

고대 회랍 철학에 나타난 ‘관상적 생활’

- 이상(理想)의 기원과 의미에 관한 연구* -

임 성 철 (동덕여대)

주제분류 고대 회랍 철학, 윤리학, 정치학, 형이상학

주요어 관상, 실천, 관상적 생활, 실천적 생활, 정치적 생활, 함락적 생활, 테크네, 프로네시스, 아레테, 소피아, 로고스, 폴리스, 정치적 동물, 로고스적 동물, 메갈로푸슈키아

요약문

잘 알려져 있다시피, 아리스토텔레스는 일찍이 회랍의 생활이상을 함락적 생활, 정치적 생활, 관상적 생활로 구분한다. 하지만 그는 이러한 구분이 그보다 이전 시대에 논의된 사실로 인정한다. 관상적 생활의 기원에 관하여 헤라클레이테스는 피타고라스가 그러한 생활 이상의 제창자라고 밝힌다. 그러나 피타고라스가 정치적, 종교적, 철학적 성향을 나타내는 조화의 철학자라는 점과 그의 교단에 속한 자들의 정치 참여를 감안할 때, 그를 단순히 자연을 관상하는 철학자로 단정지을 수는 없다. 관상적 생활의 문헌상의 기원을 피타고라스에게 둔다할지라도, 정신적 기원은 그보다 더 거슬러 올라가야 할 것으로 보인다. 호메로스, 헤로도토스, 에우리피데스, 아리스토파네스, 그리고 플라톤이 전하는 바에 따르면, 관상적 생활은 실천적 생활과 혼재된 혹은 대립적 모습을 보여준다. 관상적 생활에 관한 Franz Boll의 심도 깊은 연구 결과를 살펴보면, 그의 테오리아에 대한 어원적 의미 분석은 학계에 논란의 여지가 없이 받아들여지지만, 탈레스 이래로 철학자의 삶의 이상이 관상적이었는가 그리고 관상적 생활은 실천적 생활과 언제나 상극관계이었는데에 대해서는 의구심이 든다. 아울러 후대에 정형화된 관상적 생활이 고대로 소급되어 그 독자적 권위를 갖게 되지 않았는가 하는 점이 의

문시된다. 그 까닭은 이와 관련한 디오게네스 라에르티오스와 아리스토텔레스가 전하는 철학자의 삶이 관상적 생활과 실천적 생활의 조화를 추구한 삶으로 드러나기 때문이다. 관상적 생활은 특히 소크라테스에게서 실천적 생활의 존재 이유로서 관상적 생활의 가치가 드러나면서 실천적 생활과 분리되기 시작한다. 아울러 사유가 자연이 아니라 인간에게 향해지면서 실천적 생활이성의 통제자로서의 관상적 생활이 인정받는다. 이러한 의미에서 소크라테스는 관상적 생활과 실천적 생활이상의 통일을 성취한 최초의 인간이라 할 수 있다. 아리스토텔레스는 그의 『니코마코스 윤리학』 6권, 7장에서 관상적 생활의 기본 원리로 소피아를, 실천적 생활의 원리로 프로네시스 개념을 분석한다. 이 분석에 따르면, 테크네의 본질은 아레테에 있고, 소피아, 아레테 그리고 테크네는 같다는 등식이 성립한다. 하지만 아레테는 정신적·윤리적 의미를 갖게 됨으로써, 테크네에서 떨어져 나와 소피아와 아레테가 같게 되고, 결국 이론과 윤리적 의미의 실천과의 통일이 이뤄진다. 결국 아리스토텔레스는 프로네시스 개념을 윤리적 지식으로, 이해 반해 소피아 개념을 형이상학적 지식으로 한정시킨다. 플라톤은 인간이 로고스적인 동물이자 동시에 뛰어난 폴리스적 동물임을 인정하면서, 철인왕 사상과 관상적 생활이상의 연관성을 논의한다. 관상적 생활의 형이상학적·윤리학적 의미에서 관상적 생활은 플라톤의 경우 종교적 영감에 의하여 초월적 세계를 관상한다는 형이상학적 비전으로 이해되고, 아리스토텔레스의 경우는 순수한 지성의 활동으로 지적인 활동을 하는 사람으로부터 실천적 영역에서 모든 의무를 감면해 주게 된다. 이후 관상적 생활은 여러 학파로 계승되며, 고대 후기에는 관상과 실천이 혼합된 삶이 두드러진다. 결과적으로 이 논문에서 확인되는 바는 관상적 생활이 회랍인의 철학적 생활이상이므로서 초기 자연 철학자들에 의해서 창시되고 실천되었다기보다는 아리스토텔레스 이후 이론적으로 정립되었다는 점이다. 고전 시대 회랍인의 의식에 관상적 생활은 실천적 생활과 조화되기 어려운 두 세계로 구분되지는 않았다고 할 수 있다. 요컨대 플라톤에게서는 ‘관상하는 실천’이, 아리스토텔레스에게서는 ‘실천하는 관상’이 우위(優位)를 점유했다고 할 수 있다.

* 본 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음(KRF-2004-043-A00033). 이 논문은 제 12회 한국철학자대회(2006년 11월 4일) 서양고전철학회 분과에서 발표된 것으로 일부 내용이 수정된 것이다(발표 논문을 논평해주신 연세대학교 이상인 교수님께 감사드립니다).

I. 들어가는 글 : 현대 삶의 이분법적 구조와 고대 희랍의 관상적 생활 이상

인간 삶의 형식이 정치화되는 세태(世態) 가운데, 지식정보화 사회로 특장 지워지는 현대인의 삶의 배경은 인터넷 문화를 통해 과거와는 다른 속도로 - 긍정적 혹은 부정적으로 - 변모하고 있다. 특히, 학문적 지식에 대한 지나친 '실용주의적' 추구하고 접근은 학문 활동의 목적과 과정을 경제적 연관성 가운데 몰아가고 있는 것이 작금(昨今)의 현실이다. 대학은 경제 원리에 따라 수많은 직업인을 대량 양성하는 곳으로 전락해 가고 있으며, 인간과 인간성의 본질을 탐구하는 인문학은 그 존립의 위함을 느끼고, 그 본연의 모습을 홀연히 저버린 채 시장(市場)의 요구에 따라 자신의 별거벗은 모습을 그대로 드러내 보이고 있다¹⁾.

이러한 상황에 직면해 사회 각계각층에서 요즈음 벌어지는 정치·사회적 갈등과 윤리적·문화적 충돌은 현대인의 실천적 삶과 이론적·학문적 이상(理想) 간의 분열 혹은 괴리가 낳은 결과가 아닌가 생각한다. 이러한 갈등과 충돌의 해결 혹은 해소 방안에 대한 고민은 일찍이 이론(theoria)과 실천(praxis), 윤리와 정치 간의 통일, 로고스(logos)와 에로스(eros) 그리고 폴리스(polis)의 삼위일체적(三位一體的) 통일을 완성시켰던 고대 희

1) 참조. 「전국인문대학장 성명서」(2006년 9월 26일): “[...] 오늘날 세계는 경쟁과 효율성만을 강조하여, 인간의 존엄성에 대한 배려와 윤리의식이 실종되어 가고 있는 상황이다. 인간의 삶은 자연과 생명에 대한 경외심을 상실한 채 폭력적인 무한경쟁으로 치달고 있다. 인종과 이념 및 종교의 갈등과 생태계 파괴도, 그 근원을 따져보면 인문학 경시풍조와 맞물려 있다. [...] 인간의 삶의 본질을 탐구하는 인문학은 경제적 가치나 계량적 수치로만 평가될 수 없다. 인문학의 기초 환경을 제공하는 정부와 사회, 그리고 대학은 근시안적 시장논리에 매몰되지 말고 앞날을 내다 보는 혜안을 가져야 하며, 인문학적 상상력과 창조력이야말로 미래의 비전을 위해 필수불가결한 것임을 자각해야 한다. [...] 대학은 소비자 욕구 또는 시장논리에 영합하지 말고 충실한 인문교육이 이루어질 수 있는 방안을 마련하고 실시해야 한다. 또한 인문학자들은 다른 학문과의 적극적인 소통을 모색하고 인문학의 사회적 역할을 재인식해야 한다.”[http://www.kyosu.net/]

랍인의 생활 이상(理想)에 관심을 갖게 한다. 그 까닭은, 바로 이와 같은 조화와 통일의 파괴가 희랍적 세계관의 붕괴를 초래한 원인이었기 때문이다. 정치·경제사상사적인 측면에서만 강조된 희랍적 세계관의 붕괴는 그 배후에 희랍적 생활 이상의 변화가 그 중심 역할을 했음을 잊어서는 안 될 것이다²⁾. 본 논문은 이론과 실천이 괴리된 삶 가운데 살아가는 현대인이 겪었던, 경험하고 있는 그리고 예상하게 되는 삶의 불행도 이러한 조화와 통일의 붕괴와 결코 무관하지 않다는 사실을 환기하는 데에 논의의 출발점을 두고자 한다.

이와 같은 출발점에서 희랍 윤리사상의 목적이 ‘행복주의’(Eudaimonismus)라는 점을 상기하고, 그 근원을 이루는 ‘행복’이란 과연 무엇인가를 문제제기로 삼고자 한다. 아리스토텔레스는 인간의 행복을 ‘쾌락’(hedone), ‘덕’(arete) 및 ‘사려’(phronesis)를 통해 구하며, 그것을 원리로 세 가지 생활태도 가운데 가장 전형적인 행복론 내지 인간관을 제시하려 한다³⁾. 특히, 그는 철학자에게 있어 궁극적 행복은 ‘관상’ 혹은 ‘관조’(theoria)⁴⁾이며, ‘관상적 생활’(bios

2) 임성철, 「플라톤의 Philosophia 개념에 대한 해석학적 논쟁에 관하여」, 『해석학연구』 17집(2006), 280-281.

3) 『에우데모스 윤리학』 I 1, 1214a30-33; 4, 1215a32b6.

4) 형용사 theōtikos(라틴어: *contemplativus* 혹은 *speculativus*)의 명사형 *theoria*는 *theō*와 *horos*의 합성어이다. 이 단어의 본래적 의미는 ‘관찰자’ 혹은 ‘관측자’를 뜻하지만, 희랍의 폴리스(*polis*)에서 사원과 제식(Kult)과 관련하여 켈아테네 축전에 참석하는 ‘사자’(使者, Bote)라는 의미로 사용된다. 여기에서는 *theōtikos* - *theōns* - *theos*(觀想的 - 參觀者 - 神)라는 어원적 관련성과 의미변천이 확인된다. 더불어, *bios theoretikos*의 [Cicero와 Seneca가 譯語로 사용한] 라틴 번역어 *contemplatio, vita contemplativa*의 *contemplor*(비교. *contemplatio, templum*)에서도 *theoretikos*와의 의미 연관을 찾아볼 수 있다. 특히 동사 *contempho, contemphor*는 고대 로마의 종교 법규에서 유래한다. 이 단어에서 확인되는 *templum*(비교. 희랍어 *temnein, temnos*)은 본래 로마의 점술가가 신의 의지를 나타내는 4각의 구획이고, 그가 구부러진 지팡이로 경계를 긋는 천공(Himmelsgewölbe)을 뜻하고, 그리고 신의 계시 혹은 천둥, 번개 등을 관찰했던 하늘을 의미한다. *Contemplan*는 어원적으로 지상과 하늘에서 성역(聖域)을 관찰한다는 의미이다. 이후 *theoria*는 고대 희랍 철학이 종교와 연관성을 맺고, 무엇보다 헬레니즘의 신비주의와 기독교 철학의 영향 하에서 ‘신적 직관’의 의미로 사용된다. 이로써 *theoria*는 눈 혹은 영혼으로 바라보는 경이로운 세계에 대한 관찰이나 인식이 더 이상 아닌, 보이지 않는 신을 믿는 종교적 침잠 혹은 물입(Versenkung)을 의미하게 된다. 참조. F.

theoretikos, vita contemplativa)을 통해서 행복이 이루어진다고 주장한다. 그 이유는 관상적 생활이 '순수성(純粹性)과 '부동성(不動性)에 있어서 경탄할 만한 쾌락을 포함하는 것이기 때문이다.

그렇다면, 고대 회랍의 '관상적 생활'이란 진정으로 무엇을 의미하는가? 그것은 정신적 긴장을 결여한 채 진행되는 명상적 침잠(沈潛)은 결코 아니었다. 체념과 같은 '정적주의'(Quietismus)는 회랍인의 왕성한 생명력이 반쯤 소모되어 파괴에 직면한 헬레니즘 시대에 처음 나타난 것이며(예를 들어, 에피쿠로스의 *lathe biosast*), 아울러 '신비주의'는 회랍인에게 이질적인 것이었기 때문이다. 유용성과 실용성을 초월한 회랍인의 탐구 정신을 이끌어 낸 동인(動因)은 도시 공동체의 번창에서 기인하는 한가로운 생활, 그리고 민속적 전통과 정치적 중앙감으로부터 벗어나 식민지에서 느끼는 자유였다. 결국, 일상성 속에 파묻혔던 이오니아(*tonia*)의 천재들을 시장의 거리에서 천상(天上)의 세계로 끌어올린 것은 회랍인들의 '지혜'(logos), '한가'(schole) 그리고 '자유'(eleutheria)였던 것이다.

아테네의 아고라(agera)에서 쉬지 않고 온갖 부류의 인간들과 대화하는 소크라테스를 특징짓는 말은 순수한 이론적 생활이었다. 그는 가난 속에서도 불만 없이 정치적 투쟁을 멀리하고 그것에 휘말리는 것을 피해서, "반성하지 않는 삶은 살 가치가 없다"는 자신의 소신을 몸소 실천하며, 조용하고 투명하게 철학자의 죽음을 맞이한 인간이었다. 이는 철학적 생활 이상으로서의 관상적 생활의 궁극적 모습을 아마도 보여준다고 할 수 있을 것이다.

일체의 외부적 권력과 의무감으로부터 독립해, 학문적 연구와 가르침에 몰두하는 철학자 혹은 철학 교수⁶⁾의 삶은 "오로지 이성과 학문을 경

Boll, *Vita contemplativa*, Heidelberg 1920, 23-27; K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*(= 임성철 옮김, 『플라톤의 철학개념』(서울: 한양대학교 출판부, 2002), 69-80쪽. Albert는 *theoria*가 *theia*와 *horos*의 합성어가 아니라, *theos*와 *horos*에서 파생한 단어라고 설명하면서, *theoria*를 관상하는 것이 아니라 '신의 의지와 명령을 지키며 유지하는 것으로 해석한다. 비교. W. Vogl, *Aktion und Kontemplation in der Antike*, Frankfurt a. M. 2002, 33-38, 특히 33f.

5) 『소크라테스의 변론』 38a.

멸하라(Verachte nur Vernunft und Wissenschaft)는 메피스토펠레스(Mephistopheles)의 모욕적인 말을 추종하는 많은 사람들에게 의해서 더 이상 존중받지 못하고 있다. 그들에게 학문은 성과 없는 시지포스(*Sisyphos*)의 작업이기 때문이다⁷⁾. 이러한 시각을 염두에 두면서, 본 논문은 '이론'과 '실천'으로 분리된 현대인의 이분법적 삶의 형태가 가져온 파괴와 이를 통해 발생하는 다양한 윤리적, 정치적, 사회·문화적 갈등과 혼란의 본질적 근원을 이해하기 위해서, 철학자의 삶의 이상으로서 이론적·학문적 생활로 일컬어지는 고대 회랍인의 '관상적 생활'의 시원(始原)과 의미를 확인하고자 한다.

II. 고대 회랍 철학에 나타난 관상적 생활의 기원과 의미

1. 회랍의 세 가지 생활 이상

회랍의 생활이상에 대한 가장 확실한 단서를 제공하는 문헌상의 근거는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 1권 5장 마지막 부분이다. 여기에서 그는 회랍의 세 가지 생활 이상을 '향락적 생활'(bios apolautistikos), '정치적 생활'(bios politikos)⁸⁾, '관상적 생활'(bios theoretikos)로 구분

6) 비교. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform: geistige Übungen in der Antike*(Berlin 1991)[= *Exercices spirituels et philosophie antique*(Paris 1981, 21987)], 172: "Die moderne universitäre Philosophie ist selbstverständlich keine Lebensweise, keine Lebensform mehr, es sei denn, sie sei der persönliche Lebensstil des Philosophieprofessors."

7) F. Boll, 같은 책, 18.

8) 참조. W. Vogl, 같은 책, 33-38, 특히 35: *Theoria*의 반대 용어는 *praxis*이다. 회랍어로 *praxis*는 외부 활동 혹은 세상사(世上事)를 의미한다. 회랍인들은 육체적으로 힘들고 고생하는 일을 *ponos*로 표현하고, 수공업 혹은 예술가의 작업은 *poiesis*로 나타낸다. 특히 거의 모든 회랍의 작가들은 군복무나 가정주부의 활동을 *praxis*로 표현하지 않는다. 후일 아리스토텔레스에 이르러 *practica*에서 유래하는 *praxis*라는 용어는 점점 정치적 활동(*bios praktikos, bios politikos*)을 나타내기 시작한다(『니코마코스 윤리학』 6, 3, 1139a27). 그 결과 아리스토텔레스는 *praktikos*를 *theoretikos*와 구분 짓기 위해서 *praktikos*를 최초로 사용한다. 하지만 *ponos*와 *theoria*는 결코 대립적으로 이해되지 않는다.

한다⁹⁾. 아리스토텔레스는 이러한 세 가지 생활 이상을 각각 대중, 정치가 그리고 철학자의 생활 이상으로 배치한다. 이 점은 아리스토텔레스에게서 인간의 행위, 학문, 기술의 추구 목적이 최고선(最高善)이라는 점을 통해서 이해된다. 그에 의하면, 선(善)에 관한 지식과 실천 능력은 정치적인 영역에 속한다. 따라서 그 목적은 인간적 선이며, 다른 학문의 목적도 포함한다. 선이 개인과 국가에 있어 동일한 의미로 이해되지만, 국가의 선을 실현하는 것이 보다 궁극적이며, 이를 통해 인간은 행복을 실현할 수 있다고 그는 설명한다¹⁰⁾. 그러면 선 가운데 최고의 것은 무엇이란 말인가?

결국, 아리스토텔레스는 이러한 시각에서 희랍의 '행복주의'의 궁극적 의미를 문제시 삼는다. 그 결과, 그는 실천적 삶의 목적을 묻게 되고, 철학자들의 궁극적 행복을 '관상'으로 규정하며, 순수 사유와 불변하는 존재와의 사유적(思维的) 만남에서 경험하는 경이로운 쾌락을 그들의 삶의 이상으로 소개한다.

하지만 아리스토텔레스의 희랍 생활 형태 구분에 관한 주장과 관련하여 주목해야 할 사실은 그가 자신의 주장 근거를 “가장 널리 퍼져 있는 유력한 것들 혹은 합리적인 논거를 가졌다고 생각되는 것들만을 검토하면, 혹은 “근래 항간에서도 충분히 논의된 바 있으므로 11) 등으로 표현하고 있다는 점이다. 이 점은 아리스토텔레스가 이전 시대에 이미 일반적으로 알려진 내용을 받아들인 것에 지나지 않는다는 의구심을 우리에게 갖게 만든다.

이에 대한 명백한 증거를 플라톤의 영혼의 세 구분을 근거로, 세 가지

9) 비교 『에우데모스 윤리학』 I 4, 1212b1. 아리스토텔레스는 이 구절에서 '관상적'이라는 표현대신에 '철학적'(philosophos)이라는 용어를 사용하고 있다. 이는 아리스토텔레스의 사고가 플라톤 철학에 그 기초를 두고 있다는 암시일 것이다. 참조, 아리스토텔레스는 『에우데모스 윤리학』(I 4, 1215a26-32)에서 세 가지 삶의 유형(bios politikos-bios philosophos-bios apolautikos)에 '직업 활동'(Erwerbsleben)을 덧붙이고 있다. 이 점은 플라톤의 『국가』에 묘사된 philochrematos와 연관이 있다고 볼 수 있다.
10) 『니코마코스 윤리학』 I 1, 2. 참조, 이상봉, 『아리스토텔레스에 있어서의 행복과 관조』, 『토마스학회』, 1집(1992), 513-528쪽.
11) 『니코마코스 윤리학』 I 4, 1095a29-30; 5, 1096a3.

삶의 방식(philochrematos, philonikos, philosophos)¹²⁾을 언급한 『국가』에서 확인할 수 있다(9권, 580d-583a)¹³⁾. 플라톤에게서 이러한 세 구분은 세 가지 정치 형태, 세 가지 계층 구분, 세 가지 (인간의) 본성 구분과도 일치한다¹⁴⁾. 그리고 이러한 세 가지 생활 태도에 대한 언급은 피타고라스에게서 문헌상 처음으로 발견된다.

2. 피타고라스와 관상적 생활

관상적 생활의 기원과 관련하여 헤라클레이데스(Herakleides)에 의하면, 피타고라스는 관상적, 실천적, 향락적 생활 이상의 제창자이자¹⁵⁾, 철학(philosophia)이라는 말의 창시자¹⁶⁾로 일컬어진다. 그가 전하는 바에 따라

12) 비교, 『국가』 10, 617d-621b, 『파이드로스』 249b. 참조, H.-J. Krämer, “Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike”, in: *Freiheit Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, hrsg. von J. Simon (Freiburg/München 1977), 254: “Platon selber hatte in den Mythen der ‘Politeia’ und des ‘Phaidros’ eine präexistentielle Urwahl der Lebensform angestrebt und damit eine überempirische Erweiterung der Verantwortlichkeit angestrebt, ohne sie völlig durchzuhalten.”
13) 비교, 『국가』 580d-583a, 『에우튀데모스』 279a-b, 『펠레보스』 48e, 『법률』 5, 743e, 『티마이오스』 69c. 참조, 『소크라테스의 변론』 29d-e, 『파이돈』 68c, 82c.
14) 플라톤 『국가』에 나타난 세 가지 유형 구분을 도표로 나타내면 아래와 같다.

계층/계급	급속 신화	영혼 구분	인식 구분	존재 구분
철인왕	급	Logistikon	Episteme	이데아들
수호자	은	Thymoeides	Doxa	영혼
농부, 수공업자, 상인	동	Epithymetikon	Amatia	육체적 현상들

참조, Th. A. Szlezák, *Platone politico*, Traduzione di C. Campagnolo(Roma: Treccani, 1993), 17-21. 비교, G. R. F., Ferrari, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*(Cambridge 1987), Ferrari는 『파이드로스』에 나오는 마부와 두 마리의 말을 비교하며, 이를 철학자의 영혼 가운데 세 가지 삶의 형태의 싸움으로 해석한다. 그에 따르면, 마부는 관상적 생활(bios theoretikos - philosophia)을, 좋은 말은 실천적 생활(bios praktikos - philotimia)을, 나쁜 말은 향락적 생활(bios apolautikos - philokenia)을 가리킨다. 그의 해석은 기발하고 독창적이다. 하지만 『파이드로스』 246e2ff 이하 구절은 그의 해석 관점과는 다른 입장을 드러낸다. 특히 말과 생활 방식(Lebensweise)은 동일한 텍스트에서(255e, 246a7) 분명히 구분된다.

15) Cicero, *Tiuc.* 5, 8f. = Herakleides Pontikos, fr. 88.

면, 피타고라스가 플리우스(Phlius)의 참주 네온(Neon)으로부터 '철학자(philosophos)는 어떤 사람인가'라는 질문을 받게 되었을 때, 온갖 계급의 사람들이 모인 올림피아 축전(祝典)과 비교하면서 다음과 같이 대답했다고 한다¹⁷: 어떤 사람들은 자신의 체력을 뽐내 명성을 얻고자 오며, 어떤 사람들은 경기 관중에게 물건을 팔아 돈을 벌기 위해서 오며, 자유롭게 혜택 받은 어떤 사람들은 경기를 관람하기 위해서 온다. 인간도 역시 이처럼, 어느 사람은 이윤을 추구하고, 어느 사람은 승리와 명예를 소망하지만, 가장 순수한 사람들은 "가장 아름다운 것의 관상(he ton kalliston theoria)만을 생각한다. 이러한 관상이야말로 철학자의 진정한 삶이라고 할 수 있다. 하지만 이 이야기의 '일화적'(逸話的) 성격을 감안할 때, 이 대답을 피타고라스 자신의 직접적 언급으로 받아들이기는 어렵다. 어떤 저술도 남기지 않은 피타고라스의 경우, 그에 관한 조각난 단편들에 의존해 그 자신과 그의 학파로 계승된 내용¹⁸)을 명확하게 구분한다는 것은 사실 불가능한 일이다.

피타고라스에 관한 여러 다른 문헌들에서, 아리스토텔레스는 그를 기적을 체험한 종교가로¹⁹), 아리스토크세노스(Aristoxenos)는 그를 종교적 가치를 거부한 과학자로, 디카이아르코스(Dikaiarchos)는 그를 사회개혁을 추진한 혁명가로 소개한다²⁰). 이러한 문헌상의 불일치는 결국 피타고라스의 인격과 그의 사상에 담긴 종교적, 철학적, 그리고 정치적 성향의 다양성을 보여준다. 특히 피타고라스학파의 정치사상이 이론적으로 플라톤의 『국가』에 영향을 끼쳤고²¹), 피타고라스 교단(敎團) 사람들이 역사적

16) Diog. Laert., *Philosophoi bioi*, I 12 참조. 칼 알베르트, 같은 책, 18쪽, 59-61쪽.

17) Iamblichos, *De vita Pythagorica* 58; Diog. Laert., *Philosophoi bioi*, VIII 8; Cicero, *Tuscul. Disput.* V 3, 8. 비교. Epiktet II 14, 23ff.(여기에서 '철학자들'은 *philotheanones*로 표현된다); Dio Chrys. *or.* 80(63) 1f.

18) 잘 알려져 있다시피 피타고라스학파는 5세기 후반 이후 '종교 단체'와, 아르키타스(Archytas)를 중심으로 하는 '철학 집단'으로 분열된다. 이 두 집단은 그들의 권위를 피타고라스에게 둔다.

19) 비교. 『형이상학』 I 5, 986a30; 『수사학』 II 23, 1398b14.

20) 참조. 각주 17번.

으로 민주당의 박해를 받아 학살되었다는 사실을 감안할 때, 이 교단을 창설한 피타고라스가 '실천적·정치적 생활'(vita activa sive socialis)에 대해 무관심했던 인물이었다고 말할 수 없을 것이다.

전체적으로 보자면 피타고라스는 실천적·정치적 세계를 무시한 채, 영원한 것을 상정하고 자연을 관상하는 철학자는 아니었다고 할 수 있다. 그는 종교도, 윤리도, 학문도 창조적 생활을 위해서 존재의 이유와 권리를 갖는다고 생각한 정치가이자 입법자(立法者)였던 것이다. 결국 피타고라스야말로 진정한 '조화'(harmonia)의 철학자라 할 수 있다²²).

3. 관상적 생활의 기원

(1) 피타고라스 이전 및 이후의 관상적 생활

실사 관상적 생활 기원의 문헌적 근거를 피타고라스에게 둔다하더라도, 회합 시대의 관상적 생활의 '정신적' 기원은 그보다 더 거슬러 올라가야 할 것으로 보인다.

기원전 8세기 호메로스는 자신의 서사시에서 여러 도시를 편력하는 영리하고 박식한 실천적 인간의 대표자 오디세우스와 기운이 세고 활동적인 인간 아킬레우스를 대립시키고는 있지만, 여기에서는 순수한 실천적 지식이 문제시 될 뿐이다. 하지만 "말도 잘하고 일도 잘 처리하는²³)"이라고 말하는 포이닉스(Phoenix)의 실천과 이론이 통합된 이상적 언급은 윤리적·사회적 실천과 이론적 사유를 동시에 포괄하고 있다²⁴).

헤로도토스(Herodotos)에 따르면, 솔론(Solon)²⁵)은 (연대적으로 정확하

21) 참조. E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*(London 1918), 46ff. 하지만, 플라톤은 그의 『국가』에서 피타고라스를 유일하게 한 번 언급할 뿐(600b, 비교. 530d), 그의 대화편 어느 곳에서도 언급하지 않는다.

22) 藤井義夫, 哲學と人間形成 -ギリシャ人の智慧(東京: 學藝書房, 1967), 35. 참조. Chr. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*(München 2002).

23) 『일리아스』 9, 443(천명회 옮김)

24) 태고 시대 고대 회합인에게는 삶의 형식이나 신적인 것에 대한 이론적 인식보다는 '귀족적' 인간유형(Menschentypus)이 더 문제시된다. 이러한 유형은 오디세우스와 아킬레우스에게서 잘 나타나 있다.

지 않은 기록이지만) 리디아(Lydia)의 왕 크로이소스와 나는 대화에서, 인간이 도달할 수 있는 최고의 행복을, 번영하는 도시에서 부유하게 생활하는 것, 훌륭한 자식과 자손이 성장하는 것을 눈앞에서 보는 것, 어느 누구도 죽지 않는 것, 국가적 경기에서 영광을 얻는 것, 그리고 최후로 승리하는 전쟁에서 명예롭게 전사하는 것²⁶⁾으로 언급했다고 한다. 여기에서 우리는 초기 시대 희랍인의 아주 '현세적'(現世的) 생활이상을 발견하게 된다. 이는 일상적 희랍인의 인간관이 피타고라스의 이해와는 다를 것을 나타낸다.

에우리피데스(Euripides)²⁷⁾는 (전체가 소실된) 그의 후기 비극 작품 『안티오페』(Antiope)에서 활동적 생활의 대표자 제토스(Zethos)와 관상적 생활의 대표자 암피온(Amphion)이라는 전혀 다른 성격을 소유한 (테베 출신의) 두 형제간의 갈등을 묘사하면서, 두 생활 간의 차이점을 부각시킨다²⁸⁾. 제토스는 예술과 학문에 애착을 보이는 자신의 아들이 유약하며

25) 비교 헤로도토스에 따르면(1 30, 2), 솔론은 기원전 6세기 초엽 처음으로 관상을 위해서(theoria heimken) 지식을 구하며(philosophon) 제국을 편력했다고 전해진다. 비교 헤시오도스(Hesiodos)의 '정의' 개념과 '자족' 개념(비교 『오디세이아』 19, 107-114; 헤시오도스는 호메로스의 정의로운 지배자에 대한 관점을 강조한다)을 통해, 고대 희랍인에게 있어 '행복'(Eukhaimia)의 형성 기저가 밝혀진다. 헤시오도스는 '최상의 국가를 정의와 복지(福祉)로 나타낸다. 그에게 복지 혹은 안녕, 평화 그리고 풍요로운 정의의 결과이다. 이러한 관점을 분석한 헤시오도스의 해당 구절은 『일과 나날』(erga kai hemera) 225-237이다. 이 구절에서 '행복'은 사람들이 자족함으로써 달성할 수 있다고 묘사된다. 좋은 삶을 살아가기 위해서는 자족은 필수불가결한 것이다. 자족함은 바로 행복함이다. 완전한 자족은 희랍적 이해에 따르면, 오로지 신에게만 가능한 것이다. 인간의 자족은 이와 대조적으로 다소 제한적이다. 인간은 본성상 부족하고 결핍한 상태이다. 인간에게 중요한 것은 그에게 부족하고 결핍한 것을 보충하는 것이며, 간접적으로 일정한 자족함에 도달하는 것이다. 헤시오도스가 말한 행복한 도시는 '이상상'(Wunschbild)이다.

26) 『역사』 1, 32.

27) 에우리피데스, ㉔. 910 Nauck.

28) 단편 183-202; 제토스(183-188, 201), 암피온(193f., 202). 비교 『고르기아스』 484e, 485e-486c, 491c-d, 492c. 참조. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris 1936, 1950) 34-41. Festugière는 theoria를 두 가지 형식, 즉 '우주에 대한 학문적 관상'과 '종교적 관상'으로 구분한다. 그에 따르면, 소크라테스적·플라톤적 관상은 그 자체 본질적으로 실천적이다. 그 까닭은 우주의 질서가 신적

너절한 생활에 빠져있다고 비난하며, 그러한 생활은 가정과 국가에 이익이 되지 못하는, 즉 현실에 맞지 않아 태만과 방탕을 초래하는 것으로 여긴다. 반면, 암피온은 음악적인 생활이 실제로 유용하며, 더욱이 인간을 행복하게 만드는 것으로 설명한다. 또한, 암피온에 따르면, 이론적 생활은 집안, 국가, 심지어 전쟁에서도 이성이 완력보다 가치가 있고 유용하다는 입장에서 더 큰 이익을 가져다준다. 그는 이성이 무모한 힘보다 강함을 밝히며, 기예나 음악뿐만 아니라, 정신적인 것 그 자체를 옹호한다. 그에게 정신적 활동은 실천적이고, 정치적인 삶과 비교할 때 삶의 가장 안정되고 고귀한 기쁨을 안겨주는 것이었다.

이러한 관상적 생활과 실천적 생활의 맞부딪침²⁹⁾은 고대 희랍의 희극과 풍자극에서 아주 신랄하게 드러난다. 특히, 아리스토파네스(Aristophanes)의 『구름』에서 소크라테스의 우스꽝스러운 태도와 기이한 언행은 관상적 생활에 대한 비판과 비난이다. 이는 희랍 민중 대부분이 지식을 사랑하는 사람들을 한가한 요설가(饒舌家)로 비판하고 있으며, 그들의 이해할 수 없는 논의를 무의미한 것으로 간주했다는 시대적 분위기를 나타낸다.

아테네의 철학자 플라톤에게서도 일상적 생활과 철학적 생활의 대립은 예를 들어 『국가』³⁰⁾, 『고르기아스』³¹⁾, 『테아이테토스』³²⁾편에서 발견된다. 하지만 플라톤은 자신의 『국가』 7권에서 행한 동굴(洞窟)의 비유를 통해 철학적 생활의 참다운 의미를 인상 깊게 묘사하고 있다. 여기에서 완전한 국가에서 철학자가 지배권을 잡아야한다는 것과, 진정한 행복은 철

원형을 통해 현세적 국가를 이룩하는데 도움이 되기 때문이다. 그리고 플라톤에게서 이러한 사고는 『고르기아스』로부터 『법률』에 이르기까지 지속된다. '진정한 실천은 관상'이라는 점을 플라톤은 그의 생애 마지막까지 충실히 견지했다고 Festugière는 결론짓는다(1936, 17-74).

29) 참조. B. Snel *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des empfindlichen Denkens bei den Griechen* (Göttingen 1986) [= 김재홍 옮김, 『정신의 발견: 서구적 사유의 그리스적 기원』 (서울: 까치글방, 2002)], 443-455.

30) 487b-497a.

31) 481c-486c.

32) 172c-177c.

학적 인간에게만 약속된다는 플라톤의 확신은 영원하며 참다운 것을 관상하는 철학적 인간에 대한 옹호이며, 실천적 인간과 대립되는 입장이다³³⁾.

(2) Franz Boll의 관상적 생활 연구

Boll은 1920년 4월 24일 독일 하이델베르크 대학 아카데미 창립 10주년 기념 연설 석상에서 *Vita contemplativa*³⁴⁾라는 제목으로, 플라톤과 아리스토텔레스 이전 회람의 문학가 및 사상가들에게서 발견되는 일상적인 것에 대한 초인간적 무관심과 현실과의 거리를 두는 자세를 *theoria*의 의미와 관련지어 논구한다. 그는 무엇보다 그들에 관한 고대 문헌 전거를 확인하고, *theoria* 의미 변천의 유사점과 차이점을 파악함으로써, 관상적 생활의 의미를 보다 폭넓게 밝히고 있다. 특히, 소크라테스가 순교자적 정열을 나타내지 않고 철학자로서의 투명한 삶을 살았다는 점에서 관상적 삶의 원형을 발견할 수 있다고 Boll은 주장한다³⁵⁾.

Boll에 따르면, (a) '*theoretikos*'는 본래 신이 보낸 사자(使者)를 의미하는 '*theoros*'(= *theos-horao*)와 연관되어 사용되었고, 후일 그러한 종교적 의미를 상실하여, 근대어(近代語)에서는 '이론적'(theoretical, theoretisch, théorétique)이라는 의미를 갖게 되었다³⁶⁾. (b) 고대 회람 철학자의 성격을 특징짓는 관상적 생활은 철학의 시조(始祖)인 탈레스로부터 시작되며, 고대 문화의 유산을 중세(中世)에 전달한 보에티우스(Boethius)까지 지속되었다³⁷⁾. (c) Boll에 따르면, 일상적 인간은 철학적 인간에 경외심과 함

33) 비교 W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (SB Berlin 1928), 392: "Das Ideal des der Erkenntnis geweihten *bios* ist erst eine Schöpfung Platons." Jaeger에 따르면, 플라톤의 윤리학은 여러 가지 가능한 삶의 유형들(*bios*) 가운데 '최고의 삶을 선택'을 통해 그 절정에 도달한다. 이에 대한 반대 논제에 대해서는 다음 논문을 참조할 것: G. Müller, "Probleme der Aristotelischen Eudaimonielehre", in: *Ethik und Politik des Aristoteles*, hrsg. von F.-P. Hager (Darmstadt 1972), 368-402.

34) Festrede zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz(Heidelberg 1920).

35) F. Boll, 같은 책, 9.

36) F. Boll, 같은 책, 6-7, 23-27.

께 모멸감을 품는다. 그리고 실천적 생활과 관상적 생활은 상호 투쟁한다. 이러한 의미에서 현대를 지배하는 *vita contemplativa*에 대한 반감(反感)과 모든 생활을 정치화(政治化)하려는 경향은 오늘날 우리들의 삶 전반을 지배하고 있다는 점을 Boll은 아리스토텔레스의 사상을 상기하면서 다음과 같이 경고한다. "관상하며 탐구하면서 활동하는 온갖 순간에 있어서 학문은 그 과제를 완수한다. 왜냐하면 예술가의 창작에 있어서와 같이 학문 안에서야말로 인간의 지을 수 없는 최고의 생활 기능이 작용하고 있기 때문이다 순수인식의 온갖 순간에 있어서 인간에게 가능한 영원의 일부만이 체험된다³⁸⁾"

앞서 Boll이 언급한 (a)의 어원적 의미 분석은 학계에서 논란의 여지가 없이 받아들여졌다. 하지만, 위에서 언급한 (b)와 (c)의 경우, 철학의 시작, 즉 탈레스 이래로 철학자의 삶의 이상이 관상적이었는가 그리고 관상적 생활은 실천적 생활과 언제나 상극 관계이었던가 하는 점에 대해서는 의문이다. 아울러 다른 면에서 후대에 정형화된 *bios theoretikos*의 형식을 고대로 소급하여 관상적 생활이 그 독자적 권위를 갖게 한 것은 아닌가는 의구심을 갖게 된다. 왜냐하면 이와 관련하여 디오게네스 라에르티오스(Diogenes Laertios)가 전하는 철학자들의 삶은 관상적 생활과 실천적 생활의 조화를 추구하며 삶을 영위한 사람들로 드러나기 때문이다. 특히 아리스토텔레스의 『정치학』에서 탈레스가 천상의 관상에만이 아니라, 현실에서도 자신의 능력을 발휘했다는 점이 드러난다³⁹⁾. 또한 아낙사고라스(Anaxagoras)의 경우도 조국의 일에 관심을 두지 않느냐 라는 질문에, 그가 천상을 가리키며 '나는 오로지 조국의 일만을 염려하고 있다'고 말하고 있고⁴⁰⁾, 그리고 아낙시만드로스, 헤라클레이토스, 파르메니데스, 제논, 엠페도클레스의 경우도 역시 고대 문헌들이 주장하는 바에 따르면, 정치와 철학적 생활의 조화를 주장한 실천적 사상가들로 이해되

37) F. Boll, 같은 책, 15.

38) F. Boll, 같은 책, 18[번역문의 이탤릭체는 필자에 의한 것임].

39) 『정치학』 I 11, 1259a9-19.

40) Diog. Laert., *Philosophoi bioi*, II 7.

기 때문이다.

회람인의 탐구 정신과 폴리스의 번창 속에서 회람의 사상가들이 느낀 '자유'와 '한가(閑暇)는 서구 철학이 발생하는 원동력으로 작용한다. 초기 자연철학자들(*physiologi*)이 정치에는 무관심하고, 오로지 우주론적 사변(思辨)에만 신경을 쓰는 관상적 생활을 한 것으로 보이지만, 이러한 생활에는 분명히 실천적 생활과의 분리가 전제되어 있지 않다. 이론적 대상이 초기 자연철학자들에게 관심의 우위를 점유하고, 설사 관상적 생활이 원시적 형태로 남아 있다 할지라도, 관상적 생활만이 그들의 본질적 생활 이상은 아니었다.

4. 관상적 생활의 철학적 의미 -소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스의 경우

(1) 소크라테스와 관상적 생활

관상적 생활과 실천적 생활의 분리가 불가피해지고, 실천적 생활의 존재 이유로서 관상적 생활이 가치를 갖게 되고, 관상적 생활의 본질이 점차 드러나기 시작하는 모습은 '소크라테스'에게서 확인된다. 소크라테스는 철학을 천상(天上)에서 지상으로 끌어내려 그것을 시장(市場)에 둬으로써 인간의 정신을 전혀 새로운 경지로 끌어올리고, 관상적 생활의 단초를 마련한다. 관상적 생활은 철학을 지상에서 천상으로 끌어올리는 것이 아니라, 오히려 그것을 '천상에서 지상으로' 끌어 내림으로써 가능했던 것이다. 사유가 자연(*physis*)에서가 아니라, 인간(*nomos*)에게로 향할 때, 처음으로 실천적 생활이 독자적 관상의 대상으로서 그 자체의 생존권을 주장하게 되었고, 실천적 이상에 따르는 생활의 통제자(*architektonikos*)로서 이론적 관상 생활이 인정되는 한에서, 철학적 생활 이상으로서의 관상적 생활의 참다운 의미가 발휘되기 때문이다. 소크라테스는 이러한 의미에서 관상적 생활과 실천적 생활의 통일을 성취했던 최초의 인간이었던 것이다⁴¹⁾. 이러한 까닭에 그를 관상적 생활의 전형(典型)으로 이해하는 것은 옳지 않다.

41) 藤井義夫, 같은 책, 40-41.

(2) 아리스토텔레스와 관상적 생활

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 관상적 생활의 기본 원리인 *sophia*(지혜)와 실천적 생활 이상의 원리인 *phronesis*(지식) 개념을 분석한다. 그는 특히 『니코마코스 윤리학』 6권, 7장에서 *sophia* 개념에 고전적인 의미를 부여한다. *Sophia*는 '기술이 우수한 사람'(*aretēs techne*)을 뜻한다. 그런데 이것은 부분적이며 특수한 기술이 아닌, '일반적 지식'을 말한다. 이러한 의미에서 *sophia*는 모든 학문의 가장 정밀한 것으로 이성 혹은 학문을 뜻한다. 중요한 사실은 회람 초기에 *sophia*와 *techne*가 동의어로 이해된다는 점이다⁴²⁾. 이것은 이론(*theoria*)과 일상적 의미의 실천(*praxis*)과의 조화를 이룬 시대의 특징이다. 아리스토텔레스는 *sophia*의 전통적 의미를 기술(*techne*)의 우수성(*arete*)으로 규정한다. 이러한 의미에서 *techne*의 본질이 *arete*에 있고, 결국 *sophia* = *arete* = *techne* 등식이 성립한다. 하지만, *arete*가 정신적·윤리적 의미를 갖게 됨으로써, 그것은 *techne*에서 떨어져 나와 *sophia* = *arete*가 되고, 결국 '이론'과 윤리적 의미에서의 '실천'과의 통일이 이뤄진다⁴³⁾.

바로 이런 의미에서 진리 인식과 실천 능력과의 통일, 소위 지행합일설(知行合一說)은 소크라테스에게서 발견된다. 이러한 통일이 분열되어가는 징후가 만년의 플라톤에게서 확인되고, 그것은 후기 아리스토텔레스에게서도 역시 발견된다. 이 점은 *sophia*와 *phronesis* 개념을 명백히 이해함으로써 밝혀진다. *Phronesis*는 원래 도덕적 지식을 의미하고, 소크라테스와 플라톤에게서는 동의어로 사용된다. 이에 반해 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 *phronesis* 개념을 '윤리적 지식' 또는 '실천적 지식'으로, 이에 반해 *sophia* 개념은 '형이상학적 지식' 혹은 '이론적 인식'으로 한정시킨다⁴⁴⁾.

42) 『니코마코스 윤리학』 VI 7, 1141a9. 비교. 『오디세이아』 412, Clem. Alex. *Strom.* I 3, 24f., Xen. *Anab.* I 4, 3[용병대장 Cheirisophos라는 이름에서 語根 *sophi-*가 수공업(*Handwerk*)과 관련이 있다는 최초 흔적이 발견된다. 참조. B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*(Berlin 1924), 5-6.

43) 藤井義夫, 같은 책, 24-25.

(3) 플라톤과 관상적 생활

이와 같은 면에서 플라톤의 정치적 소신에 큰 영향을 끼친 소크라테스에게서 *arete*의 인식은 인간적 행위 가운데 가장 내적이며 본원적인 것이기 때문에, 소크라테스의 실천은 그의 이론적 인식과 긴밀한 관련을 맺고 있으며, 그에게서 실천은 이론과의 구조적 연관성 없이는 아무런 의미도 갖지 못한다.

실천의 이론과의 통일은 지식 있는 사람이 나라를 지배할 수 있다는 소크라테스의 정치적 확신이었다. 이러한 의미에서 소크라테스주의를 완성시킨 플라톤의 『국가』(5권, 473d)에서 이러한 확신은 바로 ‘철인왕의 이상’, 즉 참다운 의미에서 철학자가 정치적 권력을 장악하던가 아니면, 통치자가 철학에 통달하지 않으면 국가에서나 인류에게 악이 없어지지 않을 것이라는 정치사상으로 드러난다.

인식과 행위, 관상적·이론적 생활과 정치적·실천적 생활과의 변증학적 통일을 가능하게 하고, 그것의 기반을 플라톤이 제공하게 만든 기반은 자연철학자들에게 결여되어 있었던 폴리스(*polis*)에 대한 확고한 믿음이었다. 인간은 로고스(*logos*)적 동물인 동시에 뛰어난 ‘폴리스적 동물’이라는 것이 바로 아테네의 위대한 정치 사상가의 ‘인간’(*anthropos*)에 대한 이해의 기초였던 것이다.

이러한 맥락에서, 플라톤의 관상적 생활에 대한 찬미(讚美)의 근본 동기는 아테네에서의 정치적 생활과 철학적 생활의 융화에 대한 절망감에서 기인한다. 또한 아티카적 정신에 있어서 관상적 생활과 관련하여, 부패에 달한 아테네의 정치적 현실에 대한 혐오, 시라쿠스(Syrakus) 참주들에 대한 환멸감은 플라톤에게 정치적 실천에서 도피하여 정치적 생활을 살리는 것으로서의 관상적 생활을 찬미하도록 만들기에 충분했던 것이다.

44) 비교. 『에우티데모스 윤리학』에서는 순수한 *phronesis*적 삶의 대표자로 아낙사고라스가 언급되고, 『프로트레피코스』(철학함을 위한 권유)에서는 플라톤적 의미에서의 *phronesis*가 강조된다. 참조 P. Defourny, “Die Kontemplation in den Aristotelischen Ethiken”, in: *Ethik und Politik des Aristoteles*, hrsg. von F.-P. Hager (Darmstadt 1972), 219-234.

이러한 의미에서 아리스토텔레스에게 있어 ‘이론 이상’의 우위에 대한 고전적 사상의 확립은 우연한 사실이 결코 아니었다고 할 수 있다.

참다운 지식과 정의가 지배하는 국가를 진정한 국가로 설명하는 『국가』에서 플라톤은 현실 국가가 이상 국가를 모방하고, 다시 『법률』에서 ‘철인왕’의 지식을 대신하는 법의 권위를 강조하는 사상적 발전 과정을 보여준다. 아리스토텔레스의 『정치학』 예로의 길을 제시하고, 후일 로마 법(*Codex Justinianus*)의 기초를 마련한 『법률』에서 플라톤은 자신의 젊음은 날의 이상(理想)을 잊지 않는다. 아테네의 부패한 정치적 현실에서 도피해 *정치적 생활을 살리는* 관상적 생활 이상을 옹호하게 된 플라톤의 입장은 아티카에서 관상적 생활의 탄생을 가능하게 했던 것이다⁴⁵⁾. 아울러, 플라톤의 『제 7서간』 46에 나타난 플라톤의 진솔한 정치적 소신에 대한 언급을 통해 그의 정치적 삶과 정치사상의 연관은 더욱 더 플라톤적 의미에서 파악되고, 『법률』을 통해 플라톤의 정치적 관심의 전환, 즉 ‘이상’ 정치로부터 법에 의한 ‘현실’ 정치에로의 전환 과정을 관상과 실천의 입장에서 확인할 수 있다. 또한 아리스토텔레스의 윤리 사상과 플라톤의 정치 철학을 통해 희랍의 관상적 생활의 철학적 의미, 그리고 희랍의 관상적 생활 이상과 플라톤의 ‘철인왕’ 사상 간에 담긴 깊은 연관성이 자연스럽게 드러나게 된다.

(4) 플라톤과 아리스토텔레스의 경우 - 관상적 생활의 형이상학적·윤리학적 의미

플라톤에게 ‘진리를 관상한다’는 말은 종교적 의미를 내포한다. 그래서 관상한다는 것은 바로 순수한 사유에 의해서 눈에 보이는 세계를 초월하고 있는 저 영원한 진리에 관여하는 것을 의미한다⁴⁷⁾. 초월적 존재와의 이러한 접촉을 통해 관상적 생활은 도덕적 덕(*arete*)을 포함함과 동시에

45) 藤井義夫, 같은 책, 47-48.

46) 비교. 324b ff., 325e-326a.

47) 참조 칼 알베르트, 같은 책, 59-90쪽.

그것을 전제하며, 또한 그렇기 때문에 인간 사회에 관한 기본적 의무를 떠맡게 된다. 이러한 점은 그의 '동굴의 비유'에서 극명하게 드러난다⁴⁸⁾.

인간이 참다운 인식을 하기 위해서는 신적인 기준이 필요하다고 언급한 헤라클레이토스의 말⁴⁹⁾이 시사하는 바와 같이 회합 철학의 중심과제는 '신과의 동화'(homoiosis theō)⁵⁰⁾이다. 플라톤적 변증술(Dialektik)의 신학적 측면은 인간이 신적인 것의 관상이 부여하는 행복감에 도달하는 데에 있다. 행복은 신들과 신적인 것의 특권이다. 인간은 신으로부터 그러한 특권을 보장받아야 한다. 신들 자신은 그들의 신성함을 이데아들과 그들의 지속적인 사유적 관계 속에 둔다. 결국, 이데아들은 신적인 것이며, 순수하고 불변하며 언제나 존재하는 존재이다. 그것들은 조화 속에 이루어져 있으며, 부정의와 추함을 배제한다. 따라서 인식하는 인간은 이러한 영역에 자신을 향하도록 해야 하며, 그러한 영역의 신적인 것과 같아지도록 노력해야만 한다. 플라톤에게서 이러한 '신과의 동화'는 인간이 현재뿐만 아니라 사후에도 자신의 불사하는 영혼의 운명을 결정짓는다. 인간은 '철학'을 통해서만이 신과의 동화를 이룰 수 있다는 생각은 관상적 생활을 통해 드러나는 플라톤적 형이상학의 정수(Quintessenz)인 것이다⁵¹⁾. 특히 플라톤의 '이상국가론'에서 관상의 실천적 성과는 그 수확을

48) '영혼의 해방'을 주제로 삼은 동굴의 비유는 '동굴 안' 세계에서의 실천적 삶의 모습을, 그리고 낮은 단계에서 보다 더 높은 단계에로의 진리 인식의 상승 모습을 묘사한 '동굴 밖'에서의 관상적 생활의 전형을 보여준다. 동굴은 밖의 세계가 있기에 안이 되며, 동굴에게 안은 밖이 있으므로 구분되는 것이다. 결국 이러한 동굴의 '안과 밖은 세계 전체를 말하며, 관상이 *anai*를 포함하고 전제한다는 의미에서 플라톤적 철학자에게 관상이란 동굴 밖에서의 절대 진리에 대한 인식에만 머무르지 않고 동굴 안으로 들어와 실천적 임무를 기꺼이 떠맡아야 하는 궁극적 목적인 것이다. 『국가』에 나타난 '관상'의 의미는 다음 구절을 참고할 것: 6권, 486a, 500c, 511c; 7권, 517b, 517d, 518c, 525a, 526e, 529b, 532c]. 비교, St. Schenke, "Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der *katadunaxis* des Philosophen in Platons Höhlengleichnis", in: *Philosophisches Jahrbuch* 104(1997), 316-335.

49) 비교, 단편 4, 9, 13, 37.

50) 『법률』 716c-d, 『테아이테토스』 176b, 『국가』 500c-d, 613a-b. 참조, S. Lavecchia, "Die *Homoiosis theō* in Platons Philosophie", in: *Perspektiven der Philosophie* 31(2005), 321-391.

거둬드린다⁵²⁾.

이에 반해, 아리스토텔레스에게서 '관상'은 플라톤의 이상(理想)에 대한 개량이 아닌, 단순한 지적 생활로 환원된다. 플라톤에게서 참다운 존재의 관상이란 바로 그 대상의 존재성으로 인해 인간 생활 전체를 종교적 영감에 의하여 관통하는 일종의 '형이상학적' 비전(Vision)이다. 플라톤에게 초월적 진리의 찬상적 비전은 철학자로 하여금 인류의 행복을 위하여 사회적 일에 *종사하게* 하는 것이었고, 아리스토텔레스에게서는 순수한 지성의 활동 그 자체가 지적인 활동에 종사하는 사람들이 갖는 모든 의무를 실천적 영역에서 *감면해* 주었던 것이다.

아리스토텔레스에게 '한가로움'(scholē)이란 긍정적으로 실현된 자유를 의미한다. 그는 이러한 실현된 자유를 한 면에서는 *paidia, anapausis, anesis*로, 다른 면에서는 *scholē*로 구분한다. 인간의 자기실현을 행복으로 여기는 아리스토텔레스는 *ascholia*로부터 *anesis, anapausis*에로의 변화를 강조한다. 아리스토텔레스는 일, 유희 그리고 한가로움과 관련하여 '교육'에서 실질적 유용함과 이를 넘어선 삶의 두 측면이 모두 있어야만 한다고 생각한다(VIII 3)⁵³⁾. 하지만 일은 한가로움 때문이라는 점을 그는 분

51) 참조, 임성철, 「헤라클레이토스의 비유에 나타난 수학적 의미로서의 로고스 개념에 대한 고찰」, 『법한철학』 28집(2003), 331-332, 각주 6번.

52) 비교, 플라톤의 초기 대화편, 특히 『고르기아스』에서는 정치적이며 철학적 삶이 도덕성의 맥락에서 통일을 이룬다. 그리고 중기대화편 가운데 『파이돈』에서는 네 가지 삶의 이상(*philosophos, philosophos, philochrematos, philotimos*)과 금욕주의적이며 지적인 관상이 소개되고, 『형언』에서는 미학적·에로스적 관상이 묘사된다. 후기 대화편들(『티마이오스』, 『파이드로스』, 『필레토스』)에서 플라톤은 이상적 관점에서 인간의 나약함을 고려하지만, 중국에는 서로 연결점을 찾지 못할 것 같은 이론과 실천의 통일적 이상을 확신하면서 인간 삶의 방식에 있어 다양한 발전 가능성을 유형별로 설명한다. 참조, W. Vogl, 같은 책, 46-59.

53) 비교, W. Vogl, 같은 책, 43(각주 83): 기원전 5세기 회합의 민주주의 사회에 등장한 '소피스트들에게 정점은 이론과 실천 사이의 갈등이었다. 프로타고라스, 칼리클레스, 프로디코스와 같은 소피스트들은 그 당시의 교육적 요구에서 출발해, 실천과 관상을 청소년 시기와 성인 시기로 나누었다'이 점은 에우리피데스의 『안티오네』에서 잘 드러난다. 소피스트들은 자신들의 이러한 실천적·정치적 기본 입장에 입각해 순수한 이론적 교육이 정당할지라는 물음에 대답해야만 했다. 그들은 청소년 시기의 교육과목으로 실천적 유용함이 없음에도 불구하고 '수학' 혹은

명히 강조한다⁵⁴). 인간의 삶을 보장하기 위해서 노동의 전문화와 생산성을 강조하는 현대인에게 아리스토텔레스는 인간의 자기실현, 즉 *eudaimonia*를 더 중요시 여기며, 인간은 실용성을 지향하지 않는 그리고 예술적이고 정신적인 한가로움에 전념해야 한다는 입장을 밝힌다. 이러한 관점에서 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 결말에서 윤리를 정치와의 연관성 가운데 *philosophia peri ta anthropeia*(1181b15)로 표현한다.

아리스토텔레스보다 플라톤에게서 윤리와 정치의 결합은 더 결속력이 있다. 개별자의 정의와 최선의 국가의 정의가 플라톤의 『국가』에서 서로 결합되고 공통적으로 논구된다. 아리스토텔레스에게서도 역시 윤리와 정치의 밀접한 관계가 성립한다. 하지만 이것은 선의 이데아를 통해서 논구되지 않고, 개별자이자 공동체의 존재(*zoon politikon*)인 ‘인간 개념’을 통해서 논의된다. 아리스토텔레스에게는 인간이 개인적 탁월함을 통해 행복에 어떻게 도달할 수 있는가 하는 점이 중요하다. 아리스토텔레스에게서 윤리는 정치가 인간에게 좋은 것인가 라는 물음을 규정하는 데 있다⁵⁵). 그에게 윤리는 경험적·현상적이다. 하지만 인간이 당연히 추구해야 만하는 선(善)에 대한 물음은 주도적으로 그의 『정치학』에서도 역시 남게 된다.

아리스토텔레스에게서 ‘정치적 동물’이라는 표현은 그의 사고가 ‘생물학’에서 출발하며 ‘정치학’으로 넘어감을 나타낸다. 아리스토텔레스의 정치학은 따라서 생물학적 토대를 갖는다. 이런 입장에서 그는 정치학에서 인간학적인 면에서 항구적인 것을 예상한다. 그래서 아리스토텔레스는 플라톤의 유토피아적 요구에 맞서 소극적인 자세를 취하며, 공동체의 변화보다는 안정성에 더 치중하게 되는 것이다. 결국 아리스토텔레스에게는 폴리스의 실현보다는 개별적 인간에 관한 문제, 다시 말하면 개인의 행

은 ‘천문학’의 가치를 인정했고, 그 후 법을 익히고 배워 타인을 설득하는 실천적 삶을 살아가는데 필요한 시민 교육을 시작했다.

54) 『니코마코스 윤리학』 1174a4: *asboloneta hina skolazomen*.

55) 참조. H. Flashar, “Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles”, in: *Gymnasium* 78(1971), 278-293.

복이 더 중요하게 된다. 그래서 인간은 그가 최상의 목적을 실현할 경우 정치적인 것을 관상적 삶의 순수한 인식 가운데 넘어서게 된다. 이러한 관상은 비정치적이며 공동체적이지 않다. 또한 여기에서 인간 정신의 본질과 정치적 본성 사이의 긴장감이 조성된다. 하지만 정신적인 것 그리고 정치를 넘어서는 것이 여기에서는 우세하다. 이러한 점이 나타내는 바는 인간이 *zoon politikon*을 통해서 자신의 본질을 규정할 수는 없다는 점이다. 이 표현은 인간에서의 본성적 요소들과 관계한다. 이러한 요소들은 필경 인간을 신과 연결해주는 정신을 통해서 초월적이 된다⁵⁶). 하지만 여기에서 의문시 되는 바는 정치의 생물학적·자연적 토대와 인간의 정치를 초월한 정신적 본성 사이의 구분이다. 어쩌면 이 점은 아리스토텔레스가 정치적인 영역에서 인간에게 무엇인가 특별한 것을 전가하고 있다는 인상을 불러일으킨다. 아리스토텔레스의 *physis* 개념은 규범적(*normativ*)이고, 목적론적(*teleologisch*)이며 최상의 것을 목적으로 삼는다. 그에게서 인간은 각각의 동물보다 목적에 더 접근할 수 있는 더 발전된 존재이다. 인간의 정치적 활동은 생물학적으로만 설명할 수 없는 일종의 ‘문화적 성과’(*Kulturleistung*)이다. 결국 더 중요한 것은 인간이 어떤 정치적 체제를 실현하는가, 다시 말하면 인간이 어떤 폴리스에서 살고 있는가 하는 점이다. 인간은 ‘자족’(*autarkeia*)의 목적을 오로지 최상의 국가에서 실현할 수 있다. 하지만 인간은 최상의 국가를 ‘신적인 것과의 연관성을 갖는 로고스’를 통해서만 실현할 수 있다는 것 또한 아리스토텔레스에게서 간과할 수 없는 사실이다.

그 결과 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 10권 8장에서 선(善)한 삶에 관해 논하고, 이성이 부여하는 기쁨은 행위에서 생기는 어떠한 즐거움보다 크다는 사실을 확인하며, 이로써 순수 인식 안에서의 행복이 갖는 의미와 중요성을 ‘신적(神的)인 것의 관상’과의 연관성 가운데 강조

56) 참조. W. Kullmann, “Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles”, in: *Hermes* 108(1980), 419-443. 비교. Kullmann의 다른 논문: “Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6-9)”, in: *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. Höffe (Berlin 1995), 253-276.

하게 된다(1178b24-32). 더불어 아리스토텔레스는 관상과 관련하여 『니코마코스 윤리학』 10권에서 ‘행복’을 (a) 관상적 활동으로서의 행복, (b) 우리 안의 최상의 부분의 활동으로서의 관상, (c) 가장 즐거운 활동으로서의 관상, (d) 가장 자족적인 활동으로서의 관상, (e) 자체 목적적인 활동으로서의 행복, (f) 신적인 것으로서의 행복이라는 여섯 가지 측면에서 정의한다. 아리스토텔레스에게서 관상은 이 가운데 특히 ‘자족’ 개념을 통해서 구체적으로 이해된다. 그는 인간이 *bios theoretikos*를 통해서 개인적 자족을 가장 근접하게 달성할 수 있다고 설명한다(X 7-9). 관상적 생활을 위해서 인간은 아무런 보조 수단도 필요치 않다. 하지만 아리스토텔레스는 여기에서도 다시 인간은 순수한 정신이 아닌 육체적 욕구를 지닐 수밖에 없다는 제한성을 잊지 않는다⁵⁷⁾.

아리스토텔레스는 자족이 내포한 어려움과 곤란함을 실천적인 타협을 통해서 해결하려고 한다. 그의 견해에 의하면, 인간이 도달할 수 있는 것은 육체적 욕구에 의해서 조건 지워진 비자족성과 순수한 정신적 자기실현 사이에 달려있다. 이에 부합해서 아리스토텔레스의 *philia*와 *polis* 개념을 이해할 수 있다.

아리스토텔레스는 이론적 인식이 갖는 삶의 우월성을 결국 ‘신’을 통해서 근거짓는다. 인간의 활동과 어울리는 윤리적 덕목과 실천적 이성(신적인 것)에는 어울리지 않는다. 이것은 단지 이론적 힘, 즉 가능태(*energia*)일 뿐이다. 그 까닭은 신적인 것이 최상의 삶을 이끌기 때문에, 이와 유추적으로 인간에게 최상의 활동은 관상적 활동이기 때문이다. 따라서 신학으로서 이론적 관상은 제일철학이다. 인간은 이론적 이성(*nous theoretikos*)을 통해서 신적인 것을 지닌다. “사람이 이러한 생활을 할 수 있는 것은 인간인 한에서가 아니라 인간 속에 신적인 그 무엇이 있는 한에서인 것이니 말이다.”⁵⁸⁾

57) 비교 아리스토텔레스는 인간이 개인적 자족에 접근할 수 있는 아주 다른 유형을 *megalo-psychia*라는 덕목으로 소개한다. 이 ‘도량(度量)이 큰 사람’은 자신의 *arête* 이외에 그 어느 것도 중요하게 여기지 않는다. 그는 유용성의 관점을 넘어서고 타인의 인정(認定)에도 역매이지 않는다(『니코마코스 윤리학』 IV 8, 1124 b17, 1125 a12).

순수하게 관상하는 것, 즉 인간의 이성적 활동은 아리스토텔레스에 따르면 인간에게 본성적으로 고유한 것이다(1178a5-8). 이러한 활동 가운데 인간은 완전하고 행복한 삶을 발견한다. 인간이 이론적으로 활동하면 할수록, 그리고 신성(神性)에 유사해지면 질수록, 인간은 행복한 삶에 관여하게 된다. 정신과 육체가 아닌, 신적인 것과 정신이 동일한 한에서 인간은 관상적 생활 가운데 자기실현을 이룰 수 있게 된다. ‘인간됨’(Mensch-Sein)은 실천적·정치적 이성이라는 덕목을 실현함으로써 관상을 넘어 구현되는 것이다.

III. 나가는 글 : 고대 희랍인에게서 관상적 삶의 의미

이상에서 희랍의 고전 시대 관상적 생활의 기원과 의미, 그리고 이론이성이 실천 이성보다 우위를 점유한다는 고전 사상의 확립을 고찰함으로써, 관상적 생활과 실천적 생활의 관계와 각각의 의미를 확인했다. 이 고찰에서 우리는 희랍인의 철학적 생활 이상으로서의 관상적 생활은 탈레스 이후 초기 자연철학자들에 의해서 창시되고 실천되었다기보다 ~~후~~ ^{이후} 아리스토텔레스 시대에 이르러 이론적으로 정립되었다는 점을 확인하게 된다. 결국, 고전 시대 희랍인의 의식에서 관상적 생활과 실천적 생활이 조화하기 어려운 두 가지 세계로 서로 구분되지 않았다는 점이 드러난다.

비록 희랍의 초기 자연철학자들이 우주론적 사변(思辨)으로 인해 그들의 관심을 신들에 대한 사유에 두었다고는 하지만, 그들의 생활은 말의 원래 의미가 그러하듯이 순전히 관상적 생활은 아니었다. 그 까닭은 그들에게서 실천적 생활의 떨어져 나감이 예상되지 않기 때문이다. 초기 자연 철학자들은 자연을 관상하는 철학자이었을 뿐만 아니라, 동시에 정치를 실천하는 바의 정치가였다. 예를 들어, 헤라클레이토스조차도 『자연

58) 『니코마코스 윤리학』 X 7, 1177b30f[최명관 옮김].

에 관하여』(*Peri physeos*)라는 저작을 『만물에 대하여』(*Peri tou pantos*), 『정치가』(*Politikos*), 『신학자』(*Theologikos*)라는 삼부작(三部作)으로 나뉘, 우주론적 사변에서 얻은 지혜를 '정치'에 돌리는 것을 잊지 않고 있다⁵⁹). 사실, 헤라클레이토스는 윤리적 잡언에서 국법과 자연법에 관한 많은 단편들을 남겼다. 그리고 절대적 존재의 탐구에 전념한 엘레아의 철학자 파르메니데스도 시민들을 위해서 법률을 제정하는 노력을 취했다고 전해진다. 이와 같은 예들을 통해, 관상적 생활이 원시적 형태로 남아 있을 수 있으나, 본질적인 형태는 아니었다는 것을 알 수 있다.

플라톤은 *theoria*의 의미를 '감각적으로 보는 것'과 함께 '정신적으로 초감각적인 것을 관상하는 것'으로 이해한 반면, 아리스토텔레스는 처음으로 *theoretikos*⁶⁰)라는 용어를 통해 일정한 생활 태도를 인정하고, 특히 관상적 생활을 *energia*에 의해서 충만한 능동적 생활로 파악한다⁶¹). 결과적으로 플라톤에게는 '관상하는 실천'이 중시되고, 그리고 아리스토텔레스에게는 '실천하는 관상'이 우위를 점유하게 된다⁶²). 아리스토텔레스 이후 실천적 생활 이상이 관상적 생활보다 강조되며, 고대 후기에 이르러서는 관상적 생활과 실천적 생활이 혼합된 생활이 두드러지게 드러난다⁶³).

59) Diog. Laert., *Philosophoi biōi*, IV 5.

60) 플라톤의 대화편에서는 *theoretikos*라는 용어가 등장하지 않는다. 참조 F. Voll, 같은 책, 25.

61) 藤井義夫, 같은 책, 10.

62) 참조 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, (서울: 서광사, 2001), 179쪽. 아리스토텔레스는 그가 플라톤 사후 작성한 것으로 추정되는 『프로트레피코스』에서 『니코마코스 윤리학』과 마찬가지로 관상적 활동을 강조하고 있다. 이는 그가 관상을 중요시하던 데서 출발해 경험이나 구체적인 것을 중시하는 시기를 거쳐 다시 관상을 중시하는 시기로 회귀한 것이라 할 수 있다. 반면 플라톤의 경우에는 실천적 관상에서 출발해 관상의 시기를 거쳐 다시 이론으로 무장된 실천의 단계로 돌아온 것으로 볼 수 있다.

63) 회합의 생활 형태 구분은 아리스토텔레스이후 여러 학파로 계승 발전된다. (a) 크세노크라테스와 헤라클레이토스 그리고 테오프라스토스(Theophrastos)에게는 일반적으로 관상적 생활이 우선시 되지만, 디카이아르코스에게는 실천적 삶이 우선해 진다(Dikaiarchos, Fr. 25-28 Wehrli. 비교. 테오프라스토스와 디카이아르코스 사

본 논문은 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』(1123a-1225a)에 나타난 독특한 개념인 'megalopsychia' (=magnanimitas)⁶⁴)를 단서로, '실천

이에 행해진 이론적 생활이상과 실천적·정치적 생활이상에 관해 잘 알려진 논쟁은 다음 일차문헌을 참고할 것: Cicero, *Ad atticum* II 16, 3; Cicero, *De finibus* 5, 11, 73; Cicero, *Acad.* 2(Lucullus) 134; Vitruv 6, *praef.* 2). (b) 하지만 이후 아카데미아학과와 페리파투스학과(Stob. II 144, 16W)에서는 처음에 관상적 생활과 '합리적' 생활이라는 두 가지 생활 이상의 결합 가운데 최고의 것이 가장 훌륭한 것으로 간주되고, 향락적 생활은 인간에게 그다지 어울리지 않는 것으로 배척되고, 후에 점차 '실천적' 생활이 중요시 된다(참조. Stabaios II 144, 16; Cicero, *Ad Atticum* II 16). (c) 키레네학과 사람들(시노페 출신의 디오게네스, 아리스티포스)과 회의주의자(아트케실라오스, 퀴론)는 행위와 이상의 전통적 대립에서 벗어나 '비정치적' 입장을 취한다. 에피쿠로스와 그의 학파 사람들도 역시 *bios skolastikos*를 통해서 그들만의 고유한 정적주의적 삶의 이상을 정립하고, 금욕주의적으로 이해한 *bios apolastikos*와, 실천적이기는 하나 사변적이지 않은 *ataraxia*라는 목적에 초점을 맞춘 *bios theoretikos*를 서로 연결한다. 에피쿠로스와 함께 관상은 최초로 정적주의가 되고, *bios apolastikos*와 *bios theoretikos*라는 서로 조화할 수 없는 첨예한 대립의 결합이 역시 최초로 시도된다. (d) 스토아학파에서는 '관상적 생활'(*bios theoretikos*), '실천적 생활'(*praktikos bios*), '합리적 생활'(*bios logikos*) 가운데 합리적 생활이 강조된다(Diog. Laert., *Philosophoi biōi*, VII 130. 비교. Ps.-Plut., *de lib. educ.* p. 8A; Seneca, *de otio* 7, 1). 특히 파나이티오스(Panaitios)에게서 *bios politikos*⁶⁵) 우선권을 잡게 되고 *bios theoretikos*의 철학적 정당성이 논의된다. (e) 실천적 이상과 이론적 이상 사이의 아리스토텔레스적 구분을 유추해서 포세이도니오스(Poseidonios), 아스칼론 출신의 안티오코스(Antiochos), 아레이오스 디뮴모스(Areios Didymos)에게서는 *vita mixta*의 길이 제시된다. 후일 이러한 *vita mixta*의 입장은 고대 후기 회합의 철학에서 더욱 두드러지게 드러난다. (f) 키케로와 세네카에 의해 소개된(Cicero, *De nat. deor.* II, 14, 37; Seneca, *Eph.* 95, 10, *Eph. mor.* 15, 3) 회합의 관상적 생활은 아우구스티누스(Augustinus)에 이르러, 인간이 신과 얼굴을 마주보며 신의 순수한 정신을 관상하는 일이 된다. 아우구스티누스에게 관상은 영원한 휴식이자 쾌락의 완성이며 모든 활동의 결론이 된다(*De importatitate animae* 6, 10; *De trin.* 1, 8, 17; 1, 10, 20; *Eph.* II, 120, 1, 4. 참조. *De trin.* 14, 6: "우리가 이 지상적 존재에 결별을 고하고, 신화에서 이야기하는 것처럼 행복한 삶에서 불사의 삶을 영위할 때, 용기, 정의, 절제, 사려 등의 덕은 이제 그 의미를 상실하는 것이다. 우리는 그 곳에서 자연의 관상과 신의 생활만을 청송하는 인식에 의해서 처음으로 행복하게 되는 것이다.").

64) 이 개념의 번역어로는 *der Grossgeminnte, Seelengruse, Hochbergigkeit, great-souledness, high-mindedness, pride, self-respect, magnanimitas*가 있다. 참조 *Megalopsychia*가 행동의 성격 양식이라면, 시인 사포(Sappho)이래로 고대 회합의 귀족사회에서 자유인의 윤리적·정치적 생활이상인 *kebalogasthia*(= *kealos kai agathos*)는 육체적, 도덕적 그리고 정신적 완전함으로서 정치적·실천적 생활 이상의 '정신적' 성격이라 할 수 있다.

적' 인간의 이상적(理想的) 성격을 분석하고, '실천'의 철학적 의미가 '관상'에 의존하는 본질적 이유를 보다 구체적으로 해명해야 할 과제를 남긴다.

참고문헌

(1) 일차문헌

- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 최명관 옮김 (서울: 서광사 1990).
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 강상진, 김재홍, 이창우 옮김 (서울: 이제이북스 2006).
- 아리스토파네스, 『희극』, 천병희 옮김 (서울: 단국대학교 출판부 2000).
- 에우리피데스, 『비극』, 천병희 옮김, (서울: 단국대학교 출판부 1999).
- 플라톤, 『국가』, 박종현 譯註, (서울: 서광사 1997).
- 플라톤, 『에우티프론, 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈』, 박종현 譯註, (서울: 서광사 2003).
- 플라톤, 『티마이오스』, 박종현, 김영균 譯註, (서울: 서광사 2000).
- 헤로도토스, 『역사』, 상·하, (서울: 범우사 1995, 1996).
- 호메로스, 『오디세이아』, 천병희 옮김, (서울: 단국대학교 출판부 2002).
- 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인근, 강철웅, 김재홍, 김주일, 양호영, 이기백, 이정호, 주은영 옮김 (서울: 아카넷 2005).
- Aristophanes, rec. F. W. Hall/W. M. Geldart (Oxford 1906-1907).
- Aristoteles, *Metaphysica*, rec. W. Jaeger (Oxford 1957).
- _____, *Metaphysik*, übers. von Th. A. Szlezák (Berlin 2003).
- _____, *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater (Oxford 1894).
- _____, *Politica*, rec. W. D. Ross (Oxford 1957).
- _____, *Eudemische Ethik*, übers. von F. Dirlmeier (Darmstadt 1962).
- Diogenes Laertios, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, vol. I & II, ed. H. S. Long (Oxford 1964).
- Euripides, rec. J. Diggle (Oxford 1981).
- Herodotos, rec. C. Hude (Oxford 31937).

Platon, *Platonis opera*, rec. J. Burnet (Oxford 1900-1907 OCT).
Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, W. Kranz (Berlin 1952).

(2) 보조자료

Ast, F., *Lexicon Platonium sive vocum Platoniarum index*, 3 Bde. (Leipzig 1835-1838 ND: Bonn 1956).
Brandwood, L., *A Word Index to Plato* (Leeds 1976).
Bonitz, H., *Index Aristotelicus* (Berlin 1870, ND: Darmstadt 1955).
des Places, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vol., Paris 1964.
Frisk, H., *Griechische etymologisches Wörterbuch*, (Heidelberg Bd. I-III, 1960-1972).
Gigon, O./Zimmermann, L., *Platon. Lexikon der Namen und Begriffe* (Bern 1975).
Liddle, H. G./Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, (Oxford 1843, Repr. Oxford 1996).
Perls, H., *Lexicon der platonischen Begriffe* (Bern-München 1973).

(3) 이차 문헌

(3-1) 국내 문헌

김내균, 『소크라테스 이전의 그리스 철학』 (서울: 교보문고 1996).
김요환, 「니코마코스 윤리학 6권에 나타난 소피아와 프로네시스의 관계」, 『대동철학』 9집(2000), 137-148.
류영훈 옮김, 존 그트로미어/피터 웨스트브룩 지음, 『인간 최초의 지식인 간 - 피타고라스를 말한다』 (서울: 도서출판 통크 2005).
박전규, 『아리스토텔레스의 실천적 지혜』 (서울: 서광사 1990).
박종현, 『헬라스 사상의 심층』 (서울: 서광사 2001).
이상봉, 「아리스토텔레스에 있어서 행복과 관조」, 『토마스학회』 1집(1992),

513-528.

임성철, 「헤라클레이토스의 비유에 나타난 수학적 의미로서의 로고스 개념에 대한 고찰」, 『범한철학』 28집(2003), 325-340.
_____, 「플라톤의 *Philosophia* 개념에 대한 해석학적 논쟁에 관하여」, 『해석학연구』 17집(2006), 279-335.

(3-2) 국외 문헌

藤井義夫(후지이요시오), *哲學と人間形成 - ギリシャ人の智慧* (東京: 學藝書房 1967).
Albert, K., *Über Platons Begriff der Philosophie* (Sankt Augustin 1989) [= 임성철 옮김, 『플라톤의 철학 개념』, (서울: 한양대학교 출판부 2002)].
Barker, E., *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (London 1918).
Boll, F., *Vita contemplativa*. Festschrift zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Heidelberg 1920).
Defourny, P., “Die Kontemplation in den Aristotelischen Ethiken”, in: *Ethik und Politik des Aristoteles*, hrsg. von F.-P. Hager (Darmstadt 1972), 219-234.
Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris 1950).
Frede, D., “Der ‘Übermensch’ in der politischen Philosophie des Aristoteles: Zum Verhältnis von *bios theoretikos* und *bios praktikos*”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2(1998), 259-284.
Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus* (Cambridge 1987).
Flashar, H., “Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles”, in: *Gymnasium* 78(1971), 278-293.
Früchtel, E., “Theorie als Erkenntnis des Göttlichen. Platonische *theoria* und *christliche curiositas*”, in: *Perspektiven der Philosophie* 28(2002), 85-104.
Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, 1987.
_____, *Weg zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie?*, Aus dem

- Französischen H. Pollmeier (Frankfurt a. M. 1999).
- Höffe, O., *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. Höffe (Berlin 1995).
- Huber, G., “*Bios theoretikos* und *bios praktikos* bei Aristoteles und Platon”, in: *Arbeit, Muse, Meditation. Betrachtungen zur vita activa und vita contemplativa*, hrsg. von B. Vickers (Zürich 1985), 21-33.
- Jaeger, W., *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (SB Berlin 1928).
- Krämer, H.-J., “Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74(1966/67), 254-270.
- _____, “Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike”, in: *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, hrsg. von J. Simon (Freiburg/München 1977), 239-270.
- Kullmann, W., “Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles”, in: *Hermes* 108(1980), 419-443.
- _____, “Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6-9)”, in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. Höffe (Berlin 1995), 253-276.
- Lavecchia, S., “Die *Homoiosis theoi* in Platons Philosophie”, in: *Perspektiven der Philosophie* 31(2005), 321-391.
- Müller, G., “Probleme der Aristotelischen Eudaimonielehre”, in: *Ethik und Politik des Aristoteles*, hrsg. von F.-P. Hager, (Darmstadt 1972), 368-402.
- Rhim, S. C., *Die Struktur des idealen Staates in Platons Politeia* (Würzburg 2005).
- Riedweg, Chr., *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung* (München 2002).
- Schenke, St., “Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der *katabasis* des Philosophen in Platons Höhlengleichnis”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104(1997), 316-335.
- Scholz, P., *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik*

- im 4. und 3. Jh. v. Chr.* (Stuttgart 1998).
- Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924).
- _____, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen 1986) [= 김재홍 옮김, 『정신의 발견: 서구적 사유의 그리스적 기원』 (서울: 까치글방 2002)].
- Szlezák, Th. A., *Platone politico*, Traduzione di C. Campagnolo (Roma 1993).
- _____, *Die Idee des Guten in Platons Politeia* (Sankt Augustin 2003).
- Vogl, W., *Aktion und Kontemplation in der Antike: die geschichtliche Entwicklung der praktischen und theoretischen Lebensauffassung bis Origenes* (Frankfurt a. M. 2002).

Zum Ursprung und der Bedeutung des *bios theoretikos* in der klassischen griechischen Philosophie

Rhim, Sung-Chul

Es ist wohl bekannt, dass Aristoteles das griechische Lebensideal unter drei Lebensformen, nämlich *das apolauistische Leben, das politische Leben und das theoretische Leben* unterscheidet. Er weist aber darauf hin, dass diese Unterscheidung schon vor ihm verbreitet und von manchen viel gesprochen worden ist. Über den Ursprung vom *bios theoretikos* spricht Herakleides, Pythagoras sei Urheber dieses Lebensideals. Unter dem Gesichtspunkt, dass Pythagoras als Philosoph der *harmonia* war, mit der er politischen, religiösen und philosophischen Charakter zusammenverbindet, und dass die Pythagoreer das politische Engagement haben, darf man nicht behaupten, dass er ein Philosoph war, der nur die Natur betrachtet. Obwohl der doxographische Ursprung des *bios theoretikos* Pythagoras zuschreibt, scheint es zu sein, dass der geistige Ursprung vor ihm gewesen war. Die Angaben von Homer, Herodot, Euripides, Aristophanes und Platon zeigen sich, dass das theoretische Leben und das praktische Leben gemischt oder gegenseitig waren. In Betracht der richtungsweisenden Forschungsarbeit von F. Boll über den *bios theoretikos* wird zwar seine etymologische Analyse der *theoria* unter Mitforschern zweifelsohne akzeptiert. Aber es ist fraglich, dass seit Thales das Lebensideal der Philosophen theoretisch war, und der *bios theoretikos* immer mit dem praktischen Leben konfrontierte. Dazu noch ist es umstritten, dass der *bios theoretikos*, der im späteren Zeitraum charakterisiert und danach zum früheren Zeitraum zurückgeführt wird, seine absolute Autorität bekam. Weil nach Diogenes Laertios und Aristoteles die griechischen Philosophen auftreten, die das theoretische Leben und das praktische Leben harmonisieren. Insbesondere bei Sokrates fängt die Spaltung von beiden Lebensformen an, wobei die Wert des theoretischen Lebens als Daseinsgrund des praktischen Lebens erhoben wird. Es hat allmählich begonnen, dass das theoretische Leben für die Kontrolle des praktischen Lebens anerkannt wird, indem sich das Denken nicht nach der Natur, sondern nach dem Menschen richtet. In diesem Sinne kann Sokrates zum ersten Denker gewürdigt werden, der das theoretische Leben und das praktische Leben einheitlich zusammenbindet.

Aristoteles erhellt in seiner *Nicomachischen Ethik*(Buch 6, Kap. 7), dass *sophia* für das Grundprinzip des *bios theoretikos*, und *phronesis* für das Grundprinzip des praktischen Lebens gekennzeichnet wird. Nach diesem Verständnis besteht die *techné* in der *Arete*. Demzufolge stellt Aristoteles *sophia*, *arete* und *phronesis* gleich. Die *arete* enthält aber den geistigen und ethischen Sinn. Dadurch ist sie getrennt von der *techné*. Folgerichtig wird die *sophia* zur *arete*. Konsequenterweise werden die *theoria* und die die ethische Bedeutung in sich habende *praxis* einig. Letzten Endes wird die *phronesis* als das ethische Wissen bei Aristoteles betrachtet, und demgegenüber die *sophia* als das metaphysische Wissen beschränkt. Bei Platon ist der Zusammenhang zwischen dem Philosophen-König und dem *bios theoretikos* die Rede, wobei er die Menschen nicht nur für *zoon logon*, sondern auch für *zoon politikon* hält. In metaphysischer und ethischer Hinsicht ist der *bios theoretikos* bei Platon eine metaphysische Vision in dem Sinne, dass man die transzendente Welt durch die religiöse Inspiration schaut. Im Vergleich dazu ist der *bios theoretikos* bei Aristoteles die intellektuelle Tätigkeit des reinen Geistes. In dieser Tätigkeit sind die Philosophen von allen praktischen Verpflichtungen befreit. In den folgenden Jahrhunderten war der *bios theoretikos* in verschiedenen Schulen überliefert worden. Und in der späten Antike war die gemischte Lebensform von der *theoria* und der *praxis* von besonderer Bedeutung. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei den Griechen der *bios theoretikos* als das philosophische Lebensideal nicht von Vorsokratikern gesprochen und praktiziert wird, und jedoch vielmehr seit Aristoteles an Bedeutung gewinnt. Unter dem Bewusstsein der Griechen ist der *bios theoretikos* vom *bios praktikos* nie getrennt. Daher haben die beiden Lebensideale keine Schwierigkeit, miteinander harmonisiert zu werden. Kurzum: Bei Platon spielt *die schauende Praxis* erste Geige, und bei Aristoteles *die praktisierende Theoria*.

Schlagwörter: *theoria*, *praxis*, *bios theoretikos*, *bios praktikos*, *bios politikos*, *bios apolauistikos*, *techné*, *phronesis*, *arete*, *sophia*, *logos*, *polis*, *zoon politikon*, *zoon logon*, *megalopsychia*

임성철 e-mail : sungchul-rhim@hanmail.net