

아리스토텔레스 영혼 정의의 몇 가지 문제

한석환*

- I. 예비적 고찰: 영혼의 이모저모
- II. 질료형상합성설
- III. 혼형신료: 아리스토텔레스의 영혼 정의
- IV. 몇 가지 문제
- V. 맺음말

〈국문초록〉

생명이 없는 무생물에 견주었을 때 생명을 가진 생물의 특징은, 아리스토텔레스에 따르면, 양분섭취, 지각, 운동 등 생명을 유지하는 데 필요한 여러 가지 능력 혹은 기능이 있다는 것이다. 인간에게는 그러한 것 외에도 사고하고 이해하는 능력이 추가된다. 아리스토텔레스의 이러한 영혼에 대한 자연학적 논구는 그의 질료형상합성설(엔젠가는 스러져 없어질 모든 사물은 질료와 형상으로 합성되어 있다는 테제)을 전제한다. 이런 의미에서 그는 영혼을 자연적 유기체의 형상 내지 일차적 활성화태로 규정한다. 그러나 그의 이러한 영혼 규정은 적잖이 한계를 노정한다. 이 글은 아리스토텔레스의 영혼 규정의 대강을 살피는 한편, 그 안에 어떤 문제점이 있는지 그간의 연구 성과를 토대로 검토하고자 한다.

핵심어 : 생명, 영혼, 잠세태, 질료, 형상, 활동, 활성화태

* 숭실대학교 철학과 명예교수

아리스토텔레스가 말하는 ‘영혼’(psychē)은, 우리가 통상적으로 말하는 그것과 달리, 생명을 가진 것들로 하여금 그러한 것들이게 하는 어떤 무엇을 뜻한다.¹⁾ 생명을 가진 것이 살아있는 까닭은 그것에 이른바 영혼이 깃들어 있기 때문이다. 영혼이 깃들어 있음으로써 살아있는 것이다. 영혼이, 살아있는 것과 그렇지 않은 것을 가르는 기준이다. 살아있다는 것은 생명을 유지하는 데 필요한 기능 혹은 능력이 있다는 뜻이다. 양분섭취 능력, 소화 능력(모든 동식물에 필수적이다)이 그것이다. 감각하고 지각하는 능력(동물에게 필수적이다)도 있다. 감각을 통해 지각할 수 있어야 생명을 위태롭게 하는 위험에서 몸을 피할 수 있기 때문이다. 동물 가운데는 감각인상을 그대로 간직해두었다가 필요할 때 그것을 다시 꺼내 기억하는 능력과 장소이동 능력을 추가적으로 갖고 있는 동물도 있다. 이모저모 따지고 셈하고 계획하는 이른바 사고하고 이해하는 능력은 인간이라는 동물에게만 특유하다. 이 모두가 다 영혼이 깃든 생물을 특징짓는 능력 혹은 기능이다.²⁾ 이런 능력/기능을 가지고 있기에 영혼이 깃들어 있다, 다시 말해서 살아있다고 말하는 것

1) 그러기에 식물의 경우도 이른바 영혼이 있다.

2) 이상의 능력과 기능이 아리스토텔레스의 『영혼론』 2권과 3권의 주된 논제이다. 한편 이러한 논조는 영혼에 본질적인 기능적 상관성이 있음을 잘 보여준다. 몸을 움직여 이동할 수 있는 동물이 그렇게 운동하기 위해서는 지각기관을 가지고 있어야 한다. 또 어떤 것을 지각할 수 있다는 것은 쾌감을 주는 것과 불쾌감(고통)을 주는 것을 분별할 수 있다는 것이고, 먹이 같은 것을 욕구할 수 있는 능력, 불쾌감(고통)을 주는 것을 피할 수 있는 능력을 발휘할 수 있다는 것이고, 이런 욕구능력이 나 회피능력을 발휘한다는 것은 다시금 동물이 몸을 움직여 이동할 수 있는 능력을 가지고 있을 때만 유의미한 것이다(DA III 12, 434a30 이하 참조). 이런 측면에서 아리스토텔레스의 영혼론은 그 핵심적인 부분에서 심물동일성론에 속하는 현대의 기능주의적 이론과 대비되기도 한다. 이와 관련해서는 G. Patzig, “Körper und Geist bei Aristoteles. Zum Problem des Funktionalismus”, in: D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009, pp. 249–266 참조.

이다.

영혼은 몸에 깃들여 있다. 몸에 깃들여 그 몸을 생물(체)이게 만드는 것이 바로 영혼이다. 장인이 연장을 사용하듯, 몸을 부림으로써 저들 능력/기능이 발휘되는 것이다. 영혼의 논의에 몸 혹은 신체가 언급되지 않을 수 없는 소이이다. 아리스토텔레스의 규정에 따르면 영혼은 몸이라는 ‘질료’에 깃든 ‘형상’이다.³⁾ 영혼에 대한 아리스토텔레스의 자연학적 탐구는 이처럼 형이상학적 통찰, 특히 실체이론의 기초 위에서 진행된다. 그러나 그의 이른바 질료형상합성설에 기초한 그의 영혼 규정은 적잖이 한계를 노정한다. 그간 수행된 연구에 따르면 문제적인 구석도 보이고 명료하지 않은 대목도 눈에 띈다. 이 글은 아리스토텔레스의 영혼 규정의 대강을 살피는 한편, 어떤 문제점이 있는지 그간의 연구 성과를 토대로 검토하고자 한다. 논의는 다음과 같은 순서로 진행된다. 먼저 고대 그리스 세계에서 영혼의 물음이 어떤 식으로 다뤄졌으며 그에 대해 아리스토텔레스는 어떤 입장인지 살핀다. 그의 영혼이론 전체의 전후맥락을 이해하기 위해서다. 이어서 그가 말하는 질료형상합성설이 일반적으로 어떤 이론인지 개관한다. 그의 영혼론의 프레임이기 때문이다. 그 뒤 그의 영혼규정이 본격적으로 논의된다.

I. 예비적 고찰: 영혼의 이모저모

1. 생명의 원리, 통일성의 원리로서의 영혼

살아있는가 죽었는가를 단적으로 가르는 표징은 숨을 쉬는가 여부가

3) *DA II 1*, 412a19

다. 숨을 쉬면 살아있는 것이고 숨을 쉬지 않으면 죽은 것이다. ‘죽다’를 완곡하게 ‘숨을 거두다’, ‘숨이 끊어지다’, ‘숨지다’라고 말하기도 한다. 이처럼 살아서 움직이거나 활동하는 것을 숨을 쉬는 것으로 특징짓는다. 그리스인들의 경우도 우리와 다르지 않다. 살아있는 것이 살아있는 것일 수 있는 것은 그것에 그들 말로 ‘프쉬케’(psychē)가 깃들어 있기 때문이다. ‘프쉬케’라는 명사의 동사형 ‘프쉬케인’(psychein)은 ‘숨을 내쉬다’, ‘숨을 들이마시다’, ‘호흡하다’를 의미한다. 살아있다는 것과 숨을 쉰다는 것이 불가분의 관계에 있음을 방증한다.

아리스토텔레스에 따르면 자연물 가운데는 살아있는 것도 있고 그렇지 않은 것도 있다. 살아있다는 것은 생명이 있다(zēn)는 것이고 생명이 있다는 것은 ‘프쉬케가 깃들어 있다’(empsychon)는 뜻이다. 프쉬케의 유무가 생물과 무생물을 가르는 표징이다.⁴⁾ 프쉬케의 유무로 생물과 무생물이 개념적으로 구별되는 것이다. 그런 측면에서 ‘프쉬케’의 번역어 ‘영혼’은 ‘살아있음’ 혹은 ‘생명(이 있음)’의 별칭에 지나지 않는다. 개념상 ‘프쉬케’의 외연이 ‘영혼’의 그것보다 넓은 것이다. 프쉬케에 속한다는 의미의 ‘프쉬케적인’ 것은 그러기에 오늘날 우리가 ‘심리학적’(psycho-logical) 현상으로 이해하는 것보다 더 넓은 영역에 걸쳐있다. 아리스토텔레스의 ‘프쉬케론’도 마찬가지다. 편의상 ‘영혼론’—영어 사용권에서는 ‘사이칼러지’(psychology)—이라고 옮겨 쓰지만 그 역시 현대적 용법의 그것(‘심리학’)보다 외연이 넓다.⁵⁾

아리스토텔레스의 경우 영혼의 물음은 자연물 가운데서 생명을 가진 생물을 대상으로 한 물음이다. 영혼은 모든 생물의 ‘생물임’ 혹은 ‘생명

4) *DA* II 1, 412a20 이하.

5) 서구어로 된 연구서의 한국어 번역관들은 대체로 ‘심리학’으로 옮겨고 있으나 ‘심리학’을 통해 유발되는 오해를 조금이라도 줄여보려는 취지에서 이 글에서는 ‘영혼론’으로 옮겨 쓴다. 원의를 살리는 데 상대적으로 나아 보여서다.

책임'의 근거이고 (죽으면 몸을 떠나는) 생명의 원리, 생기의 원리이다. 그것이 없다면 살아있는 생물이 죽게 되는 그런 무엇이다. 생명이 없는 무생물에 견주었을 때, 살아있는, 즉 생명을 가진 생물의 특장은, 아리스토텔레스에 따르면, 여러 가지 능력 혹은 기능이 있다는 것이다. 생명을 가지고 있다는 것은 단적으로 양분을 섭취하고 성장하고 또 (때가 되면) 소멸하는 것을 뜻한다.⁶⁾ 생물은 그 어떤 것이든 자력으로 양분을 섭취할 수 있다. 그런 과정을 거쳐 자라고(성장/발육) 무르익는다(성숙). 그러다가 어느 시점부터는 늙고 시들고 종국에는 죽는다.⁷⁾

살아있다는 것과 그렇지 않은 것을 아주 생생하게 보여주는 것은 무엇을 얻으려고 애쓰는 것(욕구/추구)과 죽음이다. 생명이 있는 동물은 모두 운동을 한다. 잠시도 가만히 있지 않는다. 더 이상 움직이지 않는다는 것은 생명이 끊어졌다, 죽었다는 뜻이다. 동물이 움직이는 것은 욕구 때문이다. 쾌감을 주고 유익한 것을 취하기 위해 손을 내뻗고 불쾌감을 주고 해로운 것을 피하기 위해 몸을 움직이는 것, 피신하는 것이다.

생명(영혼)은 몸에 깃든다. 몸에 깃들여 그 몸을 살아있게 한다. 몸을 살아있게 한다는 것은 몸이 유기적으로, 조직적으로 기능하도록 한다는 뜻이다. 몸이 제 기능을 발휘한다는 것은 또 몸이 통일성을 유지한다는 뜻이다. 그런 의미에서 생명(영혼)은 통일성의 원리, 단일성의 원리이다. 그에 반하여 생명이 끊어진, 죽은 몸은 제 기능을 발휘하지 못한다. 통일성/단일성이 무너진 것이다. 그런 몸은 해체되고 부패한다. 그런 의미에서 영혼은 응집의 원리, 결속의 원리이기도 하다. 그래서 아

6) *DA* II 1, 412a13-14.

7) 그에 반하여 무생물은 (인공적인 것이든 자연적인 것이든) 저런 것에 견줄만한 능력이 없다.

리스토텔레스는 말한다. “(거꾸로 몸이 영혼을 응집시킨다기보다는) 오히려 그 반대로 영혼이 몸을 응집시키는 것 같이 보인다. 영혼이 몸을 벗어나면 몸은 어쨌거나 분해되고 소멸한다.”⁸⁾

2. 영혼과 몸의 관계

‘영혼’이 (주격)명사형이기 때문에 마치 몸에 덧붙여질 수도 있고 다시 몸을 빠져나갈 수도 있는 독립적인 사물이기라도 한 것 같은 인상을 준다. 실제로 아리스토텔레스 이전 철학자들은 두 가지 원칙적으로 이질적인 실체, 영혼과 몸이 하나로 결합된다고 이해하였다. 아리스토텔레스의 보고이다.

영혼에 관한 (기존의) 대부분의 이론은 다음과 같은 이색적인 특징을 공유하고 있다. (즉) 영혼에 몸을 배정하고 영혼을 몸에 배치시키지만 어찌하여 (문제의 영혼이 하필이면) 이 몸에 배치되어야 하는지, 어찌하여 이 몸이 그런 (영혼에 배정받는) 사정에 놓여야 하는지에 대해 (기존의 이론들이) 말해 주는 바는 없다. 그러나 그것은 확실히 필수적일 것이다. 왜냐하면 (뭔가 서로 통하는) 공통적인 구석이 있어야만 (그것을 바탕으로) 하나(=영혼)는 작용을 하고 다른 하나(=몸)는 작용을 받을 수 있고, 또 하나(=몸)가 다른 하나(=영혼)에 의해 움직여질 수 있기 때문이다. 그러나 그런 식의 상호작용이 아무렇게나 골라내 짝지어 놓은 것들 사이에서는 일어날 수 없다. 그러나 저들 이론가들은 영혼이 어떤 유의 사물인가만 말할 뿐, 그것을 받아들인다는 몸에 관해서는 아무 말도 하지 않는다. 피타고라스학과 사람들의 신화에 나오듯, 어떤 하나의 영혼이 아무거나 어떤 하나의 몸을 뒤집어쓰는 게 가능키라도 하다는 뜻이 말이다. 모든 몸에는 각각의 몸에 어울

8) DA I 5, 411b7 이하.

리는 형상과 형태가 있는 것 같다. (그러나) 저들의 말은 건축술이 관악기에 구현된다는 주장과 다르지 않다. 모든 기술은 각 기술 고유의 도구를 사용해야 한다. 영혼이 사용하는 연장은 자신의 몸이다.⁹⁾

아리스토텔레스의 경우, 영혼은 (사)물이나 객체가 아니다. 그가 말하는 영혼은 몸에 깃들어 있음으로써 몸을 살아있게 하는 것이다. 그것은 생명현상과 결부된 능력을 의미한다. 이처럼 생명현상에서 출발하여 영혼을 몸에 깃들어 있음으로써 몸을 살아있는 몸으로 만들어주는 성질과 능력으로 이해하면 영혼 탐구가 더 이상 신비한 영역의 일이 아니게 된다. 그뿐만 아니라 영혼을 (과도하게) 독립적인 대상으로 이해하거나 하는 일도 쉽게 일어나지 않는다.

3. 영혼의 다의성

아리스토텔레스의 경우, 영혼의 물음은 영혼의 준부를 묻는 식의 물음이 아니다. 그의 관심을 끄는 물음은, 그것이 어떤 식으로 있느냐는 것이다. (일반적인 의미의) 물체로 있느냐, 아니면 (예전 사람들에 의해 모든 재질 가운데서 ‘가장 물질적이지 않은’ 것으로 간주되었던 예컨대 불 같이) 아주 특수한 물체로 있느냐, 아니면 (말 그대로) 비물질적인 것으로 있느냐는 것이다. 아리스토텔레스의 경우, 살아있다(zēn)는 근본적으로 다의적인 개념이다.¹⁰⁾ 다종다기한 생물의 생명이 다양한 능력을 수반하기 때문이다.

9) *DA I 1*, 403b13-25.

10) 이와 관련해서는 C. Shields, “The Homonymy of the Body in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), pp. 1-30 참조.

‘살아있다’(생명이 있다)는 다양한 방식으로 얘기되거니와, 우리는 이들(능력) 중 어느 한 가지만이라도 해당 사물에 나타날 것 같으면 그 사물은 살아있다(zēn)고 말한다. 예컨대 사고, 지각, 장소 이동과 정지, 나아가 양분섭취의 운동, 소멸과 성장(발육)(따위의 능력을 두고서 하는) 말이다. 그렇기 때문에 모든 식물(=성장/발육하는 모든 것) 역시 살아있는(=생명이 있는) 것 같다. 왜냐하면 그것들 자체 내에 그것들로 하여금 여러 방향으로 성장(발육)과 소멸을 겪게 하는 능력과 원리가 들어있는 것 같기 때문이다.¹¹⁾

식물의 경우, 지각하고, 사고하고, 스스로 움직이고 하는 등의 ‘영적’ 능력(dynameis tēs psychēs)은 없지만, 스스로 양분을 섭취하고 또 그림으로써 여러 방향으로—뿌리를 내리고 가지를 뺏고 하는 등—성장할 수 있는 능력이 있다.¹²⁾ 그래서 아리스토텔레스는 식물도, ‘조온’(zōon/동물)이 아님에도,¹³⁾ ‘젠’(zēn/생명)을 노정하는 것으로, 다시 말해서 ‘살아있는’(생명이 있는) 것—생물—으로 간주한다. 그래서 영혼이 논구대상인 한에서, 식물 역시 논의의 장에서 배제되지 않는다. 생명이 있다는 점에서 식물 역시 동물, 인간과 다를 바 없기 때문이다. 이전 철학자들과 다른 아리스토텔레스 특유의 접근방식이다.

오늘날 영혼에 관해 말하고 영혼에 대해 탐구하는 사람들은 오로지 인간 영혼만 탐구하는 것 같다. 그러나 영혼의 정의가, 동물(의 정의)처럼, 단일의 것인지, 아니면 예컨대 말, 개, 인간, 신처럼, 각각에 대해 제각각인지(여

11) *DA* II 1, 413a22–28.

12) *DA* II 3, 414a32–33 참조

13) 아리스토텔레스는 오직 동물(사람을 제외한 새·짐승·물고기 따위를 일컬음/편의상 ‘동물*’)과 인간만 ‘동물’(생물을 크게 둘로 나눌 때의 하나/zōon, 복수형: zōa/편의상 ‘동물**’)이라고 칭한다. 아리스토텔레스가 인간과 동물(=‘동물*’)을 사안상으로는 아주 명확히 구별하지만 ‘동물*’에 대응하는 별도의 표현은 없다.

부)가 불투명하게 남아있지 않도록 유의해야 한다.¹⁴⁾

영혼을 탐구한다면 인간 영혼에만 한정하여 탐구를 진행할 것 같으면 다양한 생물의 생명현상과 결합되어 있는 다양한 능력의 다양성을 놓칠 수 있다는 것이 아리스토텔레스의 진단이다. 생명현상이 다양하듯 그와 연계되어 있는 능력 또한 다양하다는 것이요, 그런 면에서 영혼 역시 단일의 현상이 아니라는 뜻이다. 아리스토텔레스에 따르면 정의상 다양한 유형의 영혼이 구별될 수밖에 없다.

4. 영혼 탐구의 자연학적 계기와 형이상학적 계기

생물은 자연물의 일부이다. 그러기에 자연을 탐구하는 자연학자는 생명현상과, 그것과 연계되어 있는 여러 능력 또한 탐구하지 않으면 안 된다. 자연탐구는 자연스레 영혼을 논할 수밖에 없다. 이것은 결과적으로 “영혼은 몸으로부터 분리될 수 없다”는 것을 함축한다.¹⁵⁾

이로써 아리스토텔레스는 영혼이 몸과 무관하게 독자적으로 존재할 수 있다는 영혼 이해, 예컨대 몸이 죽은 뒤에도 영혼은 계속해서 존속할 수 있다거나, 심지어 (같은 종의) 다른 몸이나 다른 종의 몸에 깃들 수 있다는 영혼이해에 반기를 드는 것 같다. 그런 식의 입장을 지지하는 논변은 무엇보다도 플라톤의 『파이돈』에서 찾아볼 수 있는데, 어디까지가 플라톤 자신의 논변인지가 아주 명료하지는 않다. 그러나 그것이 영혼의 본질은 조화라는 피타고라스학파의 영혼이해와 대결한다는 것만큼은 분명하다. 뿐만 아니라 피타고라스학파 사람들 사이에 영혼

14) *DA* I 1, 402b3-7.

15) *DA* II 1, 413a3-4.

윤희설이 널리 퍼져 있었고, 또 영혼윤희가 영혼이 각각의 몸으로부터 아주 포괄적으로 독립해 있음을 전제하는 것이라는 점 역시 분명하다. 그러나 이것이 아리스토텔레스한테는 받아들일 수 없는 입장이라는 것은 무엇보다도, 그가 영혼을 궁극적으로는 자연물의 형상으로 이해한다는 점, 그리고 그의 실체이론에서 형상은 항상 특정의 물체에 모습을 드러내는 것이라는 점과 연결되어 있다. 아리스토텔레스의 형상질료이론을 좀 더 깊이 살펴보아야 하는 이유다.

II. 질료형상합성설

개설: 질료와 형상의 합성체로서의 구체적 사물. 아리스토텔레스에 따르면 언젠가는 스러져 없어질 모든 사물은 질료와 형상으로 합성되어 있다. 이른바 질료형상합성설이다.¹⁶⁾ 예를 들어 특정의 입상(예컨대 경주 백률사 금동약사여래입상)은 질료(금동)와 형상(입상모양)으로 구성되어 있다. 여기서 형상은 어떤 한 대상이 어떤 부류에 속하는 것인지를 규정하는 무엇이다. 앞의 예로 말하면 문체의 대상은 입상 부류에 속한다. 다시 말하면 그것은 (하나의) 입상이다. 입상에 속하는 혹은 입상 부류의 모든 대상은 그것과 동종의 형상을 갖는다. 입상모양을 취한다는 말이다.

생성의 철학적 설명. 아리스토텔레스의 질료형상설은 개별실체의 생

16) 질료형상합성설(hylomorphism)은 ‘질료’(hyle)와 ‘형상’(morphē/eidos)의 합성어로서 변화와 운동을 설명하기 위한 아리스토텔레스의 이론적 틀이다. 그래서 변화와 운동이 탐구 주제인 아리스토텔레스의 『자연학』이 질료형상합성설의 주된 무대이다. 그러나 『형이상학』 7권과 8권에서도 실체이론과 관련하여 질료형상합성설이 다뤄진다. 이하에서는 ‘질료형상설’로 약칭한다.

성을 설명하는 틀이다. 하나의 개별적 실체가 생성되는 것은 일정량의 질료에 특정의 형상이 부여되는 것이다. 예컨대 청동에 입상의 형상이 부여되면 하나의 입상이 생성되는 것이고, 문제의 청동이 입상의 형상을 상실하면 문제의 입상은 소멸하는 것이다. 이로써 아리스토텔레스는 오래된 문제 하나를 해결한다. 초기 그리스 철학자들이 맞닥뜨렸던 생성에 얽힌 물음이다. 요는 생성을 어떤 식으로 설명해야 하느냐는 것이었다. 무엇이 생성된다는 것은 전에는 존재하지 않던 것이 존재하게 되는 것인데, 어떻게 (이제까지) 존재하지 않던 것이 (이제 와서) 존재하는 것일 수 있느냐는 것이다. 그렇다고 생성의 사실을 부정할 수도 없는 노릇이다. 그야말로 진퇴양난이다.

아리스토텔레스의 해결책은 잠세태와 활성태 개념의 도움을 받아 설명하는 것이다.¹⁷⁾ 이렇게 말할 수 있다는 것이다. 즉 예의 입상은 청동으로부터 생겨났다고 말이다. 예의 입상은 생성되기 전에 이미 존재하던 것이 아니지만 그렇다고 아무것도 아닌 그야말로 무로부터 생성된 것도 아니라는 뜻이다. 예의 청동은 그 본연의 측면에서 보면 그 어떤 유의 입상도 아니다. 그렇다고 그것이 아무것도 아니나면 그렇지도 않다. 아리스토텔레스는 이렇게 말한다. 현실적인 구체적 입상은, 활성태상으로 그런 것은 아니지만 잠세태상으로 하나의 입상인 청동으로부터 생겨난 것이라고.

1. 형상의 여러 측면

위의 예에서 청동에 입상의 형상이 부여되었다. 그러나 그것에 예컨

17) 잠세태(dynamis)와 활성태(energeia/entelecheia) 개념에 관해서는 『형이상학』 9권 참조.

대 거울이나 주발의 형상이 부여되면 다른 사물, 그러니까 거울이나 주발이 생성되었을 것이다. 이것은 형상이 (1) 특정의 부류에 속하는 구체적인 개별적 사물의 자기규정성(무엇임)과 단일성(하나임)의 근거임을 보여준다. 거울 형상은 하나의 구체적인 청동제 거울의 자기규정성과 단일성의 근거이고, 입상의 형상은 하나의 구체적인 청동제 입상의 자기규정성과 단일성의 근거인 것이다.¹⁸⁾

형상이 사물의 자기규정성과 단일성의 근거라는 것은 다시금 그것이 (2) 어떤 한 가지 것의 본질을 규정한다는 뜻이다.¹⁹⁾ 본질이란 여기서 어떤 한 가지 것의 필연적 성질을 필연적이지 않은 성질로부터 구별해주는 어떤 무엇을 지칭한다. 그러면 필연적인 성질과 그렇지 않은 것을 구별하는 까닭은 무엇인가. 개별적 사물이 자기동일성을 해치지 않으면서 특정의 성질을 받아들일 수 있고 또 특정의 성질을 다시 잃을 수도 있음을 설명하기 위해서다. 예컨대 금동약사여래입상은 일정 시점에 경주 백률사에 봉안되어 있다는 성질을 가질 수 있고, 또 특정 시점에는 국립경주박물관에 전시된다고 하는 성질을 가질 수 있는 바, 그래서 그 입상의 자기동일성이 단절되거나 하는 일은 없다.

아리스토텔레스의 질료형상설은 그밖에도 (3) 하나의 대상이 물질적 변화를 겪으면서도 어째서 자기동일성을 유지하는가를 설명할 수 있다. 질료와 형상이 합성되어 이루어진 물체의 질료 부분은 형상이 자기동일성을 유지하고 있는 한, 지속적으로 교체될 수 있기 때문이다. 일례로 인간이라는 유기체에서 끊임없이 세포교체가 일어나지만 문체의 인간은 동일인으로 존속한다.

끝으로 형상은 (4) 개별적 대상의 종(種)적 소속을 동시에 규정한

18) 이하의 논의와 관련해서는 『형이상학』 7권 4, 6, 8, 12, 17장 참조.

19) 그런 의미에서 아리스토텔레스의 질료형상설은 형상본질주의와 결합되어 있다.

다. 질료형상설에 따르면, 개별적 사물은 그것이 존속하는 동안 최소한 하나의 종에 속한다. 그리고 개별적 사물이 특정의 종에 속한다는 것(種屬性)은 문제의 개별적 사물에 필연적이다.

2. 형상과 무관하지 않은 질료

형상이 어떤 것인지를 설명하면서 아리스토텔레스는 겉으로 보이는 형태/모양을 끌어다 쓴다. 그러나 그가 말하는 형상이란 겉으로 보이는 외형 이상의 것이다. 형상을 규정하는 것은 목적과 기능이지 특정 겉모습이 아니기 때문이다. 일례로 집을 바람, 비, 더위 같은 악천후로 인한 재해로부터 몸을 피할 수 있게 해주는 공간적 연장을 가진 건조물이라고 해보자. 그렇다면 무엇이 어떻게 되었든지 간에, 그러니까 단층이든 복층이든, 평지붕이든 시옷(人)자형 지붕이든 간에, 집의 기능을 충족시킨다면 그 생김새, 짜임새, 자리잡혀있음이 곧 집의 형상인 것이다.²⁰⁾

형상들 가운데는 닥치는 대로 아무 질료에나 구현되는 것이 있는가 하면, 여러 모로 잘 어울리는 물질에만 구현되는 형상도 있다. 짜임새가 목적을 통해 규정된 형상이 그렇다. 위의 집의 예에서 형상을 악천후에 대처하기 위한 대피공간이라고 했다. 그렇다면 집의 형상에는 그러한 대피공간을 제공할 수 있는 물질이 필요하다. 일례로 수용성의 자재는 그런 식으로 이해된 집의 재료로 부적당하다. 아리스토텔레스는 그런 관련성을 그의 『자연학』에서 톱을 예로 들어 설명한다. 그에 따르면 톱의 기능은 그 질료로 쇠 같은 것을 필요로 한다. 무른 재료는 톱이 그 본질적인 기능을 발휘할 수 없게 하기 때문이다.²¹⁾

20) *DA I 1*, 403b3 이하. 집의 예는 『형이상학』의 관련 논의에서도 자주 나온다.

21) *Phy. II 9*, 200a10-15 참조. 이 물음과 관련해서는 『형이상학』 8권 2장과 4장도

기하학적 형상, 일례로 공의 형상은 아주 다양한 종류의 물질에 구현될 수 있다. 하지만 구체적인 자연물의 형상의 경우는 그렇지 않다. 대체로 아주 특정의 재료가 필요하다. 그래서 아리스토텔레스의 자연탐구, 즉 그의 자연학이 지향하는 형상은 특정의 재료에만 구현되는 형상이고 그것이 구비되지 않은 조건에서는 구체화되지 않는 형상이다.

3. 실체의 기체와 형상

질료형상설은 아리스토텔레스의 실체론에서도 결정적이다. 아리스토텔레스는 『범주론』 5장에서 실체(ousia)란 다양한 성질을 담지하고 있는 개별적 사물이라고 말한다. 예컨대 소크라테스(같은 개별적 인간)가 그렇다. ‘지혜롭다’, ‘머리가 벗겨졌다’, ‘아테네 출신이다’ 같은 성질의 담지자 곧 기체(hypokeimena)이기 때문이다. 아리스토텔레스에 따르면 기체로 기능하는 것은 언젠가 어떤 식으로든 실체 자격이 있다.

실체로는 크게 세 가지 부류를 꼽을 수 있다. 첫째는 지각 가능한 것으로서 언젠가는 소멸할 수밖에 없는 실체가 있다. 동물이 그런 실체다. 둘째는 역시 지각 가능하지만 영원한 실체가 있다. 천체가 그에 해당한다. 셋째는 지각할 수 없고 영원한 실체가 있다. 움직임을 당하지 않으면서 움직임을 일으키는 것이 그것이다.²²⁾ 지각할 수 없는 실체에 관해서는 말할 것이 별로 없다. 그래서 아리스토텔레스는 지각 가능하고 언젠가는 소멸할 수밖에 없는 실체를 주로 다룬다.

지각할 수 있는, 언젠가는 소멸할 수밖에 없는 실체는 질료형상설로 분석이 가능하다. 바꿔 말해서 형상과 질료로 개념상 분해될 수 있다는

참조.

22) *Met.* XII 1, 1069b3 이하.

뜻이다. 지각 가능한 실체들에서는, 그러므로, 다음과 같은 세 가지 관점이 구별된다.²³⁾ 첫째, 형상과 질료가 합성되어 이루어진 실체(예컨대 소크라테스). 둘째, 형상(앞의 예의 경우: 인간). 셋째, 질료(앞의 예의 경우: 소크라테스의 몸). 아리스토텔레스 식으로 하면 소크라테스 같은 하나의 개별적 인간이 존재한다는 것은 일정량의 살과 뼈에 형상 ‘인간’이 깃든 것이다. 달리 말하면 일정량의 살과 뼈라는 질료가 형상 ‘인간’의 담지자, 기체가 된 것이다.

앞서 기체인 것은 어떤 식으로든 실체 자격이 있다고 말한 바 있다. 그러기에 일정량의 살과 뼈라는 질료 역시 어쨌든 실체다. 하지만 아리스토텔레스는 제한을 가한다. 질료는 잠재태 상으로만 실체라는 것이다. 질료가 인간 같은 형상을 통해 규정될 수 있지만 그 본연의 측면에서는 그런 식으로, 즉 형상적으로 규정되어 있지 않기 때문이다. 잠재태 상으로만 형상적 규정성을 보이는 질료가 실로 활성화태 상의 합성실체가 되려면 형상이 부여되지 않으면 안 된다. 형상 ‘인간’은 일정량의 살과 뼈가 실로 활성화태 상의 실체(일례로 소크라테스)가 되는 근거 기능을 한다.

이처럼 합성실체의 자기규정성의 근거가 되는 형상은, 아리스토텔레스의 경우,²⁴⁾ 보기에 따라서는 그것 자체만으로도 충분히 실체라고 볼 수 있다. 그러기에 대상물의 형상 역시 독립적으로는, 그러니까 질료와 결합되지 않고서는, 구현될 수 없는 것일지라도 하나의 실체임이 분명하다. 실체로서의 형상이란 자리잡혀있음이고 짜임새이고 유기조직이고, 또 그런 것임으로써 가능케 된, 질료에 깃든 기능이기 때문이다.

23) *Met.* VIII 1, 1042a26-b7.

24) *Met.* V 8, 1017b14 이하.

소결. 지각 가능한 실체에 대한 이상의 논의는 다음과 같이 간추려 말할 수 있다. 첫째, 소크라테스 같은 지각 가능한 개별적 실체는 질료와 형상으로 구성되고 독립적으로 존재한다. 다시 말해서 더 이상 다른 어떤 것에 구현될 필요가 없다. 둘째, 질료는 형상의 기체라는 의미에서 실체 축에 든다. 하지만 그것은 어디까지나 잠재태 상으로만 실체일 뿐이다. 그것만 놓고 보면 질료는 합성실체의 특징인 자기규정성을 보여주지 못하기 때문이다. 셋째로, 형상은 합성실체의 자기규정성의 근거로서 이미 그것 자체만으로도 본질이라는 의미에서 실체다. 형상이란 요컨대 여러 모로 잘 어울리는 질료에 구현됨으로써 그것으로 하여금 현실적인 혹은 활성적인 실체가 되게 하는 어떤 무엇인 것이다.

4. 동물적 실체의 질료

위에서 실체의 구성요소로서의 질료는 잠재태상의 실체라고 했다. 소크라테스라는 개별적 인간을 예로 들어 소크라테스라는 합성실체의 질료는 몸이라고 했다. 그러나 그의 몸은 여러 기관과 조직으로 구성되어 있다. 또 이들 기관과 조직은 다시금 여러 기초재료가 합성되어 이루어진 것이다. 자연계의 물질적 구성과 관련하여 아리스토텔레스는 그 저변에서 보면 네 가지 기초재료 내지 원소(흙, 불, 물, 공기)가 있다고 상정한다. 이들 재료가 혼합됨으로써 일차적으로, 예컨대 살과 근육 등 동물의 동질적인 부분(homoiomere)이 생겨난다. 이들 동질적인 재료가 합성됨으로써 다시금 복합적인 기관이나 사지 등 유기체의 비동질적인 부분이 생겨난다.

사정이 그러하기에 어떤 의미에서 ‘인간은 흙, 불, 물, 공기 같은 기초재료로 구성되어 있다’고 말하더라도 그것은 거짓이 아니다. 하지만

이들 기초재료를 일정량, 되는대로 아무렇게나 떠다놓고서 ‘이것은 잠세태상으로 하나의 인간이다’라고 말하는 것은, 아리스토텔레스의 경우, 거짓이다. 왜냐하면 이들 되는대로 아무렇게나 떠다놓은 일정량의 기초재료에 형상 ‘인간’이 직접적으로 구현될 수 없기 때문이다. 형상 ‘인간’은 오직 제대로 된 기관을 갖춘 몸에만 구현되기 때문이다.

요컨대 질료를 아무렇게나 쌓아놓고서 혹은 모아놓고서 그 더미를 가리켜 ‘잠세태상으로 (F_x의) F 타입의 실체이다’라고 할 수는 없다. 오직 ‘최종 단계의 질료’(eschatē hylē)²⁵⁾에 대해서만 그런 말을 할 수 있다. 최종 단계의 질료란 실체로서의 형상이 직접적으로 구현될 수 있는, F 타입의 물질구성이라는 뜻이다.

III. 혼형신료: 아리스토텔레스의 영혼 정의

아리스토텔레스의 영혼이론은 그의 『영혼론』 2권 이하에서 체계적으로 전개된다.²⁶⁾ 아리스토텔레스는 그의 『영혼론』 2권 1장 서두에서 자신의 목표가 영혼에 대한 ‘가장 일반적인 개념규정’(koinotatos logos)

25) *Met.* VIII 6, 1045b18 참조. *Met.* V 4, 1015a7-10의 ‘제일의 질료’(prōtē hylē)도 같은 의미의 표현이다. 형상에 가장 가까이 다가가는 혹은 형상이 부여되기 직전 단계의 질료를 가리킨다.

26) 『영혼론』은 세 권으로 구성되어 있다. 1권에서는 아리스토텔레스 이전 사람들의 영혼론이 논의된다. 피타고라스와 엠페도클레스 같은 소크라테스 이전 철학자들의 견해와 플라톤의 영혼 규정이 다뤄진다. 아리스토텔레스 자신의 영혼이론의 핵심은 2권 1-3장에 전개되거나, 이어서 양분섭취(4장), 감각지각과 촉각, 미각, 후각, 청각, 시각 등 여러 개별 감각(5-12장)이 다뤄진다. 3권에서는 예컨대 운동처럼 모든 감각에 공통적인 것의 지각(1장)과, 지각의 지각, 즉 의식(2장)이 먼저 다뤄진다. 이어서 3장에서는 표상능력의 역할을 하는 판타시아가 다뤄진다. 4장에서는 인간에게만 속하는 것으로 간주되는 사고(활동)가 다뤄진다. 후속의 9-11장의 논의 주제는 운동이다.

에 있음을 밝힌다.²⁷⁾ 같은 장 말미에서도 그는 자신이 이제까지 영혼(이 무엇인가)에 대하여 그 ‘대강’을 ‘개관’하였다고 말한다.²⁸⁾ 2권 1장의 물음은, 요컨대, 영혼의 정의이다.

1. 실체로서의 영혼

『영혼론』 2권 1장은 영혼은 본질적으로 어떤 유(類)의 존재자인가를 묻는 물음으로 시작한다.²⁹⁾ 이로 미루어 볼 때 아리스토텔레스가 ‘그런 것인 한에서의 존재자’를 탐구하는 그의 『형이상학』의 존재론 프레임업을 염두에 두고 있음이 분명하다.³⁰⁾ 그런 맥락이라면 영혼은 성질이나 관계의 범주에 속한다고 할 수 있을 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 예상 밖의 대답을 내놓는다. 그에 따르면 영혼은 유적으로 실체에 속한다. 그러기에 그가 뒤이어, 자신이 『형이상학』 7-8권의 실체 논의에서 구축했던, 실체를 세 갈래로 나누는 틀을 가져다 쓰더라도 이상할 게 하나도 없다. 그에 따르면 “우리는 실체를 존재자의 한 유라고 부르거니와, 이것(=실체)에 속하는 것 중 하나는 (a) 질료인데, 그것은 그 본연의 측면에서는 ‘특정의 이것’(개별적 사물/tode ti)이 아니다. 또 하나는 (b) 생김새와 형상인데, 그것으로 말미암아 질료는 하나의 ‘특

27) *DA* II 1, 412a5.

28) *DA* II 1, 413a10. 아리스토텔레스는 『영혼론』 2권 1장 서두와 말미에서 영혼의 정의와 관련하여 너무 큰 기대를 유발하지 않으려고 노력한다. 그래서 그는 자신이 수행하는 영혼의 개념규정이 ‘아주 일반적’이고 ‘개괄적인’ 정의일 따름이라고 되풀이하여 강조한다.

29) ‘존재자’(ta onta)란 ‘무엇이라고 규정될 수 있는 어떤 무엇’을 가리킨다.

30) ‘그런 것인 한에서의 존재자’를 탐구하는 것은 아리스토텔레스가 『형이상학』 4권에서 공지한 다음, 6권에서 다시 한 번 격식을 갖춰 제기하는 그의 주된 관심사이다. 『형이상학』 7권과 8권의 실체론은 그 물음에 대한 본격적인 논의라고 할 수 있다.

정의 이것'으로 불린다. 그리고 셋째로 (c) 이들 두 가지가 합쳐져 만들어진 것(=합성실체)이 있다. 여기서 질료는 일종의 잠재태이다. 그에 반하여 형상은 일종의 활성화태이다.”³¹⁾

아리스토텔레스가 ‘무엇이라고 규정될 수 있는 것들’(=존재자들) 중 어떤 부류에 영혼이 속하느냐고 큰 틀에서 묻는 것은 영혼의 물음을 위의 삼분 도식에 대입시키는 것임이 분명하다. 그가 영혼을 실체 축에 드는 것으로 분류하는 논변은 아주 소략하다. 하지만 그가 말하려는 취지까지 포착하지 못할 정도는 아니다.

2. 형상으로서의 영혼

이후의 아리스토텔레스가 펴는 논변은 일종의 배제논변이다.³²⁾ 논의는 ‘자연물은 실체에 속한다’는 데서 출발한다.³³⁾ 자연물은 다시 생명이 있는 것과 생명이 없는 것으로 대별된다. 동물은 생명이 깃들어있는 몸으로서 일종의 합성실체이다. 생명이 깃들어있는 몸은 생명의 기체로 기능하는 몸이다.

한편 위(I.1)에서 살폈듯이 영혼이 동물의 생명, 살아있음의 근거라면 그것은 세 번째(c) 유형의 실체(합성실체)도 아니고 첫 번째(a) 유

31) *DA* II 1, 412a6–10. 『형이상학』의 삼분과 순서만 다르다.

32) ‘배제논변’은 Rapp C. Rapp(“Aristoteles’ hylemorphischer Seelenbegriff”, p. 56)의 용어이다. 이것은 김재권의 ‘인과적 배제논변’(causal exclusion argument)을 연상시키나 반드시 김재권을 언급해야만 하는 것은 아닐 것이다. 참고로 인과적 배제논변이 말하는 것은 다음과 같다: ① 모든 물리적 결과가 충분한 물리적 원인을 갖지만, ② 그 어떤 물리적 결과도 별개의 물리적 원인과 정신적 원인에 의해서 두 번 일어나지 않는다면, ③ 환원시킬 수 없는 정신적 원인은 있을 수 없다. 인과적 배제논변과 관련해서는 J. Kallestrup, “The Causal Exclusion Argument”, *Philosophical Studies* 131 (2006), pp. 459–485 참조.

33) *DA* II 1, 412a12 이하.

형의 실체(질료)도 아니다. 영혼에는 그것이 깃들 기체가 있어야 하는 반면, 세 번째(c)와 첫 번째(a) 유형의 실체는 다른 것에 깃드는 성질의 실체가 아니기 때문이다. 그 둘은 기체 곧 담지자의 역할을 하는 것으로서 그것에 다른 것이 깃드는 성질의 것이다. 둘이 탈락하면 남는 것은 결국 두 번째(b) 유형의 실체뿐이다. 영혼이 실체라면 그것은 결국 형상이라는 의미의 실체일 수밖에 없다. “그러므로 영혼은 잠재태 상으로 생명을 갖는 자연‘물’의 형상이라는 의미의 실체일 수밖에 없다. 한편 실체는 활성화, 더 자세히 말하면 이러이러한 성질을 띤 ‘물’(몸)의 활성화이다.”³⁴⁾

영혼은 형상이라는 의미의 실체이다. 그런 것인 한에서 그것은 기체에 깃들 수밖에 없다. 그 기체는 자연‘물’이다. 영혼의 담지자이기 때문이다. 한편 문제의 자연‘물’은, 역시 영혼의 담지자이기 때문에, 활성화 상으로가 아니라 잠재태 상으로 생명을 갖는다. 그런 면에서 문제의 자연‘물’은 질료라는 의미의 실체이다.

3. ‘일차적 활성화’로서의 영혼

위에서 인용한 영혼의 정의에는 ‘활성태’가 나온다. 아리스토텔레스가 말하는 활성화는 두 가지 의미를 갖는다. 하나는 앎(epistēmē) 같은 의미의 활성화이고 다른 하나는 성찰(한다)(to theōrein) 같은 의미

34) *DA* II 1, 412a19-22. III장의 명칭에 들어있는 ‘혼형(魂形)신료(身料)’는 영혼은 형상이고 몸(신체)은 질료라는 의미의, 아리스토텔레스의 질료형상설을 영혼론에 적용한 필자의 명칭이다. C. Shields(*Aristotle, De Anima*, p. xvii) ‘soul-body hylomorphism’이라는 표현을 사용한다. 아리스토텔레스의 영혼 정의 혹은 혼형신료설과 관련해서는 B. Williams, “Hylomorphism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), pp. 189-99 참조.

의 활성화이다.³⁵⁾ 전자는 이른바 ‘일차적 활성화’(prōtē entelecheia)이다. 무엇을 배우는 일에 앎을 습득할 수 있는 능력을 발휘하였고 그 결과 앎을 습득하여 갖고는 있지만 그 앎을 지금 당장 활용하고 있지는 않은 사람이 놓여 있는 상태를 가리킨다. 그에 반하여 성찰한다(활동)는 ‘이차적 활성화’를 상징하는 것으로서 무엇을 고찰하거나 탐구하는 일에 종사하면서 사전에 습득한 앎을 활용하는 사람의 상태를 가리킨다. 앎을 습득하여 가지고 있다는 것은 비유컨대 잠을 자고 있는 상태와 같고 습득한 앎을 활용하여 학적 작업을 수행하는 것은 깨어있는 상태와 같다.³⁶⁾

그러면 영혼은 이 두 가지 의미의 활성화 중 어디에 해당하는가. 영혼을 우리가 능력으로 이해한다면 그것에 결정적인 것은 능력의 활성화인 발휘(‘일차적 활성화’)가 아니라 능력의 소유(‘일차적 활성화’)이다. 잠을 자고 있기에 당장 아무것도 지각하지 않더라도 어쨌거나 살아 있기 때문이다. 다시 말해서 생명이 붙어있고, 따라서 영혼이 깃들어 있기 때문이다. “그렇기 때문에 영혼은 잠세태상으로 생명을 갖는 자연 ‘물’의 일차적 활성화이다.”³⁷⁾

유기체의 특수성. 잠세태상으로 생명을 갖는 ‘물’이란 그러면 어떤 종류의 몸인가. 이에 대해 아리스토텔레스는 지체 없이 응수한다. 그것은 ‘오르가니콘’(organikon)하다고.³⁸⁾ 그리스어 ‘오르가니콘’은 일차적으로 ‘도구적인’, ‘수단(organon)을 갖춘’ 정도로 옮길 수 있으나 ‘몸에 기관(장기/organon)이 갖춰진’, 그리하여 ‘조직화된’을 의미하기도 한다.

35) *DA* II 1, 412a22-23.

36) *DA* II 1, 412a22-28 참조.

37) *DA* II 1, 412a27-28.

38) *DA* II 1, 412a29-30 참조.

한편 아리스토텔레스의 경우 몸은 영혼이 그것의 과제와 기능을 충족시키기 위해 사용하는 도구이다.³⁹⁾ 그런 면에서 그냥 ‘도구적인 몸’이라는 말을 쓸 수 있다. 그러면 다시, 동물의 도구적 몸은 어떤 것인가. 앞서 ‘동물적 실체의 질료’ 절(Ⅱ.4)에서 논하였듯이, ‘동물의 도구적인 몸’을 말하는 아리스토텔레스가 원소 같은 기초적 재료나 그와 유사한 다른 어떤 물질상황을 염두에 두고 있지는 않을 게 확실하다. 그렇다면 그가 말하는 ‘동물의 도구적인 몸’은 이른바 ‘최종 단계의 질료’일 수밖에 없다. 그러면 다시, 무엇이 동물의 ‘최종 단계의 질료’인가. 그것은 아무렇게나 닥치는 대로 가져다 쓸 수 있는 질료가 아니다. 그것은 동물에게 딱 어울리는 질료이지 않으면 안 된다. 동물에게 제격인 질료는 영혼에 의해 수행되어야 하는 지각, 양분섭취, 운동 같은 과제와 기능에 안성맞춤인 것이어야 한다. 그러기 위해서는 그런 기능을 수행할 수 있도록 구조적으로 짜여진, 조직된 것이어야 한다. 그렇다면 장기, 기관 말고 다른 무엇이 있겠는가. “요컨대 모든 종류의 영혼에 관하여 (그것들에) 공통적인 어떤 것을 말해야 한다면 그것은 (그 어떤 것이든) (유기적으로) 조직된 자연물의 일차적 활성화태라고 해야 할 것이다.”⁴⁰⁾ 아리스토텔레스가 영혼에 대해 내리는 최종적인 ‘일반적’ 정의이다.⁴¹⁾

4. 영혼의 일반적 정의

아리스토텔레스는 위와 같이 아주 일반적인 정의를 내림으로써 자신

39) 예컨대 *DA* II 4, 415b18-19에서 아리스토텔레스는 모든 자연물은 영혼의 도구라고 말한다.

40) *DA* II 1, 412b4-6.

41) *DA* II 1, 412b9-10.

이 영혼에 대해 특수한 무엇을 아직 하나도 말하지 않았음을 시사한다. 그렇더라도 위의 정의에는 중요한 점들이 함축되어 있다. 첫째로, 영혼은 이전 철학자들이 상정했던 것과는 달리 ‘물’ 내지 ‘몸’이 아니라는 것이다. 그렇다고 그것이 둘째로, ‘몸’에서 분리될 수 있는 것이냐면 그렇지 않다.⁴²⁾ 셋째로, 문제의 개괄적 정의와, 앞장에서 살폈던 바와 같은 아리스토텔레스의 실체론의 근본인식을 토대로, 영혼은 ‘몸’이든 어떤 것이든 되는 대로 가져다가 도구로 사용하는 것이 아니라는 결론을 얻을 수 있다. 바꿔 말하면 특정의 영혼에는 특정의 ‘몸’이 도구로 정해져 있다는 뜻이다. 다음과 같이 바꿔 표현할 수도 있다. 영혼은 아무 ‘몸’에나 깃드는 것이 아니라 특정 방식으로 짜인, 조직된 ‘몸’에만 깃드는 것이라고. 그렇다면 일례로 인간의 경우는 어떠한가. 아리스토텔레스는 영혼을 자연물의 형상이라고 규정한다. 여기서 그가 염두에 두고 있는 것은 인간이라는 종 고유의 영혼이다. 그러면 인간의 형상은 무엇인가. 인간 특유의 영혼이 인간의 형상이다.⁴³⁾ 그리고 그것은 문제의 인간 특유의 영혼 기능을 발휘하기에 딱 들어맞는 ‘몸’에 깃들어 있다.

유기체의 특수성. 위의 정의에 따르면 영혼은 동물로 하여금 동물에게 해주는, 동물의 본질이다. 아리스토텔레스가 예로 드는 ‘도끼’로 말하면 도끼를 ‘도끼’로 규정하는 무엇, 도끼의 규정성이 도끼의 본질이다.⁴⁴⁾

42) 그래서 아리스토텔레스의 프쉬케론을 유물론(이것은 영혼을 ‘몸’으로 이해한다)과 ‘몸·영혼·이원론’ 간의 중간노선으로 기술하는 것이 별난 것은 아니다. 그러나 플라톤적 이원론을 논박하는 것이 『영혼론』의 주된 관심사는 아니다. 플라톤과 관련해서라면 『영혼론』의 아리스토텔레스는 오히려 영혼 자체가 움직여질 수 있다고 하는 플라톤의 테제를 논박하는 데에 관심이 있다. 이와 관련해서는 S. Menn, “Aristotle’s Definition of the Soul and the Programme of the *De Anima*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), pp. 83–139 참조.

43) 인간 특유의 영혼은 아리스토텔레스의 경우 이성이다.

44) *DA* II 1, 412b13.

그러나 도끼에서 도끼의 규정성을 제거하면 그것은 더 이상 도끼가 아니다. 그것은 기껏해야 ‘호모뉘모스(homōnymōs)하게’, 즉 명칭상으로만 도끼일 따름이다. 아리스토텔레스가 드는 또 하나의 예는 눈(眼)이다.⁴⁵⁾ 눈을 동물이라고 치면 시력 내지 보는 활동이 눈의 영혼이다. 눈이 시력을 상실하면 그것은 더 이상 눈이 아니다. 그저 눈이라는 이름만 붙어있을 뿐이다. 그저 호모뉘모스하게만 눈일 뿐이라는 뜻이다. 시력은, 요컨대, 보는 일을 하기에 딱 좋게 만들어진 몸의 부분, 시각기관으로 하여금 보는 기능을 현실적으로 수행할 수 있게끔 해주는 어떤 무엇인 것이다.

몸 전체와 관련시켜 놓고 보았을 때의 영혼의 경우도 마찬가지다. 영혼은 잠세태상으로 생명을 가진 몸으로 하여금 생명의 규정성을 특징적으로 보여주는 기능을 발휘할 수 있는, 영혼이 깃든 몸이 되게 해주는 무엇이다. 이런 의미에서 몸은 영혼의 오르가논(도구)이요, ‘영혼이 깃들어 있음’의 규정성과 결부된, 그리고 생명의 규정성과 결부된 기능과 능력의 발휘를 위한 오르가논이다.⁴⁶⁾ 몸과 그 여러 부분은, 그래서 영혼과 그것의 능력을 위해서 존재하는 것이고, 바로 그러한 능력을 발휘할 수 있도록 특정의 방식으로 조직되어 있는 것이다. 그래서 눈이 시력을 상실하면 더 이상 눈이 아니듯, 동물의 몸의 경우도 마찬가지다. 영혼이 동물의 본질인 한에서 그것이 소멸한 이후에도 여전히 남아 있는 몸 혹은 사체는 그저 호모뉘모스하게만 인간이나 말일 따름이다.

45) *DA* II 1, 412b18 이하 참조.

46) *PA* I 1, 642a9-13과 I 5, 645b14-17도 참조.

IV. 몇 가지 문제

영혼의 일반적 정의에서 아리스토텔레스에게 중요한 것은 위에서 본 것처럼 무엇보다도 영혼을 존재론적이고 형이상학적인 프레임의 실체 도식에 편입시키는 것이다. 그렇긴 하지만 그렇게 편입시키는 것에 따르는 문제가 없을 수 없는 바, 영혼의 일반적 정의에 함축되어 있는 것 중 일부는 문제가 있어 보이고 또 일부는 추가적인 설명을 요한다. 아래의 문제들이 대표적인 것들이다.⁴⁷⁾

1. 질료형상설과 혼형신료설 간의 간극

위에서 살펴본 일반적인 의미의 질료형상설에 따르면 일정량의 질료(청동)에 그 어떤 특정의 외형이나 형상(금동약사여래입상의 외형)도 본질적이지 않다. 무슨 얘기냐면 일정량의 청동은 특정 시점에 어떤 형상이든 간에 하나의 형상을 취할 수 있다. 그렇게 형상을 취한 질료는 한 동안 특정의 입상으로 특정의 시공간을 차지하고 서 있다. 그러다가 다시 때가 되면 용해되는 과정을 겪는다. 그러면 문제의 입상이 되기 이전의 청동 덩어리로 다시 환원된다.

그러나 존 아크릴은 아리스토텔레스 식으로 보면 사정이 좀 다르다는 점을 지적한다.⁴⁸⁾ 위에서 살폈던 것처럼, 아리스토텔레스의 혼형신료설에 따르면, 동물(예컨대 말)의 몸은 그것에 영혼이 깃들지 않으면, 단지 명칭상으로만, 즉 호모뉘모스하게만 말 몸일 뿐, 명실상부한 말

47) 이하의 문제와 관련해서는 Rapp (2017), 60–63 참조.

48) J. Ackrill, "Aristotle's Definition of *psuchē*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972), pp. 119–33 참조.

몸은 아니다. 눈이 시력을 상실하면 더 이상 눈이 아닌 것과 같다. 이것은 이른바 질료형상설의 일관된 논리다. 아리스토텔레스에 따르면 생명을 상실한 죽은 몸은 잠세태상으로도 살아있지 않다.⁴⁹⁾ 그에 따르면 동물의 몸은 본질적으로 아주 특정의 방식으로 구조화, 조직화되어 있다. 그뿐만 아니라 아주 특정의 형태를 취하고 있다. 그런데 이러한 동물의 몸에 본질적인 특징은 다음과 같은 질료형상설의 규칙, 즉 ‘합성 실체가 파멸한다는 것은 형상이 질료에서 분리되는 것을 뜻하고, 그렇기에 그렇게 파멸한다는 것은 자기동일성을 가진 질료를 뒤에 남긴다’는 규칙과 정면으로 배치된다. 이로써 아리스토텔레스의 영혼 정의, 혼형신료설은 쉽게 해소되지 않는 문제, 이른바 ‘아크릴 문제’에 봉착한다.⁵⁰⁾

2. 아리스토텔레스의 영혼론은 반이원론인가

길버트 라일은 그의 『정신의 개념』에서 정신적인 것에 대한 이원론적 이해를 비판한다. 그가 보기에 이원론적으로 이해된 정신은 어떤 한 인간의 내부로부터 그 인간에게 작용을 하고 그 인간을 조종하는 어떤 것이다. 그러기에 이원론적으로 이해된 정신은 그가 볼 때 “기계 속에 들어있는 유령”과 다르지 않다.⁵¹⁾ 하지만 모든 지적인 일이 그런 식의 내적 조작에 의해 계획되고 야기됨으로써 비로소 지적이라는 자격을

49) *DA* II 1, 412b25 이하 참조.

50) 이른바 ‘아크릴 문제’와 관련해서는 Shields (1993), (2016)과 C. Frey, “Organic Unity and the Matter of Man”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (2007), pp. 167-204 참조.

51) G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949 참조. 길버트 라일이 염두에 두고 있는 이원론의 대표주자는 데카르트이다. 그러나 거슬러 올라가 캐보면 그 뿌리는 플라톤에 있다.

연하다는 표상은 라일이 보기에 받아들이기 어려운 잘못 인도된 표상이다.

그러면 아리스토텔레스의 경우는 어떤가. 그는 영혼을 유기물의 형상이라고 규정한다. 그는 또 영혼과 몸이 하나냐 둘이냐의 물음은 유의미하게 물을 수 없다고 한다.⁵²⁾ 영혼이 몸의 형상이기 때문이다. 이것은 그렇다면 라일 유의 반이원론과 매우 유사하다고 할 수 있다. 그밖에도 아리스토텔레스는 『영혼론』에서 이런 말을 한다. 영혼을 가진, 살아있는, 전체로서의 인간이 아니라 영혼이 화를 낸다고 말하는 것은 영혼이 뜨개질을 한다거나 영혼이 집을 짓는다고 말하는 것만큼이나 생똥맞다고.⁵³⁾ 여기서 우리는 기계 속의 유령이라는 라일의 비판에, 양상은 다를지라도, 직접적으로 상응하는 입장을 본다. 그렇다면 아리스토텔레스의 영혼론은 길버트 라일 유의 현대적 반이원론의 선구였다고 할 수 있는가. 실로 그러하다면 아리스토텔레스는 영혼이 몸을 움직인 다거나 영혼이 몸을 통해 주어진 일을 행한다는 식의 양자의 도구적 관계에 대한 언급을 피하려고 몹시 애를 썼어야 맞다. 그러나 그와 달리 아리스토텔레스에게서 그러한 식의 도구적 표현의 용례를 발견하기란 결코 어려운 일이 아니다.⁵⁴⁾

52) *DA* II 1, 412b6 이하 참조. 영혼과 몸이 하나냐는 탐구할 필요가 없는 물음이라는 것이다. 그것은 봉랍과 그 위에 찍힌 인장반지의 형상이 하나인지 묻지 않는 것이나 다를 바 없다는 것이다. 이 문제와 관련해서는 V. Caston, “Was heißt es, die Form ohne die Materie aufzunehmen”, in: C. Rapp, T. Wagner (eds.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart/Weimar 2006, pp. 179–196 참조.

53) *DA* I 4, 408b11 이하 참조. 어떤 사람이 치통이 있어 치과에 간다고 할 때, 그의 영혼은 고통을 겪고 있고, 그의 몸은 치과를 향해 움직인다고 말할 수는 없는 일이다. 동일한 한 사람이 고통을 느끼고 있고 그래서 그가 치과에 가는 것이다.

54) 예컨대 *DA* III 10, 433b19에서 아리스토텔레스는 동물을 움직이는 데 동원되는 욱구의 도구는 이미 신체적이라고 말한다. 이 물음과 관련해서는 M. Frede, “On Aristotle’s Conception of Soul”, in: M. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays*

그뿐만이 아니다. 아리스토텔레스에게는 그가 다시금 플라톤적 이원론으로 복귀한 게 아닌가 싶게 만드는 언급도 있다. 그는 『영혼론』 3권 5장에서 하나의 가설을 개진하는 바, 그에 따르면 어쨌거나 하나의 영혼기능, 오직 인간에게서만 찾아볼 수 있는 하나의 영혼기능, 즉 합리적 사고(활동)가 물적 기초에서 독립적으로 있을 수 있다. 그가 ‘누스’(nous)라고 부르는 영혼기능이 바로 그것이다.⁵⁵⁾ 그것은 개체의 죽음을 넘어 존속할 수 있는 유일의 것이다. 그런 의미에서 그것은 초개체적 원리이다. 그렇다면 아리스토텔레스의 혼형신료설은 대체 어떻게 이해되어야 하는가.⁵⁶⁾

3. 영혼은 활동인가 활성태인가

아리스토텔레스의 혼형신료설에서 주도적 역할을 하는 개념들 중 하나는 엔텔레케이아이다. 그는 이 표현을 자주 에네르케이아와 동의어로 사용하기도 한다.⁵⁷⁾ 두 가지 표현은 대체로 본성이 발현되었다는 의미에서 ‘활성태’, ‘현실성’, ‘활동’으로 번역되기도 하고 목표(telos)에 도달하였다는 의미에서 ‘완성태’로도 번역되나 그 모두 일면적이라는 데서 벗어나지 못한다. 그 두 용어의 번역이 까다로운 까닭은 부분적으

on Aristotle's *De Anima*, Oxford 1992, pp. 93-107과 Menn (2002) 참조. 그 밖에 라일과 아리스토텔레스의 대비와 관련해서는 R. Sorabji, "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy* 49 (1974), p. 84도 참조.

55) ‘누스’는 흔히 정신 혹은 이성으로 번역된다.

56) 누스 문제와 관련해서는 J. Barnes, "Aristotle's Concept of Mind", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971-1972), p. 110 이하도 참조.

57) 굳이 구별한다면 엔텔레케이아에서는 목표에 도달하여 완성되었다는 완료상태가 강조되는 데 비하여, 에네르케이아에서는 정상에 도달하여 계속 활동하고 있음이 강조된다.

로 아리스토텔레스가 두 개념을 뒤나미스와 연계된 관계개념으로 사용하는 데 있다. 일반적으로⁵⁸⁾ 에네르게이아는 늘 뒤나미스의 에네르게이아이다. 에네르게이아란 ‘활성적인’ 혹은 ‘현실적인’ 상태를 가리키는 것인 바, 어떤 것이 그렇게 활성적이거나 현실적인 상태가 되었다는 것은 문제의 그 어떤 것이 잠재적으로 어떤 것이었던 상태를 벗어나 실로 어떤 것이게 되었음을 뜻한다. 그렇기에 어떤 하나의 상태가 에네르게이아냐는 그것이 어떤 뒤나미스의 에네르게이아냐에 달려있다. 일례로 달릴 수 있는 능력(뒤나미스)을 갖고 있는 어떤 사람이 어느 순간 실제로 달린다면, 그러니까 달릴 수 있는 그의 능력을 현실화, 활성화, 발휘한다면, 그는 활동 상태에 있는 것이다. 달리기가 하나의 활동이기 때문이다.

그에 반해서 강아지 집을 만들려고 마당에 쌓아놓은 널빤지 더미는 다른 한 종류의 뒤나미스다. 널빤지 더미에 강아지 집 형상을 부여할 것 같으면 우리는 한 점의 활성적인 강아지 집 내지 한 점의 에네르게이아상의 강아지 집을 얻는다. 그러나 이때의 에네르게이아는 통상적인 의미의 활동이 아니다. 문제의 강아지 집이 ‘현실’적인 강아지 집으로 간주되기 위해 그것이 무엇인가를 ‘행’할 필요가 없기 때문이다. 그것이 어떤 ‘활동’인가를 할 필요가 없다는 뜻이다.

그러면 아리스토텔레스의 혼형신료설의 영혼은 어떤가. 그가 자신의 영혼 정의에서 일차적 활성태와 이차적 활성태를 구별한다고 할 때 그는 영혼에 관하여 위의 구별과 비슷한 것을 말하려는 게 아닌가 싶다. 형상으로서 영혼은 잠재적으로만 살아있을 뿐인 몸의 활성태(엔텔레케이아)인데, 이것은 지각이나 양분섭취 같은 동물에 본질적인 능력(뒤

58) ‘움직여지지는 않지만 움직임을 일으키는 자’의 에네르게이아의 경우는 예외다. 그와 관련해서는 *Met.* XII 6 참조.

나미스)을 의미한다. 그러나 이것은 문제의 능력이 지속적으로 발휘되고 있다, 즉 이차적 활성화에 있다는 뜻은 아니다. 그렇기 때문에 영혼은 활성화 혹은 현실성으로 정의되어야 하는 것이지 활동으로 정의되어서는 안 된다고 상정하는 것이 설득력 있어 보인다.

그러나 생각해보면 생명에도 활동이 없지 않아 보인다. 예컨대 체내에서 혈액이 순환하는 동물의 경우 심장박동과 혈액순환의 기능 혹은 능력이 지속적으로 발휘되어야 하기 때문이다. 그렇다면 영혼이 깃들어 있음과 살아있음 역시 활동을 통해 정의되어야 맞는 게 아닐까. 그것만 놓고 본다면 설득력이 없지 않아 보인다.⁵⁹⁾ 하지만 지각, 운동, 사고 같은 능력에 대해서는 또 들어맞지 않는다. 그러면 아리스토텔레스의 일차적 활성화와 이차적 활성화의 구별은 어떤 의미를 갖는 것인가.

V. 맺음말

아리스토텔레스를 이해하는 여러 시각. 위의 물음들과 관련하여 그간 여러 해법이 제출되었지만 여전히 오리무중이다. 뭐니 뭐니 해도 아리스토텔레스의 언설 자체가 소략하거나 불분명한 것이 가장 큰 장애물이다. 그렇다보니 이런저런 시론 역시 사변적인 차원을 벗어나지 못한다.⁶⁰⁾

59) 이런 입장을 위해서는 J. Hübner, "Die aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in De Anima II 1", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), pp. 1-32 참조.

60) 기존의 여러 해석을 위해서는 Sorabji (1974) 참조.

해석의 한 축을 이루는 것은, 물론 그 안에서도 다시금 여러 흐름이 구별되지만, 그래도 크게 뭉뚱그린다면 심신동일성론이라고 부를 수 있는 입장이다. 『영혼론』의 아리스토텔레스는 지각을 감각기관상의 사건에 지나지 않는 것으로 설명한다는 것이다.⁶¹⁾ 이에 반하여 그 대척점에서 있는 쪽에서는 우리가 눈으로 무엇을 보거나 귀로 무엇을 들을 때 일어나는 운동이나 활성화에 무엇인가 물성적 측면이나 생리적 측면이 포함되어 있는지 의심스럽다는 입장이다.⁶²⁾ 이들 양자 사이에 일군의 제3의 입장이 있는 바, 거기서 아리스토텔레스의 영혼론은 ‘초기 형태의 물리주의’, ‘심물평행론’ 등으로 불린다.⁶³⁾ 중도적 성향의 이들 입장에 따르면, 아리스토텔레스는 이따금 ‘(감관지각이라는) 행동의, 뚜렷이 구별되는 정신적, 비·물성적 성질’을 분명히 내보인다. 그러나 그렇다고 해서 그가 감각지각을, 물리적인 것과 공유하는 것이 전무한, 순전히 정신적 활동으로 간주한다고 할 수 있느냐면 그렇지 않다는 것이다. 그는 여전히 초기 형태의 물리주의의 영향 아래 놓여 있다는 것이다.⁶⁴⁾ 그래도 폭넓게 지지를 받는 것은 아리스토텔레스를 일종의 물리주의자로 보는 입장과 일종의 데카르트주의자로 보는 입장이다.

여전히 출발선상에서 맴돌고 있지는 않은지. 위(IV)에서 지적한 세

61) T. Slakey, “Aristotle on Sense Perception”, *The Philosophical Review* 70 (1961), pp. 470-484와 W. Matson, “Why Isn’t The Mind-Body Problem Ancient?”, in: P. Feyerabend, G. Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method*, Minneapolis 1966, pp.92-102 등 참조. Patzig (2009)도 이 그룹에 포함시킬 수 있을 것이다.

62) F. Solmsen, “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”, *Museum Helveticum* 18 (1961), pp. 150-167과 Barnes (1971-1972) 등이 이런 입장을 대표한다.

63) G. R. T. Ross(*De Sensu et De Memoria*, Cambridge 1906, pp. 5-7)는 아리스토텔레스에게서 ‘아주 조야한 물리주의’ 같은 무엇을 보거나, 그는 아리스토텔레스의 전체 이론을 심물평행론으로 칭할 수 있다고 한다.

64) Ross (1923), 135.

가지 문제—질료형상설과 혼형신료설 간의 간극, 반이원론 여부, 영혼은 활동인가 활성태인가의 문제—는 결국 영혼이란 도대체 무엇이냐고 되묻게 만드는 문제들이다. 생물과 무생물을 가르는 기준으로 제시된 영혼이건만 바로 그 지점에서 문제가 불거지기 때문이다. 그런 의미에서 영혼이 무엇이냐 하는 물음은 출발선상에서 한 치도 더 나아가지 못한 상태에 있는 것은 아닌가 싶기도 하다. (그러기에 철학적 물음이라.)

결국은 개념적 투명성의 문제인가. 오늘날 심신문제를 둘러싸고 다양한 논변이 전개되듯이, 아리스토텔레스를 해석하는 데서도 그 영향이 없지 않다. 다양한 접근이 시도되고 있는 것이다. 그런 의미에서 아리스토텔레스의 영혼론은 거꾸로 오늘날 우리의 숙고의 방향타로서 유용할 수 있다. 존 아크릴의 다음과 같은 코멘트가 그런 점을 잘 지적한다. “현대의 물리학과 생리학은 뇌와 신경조직에 대하여 완전히 새로운 이해에 도달하였다. 그러나 철학이 심신문제에 대하여 그리스인보다 더 나은 답을 갖게 되었다면, 그것은 그와 같은 과학적 진보 때문이 아니라 문제들이 요구하는 개념 분석상의 치밀함과 높아진 세련도 때문이다. 그러나 우리가 실로 더 나은 답을 가지고 있느냐는 조금도 확실하지 않다. 무엇이 정답일 수 있느냐에 대하여 합의된 바도 없지만, 대결상을 보이는, 현재 제출되어 있는 답안들도 그 본질적 특성에서 이미 그리스 철학에서 찾아볼 수 있는 것들이다.”⁶⁵⁾

65) J. L. 아크릴, 『철학자 아리스토텔레스』, 서울: 서광사, 1992, 116-117쪽.

▣ 참고문헌

- Aristotelis De Anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ross, W.D., Oxford 1956.
- Aristoteles, *Über die Seele*. Übersetzung und Erläuterungen von Theiler, W., Berlin 2006⁸.
- Aristoteles, *Über die Seele*. Griechisch-Deutsch, Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Corcilus, K., Hamburg 2017.
- Ackrill, John L. "Aristotle's Definitions of psychē", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972), pp.119-33.
- Ackrill, John L. *Aristotle*, Oxford 1981. [한국어 번역: J.L. 아크릴 지음, 한석환 옮김, 『철학자 아리스토텔레스』, 서울: 서광사, 1992]
- Barnes, Jonathan, "Aristotle's Concept of Mind", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971-1972), pp.101-114.
- Barnes, Jonathan/Schofield, Malcolm/Sorabji, Richard (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 4: Psychology and Aesthetics, New York 1979.
- Burnyeat, Myles, "De Anima II 5", in: *Phronesis* 47 (2002), pp.28-90.
- Caston, Victor "Was heißt es, die Form ohne die Materie aufzunehmen", in: Rapp, Chr./Wagner, T. (eds.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart/Weimar 2006, pp.179-196.
- Frede, Dorothea/Reis, Burkard (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York 2009.
- Frede, Michael, "On Aristotle's Conception of Soul", in: M.C. Nussbaum/A.O. Rorty (1992), pp.93-107.
- Frey, Christopher, "Organic Unity and the Matter of Man", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (2007), pp.167-204.
- Hübner, Johannes, "Die aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in De Anima II 1", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), pp.1-32.

- Kallestrup, Jesper, "The Causal Exclusion Argument", *Philosophical Studies* 131 (2006), pp.459–485.
- Matson, Wallace I., "Why Isn't The Mind–Body Problem Ancient?", in: Paul K. Feyerabend & Grover Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method*, Minneapolis 1966, pp.92–102.
- Menn, Stephen "Aristotle's Definition of the Soul and the Programme of the De Anima", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), pp.83–139.
- Nussbaum, Martha C./Rorty, Amely O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992.
- Patzig, Günter, "Körper und Geist bei Aristoteles. Zum Problem des Funktionalismus", in: D. Frede & B. Reis (2009), pp.249–266.
- Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima*, Cambridge 2007.
- Rapp, Christof, "Aristoteles' hylemorphischer Seelenbegriff", in: Dagmar Kiesel/Cleophea Ferrari (eds.), *Seele*, Frankfurt am Main 2017, pp.45–82.
- Ross, G.R.T., *De Sensu et De Memoria*, Cambridge 1906.
- Ross, W.D., *Aristotle*, London 1923.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London 1949.
- Shields, Christopher, "The Homonymy of the Body in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), pp.1–30.
- Shields, Christopher, *Aristotle, De Anima*, Oxford 2016.
- Slakey, Thomas, "Aristotle on Sense Perception", *The Philosophical Review* 70 (1961), pp.470–484.
- Solmsen, Friedrich, "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves", *Museum Helveticum* 18 (1961), pp.150–167.
- Sorabji, Richard, "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy* 49 (1974), pp.63–89.
- Williams, Bernard, "Hylomorphism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), pp.189–99.

〈Abstract〉

Some Problems of Aristotle's Definition of the Soul

Hahn, Seok Whan

For Aristotle, the soul or the spirited-being is a characteristic of all living entities, which is in contrast to the inanimate through various abilities or functions, such as the life-keeping functions, the ability to eat, but also all kinds of sense-perception as well as the ability to move. In human beings, the ability to think and understand is also added. Aristotle's natural philosophical investigation of the soul presupposes his hylomorphism (the thesis that all ephemeral things are composed of form and matter). In this sense he determines the soul as a form or as the first actuality of a natural organic body. But the most important issues and controversies follow the definition. It is the task of this article to grasp Aristotle's hylomorphic concept of soul and to explicate the problems entailed in it.

Key words: activity, actuality, form, life, matter, reality, soul

이 논문은 2018년 10월 31일 접수되어 11월 30일 심사를 완료하고
12월 10일에 게재 확정되었습니다.

