

기독교 윤리와 비기독교 윤리의 도덕형이상학적 토대

이경직

(천안대, 기독교학부, 기독교철학)

I

기독교 윤리와 비기독교 윤리는 어떠한 점에서 근본적으로 다른가? 여러 가지 대답이 있을 수 있지만, 그 가운데 대표적인 대답은 다음과 같다: 기독교 윤리는 윤리의 토대가 하나님에 있는 데 반해, 즉 신법을 주장하는 (theonomous) 데 반해, 비기독교 윤리는 윤리의 토대를 인간의 도덕의 식이나 자연에, 즉 신으로부터 벗어나서 나름대로 자율성을 주장하는 (autonomous) 것에 둔다. 윤리의 토대를 인간 사이의 약속에 두는 사회 계약설도 어떤 의미에서는 약속의 절대성을 주장한다는 점에서 윤리의 자율성을 주장한다고 볼 수 있다. 이러한 비기독교 윤리를 대표하는 사람으로는 칸트와 더불어 플라톤이 꼽힌다. 인간이나 하나님의 의지와 무관하게 영원히 있는 도덕법칙을 주장했다는 이유에서이다.¹⁾ 우리는

1) 코르넬리우스 반틸, 「기독교 윤리」(서울: 엠마오, 1984), pp. 191-192.

이들을 공리주의 윤리학자와 구분하여 이상주의 윤리학자로 분류할 수 있다.

기독교 윤리와 이상주의 윤리의 차이는 다음 질문에 대한 대답에서 잘 나타난다. 윤리 규범이 선하고 옳기 때문에 하나님은 그 규범이 행해지기를 원하시는가, 아니면 하나님이 원하시기 때문에 그 규범이 선하고 옳은가? 이상주의 윤리는 전자를 택하고, 기독교 윤리는 후자를 택한다. 이러한 차이는 도대체 어디에서 나오는가? 이는 이상주의 윤리와 기독교 윤리가 서로 다른 형이상학에 근거를 두기 때문이다. 즉 두 입장은 세계가 존재하게 된 경위에 대해 서로 다른 설명을 하고 있기 때문이다. 이 글에서는 우선 두 가지 세계 설명을 각기 살펴보면서, 각 설명에서 어떻게 서로 다른 윤리적 입장이 나오는지 살펴보고자 한다. 이어서 중세 기독교가 이상주의 윤리를 나타내는 플라톤의 형이상학을 어떻게 기독교적 관점에서 재해석하고자 했는지를 드러내고자 한다. 마지막으로 플라톤의 형이상학이 그러한 재해석을 허용할 여지를 남겨 두고 있음을 플라톤의 우주생성론이 제시되는 「티마이오스」 분석을 통해 드러내고자 한다.

II

먼저 플라톤의 세계 설명을 살펴보자. 「티마이오스」에서 세계 제작자 데미우르고스(Demiourgos)가 세계를 제작할 때 그의 앞에는 그가 참조해야 할 모델이 있다. 그 모델은 바로 영원불변하는 이데아(Idea), 즉 형상(Forms)이다. 그가 만든 세계는 조화롭고 좋은(agathon) 것이어야 한다. 그러기 위해서는 두 가지 조건이 필요하다. 첫째, 그의 모델은 좋아야 한다. 둘째, 모델을 닮은 작품을 만들어 낼 수 있는 능력이 있어야 한다. 첫째 조건이 이루어지려면, 모델이 영원하고 변치 않는 이데아여야 한다. 만일 제작자가 변하는 생성물을 모델로 삼는다면, 그 결과 제작물도 좋지 못할 것이다. 이것은 우리가 쉽게 이해할 수 있는 내용이다.

고대 그리스 사회에는 창작이라는 개념이 없었다. 창작(invention)이라는 개념은 기독교의 창조 개념과 더불어 서구 사회에 들어온 것이라 여겨진다. 고대 그리스 사회에서 예술가는, 예를 들어 조각가는 대상을 그대로 모방(mimesis)하는 것을 예술의 최고 목표로 삼았다. 그런데 흥미로운 사실은 자연물을 그대로 모방하여 그리지 않고, 많은 경우 자연물을 모방하여 만든 인공모델을 보고서 작품을 제작했다는 것이다. 어떤 대상을 모델로 하지 않고서 예술품을 만든다는 것은 생각할 수 없는 일이었다. 그래서 예술작품이 나오기 위해서는 반드시 모델이 필요했다. 이러한 사회적 배경에 비추어 볼 때 플라톤의 세계 생성 설명에서 제작을 위한 모델이 꼭 필요했음을 알 수 있다.

그래서 고대 그리스인은 제작자보다 모델이 더 중요하다고 생각하게 되었다. 물론 제작자의 모방 능력도 중요하게 여겨졌다. 그래서 「티마이오스」 첫머리에서 소크라테스는 훌륭한 교육을 받고 높은 지적 능력을 갖춘 티마이오스를 세계 제작을 설명해 줄 책임자로 추천한다(Tim. 20a). 그러나 제작자의 모방 능력보다 더 중요한 것은 좋은 모델이다. 좋은 모방 능력을 갖고 제작할 때 사용되는 모델이 변하는 생성물(gignomenon)이라면, 모방 능력이 좋을수록 모방된 제작물은 나쁠 것이기 때문이다. 좋은 세계가 제작되기 위해 필요한 조건이 제작자의 모방 능력이라면, 충분조건은 좋은 모델인 셈이다.

따라서 제작자보다 모델이 더 중요하게 된다. 좋은 제작자가, 즉 모방 능력이 뛰어난 제작자가 제작해서 제작물이 좋은 것이 아니라, 모방되는 모델이 좋아서 제작물이 좋기 때문이다. 그래서 모델은 제작자에 우선하며, 제작자와 무관하게 그 자체로 좋은 것이어야 한다. 따라서 이러한 플라톤적 세계관에 입각한 윤리는 윤리적 규범이 좋기 때문에 지켜져야 한다고 주장할 수밖에 없다.

그런데 플라톤을 비롯하여 고대 그리스인이 이러한 생각을 할 수밖에 없는 이유는 그들의 신관에 있다. 고대 그리스의 신은 인간의 모습과 본성을 빼어 닮은 신이다. 그리스 신은 서로 질투하며 미워하고 싸우고

음모를 꾸미는 신이다. 오늘날 우리의 기준에 비추어 볼 때 전혀 도덕적인 신이 아니다. 그러한 신들로 이루어진 세계는 나름대로 질서(taxis)와 조화(kosmos)를 갖추고 있지만, 그러한 질서는 헤라클레이토스(Hera-
kleitos)의 철학에서 볼 수 있듯이 서로 반대되는 힘들이 일시적으로 균형을 이룬 질서에 불과하다. 이는 언제 깨어질지 모르는 질서다. 또한 많은 경우 그 질서가 깨어지며, 그 결과 천재지변 등 재앙이 일어난다.

고대 그리스의 정치체제가 안정을 찾게 되자, 고대 그리스인은 더 이상 그렇게 불안정한 세계를 받아들일 수 없었다. 그들은 그들의 정치질서와 사회질서가 영원히 지속되기를 원했다. 그러나 그들은 신들에게서 그러한 질서를 찾을 수 없었다. 아테네 민주정치가 번성하던 시기에 등장했던 수사학 선생 소피스트(Sophist)들은 그러한 질서의 원천을 사회적 계약 또는 약속에서 찾았다. 아테네의 정치 질서는 신들의 세계로 묘사되는 자연 세계와는 다른 질서이어야 하며, 따라서 자연(physis) 대신 인간 사회의 관습(nomos)에 근거를 둘 수밖에 없다고 그들은 생각했다. 그러나 그들의 의도와는 달리 관습은 문화와 사회에 따라 달라지므로 모두에게 절대적일 수 없었다. 즉 관습은 보편적일 수 없었다. 관습은 제한된 사회 안에서 나름대로 구속력을 지닐 수 있었지만, 엄밀하게 말해서 서로 다른 습관(ethos)을 갖고 있는 개인 사이에 공통된 관습이 있다는 보장도 원리상 없었다. 그래서 상대주의의 대표자로 알려진 프로타고라스(Protagoras)는 “만물의 척도는 인간이다”(homo mensura)라고 외쳤다. 이 때 말하는 인간을 인류로 보면 칸트의 이상주의 윤리학이 나오겠지만, 프로타고라스처럼 개인으로 여기면 철저한 상대주의에 빠지게 된다.

이러한 상대주의의 위협 가운데서 도덕 범규의 절대성을 확보하려고 한 사람이 바로 소크라테스와 그의 제자 플라톤이었다. 플라톤은 이전의 그리스인처럼 인간과 같은 신들로 가득찬 자연 속에서 도덕의 절대성을 확보할 수 없었다. 그렇다고 해서 인간 사이의 상대적인 약속에서도 도덕의 절대성을 확보할 수 없었다. 결국 그는 자연과 인간 사회를 초월한 영역에서, 즉 시간과 공간을 넘어서는 영역에서 존재하는 이데아에서 도

덕의 절대성을 찾을 수밖에 없었다. 플라톤이 「티마이오스」에서 세계제작자 데미우르고스가 이데아를 모델로 삼아 세계를 제작했다고 표현하는 것은 이데아가 세계 안에 있는 요소가 아님을 말하기 위해서였다. 플라톤의 생각에 따르면, 시공간 세계 안에 있는 것은 모두 변하며, 따라서 도덕의 절대성을 담보해 주지 못하기 때문이다.

그런데 한 가지 문제가 생긴다. 플라톤은 이데아가 시공간을 초월하며 따라서 도덕의 절대적 근거가 될 수 있음을 밝히는 데는 성공했지만, 역시 시공간을 초월해 있는 데미우르고스의 정체를 밝히는 일이 부담으로 남게 된다. 플라톤이 데미우르고스의 정체를 밝히는 일에 본격적으로 착수했다면, 플라톤의 신학이 분명하게 드러났을 것이다. 그런데 이데아를 통해 도덕의 절대성을 확보하는 것이 그의 일차적 과제였기 때문에, 그는 더 이상 신학으로 깊이 들어가려 하지 않는다. 그래서 오늘날까지도 플라톤 연구자들 사이에서는 플라톤의 신학에 대해 논란이 그치지 않는다. 플라톤은 이와 관련하여 “세계의 제작자(poietes)이자 아버지(pater)를 찾아내는 것은 힘든 일이거니와, 찾아 낸다 하더라도 모두를 상대로 이를 말해 준다는 것도 불가능합니다”(Tim. 28c)²⁾라고 밝힌다. 이는 플라톤이 이 문제를 더 깊이 다루려 하지 않음을 잘 드러내 준다. 하지만 중세 기독교는 플라톤의 이러한 언급에 만족하지 않았으며, 「티마이오스」를 자세하게 분석함으로써 플라톤의 (숨겨진) 신관을 찾아내고자 했다.

III

기독교는 이데아에 독자적 지위를 부여하는 플라톤의 세계 설명에 만족할 수 없었다. 모든 것이 하나님으로부터 나왔기 때문이다(골 1:15-

2) 박종현/김영균, 「플라톤의 티마이오스」(서울: 서광사, 2000), p. 78. 원문을 인용할 때는 특별한 경우가 아닌 한 이 번역본에 따른다.

18). 기독교는 창조주 외에 어떤 존재도 세계를 초월하여 독자적으로 존재하는 것을 허용할 수 없다. “태초에 하나님이 천지를 창조하시니라”는 창세기 1:1의 선언은 모든 것이 하나님의 피조물이며, 하나님과 무관하게 독자적으로 존재하는 것은 아무것도 없다는 선언이다. 이를 통해 하나님은 당시 중근동 지방의 모든 신들을 ‘비신화화’한 셈이다. 이러한 선언에는 플라톤의 신학도 예외일 수 없다. 따라서 플라톤의 세계 설명 또는 신학을 접한 초대 기독교 사상가들에게는 두 가지 과제가 있었다. 첫째, 그들은 히브리 전통을 통해 전해져 온 기독교의 유일신관이 헬라인의 세계관, 특히 플라톤의 신관과 어떤 차이를 나타내는지 분명하게 밝혀야 했다. 둘째, 그러면서도 기독교의 유일신관을 헬라인이 이해할 수 있는 용어를 통해 설명해야 했다.

이러한 두 가지 과제를 한꺼번에 해낼 수 있는 방법은 플라톤이 독자적으로 놓았던 이데아를 이제 하나님의 생각(idea)으로 바꾸는 것이었다. 이제 이데아는 더 이상 하나님과 무관하게 존재하지 않게 되었다. 하나님의 생각이 객관적으로 표현된 것이 우리에게 이데아로서 나타날 뿐이다. 결국 이데아는 창조주 하나님의 창조 계획으로서 하나님의 마음속에 자리잡게 된다.³⁾ 따라서 이데아가 절대적이기 때문에 하나님이 이데아에 따라 세상을 만드신 것이 아니라, 절대적인 하나님이 하시는 생각 이기에 그 생각이 절대적이게 된다. 따라서 윤리 규범이 선하기 때문에 하나님이 원하시는 것이 아니라, 하나님이 원하시는 윤리 규범이 선하다는 결론이 나온다.

이는 기독교의 신관이 고대 그리스인의 신관과 달랐기 때문에 가능한 일이었다. 기독교의 여호와 하나님은 변덕스러운 인간을 닮은 고대 그리스의 신과 근본적으로 달랐다. 그분의 의지, 즉 그분의 뜻은 변덕스럽지 않고 신실하다. 여호와와 신실하심을 나타내는 히브리어 ‘헤세드’(Hesed)는 하나님이 변함 없음을 나타내는 단어이다. 변함 없이 당신

3) R. H. Nash, *The Word of God and the Mind of Man* (Grand Rapids, 1982), p. 82.

의 백성을 끝까지 보살펴주실 때 ‘헤세드’는 ‘인애’로 번역된다. 따라서 이러한 하나님의 변함 없는 뜻은 플라톤이 꿈꾸었던 윤리의 절대성을 담보해 줄 수 있는 원천이 될 수 있다.

이제 제작(poiêsis)으로 표현되었던 예술은 모방의 결과가 아니라 창작의 결과가 될 수 있다. 그런데 근세 르네상스를 시작으로 일어났던 인문주의 운동은 하나님을 배제하고 인간 스스로 윤리의 원천을 찾고자 했다. 그래서 하나님의 생각으로 있던 이데아가 이제 인간의 관념(idea)으로 바뀌게 된다. 그래서 하나님의 뜻을 구현하고자 했던 예술이 이제 인간 내부에 있는 이성과 감성을 표현하는 도구가 되었다. 따라서 근세의 예술관은 인간의 창작을 강조하게 되었다. 이와 더불어 윤리의 토대도 인간의 본성에서 찾게 되었다. 인간에게 있는 동정심(sympathy)에 근거하여 경험주의 윤리를 세우고자 한 데이비드 흄(David Hume)이나, 인간의 욕구 만족에 근거하여 공리주의 윤리를 세우고자 한 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill) 등이 그러한 시도를 한 대표적 인물들이다.

그러나 이러한 인본주의적 접근은 고대 그리스인이 직면했던 문제와 같은 문제를 만나게 된다. 고대 그리스인의 신들이 너무 인간적인 신이어서 문제였다면, 이제 근세 윤리의 문제는 인간에게 윤리의 근거를 둔다는 데 있다. 고대 그리스 신을 소위 ‘비신화화’하면 인간이 된다. 그래서 고대 그리스 윤리와 근세 윤리의 문제는 사실상 같다. 둘 다 변하며 신실하지 않은 인간 본성에서 윤리의 기초를 찾고자 하기 때문이다.

기독교 윤리의 관점에서 볼 때, 근본적인 문제는 결국 인간의 현 상태를 정상적(normal)으로 여기느냐, 아니면 비정상적(abnormal)으로 여기느냐에 있다. 고대 그리스 윤리나 근세 경험주의적 윤리 또는 공리주의적 윤리는 인간의 현 상태를 정상으로 놓는다.⁴⁾ 그리고 현 상태를 어떤 식으로든 반영 또는 추상화한 것을 윤리로 삼고자 한다. 그러나 성경에 기초를 두는 기독교 윤리는 인간의 현 상태를 비정상으로 여긴다. 하나

4) 코르넬리우스 반틸, 앞의 책, pp. 92-94.

님께서 선하게 창조하신 세계가 인간의 죄로 인해 왜곡되었으며, 그리스도를 통한 구속을 기다리기 때문이다.⁵⁾

임마누엘 칸트(Immanuel Kant)가 흄이나 밀과 같은 경험주의 윤리학자를 비판한 것은 이와 맥락을 같이한다. 그에 따르면, 경험주의 윤리학자는 소위 '자연주의적 오류'(naturalistic fallacy)를 저질렀다. 즉, "정직한 사람이 있다"는 사실에서 "정직한 사람이 있어야 한다"는 당위 즉 윤리적 의무가 나오지 않는다는 것이 비판의 요지이다. 이는 현 상태를 정상으로 여기지 않고, 현 상태에서 윤리적 의무의 근원을 찾지 않으려는 기독교 윤리와 같은 태도이다. 많은 경우 윤리적 의무는 현실과 반대되는 모습을 띤다. 그래서 우리는 폭포를 거슬러 올라가는 연어의 모습에서 현 상태와 반대되는 것을 윤리적 의무로 삼는 도덕적 직관의 예를 발견하게 된다. 모든 사람이 호흡을 하면서 살지만, 어느 누구도 "모든 사람은 호흡을 해야만 한다"는 명제를 윤리적 의무로 받아들이지 않기 때문이다. 도리어 우리가 현실에서 이루지 못하는 이상(Ideal)을 윤리적 의무로 삼는 것이 우리의 윤리적 현실이다.

그런데 칸트는 그러한 의무를 인간의 삶에 필요한 것으로 요청한다. 그러한 이상이 없으면 인간의 삶이 인간다워지지 않는다는 것이 그 이유이다. 그러나 그러한 이상을 뒷받침해주는 형이상학적 근거가 있는지에 대해서는 침묵한다. 그저 인간에게 필요하기 때문에 요청할 뿐이다. 그러나 그러한 이상이 정말로 존재하는 것인지에 대해 확신이 없을 때, 그러한 이상이 얼마나 큰 구속력과 권위를 지닐 수 있겠는가? 우리는 칸트와 비슷한 생각을 플라톤의 「국가」(*Politeia*)편에서 발견할 수 있다. 플라톤은 실제로 신들이 존재하지 않더라도 어린이들에게 어려서부터 윤리적 규범을 주고 준수 여부에 따라 상벌을 주는 신이 존재한다는 이야기(mythos)를 꾸며 교육하자고 제안한다. 인간은 원래 같은 형제로 태어났다는 신화도 그러한 교육 내용에 포함된다. 그러한 경우 사회는 가족과

5) 같은 책, pp. 204-208.

같이 되어서 구성원 개개인의 이기적 욕심을 넘어설 수 있기 때문이다. 하지만 플라톤 스스로도 그러한 교육이 성공적일지 의구심을 나타낸다.

이는 신실하신 하나님을 윤리적 규범의 원천으로 받아들이지 않는 비기독교 윤리가 윤리 규범의 절대성을 확보하지 못하는 상황을 잘 보여 준다. 결국 기독교 윤리만이 윤리 규범의 절대성을 주장할 수 있다.

IV

끝으로 중세 기독교 사상가들이 이데아를 하나님의 생각으로 여길 수 있는 생각의 단초가 「티마이오스」에 나타난 플라톤의 세계 설명 자체에 들어 있음을 밝히고자 한다. 「티마이오스」에 나타난 신 개념은 기독교적 신 개념과는 다르다.⁶⁾ 신 또는 신들은 초월적이지 않고 눈에 보이는 존재이다. 신들은 세계 안에 있는 구체적 대상이다. 그래서 플라톤은 ‘신들의 이데아’라는 표현도 사용한다(Tim. 37c). 이러한 표현 때문에, 많은 플라톤 해석가는 어려움을 느꼈다. 그래서 때로 이 구절이 원문과 일치하지 않는 것이 아닌가 추측하기도 하고,⁷⁾ 테일러와 아처 하인드처럼 이 구절을 이해할 수 없다는 결론을 내리기도 한다.⁸⁾ 유명한 고전학자 콘퍼드(F. M. Cornford)에 따르면, 신들이 이데아의 모상으로 표현될 때 모상을 나타내는 헬라어 ‘agalma’는 모상을 뜻하는 것이 아니라 경배 대상을 뜻한다.⁹⁾ 하지만 그러한 해석이 반드시 맞는 것은 아니다.¹⁰⁾ 예를 들어, 마

6) C. E. Huber, *Anamnesis bei Platon* (München, 1964), p. 109 주 33; J. Mittelstra, *Neuzeit und Aufklärung* (Berlin/New York, 1970), pp. 78-79.

7) R. D. Archer-Hind (ed.), *The Timaeus of Plato* (London, 1888), p. 118; A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928), pp. 184-186.

8) G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (London, 1935), p. 152 주 2; L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy* (London/New York, 1990), p. 267, 주 85 참조.

9) F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London, 1937), p. 99.

10) 콘퍼드에 대한 비판으로는 W. J. Verdenius, “Platons Gottesbegriff”, in: F. Hardt (ed.), *La Notion du Divin* (Genève, 1952), pp. 246-247 참조.

올라(Maula)에 따르면, ‘agalma’는 신적이고 행복한 모상들을 나타내는 은유이다. 따라서 ‘agalma’와 모상은 본질적으로 다르지 않다.¹¹⁾

히어스트(Hirst) 같은 학자는 플라톤의 원전을 필사한 사람이 이 구절을 잘못 배겼을 것이라고 추측하고서, 원문에는 ‘신들’이라는 표현 대신에 ‘이데아들’이라는 표현이 있었을 것이라고 제안한다.¹²⁾ 그러한 경우 이 구절은 그저 자연세계에 있는 사물을 이데아의 모상(模像)으로서 표현한 것에 불과하게 된다. 하지만 이러한 추정을 뒷받침할 만한 근거는 없다. 뤽 브뤼송(Luc Brisson)과 같은 플라톤 해석가는 눈에 보이는 신들이 눈에 보이지 않는 신들의 모상이라고 생각한다.¹³⁾ 하지만 그렇다고 이 구절이 뜻하는 것을 실제로 밝히는 데 이바지하지는 못한다.¹⁴⁾

그런데 플라톤이 신을 모상이라는 의미에서 언급한 구절이 있다. 이 구절에서 사멸하지는 않지만, 생성된 신으로서의 세계가 영원한 신과 대조를 이룬다(Tim. 34a-b). 또한 플라톤이 감각 대상에 관해 이야기할 때는 언제나 이데아가 존재한다는 점을 전제한다. 따라서 생성되어서 감각의 대상이 되는 신에 대한 언급은 그러한 신의 원상(原象)인 모델이 있음을 전제한다. 그런데 신이 어떻게 자신의 이데아, 자신의 모델일 수 있는지는 이해하기 어렵다.

이는 플라톤의 신관이 아직 더 정리되어야 할 필요가 있음을 잘 보여 준다. 그래서 베틀라인(Bärthlein)은 데미우르고스와 그가 사용하는 모델이 사실 하나임을 나뉘대로 보여 주고자 한다. 그에 따르면, 영혼은 데미우르고스의 역할을 하면서도, 좋음(agathon)인 한에서 모든 것을 포괄하는 생물로서 영혼의 모델이기도 하다.¹⁵⁾ 하지만 베틀라인의 설명은 구성

11) E. Maula, “Plato’s Agalma of the Eternal Gods”, *Ajatus* 31 (1970), pp. 13-16도 참조.

12) M. E. Hirst, “Plato Timaeus 37C”, *Classical Philology* 8 (1913), p. 93.

13) 이러한 의미에서 볼 때, 무레(Moore)에 따르면 항성은 신이 아니다. C. H. Moore, *The Religious Thought of the Greeks* (Cambridge, 1916), p. 483.

14) L. Brisson, *Le Même et l’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon* (Paris, 1974), p. 34; *Platon. Timée/Critias* (Paris, 1992), pp. 127, 236, 주184.

자와 구성물을 혼동하는 결과를 낳는다. 그는 데미우르코스가 어떻게 스스로의 모델이 될 수 있는가에 대해 플라톤이 대답하지 않는다고 주장함으로써 문제를 피해 가려 한다.¹⁶⁾

필(Peri)의 주장에 따르면, 「티마이오스」에 그러한 대답이 있으며, 데미우르코스에 관한 이야기에는 모순이 없다. 필에 따르면, 데미우르코스는 이성적인 존재자가 아니라 이성 자체이다: 이성 자체는 이성의 활동인 사유와 구분될 수 없는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 의미에서 볼 때 이성은 사유를 구성하는 이데아와 같다. 그 이유는 다음과 같다: 인간 제작자의 경우 제작자와 제작 모델이 분명하게 구분된다. 하지만 신적 제작자인 데미우르코스의 경우에는 제작자와 제작 모델이 구분되지 않고 하나이다. 따라서 데미우르코스를 인간 제작자에 비교한 것을 「티마이오스」의 설명 모두에 적용해서는 안 된다. 그렇게 비교할 경우, 데미우르코스가 어떻게 감각 세계에 이성적 구조를 주는지를 설명할 수 없기 때문이다. 이제 필의 설명에 따르면, 데미우르코스와 이데아는 ‘노에시스’(Noê-sis), 즉 사유라는 동일한 실재의 두 가지 측면에 불과하다: 데미우르코스는 사유의 활동에 해당하고, 이데아는 사유의 내용에 해당한다.¹⁸⁾ 하지만 그와 같은 해석을 뒷받침할 만한 것이 「티마이오스」 원문에 나오지 않는다. 필은 그러한 점을 인정하지만, 우리가 텍스트를 ‘철학적’으로 읽어야만 하며, 그렇게 읽는 경우 자신과 같은 결론을 얻을 수 있다고 주장한다.¹⁹⁾ ‘철학적’으로, 즉 앞뒤 문맥의 내용을 논리적으로 연결해서 읽는 일은 텍스트를 전혀 고려하지 않고 읽는 일은 아니다.

15) K. Bärthlein, *Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon* (Würzburg, 1996), p. 157.

16) 같은 책, p. 166.

17) E. D. Perl, “The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato’s Timaeus”, *Ancient Philosophy* 18(1998), pp. 81-84.

18) 같은 책, pp. 81, 83, 85, 89, 90.

19) 같은 책, p. 91.

이러한 까닭에 플라톤은 데미우르고스를 모두에게 설명하는 일이 불가능하다고 주장하는지 모른다.²⁰⁾ 신들은 눈에 보이는 것이기 때문에, 플라톤의 이데아론에 따라 원상을 지녀야 한다. 그래서 데미우르고스는 천문학적 원상(原象)들에 따라 눈에 보이는 신들, 즉 해와 달, 항성들을 만든다. 시간의 척도 역할을 하는 항성 제작은 곧 시간을 제작하는 것이기도 하다. 하지만 이러한 신들을 만드는 데미우르고스는 자신의 작품인 세계 밖에서 있어야 할 것이다(신플라톤주의에서 신은 세계 밖으로 나가지 않는다!). 이는 데미우르고스를 발견하기가 어렵기는 하지만 불가능하지는 않다는 언급과(Tim. 28c) 모순되는 것 같다. 데미우르고스가 최고의 이데아, 즉 좋음의 이데아라는 테제가 이러한 맥락에서 나온다.²¹⁾ 데미우르고스가 모든 것을 가능한 한 자신과 닮도록 만든다는 언급이(Tim. 24d) 그러한 테제를 뒷받침하는 근거로 제시된다. 「티마이오스」에 나오는 다른 구절들에 따르면, 모든 생성물은 이데아의 모상이기 때문에, 결국 데미우르고스 자신이 이데아라는 생각에 가까이 다가서게 된다. ‘아버지’라는 은유가 이데아에 대해서 뿐 아니라 데미우르고스에 대해서도 사용된다는 점이 또 다른 근거가 된다.²²⁾ 또한 세계가 생물이어야 하는(Tim. 30d) 이유도 분명해질 것이다. 데미우르고스가 생물이기 때문에, 그를 닮은 세계도 생물이어야 한다.²³⁾ 생물인 세계는 또한 생물 이데아의 모상이다(Tim. 39d). 따라서 데미우르고스는 생물의 모습을 띤 세

20) J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Amsterdam, 1967), p. 110 참조.

21) R. J. Wood, "The Demiurge and His Model", *Classical Journal* 63(1968), pp. 255-258 참조.

22) 디에스(Diès)에 따르면, 이성(nous)가 신의 주관적 측면인 반면에, 이데아는 객관적 측면을 이룬다. M. Dies, *Autour de Platon II* (Paris, 1927), pp. 550-565; L. P. Gerson, 앞의 책, p. 267 주85 참조.

23) R. Brague, "The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus Monologue", in: D. J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations* (1985), pp. 53-55 참조.

계의 이데아여야 할 것이다.

V

앞서 설명한 어려움 때문에, 출산(gennêsis) 개념과 제작(poiêsis) 개념 사이에 긴장이 생긴다.²⁴⁾ 제작 개념과는 달리 출산 개념에는 모델이 필요 없기 때문이다.²⁵⁾ 출산하는 경우 출산되는 아기는 출산하는 산모에게서 나오는 것이지, 산모 밖에서 온 것이 아니다. 「티마이오스」에서 출산 측면에 세계 기원을 설명하는 구절들도 있다. 무엇보다도 세계의 질서는 이성(nous) 또는 데미우르고스와 필연 또는 수용자 사이에 이루어지는 성적 결합의 결과로 설명된다(Tim. 48a). 이를 나타내는 또 다른 비유는 설득(peithô)이다. 설득은 조목조목 따져서 타당성을 납득시키는 방법과 어쩔 수 없이 사용해야 하는 강제라는 두 가지 측면으로 나타난다. 이는 능동적인 남성이 수동적인 여성을 두 가지 방법을 통한 설득을 사용해서 결국 자식을 얻는다는 이미지를 담고 있다.

그런데 데미우르고스에 대한 설명이 불가능하다고 밝히는 구절에서(Tim. 28c) 데미우르고스의 서로 다른 두 가지 측면이 함께 나온다는 점이 우리의 눈길을 끈다. 데미우르고스는 제작자(poiêtês)이면서 동시에 아버지이다. 하지만 아버지 또는 출산자라는 생물학적 개념에는 제작 개념과 다른 의미가 들어 있다. 플라톤이 보기에 제작 개념에는 모델이 필요하기 때문이다. 제작 개념이 함축하는 모델은 인간 밖에 있을 수도 있

24) J. Dillon, "Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus", *American Journal of Philology* 110 (1989), p. 72 주45.

25) 누메니오스(Numenios)에 따르면, 세계 출산자는 세계의 아버지와는 다른 존재이다. J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D.* (Ithaca, 1977). pp. 220, 259, 367 참조. 쿡(Kung)에 따르면, '아버지'라는 은유에는 서로 다른 두 가지 계기가 있다. 모델이라는 계기와 제작자라는 계기이다. J. Kung, "Why the Receptacle Is Not a Mirror", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), p. 171.

고 인간 사유의 부분일 수도 있을 것이다. 그런데 그리스인은 전자라고 생각한다. 이러한 의미에서 볼 때, 「티마이오스」에서 제작(*poiësis*)과 모방(*mimêsis*)은 동의어로 사용된다(Tim. 19d).²⁶⁾

이러한 어려움에서 벗어나고자 하는 해석가들은 성적 결합이라는 관점과 아버지 은유가 이와 관련해서 중요하지 않다고 주장한다.²⁷⁾ 그들은 비록 아버지 개념을 원인(*aitia*) 개념과 연결시키지만(Tim. 28a), 「티마이오스」에서 아버지 개념이 더 이상 제 역할을 하지 않는다고 여긴다. 그래서 크렐(Krell)은 데미우르고스의 아버지 역할이 「티마이오스」 39e부터는 기술자 역할로 환원된다고 주장한다.²⁸⁾ 하지만 그 구절 뒤에서도 아버지에 관한 언급이 계속 나온다. 플라톤이 자신의 독자를 실망시키기 위해 의식적으로 세계 원인에서 제작자 데미우르고스로 넘어가는 잘못된 추론을 하고 있다는(Tim. 27d-29a) 추측이 이러한 맥락에서 우리의 흥미를 끈다.²⁹⁾ 하지만 그러한 추측을 하는 사람은 이러한 경우에 더 나아가서 테일러(Taylor)와 더불어 티마이오스가 플라톤의 생각을 대변하지 않는다고 주장한다. 그는 티마이오스가 논리적으로 많은 실수를 하는데, 이는 변증가에게서 찾아보기 힘든 일이라는 것이라는 점을 그 이유로 든다. 피타고라스주의자가 변증술을 못한다는 아리스토텔레스의 언급을 고려해 볼 때,³⁰⁾ 이는 여기서 수학자 티마이오스가 플라톤의 생각을 대변

26) D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden, 1986), pp. 108-109; J. Sallis, "Timaeus' Discourse on the chôra", in: J. J. Cleary/W. C. Wians (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XI* (Boston, 1995), p. 159.

27) T. M. Robinson, *Plato's Psychology* (Toronto, 1970), p. 66; 그레고리 블래스토스(Vlastos), 「플라톤의 우주」(서울: 서광사, 1998), pp. 47-48. 여기서 블래스토스는 '왕'과 '아버지'라는 은유를 무의미한 은유로 여긴다.

28) D. F. Krell, *Arbeticature: Ecstasies of Space, Time, and the Human Body* (Albany, 1995), p. 30.

29) T. Ebert, "Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios", *Antike und Abendland* 37 (1991), pp. 43-54.

하지 않는다는 뜻일 수도 있다는 생각이 그러한 주장에 깔려 있다.³¹⁾ 물론 플라톤은 피타고라스주의자와 많은 점에서 일치한다.³²⁾ 그러나 위의 주장은 맞지 않다. 또한 플라톤은 「티마이오스」 1부에서 2부와는 다르지만 여전히 철학적인 생각을 다루었다는 점을 분명하게 밝힌다(Tim. 48e-49a). 그래서 티마이오스는 철학자라고도 불린다(Tim. 20a). 이와 관련하여 에버트(Ebert)는 플라톤의 우주론에서 세계 원인 개념과 세계 제작자 개념에 어떤 인식론적 지위가 있는지를 보지 못한다.³³⁾

데미우르고스라는 표현은 *poiêtês*와 출산자 개념을 모두 포괄하는 개념이다. 따라서 그 개념에는 제작이라는 측면과 출산이라는 측면이 모두 들어 있다.³⁴⁾ 물론 데미우르고스는 모델을 보면서 세계를 만드는 제작자로 표현된다(Tim. 28a, 29a, 31a.). 하지만 그 모델이 꼭 필요한 모델이라고 표현되지는 않는다(Tim. 41a, 41c, 42e, 68e, 69c). 이는 불에 대해서도 마찬가지다(Tim. 59a).

여기에 나타난 어려움을 극복하기 위해서 베니테츠(Benitez)는 데미우르고스의 두 가지 측면을 모두 포괄하는 ‘최고 실재’(ens realissimum)를 전제한다. ‘최고 실재’는 능동인(*causa efficiens*)일 뿐 아니라 목적인

30) 아리스토텔레스 「형이상학」 A6. 987b32-33.

31) T. Ebert, 앞의 책, p. 54.

32) J. H. Randall, *Plato: Dramatist of the Life of Reason*(New York/London, 1970), p. 238.

33) 에버트는 데미우르고스가 좋다는 전제를 불필요한 전제로 여긴다. T. Ebert, 앞의 책, p. 53. 하지만 이러한 전제는 가능한 한 가장 좋은 세계를 구성하는데 필수적인 전제이다. J. Mansfeld, “Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Plato”, in: G. Quispel (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leiden, 1981), p. 295 참조.

34) 투르바이네(Turbayne)는 특별한 이유 없이 제작 대신 생물학적 출산을 본질적 은유로 여긴다. C. M. Turbayne, *Metaphors for the Mind*(Columbia, 1991), p. 40. 다른 생각으로는 R. D. Mohr, “Plato’s Theology Reconsidered: What the Demiurge Does”, in: J. Anton/A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato* (New York, 1989), p. 303 참조. 그에 따르면, 데미우르고스는 모순이 없는 인물이다.

(*causa finalis*)이기도 하다고 한다.³⁵⁾ 우드(Wood)는 데미우르코스의 두 가지 측면을 좋음의 이데아에서 재발견한다.³⁶⁾ 도헤르티(Doherty)에 따르면, 데미우르코스 또는 최고 이성과 이성에 의해 파악될 수 있는 이데아는 플라톤이 생각하는 신의 두 가지 측면이다. 이러한 의미에서 볼 때, 플라톤이 생각하는 신은 인간이 알 수 없는 신이 된다.³⁷⁾ 그렇다면, 플라톤은 신을 아는 문제에서 불가지론에 빠진 셈이다. 그러나 플라톤은 이데아와 같은 존재를 아는 문제에 대해서는 회의적이지 않았다. 그저 감각적 대상에 대해 엄밀한 지식이 있을 수 없다고 여겼을 뿐이다. 이데아 인식과 관련해서 플라톤을 회의주의자로 여긴다면, 지식의 절대성을 확보하려 했던 플라톤의 의도와 상반된다.

물론 위와 같이 ‘최고 실재’를 전제하는 이유를 다시 말하자면 다음과 같다: 데미우르코스는 모든 것을 가능한 한 자신과 닮도록 만들고자 해서(Tim. 29e) 자신에 대해 원상이라는 표현도 사용한다. 하지만 플라톤이 「티마이오스」에서 ‘최고 실재’라는 개념을 사용한 흔적이 없다.

VI

출산(*gennêsis*) 개념과 제작(*poiêsis*) 개념 사이에 긴장이 있고, 이데아와 데미우르코스 개념의 관계가 모호한 까닭은 플라톤이 자신의 신화를 본격적으로 발전시키지 않은 데 있었다. 그러나 그는 좋은(*agathon*) 세계를 만드는 일을 좋은(*agathos*) 데미우르코스 자신을 닮게 하는 일로

35) E. E. Benitez, “The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato”, *Apeiron* 38 (1995), pp. 119, 126-128.

36) R. J. Wood, 앞의 책, p. 258.

37) K. F. Doherty, “The Demiurge and the Good in Plato”, *New Scholasticism* 35 (1961), pp. 523-524. 켄네이(Kenney)에 따르면, 데미우르코스와 이데아를 구분하는 경우 「티마이오스」의 우주론적 구조가 파괴된다: J. P. Kenney, *Mythical Monothéism* (Hanover/London, 1991), p. 19.

묘사하고, 그 세계와 그 안의 항성들을 데미우르고스의 아들들로 표현함으로써 중세 기독교에서 이데아를 하나님의 사유로 생각할 수 있는 길을 열어 두었다. 만일 플라톤이 그의 신학을 주제로 삼아서 발전시켰다면 중세 기독교가 선택한 길로 갈 수밖에 없었을 것이다. 그 길이 플라톤의 세계 설명 속에 남아 있는 모순을 해결하는 방법이기 때문이다. 그러한 의미에서 볼 때, 위에서 살펴보았던 여러 학자들의 해결책이 이를 잘 보여 준다. 여러 학자들이 내놓은 해결책에는 공통점이 있다. 그들은 모두 이데아와 데미우르고스를, 아리스토텔레스의 용어를 빌리자면 형상인(formal cause)과 능동인(efficient cause)을 모두 포괄하는 상위의 존재를 상정한다. 이러한 상위의 존재가 초월적 신인 경우 그 신은 사유(noe-sis) 자체로 나타나며, 형상인은 사유 내용으로, 능동인은 사유 작용으로 나타나게 된다. 만일 상위의 존재가 내재적 신이라면, 예를 들어 자연이라면, 형상인은 소산적 자연(natura naturata)로, 능동인은 능산적 자연(natura naturans)로 이해될 것이다. 전자의 경우는 중세 기독교가 플라톤의 세계 설명을 받아들인 방식이며, 후자의 경우는 근세 합리론이, 특히 라이프니츠(Leibniz)가 아리스토텔레스를 통해 플라톤의 세계 설명을 받아들인 방식이다.

그러나 플라톤의 세계 설명 가운데 나타나는 모순을 해결하려는 시도를 플라톤 자신의 설명과 함께 여겨서는 안 된다. 플라톤은 스스로 그러한 모순을 의식하고 있었다. 그래서 그는 자신의 세계 설명을 엄밀한 설명(akribês logos)와 대조시켜 그럴듯한 이야기(eikôs logos)로 규정한다. 그럴듯한 이야기는 '서로 모순되는 내용을 담고 있는 이야기'로 다시 규정된다. 데미우르고스와 관련해서 이러한 모순을 잘 보여 주는 사례가 하나 더 있다. 데미우르고스는 세계 밖에 있으며(Tim. 42e), 따라서 초월적이다. 이에 반해 그가 제작한 신들은 세계 속에 있으며, 따라서 내재적이다. 데미우르고스는 내재적 신들에게 인간들과 가사적 종(種)들을 만드는 과제를 남기고 초월적인 장소로 떠난다. 이 장면까지는 데미우르고스의 초월성이 강조된다. 그러나 「티마이오스」 2부에서부터, 특히 3부에

서 데미우르고스도 내재적 신들이 하는 일을 똑같이 한다. 심지어는 한 구절 안에서 같은 대상을 제작할 때는 한 번은 데미우르고스가 주어로, 한 번은 내재적 신들이 주어로 사용된다. 항성을 제외한 세 가지 종의 생물을 제작하는 일에 데미우르고스도 참여한다는 사실은 데미우르고스가 내재적이기도 하다는 사실을 분명하게 드러내 준다.³⁸⁾

이는 신의 초월성과 내재성을 둘러싼 오래된 신학의 논쟁과도 관련해서 흥미를 끈다. 기독교의 신은 인격신으로 초월성과 내재성을 모두 갖추신 분이다. 기독교의 신은 세계를 창조하신 분으로서 세계를 초월하시며, 세계에 섭리를 베푸시는 분으로서 세계 속에 내재하신다. 그러나 어떤 존재가 초월하면서 동시에 내재할 수 있다는 주장은 공간적 사고에 익숙해 있는 우리에게는 모순으로 비친다. 그래서 신학자들은 어느 한 쪽을 강조하면서 나머지 한 쪽을 버리는 경향이 있다. 신의 초월성만 강조하고 내재성을 버리게 되면 이신론(理神論)에 빠지게 되며, 하나님의 섭리를 부정할 수밖에 없다. 그와 반대로 신의 내재성을 강조하면서 신의 초월성을 부정하게 되면 범신론(汎神論)이나 만유재신론(萬有在神論)에 빠지게 되며, 그 결과 하나님이 창조주 되심을 부정할 수밖에 없다. 그러나 성경에 비추어 볼 때 기독교는 하나님의 두 측면 가운데 어느 것 하나도 버려서는 안 된다.

흥미로운 점은 기독교 외의 모든 종교와 사상이 신의 초월성이나 내재성 가운데 한 측면을 강조하면서도 실질적으로는 다른 측면을 받아들이고 있다는 점이다. 철저히 초월적인 불교가 사찰 안에 산신령을 모시는 사당을 만들어 놓고 사람들이 그곳에서 현세의 복을 빌도록 하는 것이 좋은 예이다. 우리는 그러한 성향을 플라톤의 세계 설명에서도 발견

38) R. C. Whittemore, "The Proper Categorization of Plato's Demiurgos", in: R. C. Whittemore (ed.), *Studies in Plato* (New Orleans, 1978), p. 166 참조. G. Jäger, *Nus in Platons Dialogen* (Göttingen, 1967), pp. 123, 124 주569. 예거에 따르면, 데미우르고스가 초월적인데 반해, 이성은 내재적이다.

할 수 있다. 세계를 초월해야 하는 데미우르고스가 한편으로는 세계 속에 계속 개입하면서 제작을 완성해 가는 내재적 신으로 나타나기 때문이다. 이러한 성향은 일반 은총이라는 범주를 통해 설명될 수 있을 것 같으며, 결국 기독교의 신관이 옳음을 간접적으로 입증해 주는 예로 여겨질 수 있다.

플라톤의 세계 설명이, 특히 신관이 온전해지기 위해서는 기독교 사상가의 손길을 기다려야만 했다. 능동인과 형상인을 넘어서 있는 상위 존재를 설정하려는 학자들의 시도는 바로 중세 기독교 사상가의 해결책에서 출발한 것이다. 그들은 비록 플라톤 스스로 그 모순을 해결했다고 주장한다는 점에서 잘못했지만, 플라톤의 신학이 나아가야 할 방향을 보여 준다는 점에서는 의미가 있다. 플라톤도 그들을 탓하지 않을 것이다. 도리어 그가 해결하지 못한 문제를 해결해 주는 사람을 기꺼이 친구(philos)라고 부르고자 한다(Tim. 54a).³⁹⁾ 그러한 의미에서 중세 기독교 사상가는 플라톤의 논적(論敵)이 아니라 친구인 셈이다. 고대 그리스에서 '친구'는 '그를 위해 목숨까지 내어놓을 수 있는 상대'를 뜻한다. 또한 '친구'는 공유 관계(koinonia)에 있는 사람들을 가리킬 때 사용된다. 이러한 점에 비추어 볼 때, 플라톤은 기독교의 신관을 접했다면 기꺼이 받아들였을 가능성이 있다. 그래서 초대 교부 가운데 플라톤을 불완전하지만 기독교의 진리를 나름대로 예견한 사람으로 여기고자 했던 까닭도 여기에 있을지 모른다.

VII

지금까지의 이야기를 간추려 보자. 우리는 다음과 같은 질문에서 출

39) 여기서 '친구'는 학문적 토론을 같이하면서 진리를 함께 찾아나가는 동료란 뜻이다. Stählin, "phileo, kataphileo, philema, philos, phile, philia", in: G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of New Testament* vol. 5 (Grand Rapids, 1964), p. 147 참조.

발했다. 윤리 규범이 선한 것은 하나님이 원해서인가, 아니면 윤리 규범이 선해서 하나님이 원하시는가? 그 대답이 전자라면 기독교 윤리이고, 후자라면 비기독교 윤리, 특히 이상주의 윤리이다. 이 글에서는 그러한 차이가 서로 다른 세계 설명, 서로 다른 신관에 있다는 점을 밝히고자 했다. 비기독교 윤리의 이상주의는 신과는 무관하게 독자적으로 존재하는 이데아를 상정하는 데 반해, 기독교 윤리는 신과 무관하게 독자적으로 존재하는 것을 전혀 인정하지 않는다. 신이 성품을 갖거나 존재하기 위해 어떤 것에도 의존하지 않는다. 따라서 기독교의 창조는 하나님의 자유의지와 절대주권에 의한 창조이다.⁴⁰⁾ 플라톤의 윤리가 이상주의 윤리를 대표하는데, 플라톤의 세계 설명을 접한 중세 기독교 사상가가 플라톤의 이데아를 신의 생각으로 전환시킴으로써 플라톤의 윤리관을 '세례'시켰다는 점을 지적했다. 더 나아가서 플라톤의 신관 안에 모순이 있으며 플라톤 스스로 그 점을 의식하고 있음을 지적했다. 그러한 모순은 한편으로는 신과 이데아를 구분하면서도, 또 다른 한편으로는 신과 이데아를 동일시하는 데서 나타났다. 여러 학자들이 그러한 모순을 해결하기 위해 내놓은 방법은 플라톤 자신의 생각이 아니라 중세 기독교 사상가가 변형시킨 플라톤 사상이었음을 지적했다. 하지만 그러한 변형은 플라톤도 기꺼이 받아들일 수 있는 변형이라는 점도 아울러 지적했다. 이는 기독교 사상가가 비기독교적 사상을 어떻게 '세례'시켜 활용해야 하는지를 잘 보여 주는 한 가지 예라고 할 수 있다.

참고 문헌

- 그레고리 블래스토스, 「플라톤의 우주」(서울: 서광사, 1998).
 박종현/김영균, 「플라톤의 티마이오스」(서울: 서광사, 2000).
 버나드 램, 「변증학의 본질과 역사」(서울: 나단, 1993).
 아리스토텔레스, 「형이상학」(*Metaphysika*).
 코르넬리우스 반틸, 「기독교 윤리」(서울: 엠마오, 1984).

40) 버나드 램, 「변증학의 본질과 역사」(서울: 나단, 1993), p. 263.

- Archer-Hind, R. D. (ed.), *The Timaeus of Plato* (London, 1888).
- Benitez, E. E., "The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato", *Apeiron* 38 (1995), pp. 117-135.
- Brague, R., "The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus Monologue", in: O'Meara, D. J. (ed.), *Platonic Investigations* (Washington, D.C., 1985), pp. 53-83.
- Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon* (Paris, 1974).
- Brisson, L., *Platon. Timée/Critias* (Paris, 1992).
- Bärthlein, K., *Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon* (Würzburg, 1996).
- Cornford, F. M., *Plato's Cosmology* (London, 1937).
- Dillon, J., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D* (Ithaca, 1977).
- Dillon, J., "Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus", *American Journal of Philology* 110 (1989), pp. 50-72.
- Diès, M., *Autour de Platon II* (Paris, 1927).
- Doherty, K. F., "The Demiurge and the Good in Plato", *New Scholasticism* 35 (1961), pp. 510-524.
- Ebert, T., "Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios", *Antike und Abendland* 37 (1991), pp. 43-54.
- Gerson, L. P., *God and Greek Philosophy* (London/New York, 1990).
- Grube, G. M. A., *Plato's Thought* (London, 1935).
- Hirst, M. E., "Plato Timaeus 37C", *Classical Philology* 8 (1913), p. 93.
- Huber, C. E., *Anamnesis bei Platon* (München, 1964).
- Jäger, G., *Nus in Platons Dialogen* (Göttingen, 1967).
- Kenney, J. P., *Mythical Monotheism* (Hanover/London, 1991).
- Krell, D. F., *Archetecture: Ecstasies of Space, Time, and the Human Body* (Albany, 1995).
- Kung, J., "Why the Receptacle Is Not a Mirror", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), pp. 167-178.
- Mansfeld, J., "Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Plato", in: Quispel, G. (ed.), *Studies in Gnosti-*

- cism and Hellenistic Religions (Leiden, 1981), pp. 261-314.
- Maula, E., "Plato's Agalma of the Eternal Gods", *Ajatus* 31 (1970), pp. 7-36.
- Mittelstraß, J., *Neuzeit und Aufklärung* (Berlin/New York, 1970).
- Mohr, R. D., "Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does", in: Anton, J./Preus, A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato* (New York, 1989), pp. 293-307.
- Moore, C. H., *The Religious Thought of the Greeks* (Cambridge, 1916).
- Nash, R. H., *The Word of God and the Mind of Man* (Grand Rapids, 1982).
- Perl, E. D., "The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus", *Ancient Philosophy* 18 (1998), pp. 81-92.
- Randall, J. H., *Plato: Dramatist of the Life of Reason* (New York/London, 1970).
- Robinson, T. M., *Plato's Psychology* (Toronto, 1970).
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden, 1986).
- Sallis, J., "Timaeus' Discourse on the chôra", in: Cleary, J. J./Wians, W. C. (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XI* (Boston, 1995), pp. 155-169.
- Skemp, J. B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Amsterdam, 1967).
- Stählin, "phileo, kataphileo, philema, philos, phile, philia", in: Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of New Testament* vol. 5 (Grand Rapids, 1964), pp. 113-171.
- Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928).
- Turbayne, C. M., *Metaphors for the Mind* (Columbia, 1991).
- Verdenius, W. J., "Platons Gottesbegriff", in: Hardt, F. (ed.), *La Notion du Divin* (Genève, 1952), pp. 241-293.
- Whittemore, R. C., "The Proper Categorization of Plato's Demiurgos", in: Whittemore, R. C. (ed.), *Studies in Plato* (New Orleans, 1978), pp. 163-166.
- Wood, R. J., "The Demiurge and His Model", *Classical Journal* 63 (1968), pp. 255-258.

ABSTRACT

Metaphysical Grounds of Christian and
Non-Christian Ethics

Lee, Kyung-Jik

The subject this paper deals with is as follows: is ethical norm good simply because it is the will of the God or because of its own inherent goodness? Christian ethics affirms the first reason, while idealistic ethics affirms the second one. This paper attempts to demonstrate that different concepts of God lead to different attitudes to the subject in question. According to the Idealism of non-Christian ethics, for example, Platonic Ideas exist independent of God. Christian ethics denies such approach. The basic assumption upon which Christian ethics is built is that nothing exists independent of God and that the property and the existence of the God result from nothing else. Creation according to Christian interpretation demands it is work of the God who enjoys absolute free will and sovereignty.

This paper provides a critical evaluation of Platonic ethics as a representative of Idealistic ethics. My thesis is, first, that Christian thinkers of the early church 'baptize' the conception of Platonic ethics by replacing Platonic Ideas with the thoughts of the God. Secondly, inconsistency runs within the Platonic concept of God itself which Plato himself was aware of. This inconsistency is found in the works of Plato where he both identified and distinguished God (and gods) with

Ideas. Christian thinkers who regarded Platonic Ideas as thought of the God dissolve Platonic inconsistency of the conception of God. Plato would have accepted this solution with delight if he heard it. This is a good example to show how Christian thinkers (philosophers) used non-Christian concepts for their Christian apologetical purpose.