

『철학사상』 별책 제7권 제11호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아퀴나스 『대이교대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제11호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아퀴나스 『대이교도대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소
2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제11호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아퀴나스 『대이교도대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소
2006

머리말

토마스 아퀴나스의 작품인 『대이교도대전』은 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』이라는 다소 긴, 원래의 제목을 갖고 있다. 이 책은 일반적으로 1258년과 1264년 사이에 집필된 것으로 설정되었으나, 최근 이 책의 최종적인 편집이 1269년 이후에, 또는 더 정확히 1272/1273년 사이에 끝났다는 주장도 제기되었다. 클레버(Hermann Kleber)는 『신학대전』과 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』의 집필 연대에 대해 그의 저서 『삶의 목적으로서의 행복』에서 다음과 같은 주장을 소개하고 있다: “『신학대전』의 1-2부와 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』의 3권의 상대적인 연대기에 관해 말하자면 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』의 3권은 『신학대전』의 1-2부가 집필된 얼마 후에 최종적으로 편집되었을 법하다.” 집필 연도에 관한 물음이 필자의 작업에서 중요한 주제는 아니다. 그럼에도 한 번쯤 집고 넘어 가는 것이 필요하다는 생각에 이곳에서 소개했다.

4권으로 된 신학적인 저술인 이 작품은 전체적으로 신학적인 관점에 따라 다음과 같이 구성되어 있다: 우리가 만약 인간 이성이 신에 대해 탐구할 수 있는 것을 이성의 길에서 추구하려고 한다면 우리는 무엇보다도 먼저 신에게 적합한 것에 대해 고찰하고[1권] 둘째, 신으로부터 피조물이 생성된 것에 대해[2권] 셋째, 피조물이 자신의 목적인 신에게 향해 있는 것에 대해 고찰한다[3권]. 토마스는 이것을 더욱 상세히 다음과 같이 언급한다: 1권에서는 신의 실존, 본질 그리고 내적인 행위에 대해 논의되고 외부로 향해 있는 신의 행위와 나머지 전체 존재가 2권과 3권에서 논의된다. 2권에서는 다음과 같은 순서로 논의가 진행될 것이다: 첫

째, 우리는 사물이 존재에로 생성된 것을 다룰 것이다.(2권 6-38) 둘째, 사물들의 구분을 다룰 것이고(2권 39-45), 마지막으로 이것이 신앙의 진리에 속하는 한 생산된 사물들과 구분되는 사물들의 본성을 다룰 것이다.(2권 46-101) 이 작품의 신학적인 인간학의 특징이 3권을 규정하며 특히 3권의 25-63장에서는 행복에 대한 문제가 상세히 논의된다. 3권은 세 단락으로 구분된다. 첫 단락은 신이 모든 사물의 목적인 한에서 신 자체를 다루며, 둘째 단락은 신이 모든 피조물을 이끈다는 점에서 신의 포괄적인 세계 지배를 다루며, 마지막 단락에서는 신이 이성적인 피조물에게 특별히 부여한 통솔권에 대해 논의된다. 4권에서는 이성의 도움으로 이성을 넘어가는 신앙의 대상에 대해 논의된다. 첫째, 이성의 위에 있는 신앙의 대상이, 예를 들면 삼위일체에 대한 고백이 논의된다.(4권, 2-26장) 둘째, 육화의 작업과 육화의 결과 등과 같이 이성을 넘어서는 신의 작업이 27-78장에서 논의된다. 마지막으로 이성을 넘어서고 인간의 종말에서 기대되는 것들이, 예를 들면 부활과 영혼의 영원한 행복, 그리고 이런 것들과 관계되는 것들이 79-97장에서 다루어진다.

토마스는 그리스도교 신학자를 본래적으로 지혜로운 자, 즉 진리인 신을 인식하는 자로 제시하려고 했다. 이교의 철학자들은 신의 존재를 확실히 알아내기는 했으나 그들의 사색에는 흔히 오류가 포함되어 있어서 신의 유일성을 올바로 이해하지 못하거나 그의 섭리를 부정하거나 또는 그가 창조자라는 것을 이해하지 못하고 있다. 신에 관한 진리는 매우 중요한 반면에 신에 대한 오류는 매우 불행한 일이다. 그러므로 신이 인간의 목적이라고 한다면 인생에 있어서 그토록 중요한 진리를 발견하는 일이 단순히 이를 발견할 능력과 열의와 여유를 지니고 있는 사람들의 단독적인 노력에 맡겨져서는 안 된다는 것과 이 진리들이 마땅히 제시되어야 한다는 것이 실제로 필요하다는 것을 신앙인은 알고 있다. 이교도들에 대해 창조자 신의 본질과 그에 대한 인식을 제시하려는 것이 이 작품의 중요한 의도 중의 하나이며 이것은 이 저술의 제목에 이미 드러나 있다.

토마스는 이교도들의 개별적인 오류에 이의를 제기하는 것이 두 가지 이유에서 어렵다고 한다. 첫째, 오류를 범하는 개별적인 사람들의 불경한

언사는 그들의 오류를 반박하기 위해서 우리가 그들이 말하는 것으로부터 논증을 끄집어 낼 수 있을 만큼 우리에게 알려져 있지 않다. 둘째, 예를 들면 이슬람교도들과 이교도들은 우리가 인정하는 성서의 최소한 한 부분의 권위도 인정하지 않기 때문이다. 그들은 성서를 통해서 다음과 같은 것을 확신할 수 있을 것이다. 즉 우리가 어떻게 구약의 근거에서 유대인에 반대해 논증할 수 있고 신약의 근거에서 이단에 반대해 논증할 수 있는지를. 그러나 이 사람들은 이 둘 중에서 어떤 것도 받아들이지 않는다. 그러므로 모든 사람이 그것에 동의하도록 강요된 자연적인 이성에로 소급하는 것이 필수적이다. 자연적인 이성은 물론 신적인 사물과 관계해서는 불충분한 것이다. 우리는 동시에 하나의 진리의 연구에서 진리에 의해 어떤 오류가 배제되는가를, 그리고 어떤 방식에서 증명 가능한 진리가 그리스도교 신앙과 일치하는가를 서술할 것이다.

이 작품은 유감스럽게도 아직 우리말로 번역되어 나오지 않았다. 따라서 필자는 라틴어 — 독일어 번역본을 기본 텍스트로 삼아 우리말로 번역하면서 이 책을 집필했다. 번역하는 동안 기본적으로 중요하다고 생각되는 개념들을 뽑아서 이 개념들을 중심으로 번역하고 설명하였다. 1년이 조금 넘는 연구 기간이었음에도 더 많은 부분을 소개하지 못한 것은 이런 애로 사항과 더불어 필자 자신의 게으름 때문이라는 것을 부인할 수 없다. 필자 나름으로 열심히 하였으나, 그럼에도 4권은 손을 대지 못했다. 그 이유를 밝히자면 4권은 상세 목차에서 볼 수 있듯이 전적으로 신학적인 주제를 다루고 있다. 물론 토마스의 이 작품이 이교도들에 향해 있고, 따라서 가톨릭 신앙의 골자를 설명함으로써 그들에게 그리스도교의 우위를 설명하려고 했고, 그렇다면 4권이야말로 이 작품의 진수라고 누군가가 주장한다면 필자는 할 말이 전혀 없다. 그러나 철학적인 문제들에 좀 더 중점을 두고 싶었던 필자는 어느 정도 의도적으로 이 부분을 다루지 않았다. 그러나 이 책의 범위 안에서 다루어진 문제들에 이미 신학의 주제들이 어느 정도 함유되어 있다는 것을 혼명한 독자들은 간파할 것이라고 믿는다.

토마스 성인이 이 작품에서 언급하는 이교도들이란 유대교도까지도 포

함하는 그리스도 신자가 아닌 다른 종교를 가진 사람들이다. 그런데 세 계는 지금 유럽 국가와 이슬람교도들 간의 극한 대치 상태에 있다. 필자가 그리스도교이건, 이슬람교이건, 유대교이건, 또는 심지어 불교까지도 이들이 모두 ‘종교’라는 이름으로 지향하고 있는 것은 ‘진리’에 대한 추구 또는 갈망 내지 열정이라고 말한다면 너무 짧은 생각일까?

봄이 오는 것을 시샘하는 듯 또 한 차례 추위가 왔다. 오늘 아침 눈으로 덮인 하얀 바깥 풍경을 보았다. 눈 덮인 세상이 더 이상 아름답고 낭만적으로만 보이지 않는 것은 그만큼 내 자신이 더 세속적이 되었다는 반증일까? 어쨌든 오늘 아침에는 맑은 음색의 하프로 연주되는 성탄절이나 어울림직한 연주곡과 반야심경의 독송 음반을 들으며 오랜만에 여유를 누려 보았다. 성탄도, 신정도 구정도 모두 빼앗아간 이 책을 마무리했기에. 연구 기간 동안 나의 마음을 다독여 준 몇 분 연구원 선생님들께 고마움을 전한다. 그리고 나의 건강을 항상 염려해 주시는 백종현 교수님께 마음에서 우러나오는 감사를 드린다.

나의 생에서 큰 받침목이셨던, 지난여름 타계하신 할아버지의 영전에 삼가 이 책을 바칩니다.

2006년 5월
박경숙

목 차

| | |
|-----------------------|----|
| 제1부 철학자 및 철학 문헌 해제 | 1 |
| 1. 아퀴나스의 생애 및 저작 | 1 |
| 1.1 생애 요약 | 1 |
| 1.2 생애 해설 | 2 |
| 1.3 생애 연보 | 4 |
| 1.4 주요 저작 | 5 |
| 1.4.1 신학대전 | 5 |
| 1.4.2 대이교도대전 | 5 |
| 2. 『대이교도대전』 해제 | 7 |
| 2.1 『대이교도대전』 요약 | 7 |
| 2.2 『대이교도대전』 해설 | 9 |
| 2.2.1 작품의 라틴어 원전 | 9 |
| 2.2.2 집필 의도 | 9 |
| 2.2.3 각 권의 개요 | 10 |
| 2.2.4 하느님의 존재 증명 | 11 |
| 2.2.5 이 저서에서 지칭된 이교도들 | 13 |
| 2.2.6 행위와 인식 | 14 |
| 2.2.7 피조물에 대한 고찰 | 16 |
| 2.3 『대이교도대전』 상세 목차 | 18 |
| 2.4 주요 용어 | 39 |
| 2.4.1 하느님 | 39 |
| 2.4.2 사물 | 40 |

| | |
|---------------------------------|----|
| 2.4.3 오성 | 40 |
| 2.4.4 실체 | 42 |
| 2.4.5 하느님의 본질 직관 | 43 |
| 2.4.6 인간의 행복 | 43 |
| 2.4.7 악 | 44 |
| 제2부 철학 지식지도 | 47 |
| 1. 철학자 지식지도 | 47 |
| 2. 철학 문헌 지식지도 | 49 |
| 3. 철학 용어 지식지도 | 51 |
| 3.1 하느님 | 51 |
| 3.2 사물 | 51 |
| 3.3 오성 | 52 |
| 3.4 실체 | 53 |
| 3.5 본질 직관 | 54 |
| 3.6 인간의 행복 | 54 |
| 3.7 악 | 55 |
| 4. 철학 문헌 내용 지식지도 | 56 |
| 제3부 『대이교도대전』 내용 분석 연구 | 69 |
| 1. 하느님 | 69 |
| 1.1 하느님의 진리 | 69 |
| 1.1.1 하느님의 진리가 서술되는 방식 | 69 |
| 1.2 하느님의 존재 증명 | 72 |
| 1.3 하느님의 인식의 길 | 74 |
| 1.4 하느님의 단순성 | 76 |

| | |
|--|-----|
| 1.4.1 가능태로 있지 않은 하느님 | 76 |
| 1.4.2 질료가 아닌 하느님 | 77 |
| 1.4.3 합성체가 아닌 하느님 | 79 |
| 1.4.4 비물질적인 하느님 | 80 |
| 1.5 하느님의 존재와 본질 | 83 |
| 1.5.1 하느님의 존재와 본질의 동일성 | 83 |
| 1.5.2 첨가에 의해 규정되지 않는 하느님 | 85 |
| 1.5.3 한 가지 유에 속하지 않는 하느님 | 87 |
| 1.5.4 형상인으로서의 존재가 아닌 하느님 | 89 |
| 1.5.5 한 사물의 형상이 아닌 하느님 | 91 |
| 1.6 모든 것의 최종적인 목적인 하느님 | 92 |
| 1.7 천체의 운동의 원인인 하느님 | 95 |
| 1.8 모든 것의 존재의 원인인 하느님 | 98 |
| 1.8.1 스스로 존재하는 존재인 하느님 | 98 |
| 1.8.2 모든 원인들의 원인인 하느님 | 100 |
| 1.9 하느님의 의지 | 101 |
| 1.9.1 의욕하는 주체인 하느님 | 101 |
| 1.9.2 하느님은 자기 본질을 가장 먼저 원한다 | 103 |
| 1.9.3 자신 뿐 아니라 다른 것도 원하는 하느님의 의지 | 104 |
| 1.10 인식하는 주체인 하느님 | 106 |
| 1.11 하느님의 예견 | 107 |
| 1.11.1 사물을 조종하는 신적인 예견 | 107 |
| 1.11.2 사물에서 나쁜 것을 배제하지 않는 신적인 예견 | 109 |
| 1.11.2.1 피조물이 선함에서 이탈할 수 있는 가능성 | 109 |
| 1.11.2.2 전체의 완전함을 위해 있는 결함 | 110 |
| 1.11.2.3 악의 존재 때문에 신의 존재를 부인하는 사람들의 오류 · | 111 |
| 1.11.3 사물에서 우연성을 배제하지 않는 신적인 예견 | 112 |
| 1.11.4 사물에서 의지의 자유를 배제하지 않는 신적인 예견 | 113 |

| | |
|---|-----|
| 2. 피조물 | 115 |
| 2.1 사물의 속성 | 115 |
| 2.1.1 피조물 안에 있는 비존재로의 가능성 | 115 |
| 2.1.2 무에서 생성된 피조물 | 116 |
| 2.1.3 피조물의 하느님과의 유사성 | 117 |
| 2.1.4 사물의 무조건적인 필연성의 세 가지 방식 | 119 |
| 2.1.4.1 비존재로 될 가능성이 없는 질료 없는 형상 | 120 |
| 2.1.4.2 사물의 질료 또는 형상에 향하는 것에서 나오는 필연성 .. | 121 |
| 2.1.5 작용자의 필연성 | 121 |
| 2.1.5.1 우유성을 갖는 필연성 | 121 |
| 2.1.5.2 작용자의 능력과의 관계에서 나오는 필연성 | 122 |
| 2.1.6 목적인에서 나오는 필연성 | 124 |
| 2.1.6.1 필연성이 작용자의 의도에 첫째 것으로 있는 경우 | 124 |
| 2.1.6.2 나중에 오는 것이 존재 안에 있는 경우 | 124 |
| 2.2 사물의 상이함 | 124 |
| 2.2.1 질료에서 유래하는 피조물의 상이함 | 125 |
| 2.2.2 우주 생성의 목적에 부합하는 피조물의 상이함 | 126 |
| 2.3 피조물은 선을 추구한다 | 127 |
| 2.4 정신적인 피조물의 목적인 하느님에 대한 인식 | 129 |
| 3. 인간의 오성 | 135 |
| 3.1 영혼과 육체의 결합에 대한 플라톤의 논제 | 138 |
| 3.1.1 인간은 육체를 사용하는 영혼이라는 플라톤의 가정과 이에 대한 반박 | 138 |
| 3.1.2 행동의 관점에서 고찰되는 플라톤의 가정에 대한 반박 | 139 |
| 3.2 식물 혼, 감각적인 혼, 정신적인 혼 | 141 |
| 3.2.1 감각적인 존재이며 생명체인 인간 | 141 |
| 3.2.2 인간 또는 감각 존재 안에 있는 유일한 영혼 | 143 |
| 3.3 인간의 가능 오성 | 145 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1 육체의 형상이 아닌 가능 오성 | 145 |
| 3.3.2 가능 오성은 존재에 따라 육체에서 분리되어 있다는 아베로에즈의 주장 | 146 |
| 3.3.3 가능 오성의 형상인 정신적인 인식 상 | 147 |
| 3.3.4 표상 상과 인식 상의 관계 | 148 |
| 3.3.5 가능 오성에 대한 아리스토텔레스의 견해 | 150 |
| 3.3.5.1 아리스토텔레스의 정의 | 151 |
| 3.3.5.2 알렉산더의 견해에 대한 비판 | 154 |
| 3.3.6 정신적인 인식 상에 대한 아비켄나의 주장 | 155 |
| 3.3.7 맑에 대한 아비켄나의 주장 | 156 |
| 3.3.8 가능 오성과 인식 | 158 |
| 3.4 인간의 능동 오성 | 160 |
| 3.4.1 능동 오성에 대한 알렉산더와 아비켄나의 주장의 문제점 | 160 |
| 3.4.2 표상 상과 가능 오성의 관계 | 162 |
| 3.4.3 작용과 능동 오성의 관계 | 165 |
| 3.4.4 능동 오성에 대한 아리스토텔레스의 주장 | 167 |
| 3.4.4.1 영혼의 한 부분으로서의 능동 오성 | 167 |
| 3.4.4.2 성상(性狀)으로서의 능동 오성 | 168 |
| 3.4.4.3 능동 오성과 가능 오성의 특징 | 169 |
| 4. 실체 | 172 |
| 4.1 정신적인 실체 | 172 |
| 4.1.1 정신적인 실체의 자유로운 결정 능력 | 172 |
| 4.1.2 선한 것에 대한 정신적인 실체의 파악과 판단 | 173 |
| 4.1.3 오성의 판단에서 나오는 정신적인 실체의 자유 의지 | 174 |
| 4.1.4 정신적인 실체에는 자연적인 약함이 없다 | 175 |
| 4.2 분리된 실체 | 177 |
| 4.2.1 영혼보다 본성상 앞 서 있는 분리된 실체 | 177 |
| 4.2.2 분리된 실체와 육체의 결합의 불가능성 | 178 |

| | |
|---|-----|
| 4.2.3 질료 없는 실체 | 178 |
| 4.2.4 분리된 실체의 다양성 | 180 |
| 4.2.4.1 천체의 운동과 분리된 실체 | 180 |
| 4.2.4.2 분리된 실체는 감각적인 사물의 종의 형상이 아니다 | 181 |
| 4.2.4.3 동일한 종의 다수의 분리된 실체는 없다 | 182 |
| 4.2.5 분리된 실체와 영혼의 상이함 | 184 |
| 4.2.5.1 종의 관점에서 본 상이함 | 184 |
| 4.2.5.2 인식 방식의 관점에서 본 상이함 | 185 |
| 4.2.6 분리된 실체에서 종과 유 | 185 |
| 4.2.7 분리된 실체의 인식 | 187 |
| 4.2.7.1 분리된 실체의 인식의 원천 | 187 |
| 4.2.7.2 분리된 실체의 인식의 특징 | 189 |
| 4.2.7.3 분리된 실체의 인식 방식 | 192 |
| 4.2.7.3.1 가능 오성과 분리된 실체의 인식 방식의 차이 | 192 |
| 4.2.7.3.2 분리된 실체가 다른 실체를 인식하는 방식 | 193 |
| 4.2.7.3.3 분리된 실체는 오직 자신만을 인식한다 | 195 |
| 4.2.8 분리된 실체와 자연적 사물 | 196 |
| 4.2.8.1 분리된 실체는 자연 사물을 인식한다 | 196 |
| 4.2.8.2 분리된 실체는 개별자를 인식한다 | 198 |
| 4.2.8.3 정신적인 인식 상이 분리된 실체에 도달하는 방식 | 199 |
| 4.2.8.4 분리된 실체와 자연적 인식 | 200 |
| 4.2.9 분리된 실체에 대한 몇몇 주장들 | 201 |
| 4.2.9.1 인간이 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다는 주장과 이에 대한 반론 | 201 |
| 4.2.9.2 아뱀파체의 주장 | 205 |
| 4.2.9.2.1 오성은 분리된 실체를 인식한다는 주장 | 205 |
| 4.2.9.2.2 아뱀파체의 주장에 대한 이의 | 206 |
| 4.2.9.3 분리된 실체에 대한 아프로디시아스의 알렉산더의 논증 | 207 |

| | |
|---|-----|
| 4.2.9.3.1 우리는 현재의 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다 | 207 |
| 4.2.9.3.2 알렉산더와 아벰파체의 주장의 차이점 | 208 |
| 4.2.9.3.3 이 주장들에 대한 반론 | 209 |
| 4.2.9.4 분리된 실체에 대한 아베로에즈의 견해 | 212 |
| 4.2.9.4.1 가능 오성과 능동 오성의 인식 작용 | 212 |
| 4.2.9.4.2 아베로에즈의 주장에 대한 반박 | 213 |
| 4.2.9.4.2.1 능동 오성은 분리된 실체가 아니다 | 213 |
| 4.2.9.4.2.1 능동 오성은 인식하는 것이다 | 214 |
| 4.2.9.5 분리된 실체에 대한 아비켄나의 견해 | 216 |
| 4.3 인간의 영혼 | 218 |
| 4.3.1 영혼의 영원성에 대한 주장과 이에 대한 비판 | 218 |
| 4.3.1.1 플라톤주의자들의 주장 | 219 |
| 4.3.1.2 플라톤주의자들에 대한 비판 | 220 |
| 4.3.1.3 오리게네스의 주장 | 222 |
| 4.3.1.4 오리게네스의 주장에 대한 비판 | 222 |
| 4.3.2 영혼, 육체, 감각 | 223 |
| 4.3.2.1 영혼과 감각 | 223 |
| 4.3.2.2 영혼과 육체의 결합 | 225 |
| 4.3.3 영혼의 영원성을 주장하는 사람들에 대한 비판 | 228 |
| 5. 하느님의 본질 직관 | 231 |
| 5.1 분리된 실체의 욕구와 하느님의 직관 | 231 |
| 5.1.1 분리된 실체가 하느님을 직관하는 방식 | 231 |
| 5.1.2 신적인 실체는 부정 신학적으로만 직관 된다 | 232 |
| 5.1.3 분리된 실체는 하느님이 있다는 것을 안다 | 233 |
| 5.1.4 자연적인 욕구의 충족 | 234 |
| 5.1.4.1 완전함에 대한 욕구 | 234 |
| 5.1.4.2 삶에 대한 욕구 | 234 |

| | |
|---|-----|
| 5.1.4.3 오성의 자연적인 욕구 | 235 |
| 5.2 하느님의 본질 직관과 인간 오성 | 237 |
| 5.2.1 하느님의 작용과 인간 오성 | 237 |
| 5.2.1.1 피조물이 하느님을 직관하기 위해 필요한 하느님의 작용 · | 237 |
| 5.2.1.2 신적인 빛과 하느님의 본질 직관 | 238 |
| 5.2.1.3 창조된 오성과 하느님의 오성 | 240 |
| 5.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성과 불가능성 | 242 |
| 5.2.2.1 하느님의 본질 직관의 불가능성 | 242 |
| 5.2.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성 | 243 |
| 6. 인간의 행복 | 246 |
| 6.1 인간의 행복은 외적인 선에 있지 않다 | 246 |
| 6.2 인간의 행복은 분리된 실체에 대한 인식에 있지 않다 | 247 |
| 6.3 인간의 최종적인 행복은 관조에 있다 | 248 |
| 7. 악 | 251 |
| 7.1 모든 것의 행위의 목적인 선 | 251 |
| 7.2 악의 정의와 악의 종류 | 254 |
| 7.2.1 악의 정의 | 254 |
| 7.2.2 악의 종류 | 255 |
| 7.2.2.1 자연적인 악 | 255 |
| 7.2.2.2 도덕적인 악 | 256 |
| 7.2.2.2.1 의도되지 않은 악 | 256 |
| 7.2.2.2.2 의도된 악 | 258 |
| 7.3 악의 원인 | 261 |
| 7.3.1 악은 어떤 본질이 아니다 | 261 |
| 7.3.2 악은 그것의 본성에 따라 나쁜 것이 아니다 | 263 |
| 7.3.3 자연적인 것의 영역에서 악의 원인 | 265 |
| 7.3.4 도덕적인 영역에서 악의 원인 | 266 |
| 7.3.5 의지와 오성의 상호 작용 | 267 |

| | |
|--|-----|
| 7.3.6 악은 우연적인 원인만을 갖는다 | 269 |
| 7.4 죄와 은총 | 271 |
| 7.4.1 두 가지 종류의 죄: 용서될 수 있는 죄와 용서될 수 없는 죄 | 271 |
| 7.4.2 중죄를 범한 사람이 받는 별 | 273 |
| 7.4.3 은총에 의한 구속(救贖) | 274 |
| 참고문헌 | 275 |



일 러 두 기

1. 이 책의 기본 텍스트로 사용된 것은 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*. Lat./dtsch., Darmstadt, 2001이다.
2. 이 책에서 표기된 권수와 장의 표기, 예를 들면 1권 1장은 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』의 권수와장을 의미한다.
3. Sth.는 토마스의 작품인 『신학대전』의 약어이다. PL은 Patrologiae cursus completus sive Biblioteca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Jacques-Paul Migne, Series latina의 약어이다.



제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 아퀴나스의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

토마스는 1224년 말 또는 1225년 초에 이탈리아의 아퀴노 지방의 로카세카(Roccasecca)에서 이곳의 군주였던 란돌프(Landulf) 백작의 아들로 태어났다. 그가 태어난 곳인 로카세카는 나폴리 지방에서 약 30Km떨어진 작은 도시이다. 출생년도에 대해 확실한 기록이 남아 있지 않은 것은 그에게만 해당되는 일은 아니다. 중세의 다른 유명한 인물들 중에도 출생 연도와 출생지가 확실한 경우는 드물다. 다만 토마스가 사망한 해의 그의 나이에 관한 전기 작가들의 증명과 파리 대학에서의 학위 취득 및 활동 시기 등을 종합하여 역산해서 얻은 연도를 기준으로 그의 탄생은 1224년과 1226년 사이인데, 대체로 1224년 말 또는 1225년 초로 간주된다. 그는 다섯 살 때 ‘수도 지망생’으로 몬테 카씨노의 베네딕토회 수도원에 보내졌다. 이 수도원에서 나온 후 나폴리 대학에 입학하였고 도미니코 회에 입회하였다. 파리에서 수도자로서의 수련기를 보낸 후 스승 알베르투스 마그누스를 따라 쾰른으로 옮겼다. 1250-1251년 사제로 서품되었다. 그 후 활발한 강의와 연구 활동을 통해 수많은 작품을 집필하였다. 1259년 『대이교도대전』의 집필을 시작했다. 그는 1256년 처음으로 파리 대학 교수에 취임했었고 1269년 다시 파리 대학 교수에 취임한다. 1272년 파리 대학 교수직을 사퇴하고 나폴리로 돌아온다. 1274년 리옹에서 개최되는 공의회에 참석하기 위해 나폴리를 출발하였으나 도중에 병이 들어 시토회 수도원에서 3월 7일 임종했다.

1.2 생애 해설

토마스가 태어난 당시의 교회와 세속적인 권력 사이의 관계는 무척 복잡하였고 이것은 토마스의 의지와 관계없이 그의 생애 초기에 큰 영향을 미쳤다. 토마스의 아버지는 그 지방의 국지적인 경쟁자 싸움과 제국의 정치적 싸움에 휩싸여 있던 사람이었다. 토마스는 그의 부모에 의해 5살에 이미 수도 지망생으로서 몬테 카씨노(Monte Cassino)에 있는 베네딕토 수도회에 보내졌다. 그의 부모가 아들 토마스를 수도자 지원생으로 보낸 몬테 카씨노 수도원은 그 당시 큰 권력을 갖고 있던 수도회였다. 이 수도원은 교회 국가와 세속 왕국인 시실리안의 경계에 있었다. 교회 세력과 세속적인 세력 사이의 분쟁이 다시 심화된 후 프리드리히 2세가 이탈리아로 다시 쳐들어옴으로써, 그리고 프리드리히 2세가 교황 그레고리우스 9세와의 대립 때문에 이곳에 있는 수도사와 학생들을 추방했기 때문에 토마스는 어쩔 수 없이 베네딕토 수도원을 떠나야 했다.

토마스는 나폴리 대학으로 가는데, 이 대학은 프리드리히 2세가 교황청 대학인 볼로냐(Bologna) 대학에 맞서서 경쟁적으로 설립한 대학이다. 토마스는 대학에서 논리학과 아리스토텔레스의 자연철학을 배웠으며 또한 도미니코 수도회를 알게 되었다. 그는 나폴리 대학에서 5년간의 학업을 마친 후 곧 바로 19살의 나이로 ‘새로운’ 수도회, 즉 도미니코 회에 입단한다. 그가 도미니코 회에 입단한 것은 가족에 대한 반항으로 여겨졌고, 따라서 그의 가족의 반대 또한 상당했다. 결국 같은 수도회의 수사가 토마스를 동반해서 파리로 가는 도중 토마스는 가족들의 치밀한 계획에 의해 그의 형에 의해 납치되어 가족의 성(城)에 감금되었다. 몬테 생 지오바니(Monte San Giovanni) 성에서 체류한 뒤, 그는 고향인 로카세카로 옮겨졌다. 이것은 물론 엄밀한 의미에서의 감금은 아니었지만 어쨌든 그는 집에 갇혀 지내야 하는 신세가 되었다. 이런 감금 상태는 1년 정도 계속되었으며, 그의 굽히지 않는 의지로 인해 그는 결국 그의 뜻을 관철한다. 그는 1245년 6월 또는 7월에 감금 상태에서 풀려나 나폴리로 가서 마침내 그가 원하던 수도회에 입단했고, 이어 파리로 향했다.

이로써 마침내 파리에서의 그의 생이 시작된다. 이것은 중세의 한 획을 긋는 위대한 신학자이자 철학자인 토마스의 제2의 생이 시작되는 순간이기도 하다. 파리에서 토마스는 정신적인 삶의 최상의 도시를 발견했을 뿐만 아니라 그의 사유 안에 하나의 길을 열어준, 그리고 그의 연구의 기반을 닦아 준 한 사람을 만나게 된다. 독일 쾨른(Köln) 출신의 성 알베르투스 마그누스(대 알베르투스, Albertus Magnus)가 바로 그 사람이다. 토마스는 1245년 가을 그 당시 신학부의 교수였던 알베르투스 마그누스의 제자가 된다. 그는 1245년부터 1248년까지 파리 대학에서 공부했다. 그 후 1248년 그의 스승 알베르투스 마그누스를 따라 쾨른으로 가서 1252년까지 그 곳에 머문다. 1252년 다시 파리로 되돌아오는 데, 이곳에서 강사로 일하면서 교수 자격을 획득하기 위한 준비를 하기 위해서였다. 1256년 교수 자격을 획득하고 도미니코 수도회의 학교에서 1259년 6월까지 강의했다. 1259년에 그는 이탈리아로 되돌아간다. 1259년부터 1261년까지는 아나그니(Anagni)에, 1261-1265년까지는 오르비에토(Orvieto)에, 1265-1267년까지는 로마에 있는 성(聖) 사비나 수도원에, 그리고 다시 클레멘스 4세에 의해 비테르보(Viterbo)에 있는 주교청으로 소환되었다. 1269년부터 1272년까지 파리에서의 생활은 그의 생에서 가장 바쁘게 보낸 시간이었다.

그레고리우스 10세의 명에 따라 그는 1274년 리옹에서 열리는 공의회에 참석하기 위해 가는 도중 병이 들었으며, 1274년 3월 7일 나폴리와 로마 사이에 있는 포사 노바(Fossa Nova)의 시토 수도원에서 사망했다.

그가 수많은 작품을 집필했다는 사실은 그가 폭넓은 주제를 다루고 있다는 것을 반증하는 것이기도 하다. 그가 오늘날 종교나 신학의 영역에서 뿐만이 아니라 철학에서도 중요한 사상가로 간주될 수 있는 것을 보더라도 그의 폭넓은 사상의 깊이를 짐작할 수 있다. 그는 형이상학의 문제뿐만 아니라, 『페트루스 롬바르두스의 명제집 주해』를 비롯하여 아리스토텔레스의 다수의 주요 작품에 대한 주해서를 저술했고, 신학의 문제를 총체적으로 다룬 『신학대전』 이외에 지금 여기에서 우리가 다를 『이

교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』, 즉 일명 『대이교도대전』을 저술하였다. 그의 사망 후 700년 이상의 시간이 흐른 지금도 그의 사상이 논의되고 연구되고 있다는 사실은 그의 사상의 영향을 충분히 드러내 주고 있다 하겠다.

1.3 생애 연보

- 1224년 말-1225년 초: 로마와 나폴리 지방의 중간에 있는 아퀴노 지방의 로카세카 성에서 출생.
- 1230-1231년: 베네딕토 수도원에 보내짐.
- 1239년: 나폴리 대학에 입학. 아리스토텔레스의 작품을 접하게 되다.
- 1243년: 부친 사망.
- 1244년: 도미니코 회에 입회. 파리로 향하던 도중 형에게 납치됨. 로카세카 성에 감금됨.
- 1245년: 감금에서 풀린 후 파리로 감. 수련기를 보냄.
- 1248년: 스승을 따라 웨른으로 옮김.
- 1250-1251년: 사제로 서품됨.
- 1256년: 파리 대학의 신학과 교수로 취임.
- 1259년: 『대이교도대전』을 집필하기 시작함.
- 1265년: 로마의 성 사비나 수도원에 설립된 도미니코 회 신학 대학의 지도를 위임받다. 『신학대전』을 집필하기 시작함.
- 1267년: 비테르보로 전임.
- 1268년: 파리로 향함.
- 1269년: 파리 대학 신학 교수에 다시 취임함. 『신학대전』 2부, 『악에 대하여』 등을 비롯한 정규 토론집 이외에 아리스토텔레스의 주요 저작에 대한 주해를 집필.
- 1272년: 나폴리로 돌아 옴. 『신학대전』과 아리스토텔레스 작품에 대한 주해서의 집필을 계속함.

- 1273년: 모든 저작 활동을 중지하고, 악화된 건강 때문에 휴양함.
- 1274년: 2월, 교황 그레고리우스 10세의 요청으로 리옹에서 개최되는 14차 공의회에 참석하기 위해 나폴리를 출발.
- 1274년: 2월 중순, 조카딸이 사는 출생지 근처의 성에 도착하였으나 병이 심해져 수도원에서 죽음을 맞고 싶다는 그의 의향에 따라 시토회 수도원으로 이송되었다.
- 1274년: 3월 7일 아침 임종.
- 1323년: 6월 18일, 시성(謐聖)됨.

1.4 주요 저작

1.4.1 신학대전

한국어 표준본:

영어 표준본: Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, London/New York. 1963–1974.

원어 표준본: Thomas von Aquin, *Summa theologiae (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus IV–XII *Summa theologiae cum Commentariis Thomae de Vio Cajetani*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1888–1905)

1.4.2 대이교도대전

한국어 표준본:

영어 표준본:

독일어 표준본: Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*,
Darmstadt, 2001.

원어 표준본: Thomas von Aquin, *Summa Contra Gentiles*
(*Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu
Leonis XIII P.M. edita, Tomus XIII–XV *Summa
Contra Gentiles cum Commentariis Francisci de
Sylvestris Ferrarensis*, cura et studio Fratrum
Praedicatorum, Romae 1918–1930)

2. 『대이교도대전』 해제

2.1 『대이교도대전』 요약

『신학대전』 이외에 토마스 성인의 또 다른 대작인 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』을 우리는 보통 간략하게 『대이교도 대전』이라고 지칭한다. 전통적으로 철학적인 대전, 호교론적인 대전 등으로 간주된 이 작품을 토마스는 1258/59년 파리(Paris)에서 시작해서 1260년 또는 1264년 이탈리아에서 완성했다. 이 작품은 그의 수도원 총원장인 성 라이문도 폐나포르트(Raymundus von Peñaforte)의 지시에 의해 집필되었다. 이 작품은 1269년에 편집되었고 최종적인 편집은 1272/1273년의 전환기에 이루어진 것 같다. 또한 우리는 이 책에서 『신학대전』의 부분들이 지시되어 있지 않은 것을 보아 이 책이 『신학대전』보다 먼저 집필된 것을 미루어 짐작할 수 있다.

네 권으로 된 신학적인 저술인 이 작품은 전체적으로 신학적인 관점에 따라 다음과 같이 구성되어 있다: 우리가 만약 인간 이성이 신에 대해 탐구할 수 있는 것을 이성의 길에서 추구하려고 한다면 우리는 무엇보다도 먼저 신에게 적합한 것에 대해 고찰하고[1권] 둘째, 신으로부터 피조물이 생성된 것에 대해[2권] 셋째, 피조물이 자신의 목적인 신에게 향해 있는 것에 대해 고찰한다[3권].

1권에서는 신의 실존, 본질 그리고 내적인 행위에 대해 논의되고 외부로 향해 있는 신의 행위와 나머지 전체 존재가 2권과 3권에서 논의될 것으로 남아 있다. 신학자는 이런 논의의 과제를 벗어나서는 안 된다. 보편적인, 학문론적인, 그리고 신학적이고 방법적인 숙고로부터 벗어날 수 없는 것이 아니라 무엇보다도 잘못된 세계인식이 인간을 잘못된 자기 이해와 신에 대한 잘못된 상을 만들고 이로써 신앙에 직접 영향을 미치기 때문에 그는 이 과제를 벗어나서는 안 된다.

2권에서는 다음과 같은 순서로 논의가 진행할 것이다. 첫째 우리는 사물이 존재에로 생성된 것을 다룰 것이다.(2권 6-38) 둘째, 사물들의 구

분을 다룰 것이고(2권 39-45), 마지막으로 이것이 신앙의 진리에 속하는 한 생산된 사물들과 구분된 사물들의 본성을 다룰 것이다.(2권 46-101)

『대이교도대전』의 신학적인 인간학의 특징이 3권을 규정하며 특히 3권의 25-63장에서는 행복에 대한 문제가 상세히 논의된다. 3권은 세 단락으로 구분된다. 첫 단락은 신이 모든 사물의 목적인 한에서 신 자체를 다루며, 둘째 단락은 신이 모든 피조물을 이끄는 한 신의 포괄적인 세계 지배를 다루며, 마지막 단락에서는 신이 이성적인 피조물에게 특별히 부여한 통솔권에 대해 논의된다.

4권에서는 이성을 도움으로 이성을 넘어가는 신앙의 대상에 대해 논의된다. 첫째, 이성의 위에 있는 신앙의 대상이, 예를 들면 삼위일체에 대한 고백이 논의된다.(4권, 2-26장) 둘째, 육화의 작업과 육화의 결과 등과 같이 이성을 넘어서는 신의 작업이 27-78장에서 논의된다. 마지막으로 이성을 넘어서고 인간의 종말에서 기대되는 것에 대해, 예를 들면 부활과 영혼의 영원한 행복, 그리고 이런 것들과 관계되는 것들이 79-97장에서 다루어진다.

토마스는 그리스도교 신학자를 본래적으로 지혜로운 자, 즉 진리인 신을 인식하는 자로 제시하려고 했다. 이교의 철학자들은 신의 존재를 확실히 알아내기는 했으나 그들의 사색에는 흔히 오류가 포함되어 있어서 신의 유일성을 올바로 이해하지 못하거나 그의 섭리를 부정하거나 또는 그가 창조자라는 것을 이해하지 못하고 있다. 신에 관한 진리는 매우 중요한 반면에 신에 대한 오류는 매우 불행한 일이다. 그러므로 신이 인간의 목적이라고 한다면 인생에 있어서 그토록 중요한 진리를 발견하는 일이 단순히 이를 발견할 능력과 열의와 여유를 지니고 있는 사람들의 단독적인 노력에 맡겨져서는 안 된다는 것과 이 진리들이 마땅히 제시되어야 한다는 것이 실제로 필요하다는 것을 신앙인은 알고 있다. 이교도들에 대해 창조자 신의 본질과 그에 대한 인식을 제시하려는 것이 이 작품의 중요한 의도 중의 하나이며 이것은 이 저술의 제목에 이미 드러나 있다.

2.2 『대이교도대전』 해설

2.2.1 작품의 라틴어 원전

먼저 이 작품의 라틴어 텍스트의 원전을 살펴보면 다음과 같다.

1. 인쇄되어 나온 가장 아름다운 대전(summa)은 1473년 스트라스부르그(Straßburg)의 헨리쿠스 아리미넨스 출판사(Presse des Henricus Ariminensis)에서 나온 첫째 판이다.
2. 비판적인 최고의 판은 레오니나 판본(Editio Leonina) 13권에서 15권으로 이것은 1920년에서 1930에 나온 것이다.
3. 토마스의 자필 텍스트는 바티칸 도서관에 있다.
4. 레오니나 판본(Editio Leonina)뿐만 아니라 베ニ스에서 1589년에 나온, 그리고 앤프테르펜(Antwerpen)에서 1612년에 나온 판본은 지금까지 나온 판본 중에서 페라리엔시스(Franz Sylvestris von Ferrara)의 주해가 유일하게 첨부되어 있는 판본이다.
5. 도미니코 수도회의 총원장이었던 페라리엔시스(Franz Sylvestris von Ferrara)는 『대이교도대전』에 대한 그의 견고한 주해를 1508년에서 1517년 사이에 집필했다.

대전(summa)이라는 낱말은 원래 주요 내용 또는 요약을 의미했고 스콜라 시대의 전성기에 대작의 제목으로 많이 사용되었던 낱말이다. 대전에서 스콜라 학자들은 그들의 학설을 엄격하게 체계적인 형식으로 서술했다.

2.2.2 집필 의도

토마스 성인은 이 작품의 1권 2장에서 이 작품에서 저자 자신이 의도하는 것을 다음과 같이 서술하고 있다: 인간의 모든 노력 중에서 지혜에 대한 추구가 가장 완전한 것이고 가장 숭고한 것이며 가장 유용한 것이

며 가장 유쾌한 것이다.

- 1) 인간이 지혜에 몰두하려고 추구하는 한, 인간은 이미 참된 행복의 한 부분을 차지하기 때문에 그것은 가장 완전한 것이다. 성서에서도 지혜에 대한 교사에 대해 “지혜에 머무는 자는 행복하다.”고 말하고 있다.
- 2) 바로 지혜에 대한 추구에 의해서 인간은 뛰어난 방식으로 “모든 것을 지혜 안에서”(시편, 104장, 24) 만든 하느님과의 유사성에 도달하기 때문에 그것은 가장 고상한 것이다. 유사함은 사랑의 원인이기 때문에 우리는 지혜에 대한 추구에서 우정에 의해서 뛰어난 방식으로 신과 결합 한다. 그러므로 성서에서는 지혜는 “인간에게는 무한한 보물이며 이 보물을 이용하는 사람들은 하느님의 우정에 참여하게 되었다.”(지혜서 7, 14)고 한다.
- 3) 우리가 바로 지혜를 통해서 불멸의 영역에 도달하기 때문에 이것은 가장 유용한 것이다. 왜냐하면 “지혜에 대한 욕구는 지속적인 영역으로 이끌 것이기” 때문이다.(지혜서, 6, 21)
- 4) “지혜와 교류하는 것은 어떤 괴로움도 없고 지혜와 함께 사는 것은 권태가 아니고 즐거움이고 기쁨”(지혜서, 8, 16)이기 때문에 이것은 가장 유쾌한 것이다.

2.2.3 각 권의 개요

저자는 이 작품의 1권 9장에서 이 작품 전체의 논의 진행 순서와 그 방법을 서술한다.

현자의 의도는 신적인 사물에 대한 두 가지 진리에 향해 있어야 하고 상반된 오류들을 제거하려는 것을 지향해야 한다. 이성의 탐구가 이 중 하나에 도달할 수 있고 다른 것은 이성의 모든 노력을 넘어간다. 토마스 성인은 신적인 사물의 두 가지 진리에 대해서 하나이며 단순한 진리인 하느님의 편에서 말하는 것이 아니라 신적인 것에 대한 인식의 관점에서 서로 다른 상태로 있는 우리 인식의 편에서 말한다. 그러므로 첫째로 언

급된 진리를 서술하기 위해서 그것에 의해 반대자가 설득될 수 있는 증명 근거를 갖고 논의를 진행해야 한다. 이런 근거들은 둘째 진리를 제시할 수 없으므로 여기에서 우리의 의도는 반대자가 증명에 의해 설득되는 것을 목표로 하는 것이 아니라 반대자가 진리에 반대해서 제시한 논거들을 반박하는 것이다. 왜냐하면 자연적인 이성을 신앙의 진리에 상반될 수 없기 때문이다. 인간의 이성을 넘어 가는 것을 우리는 다만 믿을 뿐이기 때문이다. 왜냐하면 하느님께서 그것을 계시했기 때문에. 그러므로 저자는 신자가 고백하고 이성이 탐구하는 진리를 서술하려고 노력한다. 이때 그는 증명 근거와 개연적인 근거를 도입할 것임을 밝힌다. 이를 중에서 그는 몇몇 가지는 철학자들의 책과 교부들의 책에서 수집했는데, 이것을 통해서 진리는 확증되고 반대자는 설득될 것이다.(1권-3권) 그런 다음 그는 분명한 것으로부터 덜 분명한 것에 도달하기 위해서 이성을 넘어가는 진리를 서술하려고 시도한다. 반대자들의 증명을 반박하고 개연적인 근거들과 하느님이 그것을 제공하는 한 성서의 구절들을 이용해 신앙의 진리를 서술하면서.(4권)

그러므로 우리가 이성의 길에서 인간 이성이 하느님에 대해 탐구할 수 있는 것을 추적하려고 의도한다면 하느님에게 그 자체에서 주어지는 것에 대한 고찰이 우리에게 먼저 제공된다.(1권) 둘째로 하느님으로부터의 피조물의 생성에 대한 고찰이(2권), 셋째로 그들의 목적으로서의 하느님에 피조물이 향해있는 것을 고찰하는 것이 제시된다. 하느님 자체와 관련해서 하느님에 대해 고찰되어야 하는 것 가운데에서 전체 작품의 필수적인 토대로서 하느님이 존재한다는 것이 그것에 의해 증명되는 고찰이 어느 정도 먼저 제시되어야 한다.(1권, 10-13장) 만약 이것이 없다면 신적인 사물에 대한 모든 고찰이 지양되는 것은 필연적이다.

2.2.4 하느님의 존재 증명

그것을 통해서 누군가가 하느님이 존재한다는 것을 증명하려고 시도하

는 숙고는 하느님이 계시다는 것이 즉각 분명하다는 것을, 더욱이 이것의 반대는 결코 생각될 수 없을 정도로 분명하다는 것을 주장하는 몇몇 사람들에게는 아마도 불필요한 것으로 보일 것이다. 그러므로 하느님이 계시다는 어떤 증거도 있을 수 없다. 어쨌든 이것은 다음과 같은 숙고들에서 나오는 것 같다.

상응하는 낱말들의 의미가 알려져 있다면 즉시 인식되는 것이 직접적으로 명백하다고 지칭된다. 마치 ‘전체’가 무엇인지, 그리고 ‘부분’이 무엇인지 인식되면 전체는 그것의 부분보다 크다는 것이 인식되듯이. ‘하느님’이라는 낱말 아래에서 우리는 더 큰 것과 비교해서 생각될 수 없는 것을 이해한다. 그러나 이 개념은 ‘하느님’이라는 낱말을 듣고 이해한 사람에 의해서 이성에서 구성되어서 최소한 이성 안에 하느님이 이미 존재해야 한다. 이 개념은 그러나 단순히 이성 안에만 있을 수 없다. 왜냐하면 이성 안에 있고 그리고 실제로도 있는 것은 단지 이성 안에만 있는 것보다 크기 때문이다. 그러나 어떤 것도 하느님보다 크지 않다는 것은 이미 낱말의 개념 내용이 증명한다. 하느님이 낱말의 의미 자체로부터 분명한 것으로서 존재한다는 것이 분명하다는 결론이 여기에서 나온다.

그것이 존재하지 않는다는 것을 우리가 생각할 수 없는 어떤 것이 분명히 있다고 우리는 생각할 수 있다. 그리고 이것은 존재하지 않을 수도 있다고 우리가 생각할 수 있는 것보다 분명히 더 크다. 그러므로 그것이 존재하지 않을 것이라고 사유될 수 있다면 하느님보다 더 큰 어떤 것이 사유될 수 있다. 그러나 이것은 이 낱말의 개념 내용에 반대된다. 그러므로 하느님이 존재한다는 것은 분명하다는 결론이 나온다.

동일한 것이 동일한 것에 의해서 진술되는 문장들이 가장 분명한 것이다. 예컨대 ‘사람은 사람이다’처럼. 또는 그것의 술어가 주어의 개념 규정 안에 함유되어 있을 때처럼. 마치 ‘인간은 생물체이다’처럼. 그러나 하느님 안에는 다른 모든 사물에 마주해서 ‘하느님의 존재는 하느님의 본질이다’는 정의가 타당해서 ‘그가 무엇인가’ 하는 물음에 대해서 답변되는 것은 ‘그가 있는가?’ 하는 물음에 대한 답변과 어떤 면에서는 동일하다. 그러므로 ‘하느님이 계시다’고 언급된다면 술어가 주어와 동일하거나 또는

술어가 최소한 주어의 개념 규정 안에 포함되어 있다. 그러므로 하느님이 존재한다는 것은 분명할 것이다.(1권, 22장 참조)

더 나아가 자연적으로 분명한 것은 직접 인식된다. 우리는 탐구의 노력에 의해 이것을 인식할 수 없다. 하느님이 존재한다는 것은 자연적으로 분명하다. 왜냐하면 인간의 욕구는 자연적으로 자신의 최종 목적인 하느님에 향해 있기 때문이다. 이것은 3권, 25장 이하에서 드러날 것이다. 그러므로 하느님이 존재한다는 것은 그 자체 분명하다.

그것을 통해서 다른 모든 것이 인식되는 것은 그 자체 분명해야 한다. 이것은 하느님에게만 해당된다. 그러므로 예컨대 태양의 빛이 모든 불의 근원이듯이 신적인 빛은 정신적인 모든 인식의 근원이다. 왜냐하면 이 빛은 그 안에서 정신적인 빛이 가장 먼저 그리고 가장 위에 있는 것이기 때문이다. 이 증명들에서 그리고 이와 유사한 증명들에서 많은 사람들은 하느님이 계시다는 것은 그 자체 분명해서 우리는 이것의 반대가 사유될 수 없다고 생각한다.

2.2.5 이 저서에서 지칭된 이교도들

토마스 성인은 이제 직접적으로 그가 이교도라고 지칭하는 사람들의 오류에 대해 언급한다. 그들의 개별적인 오류에 반대해서 논의를 진행하는 것은 두 가지 이유에서 어렵다. 첫째, 오류를 범하는 개별적인 사람의 불경한 언사는 그들의 오류를 반박하기 위해서 우리가 그들이 말하는 것으로부터 논증을 끄집어 낼 수 있을 만큼 우리에게 알려져 있지 않다. 예전의 신학자들은 이교도였거나 적어도 이교도들 아래에서 살았기 때문이며 따라서 그들의 가르침 안에서 교육받았다. 둘째, 이들 중 몇몇 사람들은, 예를 들면 이슬람교도들과 이교도들은 우리가 인정하는 성서의 최소한 한 부분의 권위도 인정하지 않기 때문이다. 그들은 성서를 통해서 다음과 같은 것을 확신할 수 있을 것이다. 즉 우리가 어떻게 구약의 근거에서 유대인에 반대해 논증할 수 있고 신약의 근거에서 이단에 반대해

논증할 수 있는지를. 그러나 이 사람들은 이 둘 중에서 어떤 것도 받아들이지 않는다. 그러므로 모든 사람이 그것에 동의하도록 강요된 자연적인 이성으로 소급하는 것이 필수적이다. 자연적인 이성은 신적인 사물과 비교되어서는 물론 부족한 것이다.

우리는 동시에 하나의 진리의 연구에서 진리에 의해 어떤 오류가 배제되는가를, 그리고 어떤 방식에서 증명 가능한 진리가 그리스도교 신앙과 일치하는가를 서술할 것이다.

이 작품의 제목에서 쓰인 이교도들이란 바로 이슬람교도들, 유대인들 그리고 마니교도들임을 우리는 이 서술에서 알 수 있다.

2.2.6 행위와 인식

우리가 우리의 행위를 인식하지 않으면 우리는 한 사물에 대한 완전한 인식을 가질 수 없다. 왜냐하면 행위의 방식과 양식에 따라서 한 힘의 척도와 소질이 판단되기 때문이다. 한 힘은 한 사물의 본성을 가리킨다. 각각의 사물은 예컨대 그것이 그러저러한 상태로 있는 한 자연 본성을 실제로 함유하고 있는 한, 행위를 하는 의도에 있다.

아리스토텔레스가 『형이상학』의 9권에서 언급한 대로 우리는 사물의 두 가지 행위를 구분할 수 있다.(9권, 8장, 1050 a 23) 한 가지 행위는 행위자 자체 안에 머물러 있고 한 행위자의 완전함인 것이다. 이것은 예를 들면 지각함, 인식함 그리고 의욕 함이다. 다른 행위는 외적인 사물에로 넘어 가고 행위를 통해 만들어진 것의 완전함인 행위로서, 예를 들면 다른 것을 덥힘, 자름, 그리고 건설함 등이 이에 속한다.

이 두 가지 종류의 행위 중 각각의 행위가 하느님에게 해당된다. 첫째 행위는 하느님이 인식하며 원하며 기뻐하며 사랑한다는 점에서, 그리고 둘째 행위는 하느님이 사물들을 존재하게 하고 사물들을 보존하고 그것들을 조종한다는 점에서 하느님에게 걸 맞는다. 첫째 행위가 행위자의 완전함이기 때문에 그러나 둘째 행위는 생산된 것의 완전함이고 행위 하

는 것은 본성상 생산된 것보다 앞서 있으며 이것의 원인이므로 우리가 언급한 행위(operatio) 중 첫째 행위는 둘째 행위의 근거임이 분명하고 결과의 원인처럼 본성상 둘째 행위를 앞서 간다. 이것은 인간에게서 분명히 드러난다. 왜냐하면 예술가의 숙고와 원함은 건축의 근원이며 규정 근거이기 때문이다.

이에 따라 두 가지 종류의 행위 중 첫째 종류의 행위는 행위자의 단순한 완전함으로서 ‘행위’(operatio) 또는 ‘행동’(actio)이라고 지칭된다. 둘째 행위는 그것이 생산된 것의 완성이기 때문에 ‘생산’(factio)이라는 지칭을 얻으며 이런 종류의 행위를 통해서 수공업자에 의해서 존재하게 된 것 때문에 수공업적인 생산품이라고 불린다.

첫째로 언급된 하느님의 행위는 하느님의 인식과 의지에 대해 언급된 1권의 44-102장에서 다루었다. 그러므로 이제 신적인 진리에 대한 고찰을 완성하기 위해서 둘째로 언급된 행위, 즉 그것을 통해서 사물들이 하느님에 의해 생산되고 조종되는 둘째 행위를 다루는 일이 남아 있다.

하느님과 관계해서 인간의 믿음을 더 심화하기 위해서 하느님의 작업에 대해 숙고하는 것이 필수적이다.

첫째, 우리가 하느님의 작품에 대해 숙고함으로써 하느님의 지혜에 가장 경탄하고 그것을 고찰할 수 있기 때문이다. 예술에 의해 생성되는 것은 이것이 예술가의 생각(이념)에 따라 만들어지는 한에서 이 이념을 혼재화한다. 그러나 하느님은 사물들을 자신의 지혜에 의해 존재하도록 했다. 예를 들면 성서의 시편(104, 24)에는 “당신은 모든 것을 지혜로써 만드셨습니다.”고 되어 있다. 그러므로 우리는 하느님의 작품을 고찰함으로써 그의 지혜를 파악할 수 있다.

둘째, 이런 고찰은 모든 것을 넘어서는 하느님의 힘을 경외하게 하고 결과로서 사람의 마음 안에 하느님에 대한 경외를 일깨운다. 창조자의 힘은 피조물을 능가하는 것으로 생각되어야 한다.

셋째, 이런 고찰, 즉 하느님의 작업에 대한 숙고는 인간의 마음에 하느님의 선성에 대한 사랑을 불태운다. 왜냐하면 선함과 완전함에서 서로 다른 피조물에 나뉘어져 있는 것은 모든 선함의 근원에 있듯이 하느님의

안에 전체로서 모든 것을 포괄하면서 일치를 이루고 있기 때문이다.(1권 28장, 40장 참조) 지혜서에서는 어떤 사람들에 반대해서 이렇게 언급된다: “선한 것으로 드러나는 것으로부터”, 즉 참여에 의해 선한 피조물로부터 그들은 거기에 있는 것을 인식할 수 없었다. 즉 참으로 선인 것을, 더욱이 선함 자체를 인식할 수 없었다.(1권 38장 참조)

넷째, 이 고찰은 인간을 어떤 방식으로 하느님의 완전함에 유사하게 만든다. 그러므로 피조물의 고찰은 그리스도교의 믿음에서 가르침에 속한다는 것이 분명하다.

2.2.7 피조물에 대한 고찰

피조물에 대한 고찰은 진리에 대한 지시를 위해서 필수적일 뿐만 아니라 오류를 배제하기 위해서도 필수적이다. 왜냐하면 창조된 것에 대한 오류는 때때로 신앙의 진리로부터 빗나가게 하기 때문이다. 이 오류가 신에 대한 참된 인식에 상반되는 한에서. 그러나 이것은 여러 방식으로 생긴다.

1) 피조물의 본성을 잘못 인식하는 사람들은 그들이 보여 지는 피조물의 너머에서 어떤 것도 가정하지 않기 때문에 다만 다른 것에 의해서만 있을 수 있는 것을 최초의 원인으로, 그리고 하느님으로 세울 정도로 때때로 오류를 범한다.

2) 이것은 둘째로 다음에 의해 생긴다: 오류들은 하느님에게만 주어지는 것을 어떤 피조물에게 돌림으로써 생긴다. 그리고 이것은 피조물에 대한 오류에서 생긴다. 한 사물의 본성과 화합하지 않는 것은 우리가 사물의 본성을 잘못 인식하는 것이 아니라면 이 사물에게 돌려지지 않는다. 그러므로 예를 들면 우리가 사람의 다리가 세 개라는 것을 사람에게 당연한 것으로 돌릴 때처럼. 그러나 오직 하느님에게만 귀속되는 것은 다른 한 사물의 본성과 화합하지 않는다. 우리가 한 피조물의 본성을 잘못 알고 있다는 것으로부터 언급된 오류가 생긴다.

3) 피조물에게 작용하는 하느님의 힘은 우리가 피조물의 본성을 잘못 인식함으로써 박탈당한다. 이것은 사물의 두 가지 근원을 설정하고 사물들은 하느님의 의지에서 출발하는 것이 아니라 자연의 필연성에서 하느님으로부터 출발한다고 주장하는 사람들에서 분명한 바와 같다. 또한 사물들에서 — 모든 사물이건, 몇몇 사물이건 — 신적인 예견을 빼았거나 이 예견이 일상적인 자연의 진행의 밖에서 작용할 수 있다는 것을 부인하는 사람들에게서도 분명하다.

그러므로 다음과 같이 말하는 사람들의 견해는 분명히 맞지 않는다: 아우구스티누스가 그의 저서 『영혼의 근원에 대하여』에서 진술하듯이 만약 우리가 다만 하느님과 관계해서만 올바른 생각을 갖고 있다면 신앙의 진리를 위해서는 우리가 피조물에 대해서 생각하는 것에 좌우되지 않는다. 왜냐하면 오류가 피조물에게 다른 원인을 부여하는 동안 피조물에 대한 오류는 하느님에 대해 잘못 생각하게 하고 인간의 정신을 하느님으로부터 멀어지게 하기 때문이다. 신앙은 인간을 하느님에게 향하도록 한다.

앞에서 언급된 것들의 근거 위에서 다음과 같은 것들이 분명해 졌다: 그리스도교 신앙의 가르침은 피조물들에서 하느님과의 유사성이 표현되고 피조물들 안에 있는 오류가 신적인 사물 안에 있는 오류로 이끄는 한 피조물에 대해 고찰한다. 그러므로 피조물은 그것이 인간의 철학의 대상인 바와는 다른 방식으로 신앙의 가르침의 대상이다. 왜냐하면 인간의 철학은 피조물을 그들의 고유한 존재에서 고찰하기 때문이다. 그러므로 사물의 다양한 유(類)로부터 철학의 다양한 부분 영역들이 결과로 나온다. 그런데 그리스도교 신앙은 피조물을 그것들의 고유한 존재에서 고찰하지 않고 예를 들면 불을 불로 고찰하지 않고 그들이 하느님의 위대함을 제시하고 어떻게든 하느님에 향해 있는 한에서 고찰한다.

그러므로 철학자와 신학자는 피조물을 다르게 고찰한다. 철학자는 사물에게 고유한 원인으로부터 논증하는 반면 신학자는 최초의 원인인 하느님으로부터 논증한다. 그러나 피조물의 관점에서 철학자와 신앙인이 어떤 것을 공통적으로 고찰한다면 이것은 서로 다른 원리로부터 중재된다. 왜냐하면 철학자는 사물에게 고유한 원인으로부터 논증하고 신앙인

은 최초의 원인으로부터 논증하기 때문이다. 왜냐하면 예를 들면 이것이 하느님으로부터 이렇게 전승되었기 때문에 이것이 하느님의 영광으로 이끌기 때문에 또는 하느님의 힘이 무한하기 때문에. 그러므로 우리는 이 가르침을 최고의 지혜라고 칭해야 한다. 왜냐하면 이것은 최고의 원인을 고찰하기 때문이다. 따라서 인간의 철학은 어느 정도 지배적인 최고의 지혜에 봉사한다. 그러므로 하느님의 지혜는 때때로 인간의 철학의 원리에서 나간다. 왜냐하면 철학자들에 있어서 제일 철학은 그것의 대상을 명시하기 위해 모든 학문의 학설을 이용하기 때문이다.

이것으로부터 이 두 가지 학설이 동일한 서열에서 진행하지 않는다는 결론이 나온다. 왜냐하면 피조물을 그 자체 고찰하고 피조물로부터 하느님에 대한 인식으로 이끌어 가는 철학의 학설에서는 가장 먼저 피조물이 고찰되고 하느님이 가장 마지막에 고찰된다. 피조물을 오직 하느님에 향한 그것들의 질서에서 고찰하는 교의론(敎義論)에서는 가장 먼저 하느님이 고찰되고 그 다음 피조물이 고찰된다. 그러므로 교의론은 더 완전한데 왜냐하면 이 이론은 자신의 자기 인식에서 다른 모든 것을 보는 신의 인식(신적인 인식)에 유사하기 때문이다.

2.3 『대이고도대전』 상세 목차

1권

1장: 현자의 과제

2장: 이 작품에서 저자의 의도

3장: 신의 진리가 서술될 수 있는 방식

4장: 자연 이성에 접근 가능한 신적인 사물들의 진리는 밀어질
것으로 인간에게 당연히 주어진다

5장: 이성으로써 탐구될 수 없는 것은 당연히 신앙 안에서 파악될 수
있는 어떤 것으로서 인간에게 제시 된다

- 6장: 신앙의 문제인 것에 동의하는 것은 그것이 이성을 넘어 있다고 할지라도 경솔함의 표시가 아니다
- 7장: 이성의 진리는 그리스도 신앙의 진리에 마주 서 있지 않다
- 8장: 신앙의 진리에 대한 인간 이성의 관계
- 9장: 이 작품의 진행 질서와 방법
- 10장: 하느님은 그 자체 알려지기 때문에 하느님이 있다는 것은 증명될 수 없다고 말하는 사람들의 견해
- 11장: 상술된 견해에 대한 비난과 상술된 논증의 해결
- 12장: 하느님이 존재한다는 것은 증명될 수 있는 것이 아니라 다만 신앙 안에서만 고수 될 수 있다고 말하는 사람들의 견해에 대하여
- 13장: 하느님이 존재한다는 것을 증명하는 근거
- 14장: 신을 인식하기 위해서 우리는 부정의 길을 취해야 한다
- 15장: 신은 영원하다
- 16장: 하느님 안에는 수동적인 능력이 없다
- 17장: 하느님은 질료가 아니다
- 18장: 하느님 안에는 결합이 없다
- 19장: 하느님 안에는 강요된 어떤 것도, 그의 본성에 반대되는 어떤 것도 없다
- 20장: 하느님은 물체가 아니다
- 21장: 하느님은 그의 본질이다
- 22장: 하느님 안에서 존재와 본질은 동일하다
- 23장: 하느님 안에는 우유적인 어떤 속성도 없다
- 24장: 하느님의 존재는 실체적인 차이의 첨가에 의해서 규정될 수 없다
- 25장: 하느님은 어느 한 유(類)에 속하지 않는다
- 26장: 하느님은 모든 사물의 형상인으로서의 존재가 아니다
- 27장: 하느님은 한 사물의 형상이 아니다
- 28장: 신의 완전성에 대하여

- 29장: 피조물은 신과 유사하다
- 30장: 하느님에 대해 언급될 수 있는 이름들
- 31장: 하느님의 완전성과 그의 명칭의 다수성은 하느님의 단순성에 상반되지 않는다
- 32장: 하느님과 또 다른 사물들에 대해서는 어떤 것도 일의적으로 언급되지 않는다
- 33장: 모든 명칭이 신과 피조물에 대해서 단순히 다의적으로 진술되지 않는다
- 34장: 하느님과 피조물에 대해서 진술되는 것은 유비적으로 진술된다
- 35장: 하느님에 대해서 진술된 여러 가지 명칭들은 동의어가 아니다
- 36장: 우리 오성은 하느님에 대해서 어떤 방식으로 진술하는가
- 37장: 하느님은 선하다
- 38장: 하느님은 선한 존재 자체이다
- 39장: 하느님 안에는 어떤 악도 있을 수 없다
- 40장: 하느님은 선한 모든 것의 선이다
- 41장: 하느님은 최고선이다
- 42장: 하느님은 하나이다
- 43장: 하느님은 무한하다
- 44장: 하느님은 예지적이다
- 45장: 하느님의 인식은 그의 본질이다
- 46장: 신은 바로 자신의 본질을 통해서 인식한다
- 47장: 신은 완전한 방식으로 자기 자신을 인식한다
- 48장: 신은 먼저 그리고 즉자적으로 오직 자신을 인식한다
- 49장: 신은 자기 자신과 다른 것을 인식한다
- 50장: 신은 모든 사물에 대해 고유한 인식을 갖고 있다
- 51장과 52장: 오성 안에서 인식된 것의 다수가 어떻게 신의 존재를 갖는가를 탐구하는 근거
- 53장: 앞의 의심에 대한 해결

- 54장: 하나이며 단순한 신의 본질이 어떻게 인식 가능한 모든 사물의 고유한 유사성인가
- 55장: 신은 모든 것을 동시에 인식한다
- 56장: 신의 인식은 습관적인 것이 아니다
- 57장: 신의 인식은 논증적이 아니다
- 58장: 신은 합성과 분리에 의해서 인식하지 않는다
- 59장: 판단의 진리는 신에 의해 배제되지 않는다
- 60장: 신은 진리이다
- 61장: 신은 가장 순수한 진리이다
- 62장: 신적인 진리는 최초의 진리이며 최고의 진리이다
- 63장: 개별적인 사물에 대한 신의 인식은 완전하지 못하다고 주장하는 사람들의 논증
- 64장: 신적인 인식에 대해서 말해져야 하는 것의 질서
- 65장: 신은 개별자를 인식한다
- 66장: 신은 존재하지 않는 것(=비존재자)를 인식한다
- 67장: 신은 미래의 우연적인 존재자를 인식한다
- 68장: 신은 의지의 동요를 인식한다
- 69장: 신은 무한한 것을 인식한다
- 70장: 신은 아무 가치도 없는 것을 인식한다
- 71장: 신은 나쁜 것도 인식한다
- 72장: 신은 자유 의지를 갖고 있다
- 73장: 신의 의지는 그의 본질이다
- 74장: 신이 처음으로 원하는 것은 신의 본질이다
- 75장: 신은 자신을 원함으로써 다른 것도 원한다
- 76장: 신은 의지의 단 하나의 유일한 행위를 통해 자신을 그리고 다른 것들을 원한다
- 77장: 원해진 것의 다수는 신의 단순성에 상반되지 않는다
- 78장: 신의 의지는 각각의 개별적인 선에까지 뻗쳐진다
- 79장: 신은 아직 존재하지 않는 것까지도 원한다

- 80장: 신은 필연적으로 자신의 존재와 자신의 선을 원한다
- 81장: 신은 자신과 다른 것을 필연적으로 원하지는 않는다
- 82장: 신이 자신과 다른 것을 필연적으로 원하지 않는다면 일치하지 않는 주장
- 83장: 신은 자신과 다른 것을 제한적인 필연성을 갖고 원한다
- 84장: 신의 의지는 그 자체 불가능한 것으로 향해 있지 않다
- 85장: 신의 의지는 사물의 우연성을 지양하지 않으며 제한적인 필연성을 부과하지도 않는다
- 86장: 신의 의지에 대해 한 가지 근거가 언급될 수 있다
- 87장: 어떤 것도 신의 의지의 원인일 수 없다
- 88장: 신에게는 자유로운 결정 능력이 있다
- 89장: 신에게는 격정이 없다
- 90장: 신에게 유쾌함과 즐거움이 있다는 것이 신의 완전성에 상반되지 않는다
- 91장: 하느님 안에는 사랑이 있다
- 92장: 우리는 어떤 방식으로 하느님 안에서 덕을 가정하는가
- 93장: 하느님 안에는 행위에 향해 있는 도덕적인 덕이 있다
- 94장: 하느님 안에는 명상적인 덕이 있다
- 95장: 하느님은 악을 원할 수 없다
- 96장: 하느님은 어떤 것도 미워하지 않으며 어떤 사물에 대한 미움은 그에게 적합하지 않다
- 97장: 하느님은 살아 있다
- 98장: 하느님은 그 자체 삶이다
- 99장: 하느님의 삶은 영속적이다
- 100장: 하느님은 행복하다
- 101장: 하느님은 그 자체 행복이다
- 102장: 하느님의 행복은 완전하며 유일무이하며 다른 모든 행복을 능가한다

2권

- 1장: 앞으로 서술될 것과 앞서 서술된 것의 관계
- 2장: 신앙의 준비를 위해서 피조물에 대한 고찰은 유용하다
- 3장: 피조물의 본성에 대한 인식은 신에 대한 오류를 제거할 수 있다
- 4장: 철학자는 신학자와 다르게 피조물을 고찰한다
- 5장: 언급될 것의 질서
- 6장: 하느님은 다른 것의 존재의 원인이다
- 7장: 하느님 안에는 능동적인 능력이 있다
- 8장: 하느님의 능력은 그의 본질이다
- 9장: 하느님의 능력은 그의 행위이다
- 10장: 신의 능력에 대해서 우리가 말하는 방식
- 11장: 피조물과의 관계에서 신에 대해 무엇인가가 언급된다
- 12장: 신에 대해 언급된 피조물과의 관계는 신 안에서는 현실적이 아니다
- 13-14장: 언급된 방식이 신에 대해 어떤 방식으로 전술되는가
- 15장: 하느님은 모든 것의 존재의 원인이다
- 16장: 하느님은 사물들을 무로부터 창조했다
- 17장: 창조는 운동도 아니고 변화도 아니다
- 18장: 창조설에 반대하는 이의에 대한 반박
- 19장: 창조에서는 추후의 과정이 없다
- 20장: 어떤 물질도 창조할 수 없다
- 21장: 창조는 오직 하느님에게만 귀속된다
- 22장: 하느님은 모든 것을 할 수 있다
- 23장: 하느님은 자연의 필연성에서부터 작용하지 않는다
- 24장: 하느님은 자신의 지혜에 따라 행위한다
- 25장: 우리는 어떤 의미에서 전능한 것이 어떤 것을 할 수 없다고 말하는가
- 26장: 하느님의 오성은 특정한 작용에 제한되어 있지 않다
- 27장: 하느님의 의지는 특정한 작용에 제한되어 있지 않다

- 28-29장: 사물의 창조 때에 있는 요구의 방식
- 30장: 창조된 사물에 있어서 절대적인 필연성이 있을 수 있는 방식
- 31장: 피조물은 항상 필수적으로 있지 않았다
- 32장: 세계의 영원성을 신으로부터 증명하고자 하는 사람들의 논증
- 33장: 세계의 영원성을 피조물로부터 증명하고자 하는 사람들의 논증
- 34장: 세계의 영원성을 생성으로부터 증명하는 논증
- 35장: 위에서 소개된 논증들에 대한 반론: 먼저 하느님으로부터
 취해진 논증에 대한반론
- 36장: 창조된 사물로부터 취해진 논증에 대한 반론
- 37장: 사물의 생성으로부터 취해진 논증에 대한 반론
- 38장: 세계는 영원하지 않다는 것을 증명하려고 시도하는 많은
 사람들의 논증
- 39장: 사물의 차이성은 우연에서 생긴 것이 아니다
- 40장: 질료는 사물의 다른 점의 첫째 원인이 아니다
- 41장: 사물의 차이는 작용인의 반대에 근거하고 있지 않다
- 42장: 사물의 차이의 첫째 원인은 둘째 작용인의 질서가 아니다
- 43장: 사물의 차이는 질료에도 각각의 형상을 유도하는 이차적인
 작용인에서 기인하지 않는다
- 44장: 사물의 차이는 공로와 과실의 차이에서 나오지 않는다
- 45장: 사물의 차이의 첫째의 참된 원인
- 46장: 우주의 완전성을 위해서는 정신적인 피조물이 존재하는 것이
 필연적이었다
- 47장: 정신적인 실체는 의지적이다
- 48장: 정신적인 실체는 작용에 있어서 자유로운 결정 능력을 갖고
 있다
- 49장: 정신적인 실체는 물질이 아니다
- 50장: 정신적인 실체는 비질료적이다
- 51장: 정신적인 실체는 질료적인 어떤 형상이 아니다

- 52장: 창조된 정신적인 실체 안에서 존재와 무엇임(본질)은 서로 구분 된다
- 53장: 창조된 정신적인 실체 안에는 현실태와 가능태가 있다
- 54장: 실체와 존재로 그리고 질료와 형상으로 이루어진 합성체는 동일한 것이 아니다
- 55장: 정신적인 실체는 파괴될 수 없는 것이다
- 56장: 정신적인 실체가 하나의 육체와 결합할 수 있는 방식
- 57장: 영혼과 육체의 결합에 대한 플라톤의 논제
- 58장: 식물 혼, 감각적인 혼 그리고 정신적인 혼은 인간 안에 있는 세 개의 영혼이 아니다
- 59장: 인간의 가능 오성은 질료에서 분리된 실체가 아니다
- 60장: 인간은 수동 오성에 의해 종에 도달하는 것이 아니라 가능 오성에 의해 종에 도달한다
- 61장: 언급된 논제는 아리스토텔레스의 학설에 반대 된다
- 62장: 가능 오성에 대한 알렉산더의 견해에 대한 반대
- 63장: 영혼은 갈렌이 주장하듯이 체액의 결합이 아니다
- 64장: 영혼은 조화가 아니다
- 65장: 영혼은 육체가 아니다
- 66장: 오성과 감각은 동일한 것이라고 주장하는 사람들에 대한 반대
- 67장: 가능 오성은 상상력이라고 주장하는 사람들에 대한 반대
- 68장: 정신적인 실체는 어떻게 한 육체의 형상일 수 있는가
- 69장: 정신적인 실체는 형상으로서 육체와 결합할 수 없다는 증명에 소용되는, 위에서 소개된 논증에 대한 반박
- 70장: 아리스토텔레스의 언급에 따라서 우리는 오성이 형상으로서 육체와 결합하고 있다는 것을 가정해야 한다
- 71장: 영혼은 육체와 직접 결합되어 있다
- 72장: 영혼은 전체적인 육체 안에 완전히 있고 모든 부분에 완전히 있다
- 73장: 가능 오성은 모든 사람 안에서 유일한 오성이 아니다

- 74장: 정신적인 형상은 가능 오성 안에 보존되어 있지 않다는
아비센나의 견해에 대하여
- 75장: 그것을 통해서 수동 오성의 통일성이 증명된 듯이 보이는
논증에 대한 반박
- 76장: 능동 오성은 인간에서 분리된 실체가 아니라 영혼에 속하는
어떤 것이다
- 77장: 가능 오성과 능동 오성이 영혼의 하나이며 동일한 실체에서
만나는 것은 불가능한 것이 아니다
- 78장: 아리스토텔레스는 능동 오성에 대해서 그것이 분리된 실체라고
가르치지 않았다. 그는 오히려 그것이 영혼에 속하는 어떤
것이라고 가르쳤다
- 79장: 인간의 영혼은 육체가 소멸할 때 파괴되지 않는다
- 80-81장: 육체가 소멸할 때 영혼이 파괴된다는 것을 증명하는
논증과 이에 대한 반박
- 82장: 동물의 영혼은 사멸한다
- 83장: 인간의 영혼은 육체와 동시에 시작 된다
- 84장: 앞의 논증들에 대한 반박
- 85장: 영혼은 신의 실체에서부터 존재하지 않는다
- 86장: 인간의 영혼은 정자와 함께 넘겨지지 않는다
- 87장: 인간의 영혼은 신에 의한 창조를 통해 존재하게 된다
- 88장: 인간의 영혼은 정자에 의해 야기되었다는 것을 증명해야 하는
논증들
- 89장: 앞의 논증들에 대한 반박
- 90장: 하나의 정신적인 실체는 형상으로서 인간의 육체 이외의 어떤
다른 육체와도 결합되어 있지 않다
- 91장: 육체와 결합되어 있지 않은 정신적인 실체가 있다
- 92장: 분리된 실체의 다양성
- 93장: 분리된 실체에 있어서는 하나이며 동일한 종의 다수가 있지
않다

- 94장: 분리된 실체와 영혼은 하나이며 동일한 종이 아니다
- 95장: 분리된 실체에서 종(種)과 유(類)는 어떤 방식으로 파악될 수 있는가
- 96장: 분리된 실체는 감각적인 것으로부터 인식을 획득하지 않는다
- 97장: 하나의 분리된 실체의 오성은 항상 현실태에서 인식한다
- 98장: 분리된 실체는 어떤 방식으로 다른 분리된 실체를 인식하는가
- 99장: 분리된 실체들은 물질적인 것을 인식한다
- 100장: 분리된 실체들은 개별적인 사물들을 인식한다
- 101장: 분리된 실체들이 자연적인 인식으로써 모든 것을 동시에 인식하는가 하는 물음

3권

- 1장: 서문
- 2장: 모든 행위자는 하나의 목적 때문에 행동 한다
- 3장: 모든 행위자는 하나의 선 때문에 행동 한다
- 4장: 나쁜 것은 의도와 달리 사물 안에 있다
- 5-6장: 나쁜 것은 의도되지 않은 것이 아니라는 것을 증명하는 듯이 보이는 근거와 이에 대한 이의
- 7장: 나쁜 것은 어떤 본질이 아니다
- 8-9장: 나쁜 것은 하나의 본성 또는 한 사물이라는 것을 증명하는 듯이 보이는 근거와 이에 대한 이의
- 10장: 나쁜 것의 원인은 선한 것이다
- 11장: 나쁜 것은 선한 것 안에 근거하고 있다
- 12장: 나쁜 것은 선한 것을 완전히 없애지 않는다
- 13장: 나쁜 것은 어떤 방식으로든 하나의 원인을 갖는다
- 14장: 나쁜 것은 우연적으로 하나의 원인이다
- 15장: 최고 악은 없다
- 16장: 각각의 사물의 목적은 선이다
- 17장: 모든 것은 하나의 목적인 신에게 질서 지어져 있다

- 18장: 신은 어떤 방식에서 사물의 목적인가
- 19장: 모든 것은 신을 닮기를 열망한다
- 20장: 사물들은 어떤 방식으로 신적인 선함을 모방하는가
- 21장: 신이 원인인 한에서 사물들은 신과 유사해지기를 본성상 추구한다
- 22장: 사물이 어떻게 서로 다른 방식으로 그들의 목적에 향해 있는가
- 23장: 하늘의 운동은 하나의 정신적인 원리에서 연유한다
- 24장: 인식을 갖지 않는 것이 어떤 방식으로 선을 추구하는가
- 25장: 신을 인식하는 것은 정신적인 모든 실체의 목적이다
- 26장: 행복이 의지의 현실태에 존재하는가
- 27장: 인간의 행복은 육체의 쾌락에 존재하지 않는다
- 28장: 행복은 명예에 존재하지 않는다
- 29장: 인간의 행복은 영광에 존재하지 않는다
- 30장: 인간의 행복은 부에 존재하지 않는다
- 31장: 인간의 행복은 세속적인 권력에 존재하지 않는다
- 32장: 인간의 행복은 육체의 좋은 상태에 존재하지 않는다
- 33장: 인간의 행복은 감각에 존재하지 않는다
- 34장: 인간의 최종적인 행복은 도덕적인 덕의 행위 안에 존재하지 않는다
- 35장: 인간의 최종적인 행복은 현명함의 행위에 존재하지 않는다
- 36장: 행복은 예술적인 행위에 존재하지 않는다
- 37장: 인간의 최종적인 행복은 신에 대한 명상에 있다
- 38장: 인간의 행복은 일반적으로 다수의 사람 가운데 있는 신에 대한 인식에 있는 것이 아니다
- 39장: 인간의 행복은 우리가 논증을 통해 얻는 신에 대한 인식에 있지 않다
- 40장: 인간의 행복은 우리가 신앙을 통해 갖는 신에 대한 인식에 있지 않다

- 41장: 인간은 이 삶에서 사변적인 학문의 연구와 탐구를 통해 분리된 실체를 인식할 수 있는가
- 42장: 아프로디시아스의 알렉산더가 주장하듯이 우리는 이 삶에서 분리된 실체를 인식 할 수 없다
- 43장: 아베로에즈가 주장하듯이 우리는 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 없다
- 44장: 인간의 최종적인 행복은 이미 언급된 학설이 만들어 냈듯이 분리된 실체의 인식에 있지 않다
- 45장: 우리는 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 없다
- 46장: 영혼은 이 삶에서 자기 자신을 통해 자기 자신을 인식하지 않는다
- 47장: 우리는 이 삶에서 신을 그의 본질에서 직관할 수 없다
- 48장: 인간의 최종적인 행복은 이 삶에 있지 않다
- 49장: 분리된 실체는 자신의 본질을 통해 선을 인식하기 때문에 신의 본질에서 신을 인식하지 않는다
- 50장: 분리된 실체의 자연적인 욕구는 신에 대한 그것의 자연적인 인식에서 충족되지 않는다
- 51장: 신의 그의 본질에서 어떻게 직관 되는가
- 52장: 창조된 어떤 실체도 자신들의 자연적인 능력에서 신의 본질을 보는데 이르지 못한다
- 53장: 신의 본질을 직관하기 위해서 창조된 오성은 신적인 빛의 영향을 필요로 한다
- 54장: 신의 본질은 직관될 수 없다는 것을 증명하는 듯이 보이는 근거와 이에 대한 이의
- 55장: 창조된 오성은 신적인 실체를 파악하지 않는다
- 56장: 창조된 어떤 오성도 그것이 신을 직관할 때는 신 안에서 직관될 수 있는 모든 것을 직관하지 않는다
- 57장: 각각의 오성은 어떤 등급의 오성이라고 하더라도 신적인 직관에 참여할 수 있다

58장: 어떤 한 사람은 다른 사람보다 더 완전하게 신을 직관할 수 있다

59장: 신의 실체를 직관하는 사람들은 어떻게 모든 것을 직관하는가

60장: 신을 직관하는 사람들은 신 안에서 모든 것을 동시에 직관한다

61장: 신을 직관함으로써 우리는 영원한 삶에 참여한다

62장: 신을 직관하는 사람들은 신을 영원히 직관할 것이다

63장: 인간의 모든 욕구는 이 마지막 행복에서 어떤 방식으로 충족 되는가

64장: 신은 자신의 예견으로써 사물을 조종한다

65장: 신은 사물을 존재 안에 보존한다

66장: 어떤 것은 그것이 신적인 힘 안에서 행위 하는 한에서만 존재를 부여한다

67장: 신은 행위 하는 모든 것에 대해 행위 함의 원인이다

68장: 신은 도처에 존재한다

69장: 자연적인 사물의 고유한 행위를 부인하는 견해에 대하여

70장: 신과 자연은 원인에 대해 어떻게 같은 결과를 갖는가

71장: 신적인 예견은 사물로부터 나쁜 것을 완전히 배제하지 않는다

72장: 신적인 예견은 사물로부터 우연성을 배제하지 않는다

73장: 신적인 예견은 사물로부터 의지의 자유를 배제하지 않는다

74장: 신적인 예견은 사물로부터 행복과 우연을 배제하지 않는다

75장: 신적인 예견은 우연적인 개별자를 포괄한다

76장: 신적인 예견은 개별적인 모든 사물에 직접 뻗쳐 있다

77장: 신적인 예견의 이행은 둘째 원인의 중재에 의해 발생한다

78장: 정신적인 피조물의 중재에 의해서 다른 피조물은 신에 의해 조종 된다

79장: 하위의 정신적인 실체는 더 상위의 정신적인 실체에 의해 조종 된다

80장: 천사들 서로간의 질서에 대하여

81장: 사람들 서로간의 질서와 다른 것과 관련된 질서에 대하여

- 82장: 하위의 물체는 신에 의해 천체를 통해 인도 된다
- 83장: 지금까지 진술한 것에 대한 후기
- 84장: 천체는 우리 오성에 영향을 끼치지 않는다
- 85장: 천체는 우리 의지와 우리의 결단의 원인이 아니다
- 86장: 물질적인 작용은 이 세상에서 필연적으로 천체에로 소급될 수 없다
- 87장: 천체의 운동은 많은 사람이 주장하듯이 움직이는 영혼의 덕으로 우리의 결정의 원인이 아니다
- 88장: 창조된 분리된 실체들은 직접 우리의 결정과 우리의 의지의 원인일 수 없다. 오직 신만이 이것들의 원인일 수 있다
- 89장: 의지의 움직임은 의지의 능력에 의해서만 야기되는 것이 아니라 신에 의해서도 야기 된다
- 90장: 인간의 결정과 의지는 신적인 예견에 종속해 있다
- 91장: 인간사는 어떤 방식으로 더 높은 원인에로 소급될 수 있는가
- 92장: 누군가는 어떻게 좋은 행운이 있다고 지칭되며 어떤 상황 아래에서 그는 더 높은 원인에 의해 도움을 받는가?
- 93장: 운명에 대하여; 운명이 있는지, 그것이 있다면 그것은 무엇인지에 대하여
- 94장: 신적인 예견의 확실성에 대해서
- 95-96장: 신적인 예지의 부동성은 청원 기도의 효용을 배제하지 않는다
- 97장: 예견의 계획은 이성의 근거를 갖는다
- 98장: 신의 자신의 예견의 질서의 밖에서 어떻게 어떤 것을 할 수 있고 어떻게 할 수 없는가
- 99장: 신은 근접한 원인(Nahursache) 없이 작용을 야기하면서 사물에게 부여된 질서의 외부에서 작용할 수 있다
- 100장: 하느님이 자연의 질서의 외부에서 행하는 것은 자연에 반대되지 않는다
- 101장: 기적에 대하여

- 102장: 오직 하느님만이 기적을 행한다
- 103장: 정신적인 실체는 어떤 방식으로 불가사의한 일을 생기게 하는가; 그럼에도 불구하고 이 일들은 참된 의미에서 불가사의한 일이 아니다
- 104장: 마술사의 작업은 오직 천체의 작용에서만 연유하지 않는다
- 105장: 마술사의 행위는 어디에서부터 효력을 갖는가
- 106장: 마술적인 작업에 효력을 부여하는 하나의 정신적인 실체는 도덕적으로 선하지 않다
- 107장: 마술의 기술이 그것의 도움을 이용하는 정신적인 실체는 그것의 본질에 따라 악하지 않다
- 108장: 악령에는 어떤 죄도 있을 수 없다는 것을 표면상 증명하는 것 같은 이유
- 109장: 악령에게 죄가 있을 수 있다는 것과 어떻게 있는가에 대해
- 110장: 위에서 언급된 근거의 해결
- 111장: 이성적인 피조물은 특별한 근거에서 신적인 예견에 종속하고 있다
- 112장: 이성적인 피조물은 자기 자신을 위해서 조종된다. 그러나 이성적인 피조물 이외의 다른 것들은 이성적인 피조물에 질서 지워져 있는 것에서 조종 된다
- 113장: 이성적인 피조물은 신에 의해서 자신의 행위로 유도되는데 종을 위한 질서에 따라서 뿐만 아니라 이 피조물이 개별자에 상응하는 한에 따라서도 그렇다
- 114장: 신적인 영향에 의해서 인간에게 법이 부여 된다
- 115장: 신적인 법은 인간을 원칙적으로 신에게 향하게 한다
- 116장: 신적인 법의 목적은 신에 대한 사랑이다
- 117장: 우리는 신적인 법을 통해 이웃 사랑으로 향하게 된다
- 118장: 우리는 신적인 법을 통해 올바른 신앙의 의무가 있다
- 119장: 우리의 정신은 어떤 감각 사물을 통해서 신에게 향해 있다
- 120장: 미사의 방식으로 행해지는 봉사는 신에게만 제시되어야 한다

- 121장: 신적인 법칙은 인간에게 물질세계와 감각 세계와 관련해서
그것의 질서를 부여 한다
- 122장: 어떤 근거에서 단순한 부도덕은 신의 계명에 따르면 죄이다.
동시에 결혼은 자연적인 것이다
- 123장: 혼인은 풀어질 수 없다
- 124장: 결혼은 한 남자와 한 여자의 혼인이어야 한다
- 125장: 근친상간은 이루어져서는 안 된다
- 126장: 모든 육체적인 결합이 죄는 아니다
- 127장: 어떤 음식을 즐기는 것이 결코 그 자체 이미 죄는 아니다
- 128장: 우리는 어떤 방식으로 신의 계명에 따라 우리 이웃으로
향해지는가
- 129장: 인간의 행위 아래에는 한 법칙이 그것을 확정했기 때문만이
아니라 자연 본성에 따라 올바른 것이 있다
- 130장: 신의 계명에 주어져 있는 충고
- 131장: 자발적인 가난을 공격하는 사람들의 오류
- 132장: 자발적인 가난을 따르는 사람들의 삶의 방식
- 133장: 가난은 어떤 방식으로 좋은가?
- 134장: 가난에 반대해서 위에서 상술된 증명 근거에 대한 이의
- 135장: 자발적인 가난을 받아들이는 사람들의 다양한 삶의 방식에
반대하는 이의에 대한 반론
- 136-137장: 지속적인 절제에 반대하는 사람들의 오류
- 138장: 서원(誓願)을 공박하는 사람들에 반대하여
- 139장: 공로도, 죄도 서로 동일하지 않다
- 140장: 인간의 행위는 신에 의해 별을 받거나 보상 받는다
- 141장: 별의 차이와 질서
- 142장: 모든 보상과 별이 동일한 것은 아니다
- 143장: 용서받지 못할 죄와 용서받을 수 있는 죄에게 최종적인
목적의 관점에서 마땅히 주어지는 별

144장: 인간은 용서받지 못할 죄에 의해서 자신의 최종적인 목적을 빼앗겼다

145장: 죄는 손실을 경험함으로써 징계 된다

146장: 벌을 주는 것은 판사에게 허용되어 있다

147장: 지복에 도달하기 위해서 인간은 신의 도움을 필요로 한다

148장: 신의 은총의 도움에 의해서 인간은 덕을 강요받지 않았다

149장: 인간은 신의 도움을 마땅히 받을 수 없다

150장: 위에서 서술된 신적인 도움은 은총이라고 지칭된다.

그렇다면 인간을 만족 시키는 은총은 무엇인가?

151장: 만족시키는 은총은 우리 안에서 신에 대한 사랑을 야기한다

152장: 신의 은총은 우리 안에서 신앙을 야기한다

153장: 신의 은총은 우리 안에서 희망을 야기한다

154장: 선물로 거저 주어진 은총의 선물과 악령의 예언

155장: 인간은 선한 것에 머물러 있기 위해서 은총의 도움을 필요로 한다

156장: 죄로 인해 은총에서 멀어진 사람은 은총에 의해 다시 일으켜질 수 있다

157장: 인간은 오직 은총에 의해서만 죄로부터 해방될 수 있다

158장: 인간이 죄로부터 자유로워지는 방식

159장: 인간은 은총 없이 신에게 향할 수 없음에도 불구하고 신에게 돌아서지 않는다면 이것은 분명 인간의 탓이다

160장: 죄 안에 있는 사람은 은총 없이 죄를 피할 수 없다

161장: 신은 어떤 사람을 죄에서 해방시키고 다른 어떤 사람을 죄로 돌아가게 한다

162장: 신은 어느 누구에게도 죄의 원인이 아니다

163장: 신적인 예정, 비난 그리고 선발에 대하여

4권

1장: 서문

- 2장: 신적인 것 안에는 생산, 아버지의 성질 그리고 아들의 성질이 있다
- 3장: 하느님의 아들은 하느님이다
- 4장: 하느님의 아들에 대한 포티누스의 견해와 이 견해에 대한 반박
- 5장: 하느님의 아들에 대한 사벨리우스의 견해와 이 견해에 대한 반박
- 6장: 하느님의 아들에 대한 아리우스의 견해
- 7장: 아리우스의 논제에 대한 반박
- 8장: 아리우스가 자신을 위해 끌어 온 권위 있는 근거를 정정함
- 9장: 포티누스와 사벨리우스의 설명을 정정함
- 10장: 신적인 생산과 신적인 발출(發出)
- 11장: 신적인 것의 영역 안에서 ‘생산’의 의미와 아들에 대한 성서의 진술
- 12장: 하느님의 아들이 ‘하느님의 지혜’라고 지칭되는 방식
- 13장: 신적인 것 안에는 오직 한 아들만이 있다
- 14장: 신적인 생산에 반대해서 언급된 이의를 반박함
- 15장: 신적인 것 안에 있는 성령에 대하여
- 16장: 몇몇 사람이 성령은 피조물이라고 가정하는 근거
- 17장: 성령은 참된 신이다
- 18장: 성령은 하나의 자존하는 위격이다
- 19장: 성령에 대해 언급된 것이 이해되어야 하는 방식
- 20장: 성서에서 성령에게 주어진 전체적인 창조에 대한 작용
- 21장: 하느님이 우리에게 선사한 것과 관련해서 이성적인 피조물을 고려해서 성서에서 성령에게 주어진 작용
- 22장: 성령이 창조를 하느님 안으로 움직인다는 것에 적합하게 성령에게 주어진 작용
- 23장: 성령의 신성에 반대하여 언급된 근거에 대한 반박
- 24장: 성령은 아들로부터 발출한다

- 25장: 성령은 아들로부터 발출하는 것이 아니라는 것을 증명하고자 하는 사람들의 논증과 이 논증에 대한 반박
- 26장: 신적인 것 안에는 오직 세 개의 위격, 성부, 성자, 성령만이 있다
- 27장: 성서의 전승에 적합한 말씀의 육화
- 28장: 육화에 관한 포티누스의 오류
- 29장: 육화에 관한 마니교도의 오류
- 30장: 육화에 관한 발렌티누스의 오류
- 31장: 그리스도의 몸에 관한 아폴리나리스의 오류
- 32장: 그리스도의 영혼에 관한 아리우스와 아폴리나리스의 오류
- 33장: 그리스도 안에는 이성적인 영혼이 없다는 것을 뜻하는 아폴리나리스의 오류와 그리스도의 영혼은 세상이 있기 전에 창조되었다는 것을 의미하는 오리게네스의 오류
- 34장: 말씀이 인간과 결합했다는 것에 관한 몹수에스티아의 테오도르와 네스토리우스의 오류
- 35장: 유티케스의 오류에 대한 반박
- 36장: 그리스도 안에는 오직 하나의 의지만이 있다고 주장하는 안티오키아의 마카리우스의 오류
- 37장: 그리스도의 영혼과 그의 육체는 어떤 단일체도 형성하지 않는다고 주장하는 사람들에 대한 반박
- 38장: 그리스도의 하나의 위격 안에서 두 개의 위격 또는 두 개의 천체를 가정하는 사람들에 대한 반박
- 39장: 그리스도의 육화에 대해서 가톨릭 신앙이 느끼는 것에 대하여
- 40장: 육화의 믿음에 반대하는 이의
- 41장: 하느님의 아들의 육화는 어떻게 이해되어야 하는가
- 42장: 인간의 본성에 대한 가정은 하느님의 말씀에 특히 상응한다
- 43장: 말씀에 의해 받아들여진 인간의 본성은 채택 이전에 존재하는 것이 아니라 하느님의 말씀이 잉태되는 순간에 채택되었다

- 44장: 잉태의 순간에 말씀에 의해 받아들여진 인간의 본성은 영혼과 육체에 따라 완전했다
- 45장: 그리스도는 동정녀에게서 태어났다는 것은 적합하다
- 46장: 그리스도는 성령에 의해 탄생했다
- 47장: 그리스도는 육체에 따라 성령의 아들이 아니었다
- 48장: 우리는 그리스도가 피조물이라고 말해서는 안 된다
- 49장: 육화에 반대해 앞에서 언급된 이의를 반박함
- 50장: 원죄는 원조로부터 후손에게 넘겨졌다
- 51장: 원죄에 반대하는 이의
- 52장: 언급된 이의를 반박함
- 53장: 하느님의 육화는 적합하지 않았다는 것을 증명하는 듯이 보이는 주장
- 54장: 하느님이 육체를 택한 것은 적합하다
- 55장: 육화의 적합성에 반대하는 언급된 근거를 반박함
- 56장: 성사(聖事)의 필연성에 대하여
- 57장: 구약의 성사와 신약의 성사 사이의 차이
- 58장: 신약의 성사의 수효
- 59장: 세례에 대하여
- 60장: 견진성사에 대하여
- 61장: 성체성사에 대하여
- 62장: 성체성사에 관한 비신자들의 오류에 대하여
- 63장: 언급된 난점의 해결 - 첫째: 그리스도의 육체로의 뺑의 변화에 관해서
- 64장: 장소의 관점에서의 이의에 대한 반박
- 65장: 우유성의 관점에서의 이의에 대한 반박
- 66장: 능동과 수동의 관점에서의 이의에 대한 반박
- 67장: 성체를 쪼慨(뺑을 나눔)의 관점에서의 이의에 대한 반박
- 68장: 위에서 도입된 권위적인 단락의 해결
- 69장: 이 성사에서 사용되어야 할 뺑과 포도주의 방식

- 70장: 고백성사에 대하여 - 첫째: 우리는 성체성사의 은총을 받은 뒤에 죄 지을 수 있다
- 71장: 성체성사의 은총을 받은 후에 죄를 짓는 사람은 은총에로 돌아올 수 있다
- 72장: 참회와 참회의 부분의 필연성에 대하여
- 73장: 종부성사에 대하여
- 74장: 신품성사에 대하여
- 75장: 신품의 차이에 대하여
- 76장: 주교의 전권에 대하여 - 한 사람은 모든 사람에 대한 주교이다
- 77장: 성체는 도덕적으로 훌륭하지 못한 집행자에 의해서도 분배될 수 있다
- 78장: 혼배성사
- 79장: 육체의 부활은 그리스도에 의해서 생긴다
- 80장: 부활에 반대하는 이의
- 81장: 언급된 이의에 대한 반박
- 82장: 우리는 불멸의 것으로 부활하게 될 것이다
- 83장: 부활한 뒤에는 어떤 음식물의 섭취 또는 성교도 없을 것이다
- 84장: 부활한 자의 육체는 예전의 본성의 육체가 될 것이다
- 85장: 부활한 자의 육체는 예전과는 다른 상태에 속할 것이다
- 86장: 찬미 받은 육체의 성질
- 87장: 찬미 받은 육체의 장소
- 88장: 부활한 사람의 성(性)과 나이에 대하여
- 89장: 저주받은 자에게 있어서 부활한 자의 육체의 소질에 대하여
- 90장: 비물질적인 실체가 어떻게 물질적인 불에 의해 고통을 당하는가
- 91장: 영혼은 육체로부터 분리된 후에 즉시 벌을 받거나 보상을 받는다
- 92장: 성자의 영혼은 죽음 후에 선으로의 변하지 않는 의지를 소유한다

93장: 악인의 영혼은 죽음 후에 악으로의 변하지 않는 의지를 소유한다

94장: 연옥에서의 영혼의 의지의 불변성에 대하여

95장: 영혼이 육체로부터 분리된 후에 모든 영혼에 있어서 불변성의 원인에 대하여

96장: 최후심판에 대하여

97장: 심판 후의 세상의 상태에 대하여

2.4 주요 용어

2.4.1 하느님

하느님은 그리스도교에서는 이 세상의 창조자이며 이 세상을 조종하는 존재자로 간주된다. 하느님에 대한 물음에서 거의 항상 관건이 되는 것은 하느님의 존재 문제이다. 이런 이유로 중세의 철학자와 신학자들은 하느님에 대한 존재 증명을 나름대로 시도하곤 했었다. 궁정 신학적인 측면에서의 신 존재 증명 못지않게 중요한 것이 부정 신학적인 신 존재 증명이다. 신 존재 증명에서 다루어지는 물음들은 하느님이 존재하는지, 하느님이 존재한다면 어떻게 존재하는지 그의 속성은 무엇인지 하는 것들이다. 하느님이 존재한다는 것은 자명한 사실이며 하느님은 자기 존재이다. 또한 신은 완전한 선이기 때문에 그에게서 유출된 것은 모두 선 자체일 수밖에 없다. 하느님은 순수 현실이며 그의 본질 또는 본성인 하느님의 신성은 그 안에 있으므로 그의 본질과 존재는 동일한 것이다. 하느님은 일자 자체이기 때문에 단순하며 유일하지만 하느님이 창조한 사물은 다양하다. 하느님은 모든 사물의 창조자이기에 그는 또한 모든 피조물의 제 1원인, 최초의 원인이다. “나는 존재하는 자이다.”(Ego sum, qui sum) 이것이 하느님 스스로 자신을 정의한 문구이다. 그는

최고의 존재이며 불변하는 존재이고 자신이 무로부터 창조한 피조물들에
게 존재를 부여했다

2.4.2 사물

피조물들은 동일한 방식으로 무(無)를 추구한다고 우리는 말해야 한다. 피조물들은 이런 무에서 생겨났다. 여기에서 우리는 무라는 용어를 창조자가 그것을 이용해 세계를 만들어 낸 하나의 어떤 재료나 소재의 의미로 이해해서는 안 된다. 창조 사업에서 창조자는 작용인이며 세계의 창조에서는 예술가의 창작에서와 같은 질료는 없었기 때문이다. 또한 이 세상의 창조는 하느님의 유일무이한 작업이었다. 따라서 무로부터 온다는 것은 작용자의 능력(potentia agentis)의 근거 위에서만 실행된다. 비존재가 되는 가능태는 피조물에 있지 않고 오히려 창조자에게 있다. 창조자는 피조물들에게 존재를 주는 힘을, 또는 그것들에게 존재를 부여하는 것을 멈출 힘을 갖고 있다. 왜냐하면 창조자는 사물들의 생성에서 자연 필연적으로(ex necessitate naturae) 행위 하지 않고 의지에 의해 행위하기 때문이다. 피조물은 하느님의 의지로부터 존재애로 생산되므로 피조물은 그것들이 존재하도록 하느님이 원한대로 있다. 그러나 하느님은 사물을 필연성에 의해서가 아니라 그의 의지에 의해서 존재하게 한다고 우리가 말함으로써 하느님이 필연적으로 있는 몇몇 사물이 있기를 그리고 우연히 있는 몇몇 사물이 있기를, 이로써 사물을 안에 질서지어진 다양함이 있도록 원한다는 것이 지양되지는 않는다. 그러므로 하느님의 의지에 의해 생산된 사물 중 몇몇 사물들이 필연적인 사물들이라는 것을 방해하는 것은 아무 것도 없다.

2.4.3 오성

우리가 어떤 것에 대해서 인식한다는 것을 우리는 세 가지 의미에서

말한다. 첫째, 우리는 오성을 통해 인식한다. 이 오성은 그 곳으로부터 이 행위가 출발하는 힘이다. 따라서 오성 자체는 인식함이라고 지칭되며 바로 오성의 인식이 우리의 인식이 된다. 둘째, 우리는 정신적인 인식 상을 통해서 인식한다. 이 인식 상에 의해서 우리는 인식 상이 자신을 인식하듯이 인식하는 것이 아니라 인식하는 힘은 인식 상에 의해서 실제로 완성된다. 마치 시력이 색채의 상에 의해 완성되듯이. 셋째, 우리는 하나의 중간 개념에 의해서 인식하는데, 이 개념을 인식함으로써 우리는 다른 것을 인식한다.

오성에게 고유한 대상은 ‘무엇인 바의 그것’(quod quid est)이다. 다시 말해서 사물의 실체이다.(아리스토텔레스, 『영혼론』 3권, 4장, 429 b 10/b 19) 오성이 한 사물에서 무엇을 인식하건, 오성은 이 사물의 실체에 대한 인식에 의해서 인식한다. 그러나 오성이 한 사물의 실체를 우연적인 속성을 통해 인식한다면, 『영혼론』(1권, 1장, 402 b 21)에서 언급되었듯이, “우연적인 속성이 ‘무엇인 바의 그것’의 인식을 위해 커다란 기여를 한다.”면 이것은 오성의 인식이 감각적인 지각에서 시작하는 한 우연적이다. 그러므로 오성은 감각적인 우유성에 대한 인식을 통해 실체에 대한 인식에 필연적으로 도달한다. 그러므로 실체에 대한 인식은 수학적인 영역에 자리 잡고 있는 것이 아니라 오직 자연적인 영역에 자리 잡고 있다. 그러므로 한 사물에서 그것의 실체에 대한 인식을 통해 인식될 수 없는 모든 것은 오성에 필연적으로 알려지지 않은 채로 있다.

기억을 근거로 대상을 판단하는 것이 오성의 기능이다. 그러나 판단에 서뿐만 아니라 추상에서도 오성이 중요한 역할을 한다. 오성의 인식에서 가장 중요한 것은 그 인식이 진리 판단의 토대를 제공한다는 것이다. 인간 정신은 인식에 대해서 가능태에 있으며 아무런 생득 관념도 지니고 있지 않다. 따라서 우리는 개념을 경험적으로 얻는다. 정신의 인식의 원천은 감각이며 우리의 정신이 감각적인 표상 없이 사유하는 일은 없다. 가능 오성은 본래 백지 상태로 있으며 따라서 이 오성은 감각적인 표상으로 소급하지 않고는 아무 것도 인식할 수 없게 된다. 이에 대해서 토마스는 특히 『신학대전』 1부, 물음 84, 7항에서 언급한다. 가능 오성은

따라서 비물질적인 실체에 대해서 직접적인 인식을 가질 수 없다. 추상의 결과인 정신적인 인식 표상들(species intelligibiles)은 본래 능동 오성의 빛에 의해 비물질적인 것으로 된 형상들이다. 인간의 예지적인 능력은 사변 오성으로서 순전히 진리에 대한 고찰에 향해 있고 실천 이성으로서 이 능력은 인식된 진리를 행위에 대한 관계 안에 설정한다.

2.4.4 실체

실체는 그 자체 존재하는 존재자라고 정의될 수 있다. 토마스는 여기에서 정신적인 실체와 분리된 실체라는 두 가지 용어를 쓰고 있다. 분리된 실체란 질료에서 분리된, 형상만을 지닌 실체라는 의미로 사용되며 정신적인 실체는 천사와 또한 인간까지도 포함하는 좀 더 넓은 의미의 개념이라고 할 수 있다. 왜냐하면 인간은 물론 육체를 지녔지만 이성을 부여받은 존재자라는 점에서 정신적인 존재자이기 때문이다.

유의 개념에 속하는 모든 것은 종의 개념에 속해야 한다. 그러나 종의 개념에 속하지만 유의 개념에 속하지 않는 많은 것이 있다. 예를 들면 ‘이성적인’이 인간의 개념에는 속하지만 감각적인 존재(동물)에게는 속하지 않듯이. 종의 개념에 속하지만 유의 개념에는 속하지 않는 모든 것은 유의 모든 종에 주어질 필요는 없다. 예컨대 비이성적인 감각 존재인 동물의 많은 종들이 있다. 정신적인 실체에게는 그 실체의 유에 적합하게 그 실체들이 즉자적으로 존재한다는 것이 합당하다. 왜냐하면 이 실체들은 그 실체들 자신을 통해서 작용을 갖기 때문이다. 그것이 어떤 다른 것과 결합하는 것은 즉자적인 존재자의 개념에 속하지 않는다. 그러므로 정신적인 실체가 한 육체와 결합하는 것은 이 실체의 유에 따라서는 정신적인 실체의 개념에 속하지 않는다. 비록 이것이 하나의 특정한 정신적인 실체의 개념에, 즉 영혼의 개념에 속한다고 하더라도. 그러므로 육체와 결합되어 있지 않은 정신적인 실체가 있다.

정신적인 영혼에 의해 현실화 된 육체는 육체의 유에서는 최고의 육체

이고 한 육체와 결합된 정신적인 영혼은 정신적인 실체의 유에서 가장 낫은 것이다. 질료에서 벗어남은 정신적인 존재를 수반한다.(immunitas enim materiae confert esse intelligibile) 그러므로 육체와 결합하지 않은 정신적인 실체들이 있다.

2.4.5 하느님의 본질 직관

하느님의 본질에 대한 직관은 우선 단순한 가능성에서 현실적인 것으로 된다. 그리고 하느님이 우리에게 이런 직관에 대한 능력을 줄 때 우리의 행위가 된다. 그러므로 우리의 목적은 최종적인 행복인데 이 목적 이란 그것에 도달하기 위해서 우리 인간이 전제 조건은 갖고 있지만 필요한 모든 수단은 갖고 있지 않은 것이다. 최종적인 행복에 도달하고 싶어 하는 인간의 욕구는 신에 대한 직관에서 잠재워진다. 토마스는 정신적인 존재가 신적인 직관에 의해서 지복에 도달하는 것은 분명하다고 말한다. 토마스는 최종적인 행복에 대해 완전히 인식하지 못했던 철학자들이 이 이 삶에서 가능한 관조 안에 인간의 최종적인 행복이 놓여 있다고 주장했다고 한다. 토마스에 따르면 진리에 대한 관조는 이 삶에서 시작하지만 미래의 삶에서 완성된다.

2.4.6 인간의 행복

토마스에게 있어서 행복은 우선은 실천적인 관점에서 분명히 실천적인 학문의 출발점이며 주요 대상이다. 그러나 사변적인 관점에서 인간의 최종적인 행복은 이 삶에서 가능하지 않다는 것이 또한 그의 입장이다. 즉 그에 따르면 이 세상에서는 우리에게 다만 불완전한 행복만이 가능하다. 인간의 행복에 대한 물음은 이 삶에서는 어떤 최종적인 행복도 가능하지 않다는 분명히 부정적인 결론에 직면해서 기껏해야 제한된 행복만이 도달 가능하다는, 따라서 무제한적인 최종적인 행복에 도달하는 것은 단적

으로 불가능하다는 결과를 놓는다. 토마스는 『대이교도대전』에서 인간의 행복은 외적으로 좋은 것에 있지 않다는 것을 조목조목 설명한다. 외적 인 선이란 외부에서 인간에게 주어지는 것들이다. 외적인 선이란 육체의 가장 좋은 상태를 유지하기 위해서 인간이 필요로 하는 것이다. 그런데 우리에게 있어서는 육체보다 영혼이 더 중요하다. 바로 이런 사실을 근 거로 볼 때 인간의 행복은 외적인 선에도 육체의 선에도 있을 수 없다. 『대이교도대전』에서는 부귀, 명예, 명성 그리고 권력 등과 같은 외적인 선함은 여러 가지 이유로 행복으로 고찰되지 않는다. 아퀴나스는 이것을 또한 『신학대전』의 1-2부, 물음 2에서도 다루고 있다. 그가 『대이교도대전』에서 개별적인 사례들에 논의한 것을 요약해 보자: 명예와 명성은 행위가 아니다. 부와 권력은 다만 사용 가치일 뿐이며 이들은 모두 삶의 변화 과정에 종속하고 있다. 마지막으로 이들은 최고의 인간적인 선이 아니며 인간의 행복은 결코 외적인 선에 있지 않기 때문에 행복으로서 논의의 여지가 없다. 물질적인 선도 마찬가지로 여러 관점에서 고찰될 때 행복의 요건으로 꼽히지 않는다. 따라서 인간의 지복은 외적인 선들 안에 결코 존재하지 않는다는 것이 드러났다.

2.4.7 악

이 세상을 창조하고자 했을 때 하느님은 그것에 포함되어 있는 악을 원하지는 않았다. 하느님은 무한의 선인 자신의 본질을 필연적으로 사랑하고 있으며 또 하느님은 자신의 선의 한 전달 행위인 창조를 자유로이 원했다. 하느님은 선 자체이므로 악을 사랑할 수가 없다. 그런데 하느님은 이 세상에 있는 악을 미리 알고 있지 않았을까? 만약 악이 하나의 적극적인 존재, 즉 창조된 어떤 것이라고 한다면 악은 창조자로서의 하느님의 책임으로 돌려지지 않을 수 없다. 마니교도들은 선과 악이라는 극 단적인 두 요소를 세상의 원리로 삼았던 반면 그리스도교 신학자와 철학자들에게는 악의 궁극적인 원리는 없다. 그러나 악은 하나의 적극적인

존재가 아니며 이미 아우구스티누스가 언급한 것처럼 선의 결여 (privatio)일 뿐이다. 그러므로 악은 어떤 것, 즉 긍정적인 것이 아니다. 악은 선한 것의 결여로만 존재할 뿐이므로 그것은 창조된 것일 수 없다.

또한 도덕적인 영역에서 흡이 되는 것을 살펴보더라도 우리 인간의 의지 역시 항상 선한 것을 그 대상으로 원한다는 것이 언제나 전제되어 있다. 토마스 성인이 든 예를 여기에서 살펴보자. 어떤 부도덕한 일, 예를 들면 불륜을 저지르는 사람은 악 또는 죄 자체를 원하는 것이 아니라 악을 포함하고 있는 행위의 감각적인 쾌락을 원하고 있는 것이다. 이때에도 부도덕한 일을 하는 사람은 자신이 원하는 것을 선한 것으로 간주한다. 비록 그것이 가상(假像)의 선이라고 하더라도. 하느님에게서 자유의지를 부여받은 인간은 마땅히 자유로워야 하지만 인간이 자신의 자유를 남용하여 죄를 짓는 일은 필요하지 않았다. 따라서 하느님은 도덕적인 악을 그 자체로서나 부수적으로 원했다고 말할 수 없다. 그러나 자유를 갖고 있으면서 동시에 죄를 범할 수 없는 인간이 존재한다는 것은 불가능하다. 하느님과의 관계에 있는 악의 문제에 대한 토마스 성인의 철학적인 해답은 다음의 두 가지 명제로 요약될 수 있다. 첫째, 비록 하느님이 인간에게 의지의 자유를 허락했다고는 하지만 하느님은 어떤 의미에서도 도덕적인 악을 원하지는 않았다. 둘째, 하느님은 자연적인 영역에서 나쁜 것을 원하지는 않았지만 우주의 완전함을 위해서 어떤 자연적인 악을 부수적으로 원했다고 말할 수 있을 것이다. 예를 들면 소멸이나 죽음은 피조물인 생물체에 속하는 것이며 우주의 질서에 상응하는 것이다. 따라서 이것은 개별적인 자연의 본성에는 거스르는 것이나 보편적인 우주의 유지를 위해서는 필수적인 것이다.



제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 토마스 아퀴나스
- 토픽 ID: med_aquino
- 상위 토픽명: 서양 중세 철학자
- 상위 토픽 ID: med_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Thomas d'Aquino

영어 이름: Thomas Aquinas

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:

원어 웹사이트:

영어 웹사이트: <http://www.home.dug.edu/~bonin/thomasbibliography.html>
www.dur.ac.uk/martin.ward/gkc/books/aquinas.html

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 플라톤(anc_plato)

아리스토텔레스(anc_aristotle)

보에티우스(med_boethius)

나지안주스의 그레고리우스(med_nazianzen)

니사의 그레고리우스(med_nyssa)

대알베르투스(med_albertus)

페트루스 롬바르두스(med_lombardus)

아베로에스(med_averroes)

아비켄나(med_avicenna)

기여한 철학 분야: 형이상학(med metaphysics)

윤리학(med_ethics)

논리학(med_logic)

인식론(med_epistemology)

신학(med_theology)

종교철학(med_rel_phil)

기여한 철학 학파: 신-스콜라학

기여한 철학 이론: 스콜라주의(med_scholasticism)

신비주의(med_mysticism)

토마스주의(med_thomism)

신토마스주의(con_thomism)

주요 저작: 신학대전(med_aquino_summa)

대이교도대전(med_aquino_gentiles)

악에 대하여(med_aquino_malo)

존재와 본질에 대하여(med_aquino_ente)

진리에 대하여(med_aquino_verit)

하느님의 권능에 대하여(med_aquino_potentia)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 대이교도대전
- 토픽 ID: med_aquino_gentiles
- 상위 토픽명: 서양 중세 철학문헌
- 상위 토픽 ID: med_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium

영어 제목:

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도:

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책 표지 그림:

원어 디지털 텍스트:

www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html

www.ulb.ac.be/philo/scholasticon

영어 디지털 텍스트: <http://stthaquinas.8m.com/links4.htm>

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵:

연관 관계

저자: 토마스 아퀴나스

관계된 철학자: 플라톤(anc_plato)

아리스토텔레스(anc_aristotle)
보에티우스(med_boethius)
나지안주스의 그레고리우스(med_nazianzen)
니사의그레고리우스(med_nyssa)
대알베르투스(med_albertus)
페트루스 롬바르두스 (med_lombardus)
아베로에스(med_averroes)
아비켄나(med_avicenna)

기여한 철학 분야: 형이상학(med metaphysics)

윤리학(med_ethics)
논리학(med_logic)
인식론(med_epistemology)
신학(med_theology)
종교철학(med_rel_phil)

기여한 철학 학파: 신-스콜라학

기여한 철학 이론: 스콜라주의(med_scholasticism)

신비주의(med_mysticism)
토마스주의(med_thomism)
신토마스주의(con_thomism)

주요 저작: 신학대전(med_aquino_summa)

대이교도대전(med_aquino_gentiles)
악에 대하여(med_aquino_malo)
존재와 본질에 대하여(med_aquino_ente)
진리에 대하여 (med_aquino_verit)
하느님의 권능에 대하여(med_aquino_potentia)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 하느님

- 토픽명: 하느님
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 하느님
- 상위 토픽 ID: t_med_god

내부 어커런스

원어 용어: deus

영어 용어: god

한자 표기: 神

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: 하느님 (c1)

3.2 사물

- 토픽명: 사물
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 사물
- 상위 토픽 ID: t_med_thing

내부 어커런스

원어 용어: res

영어 용어: thing

한자 표기: 事物

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: 사물(c2.1)

3.3 오성

- 토픽명: 오성
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 이성
- 상위 토픽 ID: t_med_reason

내부 어커런스

원어 용어: ratio

영어 용어: reason

한자 표기: 悟性

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: 인간의 오성(c3)

3.4 실체

- 토픽명: 실체
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 실체
- 상위 토픽 ID: t_med_substance

내부 어커런스

원어 용어: substantia

영어 용어: substance

한자 표기: 實體

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: 실체(c4)

3.5 본질 직관

- 토픽명: 본질 직관
- 토픽 ID: t5
- 상위 토픽명: 직관
- 상위 토픽 ID: t_med_intuition

내부 어커런스

원어 용어: contemplatio
영어 용어: contemplation
한자 표기: 本質 直觀
용어 설명: 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)
사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)
사용한 내용 토픽: 하느님의 본질 직관(c5)

3.6 인간의 행복

- 토픽명: 인간의 행복
- 토픽 ID: t6
- 상위 토픽명: 행복
- 상위 토픽 ID: t_med_happiness

내부 어커런스

원어 용어: beatitudo

영어 용어: happiness

한자 표기: 幸福

용어 설명: 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: (c6)

3.7 악

- 토픽명: 악
- 토픽 ID: t7
- 상위 토픽명: 악
- 상위 토픽 ID: t_med_evil

내부 어커런스

원어 용어: malum

영어 용어: evil

한자 표기: 惡

용어 설명: 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스(med_aquino)

사용한 철학 문헌: 대이교도대전(med_aquino_gentiles)

사용한 내용 토픽: 악(c7)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 하느님

1.1 하느님의 진리

1.1.1 하느님의 진리가 서술되는 방식

(e1.1.1.1 / e1.1.1.2 / q1.1.1.3 / e1.1.1.4 / q1.1.1.5
/ e1.1.1.6 / e1.1.1.7 / q1.1.1.8 / q1.1.1.9
/ e1.1.1.10/ q1.1.1.11)

1.2 하느님의 존재 증명 (e1.2.1 / e1.2.2 / q1.2.3 / e1.2.4)

1.3 하느님 인식의 길 (e1.3.1 / q1.3.2 / e1.3.3)

1.4 하느님의 단순성 (e1.4.1)

1.4.1 가능태로 있지 않은 하느님

(e1.4.1.1 / q1.4.1.2 / q1.4.1.3 / q1.4.1.4
/ q1.4.1.5 / e1.4.1.6 / q1.4.1.7)

1.4.2 질료가 아닌 하느님 (e1.4.2.1 / e1.4.2.2 / q1.4.2.3)

1.4.3 합성체가 아닌 하느님 (e1.4.3.1 / q1.4.3.2 / q1.4.3.3 / e1.4.3.4 / e1.4.3.5 / q1.4.3.6)

1.4.4 비물질적인 하느님 (e.1.4.4.1 / e1.4.4.2 / q1.4.4.3
/ q1.4.4.4 / e1.4.4.5 / q1.4.4.6 / e1.4.4.7)

1.5 하느님의 존재와 본질

1.5.1 하느님의 존재와 본질의 동일성

(e1.5.1.1 / e1.5.1.2 / e1.5.1.3 / e1.5.1.4 / q1.5.1.5
/ q1.5.1.6 / q1.5.1.7 / e1.5.1.8)

1.5.2 첨가에 의해 규정되지 않는 하느님 (e1.5.2.1
/ e1.5.2.2 / e1.5.2.3 / e1.5.2.4 / e1.5.2.5)

1.5.3 한 가지 유(類)에 속하지 않는 하느님 (e1.5.3.1
/ e1.5.3.2 / q1.5.3.3 / e1.5.3.4 / q1.5.3.5
/ e1.5.3.6)

1.5.4 형상인으로서의 존재가 아닌 하느님 (e1.5.4.1 / e1.5.4.2
/ q1.5.4.3 / q1.5.4.4 / e1.5.4.5 / e1.5.4.6)

1.5.5 한 사물의 형상이 아닌 하느님 (e1.5.5.1 / q1.5.5.2)

1.6 모든 것의 최종적인 목적인 하느님 (e1.6.1 / e1.6.2 / e1.6.3
/ q1.6.4 / e1.6.5 / e1.6.6 / e1.6.7 / q1.6.8 / e1.6.9)

1.7 천체의 운동의 원인인 하느님 (e1.7.1 / e1.7.2 / e1.7.3
/ q1.7.4 / e1.7.5 / q1.7.6)

1.8 모든 것의 존재의 원인인 하느님

1.8.1 스스로 존재하는 존재인 하느님 (e1.8.1.1 / q1.8.1.2)

1.8.2 모든 원인들의 원인인 하느님

(e1.8.2.1 / q1.8.2.2 / e1.8.2.3 / e1.8.2.4)

1.9 하느님의 의지

1.9.1 의욕 하는 주체인 하느님 (e1.9.1.1 / q1.9.1.2 / e1.9.1.3
/ q1.9.1.4 / e1.9.1.5 / e1.9.1.6 / q1.9.1.7)

1.9.2 하느님은 자기 본질을 가장 먼저 원한다
(e1.9.2.1 / q1.9.2.2 / e1.9.2.3)

1.9.3 자신 뿐 아니라 다른 것도 원하는 하느님의 의지
(e1.9.3.1 / q1.9.3.2 / e1.9.3.3 / q1.9.3.4)

1.10 인식하는 주체인 하느님

(e1.10.1 / q1.10.2 / e1.10.3 / e1.10.4)

1.11 하느님의 예견

1.11.1 사물을 조종하는 신적인 예견

(e1.11.1.1 / q1.11.1.2 / q1.11.1.3 / e1.11.1.4
/ q1.11.1.5 / q1.11.1.6 / e1.11.1.7)

1.11.2 사물에서 나쁜 것을 배제하지 않는 신적인 예견

1.11.2.1 피조물이 선함에서 이탈할 수 있는 가능성

(e1.11.2.1.1 / q1.11.2.1.2)

1.11.2.2 전체의 완전함을 위해 있는 결함

(e1.11.2.2.1 / q1.11.2.2.2)

1.11.2.3 악의 존재 때문에 신의 존재를 부인하는 사람들의 오류

(e1.11.2.3.1 / q1.11.2.3.2 / e1.11.2.3.3
/ q1.11.2.3.4)

1.11.3 사물에서 우연성을 배제하지 않는 신적인 예견

(e1.11.3.1 / q1.11.3.2 / e1.11.3.3 / q1.11.3.4)

1.11.4 사물에서 의지의 자유를 배제하지 않는 신적인 예견

(e1.11.4.1 / q1.11.4.2 / e1.11.4.3 / q1.11.4.4)

2. 피조물

2.1 사물의 속성

2.1.1 피조물 안에 있는 비존재로의 가능성

(e2.1.1.1 / q2.1.1.2)

2.1.2 무에서 생성된 피조물

(e2.1.2.1 / q2.1.2.2 / e2.1.2.3 / q2.1.2.4)

2.1.3 피조물의 하느님과의 유사성 (e2.1.3.1 / q2.1.3.2

/ e2.1.3.3 / e2.1.3.4 / q2.1.3.5)

2.1.4 사물의 무조건적인 필연성의 세 가지 방식

(e2.1.4.1 / e2.1.4.2)

2.1.4.1 비존재로 될 가능성이 없는 질료 없는 형상

(e2.1.4.1.1 / q2.1.4.1.2)

2.1.4.2 사물의 질료 또는 형상에 향하는 것에서 나오는 필연성

(e2.1.4.2.1 / q2.1.4.2.2)

2.1.5 작용자의 필연성

2.1.5.1 우유성의 필연성에 유사한 첫째 필연성의 관점

(e2.1.5.1.1 / q2.1.5.1.2)

2.1.5.2 작용자의 능력과의 관계에서 나오는 필연성

(e2.1.5.2.1 / q2.1.5.2.2 / e2.1.5.2.3 / q2.1.5.2.4

/ e2.1.5.2.5 / q2.1.5.2.6)

2.1.6 목적인에서 나오는 필연성

2.1.6.1 필연성이 작용자의 의도에 첫째 것으로 있는 경우

(e2.1.6.1.1)

2.1.6.2 나중에 오는 것이 존재 안에 있는 경우 (e2.1.6.2.1)

2.2 사물의 상이함 (e2.2.1 / e2.2.2)

2.2.1 질료에서 유래하는 사물의 상이함 (e2.2.1.1 / q2.2.1.2)

2.2.2 우주 생성의 목적에 부합하는 피조물의 상이함 (e2.2.2.1

/ q2.2.2.2 / e2.2.2.3 / q2.2.2.4 / q2.2.2.5)

2.3 피조물은 선을 추구한다 (e2.3.1 / q2.3.2 / q2.3.3 / e2.3.4

/ q2.3.5)

2.4 정신적인 피조물의 목적인 하느님에 대한 인식 (e2.4.1

/ q2.4.2 / e2.4.3 / q2.4.4 / e2.4.5 / e2.4.6 / q2.4.7

/ e2.4.8 / e2.4.9 / q2.4.10 / e2.4.11)

3. 인간의 오성 (e3.1 / e3.2 / e3.3 / e3.4)

3.1 영혼과 육체의 결합에 대한 플라톤의 논제

3.1.1 인간은 육체를 사용하는 영혼이라는 플라톤의 가정과 이에
대한 반박 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2 / q3.1.1.3)

3.1.2 행동의 관점에서 고찰되는 플라톤의 가정에 대한 반박

(e3.1.2.1 / q3.1.2.2 / e3.1.2.3 / q3.1.2.4 / e3.1.2.5
/ q3.1.2.6 / e3.1.2.7)

3.2 식물 혼, 감각적인 혼, 정신적인 혼

3.2.1 감각적인 존재이며 생명체인 인간

(e3.2.1.1 / e3.2.1.2 / q3.2.1.3)

3.2.2 인간 또는 감각 존재 안에 있는 유일한 영혼

(e3.2.2.1 / q3.2.2.2 / e3.2.2.3)

3.3 인간의 가능 오성

3.3.1 육체의 형상이 아닌 가능 오성 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2 / e3.3.1.3 / q3.3.1.4)

3.3.2 가능 오성은 존재에 따라 육체에서 분리되어 있다는 아베로에즈의 주장 (e3.3.2.1 / q3.3.2.2)

3.3.3 가능 오성의 형상인 정신적인 인식상 (e3.3.3.1 / e3.3.3.2 / q3.3.3.3)

3.3.4. 표상 상과 인식 상의 관계 (e3.3.4.1 / q3.3.4.2 / e3.3.4.3 / e3.3.4.4 / q3.3.4.5)

3.3.5 가능 오성에 대한 아리스토텔레스의 견해 (e3.3.5.1 / e3.3.5.2 / q3.3.5.3 / q3.3.5.4)

3.3.5.1 아리스토텔레스의 정의 (e3.3.5.1.1 / e3.3.5.1.2 / e3.3.5.1.3 / q3.3.5.1.4 / q3.3.5.1.5 / e3.3.5.1.6 / q3.3.5.1.7 / e3.3.5.1.8 / q3.3.5.1.9)

3.3.5.2 알렉산더의 견해에 대한 비판 (e3.3.5.2.1 / q3.3.5.2.2 / e3.3.5.2.3 / q3.3.5.2.4)

3.3.6 정신적인 인식 상에 대한 아비켄나의 주장 (e3.3.6.1 / e3.3.6.2 / q3.3.6.3)

3.3.7 앎에 대한 아비肯나의 주장

(e3.3.7.1 / e3.3.7.2 / q3.3.7.3 / e3.3.7.4
/ q3.3.7.5)

3.3.8 가능 오성과 인식

(e3.3.8.1 / e3.3.8.2 / q3.3.8.3 / e3.3.8.4
/ q3.3.8.5)

3.4 인간의 능동 오성

3.4.1 능동 오성에 대한 알렉산더와 아비켄나의 주장의 문제점
(e3.4.1.1 / q3.4.1.2 / q3.4.1.3 / e3.4.1.4 / e3.4.1.5
/ q3.4.1.6)

3.4.2 표상 상과 가능 오성의 관계 (e3.4.2.1 / e3.4.2.2
/ q3.4.2.3 / q3.4.2.4 / e3.4.2.5 / q3.4.2.6)

3.4.3 작용과 능동 오성의 관계 (e3.4.3.1 / e3.4.3.2 / q3.4.3.3
/ e3.4.3.4 / q3.4.3.5)

3.4.4 능동 오성에 대한 아리스토텔레스의 주장

3.4.4.1 영혼의 한 부분으로서의 능동 오성 (e3.4.4.1.1
/ e3.4.4.1.2 / q3.4.4.1.3)

3.4.4.2 성상(性狀)으로서의 능동 오성 (e3.4.4.2.1
/ q3.4.4.2.2 / e3.4.4.2.3)

3.4.4.3 능동 오성과 가능 오성의 특징 (e3.4.4.3.1
/ q3.4.4.3.2 / e3.4.4.3.3)

4. 실체

4.1 정신적인 실체

4.1.1 정신적인 실체의 자유로운 결정 능력 (e4.1.1.1
/ q4.1.1.2)

4.1.2 선한 것에 대한 정신적인 실체의 파악과 판단 (e4.1.2.1
/ q4.1.2.2)

4.1.3 오성의 판단에서 나오는 정신적인 실체의 자유 의지
(e4.1.3.1 / q4.1.3.2)

4.1.4 정신적인 실체에는 자연적인 악함이 없다 (e4.1.4.1
/ q4.1.4.2 / q4.1.4.3 / e4.1.4.4 / q4.1.4.5)

4.2 분리된 실체

- 4.2.1 영혼보다 본성상 앞서 있는 분리된 실체 (e4.2.1.1)
- 4.2.2 분리된 실체와 육체의 결합의 불가능성 (e4.2.2.1)
- 4.2.3 질료 없는 실체 (e4.2.3.1 / q4.2.3.2 / q4.2.3.3)
- 4.2.4 분리된 실체의 다양성
 - 4.2.4.1 천체의 운동과 분리된 실체 (e4.2.4.1.1 / q4.2.4.1.2 / e4.2.4.1.3 / q4.2.4.1.4)
 - 4.2.4.2 분리된 실체는 감각적인 사물의 종의 형상이 아니다 (e4.2.4.2.1 / q4.2.4.2.2)
 - 4.2.4.3 동일한 종의 다수의 분리된 실체는 없다 (e4.2.4.3.1 / q4.2.4.3.2 / q4.2.4.3.3 / e4.2.4.3.4 / q4.2.4.3.5)
- 4.2.5 분리된 실체와 영혼의 상이함
 - 4.2.5.1 종의 관점에서 본 상이함 (e4.2.5.1.1 / q4.2.5.1.2 / q4.2.5.1.3)
 - 4.2.5.2 인식 방식의 관점에서 본 상이함 (e4.2.5.2.1)
- 4.2.6 분리된 실체에서 종과 유 (e4.2.6.1 / q4.2.6.2 / e4.2.6.3)
- 4.2.7 분리된 실체의 인식
 - 4.2.7.1 분리된 실체의 인식의 원천 (e4.2.7.1.1 / e4.2.7.1.2 / q4.2.7.1.3 / e4.2.7.1.4 / q4.2.7.1.5 / q4.2.7.1.6 / e4.2.7.1.7)
 - 4.2.7.2 분리된 실체의 인식의 특징 (e4.2.7.2.1 / q4.2.7.2.2 / e4.2.7.2.3 / q4.2.7.2.4 / e4.2.7.2.5 / e4.2.7.2.6 / q4.2.7.2.7 / q4.2.7.2.8)
 - 4.2.7.3 분리된 실체의 인식 방식
 - 4.2.7.3.1 가능 오성과 분리된 실체의 인식 방식의 차이 (e4.2.7.3.1.1 / q4.2.7.3.1.2 / q4.2.7.3.1.3)

4.2.7.3.2 분리된 실체가 다른 실체를 인식하는 방식
(e4.2.7.3.2.1 / q4.2.7.3.2.2 / e4.2.7.3.2.3
/ q4.2.7.3.2.4)

4.2.7.3.3 분리된 실체는 오직 자신만을 인식한다 (e4.2.7.3.3.1
/ e4.2.7.3.3.2 / q4.2.7.3.3.3)

4.2.8 분리된 실체와 자연적 사물

4.2.8.1 분리된 실체는 자연 사물을 인식한다 (e4.2.8.1.1
/ q4.2.8.1.2 / q4.2.8.1.3)

4.2.8.2 분리된 실체는 개별자를 인식한다 (e4.2.8.2.1
/ q4.2.8.2.2 / q4.2.8.2.3)

4.2.8.3 정신적인 인식 상이 분리된 실체에 도달하는 방식
(e4.2.8.3.1 / q4.2.8.3.2)

4.2.8.4 분리된 실체와 자연적 인식
(e4.2.8.4.1 / q4.2.8.4.2 / e4.2.8.4.3)

4.2.9 분리된 실체에 대한 몇몇 주장들

4.2.9.1 인간이 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다는
주장과 이에 대한 반론 (e4.2.9.1.1 / e4.2.9.1.2
/ e4.2.9.1.3 / q4.2.9.1.4 / e4.2.9.1.5
/ q4.2.9.1.6 / e4.2.9.1.7 / q4.2.9.1.8)

4.2.9.2 아氓파체의 주장

4.2.9.2.1 오성은 분리된 실체를 인식한다는 주장 (e4.2.9.2.1.1
/ q4.2.9.2.1.2 / q4.2.9.2.1.3)

4.2.9.2.2 아氓파체의 주장에 대한 이의 (e4.2.9.2.2.1
/ q4.2.9.2.2.2 / q4.2.9.2.2.3 / q4.2.9.2.2.4)

4.2.9.3 분리된 실체에 대한 아프로디시아스의 알렉산더의 논증

4.2.9.3.1 우리는 현재의 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다
(e4.2.9.3.1.1 / e4.2.9.3.1.2 / q4.2.9.3.1.3)

4.2.9.3.2 알렉산더와 아氓파체의 주장의 차이점 (e4.2.9.3.2.1
/ e4.2.9.3.2.2)

4.2.9.3.3 아벰파체와 알렉산더의 주장에 대한 반론

(e4.2.9.3.3.1 / e4.2.9.3.3.2 / e4.2.9.3.3.3
/ q4.2.9.3.3.4 / e4.2.9.3.3.5 / q4.2.9.3.3.6
/ q4.2.9.3.3.7 / q4.2.9.3.3.8)

4.2.9.4 분리된 실체에 대한 아베로에즈의 견해

4.2.9.4.1 가능 오성과 능동 오성의 인식 작용 (e4.2.9.4.1.1
/ e4.2.9.4.1.2 / q4.2.9.4.1.3)

4.2.9.4.2 아베로에즈의 주장에 대한 반박

4.2.9.4.2.1 능동 오성은 분리된 실체가 아니다
(e4.2.9.4.2.1.1 / e4.2.9.4.2.1.2
/ q4.2.9.4.2.1.3)

4.2.9.4.2.2 능동 오성은 인식하는 것이다 (e4.2.9.4.2.2.1
/ e4.2.9.4.2.2.2 / q4.2.9.4.2.2.3)

4.2.9.5 분리된 실체에 대한 아비켄나의 견해 (e4.2.9.5.1
/ q4.2.9.5.2 / e4.2.9.5.3 / q4.2.9.5.4
/ e4.2.9.5.5)

4.3 인간의 영혼

4.3.1 영혼의 영원성에 대한 주장과 이에 대한 비판 (e4.3.1.1
/ q4.3.1.2 / q4.3.1.3 / q4.3.1.4 / e4.3.1.5)

4.3.1.1 플라톤주의자들의 주장 (e4.3.1.1.1 / q4.3.1.1.2)

4.3.1.2 플라톤주의자들에 대한 비판 (e4.3.1.2.1 / q4.3.1.2.2
/ q4.3.1.2.3 / q4.3.1.2.4 / e4.3.1.2.5
/ q4.3.1.2.6)

4.3.1.3 오리게네스의 주장 (e4.3.1.3.1 / e4.3.1.3.2)

4.3.1.4 오리게네스의 주장에 대한 비판 (e4.3.1.4.1
/ q4.3.1.4.2 / e4.3.1.4.3)

4.3.2 영혼, 육체, 감각

4.3.2.1 영혼과 감각 (e4.3.2.1.1 / q4.3.2.1.2 / e4.3.2.1.3
/ q4.3.2.1.4)

4.3.2.2 영혼과 육체의 결합 (e4.3.2.2.1 / e4.3.2.2.2
/ q4.3.2.2.3 / e4.3.2.2.4 / q4.3.2.2.5
/ e4.3.2.2.6 / q4.3.2.2.7)

4.3.3 영혼의 영원성을 주장하는 사람들에 대한 비판 (e4.3.3.1
/ e4.3.3.2 / e4.3.3.3 / q4.3.3.4)

5. 하느님의 본질 직관

5.1 분리된 실체의 욕구와 하느님의 직관

5.1.1 분리된 실체가 하느님을 직관하는 방식 (e5.1.1.1
/ e5.1.1.2 / q5.1.1.3 / q5.1.1.4)

5.1.2 신적인 실체는 부정 신학적으로만 직관 된다 (e5.1.2.1
/ q5.1.2.2)

5.1.3 분리된 실체는 하느님이 있다는 것을 안다 (e5.1.3.1
/ q5.1.3.2)

5.1.4 자연적인 욕구의 충족

5.1.4.1 완전함에 대한 욕구 (e5.1.4.1.1)

5.1.4.2 앎에 대한 욕구 (e5.1.4.2.1 / q5.1.4.2.2)

5.1.4.3 오성의 자연적인 욕구

(e5.1.4.3.1 / q5.1.4.3.2 / q5.1.4.3.3
/ e5.1.4.3.4)

5.2 하느님의 본질 직관과 인간 오성

5.2.1 하느님의 작용과 인간 오성

5.2.1.1 피조물이 하느님을 직관하기 위해 필요한 하느님의 작용
(e5.2.1.1.1 / e5.2.1.1.2 / q5.2.1.1.3 / e5.2.1.1.4
/ q5.2.1.1.5 / e5.2.1.1.6)

5.2.1.2 신적인 빛과 하느님의 본질 직관 (e5.2.1.2.1
/ e5.2.1.2.2 / q5.2.1.2.3 / q5.2.1.2.4)

5.2.1.3 창조된 오성과 하느님의 오성 (e5.2.1.3.1 / q5.2.1.3.2
/ q5.2.1.3.3)

5.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성과 불가능성

5.2.2.1 하느님의 본질 직관의 불가능성 (e5.2.2.1.1)

/ q5.2.2.1.2 / q5.2.2.1.3 / e5.2.2.1.4)

5.2.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성 (e5.2.2.2.1 / q5.2.2.2.2)

/ e5.2.2.2.3 / q5.2.2.2.4 / e5.2.2.2.5)

6. 인간의 행복

6.1 인간의 행복은 외적인 선에 있지 않다 (e6.1.1 / q6.1.2)

6.2 인간의 행복은 분리된 실체에 대한 인식에 있지 않다 (e6.2.1
/ q6.2.2)

6.3 인간의 최종적인 행복은 관조에 있다 (e6.3.1 / q6.3.2
/ e6.3.3 / q6.3.4)

7. 악

7.1 모든 것의 행위의 목적인 선 (e7.1.1 / e7.1.2 / e7.1.3
/ q7.1.4 / e7.1.5 / e7.1.6 / e7.1.7 / q7.1.8)

7.2 악의 정의와 악의 종류

7.2.1 악의 정의 (e7.2.1.1 / q7.2.1.2)

7.2.2. 악의 종류

7.2.2.1 자연적인 악 (e7.2.2.1.1 / q7.2.2.1.2)

7.2.2.2 도덕적인 악

7.2.2.2.1 의도되지 않은 악 (e7.2.2.2.1.1 / e7.2.2.2.1.2
/ q7.2.2.2.1.3 / e7.2.2.2.1.4 / e7.2.2.2.1.5
/ q7.2.2.2.1.6)

7.2.2.2.2 의도된 악 (e7.2.2.2.2.1 / q7.2.2.2.2.2
/ e7.2.2.2.2.3 / q7.2.2.2.2.4 / e7.2.2.2.2.5
/ q7.2.2.2.2.6 / e7.2.2.2.2.7)

7.3 악의 원인

7.3.1 악은 어떤 본질이 아니다 (e7.3.1.1 / e7.3.1.2 / e7.3.1.3)

/ q7.3.1.4 / q7.3.1.5 / q7.3.1.6 / e7.3.1.7)

7.3.2 악은 그것의 본성에 따라 나쁜 것이 아니다

(e7.3.2.1 / q7.3.2.2 / e7.3.2.3 / q7.3.2.4)

7.3.3 자연적인 영역에서 악의 원인 (e7.3.3.1 / q7.3.3.2
/ q7.3.3.3)

7.3.4 도덕적인 영역에서 악의 원인 (e7.3.4.1 / q7.3.4.2
/ e7.3.4.3)

7.3.5 의지와 오성의 상호 작용 (e7.3.5.1 / e7.3.5.2 / q7.3.5.3
/ e7.3.5.4 / q7.3.5.5)

7.3.6 악은 우연적인 원인만을 갖는다 (e7.3.6.1 / e7.3.6.2
/ e7.3.6.3)

7.4 죄와 은총

7.4.1 두 가지 종류의 죄: 용서될 수 있는 죄와 용서될 수 없는 죄

(e7.4.1.1 / q7.4.1.2 / e7.4.1.3 / q7.4.1.4
/ e7.4.1.5)

7.4.2 중죄를 범한 사람이 받는 벌 (e7.4.2.1 / q7.4.2.2)

7.4.3 은총에 의한 구속 (e7.4.3.1 / q7.4.3.2)



제 3 부 『대이교도대전』 내용 분석 연구

1. 하느님

1.1 하느님의 진리

1.1.1 하느님의 진리가 서술되는 방식

(e1.1.1.1) 진리를 서술하는 모든 방식이 동일하지 않기 때문에, 그러나 사물의 본성이 허용하는 만큼 모든 사물에 대한 확실성에 도달하려고 시도하는 것이 교육받은 사람의 일이므로 — 보에티우스는 아리스토텔레스가 이것을 아주 훌륭하게 이야기했다고 한다 — 어떤 방식으로 하나의 주어진 진리가 서술될 수 있는지를 우선 보여주는 것이 필수적이다.

(e1.1.1.2) 우리가 신에 대해서 인정하는 것 안에는 진리의 두 가지 방식이 있다. 첫째 방식은 인간의 이성의 모든 능력을 넘어 가는 것인, 하느님에 대한 몇몇 가지는 참이라는 것이다. 예를 들면 하느님이 세 가지 위격이며 동시에 하나라는 것이 그것이다. 둘째 방식은 인간 이성도 거기에 다다를 수 있는 다른 것도 참이라는 것이다. 예를 들면 신이 있다는 것, 신이 일자라는 것 그리고 철학자들도 자연적인 이성의 빛에 의해 이끌려서 증명을 통해 신에 대해 서술할 수 있는 방식의 다른 것들이 참이라는 것이다.

(q1.1.1.3) 인간의 이성의 능력을 전적으로 넘어 가는 몇몇 것이 인식

가능한 신적인 사물들 아래 있다는 것은 완전히 분명하다. 이성이 한 사물로부터 얻는 전체적인 깊이의 원리는 바로 이 사물의 실체에 대한 인식이기 때문에, 또한 아리스토텔레스의 학설에 따르면 어떤 것인 바의 것은 증명의 원리이기 때문에 한 사물의 실체가 인식되는 바로 그 방식에는 그 밖의 나머지 것이 이 사물에서 인식되는 방식이 상응해야 한다. 그러므로 만약 인간 오성이 한 사물의 실체를 파악한다면, 예컨대 하나의 돌(石) 또는 한 삼각형의 실체를 파악한다면 이 사물로부터 인식될 수 있는 것에서는 어떤 것도 인간 이성의 능력을 넘어 가지 않을 것이다.(1권 3장)

(e1.1.1.4) 그러나 이것은 신에 대한 우리의 인식과의 관계에는 해당되지 않는다. 왜냐하면 신의 실체를 파악하기 위해서 인간 오성은 자신의 자연적인 힘만으로는 앞으로 나갈 수 없기 때문이다. 왜냐하면 우리 오성의 인식은 현재 깊이의 방식에 따라 감각에서부터 시작하기 때문이다. 그러므로 감각에 속하지 않는 사물들은 그 사물들에 대한 인식이 감각적인 것으로부터 파악되는 한에서만 인간 오성으로써 파악될 수 있다. 그렇지만 감각적인 사물들은 우리 오성을 다음과 같은 정도로까지 이끌어 가지 않는다: 감각적인 사물들 안에서 신의 실체가 신의 실체인 것으로 보여 지게 할 정도로. 왜냐하면 감각적인 사물들은 원인의 힘에 필적하지 않는 작용이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리 오성은 감각적인 사물로부터 신에 대한 인식에 도달해서 신이 있다는 것과 이와 같은 종류의 다른 것을 인식한다. 그러므로 인식 가능한 신적인 사물들 아래에는 인간 이성에 접근 가능한 것이 있고 또한 인간 이성의 힘을 완전히 넘어 가는 것이 있다.

(q1.1.1.5) 동일한 것이 오성의 단계에서도 인식될 수 있다. 예를 들면 한 사람이 그의 오성을 갖고 다른 사람보다 더 예리하게 한 사물을 통찰하는 두 사람 중에서 그의 오성이 더 상위에 있는 사람이 더 많은 것을 인식한다. 이것은 나머지 사람이 결코 파악할 수 없는 것이다. [...] 그러나 천사의 오성은 최고의 철학자의 오성이 문외한의 오성을 넘어 가는 것 보다 훨씬 더 멀리 까지 인간 오성을 넘어 가는데 그 이유는 이 간격이 인간의 종의 한계 안에 놓여 있기 때문이다. 천사의 오성은 인간의 종을

능가한다. 그러므로 천사는 인간보다 더 높은 작용에서 하느님을 인식한다. 더욱이 천사가 그것을 통해 자연적인 인식에서 하느님에 대한 인식에 도달하는 천사의 실체가 감각적인 사물보다 더 가치 있는 한에서. 그리고 더욱이 인간 오성이 그것을 통해 하느님에 대한 인식에 도달하는 영혼 자체보다 더 가치 있는 한에서. [...] 하느님의 오성은 파악 능력에서 하느님의 실체에 필적하고 따라서 하느님은 그가 무엇인가를 스스로 완전히 이해하며 그 자신에 있어서 인식 가능한 모든 것을 인식한다. 그러나 천사는 하느님에 대한 자연적인 인식으로써 하느님이 무엇인가를 인식하지 않는다. [...] 우리 오성은 저 뛰어난 실체의 인식 가능한 모든 것을 탐구하지 못한다.(1권 3장)

(e1.1.1.6) 따라서 아리스토텔레스의 다음 진술이 적절하다: 우리 오성은 자연 본성적으로 가장 인식 가능한 존재자의 첫째 근거에 대해서 야행성 새(鳥)들의 눈이 태양에 대해 갖는 관계처럼 관계하고 있다. 그러므로 신에 대해서 이야기되는 모든 것은 그것이 이성으로써 파악될 수 없다고 해서 잘못이라고 즉시 비난되어서는 안 된다. 이렇게 비난하는 잘못을 마니교도들과 대부분의 비신자들이 저질렀다.

(e1.1.1.7) 하느님에 있어서 인식 가능한 것에 대해서 두 가지 진리가 있다고 해도 — 이 중 하나는 이성의 탐구가 그것에 도달할 수 있는 진리이고 다른 하나는 인간 이성의 모든 능력을 넘어 가는 진리이다 — 이 두 가지는 당연히 신으로부터 인간에게 믿어질 것으로 제시되었다.

(q1.1.1.8) 그리스도교는 유일한 방식으로 정신적인 그리고 영원한 선을 약속한다. 그러므로 그리스도교 안에는 인간의 감각과 추구를 넘어 가는 많은 것이 놓여 있다. 그러나 구약은 시간적인 약속을 하고 있지만 인간 이성의 탐구를 넘어 가는 것을 많이 제시하지 않는다. 이런 의미에서 인간을 감각적인 것에 있는 폐락으로부터 도덕성으로 이끌어 가기 위해서 감각적인 선보다 더 좋은 선이 있다는 것을 증명하는 것이 철학자의 관심사이다. 이 선들을 향유함으로써 실천적인 덕 또는 사변적인 덕에 전념하는 사람은 더 많은 행복을 경험한다.(1권 5장)

(q1.1.1.9) 이런 종류의 진리가 인간에게 밀어질 것으로 주어져 있다 는 것은 인간이 이것을 갖고 신에 대해 더 참된 인식을 갖기 위해서 필수 적이다. 우리 인간이 하느님에 대해서 생각할 수 있는 모든 것의 위에 하느님이 계시다는 것을 우리가 믿을 때에만 우리는 하느님을 참되게 인식 한다. 왜냐하면 하느님의 실체는 인간의 자연적인 인식을 넘어 가기 때문이다.(1권 5장)

(e1.1.1.10) 그리스도교의 진리가 인간 이성의 파악 능력을 넘어 간다고 해도 이성에게 자연적으로 주어져 있는 것은 이 진리에 상반될 수 없다. 자연 본성적으로 이성 안에 들어간 것은 최고로 참된 것이며 그것이 틀린 것이라고 결코 한 번도 생각되지 않을 정도로 참된 것이라는 것이 확실하다. 또한 우리는 신앙에서 확인된 것을 틀린 것이라고 간주하면 안 되는데 그 이유는 이것이 하느님으로부터 그렇게 보여 지도록 확인되었기 때문이다.

(q1.1.1.11) 자연적으로 알려진 원리에 대한 인식은 하느님으로부터 우리에게 부여되었다. 왜냐하면 하느님 자신이 우리 자연의 창시자이기 때문이다. 그러므로 이 원리는 신적인 지혜안에도 포함되어 있다. 따라서 이 원리에 상반되는 것이 무엇이건 그것은 신적인 지혜에 마주하고 있다. 그러므로 그것은 하느님으로부터 있을 수 없다. 신적인 계시의 근거에서 신앙이 고수하는 것은 자연적인 인식에 마주하고 있을 수 없다.(1권 7장)

1.2 하느님의 존재 증명

(e1.2.1) 하느님이 존재하는가, 존재하지 않는가에 대한 논의 또는 논증의 타당성 등에 대한 물음은 이성의 관심사에 보다 신앙의 관심사에 더 가깝고, 더욱이 하느님의 존재는 논증될 수 없는 것처럼 보이기도 한다. 이런 이유로 우리는 그가 무엇이 아닌가라는 측면에서 부정 신학적

으로 그의 존재를 증명할 수 있거나 또는 그의 창조의 결과물인 피조물을 보고 그의 존재를 증명할 수 있다. 이 작품에서는 『신학대전』에서처럼 다섯 가지 증명의 방식이 진술되지는 않지만 부정에 의한 신 존재 증명 방식은 마찬가지로 사용되고 있다. 여기에서 우리는 먼저 하느님이 있다는 것을 증명하기 위해 아리스토텔레스가 사용하는 근거들을 서술하려고 한다. 그는 이것을 운동의 측면에서 증명하려고 하며 더욱이 두 가지 방식으로 행한다. 첫째, 움직여지는 모든 것은 다른 어떤 것에 의해 움직여진다. 감각에 의해서 어떤 것이 움직여진다는 것은, 예컨대 태양처럼 분명하다. 그러므로 어떤 것은 다른 어떤 것이 그것을 움직인다는 것을 통해서 움직여진다. 왜냐하면 어떤 것을 움직이는 이것은 움직여지거나 아니면 움직여지지 않는다. 만약 그것이 움직여지지 않는다면 우리는 부동의 원동자를 필수적으로 가정해야 한다는 우리의 명제를 이미 갖고 있다. 이것을 우리는 하느님이라고 부른다. 또는 만약 그것이 움직여진다면 이것은 또 다른 운동자에 의해서 움직여진다. 이때 우리는 무한히 나아가거나 아니면 부동의 원동자에 도달해야 한다. 그러나 우리는 무한히 소급해 나갈 수는 없으므로 이때에도 우리는 부동의 원동자를 가정해야 한다. 둘째, 이 증명의 내부에서 이제 두 가지 명제가 증명되어야 하는데 이들은 다음과 같다: ‘움직여지는 모든 것은 다른 어떤 것에 의해 움직여진다’는 것과 움직이는 것과 움직여지는 것의 [계열에서] 우리는 무한히 소급할 수는 없다는 것이다.

(e1.2.2) 이 중 처음 것을 아리스토텔레스는 다시 세 가지 방식으로 증명한다. 첫째, 어떤 것이 그 자체 스스로 움직인다면 그것은 자신의 운동의 근거를 자기 안에 갖고 있음이 분명하다. 그렇지 않다면 그것은 분명히 다른 어떤 것에 의해서 움직여진다. — 더 나아가 본래 움직여지는 것이 있어야만 한다. 다시 말해서 어떤 것이 자기 자신의 근거 위에서 움직여지거나 아니면 — 마치 한 생물체가 발의 움직임에 의해서 움직여지듯이 — 자신의 부분의 근거 위에서 움직여지는 것이 있어야만 한다. 그렇지 않으면 전체는 자기 자신에 의해서 움직여지는 것이 아니라 다만

그것의 부분이 그리고 다른 것의 부분이 움직여지는 것이다. 더 나아가 그것은 나눠질 수 있거나 부분들을 가져야 한다. 왜냐하면 움직여지는 모든 것은 나눠질 수 있는 것이기 때문이다.

(q1.2.3) 이런 전제 조건의 바탕에서 아리스토텔레스는 다음과 같이 논증 한다: 그것이 자기 자신에 의해서 움직여진다고 가정되어야 하는 것은 본래 움직여지는 것이다. 그러므로 전체의 한 부분이 정지하게 되면 전체적인 것이 정지하게 될 것이다. 그런데 전체의 한 부분이 정지했지만 다른 부분은 움직이고 있다면 전체가 본래 움직여지는 것이 아니라 움직여지는 것의 한 부분이 움직이는 것이고 반면 다른 부분은 정지하고 있는 것이다. 다른 것의 정지에 근거하여 정지하고 있는 것은 어떤 것도 자기 자신에 의해 움직이지 않는다. 그것의 정지가 다른 것의 정지에 따라 일어나는 것의 움직임(운동)은 다른 것의 움직임에 입각해서 발생하는 것이 분명하다. 그러므로 움직여지는 모든 것은 다른 것에 의해 움직여지는 것이 분명하다.(1권 13장)

(e1.2.4) 아리스토텔레스는 둘째로 귀납 논증을 도입하는데, 더욱이 다음과 같이 논증 한다: 동반해서 움직여지는 모든 것은 스스로에 의해 움직여지는 것이 아니다. 그것은 말하자면 다른 것의 운동(움직임)에 의해서 움직여진다. 이와 같이 스스로 움직이지 않는 것은 강제적인 힘에 의해 움직여진다는 것이 분명하다.

1.3 하느님의 인식의 길

(e1.3.1) 1권의 14장은 다음과 같은 문제 제기로 시작한다. 즉 13장에서 우리가 하느님이라고 지칭하는 하나의 존재자가 있다는 것이 서술되었으므로 이제 우리는 그것의 속성에 대해 물어야 한다. 그런데 토마스는 14장부터 부정에 의한 신 증명을 전개하는데 그는 “신의 실체의 고찰에서는 특히 부정의 길이 취해져야 한다.”고 전제한다. 왜냐하면 신의

본질은 우리 오성이 도달하는 모든 형상을 그 본질의 측정 불가능성에 의해 넘어 가며 이로써 우리는 신의 본질을 그것이 무엇인지 우리가 인식하는 방식으로는 파악할 수 없기 때문이다.

(q1.3.2) 우리는 이름을 통해서 우리가 사물들을 오성으로써(intellectus) 파악하는 방식으로 사물들을 진술한다. 우리 오성의 인식은 감각에서 시작하는데 우리 오성은 감각적인 사물들에 있는 방식을 넘어 가지 않는다. 이 감각적인 사물들에게는 두 가지가, 즉 형상과 질료의 합성 때문에 형상과 형상을 갖고 있는 것이 있다. 이 사물들에서 형상은 단순한 형상으로 있기는 하지만 불완전한, 예컨대 비자립적인 것으로 있다. 형상을 갖고 있는 것은 자립적인 것으로 존재하지만 단순한 것으로가 아니라 오히려 결합된 것에 고유한 것으로 존재한다. 따라서 우리 오성은 그것이 자립적인 것이라고 지칭하는 모든 것을 하나의 결합된 것의 방식으로 지칭한다. 우리는 하느님이 무엇인지 하느님에 대해서 파악할 수 없다. 우리는 하느님이 무엇이 아닌지와 다른 것들이 그에 대해 어떻게 관계하고 있는지 만을 파악할 수 있다.(1권 30장)

(e1.3.3) 그러나 그럼에도 불구하고 우리는 신의 본질이 무엇이 아닌지를 인식할 때 신의 본질에 대해 어떤 인식을 가질 수 있다. 그리고 우리가 하느님에 대한 인식에 더 가까이 갈수록 우리는 우리 오성에 의해서 그를 부정할 수 있다. 사물에 대한 인식에 이르는 방법: 우리가 그 사물의 정의를 이해하는 사물을 우리는 먼저 하나의 유(類) 아래 설정한다. 그리고 그것과 이 유에 속하는 다른 사물과 다른 점을 그것에 첨부함으로써 우리는 한 사물의 실체를 완전하게 인식하게 된다. 그런데 신의 실체에 대한 고찰에서는 한 가지 유의 의미에서의 무엇도 인식할 수 없고 궁정적인 차이를 통해서 다른 사물과의 차이도 인식할 수 없기 때문에 우리는 신의 실체를 부정적인 차이에 의해서 파악해야 한다. 그런데 이 맥락에서 어떻게 신의 실체가 부정적인 방식에 의해서 파악되어야 한다는 결론이 나오는가 하는 물음은 제기되지도 않았다.

1.4 하느님의 단순성

(e1.4.1) 하느님의 단순성과 관련해서 논의되는 주제들은 대체로 하느님이 물체인가, 그리고 그는 질료와 형상의 합성체인가 그리고 신의 존재는 그의 본질과 동일한가 하는 것이다. 여기에서 우리는 단순성을 ‘소박한’, ‘순수한’ 또는 ‘순진무구한’이라는 의미로 이해해서는 안 된다. 여기에서 단순성이란 ‘모든 질료에서 벗어나 있는 합성되어 있지 않은 단일체’의 의미임을 주의해야 한다.

1.4.1 가능태로 있지 않은 하느님

(e1.4.1.1) 하느님은 그가 현실태로 있는 한, 사물들을 생산한다.(2권 7장 참조) 그 자신은 그의 현실성과 그의 완전함에서 사물의 모든 완전함을 포괄한다.(1권 28장 참조) 그는 능력에 있어서 모든 것이므로 그는 모든 존재자를 생산해 내는 것이다. 그리고 어떤 것도 다른 것에 의해 있으면서 동시에 자기 자신에 의해 있을 수 없고 오직 자기 자신에 의해 있는 존재자는 하느님일 뿐이다.

(q1.4.1.2) 그것의 실체에 가능태가 섞여 있는 모든 사물은 그 사물이 가능태에서 갖고 있는 것에 맞게 존재하지 않을 수도 있다. 그런데 존재 할 수 있는 것은 존재하지 않을 수도 있다.(우연적인 존재) 그런데 하느님은 자신의 본질의 근거 위에서 존재하지 않을 수 없다. 왜냐하면 그는 영속적이기 때문이다. 그러므로 하느님 안에는 존재와의 관계에서 어떤 가능태도 없다.(1권 16장)

(q1.4.1.3) 하느님은 최초의 존재자이고 첫째 원인이다. 그러므로 그는 가능태로 있는 것을 그 자체 안에 갖고 있지 않다.(1권 16장)

(q1.4.1.4) 자기 자신을 통해서 존재 필연적인 것은 어떤 방식으로도 존재 가능적이지 않다. 자기 자신을 통해서 존재 필연적인 것은 어떤 원인을 갖지 않으며 이와 반대로 존재 가능한 것은 원인을 갖고 있다.(1

권, 15장 참조) 하느님은 존재 가능적이지 않고 자기 자신을 통해 존재 필연적이며 따라서 그의 실체 안에는 가능태로 있는 것은 없다.(1권 16장)

(q1.4.1.5) 행위 하는 모든 것은 그것이 실제로 있는 한 행위 한다. 그러므로 완전히 작용하지 않는 것은 전체적으로 작용하지 않고 다만 자기 자신의 부분으로서만 작용한다. 그리고 전체적으로 행위 하지 않는 것은 최초로 작용하는 것이 아니다. 또한 어떤 것에 참여함으로써 작용하는 것은 자기 자신의 본질에 의해서 작용하는 것이 아니다. 그러므로 최초의 작용자인 하느님은 섞여진 어떤 가능태도 갖고 있지 않으며 그것은 순수한 현실태이다.(1권 16장)

(e1.4.1.6) 각 사물은 그것이 현실태로 있는 한 작용하도록 되어 있듯이 그것이 가능태로 있는 한 무엇을 감수하도록 되어 있다. “운동은 가능태로 있는 것의 행위”이다. 그러나 하느님은 무엇을 전혀 감수할 수 없으며 변화될 수 없다.(1권 13장 참조) 그러므로 그는 그 자체 어떤 가능태도 갖고 있지 않다.

(q1.4.1.7) 우리는 가능태에서 현실태로 넘어가는 어떤 것이 이 세상에 있다는 것을 본다. 왜냐하면 가능태 안에 있는 것은 아직 있는 것이 아니며 그러므로 또한 작용할 수도 없기 때문이다. 그러므로 그것을 통해서 어떤 것이 가능태에서 현실태로 옮겨지는 더 앞서 있는 어떤 것이 있어야 한다. 또한 더 앞서 있는 이것은 가능태에서 현실태로 되기 위해서 그것보다 더 앞서 있는 것을 필요로 한다. 그런데 이 과정은 무한히 진행될 수 있으므로 오직 현실태로만 있고 어떤 방식으로도 가능태로 있지 않은 것을 우리는 가정해야 한다. 우리는 이것을 하느님이라고 지칭한다.

(1권 16장)

1.4.2 질료가 아닌 하느님

(e1.4.2.1) 하느님은 순수 현실태이므로 질료가 아니며, 또한 합성체가 아니므로 질료적인 속성도 갖고 있지 않다. 질료는 그것이 변화하고

변경되는 한에서 실제로 있는 것에 대한 원인이다. 그런데 하느님은 1권의 13장에서 증명된 대로 움직이지 않는 것이므로 어떤 방식으로도 질료의 방식에 따라 사물의 원인일 수 없다. 하느님이 동일한 것이 아니라면 이 둘은 어떤 차이에 의해 구분되어야 하며 그렇게 되면 단순하지 않기 때문이다. 다른 것에 의해 구분에 의해 구분되는 것 안에서는 구분이 합성을 야기하기 때문이다. 이것은 그러나 다비드가 어떤 것에 의해서 구분과 차이가 분리되는지를 모르기 때문에 주장한 것이다.

(e1.4.2.2) 하느님은 한 사물의 질료가 아니다.(1권 17장 참조) 또한 하느님이 그것의 존재의 원인이 아니라면 하느님과 다른 것은 있을 수 없다.(2권 15장 참조) 그러므로 하느님은 자기 작용의 생산에서 그것을 갖고 어떤 것을 만들어 내는 앞에 놓여 있는 질료를 필요로 하지 않는다. 각각의 질료는 그것에게 형상이 부여됨으로써 하나의 종으로 규정된다. 원인은 야기된 것에 상응한다. 작용자가 그것으로부터 어떤 것을 만들어 낼 수 있는 필연적으로 앞서 존재하는 질료를 필요로 하는 작용자는 제한되어 있는 작용자이다. 그러나 하느님은 존재의 포괄적인 원인으로 작용한다.(1권 15장 참조) 그러므로 하느님은 자신의 작용에서 미리 놓여 있는 질료를 필요로 하지 않는다. 하나의 작용이 더 포괄적일수록 그 작용에 고유한 원인은 더 상위의 원인을 갖는다. 왜냐하면 한 원인이 더 높을수록 이 원인의 힘은 더 멀리까지 뻗기 때문이다. 존재는 움직여짐 보다 더욱 포괄적이다. 철학자들이 가르치듯이, 예를 들면 돌(石)과 이와 유사한 것들처럼 존재자들 가운데에는 움직여지지 않는 것이 있다. 그러므로 오직 움직임과 변화에 의해서만 작용하는 원인의 위에 존재의 최초의 근거인 원인에 놓여 있는 것이 필수적이다. 우리는 이 근원이 하느님이라고 설명했었다. 그러므로 하느님은 움직임과 변화에 의해서만 작용하는 것이 아니다. 오직 앞에 놓여 있는 질료만을 이용해 존재를 만들어 내는 것들은 오직 움직임과 변화에 의해서만 작용한다. 왜냐하면 질료에서 어떤 것을 생산하는 것은 움직임과 변화에 의해서만 생기기 때문이다. 그러므로 존재하는 질료 없이 사물을 존재하게 하는 것은 불가능하지 않

다. 그리고 이것은 하느님에게 해당된다.

(q1.4.2.3.) “‘구분 된다’는 것은 구분의 특징의 관점에서 진술 된다.” (형이상학, 3장, 1054 b 23) 왜냐하면 구분된 모든 것은 어떤 것을 통해 구분되기 때문이다. 그러나 상이한 것은 구분하는 특징을 고려하지 않은 채 어떤 것에 대해서 진술된다. 그리고 그것이 다른 것과 같지 않다는 것에만 근거하고 있다. [...] 같은 의미로 서로 대립하고 있는 차이는 서로 두드러진다. 하느님과 제일 질료도 서로 구분된다. 이 중 하나인 하느님은 순수 현실태이며 다른 하나인 제일 질료는 순수 가능태라 이 둘은 어떤 것에서도 일치할 수 없다.(1권 17장)

1.4.3 합성체가 아닌 하느님

(e1.4.3.1) 모든 합성체에는 현실태와 가능태가 있어야 한다. 그런데 하느님 안에는 어떤 가능태가 없다.(1권, 16장) 또한 합성된 모든 것은 합성체를 구성하는 것보다 나중에 있다. 하느님은 최초의 존재자이므로 어떤 것에 의해서도 합성되어 있지 않다.(1권 18장)

(q1.4.3.2) 합성된 것들은, 그것들이 합성된 것인 한, 가능태에 따라 볼 때 용해 가능하다. [...] 용해 가능한 것은 가능태에서 무로 된다. 그러나 하느님은 자기 자신에 의해서 필연적으로 존재해야 하는 것이기 때문에 이것은 하느님에게 해당되지 않는다.(1권 15장 참조) 그러므로 하느님 안에는 어떤 합성이 없다.(1권 18장)

(q1.4.3.3) 모든 합성은 합성시키는 어떤 것을 필요로 한다. 합성된 것은 많은 것으로 구성되어 있다. 많은 것으로 구성된 것은 합성시키는 것에 의해서 하나가 되지 않는다면 하나로 되지 않는다. 만약 신이 합성된 것이라면 그를 합성시킨 어떤 것이 있어야 할 것이다. [...] 어떤 것을 합성시키는 것은 합성된 것의 작용인이다. 그러므로 하느님은 작용인을 가져야 할 것이고 이럴 경우 그는 위에서(1권, 3장)에서 내린 결론인 첫째 원인이 아닐 것이다.(1권 18장)

(e1.4.3.4) 모든 존재자의 우수성의 최상의 단계에 있는 것은 단순함

의 최상의 단계에 있다. 모든 존재자의 우수성의 최상의 단계에 있는 것을 우리는 하느님이라고 부르는데 이것은 그가 최초의 원인인 것에 기인 한다. 원인은 결과보다 우월하다. 그러므로 신은 합성에서 생길 수 없다. 모든 유서에서는 더 단순한 것일수록 더 뛰어나다. 예를 들면 찬 것이 섞여있지 않은 불이 따뜻한 것의 유에서 가장 뛰어 나듯이.

(e1.4.3.5) 합성된 것에 있어서 선한 것은 이 부분 또는 저 부분의 선이 아니라 전체적인 것의 선이다. 여기서 토마스가 말하는 선은 전체적인 것에 속하며 전체의 완전함인 선의 관점에서 말하는 선이다. 부분은 전체적인 것의 관점에서 불완전하다. 마치 인간의 부분이 인간이 아니듯이. 만약 하느님이 합성체라면 그의 완전함과 그에게 고유한 선함은 그의 부분의 한 부분에 있지 않고 전체적으로 있을 것이다. 그렇게 되면 그에게 고유한 선은 그의 안에서 순수하지 않을 것이다. 이렇게 되면 결과적으로 하느님은 최초의 그리고 최상의 선이 아니다.

(q1.4.3.6) 다양한 것에 앞서서 일자(units)가 필연적으로 존재한다. 합성된 것 안에는 다수가 있다. 그러므로 모든 것에 앞서 있는 것인 하느님은 모든 합성(결합)에서 자유롭다.(1권 18장)

1.4.4 비물질적인 하느님

(e1.4.4.1) 우리는 인간의 이성은 물체가 아니며 한 물체에 속해 있는 힘도 아니라고 말할 수 있다. 만약 각각의 물체에 유한한 능력이 속한다면 — 유한한 능력에 의해서 어떤 것도 무한한 시간을 통해 지속될 수 없다 — 어떤 물체도 무한하게 지속될 수 없다는 결론이 나온다. 이에 대해서 천체는 그것의 능력에 따라 중단될 수 있기는 하지만 천체는 끊임없는 지속을 무한한 능력을 갖는 것으로부터 획득한다고 답변된다.

(e1.4.4.2) 아리스토텔레스의 『형이상학』 8권에 따르면 천체 안에는 ‘어디’와의 관계에서 다만 하나의 능력만이 있다.(VIII, cap. 4 / 1044 b 6)

아베로에즈가 지속적인 존재의 관점에서 불가능한 것으로 설명했듯이 자기 자신으로부터 움직여지거나 움직여지지 않는 가능태에 있는 것이 아베로에즈의 의미에서 적합하다. 시각으로가 아니라 이성으로 직관되는 것은 비물질적인 것이다. 이로써 불, 물 또는 이와 같은 물질적인 원인만을 가정하고 이렇게 사물의 첫째 원리를 물질로 간주하고 이것을 신들이라고 지칭한 최초의 자연 철학자들의 오류가 반박된다. 이런 자연 철학자들 중에서 몇 명은 [어떤 것을] 움직이는 원인으로서 우정과 투쟁을 가정했다. 이들의 주장은 방금 서술된 논증에 의해 침묵되어야 한다. 왜냐하면 그들에 따르면 투쟁과 우정은 물체 안에 있기 때문에 최초의 움직이는 원리들은 물체 안에 있는 힘들이라는 것이 결론으로 나오기 때문이다. 이들은 또한 하느님이 네 가지 요소들과 우정으로 이루어졌다고 가정했다. 그들이 하느님은 천체라고 가정했다는 것을 우리는 여기에서부터 인식할 수 있다. 이들 중에서 오직 아낙사고라스만이 진리에 접근했는데 왜냐하면 그는 모든 것을 움직이는 것으로서 정신(intellectus)을 가정했기 때문이다. 이 진리에 의해 이교도들의 거짓이 벌을 받게 된다. 이들은 태양, 달, 흙, 물과 이와 같은 것들인 세계의 요소들과 이 세상 안에 있는 힘들이 하느님이라고 가정했다. 이들은 위에서 언급된 자연 철학자들의 오류에 의해 이렇게 가정하게끔 되었다. 서술된 논증에 의해 또한 단순한 유대인들의, 테르툴리아누스의, 또는 신인동형이라는 이교도들의 헛소리는 배제된다. 이들은 마니교도처럼 하느님을 물질적인 형상 아래 상상했다. 마니교도는 하느님을 무한한 공간을 통해 뻗어 나가는 무한한 빛의 실체로 간주했다. 이런 모든 오류들을 야기하는 것은 다음과 같은 상황이다: 이들은 신적인 사물에 대해 숙고할 때 자신들을 상상력에 맡겼는데, 이 상상력이란 그것을 통해서 우리가 다만 물질적인 표상만을 파악할 수 있는 것이다. 그러므로 우리는 비물질적인 사물을 고찰할 때 상상력을 무시해야 한다.

(q1.4.4.3) 모든 물체는 끊임없이 연장되는 것이기 때문에 합성되어 있고 부분을 갖고 있다. 그러나 위(1권, 18장)에서 서술되었듯이 하느님

은 합성체가 아니다. 그러므로 그는 물체가 아니다.(1권 20장)

(q1.4.4.4) 모든 양은 어떤 방식으로든 가능태에 있다. 왜냐하면 끊임 없이 연장되는 것은 가능태에 따라 무한하게 분리될 수 있기 때문이다. 그러나 수는 무한하게 증가될 수 있다. 각각의 물체는 양에 의해 규정된다. 그러므로 모든 물체는 가능태에 있다. 그러나 하느님은 가능태로 있지 않고 순수 현실태이다. 그러므로 신은 물체가 아니다.(1권 20장)

(e1.4.4.5) 모든 물체는 유한하다. 우리는 오성과 상상력에 의해서 각각의 임의적인 유한한 물체를 넘어서 수 있다. 만약 하느님이 물체라면 우리의 오성과 우리의 상상력은 하느님보다 큰 어떤 것을 생각할 수 있다. 이렇게 되면 하느님은 우리 오성보다 더 크지 않을 것이다. 그러나 이것은 불합리하다. 그러므로 하느님은 물체가 아니다.

(q1.4.4.6) 정신적인 인식은 감각적인 인식보다 더 확실하다. 그러나 대상으로 감각의 근거에 있는 것이 실제로 있다. 이와 같은 것이 오성에도 해당된다. 대상들의 질서에는 가능태의 질서가 상응한다. [...] 그러므로 감각적인 모든 것을 넘어서서 정신적인 것이 실제로 있다. 현실적인 모든 물체는 감각적이다. 그러므로 모든 물체보다 더 뛰어난 어떤 것을 가정해야 한다. 그런데 만약 신이 물체라면 그는 최초의 존재자도, 가장 뛰어난 존재자도 아닐 것이다.(1권 20장)

(e1.4.4.7) 생물은 무생물보다 뛰어나며 또한 생물의 생명이 생물보다 뛰어나다. 왜냐하면 생물은 삶을 통해서 다른 물체에 앞선 우위를 갖기 때문이다. 그러므로 그것과 비교해서 더 이상 우월한 것이 없는 것은 물체가 아니다. 이것은 하느님이며 따라서 그는 물체가 아니다.

1.5 하느님의 존재와 본질

1.5.1 하느님의 존재와 본질의 동일성

(e1.5.1.1) 자기 자신을 통해서 필연적으로 존재해야 하는 것은 신이다. 또한 각각의 존재자는 자기 자신의 존재(Sein)를 통해서 있는 바, 자기 자신의 존재가 아닌 것은 자기 자신을 통해서 필연적으로 존재하지 않는다. 그런데 하느님은 자기 자신에 의해 필연적으로 존재하므로 하느님은 그 자체 자기 존재이다.

(e1.5.1.2) 또한 하느님의 존재가 그의 본질이 아니라면 또한 그것의 한 부분일 수도 없으므로 — 왜냐하면 1권의 18장에서 서술된 대로 하느님의 본질은 단순하므로 — 이런 종류의 존재는 자신의 본질의 외부에 있는 것이어야 할 것이다. 그러나 어떤 하나의 것에 해당되고 그것의 본질에는 속하지 않는 모든 것은 하나의 원인을 통해 이 하나의 것에 속한다. 자신에 의해 하나가 아닌 것은 (예를 들면) 그것이 결합되어 있다면 하나의 원인에 의해 결합되어 있다. 그러므로 존재(esse)는 한 원인에 의해 이 하성(quidditas)에 주어진다. 이때 두 가지 경우가 생각될 수 있다. 첫째는 해당 사물의 본질에 속하는 것에 의해서 또는 본질 자체에 의해서 둘째는 어떤 다른 것에 의해서 주어진다.

(e1.5.1.3) 첫째 경우에는, 이럴 경우 본질은 자신 안에 근거하고 있는 존재의 근거 위에 있을 것이므로, 어떤 것이 스스로 존재의 원인이 되는 결과가 나올 것이다. 그러나 개념에 따라 볼 때 원인이 결과보다 앞서 있으므로 이것은 불가능하다. 그런데 어떤 것이 그 자체 원인이라면 이것은 존재를 갖기 전에 존재하는 것으로 파악될 것이다. 그러나 어떤 것이 어떤 특정한 관점에서 하나의 존재인 우연적인 존재의 관점에서 그 존재의 원인으로 파악되는 경우가 아니라면 이것은 불가능한데 이런 경우는 불가능하지 않다. 예컨대 그것의 담지자의 원리에 의해 야기된 우연적인 존재자가 있다. 이 존재자에서 담지자의 실체적인 존재는 앞서

존재하는 것으로 파악된다. 여기에서 우리는 우연적인 존재에 대해 말하는 것이 아니라 실체적인 존재에 대해 말하는 것이다.

(e1.5.1.4) 그러나 둘째 경우에 어떤 다른 원인에 의해 존재가 저 하성에 주어진다면 다른 원인으로부터 존재를 획득하는 모든 것은 원인을 부여받은 것이고 첫째 원인이 아니기 때문에 — 하느님은 어떤 원인도 갖지 않는 최초의 원인이다. 이것은 1권의 13장에서 서술되었다 — 존재를 다른 곳으로부터 획득하는 이 하성은 하느님의 하성이 아니다. 그러므로 하느님의 존재는 하느님의 하성이라는 것이 필수적이다.

(q1.5.1.5) ‘존재’란 하나의 현실태(행위)를 지칭한다. 왜냐하면 어떤 것은 그것이 가능태로 있기 때문이 아니라 현실태로 있기 때문에 존재한다고 지칭되기 때문이다. 그것에게 현실태가 주어지고 그것과 다른 모든 것은 가능태가 현실태와 관계하듯이 그것과 관계한다. [...] 만약 하느님의 본질이 하느님의 존재와 다른 것이라면 본질과 존재는 가능태와 현실태가 관계 맷듯이 관계하고 있다는 결론이 나올 것이다. 그러나 하느님 안에는 가능태로 있는 것이 없고 하느님은 순수 현실태라는 것이 [...] 서술되었다. 그러므로 하느님의 본질은 그의 존재이다.(1권 22장)

(q1.5.1.6) 또한 많은 것이 일치하지 않으면 존재할 수 없는 모든 것은 합성되어 있는 것이다. 그 안에서 본질과 존재가 서로 다른 것인 어떤 사물도 많은 것이, 예컨대 본질과 존재가 일치하지 않는다면 존재할 수 없다. 그러므로 그 안에서 하나는 본질이고 다른 하나는 존재인 각각의 사물들은 합성되어 있다. 그러나 하느님은 합성체가 아니라고 위에서 서술되었다. 그러므로 하느님의 존재는 그의 본질이다.(1권 22장)

(q1.5.1.7) 각각의 사물은 그것이 존재를 갖는다는 것에 의해서 존재한다. 그러므로 그것의 본질이 그것의 존재가 아닌 어떤 사물도 그것의 본질에 의해서 존재하지 않는다. 이런 사물들은 오히려 어떤 것에, 예컨대 존재에 참여함으로써 있다. 그러나 어떤 것에 참여함으로써 있는 것은 최초의 존재자일 수 없는데, 왜냐하면 어떤 것이 그것에 참여하고 있는 존재자는 그것이 존재하기 위해서 그 어떤 것보다 먼저 있을 수 없기 때문이다. 그런데 하느님은 첫째 존재자이고 그것보다 앞서 존재하는 것은

어떤 것도 없다. 그러므로 하느님의 본질은 그의 존재이다.(1권 22장)

(e1.5.1.8) 아퀴나스는 여기에서 성서에 의한 증명을 한다. 즉 출애굽기 3장 13절 이하에는 모세와 하느님의 대화가 서술되어 있다. 여기에서 하느님은 ‘나는 나다; 나는 거기에 있는 자이다’라고 자신을 정의한다. 토마스가 권위로 들고 있는 사람은 힐라리우스(Hilarius)와 보에티우스(Boethius)인데, 힐라리우스는 “존재는 하느님에게 부가되는 것이 아니라 본래적인 진리이며 머물러 있는 원인이고 자연적인 유(본성)의 특수성이”라고 그의 『삼위일체론』 7,11에서 언급하고 있고 보에티우스는 신적인 실체는 “존재 자체이며, 신적인 실체에서 존재가 유래한다.”고 그의 『삼위일체론』 2장에서 서술하고 있다.

1.5.2 첨가에 의해 규정되지 않는 하느님

(e1.5.2.1) 그것을 통해서 어떤 것의 실체적인 존재가 규정되는 모든 것이 주어져 있지 않다면 어떤 것이 실제로 있는 것은 불가능하다. 예컨대 어떤 생물체도 그것이 이성적인 생물이거나 또는 비이성적인 생물이 아니라면 실제로 있을 수 없다. 그러므로 플라톤주의자들조차도 그들의 이데아론에 본질의 차이를 통해 종의 존재으로 규정된 유에서 그 자체 존재하는(*per se existentes generum*) 이데아 중 어떤 것도 가정하지 않았다. 그들은 오히려 그 자체 존재하는 이데아를 다만 종으로부터 가정했는데 이 종들이 규정되기 위해서 또 다른 본질의 차이는 요구되지 않는다. 하느님의 존재가 어떤 다른 것의 첨부에 의해서 본질 규정의 방식에서 규정된다면 이 첨가가 주어져 있지 않다면 이 존재는 현실적으로 존재하지 않는다.

(e1.5.2.2) 하느님의 존재는 위에서 언급한 대로 그의 본질이다. 그러므로 하느님의 실체는 이 실체에 어떤 것이 부가될 때에만 실제로 있을 수 있을 것이다. 이 실체는 자기 자신에 의해 필연적으로 존재하지 않는

다는 결론이 여기에서 끄집어내어 질 수 있다. 존재하기 위해서 하나의 첨가를 필요로 하는 모든 것은 첨부의 관점에서 가능태로 있다. 하느님의 실체는 어떤 방식으로도 가능태로 있지 않다.(1권 16장) 그의 실체는 오히려 그의 존재이다. 그러므로 그의 존재는 실체적인 규정의 방식으로 그에 대한 첨가에 의해 규정될 수는 없다.

(e1.5.2.3) 더 나아가 그것을 통해 한 사물이 그것의 현실 존재에 도달하는 모든 것은, 그리고 동시에 사물에 내적인 것은 사물의 전체 본질이거나 아니면 이 본질의 부분이다. 그러나 한 사물이 하나의 본질 규정의 방식으로 규정하는 것은 사물에게 그 사물의 현실 존재(실재성; esse in actu)를 부여하고 동시에 그렇게 규정된 사물에게 내적으로 있다. 그렇지 않다면 이렇게 규정된 사물은 이로써 그 자신의 실체에서 규정될 수 없을 것이기 때문이다. 그러므로 이것은 그 사물 자체의 본질이거나 또는 이 본질의 부분이어야 한다. 그러나 어떤 것이 하느님의 존재에 첨가된다면 이 존재는 하느님의 전체 본질일 수 없다. 왜냐하면 이미 언급했듯이 하느님의 존재는 그의 본질이라는 것이 서술되었기 때문이다. 그러므로 이것은 하느님의 본질의 한 부분일 것이고 이렇게 되면 하느님은 그의 본질에 있어서 부분으로 합성되어 있을 것이다. 또한 어떤 것을 하나님의 본질 규정의 방식에서 규정하기 위해서 이 어떤 것에 첨가되는 것은 이것의 개념을 구성하지 않고 다만 이것의 실재성만을 구성한다.

(e1.5.2.4) 생물체에 ‘이성적인’이 덧붙여지면 이것은 생물체에게 실재성을 가져온다. 그러나 이것은 생물체로서의 생물체의 개념을 구성하지는 않는다. 왜냐하면 종을 구성하는 차이는 유(類)의 개념 규정에 받아들여지지 않기 때문이다. 만약 하느님 안에 하느님을 본질 규정의 방식으로 규정하는 어떤 것이 첨가된다면 이것은 이것이 첨가된 것에 있어서 이것에게 고유한 하성 또는 본성의 개념을 구성하는 것이 분명하다. 왜냐하면 이렇게 첨부된 것은 사물에게 그것의 실재성을 가져오기 때문이다. 그러나 실재성은 하느님의 본질 자체이다. 그러므로 본질 규정의 방식으로 종적인 차이가 유(類)를 규정하듯이 하느님의 존재를 규정하는

것은 어떤 것도 하느님의 존재에 첨가될 수 없다는 것이 여기에서 결론으로 나온다.

(e1.5.2.5) 보편적인 것은 첨가에 의해서 종적으로 규정되거나 개별화되기 때문에 그들은 어떤 것도 그것에 첨가되지 않는 하느님의 존재는 특별한 존재가 아니라 모든 것에 공통적인 존재라고 믿었다. 이때 그들은 보편적이거나 또는 포괄적인 것은 첨가 없이 존재할 수 없다는 것을 고려하지 않았다. 첨가 없이 고찰되기는 해도. 그러므로 예를 들면 ‘생물체’는 ‘이성적인’ 또는 ‘비이성적인’이라는 종차 없이 존재할 수 없다. 비록 이런 종차 없이 사유될 수는 있어도. 하느님의 존재는 그러나 첨가 없이 있다. 사유에 있어서 뿐만 아니라 현실적으로도 첨가 없이 있을 뿐만 아니라 첨가되는 것을 수용하는 능력 없이도. 그것에게는 어떤 것도 첨부될 수 없다는 것으로부터 하느님의 존재는 다른 존재들과 구분된다.

1.5.3 한 가지 유에 속하지 않는 하느님

(e1.5.3.1) 존재자는 유의 의미를 갖지 않는다. 실체는 자신에 의해 있는 것이다.(Substantia est ens per se) 그리고 이것이 하느님에게 부여되는 것은 확실하다. 실체는 다른 것 안에 있지 않기 때문에 자기 자신에 의해 있는 존재자라고 지칭된다. 그리고 이것은 순수한 부정이다. 부정은 유(類)의 개념을 구성할 수 없다. 왜냐하면 사물이 무엇인지가 이렇게 진술되는 것이 아니라 그것이 무엇이 아닌지가 진술되기 때문이다. 그러므로 실체의 개념은 다음과 같은 방식으로 이해되어야 한다: 실체는 (하나의) 사물이다. 하나의 담지자 안에 없는 것이 이 사물에게 해당된다. 우리는 실체가 하나의 하성을 갖고 있다고 실체에 대해 이해한다. 이 하성에는 그것이 다른 것 안에 존재하지 않는다는 것이 속한다. 그런데 이것은 하느님에게 맞지 않는데, 왜냐하면 하느님은 하성으로서 오직 자기 존재만을 갖고 있기 때문이다. 따라서 우리는 하느님이 하나의 유(類)에 속하지 않는다는 결론을 내릴 수 있다.

(e1.5.3.2) 모든 사물은 그것의 하성의 근거에서 하나의 유(類) 안에 자리잡고 있다. 유(類)는 ‘무엇인 바의 것’의 관점에서 진술된다. 하느님의 하성은 그의 존재라는 것을 우리는 이미 위에서 서술했다. 그의 존재의 근거에서 어떤 것도 하나의 유(類) 안에 자기 자리를 갖지 않는다. 왜냐하면 이럴 경우 ‘존재자’는 존재에 의해 지칭될 유(類)일 것이기 때문이다. 그러므로 하느님은 하나의 유(類)에 속하지 않는다.

(q1.5.3.3) 한 가지 유(類)에 속하는 것들은 존재에 따라 같은 유(類)에 속하는 것들과 구분된다. [...] 동일한 유(類)에 속하는 것은 유(類)의 하성에서 일치한다. 왜냐하면 유(類)는 ‘무엇인 바의 것’의 관점에서 모든 것에 의해 진술되기 때문이다. 그러므로 한 가지 유(類)에 속하는 모든 존재자의 존재는 유(類)의 하성의 밖에 있다. 그러나 이것은 하느님에게는 불가능하고 따라서 하느님은 한 가지 유(類)에 속하지 않는다.(1권 25장)

(e1.5.3.4) 만약 하느님이 하나의 유(類)에 속한다면 그것은 우유성의 유(類)에 속하거나 아니면 실체의 유(類)에 속할 것이다. 그런데 하느님은 우유성의 유(類)에 속할 수 없는데 그 이유는 우유성은 최초의 존재자나 최초의 원인일 수 없기 때문이다. 하느님은 실체의 유(類)에도 속할 수 없는데 왜냐하면 실체는 유(類)로서 존재 자체가 아니기 때문이다. 만약 실체가 존재 자체라면 모든 실체가 실체의 존재일 것이고 이렇게 되면 실체는 다른 존재에 의해 야기되지 않겠기 때문이다. 그러나 이것이 사실이 아님은 위에서 서술되었다. 그리고 하느님은 존재 자체이고 따라서 하느님은 하나의 유(類)에 속하지 않는다.

(q1.5.3.5) 그것에 의해서 하나의 유(類)가 진술될 수 있는 것은 그 유(類) 안에 있는 모든 것의 원인이다. 그러므로 예를 들면 가장 더운 것은 더운 모든 물체 안에 있는 열의 원인이고 가장 밝은 것은 밝은 모든 것의 원인이다. 하느님은 최고의 존재자이다. 그러므로 하느님은 그것에 대해 ‘존재하는’이라고 진술되는 모든 것의 원인이다.(2권 15장)

(e1.5.3.6) ‘존재자’가 어떤 유(類)일 수 없다는 것은 아리스토텔레스에 의해 다음과 같은 방식으로 증명되었다. 『형이상학』 III, 3. 998b 22): 만약 존재자가 하나의 유(類)라면 우리는 그것에 의해 존재자가 종의 관점에서 제한되는 차이를 발견해야 한다. 종을 형성하는 어떤 차이도 유(類)가 종을 형성하는 차이의 개념 안에 함유되어 있을 의미에서 유(類)에 참여하지 않는다. 왜냐하면 이럴 경우 유(類)는 종의 정의에서 두 번 설정될 것이기 때문이다. 종을 형성하는 차이는 오히려 우리가 유(類)의 개념 아래에서 이해하는 것의 밖에 놓여 있음이 분명하다. 그러나 그럼에도 존재자가 그것에 대해 진술되는 것의 개념에 속한다면 우리가 존재자 아래에서 이해하는 것의 외부에는 어떤 것도 있을 수 없다. 그러므로 존재자는 종을 형성하는 어떤 차이에 의해서 제한될 수 없다. 그러므로 존재자는 어떤 유(類)가 아니라는 것이 결론으로 나오고 따라서 하느님이 어떤 유(類)에 속하지 않는다는 것도 이것으로부터 필연적인 결론으로 나온다.

1.5.4 형상인으로서의 존재가 아닌 하느님

(e1.5.4.1) 생성(generatio)은 그 낱말의 본래적인 의미에서 존재로의 길(via in esse)이고, 소멸(corrugatio)은 비존재로의 길(via in non esse)이다. 오직 이런 이유 때문에 생성의 끝은 형상이며 소멸의 끝은 결여(privatio)이다. 왜냐하면 형상은 존재를 만들어 내고 결여는 비존재를 야기하기 때문이다. 만약 하느님이 모든 사물의 형상으로서 존재라면 그가 생성의 끝일 것이라는 결론이 나온다. 그런데 하느님은 영원하므로 이것은 잘못된 결론이다.(1권 15장 참조) 한 사물이 새로운 존재를 받아들이는 것이 아니라 존재의 새로운 방식을 받아들이는 것은 생성이 아니라 변화이다. 그러나 그것이 어떤 방식으로도 예전에 없었다면 그것은 무에서 생긴 것(ex nihilo)이라는 결론이 나온다. 이것은 생성의 개념에 반대되는 것이다. 결과적으로 이 주장은 생성과 소멸의 토대를

무너뜨리므로 이 주장은 불가능하다는 결론이 나온다.

(e1.5.4.2) 성서도 이런 오류를 비난하고 있는데, 예를 들면 이사야서에서는 “하느님은 높고 숭고하다.”(excelsum et elevatum, 이사야, 6.1)고 했고, 로마서에서는 “하느님은 모든 것의 위에 계시다.”(super omnia esse)고 했다.(로마, 9.5) 그런데 만약 그가 모든 것의 존재라면 그는 모든 것에 있어서 어떤 것이지 모든 것의 위에 있는 것은 아닐 것이다.

(q1.5.4.3) 하느님은 각각의 사물의 형상으로서 존재이외의 다른 것이 아니라고 말했던 사람들의 오류는 이로써 배제된다. 왜냐하면 이 존재는 실체의 존재와 우유성의 존재로 나누어지기 때문이다. 하느님의 존재는 실체의 존재도 아니고 우유성의 존재도 아니다. 그러므로 하느님이 형상적으로 어떤 한 사물에 의해서 있는 그런 존재자라는 것은 불가능하다.

(1권 26장)

(q1.5.4.4) 모든 것은 존재에서 일치하기 때문에 사물들은 그들이 존재를 갖고 있다는 점에 의해서 구분되지 않는다. 그러므로 사물들이 서로 구분된다면 이 존재는 [그것에] 덧붙여진 어떤 종차에 의해서 그렇게 규정되어서 종에 따라 상이한 존재가 서로 다른 사물들에 적합하거나 또는 사물들은 이 존재가 종에 따라 다른 자연 본성에 주어짐으로써 구분되는 것이 분명하다. 첫째 것은 불가능한데, 위에서(1권 25장) 언급했듯이, 종차가 유(類)에 첨가되듯이 존재자에게 어떤 것이 첨가될 수 없기 때문이다. 그러므로 사물들은 그것들이 서로 다른 자연 본성을 가지고 있다는 것에 의해서 구분된다는 것이 결론으로 나온다. 이 자연 본성에 따라서 존재는 다양한 방식으로 첨가된다. 그러나 하느님의 존재는 어떤 다른 자연 본성에 첨가되지 않는다. 오히려 이미 언급한 대로(1권 22장) 하느님의 존재는 하느님의 자연 본성 자체이다. 그러므로 하느님의 존재가 모든 사물의 형상으로서 존재라면 모든 것은 단적으로 하나여야 할 것이다.

(1권 26장)

(e1.5.4.5) 이런 오류는 어떤 중요한 텍스트에 대한 오해에서 온다. 우리는 예를 들면 디오니시우스의 『천상적인 위계』의 4장에서 “모든 사

물의 존재는 초 본성적인 신성”이라는 명제를 본다. 이 문장으로부터 우리는 존재는 모든 사물의 형상으로서 하느님이라는 결론을 끌어내고자 했다. 이때 우리는 이 의미가 이 낱말들에 주어질 수 없다는 것을 주목하지 않았다. 만약 신성이 모든 사물의 형상으로서 존재라면 신성은 모든 것의 위에 있는 것이 아니라 모든 것의 내부에 있는, 모든 것에 있는 어떤 것일 것이다. 그러므로 디오니시우스가 신성은 모든 것의 “위에” 있다고 할 때 그는 신성이 그것의 자연 본성에 따라 모든 것과 구분되며 모든 것 위에 있다는 것을 지적하는 것이다.

(e1.5.4.6) 사람들을 이런 오류로 이끌어 들인 또 다른 상황은 하느님의 단순성에 대한 고찰이다. 하느님은 단순성의 완성이므로 이런 오류를 범한 사람들은 우리에게 있는 것의 분석의 끝에 가장 단순한 것으로 발견되는 것을 하느님이라고 간주했다. 그러나 단순성은 완전한, 그리고 독립적인 사물인 하느님에게 주어진다. 왜냐하면 단순성이란 질료와 형상으로 합성되지 않은, 비물질적인 성격을 의미하기 때문이다.

1.5.5 한 사물의 형상이 아닌 하느님

(e1.5.5.1) 신적인 존재 자체인 것은 하느님이다. 그러므로 하느님이 다른 사물의 형상인 것은 불가능하다. 한 물체의 형상은 존재 자체가 아니라 존재의 원리(essendi principium)이다. 그런데 하느님은 존재 자체이다.

(q1.5.5.2) 자기 자신에 의해서 존재를 갖는 것은 다른 것 안에서 존재를 갖는 것보다 뛰어나다. 그런데 하느님은 존재의 첫째 원인으로서 가장 뛰어난 존재자이기 때문에 그는 한 물체의 형상일 수 없다. 천체의 운동의 단일성의 필연성은 그러므로 하나의 더 높은, 완전히 움직이지 않는 원리에 종속하고 있다. 이 원리는 스스로 움직이는 물체의 형상의 의미에서 이 물체의 한 부분이 아니다. 성서에서도 하느님은 하늘보다 더 높은 존재로 찬미된다.(시편, 8.2; 육기, 11.8 이하) 이로써 하느님은 천체의

영혼이며 더욱이 전체 세계의 영혼이라고 말한 이교도들의 오류가 반박된다. 이교도들의 오류는 하느님이 천체의 형상이라고 가정한 것이다.(1권 27장)

1.6 모든 것의 최종적인 목적인 하느님

(e1.6.1) 존재하며 삶을 영위하는 것이 단순히 있는 것보다 더 완전하다고 해도 그 자신의 존재 자체인 하느님이 모든 관점에서 완전한 존재자이다. 나는 어떤 유(類)의 우월성도 그것에게 결여되어 있지 않은 것을 ‘모든 관점에서 완전한’이라고 지칭했다.

(e1.6.2) 한 사물에게는 그것의 존재의 근거에서 모든 우위가 주어진다. 예를 들면 인간은 그의 지혜의 근거에서 어떤 우월성을 갖지 않을 것이다. 그가 그 지혜에 의해서 협명하지 않다면 그러므로 우월함의 방식과 양식은 한 사물이 존재를 소유하는 방식과 양식에 상응한다. 자기 자신의 존재인 하느님은 그의 존재 자체의 전체적인 능력에 상응하여 존재를 갖는다. 그러므로 하느님에게는 어떤 하나의 사물에게 당연히 주어질 우월성이 결여되어 있지 않다. 날말의 의미의 확장에 의해서 이제 ‘만들어 짐’에 의해서 완전한 현실태에 도달한 것만이 완전하다고 지칭되는 것이 아니라 만듦 없이 언제나 이미 완전한 현실태로 있는 것도 ‘완전한 (것)’이라고 지칭된다. 그러므로 하느님은 완전하다.

(e1.6.3) 모든 것이 어떤 것이 선인 한 그것을 자신의 목적으로 추구한다면 선은 선으로서 목적이어야 한다. 따라서 최고의 선은 모든 것의 목적인데 최고의 선은 오직 하나이며 이는 곧 신이다.(1권 42장 참조) 어떤 하나의 유(類)에 있어서 최고의 것은 그 유(類)에 속하는 모든 사물의 원인이다. 예를 들면 불은 가장 더운 것으로서 다른 물체들에 있는 열의 원인이다. 그리고 목적은 그것이 선한 것인 한 목적으로 있다. 그리고 가장 좋은 것(=선)은 모든 좋은 것에 있는 선함의 원인이다. 둘째

원인은 첫째 원인에 의해서만 원인이므로 원인의 유(類)에서 첫째 원인은 둘째 원인보다 훨씬 높은 정도에서 원인이다. 하느님은 선들의 계열에서 최고의 것이므로 목적인의 계열에서 첫째 원인이다. 행동하는 모든 것은 하나의 목적을 위해 행동하므로(3권 2장 참조) 목적인은 다른 모든 원인들 중에서 우위를 갖고 있고 다른 모든 원인들이 실제로 원인들인 것은 이 목적인의 덕분이다. 그러므로 최종적인 목적은 모든 것의 최초의 원인이다. 그런데 모든 것의 첫째 원인은 신에게 돌려진다는 것이 필수적이다.

(q1.6.4) 행위자의 계열에는 목적에 있는 계열이 상응한다. 최고의 원인이 모든 둘째 원인을 움직이듯이 둘째 원인의 모든 목적들은 최고의 원인의 목적에로 향해 있다. 둘째 원인의 모든 목적들은 최고의 원인의 목적에로 향해 있다. 둘째 원인의 모든 목적들은 첫째 행위자에 의해서 그에게 고유한 목적에 향해 있다. 모든 사물의 최초의 원인은 신이라는 것을 우리는 이미 2권의 15장에서 증명했다. 또한 그의 의지의 목적은 그의 선성, 즉 하느님 자신 이외의 다른 것이 아니라는 것도 1권의 74장에서 증명되었다. 그러므로 하느님 자신에 의해서 직접 또는 중재적인 둘째 원인을 통해서 창조된 모든 것은 목적으로서의 신에 향해 있는데 모든 존재자는 이와 같은 종류이다. 그리고 하느님으로부터 존재를 받지 않은 것은 어떤 것도 존재할 수 없다는 것을 우리는 2권의 15장에서 증명했다. (2권 17장)

(e1.6.5) 모든 목적의 계열에서 최종적인 목적은 앞에 있는 모든 목적의 목적이다. 예를 들면 약품은 환자에게 주어지기 위해 준비된다. 이것은 최종적으로는 환자의 건강을 위한 것이다. 이와 유사하게 선함의 등급에서도 다른 선함들은 모든 선함의 원인인 최고의 선에 종속되어 있다. 선한 것은 그것의 본질의 근거에 따라 목적이기 때문에 앞에 있는 목적들이 최종적인 목적에 종속해 있듯이 모든 선은 신에 종속해 있다. 특수한 선(개별적인 선)은 보편적인 선에 향해 있다. 이때 보편적인 선은 목적이다. 부분은 전체를 위해 존재한다. 전체의 선은 신에게 종속해 있으므로 신은 보편적인 선이다.

(e1.6.6) 모든 창조자의 최종적인 목적은 창조자 자신이다. 우리는 우리가 창조한 것을 우리를 위해 사용한다. 예를 들어서 만약 누군가가 어떤 것을 다른 어떤 것을 위해 창조한다면 이것은 유용한 것이거나 편한 것이거나 또는 경외할 만한 것처럼 그에게 좋은 것과 관계 있다. 하느님은 모든 사물을 창조하는 원인인데 이 사물들 중의 어떤 것은 직접, 또 다른 어떤 것은 다른 원인들의 중재에 의해서 창조되는데 이것은 2권의 15장에서 설명되었다.

(e1.6.7) 그것을 통해서 각각의 사물이 자신의 목적에로 향해져 있는 최종적인 것은 각 사물의 행위라는 것이 앞에서 이야기 한 것들로부터 분명해졌다. 이때는 물론 행위의 다양성에 맞는 다양한 방식으로 그렇다. 행위의 한 가지 종류는 어떤 다른 것을 움직이는 사물의 행위이다. 예를 들면 무엇을 던히는 행위 그리고 차르는 것과 같은 행위이다. 또 다른 종류의 행위는 다른 것에 의해 움직여지는 사물의 행위이다. 예를 들면 덤벼짐과 잘라진 상태와 같은. 또 다른 종류의 행위는 실제로 존재하는 행위자의 완전성이다. 이 완전성은 어떤 다른 것으로 변형하는 것을 추구하지 않는다. 이 행위는 첫째 수동과 운동으로부터 구분되고 둘째로는 외부의 질료 (외적인 질료)를 변화시키는 행위와 구분된다. 이런 종류의 행위들은 예를 들면 인식(함)(intelligere), 지각(함)(sentire) 그리고 의욕(함)(velle) 등이다. 이로써 그것이 움직이거나 무엇을 만들지 않고도 움직여지거나 하나의 행위를 겪는 것은 그것이 그 자체 완전하다는 것 안에서 신과의 유사성을 추구한다.

(q1.6.8) 지상 영역의 물체들(corpora inferiora)의 운동(움직임)의 목적은 그 물체들이 자신들에게 고유한 형상과 자신들에게 고유한 자리를 갖고 있으므로 이 물질들이 완전한 하느님과의 유사성에 도달하는 것이다. 천상 영역의 물체들은 움직여지는 것으로서 움직인다. 그러므로 이들의 움직임의 목적은 두 가지 관점에서 신과의 유사성에 도달하는 것이다. 이 물체들이 예전에 가능태로 있던 곳에 이들이 현실적으로 있는 한 그들에게 고유한 완전함의 관점에서 그들은 신과의 유사성을 추구한다. 그들이 자신들의 운동에 의해서 다른 것을 움직이게 하는 한 이들의 운동의

목적은 그들이 다른 것들의 원인이라는 것에 의해서 신과의 유사성에 도달하는 데 있다. 천상 물체의 운동은 그들이 운동으로 움직여지는 한 지상 영역에서의 생성과 소멸에 향해 있다.(3권 22장)

(e1.6.9) 각각의 사물은 그의 의지의 대상인 신의 선함과의 유사성에 참여한다는 점에서 신의 의지와의 유사성에도 참여한다고 우리는 생각해야 한다. 신의 의지에 의해 사물들은 존재하게 되었고 그 안에서 보존된다. 우리가 이미 언급했듯이 움직이는 각각의 사물은 그것이 움직여지는 한 자기 자신이 완전해지기 위해서 신과의 유사성을 추구하기 때문에, 그러나 또한 각각의 사물은 그것이 현실적으로 존재하는 한 완전하기 때문에 잠재적으로 존재하는 모든 사물들의 추구는 운동을 통해 현실태를 목표로 한다. 질료는 형상을 추구하려는 노력에서 최종적이고 완전한 현실태를 목표로 한다. 이 현실태는 질료가 도달할 수 있는 것이며 질료는 생산의 최종적인 목적을 목표로 하는 것이다.

1.7 천체의 운동의 원인인 하느님

(e1.7.1) 천상의 운동의 첫째 운동 원리는 정신적인 어떤 것이라는 것을 우리는 지금까지 언급된 것으로부터 서술할 수 있다. 천상의 물체들은 그들의 운동을 통해 행동하는 한 최종적인 형상들, 즉 인간의 오성을 추구하고 최종적인 형상은 다른 모든 물질적인 형상의 위에 있다.(3권 22장 참조) 천상의 물체는 하나의 정신적인 실체에 의해 움직여진다. 둘째는 운동인의 관점에서 천상의 물체는 하나의 정신적인 실체에 의해 움직여진다는 것이 논증된다. 움직이는 모든 것은 다른 어떤 것에 의해 움직여진다는 것이 필연적이다.(1권 13장 참조) 그러므로 천상의 실체도 다른 어떤 것에 의해 움직여지는데 이 다른 어떤 것은 천상의 실체와 완전히 분리되어 있는 것이거나 아니면 이것과 결합하고 있는 것이어서 우

리는 하늘과 운동자의 결합에 대해 그들이 스스로 움직인다고 말할 수 있을 것이다. 만약 스스로 움직이는 것이 살아 있고 영혼을 부여받은 것이라면(1권 97장 참조) 천상이 영혼을 부여받은 것이라는 결론이 나온다. 이때 그가 부여받은 영혼은 이성적인 영혼이다. 천상에서는 생성도 소멸도 생기지 않기 때문에 식물혼과 같은 영혼 또는 이성혼은 감각 기관의 차이도 갖고 있지 않기 때문에 동물의 혼과 감각적인 혼도 아니다. 그러므로 천상의 물체는 하나의 정신적인 실체에 의해 움직여진다. 그리고 천상의 물체가 자신과 분리되어 있는 외적인 원동자에 의해 움직여진다면 이 원동자는 물질적이거나 비물질적이다. 어떤 물체도 움직여지지 않은 채 움직일 수 없으므로 원동자가 물질적이라면 이것은 움직여지는 것으로서 다른 것을 움직인다.(2권 20장 참조) 그러므로 이 원동자도 다른 것에 의해 움직여져야 하므로 그리고 물질들은 무한 소급될 수 없으므로 우리는 최초의 비물질적인 원동자를 상정해야 한다. 그리고 물체와 완전히 분리되어 있는 것은 정신적인 것(intellectuale)임이 분명하다.(1권 44장 참조) 그러므로 물질적인 최초의 것인 하늘의 운동은 하나의 정신적인 실체에서 유래한다.

(e1.7.2) 물체들은 생산하고 장애물을 제거하는 원리에 의해 움직여진다. 천상적인 물체들은 그것에서부터 생성이 유도될 수 있는 어떤 대립물을 갖고 있지 않기에 그것은 생산될 수 없다. 그리고 이들의 움직임은 방해받을 수 없다. 그러므로 이들의 움직임은 단순한 파악에 의해서 운동자에 의해 움직여지지 감각적인 파악에 의해서 움직여지는 것이 아니다. 그러므로 정신적인 파악에 의해 움직여진다. 근본적으로 다양성을 갖고 있는 것은 자연이 추구하는 목적이 될 수 없다. 운동은 그 근본에 있어 이런 것이다. 그러므로 자연이 자기 자신을 위해서 운동을 추구한다는 것은 불가능하다. 그러므로 자연은 운동을 통해 정지를 추구하는데 정지가 운동에 대해 갖는 관계는 일자가 다수에 대해 갖는 관계와 같다. 그러므로 만약 천상의 움직임이 다만 자연으로부터 유래한다면 천상의 운동은 정지 상태를 향해 있을 것이므로 이것은 불가능하다. 그러므로

천상의 운동은 작용인인 자연에서 유래하는 것이 아니라 인식하는 실체로부터 유래한다.

(e1.7.3) 작용인으로서의 자연에서 유래하는 각각의 움직임에는 다음과 같은 것이 해당된다; 만약 어떤 것에로의 접근이 자연적이라면 이 어떤 것으로부터 멀어지는 것은 비 자연적이며 자연에 반대되는 것이다.(innaturalis et contra naturam) 예를 들면 무거운 것은 자연 본 성상 아래쪽으로 가는데 그것이 아래쪽에서 떠나는 것은 자연에 반대되는 것이다. 만약 천체의 운동이 자연적이라면, 그 움직임이 자연적으로 서쪽을 추구한다면 그것이 서쪽에서 떠나는 것은 자연에 역행하는 것일 게다. 그러나 천체의 운동에서는 어떤 것도 강압적이거나 자연에 반대되지 않기 때문에 이것은 불가능하다. 그러므로 자연이 천체 운동(천체의 움직임)의 작용인이라는 것은 불가능하다. 그러므로 천체 운동의 원리는 파악 능력인데 더욱이 위에서 언급했듯이 오성에 의해 파악하는 능력이다.

(q1.7.4) 천체의 움직임에서는 어떤 곳에로의 접근뿐만 아니라 그 곳으로부터 멀어짐 또한 자연에 반대되는 것이 아니다. 왜냐하면 이것은 무거운 물체 및 가벼운 물체의 움직임에서 두 가지 이유에서 타당하기 때문이다. 한 가지 이유는 무거운, 가벼운 물체에서 자연의 추구는 하나의 유일한 장소에 제한되어 있다는 것이다. 이것은 마치 어떤 것이 자연적으로 그 곳에 까지 추구하는 것처럼 그것(=어떤 것)은 자연에 반대해서만 이곳에서 떠난다. 둘째 이유는 두 가지 운동은 상반되어 있다는 것이다. 이 중 하나는 하나의 목적에 접근하는 것이고 다른 하나는 목적에서 멀어지는 것이다. 그런데 무겁고 가벼운 물체들의 운동에서 최종적인 장소가 가정되지 않고 다만 중간의 장소만이 가정된다면 이 운동은 그것이 장소에 자연적인 방식으로 접근했듯이 자연적인 방식으로 이 장소를 떠난다. 천체의 움직임은 유일하고 지속적인 운동인데 왜냐하면 자연의 추구는 어떤 특정한 장소를 의도하지 않기 때문이다. 그러므로 천체의 움직임에 있는 임의의 장소는 중간적인 장소로 간주되지 일반적인 운동에 있는 최종적인 장소로 간주될 수 없다.(3권 23장)

(e1.7.5) 그럼에도 불구하고 천체의 운동이 자연적이라는 것은 부정할

수 없다. 그런데 우리는 하나의 운동에 대해서 그것의 작용인의 관점에 서뿐만 아니라 수동인의 관점에서도 그것이 자연적이라고 말해야 한다. 그것의 작용인이 내부에 놓여 있는 것은 자연적인 방식으로 하나의 작용 인에 의해 움직인다. 왜냐하면 “자연은 그것 안에 자연이 있는 사물 안에 있는 운동의 원리이기” 때문이다. 단순한 물체의 생산의 능동인은 외부에 놓여 있으므로 이 물체의 생산은 능동인의 근거에서 자연적이 아니라 수동인의 근거에서만 자연적이다. 그러므로 천체의 운동은 능동인의 관점에서는 자연적이 아니며 오히려 의지적이며 정신적이다. 그러나 수동인의 관점에서 그것은 자연적인데 왜냐하면 천체는 이런 운동에 대한 자연적인 소여를 갖고 있기 때문이다.

(q1.7.6) 천체의 움직임은 능동인의 관점에서는 의지적이라는 것은 천체의 운동의 단일성과 형상의 동일성에 상반되지 않는다. 그 이유는 의지는 많은 것과 관계하고 있지 어떤 하나의 것에 제한되어 있지 않기 때문이다.(3권 23장)

1.8 모든 것의 존재의 원인인 하느님

1.8.1 스스로 존재하는 존재인 하느님

(e1.8.1.1) 하느님은 몇몇 것의 존재의 근원임이 증명되었으므로(2권 6장 참조) 이제 이를 넘어서서 그에게서 연유하지 않는 것은 그 이외에는 없다는 것이 명시되어야 한다. 자기 자신에 의해서 그것에게 주어지지 않는 모든 것은 하나의 원인에 의해서 그것에게 주어지는데 예컨대 인간에게 흰색임(album)이 주어지는 것과 같다. 왜냐하면 어떤 원인도 갖지 않는 것은 최초의 것이고 직접적인 것이기 때문이다. 그러므로 어떤 것이 자기 자신으로부터 자기 자신에 합당하게 있는 것이 필수적이다. 그런데 하나이며 동일한 것이 서로 다른 상이한 존재자에게, 더욱이 그

것들에 합당하게 그들에게 주어진다는 것은 불가능하다. 말하자면 어떤 것에 대해서 그것 자체에 합당하게 언급되는 것은 이 어떤 것을 넘어가지 않는다. 예를 들면 두 개의 직각을 결정하는 세 개의 각을 갖는다는 것은 삼각형을 넘어 가지 않는다. 어떤 것이 만약 서로 다른 두 존재자에게 속한다면 결과적으로 이 어떤 것은 이 두 가지 자체에 합당하게 이 두 존재자에게 속할 수 없다. 그러므로 하나이며 동일한 것이 서로 다른 두 존재자에 의해서 그것이 이 두 존재자의 어떤 것에 의해서도 야기되지 않았다고 진술되는 것은 불가능하다. 오히려 둘 중의 하나가 다른 것의 원인이어야 하든가 — 예를 들면 불이 합성물의 따뜻함의 원인이고 반면 불과 물체, 이 두 가지에 대해서 따뜻함이 진술되듯이 — 아니면 어떤 제 삼자가 이 둘의 원인이어야 한다. 마치 불이 두 개의 초의 조명의 원인이듯이. ‘존재는 모든 것에 의해서 있는 것’이라고 진술된다. 양자가 존재의 어떤 원인도 갖지 않는 두 존재자가 있다는 것은 불가능하다. 오히려 이 두 존재자의 각각이 한 원인에 의해서 존재해야 하거나 하나가 다른 것의 존재의 원인이어야 한다. 그러므로 어떤 한 방식으로 있는 것은 자기 존재의 원인을 갖고 있지 않은 것으로부터 떨어져 있다. 그런데 하느님은 자기 존재의 원인을 갖지 않는 방식으로 존재한다.(1권 13장 참조) 그러므로 어떤 방식으로든 존재하는 모든 것은 그로부터 있다.

(q1.8.1.2) 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는 모든 것은 하나님의 원인을 갖는다. 그러므로 하나(일자)를 향해 고정되어 있는 것이 존재해야 한다. 그리고 무한히 진행될 수 없으므로 필연적인 존재자가 있어야 한다. 또한 자신의 필연성의 원인을 갖는 필연적인 존재자가 있다. 그리고 이때에도 우리는 무한히 나아갈 수 없다. 그러므로 우리는 자기 자신에 의해서 필연적인 존재자(quod est per se necesse esse)에 도달해야 한다. 그러나 이것은 단 하나일 수 있고, 그것은 하느님이다. 그러므로 그와 다른 모든 것은 존재의 원인으로서의 그에게 소급되어야 한다.

(2권 15장)

1.8.2 모든 원인들의 원인인 하느님

(e1.8.2.1) 다음으로는 원인(의 질서)과 결과(의 질서)의 측면에서 존재하는 모든 것은 하느님으로부터 있음이 분명하다고 논증된다. 원인(의 질서)은 결과(의 질서)에 상응해야 한다. 왜냐하면 결과는 그것의 원인에 상응하기 때문이다. 그러므로 특수한(개별적인) 결과가 특수한 원인으로 소급되어야 하듯이 특수한 결과에 공통적인 것은 하나의 공통적인 원인으로 소급되어야 한다. 예를 들면 태양은 생산의 포괄적인 원인으로서 이것 그리고 저 것을 생산하는 특수한 원인 위에 있다. 또한 왕도 마찬가지로 자신이 지배하는 모든 것의 위에 있다. 이 모든 것들에 공통적인 것은 존재이다. 그러므로 모든 원인들의 위에 하나의 원인이 있는데 존재를 부여하는 것이 원인에게 속한다. 그런데 최초의 원인은 하느님이다.(1권 13장 참조) 그러므로 존재하는 모든 것은 하느님으로부터 있다.

(q1.8.2.2) 그것의 본질을 근거로 어떤 것이라고 진술되는 것은 분여(참여)에 의해 어떤 것이라고 진술되는 것의 원인이다. 마치 불이 불의 특성이 있는 모든 것의 원인이듯이. 그러나 하느님은 그가 존재 자체이기 때문에 그 자신의 본질의 근거 위에서 존재한다. 다른 모든 존재자는 분여에 의한 존재자이다. 왜냐하면 그 자신의 존재인 존재자는 오직 하나일 수 있기 때문이다. 그러므로 하느님은 다른 모든 존재자의 존재의 원인이다. (2권 15장)

(e1.8.2.3) 생물체의 씨앗(정자)처럼 불완전한 것은 완전한 것으로부터 그 자신의 근거를 받아들이는데 하느님은 가장 완전한 존재자이고 최고선이다.(1권 28장, 41장) 그리고 하느님은 모든 것에게 존재의 원인이다. 왜냐하면 그런 존재자는 오직 유일하게 하나이므로.

(e1.8.2.4) 이로써 특정한 물체들은 자신들의 존재에 대해 어떤 원인도 갖지 않을 것이라고 주장하는 예전의 자연 철학자들의 오류가 반박된다. 또한 하느님은 하늘의 존속의 원인이 아니라 다만 하늘의 운동(움직임)의 원인이라고 말한 사람들의 오류도 반박된다.

1.9 하느님의 의지

1.9.1 의욕하는 주체인 하느님

(e1.9.1.1) 그것을 통해서 하느님이 작용하는 그의 의지도 또한 특정한 작용에로 거의 강요되지 않았다는 것이 이로부터 밝혀진다. 의지는 자신의 대상에 상응해야 하며, 의지의 대상은 인식된 선이다.(2권 24장 참조) 그러므로 의지는 오성이 선으로서 그것에게 제시할 수 있는 모든 것에로 향할 것을 목표로 하고 있다. 하느님의 오성이 특정한 작용에 제한되어 있지 않다면(2권 26장 참조) 하느님의 의지도 필연적으로 특정한 작용을 만들어 내지 않는다는 것이 결론으로 나온다.

(q1.9.1.2) 의지에 의해서 작용하지 않는 것은 그것을 원하지 않고는 어떤 것을 만들어 내지 않는다. 하느님은 그와 다른 것의 관점에서 어떤 것도 무조건 필연적으로 원하지 않는다. 그러므로 특정한 결과가 나오는 것은 하느님의 의지의 필연성에 근거하고 있지 않다. 그것은 하느님의 자유로운 권한에 근거하고 있다.(2권 27장)

(e1.9.1.3) 하느님은 인식하는 것이라는 사실에서 하느님은 의욕 하는 것이라는 결론이 나온다. 인식된 선은 의지에게 고유한 대상이므로 인식된 선은 그런 것으로서 의욕 된다. 그러나 이 선은 인식된 것으로서 인식하는 것과의 관계에서 지칭된다. 그러므로 선을 그런 것으로서 인식하는 사람이 원하는 사람이라는 것이 필수적이다. 하느님은 선을 인식한다. 하느님은 완전히 인식하는 존재이기 때문에(1권 44장 이하) 그는 존재자를 인식하고 이와 함께 이 존재자의 선함도 인식한다. 그러므로 그는 원하는 존재이다.

(q1.9.1.4) 하나의 형상을 갖고 있는 각각의 존재자는 이 형상에 의해 [나머지] 실재 안에 있는 것과 관계 맺고 있다. 마치 흰 색 나무가 그것의 흰 성질(흰색임)을 통해서 몇몇 것과 유사하고 몇몇 것과 유사하지 않듯이. 모든 인식은 어떤 유사성에 근거하고 있기 때문에 정신적으로 그리고

감각적으로 인식하는 존재 안에는 정신적으로 그리고 감각적으로 인식된 사물의 형상이 있다. 그러므로 정신적으로 그리고 감각적으로 인식된 사물이 실제로 있는 한 정신적으로 그리고 감각적으로 인식되는 것에 대해 정신적으로 그리고 감각적으로 인식하는 존재가 맷는 관계가 분명히 있다. 이 관계는 우리가 정신적으로 또는 감각적으로 인식한다는 것에 의해서 이미 주어져 있는 것은 아니다. 왜냐하면 이것에 의해서는 오히려 정신적으로 또는 감각적으로 인식하는 주체에 대한 사물의 관계가 더 파악 되기 때문이다. 그 이유는 정신적인 또는 감각적인 인식은 정신 안에 또는 감각 안에 이 두 가지 인식 방식에 상응해서 사물이 있다는 것에 근거 하기 때문이다. 영혼의 외부에 있는 사물에 대해서 감각적이고 정신적으로 인식하는 주체는 의지와 추구에 의해서 하나의 관계를 갖는다. 그러므로 감각적이고 정신적으로 인식하는 모든 것은 추구하고 원한다. 의지는 본래적인 의미에서 정신 안에 있다. 이제 하느님은 정신적으로 인식하는 주체이므로 그는 또한 원하는 주체이기도 하다.(1권 72장)

(e1.9.1.5) 모든 존재자에 속하는 것은 존재자가 있는 한 존재자에게 주어진다. 그러나 이런 종류인 것은 최고로 첫째 존재자인 것에서 발견 됨이 분명하다. 모든 존재자에게는 자신의 완전함과 자기 존재의 유지를 추구하는 것이 속한다. 물론 각각의 존재자의 방식대로: 이성적인 존재에게는 의지를 통해서, 감각적인 존재에게는 감각적인 추구를 통해서 감각을 갖고 있지 않은 것들은 자연적인 추구를 통해서. 자신의 완전함을 갖고 있는 본질과 완전함을 갖고 있지 않은 본질은 서로 다른 상태로 있다. 왜냐하면 완전성을 갖고 있지 않은 존재들은 그들의 종의 추구력을 갖고 욕구의 방식으로 그들에게 결여된 것을 획득하려고 하기 때문이다. 그러나 추구된 것을 갖고 있는 존재들은 그 안에서 휴식한다. 이것은 첫째 존재자인 신에게 결여되어 있지 않다. 하느님이 인식하므로 그의 안에는 또한 의지가 있고 이 의지를 통해서 그는 자신의 존재와 선함을 즐거워한다.

(e1.9.1.6) 움직이는 힘 아래에서 우리는 오성을 갖고 있는 사물(존재/본질)들에서 최초의 힘으로서 의지를 발견한다. 우리는 모든 가능태를

현실태로 바꾼다. 우리는 원하므로 인식하고 원하므로 표상 한다. 다른 모든 것에 있어서도 이렇다. 이것은 의지에 속하는데 왜냐하면 의지의 대상은 목적이기 때문이다. 반대로 오성은 의지를 움직이는데 작용인과 운동인의 방식으로가 아니라 목적인의 방식으로 움직인다. 오성이 의지에게 의지의 대상, 즉 목적을 제시한다는 점에서 최초의 원동자에게는 의지를 갖는 것이 대체로 속한다.

(q1.9.1.7) 오성에 의해 고찰된 형상은 의지의 중재에 의해서가 아니라면 움직이지도 않고 어떤 것도 야기하지 않는다. 의지의 대상은 말하자면 목적이며 선이다. 우리들은 이들에 의해서 작용하게 된다. 그러므로 사변적인 오성은 움직이지 않는다. 또한 단순한 표상도 그것이 가치 평가와 결합되어 있지 않다면 마찬가지로 움직이지 않는다. 하느님의 오성의 형상은 다른 사물 안에 있는 운동과 존재의 원인이다. 아래에서(2권 24장) 언급되지만 하느님은 오성을 통해 사물들을 움직인다. 그러므로 그는 의욕하는 존재이다.(1권 72장)

1.9.2 하느님은 자기 본질을 가장 먼저 원한다

(e1.9.2.1) 인식된 선은 의지의 대상이다. 하느님에 의해 가장 먼저 인식되는 것은 그의 본질이다.(1권 48장 참조) 그러므로 하느님의 본질은 하느님의 의지가 가장 먼저 그것으로 향해 있는 것이다. 움직이는 것이 움직여지는 것과 관계 맺고 있듯이 추구되는 것은 추구함과 관계 맺고 있다.(1권 44장 참조) 욕구되는 것도 의지에 대해서 이와 유사하게 관계 맺고 있다. 왜냐하면 의지는 추구력의 유(類)에 속하기 때문이다. 만약 신의 의지가 처음으로 원하는 것이 신의 본질 이외에 다른 어떤 것이라면 이 다른 것이 신의 의지보다 더 높은 것이며 신의 의지를 움직이는 결과가 나올 것이다. 그러나 앞에서 이것에 반대되는 결론을 우리는 보았다.(1권 73장 참조)

(q1.9.2.2) 가장 먼저 원해진 것은 원하는 모든 것에 대해 의욕 함의

원인이다. 예컨대 우리가 “나는 건강해지기 위해서 산책하기를 원한다.”고 말한다면 우리는 이때 원인을 진술했다고 생각한다. 누군가가 우리에게 “당신은 왜 건강해지기를 원하느냐?”고 묻는다면 우리는 원인을 진술할 때 가장 먼저 원해진 것인 최종적인 목적에 도달할 때까지 계속 나갈 것이다. 가장 먼저 원해진 것은 그 자체에 의해서 의욕 함의 원인이다. 만약 신이 자기 자신 이외의 것을 가장 먼저 원한다면 그를 위해서 의욕 함의 또 다른 원인이 있어야 할 것이다. 그런데 서술된 대로(1권 73장) 그의 의욕 함은 그의 존재이다. 이렇게 되면 어떤 다른 것이 그의 존재의 원인일 것이다. 이것은 최초의 존재자의 본질에 모순된다.(1권 74장)

(e1.9.2.3) 어떤 것을 원하는 모든 것에서 가장 먼저 원해지는 것은 그의 최종적인 목적이다. 최종적인 목적은 하느님 자체이다. 왜냐하면 하느님이 최고선이기 때문이다.(1권 41장 참조) 그러므로 그 자신은 그의 의지가 가장 먼저 원하는 것이다. 의지는 자신의 첫째 대상에 대해 동등한 관계에 있다. 오성과 감각들도 마찬가지이다. 그런데 하느님의 의지에는 그의 본질 이외의 어떤 것도 동등함의 관계에 있지 않다. 그러므로 하느님의 의지가 가장 먼저 원하는 대상은 하느님의 본질이다. 그러나 하느님의 본질은 그의 인식함이며 그의 안에 있다고 말해지는 다른 모든 것이기 때문에 그 자신이 인식하는 것, 자신이 원하는 것 그리고 그가 하나라는 것과 이와 유사한 것 등을 같은 방식으로 가장 먼저 원한다는 것이 분명하다.

1.9.3 자신 뿐 아니라 다른 것도 원하는 하느님의 의지

(e1.9.3.1) 우리는 누구나 자기 자신을 위해서 그가 원하고 사랑하는 것의 완전함을 욕구 한다. 우리가 그것 자체를 위해서 사랑하는 것에 대해서 우리는 그것이 가장 좋은 것이기를, 그리고 가능한 한 더 좋아지고 더 많아지기를 원한다. 그런데 하느님은 자기 자신을 위해서 자기의 본질을 원하고 사랑한다. 그런데 그의 본질은 그 자체 상승되거나 다양화 될 수 없다.(1권 42장 참조) 이것은 다만 많은 것이 그것에 참여하는 그

본질의 유사성의 근거 위에서만 다양화될 수 있다.(1권 29장: 49장 참조) 그러므로 하느님은 그가 자기 본질과 자신의 완전성을 원하고 사랑하기 때문에 사물의 다양성을 원한다.

(q1.9.3.2) 어떤 것을 그 자체 그리고 그것 자체 때문에 원하는 사람은 결과적으로 그 안에 이것이 존재하는 모든 것을 사랑한다. 그러므로 달콤한 것을 달콤함 자체 때문에 좋아하는 사람은 달콤한 모든 것을 좋아하는 것이 분명하다. 그런데 위에서 언급했듯이(1권 74장) 하느님은 자기 존재를 그 자체 그리고 그것 때문에 원하고 사랑한다. 다른 모든 존재는 유사성의 근거 위에서 그의 존재에 분명히 참여하고 있다. [...] 그러므로 하느님은 자신을 원하고 사랑하기 때문에 다른 것도 원하고 사랑한다는 결론이 나온다.(1권 75장)

(e1.9.3.3) 모든 힘(omnis virtus)은 하나의 유일한 행위에 의해서 또는 하나의 유일한 행동에 의해서 대상에 정향해 있고 대상의 대상성의 근거에 향해 있다. 마치 우리가 유일한 시각 작용에 의해서 빛과 빛에 의해 실제로 보여 지는 색채를 보듯이. 이제 하느님은 다른 모든 것을 목적 때문에 그런 것처럼 자기 자신 때문에 원하므로(1권 75장) 그는 의지의 유일한 행위에 의해서 자기 자신을 그리고 다른 것을 원한다. 완전한 방식으로 인식되고 추구되는 것은 그것의 완전한 힘에서 인식되고 추구된다. 목적의 힘은 그 목적이 그 자체 추구되는 데에 있을 뿐만 아니라 다른 것이 그것 때문에 추구될 수 있게 된다는데 있다. 하느님의 의지(의욕 함)는 그의 존재이다.(1권 73장) 하느님 안에는 오직 하나의 유일한 존재가 있다. 그러므로 하느님 안에는 다만 하나의 유일한 원함 만이 있다.

(q1.9.3.4) 하느님이 인식하는 것인 한 그에게 원함이 결 맞는다. 하느님의 본질이 모든 것의 원형인 한 그가 하나의 유일한 행위에서 자기 자신을 다른 것을 인식하듯이. 그의 선함이 모든 선함의 근거인 한 하느님은 이렇게 하나의 유일한 행위에서 자기 자신을 그리고 다른 것을 원한다. (1권 76장)

1.10 인식하는 주체인 하느님

(e1.10.1) 우리는 이 책의 1권 13장에서 원동자와 움직여지는 것에서 우리가 무한히 나갈 수 없으며 따라서 스스로 움직이는 유일한 최초의 것으로 소급해야만 한다는 것을 근거 제시했다. 그런데 스스로 움직이는 것은 추구와 지각에 의해 움직인다. 추구와 지각에 의해서 생기는 운동에서 추구하는 것과 지각하는 것은 움직여지는 운동자이다. 감각적인 추구는 단적으로 선한 것에 향해 있지 않고 특수한 부분적인 선에 향해 있다. 감각적인 지각함 또한 개별적인 부분 선에 향해 있기 때문에 단적으로 선하고 추구될 만한 것은 여기 그리고 지금 놓여 있는 것으로서 선하고 추구될 만한 것보다 앞서 있다. 최초의 원동자는 그러므로 정신적으로 인식된 것으로서 추구될 만하다. 그러므로 정신(intellectus)을 추구하는 최초의 원동자는 인식 주체이다. 그러므로 하느님은 최초로 움직여지는 것은 자신을 움직인다는 전제 아래 인식하는 주체이다. 이것은 철학자들이 주장한 바이다.(플라톤, 『파이드로스』245 c/cf.; 아리스토텔레스, 『형이상학』12, 6. 1071 b 37)

(q1.10.2) 최초의 원동자는 모든 것을 포괄하는 운동의 원리이다. 움직이는 모든 것은 움직임에서 추구되는 하나의 형상에 의해서 움직이기 때문에 그것에 의해 최초의 원동자가 움직이는 형상은 모든 것을 포괄하는 형상이며 모든 것을 포괄하는 선임이 분명하다. 그러나 형상은 모든 것을 포괄하는 방식으로 다만 오성 안에만 있다. 그러므로 최초의 원동자인 신은 인식하는 것임이 분명하다.(1권 44장)

(e1.10.3) 하나의 사물은 그것이 질료 없이 있으므로 인식하는 것이다. 형상은 질료로부터 분리됨으로써 실제로 인식된 형상이 된다는 것이 이에 대한 표시이다. 그러므로 오성은 보편적인 것과 관계 맺고 있지 개별적인 것과 관계 맺고 있지 않다. 왜냐하면 질료는 개별화의 원리이기 때문이다. 실제로 인식된 형상은 오성이 실제로 인식하는 한 오성과 하나가 된다. 그러므로 형상들이 실제로 인식된다면 형상은 질료 없이 있

으므로 어떤 것(사물)은 그것이 질료 없이 있으므로 인식하는 것이다. 그런데 우리는 위에서(1권 17장, 20장, 27장 참조) 하느님은 완전히(전적으로) 비물질적이라고 했었다. 그러므로 그는 인식하는 것이다.

(e1.10.4) 한 작용 결과에 대한 인식은 그것의 원인에 대한 인식에 의해서 충분히 얻어진다. 모든 작용에 있어서는 그것의 원인 안에 이미 어떤 방식으로든 하나의 모상이 존재한다. 왜냐하면 모든 작용자는 그에게 유사한 것을 만들기 때문이다. 한 사물을 완전히 인식하는 사람은 이 사물에 대해서 참되게 진술될 수 있는 것과 그 사물의 본성에 맞게 그에게 주어지는 것을 모두 인식한다. 그런데 하느님은 그의 본성에 따라 다른 것의 원인이고 자기 자신을 완전히 인식하므로 그는 자신이 원인이라는 것도 인식한다. 그런데 이것은 그가 야기된 것을 어떻게든 인식할 때에만 있을 수 있다. 야기된 것은 하느님과는 다른 것이다. 어떤 것도 자기 자신의 원인이 아니다. 그러므로 하느님은 자신과 다른 것을 인식한다. 우리가 이 두 가지 결론을 조합한다면 하느님은 자기 자신을 최초의 것으로 즉자적으로 알려진 것으로 인식한다는 것과 반대로 다른 사물들은 그의 본질에서 직관된 것으로 인식한다는 것이 분명해진다.

1.11 하느님의 예견

1.11.1 사물을 조종하는 신적인 예견

(e1.11.1.1) 하느님은 모든 것을 자신의 목적을 향해 움직이는데 자연의 필연성에서 활동하지 않고 오성과 의지를 통해 활동한다. 예견을 통해 이끌고 조종한다는 것은 어떤 것을 오성을 통해 하나의 목적을 향해 움직인다는 것을 의미한다. 하느님은 자신의 예견을 통해 하나의 목적에로 움직이는 중에 있는 모든 것을 조종하고 이끈다. 그것이 물질적이건 또는 정신적으로 움직이건 요구하는 것은 요구된 것에 의해 움직인다.

(q1.11.1.2) 자신의 목적을 인식하지 않는 것이 어떤 목적을 위해 활동하며 목적에 대한 인식을 갖고 있는, 즉 목적을 인식하는 사람에 의해 움직여지지 않는다면 목적에 정향해서 목적에 도달하는 것은 불가능하다. 예를 들면 화살은 사수에 의해 과녁으로 조종된다. 자연의 모든 활동은 필연적으로 인식에 의해서 그것의 목적으로 향해져 있다. 그리고 이것은 필연적으로 간접적으로 또는 직접적으로 신에게 소급된다. 왜냐하면 모든 하위의 예술과 인식은 자신보다 상위에 있는 것으로부터 자신의 원리를 받아들이기 때문이다. 이것은 사변적인 학문과 이론적인 학문에서 분명하다. 그러므로 하느님은 자신의 예견을 통해 세계를 조종한다.(3권 64장)

(q1.11.1.3) 질서와 질서를 주는 자의 관점에서 우주의 조종자의 필연성이 고찰된다. 즉 자연 본성에 따라 서로 다른 것은 만약 유일한 하나의 정돈자에 의해 일자에로 결합된다면 유일한 질서에서 일치한다. 그런데 사물 전체의 세계 안에는 서로 다르고 상반되는 자연 본성을 갖고 있는 것들이 있는데 이들도 모두 하나의 유일한 질서 안에서 일치한다. 이때 몇몇 사물은 다른 사물들의 행위를 받아들이고 몇몇은 다른 사물에 의해 보조를 받거나 또는 지배된다. 그러므로 우주의 유일한 정돈자와 조종자가 필연적으로 있어야 한다.(3권 64장)

(e1.11.1.4) 모든 사물을 존재에로 들어 올리는 것은 하느님이며 하느님은 이것을 자연의 필연성에서 하는 것이 아니라 오성과 의지에 따라 한다. 하느님의 오성과 의지의 최종적인 목적은 하느님의 선성이며(1권 75장 이하 참조) 사물들은 유사함의 방식에 따라 신의 선성에 참여한다. 그런데 원인 지어진 사물 중에서 가장 좋은 것은 우주의 질서의 선함이다. 우주는 가장 완전한 것이다. 그러므로 하느님이 야기한 사물들의 전체 질서의 선함은 하느님이 특히 원하고 야기한 것이다. 그리고 우리는 질서를 부여하는 것만을 조종자라고 부를 수 있다. 하느님은 모든 것을 자신의 오성과 의지로써 조종한다.

(q1.11.1.5) 어떤 사물이 신에 가까울수록 그것은 더욱 완전하게 질서 지어져 있다. 하위의 물체들은 그들의 자연본성의 비유사성에 의해서 대

체로 신으로부터 떨어져 있고 때때로 자연적인 진행에서 일탈한다. 우리는 이런 일탈을 예를 들면 장애아나 또는 다른 우연적인 것들에서 볼 수 있다. 그런데 정신적인 실체는 변화하는 것이 아니기에 이런 일들은 정신적인 실체에서는 생기지 않는다. 그러므로 하느님이 사물의 전체 질서의 원인이라는 것은 분명하다.(3권 64장)

(q1.11.1.6) 위에서 말한 대로 신적인 의지의 최종적인 목적은 신의 선함이고 신의 의지는 가장 깊이에 있는 피조물들 가운데에서 전체 우주의 질서의 선함이다. 조금 덜 완전한 것은 더욱 더 완전한 것으로 질서 지어져 있다. 그러므로 각각의 부분들은 그것의 전체를 위해서 있다. 하느님이 피조물에 있어서 가장 염려하는 것은 우주의 질서이며 따라서 그는 조종자이다.(3권 64장)

(e1.11.1.7) 토마스가 내리는 결론은 다음과 같다: “이로써 예전의 자연 철학자들의 오류가 배제된다. 이들은 모든 것은 물질의 필연성에서 나아간다고 주장했다. 이 주장에서 나오는 결론은 모든 것은 우연히 발생하며 예정의 질서에서 발생하는 것이 아니라는 것이다.”

1.11.2 사물에서 나쁜 것을 배제하지 않는 신적인 예견

1.11.2.1 피조물이 선함에서 이탈할 수 있는 가능성

(e1.11.2.1.1) 하느님은 신적인 조종으로써 사물 안에서 작용하기 때문에(3권 69장 이하) 둘째 원인의 작용을 배제하지 않는다. 그런데 결과에 있어서의 결여는 첫째 원인 이외의 원인에서 생길 수 있다. 예를 들면 자기 기술을 완전하게 발휘하는 수공업자의 작업에서는 적합하지 않은 도구 때문에 하나의 결여가 생긴다. 또한 예를 들면 그의 움직이는 힘(운동력)이 강한 사람이 다리를 절기도 한다. 이것은 운동력의 부족 때문이 아니라 휘어진 다리의 구부러짐 때문이다. 그러므로 하느님에 의

해 작용되고 조종되는 것에 있어서도 둘째 원인의 부족 때문에 결여와 어떤 나쁜 것이 발견된다. 비록 하느님 자체 안에는 아무런 결함이 없다고 해도.

(q1.11.2.1.2) 우리는 피조물 안에 예컨대 몇몇 것이 다른 것보다 좋다는 선의 질서가 없다면 피조물 안에서 완전한 선함을 발견하지 않을 것이다. 왜냐하면 그렇지 않다면 선의 가능한 모든 단계가 충족되지 않겠기 때문이다. 또한 어떤 피조물도 신에 유사하지 않을 것이다. 그것이 다른 것을 넘어 가는 한. [...] 왜냐하면 그것에 의해 사물이 서로 다른 차이에 의해서 하나는 다른 것보다 더 좋기 때문이다. [...] 그러므로 선함의 더 높은 단계가 있다. 이로써 선함에서 이탈할 수 없는 좋은 것이 있다. 더 낮은 단계는 그 단계가 선함에서 이탈할 수 있다는 것에 의해서 성립된다. 그러므로 전체의 완전함은 선함의 두 단계를 요구한다. 조종자가 조종된 사물 안에서 완전함을 보존하고 그 완전함을 감소시키지 않는 것이 조종자의 예견에 속한다. 그러므로 선으로부터 이탈하는 가능성을 사물들로부터 완전히 배제하는 것은 신적인 예견에 속하지 않는다. 이 가능성으로부터 나쁜 것이 결과로 나온다. 왜냐하면 이탈할 수 있는 것은 언젠가 한 번은 이탈하기 때문이다. 그리고 위에서 서술되었듯이 선함에서 이탈하는 것이 나쁜 것이다. 그러므로 나쁜 것을 사물로부터 완전히 격리시키는 것은 신의 예견에 속하지 않는다.(3권 71장)

1.11.2.2 전체의 완전함을 위해 있는 결함

(e1.11.2.2.1) 행동자가 선한 어떤 것을 추구하기 때문에가 아니라면 어떤 나쁜 것을 야기하는 것은 불가능하다.(3권 3장 이하) 선한 것이 어떤 선한 것이든 그 선에 대한 추구를 일반적으로 피조물로부터 멀리 떨어지게 하는 것은 모든 선한 것의 원인인 것의 예견에 속하지 않는다. 선한 것은 악한 것과의 비교에서 인식된다. 그리고 우리가 어떤 나쁜 것을 참고 견디는 한 우리는 좋은 것을 더욱 열망한다. 예를 들면 환자는 가장 큰 선으로서 건강을 가장 먼저 인식한다. 그리고 건강한 사람보다도 더욱 건강에 대한 욕구가 불타오른다. 그러므로 나쁜 것을 사물로부터 완전히 배제하는 것은 신적인 예견의 일에 속하지 않는다.

(q1.11.2.2.2) 전체의 선함은 부분의 선함에 앞서 있다. 그로써 전체에 있어서 선함의 증가가 성립되도록 한 부분에서 선함의 이탈을 무시하는 것은 염려하는 조종자에게 속한다. 그런데 만약 우주의 특정한 부분들로부터 나쁜 것이 박탈된다면 우주의 완전함에 있어서 많은 것이 사라진다. 우주의 아름다움은 선한 것과 악한 것의 질서 지어진 일치에서 생긴다. 나쁜 것이 결함이 많은 선에서 생기고 그럼에도 불구하고 그것에서부터 조종하는 예견으로부터 선이 결과로 나오는 한.(3권 71장)

1.11.2.3 악의 존재 때문에 신의 존재를 부인하는 사람들의 오류

(e1.11.2.3.1) 이 세상에 악이 존재하는 것을 보았기 때문에 하느님은 존재하지 않는다고 주장한 몇몇 사람들의 오류는 이것에 의해서 제거된다. 보에티우스는 그의 작품인 『철학의 위안』 1권에서 한 명의 철학자를 소개하는데 이 철학자는 ‘만약 하느님이 있다면 악은 어디에서 오는가?’를 묻는다.(PL 63/ 625 A(『철학의 위안』 제1서, 산문 4) 그런데 우리는 이에 대해 다음과 같이 말해야 한다: 만약 나쁜 것이 있다면 하느님이 존재한다. 왜냐하면 그것의 결함이 악인 신의 질서가 제거된다면 악한 것도 없을 것이기 때문이다. 만약 하느님이 존재하지 않는다면 이 질서도 존재하지 않을 것이다.

(q1.11.2.3.2) 신적인 예지는 이런 사멸할 잠정적인 사물에 이르기까지 뺀쳐 있다는 것을 부인하는 사람들의 오류의 기회는 지금까지 언급된 것에 의해서 배제된다. 이 사람들은 이런 일시적인 사물을 안에 많은 악이 존재한다는 것을 보았기 때문에 신적인 예지가 이런 사물들에까지 미친다는 것을 부인한다. 그러나 이들은 그 안에 어떤 결함도 없고 나쁜 어떤 것도 존재하지 않는 오직 사멸하지 않는 것(sola incorruptibilita)만이 신적인 예지 아래에 놓인다고 주장한다.(3권 71장)

(e1.11.2.3.3) 또한 사악한 행동이 하느님으로부터 유래하는가 하는 몇몇 사람의 의심도 해소된다. 왜냐하면 모든 작용자는 그것이 신적인 힘으로부터 작용하는 한 자신의 행위를 만들어 내기 때문이다.(3권 66장

이하 참조) 그리고 이 때문에 하느님은 모든 작용과 행위의 원인이고 나쁜 것과 결함은 신의 예지에 의해 이끌려지는 것 안에서 결함이 그 안에 있을 수 있는 둘째 원인의 근거 위에서 일어날 수 있기 때문에 나쁜 행위는 그 행동이 결함이 있고 행동이라는 점에서 하느님으로부터 유래하는 것이 아니라 그것의 가장 가까이에 있는 결함 있는 원인에서 유래한다는 것이 분명하다. 이 원인들이 행동과 존재성을 갖는 한 이들은 필연적으로 하느님으로부터 유래한다. 그러므로 다리 절음은 그것이 운동을 갖는다는 점에서 운동력에서 유래한다. 그러나 그것이 하나의 결함을 갖고 있다는 점에서 그것은 하느님에게서 유래하는 것이 아니라 구부러진 다리의 굽음에서 유래한다.

(q1.11.2.3.4) 마치 나쁜 것이 선한 신인 하느님의 예견 아래 놓이지 않는다는 듯이 선과 악이라는 두 가지 첫째 작용인을 설정했기 때문에 마니교도들에 있어서도 오류를 범할 기회가 제거되었다.(3권 71장)

1.11.3 사물에서 우연성을 배제하지 않는 신적인 예견

(e1.11.3.1) 필연적으로 있는 것은 항상 있다. 사멸하는 것은 언제나 있는 것은 아니다. 만약 신적인 예견이 모든 것이 필연적이기를 요구한다면 사물에 있는 어떤 것도 부폐하지 않을 것이다. 그리고 결과적으로 어떤 것도 생산될 수 없다. 이렇다면 사물은 생산될 수 있는 것과 소멸될 수 있는 것의 완전한 영역을 제거한다. 이것은 우주의 완전함을 제한하고 그러므로 완전히 잘못된 것이다. 우주의 완전함에는 자연에 따라 있는 것이 좋은 것이고 여기에는 생성과 소멸이 본질적으로 속한다.

(q1.11.3.2) 가능하게 존재하는 존재자의 단계들을 채우는 것은 신적인 예지에 속한다. 존재자는 우연적인 존재자와 필연적인 존재자로 나뉜다. 그리고 존재자를 이렇게 구분하는 것은 그 자체의 구분이다.(per se divisio entis)[=대상의 본질로부터 나오는 구분이다]. 그러므로 신적인 예견이 모든 우연적인 존재를 배제한다면 존재자의 모든 단계는 유지되지

않을 것이다.(3권 72장)

(e1.11.3.3) 몇몇 결과들은 멀리 떨어져 있는 원인으로부터가 아니라 가장 가까이에 있는 원인으로 인해 존재할 수 있거나 존재할 수 없다. 예를 들면 열매를 맺는 식물의 가장 근접한 원인은 씨앗의 힘인데, 이 힘은 방해받을 수도 있고 잘못될 수도 있지만 반면 멀리 떨어져 있는 원인인 태양은 필연적인 작용인이다. 하느님에게 가까이 있는 것일수록 하느님과의 유사성에 참여한다. 하느님의 가장 가까이에 있는 것은 완전히 부동하는 것이다. 하느님과의 유사성에 가장 가까이 있는 분리된 실체는 부동하는 것이다. 모든 필연적인 것은 필연적인 것으로서 항상 같은 방식으로 있다.

(q1.11.3.4) 한 실체의 힘의 허약함과 대립되는 행위자에 의한 방해는 이 실체의 변화에서 나온다. 이 힘의 허약함과 방해에서부터 나오는 결론은 하나의 자연 사물(res naturalis)이 항상 동일한 방식으로 작용하는 것이 아니라 그 사물의 자연 본성에 따라 그 사물에게 주어지는 것으로부터 때때로 이탈해서 자연적인 작용이 필연적으로 생기지 않는다. 그러므로 신의 예견은 자신이 염려하는 사물에게 필연성을 부과하지 않는다.(3권 72장)

1.11.4 사물에서 의지의 자유를 배제하지 않는 신적인 예견

(e1.11.4.1) 의지가 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는 하나의 원인이라는 것은 의지의 완전성에서 나온다. 왜냐하면 의지는 하나의 유일한 것에 제한된 힘을 갖고 있지 않고 이 작용 또는 저 작용을 만들어 내는 것은 그의 능력에 있기 때문이다. 그러므로 의지는 그것이 두 가지 가능성 중에서 선택해야 한다면 있을 수도 있고 없을 수도 있다. 그러므로 의지의 자유를 보존하는 것은 자연적인 원인에서 우유성보다도 오히려 신의 예견에 속한다.

(q1.11.4.2) 사물을 그것들의 그 때마다의 방식에 맞게 사용하는 것은 신의 예견에 속한다. 의지는 오성이 파악하는 형상에 의해 작용한다. 왜냐하면 파악된 선은 선의 대상으로서 의지를 움직이기 때문이다. 오성은 작용의 유일한 특정한 형상을 갖고 있는 것이 아니라 자신의 존재의 근거로부터 형상에 있는 다양성을 파악하기 위해서 있다. 따라서 의지는 다양한 작용을 만들어 낼 수 있다. 그러므로 의지의 자유를 배제하는 것은 예견의 존재의 근거에 속하지 않는다.(3권 73장)

(e1.11.4.3) 니싸의 그레고리우스(네메시우스)는 신적인 예견에 대해 다음과 같이 말한다: 신의 예견은 하느님의 의지이다. 이 의지를 통해서 존재하는 모든 것은 적합하게 인도된다. 모든 피조물의 최종적인 목적은 신적인 우사함에 이르는 것이다.(3권 19장) 그러므로 그것에 의해서 한 사물이 신의 유사성에 도달한 것은 한 사물이 박탈당한다면 신적인 예견에 모순될 것이다. 의지적인 작용자는 자유롭게 행동한다는 점에서 신적인 유사함에 도달한다. 하느님 안에는 자유로운 결정 능력이 있다.(1권 88장) 그러므로 예견에 의해서는 의지의 자유가 박탈당하지 않는다.

(q1.11.4.4) 섭리는 조종된 사물을 안에서 선의 증가자이다. 그것을 통해서 많은 좋은 것이 사물로부터 박탈당하는 그것은 섭리에 속하지 않는다. 그러나 의지의 자유가 제거된다면 많은 선이 박탈될 것이다. 왜냐하면 인간이 자유롭게 행동하지 않는다면 어떤 덕도 아닌 인간의 덕에 대한 칭송이 제거되겠기 때문이다. 또한 우리가 선 또는 악을 자유롭게 이행하지 않는다면 칭찬 받아야 하는 사람과 벌을 받을 사람의 정당성이 제거될 것이다. 또한 충고에 있는 사려 깊은 숙고도 멈출 것이다. 이 충고는 필연성 때문에 행동하는 사람들을 소용없이 방해한다. 그러므로 의지의 자유가 박탈되는 것은 섭리의 본질 근거에 모순될 것이다.(3권 73장)

2. 피조물

2.1 사물의 속성

2.1.1 피조물 안에 있는 비존재로의 가능성

(e2.1.1.1) 사물들 안에는 일반적으로 한 작용이 있는데, 이 작용은 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있고 그것의 원인으로부터 필연적으로 나오지 않는 것이 있다. 그러나 피조물 가운데에는 단적이고 절대적으로 필연적인 존재인 것이 있다. 단적이고 절대적으로 필연적인 존재인 것은 비존재로의 가능성이 그것에 놓여 있지 않은 사물들이다. 특정한 사물들은 그들의 자연 본성 안에 비존재로의 가능성이 놓여 있게끔 하느님으로부터 창조되었다. 그리고 더욱이 이것은 사물들 안에 있는 질료가 다른 형상으로의 가능태로 있기에 생긴다. 결과적으로 그들 안에 질료가 없거나 또는 다른 형상으로의 가능태로 있는 질료가 있다면 이런 사물들은 비존재로 되는 가능태를 갖고 있지 않다. 그러므로 이런 사물들은 무조건적으로 그리고 단적으로 필연적으로 존재한다.

(q2.1.1.2) 어떤 것이 자기 자신에 의해 있는 것, 즉 하느님으로부터 더 떨어져 있을수록 그것은 비존재에 더 가까워진다. 어떤 것이 하느님에 가까이 있을수록 그것은 비존재로부터 더 멀어진다. 그러나 가장 낮은 것에 있는 것은 그것이 비존재로 될 잠재력을 갖고 있다는 점에 의해서 비존재에 가깝다. 그러나 하느님에 가장 가까이 있고 이로써 비존재로부터 가장 멀리 떨어져 있는 것은, 사물의 질서가 완전하도록, 자기 자신 안에 비존재로 될 가능성이 없도록 되어 있다. 이런 것은 무조건 필연적인 것이다. 그러므로 몇몇 피조물은 필연적으로 존재를 갖는다.(2권 30장)

2.1.2 무에서 생성된 피조물

(e2.1.2.1) 그리스도교 신학에게 그것의 확고한 존재 기반을 제공해 주는 것은 무로부터(ex nihilo)의 창조론이다. 무로부터의 창조론이 없다면 그리스도교는 그것의 확고한 기반을 잃게 된다. 그리스도교에서는 진화론을 용납하지 않으며 또한 윤회설도 받아들이지 않기 때문이다. 따라서 무로부터의 창조론은 유일무이한 그리스도교의 교리이다. 이것이 그리스의 고대 철학자들과 그리스도교의 세계 생성에 대한 이론의 가장 큰 차이이다. 세계의 근원을 자연의 구성 요소들에서 찾으려고 했던 자연 철학자들의 입장에서 볼 때 무로부터의 창조 개념은 상상할 수조차 없는 일이었다고 할 수 있다

(q2.1.2.2) 옛 철학자들은 조금씩, 말하자면 한 발 한 발 진리의 인식에로 들어섰다. 사실 처음에 그들은 보다 조잡한 편이어서 감각적인 물체적 존재자들만을 인정하였다. 그런 물체계에 운동을 인정한 이들 중 어떤 이들은 운동을 어떤 우유적인 것들에 의해서만, 예컨대 회박과 응축과 집합 그리고 분리 등에 의해서만 고찰하였다. 이렇게 그들은 물체들의 실체 자체를 창조되지 않은 것으로 상정하여 이런 종류의 우유적 변화들의 어떤 원인들을, 예컨대 사랑과 다툼, 지성이나 이와 같은 어떤 것에 돌렸던 것이다.(Sth., I. q. 44, a. 2, corp.)

(e2.1.2.3) 피조물들은 동일한 방식으로 무(無)를 추구한다고 우리는 말해야 한다. 피조물들은 이런 무에서 생겨났다. 여기에서 우리는 무라는 용어를 창조자가 그것을 이용해 세계를 만들어 낸 하나의 어떤 재료나 소재의 의미로 이해해서는 안 된다. 창조 사업에서 창조자는 작용인이며 세계의 창조에서는 예술가의 창작에서와 같은 질료는 없었기 때문이다. 또한 이 세상의 창조는 하느님의 유일무이한 작업이었다. 따라서 무로부터 온다는 것은 작용자의 능력(potentia agentis)의 근거 위에서만 실행된다. 비존재가 되는 가능태는 피조물에 있지 않고 오히려 창조자에게 있다. 창조자는 피조물들에게 존재를 주는 힘을, 또는 그것들에게 존재를 부여하는 것을 멈출 힘을 갖고 있다. 왜냐하면 창조자는 사물들의 생성

에서 자연 필연적으로(ex necessitate naturae) 작용하지 않고 의지에 의해 작용하기 때문이다.(2권 23장 참조) 피조물은 하느님의 의지로부터 존재으로 생산되므로 피조물은 그것들이 존재하도록 하느님이 원한대로 있다. 그러나 하느님은 사물들을 필연성에 의해서가 아니라 그의 의지에 의해서 존재하게 한다고 우리가 말함으로써 하느님이 필연적으로 있는 몇몇 사물이 있기를 그리고 우연히 있는 몇몇 사물이 있기를, 이로써 사물들 안에 질서 지어진 다양함이 있도록 원한다는 것이 지양되지는 않는다. 그러므로 하느님의 의지에 의해 생산된 사물 중 몇몇 사물들이 필연적인 사물들이라는 것을 방해하는 것은 아무 것도 없다.

(q2.1.2.4) 이것 혹은 그런 것인 한에서가 아니고 절대적 의미의 존재, 즉 무조건적 의미의 존재를 산출하는 것은 창조의 특질에 속한다. 그러므로 창조는 하느님 자신의 고유한 작용인 것이 명백하다. [...] 사실 우리는 예컨대 도끼가 나무를 자름으로써 [...] 의지의 형상이라는 근원적(주된) 작용자, 즉 근원적 능동자에게 고유한 결과를 산출하는 것을 본다. 그런데 창조하는 하느님께 고유한 결과는 다른 모든 결과에 미리 전제되는 것, 즉 절대적(무조건적) 의미의 존재자인 것이다. [...] 창조한다는 것은 그 고유의 힘에 의해서이건 도구적으로, 즉 봉사를 통해서이건 어떤 피조물에게 적합할 수 없는 것이다.(Sth., I. q. 45, a. 5, corp.)

2.1.3 피조물의 하느님과의 유사성

(e2.1.3.1) 우리가 어떤 것을 무엇에 유사한 것이라고 할 때 그것의 소질 또는 형상을 갖는 것을 그것에 유사한 것이라고 한다. 유사하게 만드는 유사함으로 나가는 운동이며 그것을 통해서 그것이 유사하게 되는 다른 것으로부터 그것을 받아들이게 되는 것이다. 하느님이 인간의 모형인(模型因)인가에 대한 논의에서 우리는 피조물들이 하느님의 모상이며 그와 유사하다는 결론에 이르게 된다. 모형 혹은 원형은 이데아와 같은 것인데, 이데아들은 아우구스티누스가 말하는 바에 따르면 ‘하느님의 지식 안에 내포되어 있는 근원적 형상들’이다. 그러므로 사물들의 모형 혹은

은 원형들은 하느님 밖에 있는 것이 아니다. 또한 피조물은 각기의 본성을 따라 그 종(種)의 유사성으로 말미암아 하느님과 유사함에는 미치지 못할지라도 그것들이 하느님의 지성 안에 있는 이념을 표현하는데 근거하여 하느님과의 유사성에 도달한다. 이것은 마치 질료로 건축된 집이 건축사의 정신 안에 있는 집과 닮은 것 같은 경우이다.

(q2.1.3.2) 이런 이념들(= 모든 사물의 이념들)을 우리는 [...] ‘이데아들’이라 불렀다. 즉 그런 것들은 하느님의 정신 안에 존재하는 모형적 혹은 원형적 형상들이다. 그것들은 사물들과 관련되는데 따라 다수로 되지만 실제로는 하느님의 본질과 다른 것들이 아니고 하느님의 본질의 유사가 각기 다른 것들에 의해 각기 다른 양태로 분유될 수 있는 것이다. 그러므로 하느님 자신이 만물의 제 1 모형 혹은 제 1 원형이다.

(Sth., I. q. 44, a. 3. corp.)

(e2.1.3.3) 결과로 나온 것의 형상은 어떻게든 작용된 것을 넘어 가는 원인 안에 있다. 그러나 다른 방식과 다른 의미로 있어서 원인은 하나의 ‘이중적인 원인’이라고 지칭된다. 예를 들면 태양은 그것이 실제로 있는 한, 작용할 때 지상에 있는 물체들에서 열을 야기한다. 그러므로 태양에 의해 만들어진 열은 태양의 작용력과 일종의 어떤 유사성을 갖고 있음이 분명하다. 이 작용력에 의해서 지상의 물체들에서는 열이 야기되며 이 열의 근거에서 비록 같은 의미에서는 아니라고 해도 태양은 따뜻한 것이라고 지칭된다. 마찬가지로 하느님도 사물들에게 그들의 모든 완전성을 부여하며 이를 통해 모든 사물과의 유사성과 비 유사성을 동시에 갖고 있다.

(e2.1.3.4) 이런 이유로 성서는 하느님과 피조물 사이의 유사성에 대해 여러 번 이야기한다. 예를 들면 창세기에는 “우리의 모상에 따라 우리의 유사성에 따라 사람을 만들자.”(창세기 1,26)고 서술되어 있다. 그러나 유사성이 빈번히 거부되기도 한다.(이사야, 40.18; 시편, 83.2 참조)

(q2.1.3.5) 하느님이 피조물들에게 그와의 유사성을 부여하는 것이 하

느님의 완전함에 속한다. 가능한 한 자기에게 유사한 것을 만들어 내는 것이 완전한 작용자에게 속한다. 단적으로 필연적으로 존재함은 피조성의 개념에 대립되지 않는다. 어떤 것이 필연적으로 있고 그럼에도 불구하고 자신의 필연성의 원인을 갖는다는 것을 방해하는 것은 없다.(마치 결론이 증명으로부터 오듯이) 그것들이 그것들의 피조성에도 불구하고 단적으로 필연적으로 존재하도록 몇몇 사물들이 하느님에 의해 창조되었다는 것을 방해하는 것도 없다는 결론이 나온다.(2권 30장)

2.1.4 사물의 무조건적인 필연성의 세 가지 방식

(e2.1.4.1) 우리는 다음과 같은 점을 알아야 한다: 만약 피조물 전체가 그것이 최초의 원리로부터 있다는 관점에서 고찰된다면 그것들이 이 원리에 놓여 있는 필연성에 종속해 있는 것이 아니라 이 원리의 의지에 종속해 있다는 결론이 나온다. — 제한된 필연성에 종속해 있는 것이 아니라면(1권 83장; 2권 23장 참조) 그러나 우리가 이것들의 가장 가까이에 있는 원리와 관계해서 이것들을 고찰한다면 이들이 무조건적인 필연성을 갖는다는 결론이 나온다. 몇몇 원리들은 하나의 필연성에서 생성되지는 않지만 그들의 주어져 있음에서 이러저러하게 창조된 작용이 필연적으로 뒤따라 나온다. 예를 들면 한 생물체의 죽음은 무조건적인 필연성을 갖는다. 왜냐하면 생물체는 이미 대립적인 것으로부터 합성되어 있기 때문에. 대립적인 것으로부터 합성되어 있는 것이 비록 무조건 필연적인 것이 아니라고 하더라도 상응하는 방식으로 그리저러한 성질의 사물의 본성(자연 본성)이 하느님으로부터 생성된다는 것은 하느님의 의지의 사태일 것이다. 이 자연 본성이 일단 하느님의 의지에 의해 결정되어 있다면 어떤 것이 존재하게 되거나 존재를 갖는 것은 무조건 필연적이다.

(e2.1.4.2) 필연성은 피조물 안에 있는 상이한 원인의 근거에서 상이한 방식으로 이해된다. 한 사물은 그것의 존재 원리인 형상과 질료 없이는 존재할 수 없으므로 이런 본질 원리의 근거에서 사물에게 귀속되는 것은 모든 사물에서 무조건적인 필연성을 갖는다. 존재의 원리로서의 이

원리의 근거 위에서 사물에 있는 무조건적인 필연성은 다음과 같은 세 가지 방식으로 생긴다.

2.1.4.1 비존재로 될 가능성의 질료 없는 형상

(e2.1.4.1.1) 필연성은 그것에게 속하는 것(그것이 그것의 원리인)의 존재에로 질서 지음에 의해서 있다. 질료는 질료인 것에 적합하게 잠재태로 있는 존재자이며 존재할 수 있는 것은 존재하지 않을 수도 있으므로 질료의 질서로부터 몇몇 사물들은 필연적으로 일시적인 것으로 존재한다. 마치 대립물로 합성되어 있는 생물체의 경우처럼. 그러나 형상은 그것인 바에 따라서 현실태이며 형상에 의해서 사물들은 실제로 존재한다. 그러므로 몇몇 사물에 있어서는 형상으로부터 존재로의 필연성이 생긴다. 그리고 이것은 해당되는 사물들이 질료 없는 형상이기 때문에 이들에게는 비존재로 가능태가 내재해 있지 않기 때문에 오히려 이 사물들은 그들의 형상에 의해 질료에서 분리된 실체들에서 그렇듯이 언제나 존재의 능력이 있기 때문이거나 아니면 그 사물들의 형상이 그것의 완전성에 근거해 질료의 전체적인 능력에 필적해서 결과적으로 다른 형상으로의 잠재력이 남아 있지 않고 따라서 비존재로 될 가능성도 남아 있지 않기 때문이다. 천체의 경우가 이런 것에 해당된다. 질료로 형성되지 않은, 형상만을 지닌 존재자는 우리가 아래에서 다루게 될 분리된 실체들 — 여기에서 ‘분리된’이란 ‘질료에서 분리된’이란 의미이다. — 이다.

(q2.1.4.1.2) 형상이 질료의 전체적인 가능태를 충족시키지 않는 사물들에서 질료에는 또 다른 형상으로 되는 가능태가 남아 있다. 그러므로 이 사물들 안에는 어떤 존재의 필연성이 있는 것이 아니라 존재의 힘은 그 사물들 안에서 질료에 대한 형상의 승리의 결과이다. 이것은 요소들에서 그리고 요소들로 구성된 것에서 분명한 바와 같다. 요소의 형상은 질료를 질료의 전체적인 능력에 맞게 파악하지 않는다. 질료는 예컨대 자신이 그 때마다 요소들에 대해 구성적인 대립 쌍[가벼운 – 무거운, 따뜻한 – 차가운, 건조한 – 습한]의 다른 측면으로 규정됨으로써만 형상을 수용할 능력이 있다. 그러나 질료가 합성의 일정한 방식에 의해서 미리 규

정되어 있는 한, 합성물의 형상은 질료를 파악한다. 대립물의 주체와 양극단에 있는 것의 혼합으로 이루어진 중간에 놓여 있는 모든 것은 동일한 것임이 분명하다. 그러므로 대립물, 다시 말해서 요소들을 갖고 있는 모든 것 또는 대립물로 구성된 것, 다시 말해서 합성체는 잠정적인 것임이 분명하다. 이런 방식의 것이 아닌 것은 영속적이다. 만약 독립적으로 존재하는 것이 아니라 질료에 의해 있는 것으로써 자기 존재를 갖는 형상들처럼 우연히 파괴되지 않는다면.(2권 30장)

2.1.4.2 사물의 질료 또는 형상에 향하는 것에서 나오는 필연성

(e2.1.4.2.1) 본질(존재)의 원리로부터 사물 안에는 질료 또는 형상의 부분으로 사물들이 향함에 의해서 무조건적인 필연성이 결과로 나온다. 몇몇 사물들에서 그렇듯이 이 원리가 단순한 원리가 아니라면, 인간이 사멸하는 이성적인 생물체라면 그리고 이것이 인간의 자연 본성 또는 형상이라면 인간은 생물체일 뿐만 아니라 이성적이라는 것이 필연적이다.

(q2.1.4.2.2) 인간에게 고유한 질료는 뒤섞인, 합성된 그리고 [감각]기관들을 갖는 육체이기 때문에 우리 인간이 [4가지] 요소들의 각각의 요소와 [혈액, 점액, 담즙 같은] 액체들의 각각의 것과 주요 기관들의 각각의 것을 갖고 있는 것은 필연적이다.(2권 30장)

2.1.5 작용자의 필연성

2.1.5.1 우유성을 갖는 필연성

(e2.1.5.1.1) 필연성의 첫째 관점은 우유적인 것(우유성)의 필연성에 유사하다. 이 필연성은 우유성을 본질 내지 존재의 원리로부터 갖는다. 다른 우유적인 속성이 필연적으로 본질의 원리로부터 생산되듯이 작용도 필연적으로 형상에서 온다. 이 형상을 통해서 작용자는 실제로 존재한다. 작용자는 자신이 현실적으로 존재하는 정도로만 작용한다. 그럼에도 불구

하고 이것은 작용에서 다르게 발생한다. 인식함 그리고 의욕 함처럼 작용자 자체 안에 머물러 있는 작용에서 발생하는 것과 덥힘(calefacere)처럼 다른 것에로 이전하는 작용에서 생기는 것은 다르다.

(q2.1.5.1.2) 작용함의 첫째 종류에서는 그것에 의해 작용자가 현실적으로 있게 되는 형상으로부터 작용자의 작용의 필연성이 결과로 나오는데, 왜냐하면 한 존재를 위해서 그 안에서 작용이 자신의 목적에 도달하게 될 외부적인 어떤 것이 요구되지 않기 때문이다. 예컨대 한 감각이 감각적인 인식 상에 있어서 감각의 현실성에 도달하자마자 감각은 필연적으로 감각적으로 지각한다. 그리고 오성도 이와 똑같은 상태에 있다. 다시 말해서 오성은 정신적인 인식 상에 있어서 현실적으로 존재한다.(2권 30장)

2.1.5.2 작용자의 능력과의 관계에서 나오는 필연성

(e2.1.5.2.1) 작용의 둘째 종류에서는 형상으로부터 작용자의 능력과의 관계에서 작용의 필연성이 나온다. 만약 불(火)이 덥다면 그것이 덥히는 능력을 갖고 있다는 것이 필연적이다. 그러나 불이 덥히는 것은 필연적이 아니다. 왜냐하면 외부에서 이것을 방해하는 것이 있을 수 있기 때문이다.

(q2.1.5.2.2) 하나의 작용 또는 움직여진 것 안에 있는 작용인과 운동인의 근거 위에 있는 필연성은 작용인에 의존하고 있을 뿐만 아니라 움직여진 것의 상태에 그리고 작용자의 작용을 받아들이는 것의 상태(conditio)에 달려 있다. 그러나 이 작용자에는 이런 작용의 작용을 받아들이는 능력이 어떤 식으로도 내재해 있지 않거나 [...] 또는 이 능력은 상반되는 작용자에 의해서건 움직여질 수 있는 것에 내재하고 있는 소질 또는 형상의 반대에 의해서건 이 작용을 방해받는다. 더욱이 예를 들면 금속은 덜 뜨거운 어떤 것에 의해서 녹지 않듯이 작용 시에 작용자의 힘보다 방해가 더 큰 상태에서 방해받는다.(2권 30장)

(e2.1.5.2.3) 수용자에 대한 작용자의 우위로부터 수동자의 자연적인 성향에 반대되는 수동자 안에 하나의 작용이 발생한다면 강요의 필연성

이 존재한다. 마치 돌이 위로 던져질 때처럼. 돌은 아래로 떨어지는 것이 자연스러운 것이고 돌이 위로 던져진다는 것은 외부에서 돌에게 어떤 힘이 가해진다는 뜻이고 이것은 돌의 자연본성에는 맞지 않는 것이다. 그러나 변하는 대상의 어떤 작용이 그 대상의 자연적인 소질에 상반되지 않는다면 강요의 필연성이 아니라 자연적인 질서의 필연성이 존재한다.

(q2.1.5.2.4) 천체의 운동의 경우가 이런 경우이다. 이 운동은 외적인 작용인에서 유래한다. 그러나 이 운동은 움직여질 수 있는 것의 자연적인 소질에 반대해서 배치되어 있는 것이 아니므로 어떤 강제적인 움직임이 아니라 자연적인 움직임이다. 지상의 물체들이 천체에 의해 변화될 때에도 비슷한 상태에 있다, 왜냐하면 상위에 있는 물체들의 영향을 받아들이는 자연적인 경향이 지상에 있는 물체들 안에 있기 때문이다.(2권 30장)

(e2.1.5.2.5) 우리는 결론적으로 이렇게 말할 수 있다: 한 작용인의 근거 위에 있는 필연성은 몇몇 사물에 있어서는 다만 작용하는 것의 소질에 의존하고 있고 몇몇 사물에서는 작용자와 수동자의 소질에 의존하고 있다. 그것의 근거 위에서 작용이 필연적으로 생기는 그런 소질이 무조건 필수적인 소질로 작용자와 수동자 안에 주어져 있다면 작용인 안에는 무조건적인 필연성이 놓여 있다. 필연적으로, 그리고 항상 작용하는 것에서 그런 것처럼.

(q2.1.5.2.6) 이런 소질이 무조건 필연적인 소질로 주어져 있는 것이 아니라, 제거될 수 있는 소질로 주어져 있다면 필연성은 작용인의 근거에서 작용자와 수동자가 작용을 위해 필수적인 소질을 갖고 있다는 전제 아래 놓여 있다. 때때로 – 힘의 부족 때문이건 아니면 어떤 반대물의 강요 때문이건 – 작용을 방해받는 사물들에 있어서 상황이 이렇다. 그러므로 사물들은 항상 그리고 필연적으로 작용하는 것이 아니라 다만 대부분의 경우에 작용한다.(2권 30장)

2.1.6 목적인에서 나오는 필연성

2.1.6.1 필연성이 작용자의 의도에 첫째 것으로 있는 경우

(e2.1.6.1.1) 목적인으로부터 사물 안에서 두 가지 방식으로 필연성이 결과로 나온다. 그 중 하나는 필연성이 작용자의 의도 안에 있는 첫째 것인 한에서. 이 관점에서 필연성은 목적과 작용자로부터 동일한 방식으로 관계하고 있다. 말하자면 작용하는 것은 그것이 하나의 목적을 추구하는 한, 자연 사물에서 그리고 의지적인 사물에서 작용한다. 자연 사물에서 목적의 추구는 작용자의 형상을 근거로 작용자에게 주어지는데 이 형상에 의해서 목적은 작용자에게 상응한다. 그러므로 자연 사물은 형상의 능력의 근거 위에서 하나의 목적을 추구해야 한다. 의지적인 사물에서 의지는 목적을 위해서 작용하기 위해서 목적을 추구하는 정도에서 목적에로 기운다.

2.1.6.2 나중에 오는 것이 존재 안에 있는 경우

(e2.1.6.2.1) 목적인으로부터 사물 안에서 필연성이 생기는 또 다른 방식은 후자의 것(나중에 오는 것)이 존재 안에 있는 한, 목적으로부터 필연성이 나온다는 것이다. 이 필연성은 무조건적인 필연성이 아니라 조건적인 필연성이다. 우리가 텁이 텁의 작용을 수행해야 한다면 그것은 필연적으로 금속으로 만들어져야 한다고 말하듯이.

2.2 사물의 상이함

(e2.2.1) 우연은 다른 상태로도 있을 수 있는 것이다. 왜냐하면 필연적이고 항상 존재하는 것을 우리는 우연히 존재한다고 하지 않기 때문이다. 그들의 자연 본성 상 존재하지 않을 수 없는 것이 있다. 이들은 예를

들면 비물질적인 실체와 대립물이 없는 실체들이다.(2권 30장 참조) 이들의 실체가 우연적으로 있다는 것은 그러므로 불가능하다. 그런데 이들은 실체를 통해 서로 구분된다.

(q2.2.2) 우연은 다른 상태로도 있을 수 있는 것이 가능한 것 안에 있으므로, 또한 이런 가능성의 근거는 형상이 아니라 질료이므로 형상은 오히려 질료의 가능성을 유일무이한 것(unus)으로 확정하므로 우연에 의해 구분되는 사물들은 그들의 상이함이 형상에서 오는 사물들이 아니라 질료의 구분에 의해 유래하는 사물이다. 종의 차이는 형상으로부터 오고 동일한 종의 개별자들의 차이는 질료에서 온다. 그러므로 종의 관점에서 사물들의 차이는 우연히 있을 수 없다. 오히려 우연은 몇몇 개별자들의 차이를 발생시키는 것일 수 있다.

2.2.1 질료에서 유래하는 피조물의 상이함

(e2.2.1.1) 질료는 우연적인 사물의 근거이며 원인이기 때문에 우연(성)은 질료로부터(ex materia) 생산된 사물들의 생성에 놓여 있을 수 있다. 사물들을 최초로 존재하게 하는 생성은 질료에서 발생하지 않았다는 것이 이미 서술되었다.(2권 16장) 이때 우연은 있을 수 없다. 창조된 사물들 아래에는 많은 것이 있으므로 사물의 최초의 생산은 구분을 포함하는 것이 분명하다.

(q2.2.1.2) 사물의 상이함은 본성상 사물의 움직임과 행위를 전제로 한다. 특정한 운동과 행위는 특정한, 그리고 상이한 사물들에 속한다. 그러나 사물들의 움직임과 작용은 작용인과 특정한 원인에서 직접 나오는데 왜냐하면 이것들은 [...] 항상 또는 많은 경우에 그들의 원인으로부터 동일한 방식으로 생성되기 때문이다.(2권 39장)

2.2.2 우주 생성의 목적에 부합하는 피조물의 상이함

(e2.2.2.1) 한 작용의 생성의 목적은 좋은 것 그리고 최고의 것이다. 우주의 좋은 것과 최고의 것은 상이함 없이는 존재할 수 없는 우주의 부분들의 병렬에 존재한다. 우주의 부분들의 질서와 우주의 부분들의 상이함은 우주 생성의 목적이다. 그러므로 사물들의 상이함은 우연한 것이 아니다.

(q2.2.2.2) 오성과 의지에 의해 작용하는 것으로부터 (즉 하느님으로부터) 생산되는 모든 사물의 형상은 작용자에 의해 의도된다. 피조물 전체는 의지와 오성을 통해 작용하는 하느님을 그들의 창조자로 갖고 있다. 위에서 언급된 것으로부터 분명하듯이(2권 43장 참조) 그러므로 우주의 형상은 하느님에 의해 의도되었고 원해졌다. 그러므로 우주의 형상은 우연히 있는 것이 아니다. 우리는 한 작용자의 의도 밖에 있는 것을 우연적인 것이라고 지칭한다. 우주의 형상은 우주의 부분들의 차이와 질서에 있다. 그러므로 사물들의 상이함은 우연한 것이 아니다.(2권 39장)

(e2.2.2.3) 사물의 창조뿐만 아니라 사물의 상이함도 하느님으로부터 왔는데 우연적으로가 아니라 하느님이 의도한 우주의 선(선한 것)과 최고의 것으로서. 아퀴나스는 여기에서 구약성서의 창세기 1장을 자신의 논거의 권위로 인용하고 있는데, 그것은 “태초에 하느님이 하늘과 땅을 창조하셨다.”와 “하느님께서는 어두움에서 빛을 분리하셨다.”, 그리고 “하느님은 당신이 만드신 모든 것을 보았는데, 보시니 좋았다.” 등이다.

(q2.2.2.4) 이로써 고대 자연 철학자들의 견해가 배제된다. 이들은 오직 하나의 질료인(質料因)만을, 더욱이 유일한 하나의 질료인만을 가정했는데 이 질료인에서 [상이한] 희박과 밀도에 의해 모든 것이 생성된다. 이 자연철학자들은 우리가 우주에서 보는 사물들의 다양성은 질서 짓는 하나의 의도에서 생산된 것이 아니라 질료의 우연적인 운동에 의해 생성되었다고 말한다.(2권 39장)

(q2.2.2.5) 또한 데모크리토스와 레우키포스 (원자론자들)의 견해도

배제된다. 이들은 무한히 많은 물질적인 원리들을 가정했다. 즉 동일한 자연 본성의 쪼개어질 수 없는 물체를. 그러나 이들은 형상, 배합 그리고 상태에 따라 다르며 이들의 일치(부합) – 그들이 작용인을 부정했으므로 이 부합은 우연히 생기는 것이 분명하다 –로부터 원자론자들은 언급된 원자의 세 가지 차이인 형상, 배합 그리고 상태 때문에 사물들에 있는 차이를 주장했다. 여기에서는 사물들의 차이가 우연한 것이라는 결론이 나오는데 이것은 잘못된 결론이라는 것이 언급된 것으로부터 나온다.

(2권 39장)

2.3 피조물은 선을 추구한다

(e2.3.1) 지상의 물체들의 형상과 운동은 주요 원인으로서의 정신적인 실체에 의해 야기되고 원해지며 도구로서의 천체에 의해서는 다만 간접적으로 야기되고 원해진다. 정신적인 원인에 의해 야기되고 원해지는 것의 좋은 정신적인 원인의 오성 안에 먼저 있는 것이 분명하다. 예를 들면 예술 작품의 형상은 예술가의 오성 안에 먼저 있었고 이 형상에서 작용으로 넘어 간다. 지상 영역에 있는 모든 형상과 모든 운동은 정신적인 형상에서 유래하는데 이 형상은 하나 또는 다수의 실체의 오성 안에 있다. 이런 의미에서 보에티우스는 『삼위일체론』에서 다음과 같이 말한다: “질료를 이용한 형상은 질료 없이 존재하는 형상으로부터 온다.”(Boethius, PL 64/ 1250 D) 분리된 형상은 질료와 합성된 형상들의 원리라는 플라톤의 명제는 여기에서도 입증된다. 플라톤은 물론 이 형상들이 그 자체 존재하며 감각적인 것의 형상을 야기한다는 것을 가정했다. 그러나 우리는 이 형상들이 오성 안에 있으며 하위의 형상들은 천상의 운동에 의해 야기된다고 주장했다. 인식을 갖고 있지 않은 자연적인 물체는 하나의 목적을 위해 움직이고 활동하는데 이들을 목적에로 향하게 하는 것은 인식하는 실체이다. 우리는 자연의 작품(opus)이 인식하는 실체의 작품임을 알 수 있다. 그러므로 우리는 자연의 행위가 이성적인 본질의 행위처럼 하나의 목적에로 향해서 나아간다는 것을 알 수 있다.

(q2.3.2) 어떤 인식도 갖고 있지 않은 사물들이 하나의 목적 때문에 작용하며 자연적인 욕구로부터 선을, 또한 신과의 유사성과 고유한 완성을 추구할 수 있다는 것이 자명하다. [...] 사물들이 그것들의 완성을 추구함으로써 그것들은 선을 추구한다. 왜냐하면 모든 것은 그것들이 완전한 한에서 선하기 때문이다. 그것이 선하기를 추구하는 한에서 그것은 신과의 유사성을 추구하는데 왜냐하면 어떤 것은 그것이 선한 만큼 신을닮기 때문이다. 여러 저러한 특수한 선은 그것이 첫째 선과의 유사성을 제시하는 한 추구될 만하다. 그러므로 개별적인 특수한 선은 자신에게 고유한 특별한 선을 추구하는데 왜냐하면 그것이 신과의 유사성을 추구하기 때문이다. [...] 그러므로 모든 것은 최종적인 목적으로서의 신과의 유사성을 추구한다는 것이 분명하다.(3권 24장)

(q2.3.3) 어떤 사물의 특수한 선은 다양한 방식으로 파악될 수 있다. 첫째, 그것은 개별자의 특수한 선이 근거에 놓여 있다는 점에서 파악될 수 있다. 그러므로 생물체는 그것을 통해 그들이 자신들의 존재를 유지하게 되는 음식을 욕구할 때 자신에게 좋은 것을 추구한다. 다른 방식으로는 종의 선이 근본에 놓여 있다는 점에서 파악될 수 있다. 이렇게 생물체는 그것이 자손의 생산이나 그들의 영양 섭취를 추구하거나 또는 자신의 종의 개별자를 유지하거나 또는 방어하기 위해서 무엇을 하는 한에서 자신에게 고유한 선을 추구한다. 셋째 방식으로 개별적인 선은 유(類)의 근거 위에 있다. 그래서 예를 들면 동일한 이름의, 그러나 다른 종류의 행위자는 [...] 자신에게 고유한 선을 추구한다. 예를 들면 천체는 그와는 다른 종류인 하위의 물체들의 생산을 야기하고 이렇게 창조된 사물들의 세계를 유지한다. 마지막으로 넷째 방식으로 개별적인 특수한 선은 야기 된 것과 그것을 야기 시킨 원리와의 유비 – 유사성의 근거 위에서 추구된다. 그러므로 어떤 유(類)에도 속하지 않는 하느님은 자신의 선을 위해서 모든 사물에게 존재를 부여한다.(3권 24장)

(e2.3.4) 어떤 것이 선의 정도에서 더 높은 단계에 있고 그 능력에 있어서 더 완전할수록 그것은 선을 더욱 보편적으로 추구한다. 좀 덜 완전한 것은 오직 자신의 고유한 개별자의 선만을 추구하며 완전한 것은 종의 선함을 추구하며 더 완전한 것은 유(類)의 선함을 추구한다. 선에 있

어서 가장 완전한 것인 하느님은 존재자 전체의 선을 추구한다. 그러므로 많은 사람들이 선은 선으로서 널리 퍼지는 특성을 갖고 있다고 말하는 것은 맞는 말이다. 모든 유에서 가장 완전한 것은 이 유에 속하는 모든 것의 원형이며 척도이므로 선에 있어서 가장 완전한 것이고 자신의 선을 가장 보편적으로 펼치는 하느님은 선을 펼치는 모든 것의 원형임이 분명하다. 각각의 사물은 그들이 자기의 선을 다른 것에게 펼치는 한, 다른 것의 원인이다. 또한 다른 것의 원인이 되기를 욕구하는 모든 사물들은 신과의 유사성을 추구하며 그럼에도 불구하고 이로써 자신의 선을 추구한다.

(q2.3.5) 천체의 운동과 이 운동의 원동자의 작용은 생산되고 소멸하는, 그리고 그것들보다 낫은 단계에 있는 물체들을 위해 있다고 우리가 말한다면, 이것은 부적절하지 않다. 왜냐하면 이들은 최종적인 목적으로 서의 자신을 위해 있는 것이 아니기 때문이다. 그들이 자신들의 생산을 추구한다면 그들은 자신들의 선을 추구하고 최종적인 목적인 신과의 유사성을 추구한다.(3권 24장)

2.4 정신적인 피조물의 목적인 하느님에 대한 인식

(e2.4.1) 오성을 갖고 있지 않은 피조물은 최종적인 목적인 하느님에게 정향해 있기에 그들은 하느님과 유사한 한에서 모두 이 목적에 도달한다. 정신적인 피조물들은 특수한 방식으로 이 목적에 도달한다. 다시 말해서 그들이 자신들에게 고유한 행위를 인식하는 가운데. 그러므로 하느님을 인식하는 것은 필연적으로 정신적인 피조물의 목적이다. 모든 사물의 최종적인 목적이 하느님이므로 모든 피조물은 최대로 가능한 한 최종적인 목적으로서의 신과 결합하기를 열망한다. 어떤 것은 어떤 한 방식으로 신의 본질 자체에 도달함으로써 그것이 다른 유사성에 도달할 때 보다 신과 더 긴밀하게 결합하게 된다. 이것은 누군가가 신의 본질에서

어떤 것을 인식할 때 생기게 된다. 그러므로 정신적인 실체는 최종적인 목적으로서의 신에 대한 인식을 추구한다.

(q2.4.2) 각 사물의 고유한 행위는 그 사물의 목적이다. 왜냐하면 이 행위는 사물의 둘째 완전함이기 때문이다. 따라서 자기에게 고유한 행위와 훌륭하게 일치하는 것은 덕스럽고 좋은 것(virtuosum et bonum)이라고 지칭된다. 인식함(intelligere)은 정신적인 실체에게 고유한 행위이다. 그러므로 이것은 실체의 목적이다. 이 작용에서 가장 완전한 것은 이에 따르면 다시 말해서 최종적인 목적이다. 특히 인식함과 지각 같은 완성된 것에 향해 있지 않은 작용들에서 이런 유(類)의 작용들은 대상들로부터 자신의 종을 받아들이기 때문에 – 이 종을 통해서 그들 자신도 인식 된다 – 이 작용들의 한 작용은 그 대상이 더 완전할수록 더 완전하다는 것이 필수적이다. 가장 완전하게 인식될 수 있는 것인 신을 인식하는 것은 인식이라는 행위의 유에서 가장 완전한 유이다. 그러므로 신을 이성을 통해 인식하는 것은 정신적인 실체의 최종적인 목적이다.(3권 25장)

(e2.4.3) 임의적인, 모든 정신적인 실체의 목적은, 가장 아래에 있는 정신적인 실체의 목적도 신을 인식하는 것이라는 점이 아주 분명하다. 모든 존재자가 추구하는 최종적인 목적이 신이라는 것이 위의 3권, 17장에서 서술되었다. 인간의 오성은 정신적인 실체의 계열에서 가장 낮은 것이기는 하지만 오성을 갖고 있지 않은 다른 실체들의 위에 있다. 고상한 실체들은 덜 고상한 목적을 가질 수 없고 따라서 인간 오성의 목적은 신 자체이다. 인식하는 모든 본질은 그것이 인식한다는 것에 의해서 자신의 최종적인 목적에 도달한다. 각 사물은 대체로 자신의 최종적인 목적을 욕구한다. 그러나 인간의 오성은 신적인 것에 대한 인식을 추구하고 사랑하고 즐긴다. 그가 비록 신에 대해 아주 조금만 인식하고 하위에 있는 사물들에 대해서 완전한 인식을 갖는 것보다는 많이 인식한다고 해도. 그러므로 인간의 최종적인 목적은 어떤 방식으로든 신을 인식하는 것이다. 그러므로 인간의 오성은 인식을 통해서 자신의 목적인 신에 도달한다.

(q2.4.4) 누군가는 이렇게 말할 것이다: 정신적인 실체의 최종적인 목적은 인식될 수 있는 가장 좋은 것을 인식하는 것이기는 하지만, 이런 또는 저런 정신적인 실체의 인식될 수 있는 가장 좋은 것은 이미 단적으로 인식될 수 있는 가장 좋은 것이 아니라 하나님의 정신적인 실체가 더 높이 있을수록 이 실체의 인식될 수 있는 가장 좋은 것이 더 높이 있을 것이다. 그러므로 아마도 최고로 창조된 정신적인 실체는 최고로 인식 가능한 것으로서 단적으로 가장 좋은 것을 갖는다. 그러므로 이 실체의 지복은 하느님에 대한 인식에 있게 된다. 그러나 가장 하위에 있는 정신적인 모든 실체의 지복은 가장 아래에 있는 인식 가능한 어떤 것의 인식에 있을 것이다. [...] 무엇보다도 단적으로 최고로 인식 가능한 것을 인식하는 것은 인간 오성의 문제는 아닌 것 같다. 이것을 인식하기에 인간 오성은 너무 약하다. 인간 오성은 인식될 수 있는 가장 큰 것에 대해 야행성 새가 태양에 대해 갖는 것과 같은 관계를 갖고 있다.(3권 25장)

(e2.4.5) 이성을 갖고 있지 않은 사물들은 유사함의 길에서 자신들의 목적인 신을 추구하고 정신적인 실체들은 인식의 길에서 신을 추구한다는 것을 우리는 언급했다. 이성을 갖고 있지 않은 사물들이 다만 자신들에게 가장 가까이 있는 원인들과 유사하게 되기를 추구한다고 해도 그곳에서 자연의 추구가 멈추어지는 것이 아니라 최고의 신과의 유사함이 목적으로서 유지된다. 오성이 신을 조금밖에 인식할 수 없다고 해도 이 조금이 오성에게는 가장 아래에 있는 인식 가능한 것의 완전한 인식을 의미하기보다는 오히려 최종적인 목적을 의미할 것이다. 그러므로 인간의 최종적인 목적은 어떤 식으로든 신을 인식하는데 있다.

(e2.4.6) 위에서 언급되었듯이 모든 사물은 자신에게 고유한 목적인 신과의 유사성을 추구한다. 정신적인 피조물은 대체로 그것이 정신적인 것이 된다는 것을 통해서 신과 유사해진다(신을 닮는다). 정신적인 피조물은 다른 피조물보다 이 유사성을 더 많이 갖고 있으며 이 유사성은 다른 유사성들을 포함하기 때문이다. 하느님은 항상 현실적으로 인식하므로 피조물이 현실적으로 인식한다는 점에서 이 유사성의 유(類)에서 이

것은 신에게 더욱 유사하게 된다. 1권의 56장에서 토마스는 하느님은 모든 것을 현실적으로, 실제로 인식하지 습관적으로 인식하지 않는다는 것을 논하고 있다.(1권 55장 참조) 또한 습관적인 인식함의 상태에 있는 사람은, 그리고 현실적으로 생각하지 않는 사람은 어쨌든 잠재태의 상태에 있는 것인데(1권 45장 참조) 하느님의 오성은 어떤 방식으로도 가능 태 안에 있지 않으므로 하느님은 습관적으로 인식하지 않는다.(1권 46장과 23장 참조) 정신적인 피조물이 현실적으로 인식한다는 점에서 그리고 그것이 신 자체를 인식하는 한 정신적인 피조물은 신에 가장 유사하다. 왜냐하면 신 자신은 신이 자기 자신을 인식하는 한 다른 모든 것을 인식하기 때문이다.(1권 49장 참조) 그러므로 신을 인식한다는 것은 모든 정신적인 실체의 최종적인 목적이다.

(q2.4.7) 다른 것을 위해서 추구될만한 것은 자기 자신을 위해서 추구 될만한 것을 위해서 있다. [...] 실천적인 모든 학문, 예술들 그리고 잠재력 등은 다만 다른 것들을 위해서 추구될만한 것이다. 왜냐하면 이들에게 있어서 목적은 앓이 아니라 행위이기 때문이다. 그런데 사변적인 학문은 그것의 목적이 앓 자체이기 때문에 자기 자신을 위해서 추구될만하다. [...] 실천적인 예술은 관조적인 행위에 그리고 마찬가지로 인간의 모든 행위는 오성의 이론적인 고찰에 목표로서 향해 있다. 이와 같이 질서 지어진 모든 학문과 예술 가운데에서 최종적인 목적은 다른 학문과 예술에게 척도와 규칙을 주는 학문 안에 놓여 있는 것 같다. [...] 이런 방식으로 최초의 철학, 즉 형이상학은 다른 사변적인 학문과 관계있는데, 왜냐하면 다른 모든 이론적인 학문이 형이상학에 의존하고 있기 때문이다. 이 학문들은 형이상학으로부터 자신들의 원리를 얻고, 이 원리에 이의를 제기하는 사람들에 대한 지침을 얻는다. 형이상학 자체는 자신의 최종적인 목적인 신에 대한 인식에 완전히 향해 있고 이 때문에 “신적인 학문”이라고 지칭된다. 그러므로 신에 대한 인식은 인간의 모든 인식과 행위의 최종적인 목적이다.(3권 25장)

(e2.4.8) 모든 원인과 운동의 근거의 계열에서는 첫째 원인과 첫째 운동자의 목적이 필수적으로 모든 원인과 모든 운동자의 최종적인 원인이

다. 그리고 인간의 모든 신체의 부분들 중에서 첫째 자리에 오는 운동자는 오성이다. 왜냐하면 오성은 추구함에게 그 대상을 제시하면서 추구를 움직이기 때문이다. 정신적인 욕구인 의지는 감각적인 추구(욕구)를 움직이는데 이것은 화를 잘 내는 것(irascibilis)이고 욕구할 수 있는 것 (concupiscibilis)이다. 그러므로 우리는 오직 의지의 명령에 따라서만 육정적인 것에 복종한다. 그러나 감각적인 추구는 의지의 합의에 의해서만 비로소 육체를 움직인다. 그러므로 오성의 목적은 인간의 모든 행위의 목적이다. 그런데 오성의 목적과 선은 참된 것이다. 결과적으로 최종적인 목적은 최초의 참된 것이다. 모든 인간과 인간의 모든 행위와 소망의 최종적인 목적은 최초의 참된 것인 신을 인식하는 데 있다.

(e2.4.9) 이보다 한 단계 높은 단계에서의 논증이 있다. 모든 인간에게는 자연 본성적으로 자신들이 보는 것의 원인을 인식하고 싶어 하는 욕구가 내재해 있다. 따라서 사람들은 그들이 보는 것 — 그러나 이것들의 원인은 은폐된 채로 있다 — 에 대한 경외에서부터 철학하기 시작했다. 이 철학함(탐구)은 우리가 최초의 원인에 이르기까지 나아갈 때에야 비로소 멈춘다. “우리가 최초의 원인을 인식할 때 우리는 비로소 완전히 알고 있다고 믿는다.” 그러므로 인간은 자연 본성적으로 최초의 원인을 인식하는 것을 최종적인 원인으로서 요구한다. 그런데 모든 것의 최초의 원인은 신이므로 인간의 최종적인 목적은 신을 인식하는 것이다.

(q2.4.10) 인간의 오성은 보편적인 존재자를 인식한다. 그러므로 인간의 오성은 자연 본성적으로 이 존재자의 원인을 인식하기를 열망한다. 이 원인은 오직 하느님이다. [...] 그러나 자연적인 욕구가 충족될 때까지 어느 누구도 자신의 최종적인 목적에 도달하지 않았다. 그러므로 최종적인 목적인 인간의 지복을 위해서는 인식될 수 있는 어떤 것의 인식이 충분한 것이 아니라 최종적인 목적으로서 자연적인 욕구를 잠재우는 신에 대한 인식만이 충분하다. 그러므로 인간의 최종적인 목적은 신에 대한 인식 자체이다.(3권 25장)

(e2.4.11) 그러므로 인간의 자연적인 욕구는 앎에 있어서 최종적인

목적을 추구한다. 이것은 우리가 알 수 있는 것 중에서 가장 고상한 것인 하느님 이외의 다른 것이 아니다. 그러므로 인간의 최종적인 목적은 신에 대한 인식 자체이다. 인간과 정신적인 모든 실체의 최종적인 목적은 ‘행복’ 또는 ‘지복’이라고 지칭된다. 왜냐하면 이것이야말로 정신적인 모든 실체가 최종적인 목적으로서 그리고 다만 자기 자신을 위해서 욕구하는 것이기 때문이다. 그러므로 정신적인 모든 실체의 최종적인 지복과 행복은 신을 인식하는 것이다.

3. 인간의 오성

(e3.1) 인식 가능한 모든 것에 대해 가능태로 있는 것이 가능 오성에 해당되며 이들을 실제로 인식 가능한 것으로 만드는 것은 능동 오성의 작용이다. 어떤 것이 가능태로 있는 한 그것은 작용하지 않으며 그것이 현실태로 있는 한에서만 작용하기 때문이다. 이에 대해서 능동 오성과 가능 오성은 영혼의 하나이며 동일한 실체에서 일치하는 것 같지 않다는 이의가 제기된다. 그러나 어느 하나가 한 관점에서 다른 것과 관계해서 가능태로 있고 다른 한 관점에서 현실태로 있는 것을 방해하는 것은 없다. 우리는 이것을 자연에서 보고 있다. 예를 들면 공기는 현실태에 따라서는 습하며 가능태에 따라서는 건조하다. 그러나 땅은 이와 반대이다. 이런 관계는 정신적인 영혼과 표상 상 사이에도 존재한다. 정신적인 영혼은 실제로 어떤 것을 갖고 있는데 이것에 대해서 표상 상은 가능태로 있다. 그리고 정신적인 영혼은 어떤 것에 대해서 가능태로 있는데 이것은 표상 상에서는 현실태로 있는 것이다. 인간 영혼의 실체는 비물질적이며 이로써 그것은 자신의 정신적인 본성을 갖고 있다. 이것은 2권의 68장에서 언급되었다. 왜냐하면 비물질적인 모든 실체는 이런 종류의 것이기 때문이다. 이 실체가 이 사물 또는 저 사물에 특정한 방식으로 동화하는 것이 여기에서부터 그 실체에 대해 결과로 나오지 않기 때문이다. 이것은 우리의 영혼이 이 사물 또는 저 사물을 특정한 방식으로 인식하는 것을 위해 필수 불가결하다. 모든 인식은 인식하는 사람 안에서 인식된 것의 동화하게 하는 모상의 결과로 생긴다. 그러므로 정신적인 영혼은 우리에 의해서 인식 가능한 사물의 특정한 모상의 관점에서, 다시 말해서 감각적인 사물의 특정한 자연 본성은 표상 상으로부터 우리에게 제시된다. 그럼에도 불구하고 감각적인 사물의 특정한 자연 본성은 정신적으로 인식 가능한 어떤 존재에 도달하지 않는다. 왜냐하면 이 자연 본성은 감각적인 사물의 물질적인 조건에 있는, 다시 말해서 개별적인 특수성에 있는 감각적인 사물의 모상들이기 때문이다. 그리고 그들은 물질적인 기관 안에, 즉 뇌 안에 있다. 그러므로 그들은 실제로 정신적으로 인

식 가능하지 않다. 그럼에도 불구하고 그들은 가능태에서는 정신적으로 인식 가능한데 왜냐하면 이 특정한 사람에서 — 그의 모상이 표상 상을 우리 앞에 제시하는 — 개별적인 모든 조건 중의 하나는 드러난 보편적인 자연을 파악할 수 있기 때문이다. 정신적인 영혼에는 표상 상을 향해 있는 능동적인 힘이 있는데 이 힘은 표상 상을 현실적으로 인식 가능하게 만든다. 그리고 영혼의 이 능력은 능동 오성이라고 불린다. 그런데 정신적인 영혼에는 감각적인 사물의 특정한 모상의 관점에서 가능태에 있는 힘이 있다. 그러므로 말하자면 수용하는 오성의 능력(힘)이 있다.

(e3.2) 영혼 안에 있는 것은 자연 안에서 작용하는 것에 있는 것과 구분된다. 왜냐하면 자연 안에서 작용하는 것에서는 이것이 다른 것에서 실제로 존재하는 것과 같은 방식으로 하나의 것이 다른 것에 대해 가능태로 있기 때문이다. 왜냐하면 공기의 질료는 물의 형상이 물 안에 있는 것과 같은 방식으로 물의 형상에 대해 가능태로 있기 때문에 질료를 공통적으로 갖고 있는 자연적인 물체는 번갈아 가며 같은 방식으로 능동적으로 작용하고 또 수동의 상태에 놓인다. 그러나 정신적인 영혼은 표상 상에 있는 사물의 모상에 대해서 다음과 같은 방식으로 가능적으로 존재하지는 않는다. 즉 그 안에서 모상이 거기에 있는 방식으로. 정신적인 영혼(*anima intellectiva*)은 오히려 이 모상들이 더 높은 것에 들어올려 지는 한, 사물의 유사성에 대해 가능태로 있는데 이로써 이 모상들은 개별화시키는 질료적인 조건들에서 추상되고 이로써 실제로 정신적으로 인식 가능하게 된다. 그러므로 표상 상에서 작용하는 능동 오성의 작용 행위는 가능 오성의 수용(*receptio*)을 전제로 한다. 이렇게 작용에 있어서의 우위는 표상 상에 주어지는 것이 아니라 능동 오성에게 주어진다. 그러므로 아리스토텔레스는 능동 오성은 가능 오성에 대해서 “마치 예술이 질료에 대해” 취하는 것과 같은 태도를 취한다고 했다. (*De anima*, III 5, 430 a 12)

(e3.3) 눈이 투명하면서도 색채를 수용한다면 동시에 그렇게 많은 빛을 갖고 있어서 색채를 실제로 보여 지게 한다면 이에 대한 적합한 예가

될 것이다. 그러므로 몇몇 생물체에 대해서 다음과 같이 언급 된다: 이들(= 몇몇 생물체)은 그들 눈의 빛으로써 대상을 충분히 비추고 따라서 낮에는 적게 보지만 밤에는 더 많이 본다. 그들은 예컨대 실제로는 단지 시력이 약하다. 왜냐하면 그들은 약한 빛에서 작용하기 시작하기 때문이다. 그러나 빛이 강하면 그들의 작용은 방해를 받는다. 우리 오성도 이와 유사하다. 그래서 “우리 오성은 그 자체 가장 분명한 것(manifestissima)에 대해 밤에 활동하는 새들의 눈이 태양에 대해 갖는 것과 같은 관계를 갖는다.”(Aristoteles, *Metaphys.*, II 1. 993 b 9) 그러므로 우리의 인식을 위해서는 우리의 자연에 상응하는 아주 적은 오성의 빛만으로도 충분하다.

(e3.4) 우리 영혼의 본성에 상응하는 오성의 빛이 능동 오성의 작용을 만들어 내기에 충분하다는 것은 능동 오성을 가정해야 하는 필요성을 생각하는 사람에게는 분명하다. 우리의 영혼은 예컨대 감각이 감각적인 사물에 대해 가능태에 있듯이 정신적으로 인식 가능한 것에 대해 가능태로 있다. 예컨대 우리가 항상 감각적으로 지각하지 않듯이 우리는 항상 정신적으로 인식하지 않는다. 인간의 정신적인 영혼에 의해 인식되는 정신적으로 인식 가능한 것에 대해서 플라톤은 정신적으로 인식 가능한 것이 그 자체로부터 인식 가능하다고 가정한다. 다시 말해서 그는 이데아를 가정했고 따라서 인식 가능한 것에 향해 있는 능동 오성을 가정하는 것이 그에게 필수적이지 않았다. 그런데 이것이 참이라면 그 자체로 더 많이 인식되는 것일수록 우리에게 더 많이 인식 가능한 것이 될 것인데 이것은 옳지 않다. 왜냐하면 그 자체로는 덜 인식 가능한 것인 감각에 더 가까이 있는 것이 우리에게 더 많이 인식 가능하기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스에 따르면 우리에게 인식 가능한 것은 그 자체로부터 인식 가능한 존재자가 아니라 감각적인 것으로부터 생산되는 것이다. 그러므로 그는 이 생산을 야기하는 하나의 힘을 가정해야 했는데 이것은 능동 오성이다. 그러므로 능동 오성에게는 우리 인간에게 상응하는 정신적으로 인식 가능한 것을 생기게 하는 과제가 주어진다. 이것은 우리 본성에 상응하는 오

성의 빛의 방식을 넘어 가지 않는다. 그러므로 우리 영혼의 빛에게 능동 오성의 작용을 귀속시키는 것을 방해하는 것은 없으며 이것은 아리스토텔레스가 능동 오성을 빛과 비교했기 때문에 더 중대하다.

3.1 영혼과 육체의 결합에 대한 플라톤의 논제

3.1.1 인간은 육체를 사용하는 영혼이라는 플라톤의 가정과 이에 대한 반박

(e3.1.1.1) 플라톤과 그의 지지자들은 “선원이 배에 있듯이 영혼은 육체 안에 있다”고 하면서(Aristoteles, *De anima*. II 1. 413 a 9 참조) 정신적인 영혼과 육체는 형상과 질료가 결합되듯이 결합되는 것이 아니라 운동자가 움직여지는 것과 결합되듯이 결합된다고 가정한다. 그러므로 영혼과 육체의 결합은 오직 힘의 접촉에 의해 생길 것이다.(2권 56장 참조) 이것은 의미에 상응하는 것 같지 않다. 앞에서 언급된(2권 56장 참조) 접촉의 근거에서 어떤 것은 단적으로 일자가 되지 않는다. 영혼과 육체의 결합에서는 사람이 된다. 그러므로 사람은 단적인 일자가 아니고 따라서 단적인 존재자가 아니라 잠정적인 하나의 존재자라는 결론이 나올 것이다. 이것을 피하기 위해서 플라톤은 인간은 영혼과 육체로 합성된 어떤 것이 아니라 인간은 육체를 사용하는 영혼이라고 가정한다. 예를 들면 베드로는 인간과 옷으로 합성된 합성체가 아니라 옷을 사용하는 인간이다.

(q3.1.1.2) 인간과 동물은 감각적인 자연 존재에 속한다. 육체와 육체의 부분들이 인간과 동물의 본질에 속하지 않고 [...] 인간과 동물의 전체 본질이 영혼이라면 인간과 동물은 감각적인 자연 존재에 속하지 않을 것이다. 영혼은 예컨대 감각적인 것이 아니고 물질적인 것도 아니다. 그러므로 인간과 동물이 육체를 사용하는 영혼이라는 것은 불가능하며 이들은

오히려 영혼과 육체로 된 합성체이다.(2권 57장)

(q3.1.1.3) 존재에 따라 서로 다른 존재자가 하나의 유일한 작용을 갖는다는 것은 불가능하다. 나는 작용의 결과의 관점에서 하나의 유일한 작용에 대해 말하는 것이 아니라 작용자로부터의 행위의 출발에 상응해서 말하는 것이다. [...] 행위는 형상과 힘을 따르기 때문에 그들의 형상과 힘이 상이한 것들은 서로 다른 행위를 가져야 한다. 비록 정신적인 인식처럼 그 행위에 육체가 참여하지 않는 하나의 특정한 행위가 영혼에 고유하다고 하더라도 몇몇 행위들은 영혼과 육체에 공통적이다. 예를 들면 두려움, 분노함, 지각함 그리고 이와 같은 것들이다. 이런 모든 것은 육체의 특정한 부분의 변화에 상응해서 발생하는데 이로부터 영혼의 행위가 동시에 육체의 행위가 된다. 그러므로 영혼과 육체로부터 하나의 것 (일자)이 분명 생성되며 영혼과 육체는 존재에 따라 상이한 것이 아니다.(2권 57장)

3.1.2 행동의 관점에서 고찰되는 플라톤의 가정에 대한 반박

(e3.1.2.1) 플라톤은 위에서 언급된 행위들이 이 행위들이 움직이는 것으로서의 영혼에, 그리고 움직여지는 것으로서의 육체에 속할 것이라는 방식에서 영혼과 육체에 공통적이라고 가정한다.(*Nemesium*, 1, c. 6. PG 40/ 637 A) 그러나 이것은 불가능하다. 왜냐하면 아리스토텔레스가 『영혼론』의 2권에서 증명하듯이 “움직여짐에서 지각함”은 외적인 감각 대상들로부터 “생기기” 때문이다.(*De anima* II, 5. 416 b 33; 417 b 20)

(q3.1.2.2) 인간은 하나의 외적인 감각 대상 없이 지각할 수 없다. 마치 어떤 것이 움직이는 것 없이 움직여질 수 없듯이. 감각 기관은 지각할 때 움직여지고 그 안에서 어떤 것을 겪게 된다. 더욱이 외적인 하나의 감각 대상으로부터. 그것을 통해서 감각 기관이 [어떤 일을] 당하는 것은 감각인데, 이것은 감각을 갖고 있지 않은 존재자가 감각적인 대상으로부터 겪는 방식으로 어떤 일을 당하지 않는다는 점에서 생긴다. 그러므로 감각은 감각 기관의 수동적인 능력이다. 감각적인 영혼은 지각할 때 움직이는

것과 작용하는 것 같은 상태로 있지 않다. 그것은 그것을 통해서 수동적인 것이 겪는 것처럼 있다. 그러므로 이것이 수동적인 것과 존재에 따라 상이하다는 것은 불가능하다. 그러므로 감각적인 영혼은 존재에 따라 혼이 깃든 육체와 다르지 않다.(2권 57장)

(e3.1.2.3) 움직여질 수 있는 것은 자신의 원동자를 통해 존재를 갖는 것이 아니라 유일하게 그리고 오직 운동만을 갖는다. 이제 만약 영혼이 육체와 오직 원동자로서 일치(합일)한다면 육체는 영혼에 의해 움직여지기는 하겠지만 영혼에 의해 존재를 갖지는 않는다. 삶은 그러나 생명 있는 것의 존재이다. 그러므로 육체는 영혼을 통해 살지는 않을 것이다.

(q3.1.2.4) 움직여질 수 있는 것은 자기의 종의 규정을 자신의 원동자로부터 받지 않는다. 원동자가 움직여질 수 있는 것과 결합하고 있듯이 영혼이 육체하고만 결합하고 있다면 육체와 그 부분들은 종의 규정성을 영혼으로부터 받지 않는다. 만약 영혼이 분해된다면 육체와 그 부분들은 그들의 종의 규정성에서 벗어지지 않고 있을 것인데 이것은 분명 잘못이다. 왜냐하면 살과 뼈와 손과 이와 같은 부분들은 분리 후에 모호하게 진술되기 때문이다. 왜냐하면 이 부분들의 어떤 부분에도 종의 규정성의 결과인 그에게 고유한 행위가 주어지지 않기 때문이다. 그러므로 영혼은 원동자가 움직여질 수 있는 것과 하나가 되듯이 또는 인간이 자신의 옷과 하나가 되듯이 육체와 하나가 되는 것이 아니다.(2권 57장)

(e3.1.2.5) 움직여지는 것은 존재에 따라 운동자에 의존하고 있는 것이 아니라 오직 움직여짐에 따라 원동자에 의존하고 있다. 만약 영혼이 육체와 오직 원동자로서 일치(합일)한다면 영혼과 육체가 결합할 때 생성이 일어나지 않을 것이고 분리될 때에 아무런 소멸도 없을 것이다. 영혼은 스스로 움직여지는 것처럼 육체를 움직인다.(플라톤, 『파이드로스』, 245 F / 아리스토텔레스, 『영혼론』 I 3. 406 b 27) 그러므로 영혼과 육체의 분리인 죽음도 생명체의 소멸이 아닐 것이다. 그러나 이것은 분명 틀린 이론이다.

(q3.1.2.6) 영혼이 육체에게 고유한 형상으로서 육체와 하나가 된다는 것은 다음과 같이 증명 된다: 그것에 의해 어떤 것이 가능태에 따라 존재 자인 것이 현실태에 따라 존재자가 되는 것은 이것의 형상과 작용이다. 육체는 영혼에 의해 가능 존재자에서 현실적인 존재자가 된다. 생명은 생명체의 존재이다.(vivere enim est esse viventis) 그러나 정자(씨)는 영 혼이 불어 넣어지기 전에는 다만 가능태로만 있는 생명체이고 영혼에 의해 서 현실적인 존재자가 된다. 그러므로 영혼은 혼이 깃든 육체의 형상이다. (2권 57장)

(e3.1.2.7) 존재뿐만 아니라 행위 함도 오직 형상에만 또는 질료에만 주어지는 것이 아니라 형상과 질료로 합성된 것에도 주어지기 때문에 존 재와 작용은 두 가지에게 주어지는데 이 중 하나는 다른 하나에 대해 형 상이 질료에 대해 갖는 관계와 같은 관계로 있다. 말하자면 우리는 우리가 육체와 건강함에 의해서 건강하다고, 그리고 또한 우리가 앓과 영혼에 의해서 알고 있다고 말한다. 이때 앓은 알고 있는. 즉 지식을 갖고 있는 영혼의 형상이고 건강함은 건강한 육체의 형상이다. 생명과 지각함은 영혼과 육체에 주어진다. 우리는 영혼과 육체를 통해, 더욱이 삶과 지각 함의 원리로서의 영혼에 의해서 살고 지각한다고 말한다. 그러므로 영혼은 육체의 형상이다.

3.2 식물 혼, 감각적인 혼, 정신적인 혼

3.2.1 감각적인 존재이며 생명체인 인간

(e3.2.1.1) 플라톤은 정신적인 혼(intellectiva anima), 식물 혼, 감 각적인 혼은 우리 안에서 동일한 영혼이 아니라고 가정한다. 그러므로 감각적인 영혼이 육체의 형상이라고 하더라도 우리는 정신적인 실체가

육체의 형상일 수 있다고 말해서는 안 될 것이다. 그러나 이것은 불가능하다. 그 이유는 다음과 같다: 상이한 형상에 따라 하나이며 동일한 것에 주어지는 것(규정)은 우유적인 것이라고 지칭된다. 백인이 음악적인 소양이 있다는 것은 부수적인 것에 의해 진술된다. 왜냐하면 희다는 것과 음악적이라는 것은 소크라테스에게 주어지기 때문이다. 정신적인 혼, 감각적인 혼 그리고 식물의 혼이 우리 안에서 서로 다른 힘(능력)들이거나 형상이라면 이 형상에 따라서 우리에게 속하는 것은 우연적인 것이라고 진술된다. 정신적인 혼에 따라서 우리는 ‘사람(인간)’이라고 지칭되고 감각적인 혼에 따라서 ‘감각적인 존재’라고 지칭되며 식물 혼에 따라서 ‘생명체(생물)’라고 지칭된다. 그러므로 “인간은 감각적인 존재이다.” 또는 “감각적인 존재는 생물이다.” 등은 부가적인 것의 진술이다. 그럼에도 불구하고 이 진술은 본질적인 진술인데 왜냐하면 인간은 그가 인간인 한, 감각적인 존재이기 때문이다. 그리고 감각적인 존재는 그것이 감각적인 존재인 한 생물체이기 때문이다. 이렇게 누군가는 동일한 존재의 근거에서 인간이며 감각적인 존재이고 생명체이다.

(e3.2.1.2) 그러나 지칭된 영혼들이 상이한 영혼으로 존재한다면 언급된 진술이 부가적인 상황의 의미에서 이해되어야 할 것이라는 결론이 나오지 않는다고 우리가 말한다면 — 이 영혼들이 서로에 향해 있기 때문에 — 이것 역시 배제되어야 한다. 왜냐하면 감각적인 것이 정신적인 것에 향해 있는 것과 식물적인 것이 감각적인 것에 향하는 것은 가능태가 현실태에 향하는 것 같기 때문이다. 정신적인 것은 발생(생성; generatio)에 따라 볼 때 감각적인 것보다 나중에 오며 감각적인 것은 식물적인 것보다 나중에 온다. 왜냐하면 감각적인 존재는 생성에 따라서 인간보다 먼저 있기 때문이다.(Aristoteles, *De gen. animal.* II 3. 736 a 36) 만약 이 질서로 인해 언급된 진술들이 그 자체 있는 존재(esse per se)를 야기한다면 이것은 형상의 규정에 근거하고 있는 그 자체 있는 존재의 진술 방식에 해당되지 않을 것이다. 이것은 오히려 질료와 담지자에 근거하고 있는 그 자체 있는 존재의 진술 방식에 타당할

것이다. 예컨대 다음 진술처럼: “표면은 색을 띠고 있다.” 그런데 이것은 불가능하다. 왜냐하면 그 자체 있는 존재의 진술 방식에서 형상으로 규정하는 것이 담지자(주체)에 의해 그 자체 있는 존재로 진술되기 때문이다. 예를 들면 “표면이 희다.” 또는 “이 수는 짹수이다.” 같은 진술에서처럼. 또한 그 자체 있는 존재의 진술 방식에서 문장의 주어는 서술어의 정의에 속하고 ‘숫자’는 ‘짜수’의 정의에 속한다. 여기에서는 반대가 알맞은 것이다. 예컨대 ‘인간’은 그 자체 있는 존재로 ‘감각적인 존재’에 의해 진술되는 것이 아니라 오히려 이와 반대이다. 또한 문장의 주어는 서술어의 정의에 속하는 것이 아니라 이와 반대이다. 그러므로 언급된 진술들은 언급된 질서, 생물체에서 감각적인 존재로, 감각적인 존재에서 인간으로 [진행되는] 질서의 근거에서 그 자체 있는 존재로 진술되지 않는다.

(q3.2.1.3) 만약 플라톤의 견해에 따라서 인간이 영혼과 육체의 결합 물이 아니라 육체를 사용하는 영혼이라면 이것은 오로지 인식하는 영혼에 의해서이거나 또는 만약 영혼이 세 개 있다면 세 개의 영혼에 의해서 또는 이 셋 중에서 두 개의 영혼에 의해서 이해된다. 만약 세 개의 또는 두 개의 영혼에 의해서 이해된다면 인간은 하나가 아니라 두 개 또는 세 개라는 결론이 나온다. 그렇다면 사람은 세 개의 영혼이거나 또는 최소한 두 개의 영혼이다. 그러나 이것이 다만 인식하는 영혼에 의해서 이해된다면, 예컨대 감각적인 영혼이 육체의 형상으로서 그리고 인식하는 영혼이 살아 있는 그리고 감각들을 갖춘 육체를 사용하는 인간으로 이해된다면 또 다른 부조화가 결과로 나올 것이다. 즉 예컨대 인간은 감각 존재가 아니라 감각 존재를 사용하는 것이라는 – 왜냐하면 감각 존재는 감각적인 영혼에 의해 있는 어떤 것이기 때문이다 – 그리고 인간은 지각하지 않고 지각하는 사물을 이용하는 것이라는 결과가 나올 것이다. 이것은 맞지 않으므로 본질적으로 서로 다른 세 개의 영혼이, 즉 정신적인, 감각적인 그리고 식물적인 영혼이 우리 안에 있다는 것은 불가능하다.(2권 58장)

3.2.2 인간 또는 감각 존재 안에 있는 유일한 영혼

(e3.2.2.1) 하나로 만드는 어떤 것이 없다면 두 개 또는 다수로부터는

하나가 될 수 없다. 이들 중 하나가 다른 것에 대해 현실태가 가능태에 관계하듯이 있지 않다면 예를 들면 질료와 형상으로부터는 그것들을 결합시키는 외적인 결합체 없이도 하나가 된다. 그러나 인간 안에 다수의 영혼이 있다면 그들은 서로 질료와 형상과 같은 상태로 있지 않고 모든 것들이 어느 정도 행위와 행위 원리로 간주될 것이다. 그들이 하나를 이루기 위해서, 예를 들면 인간 또는 감각 존재를 이루기 위해서 일치해야 한다면 하나로 하는 어떤 것이 존재해야 한다. 그러나 육체는 영혼에 의해 하나가 되므로 이것은 육체일 수 없다. 이에 대한 표시는 영혼이 분리될 때 육체가 분해된다는 것이다. 일자가 다양한 부분들을 갖고 있고 자기 자신의 근거 위에서 일자가 아니라면 이들을 하나로 하는 또 다른 것이 있어야 하는데 우리는 이렇게 계속 진행시킬 수는 없다. 따라서 우리는 자기 자신의 근거 위에서 일자인 것에 도달해야 한다. 이것은 최고의 상태에서 영혼이다.(Et hoc maxime est anima) 개별적인 인간 또는 감각 존재 안에는 다만 하나의 유일한 영혼만이 있을 수 있다.

(q3.2.2.2) 인간의 영혼에 있는 것이 많은 것으로부터 결합된 것이라면 전체적인 결합물이 육체 전체에 관계하는 것처럼 개별적인 영혼도 육체의 개별적인 부분들에 관계해야 할 것이다. 이것 역시 플라톤의 주제에 반대되지 않는다. 플라톤은 예컨대 뇌 안에 있는 이성적인 영혼을, 간에 있는 식물 혼을, 심장에 있는 욕구하는 영혼을 가정했다. 그런데 이것은 두 가지 이유에서 틀린 것이다. 첫째, 육체의 어떤 부분에도 주어질 수 없는 영혼의 부분이 있기 때문이다. 예컨대 우리가 육체의 한 부분의 작용이 아니라고 위에서 서술한 오성이 그것이다.(2권 51장; 56장 참조) 둘째, 마치 잘라진 것으로서 여전히 살아 있는 감각 존재에서 분명한 것처럼 그것에 의해서 육체의 같은 부분이 움직여지는 운동, 감각적인 지각 그리고 추구를 육체의 같은 부분이 갖고 있기 때문에 그리고 마찬가지로 식물의 잘린 부분이 영향을 섭취하고 성장하고 계속 자라듯이 육체의 동일한 부분에서 영혼의 서로 다른 부분들의 작용이 드러나는 것이 분명하기 때문이다. 영혼의 서로 다른 부분들이 육체의 하나이며 동일한 부분에 있다는 것이 이것으로부터 분명해진다. 그러므로 육체의 서로 다른 부분들에게 분배되는 서로 다른 영혼은 우리 안에 없다.(2권 58장)

(e3.2.2.3) 영혼의 서로 다른 작용들과 이 작용들의 직접적인 원리인 힘들은 하나의 유일한 원리로 소급되어야 한다. 이 원리는 육체일 수 없다. 그 이유는 한편으로는 육체가 그것에 참여하지 않는 한 작용이, 즉 인식함이 있기 때문이다. 또 한편으로는 이 힘들과 행위들의 원리가 육체 자체라면 이 힘들과 작용들은 모두 육체 안에 있을 것인데 이것은 분명 맞지 않기 때문이다. 이 원리는 영혼이다. 그러므로 우리 안에 있는 영혼의 모든 작용은 하나의 유일한 영혼에서 출발한다는 결론이 나온다. 따라서 우리 안에 많은 영혼이 있는 것은 아니다.

3.3 인간의 가능 오성

3.3.1 육체의 형상이 아닌 가능 오성

(e3.3.1.1) 정신적인 실체는 형상인 육체와 일치될 수 없을 것이라는 주장에 찬성해서 어떤 다른 것을 고안해 낸 사람들이 있다. 그들은 말하기를 오성은 더욱이 아리스토텔레스가 가능적인 오성이라고 한 오성은 우리와 형상으로서 결합된 실체가 아니며 질료로부터 분리된 실체라고 한다.

(q3.3.1.2) 아리스토텔레스에 따르면 가능 오성은 감각적인 사물의 모든 인식상을 이 인식상에 대해 가능적으로 있으면서 받아들이기 때문에 이 인식 상들로부터 자유로워야 한다. 마치 색채의 모든 상을 받아들이는 동공이 모든 색채로부터 자유롭듯이. 동공이 만약 자체적으로 어떤 색을 갖고 있다면 이 색은 다른 색들이 드러나는 것을 방해할 것이다. 더욱이 이 색을 띠고 있는 것만이 보여 질 것이다. 가능 오성이 자체적으로 감각적인 사물의 어떤 형상 또는 본성을 갖고 있다면 이와 유사한 일이 가능 오성에게도 일어난다. 이것은 가능 오성이 한 육체와 섞였을 경우에 일어난다. [...] 형상과 질료의 결합에서는 하나가 되기 때문에 그것의 형상이 바로 자신인 것의 본성에 형상이 참여하고 있음이 분명하다. 그러므로 가

능 오성이 육체와 결합하거나 그것이 한 육체의 현실태 또는 형상인 것은 불가능하다.(2권 59장)

(e3.3.1.3) 제 1질료는 자신이 받아들이는 형상을 인식할 수가 없다. 만약 가능 오성에 의한 수용과 제 1질료에 의한 수용이 동일한 것이라면 가능 오성은 수용된 형상을 인식할 수 없을 것이다. 이것은 옳지 않다. 하나의 물체 안에 무한한 능력이 있다는 것은 불가능하다. 이것은 아리스토텔레스가 그의 『자연학』 8권에서 증명한 바와 같다.(Aristoteles, *Phys.*, VIII 10. 266 a 24) 가능 오성은 어느 정도 무한한 힘을 갖는다. 우리는 우리가 가능 오성에 의해서 보편적인 것을 인식하는 한 이 오성을 통해 수적으로 무한한 사물들에 대해 판단한다. 보편적인 것 아래에서는 가능성에 따라 볼 때 무한히 많은 개별자가 파악된다. 그러므로 가능 오성은 한 육체 안에 있는 힘이 아니다.

(q3.3.1.4) 만약 가능 오성이 물질적인 육체의 형상이라면 가능 오성에 의한 인식상의 수용과 제 1질료에 의한 형상의 수용은 같은 종류의 것일 것이다. 왜냐하면 한 육체의 형상인 것은 육체의 질료 없이는 어떤 것도 받아들이지 않기 때문이다. 그러나 제 1질료는 개별적인 형상을 받아들인다. 개별적인 형상들이 질료 안에 있다는 것에 의해서 그 형상들은 개별적인 형상이 된다. 가능 오성은 형상들이 개별적인 형상인 것처럼 형상을 받아들일 것이다. 이렇게 되면 가능 오성은 보편적인 것을 인식하지 않게 될 것이다. 그러나 이것은 분명 틀린 것이다.(2권 59장)

3.3.2 가능 오성은 존재에 따라 육체에서 분리되어 있다는 아베로에즈의 주장

(e3.3.2.1) 아베로에즈는 그리고 그가 말하듯 고대의 몇몇 사람은 그 것에 의해서 영혼이 인식하는 가능 오성은 존재에 따라 육체에서 분리되어 있으며 육체의 형상이 아니라고 가정하게 되었다. 그러나 이럴 경우 이 오성은 우리와 아무 관련이 없고 이 오성이 어떤 방식으로든 우리와

결합하고 있지 않다면 우리는 이 오성을 통해 인식할 수 없으므로 아베로에즈는 가능 오성이 우리와 결합하는 방식을 다음과 같은 주제를 갖고 규정한다.

(q3.3.2.2) 정신적인 인식상은 실제로 가능 오성의 형상이다. 마치 보여 질 수 있는 것이 실제로 시각의 형상이듯이. 그러므로 가능 오성과 정신적으로 인식된 형상으로부터는 실제로 하나가 구성된다. 가능 오성은 정신적으로 인식된 언급된 형상이 결합하고 있는 것과 결합하고 있다. 그러나 이 오성은 하나의 표상 상의 중재에 의해서 우리와 결합되는데 이 표상상은 정신적으로 인식된 저 형상의 담지자와 같은 것이다. 가능 오성은 이런 방식으로 우리와 결합하고 있다. 그러나 이렇게 주장된 것들이 어리석고 불가능하다는 것을 우리는 쉽게 알 수 있다. 오성이 갖고 있는 것은 인식하는 것이다. 그것의 인식 상이 오성과 일치하는 것이 인식된다. 오성과 일치하는 인식 상이 다만 어떤 한 방식으로 인간 안에 있다는 것에 의해서 인식은 아직 인간에게 속하지 않고 다만 그가 질료에서 분리된 오성에 의해서 인식된다는 것만이 인간에게 속한다.(2권 59장)

3.3.3 가능 오성의 형상인 정신적인 인식 상

(e3.3.3.1) 정신적인 인식 상은 실제로 가능 오성의 형상이고 시각적인 인식 상은 실제로 시각 능력의 또는 눈의 형상이다. 그러나 정신적인 인식 상이 표상 상에 대해 취하는 태도는 시각적인 인식 상이 실제로 영혼의 외부에 있는 색깔 있는 것에 대해 취하는 태도와 같은데 아베로에즈가 이런 비교를 사용했고 또한 아리스토텔레스도 이 비교를 사용했다.(Aristoteles, *De anima* III 5. 430 a 15) 인식 상에 의해 중재된 가능 오성과 우리 안에 있는 표상상의 관련(continuatio)은 돌에 있는 색과 시각이 갖는 맥락에 상응한다. 이런 관계는 돌이 보는 것을 야기하는 것이 아니라 다만 돌이 보여 진다는 것을 성취할 뿐이다. 그러므로 우리가 방금 언급한 가능 오성과 우리의 관련은 우리가 인식한다는 것을 야기하는 것이 아니라 우리가 인식된다는 것만을 생기게 한다. 그러나

인간은 인식한다고 우리가 본래적인 의미에서 그리고 정당하게 이야기하는 것은 분명하다. 예컨대 우리 자신이 정신적으로 인식함에 의해서가 아니라면 우리는 오성의 자연 본성을 탐구할 수 없을 것이다. 그러므로 방금 언급된 맥락의 방법은 충분하지 않다.

(e3.3.3.2) 인식하는 모든 것은 인식 능력에 의해서 하나의 대상과 결합되며 이 역은 성립되지 않는다. 모든 작용자가 작용자에 의해서 야기된 것과 작용력에 의해서 결합하고 있듯이 인간은 인식 능력인 오성에 의해 인식한다. 그러므로 인간은 정신적으로 인식된 형상에 의해서 오성과 결합하는 것이 아니라 오히려 오성에 의해서 정신적으로 인식된 것과 결합된다.

(q3.3.3.3) 그것을 통해서 어떤 것이 작용하는 것은 그것의 형상임이 분명하다. 어떤 것은 예컨대 그것이 실제로 있는 한에서만 작용한다. 어떤 것은 다만 그것의 형상에 의해서만 실제로 있다. 그러므로 아리스토텔레스는 영혼이 형상이라는 것에 의해서 감각 존재는 영혼에 의해 살고 감각적으로 지각한다는 것을 증명했다. 인간은 정신적으로 인식한다. 더욱이 오성에 의해서만. 이런 이유로 아리스토텔레스는 그것을 통해서 우리가 정신적으로 인식하는 원리를 탐구하는 곳에서 우리에게 가능 오성의 본성에 대해 가르쳤다. 그러므로 가능 오성은 형상으로서 우리와 결합하는 것이 분명하며 그것의 대상을 통해서 결합하지 않는다.(2권 59장)

3.3.4 표상 상과 인식 상의 관계

(e3.3.4.1) 실제로 있는 오성과 실제로 있는 인식된 것은 하나(unum)이다. 그러나 가능태로 있는 오성과 가능태로 있는 인식된 것, 그리고 가능태로 있는 감각과 가능태로 있는 감각적인 것은 하나가 아니다. 그러므로 한 사물의 인식 상은 그것이 표상 상에 있는 한 현실적으로 인식되지 않는다. 이 인식 상은 이 상태에서 현실태로 있는 이성과 하나가 아니다. 다만 그것이 표상 상으로부터 분리되는 한에서만 하나이다. 이것은

마치 색채의 인식 상이 돌에 있는 한 현실적으로 인식되지 않으며 그 인식 상이 동공에 있는 한에서만 인식되는 것과 같다. 위에서 언급된 주제에 따르면 정신적인 인식 상은 그것이 표상 상에 있는 한 우리와 관계 맺고 있다. 이 인식 상은 그것의 형상인 가능 이성과 하나인 한 우리와 관계 맺고 있지 않다. 그러므로 이 인식 상은 그것에 의해서 가능 이성이 우리와 관계 맺게 되는 수단이 아니다. 왜냐하면 그것이 가능 이성과 관계 맺고 있는 한 그것은 우리와 관계 맺고 있지 않기 때문이다. 동일한 것이 역으로도 타당하다.

(q3.3.4.2) 이 주제를 도입한 사람들이 다의성으로 우리를 기만한다는 것은 분명하다. 예컨대 영혼의 외부에 있는 색들은 그 색들이 현실적으로 지각되어서 시각과 실제로 하나가 되는 한에서가 아니라 시각을 움직이는 능력이 있는 한, 빛이 있을 때 실제로 보여 질 수 있다. 그리고 마찬가지로 표상 상은 능동 이성의 빛에 의해서 그것들이 가능 이성을 움직일 수 있는 한에서 현실적으로 인식될 수 있다. 그러나 표상 상들이 현실적으로 인식된 것으로서 능동태에 놓여 진 가능 오성과 하나인 한에서는 인식될 수 없다.(2권 59장)

(e3.3.4.3) 한 생물체의 더 상위의 작용이 있는 곳에 이 작용에 상응하는 삶의 더 상위의 방식이 있다. 식물에 있어서는 오직 영양 섭취(nutritio)에 향하는 행위만이 있다. 그러나 감각 존재에서는 이보다 더 상위의 행동이 존재하는데 그것은 감각 지각과 장소의 운동변화(sentire et moveri secundum locum)이다. 그러므로 감각 존재는 삶의 더 고상한 양식으로 생활한다. 그런데 인간에 있어서는 감각 존재보다 더 높은 양식의, 삶에 향해 있는 행위가 있는데, 그것은 정신적인 인식(intelligere)이다. 그러므로 인간은 그것을 통해 자신이 살아가는, 감각적인 영혼보다 더 상위의 영혼을 가질 것이다. 그러나 오성보다 더 높은 영혼은 없다. 그러므로 오성은 인간의 영혼이다. 그리고 결과적으로 인간 영혼의 형상이다.(2권 57장 참조)

(e3.3.4.4) 인간이 이성적이고 오성을 소유하고 있다는 점에서 인간의

종에 도달한다면 인간의 종에 속하는 모든 사람은 이성적이고 오성을 소유한다. 그런데 어린 아이는 그들이 자궁에서 나오기 전부터 인간의 종에 속한다. 그렇지만 그들은 아직 표상상을 갖고 있지 않은데 표상상은 현실적으로 정신적으로 인식 가능한 것일 것이다. 오성이 하나의 표상상의 담지자인 정신적인 인식상의 매개에 의해서 인간과 관계 맺고 있다는 것에 의해서는 인간은 오성을 소유하지 않는다.

(q3.3.4.5) 한 사물의 작용에서 나오는 것은 사물에게 종을 부여하지 않는다. 왜냐하면 작용은 둘째 현실태이기 때문이다. 그러나 그것을 통해서 어떤 것이 종을 갖는 형상은 첫째 현실태이다. 앞에서 언급된 주제에 따르면 가능 오성과 인간의 결합은 인간의 행동에서 나온다. 이 결합은 표상의 매개에 의해서 생기는데 표상은 아리스토텔레스에 따르면 감각들이 현실적으로 있는 한, 감각들에 의해 야기된 움직임이다. 인간은 이런 결합으로부터 종에 도달하지 않는다. 그러므로 [논의된 주제에 따른다면] 인간은 그가 이성을 소유하고 있다는 사실에 의해서 종에 따라 동물과 구분되지 않을 것이다.(2권 59장)

3.3.5 가능 오성에 대한 아리스토텔레스의 견해

(e3.3.5.1) 어떤 것 안에 받아들여진 것은 이 안에 받아들이는 것의 방식에 따라 있다. 받아들이는 오성의 존재는 물질적인 질료의 존재보다 더 변함없는 것이다. 우리는 능력의 더 하위의 질서 안에서 서로 다른 능력에 속하는 다양한 것이 더 상위의 질서에서는 하나의 능력에 속하는 것을 본다. 예를 들면 공통 감각이 개별적인 모든 감각 지각을 지각하는 것처럼. 감각적인 영혼의 영역에서 다수의 능력에 속하는 지각함과 보존은 더 높은 능력인 영혼에서 일치한다. 능동 오성은 아비케나에 따르면 모든 암 안으로 흘러 들어간다. 만약 배움이 능동 오성이 그것과 일치하는 적합성의 획득 이외의 다른 것이 아니라면 하나의 학문을 익힌 사람은 다른 학문보다 이 학문을 더 많이 배우지 않는다. 그런데 이것은 분명 잘못이다.

(e3.3.5.2) 또한 이 견해는 아리스토텔레스의 학설에도 반대되는데 그는 『영혼론』의 3권에서 다음과 같이 말한다: 가능 오성은 “인식 상의 장소이다.”(Aristoteles, *De anima*, III 4, 429 a 27) 이것은 다시 말하면 가능 오성은 — 아비켄나의 말을 사용한다면 — “정신적인 인식 상의 보물 창고이다.”고 말하는 바와 같다. 기억(memoria)은 그러나 감각적인 영역으로 읊겨진다. 왜냐하면 기억이 특정한 시간 아래 놓이는 한, 기억은 어떤 것에 관계하기 때문이다. 왜냐하면 기억은 다만 과거의 것하고만 관계 맺고 있기 때문이다. 기억이 개별적인 조건들에서 떼어지지 않기 때문에 기억은 보편적인 것에 관계 맺고 있는 정신적인 영역에 속하지 않는다. 이로써 특정한 조건들로부터 제외되는 정신적으로 인식될 수 있는 것을 가능 오성이 보존하는 것이 배제되지 않는다.

(q3.3.5.3) 더 나아가 아리스토텔레스는 이렇게 덧붙인다: “가능 오성이 앎을 획득하면 가능 오성은 자신이 실제로 인식하지 않는다고 해도 자기 자신에 의해 작용할 능력이 있다.”[Aristoteles, *De anima*, III 4, 429 b 7]. 그러므로 가능 오성은 그의 위에 있는 작용자의 영향을 필요로 하지 않는다.(2권 74장)

(q3.3.5.4) 아리스토텔레스는 또한 『자연학』 8권 [4장, 255 a 33]에서 “인간은 앎에 앞서 본질적으로 앎에 대한 가능태의 상태에 있다.”고 말한다. 그러므로 인간은 그것을 통해서 현실태로 넘어 갈 하나의 원동자를 필요로 한다. 그러나 그가 배우자마자 그는 그 자체 어떤 원동자도 필요로 하지 않는다. 그러므로 그는 능동 오성의 영향을 필요로 하지 않는다. (2권 74장)

3.3.5.1 아리스토텔레스의 정의

(e3.3.5.1.1) 아프로디시아스의 알렉산더는 아리스토텔레스의 견해들을 논의하면서 그는 가능 오성이 우리 안에 있는 힘이며 이로써 아리스토텔레스가 『영혼론』 2권에서 영혼에 대해 보편적으로 내린 정의가 이 오성에 해당될 수 있다고 가정했다.

(e3.3.5.1.2) 첫째, 아리스토텔레스는 “영혼은 자연적인 유기체의 최초의 행위이며 이 유기체는 가능태에 따라 생명을 갖는다.”고 영혼을 정의한다.(『영혼론』 2권, 1장, 412 a 27) 아리스토텔레스는 곧 이어서 “영혼의 어떤 부분들은 분리될 수 있다”고 덧붙인다.(『영혼론』 2권, 2장, 413 a 6) 그리고 이것은 바로 정신적인 부분이다. 그러므로 이 부분들은 육체의 현실태(actus corporis)이다. 아리스토텔레스는 『영혼론』 2권, 3장, 414 a 31에서 오성을 영혼의 능력 아래 꼽고 있다. 또한 오성을 통찰하는 능력이라고 지칭한다. 그러므로 오성은 인간 영혼의 외부에 있는 것이 아니라 통찰하는 능력이다.

(e3.3.5.1.3) 아리스토텔레스는 가능 오성이 인식될 수 있는 것에 의해 수동 상태에 있으며 인식 내용을 수용하고 인식 내용들에 대해 가능태에 있다는 것을 가능 오성에게 부여한다. 아리스토텔레스는 가능 오성을 “그 위에 아무 것도 쓰여 있지 않은 판”(『영혼론』 3권, 4장, 430 a 1)에 비교한다. 이것은 이제 준비에 대해서는 언급될 수 없고 다만 준비된 주체에 대해서만 언급될 수 있다. 그러므로 가능 오성이 준비하고 있는 상태로 있다는 것은 아리스토텔레스의 견해에 반대된다.

(q3.3.5.1.4) 어떤 것이 비물질적일수록 그것은 탁월하다. 그러므로 작용의 결과는 작용의 원인보다 더 비물질적일 수 없다. 모든 인식 능력은 인식 능력으로써 비물질적이다. 그러므로 아리스토텔레스는 『영혼론』 2권에서 인식 능력의 서열에서 가장 낮은 것인 감각들은 질료 없이 감각적인 인식 상을 받아들이는 능력이 있다고 말한다. [...] 가능 오성은 우리 안에 있는 최고의 인식 능력이다. 말하자면 아리스토텔레스는 『영혼론』 3권에서 “가능 오성은 그것을 갖고 영혼이 인식하고 이해하는 것이다.”고 한다. 그러므로 가능 오성은 원소들의 합성에 의해 야기되지 않는다.(2권 62장)

(q3.3.5.1.5) 작용의 원리가 원인에서 출발한다면 이 작용은 이 원인들을 넘어가면 안 된다. 왜냐하면 둘째 원인은 첫째 원인의 힘에 의해서 작용하기 때문이다. 그러나 식물혼의 작용은 기본적인 특질의 힘을 넘어간다. 아리스토텔레스는 예컨대 『영혼론』 2권에서 불이 성장의 원이 아니라

어떻게든 함께 작용하는 원리라는 것을, 그리고 주요 원인은 영혼이라는 것을 증명했다. [...] 그러므로 식물들은 요소들의 혼합에서 생성될 수 없다. 감각들과 가능 오성은 더욱 더 이것에서 생성될 수 없다.(2권 62장)

(e3.3.5.1.6) 인식 작용은 영혼 또는 인간에게 주어진다. 우리는 예를 들면 ‘영혼이 인식한다’ 또는 ‘우리는 영혼을 통해 인식한다’고 말한다. 그러므로 이런 작용의 원리인, 육체에서 독립적인 원리가 사람 안에 분명히 있어야 한다. 요소들의 합성을 따르는 배치는 육체에 종속하고 있는 것이 분명하다. 가능 오성은 이런 원리이다. 아리스토텔레스는 『영혼론』 3권, 4장, 429 a 23에서 “가능 오성은 그것을 갖고 영혼이 사유하고 인식하는 것이다.”고 말한다.

(q3.3.5.1.7) 인식 상은 그것이 물질적인 존재에서 정화되는 한에서만 실제로 인식 가능하다. 그러나 인식 상이 물질적인 능력 안에 있는 한, 다시 말해서 물질적인 원리에 의해 야기된 것 또는 육체적인 기관의 행위인 것 안에 있는 한 이런 일은 생길 수 없다. 그러므로 우리는 우리 안에 있는 하나의 비물질적인 정신적인 능력을 가정해야 한다. 이것은 바로 가능 오성이다.(2권 62장)

(e3.3.5.1.8) 아리스토텔레스는 가능 오성을 “영혼의 부분”이라고 불렀다. 영혼은 준비가 아니라 현실이다. 준비는 한 능력이 현실화(행위)에 향해 있는 것이다. 그리고 또 다른 행위를 위한 준비가 행위를 뒤따른다. 마치 공기의 투명성의 작용이 빛의 작용을 따르듯이. 그러므로 가능 오성은 준비가 아니라 어떤 면에서 작용이다. 또한 아리스토텔레스는 『영혼론』 3권, 7장, 431 a 14에서 다음과 같이 말한다: 표상 상이 가능 오성에 대해 취하는 관계는 감각적인 것들이 감각들에 대해 취하는 태도와 같다. 그러므로 정신적인 인식 상은 분리된 실체에 의해서가 아니라 표상 상에 의해서 가능 오성 안에 있다.

(q3.3.5.1.9) 이것의 반대되는 것을 증명하는 듯이 보이는 논증들을

반박하는 것은 어렵지 않다. 가능 오성은 가능 오성이 실제로 인식한다면 정신적인 인식 상을 통해 완전한 행위 안에 있다. 이와 반대로 가능 오성이 실제로 인식하지 않는다면 가능 오성은 저 인식 상에 의해 완전한 현 실태 안에 있는 것이 아니라 가능태와 현실태의 중간 위치에 있다. 그리고 이것이 아리스토텔레스가 『영혼론』에서 말하는 것이다: [영혼의] 이 부분이, 다시 말해서 [인식 안에서] 가능 오성이 “인식 가능한 모든 것이 되자마자 가능 오성은 현실태에 따라서 아는 것이라고 지칭된다. 이것은 가능 오성이 직접 그것 자체를 통해 행동할 수 있을 때의 경우이다. 가능 오성은 물론 이때 여전히 어떤 방식에서 가능태로 있다. 그러나 배우기 전 또는 발견하기 전처럼 그렇게 있는 것은 아니다.”(2권 74장)

3.3.5.2 알렉산더의 견해에 대한 비판

(e3.3.5.2.1) 알렉산더는 하나의 정신적인 실체가 한 육체의 형상이라는 것을 통찰할 수 없었기 때문에 그는 언급된 힘이 하나의 정신적인 실체에 근거해 있는 것이 아니라 인간의 육체 안에 있는 “원소들의 합성”의 결과라고 주장했다. 인간이 가능태에 따라 그것에 의해 인식하는 인간 안에 있는 것은 가능 오성이다. 그러므로 가능 오성은 원소들의 일정한 합성을 근거로 우리 안에 있다는 것이 결론으로 나오는 것 같다.

(q3.3.5.2.2) 그러나 이 주장은 아리스토텔레스의 견해와 증명 과정에 반대된다는 것이 첫 눈에 명백하다. 아리스토텔레스는 이미 언급되었듯이 『영혼론』 3권에서 가능 오성은 육체와 혼합되어 있지 않다고 서술한다. 그러나 이것은 원소들의 혼합의 결과인 힘에 대해서는 언급될 수 없다. 이런 유의 것은 바로 원소들의 합성에 근거하고 있다. 우리가 이것을 맛, 냄새 그리고 또 다른 많은 것에서 보듯이. 그러므로 우리가 보는 바와 같이 언급된 알렉산더의 주제는 아리스토텔레스의 진술 및 증명과 일치될 수 없다.(2권 62장)

(e3.3.5.2.3) 이것에 대해서 알렉산더는 다음과 같이 말한다: 가능 오성은 능동 오성의 영향을 받아들이는 인간의 본성 안에 있는 하나의 준비다. 그러나 이 준비는 하나의 특정한 감각적인 자연 본성도 아니고

육체와 합성된 것도 아니다. 이것은 말하자면 하나가 다른 하나와 맺고 있는 관계이면서 그것에 향해 있는 것이다.

(q3.3.5.2.4) 이것은 아리스토텔레스의 견해에 분명히 모순된다. 아리스토텔레스는 가능 오성은 특정한 방식으로 감각적인 것의 영역으로부터 하나님의 자연 본성을 갖는 것이 아니며 결과적으로 육체와 결합되어 있는 것이 아니라는 것을 가능 오성의 감각적인 모든 형상에 대한 수용 능력과 인식 능력으로부터 증명했다. 그러나 이것은 하나님의 준비에 대해서는 생각될 수 없다. 왜냐하면 준비의 일은 어떤 것을 받아들이는 것이 아니라 오히려 준비됨이기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스의 증명은 준비에서 출발하는 것이 아니라 준비된 수용자에서 출발한다.(2권 62장)

3.3.6 정신적인 인식 상에 대한 아비켄나의 주장

(e3.3.6.1) 아비肯나는 그의 책 『영혼론』에서 정신적인 형상은 그것들이 실제로 인식되는 한에서 가능 오성 안에 남아 있다고 한다. 더욱이 그는 이것을 다음과 같은 것으로써 증명하려고 했다: 지각된 형상은 그 형상들이 지각 능력 안에 머물러 있는 한 실제로 지각될 수 있다. 한 감각이 감각적으로 지각된 것 또는 오성이 인식된 것과 하나가 될 때마다 오성이 인식된 것의 형상을 갖고 있는 한 감각들 또는 오성에 의해 실제적인 지각이 성립되는 듯이 보인다.

(e3.3.6.2) 실제로 지각되지 않는 형상을 보존하고 있는 힘들을 아비肯나는 지각 능력들(vires apprehensivas)이라고 지칭하지 않고 지각 능력의 저장소(보물 창고)라고 부른다. 이들은 예를 들면 감각에 의해 지각된 형상의 저장소인 환상(imaginatio)과 아비肯나에 따르면 감각 없이 지각된 내용의 보물 창고인 기억(memoria)이다. 예를 들면 양이 늑대가 자신의 천적임을 지각할 때처럼.

(q3.3.6.3) 지각 능력은 그것이 그와 같은 종류의 저장소에 향하는 동안 실제로 지각한다. 가능 오성이 지각 능력이며 어떤 육체적인 기관도

갖고 있지 않다는 것이 확실하다. 아비켄나는 정신적인 인식 상은 가능 오성이 실제로 인식하는 한, 가능 오성 안에 보존될 수 있다고 이로부터 결론을 내린다. 그러므로 정신적인 인식 상 자체가 하나의 육체적인 기관 안에 아니면 하나의 육체 기관을 소유하고 있는 힘 안에 보존되어 있어야 한다. 또는 정신적인 인식 형상들은 그 자체 존재해야 하고 우리의 가능 오성은 이 인식 형상들과 마치 거울이 거울에서 보여 지는 상들에 대해 관계 맺고 있듯이 관계 맺고 있어야 한다. 또는 마지막으로 정신적인 인식 형상은 [질료에서] 분리된 작용자 [능동 오성]로부터 가능 오성이 실제로 인식할 때마다 가능 오성 안으로 새롭게 흘러 들어간다. 이 셋 중에서 첫째 것은 불가능하다. 왜냐하면 육체적인 기관을 사용하는 능력 안에 있는 형상들은 다만 잠재적으로만 정신적으로 인식될 수 있기 때문이다. 둘째 것은 아리스토텔레스가 그의 『형이상학』에서 비판한 플라톤의 견해이다. 그러므로 그는 셋째 것을 결론으로 삼는다: 우리가 실제로 인식할 때마다 정신적인 인식 상은 능동 오성에서 흘러나오는데 이 오성을 아비肯나는 다음과 같이 가정했다: 이 오성은 우리의 가능 오성 안에 있는, [질료에서] 분리된 실체이다.(2권 74장)

3.3.7 앞에 대한 아베肯나의 주장

(e3.3.7.1) 만약 누군가가 [무엇인가를] 배운 사람과 그가 배운 것을 나중에 실제로 고찰하고자 하는 사람 사이에는 아무런 차이가 없다고 그(=아비肯나)를 비난한다면 그는 “배움은 능동 오성으로부터 정신적인 형상을 받아들이기 위해서 능동 오성과 결합하는, 완전한 일치를 습득하는 것 이외의 다른 것이 아니라고 답변할 것이다. 이렇게 사람 안에는 배움에 앞서 이런 수용에 대한 단순한 능력(potentia nuda)이 있다. 이에 반해 배움은 준비된 가능태이다.(Addiscere vero est sicut potentia adaptata)

(e3.3.7.2) 이 주장은 아리스토텔레스가 그의 『기억에 대하여』에서 서술한 것과 일치하는 것 같다. 그는 이 책의 1장, 450 a 12에서 기억은 영혼의 정신적인 부분에 있는 것이 아니라 감각적인 부분에 있다고

한다. 그러므로 정신적인 인식 상의 보존은 정신적인 부분에 속하는 것 같지 않다.

(q3.3.7.3) 우리가 이 주장을 세밀히 고찰하면 이 주장은 그 근원의 관점에서 플라톤의 주제에 거의 흡사하거나 또는 그 주제와 구분되지 않는다. 왜냐하면 플라톤은 인식의 형상들은 분리된 실체들이고 이 실체들로부터 지식(앎)이 우리의 영혼 안으로 흘러 들어온다고 주장했기 때문이다. 그런데 아비케나는 깊은 다만 하나의 유일한, 분리된 실체에서 우리 영혼 안으로 흐른다고 주장하는데 하나의 유일한, 분리된 실체는 그에 따르면 능동 오성이다. 깊의 획득 방식의 관점에서는 우리의 깊이 하나의 분리된 실체에 의해 야기되는지 또는 다수의 분리된 실체에 의해 야기되는지는 아무 차이가 없다. 이 두 경우에 우리의 깊이 감각적인 사물에서 야기되지 않는다는 것이 결과로 나올 것이다. 특정한 감각을 갖고 있지 않은 어떤 것에게는 이 감각에 의해 인식되는 감각적인 사물에 대한 깊이 결여되어 있다는 것에서부터 앞의 결과의 반대가 분명해진다.(2권 74장)

(e3.3.7.4) 플라톤에 마주해 가능 오성은 그것이 상상력 안에 있는 것을 개별적으로 직관함으로써 능동 오성의 빛에 의해 보편적인 것에 대한 인식을 하게 된다는 주장은 새로운 것이다. 그리고 더 하위의 능력들, 다시 말해서 상상력, 기억력 그리고 판단력의 작용들은 영혼이 능동 오성의 발산을 받아들일 수 있게 한다.

(q3.3.7.5) 우리는 하위에 있는 것으로부터 거리를 유지함으로써 상위에 있는 것에 접근한다. 그러므로 영혼이 물질적인 표상 상을 직관함으로써 분리된 오성의 영향을 받아들이게 된다는 것은 있을 법하지 않다. 플라톤은 그러나 자신의 근원적인 단초를 지속적으로 추구한다. 그는 감각적인 사물은 분리된 형상의 영향을 받아들이도록 영혼을 설정하지 않고 오성이 그것에 대해서 외부에서 야기된 깊을 항상 이미 갖고 있는 것을 고찰하도록 오성에게 동인을 준다고 주장한다. 그는 분리된 형상은 처음부터 어쨌든 우리가 알 수 있는 모든 것에 대한 깊을 우리 영혼 안에서 야기한다고 가정했고 따라서 그는 배운다는 것은 어떤 의미에서 재 기억함이라고 말했다.(Addiscere esse quoddam reminisci) 그의 주제에 따르면 이것은 필연적이다. 왜냐하면 분리된 실체는 움직이지 않고 항상 동

일한 방식을 취하므로 사물에 대한 얇은 사물을 받아들일 수 있는 우리의 영혼에서 분리된 실체에 의해 빛난다.(2권 74장)

3.3.8 가능 오성과 인식

(e3.3.8.1) 아리스토텔레스는 이렇게 말한다: “얇은 현실에 따라 볼 때(secundum actum) 의식된 사태와 동일한 것이다.”(*De anima* III 5. 430 a 20) 그리고 주석가는 이에 대해 능동 오성은 가능 오성과 구분된다고 말한다. 왜냐하면 능동 오성 안에서 인식하는 것과 인식된 것은 동일한 것이지만 가능 오성에서는 그렇지 않기 때문이다. 그러나 이것은 아리스토텔레스의 견해에 분명히 반대된다. 왜냐하면 아리스토텔레스가 위에서 가능 오성에 대해 다음과 같이 말할 때 그는 가능 오성에 대해 똑같은 말을 했기 때문이다: “가능 오성은 정신적으로 인식 가능한 모든 것처럼 정신적으로 인식 가능하기 때문이다. 왜냐하면 비물질적인 것에서 오성과 인식된 것은 동일한 것이기 때문이다. 예컨대 이론적인 얕과 이론적인 방식으로 인식된 것은 동일한 것이다.” 그는 가능 오성을 그것이 실제로 인식되었다면 인식된 것과 동일하다는 사태를 암시함으로써 가능 오성은 인식될 수 있는 다른 것처럼 인식된다는 것을 서술하려고 한 것이 분명하다. 그리고 『영혼론』(III 5. 429 b 30)에서 그는 “가능 오성은 어떤 방식에서는 가능태에 따라 인식될 수 있는 것이고 현실태에 따라서는 그것이 인식하기 전에는 인식될 수 있는 것에서 아무 것도 아니다”라고 언급했었다. 여기에서 그는 가능 오성은 그것이 현실적으로 인식함으로써 인식된 것 자체가 된다는 것을 이해시키려고 한 것이 분명하다.

(e3.3.8.2) 아리스토텔레스가 이것을 가능 오성에 대해 말하는 것도 놀랄만한 일은 아니다. 왜냐하면 그가 위에서 감각들과 실제로 있는 감각적인 것들에 대해서 이것을 언급했기 때문이다. 감각은 예컨대 행위에서 감각적인 인식 상에 의해서 행위에 도달하고 마찬가지로 가능 오성을

현실적인 정신적인 인식 상에 의해서 행위에 도달한다. 이런 이유로 현실적인 오성은 현실적으로 인식 가능한 것으로 지칭된다.

(q3.3.8.3) 그러므로 우리는 이렇게 말해야 한다: 아리스토텔레스는 가능 오성과 능동 오성을 논의한 후에 “현실적인 암은 현실적으로 우리가 알고 있는 사태와 같은 것이다”라고 하면서 여기에서 현실적인 오성을 논의하기 시작한다. [...] 그러므로 아리스토텔레스는 가능 오성은 그것이 가능태로 있는 한, 현실적인 오성보다 시간상 앞서 있다고 말한다. 더욱이나는 이것을 전체적으로 다시 말해서 일반적으로 말하는 것이 아니라 하나이며 동일한 존재자의 관점에서 말한다. 왜냐하면 가능 오성은 현실적으로 있는 능동 오성에 의해서 현실태로 되기 때문이다며 아리스토텔레스가 말하듯이 그리고 더욱이 현실적으로 된 또 다른 가능 오성에 의해서 현실태로 되기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스는 『자연학』 3권에서 이렇게 말한다: 누군가는 그가 어떤 것을 더 배우기 전에 가능태에서 현실태로 이행하기 위해서 선생을 필요로 한다. 이 언급으로써 아리스토텔레스는 가능 오성이 잠재적으로 있는 한, 그것이 현실적으로 있는 오성에 향해 있다는 것을 제시한다.(2권 78장)

(e3.3.8.4) 가능 오성이 예컨대 실제로 인식 가능한 것이라면 그것은 때때로 인식한다. 그러나 오성은 아리스토텔레스가 이미 언급했듯이 그것이 인식 가능한 것이라는 것에 의해 현실태가 된다. 그러므로 때로는 인식하고 때로는 인식하지 않는 것은 실제로 오성에게 속하지 않는다.

(q3.3.8.5) 아리스토텔레스는 이렇게 덧붙인다: “질료에서 분리되어 있는 것은 참으로 있는 것이다.” 그러나 이것은 능동 오성에 대해서만 이해될 수 있는 것이 아니다. 왜냐하면 아리스토텔레스가 이와 똑같은 말로 가능 오성에 대해서도 이미 했기 때문에 능동 오성만이 분리되어 있는 것이 아니다. 또한 아리스토텔레스가 이와 똑같은 말로 능동 오성에 대해서도 이미 했기 때문에 가능 오성에 대해서만 이해될 수 있는 것이 아니다. 이 두 가지를 포괄하는 것에 대해 언급된 것, 즉 오성에 실제로 속하는 것은 오직 영혼 안에 분리된 채로 있기 때문에, 다시 말해서 어떤 [감각] 기관도 사용하지 않기 때문에 이것에 대해, 그리고 실제로 있는 오성에 대해 언급하는 것이 결론으로 나온다. 그러나 이것은 그것을 통해 우리가

실제로 인식하고 가능 오성뿐만 아니라 능동 오성도 포함하는 영혼의 부분이다. 그러므로 아리스토텔레스는 이에 대해 “영혼은 [육체와] 분리되어 있는 한에서 육체에 종속하고 있는 것이 아니라는 것, 그리고 오로지 사멸하지 않으면 영속한다는 것”이 영혼에 속한다고 말한다.(2권 78장)

3.4 인간의 능동 오성

3.4.1 능동 오성에 대한 알렉산더와 아비켄나의 주장의 문제점

(e3.4.1.1) 아프로디시아스의 알렉산더와 아비켄나에 의해 제기된 주장인 능동 지성(능동 오성; intellectus agens)은 모든 사람 안에서 하나의 유일한 지성이라는 주장은 맞지 않는다는 것이 앞에서 언급된 것으로부터 나오는 결론이다. 그럼에도 이 두 사람은 가능 오성이 모든 사람에게 하나의 유일한 오성이라는 것은 주장하지 않았다.

(q3.4.1.2) 작용자와 수용자(agens et recipiens)는 서로 상응하므로 수동적인 모든 것에게는 그것에게 속하는 작용자가 상응해야 한다. 가능 오성은 능동 오성에 대해서 가능 오성 자신에게 속하는 수동적인 것으로서 또는 그것을 받아들이는 것으로 관계하고 있다. 예컨대 능동 오성은 가능 오성에 대해서 “예술이 질료에게” 관계하듯이 관계 맺고 있다. 이것은 『영혼론』 3권에 언급되어 있다. 만약 가능 오성이 인간 영혼에 속하는 어떤 것이라면 그것은 개별자의 다수성에 따라 몇 배로 될 것이다. 이것은 위에서 서술되었다.(2권 73장) 이렇게 되면 능동 오성도 이런 종류의 것이 되고 모든 사람에 대해서 유일한 하나의 것이 되지 않을 것이다. (2권 76장)

(q3.4.1.3) 능동 오성은 가능태로 있지 않으므로 그것은 자기 자신이 인식 상에 의해 인식하도록 – 특히 능동 오성이 분리된 실체로 생각된다면 – 인식 상을 실제로 인식 가능하게 만들기 보다는 오히려 가능 오성이 인식 상에 의해 인식하도록 실제로 인식 가능하게 만든다. 그러므로

능동 오성은 가능 오성이 인식하도록 인식 상이 가능 오성에게 주어지는 것처럼 인식 상을 만든다. [...] 그리고 가능 오성이 영혼의 한 부분이므로 결론적으로 능동 오성도 분리된 실체가 아니다.(2권 76장)

(e3.4.1.4) 제 1 질료가 영혼의 외부에 있는 자연적인 형상에 의해 현실화되듯이 수용 오성도 현실적으로 인식된 형상에 의해 현실화된다. 그러나 자연적인 형상(formae naturales)은 제 1 질료에서 예컨대 분리된 실체의 작용에 의해서만 받아들여지는 것이 아니라 동일한 종의 형상의 작용에 의해서 더욱이 직접 받아들여진다. 다시 말해서 질료 안에 있는 형상의 작용에 의해서. 그러므로 일정한 이 육체(살)는 [다른] 특정한 육체(살)와 특정한 뼈(in his carnis et in his ossibus) 안에 있는 형상에 의해서 만들어진다. 이것은 아리스토텔레스가 『형이상학』의 7권에서 증명한 바와 같다.(Aristoteles, *Metaphys.*, VII 8, 1033 b 26) 이제 가능 오성이 영혼의 한 부분이라면 그리고 2권의 59장에서 증명된 것처럼 하나의 분리된 실체가 아니라면 능동 오성도 — 이 오성의 작용에 의해서 인식 상이 가능 오성 안에서 발생한다 — 어떤 분리된 실체가 아니라 영혼의 작용 능력(aliqua virtus activa animae)이다.

(e3.4.1.5) 마찬가지로 플라톤은 우리 안에 있는 앎(지식)은 이데아에 의해 야기되었다고 가정한다. 그는 이데아를 분리된 실체로 간주했다. 아리스토텔레스는 그러나 『형이상학』의 1권에서 이 논제를 반박한다.(Aristoteles, *Metaphys.*, I 9, 990 a 34) 우리의 앎은 최초의 원리인 능동 오성에 종속하고 있다는 것이 확실하다. 만약 능동 오성이 분리된 실체라면 이 견해와 아리스토텔레스가 반박한 플라톤의 견해 사이에는 아무 차이가 없거나 또는 아주 근소한 차이만이 있을 것이다.

(q3.4.1.6) 만약 능동 오성이 하나의 분리된 실체라면 그것의 작용은 꾸준하며 중단이 없어야 할 것이다. 또는 우리는 이 작용이 우리의 자의(arbitrium)에 따라 꾸준히 진행되거나 중단되지는 않을 것이라고 최소한 이야기해야 한다. 표상 상(phantasmata)을 실제로 정신적으로 인식 가능하게 만드는 것은 능동 오성의 작용이다. 능동 오성은 표상 상

(phantasmata)을 실제로 정신적으로 항상 인식 가능하게 만들거나 또는 항상 인식 가능하게 만들지 않는다. 만약 항상 인식 가능하게 만들지 않는다면 능동 오성은 우리의 자의에 따라 그렇게 하지는 않을 것이다. 표상 상이 현실적으로 인식 가능하게 만들어지면 우리는 실제로 인식한다. 그러므로 우리는 항상 인식해야 하거나 아니면 실제로 인식하는 것이 우리의 능력에 놓여 있을 수 없을 것이다.(2권 76장)

3.4.2 표상 상과 가능 오성의 관계

(e3.4.2.1) 지금 언급된 주제에 따라 우리가 가정한 분리된 실체가 가능한 모든 사람들 안에 놓여 있는 모든 표상 상에 대해 갖는 관계는 하나의 유일한 관계이다. 이것은 마치 모든 색에 대해 태양이 갖는 관계가 유일한 것과 유사하다. 아는 사람이나 모르는 사람이나 감각적인 사물을 동일한 정도로 똑같이 지각하며 결과적으로 이 두 사람은 동일한 표상상을 갖는다. 표상 상은 능동 오성에 의해 유사하게 인식될 것이다. 그러므로 이 둘은 유사하게 정신적으로 인식할 것이다.

(e3.4.2.2) 이에 대한 반대로 이제 다음과 같은 것이 언급될 것이다: 능동 오성은 작용이 그것 자체에 놓여 있는 한 항상 작용할 것이지만 표상 상은 항상 현실적으로 인식되는 것이 아니라 그것이 인식을 위해 설정되어 있을 때만 그렇다. 표상 상은 판단력의 작용에 의해 인식을 위해 설정되어 있는데 판단력의 사용은 우리의 능력에 놓여 있다. 그러므로 실제로 정신적으로 인식하는 것은 우리의 능력에 놓여 있다. 그러므로 모든 사람이 그들이 그것에 대한 표상 상을 갖고 있는 것을 정신적으로 인식하는 것은 아니라는 것이 드러난다. 왜냐하면 모든 사람이 능동 오성에 상응하는 판단력의 작용을 갖고 있는 것이 아니라 오직 사유하는 것을 배우고 그것에 익숙한 사람만이 이런 작용을 갖고 있기 때문이다. 이 답변은 아주 충분한 것 같지 않다. 정신적인 인식함을 위해 설정함은 — 이 설정은 판단력에 의해 생기는데 — 아비켄나가 말했듯이 능동 오성에서 유래하는 인식 가능한 형상을 수용하기 위해 가능 오성을 설정하

는 것이거나 아니면 아베로에즈와 알렉산더가 말했듯이 표상 상은 그것들이 현실적으로 인식 가능해 지도록 설정된다.

(q3.4.2.3) 이 중에서 첫째 것은 적합해 보이지 않는다. 왜냐하면 가능 오성은 그것의 본성에 따라 현실적으로 인식 가능한 인식 상에 대해서 가능태로 있으며 따라서 이 인식 상에 대해서 투명한 것이 빛이나 색의 종류에 대해서 갖는 관계와 같은 관계를 갖는다. 하나의 형상을 받아들이는 것이 그것의 본성에 놓여 있는 어떤 것은 만약 이 어떤 것 안에 예컨대 대립적인 배치가 없다면 이 형상에 대해서 또 다른 배치를 필요로 하지 않는다. 마치 덥힐 때 물의 질료가 차가움과 농축의 제거를 통해 공기의 형상으로 되듯이. 가능 오성 안에는 정신적인 어떤 인식 상의 수용을 방해할 수도 있을 대립적인 어떤 것은 없다. 왜냐하면 대립하는 것 중에서 오성 안에 있는 정신적인 인식 상은 아리스토텔레스가 그의 『형이상학』 7권에서 증명했듯이 하나의 것은 상반되는 다른 것의 인식을 위한 근거이기 때문에 상반되는 것이 아니다. 그러나 [진리의 대립으로서] 합성하는 오성과 분리하는 오성의 판단 안에 있는 오류(falsitas)는 가능 오성 안에 잘못 인식된 어떤 것이 놓여 있기 때문에 생기는 것이 아니라 판단을 위해 요구되는 것이 가능 오성에게 결여되어 있기 때문에 생긴다. 그러므로 가능 오성은 그것이 그것 자체에 놓여 있는 한, 능동 오성에서 유래하는 정신적인 인식 상의 수용을 위해 특별한 준비를 필요로 하지 않는다.

(2권 76장)

(q3.4.2.4) 더 나아가 빛을 통해 실제로 보여 지는 색채는 그것의 모상을 투명한 것에 그리고 결과적으로 시각 안에 확실히 각인한다. 만약 능동 오성에 의해 밝혀진 표상 상이 이 표상 상의 정신적인 내용의 모상을 가능 오성 안에 각인하지 않고 이 가능 오성을 다만 수용을 위해서만 설정한다면 아리스토텔레스가 주장했듯이 표상 상이 가능 오성에 대해 갖는 관계는 색채가 시각에 대해서 갖는 관계와 비교될 수 없을 것이다.

(2권 76장)

(e3.4.2.5) 이에 따르면 표상 상은 정신적인 인식을 위해서는 그 자체 필수적이지 않을 것이며 결과적으로 감각들도 그럴 것이다. 오히려 가능 오성이 무엇을 수용하도록 가능 오성을 부추기고 준비시키기 위해서 어

느 정도 부수적일 뿐이다. 이것은 그러나 플라톤적인 견해에 속하고 기술(예술)과 학문의 생성의 질서에 반대된다. 기술(예술)과 학문의 생성의 질서는 아리스토텔레스가 『형이상학』 1권, 1장, 980 b 26과 『분석론 후서』의 마지막 장인 II 19, 100 a 3에서 다음과 같이 말하면서 가정한 것이다: “지각으로부터 기억이 생기고 수많은 기억으로부터 하나의 유일한 경험이 생기고 수많은 경험에서 보편적인 것의 수용이 생기는데 이 수용은 학문과 예술의 원리이다.”(ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis) 이제 아비켄나의 앞에 놓여 있는 주제는 그가 자연 사물의 생성에 대해서 말한 것과 일치하는데, 그는 예컨대 다음과 같이 가정했다: 하위의 모든 작용자는 자신들의 작용에 의해 질료가 단지 형상을 받아들이도록 준비시키고 그 다음 이 형상들은 분리된, 작용하는 인식 능력에 의해 질료 안으로 발산된다. 그러므로 그는 동일한 이유에서 표상 상은 가능 오성을 준비하지만 인식 가능한 형상은 분리된 실체로부터 흘러든다고 한다. 만약 능동 오성이 분리된 실체로 가정되면 표상 상이 판단력에 의해서 실제로 인식 가능하게 되고 가능 오성을 움직이게 설정되는 것도 또한 의미 있는 것처럼 보인다. 이것은 하위의 작용자가 최종적인 현실화를 위해 설정하고 그럼에도 불구하고 최종적인 현실화는 하나의 분리된 작용자로 부터 온다고 말하는 몇몇 사람들의 가정에 상응한다. 이것은 아리스토텔레스가 『형이상학』 7권, 8장, 1033 b 26에서 말한 학설에 반대되는 것이다. 왜냐하면 인간의 영혼은 자신에게 고유한 인식함에 대해서 하위의 자연 존재가 자신들에게 고유한 행위에 관계하듯이 더 불완전하게 관계하는 것 같지 않기 때문이다.

(q3.4.2.6) 하위의, 즉 세속적인 본질에서 더 뛰어난 작용들은 더 상위에 있는 작용자에 의해서만 만들어지는 것은 아니다. 이 작용들은 오히려 자신들의 종의 작용자를 요구한다: “예컨대 태양과 사람이 사람을 만들어 낸다.” 그리고 또한 마찬가지로 우리는 다른 완전한 생물체에서 다음과 같은 점을 본다: 부패에서 생성된 생물체에서 분명한 바와 같이 완

전한 생물체 아래 있는 미미한 몇몇 생물체는 그들 고유의 종의 능동적인 원리 없이 태양의 작용으로부터 생성된다. 인식함이란 세속적인 본질에 있는 가장 뛰어난 작용이다. 가까이 있는 작용자가 가정되지 않았을 때 멀리 떨어져 있는 작용자를 가정하는 것은 인식을 위해 충분하지 않다. 이런 논거는 아비켄나에 맞지 않는다. 왜냐하면 그는 모든 생물체가 씨 없이 생산될 수도 있을 것이라고 가정했기 때문이다.(2권 76장)

3.4.3 작용과 능동 오성의 관계

(e3.4.3.1) 하나의 작용(결과)의 의도는 작용자를 명시한다. 그러므로 이제 부페에서 생산된 생물체는 하위의 자연이 의도하는 것에서 생산되는 것이 아니라 상위의 작용이 의도하는 것에서 생산되는데 왜냐하면 이 생물체들은 오직 더 높은 작용자들로부터 나오기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스는 『형이상학』 7권에서 그들은 우연히 발생한다고 한다. 그러나 씨앗에서 생성되는 생물체는 더 상위의 자연과 더 하위의 자연이 의도하는 것에서 나온다. 표상 상들로부터 보편적인 형상을 끄집어내는 작용은 우리가 의도하는 것에 놓여 있지 더 멀리에 있는 작용자가 의도하는 것에 있는 것은 아니다. 그러므로 우리는 우리 안에서 이런 작용의 가까이 있는 원리를 가정해야 한다. 이것은 능동 오성이다. 그러므로 능동 오성은 분리된 실체가 아니라 우리 영혼의 힘이다.

(e3.4.3.2) 각각의 운동자의 자연에는 이 운동자의 자연적인 작용(행위)에 대한 충분한 원인이 있다. 이제 이 작용(operatio)이 한 행위(actio)에 있다면 작용의 원리가 존재한다. 식물 안에 있는 식물 혼(anima nutritiva)의 능력에서 분명하듯이. 그럼에도 불구하고 만약 이 행위의 본질이 수동상태라면, 이 행위 안에는 작용의 원리가 존재한다. 이것은 생물체의 감각적인 능력에서 분명한 바와 같다. 인간은 지상에 있는 운동자 가운데 가장 완전한 것이다. 인간에게 고유한 그의 자연적인 작용은 인식인데 이 인식은 오성이 인식될 수 있는 것에서 어떤 것을 겪는 한 겪음(수동)없이는 생기지 않는다. 또한 오성이 가능태에서 인식

가능한 것을 실제로 인식 가능하게 만드는 한, 행위 없이도 완성되지 않는다. 그러므로 인간의 본성 안에는 이 두 가지에 대한 고유한 원인이 있는데 다시 말하면 이들은 능동 오성과 가능 오성이며 이 둘 중 어떤 것도 존재에 따라 볼 때 인간의 영혼에서 분리될 수 없다.

(q3.4.3.3) 만약 능동 오성이 하나의 분리된 실체라면 이 오성은 분명히 인간 본성의 위에 놓여 있을 것이다. 우리가 오직 초자연적인 실체의 힘으로만 영향을 미치는 행위는 기적이 행하듯이 [...] 초자연적인 작용들이다. 이런 것들은 인간이 신의 은총을 근거로 이행하는 것들이다. 우리는 다만 능동 오성의 힘에 의해서만 인식할 수 있기 때문에 만약 능동 오성이 하나의 분리된 실체라면 인식함이 인간에게 자연적인 행위가 아니라 는 결론이 나온다. 이렇게 되면 인간은 그가 오성을 또는 이성을 부여받았다는 사실에 의해 정의될 수 없을 것이다.(2권 76장)

(e3.4.3.4) 어떤 것은 형상으로서 그것의 안에 있는 힘에 의해 작용한다. 그러므로 아리스토텔레스는 『영혼론』 2권에서 그것을 통해 우리가 살고 지각하는 것은 형상과 작용이라고 서술했다. 가능 오성과 능동 오성의 행위는 인간에게 귀속된다. 인간은 표상 상으로부터 추상하며 실제로 인식 가능한 것을 자신의 정신 안에 받아들인다. 만약 우리가 이들을 우리 안에서 알지 못한다면 이 행위를 인식하지 못할 것이다. 이 행위가 귀속되는 원리들은 — 다시 말해서 가능 오성과 능동 오성은 — 그러므로 형상으로서 우리 안에 있는 힘들이어야 한다. 능동 오성은 가능 오성 안에서 받아들여진 정신적인 인식 상에 대해서 기술 생산품에 의해서 질료 안에 놓여 있는 예술(기술)의 형상에 대해 기술 생산품이 태도를 취하는 것과 같은 태도를 취한다. 이 예는 아리스토텔레스가 『영혼론』 3권, 5장, 430 a 12에서 든 예이다. 인간은 그 자신 안에 능동 오성에 의해 현실적으로 인식 가능해진 정신적인 인식 상이 있다는 것에 의해서 능동 오성의 작용을 행사하지 않는다.

(q3.4.3.5) 의적인 원리에 의해 움직여짐으로써만 자기의 고유한 행위에 도달할 수 있는 모든 존재자는 그것이 스스로 거기에 도달하는 것보다

행위에 더 도달할 것이다. 그러므로 비이성적인 생물체들은 스스로 그 곳에 도달하는 것보다 행위에 더 도달한다. 왜냐하면 그들의 모든 행위는 자신들을 움직이는 하나의 외적인 원리에 달려 있기 때문이다. 외적인 감각 대상에 의해 움직여진 감각들은 표상을 각인하고 질서에 따라 모든 능력에서 움직임의 능력까지 지속적으로 나아간다. 인간에게 고유한 작용은 정신적인 인식함이다. 정신적인 인식함의 최초의 원리는 능동 오성이다. 이 능동 오성은 인식 상을 인식 가능하게 만드는데, 이 인식 상들에 대해서 가능 오성은 어떻게 해서든지 수동적인 태도를 취한다. 가능 오성은 한 편으로는 그것이 작용하게 되면 의지를 움직인다. 능동 오성이 인간의 외부에 있는 실체라면 인간의 전체 행위는 외부의 원리에 의존하게 될 것이다. 이렇게 되면 인간은 스스로 행동하지 않고 다른 것에 의해 행동하도록 움직여질 것이다. 결과적으로 그는 자기 행동의 주인이 아닐 것이고 칭찬도 비난도 받지 않을 것이고 모든 윤리학 [...] 은 무너질 것인데 이것은 맞지 않는다. 그러므로 능동 오성은 인간에게서 분리된 실체가 아니다.

(2권 76장)

3.4.4 능동 오성에 대한 아리스토텔레스의 주장

3.4.4.1 영혼의 한 부분으로서의 능동 오성

(e3.4.4.1.1) 이제 능동 오성의 관점에서 아리스토텔레스는 그것이 분리된 실체라고 생각하지 않았다는 것을 서술하려고 한다. 그는 먼저 다음과 같이 말한다: “질료로서 모든 유(類) 안에 있고 모든 것에 가능 상태로 있는 것이 이 유에 속하고 이 유 안에 둘째 원인이 작용자로서 존재하고 이 모든 것이 이 유에 속하는 것을 만들어 내는 것이 모든 자연 본성에 있듯이, 질료에 대한 예술품의 관계에 유사하게, 마찬가지로 영혼에도 이런 차이가 있어야 한다.”(*De anima III* 5. 430 a 10) 그리고 이런 방식의, 다시 말해서 영혼에 있는 질료에 상응해서 그 안에서 모든 것이 정신적으로 인식되는 오성이 있다. 즉 가능 오성이 있다. 다른 오성은 영혼에서 작용인에 상응해서 모든 것을 실제로 정신적으로 인식

가능한 것으로 만드는 과제를 갖고 있는 오성인데, 이 오성은 가능태처럼 있는 것이 아니라 습관처럼 있다. 아리스토텔레스가 어떤 의미에서 능동 오성을 습관이라고 지칭했는지 그는 다음과 같이 덧붙임으로써 설명한다: 능동 오성은 빛(lumen)과 같다. 왜냐하면 어떤 면에서 빛은 가능태에 있는 색채를 현실태에 있는 색채로 만들기 때문이다. 빛이 색채를 현실적으로 보여 지게 하는 한에서. 이것은 정신적으로 인식 가능한 것의 영역에서 능동 오성에게 주어진다.

(e3.4.4.1.2) 능동 오성은 분리된 실체가 아니라 영혼의 한 부분이라는 것이 여기에서부터 분명히 결과로 나온다. 예컨대 아리스토텔레스는 “능동 오성과 가능 오성은 영혼에게 고유한 차이이며 이것들은 영혼 안에 있다.”고 분명하게 말한다. 그러므로 이 둘 중의 어떤 것도 분리된 실체가 아니다.

(q3.4.4.1.3) 아리스토텔레스의 증명은 동일한 것을 지시한다. 왜냐하면 그 안에 가능태와 현실태가 있는 모든 자연 본성에서 어떤 것은 어떤 면에서 질료인데 이 어떤 것은 그 종에 속하는 것에 대해 가능태로 있다. 그리고 어떤 것은 어떤 면에서 작용자인데 이것은 가능태를 능동태로 이끄는 것인데 이는 마치 예술품에 예술의 완성도와 질료가 있는 것과 같다. 그런데 정신적인 영혼은 그 안에서 잠재태와 현실태가 발견되는 하나의 자연 본성인데 왜냐하면 정신적인 영혼은 때로는 실제로 인식하고 때로는 가능태로 있기 때문이다. 정신적인 영혼의 본성에는 이로써 어떤 것이 있는데 이것은 질료처럼 그리고 인식 가능한 모든 것에 대해 가능태로 있는 것이다. 즉 가능 오성이다. 그리고 야기하는 원인처럼 있으며 모든 것을 현실적인 것으로 만드는 어떤 것이 있는데 이것은 능동 오성이다. 그러므로 오성의 이 두 가지 방식은 아리스토텔레스의 증명에 따르면 영혼의 본성에 있으며 그것의 현실태가 영혼인 육체로부터 존재에 따라서 분리되지 않는다.(2권 78장)

3.4.4.2 성상(性狀)으로서의 능동 오성

(e3.4.4.2.1) 아리스토텔레스는 능동 오성은 “성상(性狀; Habitus)

과 같다.”고 한다. “말하자면 빛과 같은 것이다.”고 한다. 성상은 그 자체 존재하는 것을 의미하는 것이 아니라 누군가가 갖고 있는 것을 의미한다. 그러므로 능동 오성은 분리되어서 그 자체 존재하는 실체가 아니라 인간 영혼에 속하는 어떤 것이다.

(q3.4.4.2.2) 우리는 성상이 능동 오성의 작용을 의미해서 능동 오성은 하나의 성상과 같은 모든 것을 인간이 인식하게끔 한다는 의미로 아리스토텔레스의 텍스트를 이해하면 안 된다. 주석가인 아베로에즈가 이 부분에 대해 말하듯이 “성상의 정의는 예컨대 그것을 갖고 있는 사람이 그것을 통해서 자신에게 고유한 것을 인식하는 그것이다. 더욱이 자기 자신으로부터 그가 원할 때면, 그리고 이때 외부에서 오는 도움을 필요로 하지 않고.” 아리스토텔레스는 분명히 성상을 의식된 것에 관련시키지 않고 모든 것을 정신적으로 인식 가능하게 만드는 과정을 갖는 오성에 관련시킨다.(2권 78장)

(e3.4.4.2.3) 성상은 능동 오성의 작용이어야 한다. 이 오성에게는 가능 상태에서 정신적으로 인식된 표상 상을 현실적으로 정신적으로 인식된 것으로 만드는 것이 속한다. 능동 오성은 오히려 성상과 결함과 가능태로부터 구분되는 의미에서 성상으로 이해된다. 마치 모든 형상과 모든 행위가 성상이라고 지칭될 수 있듯이. 아리스토텔레스가 “능동 오성은 빛이 성상인 것처럼 그런 방식으로 성상이다.”고 말하는 것에서 분명해진다.

3.4.4.3 능동 오성과 가능 오성의 특징

(e3.4.4.3.1) 이어서 아리스토텔레스는 이렇게 덧붙인다: “이 오성은” — 다시 말해서 능동 오성은 — “분리된 것이고 혼합되지 않은 것이고 수동적일 수 없고 실제로 본질적으로 존재한다.” 능동 오성에게 부여한 이 네 가지 중에서 그는 훨씬 위에서(*De anima* III 4. 429 a 18) 가능 오성에 대해서 두 가지를 분명히 진술했다. 즉 가능 오성이 ‘혼합되지 않았고’ ‘분리되어 있다’고. 그것이 수동적일 수 있는가 하는 셋째 것에

있어서 그는 구분을 했다. 그는 먼저 가능 오성이 감각처럼 수동 능력이 있지 않다고 한다. 그리고 그는 가능 오성이 — 우리가 수동을 더 넓은 의미로 취한다면 — 그것이 인식될 수 있는 것에 대해 가능태로 있는 한 수동적일 수 있다고 설명한다. 그는 넷째 것을 가능 오성에 대해서 완전히 부정한다. 이때 그는 가능 오성이 인식될 수 있는 것에 대해 가능 상태로 있으며 그것이 인식하기 전에 실제로 인식될 수 있는 것에서 아무 것도 갖고 있지 않다고 한다. 그러므로 가능 오성은 처음 둘째 특징에서는 능동 오성과 일치하고 셋째 특징에서는 부분적으로만 일치하고 부분적으로는 그것과 구분된다. 이에 반해 넷째에서 능동 오성은 가능 오성과 완전히 구분된다. 그는 능동 오성의 이 네 가지 특징을 다음과 같은 것을 덧붙이면서 하나의 유일한 증명 근거를 갖고 증명했다: “작용하는 것은 수동적인 것보다 항상 고상하며 원칙은, 즉 야기하는 원칙은 질료 보다 고상하다.”

(q3.4.4.3.2) 아리스토텔레스는 위에서 능동 오성은 작용인에 필적하고 가능 오성은 질료에 필적한다고 말했다. 이런 매개하는 사유에 의해 처음 두 가지 특징이 다음과 같이 결론지어 진다: “작용하는 것은 수동적인 것보다 고상하다.” 수동적인 것과 질료에 필적하는 가능 오성은 위에서 증명되었듯이 분리된 것이고 혼합되지 않은 것이다. 그러므로 능동 오성은 훨씬 더 이렇다. 다른 두 가지 특징은 매개하는 동일한 사상에 의해 서 다음과 같이 추론 된다: “능동자는 그것과 실제로 존재하는 것이 수동자와 가능태로 존재하는 것에 대해 취하는 태도와 같은 태도를 수동자와 질료에게 취하는 점에서 수동자와 질료보다 고상하다. 그러나 가능 오성은 어떤 면에서 수동자이며 가능태로 있는 존재자이다. 능동 오성은 비수동적인 작용자이고 실제로 존재하는 존재자이다.”(2권 78장)

(e3.4.4.3.3) 아리스토텔레스의 진술로부터는 능동 오성은 분리된 실체라는 것이 추측될 수 있는 것이 아니라 “분리된”은 그가 위에서 가능 오성에 대해서 언급한 방식에서, 즉 “그 오성이 어떤 기관도 갖고 있지 않다.”는 방식에서 분리된 것이라는 것이 분명하다. 능동 오성은 “본질적

으로 또는 실체에 따라서 현실적으로 존재하는 것이다.”고 아리스토텔레스가 말하는 것은 위에서 서술된 대로 영혼의 실체는 가능태에 있다는 것에 상반되지 않는다.(2권 77장 참조)

4. 실체

4.1 정신적인 실체

4.1.1 정신적인 실체의 자유로운 결정 능력

(e4.1.1.1) 정신적인 실체가 작용할 때 그것에게 자유로운 결정 능력이 속한다는 것이 분명하다. 예컨대 정신적인 실체가 자신이 내린 결정을 근거로 작용한다는 것은 다음에 의해 분명해 진다: 정신적인 실체는 행해져야 하는 것을 정신적인 인식함에 의해서 판단한다. 정신적인 실체가 자기 행동을 지배할 때 그것은 필연적으로 자유롭다.(2권 47장 참조) 그러므로 정신적인 실체는 작용할 때 그것에게는 자유로운 결정 능력을 갖는다.

(q4.1.1.2) 자기 스스로가 원인인 것은 자유롭다. 자기 스스로에 대해서 작용인이 아닌 것은 작용에서 자유롭지 않다. 움직일 때 다른 것에 의해서 움직여지는 것으로만 존재하고 작용하는 모든 존재자는 자기 스스로의 작용인이 아니다. 그러므로 자기 스스로 움직이는 존재자만이 행위에서 자유를 갖는다. 이런 존재자만이 오직 판단의 근거 위에서 작용한다. 그 자체 움직이는 것은 움직이는 것과 움직여지는 것으로 나눠진다. 움직이는 것은 오성에 의해, 표상에 의해 또는 감각에 의해 움직여지는 추구인데 오성, 표상 또는 감각에는 하나의 판단이 속한다. 판단에서 스스로 움직이는 것만이 이런 존재자들에 대해서 자유롭게 판단한다. 그러나 판단 능력은 이 능력이 자신의 고유한 행위에로 돌아 설 때에만 판단하려고 움직인다. 이 능력이 스스로 판단하려고 한다면 이 능력이 자신의 판단을 인식하는 것이 필수적이다. 그런데 바로 이것은 오직 오성에게만 속한다. 그러므로 비이성적인 생물체는 어떤 방식에서 자유롭게 움직이고 또는 자유롭게 행동하기는 하지만 자유롭게 판단하지는 않는다. 오직 다른 것에 의해 움직여지는 생명이 없는 사물들에게는 자유로운 작용도 또는 자유로운 운동도 속하지 않는다. 그러나 정신적인 존재자에게는 자유로운 행동

뿐만 아니라 자유로운 판단도 속한다. 다시 말해서 그들은 자유로운 판단 능력을 갖는다.(2권 48장)

4.1.2 선한 것에 대한 정신적인 실체의 파악과 판단

(e4.1.2.1) 보편적인 것의 개념에서는 다만 개별적인 파악의 중재에 의해서 운동과 작용이 결과로 나온다. 더욱이 움직임과 작용이 개별적인 것과 관계를 맺고 있기 때문이다. 오성은 본래적으로 보편적인 것을 파악한다. 오성이 파악할 때 움직이거나 또는 작용하도록 오성의 보편적인 인식은 개별적인 인식에 적용되어야 한다. 보편적인 것은 가능태에 따라 많은 개별적인 것을 함유하고 있으며 오성 개념은 많은 것에 그리고 다양한 것에 적용될 수 있다. 행해져야 하는 것에 대한 오성의 판단은 오직 유일한 것에만 확정되어 있는 것이 아니다. 그러므로 정신적인 모든 존재자는 자유로운 결정 능력을 갖고 있다.

(q4.1.2.2) 파악된 형상은, 그 형상이 선한 것 또는 적합한 것의 개념 아래에서 파악되는 한에서 움직이는 원리이다. 스스로 움직이는 존재자에 있어서 외적인 행위(actio exterior)는 하나의 판단에서 나오는데 이 판단에 의해서 어떤 것은 이 형상을 매개로 좋은 것 또는 적합한 것이라고 판단된다. 판단하는 것이 판단하려고 움직이면 파악된 상위의 형상에 의해 서 판단으로 움직인다. 이 형상은 오직 선한 것 또는 적합한 것의 개념일 수 있다. 이 개념을 근거로 일정한 선 또는 알맞은 것에 대해서 판단된다. 그러므로 선한 것 또는 알맞은 것의 보편적인 개념을 파악하는 존재자만이 판단을 위해 움직인다. 그런데 이 존재자는 오직 정신적인 존재자이다. 그러므로 오직 정신적인 존재자만이 행동하려고 움직일 뿐만 아니라 판단하려고 움직인다. 그러므로 이들만이 판단에서 자유로운데 이것은 자유로운 판단 능력을 의미한다.(2권 48장)

4.1.3 오성의 판단에서 나오는 정신적인 실체의 자유 의지

(e4.1.3.1) 우리가 동물에게 있어서 ‘자연적인 감각적 평가력’이라고 지칭하는 ‘감각적인 평가 능력’은 각각의 존재자를 그것이 공통적인 자연에 종속하고 있다는 관점에서 파악하는 것이 아니라 각 존재자가 어떤 행동 또는 수동의 목적이거나 시작이라는 관점에서 파악한다. 예를 들면 어미 양이 새끼 양을 인식할 때 어미 양은 새끼 양이 있다는 관점에서 그것을 인식하는 것이 아니라 그것이 젖먹이 어린 양이라는 관점에서 인식한다. 감각적 판단력의 판단은 일종의 자연적인 특성 또는 비자의적인 충동이다. 양은 늑대가 오는 것을 보면 도망간다. 늑대가 흉한 모습을 갖고 있기 때문이 아니라 그것이 자기의 천적이기 때문이다. 동물들의 판단은 행동을 목표로 하며, 자연적인 평가 능력은 생물체에게 주어져 있다. 결정한다는 것은 판단함이고 자신이 선택하고 결정한 것을 긍정함이다. 판단하고 자유롭게 결정하는 것은 선의 현전에 직면해 이 현전을 지배할 수 있는 태도를 취할 수 있는 존재자에게만 가능하다. 선택한다는 것은 결정을 실현한다는 의미를 함유하고 있기 때문에 그것은 구분함과 욕구를 전제로 한다. 의지와 오성의 능력이 작용하지 않는다면 선택은 실현될 수 없다. 동물도 어떤 면에서는 행동의 자유를 갖고 있다. 그러나 동물은 그들의 고유한 의지의 결정의 자유는 갖고 있지 않다. 동물은 예컨대 그들의 행동을 숙고하고 논리적으로 판단할 수 없다. 행동을 숙고하고 논리적으로 판단하는 것은 인간에게만 고유한 능력이다.

(q4.1.3.2) 판단의 자유는 완전하지 않다. 돌이나 식물처럼 인식하지 못하는 것처럼 그것이 어떤 판단을 갖고 있지 않기 때문에 무엇이 결핍되어 있거나 또는 그것이 비이성적인 생물체처럼 자연 본성적으로 하나의 유일한 것에 확정되어 있는 판단을 갖고 있기 때문에 무엇이 결여되어 있다. 자연적인 판단에서 양은 늑대를 그 자체 해로운 것으로 판단한다. 그리고 그것은 이 판단을 근거로 늑대에게서 도망간다. 다른 것에 있어서도 이와 유사하다. 어떻게 해서든지 행해져야 하는 것에 대해 판단하는 것은 그것에게 필연적으로 자유로운 판단 능력이 속하는 유일한 것에 자연상 고정되어 있지 않다. 정신적인 모든 존재자가 이와 같은 것이다. 오성은

이 선 또는 저 선만을 지각하는 것이 아니라 보편적인 선 자체를 지각한다. 오성은 파악된 형상을 통해서 의지를 움직이므로, 모든 것에서 움직이는 것과 움직여지는 것은 상응해야 하므로 정신적인 실체의 의지는 본래 오직 보편적인 선에만 고정되어 있다. 그러므로 의지에게 선으로 제공되는 것은 의지가 그것으로 기울어질 수 있는 것이다. 왜냐하면 반대되는 것에 자연적으로 고정되어 있는 어떤 것도 의지를 방해하지 않기 때문이다. 그러므로 정신적인 모든 실체는 자유 의지를 갖고 있는데 이 의지는 오성의 판단에서 나오는 것이다. 이것은 자유로운 결정 능력을 갖고 있다는 뜻이며 이것은 “이성적으로 규정된 판단의 자유”(esse liberum de ratione iudicium)로 정의된다.(2권 48장)

4.1.4 정신적인 실체에는 자연적인 악함이 없다

(e4.1.4.1) 그것의 도움으로 마술적인 기술이 작용하는 정신적인 실체 안에 자연적인 악함이 존재한다는 것은 불가능하다. 하나의 사물은 그것이 자신의 본질에 따라 추구하는 것을 우연히 추구하는 것이 아니라 그 자체 추구한다. 예를 들면 무거운 것은 아래로 떨어진다. 이런 정신적인 실체가 그 본질에 따라 나쁜 것이라면 이 실체들은 자연 본성상 나쁜 것을 추구할 것이다. 그러므로 그들은 나쁜 것을 우연히 추구하는 것이 아니라 그 자체 추구할 것이다. 그러나 이것은 불가능하다. 위에서(3권 3장 이하) 우리는 모든 사물은 그 자체 선을 추구하고 오직 우유적으로만 악을 추구한다고 서술된 것을 보았다. 그러므로 이런 정신적인 실체들은 그들의 본질에 따라 악한 것이 아니다.

(q4.1.4.2) 사물에 항상 존재하는 것은 필수적으로 그것의 원인이나 아니면 원인에 의해 야기된 것이다. [...] 그러므로 이런 실체들은 다만 원인이거나 아니면 원인에 의해 야기된 것이다. 그것이 원인이라고 우리가 가정하면 나쁜 것은 다만 우연히 어떤 것의 원인일 수 있다. [...] 우연적인 모든 것은 그 자체로 있는 것으로 필연적으로 소급된다. 그러므로 이것들을 안에는 그들의 악보다 먼저 있는 것이 – 이것에 의해 이것들은 원인이다 – 필연적으로 있다. 각각의 모든 사물에 있는 첫째 것은 그 사

물의 자연 본성이며 본질이다. 그러므로 이런 실체들은 그들의 본질에 따라 나쁜 것이 아니다.(3권 107장)

(q4.1.4.3) 이 실체들이 원인에 의해 야기된 것이라고 해도 같은 결론이 나온다. 왜냐하면 선을 추구하지 않고는 어떤 작용인도 작용하지 않기 때문이다. 나쁜 것은 그러므로 다만 우연적으로만 어떤 원인의 작용일 수 있다. 다만 우연적으로만 야기된 것은 그것의 본질에 따라 있을 수 없다. 왜냐하면 모든 본질은 그것이 존재에로 들어서는 특정한 방식을 갖고 있기 때문이다. 그러므로 이런 유의 실체가 그것의 본질에 따라 나쁜 것이라는 것은 불가능하다.(3권 107장)

(e4.1.4.4) 각각의 존재자는 자신의 본질의 방식에 따라 고유한 존재를 갖고 있다. 그러나 존재는 존재로서 좋은 것이다. 모든 것은 존재를 추구한다는 사실이 이에 대한 징표이다. 그러므로 만약 그런 실체들이 자신들의 본질에 따라 나쁜 것이라면 그들은 어떤 존재도 갖지 않을 것이다. 첫째 존재자로부터 존재를 갖지 않는다면 어떤 것도 존재할 수 없으며 최초의 존재자는 최상의 선(1권 41장)이라는 것이 위에서(2권 15장) 서술되었다. 모든 작용인은 작용인으로서 자신에게 유사한 것을 야기하기 때문에 최초의 존재자로부터 유래하는 것은 필연적으로 선하다. 그러므로 상술된 실체들은 그들이 있는 한 그리고 어떤 본질을 갖고 있는 한 나쁜 것일 수 없다.

(q4.1.4.5) 선에 완전히 참여하지 않고 있는 것이 있다는 것은 불가능하다. 왜냐하면 추구될 만한 것과 선한 것은 동일한 것이기 때문에 한 사물은 그것이 완전히 선한 것 없이 있다면 그 자체 안에 추구될 만한 것을 갖고 있지 않겠기 때문이다. 그러나 각 존재자들에게 있어서 그들의 존재는 추구될 만한 어떤 것이다. 그러므로 어떤 것이 그 본질에 따라 나쁜 것이라고 지칭되어야 한다면 이것은 필연적으로 단적으로 나쁜 것이 아닐 것이다. 이것은 오히려 이것이 이것에 대해 또는 다른 것의 관점에서 나쁜 것이므로 나쁜 것 일게다. 예를 들면 독은 단적으로 나쁜 것이 아니라 그 독이 그에게 해로운 사람에게 나쁜 것이다. 그러므로 이것은 한 사람에게는 독이고 다른 사람에게는 음식이다. 어느 한 사람 (어떤 것)에게

고유한 것인 개별적인 선은 다른 한 사람(어떤 것)에게 고유한 것인 개별적인 선에 마주하고 있기 때문에 그렇다. 예를 들면 불에게 좋은 것인 열은 물에게 좋은 것인 차가움에 마주하고 있고 차가움을 파괴한다. 그러므로 자기의 본질에 따라 개별적인 것에 향해 있지 않고 단적으로 선한 것에 향해 있는 것은 이런 방식으로 본성적으로 나쁜 것이라고 지칭될 수 없다. 각각의 오성은 이런 종류이다. 왜냐하면 그의 선함은 그에게 고유한 작용 안에 놓여 있기 때문이다. 이 행위는 보편적인 것을 그리고 단적으로 있는 것을 지향하기 때문이다. 그러므로 어떤 오성이 단적으로 뿐만 아니라 다른 것과의 관련에서도 그것의 본성상 나쁠 것이라는 것은 불가능하다.(3권 107장)

4.2 분리된 실체

4.2.1 영혼보다 본성상 앞 서 있는 분리된 실체

(e4.2.1.1) 육체와 전혀 결합하고 있지 않은 정신적인 실체가 있다는 것이 앞에서 언급되었다. 육체의 소멸 후에 정신의 실체가 지속적인 실체로서 남아 있다는 것이 위에서 언급되었다.(2권 79장 참조) 이제 남아 있는 정신의 실체가 어떤 사람들이 말하듯이(2권 80장 참조) 모든 사람에게 하나의 유일한 것이라면 이 실체는 그것의 존재에 따라 육체에서 분리되어 있는 것이 필연적으로 생길 것이다. 그러므로 최소한 하나의 정신적인 실체가 육체 없이 그 자체 존재한다는 명제가 설정될 것이다. 그러나 만약 육체의 소멸 후에 다수의 정신적인 영혼이 남아 있다면 육체 없이 즉자적으로 존재하는 것이 정신적인 실체에 주어질 것이다. 더 육이 영혼은 이 육체에서 다른 육체로 넘어가지 않는다는 것을 우리는 보았다.(2권 83장) 그러나 육체에서 분리되는 것이 영혼에게 본질적으로 해당되지 않는다. 왜냐하면 영혼은 본래 육체의 형상이기 때문이다. 본질적인 것이 아닌 것보다 먼저 있는 것은 본질적인 것이다. 그러므로 영혼

에 비해 본성상 앞서 있는 정신적인 실체가 있는데 이 실체에게는 육체 없이 즉자적으로 존재하는 것이 본질적으로 주어진다.

4.2.2 분리된 실체와 육체의 결합의 불가능성

(e4.2.2.1) 유(類)의 개념에 속하는 모든 것은 종의 개념에 속해야 한다. 그러나 종의 개념에 속하지만 유의 개념에 속하지 않는 많은 것들이 있다. 예를 들면 ‘이성적인’이 인간의 개념에는 속하지만 감각적인 존재(동물)에게는 속하지 않듯이. 종의 개념에 속하지만 유의 개념에는 속하지 않는 모든 것은 유의 모든 종에 주어질 필요는 없다. 예컨대 비이성적인 감각 존재인 동물의 많은 종들이 있다. 정신적인 실체에게는 그 실체의 유에 적합하게 그 실체들이 즉자적으로 존재한다는 것이 합당하다. 왜냐하면 이 실체들은 그 실체들 자신을 통해서 작용을 갖기 때문이다.(2권 51장 참조) 그것이 어떤 다른 것과 결합하는 것은 즉자적인 존재자의 개념에 속하지 않는다. 그러므로 정신적인 실체가 한 육체와 결합하는 것은 이 실체의 유에 따라서는 정신적인 실체의 개념에 속하지 않는다. 비록 이것이 하나의 특정한 정신적인 실체의 개념에, 즉 영혼의 개념에 속한다고 하더라도. 그러므로 육체와 결합되어 있지 않은 정신적인 실체가 있다.

4.2.3 질료 없는 실체

(e4.2.3.1) 그러나 정신적인 자연 본성은 육체적인 자연 본성보다 더 상위에 있다. 정신적인 자연 본성은 육체적인 자연 본성의 한 부분에 의해서, 즉 정신적인 영혼과 접촉한다. 정신적인 영혼에 의해 현실화 된 육체는 육체의 유에서는 최고의 육체이고 한 육체와 결합된 정신적인 영혼은 정신적인 실체의 유에서는 가장 낮은 것이다. 그러므로 육체들과 결합되지 않은 정신적인 실체가 있다. 이 실체는 자연의 질서에 따라 영혼

보다 위에 있다. 질료에서 벗어난 상태는 정신적인 존재를 수반한다. (*immunitas enim materiae confert esse intelligibile*) [...] 그러므로 육체와 결합하지 않은 정신적인 실체들이 있다. 말하자면 모든 육체는 질료를 갖는다.

(q4.2.3.2) 하나의 실체는 연장 없이 존재할 수 있다. (*substantia potest esse sine quantitate*) 반면 연장은 실체 없이는 있을 수 없다. 실체는 다른 유들에 앞서 있는 첫째 유이다. 더욱이 시간, 개념, 그리고 인식에 따라서 (*substantia enim aliorum generum "prima est tempore, ratione et cognitione."*) 그러하다. 이것은 아리스토텔레스의 『형이상학』 7권, 1장, 1028 a 32에 서술되어 있는 것이다. 어떤 물질적인 실체도 연장 없이 존재하지 않는다. 그러므로 실체의 유에는 질료 없는 실체가 있을 수 있다. 존재할 수 있는 모든 본성은 사물의 질서에 따라 있다. 그렇지 않으면 우주는 불완전할 것이다. 그러므로 육체 없이 존재하는 실체가 있는데 이것은 더욱이 첫째 실체인 하느님의 다음에 – 하느님은 하나님의 유에 속하지 않는다. (1권 25장 참조) – 그리고 한 육체와 결합하고 있는 영혼의 위에 있다. (2권 91장)

(q4.2.3.3) 한 사물의 실체는 그 실체의 작용에 상응해야 한다. 왜냐하면 작용은 작용하는 실체의 행위이며 선이기 때문이다. 정신적인 인식은 그러나 정신적인 실체에게 고유한 작용이다. 그러므로 정신적인 실체는 언급된 작용에 상응하는 소질을 갖고 있어야 한다. 정신적인 인식함은 육체적인 한 기관에 의해 이행되는 작용이 아니므로 이 인식은 한 육체를 필요로 하지 않는다. 만약 인식 가능한 것이 감각적인 것에서 취해지는 한에서가 아니라면. 그러나 이것은 인식의 불완전한 방식이다. 인식의 완전한 방식은 자신의 본성에 따라 인식 가능한 것이 인식되는 방식이다. 그 자체 인식 가능한 것이 아니라 오성에 의해 비로소 인식 가능하게 되는 것만이 인식된다는 것은 인식함의 불완전한 방식이다. 이제 무엇보다도 불완전한 것이 해당되는 종에서 완전한 어떤 것이어야 한다면 표상 상에 의해 주어진 것을 받아들이는, 그리고 그렇게 인식하는 인간 영혼에 앞서 정신적인 실체가 존재해야 한다. 정신적인 실체는 그 자체 인식 가능한 것을 인식하고 감각적인 것으로부터 인식을 취하지 않는다. 이로써 정신적인 실체는 자신의 본성에 따라 육체에서 완전히 분리되어 있다. (2권 91장)

4.2.4 분리된 실체의 다양성

4.2.4.1 천체의 운동과 분리된 실체

(e4.2.4.1.1) 우리는 아리스토텔레스가 어쨌든 육체를 갖고 있지 않은 정신적인 실체가 있다는 것을 증명하려고 노력했을 뿐만 아니라 그것들의 수가 천체에서의 움직임에서처럼 많지도 적지도 않다는 것을 증명하려고 노력했다는 것을 알아야 한다. 아리스토텔레스는 우리가 발견할 수 없는 천체에서의 움직임은 없다고 증명한 후 그 다음으로 이것을 증명한다: 그것으로부터 천체의 운동이 생겨나지 않을 분리된 실체는 없다. 왜냐하면 하늘의 움직임은 그것의 목적인으로서의 분리된 실체에 정향해 있기 때문에 아리스토텔레스가 꼽는 것과 다른 분리된 실체가 있다면 어떤 움직임이 이것에 목적으로 향해 있을 것이다. 왜냐하면 이렇지 않으면 운동은 불완전한 것이기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스는 언급된 것으로부터 이렇게 결론을 맺는다: 하늘에서 발견되는, 그리고 발견될 수 있는 운동보다 더 많은 분리된 실체는 없다. 더욱이 그것을 근거로 우리에게 알려진 운동이 있을 수 있는 동일한 종의 더 많은 천체가 없기 때문에 그렇다.

(q4.2.4.1.2) 이 증명 과정은 필수적인 것이 아니다. 하나의 목적에 향해 있는 모든 것에서 필연성은 목적으로부터 취해지지 목적이 필연성에서 취해지지는 않는다. [...] 그러므로 다음과 같은 것이 언급될 수 있다: 천체의 운동의 직접적인 목적인 것보다 더 상위의 자연 본성을 갖는 분리된 실체가 있다. [...] 그러므로 아리스토텔레스는 이 주장을 필연적인 것으로 가 아니라 단순히 개연적인 것으로 인용한다. 그는 예컨대 이렇게 말한다: “부동의 실체와 원리를 그 정도로만 가정하는 것이 이성적이다. 그것을 필수적이라고 주장하는 것은 더 강력한 것에게 위임되어도 된다.”(2권 92장)

(e4.2.4.1.3) 그러므로 천상의 움직임이 있는 만큼 육체에서 분리된 정신적인 실체가 있다는 것을 서술하는 일이 남아 있다. 정신적인 실체

는 그것의 유에 따라 모든 육체적인 본성을 넘어선다. 그러나 단지 그것의 유의 본성에 따라 육체적인 실체의 위에 있는 정신적인 실체가 있다. 그럼에도 불구하고 정신적인 실체는 형상인 육체와 결합하고 있다.(2권 68장 참조) 그리고 정신적인 실체의 존재는 그것의 유에 따라 한 육체에 의존하고 있지 않으므로(2권 91장 참조) 언급된 실체의 더 높은 단계가 있다. 언급된 실체는 그들이 형상인 육체와 결합하고 있지 않다고 해도, 특정한 육체에 병렬해 있는 운동자들이다. 마찬가지로 정신적인 실체의 자연 본성은 운동에 종속해 있지 않다. 왜냐하면 움직임은 비로소 정신적인 실체의 중요한 작용, 즉 인식의 결과이기 때문이다. 그런데 어떤 육체에 병렬해 있는 운동자가 아니라 운동자 보다 더 높은 정신적인 실체의 더 상위의 단계가 있다.

(q4.2.4.1.4) 오성에 의해 움직이는 천체에 고유한 운동자들은 [...] 그 때마다 분명히 그런 성질의 정신성을 갖고 있어서 그 운동자들은 천체의 운동에서 제시될 수 있고 자연 사물로 변경될 수 있다. 그러나 우리는 이런 유의 정신적인 이념의 위에 더욱 보편적인 것을 설정해야 한다. 오성은 사물에 있는 형상의 존재가 있다는 것보다 사물의 형상을 더 보편적으로 지각한다. 그리고 그 때문에 우리는 이론 오성의 형상이 실천 오성의 그것보다 더 보편적이며 실천 예술에서 [한 영역에서] 주도적인 예술의 이념은 수행하는 예술의 이념보다 더 보편적이라는 것을 안다. 그러나 우리는 정신적인 실체의 단계를 이 실체에게 고유한 정신적인 행위의 단계에 상응하여 설정해야 한다. 그러므로 정신적인 실체는 특정한 천체의 고유한 그리고 직접적인 운동자인 것의 위에 있다.(2권 92장)

4.2.4.2 분리된 실체는 감각적인 사물의 종의 형상이 아니다

(e4.2.4.2.1) 질료적인 사물의 종은 질료에 의해서 다양화되는 것이 아니라 형상에 의해서 다양화된다. 그러나 질료의 밖에 있는 형상은 질료의 안에 있는 형상보다 더 완전하고 더 보편적인 존재를 갖고 있다. 왜냐하면 형상들은 질료의 파악 능력에 상응해서 질료 안에 받아들여지기 때문이다. 그러므로 질료의 밖에 있는 형상들과 우리가 분리된 실체

라고 지칭하는 형상들은 질료적인 사물의 종보다 수에 있어서 더 적지 않다. 그러므로 우리는 분리된 실체가 플라톤주의자들이 생각했듯이 세속적인 감각적 사물의 종의 형상이라고 말하지 않는다. 말하자면 플라톤주의자들이 언급된 실체의 인식에 도달할 수 없었기 때문에 — 감각적인 사물로부터가 아니라면 — 그들은 또한 이 실체들이 감각적인 사물들과 같은 종류라고 또는 오히려 더욱 더 이들의 종의 형상이라고 가정했다. 이런 감각적인 사물의 종의 규정에는 질료가 속한다. 물론 개별자의 본래적인 원리인 특정한 질료가 속하는 것은 아니라고 해도. 그러므로 인간의 종의 규정에는 살과 뼈가 속하는데, 특정한 살과 뼈가 속하는 것은 아니다. 특정한 살과 뼈는 개별자 소크라테스와 플라톤의 원리이다. 그러므로 우리는 분리된 실체가 여기에서 감각적인 사물의 종의 형상이라고 말하지 않고 다른 종의 형상이라고 말한다. 이것은 감각적인 사물의 종보다 훨씬 고상한 것이다. 마치 순수한 것이 혼합된 것보다 더 고상하듯이. 이렇게 되면 이런 고상한 실체는 세속적인 물질적 사물의 종의 형상보다 더 많은 것이 분명하다.

(q4.2.4.2.2) 어떤 것은 그것의 물질적인 존재에 따라서 보다 그것의 정신적인 존재에 따라서 더 높은 정도에서 증가한다. 우리는 말하자면 질료 안에 있을 수 없는 많은 것을 오성을 갖고 파악한다. [...] 그러나 분리된 실체는 그것의 본성에 따라 정신적인 존재에 속한다. 분리된 실체에서는 물질적인 사물에 있어서보다 더 큰 다양성이 가능하다. 우리가 이 두 가지 종의 특징과 본질을 숙고한다면. 지속적으로 존재하는 존재자에서는 존재와 존재할 수 있음(esse et posse) 사이에 어떤 구분도 없다. 그러므로 분리된 실체의 다수는 물질적인 사물의 다수를 넘어간다.(2권 92장)

4.2.4.3 동일한 종의 다수의 분리된 실체는 없다

(e4.2.4.3.1) 분리된 실체에 대해 이미 언급된 것으로부터 하나이며 동일한 종인 다수의 분리된 실체가 있지 않다는 것이 서술될 수 있다. 분리된 실체는 그 자체 존재하는 하성이다.(2권 51장; 91장 참조) 그러나 한 사물의 종은 개념의 규정에 의해 지칭되는 것이다. 즉 “한 사물의 하성에

대한 지침이다.” 그러므로 그 자체 존재하는 하성은 그 자체 존재하는 종이다.(Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes) 그러므로 다수의 분리된 실체는 다만 다수의 종으로서 있을 수 있다.

(q4.2.4.3.2) 종에 따라 항상 동일하지만 수에 따라 상이한 것도 질료를 갖고 있다. 형상에서 기인하는 차이는 종에 따른 상이함을 수반한다. 이에 반해 질료에서 기인하는 차이는 수에 따른 상이함을 수반한다. 그러나 분리된 실체는 이 실체의 한 부분일 그런 질료도, 그것과 분리된 실체가 결합하고 있을 그런 질료도 결코 갖고 있지 않다. 그러므로 하나이며 동일한 종의 다수의 분리된 실체가 있다는 것은 불가능하다.(2권 93장)

(q4.2.4.3.3) 소멸될 수 있는 사물들에는 하나이며 동일한 종의 다수의 개별자가 있다. 이로써 하나이며 유일한 개별자 안에 지속적으로 포함될 수 없는 종의 본성은 다수의 개별자 안에 포함된다. 그러므로 부폐하지 않는 물체에는 다만 하나이며 동일한 종의 유일한 개별자만이 있다. 위에서 서술되었듯이(2권 55장) 분리된 실체는 소멸될 수 있는 것이 아니므로 분리된 실체의 자연 본성은 하나의 유일한 개별자 안에 포함될 수 있다. 그러므로 이런 실체들에 있어서는 같은 종에 속하는 다수의 개별자가 존재할 필요가 없다.(2권 93장)

(e4.2.4.3.4) 모든 존재자에서는 종에 속하는 것이 개별자의 원리인 것보다, 그리고 이로써 종을 구성하는 것의 외부에 놓여 있는 것보다 더 가치가 있다. 종의 다수성은 하나이며 동일한 종에 있는 개별자의 다수성보다 우주에게 더 많은 가치를 부여한다. 우주의 완전함은 대체로 분리된 실체로 이루어져 있다. 그러므로 우주의 완전함에는 하나이며 동일한 같은 종의 수에 따른 다수의 분리된 실체가 있는 것보다도 종에 따라서 서로 다른 다수의 분리된 실체가 있다는 것이 더 적합하다.

(q4.2.4.3.5) 분리된 실체는 천체보다 더 완전하다. 그러나 우리는 천체에서 천체의 완전성 때문에 하나이며 동일한 종의 유일한 개별자만을 발견한다: 첫째, 천체들 중의 각각의 것은 그것의 종의 완전한 전체 질료로 구성되어 있기 때문이다. 둘째, 하나의 유일한 개별자 안에서 종의 힘

은 우주에서 과제를 이행하기 위해서 더 완전한 방식으로 존재한다. [...] 특히 태양과 달에서 드러나듯이. 하나이며 동일한 종의 유일한 개별자만이 분리된 실체 안에 훨씬 많다.(2권 93장)

4.2.5 분리된 실체와 영혼의 상이함

4.2.5.1 종의 관점에서 본 상이함

(e4.2.5.1.1) 영혼은 분리된 실체와 같은 종이 아니라는 것이 여기에서부터 서술될 수 있다. 분리된 실체와 인간 영혼의 차이는 하나의 분리된 실체와 다른 분리된 실체의 차이보다 더 크다. 그러나 모든 분리된 실체는 종에 따라 서로 구분된다.(2권 93장) 그러므로 분리된 실체는 이것보다 더욱 더 영혼과 구분된다.

(q4.2.5.1.2) 각각의 존재자는 그것의 종의 성격에 상응하는 그것에게 고유한 존재를 갖고 있다. 상이한 존재의 특징이 그것에게 해당되는 것에게는 상이한 종도 주어진다. 인간 영혼의 존재와 분리된 실체의 존재는 하나이며 동일한 성격의 것이 아니다. 왜냐하면 형상이 질료와 존재에 적합하게 결합하고 있듯이 육체와 결합하고 있는 인간 영혼의 존재에 육체가 관여하고 있는 것처럼 육체는 분리된 실체의 존재에 참여할 수 없기 때문이다. 그러므로 인간 영혼은 종에 따라 분리된 실체와 구분된다.(2권 94장)

(q4.2.5.1.3) 자기의 종을 자기 자신으로부터 갖는 것과 그렇지 않고 다른 종의 한 부분인 것은 구분된다. 하나의 분리된 실체는 자기의 종을 자기 자신에 의해 갖는데 인간의 영혼은 자기의 종을 스스로 갖지 않는다. 인간의 영혼은 오히려 인간이라는 종의 한 부분이다. 그러므로 전체 인간이 분리된 실체와 같은 종이 아니라면 – 이 둘이 같은 종인 것은 불가능하다 – 영혼이 분리된 실체와 같은 종인 것은 불가능하다.(2권 94장)

4.2.5.2 인식 방식의 관점에서 본 상이함

(e4.2.5.2.1) 하나의 존재자에게 고유한 작용에서는 그 존재자의 종이 파악된다. 작용은 그것의 편에서 본질을 지시하는 힘을 인식시킨다. 분리된 실체와 정신적인 영혼에게 고유한 작용은 이제 인식이다. 분리된 실체와 영혼에는 완전히 다른 인식 방식이 놓여 있다. 왜냐하면 영혼은 그것이 표상 상으로부터 어떤 것을 받아들이는 동안 인식하고 반면 분리된 실체는 이렇게 인식하지 않기 때문이다. 왜냐하면 분리된 실체는 그 안에 오직 표상 상만이 있을 수 있는 육체의 기관을 갖고 있지 않기 때문이다. 그러므로 인간 영혼과 분리된 실체는 하나이며 동일한 종이 아니다.

4.2.6 분리된 실체에서 종과 유

(e4.2.6.1) 우리는 어떤 관점에서 분리된 실체에서 종이 구분되는가를 주목해야 한다. 하나이며 동일한 유의 서로 다른 종에 속하는 물질적인 사물에서 유의 개념은 질료적인 원리에서, 종차는 형상의 원리에서 취해진다. 감각적인 자연(natura sensitiva)은 — 이 자연으로부터 감각적인 존재의 개념이 취해진다 — 정신적인 자연 본성(natura intellectiva)에 — 이것으로부터 인간에 있어서 종을 구성하는 차이(종차), 즉 이성적인 것이 취해진다 — 대한 관계에서 인간 안에 있는 질료적인 것이다. 이제 분리된 실체가 질료와 형상으로 합성되지 않았다면(2권 50장) 분리된 실체에서 유와 종차가 어떤 관점에서 이해될 수 있는지가 분명하지 않다.

(q4.2.6.2) 우리는 사물의 상이한 종이 존재성을 단계적으로 소유한다는 것을 알아야 한다. 존재자의 최초의 분류에서 즉시 한편으로는 완전한 것이, 다시 말해서 즉자적인 존재자와 현실적인 존재자가 존재하며, 다른 한편으로는 불완전한 것이, 다시 말해서 다른 존재자에 있는 것 그리고 가능태로 있는 존재자가 발견된다. 그리고 마찬가지로 존재자를 개별적으로 통과하는 것에게는 하나의 종이 다른 종에게 완전함의 단계를 첨가한다는 것이 분명하다. 마치 감각적인 존재가 식물에게 그리고 이동

운동이 가능한 동물이 이동 능력이 없는 동물에게 완전함의 단계를 부가 하듯이. 또한 색채에 있어서도 흰 색에 더 가까운 색채의 종류가 그렇지 않은 다른 종류의 색채보다 더 완전하다. [...] 하나의 특정한 종의 본질은 공통적인 자연 본성이 특정한 존재 단계에 설정되어 있다는데 있다. 그리고 질료와 형상으로 합성된 사물에서 형상은 어느 정도 규정성이기 때문에, 그러나 이것이 의해 규정되는 것은 질료 또는 질료적인 것이기 때문에 유의 개념은 질료의 편에서, 이와 반대로 종차는 형상의 편에서 취해 져야 한다. 이런 이유로 종차와 유로부터는 일자가 된다. 마치 질료와 형상으로부터 하나가 이루어지듯이. 그리고 질료와 형상으로 구성된 자연이 하나이며 동일한 자연이듯이 종차는 외부에 있는 어떤 본성을 유에 첨가하지 않는다. 이 종차는 오히려 유 자체의 본성의 규정이다. 마치 ‘다리를 갖고 있는 감각 존재’가 유로 설정되면 이것의 종차는 ‘두 다리를 가진 감각 존재’이듯이. 그리고 이 종차는 분명히 유에게 생소하지 않은 것을 첨가한다.(2권 95장)

(e4.2.6.3) 언급된 것으로부터 또한 다음 결과가 나온다. 만약 분리된 실체에서 서로 다른 종이 설정된다면 분리된 실체가 서로 다른 단계들을 차지하고 하나이며 동일한 종에 다수의 개별자가 있지 않은 한, 분리된 실체 아래에는 서열에 따라 동일한 두 개의 실체가 있는 것이 아니라 한 실체가 본성 상 다른 실체보다 더 상위에 있다. 이로써 오리게네스의 명제는 반박된다. 오리게네스는 처음부터 정신적인 모든 실체가 — 정신적인 실체 아래 그는 영혼들도 꿇는다 — 동일한 실체로 창조되었다고 말한다. 이 실체들에서 발견되는 차이는, 즉 한 실체는 육체와 결합하고 다른 한 실체는 결합하지 않고 있고 한 실체는 더 상위에 있고 다른 실체는 더 하위에 있는 것은 공로의 차이(differentia meritorum)에서 올 것이다. 그럼에도 단계의 이 차이는 자연적이라는 것이, 영혼은 분리된 실체와 동일한 종이 아니라는 것이 그리고 분리된 실체는 상호 동일한 종이 아니라는 것이, 그리고 자연의 질서에 따라 동일하지 않다는 것이 서술되었다.

4.2.7 분리된 실체의 인식

4.2.7.1 분리된 실체의 인식의 원천

(e4.2.7.1.1) 분리된 실체는 사물의 정신적인 인식을 감각적인 것에서 끄집어 내지 않는다는 것이 지금까지 서술된 것의 근거에서 제시된다. 감각적인 것은 그것의 본성에 따라 감각에 의해 지각되도록 규정되어 있다. 마치 정신적인 것이 오성에 의해 지각되듯이. 그러므로 자기의 인식을 감각적인 것에서 취하는, 인식 능력이 있는 모든 실체는 감각적인 인식을 갖고 있고 결과적으로 본성 상 자신과 결합되어 있는 육체를 갖고 있다. 왜냐하면 감각적인 인식은 감각 기관 없이는 있을 수 없기 때문이다. 그러나 분리된 실체는 자신과 본성상 결합되어 있는 육체를 갖고 있지 않다.(2권 91장 참조) 그러므로 분리된 실체는 정신적인 인식을 감각적인 사물에서 취하지 않는다.

(e4.2.7.1.2) 더 상위의 힘은 더 상위의 대상을 갖는다. 분리된 실체의 정신적인 힘은 인간 영혼의 정신적인 힘보다 더 상위에 있다. 왜냐하면 인간 영혼의 오성은 오성의 종류의 서열에서 가장 낮은 것이기 때문이다.(2권 91장 참조) 위에서 (2권 60장 참조) 언급했듯이 인간 영혼의 오성의 대상은 표상 상(phantasma)이다. 그리고 표상 상은 영혼의 외부에 있는 감각적인 사물보다 대상들의 서열에서 더 높은 서열에 있다. 이것은 인식 능력의 질서에서 분명하다. 분리된 실체의 인식 대상은 분리된 실체가 그것으로부터 인식을 직접 받아들이는 방식으로 영혼의 외부에 있는 대상일 수 없고 하나의 표상 상이 그 실체의 인식의 대상일 수도 없다. 그러므로 분리된 실체의 오성의 대상은 표상 상보다 더 높은 어떤 것이라는 것이 남아 있다. 인식 가능한 대상들의 질서에서 표상 상보다 더 높은 것은 다만 실제로 정신적으로 인식 가능한 것이다. 그러므로 분리된 실체는 정신적인 인식을 감각적인 것으로부터 받아들이는 것이 아니라 자기 자신을 통해서 직접 정신적으로 인식될 수 있는 것을 인식한다.

(q4.2.7.1.3) 정신적으로 인식 가능한 것의 질서는 오성의 종류의 질서에 상응한다. 자기 자신의 근거 위에서 정신적으로 인식 가능한 것은 정신적으로 인식 가능한 것의 질서에서 다만 정신적으로 인식될 수 있는 것보다 더 위에 있다. 왜냐하면 우리는 이것(= 정신적으로 인식될 수 있는 것)을 정신적으로 인식될 수 있도록 만들기 때문이다. 감각적인 것에서 취해진 정신적으로 인식 가능한 모든 것은 이런 종류의 것이다. 왜냐하면 감각적인 것은 자기 자신을 통해서 정신적으로 인식 가능한 것이 아니기 때문이다. 우리 오성이 인식하는 정신적으로 인식 가능한 것이 이런 종류이다. 분리된 실체의 오성은 우리의 오성보다 더 상위에 있기 때문에 분리된 실체의 오성은 감각적인 것에서 취해진 정신적으로 인식 가능한 것을 인식하는 것이 아니라 자기 자신을 통해서 실제로 정신적으로 인식 가능한 것을 인식한다.(2권 96장)

(e4.2.7.1.4) 하나의 사물에 고유한 작용의 방식은 사물의 실체 또는 존재의 방식에 상응하는 관계에 있다. 분리된 실체는 자기 자신에 의해서 있는 오성이지 하나의 육체 안에 있는 오성이 아니다. 그러므로 이 실체의 오성의 작용은 정신적으로 인식 가능한 것에 있을 것인데, 정신적으로 인식 가능한 것은 하나의 육체 안에 근거하고 있지 않다. 감각적인 것에서 취해진 정신적으로 인식 가능한 것은 어쨌든 어떤 육체들 안에 설정되어 있다. 마치 우리가 정신적으로 인식한 것이 육체의 기관 안에 있는 표상 상 안에 근거하고 있듯이. 그러므로 분리된 실체들은 그것들의 인식을 감각적인 것에서 받아들이지 않는다.

(q4.2.7.1.5) 제 1질료가 감각적인 사물의 서열에서 가장 낮은 것이고 이로써 감각적인 모든 형상에 대해 다만 가능태로 있듯이 가능 오성도 정신적인 것의 질서에서 가장 아래에 있는 것으로서 정신적인 모든 대상에 대해 가능태로 있다. [...] 감각적인 것의 질서에서 제 1질료의 위에 있는 것은 자기의 형상을 실제로 갖고 있는데 이 형상에 의해서 제 1질료는 감각적인 존재에 근거하고 있다. 감각적인 사물로부터 인식을 받아들이는 인간의 오성은 정신적인 존재에서 현실태로 있지 않고 가능태로 있다. 그러므로 분리된 실체는 자신의 인식을 감각적인 것에서 받아들이지 않는다.(2권 96장)

(q4.2.7.1.6) 더 상위에 있는 자연 본성의 완전함은 하위 존재의 완전함에 종속하지 않는다. 분리된 실체의 완전함은 정신적인 종류이기 때문에 이 완전함은 정신적인 인식함에 있다. 분리된 실체의 인식함은 감각적인 사물에 종속하지 않는다. 마치 누군가가 이 사물들로부터 인식을 받아들이듯이.(2권 96장)

(e4.2.7.1.7) 분리된 실체에는 어떤 능동적인 오성도 그리고 어떤 가능 오성도 없다는 것이 이로부터 밝혀진다. 만약 기껏해야 두 가지 의미에서가 아니라면. 정신적인 영혼은 정신적인 인식을 감각적인 사물로부터 받아들이기 때문에 가능 오성과 능동 오성은 정신적인 영혼에 있다. 왜냐하면 능동 오성은 감각적인 사물로부터 받아들인 인식 상을 실제로 정신적으로 인식 가능하게 만드는 오성이기 때문이다. 그러나 가능 오성은 감각적인 사물의 모든 형상에 대한 인식에 대해 가능태로 있는 오성이다. 이제 분리된 실체는 그들의 인식을 감각적인 것으로부터 받아들이지 않기 때문에 그 실체 안에는 어떤 능동 오성도 어떤 가능 오성도 존재하지 않는다. 그러므로 아리스토텔레스는 그가 가능 오성과 능동 오성을 이끌어 들인 그의 『영혼론』 3권, 5장, 430 a 13에서 “우리는 이 실체의 자리를 영혼에 설정해야 한다.”고 말한다.

4.2.7.2 분리된 실체의 인식의 특징

(e4.2.7.2.1) 토마스 아퀴나스는 고유한 지각 대상이, 최소한 상응하는 고유한 감각이 아무런 제한 없이 작용하는 한, 가능한 오류에서 배제된 채로 있다고 확신한다. 이와 반대로 공통적인 지각 대상은 지각하는 주체가, 예를 들면 한 대상의 크기나 모습을 너무 큰 간격 때문에 자칫 올바로 판단할 수 없을 때 오류에 빠지기 쉽다. 우리는 실제로는 둑글지만 멀리서 볼 때 사각형으로 보이는 탑을 이에 대한 예로 들 수 있다.

(q4.2.7.2.2) 공간적인 간격은 분리된 실체가 인식할 때 분리된 실체를

방해할 수 없다는 것이 분명하다. 공간적인 간격은 예컨대 오성이 자신의 인식을 감각으로부터 받아들이는 한에서 우연적이 아니라면 이 오성에 관계하지 않고 그 자체 감각과 관계하고 있다. 왜냐하면 감각적인 것은 특정한 간격의 조건 아래에서 감각을 움직이기 때문이다. 이에 반해 실제로 정신적으로 인식 가능한 것은 그것이 오성을 움직이는 한, 공간에 있지 않다. 왜냐하면 정신적으로 인식 가능한 것은 물질적인 질료에서 분리되어 있기 때문에. 분리된 실체는 자신의 정신적인 인식을 감각적인 것에서 지각하지 않으므로 공간적인 간격은 이 실체의 인식에 기여하지 않는다.(2권 96장)

(e4.2.7.2.3) 한 사물의 본질은 비시간적이다. 이런 한에서 그것은 시간과 시간성에 대한 관계를 갖지 않는다. 이에 반해 감각적인 인식에서와 마찬가지로 오성에 있어서도 ‘과거 존재’는 인식 행위로부터, 더욱이 예지적인 인식에서는 전적으로 인식 행위로부터만 결과로 나온다.(『신학 대전』1부, 둘째 79, 6항, 2에 대하여 참조) 개별적인 인식 작용은 비물질적인 작용이기 때문에 이 작용은 오성에 의해 개별적인 작용으로, 더욱이 시간에 대한 관계에서 인식된다.

(q4.2.7.2.4) 분리된 실체의 정신 작용에 시간이 혼합되어 있지 않다는 것은 자명하다. 예컨대 실제로 정신적으로 인식 가능한 것이 공간 없이 있는 것처럼 그것은 시간 없이 있다. 왜냐하면 시간은 공간 안에서 운동의 결과이므로 시간은 어떻게든 공간 안에 있는 것만을 측정한다. 그러므로 분리된 실체의 인식은 시간을 넘어 있다. 우리의 정신적인 작용은 시간과 관계 있는데, 그 이유는 우리가 특정한 시간과 관계를 맺고 있는 표상 상으로부터 인식을 얻기 때문이다. 그러므로 [판단에 있는] 결합과 분리에서 우리 오성은 항상 과거의 시간과 미래의 시간을 함께 생각하지만 어떤 것인 바의 것에 대한 인식에서는 이것을 함께 생각하지 않는다. 우리 오성은 말하자면 감각적인 것의 조건 아래에서 정신적으로 인식 가능한 것을 분리하면서 어떤 것인 바의 것을 인식한다. 이런 이유로 우리 오성은 이 작용에서 시간 아래에서도, 감각적인 사물의 어떤 제약 아래에서도 정신적으로 인식 가능한 것을 파악할 수 없다. 우리 오성은 그것이 앞서 추상된 정신적인 내용을 감각적인 사물에 결부시키면서 [판단에서] 결합하고 분리한다. 그리고 이런 관계 설정에서 시간이 함께 이해되는 것이 분명하다.(2권 96장)

(e4.2.7.2.5) 분리된 실체의 오성은 항상 현실태로 인식된다는 것이 여기에서부터 분명해진다. 때때로 현실적으로 있고 때때로 가능태로 있는 것은 시간을 통해 측정된다. 위에서 증명되었듯이 분리된 실체의 오성은 시간의 위에 있다. 비록 다른 본성들은 때때로 가능태에 따라 실체에 내재해 있다고 해도 살아 있는 모든 실체는 그 실체에 항상 내재해 있는 그것의 자연 본성의 근거에서 실제로 어떤 삶의 작용을 갖는다. 비록 그들이 항상 실제로 지각하지 않는다 해도 감각적인 사물에서 영양 섭취의 과정이 항상 실제로 이행되듯이. 그러나 분리된 실체는 살아 있는 실체이고(2권 91장 참조) 정신적인 인식 이외의 다른 삶의 작용(생활 작용)을 갖고 있지 않다. 분리된 실체는 자신의 본성의 근거에서 항상 실제로 인식해야 한다.

(e4.2.7.2.6) 철학자들의 학설에 따르면 분리된 실체는 자신들의 오성을 통해 천체를 움직인다. 천체의 운동은 항상 지속적인 운동이다. 분리된 실체의 인식은 그러므로 지속적이며 항상 존재한다.

(q4.2.7.2.7) 분리된 실체가 천체를 움직인다는 것을 우리가 가정하지 않는다면 – 분리된 실체가 천체보다 위에 있으므로 – 똑같은 결과가 나온다. 만약 천체에게 고유한 작용이, 다시 말해 천체의 운동이 지속적인 운동이라면 이것은 분리된 실체에게 고유한 행위, 즉 인식함에도 타당하다. 더욱이 더 많이 해당된다.(2권 97장)

(q4.2.7.2.8) 때로는 작용하고 때로는 작용하지 않는 모든 것은 그 자체 움직이거나 또는 우연히 움직인다. 그러므로 우리가 때로는 정신적으로 인식하고 때로는 정신적으로 인식하지 않는다는 사실은 영혼의 감각적인 부분에서 작용하는 변화(alteratio)에서 온다. [...] 그러나 분리된 실체는 그것이 육체가 아니므로 그 자체 움직이지도 않고 육체와 결합되어 있지 않기 때문에 우연히 움직이지도 않는다. 그 실체에 고유한 행위는, 다시 말해서 정신적인 인식은 그 실체들에 있어서 중단된 행위가 아니라 지속적인 행위이다.(2권 97장)

4.2.7.3 분리된 실체의 인식 방식

4.2.7.3.1 가능 오성과 분리된 실체의 인식 방식의 차이

(e4.2.7.3.1.1) 분리된 실체가 자기 자신을 통해서 인식 가능한 것을 인식한다면(2권 96장 참조) — 그러나 분리된 실체는 자기 자신을 통해서 인식 가능하다면 — 질료에서 벗어나는 것은 어떤 것이 자기 자신에 의해 인식 가능하게 만든다면, 분리된 실체가 인식한다는 결과가 나온다. 각각의 분리된 실체는 자기 자신뿐만 아니라 다른 것도 인식한다. 더욱 이 분리된 실체의 각 실체는 가능 오성이 자신을 인식하는 것과 다른 방식으로 자신을 인식한다. 가능 오성은 가능태에 따라 정신적인 존재 안에 있다. 그러나 가능 오성은 정신적인 인식 상을 통해 현실적이 된다. 제 1질료가 자연적인 형상을 통해 감각적인 존재 안에서 현실적인 것이 되듯이. 어떤 것은 그것이 다만 가능태로 있을 때는 인식되지 않는다. 어떤 것은 현실태로 있는 한에서 인식된다. 그러므로 형상은 그 형상을 통해 현실적인 것이 되는 사물의 인식 원리이다. 마찬가지로 인식의 능력(잠재력)은 인식 상을 통해 현실적으로 인식된다.

(q4.2.7.3.1.2) 우리의 가능 오성은 그것을 통해서 가능 오성이 정신적인 존재 안에서 현실적인 것이 되는 정신적인 인식 상에 의해서만 자기 자신을 인식한다. 그러므로 아리스토텔레스는 『영혼론』 3권 [4장, 430 a 2]에서 이렇게 말한다: “오성은 마치 그것(=오성)에 의해 인식된 것처럼 그것에게 고유한 형상에 의해서처럼 표상 상으로부터 취해진 정신적인 인식 상에 의해서 인식될 수 있다.” 그러나 분리된 실체는 그것의 자연 본성의 근거 위에서 현실태에 따라 정신적인 존재 안에 있다. 그러므로 분리된 실체의 각 실체는 다른 사물의 인식 상에 의해서가 아니라 그것들에게 고유한 본질을 통해서 자신을 인식한다.(2권 98장)

(q4.2.7.3.1.3) 각각의 인식은 인식된 것에 유사한 것이 인식하는 것 안에 있다는 것에 의거하고 있기 때문에 분리된 실체의 한 실체는 유의 공통적인 자연 본성에 따라 다른 실체에 유사하지만 종에 따라서는 서로 구분되기 때문에 [...] 그 실체들 중의 한 실체는 다른 실체를 그것의 종

의 특성에서 인식하는 것이 아니라 오직 그들의 공통적인 유의 특성에서 인식한다는 결과가 나오는 것 같다.(2권 98장)

4.2.7.3.2 분리된 실체가 다른 실체를 인식하는 방식

(e4.2.7.3.2.1) 이 실체들의 어떤 실체도 그것의 본질에 따라 다른 모든 사물의 인식에 대한 충분한 근거가 아니기 때문에 이 실체들의 각각의 것에는 그들에게 고유한 실체를 넘어서서 어떤 정신적인 상들이 덧붙여져야 한다. 이 상들에 의해서 분리된 실체의 각 실체는 다른 실체들을 그들의 고유한 본성에서 인식할 수 있다. 그러므로 이것은 다음과 같이 통찰될 수 있다: 오성에게 고유한 대상은 정신적으로 인식 가능한 것으로서의 존재자이다. 그리고 인식 가능한 이것은 가능한 것인 존재자의 모든 차이와 종들을 함유한다. 존재할 수 있는 모든 것은 또한 정신적으로 인식될 수 있기 때문이다. 모든 인식은 표상의 방식에서 생기므로 오성은 자기의 대상을 완전히 인식할 수 없다. 그가 전체적인 존재자의 상과 이 존재자들의 모든 차이의 상들을 함유하고 있지 않다면, 존재자 전체의 이런 소질의 상들은 무한한 자연일 수밖에 없다. 자연은 존재자의 종과 유에 제한되어 있는 것이 아니라 모든 것을 포괄하는 근원이며 존재자 전체를 성취하는 힘이다. 그리고 그런 성질의 자연은 오직 하느님의 본성이다.(1권 25장; 43장; 50장 참조) 다른 모든 자연은 그 자연이 존재자의 종과 유에 제한되어 있기 때문에 존재자 전체의 포괄적인 상일 수 없다. 그러므로 오로지 하느님만이 그의 본질에 의해서 모든 것을 인식한다. 분리된 실체의 각 실체는 자신들의 본성에 의해서 완전한 인식을 갖고 있고 오직 그것의 고유한 종, 즉 자기 자신만을 인식한다. 그러나 가능 오성은 결코 자신의 본질에 의해서가 아니라 오직 정신적인 인식상을 통해서 인식한다.

(q4.2.7.3.2.2) 한 실체가 정신적이라는 점에 의해서 한 실체는 존재자 전체를 포괄할 수 있다. 그러므로 분리된 실체는 존재자 전체를 자신의 본성을 통해 현실적으로 포괄하지 않기 때문에 그것의 실체에서 고찰

되어서 어느 정도 정신적인 상들에 대해 가능태로 있다. 존재자 전체는 이 상들에 의해 인식되고 이렇게 되면 이 상들은 그것의 정신성의 정도에서 분리된 실체에서 현실적인 것이다. [...] 분리된 실체의 자연 본성이 무한하지 않고 제한되어 있듯이 정신적인 상은 분리된 실체 안에서 무한할 수 없고 존재자의 종 또는 유에 제한되어 있다. 그러므로 전체 존재자를 파악하기 위해서 이런 유의 더 많은 상들이 요구된다. 하나의 분리된 실체가 더 상위에 있을수록 그들의 본성은 하느님의 본성에 유사하다. 그리고 이런 이유로 그 실체가 모든 것을 포괄하는 완전하고 선한 존재자에 더 가까이 다가가기 때문에 그리고 이런 이유로 선한 것과 존재자에 더 포괄적으로 참여하고 있기 때문에 덜 제한되어 있다. [...] 포괄적인 인식에서 최고 상태는 하느님 안에 있다. 하느님은 하나의 유일한, 예컨대 자신의 본질을 통해서 모든 것을 인식한다. 가장 낮은 것은 인간의 오성에 있다. 인간의 오성은 인식 가능한 모든 것을 위해서 자신에게 고유한, 그리고 자신에게 필적하는 정신적인 인식 상을 필요로 한다.(2권 98장)

(e4.2.7.3.2.3) 언급한 대로 이에 대한 예들을 우리는 두 개의 극단적인 끝에서 취할 수 있다. 즉 신적인 오성과 인간의 오성에서. 예컨대 하느님은 하나의 유일한 자기 존재에 대해서 모든 존재자를 인식하지만 인간은 다양한 것들을 인식하기 위해서 다양한 상을 필요로 한다. 인간은 더욱이 더 큰 오성의 힘을 가질수록 더 적은 유사성에서 더 많은 것을 인식할 수 있다.

(q4.2.7.3.2.4) 더 상위의 실체에서 더욱 포괄적인 형상에 대해서는 더 불완전한 인식이 나오지 않는다. [...] 예를 들면 ‘감각적인 존재’라는 정신적인 상에 대해서 – 우리는 이 상을 통해 어떤 것을 다만 그것의 유에 따라서만 인식한다 – 우리는 ‘인간’이라는 정신적인 상에 대해서 보다 더 불완전한 인식을 갖는다. 우리는 ‘인간’이라는 정신적인 상에 대해서 완전한 종을 인식한다. 어떤 것을 다만 그것의 유에 따라서 인식한다는 것은 불완전하게 그리고 어느 정도 가능태로 인식한다는 것이다. 그러나 종에 따라 인식한다는 것은 완전하게 그리고 실제로 인식한다는 것이다. 그러나 우리 오성은 정신적인 실체에서는 가장 낮은 단계를 차지하기 때문에 그것은 오성 안에 있는 특별한 정신적인 상이 인식 가능한 모든 개

별적인 것에게 상응해야 하는 정도에서 나뉘지는 상들을 요구한다. 그리고 이런 이유로 우리 오성은 ‘감각 존재’라는 상을 통해 이성적인 것을 인식하는 것이 아니고 결과적으로 어떤 관점에서가 아니라면 인간을 인식하는 것이 아니다. 그러나 분리된 실체 안에 있는 정신적인 유사성 (similitudo intelligibilis)은 더욱 포괄적인 힘에 속하는데 이 힘은 많은 것을 제시하기에 충분하다. 그러므로 정신적인 유사성은 더 불완전한 인식을 야기하는 것이 아니라 더 완전한 인식을 야기한다. [...] 분리된 실체는 하나의 유일한 상을 통해서 감각적인 존재(animal)뿐만 아니라 감각적인 존재의 종차를 인식하며 더욱이 이것은 그 때마다 더욱 포괄적인 방식으로 또는 더욱 제한적인 방식으로 분리된 실체의 단계적인 질서에 맞게 발생한다.(2권 98장)

4.2.7.3.3 분리된 실체는 오직 자신만을 인식한다

(e4.2.7.3.3.1) 분리된 실체들은 그들의 본질을 통해 인식될 수 있기 때문에 우리는 한 실체가 정신적인 인식 상에 의해서 인식된다고 가정해서는 안 되고 인식된 실체의 본질에 의해 인식된다고 가정해야 한다는 것이 아마도 누군가에게 드러날 것이다. 예컨대 하나의 실체가 정신적인 인식 상에 의해 인식된다는 것은 물질적인 실체들이 볼 때는 그것의 본질에 의해서 실제로 인식 가능한 것이 아니라 추상화된 개념에 의해서 인식되어야 한다는 것에서부터 결과로 나오는 것 같다. 이로써 아리스토텔레스가 『형이상학』 12권, 9장, 1075 a 2에서 말한 바와 같이 이것에 일치하는 것처럼 보인다: 질료에서 분리된 실체에서 오성(intellectus), 인식(intelligere) 그리고 인식된 것(quod intelligitur)은 구분되지 않는다. 이럴 경우 다음과 같은 난점들이 생긴다.

(e4.2.7.3.3.2) 아리스토텔레스의 이론에 따르면 실제로 있는 오성은 실제로 인식된 것이기 때문이다. 그런데 하나의 분리된 실체가 다른 하나의 분리된 실체를 인식한다면 어떤 방식으로 이것과 하나가 되는지를 통찰하는 것은 쉽지 않다. 각각의 작용자 또는 행동자는 작용이 그것에 상응하는 형상에 의해 작용한다. 가열(calefactio)이 열에 상응하듯이.

그러므로 우리는 그것의 상(species)을 통해서 시각에게 형상이 각인되는 것을 본다. 하나의 분리된 실체가 다른 것의 형상을 갖는 것은 가능해 보이지 않는다. 왜냐하면 각각의 분리된 실체는 다른 것으로부터 분리된 것을 갖기 때문이다. 그러므로 하나의 분리된 실체가 다른 것에 의해서 그것의 본질에 의해 직관되는 것은 불가능해 보인다. 인식된 것은 인식하는 것의 완성이다. 더 하위의 실체는 더 상위의 실체의 완성일 수 없다. 그러므로 만약 각 실체가 다른 인식 상에 의해서가 아니라 그것의 본질에 의해 인식된다면 상위의 실체가 하위의 실체를 인식하지 않는 일이 생길 수 있다. 인식 가능한 것은 인식된 것에 관한 한, 오성에 내재적이다. 그런데 하느님 이외에는 어떤 실체도 정신의 가장 깊은 곳으로 침투하지 않는다. 그러므로 하나의 분리된 실체가 다른 실체 안에 있는 그것의 유사성에 의해서가 아니라 본질에 의해 다른 실체에 의해 인식될 것이라는 것은 불가능해 보인다.

(q4.2.7.3.3.3) 이것은 아리스토텔레스의 견해에 따라서도 또한 참임이 분명하다. 아리스토텔레스는 현실적으로 인식된 것이 현실적인 오성과 하나가 됨으로써 인식이 생긴다고 가르쳤다. 그러므로 분리된 실체는 그것이 자기 자신에 의해서 현실적으로 인식 가능하다고 해도 그것과 자신이 하나가 되는 오성에 의해서만 그 자체(secundum se) 인식된다. 분리된 실체는 이렇게 자신의 본질을 통해서 오직 자기 자신을 인식한다. 그리고 이런 의미에서 오성과 인식된 것과 인식은 하나이며 동일하다.(2권 98장)

4.2.8 분리된 실체와 자연적 사물

4.2.8.1 분리된 실체는 자연 사물을 인식한다

(e4.2.8.1.1) 언급된 정신적인 형상에 의해서 분리된 실체는 다른 분리된 실체를 인식할 뿐만 아니라 물질적인 사물의 종적인 규정도 인식한다. 분리된 실체의 오성은 그것이 가질 수 있는 모든 유사성을 갖는 한

실제로 있기 때문에 그리고 이 오성은 존재자의 모든 종과 종차를 파악하는 힘을 갖고 있기 때문에 각각의 분리된 실체는 모든 자연 사물과 이 사물들의 전체 질서를 인식해야 한다. 그러나 오성은 완전한 현실태에서 실제로 인식된 것이므로 우리에게는 하나의 분리된 실체가 물질적인 사물을 인식하지 않는 듯이 보일 것이다. 그러므로 하나의 물질적인 사물이 하나의 분리된 실체의 완전함을 이룬다는 것은 맞지 않는 것 같다. 그러나 우리가 올바르게 고찰한다면 인식된 사물은 인식하는 것이 오성 안에 갖고 있는 유사함에 따라 인식하는 것의 완전함이다. 왜냐하면 우리 영혼의 밖에 있는 돌은 우리의 가능 오성의 완전함이 아니기 때문이다. 물질적인 사물의 유사성은 분리된 실체의 오성 안에서 비물질적인 것이다. 말하자면 질료적인 실체의 방식에서가 아니라 분리된 실체의 방식에서. 그러므로 우리가 이 유사성은 분리된 실체의 오성의 고유한 형상으로서 분리된 실체의 오성의 완전함이라고 말한다면 이것은 맞는 것이다.

(q4.2.8.1.2) 정신적인 형상의 오성은 이 형상의 자연 본성에 놓여 있는 완전함에 의해 완전하기 때문에 – 이 오성은 완전히 실제로 있으므로 – 이 오성은 자기의 대상인 인식 가능한 존재자를 포괄적으로 파악해야 한다. 정신적인 존재자에는 물질적인 사물의 종이 포함되어 있다. 그러므로 분리된 실체는 물질적인 사물도 인식한다.(2권 99장)

(q4.2.8.1.3) 분리된 실체가 천체를 움직인다면 – 철학자가 가정했듯이[2권 92장 참조] – 천체의 움직임에서 나오는 모든 것은 이 천체가 움직여지는 것으로서 움직이기 때문에 이 천체에게 도구로 주어질 것이고 움직이는 분리된 실체에게는 주요 작용자로 주어질 것이다. 분리된 실체는 오성에 의해 작용하고 움직인다. 그러므로 분리된 실체는 천체의 움직임에 의해 생기는 것에 의해 야기되는 것이다. 마치 수공업자가 자신의 도구를 이용해 작용하듯이. 생산되고 파괴되는 것, 다시 말해서 물질적인 실체들의 형상들은 분리된 실체에서 정신적인 방식으로 있다. 그러므로 보에티우스는 『삼위일체에 대하여』에서 이렇게 말한다: 어떤 질료도 갖고 있지 않은 형상으로부터는 질료와 결합된 형상이 나온다. 그러므로 분리

된 실체는 분리된 실체만 인식하는 것이 아니라 물질적인 사물의 종도 인식한다. 왜냐하면 분리된 실체가 만약 생산될 수 있고 파괴될 수 있는 사물들이 분리된 실체의 고유한 작용 결과인 한에서 생산될 수 있고 파괴될 수 있는 것을 인식한다면 분리된 실체는 천체가 자신들의 고유한 도구인 한, 천체의 종을 더 많이 인식하기 때문이다.(2권 99장)

4.2.8.2 분리된 실체는 개별자를 인식한다

(e4.2.8.2.1) 분리된 실체의 오성 안에 있는 사물의 유사성은 우리 오성 안에 있는 유사성보다 더 보편적이고 그 유사성에 의해서 어떤 것이 인식된다는 점에서 더 효과적이기 때문에 분리된 실체는 물질적인 사물의 유사성에 의해서 우리의 오성처럼 물질적인 사물의 종개념과 유개념의 의미에서만 물질적인 사물을 인식하는 것이 아니라, 그것을 개별자로서 인식한다.

(q4.2.8.2.2) 오성 안에 있는 사물의 인식 상은 분명 비물질적인 것이므로 이 인식 상들은 이것들이 우리 인간의 오성 안에 있는 한, 질료에 의해 개체화되는 개별적인 사물의 인식의 원리일 수 없다. 더욱이 우리 오성의 인식 상은 이 인식 상의 하나의 인식 상이 다만 하나의 유일한 대상에 대한 인식으로 이끌 정도로 제한된 힘이기 때문에 인식의 원리일 수 없다. 그러므로 종의 본성의 그림이 유에 대한 인식으로도 종차에 대한 인식으로도 이끌 수 없듯이 이 상에 의해 종의 규정이 인식되듯이 종의 본성의 상은 물질적인 원리인 개별화의 원리에 대한 인식으로 이끌 수 없어서 이 상에 의해서 개별자는 그것의 개별성에서 인식될 것이다.(3권 100장)

(q4.2.8.2.3) 하나의 힘이 더 높은 곳에 있을수록 그 힘은 모여지고 일치를 이룬다. 이와 반대로 더 낮은 곳에 있는 힘은 나뉘지고 몇 배로 증가된다. 그리므로 우리는 다섯 가지 외적인 감각에 의해 받아들여지는 감각적인 것들의 서로 다른 유들이 공통 감각의 힘에 의해 파악되는 것을 보게 된다. 그러나 인간의 영혼은 자연의 질서에서 분리된 실체보다 더 아래에 있다. 그러나 인간 영혼은 두 가지 원리, 즉 감각과 오성을 통해 보편적인 것과 개별적인 것을 인식하는 능력이 있다. 더 상위에 있는 분

리된 실체는 이 두 가지, 즉 보편적인 것과 개별적인 것을 하나의 유일한 원리, 즉 오성에 의해 더 높은 방식으로 인식한다.(2권 100장)

4.2.8.3 정신적인 인식 상이 분리된 실체에 도달하는 방식

(e4.2.8.3.1) 본질 개념의 추상은 자연적인 분석의 의미에서 인식된 존재자의 원리에로 소급하는 것을 의미하는데 이 소급은 인식 안에서 일어나며 인식에 의해 반성적으로 추론되는 소급이다. 이 방법은 ‘자연적인 분해’라고 지칭되는데, 그 이유는 이 분석에서는 우리에 의해 형성된 개념들이 아니라 자연적인 존재자가 그것의 구성 요소로 용해되며 그것의 원리에로 소급되기 때문이다. 토마스 아퀴나스는 또한 ‘오성에 따른 분해’를 논구한다. 이 분해에서 사물은 그것의 내적인 형상 또는 원리에로 소급된다. 이 분해는 모든 사물에 의해 서술될 수 있는 공통적인 것, 즉 존재자에로의 소급이다. 토마스는 이 분해의 결과로 ‘존재자’의 개념을 도입 한다. 토마스의 저서인 『진리에 대하여』의 물음 1, 1항은 분해를 주제로 하고 있다. 오성에 따른 분해 이외에 ‘사물에 따른 분해’가 있다. 이때 결과는 분해의 가장 마지막 원리로 소급된다. 우리가 최고의 원인에 도달 할 때, 즉 비물질적인 실체에 도달할 때 이 소급은 끝난다. 다시 말해서 사물에 따른 분해는 원인의 서열에서 가장 보편적인 최초의 원리, 즉 신에 이르는 상승이다.

(q4.2.8.3.2) 사물의 정신적인 인식 상은 그 때 그 때 반대 방향에서 우리 오성과 분리된 실체의 오성에 도달한다. 그것은 분해의 방식으로 (per viam resolutionis), 다시 말해서 물질적인 조건들과 개별화하는 조건들을 제거함으로써(per abstractionem) 우리 오성에 도달한다. 그러므로 우리는 개별자들을 이런 인식 상에 위해서 인식할 수 없다. 정신적인 인식 상은 어느 정도 결합의 방식으로(per viam compositionis) 분리된 실체의 오성에 도달한다. 분리된 실체는 정신적인 인식 상을 그것 자신이 신적인 오성의 최초의 정신적인 인식 상에 동화함으로써 소유한다. 신적인 오성의 최초의 정신적인 인식 상은 사물로부터 분리되지 않고 사물들을 만들어 낸다. 이 인식 상은 형상뿐만 아니라 개별화의 원리인 질료도

만들어 낸다. 분리된 실체의 오성의 인식 상은 전체 사물과 관계하고 있는데, 더욱이 종의 원리에만 관계있는 것이 아니라, 개별화 하는 원리들과 관계있다. 그러므로 우리는 개별적인 사물의 인식을 분리된 실체로부터 박탈할 수 없다. 우리 인간의 오성이 개별자를 인식할 수 없다고 해도. (3권 100장)

4.2.8.4 분리된 실체와 자연적 인식

(e4.2.8.4.1) 현실적인 오성은 실제로 인식된 것이기 때문에 — 마치 현실적으로 있는 감각이 실제로 있는 감각 사물이듯이 — 그리고 하나이며 동일한 것은 동시에 실제로 많은 것(다수)일 수 없으므로 분리된 실체의 오성이 인식 가능한 사물들에 대해 서로 다른 인식 상을 갖는 것은 불가능해 보인다. 이것이 위에서(98장에서) 언급되었다고 해도.

(q4.2.8.4.2) 그것의 정신적인 인식 상이 실제로 오성에 있는 모든 것이 실제로 인식되지 않는다는 것을 우리는 알아야 한다. [...] 많은 인식 상에 의해 인식하는 정신적인 실체는 그것이 원하는 하나의 상을 사용하고 이로써 이 실체는 그것이 하나의 유일한 인식 상을 통해 인식하는 모든 것을 동시에 현실적으로 인식한다. 왜냐하면 하나의 유일한 인식 수단을 통해 인식되는 모든 것은 우리 오성이 동시에 많은 것을 서로 결합된 것으로 또는 서로 관계있는 것으로 인식한다고 해도 이런 한에서 하나의 유일한 인식 대상을 어느 정도 하나의 유일한 대상으로 형성하기 때문이다. 그러나 정신적인 실체가 서로 다른 인식 상에 의해 인식하는 것을 정신적인 실체는 동시에 인식하지 않는다. 그러므로 오성이 유일한 것처럼 실제로 인식된 것도 유일한 것이다.(2권 101장)

(e4.2.8.4.3) 그러므로 분리된 실체의 오성 안에는 어떤 인식의 연속이 있다. 그러나 본래적인 의미에서의 운동은 아니다. 그러나 하느님의 오성은 그가 하나의 유일한 것, 다시 말해서 그의 본질에 의해 모든 것을 인식하고 그의 작용은 그의 본질이므로 그는 모든 것을 동시에 인식 한다. 그러므로 그의 인식에서는 어떤 연속적인 질서가 없고 오히려 그의 인식은 전체적이며 동시에 완전하다.

4.2.9 분리된 실체에 대한 몇몇 주장들

4.2.9.1 인간이 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다는 주장과 이에 대한 반론

(e4.2.9.1.1) 우리는 이 삶에서 분리된 실체들을 언급된 방식으로는 인식할 수 없으므로 우리가 이 삶에서 이들을 다른 방식으로 인식할 수 있는지가 연구될 것으로 남아 있다. 정신적인 실체는 신에 대해서 하나의 또 다른 인식을 갖고 있다. 분리된 정신적인 실체는 그것이 자신의 본질을 인식한다는 것에 의해서 자신의 실체의 방식으로 자기의 위에 있는 것과 자기의 아래에 있는 것을 인식한다.(2권 96장 이하 참조) 이것은 그 실체의 위에 있는 것이 실체의 원인일 때 특히 필수적이다. 왜냐하면 결과 안에는 원인과의 유사점이 필연적으로 존재하기 때문이다. 그러므로 만약 하느님이 정신적인 모든 실체의 원인이라면(2권 15장 참조) 분리된 정신적인 실체는 그것이 자기의 본질을 인식함으로써 직관의 방식에서 하느님 자체를 필연적으로 인식한다. 왜냐하면 그것의 유사성이 오성 안에 있는 사물을 오성에 의해서 직관의 방식에서 인식되기 때문이다. 마치 물질적으로 보이는 사물의 유사성이 시각 안에 존재하듯이. 그러므로 하나의 분리된 실체를 파악하는 각각의 오성은 그것이 실체가 무엇인지 인식하는 동안 지금까지 언급된 인식 방식의 어느 한 방법에 의해 인식되는 것보다 더 상위의 방식에서 하느님을 본다. 그러므로 인간의 최종적인 행복은 우리가 분리된 실체를 인식함에 의해서 이미 이 삶 안에 있다고 몇몇 사람이 주장했기 때문에 우리가 이 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있는지를 숙고해야 한다.

(e4.2.9.1.2) 그러나 이것은 논란의 여지가 있다. 왜냐하면 우리의 오성은 현재의 상태에서 표상 상 없이는 아무 것도 인식하지 않기 때문이다. 표상 상은 우리가 그것을 통해 인식하는 가능 오성에 대해서 색채가 시각에 관계하듯이 관계한다. 이것은 2권의 59장과 74장에서 논의된 것으로부터 분명하다. 그러므로 우리 중의 한 사람이 표상 상에서 나오는

정신적인 인식에 의해서 분리된 실체를 인식하는 것에 도달할 수 있어야 한다면, 우리가 이 삶에서 분리된 실체 자체를 인식하는 것이 가능하다. 그리고 결과적으로 우리는 우리가 분리된 이 실체를 직관함으로써 저 인식의 방식에 참여할 것이다. 저 인식이란 분리된 실체가 인식하는 동안 그것이 이 인식을 갖고 하느님을 인식하는 인식이다. 그러나 우리가 만약 표상 상에서 나오는 인식을 통해서 어떤 방식으로도 분리된 실체를 인식하는 것에 도달할 수 없다면 우리가 이 삶의 상태에서, 언급된 하느님에 대한 인식 방식에 도달하는 것은 가능하지 않다.

(e4.2.9.1.3) 그런데 잘못된 결론으로 이끄는 다음과 같은 주장이 있다: 분리된 실체는 물질적인 사물들보다 더 높은 정도에서 정신적으로 인식 가능하다. 왜냐하면 물질적인 사물들은 그들이 능동 오성에 의해 인식된 것으로서 현실화되는 한에서만 인식 가능하기 때문이다. 그러나 분리된 실체는 그 자체 정신적으로 인식 가능하다. 그러므로 우리의 오성이 물질적인 사물들을 완전히 파악한다면 우리 오성은 분리된 실체를 본성적으로 더욱 많이 인식할 것이다. 이 근거 제시는 가능 오성에 대한 다양한 견해에 상응하여 다양한 방식으로 판단될 수 있다. 예컨대 가능 오성이 질료에 의존하고 있는 힘이 아니라면 그리고 아베로에즈가 주장하듯이 다시 존재에 따라 육체에서 분리된 것이라면 그것이 물질적인 사물에 필연적으로 향해 있지 않은 것이 결론으로 나온다. 그러므로 더 높은 정도에서 그 자체 정신적으로 인식 가능한 것은 가능 오성에게 더 높은 정도에서 정신적으로 인식 가능해질 것이다. 이렇게 되면 우리가 처음부터 가능 오성을 통해 인식하기 때문에 우리는 처음부터 분리된 실체를 인식하는 것이 결론으로 나오는 것 같다. 그런데 이것은 분명 잘못이다.

(q4.2.9.1.4) 가능 오성이 존재에 따라 육체에서 분리되어 있지 않다면 – 그 오성이 존재에 따라 이 육체와 결합되어 있기 때문에 – 가능 오성은 물질적인 사물에 필연적으로 향해 있어서 가능 오성은 다만 물질적인 사물에 의해서만 다른 사물의 인식에 도달할 수 있다. 그러므로 분리된 실체들은 그것들이 그 자체 더 높은 정도에서 정신적으로 인식 가능하다면 이 때문에 이들은 우리의 오성에게도 더 높은 정도에서 인식 가능

하다. 이것은 아리스토텔레스가 『형이상학』의 2권에서 증명한다. 그는 이곳에서 이 사물을 인식하는 어려움은 “이 사물들에서 나오는 것이 아니라 우리에게서 나온다. 왜냐하면 우리 오성은 모든 사물의 가장 명백한 것에 대해서 마치 밤새의 눈이 태양의 빛에 대해 취하는 것과 같은 태도를 취하기 때문이다.”고 말하기 때문이다. 그러므로 위에서 (3권 41장) 언급되었듯이 분리된 실체는 인식된 물질적 사물에 의해 인식될 수 없으므로 우리의 가능 오성이 어떤 방식으로도 분리된 실체를 인식할 수 없다는 결론이 나온다.(3권 45장)

(e4.2.9.1.5) 가능 오성은 어떤 방식에서는 수동적인 능력이기 때문에 그것은 자신에게 상응하는, 그에게 고유한 작용인을, 말하자면 능동 오성을 갖는데, 이 오성은 가능 오성에 대해서 빛이 시각에 대해 취하는 바와 같은 태도를 취한다. 그러므로 가능 오성은 다만 능동 오성에 의해 이미 이전에 현실화된 것인 인식 가능한 것에 대해서만 잠재적인 태도를 취한다. 그러므로 아리스토텔레스는 그의 『영혼론』의 3권, 5장, 430 a 14에서 이 두 가지 종류의 오성을 서술할 때 이렇게 말한다: 가능 오성은 “모든 것이 되는 상태에 있고”, 능동 오성은 “모든 것을 만드는 상태에 있다.”(Cf. Sth., I, q. 79, a. 3, sed contra; q. 77, a. 3, ad 4; q. 77, a. 3, corp.; q. 78, a. 1, corp.) 이로써 우리는 이 두 가지 오성의 잠재력이 동일한 것에 관계하는 방식을, 하나의 잠재력은 능동적인 잠재력으로서 다른 하나의 잠재력은 수동적인 잠재력으로서 관계하는 방식을 인식한다. 그런데 능동 오성에 의해서 인식된 것으로 현실화되는 것은 분리된 실체가 아니라 다만 물질적인 사물들이기 때문에 가능 오성은 오직 이 물질적인 사물들에게만 미친다. 그러므로 우리는 가능 오성에 의해서 분리된 실체를 인식할 수 없다.

(q4.2.9.1.6) 이런 이유로 아리스토텔레스는 적합한 예를 사용한다: 밤새의 눈은 태양 빛을 결코 볼 수 없다. 아베로에즈는 다음과 같이 말하면서 이 예를 물론 왜곡하려고 했다: 우리 오성과 분리된 실체 사이에는 그리고 박쥐의 눈과 태양 빛 사이에는 불가능성의 관점에서는 유사성이 없고, 인식 또는 봄의 어려움의 관점에서 유사성이 있다. 이것을 그는 같

은 곳에서 다음과 같이 해명하려고 했다: 그 자체 인식되는 것, 즉 분리된 실체를 인식하는 것이 불가능하다면, 분리된 실체들은 혀되어 존재하는 것이 된다. 마치 어떤 시각에 의해서도 보여 질 수 없는, 보여 질 수 있는 어떤 것이 존재하듯이.(3권 45장)

(e4.2.9.1.7) 이 근거 제시가 얼마나 하찮은 것인지 이제 드러난다. 이 실체가 우리에 의해서는 결코 인식되지 않을지라도 이 실체는 그럼에도 불구하고 자기 스스로에 의해 인식되기 때문이다. 그러므로 그것들은 아무 소용없이 인식될 수 있는 것이 아니다. 마치 아리스토텔레스의 예를 따를다면 밤새가 태양을 볼 수 없기 때문에 혀되어 보이는 것이 아닌 것처럼. 왜냐하면 인간과 다른 동물들은 태양을 볼 수 있기 때문이다.

(q4.2.9.1.8) 가능 오성은 존재에 따라 육체와 결합하고 있다는 사실에서 우리가 출발한다면 가능 오성은 분리된 실체를 인식할 수 없다. 우리가 가능 오성의 실체에 대해 어떻게 생각하는가가 하나의 차이를 만들어 낸다. 예를 들면 우리가 만약 가능 오성은 물질적인, 생성된, 그리고 일시적인 힘이라고 가정한다면 – 몇몇 사람이 주장했듯이 – 그 오성은 그 실체로부터 물질적인 사물의 인식에 제한되어 있는 결과가 나올 것이다. 이렇게 되면 가능 오성은 어떤 방식으로도 분리된 실체를 인식할 수 없는 것이 필수적이다. 왜냐하면 가능 오성이 분리된다는 것이 불가능하므로. 그러나 만약 가능 오성이 비록 육체와 결합하고 있다고 해도 일시적이지 않고 존재에 따라 질료에 종속하고 있지 않다면 [...] 물질적인 사물의 인식과 결합하고 있는 상태는 육체와의 결합에서 가능 오성에게 생긴다. 그러므로 만약 영혼이 가능 오성과 결합하고 있는 육체에서 일단 분리되게 된다면 가능 오성은 그 자체 인식 가능한 것, 즉 분리된 실체를 능동 오성의 빛에 의해 인식할 수 있게 될 것이다. 이것은 분리된 실체 안에 있는 정신적인 빛과 함께 영혼 안에 있는 유사성이다. 그리고 이것이 우리는 분리된 실체를 이 삶에서 인식하지 않고 사후에 인식한다는 우리 믿음의 가르침이다.(3권 45장)

4.2.9.2 아벰파체의 주장

4.2.9.2.1 오성은 분리된 실체를 인식한다는 주장

(e4.2.9.2.1.1) 그러나 우리가 표상 상에서 나오는 인식을 통해 분리된 실체의 인식에 도달할 수 있다는 것을 몇몇 사람이 다양한 방식으로 주장했다. 예컨대 아벰파체는 다음과 같이 주장했다: 우리는 이론적인 학문의 연구를 통해서, 예를 들면 우리가 표상 상으로부터 획득하는 인식을 통해서 분리된 실체를 인식할 수 있다. 우리는 오성의 작용을 통해 임의적인 각각의 사물의 하성을 추상할 수 있다. 이 사물은 그 자체 자기의 하성은 아니면서 하나의 하성을 갖고 있다.

(q4.2.9.2.1.2) 오성은 자연 본성적으로 모든 하성을 하성으로서 인식한다. 왜냐하면 오성에게 고유한 대상은 '무엇인 바의 것'(quod quid est)이기 때문이다. 만약 가능 오성에 의해 먼저 인식되는 것이 하나의 하성을 가진 어떤 것이라면 우리는 가능 오성을 통해 최초로 인식된 이것의 하성을 추상할 수 있다. 그리고 이 하성이 하나의 하성을 가져야 한다면 또 다시 이 하성의 하성을 추상하는 것이 가능할 것이다. 이것은 무한히 진행될 수 없으므로 어디에선가 멈추어져야 한다. 그러므로 우리의 오성은 분석의 길에서 또 다른 어떤 하성을 갖지 않는 하나의 하성의 인식에 도달할 수 있다. 이것은 분리된 실체의 하성이다. 우리의 오성은 표상 상으로부터 수용되는 지각 가능한 것의 인식에 의해 분리된 실체의 인식에 이르게 된다.(3권 41장)

(q4.2.9.2.1.3) 이와 같은 것을 서술하기 위해서 아벰파체는 둘째의 유사한 길을 간다. 그는 하나의 유일한 사물의 표상은, 예를 들면 말(馬)의 표상은 나와 너에 있어서, 내 안에서 그리고 네 안에서 서로 다른 정신적인 상의 증식에 의해서 증가된다고 주장한다. 우리 오성이 본성적으로 추론하는 인식된 것의 하성은 [...] 어떤 정신적이고 개별적인 상을 갖지 않는다. 왜냐하면 인식된 것의 하성은 정신적인 개별자의 하성도 질료적인 개별자의 하성도 아니기 때문이다. 왜냐하면 이런 종류의 하성은 보편적인 것이기 때문이다. 그러므로 우리의 오성은 본성적으로 하나의 하성을 인식하도록 되어 있다. [...] 그러나 이런 하성은 분리된 실체의 하성이다. 그러므로 우리의 오성은 본성적으로 분리된 실체를 인식하도록 되어 있다.(3권 41장)

4.2.9.2.2 아벰파체의 주장에 대한 이의

(e4.2.9.2.2.1) 그런데 우리가 세심하게 살펴보면 우리는 두 개의 방법이 무가치하다는 것을 알게 된다. 왜냐하면 인식된 것은 그런 것으로서 보편적이기 때문에 이것의 하성은 하나의 보편적인 것의, 즉 종 또는 유의 하성이다. 우리가 그것의 정신적인 인식을 표상 상에 의해 파악하는 지각 가능한 것의 유의 하성 또는 종의 하성은 질료와 형상을 포함한다. 그러므로 지각 가능한 것의 유의 하성 또는 종의 하성은 분리된 실체의 하성과 전혀 유사하지 않다. 분리된 실체의 하성은 단순하며 비물질적이다. 그러므로 우리가 감각적인 사물의 하성을 표상 상에 의해 인식한다는 것에 의해서 분리된 실체의 하성을 인식하는 것은 불가능하다. 감각적인 사물의 유 또는 종의 하성은 그것의 존재에 따라 그 때마다의 개별적인 질료에서 분리될 수 없다. 예컨대 우리가 플라톤주의자들에 따라 사물의 분리된 형상을 설정하지 않는다면. 이것은 아리스토텔레스가 비판한 것이다. 그러므로 언급된 하성은 분리된 실체와 아주 다른데 분리된 실체는 어떤 방식으로도 질료와 결합하고 있지 않다. 그러므로 분리된 실체는 이 하성들이 인식된다는 것에 의해서 인식될 수 없다.

(q4.2.9.2.2.2) 분리된 실체의 하성은 이 감각 사물들의 유 또는 종의 하성처럼 동일한 존재 근거를 갖는다고 우리가 주장해야 한다면 우리는 이 하성이 종에 따라 동일한 존재 근거를 갖는다고 말할 수 없다. 우리가 플라톤주의자들이 했던 것처럼 감각 존재의 종 자체가 분리된 실체라고 말하지 않았다면. 그러므로 감각적인 사물들이 하성으로서의 하성의 존재 근거와의 관계에서만 동일한 존재 근거를 갖는다는 것이 남아 있다. 이 존재 근거는 종과 유에 공통적인 것이다. 분리된 실체의 공통적인 유가 제거된다면 이 하성들에 의해서 분리된 실체에 대해 어떤 것이 인식될 수 있다. 그러나 다만 유만이 인식된다면 이것 때문에 종은 다만 잠재적으로만 인식된다. 그러므로 분리된 실체는 감각적인 사물의 하성의 표상에 의해서 인식되지 않는다.(3권 41장)

(q4.2.9.2.2.3) 분리된 실체가 감각적인 사물에서 떨어져 있는 거리(간격)는 하나의 감각적인 사물이 다른 감각적인 사물에서 떨어져 있는

거리(간격)보다 크다. 하나의 감각적인 사물의 하성을 인식하기 위해서 다른 감각적인 사물의 하성을 인식하는 것은 충분하지 않다. 태어날 때부터 소경인 사람은 소리의 하성을 인식하는 것에 의해서 어떤 방식으로도 색채의 하성에 이르지 못한다. 그러므로 우리가 감각적인 실체의 하성을 인식함으로써 분리된 실체의 하성을 인식하는 것은 훨씬 적다.(3권 41장)

(q4.2.9.2.2.4) 우리에게 알려진 어떤 원리에 의해서 언급된 실체의 인식에 도달하는 것은 가능하지 않다. 모든 학문의 고유한 모든 원리들은 최초의, 증명될 수 없는 그리고 그 자체 알려진 원리에 종속하고 있다. 우리는 감각적인 사물로부터 이 원리에 대한 인식을 얻는다. [...] 그러나 감각적인 사물은 비물질적인 사물의 인식에 충분히 이르지 않는다. 그러므로 그것을 통해 우리가 분리된 실체의 인식에 도달할 수 있는 학문이 있다는 것은 불가능하다.(3권 41장)

4.2.9.3 분리된 실체에 대한 아프로디시아스의 알렉산더의 논증

4.2.9.3.1 우리는 현재의 삶에서 분리된 실체를 인식할 수 있다

(e4.2.9.3.1.1) 아프로디시아스의 알렉산더는 가능 오성이 생성되고 소멸되며 인간의 본성의 어떤 준비로서 요소들의 혼합에서 결과로 나오기 때문에 — 이것은 2권의 62장에서 논의되었다 — 따라서 이런 힘은 물질적인 것의 위로 고양될 수 없으므로 우리의 가능 오성이 분리된 실체의 인식에 결코 도달할 수 없다고 결론을 내린다. 그럼에도 불구하고 그는 우리가 현재의 삶의 상태에서 분리된 실체를 인식할 수 있을 것이라고 주장한다.

(e4.2.9.3.1.2) 이 주장을 설명하기 위해서 그는 다음과 같은 것을 감행한다: 하나의 사물의 생성이 완성되고 그것의 실체의 최종적인 완성에 도달한다면 이 사물에게 고유한 행위가 충족된다. 그것이 능동(actio)이건 수동(passio)이건. 행위가 실체에 상응하듯이 행위의 완전함은 실체의 완전함에 상응하기 때문에 동물은 그것이 아주 완전해지면 곧 스스로 결을 수 있다. 그러나 능동 오성에 의해 생산되고 가능 오성 안에 있

는 바로 정신적인 인식 상인 현실의 상태로 넘어간 오성(intellectus habitualis)[이것은 또한 ‘상태적인 성향을 갖춘 오성’이라고 번역될 수도 있다: Cf. Sth., I, q. 79, a. 10, corp.; 『페트루스 룸바르두스의 명제집 주해』 2권 구분 17, 물음 2, 1항, 답변 참조]은 두 가지 작용을 갖는다: 잠재적으로 인식된 것을 실제로 인식된 것으로 만드는 작용을 현실의 상태로 넘어간 오성(intellectus in habitu)은 능동 오성으로부터 갖는다. 또 다른 작용은 실제로 인식된 것을 인식함이다. 우리는 정신적인 습관에 의해 이 두 가지를 할 수 있다.

(q4.2.9.3.1.3) 이미 상술된 알렉산더의 견해에 상응해서 가능 오성은 분리된 실체를 인식할 수 없기 때문에 알렉산더는 우리가 현실의 상태로 넘어간 오성을 통해서 분리된 실체를 인식한다고 주장한다. 알렉산더가 분리된 실체라고 가정한 능동 오성이 우리 자신을 위해서 현실의 상태로 넘어간 오성의 형상이 되어서 우리가 이 오성을 통해서 우리가 지금 가능 오성을 통해 인식하듯이 인식하는 한. 또한 능동 오성은 잠재적으로 인식 가능한 모든 것을 실제로 인식된 것으로 만들고 분리된 실체를 인식하는 힘을 갖고 있으므로 알렉산더에 따르면 우리는 이 삶에서 분리된 실체와 분리되지 않은 인식 가능한 것을 인식하게 될 것이다.(3권 42장)

4.2.9.3.2 알렉산더와 아卑파체의 주장의 차이점

(e4.2.9.3.2.1) 이에 따르면 우리는 표상 상에서 나오는 인식을 통해서 분리된 실체에 대한 인식에 이른다. 마치 표상 상들 자체가 그리고 이 상들에 의해서 인식되는 것이 이론적인 학문의 경우에서처럼 그리고 아卑파체의 앞의 견해가 주장하듯이(3권 41장) 분리된 실체를 인식하기 위한 수단이라는 의미에서가 물론 아니라 정신적인 인식 상이 능동 오성인 형상을 위한 어떤 준비를 의미한다는 의미에서이다. 이것이 이 두 견해 사이의 첫째 차이이다.

(e4.2.9.3.2.2) 그러므로 만약 현실의 상태로 넘어간 오성이 우리 안에서 능동 오성에 의해 생산되는 종류의 인식 상에 의해서 완전하게 된

다면 능동 오성은 언급된 것처럼 우리에게 형상이 된다. 알렉산더는 이 단계에서 능동 오성을 “도달된 오성”이라고 지칭하는데 이것에 대해서 아리스토텔레스는 명목상 이 오성은 외부에서 온다고 말한다. 그리고 이론적인 암에는 최종적인 인간의 완전함이 없다고 해도, 아벨파체의 첫째로 서술된 견해가 주장하듯이, 인간은 학문을 통해서 최종적인 완전함에 도달할 수 있게 된다고 알렉산더는 말한다. 이것이 둘째 견해가 첫째 견해와 다른 둘째 차이이다.

4.2.9.3.3 이 주장들에 대한 반론

(e4.2.9.3.3.1) 그러나 이것들은 비이성적인(비합리적인) 진술들이다. 왜냐하면 현실의 상태로 넘어간 오성은 알렉산더의 주장에 따르면 가능 오성처럼 생성될 수 있고 소멸될 수 있기 때문이다. 반면 능동 오성은 소멸되지 않으며 분리된 실체이다, 그러므로 알렉산더에 따르면 능동 오성은 분리된, 영원한 실체라고 주장되었기 때문에 능동 오성이 현실의 상태로 넘어간 오성의 형상이 되는 것은 불가능하다.

(e4.2.9.3.3.2) 오성에 관한 한 오성의 형상은 [정신적으로] 인식 가능한 것이다. 마치 감각의 형상이 [감각적으로] 지각 가능한 것이듯이. 왜냐하면 오성은 [그 자체로 취해져서] 어떤 것을 다만 오성의 방식대로 받아들이기 때문이다. 감각이 오직 감각적으로 받아들이듯이. 만약 능동 오성이 현실의 상태로 넘어간 오성에 의해서 인식 가능한 것이 될 수 없다면 능동 오성은 인식 가능한 것의 형상일 수 없다.

(e4.2.9.3.3.3) 우리가 어떤 것에 의해서 인식한다는 것을 우리는 세 가지 의미에서 말한다. 첫째, 우리는 오성을 통해 인식한다. 이 오성은 그 곳으로부터 이 행위가 출발하는 힘이다. 따라서 오성 자체는 인식함이라고 지칭되며 바로 오성의 인식이 우리의 인식이 된다. 둘째, 우리는 정신적인 인식 상을 통해서 인식한다. 이 인식 상에 의해서 우리는 인식 상이 자신을 인식하듯이 인식하는 것이 아니라 인식하는 힘은 인식 상에 의해서 실제로 완성된다. 마치 시력이 색채의 상에 의해 완성되듯이. 세

째, 우리는 하나의 중간 개념에 의해서 인식하는데, 이 개념을 인식함으로써 우리는 다른 것을 인식한다.

(q4.2.9.3.3.4) 만약 우리가 능동 오성이 의해서 분리된 실체를 인식한다면 이것은 언급된 방법 중의 한 방법으로 규정되어야 한다. 그런데 이것은 셋째 방법은 아니다. 왜냐하면 알렉산더는 가능 오성 또는 현실의 상태로 넘어간 오성이 능동 오성을 인식한다는 것을 인정하지 않았기 때문이다. 둘째 방식도 아니다. 왜냐하면 정신적인 인식 상에 의한 인식은 인식 능력에게 주어지는데 이 인식 능력의 형상은 정신적인 이 인식 상이기 때문이다. 그런데 알렉산더는 가능 오성 또는 현실의 상태로 넘어간 오성이 분리된 실체를 인식한다는 것을 인정하지 않았다. 그러므로 우리가 정신적인 인식 상을 통해 어떤 사물들을 인식하듯이 분리된 실체들을 능동 오성을 통해 인식하는 것은 가능하지 않다. 그런데 만약 인식 능력에 의한 인식 같은 인식이 있어야 한다면 능동 오성의 이 인식은 인간의 인식임이 분명하다. 능동 오성의 실체로부터 그리고 인간의 실체로부터 존재에 따라 일자가 생길 때가 이런 경우일 수 있다. 두 개의 실체가 존재에 따라 상이하다면 한 행위가 다른 것의 행위인 것은 불가능하다. 그러므로 능동 오성은 존재에 따라 인간과 하나가 된다. 더욱이 우연적인 존재에 따라서 하나가 되는 것은 아니다. 왜냐하면 이럴 경우 능동 오성은 더 이상 실체가 아니라 우연적인 것이기 때문이다. [...] 그러므로 능동 오성이 실체적인 존재에 따라 인간과 하나가 되는 것만이 남아 있다. 그러므로 능동 오성은 인간의 영혼이 되거나 또는 그것의 한 부분이 되어서 어떤 분리된 실체가 되지 않는다. 이것은 알렉산더가 주장한 것과 같다. 그러므로 알렉산더의 학설에 따라서는 인간이 분리된 실체를 인식한다고 주장될 수는 없다.(3권 42장)

(e4.2.9.3.3.5) 능동 오성이 언젠가 이런 구체적인 인간의 형상이어야 한다면, 그래서 인간이 능동 오성을 통해 인식할 수 있다면 능동 오성은 같은 이유에서 다른 사람의 형상이 될 수 있을 것이다. 이 사람은 능동 오성에 의해 같은 방식으로 인식하는 사람이다. 그러므로 두 사람이 동시에 그들의 형상에 의해서처럼 능동 오성에 의해서 인식하는 것이 결과로 나올 것이다. 그런데 이것은 능동 오성의 인식이 능동 오성을 통

해 인식하는 사람의 인식일 것이라는 것을 의미한다. 그러므로 인식하는 두 사람의 인식이 같은 것이 될 것인데 이것은 불가능하다.

(q4.2.9.3.3.6) 그의 근거 제시도 완전히 가치가 없다. 첫째, 한 가지 유의 생성이 완성된다면 이 유의 작용도 완성되어야 한다. 그런데 이 행위의 유의 방식에 따라서 그렇지 더 높은 유의 방식에 따라서가 아니다. 예컨대 공기의 생성이 완성된다면 공기는 완성된 생성과 함께 완성된 상승 운동을 한다. 그럼에도 불구하고 공기의 생성은 공기가 불의 가장 높은 곳까지 움직일 만큼 그렇게 멀리 미치지 않는다. 마찬가지로 현실의 상태로 넘어간 오성이 생성되면 그 오성의 작용과 인식이 그 오성의 방식에 따라 이행될 것이다. 그러나 분리된 실체가 인식하는 방식으로, 현실의 상태로 넘어간 오성이 분리된 실체를 인식하는 방식으로 인식되지는 않는다. 그러므로 우리가 언젠가 분리된 실체를 인식한다는 것은 현실의 상태로 넘어간 오성의 생성에서는 결과로 나오지 않는다.(3권 42장)

(q4.2.9.3.3.7) 한 행위의 이행은 행위 자체가 그것에서 나오는 힘에서 유래한다. 그러므로 분리된 실체의 인식이 현실의 상태로 넘어간 오성의 행위의 이행이어야 한다면 현실의 상태로 넘어간 오성이 언젠가 분리된 실체를 인식하는 일이 생길 것이다. 알렉산더는 이것을 설정하지 않았다. 예컨대 분리된 실체에 대한 인식은 이론적인 학문 – 이 학문을 우리는 현실의 상태로 넘어간 오성으로 이해한다 – 에 의해 성립된다는 것이 결론으로 나올 것이다.(3권 42장)

(q4.2.9.3.3.8) 생성되기 시작하는 사물들에 있어서 생성은 대부분의 경우에 이루어진다. 왜냐하면 사물의 모든 생성은 특정한 원인들에서 나오는데 이 원인들은 그들의 결과에 항상, 또는 대부분의 경우에 도달한다. 그러므로 한 원인의 작용의 이행이 생성의 이행을 뒤따른다면 이행된 행위는 항상 또는 대부분의 경우 생성 안에 있는 것에 도달할 것이 분명하다. 그런데 현실의 상태로 넘어간 오성의 생성을 위해 노력하는 사람은 분리된 실체를 거의 인식하지 않거나 항상 인식하지 않는다. [...] 그러므로 분리된 실체를 인식하는 것은 현실의 상태로 넘어간 오성의 작용의 이행이 아니다.(3권 42장)

4.2.9.4 분리된 실체에 대한 아베로에즈의 견해

4.2.9.4.1 가능 오성과 능동 오성의 인식 작용

(e4.2.9.4.1.1) 가능 오성은 습관적인 것에서 완전히 잠정적인 것이라고 알렉산더가 주장한 것에 그의 견해의 가장 큰 난점이 있기 때문에 아베로에즈는 우리가 언젠가 분리된 실체를 인식한다는 것을 서술하기 위해서 하나의 단순한 길을 발견했다고 믿었다. 아베로에즈는 이렇게 주장했다: 가능 오성은 사라지지 않으며 존재에 따라서 능동 오성처럼 우리로부터 분리되어 있다.

(e4.2.9.4.1.2) 우리는 능동 오성이 우리가 본래 인식하는 원리에 대해서 작용인이 도구에 대해서 또는 형상이 질료에 대해서 취하는 바와 같은 태도를 취해야 한다고 가정해야 한다. 왜냐하면 현실의 상태로 넘어간 오성은 인식의 작용뿐만 아니라 잠재적으로 인식된 것을 현실적인 것으로 만드는 작용도 갖기 때문이다. 왜냐하면 우리는 이 두 가지가 우리의 능력 안에 있다는 것을 경험하기 때문이다. 인식된 것의 현실태는 인식보다도 오히려 현실의 상태로 넘어간 오성에게 고유한 방식으로 이 오성을 특징짓는다. 왜냐하면 인식된 것의 현실태는 인식된 것보다 앞서 있기 때문이다. 우리 안에는 자연 본성적으로 현실적으로 인식된 사물이 있다. 이 사물들은 습득된 것도 아니고 우리의 의지에서 유래하지도 않는다. 이 사물들은 예를 들면 인식 가능한 첫째 사물들이다 [인식의 원리]. 이 사물들에 대한 인식을 현실화하는 것은 현실의 상태로 넘어간 오성에 의해 달성되지 않는다. 이 현실의 상태로 넘어간 오성에 의해서 우리가 학습을 통해 아는 것이 실제로 인식된다. 이 사물들은 오히려 현실의 상태로 넘어간 오성의 원리이다. 이런 이유로 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』의 6권, 6장, 1141 a 5에서 인식 가능한 이 사물들의 성상(性狀: habitus)을 단순히 오성이라고 지칭했다. 이 사물들은 다만 능동 오성에 의해서만 현실적으로 인식된 것이 된다. 만약 하나가 다른 하나에 대해서 마치 작용인이 도구에 대해서 또는 형상이 질료에 대해서 관계를 맺듯 관계를 맺는다면 두 원동자의 하나의 유일한 행위가 있다.

그러므로 능동 오성은 현실의 상태로 넘어 간 오성의 최초의 원리에 대해서 마치 작용인이 도구에 대해서 또는 형상이 질료에 대해서 관계를 맺듯 관계를 맺는다.

(q4.2.9.4.1.3) 이것이 이제 어떻게 있을 수 있는가를 아베로에즈는 다음과 같이 서술한다: 가능 오성은 그의 주장에 따르면 하나의 분리된 실체이기 때문에 가능 오성은 능동 오성과 분리된 다른 실체를 인식할 뿐만 아니라 이론적인 인식의 원리도 인식한다. 그러므로 가능 오성은 이 두 가지의 담지자(주체)이다. 그런데 담지자에서 일치하는 것에서 하나는 다른 것의 형상처럼 관계한다. 예를 들면 색채와 빛은 그들의 담지자인 유리 판 안에 있기 때문에 이 중 하나인 빛은 말하자면 다른 것, 즉 색채의 형상임이 분명하다. 이것은 [...] 우연히 동일한 담지자에 있는 사물에 있어서는 필수적이 아니다. 예를 들면 흰 것과 음악처럼. 이론적으로 인식된 것은 능동 오성이 실체적으로 만든, 인식된 것이다. [즉 현실의 상태로 넘어 간 오성의 원리들이다]. 능동 오성은 이론적으로 인식된 것에 대해 형상이 질료에 대해 태도를 취하듯 태도를 취한다. [...] 우리 안에서 인식된 것이 더 많이 현실화되어 있을수록 능동 오성은 우리와 더 완전하게 결합된다. 결합을 향한 이런 진전과 이 운동(움직임)은 이론 학문 안에서의 연구에 의해 생길 것이다. 이 이론 학문에 의해서 우리는 참된 인식을 획득하며 틀린 견해들은 배제된다. 왜냐하면 틀린 견해들은 이 움직임의 방향의 밖에 놓여 있기 때문이다. 마치 기형이 자연의 작용의 운동의 밖에 있듯이. [...] 분리된 실체의 인식은 능동 오성에 속하기 때문에 우리는 분리된 실체를 인식하게 될 것이다. 마치 우리가 이론적으로 인식된 것을 인식하듯이. 그리고 이것은 인간의 최종적인 행복이 되는데 이 행복 안에서 인간은 하나님의 신처럼 있게 될 것이다.(3권 43장)

4.2.9.4.2 아베로에즈의 주장에 대한 반박

4.2.9.4.2.1 능동 오성은 분리된 실체가 아니다

(e4.2.9.4.2.1.1) 이 주장에 대한 반박은 지금까지 언급된 것으로부터 충분히 분명해진다. 첫째, 위의 2권 59장에서 가능 오성은 존재에 따라서는 우리에게서 분리된 실체가 아니라는 것이 서술되었다. 그러므로

가능 오성은 분리된 실체의 담지자가 되어서는 안 된다. 특히 아리스토텔레스는 가능 오성은 “모든 것이 된 상태에 있다.”(『영혼론』 3권, 5, 430 a 14)고 말하기 때문이다. 따라서 우리는 가능 오성이 인식된 것으로 만들어 진 것의 담지자일 뿐이라는 것을 알게 된다.

(e4.2.9.4.2.1.2) 능동 오성에 대해서 이 책의 2권 76장에서 다음과 같이 서술되었다: 능동 오성은 분리된 실체가 아니라 영혼의 한 부분이다. 아리스토텔레스는 이 오성에게 인식된 것을 현재화하는 작용을 부여했는데 이 작용은 우리의 능력 안에 있다. 그러므로 우리는 능동 오성을 통한 인식이 우리가 분리된 실체를 인식할 수 있는 원인이 된다고 말해서는 안 된다. 그렇지 않으면 우리는 분리된 실체를 항상 이미 인식할 것이다.

(q4.2.9.4.2.1.3) 만약 능동 오성이 하나의 분리된 실체라면 이 능동 오성은 아베로에즈의 주장에 따르면 가능 오성처럼 다만 현실적으로 된 정신적인 인식 상에 의해서만 우리와 결합되어 있다. 물론 가능 오성은 저 상들에게 질료가 형상에게 취하는 바와 같은 태도를 취하고 이와 반대로 능동 오성은 형상이 질료에게 취하는 바와 같은 태도를 취한다. 현실적으로 된 정신적인 인식 상은 그의 주장에 따르면 표상 상 때문에 우리와 결합하고 있는데 이 표상 상은 색채가 시각에 대해 취하는 바와 같은 태도를 가능 오성에게 취하고 반면 능동 오성에게는 색채가 빛에 대해 취하는 바와 같은 태도를 취한다. 아리스토텔레스의 『영혼론』 3권에서 분명 해지듯이. 그런데 우리는 색채를 갖고 있는 돌에게 그 돌이 볼 수 있게 시각의 작용을 부여할 수 없고 그것이 빛을 발하도록 태양의 작용도 부여 할 수 없다. 그러므로 우리는 언급된 주장들에 따라서 인간에게 그가 인식하도록 가능 오성의 작용도 부여할 수 없게 될 것이고 그것이 분리된 실체를 인식하거나 인식된 것을 현실적인 것으로 하도록 능동 오성의 작용을 부여할 수도 없을 것이다.(3권 43장)

4.2.9.4.2.1 능동 오성은 인식하는 것이다

(e4.2.9.4.2.2.1) 능동 오성은 어떤 분리된 실체가 아니며 인식 상에

대해 형상이 질료에 대해 취하는 바와 같은 태도를 취하지 않는다. 능동 오성은 그것이 이론적으로 인식된 것의 형상인 한, 다만 형상으로서 우리와 결합하고 있다. 능동 오성이 이론적으로 인식된 것을 현실화하기 때문에. 능동 오성은 이론적으로 인식된 것이 그 오성의 작용에 참여하고 있는 한, 우리에게는 다만 형상일 수만 있다. 그것은 분리된 실체를 인식하는 능동 오성의 작용에 참여하지 않는데 왜냐하면 그것은 감각적인 사물들의 인식 상들로부터 구성되기 때문이다. 만약 우리가 분리된 실체의 하성이 우리가 여기에서 감각적인 사물로부터 인식하는 것을 통해 인식될 수 있다는 아벨파체의 이론에로 소급하려고 하지 않는다면. 그러므로 우리는 어떤 방식으로도 언급된 길에서 분리된 실체를 인식할 수 없을 것이다.

(e4.2.9.4.2.2.2) 더 나아가 아베로에즈의 주장에 따르면 능동 오성은 하나의 다른 도식에 따라 이론적으로 인식된 것의 관계에서 창조하는 것으로 그리고 분리된 실체에 대한 관계에서 창조하는 것이 아니라 다만 인식된 것으로 설정된다. 그러므로 능동 오성이 이론적으로 인식된 것을 창조하는 한 우리와 결합하고 있다면 능동 오성은 그것이 분리된 실체를 인식하는 한 필연적으로 우리와 결합하고 있지 않다. 오히려 이 과정에는 분명히 우연적인 관련의 결과로 기만이 놓여 있다.

(q4.2.9.4.2.2.3) 더욱이 우리가 능동 오성에 의해 분리된 실체를 인식해야 한다면 이것은 능동 오성이 이론적으로 인식된 이것 또는 저것의 형상인 한에서가 아니라, 그것이 우리에게 형상이 되는 한에서이다. 왜냐하면 우리는 이렇게 능동 오성을 통해 인식할 수 있기 때문이다. 그러나 능동 오성은 이미 이론적으로 최초로 인식된 것에 의해 우리에게 형상이 된다. 이것은 아베로에즈 자신이 말한 것이다. 그러므로 인간은 시작과 동시에 능동 오성을 통해 분리된 실체를 인식함이 분명하다. [...] 분리된 실체는 본성적으로 인식될 수 있기 때문이다. 그러므로 우리가 이론적으로 인식 가능한 모든 것을 알게 되리라는 것에 의해서 능동 오성이 우리에게 필연적으로 그렇게 완전한 형상이 되어서 우리가 능동 오성을 통해 분리된 실체를 인식하게 되는 것이 아니다. 또는 우리는 이것이 [=우리

가 이론적으로 인식 가능한 모든 것을 안다는 것이] 필수적이 아니라면 우리가 인식 가능한 임의적인 어떤 것을 인식한다는 점에서 분리된 실체를 인식한다고 말해야 한다.(3권 43장)

4.2.9.5 분리된 실체에 대한 아비켄나의 견해

(e4.2.9.5.1) 질료는 어떤 작용(결과)을 생산할(만들어 낼) 때 질료 안에 있는 상반되는 원인에 속하기보다 분리된 실체에 훨씬 더 속한다는 것은 아비肯나의 주장이었다. 그러므로 그는 이 세상에서 어떤 작용은 때때로 상술된 실체의 사유에 비추어 예를 들면 비(雨) 또는 환자의 회복 등이 물질적인 어떤 원인의 중재 없이도 결과로 나온다고 주장한다.

(q4.2.9.5.2) 이에 대한 징후를 그는 우리의 영혼에서 지각하는데 우리의 영혼은 단순한 사유가 영혼의 표상에서 강하게 작용할 때 이 사유에서 육체를 변경한다. 예를 들면 누군가가 높은 베란다에 올라간다면 그가 공포심에서 추락을 상상하기 때문에 쉽게 추락하게 된다. 그러나 이 베란다가 그가 추락을 두려워할 수 없는 곳인 땅에 가까운 곳에 있다면 그는 쉽게 추락하지 않을 것이다. 육체는 영혼의 단순한 사유 때문에 흥분하는 것이, 예를 들면 욕망에 의해 흥분된 또는 분노하는 사람에게서 일어나듯이, 분명하다. 또는 육체는 공포를 갖고 있는 사람에게서 그렇듯이 서늘해진다는 것도 분명하다. 육체는 많은 경우 강력한 사유에 의해서 일종의 병으로 예컨대 열 또는 발진으로 변한다. 이런 의미에서 아비肯나는 또한 말하기를 만약 영혼이 순수하다면 육체의 걱정에 종속하지 않을 것이며 영혼의 사유 안에 강력하게 있어서 고유한 육체뿐만 아니라 또 다른 육체들도 영혼의 사유에 종속할 것이라고 한다. 그런데 영혼의 사유 때문에 환자가 건강해지고 또는 이와 같은 다른 일들이 생길 것이다. 그리고 아비肯나는 주장하기를 이것은 악마의 원인이라고 한다. 예컨대 한 사람의 영혼이 강력히 미움에 의해서 흥분된다면 이 영혼은 어떤 다른 사람에게 특히 육체의 연약함 때문에 작용에 쉽게 민감해지는 아이들에게 나쁜 영향을 미친다. 그러므로 그는 자신이 영혼이라고 또는 천체의 운동자라고 가정한 분리된 실체를 이 세상에서 어떤 질료적인 원인의 첨가 없이 따르는 것을 근거 지으려고 한다.(3권 103장)

(e4.2.9.5.3) 이 주장은 그의 다른 주장들과 충분히 일치한다. 그는 예컨대 모든 실체적인 형상은 하나의 분리된 실체로부터 더 낮은 영역인 이곳으로 흘러넘치고 물질적인 원인은 분리된 원인의 작용을 받아들이도록 질료를 준비시킨다고 주장한다. 이것은 물론 아리스토텔레스의 학설에 따르면 참이 아니다. 아리스토텔레스는 『형이상학』의 7권에서(7권 8장, 1033 b 19) 질료에 결합되어 있는 형상은 분리된 형상에서 유래하는 것 이 아니라 질료 안에 있는 바로 그 형상에서 유래한다고 증명한다. 그러므로 예컨대 창조하는 사람과 창조된 것 사이에 있는 유사성이 해명된다.

(q4.2.9.5.4) 또한 그가 영혼이 육체에 미치는 영향에 대해 든 예는 그의 의도에 많이 기여하지 않는다. 왜냐하면 이 사유와 하나의 자극이, 그것이 기쁨이건, 두려움이건, 욕망이건 또는 다른 격정들이건 하나의 자극과 결합되어 있을 때만 육체의 변화가 이 사유로부터 결과로 나오기 때문이다. 이런 종류의 격정은 심장의 하나의 특정한 움직임을 수반하는데 이 움직임으로부터 육체 전체의 또 다른 변화들이 결과로 나온다. 장소의 변화의 관점에서이건 또는 어떤 한 변화의 관점에서이건. 그러므로 이때는 정신적인 실체의 사유가 오직 혈액의 장소 변화에 의해서만 육체를 변화시킨다는 것만이 남아 있다. [...] 왜냐하면 한 육체가 창조된 정신적인 실체에게 복종하고 장소 이동을 하는 것은 물론 이 실체의 힘 안에 놓여 있기 때문이다. 물체의 장소 이동에 의해서 이 실체는 본성적으로 존재하는 자신의 행동하는 힘을 어떤 작용을 야기하기 위해 사용한다. 그러므로 대장장이 기술은 철을 녹이기 위해서 불을 사용한다. [...] 그러므로 창조된 정신적인 실체가 자력으로 기적을 행하지 않는다는 것이 결론으로 남는다.(3권 103장)

(e4.2.9.5.5) 그러나 우리는 다음을 숙고해야 한다. 천사 또는 악령은 어떤 특정한 작용을 위해서 자연적인 어떤 사물들을 사용할 때 이 사물들을 마치 도구처럼 사용한다. 마치 의사가 치료를 위해서 몇몇 약초를 도구로 사용하듯이. 한 도구로부터는 그것의 능력에 상응하는 작용뿐만 아니라 자신의 고유한 힘을 넘어 가는 작용도 나오는데 이것은 하나의 본래적인 원인 덕택으로 작용하는 한에서 그렇다; 예를 들면 톱 또는 도

끼는 이들이 작용하지 않는 한 침대를 만들 수 없는데 왜냐하면 작용자(수공업자)가 톱이나 도끼를 이런 작용을 위해 움직이기 때문이다.

4.3 인간의 영혼

4.3.1 영혼의 영원성에 대한 주장과 이에 대한 비판

(e4.3.1.1) 존재의 시작과 끝을 갖는다는 것은 동일한 사물에 속하기 때문에 인간 영혼은 그것이 존재하기를 멈추지 않으므로 존재하기 시작하지 않았고 항상 존재했던 것처럼 보일 것이다. 그리고 우리들은 이것을 다음과 같은 근거들을 통해 증명할 수 있을 것 같다.

(q4.3.1.2) 존재하기를 결코 멈추지 않는 것은 항상 존재하는 힘을 갖고 있다. 항상 존재하는 힘을 갖고 있는 것에 대해서 그것이 없다고 말하는 것은 결코 참이 아니다. 왜냐하면 존재하는 힘이 뻗어 있는 한 사물은 지속적으로 존재하기 때문이다. 그런데 존재하기 시작한 것에 대해서 그것이 존재하지 않는다고 하는 것은 언젠가는 참이다. 존재하기를 결코 멈추지 않는 것은 언젠가 존재하기 시작하지 않을 것이다.(2권 83장)

(q4.3.1.3) 정신적인 것에 대한 진리, 예컨대 그것이 부패하지 않는다는 것은 그것이 그 자체로부터 있는 한 영원하다. 이 진리는 예컨대 필연적이다. 모든 필연적인 것은 영원하다. 왜냐하면 필연적으로 존재하는 것은 존재하지 않을 수 없기 때문이다. 정신적인 진리의 불멸성으로부터 영혼은 존재에 적합하게 부패될 수 없는 것으로 증명된다. 동일한 근거에서 진리의 영원성으로부터 영혼의 영원성이 증명된다.(2권 83장)

(q4.3.1.4) 그것에게 그것의 가장 뛰어난 부분 중의 많은 부분이 결여되어 있는 것은 불완전하다. 우주의 가장 뛰어난 부분들은 정신적인 실체임이 분명하다. 위에서 언급했듯이(2권 68장) 정신적인 실체의 종에는 인간 영혼이 속한다. 그런데 만약 인간이 태어나는 것처럼 그렇게 많은 인

간 영혼이 존재하기 시작한다면 우주에는 날마다 아주 많은 그것의 부분들이 덧붙여지고 아주 많은 그것의 부분들이 부족하다는 것이 분명할 것이다. 그렇다면 우주는 불완전한 것일 텐데, 우주가 불완전하다는 것은 불가능하다.(2권 83장)

(e4.3.1.5) 많은 사람들은 성경에서 증거를 찾으려고 하는데 창세기 2장 2절에 따르면 하느님께서는 7일째 되던 날 그의 창조 사업을 끝내고 쉬셨다고 한다. 하느님께서 날마다 새로운 영혼을 만든다면 이것은 맞지 않는다. 그러므로 영혼은 새롭게 존재하기 시작하는 것이 아니라 그것은 세상의 처음부터 존재했었다.

4.3.1.1 플라톤주의자들의 주장

(e4.3.1.1.1) 이런 근거들과 그리고 이와 유사한 근거들 때문에 세상의 영원성을 가정한 몇몇 사람은 인간 영혼은 그것이 불멸하는 것과 똑같이 영원으로부터 있었다고 말한다. 그러므로 인간 영혼은 그것이 다수 이므로 불멸한다고 가정한 사람들은, 즉 플라톤주의자들은 다음과 같이 가정했다: 영혼은 영원으로부터 동일한 것이었고, 어떤 때는 육체와 합치고 또 다른 때는 육체와 또 다시 분리되며 영혼은 일정한 몇 년이 흐른 뒤에 이런 교체를 중지한다. 그러나 인간 영혼은 모든 사람에 있어서 죽음 후에도 남아 있는 유일한 것의 관점에서 인간 영혼이 불멸이라고 가정한 사람들은 이 일자가 영원으로부터 존재했었다고 가정한다. 알렉산더가 가정했듯이 능동 오성만이 있건 또는 아베로에즈가 가정했듯이 능동 오성과 함께 가능 오성도 있건. 이것은 아리스토텔레스의 말들을 암시하는 것 같다. 왜냐하면 아리스토텔레스가 오성에 대해 언급하는 곳에서 그는 오성이 불멸할 뿐만 아니라 동시에 영원한 것이라고 말하기 때문이다.

(q4.3.1.1.2) 그러나 인간의 영혼이 인식을 위해 감각을 필요로 하지 않는다면 그리고 우리가 이런 이유로 인간 영혼은 육체 없이 창조되었다

고 말한다면 우리는 또한 인간 영혼이 육체와 결합되기 전에 그것이 알 수 있는 모든 진리를 자기 자신을 통해 인식했다고 말해야 한다. 플라톤의 학설에 따르면 질료에서 분리된 사물의 정신적인 형상인 이데아는 앎의 원인이며 따라서 분리된 영혼은 어떤 것에 의해서도 방해받지 않기 때문에 모든 앎에 대한 인식을 갖고 있다고 말하면서 플라톤주의자들은 이것을 인정했다.(2권 83장)

4.3.1.2 플라톤주의자들에 대한 비판

(e4.3.1.2.1) 그 자신의 전체(적인 것)에서 분리된 부분은 불완전하다. 그러나 영혼은 형상이므로(2권, 68장) 그것은 인간의 본질의 한 부분이다. 그러므로 영혼은 그것이 육체 없이 그 자체 존재한다면 불완전하다. 완전한 것은 자연의 질서에서 불완전한 것보다 앞서 있다. 그러므로 영혼이 육체와 결합되어서 창조된 것보다 육체를 벗어버린 것은 자연의 질서에 상응하지 않는다.

(q4.3.1.2.2) 육체와 결합하는 일과 육체에서 분리되는 것이, 더욱이 서로 다른 시간에 모두 영혼에게 자연적인 것이라고 누군가가 이야기한다면 이것은 분명 불가능하다. 왜냐하면 자연상 자신의 주체를 바꾸는 것은 우유적인 성질의 것이다. 그러므로 영혼이 육체와 때로는 결합하고 때로는 분리된다면 인간은 본질적인 존재자가 아니라 우유적인 존재자가 될 것이다.(2권 83장)

(q4.3.1.2.3) 만약 영혼이 육체 없이 창조되었다면 그것이 어떻게 육체와 결합되는지를 우리는 질문해야 한다. 이것은 아마도 강압적으로 또는 자연의 근거에서 생길 것이다. 만약 이것이 강압적이라면 강압에 의해 생긴 것들은 자연에 반대되는 것이므로 영혼과 육체의 결합은 자연에게 낯선 것이 될 것이고 영혼과 육체로 결합되는 인간은 이럴 경우 비자연적인 어떤 것이 될 것이다. 그러나 이것은 분명 틀린 것이다. [...] 자연은 항상 동일한 방식으로 작용한다. [...] 강압적인 것과 자연에 반대되는 것은 다만 일시적인 것이므로 자연에 합당한 것보다 앞서 있을 수 있고 전체적인 종에 주어질 수도 없다.(2권 83장)

(q4.3.1.2.4) 만약 누군가가 영혼은 강압에 의해서도 자연적인 방법으로도 육체와 결합한 것이 아니라 자유 의지에 의해서 육체와 결합한 것이라고 말하는 것은 있을 수 없다. 왜냐하면 어느 누구도 그가 기만당하는 것 외에는 더 나쁜 상황에 이르기를 원하지 않기 때문이다. 분리된 영혼은 육체와 결합된 영혼보다 더 높은 상태에 있다. 더욱이 영혼은 육체와의 결합에 근거해서 그것이 예전에 알고 있던 것을 망각한다고, 따라서 진리에 대한 순수한 직관에서 물러난다고 가르치는 플라톤주의자들의 견해에 따르면 그렇다. 그러므로 영혼은 기만당하지 않고는 육체와 자의적으로 결합하지 않는다. 그런데 플라톤주의자들은 영혼은 모든 앎을 갖고 있다고 가정했으므로 영혼은 기만당할 이유를 갖고 있지 않다. 우리는 또한 보편자의 앎에서 출발하는 판단이 개별자(특수한 것)의 선택에서 결정의 근거 위에서 마치 제어되지 않는 사람에게서 그렇듯이 잘못된 길로 간다고 말할 수 없을 것이다. 왜냐하면 이런 결정은 육체적인 변화 없이는 존재하지 않기 때문이다. 그러므로 이런 결정은 분리된 영혼 안에 있을 수 없다. 따라서 영혼은 그것이 육체에 앞서 존재했다면 자기 자신의 의지로써 육체와 결합하지 않았을 것이라는 결론이 나온다.(2권 83장)

(e4.3.1.2.5) 운동자의 힘은 그것에 의해 움직여질 수 있는 것에 상응한다. 그런데 만약 영혼이 육체의 형상이 아니라고 해도 우리는 영혼이 육체를 움직이는 것이 아니라고 말할 수 없을 것이다. 우리는 지각과 운동에 의해 생물체와 비생물체를 구분한다. 그러므로 육체의 상이함에는 영혼의 상이함이 상응한다.

(q4.3.1.2.6) 생산되고 소멸되는 존재자에게 있어서 수적으로 동일한 어떤 것이 생산에 의해 반복된다는 것은 불가능하다. 생성과 소멸은 실체(본질)적인 변화이기 때문에 생성되고 소멸되는 존재자에서 실체는 다만 장소 운동만 하는 존재자에 있어서처럼 동일한 실체로 머물지 않는다. 그런데 만약 하나이며 동일한 영혼이 생산된 상이한 육체와 차례로 결합된다면 수적으로 동일한 사람이 다시 생산될 것이다. 인간은 육체의 옷을 입은 영혼이라고 주장한 플라톤에게 이것은 필연적인 것으로 뒤 따라온다. 이것은 또한 [영혼회귀설을 추종하는] 다른 사람들에게 있어서도 결론으로 나온다. 왜냐하면 존재자의 통일(일치)은 존재자의 존재처럼 형상

을 따르기 때문이며 그것의 형상이 숫자에 따라 하나인 존재자들은 숫자에 따라 하나이기 때문이다.(2권 83장)

4.3.1.3 오리게네스의 주장

(e4.3.1.3.1) 가톨릭 신앙을 고백하는 몇몇 사람들은 플라톤 학설의 영향 아래 중도를 고수한다. 가톨릭 신앙에 따르면 하느님 이외에는 어떤 것도 영원하지 않으므로 그들은 인간의 영혼을 영원한 것으로 간주하지 않고 그것들이 세상과 함께 또는 오히려 가시적인 세계의 이전에 창조되었으며, 그럼에도 불구하고 후에 육체에 결합하고 있다고 가정한다. 잘 알려져 있듯이 가톨릭 신앙의 학자 중에서 오리게네스가 이 주제를 대변했으며 그의 뒤를 이어서 그를 추종하는 많은 사람들이 이 견해를 대변했다. 이 견해는 오늘날까지 이교도들에게 존재하는데 이를 중에서 마니교도들은 플라톤을 빌어서 인간의 영혼은 더욱이 영원하며 이 육체에서 다른 육체로 넘어 간다고 주장한다.

(e4.3.1.3.2) 오리게네스는 다음과 같이 가정했다: 인간의 영혼은 처음부터 창조되었고 신의 안배에 따라 그들의 별로서 육체와 합일되어 있다. 왜냐하면 인간의 영혼은 육체가 창조되기 이전에 죄를 지었고 그 죄의 정도에 따라 더 뛰어난, 또는 덜 뛰어난 육체 안에 — 감옥에 있듯이 — 갇혀 있다고 오리게네스는 생각했기 때문이다.

4.3.1.4 오리게네스의 주장에 대한 비판

(e4.3.1.4.1) 하나의 악으로부터는 잠정적으로가 아니라면 선이 나올 수 없다. 이제 질료로부터 분리된 영혼의 죄 때문에 영혼과 육체의 결합이 이루어진다면 어떤 좋은 것인 이 합일은 다만 잠정적일 것이다. 그러므로 인간이 생성되는 것도 우연일 것이다. 그러나 이것은 하느님의 지혜를 손상시키는 것 일계다: 하느님의 지혜에 대해서 지혜서(11,20: 불가타 역, 11,21)에서는 “하느님의 지혜는 모든 것을 숫자와 무게와 정도에 따라 배치했다.”고 한다.

(q4.3.1.4.2) 이 주장 [=오리게네스의 주장]은 지탱될 수 없다. 별은 자연에 있는 선에 상반되며 이 때문에 나쁜 것이라고 지칭된다. 이제 만약 영혼과 육체의 합일이 일종의 별이라면 이것은 자연에 있는 선이 아니다. 그러나 이것은 불가능하다. 이 합일은 예컨대 자연에 의해 의도되었다. 왜냐하면 이 합일 안에서 자연적인 생산은 자신의 목적을 발견하기 때문이다.(2권 83장)

(e4.3.1.4.3) 하나이며 동일한 영혼이 서로 다른 육체와 결합한다는 것은 가능하지 않다. 영혼 역시 육체보다 먼저 존재하지 않았었다는 것이 이로부터 결론으로 나온다. 가톨릭 신앙의 가르침은 이 진리와 일치한다. “하느님은 모든 영혼을 동시에 창조하지 않았으셨고 각 사람에게 영혼을 각각 창조하셨다. 하느님은 또한 하나이며 동일한 한 영혼을 서로 다른 육체와 결합하지도 않았다.(시편, 33,15 참조) 또한 교회의 신앙교리(De ecclesiasticis dogmatibus)에는 이렇게 쓰여 있다: “우리는 인간의 영혼이 그 이외의 정신적인 본성을 아래에서 오리게네스가 생각해 냈듯이 최초에 창조되지도 않았고 모든 것이 동시에 창조되지도 않았다는 것을 가르친다.”

4.3.2 영혼, 육체, 감각

4.3.2.1 영혼과 감각

(e4.3.2.1.1) 앞의 주제들이 진리에 근거하고 있지 않다는 것은 쉽게 설명된다. 왜냐하면 가능 오성도 능동 오성도 모든 것 안에 있는 유일한 것이 아니라는 것은 이미 위에서 설명되었기 때문이다.(2권 59장, 76장 참조) 그러므로 많은 인간의 영혼이 있다는 것을 말하고 있는, 그럼에도 불구하고 이 영혼들이 육체 이전에 존재했다고 — 영원으로부터이건, 세상의 창조 이래로이건 — 가정하는 주제들에 반대해서 논의하는 것이 남아 있다. 이 주제는 아래와 같은 근거들로 인해 터무니없는 것처럼 보인다.

(q4.3.2.1.2) 인간의 영혼은 감각을 필요로 하거나 또는 필요로 하지 않는다고 우리는 말해야 한다. 그러나 우리가 경험하는 것에 의해서 인간의 영혼이 감각을 필요로 한다는 것이 분명할 것이다. 왜냐하면 그에게 하나님의 감각이 결여되어 있는 사람은 해당되는 감각에 의해 인식되는 감각적인 사물에 대한 앎을 갖고 있지 않기 때문이다. 예를 들면 소경으로 태어난 사람은 색에 대한 앎을 갖고 있지 않다. 그리고 색에 대해서 아무 것도 인식하지 않는다. 더욱이 인간 영혼의 감각이 인식을 위해 필연적이지 않다면 인간 안에는 감각적인 인식과 정신적인 인식의 병렬이 존재하지 않을 것이다. 그런데 우리는 이것의 반대를 경험하고 있다. 왜냐하면 감각 지각으로부터는 우리 안에 기억이 생겨나기 때문이다. 이 기억으로부터 우리에게 사물에 대한 경험이 결과로 나오는데 이런 경험에 의해서 우리는 학문과 예술의 보편적인 원칙을 파악하기에 이른다. 인간 영혼이 인식을 위해 감각을 필요로 한다면 그리고 인간 영혼의 그 때마다의 고유한 작용을 이행하기 위해 필수적인 것이 자연에게 결코 결여되어 있지 않다면 – 예를 들면 감각적인 영혼과 운동을 만들어 내는 영혼을 갖고 있는 생물체에게 자연이 적합한 감각 기관과 운동 기관을 주듯이 – 인간 영혼도 또한 감각의 필수적인 원조 없이 정돈될 수 없을 것이다.(2권 83장)

(e4.3.2.1.3) 자연은 항상 하나의 유일한 것에 정향해 있으므로 하나의 유일한 작용력이 자연 본성상 하나의 유일한 대상을 가질 수 있다. 예를 들면 시각은 색채를, 청각은 소리를. 이제 오성은 하나의 유일한 힘을 갖고 있기 때문에 오성의 유일한 자연적인 대상은 오성이 그것에 대해 즉자적으로 그리고 본래 인식을 갖고 있는 것이다. 이것은 그것 아래에서 오성에 의해 인식된 모든 것이 파악되는 것이다. 예를 들면 색채 아래에서 즉자적으로 보여 질 수 있는 모든 색채가 파악되듯이. 오성의 자연적인 대상은 존재자 이외의 다른 것이 아니다. 자연 본성상 우리 오성은 존재자를 인식하며 즉자적으로 존재자로서의 존재자에 속하는 것을 인식한다. 그리고 이 인식 안에 첫째 원리의 인식이 근거하고 있다: (즉) 긍정(함)과 부정(함)은 동시에 가능하지 않다는 인식이. 그리고 이와 같은 많은 것들이. 우리 오성은 자연적으로 이런 원리만을 인식하며 오성

은 이런 원칙을 통해 결론을 인식한다. 시각은 색채를 통해 공통적으로 감각적인 것들(sensibilia communia), 즉 운동, 정지; 숫자; 형상, 크기, 단위뿐만 아니라 이에 뒤따라 나오는 감각적인 것들, 즉 감각적인 개별자(sensibilia per accidens)를 인식한다.

(q4.3.2.1.4) 우리가 감각을 통해 획득하는 것은 육체의 이전에 영혼에 있지 않았다. 오히려 원리에 대한 인식 자체는 감각적인 사물의 근거 위에서 우리 안에서 야기된다. 우리가 전체적인 것을 감각을 통해 받아들이지 않는다면 우리는 ‘전체가 부분보다 크다’는 것을 인식할 수 없을 것이다. 소경으로 태어난 사람이 색채에 대해 아무 것도 파악하지 않듯이. 그러므로 원리 자체에 대한 인식은 육체에 앞서 영혼에 존재하지 않는다. [원리에서 유도된] 다른 것에 대한 인식은 더욱 더 그렇다. 그러므로 영혼은 그것이 육체와 결합되기 전에 이미 있었다는 플라톤의 주장은 유지되지 않는다.

4.3.2.2 영혼과 육체의 결합

(e4.3.2.2.1) 각각의 존재자의 최종적인 목적은 존재자가 자신들의 작용을 통해 그것에 도달하고자 하는 것이다. 인간은 자신에게 고유한 질서 지어진, 올바로 향해진 모든 작용을 통해서 진리의 직관에 도달하려고 노력한다. 왜냐하면 행동에 향해 있는 덕들의 행위는 직관에 향해 있는 덕들을 위한 준비(praeparatio)이며 배치(dispositio)이기 때문이다. 그러므로 인간의 목적은 진리의 직관에 도달하는 것이다. 이를 위해 영혼은 육체와 결합하며 여기에 인간 존재가 있다. 영혼이 육체와 결합함으로써 영혼은 이미 갖고 있는 암을 잃는 것이 아니라 영혼은 오히려 암을 획득하기 위해 육체와 하나가 된다.

(e4.3.2.2.2) 그러나 우리는 분리된 영혼이 육체와 결합하는 동안 예전에 소유했던 암을 잊는 일이 이 영혼에게 일어난다고 말해야 한다. 왜냐하면 이 영혼은 모르는 것으로서 만나게 되기 때문이다. 플라톤주의자들은 누군가가 학문에서 전승되는 것에 대해 정렬된 방식으로 질문을 받을 때 그가 무지하다고 해도 진리에 상응해서 답변하는 것을 이에 대한

표시라고 하면서 이것을 가르쳤다. 마치 누군가가 그가 예전에 알고 있던 것에서 이미 몇몇 가지를 잊은 사람에게 그가 예전에 잊은 것을 일렬로 제시한다면 이것을 통해 다시 잊은 것을 회상하도록 하는 것처럼. 배움이란 재기억 이외의 다른 것이 아니라는 것이 여기에서 결론으로 나온다.(Ex quo etiam sequebatur quod discere non esset aliud quam reminisci) 육체와 영혼의 결합은 인식 능력에 대한 방해를 의미한다는 것이 이 주제에서부터 필연적인 결론으로 나온다. 자연은 그것을 통해 한 사물의 작용이 방해되는 것을 한 사물에게 부여하지 않는다. 자연은 오히려 그것을 통해 작용이 손쉽게 일어나는 것을 한 사물에게 부여한다. 이에 따르면 육체와 영혼의 결합은 자연적이 아닐 것이고 이렇게 인간은 어떤 자연적인 존재가 되지 않을 것이며 그의 생산도 자연적인 생산이 아닐 것이다. 그러나 이것은 분명 틀린 것이다.

(q4.3.2.2.3) 우리가 학문에 정통하지 않은 사람에게 학문에 속하는 사물에 대해 묻는다면 그는 누구에게나 알려져 있는 모든 사람에 의해 동일한 방식으로 그리고 자연적으로 인식되는 보편적인 원리의 관점에서 진리에 상응하여 답변할 것이다. 그러나 그가 그 후에 정렬된 방식으로 질문 받는다면 그는 원리에 가까운 것의 관점에서 더욱이 그 원리들을 고려하여 그리고 이렇게 그가 최초의 원리의 힘을 질문 받은 것에 적용할 수 있을 때까지 진리에 맞갖게 답변할 것이다. 질문 받은 사람에게는 최초의 원리들을 통해 하나의 새로운 인식이 야기된다는 것이 이것에서부터 분명히 명백해진다. 그러므로 그는 앞서 소유했던 인식을 다시 기억하지 않는다.

(2권 83장)

(e4.3.2.2.4) 영혼은 육체의 형상과 현실태로서 육체와 결합하고 있다는 것이 위에서 설명되었다.(2권 68장 참조) 이제 현실태는 자연 본성상 가능태보다 앞서 있음에도 불구하고 현실태는 하나이며 동일한 존재자에서 시간에 따라서는 후에 있다. 왜냐하면 한 존재자의 움직임은 가능태에서 현실태로 나가기 때문이다. 가능태에서 살아 있는 씨앗은 삶의 능동태(행위)인 영혼보다 앞서 있다.

(q4.3.2.2.5) 자신에게 고유한 질료와 결합하는 것이 모든 형상에게 자연스러운 것이다. 그렇지 않다면 형상과 질료로 결합된 것은 자연에게 낯선 것 일게다. 하나의 어떤 것에게 주어지는 자연에게 적합한 것은 그 것에게 자연에 낯선 것으로 주어지는 것보다 먼저 주어진다. 하나의 어떤 것에게 주어지는 자연에게 낯선 것은 그것에게 다만 잠정적인 것이다. 하나의 어떤 것에게 주어지는 자연에게 적합한 것은 그것에게 본질적이다. 잠정적인 것은 본질적인 것보다 나중에 있다. 결과적으로 영혼이 육체에서 분리되는 것보다 육체와 결합하는 것이 영혼에게 더 먼저 주어진다. 그러므로 영혼은 자신이 결합하게 되는 육체보다 먼저 창조되지 않았다. (2권 83장)

(e4.3.2.2.6) 영혼은 육체의 형상으로서 육체와 결합한다는 것이 위에서 설명되었다.(2권 68장) 이제 형상은 그들에게 고유한 질료에 상응해야 한다. 왜냐하면 그들은 서로 가능태와 현실태처럼 관계 맺고 있기 때문이다. 하나의 고유한 현실태는 하나의 고유한 잠재태에 상응한다. 그러므로 하나이며 동일한 영혼은 다수의 육체와 결합할 수 없다.

(q4.3.2.2.7) 만약 모든 영혼이 자신이 결합하고 있는 육체보다 먼저 있었다면 동일한 영혼이 시간의 변화에 따라 서로 다른 육체와 결합한다는 결론이 나오는 것 같다. 이것은 더욱이 세계의 영원성을 가정하는 사람들에게 분명히 결과로 나온다. 만약 인간이 지속적으로 생성된다면 전체 시간이 흐르는 동안 무한하게 많은 (인간의) 육체가 생성되고 소멸되어야 할 것이다. 그러므로 우리는 현실적으로 무한하게 많은 영혼이 예전에 있었거나 – 만약 개별적인 영혼이 그 때마다 개별적인 한 육체와 결합된다면 – 또는 영혼의 숫자가 유한하다면 동일한 영혼이 때로는 이 육체와 때로는 저 육체와 결합한다고 말할 것이다. 영혼이 그들의 육체 이전에 있었고 그럼에도 생산이 영원하지 않다고 우리가 가정할 때도 동일한 결론이 나오는 것 같다. 인간의 생성이 항상 존재하지 않았었다고 우리가 가정한다고 해도 그 생성이 본성에 따라 무한하게 지속될 수 있다는 것을 어느 누구도 의심하지 않는다. 모든 사람은 자연 본성적으로 그 자신이 다른 사람에 의해 생산되었듯이 다른 사람을 생산하도록 되어 있다. 만약 그가 외부에서 주어지는 어떤 상황의 근거에서 이것을 방해받지 않

는다면. 유한하게 많은 영혼이 그 때마다 많은 육체와 결합할 수 없다면 이것은 불가능할 것이다. 그러므로 육체가 존재하기 전에 영혼이 존재했었다고 가정하는 사람들의 대부분은 영혼이 육체에서 육체로 이전하는 것을 가정한다. 그러나 이것은 불가능하다. 그러므로 영혼은 육체가 존재하기 전에 존재하지 않았었다.(2권 83장)

4.3.3 영혼의 영원성을 주장하는 사람들에 대한 비판

(e4.3.3.1) 영혼은 영원히(영원으로부터) 있었고 최소한 육체의 이전에 존재했었다는 것을 증명하는 논증을 반박하는 것은 어렵지 않다. 첫째로 언급된 것인 영혼은 항상 존재하는 힘을 가졌다는 것을 우리는 인정해야 한다. 그러나 우리는 한 사물의 힘 또는 가능성(존재의 가능성)이 존재했던 것에로 뻗어 나가는 것이 아니라 존재하는 것 또는 존재할 것에로 뻗어 나간다는 것을 알아야 한다. 그러므로 이 가능성은 과거의 것의 영역에서는 어떤 자리도 차지하지 않는다. 그러므로 우리는 영혼이 항상 존재하는 힘을 가졌다는 것으로부터 그것(영혼)이 항상 존재했었다는 결론을 내릴 수 있는 것이 아니라 그것이 항상 존재하게 될 것이라는 결론을 내릴 수 있다. 더욱이 영혼이 항상 존재하는 힘을 갖고 있다고 해도 영혼이 그 힘을 받은 다음에 영혼이 항상 있다는 결론이 나온다. 만약 우리가 영혼은 이 힘을 영원으로부터 가지고 있었다고 가정하면 우리는 우리가 증명했어야 하는 것, 즉 영혼은 영원으로부터 있었다는 것을 선취한 것일 것이다.

(e4.3.3.2) 영혼이 인식하는 진리의 영원성의 관점에서 둘째 자리에서 반대되는 것은 우리가 인식된 진리의 영원성을 두 가지 방식으로 이해할 수 있다는 것을 생각해야 한다는 것이다. 첫째로는 인식되는 것의 관점에서, 둘째로는 그것을 통해서 어떤 것이 인식되는 것의 관점에서. 만약 정말로 인식된 진리가 인식된 것의 관점에서 영원하다면 이것으로부터는 인식되는 사태의 영원성이 결과로 나오지 인식하는 것의 영원성이 결과로 나오지는 않는다. 그러나 인식된 진리가 그것을 통해서 인식되는 것

의 관점에서 영원하다면 인식하는 영혼이 영원할 것이라는 결론이 나올 것이다. 그러나 인식된 진리는 이런 방식으로 영원하지 않고 첫째 방식에서 영원하다. 앞에서 서술된 것으로부터 우리는 다음과 같은 점을 인식할 수 있다: 그것을 통해서 우리의 영혼이 진리를 인식하는 정신적인 인식표상(species intelligibiles)은 능동 오성을 통해서 표상 상으로부터(ex phantasmatibus per intellectum agentem) 그 때마다 새롭게 우리에게 온다.(2권 76장 참조) 그러므로 영혼은 영원하다는 것이 결론으로 나오는 것이 아니라 다만 인식된 진리들이 영원한 어떤 것 안에 근거하고 있다는 것이 결론으로 나올 수 있다. 인식된 진리들은 모든 진리를 함유하고 있는 보편적인 원인으로서 최초의 진리 안에 근거하고 있다. 영혼은 영원한 이것에 대해서 담지자(주체)가 형상에 대해서 취하는 태도를 취하는 것이 아니라 사물이 자신에게 고유한 목적에 대해 취하는 바와 같은 태도를 취한다. 왜냐하면 참된 것은 오성의 선(선한 것)이며 오성의 목적이기 때문이다. 영원한 목적(finis sempiternus)에로 향해 있는 것은 영원히 지속할 수 있는 능력이 있어야 한다. 그러므로 인식될 수 있는 진리의 영원성으로부터 영혼의 불멸성은 참으로 증명되지만 영혼의 영원성은 증명되지 않는다.

(e4.3.3.3) 셋째 자리에서 우주의 완전함의 관점에서 반박되는 것은 그 자체 어떤 필연성을 함유하고 있지 않다. 예컨대 우주의 완전함은 개별자와 관련해서가 아니라 종과 관련해서 의도되었다. 왜냐하면 우주는 이미 존재하는 종의 많은 개별자로 끊임없이 증가하기 때문이다. 그러나 인간의 영혼들은 종에 따라서가 아니라 수에 따라서 다르다.(2권 81장) 그러므로 새로운 영혼이 창조된다고 해도 우주의 완전함에 상반되지 않는다. 피조물의 완성과 완전함은 개별자의 관점에서가 아니라 종의 관점에서 보여 지듯이 하느님의 휴식도 하느님께서 새로운 종을 창조하는 것을 중지했다는 의미에서 이해되어야지 그것으로부터 같은 종의 개별자가 생산되는 새로운 개별자를 창조하는 것을 중단했다는 의미에서 이해되면 안 된다.

(q4.3.3.4) 그러나 우리는 인간 오성이 영원하다는 진술은 아리스토텔레스에게서 발견되지 않는다는 것을 알아야 한다. 그는 이것을 그의 생각에 따르면 항상 있던 것에서 일반적으로 말한다. 그는 인간 오성을 ‘지속적’이라고 지칭한다. 이것은 그것이 항상 존재하지 않았어도 항상 존재하게 될 것에 대해 진술될 수 있는 것이다. 그러므로 그는 형이상학의 12권(12권 3장, 1070 a 24)에서, 그가 비록 이 곳에서 예지적인 혼(anima intellectiva)을 다른 형상의 존재 방식으로부터 끄집어낸다고 해도, 이 형상이 질료에 앞서 있었다고 말하지 않는다. 이것은 플라톤이 이데아에 대해서 말한 것이다. 그리고 그것에 대해서 아리스토텔레스가 말하는 대상에는 그가 영혼에 대해서 그와 같은 것을 말하는 것이 적합해 보인다. 그러나 그는 오직 영혼이 육체의 뒤에 머물고 있다는 것만을 말한다.(2권 84장)

5. 하느님의 본질 직관

5.1 분리된 실체의 욕구와 하느님의 직관

5.1.1 분리된 실체가 하느님을 직관하는 방식

(e5.1.1.1) 분리된 실체는 하느님을 그것의 본질에서 직관하지 않는다. 왜냐하면 분리된 실체는 하느님을 자기 자신의 본질을 통해 인식하기 때문이다. 여기에서 연구되어야 하는 것은 분리된 실체가, 그리고 죽음 후에 영혼이 그 인식을 갖고 그들의 본질을 통해 신을 인식하는 그 인식이 분리된 실체와 영혼의 최종적인 행복을 위해 충분한가 하는 것이다. 이 진리를 탐구하기 위해서 신적인 본질은 그런 인식 방식에 의해서 인식되지 않는다는 것이 먼저 서술되어야 한다.

(e5.1.1.2) 원인은 여러 가지 방법으로 한 결과에서 인식된다. 첫째는 결과가 존재하며 결과가 이러저러한 속성을 갖는다는 것에 대한 원인을 인식하는 수단으로 결과가 취해진다. 이것은 결과를 통해 원인을 증명하는 학문에서 생긴다. 또 다른 방식은 결과 자체에서 원인이 보여 지는 것이다. 원인의 유사성이 결과에서 반영되는 한. 마치 사람이 거울 속에서 자신의 유사성 때문에 드러나듯이. 이 방법이 첫째 방법과 다른 점은 다음과 같다: 첫째 방법에서는 두 가지 인식이 관건이다. 하나는 결과에 대한 인식이고 다른 하나는 원인의 인식인데, 이 두 가지 인식 중 하나는 다른 인식의 원인이다. 왜냐하면 결과의 인식은 결과의 원인이 인식되는데 대한 원인이기 때문이다. 둘째 방식에서 한 원인은 다른 것의 직관(visio)이다. 왜냐하면 결과가 직관되는 동안 그 결과 안에서 원인이 동시에 드러나기 때문이다. 셋째 방식에서 결과 안에 있는 원인의 유사성은 형상인데 이 형상을 통해 원인이 결과에서 인식된다. 이 방법 중의 어떤 방법에 의해서도 결과를 통해서 무엇인 바의 것의 원인에 대해 인

식되지 않는다. 만약 그 안에 원인의 전체적인 힘이 각인되어 있는, 원인에 동등하게 서 있는 결과가 없다면.

(q5.1.1.3) 분리된 실체는 원인이 결과에 의해 인식되듯이 그들의 실체를 통해 신을 인식한다. 그렇지만 첫째 방식으로 인식하지 않는다. 왜냐하면 첫째 방식으로 인식된다면 이 실체의 인식은 개념적일 것이기 때문이다. 분리된 실체는 둘째 방식으로 신을 인식하는데 하나의 분리된 실체가 다른 분리된 실체 안에서 신을 직관하는 한. 그리고 각각의 분리된 실체가 자기 자신 안에서 신을 직관하는 한 셋째 방식으로 신을 인식한다. 그러나 2권(2권 22장 이하)에서 서술되었듯이 이 실체 중의 어떤 실체도 하느님의 힘에 필적하는 결과가 아니다. 그러므로 분리된 실체가 이런 인식 방식으로 신적인 본질 자체를 직관하는 것은 불가능하다.(3권 49장)

(q5.1.1.4) 그것을 통해서 어떤 것이 그것의 실체에 따라 인식되는 인식 가능한 유사성은 동일한 종의 유사성이거나 오히려 이 어떤 것의 종의 형상이다. 그러므로 건축가의 머릿속에 있는 집의 형상은 질료 안에 있는 집의 형상과 같은 종이거나 또는 오히려 집의 형상의 종의 형상이다. 왜냐하면 인간의 종의 형상에 의해서는 당나귀 또는 말이 무엇인지가 당나귀 또는 말들에 의해서 인식되지 않기 때문이다. 더욱이 분리된 실체의 자연 본성은 종에 따라서 신적인 자연과 동일한 것이 아니다. 더욱이 유에 따라서는 결코 아니다. 이것은 1권 25장에서 서술되었다. 그러므로 분리된 실체가 그것의 고유한 자연 본성을 통해 신의 실체를 인식한다는 것은 가능하지 않다.(3권 49장)

5.1.2 신적인 실체는 부정 신학적으로만 직관 된다

(e5.1.2.1) 모든 피조물은 하나의 종 또는 유에 따라 규정된다. 그러나 신적인 본질은 자기 자신 안에 전체적인 존재의 모든 완전함을 포괄하고 있기 때문에 무한하다. 이것은 1권(28장; 43장)에서 서술되었다. 그러므로 신적인 실체가 어떤 피조물에 의해 직관되는 것은 불가능하다.

(q5.1.2.2) 그럼에도 불구하고 분리된 실체는 자신의 본질에 의해서

하느님이 있다는 것과 하느님이 모든 것의 원인이며 모든 것을 능가하고 모든 것으로부터 – 존재하는 것으로부터 뿐만 아니라 창조된 한 정신으로부터 파악될 수 있는 것으로부터 – 떨어져 있다는 것을 (신에 대해) 인식한다. 우리도 우리의 제한성에서 하느님에 대한 인식에 도달할 수 있다. 왜냐하면 우리는 결과를 통해서 하느님이 있다는 것과 그가 다른 모든 것의 원인이라는 것, 그리고 다른 것을 능가하며 다른 모든 것과 다르다는 것을 하느님에 대해 인식한다. 그리고 이것이 이 삶에서 우리 인식의 최후의 것이며 가장 완전한 것이다. 이것은 디오니시우스가 『신비신학』에서 말한 바와 같다. 그는 “우리는 알려지지 않은 것으로서의 하느님과 일치한다. 그리고 이것은 우리가 하느님에 대해서 그가 ‘무엇이 아닌지’ (de eo quid non sit) 인식할 때 비로소 발생한다. 그러나 그가 무엇인지는 우리에게 완전히 알려지지 않은 채 있다.”(3권 49장)

5.1.3 분리된 실체는 하느님이 있다는 것을 안다

(e5.1.3.1) 그러나 우리는 다만 존재자의 가장 아래에 있는 존재자를 안다. 만약 우리가 하느님이 모든 존재자를 능가한다는 것을 안다고 해도 우리는 그럼에도 불구하고 분리된 실체가 신적인 고상함을 인식하는 만큼 그것을 인식하지 않는다. 분리된 실체는 사물들의 최고의 질서를 알고 있으며 하느님은 이 모든 것의 위에 있다는 것을 인식한다. 결론적으로 말하면 다음과 같다: 한 원인의 원인성은 — 그리고 그 원인의 힘은 — 그 원인의 더 큰 결과가, 그리고 더 많이 알려질수록 더 많이 인식된다. 그러므로 분리된 실체가 하느님의 원인과 그의 능력을 우리보다 더 많이 인식한다는 것은 분명하다. 비록 우리가 하느님이 모든 존재자의 원인이라는 것을 안다고 해도.

(q5.1.3.2) 분리된 실체는 우리보다 더 확실하게 그리고 더 분명하게 하느님이 있다는 것을 안다. 분리된 실체는 또한 우리보다 더 많이 인식하며 하느님에 더 가까이 있다. 결과적으로 분리된 실체는 자신의 오성에서 하느님에 의해 우리보다 더 많이 떨어져 있다. 그러므로 분리된 실체는 우리보다 하느님에 대한 본래적인 인식에 더 접근한다. 비록 분리된

실체들이 자기 자신들을 인식함으로써 신적인 실체를 직관하지 않는다고 해도.(3권 49장)

5.1.4 자연적인 욕구의 충족

5.1.4.1 완전함에 대한 욕구

(e5.1.4.1.1) 신에 대한 그런 인식에서 분리된 실체의 자연적인 욕구가 멈춘다는 것은 가능하지 않다. 왜냐하면 어떤 종에서 불완전한 모든 것은 이 종의 완전함에 도달하기를 원하기 때문이다. 한 사물에 대한 견해(opinio)를 갖고 있는 사람은 — 이 견해는 사물에 대한 불완전한 인식인데 — 바로 이것에 의해서 이 사물에 대한 맘에 도달하도록 부추겨진다. 분리된 실체가 하느님에 대해서 갖는 위에서 서술된 인식은 분리된 실체가 하느님의 실체를 인식하지 않기 때문에 인식의 불완전한 방식, 즉 불완전한 인식이다. 왜냐하면 우리가 만약 어떤 것의 실체를 인식하지 않는다면 우리는 어떤 것을 인식한다고 생각하지 않기 때문이다. 그러므로 사물이 무엇인가를 사물에 대해 아는 것이 한 사물에 대한 인식에서 가장 중요한 점이다. 그러므로 분리된 실체가 하느님에 대해 갖고 있는 이 인식에 따라 자연적인 욕구는 잠재워지지 않고 오히려 신적인 실체를 직관하도록 더 강하게 내몰린다.

5.1.4.2 맘에 대한 욕구

(e5.1.4.2.1) 마찬가지로 결과에 대한 인식으로부터 원인을 인식하려는 욕구가 부추겨진다. 그러므로 인간은 사물에 대한 원인을 탐구하면서 철학하기 시작했다. 자연 본성상 정신적인 모든 실체에게 주어져 있는 맘에 대한 욕구는 결과의 실체에 대한 인식 후에 원인의 실체를 인식할 때 잠재워진다. 그러므로 분리된 실체가 모든 사물의 원인으로서 신을 인식함으로써 — 이 사물들의 실체를 분리된 실체들이 직관하는 — 자연

적인 욕구는 분리된 실체 안에서 비로소 잠재워진다. 분리된 실체가 신의 본질 자체를 직관할 때에만.

(q5.1.4.2.2) 더 나아가 ‘무엇 때문에’(propter quid)란 물음이 ‘왜냐하면’(quia)이라는 물음과 관계하고 있듯이 ‘무엇인가’(quid sit)라는 물음도 ‘…인가 아닌가’(an est)라는 물음에 관계 맺고 있다. 왜냐하면 ‘무엇 때문에’에 대한 물음은 “어떤 것이 [이러 저러하게] ‘있다’는 것”을 증명하기 위한, 예를 들면 달이 어둡게 한다는 것을 증명하기 위한, 수단을 찾기 때문이다. 마찬가지로 ‘무엇’에 대한 물음은 “어떤 것이 [도대체] ‘있는지’”를 증명하기 위한 수단을 찾는다. 이것은 아리스토텔레스가 『분석론 후서』에서 가르치는 것이다. 그러나 어떤 것이 ‘있다’는 것을 아는 사람은 ‘무엇 때문에’를 알기를 본성적으로 분명히 요구한다. 그러므로 어떤 것이 ‘있는지를’ 인식하는 사람은 본성적으로 이것이 ‘무엇인지’ 알기를, 다시 말해서 그것의 실체를 인식하기를 요구한다. 그러므로 앞에 대한 자연적인 욕구는 그것에 의해서 우리가 하느님이 존재한다는 것을 하느님에 대해 알고 있는 하느님에 대한 인식에서 잠재워지지 않는다.(3권 50장)

5.1.4.3 오성의 자연적인 욕구

(e5.1.4.3.1) 유한한 어떤 것도 오성의 요구를 잠재울 수 없다. 이것은 언제 유한한 어떤 것이 결과로 나온다고 해도 오성은 이것을 넘어서 어떤 것을 떠맡는다는 것에서 드러난다. 창조된 모든 실체의 고상함과 힘은 유한하다. 그러므로 분리된 실체의 오성은 그것이 아무리 탁월하다고 하더라도 그것이 창조된 실체를 인식함으로써 잠재워지는 것이 아니라 이 오성은 이제부터 자연적인 욕구에 의해서 무한히 높은 실체를 인식하기를 추구한다. 이것은 1권의 43장에서 신의 실체에 대해 제시되었을 때 우리가 본 바와 같다.

(q5.1.4.3.2) 더 나아가 모든 정신적인 자연에는 앞에 대한 자연적인 욕구가 내재하고 있듯이 이들 안에는 비인식 또는 무지를 제거하려는 자연적인 욕구도 내재하고 있다. 그러나 분리된 실체는 앞서 서술된 인식 방법으로(3권 49장 참조) 하느님의 실체는 자신들의 위에 있으며 자신들

이 인식하는 모든 것의 위에 있다는 것을 인식한다. 결과적으로 분리된 실체는 신의 실체가 자신들에게 알려지지 않는다는 것을 안다. 그러므로 그들의 자연적인 욕구는 신의 실체를 인식하는 것을 추구한다.(3권 50장)

(q5.1.4.3.3) 분리된 실체의 오성은 우리 오성보다도 신적인 인식에 더 가깝다. 그러므로 우리보다 더 강렬하게 분리된 실체들은 신을 인식하기를 욕구 한다. 하느님이 존재한다는 것과 그밖에 위에서 언급된 것을 우리가 그렇게 잘 알고 있어도 우리는 욕구에서 만족하지 않고 하느님을 그의 본질에서 인식하기를 계속 욕구한다. 그러므로 분리된 실체는 오히려 본성 상 이것을 더 욕구한다. 그러므로 앞에서 서술된 신에 대한 인식에서 분리된 실체의 욕구는 잠재워지지 않는다.(3권 50장)

(e5.1.4.3.4) 분리된 실체의 최종적인 행복은 거기에서 실체들이 신을 자신들의 실체에 의해 인식하는 그런 신에 대한 인식 안에 존재하지 않는다는 결론이 여기에서 나온다. 또한 다음과 같은 점도 여기에서 충분히 분명해 진다: 최종적인 행복은 오성의 최종적인 행위 이외의 다른 곳에서 찾아질 수 없다. 왜냐하면 어떤 욕구도 진리에 대한 인식의 욕구처럼 그렇게 높이 올라가지 않기 때문이다. 왜냐하면 즐거움(향락)에 대한 우리의 모든 소망 또는 우리 인간이 무엇을 추구하건 그것은 다른 대상에서 잠재워지기 때문이다. 앞에서 서술된 욕구는 그것이 사물의 최상의 핵심이자 창조자인 하느님에 도달될 때에야 잠재워진다. 그러므로 가장 높은 곳에 놓여 있는 인간의 최고의 행복을 하위에 있는 사물들에서 찾는 사람은 창피함으로 얼굴을 붉힐 것이다.

5.2 하느님의 본질 직관과 인간 오성

5.2.1 하느님의 작용과 인간 오성

5.2.1.1 피조물이 하느님을 직관하기 위해 필요한 하느님의 작용

(e5.2.1.1.1) 어떤 창조된 실체가 자신의 자연적인 힘으로 이런 방식으로 신을 직관하는데 이르는 것은 가능하지 않다. 하느님을 그의 신적인 본질에서 직관하는 것은 신적인 자연 본성에게만 고유한 것이다. 왜냐하면 자신에게 고유한 형상을 통해서 활동하게 되는 것은 모든 행위자에게 고유한 것이기 때문이다. 그러므로 어떤 정신적인 실체도 하느님이 그것을 야기하지 않는다면 신적인 본질에 의해 하느님을 직관할 수 없다.

(e5.2.1.1.2) 더 나아가 하느님의 실체를 직관한다는 것은 신적인 본질 자체가 그 형상을 통해 오성이 인식하는 오성의 형상일 때에만 가능하다.(3권 51장 참조) 그러므로 창조된 실체는 신의 작용을 통해서가 아니라면 이 직관에 도달할 수 없다.

(q5.2.1.1.3) 두 사물이 서로 결합되어야 한다면 이 중 하나는 형상적이고 다른 하나는 질료적인데 이 둘의 결합은 필연적으로 작용에 의해 형상적인 측면에서 이행되지 질료적인 부분의 작용에 의해 이행되지 않는다. 왜냐하면 형상은 작용의 원리이고 질료는 수동의 원리이기 때문이다. 이제 창조된 오성이 하느님의 실체를 직관하기 위해서는 신적인 본질 자체가 정신적으로 인식 가능한 형상으로서 오성과 결합하는 것이 필수적이다. 그러므로 창조된 오성이 직관에 도달하는 것은 오직 신의 작용에 의해서만 가능하다.(3권 52장)

(e5.2.1.1.4) “자기 자신에 의해서 있는 것은 다른 것에 의해서 있는 것의 원인이다.”(Aristoteles, *Phys.*, VIII 5, 257 a 30) 이제 신적인 오성은 자기 자신을 통해서 신적인 실체를 직관한다. 왜냐하면 신적인 오성은 그것을 통해서 신의 실체가 직관되는 신적인 본질 자체이기 때문

이다. 그러나 창조된 오성은 신적인 실체를 자기 자신과 다른 것으로서 신의 본질을 통해 직관한다. 그러므로 이 직관은 다만 하느님의 작용에 의해서 창조된 오성에게만 주어질 수 있다.

(q5.2.1.1.5) 한 사물의 자연의 한계를 넘어가는 것은 이것에게는 다만 다른 것의 작용에 의해서만 주어진다: 예를 들면 물은 다른 것에 의해 움직여진다면 위로 흐른다. 하느님의 실체를 직관한다는 것은 모든 창조된 자연의 경계를 넘어 간다. 왜냐하면 창조된 정신적인 모든 자연에게는 자신들의 실체의 방식으로 인식하는 것이 고유하기 때문이다. 신적인 실체는 위에서 서술된 것처럼 그렇게 인식될 수는 없다. 그러므로 창조된 오성은 모든 피조물을 능가하는 하느님의 작용에 의해서가 아니라면 신적인 실체의 직관에 도달할 수 없다.(3권 52장)

(e5.2.1.1.6) 우리는 3권의 50장에서 인간의 최종적인 행복은 신에 대한 직관에 존재한다고 서술했다. 이 행복은 영원한 생명이다. 우리가 오직 하느님의 은총에 의해서만 이 행복에, 그리고 영원한 생명에 도달한다는 것은 이런 직관이 피조물의 모든 능력을 넘어서기 때문에, 그리고 신의 선물이 없다면 이것에 도달하는 것이 불가능하기 때문에 언급되었다.

5.2.1.2 신적인 빛과 하느님의 본질 직관

(e5.2.1.2.1) 창조된 오성이 신적인 선함의 영향에 의해 이 고상한 직관에로 고양되는 것이 이제 필수적이다. 신적인 본질은 정신적으로 인식 가능한, 신적인 오성의 고유한 형상이며 이 오성에 상응한다. 왜냐하면 세 가지, 즉 [인식하는] 오성, 그 오성을 통해서 인식되는 것 그리고 인식된 것(intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur)은 하느님 안에서 하나이기 때문이다. 만약 창조된 오성이 하느님과의 유사성에 참여하고 있지 않다면 이 본질이 창조된 오성의 정신적으로 인식 가능한 형상이 되는 것은 가능하지 않다. 신과의 유사성에 참여하는 것은

하느님의 본질을 직관하기 위해서 필수적인 것이다. 신적인 본질은 모든 창조된 오성보다 더 높은 형상이다. 신적인 본질이 창조된 오성의 정신적인 인식 상— 이 인식 상은 신적인 실체의 직관을 위해 필수적이다 — 이 되기 위해서 창조된 오성은 더 높은 성향에 의해서 거기에까지 높여져야 한다.

(e5.2.1.2.2) 어떤 것도 그것의 힘이 강화되지 않는다면 더 높은 작용으로 지양될 수 없다. 다른 종의 작용에 도달하기 위해서는 힘의 증가가 요구된다. 창조된 오성의 자연적인 힘은 신적인 실체를 직관하기 위해서 충분하지 않다는 것이 1권의 52장에서 언급된 것으로부터 분명해졌다. 그러므로 창조된 오성이 이런 직관에 도달하기 위해서 이 오성의 힘이 커지는 것이 필수적이다. 이런 직관은 창조된 오성의 자연적인 봄과 동일한 본질 근거를 갖지 않는다. 이것은 직관된 것의 간격에서 분명해진다.

(q5.2.1.2.3) 그러나 우리가 감각적인 사물로부터 정신적으로 인식 가능한 것을 인식하기 때문에 우리는 감각적인 인식의 개념을 정신적인 인식에 옮긴다. 그리고 우리는 이것을 시각과 관계있는 것에서 특히 이행한다. 시각은 나머지 다른 감각들보다 더 고상하며 더 정신적이며 이로써 오성에 더 가까이 서 있다. 그러므로 정신적인 인식 자체가 ‘직관’이라고 지칭된다. 물질적인 직관은 다만 빛에 의해서만 충족되기에 그것을 통해 정신적인 직관이 완성되는 것은 ‘빛’이라는 명칭을 얻는다. 그러므로 아리스토텔레스는 『영혼론』 3권 [5장, 430 a 15]에서 능동 오성을 빛에 비교했는데, 왜냐하면 빛이 보여 지는 것에게 어느 정도 현실성을 부여하듯이 능동 오성은 정신적으로 인식 가능한 것을 현실화하기 때문이다. 그러므로 그것을 통해서 창조된 오성이 신적인 실체의 정신적인 직관에로 들어 올려지는 성향이 ‘영광의 빛’이라고 지칭된다. 이 성향이 능동 오성의 빛처럼 정신적으로 인식 가능한 것을 현실화하기 때문이 아니라 이 성향이 가능 오성을 실제로 인식되도록 하기 때문이다. [...] 왜냐하면 하느님에게 존재는 인식과 같은 것이며 하느님은 모든 것에게 인식의 원인이기 때문이다. [...] 그러므로 하느님도 천사처럼 성경에 빛의 형상으로써 묘사되어 있다: 빛의 밝음 때문에.(3권 53장)

(q5.2.1.2.4) 앞에서 [3권 53장]에서 언급된 빛은 신의 인식 원리이다. 왜냐하면 창조된 오성은 이 빛을 통해서 신의 실체의 직관으로 지양되기 때문이다. 그러므로 신적인 직관의 방식은 언급된 빛의 힘에 비교되어야 한다. 그러나 언급된 빛은 힘에 있어서 신적인 오성의 밝음에 훨씬 못 미친다. 그러므로 이런 방식의 빛을 통해서 신적인 오성이 신적인 실체를 직관하듯이 그렇게 완벽하게 신적인 실체가 직관되는 것은 가능하지 않다. 신의 오성은 신의 실체를 이 실체가 완전하게 직관될 수 있는 것처럼 그렇게 완전하게 직관한다. 왜냐하면 신의 실체의 진리와 신적인 오성의 밝음은 동일한 것이기 때문이다. 그렇다. 이들은 하나이다. 그러므로 창조된 오성이 신의 실체가 완전히 직관될 수 있듯이 언급된 빛을 통해 신의 실체를 그렇게 완전하게 직관하는 것은 불가능하다. 한 인식 주체에 의해 파악되는 모든 것은 이 인식 주체에 의해서 그것이 인식 가능한 것처럼 그렇게 완전하게 인식된다. 왜냐하면 예를 들어 삼각형의 각이 세 개라는 것을 그리고 이 세 개의 각은 두 개의 직각과 같다는 것을 아는 사람은, 그리고 이것이 현자들에 의해 주장되었기 때문에 이것을 개연적인 근거에 의해 지지된 추측 가능한 어떤 것으로 알고 있는 사람은 이것을 여전히 파악하지 않으며 이것을 원인의 수단에 의해 알 수 있는 것으로서 알고 있는 사람만이 이것을 파악한다. 그러므로 창조된 오성이 하느님의 실체를 파악하는 것은 가능하지 않다.(3권 55장)

5.2.1.3 창조된 오성과 하느님의 오성

(e5.2.1.3.1) 창조된 오성은 그것이 신의 실체를 직관한다면 신의 실체 안에서 직관될 수 있는 모든 것을 직관하지 않는다. 창조된 오성은 그것이 신적인 실체를 직관한다고 해도 신적인 실체를 통해 직관될 수 있는 것을 모두 직관하는 것은 아니라는 것이 분명하다. 원리로서의 신의 본질에 의해서 나머지 것이 인식된다. 마치 결과가 원인으로부터 인식되듯이. 그러므로 창조된 오성은 그것이 신의 실체를 인식할 수 없어서 그것을 파악하기 때문에 창조된 오성 자체가 신의 실체를 직관함으로써 그 실체에 의해 인식될 수 있는 것을 필수적으로 모두 직관하는 것은 아니다. 신의 오성은 모든 창조된 오성을 능가한다. 그러므로 이 오성은

어떤 창조된 오성보다 더 많이 인식한다. 그러나 이 오성은 그것이 자기 자신의 본질을 직관함으로써만 어떤 것을 인식한다.(1권 49장 참조) 그러므로 창조된 오성이 신의 본질을 통해 직관할 수 있는 것보다 신의 본질을 통해 인식될 수 있는 것이 더 많다. 창조된 오성은 신의 능력이 인식하는 모든 것을 인식할 수 없다. 신의 힘이 그것에 대한 능력을 갖고 있는 모든 것은 신의 본질을 통해 인식 가능하다. 왜냐하면 하느님은 모든 것을 인식하고 오직 그의 본질에 의해 인식하기 때문이다.

(q5.2.1.3.2) 오성에게 고유한 대상은 ‘무엇인 바의 그것(quod quid est)’이다. 다시 말해서 사물의 실체이다. [...] 오성이 한 사물에서 무엇을 인식하건, 오성은 이 사물의 실체에 대한 인식에 의해서 인식한다. [...] 그러나 오성이 한 사물의 실체를 우연적인 속성을 통해 인식한다면, 『영 혼론』 1권 [1장, 402 b 21]에서 언급되었듯이, “우연적인 속성은 ‘무엇인 바의 그것’의 인식을 위해 커다란 기여를 한다.”면 이것은 오성의 인식이 감각적인 지각에서 시작하는 한 우연적이다. 그러므로 오성은 감각적인 우유성에 대한 인식을 통해 실체에 대한 인식에 필연적으로 도달한다. 그러므로 실체에 대한 인식은 수학적인 영역에 자리 잡고 있는 것이 아니라 오직 자연적인 영역에 자리 잡고 있다. 그러므로 한 사물에서 그것의 실체에 대한 인식을 통해 인식될 수 없는 모든 것은 오성에 필연적으로 알려지지 않은 채로 있다. 그러나 의욕 하는 자가 원하는 것은 의욕 하는 자의 실체에 대한 인식을 통해 인식될 수 없다. 왜냐하면 의지는 자신이 원하는 것에로 완전히 자연적인 방식으로 추구하지 않기 때문이다. 그러므로 의지와 자연은 두 개의 작용원리라고 가정된다. 그러므로 오성은 의욕 하는 자가 무엇을 원하는지 인식할 수 없다. 우연히 어떤 작용에 의해 서가 아니라면. 예를 들면 누군가가 의지적으로 작용하는 것을 우리가 볼 때 우리는 그가 원했던 것을 안다. 또는 원인에 의해서 우리는 그것을 우연히 인식한다. 하느님이 우리의 의지와 그 의지의 또 다른 작용들을 하느님 자신이 우리의 의욕에 대한 원인이라는 것에 의해서 인식하듯이. 또는 우리는 한 사람이 다른 사람에게, 마치 누군가가 이야기 중에 자신의 기호(嗜好)를 표현하듯이, 알린다는 것에 의해서 의욕 함을 인식한다. 많은 것이 하느님의 단순한 의지에 종속해 있으므로 [...] 창조된 오성은 그것이 신의 실체를 직관한다고 해도 하느님이 자기 자신의 실체를 통해 직관하는 것을 모두 인식하지 않는다.(3권 56장)

(q5.2.1.3.3) 그것을 통해서 신적인 실체가 직관되는 정신적으로 인식될 수 있는 형상은 신적인 본질 자체이다. 이것이 창조된 오성이 정신적으로 인식할 수 있는 형상이 되어야 한다면 창조된 오성은 신적인 본질을 그 본질의 완전한 능력에서 아직 파악하지 않은 것이다. [...] 파악된 것은 파악하는 것의 한계를 넘어서지 않는다. 그러므로 만약 창조된 오성이 신의 실체를 파악한다면 신의 실체는 창조된 오성의 한계를 넘어서지 않는다. 이것은 불가능하다. 그러므로 창조된 오성은 신의 실체를 파악할 수 없다.(3권 55장)

5.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성과 불가능성

5.2.2.1 하느님의 본질 직관의 불가능성

(e5.2.2.1.1) 지금까지 언급된 것에 반대해서 다음과 같은 반대가 제기될 것이다: 첫째, 시각으로 침투하는 어떤 빛도 육체적인 시각의 자연적인 능력을 넘어서는 것을 직관하도록 시각을 지양할 수 없다. 왜냐하면 시각은 다만 색을 띠고 있는 것만을 볼 수 있기 때문이다. 그러나 신적인 실체는 창조된 오성의 모든 파악 능력을 넘어 간다. 더욱이 오성이 감각적인 시각의 파악 능력을 넘어 서는 것보다 더 큰 정도에서. 그러므로 창조된 오성은 그것을 위해 들어서는 어떤 빛에 의해서도 신적인 실체를 파악하도록 지양될 수 없을 것이다.

(q5.2.2.1.2) 창조된 오성 안에 받아들여진 빛은 창조된 어떤 것이다. 그러므로 이 빛은 하느님으로부터 무한히 멀리 떨어져 있다. 그러므로 이런 종류의 빛에 의해서 창조된 오성은 신적인 실체의 직관에로 지양될 수 없다.(3권 54장)

(q5.2.2.1.3) 만약 언급된 빛이 물론, 그 빛이 신적인 실체의 유사성이 기 때문에 이것을 야기할 수 있다면, 모든 정신적인 실체는 그것이 바로 정신적인 한에서 하느님과의 유사성을 갖고 있기 때문에 모든 정신적인

실체의 자연 본성은 신적인 직관을 위해 충분할 것이다.(3권 54장)

(e5.2.2.1.4) 만약 이 빛이 창조된 빛이라면, 그리고 창조된 것이 어떤 창조된 사물과 같은 자연 본성을 갖는 것을 방해하는 것이 없다면 그 것과 자연 본성적으로 같은 빛에 의해서 신적인 실체를 보는 창조된 어떤 오성이 있을 수 있을 것이다. 이에 대한 반대는 이미 3권의 52장에서 언급되었다. “무한한 것은 그런 것으로서 알려지지 않는다.”(Aristoteles, *Phys.*, I 4, 187 b 7) 그런데 우리는 1권, 43장에서 하느님이 무한하다는 것을 살펴보았다. 그러므로 신적인 실체는 언급된 빛에 의해 직관될 수 없다. 인식된 사물에 대한 인식 주체의 상응이 존재한다. 그러나 신적인 실체에 대해서는 창조된 오성의 상응도, 언급된 빛에 의해 완성된 오성의 상응도 없다. 왜냐하면 간격은 계속해서 무한하게 남아 있기 때문이다. 그러므로 창조된 오성은 어떤 빛에 의해서 신적인 실체의 직관으로 고양될 수 없다.

5.2.2.2 하느님의 본질 직관의 가능성

(e5.2.2.2.1) 이런, 그리고 이와 유사한 증명 근거들로 인해 몇몇 사람은 신적인 실체가 어떤 창조된 오성에 의해 결코 직관되지 않는다고 가정하게끔 되었다. 물론 이 가정은 다만 신적인 실체의 직관에만 놓여 있을 수 있는 이성적인 피조물의 참된 행복을 지양(止揚)한다.(3권 50장 참조) 그리고 이것은 성경의 권위에도 상반된다.(3권 51장 참조) 그러므로 이 가정은 틀릴 뿐만 아니라 이교(異教)로 비난되어야 한다.

(q5.2.2.2.2) 앞의 근거들을 반박하는 것은 어렵지 않다. 신적인 실체는 어떤 것이 완전히 창조된 오성의 밖에 있는 것과 같은 방식으로 그 오성의 능력의 밖에 있지 않다. 예를 들면 소리가 시각과 관계 맺고 있는 상태처럼, 또는 비물질적인 실체가 감각에 대해 태도를 취하듯이. 왜냐하면 신적인 실체는 정신적으로 인식 가능한 첫째 것이고 정신적인 전체 인식의 원리이기 때문이다. 신적인 실체는 오히려 창조된 오성의 능력의 밖

에 그 오성의 힘을 넘어서는 어떤 것으로 있다. 예를 들면 이런 방식으로 감각적인 작용의 과도한 정도는 감각적인 지각의 능력의 밖에 있다. 그러므로 아리스토텔레스도 『형이상학』 2권 [1장, 993 b 9]에서 “우리 오성은 가장 분명한 사물에 대해서 마치 밤새(夜鳥)들의 눈이 태양의 빛에 대해 갖는 것과 같은 상태로 있다.”고 한다. 그러므로 창조된 오성은 신의 본질을 직관할 수 있기 위해서 신적인 빛에 의한 강화(強化)만을 필요로 한다. 이로써 첫째 증명 근거가 반박되었다.(3권 54장)

(e5.2.2.2.3) 이런 종류의 빛은 창조된 오성이 그런 결과를 위해 하느님으로부터 요구하는 상승된 힘의 근거 위에서 창조된 오성을 하느님의 직관에로 끌어올린다. 둘째 증명 근거가 확신하듯이 창조된 오성이 자기 존재에 따라 신으로부터 무한히 떨어져 있다 해도. 왜냐하면 이 빛은 창조된 오성과 하느님을 존재에 따라서 결합하는 것이 아니라 인식에 따라서 결합하기 때문이다.

(q5.2.2.2.4) 신적인 실체의 직관은 모든 자연적인 힘을 능가한다. [...] 그러므로 창조된 오성이 그것을 통해서 신적인 실체의 직관을 위해 완성되는 그 빛은 필연적으로 초자연적이다. [...] 신은 무한하다고 우리가 말하는 것은 신적인 실체의 직관을 방해할 수 없다. 왜냐하면 하느님은 양(量)처럼 결여적인 의미에서 무한하다고 지칭되지 않기 때문이다. 예컨대 이런 종류의 무한한 것이 인식되지 않는 것에는 충분한 이유가 있다: 왜냐하면 무한한 것은 인식의 원리를 제시하는 형상이 없는 질료와 같기 때문이다. 오히려 하느님은 부정의 의미에서 무한하다고 지칭된다. 마치 그 자체 존재하는 형상이 수용하는 질료에 의해서 제한되어 있지 않듯이. 그러므로 그런 의미에서 무한한 것은 최고 정도에서 그 자체 인식 가능하다. (3권 54장)

(e5.2.2.2.5) 신의 직관에 대한 창조된 오성의 상응은 어떤 비교 가능성에 따라 상응의 근거에서 존재하는 것이 아니라 하나의 상응이 하나의 다른 사물에 대한 한 사물의 모든 관계를 지칭하는 한 — 형상에 대한 질료의 관계처럼 또는 결과에 대한 원인의 관계처럼 — 존재한다. 그

러므로 인식된 것에 대한 인식 주체의 관계에 맞게 신에 대한 피조물의 상응이 존재하는 것을 방해하는 것은 없다. 마치 원인에 대한 결과의 관계에 따라서처럼.

6. 인간의 행복

6.1 인간의 행복은 외적인 선에 있지 않다

(e6.1.1) 외적인 선들은 육체의 가장 좋은 상태를 유지하기 위해서 인간이 필요로 하는 것이다. 그런데 우리 인간에게는 육체보다 영혼이 더 중요하다. 바로 이런 사실을 근거로 볼 때 인간의 행복은 외적인 선에도 육체의 선에도 있을 수 없다. 일반적으로 외적인 선이라고 일컬어지는 것들이 있는데, 외적인 선이란 다만 외부에서 인간에게 주어지는 선들이다. 『대이교도대전』에서는 부귀, 명예, 명성 그리고 권력 등과 같은 외적인 선함, 즉 외적으로 좋은 것들은 여러 가지 이유로 행복으로 고찰되지 않는다. 이 책에서 토마스는 아름다움, 건강함, 힘 그리고 육체적인 쾌락, 지각함 등과 같은 육체의 선함도 육체의 장점 또는 육체의 뛰어남으로 파악하지 않는다. 그는 육체적으로 좋은 것을 다만 ‘인간임을 유지하는 것’으로, 인간 실존의 단순한 지속을 위한 것으로 파악한다. 아퀴나스가 언급한 개별적인 사례들에 대한 논의를 요약해 보면 다음과 같다: 명예와 명성은 작용이 아니다. 부와 권력은 다만 사용 가치일 뿐이며 이들은 모두 삶의 변화 과정에 종속하고 있다. 마지막으로 이들은 최고의 인간적인 선이 아니며 인간의 행복은 결코 외적인 선에 있지 않기 때문에 행복으로서 논의의 여지가 없다. 물질적인 선도 마찬가지로 여러 관점에서 고찰되어서 행복의 요건으로 꼽히지 않는다. 따라서 인간의 지복은 외적인 선들 안에 결코 존재하지 않는다는 것이 드러났다.

(q6.1.2) 사회적인 삶으로부터도 몇몇 선한 것(좋은 것)이 나오는데 이것은 우리들이 사회적인 행위를 위해서 필요로 하는 것이다. 명예의 탁월함을 예로 들어 보자: 만약 우리들이 이것을 무질서하게 추구한다면 우리는 교만해지고 야심찬 사람이 될 것이다. 우리들이 어떤 방식에서 하느님과 일치되는 한, 우리는 저 직관을 통해 명예의 최고 상태에로 고양된다. 추구될 가치가 있는 또 다른 어떤 것은 마찬가지로 사회적인 삶에서 생긴다. 이것은 명성이다. 이것을 무분별하게 욕구하는 사람은 혀된

명성에 중독된 사람이라고 우리들은 말한다. 그러나 복된 사람들은 이 직관에 의해서 자기 자신과 다른 사람을 기만할 수 있는 사람들의 생각에 따라서 유명한 것이 아니라 하느님과 다른 복된 사람들을 가장 참되게 인식함으로써 유명하다. 사회생활에는 추구될 가치가 있는 또 다른 것이 있는데 그것은 부(富)이다. 이것에 대한 욕구와 사랑이 무질서하면 우리 인간은 인색하고 올바르지 않게 된다. [...] 마지막으로 우리 인간의 셋째 욕구는 인간과 다른 생물체에게 공통적인 것인데, 그것은 쾌락과 기쁨을 즐김이다. 향락적인 삶을 즐기는 사람들이 대체로 이것을 추구한다. 그리고 이 안에 있는 무절제에 의해서 사람들은 제어될 수 없고 방종하게 된다. 그러나 저 지복 안에 가장 완전한 기쁨이 있다. 이 기쁨은 오성이 감각의 위에 더 높이 있을수록 쾌락보다 더 완전한 것인데 쾌락은 감각이 제공하는 것이고 야생 동물들도 즐길 수 있는 것이다. 우리가 그것에 대해 기뻐하는 선함은 각각의 감각적인 선함보다 크며 이 기쁨이 불확실함 또는 부담스러운 불안의 혼합물로부터 더 많이 자유로울수록 이 선은 더 깊이 그리고 더 지속적으로 기쁘게 한다.(3권 63장)

6.2 인간의 행복은 분리된 실체에 대한 인식에 있지 않다

(e6.2.1) 위에서 언급된 철학자들, 예컨대 아프로디시아스의 알렉산더, 아벨파체 그리고 아베로에즈들이 그렇게 했듯이 인간의 행복이 분리된 실체에 대한 인식에서 가정되는 것은 불가능하다. 인간의 목적은 행복이기에 — 인간의 자연적인 욕구는 이것을 추구한다 — 인간의 행복은 인간이 거기에 도달할 수 없는 것에서 가정될 수 없다. 그렇지 않다면 인간은 헛되이 거기 있는 것이고 그의 자연적인 욕구는 의미 없을 것인데 이것은 불가능하기 때문이다. 그런데 언급된 학설들이 주장하듯이 분리된 실체를 인식하는 것이 인간에게 불가능하다는 것은 지금까지 언급된 것에서 분명해진다. 그러므로 분리된 실체에 대한 그런 인식 안에 인간의 행복은 근거 지어질 수 없다.

(q6.2.2) 능동 오성이 형상으로서 우리와 결합해서 우리가 그 오성을

통해 분리된 실체를 인식하기 위해서 알렉산더에 따르면 현실의 상태로 넘어간 오성의 생성이 충족되어야 하고, 또는 아베로에즈에 따르면 이론적으로 인식된 모든 것이 우리 안에서 현실적으로 되어야 한다. 이 두 가지 전제 조건은 동일한 것으로 소급하는데 왜냐하면 현실의 상태로 넘어간 오성은 이론적으로 인식된 모든 것이 우리 안에서 현실적으로 되는 한 생성되기 때문이다. 감각적인 사물들의 모든 인식 상은 잠재적으로 인식 된다. 능동 오성이 한 사람과 결합되기 위해서는 그 사람이 관조적으로 인식된 것을 통해 감각적인 사물의 모든 본성을, 그것의 모든 힘들을 그리고 행위와 운동(움직임) 등을 실제로 인식하는 것이 필수적이다. 그러나 우리는 우리의 감각 아래 놓여 있고 그것에서부터 이론적인 학문의 원리가 취해지는 것에서부터 방금 언급된 모든 것을 인식할 수 없다. 그러므로 누군가가 알렉산더와 아베로에즈가 지칭한 방식으로 이런 결합에 도달하는 것은 불가능하다. 그러므로 이런 결합 안에 인간의 행복이 있다는 것은 가능하지 않다.(3권 44장)

6.3 인간의 최종적인 행복은 관조에 있다

(e6.3.1) 위에서 언급된 철학자들, 즉 아벨파체, 알렉산더 그리고 아베로에즈가 그의 학설을 따르려고 시도하는 아리스토텔레스는 그런 결합 안에 인간의 최종적인 행복이 있다고 생각하지 않았다는 것이 분명하다. 예컨대 『니코마코스 윤리학』의 1권, 13장, 1102 a 5에서 아리스토텔레스는 인간의 행복은 인간의 완전한 덕에 상응하는 행위라는 것을 증명했다. 그러므로 그가 덕들을 규정하는 것은 필수적이었다. 이 덕들을 그는 윤리적인 덕과 지적인 덕으로 구분했다. 그러나 그는 이 책의 10권, 7장, 1177 a 12에서 인간의 최종적인 행복은 관조에 있다고 서술한다. 그러므로 인간의 최종적인 행복이 윤리적인 덕의 어떤 행위에 있지 않으며 현명함 또는 예술의 행위에도 있지 않다는 것이 분명하다. 현명함과 예술이 예지적인 덕들임에도 불구하고. 그러므로 남아 있는 예지적인 덕인 지혜, 암(지식) 그리고 오성 가운데서 첫째 자리를 차지하는 지혜

에 적합한 행위가 있다는 것이 남아 있다. 이것은 아리스토텔레스가 그의 윤리학 6권, 7장, 1141 a 16에서 말한 것이다. 그러므로 그는『니코마코스 윤리학』의 10권, 9장, 1179 a 30에서 현자는 행복하다고 판단한다. 그리고『형이상학』의 서두에서 그는 이 책에서 자신이 소개하려는 학문을 지혜라고 한다. 아리스토텔레스에 따르면 지혜는 관조적인 학문의 하나이고 다른 학문들의 머리이다. 그러므로 우리가 이 삶에서 얻을 수 있는 최종적인 행복은 인간이 관조적인 학문에 의해 가질 수 있는 신적인 사물에 대한 인식이라는 것이 아리스토텔레스의 견해라는 것이 분명하다. 지금까지 언급된 것으로부터 신의 직관에서 나오는 이 행복 안에서 인간의 모든 욕구가 충족된다는 것이 분명하게 드러난다. 그리고 인간의 모든 노력은 거기에서 끝난다.

(q6.3.2) 우리 인간이 정신적인 [존재인] 한, 우리의 첫째 욕구가 있다. 말하자면 진리 인식에 대한 욕구가 그것이다. 우리 인간은 관조적인 맘을 위해 노력함으로써 이 욕구를 따른다. 이제 이 욕구는 저 직관에서 완성될 것이다. 만약 첫째 진리의 직관에 의해서 오성이 본래적으로 알려고 갈망했던 모든 것이 오성에게 알려진다면 [이것은 위(3권 59장)에서 언급된 것으로부터 분명하다].(3권 63장)

(e6.3.3) 모든 사물에는 공통적인 자연적인 욕구가 내재해 있다. 모든 사물은 이런 욕구와 함께 자기 보존을 추구한다. 그것이 가능한 한. 자연적인 욕구 안에 있는 무질제는 사람을 두렵게 만들고 매우 비호의적으로 만든다. 성인이 완전한 영원함에 도달하고 모든 해악에서 안전해지면 이 욕구는 아주 완전히 충족된다. 그러므로 신적인 직관을 통해서 정신적인 실체가 참된 행복에 도달한다는 것이 이로써 분명해진다. 이 행복 안에서 모든 욕구는 잠재워지고 모든 선한 것에 있는 완전한 충족이 있다. 이 충족은 아리스토텔레스에 따르면 행복을 위해 요구되는 것이다.(『니코마코스 윤리학』 10권, 7장, 1177 a 27) 그러므로 보에티우스는 “지복은 모든 선의 집합에 의해 완성된 상태”(Beatus est status omnium bonorum congregatione perfectus)라고 말한다.(*De consol. philos.*

III, prosa 2) 그러나 우리의 세속적인 이 삶에는 이런 최종적이고 완전한 행복의 어떤 것도 없다. 그러므로 이런 최종적인 행복에 대해 어떤 완전한 인식도 가질 수 없던 철학자들은 이 삶에서 가능한 관조 안에 인간의 최종적인 행복이 놓여 있다고 주장했다. 진리에 대한 관조는 이 삶에서 시작되지만 미래의 삶(피안에서의 삶)에서 완성된다. 활동적인 삶과 사회적인 삶은 이 삶의 한계를 넘어 가지 않는다.

(q6.3.4) 우리 인간이 이성(ratio)을 소유하고 있는 한 인간의 둘째 욕구가 있다. 인간은 이 이성을 갖고 더 하위의 영역을 배치할 수 있다. 우리는 활동적이고 사회적인 삶을 위해 노력함으로써 이 욕구를 따른다. 이 욕구는 주로 인간의 전체적인 삶이 이성에 적합하게 질서 지어져 있다는 것에 향해 있다. 다시 말해서 덕이 있게 사는 것에. 각각의 덕이 있는 사람의 행동에 있는 목표는 그에게 고유한 덕의 힘의 선함이다. 예를 들어 용기 있는 사람의 목적은 그가 용기 있게 행동하는 것이다. 그러나 이 욕구는 언젠가 완전히 충족될 것이다. 왜냐하면 이성은 신적인 빛에 의해 비추어져서 자신의 최고의 상태에서 올바른 것을 더 이상 놓칠 수 없기 때문이다.(3권 63장)

7. 악

7.1 모든 것의 행위의 목적인 선

(e7.1.1) 3권 3장은 귀납적인 논증인데, 여기에서 대 전제가 되는 것은 모든 것은 하나의 선을 위해 행동한다는 것이다. 선에 대한 정의를 내리고자 했던 철학자들은 ‘선은 모든 것이 추구하는 것이다’ (아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』1권, 1장; 1094 a 3)고 했으며 디오니시우스도 자신의 『신명론』의 4장, §7에서 ‘모든 것은 좋은 것과 최고의 것을 추구한다고 했다.

(e7.1.2) 하나의 행위자의 행위에서 행위자가 의도(intentio)하지 않은 상태에서 결과로 나오는 것은 우연히 또는 행운(a casu vel fortuna)으로 발생하는 것이라고 우리는 말한다. 아퀴나스는 의도를 다음과 같이 간단히 정의했다: “의도는 어떤 것에로 기울어짐을 의미한다.” (Intentio significat in aliud tendere, 『신학대전』1-2부, 물음 12, 1항, 답변 참조) 우리는 자연의 작용에서 항상 또는 빈번히 가장 좋은 것이 발생한다는 것을 보고 있다. 그러나 항상 또는 빈번히 발생하는 것이 우연히 또는 운명에 의해 생긴다는 것은 불가능하다. 작용하는 모든 것은 그리고 더 분명하게 오성에 의해 작용하는 모든 것은 가장 좋은 것을 추구하며 따라서 선을 추구한다는 것이 드러난다. 여기에서 토마스는 열매를 보호하기 위해 잎을 정렬하는 식물의 예와 자신을 구조하고 보호할 수 있도록 사지를 정렬하는 동물들의 예를 들고 있다. 이것은 토마스가 자신의 신 존재 증명 중 다섯째 증명, 즉 목적론적인 관점에서 신의 존재를 증명하는 방식에서 들고 있는 바와 같은 예이다.

(e7.1.3) 토마스 아퀴나스에 따르면 어떤 것들을 비교하면서 파악하는 작용은 동물에게 있어서는 평가력에 의해 이행되며 인간에게 있어서는 이에 상응하여 사유력(vis cogitativa)에 의해 이행된다.(『신학대전』1부, 물음 81, 3항, 답변) 인간에게 있어서 ‘사유적인 평가 능력’(potentia

cogitativa)으로 지칭되는 감각적인 능력은 개별자를 공통적인 자연 아래 존재하는 것으로 파악한다. 이런 파악은 이 평가 능력이 동일한 주체에서 이성적인 능력과 결합할 때에 비로소 가능하다. 따라서 판단력은 이 사람을 그가 한 사람인, 또는 한 사람으로 있는 그런 방식으로 인식하고 이 목재를 그것이 목재인 그런 방식으로 인식한다. 우리가 동물에게 있어서 ‘자연적인 감각적 평가력’(Instinkt), 즉 ‘본능’이라고 지칭하는 ‘감각적인 평가 능력’(potentia aestimativa)은 각각의 존재자를 그것이 공통적인 자연에 종속하고 있다는 관점에서 파악하는 것이 아니라 각각의 존재자가 어떤 행동 또는 수동의 목적이거나 시작이라는 관점에서 파악한다. 감각적 판단력의 판단은 일종의 자연적인 특성 또는 비자의적인 충동이다. 양은 늑대가 오는 것을 보면 도망간다. 왜냐하면 늑대가 자신의 천적이기 때문이다. 간단히 말해서 동물들은 그들의 본능을 따른다. 본능은 그것이 영혼의 강렬한 추구력을 이끈다는 점에서 동물들이 태도와 행위를 결정할 때 중요한 사태에 향하는 것을 가능하게 한다.

(q7.1.4) 아래로부터의 운동과 위로 향하는 운동이 근본적으로 같은 것이듯이 나쁜 것으로부터 도망가고 선을 추구하는 것은 근본적으로 같은 것이다. 모든 것은 나쁜 것으로부터 도망간다는 것이 드러난다. 오성에 의해 행동하는 것은 근본적으로 어떤 것 앞에서 도망가는데, 그 이유는 오성이 이것을 나쁜 것으로 인식하기 때문이다. 자연적인 모든 행위자는 파괴(corrupcio)에 저항하는데 파괴는 자연적인 모든 행위자가 힘을 갖고 있는 한, 각각의 사물에게 나쁜 것이다. 그러므로 모든 것은 선을 위해서 행동한다.(3권 3장)

(e7.1.5) 오성에 의해 행동하는 것은 그 자체 목적으로 규정된 것으로서 목적을 위해 행동한다. 오성에 의해 인식될 수 있는 것은 선의 본질 근거로부터만 움직이는데, 선은 의지의 대상이다. 자기 본성의 근거 위에서 행동하는 것은 이 행위자가 선인 한 목적 때문에 행동한다. 왜냐하면 본래 행동에는 하나의 목적이 부여되기 때문이다. 그러므로 모든 행위는 하나의 선 때문에 존재한다.

(e7.1.6) 행동하는 것 또는 운동하는 것(움직이는 것) 또는 움직여지는 것이 추구하는 것은 목적 안에서 잠재워진다. 추구를 제한하는 것은 선의 본질 근거에 속한다. 왜냐하면 ‘선은 모든 것이 추구하는 것’(아리스 토텔레스, 『니코마코스 윤리학』1권, 1장; 1094 a 3)이기 때문이다. 그러므로 모든 행위와 운동(움직임)은 하나의 선을 위해서 생긴다. 존재가 종 또는 개별자를 위해 유지된 채로 있거나 또는 그것을 새롭게 획득하기 위해서 모든 행위와 움직임은 어떤 방식으로 존재에 향해 있는 것 같다. 그 때마다의 존재인 바로 그것은 선이다. 아퀴나스는 『신학대전』의 1-2부, 물음 18, 1항, 답변에서 다음과 같이 쓰고 있다: “선함과 존재가 치환될 수 있다면 한 행동은 존재의 충만함에 따라 좋은 행동 또는 나쁜 행동이라고 지칭된다. 왜냐하면 모든 행동은 특정한 존재의 충만을 갖고 있기 때문이다. 한 사람에게 존재의 충만함에서 무엇인가가 결여되어 있는 정도에서 그에게는 또한 선함의 충만함의 무엇인가가 결여되어 있고 이것은 ‘나쁜 [것]’이라고 지칭된다.” 그러므로 모든 것은 존재를 추구한다. 그러므로 모든 행위와 운동(움직임)은 하나의 선을 위해서 생긴다.

(e7.1.7) 행위자가 일정한 방식으로 추구하는 그것은 행위자에게 적합한 것이어야 한다. 한 사물에게 적합한 것은 한 사물에게 좋은 것이다. 그러므로 모든 행위자는 하나의 선을 위해 작용한다. 모든 행위와 운동은 하나의 완전성을 위해서 있다. 움직일 수 있는 것은, 자연적인 운동에 관한 것이 관건이라면, 완전성을 추구한다. 우리는 완전한 존재를 선이라고 부른다.(Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum) 그러므로 모든 행위자는 하나의 선을 위해 작용한다. 우리는 완전한 존재를 선이라고 부른다는 이 주장이 결국 완전한 존재인 하느님은 선 자체라는 명제와 잇닿아 있다는 것을 알 수 있다. 행동하는 모든 것은 그것이 현실적으로 존재하는 한 행동한다. 행동하는 것은 행동할 때 자신과 유사한 것을 추구한다. 그러므로 그것은 실재성을 추구한다. 실재하는 모든 것은 근본적으로 선이고 나쁜 것은 가능태로만 존재한다. 그러므로 모든 행위는 하나의 선 때문에 존재한다.

(q7.1.8) 움직여지는 모든 것은 움직이는 것 또는 행동하는 것에 의해
서 움직임의 종점으로 이끌려진다. 움직여지는 것은 가능태에 있으면서
현실태를, 따라서 완전한 것과 좋은 것을 추구하고 있다. 그러므로 운동
하는 것과 행위 하는 것은 운동과 행위를 통해서 언제나 하나의 선을 추
구한다.(3권 3장)

7.2 악의 정의와 악의 종류

7.2.1 악의 정의

(e7.2.1.1) 나쁜 것은 실체에 있어서 뿐만 아니라 실체의 작용에서도
고찰될 수 있다. 실체에 있어서 악은 실체에게 자연 본성상 주어져 있는
것이, 그리고 실체가 갖고 있어야 하는 것이 결여되어 있을 때 그 결과
로 나온다. 예컨대 만약 인간이 날개를 갖고 있지 않다면 인간에게 날개
가 없는 것은 자연적인 것이기 때문에 인간에게 나쁜 것이 아니다. 또한
어떤 사람의 머리색이 노란 색이 아닌 것도 그에게 있어서 나쁜 것이 아
니다. 왜냐하면 노란 색 머리를 갖는 것이 그에게 자연적으로 주어져 있
다고 해도 그에게 필수적으로 요구되는 것이 아니기 때문이다. 그러나
사람이 손을 갖고 있지 않다면 이것은 나쁜 것이다. 왜냐하면 인간에게
는 자연 본성적으로 손이 주어져 있고 또 그는 손을 갖고 있어야 하기
때문이다. 그러나 이와 반대로 새에게 손이 없다면 이것은 새에게 결함
이 아니다. 모든 결핍은 우리가 그것을 본래적이고 엄밀한 의미에서 이
해한다면 사람이 그것을 소유하는 것이 그에게 본성상 주어져 있지만 그
리고 그것을 갖고 있어야 하지만 사람이 그것을 갖고 있지 않은 것이다.
그러므로 이렇게 이해되어서 결함 안에는 근본적으로 항상 악의 근거가
놓여 있다.

(q7.2.1.2) 질료는 모든 형상에 대해 가능태이기 때문에 질료는 모든 형상을 갖는 것이 질료에게 자연적으로 속하지만 질료에게 필수적인 것이 아니다. 왜냐하면 질료는 형상들 중의 임의의 개별적인 형상 없이도 현실적으로 완성될 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 형상들 중의 각 형상은 질료로 구성될 수 있는 개개의 사물들에 대해서는 필수적이다. 왜냐하면 물은 사물이 물의 형상을 갖고 있을 때 있을 수 있으며, 불은 그것이 불의 형상을 갖고 있을 때 불일 수 있다. 그러므로 이런 형상의 결여는 질료와 관련지어서 질료의 나쁜 것이 아니라 사물의 형상이 문제되는 사물과 관계되어서 사물의 악이다. 그러므로 물의 형상의 결여는 불에게는 나쁜 것이다. 그리고 우리는 소유와 형상에게 그렇듯이 결핍에도, 이들이 한 담지자에 있는 한, 다만 존재만을 인정할 수 있기 때문에 결여가 담지자에 관련될 때 단적으로 나쁜 것이며 나쁜 것이 될 것이다. 그러나 이렇지 않을 때 이 결여는 단적으로 나쁜 것이 아니라 어떤 것에 있어서 결여이다. 사람이 손을 갖고 있지 않은 것은 단적으로 나쁜 것이다. 그러나 질료가 공기의 형상을 빼앗긴다면 이것은 질료에게 단적으로 나쁜 것이 아니라 공기의 결핍이다.(3권 6장)

7.2.2 악의 종류

7.2.2.1 자연적인 악

(e7.2.2.1.1) 자연적인 소멸에서 나쁜 것은 그것이 생산자의 의도의 외부에 있을 때에도 발생한다. 왜냐하면 어떤 것의 형상은 항상 다른 어떤 것의 결핍과 결합하고 있기 때문이다. 그러므로 소멸은 우연히 생기지도 않으며 예외적인 경우로 생기지도 않는다. 이미 말한 대로 결핍은 때때로 단적으로 나쁜 것이 아니라, 어떤 것의 나쁜 것일 수 있다. 그러나 만약 결핍이 생산된 것에게 필수적인 것을 부정하는 결핍이라면 이것은 우연한 악이며 단적인 악이 될 것이다. 이에 대한 예로 우리는 기형아의 탄생을 들 수 있는데, 왜냐하면 이것은 의도된 것을 필수적으로 따르는 것이 아니라 행위자는 생산된 것의 완전성을 추구하므로 의도된 것

에 반대되기 때문이다.

(q7.2.2.1.2) 자연적인 원동자에 있어서 행위의 오류는 작용하는 힘의 결핍에 의해 발생한다. 그러므로 한 원동자가 부족한 힘을 갖고 있다면 이런 오류는 의도되지 않은 채 생기지만 우연적인 것이 아니다. 왜냐하면 이런 오류는 그럼에도 불구하고 이런 행위자가 항상 힘에 있어서의 부족을 감수하거나 또는 빈번히 이런 결핍을 감수한다는 조건 아래에서 필연적으로 이런 운동자를 따르기 때문이다. 이런 결함이 이런 운동자를 어쩌다 수반하면 우연한 오류가 있게 된다.(3권 6장)

7.2.2.2 도덕적인 악

7.2.2.2.1 의도되지 않은 악

(e7.2.2.2.1.1) 행위로부터 결과로 나오는 것은 행위자에 의해 의도된 것과 구분되어서 분명 의도되지 않은 채 생긴다는 것이 분명하다. 나쁜 것은 모든 것이 추구하는 선과 다르다. 그러므로 나쁜 것은 의도되지 않은 채 등장한다. 이 주장을 뒷받침하는 논증들은 다음과 같다.

(e7.2.2.2.1.2) 결과와 행위에 있는 부족함은 행위의 원리에 있는 부족함의 결과이다. 예를 들면 정자나 난자의 결함은 기형아의 출산의 원인이다. 또한 다리를 절뚝거리는 것은 다리가 굽었기 때문이다. 행동하는 것은 자신의 능력에 상응하는 것을 목적으로 추구하므로 능력에 있어 결여되는 것에 상응하여 드러나는 것은 행위자의 의도가 아니다. 능력에 있어 부족한 것은 나쁜 것이며 결론적으로 우리는 악이 의도되지 않은 채, 즉 행위자의 의도와 상관없이 발생한다고 말할 수 있다. 이에 대해서는 『신학대전』 1부, 물음 48-49에도 악에 대한 문제가 상세히 논의되어 있다.

(q7.2.2.2.1.3) 움직일 수 있는 것과 움직이는 것의 움직임은 하나이 며 동일한 것을 목표로 하는데 움직일 수 있는 것은 그 자체 하나의 선을 추구하며 다만 우연적으로 그리고 의도되지 않은 채로만 악을 추구한다. 이것은 특히 생성과 소멸에서 드러난다. 예컨대 질료가 형상의 아래 놓여

있다면 질료는 다른 하나의 형상을 위한 가능태로 있고 또한 그것이 이미 갖고 있는 형상의 결여에 대해서도 가능태의 상태에 있다. 그러므로 질료는 그것이 공기의 형상에 종속하고 있다면 그것은 불의 형상에 대해서 가능태의 상태에 있으며, 반면 공기의 결핍에 대해 가능태의 상태에 있다. 말하자면 질료의 변화는 두 가지를 동시에 목표로 하는데, 즉 불이 발생할 때 불의 형상을 목표로 하고 공기가 소멸할 때는 공기의 형상의 결여를 목표로 한다. 그러나 질료가 의도하고 추구하는 것은 결여를 지향하지 않고 형상을 지향한다. 왜냐하면 질료는 불가능한 것을 추구하지 않기 때문이다. 질료가 오직 결핍에만 종속하고 있다는 것은 가능하지 않으며 이와 반대로 질료가 하나의 형상에 종속하고 있다는 것은 가능하다. [...] 그러므로 생성과 소멸에서 질료의 변화는 그 자체 형상을 향해 있으므로 결여는 의도되지 않은 채로 등장한다. 마찬가지로 운동의 모든 방식에서도 이렇다. 그러므로 모든 움직임에서 생성과 소멸은 일정한 관점에서 있다. 흰 것에 있는 어떤 것이 검은 것으로 변할 때 흰 것은 사라지고 검은 것이 생성된다. 질료가 형상과 가능태에 의해서 질료에게 상응하는 현실성에 의해 완성될 때 선이 존재한다. 질료 내지 가능태에게 필수적인 현실태가 없을 때 나쁜 것이 존재한다. 움직여지는 모든 것은 자신의 움직임을 통해 선한 것에 도달하려고 노력한다. 이와 반대로 그것은(=움직여지는 모든 것) 의도되지 않은 채로 나쁜 것에 도달한다. 행동하는 모든 것과 움직이는 모든 것은 하나의 선을 추구하므로 악한 것은 행위자의 의도 없이 등장한다.(3권 4장)

(e7.2.2.2.1.4) 의도는 목표로 파악된 것을 추구한다. 인식된 형상을 갖고 있지 않은 것, 즉 인식된 대상이 아닌 어떤 것이 도달되어야 한다면 이 어떤 것은 의도되지 않은 것이다. 쓸개는 그것의 색 때문에 꿀과 쉽게 혼동될 수 있다. 그리고 쓸개와 꿀은 필연적으로 같은 색을 갖고 있는 것이 아니라 다만 우연히 같은 색을 갖고 있을 뿐이다. 그래서 예를 들면 누군가가 꿀을 먹으려고 했을 때 쓸개를 먹는다면 이것은 의도되지 않은 것이다.(『신학대전』 1부, 물음 85, 6항, 답변) 오성에 의해 활동하는 모든 것이 어떤 것을 선의 본질 근거로부터 파악한다면 모든 활동자는 이것을 추구한다.(이 책의 3권 3장 참조) 따라서 오성에 의해

활동하는 것은 악을 다만 의도하지 않은 채 성취한다. 오성에 의해 활동하는 작용자와 자연 본성에 의해 활동하는 작용자에게는 하나의 선을 추구하는 것이 공통적으로 해당되므로 나쁜 것은 작용자의 의도에서 의도되지 않은 채 나온다. 디오니시우스는 그의『신명기』4장에서 ‘악은 의도되지 않았고 원해지지 않았다’고 말한다.

(e7.2.2.2.1.5) 한 행위에서 요구되는 질서 또는 정도의 적합성이 결여되어 있을 때 이 결여는 행위의 나쁨(malum)이다. 그리고 모든 행위에 대해서는 요구되는 질서와 정도의 적합성이 있기 때문에 행위에서 이런 결함은 필연적으로 단적으로 나쁜 것으로 존재한다.

(q7.2.2.2.1.6) 우리가 이제 이것을 살펴보았으므로 우리는 다음과 같은 것을 알아야 한다: 의도되지 않은 모든 것은 [...] 예견되지 않은 채 또는 우연히 있어야 하는 것은 아니다. 왜냐하면 만약 의도되지 않은 것이 의도된 것을 항상 또는 빈번히 따른다면 그것은 예견되지 않은 채 또는 우연히 발생하지 않기 때문이다. 이렇게 포도주의 달콤함을 즐기려고 하는 사람에게는 포도주를 마시는 것에서부터 술취함(酔酒)이 결과로 나온다면 이것은 의도되지 않은 것도 아니고 우연도 아니다. 만약 명정이 아주 드물게 일어나는 일이라면 이런 경우에 명정은 우연한 것일 것이다.

(3권 6장)

7.2.2.2 의도된 악

(e7.2.2.2.2.1) 행위자의 의도 없이 발생하는 것은 예기치 않은 채 그리고 우연히 발생하며 이것은 아주 드물게 생긴다고 사람들은 말한다. 그러나 사람들은 나쁜 것에 대해서는 그것이 예기치 않은 채 그리고 우연히 생긴다고 또는 매우 드문 경우에 발생한다고 말하지 않는다. 오히려 그것은 항상 또는 아주 많은 경우에 발생한다고 말한다. 왜냐하면 자연 사물에 있어서 소멸은 항상 생성과 결합하고 있기 때문이다. 그리고 행위하는 사람은 의지로 인해서 매우 많은 경우에 잘못(peccatum)을 저지른다. 왜냐하면 ‘원의 중심을 맞추는 것이 어렵듯이 덕에 일치해서

행동하는 것도 어렵기 때문이다.' 그러므로 나쁜 것은 의도되지 않은 채 들어서는 것 같지 않다.

(q7.2.2.2.2) 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』의 3권에서 다음과 같이 분명히 말한다. '도덕적으로 나쁜 것은 자의적인 어떤 것이다.'(malitia est voluntarium) 아리스토텔레스는 우리가 자의적으로 올바르지 않게 행동한다는 것을 통해 자신의 이 주장을 증명했다. '자의로 올바르지 않은 일을 하는 사람이 정당하기를 원한다면, 그리고 자의로 불륜을 저지르는 사람이 자체력이 있기를 원한다면 이것은 모순이다.' 아리스토텔레스는 더 나아가 입법자는 나쁜 일을 하는 사람을 자의로 나쁜 일을 하는 사람으로서 처벌한다고 하면서 자기주장을 증명한다. 그러므로 악은 원해지지 않았거나 또는 의도되지 않은 것이 아닌 것 같다.(3권 6장)

(e7.2.2.2.3) 만약 하나의 행위가 따른다면 의지적인 원동자에 있어서 의도는 어떤 특수한 선에 향해 있다. 왜냐하면 보편적인 것이 아니라, 그 안에 현실성이 있는 특수한 것이 움직이기 때문이다. 그러므로 추구되는 선이 항상 또는 빈번히 자신의 본질 근거에 따라 선한 것의 결여와 관계 맺고 있다면 도덕적인 악은 우연히 결과로 나오는 것이 아니라 항상 또는 빈번히 나오는 것이다.

(q7.2.2.2.4) 자신의 즐거움을 위해서 자기 부인이 아닌 여자와 성교하고 싶어 하는 사람의 경우에서 도덕적인 악은 분명해진다. 간통의 무질서는 추구된 선인 이 즐거움과 결합하고 있다. 그러므로 이 간통이라는 잘못은 우연한 오류가 아니다. 그러나 만약 어떤 사람이 추구하는 것에 다만 예외의 경우에 죄가 따라 온다면 그것은 우연한 잘못일 것이다. 예를 들면 새 한 마리를 맞추려고 한 누군가가 사람을 살해했을 경우와 같이. (3권 6장)

(e7.2.2.2.5) 경우의 다수에서 누군가가 그것의 본질 근거에 따라 선한 것의 결함이 따르는 그런 선을 추구한다는 것은 다수의 사람들이 감각성에 따라서 산다는 것에서 온다. 왜냐하면 감각적인 사물은 우리에게 가까이 있고 우리는 더 효과적으로 특수한 것에로 움직이는데 이 개

별적인 것에 행위가 있다. 그것의 본질 근거에 따라 선한 것의 결함이 대체로 이런 선을 따른다.

(q7.2.2.2.6) 도덕적인 잘못은 그것이 의도되지 않았다고 해도 의지에 따른 것이라는 것이 여기에서부터 분명해진다. [...] 물론 그 자체로서가 아니라 우연히 의지에 따른 것이다. 의도는 누군가가 바로 이 목적 때문에 원하는 최종적인 목적에 향하고 있기 때문이다. 그런데 의지는 어떤 사람이 다른 사물 때문에 원하는 것에 향해 있다. 의지가 비록 이 사물을 단적으로 원하지 않는다고 해도. 예를 들면 누군가가 자신을 구하기 위해서 자기 물건들을 바다로 던진다면 이때 그는 물건을 던지는 것을 추구하는 것이 아니라 자신의 구제를 추구한다. 그러나 그는 물건의 투척을 단적으로 원하지는 않지만 자신이 살아남기를 원한다. 마찬가지로 누군가는 어떤 감각적인 선에 도달하기 위해서 질서에 반대되는 행동을 하려고 하는데 그는 무질서를 추구해서도 아니고 무질서를 단적으로 원해서도 아니고 오직 그가 감각적인 선을 원하기 때문이다. 그러므로 악함(malitia)과 죄는 물건을 바다에 내던지는 것과 같은 방식에서 의지적이다.(3권 6장)

(e7.2.2.2.7) 소멸의 변화는 생성의 변화 없이는 결코 없다. 따라서 소멸의 목적은 생성의 목적 없이 있지 않다. 그러므로 자연은 소멸의 목적을 생성의 목적과 관계없이 추구하는 것이 아니라 두 가지를 동시에 추구한다. 왜냐하면 물이 거기에 있어서는 안 되는 것이 자연의 절대적인 의도에서 나오는 것이 아니라 그것이 존재할 때 물이 거기에 있지 않은 공기가 거기에 있어야 한다는 것이 자연의 절대적인 의도에서 나오기 때문이다. 그러므로 자연은 공기가 거기에 있을 것을 원한다. 그러나 물이 거기에 있지 않다는 것을 자연을 다만 추구할 뿐이다. 이것이 공기가 거기에 있다는 사실과 결합되어 있는 한. 그러므로 결함은 자연에 의해서 그 자체 의도되어 있는 것이 아니라 우연적이다. 그러나 형상은 그 자체 의도되어 있다. 자연의 작업 안에 있는 단적으로 나쁜 것은 완전히 의도의 밖에 있다. 예를 들면 기형아처럼. 그러나 단적으로 나쁜 것이 아니라 한 사물 때문에 나쁜 것은 본성적으로 그 자체 의도된 것이 아니라 우연적인 것이다.

7.3 악의 원인

7.3.1 악은 어떤 본질이 아니다

(e7.3.1.1) 나쁜 것이란 어떤 것이 자연 본성상 소유하도록 되어 있는 것이 그것에게 결핍된 것이라고 우리는 정의 내렸다. 그런데 결핍이란 어떤 존재자(본질, *essentia*)가 아니다. 결핍은 아리스토텔레스가 말한 대로 ‘실체 안에 있는 부정(*negatio in substantia*)’이다. 그러므로 나쁜 것은 사물 안에 있는 어떤 본질이 아니다.(*malum igitur non est aliqua essentia in rebus*) 각각의 사물은 그것의 본질에 따라 하나의 존재를 갖는다. 그러나 사물이 하나의 존재를 갖는 한에서 그것은 선(한 것)을 갖고 있다. 왜냐하면 모든 것이 추구하는 것이 선이라면 모든 것은 존재를 추구하므로 우리는 존재를 선한 것이라고 불러야 하기 때문이다. 그러므로 어떤 것이 본질을 갖고 있는 한 각각의 것은 선하다.(좋은 것이다) 그런데 선한 것과 나쁜 것은 서로 반대되는 것이기 때문에 어떤 것이 존재를 갖고 있다면 그것은 나쁜 것이 아니다. 그러므로 어떤 존재도 악하지 않다.

(e7.3.1.2) 아퀴나스는 또한 능동과 수동의 맥락에서 나쁜 것을 규정 한다. 그러나 나쁜 것은 작용할 수 없다. 왜냐하면 각각의 사물은 그것이 현실적으로 존재하며 완전한 것으로 작용하는 한 작용하기 때문이다. 또한 생성의 목적은 형상과 선한 것이기 때문에 생산된 것은 나쁜 것일 수 없고 어떤 사물도 그것의 본질에 따라서 볼 때 나쁜 것이 아니다. 모든 생성의 목적은 형상과 선이다.

(e7.3.1.3) 어떤 것도 자신과 반대되는 것을 추구하지 않는다. 모든 것은 자신에게 유사하고 적합한 것을 추구한다. 그런데 우리는 위에서 모든 존재자는 자신의 행위를 통해서 하나의 선(한 것)을 추구한다고 했다. 그러므로 어떤 존재자도 이런 것으로서 나쁜 것이 아니다. 모든 본질(존재자)은 어떤 한 사물에게 자연 본성적이다. 하나의 본질이 실체의 범주에 속하게 되면 이것은 사물의 본성이다. 그러나 그것이 우유적인

속성의 범주에 속하게 되면 그것은 하나의 실체(기체)의 원리에서 나오는 것이 분명하고 그것이 다른 실체에 대해서는 자연적이 아니라고 할지라도 이 실체에 대해서는 자연적이다.

(q7.3.1.4) 열은 물에게는 자연적이 아니라고 해도 불에게는 자연적이다. 그러나 그 자체 나쁜 것은 어떤 것에 대해서 자연적일 수 없다. 왜냐하면 나쁜 것이란 어떤 것에 자연 본성적으로 속하도록 되어 있고, 그것을 위해 필수적인 것이 결여되어 있는 것이다. 그러므로 나쁜 것은 어떤 것에 대해 자연 본성적일 수 없다. 왜냐하면 나쁜 것은 자연적인 것의 결여이기 때문이다. 그러므로 어떤 것에 자연적으로 속하는 것(내재하는 것)은 이 어떤 것을 위해 좋은 것이며 이것이 결여되어 있다면 나쁜 것이다. 그러므로 어떤 존재자도 그 자체 나쁘지 않다.(3권 7장)

(q7.3.1.5) 존재(본질)를 갖고 있는 것은 그 자체 하나의 형상이거나 또는 형상을 갖고 있다. 각각의 사물은 형상에 의해 하나의 유 또는 종에 병렬된다. 형상은 이런 것으로서 선한 것이다. 왜냐하면 형상은 행위의 원리이며 모든 작용자가 추구하는 목적이고, 형상을 갖고 있는 모든 것을 통해 완전한 현실태이기 때문이다. 그러므로 하나의 본질을 갖고 있는 모든 것은 그런 것으로서 좋은 것이다. 그러므로 나쁜 것은 본질이 아니다. 또한 현실태와 잠재태의 관점에서 그는 나쁜 것은 어떤 본질을 가질 수 없다고 한다. 또한 모든 존재자는 그것이 무엇이건 신에게서 유래하며 신은 완벽한 선이다. 그리고 나쁜 것은 선한 것의 결과물일 수 없으므로 존재자는 그것이 존재자인 한에서 나쁜 것일 수 없다. 이로써 마니교의 오류는 배제된다.(3권 7장)

(q7.3.1.6) 존재자는 현실태와 가능태로 분리된다. 현실태는 이런 것으로서 좋은 것이다. 왜냐하면 어떤 것이 실제로 존재하는 한 그것은 완전하기 때문이다. 가능태도 또한 좋은 것이다. 왜냐하면 각각의 운동에서 보여 지듯이 가능태는 현실태를 추구하기 때문이다. 가능태는 또한 현실태에 상응하며 현실태에 대립하고 있지 않다. 가능태는 현실태와 동일한 유에 속한다. 결함은 가능태에 다만 우연적으로만 주어진다. 그러므로 존재하는 모든 것은, 그것이 어떻게 있다고 해도, 그것이 존재자인 한, 좋은 것이다. 그러므로 나쁜 것은 어떤 본질을 갖지 않는다.(3권 7장)

(e7.3.1.7) 모든 존재자는 그것이 어떻게 존재하건 하느님에게서 유래 한다. 또한 하느님은 완전한 선이다. 그러므로 나쁜 것은 하느님의 작용 일 수 없으므로 존재자는 그것이 존재자인 한, 나쁜 것일 수 없다. 그러므로 성서에도 이와 관계있는 구절들이 보이는데, 즉 “하느님께서 당신이 만드신 것을 보시니 그것이 아주 좋았다.”는 것과 “하느님의 모든 피조물은 선하다”는 구절들이다. 또한 디오니시우스도 그의 『신명기』 4장에서 이렇게 말한다: “나쁜 것은 존재하지 않는다.” 예컨대 그 자체로. 또한 그것은 “존재하는 것 안에” 우연히 있다. 예를 들면 흰 것 또는 검은 것처럼. 이로써 몇몇 사물들은 그것들의 본성에 따라 나쁜 것이라고 주장한 마니교도들의 오류는 배제된다.

7.3.2 악은 그것의 본성에 따라 나쁜 것이 아니다

(e7.3.2.1) 토마스 성인은 이제 막 언급된 주장들에 대한 반대 주장들을 먼저 소개한 후, 또 다시 이 주장들을 반박하는 방법을 취한다. 언급된 주장들에 대한 반대 주장들은 다음과 같다: 첫째, 각각의 사물들은 그 사물들에 고유한 종차로부터 종을 받아들인다. 그런데 나쁜 것은 몇몇 유서에서 종차이다. 우리는 도덕적인 습성과 행위에서 이에 대한 예를 볼 수 있는데, 예를 들면 덕은 그것의 종에 있어서 좋은 습성이고, 악덕은 그것의 종에 있어서 나쁜 습성이다. 덕과 악덕의 작용에서도 상황은 같다. 그러므로 나쁜 것은 몇몇 사물에 있어서는 종을 부여하는 것이다. 그러므로 그것은 본질이며 몇몇 사물에게 종을 부여한다. 선과 악은 대립물이다. 그리고 모든 유는 하나의 본질과 하나의 자연 본성을 갖고 있다. 왜냐하면 존재하지 않는 것은 종도 종차도 갖지 않기 때문이다. 그리고 존재하지 않는 것은 유일 수 없다. 나쁜 것은 선에 반대하며 선을 파괴한다. 그런데 나쁜 것은 또한 세상에 존재하므로 그것은 한 사물이다.

(q7.3.2.2) 도덕적인 것은 의지에 종속해 있기 때문에 선과 악은 예를 들면 도덕적인 영역에서 종적인 차이로서 제시된다. [...] 그러므로 어떤

것은 그것이 의지적인 것인 한, 도덕적인 것의 유에 속한다. 또한 의지의 대상은 목적과 선한 것이다. 따라서 도덕적인 것은 목적으로부터 종을 받는다. [...] 선과 악은 하나의 목적에 일반적으로 향해 있음에 따라서 또는 질서의 결여에 따라서 선 또는 악이라고 지칭되므로 도덕적인 것에 있어서 첫째 차이는 필연적으로 선과 악이다. [...] 도덕적인 것의 척도는 오성이다.(moralium autem mensura est ratio) 그러므로 오성의 목적으로부터 도덕적인 것에서 어떤 것은 선하다고 또는 악하다고 지칭된다. 그러므로 도덕적인 것에서 오성에 적합한 하나의 목적으로부터 종을 받아들이는 것은 그것의 종에 따라 좋은 것이라고 지칭되며 오성의 목적에 반대되는 목적으로부터 종을 받아들이는 것은 나쁜 것이라고 지칭된다. 오성의 목적이 지양된다고 하더라도 이 목적은 그럼에도 좋은 것이다. 예를 들면 감각적으로 즐거운 것과 이런 방식의 다른 것이 이에 속한다. 따라서 많은 동물들에 있어서는 이런 종류의 좋은 것이 있다. 또한 인간에게 있어서도 즐거운 것이 인간의 오성에 상응하여 중용일 때 이 즐거운 것은 좋은 것이다. 그런데 어떤 하나의 것에게는 나쁜 것이지만 다른 것에게는 좋은 것인 어떤 것이 있다. 그러므로 나쁜 것은 그것이 도덕적인 유에 있는 종적인 차이인 한, 그것의 본질에 따라 나쁜 것일 수 있는 것을 의미하는 것이 아니라 그 자체 좋은 것을, 그러나 그것이 인간의 선을 이루는 오성의 질서를 부인하는 한에서 인간에게 나쁜 것을 의미한다.(3권 8장)

(e7.3.2.3) 결론적으로 우리는 이렇게 요약할 수 있다: 선과 악은 그들이 도덕적인 것의 유에서 이해되는 한에서 서로 상반되는 것이다. 그러나 단적으로 이해될 때는 서로 상반되는 것이 아니라 악은 선의 결여이다. 선과 악은 그것들이 도덕적인 것에 관계하는 한 상반되는 유(genera contrariorum)라는 진술은 이와 같은 방식으로 이해될 수 있다. 도덕적으로 상반되는 모든 것 중에는, 예를 들면 낭비와 인색함(prodigalitas et illiberalitas)처럼 두 가지 모두 나쁜 것이 있고 인색하지 않음과 인색함처럼 하나는 좋고 다른 하나는 나쁜 것이 있다.

(q7.3.2.4) 도덕적으로 나쁜 것은 종이거나 유인데, 더욱이 도덕적으로 나쁜 것이 오성의 선의 결여인 한에서가 아니라 – 여기에서부터 이것 이 악이라고 지칭된다 – 오성의 당연한 목적에 상반되는 목적에 향해 있

는 행위 또는 습관의 본성에 따라서 종이거나 유이다. 예를 들면 소경은 그가 소경이라는 점에서가 아니라 그가 이 사람(hic homo)이라는 한에서 개별적인 사람이다. 그리고 동물의 종차는 그것이 비이성적이라는 것인데 이것은 오성의 결합 때문이 아니라, 그것에서부터 이성의 결합이 나오는 자연의 근거에서 그렇다.(3권 8장)

7.3.3 자연적인 것의 영역에서 악의 원인

(e7.3.3.1) 지금까지 언급된 것으로부터 우리는 나쁜 것이 선에 의해 서만 야기될 수 있다고 결론지을 수 있다. 만약 어떤 나쁜 것의 원인이 나쁜 것이라면 나쁜 것은 오직 선한 것에 의해 작용하므로 바로 이 선이 나쁜 것의 최초의 원인이어야 한다. 또한 존재하지 않는 것은 어떤 사물의 원인이 아니다. 그러므로 모든 원인은 하나의 존재자여야 한다. 그러나 나쁜 것은 어떤 존재가 아니다. 그러므로 나쁜 것은 어떤 사물의 원인일 수 없다. 그러므로 만약 악이 어떤 것에 의해 야기되어야 한다면 이것은 필연적으로 선한 것이다. 모든 원인은 질료거나 형상이거나 또는 목적이다. 그러나 악은 질료일 수도 없고 형상일 수도 없다. 왜냐하면 현실적인 존재자뿐만 아니라 가능적인 존재자도 좋은 것이기 때문이다. 또한 악은 작용인일 수도 없는데 왜냐하면 어떤 것은 그것이 현실적으로 존재하고 형상을 갖는 한 작용하기 때문이다. 또한 그것은 목적일 수도 없는데 왜냐하면 악한 것은 의도의 밖에 놓여 있기 때문이다. 그러므로 악은 한 사물의 원인일 수 없다. 어떤 것이 악의 원인이어야 한다면 악은 선한 것에 의해 야기되었다.

(q7.3.3.2) 선과 악은 대립물이고 대립물 중의 하나는 다른 것의 원인이 될 수 없다. 그러므로 ‘찬 것이 덥혀 진다’와 같은 것은 우연적이며 선은 다만 우연적으로만 악의 작용 원리이다. 자연의 영역에서 우연적인 것은 행위자의 편에서, 그리고 결과의 편에서 고찰될 수 있다. 작용자의 편에서 볼 때 작용자의 힘이 부족하면 결과적으로 작용의 결여를 가져 올 수 있다. 예를 들면 소화 작용의 힘이 부족하면 소화가 불완전하게 되는 결과

를 갖게 된다. 행위와 작용의 결여가 도구나 한 행위자의 행위를 위해 요구되는 다른 사물의 결여에서 올 때 나쁜 것은 작용인의 힘이 사라져 가고 이로써 더 이상 작용하지 않을 때 작용인에서 생기는 것과 같은 결과가 나온다. 예를 들면 운동의 힘이 휘어진 다리의 굽음 때문에 결여를 겪고 이로써 우연히 절뚝거림이 야기될 때와 같은 경우이다.(3권 10장)

(q7.3.3.3) 작용의 편에서 악은 첫째, 작용의 질료에서 그리고 둘째, 작용의 형상에서 우연히 선으로부터 야기된다. 첫째의 예는 질료가 작용자의 영향을 받아들이기에 부적합할 때인데 기형이 질료의 부족에서 오는 것과 같다. 둘째 경우를 설명하면 다음과 같다: 하나의 형상의 결핍이 필연적으로 다른 형상과 결합되어 있고 따라서 하나의 사물의 생성과 한 사물의 소멸이 필연적으로 동시에 발생하는 한, 작용의 형상의 측면에서 나쁜 것은 우연히 발생한다.(3권 10장)

7.3.4 도덕적인 영역에서 악의 원인

(e7.3.4.1) 도덕적인 것의 영역에서 선과 악의 관계에 대해서 우리는 도덕적인 것의 영역에서의 악의 문제는 자연적인 영역에서의 악의 문제와 상황이 다르다고 말할 수 있다. 도덕적인 잘못은 의지적인 것이지 필연적인 것은 아니다. 도덕적인 잘못은 생산된 결과에서가 아니라 행위에서만 고찰되는 한, 자연의 오류와 유사하지 않다. 도덕적인 힘인 덕은 생산하는 것이 아니라 행위 하는 것이기 때문이다. 예술은 생산하는 것이기 때문에 예술이나 자연에서 오류는 유사한 방식으로 존재한다. 그러나 도덕적인 잘못(malummorale)은 오직 행위자에게서 나오는 결과이다.

(q7.3.4.2) 도덕적인 행위에서 첫째 능동 원리는 인식된 사물이고 둘째는 인식하는 힘이며 셋째는 의지이고 마지막으로 넷째는 오성의 명령을 수행하는 운동력이다. 운동력에 의해서 의지의 명령을 이행하도록 사지가 움직여진다. 그런데 의지는 인식하는 힘의 판단에 의해서 움직여진다. 인식하는 힘은 구체적인 사태가 좋은지 나쁜지를 판단한다. 구체적인 사태는 의지의 대상들인데 하나는 의지에게 사태를 추구하도록 하고 하나는 그

것을 피하라고 한다. 인식 능력은 그러나 인식된 대상에 의해 움직여진다.
(3권 10장)

(e7.3.4.3) 아퀴나스는 계속해서 외적인 행위와 내적인 행위 그리고 그 결과의 선과 악에 대해 서술하고 있다. 그는 이렇게 쓰고 있다: “그러므로 만약 의지의 행위가 좋은 행위라면 외적인 행위도 좋은 것이라고 불리며 의지의 행위가 나쁘다면 나쁜 것이라고 지칭된다. 그러나 의지에 의한 결여에 의해서가 아니라면 도덕적인 악함에 속하지 않는다. 그러므로 예를 들면 다리를 절뚝거리는 것은 도덕의 오류가 아니라 자연의 결함이다.(… [est] non vitium moris, sed naturae)”.

7.3.5 의지와 오성의 상호 작용

(e7.3.5.1) 이것을 요약하면 다음과 같다: 도덕적인 잘못은 오직 의지의 행위에만 우선 그리고 주로 있다. 따라서 한 행위는 그것이 의지적이기 때문에 도덕적이라고 지칭되는 것이 논리적이다. 그러므로 도덕적인 오류(=죄)의 뿌리와 근거는 의지의 행위 안에서 찾아져야 한다.

(e7.3.5.2) 그렇다면 우리는 도덕적인 잘못에 앞서 의지의 결함을 먼저 인식해야 하지 않는가? 행위 하는 원리의 힘의 완전성은 한 편으로는 더 높은 원동자에 달려 있다. 행위는 이렇게 무한하게 소급될 수 있다. 그런데 행위자가 첫째 행위자의 질서에서 벗어나면 행동에서 결함이 생긴다. 의지를 움직이는 고유한 운동 원리는 오성 자체이다. 그리고 도덕적인 행위의 계열에서 의지에 앞서 있는 두 가지 원리는 인식 능력과 인식 대상인데, 인식 대상은 목적이다. 그러므로 의지가 자신에게 고유한 선을 제시해 주는 오성의 인식에 의해 움직여져서 활동을 추구한다면 올바른 행위가 뒤따라온다. 의지가 만약 감각적인 인식 능력의 또는 의지 자신에게 고유한 선과 상이한 또 다른 선을 표상하는 오성의 단순한 인식을 통해서 하나의 행위에로 너무 빨리 내달린다면 의지의 행위 안에서

는 도덕적인 잘못이 결과로 나온다. 의지에 있어서는 오성과 의지에 고유한 목적에로 향해 있음의 결여가 행동의 오류를 앞선다. 예를 들면 의지가 갑작스러운 감각 지각에서 갑작적으로 즐거운 하나의 선을 추구한다면 이 경우에는 오성에의 질서가 결여되어 있는 것이다. 오성이 예를 들어 결론을 통해서 이 시점에 또는 이런 방식에서 좋은 것이 아닌, 그리고 그럼에도 불구하고 의지가 자신에게 고유한 선인 듯이 추구하는 올바른 목적에로의 질서가 결여된다. 의지의 능력에는 원함과 원하지 않음이 있기 때문에 질서의 결여는 의지적이다. 오성이 실제로 숙고하는지 또는 숙고하기를 멈추는지 또는 오성이 이것 내지 저것을 숙고하는지 하는 것도 의지의 능력 안에 있다. 그럼에도 이런 결함은 도덕적으로 나쁘다 아니다. 그러므로 자연적인 영역에서뿐만 아니라 도덕적인 영역에서도 악이 우연히 선에 의해 야기되었다는 것이 분명하다.

(q7.3.5.3) 오성을 소유하고 있는 모든 본질에서 오성은 자연적인 질서에서 욕구를 움직인다. 왜냐하면 의지에게 고유한 대상은 인식된 선이기 때문이다. 의지가 오성을 따른다는 점에 의지의 선함이 있다. 그러므로 이성에 적합한 것은 우리에게 좋으며 이것의 외부에 있는 것은 나쁘다. 정신적인 실체는 자연적인 질서로부터 선한 것을 원한다. 그러므로 마술적 기술(예술)들이 그것의 도움을 이용하는 정신적인 실체가 본성상 나쁘다는 것은 불가능하다.(3권 107장)

(e7.3.5.4) 의지는 본성상 자신에게 고유한 대상과 목적으로서 인식된 선을 추구하기 때문에 어떤 정신적인 실체가 자신의 본질에 따라 나쁜 의지를 갖는다는 것은 불가능하다. 만약 이 실체의 오성이 본성상 선한 것의 판단(도덕적인 판단)과 관련해서 오류를 범하지 않는다면. 그러나 어떤 오성도 이런 종류일 수 없다. 왜냐하면 잘못된 판단은 오성의 작용에 있기 때문이다. 마치 자연에 적합하게 있는 것이 아니라 자연적인 것에 반대되는 것인 자연 안에 있는 기형아의 경우처럼. 오성의 선함과 오성의 자연적인 목적은 진리에 대한 인식이다. 그러므로 본래적으로 참된 것의 판단에서 기만당하는 오성은 없을 것이다.

(q7.3.5.5) 인식하는 능력은 대상에 대한 인식에서 결함이나 훼손 때 문제에만 실수한다. 왜냐하면 인식하는 능력은 자신에게 고유한 이성에 적합하게 그런 대상의 인식에 정향해 있기 때문이다. 그러므로 시각이 훼손된다면 그것은 한 가지 색채를 인식할 때 오류를 범한다. 모든 결함이나 훼손은 자연에 반대되는 것이다. 왜냐하면 자연은 사물의 존재와 완전성을 추구하기 때문이다. 그러므로 본성상 자기 대상에 대해 올바른 판단을 내릴 수 없는 인식 능력은 없다. 오성에게 고유한 대상은 참된 것이다. 그러므로 본래 참된 것에 대한 인식의 관점에서 오류를 범하는 오성은 없다. 그러므로 결과적으로 어떤 의지도 본성상 선을 잘못 인식할 수 없다.

(3권 107장)

7.3.6 악은 우연적인 원인만을 갖는다

(e7.3.6.1) 모든 결함은 비존재자이며 그럼에도 결함의 담지자는 실체이다. 즉 어떤 존재자이다. 그러나 비존재자는 그것에 대립되어 있는 존재자에 있는데 이때 이 존재자는 담지자로서의 존재자는 아니다. 왜냐하면 눈이 먼 상태는 보편적인 비존재자가 아니라 구체적인 ‘바로 이 비존재자(non ens hoc)’이기 때문이다. 이 비 존재자에 의해서 시각이 제거된 것이므로 비 존재자는 비존재자의 담지자로서의 시각에 있는 것이 아니라 생물체에 있다. 그러므로 도덕적으로 나쁜 것은 도덕적인 선에 있지 않고 자연의 선 안에 있는데 자연적으로 나쁜 것은 자연의 선에 있지 않고 — 형상의 결여로서 — 잠재적인 존재자로서 선한 질료(담지자로서)에 있다.

(e7.3.6.2) 3권의 13장에서는 나쁜 것이 그 자체 어떤 원인을 갖지는 않지만 나쁜 모든 것은 우연적인 원인을 갖는 것이 분명하다는 것이 네 가지 주장에 의해서 논증된다. 이 중 셋째 주장을 보면 다음과 같다: 자연의 외부에서 한 사물에게 있는 모든 것은 어떤 다른 원인으로부터 사물에게 주어진다. 왜냐하면 어떤 사물에게 자연적인 것에 있는 모든 것은 어떤 다른 것이 방해하지 않는다면 지속된다. 예를 들면 돌(石)은 누

군가가 그것을 위로 던지지 않는다면 위로 움직이지 않는다. 그리고 물은 그것을 덥히는 것에 의해서만 덥혀 진다. 그러나 나쁜 것은 항상 나쁜 것에 있는 것의 자연에 반대해서 어떤 것에 있다. 왜냐하면 나쁜 것은 자연적으로 있는 어떤 것 또는 어떤 것이 갖고 있어야 하는 것의 결여이기 때문이다. 그러므로 나쁜 것은 그 자체의 원인 또는 우연히 하나의 원인을 가져야 한다. 이어서 3권의 14장에서는 나쁜 것이 우연적인 원인이며 그 자체 어떤 원인일 수 없다는 것이 네 가지 주장에 의해 논의된다.

(e7.3.6.3) 아퀴나스는 이어서 15장에서 가장 나쁜 것은 없다고 함으로써 마니교의 학설이 잘못되었음을 논증해 낸다. 첫째, 나쁜 것으로부터 완전히 분리된 것이 최고의 선이듯이 가장 나쁜 것은 어떤 선도 동반하지 않는 것이어야 하는데 나쁜 것은 선에 근거하고 있기 때문에 선과 분리될 수 없다. 둘째, 어떤 것이 가장 나쁜 것이라면 그것은 자신의 본질을 통해 나쁜 것이다. 그런데 나쁜 것은 본질을 갖고 있지 않다는 것을 우리는 이책(=3권) 7장에서 보았다. 그러므로 악(malum)의 원칙이 되는 가장 나쁜 것을 가정하는 것은 불가능하다. 셋째, 악은 선에 의해 야기되므로 최초의 원리로서의 악은 있을 수 없으며 또한 최초의 원칙들은 자기 자신의 고유한 힘에 의해 활동하는데 악은 다만 선의 덕으로 활동하므로 악은 최초의 원리일 수 없다. 우리는 위의 9장에서 이것을 볼 수 있다. 다섯째, 악은 우연히 그리고 의도되지 않은 채 있다 (4장 참조) 그런데 우유적으로 있는 것은 그 자체 있는 것보다 후에 있다. 여섯째, 각각의 악은 우연적인 원인을 갖고 있다. 우리는 이미 13장에서 ‘나쁜 모든 것은 우연적인 원인을 갖는 것이 분명하다는 것이 네 가지 주장에 의해서 논증 된다’는 것을 살펴보았다. 그런데 최초의 원리는 그 자체적인 원인을 갖지도 않고 우연적인 원인을 갖지도 않는다. 마지막으로 그 자체의 원인은 우유적인 원인보다 앞서 있다. 그런데 악은 다만 우연적인 원인이다. 이로써 모든 악의 최초의 원인으로서의 하나의 최고 악을 가정하는 마니교의 오류는 제거된다.

7.4 죄와 은총

7.4.1 두 가지 종류의 죄: 용서될 수 있는 죄와 용서될 수 없는 죄

(e7.4.1.1) 지금까지 언급된 것으로부터(3권 139장 참조) 두 가지 종류의 죄가 있다는 것이 분명해졌다. 한 가지 방식의 죄는 정신이 선의 최종적인 목적인 하느님에 향해있음에서 완전히 분리되어 있음으로써 죄가 되는 것으로서 이것은 치명적인 죄, 즉 중죄(용서받을 수 없는 죄: peccatum mortale)이다. 다른 방식의 죄는 다음과 같이 생긴다: 인간의 정신은 최종적인 목적에 향해진 채로 있다. 그러나 그것에 의해서 우리 인간의 정신이 자유롭게 목표를 추구하는 것을 방해하는 어떤 장애가 들어선다. 이것은 용서될 수 있는 죄이다. 그러므로 만약 별이 필수적으로 죄의 차이에 맞게 내려져야 한다면(3권 142장 참조) 중죄를 범한 사람은 사람의 목적을 상실하도록 별을 받아야 할 것이고 용서될 수 있는 죄를 범한 사람은 이 목적을 상실하는 별을 받는 것이 아니라 그가 방해를 받거나 또는 목적으로 나가는 도중에서 곤란을 겪는 별을 받을 것이다. 왜냐하면 이렇게 정당함의 동등이 보존되기 때문이다. 우리가 죄를 지을 때 자의적으로 목적에서 돌아서는 방법으로 인간은 별의 길에 있고 그의 의지에 반해서 이렇게 할 때 그는 목적의 도달에서 방해를 받는 것이다. 그러므로 최종적인 목적에서 돌아선 방향을 따르고 중죄를 범하는 사람은 최종적인 목적에 도달하지 않을 것이다.

(q7.4.1.2) 우리 인간에 있어서 의지처럼 자연 사물에 있어서 자연적인 성향이 그렇게 있다. 만약 어떤 한 자연 사물로부터 목적을 위한 그것의 경향이 박탈된다면 이 사물은 어떤 식으로도 이 목적에 도달하지 못할 것이다. 예를 들면 어떤 한 무거운 물체가 파괴로 인해 그것의 무게를 상실하고 가벼워졌다면 이 물체는 그것의 목적 점에 도달하지 않을 것이다. 그러나 만약 그 물체가 목적을 향한 경향은 그대로 있는 반면 그것이 움직여질 때 방해받은 것이라면 이 물체는 이 방해 요소가 제거되면 목적에 도달할 것이다. 이제 중죄를 범한 사람에 있어서 의지는 최종적인 목적으로부터 완전히 돌아서 있다. 그러나 용서될 수 있는 죄를 범한 사

람에게 있어서는 전향에도 불구하고 목적을 향한 방향은 유지된 채로 있지만, 이 방향이 다만 목적에만 향해 있는 사물들에 필요 이상으로 매달려 있는 한, 어떤 방식으로든 방해받는다. 그러므로 중죄를 범하는 사람에게는 목적에 도달하는 것으로부터 완전히 배제되는 벌이 당연히 주어진다. 그러나 용서될 수 있는 죄를 범한 사람에게는 그가 목적에 도달하기 전에 어떤 어려움을 겪는 것이 주어진다.(3권 143장)

(e7.4.1.3) 만약 누군가가 그가 추구하지 않은 어떤 선에 도달한다면 이것은 행운과 우연에서 생긴 것이다.(3권, 74장; 92장 참조) 그러므로 최종적인 목적을 추구하는 것에서 돌아 선 사람이 이 목적에 도달한다면 이것은 정말로 행운과 우연에서 생긴 것이다. 이것은 적합하지 않다. 왜냐하면 최종적인 목적은 오성의 선이기 때문이다. 우연한 행복은 오성에 반대된다. 왜냐하면 우연적인 것은 오성에 의한 배치 없이 생기기 때문이다. 그러나 오성이 자기의 목적에 비이성적인 방법으로 도달하는 것은 부적합하다.

(q7.4.1.4) 우리 인간의 의지는 그것이 최종적인 의지에 적합하게 방향 지어져 있을 때에만 그 목적에 도달할 것이다. 그러나 의지는 목적에 대한 그의 추구와 욕구에 의해서만 하나의 목적을 향해 방향 지어져 있다. 그러므로 그의 추구가 목적으로부터 전향되어 있는 사람은 자기의 목적에 도달하지 않는다.(3권 143장)

(e7.4.1.5) 한 목적에 향해져 있는 모든 사물에서 우리는 그 목적이 다음과 같은 상태에 있는 것을 본다. 만약 목적이 도달될 수 있거나 또는 도달된다면 목적에 향해 있는 사물들이 필수적으로 앞서 간다. 그러나 한 목적에 향해 있는 사물들이 없다면 목적은 성립되지 않는다. 왜냐하면 목적에 향해 있는 사물들이 없이도 목적이 존재할 수 있다면 우리는 그런 종류의 방법에 의해서 혀되어 목적을 찾기 때문이다. 인간은 덕행을 통해 자신의 최종적인 목적인 행복에 도달한다는 것이 무엇보다도 인정되었다. 덕행의 핵심은 의무에 적합한 목적을 추구함이다. 그러나 누

군가가 만약 덕에 반대해서 행동하고 이로써 최종적인 목적에 대한 추구에서 전향했다면 그는 자신의 최종적인 목적을 단념해야 한다.

7.4.2 중죄를 범한 사람이 받는 벌

(e7.4.2.1) 그것을 통해서 한 사람이 그 자신의 최종적인 목적을 박탈당하는 벌은 필연적으로 한계 지어질 수 없다. 왜냐하면 박탈은 결핍의 의미에서 누군가가 자연 본성적으로 어떤 것을 언젠가 갖게 될 성향이 있을 때에만 존재하기 때문이다. 예를 들면 갓 태어난 어린 아이는 그의 시력을 박탈당한 것이 아니다. 그런데 우리 인간은 이 삶에서 최종적인 목적에 도달하는 상태로 자연 상 그렇게 있지 않다.(3권 47장 이하 참조) 그러므로 이런 종류의 목적의 박탈은 필연적으로 이 삶의 후에야 비로소 벌이 된다. 그런데 이 삶의 후에, 즉 피안에서 우리 인간에게는 최종적인 목적에 도달할 능력이 남아 있지 않다. 왜냐하면 영혼은 그 자신이 육체를 통해서 앎과 덕에서 완전함을 획득하는 한 자신의 목적에 도달하기 위해서 육체를 필요로 하기 때문이다. 그런데 영혼이 육체로부터 분리된 뒤에 영혼은 한 육체를 통해 완전함을 받아들이는 상태로 두 번 다시 돌아오지 않는다. 영혼의 윤회를 가정하는 사람들이 주장하듯이. 이 책의 2권 47장에서 이것에 반대되는 것이 논증되었다. 그러므로 최종적인 목적을 박탈당하는 벌을 받은 사람은 필연적으로 영원히 박탈당한 채로 있다.

(q7.4.2.2) 만약 어떤 것이 그 자신의 본성 상 갖고 있어야 하는 한 사물을 박탈당한다면 앞서 존재하는 질료로 분해되어서 또 다시 다른 것이 새로 생산되는 분해 없이 이것이 다시 생산되는 것은 불가능하다. 예를 들어 만약 한 동물이 봄 또는 어떤 다른 감각을 상실한다면. 그러나 이미 생산된 것이 먼저 파괴되지 않고 또 다시 생산된다는 것은 불가능하다. 만약 이렇게 된다면 동일한 질료에서 예기치 않은 또 다른 존재가 생산될 수 있을 것이다. 이 본질은 물론 수에 따라서가 아니라 종에 따라서 동일할 것이다. 그러나 영혼 또는 천사와 같은 정신적인 존재는 파괴됨으

로써 앞 서 있는 어떤 질료로 분해될 수 없다. 이로써 종에 따라 동일한 다른 것이 생산되도록. 그러므로 그것을 갖는 것이 그의 자연 본성에 놓여 있는 한 사물이 박탈된다면 이 박탈은 필연적으로 영원히 머물러 있다. 그러나 영혼의 본성과 천사의 본성에는 최종적인 목적, 즉 하느님에 향함이 놓여 있다. 우리가 만약 별로써 이 향함을 이 질서에서 잘라낸다면 이런 별은 영원히 머무를 것이다.(3권 144장)

7.4.3 은총에 의한 구속(救贖)

(e7.4.3.1) 우리는 은총에 의해서만 중죄(peccatum mortale)에서 다시 일어설 수 있다는 것이 설명될 수 있다. 왜냐하면 우리 인간은 중죄로 인해서 최종적인 목적에서 돌아서기 때문이다. 우리는 은총에 의해서만 최종적인 목적에로 향하기 때문이다.(3권 147장 참조) 그러므로 우리 인간은 오직 은총에 의해서만 죄에서 다시 일어설 수 있다. 펠라지 우스들의 주장은 이것에 반대된다. 이들은 다음과 같이 주장했다. 즉 우리 인간은 우리 자신의 자유로운 의지에 의해서 죄에서 다시 일어선다고.

(q7.4.3.2) 모욕은 오직 사랑에 의해서만 제거된다. 그런데 우리 인간은 중죄로 인해 하느님에게 무례를 범한다. [...] 인간은 오직 은총에 의해서 하느님과 인간 사이에 맺어진 일종의 친교에 의해서 중죄에서 다시 일어선다.(3권 157장)

참 고 문 헌

1. 이 저서의 기본 판본으로 사용된 것은 다음과 같다:

Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*. Lat./dtsch.,
Darmstadt, 2001.

2. 2차 문헌

Kyungsook Park, *Das Schlechte und das Böse*, Frankfurt am
Main 2002.

박경숙, 『중세와 토마스 아퀴나스』, 살림, 2004.

박경숙, 「『대 이교도대전』에 나타난 행복에 관하여」, 『중세철학』 제9호,
분도출판사, 2003, 11-39쪽.

박경숙, 『토마스 아퀴나스 <신학대전>』, 서울대학교 철학사상연구소,
2004.

Kleber, Hermann, *Glück als Lebensziel*, Münster 1988.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 11 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280670

ISBN 89-91280-67-6