

『철학사상』 별책 제3권 제10호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

토마스 아퀴나스 『신학대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제10호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

토마스 아퀴나스 『신학대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 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 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 ·「철학 텍스트들의
내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제3권 제10호

토마스 아퀴나스 『신학대전』

박 경 숙

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

이 연구 작업에 중세 철학도 한 몫을 차지하게 된 것에 대해 중세 철학 전공자로서 무한히 기쁘다. 지금까지 한국 철학계에서 서양 중세 철학이 차지하는 위치는 참으로 왜소했다. 그 이유는 여러 방면에서 찾아져야 하겠지만 주요 원인은 중세가 단지 신학만이 지배했던 시대로 간주되었던 데 있다고 할 수 있다.

그러나 사상사의 맥락에서 중세는 결코 과소 평가되어서는 안된다. 중세는 1,000년이 넘는 시간대에 걸쳐 있다. 그리고 뛰어난 많은 사상가들이 이 시대에 있었다. 중세의 뛰어난 학자들 중에서 이 연구는 스콜라 전성기의 위대한 사상가인 토마스 아퀴나스를 다루고 있다. 그의 작품 중에서도 여기에서는 『신학대전』의 I부를 기본 연구서로 삼았다. 『신학대전』 I부는 모두 119 문제로 되어 있다. 이 연구에서 119 문제 모두를 다룰 수 없었음은 물론이다.

이 연구의 기본 틀은 『신학대전』의 I부에 나타나는 주요 개념들을 추출하여 그 개념들을 알기 쉽게 설명하고 그 개념이 등장하는 원전의 부분을 인용하여 제시하는 것이다. 이런 이유로 인해 필자의 자의적인 견해를 표출할 수 있는 공간은 거의 없었다. 주관적인 견해보다는 가능한 한 토마스 사상을 전달하는 것에 이 연구의 중점을 두었기 때문이다.

『신학대전』에서 다루어지는 문제는 이미 그 제목이 시사해 주듯이 신학적인 문제들이다. 신 자체에 대한 문제, 신과 인간의 문제, 신과 세계의 문제 등이다. 그러나 신학적인 문제들만이 주를 이루기는 해도 그 안에 철학적인 주제로 간주될 수 있는 물음들이 있음은 물론이다. 신학과 철학은 상하 종속 관계에 있지 않다.

이들은 같은 권리를 갖고 평행의 관계에 있을 뿐이다. 방대한 작품인 이 『신학대전』을 토마스의 작품 분석이라는 연구에서 선택한 이유는 토마스라고 하면 철학 전공자가 아니더라도 이 작품을 떠올릴 정도로 이 작품이 철학사에서 차지하는 비중이 높기 때문이다. 이 작품의 방대한 양을 아시는 분들은 이 연구 결과물의 양에 의아해 하실 것이다. 이는 전적으로 필자 본인의 책임이다.

『신학대전』의 I부에 나오는 개념들에서 9개의 개념을 뽑아 보았는데, 만약 『신학대전』의 전체 작품에서 이 개념들에 대한 부분들을 찾았다면 양은 방대해졌을 것이다. 그러나 개념들이 등장하는 모든 부분들의 나열이 이 작업의 목적이 아니기에 『신학대전』의 I부에 한정해서 이 개념들이 집중적으로 논의되는 몇몇 물음들을 중심으로 작업을 하고 보니 원전에 비해 터무니없이 얇은 결과물이 나오고 말았다.

이 프로젝트의 2차년도에나마 중세 철학 분야가 한 자리를 차지하게 되어 이제 그 첫 번째 결과물이 나온 것에 대해 기쁘기보다는 조심스러운 마음이 앞선다. 이 연구 결과물이 어떤 식으로든 철학에, 특히 중세 철학에 관심이 있는 분들에게 도움이 되었으면 하는 조그만 바램을 가져본다. 중세 철학에 대한 연구가 비로소 얼마 전부터 발걸음을 시작하여 활발한 연구 성과물들이 이제 막 나오기 시작하는 현재의 우리 철학계의 풍토에서 그 싹이 움츠러드는 일없이 굳건한 한 그루의 나무로 성장할 수 있기를 소망해 본다.

이 프로젝트에 참여하면서 많은 일들을 체험했다. 내가 그동안 몸담아왔던 세계가 참으로 좁았다는 것이 첫 번째 강한 체험이었다. 이런 체험을 할 수 있는 기회를 주신 분들께 감사한다. 필자를 전혀 알지 못하는 상태에서 이 프로젝트의 연구원으로 추천해주신 강상진 교수와 이 프로젝트의 연구 책임자이신 백종현 교수

님께 가장 먼저 깊은 감사를 드린다. 내게는 항상 고향 같은 외대 철학과와 은사님들과 한국 중세 철학회의 회원들, 이 프로젝트에 참여하셨던 연구원들과 정암학당 식구들을 이 시간 함께 기억한다. 내게 항상 든든한 보호막이 되어 주시는 부모님과 가족의 사랑을 표현하기에 나의 언어는 너무 어눌하다.

목 차

제1부 『신학대전』의 저자 및 작품 해제	1
I. 토마스 아퀴나스의 생애와 활동 시기	1
1. 생애	1
2. 활동 시기	2
II. 『신학대전』의 구조	3
1. 『신학대전』의 중요성	3
2. 『신학대전』의 주제	4
3. 『신학대전』의 각 권의 대략적인 내용	5
4. 토마스의 탐구 대상	7
III. 『대이교도대전』의 구조 및 논의 주제	9
1. 집필 시기	9
2. 작품 구조	9
3. 논의 주제	9
제2부 지식 지도	13
I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도	13

○ 철학 문헌: 신학 대전	13
○ 철학자 : 토마스 아퀴나스	14
○ 철학 용어 : 신학(3부 1장)	16
○ 철학 용어 : 창조(3부 5장)	16
○ 철학 용어 : 악(3부 7장)	17
○ 철학 용어 : 진리(3부 8장)	17
○ 철학 용어 : 허위(3부 9장)	18
II. 『신학대전』의 지식 지도	19
1. 학문	19
2. 신 존재 증명	20
3. 신의 속성(3-0)	21
4. 피조물들의 원인 (4-0/ 4-0-1)	21
5. 창조	21
6. 선(6-0/6-0-1)	22
7. 악	23
8. 진리	23
9. 허위	24
제3부 『신학대전』의 주요 주제어 분석	27
1. 학문	27
1.1. 신학과 철학	27

1.1.1. 학문의 종류	27
1.1.1.1. 철학	28
1.1.1.2. 신학	28
1.2. 신학의 필요성	29
1.3. 신학의 의도	30
1.4. 신학의 성격	30
1.4.1. 단일 학문	30
1.4.2. 실천적이고 관조적인 학문	31
1.4.2.1. 관조적인 성격	32
1.4.2.2. 실천적 성격	32
1.4.3. 최고의 지혜인 신학	33
1.5. 신학의 주제	34
1.5.1. 신학의 대상인 신	34
1.5.2. 신과 존재들의 관계	35
1.5.3. 부정신학의 대상인 신	36
1.6. 신학의 논증 가능성	36
1.7. 성서의 화법	38
1.7.1. 성서의 서술 방식	38
1.7.2. 은유를 사용하는 이유	39
2. 신 존재 증명	39
2.1. 신학의 과제	39

2.1.1. 신의 본질에 대하여	40
2.1.1.1. 자명성	40
2.1.1.2. 신의 자명성	41
2.1.1.3. 신 존재의 논증 가능성	42
2.2. 토마스의 신 존재 증명	43
2.2.1. 첫 번째 증명	43
2.2.2. 두 번째 증명	45
2.2.3. 이 두 가지 증명의 공통점	45
2.2.4. 세 번째 증명	46
2.2.4.1. 우연적 존재와 필연적 존재	46
2.2.4.2. 세 번째 증명의 특징	47
2.2.5. 네 번째 증명	48
2.2.6. 다섯 번째 증명	49
3. 신의 속성	50
3.1. 신의 단순성	51
3.1.1. 비물체인 신	51
3.1.2. 비합성체인 신	52
3.1.3. 신의 자기 동일성	53
3.2. 신의 완전성	55
3.3. 사물의 완전성	56
3.3.1. 결과에 있어서의 완전성	56
3.3.2. 존재의 완전성	57

3.4. 신의 무한성	57
4. 피조물들의 원인	59
4.1. 존재자의 네 원인	59
4.1.1. 존재자의 능동인인 신	59
4.1.2. 질료인인 하느님	61
4.1.3. 모형인인 하느님	62
4.1.4. 만물의 목적인	63
5. 창조	64
5.1. 생성의 세 가지 방식	64
5.1.1. 창조 개념	65
5.1.1.1. 비그리스도인의 창조개념	65
5.1.1.2. 그리스도교의 창조 개념	66
5.1.1.3. 창조자와 피조물의 관계	67
5.1.1.4. 창조의 주체	68
5.1.1.5. 창조의 특징	69
5.1.1.6. 능동적 창조와 수동적 창조	70
5.1.1.7. 창조의 대상	71
5.1.1.8. 창조와 자연과 기술의 관계	72
5.1.2. 생성 방식들의 차이	74
6. 선	75
6.1. 사물의 선성	76

6.1.1. 선과 유의 환치 가능성	76
6.1.2. 분유에 의한 선성	77
6.1.3. 선과 유의 서열	78
6.1.4. 선이 갖는 원인	79
6.1.5. 선과 미	80
6.1.6. 선의 근거	81
6.1.6.1. 두 가지 종류의 양태	82
6.1.6.2. 존재 양태, 중, 질서	82
6.1.6.3. 존재 양태, 중, 질서의 결여	83
6.1.7. 선의 분류	84
6.1.7.1. 정선(正善)	84
6.1.7.2. 유익선(有益善)	84
6.1.7.3. 쾌락선(快樂善)	85
6.1.7.4. 선에 대한 논거	85
6.2. 신의 선성	86
6.2.1. 신에게 적합한 선성	86
6.2.2. 최고선인 신	87
6.2.3. 자기 본질에 의해 선한 신	88
6.2.4. 모든 것의 선성의 원인	89
7. 악	90
7.1. 악의 본성	90
7.2. 악의 원인	91

7.2.1. 악의 우연적 원인	91
7.2.1.1. 선의 결여	91
7.2.1.2. 형상의 결여	92
7.2.1.3. 악의 주체인 선	94
7.2.2. 최고선인 신이 악의 원인인가	95
7.3. 악의 종류	96
7.3.1. 최고악	96
7.3.2. 윤리적인 악	97
7.3.3. 형이상학적인 악	98
7.3.4. 사물들 안에 있는 악	99
7.4. 선과 악	100
7.4.1. 악의 주체	100
7.4.2. 선의 제거	101
7.5. 벌과 죄	102
8. 진리	104
8.1. 진리에 대한 이론들	104
8.1.1. 지성과 존재자의 일치	105
8.1.1.1. 진리의 자리	105
8.1.1.2. 인식의 진리	106
8.1.1.3. 지성의 두 기능	107
8.2. 진과 유희	109

8.3. 진과 선	110
8.4. 진리의 종류	110
8.4.1. 신적 지성의 진리	110
8.4.2. 사물들의 진리	112
8.4.3. 인간 지성의 진리	112
8.4.4. 창조된 진리와 창조되지 않은 진리	113
8.4.5. 언표적인 진리	114
8.4.6. 명제의 진리	115
9. 허위 (거짓)	116
9.1. 사물들 안에 있는 허위	116
9.1.1. 유사성	116
9.1.1.1. 유사성의 의미	116
9.1.1.2. 유사성에 의한 오류	117
9.1.2. 사물의 제시방식	117
9.1.2.1. 제시의 의미	117
9.1.2.2. 제시의 방식	118
9.1.3. 유사성의 방식	118
9.1.3.1. 완전한 유사	118
9.1.3.2. 불완전한 유사	119
9.1.3.3. 작용인과 결과 사이의 유사	120
9.2. 감각에 존재하는 오류	120
9.2.1. 감각에 있는 두 가지 오류	120

9.2.2. 감각의 판단 오류	121
9.2.3. 지각 대상들과 오류	122
9.2.3.1. 고유한 지각 대상	122
9.2.3.2. 공통적인 지각 대상	123
9.2.3.3. 우연한 지각 대상	124
9.2.3.4. 지각 대상들의 오류 가능성	125
9.3. 지성과 허위	126
9.3.1. 지성의 오류 가능성	127
9.3.1.1. 지성의 오류 불가능성	127
9.3.2. 지성의 인식	128
9.4. 진리와 허위	129
9.4.1. 진리와 허위의 관계	129
9.4.2. 진리와 허위의 장소	130
9.4.2.1. 진리의 장소	130
9.4.2.2. 허위의 장소	131
참고문헌	132

일·러·두·기

1. 이 책을 위해 사용된 기본서는 라틴어-영어 대역본인 *Summa Theologiae*, London, New York 11963-1974 이다.
2. 『신학대전』은 물음(q.)과 항 또는 절(a.)을 알면 되므로 쪽수를 따로 표기하지 않았다.
3. 이 책에서 인용된 구절들의 번역은 토마스 아퀴나스: 『신학대전』(정의채 옮김), 서울: 성바오로출판사/바오로딸, 1985-을 따랐다.
4. corp.란 답변의 약어이며, ad는 반대 논증에 대한 토마스의 대응 주장이다. 예를 들면 ad 1은 ‘주장 1에 대하여’라는 뜻이다. sed contra는 ‘[앞의] 주장들에 대하여, 그러나 [다음과 같은 견해가 있다]’는 뜻이다.

제1부 『신학대전』의 저자 및 작품 해제

I. 토마스 아퀴나스의 생애와 활동 시기

1. 생애

토마스는 1225년 초 또는 1224년 말 이탈리아의 아퀴노 지방의 로카세카(Roccasecca)에서 이곳의 군주였던 란둘프(Landulf) 백작의 아들로 태어났다. 그가 태어난 곳인 로카세카는 나폴리 지방에서 약 30Km떨어진 작은 도시이다.

우선 토마스가 태어난 당시의 교회와 세속적인 권력 사이의 관계를 간략히 살펴보기로 하자. 이 당시 호노리우스(Honorius) 3세(1216-1227)는 교회와 세속에서 이노첸트 3세의 명망을 다시 세우고, 프리드리히(Friedrich) 2세(1215-1250)는 독일에서부터 시실리안에 이르기까지의 그리스도교 왕국을 지배하고 있었다. 프랑스에서는 루드비히(Ludwig) 9세가 집권했다. 이 때는 툴루즈(Toulouse) 지방의 레이몬드(Raimund) 7세에 반대하는 십자군 전쟁이 시작된 때이다. 토마스의 아버지는 그 지방의 국지적인 경쟁자 싸움과 제국의 정치적 싸움에 휩싸여 있던 사람이었다. 토마스는 그의 부모에 의해 5살에 이미 수도자 지원생으로서 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 수도사

와 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 곧바로 19살의 나이로 ‘새로운’ 수도회, 즉 도미니코회에 입단한다. 그가 도미니코회에 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. 몬테생 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 굶하지 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.

2. 활동 시기

이로써 마침내 파리에서의 그의 생이 시작된다. 이것은 중세의 한 획을 긋는 위대한 신학자이자 철학자인 토마스의 제 2의 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 된

다. 쾰른(Köln) 출신의 성 알베르투스 마그누스(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 쾰른으로 가서 1252년까지 그 곳에 머문다. 1252년 다시 파리로 되돌아오는데, 이 곳에서 강사로 일하면서 교수 자격을 취득하기 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 리용에서 열리는 공의회에 참석하기 위해 가는 도중 병이 들었으며, 1274년 3월 7일 나폴리와 로마 사이에 있는 포사 노바(Fossa Nova)의 시토 수도원에서 사망했다.

II. 『신학대전』의 구조

1. 『신학대전』의 중요성

『신학대전』은 토마스 사상의 백미(白眉)이다. 이 저작은 토마스의 가장 핵심적이고 총괄적이며 체계적인 저서이다. 『신학대전』은 문헌사적인 문제의 관점에서 그리 큰 차이를 보이지 않는

토마스의 작품 중의 하나이다. 토마스는 이 작품을 1267년 이탈리아에서 시작해서 I부를 아마도 그의 두 번째 파리에서의 활동기인 1269-1272년 전에 완성했다. 이 기간동안 그는 파리에서 또한 I-II부와 II-II부의 대부분을 저술했고 반면 III부는 그것이 현존하는 정도에서 그가 이탈리아로 돌아간 후에 비로소 나폴리 대학 재직 기간인 1272-1274년에 저술했다고 설정할 수 있다. 이 저술이 참이라는 점에 있어서는 어떤 의심도 없다. 그리고 마찬가지로 토마스가 그들을 위해 자신의 『신학대전』을 저술한 수신인의 범위도 거의 의문에 부쳐지지 않는다. 토마스는 이 저술의 서문에서 신학 공부를 시작하는 새내기 학생들을 자신의 작품의 수취인으로 지칭했고 이렇게 한 것은 더욱이 결코 과장된 겸양에서가 아니며, 그렇다고 자기 학생들의 정신적인 능력을 무분별하게 과대 평가해서도 아니다. 그가 택한 대전(summa)이라는 문학적 서술 형식은 13세기 중반에 세 가지 목적에 기여하는 문헌 유형이었다: 그것은 첫 째 간략하고 단축된 방식으로 하나의 특정한 학문 영역의 전체를 제시하는데 기여한다. 이것이 본래적인 의미이다. 그것은 또한 나뉘어지는 분석을 넘어서서 대상들을 종합적으로 정돈하는데 기여한다. 그리고 마지막으로 이 작품을 교육학적으로 학생들에게 맞도록 조정하는 방식으로 이 계획을 실현하는데 기여한다.

2. 『신학대전』의 주제

『신학대전』은 체계적인 구조를 갖추고 있고, 이 작품에서는 신에 대한 사상, 존재 또는 존재자, 그리고 피조물인 자연과 인간에 대한 사상 등이 다루어 지고 있다. 또한 아리스토텔레스의 사상과 아우구스티누스의 사상이 자주 인용되며 신의 선성(善性)의

분유와 같은 신플라톤적인 사유도 보여진다. 이 작품은 독자들을 위한 머리말, 신학의 본성에 관한 논의, 신의 실존에 대한 증명들, 그리고 삼위일체와 은총이라는 더 높은 세계로 인도하는 신적인 존재에 대한 고찰과 함께 시작된다. ‘머리말’은 이 작품이 ‘그리스도교에 속하는 것들을 초심자 교육에 적합한 방식으로’ 제시할 것임을 밝히고 있다.

신학에서는 모든 것들이 ‘신과의 관련 속에서’ 탐구된다. 피조물의 생산과 모든 존재 및 모든 작용은 신이 영향을 미치는 과정의 노선 위에 자리잡고 있으며, 그 위에서 우리에게 알려질 수 있다. 이 구조는 그리스도교적일 뿐만 아니라 신플라톤적이기도 하다. 발원과 귀환, 전개와 완성이라는 구조는 운동과 생명을 함축하고 있다. 그렇지만 목적, 미래의 목표가 ‘귀환’ 또는 ‘되돌아감’이라고 이해될 필요는 없다. 토마스는 귀환을 말하지 않고 하나의 여정, 하나의 길을 말하고 있다. 『신학대전』의 구조는 다층적이다. 신은 언제나 자연적이고 초자연적인 존재의 수여자로서 현존하고 있고, 인간은 언제나 창조와 육화 가운데 어느 한 형식과 관련해 현존하고 있다. 결국 『신학대전』 전체의 신학은 형이상학이 아니라 은총을 입은 존재자들의 역사이다.

3. 『신학대전』의 각 권의 대략적인 내용

『신학대전』의 제1부에서는 모든 것이 삼위일체인 하느님으로부터 외부의 다양한 존재자들로, 그리고 창조의 정점인 인간 인격으로 움직인다. 인간들은 유한한 존재자들로 존재하지만, 하느님의 귀한 선물인 보다 깊은 삶으로 부르심을 받은, 인식하고 사랑하는 하느님의 모상들로서 존재한다. 제2부는 인간 인격성을, 삶의 여정과 특별한 생명력에 의해서 가능하게 된 운명으

로 이끄는 여정에 초점을 맞추어 고찰하고 있다. 제2부 제1편은 생명 여정의 인간적이고 신적인 심리학적 원리들을 그 선택들, 정서들, 기관들, 직관들, 성취들, 그리고 일탈들과 더불어서 묘사하고, 그 다음에 신의 은총의 도우심을 묘사한다. 제2부 제2편은 인간 인격성과 신의 은총이라는 두 원리를 하나로 모으고 있다. 인간은 은총의 자리이다. 여기에서 상술되는 은총의 심리학의 틀은 믿음, 소망, 사랑이라는 세 가지 덕과 현명함, 정의, 절제, 용기라는 네 가지 윤리적인 덕이다. 각각의 덕 아래에는 종속되는 덕들 및 악습들, 예수의 산상수훈에 기초를 두고 있는 행복들, 그리고 성령의 보충적 선물들이 배치된다. 『신학대전』의 제3부는 예수 그리스도를 그 여정의 표본으로 제시하고 있다. 여기에서는 먼저 예수의 존재, 생명, 업적을 소개하고, 다음으로는 예수가 이 세상을 떠난 다음에 성사들 속에 계속되는 육화 사건을 소개하며, 마지막으로 죽음을 넘는 생명을 소개한다. 지상에서의 예수의 사업이 그분의 재림에 의해서 성취될 것이듯이, 그리스도인의 은총에 의한 삶도 죽음을 넘어서 부활과 지복 직관으로서의 은총의 승리를 발견한다. 그러나 3부는 미완성으로 남아 있다.

『신학대전』의 이 세 가지 부분들은 비슷한 구조를 갖고 있다. 먼저 일반적이고 기초적인 것이 구체화된다. 즉 신에 관한 학문인 신학에 피조물들의 세계가 이어지고, 심리학, 법, 은총 안에서 인간 인격은 은총에 힘입은 덕들로 이어지며, 말씀의 육화는 생명과 가르침과 구속이 된다. 발원과 귀환이라는 대 구조는 삼위의 파견들로부터 시작하여 창조, 인간의 역사, 육화를 통하여 종말에 이르기까지의 일련의 활동이다. 신에 의해 지탱되며 앞으로 나아가거나 위로 순환하는 이 목적론적 과정이 『신학대전』의 문항들과 항목들을 규제하고 있다. 그것들은 구조들과 원리들에 의해서 조명되고 서로 연결되는 신학의 영역들을 구성하는 단위

들이다.

4. 토마스의 탐구 대상

토마스는 네 가지 기본적인 물음에 따라 그리스도교 신앙을 탐구하고 있다. 어떤 것이 과연 실존하는가? 또는 그것이 실존하는 것이 적절한 이유는 무엇인가가 첫 번째 물음이다. 두 번째 물음은 이 실재에는 어떤 종류가 있는가이고, 세 번째 물음은 그 본성은 무엇인가이고 마지막으로 종적 특성들 또는 속성들은 무엇인가가 질문된다. 『신학대전』의 항목들은 아벨라르두스로 소급되는 대학들에서의 변증론적 방법과 학문적 성격을 추구하는 아리스토텔레스의 질문들을 하나로 결합하고 있다.

토마스는 신학과 철학을 근본적으로 나누어 고찰했다. 신학은 계시에서 주어진 교리들을 갖고 출발한다. 철학은 관찰에서 주어진 경험된 주제들을 가지고 출발한다. 신학자나 철학자나 다 같이 이성을 사용하며, 각기 그들의 지식을 합리적으로 또 논리의 원리들에 맞게 발전시킬 수 있다. 신학과 철학은 때로는 똑같은 명제들을 내세우는 수도 있다. 토마스는 그의 『신학대전』에서 많은 철학적 문제를 다루었으며, 아베로에스 학파의 철학적 입장을 논박한 『대이교도대전』에는 꽤 많은 신학적 논제들이 들어있다. 이렇게 신학과 철학을 결합시키는 것이 좋은 일이라고 그는 생각했다. 이성의 한 가지 기능은 우리의 모든 지식을 정리하여 이를 하나의 체계 속에서 서로 연관짓는 것이다.

신학의 주요 대상은 신이기 때문에 그리고 나머지 모든 것은 그들이 신과 관계하고 있는 한 있기 때문에 우리는 학문의 서열에서 우선 신 자체를, 그리고 그 후에 나머지 다른 것들을 다루어야 한다. 그러므로 학문의 서열의 첫 번째이며 근본적인 구분 원리는

‘신-신과 관계 맺고 있는 신이 아닌 존재’라는 서열이다. 이 서열은 이미 신학의 대상 영역에 있으며, 이 서열은 이 대상 영역을 첫 번째의, 최초의 신 자체에 해당하는 영역과 두 번째의, 두 번째 서열의 신에 대한 신적이 아닌 존재들의 관계에 해당하는 영역으로 나눈다. 그러므로 『신학대전』의 전체 구분 안에는 신이 그 자체 있는 바대로 신을 다루는 것이 첫 번째 자리에 있으며, 두 번째 자리에는 신과 다른 모든 존재의 관계가 온다. 신학의 대상 영역 안에 있는 근본적인 이 구분에는 I부의 q. 2의 서문에 있는 구분이 상응한다. 신학의 의도는 신의 인식을 전하는 것이며 다만 신이 그 자체로 존재하는 것에 따라서 뿐만 아니라 신이 사물들의 원리이며 목적인 것에 따라서 신의 인식을 전하는 것이다.

토마스는 q. 1, a. 1에서 세속적인 학문의 연구 이외에 신학적인 연구의 실질적 필요성을 바로 신학의 그리고 신학 안에서 연구되는 학문의 구원의 의미를 갖고 해명한다. 토마스가 I부의 q. 2의 서문으로 제시하는 『신학대전』의 전체 구분 안에서는 세 가지 분류 원리들이 인식될 수 있다. 이 세 가지 중 두 개는 전체 신학과 학문의 서열 전체에 해당하는 우월한 구분 원리들이다. 이 원리들은 신에 대한 학문이며 우리의 구원에 대한 학문이라는 신학에 대한 이중적인 개념 규정에 근거하고 있다. 반면 세 번째의 구분 원리는 신학의 전체 소재가 아니라 다만 신에 대한 신적이 아닌 존재들의 관계에 해당되며 이 관계를 근원의 관계와 목적의 관계에 따라 분화한다. 그러므로 세 번째 구분은 두 번째 서열에 오며 뒤에 놓여져 있고 따라서 전체적인 서열에 해당되지 않는다. 『신학대전』의 전체 구분 안에서 이미 인식될 수 있는 전체적인 서열의 두 개의 상위의 구분 원리 이외에 마찬가지로 신학의 전체 영역에, 그리고 결과적으로 전체적인 서열에 해당하고, 그러나 놀랍게도 토마스가 I부의 q. 2의 서문으로 제시하고 전체

구분 안에서는 주제화되지 않은 또 다른 상위 구분 원리가 있다. 토마스는 I부를 미리 지시하는 가운데 II부 전체를 ‘도덕에 대한 논고’(S. th. I, q. 83, a. 2, ad 3)라고 명명하고 바로 뒤에서 그는 또 다시 이 문제를 I부의 맥락에서 배제하고 이 문제의 논의를 II부에서 언급한다: “이 저작의 II부에서는 도덕적인 소재가 그 안에서 숙고될 것에 대해 논의될 것이다”(S. th. I, q. 84, 서문).

III. 『대이교도대전』의 구조 및 논의 주제

1. 집필 시기

토마스의 또 다른 대작인 『이교도들의 오류에 대한 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책』을 우리는 보통 간략하게 『대이교도대전』이라고 지칭한다. 전통적으로 철학적인 대전, 호교론적인 대전 등으로 간주된 이 작품은 1269년에 편집되었고 최종적인 편집은 1272/1273년의 전환기에 이루어진 것 같다.

2. 작품 구조

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[I권]. 둘 째, 신으로부터 피조물이 생성된 것에 대해[II권], 셋 째, 피조물이 자신의 목적인 신에게 향해 있는 것에 대해 고찰한다[III권].

3. 논의 주제

I권에서는 신의 실존, 본질 그리고 내적인 행위에 대해 논의되고 외부로 향해 있는 신의 행위와 나머지 전체 존재가 II권과 III권에서 논의될 것으로 남아 있다. 신학자는 이런 논의의 과제를 벗어나서는 안된다. 보편적인, 학문론적인, 그리고 신학적이고 방법적인 숙고로부터 벗어날 수 없는 것이 아니라 무엇보다도 잘못된 세계 인식이 인간을 잘못된 자기 이해와 신에 대한 잘못된 상을 만들고 이로써 신앙에 직접 영향을 미치기 때문에 그는 이 과제를 벗어나서는 안된다.

II권에서는 토마스가 II권의 5장에서 나눈 구분에 따라서 6-38장에서 신에 의한 세계 창조가 다루어지고, 39-45장에서는 피조물들의 구분이, 46-101장에는 피조물에 대한 논의가 신앙의 진리에 관계하는 한, 서로 다른 피조물의 본성이 논의된다.

『대이교도대전』의 신학적인 인간학의 특징이 III권을 규정하며 특히 III권의 25-63장에서 다루어지는 행복에 대한 문제의 논의 장소를 규정한다. III권은 또 다시 세 단락으로 구분된다. 첫 단락은 신이 모든 사물의 목적인 한에서 신 자체를 다루며, 두 번째 단락은 신이 모든 피조물을 이끄는 한 신의 포괄적인 세계 지배를 다루며, 마지막 단락에서는 신이 이성적인 피조물에게 특별히 부여한 통솔권에 대해 논의된다.

IV권에서는 이성의 도움으로 이성을 넘어가는 신앙의 대상에 대해 논의된다. 첫 책, 이성의 위에 있는 신앙의 대상이, 예를 들면 삼위일체에 대한 고백이 논의된다(IV권, 2-26장). 둘 책, 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 올바르게 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.

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌: 신학 대전

원전의 전체 내용 요약: 1-2-2-1/1-2-2-2

원전의 세부 내용 목차: 1-2-3-1/1-2-3-2

원전의 중요성 해설: 1-2-1-1

원전의 중요한 철학 용어: 학문, 신 존재 증명, 신의 속성, 피조
물들의 원인, 창조, 선, 악, 진리, 허
위

한국어 표준 번역본 제목: 토마스 아퀴나스 신학대전

한국어 표준 번역본 번역자: 정의채

한국어 표준 번역본 출판도시: 서울

한국어 표준 번역본 출판사: 성바오로출판사/바오로딸

한국어 표준 번역본 출판 연도: 1985 ~

한국어 디지털 텍스트:

영어 표준 번역본 제목: Summa Theologiae, London/New
York

영어 표준 번역본 번역자: Thomas Gilby o.p. /Timothy
McDer- mott o.p./ Herbert McCabe
o.p./ Tho- mas Gornall s.j.

영어 표준 번역본 출판 도시: London/New York

영어 표준 번역본 출판사: McGraw-Hill

영어 표준 번역본 출판 연도: 1963 ~ 1974

영어 디지털 텍스트:

원어 표준 판본 제목: Summa Theologiae. Cum textu et
recensione Leonina

원어 표준 판본 편집자: Cura et Studio P. Caramello.

원어 표준 판본 출판 도시: 로마

원어 표준 판본 출판사: Leonina

원어 표준 판본 출판 연도: 1882 ~

원어 표준 판본 초판 출판 연도:

원어 디지털 텍스트:

○ 철학자 : 토마스 아퀴나스

생애 해설: 1-1-1-2/1-1-1-3

한국어 이름: 토마스 아퀴나스

영어 이름: Thomas Aquinas

원어 이름: San Tommaso d'Aquino

인물 사진:

<http://mahan.Wonkwang.ac.kr/link/med/philosophy/scholasticism/Stephen%20%20Loughlin>

출생 국가: 1-1-1-1

출생 도시: 1-1-1-1

출생 연도: 1-1-1-1

사망 연도: 1-1-2-2

한국어 웹사이트 :

www.mizii.com/jesusi/inlight/philosophy/aquinas/aquinas.htm
<http://rocky.new21.org/form/a27.htm>

영어 웹사이트 :

<http://mahan.Wonkwang.ac.kr/link/med/philosophy/scholasticism/Stephen%20%20Loughlin>

원어 웹사이트 :

www.ilgiardinodeipensieri.com/storiafil/tommaso1.htm

주요 저작1 한국어 제목 : 신학대전

주요 저작2 한국어 제목 : 대이교도 대전

주요 저작3 한국어 제목 : 페트루스 롬바르두스의 명제집 주해

활동 시기 : 1-1-2-1/1-1-2-2 (중세)

활동 분야 : 형이상학, 윤리학, 인식론

대표 사상 :

대표 이론 :

스승 : 1-1-2-1 (대 알베르투스)

제자 :

지지자 :

반대자 :

영향을 준 철학자 :

영향을 받은 철학자 :

○ 철학 용어 : 신학(3부 1장)

한국어 용어 : 신학

한자어 표기 : 神學

한국어 용어 출처 : 『신학대전』 I, 물음 1, 1항

한국어 용어 정의 : 신 자체와 신과 관계있는 것들을 다루는 학문

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 거룩한 가르침

한국어 관련 용어 : 신, 학문

영어 용어 : theology

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 :

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위 개념: 학문

○ 철학 용어 : 창조(3부 5장)

한국어 용어 : 창조

한자어 표기 : 創造

한국어 용어 출처 : 『신학대전』 I, 물음 44, 1항

한국어 용어 정의 : 존재하지 않는 것을 만들어 내는 신의 작용

한국어 반대 용어 : 파괴

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 : 창조자, 피조물

영어 용어 : creation

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 :

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

○ 철학 용어 : 악(3부 7장)

한국어 용어 : 악

한자어 표기 : 惡

한국어 용어 출처 : 『신학대전』 I, 물음 48, 1항

한국어 용어 정의 : 선의 결여

한국어 반대 용어 : 선

한국어 유사 용어 : 나쁨

한국어 관련 용어 : 결여, 결핍, 부재, 부패

영어 용어 : evil

영어 용어 출처 :

원어 용어 :

○ 철학 용어 : 진리(3부 8장)

한국어 용어 : 진리

한자어 표기: 眞理

한국어 용어 출처: 『신학대전』 I, 물음 16, 1항

한국어 용어 정의: 존재와 사유의 일치

한국어 반대 용어: 허위

한국어 유사 용어: 진실, 참

한국어 관련 용어: 일치설

영어 용어: truth

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어:

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

○ 철학 용어 : 허위(3부 9장)

한국어 용어: 허위

한자어 표기: 虛僞

한국어 용어 출처: 『신학대전』 I, 물음 17, 1항

한국어 용어 정의: 사물이나 사람이 본래의 모습과 다른 상태

한국어 반대 용어: 진리

한국어 유사 용어: 거짓, 오류

한국어 관련 용어: 유사성

영어 용어: falsity

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어:

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야: 형이상학, 윤리학, 인식론

사용한 철학사: 중세

사용한 철학 학파: 스콜라주의

사용된 철학 이론: 실재론

사용한 철학자: 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌: 『신학대전』

II. 『신학대전』의 지식 지도

1. 학문

1.1. 신학과 철학(1-1-1)

1.1.1. 학문의 종류(1-1-1-1/1-1-1-1-1)

1.1.1.1. 철학(1-1-1-1-1/1-1-1-1-1-1)

1.1.1.2. 신학(1-1-1-2-1/1-1-1-2-1-1)

1.2. 신학의 필요성(1-2-1/1-2-1-1)

1.3. 신학의 의도(1-3-1/1-3-1-1)

1.4. 신학의 성격

1.4.1. 단일 학문(1-4-1-1/1-4-1-1-1)

1.4.2. 실천적이고 관조적인 학문(1-4-2-1/1-4-2-2)

1.4.2.1. 관조적인 성격(1-4-2-1-1/1-4-2-1-1-1)

1.4.2.2. 실천적 성격(1-4-2-2-1/1-4-2-2-1-1)

1.4.3. 최고의 지혜인 신학(1-4-3-1/1-4-3-1-1)

1.5. 신학의 주제

1.5.1. 신학의 대상인 신(1-5-1-1/1-5-1-1-1)

1.5.2. 신과 존재들의 관계(1-5-2-1/1-5-2-1-1)

1.5.3. 부정신학의 대상인 신(1-5-3-1/1-5-3-1-1)

1.6. 신학의 논증 가능성(1-6-1/1-6-1-1)

1.7. 성서의 화법

1.7.1. 성서의 서술 방식(1-7-1-1/1-7-1-1-1)

1.7.2. 은유를 사용하는 이유(1-7-2-1/1-7-2-1-1)

2. 신 존재 증명

2.1. 신학의 과제(2-1-1)

2.1.1. 신의 본질에 대하여(2-1-1-1)

2.1.1.1. 자명성(2-1-1-1-1)

2.1.1.2. 신의 자명성(2-1-1-2-1/2-1-1-2-1)

2.1.1.3. 신 존재의 논증 가능성(2-1-1-3-1/2-1-1-3-1-1)

2.2. 신 존재 증명

2.2.1. 첫 번째 증명(2-2-1-1/2-2-1-1-1)

2.2.2. 두 번째 증명(2-2-2-1/2-2-2-1-1)

2.2.3. 이 두 가지 증명의 공통점(2-2-3-1/2-2-3-1-1)

2.2.4. 세 번째 증명

2.2.4.1. 우연적 존재와 필연적 존재(2-2-4-1-1/2-2-4-1-1-1)

2.2.4.2. 세 번째 증명의 특징(2-2-4-2-1/2-2-4-2-1-1)

2.2.5. 네 번째 증명(2-2-5-1/2-2-5-1-1)

2.2.6. 다섯 번째 증명(2-2-6-1/2-2-6-1-1)

3. 신의 속성(3-0)

3.1. 신의 단순성

3.1.1. 비물체인 신(3-1-1-1/3-1-1-1-1)

3.1.2. 비합성체인 신(3-1-2-1/3-1-2-1-1)

3.1.3. 신의 자기 동일성(3-1-3-1/3-1-3-1-1)

3.2. 신의 완전성(3-2-1/3-2-1-1)

3.3. 사물의 완전성(3-3-1)

3.3.1. 결과에 있어서의 완전성(3-3-1-1/3-3-1-1-1)

3.3.2. 존재의 완전성(3-3-2-1/3-3-2-1-1)

3.4. 신의 무한성(3-4-1/3-4-1-1)

4. 피조물들의 원인 (4-0/ 4-0-1)

4.1. 존재자의 네 원인

4.1.1. 존재자의 능동인인 신(4-1-1-1/ 4-1-1-1-1)

4.1.2. 질료인인 하느님(4-1-2-1/ 4-1-2-1-1)

4.1.3. 모형인인 하느님(4-1-3-1/ 4-1-3-1-1)

4.1.4. 만물의 목적인(4-1-4-1/ 4-1-4-1-1)

5. 창조

5.1. 생성의 세 가지 방식(5-1-1)

5.1.1. 창조 개념(5-1-1-1/5-1-1-1-1)

5.1.1.1. 비그리스도인의 창조 개념(5-1-1-1-1/5-1-1-1-1-1)

5.1.1.2. 그리스도교의 창조 개념(5-1-1-2-1/5-1-1-2-1-1)

- 5.1.1.3. 창조자와 피조물의 관계(5-1-1-3-1/5-1-1-3-1-1)
- 5.1.1.4. 창조의 주체(5-1-1-4-1/5-1-1-4-1-1)
- 5.1.1.5. 창조자와 피조물의 관계(5-1-1-5-1/5-1-1-5-1-1)
- 5.1.1.6. 능동적 창조와 수동적 창조(5-1-1-6-1/5-1-1-6-1-1)
- 5.1.1.7. 창조의 대상(5-1-1-7-1/5-1-1-7-1-1)
- 5.1.1.8. 창조와 자연과 기술의 관계(5-1-1-8-1/5-1-1-8-1-1)

5.2. 생성 방식들의 차이(5-1-2-1/5-1-2-1-1)

6. 선(6-0/6-0-1)

6.1. 사물의 선성

- 6.1.1. 선과 유의 환치 가능성(6-1-1-1/6-1-1-1-1)
- 6.1.2. 분유에 의한 선성(6-1-2-1/6-1-2-1-1)
- 6.1.3. 선과 유의 서열(6-1-3-1/6-1-3-1-1)
- 6.1.4. 선이 갖는 원인(6-1-4-1/6-1-4-1-1)
- 6.1.5. 선과 미(6-1-5-1/6-1-5-1-1)
- 6.1.6. 선의 근거(6-1-6-1/6-1-6-1-1)
 - 6.1.6.1. 두 가지 종류의 양태(6-1-6-1-1/6-1-6-1-1-1)
 - 6.1.6.2. 존재 양태, 중, 질서(6-1-6-2-1/6-1-6-2-1-1)
 - 6.1.6.3. 존재 양태, 중, 질서의 결여(6-1-6-3-1/6-1-6-3-1-1)
- 6.1.7. 선의 분류(6-1-7-1)
 - 6.1.7.1. 정선(6-1-7-1-1)
 - 6.1.7.2. 유익선(6-1-7-2-1/6-1-7-2-1-1)
 - 6.1.7.3. 쾌락선(6-1-7-3-1)
 - 6.1.7.4. 선에 대한 논거(6-1-7-4-1/6-1-7-4-1-1)

6.2. 신의 선성

- 6.2.1. 신에게 적합한 선성(6-2-1-1/6-2-1-1-1)

- 6.2.2. 최고선인 신(6-2-2-1/6-2-2-1-1)
- 6.2.3. 자기 본질에 의해 선택한 신(6-2-3-1/6-2-3-1-1)
- 6.2.4. 모든 것의 선행의 원인(6-2-4-1/6-2-4-1-1)

7. 악

- 7.1. 악의 본성(7-1-1/7-1-1-1)
- 7.2. 악의 원인
 - 7.2.1. 악의 우연적 원인
 - 7.2.1.1. 선의 결여(7-2-1-1-1/7-2-1-1-1-1)
 - 7.2.1.2. 형상의 결여(7-2-1-2-1/7-2-1-2-1-1)
 - 7.2.1.3. 악의 주체인 선(7-2-1-3-1/7-2-1-3-1-1)
 - 7.2.2. 최고선인 신이 악의 원인인가(7-2-2-1/7-2-2-1-1)
- 7.3. 악의 종류
 - 7.3.1. 최고악(7-3-1-1/7-3-1-1-1)
 - 7.3.2. 윤리적인 악(7-3-2-1/7-3-2-1-1)
 - 7.3.3. 형이상학적인 악(7-3-3-1/7-3-3-1-1)
 - 7.3.4. 사물들 안에 있는 악(7-3-4-1/7-3-4-1-1)
- 7.4. 선과 악
 - 7.4.1. 악의 주체(7-4-1-1/7-4-1-1-1)
 - 7.4.2. 선의 제거(7-4-2-1/7-4-2-1-1)
- 7.5. 벌과 죄(7-5-1/7-5-1-1)

8. 진리

- 8.1. 진리에 대한 이론들(8-1-1/8-1-1-1)

8.1.1. 지성과 존재자의 일치

8.1.1.1. 진리의 자리(8-1-1-1-1/8-1-1-1-1-1)

8.1.1.2. 인식의 진리(8-1-1-2-1/8-1-1-2-1-1)

8.1.1.3. 지성의 두 기능(8-1-1-3-1/8-1-1-3-1-1)

8.2. 진과 유(8-2-1/8-2-1-1)

8.3. 진과 선(8-3-1/8-3-1-1)

8.4. 진리의 종류

8.4.1. 신적 지성의 진리(8-4-1-1/8-4-1-1-1)

8.4.2. 사물들의 진리(8-4-2-1/8-4-2-1-1)

8.4.3. 인간 지성의 진리(8-4-3-1/8-4-3-1-1)

8.4.4. 창조된 진리와 창조되지 않은 진리(8-4-4-1/8-4-4-1-1)

8.4.5. 언표적인 진리(8-4-5-1/8-4-5-1-1)

8.4.6. 명제의 진리(8-4-6-1/8-4-6-1-1)

9. 허위

9.1. 사물들 안에 있는 허위(9-1-1/9-1-1-1)

9.1.1. 유사성

9.1.1.1. 유사성의 의미(9-1-1-1-1)

9.1.1.2. 유사성에 의한 오류(9-1-1-2-1)

9.1.2. 사물의 제시 방식

9.1.2.1. 제시의 의미(9-1-2-1-1)

9.1.2.2. 제시의 방식(9-1-2-2-1)

9.1.3. 유사성의 방식

9.1.3.1. 완전한 유사(9-1-3-1-1/9-1-3-1-1-1)

9.1.3.2. 불완전한 유사(9-1-3-2-1/9-1-3-2-1-1)

9.1.3.3. 작용인과 결과 사이의 유사(9-1-3-3-1/9-1-3-3-1-1)

9.2. 감각에 존재하는 오류

9.2.1. 감각에 있는 두 가지 오류(9-2-1-1/9-2-1-1-1)

9.2.2. 감각의 판단 오류(9-2-2-1/9-2-2-1-1)

9.2.3. 지각 대상들과 오류

9.2.3.1. 고유한 지각 대상(9-2-3-1-1/9-2-3-1-1-1)

9.2.3.2. 공통적인 지각 대상(9-2-3-2-1/9-2-3-2-1-1)

9.2.3.3. 우연한 지각 대상(9-2-3-3-1/9-2-3-3-1-1)

9.2.3.4. 지각 대상들의 오류 가능성(9-2-3-4-1/9-2-3-4-1-1)

9.3. 지성과 허위(9-3-1/9-3-1-1)

9.3.1. 지성의 오류 가능성

9.3.1.1. 지성의 오류 불가능성(9-3-1-1-1/9-3-1-1-1-1)

9.3.1.2. 지성의 인식(9-3-2-1/9-3-2-1-1)

9.4. 진리와 허위

9.4.1. 진리와 허위의 관계(9-4-1-1/9-4-1-1-1)

9.4.2. 진리와 허위의 장소

9.4.2.1. 진리의 장소(9-4-2-1-1/9-4-2-1-1-1)

9.4.2.2. 허위의 장소(9-4-2-2-1/9-4-2-2-1-1)

제3부 『신학대전』의 주요 주제어 분석

1. 학문

1.1. 신학과 철학

<1-1-1> 『신학대전』의 I부의 첫 번째 물음은 메타 이론적인 특징을 갖고 있다. 즉 토마스가 이 물음에서 성스러운 학문(신학)을 다루고 있기는 하지만 이 물음은 엄격히 말해서 신학적인 물음이 결코 아니며 토마스 자신도 말하듯이 신학의 자리를 학문이론적으로 규정하기 위해 먼저 숙고하는 한가지 방식이다. 토마스가 신학과 철학을 명백히 구별했다는 것은 의심의 여지없이 확실한 사실이며 『신학대전』은 철학과 신학의 놀라운 조화를 제시하는 저작이다. 그는 구체적인 소주제들을 다루기에 앞서 이 물음 아래에서 다루어질 주제들을 소개하고 있다.

1.1.1. 학문의 종류

<1-1-1-1> 물음 1(q. 1)은 모두 10개의 문항으로 이루어져 있는데, 특히 성스러운 학문(*sacra doctrina*)에 관한 것이 다루어진다. 토마스는 먼저 철학 이외에 또 다른 가르침이 필요한가를 묻는다. 그는 계속해서 거룩한 가르침이 학문인가라는 물음을 제기하는데 그에 의하면 거룩한 가르침은 일종의 학문이다. 토마스는 a. 1에서 철학 이외에 또 다른 학문이 필요한가라고 물은 후, 이미 그는 철학 이외에 성스러운 가르침이 필요하다는 것을 염두에 두고 있다, a. 2에서 성스러운 가르침이 하나의 학문이라는 것을 증명한다. 토마스는 학문의 두 가지 종류에 대해 설명한다. 첫

번째 부류의 학문은 ‘지성의 자연적 빛으로 알게 된 여러 원리에서’ 출발하는 것이며, 두 번째 부류의 학문은 ‘더 상위의 학문의 빛으로 알게 된 여러 원리에서 출발하는’ 학문이며, 거룩한 가르침은 이 두 번째 부류의 학문에 속하는 학문이다.

<1-1-1-1-1> 학문에는 두 가지 종류가 있다는 것을 알아야 한다. 어떤 학문(첫째 부류의 학문)은 지성의 자연적 빛으로 알게 된 여러 원리에서 출발하는데 예컨대 산술학, 기하학 등등의 학문의 경우이다. 그리고 어떤 학문(다른 부류의 학문)은 더 상위의 학문의 빛으로 알게 된 여러 원리에서 출발하는데 예컨대 광학은 기하학에 의해 명백하게 된 여러 원리에서 출발하며 음악의 학문은 산술학에 의해 알려진 여러 원리에서 출발하는 것과 같은 경우다.(S. *th.* I, q. 1, a. 2, corp.).

1.1.1.1. 철학

<1-1-1-1-1> 토마스에 따르면 학문의 종류에는 두 가지가 있는데, 그 중 하나는 수학이나 기하학 그리고 이와 같은 종류의 학문으로서 이들은 지성의 자연적인 빛에 의해 자명한 원리들에서 나아가는 학문이다.

<1-1-1-1-1> 그러므로 철학적 여러 학문 분야가 자연적 이성 의 빛으로 인식할 수 있는 관점에서 다루는 같은 사물들을 다른 학문이 신적 계시의 빛으로 인식하는 관점에서 다루어도 아무런 지장이 없는 것이다. 따라서 거룩한 가르침에 속하는 신학은 철학의 한 부분의 자리를 갖는 신학과는 그 류(類)가 다르다(S. *th.* I. q. 1, a. 1, ad 2).

1.1.1.2. 신학

<1-1-1-2-1> 철학 이외의 또 다른 학문으로 우리는 신학을 언급할 수 있다. 신학은 우리 인간 지성의 위에 있는 학문의 빛에

의해 자명한 원리들에서 나아가는 것이다. 거룩한 가르침의 인식은 계시에 의해 얻어진다. 즉 위에서 언급된 철학이 자연 이성에 의해 있는 반면 신학의 고유한 인식은 계시로 말미암은 것이다. 신학에 속하는 것은 다른 학문들의 원리들을 증명하는 것이 아니고 다만 그런 것들에 대해 판단하는 것이다. 신학은 철학적 학문들에서 어떤 것을 받을 수 있기는 하지만 그것은 마치 어떤 필연성에서 철학적 학문들을 필요로 하는 것이 아니라 거룩한 가르침이 전달하는 것들을 더 명백하게 드러내기 위해서다.

<1-1-1-2-1-1> 거룩한 가르침은 학문이다. 그런데 [...] 거룩한 가르침은 이런(후자의) 양태로 학문이다. 그것은 기실 거룩한 가르침이 하느님과 복된 자들에 관한 더 높은 학문의 빛으로 알게 된 여러 원리에서 출발하기 때문이다. 따라서 마치 음악의 학문이 산술학에서 주어진 여러 원리를 믿는 것과 같이 거룩한 학문은 하느님에게서 계시된 여러 원리를 믿는 것이다.(S. *th.* I, q. 1, a. 2, corp.).

1.2. 신학의 필요성

<1-2-1> 무엇보다도 먼저 거룩한 가르침의 필요성이 논의되어야 한다. 우리는 먼저 거룩한 가르침 자체에 관해 그것이 어떤 성질의 것인지, 또 그것의 범위가 어디까지인지를 고찰할 필요가 있다. 그리고 이 가르침이 학문인가와 학문이라면 단일한 학문인가가 또한 사변적인 학문인가 혹은 실천적인 학문인가가 논의되어야 한다. 더 나아가 이 가르침과 다른 학문들과의 관계가 논의되어야 한다. 그 다음으로는 이 가르침의 성격에 대해 논의되는데, 이 때는 무엇보다도 이 가르침이 지혜인가가 다루어진 후 이 가르침의 주제가, 또한 이 가르침이 논증될 수 있는 것인가, 이 가르침이 비유적으로 말해져야 하는가가, 최종적으로 성서의 화법이 논의된다.

<1-2-1-1> 인간의 구원을 위해 인간 이성으로 탐구되는 철학적 여러 학문 분야 외에 하느님의 계시를 따라 이루어지는 어떤 가르침이 있을 필요가 있었다.(S. *th.* I. q. 1, a. 1, corp.).

1.3. 신학의 의도

<1-3-1> 토마스는 I, q. 2의 서두에서 극도로 간략하게 『신학대전』의 전체적인 구분을 서술한다. 이 가르침의 해석 위에서 우리는 다음과 같은 것을 다루고자 한다. 우리는 첫째 하느님에 대해서, 둘째, 이성적 피조물의 신에게로의 운동에 대해서, 셋째, 사람인 우리에게 있어서 신에게로 향하는 길인 그리스도에 대해서 논할 것이다. 『신학대전』의 이 세 구분 및 구분들의 순서를 토마스는 신학의 근본 지향으로써 근거짓는다.

<1-3-1-1> 왜냐하면 이 거룩한 가르침의 주된 의도는 다만 신이 그 자체로 존재하는 것에 따라서 뿐만이 아니라 사물들의, 특히 이성적 피조물의 근원이며 목적인 것에 따라서 신에 대한 인식을 전하는 것이기 때문이다.(S. *th.* I, q. 2. 서문).

1.4. 신학의 성격

1.4.1. 단일 학문

<1-4-1-1> 토마스는 a. 3~a. 5에서 우선 거룩한 가르침이 단일한 하나의 학문인가에 대해서 논의한다. 3절(a. 3)에서 그는 거룩한 가르침이 단일한 학문이라고 언급한 후에 거룩한 가르침의 성격들을 규정한다.

<1-4-1-1-1> 거룩한 가르침은 단일한 학문이다. 사실 능력과 능력 상태의 단일성은 대상에 따라 고찰되어야 하며 그것은 질료적으로

가 아니라 대상의 형상적 이유에 의해 고찰되어야 한다. 예컨대 사람과 당나귀와 돌은 시각의 대상인 색깔이 있는 것이란 형상적 이유에서 일치한다. 앞서도 말한 바와 같이 성서는 신적으로 계시된 것들을 고찰하기 때문에 신적으로 계시될 수 있는 것은 무엇이든지 다 이 학문의 대상으로서의 형상적 이유 안에 공통성을 갖는다. 따라서 그런 것들은 다 같이 단일한 학문으로서의 거룩한 가르침 밑에 포함된다.(S. th. I, q. 1, a. 3, corp.).

1.4.2. 실천적이고 관조적인 학문

<1-4-2-1> 토마스는 a. 5에서 신학은 한편에서는 사변적인 학문이며 또 다른 관점에서는 실천적인 학문이라고 한다. 관점의 이중성과 관점의 차이는 세속적인 학문처럼 유사하게 신학에서도 사변 신학과 실천 신학 사이의 차이를 구성한다. 차이를 구성하는 관점은 신학의 이중적인 목적에서 결과로 나온다. 신학이 신에 대한 학문으로서 신에 대한 인식을 목표로 하는 한 신학은 이론적인 목적을 가지며 따라서 사변적이다. 그러나 신학이 우리의 구원에 관한 앎으로서 신 안에서의 우리의 구원을 목표로 하며 우리의 행위와 무위에 관계하는 한 신학은 실천적인 목적을 갖고 있고 따라서 실천적이다.

<1-4-2-2> Art. 5는 실천적인 학문처럼 사변적인 다른 모든 학문에 앞선 신학의 우위를 근거짓는다. 답변에서 토마스의 논증은 신학이 사변적인 부분과 실천적인 부분으로 이분화되는 것을 전제로 한다. 신학의 이런 이분화는 신학의 이중적인 목적, 즉 사변적인 목적과 실천적인 목적에 근거하고 있다. 신학을 이론적인 부분과 실천적인 부분으로 구분하는 것은 신에 대한 학문으로서의 신학과 우리의 구원에 관한 학문으로서의 신학이라는 신학의 두 가지 규정과 사태적으로 관계 있다.

1.4.2.1. 관조적인 성격

<1-4-2-1-1> 토마스는 이 물음의 a. 4에서 신학이 관조적인 학문인가 또는 실천적인 학문인가라는 물음을 신중히 검토하고 신학은 관조적인 학문일 뿐만 아니라 실천적인 학문이라는 결론에 이른다. 그는 신학은 인간적인 행위에 대해서보다는 더 근원적으로 신적인 것에 관하여 논의하기 때문에 실천적 학문이기보다는 오히려 사변적 학문이라고 한다. 이 결론이 실천 신학에 앞선 사변 신학의 우위를 명백히 제시한다는 것은 도외시하더라도 이런 결론은 무엇보다도 먼저 도덕 신학의 실존을 도덕적인 소재의 구원의 중요성으로써 정당화하고 더 나아가 그 아래에서 신학이 도덕적인 소재를 고려하고 논의하는 판단 기준을 제시한다.

<1-4-2-1-1-1> 철학적 학문들에서는 어떤 것은 사변적이고 어떤 것은 실천적이지만 거룩한 가르침은 이와는 달리 이 두 가지를 다 같이 자체 안에 포함한다. 그것은 마치 하느님이 같은 지식으로 자신을 알며 당신이 행하시는 바를 아는 것과 같다. 거룩한 가르침은 실천적 학문이기보다는 오히려 관조적(사변적) 학문이다. 그 이유는 거룩한 학문은 인간적 행위보다는 더 원리적으로 신적인 것에 관하여 논하기 때문이다. 즉 이런 인간적 행위로 말미암아 사람이 영원한 행복이 그 안에 있는 하느님의 완전한 인식에 질서지어지는 한에 인간적 행위에 관하여 논하는 것이다.(S. *th.* I, q. 1, a. 4, corp.).

1.4.2.2. 실천적 성격

<1-4-2-2-1> 실천적 학문의 목적은 행동이며, 또한 모든 실천적 학문은 인간의 행위와 관계 있다. 예를 들면 윤리학은 인간의 행위와 관계 있고, 건축학은 건축물과 관계 있는 것과 같다. 토마스는 거룩한 가르침이 사변적인, 관조적인 학문이라고 성격 규정을 한 후에 이 가르침이 결코 흔들릴 수 없는 신적인 학문의 빛

에 의해 비추어지기 때문에, 허약한 우리 지성의 빛에 의해 비추어지는 여타 다른 학문보다 확실성에 있어 더 우위에 있다고 한다.

<1-4-2-2-1-1> 사변적 학문들 중 하나가 다른 것보다 더 우위에 있다는 것은 한편으로는 그 확실성 때문이며 다른 편으로는 그 소재의 우위성 때문이다. 그런데 이 학문은 이 두 가지 면에서 다른 사변적 학문들을 능가한다. 확실성에 있어서, 다른 학문들은 틀릴 수 있는 인간 이성의 자연적 빛에서 확실성을 갖지만 이 학문은 속을 수 없는[흔들릴 수 없는] 신적 빛에서 확실성을 갖는다. 또 소재의 우월함에 있어서도, 거룩한 가르침은 원리적으로 그 높이에 있어서 이성을 초월하는 것과 관련하지만 다른 학문들은 이성애 종속되는 것만을 고찰한다. 그리고 실천적 학문들 사이에서는 더 구극적인(究極的) 목적에 질서지어진 것이 더 우위에 있다. [...] 그런데 거룩한 가르침이 실천적 학문인 한 그 목적은 영원한 행복이며 실천적 학문들의 다른 모든 목적이 궁극적 목적인 이 영원한 행복으로 질서지어지는 것이다. 그러므로 모든 관점에서 거룩한 가르침이 다른 학문들보다 우위에 있음이 명백하다.(S. *th.* I, q. 1, a. 5, corp.).

1.4.3. 최고의 지혜인 신학

<1-4-3-1> 지혜는 아리스토텔레스에 의하면 ‘학문들의 머리’라고 지칭된다. 또한 다른 학문들의 원리들을 증명하는 것이 지혜에 속하는데, 거룩한 가르침은 다른 학문들의 원리를 증명하지 않기 때문에 지혜라고 간주될 수 없다. 더 나아가 거룩한 가르침은 연구함으로써 획득되는데 지혜는 연구와 탐구에 의해 획득되는 것이 아니다. 그런데 토마스는 거룩한 가르침이 신적인 것들에 대한 인식, 즉 최고의 인식이라고 한다. 거룩한 가르침은 자기 원리들을 다른 인간적 학문에서가 아닌 신적 지식에서 받는다. 즉 우리의 모든 인식이 그것으로 질서지어지는 최고의 지혜로부터 받는 것이다. 그러므로

토마스에 따르면 거룩한 가르침은 최고의 지혜이다.

<1-4-3-1-1> 이 가르침은 모든 인간적 학문 중에서 최고의 지혜이다. 그런데 이렇게 지혜라고 하는 것은 어떤 류(類; 分野)에 있어서가 아니라 무조건적으로 그런 것이다. 그런데 지혜로운 자의 일이 질서를 주는 것이며 판단하는 것이고 판단은 더 높은 원인을 통해 더 낮은 것들에 대해 이루어지는 것이기 때문에 해당 분야의 최고 원인을 고찰하는 사람이 그 분야의 지혜로운 사람이라고 불리운다. 예컨대 건축 분야에서는 집의 형상(구조)을 구상하는 사람이 지혜로운 사람이라 불리운다. 이런 사람은 돌을 다듬거나 석회를 준비하는 하급의 노동자와 구별하여 건축가라고 불리운다. [...] 그리고 다시 인간 생활의 전 영역에 걸쳐 사려깊은 사람이 마땅한 목적으로 인간 행위를 질서지어줄 때 지혜로운 사람이라고 한다. [...] 전 우주의 무조건적 최고 원인, 즉 하느님을 고찰하는 사람은 최고로 지혜로운 사람이다. 따라서 아우구스티누스가 『삼위일체론』, 제 12권에서 명백히 한 바와 같이 지혜는 신적인 것들에 대한 인식이다. 거룩한 가르침은 하느님을 최고 원인인 한 가장 고유하게 규정한다. 그것은 그것이 규정하는 바가 다만 피조물들로 말미암아 인식될 수 있는 것에 국한되는 것이 아니라 [...] 오히려 거룩한 하느님 자신에 대하여 인간에게만 알려지고 다른 것들에게는[하느님 자신에게만 알려지고 하느님이 아닌 타자들에게는] 계시를 통하여 전달된 것에 관하여 규정하기 때문이다. 그러므로 거룩한 가르침은 최고의 지혜라 불리운다.(S. *th.* I, q. 1, a. 6, corp.).

1.5. 신학의 주제

1.5.1. 신학의 대상인 신

<1-5-1-1> 토마스는 a. 7에서 신학의 대상 영역은 신이며 다른 모든 것들은 그것들이 신과의 관계에 있는 한, 신학의 대상 영역이라고 한다. 즉 거룩한 가르침에 있어서 모든 것은 신의 관점에서 다루어진다. 다루어지는 것들이 신 자신이거나 혹은 그

근원과 끝으로서의 신에게 질서지어져 있기 때문이다.

<1-5-1-1-1> 하느님은 이 학문의 주제다. 사실 주제는 학문에 대하여 마치 대상이 능력이나 습성에 대한 것과 같은 관계에 있다. 그런데 고유한 의미로 어떤 능력이나 습성의 대상으로 지칭되는 것은 그것의 이유로 말미암아 모든 것이 능력과 습성에 관련되는 그것이다. 예컨대 사람과 돌이 시각에 관련되는 것은 그것들이 색깔이 있기 때문이다. 그러므로 색깔이 있는 것은 시각의 고유한 대상이다. 거룩한 가르침에 있어서 모든 것은 하느님의 관점에서 다루어진다. 다루어지는 것들이 하느님 자신이거나 혹은 그 시원(始源)과 구극(究極)으로서의 하느님께 질서지어져 있기 때문이다. 따라서 하느님은 참으로 이 학문의 주제이다. 이것은 또한 이 학문의 원리(原理; 출발점)들에서도 명백하다. 이런 원리들은 신앙 조항이며 신앙은 하느님께 대한 것이다. 그런데 원리들(기본 명제들)의 주제와 모든 학문의 주제는 같다. 모든 학문은 함축적으로 원리들 안에 포함되기 때문이다. 어떤 이들은, 이 학문에서 고찰되는 이유를 따라서가 아니라 이 학문에서 다루어지는 것들에만 유의하여 이 학문의 소재를 다른 모양으로, 즉 사물과 상징 혹은 복구의 업(業) 혹은 전(全)그리스도 즉 머리와 지체 등으로 고찰하였다. 사실 이 학문에서 이런 모든 것이 다루어진다. 그러나 그것은 하느님께 대한 질서에 따라 이루어진다.(S. *th.* I, q. 1, a. 7, corp.).

1.5.2. 신과 존재들의 관계

<1-5-2-1> 신학의 대상을 이렇게 신에 대한 학문으로 그리고 신이 아닌 모든 존재들의 신에 대한 관계에 대한 학문으로 규정하는 것은 학문의 서열에 직접 영향을 끼친다. 토마스는 이런 사실을 어떤 사람들은 이 학문에서 고찰되는 이유를 따라서가 아니라 이 학문에서 다루어지는 것들에만 유의하여 이 학문의 주제를 사물과 상징 혹은 복구의 작업 혹은 완전한 그리스도 즉 머리이며 지체 등과 같이 다른 방식으로 규정하며, 사실 이 학문에서 신에게 대한 질서에 따라 이런 모든 것이 다루어진다고 표현한다.

<1-5-2-1-1> 거룩한 가르침에서 규정되는 다른 모든 것은 하느님 안에 내포된다. 그러나 그것들은 부분으로서— 혹은 종(種)으로서 혹은 우유(偶有, 부수적인 것)로서— 가 아니라 어떤 모양으로 하느님께 질서지어진 것으로 내포된다.(S. *th.* I, q. 1, a. 7, ad 2).

1.5.3. 부정신학의 대상인 신

<1-5-3-1> 토마스는 이 학문의 주제가 하느님이라는 자신의 견해를 밝히기 전에 반대 논증을 전개하는데, 이 때 그는 존재의 문제와 인식의 문제를 도입하면서 이 논의에 접근한다. 즉 모든 학문에 있어서 우리는 그것이 ‘무엇인가’라는 물음을 전제로 해야 한다. 그런데 거룩한 가르침은 하느님에 대해 그가 ‘무엇인가’의 인식을 전제하지 않는다. 또한 어떤 학문 안에서 규정되는 모든 것은 그 학문의 주제 아래 포함된다. 그런데 성서 안에는 창조자에 대해서 뿐만 아니라 피조물에 대해서도 규정되어 있다. 이런 이유들로 미루어 볼 때 하느님은 거룩한 가르침의 주제가 아니다. 이런 반대 논증들에 대해 토마스는 간단 명료하게 하느님이 이 학문의 주제라고 답한다.

<1-5-3-1-1> 우리는 하느님이 ‘무엇인지’ 알 수 없다. 그러나 우리는 이 가르침에 있어서 정의(定義)의 자리에 하느님의 결과(結果)— 그것이 자연의 결과이건 은총의 결과이건간에— 를 사용하여 하느님에 대해 고찰되는 것들에 대해 말한다. 그것은 마치 어떤 철학적 학문들에 있어서 원인의 정의 대신 결과를 받아들여 원인에 대한 어떤 것을 결과로 말미암아 [논증]하는 것과 같다.(S. *th.* I, q. 1, a. 7, ad 1).

1.6. 신학의 논증 가능성

<1-6-1> 거룩한 가르침이 논증될 수 있는가가 주제에 놓여지면서 신학의 성격이 더욱 구체적으로 논의된다. 신학은 믿음과 관

게 맺고 있는 학문이며, 믿음은 인간의 이성으로 증명될 수 없는 많은 요소들을 갖고 있으므로 신학은 논증될 수 없는 학문으로 간주된다. 이런 주장에 대해서 토마스는 인간의 이성에 의한 논증은 신앙에 속하는 것들을 증명할 위치에 있지 않고 다만 신학만이 신앙 조항들에서 다른 것들을 논증해 가는 것이라고 한다. 그렇기는 하지만 거룩한 가르침은 또한 이 가르침 안에 전해지고 있는 것들을 명백히 하기 위해서 인간 이성을 필요로 하며 또한 이것을 사용한다. 이 가르침은 또한 철학자들이 진리를 자연 이성으로 인식할 수 있을 때 철학자들의 권위를 사용한다. 토마스는 마치 다른 학문들이 그들의 원리들을 증명하기 위해 논증되지 않듯이, 그리고 그 학문들 안에 있는 다른 것들을 증명하기 위해 원리들로부터 논증되듯이 신학도 자기의 원리를 증명하기 위해 논증되지 않지만 다른 것을 명백히 하기 위해 있는 것이라고 한다.

<1-6-1-1> 다른 학문들은 자기 [기본] 원리들에 대해 논증하지 않고 그런 학문들 안에 있는 다른 것들을 명백히 하기 위해 그런 [기본] 원리들에서 논증하는 것과 같이 이 가르침도 자기의 원리들, 즉 신앙 조항들을 증명하기 위해 논증하는 것이 아니고 그런 원리들에서 다른 것을 명백히 하기 위해 전진한다. [...] 그런데 철학적 학문들에 있어서 유의해야 할 점이 있다. 그것은 더 아래 학문들은 자기의 원리들을 증명하지도 않고 반대자들에 대해 논란하지도 않는다. 더 아래 학문들은 이런 것을 더 위의 학문들에게 남겨 놓는다. 그런데 이런 철학적 학문들 중 최상위의 학문, 즉 형이상학은 반대자가 어떤 [기본] 원리를 인정한다면 토론을 벌인다. 만일 반대자가 아무 것도 인정하지 않는다면 그런 사람과 더불어 토론할 수 없다. 이 때는 다만 그의 이설(理說)들을 해답해줄 수 있을 뿐이다[그의 근거(이론)를 해체할 수 있을 뿐이다]. 따라서 거룩한 가르침도 더 위의 학문을 갖는 것이 아니므로 자기의 원리들을 부정하는 사람과 논란한다. 이 때 반대자가 신적 계시로 말미암아 갖게 된 원리들 중 어떤 것을 인정한다면 논증함으로써 그와 토론을 하게 된다. 우리는 이때 거룩한 가르침의 권위

들을 통해 이단자를 반대하여 논란하게 되고 한 신앙 조항을 거부하는 사람들에 대해서는 다른 신앙 조항을 통해 토론하게 된다. 그런데 반대자가 하느님으로부터 계시된 원리들 중 어떤 것도 믿지 않는다면 더 이상 이성을 통해 신앙 조항들을 증명할 길은 없는 것이며 반대자가 신앙에 반대되는 어떤 이설(理說)을 이끌어들이었다면 그것에 대답하는 길이 있는 것이다. 사실 신앙은 틀릴 수 없는 진리에 근거하고 있는 까닭에, 또 참된 것에 모순되는 것이 논증될 수 없는 까닭에 신앙에 반대하여 제시되는 증명들은 명백히 논증이 아니며 해당되어야 할 논란인 것이다.(S. *th.* I, q. 1, a. 8, corp.).

1.7. 성서의 화법

1.7.1. 성서의 서술 방식

<1-7-1-1> 토마스는 q. 1의 마지막 두 항목을 성서에 대한 논의에 할애하고 있는데 먼저 성서가 은유적이고 상징적인 화법을 써야 하는가가 논의된다. 그는 유사(類似)를 통해서는 진리가 은폐되기 때문에 어떤 유사를 사용하는 것이 이 학문에 적합하지 않다는 논증을 먼저 소개한다. 물질적 사물들의 유사에 의해서 신적인 것들을 전달하려는 의도는 이 가르침에 적합하지 않다는 논증도 있다. 토마스에 따르면 성서에는 은유적인 방식이 적합하다.

<1-7-1-1-1> 신적인 것과 영적인 것을 물체적 유사 밑에 전하는 것은 성서에 적합하다. 사실 하느님은 모든 것을 그 본성을 따라 배려한다. 그런데 인간에게는 감각적인 것을 통해 초감각적인 것, 가지적인 것에 이르는 것이 본성적이다. 그것은 우리의 모든 인식이 감각에서 시작되기 때문이다. 따라서 성서에서 영적인 것이 물체적 사물들의 은유 밑에 우리에게 전달되는 것은 적절한 것이다.(S. *th.* I, q. 1, a. 9, corp.).

1.7.2. 은유를 사용하는 이유

<1-7-2-1> 성서가 은유를 사용하는 이유는 그것이 필요하고 유익하기 때문이다. 또한 성서의 한 곳에서 은유로 전해지는 것은 다른 데서는 더 명백히 설명된다. 성서에서 신적인 것들을 고귀한 물체들의 형상들보다는 천(賤)한 물체의 형상들로 전하는 것은 더 적절한 것이다. 이에 대한 이유들은 다음과 같다.

<1-7-2-1-1> 첫째로 이렇게 함으로써 인간 정신이 더 쉽게 오류에서 해방되기 때문이다. 사실 이때 신적인 것들에 대해 말해지는 것은 고유한 의미로 말해지는 것이 아닌 것이 명백하다. 만일 고귀한 물체들의 형상들로 신적인 것들이 표현된다면 [이런 것일까 하는] 의심이 있을 수 있을 것이며 특히 물체보다 고귀한 어떤 것을 전혀 생각할 수 없는 사람들에게는 그런 것들이 아주 의심스러울 것이다. 둘째로는 이 방법이 이 세상에서 우리가 하느님에 대해 갖는 인식에 더 적합하기 때문이다. 사실 하느님에 대해서는 무엇인가보다는 무엇이 아닌가가 우리에게 더 명백하다. 따라서 그 유사가 하느님에게서 멀면 멀수록 더욱더 그런 유사는 하느님에 대해 우리가 말하고 생각하는 것을 넘어 하느님에 대한 더 참된 평가를 하게 한다. 셋째로는 이와 같은 방법으로써 신적인 것이 부당한 사람들에게는 더욱더 감추어지는 것이다.(S. *th.* I, q. 1, a. 9, ad 3).

2. 신 존재 증명

2.1. 신학의 과제

<2-1-1> 신학의 주된 과제는 하느님에 대한 인식을 전하는 것이며, 사물들의 특히 이성적 피조물의 근원이며 종극인 것으로서의 인식을 전하는 것이다. 여기에서는 첫째, 하느님에 대해 논하고, 둘째로는 이성적 피조물의 하느님께로의 운동에 대해서, 그리고 셋째

로는 우리에게 있어서 하느님께로 향하는 길인 그리스도에 대하여 논할 것이다. 하느님에 대한 고찰은 여기에서 다음과 같은 세 주제로 나누어 고찰된다. 첫째 하느님의 본질에 속하는 것들이 고찰될 것이며, 둘째 인격(persona)에 속하는 것들이 고찰될 것이며, 셋째 피조물들이 하느님께 나아감에 대해 고찰될 것이다.

2.1.1. 신의 본질에 대하여

<2-1-1-1> 신의 본질에 대해서 우리는 다음과 같은 것들을 다루어야 한다. 우선 하느님이 존재하는지, 하느님이 존재한다면 어떻게 존재하는지, 또는 부정 신학적으로 말해서 오히려 하느님이 어떻게 존재하지 않는지가 논의되어야 하고 그 다음으로 하느님의 작용이, 즉 하느님의 지식과 의지가 다루어져야 한다. 그리고 하느님이 존재하는가라는 첫 번째 물음 아래에서는 또 다시 하느님이 존재한다는 것은 자명한 것인가(*per se notum*), 그것은 논증 가능한 것인가, 하느님은 존재하는가 하는 것이 다루어진다.

2.1.1.1. 자명성

<2-1-1-1-1> 어떤 것이 자명하다는 것은 두 가지를 내포한다. 그 하나는 그 자체로서는(*secundum se*) 자명하나, 우리에게 자명하지 않은 것이고, 다른 하나는 그 자체로서도, 또 우리에게도 자명한 것이다. 하느님이 존재한다는 명제 자체는 자명한 명제이며 하느님은 자기 존재(*suum esse*)이기는 하나 우리가 하느님에 대해 그가 무엇인지 모르기 때문에 이 명제는 우리에게 자명한 것이 아니며, 따라서 우리는 이것을 결과를 통해 논증할 필요가 있다. 토마스에 따르면 하느님이 인간의 완전한 선인 지복인 한에서 하느님이 존재한다는 것을 인식하는 것은 우리에게 본성적으로 주어진 것이다.

<2-1-1-1-1> 어떤 것이 자명하다는 것은 두 가지를 내포한다. 그 하나는 그 자체로서는 자명하나 우리에게는 자명하지 않은 것이고 다른 하나는 그 자체로서도 또 우리에게도 자명한 것이다. 사실 어떤 명제가 자명한 것은 술어가 주어의 개념에 내포되는 데 기인한다. 그것은 예컨대 ‘사람은 동물이다’와 같은 경우다. 이 때 동물은 사람의 개념에 속한다. 그러므로 술어에 대해서도 주어에 대해서도 그것이 무엇인지가 모든 사람에게 분명하게 밝혀지면 이런 명제는 모든 사람에게 자명하다. 이런 것은 논증의 제1원리들에서 명백한 바와 같다. 즉 이런 제1원리(명제)의 명사들은 모르는 사람이 없는 모든 사람에게 공통된 것이다. 그것은 예컨대 유(有)와 비유(非有), 전체와 부분 그리고 이와 비슷한 것들이다. 그러나 어떤 이들에게 있어서 술어와 주어가 그것이 무엇인지 명백하지 않다면 이때 명제는 그 자체에 있어서는 자명할지라도 명제의 주어와 술어에 대해 무지한 사람들에게는 자명한 것이 아니다.(S. th. I, q. 2, a. 1, corp.).

2.1.1.2. 신의 자명성

<2-1-1-2-1> 어떤 것에 대한 인식이 우리에게 본성적으로 내재해 있는 것들은 우리에게 자명한 것이다. 또한 하느님의 존재에 대한 인식은 모든 사람에게 본성적으로 주어진 것이라는 주장에 따라 하느님이 존재한다는 것은 자명한 것이라고 주장될 수 있다. 또한 진리가 존재한다는 것은 자명한 것인데 하느님은 진리 자체이기 때문에 그가 존재한다는 것도 자명하다. 그러나 토마스는 일반적으로 진리가 존재한다는 것은 자명한 것이지만 그렇다고 해서 제1진리가 존재한다는 것이 자명한 것은 아니라고 한다.

<2-1-1-2-1-1> 하느님이 존재한다는 이 명제는 그 자체에 관한 자명한 명제다. 왜냐하면 이 때 술어는 주어와 같기 때문이다. [...] 사실 하느님은 자기 존재이다. 그러나 우리는 하느님에 대해 그가 무엇인지 모르기 때문에 이 명제는 우리에게 자명한 것이 아니다. 그런데 이런 명제는 우리에게 더 명백하게 알려지고 그 본성을 따라서는

덜 명백하게 알려진 것을 통해 논증될 필요가 있다. 즉 결과를 통해 논증될 필요가 있다.(S. *th.* I, q. 2, a. 1, corp.).

2.1.1.3. 신 존재의 논증 가능성

<2-1-1-3-1> 하느님이 존재하는가 존재하지 않는가에 대한 논의, 또는 이런 논증의 타당성 등에 관한 물음은 이성의 문제가 아니라 신앙에 관한 문제이고 신앙은 논증이나 증명과 거리가 먼 것이기 때문에, 더욱이 신앙은 나타나지 않는 대상에 관한 것이기 때문에 하느님은 논증될 수 없는 것이라는 주장이 있다. 그리고 논증에 의해 우리가 밝히고자 하는 것은 그것이 무엇인가를 제시하는 것이다. 그런데 하느님에 대해서 우리는 그가 무엇인가는 알 수 없고 부정 신학적으로 다만 그가 무엇이 아닌가 하는 것만을 알 수 있을 뿐이다. 또한 하느님이 논증된다고 우리가 가정하더라도 우리는 그의 존재를 그의 창조의 결과만을 보고 알 수 있을 뿐이다. 그런데 하느님 자신은 무한하고 그의 창조의 결과는 유한하다. 원인은 그것에 비례되지 않는 결과를 통해 논증될 수 없기 때문에 하느님이 존재한다는 것은 논증될 수 없는 것으로 보인다. 이런 주장에 대해 토마스는 우리가 창조의 결과들을 통하여 하느님을 그 본질을 따라 완전하게 인식하지 못한다 할지라도 하느님이 존재한다는 것을 피조물들에서 논증할 수 있기 때문에 하느님이 존재한다는 것이 논증될 수 있다고 한다.

<2-1-1-3-1-1> 논증은 두 가지가 있다. 그 하나는 원인을 통하여 하는 논증으로 무엇 때문에(*propter quid*)라고 일컬어진다. 또 이런 논증은 단적으로(무조건적으로) 먼저 있는 것을 통하여 이루어지는 논증이다. 다른 하나는 결과를 통하여 이루어지는 논증인데 그것은 이니까(*demonstratio quia*)의 논증이라 불리운다. 이 논증은 우리에게 있어서 먼저 있는 것을 통한 논증이다. 사실 어떤 결과는 그 원인보다도

우리에게 더 명백하기 때문에 우리는 결과를 통해 원인의 인식으로 전진한다. 그 결과가 우리에게 더 명백하게 알려진 것이라면 어떠한 결과에서든 그 결과의 고유한 원인이 존재한다는 것을 우리는 논증할 수 있다. 그것은 결과는 원인에 속하는 것이니 결과가 주어지는 한 원인이 선재해야 하는 것은 필연적이기 때문이다. 따라서 하느님이 존재한다는 것은 우리에게 있어서 자명한 것이 아니지만 우리에게 알려진 결과를 통해 논증될 수 있다.(S. th. I, q. 2, a. 2, corp.).

2.2. 토마스의 신 존재 증명

2.2.1. 첫 번째 증명

<2-2-1-1> 토마스는 신이 실존한다는 것을 입증하는 다섯 가지 길을 우리에게 제시한다. 이 다섯 가지 길의 각각의 길들은 모든 사람이 물질적인 세계 안에서 갖게 되는 어떤 감각적 경험을 그 출발점으로 삼고 있다. 첫 번째 증명은 우주 안에서 경험되는 운동 또는 변화에 대한 감각적 경험에서 출발한다. 이 증명은 다음과 같이 요약될 수 있다. 우리는 감각적 지각을 통해서 이 세상에 있는 것들은 움직여지고 있으며 운동은 하나의 사실이라는 것을 알고 있다. 그런데 움직이는 모든 것들은 그 어느 것도 스스로를 움직일 수 없기 때문에 어떤 다른 것에 의해서 움직여진 것이다. 즉 가능태에서 현실태로 되는 것들은 무엇이나 이미 그 자체 현실태로 있는 어떤 작용자에 의해서 움직여진다. 그러나 A라는 것이 B를 움직이고 B라는 것이 C를 움직이고 등등, 이런 식으로 계속 진행될 수는 없다. 따라서 우리는 자신은 움직여지지 않으면서 다른 것을 움직이는 어떤 것을 가정해야 한다. 그리고 이것이 하느님이라고 모든 사람은 이해하고 있다. 이 증명을 좀 더 쉽게 이해하기 위해서 팽이 돌리기를 생각해 보자. 팽이는 팽이를 돌리는 사람이 채로 팽이를 치지 않으면 결코 돌지 않는다. 팽이에 힘

이 가해지기 전에 팽이는 돌 수 있는 가능성을 갖고 있다. 그리고 힘이 가해지면 팽이는 실제로 돈다. 따라서 팽이에 힘을 가해 팽이가 돌게 하는 누군가가 있듯이 이 세상에 있는 모든 것을 움직이는 어떤 존재자가 있다는 것을 우리는 알 수 있다. 이 세상에 있는 것들은 어떤 식으로든 모두 움직이고 있다. 정지되어 있는 것처럼 보이는 사물들도 그 사물들이 그 안에 놓여 있는 지구 자체가 회전하고 있기 때문에 사실 조금씩 움직이고 있는 것이다.

<2-2-1-1-1> 하느님이 존재한다는 것은 다섯 길로 논증될 수 있다. 첫째이며 더 명백한 길은 운동변화에서 취해지는 길이다. 이 세계 안에는 어떤 것이 움직이고 있는 것이 확실하며 또 그것은 감각으로 확인되는 것이다. 그런데 움직여지는 모든 것은 다른 것한테서 움직여진다. [...] 움직인다는 것은 어떤 것을 가능태에서 현실태로 이행시켜 가는 것 외의 다른 것이 아니다. [...] 그러나 같은 것이 같은 관점에서 동시에 현실태에 있으며 가능태에 있을 수는 없다. [...] 그러므로 같은 관점에서 같은 양태로 어떤 것이 움직여지는 것, 혹은 자기 자신을 움직이는 것은 불가능하다. 따라서 움직이는 모든 것은 다른 것한테서 움직여져야 한다. 그러므로 어떤 것이 그것에 의해 움직이게 되는 것이 움직인다면 그것 또한 다른 것한테서 움직여져야 하며 그것은 또 다른 것한테서 움직여져야 한다. 그런데 이렇게 무한히 소급해 갈 수는 없다. 그 이유는 (만일 움직이는 것의 무한한 소급이 인정된다면) 어떤 첫 움직이는 자가 없게 될 것이며 따라서 어떠한 다른 움직여주는 자도 없게 될 것이기 때문이다. 그것은 이차적 동자(二次的 動者)는 제일동자(第一動者)에게서 움직여지는 것에 의해서가 아니면 다른 것을 움직여주지 못하기 때문이다. 그것은 마치 지팡이는 손에 의해 움직여지지 않으면 다른 것을 움직여주지 못하는 것과 같다. 그러므로 우리는 다른 어떤 것한테도 움직여지지 않는 어떤 제일동자에 필연적으로 도달하게 된다. 그리고 모든 사람은 이런 존재를 하느님으로 이해한다.(S. th. I, q. 2, a. 3, corp.).

2.2.2. 두 번째 증명

<2-2-2-1> 두 번째 증명은 작용인의 질서 및 계열에서 시작한다. 어떤 것(A)이 다른 어떤 것(B)의 원인이기 위해서는 그 어떤 것(A)은 다른 어떤 것(B)보다 앞서 존재해야 한다. 첫 번째 증명에서와 마찬가지로 여기에서도 작용인의 계열이 무한히 소급하는 것은 불가능하므로 우리는 최초의 한 작용인이 있다고 가정해야 한다. 예를 들면 부모가 자식을 낳기 위해서는 부모가 앞서 있어야 하며, 부모는 아이를 생산하는 역할을 하는 작용인이다.

<2-2-2-1-1> 둘째 길은 능동인의 이유에서다. 사실 우리는 이 감각계에 능동인들의 질서가 있는 것을 발견한다. 그러나 이런 세계에서 어떤 것이 자기 자신의 능동인인 것이 발견되지도 않으며 또 그런 것은 가능하지도 않다. [...] 그런데 능동인들에 있어서 무한히 소급할 수는 없다. [...] 능동인들의 계열에 있어서 무한히 소급되어 간다면 제1능동인이 없을 것이며 따라서 최후의 결과도 중간 능동인들도 없을 것이다. 이것은 분명히 허위이다. 그러므로 우리는 어떤 제1능동인을 인정해야 하며 이런 존재를 모든 사람은 하느님이라 부른다.(S. *th.* I, q. 2, a. 3, corp.).

2.2.3. 이 두 가지 증명의 공통점

<2-2-3-1> 첫 번째와 두 번째 증명 방식은 어떤 최초의 움직여지지 않는 운동자의 실존을 입증하지만 인격적이고 지성적인 부동의 운동자의 실존을 증명하지는 못한다. 이 두 가지 증명은 실제로 서로 다르지 않다. 그 이유는 어떤 능동인이 어떤 결과를 산출할 때마다 가능태에서 현실태로의 변화가 있었기 때문이다. 또 한편으로 어떤 운동자가 어떤 것을 움직일 때마다 이 운동자는 이미 인과적인 작용을 하고 있는 것이다. 이 두 가지 증명은 모두 다른 것의 영향을 받지 않는 어떤 최초의 원인이 있다는 것

을 추론한다. 이 최초의 것은 제1원인이라고 지칭되고, 다른 능동인들은 2차적인 원인들이라고 지칭된다. 2차적인 원인들은 항상 다른 원인들의 결과이다. 따라서 그 자체로 존재하는 제1원인이 없다면 2차적인 원인들은 있을 수 없다는 것이 분명하다.

<2-2-3-1-1> 능동인들의 계열에 있어서 무한히 진행하여 간다는 것은 ‘그 자체로써’는 불가능하다. 예를 들면 어떤 결과를 위해 그 자체로써 요구되는 원인들이 무한히 다수화되어 가는 경우이다. 그것은 예를 들어 돌은 막대기에 의해 움직여지고 막대기는 손에 의해 움직여지는 등 이렇게 무한히 진행되어 가는 경우이다.(S. *th.* I, q. 46, a. 2, ad 7).

2.2.4. 세 번째 증명

2.2.4.1. 우연적 존재와 필연적 존재

<2-2-4-1-1> 세 번째 증명은 우연적 존재의 원인으로 있어야 하는 필연적 존재의 가정에서 시작한다. 세 번째 길을 이해하기 위해서는 먼저 우연적 존재자와 필연적 존재자라는 낱말의 의미를 이해하는 것이 도움이 될 것이다. 우연적 존재자는 어떤 한 순간에 존재하기 시작하거나 또는 어떤 순간에 존재하기를 멈추는 존재자이다. 따라서 이 세상에 존재하는 모든 존재자는, 식물, 동물 그리고 인간까지도 모두 우연적 존재자이다. 이와 반대로 필연적 존재자는 언제나 실존하는 존재자, 결코 존재하기 시작하거나 소멸하지 않는 존재자이다. 이런 의미에서 우연적 존재자는 실존할 수도 있고, 실존하지 않을 수도 있지만 필연적 존재자는 실존하지 않을 수 없고 반드시 실존해야 하는 존재자이다. 여기에서 우연적인 존재자들이 존재하게 되는 근거인 하나의 필연적인 존재가 존재해야 한다는 결론이 나온다. 왜냐하면 우연적인 존재자 중에서 어떤 것도 자기 자신을 실존하게 만들 수는 없기

때문에 어떤 필연적인 존재도 없다고 한다면 어떤 것도 전혀 존재하지 않을 것이기 때문이다.

<2-2-4-1-1-1> 자연 본성은 어떤 더 상위의 작용자의 지휘에 의해 일정한 목적을 위해 작용하는 것이기 때문에 자연에서 이루어지는 것들을 제일원인으로서의 하느님께로 환원시킬 필요가 있다. 이와 비슷하게 의도에서 이루어지는 것들은 어떤 더 높은 원인으로 환원될 필요가 있다. 이런 원인은 물론 인간적 이성이나 의지가 아닐 것이다. 그 이유는 모든 움직일 수 있는 것과 존재하지 않을 수 있는 것은 어떤 부동적이며 그 자체로 필연적인 제1원리에까지 소급되어야 하기 때문이다.(S. *th.* I, q. 2, a. 3, ad 2).

2.2.4.2. 세 번째 증명의 특징

<2-2-4-2-1> 세 번째 증명 방식이 실제로 신의 실존에 관한 근본적 증명이다. 왜냐하면 움직여진 존재자들 또는 어떤 원인을 가지고 있는 존재자들이란 바로 우연적인 존재자들이기 때문이며 이들을 움직이는 신만이 하나의 필연적인 존재자로서 가정될 수 있기 때문이다.

<2-2-4-2-1-1> 셋째 길은 가능과 필연에서 취해진 것이다. 즉 우리는 사물 세계에서 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는 것들을 발견한다. 그런 것들은 생성, 소멸하며 따라서 존재하며 존재하지 않는 것으로 나타난다. 그런데 이렇게 존재하는 모든 것은 항상 존재할 수 없으며 어떤 때는 없는 것이다. 따라서 모든 것이 존재하지 않을 수 있다면 어떤 때에는 사물계에 아무 것도 없었을 것이다. 그런데 이것이 진(眞)이라면 지금도 아무 것도 없을 것이다. 그 이유는 없는 것은 있는 어떤 것에 의해서가 아니면 존재하는 것을 시작하지 못하기 때문이다. 그러므로 만일 어떠한 존재도 없었다면 어떤 것도 존재하기를 시작하지 못했을 것이며 지금까지 아무 것도 없을 것이다. 이것은 명백히 허위다. [...] 따라서 우리는 자기 필연성의 원인을 다른 데에 갖지 않고 다른

것들에게 필연성의 원인이 되는 어떤 것, 즉 그 자체로 필연적인 어떤 것을 인정할 필요가 있다.(S. *th.* I, q. 2, a. 3, corp.).

2.2.5. 네 번째 증명

<2-2-5-1> 네 번째 증명은 이 세상에 있는 것들에는 선성(善性)이나 진리 등과 같은 것들에 있어서 완전함의 단계가 있다는 것에서 출발한다. 우리는 창조된 사물들 안에 있는 완전함 가운데에 지성과 인간 인격이 있음을 본다. 그리고 만일 최고의 존재자가 먼저 그것들을 자기 자신의 존재 속에 전적으로 제한되지 않은 방식으로 가지고 있지 않았다면 최고의 존재자는 다른 존재자들 안에서 발견되는 완전성의 원인일 수 없었을 것이기 때문이다. 토마스는 완전성의 단계가 있다는 것은 반드시 하나의 최선의 존재, 하나의 최고 진리의 존재 등이 있다는 것을 암시하고 있다고 말하고 있다. 따라서 이 단계에서도 모든 감각적인 대상을 초월하고 있는 하나의 존재에 관한 것이 다루어지며, 이 완전성은 스스로 자존할 수 있는 완전성, 순수한 완전성일 수밖에 없다. 우리는 하느님이 피조물에게 나누어주는 선에 참여함으로써 선한 존재로 머물러 있을 수 있다. ‘진리’와 ‘선’은 ‘존재자’의 다른 이름이고 세계 속에서 우연적 존재자들 안에 있는 진리와 선의 등급이 관찰되기 때문에 다른 모든 존재자들 안에 있는 존재, 선, 진리의 원인이 되는 어떤 최고의 존재자가 있어야 한다. 그리고 토마스는 모든 사람들은 이 최고의 존재자를 신이라고 부른다고 한다. 어떤 것이 선하다는 것은 그것이 욕구될 만하기 때문이다. 모든 능동자는 자기에게 비슷한 것을 이행하고, 능동자는 욕구될 만한 것이며, 이로써 선의 이유를 갖는다.

<2-2-5-1-1> 넷째 길은 사물계에 발견되는 단계에서 취해진다. 사실 사물계에는 선성(善性)과 진성(眞性)과 고상성(高尚性)에 있어서 더하고 덜한 사물들이 발견된다. 또 (선, 진, 고상 외의) 다른 것들에 대해서도 마찬가지다. 그러나 서로 다른 여러 사물들에 대해 더하고 덜하다고 하는 것은 최고도(最高度)로 있는 어떤 것의 여러 가지 모양으로 접근하는 데 따라 말해지는 것이다. [...] 따라서 (유에 있어서도) 가장 진실하고 가장 선하고 가장 고귀한 것, 따라서 최고도의 유(有)인 어떤 것이 있다. [...] 최고도로 진인 것은 최고도로 유인 것이기 때문이다. 어떤 영역에 있어서 최고도의 것으로 불리우는 것은 그 영역에 속하는 모든 것의 원인이다. [...] 그러므로 모든 사물계에 있어서 존재와 선성과 모든 완전성의 원인인 어떤 것이 있다. 이런 존재를 우리는 하느님이라고 부른다.(S. th. I, q. 2, a. 3, corp.).

2.2.6. 다섯 번째 증명

<2-2-6-1> 다섯 번째 증명 방식도 네 번째 증명 방식과 마찬가지로 어떤 지성적인 최고의 존재자의 실존에 관한 증명이다. 이 증명 방법은 목적론적인 증명 방법이다. 지성을 갖추고 있지 않은 식물, 동물과 같은 자연 생물들도 목적을 위해서 작용한다. 예를 들면 식물이 뿌리를 아래로 뻗고, 잎을 위로 향한다든가 하는 것과 같은 현상은 목적을 지향하는 결과이다. 식물이 열매를 맺기 위해서 잎들을 자라게 하고, 영양 섭취를 위해 뿌리를 위로 뻗지 않고 아래로 뻗는다는 자연 현상으로부터 우리는 자연 현상과 식물 안에 그런 목적이 있음을 분명히 볼 수 있다. 생성의 과정에서 항상 자연의 법칙에 따라 나오는 것이, 그리고 지속적인 과정에서 최종 결과로 나오는 것이 목적이다. 그러나 식물은 인식을 갖고 있지 않다. 따라서 인식을 갖고 있지 않고, 스스로 목적을 설정할 수 없는 자연물들을 하나의 목적으로 향하게 하는 지적 존재가 있어야 한다. 즉 지성을 갖추고 있지 않은 존재자들은 지성을 갖춘 어떤 존재자에 의해서 그 목적으로 향해지도록 조종되지 않는다면 어떤 목적을 향해 움직일 수 없다.

<2-2-6-1-1> 다섯째 길은 사물들의 통치에서 취해진다. 사실 우리는 인식을 갖지 못하는 사물들, 즉 자연적 물체들이 목적 때문에 작용하는 것을 본다. 이런 것은 자연물들이 가장 좋은 것을 얻기 위해 항상 혹은 자주 같은 모양으로 작용하는 데서 나타난다. 그리고 그것은 결코 우연에서가 아니라 어떤 의도에서부터 목적에 도달하는 것이 명백하다. 그런데 인식을 갖지 않는 것들은 인식하며 깨닫는 어떤 존재에 의해 지휘되지 않으면 목적을 지향할 수가 없다. 이것은 마치 화살이 사수에 의해 지휘되는 것과 같다. 그러므로 모든 자연적 사물들을 목적으로 질서지어주는 어떤 지성적 존재가 있다. 이런 존재를 우리는 하느님이라고 부른다.(S. th. I, q. 2, a. 3, corp.).

3. 신의 속성

<3-0> 어떤 것에 대해 그것이 존재하는지를 인식한 후 남는 것은 그것에 대해 그것이 무엇인지를 알기 위해, 그것이 어떻게 있는지를 묻는 일일 것이다. 우리는 하느님에 대해 그가 무엇인지는 알 수 없고 무엇이 아닌지를 알 수 있기 때문에 하느님에 대하여 어떻게 있는지는 알 수 없고 어떻게 있지 않은지를 고찰할 수 있다. 그러므로 우리는 하느님이 어떻게 있지 않은지, 하느님이 우리에게 어떻게 인식되는지, 하느님이 어떻게 명명되는지를 고찰해야 한다. 그런데 하느님에 대해 그가 어떻게 있지 않은지를 드러내는 것은 그에게 적합하지 않은 것들, 즉 합성, 운동과 이와 같은 다른 것들을 제거함으로써 가능하다. 그러므로 우리는 첫째로 하느님의 단순성에 대해 탐구해야 한다. 즉 이런 단순성을 통해 하느님께로부터 합성(복합)이 제거되는 것이다. 또한 사물 세계에서 단순한 것들이란 불완전하고 부분적인 것들이므로 하느님의 완전성에 대해 탐구되어야 하며, 그의 무한성에 대해서도, 그의 불변성과 그의 일성(一性)에 대해서도 논의해야 한다.

3.1. 신의 단순성

3.1.1. 비물체인 신

<3-1-1-1> 신의 단순성과 관련해 여기에서는 신이 물체인가, 그리고 그는 질료와 합성되어 이루어졌는가, 그리고 신은 자신의 본질과 동일한가를 논의해야 한다. 물체는 3차원을 갖는 것인데, 성서는 하느님께 3차원을 귀속시킨다. 또한 물체적인 성질을 갖는 것은 다 물체인데 성서는 물체적인 성질을 하느님께 귀속시킨다. 그러므로 하느님은 물체이다. 그밖에도 위치적 상태는 다만 물체에만 적합하다. 그런데 이런 위치적 상태에 관한 것들이 성서에서 하느님에 대해 언급된다. 또한 어떤 것도 물체거나 물체적인 어떤 것이 아니면 거기에서 출발하고 그것으로 향하는 장소적 지점일 수 없다. 그런데 성서의 하느님은 그것으로 향하는 것으로서의 장소적 지점이다. 그러므로 하느님은 물체이다. 이런 논증들에 반대해 토마스는 하느님은 절대로 물체가 아니라고 하면서 이렇게 설명한다.

<3-1-1-1-1> 하느님은 절대로 물체가 아니다. 이는 세 가지로 제시될 수 있다. 첫째로는, 그것은 어떠한 물체도 움직여지지 않은 것으로서 움직이게 하는 것이 아니기 때문이다. 이것은 개개의 사례에 비추어 명백하다. [...] 하느님은 부동의 제1동자이다. 따라서 하느님은 물체가 아닌 것이 분명하다. 둘째로는, 제1유(第一有)는 현실태에 있어야 하는 것이고 결코 가능태에 있어서는 안되는 것이기 때문이다. 사실 가능태에서 현실태로 건너가는 동일한 것에 있어서는 가능태가 현실태에 선행할지라도 단적으로는 현실태가 가능태에 선행한다. 그 이유는 가능태에 있는 것은 현실적인 유(有)에 의하지 않고서는 현실태로 이끌어지지 않기 때문이다. 그런데 하느님이 제1유(第一有)라는 것은 앞에서 벌써 제시되었다(q. 2, a. 3 참조). 그러므로 하느님에게 있어서는 어떤 것도 가능태에 있는 것은 불가능하다. 그런데 모든 물체는 가능태에 있다. 그 이유는 연장적으로 연속되어 있는 것은 그런 것으로서 분할될 수 있는

것이기 때문이다. 그러므로 하느님은 물체일 수 없다. 셋째로는, 하느님은 유(有)들 중에서 가장 고귀한 것이기 때문이다. [...] 어떤 물체가 유(有)들 중에서 가장 고귀한 것일 수는 없다. 그 이유는 다음과 같다. 물체는 생물체거나 무생물체이다. 생물체가 무생물체보다 고상한 것은 명백하다. 그런데 생물체는 물체인 한 사는 것이 아니다. 만일 그렇다면 모든 물체는 살고 있을 것이기 때문이다. 따라서 삶을 영위하고 있는 것은 어떤 다른 것으로 말미암아 살아야 한다. 그것은 마치 우리 육체가 혼(魂)으로 말미암아 사는 것과 같다. 물체가 그것으로 말미암아 살고 있는 그것은 물체보다 더 고상하다. 그러므로 하느님이 물체라는 것은 불가능하다.(S. *th.* I. q. 3, a. 1, corp.).

3.1.2. 비합성체인 신

<3-1-2-1> 혼은 육체의 형상이므로 혼을 갖는 모든 것은 질료와 형상으로 합성되어 있다. 그리고 성서에서 하느님은 스스로의 혼에 대해 언급하고 있으므로 하느님은 질료와 형상으로 합성되어 있다는 결론이 나온다. 둘째 분노함 또는 즐거움과 같은 감정들은 질료와 형상의 결합에서 나오는 정념(情念)들이다. 그런데 우리는 이와 같은 것들이 하느님께 귀속되는 것으로 성서에 기록되어 있는 것을 보게 된다. 따라서 하느님은 질료와 형상으로 이루어져 있다. 셋째 질료는 개별자들의 원리이다. 그런데 하느님은 많은 것들에 대해 서술되지 않기 때문에 하나의 개별자로 보인다. 그러므로 하느님은 질료와 형상으로 합성된 것이다. 그런데 토마스는 다음과 같이 상술하면서 하느님 안에는 질료가 없다는 것을 다음과 같은 세 가지 조목으로 나누어 답변하고 있다. 즉 질료 안에 받아들일 수 있는 형상들은 질료로 말미암아 개체화된다. 질료는 다른 것 안에 있을 수 없다. 그 이유는 질료는 제1주체이기 때문이다. 그런데 형상은 어떤 것이 방해하지 않는 한 그 자체로서는 많은 것한테서 받아들여질 수 있다. 그런데 질료 안에 받아들여질

수 없는 형상, 자체(自體)로 존립(存立)하는 형상은 다른 것 안에 받아질 수 없는 것 자체에서 개체화된다. 이런 형상은 하느님이다. 그러므로 하느님이 질료를 갖는다는 결론은 나오지 않는다

<3-1-2-1-1> 하느님 안에 질료가 있다는 것은 불가능하다. 첫째로, 질료는 가능태 안에 있는 것이다. 그런데 [...] 하느님은 어떠한 가능성도 갖지 않는 순수현실태이다. 따라서 하느님은 질료와 형상으로 합성된 것이 아니다. 둘째로, 질료와 형상으로 합성된 모든 것은 그 형상을 통해 완성되고 선한 것이다. 따라서 이런 것은 질료가 형상을 분유하는 데 따라 분유로 말미암아 선이어야 한다. 그런데 선(善)인 제1(第一)의 것, 최고로 선한 것, 즉 하느님은 분유로 말미암은 선이 아니다. 그 이유는 본질에 의한 선은 분유에 의한 선보다 선행하기 때문이다. 그러므로 하느님이 질료와 형상으로 합성된다는 것은 불가능한 것이다. 셋째로, 능동자(能動者)는 어떤 것이든 모두 그 형상을 통하여 작용한다. 따라서 어떤 것이 형상을 갖는 데 따라 능동자로서의 성격도 갖는다. 그러므로 첫째이며 스스로에 의한 능동자는 첫째로 또 스스로에 의한 형상이다. 그런데 하느님은 [...] 제1능동인(第一能動因)이기 때문에 제1능동자(第一能動者)이다. 따라서 하느님은 자기 본질에 의한 형상이며 질료와 형상으로 합성된 것이 아니다.(S. *th.* I. q. 3, a. 2, corp.).

3.1.3. 신의 자기 동일성

<3-1-3-1> 하느님은 순수 현실태라는 것이 논증된 후에 이제 하느님의 본질 내지는 본성에 대해 논의된다. 토마스는 이 주제에 대해서도 하느님은 그 본질 혹은 본성과 같은 것이 아닌 것으로 보인다는 논증을 먼저 소개한다. 그가 첫 번째로 드는 논증에 의하면 어떤 것도 자체 안에 있을 수 없는데 하느님의 본질 혹은 본성, 즉 하느님의 신성(神性)은 하느님 안에 있다고 하므로 하느님은 그 본질 혹은 본성과 같은 것이 아닌 것으로 보인다. 두

번째로 드는 논증에 따르면 모든 작용자는 자기에게 비슷한 것을 이루기 때문에 결과는 그 원인과 비슷하다. 그런데 피조물계(被造物界)에 있어서 자주체(自主體)는 그 본성과 같은 것이 아니다. 예를 들면 사람(인간)은 그 인간성과 같은 것이 아니다. 따라서 하느님도 그의 신성(神性)과 같은 것이 아니다. 이런 반대 논증들에 대해 토마스는 하느님은 자신의 본질과 동일하다고 하며 다음과 같은 자신의 견해를 피력한다.

<3-1-3-1-1> 하느님은 그 본질 혹은 본성과 같다. 이것을 이해하기 위해서는 다음의 것을 알아야 한다. 질료와 형상으로 합성된 사물에 있어서는 본성 혹은 본질과 자주체는 필연적으로 다른 것이다. 그 이유는 본질 혹은 본성은 종의 정의 안에 내포된 것만을 자체 안에 포함하기 때문이다. 예컨대 인간성은 인간의 정의에 내포되는 것을 자체 안에 포함한다. 사실 이로써 인간이 인간인 것이다. 인간성은 이것을 의미한다. 즉 그것으로 말미암아 인간이 인간인 것을 의미한다. 그런데 개체적 질료는 질료를 개체화시키는 모든 우유들과 마찬가지로 종의 정의 안에 내포되지 않는다. 예컨대 이 살, 이 뼈 혹은 흰 색, 검은 색 그리고 이와 비슷한 것들은 인간의 정의에 내포되지 않는다. 따라서 이 살, 이 뼈 등과 이 질료를 지정하는 우유들은 인간성 안에 포함되지 않는다. 그러나 그런 것들은 인간인 것에 내포된다. 따라서 인간인 것은 자체 안에 인간성이 갖고 있지 않은 것을 갖고 있다. 그러므로 인간과 인간성은 전적으로 같은 것이 아니다. 그러나 인간성은 인간의 형상적 부분으로 의미된다. 그 이유는 정의라는 원리[要素]들은 개별화의 질료의 관점에서 본다면 형상적인 위치에 있는 것이다. 그러므로 질료와 형상으로 합성되지 않은 것들, 따라서 개체적 질료 즉 이 질료로 말미암아 개체화가 이루어지지 않고 형상 자체들이 개체화되는 것들에 있어서는 형상 자체들이 자립적(自立的) 자주체(自主體)이어야 한다. 그러므로 이런 것들에 있어서는 자주체와 본성이 다르지 않다. [...] 하느님은 질료와 형상으로 합성되지 않았기 때문에 하느님은 그 신성이며 그 생명이다.(S. *th.* I. q. 3, a. 3, corp.).

3.2. 신의 완전성

<3-2-1> 모든 사물은 완전할 때 선이라고 지칭되기 때문에 신의 완전성에 대한 논의는 신의 선성에 대한 논의를 필수적으로 수반한다. 완전한 것은 전적으로 완성된 것을 말한다. 그러나 우리에게 불완전한 것으로 보이는 질료적인 근원은 단적으로 첫째 것이 아니며 그것에 다른 어떤 완전한 것이 선행하는 것이다. 즉 배종(胚種)은 배종에서 출생하는 동물의 근원일지라도 배종은 그것에서 나오는 동물이나 식물을 자기보다 앞서 갖고 있다. 사실 가능태 안에 있는 것 전에 현실적으로 있는 어떤 것이 있어야 한다. 그 이유는 가능태로 있는 존재는 현실적으로 있는 존재에 의해서가 아니면 현실태로 이끌려지지 않기 때문이다. 또한 존재 자체는 모든 것 중에 가장 완전한 것이며 모든 것에 대해 현실태로서 비교된다. 사실 존재하지 않는 한, 현실성을 갖는 것은 아무 것도 없다. 따라서 존재 자체는 모든 사물의 현실성이며 또한 형상 자체들의 현실성이다. 그리고 존재 자체는 다른 것에 대해 받는 것이 받아들인 것에 대한 것처럼 비교되지 않고 오히려 받아들인 것이 받는 것에 대한 것과 같은 것이다. 예컨대 내가 사람, 말 그리고 이와 같은 것들의 존재를 말할 때 존재 자체는 형상적이며 받아들인 것으로 고찰되고 그것에 존재가 적합한 것으로 고찰되지 않는다는. 토마스에 따르면 하느님은 사물의 첫 원리로서 완전한 존재이다.

<3-2-1-1> 피타고라스와 사람들과 스페우시푸스는 가장 좋은 것과 가장 완전한 것을 제1근원에 귀속시키지 않았다. 그 이유는 고대 철학자들은 질료적 근원만을 생각했으며 질료적 제1근원은 가장 불완전한 것이기 때문이다. 사실 질료가 질료로 있는 한 그것은 가능태 안에 있는 것이기 때문에 질료적 제1근원은 가능태에 있어서 가장 큰 것이며 따라

서 가장 불완전한 것이다. 그런데 하느님이 제1근원이라는 것은 질료적인 것이 아니고 능동인의 류(類, 領域)에서다. 이런 근원은 가장 완전한 것이어야 한다. 왜냐하면 질료가 질료인 한 가능태에 있는 것과 같이, 능동자는 능동자인 한 현실태 안에 있는 것이다. 그러므로 작용적(作用的) 제1근원은 현실태에 있어서 최고도로 있어야 하며 따라서 최고도로 완전한 것이어야 한다. 그 사물의 완전성의 양태를 따라 아무 것도 결여되지 않은 것이 완전한 것이라고 하기 때문에 어떤 것이 현실적으로 있는데 따라 완전한 것이라 불리운다.(S. *th.* I. q. 4, a. 1, corp.).

3.3. 사물의 완전성

<3-3-1> 하느님은 단순하지만 사물의 완전성은 다양하다. 그러므로 하느님 안에는 사물의 모든 완전성이 없다. 그밖에도 서로 대립되는 것은 하느님 안에 있을 수 없다. 그런데 사물들의 완전성들은 대립하며 각각의 종은 그 종차로 말미암아 완성된다. 그런데 류(類)가 구분되고 종이 성립되는 종차는 서로 대립한다. 그러므로 대립하는 것들은 하느님 안에 같이 있을 수 없으므로 하느님 안에는 사물들의 모든 완전성이 없는 것으로 보인다. 이런 논증들에 대해 토마스는 두 가지 점을 강조하면서 하느님 안에는 모든 사물의 완전성이 있다고 한다.

3.3.1. 결과에 있어서의 완전성

<3-3-1-1> 하느님 안에는 모든 사물의 완전성이 있다. 따라서 하느님은 보편적으로 완전한 자라고 지칭된다. 왜냐하면 창조자인 하느님 안에는 어떤 탁월함, 완전성도 결여되어 있을 수 없기 때문이다.

<3-3-1-1-1> 이것은 두 측면에서 고찰될 수 있다. 첫째로, 결과에 있어서 어떤 완전성이 있든 그것은 모두 그 결과를 내는 원인 안에

발견되어야 한다는 데 기인한다. 이 때 결과에 있어서 이런 완전성은 능동자가 사람이 사람을 낳는다고 같이 일의적(一義的)이면 동질적 이유(同質的 理由)에 의한 완전성이고 [...] 다의적이면 능동자 안에는 완전성이 더 탁월한 모양으로 있는 것이다. 결과가 작용인 안에 능력적으로 선재(先在)해 있는 것은 명백하다. 그런데 그것은 불완전한 양태로가 아니라 완전한 양태로 선재하는 것이다. 질료인의 가능태 안에서 결과는 불완전한 양태로 있지만 그것은 질료인이 질료인인 한에 불완전한 것이고 능동자는 능동자로서는 완전한 것이다. 따라서 하느님은 사물을 산출하는 제1원인이므로 하느님 안에는 만물의 모든 완전성이 우월한 양태로 있어야 한다.(S. *th.* I. q. 4, a. 2, corp.).

3.3.2. 존재의 완전성

<3-3-2-1> 하느님이 자립(自存)하는 존재 자체라는 것은 앞에서 제시되었다. 이런 점에서도 하느님은 존재의 모든 완전성을 자체 안에 내포하고 있어야 한다.

<3-3-2-1-1> 어떤 더운 것이 열의 모든 완전성을 갖지 않는 것이 라면 그것은 열이 완전도(完全度)로 분유(分有)되고 있지 않기 때문인 것이 분명하며 만일 열이 그 자체로 자존하는 것이라고 가정한다면 그런 열에는 열에 관한 것으로서는 아무 것도 결핍되어 있지 않을 것이 분명하기 때문이다. 따라서 하느님은 자존하는 존재자체이기 때문에 존재의 완전성에 관해 어떠한 결함도 있을 수 없다. 모든 사물의 완전성들은 존재의 완전성에 속한다. 어느 정도 완전하다는 것은 그것이 어느 정도 존재를 갖고 있기 때문이다. 따라서 어떤 사물의 완전성도 하느님께 결여되지 않는다는 귀결이 나온다.(S. *th.* I. q. 4, a. 2, corp.).

3.4. 신의 무한성

<3-4-1> 하느님은 한계를 가질 수 없으며 무한한 것인 한 어디에나 그리고 모든 것에 편재해 있다는 것이 하느님의 속성이

다. 하느님은 무한하지 않은 것으로 보인다는 논증에는 다음과 같은 것들이 있다. 무한한 것은 부분과 질료의 이유를 갖기 때문에 무한한 것은 불완전한 것이다. 그런데 하느님은 가장 완전하므로 무한하지 않다. 또한 무한과 유한은 양(量)과 관계 있는 것이다. 그런데 하느님은 물체가 아니기 때문에 하느님 안에는 양이 없다. 그러므로 하느님에게는 무한하다는 것이 적합하지 않다. 더욱이 여기에 있고 다른 데는 있지 않다는 것은 장소적으로 제한된 유한한 것이다. 그러므로 이것이고 다른 것이 아니라는 것은 실체적으로 제한된 유한한 것이다. 그런데 하느님은 이것이고 다른 것이 아니다. 그러므로 하느님은 실체적으로 무한한 것이 아니다. 이에 반대해 토마스는 하느님은 무한하다고 다음과 같이 주장한다.

<3-4-1-1> 모든 고대 철학자들은 [...] 첫 원리(궁극적 근원)에 무한을 귀속시킨다. [...] 즉 그들은 첫 원리를 질료로 여겼기 때문에 첫 원리에 질료적 무한성을 귀속시키기에 이르렀다. 그들은 어떤 무한한 물체가 사물들의 첫 원리(궁극적 근원)인 것으로 생각한다. 그러므로 우리는 다음과 같은 점에 유의해야 할 것이다. 어떤 것이 무한한 것으로 불리우는 것은 그것이 유한한 것이 아니라는 데 근거한다. 그런데 어떤 의미로 질료는 형상에 의해 한정되고 형상은 질료에 의해 한정된다. [...] 따라서 질료에 귀속되는 한에서의 무한은 불완전의 이유를 갖는다. 그것은 말하자면 형상이 없는 질료일 것이기 때문이다. 그런데 [...] 형상은 질료로 말미암아 그 폭(幅)이 수렴(제약)된다. 따라서 무한이라는 것은 질료로 말미암아 한정을 받지 않는 형상편에서 고찰되는 한 완전의 이유를 갖는다. 그런데 모든 것 중에 가장 형상적인 것은 [...] 존재 자체이다. 그러므로 [...] 신적 존재는 어떤 것 안에 받아지는 것이 아니고 하느님 자신은 자립적(自存的) 자기 존재이기 때문에 하느님 자신은 무한하고 완전하다는 것이 명백하다.(S. *th.* I. q. 7, a. 1, corp.).

4. 피조물들의 원인

<4-0> 토마스는 하느님으로부터 피조물들이 발출한 것을 세 부분으로 나누어서 고찰한다. 첫째로는 피조물들의 산출이, 둘째로는 피조물들의 구별이 고찰되고, 셋째로는 보존과 통치에 대해 고찰된다. 첫 번째 고찰 아래에서는 무엇이 유(有, 萬有)의 제1원인인가가 다루어진다. 이 아래에서는 첫째 하느님은 존재하는 모든 것의 능동인(能動因)인가, 둘째 제1질료는 하느님으로부터 창조되었는가, 아니면 하느님과 대등한 원인인가가, 셋째 하느님은 사물들의 원형인(原型因)인가 또는 하느님과 다른 원형인인가가 그리고 하느님은 사물들의 목적인(目的因)인가가 다루어질 것이다.

<4-0-1> 원인과의 관계는 그것이 원인된 유(有)라 할지라도 유의 정의에는 들어 있지 않지만 그러나 유의 특질에 속하는 것들에 수반된다. 그 이유는 어떤 것이 분유(참여)로 말미암아 유(有)라는 데서 그것이 타자로부터 원인된 것이라는 귀결이 되기 때문이다. 그러므로 이런 양태의 유는 원인된 것으로가 아니고는 존재할 수가 없다. 그것은 마치 사람이 웃을 수 있는 것으로서가 아니고는 존재할 수 없는 것과 같다. 단적으로 유의 특질(본질)에는 원인된 것이 속하지 않기 때문에 어떤 원인되지 않는 유가 발견되는 것이다.(S. *th.* I. q. 44, a. 1, ad 1).

4.1. 존재자의 네 원인

4.1.1. 존재자의 능동인인 신

<4-1-1-1> 토마스는 모든 존재자가 하느님으로부터 창조된 것은 필연적이 아닌 것으로 생각된다는 논증들을 소개한다. 이 논증들은 첫째 사물의 우유성과 관련된 논증이다. 예컨대 사람이 존재하기 위해서는 흰 색이 없어도 사람이 존재하는 데에는 아무런 지장이 없는 것과 같다. 그런데 원인된 것의 원인에 대한 관계

는 유들의 특질에 속하는 것이 아닌 것으로 생각된다. 왜냐하면 이런 관계 없이도 어떤 유들이 인식될 수 있기 때문이다. 따라서 이런 유들은 그런 관계 없이도 존재할 수 있는 것이며 이로써 어떤 유들이 하느님으로부터 창조되지 않았어도 아무런 지장이 없는 것이다. 두 번째의 논증은 능동인의 관점에서 온다. 어떤 것이 능동인을 필요로 하는 것은 그것이 현실적으로 존재하기 위해서이다. 그런데 존재하는 것이 필연적인 것은 존재하지 않을 수 없기 때문이다. 그런데 사물계에는 실제로 필연적인 것들이 많기 때문에 존재하는 모든 것이 다 하느님으로부터 유래된다고는 생각되지 않는다. 또한 어떤 원인을 갖는 것은 그 어떤 것에 있어서도 그 원인을 통해 논증이 이루어진다. 또한 모든 존재자가 다 작용인인 하느님으로부터 유래하지는 않는다. 이런 주장들에 대해 토마스는 모든 것은 그 존재를 하느님으로부터 받았다고 한다.

<4-1-1-1-1> 어떤 양태로 있든 있는 모든 것은 그 존재가 하느님에 유래한다고 하여야 한다. 사실 어떤 것이 분유(分有, 참여)를 통해 어떤 것 안에 즉 한 존재 안에 발견된다면 그것은 본질적으로 적합한 것으로부터 필연적으로 원인되어야 한다. 그것은 마치 쇠가 불에 의해 달구어지는 것과 같은 것이다. [...] 하느님은 자존하는 존재 그 자체이다. 그뿐만 아니라 이런 자존하는 존재는 하나일 수밖에 없다. 그것은 예컨대 흰빛(白色)이 자존한다고 가정한다면 그것은 하나일 수밖에 없을 것과 같은 것이다. (사실) 백색이 다수화되는 것은 그것을 받아들이는 것들에 의한 것이다. [...] 그러므로 하느님 이외의 모든 것은 자기 존재 즉 스스로의 존재가 아니고 존재를 분유하고 있을 뿐, 즉 존재에 참여하고 있을 뿐이라는 귀결이 된다. 그러므로 존재를 각기 다르게 분유함으로써 다양화되는 모든 것은 즉 완전성을 더 많게 혹은 더 적게 (차지하며) 존재하는 것들은 그 어떤 것이든 다 필연적으로 가장 완전하게 존재하는 하나의 제일유(第一有)로부터 원인되어야 한다. 그러므로 플라톤은 필연적으로 일성(一性)을 모든 다수성에 선행시켜야 한다고 하였다.(S. *th.* I. q. 44, a. 1, corp.).

4.1.2. 질료인인 하느님

<4-1-2-1> 토마스는 제1질료는 그것이 제1질료인 한 다만 가능태로 있으므로 제1질료가 만들어졌다는 것은 제1질료의 특질에 반대되는 것이라는 주장에 대해 이렇게 반론을 제기한다. 즉 그는 이런 논지에 따르면 질료는 창조되지 않았다는 것이 아니고 오히려 질료가 형상없이 창조되지 않았다는 결론이 나온다고 한다. 사실 창조된 모든 것이 현실태로 있지만 그러나 순수 현실태 즉 순수 현실 존재는 아니다. 그러므로 만일 그것의 존재에 속하는 전체가 창조된 것이라면 가능태의 부분으로부터 있게 되는 것도 역시 창조된 것이어야 한다. 또한 사물들의 존재의 보편적 근원으로부터의 유출에 관한 한에서의 사물들에 대해 말할 때 이런 유출에서는 질료도 제외되지 않는다. 비록 됴에 혹은 만듦에 있어 첫 번째 양태에서는 제외될지라도 말이다. 그러므로 토마스에 따르면 제1질료도 창조된 것임이 분명하다.

<4-1-2-1-1> 그들(소위 자연 철학자들)은 더 나아가 지성의 인식을 통해 실체적 형상과 질료를 구별하기에 이르렀으며 질료를 창조되지 않은 것으로 파악하게 되었다. 그리고 그들은 물체계에서의 변화가 본질적인 형상들에 의해 일어난다는 것을 인식하게 되었다. [...] 우리는 다음과 같은 것에 유의해야 한다. 질료는 형상에 의해 규정된 종 즉 특정의 종으로 수렴된다는 점이다. 그것은 어떤 종 즉 어떤 일정한 종에 속하는 실체가 그것에 첨가되는 우유성을 통해 특정의 존재 양태으로 수렴되는 것과 같은 것이다. 이런 경우는 ‘사람’이 ‘흰색’을 통해 수렴되는 것과 같은 것이다. [...] 이렇게 하여 그들은 사물들에 특수한 작용인들을 배정하였다. 더 나아가 어떤 사람들은 유(有)인 한에서의 유(有)를 고찰하는 데까지 자기들을 높여갔다. 그들은 사물들의 원인을 그것들이 ‘이런 것들’ 혹은 ‘그런 것들’인 데 따라 고찰할 뿐만 아니라 오히려 그것들이 ‘유(有)들’인 데 따라 고찰하였다. 그러므로 유(有)들인 한에 사물들의 원인인 것은 다만 우유적 형상들에 의해

‘그러한 것들’이거나 혹은 실체적 형상들에 의해 ‘이것들’이라는 데 따라 사물들의 원인일 뿐만이 아니라 또한 그것은 어떤 양태로든 그런 것들의 존재에 속하는 모든 것에 따른 사물들의 원인이어야 한다. 이렇게 우리는 제1질료도 유(有)들의 보편적 원인으로부터 창조되었다는 것을 인정하여야 한다.(S. *th.* I. q. 44, a. 2, corp.).

4.1.3. 모형인인 하느님

<4-1-3-1> 토마스는 하느님이 모형인인가에 대해 논의하면서 모형인 즉 원형인과 하느님은 다른 것으로 생각된다는 논증들을 나열한다. 첫 번째 논증에 따르면 모조품이란 모형, 즉 그것이 규범으로 삼고 있는 원형과 유사한데, 유사함의 정도에서 피조물은 하느님과 멀리 떨어져 있으므로 하느님은 피조물의 원형인이 아니다. 그런데 감각적인 것들 중 그 어떤 것에 있어서든 종의 특질에 속하는 것만이 존재하는 것이 아니라 오히려 종의 근원적 요소들에 개별화하는 요소들이 결부된다. 그러므로 ‘인간 자체’, ‘말 자체’ 등등과 같이 자체적으로 존재하는 종 자체들을 인정하여야 한다. 이런 것들이 모형 혹은 원형들이라 불린다. 모형 혹은 원형은 이데아와 같은 것이다. 그런데 이데아들은 아우구스티누스가 말하는 바에 따르면 ‘하느님의 지식 안에 내포되어 있는 근원적 형상(形相)들’이다. 그러므로 사물들의 모형 혹은 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 표현하는 데 근거하여 하느님과의 유사성에 도달한다. 그것은 마치 질료 안에 있는 집이 건축사의 정신 안에 있는 집에 대한 것과 같다.

<4-1-3-1-1> 하느님은 만물의 제1모형인, 제1원형인이다. 이것의 명증을 위해 다음과 같은 것이 고찰되어야 한다. 즉 사물의 산출을 위

해 원형이 필요한 것은 결과가 특정의 형상을 따라야 하기 때문이다. 사실 공작자는 그가 바라보는 모형 혹은 원형 [...]이 있으므로 해서 질료 안에 특정의 형상을 산출한다. 그런데 자연(본성)적으로 발생하는 것들은 (각기) 특정한 형상을 따라 되는 것이 명백하다. 그런데 형상들의 이런 결정은 하느님의 지혜를 제1근원으로 하여 이것에 귀속되는 것 이어야 한다. 이런 하느님의 지혜는, 사물들의 구별 안에 성립되는 우주의 질서를 창안하였다. 그러므로 우리는 하느님의 지혜 안에 모든 사물의 이념들이 있는 것으로 말하여야 하며 이런 이념들을 우리는 위에서 (q. 15, a. 1) ‘이데아들’이라 불렀다. 즉 그런 것들은 하느님의 정신 안에 존재하는 모형적 혹은 원형적 형상들이다. 그것들은 사물들과 관련되는 데 따라 다수화되지만 실제로는 하느님의 본질과 다른 것들이 아니고 하느님의 본질의 유사가 각기 다른 것들에 의해 각기 다른 양태로 분유될 수 있는 것이다. 그러므로 하느님 자신이 만물의 제1모형 혹은 제1원형이다—또한 피조물계에서 어떤 것들이 다른 것들의 모형들이라고 할 수 있는데 그것은 양쪽이 그 종(種)을 같이하는 데 따라서이거나 혹은 어떤 모방에 의한 유비(類比)에 따라 어떤 것들이 다른 것들의 유사인 한에서이다.(S. *th.* I. q. 44, a. 3, corp.).

4.1.4. 만물의 목적인

<4-1-4-1> 토마스는 이제 하느님은 만물의 목적인인가라는 주제를 다룬다. 그는 먼저 하느님을 만물의 목적인으로 간주하지 않는 논증들을 소개하는데 그가 드는 논증에 따르면 낱음의 목적과 낱아지는 자의 형상 그리고 행동자는 수(數)적으로 동일하지 않은데, 그 이유는 낱음의 목적이 낱아지는 자의 형상이기 때문이다. 하느님은 만물의 제1작용자, 제1행동자이므로 하느님은 만물의 목적인이 아니다. 또한 만물은 목적을 욕구하는데, 만물이 다 하느님을 인식하지는 않기에 만물이 다 하느님을 욕구하지는 않는다. 따라서 하느님은 만물의 목적이 아니다. 이에 뒤따르는 논증에 의하면 목적인은 원인들 중에서 첫째 원인이다. 그런데 만일 하느님이 작용인, 능동인이며 목적인이라면 하느님 안에는

더 먼저의 것과 더 후의 것이 있다는 결론이 나오는데, 이것은 불가능한 일이다. 결국 우리는 만물은 어떤 선이든 욕구함으로써 그것이 지성적 욕구이든 감각적 욕구이든 혹은 인식을 수반하지 않는 자연적 욕구이든 간에 욕구함으로써 하느님을 목적으로 하여 욕구한다고 말해야 한다.

<4-1-4-1-1> 모든 행동자(능동자)는 목적 때문에 행동한다. 그렇지 않다면 능동자의 행동에서 저것이 아니고 이것이 결과될 것이며 그것은 우연에서가 아니면 이루어지지 못할 것이다. 그런데 능동자와 수동자는 바로 그런 것인 한에 그 목적을 같이하는 것이다. 그러나 각기 그 양태를 달리한다. 사실 능동자가 각인하려고 의도하는 것과 수동자가 받으려고 의도하는 것은 하나이며 같은 것이다. 그런데 어떤 것들은 능동하며 동시에 수동한다. 이런 것들은 불완전한 능동자들이다. 이런 능동자들에게는 행동함에 있어서도 어떤 것을 획득하려고 의도한다는 것이 적합하다. 그런데 능동자일 뿐인 제1능동자(제1작용자)에게는 어떤 목적을 달성하기 위해 행동한다는 것은 적합하지 않다. 그러나 그런 작용자 즉 능동자는 오로지 자기의 완전성 즉 자기의 선성을 전달하려고 의도한다. 그리고 각 피조물은, 하느님의 완전성과 선성과의 유사인 자기의 완전성에 도달하려고 의도한다. 그러므로 하느님의 선성은 모든 사물의 목적이다.(S. *th.* I. q. 44, a. 4, corp.).

5. 창조

5.1. 생성의 세 가지 방식

<5-1-1> 토마스는 생성의 방식을 세 가지로 나눈다. 하나는 절대자 신인 이 세상의 창조자에게 해당되는 ‘창조’이고, 다른 하나는 피조물인 동물의 생성 방식인 ‘생산(낳음)’이며 마지막으로 세 번째 방식은 인간에게만 주어진, 기술 제작물의 생성인 ‘만들’이다.

5.1.1. 창조 개념

<5-1-1-1> 첫 번째 생성의 종류인 창조(creatio)는 오직 신에게만 해당되는 생성 방식이며, 이것은 결코 어떤 변화가 아니다. 창조는 창조된 존재자를 근거짓는 원리에 피조물이 종속해 있는 것으로 규정되어야 한다. 창조는 어떤 견본도 필요로 하지 않는 생성 방식이다. 이 방식은 오직 신의 정신과 의지에만 적용되는 것으로 이에 대한 원형은 ‘무로부터의 창조’이다.

<5-1-1-1-1> 어떤 개별적인 능동인으로부터 개별적인 어떤 존재자의 유출뿐만 아니라 보편적인 원인으로부터의 전체적인 존재자의 유출도 고려되어야 한다는 것이 언급되어야 한다. 이 보편적인 원인은 신이다: 그리고 이런 유출을 우리는 창조라는 이름으로 부른다. 따라서 최초의 원인으로부터 보편적인 전체적인 존재자가 유출된다고 생각된다면, 어떤 존재자가 이런 유출에 전제된다는 것은 불가능하다. [...] 그러나 존재자가 아닌 것은 아무 것도 아닌 것과 같다. 마치 인간의 생산이 인간이 아닌 비존재자로부터 있듯이, 전체적인 존재의 유출인 창조는 무인 비존재로부터 있다.(S. th. I. q. 45, q. 1, corp.; 필자 번역).

5.1.1.1. 비그리스도인의 창조개념

<5-1-1-1-1> 그리스의 자연 철학자들에 의하면 무(無)에서 어떤 것이 생성될 수 있다는 것은 불가능하다. 따라서 그들에게는 무로부터의 창조라는 개념이 없었다. 그들이 그리스도교를 알지 못했기 때문이기도 했지만 자연의 구성 요소들에서 세계의 근원을 찾으려고 했던 자연 철학자들의 입장에서 볼 때 무로부터의 창조 개념은 상상할 수 없는 일이었다고 할 수 있다.

<5-1-1-1-1-1> 옛 철학자들은 조금씩, 말하자면 한 발 한 발 진리의 인식에로 들어갔다. 사실 처음에 그들은 보다 조잡한 편이어서 감

각적인 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.(S. th. I. q. 44, a. 2, corp.).

5.1.1.2. 그리스도교의 창조 개념

<5-1-1-2-1> 그리스 자연 철학자들의 창조 개념은 그리스 도교에 의해서 획기적인 전환을 맞는다. 그리스도교의 교리에 따르면 이 세상은 무로부터 창조되었다. 창조가 무로부터의 창조일 수 밖에 없는 이유로 다음과 같은 것들이 언급될 수 있다. 첫째로, 하느님은 세계의 제1원인이고 유한한 존재는 자신의 존재를 필연적인 존재에 힘입고 있는 우연적인 존재이기 때문에 유한한 존재는 제1원인인 하느님의 창조에 의해서 생기지 않는다면 존재할 수 없다. 둘째로 만약 피조물이 미리부터 존재하는 어떤 질료로부터 만들어졌다면 이 질료는 하느님 자신이거나 또는 하느님 이외의 다른 무엇일 것이다. 그러나 하느님은 순일(純一)하고 정신적이며 불변이므로 창조의 질료일 수가 없다. 또한 필연적인 존재 이외에 제1원인에 의존하지 않는 자존적이며 우연한 존재자는 있을 수 없다. 제1원인으로서의 하느님 자신이 변화될 수 없고 자신을 창조의 질료로 사용하지 않는다면 하느님은 세계를 무로부터(ex nihilo) 창조할 수 밖에 없다. 여기에서 무(無)라는 말을 하느님이 그것에 의해서 세계를 만들어 낸 하나의 재료라는 의미로 이해해서는 안된다. 창조 작용에서 하느님은 작용인이며 창조 작용에서 질료인이라는 것은 없기 때문이다.

<5-1-1-2-1-1> 무에서 어떤 것이 된다고 할 때 ‘ex(에서)’라는 전

치사는 질료인을 지칭하지 않고 다만 질서를 지칭할 뿐이다. 그것은 마치 ‘아침에서 정오가 된다’는 것 즉 ‘아침 다음에 정오가 된다’고 하는 경우와 같은 것이다. (이때) 다음과 같은 것이 이해되어야 한다. 즉 ‘ex(에서)’라는 전치사는 ‘무’라고 하는 말 안에 포함된 부정을 내포하거나 혹은 그 부정에 의해 내포되거나 그 어느 것이든 가능하다. 첫째의 경우라면 [...] 현재 있는 것의, 선행하는 비존재에의 질서가 제시된다. 그런데 만일 부정이 이 전치사를 내포한다면 이때는 [...] ‘무에서 생긴다’라는 (표현은) 즉 ‘어떤 것에서도 되는 것이 아니다’라는 의미가 된다. 이것은 마치 ‘그가 무에 대해 말한다’고 하는 경우와 같다. 그것은 그가 아무 것에 대해서도 말하지 않기 때문이다. 무에서 어떤 것이 된다고 하는 경우 이 명제는 위의 두 가지 양태 중 그 어떤 것으로도 진리로서 논증된다. 그런데 첫째의 양태로써 ‘ex(에서)’라는 이 전치사는 [...] 질서를 포함하고 둘째 양태로써는 질료인과의 관련을 포함하는 것이어서 이런 관련이 부정된다.(S. *th.* I. q. 45, a. 1, ad 3).

5.1.1.3. 창조자와 피조물의 관계

<5-1-1-3-1> 본래의 뜻에 있어서 창조는 운동도 아니고 변화도 아니다. 그리고 창조는 운동이 아니므로 창조 행위에는 아무런 연속이 없다. 모든 피조물은 바로 창조되었다는 그 사실에 의해서 창조자로서의 하느님에 대해서 하나의 실재적인 관계를 지니고 있다. 그러나 이것의 역은 맞지 않는다. 즉 하느님이 피조물에 대해서 하나의 실재적인 관계를 지닌다고 말할 수는 없다. 그러나 창조자로서의 하느님은 피조물에 대해서 실재적인 관계를 지니지 않는다는 표현은 하느님이 자신의 피조물을 돌보지 않는다는 것을 의미하는 것처럼 보이므로, 처음에는 오히려 이상하게 들린다. 그러나 이것은 토마스의 형이상학과 하느님의 본성론으로부터 엄밀하게 도출된 하나의 논리적인 결론이다. 하느님은 자신의 실체에 의해서 피조물과의 관계를 지닌다는 것을 토마스는 인정할 수가 없었다. 하느님과 피조물과의 관계에 있어서 중요한 것

은 우리가 하느님에게 관계된 것으로서 피조물에 대해서 말하거나 피조물에 관계된 것으로서 하느님에 대해서 말하는 경우, 하느님에게 의존하고 있는 것은 피조물이며 하느님은 피조물에 의존하고 있지 않다는 것과, 따라서 하느님과 피조물 사이의 하나의 의존 관계인 그 실제적인 관계는 피조물에서만 볼 수 있다는 것이다.

<5-1-1-3-1-1> 창조는 창조된 것 안에 다만 관계에 의해서만 어떤 것을 규정한다. 그것은 창조되는 것이 운동이나 변화로 말미암아 생기는 것이 아니기 때문이다. 즉 운동이나 변화로 말미암아 생기는 것은 어떤 선재(先在)하는 것으로부터 생겨난다. 이런 것은 어떤 유(有)들의 특수한 산출들에 있어서는 일어날 수 있지만 모든 유(有)의 보편적인 원인 즉 하느님인 그런 보편적인 원인으로부터의 존재 전체의 산출에 있어서는 이루어질 수가 없다. 그러므로 하느님은 창조함에 있어 사물들을 운동 없이 산출한다. 그런데 운동을 능동과 수동에서 제거한다면 관계 이외에 남는 것이란 아무 것도 없다. [...] 그러므로 창조는 피조물에 있어서 그 존재의 근원으로서의 창조주에 대한 어떤 관계 이외의 다른 것이 아니라는 귀결이 된다. 그것은 마치 운동의 경우 수동에 있어 운동의 근원에 대한 관계가 포함되는 것과 같은 것이다.(S. *th.* I, q. 45, a. 3, corp.).

5.1.1.4. 창조의 주체

<5-1-1-4-1> 창조한다는 것이 하느님에게만 속하는 것이 아닌 것 같다는 다음과 같은 이론이 있다. 즉 비질료적 피조물들은 질료적 피조물들보다 더 완전하지만 질료적 피조물들도 자기들과 비슷한 것을 만든다. 사실 불은 불을 낳고 사람은 사람을 낳는다. 그런데 비질료적 실체는 창조에 의하지 않고서는 생성될 수 없다. 그것은 그것에서 만들어질 질료를 갖지 않기 때문이다. 그러므로 어떤 피조물은 창조할 수 있다. 또 다른 논증에 따르면

만드는 것의 힘은 만들어지는 것을 척도로 하여 계량된다. 그런데 창조된 유(有)는 유한한 것이다. 그러므로 창조된 어떤 것을 창조를 통해 산출하기 위해서는 유한한 힘만이 필요한 것이다. 그런데 유한한 힘을 갖는 것은 피조물의 특질에 반대되는 것이 아니다. 그러므로 피조물이 창조한다는 것이 불가능한 것은 아니다. 그러나 창조된 어떤 존재자도 절대적으로 즉 무조건적으로 어떤 존재자를 산출할 수는 없고 존재의 원인이 되는 한에서만 산출할 수 있다. 이렇게 창조된 존재자가 자기와 비슷한 것을 만드는 작용에는 어떤 것을 ‘이것’이게 하는 것이 선(先)인식되어야 한다.

<5-1-1-4-1-1> 하느님으로부터 어떤 것이 창조되는 것이 불가능하지 않을 뿐만 아니라 모든 것이 하느님으로부터 창조되었다는 것을 필연적으로 인정하여야 한다. 이것은 앞에서 제시된 것들에서(q. 44, a. 1) 알게 되는 바와 같다. 사실 어떤 사람이 어떤 것에서 어떤 것을 만드는 경우 그것으로부터 만드는 것이 그의 작업에 전제되며 그것은 그의 작업에 의해 산출되지 않는다. 그것은 예컨대 공작인이 나무와 청동과 같은 자연물들에서 작업하는 것과 같은 경우이다. 이런 자연물들은 공작인의 기술의 작용으로 말미암아 원인된다. 그런데 자연 자체로 자연물들의 원인이 되는 것은 형상에 관한 한에서이고 질료를 전제로 한다. 그러므로 만일 하느님이 어떤 전제된 것으로부터 작업할 수밖에 없다고 가정한다면 그런 전제는 하느님으로부터 원인되어 온 것이 아닐 것이라는 귀결이 될 것이다. 그런데 위에서(q. 44, a. 1과 q. 44, a. 2) 제시된 바와 같이 존재자들 중 존재 전체의 보편적 원인인 하느님으로부터 존재하게 되지 않는 것이란 아무 것도 존재하지 않는다. 그러므로 하느님이 무로부터 사물들을 존재로 산출해 낸다는 것은 필연적이다.(S. th. I, q. 45, a. 2, corp.).

5.1.1.5. 창조의 특징

<5-1-1-5-1> 창조자와 피조물 사이에는 어떤 매개체가 있을 수 없는데, 창조는 이 두 측면을 이어주는 것으로 간주된다. 또한 창조가 창조된 실체 이외의 어떤 것이라면 이 어떤 것은 당연히 창조된 실체의 우유(偶有)로 있어야 한다. 그런데 우유적인 속성은 주체 안에 있다. 그러므로 창조된 사물은 창조의 주체가 될 것이다. 이렇게 되면 창조의 주체가 창조의 결과물이 되는데, 이것은 불가능하다. 주체는 우유적인 속성보다 먼저 있는 것이고 우유적인 속성을 지니고 있는 것이고 결과물이란 시간적으로 보아서 능동과 수동의 후에 오는 것이며 어떤 결과에 이르렀을 때 능동이건 수동이건 결과에 이르면 작용은 멈추어지기 때문이다. 따라서 창조는 그 자체 어떤 사물이 아니다. 이에 대한 토마스의 견해는 다음과 같다.

<5-1-1-5-1-1> 창조한다는 것은 하느님께만 고유한 작용일 수밖에 없다는 것이 한 번 봄으로써 충분히 명백하게 된다. [...] 그런데 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— 이것은 도끼가 그 자체의 형상의 고유성에서 갖는 것이다— 의자의 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 존재인 것이다. [...] 그러므로 창조한다는 것은 그 고유의 힘에 의해서이건 도구적으로 즉 봉사를 통해서이건 어떤 피조물에게 적합할 수 없는 것이다. 특히, 어떤 물체에 대해 그것이 창조하는 것처럼 말하는 것은 적절하지 못하다. 그것은 어떤 물체도 접촉하고 움직임으로써가 아니면 작용하지 않기 때문이다. 이렇게 그 작용에 있어서 접촉되고 움직여져야 할 선재하는 어떤 것이 필요하다. 그런데 이런 것은 창조의 성격에 배치된다.(S. th. I. q. 45, a. 5, corp.).

5.1.1.6. 능동적 창조와 수동적 창조

<5-1-1-6-1> 토마스는 창조를 또한 능동적 창조와 수동적 창조로 이해한다. 예를 들면 창조는 ‘무로부터 어떤 것으로의 변화’, 또는 움직임을 지시하는 낱말에 의해서, 그리고 또한 단순히 ‘생산’(facere, 능동적 창조), 그리고 ‘되어짐’(fieri, 수동적 창조)으로써도 특징지어진다. 왜냐하면 만듦과 되어짐, 더 정확히는 ‘만들어진 존재’는 원인과 결과의 관계를 직접 근거짓기 때문이다. 또한 토마스 자신은 ‘되어짐’(fieri)과 ‘만듦’(facere)이 사물의 보편적인 생산과 다른 생산들에서 동일하게 언급된다고 말한다. 우리는 창조를 존재하는 모든 존재자의 생산으로(능동적 창조) 또는 존재하는, 생성되는 존재자(수동적 창조)로 나눌 수 있다. 창조는 수동적으로 피조물에 해당되는 것과 같이 능동적으로는 창조자에게 속하는 것이다. 그런데 능동적인 의미에서의 창조는 창조자 안에 있는 어떤 것이 아니다. 만약 창조가 창조자 안에 있는 어떤 것이라면 창조자 안에 시간적인 어떤 것이 있게 된다는 결론이 나오게 된다. 능동적인 의미에서의 창조가 창조자 안에 있는 어떤 것이 아니므로 수동적 의미에서의 창조도 피조물 안에 있는 어떤 것이 아니라는 결론도 나온다.

<5-1-1-6-1-1> 수동적 의미의 창조는 피조물 안에 있으며 그것은 또한 피조물이다. 그렇다고 그것이 다른 창조로 말미암아 창조되어야 한다는 것은 아니다. 그것은 관계들이, 그런 것들로서는 어떤 것과 의 관계에서 말해지는 것이니 관계들이 관련되는 것은 어떤 다른 관계들로 말미암아 되는 것이 아니고 오히려 그 관계들 자체들로 말미암아 되는 것이기 때문이다.(S. th. I, q. 45, a. 3, ad 2).

5.1.1.7. 창조의 대상

<5-1-1-7-1> 창조된다는 것은 복합적이고 자립하는 것들에게 고유한 것이 아닌 것처럼 보인다는 논증이 있다. 피조물의 존재는 자립하는 것이 아니기에 창조는 자립하는 것과 복합적인 것에 고유하게 속하는 것이 아니라는 논증도 있다. 더욱이 위에서 언급했듯이 창조는 무(無)에서 되는 것이다. 그런데 복합적인 것들은 무에서 되는 것이 아니고 복합체를 구성하는 요소들에 의해서 이루어지는 것이다. 그러므로 이런 논증에 따르면 창조된다는 것은 복합체에 적합하지 않다. 이 주제에 대해 토마스는 다음과 같이 답변한다.

<5-1-1-7-1-1> 창조된다는 것은 일종의 된다는 것이다. [...] 그런데 된다는 것은 사물의 존재에로 정돈된다는 것이다. 그러므로 된다는 것과 창조된다는 것은, 존재가 적합한 것들에 고유하게 적합한 것이다. 그런데 이런 것(존재가 고유하게 적합한 것)은 고유하게 자립하는 것들에 적합하다. 그것들이 분리실체들과 같은 단순체들이든 혹은 또 질료적 실체들이든 복합체들이든 상관없다. 즉 존재가 존재를 갖는 것에만 고유하게 적합하며 이런 것은 또 자기 존재 안에 자립하는 것이다. 그러나 형상들과 우유들 그리고 이와 같은 다른 것들이 유(有)들이라고 불리는 것은 그런 것들이, 마치 그 자체들이 존재하는 것과 같은 것들로서가 아니라 이와는 달리 그런 것들로 말미암아 어떤 것이 (그런 것으로) 있기 때문이다. 예컨대 백색(白色)이 유(有)로 불리는 것은 그것에 의해 주체가 희기 때문이다. 그러므로 아리스토텔레스에 따르면 우유는 고유하게 ‘유(有)’라기보다는 오히려 ‘유(有)의’ 것으로 (유에 속하는 것으로) 불린다. 그러므로 우유들과 형상들 그리고 이와 같은 다른 것들은 자립하는 것이 아니니 그것들은 유(有)들이라기보다는 오히려 공존하는 것 즉 같이 존재하는 것과 같은 것이다. 이와 마찬가지로 그런 것들은 창조된 것들이라기보다는 오히려 공(共) 창조된 것 즉 같이 창조된 것이라고 하여야 할 것이다. 고유한 의미로는 자립체들이 창조된 것이다.(S. th. I. q. 45, a. 4, corp.).

5.1.1.8. 창조와 자연과 기술의 관계

<5-1-1-8-1> 창조와 자연과 기술의 작용의 관계에 대해 논의해 보자. 먼저 창조는 자연과 기술의 작용에 혼합되는 것으로 생각된다. 첫 번째 주장은 형상과 질료의 관점에서 취해진다. 즉 자연과 기술의 어떤 작용에 있어서도 어떤 형상이 산출되는데 형상은 자기 부분으로서 질료를 갖는 것이 아니기 때문에 그것은 어떤 것으로부터 산출되지 않는다. 그러므로 그것은 무(無)로부터 산출된다. 따라서 창조는 자연과 기술의 어떤 작용에도 있다고 주장된다. 또한 결과는 그 원인 이상의 것이 아니다. 그런데 자연적 사물들에 있어서 발견되는 작용자(능동자)는 능동적 혹은 수동적 형상인 우유적 형상 외에 다른 것이 아니다. 그러므로 실제적 형상은 자연의 작용에 의해서는 발생되지 않기 때문에 이것은 창조에 의해서 있게 된다는 결론이 나온다. 또한 자연은 자기와 유사한 것을 만드는데 자연에 있어서 어떤 것들은 자기와 유사하지 않은 것으로부터 생기기도 한다. 동물들의 형상은 자연에서 유래하지 않고 창조에서 유래한다. 그리고 창조되지 않은 것은 피조물이 아니다. 그러므로 만일 자연에서 유래하는 것들에 창조가 결부되지 않는다면 자연에서 유래하는 것들은 피조물들이 아니라는 결론이 나오는데 이것은 그리스도교의 입장에서 보면 이단이다. 왜냐하면 그리스도교의 창조설에 따르면 이 세상에 존재하는 것들은 신의 모상으로 존재하기 때문이다.

<5-1-1-8-1-1> 어떤(일부의) 사람들(예를 들면 아리스토텔레스)은 형상들이 자연의 작용에 의해 (존재하기) 시작한 것이 아니고 질료 안에 선재해 있었다고 한다. 그들은 형상들의 숨어 있음 즉 형상들의 은재(隱在)를 믿었다—그들에게 이런 견해가 일어난 것은 질료에 대한 무지에서였다. 그것은 그들이 가능태와 현실태 사이에 구별을 지을 줄 몰랐기 때문이었다. 그것은 그들이, 형상은 질료 안에 가능적으로만 선

재(先在)하는데도 그것을 단적으로 선재하는 것으로 생각하였기 때문이었다. 또 다른 사람들 (예를 들면 플라톤, 아비첸나, 기욤 도베르뉴)은 형상들이 분리 작용자들에 의해 창조의 양태로 주어지거나 원인되는 것으로 생각하였다. 이런 견해에 따르면 자연의 어떠한 작용에도 창조가 결부된다—그런데 이런 견해가 그들에게 일어난 것은 형상에 대한 무지에서이다. 사실 그들은 다음과 같은 것을 생각지 않았다. 즉 물체의 자연적 형상은 자립하는 것이 아니고 ‘그것으로 말미암아’ 어떤 것이 존재하는 것일 뿐이라는 점을, 그러므로 만들어진다는 것과 창조된다는 것은 [...] 고유한 의미로 자립하는 사물에만 적합한 것이니 만들어진다는 것과 창조된다는 것은 형상들에는 속하는 것이 아니고 같이 창조되었다는 것이 속할 뿐이다. 그런데 고유한 의미로 자연적 작용자로부터 된다는 것은 복합체이며 그것은 질료에서 생긴다. 그러므로 창조는 자연의 작용들에 혼합되는 것이 아니라 오히려 자연의 작용에 먼저 전제되는 것이다.(S. th. I. q. 45, a. 8, corp.).

5.1.2. 생성 방식들의 차이

<5-1-2-1> 토마스는 이러한 창조의 방식 이외에 다른 두 가지 생성 방식을 언급하는데, 그 중 하나는 자연의 작품으로서 실체적인 형상을 만들어 내는 생산(*generatio*)이다. 생산은 본질 형상을 만들어 내는 자연의 작업이다. 그런데 이 때의 생산은 질료와 결합되어 있다. 다른 하나는 만들어 냄(*facere*)으로서의 생성이다. 이 세 번째 방식을 토마스는 질료의 견본에 뿐만 아니라 실체적 형상에도 결합되어 있는 예술가의 예에서 설명한다. 이것은 토마스에 따르면 자연이 사물의 질료와 형상을 의미하고 원리의 특성을 갖고 있는 한, 예술가는 자연에 결합되어 있다는 뜻이다. 세 번째 방식의 생성인 ‘만들어 냄’은 단적으로 인간의 수공의 능력에 근거하고 있다. 창조는 종의 동일함 또는 질료의 공통적인 능력을 전제로 하지 않기 때문에 어떤 변화가 아니다. 그것은 무에서 생성된다. 반면 ‘생산’은 ‘변화’(*mutatio*)로 파악된다. 변화는

이전에 이미 항상 있었던, 그러나 다른 상태로 있던 존재에 소급되는 것이다. 더욱이 모든 변화는 일련의 연속적인 움직임이 진행되는 것을 의미한다. 그러나 창조에서는 이런 진행 과정이 없었다. 왜냐하면 창조는 ‘무’에서 이루어진 일회적인 사건이었기에 그것은 시간적인 연속을 가질 수 없기 때문이다. 반면 생산, 그리고 예술가나 기술자의 생성 작용인 ‘만들어 냄’은 시간적인 연속 안에서 이루어진다. 그러므로 창조는 피조물이 영원히 그 자신의 근거인 창조자에 종속하고 있는 상태를 만들어 내며 이 근거가 피조물을 규정한다.

<5-1-2-1-1> 그러므로 어떤 변화이든 그 변화의 도착점(종착점)이 더 고귀하고 더 먼저일수록 그만큼 더 완전하고 더 먼저인 것이다. 그것은 도착점과 반대되는 출발점이 더 불완전한 것일지라도 그런 것이다. 그것은 예컨대 질적 변화(質的變化)보다는 단적(端的)인 낡음이 더 고귀하고 더 먼저 것인 것과 같은 경우이다. 그것은 실체적 형상이 우유적 형상보다도 더 고귀하기 때문이다. 그러나 낡음의 출발점인 실체적 형상의 결여는 질적 변화의 출발점인 반대적인 것보다도 더 불완전하다. 이와 마찬가지로 창조는, 그 도착점이 사물의 전(全) 실체이기 때문에 낡음과 질적 변화보다 더 완전하고 더 먼저 것이다. 출발점으로 이해되는 것은 단적으로 유(有) 아닌 것이다.(S. th. I, q. 45, a. 1, ad 2).

6. 선

<6-0> 존재론적인 선성이라는 개념은 플라톤과 아리스토텔레스까지 거슬러 올라간다. 아리스토텔레스는 선을 ‘모든 사물이 추구하는 것’이라고 정의했다. 즉 선이란 모든 사람이 추구하고 욕구하는 것이다. 아리스토텔레스는 욕구됨을 선의 본질적인 요소로 정의한다. 모든 것은 존재하는 한에 선한 것이며, 선은 모든 존재자가 욕구하는 것이다. 토마스는 철학자에 의해서 고찰된 것

으로서의 궁극적인 선(善)과 신학자에 의해서 고찰된 것으로서의 궁극적인 선은 다르다고 말하고 있다. 왜냐하면 철학자는 인간 능력에 상응하는 궁극적인 선을 고찰하는 반면 신학자는 궁극적인 목적으로서 자연의 능력을 초월하는 것, 즉 최상의 선을 고찰하고 있기 때문이다. 토마스가 『신학대전』에서 선(善)에 대해 논의하는 부분은 특히 I. q. 5이다. 그는 이 부분에서 먼저 선 일반에 대해서 묻고, 그 다음 문항인 q. 6에서는 하느님의 선성(善性)에 대해 논구한다. 선 일반에 대해서는 다음과 같이 6가지로 나뉘어 고찰된다. 첫째, 선과 유(有)는 사태에 따라 볼 때 같은 것인가? 둘째, 선과 유가 개념상 다르다고 가정될 때 이 둘 중에서 어느 것이 개념상 선행하는가? 셋째, 만약 개념상 유가 선행한다고 할 때 모든 유는 선한 것인가? 넷째, 선의 근거는 무엇인가? 선의 근거는 양태에 있는가, 또는 종(種)에, 또는 질서에 있는가? 가 논의되고 마지막으로 정선(正善)과 유익선(有益善)과 쾌락선(快樂善)에 대해서 논의된다.

<6-0-1> 모든 유(有)는 유인 한에 선(善)이다. 사실 모든 유는 유인 한에 현실태 안에 있으며 어떤 모양으로 완전한 것이다. 그 이유는 모든 현실태는 어떤 완전이기 때문이다. [...] 완전은 가욕구성(可欲求性; 욕구될 만한 것)과 선의 이유를 갖는다. 따라서 모든 유는 그것이 유인 한 선이라는 귀결이 따른다.(S. *th.* I, q. 5, a. 3, corp.).

6.1. 사물의 선성

6.1.1. 선과 유의 환치 가능성

<6-1-1-1> 하나(一)가 존재자와 환치되는 것과 같이 선도 존재자와 환치된다. 그런데 아리스토텔레스가 말하듯이(『형이상학』IV, 2, 1003b 22 참조) 모든 유는 그 본질에 의해 하나이기

때문에 모든 유는 그 본질에 의해서 선하다. 모든 사물은 그들 각각의 선성(善性)에 의해 선하다. 따라서 어떤 것이 그 본질에 의해서 선한 것이 아니라면 이런 것의 선성은 그 본질이 아닐 것이다. 그러므로 이런 선성은 그것이 어떤 유(有)이기 때문에 선이어야 한다. 그런데 그것이 자기와는 다른 선성에 의해 선한 것이라면 다시 이 선성에 대해 물어야 할 것이다. 따라서 이렇게 무한히 진행하거나 혹은 자기 밖의 다른 선성에 의해 선한 것일 수 없는 어떤 선성에 도달하여야 할 것이다. 그러므로 같은 이유로 최초의 것에 머물러 있어야 한다. 그러므로 사물은 그 어떤 것이든 다 그 본질에 의해 선하다. 토마스의 스승인 알베르투스(Albericus)는 ‘존재자’와 ‘선’이 대체될 수 있는가라는 질문을 제기하고 이에 대해 다음과 같이 밝힌다. 즉 한편으로는 존재 개념이 더 먼저이기 때문에 선은 존재자를 따른다는 사실을 밝히고, 다른 한편으로는 신의 선성이 창조보다 더 먼저이기 때문에 선성이 더 앞선다. 그리고 그는 이 두 규정들이 속하는 존재자들과 관련해서 두 개념이 서로 대체될 수 있다고 밝히고 있다.

<6-1-1-1-1> 선과 유는 사실상 같은 것이며 양자의 차이는 다만 개념상 차이 뿐이다. [...] 사실 선의 이유는 어떤 것이 욕구될 만한 것이라는 데 성립된다. 아리스토텔레스는 『윤리학』 제1권에서 ‘선은 모든 것이 욕구하는 것이다’라고 한다. 그런데 명백히 모든 것은 그것이 완전한 것인 한 욕구될 성질의 것이다. 그 이유는 모든 것은 자기 완전을 욕구하기 때문이다. 그런데 모든 것은 그것이 현실태에 있는 한 그런 것으로서 완전한 것이다. 그러므로 어떤 것이 유(有)인 한 그것은 선(善)인 것이 명백하다. [...] 존재는 모든 사물의 현실태이다. 그러므로 선과 유가 사실상 같은 것임이 명백하다. 그러나 선은 유가 말하지 않는 가 욕구성(可欲求性)의 이유를 말한다.(S. *th.* I, q. 5, a. 1, corp.).

6.1.2. 분유에 의한 선성

<6-1-2-1> 토마스는 『신학대전』에서 이 차원들을 구분하고 선에 대해 일반적으로 언급하고 그 후 신의 선성에 대해 논의한다. 창조된 모든 것이 창조한 것과의 어떤 유사성을 갖고 있는 한, 피조물도 창조자가 갖고 있는 선함을 갖고 있다. 즉 이 세상에 있는 모든 것은 그들이 갖고 있는 선함을 결국 신으로부터 부여받았다. 왜냐하면 신이 최초의 근거이며 모든 것의 창조자이기 때문이다. 그러나 피조물이 갖고 있는 선함은 신에게 고유한 선함과 다르다. 피조물은 그들의 본질에 의해서 선한 것이 아니라 창조자의 선에 참여함으로써 선하다.

<6-1-2-1-1> 선과 유는 사실상 같은 것일지라도 개념상으로는 다른 것이기 때문에 단적으로 유인 것과 단적으로 선인 것은 꼭 같은 모양으로 말해지는 것은 아니다. [...] 각 사물은 자기 실체적 존재로 말미암아 단적으로 유라고 불리운다. 이에 대해 어떤 것이 한정된 의미로 있다는 것은 여러 첨가적 현실태로 말미암아서이다. 그것은 예컨대 흰 것, 희게 있는 것이 한정된 의미의 존재를 의미하는 것과 같다. 즉 흰 것, 희게 있는 것은 벌써 현실적으로 선재하는 사물에 첨가적으로 오는 것이기 때문에 단적으로 가능태에 있는 것을 제거하지 않는다. 그런 선은 욕구될 만한 것인 완전(完全)의 이유를 말하는 것이며 따라서 궁극의 이유를 말하는 것이다. 따라서 궁극적으로 완전한 것이 단적으로 선이라 불리운다. [...] 제일 첫[基本的] 존재라는 측면에서 어떤 것이 단적으로 유라 불리우고 그것이 유인 한에서는 한정된 의미로 선이라 불리운다. 그리고 어떤 것이 궁극적 현실태를 따라서는 한정된 의미로 유라 불리우고 단적으로 선이라 불리운다. 그러므로 보에티우스가 ‘사물계에 있어서 선한 것과 있는 것은 각기 다른 것이다’라고 하는 것은 선한 것과 단적으로 있는 것과 관련시켜야 할 것이다. 그 이유는 사물은 첫 현실태를 따라서 단적으로 유이고 최종적(궁극적) 현실태를 따라서는 단적으로 선이기 때문이다.(S. *th.* I, q. 5, a. 1, ad. 1).

6.1.3. 선과 유의 서열

<6-1-3-1> 토마스는 선에 대한 우리의 인식이 존재자에 대한 우리의 인식을 앞서 가는가를 묻는다. 그는 존재자가 우리가 형성하는 최초의 개념이라는 사실을 확인한다. 존재자는 지성의 본래적인 대상이기에 존재자라는 개념은 선이라는 개념에 앞서 있다. 그러나 토마스는 제한되고 특정한 관점, 즉 원인성의 차원에서는 선이 존재를 앞설 수 있다는 사실을 인정한다. 선은 어떤 의미에서 아직 가능 상태에 있는 것이 욕구하는 것이다. 이런 의미에서 우리는 ‘선은 아직 완성되지 못한 상태에 있는 것으로 자신을 확장한다’고 말할 수 있다. 선은 욕구될 만한 것의 근거를 갖는데 욕구될 만한 어떤 것은 비존재 자체이다. 또한 존재만이 욕구될 만한 것이 아니고 생명, 예지 그리고 이와 비슷한 많은 것들이 욕구될 만한 것이다. 이렇게 존재는 특수하게 욕구될 만한 것이며 선은 보편적으로 욕구될 만한 것으로 보인다. 그러므로 단적으로 선인 것은 유보다 개념상 선행한다는 것이 이런 이론들에서 나오는 결론이다. 그러나 이런 견해들에 대해서 토마스는 유가 개념상 선에 선행한다고 한다.

<6-1-3-1-1> 개념상으로 유는 선에 선행한다. 사실 명칭으로 말미암아 의미(표현)되는 개념은 지성이 사물에 대해 파악하며 말로 표현하는 그것이다. 그러므로 지성의 파악에 있어서 먼저 오는 것이 개념적으로 선행한다. 그런데 지성의 파악에 있어서는 유가 먼저 오는 것이다. 그 이유는 [...] 어떠한 것도 그것이 현실적으로 있는 한에 가 인식적(可認識的)인 것이기 때문이다. 따라서 유는 지성의 고유한 대상이며 [...] 첫 가지적(可知的)인 것이다. 그러므로 유는 개념상 선에 선행한다.(S. *th.* I, q. 5, a. 2, corp.).

6.1.4. 선이 갖는 원인

<6-1-4-1> 선은 형상인, 능동인, 질료인 그리고 목적인 가운

데 어떤 원인을 갖는가? 선이 아름다운 것이라고 정의될 때 아름다운은 형상인의 이유를 가지므로 이 때 선은 형상인의 근거를 갖게 된다. 또한 선이 자기 존재를 발산하여 모든 것에 스며드는 것이라면, 그리고 이로써 다른 것들도 선하게 하는 것이라면 이 때 선은 능동인의 근거를 갖게 된다. 토마스는 선의 목적성을 고찰하고 선은 욕구할 가치를 지니고 있기 때문에 목적인이라는 점을 강조한다. 그러나 그는 어떤 작용을 하는 것 안에서는 목적이 이 최초로 작용하는 반면에 만들어지거나 이루어지는 대상에서는 목적이 끝에서 이루어진다는 사실도 언급한다. 따라서 토마스는 선은 목적인의 근거를 갖는다고 한다. 또한 그는 선이 자기 확산적인 것도 목적이 움직이는 것과 같은 양태라고 한다.

<6-1-4-1-1> 선은 모든 것이 욕구하는 것이며 이런 것은 목적의 이유를 갖는 것이기 때문에 선은 목적의 개념을 갖는다는 것이 명백하다. 그런데 선의 개념은 능동인과 형상인의 개념을 전제한다. 사실 우리는 원인주는 데 있어서 첫째인 것이 원인된 것에 있어서는 최종의 것인 것임을 안다. 예컨대 불은 먼저 덥게 하는 것인데 그것은 불이 그 형상을 사물에 이끌어 들이기에 앞선다. 그것은 불에 있어서의 열이 불의 형상을 따라 생겨나기 때문이다. 그런데 원인 주는 데 있어서는 첫째로 능동자를 움직이는 선과 목적이 발견되고 둘째로는 형상으로 움직이는 능동자의 행동이, 셋째로는 형상이 이루어진다. 그런데 원인된 것에 있어서는 이와는 거꾸로, 첫째로는 유가 그것으로 말미암아 있는 형상 자체가 있으며 둘째로는 유에 있어서의 작용적 능력이 고찰된다. 이런 능력을 따라 유는 그 존재에 있어서 완전한 것이다. [...] 셋째로는 선의 이유(性格)가 뒤따른다. 이런 선의 이유로 말미암아 유(有) 안에 완전(完全)이 근거를 갖게 된다.(S. *th.* I, q. 5, a. 4, corp.).

6.1.5. 선과 미

<6-1-5-1> 토마스는 미(美)와 선(善)에 대해서 이 둘이 같은

주체에 속할지라도 이것들이 지향하는 것은 다르다고 하며, 미는 형상인을 갖는 반면 선은 목적인을 갖는다고 한다.

<6-1-5-1-1> 미(美)와 선(善)은 그 주체에 있어서 같은 것이다. 그것은 이 둘이 다 같이 같은 사물에 즉 형상에 근거하고 있기 때문이며 이 때문에 선(善)은 미(美)로서 찬양된다. 그러나 이 둘은 개념상 다른 것이다. 그것은 선은 고유하게(善은 本來的으로) 욕구와 관련되기 때문이다. 사실 선은 모든 것이 욕구하는 것이기 때문이다. 그러므로 선은 목적의 이유를 갖는다. 욕구는 사물에 대한 어떤 운동과 같은 것이기 때문이다. 그런데 미는 인식 능력에 관한 것이며 시각을 즐겁게 하는 것이 미라고 불리운다. 따라서 미는 있어야 할 균형에 성립된다. 그 이유는 감각은 있어야 할 균형을 갖고 있는 사물을 자기에게 비슷한 것으로 즐거워하기 때문이다. 그것은 감각도 일종의 비례(균형)이며 모든 인식 능력도 그런 것이기 때문이다. 또 인식은 유사화(類似化)를 통하여 이루어지며 유사 형상(類似 形相)에 관련되기 때문에 미는 본래적으로 형상인의 이유(性格)에 속한다.(S. *th.* I, q. 5, a. 4, ad 1).

6.1.6. 선의 근거

<6-1-6-1> 토마스는 ‘선’이라는 개념의 내용이 사물들의 존재 양태, 종 그리고 질서에 존재하는가를 논의한다. 토마스에 의하면 어떤 것이 선하기 위해서는 완전해야 하는데 이것은 이 어떤 것의 형상에 의해 이루어진다. 형상이 어떤 것에 모양을 부여하기 위해서는 그것은 형상이 부여되어야 하는 것에 부합되어야 한다. 이것은 ‘존재 양태 (방식)’란 용어로 표현되었다. 또한 형상 자체는 *species*라고 하는데, 이것이 하나의 사물을 종이 되도록 하기 때문이다. 목적을 향한 경향은 존재자에 내재해 있다. 토마스는 이 세 가지 개념을 사용함으로써 선을 발생 안에서 그것의 특별한 종적인 풍부함 안에서 그리고 그것이 추구하는 대상에 대한 질서 안에서 고찰한다.

<6-1-6-1-1> 각 사물은 그것이 완전한 것인 한 선이라고 불리운다. 이렇게 그것은 또한 욕구될 만한 것이다. [...] 그런데 각 사물은 자기 형상으로 말미암아 있는 것인데 형상은 어떤 것들을 전제하며 또 필연적으로 따라오는 것들을 전제한다. 그러므로 어떤 것이 완전하고 선한 것이기 위해서는 그것의 형상과 형상이 미리 요구하는 것과 형상을 따라오는 것을 가져야 한다. 형상을 위해서는 여러 원리(根源)를, 즉 형상에 대한 질료적 원리 내지는 능동적 원리들의 규정 혹은 수량이 선요구(先要求)된다. 양태는 이런 것을 의미하는 것이다. [...] 그리고 형상에는 목적이라든가 작용 그리고 그와 같은 것에서의 경향이 따른다. 그것은 각 사물이 그것이 현실적으로 있는 것인 한 작용하는 것이며, 자기 형상을 따라 자기에게 적합한 것으로 기울어지기 때문이다. [...] 따라서 선의 이유는 그것이 완전성에 있는 데 따라 양태, 종 그리고 질서에도 있는 것이다.(S. *th.* I, q. 5, a. 5, corp.).

6.1.6.1. 두 가지 종류의 양태

<6-1-6-1-1> 우리가 선한 것에 대해서 선한 양태, 선한 종, 선한 질서라고 이야기하듯이, 존재의 결여, 종과 질서가 결여된 경우에 우리는 나쁜 양태, 나쁜 종, 그리고 나쁜 질서라고 지칭한다. 그러므로 선의 이유는 양태, 종 그리고 질서에 존재하지 않는 다라는 주장에 대해 토마스는 아우구스티누스의 견해를 소개함으로써 답변을 대신한다.

<6-1-6-1-1-1> 모든 양태는 양태인 한 좋은 것이다. [...] 그런데 나쁜 양태라든가 나쁜 종이라든가 나쁜 질서라든가 하는 것은 그것들이 있어야 할 것에 미달되어 있기 때문이거나 혹은 그것들이 일치해야 할 것(의미하는 것)에 일치하지 않기 때문이다. 그러므로 [본래 있어야 할 것과] 다르게 있거나 적합치 않게 있는 것을 악이라고 부르게 된다.(S. *th.* I, q. 5, a. 5, ad. 4).

6.1.6.2. 존재 양태, 종, 질서

<6-1-6-2-1> 토마스는 존재 양태, 종 그리고 질서가 유(有)를 따르는 것은 유가 완전한 것인 한에서, 따라서 유가 선인 한에 그렇다고 한다. 따라서 이들이 선이라고 불리우는 것은 이들이 유(有)라고 불리우는 것과 같은 양식으로 그런 것이라고 한다. 양태, 종, 질서를 갖는 것은 원인된(창조된) 선의 이유에 속한다.

<6-1-6-2-1-1> 그런 것들(존재 양태, 종 그리고 질서) 자체는, 그것으로 말미암아 있게 되는 다른 것들을 필요로 하는 것이 아니다. 즉 이런 것들이 선이라고 불리우는 것은 그런 것들과는 다른 것들로 말미암아 그런 것들이 형상적으로 선인 것과 같은 그런 식으로 선이라 불리우는 것이 아니고 오히려 그것들로 말미암아 어떤 것들이 형상적으로 선인 것이다. 그것은 마치 흰색이 유라고 불리우는 것은 그것이 어떤 것으로 말미암아 있기 때문이 아니고 그것으로 말미암아 어떤 것이 제한된 의미로 있기 때문이다. 즉 흰 것으로 있는 경우가 그렇다.(S. *th.* I, q. 5, a. 5, ad. 2).

6.1.6.3. 존재 양태, 종, 질서의 결여

<6-1-6-3-1> 우리는 선의 근거가 완전함에 있다고 결론적으로 말할 수 있다. 어떤 것이 자기에게 속하는 것을 가지고 있지 않은 결여된 상태뿐만 아니라, 무질서의 상태도 완전하지 않은 상태이다. 또한 어떤 것이 자기에게 속하는 형상을 완전히 갖춘 상태가 선하고 완전한 상태이다.

<6-1-6-3-1-1> 어떠한 존재든 그것은 어떤 형상에 의한 것이다. 따라서 사물의 어떠한 존재든 그 존재를 따라 양태와 종과 질서는 형상에 상응하게 이루어진다. 예컨대 인간은 인간인 한, 종, 양태, 질서를 가지며 또 비슷하게 그가 흰 사람인 한 그것에 상응한 양태, 종, 질서를 갖는 것이다. 또 그가 덕이 있는 사람인 한, 유식한 사람인 한, 그리고 그 사람에게 대해 말해지는 모든 것인 한에 있어서 같은 것이다. 그런데 악은 어떤 존재를 결여케 한다. 그것은 예컨대 맹목이 시각

의 존재의 결여인 것과 같다. 따라서 이 경우 악은 모든 양태, 중, 질서를 제거하는 것이 아니라 다만 시각의 존재를 따르는 양태, 중, 질서만을 제거하는 것이다.(S. *th.* I, q. 5, a. 5, ad. 3).

6.1.7. 선의 분류

<6-1-7-1> 토마스는 선을 전통적인 구분에 따라 분류한다. 이 구분은 아리스토텔레스까지 거슬러 올라가는 것인데, 아리스토텔레스는 우리가 선과 유용성, 즐거움에 근거해 선택한다고 한다. 토마스는 이런 구분을 일차적으로 인간 행위에 적합하지만 존재론적인 선에도 적용될 수 있다고 밝힌다. 선의 세 가지 종류는 다음과 같다.

6.1.7.1. 정선(正善)

<6-1-7-1-1> 정선이란 정직한 선이며 따라서 윤리적인 선이며 본래적인 선이다. 이것은 또한 인간의 최종 목적으로서의 선이다. 토마스에 따르면 선은 인간 욕구의 종점이며 운동의 종점이다. 키케로는 윤리적 선과 유용함, 편안함 사이에 어떤 충돌이 있어야 할 이유는 없다고 한다. 따라서 이들 세 가지 종류의 선 사이에는 일종의 단계가 있는 것처럼 보인다.

6.1.7.2. 유익선(有益善)

<6-1-7-2-1> 사람들이 자신이 원하는 목표에 도달하는 길은 ‘유익한 선’이다. 유용함은 본래적인 선, 윤리적인 선보다 못한 정도에서 유비적인 의미에서 ‘선’이며 편안한 선인 ‘쾌락선’의 경우에도 상황은 이와 같다.

<6-1-7-2-1-1> 악은 형상인을 갖지 않는다. 그것은 오히려 형상의 결여이다. 악은 또한 이와 마찬가지로 목적인도 갖지 않는다. 그것은 오히려 있어야 할 목적에로의 질서의 결여이다. 사실 목적은 선의 성격을 가질 뿐만 아니라 또한 목적에로의 질서를 갖는 유용한 것 즉 유익선도 갖는다(S. *th.* I, q. 49, a. 1, corp.).

6.1.7.3. 쾌락선(快樂善)

<6-1-7-3-1> 최종 목적으로서의 선이 ‘윤리적인 선’인 반면 우리가 ‘선’을 즐긴다는 측면에서 동일한 최종 목적이 ‘편안한 선’, ‘쾌락선’이다. 이렇게 선에는 특정한 단계가 있는 것처럼 보인다.

6.1.7.4. 선에 대한 논거

<6-1-7-4-1> 이 세 가지 선에 대한 논거들은 다음과 같다: 모든 구분은 반대되는 것 사이에서 이루어지는 데 정선과 유익선과 쾌락선은 서로 반대되는 것이 아니다. 선은 열 가지 범주에 의해 구분되며, 정선과 유익선과 쾌락선은 따로이 구분되지 않고 선이라는 한 가지 범주에 속한다. 그러나 선이 유와 주체를 같이 하는 한 열 가지의 범주로 구분되지만, 그 고유한 의미로는 위와 같은 세 가지 종류의 선으로 구분된다. 또한 선이 이렇게 구분되는 것은 이 셋에 대해 똑같이 서술되는 일의적인 것이 아니다. 선은 먼저 정당한 것에 대해, 그 다음 쾌락적인 것에 대해, 그리고 마지막으로 유익한 것에 대해 서술된다. 정당한 것은 또한 쾌락적인 것이며 정당하지 못한 것은 어떤 것이든 유익한 것이 아니다. 그런데 유익한 것은 쾌락적인 것 혹은 정당한 것이 아니면 선이 아니다. 그러므로 유익한 것은 쾌락적인 것과 정당한 것과 대립하여 구분되어서는 안 된다. 본래 쾌락적인 것은 욕구의 근거

로 쾌락만을 갖는다. 이런 것들은 때로는 해롭기도 하고 정당하지 못할 수도 있다. 또한 유익하다고 불리우는 것은 자기 안에 회구될 만한 것을 갖는 것이 아니라 다만 다른 것으로 이끌어 가는 것으로서 회구되는 것이다. 예컨대 쓴 약의 복용이 그렇다. 정당한 것이라 불리우는 것은 회구될 수 있는 것을 자체 안에 갖고 있는 것이다.

<6-1-7-4-1-1> 이런 구분(선을 위의 세 가지 선으로 구분한 것)은 본래적으로 인간적 선에 관련되는 것으로 보인다. 그런데 만일 우리가 더 높이 더 일반적으로 선의 이유를 생각한다면 이런 구분은 선인 한에 있어서의 선에 적합한 것으로 나타난다. 어떤 것이 선인 것은 그것이 욕구될 만한 것이며 욕구의 운동의 종점인 한에 그런 것이다. 이와 같은 운동의 종점은 자연적 물체의 운동의 고찰에서 생각해 볼 수 있다. 자연적 물체의 운동은 단적으로는 최종점에서 종결되지만 한정된 의미로는 최종점을 향해 가는 중간점도 운동을 종결시키는 것이며 또 운동의 어떤 부분을 종결시키는 한 그것은 운동의 어떤 종점이라고 불리운다. 그리고 운동의 최종적 극(極)은 두 가지로 인정된다. 즉 향해지는 사물 자체, 장소나 형상 같은 것이거나 혹은 이런 사물 안에서의 쉽다. 그러므로 이와 같은 욕구의 운동에 있어서 한정된 의미로 욕구의 운동을 종결시키는 욕구될 만한 것, 즉 그것을 통해 다른 것을 향하는 중간점으로서 욕구될 만한 것은 유익한 것이라고 불리운다. 그리고 최종적인 것으로서 욕구의 운동을 전적으로 종결시키는 것, 즉 욕구가 그 자체로서 향하는 사물은 정당한 것이라고 불리운다. 그 이유는 그 자체로서 욕구되는 것이 정당한 것이라고 불리우기 때문이다. 사물 안에 회구된 쉽과 같이 욕구의 운동을 종결시키는 것은 쾌락이다.(S. *th.* I, q. 5, a. 6, corp.).

6.2. 신의 선성

6.2.1. 신에게 적합한 선성

<6-2-1-1> 먼저 선하다는 것이 하느님께 적합하지 않은 것

처럼 생각된다는 논증이 제시된다. 첫째, 선의 근거는 양태와 종과 질서에 있는데, 이런 것들은 하느님께 적합하지 않은 것으로 보인다. 그것은 하느님은 무한하고 측량될 수 없기 때문에 어떤 것에 질서지어질 수 없기 때문이다. 그러므로 선하다는 것은 하느님께 적합하지 않다. 또한 선은 모든 것이 욕구하는 것이다. 그런데 모든 것이 하느님을 욕구하지는 않는다. 그러므로 선하다는 것이 하느님께 적합한 것은 아니다. 이런 논증들에 대한 토마스의 답변은 다음과 같다.

<6-2-1-1-1> 선하다는 것은 특히 하느님께 적합한 것이다. 어떤 것이 선하다는 것은 욕구될 만하다는 데 기인한다. 그런데 모든 사물은 다 자기 완전(완성)을 욕구한다. 그런데 결과의 완전과 결과의 형상은 능동자(行動者)의 어떤 유사(類似)이다. 그것은 모든 능동자는 자기에게 비슷한 것을 행하기 때문이다. 따라서 능동자는 가욕구적이며 선의 이유를 갖는다. 다시 말해 이런 것은 능동자의 유사가 분유되기 위해 능동자가 욕구되는 것이다. 따라서 하느님은 모든 것의 제1능동인이기 때문에 하느님께 선과 욕구의 개념이 적합한 것은 명백하다.(S. *th.* I, q. 6, a. 1, corp.).

6.2.2. 최고선인 신

<6-2-2-1> 최고선은 선에다 어떤 것을 첨가한다. 만일 그렇지 않다면 그것은 모든 선에 적합한 것이 될 것이기 때문이다. 그런데 어떤 것에 첨가됨으로써 이루어지는 것은 합성적인 것이므로 최고선은 합성적인 것이라는 결론이 나오고, 또 하느님은 단순태이므로 하느님은 최고선이 아니라는 귀결로 된다. 또한 최고선은 비교를 함유하고 있다. 그런데 같은 종류에 속하지 않는 것들은 서로 비교될 수 없다. 그런데 하느님은 다른 선(善)들과 같은 종류에 속하는 것이 아니므로 다른 것들과 비교되어서 최고선이라고 불리어질 수 없다. 같은 류(類)에 속해 있지 않은 것들은

그것들이 서로 다른 류(類)에 포함되어 있을지라도 절대로 비교될 수 없다. 그런데 하느님이 다른 여러 선(善)과 같은 류(類)에 있다는 것이 부정되는 것은 하느님이 다른 어떤 류(類)에 있다는 것이 아니다. 오히려 그것은 하느님은 류(類) 밖에 있으며 모든 류(類)의 근원인 것을 의미한다. 이렇게 하느님은 초과(超過, 超出)로 인해 다른 것과 비교된다. 최고선은 이와 같은 비교를 내포한다. 그러므로 하느님은 최고선이라는 것이 토마스의 견해이다.

<6-2-2-1-1> 하느님은 기실 어떤 류(類)나 사물의 질서에 있어 서만이 아니고 단적으로 최고선이다. 이렇게 하느님께 선이 귀속되는 것은 [...] 원망(願望)되는 모든 완전성이 원인으로서의 하느님한테서 흘러나오기 때문이다. 그런데 여기서 하느님에게서 흘러나온다는 것은 [...] 일의적(一義的)인 능동자에게서가 아니라 종적 이유에 있어서도 류적 이유에 있어서도 그 결과와 일치하지 않는 능동자에게서 흘러나오는 것이다. 결과의 유사한 원인이 일의적인 것일 때에는 일의적으로 발견되지만 원인이 다의적일 때에는 더 우월하게 발견된다. 이것은 태양에 있어서의 열은 불에 있어서의 열보다 우월한 모양으로 있는 것과 같다. 따라서 선이 하느님 안에 있는 것은 일의적이 아닌 만물의 제1원인으로서의 하느님 안에 있는 것이기 때문에 선은 하느님 안에서는 가장 우월한 모양으로 있어야 한다. 이런 이유 때문에 하느님은 최고선이라고 불리운다.(S. th. I, q. 6, a. 2, corp.).

6.2.3. 자기 본질에 의해 선했던 신

<6-2-3-1> 하나(一)가 유(有)와 환치되는 것과 같이 선(善)도 유와 환치된다. 그런데 아리스토텔레스가 언급하듯이 모든 유는 그 본질에 의해서 하나이다. 따라서 모든 유는 그 본질에 의해서 선하다. 또한 모든 것이 선을 욕구한다면, 그리고 존재 자체도 모든 것이 욕구하는 것이라면 모든 사물의 존재 자체는 그것의 선이다. 각각의 사물은 그 본질에 의해 있는 것이기 때문에 각각

의 사물은 그들의 본질에 의해서 선하다. 모든 사물은 또한 그들의 선성(善性)으로 인해 선하다. 따라서 어떤 것이 그 본질에 의해 선한 것이 아니라면 이런 것의 선성은 그 본질이 아닐 것이다. 그런데 어떤 것이 자기와는 다른 선성에 의해 선한 것이라면 우리는 다시 이 선성에 대해 물어야 할 것이다. 이렇게 무한히 진행되거나 혹은 자기 밖의 다른 선성에 의해 선한 것일 수 없는 어떤 선성에 우리는 도달할 것이다. 따라서 같은 이유로 우리는 최초의 것에 머물러 있어야 한다. 그러므로 사물은 그 어떤 것이든 다 그 본질에 의해 선하다. 그러나 모든 것이 존재를 갖고 있는 한 선이지만 창조된 사물의 본질이 존재 자체는 아니다. 그러므로 창조된 사물이 그 본질에 의해 선이라고 귀결되는 것은 아니다. 그러므로 우리는 신만이 본질에 의해 선하다고 해야 한다.

<6-2-3-1-1> 하느님만이 홀로 본질에 의해 선하다. 각 사물은 그것이 완전한 것인 한 선하다고 한다. 그런데 어떤 사물의 완전성은 세 가지이다. 즉 첫째 것은 그것이 자기 존재 안에 성립되는 데 의해 이루어지는 완전성이고 둘째 것은 그것이 완전한 작용을 위해 필요한 어떤 우유가 첨가되는 것과 같은 완전성이다. 그리고 어떤 것의 셋째 완전성은 어떤 것이 그 목적으로서 다른 것에 도달하는 데 성립된다. 예컨대 불의 첫째 완전성은 자기의 실체적 형상에 의해 갖는 존재에 성립되며 불의 둘째 완전성은 열과 가벼움과 건조성(乾燥性) 등등에 성립된다. 그리고 불의 셋째 완전성은 불이 자기 자리에서 쉬는 데 따라 이루어진다. 이런 세 가지 완전성은 어떠한 피조물에도 그 본질에 의해 적합한 것이 아니고 다만 하느님께만 적합하다. 그것은 하느님의 본질만이 그 존재이기 때문이다. 그리고 하느님께는 어떤 우유도 첨가되지 않으며 오히려 다른 것에 대해서는 우유적으로 말해지는 것도 하느님 자신에게는 본질적으로 말해진다. 그것은 예컨대 유능하다는 것, 지혜롭다는 것 등등은 [...] 하느님께 본질적으로 적합한 것이다. 또한 하느님은 자기 이외의 어떠한 것에 대해서도 그것을 목적으로 그것에 질서지어지는 것이 아니고 오히려 그 자신이 모든 사물의 최종 목적인

것이다. 따라서 하느님만이 모든 양태의 완전성을 그 본질에 의해 갖는 것이다. 그러므로 하느님만이 그 본질에 의해 선한 것이다.(S. *th.* I, q. 6, a. 3, corp.).

6.2.4. 모든 것의 선성의 원인

<6-2-4-1> 모든 것이 선하다고 지칭되는 것은 하느님에게로 질서지어져 있는 한에 그런 것이며 또 이것은 하느님의 선성에 의한 것이므로 모든 것은 하느님의 선성으로 말미암아 선한 것이다. 그런데 모든 것은 존재하는 한 선한 것이다. 그리고 모든 것이 존재하는 것이라고 불리어지는 이유는 신적인 존재에 의해서가 아니라 자기 고유의 존재에 의해서이다. 그러므로 모든 것이 선한 것은 하느님의 선성에 의해서가 아니라 자기 고유의 선성에 의해서인 것 같다. 그러나 토마스는 아래 답변에서 다시 한 번 창조자의 유일한 선성, 즉 모든 것의 선성의 근원인 하나의 선성을 강조함과 동시에 피조물들이 창조자에게서 받아 소유하고 있는 선성, 즉 많은 선성을 언급하고 있다.

<6-2-4-1-1> 그 본질에 의해 제일 첫째인 어떤 것이 유(有)이며 선(善)이라는 것은 절대적(무조건적)으로 진(眞)인 것이다. 우리는 이것을 하느님이라고 부른다. [...] 그러므로 각각의 사물은 그 본질에 의해 유이며 선인 제일 첫째 것에 근거하여 유이며 선이라고 불리어질 수 있는데 그것은 각각의 사물이 제일 첫째 것을 어떤 유사의 방식으로 분유하는 한 그런 것이다. [...] 그러므로 각각의 사물은 선성 전체의 표본적이며 산출적이고 목적적인 제일근원(第一根源)과 같은 신적 선성으로 말미암아 선이라고 불리운다. 그렇지만 각각의 사물은 자기에게 내속되어 있는 신적 선성의 유사성으로 말미암아 선한 것이라고 불리우며 이런 유사성은 각 사물을 지칭하는 형상적 자기 선성이다. 이렇게 모든 것의 선성은 하나지만 많은 선성이 있다.(S. *th.* I, q. 6, a. 4, corp.).

7. 악

7.1. 악의 본성

<7-1-1> 악이 선의 결여라고 해도 선의 결여로서 어쨌든 존재한다면 그것의 본성은 무엇일까? 토마스는 먼저 악(malum)의 본성이 무엇인가라고 물으며, 그것은 선과는 다른 종류에 속하기에 어떤 한 본성일 것이라고 언급한다. 또한 어떤 종을 구성하는 모든 종차는 일종의 본성이다. 그런데 악은 도덕 영역에서 구성적 차이(종차)이다. 사실 나쁜 성격 즉 나쁜 성상(性狀)은 좋은 성격 즉 좋은 성상과 종적으로 다르다. 그러므로 악은 일종의 본성을 표시한다. 또한 존재하지 않는 것은 작용하지 않는데, 악은 작용한다. 우리는 이것을 악이 선을 멸망시킨다는 점에서 볼 수 있다. 그러므로 악은 존재하는 어떤 것이며 일종의 본성이다. 그러나 악은 어떤 존재도, 어떤 형상 또는 본성도 표시할 수 없다는 것이 토마스의 최종적인 견해이다.

<7-1-1-1> 어둠이 빛에 의해 알려지는 것처럼 대립하는 양자 중 하나는 다른 것에 의해 알려진다. 그러므로 악이 무엇인가는 선의 특질에서 이해되어야 한다. 그런데 우리는 위에서 선은 욕구(희구)될 수 있는 모든 것이라고 하였다. 이렇게 모든 본성은 자기 존재와 완전을 욕구하는 것이니 그 어떤 본성이든 그것의 존재와 완전은 선의 특질을 갖는다고 필연적으로 말해야 한다. 그러므로 악은 어떤 존재이거나 어떤 형상 내지는 본성을 표시하는 것일 수 없다. 따라서 악의 명사로써는 어떤 선의 부재가 표시된다는 귀결이 남게 된다.(S. *th.* I, q. 48, a. 1, corp.).

7.2. 악의 원인

7.2.1. 악의 우연적 원인

7.2.1.1. 선의 결여

<7-2-1-1-1> 악이 선의 결여로서라도 참으로 존재한다면, 악의 원인은 무엇일까가 계속해서 물음으로 제기된다. 이 물음을 토마스는 q. 49에서 다루고 있다. 악은 선이 결여된 상태이다. 그러므로 악은 어떤 것이 아니다. 악은 선한 것의 결여로서만 존재할 뿐이므로 그것은 창조된 것일 수 없다. 창조자인 하느님은 자신의 선을 피조물들에게 나누어주기 위해서 세상을 창조했으므로 이 세상에 존재하는 악은 부수적인 것이라고 간주되어야 한다. 악은 다만 선의 결여라고 이해되기에 어떤 완전한 존재도, 속성도 가질 수 없다. 그러나 악이 존재하는가라는 물음에 대해 우리는 ‘그것은 존재한다’고 말해야 한다. 물론 선의 결여로서.

<7-2-1-1-1-1> 어떤 것이 즉 사물이 작용한다는 것은 세 가지로 말해진다. 그 하나의 양태로는 형상적(形相的)으로 말하는 것인데 흰색이 사물을 희게 한다고 하는 경우이다. 이런 의미로서 악은 그것이 결여 즉 빼앗음의 이유만으로도 선을 멸한다고 한다. 그것은 악이 선의 소멸 자체 내지는 탈취이기 때문이다. 또 다른 양태로는 사물이 효과적으로 (결과가 있게) 작용하는 것을 말한다. 예컨대 도장공이 벽을 희게 하는 경우가 그렇다. 셋째 양태로는 목적인의 양태를 통해 하는 것이다. [...] 그런데 이 뒤의 두 가지 양태로써 악은 어떤 작용을 그 자체로서 즉 악이 어떤 결여인 한에서 작용하는 것이 아니고 오히려 선이 그렇게 결부되어 있는 한에서 작용한다는 것이다. 그것은 모든 작용이 어떤 형상에 의해 이루어지며 또 목적으로서 욕구되는 것은 그 어떤 것이든 다 어떤 완전성이기 때문이다. [...] 악은 그것과 결부된 선의 힘에 의하지 않고서는 작용하지도 않고 욕구하지도 않는다. 악은 그 자체로서는 ‘무한정적인 것’이며 ‘의지’와 ‘의도’ 밖의 것이다.(S. *th.* I, q. 48, a. 1, ad 4).

7.2.1.2. 형상의 결여

<7-2-1-2-1> 토마스에 의하면 모든 악은 어떤 방식으로든

원인을 갖고 있다고 우리는 말해야한다. 악의 근원에 대한 물음은 두 가지 측면에서 고대 사상가들을 어렵게 한 것 같다. 첫째, 악이 창조자에 반대하는 힘의 원리라면 신의 능력은 제한된 것처럼 보인다. 우리가 세상을 대립물로 구성된 것으로만 간주하고 선과 악에 대한 판단의 최종적인 근거를 찾는다면 우리는 마니교도들의 오류에 빠질 것이다. 둘째, 이와 반대로 신이 실재의 창조자라면 악은 그 이름에 따라서만 존재하는 현상처럼 보인다. 위에서 살펴 보았듯이 악은 어떤 것이 본성적으로 지니고 있어야 할 선을 결여하고 있는 상태이다. 모든 존재자는 선하다. 악은 형상적인 원인(형상인)을 갖는 것이 아니라, 오히려 형상의 결여이다. 또한 이와 유사하게 악은 결과인을 갖지도 않으며, 오히려 필수적인 목적을 향한 질서의 결핍이다. 목적은 선의 근거를 갖고 있을 뿐만 아니라, 목적을 위해 질서짓기 위한 것에 유용하다. 악은 또한 작용인의 양태에 의해서 원인을 갖는다. 그러나 그 자체에 의해서, 다시 말해 본질적으로 갖는 것이 아니라, 우연히 갖는다.

<7-2-1-2-1-1> 그런데 악은 어떤 사물 안에 그러나 작용자(능동자)의 고유한 결과가 아닌 데에, 어떤 때는 작용자의 힘에 의해 또 어떤 때는 작용자나 질료의 결합에 의해 원인된다, 즉 발생한다. 작용자의 힘이라든가 완전성에 의해서라고 하는 것은 작용자가 의도한 형상에 다른 것의 형상의 탈취가 필연적으로 수반되는 경우이다. 예컨대 불의 형상에 공기나 물의 형상의 탈취가 수반되는 경우이다. 그러므로 불이 그 힘에 있어 완전하면 할수록 그만큼 더 완전하게 그 형상을 각인하며 그것은 또한 마찬가지로 반대의 것을 소멸시킨다. 그러므로 공기나 물의 악과 소멸은 불의 완전성에 기인한다. 그러나 이런 것은 우유적으로 되는 것이다. 그것은 불이 물의 형상을 빼앗으려 의도하는 것은 아니고 그 고유한 형상을 도입하려 하는데 이렇게 함으로써 지금 말한 바와 같은 것을 우유적으로 원인주기 때문이다.— 그러나 만일 불의 고유한 결과에 결합이 있다면 예컨대 뜨겁게 하는 작용에 결합이 있다면 그것은 혹은 작용의 결합 즉 위에서 말한 바와 같이 어떤 근원

의 결합에 돌아가는 작용의 결합 때문이거나 혹은 또 작용자인 불의 작용을 받아들이지 않는 질료의 부조성 즉 불수용성 때문이다. 그런데 결합이 있다는 것 자체도 선에 생기는 것이다. 다시 말해 작용한다는 것이 그 자체로 적합한 선에 (우유적으로) 생기는 것이다. 그러므로 악은 우유적인 양태로써가 아니면 어떠한 양태로써도 원인을 갖지 않는다는 것이 참(眞)인 것이다. 이렇게 선은 악의 원인이다.(S. *th.* I, q. 49, a. 1, corp.).

7.2.1.3. 악의 주체인 선

<7-2-1-3-1> 모든 악이 어떤 양태로 원인을 갖는다고 하는 것은 필연적이다. 그 이유는 악은 본성적으로 갖고 있어야 할 선의 결핍이기 때문이다. 그런데 어떤 것이 그 자연 본성적으로 당연히 있어야 할 성향(태세)에 결핍된다는 것은, 사물을 그 사물의 성향 밖으로 이끌어 내는 어떤 원인에서가 아니면 이루어질 수가 없다. 사실 무거운 것이 위로 운동한다는 것은 그것을 밀어올리는 어떤 것에 의해서만 가능하고 또 행동자 즉 능동자가 그 행위에 있어 결핍된다는 것은 어떤 장애물에 의해서만 가능하다. 그런데 원인은 선에만 적합할 수 있다. 그 이유는 그 어떤 것도 그것이 유(有)인 한에서가 아니면 원인일 수 없으며 또 어떤 유도 그것이 유인 한에는 선이기 때문이다. 또한 원인들의 특수한(종별하는, 種別的) 의미를 고찰한다면 행동자 즉 능동자(작용인)와 형상(形相, 형상인)과 목적(목적인)은 어떤 완전성을 내포하는데 이런 완전성은 선의 이념(성격)에 속한다. 또한 질료도 그것이 선에로의 가능태인 한 선의 성격을 갖는다. 그리고 선이 질료인의 양태로 악의 원인이라는 것은 벌써 제시한 것들에서 명백한 것이다 즉 거기서 선이 악의 주체라는 것이 제시되었다.

<7-2-1-3-1-1> 선은 자기에게 반대 대립되는 악의 원인이 되는

것이 아니고 (이것과는) 다른 어떤 (악의) 원인이 된다. 예컨대 불의 선성은 물의 악을 (발생시키는) 원인이 된다거나 또는 그 본성상 선한 인간이 도덕적으로 나쁜 행위의 원인이 되는 경우가 그렇다. 그리고 이런 것 자체는 우유적으로 되는 것이다. 이것은 위에서 말한 바와 같다. 그러나 우유적으로는 반대 대립되는 것들 중의 하나가 다른 것의 원인이 되는 경우도 발견된다. 예컨대 외부를 둘러싸고 있는 냉기(冷氣)가, 열이 내부로 전환 집중됨으로써 (오히려 내부를) 뜨겁게 하는 경우가 그렇다.(S. *th.* I, q. 49, a. 1, ad 2).

7.2.2. 최고선인 신이 악의 원인인가

<7-2-2-1> 최고선인 신이 악의 원인이 될 수 있는가? 제2원인의 결과는 제1원인으로 소급된다. 그런데 선이 악의 원인이라는 것을 우리는 위에서 살펴보았다. 신이 모든 선의 원인이므로 또한 어떤 악이든 다 신으로부터 유래한다는 결론이 여기에서 나온다. 그러나 결함이 있는 제2원인의 결과가 결함이 없는 제1원인에 환원되는 것은 그것이 갖는 유성(有性)과 완전성에 관한 것이고 그것이 갖는 결함에 관한 한에서가 아니다. 예컨대 절뚝거림[跛行]에 있어서의 운동이 어떤 것이든 그것은 운동하는 힘으로부터 원인된다. 그러나 그것 안에 있는 기울어짐에 속하는 것 [즉 절뚝거림]은 이런 운동의 힘으로부터 오는 것이 아니고 오히려 다리의 구부러짐으로부터 생기는 것이다. 이와 마찬가지로 나쁜 행위의 경우에도 그 유성(有性)과 작용에 속하는 것은 그 어떤 것이든 하느님을 원인으로 하는 것으로서 하느님께 환원되지만 거기서 결함에 속하는 것은 하느님으로부터 원인되는 것이 아니고 결함이 있는 제2원인에서 유래한다. 그리고 신은 존재하지 않는 것을 지향하는 원인이 아니기 때문에 악의 창시자가 아니다.

<7-2-2-1-1> 작용의 결함에 성립되는 악은 작용자의 결함에서

원인된다. 그런데 하느님 안에는 어떠한 결함도 없으며 오히려 최고의 완전성이 있을 뿐이다. 이것은 위에서 명시된 바와 같다(q. 4, a. 1). 그러므로 작용의 결함에 성립되는 악 혹은 행동자의 결함으로부터 원인되는 악은 하느님을 그 원인으로 하여 하느님께 환원되지 않는다. 그러나 어떤 사물들의 소멸에 성립되는 악은 하느님을 그 원인으로 하여 하느님께 환원된다. 이런 것은 의지적인 것들에서와 마찬가지로 자연적인 것들에서도 명백하다. 그것은 위에서 말한 바와 같이(q. 49, a. 1) 어떤 작용자가 소멸과 결함이 수반되는 어떤 형상을 그 자신의 힘으로 산출하는 한에는 이런 소멸과 결함을 그 자신의 힘으로 원인되어 오게 하기 때문이다. 그런데 하느님이 피조물계에서 근원적으로 의도하는 형상은 우주질서의 선인 것이 명백하다. 우주 질서는 위에서 벌써 말한 바와 같이 결함이 있을 수 있는 것들과 때로는 (실제로) 결함이 있는 것들이 존재하는 것을 필요로 한다. 이렇게 하느님은 우주의 질서의 선을 원인주면서 (동시에) 결과적으로 그리고 말하자면 우유적으로 사물들의 소멸을 원인주는 것이다.(S. th. I, q. 49, a. 2, corp.).

7.3. 악의 종류

7.3.1. 최고악

<7-3-1-1> 선의 근원과 악의 근원은 서로 반대되는 근원이다. 서로 반대되는 것들 중의 하나가 사물들의 자연 안에 즉 실재에 존재한다면 다른 하나도 그런 것인데 최고선이 실제로 존재하므로 모든 악의 원인인 최고악도 존재한다. 더 나아가 사물들 사이에 선(善) 즉 좋은 것과 더 좋은 것이 있듯이 악의 경우에도 나쁜 것이 있고 더 나쁜 것이 있다. 이런 비교급은 가장 최고의 단계에 있는 것과 비교될 때 가능하다. 따라서 최선이 있듯이 최악도 있다. 더 나아가 참여에 의해 존재하는 것은 본질로 인해 있는 것에서 나온다. 그런데 우리 세계에 있는 나쁜 것들은 악에 참여함으로써 나쁜 것이므로 이런 악들이 그것으로 소급되는 본질적인 악이 있어야 한다. 또한 결과적으로 악한 것은 그것의 원인이

악하기 때문에 악한 것이다. 그러나 어떤 결과에 의한 악의 원인을 찾고, 또 이 악의 원인이 되는 어떤 악을 찾고 하는 식으로 무한히 소급될 수는 없으므로 모든 악의 원인이 될 최초의 악을 우리는 인정해야 한다. 그런데 최고선이 존재하는 모든 것의 원인이므로 최고선에 대립되는 어떤 근원 즉 악들의 원인이 될 어떤 근원이 존재할 수는 없다.

<7-3-1-1-1> 선들에 하나인 제1근원이 존재하는 것과 같이 악들에도 하나인 제1근원이 있는 것이 아니라는 것은 앞서 말한 것들에서 명백하다. 그것은 첫째로 선들의 제1근원이 본질로 말미암는 선이기 때문이다. 이것은 위에서 말한 바와 같다. 그런데 그 어떤 것도 자기 본질로 말미암는 악이란 존재할 수 없다. 사실 위에서 말한 바와 같이 모든 유(有)는 유(有)인 한에 선하며 악은 이런 선을 주체로 하여 그 안에 존재할 수밖에 없다. 둘째로는 선들의 제1근원은 위에서 제시한 바와 같이 최고이고 완전한 선이며 그것은 자기 안에 모든 선성을 먼저 갖고 있기 때문이다. 그런데 최고악이란 존재할 수 없다. 그것은 앞서 제시된 바와 같이 악이 항상 선을 감소시킬지라도 결코 선을 전면적으로 소멸시킬 수는 없으며 또 이렇게 선이 항상 남아 있는 이상 어떤 것이 온전하며 완전한 악일 수는 없기 때문이다. [...] 셋째로는 악의 특질이 제1근원의 특질에 배치되기 때문이다. 그것은 위에서(q. 49, a. 1) 제시된 바와 같이 모든 악은 선으로부터 원인되어 오기 때문이며 또한 악은 우유적(우유적)으로가 아니고서는 원인일 수 없기 때문이다. 이렇게 악은 제1원인일 수 없다. 그 이유는 우유적인 원인은 자체적 원인보다 후의 것이기 때문이다.(S. *th.* I, q. 49, a. 3, corp.).

7.3.2. 윤리적인 악

<7-3-2-1> 악의 문제가 인간의 의지와 관계지어질 때 윤리적인 악, 즉 도덕적인 악이 이야기된다. 도덕적인 악이 있다는 것이 분명하다면 우리는 인간의 악함이 어디에서 오는가를 물어야 한다. 이 물음은 특히 인간의 의지 및 행위와 관계있다. 인간이

의식적으로 원함으로써 나타나는 윤리적인 악이 모든 악 중에서 가장 심각한 악의 종류이다. 도덕적으로 선한 행위는 선이라는 최종적인 목표를 달성하기 위해 선을 추구하는 행위를 의미한다. 도덕적으로 나쁜 행위는 최종적인 목적인 선에 이르는 방향을 상실하고 이로써 참된 선에 대립해 있는 것으로 드러난다. 악은 그것이 선 안에 근거하고 있지 않은 한, 종을 구성하지 않으며, 결여된 상태에서 소유의 상태로 복귀하는 것은 도덕적인 악에서만 가능하다. 도덕적 의미에서의 악에서는 선에로의 복귀가 이루어질 수 있다. 그렇다고 어떤 악에서도 그렇다는 것은 아니다.

<7-3-2-1-1> 선과 악이 종 구성적 차이인 것은 도덕적인 것들에 있어서일 뿐이다. 이런 것들은 의지의 대상인 목적에서 그 종(種)을 받으며 도덕적인 것 즉 도덕성은 의지(의지의 대상)에 종속된다. 그리고 선은 목적의 성격을 갖기 때문에 이로 인해 선과 악은 도덕 영역에서 종차들이었다. 즉 선은 그 자체의 능력으로써이지만 악은 그것이 합당한 목적의 제거인 한에서이다. [...] 그러므로 악이 구성적 차이(종차)인 것은 그것이 악인 한에서가 아니고 오히려 그것이 결부되어 있는 선의 이유 때문인 것이다.(S. th. I, q. 48, a. 1, ad 2).

7.3.3. 형이상학적인 악

<7-3-3-1> 토마스는 존재자와의 관계에서 악에 대해 논한다. 그는 존재자를 두 가지 방식으로 정의한다. 존재자는 첫째, 사물의 완전성을 표시한다. 따라서 사물의 유성(有性)은 10가지 범주에 의해 구분된다. 이런 방식에서 존재자는 어떤 결여도 아니며, 따라서 악이 아니다. 둘째로 존재자는 ‘무엇이 있는가’라는 물음에 답할 수 있는가라는 관점에서 이야기된다. 다시 말해서 존재자는 합성체에 있는 명제의 진리를 표시하는 것으로서, 이것의 표시는 동사 ‘있다(또는 [무엇]이다)’이다. 그리고 그것에 의해

서 ‘(무엇이) 있는가’라는 물음에 답변하는 것이 바로 존재자이다. ‘어떤 것임’은 ‘그것이 있는가’라는 물음에 대해 답변된 것을 지칭할 뿐만 아니라 ‘그것이 무엇인가’라는 물음에 대해 답변된 것도 지칭한다. 더 나아가서 존재자는 항상 질료와 형상으로 이루어진 합성체이다. 본래 존재자란 우리가 볼 수 있는 것이다. 그리고 이것을 넘어서 그것이 도대체 있는지, 그리고 그것이 있다면 그것이 무엇인지 인식되는 것이다. 우리가 어떤 한 사물에 대해서 ‘그것이 무엇인지’ 말할 수 없다면, 즉 그것이 아무런 형상을 갖고 있지 않다면 우리는 이 때 비존재자에 대해 말하는 것이다. 왜냐하면 우리는 사물들을 그것들의 본질형상을 근거로 인식하기 때문이다. 존재의 결함은 한 형상의 탈락 또는 한 형상이 존재하지 않음이다. 이것은 형상이 없는 것, 즉 질료는 ‘나쁜 것’으로 간주된다는 뜻이다.

<7-3-3-1-1> 유(有)는 두 가지로 말해진다. 그 한 양태로는 사물의 유성(有性)을 표시하는 데 따라 열(10)의 범주로 구분되는 것과 같은 경우이다. 이렇게 유(有)는 사물과 환치(전환)된다. 이런 양태로서는 어떠한 결여도 유가 아니며 따라서 악도 유가 아니다. 또 다른 양태로는 명제의 진리성을 표시하는 것으로서의 유를 말한다. 명제는 복합에 성립되는데 ‘있다’는 말은 이런 복합의 기호이다. 이것은 그것으로 인해 ‘있느냐’의 물음에 대답하는 유이다. 이런 의미로 우리는 맹목(盲目)이 눈 안에 있다고 한다든가 혹은 다른 어떠한 결여이든 그것이 있다고 한다. 또한 이런 양태로 악을 유라고 한다— 이런 구별에 대한 무지 때문에 어떤 사람들은 어떤 사물들이 악한(나쁜) 것으로 있다고 하는 고찰에서 혹은 또 사물들 안에 악이 있다고 하는 고찰에서 악을 일종의 사물로 믿었던 것이다.(S. *th.* I, q. 48, a. 2, ad 2).

7.3.4. 사물들 안에 있는 악

<7-3-4-1> 우리는 악을 사물들 안에서 발견할 수 있는가?

사물들 안에서 발견되는 것은 그 어떤 것이든 다 어떤 존재자이거나 어떤 존재자의 결여이다. 또한 유(有)와 사물은 전환된다. 즉 환치된다. 그러므로 만일 악이 사물들 안에서 유라면 악은 일종의 사물이라는 결론이 나온다.

<7-3-4-1-1> 우주의 완전성은 사물들 사이에 불균등이 존재하는 것을 필요로 한다. 그것은 선의 모든 단계가 채워지기 위해서이다. [...] 이런 단계들은 존재 자체에서도 발견된다. 즉 어떤 것들은 비물체적인 것과 같이 자기 존재를 잃어버릴 수 없는 것들이고 또 어떤 것들은 물체적인 것과 같이 자기 존재를 잃어버릴 수 있는 것들이다. 그러므로 사물들 전체의 완전성은 불멸적인 유들뿐만이 아니라 또한 가멸적인 유들이 존재할 것을 요구하는 것과 같이 그렇게 우주의 완전성도 선에 결핍될 수 있는 어떤 것들이 존재할 것을 요구한다. 이런 이유 때문에 그런 것들이 때로는 (현실적으로) 선에 결핍되게 되는 결과가 된다. 그런데 악의 특질은 이런 데에 즉 어떤 것이 선에 결핍되는 데에 있다. 그러므로 악이 사물들 안에서 발견된다는 것은 명백하다. 이 점에 있어서 소멸 즉 멸함도 그런 것과 같은 것이다. 그것은 소멸 자체가 일종의 악이기 때문이다.(S. *th.* I, q. 48, a. 2, corp.).

7.4. 선과 악

7.4.1. 악의 주체

<7-4-1-1> 악은 선의 제거를 의미한다. 즉 선이 없는 상태가 악한 상태이다. 그러나 선의 모든 결여가 악이라고 지칭되지는 않는다. 선이 제거되어 있는 상태, 즉 선의 부재는 결여적으로 그리고 부정적으로 파악될 수 있다. 그러므로 선이 없는 상태는 부정적으로 파악되어서 악의 근거를 갖고 있지 않다. 그렇지 않다면, 즉 악의 근거를 갖고 있다면 어떤 방식으로든 악이 아닌 것이 결론으로 나오지 않겠기 때문이다. 그리고 또한 선의 없음이 부정적으로 이해되어서 악의 근거를 갖는다면 각각의 임의적인 사물은

다른 사물의 선성(선함)을 갖고 있지 않다는 이유로 해서 나쁜 사물이다. 예컨대 사람은 새처럼 날개가 없기에, 또는 사자처럼 용맹하지 않기 때문에 나쁘다고 지칭될 것이다. 그러나 결여적으로 파악되어서 선의 결여는, 예컨대 시력의 결여가 눈먼 상태라고 지칭되듯이, 악이라고 지칭된다. 이 때 결여와 형상의 주체는 동일한 하나이다. 즉 가능태로 있는 존재자이다. 존재자가 가능태 안에 있듯이, 선(善)도 가능태 안에 있다. 따라서 악의 주체는 선이라는 결론이 나온다. 결여는 주체 안에 있는 부정이다. 또한 이러한 비존재는 악이다. 악은 주체로서의 선을 필요로 한다.

<7-4-1-1-1> 악은 선의 제거를 내포한다. 그렇다고 선의 어떤 제거이든 즉 없음(不在)이든 다 악이라고 하지는 않는다. 사실 선의 없음, 부재는 결여적으로도 부정적으로도 이해될 수 있다. 그러므로 선의 부재가 부정적으로 이해되는 경우 그것은 악의 내용을 갖지 않는다. 그렇지 않을 경우 어떤 양태로도 존재하지 않는 것들은 (다) 악한 것들이라는 귀결이 따라올 것이며 더 나아가서는 어떤 사물이든 그것이 다른 것의 선을 갖지 못한다는 이유로 말미암아 나쁜 것 즉 악한 것들이라는 귀결이 따라오게 될 것이다. [...] 그런데 선의 부재가 결여적으로 이해될 때에는 악이라고 한다. 예컨대 시력의 결여를 맹목이라고 하는 경우이다. [...] 그런데 어떤 것이 그것으로 인해 현실적으로 있게 되는 형상은 어떤 완전성이며 어떤 선인 것임이 명백하다. 이렇게 현실태 안에 있는 모든 유(有)는 어떤 선이다. 이와 마찬가지로 가능태 안에 있는 모든 유도 그것이 그런 것인 한 어떤 선인데 그것은 선에 대한 질서를 갖는 데 따라 그런 것이다. 사실 그것은 가능태 안에서의 유인 것처럼 또한 마찬가지로 가능태 안에서의 선인 것이다. 그러므로 악의 주체는 선이라는 귀결이 남는다.(S. *th.* I, q. 48, a. 3, corp.).

7.4.2. 선의 제거

<7-4-2-1> 토마스는 악은 선을 완전히 소진시킬 수 없다고

하면서 이것을 분명히 하기 위해서 선을 세 가지 부류로 나누어 숙고한다. 첫째, 어떤 선은 악에 의해 완전히 제거되는 선이며, 이런 선은 악에 반대되는 선이다. 또 다른 선은 악에 의해 완전히 제거되지도 않고, 감소되지도 않는 선이다. 즉 악의 주체인 선이다. 마지막 부류의 선은 악에 의해 감소되기는 하지만 완전히 제거되지는 않는 선이다. 그리고 이 선은 행동의 주체의 능력인 선이다. 그런데 악이 선을 소멸시킬 수 있다는 주장에 따르면 서로 대립적인 것들의 하나는 다른 것에 의해 전적으로 소멸되며, 선과 악은 서로 대립적인 것이고 따라서 악은 선 전체를 소멸시킬 수 있다는 것이다. 또한 악은 그것이 존재하는 한 선을 해치고 선을 제거하는데 어떤 것이 그것으로부터 항상 제거되어 가는 그런 것은 그것이 무한한 것이 아니라면 언젠가는 소진된다. 그런데 우리는 어떤 창조된 선이 무한하다고 말할 수 없다. 따라서 악은 선을 전적으로 소멸시킨다. 그런데 이와 같은 논증들에 대해 토마스는 다음과 같이 답변한다.

<7-4-2-1-1> 악이 선을 전적으로 소진시킬 수 없다. 이것을 명백히 하기 위해 선이 세 가지인 것을 고찰하여야 한다. 즉 (첫째로) 어떤 선은 악에 의해 전적으로 제거되는 그런 선이다. 이런 선은 악에 대립되는 선이다. 예컨대 빛은 어둠에 의해, 시력은 맹목에 의해 전적으로 제거된다. (또 다른 하나로) 선은 악에 의해 전적으로 제거되지도 않고 감소되지도 않는 그런 선이다. 이런 선은 악의 주체가 되는 선이다. 사실 공기의 실체에 속하는 어떤 것이 어둠에 의해 감소되지 않는다. 그리고 (또 다른 하나로) 어떤 선은 악에 의해 감소되지만 전적으로 제거되지는 않는 그런 선이다. 이런 선은 현실화(완성)를 위한 주체의 능력(기능·적성)이다. 그러나 이런 선의 감소는 양(量)에 있어서의 감소와 같이 삭감을 통해 이해될 것이 아니라 오히려 질(質)과 형상(形相)에 있어서의 감소와 같이 감퇴(減退)로 이해되어야 한다.(S. *th.* I, q. 48, a. 4, corp.).

7.5. 벌과 죄

<7-5-1> 벌과 죄는 악과 충분히 구분되지 않는다는 다음과 같은 논증들이 있다. 첫째, 모든 결함은 일종의 악으로 생각되는데 모든 피조물에는 어떤 결함이 있다. 즉 모든 피조물이 존재에 있어 자기를 보존할 수 없는 어떤 결함이 있다. 그런데 이런 결함은 벌도 아니고 죄도 아니다. 그러므로 악은 벌과 죄에 의해 충분하게 구분되는 것이 아니다. 또한 비이성적 사물들에서는 죄도 벌도 발견되지 않는다. 그러나 그런 것들 안에서 소멸과 결함이 발견되는데 그런 소멸과 결함은 악의 부류에 속한다. 그러므로 모든 악이 다 벌이거나 죄인 것은 아니다. 그렇다면 악은 아우구스티누스가 언급하듯이 해를 끼치기 때문에 악이라고 지칭되는가? 그리고 해를 끼치는 것은 벌을 받아야 하기 때문에 모든 악은 벌을 받아야 하는가?

<7-5-1-1> 악은 [...] 선의 결여이다. 그런데 선은 근원적으로 또 그 자체로서는 완전성 안에 그리고 현실에 안에 성립된다. 그런데 현실에는 두 가지가 있다. 즉 그것은 제1현실태와 제2현실태이다. 제1현실태는 사물의 형상과 온전함이고 제2현실태는 작용 즉 활동이다. 따라서 악도 두 가지이게 된다. 그 하나로는 형상이나 어떤 부분의 결손에 의한 것이다. 이런 부분은 사물의 온전함을 위해 요구되는 것이다. 그것은 예컨대 맹목(盲目)이나 지체의 결손을 갖는 것이 악인 것과 같은 경우이다. 또 다른 하나로는 있어야 할 작용이 결손되는 경우이다. 그것은 그런 작용이 전혀 없기 때문이거나 혹은 있어야 할 양태나 혹은 있어야 할 질서를 갖지 않기 때문이다. 그런데 선은 단적으로 의지의 대상이기 때문에 선의 결여인 악도 의지를 갖는 이성적 피조물들 안에서 특별한 근거에 의해 발견된다. 그러므로 사물의 형상이나 온전성의 결손으로 말미암아 생기는 악은 벌의 성격을 갖는다. [...] 사실 의지에 반대되는 것이 벌의 개념에 속하는 것이다. 그런데 악은 즉 자

유 의지적인 영역에 있어서 있어야 할 작용의 결론에 성립되는 악은 죄과의 성격을 갖는다. 사실 죄과로서 어떤 사람에게 책임이 돌아가는 것은 그가 의지로 자유롭게 처리할 수 있는 완전한 행위에서 이탈하는 때이다. 그러므로 자유의지적 영역에서 고찰되는 모든 악은 벌이거나 죄과이다.(S. *th.* I, q. 48, a. 5, corp.).

8. 진리

8.1. 진리에 대한 이론들

<8-1-1> 진리의 종류에는 다음과 같은 것들이 있다. 첫째, 형식 논리적 진리를 언급할 수 있다. 이때 진리의 판단 기준이 되는 것은 판단의 직접적인 또는 간접적인 명증성이다. 이 진리는 사유, 추론의 올바름으로서 사유 법칙에 따른 사유들 사이의 일치이다. 두 번째로는 초월적 진리를 언급할 수 있다. 이 진리는 인식 자체의 적합성에 근거하고 있기 때문에 무엇보다도 사유의 필연성이 요구된다. 세 번째로 가장 보편적인 진리이며, 사유와 존재의 일치인 진리를 언급할 수 있다. 이것은 ‘인식과 사태와의 일치’를 의미한다. 진술이 참인가 거짓인가에 관한 것은 진술이 진술되어지는 것을 옳게 진술하는가 그렇지 않은가에 달려 있다. 사태나 대상에 일치하는 진술은 참이고 이런 것들과 일치하지 않는 인식은 거짓이다. 이와 같은 진리론을 보통 ‘대응설’ 또는 ‘일치설’이라고 하는데, 이것이 예전부터 내려오는 진리에 대한 정의이다. 일치설에서 사유와 존재의 일치는 사유 안에 있는 또는 사유를 통한 모상, 그리고 존재자의 모상을 의미하는 것이 아니라 방법적으로 설정된 현실과 개별적인 판단의 일치이다. 또한 실생활에서의 유용성을 진리의 의미로 보는 실용설이 있다. 그 외에 인식하는 자들 사이의 합의 내지는 일반적 의사 소통을 진리의

기준으로 보는 상호주관성 이론 내지 합의설이 있다.

<8-1-1-1> 아우구스티누스는 『참된 종교론』에서 진리란 있는 것이 그것으로 말미암아 제시되는 것이라 하고 힐라리우스는 진이란 존재를 천명하거나 드러내는 것이라 하고 하였다. 이런 것(진리관)은 지성 안에 있는 진리에 속하는 것이다. [이에 대해] 지성과의 질서에 따른 사물의 진리에는 『참된 종교론』에서 말하는 아우구스티누스의 정의가 속한다. 즉 ‘진리는 근원에 대한 최고의 유사인데 어떠한 비유사(非類似)도 없는 그런 유사다’라고 한다. 또 ‘진리는 오직 정신으로만 지각할 수 있는 올바름이다’라는 안셀무스의 또 하나의 정의가 있다. 올바른 것은 근원에 상응한다는 것이다. ‘각 사물의 진리는 그 사물에 설정되어 있는 그 존재의 특성이다’라는 아비켄나의 또 하나의 정의가 있다. ‘진리는 사물과 지성의 적합이다’라고 하는 것은 양자 중 그 어느 것에도 속할 수 있는 것이다.(S. *th.* I, q. 16, a. 1, corp.).

8.1.1. 지성과 존재자의 일치

8.1.1.1. 진리의 자리

<8-1-1-1-1> 진리는 전통적으로 존재와 사유의 일치라고 규정되었고 이렇게 사유되었다. 한 존재자가 지성과 만나는 것은 두 가지의 동화, 즉 존재자와 지성의 동화이다. 이 동화가 ‘참된 것’이라는 낱말의 의미를 형성한다. 이 의미는 ‘존재자’라는 낱말에 의해서는 표현되지 않으며, 지성에 대한 존재자의 근본적인 관계로서 지성과 존재자의 일치를 함유한다. 인식함의 근거에는 인식된 것에 대한 인식하는 것의 동화가 놓여 있다. 인식된 것은 사태에 따라 볼 때 이 동화를 앞서 간다. 이 동화는 또 다시 인식을 그 결과로 갖는다. 예를 들면 하나의 색을 띠고 있는 대상의 영향 아래 시각은 상태의 변화를 겪게 되는데, 이 변화에 의해서 시각은 자신에게 적합한 방식으로 색채에 적응하게 된다. 이런

적응은 이로써 하나의 감각 지각을 야기한다. 적응이 완전할수록 감각 지각은 더 참된 것이 된다. 인식함은 모든 사람에 의해 의식적으로 경험되는 동화의 작용이다. 아우구스티누스는 ‘있는 [바로] 그것이 진(眞)’이라고 하는데, 이 때 그는 사물의 진리에 대해 말하는 것이고, 그는 이런 진리의 개념에서 우리 지성에 관한 관련을 제외시킨다.

<8-1-1-1-1> 지성의 진리가 사물에 의해 원인되는 것이지만 그렇다고 사물 안에 선행적으로 진리의 개념이 발견되는 것은 아니다. [...] 지성의 진리를 원인 주는 것은 사물의 진리가 아니고 사물의 존재다. 그러므로 아리스토텔레스는 견해나 말들이 ‘진리인 것은 사물이 있다는 데서이고 사물이 진이라는 데서가’ 아니라고 한다.(S. *th.* I, q. 16, a. 1, ad 3)

8.1.1.2. 인식의 진리

<8-1-1-2-1> 진리의 첫 번째 근거는 지성 안에 있다. 모든 사물은 그것이 자기 본성의 고유한 형상을 갖고 있는 한 참되다. 지성은 그것이 인식 주체인 한 그리고 그것이 인식된 사물의 유사성을 갖고 있는 한 참이어야 한다. 진리는 지성과 사물의 동일한 형상에 의해 규정된다. 따라서 동일한 형상을 인식한다는 것은 진리를 인식한다는 것이다. 사물이 어떤 상태에 있는가를 지성이 판단할 때 지성은 사물의 형상을 그 형상이 있는 바대로 파악한다. 지성은 먼저 사물을 인식하고, 그 후 진리를 말한다. 본질은 어떤 면에서는 감각 안에 또는 사물의 본질을 인식하는 지성 안에 있을 수 있다. 토마스는 ‘인간의 지성의 고유한 대상은 물질적인 사물의 하성’이라고 한다. 인식함이 본래 추구하는 것은

진리이다. 진리는 인식함에 대한 관계를 지시한다. 왜냐하면 우리는 인식하는 정신이 추구하는 것을 진리라고 부르기 때문이다. 토마스는 지성의 논리적 진리에 적용되듯이 사물의 존재론적 진리에도 적용되는 ‘진리는 사물과 인식의 일치’라는 정의에 동의한다. 인식의 진리는 판단 안에 놓여 있다. 왜냐하면 인식하는 지성은 오직 판단 안에서만 대상과의 일치를 확인하기 때문이다. 인식되는 사물의 존재론적 진리는 이 사물이 그 자체로 보아서 ‘참’이라고 지칭된다는 것에 근거하고 있다. 이 진리는 우리 사유 안에 존재하는 사물에 해당된다.

<8-1-1-2-1-1> 선(善)은 욕구가 지향하는 것을 명명하는 것과 같이 진(眞)은 지성이 지향하는 것을 명명하는 것이다. 욕구와 지성(인식) 사이에는 이런 차이가 있다. 인식에 있어서는 그것이 어떤 인식이든 상관없다. 그 이유는 인식은 인식하는 자 안에 인식되는 것이 존재하는 데 근거하여 [성립되기] 때문이고 욕구는 욕구하는 자가 욕구되는 사물 자체에 근거하여 [성립되기] 때문이다. 이렇게 욕구의 종점은 선(善)이며 이런 종점은 욕구할 만한 사물 안에 있는 것인데 인식된 종점은 진(眞)이며 이런 종점은 지성 자체 안에 있다. 이렇게 선은 욕구에서의 질서를 갖고 있는 한에 사물 안에 있는 것이다. [...] 욕구는 선에 관계되는 것으로서 선한 것이라 불리운다. 이와 마찬가지로 진(verum)도 지성이 인식된 사물과 합치하는 데 따라 지성 안에 있는 것이니 진의 개념 혹은 이거(理據, ratio veri)가 지성으로부터 인식되는 사물에서 유래(연원)되어가는 것은 필연적이다. 이렇게 인식되는 사물은 지성과의 어떤 질서를 갖는 데서 진(眞)이라고 불리우게 되는 것이다. [...] 진리는 근원적으로는 지성 안에 있고 부차적으로는 사물들 안에 있는데 그것은 사물들이 근원으로서의 지성과 관련되는 데 따른 것이다.(S. *th.* I, q. 16, a. 1, corp.).

8.1.1.3. 지성의 두 기능

<8-1-1-3-1> 이론 지성의 작용은 두 가지이다. 하나는 어떤

것을 인식하거나 파악하는 것이고, 다른 하나는 판단하는 것이다. 인식은 항상 판단에서 끝나며, 판단은 합성하고 분할하는데 있다. 이 합성과 분할을 우리는 언어적인 표징인 문장의 구조에서 볼 수 있다. 판단을 위한 전제 조건은 서로 합성되거나 분리되는 것들이 지성에 의해 받아들여지거나 파악된다는 것이다. 내용을 단순히 파악하는 것은 판단 작용을 위해 충분하지 않다. 지성은 지성 자체의 단순한 현존을 넘어서 지성으로서 분명히 드러난다. 지성은 사물을 단순하게 파악함으로써 자신이 파악한 사물과 유사하게 된다. 이로써 지성과 사물의 일치가 생겨날 수 있다. 이로써 한 사물에 있어서의 동화가 또는 지성과 사물의 불일치가 판단 안에서 비로소 생길 수 있다. 만약 동화가 생긴다면 판단은 참이고 그렇지 않으면 판단은 거짓이다. 지성은 판단으로써 어떤 것이 있다는 것을 또는 어떤 것이 있지 않다는 것을 말한다. 지성은 파악된 내용을 합성하고 분리함으로써 사물에 있어서의 동화를 야기하며, 이 동화는 ‘진리’라고 지칭된다. 이 때 판단되는 사물의 존재가 판단의 기준이다. 참됨은 합성하고 분리하는, 판단하는 지성에 해당된다. 사물은 신적인 지성에 대한, 또한 인간적인 지성에 대한 사물의 관계가 특징지어질 때 ‘참됨’ 사물이라고 지칭된다. 우리는 또한 어떤 사람이 진리에 정향해 있다는 것을 의미할 때에도 그가 참된 사람이라고 말할 수 있다.

<8-1-1-3-1-1> 진리는 그 첫 번째 개념(표시)에 의해서는 지성 안에 있다. 그런데 모든 사물은 자기 본성에 고유한 형상을 갖는 데 따라 진이기 때문에 지성이 인식함에 있어서 알려지는 사물의 유사를 갖는 한 지성이 진인 것도 필연적이다. 사물의 이런 유사는 앎의 작용에 있어서 지성의 형상이다. 이 때문에 진리는 지성과 사물의 일치 혹은 합치로 정의된다. 따라서 그런 일치를 인식하는 것이 진리를 인식하는 것이다. [...] 지성은 이런 것을 복합함으로써 또 분할함으로써 하는 것

이다. 그것은 지성이 명제에 있어서 설명어를 통해 표시된 어떤 형상을 주어를 통해 표시된 어떤 사물에 적용하거나 그 사물에서 제거하기 때문이다. [...] 지성은 ‘사물이 무엇이다’라는 [본질]을 인식함으로써 진(眞)이라고 할 수 있겠다. 그러나 그것이 진리를 인식하거나 말하는 것은 아니다. 이와 같은 것이 복합적이거나 비복합적인 말들에 대해서도 해당된다. 물론 진리는 어떤 참된 사물 앞에 존재한다는 의미로서는 감각에도 또 ‘사물이 무엇이다’라는 [본질]을 인식하는 지성에도 있을 수 있다. [...] 지성의 완성은 인식된 것으로서의 진이다. 그러므로 본래적으로 말해 진리는 복합하고 분할하는 지성 안에 있는 것이고 감각 안에 있지 않으며 또 ‘사물이 무엇이다’라는 [본질]을 인식하는 지성 안에 있지 않다.(S. *th.* I, q. 16, a. 2, corp.).

8.2. 진과 유

<8-2-1> 진과 유는 환치되는가라는 물음에 대해서 이 둘은 환치되지 않는 것으로 생각된다는 다음과 같은 주장들이 있다: 진(眞)은 본래적으로 지성 안에 있고 유(有)는 본래적으로 사물들 안에 있기 때문에 이 둘은 전환되지 않는다. 또한 유(有)와 비유(非有)에 다 같이 해당되는 것은 유와 전환될 수 없다. 그런데 진은 유와 비유에 다 같이 해당된다. 그것은 있는 것이 있다는 것도 진리이고 없는 것이 없다는 것도 진리이기 때문이다. 그러므로 진과 유는 전환되지 않는다. 그 외에도 더 먼저 것과 더 후의 것의 관계에 있는 것들은 환치될 수 없는 것으로 생각된다. 그런데 진은 유보다 먼저 있는 것으로 생각된다. 그것은 유가 진의 개념 아래에서가 아니면 인식되지 않기 때문이다. 따라서 진과 유는 전환될 수 있는 것이 아닌 것으로 생각된다. 이러한 논거들에 대해서 토마스는 다음과 같은 입장을 피력한다.

<8-2-1-1> 유는 진의 개념 없이는 파악될 수 없는 것이라고 하는데 이것은 두 가지 양태로 이해될 수 있다. 그 하나의 양태로는 진의

개념이 유의 파악을 수반하지 않는다면 유는 파악되지 않는다는 것이다. 이런 언표(言表)는 진리이다. 그리고 또 다른 하나의 양태로는 진의 개념이 파악되지 않으면 유가 파악되지 않는 것으로 이해될 수 있다. 이것은 거짓이다. 그러나 진은 유의 개념이 파악되지 않고서는 파악될 수 없다. 그 이유는 유가 진의 개념에 들어가기 때문이다. 이것은 마치 우리가 가지적인 것을 유에 관련시킬 때와 같은 것이다. 사실 유는 유가 가지적인 것이 아니고서는 인식될 수 없다. 그러나 유의 가지성(可知性)이 인식되지 않고서도 유는 인식될 수 있다.(S. *th.* I, q. 16, a. 3, ad 3).

8.3. 진과 선

<8-3-1> 토마스는 선(善)이 개념상 진(眞)에 선행하는가라는 질문을 던지며 선과 진의 관계를 논구한다. 어떤 사물이 지성의 파악에 있어서 선행하면 그것은 개념상으로 선행한다. 그런데 지성은 존재 자체를 더 먼저 파악하고 그 다음으로, 즉 두 번째로 자신이 존재를 인식한다는 것을 파악하고 세 번째로 자기가 존재를 욕구한다는 것을 파악한다. 우리가 욕구할 수 있는 것들의 질서에 있어서는 선이 보편적인 위치에 있고 진은 개별적인 위치에 있다. 그러나 우리가 알 수 있는 것들의 질서에 있어서는 오히려 그 반대다. 그러므로 진이 어떤 선이라는 관점에서 고찰될 때 우리가 욕구할 수 있는 것들의 질서에 있어서는 선이 더 먼저라는 결론이 나온다.

<8-3-1-1> 선과 진은 주체[自主體]에 있어서는 유(有)와 전환되지만 개념상으로는 다르다. 이런 관점에서 진은 절대적으로(무조건적으로) 말해 선에 선행한다. 이것은 두 가지로 나타난다. 첫째로 진은 선에 선행하는 유에 대해 더 가까운 관계를 갖는다. 그것은 진은 존재 자체와 단적으로 그리고 직접적으로 관계되는데 선의 개념이 존재를 따르는 것은 존재가 어느 정도 완전하다는 데 기인하는 것이기 때문이다. 이렇게 존재는 가욕구적(可欲求的)인 것이다. 둘째로는 인식은 욕구에 본성적으로 선행한다. 따라서 진은 인식과 관계되고 선은 욕구와 관계되는 것이니 진이 개념상으로 선에 선행하는 것이겠다.(S. *th.* I, q. 16, a. 4, corp.).

8.4. 진리의 종류

8.4.1. 신적 지성의 진리

<8-4-1-1> 토마스는 진리와 선함의 관계에 대해 논의한 후에 창조되지 않은, 제1의 진리인 신에 대해 논의한다. 언급한 바

와 같이 그에 의하면 선은 사물 안에 있고 진리는 지성의 복합이나 분할에 있다. 우리는 ‘진리’에 대해 언급될 때 ‘진리’라는 낱말이 모든 사용에서 같은 것을 의미하지 않는다는 것에 유의해야 한다. 진리란 지성과 사물의 일치라는 의미에 다른 모든 의미 심장한 사용이 관계하고 있다. 그러나 또한 신적인 지성의 진리는 인간 지성 안에 있는 진리에 앞서 우위를 갖는다는 것도 주목해야 한다. 이런 우위권의 서열은 그러나 인간 지성도 또한 엄밀한 의미에서 그리고 본래적인 의미에서 참되다는 것을, 물론 신적인 지성처럼 첫 번째는 아니라고 해도 두 번째의 자리에서 참되다는 사실을 변경하지 않는다. 어쨌든 본래적인 의미에서 많은 진리가 있다. 이런 많은 진리들은 창조적인 신적인 지성인 하나의 진리 안에서 일치된다. 수많은 진리들은 이 하나의 진리의 다양한 모상들이다.

<8-4-1-1-1> 진리는 본래적으로는 지성 안에만 있고 사물들은 어떤 지성 안에 있는 진리로 말미암아 진이라고 한다. 따라서 진리의 가변성이 지성을 중심으로 고찰되어야 한다. 이런 진리는 지성이 인식되는 사물과의 합치를 갖는 데 성립된다. 그런데 이런 합치성은 다른 어떤 유사에 있어서도 그런 것처럼 두 항(項) 중 한 항의 변화에 따라 두 가지 모양으로 변화할 수 있다. 그 하나는 지성 편에서 진리가 변하는 경우다. 즉 사물은 같은 상태로 있는데 어떤 사람이 그것에 대해 견해를 갖게 되는 경우고 다른 하나는 지성의 견해는 같은데 사물이 변하는 경우다. 이 두 경우에 다 같이 진리에서 허위(거짓)로의 변화가 일어난다. 그러므로 어떤 지성, 즉 그 안에서는 견해들의 개변(改變)이 있을 수 없으며 또 어떤 사물이 그 지성의 파악을 빠져나갈 수도 없는 그런 어떤 지성이 있다면 이런 지성 안에는 불변적, 즉 변하지 않는 진리가 있는 것이다. [...] 이런 지성은 하느님의 지성이다. 따라서 하느님의 지성의 진리는 불변적이다.(S. *th.* I, q. 16, a. 8, corp.).

8.4.2. 사물들의 진리

<8-4-2-1> 사물의 존재 방식으로 진리는 다양화된다. ‘진리’라는 낱말에 의해 지칭되는 존재 방식의 다양성은 그것에 의해 모든 것이 참된 것으로 되는 하나의 진리에 대해 논의될 때 고려되어야 한다. 이때 의미되는 하나의 진리는 신적인 지성의 존재 방식인 진리이다. 그러나 인간의 많은 지성의 능력 안에는 본래적인 의미에서 많은 진리가 있다. 이에 따라서 진리의 다양성과 유일 무이성은 이차적인 의미에서, 즉 사물들의 진리에서 판단된다.

<8-4-2-1-1> 진리는 지성이 사물을 있는 대로 파악하는 데 의해서 지성 안에서 발견되고 사물이 지성과 합치할 수 있는 존재를 갖고 있는 데 의해서는 사물 안에서 발견된다. 이런 것은 하느님 안에서 최고도로 발견된다. 그것은 하느님의 존재가 자기 지성과 합치하는 것일 뿐만 아니라 하느님의 인식하는 것 자체이기 때문이다. 또한 하느님의 인식하는 것은 모든 다른 존재와 모든 다른 지성의 척도며 원인이다. 또 하느님 자신은 자기 존재이며 인식하는 것 [자체]이다. 따라서 하느님 자신 안에는 진리가 있을 뿐만 아니라 하느님 자신은 최고이며 첫 진리 자체라는 귀결이 된다.(S. *th.* I, q. 16, a. 5, corp.).

8.4.3. 인간 지성의 진리

<8-4-3-1> 신적인 지성의 진리는 그것에 의해서 모든 존재자가 측정되는 유일한 척도이다. 이 진리 안에는 사물의 진리가 근거하고 있다. 최초의 진리는 신적인 인식의 방식에 상응하여 오직 유일한 진리이며, 오로지 이 진리만이 영원하다. 이에 반해 인간 지성의 진리는 측정된 것이며 더욱이 척도인 사물에 의해 측정된 것이다. 이로써 인간 지성의 진리는 유일한 것이 아니다. 마지막으로 사물의 진리는 연장된 존재자의 내적인 척도에 상응

한다. 예컨대 이런 존재자에 고유한 일정한 연장(延長) 또는 크기에 상응한다.

<8-4-3-1-1> 우리의 지성의 진리는 가변적, 즉 변하는 것이다. 그것은 진리 자체가 변화의 주체란 뜻이 아니고 우리의 지성이 진(眞)에서 위(僞, 거짓)로 변해가는 한에 그렇다는 것이다. 사실 이런 의미로서 형상들도 변할 수 있는 것이라고 할 수 있다. 그런데 하느님의 지성의 진리는 그것에 근거하여 자연적 사물들이 진이라고 불리우는 진리이며 이 진리는 전적으로 불변적인 것, 즉 변할 수 없는 것이다.(S. *th.* I, q. 16, a. 8, corp.).

8.4.4. 창조된 진리와 창조되지 않은 진리

<8-4-4-1> 어떤 것이 항상 그리고 어디에나 있다는 것은 두 가지로 이해될 수 있는데, 그 중 하나는 그것이 모든 때와 모든 장소에 미치는 힘을 자체 안에 갖고 있는 경우이다. 이것은 어디에나 어느 때나 존재하는 것이 창조자에게 해당되는 것과 같은 경우이다. 창조자인 신은 창조되지 않은 진리로 간주된다. 반면 그것으로 말미암아 장소나 시간에 제약될 것을 자체 안에 갖고 있는 것이 있다. 이와 유사하게 우리 지성은 영원하지 않기 때문에 우리가 형성하는 언표적인 것들의 진리도 영원하지 않다. 그런 진리는 언젠가 시작된 것이다. 따라서 이런 진리는 창조된 진리이다. 그러므로 우리 지성 안에만 진리로서 존재하는 것들이 있다.

<8-4-4-1-1> 어떤 의미로는 모든 참(眞)된 것이 그것으로 말미암아 참된 것인 하나의 진리가 있는 것이고 또 어떤 의미로는 그렇지 않다. [...] 만일 우리가 그 본래의 의미에 따라 지성 안에 있는 것과 같은 진리에 대해 말한다면 창조된 많은 지성 안에는 많은 진리가 있으며 하나이며 같은 지성에도 여러 가지가 인식되는 데 따라 많은 진리가 존재한다. [...] 그런데 만일 우리가 사물들 안에 있는 것으로서

의 진리에 대해 말한다면 이런 의미에 있어서 모든 참된 것은 하나이고 제1진리로 말미암아 진리인 것인데 이런 진리에 각각의 것은 자기 존재성에 따라 유사한 것이다. 이렇게 사물들의 본질들과 형상들은 많을지라도 하느님의 지성의 진리는 하나다. 이런 진리에 따라 모든 사물은 진이라고 불리는 것이다.(S. *th.* I, q. 16, a. 6, corp.).

8.4.5. 언표적인 진리

<8-4-5-1> 인간 사고의 논리적 진리는 당연히 사물들의 존재론적 진리에 종속되고, 존재론적 진리 자체는 다시 신의 사고에 종속한다. ‘논리적 진리’는 판단 안에 주어져 있고, 참된 판단을 위해서는 명증성이 요구된다. ‘논리적 진리’는 본질적으로 본질이나 사물들의 가능성이 아니라 존재에 근거하고 있다. 인간 지성의 논리적 진리는 그 진리가 근거하고 있는 존재가 변경될 수 있다는 측면에서 변경될 수 있다. 소크라테스가 서 있을 때 ‘그가 앉아 있다’는 우리의 진술은 더 이상 참이 아니다. 이와는 반대로 특정 사물들의 본질 특성들에 대한 참된 진술은 필연적으로 참이고, 적어도 그 사물들이 실존하고 있는 한 그렇다.

<8-4-5-1-1> 언표적(言表的)인 것들의 진리는 지성의 진리 외(外)의 것이 아니다. 사실 언표적인 것은 지성 안에도 말 안에도 있다. 그런데 그런 언표적인 것이 지성 안에 있는 것으로는 그 자체로 진리를 갖는 것이다. 그러나 말 안에 있는 것으로는 그것이 지성의 어떤 진리를 표시하는 데 의해 참된 언표적인 것이라 한다. 이것은 예컨대 주체(혹은 基體)에 있어서와 같이 언표적인 것 안에 존재하는 어떤 진리이기 때문이 아니다. 이것은 뇨(尿)가 건강하다고 할 때 그것은 뇨가 자체 안에 갖고 있는 건강에서가 아니고 뇨가 표시하는 동물의 건강에서 뇨가 건강하다고 불리우는 경우와 같다. 이와 마찬가지로 [...] 사물들이 지성의 진리에 의해 참된 것들이라고 명명된다. 따라서 어떤 지성도 영원

한 지성이 존재하지 않는다면 어떤 진리도 영원한 것으로 존재하지 않을 것이다. 그러나 하느님의 지성만은 영원하기 때문에 오직 하느님 안에서만 진리는 영원성을 갖는다.(S. *th.* I, q. 16, a. 7, corp.).

8.4.6. 명제의 진리

<8-4-6-1> 동일한 것이 존재 원리들에 대한 진술에서도 유효하다. 인간 지성은 주어져 있는 순간 진리를 수용하기 때문에 논리적 진리는 시간 안에서 시작한다. 즉 그것은 영원하지 않으며 오직 신만이 영원한 진리로 존재한다. 명제가 진리를 갖는다는 것은 다른 사물들이, 그 사물들에 대해 하느님의 지성이 배정한 것을 충족시키는 한에 진리를 갖는다는 것일 뿐만 아니라 또한 명제는 어떤 특수한 모양으로 진리를 갖는 것을 말한다. 그것은 지성의 진리를 표시하는 한에 그런 것이다. 이런 진리는 지성과 사물의 합치에 성립된다. 이런 합치가 제거되면 견해의 진리가 변하고 따라서 명제의 진리도 변한다. 이렇게 ‘소크라테스가 앉아 있다’라는 이 명제는 소크라테스가 실제로 앉아 있을 경우 일정한 말이 언표적인 한에서는 사물의 진리로서의 진이고 또 참된 견해인 한에서는 표시의 진리로서의 진인 것이다.

<8-4-6-1-1> ‘소크라테스가 앉아 있다’라는 문장(문구, 말들)은 그가 앉아 있는 한 참된 것이다. 그러나 그가 설 때에는 같은 것이 거짓된 것이기 때문이다. [...] 우리의 인식은 진위(眞僞)에 따라 변동한다. 예컨대 사물은 변하였는데도 우리는 그 사물에 대해 같은 견해를 갖는 경우다. 혹은 또 다른 견해들을 따라 우리의 인식이 변동한다. 예컨대 처음에는 어떤 사람이 앉아 있다고 생각하고 후에는 그가 앉아 있지 않다고 생각하는 경우다.(S. *th.* I, q. 14, a. 15, ad 3).

9. 허위 (거짓)

9.1. 사물들 안에 있는 허위

<9-1-1> 토마스는 사물들 안에는 허위가 없는 것으로 생각 된다고 일단 가정한 후에 이에 대한 논거로 아우구스티누스를 든 다. 아우구스티누스는 『참된 종교론』에서 사물들은 자기 형상(形像)과 다른 것을 나타내지 않기 때문에 사물들은 속이지 않는다고 서술하고 있다. 토마스에 따르면 참됨은 하느님의 지성과의 관련에서 사물들 안에 있는 참됨을 말하는 것이다. 그런데 어떤 사물이든 그것이 있는 한, 하느님을 모방하는 것이므로 모든 사물은 참된 것이다.

<9-1-1-1> 우리는 겉으로 나타나는 것들을 통해 사물들에 대해 판단하게끔 본래 타고난 것이다. 즉 생득적으로 그런 것이다. 그것은 우리 인식이 감각에서 기원을 갖는 데 기인한다. 감각은 무엇보다도 먼저 또 그 자체로 외부적이며 우유적인 것들에 관한 것이다. 그러므로 외부적이며 우유적인 것들에 있어서 다른 사물들과의 유사를 갖는 것들이 그런 사물들에 대해 거짓된 것이라고 불리운다. 예컨대 쓸개는 가짜 꿀 이다라고 하는 경우와 주석은 가짜 은이다라고 하는 경우이다. 여기 대 해 아우구스티누스는 『솔리로귀아』에서 ‘우리는 참된 것처럼 파악하는 그런 사물들을 거짓 것들이라고 부른다.’고 한다. 또 아리스토텔레스는 『형이상학』 제5권에서 거짓 것들이란 ‘어떤 것이든지 실제로 그런 성 질의 것들이 아니거나 혹은 [그 실체가] 그들의 것이 아닌데도 그렇게 (다르게) 나타나기에 적합한 것으로 생겨난 것들이다.’라고 한다. 또한 같은 모양으로 사람이 거짓 견해들이나 거짓 말들을 좋아하는 한 그런 사람을 거짓 사람이라고 한다.(S. *th.* I, q. 17, a. 1, corp.).

9.1.1. 유사성

9.1.1.1. 유사성의 의미

<9-1-1-1-1> 유사성은 존재자와의 관계에서 사유되기 때문

에 그것이 사물에 대한 인식의 관점에서 고찰되는 것은 당연하다. 유사성은 인식의 원인이다. 유사성은 두 가지 의미로 이해될 수 있다. 첫째, 유사성은 자연 안에 존재하는 것과의 일치에 근거해 이해된다. 이때는 인식하는 자와 인식된 것 사이에 유사성이 꼭 존재할 필요는 없다. 오히려 유사성이 적을수록 인식은 더 깊어진다. 또 다른 방식으로 유사성은 제시(提示)의 관점에서 이해될 수 있다. 이때는 인식 주체와 인식된 것 사이의 유사성이 필수적이다.

9.1.1.2. 유사성에 의한 오류

<9-1-1-2-1> 유사성은 오류를 야기할 수 있다. 그런데 한 사물이 다른 것과 유사하지 않다면, 오류는 유사하지 않음에 근거하고 있다. 우리가 ‘모상된’ 사물을 어쨌든 참된 사물로 간주하는 정도에까지 우리의 생각이 전개된다면, 이것은 모상된 사물이 실제로 있는 사물과 어떤 방식으로든 유사하기 때문이다. 토마스는 우리의 영혼은 모든 유사성에 의해 기만당할 수 있는 것이 아니라, 그 안에서 비유사성이 쉽게 발견되지 않는 크나 큰 유사성으로 인해 기만당한다고 한다.

9.1.2. 사물의 제시방식

9.1.2.1. 제시의 의미

<9-1-2-1-1> 어떤 것을 제시한다는 것은 이 어떤 것의 유사성을 함유한다는 뜻이다. 유사성은 다른 대상 안에 어떤 한 대상이 제시되어 있는 것이다. 감각적인 유사성의 근원은 직접적으로 지각된 대상이다. 사물이 부재할 때에도 분리와 결합에 의해 어떤 것이 제시될 수 있다는 것을 토마스가 이로써 배제하는 것은 아니다. 토마스는 지각의 내용이 대상의 본질적

인 특징을 반영할 때에만 감각적인 대상과 인식 내용 사이에 유사성이 존재한다고 한다.

9.1.2.2. 제시의 방식

<9-1-2-2-1> 사물이 제시되는 방식은 두 가지이다. 첫째, 사물은 모상의 방식으로(*per modum imaginis*) 제시될 수 있다. 동일한 종(種)에 속하는 사물들 사이의 유사성이 이 방식에 의해서 이해된다. 따라서 아버지와 아들이 한 종에 속하는 한, 아들은 아버지의 모상(*imago*)이다. 둘째, 어떤 것은 흔적의 방식에 의해(*per modum vestigii*) 제시된다. 이 때 원인은 원인의 방식과 결과의 방식 사이에 어떤 직접적인 결합도 만들어 질 수 없는 방식으로 결과를 남긴다. 유사성은 형상들의 일치에서 결과로 나오는 것이다. 그러므로 어떤 한 사람에 의해 사람이 생산됨으로써는 다만 인류의 형상만이 지속될 뿐이지 질료적인 개별적인 규정성이 지속되는 것은 아니다.

9.1.3. 유사성의 방식

9.1.3.1. 완전한 유사

<9-1-3-1-1> 우리가 사물을 규정하는 요소를 ‘형상’이라고 지칭한다면, 우리는 두 가지 본질이 형상에서 일치할 때 이 둘이 유사하다고 말할 수 있다. 이 일치하는 세 가지 방식으로 생길 수 있다. 첫째로 모형(본보기) X와 그 안에 X의 유사성이 함유되어 있는 X1의 형상이 동일한 개념에 상응하고 동일한 정도로 분여될 정도로 구성되어서 이 둘의 사이가 더 이상 구분될 수 없을 때 유사성이 존재한다. 이 경우에는 유사성뿐만 아니라 동일함도 유사성 안에 존재한다. 이것은 흰색의 벽에 있는 동일한 흰색처

럼 완전한 유사성이다. 이 때에는 오히려 유사성보다는 일치하는 속성이 이야기된다.

<9-1-3-1-1-1> 유사는 형상에 있어서의 일치를 따라 이루어지는 것이기 때문에 형상에 있어서 상통하는 여러 양태를 따라 여러 가지로 나타난다. 사실 어떤 것들은 같은 형상 안에서 같은 이유와 같은 양태에 따라 상통하기 때문에 비슷한(유사한) 것이라 불리운다. 이런 것은 유사한 것이라 불리울 뿐만 아니라 유사성 안에서의 같은 것이라고 불리운다. 이것은 마치 둘의 같은 흰 것이 흰 색에 있어서 유사하다고 불리우는 것과 같다. 그리고 이것은 가장 완전한 유사성이다.(S. *th.* I. q. 4, a. 3, corp.).

9.1.3.2. 불완전한 유사

<9-1-3-2-1> X와 X1이 개념적으로 동일하지만 양편이 완전한 방식으로 상응하지 않을 때, 다시 말해서 형상이 개념에 상응하기는 하지만 동일한 방식으로 분여되어 있지 않을 때 두 번째 방식의 유사성이 존재한다. 비교되는 대상들의 일치는 그것에 대해 유사성이 이야기되는 중요한 특징과 관련해 더 많음과 더 적음에 있다. 예컨대 좀 덜 흰 사물에 대해서 우리는 그것이 좀 더 흰 사물과 유사하다고 말한다. 이 경우의 유사성은 실제적인 유사성이지만 이 유사성은 불완전한 유사성이다.

<9-1-3-2-1-1> 유사는 형상에 있어서의 일치를 따라 이루어지는 것이기 때문에 형상에 있어서 상통하는 여러 양태를 따라 여러 가지로 나타난다. [...] 또 다른 모양으로 유사한 것이 불리운다. 즉 형상에 있어서 같은 이유를 따라 상통하지만 같은 양태로가 아니라 다소(多少)의 차이를 따라 상통하는 것이다. 예컨대 더 적게 흰 것은 더 많이 흰 것과 유사하다고 불리우는 경우가 그렇다. 이런 유사성은 불완전하다.(S. *th.* I. q. 4, a. 3, corp.).

9.1.3.3. 작용인과 결과 사이의 유사

<9-1-3-3-1> 유사성의 세 번째 의미는 동일한 것은 동일한 것을 야기한다는 이론에 근거하고 있다. 두 개의 본질이 동일한 형상에서 일치할 때 두 본질 사이에 존재하는 유사성이 세 번째 의미의 유사성에 해당된다. 이 유사성은 작용하는 원리가 동일한 종의 본질을 생산하려고 추구한다는 가정 하에 작용하는 원리와 결과 사이에 존재한다.

<9-1-3-3-1-1> 어떤 것이 다른 것과 유사하다고 하는 세째 양태는 다음과 같다. 어떤 것들이 형상에 있어서는 상통하지만 같은 이유에 의해 상통하는 것은 아니다. 그것은 예컨대 일의적(一義的) 능동자(能動者)들이 아닌 경우에 명백하다. 모든 능동자는 그것이 능동자인 한 자기에게 비슷한 것, 즉 결과를 내는 작용을 하며 모든 것은 자기 형상을 따라 작용하기 때문에 결과에도 능동자의 형상의 유사성이 필연적으로 있게 된다. 그러므로 능동자가 같은 종(種)에 내포된 것이라면 만드는 자와 만들어진 것 사이의 유사성은 형상 안에서 같은 종(種)의 이유를 따라 있게 된다. 이것은 예컨대 사람이 사람을 낳는 것과 같은 경우이다. 그런데 능동자가 같은 종에 내포되지 않는다면 유사성은 있는데 같은 종의 이유를 따라 있는 것이 아닐 것이다. 그것은 예컨대 태양의 능력에서 발생하는 것이 태양의 어떤 유사성에 이르는 하지만, 같은 종류의 유사성을 따라 태양의 형상을 받는 것이 아닌 경우와 같다. 그러므로 만일 어떤 능동자가 같은 류(類)에 포함되지 않는다면 그 결과는 더 떨어져서 능동자의 유사성에 이르게 된다. 그런데 이런 유사성에 이르는 것은 같은 종이나 류의 이유를 따라 능동자의 형상의 유사성을 분유하는 데 이루어지는 것이 아니라 어떤 유사를 따라 이루어지는 것이다. 이것은 존재 자체가 모든 것에 공통되는 것이다.(S. *th.* I. q. 4, a. 3, corp.).

9.2. 감각에 존재하는 오류

9.2.1. 감각에 있는 두 가지 오류

<9-2-1-1> 진리와 오류는 감각 안에 두 가지 방식으로 있

다. 첫째, 진리와 오류는 감각이 지성에 향해 있을 때 있다. 토마스는 감각이 지성에게 사물을 제시할 때 그 사물이 실제로 존재하는 바와 다르게 그 사물을 제시한다면, 이 때 감각 안에는 오류가 존재한다고 한다. 따라서 감각은 그것이 지성 안에 잘못된 판단을 야기하는 한, 잘못된 것이라고 지칭된다. 둘째, 진리와 오류는 감각이 사물에 향해 있을 때 있다. 우리는 진리 또는 오류가 사물 안에 있다고 말한다. 감각은 사물로 간주되어서 또 다시 두 가지 입장을 갖는다: 그것은 한편으로 그 자체 사물이며, 또 한편으로 그것은 어떤 다른 사물을 제시한다. 우리가 어떤 한 감각을 그것이 사물로 간주되는 한, 지성에 관련시킨다면 이렇게 지성에 관련된 감각 안에는 어떤 오류도 없다. 왜냐하면 감각은 이때 다만 자신의 실제적인 현황만을 지성에게 알리기 때문이다. 성 아우구스티누스는 『참된 종교에 대하여』에서 ‘오류는 사물이 자신을 기만하는 방식으로 생기지는 않는다. 왜냐하면 사물은 지각하는 사람에게 자기의 형상만을 제시하기 때문이다.’ 라고 서술한다.

<9-2-1-1-1> 만일 진리가 감각 안에 없다면 감각 안에서 허위가 탐구될 수 없다. 그렇다고 감각이 진리를 인식하는 식으로 그렇게 진리가 감각 안에 있는 것이 아니다. 그것은 감각이 감각적인 사물들에 대해 참된 파악을 갖는 한에 그런 것이다. [...] 그런데 이런 것은 감각이 사물들을 있는 그대로 파악하는 데서 이루어진다. 따라서 감각 안에 허위가 존재한다는 것은 사물들을 그 있는 것과는 달리 파악하거나 판단하는 데서 그렇게 되는 것이다. 그런데 감각이 사물을 인식하기 위한 것으로 있다는 것은 사물들의 유사가 감각 안에 있는 한에 그런 것이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 2, corp.).

9.2.2. 감각의 판단 오류

<9-2-2-1> 토마스에 따르면 우리의 감각은 이렇게 사물에

대해서 잘못 판단할 수 있다. 외적인 감각의 각각의 지각 방식은 외적인 감각들의 적합한 대상을 판단하며, 이 때 외적인 감각들은 그들의 대상이 예컨대 색채 또는 소리라는 점에서는 결코 오류를 범하지 않는다. 감각은 색채를 갖고 있는, 또는 소리를 내는 대상의 ‘무엇’과 ‘어디’에 대해 기만당할 수 있다. 사물이 사물 그 자체와는 다르게 판단될 때 사물에 대한 잘못된 파악 또는 판단에 의해 우리의 감각 안에서 오류는 발생한다.

<9-2-2-1-1> 감각이 촉발된다는 것은 감각의 감각하는 것 자체다. 따라서 감각들은 그것들이 촉발되는 대로 알려준다는 데서, 우리가 어떤 것을 감각한다고 판단하는 그 판단에 있어서 우리는 속지 않는다는 귀결이 된다. 감각은 때에 따라서는 사물이 있는 것과는 다르게 촉발되는 데서 감각은 어떤 때 사물이 있는 것과는 다르게 우리에게 알린다는 것이 귀결된다. 이런 점에서 우리는 감각을 통해 사물에 대해 속는다. 그러나 그것은 감각하는 것 자체에 관해서 속는 것은 아니다.(S. th. I, q. 17, a. 2, ad 1).

9.2.3. 지각 대상들과 오류

9.2.3.1. 고유한 지각 대상

<9-2-3-1-1> 우리의 인식은 사물과 우리의 감각에 정초되어 있다. 감각의 판단에는 ‘고유한 지각 대상(*sensibilia propria*)’에 대한 감각의 판단, 그리고 ‘공통적인 지각 대상(*sensibilia communia*)’과 ‘우연한 지각 대상(*sensibilia per accidens*)’에 대한 감각의 판단이 있다. 고유한 지각 대상은 그 대상에 상응하는 하나의 감각하고만 관계를 맺고 있는 대상이다. 다시 말해서 감각 대상들 자체 중에서 고유한 감각 대상이란 본질적으로 지각 가능한 대상들이며 각각의 감각 기관이 관계하고 있는 대상들이다. 그러므로 이 감각 대상은 그것에 상응하는 기관 이외의 다른

감각 기관에 의해서는 지각되지 않는다. 예를 들면 시각이 색채와의 관계에서 기만당하지 않듯이 감각 기관이나 매개물에 아무 방해물이 없다면 감각은 자신의 고유한 대상의 관점에서는 기만당할 수 없다. 오류는 감각 기관에 존재하는 방해 요소에 의해서 오직 우유적으로만 생길 수 있다. 예를 들면 열이 있는 환자의 미각은 단 것을 쓰다고 느낄 수 있는데 이것은 혀가 악성 점액으로 덮혀 있기 때문이다. 이런 우연한 방해 요소에는 거리상의 간격, 질병, 그리고 수면이 속한다. 누군가가 단 것을 쓰다고 지각하는 경우뿐만 아니라 열병 환자 또는 색맹도 오류를 범할 수 있다. 이 오류는 외적인 감각의 올바른 기능이 우연히 결여된 상태이다.

<9-2-3-1-1-1> 그런데 감각이 사물을 인식하기 위한 것으로 있다는 것은 사물들의 유사가 감각 안에 있는 한에 그런 것이다. 그런데 사물의 유사는 감각 안에 세 가지 양태로 있다. [...] 셋째(세 번째 양태)는 첫째로 [즉 직접적으로]도 아니고 그 자체로 [즉 본질적으로]도 아니고 우유적으로 [즉 부수적으로] 되는 것이다. 예컨대 시각 안에 있는 사람의 유사의 경우인데 그것은 사람으로 있는 한에서가 아니라 이 색깔 있는 것에 인간인 것이 우유적으로[혹은 부수적으로] 이루어지는 한에 그런 것이다. 감각은 그 고유한 감각적인 것들에 관해서는 우유적으로 그리고 소수의 경우가 아니면 거짓 인식을 갖지 않는다. 즉 [이런 예외적인 경우란] 감각이 감각의 부조(不調) 때문에 적합하게 감각적 형상을 받아들이지 못하는 데 기인한다. 그것은 마치 다른 수동자들이 자기의 부조 때문에 행동자들의 인상을 결핍된 양태로 받아들이는 것과 같다. 이렇게 혀의 상태가 좋지 않은 병자들에게는 단 것도 쓰게 생각되는 것이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 2, corp.).

9.1.3.2. 공통적인 지각 대상

<9-2-3-2-1> 공통적인 지각 대상들은 하나 이상의 감각에 속하는 것들이다. 이들은 예를 들면 움직임, 정지, 숫자, 형상, 그

리고 크기 등이다. 이런 것들은 하나의 개별적인 감각에 고유한 것이 아니라, 최소한 두개의 감각에 공통적이다. 하나의 감각 이상의 감각에 공통적인 이 대상들은 감각적인 질(質)을 매개로 하여 감각에 작용한다. 예를 들면 지각될 수 있는 움직임은 촉각뿐만 아니라 시각에 의해서도 인식된다. 감각이 예를 들면 눈을 매개로 파악되는 대상의 크기나 또는 모습에 대해 판단할 때 기만은 쉽게 생긴다. 따라서 눈은 실제로는 지구만큼이나 큰 태양을 발 크기 정도로 판단할 수 있다. 이 때 사물에 대한 올바른 판단을 방해하는 요소는 거리상의 간격이다. 이 예에서는 기만을 그 자체 불완전한 인식에서 나오는 오류로 간주하는 것이 오히려 적합할 것이다. 외적인 감각의 잘못된 지각에서 발생하는 불완전한 인식은 환상의 ‘우연한 기본적인 오류’를, 그리고 지성의 판단의 ‘우연한 기본적인 오류’를 야기한다. 외적인 감각은 지성에게 그 자신이 지각한 것에 대해서만 알려준다. 오류는 이때 환상과 지성 안에 있게 되는데, 그 이유는 외적인 감각이 지각한 것에 대한 지각상이 환상에 의해 지성 안에서 사물과는 다른 지각상으로 될 수 있기 때문이다. 환상과 지성 안에 놓여 있는 이 오류는 외적인 감각의 영역에서만 아니라 내적인 감각의 영역에서도 언급될 수 있다는 것이 여기에서 결론으로 나온다.

<9-2-3-2-1-1> 그런데 사물의 유사는 감각 안에 세 가지 양태로 있다. 그 하나는 첫째로 즉 직접적으로 그리고 그 자체로 즉 본질적으로 되는 것이다. 예컨대 시각 안에는 빛들의 유사와 다른 고유한 감각들의 유사와 있는 것과 같은 경우다. 다른 하나는 그 자체로, 즉 본질적으로 되는 것이지만 첫째로 [즉 직접적으로] 되는 것은 아니다. 예컨대 시각 안에 형상이나 크기의 유사와 또 다른 공통 감각들의 유사와 있는 것과 같은 경우다.(S. *th.* I, q. 17, a. 2, corp.).

9.2.3.3. 우연한 지각 대상

<9-2-3-3-1> 고유한 지각 대상이나 공통적인 지각 대상보다도 우연한 지각 대상이 가장 기만하기 쉽다. 특히 사물의 외양 또는 다른 대상과 이 사물의 외적인 유사성이 인간의 인식을 아주 쉽게 오류로 이끌어 갈 수 있다. 예를 들어서 우리가 어떤 사람을 볼 때 우리는 유사함에 의해서 그 사람을 인식할 수 있다. 그러나 어떤 한 사람이 있다는 관점에서가 아니라, 어떤 외양을 하고 있는 것이 우연히 한 사람이라는 관점에서 그렇다. 우리는 본래 지각된 대상에 어떤 다른 소질이 첨가되었기 때문에, 즉 그 것이 더욱 근사하게 규정되었기 때문에 우연한 지각에 대해 말한다.

<9-2-3-3-1-1> 그러나 공통 감각적인 것들과 우유적으로 감각적인 것들에 대해서는 정상적인 상태의 감각에 있어서도 거짓(오류의) 판단이 있을 수 있다. 그 이유는 감각이 그런 것들에 직접적으로 관련되는 것이 아니라 우유적으로 관련되기 때문이다. 혹은 또 다른 것들과 관련되는 데에 수반되어 관련되는 것이기 때문이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 2, corp.).

9.2.3.4. 지각 대상들의 오류 가능성

<9-2-3-4-1> 토마스는 고유한 지각 대상이, 최소한 상응하는 고유한 감각이 아무런 제한 없이 작용하는 한, 오류에서 배제된 채로 있다고 확신한다. 이와 반대로 공통적인 지각 대상은 지각하는 주체가 예를 들면 한 대상의 크기나 모습을 너무 큰 간격 때문에 자칫 올바르게 판단할 수 없는 한 더 쉽게 오류에 빠진다. ‘허위는 감각에 고유한 것이 아니고 그것은 표상력에 고유한 것이다’라는 아리스토텔레스의 견해(『형이상학』, IV, 1010 b 1-3 참조)나 참된 것이나 거짓된 것은 다만 복합적인 것들 안에만 있는데, 복합하는 것과 분할하는 것은 감각에 속하는 것이 아니기

에 감각 안에는 허위가 존재하지 않는다는 견해에 대해 토마스는 다음과 같이 반론을 제기한다.

<9-2-3-4-1-1> 거짓이 감각에 고유한 것이 아니다. 그 이유는 감각이 그 고유한 대상에 대해 속지 않기 때문이다. [...] 그러나 표상력에는 허위가 귀속된다. 그 이유는 표상력이라는 것은 없는 사물의 유사도 제시하기 때문이다. 따라서 어떤 사람이 마치 그것이 사물 자체인 것처럼 사물의 유사에로 향할 때에는 이런 파악에서 허위가 초래된다. 그러므로 아리스토텔레스는 『형이상학』 제5권에서 그림자들과 그림들과 꿈들은 거짓 것들이라고 한다. 그것은 이런 것들이 유사를 갖고 있는 그런 사물들이 실제로 존재하지 않는 데에 기인한다.(S. *th.* I, q. 17, a. 2, ad 2).

9.3. 지성과 허위

<9-3-1> 사물은 그것이 종속되는 지성과의 관련에 의해 또 그 자체로 관련되는 지성과의 관련에 따라 단적으로 허위라고 할 수 있다. 그리고 사물이 그것과 우유적으로 관계 맺고 있는 지성과의 질서에 있어서는 어떤 의미로서만 허위라고 말할 수 있다. 그런데 자연물들은, 마치 인공물(人工物)들이 인간의 지성에 종속되는 것처럼 하느님의 지성에 종속된다. 그러므로 인공물들은 기술의 형상에 결핍이 있는 한 단적으로 또 그 자체로 거짓된 것(가짜)이라고 불리운다. 따라서 어떤 예술가는 기술의 작업에 결함이 있을 때 잘못된 작품을 만든다고 한다.

또한 자연물들은 우유적으로 관련되는 우리 지성과의 질서로 말미암아 단적으로는 아니지만 어떤 의미로 거짓된 것들이라고 불리울 수 있는 것이다. 이것은 두 가지 양태로 된다. 그 하나는 표시된 것의 관점(개념)에 따른 것이다. 이것은 거짓된 말로나 거짓된 지성으로 표시되거나 표상된 것이 사물들 안에서는 거짓된

것으로 불리우는 것과 같은 경우다. 이런 양태에 따라서는 어떤 사물이든 그 사물에 내재해 있지 않은 것에 관한 한 거짓된 것이라고 할 수 있다. 각 사물은 그것에 적합한 것에 따라 참되다고 한다. 또 다른 하나는 원인의 양태에 의한 것이다. 이렇게 자기에 대해 거짓 견해를 갖도록 생겨난 사물이 거짓된 것이라고 불리운다.

<9-3-1-1> 마치 사물이 그 고유한 형상(形相)을 통해 존재를 갖는 것처럼 인식 능력은 인식되는 사물의 유사를 통해 인식 작용을 갖는다. 따라서 자연적 사물은 그 형상에 의해 그 사물에 적합한 존재에서 결핍되는 것이 아니다. 그러나 그것은 어떤 우유적인 것들이거나 부수적인 것들에서는 결핍될 수 있다. 이것은 마치 사람이 두 발을 갖는다는 것에서는 결핍될 수 있지만 사람이라는 것에서 결핍되는 것은 아닌 것과 같다. 이와 마찬가지로 인식 능력은, 그것의 유사로 말미암아 형상을 받고 있는 사물과 관련하여 인식하는 데 있어서는 결핍되지 않는다. 그러나 [이럴 때] 인식 능력은 그 사물에 수반되거나 우유적인 어떤 것에 대해서는 결핍될 수 있다. [...] 그런데 감각은 그 고유 감각적인 것들의 유사로 말미암아 직접적으로 형상을 받는 것과 같이 지성은 사물의 하성(何性)이 유사로 말미암아 형상을 받는다.(S. th. I, q. 17, a. 3, corp.).

9.3.1. 지성의 오류 가능성

9.3.1.1. 지성의 오류 불가능성

<9-3-1-1-1> 토마스는 지성 안에 허위가 존재하는가라는 물음에 대해 지성 안에는 허위가 존재하지 않는 것으로 생각한다 고 하면서 다음과 같은 논거를 언급한다. 즉 그는 아우구스티누스의 다음과 같은 견해, 즉 틀리는(속는) 모든 사람은 자기가 틀리고(속고) 있는 것을 인식하지 못한다는 견해를 인용한다.

<9-3-1-1-1-1> 사물의 하성(何性) 즉 본질이 지성의 고유 대상이

니까 이 이유 때문에 우리가 어떤 것을 고유하게 [본래적 의미로] 인식한다고 하는 것은 우리가 그것을 ‘사물이 무엇인가’에까지 환원시켜 그것에 대해 판단하는 경우다. 이것은 예컨대 그 안에 허위가 성립되지 않는 논증들에 있어서의 경우이다. 아우구스티누스의 ‘속고 있는 모든 이는 그 안에서 속고 있는 그것을 인식하지 못한다.’라는 말은 그런 의미로 알아들어야 할 것이고 지성의 어떤 작용에 있어서도 사람이 속지 않는다는 그런 의미에서는 아닌 것이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 3, ad 1).

9.3.2. 지성의 인식

<9-3-2-1> 지성은 기본 원리들에 관해 항상 옳바르다. 지성이 이런 기본 원리들에 관해 틀리지 않는다는 것은 지성이 ‘사물이 무엇인가’ 즉 본질에 관해 틀리지 않는 것과 같은 이유에서다. 지성이 정확한 판단을 내릴 수 없는 경우가 있다. 예를 들면 수면 중에 지성의 판단은 방해받는다. 우리 인식의 출발점인 감각은 수면 중에 마비되어 있기 때문에 수면 중에는 지성이 완전한 판단을 내릴 수 없다. 마치 수면 중에 우리가 기만당하듯 사물의 상을 그 상이 사물 자체인 듯이 우리가 간주할 때 우리는 기만당한다. 그러므로 우리는 판단이 옳을 수도 있고 틀릴 수도 있다고 말할 수 있다.

<9-3-2-1-1> 지성은 사물이 무엇인가에 관해서는 속지 않는다. 그것은 마치 감각이 그 고유 감각적인 것들에 대할 때와 마찬가지로. 그런데 지성은 복합함에 있어서 혹은 분할함에 있어서 속을 수 있는데 그것은 지성이 그것의 하성을 인식하는 사물에 그 사물을 수반하지 않는 어떤 것이거나 그 사물에 대립되는 어떤 것을 귀속시킬 때이다. 이렇게 지성은 이런 류의 것을 판단하기 위한 입장과 감각이 공통 감각적인 것들이나 우유적으로 감각적인 것들을 판단하기 위한 입장은 같은 것이다. [...] 지성 안에 허위가 존재할 수 있는 것은 다만 지성의 인식이 허위이기 때문만이 아니라 지성이 허위를 인식하기 때문이다. 이 점은 진리를 인식하는 경우와 마찬가지로. 그러나 감각 안에는 인

식되는 것으로서의 허위가 존재하지 않는다. [...] 그런데 지성의 허위는 그 자체로서는 지성의 복합에 관해서만 있는 것이니까 사물이 무엇인가 즉 본질을 인식하는 지성의 작용에 있어서는 우유적으로 허위가 있을 수 있다. 그것도 거기에 지성의 합성이 섞여 있는 한에 그럴 수 있다. 그리고 이것은 두 가지 양태일 수 있다. 그 하나는 지성이 한 사물의 정의를 다른 것에 귀속시키는 경우다. 예컨대 원의 정의를 사람에게 귀속시키는 경우다. 따라서 한 사물의 정의는 다른 사물에 대해서는 허위다. 다른 하나는 동시에 [하나로] 묶어질 수 없는 정의의 부분들을 지성이 서로 복합시키는 경우다. 이렇게 정의는 어떤 사물과의 관련에서만 허위일 뿐 아니라 그 자체에 있어서도 허위다. 예컨대 지성이 ‘네 발(足)의 이성적 동물’이라는 정의를 형성한다면 지성은 이렇게 정의함으로써 거짓이다. 그런데 그것은 지성이 ‘어떤 이성적 동물은 네 발이다’라는 복합을 형성하는 데 있어서 허위이기 때문이다. 이런 것 때문에 지성이 단순 하성들을 인식하는 데 있어서 거짓일 수 없다. 그러나 이때 지성은 진(眞)이거나 전적으로 아무 것도 인식하지 못하는 것이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 3, corp.).

9.4. 진리와 허위

9.4.1. 진리와 허위의 관계

<9-4-1-1> 진(眞)과 위(僞)는 대립하는 것이고 대립하는 것들은 같은(동일한) 것에 관한 것이니 진리가 먼저 발견되는 바로 거기서 허위에 대해 물어야 한다는 것은 필연적이다. 사실 사물들 안에는 지성으로의 질서에 의해서가 아니면 진리도 허위도 있는 것이 아니다.

<9-4-1-1-1> 진(眞)과 위(僞)는 모순된 것들로서 대립된다. 그것은 긍정과 부정과 같은 것이 아니다. [...] 부정은 어떤 것을 책정(措定)하지도 않고 또 그것(부정)의 어떤 주체를 규정하지도 않는다. 이 때문에 부정은 유(有)에 대해서와 마찬가지로 비유(非有)에 대해서도 말할 수 있다. 예컨대 ‘보지 않는 것’과 ‘앓지 않는 것’과 같은 경우 등이다. 그런데

결여는 어떤 것을 책정하는 것이 아니며 자기의 주체를 규정한다. 그것은 주체 안에서의 부정이다. [...] 사실 ‘소경’은 원래 보도록 태어난 것에 대해서만 말하는 것이다. 그런데 모순된 것은 어떤 것을 책정하는 것이며 주체를 규정하는 것이다. ‘흑’(黑)은 색깔의 일종이다— 그런데 위(僞)는 어떤 것을 책정한다. 사실 위(僞)는 [...] 없는 어떤 것을 있는 것으로 또는 있는 것을 없는 것으로 말하거나 보는 데에 기인한다. 이것은 마치 진(眞)이 사물의 적합한 개념을 주는 것과 같이 위(僞)는 사물의 부적합한 개념을 주는 것이다. 따라서 진(眞)과 위(僞)는 모순된 것들이라는 것이 명백하다.(S. *th.* I, q. 17, a. 4, corp.).

9.4.2. 진리와 허위의 장소

9.4.2.1. 진리의 장소

<9-4-2-1-1> 선이 욕구의 목표로서 사물 안에, 그리고 욕구하는 자의 외부에 놓여 있는 반면 참된 것은 인식함의 목표로서 인식 자체 안에 놓여있다. 선과 악은 사물 안에 있고 진리와 거짓은 정신 안에 있다. 욕구는 인간의 내부에서 외부의 사물로 나아가며 인식은 이와 반대로 외부에서 내부로 들어온다. 행위에 정향해 있는 이성의 인식 내용은 행위를 위한 주도 개념이다. 우리의 인식은 지각에 의해 형성되며 지각상은 지성 안에 보존된다. 지성이 감각들의 인식을 기반으로 감각적으로 지각 가능한 사물을 파악하는 것에서 판단이 이루어진다. 이 상이 옳은 것인가 틀린 것인가를 판단하는 것이 지성의 본래 과제이다. 지성의 고유한 작용이 판단의 근거에 놓여 있는 곳에 오류 가능성 역시 놓여 있다. 왜냐하면 판단함에서 지성 역시 오류를 범할 수 있기 때문이다.

<9-4-2-1-1-1> 사물들 안에 있는 것은 사물의 진리이고 파악된 것으로 있는 그것은 지성의 진(眞)이다. 그러니 지성 안에 제일 먼저 진리가 있다. 따라서 허위는 파악된 것으로서 존재하지 않는 그것이다.

존재하는 것을 파악하는 것과 존재하지 않는 것을 파악하는 것은 모순된 것이다.(S. *th.* I, q. 17, a. 4, ad 1).

9.4.2.2. 허위의 장소

<9-4-2-2-1> 외적인 감각은 지각의 대상을 자신이 받아들이는 대로 직접 전달한다. 외적인 감각의 인식은 불완전하기 때문에 그것은 판타지의 우연한 오류를 야기할 수 있다. 인식은 다만 우연에 의해서, 또는 자연에 속하는 결함에 의해서만 잘못된 인식일 수 있다. 마치 도덕적인 질서에서 벗어나는 인간의 행위가 도덕적인 잘못을 제시하듯이, 인식은 이 결함에 의해서 자신의 자연적인 질서에서 벗어나며 이로써 지성의 오류가 발생한다. 지성이 가장 보편적인 개념들을, 그리고 이 개념들로써 최초의 보편적인 명제들을 형성하는 한 지성의 모든 오류는 배제되어 있다. 이에 반해 엄밀한 결론이 무시될 때 명제에서 유도되는 판단의 관점에서 지성의 근본적인 오류가 있을 수 있다. 판타지는 다양한 근본적인 오류를 범할 수 있는데, 왜냐하면 판타지는 부재하는 대상들을 제시하기 때문이다.

<9-4-2-2-1-1> 위(僞)는 그것에 모순되는 진(眞) 안에 기반을 갖는 것이 아니다. 이것은 마치 악이 그것에 모순되는 선 안에 기반을 갖지 않는 것과 같다. 그러나 그것은 그것이 종속되는 것(주체) 안에 기초를 갖는다. 이것은 두 경우에 다 같이 이루어진다. 그 이유는 진(眞)과 선(善)은 공통된 것들[초월적인 것들, 즉 모든 유(有)에 공통된 것들]이고 유와 전환되는 것들이기 때문이다. 따라서 모든 결여는 유인 주체 안에 기초를 갖는 것과 같이 모든 악은 어떤 선 안에 기초를 갖는다. 또한 모든 위(僞)는 어떤 진(眞) 안에 기초를 갖는다.(S. *th.* I, q. 17, a. 4, ad 2).

참·고·문·헌

Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Cum textu et recensione Leonina. Cura et Studio P. Caramello. Leonina. Romae 1882 sqq.

토마스 아퀴나스: 『신학대전』(정의채 옮김), 서울: 성바오로출판사/바오로딸, 1985-

박 경 숙

한국 외국어 대학교 독일어과를 졸업하고, 동 대학교 동시 통역 대학원에서 석사, 동 대학교 대학원 철학과에서 석사, 박사 과정을 이수한 후, 독일 Bochum대학교에서 박사 학위를 받았다. 박사 학위 논문은 *Das Schlechte und das Böse Studien zum Problem des Übels in der Philosophie des Thomas von Aquin*, Peter Lang 2002이다.

현재 한국 외국어 대학교에서 라틴어를 강의하고 있으며, 2003년 8월부터 서울대 철학사상 연구소 선임 연구원으로 있다.

논문: 「빛과 인식의 상관 관계에 대하여-아우구스티누스, 보나벤투라, 토마스를 중심으로-」(『철학연구』, 제61집), 「자연과 기술 생산품에 대한 소고」(『인문학연구』 제7집 [한국 외국어 대학교 인문과학 연구소 발행]), 「『대 이교도대전』에 나타난 행복에 관하여」(『중세철학』 제9호)

역서: 『평등이 인간을 행복하게 하는가?』(강성위, 박경숙 공역), 1994, 서광사

『철학사상』 별책 제3권 제10호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X