

대학원생 세계관/01/

중세 스콜라신학에서의 Medium quiddam(middle state)의 개념연구: 지성론과 의지론 그리고 예정론을 중심으로

김재용(고신대학교 대학원 신학과 교의학전공 수료)

1. 들어가면서

본 논문은 중세 스콜라신학에 있어서 이중적 예정론의 선택과 유기 사이, 지성과 의지의 작용, 하나님의 섭리를 포함해서 하나님의 선택과 의지의 자유 사이, 우연과 필연 사이, 하나님의 은혜와 인간행위의 책임 사이, 제1원인과 제2원인 사이, 근인(近因)과 원인(遠因) 사이, 하나님의 결정과 비결정 사이, 예지와 예정 사이의 중간적 개념(medium quiddam)을 논의한다. 중간적 개념 안에 중간상태나 중간지식의 개념이 중세에서 어떻게 논의되고 발전되었는지를 살피고자 한다. 중세에서 신의 필연과 인간의 자유선택의 문제의 딜레마를 어떻게 해결했는지도 다룰 것이다. 하나님이 악의 저자인지, 인간이 악의 저자인지를 중세신학이나 철학에서 어떻게 이해했는지도 논의하고자 한다. 중세신학에서의 중간적 상태 개념은 현재 개신교 특히 개혁파 신학에서 논의되고 있는 중세스콜라 신학과 개혁파 신학의 연속성과 불연속성, 구원론에 있어서 의지의 역할, 예정론에 있어서 인간의 의지가 어떻게 작용하는가 하는 논란에 대해 어떤 근거를 제공해 주는데 의의가 있다고 생각된다.¹⁾ 본 논문은 지면상 중세의 대표적 신학자들인 다섯 명을 집중해서 연구할 것이다. 시대순으로 아우구스티누스, 보에티우스, 안셀무스, 토마스 아퀴나스, 둔스 스코투스를 중심으로 논의할 것이다. 이들의 신학사상의 체계 속에 중간적 개념을 포함하고 있는지, 그 개념이 그들의 지성론과 의지론 그리고 예정론 사상에 어떤 위치를 차지하며, 어떤 작용을 하는지를 살펴보고자 한다.

2.1. 아우구스티누스(Aurelius Augustinus, 354-430) 와 그의 초기 사상(388-396)

medium quiddam이라는 용어는 우선, 아우구스티누스(354-430)의 『자유의지론(De Libero Arbitrio)』에서 발견된다. 그에 의하면, 이 세상의 모든 것이 선(善)한데, 이는 영적인 것과 물질적인 것으로 구분되어 있다. 아우구스티누스는 이 책에서 선에 대하여 여러 가지 용어와 개념을 사용한다. 최상의 선(summum bonum) 그리고 거기에서 흘러나온 최고의 또는 첫 번째 선(primum bonum), 최고의 선보다 못하지만 선함을 유지하고 있는 최소의 선(minimum bonum), 그리고 최고의 선과 최소의 선 사이에 중간적인 선(medium bonum)으로 구성되어

1) 본 논문에서는 개혁파신학을 다루지 않고, 후속 논문(칼빈신학에서의 medium quiddam 개념연구, 박사학위제출논문)에서 이를 다루어 본 주제와 중세스콜라신학과의 연속성과 불연속성을 연구할 것이다. 본 논문은 후속 논문의 근간을 이룬다고 볼 수 있겠다.

있다고 말한다. 이 세상 모든 것이 하나님의 창조하심으로 생겨났기 때문에 모든 것이 선하다. 아우구스티누스는 사람이 진정으로 행복하기 위해서는 진리에 의해 최상의 선을 소유해야 한다고 말한다.²⁾ 그에게 있어 최상의 선은 하나님이다. 즉 하나님에 의해서 최고의 선인 *primum bonum*이 나오는데³⁾ 이는 먼저 정신세계, 영적인 세계를 가리킨다. 그리고 최소의 선인 *minimum bonum*은 인간 속에 포함된 육체를 비롯해 자연세계를 의미한다. 인간을 중심으로 해서 인간 속에 들어있는 위쪽으로 향하는 영혼은 최고의 선이고, 인간의 육체를 포함한 아래로 향하는 모든 자연세계는 작은 선이다. 따라서 아우구스티누스에게 최고의 선은 모든 사람들이 향유해야 하는 것이고,⁴⁾ 육체성을 지닌 최소의 선은 인간이 사용해야 하는 것이라고 강조된다. 최고의 선(善)과 최소의 선 사이에 중간적인 선(*medium quoddam bonum*)을 일컬어 인간의 자유의지라고 말한다.⁵⁾ 그는 의지는 중간적인 선(*medium quoddam bonum*)에 불과한 것이며, 개인의 것이 아닌 공동의 재산이요 불변의 선으로써 진리의 본질이라고 말하는데, 중간적인 선 자체는 인간에게 최고의 선이다. 그러나 불변하는 공동의 선(*communis bonum*)⁶⁾에서 돌아서서 자기의 개인적인 선이나 외면적이고 열등한 선으로 향하는 의지는 죄를 범하게 된다고 밝힌다.⁷⁾ 공동의 선으로써 자유의지가 무엇을 선택하느냐 따라서 그것이 선이 될 수 있고 악을 범할 수도 있다는 것이다. 아우구스티누스는 또한 인간의 본성에 대해서 ‘중간적 상태(*medium quod*)’를 언급한다. 사람의 본성은 정당한 의미에서는 어리석다거나 지혜롭다고 할 수 없는 ‘중간적인 상태’로 지음을 받았다고 본 것이다.⁸⁾ 그러면 아담과 화와가 타락한 이후에도 인간에게 자유의지가 존재하는가? 타락이후의 인간에게도 중간적 상태가 있는가? 만약 중간상태로써 자유의지가 존재한다면, 이것이 하나님의 필연과 어떻게 양립가능한가? 하나님이 예지(豫知)하신 미래의 모든 사건들이 그대로 일어난다면, 사람이 필연적으로 죄를 범하는 것은 아닌가? 하는 물음에 아우구스티누스는 하나님의 예지와 인간의 자발적인 행위는 별개의 문제라고 생각한다. 하나님께서 어떤 사람이 죄를 범하려 하는 것을 미리 알고 있었다 하더라도 예지 그 자체가 직접적으로 죄를 범하게 할 수는 없다고 주장한다.⁹⁾

우리는 아우구스티누스에게서 하나님의 예지와 인간의 자발적 행위 사이에 중간적 상태가 인간의 타락이후에도 연속된다는 사실을 발견하게 된다. 앞에서 언급한 중간적 상태는 인간의 타락 전 상태로써의 중간을 의미했는데, 이것이 타락이후에도 연결된다고 판단된다. 아우구스티누스는 인간이 타락한 이후에도 중간적 상태를 나타내는 자유의지를 그대로 지니고 있다고 밝힌다.

2) Aurelius Augustinus, *De Libero Arbitrio*, I 『자유 의지론』 성업 역주(왜관: 분도출판사, 1998), 2.9.26.

3) Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 2.17.46

4) Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 2.13.36.

5) Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 2.19.52, 2.19.53.

6) 아우구스티누스는 자유의지 자체를 공동의 선이라고 말하면서, 누구나 최고의 선과 작은 선을 향유하고 누릴 수 있다고 한다.

7) Ibid., 121-26. 아우구스티누스는 이 책에서 중간적 선(*medium bonum*), 최고의 선(*primum bonum*) 그리고 작은 선(*minimum bonum*)이라는 용어를 빈번히 사용한다.

8) Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 3.24.73. 여기서 *transitus*는 변경 옮김 떨어짐 등으로 해석할 수 있지만 떨어짐이 타락의 의미로 보는 것이 문맥상 옳다고 생각한다. 3.24.71, 3.24.73.

9) Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 3.4.10.

2.2. 아우구스티누스의 후기사상(428년 이후)

그러나 아우구스티누스의 사상은 변화를 겪게 된다.¹⁰⁾ 그의 책『De Libero Arbitrio』은 AD. 388-396년에 기록된 반면, 그의『De Praedestinitione Sanctorum』은 이보다 훨씬 뒤 428년 내지 429년에 기록되었다. 약 30년 이상의 기간의 차이를 보인다. 아우구스티누스는 자신의 모든 책들을 재검토하면서 잘못된 부분을 발견하고서 바로잡았다.¹¹⁾ 자유의지론에서는 인간의 자유로운 의지를 강조한 반면, 예정론에서는 하나님의 은혜를 강조한다. 렌카 카르피코바(Lenka Karfíková)는 아우구스티누스의 은혜와 의지를 다루는 그의 책¹²⁾에서 이 문제를 다룬다. 그는 아우구스티누스의 철회록 이전과 이후의 사상의 발전과정을 논하면서, 이후의 사상에서 하나님의 은혜와 인간의 의지 사이의 협력을 내세운다¹³⁾. 그는 은혜가 주도권을 가지고 의지에 영향을 끼쳐야만 인간은 선을 행할 수 있다고 강조하면서도, 하나님의 택자와 불택자에 대한 이중예정을 부정한다. 사람의 의지가 활동하기도 전에 이미 운명이 결정될 수 있다는 아우구스티누스의 개념은 수용할 수 없는 것이라는 결론을 내린다.¹⁴⁾ 그는 은혜의 중요성을 인식하면서도 그 은혜가 예정과 견인으로 말미암는 것에 대해서는 부정하는 셈이다. 그러나 아우구스티누스는 그의 예정론에서 로마서와 고린도전서를 통해 오직 하나님의 은혜를 강조하는데, 자신의 사상의 변화에 대해 다음과 같이 말한다.

나는 이 문제를 해결함에 있어 사실상 인간의지의 자유로운 선택에 기울어져 있었으나 하나님의 은혜에 사로잡힌 이후에야 사도께서 가장 분명한 진리로 ‘누가 너를 구별하였느냐’ 네게 있는 것 중에 받지 아니한 것이 무엇이뇨 내가 받았은즉 어찌하여 받지 아니한 것 같이 자랑하느냐(고전 4:7)’ 라고 말씀하셨을 때 깨달으셨던 사실에 도달할 수가 있었다.¹⁵⁾

아우구스티누스의 사상은 후반기에 가서 확연하게 차이가 날 정도로 변화가 있었다. 그의 이후의 사상은 예정론에 있어서 하나님의 주권과 은혜를 철저히 강조한다. 그는 ‘타락전 선택¹⁶⁾’을 말하고, 부르심에 대해서도 ‘모든 자를 향한 부르심이 아니라 택자들만을 향한 부르심¹⁷⁾’이라고 주장한다. 또한 예지와 예정의 관계에 있어서도, 예정은 은혜의 준비이며, 그 자체로 주어지는 것이며, 비록 예지는 예정 없이 존재할 수 있다하더라도, 예정은 예지

10) 피터 브라운, 『아우구스티누스』, 정기문 역 (서울: 새물결출판사, 2012), 569. 피터 브라운은 이 책에서 아우구스티누스가 자신의 작품의 재검토를 통해 보정론 또는 철회록을 기록했다고 말하면서, 반달족의 침입으로 인해 어려운 시대를 살고 있는 성도들의 생존과 가톨릭 신앙의 수호를 위해 예정론을 기록했다고 말한다.

11) Augustine, “Retractationes,” trans. Mary Inez Bogan, R.S.M. *Retractions*(Washington: The Catholic University of America Press, 1968), 1.9.1.

12) Lenka Karfíková, *Grace and the Will according to Augustine*, (Leiden: Brill, 2012).

13) Karfíková, *Grace and the Will according to Augustine*, 343.

14) Karfíková, *Grace and the Will according to Augustine*, 345.

15) Augustinus, *De Praedestinitione Sanctorum*, 4.8. “In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia: nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: Quis enim te discernit? ‘Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?’ ”

16) Augustinus, *De Praedestinitione Sanctorum*, 17.34.

17) Augustinus, *De Praedestinitione Sanctorum*, 3.7.

없이 존재할 수 없다고 말한다.¹⁸⁾ 그는 펠라기우스파의 의지가 은혜보다 우선한다는 것을 반박하면서, 예지와 예정의 또 다른 관계를 설정한다. 그는 다음과 같이 말한다.

하나님께서서는 자신의 예지하심 속에서 장차 행하게 되실 것들을 준비하심에 있어 전혀 속임수나 변화를 허용치 않으신다. 이것이 바로 예정이다. 따라서 하나님께서 순결할 것을 예지하신 사람은 그 사람 자신은 비록 그것을 확실하게 모를지라도 순결하게 행동을 하는 것과 마찬가지로, 하나님께서 순결할 것을 예정하신 사람은 그 사람 자신은 비록 그것을 확실하게 모를지라도 하나님의 은혜로 말미암아 순결하게 될 것이라는 말씀 때문에 넘어지지 않고 순종하게 된다.¹⁹⁾

아우구스티누스는 여기에서 예지와 예정의 관계가 불가분의 관계에 놓여 있고, 예지하심 속에서 예정된 일들이 일어나는데, 여기에는 어떤 속임수나 변화를 허용하지 않는다고 말한다. 이 말은 하나님께서 예지하고 계시는 것이 예정을 통해 일어나는데, 예정을 통하지 않고는 아무 것도 일어날 수 없다는 것이다.

3.1. 보에티우스(Boethius, 480-524/5)와 medium quiddam

아우구스티누스 이후 로마의 침체기에 빛을 비추고 사라진 마지막 철인이라 불리는 보에티우스(Boethius, 480-524/5)는 플라톤과 아리스토텔레스의 철학에 깊은 영향을 받았다. 그는 그가 저술한 저작²⁰⁾을 통해 신의 섭리와 우연, 신의 예지와 필연성과 자유 등 중요한 신학적인 물음에 답하고 있고, 『The Theological Tractates』와 『The consolation of Philosophy』에서 중간이라는 용어인 Medium을 본 주제와 관련해서 여러 번 사용한다. 아담과 화와가 타락하기 이전의 상태로써 죄를 지을 수 있고 억제할 수 있는 능력이 남아 있는 것으로써, 이 둘 사이의 상태가 중간상태(medius status)²¹⁾라고 언급했다. 그 다음, 보에티우스는 사람이 최상의 선(summum bonum)²²⁾에 이르기 위해 덕의 단계를 키워가야 하는데, 이는 운명과의 전쟁을 의미한다. 슬픈 운명과 즐거운 운명 사이의 중용(medium)²³⁾을 지키는 것인데, 슬픈 운명이 짓누르는 것은 아래에 머물러 있는 것이고, 즐거운 운명은 타락시키는 것이기에, 아래로 내려가거나 위로 올라가지 않고, 중간을 지키는 것이 중용이다. 중용의 덕을 지키는 것은 힘(uiribus)으로 가능한데, 그 힘은 의지보다 이성이다. 그는 “인격은 이성적 본성을 지닌 개별적 실체이다(Persona est rationalis naturae individua substantia).”²⁴⁾라고 말했던 것

18) Augustinus, *De Praedestinitione Sanctorum*, 10.19.

19) Augustinus, *De Bono Perseveratione*, 17.41. “Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare. Sicut autem ille quem castum futurum esse praescivit, quamvis id incertum habeat, agit ut castus sit, ita ille quem castum futurum praedestinavit, quamvis id incertum habeat, non agit ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse quod erit;...”

20) A. M. S. Boethius, *The Theological Tractates and The consolation of Philosophy*(the Loeb classical library), ed, H.F. Stewart and E.K. Rand, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).

21) Boethius, *The Theological Tractates*, 124.

22) *De consolatione philosophiae*, III, pros. 10.

23) “Firmis medium uiribus occupate”, *De consolatione philosophiae*, IV, pros. 7.

24) Boethius, *A Treatise against Eutyches and Nestorius*, 92.

처럼, 이성을 인간 인격의 핵심으로 보았다. 인간이 최고선에 도달하기 위해서는 덕을 행해야 하는데, 최상의 선은 최고정신이며, 그 안에 자유가 있기 때문에, 인간은 자유로운 최고정신과 부자유로운 운명 사이에 놓이게 된다.²⁵⁾ 우리는 그 사이를 ‘중간상태’라고 지칭할 수 있다. 중간상태에 있는 인간이 어디와 연합하느냐에 따라 자유롭거나 운명의 필연성으로 인해 부자유로울 수 있다고 말한다.²⁶⁾ 이 때 사람이 어디에 붙어있을 것인가를 결정해야 하는데, 표면적으로는 그것이 의지에 가까운 것으로 보이지만, 근원적으로는 이성이 이를 결정한다는 것이다.²⁷⁾ 요하네스 힐쉬베르거(J. Hirschberger)는 보에티우스가 플라톤 철학을 따르고 있으며, 의지론(意志論) 보다는 지성론(知性論)을 표방한다고 주장한다.²⁸⁾ 정의채와 김규영도 힐쉬베르거의 견해를 따라 그가 지성론의 입장을 고수한다고 언급한다.²⁹⁾

이러한 중간개념에 있어서 보에티우스는 아우구스티누스의 영향을 받아 선의 단계를 나누어 최상의 선, 최고의 선, 중간의 선, 최소의 선으로 이해했다. 보에티우스의 중간개념이 아우구스티누스의 것과 비슷하지만, 중간의 의지를 중간의 이성으로 대체한 것이 특징이라고 판단된다. 최상의 선으로 갈수 있는 힘이 의지에서 이성으로 바뀌어진 것이 보에티우스의 특징이다.

보에티우스는 하나님의 예지와 인간의 자유의지의 양립가능성의 모순³⁰⁾을 지성론적 입장에서 시간과 영원의 개념으로 풀어간다. 그는 하나님의 필연성과 인간의 자유의지의 조화와 병행 또는 병존을 위해 하나님의 예지 개념을 도입하는데, 하나님의 예지는 시간과 영원에 대한 개념으로써 인간에게 있어서 과거에서 미래로 나아가는 시간이 하나님께는 영원한 현재라고 한다.³¹⁾ 이는 과거와 미래의 공존의 차원에서 중간적 개념으로 이해된다. 따라서 하나님이 높은 곳에서 즉 시간을 초월하여 인간의 일들을 관조할 때, 그 전체를 동시에 인식하기 때문에 인간에게 일어나는 모든 일들을 알고는 있지만 이에 개입하지 않는다는 것이다. 여기에서 하나님의 예지의 필연성과 인간의 자유의지가 병존 가능한 중간영역이 존재하는 셈이다. 예지는 자유의지를 손상시키지 않고, 자유의지는 예지의 필연성을 해치지 않는다. 그러하기에 하나님은 인간의 삶에 개입하셔서 운명을 돌려놓거나 바꾸지 않으신다. 보에티우스는 하나님의 섭리와 인간의 자유를 상충되는 것으로 보지 않았다.³²⁾ 에티엔느 질송(Étienne Henry Gilson)은 보에티우스가 이 문제를 풀기 위해 예지와 자유의 두 문제를 분리시켰다고 말한다. 하나님께서는 자유로운 행위들을 실수 없이 보시지만, 그 행위들을 자유로운 것으로 미리 보신다는 것이다. 그에 따르면, 보에티우스가 영원에 대해 얘기할 때,

25) 보에티우스는 섭리와 운명을 구별하여, “섭리는 모든 것의 가장 윗자리에 만들어진 것이며, 신의 이치 자체로 모든 것을 운용한다. 그러나 운명은 움직이는 것들에 붙어 있는 계획으로 이를 통해 섭리가 각각의 것들을 자신의 질서에 두는 것이다. 또한 섭리는 모든 것이 아무리 다르고 그것들을 동일하게 포괄하지만 운명은 장소와 형태 시간에 배정된 것들을 움직이게 만든다. 섭리는 시간적인 질서의 전개가 신의 전신의 통찰과 하나가 되는 것이며, 운명은 그 합치가 시간에 따라 나뉘지고 전개되는 것이다.” 라고 말한다. *De consolazione philosophiae*, IV, pros. 6.

26) Boetius, *De consolazione philosophiae*, IV, pros. 5.

27) Boetius, *De consolazione philosophiae*, V, pros.2.

28) 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사, 상권 고대와 중세』, 강성위 역(대구: 이문출판사, 1998), 453.

29) 정의채 & 김규영, 『중세철학사』, (서울: 도서출판 벽호, 1993), 102.

30) Boetius, *De consolazione philosophiae*, V, pros.3.

31) Boetius, *De consolazione philosophiae*, V, pros.6.

32) Boetius, *De consolazione philosophiae*, V, pros.6.

세상의 시간은 영구한 현재는 아니지만 시간이 계속 흐른다는 측면에서 영속적인 것으로 보았고, 하나님의 시간을 영원으로 이해했다. 영속적인 것은 변하지만, 영원한 것은 변하지 않기 때문에 완전한 현재적 부동성을 지닌다고 강조한다. 따라서 하나님께서는 필연적인 것은 필연적인 것으로, 자유로운 것은 자유로운 것으로 영원히 보시기 때문에 하나님의 예지와 인간의 의지는 충돌이 아니라 조화라고 강조한다.³³⁾

3.2. 단순필연성과 조건적 필연성

보에티우스는 두 가지의 필연성이 있다고 한다. 하나는 단순필연성이고 다른 것은 조건적 필연성이다. 이는 보편과 개체의 개념에서 비롯된 것으로써, 단순필연은 인간의 보편성을 강조하고, 조건적 필연은 개체의 특징을 강조한다. 후자가 전자를 끌어들이는 것은 아니지만 후자는 사물의 본질이 이루어놓은 것이 아니라 조건의 첨가가 이루어 주는 것이라고 말한다. 자기의 자유의지로 견고 있는 사람은 어떤 필연성에 의해서 강제로 견고 하는 것이 아니며 그 행위는 자발적인 행위이기 때문에, 단순한 필연성과 조건적 필연성이 양립되는 중간적 영역을 필요로 하는 셈이다. 따라서 신의 예지의 필연성과 조건적 필연성인 인간의 자유의지는 서로 상충되지 않고 서로의 고유한 본질이 유지된다고 주장한다.³⁴⁾

이러한 사상을 통해 살펴볼 때, 그는 신의 예지와 예정을 구별하고 양자의 관계를 끊는다. 예지는 인정하지만 예정은 부정한다. 코플스톤(Frederick Copleston) 보에티우스가 예지와 예정의 관계를 단절한 것에 대해 다음과 같이 말한다. “따라서 인간의 관점에서는 미래이지만 하느님의 인식은, 그 행위를 이미 결정되어 있는 필연적(자유가 없다는 의미에서)인 것으로 만들지는 않는다.”³⁵⁾ 가톨릭대학의 박승찬 교수도 보에티우스가 예정설을 결코 인정하지 않았다고 주장한다.³⁶⁾ 그에 따르면, 보에티우스는 이렇게 복잡한 논변을 통해 신의 섭리를 받아들이면서도 인간의 자유를 인정할 수 있는 길을 열어놓았다고 평가한다. 보에티우스의 신의 섭리와 우연, 신의 예지와 필연성과 인간의 자유의 문제는 ‘중간적 개념’에 해당된다. 이러한 개념이 후대에 태동되는 스콜라철학이나 신학 발전에 크게 이바지 하게 된다. 아우구스티누스는 이후의 자신의 입장을 바로잡아 오직 하나님의 예정과 은혜를 강조하여, 인간의 타락한 의지가 죄로 향한 경향성과 속박된 의지를 주장한 반면, 보에티우스는 신앙을 이성으로 설명 가능한 것으로 이해했고, 인간의 자유로운 의지와 이성을 강조했다. 이 두 사람은 후대에 펼쳐질 신학의 두 지평의 문을 열었다고 볼 수 있다.

4.1. 안셀무스(Anselm of Canterbury, 1033/1034-1109)와 medium quiddam

스콜라신학의 아버지라 불리우는 안셀무스는 그의 책『De Libertate Arbitrii』나『De Concordia』, 『philosophical Fragments』를 통해, 본 논문의 주제인 하나님의 은혜와 인간의 의지, 그리고 하나님의 예정과 인간의 노력의 ‘중간적 상태’ 개념을 발견할 수 있다. 안셀무스는『philosophical fragments』에서 동작의 원인들(causes)으로써 근인(近因, proximate

33) 에티엔느 질송, 『중세철학사』, 김기찬 역(서울: 현대지성사, 1997), 155.

34) Boetius, *De consolazione philosophiae*, V, pros.6.

35) F. 코플스톤, 『중세철학사』, 박영도 역(파주: 서광사, 1988), 145.

36) 박승찬, 『생각하고 토론하는 서양철학이야기2, 중세-신학과의 만남』, (서울: 책세상, 2006), 68.

cause)과 원인(遠因, remote cause), 그리고 효율적인 원인(efficient cause)을 논할 때, medium quiddam(middle or intermediary)의 용어를 사용한다.³⁷⁾ 만약 불을 밝히라고 명령하는 자에 의해 명령을 받은 자가 실제로 불을 가지고 밝힐 때, 불이 밝혀진다. 이 때 그 불이 직접적으로(directly) 작용될 때는 근인(近因)이 되고, 거기에는 그 어떤 중간적 원인들(intermediate causes)³⁸⁾이 개입되지(intervening) 않는다. 그러나 그 불이 다른 원인들에 의해 간접적으로(indirectly) 작용될 때는 원인(遠因)이 되는데, 다른 원인들의 개입이 바로 중간적 원인들이다. 불을 붙이는 사람과 불에서 발생하는 효과 사이의 중간의 원인이 있다는 것이다. 칼을 만드는 철은 어떤 중간 원인의 개입 없이 존재하는데 반하여 철에서 추출된 광석은 존재하도록 하는 칼의 먼 원인이다. 이 때 철은 중간원인이 된다. 안셀무스의 중간원인의 개념은 의지의 자유와 필연성과 예정론에도 잘 반영되어 나타나 있다.

4.2. 선행하는 필연과 후행하는 필연

안셀무스는 『De Concordia』에서 인간의 자유선택과 하나님의 예지와 예정이 어떻게 조화를 이루며, 자유와 필연 사이에 존재하는 충돌을 선행하는(procedes) 필연과 후행하는(posterus) 필연으로 구별하여 해결한다. 안셀무스는 하나님께서 미리 아시는 것이 미래에 발생할 것이라는 것과 자유선택으로 인해 있게 되는 것들이 어떤 필연으로 말미암아 일어나지 않는 것은 필요불가결한 것이라(necesse est)고 말한다.³⁹⁾

그는 하나님은 모든 것을 예지하시므로 모든 것이 필연성을 지니지만, 이 예지는 어떤 강제나 억제를 생산하지 않는다고 주장하므로써⁴⁰⁾ 자유선택의 역할을 강조한다. 따라서 인간이 자유선택에 의해 자발적으로 행위한 모든 것도 정확하게 예지하시는데, 안셀무스는 여기에서 하나님의 결정하는 의지로써 선행하는 필연성보다 오히려 후행하는 것으로 구분한다. 모든 사건과 일에 하나님의 필연성이 개입되지만, 전자는 사물이나 사건을 선행하거나 결정하는 하는 것이고, 후자는 전자에 의해 자연스럽게 따라오는 후행적인 것이라고 설명한다.⁴¹⁾ 양자가 모두 필연에 의해 일어나고 있고, 미래에 일어날 것이지만, 후행하는 필연성은 강요나 억제가 없이 일어나는 것이라고 강조한다.⁴²⁾ 안셀무스는 하나님의 예지의 필연성과 인간의 자유선택에 대해 또는 자유와 필연에 대해 양립이 있다고 말하면서 이를 보에티우스의 예지개념의 영원성⁴³⁾을 통해 해결한다.

37) Anselm of Canterbury, *The Major Works*, edited with an introduction by Brian Davis and G. R. Evans, Oxford World's Classics, (New York: Oxford university press), 482-83.

38) Sandra visser & Thomas Williams, Anselm's account of freedom, *The Cambridge Companion to Anselm*, edited by Brian Davies & Brian Leftow, (New York: Cambridge University Press, 2004), 197-8. 여기서 Sandra visser & Thomas Williams는 중간적 원인 대신에 'Agent' (중개인, 매개자)라는 용어로써 설명한다.

39) S. Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, edited by Dom F. S. Schmitt (Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961), v.2, 245. 이하 S., v. 로 표기함.

40) S., v, 2, 246-7.

41) S., v, 2, 250. 안셀무스는 여기에서 후행하는 필연성(a follow necessity, sequenti necessitate)와 선행하는 필연성(preceding necessity, praecedenti necessitate)으로 구분한다. 그는 선행하는 필연성에 따라 일어나는 우발적인 일들을 후행하는 필연성으로 보았다.

42) S., v, 2, 250.

43) Boethius, *De consolacione philosophiae*, V, pros. 4.

야스퍼 홉킨스⁴⁴⁾와 비셔(Visser, S)와 토마스 윌리엄(Th., William)⁴⁵⁾ 그리고 누틸라 시모(Knuuttila Simo)⁴⁶⁾와 강상진⁴⁷⁾은 안셀무스의 Cur Deus Homo에서 그리스도께서 죽으신 죽음이 어떤 필연성인지에 대해, 그리고 필연성의 모순을 해결하기 위해 후행적 필연성에 대해 토론한다. 이들의 공통적인 특징은 하나님의 아들인 예수 그리스도께서 하나님 아버지께서 정해주신 필연성 즉 신의 창조로부터 구원의 필연성이 나오고, 구원의 필연성으로부터 성육신의 필연성이 나오고, 성육신의 필연성으로부터 그리스도의 자발적 죽음의 필연성이 도출된다는 것이다. 그리스도께서 인류의 구원을 위해 죽임을 당해야 하는 것이 선행적 필연성이라면, 그리스도께서 어떤 강제에 의해 죽은 것이 아니라 자신의 의지로써 기꺼이 자발적으로 죽음을 맞이한 것은 후행적 필연성이라고 주장한다. 이는 논리적 순서에 따라 필연성이 작용한 것이 아니라, 그리스도께서 자발적인 의지로 행한 것은 현실성(actuality)으로부터의 필연성, 이것이 후행적 필연성이라고 말한다. 예언의 말씀이 참이기 위해서 그리스도가 자발적으로 죽은 것이 아니라, 자발적으로 죽었기 때문에 예언이 참이라는 것이다.

4.3. 안셀무스의 예정론

안셀무스의 중간원인은 하나님의 예지와 예정이 어떻게 인간의 자유선택과 의지 사이의 조화를 이루는가에 중요한 작용으로 나타난다. 그에 따르면, 예지와 예정은 하나의 묶음으로 일어나며, 필연(necessity)에 의해 일어난다. 예정은 하나님께서 이 세상의 모든 것을 미리 질서지어 놓은 것(pre-ordination)이고 미리 계획을 세워 놓으심(pre-establishment)이다. 또한 하나님은 선한 행위들뿐만 아니라 악한 행위들까지도 예정하셨다. 그렇다면 인간의 자유선택과 하나님의 예정은 불일치하고 모순관계가 된다. 그러나 그는 이 둘의 관계에 모순이 없다고 말한다. 앞에서 언급한 후행적 필연에 의해 발생하는 행위는 그 자체의 의향(device)에 의해 일어나는데, 그 자체의 의향이 바로 중간원인인 셈이다. 하나님에 의해 영원속에서 미리 아신바 되어 불변한다 하더라도, 시간 속에서 예정이 변화될 수도 있다는 것이다.⁴⁸⁾ 그는 다음과 같이 설명한다.

이것은 하나님에 의해 예정되었고 미리 아신바 되었다. 그러므로 그것은 필연에 의해 일어났고, 그 밖에 다른 것에 의해 일어날 수 없었다. 그러나 이것은 실로 A나 B가 필연에 의해서 행해지지 않고 오직 자유의지로 행해진다. 왜냐하면 만약 그것들이 자발적으로 행해지지 않았다면 그들은 그것을 행하지 않았을 것이다.⁴⁹⁾

44) Jasper Hopkins, A companion to the study of St. Anselm, (Minneapolis: the university of minnesota press, 1972), 79, 162-63을 보라.

45) Visser, S. & Th., William, *Anselm*, (Oxford, 2009), 166-9을 보라.

46) Knuuttila, Simo, "Anselm on Modality" Davies, B./Leftow, B. (eds.) *The Cambridge Companion to Anselm*. (Cambridge, 2005), 126을 보라.

47) 강상진, "안셀무스의 『하느님은 왜 인간이 되셨는가』에 나타난 '후행적 필연성'에 관한 연구", 『중세철학』 vol. 18, 2012. 99-106을 보라.

48) Anselm of Canterbury, *The Major Works*, De Concordia, 450.

49) Anselm of Canterbury, *The Major Works*, De Concordia, 451.

"This was foreknown and predestined by God and therefore it happened by necessity and could not have happened otherwise. Indeed, neither A nor B acted by necessity they would not have done what they did."

우리는 여기에서 예정과 자유선택의 사이에 중간원인이 작용하고 있다는 것을 알 수 있다. 안셀름은 자유선택의 중립적 상태에서 의지에 따라 생겨나는 우발적인 발생을 일컬어 후행적 필연이라는 개념으로 그 모순을 해결하고자 한 것으로 이해된다. 사실상 안셀름의 후행적 필연은 보에티우스가 『De Consolatione Philosophiae』 5권 산문6에서 말하는 ‘조건적 필연’과 동일한 것이다.⁵⁰⁾ 보에티우스는 우연론에 대해 다루지 않는 반면, 안셀름은 필연을 가지고 우연론을 대체하려고 한 것으로 파악된다. 우리는 그의 후행적 필연 개념이 아우구스티누스나 보에티우스에게 있어서 중간(medium)의 개념과도 동일한 것으로 이해할 수 있다.

우리가 안셀름의 사상에서 주목하는 것은 타락으로 인해 잃어버린 자유가 자유선택으로 남아 있는 것과 후행하는 필연성과 2차적으로 주어지는 은혜이다. 하나님은 인간에게 자유선택을 남겨 놓으므로써 후행하는 필연성에 따라 일어나는 사건이나 일들에 원인이 되게 하셨다는 것이 우리가 다뤄야 할 주제와 일치한다. 인간의 자유선택에 따라서 의로움과 올바른 바를 지닐 수도 있고 의도적으로 버려 잃어버릴 수도 있는⁵¹⁾ 그 상태가 바로 ‘중간적 상태’로 받아들일 수 있겠다. 또한 은혜와 자유선택의 협력⁵²⁾도 ‘중간적 상태’에 놓여 있다고 볼 수 있다. 하나님의 ‘은혜를 위한 은혜’도 인간이 선택하지 않으면 오지 않는 것이기 때문에 그러하다. 의를 받은 이후에, 은혜는 의를 받았던 것을 지키기 위해 자유선택을 도우며, 은혜가 은혜를 계속 이어가고 의지가 받았던 것을 자유선택이 지키는데, 자유선택에 의해서 그 의지는 그것이 받았던 의와 올바른 증가를 나타낸다⁵³⁾는 것은 인간의 노력이 차지하는 그라운드라는 것을 의미한다. 우리는 그것을 중간적 상태 또는 중간적 위치라고 정의할 수 있다. 안셀름의 이성과 이해를 통한 신앙은 지성론의 태동을 알리는 신호였다.

5.1. 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1224-1274)와 medium quiddam

medium quiddam은 그의 저서 『신학대전(Summa Theologiae)』 제 I 부 제48문, 제77문, 제78문, 제85문, 제116문과 제 II 부 제64문 등에 나타난다. 먼저 토마스는 선에서 악으로의 변화를 가져다주거나 감소하는 등의 능력을 말할 때 그것이 주체자와 활동으로써 현실 사이의 중간이라고 언급한다.⁵⁴⁾ 그는 또 혼의 능력에 대해 다루면서 ‘중간’이라는 용어를 사용한다. 그는 실체에 속하지만 본질도 아니고 그렇다고 우유(遇有)⁵⁵⁾도 아닌 고유성이 본

50) 보에티우스는 여기서 두 가지 필연 즉, 순수필연과 조건필연을 말하는데, 전자는 모든 사람은 죽는다는 것이 필연적으로 그러하다는 것이고, 후자는 “내가 누군가가 걸어간다는 것을 안다면, 그가 걸어간다는 것은 필연적”이라며, 이를 조건적 필연이라고 말한다. Simo, Knuuttila(112-13)와 강상진(105)도 안셀름의 후행적 필연과 보에티우스의 조건적 필연은 동일한 것으로 본다.

51) S., v, 2, 209.

52) S., v, 2, 265-6.

53) S., v, 2, 267.

54) Aquinas, Thomas, *Summs Theologiae*, ed. Institutum Studiorum, Ottawa: Collage

Dominican 1941-1945. 이하 S.Th.,로 표기함. S.Th., I,q.48, a4. “Ad Secundum dicendum quod habilitas praedicta est media inter subiectum et actum. unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum:”

55) Leo J. Elders, *토마스 아퀴나스의 형이상학(Die Metaphysik des Thomas von Aquin)*, 박승찬 역 (서울: 가톨릭출판사, 2003), 437. 엘더스에 따르면, 우유는 사물자체와 관련되지 않은 채 우연히 나

질과 우유 사이의 중간이라고 다음과 같이 말한다.

고유성은 사물의 본질에 속하는 것은 아니지만 그것은 역시 종의 본질적 근원에서 원인이 된다. 그러므로 그것은 본질과 우유 사이에 이른바 중간적인 것이다. 이런 식은 혼의 능력들을 말하자면 혼의 본성적 고유성들로써 우유 사이에 중간적인 것들이라 할 수 있다.⁵⁶⁾

토마스는 고유성이 실체에 속하지만 본질이 아니며, 그렇다고 해서 본질적 근원에서 원인이 되지 않는 우유도 아닌 중간적이라고 말하는데, 이는 사물의 고유성 자체가 본질이 아니기 때문에 고유성에서 흘러나오는 감각활동이나 능력 등은 모두 이도 저도 아닌 중간적인 것으로 이해할 수 있다는 것이다.

사물을 인식하는 지성의 활동이나 지성 자체를 말할 때도 중간이라는 용어를 사용한다. 토마스에게 지성이 신체적 기관의 현실태가 아니고 어떤 양태도 아니며 물체적 질료에 결부된 힘도 아니며 천사의 지성 같은 것이다. 질료 없이 자립하는 형상인데, 인간의 지성은 이런 양자의 중간에 위치한다. 즉 질료적인 것과 비질료적인 것 사이의 중간이라는 것이다.⁵⁷⁾ 코플스톤(F.C. Copleston)에 따르면, 중간성을 지닌 토마스의 지성의 개념이 자유의지에 지대한 영향을 끼치는데, 이는 의지에 속하지만 절대적이 아닌 이성과의 관계에서 의지를 가리키는 것이라고 말한다.⁵⁸⁾ 지성과 이성은 어떤 절대적인 원인에 강제되지 않고 자유롭게 판단할 수 있도록 하는 매개체로 이해된다.

토마스는 원인론에 있어서도 중간적 원인이라는 개념을 도입하는데, 이는 제1원인이 결과들의 보존자이지만 이차적으로 모든 중간적 원인들이 보존자들이라고 말한다. 토마스는 중간적 원인의 무원인(無原因)의 개념으로까지 나아간다. 그는 하나님은 우유적으로, 즉 사물로부터 자신의 작용을 거둬들임으로써 사물들을 무로 돌리는 원인이 될 수 있다고 말했다.⁵⁹⁾ 무원인의 개념은 의지에 있어서 무강제(無強制)의 개념으로 나아간다. 2차적인 원인과 무원인과 무강제는 모두 중간적 원인에서 기인한 것으로 판단된다. 그는 신의 섭리에 있어서도 중간적 원인이 있다고 강조하는데 이는 보에티우스의 영향을 받은 것으로 파악된다. 그는 다음과 같이 말한다.

신의 섭리는 중간 원인들을 통해 그 결과를 산출하는 것이 분명하다... 앞에 언급한 안배를 하나님에 의해 어떤 결과를 산출하도록 정해진 중간 원인들에 관련해서 고찰하는 한 숙명의 성격을 갖는다...본질적으로 숙명은 성향이고 계열이며 제2원인들의 질서다.⁶⁰⁾

타남인데, 이는 ‘악치데레(accidere)’라는 단어로 표현되었고, 그것으로부터 그리스 단어 ‘토 쉘베 배코스(τὸ συμβεβηκός)’와 유비적으로 ‘악치텐스(accidens)’라는 용어가 형성되었고, 현존하는 사물들 안에는 그 자체로는 결코 독립적이거나 그 자체로 존재하지 못하고 오직 어떤 것에 붙어서 나타날 수 있는 규정들이라고 말한다.

56) S Th., I, q.77, a1. “*proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae naturales.*”

57) S Th., I, q.85, a1.

58) F. C. Copleston, Aquinas, (Penguin Books: Harmondsworth, 1955), 194-96.

59) S Th., I, q.104, a3.

그는 계속해서 숙명을 제2원인 그리고 중간적 원인과 연관시켜 설명한다. 숙명이 변할 수 없고, 바뀔 수 없다면, 숙명아래 놓이는 것은 필연적으로 일어나는 것이지만, 숙명으로 돌리는 것은 가장 우연적인 것으로 보일 뿐 우연적 사건은 아니라는 것이다. 그러면서도 그는 숙명은 제2원인들의 성향을 지니며, 제2원인들과 관련해서 고찰하는 한 변화 가능하고 그에 비해 신의 섭리와 관련해서는 절대적 필연성이 아닌 조건적 필연성인 변화성을 갖는다고 말한다.⁶¹⁾ 모든 숙명이 하나님의 필연성 속에서 이루어지지만, 무변화성을 지닌 숙명은 절대적 필연성을 나타내고, 변화성을 지니고 제2원인성 또는 중간적 원인성을 지닌 숙명은 우연으로 나타낸다는 것이다. 따라서 후자는 조건적 필연성에 의해 일어나는 것이라고 말할 수 있다.

서병창은 토마스의 절대적 필연성과 조건적 필연성의 양립가능성을 주장한다. 모든 존재가 신적 의지에 의해 우연적으로 추구되는데, 그 중 어떤 것은 제2원인자의 본질에 따라 필연적인 결과로, 또 다른 어떤 것은 제2원인자의 본질에 따라 생기지 않을 수 있는 우연적인 결과로 추구되었다고 말한다. 따라서 그는 신적의지와 제2원자의 본질에 따른 우연적 결과는 양립가능하다고 주장한다.⁶²⁾ 따라서 토마스에게 있어서 medium quiddam은 숙명적 개념이요, 제2원인이며, 조건적 필연성이며, 인간의 의지에 의해 자유로이 선택될 수 있는 있는 것이라고 말할 수 있겠다.

5.2. 토마스 아퀴나스의 예정론과 조건적 필연성

토마스는 예정론에서 사람이 버림받는 것은 조건적 필연성에 의해 일어나는데, 이는 사람에게 있는 자유의지로 인해 선택의 결과로 일어난다는 것이다. 그는 예정이 필연적이지만, 예정은 섭리에 연결되어 있기 때문에 우연을 포괄하는 섭리는 제2원인성과 중간적 원인을 배제하지 않는다고 주장한다. 따라서 하나님은 누구를 선택하실 때도, 선행적으로(antecedenter) 모든 사람이 구원되기를 원하지만 이는 단순하게(simpliciter) 원하는 것이 아니라 조건적으로 원하는 것이라고 말한다.⁶³⁾

토마스는 예정이 예지의 한 부분으로써 예정의 결과가 필연성에 의해 비롯되지 않는다고 한다. 왜냐하면 예지에 종속되는 것들이 다 필연적인 것은 아니며, 어떤 것들은 근인(近因)들의 조건을 따라(secundum conditionem causarum proximarum) 우발적으로(contingenter) 발생한다는 것이다. 예정의 질서가 확실한 것이지만 그렇다고 예지의 결과가 그것으로 말미암아 우연적으로 발생하는 자유의지가 제거되는 것은 아니라는 것이다.⁶⁴⁾

60) S Th., I, q.116, a2. “divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur provideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos,Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.”

61) S Th., I, q.116, a3.

62) 서병창, “신의 섭리와 제2원자에 관한 고찰”, 『중세철학』, 제2호(1996), 139.

63) S Th., I, q.23. a.4.

64) S Th., I, q.23. a.6. *Aquinas on nature and grace, selections from the summa theologiae of thomas Aquinas* Translated and Edited by A. M. Fairweather, (philadelphia: The westminster press), 112, “that predestination is part of providence. But the things over which providence rules do not all come about through necessity. Some of them are realized through contingency,

토마스는 예정은 성인들의 기도들로 도움을 받는가 하는 질문에서 중간 원인과 제2원인의 개념으로 이를 설명한다. 예정에는 두 가지가 고찰되는데, 첫째는 하나님의 미리 질서지어줌 그 자체와 그 결과이다.⁶⁵⁾ 여기에는 성인들의 기도로 도움을 받는다는 것이 있을 수 없다. 그러나 둘째는 예정이 성인들의 기도들과 또 다른 선행(善行)들로 도움을 받는다. 그 이유는 예정은 섭리의 일부이고 섭리는 제2원인들을 배제하지 않으며 오히려 제2원인들의 질서도 섭리 밑에 있도록 결과들을 섭리하기 때문이다.⁶⁶⁾

토마스의 예정론은 그의 의지론과 별 차이가 없어 보인다. 은혜와 자유행위 사이에서, 필연과 우연 사이에서, 선택과 유기 사이에서, 그의 예정론은 섭리와 함께, 인간의 제2원인성 또는 중간적 원인으로 이를 자유롭게 선택할 수 있다는 것이다. 필연적으로 예정되었지만, 모든 것이 예지에 종속되기 때문에, 중간적 원인에 의해 일어나는 것은 결정되지 않은 조건에 의해 발생된다는 것이다.

6.1. 둔스 스코투스(Duns Scotus, 1266-1308)와 medium quiddam

둔스 스코투스는 토마스 아퀴나스의 지성론적 보편론에서 벗어나 개인의 의지를 중요시하는 의지론적 입장을 취한다. 토마스가 중요시한 지성의 자리에 스코투스는 의지를 대체시킨다. 의지는 지성이 합리적으로 숙고한 사안을 선택했을 때, 이를 실현시키는 하나의 매개적 차원이 아닌, 지성적 규제를 벗어난 자의적(arbitrary)이고 자발성을 지닌 그 이상의 차원으로 이해된다.⁶⁷⁾ 스코투스는 그의 책 『Will and Morality』에서 의지의 자발성에 대해 언급하는데, 그는 여기에서 의지의 ‘비결정성(indetermination)’ 그리고 ‘중간적 원인(media)’과 우연성(contingency)을 설명한다.⁶⁸⁾ 모든 것이 하나님의 필연에 의해 일어나지만, 인간의 의지의 자발성에 의해 일어나는 일이 있다고 말한다. 필연에 의해 일어나는 것은 자연이지만 인간의 의지에 의해 일어나는 것은 어떤 것도 결정되지 않은 비결정성에서 비롯된 제한되지 않은 무한성에서 나온다고 말한다.⁶⁹⁾ 그에게 있어, 중간적 원인과 우연성을 서로 연결시키는 것으로 보인다.⁷⁰⁾ 비결정성은 의지 그 자체가 스스로 결정할 수 있는 것이며, 하나님도 의지가 결정한 사안에 대해서 직접적인 원인이 되지 않는다.⁷¹⁾ 스코투스에 따르면, 우연성 또는 우발성이 발생하는 것은 지성(intellect)에 의해서가 아니라 의지의 기능에 의해서 일어난다. 자유로운 힘(free powers)과 자연적인 힘(natural powers) 힘 사이의 대조가 일어나는데, 그 첫째 양상이 과잉충족(superabundant sufficiency)의 비결정성이며, 두 번째가 그 자체의 행위에 있어서 충분한 원인이 되는 자가 동자(self-mover)이다.⁷²⁾

in accordance with the condition of the immediate causes which providence has provided for them.”

65) S Th., I, q.23. a.8.

66) S Th., I, q.23. a.8.

67) 김 율, “둔스 스코투스의 의지이론 연구(1)”, 철학사상 제28권(서울대학교 철학사상연구소, 2008), 216.

68) Ioannis Duns Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Selected by Allan B. Wolter, O.F.M. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986), 153-55.

69) Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*,

70) Scotus, *Duns Scotus on the Will and Morality*, 153.

71) Calvin G. Normore, Duns Scotus's Modal Theology, *The Cambridge Companion to Duns Scotus* Edited by Thomas Williams, Cambridge University Press, 2002, 144.

72) Richard Cross, *Duns Scotus*, (Oxford: Oxford University, 1999), 85-86.

스코투스가 그의 책『제1원인론』에서 언급한 제2원인과 가능태와 현실태 사이에서 일어나는 우연성이 비결정성과 중간적 원인과 같은 의미로 사용된다고 판단된다. 김현태는 둔스 스코투스가 제1원인으로 신이 존재하고, 또 본래적으로 가능한 모든 인과성(因果性)을 포함하고 있는 동시에, 우연적(偶然的)인 것들은 무한한 방식으로 소유하고 있다는 것을 주장한다고 말한다.⁷³⁾ 따라서 신은 무한한 원인으로 비롯되는 사물들의 행위 안에서 무한성의 원인일 필요가 없다는 것이다. 그러므로 둔스 스코투스는 인간의 제2원인으로써 우발성을 인정하는 셈인데, 이것이 가능태와 현실태 사이의 중간적 상태로 볼 수 있는 대목이다. 스코투스는 사실상 의지의 자유가 가능태와 현실태의 중간적 상태에 있다는 논지를 주장했던 보에티우스와 안셀무스와 토마스 아퀴나스의 기반위에 서 있다.

6.2. 둔스 스코투스의 예정론과 조건적 필연성

스코투스의 예정론은 다소 애매하다. 그는 하나님이 사람의 미래의 행위를 미리 보시고 선택했다는 견해를 반대하면서, 구원에 대한 하나님의 결정(decision)은 우리의 행위에 달려 있지 않고, 하나님이 우리의 행위를 알기 이전에 우리의 구원을 예정하기로 결정하였다고 말한다.⁷⁴⁾ 사람이 어떤 목표를 세워 놓고 난 다음에 이를 이루기 위한 수단을 선택하는 것처럼, 하나님도 먼저 사람을 선택한 다음에 이를 이루기 위한 수단을 선택한다고 하는데, 그 수단은 은혜와 믿음과 공적(功績)들과 선행(善行)들이다. 하나님은 공적들을 미리 보시기 전에 구원하려고 필연적으로 의지하신다.⁷⁵⁾ 그러나 이것은 하나님이 한 사람을 저주하려고 의지하는 것은 아니며, 구원하기 위해 선택하는 것과 저주하기 위해 의지하는 것은 서로 상관이 없다고 말하면서 사람이 저주받는 것은 자신의 도덕적인 나쁜 행위 때문이라는 것이다.⁷⁶⁾ 그러나 하나님께서 저주받은 자들을 저주에로 예정하지 않는다는 스코투스의 주장은 적어도 두 가지의 반대에 열려 있다고 하면서 리처드 크로스(Richard Cross)는 다음과 같이 지적한다.

만약 루시퍼를 따랐던 유다의 행위에 대해 하나님의 지식이 유다를 저주하기로 결정하기 위하여 필연적이라면, 유다의 행동이 신적 결정을 위하여 필연적인 조건을 만들어 내는가? 그리고 또 하나님의 외부에 있는 것이 하나님의 내부에 있는 어떤 것을 위하여 아무 것도 필연적인 것이 아니라는 주장을 훼손하는 것이 아닌가?⁷⁷⁾

이 문제를 해결하기 위하여 스코투스는 유다의 행위에 대한 하나님의 지식은 전적으로 신적의지의 결정으로부터 도출되지만, 이 해결책은 즉각적으로 두 번째 문제를 야기시킨다고 크로스는 말한다.⁷⁸⁾ 스코투스는 하나님께서 유다가 저주받는다는 그 기초 위에서 예정하신다는 것이 사실이라고 믿으면서도 하나님께서 유다를 저주하기로 예정하셨다는 그 주장을 받아들이지 않는다. 여기에 스코투스의 예정론의 애매한 부분이 있다. 크로스는 사람의 공

73) 김현태, 『명민한 박사 둔스 스코투스의 삶과 사상』, (서울: 철학과 현실사, 2006), 154.

74) Duns Scotus, *ordinatio*, I .41.un.28-33, vatican, 6:328-29, Richard Cross, *Duns Scotus*, (New York: Oxford university Press, 1999), 101-103에서 재인용.

75) Scotus, *ordinatio*, I .41.un.28-33,

76) Scotus, *ordinatio*, I .41.un.28-33,

77) Richard Cross, *Duns Scotus*, (New York: Oxford university Press, 1999), 102.

78) Cross, *Duns Scotus*, 102.

적을 미리 보기 전에 이루어진 예정에 대한 스코투스의 견해는 인간의 공로가 그의 논리체계 속에서 중요한 작용을 하는 것으로 이해한다.⁷⁹⁾ 사실상, 스코투스는 공로적인 행위가 구원의 성취를 위한 수단의 한 부분이라는 것을 붙잡는다. 그러나 크로스는 이 부분을 판단하지 않고 독자들의 몫으로 남겨놓았다.⁸⁰⁾

우리는 스코투스의 예정론의 애매한 부분을 보다 더 확실하게 이해하기 위하여 윌리엄 오캄(William of Ockham, 1285-1349)의 예정론과 비교해 보는 것이 도움이 될 것으로 판단된다. 오캄은 베드로가 예정을 받았다는 명제와 저주를 받았다는 명제, 그리고 베드로가 예정을 받았다는 명제와 받고 있다는 명제는 모두 우연성을 바탕으로 하고 있다고 강조한다.⁸¹⁾ 예정된 자들은 누구든지 우연적으로 예정된 것같이, 하나님도 그렇게 예정된 사람들을 우연적으로 예정하신다는 것이다.⁸²⁾ 오캄은 구약의 선지자들이 예언을 할 때, 조건적으로 하였다는 것을 강조하면서, 하나님의 예정도 조건(condition)에 의해 이루어진다고 말한다.⁸³⁾ 오캄은 예정론에 있어서 스코투스와 일치하는 부분을 다음과 같이 말한다.

두 번째로, 어떤 것이 우연히 결정될 때, 결정되지 않은 것이 여전히 가능하다는 것과 그리고 그것이 결코 결정되지 않았다는 것이 가능하다는 것은 어떤 사람이 저러한 결정의 기반 위에서 확실하고 의심의 여지가 없는 인식을 가질 수는 없다. 그러나 미래 우연에 관한 신적 의지의 결정은 각각 진리 안에서와 스코투스에 따라 언급된 결정이다. 그러므로 하나님은 저러한 결정에 기초하여 미래의 우연에 대한 확실한 인식을 가질 수 없다.⁸⁴⁾

스코투스에게 남아 있던 애매한 부분이 오캄의 미래 우연성의 개념으로 해결된다. 이는 하나님께서 인간에 일어날 미래 모든 행위에 대해서는 알고는 계시지만 어떤 결정도 하지 않는다는 비결정성의 논리와도 같은 맥락이다. 스코투스의 예정론에도 제2원인과 중간적 원인의 개념이 나타나고 있다.

7. 나가면서

중세 스콜라신학에서의 medium quiddam은 하나님의 예정과 인간의 행위 사이, 필연과 우연 사이, 원인(遠因)과 근인(近因) 사이, 하나님의 선택과 인간 의지의 자유 사이의 중간적 영역이었다. 비록 하나님의 필연에 의해 예지되고 결정된 사안이 있다하더라도, 양자의 사이에서 인간의 이성이나 의지에 의해 이렇게도 저렇게도 할 수 있는 상태로 이해되었다. 중간적 원인은 중간적 상태 속에서 우연으로 일어나는 일들을 의지와 이성의 판단에 의해 좌우될 수 있었다. 이것이 아우구스티누스의 초기 사상에서는 공동의 선으로 나타났고, 보에티우스에게서는 조건적 필연성으로, 안셀무스는 후행적 필연으로 토마스 아퀴나스와 둔스 스코투스에게서도 조건적 필연성으로 나타났다. 중간적 원인은 우연 속에 일어나는 일들의 제2원인과 근인과도 서로 연결된다.

본주제와 관련하여 중세 스콜라신학의 특징들을 열거하면 다음과 같다. 1. 아우구스티누

79) Cross, *Duns Scotus*, 103.

80) Cross, *Duns Scotus*, 103.

81) William Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents*, trans, with introduction, note and appendices, by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983), 38-44.

82) Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents*, 41.

83) Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents*, 44.

84) Ockham, *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents*, 49.

스와의 연속성과 불연속성의 관계이다. 보에티우스를 비롯한 후대의 스콜라학자들은 아우구스티누스의 초기사상에서의 연속성을 보이고 있는 반면, 후기사상에서는 불연속성을 보인다. 2. 보에티우스의 영원성을 지닌 하나님의 예지 사상이 스코투스에게까지 이어졌다. 3. 필연성의 문제에 있어서 단순필연과 조건적 필연, 선행적 필연과 후행적 필연 등, 후자는 조건을 내포함으로써 조건적 필연으로 중간의 문제를 해결하려고 했다는 점이다. 4. 중간적 상태에서 가장 중요한 힘이 지성론에서 의지론으로의 변화였다. 아우구스티누스에게서 시작된 의지론이 보에티우스에게서 단절 되어, 그 이후로는 지성론으로 갔다가 스코투스에게 와서 다시 의지론으로 돌아간 것이 특징적이었다. 5. 예지와 예정의 관계의 흐름이었다. 아우구스티누스에게서는 예지와 예정의 관계가 하나로 조화를 이루고 있었던 반면, 그 이후에는 양자의 사이가 단절되었다. 보에티우스는 아예 예정을 부정하였지만, 안셀무스를 비롯한 이후의 학자들은 예정을 포함시켜 우연의 문제, 중간적 문제를 해결하려했지만, 이는 결국 의지론의 범위를 벗어나지 못한 결과를 초래했다고 판단된다.

참고문헌

- Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, edited by Dom F. S. Schmitt(Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961)
- _____, *The Major Works*, edited with an introduction by Brian Davis and G. R. Evans, Oxford World's classics,(NewYork: Oxford university press)
- Aquinas, Thomas, *Summs Theologiae*, ed. Institutum Studiorum, Ottawa: Collage Dominican 1941-1945.
- Augustinus, Aurelius, *De Libero Arbitrio*.『자유의지론』 성염 역주(왜관: 분도출판사,1998).
- _____, "Retractationes," trans. Mary Inez Bogan, R.S.M.
- _____, *Retractiones*(Washington: The Catholic University of America Press, 1968).
- _____, *De Praedestintione Sanctorum*.
- _____, *De Bono Perseveratione*.
- Boethius, A M S, *The Theological Tractates and The consolation of Philosophy*(the Loeb classical library), Stewart, H.F., Rand, E.K., Cambrige, Mass.: Harvard University Press.
- Copleston, F. C. *Aquinas*, (Penguin Books: Harmondsworth, 1955).
- Cross, Richard, *Duns Scotus*,(New York: Oxford university Press, 1999).
- Elders, Leo J. 『토마스 아퀴나스의 형이상학』 (*Die Metaphysik des Thomas von Aquin*), 박승찬 역 (서울: 가톨릭출판사, 2003).
- Hopkins, Jasper, *A companion to the study of St. Anselm*, (Minneapolis: the university of minnesota press, 1972).
- Karfíková, Lenka, *Grace and the Will according to Augustine*, (Leiden: Brill, 2012).
- Normore, calvin G. Duns Scotus' s Modal Theology, *The Cambridge Companion to Duns Scotus* Edited by Thomas Williams, Cambridge university press, 2002.
- Sandra visser & Thomas Williams, Anselm' s account of freedom, *The Cambridge Companion to Anselm*, edited by Brian Davies & Brian Leftow, (New York: Cambridge University Press, 2004).
- Scotus, Ioannis Duns, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Selected by Allan B. Wolter, O.F.M. (washington, D.C.: The catholic university of america press,1986).
- _____, *Duns Scotus on the Will and Morality*.
- _____, *ordinatio*, l .41.un.28-33, vatican.
- Simo, Knuttila, "Anselm on Modality" Davies, B./Leftow, B. (eds.) *The Combridge Companion to Anselm*. (Cambrige, 2005).
- Visser, S. & Th., William, *Anselm*, (Oxford, 2009).
- William Ockham, *Predestination, God' s foreknowledge, and future contingents*, trans, with introduction, note and appendices, by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann,(Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983).
- 강상진, "안셀무스의 『하느님은 왜 인간이 되셨는가』 에 나타난 '후행적 필연성' 에 관한 연구", 『중세철학』 vol. 18, 2012.

- 김 율, “둔스 스코투스의 의지이론 연구(1)”, 철학사상, 제28권(서울대학교철학사상연구소, 2008).
- 김현태, 『명민한 박사 둔스 스코투스의 삶과 사상』, (서울: 철학과 현실사, 2006).
- 박승찬, 『생각하고 토론하는 서양철학이야기2, 중세-신학과의 만남』, (서울: 책세상, 2006).
- 서병창, “神의 섭리와 제2원자에 관한 고찰”, 『중세철학』, 제2호(1996).
- 힐쉬베르거 요한네스, 『서양철학사, 상권 고대와 중세』, 강성위 역(대구: 이문출판사, 1998).
- 질송 에티엔느, 『중세철학사』, 김기찬 역(서울: 현대지성사, 1997).
- 정의채 & 김규영, 『중세철학사』, (서울: 도서출판 벽호, 1993).
- 코플스톤, F. 『중세철학사』, 박영도 역(파주: 서광사, 1988).
- 브라운 피터, 『아우구스티누스』, 정기문 역 (서울: 새물결출판사, 2012).