

토마스 아퀴나스의 정치철학에 나타난
언어와 정치의 상관성
Relation between Politics and
Language in Thomas de Aquino's
Thought

- 이 향 만(Lee, Hyang-man)
 - 학위취득대학 : 프라이부르크 대학
- 현직 : 가톨릭대학교 인간학교육원 교수

< 대표 저 술 >

『한국철학사상가연구』, (공저, 한국철학사 연구회 편), 철학과
현실사, (2002).

「다산 “중용”주석의 인간학적 이해」, 『한국철학논집』, 한국철학
사연구회, (2003)

관심분야 : 비교언어철학, 인간학, 정치사상

E-mail : hyunkim@khu.ac.kr

논문접수일 : 2008년 3월 20일

논문심사일 : 2008년 4월 2일

게재확정일 : 2008년 4월 16일

토마스 아퀴나스의 정치철학에 나타난 언어와 정치의 상관성 *

<국문요약>

토마스는 아리스토텔레스의 정치이론을 수용하는 가운데 인간이 정치, 사회적 존재로 살아갈 수 있음은 사회적 덕성을 본성적으로 갖추고 있기 때문이라 보았다. 이점에서 인간은 본성적으로 사회적이며 정치적인 존재로서 다른 사람들과 공동으로 살아가기 위해서 태어났다고 할 수 있다. 욕구를 해결하기 위해 인간은 사회를 필요로 하고 있으며 다른 동물과는 달리 자연적인 상태에 생존의 조건이 주어지지 않았기 때문에 다른 사람들과의 협동을 통하여 이성으로 이를 마련하지 않으면 안된다. 이러한 사회적 분업과 협동을 가능케 하는 것은 언어이며 언어가 인간의 사회적 본성 가운데 가장 두드러진 것이 된다.

아리스토텔레스의 영향으로 토마스에게 이성은 신앙과 더불어 자주성과 고유한 영역이 있다는 것이 자명한 것이었다. 그리고 법이라는 것은 인간의 공동생활 안에서 능동지성이 획득해낸 지성의 결정체이다. 토마스에 따르면 정치적 행위는 법률을 제정하는 자율적 과정에서 나타난다. 제정된 법이란 케논화된 언어이다. 즉 구어적 토론을 통하여 문어적인 법률로 나아가는 상승의 과정이다. 그러나 법률과 같이 케논화 되었을 때 그 법률은 수렴과정과 같은 영향력을 지속적으로 유지할 수 있을 지는 의문이다. 사회는 자연적인 구성체이며 국가는 인간 본성에 바탕을 둔 자연적인 제도이다. 따라서 통치권도 자연적인 것이 되지 않으면 안된다. 하지만 통치와 사법의 과정에서 정치담론이 본래 지향하던 공동선을 이루기 위해 극복해야할 권위를 쉽게 포기하기 어렵다. 이것이 토마스의 정치 담론이 갖고 있는 한계이다.

[주 제 어]

보편적 질서, 능동지성, 법, 자연법, 영원법, 내적언어, 외적언어, 공동선, 정치담화

* 이 논문은 2005년도 학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음 (KRF-2005-BS0010)

I. 서론

“하느님께서 나의 언설과 의식 안에서 말씀하시도록 헤드리는 것을, 하느님으로부터 은혜를 입은 내 삶의 최우선적 과업으로 삼고 있다.”(Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* I,2; Hilarius, *de trinitate* 1, 37)

이 짧은 언급으로부터 토마스의 언어관과 학문관이 지향하는 바를 가늠해 볼 수 있다. 인간의 언어는 단순히 인간적인 언술에만 머물지 않는다는 신앙적인 확신과 그 내용이 신의 말씀과 일치하도록 해야 한다는 신앙고백이 담긴 학문관이다. 이는 도미니코 수도회의 전통을 따르는 ‘말씀에 대한 사제적 봉사’에서 비롯한다. 하지만 토마스의 신학은 전통적인 교부들의 신학과는 달리 합리적인 신학을 열었다. 이러한 계기를 준 철학자들은 이교철학자인 아리스토텔레스와 스토아철학자들 그리고 ‘아리스토텔레스의 주석자’로 알려진 이슬람의 철학자이자 신학자, 법학자, 의사로서 활동한 아베로에스(1126-98)이다. 그는 종교에 맞서 철학과 이성의 중요성을 강조한 인물이었다.¹⁾ 토마스가 당면한 학문적인 과제는 아리스토텔레스와 아베로에스의 지적인 도전으로부터 전통적인 아우구스티누스적인 교설을 구해내는 것²⁾이었다. 여기서 그는 보수와 급진의 두 노선과 맞서고 마침내 종합을 시도하게 된다.

아리스토텔레스의 철학을 그리스도교 세계관에 적용하는 것은 13

1) 파리 대학 학예과에서 토마스는 브라반트의 지거(Siger von Babant)와 학문적인 논쟁상대가 된다. 지거는 아베로에스처럼 오성이 모든 인간 안에 존재한다고 상정하여 신학에 맞선 철학의 독자성을 강조한 급진적인 아리스토텔레스 주의자였다.

2) “아우구스티누스의 깊은 의도와 그것이 가진 어떤 진리 자체를 탐구하고자 한다.”(ut profundius intentionem Augustini scrutemur et quomodo se habeat veritas circa hoc) Spir. creat. 10, obj. 8, ad 8.

세기에 절실한 과제였다. 이 작업은 마그누스 알베르투스(1193-1280)에 의하여 시작되어 토마스에 이르러 완성되었다. 아리스토텔레스 사상에 대한 탁월한 해석과 이를 그리스도교 사유체계로 재편하는 작업은 토마스의 비범한 정신의 폭과 깊이에 의하여 가능하였다. 토마스는 이교도의 철학을 그리스도교 세계관으로 변용하는 과정에서 상이하고 양립 불가능한 요소를 종합하였다. 이러한 맥락에서 토마스주의를 그리스도교적 아리스토텔레스주의라고 부르게 되었다.(박은구 2001, 458-468 참조)

이 과정에서 토마스는 인간의 이성을 통한 인식에 새로운 가치를 부여하게 되었고 이성은 신앙에 맞서 자주성과 고유성을 확보하게 되었다. 이것은 하느님에 관한 진리를 인식하는 두 가지의 길을 의미한다. 하나는 믿음에 기반을 둔 위로 부터의 길이고 다른 하나는 이성에 기반을 둔 아래로 부터의 길이다. 여기에 의거한 두 저작가운데 『신학대전』은 아우구스티누스의 전통에 따라 성서에 나타난 계시진리의 내용을 다루고 있는 반면에 『대이교도대전』은 아리스토텔레스의 자연이성의 차원에서 그리스도교의 신념에 대하여 논증하고 있다. 두 대전을 통하여 “토마스가 아리스토텔레스를 지향하는 데에는 하나의 재 인식적 과정이 전개된다. 즉, 토마스가 받아들인 것은 낯선 것도 아니요, 그리스적인 것도 아니며 이교도적인 것도 아니었다. 세계나 구체적이고 감성적인 세계의 현실성에 대한 아리스토텔레스의 입장을 통하여, 토마스는 자기 자신이 가지고 있는 생각과 똑같이 고유한 것을 다시 알아보게 되며, 그리스도교의 원초적인 어떤 것, 즉 그리스도교가 최초로 창조를 긍정하게 된 요인을 재 인식하게 된다.”(요셉 피퍼 2005, 84-85) 이러한 분리와 종합은 이성적인 진리가 신앙적인 진리를 논증하고 신앙적 진리 안에서 이성적 진리가 옹호되는 길을 열어놓았다.

이성과 신앙의 분리에 따른 인식의 두 차원이 실질적인 교도권에 서 한 층은 다른 층보다 분명하게 우위에 있게 됨을 보여준다. 토마

스는 지역 분권적인 것과는 달리 그레고리우스 7세와 인노첸트 3세의 정신을 따라 중앙집권적인 교황직의 옹호자가 된다. 이것이 그의 교회론의 중심을 이룬다. 교황의 교도적 전권에 관해서 토마스는 “신앙이 무엇인지를 규정하는 것이 교황의 일”임을 논증하였고 뒤에 교황 보니파키우스 8세의 칙서 Unam sanctam(1302)에서 “로마 교황에게 복속되는 것은 구원에 필수 불가결하다”는 언급을 통해 이러한 입장이 발전적으로 계승되었음이 나타났다.(K. 플라시 1998, 232, 235)

한편 토마스는 아리스토텔레스의 『정치학』을 주석하는 가운데 자연윤리와 정치철학의 중요성을 재평가하였다. 그는 유티적으로 신앙적인 교도권에 상응하는 군주정치를 옹호하면서 인문적인 시민정신의 발전에 기여하게 된다. 국가를 자주적인 시민에 의해서 구성된 자연적인 사회로서 인식하고 시민들이 초자연적인 교회법과 대응하는 고유한 인간적인 법률을 만들어 낼 수 있음을 인정하였다. 이러한 인문적인 법률관은 토마스의 의도와는 관계없이 단테의 『군주론』에서 나타나듯이 새로운 국가관과 사회관의 기초가 되었으며 교황권의 몰락과 나아가 민족의식과 민족어에 관한 관심으로 발전하는 계기를 주었다고 할 수 있다.

따라서 토마스의 정치철학적 주석과 논의들은 인문정신의 발달에 영향을 미치게 되었으며 그가 중시하고 새롭게 평가한 인문적인 담론은 자연적인 사회구성의 원리와 국가관으로서 학적인 관심을 불러일으키기에 충분하다. 토마스는 특별히 아리스토텔레스의 저작에 대한 주석을 통해 그의 인문적인 사유를 견고하게 하였다고 할 수 있다. 이 논문에서는 아리스토텔레스의 『정치학』 주석에서 언급한 근본적인 사회구성요소인 언어의 사회적 기능과 나아가 토마스가 구축한 정치철학적 개념을 통한 담론 구성의 조건을 살펴보는 것을 그의 정치철학을 이해하는데 필요한 선결과제로 삼았다. 무엇보다도 토마스의 정치철학과 법에 대한 정치이론을 언어의 관점에서 이해

하는데 주안점을 두고 있다.

II. 사회질서와 언어

1. 존재와 질서

“하느님은 단지 하늘과 땅, 그리고 천사와 인간만을 보살피는 것이 아니다. 가장 작은 것들 - 가장 미소한 짐승들, 새들의 깃털, 들판의 가장 소박한 꽃들, 나뭇잎들 -의 가장 내밀한 구조들조차 보살피신다. 하느님은 이들 부분들의 조화와 일치를 보증하신다.”(*Summa theologiae*, I, q 103, a 5 ced contra)

존재하는 모든 것에는 질서가 내재하고 있다. 이것은 모든 존재가 하나의 기계적인 질서에 의존하고 있다는 말이 아니라 고유한 등급에 따른 보편적 질서가 있다는 말이다.(*Summa theologiae*, I, q 103, a. 7) 이것이 신이 부여한 질서이다. 이 보편적 질서 안에서 모든 존재는 고유한 존재의 양상을 드러내게 된다. 여기에 두 질서가 내재하고 있음을 알 수 있다. 하나는 외재적인 질서이고 다른 하나는 내재적인 질서이다. 외재적인 질서는 초월의 질서이고 내재적인 질서는 내재된 자연의 질서라고 할 수 있다. 이성적인 피조물인 인간은 자연적인 질서 안에서 지성과 의지를 통해 스스로를 감독하고 완성하게 된다.(*Summa theologiae*, I, q 103, a. 7) 토마스는 이 질서를 좀 더 구체적으로 설명하고 있다.

“인간에게는 삼중의 질서가 있어야 한다. 첫 번째 질서는 인간의 이성에 관한 것, 즉 인간의 모든 행위와 정념들이 이성의 규칙에 따라 인도되어야 한다는 것이다. 두 번째 질서는 신성한 법에 관한 것인데 이 신성한 법을 통해서 인간의 모든 것이 이끌어져야 한다. 그리고 만일 인간이 고독하

게 살도록 창조되어 있다면 이 질서로 충분하겠지만 인간은 본성적으로 사회적이고 정치적이기 때문에 인간에게 세 번째 질서가 존재해야 한다. 바로 이 세 번째 질서를 통해서 인간은 그와 함께 살아야 할 타인들과의 관계에 놓이게 되는 것이다.”(Thomas D’Aquino 1997, 129)

타인과의 관계 안에서 주어진 사회적 정치적 삶으로부터 인간은 사회적 정치적 존재로 규정된다. 인간이 사회적 존재로 살아갈 수 있음은 사회적 덕성을 본성적으로 갖추고 있기 때문이며 이는 자기완성의 과정이다. 이 과정 안에서 인간은 스스로 질서를 규정하게 된다. 이 질서는 고정되어있는 질서가 아니라 변화하고 지향하는 질서이다. 여기에는 “인간이 스스로 지성과 의지를 통하여 자신을 지배할 수 있고 신의 지성과 의지에 의해 감독되고 완성된다.”(*Summa theologiae*, I, q 103, a 7)는 전체가 놓여 있다. 이 질서를 구체적으로 표현한 것이 바로 인간의 법(*lex humana*)이다. 엄밀히 말하면 인간의 법은 자연법에 속하며 인간에게서 드러난 자연법의 특성이라고 할 수 있다. 따라서 큰 범주에서 보면 신의 질서와 인간의 자연 질서라고 둘로 나누어 생각할 수 있다.³⁾

여기서 인간의 자연적 질서를 유지하고 구체화할 수 있는 조건이 무엇인가를 생각하지 않을 수 없다. 그것은 다름 아닌 인간의 언어이다. 언어는 첫째, 개념 세계에 대한 이해와 인식의 가능 근거가 되며, 둘째, 사회적 관계를 유지하는 대화의 도구이며, 셋째, 삶의 질서에 대한 규범의 제정과 규제적인 기능으로 나누어 볼 수 있다. 이 점에서 언어는 사회를 떠나서는 생각할 수 없는 인간의 사회적 본

3) 여기서 나타나는 신의 질서에 대응하는 자연적 질서는 아리스토텔레스가 『정치학』에서 언급하는 인간의 사회적 질서와 구분해서 이해해야 할 것이다. 『신학대전』에 나타난 인간의 사회적 질서는 위로부터 부여된 인간의 사회적 질서이며 아리스토텔레스 『정치학』 주석에 나오는 사회 정치적 존재로서의 질서는 아래로부터의 인문적인 인간의 질서로 이해할 수 있다.

성이다.

아리스토텔레스가 경험과 관련하여 인간의 언어를 주목하고 언어 안에 축적된 삶의 구조를 분석함으로써 이해된 세계구조를 파악하였듯이 이 조화와 변용의 과정에서 토마스는 인간의 언어를 내재적, 초월적 경험의 실재이자 삶을 구체화하는 사회적 본질로서 조화를 가능케 하는 근거로 보았다. 토마스의 철학이 보여주듯 그의 논증체계는 철저한 내적 변증을 기반으로 하고 있으며 이를 통해 보편적 합의를 얻어나가는 스콜라 담론의 완성 형태를 보여준다고 할 수 있다. 실로 아리스토텔레스의 논증구조는 이렇게 토마스에게서 구체화되었고 완성되었다. 여기가 중세 언어의 새로운 이해와 평가가 기대되는 곳이다.

2. 사회적 본성으로서의 언어

토마스의 언어관에 관하여 언급하기에 앞서 아리스토텔레스와의 상관성을 살피기 위해 아리스토텔레스의 『정치학』에 나타난 언어관을 살펴볼 필요가 있다. 아리스토텔레스는 인간의 본성과 관련하여 공동체를 구성하는데 있어서 중요한 수단으로서 언어의 기능을 말하고 있다.

“사람이 벌이나 다른 무리를 이루는 동물들 보다 더 높은 단계에서 정치적인 결합체의 의미를 갖는 하나의 존재인 까닭은 분명하다. 우리의 이론에 따르면 본성은 무의미한 어떠한 것도 만들지 않는다. 그리고 동물 가운데 인간만이 언어의 능력이 갖추어져있다. 소리를 단순히 내면서 기쁨이나 고통을 표현할 수 있다. 그런데 그것은 일반적으로 동물에게도 갖추어진 능력이다. 그들의 본성이 그들에게 기쁨과 고통의 인식을 가지고 있다는 데 이르게 하고 서로에게 그들의 인식을 나타내게 한다. 그러나 언어는 무엇이 이로운지 또 무엇이 해로운지를 분명히 밝히도록 돕는다. 그러므로 무엇이 올바른

지 무엇이 올바르지 않은지를 밝히는 것을 돕는다. 동물세계의 그 밖의 존재들과 비교하여 이것이 인간의 특성이다. 인간은 홀로 선과 악, 올바름과 올바르지 못함, 그리고 다른 비슷한 것을 인식할 수 있다 그리고 그것이 가족과 폴리스를 구성하게 하는 이러한 것들 안에서 결합인 것이다.”(Aristoteles, *Politics* 1253a 10-12)⁴⁾

아리스토텔레스가 생각하는 언어는 단순히 정동을 표현하는 것으로부터 시작하지만 단순히 그러한 수준에 머물러있지 않는다. 언어는 인식을 가능케 하고 가치 판단을 드러내게 한다. 아리스토텔레스의 관심은 여기에 있다. 인간 사회적 공동체의 특성은 가치의 문제를 공유할 수 있는 데서 나타난다. 토마스는 대체로 아리스토텔레스의 이론을 수용하면서 『정치학』 1권 1장에 나오는 내용을 다음과 같이 요약하고 있다.

“언어는 인간의 자연적 경향 가운데 하나이다. 인간의 자연적 경향은 다음과 같다: 첫째 인간은 생물, 무생물과 함께 다음과 같은 기본적인 경향을 가지고 있다. 자기 유지, 즉 자신의 본성에 따르는 현존을 유지하려는 경향이다. 둘째, 남녀의 결합을 통하여 자녀를 생산하고 양육하며 상호 협력함으로써 생활에 필요한 것을 마련하고 보장한다. 셋째, 가장 중요한 이성 본성의 경향으로 인식욕구와 사회적 욕구와 관련되어 있다. 여기서 일상적 인식욕구로 중요한 것은 신과 세계질서의 원리에 관한 지식을 포괄하며, 사회적 욕구는 언어적으로 매개된 사회성의 본질 규정으로 확장된다. 인간의 자유에 기초하고 있는 본성은 이성의 목표를 설정하고 방향을 잡아준다. 여기서 최종적인 권위의 이성은 실천이성이며 이 실천 이성은 자연법을 인식하고 해석하는 최종적인 심급의 기능을 한다. 이와 같은 인간의 본성은 사회적 본성으로 욕구충족, 자기주장, 배려로 향하고 있다.”(*Summa theologiae*, I, q.94. a.2. respondeo)

4) Ernest, Barker (Ed. and Trans.), 1952, *The Politics of Aristoteles*, Oxford Uni. Pr. p. 5-6.

인식의 욕구와 사회적 욕구가 해결되기 위해서 언어라는 상징체계가 전제되어야 한다. 이점에서 인간은 본성적으로 사회적이며 정치적인 존재로서 다른 사람들과 공동으로 살아가기 위해서 태어났다고 할 수 있다. 욕구를 해결하기 위해 인간은 사회를 필요로 하고 있으며 다른 동물과는 달리 자연적인 상태에 생존의 조건이 주어지지 않았기 때문에 다른 사람들과의 협동을 통하여 이성으로 이를 마련하지 않으면 안된다. 이러한 사회적 분업과 협동을 가능케 하는 것은 언어이며 이때 언어는 인간의 사회적 본성 가운데 가장 두드러진 것이 된다. 인간의 언어는 사회생활을 가능케 하는 상징이 되는 것이다.

따라서 토마스에게 언어는 인간의 본질에 속한다(maxime autem homines nati sunt sibi communitare per sermonem)(*Pol. I. c.1/a, 1252 b5. Op. omn.; De regimine principum I. 1a O, 42*). 나아가 언어는 사유(개념, 문장, "conceptiones")를 밝히기 위해서, 또한 유용한 것과 해로운 것, 적절한 것과 부적절한 것, 즉 가치를 전달하기 위해서 필요하다.(Aristoteles, *Peri herm.*, I 2, 16a, 3) 그러므로 언어는 오성이 어떤 사물에 관하여 이해한 것 자체(intentio intellecta)이다. 토마스가 '내적 언어'(verbum interius)라고 하는 것이고, 인식함 안에서 인식된 것이다. '정신의 언어'(verbum mentis)와 '영혼의 언어'(verbum cordis)를 토마스는 인식된 것 자체로 이해하고 또한 그것이 개념이나 표현된 진술 안에서 오성이 어떤 무엇을 무엇으로 이해하게 하는 매체(medium)이다. 내적인 말은 외적인 말로 표현 되고 외적인 말은 다시 글로 표현되게 된다.(*De diff. verbi divini et humani*, n. 288) 인식된 것의 표현이자 내적인 언어의 계시된 진술은 참과 거짓으로 판정할 수 있는 계기를 갖게 된다.(*Peri herm. I, 1, 16a 1*)

이것이 토마스에게서 언어가 사유를 떠나서 생각할 수 없는 까닭이다. 언어는 물리적인 요소와 비 물리적인 요소로 구성되어있다.

언어의 물리적인 요소를 음성(phonetics)이라 한다면 비물리적 요소는 의미라고 할 수 있다. 스콜라 철학의 전통을 따라 사유는 의미의 초월성을 확보해준다. 우리의 경험은 우리의 말이 우리의 생각을 표현하는데 불완전하고 불충분하기 때문에 물리적 요소인 언어적인 표현보다 의미에 우월성을 두고 있다. 이는 우리의 생각을 다양한 방법으로 표현하는 데서도 그 보편성과 다양성이 드러난다고 할 수 있다. 그리고 우리가 듣는 물리적인 실재는 개별성과 인격성을 갖고 있기 때문에 보편성과 초월적인 의미에 대한 기대감을 갖고 있다.

질송이 말하듯 토마스는 언어와 의미와의 관계를 육체와 영혼과의 결합으로 유비적으로 이해하고 있다. 영혼은 육체에 생명을 주면서 그와 더불어 하나의 실체를 형성하듯이 의미는 언어에 생명을 주면서 단일성을 이룬다. 이 전통은 이미 아리스토텔레스의 언어와 의미에 대한 유비적 관계의 계승을 잇고 있는 것이라 할 수 있다. 생각하고 이해한다는 것은 '말로 발설되지 않은 마음의 말'이라고 하는 영적인 말과 개념에 그 기원을 두고 있다. 의미와 이해도 본래 여기에서 나오는 것이다. 따라서 신적 말씀의 육화는 인간의 말의 육화와 유비된다. 육신이 영원한 말씀을 드러내듯이 '발설된 말(vox)'은 '내면의 말'을 드러내는 것이다. 이러한 유비에서 언어는 '살이 된 생각'이며 '살의 상태에 있는 생각'이라 할 수 있다.(질송, 이재룡, 2006. 300-302 참조)

그러나 언어는 도구나 물건처럼 쉽게 다룰 수 있는 것이 아니다. 토마스는 언어 속에 우리가 마음대로 다룰 재간이 없는 어떤 것이 인간의 자연적이고 역사적인 언어 속에 들어있다고 보았다. 그러므로 어떤 본래적인 의미의 전문용어조차 사용하지 않았다. 토마스의 입장에서 어떤 사태를 두루 표현해내고 마지막까지 드러내는 하나의 절대적인 명칭이 존재한다고 생각지 않았으며, 개별적 사상가나 자신에 의하여 설정된 개념정의가 아니라 오히려 언어 사용법, 즉

인간의 살아있는 말이 결정적 역할을 한다고 보았다.(요셉 피퍼 2005, 180-181) 이러한 입장은 학술 언어로 사용하고 있는 라틴어에 대한 학문적인 인식에 기인하는 것으로 보인다. 나아가 살아있는 말이란 구어적인 담론을 통한 의미화 과정을 암시하고 있으며 개념이 한정적이고 단정적인 의미에 머물지 않는다는 것을 의미한다. 말이 살아있다는 것은 사회적 담론의 과정 속에서 그 의미를 구체화하고 규정해 나가는 사회적 본성을 잘 설명하고 있다.

3. 언어와 능동지성의 상관성: 내적담화

능동지성은 가치(可知)적 존재로서 자연적 형상 안에서 그 형상 안에서 그 형상들로부터 실제적으로 가치적인 것과 사실상 보편적인 것을 발견하고 그 형상들에게서 보편적인 것을 추상한다. 추상 활동은 언어와 관련되어있는 지성의 첫 번째 활동이다. 추상 활동은 단순한 파악 혹은 개념을 산출한다. 이 개념은 어떤 것을 확증하거나 부인하지 않기 때문에 참도 되고 거짓도 될 수 있다. 지성의 두 번째 판단 활동은 계사(be)에 의하여 단순한 파악을 연합하거나 구별하는데 있다. 판단이 실제와 일치할 때 그것은 참이 된다. 하지만 대상을 존재하게 하는 존재의 능동성 때문에 존재는 그렇게 불리기 때문에 판단의 참은 궁극적으로 대상의 본질보다는 대상의 실존에 의존한다.(질송 1999, 524)

인간의 행위는 구체적 사건과 대상들을 다루므로 목적에 비추어 적절한 수단을 세우려면 언제나 능동이성을 통한 사려(deliberation)가 필요한데 이 사려(consilium)는 어떤 선택(electio)을 내리고 의지가 그 선택에 동의하거나 승인하는 것으로서 끝난다. 그러므로 이 사려는 지성과 의지가 서로 다른 방식으로 공유하는 복합적 활동이다. 인간의 합리적인 동물로서 이성의 법칙에 따라 자신의 행위를 규율해야 한다. 인간의 지성을 올바르게 사용함으로써 자신의 행동을

규율하며 여기서 지성의 사변적 기능은 참된 것을 아는 것이며 그 실천적 기능은 선을 아는 것이다.(질송 1999, 526)

아퀴나스에게 능동지성은 인간만이 지니고 있는 감각경험으로부터 추상적 정보들을 취득하는 능력이다. 그리고 그것들로부터 과학적 지식을 얻어내는 능력이다. 아퀴나스는 아리스토텔레스를 따라 지성적 활동이 두 가지 유형이 있다고 보았다. 하나는 단순관념들의 이해(intelligentis indivisibilium)이고 다른 하나는 합성과 나눔(compositio et divisio)이다. 이러한 마음의 두 작용은 언어표현을 통하여 규정된다. 합성은 긍정문을 말하고 나눔은 부정문을 말한다.(Peri herm. I, 3, 26) 마음의 이 두 작용들은 그들의 언어표현을 통해서 규정된다. 단순관념 포착은 개별단어의 속지에 해당한다. 합성과 나눔은 긍정문과 부정문으로 발화된다.(케니 1999, 67)

이 두 가지 사고 유형의 구분이 개별단어들이 사용과 문장구성 사이의 차이에 연결되는 방식은 아퀴나스가 하나의 사고활동이 어떻게 내면의 단어나 명제의 산출로 간주될 수 있는지를 설명할 때 분명히 드러난다.

“우리 지성의 말은 ... 우리 지성작용의 종착점이다. 그것은 ‘지성적 임신’(conceptio) 이라고 불리는 사고 자체이다. 그것은 지성이 사물들의 본질들을 형성할 때처럼 어떤 비 복합적 발설로 표현되는 개념화(conceptio)일 수도 있고, 또 지성이 긍정적이거나 부정적인 판단을 내릴(componit et dividit) 때처럼 어떤 복합적 발화로 표현되는 개념화일 수도 있다.”(De veritate, q.4, a.2, c)

토마스는 기본적인 판단에 기반을 두어 다양한 지성의 능력을 파생적으로 설명하고 있다. 즉, 판단의 유보는 의심(dubitatio)이고, 오류의 가능성을 허용하는 잠정적 동의는 견해(opinion)이며 자명성에 기초한 진리에의 동의는 이해(intellectus)이고 추론들에 기초한 진리에의 동의는 과학적 지식 scientia)이다. 그리고 그 명제의 진리를 강

요할 만한 근거들이 없는 데도 행해지는 확고한 동의는 신념 혹은 믿음(fides, credere)이다. 신념의 형성 또는 유보, 어떤 견해의 수용, 결론을 내림, 자명한 진리의 이해 등은 모두 판단(compositio et divisio)의 보기들이다. 이들은 모두 명제의 발설로 표현될 수 있는 지성적 활동 또는 상태들이라는 점에서 공통점을 갖는다. 따라서 사고와 말 사이, 지성 활용과 언어의 사용에는 매우 긴밀한 관계가 있다.(케니 1999, 69) 더 나아가 토마스는 특별히 능동지성이 갖고 있는 인간의 바람과 관련된 언어의 중요성을 강조하면서 자유와 자기성찰 사이를 연결시키고 있다.

“판단은 자기 자신의 판단함에 관하여 판단하는 한에 있어서 판단하는 사람 능력 안에 있다. 왜냐하면 우리의 능력 안에 있는 것은 무엇이든 다 우리가 그것에 관하여 판단내릴 수 있는 어떤 것이기 때문이다. 그러나 오직 자기 자신에 대해서 성찰하는 이성만이 자기 자신이 판단에 대해서 판단을 내릴 수 있고 판단 대상과 그것에 의해서 판단 내리게 되는 기관과의 관계를 알 수 있다. 그러므로 모든 자유의 기초는 이성 위에 세워지는 것이다.”(*De Veritate*, 24, 2)

동물은 언어를 가지고 있지 못하기 때문에 자의식과 이성적 선택을 위한 능력을 가지고 있지 못하다. 이것이 언어의 단계에서 비롯되는 자유의 시발점이라고 할 수 있다. 인간은 언어를 통하여 자유의 구체적인 지향성을 표현하고 자유를 가로막는 사회적 조건을 해결해 나아갈 수 있다. 자유는 사회 안에서 구체화되고 실현된다. 이 점에서 능동지성을 통한 개념적인 성찰은 인간의 사회화과정에서 요구되는 내적 담화이며 외적 담화를 향한 발화이다. 외적인 담화가 일어나는 장은 다름 아닌 사회이자 국가이다.

III. 국가와 법

1. 스콜라 시대의 정치질서와 국가 개념

스콜라 시대에서 그리스도교 사회 전반에 대한 지배권이 전능권을 가지고 있는 교황에게 속한다는 것은 교황권주의자 뿐만이 아니라 토마스를 비롯한 그리스도교적 아리스토텔레스주의자들에게도 의문의 여지가 없었다. 그리스도교 사회는 교권과 속권이라는 두개의 중심을 가진 타원형의 사회이며 구세사와 현세사의 관리를 각각 고유 영역으로 하는 이들 두 정부의 조화로운 협업과 병행은 당연한 정치질서라는 병행주의 인식이 이들의 기본적인 태도였다. 교회 정부의 필요성과 존재이유는 인간이란 영혼과 육체라는 양면성을 가지고 있다는 사실만큼 자명한 것이었다.

세부적으로 중세 아리스토텔레스주의자들은 현실정치의 문제에 있어서 교황권주의자, 속권주의자, 아퀴나스류의 병행주의자로 다양하게 나뉘어 있었다. 이는 그리스도교의 전체와 아리스토텔레스의 인식이 다양하게 결합할 수 있기 때문이었다. 하지만 이들은 이 세계의 국가가 종교적 도덕적 계도를 필요로 한다는 사실에 모두 동의하고 있었다. 세속국가의 정치체제에 있어서도 종교적 및 도덕적 덕성을 갖춘 고상한 통치자의 일인지배를 선호하였다. 이들의 관심은 국가에 부여된 종교적 도덕적 목표를 효율적으로 이룩하는 것이 중요한 관심사였기 때문이었다.

아리스토텔레스에 따르면 인간은 자연법아래서 생존하며 이익을 공유하고 정치적 공동체의 질서를 따르려는 내재적 충동이 있다고 보았다.(*Politics*, I, ch. 1) 이러한 아리스토텔레스의 자연법 이론을 도입하여 이를 중세적 사회 상황에 활용을 모색한 사람은 윌리엄 옥세르였다.(Grabmann, 박은구 2001, 458) 그에게서 인간에게 두

가지의 자연이 병존하고 있음이 발견된다. 원죄이전의 창조된 상태 그대로가 자연이라는 전통적인 이해와 아담의 범죄로 인해 인간의 자연적 본성이 완전히 소멸되지는 않았으며 은총의 일부인 영생과 고통으로부터 해방을 빼앗겼다는 견해를 가졌다. 인간은 자연적 추론 능력을 가지고 있으며 따라서 신과 자연의 의지가 명령하는 바를 판별하고 그것을 이행하려는 본성적 자질을 보유한다는 것이다. 그리고 이 질서 안에서 인간은 가장 뛰어난 존재가 된다.(Ullmann, 박은구 2001, 458-459) 원죄에 대한 새로운 이해로부터 인간 본성의 회복의 가능성을 찾게 된 것은 중세 사유에 있어서 하나의 혁명적인 사고라 할 수 있다. 원죄로 인하여 인간의 본성이 완전히 파멸된 것이 아니라 이성능력의 중요성이 더욱 부각되었다는 것이다. 이러한 전통은 스킨라에 그대로 계승되었고 국가는 인간의 본성적인 의도를 가능한 최대로 실현시켜줄 대상에 대한 관심으로 집약되었다.

토마스에게 국가는 인간의 본성에 바탕을 둔 자연적인 제도이다. “모든 피조물은 자기 자신의 목적을 가지고 있고 어떤 피조물을 필연적으로 또는 본능적으로 자신들의 목적을 이루어 나가지만 인간은 자신의 이성에 의해 그 목적을 달성하지 않으면 안된다.”(*De regimine principum* I, I) 인간은 사회적 존재이므로 본성이 충족되기 위해서 정치적인 사회, 즉 국가가 필요하다. 국가는 인간의 본성적인 의도를 최대한으로 충족시켜줄 완전한 공동체이며 국가의 목적은 그 자체의 좋은 삶인 자족과 자립이었다.(R. Lerner & M. Mardi eds. 1972, 329-331) 여기서 완전한 공동체란 국가 안에서 인간의 자연적 본성을 완성시킬 수 있다는 의미이다.

토마스는 생명체의 물리적 생성 즉 자연 법칙에 따른 생성과 성장과 소멸이 생명체의 운동개념이자 자연적 본성으로 보았다. 따라서 고유한 힘과 운동의 원리를 가진 요소로서의 자연 인식은 여러 현상을 ‘자연에 순응하는’, ‘자연을 초월하는’, ‘자연에 반하는’ 등으로 판단할 수 있는 기준이 되었다. 토마스는 이것을 사회와 정부에 적

용하는데 별 어려움을 느끼지 않았다. 자연의 운용에 관한 아리스토텔레스의 목적론과 본성의 사물로서의 국가개념 및 ‘정치적 동물’로서의 인간 정의가 토마스의 체계에 그대로 수용되었다. 토마스는 인간의 사회적 측면을 부각시켜 ‘정치 사회적 동물’로 확대 정의하였다. 인간은 자연성에 있어서 사회적 구성원으로서의 사회적 동물이 다. 이것이 토마스가 말하는 인간성(humanitas)의 개념을 구성한다. (울만 2000, 196 참조)

조직된 사회에서 인간성을 보완하는 것이 시민개념이다. 시민은 확대된 인간이다. 토마스의 시민개념은 공적영역에 참여하는 시민을 의미한다. 여기서 아리스토텔레스가 구분하였던 인간과 시민의 구분이 다시 등장한다. 즉 훌륭한 시민에게 적용되는 자질이 훌륭한 인간에게 반드시 적용될 필요가 없게 되었다. 정치적 인간은 단순한 사람과는 다른 존재로 묘사되었다. 이것은 인간의 행위를 분리해서 생각하는 새로운 사조라 할 수 있다. 인간을 정치적, 종교적, 도덕적, 경제적인 서로 다른 규범 안에서 인간을 분류해서 보려는 시도이다. 토마스는 아리스토텔레스의 개념에 입각하여 순수한 정치학을 도입하였으며 이 정치학은 다름 아닌 *civitas* 또는 *civilitas*라고 부르는 국가의 정부에 관한 지식을 의미한다. 따라서 정치학은 사색이 아니라 실천의 문제와 결부되어있으므로 실천적 학문(*operativa*)으로 사물의 실제적인 움직임과 이론의 실천에 관한 학문인 것이다. 이 실천적 학문의 토대는 인간이 자연으로부터 부여받은 본성적 인간의 이성이다. 인간의 이성은 ‘도덕적인 문제’ 뿐만이 아니라 ‘자연적 사물’에서 특히 목격되는 구체적인 경험을 통해서 계도되고 지침을 부여받았다. 따라서 정치학은 자체의 작업 원리를 가지고 있으며 외부의 매체를 필요로 하지 않는다. 정치학은 모든 학문 가운데 가장 기초적이며 실제적인 학문으로서 ‘인간사의 완전한 선’을 지향한다. 정치학은 인간 과학의 일부로서 ‘자연의 모방’을 목표로 했기 때문에 당위가 아니라 있는 그대로의 현실이 이 학문의 핵심이 되고 있다.

토마스는 삶의 조건이 변화함에 따라 새로운 법률이 요구될 수 있다는 생각을 하였다.(울만 2000, 197-198 참조) 여기에 '관조적인 삶'과 병행하여 인간의 '활동적인 삶'의 영역이 열려있다.

이로 말미암아 신정적 정부 형태의 '군주적 지배'와는 다른 '정치적 지배'의 새로운 정치형태를 생각해 내었다. 정치적 지배 형태는 법률에 의해서 규제를 받으며 통치자는 인민으로부터 선출되고 인민의 의지가 발현되는 민주정의 형태를 의미하고 있다. 통치자는 국가를 의인화하고 국가의 통치자가 행하는 것은 국가 자체가 행하도록 명령된 바가 된다. 토마스의 국가 개념은 아리스토텔레스의 국가 개념을 수용하면서 비롯되었다. 인간의 자연 본성으로 부터 국가라는 조직사회가 형성되었다. 그에 따르면 '자연은 아무것도 불완전하게 두지 않기' 때문에 국가는 완전한 공동체이며 '가장 완전한 인간 결사체'이다.(울만 2000, 200 참조)

교회는 신에 의해서 설립되고 형성되었기 때문에 자연과는 무관한 계시적인 것이다. 국가(civitas)가 자연의 산물이라면 교회는 초자연의 산물이다. 국가는 인간의 닫힌 집합체이나 교회는 신자들의 열린 집합체이다. 국가의 본성적 목표는 국가의 안녕과 복지이다. 국가는 정치적 도덕적 공동체 즉 사회적 관습과 시민적 관습을 고려한 도덕적 목표를 가진 정치체이다. 반면에 교회는 '신비적 공동체'(corpus mystium)이다. 이성의 한계를 고백하고 믿음과 사랑으로 공동체를 유지한다. 하지만 자연성의 확대는 초자연적인 신성의 영역을 침해하면서도 신성을 모방해나가는 형식을 취하고 있다. 이것이 법에서 두드러지게 나타난다. 지성행위가 가장 구체적으로 나타나는 것이 정치이다. 인간은 정치를 통해 그의 고유한 완성을 실현하고 지혜롭게 되며 영성적이 된다. 인간이 궁극적으로 추구하는 진리에 이르기 위한 법을 마련하여 최상의 선을 실천하고 나아가 신성에 참여하게 되는 것이다.(울만 2000, 201 참조)

더 나아가 토마스는 자연과 계시에서 표출되는 신의 활동에 관한

이론을 제시하였다. 토마스는 비 그리스도 국가권력의 권위를 인정할 수 있게 되었다. 권력의 원천은 신으로부터 내려오는 하향적인 것만이 아니라 본성적인 국가 공동체가 가지고 있는 것으로 정치적 영역에서의 시민에 대한 자연적 시각인 상향적인 것이다. 이러한 지평은 인간에 대한 새로운 이해를 갖게 하였다. 한 개인은 두 관점에서 파악이 가능하게 되었다. 정치적 영역에서의 시민에 대한 자연적인 시각과 그리스도교 신자에 대한 초자연적인 시각이 그것이었다.(박은구 2001, 461-462 참조)

2. 정치담론으로서의 법의 기능

법과 관련하여 토마스 학문 활동의 배경이 되었던 당시 교회의 특징을 언급할 필요가 있다. 교황 그레고리우스 7세(재위 1073-1085)의 교회 개혁은 중세 가톨릭 패러다임을 로마 적으로 성격 규정하는 것이었다. 첫째, 로마 교회는 모든 교회의 어머니이자 모든 세속 권력의 지배자가 되었다. 1075년에 저술된 교황지령(Dictatus Papae)은 이를 잘 대변하고 있다.⁵⁾ 이를 통해 교회의 중앙집권화와 로마교회의 우위성을 확보하게 되었다. 둘째, 로마화는 법정화를 의미하고 있다. 그레고리우스의 개혁에서 옛 교황들의 법률적 명령들과 「위-이시도루스 법령집」의 날조된 법령들을 통해 입법권을 정당화시켰다. 이시기에 로마정신에 입각한 수많은 법집록이 나타났는데 이것은 이전의 모든 법령을 합친 것 보다 많았다. 1140년 경에 그라티우스가 펴낸 소위 「그라티우스 법령집」은 사실 1/5이 위조로 밝혀졌다. 이처럼 법령은 로마체제를 유지하는 중요한 이데올로기적 지주로 작용하였다. 따라서 인노첸티우스 3세에

5) 그레고리우스 7세는 평신도가 성직을 임명할 수 없게 한 금령을 통해 하인리히 4세와 갈등을 빚었고 개인적으로는 수세에 몰려 죽음을 맞게 되었지만 이 일을 계기로 교황권이 왕권 위에 서게 되었다.

이르러 교황은 교회의 최고지배자이며, 절대적 입법자이자, 최고 재판관으로서의 위상을 갖게 되었다. 셋째, 정치화는 베드로의 후계자가 세상을 지배할 권한을 보유하고 있다는 생각은 결국 성직임명권에서 왕이 주교임명권을 양보하는 새로운 진전을 보게 되었다. 이와 더불어 교황령을 회복함으로써 실질적인 세계지배권을 소유하게 되었다. 넷째, 군사화를 통하여 로마의 수위권을 관철시키고자 하였다. 그레고리우스의 말대로 ‘거룩한 전쟁’이라는 미명하에 면죄부로 십자군 전쟁에 수행하는 것을 그리스도교의 과업으로 삼았다.(한스 쾅 2002, 461-509 참조) 이러한 교회의 로마화는 콘스탄티누스 대주교에 대한 파문과 4차에 걸친 십자군 전쟁으로 동방교회가 가지고 있었던 성사적이며 합의제적이고 공의회 수위설의 귀중한 전통을 상실하는 결과를 가져오게 하였다.

교회의 교황과 세속의 황제의 팽팽한 긴장 가운데 제3의 세력이 나타났는데 그것은 다름 아닌 13세기 교육의 중심지인 수도원을 대체한 대학들과 연구와 교수를 통해서 활동한 스콜라 철학자들이라 할 수 있다. ‘스콜라의 왕자’라고 할 수 있는 토마스 아퀴나스는 새로운 패러다임을 준비하고 있었으며 그것은 이교도 철학자인 아리스토텔레스의 수용에 따른 합리적인 대학 신학을 구축한 것이었다. 이 신학은 근본적으로 민중이나 사목자와는 관계가 없이 대학생들과 신학자들을 위한 신학이었다. 아리스토텔레스의 영향으로 토마스에게 이성신앙에 맞서 자주성과 고유한 영역이 있다는 것이 자명하였다. 이것은 신앙에 있어서 패러다임의 전환이었다. 즉, 이전의 신학자들이 해온 바대로 이성의 정당성을 신앙에 기반을 두고 논증한 것이 아니라 신앙의 정당성을 이성에 기반을 두어 논증한 것이다.(한스 쾅 2002, 521-526) 따라서 법의 문제에 있어서도 전통적인 교회 법집록에 의거하는 것이 아니라 이성에 근거한 법을 사유하게 된 것은 당연한 귀결이었다.

토마스에게 법이라는 것은 인간의 공동생활 안에서 능동지성이

획득해낸 지성의 결정체이다. 인간의 법은 세계와 자신에 대한 입법자이나 이는 제정의 의미가 아니라 합리성과 지성의 작용 가운데 원리를 파악하는 것을 의미한다. 이 원리는 영원법이라는 총체적인 영원부동의 법이며 자연법과 신법 사이에서 이성의 법칙을 마련하는 것이다. 이 법칙성은 이미 존재하는 것을 발견하는 것이 아니라 지성 작용을 통하여 실천적 의무를 이행하기 위한 규칙의 형식을 찾아가는 과정이다.

“법은 하나의 척도이면서 두 가지 국면에서 고려될 수 있다. 1) 법이란 우선 규칙을 제정하는 것 혹은 척도를 세우는 것에서 고려될 수 있다. 이러한 작용은 이성 작용으로 고유한 것이며 따라서 법은 오로지 이성에서 발견될 수 있는 것이다. 2) 다른 하나는 법은 규칙이나 척도아래 놓여있는 어떤 것에서 고려될 수 있다. 이 경우 법은 법칙이라는 사태를 통해서 하나의 경향성을 띄고 있는 존재들 안에서 발견된다. 행위를 하는데 있어서 경향성이라는 것은 참여라는 의미에서 하나의 법칙을 전제하고 있다.”(*Summa theologiae*, I-II, q. 90. a. 1, ad. 1)

다시 말해 지성 작용의 하나는 법칙의 발견하는 이성작용이며 다른 하나는 법칙을 수행하는 내적인 기질이라고 할 수 있다. 그러면 지성은 어떻게 법칙을 발견하는가? 지성이 보편적인 것을 아는 능력을 통해서 가능하다. 그리고 이것은 경험을 통해서 가능하다. 토마스에게 경험이라는 것은 감성적인 영혼으로부터 분출된 것이다. 토마스에게 경험이라는 것은 아리스토텔레스의 전통을 따라서 경험된 세계에 대한 진술로부터 가능하다. 이러한 진술로부터 사물의 지성성 즉, 법칙을 획득한다고 할 수 있다. 이 질서 안에서 사물과 사람은 그 존재성을 확보하고 경향성을 통하여 존재성을 유지한다고 할 수 있다.

따라서 토마스에게 정치학은 인간의 법의 제정과 밀접한 연관을 맺는다.⁶⁾ 여기서 말하는 법이란 윤리와 도덕의 법칙을 의미한다. 이

때 이 법칙은 공동선을 향한 실천적 규범이라고 할 수 있다. 공동선을 위한 규범은 끊임없는 논의와 발전을 전제로 하고 있다. 이것이 정치담론이 나아가는 방향이다.

“결과적으로 법은 공동선을 향한 그 방향설정을 통해서 만이 충분한 의미를 가질 수 있는 것이기 때문에 하나의 구체적 행위를 염두에 두고 있는 모든 계율은 공동선을 향한 방향설정 아래서 법적 가치를 지닐 수 있다. 이런 이유로 모든 법은 공동선을 통하여 질서 지워지는 것이다.”(*Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 2 ad. Resp.)

법의 목적이 공동선의 실현에 있을 때 근원적인 목적은 존재의 근거인 신으로 귀결된다. 이것은 영원법에 참여하는 것이고 내재적으로 신법을 유비적으로 따르는 것이다. 인간의 법은 자연법에 기인하고 있지만 인간 사회 안에서 생기는 모순은 자연법으로 해결할 수 없으며 신법에 의존해야 한다. 인간 이성이 신성한 이성이 판단하는 것을 알 수 없기 때문이다. 신법에는 신약과 구약으로부터 연유되는 ‘옛법’과 ‘새법’이 있으나 이를 넘어서 글로 명시되지 않은 초월적인 법의 형태와 은총의 관계를 포함하고 있다.(이명곤 2003, 250)

3. 공동선을 달성하기 위한 수단으로서의 법

토마스의 정치이론은 그의 철학체계에서 중요한 부분을 이루고 있다. 하느님은 이성애 의해서 타당성과 정당성이 드러나는 행위를

6) 중세에는 ‘정치적’이라는 것이 무엇이든 법률 용어로 표명되었다. 법률은 사회 목표를 실재화하고자 했던 다양한 정부들의 노력의 소산이었다. 따라서 중세의 법률은 사회의 의도, 목적 내지 목표라는 관점에서 이해되었다. 중세의 법률은 정치이론에 적용되었으며 실제로 중세 대부분의 시기 동안 역사가로 하여금 순수한 저이론을 인식하게 하는 유일한 수단은 법률이었다. 다시 말해 법률은 ‘정의’ 개념을 구현하는 시도이기 때문이다.(울만 2000, 15 참조)

통하여 이성적인 방법으로 피조물에게 그 목적으로의 길을 알려주고 있다. 모든 권력과 권위는 하느님으로부터 유래하며 공동선을 위하여 주어져 있으므로 어떤 이성적인 피조물이 다른 이성적인 피조물에 대해 임의로 독단적인 권위를 가질 수 없다. 따라서 법은 “사회를 배려하는 자애 의해서 제정되고 공포된 공동선을 위한 이성의 명령”(Summa theologiae, I-II, q.90, a. 4)이다.

본질적으로 토마스에게 법률은 국가 안에서 사회의 목적을 성취하는 수단이었다. 또한 그의 법률이론은 자연법으로부터 유래하므로 실정법은 당연히 자연법과 조화를 이루고 있어야 한다고 보았다. 더 나아가 실정법은 자연법에 의하여 규정된다고 하였다. 국가의 법률은 자연법이 표현되는 방식이었다. 이러한 법률의 종국적인 원천은 신의 영원한 법이며 이 영원한 법은 법률이 아니라 신적 이성이자 지성이다. 모든 살아있는 피조물은 ‘신성한 빛의 흔적’을 갖고 있다. 더 나아가 자연법은 피조물이 영원법에 참여하는 것이다. 이것은 하나의 계서적 질서로 하나는 자연의 질서이고 다른 하나는 은총의 질서이다. 이 두 질서는 서로 다른 질서이나 토마스에게 서로 대립되지 않고 상호적인 관계에서 이해하였다. ‘은총은 자연을 파괴하지 않고 완성시킨다.’(솔즈베리 *Metalogikon* I, i)는 말이 토마스의 입장을 대변한다고 할 수 있다.(울만 2000, 201-203)

아퀴나스가 이룬 사고체계의 특징은 자연이 아리스토텔레스에게 있어서와 마찬가지로 실재하는 사물들이 생성과 성장과 소멸의 운동의 원리였다. 자연적인 것은 사물자체의 본성에 따른 자연적 경향 이상의 아무것도 아니었다.(Summa theologiae, I. q.10, a. 1; q.21, a. 1) 자연이란 은총이 결정적 역할을 하는 초자연적인 세계와는 처음부터 다른 질서에 속하는 그 자체로서 독자적이고 자율적인 세계라는 것이다.(Summa theologiae, I. q.10, a. 1; q.21, a. 1) 아퀴나스는 정치학 주석에서 아리스토텔레스를 따라 ‘국가는 가족, 촌락, 도시 등과 같은 자연공동체의 최고의 형태로서 이 지고한 본성적인 인간

결사체인 국가가 자연법질서에 부합한다.’(*Commentary on politics*, bk.1, le.1 15-40)고 보았다. 따라서 국가는 인간의 본성적 의도들을 가능한 최대로 실현시켜줄 완전한 공동체이며 국가의 목적은 그 자체의 좋은 삶인 자족과 자립이었다.(*Commentary on politics*, bk.1, le.1 10-11) 따라서 국가와 마찬가지로 국가의 법률을 자연의 소산으로 보았다. 인간본성의 고유한 속성인 자연 이성을 통해 인간이 판별해 낸 자연 질서와 자연적 정의가 인정적 법률이었다. 자연법은 인정법의 원천이며 신의 의사로서 실정법의 합리성과 구속력을 보장하고 있다.(*Summa theologiae*, I-II, q. 95, a.2) 이는 자연법과 신의 법의 상관관계와 순환성을 인정한 중요한 언급이며 공동선을 실천할 수 있는 가능 근거로 작용한다. 이를 토대로 아퀴나스는 국가의 법률이 인간이성의 소산이며 법률제정이 인간의 본성적인 권한에 속하는 것이며 본성적 이성이 실정법의 근거가 됨을 분명히 하였다.(*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a.3)

이러한 사고는 후에 토마스의 이론을 발전시킨 존 파리의 ‘왕권과 교황권론’을 통하여 더욱 구체적으로 입증되었다고 할 수 있다. 그는 인간을 ‘정치적 동물이자 사회적 동물’이라고 정의하면서 세속정부의 기원을 자연법에서 발견하였다. 그는 국가와 교회를 병존시킴으로써 아퀴나스의 이상적인 입장을 나타내었다. 하지만 존에게 있어서 교회는 순수하고 단순한 신비적 공동체로서 지역공동체와 날카롭게 대비되었다. 교회는 순수한 신비체이기 때문에 성사기능만 가지고 있었다. 교회는 지리, 기후, 언어 등에 의해 조건 지워진 자연적 특성에 특별한 주의를 기울일 수 없었다. 교회의 가르침이 절대적일 수 있었던 것은 자연의 문제가 아니라 초자연적인 문제를 다루기 때문이다. 언어를 매개로한 설교에는 어떠한 제한도 가할 수 없었으며 자연에 의하여 야기된 모든 차이점을 무시할 수 있었다. 이는 공동선에 대한 새로운 이해를 야기한 것이며 자율적인 담론화 과정에서 극복되어야 할 과제였다.

IV. 결론. 정치 담론의 두 방향과 한계

토마스는 법률을 다음과 같이 정의하였다: “법률은 공공선을 위한 인간 이성의 명령으로 공공선을 위해 무엇인가를 명령하는 권리는 전체 공동체나 인민을 대신하는 이에게 속한다. 따라서 법률 제정권은 전체 대중 또는 대중을 보호하는 공적 인물에게 속한다. ... 강제력은 대중 또는 법률이 준수되지 않을 때에 형벌을 부여하는 권리는 공적 인물에게 있다, 이로 인해 법률 제정도 이 공적 인물만이 할 수 있다.”(*Summa theologiae*, I-II, q. 97, a.3 ad 3)

이를 통해서 전체 대중을 통한 입법과 공적인물에 의한 입법이 가능하며 법적 강제력은 정당성을 확보하게 된다. 만일 통치자의 명령이 궁극적 목표와 일치하지 않는다면 그의 명령에 순종할 필요가 없게 된다. 여기서 법률의 두 가지 방향을 분석할 필요가 있다. 하나는 입법적인 방향이며, 다른 하나는 군주의 통치권으로서 사법적인 방향이다.

토마스에 따르면 정치적 행위는 법률을 제정하는 자율적 과정에서 나타난다. 제정된 법이란 캐논화된 언어이다. 즉 구어적 토론을 통하여 문어적인 법률로 나아가는 상승의 과정이다. 인정법은 다양한 사회적 조건에 따른 인간행위의 규범으로서 정치 공동체의 자족과 자립 그리고 공공의 이익을 성취하기 위해서 구체적이며 가변적일 수 있음을 인정하였다.(*Summa theologiae*, I-II, q. 95, a.3) 이러한 가변성이 사회적 논의의 가능성을 열어놓았다고 할 수 있다. 이를 통해 군주는 신정적인 군주와는 다른 세속적이며 자연적인 군주 권력의 근거를 마련하였다. 인간의 자연이성이 좋은 삶을 지향한다는 목적론적인 사고는 세속군주가 인민의 의사의 실체이며, 그의 정치적 통치권을 보장하는 것도 인민의 권한이 된다.(*Summa theologiae*, I-II, q. 67, a.2) 법률은 인민의사의 실체로서 정치적 통치권을 보장하게 된다.

“인간의 법은 그 목적으로 사람들을 덕으로 인도하는 것이며 이는 바로 이루어지는 것이 아니라 점진적으로 이루어지는 것이다.”(*Summa theologiae*, I-II. q 96, a2, ad 2)

‘점진적’이라는 표현에 내재되어 있는 의미는 담론화 과정을 암시하고 있다. 담론화 과정에서 현상적으로 두 가지 언어의 차원을 볼 수 있다. 하나는 초자연적인 절대적 담화 과정이며 다른 하나는 자연적이며 정치적인 상대적 담화과정이다. 절대적 담화는 불변의 의미체계를 전달하는 문어적인 신적언어의 체계를 지향하는 것이며 정치적인 언어는 유익함을 구하는 생동하는 구어적인 담화체계이다. 구어적 담화체계는 후일 단테의 ‘제정론’과 ‘속어론’에서 상징적인 표현을 발견하게 될 것이다. 루소의 표현을 빌면 산문적인 언어와 운문적인 언어로 구분할 수도 있다. 여기서 말하는 산문적인 언어는 정경(*canon*)화 된 언어로서 로고스적인 언어를 의미한다. 신적인 언어는 구어화한다 하여도 그것은 의미체계를 바꿀 수 없는 로고스 중심적인 언설이기에 구어화될 수 없다. 구어화될 수 없는 언어는 자연적 사회에서 유연하게 지속적으로 영향력을 유지할 수 없다. 영향력을 유지하는 방식은 참과 거짓과 같이 단정적이고 신적 권위에 의존하는 것이다. 따라서 다만 신비적인 공동체 안에서 그 영향력을 행사할 뿐이다. 반면에 정치적인 언어는 사회적 언어에 기반을 두고 있기 때문에 구어적이다. 구어는 생동하는 자연 언어이기에 유연성을 갖고 영향력을 행사할 수 있다. 역으로 정치담론의 과정에서 자연적인 정치적인 언어가 법률로서 산문화를 지향하는 것은 케논적인 권위와 영향력을 갖으려는 경향이라 할 수 있다. 케논화된 언어는 수사술(*Rhetoric*)을 통하여 영향력을 배가시킬 수 있다. 여기서 관심을 끄는 것은 참과 거짓이 아니라 규정적(*regulative*)이며 유용성의 문제가 대두되는 것이다. 따라서 초자연적인 언어는 권위에 의존하여 하향함으로써 그 영향력을 행사하려하고 자연적인 언어는 합의를 통하여 상승함으로써 영향력을 갖게 된다. 그러나 법률과 같

이 정경으로 자리 잡았을 때 그 법률은 상승의 수렴과정과 같은 영향력을 하향과정에서 지속적으로 유지할 수 있을 지는 의문이다. 사회는 자연적인 구성체이며 국가는 인간 본성에 바탕을 둔 자연적인 제도이다. 따라서 통치권도 자연적인 것이 되지 않으면 안된다. 하지만 통치와 사법의 과정에서 정치담론이 본래 지향하던 공동선을 이루기 위해 극복해야할 초월적 언어의 경계를 쉽게 포기하거나 종속될 수 있다.

내적 언어의 발화는 다시금 사회 정치적 언어를 통하여 규범적 언어로 상승하며 순환을 갖게 된다. 이 순환성 가운데에 인간의 능동적 지성이 자리 잡고 있으며 따라서 토마스의 정치 담론의 과정은 내적 발화와 외적 사회화의 과정 안에서 유비적으로 형성된다고 할 수 있다. 통치행위 안에서 담론은 다시 순환성을 지속시킨다. 이러한 내적, 외적 그리고 상향적, 하향적 담화과정이 토마스 정치적 담론의 기저를 이루고 있다. 정치 담론의 순환성은 교권과 속권의 담론을 새롭게 균형 짓는 과정에서 필연적으로 요청되었다고 할 수 있다.

< 참 고 문 헌 >

- 김완수 외, 2002, 『서양 고중세 철학과 유구한 문제들』, 철학과 현실사.
- 박승찬, 2001, 「아베로에스」, 『한국가톨릭 대사전』, 제8권, 5665-5567.
- 박은구, 2001, 『서양중세정치사상연구』, 해안.
- 세뇌, 1997, 「신학대전 연구입문」, 달 사쓰 M/꼬지 R.편, 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』, 이재룡 옮김, 가톨릭대학교출판부, pp.591-612.
- 울만, W. 2000, 『서양중세정치사상사』, 박은구, 이희만역, 숭실대학교출판부.
- 이명곤, 2003, 「성토마스 아퀴나스 정치철학의 존재론적 기초와 범의 개념」, 『신학과 철학』 제5호.
- 질송, E., 1997, 「중세철학사」, 김기찬 옮김, 철학과 지성사.
- 코플스톤, F. C., 1988, 『중세철학사』 - 아우구스티누스에서 스코투스까지 - 박영도 옮김, 서광사.
- 링, 한스, 2002, 『그리스도교』, 이중한 역, 분도출판사.
- 토마스 아퀴나스, 2000, 『신학대전』, 정의채 옮김, 라티어-한글 대역판 제16권, 바오로딸출판사.
- 플라시, K., 1998, 『중세철학 이야기』, 신창석 옮김, 서광사.
- 피퍼, 요셉, 2005, 『토마스 아퀴나스』, 신창석 옮김, 분도출판사.
- 헤르, 프리드리히, 1997, 『중세의 세계』, 김기찬 옮김, 서울 크리스찬 다이제스트.
- Barker, Ernest (Ed. and Trans.), 1952, *The Politics of Aristoteles*, Oxford Uni. Pr..
- Lerner, R. & Mardi, M. eds., 1972, *Medieval Political Philosophy*, Cornell Uni. Pr..
- Thomas Aquinas, *Summa theologica; Summa contra gentiles; De veritate*, In *de Trinitate*; In *de nominibus div.* in: *S.Thomae Opera Omnia*, ed P. Robertus Busa S. I. u. a, 1980, Stuttgart-Bad Cannstadt; *Petite Somme Politique*, 1997, trad. et pre par Denis Sureau, Paris, Tequi.
- Ulmann, W., 1975, *Medieval Political Thought*, U.K.

Relation between Politics and Language in Thomas de Aquino's Thought

Lee, Hyang-man

(The Catholic University of Korea)

Abstract

Accepting Aristotle's political theory, Thomas de Aquino explains that humans can live as a social being because they are endowed with social virtues. To fulfill the craving for knowledge and social need, language is the necessary tool. From this point of view, humans are born as political beings to live together in a community. Since language helps to create social division and labor cooperation, in this way, language plays an outstanding role in human social life. Influenced by Aristotle's thought, Thomas also propagates that reason has an independent and original sphere like faith. Social law is the crystallization of language that constructs an intellect agent in a community. According to Thomas, political activity appears during the process of a law and as the established law becomes a canonized language. This is a process of escalation, which begins from oral discourse and results in canonized law. Nevertheless, is it possible,

that the canonized law can maintain a natural influence over power as an escalating process? Sovereign power should develop naturally through oral discourse within the limits of a constitution. However, in reality it is difficult to give up the authority in the process of governing for the common good. This shows the limit of Thomas' political discourse.

Keywords : Universal order, Agent Intellect, Natural law, Eternal Law, Informal language, Formal language, Common good, Political discourse.