【논문】

13세기 보편적 질료－형상론의 문제*

－보나벤투라 vs. 토마스 아퀴나스－

정 현 석

【주제분류】 형이상학, 중세철학
【주요어】 기체, 다의성, 물체성, 보나벤투라, 보편적 질료－형상론, 양, 질료, 토마스 아퀴나스, 형상
【요약문】 보나벤투라는 모든 것의 기체로서 질료의 편재와 단일성을 내용으로 하는 보편적 질료－형상론을 전개한다. 그의 질료의 편재에 대한 이해는 피조물의 본성 및 활동의 기체로 드러나는 질료를 전우주적인 보편적 원리로서 드러나게 하며 질료의 단일성은 절대적 초월성과 무한성으로 표현되는 절대적 보편원리인 신의 대척점에 서는 신의 그림자로서의 질료의 면모를 드러나게 한다. 한편 이와 같은 질료의 편재와 단일성은 당대 여러 사상가의 비판의 대상이 되었다. 특히 토마스 아퀴나스는 질료의 다의성의 문제와 양적 규정에 따른 분할의 문제를 통해 보편적 질료－형상론의 핵심 테제인 질료의 편재성과 단일성을 무너뜨리려 한다. 이와 같은 도전에 대해 보나벤투라는 그의 형이상학적 체계 위에서 구축한 철학적 해답 및 해소책으로 맞서며 질료의 편재성과 단일성을 지키려 한다.

* 이 논문은 2011년 10월 “토마스 아퀴나스의 13세기 보편적 질료-형상론 비판”이라는 제목으로 제출되어 심사를 받았다. 심사위원들의 지적사항을 수용하는 과정에서 기존의 내용에 대한 대폭적인 수정뿐만 아니라 새로운 내용들을 추가해야 했다. 애초의 제목으로는 이렇게 수정한 내용과 체제를 반영하기 어렵다고 판단하여 논문의 제목도 “13세기 보편적 질료-형상론의 문제: 보나벤투라 vs. 토마스 아퀴나스”로 수정하였다.

Ⅰ. 서론

토마스 아퀴나스는 여러 사상들을 비판하며 자신의 고유한 사상을 발전시켰다. 그가 그의 저작 전반에서 특별한 관심을 기울이며 거론했던 이론 중 하나는 중세의 보편적 질료-형상론이었다. 그는 여러 저작을 통해 이 이론의 내용을 어떤 면에서 가장 명료하게 정리하여 후대에 전달한 장본인이었다. 이로 인해 그의 저작은 보편적 질료-형상론의 연구자들에게 보편적 질료-형상론자들의 작품들과 더불어 1차적인 중요성을 갖는 자료로 활용된다. 한편 그는 이 이론을 다양한 각도에서 검토한 중세인들 중 이 이론에 대한 가장 가혹한 비판자이기도 했다. 그가 이 이론을 다루며 전개한 비판적 논의는 그의 가장 빛나는 업적이라 할 수 있는 존재(esse)와 본질(essentia)의 실재적 구분과 이에 입각한 그의 형이상학이 이룬 성취를 대표적으로 확인할 수 있는 예로서 많은 연구자들의 관심을 끌었다. 문제는 중세의 보편적 질료-형상론 이해에 중요한 역할을 하는 그의 저작들 안에는 그의 비판적 시각과 가치 평가들은 물론 여러 오해의 소지까지 함께 자리하고 있다는 것이다. 특히 그의 비판적 시각이 담긴 보편적 질료-형상론에 대한 기술이 담긴 저작들은 예의 간명함과 명료함으로 인해 여전히 이 분야 연구의 출발점에 자리하고 있다. 이에 따라 보편적 질료 형상론에 대한 연구에서 이 이론을 맹렬하게 비판했던 토마스의 비판적 시선을 배제하는 일은 쉽지 않다.

이 문제와 관련하여 최소한 13세기 보편적 질료-형상론의 영향사 및 문헌적 전통에 대한 수정작업은 클라이나이담(E. Kleineidam)의 기념비적 작업[1]을 기점으로 하여 현재 상당 부분 진행되었다. 토마스가 이 이론을 거론하며 자주 언급했던 아비체브론(Avicebron)[2]에 대

1) Kleineidam, E. *Das problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen in 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*(Breslau: Druck von G. Tesch, 1930).

2) 아비체브론은 12세기에 스페인에서 활동했던 유대인 시인이자 철학자로서 현재 원본은 사라지고 라틴어 번역본만 남아 있는 『생명의 원천』(*Fons*

한 오해의 경우도 페르낭 브뤼너(Fernand Brunner)[3] 등의 작업 이후로 상당부분 수정된 상황이다. 반면 토마스가 이 이론을 비판하는 가운데 염두에 뒀던, 즉 그가 '아비체브론의 추종자들'로 간주했던 13세기 중세의 보편적 질료－형상론자들의 사상 및 전통에 대한 연구는 실질적으로 클라이나이담 이후로 큰 진척이 없다. 무엇보다도 이들에게 토마스는 짙은 그림자를 드리웠다. 예컨대 중세인들의 보편적 질료－형상론은 토마스의 빛나는 업적인 존재(esse)와 본질(essentia)의 실재적 구분과 그에 따른 형이상학적 성과를 논할 때 빠짐없이 거론된다. 하지만 종종 부정적인, 나쁜 형이상학의 예로서 혹은 오류로서 거론되곤 한다. 13세기 보편적 질료－형상론을 거론할 때 빠뜨릴 수 없는 인물인 보나벤투라 역시 부정적인, 그리고 잘못된 형이상학을 전개한 예로 종종 거론되었다. 특히 당대에 그가 차지하고 있던 높은 위상과 영향력은 토마스의 위대한 '철학적' 작업에 저항한 반영웅의 이미지를 강화시켰다. 그래서 그는 토마스의 '올바른' 사상에 아집으로 저항했던 대표적 인물처럼 다루어지곤 한다.

본 논문은 보나벤투라의 보편적 질료－형상론을 토마스의 비판적 논의와의 관계 속에서 재조명하는 데 목적을 두고 있다. 그래서 토마

Vitae)이라는 저서에서 보편적 질료－형상론, 실체적 형상의 다수성 등의 이론을 전개했다. 보편적 질료－형상론과 관련하여 아비체브론의 입장은 질료의 부정적 단일성 및 무한성에 대한 논의, 신의 무한성 등등 상당 부분 보나벤투라를 비롯한 13세기 보편적 질료－형상론자들의 입장과 유사한 점이 있다. 이와 같은 유사성은 근본적으로 『생명의 원천』을 라틴어로 번역했으며 그 영향을 깊게 받은 저작을 남겼던 12세기의 도미니쿠스 군디살리누스(Dominicus Gundisalinus)의 저작들을 중세인들이 접했던 것에 기인한다. 군디살리누스의 저작은 보에티우스의 저작으로 오인되곤 했는데 보나벤투라 역시 군디살리누스의 『단일성과 하나에 관하여』(*De unitate et uno*)와 같은 저작을 보에티우스의 저작으로 인용하며 자신의 보편적 질료－형상론을 뒷받침하는 데 활용한다. 그래서 클라이나이담은 군디살리누스가 보편적 질료－형상론의 발전 과정에 기여한 바가 아비체브론의 개념들을 보에티우스 및 아리스토텔레스의 용어로 바꾸어 중세에 전달한 데 있다고 본다(Kleineidam(1930), p.12). 이와 같은 면에서 알베르투스 마뉴스와 토마스 아퀴나스가 13세기의 보편적 질료－형상론자의 근원을 아비체브론으로 확인한 것은 그 원천을 적시한 것이라 할 수 있다.

3) 브뤼너의 작업은 각주 16 참조.

스의 성취을 부각시키기 위해 보나벤투라의 보편적 질료－형상론을 대비시키던 작업 방식을 지양한다. 그리고 보나벤투라가 보편적 질료－형상론의 주요 문제들을 이해 및 발전시킨 방향과 토마스의 비판적 논의를 이해했을 방식에 더 주안점을 두고 논의를 진행하게 될 것이다. 특히 본 논문에서 초점을 맞추게 될 주제는 보편적 질료－형상론의 핵심에 위치하는 질료의 편재성과 질료의 단일성의 문제이다. 이를 위해 본 논문의 Ⅱ장에서는 보나벤투라가 질료의 편재성(遍在性)과 단일성에 대한 논의를 그의 사상에서 어떤 방향으로 전개하고 있으며, 이 논의들을 어떤 주제들과 연관시켜 발전시켰는지를 간략히 살펴보면서 보나벤투라가 중세 사상사에서 갖는 의의를 밝히는 데 주의를 기울일 것이다. 그리고 Ⅲ장에서는 앞서 거론한 질료의 편재성과 질료의 단일성을 공략하는 토마스의 대표적 비판적 논의들을 살펴보면서 그가 이와 같은 비판적인 논의들을 전개하는 배경 등을 확인하게 될 것이다. 그리고 Ⅳ장에서는 토마스의 비판에 대한 보나벤투라의 입장을 후자의 저작 도처에 등장하는 여러 논의들을 통해 재구성하여 살펴보면서 보나벤투라의 체계 및 방어책의 유효성을 검토하게 될 것이다.

Ⅱ. 본론

1. 보나벤투라의 보편적 질료－형상론

(1) 질료의 편재성: 모든 피조물의 기체(基體, fundamentum)로서의 질료

보나벤투라는 모든 존재자들이 드러내는 유한성 및 변화를 제한성(limitation) 및 유한성의 징표이자 작용의 기체로서 규정(determinatio)의 대상인 질료의 편재를 통해 설명한다. 그는 아우구스티누스를 근거로[4] 절대적으로 단순한 제일원인인 신을 제외한 모든 존재자들에

4) Augustinus, *De Trinitate*, Mountain, W.J.(ed), *Corpus Christianorum*

게 질료－형상의 결합상을 투사한다. 일단 생성·소멸이나 장소 이동과 같은 변화(mutatio)를 겪는 물체적 사물에 질료－형상론적 결합을 투사하는 것은 특별할 것이 없다. 그런데 보나벤투라는 변화 개념을 물리적 영역, 즉 물체적인 것들의 운동이나 변화 이상의 것에까지 확대 적용한다.[5] 그리고 이를 정당화하기 위해 비물체적인 정신적 실체에도 질료－형상론적 결합상이 있어야 할 필연성을 네 가지 측면에서 밝힌다.[6]

첫 번째 논의는 변화의 문제를 중심으로 전개된다. 보나벤투라는 천사 같은 정신적 실체들이 수행하는 비물체적 활동이 '그렇지 않았던 것에서 그러한 것으로 바뀌는' 정신적 실체들의 변화로 이해한다. 그래서 그는 비물체적인 실체들, 예컨대 천사와 같이 신체를 갖지 않는 정신적 실체(intellectual 혹은 spiritual substance)에게도 변화의 원리로서의 질료가 있어야 하며 이에 따라 정신적 실체 역시 질료－형상론적 결합을 이루고 있다고 이해한다.[7]

두 번째 논의에서 보나벤투라는 정신적 실체가 드러내는 능동성(actio)과 수동성(patio)의 차이와 이런 차이를 가능케 하는 원리의 필요성을 강조한다. 그는 천사를 비롯한 어떤 피조물에 대해서도 그 피조물의 능동성과 수동성을 동일한 차원에서(혹은 동일한 원리에 입각하여, secundum idem) 논할 수 없음을 먼저 밝힌다. 예컨대 천사의

Series Latina 50, (Turnhort: Brepols, 1968), VI.6.8: "Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis".

5) Bonaventura, *Commentaria In II Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Vol.II, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera theologica selecta iussu et auctoritate R.miP. Leonardi M Bello*. (Florence: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1938), d.3, pars.1, a.1, q.1, *a.* 이하 참조.

6) 이하의 내용는 레이몽 맥켄(R. Macken)의 대가적 논문, "Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 47(1980), pp.214-5에 전적으로 빚지고 있다.

7) Ibid., d.3, pars.1, a.1, q.1, *a.* p.79(ed. min.): "Nullum mutabile est simplex; sed angelus de natura sua mutabile et mutatur: ergo habet compositionem. Sed ulterius, quod est ex materia: cuiuscumque inest mutatio, in est principium mutabilitatis; sed principium mutabilitas est materia." 참조.

경우 그 자체로서 자존할 수 있다는 면에서 능동적이다. 그런데 그 자체로서 자존하는 것은 자신의 본질에 따라(secundum suam essentiam) 자존하거나 신으로부터 받은 자신의 고유한 생명으로 인해 자존한다고 할 수 있다. 그러나 신을 제외한 어떤 존재자도 자신의 본성으로 인해 자존할 수 없다. 그런데 천사는 피조물로서 그 자체로서 생명이 아니다. 천사는 신으로부터 생명을 부여받은 자이다. 여기에서 천사의 생명을 자존할 수 있다는 면에서는 능동성으로, 신으로부터 생명을 부여받았다는 면에서는 수동성으로 동시에, 하지만 다른 차원에서 논할 수 있다. 이와 같은 능동성과 수동성의 혼재는 천사의 활동에서도 확인할 수 있다. 예컨대 천사는 그 자체로서 조명을 받는 자인 동시에 조명하는 자(recipire illuminationem et dare)다. 그래서 능동성과 수동성을 동시에, 하지만 다른 차원에서 말할 수 있다. 더 나아가 타락한 천사들의 경우도 마찬가지다. 우리는 그들이 하지 말아야 할 일을 했고(agit quod non debet) 그에 따른 벌을 받는다(patitur poenam)고 말한다. 이를 통해 타락 천사의 능동성과 수동성을 동시에 논한다. 그런데 결합물로서의 존재자의 경우 능동성의 원리는 궁극적으로 형상이다. 그리고 수동성의 원리는 다름 아닌 질료다. 그래서 보나벤투라는 천사의 생명과 존재, 작용에서 드러나는 양상들을 통해 수동성 혹은 수용의 원리로서 질료가 필수 불가결하다고 결론내린다.[8]

세 번째 논의는 천사들의 개체화와 관련된다. 천사들은 각각 개체로서 상호 간에 수적으로(secundum numerum) 구별된다. 그런데 개체로서 천사들은 그들의 개체성을 내적이며 실체적인 원리들로부터 얻는다. 한편 내적이며 실체적인 원리 중의 하나인 형상은 규정의 원리로 보편성을 드러낸다. 이런 면에서 형상은 그 자체로서 수적 개체화의 원리가 될 수 없다. 이에 따라 보나벤투라는 보편성만 담지하는 형상 외에 이 형상을 제한함으로써 천사를 각각 수적으로 개체화된

8) Ibid, d.3, pars.1, a.1, q.1, *b*, p.79(ed.min): "[…] nihil idem et secundum idem agit et patitur; sed angelus idem agit et patitur: ergo habet aliud et aliud principium, secundum quod agit, est forma, principium vero, secundum quod patitur, non potest esse nisi materia." 참조.

실체로 만드는 제한의 원리가 천사에게 내적이며 실체적인 원리로 있어야 하며, 그 원리가 질료라고 결론짓는다.[9]

네 번째 논의는 동일성을 담지하는 원리와 차이를 담지하는 원리 사이의 차이를 중심으로 전개된다. 보나벤투라는 천사와 같은 정신적 실체의 본성을 논할 때 어떤 천사를 다른 것들과 함께 아우르는 본성(유(類), genus)과 다른 것로부터 차별화 시키는 본성(종(種) species) 사이의 구분이 가능하다고 말한다. 그런데 이와 같은 본성에 대한 규정들이 모든 천사들에게 적용되기 위해서는 두 차원의 본성이 실재적으로 천사 안에 있으며 이에 따라 서로 구분되지 않을 수 없다고 생각한다. 한편 이 실재적으로 구분되는 두 본성이 모두 현실태거나 모두 가능태라면 둘이 합쳐져 하나가 될 수 없다. 그래서 보나벤투라는 이 서로 구분되는 두 본성이 실재하는 하나의 개체로서 천사를 이루기 위해 가능태와 현실태의 관계, 즉 규정하는 자와 규정 대상 사이의 관계를 맺어야 한다고 생각한다. 그리고 이를 근거로 이 둘은 형상(종)과 질료(유)의 관계처럼 실재적으로 결합해 있다고 주장한다.[10]

이렇게 보나벤투라는 천사와 같은 비물체적인 정신적 실체들에게도 질료－형상의 결합을 투사한다. 이를 통해 그는 물체적인 것으로부터 비물체적인 것들에 이르는 세계의 모든 피조물에 대한 질료의 편재(遍在)를 논한다.

한편 이렇게 질료－형상론적 결합을 논하는 과정에서 보나벤투라는

---

9) Ibid, d.3, pars.1, a.1, q.1, *c*, p.80(ed.min): "[…] omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali, quia, omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diversa; sed non venit a forma: ergo venit a principio materiali." 참조.

10) Ibid, d.3, pars.1, a.1, q.1, *d*, p.80(ed.min): "[…] cum necesse sit totam veritatem definitionis realiter inveniri in quolibet in quolibet angelo, necesse est in 대 ponere naturam diversitatem. Sed impossibile est plures naturas concurrrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis; quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu" 참조. 물론 이와 관련하여 보나벤투라는 질료를 그 자체로서 가장 일반적인 유(genus generalissimum)라고 이해하는 것은 아니다(각주 24 참조).

여러 권위들을 거론한다. 특히 보나벤투라가 모든 사물에 질료－형상의 결합을 투사할 때 제시하는 일차적인 근거는 아우구스티누스다. 그는 『고백록』과 같은 저작에서 모든 변화하는 것들의 기체이자 형상의 기저로서 그 자체로서는 형상을 결여한 질료(materia informata)를 암시한 바 있다.[11] 그런데 보나벤투라는 아우구스티누스와 더불어 질

11) Augustinus, *Confessiones,* L. Verheijen(ed.), *Corpus Christianorum, Series latina* 27 (Turnhort: Brepols, 1981), XII.19.28: "omne mutabile insinuat notitiæ nostræ quamdam informitatem, qua formam capit, vel qua mutatur et vertitur"; 또한 Augustinus, *De Genesi ad litteram,* I. Zycha(ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* vol.28-1 (Prague: Tempsky, 1894), I.14.20: "[M]anifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari […]" 참조. 한편 이와 같은 아우구스티누스의 질료 개념의 원천은 플로티노스의 질료에 대한 논의까지 거슬러 올라갈 수 있다. 후자는 신과 물체적 세계 사이에 있는 정신적인 혹은 영적인 영역의 비물체적 존재자들 안에 있는 질료, 즉 형상에 의해 "형태가 잡히는(shaped)" 질료를 논한다. 특히 플로티노스가 "(다른 것으로부터) 얻어온 실존과 변천하는 본성"의 징표로서 제시하는 질료 개념은 주목할 만하다. 왜냐하면 그가 질료－형상의 결합물인 모든 존재자의 근원이자 모든 것과 구분되는 단순성과 유일성으로 표현되는 최상의 것에 대한 논의를 전개하기 때문이다. 이런 면에서 그의 사상은 신의 절대적 무한성을 비질료성을 통해 설명하고자 했던 보나벤투라를 포함한 중세의 보편적 질료－형상론자들, 특히 12세기에 스페인 지역에서 활동했던 유대계 신플라톤주의 철학자이자 13세기 중반 알베르투스와 토마스 아퀴나스 이후로 중세의 보편적 질료－형상론의 원조(元祖)로 거론되었던 아비체브론(Avicebron)이 논하는 질료 개념을 예견한다. 더 나아가 질료－형상의 결합상을 유(genus)와 종(species)의 결합, 즉 유적 무차별성에 따른 통일성(질료)의 원리와 분할과 다양화의 원리인 종차(형상)로 제시하는 논의 역시 보나벤투라를 비롯한 중세의 보편적 질료－형상론자들의 입장 및 논의를 예견한다. 물론 이와 같은 플로티노스의 입장과 아우구스티누스의 입장 및 중세의 보편적 질료－형상론자들의 입장 사이의 표면적인 유사성보다 세부적인 내용에 차이점이 더 많은 것은 사실이다. 무엇보다도 모든 것의 근원인 최상의 것과 물체적 실체들 사이에 존재하는 비물체적 피조물들의 본성 및 역할과 관련하여 더 많은 차이점을 확인할 수 있다. 예컨대 최상의 것과 물체적 세계의 피조물들 사이에 존재하는 플로티노스의 정신적 실체들은 물체적 세계가 만들어지는 과정에서 참여하는 이데아적 원형(model)들로 드러나며 이들 역시 물체적 세계의 구조, 즉 질료－형상의 결합상을 (어떤 의미에서) 공유한다. 일단 물체적 세계와 구조적으로 공유하는 점이 있는 플로티노스의 정신적 실체들은 분명히 고대의 거장들이 제시한 정신적인 실체들－플라톤의 이데아들이나 아리스토텔레스의 (천체의 운동

료를 변화의 원리 및 개체화의 원리로 제시한 철학자(Philosophus) 아리스토텔레스도 철학적 권위로 함께 거론한다.[12] 일단 아리스토텔레스가 제시하는 사상을 바탕으로 질료를 개별화의 원리나 개체화와 밀접한 관련을 맺고 있다고 받아들인 보나벤투라나 여타의 사상가들이 비물체적 실체들에게도 질료에 해당하는 원리가 있어야 한다고 여긴 것은 일면 자연스러운 귀결일 수 있다.[13] 더 나아가 "질료란 그 자체로 보아서는 어떤 종류의 것도 아니고 양적인 것도 아니며, 있는 것을 정의하는 수단이 되는 다른 어떤 것이라고도 부를 수 없는 것이다. […] 결국 최종적인 것은 그 자체로서는 어떤 종류의 것도 아니요 양적인 것도 아니요 다른 어떤 것도 아니기 때문이다."[14]라는 구절처럼 아리스토텔레스에게 아우구스티누스의 '형상을 결한 변화의 기체'로서의 질료 개념과 맞닿는 부분도 분명히 있다. 하지만 아우구스티누스를 근거로 제시하고 있는 보나벤투라의 질료 개념과 아리스

을 관할하는) 부동의 동자들－보다는 중세인들이 염두에 뒀던 천사에 더 가깝다고 할 수 있다. 하지만 플로티노스의 영향을 받은 아우구스티누스는 물론 후자의 영향을 받은 보나벤투라에게 정신적 실체들로서의 천사는 신의 의지에 따라 창조된 피조물일 뿐이다. 이들은 그 자체로서 물체적 세계의 원형이 아니었다. 이런 면에서 표면적인 유사성을 토대로 플로티노스로부터 이어지는 단선적인 영향사를 재구성하기는 어렵다. 그리고 무엇보다도 플로티노스라는 저자를 보나벤투라를 비롯한 13세기 중세인들은 사실상 알지 못했다. 이런 면에서 플로티노스의 질료에 대한 논의를 보나벤투라를 비롯한 중세인들의 보편적 질료－형상론의 직접적 원천으로 논할 수는 없다. 플로티노스의 질료에 대한 논의는 Plotinus, *The Six Enneads*, Stephen MacKenna & B.S. Page(trans.) (New York: Encyclopedia Britannica, 1952), II.iv.2, p.50-1 참조.

12) 예컨대 보나벤투라는 Ibid, d.3, pars.1, a.1, q.1, *c*, p.80 이하에서 수적 개별화와 관련하여 질료를 거론하는 아리스토텔레스의 『천체에 관하여』(*De caelo*), I, 9, 278a10-20의 논의를 자신의 입장을 뒷받침하는 데 활용한다. 그리고 보나벤투라는 ad.1-2에서 『영혼론』(*De anima*), III, 4에서 아리스토텔레스가 지성의 비물체성을 논하는 구절을 자신의 입장에서 해석 및 평가하기도 한다.

13) Kleineidam(1930) pp.17-20 참조.

14) 아리스토텔레스 『형이상학』, 조대호 역(서울: 나남, 2012), VII, 3, 1029a20-6. 비슷한 구절로는 아리스토텔레스, 『자연학』, IV, 9, 217a20-7; 그리고 『생성과 소멸에 관하여』 317b16-25과 『영혼론』, II, 1, 412a7-9 참조.

토텔레스가 형이상학이나 자연학에서 물체적 사물들의 변화(mutatio)를 설명하기 위해 제시하는 질료 개념[15]을 동일시 하긴 어렵다. 더 나아가 질료－형상론의 적용 범위 및 그에 따른 세계관과 관련하여 양자 사이에는 더 큰 간극이 있다. 예컨대 아리스토텔레스에게 정신적 실체는 부동의 동자들과 같이 순수 형상적인 것들인 반면, 보나벤투라의 세계관에서 정신적 실체는 질료－형상의 결합물이다. 이렇듯이 두 사상가 사이에는 건널 수 없는 심연이 존재한다. 결국 보나벤투라가 아리스토텔레스를 거론한다는 사실만으로 그가 아리스토텔레스의 정신에 충실한 질료 개념과 그에 따른 세계관에 충실한 사상을 전개했다고 말하기는 어렵다.

한편 이런 차이에 대해 보나벤투라의 보편적 질료－형상론이 아리스토텔레스에 대한 불충분한 이해에 따른 귀결이라는 가치 판단을 성급히 할 필요는 없다. 먼저 이런 차이에 대해 소극적으로 말하자면 보나벤투라를 비롯한 중세인들이 종교적 교설에 등장하는 천사와 같은 비신체적 실체들의 '변화'를 설명하는 데 필요한 일종의 영감의 원천으로 아리스토텔레스의 질료－형상론을 활용했다고 볼 수 있기 때문이다. 보나벤투라의 보편적 질료－형상론은 이런 면에서 중세의 세계관에 입각한 새로운 아리스토텔레스, 즉 아우구스티누스의 옷을 입은 아리스토텔레스라고 할 수 있다. 또한 적극적인 의미에서 보나벤투라의 보편적 질료－형상론은 감각적－신체적 변화 전반의 기체였던 아리스토텔레스의 자연학적 질료－형상론을 시간과 공간을 넘어서는 존재자들의 영역까지 확장시켰다. 그래서 페르낭 브뤼너는 중세의 보편적 질료－형상론으로부터 아리스토텔레스의 질료가 새로운 형이상학적 외연을 확보하는 계기, 즉 "보편적 변화 전반의 기체"로서 시간과 공간을 넘어서는 존재자들까지 포괄하는 확장된 형이상학적 원리로서 거듭난 계기를 발견한다.[16] 이런 면에서 보나벤투라 역시 브

15) 아리스토텔레스, 『형이상학』, VII, 5, 1044b25-8.

16) F. Brunner, "Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol," *Les Etudes Philosophiques* 8, no.1(1953), p.28; F. Brunner, "La transformation des notions de matière et de forme d'Aristote à Ibn Gabirol," in *Métaphysique d'Ibn*

뤼너가 말하는 새로운 형이상학적 계기를 개척한 중세인 중 하나로 볼 수 있을 것이다.

(2) 질료의 단일성과 무한성: 무한한 신의 그림자로서의 질료

보나벤투라는 그 자체로서 고려한 질료(materia in se considerata)가 규명(糾明)하는 자로서의 형상을 결여하기 때문에 어두운 그림자(tenebra) 같은 것이라고 말한다.[17] 이와 같은 질료의 어두움은 모든 형상에 대한 질료의 무차별적 가능성(possibilitas), 가능태(potentialitas), 불완전성(imperfectio)을 내용으로 한다.[18] 그래서 질료는 부정적(negative)

Gabirol et de la tradition platonicienne Brookfield, Vermont: Ashgate Press, 1997, p.7 ; F. Brunner, "La doctrine de la matière chez Avicébron," *Revue de théologie et de philosophie* 6(1956), p.268 참조.

17) Ibid, d.3, pars.1 a.1. q.2, ad.5, p.87(ed.min): "quod materia est tenebra, dicendum quod tenebra dicitur ratione privationis formae, quae forma lumen est". 그리고 이와 비슷한 구절로는 다음을 참조. Ibid., d.12, a.1, q.1, res., p.296: "[materia] secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formae distinctae sive per privationem etiam omnis formae" 보나벤투라의 형상을 결여한 모든 가변적인 피조물의 근저로서의 질료 개념(materia informata)은 아우구스티누스의 질료 개념의 영향을 직접적으로 반영한다. 이와 같은 아우구스티누스의 질료 개념에 관해서는 Augustinus, *Confessiones,* XII.3.3: "오 주여, 당신께서 형상을 결한 질료에 형상을 입히고(formare) <이렇게 형상을 입은 질료가 어떤 것들이 되어 서로> 구분되게 하기 이전에 그 무엇도, <예컨대> 색채나 모양새(figura)도, 물체도, 정신도 존재하지 않았음을 <당신이> 내게 가르쳐 주시지 않았습니까? 그렇지만 그것[=질료]은 철저한 무(omnino nihil)는 아니었으며 어떤 형질도 갖지 않는(sine ulla specie) 형상을 결한 것이었습니다(Nonne tu Domine docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil, erat quaedam informitas sine ulla specie")"; 그리고 Augustinus, *De Genesi ad litteram,* I. Zycha(ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* vol.28-1 (Prague: Tempsky, 1894), I.14.20: "[M]anifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari […]" 역시 참조.

18) Bonaventura, *op.cit.*, d.12, a.1, q.3, res., p.303: "Quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat, ideo quamvis illa forma non haberet in se naturas diversas, tamen materia in diversis suis partibus quandam diversitatem imperfectam habebatm non

혹은 결여 차원에서(privative) 무한성(infinitas)을 갖는다.[19] 그런데 이 부정적 의미의 가능성으로 이해된 질료의 무한성은 차별와 규정의 원리인 형상의 부재로부터 온다. 그래서 그 자체로서의 질료는 본질적으로(secundum essentiam) 차별에 따른 어떤 분할도 허용치 않는다. 그리고 분할을 허용치 않는다는 면에서 질료의 무한성은 단일성을 함축한다. 그래서 모든 질료를 가진 것들에게 질료는 수적으로 '하나'다. 이에 대해 보나벤투라는 다음과 같이 밝힌다.

> 다름아닌 질료라는 것은 전적으로 철저하게 가능태인 존재이며 바로 그와 같은 이유로 여하간의 존재자에 대해 본질상 수적으로 하나여야 한다. 이와 같은 생각은 올바른 추론이며 철저하게 궁리할수록 더 분명하게 드러난다. 왜냐하면 질료는 전적으로 가능태인 존재이기 때문이다. 즉 [질료는] 본질적으로 어떤 현실태도, 어떤 형상도 갖지 않기 때문에 이에 따라 어떤 구분도 갖지 않는다. <그래서> 어떤 구분도 갖지 않으면서 무(無)가 아닌 이상 <질료는> 다수성이 없는 하나로서 결국 수적으로 하나여야 한다.[20]

---

ex diversis actibus competis sed magis ex appetitibus ad diversa[…]".

19) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.3, res., p.89(ed.min.): "Rursus, quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas; sed Deus, quia infinitus est, ubique unus est sua infinitate, quae venit ex actualitatis summae perfectione: sic et materia, quia infinita, in omnibus materiatis est una propter infinitatem eius, auqe venit ex summae possibilitatis imperfectione".

20) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.3, res., p.89(ed.min.): […] quia materia, hoc ipsum quod est, est ens omnino in potentia; et ideo oportet, quod in quibuscumque est, quod sit per essentiam numero una. Haec autem ratio bona est, quod melius patet, si pertractetur. Quia enim materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem; si nullam distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo, quod sit una sine multitudine, et ita numero una. 이것을 보나벤투라는 낙인이 찍히지 않은 양(羊)에 대한 비유를 통해 설명한다. Ibidem, p.90(ed.min.): "[…] hoc est propter summam possibilitatem unde dicitur una numero, quemadmodum ovis carens signo, respectu ovium habentium signum dicitur esse signata, per hunc modum intelligi potest materia numero una"([…] 이와 같은 <질료의 단일성은 질료가 품은> 철두철미한 가능성에(propter summam possibilitatem) 기인한 것이다. 그래서 <질료를> 수적으로 하나

한편 그 자체로서 고려된 질료엔 형상이 없다. 이에 따라 완결성과 현실태를 결여하며 결국 질료는 그 자체로서 존재할 수 없다. 그래서 질료는 어떤 의미에서건 어떤 형상과 결합한 상태로만 존재할 수 있다. 즉 '형상없는 질료'는 그 본성상 존재할 수 없다.[21] 한편 그 자체로서 고려된 형상없는 질료는 수적으로 하나다. 앞서 언급한 바와 같이 형상에 따른 분할을 결하기 때문이다. 하지만 형상을 받아들여 다양하게 분화됨으로써 질료는 정신적인 것(예컨대 천사) 혹은 물체적인 것(예컨대 별, 땅, 동물, 식물 등등)에게 공통적인 것으로 드러난다.[22] 물론 정신적인 것과 물체적인 것은 분명히 다른 차원 및 양태의 존재와 그에 따른 활동을 수행한다. 이런 면에서 양자는 서로 다른 종류의 질료를 갖고 있는 것처럼 보인다. 그런데 보나벤투라에 따르면 양자

(numero uno)라고 일컫는 것은 어떤 의미에서 낙인이 찍히지 않은 양이(ovis carens signo) 낙인을 가진 양들과 관련하여 "<낙인찍힌 듯이> 두드러진다(esse signata)"고 말하는 방식으로 <말하는 것>이다. 이와 같은 방식으로 질료를 수적으로 하나라고 이해할 수 있다).

21) Ibid, d.12, a.1, q.1, res., p.297(ed.min.): "Est iterum loqui de materia, secundum quod habet esse in natura; et sic nunquam est praeter locum et tempus sive praeter quietem et motum et hoc modo non solum modo non congruit, immo etiam impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formae." 참조.

22) 물체적인 것과 정신적인 것의 질료가 동일하다는 보나벤투라의 이해는 당시에 아우구스티누스의 저작으로 잘못 알려져 있던 에이레 출신의 무명씨(오늘날 Augustinus Hibernicus로 불리는)가 7세기 중반에 작성한 『성서의 경이로움에 관하여』 1장에 등장하는 논의, 즉 "영원하며 전능한 신은 […] 무로부터 가장 먼저 형상을 결여한 질료를 지으셨고, 이것을 모든 사물들, 즉 감각적인 것과 비감각적인 것들, 지성적인 것들과 지성을 결한 것 등과 같은 다양한 양태의 종들로 나누셨다"를 최종 근거로 삼고 있다(Augustinus Hibernicus, *De Mirabilibus sacrae Scripturae*, J.-P. Migne(ed.), Patrologia Latina 35, c.1, col.2151: "Aeternus ergo et omnipotens Creator rerum […] ex informi materia, quam ipse prius de nihilo condidit, cunctarum rerum, hoc est sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisit"). 보나벤투라는 이와 같은 즉 무명씨의 언급을 물체적 실체들과 정신적 실체들의 질료가 하나이며 동일하다는 것을 밝히는 "아우구스티누스"의 권위, 즉 이론(異論)의 여지를 불허하는 권위로 활용한다.(Bonaventura, *op.cit.*, d.3, pars.1 a.1. q.2, *a.*, p.82(ed.min.) 참조).

간의 구분이나 차이는 형상에 의해 완결된다(perfecta est a forma). 이에 따라 정신적인 실체와 물체적인 실체 양자 모두로부터 형상들을 모두 제거할 경우 이들 사이에 차이를 말할 근거나 여지는 모두 사라진다. 그리고 오로지 기체로서 형상에 의해 구분되지 '아직' 분할 및 구분되지 않은 그래서 '하나'인 질료만 남는다.[23] 이런 면에서 그 자체로서 고려된 질료의 수적 단일성 혹은 동일성은 다양하게 분화된 사물들 사이에서 드러나는 동류성(同類性, homogeneity)으로 드러난다.

> 질료는 가능태에 있는 존재자이기 때문에 그것[=질료]가 하나라는 것은 <질료>의 개체화에 따른 단일성(unitas)<을 말하는 것>이 아니다. 즉 <질료>는 연장성이라는 측면에서(산이나 금덩어리가 하나인 경우처럼) 혹은 현실적인 단순성에 따라 하나(천사가 하나인 경우처럼)가 될 수 없다. 그래서 만약 <질료가> 단일성(unitas)을 갖는다면 동류적인 단일성을 갖는다. 그런데 이런 <단일성>은 다양한 것들 안에 <다양성과> 동시에 존재한다. <이 점은> 같은 금 <덩어리>로부터(de eodem auro) 여러 개의 그릇을 만드는 경우에 분명하게 확인할 수 있다(그릇들은 동류성이라는 측면에서는 동일한 <한 덩어리의> 금으로부터 나온 것이다. 하지만 어떤 그릇에 들어있는 금은 다른 그릇에 들어있는 금과 연장적으로 동일하지 않은 만큼 <서로> 다르다). 그러므로 질료가 천사처럼 현실적 단순성에 따라, 혹은 산이나 금덩어리처럼 연장성에 따라 하나가 아니라면, 즉 오직 동류성이라는 측면에서만 <하나인 것이라면>, 그래서 이것[=질료에 투사하는 동일성과 단일성]이 형상들의 도래에 의해 제거되는 것이 아니라면, 결국 질료는 모든 형상의 기저에 모든 형상으로부터 추상된(omnibus formis abstractis) 것으로서의 하나(una)이다. 그런데 모든 형상으로부터 추상될 경우, 질료에는 어떠한 구분도 없으며 심지어(immo) 단적으로 하나인 것으로 이해된다. 그러므로 결국 질료는 전적으로 가능태인 까닭에 모든 질료를 품은 존재자들에게 수적으로 하나라고(omnibus materiatis numero una) <말하는 것은> 올바른 추론과 원리<에 따르는 것>이다.[24]

---

23) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.2, *d.*, p.83(ed.min) 참조.

24) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.3, res., pp.89-90(ed.min.): "[…] quia materia est ens in potentia, unitas eius non potest esse unitas individuationis, sive per continuitatem, sicut mons est unus, sive per actualem simplicitatem, sicut Angelus est unus; sed si habet unitatem, unitatem homogeneitatis habet. Si igitur materia non est una actuali

한편 이렇게 질료의 가능태에 따른 부정적 단일성과 무한성은 질료를 규정하는 형상의 대척점에 선다. 그러나 궁극적으로 신의 단일성과 무한성, 즉 지고의 완성(summa perfectio)이자 순수한 현실태를 내용으로 하는 긍정적 단일성과 무한성의 대척점에 해당한다.[25] 또한 철저한 가능태로서 모든 피조물들이 공유하는 단일한 원리인 질료의 보편성은 순수 현실태이자 모든 것의 원인인 창조자 신의 세계에 대한 보편성의 대척점에 해당한다. 이런 면에서 질료는 형상에 대해서는 물론 궁극적으로 가장 탁월한 빛인 신의 그림자(tenebra)로서 부정적 보편 원리로 드러난다.[26]

더 나아가 보나벤투라는 신의 그림자로서의 질료가 피조물들 사이에서, 특히 정신적인 피조물들과 물체적인 피조물들이 공유하는 동류적인 보편 원리로서 피조물들의 본질에 편재한다고 이해한다. 그리고 이로부터 보나벤투라는 창조자의 절대적 초월성을 논한다. 먼저 어떤 의미에서건 가장 탁월한 완성자로서 영원불변성을 갖는 신은 불완전성의 원리인 질료를 철저히 배제한다. 이런 면에서 질료와의 관계는 신과 피조물을 근본적으로 가르는 기준이 된다. 그리고 질료가 제한의 원리이므로 질료를 배제하는 신은 어떤 제약도 받지 않는 철저한

---

simplicitate ut angelus, nec continuitate ut mons vel auri frustum, sed solum homogeneitate, et haec non tollitur per adventum formarum, ita est materia una sub omnibus formis, sicut omnibus formis abstractis, sed abstractis omnibus formis nulla est distinctio in materia, immo intelligitur ut simpliciter una, nunc igitur materia est in omnibus materiatis numero una, quia est ens omnino in potentia, et haec est recta ratio et causa."

25) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.3, res., p.89(ed.min.)(각주12 참조).

26) Ibid., d.3, pars.1 a.1. q.2, ad.5, p. 87(ed.min.): […] dicendum quod [materia] tenebra dicitur ratione privationis formae, quia forma lumen est, et ideo materia cum privatione repugnaret contemplationi. Et quia in angelis facta est sub actu perfecto sublata privatione, hinc est quod remota est ab ea ratio tenebrositatis, et sic patet illud. Non enim est tenebra per essentiam, nisi quis forte dicat tenebram comparative, sicut creatura omnis tenebra est respectu summae lucis sic et materia tenebra potest dici respectu dei et respectu formae qua perficitur.

무한성과 그에 따른 초월적 존재로 이해된다.

한편 불완전성과 제한의 보편적 기체인 질료와 결부되지 않는 신의 무한성과 초월성은 다른 차원의 무한성과 초월성을 동시에 함축한다. 신의 존재와 활동, 특히 세계의 창조자이자 주재자인 신의 본성과 그에 따른 신의 의지 및 신의 역사(役事)는 질료라는 기체를 배제한다. 그리고 이에 따라 기체에 대한 형상의 규정(determinatio)까지도 배제한다. 즉 신은 인간의 앎과 같은 형상의 규정까지도 훌쩍 뛰어넘는 절대적 무한성과 초월성을 담지한 존재로 드러난다. 보나벤투라의 보편적 질료－형상론은 이렇게 모든 피조물에게서 드러나는 질료와 형상의 결합상을 갖지 않는 존재로서 신을 제시한다.[27] 이로써 보나벤투라는 여하간의 제한과 규정, 즉 피조물에게서 드러나는 유한성을 투사할 수 없는 신과 그의 활동, 그리고 존재의 절대적 무한성과 초월성을 논할 공간을 확보한다.[28]

신의 그림자로서의 질료 개념과 그에 따른 신의 절대적 무한성에 대한 보나벤투라의 논의와 문제의식을 간접적으로 시사한다. 그리고 13세기 초 '이단적인 오류들'과 결부되어 있다는 의구심 아래 있던 아리스토텔레스를 중세적 문제의식에 따라 긍정적으로 수용・소화하는 과정을 다른 각도에서 이해하는 길을 연다. 중세의 교회권력은 1210년 파리대학에서 아리스토텔레스의 자연철학과 형이상학 저서에 대한 연구 금지 조치를 공표한다. 5년 뒤 이 조치의 연장선 상에서 다비드 디난도(David de Dinando)와 아말리쿠스 베나(Amalicus de Bena) 및 그의 추종자들이 이단으로 단죄 당한다. 그런데 1231년에 이르러 교회는 "모든 오류의 혐의로부터 결백함이 입증"될 것을 조건으로 아리스토텔레스의 저작에 대한 연구와 독서를 허용한다.[29] 앞서

---

27) Kleineidam(1930), p.16 참조.

28) Martel, B., *La psychologie de Gonsalve d''Espagne,* (Montréal: Institute D''Etudes Médiévales, 1968), p.61 참조..

29) CUP, Vol. I, p.138: "[…] libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati". 루카 비앙키(Luca Bianchi)는 이 조서에 아리스토텔레스에 대한 걷히지 않

두 차례의 조치는 다비드나 아말리쿠스가 신과 세계, 그리고 피조물 사이의 경계와 차이를 모호하게 만드는 이단적인 유물론 혹은 범신론 사상을 유포하는 과정에서 아리스토텔레스의 자연철학 및 형이상학을 원용한 것에 기인한다.[30] 반면 1231년의 조건부 허용을 전후하여 파리대학과 옥스퍼드에서 성장하기 시작한 보편적 질료－형상론자들은[31] 아리스토텔레스를 비롯한 여러 철학자들의 저작들을 인용하면서도 다비드나 아말리쿠스와는 사뭇 다른 결론을 끌어냈다. 보편적 질료 형상론자들은 질료의 부정적 차원의 무한성과 신의 절대적 차원의 무한성을 철저히 구분했다. 이를 바탕으로 질료－형상의 결합물인 피조물과 신 사이의 철저한 차이를 내용으로 하는 세계관과 사상을 피력했다. 무엇보다도 그들은 신의 역사와 의지의 절대적 초월성까지 보장하는 논의를 전개하며 범신론적 이단에 빠지지 않는 새로운 철학적 가능성을 제시했다. 아울러 이 과정에서 중세의 보편적 질료－형상론은 "오류의 혐의"로부터 벗어난 아리스토텔레스의 중세적 상을 구축하는 데에도 일조했다고 할 수 있다.

이런 면에서 보편적 질료－형상론은 13세기초 교회를 비롯한 사상계 일반이 아리스토텔레스로 대변되는 이교적 사상을 그들의 세계관에 적합하게 활용하는 과정에서 찾아낸 사유방식 중 하나라고 할 수 있을 것이다. 보나벤투라가 신의 그림자로서 제시한 질료 개념 역시 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 아우구스티누스와 아리스토텔레스의 질료 개념을 종합한 신의 그림자로서의 질료 이해를 통해 신의 절대적 무한성을 보장하는 체계를 구축했기 때문이다. 이와 같은 의미에서 보나벤

은 교황청의 의구심과 동시에 신중한 통제와 시의적절한 수정을 거쳐 아리스토텔레스를 활용할 경우 학문적으로 유용할 수 있음을 인지하는 교황청의 태도를 확인한다. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris:(XIIIe-XIVe siècles)*, Paris: les Belles Lettres, 1999, p.104 참조.

30) 이에 대해서는 리차드 루벤스타인, 『아리스토텔레스의 아이들』, 유원기 옮김, 민음사, 2004, 228-234쪽 참조.

31) D.-O. Lottin, "La Composition Hylémorphique Des Substances Spirituelles." *Revue néo-scolastique de philosophie* 34 (1932): pp.24-27 참조.

투라의 보편적 질료－형상론은 13세기 초 이단적 사상과 마주서서 그들의 세계관에 적합하게 여러 자료들을 활용하는 가능성을 모색했던 중세인들의 문제의식을 공유 및 계승 발전시킨 결과라고 할 수 있다.

또한 보나벤투라는 상기한 이단적 사상에 대한 대안적 방향성을 제시하는 것을 넘어서 보편적 질료－형상론을 철학적으로 정당화하는 종합적 체계를 마련한다. 물론 보나벤투라 이전에 보편적 질료－형상론을 바탕으로 보나벤투라와 겹치는 논의를 전개한 사상가들은 많았다. 그리고 이와 같은 사상가들이 보나벤투라에게 결정적인 영감들을 제공했던 것도 사실이다. 이런 면에서 보나벤투라의 보편적 질료－형상론의 철저한 고유성이나 혁명성 혹은 독창성을 논하기는 어렵다. 하지만 그 이전 사상가들의 질료의 편재에 대한 논의들은 철학적 권위들을 자신의 입장으로 소화하기 보다는 소극적인 차원에 권위들을 열거하며 자신들의 입장을 지지하도록 하는 데 머무르곤 했다. 반면, 보나벤투라는 아리스토텔레스와 같은 철학적 권위를 확신에 찬 자신의 입장에서 소화한다. 이를 바탕으로 그는 보편적 질료－형상론을 정당화하는 사상적 체계를 구축했다. 종합적 이론 체계로서의 중세 보편적 질료－형상론과 그 전통은 이렇게 보나벤투라를 거치며 확립됐다고 할 수 있다. 그가 전개한 보편적 질료－형상론은 그 이전의 논의들과 이런 의미에서 분명한 차별성을 갖는다.[32] 또한 보나벤투라가 구축한 사상적 체계와 자신의 입장에서 광범위하게 수용했던 신학 및 철학의 권위들은 이후 세대의 보편적 질료－형상론자들이 전개하게 될 논의의 기초가 되기도 했다.[33] 이런 면에서 중세의 보

32) Kleineidam(1930), p.26 참조.

33) 물론 보편적 질료－형상론의 대표자로서 보나벤투라와 으뜸을 다툴 만한 사상가로 보나벤투라와 활동기가 겹치는 로저 베이컨(Roger Bacon)을 빼놓을 수는 없다. 하지만 최소한 13세기 후반에 이르기까지 베이컨은 소위 주류보다는 '아웃사이더'에 가까웠다. 특히 파리대학의 신학부 교수직을 맡지 못했던 그는 보나벤투라가 당대에 차지하고 있던 위상에 비견할 만한 위상을 차지할 수 없었다. 또한 베이컨의 보편적 질료－형상론은 천사의 장소 이동의 문제와 같은 신학적 문제와 관련하여 보나벤투라 및 보나벤투라의 사상적 후계자라 할 수 있는 요하네스 페캄(Johannes Peckham)과 같은 사상가들의 공격 대상이 되기도 했다. 이 점에 대해서는 Long,

편적 질료－형상론의 역사는 보나벤투라 이전과 이후로 나뉜다고 말할 수 있다.

2. 토마스 아퀴나스의 보편적 질료－형상론 비판과 보나벤투라

1220년대 중반 이후로 보편적 질료－형상론은 큰 성공을 거두었다. 하지만 이 이론이 모든 중세인들에게 설득력 있게 다가왔던 것은 아니었다. 사실상 천사나 인간의 영혼에 질료가 포함되어 있다는 질료의 편재에 대한 논의와 질료의 단일성 혹은 동일성에 대한 논의는 이에 대한 비판의 역사와 함께했다. 예컨대 『영혼에 관한 논고』(*Tractatus de anima,* 1197년~1204년경 작성)에서 요하네스 블런드(Johannes Blund c.1175-1248)는 영혼의 단순성과 인간의 영혼에 질료－형상적 결합을 배치(背馳)시키며 이 중 후자를 배제하는 자신의 입장을 밝힌다.[34] 한편 보편적 질료－형상론에 대한 철학적 차원에서 의미 있는 비판적 논의들은 대학총장 필리푸스(Philippus Cancelarius, c.1160-1236), 후고 산토 카로(Hugo de Santo-Caro, c.1200-63), 굴리엘무스 알베르누스(Gullielmus Alvernus. c.1180/90-1249) 등에 의해 개진되기 시작한다. 그리고 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus, 1193/1206-1280)에 이르러 체계화된 형태로 자리 잡힌다. 하지만 이들은 보편적 질료－형상론자들의 입장에 대한 적극적인 대안제시나 공격을 목표로 하기 보다는 문제제기 및 절충점을 모색하는 노선을 택하곤 했다.[35] 반면 이들의 논의를 계승/발전시킨 토마스 아퀴나스

R.J., “Roger Bacon on the Nature and Place of Angels”, *Vivarium*, 35(1997), pp.279-81을 참조.

34) Johannes Blund, *Tractatus de anima secundum Iohannem Blondum.* D.A. Callus & R.W. Hunt(eds.) (Oxford: Oxford Univ. Press, 1970), 90.333-91.334.

35) 알베르투스의 경우 보편적 질료－형상론에 대한 상당히 강도 높은 비판적 논의를 경력 초기부터 전개한다. 하지만 그는 본인의 입장과 보편적 질료－형상론자들의 입장 사이의 차이를 좁힐 여지를 최소한 1260년대에 집필한 『신학대전』 직전까지 남겨두고 있었다. 이 점에 대해서는 정현석, 「알베르투스 마그누스의 보편적 질료－형상론 비판」, 『헤겔연구』 30(2011),

(Thomas de Aquino, 1224/5-1274)는 그의 선배들과는 달리 보편적 질료－형상론을 논박/폐기하려는 의도와 자신의 입장을 이 이론의 대안으로 제시하려는 적극적인 입장을 분명히 한다. 이런 면에서 그의 사상적 경쟁자였던 보나벤투라가 보편적 질료－형상론을 종합적 체계를 갖춘 이론으로 발전시킨 보편적 질료－형상론의 가장 열렬한 지지자였다면 토마스 아퀴나스는 보편적 질료－형상론의 비판적 논의를 가장 체계화된 형태로 정리하여 대안을 제시하려 했던 보편적 질료－형상론의 가장 열렬한 적대자였다고 할 수 있다.[36]

(1) 기체(fundamentum)으로서의 질료의 편재 비판: 질료의 다의성과 지적 인식의 문제

토마스는 중세의 보편적 질료－형상론자들을 아비체브론(Avicebron)의 추종자라고 주장한다.[37] 하지만 13세기에 『생명의 원천』을 직접적으로 접하며 가장 열렬히 연구한 사상가는 아비체브론과 보편적 질료－형상론을 공유했던 사상가들이 아니었다. 토마스 이전과 동시대는 물론 그 이후의 보편적 질료－형상론자 중 아비체브론과 『생명의 원천』을 직접적으로 거론한 사상가는 극히 드물다. 보나벤투라 역시 "아비체브론" 혹은 『생명의 원천』의 저자를 거론한 바가 없다. 현재까지 확인된 것은 중세의 보편적 질료－형상론자들이 도미니쿠스 군디살리누스 등을 통해 아비체브론의 입장을 간접적으로 그리고 파편화된 형태로 접했다는 것 정도다.[38] 반면 서양의 중세인들 사이에서 『생명의

257-9쪽 참조.

36) 보나벤투라가 『명제집 주해』(1254년 완료)를 작성하며 종합적 체계로서의 보편적 질료－형상론을 완성시킨 시점과 토마스 아퀴나스가 자신의 비판적 논의를 자신의 『명제집 주해』(1256년 완료)를 통해 체계화 시킨 시점은 거의 일치한다.

37) Thomas de Aquino, *Scriptum super II Sententiarum*, in *Scriptum super Libros Sententiarum*, vol.2. P. Mandonnet(ed.)(Paris: Léthielleux, 1929)(이후 *In II Sent.*), d.3, q.1, a.1, co., p.86: "Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit Librum Fontis Vitae, quem multi sequuntur." 참조.

원천』에 드러나는 보편적 질료－형상론을 직접, 그리고 가장 면밀하고 상세하게 연구하고 소개한 장본인들은 알베르투스 마뉴스나 토마스처럼 이 이론에 대해 지극히 비판적이었던 사상가들이었다.[39] 그리고 아비체브론의 보편적 질료－형상론을 면밀하게 연구했던 사상가들은 아비체브론과 그의 사상을 아베로에스와 같은 아리스토텔레스주의 전통의 대표자와 대비시키며 보편적 질료－형상론이 아리스토텔레스의 전통에서 벗어나거나 이 전통과 무관함을 보여주는 예로서 활용했다. 이 점은 『존재와 본질에 관하여』에서 수용함(recipere)과 관련하여 가능태의 다의성을 논하는 토마스의 논의에서 대표적으로 확인할 수 있다.

> 다른 것으로부터 어떤 것을 수용하는 모든 것은 그것[피수용자]과의 관계 속에서 가능태에 있으며, 그것[=수용자] 안에 피수용자는 그것의 현실태이다. 그래서 지성체라는 무엇임 혹은 형상은 신으로부터 받아들이는 존재와 관련하여 가능태이며 현실태라는 양태로서 그 존재를 받아들인다. 이에 따라 가능태와 현실태는 지성체들 안에서 드러나며 다의적(equivoce)인 경우가 아니라면 형상과 질료로서 드러나지 않는다. 이와 같은 연유로 질료 때문에 사물에 부합하는 것처럼 보이는 받아들임(pati), 수용함(recipere), 기저가 됨(subiectum) 그리고 이런 종류의 모든 것은 영혼론 제3권<의 주석>에서 주석가(Commentator)[=아베로에스]가 말하는 바와 같이 지적인 실체들이나 물체적인 실체들

38) 13세기에 아비체브론이나 『생명의 원천』을 보편적 질료－형상론이나 자신의 입장을 정당화하기 위해 거론한 경우는 토마스 사후에 활동했던 아쿠아스파르타의 마테우스 정도 뿐이다. 이에 대해서는 Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, ed. A.-J. Gondras(Paris: J.Vrin, 1961), q.3, cont.1, p.41; q.4, ad. opp.*a*, p.56; q.4, opps.10-12, pp.95-6; q.12, opp.3, p.196.

39) B. McGinn, "Sapientia Judaeorum: the role of Jewish philosophers in some scholastic thinkers", in R.J., Bast et A.C. Gow(eds.), *Continuity and change: the harvest of Late-Medieval and Reformation history: essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th birthday*, (Leiden: Brill, 2000), p.216: "Indeed Gabirol's the most acute readers among schoolmen were not his proponents like his translator, the Spanish archdeacon Dominicus Gundissalinus or William of Auvergne who praised him as "omnium philosophantium nobilissimus," but like Albert and Thomas, who read him to refute him". 이 점에 대해서는 Weishepl, pp.248-9 역시 참조.

에게 다의적으로 부합한다.[40]

보는 바와 같이 토마스는 아베로에스라는 아리스토텔레스 전통의 최고 권위자를 거론하며 보편적 질료-형상론을 기본적인 철학적 용어, 특히 아리스토텔레스의 용어를 제대로 소화하지 못한 사람들의 입장으로 다루고 있다. 물론 토마스는 가능태를 질료에, 그리고 현실태를 형상에 결부시킨다면 "질료와 형상의 결합"이라 할 수도 있다는 것을 부인하지 않는다. 하지만 그는 이런 어법이 "철저히 다의적"이며 "질료" 및 "형상"이라는 용어의 의미에 충실한 것이 아니라고 말한다.[41] 그리고 그는 이와 같은 질료의 다의성을 적시하지 못하는 보

40) Thomas de Aquino, *De ente et essentia* in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P.M. Edita, vol. XLIII, Commissio Leonina(ed.), (Roma: Editori di San Tommaso, 1976)(이후 *DEE*), cap. 4, 377.147-59: "Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod ipsa quiditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huius modi que uidetur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in III De anima Commentator dicit."

41) *In II Sent.*, d.3, q.1, a.1, co., p.88: "[…] ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus ; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum; sapientis enim est non curare de nominibus"; *In I Sent.*, d.8, q.5, a.2, co., p.229: "[…] non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur"; Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXIV-1, Commissio Leonina(ed.)(Rome-Paris: Éditions du Cerf, 1996), 50.159-164: "[…] Philosophus dicit in III De anima quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit passio in rebus corporalibus. Si quis igitur concludere uelit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit uel patitur, manifeste ex equiuocatione decipitur."; Thomas de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Spiritualibus Creaturis*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P.M. Edita, XXIV-2, Commissio

편적 질료－형상론이 근본적으로 실재들이 현실세계에서 다양하게 드러내는 여러 양상을 사유의 질서에서 하나의 원리로 소급시키려는 그릇된 생각에서 질료의 편재를 논했고 이런 면에서 오류를 범한다고 주장한다.[42]

Leonina(ed.), Rome-Paris: Éditions du Cerf, 2000(이후 *QDSC*), a.1, co., 14.401-8: "[…] natura spiritualis substantie, que non est compositio ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse ; et sic in substantia spirituali est compositio potentie et actus, et per consequens forme et materie, si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Set tamen non hoc proprie dictum secundum communem usum nominum"; Thomas de Aquino, *De substantiis separatis*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P.M. edita, vol. XL-D-E, Commissio Leonina(ed.)(Roma: Editori di San Tommaso, 1968)(이후 *DSS*), cap.8, D53.55-60: "[…] quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris usque ad primam earum quae est actu tantum, quae Deus est ; ut sic omne inferiores spirituales substantiae et materiae possint dici, secundum hoc quod sunt in potentia, et forma secundum hoc quod sunt actu"; *DSS*, cap.8, D56.244-52: "Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus a potentia quae est in materia : nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit". 참조. 이 밖에도 토마스는 가능태를 논할 수 있는 다양한 맥락을 들어 질료의 다의성을 설명하고 있다. 이에 대해서는 *S.Th.*, I, q.50, a.2, ad.1(유와 종의 구분); ad. 3(그로 인해 있게 되는 것(quo est)과 무엇임(quod est) 사이의 구분: 이에 대한 국내 연구로는 장욱, 「희랍의 본질의 형이상학과 토마스 아퀴나스의 존재의 형이상학」, 『중세철학』, 제2호(1996); 그리고 이경재, 「형이상학: 아리스토텔레스 vs. 토마스 아퀴나스」, 『중세철학』, 제6호(2000) 참조.); ad.4(유한성과 무한성 사이의 구분); I, q.75, a.5, ad.1, 444a 29-40(현실태와 가능태 사이의 구분, 아리스토텔레스의 형상－질료론을 현실태－가능태로 변모시키는 토마스의 면모에 관해서는 박승찬, 「토마스 아퀴나스에 의한 가능태 이론의 변형－신학적 관심을 통한 아리스토텔레스 철학의 비판적 수용－」, 『중세철학』, 제14호(2008) 참조.); ad.3(작용자와 수용자의 구분); ad.4 (참여의 대상이 되는 자와 참여하는 자의 구분) 등을 참조.

42) *In II Sent.*, d.3, a.1, ads.2, 3, et 6, pp.88-9; Thomas de Aquino, *Summa theologiae* ad textum S. Pii Pp. 5 iussu confectum recognita(Ottawa: Collège Dominicain d'Ottawa, 1953)(이후 *S.Th.*), I, q.50, a.2, co., 316a 21-5: "[…] hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro Fontis

더 나아가 토마스는 보나벤투라의 경우[43]에서 확인한 바와 같이 보편적 질료－형상론자들이 비물체적 실체들의 '변화'인 인식활동을 가능케 하는 수용성의 원리이자 기저로서 물체적 질료와 구분되는 정신적 질료가 존재해야 할 필연성을 논하는 것에 주목한다. 이 문제와 관련하여 토마스는 인간의 인식활동에 정신적 질료라는 정신적 실체가 수행하는 활동의 기저를 정초할 필요가 없다고 논한다. 여기에서 역시 토마스는 아베로에스의 논의, 즉 물질적 지성(intellectus materialis) 혹은 가능지성(intellectus possibilis)의 수용성(passio)과 관련한 "질료"의 다의성(equivocity)에 대한 논의를 바탕으로 입장을 전개한다. 먼저 토마스는 지성이 형상을 받아들여 앎을 형성하는 것과 질료가 형상을 받아들여 사물이 되는 것 사이에는 근본적인 차이가 있음을 다음과 같이 밝힌다.

> 주석가[=아베로에스]가 영혼론 3권에서 말한 것처럼 <우리는> 질료와 지성과 관련하여 수용함(recipire) 같은 부류의 것들을 다의적인 차원에서 논한다. 그래서 제일질료는 형상을 받아들이되 단적인 형상으로서 받아들이는 것이 아니라 '이것'으로서, 즉 질료에 의해 개별화되는 것으로서 받아들인다. 그러나 지성 안에 있는 형상은 보편적인 존재를 갖기에 지성은 형상을 개별화시키면서 <받아들이는 것이 아니라> 단적인 형상으로서 받아들인다. 이에 따라 철학자[=아리스토텔레스] 역시 같은 곳[=영혼론 3권]에서 지적으로 인식한다는 것은 어떤 의미에서 받아들이는 것이라 말했다. 하지만 <그는> 일반적이고 다의적으로 <말한 것이다>. 따라서 <우리는> 이런 <아리스토텔레스의 일반적이고 다의적인 표현>으로부터 정신적 실체에 <질료－형상론적> 결합이나 질료성을 정초하지 않는다.[44]

Vitae. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta". 참조.

43) 각주 7 참조.

44) *In II Sent.*, d.3 q.1 a.1 ad 3 pp.88-9: "[…] sicut dicit Commentator in III De anima, recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur aequivoce de materia et intellectu: materia enim prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc, unde per materiam individuatur; sed intellectus recipit formam inquantum est forma simpliciter, non individuans eam, quia forma in intellectu habet esse universale; unde

그래서

> 가장 강력한 반증은 그들[=정신적 실체]의 앎의 능력으로부터 나온다. 기실 우리는 오직 질료와 질료의 조건들로부터 분리될 경우에 형상들이 알려질 수 있으며, <형상들을> 받아들이고, <형상들에> 작용하여 지적으로 인식하는(intelligens) 실체의 힘(virtus)에 의해서만 현실태로 알려진다는 것을 알고 있다. 결국 모든 지적으로 인식하는 실체는 철저하게 질료의 간섭을 받지 않아야 하며, 그렇기에 질료를 자신의 일부로 갖지 않아야 할 뿐만 아니라, 질료적 형상들<의 경우>처럼 질료에 각인된 형상 같은 것도 아니어야 한다.45)

즉 토마스에게 인식 활동이라는 것은 형상을 질료부터 분리 혹은 추상하여 수용하는 것이다. 그런데 만약 지성(적인 실체) 안에 질료가 있어서 그 안에 수용한 형상이 자연에서 형상이 질료에 결합하듯 지성 안에 있는 결합한다면 이 형상은 그만큼 질료와 결합한 상태로 있게 될 것이다. 그래서 지성이 질료가 형상을 수용하는 방식으로 형상을 수용하면 현실적으로 지성 안에서 질료와 결합한 이 형상을 인식하지 못하게 될 것이다. 그래서 토마스는 지적 실체에 질료를 투사하는 입장이 인식 활동과 지식의 형성을 적절하게 설명할 수 없다고 생각한다.

> 인식한다는 것은 <어떤> 형상을 형상적인 만큼 <받아들이는 것이다>. 그렇기에 만약 지성이 질료를 가진 것을 통찰할 경우, 그것[=질료를 가

---

etiam Philosophus ibidem dicit, quod intelligere, pati quoddam est; sed communiter et aequivoce dictum; unde ex hoc non ponitur compositio vel materialitas substantiae intellectualis."

45) *DEE*, cap.IV, 375.11-376.22: "Cuius demonstratio potisimma est ex uirtute intelligendi que in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per uirtutem substantie intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia ut est de formis materialibus".

> 진 것] 안에 존재하는 형상은 이 형상[=지성이 받아들인 형상]이 아니다. 따라서 질료 안에 존재하는 형상은 현실적으로 우리에게 이해된 형상이 아니다. 그리고 그 형상을 통해서 <인간은> 이해하지 않는다.46)

이렇게 토마스는 정신적 실체 및 지성의 본성 및 작용에서 지성이 형상을 수용하여 앎을 형성하는 것과 제일질료가 형상을 수용함으로써 사물을 만드는 것을 구분한다. 이를 통해 정신적 실체가 단지 수용하는 능력과 작용을 보유한다는 이유로 질료가 물체적인 실체들은 물론 정신적인 실체들에게까지 편재해야 한다고 생각할 필연성이나 필요성이 없다고 주장한다.47)

---

46) *In II Sent.*, d.3, q.1, a.1, co., p.86: "cognitio est formae <receptio>, inquantum est forma; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma exsistans in eo non haec: unde forma existens in materia non est forma intellecta in actu: et sic per formam illam non intelligeret." 그리고 이와 비슷한 논의로는 영혼의 인식을 말하는 Thomas de Aquino, *Scriptum super I Sententiarum*, in *Scriptum super Libros Sententiarum*, vol.1. P. Mandonnet(ed.)(Paris: Léthielleux, 1929), d.8, q.5, a.2, co., p.228: "nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae" 참조. 그리고 인간의 인식과 사물의 형성과 관련된 수용성이 드러내는 극명한 차이에 관해서는 *QDSC*, a.1, co., 13.333-54: "Omnes enim spirituales substantie intellectuales sunt […] Perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantie in quantum huiusmodi est intelligibile prout est in intellectu ; talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, que sit proportionata ad susceptionem forme intelligibilis. Huius modi autem non est potentia materie prime : nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse indiuiduale. Forma uero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione […] Intelligit autem intellectus intelligibile precipue secundum naturam communem et uniuersalem […] non ergo substantia intellectualis receptiua forme ex ratione materie prime, set magis per oppositam quandam rationem"를 참조.

47) *DSS*, cap.8, D54.106-8: "[…] non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subiciatur aliquid sicut materia vel subiectum."참조 그리고 이와 맥락을 함께 하는 논의로는 *DSS*, cap.7, D52.83-90: "[…] si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia; et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus et ponere substantias spirituales simplices non

(2) 질료의 단일성의 문제: 양적 규정에 의한 분할의 문제

보나벤투라는 창조자이자 긍정적인 단일성을 바탕으로 우주 만물에 대해 한결같은(uni-versal) 영향력을 행사하는 보편적 원인인 신의 대척점에 서는 신의 그림자로서의 질료를 논한다. 그에 따르면 정신적인 실체들을 포함한 모든 실체들의 질료는 형상들에 의해 분화되어 다양한 모습으로 드러난다. 그래서 질료는 모든 사물들 안에 차이와 구분을 만드는 형상들과 결합하여 있기 때문에 이 형상들에 따라 서로 다른 양태로 분화되어 있다. 한편 보나벤투라는 이런 차이와 구분을 만드는 형상들을 모두 걷어낼 경우 모든 사물들이 실제로는 부정적인 의미에서 단일한 질료를 공유하고 있음을 확인할 수 있다고 생각한다. 그리고 정신적인 실체들의 변화의 기체인 정신적 질료와 물질적 실체들의 기체인 물질적 질료 역시 신의 그림자로서 부정적인 의미의 단일성을 갖는 질료가 정신성 및 물질성의 형상의 규정하에 분화된 것이라고 이해한다. 이런 면에서 신의 그림자로서 질료의 부정적 단일성은 질료의 편재성을 논할 수 있게 하는 근간이라 할 수 있다.

한편 토마스는 질료의 다의성 및 지적 인식의 문제를 중심으로 정신적 질료를 정초해야 할 필연성이 없음을 비판적으로 거론하면서 질료의 편재성을 공격한다. 그리고 이 질료의 편재성을 뒷받침하는 질료의 단일성까지 문제로 삼아 보편적 질료－형상론의 근간을 뒤흔들려고 한다. 토마스는 이와 같은 질료의 단일성 비판을 1220년대에서 30

---

compositas ex materia et forma"; 그리고 *QDSC*, a.1, co., 13.333-54: "Omnes enim spirituales substantie intellectuales sunt […] Perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantie in quantum huiusmodi est intelligibile prout est in intellectu ; talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, que sit proportionata ad susceptionem forme intelligibilis. Huius modi autem non est potentia materie prime : nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse indiuiduale. Forma uero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione […] Intelligit autem intellectus intelligibile precipue secundum naturam communem et uniuersalem […] non ergo substantia intellectualis receptiua forme ex ratione materie prime, set magis per oppositam quandam rationem" 참조.

년대, 즉 그보다 한 세대 앞서 활동했던 사상가 대학총장 필리푸스로부터 빌어온다. 필리푸스는 『선에 관한 대전』(*Summa de bono,* 1225-8경 저술)에서 다음과 같이 보편적 질료 형상론을 비판한 바 있다.

> "분명하게 드러나는 바처럼 세 부류(genus)의 질료가 있다는 것에 거슬러 오직 두 <부류의 질료만 있다고> 나는 답한다. 첫 번째 의견,[48] 즉 형상(forma)[49]과 양, 그리고 대립에 의해 실체적으로 규정될 수 있는 질료가 종적으로 동일하다는 의견은 오류다. 질료는 그것을 개념<적으로 드러내는 것>(notio)에 의해서만 규정된다고 말해야 한다. 예컨대 양(quantitas)은 질료를 규정한다. 그리고 [그것, 즉 양은] 질료를 개념<적으로 드러내는 것>이다. 마찬가지로 대립성[=생성과 소멸의 대립성]이라는 운동도 질료를 <개념적으로 드러내는 것이다>. 때때로(quandoque) 천체들의 경우처럼 질료는 양에 의해 규정되지만 대립성[=생성과 소멸]에 의해서는 규정되지 않기도 한다. 한편 <질료는> 절대로 그것[=질료]과 더불어 결합물을 이루는 실체적 형상으로 규정되지 않는다. 그래서 <실체적> 형상은 질료를 규정하지 않는데 그 까닭은 <형상이> 그것[=질료]을 초월하는 것이기 때문이다. 반면 양은 질료 안에서만 발견된다. 그래서 우리가 <질료로부터> 양을 배제한다는 것은 결국 질료를 규정하는 <원리를> 배제하는 것이다. 그러므로 <양을 질료로부터 배제하는 것은> 이치에 닿지 않는다. 따라서 정확하게 <말하자면> 두 <종류의> 질료, 즉 생성<및 소멸>하는 것의 경우<에

48) Philippus Cancelarius, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, N.Wicki (ed.)(Bern: A. Francke SA, 1985), t.1, cap.2, q.3, a.1, 66.29-40 참조. 편집자 비키는 여기에서 필리푸스가 염두에 둔 상대가 아비체브론이라고 말한다.

49) 인용문에서 필리푸스립이 거론하는 'forma' 혹은 'forma substantialis'의 의미는 아리스토텔레스적인 용어법에 따른 '실체적 형상'보다 '실체로서의 형상' 혹은 '형상적 실체'의 의미에 더 가깝다. 필리푸스는 인간 영혼도 이런 종류의 형상(적 실체)으로 분류한다. 물론 필리푸스가 영혼을 아랍 철학자들의 저작 및 아랍-라틴어 번역본에 등장하는 표현을 빌려 신체의 완성(perfectio corporis)이라고 부르는 것은 사실이다. 하지만 필리푸스가 이 표현을 통해 전달하고자 하는 뜻 역시 앞서 'forma substantialis'의 경우처럼 질료와 결합하는 '실체적 형상으로서의 완성'과는 거리가 멀다. 이와 관련하여 비에니악은 이와 같은 표현들이 품은 의미가 '형상과 유사한 기능을 수행하는 자립적 실체' 쪽에 더 가깝다고 말한다(Bieniak, M, *The Soul-Body Problem at Paris, CA.1200-1250-Hugh of St-Cher and His Contemporaries*(Leuven: Leuven Univ. Press, 2010), pp.16-7 참조).

> 서 확인할 수 있는 것>처럼 그로부터 어떤 것이 만들어지는[혹은 생성되는] 질료와 천체들<의 경우에서 확인할 수 있는 것>처럼 그로부터 어떤 것이 산출되지는[혹은 생성되지는] 않지만 그로 인해 <그 어떤 것>이 존재하게 되는 질료가 있다(그래서 후자에게는 대립성에 의한 운동은 없고 양만 있다). 결국 질료로 가능태를 설명하는 것은 가능태에 대해서는 제한적으로(minus), 그리고 질료에 대해서는 덜 정확하게(minus proprie) <설명하는> 것이다."[50]

이 인용문에서 보는 바와 같이 필리푸스는 개념상 양과 질료의 외연을 동일한 것으로 확인한다. 그래서 양적으로 규정되지 않는 형상(적 실체), 즉 영혼이나 천사 같은 정신적 실체의 본성에 질료를 투사하는 것이 질료와 가능태를 엄밀하게 이해하지 못한 것이라 이해한다. 이에 따라 그는 양으로 개념화되는 두 종류의 질료, 지상적 세계에 존재하는 생성/소멸하는 실체들의 질료와 생성/소멸하는 천체의 질료 외에 다른 종류의 질료를 논하는 것이 이치에 닿지 않는다고 생각한다. 이와 같은 필리푸스의 비판은 토마스의 손을 거치며 간명하지만 더욱 정교하게 고안된 비판적 논의로 『명제집 주해』에서 재등장한다.

---

50) Philippus Cancelarius, *Summa de bono*, t.1, cap.2, q.3, a.1, pp.68.110-69.124: "Ad illud autem quod obicitur de triplici genere materie respondeo quod non est nisi duplex, ut ostendetur; et prima est falsa, scilicet quod unum est genus materie quod habet determinari substantiali forma, quantitate et contrariete. Dicendum est enim quod materia non habet determinari nisi secundum id quod est eius notio. Verbi gratia quantitas habet determinare materiam et eius notio est; similiter et motus contrarietatis. Quandoque per quantitatem determinatur materia et non contrarietate, ut in celestibus, numquam autem per substantialem formam cum qua veniet in compositionem. Forma igitur non determinat materiam, quoniam ipsam est transcendens. Sed quantitas non invenitur nisi in materia; unde cum eximus quantitatem, iam eximus determinativum materiae, et ideo non procedit ratio. Est igitur duplex proprie materia: materia ex qua fit aliquid, ut in generabilibus, materia ex qua est aliquid etsi non fiat, ut in celestibus; ideo ibi quantitas absque contrarietate motus. Unde cum materia dicat potentiam, ubi minus de potentia et minus proprie materia".

> 비물체성은 질료와 상치된다. 기실 하나의 완성될 것에게는 하나의 완성이 있어야만 하며 제일 질료에는 어떤 다양성도 존재하지 않는다. 그렇기에 여하간의 <다양성>이 그것[=질료] 안에 존재하거나 알려지기 이전에 온 형상(omnis forma)이 질료 전체를 둘러싸야만 한다. 그런데 어떤 다양성도 신체성을 선행하여 알려지지 않는다. 왜냐하면 다양성은 부분을 전제하고, <다양성>은 양으로부터 도출된 분할이 전제되지 않는 한 존재할 수 없으며, 양은 신체성 없이는 존재하지 않기 때문이다. 따라서 모든 질료는 신체성의 형상을 입고 있어야 한다. 이런 연유로 어떤 것이 비물체적이라면 <그것은> 반드시 비질료적이어야 한다.[51]

인용문에서 토마스는 즉 정신성 및 물체성의 형상에 의한 그 자체로서의 질료(materia in se considerata)의 분할을 논하기 위해서는 사실상 그 어떤 규정이나 차이를 가질 수 없는 질료에 어떤 특질, 즉 분할될 수 있는 특질을 상정하지 않을 수 없음을 지적한다. 그런데 분할은 순차적으로 부분, 양, 그리고 궁극적으로 물체성을 전제 했을 때에만 이해될 수 있는 개념이다. 따라서 정신적 질료와 물질적 질료가 그 자체로서의 질료를 '부분(pars)'별로 나눠 갖기 위해서는 어쨌든 일차적으로 물체성의 형상에 의한 규정을 전제하지 않을 수 없다. 그런데 여기에는 문제가 따른다. 이미 물체성의 형상에 의해 규정된 질료의 한 부분 위에 정신성의 형상이 다시, 그리고 동시에 이중적으로 질료를 규정해야 하기 때문이다. 이 점을 토마스는 『신학대전』에서 다음과 같이 논하며 정신적 질료와 물체적 질료의 기저가 되는 근원적으로 동일한 질료라는 보편적 질료-형상론의 근본 논제를 무력화시키려 한다.

---

51) *In II Sent.*, d.3, q.1, a.1, co., pp.86-87: "[…] incorporeitas repugnant materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale".

> 한눈에 보기에도 정신적 <실체들>과 물체적 <실체들>에게 동일한 질료가 있을 수 없<는 일임>은 분명하다. 왜냐하면 정신적 형상과 물체적 형상이 질료의 같은 부분에 수용된다는 것이 가능하지 않기 때문이다(<그래서> 만약 <이것이 가능하다면> 수적으로 하나이자 동일한 사물이 <동시에> 물체적이면서 정신적이게 될 것이다). 따라서 질료의 어떤 부분은 물체적 형상을, 그리고 다른 부분은 정신적 형상을 받아들일 것이다. 그런데 질료를 부분들로 분할하는 것은 질료가 양<의 규정> 하에 있다고 여겨지지 않는 이상 합당치 않다. 『자연학』 1권에서 언급되었듯이 그것[=양]과 무관한 실체는 불가분할적이다. 그러므로 정신적인 <실체들>의 질료는 앞서 언급한 바와 같이(sic) 양<적 규정> 아래 있어야 할 터인데 이는 불가능하다. 따라서 물체적 실체들의 질료와 정신적 실체들의 <질료는> 동일할 수 없다.[52]

한편 토마스는 위에서 보는 바처럼 형상에 따라 질료가 나뉜다는 논제가 불가능한 입장이라 판단한다. 그래서 정신적 질료와 물체적 질료의 기저가 되는 그 자체로서 단일한 질료가 형상이 아닌 그 자체에 분할의 원인을 품고 있다고 이해해 볼 가능성을 타진한다. 이 경우 최소한 동일한 부분에 대해 서로 상반되는 두 형상적 규정을 수적으로 동일한 사물에 대해 동시에 논해야 하는 난점을 피할 수 있다. 하지만 이에 대해서도 토마스는 부정적인 결론을 내린다.

> 만약 양쪽[정신적인 실체와 물체적인 실체]의 <질료>와 관련하여 <제일> 질료가 동일하고 공통된 것이라면 형상들에 의한 차이, 즉 정신성과 물체성에 따른 <특성(distinctio)>에 앞서 그것[=질료] 안에서 어떤 특성이 있다고 이해 되어야만 한다. 그러나 이 특성은 양적 분할에 따

52) *S.Th.*, I, q.50, a.2, co., 316a39-316b16: "[…] primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde reliquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Phy. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile"(인용문의 밑줄은 필자의 것임).

> 라 존재할 수 없다. 왜냐하면 정신적 실체 안에서 양적 차원은 발견되지 않기 때문이다. 따라서 이 특성은 형상들이나 예비태(dispositio)들 혹은 질료 그 자체에 따라 있다<고 생각할 가능성이> 남는다. 그런데 이 특성은 무한<히 많은> 형상들이나 예비태들로 인해 있을 수 없다. 그래서 우리는 결국 이런 <결론> 즉 이 특성이 질료 그 자체를 통해 질료 안에 있다는 <결론으로> 되돌아 간다. 그러므로 정신적 실체의 질료는 철저하게 물체적 질료와 별개의 것이다.[53]

즉 질료 그 자체에 의해 분할될 수 있는 특성을 가진다고 하면 그 자체로서의 질료는 애초부터 물체적 질료라고 해야 할 것이다. 그렇다면 정신적 질료가 이 물체적 질료의 부분이라고 말해야 하는데 이는 이치에 어긋난다. 이에 따라 그는 위의 인용문에서 보는 바와 같이 굳이 정신적 질료를 논해야만 한다면 정신적 질료가 아예 이 근본적인 질료와는 무관하다고 말하는 수밖에 없다고 밝힌다. 그리고 마지막으로 이렇게 근본적인 질료와 무관한 정신적인 질료가 별도로 있다고 논할 가능성을 검토한다. 하지만 그의 결론은 부정적이다.

> 만약 정신적 실체들의 질료가 순수하게 가능태에 있는 어떤 존재자가 될 수 없고 오히려 어떤 현실태에 있는 존재자라면, 정신적인 것들의 질료 그 자체가 그들의 본질(substantia)이 된다. 그리고 이에 따라 질료가 정신적 실체들 안에 있다고 생각하는 것이나 단순한 정신적 실체들은 질료와 형상의 결합이 아니라고 생각하는 것이나 어떤 차이도 없게 될 것이다.[54]

---

53) *DSS*, cap.7, D52.5-11: "[…] si est materia una et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis. Quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem, quia in substantiis spiritualibus quantitatis dimensiones non inveniuntur; unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam: et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum oportet tandem redire ad hoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igituy omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum".

54) *DSS*, cap.7, D52.83-90: "[…] si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia; et secundum hoc

토마스 아퀴나스는 이렇게 보편적 질료－형상론의 근간인 질료의 단일성을 부정함으로써 그에 따른 모든 피조물 안에서의 단일한 질료의 편재성, 그리고 정신적 질료의 필요성까지 부정한다. 또한 그는 정신적 실체의 수동적 측면들을 설명하기 위해 다양한 가능성을 검토하고 이를 통해 질료를 동원하는 것이 무의미함을 드러낸다. 이에 따라 인간 영혼을 포함한 어떤 정신적 실체들도 순수 가능태인 제일질료와 관계를 맺지 않는다고 결론을 맺는다.[55] 한편 토마스는 신의 그림자로서의 질료 개념이 보장했던 신의 절대적 단순성 및 초월성의 문제에 주목한다. 그는 신의 절대적 단순성 및 초월성을 보장하기 위해 정신적 실체에 질료를 투사할 필요도 없으며 질료로부터 오는 가능태를 배제한다 할지라도 이 정신적 실체들이 그 자체로서는 존재할 수 없음을 충분히 말할 수 있다고 생각한다. 이를 위해 그가 제시하는 대안은 이들이 존재의 현실태(actus essendi)에 대한 가능태로서 존재에 대한 가능태를 품고 있다고 이해하는 것이다. 그리고 이런 이해를 통해 신의 그림자로서 단일하며 모든 피조물이 공유하는 보편적 기체(fundamentum)로서의 질료를 거론하지 않고서도 상기한 신의 속성들을 논할 수 있다고 주장한다.[56]

3. 보나벤투라는 왜 보편적 질료－형상론을 포기하지 않았나?

보나벤투라가 토마스 아퀴나스의 비판과 대안들을 염두에 두고 체

---

nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus et ponere substantias spirituales simplices non compositas ex materia et forma".

55) *DSS*, cap.7, D53.111-118 참조.

56) *DSS*, cap.8, D55.159-69: "[…] in substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiae aliena, invenitur quidem differentia maioris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum ; non tamen in eis est compositio materiae et formae […] Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur: sublata omni potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam in quantum non sunt ipsum esse sed esse participant".

계적인 철학적 대응을 한 흔적을 그의 텍스트에서 찾아내기는 그리 쉽지 않다. 일단 보나벤투라가 보편적 질료－형상론을 가장 체계적이며 상세한 논의를 통해 전개한 저작은 그의 『명제집 주해』다. 그런데 이 작품은 토마스가 보편적 질료－형상론에 대한 비판을 전개한 대부분의 작품들 이전에 작성되었다.[57] 이런 면에서 그의 주저인 『명제집 주해』에 등장하는 논의들을 거론하면서 그와 토마스 사이의 직접적인 대결을 재구성하는 것은 무리한 일이다. 하지만 최소한 토마스가 보편적 질료－형상론에 대한 비판적 논의를 체계화하는 과정에서 활용한 필리푸스와 알베르투스의 입장, 즉 토마스 비판의 이전형(prototype)에 대해 보나벤투라는 분명히 알고 있었고 이에 맞서 나름의 방어를 했음은 분명하게 확인된다. 이런 면에서 이와 같은 보나벤투라의 논의들은 토마스가 보편적 질료－형상론에 던진 문제와 비판들에 대한 방어책이 무엇이었는지를 넘겨 볼 수 있게 해줄 것이다.

(1) 논리적 질서와 존재론적 질서

먼저 보나벤투라가 토마스가 『명제집 주해』에서 보편적인 질료－형상의 결합 대신 제시하는 대안에 대해 어떻게 받아들였을지로부터 출발하도록 하겠다. 토마스는 사람들이 정신적인 실체의 본성에 질료의 편재와 그에 따른 형상과 질료의 결합을 논하는 것보다 '그로 인해 어떤 것이 되는 것(quo est)'과 '있는 것(quod est)'의 결합[58]이나 자신처럼 형상 혹은 '무엇임(quod est)과 존재(esse)의 결합[59]을 대안으로 논한다고 말한다. 보나벤투라는 『명제집 주해』에서 토마스의 존

57) 보나벤투라의 『명제집 주해』(1254년)와 시기적으로 거의 일치하는 저작은 토마스 아퀴나스의 첫 저작 중 하나인 『존재와 본질에 관하여』 정도이다.

58) 이와 같은 결합을 주장한 예로는 알베르투스를 들 수 있다. 알베르투스의 사상에서 '있는 것(quod est)'는 '인간'과 같은 구체적인 것들이며 '그로 인해 어떤 것이 되는 것(quo est)'은 '인간성'과 같은 본질적인 것을 의미한다. 보나벤투라 역시 각각의 내용을 정확히 알베르투스가 사용하는 의미로 이해하고 있다.

59) 각주 41 및 *DEE*, cap. 4, 376.33-40; 그리고 *QDSC*, a.1, co., 14.401-8 등을 참조.

재(esse)와 무엇임(quod est) 혹은 본질(essentia) 사이의 구분을 거론하지 않는다. 그래서 보나벤투라가 직접적으로 거론하고 있는 "있는 것"과 "그로 인해 어떤 것이 되는 것"의 구분, 즉 토마스 아퀴나스를 간접적으로 예견했던 논의들을 전개한 알베르투스와 필리푸스의 대안을 중심으로 보나벤투라가 이런 종류의 비판을 어떻게 여겼을지를 살펴보기로 하겠다.

보나벤투라는 "있는 것"과 "그로 인해 어떤 것이 되는 것"의 구분이 자신의 보편적 질료－형상론의 구분과 어느 정도 부합하는 부분이 있고, 이런 면에서 이를 통해 사물들의 본성 구조를 논하는 것이 가능함을 인정한다. 한편 그는 우리가 신(Deus)과 신성(Deitas)을 구분하는 경우처럼 "있는 것"과 "그로 인해 어떤 것이 되는 것" 사이의 구분이 있는 것처럼 다룬다는 사실을 동시에 지적한다. 그런데 신은 절대적으로 단순한 자로서 어떤 구분도 허용하지 않는 자이다. 그래서 보나벤투라는 이와 같은 구분이 신에게 적용되는 것을 봤을 때 실재적 구분일 수 없으며 개념적 구분에 머문다고 이해한다.[60] 즉 그

60) 이 점에 대해서는 Robert, P., *Hylémorphisme et devenir chez Saint Bonaventure* (Montréal: Les Edition de la Librairie Saint François, 1936), pp.79-80의 논의를 참조할 것. 그리고 있는 것과 그로 인해 있는 것 사이의 구분에 대한 보나벤투라의 언급은 Bonaventure *I Sent.* d.23 a.1 q.3, co.: "(…)cum in communi in inferioribus inveniatur 'quod est' et 'quo est', ratione cuius significatur in concretione et in abstractione, ut dicatur homo et humanitas: sic in divinis intelligimus, quamvis non intelligamus in differentia illa duo. Ideo et in abstractione significamus per hoc nomen 'deitas', et in concretione per hoc nomen 'Deus'. Et ideo imposuimus ei nomen, quo significaretur ipsum 'quo est', et hoc est essentia; et ipsum 'quod est', et hoc est substantia; et ita haec duo nomina accipiuntur ex parte communis." 그리고 Bonaventura, *Quaestiones disputate de mysterio trinitatis*, q.3, a.1, res. in *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, V(Florence: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891), p.71: "Sciendum est igitur, quod intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius 'quo est' et 'quod est', et quando intelligit rem copositatam, tunc illam resolutionem ponit circa se et circa rem; quando vero rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circa rem, sed circa se, quia aliter non potest intelligere. Unde intellectus noster cum Deum intelligit, omnino intelligit, quod in

에게 이 구분은 실재의 질서를 반영하는 구분이 될 수 없다. 이에 따라 보나벤투라는 사물을 이루는 원리 사이의 실재적 결합과 그에 따른 구분 중 가장 궁극적인 것이 질료와 형상 구분임을 확인한다.[61] 그런데 흥미로운 것은 알베르투스를 비롯한 보편적 질료-형상론의 비판자들이 이 이론이 실재의 질서와 논리의 질서를 구분하지 못한다는 비판을 해왔다는 것이다. 하지만 보나벤투라의 입장에서는 "있는 것"과 "그로 인해 어떤 것이 되는 것" 사이의 구분에 따른 대안이 오히려 개념적 구분을 실재적 구분으로 착각하고 사물의 실재적 구조를 파악하는 궁극적 원리들 대신 개념적 원리들로 세계를 재단하려는 시도로 드러난다. 즉 보나벤투라에게 실재의 질서와 논리의 질서를 구분하지 못하는 것은 오히려 알베르투스나 토마스와 같은 사상가들이다. 이런 면에서 보나벤투라는 알베르투스, 그리고 토마스의 제안까지도 심각하게 고려할만한 대안이라기보다 적반하장격의 설득력 없는 제안으로 여겼을 것이다.

(2) 질료의 편재성에 대한 비판에 맞서

토마스가 알베르투스로부터 거의 그대로 이어받아 전개하고 있는 인식의 문제를 통한 비판 역시 보나벤투라에게 설득력 있게 다가왔을

---

ipso est omnis simplicitas et nulla concretio, tamen intelligit per modum 'quo est' et 'quod est'(…)." 등을 참조. 그리고 이와 같은 보나벤투라의 이해는 토마스의 존재(esse)와 본질(essentia)의 결합의 경우에도 마찬가지일 것으로 보인다.

61) Robert(1936), p.79; Bonaventura, *Com. in I Sent.*, d.27, pars.I, a.1, q.3 res. : "Dicendum, quod abstrahi aliquid ab aliquo est dupliciter. Uno modo abstractio est, quae ortum habet a natura rei; et sic abstrahitur universale a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio, quae ortum habet ab intellectu nostro. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate dupliciter intelligit sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius quod est et ipsius quo. Semper enim cum aliquid intelligit, considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam etiam ipsum capit; et ita intellectus noster est resolubilis in intellectum ipsius quod est et ipsius quo, quia compositio erat circa ipsum." 참조.

것처럼 보이지 않는다. 토마스는 정신적 실체나 지성에 질료가 있다면 질료로부터 추상된 형상이 지성이나 정신적 실체 안에 있는 질료와 마치 사물을 이루는 질료와 형상처럼 결합할 것이며 이에 따라 지적인 인식 자체가 불가능할 것이라고 생각한다. 그래서 질료로부터 추상된 형상을 받아들이기 위해서라도 정신적 실체가 비질료적이어야 한다는 입장을 전개한다. 그런데 보나벤투라는『명제집 주해』에서 아담의 영혼(Anima Adae)의 문제를 논하며 이와 비슷한 비판을 던지는 상대의 입장에 대해 다음과 같이 말한다.

> 지적인 실체는 질료로부터 추상된 것(quod abstrahitur) 외에 아무것도 인식하지 않는다는 <주장>에 대해 반박하자면 <지적인 실체가> 이런 연유로, 즉 전적으로 비질료적이기 때문이라기보다 다음과 같은 연유로, 즉 사물이 그것[=지적 실체]에 진리에 따라[=참된 모습으로] 결합하지 못하기 때문에 이렇게 하는 것이다[=질료로부터 추상된 것만 인식하는 것이다]. 이런 까닭에 사물은 영혼이 사물로부터 추상한 유사상(similitudo)에 따라 지적인 실체에 결합해야만 한다. 아울러 또 다른 이유가 있다. 지성은 유사상－이것에 의해 <지성이> 이해한다－을 통해 앎의 현실태로 이행되어야만 한다. 그런데 사물을 현실태로 만드는 것은 상(species)과 형상이다. 이에 따라 영혼은 상과 형상이 자신에게 각인되지 않는 이상 사물을 인식하지 않는다. 그리고 이런 <일은> 그것[=형상]이 질료로부터 추상되지(abstrahatur) 않는 한 일어날 수 없다. <그런데> 이로부터 영혼 안에 질료가 없다는 <결론이> 도출되지 않는다. 그 까닭은 마치 거울 안에서 색채의 유사상이 <형성될 수 있는 것>처럼 <자신에게> 고유한 질료로부터 분리된 사물도 자신의 고유한 질료와 형상을 갖는 다른 사물 안에 문제없이(bene) 형성될 수 있기 때문이다.[62]

---

62) *Com. in II Sent.* d.17, a.1, q.2, ad.4(ed.min, p.426-7): “Ad illud quod obiicitur, quod substantia intellectiva nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia; dicendum, quod hoc non facit propter hoc, quod ipsa sit omnino immaterialis, sed propter hoc, quod res non potest ei uniri secundum veritatem. Ideo oportet, quod uniatur secundum similitudinem, quam anima abstrahit a re. Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit, rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc

위에서 볼 수 있듯 보나벤투라도 영혼이 질료로부터 추상된 형상만 받아들이는 것에 대해서는 이견이 없다. 하지만 이것이 곧 영혼의 비질료성을 입증하는 것이라고 받아들이지는 않는다. 그에 따르면 이런 인식작용의 특징은 영혼이 앎의 대상과 완벽하게 결합 혹은 일치될 수 없다는 것, 즉 사물의 형상을 있는 그대로 받아들일 수 없음을 드러낼 뿐이다. 이와 같은 자신의 입장을 정당화하기 위해 보나벤투라는 거울(speculum)이 사물의 상을 반영하는 경우를 예로 든다.[63] 그리고 이를 통해 고유한 질료를 가진 사물이 다른 것의 유사상, 즉 형상을 받아들이는 것이 불가능하다고 말할 필연적인 이유가 없다고 주장한다. 특히 거울의 예를 드는 이 논의는 작용은 존재를 따른다(operatio sequitir esse)라는 공리에 입각한 토마스의 비판을 경험적인 실례를 통해 무력화 시킨다는 면에서 흥미로운 방어책이라 할 수 있다. 이렇듯 지적 인식의 문제에 의거하여 인간의 영혼을 비롯한 정신적 실체의 비질료성을 논하는 비판은 거울의 예를 통해서 확인할 수 있듯이 보나벤투라로 하여금 자신의 입장을 철회하게 할만한 필연적인 이유를 제공하지 못한다.

한편 이 문제와 연장선 상에서 토마스는 보편적 질료－형상론이 제시하는바, 즉 인간 영혼(혹은 지성) 및 정신적 실체의 질료－형상론적 결합상이 아리스토텔레스의 입장과 거리가 멀다는 지적을 한다.

---

non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia.5 Nec ex hoc sequitur, quod anima careat materia; res enim abstracta a materia propria bene potest fieri in re alia, quae suam habet propriam materiam et formam, sicut similitudo coloris in speculo." 한편 스프릿(L.Spruit)은 이 구절에서 보나벤투라가 사용하는 표현, 상(species), 형상(forma), 유사상(similitudo)는 상호 대치 가능하다고 말한다(Spruit, L., *Species Intelligibilis: Classical Roots and Medieval Discussions*(Leiden: Brill, 1994), p.136.

63) 『명제집 주해』에서 보나벤투라는 거울을 사물의 상(species rei)를 받아들이는 인간의 인식 혹은 정신과 자주 비교된다(*Index* in *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, (Firenze: EX Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1901), p.343, col.2-3 참조). 그리고 다른 저작에서 예컨대 『하느님을 향한 마음의 여정』(*Itinerarium mentis ad Deum*)에서 역시 보나벤투라는 거울의 비유를 형상(species) 혹은 유사상(similitudo)를 받아들인다는 면에서 인간의 정신(mens)을 설명하는 데 즐겨 사용한다.

일단 이 지적에 후대의 연구자들도 이의제기는 하지 않는다. 예컨대 보나벤투라는 아리스토텔레스의 『영혼론』 3권 4장에서 지성이 <질료와> 섞이지 않았고(impermixtus) 영향받지 않는다(impassibilis)는 구절을 근거로 지성과 같은 형상적 실체들이 단순하다고 말하는 사람들에 대해 다음과 같이 독특한 해석을 제시하고 있기 때문이다.

> 지성이 영향을 받지 않으며 <질료와> 섞이지 않았다는 <의견에 대해> 반박컨대, 철학자[아리스토텔레스]는 결여와 존재에 따른 변천(transmutatio)에 대한 가능태에 있는 질료를 지성으로부터 배제하는 것이지 질료를 송두리째(universaliter) 배제하는 것은 아니라고 말해야 한다. 오히려 그는 지성에 그로 인해 만들고 그로 인해 만들어지는 본성이 있음을 논할 때에는 질료를 <지성에> 정초한다.64)

이 부분에 대한 다른 해석들과 비교할 때 인용문이 아리스토텔레스의 생각과는 동떨어진 해석이라는 데 이의를 제기할 수는 없을 것이다. 하지만 퀸이 지적하는 바와 같이 보나벤투라의 관심은 아리스토텔레스의 원리들을 해당 문제에 효율적으로 활용하는 데 있었다. 즉 아리스토텔레스가 제시하는 영혼의 본성에 대한 정확한 해석은 그에겐 관심 밖의 일이었다.65) 이런 면에서 그의 아리스토텔레스 해석 역시 브뤼너의 보편적 질료－형상론에 대한 평가, 즉 질료 개념을 정신적인 실체에게까지 적용하여 자연세계에서 드러나는 변화의 설명원리였던 질료를 자연세계는 물론 신을 제외한 초자연적 차원의 세계의 구성원들 모두에게 적용할 수 있는 보편적 설명원리로 외연을 확장시킨 '새로운' 시도 중 하나로 볼 수 있을 것이다. 한편 아리스토

64) *Com. in II Sent.* d.17. a1. q.2, ad.2, p.426(ed.min). Ad illud quod obiicitur, quod intellectus est impassibilis et impermixtus; dicendum, quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub privatione et sub potentia ad transmutationem secundum esse, non removet materiam universaliter, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est facere, et qua est fieri.

65) Quinn, J.F., *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (Toronto: PIMS Press, 1973), p.475.

텔레스와 아베로에스 등을 동원하여 보편적 질료－형상론’이 아리스토텔레스의 전통으로부터 벗어나 있음을 지적하는 토마스와 알베르투스의 설득력도 일면 보편적 질료－형상론자들로부터 드러나는 사상적 새로움 혹은 생경함의 덕을 보고 있다고 할 수 있다. 하지만 이 중세적 ‘새로움’이 보편적 질료－형상론을 아리스토텔레스의 고유한 입장에서 멀리 떨어뜨려 보게 하는 근거라면, 앞서 언급한 토마스의 대안, 즉 존재와 무엇임 혹은 존재 현실력과 본질의 구분 역시 그렇지 않을까? 실제로 그가 존재와 본질의 구분을 통해 보편적 질료－형상론을 대체하려는 시도 역시 그의 입장을 아리스토텔레스에게 더 가깝게 다가서도록 하는 것처럼 보이지만은 않는다. 특히 아리스토텔레스에게 토마스가 본질의 구성 요소 중 하나로서 제시하고 있는 ‘가능태로서의 형상’은 낯선 개념이 아닐 수 없다. 무엇보다도 토마스의 본질－존재현실력의 복합 구조 속에서 형상은 그 자체로서 현실태로 이행해야 하는 가능태로 드러난다. 그렇다면 보나벤투라의 보편적 질료－형상론이 비록 그 적용 범위에 큰 차이를 드러낼지언정 아리스토텔레스의 세계 이해 및 그에 따른 입장에 어떤 면에서는 더 충실하다고 말하지 못할 까닭도 없지 않은가?

(3) 질료의 단일성에 대한 비판에 마주서서: 질료의 본질(essentia)과 존재(esse)

양적 규정에 의한 질료의 분할에 의거한 토마스 아퀴나스의 비판은 하나의 단일한 질료가 정신적 질료와 물체적 질료로 분할을 중심으로 전개된다. 그에 따르면 양자의 분할을 논하기 위해 후자는 물론 전자도 양적 규정하에 놓이게 될 것인데 이 경우 질료 전체가 양적 규정하에 있다고 하거나, 정신적 질료가 물체적 질료와 공유하는 바가 없다고 해야 하는, 보편적 질료 형상론자들에게는 고민스런 양자택일의 문제가 발생한다. 그래서 이 비판은 사실상 보편적 질료－형상론 자체를 포기할 것을 종용하는, 그래서 보편적 질료－형상론에 대한 토마스의 가장 파괴적인 논의로 볼 수 있다. 그런데 토마스가

양자 택일의 상황으로 보편적 질료－형상론자들을 몰면서 전개하는 논의를 보나벤투라는 이미 예상하고 있었던 것으로 보인다. 다음은 보나벤투라의 『명제집 주해』에서 거론하고 있는 자신의 입장에 대한 반대 의견이다.

> 더 나아가 분할 가능성(partibilitas)은 물체적 사물들 안에 내재한다. 그래서 <분할 가능성> 형상 쪽에 의한 것이거나 근본적으로 질료 쪽에 의한 것이다. <그런데> 형상 쪽은 아니다. 왜냐하면 모든 형상은 단순한 본질로 이루어져 있기 때문이다. 그래서 일차적 그리고 근원적으로 질료 쪽에 의한 것이다. 이에 따라 질료는 그 자체로서 <분할 가능하거나>, 그렇지 않을 것이다[그 자체로서 분할 가능한 것이 아닐 것이다]. 그런데 만약 그렇지 않다면[그 자체로서 분할 가능한 것이 아니라면], 그래서 질료가 점(punctum)처럼 그 자체로서 단순한 것이라면, 점이 어떤 평면적인 것의 질료나 부분이 될 수 없듯이 어떤 물체의 질료일 수 없게 될 것이다. 이런 의견이 모순이라면 <결국 질료는 질료 그 자체에 의해 분할 가능성을 갖게 될 것이다>. 왜냐하면 여러 차원들은 무한정한 원인들에 따라 질료 그 자체로부터 나온 것이기 때문이다. 그러므로 질료는 물체적인 것과 정신적인 것 안에 있<고 정신적인 것에게는 분할 가능성이 없>기 때문에 분명히 <정신적 질료와 물체적 질료는 단일한 질료로부터 나온 것이 아니다>.[66]

이 반론의 내용은 형상이 아닌 질료 그 자체에 분할(divisio)를 가능케 하는 특성(distinctio)를 논하며 질료의 단일성을 공격하는 토마스의 만년 저작 『분리된 실체에 관하여』의 비판을 연상시킨다.[67] 이

---

66) *Com. In II Sent.* d.3 p.1 art.1 q.2, sc.4, p.84(ed.min), Item, partibilitas inest rebus corporalibus: aut ergo a parte formae, aut a parte materiae radicaliter. Non a parte formae, quia omnis forma est in simplici essentia consistens: ergo principaliter a parte materiae et originaliter. Aut igitur consequitur ipsam materiam secundum se, aut non; si non, ut si materia sit simplex, quantum est de se, ut punctus: ergo sicut punctus non potest esse materia vel pars superficiei, ita nec materia pars corporis. Quodsi hoc absurdum est-quia dimensiones secundum rationem infinitam consequuntur materiam secundum se: cum ergo sit in corporalibus et spiritualibus, patet etc.

67) 각주 53-4 참조.

에 대해 보나벤투라는 분할 가능성 자체가 형상 쪽에 있지 않다는 것에 먼저 수긍한다. 하지만 보나벤투라는 반론자가 제시하는 것처럼 분할 가능성이 질료로부터 와야한다고 생각해야 할 필연성이 없다고 생각한다.

> 분할 가능성이 질료로 인한 것이 아니라는 것을 반드시 말해야 한다. 왜냐하면 질료는 모든 형상으로부터 추상될 경우 단순하기 때문이다. 그런데 <이렇게 모든 형상으로부터 추상된> 점과 같이 질료는 현실적인 단순성을 갖지 않지만 현실적인 연장성을 갖지 않고 이에 대한 가능성을 갖기 때문에 단순하다. 그래서 이 질료에 물체적 형상의 본성이 부여될 경우 <연장성에 대한 가능성>은 현실화된다. 그러므로 연장성이 질료로부터 나온다고 할 경우 <연장성>이 그것의 본질(essentia)에 따른 것이라 이해해서는 안 된다. 오히려 물체적 형상, 즉 그 자체로서는 단순한 본질로 이루어졌을지라도 본성적으로 연장성 없이 질료 안에 존재하지 않는 <형상>을 지탱하고(suscipere) 있는 <질료의> 존재(esse)에 따른 것이라고 <이해해야 한다>.[68]

이와 같이 답하며 일단 질료의 무차별성을 거론하면서 보나벤투라가 그의 논적이 제시하는 양자택일의 상황에서 빠져나가고 있는 것은 사실이다. 하지만 보나벤투라의 답이 대단히 궁색해 보이는 것은 어쩔 수 없다. 왜냐하면 분할가능성을 양자의 결합물인 물체적 실체들의 본질적인 고유한 특성으로 제시하는 것으로 토마스가 제시하는 단일한 질료의 분할 그 자체에 대한 문제에 대해 근본적인 답을 제공하고 있다고 보기는 어렵기 때문이다. 이런 면에서 그의 입장은 토마스

---

68) *Com. In II Sent.* d.3 p.1 art.1 q.2, ad.4, p.87(ed.min): “Quod obiicitur de partibilitate, dicendum, quod hoc non est ratione ipsius materiae, quia materia, abstracta omni forma, simplex est; non tamen habet actualem simplicitatem, ut punctus, sed est simplex, quia caret actuali extensione, habet tamen possibilitatem ad illam; et cum natura formae corporalis illi materiae datur, tunc reducitur ad actum. Unde cum dicitur, quod extensio est a materia, non est intelligendum, quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem, quae non est nata esse in materia nisi cum extensione, quamvis ipsa in se sit simplici essentia consistens.”

의 비판에 대해 제대로 된 해답을 내놓지 않는다고 평가해야 한다.

한편 여기에서 거론하고 있는 존재와 본질의 구분은 그가 이 문제를 바라보는 그의 시각과 그 배경을 이해하기 위해, 그리고 그의 궁색해보이는 답변을 다른 각도에서 이해하는 차원에서 주목할 만하다. 그는 이 구절에서 질료의 본질에 따라(secundum essentiam), 즉 그 자체로서 고려된 것으로 질료를 다루는 것과 질료를 그에게 존재(esse)를 부여하는 형상(forma dans esse) 아래 있는 것으로 다루는 방식, 즉 존재에 따라(secundum esse) 다루는 방식을 구분하고 있다.[69] 이 구분을 염두에 두고 다음 구절을 살펴보자.

> 이 모든 철학자들의 생각은 참되다. 그러나 <서로> 달리 판단한 것이다. 자연학자는 물체적 사물들 사이에서만 동일한 질료가 발견된다고 말한다. 그 까닭은 그가 결코 질료를 그것의 본질에 따라서 생각하기에 이르지 않았고 오직 그것의 존재에 따라서만 <생각했기> 때문이다. 논란의 여지없이 질료는 물체적인 것들 안에 어떤 존재를 갖는데 <질료는 이런 존재를> 정신적 존재 안에서는 갖지 않는다. 그리고 <질료는> 소멸하는 것들 안에서 어떤 존재를 갖지만 소멸불가능한 것들 안에서는 <갖지 않는다>. 한편 형이상학자는 존재에 따라서는 물론 본질에 따라서도 <질료를> 이해한다. 왜냐하면 모든 존재로부터 추상되었을 때 질료 안에서 다양성을 확인하거나 상상할(fingere) <여지가> 없기 때문이다. 그래서 질료는 본질적으로 하나라고 <형이상학자>는 말한다. 그래서 이와 같은 문제를 신학자들이 다룰 경우 그는 자연철학자로서 면밀하게 다루거나 혹은 형이상학자처럼 <다룬다>. 왜냐하면 그는 모든 학문들의 탐구 방법을 그에게 봉사하도록 수용할 수 있기 때문이다. <그래서> 만약 자연철학자처럼 <다룰 때에는> <질

69) 보나벤투라가 활용하는 ‘esse’와 ‘essentia’의 구분은 토마스의 그것과 완전히 다른 의미를 갖고 있다. 지면상 자세한 논의를 할 수는 없지만 일반적으로 보나벤투라에게 ‘secundum essentiam’은 존재자(ens)를 그 자체로서 있는 그대로 다룬다는 의미로, 그리고 ‘secundum esse’는 어떤 의미에서는 secundum formam과 그 외연이 겹친다. 그래서 secundum essentia는 현 문맥에서 보나벤투라에게 “있는 그대로”의 의미로 새겨지며 ‘secundum esse’는 형상적 규정과 밀접한 관련을 갖는다는 의미에서 “형상적 규정에 따라”로 해석할 수 있다. 그리고 esse와 한편으로 구분되는 ‘existere’는 형상에 의해 보편적으로 드러나는 esse가 형상이 질료와 결합함으로써 이런 존재로 드러나는 것, 즉 ‘esse hoc’이라는 의미와 통한다.

> 료가> 동일하지 않다고 말할 것이며, 만약 형이상학자처럼 <다룰 경우에는> 그 본질상 동일하되 존재로는 구별된다고 말할 것이다. 그리고 형이상학자는 하위 학문<에 종사하는 사람>보다 더 고상한 방식으로 판단을 한다. 그렇기 때문에 정신적인 것들과 물체적인 것들과 관련하여 질료가 동일하다고 생각하는 사람들은 더 높이 고양됨으로써 더 잘 판단하게 될 것이다.[70]

이 인용문에서 보나벤투라가 거론하고 있는 신학자 입장, 즉 자연철학자와 형이상학자의 입장을 충실하게 활용하고 있는 입장은 그가 토마스의 반론과 같은 것을 어떻게 생각했는지에 대해 가늠할 실마리를 제공한다. 왜냐하면 이 신학자의 입장은 앞서의 반론이나 토마스의 문제제기를 기본적으로 질료를 형상 아래 있는 존재(esse)에 따라 다루는 학자들이 형상에서 발원하는 특성들을 질료의 본질에서 발원하는 특성으로 착각한 입장에서 온 것이라 간주할 것이기 때문이다. 이런 의미에서 보나벤투라는 토마스의 문제제기와 같은 것을 일종의 범주 오류에 빠지도록 만드는 질문과 답을 요구하는 문제의식으로 보고 있다고 할 수 있다. 그리고 다음과 같은 구절들은 토마스의 비판에 대한 해답(response) 대신 '신학자' 혹은 "정신이 고양된 사람"으

---

70) *Com. In II Sent.* d.3 p.1 art.1 q.2, res., p.86(ed.min): "Omnium istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter iudicant. Physicus enim non dicit, eandem esse materiam nisi in corporalibus,6 quia nunquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia; ideo dicit, esse unam per essentiam. Et ideo, cum hanc quaestionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut naturalis, aut sicut metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum, cum ei famulentur. Si ut naturalis, sic dicet, non esse eandem; si ut metaphysicus, dicet eandem esse per essentiam, differentem secundum esse. Et quoniam nobiliori modo iudicat metaphysicus quam scientiae inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eandem in spiritualibus et corporalibus, altius elevati, melius iudicaverunt, quamvis secundum diversas considerationes utrique potuerint dicere verum, ut prius ostensum est."

로서 보나벤투라가 제시하는 '철학적' 해소책(resolution)이자 토마스의 질문 자체에 대한 방법론 비판이 될 것이다.

> 만약 누군가 질료의 단일성을 이해하고자 한다면, 개체의 단일성<에 대한 이해>로부터 영혼을 분리시켜 상상력의 작용 저 너머로 올라감으로써 결여로 인해 철저하게 가능태에 있는 존재자를 생각해야만 한다. 그러면 어떻게든 <질료의 단일성>을 파악할 수 있을 것이다. 질료를 연장된 덩어리처럼 생각하는 이상 우리는 결단코 <질료의> 본질의 단일성을 파악하지 못할 것이다.[71]

그래서

> 반박하자면, <이런 식으로> 질료를 논한 것은 존재(esse)에 따라 질료를 논한 것이다. 그런데 이것은 변천하는 것의 질료, 즉 사물들이 서로 간에 변천할 수 있다고 말하는 근거로서의 <질료다>. 그러므로 이와 같은 논의(sermo)는 자연학자들에 따라, 그리고 자연학자들의 부류 안에서 이해되어야 한다. 질료가 다양하다는 논의도 <마찬가지다>. 왜냐하면 이들은 질료를 존재에 따라 다루기 때문이다.[72]

즉 '신학자' 보나벤투라의 입장에서 볼 때 형상이 주는 존재에 따라 질료를 다루는 가운데 이를 질료의 본성의 문제에 그대로 적용하는 것은 특정 학문의 관점 안에서만 유효한 원리나 이해를 바탕으로 형이상학의 문제를 직접적으로 다루려는 태도에 지나지 않는다. 그래

---

71) *Com. In II Sent.* d.3 p.1 art.1 q.3 ad.4-6, p.91(ed.min): "Si quis enim vult unitatem materiae intelligere, oportet ab unitate individuali animum abstrahere et super actum imaginationis conscendere et omnino ens in potentia per privationem cogitare, et sic poterit aliqualiter capere. Quamdiu enim materia ut moles extensa cogitatur, ad unitatem essentiae consideratam nullo modo pertingitur."

72) *Com. In II Sent.* d.3 p.1 art.1 q.2, ad.2, p.87Quod obiicitur: quorum materia est una etc.; dicendum, quod loquitur de materia secundum esse, hoc est de materia transmutabili, ratione cuius dicuntur res ad invicem transmutabiles; et ideo sermo ille secundum physicum et in genere physici est intelligendus, et alii sermones consimiles, qui dicunt, materiam esse diversam. Omnes enim loquuntur de materia secundum esse.

서 보나벤투라에게 토마스와 같은 비판자들의 요구는 대상을 대상 그 자체로서 본질에 따라 다루지 말고 어떤 제한된 관점, 특히 자연학적 질료 개념에 맞추어 질료의 본성을 다루라는 요구가 된다. 따라서 이 요구는 근본적으로는 개념을 통해 실재를 재단하라는 요구이며 궁극적으로 존재의 질서와 논리의 질서를 혼동하는 것 이상으로 보이지 않았을 것이다.[73] 바로 이런 의미에서 보나벤투라는 토마스와 같은 비판들의 입장을 받아들일 수 없는 가장 근본적인 이유를 찾았다고 할 수 있다.

하지만 보나벤투라의 이와 같은 해소책에 제일질료의 분할 방식에 대한 성실한 논증을 수반하지 않고 있다는 면에서 보나벤투라의 보편적 질료-형상론의 한계는 여전히 남는다. 물론 보나벤투라가 자신의 논적들의 비판과 관련하여 본질과 존재의 구분 등으로 자신의 형이상학적 입장의 차이를 드러내고 그들의 입장을 거부할 최소한의 방어선은 구축했으며 그의 체계 안에서 그것이 큰 문제가 되지 않는다는 것을 밝히는 데는 성공했다고 평가할 수 있다. 하지만 근본적으로 토마스의 양적 규정에 따른 분할에 의거한 비판이 보나벤투라의 체계로는 답하기 어려운 난제를 적시했다는 것과 이를 철학적으로 해결할 구체적인 논의가 사실상 보나벤투라에게 없었다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 그리고 이로부터 양적 규정에 따른 분할에 의거한 비판이 본래의 목적처럼 보편적 질료-형상론의 근간을 파괴하는 데에는 이르지 못했어도 보나벤투라의 논의가 가진 맹점을 드러냈다는 의미에서 나름의 역할을 완수했다고 평가할 수 있을 것이다.[74]

---

73) Kleineidam(1930), p.75: "Der Ausgangspunkt der Materienbegriffs liegt durchaus in der Physik. Welches is hier der Grundbegriff, der diesen ganzen Fragenkomplex beherrscht? Es ist der Begriff der Bewegung. Nur er fordert überhaupt den Begriff der Materie erst. Man muß darum von ihm ausgehen; denn nur durch ihn kann man den Begriff einer Materie begeifen. Vergißt man diesen Ausgangspunkt, so biegt sich der Materienbegriff unversehens ins Logische um."참조.(밑줄은 필자의 것임).

74) 한편 필리푸스로부터 토마스 아퀴나스로 이어지는 비판적 논의와 관련하여 이들의 비판의 핵심이자 이들의 질료 이해의 축에 자리 잡고 있는 질

Ⅲ. 나가는 글

이상에서 확인한 바와 같이 보나벤투라는 보편적 질료－형상론의 핵심 논제인 질료의 편재성과 단일성을 중심으로 모든 피조물의 보편적 기체이자 신의 그림자로서의 질료 개념을 체계화한다. 이와 같은 보나벤투라의 작업은 아비체브론의 그것과 더불어 아리스토텔레스의 자연적 변화의 기체로서의 질료를 우주 내에서 드러나는 보편적 변화를 포괄하는 기체로서의 질료 개념으로 확정시킨 대표적인 중세적 예로 제시할 수 있다. 또한 그의 작업은 질료를 우주 내에 다양한 방식으로 분화된 사물들 사이에서 동류성을 파악하게 하는 보편원리이자 동시에 피조물과 창조자로서의 신의 절대적 단순성과 무한성을 분명하게 가르는 기준으로 제시하며 자신의 시대의 문제의식에 답했다는 의의를 갖고 있다. 특히 제한은 물론 규정까지도 배제하는 신의 절대적 초월성을 이해하는 데 부정적인 방식으로 활용되는 형이상학적 원리인 질료－신의 그림자 개념은 13세기 초중반 아리스토텔레스의 자연학 저서의 수용과정에서 벌어진 서유럽 정신계의 불안감과 문제의식을 해소하고자 했던 한 중세인의 작업으로서 큰 의미를 갖는다.

한편 토마스 아퀴나스는 이 이론의 축이라고 할 수 있는 질료의 편재성과 단일성 문제에 비판적인 시선을 던진다. 그는 질료의 다의성,

---

료와 양 혹은 질료와 신체성의 사이의 모종의 관계 혹은 외연의 일치를 어떤 방식으로 정당화하고 있는 지에 대해 묻지 않을 수 없다. 물론 아리스토텔레스가 『자연학』을 비롯한 저서에서 질료와 운동 사이의 밀접한 연관을 논하고 있다는 점에서 이들의 입장을 정당화할 수 있는 문헌적 근거는 찾을 수 있다. 하지만 이와 같은 구절에 대하여 보편적 질료－형상론자들이 앞서 본 보나벤투라의 『영혼론』 3권의 해석의 경우처럼 질료 개념을 내세울 경우 이들이 당연한 듯이 내세우고 있는 질료성과 물체성의 관계를 입증하기는 쉽지 않은 것처럼 보인다. 특히 데센이 중세 이후의 자연철학에서의 질료 개념과 관련하여 지적하는 바, 즉 '지성과 양 사이에 어떤 특별한 관계를 정초하는 가정으로 이끄는 우리의 경험적 성향' 이상의 내용을 이들이 보편적 질료－형상론을 비판할 때 논의의 밑바탕에 깔고 있는 지는 여전히 의문의 여지로 남는다(데센의 지적은 Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1996, p.97 참조).

그리고 분할 가능성에 의거하여 질료의 편재의 문제와 관련해서는 정신적 질료 개념의 불필요성을, 그리고 질료의 단일성의 문제와 관련해서는 정신적 질료와 물체적 질료 사이의 구분의 근간을 공격한다. 특히 양적 규정에 의거한 분할 가능성의 문제를 바탕으로 토마스 아퀴나스는 보편적 질료-형상론의 핵심인 질료의 단일성 개념을 흔듦으로써 이에 기반을 둔 질료의 편재성까지 개념적으로 위기에 몰아 넣고 있다. 이런 면에서 그의 양적 규정에 따른 분할에 의거한 비판은 토마스의 가장 강력한 보편적 질료-형상론에 대한 논의로서 의미를 갖는다.

이와 같은 토마스의 비판과 관련하여 보나벤투라가 직접적으로 토마스와 대결하고 있지는 않다. 하지만 토마스의 체계적 비판적 논의에 영감을 주었던 여러 이전형에 대한 보나벤투라의 입장들은 토마스의 비판적 논의들 중 질료의 다의성과 정신적 실체의 인식의 문제를 거론하며 질료의 편재를 비판하는 논의에 대해 보나벤투라가 나름의 방어책을 분명하게 보유하고 있음을 드러낸다. 한편 질료의 단일성을 둘러싼 토마스의 비판적 논의와 본질과 존재의 구분을 대안으로 제시하는 논의와 관련하여 보나벤투라의 특이한 본질과 존재의 구분은 양자간의 형이상학적 입장 차이에 따른 좁히기 어려운 평행선을 확인시켜 준다. 그리고 이 입장 차이 속에서 보나벤투라는 토마스의 대안을 받아들이지 않을 이유와 비판적 논의에 대한 해답이 아닌 해소책을 제시함으로써 자신의 입장을 지킬 최소한의 공간을 확보하는 한편으로 상대의 입장을 실재의 질서와 개념적 질서 혹은 논리적 질서를 혼동하는 사유의 일종으로 몰아갈 힘을 얻는다.

하지만 근본적으로 이 해소책은 토마스 아퀴나스의 예봉은 피할 수 있을지언정 그의 체계 안에서 제일질료의 정신적 질료와 물체적 질료로의 분할에 대한 적극적인 설명으로 이어지지는 않는다. 그래서 최소한 그가 질료의 단일성을 고수하는 이유와 우주에 이 단일한 질료로부터 발원하는 두 종류의 질료를 나눈 존재자들이 있다는 그의 입장을 이해할 단초들을 그의 논의들을 통해 확인하는 것과는 별개로 단일한 질료가 어떤 근거로 두 종류의 존재자들의 기체로 분화하는지

에 대한 철학적인 설명은 여전히 보나벤투라에게 남은 난제라고 할 수 있다. 그리고 이런 면에서 토마스의 양적 규정에 따른 분할에 의거한 문제제기는 보나벤투라와 같은 보편적 질료－형상론자들의 사상을 그 근간으로부터 흔들어 무너뜨리는 데까지는 이르게 하지 못하지만 이들이 품은 난제를 환기시켰다는 면에서 의의를 갖는다고 할 수 있다.[75]

투 고 일: 2011. 11. 01.
심사완료일: 2011. 11. 16.
게재확정일: 2012. 05. 06.

정현석
연세대학교

75) 본 논문의 게재와 관련하여 소중한 조언을 주신 익명의 세 분 심사위원 선생님들께 마음 속 깊은 곳으로부터 감사의 말씀을 올립니다.

참고문헌

일차문헌

아리스토텔레스, 『형이상학』, 조대호 역, 서울: 나남, 2012.

Albertus Magnus, *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. IV, P. Hossfeld (ed.)(Köln: Aschendorff, 1951－현재).

Bonaventura, *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Vol.5, Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.

_____, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera theologica selecta*, Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934-65.

Mattheus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, ed. A.-J. Gondras, Paris: J.Vrin, 1961.

Philippus Cancelarius, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, N.Wicki (ed.), Berne: A. Francke SA, 1985.

Thomas de Aquino, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* Iussu Leonis XIII P.M. Edita, Commissio Leonina(ed.), Roma/Paris: 1888-현재.

_____, *Scriptum super II Sententiarum*, in *Scriptum super Libros Sententiarum*, vol.2. P. Mandonnet(ed.), Paris: Léthielleux, 1929.

_____, *Summa theologiae* ad textum S. Pii Pp. 5 iussu confectum recognita, Ottawa: Collège Dominicain d'Ottawa, 1953.

이차문헌

박승찬, 「토마스 아퀴나스에 의한 가능태 이론의 변형－신학적 관심을 통한 아리스토텔레스 철학의 비판적 수용－」, 『중세철학』, 제14호, 2008, 65-105쪽.

이경재, 「형이상학: 아리스토텔레스 vs. 토마스 아퀴나스」, 『중세철학』,

제6호, 2000, 71-99쪽.

장욱, 「희랍의 본질의 형이상학과 토마스 아퀴나스의 존재의 형이상학」, 『중세철학』, 제2호, 1996, 31-86쪽.

Kleineidam, E. *Das problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen in 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin,* Breslau: Druck von G. Tesch, 1930.

Long, R. J., "Roger Bacon on the Nature and Place of Angels", *Vivarium*, 35, 1997, pp.266-282.

Macken, Raymond, "Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 47, 1980, pp.188-230.

Martel, Benoit, *La psychologie de Gonsalve d''Espagne,* Montréal: Institute D''Etudes Médiévales, 1968.

McGinn, B., "Sapientia Judaeorum: the role of Jewish philosophers in some scholastic thinkers", in R.J., Bast et A.C. Gow(eds.), *Continuity and change: the harvest of Late-Medieval and Reformation history: essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th birthday*, Leiden: Brill, 2000, pp.206-228.

Quinn, J. F., *Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy,* Toronto: PIMS Press, 1973.

Robert, P., *Hylémorphisme et devenir chez Saint Bonaventure,* Montréal: Les Edition de la Librairie Saint François, 1936.

Weisheipl, J. A., "Albertus Magnus and universal hylomorphism: Avicebron: a note on thirteenth-century Augustinianism", *Southwestern Journal of Philosophy* 10, no.3, 1980, pp.239-260.

Wippel, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: CUA Press, 2000.

ABSTRACT

The 13th Century Debate on Universal Hylomorphism:

Bonaventure vs. Thomas Aquinas

Chung, Hyun Sok

Bonaventure develops his Universal Hylomorphism around key conceptions like universal presence and unicity of matter conceived as foundation of all the universe's creatures. His idea of the universal presence of matter renders him to the conception of matter as a universal principle that sustains the whole world, including spiritual creatures like angels. Additionally, his thesis on the unicity of matter provides him with a solid base for his argument to show that prime matter is a 'shadow' of the Creator, who enjoys absolute simplicity and infinity, or as a negative but universal representation which stands on the exact opposite side à propos of God, the first principle. This understanding of matter provoked lots of responses (even negative ones), which we can observe in the case of the critique by Thomas Aquinas: The Angelic Doctor. Aquinas wields his conceptual arms like his arguments for the equivocity of the conception of matter and for the quantitative determination which presupposes corporeity, and tries to refute those hallmark conceptions sustaining Universal Hylomorphism. And Bonaventure, facing these challenges, paves his way to defend his own position through his philosophical responses and resolutions based on his proper metaphysical system.

Keywords: Bonaventura, corporeity, equivocity, form, foundation, matter, quantity, Thomas Aquinas, Universal Hylomorphism