

[번역]

## 아퀴나스의 습성과 본성 개념\*



이나가키 료스케

이재룡 옮김

[한국성토마스연구소 소장·신부]

1. 이 논문에서 나는 아퀴나스의 ‘습성’(habitus) 개념을, 그것이 인간 본성(natura humana)과 맺고 있는 관계에 대한 성찰을 통해서 명료화하려 시도할 것이다. 이것은 그의 습성 이론의 한 측면으로, 그 중요성이 충분히 인정받지 못했던 주제이다. 내 논문의 중심 명제는 아퀴나스가 그의 성숙한 사상 속에서 습성을, 그것이, 목적인(qua end) 인간 본성과 맺고 있는 본질적 연관관계 속에서 이해하였다는 것이다. 이 논문에서 옹호되는 중심 명제를 지지하는 또 하나의 명제는, 아퀴나스에 따르면 습성의 원인이 행위나 행위의 반복이 아니라, 기존하는 어떤 본성(자연)적 원리, 곧 결국 인간 본성 자체라는 것이다. 이런 식으로 해석된 아퀴나스의 습성 개념은 습성의 개념사에서 독특한 위치를 차지한다. 다른 어떤 사상가도 습성 이론을 그런 체계적인 방식으로 인간 본성과의 연관 속에서 발전시키지 않았기 때문이다.<sup>1)</sup> 그 개념은 또한 아퀴나스의 형이상학적

---

\* 이 글은 2023학년도 가톨릭대학교 사목연구소 ‘계광학술연구기금’의 연구비 지원을 받아 연구·작성된 번역문임.

[원문] Bernard Ryosuke Inagaki, “*Habitus and Natura in Aquinas*”, in John Wippel(ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1987, pp.159-175.

\*\* 이 글은 역자가 2020년도에 성 토마스의 『신학대전 제22권 습성』을 연구·번역하는 기회에 요긴하게 참고했던, 일본의 대표적 토미스트 이나가키 료스케(稻垣良典, 1928-2022)의 글인데, 출간되어 나온 책을 보시고 이병호 주교님께서 감사하게도 다음과 같은 격려의 글을 보내주셔서 크게 고무되었다 :

« (전략) 신부님께서 <습성 입문> 각주 17에서 소개하신 일본의 이나가키 료스케

사상을 이해하려는 우리의 시도에서 핵심적 역할을 한다. 이 마지막의 요점에 관해서 나는 다음과 같은 관찰들을 덧붙이고 싶다.

아퀴나스의 철학 사상에서 경험과 형이상학의 [관계] 문제는 수년간에 걸친 나의 탐구적 관심의 대상이었고,<sup>2)</sup> 내가 그의 습성 개념을 탐구하기 시작한 것은 부분적으로는 이 문제에 대한 해결책을 추구하는 과정에서였다.<sup>3)</sup> 언뜻 보기에, 우리는 이 두 가지, 곧 경험(또는 경험주의)과 형이상학이 그의 철학 사상 안에 아무런 긴장도 없이 공존하고 있다는 인상을 받는다. 그는 오컴(Ockham)<sup>4)</sup>이나 로크(Locke)<sup>5)</sup> 못지않은 경험주의자이며, 동시에 자신의 형이상학적 사변에 완전히 능통하고 있다. 그렇지만 일단 우리가 아퀴나스 안에서 경험과 형이상학의 공존의 가능성 또는 토대 문제를 탐구하기 시작하자마자, 우리는 엄청난 난관에 충격을 받게 된다. 이 종합의 궁극적 토대는 그의 ‘존재’(esse) 이해에서 찾아져야 한다.<sup>6)</sup> 그렇지만 나에게게는 습성 개념이 이 두 가지 일견 모순되는 듯한(경험과 형이상학의) 요구와 필요들 사이를, 엄밀하게 경험 영역에 속하는 습성 개념으로부터 출발해서, 할 수 있는 한, 본성(자연)을

---

가 ‘이 습성 개념 속에 토마스 사상 전체의 기초가 되는 경험주의적 입장과 형이상학적 입장 사이를 절묘하게 조화시킬 수 있는 열쇠가 담겨 있다고 본다’는 견해에는 대단히 깊은 통찰이 들어 있다고 생각합니다. 그리고 이 책을 대하니 1982년에 바로 이 주제를 가지고 씨름하며 논문을 쓰던 때의 기억이 되살아나서 더욱 반가웠습니다. 쉽지 않은 내용을 적절한 어휘를 구사해서 성실하게 번역하신 작품을 보니, 우리나라 신학계가 이만큼 성장했구나 하는 생각이 들어 참으로 뿌듯한 마음입니다. (후략) >>.

1) 존 듀이는 나중에 보게 되겠지만, 자신의 ‘습성’ 이론을 자기 나름의 방식으로 인간 본성과의 밀접한 연관 속에서 발전시켰다. 그렇지만 그는 인간 본성을 전적으로 가변적이며 유연한 것으로 개념하며, 형이상학적 고찰을 배격하였다.

2) Cf. R. Inagaki, *Studies in the Philosophy of Thomas Aquinas*, Tokyo, Sobunsha, 1970.

3) Cf. R. Inagaki, *The Philosophy of Habit*, Tokyo, Sobunsha, 1981. 나는 탐구 초기에 부르크의 연구에 빛을 쬐다. Vernon Bourke, *The Perfecting of Potency by Habitus in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Toronto, 1938.

4) E. A. Moody, “Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy”, in *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Los Angeles, Berkeley, 1975, pp.296-297.

5) F. C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books, 1955, p.25; ID., *A History of Philosophy*, vol.5, pt.1, Image Books, 1964, p.84.

6) Cf. R. Inagaki, *Studes in the Philosophy of Thomas Aquinas*.

형이상학적인 차원에서, 즉 존재의 측면에서 바라본 본성을 이해할 수 있는 한에서, 중재할 수 있는 것으로 보였다. 다시 말해, 나에게 는 습성 개념을 도입함으로써 아퀴나스의 철학 사상 안에서 경험 주의와 형이상학의 통일성이 가능한 것으로 만들 수 있을 것으로 보였다.<sup>7)</sup> 그리고 나는 말이 나온 김에, 내가 또한 이런 방식으로 이른바 초월적 토미즘과 — 존재 포착에 대한 경험적 접근을 매우 강조하는 — 다른 토마스 학파 사이를 중재할 수 있는 제3의 길을 제공할 수도 있을 것이라 생각했다는 점을 말해둔다.<sup>8)</sup>

아퀴나스가 습성 개념을 목적으로서의 인간 본성과 맺고 있는 본질적 관계 안에서 이해하고 있다는 명제를 제시하는 데 있어서, 우리가 직면하는 첫 번째 문제는 ‘본성’(natura)이라는 용어의 모호성이다. 아퀴나스는 ‘본성’이라는 용어를, 그것이 대단히 다양한 맥락에서 사용되고 있음에도 불구하고, 그 의미와 관련하여 아무런 문제도 없다는 인상을 받을 정도로 쉽게 사용하고 있다.<sup>9)</sup> 하지만 그의 작품들 속에서 본성에 관한 일련의 놀랍도록 불가지론적인 명제들을 발견할 때,<sup>10)</sup> 우리는 비로소 그 문제를 보기 시작한다. 그

7) Cf. R. Inagaki, “The Degrees of Knowledge and Habitus according to Thomas Aquinas”, in *Miscellanea Mediaevalia* 13/1(1981: Berlin-New York), pp.270-282.

8) ‘초월적 토마스주의’에 관해서는: Cf. J. Donceel, “Transcendental Thomism”, in *The Monist* 58(1974), pp.67-85. ‘존재 포착’에 대한 경험적 접근에 관해서는: Cf. J. Owens, “Judgement and Truth in Aquinas”, *Mediaeval Studies* 32(1970), pp.138-158.

9) 쉬츠(Schuetz, *Thomas Lexikon*)와 데페라리(Deferrari, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*)는 ‘본성’(natura)이라는 용어가 지니고 있는, 다음과 같은 아홉 가지 의미를 제시하고 있다. 1) 탄생(die Geburt/ birth), 2) 생명체 탄생의 내적 원리(das innere Prinzip der Erzeugung eines Lebendigen/ the inner principle of the generation of a living thing), 3) 활동의 모든 내적 원리(jedes innere Prinzip einer Thaetigkeit/ every inner principle of an activity), 4) 물리적 존재자의 형상과 질료(die Form und die Materie eines koerperlichen Wesens/ the form and the matter of a physical being), 5) 사물의 본질: 작용과 활동의 원천(die Wesenheit eines Dinges/ the essence of a thing precisely as it is the source of its operations and activity), 6) 그 근본적 측면에서 바라본 존재성(jedes Ding der Welt/ an entity, anything viewed in its basic aspect), 7) 실체(die Substanz/ substance), 8) 실재 영역(das Reich der Wirklichkeit/ the realm of reality), 9) 비합리적인 것들의 영역(das Reich der vernunftlosen Dinge/ the realm of irrational things).

10) I, 29, 1, ad3. Cf. *In Sent.*, I, d.25, q.1, a.1, ad8; *De potentia*, q.9, a.2, ad5; *In Symbolum Apostolorum Expositio*, Prol.

문제는 다음과 같은 방식으로 정식화될 수 있다. 아퀴나스의 철학적 사상 안에서 — 거기서부터 다른 모든 의미들 또는 용법들이 유래될 수 있는 — ‘본성’의 중심적 또는 핵심적 의미를 발견 또는 규정하는 것이 가능하다. 나는 아퀴나스가 개념한 형이상학적 본성 개념이 바로 ‘본성’의 중심적 또는 독창적 의미를 규정하려는 하나의 시도라는 것과, 이 개념에 접근하는 가능한 방법은 습성 개념에 대한 성찰을 통해서라는 점을 논할 것이다.

나의 논거에 따라, 목적으로서의 인간 본성과의 본질적 관계 안에서 이해된 습성 개념에 대한 성찰을 통해서, 우리는 통상적 경험 영역을 능가하는, 그리하여 형이상학적 의미에서의 본성 이해의 길을 열어주는, 인간 본성 자체에 대한 이해에 도달할 수 있다. 습성에 대한 성찰을 통해서 획득한 인간 본성에 대한 지식은, 다시 말해, 본성에 대한 형이상학적 이해가 추구되어야 하는 자리이다. 형이상학적 의미에서의 본성이 정확히 신적 창조의 업적으로서의 자연이라는 점을 나중에 논할 것이다. 나는 이 논문에서 아퀴나스가 발전시킨, 본성이라는 형이상학적 개념을 충만히 명료화할 수 있으리라고 주장하는 것이 아니다. 만일 내가 아퀴나스의 철학적 사상에서 습성에 관한 성찰이 본성에 대한 형이상학적 이해에 이르는 가능한 길임을 보여줄 수 있다면 그것으로 만족이다.

2. 여기서 나는 나의 명제에 대한 착수 단계의 반론을 해결해야 한다. 습성은 인간 본성에 대한 이해와, 더 나아가 본성에 대한 형이상학적 이해에 이르는 길이라는 나의 명제에 반대해서, 한 가지 반론이 제기될 수 있다: 아퀴나스에 따르면, 본성을 계시하는 것은 본성(*natura*)이 아니라 오히려 현실(*actus*/행위)이 아닌가? 결국 본성은 아퀴나스에 의해서 운동 또는 작용의 원리로 규정된다.<sup>11)</sup> 그러므로 어떤 것의 행위들을 성찰함으로써, 우리는 그 본성을 포착할 수 있다(이렇게 반론은 전개될 것이다). 이 반론에 대해 나는 어떤 것의 본성을 이해하려는 우리의 시도에서 우리는 행위들로부터 출

11) *In Phys.*, II, lect.1; *De ente et essentia*, c.1; I, 29, 1, ad4; 115, 2; III, 2, 1.

말해야 하지만, 행위에 의해서 직접적으로 계시되는 것은 그 본질(*quid sit*)이 아니라, 오로지 예컨대 인간 영혼의 실존(*an sit*)뿐이지만,<sup>12)</sup> 우리가 어떤 것의 본성을 탐구해 들어갈 때 실제로 찾고 있는 것은 그 본질이라고 대답할 것이다. 이와 연관해서, 우리는 아퀴나스가 지성적 영혼의 자기 이해의 두 가지 종류, 즉 — ‘있는지’에 관심을 기울이는 — ‘특수하게’(particulariter)와 — ‘무엇임’[*quid sit*]에 관련되는 — ‘보편적인’ 사이에 설정하는 구별을 상기할 수 있을 것이다.<sup>13)</sup> 후자는 행위들에 대한 단순한 성찰을 통해 획득될 수 없기에, 그가 “근면하고 정교한 탐구”(inquisitio diligens et subtilis)라고 부르는 것<sup>14)</sup>을 요구한다. 우리는 또한 영혼의 자의식(*Selbstbewusstsein*)과 자기 인식(*selbsterkenntnis*) 사이를 구별하는 데 실패하는 ‘이성 심리학’(psychologia rationalis)에 대한 칸트의 비판을 상기시키고 싶다.<sup>15)</sup> 이 구별은 위에서 말한 아퀴나스의 구별에 상응한다. 이 모든 고찰들은 단순히 우리의 행위들을 성찰해 가지고는 인간 본성의 ‘무엇임’(*quid sit*)에 이를 수 없다는 진실을 가리킨다.

그렇지만 습성에 관한 성찰은 인간 본성의 ‘무엇임’을 밝혀줄 수 있다. 어떻게? 그리고 어떤 의미에서? 다소 거칠고 단순주의적인 대답은 왜냐하면 습성이 인간 본성 ‘이기’ 때문이라고 말하는 것이리라. 습성은 유서 깊은 상식적 용법에서 “제2의 본성”(consuetudo secunda natura)이라고 규정된다.<sup>16)</sup> 윌리엄 제임스(William James)는 그것이 “열 배나 더 본성”이라는 웰링턴 공작의 말을 승인하며 인용한다.<sup>17)</sup> 그는 습성과 본성이 단적으로 호환될 수 있는 것처럼 말하는 파스칼(Pascal)의 동의를 받는다.<sup>18)</sup> 곧 보겠지만 아퀴나스는 습성을 본성과 동일시하지 않는다. 그렇지만 그는 그의 작품 전반에 걸

12) 이 구별에 관하여: Cf. *De ver.*, q.10, a.8; I, 2, 2, ad2; *In Anal. Post.*, I, 2; II, 1.

13) *De ver.*, q.10, a.8; I, 87, 1.

14) I, 87, 1.

15) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341-405; B 399-432.

16) 이 표현은 아리스토텔레스에게로 거슬러 올라간다. Aristoteles, *De memoria et reminiscencia*, 452a27-28.

17) James, *The Principle of Psychology*, Dover, 1950, vol.1, p.120.

18) Pascal, *Pensees*, Brunschvicg ed., 89, 92, 93.

쳐서 그들 사이의 매우 밀접한 연결을 보고 있다. 초기 작품들에서 그는 활동 안에서 용이성, 신속성, 쾌감 등과 같은 습성의 경험적 지표들에 더 몰두하고, 이 활동의 변형들을 ‘본성’의 ‘적합성’(convenientia)과 연결된 습성에 의해서 야기되는 것으로 설명하였다.<sup>19)</sup> 나중에 좀더 성숙한 작품들에서는 그는 인간 본성과 연관되는 것이 바로 습성 개념에 속한다는 입장을 취한다. “왜냐하면 한 사물의 본성과 어떤 관계를 함축하고 있다는 것이 바로 습성 관념에 속하기 때문이다. [...] 습성은 1차적으로 그리고 그 자체로 한 사물의 본성과의 관계를 포함하고 있다.”<sup>20)</sup> 습성이, 인간 본성 자체가 그러하듯이, 우리 행위들의 원리이기 때문에, 이 둘의 밀접한 연결은 아주 분명하다. 그리고 습성의 경우에, 우리가 우리의 행위들을 통해서 그것을 야기한다고 말해질 수 있는 한에서, 우리 자신이 그 생성 원인이다.<sup>21)</sup> 우리는 습성을, 말하자면 안쪽에서부터, 곧 그것을 만든 것이 우리 자신이라는 의미에서 바라볼 수 있다. 이리하여 만일 습성이 본성 자체와 동일시된다면, 인간 본성은 완전히 우리에게 투명했을 것인데, 이것은 사실과 다르다.

나의 논거의 이 단계에서, 나는 습성이 행위들의 원리이기에,<sup>22)</sup> 행위들 자체보다는 오히려 습성을 성찰함으로써, 행위들의 궁극적 원리인 본성 자체에 좀더 가까이 다가갈 수 있고, 습성에 대한 성찰이 본성을 더 잘 밝혀줄 수 있다고 말할 수 있다. 우리는, 플라톤의 비유를<sup>23)</sup> 활용해서 인간 본성이 행위들의 경우보다 습성들의 경우에 대문자로 쓰여진다고 말할 수 있을지 모른다. 아래에서 나

19) *In Sent.*, III, d.14, q.1, a.2; d.23, q.1, a.1; d.33, q.1, a.1; *De ver.*, q.10, a.9; q.20, a.2. 습성의 경험적 표지들을 본성과의 적합성(convenientia)과 연결시켜 설명하는 이 방식이 후대의 작품들에서도 포기되지 않았다는 점이 지적되어야 한다. Cf. *De virt. in Com.*  
20) I-II, 49, 3: “Est [enim] de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit[...] habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei.”

21) 정확히 어떤 의미에서 우리의 행위가 습성의 원인이라고 할 수 있는지에 대해서는 나중에 논의될 것이다.

22) I-II, 49, Prol.; 49, 3.

23) 『국가론』 368D-E.

는 습성의 생성 또는 형성에서 우리의 행위들 이상의 어떤 것이 인과성을 발휘한다는 것, 그리고 이 어떤 것이 결국 형이상학적 의미에서 본성이라는 것을 보여주려고 노력할 것이다. 이리하여 습성의 생성 또는 형성 과정에 대한 성찰을 통해서 우리는 인간 본성 자체를 습성의 원인 또는 토대로 포착할 수 있을 것이다. 이것이 나의 논거의 주요 노선이 될 것이다.

3. 우리의 일상 경험에 제시되는 대로의, 다시 말해 감각들에 의해 관찰되고 어떤 일반적인 유형 또는 법칙과 연관지어 측정되고 묘사될 수 있는 한에서의, 인간 본성으로부터 시작하기로 하자. 아퀴나스에 따르면, 이것은 육체 측으로부터의(*ex parte corporis*) 인간 탐구이다.<sup>24)</sup> 이런 의미에서의 인간 본성은 크게 달라지고 다양화되거나 변화될 수 있다. 아퀴나스는 가변적인 인간 본성에 대해 말한다(“*natura humana est mutabilis*”).<sup>25)</sup> 현대에 존 듀이(John Dewey)는 인간 본성을 근본적으로 유연하고 가변적인 것으로 이해하였다.<sup>26)</sup> 이것이 바로 우리의 경험적, 객관적 인식의 주제가 되는 한에서의 인간 본성이다.

마지막 문장에서 “객관적”(objective)이라는 용어는 특별한 의미로, 즉 주체를 배제하는 의미로 사용된다. 다시 말해, 우리가 인간 본성을, 우리의 일상 경험에 제시되는 그대로 다루는 한에서, 탐구 주체 자체는 탐구의 범위에 들어가지 않는다. 인간 본성에 대한 경험적, 객관적 연구에서, 주체, ‘자아’, 또는 ‘나’는 방법론적으로 배제된다. 그렇지만 ‘나’를 배제하는, 인간 또는 인간 본성에 대한 그 어떤 연구도 인간에 대한 충만하고 근본적인 연구라고 불릴 수 없다.

논거의 이 단계에서 던져져야 하는 결정적 질문은, ‘인간 본성에 대한 우리의 탐구는 여기에, 곧 인간 본성에 대한 경험적, 객관적 연구에서 끝나는 것인가?’이다. 이 질문에 대한 아퀴나스의 대답은 그가 인간 본성에 대해 행하는 구별, 곧 인간의 바로 본질(*ipsa*

24) I, 75, Prol.

25) II-II, 57, 2, ad1. Cf. I-II, 100, 8, obj.1; *De malo*, q.2, a.4, ad13.

26) Dewey, *Human Nature and Conduct*, Modern Library ed., 1957, pp.105-6.

hominis ratio)과 “본성을 따르는 것들, 곧 성향, 활동, 운동들” 사이의 구별로부터 확인될 수 있다.<sup>27)</sup> 형이상학적 의미에서의 인간 본성과 동일시될 수 있는 전자는 오전히 불변적인 데 반해, 후자의 인간 본성은 어떤 경우에는 가변적이라고 말해진다.<sup>28)</sup> 이것은 분명 경험적 차원에서의 인간 본성을 가리킨다. 여기서 나는 존 듀이가 가변적 인간 본성에 대한 그의 경험적 설명에서 그가 자신의 경험적 연구를 위해 어떤 형이상학적 전제들을 가지고 있었음을 드러낸다고 덧붙이고 싶다. 그는 오로지 가변적 인간 본성만 인정하며 온갖 형식의 이원주의를 배격한다고 고백한다. 그렇지만 그는 달성해야 할 통합의 충동에 의해서 “사전-감정”(pre-sentiment)에 대해 말한다.<sup>29)</sup> 그에 따르면, 우리는 (우리가 그것을 통해 항구하게 우리 자신을 형성하는) 우리의 선택과 결단들 속에서 ‘그리해야 하는 바’에 대한 사전-감정에 의해서 지도된다.<sup>30)</sup> 분명히 통상적 경험의 영역을 넘는 일종의 자기 이해인 이런 사전-감정은 인간 본성에 대한 형이상학적 통찰로 간주될 수 있다. 아퀴나스와 비교할 때 차이는, 듀이가 그런 사전-감정 또는 (형이상학적 이론에 대한) 통찰을 작업한 적이 없다는 점이다.

이제 우리의 질문은 다음과 같이 표현될 수 있을 것이다: 위에서 말한 ‘인간의 이성 자체’(ipsa hominis ratio)와 그 경험적 귀결들 또는 현현들 사이의 구별은 어떻게 해석되어야 하는가? 또는 우리는 후자로부터 출발해서 어떻게 전자, 곧, 형이상학적 의미에서의 인간 본성을 포착하기에 이르는 것인가? 우리는 어떻게 인간 본성에 대한 경험적 연구의 차원을 초월할 수 있는가? 이 질문에 대답하는 데에서, 첫 번째 방법론적 선결사항은 아퀴나스가 이해한 대로의 본성 개념에 따른 구별이다. 나의 해석에 따르면, 경험적 연구의 대상으로서의 인간 본성은, 엄밀히 말해, 습성의 범주(혹은 차라리, 나중에 설명될, 성질 범주의 첫 종)에 속하지, — 형이상학적 의미

27) *In Ethic.*, V, lect.12.

28) 같은 곳.

29) *Human Nature*, pp.169~70.

30) *Ibid.*, pp.181-83. Cf. *A Common Faith*, New Haven, 1966, p.16.

의 본성이 동일시되어야 하는 — 실체의 중에 속하지 않는다.

만일 나의 해석이 정확하다면, 다시 말해, 아퀴나스의 철학 사상에서 경험적 연구의 차원에서 이른바 인간 본성이 성질의 일종으로서 습성에 속한다면, 형이상학적 의미에서 습성의 토대 또는 원인으로서의 인간 본성 개념의 명료화를 위해 새로운 가능성이 열리게 된다. 습성의 토대 또는 원인에 대한 탐구는 가능하다. 왜냐하면 앞에서도 지적했던 것처럼, 나 자신이 어떤 식으로든 그 형성에(즉 그 생성과 소멸에, 그 강화와 약화에) 책임이 있고, 그 때문에 나는 습성의 토대 또는 원인을 알 수 있는 특전적인 위치에 있게 되기 때문이다.<sup>31)</sup> 여기서 위에서 지적한 ‘나’의 의미와 실재는 까다로운 문제를 야기한다. 듀이는 ‘나’의 경험적 의미가 습성 범주에 의해서 소진된다고 이의를 제기할 것이다.<sup>32)</sup> 다시 말해, 누군가가 ‘나’라고 말할 때, 거기에서 습성이 말하고 있고, 그뿐이다. 이것에 대해 나는 아퀴나스를 따라<sup>33)</sup> 습성의 형성에 책임이 있는 자유의 인과성을 실행하는 자유로운 행위자인 ‘나’는 그 자체로 습성이 아니지만, 형이상학적 의미에서의 인간 본성과 밀접히 연결되어 있다고 대답할 것이다. 왜냐하면 그것[본성]이 나의 행위들의 궁극적 원리이기 때문이다. 어쨌든 나는, 형이상학적 의미에서 인간 본성을 포착할 한 가지 가능한 길은 [습성을 그 토대 및 원인과 연관시켜] 성찰하는 것이라는 점을 논할 것이다.

4. 아퀴나스가 습성 개념을 주체의 바로 본성(*ipsa natura subjecti*)과 연관시켜 고찰하고 있는 중심 텍스트(그 안에서 하나의 습성이 발견된다)는 『신학대전』 제2부 제1편 제49문 제2절인데, 거기에서 그

31) 즉 우리는 자기 인식을 통해서 습성의 토대와 원인을 탐색할 수 있다.

32) *Human Nature*, p.25. Cf. K. Dunlap, *Habits: Their Making and Unmaking*, Liveright, 1972, p.3.

33) 나는 다른 곳에서 인간의 자유와 습성 사이의 관계에 관한 아퀴나스의 관점을 논한 바 있다(*The Philosophy of Habit*, ch.7, pp.267-96). 여기서는 그가 습성이 자유의 실행을 통해서 형성된다는 것(I-II, 49, 4; 50, 3 et 5)과, 자유재량(*liberum arbitrium*)의 능력은 습성이 아니라 습성 이전의 어떤 것이라는 점(*In Sent.*, II, d.24, q.1, a.1; *De ver.*, q.24, a.4; I, 83, 2)을 분명하게 견지하였음을 지적하고 싶다.

는 성질의 범주를 네 종류로 나누는 아리스토텔레스의 구분<sup>34)</sup>이 어떻게 체계적으로 설명되어야 하느냐는 질문을 다루고 있다. 비록 아퀴나스가 초창기 작품들부터 습성을 성질의 범주에 속하는 것으로 규정하고<sup>35)</sup> 다른 작품들에서는 성질의 네 종류를 언급하고 있지만,<sup>36)</sup> 그가 성질 범주의 4중 구분을 체계적인 방식으로 설명하고 있는 곳은 이 텍스트가 유일하다. 그리고 그가 대단히 명료하고 모호하지 않은 방식으로 습성이 본성 자체와 긴밀히 연관된다고 주장하는 것도 역시 이곳이다.

여기서 아퀴나스는 심플리치우스가 자신의 『범주론 주해』에서 제시하고 있는 입장을 비판하며, 자기 고유의 해결책을 제시한다.<sup>37)</sup> 심플리치우스의 작품은 1266년에 기욤 모에르베케에 의해서 라틴어로 번역되었다.<sup>38)</sup> 그리고 성질 범주의 4중 구분에 대한 그의 논의가 아퀴나스로 하여금 인간 본성과 본질적 관계를 맺고 있는 습성에 대한 자기 자신의 이해를 분절화할 기회가 되었다는 것이 분명하다. 앞에서 말한 것처럼, 아퀴나스의 습성 개념은 그 역사적 관점에서 볼 때 독특하다. 둔스 스코투스는 인간 본성과의 관계를 습성의 본질적 측면으로 간주하지 않고, 오히려 습성이 행위들과 맺고 있는 관계에 더 집중한 것으로 보인다.<sup>39)</sup> 이 경향은 분명 윌리엄 오캄이 습성을 다루는 방식에도 현존하고 있다.<sup>40)</sup> 프란치스코

34) 『범주론』 8b25-10a26. Cf. 『형이상학』 1020a33-b25.

35) *In Sent.*, III, d.14, q.1, a.2; *De ver.*, q.12, a.1.

36) *ScG*, II, c.78(여기서 아퀴나스는 습성이 성질의 두 번째 종이라고 언급한다); *De virt. in Com.*, 1; *In Meta.* V, lect.16.

37) 굴리엘모 모에르베케에 의해 라틴어로 번역된, 아리스토텔레스의 『범주론』에 대한 심플리치우스의 주해서를 보기 위해서는: Cf. *Simplicius, Commentaire sur les Categories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique*, 2 tom., Louvain-Paris, 1971-75.

38) *Ibid.*, tom.1, p.xi. J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works*, New York, Garden City, 1974, p.152. [=국역본: 『토마스 아퀴나스 수사: 생애, 작품, 사상』, 이재룡 옮김, 성바오로출판사, 2판, 2012, 244쪽.]

39) *Duns Scotus, In Sent.(Opus Oxoniense)*, II, d.3, q.10, n.18; III, d.33, n.12; IV, d.45, q.1, n.2.

40) *Ockham, Quaestiones in Librum III Sententiarum (Reportatio)*, q.12, a.2.

수아레즈 안에서 습성은 배타적으로 행위들과의 관계 속에서 다뤄진다.<sup>41)</sup> 『신학대전』에 대한 고전적 주해자들 가운데 아퀴나스의 습성 개념을 이 점에서 독특하다고 분명하게 지적한 사람은 성 토마스의 요한이었다.<sup>42)</sup> 현대 주석가들에 대해서는 가리구-라그랑주<sup>43)</sup>도 라미레즈<sup>44)</sup>도 아퀴나스의 습성 개념이 가지는 이 점에서의 독창성을 인정하지 않는 것으로 보인다. 습성이 본성 자체와 맺고 있는 관계에 관한 아퀴나스의 입장의 철학적 의미를 간과하기 쉽다. 왜냐하면 습성과 본성의 결합은, “습성 또는 제2의 본성”이라는 표현이 시사하듯이, 진부하고 뻔한 일이기 때문이다. 아퀴나스의 입장의 독창성은 그럼에도 불구하고 아무리 강조해도 모자란다.

비록 아퀴나스가 다양한 성질들<sup>45)</sup>에 관한 고찰과 관련해서 심플리치우스에게 동조하지 않지만, 기본적인 불찬성은 자연스러움(naturalis)수록 언제나 더 우선한다는 원리 문제에 달려 있다.<sup>46)</sup> 이 원리를 적용함으로써 아퀴나스는, 아리스토텔레스가 습성(및 성향)을 성질의 첫 번째 종으로 헤아리기 때문에, 그것이 다른 종들보다 더 자연적(본성적)이어야 한다고, 다시 말해 본성 그 자체에 가장 가까워야 한다고 추론한다.

아퀴나스는 자신의 해명을, 성질(qualitas)을 “실체의 특정 양식”이라고 정의하는 것으로 시작한다. 그렇지만 모든 양식은 어떤 기준

41) 수아레즈는 습성에 관한 자신의 정의에서 명시적으로 언급한다: “habitus est qualitas[·] per se primo ordinata ad operationem”(습성은 그 자체로 제일 먼저 작용으로 질서지워져 있는[·] 성질이다). *Disputationes Metaphysicae, Opera Omnia*, tom.XXVI, Disputatio 44, p.664. Cf. p.673. 그는 또한 “행위는 그 자체로 습성을 낳는다”(actus per se efficere habitum)고 주장하기도 한다(*De habitus in Communi*, ed. W. Ernst, St. Beno Verlag, 1964, p.251. Cf. p.254). Cf. *Disputationes*, pp.664-666.

42) Joannes a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, in I-II, *De Habitus*, Quebec, 1949, pp.41-42. Cf. *Cursus Philosophicus*, Torino-Roma, 1948, tom.1, pp.609-21.

43) Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine. De Actibus Humanis et Habitus*, Torino-Roma, 1951, pp.416-18.

44) Ramirez, *De Habitus in Communi, Opera Omnia*, tom.6, Institutode Filosofia 'Louis Vives', 1973, tom., 6-1, pp.31-94.

45) 예컨대, 모습(figura), 건강(sanitas), 아름다움(pulchritudo).

46) “semper quod naturalius est, prius est”(I-II, 49, 2).

(mensura)에 따른 일종의 현실성인 어떤 잠재성에 대한 규정이다.<sup>47)</sup> 그런데 성질의 경우에, 문제의 잠재성은 질료의 순수 가능성이거나 주체의 현실화되지 않은 가능성이다. 그리고 — 그것에 따라 잠재성이 규정되어야 하는 — 기준들은 각각 ‘실체적 존재’(esse substantiale)와 ‘우유적 존재’(esse accidentale)이다. 그렇지만 질료를 실체적 존재에 따라 규정하는 데에서 결과되는 성질은 어떤 사물의 — 성질보다 더 고유하게 실체의 범주에 속하는 — 바로 본질 또는 본성(differentia substantiae)이다. 고유한 의미에서의 성질, 곧 우유적 또는 범주적 성질은 그 주체의 잠재성이 우유적 존재에 따라 규정될 때 발견된다.

아퀴나스는 이렇게 관찰한다. 우유적 존재에 따른 어떤 주체의 양식 또는 규정은 1) 그 주체의 본성 자체와의 관련성 속에서(in ordine ad ipsam naturam subjecti), 2) 본성의 원리들인 질료와 형상에 수반되는 능동[활동]과 수동[정념]에 따라, 또는 3) 양(quantitas)에 따라 취해질 수 있다. 아퀴나스가 의미하는 것은 이것이다: 성질은 한 사물의 “어떻게”(quale)에 관계되고, 본성(그 자체)은 한 사물 안에서 고찰되는 최초의 것<sup>48)</sup>이기 때문에, 성질의 다양한 종이 그것들이 본성 자체로부터 얼마나 가깝고 먼지에 따라서 질서지워질 수 있다. 그리고 아퀴나스가 아리스토텔레스의 성질 범주에 대한 4중 구분을 설명하는 것은 바로 이 관점으로부터이다.

성질의 네 번째 종, 곧 ‘모습과 형상’(figura et forma)은 그 주체의 잠재성이 양에 따라 규정될 때 결과된다. 그것은 그 양적 측면에 의해서 나타나는 한 사물의 ‘어떠한’(quale)이다. 세 번째(qualitas passiva)와 두 번째 종(potentia activa)은 각각 그 주체가 질료에 수반되는, 수동(passio)에 따라 규정될 때 발견되거나, 그 사물의 형상에 수반되는, 능동(actio)에 따라 규정될 때 발견된다. 마지막으로, 첫 번째 종, 즉 ‘습성과 성향’(habitus et dispositio)은 그 주체가 한 사물의 본성 자체와의 연관 속에서 규정될 때 발견된다. 여기서 본성이

47) 아퀴나스는 가끔 아우구스티누스의 이 명제를 언급한다. Augustinus, *Super Genesim ad Litteram*, IV, 3, PL 34, 299. Cf. *ST*, I, q.5, a.5.

48) “Natura est id quod primum consideratur in re.”(II-II, 49, 2).

‘목적’(finis)이라는 의미로 취해진다는 것이 분명하게 언급된다.<sup>49)</sup> 정확히 성질의 제1종이 목적으로서의 본성과 연관지어, 다시 말해 목적으로서의 본성과의 ‘적합성’(convenientia) 여부의 관점에서 고찰되기 때문에, 습성은 언제나 선하거나 악하다.<sup>50)</sup>

아퀴나스가 한 사물의 본성, 곧 인간 본성 자체와 연관됨이 습성의 바로 개념에 속한다고 주장한다는 것은 논란의 여지가 없다. 그렇지만 특히 수아레즈에 의한 후기 스콜라학 시대에 널리 퍼진 저 습성 개념의 일반적 수용의 관점에서 또 하나의 분류를 덧붙일 필요가 있다. 앞서서도 말한 것처럼, 수아레즈는 습성을 행위와의 본질적 관계 속에서 고찰한다. 그는 습성을 ‘능력’(potentia/ active power)으로부터 구별한다. 후자는 작용의 1차적 기관이지만 전자는 이 1차적 기관에 용이성을 부여한다.<sup>51)</sup> 그런데 아퀴나스는 습성이 행위들 또는 작용들과 연관될 수 있다는 것을 부정하지 않는다. 습성은 본질적으로 한 사물의 본성 자체와 연관되기 때문에, 만일 그 본성이 작용 또는 작용을 통해 성취되는 어떤 것에 연관된다면, 그때 습성은 작용에 연관될 것이다.<sup>52)</sup> 또한 만일 습성이 자리 잡고 있는 그 주체의 본성이 행위들과의 관계 속에서 성립되는 것이라면, 습성은 주로 행위들과의 관계를 포함한다는 것이 뒤따를 것이라고, 아퀴나스는 관찰하고 있다.<sup>53)</sup> 결정적인 요점은 ‘능력’(active

49) “Et quia ‘ipsa forma et natura rei est finis et cujus causa fit aliquid’ ut dicitur in II Phys.; ideo in prima specie consideratur et bonum et malum.”(*Ibid.*); “Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis.” (*Ibid.*, ad1). [(“그리고 만일 습성의 근거에 속하는 ‘잘 또는 잘못’이 추가된다면, 그 목적을 구성하는 본성에 질서 지어져 있는 것으로 이해되어야 한다.”(같은 곳) “왜냐하면 『자연학』 제2권에서 말하는 것처럼, ‘사물의 형성과 본성 자체가 목적이고, 그 원인은 어떤 것’이기 때문이다. 그러므로 첫 번째 중에서는 선도 악도 고려된다.”(같은 곳, 제1답)]

50) I-II, 49, 2, ad1. Cf. *In Sent.*, III, d.23, q.1, a.1.

51) *Disputationes*, p.664. 수아레즈에 따르면, 습성은 능력에 대해 다만 “매우 부차적인 어떤 완전성”(quaedam perfectio valde accidentaria)(*De Habitibus*, p.251) 또는 “거의 최소한의 보완”(quasi minimum complementum)(*Ibid.*)을 기여할 뿐이다.

52) I-II, 49, 3.

53) 같은 곳.

power)과 행위들에 관계됨은 습성의 바로 개념에 속하지 않는다는 것이다. 바로 습성 개념에 속하는 것은 오히려 한 사물의 본성, 곧 인간 본성 자체에의 관계됨이다.<sup>54)</sup>

5. 아퀴나스에 따르면 습성이 본질적으로 한 사물의 본성, 곧 목적으로서의 인간 본성 자체와 연관된다는 것이 충분히 확립되었다. 제기되는 다음 문제는 이것이다: 정확히 어떤 방식으로 습성은 한 사물의 본성과 연관되는가?

그 질문에 대답하기 위해서는 습성의 형성 과정을 성찰하고 그 원인을 해명할 필요가 있다. 왜냐하면 아퀴나스의 사상에 대한 나의 해석에 따르면, 본성 자체는 습성의 토대이자 원인으로 드러날 것이기 때문이다. 그런데 습성의 원인으로 제일 먼저 떠오르는 것은 행위들, 또는 비슷한 행위들의 반복일 것이다. 아리스토텔레스는 사람들이 건물을 지음으로써 건축가가 되고, 기타를 연주함으로써 기타리스트가 된다고 관찰한다.<sup>55)</sup> 그는 또한 ‘한 마리 참새가 봄을 가져오지 않고, 봄은 단 한 번의 향기로운 날과 더불어 오는 것이 아니다’라고 언급한다.<sup>56)</sup> 습성 형성의 대부분의 경우에 일정 시기 동안 열심히 비슷한 행위들을 반복하는 것은 하나의 필수 요건이라는 것이 분명하다.<sup>57)</sup> 혹은 우리는 일반적으로 상당량의 실천 혹은 시연(試演)이 하나의 습성 획득에 필요하다고 말할 수 있다.<sup>58)</sup> 그렇지만 우리는 부주의하고 게으른 행위들의 단순한 반복은 습성을 생성하거나 강화하지 못하고, 오히려 그것들을 약화시킨다는 것

54) 같은 곳, 제2답: “[...] non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed respiciat naturam.” (“습성 개념에는 능력과의 관계가 아니라 본성과의 관계가 함축되어 있다.”)

55) 『니코마코스 윤리학』, 1103a33.

56) 같은 곳, 1098a18-19.

57) 우리는 습성의 형성을, 습성들의 주체를 구성하는 유기적인 질료의 유연성과 연관지어서 하는 흔한 설명의 제한적인 타당성을 의식하고 있어야 한다. Cf. James, *op.cit.*, p.105.

58) ‘실천’(practice) 또는 ‘실행’(performance)이라는 용어들이 선호할 만하다. 왜냐하면 이른바 반복은 엄격한 의미의 반복이라기보다는 반복되는 시도 과정이기 때문이다. Dunlap, *op.cit.*, pp.34, 35, 36, 39.

을 경험으로 안다.<sup>59)</sup> 또한 아리스토텔레스는 우리가 돌을 천만번 위로 던지더라도 그것으로 하여금 위쪽으로 움직이도록, 혹은 불로 하여금 아래 쪽으로 움직이도록 습성화시킬 수 없다는 점을 지적한다.<sup>60)</sup> 이것은 결론적으로, 단순하게 반복된 행위들을 어떤 습성의 생성 원인으로 규정하는 것이 지나친 단순화라는 것을 입증한다. 한 습성의 주된 도구적 원인 혹은 습성의 참된 원인을 그 형성을 위해 요구되는 그 조건으로부터 구별하는 것이 필요할 것이다. 행위들, 대부분의 경우 반복된 행위들은 주요 원인이라기보다는 더 어떤 습성 형성을 위한 기회 또는 필요조건일지 모른다.

그런데 아퀴나스는 습성이 행위들에 의해서 야기된다고 주장한다.<sup>61)</sup> 그렇지만 좀 더 정밀 독서를 하게 되면, 그가 후대의 오캄과 수아레즈가 하듯이, 단순하게 우리의 행위들을 어떤 습성의 능동인(*efficient cause*)과 동일시하지 않는다는 것이 분명해진다. 왜냐하면 그는 우리의 주의를, 습성의 주체 안에 선재하는 어떤 능동적 원리에 의한 인과성으로 환기시키고 있기 때문이다. 그는 습성이 “수동적 능력이 어떤 활동적 원리에 의해서 움직여지는 한에서” 행위들을 통해서 생성된다고 말한다.<sup>62)</sup>

그렇다면 습성의 참되고 주된 원인은 무엇인가? 이 점에서 아퀴나스가 습성들의 원인 문제에 대한 그의 고찰의 앞머리에 “어떤 습성은 본성으로부터 오는가?”(*utrum aliquis habitus sit a natura?*)라는 질문을 제기했다는 것이 주목할 만하다.<sup>63)</sup> 그는 단순하게, 나의 해석에 따라 “타고난” 어떤 습성 문제에 관심을 기울이는 것이 아니라, 정확히 습성들을 생성하는 데에서 본성 자체에 의해 수행된 인과성에 관심을 기울인다.<sup>64)</sup> 그러므로 그의 질문은 다음과 같은 방식

59) Cf. I-II, 52, 3.

60) 『니코마코스 윤리학』, 1103a21-22.

61) I-II, 51, 2-3; 63, 2.

62) “*Habitus per actum generatur in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo*”(I-II, 51, 3). Cf. 51, 2.

63) I-II, 51, 1.

64) 아퀴나스는 그런 인과성에 관해 다음과 같은 말로 언급한다. “*Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus[...]*”(I-II, 53, 1). Cf.

으로 정식화될 수 있다. 습성은 어떤 자연적(본성적) 원리에 의해서 야기되는가? 혹은 본성 자체가 습성의 주된 원인인가?

‘지성’(intellectus)의 자연(본성)적 습성, 즉 원리의 습성의 경우에 아퀴나스는 그것이 지성적 영혼의 바로 본성(*ipsa natura animae intellectualis*)<sup>65)</sup>에 의해서 혹은 능동 지성에 의해서 직접적으로 야기된다고 주장한다.<sup>66)</sup> 예컨대, “모든 전체는 그 부분보다 더 크다”라는 제1 원리의 경우 일단 “전체”가 무엇이고 “부분”이 무엇인지를 알게 되면(이 지식은 감각들을 통해서, 즉 ‘외부적 원리로부터’[*ab exteriori principio*] 획득되어야 한다), ‘모든 전체가 그 부분보다 더 크다’는 것을 이해하는 것은, 아퀴나스에 따르면, 지성적 영혼의 바로 본성으로부터 인간에게 속한다. 다시 말해, 그 명제의 진리성에 우리가 동조하게 되는 자연(본성)적 습관은 우리 지성적 영혼의 바로 본성에 의해서 야기된다고 말해진다. 그렇다면 “바로 그 본성”(ipsa natura)이 의미하는 것은 여기서 정확히 무엇인가? 그리고 그것을 어떻게 알 수 있는가?

아퀴나스가 제공하는 다음의 해명은 우리가 그 질문에 대답할 수 있도록 도와준다. 한편, 습성은 어떤 잠재성의 현실화이고 특정 완전성이기 때문에, 그것은 오로지 어떤 식으로든 가능태에 있는, 즉 더 이상의 완전성들에 대해 가능태에 있는 저 주체들 안에서만 발견될 수 있다. 다른 한편, 하나의 습성은 수동(*passio*) 양식으로 주체 안에 받아들여지는 것이 아니라 그 주체 안에서 어떤 영속적인 성질 또는 형상의 양식으로 주체 안에 있는 것이기 때문에, 한 습성의 주체는 — 받아들여지거나 형성되어야 하는 습성과 연관되어 — 총체적 수동성의 상태에 있을 수 없다. 다시 말해, 그 주체 안에는 어떤 수동적 요소뿐만 아니라 어떤 능동적 원리(*principium activum*)도 있어야 한다. 이리하여 어떤 습성의 주체는 능동적이고 수동적

I-II, 63, 2, ad3: “Virtutum acquisitarum praexistunt in nobis quaedam semina, sive principia secundum naturam[...]. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.”

65) *Ibid.*, 51, 1.

66) *Ibid.*, 53, 1.

인 원리(*principium activum et passivum*)를 둘 다 지니고 있는 이중의 구조를 가지고 있어야 한다는 것이 분명하다.<sup>67)</sup>

우리는 아퀴나스가 자연적 습성이 지성적 영혼의 바로 본성에 기인한다고 말할 때 마음속에 —자연적인— 활동적 원리를 의도하고 있다는 사전 설명의 빛 속에서 마무리 지을 수 있다. 다시 말해, 습성의 주된 원리는 유사한 행위들의 반복이나 실천이 아니라, 자연(본성)적인 활동적 원리이다. 아퀴나스는 명시적으로 이렇게 말한다. “우리의 행위들을 통해서 습득되는 모든 덕[그리고 모든 습성]은 우리 안에 미리 존재하던 어떤 자연(본성)적 원리들로부터 전개된다.”<sup>68)</sup> 그는 습성들이 우리의 행위들을 통하여, 그리고 우리의 행위들이 습성들의 원인이라고 불릴 수 있을 정도로, 습득된다는 것을 부정하지 않는다. 그렇지만 —거기서부터 습성이 전개되는— 주요 원인은, 그에 따르면, 우리 안에 미리 존재하던 어떤 자연(본성)적 원리이다. 아퀴나스가 사용한 다음의 은유가 이점을 명료화하는 데 도움이 될 것이다.

습성-형성 과정은 어떤 젖은 대상, 예컨대 젖은 나무토막을 점차 말리고 마침내 태워버리는 과정에 비교된다.<sup>69)</sup> 첫째, 그 대상의 한 귀퉁이에 불을 붙인다. 만일 그 대상 전체가 불타올라야 한다면, 이 착수 단계의 불은 습기를, 곧 남아 있는 부분의 수동적 상태를 극복해야 한다. 그 대상 전체의 불타오름, 즉 그 대상의 불타는 능력의 완전한 실현은 습성의 형성에 상응한다. 은유는 습성-형성의 참된 주요 원인이 착수 단계의 불로 상징화된 ‘활동적 원리’(*principium activum*) 안에서 추적되어야 한다. 다른 한편, 행위들 또는 행위들의 반복의 기능은 단지 습기에 의해서 상징화된 주체의 수동적 저항 또는 무기력을 극복하려는 것이다.

그렇다면 습성-형성에 대한 아퀴나스의 관점은 우리의 행위가 습성들의 능동인이라고 주장하는 자들의 관점과 날카롭게 대립된

67) *Ibid.*, 51, 1; *De virt. in Com.*, 1.

68) “*Omnes virtutes[...] quae ex nostris actibus acquiruntur procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis reaxistentibus.*”(I-II, 63, 3).

69) I-II, 51, 3.

다. 그들의 주장에 따르면, 각각의 행위는 수동적이고 유연한 소재에 어떤 흔적을 남기며, 결과적으로 습성의 형성으로 이끈다. 언뜻 그럴싸해 보이지만, 엄밀히 말하자면, 이 이론에 의해서는 습성의 생성이 설명될 수 없다.<sup>70)</sup> 이 설명은 완전히 기계주의적이고, 본성 자체, 즉 형이상학적 의미에서의 본성에 의해서 실행되는, 목적적이기도 하고 능동적이기도 한 인과성(오직 이것만이 습성의 형성 과정 전체를 이해 가능하도록 만들 수 있다)을 배제한다.<sup>71)</sup> 다시 말해, 이 설명은 — 그것과 연관되어 습성이 형성되는 — 목적으로서의 본성도, 또 습성의 참되고 주된 능동인으로서의 본성도 고려하지 않는다.

자연(본성)적인 활동적 원리와 지성적 영혼의 바로 본성 또는 인간 본성 그 자체 사이의 정확한 관계에 대하여 아직도 문제가 제기된다. 아퀴나스는 ‘활동적 원리’(principlum activum)에 대하여 여러 가지 방식으로 말한다. 욕구적 능력과 관련해서 인식적 능력은 ‘활동적 원리’ 기능을 한다고 말해진다.<sup>72)</sup> 그렇지만 지성적 능력과 관련해서는, 그것이 결론들에 관하여 추론하기 때문에, 활동적 원리는 그 자체로 알려지는 명제이다.<sup>73)</sup> 그렇다면 자연(본성)적이며, 습성들의 참되고 주된 원인이라 말해지는 활동적 원리란 무엇인가? 아퀴나스는 이런 활동적 원리의 예로 ‘그 자체로 알려지는 명제’(propositio per se nota)와 선을 향한 자연(본성)적 열망을 들고 있다.<sup>74)</sup> 이 용어들로 아퀴나스가 의미하는 것은 어떤 추상적 명제들

70) 왜냐하면, 아퀴나스가 분명히 하고 있듯이, 어떤 습성으로부터 전개되는 행위들은 그 습성의 형성 이전에 그 형성에 기여한 행위들보다 결정적으로 더 우월하고 더 완전하기 때문이다.(*De ver.*, q.20, a.3, ad3) 만일 행위들이 습성의 유일한 원인이었다라면, 습성들로부터 전개되는 그 행위들의 우월하고 더 완전한 성질을 [가지고 있다는 것을] 어떻게 설명할 수 있단 말인가? Cf. Dunlap, *op.cit.*, pp.15, 34-36, 39, 57. 클루버탄츠는 이 점을 그리 강조하지 않는다. G. P. Klubertanz, *Habits and Virtues*, New York, 1965, p.131.

71) 더럽은 학습 과정의 결과들과 무생물 및 실체들 안에서의 변화 과정의 결과들 사이의 유비들에 의해서 지배되어 온 습성과 학습에 관한 저 이론들을 비판한다 (Dunlap, *op.cit.*, pp.70~71).

72) I-II, 51, 2.

73) *Ibid.*

이나 어떤 본능적 열망들이 아니라, ‘이성의 자연적 빛’(lumen naturale rationis)이고<sup>75)</sup> 그가 다른 곳에서 부르는 것처럼 ‘특정 본성인 의지 자체’(ipsa voluntas [quae est] quadam natura)이다.<sup>76)</sup> 이리하여 우리는 자연(본성)적이고, 습성들의 주된 원인이라고 말해지는 ‘활동적 원리’를 인간의 지성적 영혼의 바로 본성과, 요컨대, 인간 본성 자체와 동일시하는 데에서 정당화된다.

6. 앞 절에서 나는, 성 토마스에 따르면 습성의 참된 주요 원인이 인간 본성 자체라는 나의 명제를 실체화하려고 시도하였다. 그렇지만 습성들의 토대이자 원인으로서는 본성 자체를 관통해 들어갈 때 우리는 다음과 같은 요점들을 고찰해야 한다.

첫째, 아퀴나스에 따르면, 습성들 안에서 완전성의 등급들이 근본적으로 상이하다는 점을 지적하는 것이 중요하다. 예컨대 인식적 습성들의 경우에는, 첫째로 우리의 인식 능력(potentia)을 그 목적으로, 곧 ‘보편적 존재자’(ens universale)를 인식하는 행위로 규정하는 자연적이고 근본적인 규정인 ‘지성’(intellectus)의 자연(본성)적 습성이 있다.<sup>77)</sup> 앞에서도 언급한 것처럼, 이 자연적 습성이, 우리 인식 능력 안에 있는 수동적-잠재적 요소들을 점차적으로 현실화시키고 자기 자신에게로 동화시키는, 인식 능력 안에 [있는] 활동적 원리이다. 다시 말해, 우리 인식 능력을 그 목적으로 규정하는 근본적 규정화는 다른 더 상위의 인식적 습성의 형성을 통해서 완성되어야 한다. 그렇다면 학문(scientia)의 다양한 습성들의 습득은 우리의 인식 능력의 완성 과정에서 두 번째 단계이다. ‘학문’의 수많은 다양한 습성들은 제2의 가까운 원인들과 관련하여 다양한 종류의 존재자에 대한 뚜렷한 인식을 획득하는 데 관계된다. 셋째이자 마지막으로, 제1 원인과 관련된 모든 존재자들의 인식에 관계되는 ‘지혜’(sapientia)의 습성이 온다.<sup>78)</sup> 우리의 인식 능력을 그 목적으로 규정

74) I-II, 63, 1. Cf. 51, 2.

75) I, 1, 1, ad2; 1, 5; 12, 13; et passim.

76) Cf. *De ver.*, q.22, a.5; q.24, a.12, ad1.

77) I, 5, 2; 78, 1; 79, 2, et passim.

하는 자연적이고 근본적인 규정화는, 그렇다면, 오로지 지혜의 습성의 획득을 통해서만 완성될 것이다. 왜냐하면 우리 인식 능력이 ‘보편적 존재자’<sup>79)</sup>와 일치됨이 실제로 성취되는 것은 이 습성의 획득과 더불어서이기 때문이다. 그러므로 지성적 영혼 자체의 본성이 가장 충만하게 드러나는 것은 ‘지혜’라는 최고의 인식적 습성의 토대이자 원인으로서이다.

둘째, 우리는 아퀴나스에 따르면, 인식적 습성들은 오로지 습성들과 덕들의 복합체 전체의 겨우 일부이기 때문에, 인간의 본성을 겨우 단편적으로만 드러낼 수 있을 뿐이다. 습성들의 토대요 원인으로서의 인간 본성에 대한 충만한 이해에 이르기 위해서는, 우리는 주입된 것이든 획득된 것이든<sup>80)</sup> 인간의 모든 습성들(여기에는 인간을 그의 궁극 목적을 향하도록 준비시켜주는, 신앙, 희망, 사랑이라는 이른바 대신덕들도 포함된다)에 대해서 성찰해야 한다.<sup>81)</sup> 이런 성찰을 완수했을 때, 그때 우리는 인간의 궁극 목적으로서의 인간 본성에 대해 어떤 통찰을 획득할 수 있다.<sup>82)</sup> 그리고 인간의 궁극 목적에 대한 어떤 통찰을 통해서, 우리는 형이상학적 의미에서의 인간 본성을 포착하리라 희망할 수 있다. 왜냐하면 인간의 목적, 궁극적 목적을 어떻게든 포착했을 때라야 비로소 인간이 이러저러하다는 것과 같은 절대적인 명제들을 만들 수 있기 때문이다. 결국 오로지 궁극 목적을 실제로 획득한 자만이 인간을 ‘존재의 측면 아래에서’(sub ratione entis) 바라보거나 관찰할 수 있다.<sup>83)</sup> 저것과 비교해 볼 때, 우리가 여기 ‘나그넷길의 상태에서’(in statu vitae) 습성들에 대한 성찰을 통해서 획득할 수 있는 인간의 본성 자체에 대한 이해는 매우 불완전하고 참으로 애매한 채로 남아 있어야 한다.

78) I-II, 57, 2; 66, 5; II-II, 45, 1.

79) 즉, 이 일치하는 우리의 인식 능력의 바로 본성에 속한다. *De ver.*, q.1, a.1; q.1, a.9.

80) 습성들의 ‘주입’(infusio)에 관하여: Cf. I-II, 51, 4; 63, 3.

81) I-II, 62, 1 & 3.

82) 여기서 인간 본성에 대해서 ‘참여적으로’, 다시 말해 어떤 식으로든 신적 본성에 참여하는 한에서, 언급되고 있다(I-II, 62, 1, ad1; 50, 2; 110, 4; II-II, 2, 3).

83) “unum convertitur cum ente”(I, 11, 1). Cf. *De ver.*, q.1, a.1; q.21, a.1.

7. 이제 하나의 후기(後記)로서 나는 아퀴나스 안에서 습성과 ‘본성’ 사이의 관계에 대한 나의 성찰 과정에서 솟아난 한 가지 문제에 대해 약간이나마 언급을 하고 싶다.

문제는 이것이다. 아퀴나스가 습성이 1차적으로 그리고 본질적으로 본성 자체에 연결되어 있다고 말할 때, 본성은 그 목적 또는 목적인의 의미로 취해진다. 그렇지만 그가 습성들이 어떤 선재하던 자연적 원리들로부터 전개된다고 주장할 때, 그는 자연적 원리 혹은 본성 그 자체를 능동인으로 취급하는 것으로 보인다. 여기서 솟아나는 그림은 분명히 역설적이다. 한편, 목적으로서의 인간 본성과 본질적으로 연관되는 습성들을 형성하는 것은 우리 자신, 아니 차라리 ‘나’이다. 여기서 습성은 인간에게 고유한 인과성, 곧 인간적 자유의 인과성을 통해서 형성된다.<sup>84)</sup> 다른 한편, 습성이 능동인으로서의 본성 자체로부터 전개된다고 말해질 때, 거기에 포함된 인과성은 인간에게 고유한 인과성일 수 없다. 그것은 그 본성의 창조주에 의해서 실행된 인과성, 곧 신적 창조적 인과성임에 틀림이 없다.

목적으로서의 본성과의 본질적 연관 속에서 [이루어지는] 습성의 형성은 시간 속에서 발생한다. 본성 자체로부터의 습성의 전개는, 그것이 신적 창조적 인과성에 속하는 한에서, 초시간적이다. 만일 전자의 전개가 가변적인 인간 본성의 형성으로 특징지어진다면, 후자는 불변적 인간 본성의 완성과 ‘재창조’(recreatio)로 특징지어질 수 있을 것이다.<sup>85)</sup> 비록 이 두 인과성들이 어떻게 결합되는지를 설명할 수는 없지만, 우리는 전자가 직접적으로 후자와 연결되는 것을 본다. 다시 말해, 자신의 자유의 실행을 통한 인간의 자기 창조

84) “Illae [ergo] actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt”(I-II, 1, 1). 아퀴나스는 습성이 자유의 실행을 통해서 형성된다는 것을 분명하게 인정하고 있다. Cf. I-II, 49, 4; 50, 3 et 5.

85) I, 93, 4; I-II, 110, 4; III, 3, 8, ad2. 후자는 — 자연의 업적들과 혼합되는 것이 아니라 — 창조가 전제된다는 나의 해석을 거슬러 이의를 제기할지 모르겠다. Cf. I, 45, 8. 이 반론에 대해 나는, 합리적 영혼이 다른 자연적 형상들과는 달리 직접적으로 하느님에 의해서 창조된다고, 그 완전성과 ‘재창조’(recreatio)는 엄밀하게 또한 신적 창조 업적에도 속한다고 응답하고 싶다.

과정은 — 인간 본성을 완성시키는 — 하느님의 창조(혹은 차라리 ‘재창조’) 작업과 직접적으로 연결된다. 요컨대, 그 최고의 한계에게까지 [이른] 인간적 활동, 자기-창조 작업은 신적 창조 작업과 하나다.

습성에 대한 성찰을 통하여 획득될 수 있는 인간의 본성 자체에 대한 통찰은, 그렇다면, 그것이 근본적으로 하느님의 창조적 인과성에 개방적이라는 것이다. 아퀴나스는 명시적으로 “이성적 본성은 [...] 보편적인 존재 원리에 직접적으로 질서지워져 있다.”고 언급한다.<sup>86)</sup> 그리고 인간의 영혼으로 하여금 자연적으로 은총을 받아들일 수 있(*capax gratiae*)도록 만드는 것도 신적 창조적 인과성에 대한 이 동일한 개방성이다.<sup>87)</sup> 이리하여 아퀴나스의 습성 개념은 본성 개념을 통하여 은총 개념으로 인도한다. 이것에 대한 고찰은 이 논문의 범위를 벗어난다. 나는 다만 그의 습성 개념이 여기서 제시된 맥락 안에서 고찰되지 않는다면 충만하게 이해될 수 없으리라는 점을 강조하고 싶다.

---

86) II-II, 2, 3.

87) I-II, 113, 10.