

M. Grabmann의 理論에 대한 再考

— 14세기 西歐에 있어서 哲學과 政治思想의 關係 —

朴 恩 駒*

I. 問題의 提起
II. Grabmann의 理論

III. Grabmann의 理論에 대한 批判
IV. 맺는말

I. 問題의 提起

스콜라철학은 14세기를 통해서 심대한 본질적 변화를 경험하였다. 특히 William of Ockham은 論理學 분야에서, Nicholas of Autrecourt와 John Buridan은 認識論에서 그리고 Thomas Bradwardine, John of Jandun 등은 自然哲學(natural philosophy)의 분야에서 획기적이라 할 새로운 方法論을 기초하였다.¹⁾ 흥미있는 점은 바로 이 시기에, 대체로 간과되어 왔던 바, 정치사상의 분야에서도 一大 搖動이 있었다는 사실이다.

教皇權主義者(papalist)와 反教皇權主義者(antipapalist)로 대별된 당시의 정치사상가들은 첨예한 이론적 논쟁을 전개하였다. 그리하여 교황권주의자의 전통적인 論理뿐만 아니라 反教皇權主義者의 견해 또한 보다 精緻하게 되었다. 이제 새로운 경향의 정치사상도 뚜렷이 대두하기에 이르렀던 것이다. 그러한 정치사상가들 가운데 우리는 14세기 첫 세대의 이론가로서 Egidius of Rome, James of Viterbo, John of Paris, Dante 등을 들 수 있으며 또한 두번째 세대로서도 Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius, Marsilius Padua, William of Ockham 등을 지적할 수 있는 것이다.

14세기의 마지막 세대 가운데 그 이전의 두 세대에 견줄만한 독창적인 이론가가 누구인지에 대해서는 분명하지 못한 것이 사실인 것 같다. 대등한 類의 독창적인 이론가를 찾아보기 힘들다는 것이 지금까지의 연구가 示唆하는 바였다. 그러나 이 세대 역시 Lupold of Beben-

* 文理科大學(서울) 史學科 專講

1) 각 분야에 대한 업적들 가운데 주요한 몇가지를 紹介하여 보면 다음과 같다.

論理學 — P. Boehner, *Medieval Logic: An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, (Chicago, 1952).

E. A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, (Amsterdam, 1953).

認識論 — J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt*, (Princeton, 1948).

自然哲學 — A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, (Rome, 1949-55), 4 Bände.

berg, John Wyclif 등의 인물을 배출하였다. 근년에는 이들의 사상과 카톨릭 教會政府(church government)의 宗教會議主義(conciliarism) 및 宗教改革 운동과의 관계가 규명되고 있을 뿐만 아니라, 近代主權國家(modern sovereign state) 이론의 형성과 이들의 사상과의 관계에 대한 진지한 검토 작업이 오늘날 중세사상사 연구의 현저한 한 연구경향으로 지적되고 있다.²⁾

요컨대 서구사상사에 있어서 14세기는 철학과 정치사상 모두에 있어서 결정적인 한 전환기 이었다. 이에 두 분야에서 동시에 일어난 이와같은 격변의 혼류는, 과연 당시의 철학과 정치사상이 서로 無關하게 독자적인 변질을 경험한 것일까, 만약 그렇지 않다면 철학적 입장과 정치적 견해 사이에 어떤 論理的 관계를 설정할 수 있지 않을까 하는 흥미있는 문제를 우리에게 제기하고 있는 것이다.

論議의 진전을 위해서, 먼저 오늘날 일부 사상가들이 「政治的 결정과 그 制度란 어떤 철학적 기반을 필요로 하는 것이 아니다」³⁾라고 주장하고 있는 점에 대해서 일단 이를 짚고 넘어가야 할 것 같다. 물론 이러한 주장이 특히 현대사회에 있어서 상당한 설득력을 가지고 있음을否認할 수는 없다. 그러나 이들의 주장이 「철학과 정치사상 사이에는 아무런 의미있는 관계도 설정할 수 없다」라고 하는 논리의 正當性を 여전히 立證하고 있지는 못한 것이 또한 사실이다.

이 점에 관해서는 많은 언급이 필요하지 않을 것이다. 우리들은 이를테면 經驗을 통해서, 모든 정치적 결정이 그러한 정책 결정자의 私的 입장 내지 行動樣式에 의해서 뿐만 아니라, 예외없이 그 정책 自體의 正當性에 의해서 설명되고 있음을 잘 알고 있다. 다시 말하면 어떠한 정치적 결정이라 하더라도 거기에는 최소한 그 결정을 내린 個人 혹은 集團의 세계관·민족관 등 私的 價値觀이 介入하고 있으며, 또한 이 가치관에 따른 合理化 내지 正當化도 있게 마련이라는 것이다.⁴⁾ 사실 오늘날 세계가 겪고 있는 정치적 갈등의 본질이 어느정도는 그것이 입각하고 있는 철학적 토대 자체의 相衡의 성격에 기인하는 것임을 완전히 부인하기란 어려운 일이다.

그러나 그렇다고 해서 우리들의 고찰이 「철학과 정치사상 사이에는 항상 어떤 論理的 관계가 있다」는 식의 가정을 전제하고 있는 것은 결코 아니다. 上記한 언급은 단지 양자 사이에 과연 의미있는 관계를 설정할 수 있을까, 만약 관계가 있다고 한다면 그것이 어떠한 것일까 하는 호기심이 徒勞일 수 만은 없음을 지적해 두고자 한 것이다.

2) Cf. A. Gewirth, 'Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century,' *The Forward Movement of the Fourteenth Century*, ed. F. L. Utley, (Chicago State Univ. Press, 1961), pp. 128-29; J. W. D'Malley, 'Recent Studies in Church History 1300-1600', *Catholic Historical Review*, 55 (1969), pp. 397-403; L. Daly, *Political Theory of John Wyclif*, (Chicago, 1962), p. 58.

3) F. Oppenheim, 'Relativism, Absolutism and Democracy,' *American Political Science Review*, XLIV (1950), pp. 951-60; A. Quinton, 'Philosophy and Beliefs,' *The Twentieth Century*, CLVII (1955), p. 495 ff.

4) Cf. H. Kelsen, 'Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics,' *What is Justice?* (Berkeley Calif. 1957), pp. 198-208; J. W. N. Watkins, 'Epistemology and Politics,' *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVIII (1957-58), pp. 78-102.

그러나 철학과 정치사상의 관계에 대한 호기심이란 매우 막연한 것이 또한 사실이며, 이 문제에 관한 從來의 연구 역시 여러 갈래로 갈라져 있다.⁵⁾ 이에 本稿에서는 미리 그 고찰의 限界를 분명히 해 두는 것이 필요할 것 같다. 本稿가 기도하는 것은 14세기에 형성되어 있었던 철학과 정치사상 사이의 논리적 관계를 알아보기 위해서, 相異한 哲學思潮에 속했던 사상가들이 당시의 정치적 이슈에 대하여 표방하였던 견해가 각각 어떠하였던가를 검토해 보고자 하는데 있다.

물론 이러한 방법을 택하였다고 해서 당시의 정치적 諸事件들이 기본적으로 非哲學的이라 할 시대적 영향을 다분히 받았으며, 더우기 철학자가 아닌 人物 이데면 로마법 학자들⁶⁾에 의하여서도 유력한 政治理論이 제시되었다는 사실 등을 간과하려는 것은 아니다. 그러나 14세기에 발발하였던 일련의 심각한 정치적 갈등—불란서의 국왕 Philip the Fair와 교황 Boniface VIII 간의 분쟁, 교황청의 아비뇽幽囚, 신성로마제국의 황제 Ludwig of Bavaria와 교황 John XXII의 투쟁, 百年戰爭, 諸農民叛亂, 교회의 大分裂—들은 스콜라 철학자들에게 그 양과 깊이 있어서 類例를 찾아보기 어려운 大論爭을 유발하였다. 이 논쟁의 주역들이었던 Egidius of Rome, John of Paris, James of Viterbo, Dante, A. Triumphus, Pelagius, Marsilius, Ockham, Wyclif 등이 바로 當代의 가장 뛰어난 정치이론가이었던 동시에 또한 탁월한 철학자였다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없는 것이다.

14세기에 접어들면서 더욱 두드러지게 된 教權과 俗權 간의 알력은 스콜라 철학자들에게 그들의 個人的 정치적 입장을 천명하도록 강요하였다. 스콜라 철학자들은 思辯的 論理와 함께 정치적 입장도 동시에 밝힐 수 밖에 없게 되었으며, 실제로 이들은 당면한 정치적 懸案問題에 깊숙히 개입하고 있었다. A. Gewirth는 이러한 점에서 14세기에 비교될 수 있는 시기가 있다면 「Hobbes, Spinoza, Locke 등이 활약하였던 17세기를 들 수 있을 정도」⁷⁾라고 지적한 바 있다. 그러나 17세기에 있어서조차도 Egidius of Rome이 교황 Boniface에게 그리고 Marsilius, Ockham 등이 황제 Ludwig에게 미친 바와 같은 영향 즉 철학자가 정치권력자에게 직접적인 龐大한 영향을 준 경우는 찾아보기 어렵다. 철학적 사조와 세속권력에 대한 견해가 확연히 表出・併行하고 있었다는 점에 14세기 사상의 유니크한 성격이 있는 것이다. 여기에 14세기가 경험한 사상적 격동 속에서 오히려 철학과 정치사상의 관계를 비교적 鮮明하게 포착할 수 있

5) 한 예를 들면 liberal democracy의 철학적 기반에 대해서도 다양한 주장이 개진되어 있다. 즉 Russel은 그 기반으로써 Locke와 Hume의 경험주의 전통을, Dewey는 實驗主義的(experimental) 과학적 방법론을, Maritain은 自然法에 관한 스콜라주의적 전통을 그리고 Niebuhr는 原罪에 관한 칼빈주의적 信念 등을 지적하고 있다. Gewirth, 'Philosophy and Political Thought', p.125. cf. B. Russel, *Philosophy and Politics*, (London, 1947); J. Dewey, *The Public and Its Problem*, (New York, 1927); J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, (New York, 1940); R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness—a vindication of Democracy and a critique of Its Traditional Defense*, (New York, 1944).

6) Bartolus, Baldus, John Andrae 등과 같은 학자들을 그 예로 들 수 있을 것이다.

7) Gewirth, 'Philosophy and Political Thought', p.129.

는 所以가 있다 하겠다.

더우기 정치적 이슈에 대한 철학자들의 견해를 통해서 철학과 정치사상 사이의 어떤 論理的 관계를 검토할 수 있지 않을까 하는 것은, 특히 이 시기의 철학과 정치사상이 그 바탕에 있어서 각각 하나의 核心的 문제를 안고 있었다는 데 그 근거가 있다. Gilson 등은 중세 철학자들이 안고 있었던 근본적인 주제가 理性과 信仰의 관계에 대한 문제이었다고 지적하였다.⁸⁾ 13세기 中期 이후 이른바 아베로이스주의(averroism)가 서구 思想界에 대두하면서 이 문제에 관한 철학자들의 논의 또한 보다 尖銳하게 대립되어 갔다.⁹⁾ 전통적으로 중세 철학자들의 「學派」란 바로 이 문제에 대한 態度를 그 軸으로 하고 있는 것이다.

정치사상에 있어서도 14세기의 樣相은 그러한 경향을 더욱 현저하게 드러내고 있다. 중세기의 정치이론가들이 直面하고 있었던 가장 기본적인 이슈는 教會와 國家의 지위에 관한 논란 즉 教權과 俗權 가운데 어느 쪽이 보다 우월한가 하는 문제이었다. 그런데 정치적 권위의 優越性을 놓고 世紀初부터 교황과 세속군주들이 정면 충돌하게 되자 바야흐로 이 이슈가 정치이론가들의 입장을 갈라놓는 현저한 分岐點이 되었던 것이다.¹⁰⁾ 그러니까 이러한 상황하에서는 한 철학자 내지 學派의 이성과 신앙의 관계에 대한 견해와 교권과 속권의 관계에 대한 입장을 동시에 고찰하여 相互間의 連繫를 따져보면, 그들 속에 內在하고 있었던 철학과 정치사상 사이의 논리적 관계 또한 규명될 수 있다고 일단 가정해 볼 수 있는 것이다. 이러한 가정을 전제로 하여, 중세기의 철학과 정치사상의 관계를 검토한 학자가 바로 M. Grabmann 이었다.

II. Grabmann의 理論

일찍이 위대한 중세 사상사가였던 Grabmann은 教權과 俗權의 지위에 대한 견해와 理性과 信仰 가운데 어느 쪽이 보다 우월한 권위를 가지고 있는가에 대한 意識사이에는 어떤 논리적 관련이 있다고 추정하고, 그 關聯體系를 밝혀 보고자 하였다. 그리하여 그는 1934년 발표한 논문 「아리스토텔레스哲學이 教會와 國家의 관계에 관한 中世 理論에 미친 영향에 대한 研究」¹¹⁾에서 철학적 의식과 정치적 견해의 관계를 분석하는 데 대단히 유용한 그리고 명쾌한 한 모델을 제시하게 되었다. 다음은 그의 이론을 정리해 본 것이다.

이성과 신앙의 관계에 대한 중세 철학자들의 기본입장은 三類型으로 대별될 수 있으며, 그

8) E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (London, 1955), pp. 4-6.

9) D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, (New York, 1962), pp. 199-201, 227-29. Averroes에 관해서는 *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner & M. Mahdi, (Ithaca, 1972), pp. 164-85 참조.

10) Cf. C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, (New York, 1955), pp. 202-15; W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, (London, 1961, 1978 年版), pp. 24-26.

11) M. Grabmann, 'Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (1935), Heft 2. Gewirth, 'Philosophy and Political Thought, pp. 133-137 참조.

것은 敎權과 俗權의 지위에 대하여 당시의 정치사상가들이 취하였던 3가지 형태의 태도 즉 敎皇權主義(papalism), 併行主義(parallelism) 그리고 反敎皇權主義(antipapalism)와 정연한 논리적 관련을 맺고 있다. 첫째 유형이 전통주의자적 아우구스티누스학과(traditionalist augustinian)이다. St. Bonaventura, Henry of Ghent 등은 신앙의 권위가 이성의 그것보다 우월한 것은 자명한 사실이라고 생각하였다. 신앙만이 超自然的 至福(supernatural beatitnde)을 가져다 줄 수 있는 바, 그것은 이성에 의하여 성취될 수 있는 자연적 행복(natural happiness) 보다 당연히 越等한 것이기 때문이었다. 따라서 이성이란 신앙의 補完없이는 무력하며 여하한 경우라 할 지라도 이성에 의한 판단은 신앙에 의한 그것에 완전히 복속되어야 하였다.

이들에게 있어서, 사실은 대부분의 중세 民衆들과 思想家들도 그러하였지마는, 이성과 신앙의 지위에 관한 논의는 단순히 理論의 문제일 뿐만 아니라 價値의 문제이었다.¹²⁾ 다시 말하면 이들에 있어서 신앙의 優越性의 의미는 그리스도인의 성품은 어떠하여야 하고 또 어떻게 행동하여야 한다는 등 實生活上의 선택의 문제와 불가분의 관계를 가진 것이었다. 즉 그것은 모든 인간의 행위란 신앙적 敎理의 가르침을 성취하는 데 기여하여야만 한다는 것이었다.

아우구스티누스학파의 이러한 階序的 價値觀念(hierarchized-value consideration)은 신앙만이 초자연적 至福을 가져다 줄 수 있는 것인 만큼 신앙생활을 啓導하는 교황의 권위가 어떠한 현세적 지배권보다도 우월하다고 하는 정치적 입장을 형성하게 마련이었다. 교황권주의자의 사상적 기반도 바로 여기에 있었다. 「교황은 世俗事에 관해서도 直接的인 권한을 가지고 있으며 교황의 권위만이 絶對·窮極인 것이다」¹³⁾라고 한 아우구스티누스주의자 Egidius에게서 종교적 가치를 세속사회의 질서보다 우선시킨 교황권주의자의 한 典型을 발견하게 된다.

두번째 유형이 基督敎의 아리스토텔레스학과(christian aristotelian)이다. T. Aquinas, Albert the Great 등을 대표적인 인물로 들수 있는 이 학파의 持論은, 무엇보다도 「이성과 신앙은 각각 고유한 領域을 가지고 있다」는 것이었다. 따라서 이성과 신앙이란 결코 優劣의 관계에 있는 것이 아니라 스스로의 영역에서 각각 自足的(self-sufficient)이라고 생각하였다. 물론 이들은 현실생활의 목적이 궁극적으로는 정신적인 것을 지향하여야 한다고 믿었다. 그러나 이들은 그것이 곧 「신앙의 가치가 이성의 그것보다 항상 우월하다」는 도그마의 정당성을 입증하는 것이라고는 생각하지 않았다. 이성을 自然(nature)과 그리고 신앙을 恩寵(grace)과 결부시킨 Aquinas는 「은총은 자연을 廢하는 것이 아니라 그것을 完成시킨다」¹⁴⁾라고 밝혔다. 「궁극적 목적이 성취되기 위해서는 이성과 신앙이 병행되어야만 한다」는 것이 기독교적 아리스

12) Gewirth, *Ibid.*, p. 134.

13) Egidius of Rome, *De Ecclesiastica Potestate*, ed. R. Scholz, (Weimar, 1929), bk. 2, ch. 12. cit. *Medieval Political Ideas*, ed. Lewis, (New York, 1974), I, pp. 114-15.

14) T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, qu. 1, a. 8, ad. 2. 'Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, operet quod naturalis ratio subserviat fidei.....'

토텔레스학파의 토대이었다.¹⁵⁾

이성과 신앙을 각각 自足的・等價的인 것으로 파악한 이들은 국가와 교회의 관계에 대해서도 併行主義의 원칙을 천명하였다. 국가와 교회는 양자 모두가 自律的(autonomous)이며, 스스로의 고유한 영역을 가지고 併存하는 것인 만큼 그들의 지위 또한 上下 내지 主從的인 것이 아니라 對等하다는 것이었다. Aquinas는 「국가는 본래부터 존재하는 것이며 인간은 本性的으로 정치적 동물이다」라고 하는 아리스토텔레스의 警句를 누누히 반복하였다.¹⁶⁾ 이성의 自足에 대한 자각은 자연적・세속적 諸價値를 새롭게 인식하도록 하였으며, 정치적 사회와 질서가 바로 가장 중요한 세속적 가치이었던 것이다.

이들은 정신적인 것이 문제가 될 경우에만 교황은 世俗事에 介入할 수 있을 뿐이라고 생각하였다. 이것은 단지 신앙에 관한 문제에 대해서만 신앙의 권위가 이성보다 우월하다고 하는 그들의 哲學的 信條와도 일치하였다. 「국가와 교회의 自律性은 마땅히 존중되어야만 한다. …… 국가이든 교회가든 예외적 상황이 아니면 他方의 영역에 개입할 수 없다. 세속사에 대한 교황의 권한은 間接的인 권한이다」¹⁷⁾라고 하는 병행주의적 원칙이 교권과 속권의 분쟁에 대하여 Aquinas, John of Paris 등 기독교적 아리스토텔레스 학파가 줄곧 견지하였던 정치적 입장이었다.

세제 유형이 라틴 아베로이스학파(latin averroists)이다. 이 학파에 속하는 Siger of Brabant, Boethius of Dacia 등의 철학적 견해와 정치적 태도 사이의 連繫는 아우구스티누스학파와 아리스토텔레스학파의 그것만큼 명료하지는 못한 것 같다. 이들은 이른바 「二重 眞理(*duplex veritas*)說」에 따라 신앙만이 궁극적인 진리에 도달할 수 있는 길이라는 입장을 기본적으로는 시인하고 있다. 이성은 感覺的 經驗을 토대로 한 知識을 가르쳐 줄 뿐이기 때문에, 이성과 신앙이 상충할 경우 이성은 신앙의 가르침을 입증할 능력을 가지고 있지 못하다는 것이다.¹⁸⁾

그러나 그럼에도 불구하고 아베로이스 학파의 진정한 특징은 이성을 「그것 자체로써 완비된(self-contained)」 것으로 보는 데 있었다. 그리하여 이성이 종교적 가르침을 증명할 수 없다는 이들의 宣言은 무엇보다도 合理的 推論과 종교적 도그마와는 서로 다를 수 있는 것임을 뚜렷이 하는 결과를 가져왔다. 그런데 철학자들은 원래 합리적 추론만을 문제삼는 者들이므

15) E. Gilson, 'The Harmony of Reason and Revelation,' *Reason and Revelation in the Middle Ages*, (New York, 1938), pp. 69-99; W. T. Jones, *The Medieval Mind*, (New York, 1952), pp. 278-82; F. C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, (London, 1972), pp. 182-91.

16) Aquinas, *De Regimine Principum*, I. i. cf. 'Commentary on the politics,' *Medieval Political Philosophy*, pp. 300-02.

17) Aquinas. *Summa Theologica*, II. ii. qu. 60, a. 6. ad. 3; *De Regimine Principum*, I, xiv; John of Paris, *De Potestate Regia et Papali*, ch. I. III. V. cf. *Medieval Political Philosophy*, pp. 300-34, 406-15.

18) Siger of Brabant, *Quaestiones morales*, ed. F. Stegmüller, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III, (1931), 172-77; Boethius of Dacia, *De Summo bono sive De vita philosophie, De sompniis*, ed. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, (Munich, 1936), II, pp. 200-24. latin averroism에 관해서는 M. D. Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, (New York, 1953), pp. 282-83 및 정의재・김규영 共著, 「中世哲學史」(서울, 1977), pp. 277-80 등 참조.

로 따라서 그들이 종교적 도그마에 대해서 유의한다는 것은 애초부터 아무런 의미도 없었다. 「이성과 신앙이 상충하는 결론에 도달할 경우, 철학자는 신앙이나 종교적 가르침에 대해서는 전혀 介意할 필요가 없다」¹⁹⁾고 하는 생각, 바로 이러한 생각이 마침내 중세 철학자들에게 神學으로부터의 「解放」을 가져다 줄 것이었다.

이성의 完備性에 입각한 아베로이스학파의 이러한 논리는 아우구스티누스학파가 제시한 階序的 價値體系의 부정을 의미하였으며, 이 계서적 가치체계의 부정이야말로 「合理的 考慮들 (rational considerations)」만에 의한 政治科學(science of politics)에로의 길을 마련하여 주는 것이었다.²⁰⁾ 철학의 신학으로부터의 해방이 정치사상에 준 영향은 명백히 획기적이었다. 「현세적 가치 (this-worldly value)」를 초월한 종교적 목적을 지향해야 한다는 부담을 世俗國家도 이제 벗어던져 버릴 수 있게 되었던 것이다.

Grabmann은 反敎皇權主義者인 Marsilius of Padua의 정치적 입장을 아베로이스학파와 直結해서 파악하였다. Marsilius는 「교황청은 世俗事에 관하여 직접적인 권한은 물론 간접적인 권한도 없다. …… 세속사회와 관련이 있는 한, 精神事에 관한 것이라 하더라도 敎權은 俗權의 지배를 받아야 한다」라고 주장하였다.²¹⁾ 그의 염원이었던 「세속사회의 교황청으로부터의 完전한 獨立」²²⁾은 이성의 完備性에 대한 신념과 神學으로부터 해방된 哲學觀을 사상적 기반으로 하고 있었다.

III. Grabmann의 理論에 대한 批判

Grabmann의 이론은 14세기가 경험한 철학 및 정치사상의 混流를 선명하게 파악할 수 있는 한 모델을 제시하고 있다. 그러나 Grabmann의 모델에서와 같이 이성과 신앙의 權威에 대한 견해를 俗權과 敎權의 상대적 지위에 관한 정치적 입장과 直線的으로 결부시키는 데는 주요한 결함이 내포되어 있다.

Grabmann이 제시한 모델은 정치적 우월권을 서로 주장하는 世俗君主와 교황이 대치할 경우, 이를테면 황제는 一方的으로 이성에 그리고 교황은 주로 신앙에 基礎하였다고 도식화하고 있다. 과연 그러했을까? 교황의 호소 가운데 신앙보다 이성적 판단에 입각한 것은 없었던가 그리고 황제등 俗權의 首長 역시 신앙에 대한 자신들의 順服과 忠誠을 끊임없이 천명하지 않았던가 하는 당연한 의문을 우리는 제기하지 않을 수 없다. Grabmann 스스로도 자신

19) Averroes, 'The Decisive Treatise; determining what the connection is between religion and philosophy,' *Medieval Political Philosophy*, pp. 166-67.

20) Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, ed. A. Gewirth, (New York, 1951), I, i, 8; I, iv, 2; I, v, 10-11 등

21) *Ibid.*, I, pp. 104-09; II, xlvi-lxiii.

22) Cf. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, (New York, 1937), pp. 290, 298, 300-01; McIlwain, *op. cit.* pp. 308-13.

의 모델이 대체적인 경향을 드러내는 것일 뿐, 한계가 있는 것임을 시인한 바 있다.²³⁾ 이른바 「變形(variants)」이라 해야 할 例들을 알고 있었기 때문이었다. 그러나 Grabmann 이 단지 「變形」으로 간과한 예들도 여전히 14세기의 철학과 정치사상의 관계라는 多岐한 구조의 한 측면인 것은 더 말할 나위도 없다. 오히려 이 變形에 대한 검토가 철학과 정치사상 사이에 내재하였던 論理的 關係의 實像에 대한 새로운 한 실마리가 될 수 있을 것이다.

Grabmann 은 「신앙에 대한 이성의 완전한 服屬」이라는 철학적 원리를 世俗君主權에 대한 敎皇權의 절대적 優位라는 교황권주의자의 논리와 직결시켰다. 그러나 John Wyclif 의 경우는 오히려 그 正反對이다. Wyclif의 철학사상이 아우구스티누스학과에 속하는 것임은 명백하다. 그는 아리스토텔레스학파의 주장에 反하여 세속사회와 이에 대한 지배권의 기원이 「原罪」로부터 유래된다고 주장하였다. 「세속사회에 대한 合法的 지배는 (神의) 恩寵(grace) 없이는 불가능하다. ……신앙과 은총이 없으면 국왕도 왕국도 백성(people)도 存立할 수 없다.」라고 하는 것이 그의 기본 입장이었던 것이다.²⁴⁾

그러나 그럼에도 불구하고 Wyclif 는 14세기의 사상가들 가운데 가장 확고한 反敎皇權主義者의 한 사람이었다.

교황은 결코 교회의 首長이 아니다. …… 누구에게도 교황에게 순종하는 것이 그의 영혼을 구원하기 위해서 필요하다라고 強要되어서는 안된다.²⁵⁾ …… 교황은 세속사에 아무런 권한도 없다. 세속사에 대한 지배권을 요구하는 교황은 反그리스도이다. 세속군주는 교회권한의 濫用을 중지시킬 수 있으며 또한 聖職者의 세속재산을 합법적으로 몰수할 수 있다.²⁶⁾

Wyclif 에 있어서는 아우구스티누스주의와 反敎皇主義가 엄연히 兩立하고 있는 것이다. 어떻게 그것이 가능하였을까. 무엇보다도 Wyclif는 神에게 직접 호소할 수 있는 권한이 성직자 특히 교황의 大權에 속한다는 교황권주의자의 논리를 정면 거부하였다.

神은 교황과 세속군주에게 각각 精神事와 世俗事를 관장할 수 있는 권한을 분리해서 委託하였다²⁷⁾ …… (정신사를 위탁받은) 교황의 참된 모범은 현세에서는 결코 세속적인 권한을 행사하려 하지 않았던 그리스도의 모습이야 한다. 교권의 屬性은 그리스도가 그러했던 바와 같이, 「끊임없는 忍耐」이며 왕권의 속성은 「強權 coactus」의 행사이다.²⁸⁾ …… 따라서 교황은 그리스도의 人間性(humanity)의 代理者이며 강권을 가진 세속군주가 그의 神性(divinity)의 대리자이다.²⁹⁾

Wyclif 가 「군주는 반드시 성직자를 규제하여야 한다」³⁰⁾라고 밝힐 만큼 확고한 反敎皇權主

23) Grabmann, 'Studien über den Einfluss', p. 7.

24) J. Wyclif, *De Officio Regis*, ed. Pollard & Sayle, p.72, 247...; *De Ecclesia*, ed. Loserth, p.321 등. Wyclif 사상의 성격에 관해서는 拙稿 'J. Wyclif의 改革思想', 西洋史研究, 1 (서울, 1979), pp.29-66 참고 하시기 바람.

25) Wyclif, *De Ecclesia*, p.5, 31 등.

26) *Ibid.*, pp. 337, 376-77; *De Officio Regis*, pp.119-20, 146, 186 등.

27) *De Ecclesia*, pp. 314-16; *De Officio Regis*, p.4, 12 등.

28) *De Officio Regis*, p.8. cf. Daly, *Political Theory*, p.6.

29) *De Officio Regis*, p.58, 86,

30) *Ibid.*, pp.13-14.

義者이었던 것은 오히려 그가 追從하였던 아우구스티누스주의의 제서적 가치관의 당연한 귀결이었다. Wyclif의 견해로는 神性이 人間性보다 가치있다는 것은 자명한 사실이었으므로, 따라서 마땅히 인간성이 아니라 神性の 대리자인 세속군주가 신의 주된 (*praecipuus*) 현세적 대리자이어야 하였다.³¹⁾

Grabmann은 「이성과 신앙이 각각의 고유한 영역에서 自足的」이라고 하는 생각을 기독교적 아리스토텔레스학파의 속성으로 보았다. 그리고 이 생각이 곧 국가와 교회에 대한 併行主義的 정치사상의 기반이라고 파악하였다. 그러나 James of Viterbo, Alvarus Pelagius³²⁾ 등 적지 않은 교황권주의자 뿐만 아니라, 反敎皇權主義者였던 William of Ockham도 아리스토텔레스학파의 철학적 원리를 따랐던 것이 또한 사실이다.

먼저 James of Viterbo의 경우를 검토하여 보자. James of Viterbo는 家族・都市・國家 등의 공동체 (community)를 이렇게 생각하였다.

이들 공동체 또는 社會는 「그 철학자 (the Philosopher, 아리스토텔레스)가 「政治學」 1卷에서 밝혔듯이 인간의 本原的 性向에 의해서 성립되었다. …… 인간이란 언어를 가지고 있어서 자기 개인의 意思를 표현함으로써 相互利得을 도모한다. …… 한 개인은 혼자만의 힘만으로는 충분한 삶을 영위할 수 없다. 인간은 本性的으로 타인의 도움을 필요로 하고 있기 때문에 무리를 짓고 살게 마련이며, 따라서 사회적 동물이다³³⁾.

그는 아우구스티누스학과 철학의 핵심적인 한 근거이었던 「原罪에 의한 세속사회의 성립」을 그는 확연히 부정하고 있는 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 James of Viterbo는 교황권의 優位를 主唱한 뛰어난 이론가의 한 사람이었다. 「신의 대리자는 교황이며 교황은 全能權 (*plenitudo potestatis*)을 부여받았다. 여기에는 정신사에 관한 권한뿐만 아니라 세속에 관한 권한도 포함되어 있다³⁴⁾」라고 그는 주장하였다. 國王權 (*regnum*)과 司祭權 (*sacerdotium*)의 관계에 대한 그의 주장을 들어보자.

세속군주의 특수한 기능은 「裁判業務」이며 재판은 먼저 법률을 선포하고 그리고 그것을 공정하게 관리하는 것이다. …… 법률은 그것을 지킴으로써 백성들이 善良하고 德性을 갖춘 생활을 영위할 수 있어야 한다. 다시 말해서 재판・입법 등 국왕권의 목적은 백성들이 德에 따라서 살 수 있도록 하는데 있다. …… 그런데 德性은 근본적으로 靈魂의 문제이다. 영혼의 문제는 이성에 관한 것이든 은총에 관한 것이든 모두 정신적인 것이며 정신적인 것은 당연히 司祭權에 속한다.³⁵⁾

31) *Ibid.*, p. 79 등

32) Cf. Alvarus Pelagius, *De Planctu Ecclesiae*, ed. J. T. Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontifica*, (Rome, 1698), III. 특히 국가와 敎權의 관계에 대한 Pelagius의 견해에 관해서는 *Medieval Political Ideas*, ed. E. Lewis, (New York, 1974), II, pp. 360-63, 628 참조.

33) James of Viterbo, *De Regimine Christiano*, I, i; II, iii, vi, ed. H. X. Arquillière, (Paris, 1926), pp. 91, 176-77, 232. cit. *Medieval Political Ideas*, I, pp. 227-32.

34) *Medieval Political Ideas*, p. 58.

35) *Ibid.*, pp. 580-81.

이러한 주장은 결국 「國王과 그의 法律은 교황의 승인을 받아야 한다」는 교황권주의자의 논리³⁶⁾가 아닐 수 없다. 사실 James of Viterbo 는 「교황은 국왕을 廢位시킬 수 있다. 때로는 국왕의 폐위가 오히려 교황의 義務일 수 있다」³⁷⁾라고까지 생각하였다.

James of Viterbo 는 교황권주의자였으며 동시에 아리스토텔레스주의를 收容하였었다. 兩者의 혼합이 그에게 있어서는 전혀 當惑스런 과제가 아니었던 것이다. 그는 「은총은 자연을 廢하는 것이 아니라 完成시킨다」라고 한 Aquinas 의 신조³⁸⁾를 이렇게 해석하였다.

은총은 자연을 廢하는 것이 아니라 그것을 형성(form)하며 완성시킨다. 은총은 정신적 권한에 그리고 자연은 세속적 권한에 속한 것이므로…… 정신적 권한은 俗權을 排斥하는 것이 아니라 오히려 그것을 형성하고 완성시킨다. 사실 모든 인간의 힘은 정신적인 것에 의하여 補完되지 않는 한 불완전하며, 충분히 형성된 것이 아니다. 교황에 의한 承認과 裁可 그것이 바로 보완책이다³⁹⁾.

James of Viterbo 는 Aquinas 가 제시한 가치 체계인 「理性和 信仰의 均衡」이 불안정한 일면을 가지고 있다고 파악하였으며, 그리하여 궁극적으로는 신앙과 은총이 우월하다⁴⁰⁾는 사실을 인정하지 않을 수 없었다. 왜냐하면 이것 없이는 그리스도교의 存立 그 자체가 문제될 것이기 때문이었다. 그는 이성과 自然의 자족성이 「相對的」인 것임을 강조하는 것 만으로도 교황권 優位의 정당성은 충분히 입증된다고 믿었던 것이다.⁴¹⁾

후기 스콜라사상가들 가운데 가장 독창적인 사상가로 보이는 William of Ockham 에 있어서, 그의 철학사상과 그가 취한 정치적 태도 사이의 논리적 관계를 밝히는 일이란 그리 용이한 작업이 아닌 것 같다. Ockham 의 철학적인 그리고 정치적인 諸見解가 一貫된 하나의 논리위에 있는 것이냐 아니면 독립된 別個의 思考體系이냐 하는 논의조차 여전히 광범위한 합의에는 이르지 못하고 있는 것이 실정이다.⁴²⁾ 그러나 적어도 우리는 Ockham 의 사상을 「變形」의 한 예로서는 지적할 수 있을 것 같다.

전체적으로 볼 때, Ockham 의 철학사상은 아우구스티누스학파의 학풍에 비하여 아리스토텔

36) McIlwain, *Growth of Political Thought*, p. 255 등.

37) *De Regimino Christiani*, ed. Arquilliére, pp. 208, 234-35, 260-61, 283 등. cit. *Medieval Political Ideas*, pp. 583-85

38) 註 14 참조.

39) *Medieval Political Ideas*, pp. 581-83,

40) *Ibid.*, pp. 182-84

41) *Ibid.*

42) Gierke, Lagarde 그리고 Baudry 등은 Ockham 의 철학과 정치사상 사이에는 밀접한 논리적 연관성이 있다고 보았다. cf. O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, tr. F. W. Maitland, (Cambridge, 1900) : G. de Lagarde, *L'individualisme ockhamiste*, in *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, v. 4-6, (Paris, 1942-46) : L. Baudry, *Guillaume d'Ockham; sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, v. I, (Paris, 1950).

그러나 Boehner, Scholz 그리고 Morall 등은 Ockham 의 철학과 정치사상을 논리적으로 독립된 別個의 두 思考體系로 파악하였다. cf. P. Boehner, 'Ockham's Political Ideas,' in *Collected Articles on Ockham*, (N.Y. 1958) : R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, (Stuttgart, 1944) : J. B. Morall, 'Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy,' *Franciscan Studies*, IX, (1949), pp. 335-69.

텔레스학파의 그것에 보다 가까운 것이라 하지 않을 수 없다.⁴³⁾ 普遍者(universal) 문제에 관해서 Ockham은 個別者(individual)만이 실체이며 보편자란 개념에 불과하다고 생각하였다.

보편자에는 두가지 종류가 있다. 첫째는 (사람들에게) 자연스러운 豫測을 유발시키는 記號(sign)으로써의 보편자이다. …… 그런데 이러한 보편자란 인간의 정신적인 상태 이외의 아무것도 아니다. 두번째 종류로는 다수의 사물을 가리키는데 사용되어온 인습적 기호로서의 보편자가 있다. 그러나 이러한 보편자란 인습적으로 사용되어 온 것일 뿐, 하나의 質料(guality)를 가리키고 있다⁴⁴⁾……보편자들(universals)이란 결코 실체(substance)가 아니다.⁴⁵⁾ ……個別形(particular form)과 個別質(particular matter)내지 形과 質의 개별적 혼합 이외에 실체란 존재하지 않는다고 한 「그 철학자」에게 동의하지 않을 수 없다⁴⁶⁾.

Boehner는 아리스토텔레스 논리학의 再體系化를 지향한 것이 Ockham의 논리학이라고 파악하였었다.⁴⁷⁾ Boehner를 제승한 근년의 Ockham 연구가들에 의하여 가장 설득력있게 규명된 局面도 바로 이 Ockham 사상의 중세적 기반에 관한 측면이라고 Knowles는 지적하고 있는 것이다⁴⁸⁾.

그러나 Ockham의 정치사상을 併行主義者의 그것이라 하기는 꽤 어렵다. 황제의 권한과 교권의 관계를 세밀히 따지고 있는 「對話篇 (Dialogus de Potestate Papae Imperatoris)」에서 그는 이렇게 논술하고 있다.

인류사회는 일반적으로 사회의 公益(common good)에 속하는 일들에 관한 것을 그들의 국왕에 복속시키기로 합의하여 왔다. ……명백히 公益에 위배되지 아니하는 한, 사회의 公共效用(common utility)에 이바지하는 일들에 관한 것을 皇帝에게 복속시키는 것도 마찬가지로 일반적이다.⁴⁹⁾

「당신(Ludwig of Bavaria)께서 저를 칼로 보호해 주신다면 저는 펜으로 보답하겠습니다」⁵⁰⁾ 라는 경구는 사실 Ockham의 정치적 입장을 여실히 드러내는 것이 아닐 수 없다. 아비뇽탈출 이후 그의 면도날(Ockham's Razor) 같은 논리는 皇帝權의 정치적 우위를 입증하는 한 탁월한 이론이 될 것이었다.

Grabmann은 이성의 完備性에 대한 신념을 라틴 아베로이스주의의 근본 특징으로 보고, 그

43) Cf. F. J. Marcolongo, *Aristotle-Aquinas-Ockham: a Comparative Study of three approaches in metaphysics and their philosophical significance for understanding to medieval contribution to the scientific revolution*, (San Diego, 1971)

44) William of Ockham, *Philosophical Writings*, ed. P. Boehner, (Indiana, 1964), pp. 35-37.

45) *Ibid.*, p. 40

46) *Ibid.*, p. 43

47) Boehner, *Collected Articles*, 26. 특히 'The Medieval Crisis of Logic and the Author of the Centiloquium attributed to Ockham,' *Ibid.*, pp. 351-72 참조.

48) Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, p. 319. cf. W. J. Courtenay, 'Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay,' *Theological Studies*, 33(1972), pp. 721-26; A. C. Pegis, 'Some Recent Interpretations of Ockham,' *Speculum*, 23(1948), pp. 452-63.

49) Ockham, *Dialogus*, Pt. 2, bk. 2, ch. 28. cit. *Medieval Political Philosophy*, pp. 497-99.

50) Cf. Knowles, *Evolution of Medieval Thought*, p. 320.

것을 國家優位論의 정치사상의 토대로 파악하였다. 그러나 이 점에 있어서도 Grabmann 의 이론이 사실과 반드시 일치하고 있지는 못한 것 같다. 먼저 John of Jandun 의 철학사상부터 살펴보자.

「철학적 論證만으로는 종교적 도그마를 완전히 입증할 수 없다」⁵¹⁾라고 한 John of Jandun 의 입장은 一見 Aquinas 의 그것과 유사한 면이 있어 보인다. 그러나 기독교적 아리스토텔레스주의와 John 의 논리 사이에는 그 근거에서부터 현격한 차이가 있었다. Aquinas 는 애초부터 신앙의 가르침을 보다 명백히 하는데 도움이 되지 않는 철학적 논증에는 관심이 없었다. 「철학적 논증은 몇몇 종교적 도그마의 正當性 뿐만 아니라 그 逆도 증명할 수 없다」는 것이 Aquinas 사상의 주요한 한 軸이었다.⁵²⁾ 그러나 John 의 생각은 그렇지 아니하였다. 「철학적 논증이 종교적 도그마의 정당성을 증명할 수는 없지만 그러나 그 도그마에 반대되는 命題는 입증할 수 있다」⁵³⁾라고 그는 믿었던 것이다.

John 은 철학적 논증이 설령 신앙의 가르침과 모순된다 하더라도 그것이 「논증」의 無價値함을 입증하는 것이라고는 생각하지 않았다. 「自然的 이성(natural reason)과 經驗만이 나의 참된 교사이다」⁵⁴⁾라고 밝힌 John 은 자신이 진전시키고 있는 철학적 논증이 신앙의 기존 도그마에 미칠 충격에 대해서는 조금도 개의하지 않았다. 그에게 있어서 주된 관심은 이성적 추론과 신앙이 符合하느냐 부합하지 않느냐 하는 문제가 아니라 철학적 論證 그 자체이었던 것이다. 물론 John 도 「진리는 합리적 논증이 아니라 신앙과 함께 한다」⁵⁵⁾라는 원칙을 따르고 있었다. 그러나 이성과 신앙의 階序의 價値體系를 전제하지 않는 이러한 二重眞理說이란 철학적 추론과 종교적 도그마의 차이를 더욱 뚜렷이 하는데 기여할 뿐이었다. Gilson 이 John 을 14세기 전기의 대표적인 아베로이스주의자의 한 사람으로 주목하였던 근거도 여기에 있었다.⁵⁶⁾

John of Jandun 은 오랫동안 *Defensor Pacis* 의 共同著者로 간주되어 왔다. 그리하여 John 의 정치사상은 다소 막연하게 Marsilius 의 그것과 혼동되어 온 것이 사실이었다.⁵⁷⁾ 그러나 John 의 主著 *Questiones in the Metaphysics* 는 정치적 문제에 대한 그의 실제 견해가 Marsilius 의 그것과는 판이한 것이었음을 강력하게 시사하고 있다. 이를테면 「全世界에는 한 사람의 통

51) John of Jandun, *Questiones in xii libros metaphysicorum* in Fr. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, cit. Gewirth, 'Philosophy and Politics,' p. 144. 이하 *Questiones in the Metaphysics* 라 뵈함.

52) Wulf, *Philosophy and Civilization*, pp. 151-56.

53) Cf. S. MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the 'Averroist' John of Jandun*, (Indiana, 1956), pp. 99.

54) Cit. Gilson, *History of Christian Philosophy*, p. 523.

55) *Questiones in the Metaphysics*, Lib. I, qu. 16 ; Lib. II, qu. 4 ; Lib. II, qus. p. 6, 7, 9. cit. Gewirth, *Ibid.*, p. 143.

56) Gilson, *History of Christian Philosophy*, pp. 522-24.

57) John 이 *Defensor Pacis* 의 共同著者이라는 학설은 교황청의 破門書에 그 근거를 둔 것이었다. 그러나 이점에 대해서는 McIlwain, Sabine 등도 의문의 여지가 있음을 지적한 바 있으며, Gewirth 는 이점이 사실과 일치하지 못하고 있음을 실증적으로 따지고 있다. cf. McIlwain, *Growth of Political Thought*, pp. 297-99 ; Sabine, *History of Political Theory*, p. 290 ; Gewirth, 'John of Jandun and the Defensor Pacis,' *Speculum*, 23 (1948), pp. 267-72.

치자가 있어야 하는가」라는 문제에 대해서 John은 이렇게 생각하고 있었다.

단적으로 말해서 우리는 全世界에는 최고 통치자가 한 사람 있어야 한다라고 답변하지 않을 수 없다
……國王은 세속사에 관해서는 最高司祭(supreme pontiff)에게 복속하지 않는다. 그러나 국왕은 정신사
와 덕성에 관해서는 최고사제에게 복속하여야만 한다. 따라서 그(유일한 최고 통치자)는 最高司祭일
수밖에 없다.⁵⁸⁾

국왕은 「정신사에 관해서 교황에게 복속하여야 한다」라고 하는 John의 태도는 다소 Aquinas가 취하였던 併行主義的 입장을 연상케 하는 것이다. 그러나 실상 John의 견해는 보다 과격한 것 이었다.

德性和 自然法에 관한 한 모든 사람—그들이 가진 관습과 법률이 어떠한 것이든 그리고 비록 그들이 그리스도 교도가 아니라 하드라도—은 最高司祭에 복속하여야 한다. 그리스도교의 法則에 따르지 않으면 않을수록 그들은 理性으로부터 멀어지고 있다.⁵⁹⁾

John은 국왕 및 모든 臣民이 교황과 그리스도교에 복속해야 한다는 주장의 근거를 理性과 自然法(*de jure naturali*)에서 찾고 있다. 그의 논리는 오히려 교황권주의자의 그것과 유사한 바 있는 것이다.

이성의 完備性을 믿은 라틴 아베로이스주의자로서 John은 교황에 대한 국왕의 복속을 주창하였다. 어떻게 그러한 논리가 가능하였을까? 우리는 아베로이스주의자들이 공통적으로 보유하고 있었던 성향의 하나로서 「知性主義的 傳統(intellectualist tradition)」을 지적할 수 있다.⁶⁰⁾ John 역시 이러한 전통을 공유하고 있었다. 「최고의 善은 이론적 幸福(theoretic happiness) 즉 智慧이다」⁶¹⁾라고 한 언급 등은 그의 이러한 성향을 분명히 드러내는 것이 아닐 수 없다. 이 지성주의적 성향이 John의 내면적 논리에 접근하는 실마리가 될 수 있지 않을까 싶다.

우선 John은 智慧와 統治權의 관계를 이렇게 파악하였다.

지혜는 共同體를 유지하고 그 구성원의 善良한 공동생활을 위해서 반드시 필요하다. 立法者(國王)가 그의 臣民들을 선량한 市民으로 만들기를 바란다면 그는 지혜를 가져야 한다. 그러므로 立法者는—국왕 스스로 충분한 지혜를 가진 것은 아니니까—賢者 즉 이론적 철학자(theoretic philosopher)의 가르침을 필요로 한다. …… 정치적 행복의 궁극적 목적은 이론적 행복의 성취이다. 따라서 정치적 행복은 이론적 철학자들의 啓導없이 는 결코 형성될 수 없다.⁶²⁾

John은 철학자가 「국가 운용에 필수적」이라고 밝히고 있다. 지혜는 臣民들로 하여금 선량한 공동생활을 성취하도록 하기 위해서 통치자가 반드시 갖추어야 할 자질인 바, 이 지혜를 철학

58) *Quaestiones in the Metaphysics*, Lib, XII, qu. 22. cit. Gewirth, 'Philosophy and Politics,' p. 145.

59) *Quaestiones in the Metaphysics*, Lib. II, qu. 5. cit. *Ibid.*, pp. 142-43.

60) Wulf, *Philosophy and Civilization*, pp. 276-78, 281-82; Lagarde, *La naissance*, III, pp. 54-55.

61) *Quaestiones in the Metaphysics*, Lib, I, qu. 1, cit. Gewirth, *Ibid.*, p. 142.

62) *Ibid.*, pp. 146-47.

자가 소유하고 있기 때문이었다.

그렇다면 智慧란 무엇이며 철학자와 사제들과의 관계는 어떠한 것일까? 이에 대한 John of Jondun의 견해는 분명하다. 그의 주장을 조금 더 들여보자. 그는 무엇보다도 신에 대한 사랑과 冥想 및 신에 관한 지식을 智慧라고 생각하였다.⁶³⁾ 그런데 司祭들은 「神에 대한 사랑과 명상을 그 業으로 할 뿐만 아니라, 신에 관한 지식을 풍부히 갖추고 있는 자들」이었다. 따라서 司祭들이야말로 賢者일 수 밖에 없다는 것이다.⁶⁴⁾ 국가운용에 필수적인 理論的 철학자의 정치적 의의가 「智慧의 所有」 때문이라고 한다면, 그 지혜란 이룰때면 사제의 資格要件과 같은 것이었다. 철학자의 정치적 비중이 그가 가진 지혜의 정도에 달려 있다면, 지혜의 정도란 바꾸어 말하면 그가 얼마나 司祭일 수 있는가 하는 문제이었다. John은 마침내 「철학자가 그 이름에 상응하는 정치적 지위 즉 통치자의 教師라는 지위를 누리고자 한다면, 그는 먼저 司祭의 資質을 갖추어야 한다」⁶⁵⁾라고 밝히기에 이르렀던 것이다.

이제 우리는 John의 견해를 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것 같다—정치적 행복의 목적은 이론적 행복이다. 그러니까 세속군주는 智慧를 가진 이론적인 철학자의 도움과 계도를 받드시 필요로 한다. 따라서 철학자는 세속군주의 教師이다. 그런데 지혜란 다름이 아니라 신에 대한 사랑, 冥想 및 知識을 말하는 것이므로, 철학자가 지혜를 습득하는 길은 사제의 資質을 갖추는 것이다. 다시 말하면 지혜를 가장 많이 가진 者들은 바로 사제들이며 특히 司祭의 首長(chief of priest)인 교황이다. 철학자가 군주들의 교사인 것은 그들의 지혜때문인 만큼, 교황이 모든 세속군주들의 교사인 것은 당연한 귀결이 아닐 수 없다라고. 역설적이게도 아베로이스주의의 知性主義的 전통이 오히려 John of Jandun에게 있어서는 「類似教皇權主義(quasi-papalism)」⁶⁶⁾의 근거가 되고 있다.

IV. 맺는 말

우리는 지금까지 철학과 정치사상 사이에 어떤 論理的 관계가 있지 않을까 하는 호기심을 근거로 해서, 14세기 서구 사상가들의 경우를 Grabmann의 이론을 중심으로 검토하여 보았다. Grabmann의 이론은 명료한 모델을 제시하고 있다. 철학적 학풍인 아우구리누스주의, 기독교

63) *Quaestiones in the Metaphysics*, Lib. I, qu. 18, cit. *Ibid*, p. 147.

64) *Ibid.*, pp. 147-49.

65) *Ibid.*, p. 146. Gewirth는 John of Jandun이 *leges*를 宗教와 同一視하였으며 이러한 혼용은 대부분의 *averroist*에게서 공통적으로 발견된다고 지적하였다. 또한 Gewirth는 *aristotelian tradition*을 司祭와 哲學者를 유사하게 보는 경향을 조성하는데 기여한 요인의 하나로 파악하고 있다. cf. ed., Gewirth, *Defensor Pacis*, introduction.

66) John의 정치이론을 quasi-papalism이라 한 것은 그의 견해를 papalism과 완전히 동일시하기에는 어려운 측면이 여전히 있기 때문이다. John의 정치이론의 핵심을 「초자연적 至福의 성취를 지향하는 것」으로 파악할 수는 없을 것이다. 그의 정치적 견해의 焦點은 오히려 「이론적」 행복을 여하히 현실적으로 성취할 수 있을 것인가 하는 데 있었다. cf. Gewirth, 'Philosophy and Political Thought,' p. 147.

교적 아리스토텔레스주의, 라틴 아베로이스주의와 정치적 견해인 교황권주의, 병행주의 및 反敎皇權主義를 각각 차례로 검토한 그는 철학과 정치사상 사이에 직접적인 논리적 관계가 있다고 단정하였다. 그것도 14세기에 있어서는 이성과 신앙의 관계에 대한 哲學的 信念과 국가와 교회의 지위에 관한 정치적 입장이 상응하고 있다는 것이다.

14세기 사상이 갖는 유니크한 성격이 Grabmann의 논리에 적지않은 설득력을 더하여 주고 있는 것이 사실이다. 그러나 本稿는 Grabmann이 예외적인 것으로 간과하였던 思考體系의 이른바 「변형」들을 통해서 그의 이론을 비판해 보고자 하였다. 실령 그것이 변형이라 하더라도 우리들의 「호기심」의 대상에서 제외될 수는 없을 것이다. 먼저 Wyclif의 사상은 아우구스티누스주의 자가 동시에 확고한 反敎皇權主義者일 수 있음을 보여주고 있다. 또한 기독교적 아리스토텔레스주의를 수용하고 있었던 James of Viterbo와 William of Ockham이 정치사상적으로는 각각 敎皇權主義的인 견해와 反敎皇權主義的인 입장을 표방하였었다. 더우기 탁월한 라틴 아베로이스주의자였던 John of Jandun의 정치사상은, 종래의 다소 막연한 추정과는 판이하게, 類似敎皇權主義的인 것이었음을 그의 主著 *Questiones on the Metaphysics*는 강력하게 시사하고 있다. 적어도 근년의 연구는 John of Jandun이 결코 反敎皇權主義者는 아니었음을 분명히 드러내고 있는 것이다.

Grabmann의 이론이 비록 명료하기는 하지마는 그러나 單葉的인 것이었음을 이러한 「변형」들은 反證하고 있다. Grabmann이 제시한 모델이 14세기의 철학과 정치사상의 관계라는 多岐한 구조의 전체를 포괄하기에는 지나치게 단순한 것이 사실일 것 같다. 그러나 그럼에도 불구하고 이러한 「비판」 역시 우리들의 호기심을 충족시켜 주지는 못하고 있는 것이 또한 사실이다. 「비판」 자체가 양자 사이의 어떤 관계를 제시하고 있지는 못하며, 따라서 14세기의 철학과 정치사상의 관계가 어떠한 것이었을까 하는 의문은 여전히 남아있기 때문이다.

A. Gewirth는 14세기 사상가들에게 있어서 철학과 정치사상 사이의 內面的 論理體系를 밝히지 못할 경우, 그것은 다음의 두가지 형태일 것이라고 지적하였다.⁶⁷⁾ 당시의 사상가 자신이 애초에 철학적 견해와 정치사상 사이에 어떤 논리적 連繫를 가지고 있지 않는 경우가 첫째 유형이며, 두번째로는 후세 연구가들의 的確한 분석이 결핍된 경우를 들 수 있다는 것이다. 전자의 경우란 이를테면 한 사상가의 思考와 實際行動 사이에 아무런 一貫性이 없다든가 혹은 철학에서의 전제·논리등을 사상가 자신이 제대로 파악하지 못하고 있었다든가 할 때일 것이다. 이러한 경우에는 그 사상가가 표방하였던 철학적 견해와 정치사상간의 내적 연계 또한 비논리적인 것 일 수 밖에 없다.

그러나 실령 事實이 그렇다 하더라도 그것은 非論理性을 지적할 책임은 여전히 후세연구자들에게 있다고 하지 않을 수 없다. 더우기 Wyclif, James of Viterbo, Ockham, John of

67) Gewirth, *Ibid.*, pp. 152-53.

Jandun 등의 사상을 그러한 유형으로 일괄해서 간주하기란 꽤 어려운 일이 아닐 수 없다. 이들에 대한 우리들의 검토가 오히려 보여주는 바는, 그들의 정치적 견해가 결코 그들의 哲學體系와 모순되거나 별개의 것이 아니라는 사실이었다. 논란의 여지가 있는 Ockham의 경우를 우선 擧置한다면, 「변형들」에서도 여전히 철학과 정치사상 사이에 내재하고 있었던 정연한 논리적 연계를 포착할 수 있었다.

Gewirth는 두번째로 철학과 정치사상 모두에 대한 보다 的確한 분석의 필요성을 지적하였다. 요컨대 그의 지론은 14세기 사상의 전반적 성격에 대한 우리들의 전통적 이해를 재검토할 필요가 있다는 것이다. 「14세기의 사상과 그 이전 세기의 중세사상과는 현격한 차이가 있다」⁶⁸⁾라고 한 G. Leff의 역설이 우리들의 주목을 끌게 되는 것도 여기에 그 근거가 있다.

Leff도 여전히 이성과 신앙의 관계에 대한 논의를 14세기 스콜라사상의 大主題로 설정하고 있다는 점에서, 문제의식과 접근방식이 종래의 그것과 그 軌를 달리하는 것은 아니었다. 그러나 그는 이 시대의 사상이 그 성격과 방향에 있어서 종래의 스콜라 사상과는 판이한 것이었다고 주장하고 있다. Aquinas가 제시한 「신앙과 이성의 조화와 통합」의 원리를 중세사상의 전통적 기반으로 파악한 Leff는, 이러한 조화와 통합 개념 그 자체에 대한 도전의 움직임이 14세기 스콜라사상의 결정적인 한 성격이라고 파악하였다. 따라서 이 시대의 사상가들을 범주화 하는 일련의 概念裝置도 12·3세기의 그것과는 마땅히 달라져야만 한다는 것이다. 이를테면 唯名論, 實在論, 아우구스티누스주의, 토마스주의 등과 같은 전통적 範疇로는 14세기에 분출하였던 다양한 논란과 사상적 흐름의 기본 성격을 제대로 가늠할 수 없다고 그는 주장하고 있는 것이다.⁶⁹⁾

Grabmann이 14세기 사상가들을 전통적 아우구스티누스주의자, 기독교적 아리스토텔레스주의자 그리고 라틴 아베로이스주의자로 분류한 것은 다분히 通例에 따른 것이었다. 또한 그는 정치사상에 대해서도 교회와 국가의 관계에 대한 태도만을 문제삼아 해묵은 範疇로 그 성격을 규정하였었다. 그러나 Leff는 14세기의 어떤 두 사상가가, 예를 들어서, 이성에 대한 신앙의 우위를 인정하였다는 점에서 실령 일치하였었다 하더라도 그들의 철학사상을 하나의 「學派」로 포괄할수는 없다고 밝히고, 더우기 그들을 敎皇權主義者로 분류하는 것은 결코 정당한 파악이 못된다고 지적하고 있다. Leff의 이러한 지적이 Gewirth가 제의하였던 的確한 분석을 위한 의미깊은 실마리가 될 수 있지 않을까 하는 것이다.

68) G. Leff, 'The Fourteenth Century and the Decline of Scholasticism,' *Past and Present*, 13 (1956), pp. 30-32.

69) *Ibid.*, pp. 37-38. 14세기 사상가들에 대한 전통적 「범주」의 적용을 폐기하여야 한다고 주장한 Leff는, 우선 편의상 그들을 「懷疑主義者(sceptics)」와 「權威主義者(authoritarian)」로 大別할 수 있지 않겠는가 하고 제안하고 있다. Leff는 회의주의란 Ockham의 학풍을 추종한 경향으로써 證據와 實際로 입증되지 아니한 모든 것을 知識으로 인정하기를 거부하는 태도이며, 권위주의란 Bradwardine의 학풍을 따른 것으로써 종교적 敎理의 권위를 모든 지식과 진리의 핵심으로 생각하는 태도라고 그는 설명하고 있다.

철학사상과 정치적 견해를 결부시키는데 있어서 Grabmann의 이론은 확실히 單葉的 直線的이었다라고 할 수 있을 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 철학과 정치사상의 논리적 관계에 대한 Grabmann의 가정은, 그의 이론에 대한 비판을 통해서도 결코 흔들리지 아니하였다. 오히려 「變形들」에 대한 검토가 보여주는 바는 철학과 정치사상 사이에 多樣的 그러나 分명한 논리적 관계가 내재하고 있었다는 사실이다. 철학과 정치사상 각각에 대한 보다 면밀한 분석과 이를 토대로 한 「학파」와 「주의」의 새로운 재구성이 兩者 사이에 내재하고 있었던 진정한 논리적 관계를 밝혀 줄 수 있지 않을까.