

【논문】

“의문에서 탐구로, 탐구에서 진리로”*

—아벨라르두스의 『비교토론』에 나타난 유대인과 철학자의 대화—

손 은 실

【주제분류】 서양철학, 중세철학

【주요어】 아벨라르두스, 유대교, 자연법, 종교 간 대화, 변증술, 『비교토론』

【요약문】 본고는 세 유일신 종교문화 간의 지적 교류의 황금기에 나온 종교 간 대화 문헌을 연구함으로써 다양한 종교가 공존하는 우리 사회에서 종교 간의 평화를 유지해 나가기 위한 대화방법을 모색한다. 이를 위해 구체적으로 아벨라르두스(1079-1142)의 『비교토론』을 분석한다. 이 작품은 당시 유행하던 그리스도교-유대교 논쟁 문헌에서 흔히 볼 수 있는 논쟁적 대결을 배제하고, 각 종교가 표방하는 신앙의 진리에 대해 이성적으로 접근함으로써 종교 간 대화 방법에 있어서 하나의 모범적인 모델을 보여주기 때문이다.

본고는 선행 연구들에서 충분히 다루어지지 않았던 이 작품에서 사용된 방법에 초점을 맞추어 작품의 전반부에 나오는 철학자와 유대인의 대화를 집중적으로 분석한다. 그 방법은 바로 아벨라르두스의 저작 『찬반논변집』에 소개된 상반되어 보이는 권위있는 텍스트들을 해석하는 방법이다. 이 방법의 핵심은 모순되는 주장을 발견했을 때 성급하게 판단하지 않고, 왜 그런 주장이 나오게 되었는지 끊임없이 의문을 제기하고, 의문을 가짐으로써 탐구하고, 탐구함으로써 진리를 인식하는 변증술적 탐구에 있다. 본고는 이 변증술적 탐구 방법이 『비교토론』에서 어떻게 적용되고 있는지 구체적으로 분석하고, 이 방법이 종교 간의 대화에 적용될 수 있는 매우 효과적인 방법임을 논증한다.

* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2012S1A5B5A02023627).

I. 들어가는 말: 아벨라르두스, ‘중세시대 유대인 - 그리스도인 대화의 모범적 표상’

“종교 간의 평화 없이 세계 평화는 있을 수 없고, 종교 간의 대화 없이 종교 간의 평화는 없다.” 한스 쾅의 이 말을 굳이 인용하지 않아도 우리는 역사와 현재 진행 중인 사건들을 통해서 종교 분쟁이 세계 평화에 얼마나 큰 위협이 되는지 잘 알고 있다. 따라서 종교 간의 분쟁을 막기 위해서 상호 간의 대화와 이해가 필요하다는 것을 누구도 부인할 수 없을 것이다. 특히 종교 다원 사회인 우리 사회에서 종교 간의 대화가 중요한 과제라는 것을 말할 필요도 없다. 하지만 종교 간의 대화는 어떤 방식으로 가능한 것일까?

본고에서 필자는 이 질문에 대한 답을 찾기 위해 아벨라르두스(1079-1142)의 『비교토론』¹⁾을 분석하고자 한다. 이 작품은 세 유일신 종교 간의 지적 교류의 ‘황금시대’²⁾였던 중세시대에 나온 종교 간 대화 문헌 가운데서 종교 간의 논쟁적 대결을 배제하고, 각 종교가 표방하는 신앙의 진리에 대해 이성적으로 접근함으로써 하나의 모범적인 모델을 보여주기 때문이다. 이 작품은 이미 수많은 연구자들의 관심을 끌었다.³⁾ 특히 이 작품의 전

- 1) 저술 연대에 대해서는 학자들 간에 상당한 논란이 있었다. 국내의 아벨라르두스 전문가 강상진은 1125년에서 1131년 사이로 추정한다. 강상진(2012), 9-10. 한편 해외의 저명한 전문가 마렌본은 1127년에서 1132년으로 추정한다. 그런가 하면 작품의 제목은 『철학자, 유대인, 그리스도인의 대화』라고 불리기도 한다. 그 배경은 다음과 같다. 텍스트 전체를 포함하는 가장 오래된 사본에 후대의 필체로 *Dialogus*라는 제목이 붙어 있다. 이 사본의 첫 편집자가 제목을 *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*이라고 확장했다. 하지만 중세 후기 사본, 아마도 아벨라르두스가 소유한 사본에서 직접 베껴 특별한 권위를 가진 사본에서 제목은 없지만, 텍스트는 다음과 같은 구절로 시작된다. “Incipit prefacio in collacionibus petri abaelardi.” 그리고 텍스트에서 두 편의 대화를 각각 *collatio*(토론과 비교를 의미함)로 묘사하고 있다.(§11, 60, 66). 이런 사정에 비추어 마렌본 등의 학자는 작품의 제목을 종전에 더 빈번하게 사용되었던 *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* 대신 *Collationes*라고 부른다. ‘collatio’는 토론과 비교라는 두 가지 의미를 가지고 있다. J. Marenbon/G. Orlandi(2001), p. XXIII-XXIV.
- 2) R. Arnaldez, 1993; H. L. Yafeh, 1999.
- 3) 해외 연구는 헤아리기도 어려울 만큼 많고, 국내에서도 강상진 교수가 이 책에 관해 이미 세 편의 논문을 발표했다. 「선에 관한 아벨라르두스의 의미론적 분석」(2002), 「12

반부에 나오는 철학자와 유대인의 대화는 이른바 ‘유대인 문제’가 현대의 중요한 관심사로 대두되면서 해외의 많은 역사가들과 철학자들의 각별한 주목을 받았다. 아벨라르두스와 유대인 문제를 연구한 르무안은 아벨라르두스를 ‘중세시대 유대인-그리스도인 대화의 모범적 표상’이라고 칭송한다.⁴⁾ 하지만 『비교토론』은 유대인과 그리스도인이 직접 대화하는 종교 간의 대화는 아니다. 대신에 철학자가 대화를 이끄는 인물로 등장하여 두 대화 파트너인 유대인과 그리스도인에게 차례로 질문을 제기하고, 반박을 제시함으로써 두 차례의 비교토론을 진행한다. 아마도 아벨라르두스는 당시 그리스도인들이 쓴 반유대교 논쟁 작품들에서 흔히 볼 수 있는 유대인과 그리스도인의 직접적인 충돌을 배제하기 위해 ‘중재하는 인물’로 철학자를 내세우는 대화의 전략을 사용했을 것이다. 이와 같이 비록 대화의 형식에 있어서는 당시 반유대교 논쟁 작품과 차이가 있지만, 12세기에 유행하던 유대교-그리스도교 논쟁 문헌과 연관이 있음을 부정할 수 없다.⁵⁾

『비교토론』 연구사를 검토하면서 필자가 특별히 흥미를 느낀 것은 이 저작에서 사용된 방법이다. 선행 연구자들은 그 방법이 바로 아벨라르두스가 그의 저작 『찬반논변집』 서문에 소개한 방법임을 지적하였다.⁶⁾ 종교 간의 대화 방법에 깊은 관심을 가진 필자는 이 방법이 작품 속에서 구체적으로 어떻게 적용되고 있는지 주목하면서 작품의 재해석을 시도해 보고자 한다. 왜냐하면 이 방법이 종교 간의 대화에 시사하는 바가 매우 클 것으로 보이기 때문이다. 두 차례의 비교토론으로 구성되어 있는 작품에서 종교 간 대화에 함축하는 바가 더 많은 1차토론 내용을 집중적으로 분석하고자 한다.

본고는 이러한 문제의식과 연구 방향을 가지고 먼저 『비교토론』에 나타난 12세기 라틴세계 유대인 디아스포라에 대한 아벨라르두스의 인식과 태도를 간략히 검토함으로써 ‘중세 유대인-그리스도인 대화의 모범적인 표

세기 서방 라틴 그리스도교의 자기이해-아벨라르두스(1079-1142)의 『철학자와 유대인과 그리스도교인간의 대화』를 중심으로」(2003), 「12세기 서방 라틴 세계의 종교와 철학의 문제」(2012). 이 세 논문은 본고에서 다루고자 하는 종교 간의 대화 문제를 직접적으로 다루지는 않았다.

4) M. Lemoine, 1994, p. 253.
 5) J. Marenbon and G. Orlandi(2000), p. xxxviii.
 6) C. Mews, 1998; P. Moos, 1992, et alii.

상'으로 평가받는 그의 일면을 살펴 볼 것이다. 이어서 『비교토론』의 해석학적 열쇠인 『찬반논변집』의 서문에 나타난 방법론, 즉 상반되는 권위있는 텍스트들의 해석 방법론을 살펴보고, 이 방법론이 실제로 유대인과 철학자의 토론에서 어떻게 적용되는지 주목하면서 토론 내용을 분석할 것이다. 마지막으로 이 분석으로부터 현대 종교 간의 대화를 위해 배울 수 있는 점을 이끌어낼 것이다.

II. 12세기 라틴세계 유대인 디아스포라에 대한 아벨라르두스의 인식과 태도

아벨라르두스는 당시 라틴세계에 살고 있던 유대인 디아스포라에 대해 어떤 경로를 통해 알게 되었고 어떤 태도를 가지고 있었을까? 이 문제를 연구한 그라부아에 따르면 아벨라르두스는 “파리의 유대인 구역과 시떼 섬에 위치한 유대인 회당 옆에서 가르쳤다.” 또한 그는 “그리스도인과 유대인이 토론한 파리의 지식인 모임이 존재했음을 가정할 수 있다”⁷⁾고 말한다. 이 문제를 자세히 연구한 르무안은 이러한 그라부아의 연구결과를 설득력이 있는 것으로 평가하고, 유대인과의 접촉을 암시하는 아벨라르두스 자신의 글을 토대로 아벨라르두스가 파리의 유대인 공동체 구성원들을 알았고 교제했을 것이라는 결론을 내린다.

이와 같이 자기 주변에서 유대인과 접촉할 수 있었던 아벨라르두스는 유대인에 대해 과연 어떤 태도를 가지고 있었을까? 이 문제에 대한 대답을 찾는데 가장 좋은 자료는 바로 본고의 주된 연구 텍스트인 『비교토론』이다. 이 작품은 아벨라르두스의 작품 가운데서 유대인 문제에 대해 숙고한 작품이다. 이 작품에서 특별히 유대인에 대한 그의 태도를 엿볼 수 있는 부분은

7) A. Graboïs, “Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XIIe siècle: le *Dialogus* de Pierre Abélard et le Kuzari d’Yehudah Halevi”, Pierre Abélard-Pierre le Vénérable(Actes du Colloque de Cluny, 1972), Paris, 1975, p. 641-652. Lemoine(1994), p. 254에서 재인용.

유대인과 철학자의 대화 서두에 나오는 유대인의 고생담이다. 많은 연구자들은 당시 그리스도교 사회에서 유대인이 얼마나 고통당했는지를 생생하게 묘사하고 있는 이 글에 감탄했고, 반복해서 길게 인용하기를 주저하지 않았다. 강디약은 그리스도인인 아벨라르두스의 펜 끝에서 나온 이 글이 유대인 박해를 규탄하는 가치를 가지고 있다고 말한다.⁸⁾ ‘아벨라르두스가 쓴 가장 아름다운 글 중의 하나’⁹⁾라는 평가를 받기도 했던 ‘유대인의 고생담’을 직접 들어보자.

실로 그 어떤 민족도 우리가 하느님을 위해 항구히 감내했던 것만큼을 하느님을 위해 감당했다고 알려지거나 믿어지지 않았습시다. [...] 유독 우리만이 모든 민족들 속에 흠어져 지상의 왕이나 제후도 없이, 우리의 비참한 삶의 거의 매일, 감당할 수 없는 속죄의 값을 치러야 할 정도로 고생을 하고 있지 않습니까? 누구든지 우리에게 그 어떤 불의를 가해도 그것이 가장 큰 정의이며 또한 하느님에 대한 가장 큰 봉헌이라고 믿을 정도로 그렇게, 우리는 그러한 경멸과 증오를 받아도 싸다고 모든 사람들이 생각합니다. [...] 그리스도인들은 그들의 주장대로 우리가 그들의 하느님을 죽였다고 해서 보다 무거운 탄압의 이유를 가지고 있는 것으로 보입니다.

자, 보십시오 우리의 떠돌이 망명생활이 어떤 종류의 사람들 속에서 이루어지고 있으며 또 우리가 누구의 보호에 의탁해야만 하는지를. 우리는 우리의 최고의 적들에게 우리의 삶을 맡기고 있으며 믿지 않는 사람들의 신의를 믿을 수밖에 없습시다. 잠은 이완된 피조물을 가장 잘 감싸고 재충전시켜 주지만, 그 잠조차도 우리를, 자면서도 생명의 위협에 대해서만 생각해야 한다는 불안에 떨게 합니다. 우리의 발걸음은 하늘을 향하는 것을 제외하고는 그 어느 곳도 안전하게 열려있지 않으며 우리가 거주하고 있는 바로 그 장소까지도 위협합니다. [...] 마치 온 세상이 오직 우리만을 상대로 흥계를 꾸민 것처럼 이렇게 짓밟히고 탄압받는 우리에게는 그저 살 수 있다는 것만도 기적입니다. 우리는 밭이나 포도원이나 그 어떤 땅이라도 소유할 수 없습시다. [...] 그래서 이국에서 태어난 우리에게서는 주로 돈을 빌려주고 그 이자를 받음으로써 여기서의 비참한 삶을 연장하는 길 외에는 남은 것이 없습시다. 이 일로 우리는 물론 사람들의 시기와 증오를 받습시다.¹⁰⁾

8) M. Gandillac(1981), pp. 396-397.

9) Charles de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1845, Francfort, 1975, II, pp. 531-43. P. Moos(1999), p. 463에서 재인용.

10) Peter Abelard, *Collationes*, §§ 15-16, ed. and trans. by J. Marenbon and G.Orlandi, Oxford: Clarendon, 2001(표준판본), p. 18-21. 본고에서 이 텍스트를 인용할 때는 이

아벨라르두스는 이렇게 유대인의 입으로 당시 그리스도인이 지배하는 땅에 살던 유대인이 얼마나 억압적이고 비참한 상황에서 살았는지 폭로하고 있다. 유대인의 고생담을 들은 철학자는 다음과 같이 반응한다. “당신들이 하느님께 쏟고 있는 것으로 보이는 이 열성은 그 의도가 어떤 것이든 정말 많은 엄청난 일들을 견디게 합니다.” 이 같은 철학자의 반응은 유대인의 고생의 의도가 무엇이건 그 고생에 대해 안쓰러워하고 공감함을 보여준다. 철학자라는 작중 인물의 반응을 통해서 뿐만 아니라, 아벨라르두스가 당시 유대인 디아스포라의 비참한 상황을 마치 자신이 겪은 일처럼 생생하게 묘사한 것을 읽으면서 우리는 아벨라르두스가 라틴세계에서 유대인이 겪은 곤경을 폭로하는 것을 주저하지 않았고, 그들의 처지에 공감했던 흔적을 역력히 발견할 수 있다.¹¹⁾

위의 인용문에서 놀라운 것은 그리스도인인 아벨라르두스가 타종교인의 입장에서 당시 그리스도인들이 유대인에 대해 ‘그리스도를 죽인 자들’이라는 꼬리표를 붙이며 억압한 것을 바라보려고 시도했다는 점이다. 그리스도를 살해했다는 이유로 유대인에 대해 강한 반감을 가졌던 당대 그리스도인들의 정서에 대해 아벨라르두스는 이 텍스트에서는 아무 해석도 하지 않는다. 하지만 그는 자신의 저작 『너 자신을 알라』 *Scito te ipsum*에서 그리스도를 살해한 사람들이 부적절하다고 믿는 것에 동의한 것이 아니었고, 오히려 하나님을 기쁘시게 한다고 믿는 일을 했기 때문에 죄를 지었다고 말할 수 없다고 주장했다.¹²⁾ 그는 여기서 한 걸음 더 나아가 그리스도의 살해자들이 그들의 양심이 명하는 것과 다르게 행동했다면 더 많은 죄를 지었을 것이라고까지 말해 매우 큰 스캔들이 되기도 했다.¹³⁾ 이렇게 도발적으로 보이는 주장은 양심에 반해서 행하는 것만이 죄라는 것, 다시 말해 행위를

표준판본의 색션 구분 표시에 따른다. 우리말 번역은 강상진 선생님의 미간행 번역을 차용하며, 필요한 경우에는 표현을 수정하여 인용함을 밝혀둔다.

11) G. Dahan(1999), p. 552.

12) Petrus Abelardus, *Scito te ipsum* I, 13[*Éthique*, tr. par M. Gandillac, Paris: Cerf, 1993, p. 241-242].

13) *Ibid.*, I, 14, p. 249; Petrus Alfonsi는 같은 의도의 윤리학의 이름으로 아벨라르두스와 달리 유대인은 증오와 시샘에 의해 의식적으로 범죄를 원했다고 말한다. *Dialogi contra Iudeos*(PL 157, c. 646) P. Moos(1999), p. 463에서 재인용.

도덕적으로 만드는 것은 의도라는 아벨라르두스의 의도의 윤리학적 입장을 반영하는 것이다.

위의 인용문에서는 이 문제에 대해 자세한 논의를 하지는 않지만 아벨라르두스가 『비교토론』 2차토론 부분에서 행위의 선과 악을 결정하는데 있어서 의도가 중요함을 강조한 것에 비추어 볼 때, 이미 이 책에서도 아벨라르두스는 중세 그리스도인들이 그리스도 살해를 이유로 유대인 박해를 부추기는 것은 비합리적임을 암묵적으로 고발하고 있다고 볼 수도 있다. 이와 같은 자기 비판적 시각은 시대를 앞서 간 놀라운 통찰력이 아닐 수 없다.

요컨대 아벨라르두스는 당시 라틴세계에서 극심한 곤경을 겪으며 살고 있던 유대인들의 처지에 대해 열린 태도를 가지고 있었다고 말할 수 있다.¹⁴⁾ 그렇다면 유대교 인식에 있어서는 어떤 입장을 가지고 있었을까? 이 문제에 대한 대답은 아래의 텍스트 분석에서 찾을 수 있을 것이다. 그러면 텍스트 분석에 들어가기에 앞서 텍스트의 해석학적 열쇠를 먼저 살펴보고 기록 하자.

Ⅲ. 『비교토론』의 해석학적 열쇠: 『찬반논변집』에 나타나는 모순적 논변들의 해석 방법

아벨라르두스가 『비교토론』에서 사용하고 있는 방법은 『찬반논변집』(*Sic et non*)의 서문에 제시된 방법이라는 선행 연구자들의 언급에 주목하고 두 작품을 정독한 결과 두 작품 사이에 있는 놀라운 연속성을 발견하였다. 아벨라르두스는 『찬반논변집』의 서문에서 제시한 방법, 즉 상반되어 보이는 권위있는 텍스트들을 해석하는 방법을 『비교토론』에서 철저히 적용할 뿐만 아니라 거기서 인용한 구절들을 똑 같이 인용하고 있다. 이런 사실에 비추어 볼 때, 『비교토론』을 올바르게 해석하기 위해서는 『찬반논변

14) 이 문제를 자세히 연구한 르무안은 아벨라르두스가 당대 대부분의 텍스트들에서 발견할 수 있는 것보다 더 높은 개방성의 능력을 보여준다고 주장한다. M. Lemoine (1994), p. 266.

집』의 서문에 나오는 방법을 아는 것이 필수적임을 알 수 있다. 『찬반논변집』은 페트루스 롬바르두스의 『명제집』, 중세 신학자들의 『토론문제』, 토마스 아퀴나스의 『신학대전』 등의 중세 문헌에 틀을 제공한 중요한 작품이지만 국내에서는 아직 구체적으로 소개되지 않았다. 따라서 여기서 텍스트를 조금 자세히 인용하는 것은 후속 연구에 도움이 될 것이다.

『찬반논변집』은 서문과 158장으로 구성되어 있으며, 세 부분으로 나뉘어져 있다. 각 부분의 주제는 신앙, 성례전, 사랑이다. 158장을 구성하는 각 장은 성경과 교부들의 글 가운데 서로 대립되는 입장, 즉 어떤 문제에 대해 ‘예’(sic)라고 말하는 텍스트와 ‘아니오’(non)라고 말하는 텍스트들을 인용하고 있다. 바로 여기서 *Sic et non*이라는 책 제목이 나온다. 이 책의 서문은 바로 이러한 대립되는 권위 있는 텍스트들을 해석하는 방법을 제시하고 있다. 이 방법을 자세히 분석한 줄리베는 이 방법을 ‘변증술’이라고 명명한다. 그의 설명에 따르면 ‘변증술’(dialectica)은 어원이 가리키듯이 대화와 토론에 관한 학문이며, 문제와 대답에 관한 규칙의 총체이다.¹⁵⁾ 주지의 사실처럼, 철학의 전문적 범주로서의 ‘변증술’은 복잡한 개념사를 가지고 있다.¹⁶⁾ 줄리베처럼 ‘변증술’이라고 명명하든 하지 않든, 중요한 것은 『찬반논변집』의 서문에 나오는 방법을 아는 것이다.

아벨라르두스는 성인들(sancti)의 글에서 다양한, 심지어 모순되는 것을 발견할 때 무모하게 판단해서는 안 된다는 말로 서문을 시작한다. “그들을 무모하게 판단해서는 안 된다. 지혜서 3장 7-8절에 ‘성인들(sancti)이 열방을 판단할 것이다’라고 기록된 것처럼, 세상이 그들에 의해 판단을 받아야

15) J. Jolivet(1982), p. 241.

16) 플라톤은 유와 증으로 질서지워진 지식을 ‘변증술’이라 부른다. 아리스토텔레스에 있어서는 『토피카』의 내용을 구성하는 개연적인 전제로부터의 논증술이 ‘변증술’에 해당한다. 그런데 중세 시대에 논리학과 변증술의 관계에 관한 의미의 변천이 일어난다. 먼저 백과사전 저자인 카시오도루스와 이시도루스의 영향 아래 논리학과 변증술은 동의어가 된다. 그 후에 변증술은 『토피카』에 해당하는 논리학의 일부분을 지칭하게 된다. L. Cesalli, “Dialectique”, in: C. Gauvard, A. Libera, M. Zink(ed.), *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris: PUF, 2002, p. 411. 사실 아벨라르두스의 경우, 자신의 저작 *Dialectica*에서 dialectica를 때로는 논리학 일반을, 때로는 논리학의 일부분인 개연적인 전제로부터의 논증술을 의미하는 것으로 사용한다. Abelardus, *Dialectica*. III, 1, 1. 본고에서 ‘변증술’로 지칭하는 것은 후자다.

하기 때문이다.”¹⁷⁾ 또한 아벨라르두스는 성급한 판단도 주의시킨다. “때가 되기 전에 판단하지 말라, 어둠의 숨은 것을 비추고 마음의 생각을 드러내 실 분이 오기기 전에 판단하지 말라. 오직 하나님에게만 마음과 생각이 분명하게 드러난다.”(고전 4: 5) “모든 사람이 듣기는 빨리하고 말하기는 천천히 하라.”(약1:19). 그는 한 걸음 더 나아가 이해할 수 없는 것에 대해서는 성령의 가르침을 기다리며 판단을 유보하라고 말한다. “신적 신비에서 우리가 이해할 수 없는 것이 있으면 무모하게 규정짓기보다는 그것은 성령에 의해 쓰여진 것이니, 성령께서 가르쳐 주시도록 남겨 두자.”

이렇게 무모하고 성급한 판단을 피하라는 해석의 원칙을 제시한 후에 아벨라르두스는 교부들(sancti)¹⁸⁾의 텍스트들 간의 모순을 해결하기 위한 구체적인 방법을 제시한다. 논리학의 대가였던 그는 가장 먼저 언어와 관련된 문제, 즉 같은 단어가 다른 저자들에게 의해 다른 의미로 사용되었는지 검토하라고 말한다. 삼학과와 관련된 방법에 이어서 그가 제시하는 것은 역사적 방법이다. 그것은 문제가 되는 텍스트가 저자의 진정한 문헌인지, 저자가 이 후에 철회한 입장은 아닌지를 검토하는 방법이다. 또한 성인들의 글이 진리와 동떨어진 것으로 보이는 경우에는 필사자의 오류가 개입되지 않았는지 살펴보라고 말한다. 이상과 같은 방법들을 통해 교부의 글들 사이에 있는 모순을 해결하기 위해 시도한 후에도 모순이 풀리지 않는 경우에는 권위들 사이에서 가장 강력한 권위와 가장 나은 보증을 선택해야 한다.

이와 같이 모순 해결의 구체적인 방법을 제시한 후 아벨라르두스는 본문에서 교부들의 다양한 글을 인용할 것임을 밝히면서 이런 인용문이 진리 탐구에서 가지는 기능과 의미를 설명한다. 서문을 마무리하는 이 부분은 본고의 주된 관심사인 종교 간의 대화에 시사하는 바가 크기 때문에 조금 자세하게 인용해 보자.

17) *Sic et Non*, B. Boyer and R. McKeon(eds.), Chicago, London: University of Chicago Press, 1977-77, 89.

18) 중세 시대에 ‘sancti’는 주로 ‘sancti patres’를 지칭한다. 아벨라르두스의 이 글에서도 다음과 같은 표현이 나온다. “...ut instituimus, diuerse sanctorum patrum dicta colligere.” *Sic et Non*, 103.

[텍스트들 간의] 불일치가 독자들에게 진리 탐구의 기회를 가지게 만들고, 보다 정확한 탐구로 인도할 것이다. 참으로 이 꾸준한 혹은 잦은 질문은 지혜의 으뜸가는 열쇠라고 규정된다. [...] 모든 이 가운데 가장 통찰력이 있는 저 철학자 아리스토텔레스는 『범주론』에서 어떤 것을 연구하는 이들을 격려하기 위해 이렇게 말한다. ‘.. 각 사물에 대해 의문을 가지는 것은 무익하지 않을 것이다.’

참으로 의문을 가짐으로써 탐구하게 되고, 탐구함으로써 진리를 인식하게 된다. 진리 자체(Veritas ipsa=그리스도)도 이렇게 말씀하신다. “찾으라, 그러면 찾을 것이요. 두드려라, 그러면 열릴 것이다.” 마 7:7.

진리 자체는 심지어 스스로 모범을 보여주심으로써 우리를 도덕적으로 가르치셨다. 열두 살 경에 그 분은 박사들 가운데 앉아 질문을 하셨다. 그 분 자신은 하나님의 충만하고 완전한 지혜이심에도 불구하고 그 분은 우리에게 설교를 통해 가르치는 스승의 형상보다 먼저 질문을 하는 제자의 형상을 보여주시기를 원하셨다.¹⁹⁾

이 텍스트를 자세히 분석한 졸리베는 인용문에 나타난 ‘연속적인 질문’과 ‘의문’에 대한 아벨라르두스의 찬사에서 변증술(*dialectique*)의 관점을 확인한다. 게다가 그는 아벨라르두스가 이 찬사에서 아리스토텔레스와 복음서를 동시에 인용한 것에 대해 논리학(*logique*)과 성서의 조화를 놀라운 방식으로 표현한 것이라고 말한다. 마지막으로 아벨라르두스가 성전에 가서 박사들에게 질문하는 소년 예수를 예시한 것에 대해 졸리베는 질문하는 예수는 변증술가(*dialecticien*)로 행동한 것이라고 말하며, 아벨라르두스가 변증술의 훈련을 신적 지혜의 모범을 통해 정당화하고 있다고 해석한다.²⁰⁾

『찬반논변집』에 제시된 방법은 한마디로 상이한 혹은 모순되는 권위 있는 두 입장을 발견하면, 무모하게 판단하지 않고, 지혜의 으뜸가는 열쇠인 끊임없는 질문을 통해 모순해결을 시도하는 것이라고 요약될 수 있다. 앞에서 말한 것처럼 이 방법론은 본고의 연구대상인 『비교토론』의 해석학적 열쇠이다. 그러면 이 열쇠로 텍스트를 열고 텍스트 안으로 들어가 보자.

19) *Sic et non*, 103-104.

20) J. Jolivet, *op.cit.*, p. 244.

IV. 유대인과 철학자의 토론 분석

본고에서 분석하고자 하는 유대인과 철학자의 비교토론은 다음과 같이 구성되어 있다. 비교토론의 착수 동기와 배경(§§1-5), 신앙 종파 소속의 이유에 대한 철학자의 질문과 유대인의 답변(§§6-14), 유대인의 고생담과 철학자의 반응(§§15-19), 유대교 율법 추종의 비합리성에 대한 철학자의 논변(§§20-27), 유대인의 답변(§§28-47), 철학자의 재반박(§§48-60), 심판의 판결 유보(§61). 그러면 비교토론의 동기와 배경을 살펴본 후에 두 사람의 토론 내용을 요약하고 자세히 분석해 보기로 하자.

1. 비교토론의 동기와 배경

중세 문헌에 빈번하게 사용된 ‘밤의 환시’라는 문학적 형식을 통해서 세 인물이 아벨라르두스 앞에 나타난다. 그들은 모두 유일신의 경배자이지만, 서로 다른 신앙과 삶의 길을 걷는 사람들이다. 첫 번째 인물은 ‘철학자라고 불리는 이방인’으로서 하나님에 의해 제정된 자연법²¹⁾만으로 만족한다. 반면에 다른 두 사람은 유대인과 그리스도인으로서 전자는 자연법에 구약을, 후자는 구약과 신약을 추가로 믿는다.²²⁾ 이들은 자신들이 아벨라르두스를 찾아 온 이유를 다음과 같이 말한다. “오랫동안 우리는 서로 다른 우리들의 신앙 종파를 서로 비교하기도 하고 다투기도 하다가 결국 당신의 판결에 말

21) 아벨라르두스는 『비교토론』에서 철학자의 입을 통해 자연법을 다음과 같이 정의한다. “자연법은 모든 사람에게 자연적으로 깃들어 있는 이성인 행위를 통해 완성해야만 한다고 이르는 것이며 그런 까닭에 모든 사람들 사이에서 항구적으로 존속하는 것이다. 가령 하느님을 경배하는 것, 부모를 사랑하는 것, 사악한 사람에게 벌을 주는 것, 또 그것의 준수가 모든 사람에게 반드시 필요해서 그것을 지키지 않고는 다른 어떤 공적도 충분치 못하게 되는 것들을 말한다.” *Collationes* §133.

22) 이 작품에서는 무슬림이 빠져있다. 존자 페트루스의 요청으로 이루어진 꾸란의 라틴어 번역이 1146년에 나왔던 것을 감안하면, 그 이전에 이 작품을 쓴 아벨라르두스가 경전도 모르는 상황에서 이슬람교에 대한 토론을 감행하지 않은 것은 당연한 일이었을 것이다. 물론 아벨라르두스는 그 당시 스페인에서 흘러 들어온 무슬림에 대한 풍문을 모르지 않았고 라틴 세계에서 환영받지 못하는 자신의 처지를 비판하면서 아랍세계에서 더 관용적인 환대를 받지 않을까 생각한 적도 있다고 쓰고 있다.

기기로 했습니다.”²³⁾ 여기서 아벨라르두스는 유일신의 경배자며 자연법만 믿는 철학자도 하나의 신앙 종파로 간주하고 있다는 것을 주목할 필요가 있다.

신앙 종파 간에 비교토론을 하기로 제안한 사람은 바로 이 철학자다. “이성적인 근거를 따져서 진리를 탐구하고 모든 사안에 있어서 사람들의 의견이 아니라 이성의 인도를 따르는 것이 철학자들의 고유한 일”이라고 생각하는 그는 철학의 모든 학파를 섭렵하고, ‘모든 배움의 목적(finis omnium disciplinarum)’인 도덕 철학에 몰두하여 최고선과 최고악에 대해 배운 다음에 당시 세계를 나누고 있던 서로 다른 신앙 종파들을 따져보고 비교해 본 후 이성에 더 잘 부합하는 것에 따르겠다고 결심하게 되었던 것이다.²⁴⁾

철학자가 이렇듯 신앙 종파들을 이성적으로 따져보려고 마음먹게 된 배경은 과연 무엇이이었을까? 그는 사람들이 맹목적이고 배타적인 신앙에 빠져 있는 것을 보고 이것을 극복하기 위하여 신앙 종파들에 대해서 이성적으로 따져 보기를 원했던 것이다. 다시 말해 그는 사람들이 종교적 믿음에 대해서 ‘사람들의 의견과 종족에 대한 사랑을 따르기만 하고’, ‘믿음의 대상에 대해 탐구하는 것도, 모든 사람이 주장하는 것에 대해 의문을 가지는 것도 허용되지 않는 것’을 보았다. 뿐만 아니라 사람들이 자기와 다른 신앙을 가진 사람들은 누구든지 “신의 자비로부터 소외되었다고 판단할 정도”²⁵⁾로 오만한 배타주의에 빠져 있는 모습을 안타까워했다. 아벨라르두스는 자신의 아들을 위해 쓴 시에서도 수많은 신앙의 종파와 모순되는 신조가 세상을 나누는 현상에 직면하여 이성적인 탐구의 필요성을 간접적으로 표현하고 있다.

많은 신앙의 종파들이 세상을 나누어
어떤 것이 삶의 길인지 알아볼 수 없는데
세상은 많은 모순되는 신조들로 가득 차
각자는 자기 종족의 전통에 따라 행하면서
그들 중 누구도 이성을 조연자로 감히 구하려 하지 않고
각자 자신의 평화 속에 살기만을 추구한다.²⁶⁾

23) *Collationes* §1.

24) *Collationes* §2.

25) *Ibid.* §8.

이 시에서도 우리는 종교 간의 모순되는 신조들을 발견하고 이성적 탐구의 필요성을 느끼고 있는 아벨라르두스의 모습을 엿볼 수 있다. 동시에 모순을 탐구의 출발점으로 보는 그의 『찬반논변집』에 나오는 정신을 재발견한다.

2. 철학자와 유대인의 토론 내용 요약

저자 아벨라르두스는 작품의 극적 구성에서 자신에게 심판의 역할을 부여하고 철학자와 유대인이 심판인 자신 앞에서 각자 자신의 관점에서 논변을 전개하게 한다. 먼저 자연법만을 따르는 철학자가 구약 율법에서 자연법에 추가된 규정이 불필요한 명이라고 논변한다. 이어서 유대인이 철학자의 논변을 반박하고, 이에 대해 철학자가 재반박한다. 이들의 논변의 핵심을 요약하면 다음과 같다.

(1) 철학자의 구약 율법 반박 논변 (§§20-27)

철학자는 유대인에게 “당신들은 오직 당신들의 신앙만을 방어하고 다른 신앙들보다 훨씬 위에 놓으려고 애씁니다”²⁷⁾고 말하며 이것이 얼마나 이성에 위배되는 일인지 유대인이 따르는 성서로부터 보여주겠다고 율법을 추종할 이성적 근거가 없음을 논증하기 시작한다.

P1: 자연법만으로 구원을 얻은 사람들이 있다.

<설명> 구약성서에 따르면 율법 전수 이전에 아벨, 에녹, 노아, 아브라함, 롯, 멜기세덱은 하나님과 이웃 사랑에 성립하는 자연법에 따라 하나님을 섬겼다.(§20) 율법이 주어진 이후에도, 어떤 사람들은 자연법을 통해서 구원될 수 있었다. 율법 이후 시대의 선한 이방인이었던 욥 그리고 아브라

26) Peter Abelard, *Carmen ad Astralabium*, (ed.) Rubingh-Bosscher, J.M.A. (Groningen 1987), 127쪽, 363-368행. 강상진(2003), 77에서 재인용.

27) *Collationes* §§18-19.

함 자손이었지만 태어나기 전에, 즉 할레나 율법 행위를 하기 이전에 기록하게 된 예레미야의 예가 이것을 보여준다.(§25)

P2: 할레의 의미를 과대평가해서는 안 된다.

<설명> 만약 유대인이 할레 의식을 근거로 하여 어떤 의미에서 아브라함으로부터 율법이 시작되었다고 주장한다면, 아브라함은 이로부터 아무 보상도 받지 않았다는 것을 발견할 것이다. 아브라함이 하나님께 의롭다고 인정받은 것은 할레 준수를 통해서가 아니라 믿음 때문이었다.(§§21-22)

P3: 율법 준수에 대한 보상으로 지상의 번영만 약속되어 있다.

<설명> 율법 준수에 대한 보상으로 오직 지상적 번영만 약속되고, 영적인 축복에 대해서는 아무 언급이 없다. 현재 유대인의 상황은 지상적 번영에서 실패하고 있다. 이것은 유대인이 율법을 준수하지 않았거나, 율법 준수의 보상을 약속하신 분이 진실하지 않았거나 둘 중의 하나다.(§§23-24)

P4: 자연법에 해당하는 하나님과 이웃에 대한 진실한 사랑이 사람을 기록하게 만들기에 충분하며, 그 외의 율법 규정은 불필요한 명예일 뿐이다.(§§26-27)

(2) 철학자의 논변에 대한 유대인의 답변(§§28-47)

유대인은 위에 제시된 철학자의 논변을 다음과 같이 조목조목 반박한다.

J1: 어떤 사람들은 자연법만으로도 구원을 얻을 수 있다는 사실을 인정한다고 해서 이로부터 율법의 규정이 불필요하다는 것이 귀결되는 것은 아니다.

<설명> 철학자의 주장(P1&P4)처럼 어떤 사람들은 할레나 율법 규정의 준수 없이 자연법만으로도 구원될 수 있음을 인정하더라도, 율법의 규정들이 불필요하게 덧붙여진 것임을 인정해야 하는 것은 아니다. 율법의 규정들은 신앙심을 증가시키거나 보다 확고하게 유지하게 해주며 악을 억제하는데 매우 유용하기 때문이다.(§§28-31)

J2: 할레는 단순히 육체적 표지가 아니라 하나님과 이스라엘의 영원한

언약의 표시고, 거룩한 삶을 상기시키는 영적 기능을 가지며, 동시에 이스라엘에게만 제한된 것이 아니다.

<설명> 철학자의 주장처럼(P2) 할례의 의미를 축소해서는 안 된다. 할례는 ①하나님과 영원한 언약의 징표로서 할례를 통해 특별히 축성되는 신체의 부분을 통해 하느님 앞에 거룩하게 되어야 한다는 사실을 일깨운다. ②할례는 원죄에 대한 벌이다. ③할례는 아브라함 자손에게만 제한되지 않았다. ④철학자가 무할례의 예로 제시한 욥이 할례를 받지 않았다는 증거는 존재하지 않는다.(§§32-39)

J3: 율법 준수에 대한 보상은 단순히 지상적 번영에만 국한되지 않고 영원한 보상과 지복을 포함한다.

<설명> 철학자의 주장(P3)과는 달리 율법 준수에 대한 보상은 지상적 번영에만 국한되지 않는다. 하나님은 할례를 통해 유대인과 영원한 언약을 하신 것처럼, 율법 준수에 대해서도 영원한 보상을 약속하신다.(§§40-42) 지상적 번영의 보상을 강조한 것은 백성의 육체적이고 반항적인 성정을 고려했기 때문이다.(§46) 죄를 금지하고 죄의 용서를 위해 희생제사와 다른 규정을 명하는 율법은 지복을 얻게 하기 위한 것이다.(§47)

J4: 하나님 사랑과 이웃 사랑이 구원을 위해 충분하지만, 추가된 율법 규정은 하나님에 대한 헌신을 증가시키고 거룩한 삶을 강화시켜 주는 데 유용하다.

<설명>

율법도 자연법처럼 하나님과 이웃에 대한 완전한 사랑을 명령한다. 율법은 사랑의 폭을 유대인뿐만 아니라, 이방인과 원수나 불의한 사람들에게까지 확장한다.(§§43-44) 하나님과 이웃 사랑이 구원을 위해 충분하지만, 추가된 율법 규정은 거룩한 삶의 방식을 강화시켜 준다.(§45)

J5: 모세는 율법이 완전하다고 말한다.(§47)

(3) 철학자의 재반박

P2'a: J2①처럼 하나님이 할례로 유대인과 언약을 맺었다고 주장하는 것

은 잘못이다. 성서는 할례 도입 이전에 하나님을 유대 민족의 하나님이라고 부르기 때문이다.(§48)

P2'b: J2③의 할례가 유대인에게만 부과된 것은 아니라 하더라도 할례를 모든 이방인에게 확장시킬 수 없다. 성서는 유대인에게 더부살이하는 이방인에게만 할례를 적용하고 있다.(§52)

P3': 지상적 번영뿐만 아니라 영원한 행복이 약속되었다는 논변(J3)은 구약에서 '영원한' 혹은 '항상'이 지상의 삶의 지속을 넘지 않는 방식으로 자주 사용되었다는 주장을 통하여 반박될 수 있다.(§53)

P4': 유대인 자신이 동의하는 것처럼(J4), 하나님과 이웃에 대한 진실한 사랑이 사람을 거룩하게 만드는데 충분하다면, 율법에 규정된 희생제사나 외적 행위로 죄의 정화를 얻을 수 없다. 죄를 정화하는 것은 마음의 통회이기 때문이다. 율법의 음식 규정과 여러 정결 규정들은 육적인 삶에 관한 것이며 영혼의 구원을 위한 것이 아니다.(§§58-59)

P5: J5의 주장처럼 율법이 완전하다면 모세가 명령한 것 외에 아무것도 첨가될 수 없다. 유대인 자신이 많은 첨가 규정들을 가지고 있다. 율법에 명령된 것만 행한다면 매일의 생활이 불가능할 것이다.(§§54-56)

이상과 같이 철학자는 두 차례 유대교 율법을 반박하는 논변을 제시한 후에 결론적으로 율법이 하나님으로부터 주어져서 받은 것이라고는 하지만, 유대인이 이방인인 자신에게 자연법에 추가된 율법의 짐을 지도록 강제할 수는 없다고 선언한다.(§60)

3. 토론 내용 해석

위의 요약에서 볼 수 있는 것처럼, 아벨라르두스는 『찬반논변집』의 방법을 사용하여 철학자와 유대인에게 각자 자신의 관점에서 각자의 입장을 전개하도록 허용함으로써 상반되는 두 입장을 나란히 보여준다. 철학자는 구약의 율법, 엄밀하게 말하면, 자연법에 추가된 율법 규정들의 준수가 이성적 근거가 없음을, 유대인은 이성적 근거가 있음을 각각 논증한다.

철학자가 제시한 논변을 다시 한 번 간략히 정리하면 다음과 같다. 1) 율법 전수 이전과 이후에 자연법만으로 구원을 얻은 사람들이 있었다. 2) 할례는 하나님과 유대인의 언약의 징표로도, 비유대인에게까지 적용되는 것으로도 보기 어렵다. 3) 율법 준수의 보상은 지상적 번영에 국한된다. 이와 같은 근거에 기초하여 철학자는 하나님 사랑과 이웃사랑으로 이루어져 있는 자연법만으로 인간의 구원을 위해 충분하며 자연법에 추가된 율법의 규정은 불필요한 멍에일 뿐이라는 결론을 도출한다.

철학자의 논변을 반박하는 유대인의 논변은 다음과 같다. 1) 율법전수 이전과 이후에 어떤 사람들은 오직 자연법에 입각해 구원을 얻을 수 있었다는 것으로부터 율법의 추가규정이 불필요하다는 결론이 도출될 수 없다. 이 추가 규정은 하나님을 경배하도록 돕고, 악을 막아 주는 유용성이 있기 때문이다. 보다 구체적으로 하나님은 이방민족들의 타락성과 자기 백성의 언약성과 유혹당할 수 있음을 아셨기 때문에 할례와 그 밖의 다른 음식 규정, 정결 규정을 통해 다른 민족과 구별시켰던 것이다. 2) 할례는 단순히 아브라함의 자손의 표시에 국한되지 않고, 하나님과 유대인의 영원한 언약의 표시로서 거룩한 삶을 살기시키는 영적 기능을 가지며, 당시 할례가 널리 퍼져 있었던 것에 비추어 볼 때 철학자가 예시한 욕이 할례를 받지 않았다는 사실은 입증될 수 없다.²⁸⁾ 3) 유대인은 율법 준수가 단지 물질적인 보상만 한다는 비판을 반박하기 위해 다음과 같은 논변을 전개한다. 첫째 물질적 보상이 강조된 것은 육체적이고 반항적인 백성을 교육하려는 의도 때문이었다. 둘째 율법은 지상적 번영을 넘어 영원한 생명을 얻게 하기 위해 주어진 것이다.

유대인의 반박에 대해 철학자가 다시 한 번 조목조목 반박하지만, 위에서 볼 수 있는 것처럼 첫 번째 반박에 조금 더 부가 설명을 할 뿐 본질적인 차이를 가진 새로운 반박을 제시하지는 않는다. 두 사람의 토론에서 핵심적

28) 니글리에 따르면, 할례는 이스라엘 주변의 여러 지역에 널리 퍼져 있던 오래된 풍속이었다. 할례는 의료적, 위생적, 사회적, 종교적인 이유로 아프리카와 오스트레일리아에 까지 퍼져 있었다. 이스라엘 사람들에게 할례는 자명한 것이어서 아주 오래된 율법 문헌에는 언급되지 않았고, 바벨론에서 돌아온 이후에 비로소 이스라엘에 소속되어 있음을 표시하는 특별한 종교적 표시가 되었다. 니글리는 할례가 다른 여러 지역에 오래 전부터 퍼져 있었던 것에 비춰 볼 때 유대인의 주장이 역사비평적인 견지에서 틀리지 않았다고 평가한다. U. Niggli(1994), 184.

인 쟁점은 양자가 공유하는 자연법에 추가된 구약의 율법 규정에 관한 것이다. 이 쟁점에 대해서 유대인은 구약법의 본질은 자연법과 마찬가지로 하나님 사랑과 이웃 사랑에 있지만, 율법의 추가 규정들은 이 본질에 도달하게 도와주는 수단 혹은 보조 기능을 가지고 있다고 주장한다. 반면에 철학자는 이 추가 규정은 육적인 삶에 관한 것이며, 영혼의 정화와는 상관이 없기 때문에 불필요한 멍에라고 주장한다. 철학자의 이 주장은 과연 유대인의 주장을 반박하는데 성공했다고 볼 수 있을까? 그렇게 보는 해석자들도 있지만,²⁹⁾ 필자는 마렌본이나 무스³⁰⁾처럼 그렇다고 볼 수 없다는 입장이다. 왜냐하면 필자의 눈에 철학자의 유대인 반박 논변은 논점이탈로 보이기 때문이다. 유대인은 율법의 추가 규정이 비록 철학자의 말처럼 육적인 삶에 관한 규정들이라 하더라도 그것이 영혼의 구원에 기여한다며 추가 규정의 유용성을 주장하는 반면, 철학자는 추가 규정은 영혼의 구원과 관계없기 때문에 불필요하다고 반박하기 때문이다. 이렇게 철학자는 유용성을 주장한 유대인의 논변에 대해 그것이 유용하지 않음을 보여주는 대신 불필요하다는 반박을 함으로써 결국 허수아비 공격을 한 셈이다. 그 결과 유대인과 철학자는 추가 규정에 대해서는 결국 평행선을 달리고 있다. 두 사람이 차이를 좁히지 못한 이유는 그들의 인간관의 차이에서 비롯되는 것으로 보인다. 육적인 삶에 관련된 규정이 영혼의 구원에도 유용하다고 보는 유대인의 관점은 육체와 영혼을 통전적으로 보는 유대교의 인간관을 반영한다. 반면에 철학자의 관점은 육체와 영혼의 관계에 대한 이분법적 이해와 외적 행위보다 의도의 중요성을 강조하는 아벨라르두스의 의도의 윤리학을 반영한다.

하지만 두 사람의 토론이 차이점만을 부각시켜 준 것은 아니다. 유대 율법의 본질도 자연법임을 확인함으로써 두 사람은 자연법이라는 확실한 공통분모를 가지고 있다는 사실을 보다 분명하게 인식할 수 있게 되었기 때문이다.

그러면 지금까지 분석한 두 사람의 토론 내용을 경청한 심판은 과연 어떤 판결을 내렸을까?

29) 강상진(2012), 14.

30) J. Marenbon(2001), I; P. Moos(1999), 467.

4. 심판의 판결 부재의 의미와 독자의 판결

철학자는 자연법만으로 충분하고 유대교의 율법을 따를 이성적 근거가 없다는 논변을 전개했지만, 유대인의 논변을 다 반박하지 못한 채, 심판의 개입을 요청한다. 판결을 요청 받은 심판은 “판결하기보다는 배우는 것에 더 욕심이 많다”고 하며, “들음으로써 더 현명해지고, 그런 만큼 판결에 있어 더 분별력을 갖기 위해서”³¹⁾ 모든 이들의 이성적 논거를 먼저 듣기를 원한다고 답변한다. “모두 동일한 배움의 열의에 불타고 있었기에”³²⁾ 한결같이 이 제안에 동의하고 판결 없이 철학자와 유대인의 비교토론은 막을 내린다.

여기서 저자가 심판의 판결이 없이 토론을 끝내게 한 의도는 무엇이었을까? 그것은 아벨라르두스가 두 인물의 비교토론의 증인인 독자들이 스스로 자신의 판단을 형성하기를 원했기 때문일 것이다. 이것은 그가 『찬반논변집』의 독자에게 교부들의 반대되는 입장을 나란히 제시하고 독자 스스로 평가하기를 원했던 것과 정확히 같은 의도를 가진 것으로 해석될 수 있다.

그렇다면 두 인물의 토론에 대해 독자들은 과연 어떤 판결을 내릴 수 있을까? 『비교토론』을 영어로 번역하고 탁월한 서문을 쓴 마렌본은 철학자가 유대인의 논변에 대해 다 대답하지 않았고 유대인의 주된 주장을 반박하는데 성공하지 못했다고 평가한다. 따라서 그는 “많은 해석가들이 그러는 것처럼 아벨라르두스가 암묵적으로 철학자를 지지한다고 결론 내리는 것은 지나치게 성급하다”고 본다. 그런가 하면, 『비교토론』의 불어 번역자인 강디약은 유대인의 논변을 매우 높이 평가하면서 유대인은 “모든 광신주의를 배제하고 있다”고 주장하며, ‘계몽된 종교의 유창한 변호인’이라고 칭송한다.³³⁾

필자는 이들의 해석을 참고하기 이전 텍스트만을 읽었을 때 이들과 비슷한 인상을 받았고, 유대인의 유대 율법 해석의 현대성에 감탄을 금하지 못했다. 아벨라르두스의 펜으로 쓰인 유대인의 논변은 저자의 교양을 넘어 설 수 없는 점을 감안할 때, 아벨라르두스 자신의 유대교 인식이 시대를 앞서

31) *Collationes* §61.

32) *Ibid.*

33) M. Gandillac(1981), 9.

간 개방성을 가지고 있었다고 볼 수 있을 것이다. 또한 필자는 위에서 언급한 이유로 인해 극중 인물 간의 명시적 논쟁에서는 철학자가 유대인의 논변을 성공적으로 반박했다고 보지 않는다. 아벨라르두스가 구성한 두 인물의 토론 내용 자체는 변증법적인 탐구가 진행 중인 상태로 남겨 두어서 철학자의 논변이 유대인의 논변을 이겼다고 판단할 수 없게 만든다. 하지만 아벨라르두스가 비록 의도적으로 명시적인 판결을 내리지 않는 않지만, 마렌본의 해석과는 달리 암묵적으로는 철학자의 논변을 지지한다고 필자는 생각한다. 왜냐하면 여기서 분석하지 않은 2차 토론에서 아벨라르두스는 철학자의 입을 통해 유대인은 ‘철학의 물을 먹은 바 없어서 오직 외적인 행위와 관련된 놀라운 일들에 의해서만 신앙으로 움직여진다’(§69)고 노골적으로 비판하고, 그리스도인의 입을 통해서 철학자가 1차 토론에서 유대 율법의 한계를 잘 보여주었다고 평가하기 때문이다.(§89) 물론 여기서 과연 철학자나 그리스도인의 입을 통해 표현한 것이 과연 아벨라르두스 자신의 입장을 반영한다고 볼 수 있는가라는 미묘한 해석의 문제가 있지만, 이들이 부분적으로는 아벨라르두스 자신의 관점을 반영한다고 볼 수 있다.³⁴⁾ 이 밖에도 아벨라르두스 자신의 의도의 윤리학의 입장이 그가 철학자의 입장을 암묵적으로 지지한다고 볼 수 있는 더 강력한 근거가 될 수 있다.

5. 토론에 적용된 『찬반논변집』의 방법

『찬반논변집』에서 교부들의 텍스트들 간의 불일치가 탐구의 기회를 제공하듯이 『비교토론』의 1차 토론에서 구약 율법에서 자연법에 추가된 규

34) 극중 인물 가운데 누가 아벨라르두스 자신의 입장을 대변하는가 하는 문제에 관해서는 두 가지 흥미로운 해석이 있다. 하나는 니글리(1994, p. 188)의 해석이다. 그녀에 따르면 아벨라르두스는 철학자를 자신의 대변자로 만들어 성서적 신앙을 자기 비판적으로 분석할 수 있는 최고의 자유를 보장해 주었다. 하지만 그는 극적 구성에서 스스로를 심판자로 등장시킴으로써 독자들이 자신을 날카로운 입을 가진 철학자와 동일시하는 것을 미연에 방지하려고 했다. 대신 그는 자신을 배우고자 하는 욕구에 가득 차 있고 과묵하고 겸손한 청자의 모습으로 그려진 심판과 동일시함으로써 비판적 철학자와 거리를 두려고 했다. 다른 한 해석은 강디약(1981)의 것이다. 그는 비교토론의 세 등장 인물이 아벨라르두스 사상의 세 가지 구성 요소를 이루는 나사렛적 요소(그리스도인), 그리스적 요소(철학자), 히브리적인 요소(유대인)를 표상한다고 본다.

정에 대한 철학자와 유대인의 상반되는 입장은 탐구로 인도했다. 두 사람은 각자 자신의 관점에서 자신의 입장을 설명한다. 서로 상반되는 입장의 이성적 근거를 제시하고 서로 대답하고 반박하는 과정을 통해 두 사람은 그들의 일치점과 차이점에 대해 보다 명확한 인식을 얻는다. 이들의 토론과정은 『찬반논변집』에서 아벨라르두스가 표현한, “의문을 가짐으로써 탐구에 이르고, 탐구함으로써 진리를 인식하는” 과정이었다. 하지만 저자는 두 사람의 상반되는 논변을 제시하고 어느 입장이 더 이성에 부합하는지 결정하지 않고 관결을 열어 놓는데 각별한 주의를 기울인다. 이것도 정확히 『찬반논변집』에서 사용한 방법이다.

“관결하는 것보다는 배우는 것에 더 욕심이 많다”고 말하며 겸손한 제자의 자세로 토론을 듣는 심판의 모습에서도 우리는 『찬반논변집』에서 아벨라르두스가 묘사한 열두 살 때 성전에서 박사들 가운데 앉아 질문을 한 소년 예수, 즉 자신이 ‘하나님의 충만하고 완전한 지혜’임에도 불구하고 ‘가르치는 스승의 형상보다 질문하는 제자의 형상을 보여주시기를 원하셨던’ 예수의 모습이 반영되어 있음을 관찰할 수 있다.

이와 같이 『찬반논변집』의 방법은 『비교토론』의 작품 구성에 중요한 틀로 전반적으로 적용되었음을 확인할 수 있다. 이 외에도 『비교토론』에서 신앙 문제에 대한 이성적 탐구가 필요함을 논증하는 과정에서 토론의 기술(ars disputandi), 즉 변증술(dialectica)의 중요성을 명시적으로 언급하고, 이 방법에 대해 『찬반논변집』 서론에 나오는 설명과 매우 유사한 설명을 하고 있다.³⁵⁾

V. 나가는 말: 『비교토론』에서 배우는 종교 간 대화방법

본고에서 분석한 『비교토론』에서 아벨라르두스는 이성적인 숙고 없이

35) *Collationes* §§75-76.

단순히 전통이나 교육 혹은 종족에 대한 사랑 때문에 신앙을 유지하는 관습적 신앙의 취약점, 즉 맹목적이고 배타적인 신앙으로 빠지기 쉬운 점을 지적한다. 그는 이러한 문제점을 극복하기 위해서는 신앙 문제를 다룰 때도 이성적인 탐구가 필요하다고 역설한다. 그는 이것을 구체적으로 보여주기 위해 철학자를 ‘중재하는 인물’로 내세워 상이한 신앙 종파의 이성적 근거에 대해 질문하고 답변하는 변증술적 대화의 모델을 사용했다. 이러한 대화의 전략으로 그는 당시 그리스도인들의 반유대교 논쟁 작품들에서 흔히 볼 수 있는 유대인과 그리스도인의 직접적인 대결과 거친 논쟁을 피하고 세 신앙 유형 간의 공통점과 차이점을 이성적 탐구와 대화를 통해 보여 준다. 마치 이성의 화신처럼 등장하는 철학자는 각 종교의 이성적 근거를 묻고 따짐으로써 상이한 세 신앙 유형 안에서 공통되는 신앙의 핵심적 내용과 상호간의 차이점을 밝혀 나간다. 이와 같이 상이한 종교 간의 대화에서 모두가 인간인 한에 있어서 공유하는 이성을 매개로 하는 것은 무모한 충돌과 갈등을 피할 수 있는 하나의 효과적인 방법으로 보인다.

하지만 과연 신앙에 관한 모든 문제를 이성을 통해 다 따질 수 있을까? 이성을 초월하는 신앙의 영역은 없는가? ‘신앙과 이성’에 대한 아벨라르두스의 관점은 그의 당대부터 많은 의문을 불러 일으켰고 자주 오해의 원천이 되었다.³⁶⁾ 오늘날 아벨라르두스 전문가들은 아벨라르두스가 신앙, 권위, 이성에 대해 균형 잡힌 관점을 유지하고 있었지만, 연구자들이 그들의 관점에 따라 아벨라르두스 사상의 몇몇 요소를 고립시켜 이성주의자 혹은 신앙주의자로 해석해 왔다고 주장한다.³⁷⁾ 아벨라르두스가 상스 공의회에서 단죄 받은 후 엘로이즈에게 보낸 편지의 한 구절에서 우리는 균형을 잃지 않으려고 애쓰는 그의 입장을 엿볼 수 있다. “나는 철학자가 되는 것이 바울과 갈등을 일으키는 것을 의미한다면 철학자가 되기를 원하지 않고, 아리스토

36) 이 문제에 대해 베르나르 클레르보와 존자 페트루스는 상반되는 입장을 가지고 있었다. 전자는 아벨라르두스를 무모한 이성주의자로, 후자는 참된 그리스도교 철학자로 본다.

37) Petrus Abaelardus, *Dialectica*, first complete edition of the Parisian Manuscript by L.M. De Rijck, 2nd revised edition, Vanogrcum&Comp. N.V.-DR.H.J.Prakke&H.M.G.Prakke, Assen,1970, p. XCIV.

텔레스주의자가 되는 것이 그리스도로부터 떨어져 나가는 것이라면 아리스토텔레스주의자가 되는 것도 원하지 않는다.”³⁸⁾ 이 구절에서 우리는 아벨라르두스가 비록 이성과 신앙의 조화를 추구하지만, 근본적으로는 신앙의 우선성을 선언하고 있음을 확인할 수 있다. 『비교토론』에서도 아벨라르두스는 이성의 탐구가 충분히 해내지 못한 것을 하나님의 은총이 보완한다고 명시적으로 말함으로써 이와 유사한 입장을 보여준다.³⁹⁾

아벨라르두스의 태도가 말해주듯이, 신앙 문제에 대한 이성적 탐구에는 분명히 한계가 있다. 그럼에도 『비교토론』에 나타나는 종교의 이성적 근거에 대한 변증술적 탐구는 현대 종교 간의 대화를 위해 중요한 시사점을 제공해준다. 여기서 우리가 배울 수 있는 점을 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

첫째, 서로 다른 신앙 종파에 속한 세 인물이 자신들의 공통점 - 모두가 한 하나님의 경배자이며 자연법을 믿는다는 것 - 에 대한 확인에서 대화를 시작한 것에서 우리는 종교 간 대화의 지혜로운 방법은 차이점보다 공통점에서 출발하는 것임을 배울 수 있다.

둘째, 타종교의 상이한 신조를 발견했을 때 무모하고 성급한 판단을 하는 대신에 타종교의 입장을 배우고자 하는 열의를 가지고, 타종교인에게 자신의 입장을 말할 기회를 주고 경청하는 자세가 종교 간 상호 이해 증진을 위해 중요함을 배울 수 있다.

셋째, 타종교에서 발견한 상이한 신조를 배척이 아닌 탐구의 기회로 삼고 질문을 계속해 나가는 태도가 종교 간 상호 이해의 관건임을 배울 수 있다. 질문과 답변을 거듭해 나가는 과정에서 우리는 상호 간의 차이점과 공유점을 확인하게 되지만, 차이점에 대해서는 선부르게 판단, 화해, 종합을 감행하는 대신 그 차이 자체를 또 다른 의문과 탐구의 과제로 남겨놓는 태도가 필요하다는 것이다. 대화의 끝을 열어두는 이러한 개방적 변증술의 방법은 이성적인 탐구의 범위 안에서 종교 간의 대화를 진행할 때 사용할 수 있는 최선의 방법 가운데 하나라고 말할 수 있다.⁴⁰⁾

38) Ep. XVII, 375 c. Weingart, p. 2에서 재인용.

39) *Collationes* §75.

40) 본고는 2013년 5월 25일 한국중세철학회 10주년 기념 봄 학술대회에서 발표되었다. 이 때 논평을 맡아 주시고, 아직 출간되지 않은 『비교토론』 번역을 사용할 수 있게 해

투 고 일: 2013. 07. 11.
심사완료일: 2013. 07. 28.
게재확정일: 2013. 07. 29.

손은실
장로회신학대학교, 학술연구교수

주신 강상진 선생님께 깊이 감사드립니다.

참고문헌

1. 아벨라르두스 원전 및 번역본

Collationes, edited and translated by Marenbon, J./Orlandi, G.
Oxford, 2001(표준판본).

Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien, Paris:
Cerf, 1993.

Dialectica,

Scito te ipsum, (ed.) Ilgner, R.M., Petri Abaelardi Opera Theologica
IV, Turnhout: Brepols, 2001 [Corpus Christianorum Continuatio
Mediaevalis 190] (표준판본)

Sic et Non. A Critical Edition Blanche Boyer and Richard McKeon,
Chicago, London: The University of Chicago Press, 1976.

Theologia christiana, Buytaert, E. M.(ed.), Turnhout, 1969.

Theologia scolarium, Buytaert, E. M./Mews, C.J. Turnhout, 1987.

Theologia summi boni, Buytaert, E. M./Mews, C.J. Turnhout, 1987.

Peter Abelard's Ethics. An edition with introduction, English
translation and notes by D.E. Luscombe, Oxford 1971.

Carmen ad Astralabium, Rubingh-Bosscher, J.M.A.(ed.), Groningen,
1987.

Expositio in Epistolam ad Romanos, Leteinisch Deutsch, Freiburg,
Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, Herder, 2000.

2. 연구서 및 논문

강상진, 「선(善)에 관한 아벨라르두스의 의미론적 분석」, 『중세철학』
8(2002), 215-236쪽.

_____, 「12세기 서방 라틴 그리스도교의 자기이해－아벨라르두스

- (1079-1142)의 『철학자와 유대인과 그리스도교인간의 대화』를 중심으로, 『철학사상』 16(2003), 3-28쪽.
- _____, 「12세기 서방 라틴 세계의 종교와 철학의 문제－아벨라르두스의 『비교토론Collationes』을 중심으로－」, 『가톨릭철학』 18(2012), 5-35쪽.
- 손은실, 「무슬림의 그리스도교 비판에 대한 토마스 아퀴나스의 변증－신앙의 근거들을 중심으로」, 『종교와 문화』 23(2012), 81-107.
- Abulafia, A.S., *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London, New York: Routledge, 1995.
- Dahan, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen age*, Paris: Cerf, 1999, 339-508.
- Ernst, S., “Rationalität und Subjektivität. Der Glaubensbegriff Peter Abaelards(1079-1142): Eine Frucht des geistigen Aufbruchs im 12. Jahrhundert”, *Theologie und Glaube* 79(1989), p. 130-146.
- Gandillac, M., “Juifs et judéité dans le ‘Dialogue’ d’Abélard”, *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, éd. M. Olender, Bruxelles, 1981, p. 385-401.
- Jacobi, K., “Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards Dialogus”, *Philosophisches Jahrbuch* 108(2001), p. 1-17.
- Jolivet, J. *Arts du langage et theologie chez Abélard*, Paris: J. Vrin, 1982.
- King, P. O., “Abelard Intentionalist Ethics”, *Modern Schoolman* 72 (1995), p. 213-231.
- Lemoine, M., “Abélard et les juifs”, *Revue des Etudes juives*, CLIII (3-4), p. 253-267.
- Liebeschütz, H., “The Significance of Judaism in Peter Abaelard’s Dialogus”, *The Journal of Jewish Studies* XII(1961), p. 1-18.
- Luscombe, D.E., *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1969.

- _____, D. E., ‘The School of Peter Abelard Revisited’, *Vivarium* 30(1992), p. 127-138.
- Lutz-Bachmann, M., “Modern Aspects of Peter Abelard’s philosophical ethics”, *Modern Schoolman* 72(1994-95), p. 201-211.
- Marenbon, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, 1997.
- _____, “Abelard’s concept of natural law”, *Mensch und Natur im Mittelalter* [Miscellanea Mediaevalia 21,2], Zimmermann, A.(ed.), Berlin, New York, 1992, p. 609-621.
- _____, “Abelard’s ethical theory: two definitions from the Collationes”, *From Athens to Chartres*, Westra, H.(ed.), Leiden, New York, Köln, 1992, p. 301-314.
- Mews, C., “Peter Abelard and the Enigma of Dialogue”, *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, (eds.) Laursen, J.Ch./Nederman, C.J., Philadelphia, 1998, p. 25-52.
- Moos, P., “Les Collationes d’Abélard et la ‘question juive’ au XIIe siècle”, *Journal des savants*, 1999, n.2, p. 449-489.
- Niggli, U., “Abaelards Ideen über die jüdische Religion und seine Hermeneutik im Dialogus”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 26(1994), p. 43-59.
- Saperstein, M., “Christians and Jews: Some Positive Images”, *The Harvard Theological Review*, 79(1986), 236-246.
- Westermann, H., “Wahrheitssuche im Streitgespräch: Überlegungen zu Peter Abaelards ‘Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum’”, *Gespräche lesen*, (ed.) Jacobi, K. Tübingen, 1999, p. 157-197.

ABSTRACT

“By Doubting to Inquiry, through Inquiry to Truth”:

Dialogue between a Jew and a Philosopher in Peter Abelard’s *Collationes*

Son, Eun-Sil

This paper aims to contribute to the promotion of dialogue and peace between religions, by analyzing a text related to interfaith dialogue written in the golden age of intellectual exchange between three monotheistic religions. The text in question, Peter Abelard’s *Collationes*, shows an exemplary model of interfaith dialogue by integrating a rational approach to the questions of faith in place of a controversial showdown often found in the Christian-Jewish debates of that era.

This paper investigates this text focusing on the method Abelard introduced in his work *Sic et non*. This method shows how to resolve the problem of apparently contradictory statements of the saints. This method aims to avoid rash judgment and in pursuing persistent and frequent questions, a tool of dialectical inquiry. By analyzing how this method was applied to *Collationes*, we argue that this dialectical inquiry method can be an effective tool in interfaith dialogue.

Keywords: Abelard, Judaism, Natural law, Interreligious Dialogue, Dialectic, *Collationes*