

스피노자의 종교론 연구

- 성서해석과 철학의 관계를 중심으로 -*

이 근 세**

주제분류 종교철학, 형이상학, 인식론

주요어 종교, 성서, 미신, 계시, 신법, 신학, 예언

요약문

본 논문은 스피노자의 사상에서 성서와 종교가 갖는 의미를 해명한다. 신과 자연을 동일시하는 스피노자의 자연주의적 존재론은 인격신을 부정하기 때문에 많은 스피노자 철학 연구는 성서 및 계시종교를 미신의 존재에 불과한 것처럼 해석한다. 그러나 스피노자는 자연신 개념을 개진한 『에티카』 외에 엄밀한 성서 해석서인 『신학정치론』을 집필했다. 본 논문은 스피노자의 성서해석을 전면적으로 규명함으로써 철학과 종교의 관계에 대한 그의 관점을 제시하고자 한다. 성서의 계시는 고차원적인 이성적 사변을 요청하기보다는 상상적인 방식으로 표현된다. 그러나 계시의 의미를 부정적으로 이해해서는 안 된다. 실제로 스피노자는 계시를 지식으로 간주하고 그 확실성을 인정한다. 계시의 확실성은 도덕적 차원의 확실성으로서 이론적이고 이성적인 것은 아니지만 분명히 확실성을 표현한다. 즉 성서는 일관성을 가지고 있으며 그것은 이론적인 차원의 것이 아니다. 성서는 이성의 체계가 아닌 상상의 체계로서 구원에 필요한 상상의 조직을 통해 실천적 규범을 규정한다. 성서의 가르침의 본질적인 점은 신앙 또는 신에의 복종을 정의와 이웃에 대한 자비심과 동일시하는 것이다. 철학은 전적인 사유의 자유를 유지하지만, 또한 종교가 이성과 완전히 다른 자기 고유의 길을 통해 동일한 목적지에 도달하는 영역을 가진다는 점을 인정해야 한다. 이성과 신앙, 철학과 종교는 서로의 영역이 다르기 때문에 상충될 수 없다.

* 이 논문 또는 저서는 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A5A2A01024315)

** 국민대학교

1. 머리말

스피노자의 사상은 크게 두 축으로 구성된다. 『소론』, 『지성개선론』, 『데카르트의 철학원리』 등의 초기 저작들 및 『에티카』에서 전개되는 존재론, 인식론, 감정론, 윤리학이 한 축을 이루고, 『신학정치론』과 『정치론』에서 중점적으로 다루는 신학 및 정치철학이 다른 축을 이룬다. 본 논문은 『신학정치론』에서 제시된 스피노자의 종교론을 논한다.¹⁾ 스피노자의 생전에 출간된 완결작인 『신학정치론』은 크게 두 부분으로 나뉜다. 첫 부분(1~15장)은 <신학적> 내용을, 나머지 부분(16-20장)은 <정치적> 내용을 이룬다.²⁾ <신학적> 내용이 본 논문에서 다룰 대상이다. 여기서 스피노자는 철학과 종교를 분리하는 데 노력을 집중한다. 철학은 자연적 이성을 원리로 구축된 이론적 인식으로서 고유한 영역을 가지며, 종교는 상상을 통해 표현되는 것으로서 역시 고유한 영역을 갖는다. 성서와 종교는 이성과 구분되는 독자적 영역에서 자족성을 갖는다. 스피노자는 『신학정치론』 서론에서 명시적으로 선언한다. “나는 성서가 이성을 절대적으로 자유롭게 두며 철학과 전혀 공통된 점이 없다는 것, 그러나 양자는 각각의 고유한 토대에 의거한다는 점을 전적으로 확신한다.”³⁾

신과 자연을 동일시하는 스피노자의 자연주의적 존재론은 인격신을 명

-
- 1) 『신학정치론』은 다음의 라틴어-프랑스어 판본을 사용한다. *Spinoza Oeuvres III. Tractatus theologico-politicus, Traité théologico-politique*, trad., Jacqueline Lagrée, Pierre-François Moreau, PUF, Paris, 1999. 약어 TTP로 표기하고 쪽수를 병기한다.
 - 2) 필자는 『신학정치론』의 정치적 부분을 다음의 연구에서 전체적으로 논구한 바 있다. 「스피노자의 정치철학에서 개인의 자유와 정치적 복종의 관계」, 『대동철학』 67호, 2014, 125-150쪽. 『신학정치론』의 해석을 위해 필자는 루뱅 가톨릭 대학교의 은사이신 클로드 트로아퐁텐느(Claude Troisfontaines) 선생님의 강의와 연구논문들에 핵심적으로 의거하고 있음을 밝혀둔다.
 - 3) TTP, 70-71쪽.

시적으로 부정하기 때문에 많은 스피노자 철학 연구는 성서 및 계시종교를 미신의 잔재에 불과한 것처럼 해석한다. 그러나 스피노자는 자연신 개념을 개진한 『에티카』 외에 엄밀한 성서 해석서인 『신학정치론』을 집필했다. 본 논문은 『신학정치론』의 <신학적 부분>에서 제시된 스피노자의 성서해석을 전면적으로 규명함으로써 철학과 종교의 관계에 대한 그의 관점을 밝히고자 한다. 성서의 계시는 고차원적인 이성적 사변을 요청하기보다는 상상적인 방식으로 표현된다. 그러나 계시의 의미를 부정적으로 이해해서는 안 된다. 실제로 스피노자는 계시를 신에서 비롯된 인식으로 간주하고 그 확실성을 인정한다. 계시의 확실성은 도덕적 차원의 확실성으로서 이론적이고 이성적인 것은 아니지만 분명히 확실성을 표현한다. 즉 성서는 일관성을 가지고 있으며 그것은 이론적인 차원의 것이 아니다. 성서는 이성의 체계가 아닌 상상의 체계로서 구원에 필요한 상상의 조직을 통해 실천적 규범을 규정한다. 성서의 가르침의 본질적인 점은 신앙 또는 신에의 복종을 정의와 이웃에 대한 자비심과 동일시하는 것이다. 철학은 전적인 사유의 자유를 유지하지만, 또한 종교가 이성과 완전히 다른 자기 고유의 길을 통해 동일한 목적지에 도달하는 영역을 가진다는 점을 인정해야 한다. 이성과 신앙, 철학과 종교는 서로의 영역이 다르기 때문에 상충될 수 없다.

본 논문은 크게 세 논의로 구분된다. 첫째, 스피노자 종교론의 문제의식을 규정할 것이다. 둘째, 예언, 신법, 기적과 관련하여 성서의 본질에 속하지 않는 것이 무엇인지 밝힐 것이다. 셋째, 성서의 본질을 구성하는 보편적 신법의 의미가 무엇인지 살펴볼 것이다.

2. 스피노자 종교론의 문제의식

스피노자는 『에티카』⁴⁾에서 자연주의적 존재론에 의거하여 이성적 인식

을 통한 구원의 조건을 제시한다. 그가 만물의 원리로 정의하는 신은 인격신이 아니며 창조자도 아니다. 목적성을 가진 창조 또는 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)는 인격신을 통해 이루어진다. 즉 지성을 통해 창조할 세계를 구상하고 의지와 능력을 통해 세계를 현존케 하는 신 개념을 필요로 하는 것이 창조론이다. 스피노자는 인격신 개념에서 신 안에서의 간극과 결여, 그리고 불완전성을 보고 있기 때문에 세계가 지성에 의해 미리 구상되고 의지와 능력에 의해 논리적으로든 존재론적으로든 나중에 실현되는 방식을 받아들일 수 없다. 그가 인정하는 신은 지성이나 의지를 본질로 갖는 신이 아니며, 이 세계는 여러 세계들 가운데 선택된 세계가 아니라 유일한 전체일 뿐이다. 세계는 어떤 지성에 의해 미리 생각되고 창조된 것이 아니다. 계획과 실현 간의 간극 없이 그 자체로 존재하는 신이 바로 이 세계이다. 스피노자 철학의 핵심을 표현하는 “신 즉 자연”(Deus sive Natura)이 바로 이러한 의미이다. 이러한 신은 자신의 절대적 본성의 필연성에 의해 존재하고 모든 것을 익명적으로 산출할 뿐이다. 신은 무한한 속성과 양태 하에서 필연적으로 전개되는 무한한 실체이다. 신은 자연의 광대한 힘이다. 자연은 스스로 산출되며 이런 필연적 자기산출 외에 다른 어떤 목적도 없다. 무한한 실체의 변용된 양태인 인간은 자연 전체 및 모든 세부적인 것들에서 표현되는 신적 필연성을 기쁨의 감정과 함께 인식하고 긍정할 때 자유를 누린다. 반대로 인간은 자기의 선이 외부 세계에 달려있고 세계가 자신의 욕망에 부응하도록 조직되어 있다고 상상할 때 정념과 예속에 빠진다. 인간은 자신을 외부와 결부시키는 상상을 포기하고 자기 고유의 본성, 즉 자신에 의해 자신의 모든 행위를 이해하는 지성의 체계로 돌아와야 한다. 우리의 욕망이 상상의 연쇄에 함몰될 때 우리는 모든 것에 주관적이고 왜곡된 의미를 부여할 수 있고 상상의 폐해는 “초자연적” 표상들의 미신으로 귀착

4) *Ethica*, Edition de Ch. Appuhn, 2 vols., Paris, Garnier, 1906.

될 수 있다.

세계의 자연주의적 실상을 모른 채 세계가 목적성을 따라 존재하고 조직되었다고 믿는 것은 유아적 환상이자 미신적 착란이다. 인간들은 자연 현상의 원인을 모른 채 태어나고 스스로 자유롭다고 믿으며 자신들에게 즉각적으로 유용한 것을 욕망한다. 세계에 대한 목적론적 해석은 이런 원초적 무지와 욕망의 연결에서 생긴다. 인간들은 특정 존재들이 다른 존재들을 위해 마련되어 있다고 믿고서 자연물이 그들의 즉각적 필요를 충족시키기 위한 수단이라고 상상한다. 그러나 이런 수단을 인간들이 스스로 만들고 조직한 것은 아니기 때문에 그들은 “신적 지배자들”이 경배를 받기 위해 자연을 배치해놓았다고 생각한다. 목적론적 독법은 왜곡된 개념들을 가공해낸다. 자연에서 인간의 즉각적 유용성에 도움을 주는 것은 선이 되고 도움이 되지 않는 것은 악으로 간주되며, 신을 만족시키기 위해 자유롭게 행하는 것은 공적으로, 그것을 거부하는 것은 죄로 여겨진다. 심지어 경건한 자의 불행과 불경한 자의 행복이 확인되어도 목적론적 독법은 계속된다. 신을 비판할 수 없으므로 의로운 사람에게 닥친 피해는 신의 신비로운 의지 때문인 것이 된다. 이처럼 호의를 얻어내야 하는 미지의 신적 의지에 의거하는 목적론은 “미신”의 원형이다.

목적론을 고발하는 『에티카』 1부의 부록과 동일선 상에서 『신학정치론』은 미신의 폐해를 언급하면서 곧바로 논의를 시작한다. 목적론적 환상은 신비의 초월적 존재들을 상상하도록 인간들을 이끄는 무능력을 나타낸다. 무지와 욕망이 결합된 이런 무능력은 인간들이 애초에 처하는 상황이며 그들에게 “공포”를 낳는다.⁵⁾ 목적론에 함몰된 인간은 꿈, 닭의 창

5) “미신에 빠진 인간들은” “상상의 착란, 꿈, 미숙한 우둔 속에서 신의 응답을 듣는다고 믿는다. 나아가 그들은 신이 현자들을 혐오하며 신의 결정들(decreta)이 사유가 아닌 짐승의 창자 속에 새겨져 있다”고 믿는다. “미신을 낳고 보존하며 복돋우는 것은 공포이다.” TTP, 58-59쪽. 인간들은 이런 식으로 그들의 예속을 준비하며 이런 예속은 종교의 이름으로 공포를 가장하는 권력과 연결될 때 매우 불건전해진다. 스피노자가 정치와 종교를 분리시키려고 노력하는 것도 이 때문이다. 『신학

자, 광인들의 착란 속에서 신의 의지를 찾으려 하면서 불안과 후회의 악순환에 빠진다.

스피노자가 『에티카』와 『신학정치론』에서 미신적 착란을 한결같이 고발한다는 것은 분명하다. 이는 모든 종교가 미신과 동일시된다는 의미인가? 미신에 대한 논의는 『에티카』와 『신학정치론』을 연결하는 문제의식을 제공한다. 『에티카』에서 스피노자는 목적 개념의 환상을 통해 미신의 단초를 설명하지만 기성 종교(유대교, 기독교)가 미신인지에 대해서는 답하지 않기 때문이다. 이 두 번째 문제를 논구하려면 『신학정치론』의 성서해석 연구를 통해 스피노자의 종교론을 규명해야 한다.

『에티카』에서 확립된 체계만을 스피노자 사상의 정론으로 보고 성서에 기초한 기성 종교에서 미신 개념을 확인하려는 것이 꽤 많은 스피노자 연구자들의 경향이다. 『에티카』에서 스피노자가 구원을 이성으로의 회귀로 규정한다고 할 때, 하위의 인식인 상상과 신앙에 기초한 성서적 종교는 일견 예속의 원천만을 담고 있는 것처럼 생각될 수 있다. 그러나 스피노자는 『신학정치론』의 서론에서부터 철학이 자기 고유의 근거가 있듯이 계시종교도 고유의 자기 영역이 있다는 점을 명시적으로 선언한다.⁶⁾ 또한 이 저작의 신학적 내용의 결론을 이루는 15장에서도 스피노자는 성서가 이성과 다른 길을 통해 매우 많은 수의 사람들을 구원으로 인도할 수 있다고 단언한다.⁷⁾

스피노자의 종교론을 이해하기 위해서는 그의 기본적 의도와 논의 방향을 파악해야 한다. 그것은 종교와 철학을 분리함으로써 철학의 자유와

정치론』의 서론은 종교 및 정치와 정서의 관계를 탁월하게 압축하고 있다. 스피노자의 사상에서 정서의 문제를 개입시켜 정치학과 종교를 다루는 마트롱의 고전적 연구는 항상 유용하다. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1969. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

6) TTP, 70-71쪽.

7) TTP, 502-503쪽.

계시종교에 의한 대중의 구원을 동시에 확보하려는 것이다. 그러나 이성이 아닌 상상에 의거하는 무지인들의 구원 개념을 폄하함으로써 스피노자의 신학을 철학의 하위에 두는 해석은 스피노자의 사상 전체가 『에티카』에 담겨 있다는 관점 하에 『신학정치론』의 내용 자체를 이성적 철학 체계에 종속시키는 독법이다. 『신학정치론』의 이해가 『에티카』의 체계를 통하지 않고서는 불가능하다는 것은 엄연한 사실이지만, 이것이 두 저작의 내용 자체가 상호 종속된다는 의미는 결코 아니다. 상상의 구조가 이성에 의해 설명된다는 『에티카』의 내용 때문에 『신학정치론』의 핵심적 주장인 종교적 구원이 이성에 종속되는 것이 아니다. 이 경우 스피노자가 해석하는 성서와 계시종교는 이성에 의해 해체되어야 할 미신적 체계로 강등된다. 그러나 이성에 의거하여 텍스트의 개념체계를 독해하는 것과 그 텍스트가 이성에 포착되지 않는 내용을 주장한다는 점을 드러내는 것은 전혀 다른 차원의 문제이다.

『신학정치론』의 프랑스어 번역자이자 스피노자 철학 연구자인 자클린느 라그레(Jacqueline Lagrée)는 스피노자의 종교론이 숨겨진 의도를 내포한다는 해석을 경계한다. 특히 유대인이자 무신론자인 스피노자가 『신학정치론』에서 “박해의 글쓰기”를 실행하기 때문에 암호를 해독하듯이 “행간을 읽어내야” 한다는 레오 스트라우스(Leo Strauss)의 관점을 비판한다. 이런 “비의(秘義)적인 해석”은 끝이 없는 작업이기 때문이다.⁸⁾ 이와 같은 비판은 앙드레 토젤의 해석에도 적용될 수 있을 것이다. 그는 『신학정치론』이 스피노자의 전략적인 저술일 뿐이라고 본다. 이성에 의한 구원을 제시하는 『에티카』만이 진정한 철학이며 『신학정치론』에서 제시된 신앙에 의한 구원은 일종의 속임수라는 것이다. 즉 스피노자는 성서에서 타당성 있는 테제를 발견하는 척 할 뿐이고 성서에서 그가 실제로 발견하는 것은 예속의 원천인 상상의 체계라는 것이다.⁹⁾ 이는 스피노자

8) Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux, Lectures du Traité théologico-politique*, Presses universitaires de Renne, 2004, 13쪽.

가 은폐된 의도로 『신학정치론』을 저술했다는 것이며 계시종교에 대한 그의 명시적인 긍정을 전면적으로 무시하는 것이다. 본 논문에서는 라그레의 다음과 같은 지침이 타당하다고 판단한다.

“심연 속으로 무한정하게 빠져들어가는 비의(秘義)적인 해석을 추구하기보다는 스피노자를 문자 그대로 읽는 것이 정신을 위해 더 단순하고 더 만족스러우며 더 생산적인 것 같다. 예를 들어, 참된 명제 들일지라도, 우리의 이성적 파악에 대한 현재의 그리고 어쩌면 미래의 능력을 넘어서는 명제들, 특히 “단순한 복종이 구원의 길”(15장, 10절, 503쪽)이라는 명제가 있다고 스피노자가 쓸 때, 바른 견해로 특징 지을 수 있는 이런 신념은 이성과 대립하지 않으면서도 우리의 이성을 넘어서고 신의 특별한 은총으로부터 계시를 통해 우리에게 주어졌다고 단순하게 읽어야 한다. 따라서 이런 인식은 초자연적이지 않으면서 우리의 이성을 넘어서나. 법에 대한 복종은 참된 인식과 이성의 지도 하의 행동이 산출하는 효과들과 동일한 효과들(덕의 습관적 실천)을 산출한다는 것은 우리가 어떻게 그런 일이 일어나는지 필연적으로 이해하지 못하면서도 우리가 확인할 수 있는 것이다.”¹⁰⁾

실제로 『신학정치론』에서 스피노자는 미신과도 구분되고 이성과도 구분되는 위상을 성서에 부여한다. 성서는 사변적 내용이 아닌 실천적 의미만을 갖는다. 즉 성서는 인간의 올바른 행동을 인도하는 한에서 고유의 타당성을 갖는다. 성서는 이성에 기초한 철학이 아니라, 단지 올바른

9) A. Tosel, *Spinoza ou crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984. 『신학정치론』은 진정한 철학인 『에티카』의 서론이며, “이 서론은 철학의 핵심적 적, 즉, 미신, 달리 말하면 유대기독교의 종류 아래 역사적으로 특징화된 계시종교의 복합체로서 인정된 것에 대립하는 이론적 투쟁 속에서만 구성된다.” 8쪽.

10) Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux, Lectures du Traité théologico-politique*, Presses universitaires de Renne, 2004, 12-13쪽. 실제로 스피노자가 이성과 신앙, 철학과 종교가 서로 구분되는 독자적 영역을 갖는다고 인정하는 『신학정치론』의 구절은 헤아릴 수 없이 많다. 그 모든 구절을 전략적인 수입의 수단으로 보는 것은 상식 밖의 일이다.

실천, 즉 신앙의 길을 제공함으로써 성서의 독자를 구원으로 인도하려는 책이다.¹¹⁾ 『신학정치론』 1~15장에서 스피노자는 이성의 영역과 신앙의 영역이 근원적으로 다르다는 것을 확립하고자 한다. 성서에서 상위의 지식을 찾으려는 시도를 포기할 때 비로소 성서의 본질이 발견된다. 성서는 무지한 대중도 구원으로 이끄는 올바른 태도를 규정함으로써 이성이 설명할 수 있는 것을 넘어선 확실성을 제시한다. 이를 입증하기 위해서는 『신학정치론』 1~15장의 논증 구조를 세부적으로 살펴보아야 한다.

3. 성서의 본질이 아닌 것

1) 예언과 예언자

스피노자는 『신학정치론』을 시작하면서 “예언 또는 계시”를 “신에 의해 인간에게 드러난 것에 대한 확실한 인식”¹²⁾으로 정의한다. 물론 예언의 이런 정의는 자연적 인식에도 적용된다. “우리가 명석 판명하게 이해하는 모든 것은 신의 관념과 본성이 우리에게 규정해주는(dictat) 것”¹³⁾이기 때문이다. 따라서 자연적 인식과 신적 계시는 모두 신으로부터 비롯

11) 『신학정치론』에 대한 종합적이고 균형 잡힌 해석으로는 앙리 로(H. Laux) 신부의 탁월한 저작을 참조할 것. H. Laux, *Imagination et Religion chez Spinoza: La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993. 스피노자의 『신학정치론』은 상상과 종교를 특유의 복합체 또는 표상 체계 속에서 연결시킴으로써 정념으로부터의 다른 해방 형태를 제시한다. 달리 말하면, 상상 이론을 적극적인 관점에서 그 극단까지 몰고 감으로써 다음의 사실을 제시하는 것이다. 즉 성서의 독자이자 신앙인으로서 무지인은 자기 고유의 상상 체계에 들어감으로써 구원으로 인도된다. “상상적 체계인 성서의 내부에서 무지인은 자기의 정념으로부터의 해방 조건을 전개한다. 이렇게 이해되고 실천된 종교는 그의 능동적 행동력의 보조자가 된다.” 181-182쪽. “무지인이 적합 관념의 비판을 피하지 못한다고 해도, 그렇다고 해서 그가 체계 밖에 있고, 존재의 역사 밖에 산출되는 것은 아니다. 그는 『에티카』를 특정 방식으로 횡단하면서 구성된다.” 294쪽.

12) TTP, 78-79쪽.

13) TTP, 80-81쪽.

하고 확실하므로 양자는 기원 및 확실성의 차원에서는 구분되지 않는다.14) 이들은 다른 기준을 통해 구분된다. 예언은 지성의 확실성에 의거하는 자연적 인식과 달리 말이나 이미지와 같은 상상적 수단을 통해 “확실한 인식”을 계시한다. 주지하듯이 『에티카』에서 스피노자는 구원을 하위의 인식인 상상을 넘어선 이성적 인식과 그에 따른 기쁨 및 자유로 규정한다고 할 때, 우리는 성서에서 이성에 대립되는 상상적 개념, 따라서 예속의 원천만을 확인할 수 있지 않은가? 성서를 통한 구원은 가능한가?

『신학정치론』에 따르면 성서는 이성에 속하지 않는 동시에 이성과 양립 불가능하지 않은 구원의 길을 알려준다. 즉 성서는 이성에 비해 결함이 있지만 대다수 사람들의 상상, 무지, 불충분한 지성에 맞춘 수단을 통해 사변에서 독립된 가르침을 전한다는 것이다.15) 그러나 스피노자는 『신학정치론』 전반부에서 이성과 다른 이 가르침이 무엇인지 명시하지 않고 우선 신적 계시가 사변적 지식에 속하지 않는다는 점을 밝힌다.16)

나아가 스피노자가 신적 계시를 논하는 방법은 성서의 내용을 이성을 근거로 판단하는 것이 아니라 성서의 내용들 간의 일치성을 살피는 데 있다. “이 주제에 대해 말해질 수 있는 모든 것은 오직 성서로부터 도출되어야 한다. 실제로 우리의 지성의 한계를 넘어서는 문제들에 대해서, 예언자들이 말이나 글로 전한 것 말고 우리는 무엇을 말할 수 있겠는가?”17)

14) “자연적 인식은 그것이 내포하는 확실성과 그것이 파생되는 원천(즉 신)과 관련하여 예언적 인식보다 못한 것이 전혀 아니다.” TTP, 80-81쪽.

15) “신이 우리가 자연의 빛을 통해 인식할 수 있는 것을 다른 수단들을 통해 인간들에게 전하지 못하게 할 것은 아무것도 없다.” TTP, 82-83. 빅토르 델보스, 『스피노자와 도덕의 문제』, 이근세역, 선학사, 2003, 19쪽, 41쪽 참조.

16) 스피노자는 자신의 핵심 주장을 논의의 끝에서 밝히는 습관대로 <신학적 부분>의 결론을 이루는 14-15장에서 이성과 다른 구원의 길을 명시한다. 마찬가지로 정치철학을 다루는 <정치적 부분>에서도 16장의 사회계약론의 최종적 의미는 마지막 장인 20장에서 구체화된다.

17) TTP, 82-83. 성서를 오직 성서에 따라 해석하는 방법론은 『신학정치론』 텍스트

성서 자체에 의거하여 스피노자는 예언을 고찰한다. 신적 계시 또는 예언과 관련하여 성서는 신이 예언자들에게 “말이나 형상을 통해”(vel verbis vel figuris) 또는 둘 모두를 사용하여 계시했다고 밝힌다.¹⁸⁾ 그러나 말이나 형상은 “상상의 밖에”(extra imaginationem) 관찰 가능한 대응물이 있는 “실재적인”(verae) 경우가 있고, 이와 달리 잠이나 꿈에서 보거나 듣는 등 철저히 상상적 성격의 경우가 있다. 따라서 예언은 차별화된다. 모세와 예수의 경우가 통상적인 예언의 경우와 다르다. 한편으로 모세에게 내려진 율법의 계시는 모세가 신의 “진짜 소리”를 들으면서 이루어졌고 다른 예언들보다 중요하기 때문에 “실재적인” 성격을 갖는다. 다른 한편으로 예수가 사도들에게 내린 계시는 신과의 직접적 교류에서 오는 것이라고 인정해야 한다. 스피노자는 신이 예수에게 “모습”을 드러내거나 “말”을 건넨 적 없이 사도들에게 구원의 길을 제시한 바, 신과 예수는 정신을 통해 직접 교통했다고 강조한다. 요컨대 “모세가 한 사람이 자기의 동료와 하듯(즉 두 몸을 통해) 대면하고 이야기를 나누었다면 예수는 신과 정신 대 정신으로 소통했다.”¹⁹⁾

모세와 예수의 경우 외의 통상적인 예언은 실재적 대응물이 없는 상상적 영역에 속하는 것으로 간주되어야 한다. 예언자들은 때때로 신의 소리를 직접 들었다거나 신의 정신을 보유했다고 말하지만 이에 대해서는

의 구조상 신학적 부분(1~15장)의 중간에 위치한 7장에서 별도로 논의된다. 성서 해석 방법론은 스피노자 종교론의 핵심을 이루기 때문에 이 방법론을 다루면서 논의를 시작하는 경우가 많은데 본고는 『신학정치론』의 논의 순서를 따를 것이다. 실제로 스피노자는 7장에서 다른 방법, 즉 성서를 성서 자체에 의해 해석하는 방법에 따라 1장부터 논의를 진행한다. 『신학정치론』에 대한 고전적 저작을 남긴 실뱅 자크(Sylvain Zac)는 방법론에서 출발하여 그의 논의를 전개한다. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965. 스타니슬라스 브르통(Stanislas Breton) 신부의 탁월한 저작도 마찬가지로 방법론을 먼저 논의한다. *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Descleé, 1977.

18) TTP, 82-83쪽.

19) TTP, 92-93쪽.

유대인들의 표현 방식을 고려해야 한다. 그들은 “매개적 또는 특수한 원인들”²⁰⁾을 건너뛰고 곧바로 모든 것을 신과 직접 연관시킨다. 사업에서 돈을 벌면 신이 돈을 주었다거나 어떤 욕망이 생기면 신이 마음을 움직였다고 하는 식으로 말이다. “정신”과 관련해서도 “신의 정신을 갖는다”와 같은 표현은 “특이하고 평범을 넘어선 힘을 갖는다”는 것, 그리고 “영혼의 비범한 굳건함으로 경건을 실천했다”²¹⁾는 것 등을 의미한다. 결국 예수를 제외하고는 예언자들은 오직 상상의 수단을 통해서, 예언이 실제적 대응물이 있거나 없든 간에 말이나 이미지를 통해서 신의 계시를 받는다.²²⁾ “따라서 예언을 하기 위해서는 더 완전한 정신이 필요한 것이 아니라 단지 더 생생한 상상력이 필요할 뿐이다.”²³⁾

스피노자는 성서 자체에 의거하여 이 테제를 강화한다. 솔로몬이 다른 사람들보다 우월했던 것은 예언 능력이 아닌 높은 지혜 때문이었고 아브라함의 하녀인 하가가 예언 능력을 부여받았다는 사실은 예언이 더 높은 수준의 정신 또는 지식이 아니라 “생생한 상상력”(potentia vividius imaginandi)²⁴⁾에 의거한다는 것을 보여준다. 그러나 스피노자는 예언이

20) TTP, 82-83쪽.

21) TTP, 106-107쪽. 이와 같은 결론을 도출하기 위해 스피노자는 “정신”(spiritus)으로 번역되는 히브리어 ‘ruagh’의 용법을 길게 예시하고 설명한다. TTP, 95-107쪽. 나아가 그는 예언자의 특별한 능력이 초자연적인 것이 아님을 시사한다. “자연이 다른 사람들에게 부여하지 않는 몇몇 자질을 특정인들이 지니고 있다고 해도, 그들만이 소유한 그러한 특징이 인간 본성의 정의를 통하여 파악될 수 없는 것이 아닌 한, 우리는 그들이 인간 본성을 넘어선다고 말하지 않는다. 예를 들어 거대한 키의 사람은 드물지만 그래도 사람이다. 또한 족석에서 시를 짓는 것도 소수의 사람들에게 주어진 능력이지만 이러한 것도 역시 인간에 속하는 일이다. 어떤 것을 마치 눈앞에 두고 있는 것과 같은 생생함으로 눈을 뜬 채로 그것을 상상하는 것도 마찬가지이다. 그러나 어떤 사람이 다른 지각 수단과 인식의 다른 근거를 소유한다면 그는 분명히 인간 본성의 한계를 넘어설 것이다.” TTP, 656-659쪽.

22) TTP, 94-95쪽, 108-109쪽.

23) TTP, 94-95쪽.

24) TTP, 112-113쪽.

확실한 인식임을 강조했다. 예언적 계시의 수단이 상상일 뿐이라면 어떻게 그 확실성이 설명되는가? 진리는 자기 자신의 기준(verum index sui)이라는 스피노자 철학의 대명제처럼 이성을 구성하는 명석 판명한 관념은 본성상 확실하지만 상상은 그 자체로는 확실성을 내포하지 않기 때문에 다른 요소들을 필요로 한다.²⁵⁾

우선 예언자는 자기가 본 것이나 들은 것을 확인해줄 증표(signum)를 필요로 한다.²⁶⁾ “예언자들은 그들이 예언의 양상으로 상상한 것에 대해 확신하게 해주는(certifi) 어떤 증표를 항상 가지고 있었다.”²⁷⁾ 또한 “진짜” 예언자는 모세의 율법에 아무것도 첨가하지 않고 올바른 삶을 유지한다는 사실에 의해 “가짜” 예언자와 구분된다.

예언의 이런 특징은 예언의 확실성이 본성상 확실성을 내포하는 자연적 인식과 달리 “도덕적”²⁸⁾ 차원의 것임을 나타낸다. 예언의 확실성은 말과 이미지, 증표, 정의롭고 선한 삶과 같은 여러 요소들로 매개된다. 즉 성서 자체가 예언의 확실성은 예언자가 보거나 들은 것 자체로부터 비롯되지 않는다는 것을 인정하므로 예언의 상상적 수단은 수학적 확실성처럼 자족성을 갖춘 상위의 이성적 인식과 다르다는 점을 받아들여야 한다.

따라서 예언은 “오직 예언자를 설득하기 위해 주어진 것이므로”²⁹⁾ 예언자들 각각의 상상 및 기질과 그들이 물들어 있는 의견에 따라 차별화된다. 예언자가 쾌활한 사람일 경우 그에게는 승리와 평화 등 인간들을 기쁨으로 이끄는 것이 계시되었고 반대로 예언자가 슬픈 기질일 경우 전쟁, 형벌 등 다양한 악이 계시되었다.³⁰⁾ 농부는 소들을 보았고, 군인은

25) TTP, 114-115쪽.

26) 역시 스피노자는 성경의 많은 구절을 인용하며 이 점을 예시한다. 일례로 신이 모세에게 말한 증거 참조. “이것이 내가 너를 보낸 증거니라.” (출애굽기 3:12)

27) TTP, 114-115쪽.

28) TTP, 116-117쪽.

29) TTP, 118-119쪽.

군대를, 귀족은 왕궁의 사람들을 보았다. 혼란한 정신은 혼란한 방식으로 말했고 정교한 정신은 정교한 방식으로 말했다. 예언은 예언자의 편견을 전달했다. 예를 들어 여호수아는 태양이 멈췄다고 믿었다.³¹⁾ 이런 점은 예언이 예언자들을 더 확신 있게 만들어주지 않으며 그들의 기존 견해를 반영한다는 것을 보여준다.

신의 본성에 대한 지식과 관련해서도 불충분한 개념들이 발견된다. 아담은 신이 편재하고 전지하다는 것을 몰랐다. 그는 숨으려 하기 때문이다. “신은 모든 곳에 존재하지 않고 아담이 있는 곳과 그의 죄를 모르는 사람처럼 아담의 이해력에 맞추어 그에게 계시되었던 것이다.”³²⁾ 모세도 신이 전지하다는 것을 충분히 파악하지는 못한다. 그는 신이 항상 존재했고 존재하며 존재할 것이라는 것을 알면서도 미래의 사건에 대해 의심하기 때문이다. 그 이후의 예언자들도 신이 후회한다고 말하거나 신이 자신의 결정을 바꾸지 않는다고 말하는 등 신과 관련하여 불완전한 지식을 드러낸다. 이에 따라 스피노자는 다음과 같이 결론 내린다. “신은 자신의 계시를 예언자의 이해력과 지론에 맞추었으며 예언자들은 애덕(愛德, *charitatem*)과 삶의 유용성(*usum vitae*)이 아닌 순수한 사변과 관련된 것에 대해서 무지했을 수 있다.”³³⁾ 따라서 예언자들에게서 “자연적이고 정신적인 실재들에 대한 인식”³⁴⁾을 찾으려 해서는 안 된다.

그러나 예언에 대한 이런 검토를 통해 스피노자가 성서를 부정하거나

30) TTP, 118-121쪽.

31) “여호수아는 햇빛이 더 오랫동안 남아있게 된 실제 원인을 몰랐고, 그와 함께 있었던 모든 군중과 함께 태양이 일주(日周) 운동으로 지구 주위를 돌며 그 날은 일정 기간 동안 멈췄다고 믿었던 것이다. 그리고 그들은 그것이 낮이 더 길었던 원인이라고 믿었다. 그들은 그 때 그 곳의 허공에 떠있던 많은 양의 얼음이 평상시보다 더 강한 굴절을 일으킬 수 있었다는 점(여호수아 10:11)을 알아차리지 못하였다.” TTP, 128-129쪽.

32) TTP, 130-131쪽.

33) TTP, 142-143쪽. 스피노자는 예언자들이 실제로 그러했다고 곧바로 단언한다.

34) TTP, 142-143쪽.

회의적인 입장을 제시한다고 이해해서는 안 된다. 스피노자는 예언자들에게서 나타나는 상충된 개념들뿐 아니라 오류들까지 들추어내지만 이는 예언이 이성적 사변과 다르다는 것을 강조하기 위해서이다. 앞서 논의했듯이 스피노자는 예언의 확실성을 인정한다. 예언적 계시의 확실성은 도덕적 차원의 확실성, 즉 여러 요소들이 합쳐지면서 비롯되는 확실성이지만 그래도 확실성이다. 모든 문제는 이 확실성이 무엇에 적용되는지를 찾아내는 데 있다. 예언적 인식의 확실성이 적용되는 대상이 바로 성서의 본질을 이루게 될 것이다. 그러나 스피노자는 우선 성서의 본질이 아닌 것을 먼저 걸러내고자 한다. 즉 그는 예언적 계시의 확실성은 “상위의 이성적 지식”에 적용되지 않는다는 것을 밝힘으로써 예언자와 예언에 대한 검토의 유일한 목표는 “신학에서 철학을 분리하고자 하는 것”³⁵⁾임을 명시한다.

2) 신적 선택과 신법

예언의 개념을 규정한 후 스피노자는 유대-기독교 전통의 핵심적인 사안인 유대 민족의 선택 개념을 검토한다. 신이 유대 민족과 같은 특정 민족을 선호하고 선택하는 것은 가능한가? 신이 다른 민족들을 무시하고 오직 유대 민족에게만 정의로운 율법을 모세를 통해 부여한 “언약”의 의미는 무엇인가?

타자의 불행이 나의 행복을 증대시켜준다고 생각하는 것은 신의 인식과 참된 지혜에 걸맞지 않은바 신은 참된 행복에 대해 무지했던 유대인들의 수준에 맞추어 율법을 계시한 것이다.³⁶⁾ 구체적으로 말해 유대 민

35) TTP, 146-147쪽.

36) TTP, 148-151쪽. “우리는 신이 솔로몬을 더 행복하게 하려고 다른 누구에게도 그만큼의 지혜를 부여하지 않았다고 그에게 약속했다고 생각할 수는 없다.” TTP, 150-151쪽. 스피노자는 유대인의 무지에 대해서 신명기(9:6-7)의 모세의 증언에 의거한다. “너희는 주 너희 하느님께서 저 좋은 땅을 차지하라고 너희에게 주시는 것은, 너희가 의롭기 때문이 아니라는 것을 알아야 한다. 정녕 너희는 목

죽을 선호하여 공포된 모세 율법은 순전히 사회학적 또는 정치적 의미만을 갖는다.³⁷⁾ 이처럼 모세 율법은 유대 민족이라는 특수한 틀 속에서 정치와 종교의 미분화 상태로 나타났지만, 이 신법의 보편적인 골자는 그런 특수성과 분리될 수 있다. 추후 논의하겠지만 이런 분리가 바로 예수에 의해 이루어졌다. 이 지점에서 스피노자는 유대인의 “배신자”로 간주된다.³⁸⁾ 공식적 유대주의에 따르면 “토라”, 즉 모세 율법은 해체할 수 없는 것으로서 그것이 보편적인 확장성을 가진다는 신약성서의 언약은 이단에 속한다.

스피노자는 특별한 선택의 관념을 비판하기 전에 자신의 존재론과 “신의 도움” 개념을 관련시켜 설명한다. 신의 지배는 “자연의 고정불변의 질서, 즉 자연적 존재들의 연쇄”이다. 모든 것은 신의 결정과 지배에 의하여 필연적으로 이루어진다. 이성의 관점에서 볼 때 특정한 입법자로서의 신의 관념은 상상에 불과하다. “신의 지도”(Dei directionem)는 자연의 고정 불변의 질서이며 자연의 어떤 존재의 힘은 신의 힘 자체의 부분일 뿐이다. 그러나 한 존재는 자신에게 분배된 힘을 자기 자신을 통해 전개하거나 자연의 다른 존재들과 결합함으로써 전개할 수 있다. 첫 번째 경우는 “내적 도움”으로 이루어지며, 두 번째 경우는 “외적 도움”으로 이루어진다. “우리는 인간 본성이 자기 존재의 보존을 위하여 갖출 수 있는

이 뻗뻗한 백성이다.” “너희는 광야에서 주 너희 하느님의 분노를 일으킨 일을 기억하여 잊지 마라. 너희가 이집트 땅에서 나와 이곳에 이를 때까지, 너희는 줄곧 주님을 거역해 왔다.”

- 37) Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, 1장 참조.
- 38) “스피노자의 배신이 존재한다. 관념사에서 스피노자는 유대교의 진리를 신약성서의 계시에 종속시켰다. ... 따라서 유대 지식인들의 해체에 스피노자가 행한 유해한 역할은 명백하다. ... 모든 종교적 신앙을 버린 얼마나 많은 유대 지식인들에게 예수의 존재는 예언자들의 가르침의 완성으로 나타나는가? 스피노자가 지킨 합리론 덕에 기독교는 암묵적으로 승리를 거둔다.” Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, 2003, 155-156쪽.

모든 것을 신의 내적 도움으로 명명하고, 외부 원인들의 힘을 통하여 인간 본성에 이익이 되는 모든 것은 신의 외적 도움으로 명명할 권리가 있다.”³⁹⁾ 이런 관점에서 신의 선택은 내적 도움으로 이루어질 때 보편적인 것이며 신이 외적 원인들에 의해 인간사를 이끌어가는 것은 운(*fortuna*)이라고 불릴 수 있다. 이 점에서 존재자들은 개별적으로나 집단적으로 다소간의 운을 가진다. 내적 원인들의 차원에서 신적 선택이 신의 질서를 인식하고 정념을 통제할 수 있도록 해주는 이성의 능력에 적용된다면, 외적 원인들의 차원에서 신적 선택은 몸의 건강이나 사회에 적용된다. 내적 도움이 보편적이라면 외적 도움은 특수한 차원의 일이다. 개인적으로건 집단적으로건 인간들은 동일한 운을 가지고 있지 않다.⁴⁰⁾ 특히 안전한 삶을 위해서는 “규정된 법들을 통하여 사회를 형성하고 세계의 특정 지역을 점유하여 모두의 힘을 마치 하나의 육체에 응집하듯이 사회에 응집하는 것보다 확실한 수단은 없다.”⁴¹⁾

스피노자는 이 두 번째 차원, 즉 “운”의 경우를 유대 민족의 선택 개념에 적용한다. 운은 건강한 몸으로 안전하게 사는 데 있으며, 이는 외부 원인들, 구체적으로는 사회 조직에 달려 있다. 유대 민족에 대한 선택은 모세 율법이 유대 민족에게 한 나라로서 존속하게 해준 국가 조직을 부여했다는 것을 의미할 뿐이다. 민족들이 서로 구분되는 것은 사회와 법에 의해서이다. “신이 유대 민족을 다른 민족들보다 선호하여 선택한 것은 지성이나 영혼의 평정과 관련해서가 아니라, 사회, 그리고 유대 민족

39) TTP, 152-153쪽.

40) “운에 대해서 나는 신이 외적이고 예기치 않은 원인들을 통하여 인간사(人間事)를 지도하는 한에서 신의 통치로 이해할 뿐이다.” TTP, 152-153쪽.

41) TTP, 154-155쪽. 사회 또는 국가는 “건강”과 “안전”을 보장해준다. 유대 역사에서 모세 율법은 종교적이고 정치적인 기능이 융합되어 있었다. 유대 민족과 관련한 정치와 종교의 융합과 그로 인한 다양한 국면에 대해서는 마트롱의 세밀한 분석 참조. Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, 14-49쪽. 유대 민족에게 있어 관건은 항상 “정치를 신성화하고 신성을 정치화”하는 것이었다. 14쪽.

이 국가를 가졌고 또 오랫동안 국가를 가지게 되었던 운과 관련해서이다.”⁴²⁾

스피노자는 존재론에 의거하여 설명한 이 테제를 성서를 통해 증명한다. 유대 민족이 율법을 위반할 경우 국가를 상실할 것이라는 것이 그들에게 알려지는데, 이는 율법이 사회학적인 또는 정치적인 차원이라는 점을 말해준다. 나아가 율법은 항상 존재했던 것이 아니다. 율법은 유대 민족의 독립이 무너지면서 함께 멈추었다. 유대 민족이 수세기에 걸쳐 다른 나라들 사이에서 생존한 것은 놀라운 일이지만 그런 생존은 전적으로 자연적인 원인으로 설명된다. 예를 들어 할레와 같은 의례를 통해 유대 민족은 다른 민족들과 차별화되었고 독립을 유지했다. 신법과 정치적 법을 동일시하면서 결집되었던 유대 민족의 배타주의가 그들이 오래 존속할 수 있었던 원동력이었다.⁴³⁾

물론 유대 민족이 정치적 법과 동일시한 신법은 그 특수한 틀 속에 보편성을 내포한 것이며 유대 민족은 그 보편성을 파악하지 못했다.⁴⁴⁾ 스피노자는 『신학정치론』 4-5장에서 국가의 안전을 위한 삶의 규칙과 같은 특수한 인간적 율법과 보편적 신법의 관계를 고찰한다.

『에티카』에서 확립된 바대로 우선 스피노자는 이성의 관점에서 볼 때, 신법은 오직 “최상의 선, 즉 참된 인식과 신의 사랑”⁴⁵⁾과 관련된다는

42) TTP, 156-157쪽.

43) 유대 민족의 선택을 다루는 『신학정치론』 3장을 마무리하면서 스피노자는 다음과 같이 결론 내린다. “누군가가 이런저런 이유로 유대인들이 신에 의해 영원히 선택되었다고 주장하고자 한다면, 나는 그가 다음과 같은 조건을 정확히 할 경우는 반대하지 않겠다. 즉 그런 선택은 그것이 유한하든 영원하든 간에 유대인들에게 특별한 것인 한에 있어서 오직 국가와 몸의 이익에 관련된다는 점 말이다.(왜냐하면 오직 이런 점을 통해 한 민족은 다른 민족과 구분될 수 있기 때문이다) 그러나 지성이나 참된 덕과 관련해서는 어떤 민족도 다른 민족과 구분되지 않으며 따라서 이 영역에서는 어떤 민족도 다른 민족보다 선호되어 신에 의해 선택되지 않는다.” TTP, 178-179쪽.

44) 보편적 신법의 내용은 14-5장에서 구체화된다.

45) TTP, 184-185쪽.

점을 강조한다. 인간이 지성을 통해 신을 만물의 원인으로 인식하고 이런 참된 인식에 따라 신을 사랑할 때, 신에 대한 인식과 사랑은 인간 삶의 궁극적 목적이자 규칙이 된다.⁴⁶⁾ “신에 대한 사랑은 인간의 최상의 행복, 지복, 그리고 궁극적 목적이고 모든 인간 행동의 목표이기 때문에, 이로부터 다음의 결론이 도출된다. 즉 벌에 대한 불안에 의해서나, 향락, 명성 등 다른 것에 대한 사랑을 위하여 신을 사랑하는 것이 아니라, 오직 자신이 신을 인식하며 신에 대한 인식과 사랑이 최상의 선임을 알고 있다는 사실만으로 신을 사랑하는 데 관심을 두는 사람만이 신법을 따르는 것이다.”⁴⁷⁾ 따라서 신에 대한 인식과 사랑은 벌이나 공포를 피하려는 외적 동기에 의해 행하는 것이 아니라 그 자체가 보상이다.⁴⁸⁾

이와 같은 “자연적 신법의 본성”⁴⁹⁾에 따르면 신법은 다음과 같은 특징을 보여준다: 1. 신법은 보편적 인간 본성으로부터 도출되는 것으로서 모든 인간에게 공통된 것이기 때문에 특정한 민족에게 부과되는 것이 아니다. 2. 신법은 인간 본성으로부터 이해되는 것이므로 특정 사건들에 대한 믿음을 요구하지 않으며 따라서 역사적인 것이 아니다. 3. 신법은 지성의 완전성과 무관한 의례들, 즉 특정 제도에 의해서만 의미가 있는 의식의 준수를 요구하지 않는다. 4. 신법은 보상의 획득을 위한 조건이 아니라 신법 자체가 보상이다.⁵⁰⁾

일견 이런 자연적 신법은 성서와 상충하는 것처럼 보인다. 성서에서 모든 율법은 유대 민족이라는 특정 민족에게 내려지고 보상을 위한 조건

46) TTP, 186-187쪽.

47) TTP, 186-189쪽.

48) 주지하듯이 『에티카』 5부의 마지막 명제는 “지복이 덕의 보상이 아니라 덕 자체”(Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus)라는 점을 강조한다.

49) TTP, 188-189쪽.

50) “신법의 최상의 보상은 법 자체, 즉 견고하고 깨끗한 영혼으로 신을 인식하고 참되고 자유롭게 신을 사랑하는 것이다. 벌은 그런 선들의 결핍, 육신의 예속, 또는 흔들리고 불안정한 영혼이다.” TTP, 190-191쪽.

으로 나타나며, 의례를 명령하고 특정한 역사적 사건들에 대한 믿음을 부과하는 것 같기 때문이다.

사실 “인간들에게 법을 부과하는 입법자나 군주”로서의 신 개념은 모호하다. 이성의 관점에서 볼 때 신 안에서 지성과 의지의 실제적 차이는 없다. 삼각형의 관념이 신 안에 있다고 우리가 생각할 때, 우리는 신이 삼각형을 인식한다고 말하며 또한 신이 삼각형을 원한다고 말한다. “신이 삼각형의 세 각의 합이 두 직각과 같다는 것을 영원히 원했고 결정(명령)했다(decree)⁵¹⁾고 말하거나 신이 그렇게 이해했다고 말할 때 우리는 단지 동일한 것을 말하는 것이다. 이로부터 신의 긍정이나 부정은 항상 영원한 필연성이나 진리를 내포한다는 결론이 도출된다.”⁵²⁾

이런 점을 토대로 고찰하면 유대 민족은 상상에 대한 속박과 그로 인한 무지 때문에 영원한 신법을 특정한 시간적 또는 세속적 명령으로 간주했을 수 있다. 그러나 유대 민족의 무지와 특수성 때문에 신법의 보편성이 사라지는 것은 아니다. 예수가 유대 민족의 특수한 율법이라는 틀을 깨고 그 안에 담긴 보편적 신법, 모든 인간의 마음에 새겨진 보편적 법을 드러냈기 때문이다. 그렇기 때문에 “예수 그리스도는 예언자라기보다 신의 소리”였다. “신은 그리스도 또는 그의 정신에게 직접적으로 계시되었고, 예언자들에게처럼 말과 이미지를 통해서 계시되지 않았다는 사실을 통해 우리는 오직 다음처럼 이해할 수 있을 뿐이다. 즉 그리스도는 계시된 것들(res revelatas)을 참되게 지각하고 이해했다.”⁵³⁾ 따라서 예수

51) “decretum”은 “법령”, “명령”, “신의(神意)”, “율령(律令)”으로 번역되기도 한다. 신의 의지가 명령으로 실현되어 표현된다는 점에서는 “신의”가 적당할 수 있으나 일반적으로 통용되지 않는 단어이고, “법령”이나 몇몇 신학사전에서 사용하는 용어인 “율령”은 현실 국가에 적용되는 의미가 강하다. 불완전하나마 “명령”과 “결정”이 형이상학적 의미를 잘 표현해준다고 하겠다.

52) TTP, 192-193쪽. 스피노자는 데카르트에 대한 논박을 이루는 『에티카』 2부 정리 49와 그 주석의 내용을 압축하고 있다.

53) TTP, 197쪽. “왜냐하면 어떤 것을 이해한다는 것은 그것을 말과 이미지 없이 오직 정신을 통해서 지각하는 것이기 때문이다. 따라서 그리스도는 계시된 것들을

를 통해 성서는 신법을 특수한 명령이 아니라 영원한 진리로서 제시한다고 인정해야 한다.⁵⁴⁾

또한 스피노자는 성서가 지복의 조건으로서 율법을 부과한다고 판단하지 않는다. 아담에게 내려진 명령의 이야기는 선을 위해 선을 추구하라는 요구로서 해석될 수 있다. “신은 아담에게 제대로 행동하고 선을 악의 반대가 아닌 선 자체인 한에서 추구할 것을, 즉 악에 대한 불안이 아닌 선에 대한 사랑을 통해서 선을 추구할 것을 명령했다.”⁵⁵⁾ 특히 스피노자는 지성의 결실이 오직 참된 삶 자체이고 형벌은 지성의 결핍이라고 한 솔로몬의 말을 강조한다.⁵⁶⁾ 이처럼 스피노자는 아담에게 내려진 명령이나 솔로몬의 격언이 “자연적 신법을 포함하고 자연적 빛의 명령과 전적으로 일치”⁵⁷⁾한다고 인정하지만, 이는 성서가 이성의 사용을 권장한다는 것을 강조하기 위해서이다.⁵⁸⁾

여기서 성서가 자연법과 이성에 의한 구원을 권장한다는 사실은 성서가 자연법으로 환원된다는 것이 아니다. 즉 스피노자는 이성에 의해 파악된 자연적 신법을 성서에서 그대로 발견하자는 것이 아니다. 오히려 스피노자는 성서에서 제시된 신법이 자연적 신법과 형식적 차원에서 상충되지 않는다는 점을 강조한다고 봐야 한다. 물론 성서의 신법과 자연

참되고 적합하게 지각했다. 그러므로 그리스도가 때때로 그것들을 율법들인 것처럼 명령했다면, 그것은 대중의 무지와 완고함 때문이다. 그렇기 때문에 이 점에서 그는 신의 역할을 맡았다. 왜냐하면 그는 대중의 기질에 자신을 맞추었기 때문이다.”

54) 스피노자는 보편적 신법의 내용이 무엇인지 아직 말하지 않고 있다. 이미 언급했듯이 <신학적 부분>의 결론인 14-15장에서 그 내용이 밝혀진다.

55) TTP, 200-201쪽.

56) TTP, 202-203쪽.

57) TTP, 200-203. 스피노자는 바울 또한 모두가 자연의 빛을 통해 신의 관념을 파악할 수 있다고 강조한 사례를 예시한다. TTP, 204-205쪽.

58) “성서는 자연의 빛과 자연적 신법을 전적으로 권장한다(commendat).” TTP, 206-207쪽.

적 신법이 동일한 내용을 갖지 않는다는 점은 예수가 제시한 보편적 신법을 살펴볼 때 드러날 것이다. 앞서 강조했듯이 모든 문제는 이성에 대립되지 않은 채 이성을 넘어서는 보편적 신법이 무엇인지 성서를 통해 밝히는 데 있다. 우선적으로 스피노자는 성서에서 제시된 신법의 본질이 아닌 것을 강조한다. 성서의 신법은 유대 민족에게 내려진 특수한 율법, 지복을 위한 조건, 의례, 역사적 사실들에 대한 믿음이 아니다.

3) 기적

스피노자는 성서의 본질을 규정하기 위한 성서 해석 방법론을 논의하기 직전에 성서의 본질에 속하지 않는 마지막 요소로서 기적을 다룬다. 기적에 할당된 6장의 끝부분에서 스피노자는 예언을 다룰 때와 완전히 다른 방법을 사용했다고 명시한다. 예언과 관련해서는 성서에서 제시된 계시에 의거했다면, 기적은 “자연적 빛에 의해 알려진 원리들”⁵⁹⁾을 통해 설명된다. 예언이 지성의 범위를 넘어선 순전히 신학적인 문제라면 기적은 철학적인 차원에서 전체적으로 해명될 수 있기 때문이다. 기적의 문제는 성서 자체의 증언에 의거하지 않고도 이성에 의해 다루어질 수 있다. 물론 스피노자는 기적의 문제를 철학에 의해서만 다룰 수 있다고 주장하는 것이 아니다. 기적은 자연법칙과 관련되는 문제이기 때문에 철학을 통해 접근하는 것이 “보다 타당할” 뿐이다.⁶⁰⁾ 따라서 기적과 관련해서는 철학적 해명이 주를 이루고 성서에 의거하는 것은 보조적 역할을 한다.

무지인들은 신이 자연에서 행동하는 방식에 대해 혼란스럽게 생각한다. 그들은 신이 자신의 법칙들을 교란하러 나타날 수 있다고 믿는다. 즉 그들은 신에게서 상충되는 두 능력, 즉 자연법칙을 형성하는 능력과 자연

59) TTP, 270-271쪽.

60) TTP, 272-273쪽.

법칙을 교란하는 능력을 상상한다. 그래서 그들은 “자연의 기괴한 작용(*opera naturae insolita*)을 기적 또는 신의 작용”⁶¹⁾이라고 부른다.

스피노자는 자신의 존재론에 따라 우선 단언한다. “자연에 반하여 일어나는 일은 아무것도 없으며 자연은 영원하고 고정불변의 질서를 유지한다.”⁶²⁾ 앞서 신법을 다루며 설명했듯이, 지성과 의지가 동일한, 또는 본질과 능력이 동일한 신이 산출한 보편적 자연법칙은 신의 결정에 다름 아니다. 그러므로 “신이 자연법칙에 반하는 어떤 것을 행한다면” “그는 자기 본성과 반대로 행동하는 셈이 된다.”⁶³⁾ 그러므로 기적은 우리가 그 원인을 모르는 자연의 작품에 불과하다.⁶⁴⁾

나아가 기적은 자연의 질서와 반대로 신의 본질, 현존, 섭리를 이해하게 해주지 못한다. 기적은 한정된 작용이며 한정된 결과만을 나타내므로 “무한한 능력을 가진 원인의 현존”⁶⁵⁾에 대한 인식을 이끌어내지 못한다. 반대로 자연의 고정된 질서는 무한한 결과들을 포함하며 절대적으로 무한한 원인을 요청한다. 성서 자체도 기적이 신을 증거하기에는 불충분하다는 것을 인정한다. “모세는 거짓 예언자가 기적을 행할 때조차도 그를 처형하라고 명령한다.”⁶⁶⁾

물론 성서는 여러 기적적인 사건을 이야기한다. 그러나 앞서 예언과 관련하여 살펴보았듯이, 유대인들이 특수하고 매개적인 원인들을 건너뛰고 모든 특별한 사태를 기적적이라고 부르며 곧바로 신과 연결시키는 특성을 고려할 필요가 있다.⁶⁷⁾ 기적은 매개 원인들의 작용을 거친 자연적 사

61) TTP, 240-241쪽.

62) TTP, 240-241쪽.

63) TTP, 242-243쪽.

64) TTP, 244-245쪽.

65) TTP, 250-251쪽.

66) TTP, 254-255쪽. “너희 중에 선지자나 꿈 꾸는 자가 일어나서 이적과 기사를 네게 보이고 그가 네게 말한 그 이적과 기사가 이루어지고 너희가 알지 못하던 다른 신들을 우리가 따라 섬기자고 말할지라도”..... “그런 선지자나 꿈꾸는 자는 죽이라.....” (신명기 13:1-5).

태라고 볼 수 있는 것이다.

성서에서 유대인들이 기적들을 실제로 믿은 것은 사실이지만, 앞서 태양의 멈춤에 대해 설명했듯이, 예를 들어 사람들은 굴절 현상이 있었을 뿐이었을 것임에도 불구하고 여호수아가 태양을 멈췄다고 믿었다. 이런 점은 무지와 상상 때문이다.⁶⁸⁾

이처럼 이성에 의거하여 기적을 무지와 연관시킨 후에 스피노자는 성서의 여러 구절을 예시함으로써 “자연은 고정불변의 질서를 유지하고 신은 우리에게 알려지고 또 알려지지 않았던 모든 세기에도 동일했으며 자연법칙은 더 덧붙이거나 뺄 수 있는 것이 아무것도 없을 정도로 완전하고 풍요롭다는 것, 마지막으로 기적들이 새로운 어떤 것으로 나타나는 것은 인간들의 무지 때문이라는 것”⁶⁹⁾이 명백하다고 밝힌다.

결국 스피노자는 기적이 “자연적 현상”임을 명시한다는 점에서 자연주의를 벗어나지 않는다. 그러나 자연적 수단들이지만 연역적인 이성으로 환원되지 않는 수단을 통한 신의 계시가 가능한지 그리고 그 내용이 무엇인지 살펴볼 필요가 있다. 스피노자의 성서 해석에 따르면 이와 같은 신의 계시는 확실한 인식으로서 주어졌다. 이제 성서적 계시의 핵심, 즉 신법의 보편적 내용이 무엇인지 규정해야 한다.

67) “사태들을 그 자연적 원인들에 의해 가르치는 것은 성서에 속한 일이 아니다. 오히려 상상을 폭넓게 점유하는 사건들을 이야기하고, 이 사건들에 대해 가장 큰 감탄을 자아내기고 결과적으로 군중의 영혼에 신앙심을 각인하기에 가장 적합한 방법과 스타일로 이야기하는 것이 성서에 속하는 일이다.” TTP, 260-261쪽.

68) 그러나 스피노자는 이 이야기에서 도덕적 교훈을 도출해낸다. 즉 태양을 찬양하는 사람들이 태양은 명령을 받을 수 있고 신이 아니라는 사실을 깨닫게 하려는 이야기라는 것이다. TTP, 266-267쪽. 이 점과 관련해서 스피노자는 성서에 의해 성서를 해석하겠다는 자신의 방법을 넘어서는 측면이 있다는 점을 지적해야 할 것이다. TTP, 280-281쪽. 실뱅 자크(Sylvain Zac)는 곳곳에서 스피노자 방법론의 문제를 지적한다. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, 193쪽 참조.

69) TTP, 272-273쪽.

4. 성서의 본질

1) 성서 해석방법론

스피노자는 『신학정치론』 6장까지 부정적 접근법을 통해 성서의 본질에 속하지 않는 것을 규정했다. 즉 예언은 이론적 사변이 아니고, 신법은 특수성, 보상, 의례, 역사성이 아니며, 기적은 신에 대한 인식을 나타내지 않는다. 7장부터 스피노자는 성서 해석방법론을 제시하고 앞의 여섯 장에서 구체적인 답을 주지 않았던 보편적 신법의 내용을 규정할 준비를 한다. 성서 해석방법은 성서 텍스트를 자연처럼 간주하고 거기서 사실들을 수집하고 그로부터 일반적 정의들을 도출해내는 것이다. “.....성서 해석방법은 자연 해석방법과 다르지 않고 전적으로 그것과 부합한다. 실제로 자연 해석방법은 자연에 대한 체계적 조사(historia)를 실행한 후에 확실한 자료들로부터 결론을 도출해내듯이 그 조사로부터 자연물의 정의들을 도출해내는 데 그 핵심이 있다. 마찬가지로 성서를 해석하기 위해서도, 각 주제에 대해 체계적이고 정직하게 역사적 조사를 실행한 후에 확실한 자료들과 원리들로부터 결론을 도출해내듯이 타당한 귀결의 방법들을 통해 성서 저자들의 사유를 도출해내야 한다.”⁷⁰⁾

이는 경험과학의 방법이며 오늘날의 언어로 말하자면 귀납적 방법이다. 자연이나 성서나 관련 주제에 대한 정의들을 제공하지 않기 때문에, “자연의 다양한 작용들로부터 자연물에 대한 정의들을 결론 내려야 하듯이 마찬가지로 성서에서 각 주제에 대해 제시되는 다양한 이야기들로부터 정의들을 도출해내야 하는 것이다.”⁷¹⁾ 스피노자의 성서 해석방법은 사실들의 수집과 사실들의 비판 또는 평가, 즉 역사적 절차와 비판적 절차라

70) TTP, 278-281쪽.

71) TTP, 282-283쪽.

는 두 계기로 구성된다.

역사적 절차는 히브리어에 대한 언어학 지식을 전제한다.⁷²⁾ 또한 텍스트는 맥락 속에 위치시켜야 한다. “누가 누구에게 언제 말했는지를 봐야 한다.”⁷³⁾ 예를 들어 율법과 도덕적 규범을 구분하기 위해 이는 중요하다. 국가가 제대로 작동할 경우 모세는 “눈에는 눈”의 율법을 부과하지만, 예수와 예레미야는 도시의 몰락 등의 다른 상황에서는 복수를 하지 말라고 권고한다.⁷⁴⁾ 또한 텍스트의 해석은 더 보편적인 것에서 덜 보편적인 것으로 나아간다. 즉 성서의 저자들에게 공통된 교의를 모호함을 보이는 더 특수한 언술들로부터 분리해내면서 추출해낸다.

스피노자는 로마의 교황이나 바리새인이 존중한 랍비 등 그 어떤 전통도 따르지 않는다. 다만 그가 신뢰하는 전통은 유대 언어이다.⁷⁵⁾ 그가 변질되지 않은 것으로서 인정해야 한다고 본 전통은 “유대 언어의 낱말들의 의미”이다. “문장의 의미를 변형하려는 데는 관심을 가질 수 있지만 그 누구도 낱말의 의미를 변형시키는 데 관심을 두지는 않는다.”⁷⁶⁾ 낱말의 의미를 바꾸는 것은 해당 언어를 사용한 모든 저자들을 그 기질과 사유에 따라 설명해야 하는 어려운 일이다.

물론 성서 텍스트에 대한 역사적 접근은 한계가 있다. 모든 경험적, 귀납적 방법처럼 역사적 방법은 추측에 머무는 경우가 많다. 그러나 스피노자는 성서 전부를 온전히 해명할 수 있다고 주장하지 않는다. 언어로 인한, 그리고 알려지지 않은 상황들로 인한 모호함은 남을 것이다.

72) TTP, 282-283쪽. 구약과 신약의 저자들 모두가 유대인들이었기 때문에 비록 두 텍스트는 서로 다른 언어로 유포되었다고 할지라도 “유대화한다.”(hebraizant)

73) TTP, 290-291쪽.

74) TTP, 290-293쪽.

75) 언어가 전통이라는 관점은 매우 의미가 깊다. 현대 문화론에서(예를 들어 프랑수아 줄리앙의 철학) 특정 문명권의 언어는 해당 문화를 특징짓는 핵심적 ‘자원’이다. François Jullien, *Ressouces du Christianisme*, L’Herne, 2018, 23-37쪽 참조.

76) TTP, 296-297쪽.

2) 역사적 절차

스피노자는 자신이 제시한 성서 해석방법론의 첫 부분인 역사적 절차를 통해 구약성서의 진위성에 관해 논의한다. 텍스트 비판 작업을 통해 스피노자는 성서의 몇몇 권들을 모세나 다윗에게 귀속시키는 것은 무리가 있고 여러 교정을 거친 수차례의 집필이 있었으며 성서 텍스트들이 성전으로 확정된 것은 매우 뒤늦은 때의 일로서 여러 논란을 일으켰다는 점 등을 강조한다.

구약성서의 역사적 검토 후에 스피노자는 신약성서에서 사도들의 위상에 대해 논의한다. 그들의 행동이 입증하듯이 사도들은 예언자들이겠으나 그들이 복음서들(사도서들)을 예언자의 자격으로 집필했는지에 대해서는 의문을 가져야 한다. 스피노자는 사도들이 “예언적 권위”(authoritate prophetica)⁷⁷⁾와 거리가 먼 학자들의 작업을 했다고 평가한다. 특히 바울은 <고린도전서>, <로마서> 등에서 “자신의 견해에 따라”⁷⁸⁾ “다소 지나치게 자유롭게”⁷⁹⁾ 말하고 주저함과 당혹감을 드러내기도 하며 특정 견해를 강요하지 않는다. 또한 사도들은 “계시와 신적 명령”보다 “자연적 판단”에 근거한 “추론”의 방식을 자주 사용한다.⁸⁰⁾ 나아가 사도들 간에는 견해의 차이도 나타난다. 종교의 토대에 대해 바울은 인간이 결코 행동에 의해 의인(義人)으로 인정될 수 없고 오직 신앙에 대해서만 영광스러워 할 수 있다고 주장하지만, 야고보에 따르면 인간은 신앙이 아닌 행동에 의해서만 의인으로 인정된다. “야고보는 종교의 모든 교의를 바울의 모든 논의들을 제외한 채 이 얼마 안되는 원리들에 의거하게 한다.”⁸¹⁾ 스피노자는 사도들이 학자로서 집필했다는 점을 부정적으로 평가한다. 중

77) TTP, 412-413쪽.

78) TTP, 412-413쪽.

79) 로마서 15:15.

80) TTP, 416-417쪽.

81) TTP, 424-426쪽.

교의 토대에 대한 사도들의 개인적인 다양한 견해들로부터 교회를 분열 시킨 논란이 비롯되었기 때문이다.⁸²⁾

교회를 분열시킨 사도들의 상충된 견해들과 관련하여 스피노자는 자신의 종교론의 핵심적 측면을 시사한다. 즉 종교는 철학적 사변으로부터 분리되어야 하고 “그리스도가 가르친 극히 단순한 소수의 교리”⁸³⁾로 환원되어야 한다는 것이다. 그렇기 때문에 신약의 본질은 예수의 이야기가 담긴 복음서에 있지만 4개의 복음서도 이미 너무 많다. 신이 예수의 이야기를 4번이나 반복해서 말하고자 했을 리 없기 때문이다.⁸⁴⁾ 종교의 핵심은 예수의 도덕적 가르침이다.⁸⁵⁾ 예수는 사도들에게 신적 계시를 전했고, 복음서에서 사도들은 예언자들로서 그 계시를 설교한 것이며, 학자로서 그들의 복음서들(사도서들)에서 주해했다. 성서의 핵심은 신약의 텍스트라기보다는 예수의 존재이다. 사도들에 의해 첨가된 부분을 걸러낸 예수의 가르침 자체가 보편적 신법의 골자이다. 앞서 여타 예언자들과 예수의 차이를 강조했듯이 예수는 예언자 이상으로서 신의 소리(vox Dei)⁸⁶⁾이기 때문이다.

우리는 신법을 논하면서 성서의 신법은 유대인들에게 사회학적·정치적 차원에서 특수한 방식으로 지각되었다는 점을 강조했다. 그 특수한 틀을 깨고 율법의 보편성을 드러낸 것은 예수이다. “그리스도의 강림 이전에 예언자들은 종교를 국가의 법으로서 그리고 모세의 시기에 체결된 협약을 근거로 설파하는 관습이 있었다. 그러나 그리스도의 강림 이후 사도들은 종교를 보편적 법으로서.....모두에게 설파했다.”⁸⁷⁾ 물론 내용의 차원에서 그리스도가 유대 민족의 특수한 틀을 벗겨냄으로써 신법에 첨가

82) TTP, 426-427쪽.

83) TTP, 426-427쪽.

84) TTP, 442-443쪽.

85) 스피노자는 특히 산상수훈의 가르침을 중요시한다. TTP, 682-683쪽.

86) TTP, 92-93쪽.

87) TTP, 438-439쪽.

한 것은 아무것도 없다. 그리스도는 성서의 공통된 교의를 이루며 인간의 마음에 새겨진 신법의 보편성을 드러낸 것이다. 예수가 그 보편적 적용을 제시한 신법은 변질 없이 전승되고 보존되어 왔다.

스피노자가 성서 해석방법으로서 규정한 역사적 절차의 결론은 “성서가 가르친 보편적 신법 전체가 변질되지 않고 우리에게 전해졌다”⁸⁸⁾는 것이다. 물론 문자로서의 성서 텍스트는 훼손되고 수정되었으며 심지어 왜곡된 채 전해졌다. 그러나 보편적 신법으로서의 신의 말씀은 종이에 쓰여진 검정글자가 아니다. 성서는 신의 말씀이 역사 속의 수많은 외적 훼손과 변형에도 불구하고 모든 인간의 마음에 새겨져 있다고 증언한다. 보편적 신법의 구체적 내용은 무엇인가?

3) 비판적 절차

성서의 텍스트들에 대한 역사적 조사 후에 스피노자는 비판적 절차를 통해 성서의 본질을 추출해내고 그 함의를 규정한다. 성서의 본질을 이루는 보편적 신법은 사변적 학설을 포함하지 않거나 최소화하고 대중에게 맞춰진 단순한 가르침만을 제시한다. “성서의 교의는 높은 수준의 사변이나 철학적 학설을 포함하지 않으며 가장 둔한(*tardissimo*) 정신도 파악할 수 있는 매우 단순한 것들만을 포함한다.”⁸⁹⁾ 이와 같은 성서의 가르침에 추후 첨가된 철학적 사변을 분리해내고 나면 성서의 가르침의 골자는 도덕적 또는 실천적 의미로 환원된다. 즉 신앙 또는 신에 대한 복종은 정의와 이웃에 대한 자비심과 동일시된다. 신앙을 위해서는 신에 대한 사변적 인식이 필요하지 않고 정의 및 자비와 분리 불가능한 실천적 인식이 요청될 뿐이다. “신에 대한 지성적 인식은 복종처럼 모든 신자들에게 공통된 소질이 아니다.” “신이 예언자들을 매개로 모두에게 보

88) TTP, 446-447쪽.

89) TTP, 450-451쪽.

편적으로 요청하며 각자가 소유할 준비가 된 인식은 신적인 정의와 자비에 대한 인식일 뿐이다.”⁹⁰⁾

예언자들은 신에 대한 정확한 사변적 인식을 갖추지 않았지만 그렇다고 정의롭지 않은 것은 아니었다. “성서의 목표는 학을 가르치는 것이 아니었다.” 따라서 “성서는 인간들에게 복종만을 요구하며 무지가 아닌 불복종만을 정죄한다.”⁹¹⁾ <출애굽기>에서 신은 모세에게 자신의 진짜 이름(여호아)을 계시하며 아브라함과 같은 신앙의 선조들도 그런 방식으로 이름을 알지 못했다고 선언한다. 따라서 신은 인간들이 신앙을 갖기 위해 신의 속성들을 인식하라는 명령을 내리지 않은 것이다.⁹²⁾

신앙을 위해 신이 예언자들을 매개로 요구하는 인식은 신적 정의와 자비의 실천적 인식, 즉 “인간들이 정해진 삶의 규칙을 따르므로써 모방할 수 있는 신의 속성들에 대한 인식”⁹³⁾이다. 신은 예레미야를 통해 “그렇게 행동하는 자는 나를 아는 것이다”라고 말하며 성 요한은 “자비가 있는 자는 신을 갖는 것이고 신을 인식하는 것이다”라고 말한다. 성서가 오로지 요청하는 신의 인식은 신을 “최상으로 정의롭고 최상으로 자비로운, 즉 참된 삶의 유일한 모델”⁹⁴⁾로 여기도록 하는 인식이다.

스피노자는 성서의 본질을 이루는 신앙, 즉 보편적 신법의 실천적 인식을 구체적으로 정의한다. 신앙을 가진다는 것은 정의와 자비를 실천할 때 신과 관련하여 아무것이나 생각할 수 있다는 뜻이 아니다. 신앙의 실천적 인식은 다음처럼 명확히 규정된다. “신앙은 어떤 특성들을 모를 경우 신에 대한 복종이 제거되고 그것들의 인정이 신에 대한 복종에 필연적으로 내포되는 방식으로 그런 특성들을 신에게 귀속하는 사실일 뿐이

90) TTP, 452-453쪽.

91) TTP, 450-451쪽.

92) TTP, 454-455쪽. “신의 인식은 신의 선물이지 신의 명령이 아니다.” TTP, 456-457쪽.

93) TTP, 456-459쪽.

94) TTP, 458-459쪽.

다.”⁹⁵⁾ 달리 말하면 신앙은 신에 대한 복종 행위와 분리 불가능한 실천적 인식이다. “보편적 신앙은 신에 대한 복종이 절대적으로 전제하는 교리들, 그것들에 대한 무지는 복종을 절대적으로 불가능하게 만드는 그런 교리들만을 포함한다.”⁹⁶⁾ 이와 같은 실천적 인식의 원리를 토대로 스피노자는 7가지의 신조(credo)를 도출해낸다. 이 7가지 신조는 모두 “실천”의 조건을 필요로 하는 설명을 통해 정당화된다.

1. “신, 즉 최상으로 정의롭고 자비로운 최상의 존재, 달리 말해 참된 삶의 모델은 현존한다.” —그렇지 않다면, 신에게 복종할 수 없을 것이다.
2. “신은 유일하다.” - 그렇지 않다면, 신에 대한 “신앙심, 감탄, 사랑”이 생겨나지 않을 것이다.
3. “신은 어디에나 현전한다.” —그렇지 않다면, 신의 “공정성과 정의”에 대해 의심할 것이다.
4. “신은 만물에 대한 권리와 최상의 지배력이 있으며 법의 강제 하에서 아무것도 행하지 않고 오히려 항상 절대적인 재량과 특수한 은총에 의해 행동한다.” —그렇지 않다면, 신에 대하여 복종의 마음을 갖지 않을 것이다.
5. “신에 대한 경배와 복종은 오직 정의와 자비에, 즉 이웃에 대한 사랑에 있다.” —그렇지 않다면, 신앙은 실천 없는 것이 될 것이다.⁹⁷⁾
6. “이와 같은 삶의 규칙을 따름으로써 신에게 복종하는 모든 사람들은 구원받으며, 오직 이 사람들만 구원된다. 쾌락의 지배하에 사는 다른 사람들은 실추된다.” —그렇지 않다면, 쾌락에 대한 중속보다 신에 대한 복종을 선호할 이유를 갖지 못할 것이다.
7. “신은 뉘우치는 사람들의 죄를 용서한다.” —그렇지 않다면, 구원에 대해 낙담할 것이고 신의 자비를 믿을 이유를 갖지 못할 것이다.⁹⁸⁾

95) TTP, 468-471쪽.

96) TTP, 474-475쪽.

97) 신조 5에 대한 설명은 부재하나 신조 6에 “이와 같은 삶의 규칙”으로 지시하고 있다.

98) TTP, 474-477쪽.

스타니슬라스 브르통 신부가 강조한 것처럼 스피노자의 크레도 7가지 항은 실천적 약속의 차원에 속하는 것들로서 그것들이 지시하는 것처럼 보이는 사변적 명제와는 다른 것이다. 성서의 본질은 실천적 가르침에 있고 신에 대한 긍정은 행동을 통해 실재성을 갖게 된다. 기독교 신학의 교리들이 공동체적 고백의 실천적 의미를 갖듯이 “크레도에서, ‘나는 신을 믿습니다’는 신의 존재를 언술하지 않는다. 여기서 신의 긍정은 신을 향한 운동과 분리될 수 없다. 신앙고백 ‘나는 신이 존재함을 믿습니다’에서 일정한 공동체는 다른 집단과의 대립으로서, 그 구성원들을 집결하는 사회적 결합을 정확히 한다.”⁹⁹⁾ 이 7가지 항은 현대의 수행발화 이론을 적용할 수 있는 명제들이다. 즉 신앙의 언표들은 그것들이 이르게 되는 행동, 그것들에 완전한 의미를 부여하는 행동과 분리 불가능한 언표들이다.¹⁰⁰⁾

보편적 신법을 구성하는 이 신조들은 이론적 사변과 무관한 최소한의 것들로서 진리가 아닌 경건과 복종만을 요구할 뿐이다. “신앙, 즉 신학과 철학 사이에는 아무 관계도 없고 아무 공통점도 없다.”¹⁰¹⁾ 근본적 신조들은 필수불가결한 것들이지만 사변과 무관하기 때문에 “신앙은 철학하는 가장 큰 자유를 모두에게 인정한다.”¹⁰²⁾

99) Stanislas Breton, *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977, 42쪽. 간명한 이 저작은 신학에서 정치학에 이르기까지 『신학정치론』 전체에 대한 탁월한 해석을 담고 있다. 브르통 신부는 앞서 언급한 자클린느 라그레 교수의 스승이기도 하며 인용된 라그레의 저작은 브르통에게 헌정되었다.

100) 『신학정치론』의 후반부를 이루는 정치학 부분에서도 수행발화 이론이 적용될 수 있다. 예를 들어 국가가 개인의 표현의 자유에 한계를 설정할 수 있는 기준은 언어가 곧 행동을 이룰 때이다. “언술되면서 주권의 협약을 파기하는 표현들이 존재한다. (...) 이 표현들은 그 자체로 행위에, 특히 주권의 협약에 대한 파기라는 유형의 행위에 필적하는 것이다.” Leiser Madanes, “Les limites de la liberté d'expression selon Spinoza”, *Spinoza et la politique*, sous la direction de Huberto Giannini, Pierre-François Moreau, Patrice Vermeren, L'Harmattan, Paris, 1997, 59-66쪽, 64쪽.

101) TTP, 480-481쪽.

『신학정치론』의 신학적 부분의 결론을 이루는 15장은 성서 해석에서 스피노자가 피하고자 했던 개념을 논박한다. 이미 서론에서부터 끊임없이 강조해왔듯이 스피노자는 이성과 성서를 철저히 분리시켜야 함을 주장한다. 이성을 성서에 종속시켜서도, 성서를 이성에 종속시켜서도 안 된다. 성서에는 모순이 되는 명제들이 있으며 이성은 우의적 해석을 통해 이 모순들을 정당화하고 다른 내용을 말하게 해서는 안 된다. 이와 반대로 성서로 하여금 이성에 의해 확립된 모든 것을 역시 우의적 절차를 통해 다시 말하게 해서는 안 된다. 이 경우 우리는 성서의 근원적 계시, 즉 신앙에 의한 구원을 부정하게 된다.

결국 스피노자는 다음과 같이 『신학정치론』의 신학적 부분을 결론짓는다. “이성의 능력은 인간들이 오직 복종에 의거하여 그리고 사물들에 대한 이해력 없이 지복에 이를 수 있는지에 대해 결정할 수 있는 데까지 미치지 못한다.”¹⁰³⁾ “우리는 단순한 복종이 구원의 길이라는 것을 자연의 빛으로는 파악할 수 없으며, 우리의 이성이 이해할 수 없는 신의 특별한 은총을 통해 이런 일이 일어난다는 것을 오직 계시만이 우리에게 가르쳐 주기 때문에 이로부터 성서는 인간들에게 엄청난 위안과 위로를 가져다 주었다고 할 수 있다. 이성의 지도 하에 덕의 습관적 실행에 이르는 사람은 인류 전체의 숫자에 비해 대단히 적은 수인 반면, 실제로 모든 사람은 절대적으로 순종할 수 있다. 따라서 우리가 성서의 증언이 없었다면, 우리는 대부분의 사람들의 구원에 대해 의심하게 되었을 것이다.”¹⁰⁴⁾

5. 결론

본 논문에서는 『신학정치론』 1~15장의 논증 구조를 추적하면서 성서

102) TTP, 480-481쪽.

103) TTP, 492-493쪽.

104) TTP, 502-503쪽.

의 계시는 이성과 다른 영역, 즉 실천적 인식을 신앙을 위한 보편적 신법으로 제시한다는 점을 살펴보았다. 성서에 기초한 종교와 신앙은 철학의 권리와 자유를 침해하지 않는 가운데 합법성을 지닌다. 여기에는 스피노자의 전형적인 사유 방식이 있다. 『에티카』 1부에서 선언했듯이 서로 공통점이 있는 두 사물은 서로를 제한하는 반면, 서로 아무 공통점이 없는 두 사물은 경쟁이나 대립 관계가 아니다.¹⁰⁵⁾ 이성과 신앙은 각기 근원적으로 다른 영역에 있기 때문에 서로 경쟁 관계에 있지 않다. 성서는 이성보다 상위의 지식 체계가 아니다. 성서의 예언은 상상의 방식으로 표현되고, 유대 민족의 특수한 율법은 현세에서의 국가적 존속에 관련될 뿐이며 기적은 대중적으로 표현되는 방식일 뿐이다. 이렇게 성서가 갖지 않은 특성들을 성서에서 발견하려는 시도를 멈출 때, 즉 성서에서 이성적 지식이나 이성보다 상위의 지식을 발견하려는 시도를 포기할 때 성서의 참된 의미가 드러난다. 성서의 진정한 의미는 실천적 차원의 가르침이다. 성서는 무지한 대중들도 구원이 가능해지는 올바른 태도를 정의하며, 따라서 이론적 이성이 설명할 수 있는 것을 넘어서는 확실성을 제공한다. 성서가 가르쳐주는 것은 이성에 의한 구원 외에도 올바른 실천만을 가진 대부분의 사람들을 위한 구원의 방법이 존재한다는 것이다. 따라서 철학은 전적인 사유의 자유를 유지하지만, 또한 종교가 이성과 완전히 다른 자기 고유의 길을 통해 동일한 목적지에 도달하는 영역을 가진다는 점을 인정한다. 한마디로 이성과 신앙, 철학과 종교는 서로의 영역이 다르기 때문에 상충될 수 없다.¹⁰⁶⁾

105) 『에티카』 4부에서도 유사한 논의가 발견된다. 서로 공통점을 갖는 것들은 서로에게 유용하거나 유해할 수 있지만 서로 공통점이 없는 것들은 서로에게 유용하지도 유해하지도 않다.

106) 『변신론』에서 라이프니츠 역시 엄격한 이성에 기초한 철학 담론과 역사성에 기초한 신학 담론을 구별하여 신과 구원을 논의하는데, 스피노자의 관점과 라이프니츠의 관점을 비교하는 것은 유익한 작업이 될 것이다.

참고문헌

- 공진성, 「스피노자, 관용, 그리고 종교적 불복종의 문제」, 『정치사상연구』 제 13집, 2호, 102-132쪽.
- 이근세, 「스피노자의 정치철학에서 개인의 자유와 정치적 복종의 관계」, 『대동철학』 67호, 2014, 125-150쪽.
- 조현진, 「스피노자의 종교 비판의 의미와 그 함축 -미신과 참된 종교의 구분, 비철학적 구원의 문제를 중심으로」, 『인문과학연구』, 2015, 45집, 317-345쪽.
- 빅토르 텔보스, 『스피노자와 도덕의 문제』, 이근세역, 선학사, 2003
- Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1969.
- _____, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.
- André Tosel, *Spinoza ou crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.
- Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, 2003
- François Jullien, *Ressources du Christianisme*, L'Herne, 2018
- Henri Laux, *Imagination et Religion chez Spinoza: La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.
- Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux, Lectures du Traité théologico-politique*, Presses universitaires de Renne, 2004.
- Spinoza, *Ethica*, Edition de Ch. Appuhn, 2 vols., Paris, Garnier, 1906.
- _____, *Spinoza Oeuvres III. Tractatus teologico-politicus*, Traité théologico-politique, trad., Jacqueline Lagrée, Pierre-François Moreau, PUF, Paris, 1999.
- Stanislas Breton, *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.
- Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965.

A study on Spinoza's theory of religion

-Focused on relationship between interpretation of Scripture and philosophy-

Lee, Keun-se (Kookmin University)

This paper elucidates the meaning of Scripture and religion in Spinoza's thought. Now that Spinoza's naturalistic ontology, equating God with nature, denies the personality of God, there have been many studies interpreting Scripture and revealed religion as remnants of superstition. However, Spinoza wrote not only *Ethica* stating the idea of a natural god, also *Tractatus Theologico-Politicus*, which is a close interpretation of Scripture. This paper aims to present Spinoza's exact view of the relationship between philosophy and religion by fully examining his interpretation of Scripture. Revelation in Scripture is expressed in an imaginary way, rather than relying on high-level rational speculation. But the concept of revelation should not be taken negatively. In fact, Spinoza regarded revelation as knowledge and recognized its certainty. The certainty of revelation, as that of the moral dimension, is not theoretical or rational, but it is undoubtedly true that it also represents certainty. In other words, Scripture has a consistency, which does not lie in the level of theory Scripture, not as a rational system but as an imaginary one, identifies the practical norms through the imaginary structure necessary for salvation. The essential point of biblical teachings is that it equates faith or submission to God with justice or compassion for neighbors. Although philosophy retains total freedom of thought, it must also acknowledge that religion has its realm reaching the same destination through its own way completely

different from reason. Reason and faith or philosophy and religion cannot be in conflict because of their different domains.

Key words: religion, Scripture, superstition, revelation, divine law, theology, prophecy

이근세 : leekeunse@hanmail.net

투 고 일	2020년 04월 15일
심 사 일	2020년 04월 24일
게재확정	2020년 05월 17일