

논리적 ‘악의 문제’

민 찬 홍*

주제분류 형이상학, 종교철학

주요어 악의 문제, 논리적 악의 문제, 맥키, 플란팅가, 자유의지변호, 통
세계적 타락, 중간적 지식

요약문

‘악의 문제’는 논리적 악의 문제(전지전능하고 선한 신의 존재가 악의 존재와 논리적인 모순이라는 논증)와 증거적 악의 문제(악의 존재가 신이 존재하지 않는다고 볼 증거가 된다고 논증)라는 두 논증을 함께 일컫는다. 이 글은 이 중 논리적 악의 문제를 다루되, 논리적 악의 문제가 건전한 논증이 아니라는 것을 보이고 더 나아가 플란팅가의 자유의지변호는 논리적 결함을 안고 있다고 주장한다. 신의 전능함이란 논리적 가능성의 테두리 내에서의 가능성으로 합당하게 해석될 수 있고, 악을 개념적으로 전제하되 그 악에도 불구하고 존재하는 것이 더 좋은 선이 적어도 하나는 있을 것을 보이면 전지전능하고 선한 신은 그런 선의 존재를 허용할 이유가 있게 된다. 따라서 논리적 악의 문제가 성립하기 위해서는 악의 존재는 ‘합하여 선을 이루는 데 필수적인 역할을 하지 않는 악’의 존재가 인정되어야 하는데, 이러한 악의 존재는 모순 없이 부인될 수 있다. 한편, 최근까지 악의 문제에 대한 가장 설득력 있는 답변으로 평가되고 있는 플란팅가의 자유의지변호는 신이 인간에게 자유의지를 부여할 이유가 있다면 전지전능하고 선한 신이 창조한 세계에 도덕적 악이 포함될 수밖에 없다고 논증하는데, 그의 자유 개념이 자유주의적이라는 점, 그가 신의 중간적 지식을 인정한다는 점을 놓고 다투지 않더라도, 그의 통세계적 타락 가능성 개념은 도덕적 악이 존재할 충분한 이유가 되지 않는다. 도덕적 악이 존재를 정당화하려면 그는 통세계적 타락 명제가 가능하다는 것을 보이는 것으로는 충분하지 않고 통세계적 타락 명제가 참임을 보여야 하는데, 그는 그렇게 하지 못하였다.

* 한양대학교

I. 서론

악의 문제(the Problem of Evil)는 실천적 신앙과 관련해서나 유신론의 합리적 설득력과 관련해서 중요한 문제이기도 하지만 철학적으로도 중요하고 재미있는 문제이다. 악의 문제는 보통 전지전능하고 선한 신과 악의 공존이 논리적으로 불가능하다고 주장하는 ‘논리적 악의 문제(the logical problem of evil)’와 세상에 만연한 악이 신이 존재하지 않는다는 것을 보여주는, 또는 적어도 신이 존재할 개연성을 낮추는, 귀납적 증거가 된다고 주장하는 ‘증거적 악의 문제(the evidential problem of evil)’로 구별하는데, 이중 전자에 관한 가장 설득력 있는 논증은 일찍이 흄(1779)이 필로(Philo)의 입을 통하여 간명하게 제시한 바 있다. “[신]이 악을 막을 의지를 가졌는데 막을 수 없었던 것인가? 그렇다면 그는 무능한 셈이네. 혹시 그가 그럴 능력은 있는데 그렇게 할 의지가 없는 것인가? 그렇다면 그는 악의적이로군. 그가 능력도 가졌고 의지도 가졌나? 그렇다면 악은 어디서 온 것이란 말인가?”¹⁾

필로의 이런 단순명쾌한 논리에 동의하는 후예 철학자들의 목록은 짧지 않은데, 존 스튜어트 밀(1874)도 악의 문제가 논리적인 문젯거리라는 것을 명료하게 지적하는 데 있어서 흄의 필로에 못지 않았으며,²⁾ 심지어 브래들리(1930)는 악의 문제가 해결 불가능한 자가당착임을 인정하기 위해서 사실을 있는 그대로 볼 수 있는 눈과 용기만 있으면 된다고 선언하기도 하였다. “문제는 절대자가 도덕적 인격체라는 생각에서 발생한다. 이런 기반에서 출발하면 악과 절대자의 관계는 즉시 해결할 수 없는 딜레마에 봉착하게 된다. 이 문제가 해결 불가능한 것은 이것이 모호하게

1) Hume, David (1779), *Dialogue Concerning Natural Religion. Part X.* (Rowe (2001)에 수록) p.43

2) Mill, J.S. (1874) *Three Essays on Religion. (Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson, (Routledge 1991), Vol.10) p.453

나 신비한 구석을 가졌기 때문이 아니다. 사실을 있는 그대로 볼 수 있는 감각과 용기를 가진 자, 그리고 남과 자신을 신비로 색칠하지 않을 결심을 가진 자라면 누구에게든 토론하고 말고 할 문젯거리가 없다. 이 딜레마는 명백한 자기모순에 근거하기 때문에 이것이 해결 불가능하다는 것은 명약관화하다.”³⁾

그러나 악의 문제가 왜 기독교 신앙의 합리성을 위협하는 논리적 문제 인지를 가장 극명하게 드러내려 한 철학자는 역시 맥키(1955)라고 하겠다.⁴⁾ 맥키는 악의 문제가 “종교적인 믿음이 합리적 지지를 결여하고 있는 것임을 보여주는” 정도에서 그치는 게 아니라 “종교적 믿음이 명백하게 불합리한(positively irrational) 것임을 보여준다”고 주장한다. 그에 따르면 핵심적인 신학의 교리들은 서로 모순되기 때문에 자신의 입장 전체를 유지하려 하는 신학자는 이성적이기를 포기해야 한다. 그는, 증명될 수 없는 것을 믿고 있는 정도가 아니라, 자신이 주장하는 다른 믿음들에 의해 논파된(disproved) 것을 믿고 있는 셈이라는 것이다.(Mackie, 1955, p.77)

혹자는 이러한 도전에 대해서 합리적 사고의 대표자로 간주되는 과학자들도 때로 서로 상충하는 가설과 사례를 함께 받아들이기도 한다는 것을 지적하는 것이 괜찮은 답변 전략이 아닌가 생각할 수도 있을 것이다. 상충하는 가설과 사례를 동시에 받아들이는 경우는 과학사에서 흔히 발견된다. 예를 들어 브라운(1993)은 지동설이 예측하는 연주시차가 관측되지 않는다는 사실에도 불구하고 지동설을 널리 받아들이던 18세기 천문학자들의 예를 언급하는데,⁵⁾ {지동설, 연주시차의 관측 실패}는 {전지전능하고 선한 신의 존재, 악의 존재} 못지 않은 자가당착 아닌가? 유비를 더 이어가자면, 18세기 천문학자들이 지동설을 수용하되 연주시차의 관측 실패를 설명해내는 일을 하나의 연구 과제로 간주하였듯이, 전지전능

3) Bradley, J. (1930) *Appearance and Reality*. (Swan Sonnenschein) p.174

4) Mackie, J.L. (1955) “Evil and Omnipotence” (*Mind* 64, 200-212) in Rowe (2001) 77-90에 수록

5) Brown, H. (1993) *Theory, Perception and Commitment*. (University of Chicago Press)

하고 선한 신의 존재를 인정하는 신학자들이 악의 문제를 설명해내는 일은 하나의 연구 과제로 간주하고 있는 중이라면, 신학자들이 불합리한 인간들이라는 맥키의 저 비난은 충분히 비켜갈 수 있지 않은가?

과학자들도 그런 경우가 있다고 말하는 것은 Tu Quogue 논법이요 사람에의 논증으로, 일종의 오류이다. 그러나 이것이 오류라는 점이 신학자들로 하여금 이런 답변을 외면하게 하는 요인인 것 같지는 않다. 이것은 오류이기는 하나, 전략적으로 훌륭한 답변이다. 자신들이 원하는 가설과 충돌하는 사례를 설명해내려는 과학자들 못지 않게 신학자들도 악의 문제에 대한 만족스러운 해명을 찾고자 하며, 이런 점에서 신학적 명제들 간의 충돌은 신학자들이 불합리한 믿음을 갖고 있음을 보여주기보다는 신학도 과학과 마찬가지로 불완전한 인간의 지적인 추구임을 보여주는 사례라고 말할 수 있게 해주는 것 같다.

그러나 연주시차 관측의 실패에 맞선 18세기 천문학자들 그리고 가설과 사례의 충돌을 목격하는 과학자들 일반의 사정과 악의 문제에 맞서 있는 신학자들의 사정 사이에는 중요한 차이점이 있다. 18세기 천문학자들은 앞으로 새로이 발견될 사실들이 자기들의 문제에 빛을 주리라는 기대를 할 수 있었으나, 신학자들은 악의 문제에 맞서 있는 자신들의 처지를 바꿔줄 새로운 사실의 발견을 기대하기 어렵다. 세상에 악이 더 또는 덜 만연하기를 기다린다고 해서 악의 문제가 더 다루기 어렵거나 쉬워지리라고 보이지는 않기 때문이다.

과학자들은 문제 해결을 위해 새로운 경험을 기다릴 수 있고 그것을 기다려야 하지만 그런 것을 기대할 수 없는 신학자들은 오로지 이성적 사고의 힘만으로 문제를 해결해야 한다. 따라서 연주시차의 관측 실패는 과학자들에게 추가적인 관측이나 관측 기술의 발전 등 추후의 경험적 연구에 의해 해결될 것을 기대할 수 있는 과제이지만, 추후의 경험적 연구에 기댈 것이 없는 신학자들이 악의 문제를 ‘연구 과제’라고 부르는 것은 합당한 변명이라기보다는 거의 업무 태만에 가까워 보인다. 신학자들은 더 기다려서 얻을 것이 없다. 그들은 지금 답해야 한다.

악의 문제에 대한 답변을 시도한 사람 또는 그러한 답변을 포함하여 신이 세상을 어떻게 창조하고 다스리는가에 대한 포괄적인 설명인 신정론을 제시한 사람을 열거하자면 악의 문제를 제기한 사람들의 목록 못지않게 긴 목록이 될 것이다. 그러나, 근자에 철학적으로 주목할 만한 답변은 ‘신의 철학자’라고 불려졌던 앨빈 플란팅가의 ‘자유지변호(Free Will Defense)’일 것 같다. 최근 한재숙(2012)이 완결되지 않은 형태로 요약하여 제시한 바 있는⁶⁾ 악의 문제에 대한 플란팅가(1974a, 1974b, 2000)의 답변은 주로 가능세계의 개념 장치를 동원하여 자유지 신정론의 노선을 정교하게 발전시킨 형태로 제시되고 있다.

나는 플란팅가의 답변이 정교한 통찰을 갖춘 훌륭한 답변이라는 점에는 동의하면서도, 그의 자유지변호에 대해서는 동의하기 어렵다고 느낀다. 내가 보기에 맥키에 대한 설득력 있는 답변은 그가 자유지변호 논증을 본격적으로 펴기 전 단계로 도달한 중간 결론만으로 충분한데, 이런 정도의 답변은 모든 신정론의 첫 페이지에서 발견할 수 있는 얘기여서 플란팅가의 이름을 걸고 내세울만한 답변은 아닐 것이다.

이제부터 악의 문제에 대하여 내가 동의하는 답변과 내가 동의하기 어렵다고 느끼는 플란팅가의 자유지변호에 대하여 차례로 논의하기로 한다.

II. ‘순전한 악’의 문제

논리적인 악의 문제는 논자들이 “모순되는 셋(inconsistent triad)”라고 주장하는 다음의 세 명제로 표현된다.

- (1) 신은 전지전능하다.
- (2) 신은 선하다.

6) 한재숙 (2012) “‘악의 문제’에 대한 맥키와 플란팅가의 논쟁” (동서철학연구 64) pp. 365-381

(3) 악이 존재한다.

이 세 명제의 집합 {(1), (2), (3)}이 왜 모순인가? 여기에 누구도 (특히, 신학자들이) 부인하기 어려운 진리 또는 필연적 진리 또는 그것들의 논리적 귀결들⁷⁾을 전제로 추가하면 이것으로부터 (1)~(3)과 양립할 수 없는 명제를 추리할 수 있기 때문이다. 예컨대 맥키는 “선은 악에 반대된다.” “선한 존재는 그것이 할 수 있는 한 언제나 악을 제거한다.” “전능한 존재가 할 수 있는 것에는 제한이 없다.”와 같은 명제들이 그러한 준-논리적 규칙에 해당되리라고 말한다.

전능함과 관련하여, 별도의 논의 없이, 신이 모순을 만들 수 있다고까지 가정하지는 않는 것으로 하자. 대개의 신학자들이 인정하는 것처럼, 신의 전능함에는 논리적인 제약이 있으며 오로지 논리적인 제약만 있다. 다시 말해서, 신은 논리적으로 가능한 모든 것을 할 수 있되, 논리적으로 불가능한 것을 할 수는 없다. 맥키가 제안한 전능함에 관련된 규칙은

(4) 논리적으로 가능한 것들의 한계 내에서, 전능한 존재가 할 수 있는 것에는 어떤 제약도 없다.

라고 표현될 것인데, 이것은 ‘전능함’에 대한 개념적 진술로 받아들일 만하다.

선함에 관하여 맥키가 제안한 규칙은

(5) 선한 존재는 그것이 할 수 있는 한 언제나 악을 제거한다.

는 것이다.

먼저, 이 두 명제가 추가된 명제 집합 {(1), (2), (3), (4), (5)}에서 모

7) 맥키가 ‘준논리적 규칙(quasi-logical rules)’이라고 부르는 것들. Mackie, J.L. (1955) p.78

순이 도출되는가 살펴보자. 어떤 악이 있다면 전지한 존재는 그 존재를 알 것이고, 그 악의 제거가 논리적으로 불가능한 일이 아닌 한, 전능하고 선한 존재는 그것을 성공적으로 제거할 것이고, 따라서 그 악은 더 이상 존재할 수 없을 것이다. 그러므로, 명제들의 집합 $\{(1), (2), (3), (4), (5)\}$ 는 “모든 악은 제거된다.”를 함축하며, 이것은 다시

(6) 악은 존재하지 않는다.

를 함축한다. (6)은 (3)의 부정이므로 $\{(1), (2), (3), (4), (5)\}$ 는 ‘ $\neg(3)$ ’을 함축한다. 따라서 $\{(1), (2), (3), (4), (5)\}$ 는 $\{(1), (2), (3), (4), (5), \neg(3)\}$ 과 논리적으로 동가이다. 따라서 $\{(1), (2), (3), (4), (5)\}$ 는 모순을 함축하는 집합이다.

문제는 (4)와 (5)가, 특히 (5)가 누구도 부인할 수 없는 진리, 논리적/개념적 진리이거나 또는 다른 이유에서 필연적인 진리가 아니라는 데 있다. 암이 악화되는 것을 막는 것은 좋은 일이지만 그를 위해서 수술의 고통을 피할 수 없는 경우처럼 어떤 악(수술의 고통)은 더 큰 악(암의 악화)을 발생시키지 않고서는 피할 수 없을 수도 있다. 굶주려 죽어가는 사람들을 구하는 것은 훌륭한 일이지만 그 결과 구함 받은 사람들은 삶의 온갖 수고로움을 지게 된다. 그렇다 하더라도 굶주려 죽어가는 사람을 구제하는 것은 그들에게 삶의 수고로움을 지게 하는 것에 비해 훨씬 더 큰 선이라고 할 수 있을 텐데, 이렇게 선한 결과(굶주려 죽는 일을 피함)를 가져오는 어떤 행동이 좋은 결과에 비해 용인할만한 작은 악(구제받은 사람들이 삶의 수고를 지게 됨)을 결과로 수반할 수도 있다.⁸⁾

이런 예에서 발견되는 ‘불가피해 보이는 악들’에 대하여 악의 문제의 지지자들이라면 “전능한 존재라면 그러한 악들 없이도 좋은 결과를 만들

8) 목록의 건전성에 동의하기 어렵지만, 선과 악이 연결되는 다양한 유형들의 목록은 Weisberger, Andrea (2007) “The Argument from Evil” in Martin, Michael (ed) *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge UP, 2007) p.171에서 볼 수 있다.

수 있을 것”이라고 주장할 수 있지 않을까? 수술의 고통이 암을 제거하기 위해 불가피하다는 것은 인간에게 해당하는 말일 뿐이지 이것이 전능한 신에게 해당하는 일일 이유는 없으며, 굶주려 죽는 것을 피한 사람이 삶의 다른 수고로움을 지게 되는 것이야 인간사에서는 일상적인 일이겠으나 전능한 신에게는 얼마든지 피할 수 있는 일일 것이다. 나는 악의 문제에 답하려는 신정론자들의 많은 예들이 이와 비슷하다고 느낀다. 그들이 예로 드는 ‘불가피한 악’이란 인간에게 불가피한 악에 불과한 것들이어서 전능한 존재에게는 해당 사항이 없어 보이며, 이런 예들이야말로 맥키 같은 논자들에게 확신을 더해줄 뿐, 진정한 답변은 못되는 것 같다.

악의 문제에 대한 답이 되기 위해서, 즉 (5)가 참이 아님을 보이기 위해서는

- (i) 어떤 선이 악을 개념적으로 전제하되,
- (ii) 그 악의 존재가 수반됨에도 불구하고 그 선을 실현하는 것이 더 가치 있는 일인 경우

를 찾아야 한다. 그리고 이러한 예를 찾기는, 적어도 이러한 예가 있다고 모순 없이 주장하기는, 어렵지 않다. 예를 들어 예로부터 가치 있는 덕목으로 인정되어 온 ‘용기’는 두려움에 맞서는 행동을 개념적으로 전제하며 그 두려움의 대상은 악에 속한다. 다시 말해서, 어떤 나쁜 결과를 일으키는 대상의 존재 없이는 용기란 존재할 수 없는데, 용기와 악의 이러한 관계는 암의 치료가 수술의 고통을 전제하는 것과 다르다. ‘수술의 고통이 없는 암 치료’는 모순이 아니지만 ‘인지된 어떤 악에 (두려움 없이 또는 두려움에도 불구하고) 맞섬이 없는 용기’는 개념적인 모순인 것이다. 이제 그것이 개념적으로 전제하는 악의 존재에도 불구하고 용기가 있는 세계가 용기가 없는 세계보다 더 가치있다고 하자. 그러면 신은 용기가 성립하기 위해 필요한 악을 허용할 이유를 가질 것이다.

일반적으로 어떤 악 E가, 그것이 인간의 의도적인 행위 또는 선택의

결과로 발생하는 도덕적 악(moral evil)이든 아니면 인간의 의도가 개입되지 않은 자연적 과정의 결과로 발생하는 자연적 악(natural evil)이든 상관없이, 어떤 선 G의 실현을 위해 개념적으로 전제되는 것이고, E에도 불구하고 G를 실현하는 것이 선한 존재가 선택할만한 일인 경우, E를 “합하여 선을 이루기”(롬8:28) 위한 도구가 된다는 의미에서 ‘도구적 악’이라고 부르기로 하자. 그렇지 않은 악, 어떤 선을 이루는 데에도 개념적인 장치로 기능하지 않는 악을 ‘순전한 악’이라고 하자.

- (7) E는 도구적 악이다. =def. (a) E가 어떤 선 G의 실현을 위해 개념적으로 전제되고, (b) E와 G가 함께 실현된 세계가 둘 다 실현되지 않은 세계보다 더 좋은 (선한 존재가 선택할만한) 세계이다.
- (8) E는 순전한 악이다. =def. E는 도구적 악이 아니다.⁹⁾

이제 신학자들은 (5)를 인정할 필요가 없다고 당당히 주장할 수 있다. 그들이 인정할만한, 신의 선택이 함축하는 준논리적 진리는

- (5*) 선한 존재는 그것이 할 수 있는 한 언제나 **순전한** 악을 제거한다.

이다. 따라서 {(1), (2), (3)}은 모순을 함축하지 않는다. 이 집합에 신학자들이 받아들일만한 추가 전제 (4)와 (5*)를 붙인 명제 집합 {(1), (2), (3), (4), (5*)}는 (6) “악은 존재하지 않는다.”를 함축하지 않고

- (6*) 순전한 악은 존재하지 않는다.

를 함축하기 때문이다. 왜냐하면, 어떤 순전한 악이 있다면 전지한 존재는 그 존재를 알 것이고, 그 악의 제거가 논리적으로 불가능한 일이 아닌

9) 플란팅가는 ‘순전한 악’ 대신 ‘proper elimination’의 개념을 도입하여 이점을 기술한다. Plantinga, A. (1974b) *God, Freedom and Evil* (Wm B. Eerdmans) p.20 참조.

한, 전능하고 선한 존재는 그것을 성공적으로 제거할 것이기 때문이다.

도구적 악과 순전한 악의 구별이 받아들여진 후에도 악의 문제가 성립하려면 (3) “악이 존재한다.” 대신에

(3*) 순전한 악이 존재한다.

가 성립해야 한다. 즉 기독교 신앙을 불합리하게 하는 것은 {(1), (2), (3)}이 아니라, {(1), (2), (3*)}이다. 그런데, 일반인들의 눈에는 세상에 순전한 악, 더 큰 어떤 선을 이루는 데 역할하지 않는 악이 많이 있는 것으로 보일 수 있겠으나, 기독교 신앙을 옹호하는 편에서는 그렇지 않다고 모순 없이 주장할 수 있다.

여기서 중요한 것은 악의 문제가 기독교 신앙을 불합리한 것으로 만든다는 맥키의 주장이 타당하려면 맥키가 (3*)을 입증해야 한다는 것이다. 신학자들은 주어진 악에 대하여 그것이 왜 도구적인 악인지, 즉 그것이 어떻게 “합하여 선을 이루는” 도구인지 설명할 필요는 없으며, 그것을 알고 있어야 할 이유도 없다. 이 문제에 관한 입증 책임은 맥키의 편에 있다. 누군가 맥키의 편에서 (3*)을, 즉 순전한 악의 존재를 증명하지 않는 한 {(1), (2), (3)}으로 정식화되는 악의 문제는 기독교 신앙에 논리적인 위협이 아니다.

더 나아가 나는 순전한 악의 존재를 부정하는 것이야말로 악의 문제에 대한 논리적 해명의 열쇠일 뿐 아니라 기독교의 선인들이 보여준 신앙의 실천의 요체라고 생각한다. 도무지 존재 이유를 알 수 없는 압도적인 악에 대면하여 그것이 어떻게 “합하여 선을 이루는”지 알 길은 없으나 그럼에도 불구하고 그것이 나의 이해, 어쩌면 인간의 이해를 넘어서는 방식으로 선을 이루는 도구가 되리라고 믿는 것은 가장 어려운 신앙 고백이 되어 왔지 않은가 말이다.

나치가 저지른 악들은 그 어떤 선을 실현하기 위한 도구로도 보기 어려우므로 명백히 순전한 악으로 보이며, 따라서 이러한 악들에 대하여

유신론자는 설명의 책임을 지게 된다고 생각하는 사람도 있는 것 같다. 나는 이러한 지적에 대해서 충분히 심정적으로 동의한다. 그러나, 유신론적 신앙이 무모순임을 보이기 위하여 유신론자가 나치의 유대인 대학살이 어떻게 “합하여 선을 이루는” 데 이바지하는지 설명할 수 있어야 하는 것은 아니다. 유신론자는 그것이 어떻게 합하여 선을 이루는지 알지 못한다고 고백하여도 된다. 다만, 그러한 섭리가 자신의, 또는 인간의 이해의 범위를 훨씬 넘어서는 일이어서 자신이 그러한 악이 어떻게 도구적인 악인지 **이해**할 길은 없지만, 그럼에도 불구하고 그것이 궁극적으로 전체로서의 선을 이루는 도구일 거라고 **믿을** 수 있다면 그의 믿음에는 맥키가 지적하는 바와 같은 불합리성, 모순성은 없다. 나치의 범죄 행위 같은 압도적이고 설명할 길 없는 악의 현전을 오히려 신앙의 시험으로 간주하는 기독교 신앙의 전통은 이런 점에서 시사적이다. 나치에 저항하다 처형당한 디트리히 본회퍼는 위대함을 폄하할 생각은 없지만, 초견상 (*prima facie*) 명백하고 압도적인 ‘순전한’ 악 앞에서 자신이 그것이 어떻게 섭리의 도구인지 이해할 수 없음을 고백하면서도 그것이 도구임을 그저 믿었던 기독교 역사의 선인들은 악에 타협한 사람들이 아니라 궁극적으로 그것들이 합하여 선을 이루리라는 신앙을 확인한 사람들이었던 것이다.

요약하자면, 악의 문제를 일으키는 명제 집합 {(1), (2), (3)}은 모순을 함축하지 않는다. 전지전능하고 선한 신의 존재는 악이 존재하지 않는다는 것을 함축하는 것이 아니라 순전한 악은 존재하지 않는다는 것을 함축하며, 따라서 세상에 악의 존재를 인정하면서도 모든 악이 도구적인 악이라고 믿는다면 모순은 없다. 우리는 그러한 도구적인 악이 존재한다는 것을 알며, 도구적이 아닌 악이 아닌 순전한 악은 없다고 **모순 없이 믿을 수 있으므로** 전지전능하고 선한 신의 존재와 악의 존재를 함께 인정하는 데에는 아무런 모순도 없고 따라서 악의 문제 때문에 기독교 신앙이 논리적으로 불합리한 것이 되지는 않는다.

따라서 세상의 모든 악들에 대하여 그 악들이 더 큰 선을 이루기 위한

개념적 도구들이라고 믿는 사람들은 악의 문제에 대하여 한 가지 답을 갖고 있는 셈이다. 맥키는 이런 이들의 생각을 대변하는 알렉산더 포우프의 “모든 부조화는 이해되지 않은 조화, 모든 부분적인 악은 전체적인 선”이라는 구절을 악의 문제에 대한 적절한 해결책을 예시한 것으로 인용하고 있다. 그런데, 이 구절을 악의 문제에 대한 적절한 해결책이라고 인정한 맥키가 바로 이어서 이러한 해결책이 진정한 해결책이 되려면 ‘부분적인 악’을 말할 때 “따로 떼어놓고 보면 잘못되게도 **악처럼 보이는 것**”을 의미해야지 “따로 떼어놓으면 **진정으로 악인 것**”을 의미해서는 일관성을 잃은 셈이고, 적절한 해결책에서 벗어난다고 말하는 것은 이해하기 어렵다.(Mackie, 1955, p.79) 어떤 악이 도구적인 악이기 위해서 그것이 겉보기의 악일 필요는 없다. 진정한 악도 그것이 더 큰 선을 이루기 위한 개념적 전제인 한, 더 큰 선을 포기하지 않고서 그것을 제거하는 것은 논리적으로 불가능할 것이고, 따라서 전지전능하고 선한 신이 그것을 허용할 정당한 이유가 있는 셈이기 때문이다. 중요한 것은 어떤 악이 겉보기의 악인가 진정한 악인가가 아니라, 실현하는 것이 더 좋은 어떤 큰 선을 실현하기 위하여 논리적으로 불가피한 악인가 그렇지 않은가이다.

III. 자유의지와 플란팅가의 변론

플란팅가(1974a, 1984b)는 이것으로 충분하지 않다고 생각한다. 그는 더 적극적으로 신이 악을 포함한 세계를 창조할 좋은 이유가 있다는 것을 보이고 싶어한다. 그 이유를 그는 타락의 가능성에도 불구하고 자유의지를 가진 존재를 포함하는 세계가 그렇지 않은 세계보다 더 낫다는 어거스틴의 생각에서 찾는다: “달아나는 말이 스스로 운동할 수도 없고 지각할 수도 없어서 달아나지 않는 돌맹이보다 더 나은 것과 마찬가지로 자유의지에 의해 죄를 짓는 피조물이 자유의지가 없어서 죄를 짓지 않는 피조물보다 더 낫다.” (Plantinga, 1974b, p.27)

자유의지를 가진 존재란 자유롭게 어떤 행동을 할 수 있는 능력을 가

진 존재를 가리키며, 어떤 사람이 어떤 행동을 할 자유가 있다는 말은, 플란팅가에 따르면, 그가 그 행동을 행할 자유도 있고 행하지 않을 자유도 있다는 뜻인데, 이것은 그가 그 행동을 행하도록 또는 행하지 않도록 결정하는 그 어떤 선행 조건/인과 법칙도 없을 것을 요구한다. 플란팅가에게 '자유로운 행동'이란 행위자의 외부의 어떤 것(선행 조건/인과 법칙)에 의해서도 충분히 결정되지 않는 행동이며, 자유의지를 가진 존재란 자유로운 행동을 할 능력을 갖춘 존재이다. (Plantinga, 1974b, p.29)

이 점에 대해 언급할 것 한 가지: 플란팅가의 자유 개념은 자유주의적(libertarian) 개념이다. 이것은 '인간의 의지'가 인과 법칙에 의해 결정된 사건들의 연쇄 체계에서 벗어나 있을 것을 요구하는 개념이다. 자유의지와 결정론에 대한 형이상학적 논의를 하는 자리라면 이점을 그냥 넘길 수는 없을 것이다. 그러나, 여기서는 이런 점을 지적하는 것으로 그치기로 한다. 플란팅가(1974b, p.31-32)는 인과적 결정성과 양립가능한 자유의 개념이란, 특정한 가정법 조건문의 진리를 주장하는 것에 지나지 않고, 이런 의미에서의 자유는 이해할 수 없는 것이거나 중요한 의미에서 틀린 말이라고 주장하는데, 나는 결정론과 양립가능한 자유의 개념에 대해서 이런 주장이 일상적 직관과 꽤 부합하는 점이 있다는 점을 인정하지만, 양립론에 대한 그의 주장에는 동의하지 않는다. 그렇다 하더라도 게일(Gale, 2007, p.49)이 지적하듯이 자유의 자유주의적 개념은 플란팅가가 자유의지변호를 펴가는 데 있어서 핵심적인 역할을 한다. 자유의지와 인과적 결정성이 양립가능하다면 신은 자유의지를 가진 인간을 창조하면서 동시에 그들이 자유의지를 행사하여 언제나 선한 것을 택하도록 결정할 수 있을 텐데, 이렇게 되면 플란팅가의 변론은 더 이상 성립할 수 없게 된다. 따라서 일단 그의 자유주의적 개념을 용인하고 그의 변론을 더 따라가 보기로 하자.

'자유의지'는 '도덕적으로 의미 있는 자유의지'를 의미하는 것이어야 할 것이다. 인간에게 도덕적으로 의미 있는 행동에 관해서 자유로운 선택이 허용되어 있지 않고, 허용된 자유가 문을 왼손으로 열지 오른손으

로 열지 선택할 자유 따위에 불과하다면 어거스틴이라도 그런 자유의지가 악의 존재를 대가로 치르면서 창조할 가치가 있다고 말하지 않았을 것이다. 그렇다면, 혹자는 자유의지를 가진 존재가 가치 있다는 것, 그리고 그 존재에게 허용된 자유의 범위에 도덕적으로 의미 있는 행동에 대한 선택의 자유가 포함된다는 것을 지적하는 것으로 자유의지변호는 완결된 것이라고 생각할지도 모르겠다. 도덕적으로 의미 있는 자유의지를 가진 존재는 자신의 자유의지로 도덕적인 악을 선택할 수 있다. 그가 자유의지에 의해 만들어내는 악에도 불구하고 악을 선택하는 자유의지적 피조물이 있는 세계는 그러한 피조물이 없는 세계보다 나으므로, 신은 그러한 존재를 창조할 이유가 있다.

그렇다면 자유의지는, 앞 절에서 예시한 ‘용기’와 마찬가지로, 창조할 가치가 있는 선이되 악과 개념적으로 연결되어 있는 선이다. 용기는 인간이 그에 맞설 수 있는 악을 개념적으로 전제하듯이, 자유의지는 인간이 그것을 발휘하여 도덕적 악을 선택할 가능성을 개념적으로 전제한다.

이것은 자유의지 신정론이라고 불리는, 악의 문제에 대하여 널리 회자되는 답변의 가장 간단한 형태일 것이다. 그러나, 용기가 악과 관련되는 방식과 자유의지가 악과 관련되는 방식 사이에는 주목할만한 차이가 있으며, 그 차이점 때문에 이런 정도의 답변은 완결된 변론이 아닐 수 있다. 첫째, 용기와 관련된 악은 ‘합하여 선을 이루는’ 수단으로 작용하지만, 자유의지가 낳는 악은 자유의지라는 선을 이루는 수단으로 작용하는 것이 아니라 자유의지라는 선을 위해 치르는 대가에 해당한다. 둘째로, 용기란 악이 전제되지 않으면 발휘될 수 없다. 즉, 그것이 맞설, 선행하는 악이 없는 용기란 있을 수 없다. 그러나 자유의지는 도덕적 악이 선택되지 않고서도 존재할 수 있다. 자유의지가 개념적으로 요구하는 것은 ‘도덕적 악이 존재할 것’이 아니라, ‘도덕적 악이 선택의 옵션일 것’이다. 다시 말해서 자유의지는 도덕적 악의 실재를 요구하는 것이 아니라 도덕적 악의 가능성을 요구한다.

이 두 번째 차이점이 자유의지를 언급하는 것이 악의 문제에 대한 완

결된 답변이 아닐 수 있는 여지를 만든다. 자유의지를 가진 피조물을 만든다는 것은 그들이 도덕적 악을 선택할 가능성을 열어둔다는 뜻이다. 그들은 도덕적으로 의미 있는 선택의 상황에서 선을 택할 수도 있고 악을 택할 수도 있다. 그런데, 그들이 늘 선을 택할 수도 있지 않은가?

이렇게 생각해보자. 신은 전능할 뿐 아니라 전지한 존재이다. 그는 과거의 일과 진행 중인 일 뿐 아니라 미래의 일들에 대해서도 완전한 지식을 갖고 있다. 그렇다면 그는 그가 창조한 자유로운 존재가 어떤 상황에서 어떤 선택을 할 것인지도 미리 알고 있어야 하는가?¹⁰⁾ 어쩌면 전지한 신이라도 자유로운 존재가 선택할 것들에 대한 선행적 지식을 가져야 하는 것은 아니라고 말할 수도 있을 것이다. 신의 전능함이란 것이 논리적으로 불가능한 것들을 할 것을 요구하지 않듯이, 신의 전지함이란 것이 '그것을 안다는 것이 논리적/개념적인 불가능성을 함축하는 것들'에 대한 지식까지 요구하는 것은 아니라고 말하는 것은 그리 이상하지 않다. 살라미스 해전에 대한 미래시제 문장의 진위를 아는 것이 결정론을 요구하는가에 대한 아리스토텔레스의 논의가 보여주듯이 문제는 그리 간단치 않지만, '결정되지 않은 미래의 사건에 대한 사전 지식'이란 개념적으로 불가능하다고 주장하는 것은 그리 이상하게 들리지 않는다.

신의 전지함이 자유로운 존재자들의 미래의 선택에 대한 지식을 요구하지 않는다면 신은 자유로운 존재자들이 도덕적인 악을 선택하지 않는 세계를 창조하는 것은 신이 할 수 있는 것이 아닐 테고, 따라서 "자유로운 존재들이 언제나 도덕적인 선을 택하도록" 세계를 창조할 수 있었으리라는 지적은 성립하지 않게 될 것이다. 그러므로, (i) 신이 전지전능하고 선하되, 자유로운 존재자들의 미래의 선택은 신이 알 수 있는 것이 아니며, (ii) 도덕적 악을 선택할 수도 있는 피조물이 존재하는 것이 존재하지 않는 것보다 낫다면, 신은 자유의지를 가진 존재들에 의해 도덕적

10) 신학자들이 '중간적 지식'(middle knowledge)의 문제라고 부르는 것. 중간적 지식이란 '자연적 지식'(natural knowledge: 신의 통제 하에 있지 않은 필연적 진리에 대한 지식)과 '자유적 지식'(free knowledge: 신의 통제 하에 있는 우연적 진리에 대한 지식)과 구별되는, 신의 통제 하에 있지 않은 우연적 진리에 대한 지식.

악이 발생하도록 허용할 이유를 갖는다고 할 수 있다. 물론 이 경우 신의 전지함의 범위는 많이 축소되어 있을 것이며, 실제하는 도덕적 악이란 신이 자유의지라는 선을 사기 위해서 정확한 가격이 얼마가 될지도 모르면서 치르지 않을 수 없는 값이 되겠지만 말이다.

플란팅가는 이런 길을 택하지 않는다. 그는 신이 자유로운 존재의 미래의 선택에 대해 안다는 것은 의심할 바 없다고 말함으로써 (Plantinga, 1974b, p.42) 중간적 지식을 인정한다. 그 대가는 작지 않다. 우선, 논의를 진행하기 위해서 다음의 반사실문

(9) 만일 유승준이 입대했더라면, 경화는 그의 팬이 되었을 것이다.

가 참이라고 하자. 신이 중간적 지식을 갖는다는 것은 (9)에서 경화의 행동은 어떤 방식으로든 결정되지 않은, 자유로운 행동이되, 신은 (9)가 참임을 안다는 것을 뜻한다. 그러나, (9)가 참이라는 것이 사전에 알려져 있으면서도 경화의 행동이 자유롭다는 것은 무슨 뜻인가? 경화의 행동이 자유롭다면 (9)는 결정적인 진리값을 가질 수 없어야 하고, (9)가 사전에 알려져 있으려면 (9)의 진리값이 사전에 결정되어 있어야 하지 않는가? 이와 관련하여 플란팅가는 어떤 행위자의 행동이 자유롭다고 해도 그의 행동을 예측하는 것은 가능할 수 있다고 말하는 것이 전부이다. 그렇다면 신의 중간적 지식이란 일종의 예측인가?

예측이라고 하더라도, 그것이 지식이라고 불리려면 (9)는 참이어야 한다. 그런데 (9)는 경화가 팬이 되기로 결심하는 실제 사실과의 대응에 의해 참이 되는 것은 아니다. 경화는 실제로 그런 결심을 하지 않는다. 또, (9)는 전건과 후건 사이의 논리적인 또는 인과적인 어떤 필연적 연결 때문에 참이 되는 것도 아니다. 그러한 필연적 연결이 있다면 경화의 결정은 중요한 의미에서 자유롭다고 말하기 어렵게 될 것이다. 물론, 유승준이 군입대를 택한 경우에 작동하였을 신의 의도에 호소하는 것도 적절하지 않다. 신의 의도에 의해 경화의 결정이 이루어졌다면 경화의 결정은

자유롭지 않다.

(9)의 진리조건에 대한 플란팅가의 서술이 없지 않은데, 플란팅가 (1974a, pp.174-180)의 설명에 따르면, (9)가 참이라는 것은 유승준이 입대하고 경화가 그의 팬이 되는 가능 세계가 유승준이 입대하고 경화가 그의 팬이 되지 않는 그 어떤 가능 세계보다 현실 세계에 더 가깝다는 뜻이다. 이쯤 되면 가능세계 의미론에 발을 들이밀지 않을 수 없는데, 나는 반사실적 조건문의 진리를 결정하는 데 관련되는 유사성들이 어떤 것 들일지 따져볼 엄두도 나지 않는다. 인과적 법칙들, 사람들의 의도와 성향 같은 것들을 고려하라고 말한다면, 그것들은 중간적 지식으로 알려지는 진리들을 설명하기에 적절치 않다. 이것들은 너무 느슨해서 확실한 지식을 주지 못하거나, 너무 강해서 경화의 행동을 자유롭지 않게 만든다.

IV. 통세계적 타락

플란팅가가 중간적 지식을 인정하면서 치러야 하는 두 번째 대가는 “만일 신이 사람들을 창조하면서 그들이 자신의 자유의지에 따라 때로는 선을 택하기도 하고 때로는 악을 택하기도 하도록 하였다면 신은 왜 사람들이 언제나 자유롭게 선을 택하도록 만들 수 없었는가?”라는 맥키 (1955, p.86)의 반론에 직면하게 된다는 것이다. 중간적 지식을 가진 신은 자유의지를 가진 사람들이 주어진 상황에서 어떤 선택을 할 것인지 사전에 알고 있을 것이고, 따라서 신은 사람들이 “자유롭게 선을 택하는” 세계를 현실화할 수 있어야 하지 않겠는가 말이다.

플란팅가는 한 가지 구별과 한 가지 가능성을 가지고 이에 대한 답변을 시도한다. 그는 먼저 현실화를 강한 현실화와 약한 현실화로 구분한다.(Plantinga, 1974a, p.173) 강한 현실화란 신이 직접 인과적으로 작용(결정)해서 현실화하는 것을 뜻한다. 따라서 신은 인간의 자유로운 결정에 직접 인과적으로 작용(결정)할 수 없으므로 신은 인간의 자유로운 결정을 강하게 현실화할 수 없다. 그러나 중간적 지식을 가진 신은 어떤

행위자가 어떤 행동을 자유롭게 선택할 것인지 알므로, 신이 그 행위자가 어떤 행동과 관련해서 특정한 결정을 내릴 상황에 그 행위자를 넣음으로서 그가 그 행위를 자유롭게 결정하도록 만들 수 있을 것이다. 이 경우에 신은 그 결정을 약하게 현실화한 것이다. 그렇다면 맥키의 반론은 이렇게 표현된다: “신은 자유로운 존재들이 언제나 자유롭게 선을 택하는 세계를 약하게 현실화할 수 있을 것이다.”

플란팅가는 ‘통세계적 타락(transworld depravity)’이라는 개념을 가지고 맥키의 반론에 답하려한다.¹¹⁾ 신이 자유의지를 가진 어떤 인간을 창조하여 어떤 세계에 놓든, 그 세계에서 적어도 한 가지 도덕적으로 의미 있는 행동에 대하여 그 인간이 잘못을 범하는 경우, 그 인간은 통세계적 타락을 앓는다고 한다.¹²⁾ 어떤 인간이 통세계적 타락을 앓고 있다면, 그 인간이 자유의지를 가지면서도 언제나 옳은 것을 선택하는 세계를 약하게 현실화하는 것은 전능한 신이라 해도 할 수 없는 일이다. 그런데 신이 창조할 수 있는 모든 인간형이 통세계적 타락을 앓는 것이 가능하다. 그렇다면 신이 자유의지를 가진 인간을 그의 세계에 넣는 한, 그가 어떤 세계를 창조하더라도 그 세계에서 인간들이 자유롭게 선택한 것만을 선택하게 할 수는 없다. 다시 말해서, 모든 인간이 통세계적 타락을 앓는다면 신이 자유의지를 가진 인간을 창조하는 한 세계에는 도덕적 악이 존재하게 된다. 그러므로, 전지전능하고 선한 신이 존재하면서 도덕적 악이 동시에 존재하는 것이 가능하다. 그러므로, {(1), (2), (3)}은 모순을 함축하지 않는다.

이것이 어떻게 맥키의 반론에 대한 답변이 되는가? 플란팅가는 자신이 통세계적 타락이라는 개념 장치를 가지고

11) Plantinga, A. (1974a) pp.184-189 또 Plantinga, A. (1974b) pp.45-53

12) 플란팅가(1974a, 1974b)는 ‘인간(person)을 창조한다’고 말하는 대신 ‘본성(essence)을 현실화한다’고 말하는 방식을 취한다. 후자의 방식이 오해를 피할 수 있는 방법이기는 하지만, 여기서는 피할 수 있는 반론의 여지를 감수하고 자연스러운 화법을 택한다.

- (10) 신은 전능하지만 도덕적 선을 포함하되 도덕적 악을 포함하지 않는 세계를 창조하는 것은 신의 능력에 속하지 않는다.

는 것이 가능함을 보여주었다고 생각한다. 통세계적 타락이 가능하다는 것은 분명하다. 그럴 수 있다. 그런데, 통세계적 타락이 가능하다면, 그 경우에 신은 도덕적 악이 없는 세계를 창조할 수 없다. 즉, 전지전능하고 선한 신이 창조한 세계에 도덕적 악이 존재하게 된다. 그러므로 {(1), (2), (3)}은 무모순적인 명제 집합이며, 따라서 논리적 악의 문제는 잘못된 논증이라는 것이다.

나는 플란팅가의 이 논증이 틀렸다고 생각한다. 플란팅가의 자유의지 변호에 대하여, 특히 통세계적 타락의 개념을 이용하는 그의 논증에 대하여, 내가 확인한 몇몇 비평들은 정확한 지점을 지적하고 있는 것으로 보이지 않는다. 예컨대, 툴리(Tooley, M. 1991)는 플란팅가의 자유의지 변호가 성공적이기는 하지만, 더 중요한 문제인 세계에 실재하는 악들에 충분히 주목하지 않는다고 불평하고 있으며, 루이스(Lewis, 1993)는 “그럼에도 불구하고 신은 인간들이 올바른 선택을 할 것으로 예측할 때에만 그들에게 자유를 허용함으로써 악을 피할 수 있을 것”이라고 지적하는데, 이러한 지적은 자유의지의 도덕적 의의를 축소하고 있는 점 때문에 비판 받아 마땅하기도 하려니와, 내가 플란팅가의 논변이 안고 있다고 생각하는 논리적 문제점에 대한 정확한 지적도 아니다. 또 드 로즈(De Rose, 1991)은 통세계적 타락이 참일 가능성이 있다는 점은 인정하면서, 그것의 가능적 진리를 지지하는 유일한 근거가 그 가능성을 위협하는 것을 찾을 수 없기 때문이라면 근거가 박약한 게 아닌가 하고 지적한다.

나는 플란팅가의 논증이 매우 초보적인 논리적 잘못이라고 본다. 이점을 말하기 위해서 다시 정리해보자.

- D : [통세계적 타락 명제] 신이 창조할 수 있는 모든 인간이 통세계적 타락을 앓는다.

C : [양립성 명제] 전지전능하고 선한 신의 존재와 악의 존재는 양립 가능하다.

통세계적 타락의 개념을 도입하면서 플란팅가가 확립한 것은 D가 가능하다라는 것이었다. 그런데, 만일 D가 참이라면 C도 참이다. D가 참이라면 신이 어떤 인간을 만들어 어떤 세계에 놓든지 그들은 적어도 한 가지 행동에서 도덕적 악을 택할 것이고, 그렇다면 그 세계에 악이 존재하겠기 때문이다. 그러므로 다음의 두 명제가 성립한다.

(11) $\Diamond D$

(12) $D \rightarrow C$

그러나, (11)과 (12)로부터 C가 참이라는 것은 도출되지 않는다. 따라서 아직 플란팅가는 {(1), (2), (3)}이 무모순적이라는 것을 증명한 것이 아니다. 그가 증명한 것은 (12), 즉 “통세계적 타락 명제가 참이라면 {(1), (2), (3)}이 무모순적이다.”인데, 그에게 필요한 것은 (12)의 후건, 즉 C이며, 이것을 얻기 위해서는 통세계적 타락 명제가 가능하다는 것을 증명하는 것으로는 충분하지 않으며 통세계적 타락 명제가 참이라는 것을 증명해야 하는 것이다.

통세계적인 타락 명제가 참이라면 양립성 명제도 참이다. 따라서 통세계적 타락은 어떤 의미에서 전능하면서 선한 신의 존재와 악의 존재가 양립할 수 있게 되는 한 가지 경우, 즉 플란팅가의 말대로, 하나의 정합성 모델이 된다. 그러나, 신이 우주를 창조하면서 통세계적 타락을 피할 길이 있다면, 즉 통세계적 타락이 반드시 참이 아니라면 전지전능하며 선한 신은 악이 존재하는 세계를 만들 필요가 없게 된다. 따라서 플란팅가는 통세계적 타락이 가능하다는 것이 아니라 그것이 참이라는 것을 증명했어야 하는 것이다.

V. 결론

논리적 악의 문제는 답변될 수 있는데, 존재하는 모든 악들이 '합하여 선을 이루는 데' 필요한 것들이라고 주장하는 것이다. 이렇게 주장하기 위하여 존재하는 모든 악들이 어떻게 합하여 선을 이루는 데 기여하는지 이해하고 있을 필요는 없다. 악의 문제에 답하기 위해서 내가 그렇게 믿는다는 신앙고백으로 충분하다.

이런 간단한 답변이 신학자나 신앙인의 마음에는 흡족하지 않을지 모르지만, 내가 보기에, 이 이상의 답변들은 그다지 설득력이 없다. 악의 문제에 대한, 근자에 제시된 가장 정교한 답변으로 평가되는 플란팅가의 자유의지변호는 건전한 논증이라고 하더라도 도덕적 악의 존재를 설명할 뿐 자연적 악에 대해서는 말할 수 있는 것이 없다.¹³⁾ 더욱이 중요한 것은 자유의지변호에서 핵심적인 단계를 이루고 있는 그의 통세계적 타락 논제는 가능적 진리라는 점은 인정할 수 있으나, 자유의지변호를 타당한 것으로 만들기 위해서는 그것은 가능적 진리임을 보이는 것으로는 충분치 않고 진리임을 보여야 하는데, 이것이 진리임을 보일 길은 없어 보인다.

13) 자연적 악이 인간이 아닌 인격적 존재(천사 또는 사탄)의 도덕적 악이라고 설명할 수 있다는 그의 우화 수준의 변론은 논외로 한다.

참고문헌

- Bradley, J. (1930) *Appearance and Reality*. (Swan Sonnenschein)
- De Rose, (1991) "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil," *Canadian Journal of Philosophy*, 21 pp.467-512
- Gale, R.M. (2007) "Evil and Alvin Plantinga" in Baker D-P. (2007) *Alvin Plantinga* (Cambridge UP) pp.48-70
- Hume, David (1779), *Dialogue Concerning Natural Religion*. Part X-XI. Reprinted in Rowe (2001) pp.38-56
- Lewis, D. (1993) "Evil for Freedom's Sake" in *Philosophical Papers*, 22 pp.149-172
- Mackie, J.L. (1955) "Evil and Omnipotence" (*Mind* 64, 200-212) Reprinted in Rowe (2001) 77-90
- Mill, J.S. (1874) *Three Essays on Religion*. In J.M. Robson (ed) *Collected Works of John Stuart Mill*. (Routledge 1991), Vol.10, pp.369-492
- Pereboom, D. (2005) "The Problem of Evil" in Mann, W.E. (2005) *Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (Blackwell) pp.148-158
- Peterson, M.L. (2010) "The Logical Problem of Evil" in Taliaferro, C., Draper, P. & Quinn, P.L. (ed) (2010) *A Companion to Philosophy of Religion* (Wiley-Blackwell) pp.491-499
- Plantinga, A. (1974a) *Nature of Necessity* (Clarendon)
- Plantinga, A. (1974b) *God, Freedom and Evil* (William B. Eerdmans)
- Plantinga, A. (2001) "The Free Will Defense" in Reprinted in Rowe (2001) pp.91-120
- Rowe, W.L. (2001) *God and the Problem of Evil*. (Blackwell)
- Tooley, M. (1991) "The Argument from Evil," *Philosophical Perspectives*,

5 pp.89-134

Weisberger, Andrea (2007) “The Argument from Evil” in Martin, M. (ed)
The Cambridge Companion to Atheism (Cambridge UP, 2007) pp.
166-181

한재숙 (2012) “악의 문제에 대한 맥키와 플란팅가의 논쟁” (동서철학연구,
64) pp.365-381

Logical Problem of Evil

Min, Chan-Hong (Hanyang Univ.)

This paper treats the logical Problem of Evil, which argues that the theological thesis of omniscient, omnipotent and wholly good God on the one hand, and the undeniable existence of evil on the other, contradict each other. About this Problem, the author argues two points. He argues first that the logical Problem of Evil fails because there exists, we know, at least one ‘instrumental’ evil, evil which “works together for good”, that is, evil which is conceptually necessary for some good which in turn God has a reason to choose to create in spite of the evil’s co-existence; and there is no inconsistency in believing that all the evil in the world are of this kind. The logical Problem of Evil requires that there exists at least one evil which does not “work together for good” in any way; theists however can consistently deny this. Secondly the author revisits so-called “Free Will Defense” of Alvin Plantinga. Plantinga argued that God had a good reason to create significantly free beings, and that if that was the case, it was not within His power to create a world without moral evil. The author argues that Plantinga’s Free Will Defense commits a logical error. What he has to show is not that the transworld depravity is possibly true, but that it is true; which he does not.

Key words: Problem of Evil, logical Problem of Evil, Mackie, Plantinga, Free Will Defense, transworld depravity, middle knowledge

논리적·악의 문제 / 민찬홍

민찬홍 e-mail: ambiguus@hanyang.ac.kr

투 고 일	2013년 04월 19일
심 사 일	2013년 05월 01일
게재확정	2013년 05월 13일