

바르고 필연적인 귀결

양성만 (우석대학교 교양학부)

논문초록

웨스트민스터 신앙고백 1장 6절은 하나님의 온전한 뜻을 아는 방법으로 성경 명문 외에 바르고 필연적인 귀결을 들고 있다. 이 논문은 이 ‘바르고 필연적인 귀결’이란 어떤 추리를 말하는지를 해명해 보려는 시도이다. 먼저 기독교 학자들이 논리학을 어떻게 이해하는지 알아보기 위해 카이퍼, 도어베르트, 클락, 포이트레스의 논리에 대한 이해를 살펴본다. 그 다음 성경을 이해하는 데 왜 바르고 필연적인 귀결이라는 방법이 필요한지, 또 그 사용 근거가 무엇인지를 찾아본다. 그 후에 우리는 “바르고 필연적인 귀결”의 “바른”이 무엇을 말하는지, 그리고 “필연적인”이 어떤 종류의 필연성을 말하는 것인지를 규명하려고 한다. 그리고 이런 내용을 위의 네 신학자들의 논리관들과 비교하여 어느 입장이 웨스트민스터 신앙고백의 정신과 가장 잘 어울리는지를 평가해 본다. 마지막으로 우리의 탐구 결과가 기독교적 학문 연구 일반에 어떤 기여를 할 수 있을지 탐색해 본다.

주제어: 바르고 필연적인 귀결, 웨스트민스터 신앙고백, 논리, 논리학, 기독교 논리학

I. 서론

“바르고 필연적인 귀결”이라는 어구는 웨스트민스터 신앙고백에 나오는 말이다. 웨스트민스터 신앙고백의 1장 6절은 신자가 하나님의 뜻을 아는 방법으로 성경의 명문(明文) 이외에 바르고 필연적인 귀결을 들고 있다. 1장 6절의 전문은 다음과 같다.

하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻은 성경에 명시적으로 기록되었거나, 혹은 바르고 필연적인 귀결로 (by good and necessary consequence) 성경에서 이끌어 낼 수 있습니다. 따라서 어느 때라도 성신의 새로운 계시로든지 사람의 전통으로든지 아무 것도 이 성경에 더 첨가해서는 안 됩니다. 그러하지만, 우리는 말씀에 계시된 그러한 것들을 깨달아 구원에 이르게 되려면 성신의 내적 조명(照明)이 필요함을 인정합니다. 또한 하나님께 대한 예배나 교회 정치에서는 사람의 행위나 사회에 공통적인 여러 경우가 있으며 이런 것들은, 언제나 준수되어야 할 말씀의 일반적인 규칙을 따라, 본성의 빛과 그리스도인의 사례 분별로써 규정되어야 함을 인정합니다.¹⁾

1) Philip Schaff가 편집한 *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*에 실려 있는 영문은 다음과 같다 : “The whole counsel of God, concerning all things necessary for his own glory, man’s salvation, faith, and life, is either expressly set down in Scripture, or by good and necessary consequence may be deduced from Scripture: unto which nothing at any time is to be added, whether

인용한 웨스트민스터 1장 6절은 이 방법이든 저 방법이든 하나님의 뜻을 깨닫는 데는 성신의 조명 이 필요함을 인정하고 있고, 예배모범이나 교회 정치에 관한 경우 사람의 행위와 사회에 공통적인 사실과 관련하여 본성의 빛과 그리스도인의 사려 분별로써 규정되어야 할 부분도 있음을 인정한다. 그렇지만 이 논문은 웨스트민스터 1장 6절이 고백하고 있는 하나님의 뜻을 아는 방법 전부를 다루지 않는다. 오직 '바르고 필연적인 귀결'이라고 표현된 논리적인 추론에 대해서만 다루려고 한다.

이 표현에서 우선 우리의 눈길을 끄는 것은 이 1장 6절이 그냥 '필연적인 귀결'이라고 말하지 않고 그 앞에 '바르고 good'라는 말을 덧붙이고 있다는 점이다. 도대체 '바른 필연적인 귀결'이라는 것이 무엇을 말하는 것인가? 필연적인 귀결이 어떤 경우에 '바른' 것이 되는가? 웨스트민스터 회의의 참여자들은 무슨 뜻으로 여기에 'good'이라는 말을 덧붙였는가? 그래서 필자는 이 논문에서 '바르고 필연적인 귀결'의 '바르다'라는 말의 의미가 무엇인지를 탐구해 보려고 한다.

아울러 '바르고 필연적인 귀결'과 관련하여 필자에게 도전적으로 제기되는 질문 하나는 성경이 사용하고 요구하는 논리적인 추론이 일반 논리학에서 타당한 추론으로 여기고 있는 추론과 같은가, 아니면 다른가 하는 하는 것이다.

그래서 필자는 먼저 기독교계에서 논리, 또는 논리학을 어떻게 이해하고 있는지 몇 경우들을 간략하게 살펴본 후, '바르고 필연적인 귀결'의 '바르고'가 무엇을 의미하는지를 탐색한다. 이어서 성경의 필연적인 귀결이 일반 논리학의 타당한 추론과 달리 어떤 특성을 갖고 있는지를 살펴본다. 마지막으로 '바르고 필연적인 귀결'의 '바르고'가 함축하고 내용이 신자가 기독교적인 학문 연구를 할 때 따를 수 있는 일반적인 원칙으로 활용될 수 있는지의 여부를 타진해 보려고 한다.

II. 논리에 대한 기독교적 이해

웨스트민스터 신앙고백이 '필연적인 귀결' 앞에 '바르고'라는 한정어를 덧붙이는 것은 카이퍼로부터 시작된 소위 '세계관 운동'과 이를 따르는 기독교 학문과는 상관이 없고 오히려 시기적으로 앞선다. 그렇지만 카이퍼 이후로 기독교 학자들이 기독교적인 관점에서 논리학을 어떻게 파악했는지를 살펴보는 것도 필요한 일이며, 할 수 있다면 웨스트민스터 신앙고백의 '바르고 필연적인 귀결'

by new revelations of the Spirit, or traditions of men. Nevertheless we acknowledge the inward illumination of the Spirit of God to be necessary for the saving understanding of such things as are revealed in the Word; and that there are some circumstances concerning the worship of God, and government of the Church, human actions and societies, which are to be ordered by the light of nature and Christian prudence, according to the general rules of the Word, which are always to be observed." (Schaff, 1993: 603-604)

과 이들을 비교해 보는 것이 필요할 것이다. 그래서 우리는 ‘바르고 필연적인 귀결’을 다루기 전에 먼저 카이퍼 이후 몇 기독교 학자들의 논리학에 대한 견해를 간단하게 검토해 보려고 한다. 먼저 카이퍼의 입장을 살펴보고, 그의 주장을 철학적으로 발전시킨 도예베르트, 그리고 클락의 경우와 포이트레스의 경우를 살펴보려고 한다.

1. Abraham Kuyper

카이퍼는 그의 책 『신학대사전』에서 두 종류의 인류와 이에 따른 두 종류의 과학을 주장하였다. 그러나 이 두 과학 사이에 접촉점이 될 수 있는 몇 요소가 있는데 그중 하나가 논리라고 설명하였다.

카이퍼는 중생을 경험하였는지 하지 못하였는지에 따라서 인류를 둘로 나뉜다고 설명한다. 이 중생에 의한 두 인류의 차이는 그 간격을 메꿀 수 없는 종류의 것인데, 왜냐하면 그것은 그 차이가 인류의 내재적인 원인에 의해서 일어난 것이 아니라 인류 밖에 있는 초자연적인 작용자 성신에 의해서 일어나기 때문이다(Kuyper, 1898: 152).

기독교는 우리 앞에 이런 가장 중요한 사실을 제시한다. 조명에 뒤따른 중생, 곧 거듭 남에 대해서 말하기 때문이다. 중생은 사람을 그의 존재 자체로부터 변화시킨다. 그리고 이런 변화는 초자연적인 작용자에 의해서 일어난다. …… 이 “중생”에 의해서 인류는 둘로 나뉘고 인간의 의식의 통일성은 폐지된다. 외부로부터 야기된 이 “거듭 남”의 사실이 비록 잠재적이긴 하나 인간 존재를 바꾸고 그의 의식에 변화를 일으킨다면 이 변화를 겪었는지 아니면 겪지 않았는지에 따라서 인간의 보편적인 의식 내부에는 그 어떤 다리로도 연결해 줄 수 없는 심연이 생기게 된다.

중생에 의한 변화는 사람 존재 자체를 바꾸고 다른 삶의 열매를 맺게 한다. 카이퍼는 접붙임을 받은 나무와 그렇지 않은 나무의 경우를 들어 이를 설명한다(Kuyper, 1898: 152, 153).

이것은 그 일부는 접붙임을 받고 일부는 그대로 놓아 둔 야생 과일나무에서 일어나는 일과 같다. 그 접붙임이 성공적으로 이루어졌고 또 적절하게 시행되었다면, 접붙임을 받은 순간부터 두 종류의 나무의 성장은 완전히 달라진다. 그 차이는 상대적인 정도의 차이가 아니라 종류의 차이이다. …… 접붙임을 받지 않은 나무가 아무리 풍성하고 화려하게 잎을 뽀고 꽃을 피운다 하더라도 이 나무는 접붙임을 받은 나무가 맺는 열매를 도무지 맺지 못한다. …… 나무가 1/10은 재배를 받고 9/10은 야생으로 있다가 점차 완전히 재배를 받는 그런 경우는 없다. 오직 접붙임을 받든지 접붙임을 받지 못하든지 둘 중 하나이다. 그리고 이 나무의 차후의 성장의 전체 결과는 이 근본적인 차이에 달려 있다.

중생은 사람을 내부로부터 변화시키기 때문에 중생한 자의 의식에서는 그렇지 못한 자와는 다른 내용이 솟아오른다. 그래서 우주를 다른 관점에서 대면하고 내부의 다른 충동에 의해서 스스로 움직인다. 이렇게 두 종류의 사람이 있다는 사실은 필연적으로 두 종류의 삶과 삶에 대한 의식, 그리

고 두 종류의 과학이 존재한다는 사실을 성립시킨다(Kuyper, 1898: 154).

그렇다면 기독교적 과학이 따로 있고 비기독교적인 과학이 따로 있다는 것인가? 카이퍼는 그렇게 말하지 않는다. “진리는 하나이고, 진리가 인간 의식에 반영되어야 할 내용이라고 이해되는 한 과학(science)은 오직 하나이다.”(Kuyper, 1898: 155) 그리고 과학을 지각과 관찰과 사고의 결과를 체계화한 것이라고 이해하는 한 과학적 탐구의 결과에서의 차이는 정도의 문제이지 근본적인 것일 수는 없다. 그가 말하려는 것은 다음과 같은 것이다. 두 종류의 인류, 즉 중생을 받은 인류와 그렇지 않은 인류는 대상을 탐구하되 존재하는 것들에 대한 과학적 체계를 얻기 위해 과학적인 방식으로 그렇게 하고자 하는 충동을 느낀다. 두 인류의 노력과 활동은 동일한 성격을 지닌다. 동일한 목적을 추구하고 동일한 종류의 노력, 즉 각각의 진영에서 과학적 탐구라고 일컬어지는 노력을 기울이기 위해 자신의 힘을 쏟는다. 그런데 카이퍼에 따르면, 형식적으로 동일한 이 일을 아무리 많이 한다고 하더라도 이들의 활동을 정반대의 방향을 향한다. 왜냐하면 출발점이 다르고 또 본성이 다르기 때문에 이 일에 다른 방식으로 접근하고 사물을 다른 방식으로 보기 때문이다. 따라서 그 결과는 두 진영이 같은 집의 다른 부분을 건축하고 있는 것이 아니라 각각 다른 집을 짓고 있는 것이라는 것이다. 그러면서 이 두 진영은 각기 자기 건물, 과학이 참이라고 주장하다는 것이다. 양 진영은 상대에 대해서 그들도 과학적 작업을 수행하고 있다는 점을 인정하지만 그 인정은 오직 형식적이라는 것이다. 그것은 마치 서로 대치하고 하고 있는 두 군대가 군인의 명예와 군사적인 가치를 상호 인정할 수 있는 바로 그 방식으로 그렇게 한다는 것이다(156). 결국 결과를 놓고 생각할 때에는 그 내용이 상대의 것과 여러 면에서 반대이고 완전히 다르다는 사실을 숨길 수 없다고 카이퍼는 주장한다.

카이퍼는 두 인류 사이의 차이가 바깥으로부터 비롯된 것이기 때문에 근본적이고 그러므로 그 간격은 어떤 것으로도 메울 수 없다고 했지만 두 인류에 의한 두 과학 사이의 접촉점을 완전히 부정하지는 않았다. 출발점이 다르고 사물을 바라보는 시선이 다르기 때문에 상대의 연구 결과를 그대로 인정할 수가 없고 양 진영 사이의 대화 자체가 어렵지만 두 진영은 서로 도움을 받을 수 있다. 한쪽에 의해서 잘 수행되어 축적된 학적 연구 결과에 대해서는 다른 쪽이 새삼스럽게 연구할 필요가 없이 그대로 받아 쓰는 일이 가능하다는 것이다. 또 두 진영은 서로를 견제하면서 상대가 자기의 주장을 논리적으로 제대로 입증했는지를 검토하고 도전하기 때문에 결과적으로 각 진영은 자기의 주장을 입증하는 방식을 좀 더 엄밀하게 만들게 된다는 것이다.

이런 대화와 기여가 가능하게 하는 두 과학 사이의 공동의 영역은 말하자면 중생의 사실이 영향을 미치지 않는 곳인데, 카이퍼는 이런 요소로 세 가지를 인정한다. 첫째는, 감각의 영역이다. 카이퍼는 감각의 영역에서는 중생이 차이를 빚지 않는다고 판단한다. 무게와 길이를 재고 수를 세는 것에 국한되어 있는 보다 일차적인 관찰의 전영역은 양쪽에 공통적이라는 것이다(157). 둘째로, 카이퍼는 정신과학의 영역에서도 공통적인 영역을 인정하는데, 그것은 사람이 혼과 몸의 혼합으로

구성되어 있다는 사실에서 기인한다고 설명한다. 사람의 이런 본성 때문에 정신과학에서 탐구의 일부는 밖으로 관찰할 수 있는 사실들에 대한 진술을 포함하게 된다. 카이퍼가 여기에 해당하는 예로 드는 것은 문헌을 조사하고 기념물을 발굴하는 일, 옛 문서를 자국어로 번역하는 일 등을 든다. 이런 탐구행위는 객관적인 성격을 지니는 활동이고 연구하는 주체의 개인적인 성격에 의한 영향이 별로 없는 부분이기 때문에 누가 이 작업을 수행했느냐에 따라 결과가 달라지는 것은 아니라는 것이다(158-159).

카이퍼가 공통의 영역으로 인정하는 세 번째 요소는 논리이다. 논리에 대해서 그는 이렇게 말한다(159-160).

사고의 형식적인 과정은 죄에 의해서 공격을 받지 않았다. 따라서 중생은 정신의 이 과정에 아무 영향도 미치지 않는다.

논리는 오직 하나이고 둘이 아니다.

그레나 카이퍼는 이 영역이 사실은 대단히 제한적이며, 여기에서 조금만 벗어나 방법론의 영역으로 들어가면 금세 모든 종류의 차이점과 대립이 들어온다는 사실을 고백한다. 그렇지만 논리는 두 종류의 과학 사이의 상호 접촉점으로 남아 있기 때문에 상대방의 증명이 정확한지를 비판적으로 재검토하고 검증하는 일이 가능하다는 것이다. 그래서 상대를 날카롭게 살펴보고 상대의 증명의 논리적인 결함을 발견해 줌으로써 상호 봉사할 수 있는 것이다. 또 한편으로는 상대방의 이와 같은 견제와 비판을 의식하기 때문에 상대방의 입장에 견주어 자신의 견해를 정당화하도록 이끌어 줄 수 있는 것이다.

2. Dooyeweerd

화란의 기독교 철학자 도여베르트는 카이퍼의 세계관론을 이론적으로 발전시켜 자신의 독특한 기독교적 철학으로 발전시켰다. 그는 칸트의 인식 비판을 원용하여 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 수행하였고, 그 결과 철학이 (그리고 근본적인 문제들에게 대해서는 철학에 의해 영향을 받을 수밖에 없는 제 학문들이) 어떻게 종교적 뿌리에서부터 시작할 수밖에 없는지를 밝혔다. 이 분석에 따르면 기독교 종교에서 출발한 학문과 그렇지 않은 철학 사이에는 종합이 불가능한 절대적인 대립이 존재하게 된다.²⁾

한때 카이퍼 연구소의 소장이기도 했던 도여베르트는 ‘종교적 기본동인(religious basic motive)’을 철학적 사유의 시발점으로 삼았다. 그리고 이 종교적 기본 동인을 결정해 주는 것은 ‘공통의 영

2) 영어로 번역된 Dooyeweerd의 주저 *A New Critique of Theoretical Thought*의 1권이 이 문제를 집중적으로 다루고 있다. 도여베르트를 다룬 국내의 다음의 글들도 참고할 수 있다. 최용준(2005), 양성만(2011).

(common spirit)'이라고 말하기도 한다. 중생을 경험한 사람들에게 작용하는 영은 성신으로, 이 영에 의해서 기독교 공동체는 창조, 타락, 구속이라는 근본동인의 지배를 받는다고 한다. 성신과 반대되는 영은 배도의 영이다. 이 배도의 영에 의해 인간의 마음은 배도의 방향으로 향하게 되고, 피조물의 일부를 신격화하게 만든다.(Dooyeweerd, 1953: 61) 그리고 이 각각의 종교적 동인에 의해서 기원의 이념, 의미 총체성의 이념, 의미 다양성의 상관관계의 이념이라는 삼중의 초월적 이념들을 결정된다. 도여베르트에 따르는 각각의 철학은 이 삼중 이념을 따라서 철학적 사유를 전개해 나간다.

도여베르트는 『이론적 사유의 신비관』 2권에서 ‘독립학문으로서의 이론 논리가 가능한가?’라는 질문을 제기하고 스스로 이 문제의 답을 모색한다. 이 문제에 논의가 소위 내재철학, 즉 이성의 자충족성을 전제한 철학에서는 이율배반에 빠지는데, 그 이유는 모든 이론적 분석이 의미의 우주적 응집(a cosmic systasis of meaning)을 전제하고 있는 사실을 보지 못했기 때문이라고 분석한다.(Dooyeweerd, 1954: 462,463)

도여베르트는 길게 논하지는 않았지만 기독교 논리학은 어떤 점에서 내재적 입장에 뿌리를 박고 있는 당대의 논리학 이론들과는 근본적으로 다르다는 점을 지적한다. 그러나 이 말은 기독교적 사색은 비기독교인들의 논리법칙과는 다른 논리법칙을 따라야 한다는 것이 아니라고 도여베르트는 강하게 주장한다. 다만 형식적인 논리가 기독교적 이념에 의해 지배되어야 한다는 것이고, 또 시간 안에서는 평안을 얻을 수 없고 오직 그리스도와 그리스도 안에서 만물의 창조주를 지시하는 “논리적 보편자”라는 초월적 이념에 의해서만 열매를 맺을 수 있다는 사실을 의미한다고 설명한다.(464,465)

3. Gordon H. Clark

20세기 미국의 대표적인 기독교 철학자요 신학자였던 클락은 자신의 책 『논리학』에 ‘하나님과 논리’라는 표제의 후기를 붙였다.³⁾ 이 글에서 클락은 하나님은 합리적인 존재(a rational being)이며, 하나님의 마음의 구조가 곧 논리라고 주장한다.

클락의 논증은 기독교 신학에서는 상식인 ‘하나님은 전지하시다.’는 명제에서부터 시작한다. 그런데 하나님은 전지할 뿐 아니라 영원히 전지하시다. 즉 하나님을 배워서 아는 것이 아닌데, 첫째, 하나님은 스스로 존재하시므로 자신의 관한 지식의 원천은 하나님 자신이다(Clark, 1985: 113). 그런데 하나님은 자신에 대한 진리의 원천일 뿐 아니라 사실은 모든 진리의 원천이다. 물과 우유, 알코올이 각각 일정한 방점을 갖는 것은 하나님께서 그렇게 정하셨기 때문이다. 따라서 “한 명제가 진리가 되고 다른 명제가 거짓이 되는 것은 하나님께서 명하셨기 때문이다.” 또는 “한 명제가 참이 되는 것은 하나님께서 그렇게 생각하셨기 때문이다.”(114)

3) 처음에는 *The Trinity Review*, 1980년 11,12월호에 실렸던 글이다.

이어서 클락은 요한복음의 유명한 서언을 다음과 같이 번역하여 제시한다(115).

태초에 논리가 있었다. 이 논리는 하나님과 함께 계셨고, 논리는 하나님이셨다. …… 논리 안에 생명이 있었으니 이 생명이 사람의 빛이었다.

클락에 따르면 신약의 이 부분에서 사용된 희랍어 ‘logos’는 여러 가지 다른 용어를 포함하여 ‘논리’로도 얼마든지 번역될 수 있다. 그러면서 “그리스도를 말씀이라고 부르는 것은 불편해 하지 않으면서 그리스도를 논리라고 부르는 것은 왜 불편해 하는지 설명하기 어렵다.”고 그는 말한다. 오히려 마음이나 이성을 강조하지 않는 방식으로 요한복음 1:1을 번역하는 것은 나쁜 번역이라고 평가한다. 그러므로 그는 선언하기를 “태초에 논리가 있었다.”는 것이다(116).

클락은 논리가 하나님보다 앞서는 것도 아니고 뒤서는 것도 아니라고 이해한다. “무모순율을 하나님에 앞서거나 하나님과 독립해서 존재하는 공리(axiom)로 이해해서는 안 된다. 무모순율은 생각하시는 하나님이다.(The law is God thinking.)”(116) 따라서 논리와 하나님 사이에는 시간적인 선후도 없고 논리적인 선후도 없다(117). “만일 이 두 존재 중 하나가 앞서야만 한다면 우리는 논리 없는 하나님을 받아들이거나 아니면 하나님 없는 논리를 받아들이고, 다른 하나가 그 뒤를 따르는 것이라고 생각해야 할 것이다.” 그러나 이것은 클락이 말하고자 하는 것과 다르며, 그가 말하고자 하는 것은 “하나님과 논리는 동일한 제1원리인데, 왜냐하면 요한 사도가 논리가 곧 하나님이 라고 말하고 있기 때문이다.”라는 것이다(117).

글로 쓴 계시인 성경은 하나님의 마음을 표현하고 있기 때문에 성경은 하나님의 마음, 혹은 좀 더 정확히 말하자면 하나님의 마음의 한 부분이라고 할 수 있다고 클락은 말한다(119). 그리고 하나님이 말씀하실 때는 논리적으로 말씀하셨으므로 성경은 논리적인 조직을 이루어야 하고, 또 실제로 그렇다는 것이다. 클락은 로마서 4:2에서 파괴적 가언삼단논법을, 5:13에서는 구성적 가언삼단 논법을, 그리고 고린도전서 15:15-18에서는 연쇄추리를 발견한다. 성경의 모든 부분이 이런 논리적 논증으로 되어 있는 것은 아니지만 모든 평서문이 논리적인 단위요, 모든 언어적 표현에는 논리가 스미어 있다는 것이다(119-120). 그러므로 “하나님과 성경, 논리는 하나로 연결되어 있다.”는 것이 그의 결론이다.

하나님의 마음의 구조가 논리라고 이해한 클락이 하나님의 형상을 합리성으로 규정하는 것은 당연한 수순이다. “따라서 사람은 하나님의 합리성을 따라 (지음을 받은) 합리적인 존재이다. 그의 마음의 아리스토텔레스의 논리학이 기술하고 있는 대로 구조화되어 있다.”(122) 그리고 사람 마음 속의 논리는 죄와 상관이 없다.

그러므로 클락에 따르면 우리가 모든 진리를 아는 것은 아니지만 “어떤 진리를 안다면 우리가 알고 내용은 하나님이 알고 있는 것과 동일할 수밖에 없다. 하나님은 모든 진리는 아신다. 그리고 우리가 하나님이 알고 있는 것을 알고 있는 것이 아니라면 그 생각은 거짓이다.”(123)

그리하여 클락이 이 글의 마지막에서 선언하는 결론은 다음과 같은 것이다: “하나님은 합리적인 분이고, 그의 마음의 구조가 곧 논리이다.”

이 자리가 클락의 이런 입장에 대해 길게 토론할 수 있는 자리는 아니지만 두 가지만 논평하고 지나가고자 한다. 첫째, 클락은 하나님의 논리와는 구별되는 ‘단지 인간적인 논리’라는 개념을 비판 하면서 하나님의 논리가 곧 인간의 논리라고 주장한다. “모든 개가 이빨을 갖고 있다면 약간의 개, 즉 스페니얼들도 이빨을 갖고 있다.”가 우리에게 참인 것과 마찬가지로 하나님께도 참이다. 마찬가지로 “2 더하기 2는 우리에게는 4인데, 하나님께는 11일 될 수는 없지 않는가?”고 클락은 반문한다(112).

‘그렇다. 하나님께는 다른 논리, 다른 수학이 있다.’가 클락의 이런 반문에 적절한 답변이 될 수는 없을 것이다. 그런데 우리는 그 전에 하나님께도 그런 논리가 필요한지의 여부를 점검해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 논리학이 다루는 논리란 클락 자신이 이 책 앞머리에서 규정했듯이 주로 필연적인 추론 규칙이기 때문이다.⁴⁾ 하나님께 이런 논리가 필요하다면 그것은 하나님께도 추론의 필요성이 있고, 게다가 그 추론이 바르게 수행할 수도 있지만 잘못 수행할 수도 있는 가능성이 있기 때문에 바르게 추론하도록 안내하는 추론 규칙이 필요하기 때문일 것이다. 그런데 하나님께도 추론이 필요한가? 사람에게는 추론이 왜 필요한가? 자기가 아는 것이 있지만 모르는 것도 있으니 그 알고 있는 것을 전제로 삼아서 모르는 것을 추론하려는 것이 아닌가? 그러면 하나님도 모르는 것이 있어서 아는 것에서부터 그 모르는 것을 추론해야 하는가? 그러나 이것은 클락 자신도 앞에서 부인하는 것이다. 그의 말대로 하나님은 모든 것을 아시되 영원히 아신다. 모든 진리는 그의 의지의 산물이다. 따라서 하나님께는 필연적인 추론 규칙으로서의 논리는 필요하지 않다. 사람에게는 계산이 절실히 필요하지만 하나님께는 계산이 필요 없다. 그럼에도 불구하고 성경에 필연적인 추론 규칙을 따르는 논증이 나오는 것은 하나님처럼 영원히 알지 못하기 때문에 추론이 필요한 사람에게 어떤 지식을 주기 위한 방편이라고 해야 할 것이다.

둘째로, 클락에 따르면 하나님의 논리는 사람의 논리이다. 그리고 그에 따르면 사람이 모든 것을 아는 것은 아니지만 무엇을 안다면 하나님이 아는 것과 동일하게 안다. 이런 주장은 성경의 가르침과는 다른 것처럼 보인다. 성경은 하나님의 생각은 사람의 생각과 다르고 하나님의 길은 사람의 길과 다르다고 말한다(이사야 55:8). 바울 사도는 자기가 알고 있는 것이 있었고 그것을 가르치는 것을 자기 소명으로 삼았지만 자기의 지식이 아직은 하나님의 지식과 같지 않다고 말한다.⁵⁾ 만일

4) 논리에 대한 클락의 설명과 정의는 다음과 같다: “Now, logic is the study of the methods by which the conclusion is proved beyond all doubt. Given the truth of the premises the conclusion must be true. In technical language, **logic is the science of necessary inference.**”(Clark, 1985: 1)(강조는 원문)

5) 고린도전서 13:12 “우리가 이제는 거울로 보는 것같이 희미하나 그 때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 볼 것

클락처럼 내 지식은 하나님의 지식과 같고 내 논리가 하나님의 논리와 같다고 한다면 내가 계시된 하나님의 논리와 하나님의 지식 안에 머물러 있는 동안에는 문제가 없지만 여기서 한걸음 더 나아가 내 논리와 지식이 하나님의 논리와 지식과 동일하다는 생각에서 자기 논리와 지식을 절대화하고 기준으로 삼는다면 그럴 때는 자기를 하나님보다 높이는 치명적인 잘못을 범하게 되지 않을까?

4. Poythress

미국 웨스트민스터 신학교의 신약학 교수 포이트레스는 상당히 두꺼운 『논리학』을 출판했는데, 이 책의 2부 “God in Logic”을 논리학에 대한 기독교적 이해를 제시하는 데 할애하고 있다.

그는 ‘논리는 하나님과 독립해서 존재하는가?’ 하고 묻고, 존재하는 모든 것이 하나님으로부터 독립해서 존재하는 것이 아니고 하나님의 피조물이므로 하나님 이외에 존재하는 모든 것은 하나님께 종속된다고 대답한다.(Poythress, 2013: 62,63) 따라서 논리는 제2의 절대자가 아니며 하나님 위에 있거나 나란히 있는 것이 아니라고 한다.

포이트레스는 논리는 하나님의 속성의 한 측면이라고 이해한다.(63)

논리는 사실상 하나님의 속성의 한 측면이다. 왜냐하면 논리는 하나님의 *일관성*(consistency)과 *신실성*(faithfulness)을 표현하고 있기 때문이다. 하나님의 일관성과 신실성은 하나님의 속성의 속한다. …… 하나님 보다 더 궁극적인 것인 없다. 그러므로 하나님이 논리의 원천이다. 하나님의 속성은 그의 논리성을 포함한다.

이 면에서 그는 클락과 유사한 표현을 사용한다. “우리의 논리는 하나님의 논리를 반영한다. 따라서 논리는 하나님의 마음의 한 측면이다.”(64) 그러나 클락처럼 사람의 논리를 하나님의 논리와 동일시하지는 않았다.

III. 추론의 필요성의 사용 근거

웨스트민스터 신앙고백 1장 6절의 바르고 필연적인 귀결이라는 방법이 기독교계의 모든 사람에게 환영받는 것은 아니다. 이 표현의 성경적 근거 및 역사적, 신학적, 목회적 중요성을 연구하여 *By Good and Necessary Consequence*라는 책을 낸 McGraw는 바르고 필연적인 귀결을 반대하는 대표적인 표현을 Walter Kaiser에게서 발견한다.⁶⁾

이요 이제는 내가 부분적으로 아나 그때에는 주께서 나를 아신 것같이 내가 온전히 알리라.”

6) Walter Kaiser and Moises Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 207, (McGraw 2012: 58)에서 재인용.

신자의 양심을 성경 자체가 직접 가르치지 않는 내용에 구속시키는 것은 성경과 똑같이 인정을 받고 싶어 하는 새로운 형태의 전통을 일으키는 것만큼이나 위험한 일이다. 종파와 분파들이 일어나 성경에 단지 인간의 생각에 불과한 것을 덧붙이려 할 때 우리는 당연히 반대해야 한다. 성경에 대한 사람의 해석을 성경의 같은 수준으로 끌어 올리려 할 때 우리는 마찬가지로 항의해야 한다. 게다가 이런 추론을 인정하는 것은 그리스도 안에서의 우리가 누리는 자유를 침해하는 것이다.

Kaiser는 인간의 전통이나 인간의 생각에 불과한 것, 성경에 대한 사람의 해석과 함께 추론에 의한 결론을 반대하고 있다. Kaiser는 오직 성경 자체가 직접 가르치는 것만 신자의 양심에 명령을 내릴 수 있다고 여긴다. 이에 빈해 웨스트민스터 신앙고백의 1장 6절은 신자가 하나님의 뜻을 배우기 위해서는 성경이 명문으로 가르치는 것뿐 아니라 성경의 명문에서 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 내야 할 필요가 있음을 이야기하고 있다. 그리고 이 추론의 결론도 하나님의 뜻이라면 신자는 그 내용도 믿고 따라야 할 의무가 있다.⁷⁾

이런 반대가 있는데도 불구하고 우리가 알아야 할 하나님의 뜻에 성경 명문뿐 아니라 추론의 의한 결론까지 포함시켜야 하는 이유가 무엇인가? 그 이유는 웨스트민스터 신앙고백 1장 6절 본문 자체가 이미 암시하고 있다. 전반부를 다시 인용하자면 다음과 같이 되어 있다.

하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻은 성경에 명시적으로 기록되었거나, 혹은 바르고 필연적인 귀결로 성경에서 이끌어 낼 수 있습니다. 따라서 어느 때라도 성신의 새로운 계시로든지 사람의 전통으로든지 아무것도 이 성경에 더 첨가해서는 안 됩니다.

위 구절에 따르면 하나님의 백성이 알아야 할 하나님의 온전한 뜻은 성경의 명문을 통해서 알거나 아니면 바르고 필연적인 귀결을 통해서 알 수 있는데, 그렇기 때문에 성경에 새로운 계시든지 사람의 전통으로든지 아무것도 더 첨가해서는 안 된다는 것이다. 이 말은 바꿔 말하면 명문과 필연적인 귀결을 바르게 사용하여 하나님의 뜻에 대한 온전한 지식에 이르지 못할 때에는 필시 그 부족을 채우기 위해서 성신의 새로운 계시를 통한 보충을 주장하든지 아니면 사람의 전통으로 보충

7) 성경의 명문과 바르고 필연적인 귀결에 대한 논의 이면에는 성경해석법과 관련된 논의가 있다(McGraw 2012: 19-29). 오리겐 이후 중세 신학자들은 성경에서 4중적 의미를 찾으려고 했다고 한다. 성경의 본문은 저자가 원래 맥락에서 말하려고 했던 뜻, 역사적 의미를 갖고 있지만 그 외에도 알레고리적 의미, 교훈적 의미, 유비적 의미를 갖고 있다고 보았다는 것이다. 일부 중세 신학자들은 이중에서 역사적인 의미에 우선권을 두고 다른 세 가지는 믿음과 실행에서 필수적이지 않다고 주장했고 르네상스 인문주의자들은 역사적인 의미만 강조하였다. 그런데 역사적 의미만 강조하다 보면 본문이 갖고 있는 신학적인 의미가 사라질 위험에 있게 된다. 구약은 역사적 문맥에서 읽힐 뿐 아니라 기독교론적 의미도 살려야 하는데 이런 요소가 무시될 상황에 있게 된 것이다. 개혁주의자들은 성경의 역사적 의미를 강조하면서 동시에 신학적인 의미를 살려야 했는데, 이를 위해서 채택한 방법이 바르고 필연적인 귀결의 도입이라는 것이다.

하려고 하게 된다는 것이다. 이런 현상은 언제나 있지만 웨스트민스터 종교회의 때에도 있었던 일로서 당시에 로마 가톨릭과 영국 국교는 전통의 권위에 의존하려고 했고, 당시 분파주의자들은 자주 새로운 계시를 주장했다(Williams, 2015: 50,51).

성경의 명문만으로는 알 수 없고 바르고 필연적인 귀결을 통해서만 알 수 있는 하나님의 뜻이 어떤 것인가? 우리가 바르고 필연적인 추론을 통해서 알 수밖에 없는 하나님의 뜻 중 가장 중요한 것은 교리들이다. B. B. Warfield는 심지어 만일 성경에서 바르고 필연적인 귀결을 이끌어낸 부인한다면 그것이 어떤 교리이든 모든 교리를 부인하게 될 것이라고까지 말한다(Williams, 2015: 56). 이런 교리들 중에는 기독교인이라면 누구나 믿어야 할 삼위일체와 그리스도의 인격에 관한 교리도 포함된다.

삼위일체 교리를 잠시 살펴보자. 소요리문답 6문은 삼위일체 교리를 이렇게 표명하고 있다. “하나님의 신격에는 성부·성자·성신, 삼위가 계십니다. 이 삼위는 한 하나님이며, 본질이 동일하시고 권능과 영광이 동등하십니다.”⁸⁾ 이 고백은 성경의 어떤 한 증거 구절에 의해서 구성된 것이 아니라 여러 구절들을 전제로 삼아서 이끌어 낸 추론이다. 성경의 어떤 구절들은 오직 한 분이신 참된 하나님이 있다고 가르친다(신 6:4; 고전 8:4). 동시에 다른 구절들은 성부, 성자, 성신이 하나님이라고 말하는데, 예수님이 세례를 받으실 때의 장면을 기록한 마태복음 3:16-17이 그 한 예이다. 또 다른 구절들에서는 예수님은 다른 보혜사 성신을 아버지께 받아 교회에 영원히 있게 하신다고 한다(요 14:16). 이런 구절들을 바탕으로 역사적 교회가 바르고 필연적인 귀결로 받아들인 것은 하나님은 그 본질에서 한 분이신 위격에서는 삼위로 계신다는 것이다.

재세례파가 유아세례를 반대하는 이유는 잘 알려져 있는데, 신약성경에서 유아세례를 분명하게 명하는 구절이 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 개혁주의 교회는 성경에 근거를 둔 바르고 필연적인 귀결을 따라 유아세례를 베푸는 것이 하나님의 뜻을 믿는다. 이 추론의 근거는 구약과 신약에서의 은혜 언약의 본질적 통일성, 동일한 언약의 표징이 구약에서는 할례였던 것이 세례로 바뀌었다는 사실(골 2:11-12), 하나님께서 신자의 자녀들에게도 언약의 표징을 받아야 한다고 명하셨다는 사실, 이 표징이 할례에서 세례로 바뀌었지만 하나님께서 이 명령을 취소하지 않았다는 사실 등이다(McGraw 2012: 53-54).

Williams는 바르고 필연적인 귀결은 교리를 확정하고 신학을 세우는 데 외에도 설교할 때, 또 성경을 그리스도인의 삶의 다양한 상황에 적용할 때 바르고 필연적인 귀결을 사용할 수밖에 없음을 말한다(Williams, 2015: 56). 그 중 한 예로 낙태의 문제를 생각해 보자(57). 성경에는 낙태에 대

8) 웨스트민스터 소요리문답의 번역은 독립개신교회 교육위원회가 번역하여 출판한 『웨스트민스터 소요리문답』(성약출판사, 2011)을 따랐다. (Schaff, 1993)에 실려 있는 영역은 다음과 같다. “There are three persons in the Godhead: the Father, the Son, the Holy Ghost; and these three are one God, the same in substance, equal in power and glory.” (Schaff, 1993: 570)

한 직접적인 교훈이 없는데 모세나 바울의 당시에는 이 문제를 특별히 다룰 이유가 별로 없었기 때문이다. 이 문제에 대한 하나님의 뜻을 찾기 위해서는 다음과 같은 바르고 필연적인 귀결을 사용할 수밖에 없다.

1전제 : 다른 사람을 죽이는 것은 죄이다(출 20:13).

2전제 : 뱃속의 아기도 사람이다(시 139:13-16).

결론 : 자궁 속의 아기를 죽이는 것은 죄이다.

신자가 자신의 구원의 확신을 얻을 수 있는 것도 바르고 필연적인 귀결에 의한 것이다. 내 이름이 성경에 거명되었을 이유가 없지만 나는 복음의 약속이 나에게도 해당된다는 사실을 바르고 필연적인 귀결을 통해서 확신할 수 있다.

그런데 이와 같이 우리가 하나님의 온전한 뜻을 알기 위해서는 바르고 필연적인 귀결의 사용이 불가피하다고 하더라도 이 사용의 근거를 성경에서 찾을 수 없다면 웨스트민스터 신앙고백의 1장 6절의 저 항목이 지금의 그 자리를 차지하고 있을 근거는 희박하다고 해야 할 것이다. 그런데 성경 자체가 다른 성경들을 인용해서 해석하여 사용하는 경우가 많은데, 먼저 주께서 구약 성경 구절을 들어 어떤 사실을 입증하기도 하고 또 메시아인 자신에 대해서 증거할 때도 사용하였다. 사도들도 필요할 때마다 구약 성경구절을 인용했는데, 이때 명문뿐 아니라 그 명문을 전제로 하여 바르고 필연적인 귀결 이끌어 내었던 것이다.

바르고 필연적인 귀결을 성경이 사용한 예는 웨스트민스터 종교회의에 참여하여 1장 6절을 성안한 신학자들이 찾아 제시하였다. 특히 “바르고 필연적인 귀결”과 관련하여 중요하게 언급되는 인물은 이 회의에 참여했던 스코틀랜드 대표위원 George Gillespie이다(Mcgraw, 2012: 29; Williams, 2015: 47)였는데⁹⁾ Gillespie를 비롯하여 그 이후 바르고 필연적인 귀결의 불가피성을 주장하는 학자들이 예수님의 사용으로 공통적으로 제시하는 것은 마태복음 22:23-33에 기록되어 있는 내용이다(Mcgraw, 2012: 6-12).

이때 사도개인들이 예수께 나와서 구약의 형사취수 제도를 근거로, ‘만일 이 제도에 따라 일곱 형제가 차례로 한 여자를 아내로 취했었다면, 부활 후에는 누구의 아내가 되어야 하는가?’ 하고 난제를 제시하여 부활 사상의 부당함을 입증하려고 하였다. 이에 대해 예수께서는 “너희가 성경도, 하나님의 능력도 알지 못하는 고로 오해하였도다.”라는 말로 그들의 오해의 출발점이 무엇인지를 지적한 다음, 구약을 근거로 부활을 입증하셨는데, 이때 사용한 근거 구절은 모세가 떨기나무 가운데 나타나신 하나님께 그 이름을 여쭙었을 때 들은 답 “나를 너희에게 보내신 이는 너희 조상의 하나님 곧 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님 여호와라 하라.”였다(출 3:15). 여기에

9) Gillespie를 포함한 스코틀랜드 대표위원들의 웨스트민스터 종교회의에서의 역할은 약간의 과장을 보태자면 “웨스트민스터 종교회의 문서들이 탄생한 것은 종교회의에 참석한 신학자들 덕분인지, 아니면 스코틀랜드 대표위원들 덕분인지 알 수가 없다.” 라고 표현될 정도였다(Williams, 2015: 49).

예수님은 하나님께 대한 진리 하나를 전제로 덧붙이셨다. “하나님은 죽은 자의 하나님이 아니요 산 자의 하나님이시니라.”(마 22:32)

흥미로운 사실은 인용한 출애굽기 3:15보다 부활에 관해 좀 더 명시적으로 가르치는 구절들이 있는데도(예를 들면 16편; 사 26장) 주께서는 그런 구절들을 사용하지 않고 조금 간접적인 방식으로 이 문제에 답하셨다는 사실이다. 어쨌든 덧붙여진 전제, ‘하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다.’에 대해서는 사두개인들을 포함해서 아무도 반론을 제기하지 않고 “우리가 듣고 그의 가르치심에 놀라더라.” 하였으므로 누구나 인정할 수 있는 진리라고 해야 할 것이다. 그러면 예수님의 논증은 다음과 같이 될 것이다. ‘하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다. 그런데 모세가 하나님의 이름을 여쭈었을 때 하나님께서 “나는 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님이라.”고 답하셨으니 그러면 아브라함이나 이삭이나 야곱이 이 세상에서는 생명이 다하고 그 몸이 무덤 속에 있다고 하더라도 그들이 여전히 하나님 앞에서 살아 있는 것이 아니냐? 그러니 사람은 이 세상에서 생명이 다한다고 그것으로 끝이 아니라 부활이 있는 것이다.’

예수님은 “죽은 자의 부활을 의논할진대 하나님이 너희에게 말씀하신바 나는 아브라함의 하나님이요 이삭의 하나님이요 야곱의 하나님이로라 하신 것을 읽어 보지 못하였느냐?”라고 말씀하시면서(마 22:31,32) 성경의 그 구절을 읽었다면, 그리고 하나님이 죽은 자의 하나님이 아니고 산 자의 하나님임을 알았다면 마땅히 이 구절이 사람의 부활을 함축하고 있다는 사실을 깨달았어야 했음을 말씀하신다. 그러니 예수님은 자신이 바르고 필연적인 귀결을 사용하셨을 뿐 아니라 신자들에게도 성경을 읽을 때 바르고 필연적인 귀결을 사용해야 한다고 촉구하는 것이다. 예수님의 이런 태도는 부활하신 후 제자들에게 하신 말씀에서도 충분히 간취할 수 있다. “미련하고 선지자들의 말한 모든 것을 마음에 더디 믿는 자들이여 그리스도가 이런 고난을 받고 자기의 영광에 들어가야 할 것이 아니냐 하시고 이에 모세와 및 모든 선지자의 글로 시작하여 모든 성경에 쓴바 자기에 관한 것을 자세히 설명하시니라.” 제자들은 구약 성경을 읽을 때 거기에서 그리스도에 대한 내용, 그의 고난과 영광을 읽어야 했던 것이다.

후에 베드로는 사도는 주님의 이 모범을 따라 시편 16:8-11을 근거로 바르고 필연적인 귀결을 통해 그리스도의 부활을 입증한다. 이 시를 쓴 다윗이 “내 영혼을 음부에 버리지 아니하시며 주의 거룩한 자로 썩음을 당치 않게 하실 것임이로다.”고 노래했는데, 다윗이 지금까지 죽어 그 무덤이 우리 가운데 있으니 이 시는 자신에 관한 것이 아니고 메시아에 관한 시이다. 그러니 예수는 이 시의 예언대로 메시아로 오셔서 죽었다가 부활한 것이다. 베드로 사도는 시편 16편 외에 요엘서 2:28-32, 그리고 시편 110편을 인용하여 설명한 후 최종적으로 “너희가 십자가에 못박은 이 예수를 하나님이 주와 그리스도가 되게 하셨느니라.” 하고 선포한다(행 2:36).

IV. 바른 필연적인 귀결

웨스트민스터 신앙고백 1장 1절은 “바르고 필연적인 귀결(good and necessary consequence)”에 의해 성경 명문에서부터 추론하여 하나님의 뜻을 알 수 있다고 고백하였다. 그런데 ‘바르고 필연적인 귀결’이라는 것이 어떤 귀결을 말하는가?

‘필연적인 귀결’이라는 어구는 논리학적인 용어로 쉽게 번역될 수 있을 것 같다. 논리학에서는 한 추리에서 전제의 참이 결론의 참을 확실하게 보장하는 경우, 즉 전제가 결론을 함축하는 경우 그런 추리는 타당(valid)하다고 한다. 그렇지 못한 경우는 부당한 추리(invalid)라고 한다. 그리고 한 추리에서 전제가 논리적으로 결론을 함축할 뿐 아니라 그 추리의 전제가 모두 참이어서 결론도 참이 될 수밖에 없는 추리를 건실한(sound) 추리라고 하고, 그렇지 않은 추리는 건실하지 않은(unsound) 추리라고 한다. 따라서 건실한 추리는 언제나 타당한 추리이지만, 타당한 추리 중에서는 건실한 추리도 있지만 건실하지는 않은 추리, 즉 논리적으로는 타당하지만 전제에 거짓이 있고, 따라서 그 추리 전체가 결론의 참을 확실하고 보장하지 못하는 추리도 있다. 논리학에서의 이와 같은 평가 기준에 따르자면 고백의 ‘필연적인 귀결’이란 타당한 추리에 의한 결론을 말하는 것으로 보인다.

그런데 바르다는 것은 무엇을 말하는가? 영어로는 ‘good’으로 표현되어 있어서 우리나라 번역본을 보면 때로는 ‘선한’이라는 표현도 쓰는데, 그러면 ‘선한 귀결’ 즉 윤리적으로 옳은 내용을 담고 있는 귀결이라는 말인가?

맥그로는 이에 대한 정의는 고백 1장 6절에 이미 암시되어 있다고 설명한다(3). 하나님 자신의 영광과 사람의 구원과 믿음과 생활에 필요한 모든 것에 관한 하나님의 온전한 뜻은 성경에 명시적으로 기록되어 있는 것이 있는데 여기에는 직접적인 지시, 금지, 진리 진술, 분명하게 승인된 예들이 포함된다. 이를 뒤바꾸어 놓으면 “바르고 필연적인 귀결”이란 성경의 신적 저자에 의해서 의도되고 포함되어 있지만 성경 본문 표면에 명확하게 드러나 있지 않기 때문에 성경의 한 구절 또는 여러 구절로부터 추론할 수밖에 없는 교리나 규범들이라는 것이다. 이런 추리가 “바른” 추리, 또는 성경 본문에서 정당하게(legitimately) 추론이고, 또 억지로 본문에 집어넣은 추리나 임의적인 추리가 아니라 필연적인 추리라는 것이다.

맥그로는 마틴 루터에게서 바르고 필연적인 추론의 오용의 한 예를 찾아낸다. 루터는 여호수아서에서 하나님께서 태양이 머물게 하셨다는 기록을 근거로 하여 태양이 지구를 중심으로 공전한다고 주장했다고 하는데, 루터는 성경의 일상생활의 어법을 오해했기 때문에 이런 오류를 범했다는 것이다. 맥그로는 덧붙여서 이 구절에서 정당하게 추론할 수 있는 내용을 구별해서 제시한다(5). 이 구절에서 정당하게 추론할 수 있는 것은 하나님께서 낮과 밤의 자연적인 과정의 주권자이시며, 그래서 이 과정을 그분이 원하실 때마다 원하시는 방식대로 얼마든지 변경할 수 있는 분이라는 사실뿐이다. 결국 바르고 필연적인 귀결의 의도는 성경 본문에 부인할 수 없도록 함축된 내용들을

인식해 내는 것이다. 맥그로는 이런 바르고 필연적인 귀결들은 성경 본문이 취하고 있는 신학적 뼈대를 반영하기 마련이고 그래서 바르고 필연적인 귀결의 초점은 이렇게 밑에 깔려 있는 가정들을 분명하게 드러내는 데 있다고 주장한다.

스코틀랜드가 파송한 위원들 중 한 사람으로서 바르고 필연적인 귀결의 원리를 가장 충실하게 설명하고 옹호했다고 평가되는 질레스피는 바르고 필연적인 귀결의 조건에 대해서 다음과 같은 내용의 조건을 달았다(Williamse, 2015: 49). 첫째, 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 내는 연역은 객관적으로 필연적인 연역이어야 한다. 그러나 그럼에도 불구하고 이런 필연적인 연역이 만장일치의 동의를 얻고 보편적으로 받아들여지지 않을 수도 있다. 많은 정통적인 진리가 바르고 필연적인 귀결에 의해서 세워졌지만 아리우스파나 반삼위일체론자들은 이를 받아들이지 않고 있다. 셋째로, 거룩한 이성이 행사할 수 있는 연역 능력을 신임하지만 그렇다고 해서 확신의 근거를 인간 이성에 두려는 것은 아니다. 그보다는 의도된 의미 전체를 포괄하는 성경에 두려는 것이다. 마지막으로 질레스피는 신령한 진리는 영적으로 분별되어야 한다는 점을 긍정한다. 오직 중생한 이성만 영적이고 신적인 문제들에 관하여 성경으로부터의 바르고 필연적인 귀결을 연역하고 받아들일 수 있다.

이상을 종합해 볼 때 “바르고 필연적인 귀결”의 “바른(good)”은 윤리적인 선과는 크게 상관이 없는 단어임이 드러난다. 그것보다는 성경의 전체적인 가르침과 일치하는 내용이어야 한다는 뜻에 가깝다. 가장 최근에 “Good and Necessary Consequence”라는 논문을 낸 윌리엄즈가 이 내용을 분명하게 표명한다.

Williams는 “바르고 필연적인 귀결”의 “바른”이라는 한정어는 어떤 성경적인 연역이든지 다른 성경과 조화를 이루어야 한다는 것을 뜻함이 틀림없다고 단언한다(50). 그는 다음과 같은 웨스트민스터 신앙고백의 9장 1절이 동일한 원리를 천명하고 있다고 본다. “성경을 바르게 해석하는 준칙은 성경 자체입니다.” 이 원리는 바르고 필연적인 귀결에도 적용된다. 어떤 연역이든 “바른” 연역이 되기 위해서는 이 원리에 의해서 평가되어야 한다. 성경이 가르치고 있는 알려진 진리 전체와 일치해야 하고 “더 분명하게 말하는 다른 구절들”과 조화를 이루어야 한다.

윌리엄즈는 “필연적인”이라는 조건에 대해서는 좀 더 온건하게 규정한다. ‘명백하게 확실해야 하고 합리적으로 부정할 수 없어야 한다.’고 한다. 또는 익숙한 법정 용어를 빌리지만 “합리적인 의심의 여지가 벗어나야” 한다고 규정한다. 윌리엄즈는 최종적으로 논리학의 용어를 빌어 “바르고 필연적인 귀결”이란 검증할 수 있는 범위 안에서 참인 전제들(verifiably true premises)과 연역적인 타당성을 지닌 것이라고 표현한다.

앞에서 우리는 그리스도께서 바르고 필연적인 귀결을 사용하신 예를 살펴보았는데, 이를 좀 더 자세하게 들여다보면 윌리엄즈의 이해를 지지하는 것으로 여겨진다. 주께서는 사두개인들의 잘못된 생각의 원인으로 성경에 대한 무지와 하나님의 능력에 대한 무지를 지적하셨다. 그리고 출애굽기 3:15을 전체로 삼아 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 낼 때 하나님의 백성이 마땅히 알고 있어야 진리 “하나님은 죽은 자의 하나님이 아니라 산 자의 하나님이다.”를 보조 전제로 덧붙이셨다.

이 보조 전제가 앞에서 말한 하나님의 능력에 대한 지식에 해당할 것이다. 그런데 성경이 가르치는 것이 무엇인가? 성경이 가르치는 것은 하나님이 어떤 분이요, 무엇을 하는 분이냐 하는 것을 가르치니까 사실상 성경에 대한 지식과 하나님께 대한 지식은 그 외연에서는 일치한다. 신자는 성경을 통해서 하나님을 알아야 하고, 신자가 알아야 할 하나님은 성경의 하나님이다. 그러니 성경의 명문에서 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 낼 때 반드시 필요한 것은 성경 전체에서 가르치는 하나님에 대한 참된 지식이다.

바르고 필연적인 추론이 갖추어야 할 조건을 이와 같이 규정해 놓고 볼 때 “필연적인 귀결”의 필연성이 논리학에서 말하는 타당성과는 다르다는 생각을 하게 된다. 왜냐하면 삼단논법에서처럼 전제가 몇 개로 제한되는 경우에는 타당성을 확인하기가 쉽지만 지금 우리가 바르고 필연적인 귀결을 말할 때처럼 전제의 범위가 성경 전체의 가르침으로 확대된다면 그 타당성을 논리학에서처럼 엄밀하게 확인한다는 것은 불가능하다고 봐야 할 것이다. 그러니 윌리엄즈의 ‘명백하게 확실해야 하고 합리적으로 부정할 수 없어야 함’이나 ‘합리적인 의심의 여지가 없음’이라는 규정이 적절한 선택으로 보이는 것이다. 게다가 성경을 이루고 있는 글들이 학문적인 글들이 아니고 일상적인 다양한 형식의 글로 되어 있기 때문에 논리학의 타당성이라는 엄밀한 기준을 적용한다는 것은 적절하지 않다고 생각된다. 시편은 시들로 이루어져 있는데, 그 시들의 문장들을 논리적으로만 분석하려고 한다면 어떤 결과가 나오겠는가?

V. 결론

앞에서 우리는 카이퍼 이후의 신학자들이 논리학을 어떤 식으로 이해하는지를 간추려 보았다. 큰 줄기에서 보자면 카이퍼의 정신을 이어받아 도어베르트가 철학적으로 발전시켰고, 그 흐름의 영향을 간접적으로 받으면서 자기의 고유한 논리학관을 마련한 사람이 포이트레스로 여겨진다. 클락은 이런 흐름에서 많이 벗어나 있는 것으로 보인다.

클락의 입장은 우리가 지금까지 살펴본 “바르고 필연적인 귀결”의 흐름과도 떨어져 있는 것으로 보인다. 클락은 논리가 곧 하나님의 마음의 구조라고 주장하고 사람의 논리와 하나님의 논리는 동일하다고 주장하기 때문이다. 그러나 “바르고 필연적인 귀결”을 주장하는 신학자들은 인간의 논리적인 사고를 존중하면서도 그러나 언제나 하나님의 권위, 성경의 권위 밑에 있기를 원하고, 타락한 이성을 말하며, 논리적인 추론을 할 때에도 성신의 도움을 받아야 할 필요가 있음을 인정한다.

마지막으로 “바르고 필연적인 귀결”에 대한 우리의 탐구가 기독교적 학문 연구 일반에 어떻게 이용될 수 있을까? 우리는 앞에서 웨스트민스터 신앙고백의 “바르고 필연적인 귀결”은 성경을 읽을 때 필연적인 귀결을 이끌어 내야 할 것을 요구하지만 동시에 그 내용이 성경의 전체적인 가르침과 일치해야 바른 추론이 된다고 신학자들이 이해하고 있는 사실을 확인하였다. 우리는 기독교적 학문 연구 일반에서도 이 원칙을 적용할 수 있으리라 생각한다. 어떤 학문이 기독교적인 학문이 되려면 어떻게 해야 하는가? 성경의 전체적인 가르침과 조화를 이루는 내용을 결론으로 이끌어 내는 학문이어야 할 것이다.

이 말이 각 분과 학문의 탐구 결과를 성경에서 이끌어내야 한다는 말로 이해되어서는 안 될 것이다. 성경을 읽을 때의 좋은 추론이 바르고 필연적인 귀결을 이끌어 내는 것이듯이 각 학문에서는 자기 분야에서 요구하는 “필연적인 귀결”을 시행해야 한다. 각 학문 분과에서 요구되는 “필연적인 귀결”은 학문 분과마다 다를 것이다. 신학자는 성경 구절에서 “필연적인 귀결”을 이끌어 냈지만 자연과학자라면 실험 관찰 자료를 전제로 삼아 그 분야에서 요구되는 “필연적인 귀결”을 이끌어 내야 할 것이다. 수학자라면 수학의 분야에서 인정되는 출발점에서 시작하여 그 분야에서 요구되는 “필연적인 귀결”을 이끌어 내어 자기 연구의 결론으로 삼아야 할 것이다.

그러나 그러면서도 그것이 기독교적인 학문이 되려면 그 내용이 성경의 전반적인 가르침과 조화를 이루어야 할 것이다. 이런 면에서 볼 때 완전한 기독교 학문이란 없다. 이렇게 본다면 학문 연구 결과가 얼마나 기독교적이나 하는 것은 정도의 차이 문제일 것이다. 그 내용이 얼마나 성경의 가르침과 일치하느냐에 따라 그 정도를 평가할 수 있을 것이다.

참고문헌

- Clark, H. Gorden (1985), *Logic*, Tennessee: The Trinity Foundation, 1985.
- Dooyeweerd, Herman (1953), *A New Critique of Theoretical Thought, v. I*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953.
- Dooyeweerd, Herman (1955), *A New Critique of Theoretical Thought, v. II*, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1955.
- Kuyper, Abraham (1898), *Encyclopedia of Sacred Theology*, tr by J. Hendrik de Vries, New York, Charles Scribner' s Sons, 1898.
- McGraw, Ryan M. (2012), *By Good and Necessary Consequence*, Michigan, Grand Rapids, 2012.
- Poythress, Vern Sheridan (2013), *Logic : A God-Centered Approach to the Foundation of Western Thought*, Illinois, Crossway, 2013.
- Schaff, Philip (1993), *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes, vol III, The Evangelical Protestant Creeds*, MI: Baker Books, 1993.
- Williams, C. J. (2015), “Good and Necessary Consequence in the Westminster Confession” , in *Reformed Presbyterian Theological Journal*, 1.2 (Spring 2015).
- 양성관 (2011), “도어베르트에 대한 비판적 성찰” , 『신앙과 학문』, 기독교학문연구회, 제16권 제4호, 2011.
- 최용준 (2005), “헤르만 도어베르트: 변혁적 철학으로서의 기독교 철학의 성격을 확립한 철학자” , 『하나님을 사랑한 철학자 9인』, IVP, 2005.