

荀子의 名學에 관한 考察*

金 明 錫

I. 서론

본 논문에서 중점적으로 다루고자 하는 것은 순자의 명학이다. ‘名學’이란 명칭은 清末의 학자 嚴復이 J.S.Mill의 『System of Logic』을 『穆勤名學』으로 번역한 것에서 유래하는데, 이후 中國論理學을 의미하는 용어로서 호적의 『先秦名學史』에서 확고한 위치를 굳혔다. 만일 ‘중국논리학’이라는 용어가 성립가능하다면, 그것은 서양논리학과 비교해 볼 때 어떤 차이점과 공통점을 지니는가? 첫째로, 서양논리학은 항과 항 사이의 논리적 관계를 다루는 형식논리, 기호논리 중심인데 반해, 중국의 명학(=중국논리학) 以下 계속해서 ‘명학’이란 용어를 사용하겠다)은 낱말의 뜻을 다루는 개념론 중심이다.¹⁾ 둘째, 중국의 명학은 서양논리학과는 달리 철저히 정치성을 띠고 논의된다(단순히 정치의 시녀라는 말은 아님). 이러한 두 가지 성격 때문에, 중국명학은 그 주장자의 정치-사회철학, 윤리학 이론과 밀접한 연계를 가질 수밖에 없다.

중국명학은 원전에 담긴 내용에 있어서 뿐만 아니라 그에 대한 지금까지의 연구업적에 있어서도 이른바 ‘변증법적인 관계’를 갖는다고 말할 수 있을 것 같다. 즉, 하나는 순수이론적인 관점에서 명학을 연

* 이 글은 필자의 학부졸업논문 “荀子의 認識論과 名學에 관한 考察” 중에서 제 2부인 <순자의 명학>부분만을 뽑아 다듬은 것이다.

1) 加地伸行/윤무학 역 『이야기 중국논리학사』, 범인문화사, 1994, 제 2장 참조. 그러나 『墨子』<小取>편에서는 辟, 侔, 援, 推, 或, 假, 效 7가지의 추론규칙을 다루고 있다. 이 부분을 연구하면 명학의 형식논리적 성격도 밝힐 수 있을 것 같다.

구하는 것이고, 또 하나는 정치윤리의 도구라는 관점에서 연구하는 것이다. 선진제가의 명학관계 자료에도 비율의 차이는 있지만 이 두 가지 측면이 동시에 존재한다. 명학연구자들은 이 두 가지 관점을 잘 조화시켜낼 수 있어야 할 것이다.

명학연구는 원래 19세기에 제반분야에 걸친 서양의 침략에 동양이 문화적 충격을 받고서 서양을 배우기 시작했을 때, ‘우리에게도 서양의 논리학과 비슷한 그 무엇이 있을 것이다’하는 생각으로 시작된 것이다. 그런 까닭에 명학을 ①서양 형식논리학이나 인도 인명학의 개념과 틀로써 이해하는 연구들(양계초, 온공이, 장병린 등)이 주로 생겨났고, 이에 반대하여 ②중국 고유의 사유방식을 재구성해내고자 하는 연구도 간간이 있어왔다(조기빈, 오비백). 한편 ③미국의 학자들은 언어철학적 개념과 분석틀을 동원하여 명학 가운데서도 다소 형이상학적 성격을 띠는 공손룡의 <白馬論>, <堅白論>, <指物論> 등을 주로 연구하였다(Chad Hanson). 이 중에서 ①, ③과 ②오비백의 연구는 순수이론적 연구에 속하고, ②중 조기빈의 연구는 정치윤리학적 연구에 속한다. 필자는 우선 주체적인 명학연구관점을 설정하는 일이 시급하다고 보고, 그를 위해서는 방편상 조기빈과 같은 입장을 택하는 것이 바람직하다고 생각한다. 그러나 명학을 자신의 정치윤리적 입장을 관철시키기 위한 도구로만 보는 조기빈의 입장엔 문제가 있으므로, 필자는 부분적으로 이 입장을 채택하면서도 한편으로는 가능한 한 중국명학의 고유한 학술적인 측면이 자연스럽게 부각될 수 있도록 하려고 한다. 비교철학적 연구는 명백한 한계가 있으므로, 어렵더라도 우리에게서 우러난 개념으로 우리 철학을 기술하는 노력을 경주해야 할 것이다.

이러한 몇 가지 점에 유의하면서, 본론에서는 <正名>편을 중심으로 순자의 명학에 대해 구체적으로 알아보도록 하겠다.

II. 본론

<荀子의 名學>

1. 순자 이전의 명학의 흐름

순자는 전국말기에 활동한 사상가이기 때문에, 그 동안 다양하게 발전하였던 여러 학파의 사상을 중에서 장점들만을 뽑아 儒家의 관점에서 집대성할 수 있었다. 名學 분야에서도 그의 <正名>편은 孔子 아래의 정명론적 사상계통과 해시 등의 자연에 대한 탐구, 그리고 변설에 관한 후기 묵가의 눈부신 연구를 융합한 걸작으로 손꼽힌다. 서론에서도 밝혔듯이 중국 명학관계 자료에는 정치적인 내용과 순수이론적인 내용이 함께 들어있는데, 이 중 순수이론적 연구는 주로 서양의 형식논리학과 언어철학, 인도의 인명학의 눈을 통해 이루어졌다. 그러나 필자는 이러한 방법론에 의한 연구는 중국 명학 고유의 본질을 왜곡시킬 소지가 있다고 보며, 학문의 주체성의 측면에서도 많은 문제점이 있다고 생각한다. 또한 춘추전국시대는 기존의 가치관이 무너지면서 새로운 질서의 수립을 위해 자연과 사회에 대한 인간의 관계, 그리고 인간의 본성에 대한 진지한 탐구와 토론이 진행되었던 시기이다. 이러한 격동의 시기를 살았던 사상가들은 어떤 방식으로든 현실과 관계를 맺고 있었을 것이며, 필자는 바로 이 점에 착안하여 명학연구를 시작하고자 한다. <正名>이란 제목에서 알 수 있는 것처럼, 순자는 공자의 정명론적 전통을 계승하고 있다. 본 논문에서는 순자의 <正名>을 이러한 기조로 분석할 것이다. 물론 <正名>에는 묵가의 변설에 관한 중요한 규칙인 類, 法, 故 등의 개념과 함께 추론, 판단과 관계 있다고 하는 辭 등의 개념이 나오지만 필자의 공부가 아직 여기엔 미치지 못하므로 그에 대한 연구는 후일의 과제로 미루어야겠다. 하지만 힘이 닿는 대로 순수논리학적 접근도 시도해보고자 한다. 이 章에서는 정명론, 혹은 현실참여적 경향을 중심으로 순자 이전의 명학 전통을 간략히 살펴보기로 하겠다.

‘正名’이란 말은 공자가 처음 사용한 말이지만, 그 정신은 『春秋左氏傳』에서부터 나타난다. 다음 구절을 보자;

晉穆侯의 부인 姜氏가 전쟁 중에 두 아들을 낳았는데, 각각 그 이름을 仇, 成師라고 지었다(이것은 '원수', '군대를 이룬다'라는 뜻이다). 진의 대부 師服이 말했다; “이상하도다, 군주가 자식들을 이름지음이여! 무릇 이름을 지어서 마땅한 것을 제정하고, 마땅함으로써 禮를 세워내고, 禮로써 정치를 행하며, 정치로써 백성들을 바르게 하는 것이다. 이런 까닭에 정치가 이루어지고 백성이 그에 따르는 것이니, (이것에) 거스르면 난리가 일어난다. 아름다운 짹을 일컬어 妃라 하고, 원망스러운 짹을 일컬어 仇라고 하는데, 이것은 옛날의 이름짓는 법이었다. 이제 군주가 태자를 이름지어 仇라고 하고, 아우를 成師라고 했으니, 비로소 난리의 조짐을 보인 것이다. 형(仇)은 아마도 쇠퇴할진저!”²⁾

이 구절은 공자의 正名에 관한 주장과 매우 비슷하다. 계속해서 공자에 대해 알아보자.

공자는 아들이 아비를 죽이고 신하가 임금을 죽이는 일이 비일비재하였던 당시 사회를 亂世로 규정하고, 그 해결책으로서 周禮에 복귀할 것을 주장하였다. 300년 후를 알 수 있느냐는 子張의 질문에 대해 공자가 “온나라는 하나라의 禮에 근거를 두고 있으니 그 덜어내고 더한 바를 알 수 있고, 주나라는 은나라의 禮에 근거를 두고 있으니 (마찬가지로) 그 덜어내고 더한 바를 알 수가 있다. 만일 周(禮)를 계승하는 나라가 있다면, 3000년 후라도 그 모습이 어떠할지 알 수 있다”³⁾라고 대답한 것을 보아, 공자는 周禮를 시대가 변해도 그 유효성을 잃지 않는 보편타당한 법칙으로 보았다고 할 수 있겠다. 주례의 본질은 五倫이다. 공자는 齊의 景公이 정치에 대해 묻자, “임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다”⁴⁾고 하였다. 여기서 君, 臣, 父, 子는 周

2) 『春秋左氏傳』, 桓公2年 初晉穆侯之夫人姜氏, 以條之役, 生大子, 命之曰仇.其弟以千畝之畷生, 命之曰成師.師服曰; “異哉君之名子也! 夫名以制義, 義以出禮, 禮以體政, 政以正民.是以政成而民聽, 易則生亂.嘉耦曰妃, 憎耦曰仇, 古之命也.今君命大子曰仇, 弟曰成師, 始兆亂矣.兄其替乎!”

3) 『論語』 <爲政>23, 子張問; “十世可知也?” 子曰; “殷因於夏禮, 所損益可知也. 周因於殷禮, 所損益可知也.其或繼周者, 雖百世可知也”

4) 『論語』 <顏淵>11, 齊景公問政於孔子.孔子對曰; “君君臣臣父父子子.”

禮에 의해 규정된 名分이다. 백성들은 자기의 名分(職分, 身分)을 지키며 살고, 君子는 이들을 잘 다스려 사회 전체의 調和를 이끌어내야 한다. 자신의 분수를 뛰어넘어君子와 동등한 사회적 지위와 경제적 이익을 요구하는 것을 ‘同’이라 하고, 이런 자들을 小人이라고 부른다. 공자가 살았던 시대는 이러한 小人輩들이 점차 세력을 얻어 사회를 어지럽히기 시작하던 때였다. 공자는 이들을 다스리기 위해, 정치를 하게 되면 반드시 먼저 이름을 바로잡아야 한다고 주장하였다. 이러한 공자에 대해 자로가 사리에 어둡다고 반박하자, 공자는 正名의 중요성을 다음과 같이 역설한다;

“명칭이 바르지 않으면 말이 순조롭지 못하고, 말이 순조롭지 못하면 일이 이루어지지 않으며, 일이 이루어지지 않으면 禮와 樂을 적극적으로 사용할 수가 없다. 禮와 樂을 적극적으로 쓰지 못하면 형벌이(범죄자에게) 정확히 적용되지 못하고, 그렇게되면 백성들이 생활을 제대로 할 수가 없다”⁵⁾

흔히 공자의 이러한 사상을 正名論이라고 한다. 그리고 중국철학에서 ‘名’이 중요한 철학적 개념으로 쓰이기 시작한 것도 孔子 때부터이다. 공자 이후 先秦思想史에서 名, 實은 줄곧 중요한 철학개념이 되어 왔으며, 자신의 저작에서 名, 實을 언급하지 않은 사상가는 거의 없다. 공자에게 있어서 名은 周禮에 의해 규정지워진 제반사회관계에 관한 명칭들이었으며, 그는 경제적 생산력이 발전함에 따라 사회에 근본적인 변화가 일어났다는 것, 그리고 그 변화에 부응하여 새로운 사회관계(實)가 생겨나고 기존질서의 일부는 이미 없어져버렸다는 것을 인정하려 하지 않았다.⁶⁾ 그리하여 공자는 새로운 이름을 제작하고

5) 『論語』 <子路>3, “名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則刑罰不中, 刑罰不中則民無所措手足.”

6) 당시의 혼란한 상황에 대해 공자는 상당한 공포를 느꼈던 것 같다: “軒(모난 술잔)가 軒 역할을 하지 못하면 그것을 軒라고 할 수 있겠는가!(軒不軒, 軒哉軒哉!)” 또한 노나라에서는 文公 때부터 매달 초하루에 清廟에 羊을 바치고 그 달의 일을 시작할 것을 고하는 告朔之禮가 이미 시행되지 않고 있었는데, 有司들은 오히려 그 양은 계속 잡아 바치고 있었다. 이에 子貢이 양 잡는 것을 그만두게 하려고 하자, 공자는 “賜야, 너는 그 양을 아끼느냐. 나

안 쓰이는 이름은 폐기하는 대신, 기존의 名체계를 다시 한번 주장하고 사람들이 그 명칭에 상응하는 實(德)을 갖출 것을 호소하였다.

老子는 외부대상에 대한 언어적 표현이라는 名의 기능을 부정하였다. 그는 “道를 道라고 할 수 있으면 진정한 道가 아니며, 名을 名이라고 이름붙일 수 있으면(①정치적 해석; 당시 통용되던 제반 사회관계에 관한 명칭, 규정/②인식론적 해석; 외부사물에 대한 命名작업) 진정한 名이 아니다.”⁷⁾라고 하였고, 또 “道는 감추어져 이름이 없다”, “나는 그 이름을 모르겠다. 그것의 字를 ‘道’라고 하고, 억지로 그것을 이름붙여 크다고 한다.”⁸⁾고 하여 명칭은 변화무쌍한 실제세계를 완전히 포착해낼 수 없다고 보았다. 노자의 이러한 주장을 흔히 無名論이라고 부르는데⁹⁾, 莊子에 가서는 ‘齊物論’으로 발전하여 자연의 흐름에 순응할 것이 적극적으로 주장된다.

그 밖에도 墨家, 法家, 惠施, 公孫龍 등이 서로 다른 名實論을 발전시켰다. 이 부분은 필자가 아직 깊이 공부해보지 못한 부분이므로, 胡適의 말을 간단히 인용해 보고자 한다;

“고대에는 본래 무슨 ‘名家’라는 것이 있었던 것은 아니며 어찌 한 철학을 막론하고 모두 학문을 연구하는 일종의 방법이 있었다. 이 방법이 곧 그 학파의 명학, 곧 논리(論理, 邏輯, Logic)이다. 그러므로, 노자는 無名을 주장하였고, 공자는 正名을 말하였으며, 목자는 ‘언론에는 세 가지 기준이 있다(言有三表)’고 하였고, 楊子는 ‘실제 사물에 대해서는 그것과 짹지를 적당한 이름이 없고, (우리

는 그 禮를 아낀다. (賜也, 爾愛其羊, 我愛其禮)”라고 하였다. 여기서 우리는 공자가 周禮를 충분히 체득하여 거기에 담긴 아름다운 정신을 실현하고자 했던 사람이라는 것을 알 수 있다.

7) 『老子』 제1장, “道可道非常道, 名可名非常名.”

8) 『老子』 제41장, “道隱無名.”

9) 『老子』 제25장, “吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大”

10) 지금까지의 노자 연구는 주로 無名이라는 현실비판적이고 형이상학적인 관점에서 전개되어 왔으나, 文錫胤 선배는 일차원적이고 상식적인 공자의 사회관계규정을 뛰어넘는, 道의 인식에 기반을 둔보다 균원적인 사회관계(常名)를 노자가 제시하려 하였다고 파악한다. 몇 가지 난점이 있으나, 아주 좋은 관점이라고 생각된다. 문석윤, “노자에 있어서의 名의 문제” 哲學論究 제13집, 서울대학교 학사학위논문, 1985 참조

가 쓰는) 名詞도 본모습 그대로의 실제 사물을 나타내고 있는 것은 아니다'라고 하였으며, 公손룡에게는 名實論이 있고, 荀子에게는 正名論이 있고, 莊子에게는 齋物論이 있고, 尹文子에게는 刑名論이 있다.”¹¹⁾

이렇게 先秦의 사상가들은 모두 名實개념에 대해 자기 나름의 독특한 이론을 발전시켰다. 그러나 위에서 밝혔듯이 名實論은 한가한 사람들이나 누는 형이상학적 담론이 아니라 당시 사회의 혼란국면을 타개해 나가기 위한 해결책의 일환으로 제시되는 것이었으므로, 당연히 다른 학파에 대한 비판과 자기학파의 옹호가 뒤따랐다. 그리하여 이들 사이에는 보다 확실한 개념규정작업과 論辯技術의 발전이 이루어졌다.

2. 순자의 명학

(1) 이름의 필요성—“所爲有名”

순자는 먼저 왜 인간이 언어를 가져야 하는가 하는 물음에서부터 출발한다. 인간의 언어는 그 원초적 형태가 고유명사에서 비롯되었을 것이고, 漢字는 기본적으로 한 글자 한 글자가 독립된 단위로서 한 가지 뜻을 나타내고 있으므로, 순자의 물음은 다시 “인간이 왜 이름(名)¹²⁾을 갖게 되었는가?”하는 물음으로 압축된다. 다음 구절을 보자;

“다른 것과 구별되는 (고유한) 생김새와 뜻을 가지고 있는 한 사물에 있어서, 사람들 간에 (그것과는) 다른 사물을 가지고서 그

11) 胡適/송금섭, 함홍근, 민두기 역, 『중국고대철학사』, 대한교과서주식회사, 1990, p. 204

12) 여기서의 ‘이름’은 보통명사를 가리키는 것이다. 그런데 우리말에서는 ‘달린다’, ‘서있다’, ‘맑다’ 등의 말은 用言이라 하여 名詞로 보지 않는데, 古代中國語(漢文)에서는 ‘走’, ‘住’, ‘清’ 이렇게 한 글자씩 떨어지므로 넓은 의미에서 名詞로 보았던 것 같다. 現代中國語(白話文)에서는 두 글자로 된 낱말들이 많아지고 동사에는 거의 항상 여러 가지 보어가 따라붙으므로 용언을 명사로 보기는 어려울 것이다.

사물의 뜻에 대해 의사소통을 하고자 하면 이름과 실제가 서로 뒤엉켜버리게 되고, 그러면 신분의 높고 낮음을 밝게 구분할 수 없으며 사물의 같고 다른을 식별할 수 없게 된다. 이렇게 되면 뜻에 있어서는 이해하지 못하는 근심이 반드시 있게 되고, 일에 있어서는 곤란한 경우를 당하거나 실패하게 되는 재앙이 반드시 있게 된다. 그래서 지혜로운 자는 (만물을) 분별하고 명칭을 제정하여 실제사물을 가리켜서, 위로는 신분의 등급을 밝게 나누고 아래로는 (사물의) 같고 다른을 식별하게 하였으니, 이렇게 되면 뜻에 있어서는 이해하지 못하는 근심이 없고 일에 있어서는 곤란한 경우를 당하거나 실패하게 되는 재앙이 없게 된다. 이것이 (바로) 이름이 생겨나는 이유이다.”¹³⁾

여기에서 순자는 이름이 생겨나게 되는 이유로 두 가지를 들고 있다. ①첫번째는 사람들이 일상생활을 원만하게 영위할 수 있도록 하기 위한 실용적 목적과 관계되는데, 이는 ‘사물의 같고 다른을 식별한다’는 말로 표현된다. 보통의 인식능력 정도만 지닌 사람이라면 누구나 외부사물을 구별해서 파악할 수 있다. 그러나 자기에게는 아무리 명확하게 인식되었다 할지라도, 다른 사람과 그것에 대해 의사소통을 할 때는 문제가 생길 수 있다. 그래서 순자는 인간들 상호간에 동의할 수 있는 표준적인 명칭을 제정하여 혼란을 방지하고자 한 것이다.

②두번째는 그의 治世論과 밀접한 관계를 맺는 것으로, ‘신분의 등급을 밝게 나눈다’는 말로 표현된다. 이와 관련된 다음 구절을 보자;

“그러므로 (천하의) 제왕이 이름을 제정함에 있어서, 이름이 정해지면 실제가 (올바른 방식으로) 나뉘어 인식되고, 道가 행해지면 뜻이 통하게 되니, (결국) 백성들을 신중히 거느려 그들(의 뜻)을 하나로 통일할 수가 있다. ...그 백성들은 아무도 이상한 말에 의탁하여 올바른 이름을 어지럽히지 않으며, 따라서 그 백성들은 성실해진다. (백성들이) 성실하면 부리기가 쉽고, 부리기가 쉬우면 공을

13) <正名>2, “異形離心, 交喻異物, 名實玄紐, 貴賤不明, 同異不別.如是則志必有不喻之患, 而事必有困廢之禍.故知者爲之分別, 制名以指實, 上以明貴賤, 下以辨同異.貴賤明, 同異別.如是, 則志無不喻之患, 事無困廢之禍.此所爲有名也.”

세울 수 있다. ...이것은 약속(으로 제정한) 명칭을 신중히 지켜서 (이루어진) 공이다. 오늘날엔 聖王이 없어지고 이름을 지키는 것이 태만해졌으며, 이상한 말들이 일어나고 이름과 실제가 혼란해져 옳고 그름이 분명히 드러나지 않게 되었다. (이런 상황이므로) 법을 지키는 관리나 (유교의 여러 가지 조목들을) 세어 외는 관리(처럼 확고한 정신을 가진 사람)들까지도 (마음에) 혼란을 일으키게 되었다. 만일 (새로운) 제왕이 일어난다면, 반드시 옛 이름을 그대로 쓰기도 하고 새로운 이름을 짓기도 할 것이다.”¹⁴⁾

순자의 목표는 유가적 신분질서에 따라 세상을 조화롭게 다스려내는 것이었다. 옛날부터 전해내려오는 명칭 가운데에는 禮의 정신을 잘 드러내는 동시에 그대로 가져다 써도 아무 문제가 없는 것이 있고, 시대가 변하고 인간의 인식이 발달함에 따라 새로이 만들어내야 할 이름도 있다. 순자의 ‘이름’은 이 두 가지 작업을 포괄하면서 백성의 뜻을 하나로 모아내는 것을 그 주요 기능으로 갖는다. ‘옛 것을 조술할 뿐 새로이 만들어 내지는 않았던(述而不作)’ 공자와는 달리 새로운 이름을 제정할 것을 주장한 순자이지만, 여전히 정명론적인 전통을 계승하고 있다고 할 수 있겠다.

(2) 이름짓기(制名)의 실제

바른 이름을 짓기 위해서는 먼저 事物, 事態의 眞相에 대해 올바로 알고 있어야 한다. 순자는 자신의 인식론을 전개한 글인 <解蔽>편에서 인식의 두 근원으로서 감각경험과 마음을 제시하는데¹⁵⁾, <正名>편에서는 이 두 가지 인식에 근거하여 두 종류의 명칭이 제정되어 나온다.

- 1) 감각경험(마음의 徵知작용¹⁶⁾포함)에 의해 인식한 지식에 근거하

14) <正名>2, “故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉....其民莫敢託爲奇辭以亂正名，故其民懶懶則易使，易使則功....是謹於守名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。”

15) 필자의 원래 논문을 볼 것

여 이름짓기

인간의 지식은 감각경험을 통해 감각자료를 수집하고 그것을 바탕으로 마음이 일련의 처리과정을 거치는 것에 의해 수립된다. 여기에서는 이러한 과정을 거쳐 수립된 지식을 기반으로 하여 이름짓는 작업을 수행한다.

①“(사물들이) 서로 같으면 같다고 하고, 다르면 다르다고 한다. 단순명사만으로도 충분히 이해할 수 있다고 여겨지면 단순명사를 쓰고, 단순명사만으로는 이해하기 어렵다고 여겨지면 복합명사를 쓴다. 또한 단순명사와 복합명사가 서로 피하는 바가 없으면 (두 가지를) 함께 쓰는데, (이런 경우에는) 함께 써도 해가 되지 않는 다.”¹⁶⁾

사물을 인식할 때, 그것들이 같은 것들이면 같다고 여기고 서로 다른 것들이면 다르다고 여겨, 한 사물에 여러 가지 이름을 붙이거나 서로 다른 여러 사물에 한 가지 이름을 붙이거나 하지 말아야 한다. 이것은 이름지울 때 기본적으로 전제되어 있어야 하는 태도인데, 단순명사와 복합명사에 대해 이야기하기 전에 순자가 간단히 언급하고 넘어가는 부분이다.

단순명사(單名)는 단지 한 가지 일이나 한 가지 사물만을 가리킨다. 예를 들어 ‘승용차’, ‘검은 승용차’, ‘대통령이 타는 검은 승용차’ 등은 모두 한 가지 사물을 가리키므로 단순명사라고 할 수 있다. 반면에 ‘형제’, ‘자매’, ‘마소(馬牛)’, ‘禽獸’ 등은 두 가지, 혹은 그 이상의 사물을 나타내므로 복합명사라고 할 수 있다.¹⁸⁾

16) 필자의 원래 논문 p. 11 참조

17) <正名>2, “同則同之, 異則異之. 單足以喻則單, 單不足以喻則兼. 單與兼無所相避, 則共, 雖共, 不爲害矣.”

18) 여기서 제시한 단순명사의 예를 한문으로 번역하면 각각 ‘車’, ‘黑車’, ‘大統領所乘之黑車’가 된다. 우리말에서는 띄어쓰기를 하여 느슨하게 연결되어 있던 개념들이 한문으로 번역하면 긴밀하게 연결된 형태가 된다. 사실 단순명사, 복합명사 개념은 한문에서 큰 의미를 가지는 것일 뿐, 우리말에서는 그리 큰 의미를 갖지 못하는 것 같다. ‘대통령이 탄 검은 승용차’를 단순명사라고 규정하는 것이 한국인의 언어논리에 어떤 의미를 던져 주는가? 그리고 ‘형제’, ‘자매’, ‘금

그런데 순자는 이어서 단순명사와 복합명사가 서로 피하지 않는 경우엔 이 둘을 함께 사용해도 좋다고 하였다. 그러나 아무리 생각해도 단순명사와 복합명사가 동시에 적용될 수 있는 사물은 없는 것 같다. 그래서 양경은 복합명사의 개념을 달리 해석하여, 위에서 예시한 ‘검은 승용차’ 같은 말도 복합명사라고 본다. 즉 여러 대의 검은 승용차들이 있을 때, 그 형태만을 가지고 ‘승용차’라는 단순명사를 쓸 수도 있고, 색깔까지 고려하여 ‘검은 승용차’라는 복합명사를 쓸 수도 있다는 것이다. 복합명사를 이렇게 해석하면 한 대상에 단순명사와 복합명사를 동시에 적용해도 모순을 일으키지 않는다. 한편 오비백은 복합명사의 개념을 달리하는 대신, 원문의 ‘共’을 ‘함께 사용한다’로 보지 않고 뒤에 나오는 추상적 명사(共名)로 본다. 그리하여 한 개념을 단순명사, 혹은 복합명사로 사용할 때, 문제가 없다면 추상적 명사로도 쓸 수 있다는 것이다. 예를 들면, ‘승용차’는 본래 단순명사이지만 승용차 일반을 지칭하는 추상적 명사로도 쓰일 수 있고, ‘마소’는 원래 복합명사이지만 말과 소가 모여 있는 여러 개별적인 집합 일반을 지칭하는 추상적 명사로도 쓰일 수 있다는 말이다.

오비백의 설명은 “單與兼無所相避”라는 원문의 명백한 의미를 왜곡시키고(;단순명사와 복합명사가 주어가 되어 서로를 피하지 않는다는 뜻이지, 단순명사와 복합명사가 각각 추상적 명사와 모순을 일으키지 않는다는 뜻이 아니므로), 아직 거론되지도 않은 추상적 명사를 끌어들였다는 점에서 문제가 있으나, 복합명사에 대한 양경의 해석을 받아들이는 데도 문제가 있을 것 같다.

②“서로 다른 事物(*)엔 서로 구별되는 이름들을 붙여야 한다는 것을 알고 있기 때문에, (우리는) 서로 다른 사물들로 하여금 서로 구별되는 이름을 갖지 못하도록 해선 안되고, 이 규율은 절대로 어

수’ 등은 복합명사로서 우리말에 차용된 한자어들이지만, 이것들을 복합명사라고 규정하는 것이 우리의 언어생활에 어떤 의미를 가지는가? 한문은 고립어이고 우리말은 교착어이다. 어순도 다르다. 名學은 동아시아 한자문명권에서 나온 학문이고 우리 민족도 한자문명권 안에서 살았지만, 다른 철학사상과 달리 명학은 철저히 中國人만의 문제였다. 朝鮮民族으로서 명학을 연구하는 우리들은 이 점을 염두에 두어야 할 것이다.

길 수 없다. 또한 이와 마찬가지로, 동일한 사물이 동일한 이름을 갖지 못하는 일이 있어서도 안된다. 그러므로 사물들은 (그 종류가) 비록 다양하지만, 그것들을 한꺼번에 들어 말하고 싶을 때가 있는데, (그럴 때는) '사물(*)'이라고 말한다. (이 때의) '사물'은 상위의 추상적 명사(*)이다. (사물들간의) 공통적인 속성을 미루어 찾는 작업을 계속하다가, 더이상 공통된 속성을 찾을 수 없을 때에 이르러서 그친다. (한편) 사물들을 개별적으로 들어 말하고 싶을 때도 있으니, (그럴 때는 예컨대) '날짐승', '길짐승'이라고 한다. '날짐승'이나 '길짐승'은 상위의 구체적 명사(*)이다. (특정 사물, 혹은 특정 사물집단의) 고유한 개별적 속성을 미루어 찾아내는 작업을 계속하다가, 더이상 특수한 개별적 속성을 찾아낼 수 없을 때에 이르러 그친다.¹⁹⁾

순자는 여러 가지 속성을 지닌 사물들에 있어서, 그것들이 가진 공통된 속성만을 뽑아내면서 계속 미루어 나가면 어느 순간에는 더이상 나아가지 못하는 곳이 있게 되며, 이 때 우리가 그것들에 붙일 수 있는 이름은 '사물'이라고 보았다. 한편 사물들을 그것들이 가진 고유한 특성에 따라 규정지어 부르고 싶을 때는 '날짐승', '길짐승'처럼 일정

19) <正名>2, “知異實者(*)之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物(*)。物也者，大共名(*)也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名(*)也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。”(*표시는 번역하기 어려웠던 낱말들임)

필자는 이 구절에서 '實(*)'과 '物(*)'을 모두 '사물'이라고 번역하였다. 그런데 '實'은 '名'에 상응하고 '物'은 '我'에 상응한다는 차이점이 있으나, '實', '物' 모두 서양철학적 의미에서의 사물과 사건(혹은 사태)을 동시에 포괄하는 개념이다. 그러나 이 구절에서는 순자가 주로 사건보다는 사물에 치중하여 논의하고 있다고 판단하였기 때문에 이렇게 번역하였다.

한편, 필자는 '共名'과 '別名'을 '추상적 명사', '구체적 명사'로 각각 번역하였다. 중국연구자들의 경우에는 아무리 한문이지만 그래도 자기나라 말이므로 이 낱말들을 새로 번역하지 않고 그대로 쓰고 있다. 하지만 한국인인 우리들로서는 아무리 한자어가 많이 섞인 우리말이지만 그래도 우리말로 번역해서 이해해야 할 것이다. 그러나 우리말에서는 名學이 문제된 적이 없고, 따라서 그에 관한 어휘(vocabulary)의 토양이 형성되어 있지 않다. 그래서 苦肉之策으로 '추상'과 '구체'라는 말을 빌려 번역해 보았다. 그런대로 共名, 別名의 의미를 잘 드러내주는 번역이라고 생각되지만, 좀 더 나은 번역이 나올 것을 기대해본다.

한 내용을 전해주는 이름들을 사용하는데, 이 경우에도 구체화작업을 계속해 내려가면 새의 깃털, 소의 뿔, 뿔의 맨 끝부분... 이렇게 더이상 구체화시키지 못하는 단계에까지 이르게 된다고 한다.²⁰⁾

그런데 大別名²¹⁾의 예로서 제시된 것들에 관해 문제가 제기되었다. 李匡武 主編의 『中國邏輯史』(P298)와 溫公頤의 『先秦邏輯史』(p. 282)에서는 순자가 大別名의 예로서 '날짐승'과 '길짐승'을 든 것이 잘못되었다고 보고, 그 까닭은 '날짐승', '길짐승' 밑으로도 계속해서 구체화 작업을 진행시켜 나갈 수 있기 때문이라고 한다. 이들의 주장은 '大別名'의 '大'를 '극한에까지 미루어나간'으로 해석하는 것에 근거한다. 하지만 필자는 '大'를 이렇게 해석하지 않고 '상위의'라고 해석한다. 추상적 명사(共名)는 구체적 명사(別名)의 상위개념이고, 구체적 명사는 추상적 명사의 하위개념이다. '새'라는 명사가 있을 때, 그것은 '동물'에 대해서는 구체적 명사(하위개념)이지만 '오리'에 대해서는 추상적 명사(상위개념)가 된다. 이렇게 본다면, 추상의 방향으로는 '상위의(大)'라는 개념과 '극한에까지 미루어나간(至於無共)'이라는 개념이 일치하지만 구체화의 방향으로는 '상위의(大)'라는 개념과 '극한에까지 미루어나간(至於無別)'이라는 개념이 일치하지 않는다는 것을 알 수 있다. 즉, 구체화의 방향으로는 하위의(小) 개념일수록 구체화작업이 더 많이 진행되었다고 할 수 있다. 이렇게 본다면 순자에게 있어서 오리, 닭, 비둘기, 그리고 더 나아가 닭의 발톱, 비둘기의 날개 등은 하위의 구체적 명사(小別名)가 될 것이고, 그래야 이 구절을 모순되지

20) 이런 사상은 후기 묵가의 『經』, 『經說』에도 보인다; “이름에 대하여;(이름에는) 보편적인 이름과 종류를 나타내는 이름, 그리고 개별적 사물에 관련된 이름이 있다. (名;達, 類, 私.)”(『經上』76)

“사물”이라고 하는 것은 보편적인 이름이다. 사물이 있으면 (어떤 것이든) 반드시 얻게 되는 이름(:‘사물’)이다. ‘말’이라고 하는 것은 종류를 나타내는 이름이다. 만일 사물이 (있으면) 반드시 이것(:종류를 나타내는 이름)으로 이름을 붙인다. ‘臧(;춘추전국시대의 姓氏)’이라고 하는 것은 개별적 사물(인간 포함)에 관련된 이름이다. 이(this) 이름은 반드시 이(this) 사물에만 적용된다. (物, 達也, 有實必得之名也.謂之馬, 類也.若實也者, 必以是名也.謂之臧, 私也.是名也, 止於是實也.)”(『經說上』(下) 29)

21) 여기에서 필자의 번역을 안 쓰고 '大別名'이라고 하는 데는 이유가 있다. '大'의 개념을 다시 정의해야 하기 때문이다.

않게 이해할 수 있다.

한편 온공이에 따르면, 상위의 추상적 명사쪽으로 올라갈수록 외연의 적용범위가 넓어지는 대신 의미의 집합인 내포는 작아지고, 하위의 구체적 명사쪽으로 내려올수록 외연의 적용범위는 좁아지는 대신 내포는 커진다고 하며, 이것은 포르피리우스의 학설과 비슷하다고 한다.²²⁾

③“사물들 가운데에는 모양은 같으나 다른 장소에 (흩어져 있는) 것들이 있고, 모양은 다르지만 한 곳에 모여 있는 것들도 있는데, (이런 사물들은 모두 쉽게) 구별해 볼 수가 있다. (한편) 모양은 같지만 장소를 달리하는 것들은, 비록 그것들을 모두 한 이름으로 부를 수는 있어도 그것들은 모두 다른 개체라고 해야 한다. (반면에) 모양은 변했으나 개체는 둘로 나눌 수가 없고, 그래도 (이미) 다른 것이 되어버렸으면, 그것을 가리켜 변화했다고 한다. (그리고) 변화하긴 했으나 (둘로) 나눌 수가 없는 것을 가리켜 동일한 개체라고 한다. 이것이 대상을 헤아리고 그 수를 정하는 일이다.”²³⁾

이 구절은 누에와 나방처럼 자라나면서 심한 형체의 변화를 겪지만 사실은 한 가지 개체인 경우, 그리고 한문에서 두드러지는 단수, 복수 구별이 어려운 경우에 이름을 불일 때 주의해야 할 점에 관해 설명한 것이다.

2) 마음 다스림(治心)에 의해 인식한 지식에 근거하여 이름짓기 다음 구절을 보자;

“이름에는 (본래) 고정된 마땅한 뜻이 없지만, 약속을 통해 일정한 뜻을 부여하는 것이다.”²⁴⁾ 항간에서 약속을 통해 정해져 굳어진

22) 溫公頤, 『先秦邏輯史』, 上海, 上海人民出版社, 1983, p. 282

23) <正名>2, “物有同狀而異所者, 有異狀而同所者, 可別也. 狀同而爲異所者, 雖可合, 謂之異實. 狀變而實無別, 而爲異者, 謂之化. 有化而無別, 謂之一實. 此事之所以稽實定數也.”

24) 원문은 ‘約之以命’으로 되어있다. 다음 단락에서는 이름과 실제 사물간의 관계가 문제되고 있기 때문에 ‘約之以命實’이라고 했으나, 여기서는 이름 자체만이

것을 마땅한 뜻이라고 하고, 약속한 것과 다르면 마땅한 뜻이 아니라고 한다. 이름에는 (본래) 고정된 (적용)대상이 없지만, 약속을 해서 (일정한) 대상에 (일정한) 이름을 붙이는 것이다. (그리하여 그것이) 향간에서 약속을 통해 정해져 굳어지면, 그것을 가리켜 참된 이름이라고 한다. (그리고) 이름 중에는 정말 좋은 (이름들도) 있는데, 쉽고 빠르게 이해되고 (마음에) 거슬리는 것이 없으면 그 것을 가리켜 좋은 이름이라고 한다.²⁵⁾

지금까지의 학자들은 이 글에 담긴 뜻을 충분히 해석해내지 못하였다. 필자는 이 글을 의미상 두 부분으로 나누어볼 수 있다고 생각한다.

①첫번째는 언어의 자의성과 사회성에 관련된 것으로, 인용문의 두 번째 단락에 해당한다. 의태어나 의성어를 제외하면, 우리가 사용하는 모든 낱말들은 실제 사물, 사태와 아무런 연관관계가 없다. 단지 사회적 약속을 통해 일정한 이름은 일정한 사물을 지칭하도록 규정되어 있을 뿐이다. 이렇게 하여 이름과 사물의 관계가 한 번 굳어진 후에는 그것을 좀처럼 바꾸기 힘들며, 이름을 이 규정대로 사용하지 않으면 여러 가지 형태의 사회적 비난과 제재를 받는다.

②두번째는 기존의 연구자들이 주목하지 못하였던 바로서, 인용문의 첫째 단락과 셋째 단락에 해당한다. 이 부분은 순자 명학의 정명론적 특성을 잘 드러내준다고 하겠다. 이름과 실제 사물간의 約定的 (conventionalistic) 성격에 대해서는 잘 알겠으나, '이름에도 본래 고정된 마땅한 뜻이 없다'는 것은 또 무슨 말인가? 이것은 순자의 約定論이 이름과 사물간의 관계에만 적용되는 것이 아니라, 그것을 넘어 인간의 사고와 진리(道)의 인식에까지 개입한다는 것을 말한다.

기본적으로 인간은 외부세계를 인식할 수 있는 능력을 타고났다.

홀로 문제가 되고 있기 때문에 '命'의 목적어를 쓰지 않은 것으로 보인다. 따라서 해석도 '무언가를 명명하는' 것이 아니라 '이름 자체의 의미를 부여하는' 것으로 한다. 아랫구절의 '約之以命實'에서 '實'을 衍文으로 보아 이 구절과 아래 구절의 '命'을 동일하게 해석하는 王念孫의 견해는 잘못된 것이다.

25) <正名>2, “名無固宜, 約之以命. 約定俗成謂之宜, 異於約則謂之不宜.

名無固實, 約之以命實. 約定俗成, 謂之實名.

名有固善, 徑易而不拂, 謂之善名.”

하지만 사람들은 서로 다른 환경에서 자라났기 때문에 성격이나 능력 면에서 다양한 양상을 보이며, 또한 외부세계를 인식할 때는 여러 가지 편견에 사로잡히기 쉽상이다. 따라서 사람들의 인식내용은 서로 다르게 나타날 수 밖에 없다. 사람들이 일단 외부세계를 인식한 후 그 내용을 말로 표현한 것이 곧 이름이므로, 그래서 '이름에는 (본래) 고정된 마땅한 뜻이 없다'고 하는 것이다. 그러나 이러한 상황 속에서도 군자는 '편견을 버리고, 한 가지에 집중하고, 마음을 고요히 하는 (虛, 一, 靜)' 수행을 통해서 道를 완전히 인식해낸다. 군자는 자신의 이러한 인식내용을 바탕으로 올바른 이름을 제정하여, 정치적 권력이 있을 때는 행정명령과 사법명령으로, 권력이 없을 때는 辯說을 통해 백성들이 올바른 이름을 따르도록 한다. 이것이 바로 '약속'을 통해 일정한 뜻을 부여한다'고 하는 것이다. 여기서는 비록 '약속'이라고 하였지만, 이 때의 약속은 동등한 지위에 있는 사람들간의 합의가 아니라 군자에게서 백성들에게로 이르는 일종의 일방적인 설득과 동의의 과정이라고 보아야 한다. 그리하여 이렇게 굳어진 규정대로 이름을 사용하면 '마땅한 뜻'이라고 하고, 규정과 다르게 사용하면 '마땅한 뜻이 아니라'고 한다.

한편, 순자는 이렇게 정해진 올바른 이름들은 이해하기 쉽고 마음에 거슬리지 않는 점을 그 특징으로 갖는다고 주장한다. 그리고 이러한 이름을 '좋은 이름'이라고 한다.

3) 이름의 구분

순자는 <정명>의 첫머리에서 여러 가지 이름의 예를 들고 있는데²⁶⁾, (2). 1), 2)의 이름짓는 두 가지 방식에 따라 이 이름들을 분류해보면 다음과 같다;

- ① 벼슬이름(爵名); 王, 諸侯, 大夫, 士, 庶人, 司工, 司徒, 司寇..((2).2)로부터)
- ② 예절에 관계된 이름(文名); 父子, 君臣, 祭, 社稷, 聘...((2).2)

26) <正名>1 참조

로부터)

- ③ 형벌에 관계된 이름(刑名); 盜(도둑질), 殺(살인).../ 刑(刑刑), 族(三族을 멸하는 것), 流(귀양보내는 것)...((2).2)로부터)
- ④ 보통명사(散名)
 - 사물에 관계된 이름; 犬, 牛, 車, 劍, 室...((2).1)로부터)
 - 사람에 관계된 이름; 性, 情, 慮, 假, 事, 行, 知, 能, 痘, 命...((2).2)로부터)

순수한 감각경험만으로는 지식이 성립될 수 없고 거기에는 반드시 마음이 개입된다는 사실에서 알 수 있는 것처럼, 감각경험에 의한 인식내용과 마음에 의한 인식내용을 명확하게 구분할 수는 없을 것이다.²⁷⁾ 하지만 약간의 무리를 감안한다면 위의 그림처럼 분류해 볼 수 있을 것이고, 여기에서 우리는 순자가 제시한 이름들 중에서 많은 부분이 (2).2)의 마음에 의한 인식내용에 근거하여 제정되었다는 것, 그리고 이 이름들은 정명론적 특성을 강하게 띠고 있다는 것을 알 수 있다.

(3) 순자명학의 근본얼개(名, 辭, 說, 辯)

1) 名, 辭, 說, 辯의 발생과정과 기능

다음 구절을 보자;

① “(사람들과 의사소통을 할 때) 실제사물이 (직접) 이해되지 않으면 이름을 붙이고, 이름만으로 (명확하게) 이해되지 않으면 (이름들을 이어 하나의) 문장²⁸⁾을 만든다. 그래도 잘 이해가 가지

27) ② 예절에 관계된 이름 중에서 ‘父子’와 같은 경우가 그 좋은 예이다. ‘아버지와 아들’은 文明이 형성되었든 안 되었든 인간이 모여있는 곳이면 어디서나 찾아볼 수 있는 관계이지만, 한편으로 ‘아버지는 자애로워야 하고 아들은 효성스러워야 한다’는 규정은 감각경험에 의해 알 수 있는 것이 아니라 마음에 의한 道의 인식을 바탕으로 인위적으로 세워야 하는 것이다.

28) 필자가 여기에서 ‘문장’으로 번역한 ‘辭’를 어떤 학자들은 ‘판단’으로 번역하기도 한다(온공이, 前揭書, p.289. 이광무주편, 『中國邏輯史』甘肅人民出版社, 1989, p.302). 이것은 『墨子』<小取>편에 나오는 ‘以名舉實’, ‘以辭抒意’, ‘以說出故’를 양계초가 자신의 『墨子學案』에서 각각 ‘개념(concept)’, ‘판단(judgment)’, ‘추론(inference)’으로 번역한 데서 그 연원을 찾을 수 있다(大濱 瞠 / 김교빈, 윤무학, 안은수 역, 『中國古代의 論理』, 서울;동녘, 1993, pp.210-211). 그러나 양계초의 이러한 번역은 서양논리학의 관점에

않으면 (논증의 형식으로 자기 주장에 대해) 설명을 하고, 그래도 부족하면 (찬반 양론으로 나뉘어 상대방과 시비를 가리는) 변론을 한다. 그러므로 문장과 이름, 변론과 설명은 매우 아름답게 쓸 수 있는 것들이요, 왕업의 시작이 된다.”²⁹⁾

이 구절은 특별한 설명이 필요없다. 의사소통 과정에서 사람들이 대상을 직접 이해할 수 없기 때문에 언어의 초보적 형태인 이름이 생겨나고, 그래도 부족하여 점점 더 복잡해진다는 말이다. 하지만 순자는 이렇게 부득이하여 생긴 말일지라도 조리있게 잘 쓰면 治國의 基礎가 된다고 하여 언어에 대해 긍정적인 평가를 내리고 있다.

② “이름을 들으면 실제 사물을 이해할 수 있는 것이 이름의 쓰임새이다. (이름을) 겹쳐서 글을 이루면, (그것을) 이름의 짹짓기라고 한다. (이름 단독의) 쓰임새와 (둘 이상의 이름의) 짹짓기에 있어서 (그 작용을) 온전히 발현해 낼 수 있으면, 그것을 가리켜 ‘이름을 안다’고 한다.”³⁰⁾

이 구절은 다음 구절에서 나올 이름, 문장, 설명, 변론의 기능에 대한 설명의 도입부분으로서, 이름은 ‘이름의 쓰임새’에, 그리고 문장, 설명, 변론은 ‘이름의 짹짓기’에 각각 대응시키고 있다. 예컨대 우리는 “둘”이란 말을 들으면 길가에 널려있는 돌멩이를 생각해낼 수 있고, “돌이 날아온다!”는 말을 들으면 ‘피해야지’하고 생각하고 순간적으로 눈을 감거나 몸을 웅크린다. 즉 이름 하나의 쓰임새는 일정한 대상을 지시하는 역할만을 하는 것인 반면에, 문장이나 설명, 변론에서처럼 둘 이상의 이름들을 일정한 방식으로 연결하면 비로소 인간의 思考를 진행시킬 수 있게 된다고 하겠다.

서 본 것이기 때문에, 이 번역들을 그대로 받아들이는 데는 문제가 있다. 하지만 필자 또한 이 부분에 대한 공부가 부족한 형편이므로 자세한 연구는 후일의 과제로 미루고, 여기서는 잠정적으로 ‘문장’으로 번역하기로 한다.

- 29) <正名>3, “實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辯。故期命辯說也者，用之大文也，而王業之始也。”
- 30) <正名>3, “名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。”

③ “이름이란 서로 다른 (특징이 있는) 실제 사물들을 (일정한 이름으로) 정해 (그 뜻을) 드러내는 것이다. 문장이란 서로 다른 사물들의 이름을 합해 한 가지 뜻을 이야기하는 것이다. 변설이란 이름과 실제 사물(간의 관계)를 마음대로 바꾸지 않으면서 옳고 그름의 도리를 밝히는 것이다.”³¹⁾

‘이름’과 ‘문장’에 대해서는 별로 설명할 것이 없다. ②에서는 ‘辯’과 ‘說’을 따로 떼어 이야기하였는데, 여기에서는 함께 뭉뚱그려 말하고 있다. 이 점으로 보아, 순자 당시에도 오늘날처럼 ‘辯說’이란 말이 느슨한 의미로도 사용되었다는 것을 알 수 있을 것이다.

한편 ‘변설이란 이름과 실제 사물(간의 관계)를 마음대로 바꾸지 않으면서 옳고 그름의 도리를 밝히는 것’이라고 하였는데, 여기서 ‘이름과 실제 사물(간의 관계)를 마음대로 바꾸지 않는다’는 것은 두 가지 의미를 지닌다. 첫째는 설명, 즉 자기의 주장을 진술하는 도중에, 앞에서는 어떤 한 대상에 적용했던 이름을 나중에 가서는 다른 대상에 적용하거나 하여 혼란을 일으키지 말아야 한다는 것이다. 둘째는 변론, 즉 두 사람이 한 문제를 놓고 토론을 벌일 때, 두 사람이 쓰고 있는 이름과 그것이 적용되는 대상간의 관계가 일치해야 한다는 것이다. 그렇지 않으면 두 사람의 대화는 토론이 아니라 禪問答이 되어버릴 것이다.³²⁾

다음으로 ‘옳고 그름의 도리를 밝히는 것’에 대해 살펴보자. ‘옳고 그름’은 원문에는 ‘動靜’으로 되어 있다. 그런데 오비백은 ‘動靜’을 ‘떠나고 모여듦(離合)’으로 해석한다. 즉 ‘動’은 변설에 사용된 이름들이 서로 긴밀하게 연관되지 않고 지리멸렬하게 흩어져버려 올바른 뜻을 나타내지 못하는 것이기 때문에 ‘그름’ 것이 되고, ‘靜’은 이름들이 긴밀한 관계를 가지고 한데 모여 올바른 뜻을 나타내는 것이기 때문에 ‘옳은’ 것이 된다고 보았다. 그는 다음과 같은 예를 듈다;

31< 正名>4, “名也者，所以期異實也.辭也者，兼異實之名，以喻一意也.辯說也者，不異名實，以喻動靜之道也。”

32) 伍非百, <荀子正名解>, 『先秦名學七書』, 臺北, 洪氏出版社, p.745 참조.

- ⑦“흰 말은 말이 아니다. (白馬非馬.)”
 ⑧“흰 말이 말이 아닌 까닭은, 생김새는 색깔과 다르고 색깔은 생김새와 다른 것이기 때문이다. (白馬非馬, 以形非色, 色非形故.)”

이 두 구절은 공손룡의 <白馬論>에서 뽑은 것이다. 오비백은 공손룡이 ⑦에서 ‘흰 말’과 ‘말’은 한데 모여 올바른 뜻을 이를 수 없는 모순개념이라고 보았을 것이고, ⑧에서는 ‘흰 말은 말이 아니다’라는 말과 ‘생김새는 색깔과 다르고 색깔은 생김새와 다르다’라는 말이 한데 모여 올바른 뜻을 이를 수 있다고 보았을 것이라고 설명한다.

2) 名, 辭, 說, 辯과 마음의 이상적 구조 다음 구절을 보자;

“문장과 이름은 변설의 도구이고, 변설이란 마음이 道를 생각해서 (깨달은 이후에 행하는 것이다). 마음은 道의 주재자이고, 道라는 것은 다스림의 근간이 되는 원리이다.

마음은 道에 들어맞고 설명은 마음에 들어맞으며, 문장은 설명에 들어맞는다. 이름을 바로잡아 문장을 형성하고, 實情을 문제시하여 (살펴서) 그 真相을 알아낸다.³³⁾

서로 다른 것들을 분별하여도 잘못을 저지르지 않으며, 비슷한 것들을 가지고서 유추를 해도 (올바른 규율에) 어긋나지 않는다. (다른 사람의 말을) 들을 때는 조리에 맞는가를 (살피고), (스스로) 변설을 할 때는 그 근거하는 바가 완전해지도록 한다.”³⁴⁾

이 구절은 순자에 의해 聖人의 변설이 가져야 할 성격들로서 제시된 것이다. 따라서 이 구절은 변설의 이상적 형태에 관한 설명이라고

33) 필자는 ‘質情而喻’를 ‘이미 인식한 道의 내용을 가지고 事物, 事態의 실정을 살펴 그 속에 흐르고 있는 법칙을 확인한다’는 의미로 해석한다. 자세한 내용은 필자의 원래 논문 A.1.(3) 참조.

34) <正名>4, “期命也者, 辨說之用也. 辨說也者, 心之象道也. 心也者, 道之主宰也. 道也者, 治之經理也. 心合於道, 說合於心, 辭合於說, 正名而期, 質情而喻. 辨異而不過, 推類而不悖. 聽則合文, 辨則盡故.”

볼 수 있다.

여기서 우선 문제가 되는 것은 ‘辯說也者，心之象道也’의 해석이다. 양경은 ‘변설이란, (인간이 그것을 가지고서) 마음의 想象작용을 수행하는 도구이다. (만일) 마음에 밝게 (깨닫는 바가) 있다면, (그것은) 변설(을 했기 때문에 그런 것이다)’라고 해석하고, 왕선겸은 ‘변설을 하면 道를 알게 된다’고 해석하며, 梁啓雄은 ‘마음이 道를 쫓아가다가 막히는 곳에 이르러 변설을 한다’고 해석한다. 이 해석들은 한결같이 마음에 의한 道의 인식과 변설간의 관계에 있어서 변설을 선행하는 것, 혹은 마음에 의한 道의 인식과 불가분의 관계에 있는 것으로 놓는다. 즉, 마음이 道를 인식한 후에 변설을 하는 것이 아니라, 변설을 하는 도중에 마음에서 道를 인식하게 된다는 것이다. 언뜻 보면 ‘논변을 통해 진리를 찾아나간다는 사고가 회합에만 있었던 것이 아니라 중국에도 있었구나’하고 생각할지도 모르지만, 이러한 해석들은 모두 잘못된 것들이다. 인간은 ('虛, 一, 靜'의 방법에 의한) 마음 다스림만으로 道를 충분히 인식할 수 있고, 감각경험에 의한 자료를 바탕으로 하여 자신의 인식내용을 재확인한다. 여기에 변설이 끼어들 여지는 없는 것이다. 또한 순자 명학에 있어서 변설은 知子가 道를 충분히 깨달았지만 정치적 권력이 없을 때 백성들을 설득하기 위해 부득이하게 사용하는 수단일 뿐, 마음에 의한 道의 인식에 있어서 필연적인 연관관계를 갖는 것은 아니다. 중국인들은 언어가 없어도 道를 혼자서 깨닫는 데는 충분하다고 생각했던 것이다.

이와 관련하여 두번째 단락을 살펴보자. 이 구절들에 번호를 매겨 순서지워보면 다음과 같이 될 것이다;

①‘心合於道’②‘說合於心’③‘辭合於說’④‘正名而期’⑤‘質情而喻’

그런데 이것은 道의 인식이 이미 완성단계에 이른 聖人的 경우에 있어서의 외형상의 순서이다. 보통사람이 오랜 공부를 통해 성인이 되는 수행의 단계, 그리고 더 나아가 자신의 인식내용을 바탕으로 올바른 이름을 제정하여 백성을 설득하는 순서에 따라 재배열해보면 다음과 같이 될 것이다;

①‘心合於道’②‘質情而喻’③‘正名而期’④‘辭合於說’⑤‘說合於心’

여기에서 실제로 많은 시간과 노력이 소요되는 부분은 ①의 단계이며, ①만 완성되면 나머지 단계들(⑤④③②)은 거의 자동적으로 성취된다고 할 수 있을 것이다.

다음은 세번째 단락인데, 이 부분은 ‘類’, ‘文(法, 理)’, ‘故’ 등의 변설의 규칙과 관련되어 있다. 앞에서 여러 차례 밝혔듯이 이 부분에 대해서는 필자의 공부가 아직 미치지 못하며, 후기 목가의 명학과 관련하여 집중적으로 논의되어야 할 부분이므로 여기서는 오비백의 주석을 토대로 번역만 하고 넘어가기로 한다.

(4) 다른 학파에 대한 비판

다음 구절을 보자;

“모욕을 당해도 부끄러움을 느끼지 않는다”, ‘聖人은 자기 자신을 사랑하지 않는다’, ‘도둑놈을 죽이는 것은 사람을 죽이는 것이 아니다’; 이 말들은 이름을 잘못 써서 (올바른) 이름을 어지럽힌 경우에 해당한다. 이름이 생겨나게 된 까닭에 비추어보아 이것들이 어느 곳에서 통용될 수 있을까를 생각해보면 (통용될 수 있는 곳이 없으므로) 충분히 금지시킬 수 있다.

‘산과 못은 높이가 같다’, ‘(인간의) 욕망은 적다’, ‘풀이나 곡식을 먹여 키운 가축의 고기도 맛을 더하지 못하고, 커다란 종의 (소리) 도 즐거움을 더하지 못한다’; 이 말들은 실제 사물을 잘못 사용하여 (바른) 이름을 어지럽힌 경우에 해당한다. 이것들을 (그것에) 근거하여 (사물의) 같고 다른을 밝힐 수 있는 바, 즉 감각기관(天官)에 비추어보아 이것들이 어떤 경우에 조리있게 될 수 있을까를 생각해보면 (그렇게 될 수 있는 경우는 없으므로) 충분히 금지시킬 수 있다.

‘비판하는 것은 그르지 않다’, ‘소가 있(다고 주장하)는 것은 지도리(의 작용과 마찬가지)이다’, ‘환 말은 말이 아니다’; 이 말들은 이름을 잘못 써서 실제를 어지럽힌 경우에 해당한다. 이름은 약속에 의해 정해진 것이라는 사실에 비추어 보아, (마음이) 받아들이

는 것은 채용하고 거부하는 것은 멀리하면 이것들을 충분히 금지 시킬 수 있다.

무릇 바른 도리를 떠나 마음대로 생겨나는 삿되고 편벽된 언설들은 이 세 가지 오류에서 벗어나지 않는다. 그러므로 밝은 임금은 자기가 지켜야 할 바를 알아, 이런 것들과 더불어 시비를 가리려 하지 않는다.”³⁵⁾

이 부분은 순자 명학에 있어서 가장 이해하기 어려운 부분이다. 脫字와 誤字가 많아 原義를 고증해내기 어려운 구절도 있고, 그동안 여러 학자들에 의해 다양한 해석이 제시되어 왔다.

순자는 다른 학파의 주장들을 ①‘以名亂名’, ②‘以實亂名’, ③‘以名亂實’의 세 가지로 분류하고 있는데, ①은 이름의 필요성(所爲有名)의 차원에서의 비판이고, ②는 감각경험(所緣以同異)에 근거한 인식의 차원에서의 비판이며, ③은 이름짓는 데 필요한 조건(制名之樞要), 특히 約定論(‘名約’)의 관점에서의 비판이다. ①과 ③은 정명론적인 관점에서의 비판이라는 것이 확실히 드러나고, ②도 실은 감각경험을 처리하는 과정에 개입한 마음의 문제에 관련된 비판이다. 이제 이 주장을 기준의 연구성과를 중심으로 하나하나 분석해보고, 아울러 순자에 대한 필자 자신의 해석과 비판도 곁들여 보도록 하겠다.

1) 이름을 잘못 사용하여 바른 이름을 어지럽히는 경우

①‘見侮不辱’

<오비백과 『中國邏輯史』의 해석>³⁶⁾

35) <正名>3, “見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也，此惑於用名，以亂名者也。驗之所爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。

山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂，此惑於用實，以亂名者也。驗之所緣以同異，而觀其執調，則能禁之矣。

非而謁，櫝有牛，馬非馬也，此惑於用名，以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。

凡邪說僻言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。”

‘모욕(侮)’과 ‘부끄러움(辱)’은 서로 다른 사태를 지칭하는 두 가지 이름이지만, 인과관계로 밀접히 연결되어 있기 때문에 따로 떼어 생각할 수가 없다. 상대방이 나를 모욕하면 내 마음엔 부끄러운 감정이 생기는데, 상대의 입장에서는 그것을 ‘모욕(侮)’이라고 하고 나의 입장에서는 ‘부끄러움(辱)’이라고 한다. 상대방이 나에게 하는 행위를 ‘모욕(侮)’이라고 부르면서, 사실상 그것에 상응하는 事態인 나의 부끄러운 감정에 대해 ‘부끄럽지 않다(不辱)’고 이름붙일 수는 없다. 따라서 이 주장은 잘못된 것이다.

이 구절은 송견의 주장으로서, 『荀子』 <正論>편과 관련시켜 생각해야 한다. <正論>에서 송견은, “사람들이 모욕을 당해도 그것을 부끄럽게 여기지 않으면 싸움을 하지 않을 것”이라고 했다. 그런데 이어서 순자는 일종의 트릭을 써서 송견으로 하여금 “사람들은 모욕당하는 것을 싫어하지만, 부끄러워 하지 않을 수는 있다”고 말하게 한다.³⁷⁾ 그러나 사실 부끄러워 한다는 것은 싫어한다는 것과 일맥상통하는 말이고, 이 구절은 순자에 의해서 조작된 것일 뿐 실제의 송견은 이렇게 생각하지 않았을 것이다. 실제 송견의 주장은, 모욕을 부끄러워하는 사람들이 많으나 사실 알고보면 외부에서 주어지는 모욕은 나와는 상관없는 것이므로 부끄러워할 것이 아니라는 말이었을 것이다. 한편 순자는 <正論>에서 영예(榮)와 모욕(侮)을 義榮과 勢榮, 義辱과 勢辱으로 나눈다.³⁸⁾ 여기서 義榮은 도덕적 수양과 밝은 지혜에 의해

36) 오비백, 前揭書, pp.735-736 이광무 주편, 前揭書, p.309

37) <正論>8 송견이 말하였다: “모욕을 당하는 것이 (실은) 부끄러운 일이 아니라 는 것을 밝힌다면, 사람들로 하여금 싸움을 하지 않도록 할 수 있다. 사람들은 모두 모욕당하는 것을 부끄럽게 여기기 때문에 싸우는 것이다. 모욕당하는 것이 부끄러운 일이 아니라는 것을 안다면, 싸우지 않을 것이다.” 거기에 대답해서 말하였다: “그렇다면 (자네는) 또한 사람의 감정이 모욕을 싫어하지 않는다고 생각하는가?” 송견이 대답하였다: “싫어하기 하지만 부끄럽게 여기지는 않는다.” “그렇다면 (자네가) 구하는 바(;사람들이 싸우지 않도록 하는 일)는 반드시 얻지 못할 것이네. 무릇 사람들이 싸우는 것은 모욕당하는 것을 싫어하기 때문에 (싸우는 것이지), 모욕을 부끄럽게 여기기 때문에 그런 것은 아니네... (子宋子曰: “明見侮之不辱, 使人不鬪. 人皆以見侮爲辱, 故鬪也. 知見侮之爲不辱, 則不鬪矣.” 應之曰: “然則亦以人之情爲不惡侮乎?” 曰: “惡而不辱也.” 曰, “若是則必不得所求焉. 凡人之鬪也, 必以其惡之爲說, 非以其辱之爲故也...”)

마음 속에서부터 우러나오는 자부심이고, 勢榮은 높은 지위나 많은 재산을 가지고 있어서 생기는 외부적인 영예이다. 義辱은 도리와 분수를 어기고 이익만을 추구하는 행실 때문에 자기 양심에서 우러나오는 수치심이고, 勢辱은 저자거리에서 매를 맞는다든가 목이 절려 조리돌림을 당한다든가 하는 데서 오는 외부적인 치욕이다. 순자는 여기에서 義榮과 義辱을 중시하고 勢榮과 勢辱은 중시하지 않았다. 즉 자신의 행위에 대해 마음 속에서 느껴지는 자부심과 수치심에 주의하고, 자신의 의지와는 상관없는 외부적인 영예나 모욕에는 신경쓰지 말라고 한 것이다. 이렇게 본다면 순자와 송견의 주장은 미미한 정도의 차이만 있을 뿐 근본적인 면에서는 일치한다. 그럼에도 불구하고 순자가 송견을 비판하는 것은 다른 이유, 즉 그의 정치에 대한 소극적 태도 때문일 것이다.

②‘聖人不愛己’

<오비백, 『中國邏輯思想史教程』의 해석>³⁸⁾

‘사람(人)’은 추상적 명사(共名)로서, 구체적 명사(別名)인 ‘자기(己)’를 포함한다. 聖人은 사람을 사랑하므로, 聖人이 자기 자신을 사랑하지 않는다는 것은 말이 안된다. 따라서 이 주장은 잘못된 것이다.

이 구절은 墨家의 주장이다. 『莊子』<天下>편에는 ‘장딴지와 정강이에는 털이 다 뒤집어져 있고, 장마비에 흠뻑 젖은 채 모진 바람을 맞아가며³⁹⁾ 치수사업을 완수한 禹를 墨徒들이 大聖人으로 받드는 구절이 나온다. 이들은 ‘스스로 고생을 하는 것을 (행위의) 표준으로 삼고⁴⁰⁾ 세상 사람들의 이익을 위해 자기몸 회생하는 것을 아끼지 않았다. 그래서 그 주장이 극단적으로 발현되어 ‘성인은 자기를 사랑하지 않는다’는 말로 나타난 것이다. 순자는 이들의 주장에 담긴 속뜻을 알 수

38) <정론>9 참조.

39) 오비백, 前揭書, pp.735-737

楊沛蓀 主編, 『中國邏輯思想史教程』, 甘肅人民出版社, 1988, p.154

40) 『莊子』<天下>, “腓無股脰無毛, 沐甚雨 절疾風.”

41) 『莊子』<天下>, “以自苦爲極.”

있었으면서도 묵가의 兼愛說을 비판하기 위해 주창의 표피적인 뜻만을 취하고 궤변으로 몰아붙여 부당한 공격을 하고 있다고 하겠다.

③‘殺盜非殺人’

<오비백의 해석>⁴²⁾

도둑(盜)도 사람(人)에 포함되므로, 순자의 비판이 옳다. 墨家의 학자들은 ‘도둑(盜)’과 ‘사람(人)’의 이름이 다른 것에만 집착하여 도둑이 실은 사람에 포함되는 존재임을 생각하지 못하였다.⁴³⁾

묵가의 학자들도 도둑이 사람에 포함된다는 것은 알고 있었다. 그러나 이것은 생물학적인 측면에서 그런 것이고, 일반사람들이 생각하는 상식적 수준에서 ‘사람’이란 일정한 도덕적 소양을 갖추고 있는 존재다. 사람이 사람으로서 가져야 할 윤리규범에서 일탈할 때, 그는 이미 사람이 아닌 것이다. 향간에도 “저 놈은 사람되긴 글렀다”는 말이 있지 않은가? 묵가의 학자들은 이러한 ‘사람(人)’에 대한 상식적 규정을 받아들이고, <小取>편에서는 “도둑이 많음을 미워하는 것은 사람이 많음을 미워하는 것이 아니다. 도둑이 없기를 원하는 것은 사람이 없기를 원하는 것이 아니다.”라고 하여 일단 비슷한 類⁴⁴⁾를 들어준 다음, “도둑을 죽이는 것은 사람을 죽이는 것이 아니다”라는 결론을 끌어내고 있다. 이렇게 볼 때, 당시의 일반사람들에게는 순자의 주장보다 묵가 학자들의 주장이 더 널리 받아들여졌을 것이다.⁴⁵⁾

이상의 세 구절은 순자가 ‘이름을 잘못 사용하여 (을바른) 이름을 어지럽힌다’는 예로 제시한 것이다. 순자는 이러한 주장들에 대해, 이름이 생겨나게 된 이유(所爲有名)를 한 번 생각해보고, 이름의 함의를

42) 오비백, 前揭書, p.735, 737

43) 이 부분에 대한 필자의 해석은 이광무 주편, 前揭書, p.309의 해석과 맥이 달는데,

44) 이 부분에 대해서는 윤무학, “墨家의 名學에 관한 研究”, 성균관대학교 박사학위논문, 1992, pp.116-117 참조.

45) 이 주장은 孟子의 ‘紂를 죽인 것은 군주를 죽인 것이 아니라 일개 범부를 죽인 것’이라는 주장과 비슷하다. 『孟子』, <梁惠王下>8 참조

정확히 규정하여 함부로 그 함의를 변경하여 사용하지 말 것을 권고하고 있다. 그러나 실은 순자의 주장보다 송견, 묵가의 주장이 사람들 의 정서에 더 잘 들어맞는 것 같고, 혹 보편적으로는 적용되지 않더라도 상황적 타당성은 더 많이 갖고 있는 것 같다. 이 구절들에 대한 순자의 비판은 다른 학파와의 입지싸움에서 밀리지 않기 위해, 대화 를 통해 개념을 잘 규정하려는 노력은 하지 않은 채 자기 학파의 기준으로 설정한 개념만을 일방적으로 고집하고 있는 것에 불과한 것으로 보인다. 그리하여 ‘도둑놈을 죽인 것은 사람을 죽인 것이 아니다’처럼 명백히 상식적인 주장까지도(약간의 무리가 있긴 하지만) 거부 해버려, 오히려 순자 자신이 궤변론자가 되고 있다고 하겠다.

2) 실제 사물에 대한 그릇된 인식으로 바른 이름을 어지럽히는 경우

①‘山淵平’

<『中國邏輯史』, 吳榮均의 해석>⁴⁶⁾

높은 산 위에 연못이 있을 때, 그 산과 비슷한 높이의 다른 산에 서 보면 ‘산과 못이 높이가 같다’고 말할 수도 있다. 그러나 이것은 특별한 경우이고, 실제로 대부분의 산은 높고 대부분의 연못은 낮은 곳에 있다. 모든 주장은 보편적인 사례들에 관한 인식에 근거를 두고 있어야 하므로, 惠施의 이 주장은 잘못된 것이다.

<오비백의 해석>⁴⁷⁾

일반적으로 ‘산(山)은 높고(高) 연못(淵)은 낮은 곳에 있다(低)’고 말하는데, ‘산’과 ‘못’은 우리가 약속을 통해 정의해 붙인 이름일 뿐이고, 산을 ‘못(淵)’, ‘낮다(低)’라고 하고 연못을 ‘산(山)’, ‘높다(高)’라고 해도 아무 상관이 없다. 그러나 그렇게 해도 지형적으로 높은 땅과 움푹패어 물이 고인 곳을 같은 높이라고 할 수는 없

46) 이광무 주편, 前揭書, p.310

오영균, “선진시대의 명학전통에 관한 일고찰” 철학논집 제5호, 1987, p.242

47) 오비백, 前揭書, pp.737-739

을 것이다. 따라서 惠施의 주장은 잘못된 것이다.⁴⁸⁾

惠施가 산이 높고 못이 낮은 것을 몰라서 이렇게 주장한 것은 아니다. 『莊子』<秋水>편엔 다음과 같은 구절이 있다;

“그것이 (다른 사물보다) 큰 바에 근거해서 크다고 하면 만물은 크지 않은 것이 하나도 없고, 그것이 (다른 사물보다) 작은 바에 근거해서 작다고 하면 만물은 작지 않은 것이 하나도 없다. (이렇게 본다면) 天地도 돌파한 일(처럼 작은 것)이 되고 텔끝(하나)도 언덕이나 산(처럼 큰 것)이 될 수 있다는 것을 알 수 있을 것이고, 그러면 차별의 도리가 명백해질 것이다.”⁴⁹⁾

인간의 기준에서 보면 산은 높고 연못은 낮은 곳에 있다고 해야하겠지만 다른 기준에서 보면 또 다르게 보일 것이므로, 大小, 高低의 기준이 반드시 일정하다고 말할 수는 없다. 혜시는 인간이 자기의 가치기준을 절대화하여 자기자신을 질곡에 얹매이게 하는 것을 막기 위해 일부러 역설적으로 이야기한 것이고, 순자는 혜시가 주장하고자 했던 참뜻을 무시하고 엉뚱한 비판을 한 것으로 볼 수 있겠다.

②‘情欲寡’

(이 구절에 대해 기존의 연구자들은 별다른 해석을 내지 못하고 있다.)

순자와 송견은 인간의 욕망에 대해 서로 다른 입장을 지니고 있다. 순자는 인간의 욕망을 많다고 하고, 송견은 적다고 한다. 인간의 욕망이 적다는 송견의 주장이 의미하는 바는, 사람들의 본성은 여러 가지 외부 사물에 의해 왜곡, 현혹되어 많은 것을 욕구하지만, 이런 거짓되

48) 그러나 오비백의 해석대로라면 이 구절은 이름을 잘못 써서 바른 이름을 어지럽히는 경우(以名亂名)에 분류해 넣어야 할 것이므로, 오비백의 해석은 틀렸다.

49) 『莊子』<秋水>, “因其所大而大之, 則萬物莫不大, 因其所小而小之, 則萬物莫不小. 知天地之爲稊米也, 知毫末之爲丘山也, 則差數輒矣.”

고 증폭된 욕망들을 잘 살펴보고 가라앉히면 적은 욕망만이 남게 된다는 것이다. 그리고 이것이 인간의 본래 모습이라는 것이다. 그러나 순자는 현상적으로 드러나는 인간들의 過欲을 사실로서 받아들인다. 그는 인간의 욕망은 본래 자연적으로 타고나는 것이며, 인간은 마음을 통해 이 욕망을 제어할 수 있기 때문에 過欲이 별 문제가 되지 않는다고 보았다.⁵⁰⁾ 이렇게 볼 때, 순자와 송견은 단지 현상적으로 드러나는 욕망의 모습을 어떻게 볼 것이나 하는 점에서 입장의 차이를 지니고 있을 뿐, 넓은 마음으로 이해한다면 송견을 꼭 틀렸다고 할 것 까지는 없을 것이다. 순자는 송견의 주장을 인정하면 자신의 정치적 주장이 무너지기 때문에 송견이 실제를 잘못 파악하여 바른 이름을 어지럽혔다고 비판한 것이다.

③‘芻豢不加甘，大鐘不加樂’

<오비백, 『中國邏輯史』의 해석>⁵¹⁾

보통의 경우에 가축의 고기를 먹으면 맛이 있고, 종소리를 들으면 즐겁다. 그러나 병을 앓고 있거나 걱정거리가 있으면 고기를 먹어도 맛을 느끼지 못하고 종소리를 들어도 좋은 소리라고 느끼지 못한다.(공통)

이것은 특별한 사례에 관한 인식을 확대해석하여 대부분의 경우에 근거한 보편적 인식을 무시한 것으로, 墨子의 非樂節用論과는 관련이 없으며, 후기 묵가의 궤변에 속한다.(오비백)

이것은 특수하고 극단적인 경우를 예로 들어서 묵자의 非樂論, 節用論을 강하게 주장한 것이다.(『中國邏輯史』)

이 구절은 혜시 등의 상대주의적 주장인지, 묵가 학파의 정치적 주장인지 알아내기가 힘들다. 만일 전자에 속한다면 2)①의 구도로 순자의 비판을 재반박할 수 있을 것이고, 후자에 속한다면 2)②의 구도로 반박할 수 있을 것이다.

50) <正名>6 참조

51) 오비백, 前揭書, pp.P738-740
이광무 주편, 前揭書, p.311

3) 이름을 잘못 써서 실제를 어지럽힌 경우

①‘非而謁’

<오비백의 해석>⁵²⁾

오비백은 후기 묵가의 『經』, 『經說』에 나오는 언급과 관련된다고 하여 이 구절을 ‘非無諱’로 보고, ‘비판하는 것은 그르지 않다’라고 해석한다.

“(남의) 비판을 (내가) 비판할 때 (나의 비판이) 틀린 것이라면, 그 근거는 (그의 비판이) 옳은 것이었기 때문이다. (非誹者諱, 說在不非; 『經下』 78)”⁵³⁾

“비판에 대하여;틀린 것을 비판하면, 나의 비판은 옳은 것이 된다. 비판할 때는 비판할 만한 것(;틀린 것)을 비판해야 하는 법인데, (내가 비판하는 대상이) 비판할 만한 것이 아니라면, 이는 틀린 것(;비판할 만한 것)을 비판하는 것이 아니다. (非;誹非, 己之誹也不非. 誹非可非也, 不可非也, 是不非誹也; 『經說下』(下行)41)”

이 구절들의 뜻은, ‘우리 묵가학파의 타학파에 대한 비판은 정확하고 옳은 것이므로, 다른 학파들은 감히 우리를 재비판할 수 없다’는 것이다.

‘非無 패’란 곧 ‘非無非(비판하는 것은 그르지 않다)’로서, 세상의 여러가지 학설은 모두 틀린 점이 있지만 오직 그것들을 비판하는 (非) 묵가학파의 행위만이 옳은 것(無非)이 된다는 말이다. 그러나 이러한 묵가의 비판행위조차도 하나의 학설이라고 보아, 틀린 점이 있다고 해야 한다. (즉 ‘非無 패’가 아니라 ‘非, 非也’로 보아야 한다.) 만일 그렇게 보지 않고 묵가의 주장을 인정한다면, 非의 실제는 그른 점을 가진 비판(;그른 것)인데도 非의 이름은 ‘옳다(無 패)’가 되므로, 이름과 실체가 일치하지 않게 된다. 따라서 묵가

52) 오비백, 上揭書, pp.740-741

53) 오비백에 따르면 이 구절에서 ‘(그의) 비판은 옳았다(誹不非)’가 도출되고, 계속해서 비슷한 뜻을 가진 다른 글자로 치환하여 ‘誹無非’->‘誹無諱’->‘非無諱’가 된다고 보았다.

학파에서 非의 이름을 ‘無愧’라고 규정한 것은, 이름을 잘못 써서 실제를 어지럽힌 오류에 해당한다.

오비백의 주장대로라면, 이 구절은 ‘실제를 잘못 인식하여 이름을 어지럽힌 경우(以實亂名)’에 분류해 넣어야 한다. 묵가의 학자들은 다른 학파에 대한 자기들의 비판이 옳은 것이라고 보아 거기에 ‘옳다(無愧)’라는 이름을 붙이고 있는 것인데, 순자는 비판도 일종의 학설이므로 틀린 점이 반드시 있을 것이고, 따라서 거기에 ‘옳다’는 이름을 붙이는 것은 잘못이라고 본 것이다. 그러나 이것은 ‘以實亂名’에 해당하는 해석이고, 오비백의 상황설정은 너무 구체적이어서 억지로 두들겨 맞춘 듯한 느낌이 듈다. 그러면 다른 해석은 없는가?

윤무학은 『經下』78과 『經說下』(下行)41을 다른 방식으로 해석한다;

“비판을 잘못이라고 하는 것은 오류이다. 근거는 잘못이라고 할 수 없음에 있다. (非誹者哉. 說在不非.)”

“비판에 대하여;비판을 잘못이라고 하는 것은 이미 비판하는 것이다. 비판을 잘못이라고 하지 않는 것은 잘못이라고 할 수 없다. 잘못이라고 할 수 없는 것은 비판을 잘못이라고 하지 않는 것이다. (非;非誹, 已之非也. 不非誹, 非可非也. 不可非也, 是不可誹也.)”⁵⁴⁾

윤무학은 이 구절을 道家에 대한 비판으로 해석한다. 『莊子』<齊物論>에서 알 수 있는 것처럼 당시 道家에서는 언어를 부정하는 입장을 취하고 있었기 때문에, 道家는 타학파에 대한 墨家의 적극적 비판을 결국 수포로 돌아갈 수 밖에 없는 잘못된 것이라고 보고, 비판행위를 중지할 것을 주장하였다. 그래서 묵가는 그에 대한 반비판으로서 위의 구절들을 제시한 것이라고 윤무학은 보고 있는 것이다. 이렇게 보면 윤무학의 설이 묵가학파의 原義에 더 가깝고, 비판 대상도

54) 윤무학, 前揭論文, p.141

구체적으로 정해진다(道家)는 점에서 오비백의 설보다 더 낫다고 할 수 있을 것이다. 그러나 오비백의 설에선 '非無嘆'가 적극적으로 도출되지만, 윤무학의 설에선 간접적으로 밖에 도출되지 않는다. 좀 더 강하게 표현하자면, 도출될 수 없다고까지 말할 수 있다. 비판을 잘못이라고 하는 것이 오류라고 해서 역으로 자기 비판이 옳다는 것까지 보장되지는 않기 때문이다. 또한 윤무학의 설대로 이 주장이 道家에 대한 비판이라면, 순자가 이것을 비판할 아무런 이유가 없는데 왜 비판했는가가 문제된다. 윤무학의 설을 따를다면 순자가 墨家에 대해 이 정도로 깊은 편견을 가지고 있었다는 말 밖에 안되는데, 과연 그랬을지는 의문이다.

<劉念親의 해석>⁵⁵⁾

'矢'의 전서체는 '而'자와 비슷하고 '謁'은 '過'와 유사하다. 또한 '非'는 古字에서 '飛'와 통용되었다. 따라서 '非而謁'은 '飛矢過(날아가는 화살이 (지금 내 앞을) 지나간다)'라고 해석할 수 있다. 물론 여기에 否定語가 하나 더 들어가야 완전해지겠지만, 어쨌든 순자는 이 말로써 『莊子』<天下>편의 “빠르게 나는 화살이라도, 가지도 않고 멈추지도 않는 때가 있다. (鏃矢之疾, 而有不行不止之時.)”라는 구절을 지칭하여 비판하고 있는 것이다.

이 주장도 일리가 있으나, 이 해석대로라면 '山淵平'의 경우와 마찬가지로 실제로 대해 다른 각도에서 인식하여 말한 것이 되므로, 이 해석도 오비백의 설과 마찬가지로 '以實亂名'의 경우에 해당한다.

②'楹有牛'

<오비백의 해석>⁵⁶⁾

오비백은 '楹'을 '樞'의 誤字로 간주하여 이 구절을 '樞有牛'라고 보고, 『經上』71, 『經說上』(下行)24와 관련하여 '소가 있(다고 주장하)는 것은 지도리(의 작용과 마찬가지)이다'라고 해석한다.

55) 大濱 畏, 前揭書, p.203

56) 오비백, 前揭書, p.741

“(상대방의 주장을) ‘저것’이라고 말하는 것은 곧 (그것이) 옳지 않다고 주장하는 것인데, (변론에선) 양쪽이 (모두 상대방이) 옳지 않다고 주장한다. (彼, 不可, 兩不可也;『經上』71)”

“서로 비판하는 것에 대하여; 무릇 ‘소이다’라고 하는 주장과 ‘소가 아니다’라고 하는 주장은 끊임없이 움직이는 지도리와 같다. (서로 자신의 입장에서 보면) 양쪽 모두 일리가 있으므로, 어느 한 쪽만을 그르다고 할 순 없다. (彼; 凡牛非牛, 若樞. 兩也, 無以非也;『經說上』(下行)24)”

현재 있는 실제의 소에 근거해서 ‘소’라는 이름을 세웠고, ‘소’라는 이 이름에 근거해서 ‘소가 아니다’란 이름을 가지고 실제로 있는 소를 부정하니, 이는 이름을 잘못 써서 실제를 어지럽힌 경우이다.

위에서 인용한 두 구절 바로 다음에는 다음과 같은 구절이 따라 나온다;

“변론이란 서로 비판하는 것이다. 변론에서 승리하는 것은, (그의 주장이) 옳았기 때문이다. (辯, 爭彼也. 辯勝, 當也;『經上』72)”

“변론에 대하여; 어떤 이는 그것을 ‘소’라고 하고 어떤 이는 ‘소가 아니다’라고 하는데, 이것은 서로 (틀렸다고) 비판하는 것이다. 이 주장들이 둘다 옳은 것일 수는 없다. 둘 다 옳은 것일 수 없다면, 둘 중 하나는 반드시 틀린 주장일 것이다. ..(辯; 或謂之牛, 或謂之非牛, 是爭彼也. 是不俱當. 不俱當, 必或不當...;『經說下』(下行)25)”

이렇게 볼 때, 『經上』71과 『經說上』(下行)24의 구절은 승부의 어려움을 말한 것으로 해석해야지, 혜시, 장자의 상대주의로 해석해서는 안된다. 그렇다면 오비백의 해석은 別墨의 주장의 본의와 어긋나게 되고, 그 자체로도 별로 말이 되지 않는다. 그렇다면 왜 순자가 ‘樞有牛’가 이름을 잘못 써서 실제를 어지럽힌 경우에 해당한다고 비판했

을까? 잘 모르겠다.

③‘馬非馬’

<『中國邏輯思想史教程』의 해석>⁵⁷⁾

이 책에서는 ‘楹有牛馬非馬’라는 원문의 구절에서 ‘楹有’를 빼어버리고 ‘牛馬非馬’로 보아 “‘마소’에는 말이 포함되지 않는다”라고 해석한다.

‘牛馬非馬’에서, ‘마소’는 복합명사(兼名)로서 말과 소의 집합을 지칭하므로 ‘마소’에는 말과 소가 포함되고, 따라서 ‘牛馬有牛’, ‘牛馬有馬’라고 할 수 있다. 그런데 ‘牛馬非馬’라고 하면 ‘마소’에 말이 포함되지 않게 되므로, 이것은 ‘마소’의 이름을 가지고서 마소 속에 실제로 말이 존재한다는 사실을 부인하는 오류를 범하는 것이다.

그러나 ‘非’를 ‘포함하지 않는다’로 해석하기는 어렵고, 원문인 『經下』65와 『經說下』(下行)29를 보면 이런 수준의 논의가 아니라는 것을 알 수 있다:

“‘마소’를 소가 아니라고 하는 것과 소라고 하는 것은 마찬가지 (로 틀렸)다. 그 근거는 ('마소'가) 복합명사이기 때문이다. ('牛馬'之非牛與可牛, 同說在兼;『經下』65)”

“소에 대하여; “‘마소’는 소가 아니다”라는 말은 옳지 않다. “‘마소’는 소다”라는 말도 옳지 않다. “‘마소’는 소가 아니다”라고 말하면 어떤 경우에는 옳고 어떤 경우에는 옳지 않다. 한편 “‘마소’는 소다”라는 말은 옳지 않다”고 하는 이 말도 옳은 것이 아니다. ‘소’와 ‘말’은 복합명사가 아닌 (단순명사이)지만 ‘마소’는 복합명사이다. 그렇다면 ‘소’는 소가 아닐 수 없고 ‘말’은 말이 아닐 수 없다. 하지만 ‘마소’의 경우에는 “‘마소’는 말도 아니고 소도 아니다”라고 하는 것이 무난할 것이다. (牛;曰 “牛馬'非牛

57) 양파손 주편, 前揭書, p.156

이렇게 하여 필자는 순자의 명학을 정명론적 관점에서 고찰하였고, 명학의 다른 부분에 관한 연구에 있어서도 이 관점을 根幹으로 삼고자 한다. 하지만 이러한 작업은 명학연구의 주체적방법론을 시급히 세워보고자 하는 의도에서 잠정적으로 이루어진 것이며, 다양한 내용의 명학관계자료를 만족스럽게 설명해내는 데는 역부족임을 인정한다. 따라서 필자의 이후의 과제는 다양한 명학연구방법을 정명론의 관점을 뼈대로 하여 어떻게 잘 조화시켜낼 것인가 하는 것이 될 것이다.

参考文献

가. 원전류

- 『荀子集解』漢文大系15,富山房,1972
 『荀子』上,下 全釋漢文大系7,8,集英社,1973
 宋貞姬 역 『荀子』上,中,下,명지대학교 출판부,1994
 『論語』,保景文化社,1992
 『春秋左氏傳』,保景文化社,1991
 『老子翼』漢文大系9,富山房,1972
 『莊子集釋』,北京;中華書局,1989
 『甲骨文編』,中國科學院 考古研究所 編輯,北京;中華書局,1989
 周法高 主編,『金文卫林』,東文選,1990
 『諸子引得』3,<荀子>,中和堂

나. 주석, 연구서류

- 伍非百,<荀子正名解>,<先秦名學七書>,臺北;洪氏出版社
 -----,<墨辯解故>,<----->,
 溫公頤,『先秦邏輯史』,上海;上海人民出版社,1983
 楊沛蓀 主編,『中國邏輯思想史教程』,甘肅人民出版社,1988
 夏淵陶,『中國認識論思想史稿』上卷,北京;中國人民大學出版社,1992
 李匡武 主編,『中國邏輯史』,甘肅人民出版社,1989
 張舜徽,『周秦道論發微』,北京;中華書局
 Wing-Tsit Chan,『A Source Book in Chinese Philosophy』,
 Princeton University press,1963

제정되는데, 첫째는 사람들의 원만한 의사소통을 가능케 하는 것이고, 둘째는 사람들의 신분을 규정해 전체 사회를 禮의 통치원리에 따라 조화롭게 다스려내는 것이다.

인간은 이렇게 두 가지 목적을 가지고서 이름을 만들어내는데, 원만한 일상생활을 위한 이름들은 감각경험에 의한 인식에 근거해서 만들어지고, 올바른 사회의 모습을 규정하는 이름들은 마음에 의한 道의 인식에 근거해서 만들어진다. 전자에는 일상생활에 쓰이는 사물과 관련된 명칭들이 주로 속하며, 이들의 관계는 ①단순명사(單名)와 복합명사(兼名), ②추상적 명사(共名)와 구체적 명사(別名), ③단수와 복수, 개체변이 등에 관련된 명사 등으로 분류해 볼 수 있다. 후자에는 사회의 통치질서와 관련된 명사들이 주로 속하는데, 이것들은 언어의 자의성과 사회성에 관련된 평범한 약정론의 성격을 넘어 명칭 자체에 일정한 세계관, 혹은 이데올로기가 개입하는 적극적 약정론의 성격도 띠고 있다고 보았다.

이렇게 하여 이름의 제정이 완성되었으면, 그것을 엮어 일정한 주장을 하거나 다른 사람과 논쟁을 벌이기도 한다. 순자는 이것을 이름, 문장, 설명●변론의 4 단계로 나누어 설명하는데, 특히 바른 道理를 밝혀 백성들을 하나로 모으는 일에 있어서 변설의 역할을 높이 평가한다. 한편 이름, 문장, 설명, 변론이 올바른 모습을 가지려면 먼저 마음이 道를 올바로 인식하고 있어야 한다. 그리하여 마음->이름->문장->설명->변론->마음의 형태로 자체 완결적인 순환구조가 되어야 한다.

한편 순자는 혜시, 송견, 묵가 등이 주장한 것으로 여겨지는 9가지 구절들을 ①以名亂名, ②以實亂名, ③以名亂實의 세 가지로 분류하여 비판하는데, 필자는 앞에서는 순자의 이론을 순자의 입장에서 이해하고자 하였으나, 이 章에서는 순자와 타학파를 동등한 지위에 놓고 순자를 비판적 입장에서 고찰하였다. 특히 여기에서 ①, ③은 마음에 의한 道의 인식과 관련된 所爲有名, 名約의 관점에서의 비판이고, ②는 감각경험에 의한 인식과 관련되지만 그 인식과정에 개입하는 마음의 상태에 관한 비판이라는 점에서 ①, ②, ③모두 正名論적 배경을 가지고 있다고 보았다.

대화의 병리를 의사소통합리성의 목적합리적 왜곡화로 설명하려는 '사회이론적 전략'에 대한 고찰을 중심으로, 특히 두 전략간의 이론적 상충에 주목하면서 이루어질 것이다. 동시에 이러한 고찰을 통해 합리성이론의 개괄적인 면모를 검토해 보고자 하는바, 개념분석적 전략과 관련하여 합리성이론의 보편화용론적/행위론적 측면을 살펴보고, '이단계 사회이론'을 축으로 하는 사회진화론적 측면은 사회이론적 전략과 관련지어 다루어 볼 것이다. 아울러 하버마스의 합리성이론에 기본적 틀을 제공하는 베버의 합리성이론이 갖는 철학적 공과를 검토하고 그것이 하버마스의 이론틀 내에서 어떠한 방식으로 재구성되는가를 살펴보고자 한다. 이어 하버마스의 합리성이론이 갖는 철학적 의의를 개괄한 후, 그의 이론이 갖는 난점과 한계를 대략적으로 검토해 보고자 한다. 그리고 끝으로 하버마스의 합리성이론에서 개진된 두 전략 사이의 상충에 대해 간단히 조망해 볼 것이다.

II. 하버마스 합리성이론의 철학적 의도

하버마스는 그동안 서구사회에서 통용되온 합리성 개념이 극도로 일면화되어 협애하게 사용된 점, 특히 과학기술과 밀접한 관련을 지닌 이론적 차원에 합리성을 국한시켜온 점에 주목한다. 더우기 도구적으로 협소화된 합리성의 횡포야말로 합리성의 일면화가 갖는 심각성을 단적으로 드러내는 경험적 사례이다. 하버마스는 이를 다양한 합리성 개념의 조화와 균형을 통해 벗어나고자 하며, 그 결과 새로운 비판사회이론의 기획을, 행위의 주·객관 모델을 지향하는 의식철학의 개념들이 아닌 언어철학의 개념들을 통해 새롭게 해석하고자 시도 한다.⁵⁾ 이같은 시도의 배후에는 합리성 유형의 다양성에 토대해 정립된 포괄적 합리성을 본래적 합리성의 형태로 제시함으로써, 그것을 일면적 합리성의 폐단에 대한 비판의 규범적 척도로 삼고자 하는 의

5) T.McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*(1985b), 272-273쪽.

Joseph Needham,『Science and Civilization in China』
Cambridge university press, 1956

加地伸行/尹武學 역,『이야기 중국논리학사』 서울; 범인문화사, 1994

大濱 畏/김교빈, 윤무학, 안은수 역,『중국고대의 논리』 서울; 동녘, 1993

胡適/송궁섭, 함홍근, 민두기 역,『중국고대철학사』 서울; 대한교과서주식회사, 1990

任繼愈/이문주, 최일범 역,『중국철학사 I』, 청년사

다.논문류

오영균, “선진시대의 명학전통에 관한 일고찰”, 철학논집 제5호, 1987

윤무학, “목가의 명학에 관한 연구” 성균관대학교 박사학위논문, 1992

-----, “荀子의 名學에 관한 연구” 성균관대학교 석사학위논문, 1984

-----, “正名과 無名의 비교” 首善論集 제12집, 성대대학원, 1987

-----, “荀子의 諸家批判에 관하여” 동양철학연구 제10집, 동양철학연구회, 1989

정인재, “荀子의 知識論”

한평수, “先秦辯者的 名의 이론에 관한 小考” 서울대학교 석사학위논문, 1980

한경덕, “荀子의 禮論에 대한 고찰” 서울대학교 석사학위논문, 1986

문석윤, “노자에 있어서의 명의 문제” 철학논구 제13집, 서울대학교 학사학위논문, 1985

엄연석, “荀子에 있어서의 心에 관한 小考” 철학논구 제16집, 서울대학교 학사학위논문

이성구, “춘추전국시대의 국가와 사회”,『강좌중국사 I』지식산업사, 1989