

【논문】

‘것’의 부정과 세계의 중심:

정재현 교수의 비판에 답함

손 영 식*

【주제분류】 ?????

【주요어】 離堅白, 微知, 존재론적 분리, 보편자, 천하의 중앙, 무한성, 상대성, 유한한 공간

【요약문】 1. 공손룡의 離堅白 명제 ; 『공손룡자』 「견백론」에 따르면, 공손룡은 ‘것’(石)을 부정함으로써, 견과 백을 분리시킨다. 견과 백은 인식되지 만, 石(‘것’)은 인식되지 않는다. 石과 분리되기 때문에 ‘견’과 ‘백’이 낱말이 될 수 있다.

2. 헤세의 천하 중앙 명제 ; 중앙이 있다는 것은 세계가 유한한 공간임을 뜻한다. 무한한 공간에는 중앙이 없다. 헤세는 남방이 무한하지만 유한하다고 하며, 천지 만물은 일체라고 한다. 그는 개천설이라는 유한 공간의 세계에 근거하고 있다.

3. 정재현 교수는 명제를 논리적으로 해석하는 대신, 훈고학적으로 풀이하여 상식적인 것으로 만든다. 견과 백의 인식론적 분리는 상식화의 오류이다. 세계를 무한한 공간으로 상정하는 것은 무한성에 호소하는 오류이다.

* 소속????

I. 들어가는 말

필자는 2005년 『혜시와 공손룡의 명가 철학』을 출판했다. 이에 대해 정재현 교수가 『교수 신문』에 논평을 해 주셨다. ‘명가 철학 복원의 첫 시도’라는 과분한 칭찬이었다. 그러나 그는 나의 논지 대부분을 부정했다. 그는 기존 이론을 ‘표준적 해석’이라 하고, 필자의 이론을 ‘대안적 해석’이라 한다. 그리고 공손룡과 혜시에 대한 나의 해석에 의문을 표시했다.

필자가 답을 했고, 정교수가 다시 답글을 썼다. 이 답글에 대해서 나는 비교적 장문의 답을 했다. 이에 정교수는 ‘생산적인 논의를 위해서’ 라면서, 본격적인 글을 쓰셨다. 그는 공손룡의 리견백(離堅白) 명제와 혜시의 중앙 명제에 대한 나의 논증과 자신의 논증을 각각 번호를 붙여서 비교했다. 그리고 자신의 해석이 더 나음을 주장했다.

나는 이렇게 되면, 본격적인 논문으로 답을 하는 것이 더 낫겠다고 생각했다.

II. 공손룡의 “(돌맹이의) 堅과 白이 분리된다(離堅白)”는 명제

1.1 두 주장의 줄거리

1.11 양자의 주장

정 교수는 공손룡의 ‘離堅白’ 명제에 대한 나와 그의 주장을 다음 같은 논증 형식으로 정리한다.¹⁾

1) 나의 책에서 공손룡 설명은 상당히 길다. 그 가운데 정 교수가 자신의 필

<손영식> 堅과 白이 **존재론적으로** 분리된다. ‘堅白論’이 버클리류의 관념론을 의미한다.

- (1) 공손룡은 ‘딱딱함’과 ‘하얗’이 분리된다고 한다.
- (2) ‘딱딱함’과 ‘하얗’이 분리된다는 것은 ‘딱딱한 것’, ‘하얀 것’에서 ‘것’을 부정했다는 말이다.
- (3) 따라서 공손룡은 우리에게 인식 혹은 감각되는 속성의 존재만을 인정하고 그렇지 않은 실체나 본체의 존재를 부정한다.

<정재현> 堅과 白이 **인식론적으로** 분리된다.

- (1) 공손룡은 ‘딱딱한 것’과 ‘하얀 것’이 분리된다고 한다.
- (2) 공손룡은 ‘딱딱한 것’은 촉각을 통해 파악되고, ‘하얀 것’은 시각을 통해 파악된다고 했다.
- (3) 공손룡의 리견백은 ‘딱딱한 것’과 ‘하얀 것’이 인식론적으로 분리(구분)된다는 것이다.

1.12 인식론적 분리와 존재론적 분리

1) 정 교수가 정리하는 바, ‘리견백’ 명제 해석의 차이

정재현 = 인식론적·의미론적 분리 / 손영식 = 존재론적 분리

堅과 白이 인식에서만 분리되느냐, 아니면 堅과 白의 존재 자체가 분리되느냐의 차이라는 것이다.

나의 책 『혜서와 공손룡의 명가 철학』을 보면 알겠지만, 나도 인식론적 분리를 말했다. 따라서 정확하게 말하자면, 정 교수는 인식론적 분리까지만 인정하는 반면, 나는 인식론적 분리 뿐만 아니라, 존재론적 분리까지 인정한다. 아니 공손룡의 주장은 인식론적 분리에서 출발해서 존재론적 분리까지 갔다는 것이다.

따라서 정재현의 인식론적 분리 대 손영식의 존재론적 분리가 쟁

요에 따라 원하는 부분만 정리한 것이다.

점이 아니다. 논쟁 사항은 존재론적 분리의 인정 여부이다. 정 교수는 부정하는 반면, 나는 긍정한다.

2) 정 교수의 주장을 다른 각도에서 정리하자면, 다음과 같다.

- 손영식; 속성과 실체를 구분 → ‘딱딱한 - 것’, ‘하얀 - 것’ / 존재론적으로 구분
- 정재현; 속성과 실체를 미구분 → 견백석 = ‘견석’ + ‘백석’ / 인식론적으로 구분

요컨대 정 교수가 보건대, 공손룡은 속성과 실체를 구분하지 않고, 단지 감각하는 기관의 차이만 지적했다는 것이다. 반면 나는 공손룡이 ‘것’(=石)을 부정함으로써, ‘딱딱한(堅)’과 ‘하얀(白)’이 분리되게 되었다는 것이다.

1.13 정 교수의 주장

1) 1.11처럼 정 교수는 나와 그의 주장을 논제 형식으로 정리한 다음, 자신의 ‘인식론적 의미론적 분리’가 맞다는 것을 다음과 같이 논증한다.

- ㉠ 고전 중국어 번역 - 실체 속성 미구분 - ‘것’이 부정되지 않음.
- ㉡ ‘것’을 인정하고도 해석 가능 - 해석의 경제성 (‘것’을 부정하는 굳더더기 행위가 없음)
- ㉢ 『공손룡자』 「견백론」 - 인식론적(의미론적) 분리만 있음. 「견백론」에서 속성들만의 존재론을 결론으로 이끌어낼 수 있는가?

㉠과 ㉡은 ‘것’에 대한 것이고, ㉢은 『공손룡자』 「견백론」에 근거한 것이다.

2) 정 교수는 첫 번째 글에서 말한다. “사실 「견백론」의 텍스트는 후에 위조된 것이라는 최근의 문헌 연구가 있기도 하다.” 이 말이 올바르다면, 「견백론」에 근거한 정 교수의 논증은 힘을 잃을 것이다.

3) 의미론적 분리 - 인식론과 의미론은 다르다. 『공손룡자』 「견백론」에도 의미론적 이야기는 나오지 않는다. 왜 의미론을 넣는지 궁금하다. 이는 정 교수가 밝혀야 할 대목이다.

1.2 상식화의 오류

1.21 정 교수의 ‘인식론적 분리’는 상식적인 이야기이다.

1) 공손룡이 ‘딱딱함’과 ‘하얀’을 인식론적으로 분리시켰다는 것, 이것은 대부분의 연구자들이 인정하는 바이다. 정 교수 뿐만 아니라, 필자도, 풍우란 등도 인정한다.

나는 ‘딱딱한 것’, ‘하얀 것’에서 ‘것’이 부정되기 때문에, ‘딱딱한’과 ‘하얀’으로 분리된다고 보았다. ‘堅과 白이 분리됨(離堅白)’의 논리적 근거는 ‘것’의 부정이다.

반면 정 교수는 ‘것’의 존재를 인정한다. 이유는, “堅白石을 ‘堅, 白, 石’의 셋이라 할 수 없고, ‘堅과 石’, 혹은 ‘白과 石’의 둘로 보아야 한다”는 『공손룡자』 「견백론」 첫 부분 때문이며, 또한 ‘것’을 부정하는 굳더더기 행위 없이 해석하는 경제성 때문이다.

정 교수는 ‘것’(石)이 있고, 거기에 붙은 ‘딱딱한’과 ‘하얀’만 분리되어 있다고 한다. 분리되는 이유는 서로 다르게 인식되기 때문이다. (인식론적 분리) ‘딱딱한, 하얀’은 서로 다른 속성이기에 ‘딱딱한’은 손길로, ‘하얀’은 눈짓으로 인식된다. 따라서 서로 다르고, 분리되어 있다. 혹은 서로 의미가 다르다.(의미론적 분리)

정 교수의 이런 주장은 지극히 상식적이다. 사람들은 보통 돌맹이의 실체(‘것’)가 있고, 그것을 인식할 때, ‘딱딱한’ ‘하얀’은 서로 다르게 지각된다고 본다. 인식되는 내용인 ‘딱딱한’과 ‘하얀’은 분리되어 있지만, 石 자체는 있다. - 이것이 상식이다.

그렇다면 명가 가운데 악명높은 공손룡의 이 명제가 어떻게 이름을 떨쳤겠는가?

2) 그래서 정 교수는 이렇게 말한다.

이런 **인식론적 해석**에 따른 공손룡의 주장은 **굉장히 상식적인 주장**인 것 같지만, 사실 이것은 하나의 **‘딱딱하고 하얀’** 돌(견백석)을 당연히 **하나로만 인식**하는 일상적 관점과는 다른 (인식론적) 관점이 존재함을 보여주는 의미 있는 주장이다.

정 교수의 인식론적 해석은 ‘굉장히 상식적인 주장’인 것 같지만, 상식적 주장이 아니라는 것이다. 정말 그런가?

정교수는 ‘하나의 딱딱하고 하얀 돌을 당연히 하나로만 인식하는 것’이 일상적인 관점이라 한다. ‘딱딱하고 하얀 돌’을 **‘하나로만 인식한다**는 것은 구체적으로 무엇을 가리키는가? 정교수는 그것이 뭔지 명확하게 말하지 않는다.

‘하나로만 인식한다’는 것의 실제 내용은 뭔가? ‘하얀’과 ‘딱딱한’을 구별함이 없이 하나로 인식한다는 것인가? ‘딱딱한’=‘하얀’으로 인식한다는 것인가? 아니면 똑같은 감각 기관으로 인식한다는 것인가? 아니면 또 다른 어떤 이야기인가?

일반인들 가운데 ‘딱딱한’과 ‘하얀’을 똑같은 감각 기관으로 인식한다는 사람은 없을 것이다. 그렇다고 ‘딱딱한’=‘하얀’이라 하는 사람도 없을 것이다. 그 둘 다 기괴한 이야기이기 때문이다.

3) 아마 정 교수는 일반인들이 돌맹이를 볼 때, ‘딱딱한’과 ‘하얀’이 서로 붙어 있다고 한다는 것 같다. 그 둘이 붙어 있어서 돌맹이 하나로 인식한다는 것이다.

그러나 일반적으로 사람들은 두 속성이 서로 붙어 있지만, 분리되어 인식된다고 생각한다. 좀 더 따진다면, 분리되어 있는 두 속성 ‘딱딱한’ ‘하얀’을 ‘石(것)’이 붙들고 있다 - 이것이 상식적인 생각일 것이다.

이런 상식은 “리견백은 ‘딱딱한 것’과 ‘하얀 것’이 인식론적으로 분리(구분)된다”는 정 교수의 ‘인식론적 분리’와 사실상 같다. 정 교수는 상식적 견해를 공손룡의 견해라고 말하고 있다.

1.22 명가 명제 해석 원칙 - ‘상식화’는 피해야 한다(상식화의 오류).

나는 혜시와 공손룡의 명제들을 해석하는 원칙의 첫 번째로 **‘상식화를 거부함’**을 제시했다.(『혜시와 공손룡의 명가 철학』 19쪽) 명가 명제들은 모순되거나 상식과 반대되는 것이다. 그래서 악명을 떨쳤다. 그것을 이해하기 위해서는 논리적인 추론과 해석이 필요하다.

명가 명제들은 논리적인 추론으로 해석하기 어렵다. 그래서 많은 연구자들이 그 명제들을 **논리적으로** 풀기 보다는, **훈고학·고증학적 작업을** 통해서 상식적인 것으로 만들려 한다. 사실 명가 명제는 조금만 바꾸면 너무나 상식적인 이야기가 되어 버린다.

공손룡이 ‘離堅白’ 명제로 말했다는 것이, “‘딱딱한 것’과 ‘하얀 것’이 인식론적으로 분리(구분)된다”는 주장 정도인가? 정 교수는 명가의 명제를 너무 평범하게 만들고 있다. 그런 정도의 이야기라면, 순자가 그렇게 발벗고 나서서 명가를 비난했을 것인가? 그런 이야기로 과연 악명 높은 명가 명제가 될 수 있을까? 공손룡의 ‘離堅白’이 고작 인식론적으로 속성들이 서로 다르다는 주장인가? 그렇다면 그게 어떻게 “입은 이겨도, 마음은 이기지 못 했다”는 명제가 될 수 있을까?

김교빈 선생이 말하듯이, 명가학파는 상식을 비웃는다. 그들의 명제는 모순되거나, 상식으로 이해할 수 없는 것들이다. 그런데 정 선생의 말대로 하면, 공손룡의 논증은 지극히 상식적인 것이다. 돌맹이의 실체가 있고, 지각의 차이 때문에 ‘하얀’이나 ‘딱딱한’의 속성이 다르다. - 이것이 상식이 아니면 무엇인가?

명가 명제는 모순되거나 상식과 반대되기 때문에, 논리적인 분석과 해석이 필요하다. 이것이 명가 철학의 공식이다. 정 교수의 인식론적 분리는 상식적이다. 논리적 분석을 불필요하게 만들고 있다. 공손룡의 명제가 되기에는 부족하다.

1.23 명가 명제의 영향 - 리견백과 징지(徵知)

나는 명가 명제들이 당대나 후대에 어떻게 영향을 미쳤는지, 그런 관점에서 해석해야 한다고 했다(『혜시와 공손룡의 명가 철학』 17쪽 등).

명가의 명제는 모순되는 것, 반상식적인 것이 많다. 그런 명제들을 통해서 새로운 사실을 발견하게 만든다. 공손룡의 ‘離堅白’도 그런 관점에서 보아야 한다. 이 명제가 어떤 모순을 담고 있는 것이고, 그 모순이 어떤 사실을 발견하게 만든 것인가? 어떤 철학적인 발전을 가져온 것인가?

‘하얀 것’ ‘딱딱한 것’에서 ‘것’을 부정하고, ‘하얀’ ‘딱딱한’ 같은 속성만 인정하는 것은, 사람의 마음에서 감각만 인정하고 ‘통각(統覺)’ 기능을 부정하는 것과 함께 간다. ‘하얀’과 ‘딱딱한’은 감각 기관을 통해서 들어온다. 그런 속성을 종합해서 돌맹이 전체를 파악하는 것이 ‘통각’이다.²⁾ ‘것’은 ‘하얀’ ‘딱딱한’을 붙잡아 돌맹이 전체를 이룬다. 마찬가지로 통각은 감각 자료를 종합해서 대상을 구성한다.

내가 보건대, 리견백 명제는 ‘것’, 혹은 ‘통각’을 부정했다. 그에 대한 대응으로 순자가 ‘징지(徵知)-천군(天君)’을 주장했다. 징지와 천군은 통각의 작용을 한다.(사유 작용이다.) 순자가 징지를 주장한 이유는 여러 가지가 있겠지만, 공손룡에 대한 응답도 그 하나일 것이다.

공손룡은 ‘것’(石)의 부정을 통해서 견과 백을 분리시켰다. 순자는 눈으로 백을, 손으로 견을 지각하고, 징지가 그것을 ‘돌맹이’(石)로 구성한다고 본다. ‘것’은 지각되는 것이 아니라 구성되는 것이다. ‘것’의 인식 기관은 징지이다.

공손룡의 그 명제는 분명히 철학의 발전에 그렇게 기여한 것이다.

명가학파는 정글의 맹수와 같다. 맹수가 습격하기 때문에, 야생 동물들은 빠릿해지고, 또 진화해 간다. 마찬가지로 명가학파가 비상식과 모순을 휘둘렀기 때문에, 제자백가 사상이 그만큼 깊이를 더한 것이다.

2) 유식 불교에서 말하는 제6식 의식(意識)이 그런 것이다.

정 교수의 해석은 그런 기여도에 대한 분석이 없다. 일상인의 상식과 타협하는 무난한 해석으로 간다. 그것은 명가가 걸어간 길은 아닌 것 같다.

* 공손룡의 명제는 ‘해석의 경제성’ 보다는 상식화의 오류, 그리고 학문적 영향력에서 보아야 한다. 명가의 명제는 훈고-고증으로 연구할 것이 아니라, 모순과 비상식을 논리적 추론으로 해결해야 한다.

1.3 「견백론」 속의 공손룡

1.31 「견백론」 1A-6B에 근거한 논리적 추론

1) 정 교수는 말한다.

필자의 이런 번역(‘하얀 것’, ‘딱딱한 것’)은 하나의 堅白石을 堅, 白, 石의 셋이라 할 수 없고, 堅과 石, 혹은 白과 石의 둘로 보아야 한다는 공손룡의 언급에 의해서도 옹호된다.

이는 『공손룡자』 「견백론」 첫머리를 말하는 것 같다. 해당 부분을 보자.

- | | |
|---|--------------|
| 1A 堅白石, 三, 可乎? | 堅白石, 셋은 되는가? |
| 2B 曰, 不可. | 안 된다. |
| 3A 曰, 二可乎? | 둘은 되는가? |
| 4B 曰, 可. | 된다. |
| 5A 曰, 何哉? | 왜? |
| 6B ³⁾ 曰, 無堅得白, 其舉也二. 無白得堅, 其舉也二. | |
- (눈으로 봄은) 堅이 없고 白을 얻으니 그 들음은 둘이다.
(손으로 만짐은) 白이 없고 堅을 얻으니 그 들음은 둘이다.

여기를 보면 알 수 있듯이, 공손룡은 ‘둘’이 뭔지 말한 적이 없다

3) 1-6은 순서 번호, A는 질문자이며 상대편. B가 답변자인 공손룡이다.

는 것이다. 따라서 “堅과 石, 혹은 白과 石의 둘로 보아야 한다는 공손룡의 언급”이라 한 정 교수의 말은 틀렸다. 6B의 ‘둘’을 “堅과 石의 둘, 白과 石의 둘”로 보는 것은 사회심(謝希深)의 주석이다. 그렇다면 6B의 ‘둘’이 과연 뭔가 따져보아야 한다.

2) 6B의 ‘둘’을 해석하는 방법

사회심이 6B의 ‘둘’을 ‘白+石’ 혹은 ‘堅+石’으로 보는 이유는 무엇인가?

“견이 없고 백을 얻는다”고 했으니, 견은 빼고 백은 넣는다. 그런데 들음이 들이니, 白에다 뭘 추가할 것인가? 1A의 ‘堅 白 石’ 셋 가운데 ‘堅’일 수는 없으니, 石이다. - 이런 단순한 추론이다.

그러나 6B 자체에서는 ‘견-석’ 혹은 ‘백-석’이 그 둘이라고 명시적으로 말하지 않았다. 따라서 6B의 문장에 얽매일 것이 아니라 1A에서 6B까지의 대화의 흐름을 논리적으로 짜는 방향에서 ‘둘’을 생각해 내야 한다.

3) 지각되는 것만 들 수 있다.

1A에서 반대자는 ‘견 백 석’ 셋을 인정하고 있다. 石이 견과 백을 붙잡고 있다는 말이다. 7A 이하에서 반대자는 그렇게 주장한다.

4B에서 공손룡은 둘이라 했다. 그렇다면 둘을 ‘견, 백’이라 하는 것이 논리적으로 옳다. “그 들음은 둘이다”에서 ‘들음’은 눈으로 들은 것, 손으로 들은 것이고, 들은 ‘견, 백’이다.

‘얻음(得)’이나 ‘들음(擧)’은 지각됨을 뜻한다. 견이나 백 등의 속성을 제거한 ‘石’ 그 자체는 ‘얻음(得)과 ‘들음(擧)의 대상이 될 수 없다. 다시 말해서, 견은 손으로, 백은 눈으로 지각한다. 반면 ‘石’ 자체는 지각할 기관이 없다. 따라서 석 자체는 얻을 수 없고, 들 수 없다. 그러므로 들 수 있는 ‘둘’은 ‘견 백’이다.

4) 견백과 석은 존재 종류가 다르다. 함께 거론할 수 없다.

논리적으로 보아도 堅과 白은 지각된 것인 반면, 石은 감각되는 것이 아니다. 존재 **종류가 다르다**. ‘견, 백’은 같은 종류의 것이다. 속성이다. 반면 그런 속성을 뺀 ‘石’은 ‘것’에 해당된다. 실체이다.

따라서 ‘견 백 석’ 가운데 둘을 선택했다면, 논리적으로 견과 백일 수 밖에 없다. ‘견+석’, 혹은 ‘백+석’이라 하는 것은 종류가 다른 것을 든 것이다. 서로 존재 차원이 다른 견+석 (혹은 백+석)이 남는다고 주장할 근거가 없다. 6B는 그런 석의 주장을 합리화시킬 수 있는 말이 아니다.

견과 백은 인식되기 때문에 존재한다. ‘石(것)’은 인식되지 않기에 비존재이다. - 이것이 1A에서 6B까지의 대화를 가장 논리적으로 설명할 수 있는 가설이다.

5) 離堅白 명제는 ‘石’ 부정으로 증명된다.

1A-4B에서 공손룡은 ‘堅 白 石’, 셋은 안 되고 둘만 된다고 했다. 셋 가운데 어떤 것을 부정한 것인가? 논리적으로 보자면, 공손룡은 ‘堅 白 石’은 셋은 안 되고, ‘堅 白’ 둘만 된다고 한 것이다. ‘石’의 존재를 부정한 것이다. ‘石’이 부정되면, 堅과 白은 분리된다. ‘離堅白’의 명제를 그렇게 증명한 것이다. 「견백론」은 전체적으로 보면, 눈과 손의 지각 인식의 다름에 근거해서 ‘石’의 존재를 부정한다. 그리고 ‘견’과 ‘백’이 보편자임을 결론적으로 제시한다.

6) 공손룡은 ‘견-백’을 분리시켰지, ‘견-석’ ‘백-석’을 나눈 것이 아니다.

‘둘’을 ‘견과 석’ 혹은 ‘백과 석’이라 해석하면, ‘離堅白’이라는 명제와 다르게 된다. 공손룡은 분명히 ‘견과 백’이 분리된다고 했지, 견과 석 혹은 백과 석이 분리된다 한 것은 아니다.

물론 ‘견과 석’을 구별하고, 이어 ‘백과 석’을 분별한 뒤에 ‘견과 백’을 나누었다고 할 수도 있다. 이것은 ‘견 백 석’의 셋으로 나눈다

는 말인데, 이것은 2B에서 이미 공손룡이 부정한 것이다.

나아가 石을 인정하면서 견과 백을 나눈다는 것은 논리적으로 불완전하다. 石이 견과 백을 머금고 있는 한, 견과 백은 분리될 수 없다.

7) 돌, 셋, 넷의 모순

문제는 6B의 문장이다. 공손룡은 셋은 안 되고, 둘만 된다고 한다. 셋은 堅 白 石이다. 그러나 둘이 뭔지 제시하지 않았다. 이 때문에 사회심의 주석처럼 ‘돌’을 ‘견+석’, ‘백+석’이라는 주장이 나왔다.

돌을 ‘견+석’ ‘백+석’이라 하는 것은 말 그대로 하자면, 돌이 아니라 넷이다. 따라서 이 경우 6B의 ‘돌’은 3A의 ‘돌’과 다르게 된다. 실제로는 넷이다.

물론 3A의 ‘돌’을 6B의 ‘돌’에 맞추어서, 볼 때는 ‘백+석’, 만질 때는 ‘견+석’, 이렇게 감각 하나당 둘이라고 말할 수 있다. 그러나 1-4까지 대화는 그런 식의 이야기는 아니다. ‘견 백 석’의 셋이나, 아니면 어떤 둘이나의 논쟁이다. 石 전체를 몇 가지로 분류할 것이냐 논쟁이지, 감각 당 몇 개로 나눌 것이냐 논쟁한 것이 아니다.

그렇다고 ‘견+석, 백+석’의 ‘석’을 같은 것으로 볼 수 없다. 그러면 ‘견 백 석’ 셋이 되는데, 이는 2B에서 이미 부정했기 때문이다.

따라서 ‘돌’은 ‘견 백’이라 추론할 수 있다. 石을 넣으면 둘이 될 수 없다. 셋 혹은 넷이 된다. 이는 1A-6B의 대화 내용과 맞지 않는다. 공손룡이 ‘돌’이라 한 것은 ‘石’을 부정했다는 말이다.

8) 정 교수처럼 “견+석, 백+석”을 ‘돌’이라 인정해도, 石은 부정된다.

물론 6B의 원문을 그대로 두고, 사회심의 해석처럼 ‘돌’을 ‘堅+石’의 돌, 혹은 ‘白+石’의 둘이라 할 수 있다. 堅과 연결된 石, 白과 연결된 石만 있다고 하자.

여기에서 만약 “견+석, 백+석”의 ‘석’이 같은 것이라면, ‘견 백 석’

- 셋이 된다. 이는 2B에서 이미 부정한 것이다. 따라서 ‘堅+石’의 石과, ‘白+石’의 石은 서로 다른 것이라 해야 한다. 그렇다면 堅 白 등 속성의 수만큼 서로 다른 石이 있게 된다. 즉 ‘견+석₁’, ‘백+석₂’ - 이런 식으로 적어야 한다.

「견백론」 어디에서도 공손룡은 이런 기이한 이야기를 하지 않는다. 그렇게 분리된 石들이 어떻게 한 돌맹이 안에 존재할 수 있는가? 그 石들은 어떻게 구별되는가?

9) 좋다. ‘견+석₁’ ‘백+석₂’의 ‘석’이 각각 다르다고 치자. 그 경우 堅石과 白石은 분리되어 있으며, 유명한 명제 ‘離堅白’은 ‘離堅石白石’이 된다. 堅과 白이 아닌, 堅石과 白石을 나눈 것이다.

나누어진 ‘堅石과 白石’에서 ‘石’은 뱀다리에 불과하다. 이 ‘石’은 단지 堅이나 白에 붙어 존재한다. 실체 ‘것’으로서 ‘石’은 모든 속성을 붙잡고 있을 때 의미가 있다. 그런데 이제 堅이나 白같은 속성마다 하나씩 ‘石’이 있다면, 그 ‘石’은 사실상 ‘견, 백’과 다를 것이 없다. 白과 石의 구별, 즉 그 속성과 실체를 구별할 수 있는 길이 없기 때문이다. 따라서 논리적으로 “堅石=堅, 白石=白”이 된다. (이이의 ‘理通氣局’의 ‘리-기’도 논리적으로 그렇다.)

10) ‘석(=것)’을 인정하면 ‘견-백’의 분리나 합침이나 차이가 없어진다.

‘견 백 석’ 셋은 안 된다는 2B의 말도 무시하자. 그리고 ‘견+석’ ‘백+석’의 석이 같은 것이라 하자. 그렇게 해도 문제는 있다.

이 경우 공손룡의 ‘白+石’ ‘堅+石’은 반대자의 ‘堅+白+石’과 같아진다. 단지 공손룡은 ‘白+石’ ‘堅+石’이니, “堅과 白은 서로 떨어져 있다(離堅白)”는 것이다. 상대자는 ‘堅+白+石’이니 ‘堅白’이 함께 있다는 말이다.

문제는 이 둘의 차이가 명확하지 않다는 것이다. 둘 다 ‘石’의 존재를 인정하는 바탕에서, ‘堅-白’이 서로 떨어져 있다는 것과 ‘堅+白’

이 붙어 있다는 것은 별 다른 차이가 없다.

공손룡도 반대자도 다 견과 백을 지각하는 기관이 다르다는 점을 인정한다. 그렇다면 반대자는 뭘 반대했는지가 명확하지 않게 된다.

11) 서로 모순되어야 논쟁할 수 있다.

1A-6B까지 대화, 나아가 「견백론」 전체의 초점은 ‘石’의 존재를 인정할 것인가 말 것인가 이다. 공손룡은 ‘것’인 ‘石’의 존재를 부정한다. 반면 상대자는 일상인의 입장에서 ‘것’인 ‘石’의 존재를 인정한다. 이렇게 대립되어야 둘이 논쟁하게 된다.

만약 둘을 ‘白+石’이나 ‘堅+石’이라 한다면, 1A-6B까지 대화의 초점이 사라진다. 대체 어떤 철학적 입장 대립 때문에 둘이 서로 논쟁하는지가 명확하지 않게 된다. 반대자의 ‘견 백 석’ 인정과 공손룡의 ‘견-석, 백-석’ 인정이 무슨 유의미한 차이가 있길래 논쟁하게 되는가?

1.32 「견백론」 7A-18B ; 인식과 존재의 문제

1) ‘石(=것)’은 인식되지 않는다. 따라서 들(擧) 수 없다.

1A의 ‘堅 白 石’ 가운데 ‘石’은 무엇인가? 논리적으로 볼 때, 堅 白 등의 속성을 뺀 石은 ‘것’이라 할 수 있다. 속성과 구별되면서, 동시에 속성을 담고 있는 실체이다. 다시 말해서, ‘石’은 堅 白과 다른 것이면서, 堅과 白을 붙잡고 있는 ‘것’이며, 아무런 속성도 가지지 않은 실체이다. 즉 ‘딱딱한 것’, ‘하얀 것’에서 ‘딱딱한, 하얀’은 속성이고, ‘것’은 실체이다. 반대자는 堅과 白이라는 속성들과 石이라는 실체를 인정한다.

공손룡은 셋으로 구분하는 것을 부정하고, 둘이면 된다고 한다. 셋 가운데 하나를 부정한 것이다. 그는 무엇을 둘이라 한 것인가? 논리적으로 볼 때, ‘둘’은 ‘견-백’이다. 눈은 白을, 손은 堅을 지각한다.(6B) 그러나 石 자체, 즉 ‘것’을 지각하는 기관은 없다.

눈이든 손이든 간에 ‘石’ 자체를 인식할 수 없다. 우리가 인식하는

것은 단지 ‘堅 白’ 같은 속성이다. 눈이 어떻게 ‘白+石’ 둘을 인식할 수 있다는 말인가? 손이 어떻게 ‘堅’을 넘어서 ‘石’까지 인식할 수 있는가?

石(‘것’) 자체는 ‘得이나 擧’할 수 없다. 따라서 6B의 “無堅得白, 其擧也二. 無白得堅, 其擧也二.”에서 ‘들음’(擧)의 대상으로 ‘堅+石’ “白+石”이라 하는 것은 틀렸다.

8B 이하에서 공손룡이 일관되게 주장하는 것이 있다. 견과 백은 지각되기 때문에 인정할 수 있다. 그러나 ‘石’은 존재를 인정할 수 없다. **인식되어야 그 존재를 알 수 있다는 것이다.**

2) 공손룡의 ‘배제’와 반대자의 ‘연결’

(1) 대화의 초점이 ‘石’의 인정 여부라는 것은 공손룡의 6B에 이어지는 반대자의 7A를 보면 알 수 있다.

6B 공손룡: 無堅得白, 其擧也二. 無白得堅, 其擧也二.

堅이 없고 白을 얻으니 그 들음은 둘이다. 백이 없고 견을 얻으니 그 들음은 둘이다.

7A 반대자: 得其所白, 不可謂無白. 得其所堅, 不可謂無堅. 而之石也, 之於然也, 非三也?

白인 것을 얻으니, 白이 없다고 할 수 없다. 堅인 것을 얻으니 堅이 없다고 할 수 없다. 그래서 그 石에 그것들이 그러하다. (그러니) 셋이 아닌가?

8B 공손룡: 視不得其所堅, 而得其所白者, 無堅也. 拊不得其所白, 而得其所堅. 無白也.

봄에 그 堅인 것을 얻지 못 하나 그 白인 것은 얻으니, 堅이 없다.

만짐에 그 白인 것을 얻지 못하나, 그 堅인 것은 얻으니, 白이 없다.

공손룡의 말인 6B와 8B는 같은 뜻이다.

공손룡의 6B의 ‘無堅得白’에 대해서 반대자는 ‘得其所白, 不可謂無白’이라 한다. 공손룡의 ‘無白得堅’에 대해서 반대자는 ‘得其所堅, 不可謂無堅’이라 한다. - **배제와 연결의 차이**이다.

(2) 공손룡은 하나의 지각으로 하나의 속성만 얻을 수 있다고 한다. 눈으로 봄에 “견이 없고, 백을 얻는다”, 손으로 만짐에 “백이 없이 견을 얻는다.” 요컨대 눈으로 보면 백만 얻을 뿐, 견은 배제된다. 손으로 만지면 견만 얻을 뿐, 백은 배제된다. 배제의 결과, 견과 백이 고립되고 서로 떨어진다. 離堅白이다.

이 논리대로라면 ‘石’은 당연히 배제된다. ‘石’은 인식되지 않기 때문이다. 공손룡은 감각 지각을 엄밀히 따진다. 봄에 白만, 만짐에 堅만 얻어질 뿐, 石은 얻어지지 않는다.

(3) “봄에는 백만 있고 견이 없으며, 만짐에는 견만 있고 백이 없다”는 공손룡의 ‘없음’ 논리, 타자 배제 원칙에 대해서 반대자는 “봄에는 백이 있고, 만짐에는 견이 있다”는 ‘있음’의 논리, 타자 연결의 추론으로 답을 한다. 공손룡의 말처럼 하나의 지각은 하나의 속성만 잡으며, 다른 속성은 부정하는 것이 아니라는 것이다. 하나의 지각은 한 속성을 잡을 뿐만 아니라, 다른 속성과의 연계성을 가진다는 것이다. 속성들을 담고 있는 石이 그 연결의 매개체이다. “그 둘에 그것들이 그러하니, 견 백 석 셋이다”라는 7A의 말이 그것이다.

(4) 6B-7A-8B의 대화를 전체적으로 보면 알 수 있듯이, 6B의 ‘둘’은 결코 ‘견+석’ 혹은 ‘백+석’일 수 없다. 7A에서 반대자가 말한 것을 보면, 6B에서 공손룡이 ‘석’을 부정했다는 것을 알 수 있다. 석을 부정하고 ‘견 백’ 둘만 인정한 것이다.

사회심은 이런 전체 맥락을 무시하고, 단지 6B만 보고 ‘견+석’ ‘백+석’이라 한다. 사회심은 형이상학이나 논리적 추론, 인식론에 문외한이었던 것 같다.

이후 공손룡과 반대자는 똑같은 주장을 가지고 대립한다.

3) 藏 盈 循 任과 離 兼

(1) 반대자는 객관인 ‘石’에 근거해서 논의를 전개한다. 그는 “藏(마음에 저장함), 盈(石을 채움), 循(石을 따름), 任(임무), 不相外(배제)” 등의 개념을 들고 나와, 石이 견-백을 담고 있고, 견-백에서 石

이 떨어져 나옴을 주장한다.

공손룡은 주관의 감각 지각에 근거해서 논증을 한다. 그는 새 개념을 제시하기 보다는, 상대가 내민 개념들을 그대로 사용해서 상대를 논파하는 길로 간다. 그가 말한 ‘離(떨어짐) 兼(겸합)’ 등은 상대의 주장을 논파하면서 나온 것이다.

(2) 9A에서 반대자는 堅 白石이 서로 배제하지 않고(不相外), 石 안에서 하나를 이루기 때문에, 눈 손 등의 감각 기관은 그 셋을 마음에 저장(藏)한다고 한다.⁴⁾

이에 대해서 공손룡은 견과 백이 마음에 ‘스스로 저장되는 것’(自藏)이라 한다. (견과 백이) 저장되면서 (石이 함께) 저장되는 것은 아니다(非藏而藏).(10B) 지각되는 것을 ‘스스로 저장됨’이라 한 것이다. 견과 백은 각각 스스로 저장되지만, 石은 스스로 저장되지 않는다. 따라서 石의 존재는 부정된다.

(3) 11A에서 반대자는 ‘不相外’ 대신 ‘相盛盈’ 개념을 사용한다. 石이 견백을 ‘담고’(盛), 견백은 석을 ‘채운다’(盈). 때문에, 견과 백을 지각[藏]할 때, 石도 자동적으로 저장된다. 견백만 스스로 저장(自藏)될 수는 없다고 한다.

공손룡은 ‘봄에 견 없이 백만 얻음’, ‘만짐에 백 없이 견만 얻음’이라는 객관적 사실에 기초해서, 견과 백은 서로 채우지(相盈) 못하고, 결국 서로 떨어져 있다(離)고 한다. 서로 떨어져 있기 때문에, 견과 백은 각각 스스로 저장된다.(自藏) 견과 백이 스스로 각자 저장되면, 石의 존재는 물론 부정된다.(12B) 石이 없기에 견과 백은 서로 채우지 못하고, 서로 떨어져 있으며, 각각 스스로 저장된다.

(4) 13A에서 반대자는 ‘廣修’라는 말을 들고 나온다. 공손룡이 견과 백은 서로 채울(相盈) 수 없다고 하자, 반대자는 견과 백을 ‘넓히고 늘리면’(廣修; 修=長) 서로 채울 수 있다, 그러면 ‘견 백 석’ 셋을

4) ‘藏’은 두 해석이 가능하다. ① 눈 손이 견백을 마음에 저장하다. ② 石이 견백을 자기 안에 저장하다. ‘藏’이 나오는 9A 10B 11A 12B 16B 18.1 전체를 보면, ①의 뜻이라 할 수 있다. 반면 ‘盈’은 ②의 뜻이다.(11A)

들 수 있다(擧)고 한다.

어떻게 하는 것이 넓히고 늘림인가? 견과 백을 넓히고 늘리면, 서로 채워지고(相盈), ‘石’이 구성될 수 있다는 것이다. ‘넓히고 늘림’이란 그런 구성이라 할 수 있다. (순자의 ‘徵知’가 그런 구성 기능을 한다. 견백은 지각되고, ‘石’은 징지가 추론해서 구성해내는 것이다. 반대자는 아직 ‘徵知’까지 나가지 못한다.)

이에 대해 공손룡은 ‘石의 백, 石의 견’처럼, 석이 견백을 결정(定)하는 것이 아니라 한다. 견과 백은 ‘石’이라는 특정 사물에 ‘결정된 것’이 아니다. 견백은 모든 사물이 겸하는 것, 즉 보편자(兼)이다.(14B) 보편자들을 넓히고 늘려도 개별자가 구성되는 것은 아니다.

공손룡은 ‘石’의 존재를 부정하는 것에서 논리적으로 나아가, 견과 백은 ‘겸하는 것’(兼; 보편자)이라는 결론에 도달한다. 견백에서 石을 분리하면 견과 백은 서로 독립하며(獨), 바른 것(正), 즉 보편자가 된다.(18.5)

(5) 15A에서 반대자는 ‘循’ 개념을 갖고 와서 白과 石이 서로 떨어지지 않는다(不相離)고 한다. ‘定’은 石이 견과 백을 결정하는 것, 소유하는 것이다. ‘循’은 반대로 견백이 석에 따르는 것, 소속되는 것이다. 14B에서 공손룡이 ‘定’이 안 된다고 하자, 반대자는 ‘循’을 내민다.

견백이 石에 소속되어 있다(循)는 것에 대해서, 공손룡은 石은 하나인데, 견과 백은 둘이라는 불일치를 추궁한다. 하나의 돌에 견과 백이라는 두 속성이 들어 있다고 하지만, 봄에는 白만, 만짐에는 堅만 인식된다. 이처럼 서로 따로 인식되는 것으로 봐서, 그리고 따로 번갈아 마음에 저장되는 것(與藏)으로 봐서, 견과 백은 서로 분리되어 있다.(16B) 하나의 ‘石’에 견-백 둘이 있다면 따로 인식되고 저장 되겠는가?

(6) 17A에서 반대자는 ‘任’ 개념으로 말한다. 눈이 堅을 보지 못하고, 손이 白을 만지지 못 하는 것은 눈과 손이 맡은 임무(任)가 다르기 때문이다. 임무가 다를 뿐, 눈이 堅을 보지 못 한다고 堅이 없

다고 할 수 없으며, 손이 白을 만지지 못 한다고 해서 白이 없다고 할 수 없다. 견과 백은 石 안에서 영역을 갖고 있다.

이에 대해 공손룡은 ‘보편자’(兼) 이론으로 간다.(18.1-18.5) 임무의 문제가 아니라는 것이다. 그는 이렇게 말한다.

“堅이 아직 돌과 더불지 않아도 堅이다. 그러므로 사물들이 (堅을) 겸할 수 있다.”(18.1) “白이 본래 스스로 白일 수 없다면, 어떻게 石이라는 物을 白할 수 있겠는가? 만약 白이란 것이 반드시 白이라면, 사물을 白으로 하지 않아도 白이다. … 石, 그것이 있음이 없으니, 어떻게 견 백 석을 취할 수 있는가?”(18.2)

공손룡은 명백하게 石의 존재를 배제하며, 견과 백이 보편자로서, 모든 사물들이 겸할 수 있는 것이라 한다. 그리고 그 예로서 “눈+불+정신=봄”을 든다. 눈만으로는 보지 못 하며, 불이 보지 않으며, 정신만으로 보지 못 한다. ‘눈 불 정신’은 분리되어 있다. 그러하듯이 ‘견 백 석’도 분리되어 있다는 것이다.

이상에서 볼 수 있듯이 「견백론」에서 공손룡은 “대상 사물 → 속성 → 감각 자료 → 이름(보편자)”으로 만들어 버린다.

1.33 「견백론」의 논증 - 보편자와 개별자

1) 「견백론」은 다음 두 가지 논증을 하는 것으로 요약할 수 있다.

㉞ 堅은 손으로, 白은 눈으로 지각한다. 따라서 堅과 白은 떨어져 있다.(1A-17A)

㉟ 堅과 白은 (石과) 떨어져 홀로 바르다.(獨 正) - 모든 사물들이 겸하는 것(兼), 즉 보편자이다. (14B, 18.1-18.5)

이는 ㉞ 개별자로서 견 백과, ㉟ 보편자로서 ‘견’ ‘백’으로 나눌 수 있다. 다시 말해서,

㉞ 개별자로서 견 백 - 내 눈 앞에 있는 이 돌맹이에서 지각한 속

성.

㉞ **보편자로서 ‘견’ ‘백’** - ‘견’, ‘백’이라는 말. 이는 모든 사물의 견 백에 다 사용된다.

‘堅’이나 ‘白’은 ‘보편자’일 수도 있고, ‘개별자’일 수도 있다.

뭔가 인식할 때, 그 감각적 지각 - 그것은 대상에 따라, 인식하는 사람에 따라 다르다. 堅과 白은 이 돌맹이, 저 돌맹이마다 모두 조금씩 다르다. 눈으로 白을 보고, 손으로 堅을 안다는 것은 그런 개별자로서 견과 백이다.

낱말은 어떤 하나의 감각적 인식, 그 지각된 속성과 같은 것이 아니다. 공통된 감각 인식에 붙이는 것이다. 예컨대 ‘딱딱함’(堅)이라는 말은 그런 감각들에 두루 붙이는 보편자이다. 특정 돌맹이의 특정 속성에만 속하는 것은 아니다.

반대로 말하자면 이렇다. 우리는 돌맹이를 만질 때, 그 촉감이 있다. 그것은 특정한 감각이다. 그 감각을 ‘딱딱함’이라는 말로 표현한다. 우리는 ‘딱딱함’이라는 말을 만지는 것이 아니다. 그런 감각에 ‘딱딱함’이라는 말을 붙일 뿐이다. 그 감각된 것은 개별자이고, ‘딱딱함’은 보편자이다. ㉝와 ㉞를 구별해야 한다.

2) 보편자 - 문제는 이것이다. 이 돌맹이의 속성(견 백)을 지각함. 그것은 개별자이다. 그것을 ‘堅’ ‘白’이라는 말과 동일시할 수 없다. ‘堅’은 여러 사물들에 공통적인 성질이다. 보편자 - 공통되는 것(兼), 이것을 확보하려면, 특정 돌맹이의 속성 같은 개별자를 떠난 ‘堅’ ‘白’을 가정하지 않을 수 없다. 모든 견과 백이 단지 구체적인 사물들 안에 있다고 하면, 보편자로서 ‘견’ ‘백’은 없게 된다. ‘견’ ‘백’이라는 말 자체가 없어진다.

따라서 공손룡은 「견백론」 18에서 사물을 떠난 ‘견’과 ‘백’을 말한다. 「離堅白」 명제의 핵심이 바로 그것이다. 개별 돌맹이의 견 백의 인식은 개별자이다. 그러나 우리가 ‘견’ ‘백’이라 말하는 것은 공통되는 것인 보편자이다. ‘堅’ ‘白’이라는 낱말 자체가 보편자이다. 그렇

다면 당연히 ‘견’과 ‘백’이라는 말은 사물을 떠나 있어야 한다. 홀로 바른(獨正) 보편자이다.

「견백론」이 ㉞와 ㉟로 이루어진 것은 논리적으로 당연하다. 개별자로서 견과 백의 인식, 그것을 떠난 보편자로서 ‘견’과 ‘백’이라는 낱말.
- 여기에서 리견백은 증명된다.

3) 정 교수의 ‘인식론적 분리’는 그 점에서 틀렸다.

그는 ‘石(것)’을 인정하되, 인식론적으로 堅과 白이 분리되어 있다고 한다. 그것은 개인적인 감각 인식이며, 개별자로서 견과 백이다. 이런 것에서는, 사물에서 독립하여, 모든 사물이 검할 수 있는, ‘홀로 바른’(獨正) 보편자로서 ‘견’과 ‘백’은 나올 수 없다.

‘石(것)’에서 분리된 ‘견’과 ‘백’일 때만, 사물들이 ‘견’과 ‘백’을 검할 수 있다. 이 ‘견’ ‘백’은 보편자이면서, 동시에 ‘말’이다. 만약 개별적인 감각 경험과 분리되지 않으면, 모든 사물에 적용되는 ‘견’과 ‘백’이 될 수 없다.

정 교수는 ‘石’에 붙은 견 백만 인정한다. 石의 견백을 지각하는 것은 각 개인의 마음이다. 개별자이다. 그렇게 지각한 것은 그 자신만 안다. 그런 ‘견, 백’은 ‘사적인 언어’(private language)라 할 수 있다.

이렇게 본다면, 공손룡의 離堅白 명제는 말의 존재 근거를 증명한 것이다. ‘것’이 부정되어야 보편자로서 견과 백이 성립한다. 이럴 경우에 비로소 말이 성립한다. 만약 모든 견백은 개별자인 石에 붙어 있고, 그렇게 개별적인 감각 경험으로서 견백만 있다면, 사적인 언어는 생겨난다. 그러나 모두에게 통용되는 공적인 언어는 존립할 수 없다. 공적인 언어는 보편자에 근거해야 한다.

4) 덩어리 존재론

이 지점에서 우리는 다시 차드 한센의 ‘덩어리 존재론’을 되돌아보게 된다. 그는 중국인들이 “개념도 구체적 사물과 마찬가지로 취급

(계산)했다”고 보아, “물이나 가구와 같은 물질, 즉 덩어리(mass-stuff)의 존재론을 고대 중국의 존재론으로 상정”한다. 덩어리 존재론도 개별자만 인정한다. 이 덩어리, 저 덩어리는 개별자이다.

정 교수의 ‘인식론적 분리’는 ‘것’을 인정하는 바탕에서 견과 백의 속성이 나뉜다는 것이다. ‘것’을 인정하고 견과 백을 말한다는 것은 보편자를 부정하며, ‘말’을 부정하게 된다. ‘石(것)’에 붙은 堅과 白은 개별자이고, 기본적으로 덩어리와 같은 것이다.

한센이 “개념도 구체적 사물로 취급했다”고 한 것은, 닭다리를 셋이라 한 것을 가리킨 것 같다. 왜 공손룡 학과가 셋이라 한 것인가? 사람들은 ‘다리’라는 말과 그것이 지칭하는 대상을 구별하지 못 한다. 말과 대상을 동일시한다. 그것을 비판하는 명제가 바로 “닭다리가 셋”이다. 셋이라 하면 뭐가 잘못된 것인지 바로 드러난다.

정 교수의 인식론적 분리가 바로 그렇다. 견과 백이 ‘石’(것)에 붙어 있는 한, 견과 백은 덩어리, 개별자이다. 그러나 정교수는 그것을 ‘견, 백’이라는 말(보편자)과 동일시한다. 닭다리가 셋이라 하는 것과 똑같다.

5) 離堅白은 닭다리³ 논증과 같다.

만약 石을 부정하지 못 한다면, 그래서 堅과 白이 石에 꼭 붙어 있다면, 그것은 닭다리³ 논증과 같다.

‘견과 백’은 ① 한 개인이 감각적으로 인식한 것, ② 말-보편자, 이 두 측면이 있다. 만약 ①만 인정한다면, 말도 石에 붙어 있는 것이 된다. 견과 백은 반드시 石에 붙어 있다.

그것이 바로 닭다리³ 논증이다. 닭의 다리는 육체적으로는 둘이다. 그런데 만약 ‘다리’라는 말이 반드시 닭에 붙어 있는 것이라 한다면? 물론 닭의 다리는 셋이다.

石이 반드시 존재하고, 견-백이 거기에 붙어 있다고 하는 정재현 선생의 주장은 닭다리³과 같다.

6) 공손룡은 石과 같은 대상의 실체를 부정해야, 말이 성립한다고 본다. 말은 보편자이다. 반면 감각은 개별자이다. 개인의 경험이다. 그것이 어떻게 보편자인 말과 같을 수 있는가? 말이 보편자가 되기 위해서는 반드시 石이 부정되어야 한다.

이것이 바로 리견백 논증의 핵심이다. 그리고 닭다리³ 논증이 보여주는 것이다. 리견백 논증은 말의 성립 조건을 따진 것이다. 말이 성립하기 위해서는 반드시 석이 부정되어야 한다. 다시 말해서 개인의 경험이 부정되어야 한다는 것이다. 개인의 경험은 사물의 속성에 고착되어 있다. 반면 말은 보편자이다. 모든 것에 적용된다.

(물론 공손룡의 결론은 과격한 것이다. 칸트는 『순수 이성 비판』에서 감성-오성-이성을 비판적으로 고찰하면서, 경험의 개별성과 오성의 보편성 사이의 모순을 해결하려 노력한다.)

7) 세 가지 덩어리 존재론

정재현 교수의 논증은 전형적으로 덩어리 존재론이다. 개념도 사물처럼 취급한 것이다. ‘견, 백’과 같은 개념이 꼭 石에 붙어 있어야 하는가? 石에 대한 개인의 감각 경험과, ‘견 백’이라는 말은 엄연히 다르다. 그런데 꼭 石에 견백이 붙어 있어야 한다면, 그것은 보편자로서 말의 존재를 부정한 것이다. 보편자인 말을 사물의 덩어리로 본 것이다.

정재현 교수는 공손룡이 논파하고자 했던 일반인의 견해를 그대로 가지고 있다. 공손룡 일파는 일반인들이 말을 사물화, 덩어리화시키는 것을 반대한다. 리견백과 닭다리³이 그것이다.

차드 한센의 덩어리 존재론도 마찬가지이다. 한센은 닭다리³ 논증을 이해하지 못 한다. 그 논증은 일반인의 입장을 비판한 것이다. 만약 말이 사물에 반드시 고착되어 있다면, 닭다리가 셋이라 해야 한다는 것이다. 공손룡 학파가 닭다리³을 주장한 것이 아니다. 일반인의 견해를 비판하기 위해서 그 논증을 제출했다고 보아야 한다. 그런데 한센은 그 명제를 공손룡 학파의 주장으로 이해하고 있다.

1.4 ‘것’과 해석의 경제성

1.41 ‘것’에 대한 두 가지 견해

1) 중국어의 번역 문제

정재현 교수는 이렇게 말한다.

필자는 ‘딱딱함’이란 말보다는 ‘딱딱한 것’, ‘하얌’ 보다는 ‘하얀 것’이란 표현을 번역어로 사용한다는 것에 있다. 필자가 굳이 이렇게 표현한 이유는 ‘딱딱함’과 ‘딱딱한 것’ 혹은 ‘하얌’과 ‘하얀 것’이 堅이나 白이라는 **고전 중국어**에 대한 번역어로 같이 쓰일 수 있고, 따라서 고대의 중국 사람들에게서는 속성과 실체의 구분이 그다지 분명하지 않았다는 것을 보여 주려는 의도와, 또한 이를 통해 실체의 의미로서는 아니지만, 공손룡에게서 ‘것’이 부정되지 않았음을 보여 주려는 의도에서다.

한문은 원시적인 언어이다. 따라서 ‘離堅白’이라는 단순한 말도 두 가지 해석이 가능하다.

2) ‘離堅白’이라는 말에 대한 해석 차이

* **나의 해석**; ‘離堅白’을 낱말 그대로 옮기면, “딱딱함-하얌(딱딱한-하얀)의 분리”라고 번역할 수 밖에 없다. 공손룡이 했던 것이 바로 그것이다. 그는 ‘離堅白’을 말 그대로 생각했다. 그래서 ‘것’을 부정했다. 그 결과는 상식과 완전히 반대이다. ‘딱딱한’과 ‘하얀’이 둘맹이를 떠나 서로 분리되었다.

* **정 교수의 해석**; 번역함에 ‘堅’과 ‘白’에 ‘것’을 첨가한다. 堅 = ‘딱딱한 것’, 白 = ‘하얀 것’이다. 이는 물론 즉각 공손룡의 비판을 받을 것이다. ‘離堅白’이라는 말 어디에도 ‘것’이 없기 때문이다. 없는 ‘것’을 왜 첨가하는가? 공손룡이 했던 논증이 바로 그것일 것이다.

왜 ‘離堅白’에는 ‘것’이 없는가? 중국말에는 ‘딸’에 해당되는 단어가 없듯이, ‘것’에 해당되는 낱말이 없다. ‘離堅白’에는 ‘것’에 해당되

는 낱말이 없다. ‘離堅白’의 ‘堅白’은 단지 ‘딱딱한, 하얀’이지, 거기에 ‘것’을 붙여서 해석하면 안 된다.

「견백론」의 ‘石’은 견 백의 속성을 제거한 실체이다. 그 ‘石’은 우리말로 ‘것’이라 번역할 수 있다. 중국어에는 ‘것’에 해당되는 말은 없지만, ‘石’같이 구체적 사물을 ‘것’의 대용으로 쓴다. 만약 공손룡이 ‘딱딱한 것’과 ‘하얀 것’이 분리된다고 했다면 ‘離堅白’이 아니라 ‘離堅石白石’, 혹은 ‘離堅白石’이라 했어야 했다.

3) 중국어 구조상 ‘리견백(離堅白)’은 나오게 되어 있다.

고전 중국어 ‘離堅白’의 ‘堅 白’은 ‘딱딱한’ ‘하얀’이지, ‘딱딱한 것’ ‘하얀 것’으로 번역되기는 어렵다. 언어적 분석은 분명히 공손룡의 논증을 지지하고 있다.

따라서 사람들이 공손룡의 논증에 반박한 것은 언어적인 방법이 아니다. 눈 앞에 보이는 돌맹이를 가지고 했을 것이다. 돌맹이에 하얗고 딱딱함이 동시에 들어 있다는 것이다. 「견백론」에서 반대자는 시종일관 돌맹이를 들고, 돌맹이 안에 견과 백이 있다는 것을 주장한다.

이런 점에서 정 교수가 ‘하얗’과 ‘하얀 것’이 고전 중국어에 대한 번역어로 같이 쓰일 수 있다고 한 것은 틀렸다.

1.42 해석의 경제성

1) ‘것’의 남발 - 쓸데없는 존재 가정 - 경제성 없음

정 교수가 주장하는 ‘견 백’의 번역어는 ‘하얀 것’ ‘딱딱한 것’이다. 여기에서 ‘것’은 같은 것인가 다른 것인가? - 당연히 서로 다른 것이어야 한다. 왜 그러한가.

‘하얀 것’ ‘딱딱한 것’의 ‘것’은 ‘石’에 해당된다. 堅 白 등의 속성을 모두 제거한 실체가 ‘石’이다. ‘하얀 것’ ‘딱딱한 것’의 ‘것’이 바로 그 ‘石’에 해당된다.

만약 ‘하얀 것’ ‘딱딱한 것’의 ‘것’이 같은 것이라면, ‘하얀, 딱딱

한, 것'의 셋이 된다. 그러나 「견백론」 2B에서 공손룡은 '견 백 석' 셋은 안 되고 했다. 그렇다면 '하얀 것' '딱딱한 것'의 '것'은 각각 서로 달라야 한다.

그렇다면 “딱딱한 ‘것₁’”이 있고, 또 따로 “하얀 ‘것₂’”이 있다는 말이 된다. 이것은 견 백 같은 속성의 수만큼 ‘것_n’이 있다는 말이다. 이렇게 ‘것’을 낱발하는 것은 ‘해석의 경제성’으로 볼 때도 그것은 너무 많은 비용을 지불하는 것이다. 굳이 ‘돌멩이’가 가진 모든 속성에 ‘것’(실체)을 부여해야 하는가? 그것은 쓸데없는 존재(것₁ 것₂ 것₃ ...)를 잔뜩 가정해야 하는 것이므로 경제성이 없다.

해석의 경제성으로 볼 때, ‘것’을 부정하고, ‘딱딱한’ ‘하얀’이 분리된다고 하는 것이 가장 작은 가정으로 가장 많은 것을 설명하는 알뜰한 이론이 된다.

2) ‘해석의 경제성’이라는 개념도 모호하다. 무엇을 ‘경제성’이라 하는가? 정 교수는 그것을 정의하지 않고 있다. 내가 볼 때, 가장 작은 비용을 지불하고, 가장 좋은 결과를 얻는 것이 경제성이다. 그렇다면, 가장 작은 가정을 하고서, 가장 많은 결론을 이끌어내는 것을 해석의 경제성이라 해야 할 것이다.

위에서 충분히 증명했듯이 ‘것’을 인정하는 것은 갖가지 논리적 문제를 일으킨다. 그것은 공손룡의 離堅白 명제에도 맞지 않고, 「견백론」의 내용과도 어그러진다.

반면 ‘것’을 부정하였기에 ‘견과 백’이 분리된다고 하면, 離堅白 명제나 「견백론」이 쉽게 풀이된다. 최소 가정으로 최대의 결론을 얻을 수 있다.

II. 천하의 중앙 명제

정 교수는 나와 그의 주장을 다음과 같이 요약한다.

<손영식> 여러 세계의 존재

1. 헤시는 연나라의 북쪽이며, 월나라의 남쪽인 곳이 천하의 중앙이라고 한다.
2. 중앙은 하나의 점이므로, 연나라의 북쪽과 월나라의 남쪽을 지름으로 하는 거대한 원형의 지역도 하나의 점으로 볼 수 있다.
3. 헤시와 관련 있는 변자들은 한 자 길이의 채찍을 날마다 잘라서 그 반을 취해서, 만대에 이르더라도 채찍은 없어지지 않는다고 했다. (자름과 인식의 한계는 자르고 인식하는 주체의 한계이다. 따라서 자름은 무한히 진행될 수 없다.)
4. 이것은 무한히 작은 것도 결국은 하나의 존재로 인정해야 한다는 것이다.
5. 우리는 무한히 큰 것도 하나의 점으로 인식하는 존재 #2와 무한히 작은 것도 하나의 사물로 인식하는 존재 #0, 그리고 일상세계를 인식하는 존재 #1 등을 포함하는 다세계를 헤시가 인정했다고 해야 한다.

<정재현> 하나의 세계

1. 천하의 중앙을 흔히 연나라의 남쪽과 월나라의 북쪽 사이의 어느 지점이라고 생각하는데, 사실은 연나라의 북쪽에 있을 수도 있고, 월나라의 남쪽에 있을 수도 있다.
2. 연결된 고리의 어떤 부분도 시작이라고 할 수 있는 것과 마찬가지로 천하의 어느 곳도 중앙이 될 수 있다.
3. 헤시 계열의 변자들은 한 자 길이의 채찍을 날마다 잘라서 그 반을 취해서, 만대에 이르더라도 채찍은 없어지지 않는다고 했다.
4. 이것은 무한히 작아진 것도 결국은 하나의 (상대적) 존재로 인정해야 한다는 것이다.
5. 이것은 안이 없는 小一의 관점, 즉 절대적 무한에서 보자면 무한히 작아진 채찍도 하나의 상대적 존재로 볼 수 있다는 것이다. 마찬가지로 실제 세계의 아무리 큰 것도 밝이 없는 大一의 관점, 즉 절대적 무한에서 보면 하나의 상대적 존재일 뿐이다.

정 교수의 명제는 내가 ‘가장 무책임한 해석’이라 했던 ‘**절대성-상대성**’에 의한 논증이다. ‘절대적 무한’의 관점에서 보자면, 연나라 북쪽이나 월나라 남쪽이나 다 천하의 중앙이 될 수 있다는 것이다. 무한히 크기 때문에, 아무 곳이나 다 중앙이 될 수 있다는 것이다.

이런 식의 해석은 사실상 해석이라 할 것도 없다. 다른 논증없이

단지 ‘절대적 무한’만 들이대면 되기 때문이다. 따라서 모두를 게으르게 만드는 해석이기도 하다.

이런 해석에는 여러 문제점이 있다.

1) 원문 비틀기

혜시의 원문은 “我知天下之中央，燕之北 越之南 是也。”이다. 이것을 정 교수는 “나는 천하의 중앙을 안다. 연나라 북쪽이거나 월나라 남쪽이 그것이다.” 라고 번역한 것이다. “燕之北 越之南”을 ‘and’가 아니라 ‘or’로 번역한 것이다. 과연 그렇게 번역해도 되는 것인가?

‘연나라 북쪽이면서, 월나라 남쪽’이라는 모순된 표현이어야 혜시의 명제가 아닌가? (혜시의 명제는 조금만 비틀면 상식적인 것이 되어 버린다.) 그런 모순된 명제이기 때문에 악명을 떨친 것 아닌가?

그런데 “천하의 중앙이 연나라 북쪽이거나, 월나라 남쪽이다” 라고 하면, 그것은 모순이 아니다. 그럴 수도 있고, 안 그럴 수도 있는 이야기 정도가 된다. 그것은 논리적으로 증명할 필요가 없는 명제이다.

2) 중앙은 하나이다. - 중앙을 부정하는 논증

절대적 무한의 관점으로 말하자면, 결국 천하의 중앙이 없다는 말이 된다. 연나라 북쪽도, 월나라 남쪽도 다 천하의 중앙일 수 있다면, 결국 어디든지 다 중앙일 수 있다는 말이다. 모든 곳이 다 중앙이라는 말은, 반대로 아무 곳도 중앙이 아니라는 말이다. ‘中央’은 ‘未中央’이 된다.

그것은 혜시의 “我知天下之中央”이라는 말을 부정하는 것이다. 혜시는 분명히 중앙을 안다고 했다. 그런데 정재현 선생의 논증은 아무 곳이나 다 중앙이라는 것이다. 이것은 명제를 증명한 것이 아니라, 명제의 주장을 부정한 것이다.

‘中央’의 ‘央’은 ‘다하다’의 뜻이다. ‘가운데서 다 하는 곳’이 ‘中央’이다. 가운데서 다하는 지점은 물론 하나여야 한다. 그런데 이 세상 모든 곳이 다 “한 북관에서 ‘다하는 지점’”이라면, 중앙은 하나라

는 것을 부정한 것이다.

물론 헤시의 “我知天下之中央”이라는 명제가 중앙을 부정한 것이라 할 수도 있다. 그렇다면 “我知天下之中央”이라 할 것이 아니라, “我知天下之無中央”, 혹은 “我知天下之未央”이라 해야 하지 않는가?

3) 절대 무한 공간에 중앙은 없다. 중앙이 있다면 유한한 공간이다.

물론 유한한 공간에서 중앙은 하나이다. 그러나 무한한 공간에서 중앙은 무엇인가? 이 세상이 ‘大一’이며, ‘절대적으로 무한한 공간’이기 때문에, 어떤 지점에서든 사방으로 무한히 갈 수 있다. 반대로 말하자면, 어떤 지점으로도 ‘중으로 댕하는 것’이 될 수 있다. 무한 공간이기 때문에 그렇다. - 이런 논증인가?

이 논증은 틀렸다. ‘中央’이라는 말의 정의와 어긋나기 때문이다. ‘中央’은 한 가운데서 다 하는 지점이다. 무한한 공간이라면 그런 지점이 없어야 한다. 만약 그런 지점이 있다면, 유한한 공간이 되어 버린다. 따라서 무한 공간은 “모든 지점이 다 중앙이다” 라고 보기 보다는, ‘중앙인 지점이 없는 공간’이라 정의해야 옳다. (모순되는 논증)

* 헤시는 “我知天下之中央, 燕之北 越之南 是也.”라고 했다. 그것은 분명히 중앙을 전제로 한 말이고, 그것이 燕北-越南이라는 것이다.

헤시는 개천설에 근거하기 때문에, 천원지방(天圓地方)이 세계의 한계라 생각했을 것이다. 그래서 천하의 중앙이라는 말을 했을 것이다. 헤시가 말한 至大=無外도 사실상 개천설에 근거한 것이라 해야 한다.

헤시가 천하의 중앙을 말했다는 것은, 천하가 유한한 공간임을 이미 전제하고 있다는 말이다. 내가 말하는 #1의 공간이 그것이다. 이는 또한 당시의 세계관이던 개천설과 부합한다. 개천설은 이 세계를 닫힌 **유한한 공간**으로 본다.

4) 현실에 존재함 = 유한성

만약 어떤 것이 이 세상에 현실적으로 존재한다면, 그것은 이미 유한한 것이다. 현실의 존재는 모두 유한한 것이다. 무한 존재는 현실에 있을 수 없다. 무한은 상상이나 논리 속에만 존재할 뿐이다.

따라서 이 세상이 현실에 존재하는 것이며, 천하의 중앙이 현실에 존재하는 것이라면, 하나의 지점이어야 한다.

목자는 ‘현실에 존재함 = 유한성’이라는 점을 근거로 해서 장자의 분방한 상상력을 비판하고 부정한다. 장자는 상상 속에 존재하는 무한한 것으로 현실의 유한함을 비웃고 부정하고, 현실을 초월 달관한다.

만약 혜시도 ‘절대 무한’을 주장했다면, 그것은 어떤 것인가? 장자처럼 상상력 속의 ‘절대 무한’이라면, 정 교수의 논증을 수공할 수 있다. (‘무한성’에 근거한 논증은 대부분 장자 식의 ‘상상에 근거한 무한성’을 사용한다.)

그러나 혜시의 명제는 구체적인 현실인 燕北-越南을 제시한다. 결코 상상을 이야기하는 것은 아니다. 그렇다면 절대 무한이라는 비현실적인 것으로 논증할 수 있는가?

* 세계의 중앙과 테두리(지평) 사이의 거리는 무한한가, 아니면 유한한가? 일단 그것이 현실적으로 존재하는 것이면 유한하다. - 혜시의 입장이 그것이다.

물론 장자처럼 무한이라 볼 수도 있다. 그러나 무한이라 하면, 그것은 현실이 아니라, 상상으로 가게 된다.

혜시의 경우, #1의 세계는 확실하게 존재한다. 그러나 #0나 #2의 세계⁵⁾에 대해서 혜시는 말하지 않는다. 그것은 우리가 현실적으로 확인할 수 없는 세계이기 때문이다. 그것은 논리적으로 증명할 수는 있지만, 인식할 수는 없다. 다만 #1이라는 우리가 사는 세계가 유한하다는 것을 증명할 뿐이다.

5) ‘#0나 #2의 세계’에 대해서는 나의 책, 『혜시와 공손룡의 명가 철학』 173-180쪽 참조.

5) 무한은 ‘인식 주체의 한계’에 조건지워져 있다.

‘무한’이라는 것의 성격을 생각해야 한다. ‘무한’은 우리의 이성적 추론이 접근할 수 없는 영역이 아니다. 헤시는 ‘무한’이야말로 우리 이성이 다룰 수 있다는 것을 보여 준 사람이다.

채찍을 무한히 자를 수 있다는 것, 그것은 무한히 작은 것(小一)도 하나의 상대적인 존재로 인정해야 한다는 것이다. - 이것이 정 교수의 논증이다.

자르는 것은 논리적으로는 (혹은 상상 속에서는) 무한히 진행할 수 있다. 그러나 현실적으로 자르는 것은 분명히 자르는 주체의 한계에 제한되어 있다. 사람이 칼을 들고 자를 때, 무한히 절반씩 자를 수는 없다.

여기에서 알 수 있듯이, ‘무한’이라는 것은 사람의 인식의 한계에 제한되어 있다.

정 교수는 바로 ‘인식 주체의 한계’라는 것을 배제하고 ‘무한’을 논의한다. 그렇다면 물론 ‘절대적 무한’이라 할 수 있다. 그러나 그것은 이론적으로만 상상할 수 있을 뿐이다. 현실적으로는 우리가 넘을 수 없는 인식론적 한계가 있다. 바로 그 한계에서 무한은 끝이 난다. 더 정확하게 말하자면, 무한은 ‘사람’이라는 한계에 제한된 것이다.

정 교수의 무한이란 현실에 존재하는 것이 아니라, 상상-공상 속에 있는 것이다. 그것은 ‘越南-燕北’으로 말할 수 있는 것이 아니다.

6) 개천설과 끝에 대한 탐구열

자름이 아니라 두 배씩의 연속 확장의 경우도 마찬가지이다. 이 세상은 무한히 넓은가? 그렇지 않다. 당시의 통념은 개천설(蓋天說)의 우주론이었다. 우산처럼 둥근 하늘이 네모진 땅을 덮고 있다는 것이다. 개천설의 가장 큰 특징은 유한성이다. 이 세상은 둥근 하늘과 네모진 땅(天圓地方)에 의해서 한계지워진 것이다.

당시 철학자들이 ‘끝’(窮, 極)에 대해서 탐구한 것은 본질적으로 개천설적인 관심이다.

개천설이기 때문에 ‘천하(天下)’라는 말이 ‘세계’라는 뜻으로 쓰인 것이다. 그 하늘 아래의 가장 북쪽 끝이 ‘연나라 북쪽’이고, 가장 남쪽 끝이 ‘월나라 남쪽’이다. 개천설의 관점에서 보자면 그 두 지점은 절대로 천하의 중앙이 될 수 없다. 그런데 헤시는 그것이 중앙이라 했다.

그것에 대한 해석은 나의 **다세계 이론**과, 기존의 **한 세계 이론**이 있다.

정 교수가 생각하듯이 월나라 남쪽, 연나라 북쪽이 다 중앙일 수 있다면, 그렇다면 세계는 연나라 북쪽으로, 월나라 남쪽으로 무한히 확장되어야 한다. 바로 그 확장된 세계를 보여 주어야 한다. 당시의 개천설 우주론에서 그 확장된 부분이 뭔가? 정 교수의 논증은 그걸 보여 주지 않고 있다. 그러면서 막연히 ‘절대적 무한’을 말한다. 바로 그 점에서 정 교수의 해석은 문제가 있다.

7) 헤시의 명제 6 - 남방의 끝

개천설에 의한 세계의 한계, 그것을 당시 대부분의 철학자들은 인정하고 있었다. 『노자』 25장에서 말한 “大 → 逝 → 遠 → 反”이 그것이다. “크다 → 간다. → 멀리 → 되돌아온다”; 개천설의 우주론이 바로 그것이다. 갈 수는 있다. 멀리, 그러나 끝까지 가면? 다시 되돌아 와야 한다. 개천설에 따르면 하늘이 땅과 만나 있는 곳이 끝이다.

바로 그런 식으로 헤시도 ‘무한’의 확장에 금을 긋는다. 역물 명제 6, “南方 无窮而有窮”이 그것이다. 남쪽은 끝이 없지만, 또한 끝이 있다. 이 명제를 보면 알 수 있듯이 정 교수가 말하는 ‘절대적 무한’은 헤시가 이미 부정하고 있다. 절대적 무한은 끝이 없이 계속되는 것이다. 무한의 확장에 제한이 없어야 한다. 그러나 헤시는 그것을 이미 부정하고 있다.

8) 채찍 자름과 남방의 끝이라는 명제에서 볼 때, 헤시는 절대적 무한에다 상한선과 하한선의 금을 그었다고 할 수 있다.(大一, 小一)

무한은 인간의 인식론적 혹은 육체적 한계에 종속된다는 것, 그것을 헤시는 말하고 있다.

그렇다면 그 한계 바깥은 무엇인가? 채찍은 논리적으로 무한히 자를 수 있다. 다만 어느 한계를 넘으면 사람이 인식할 수 없다. 남방도 마찬가지이다. 인간이 인식할 수 있는 한계가 있다. 그걸 넘어서는 곳(지평선 너머)을 가정할 수 있지만, 인식할 수는 없다.

바로 그런 점에서 헤시는 우리가 사는 차원과 그 위, 그 아래의 차원을 가정했다고 봐야 한다. 그것이 가장 합리적인 해석이다.

9) 헤시의 역물 명제 10번째 - “만물을 두루 사랑하라. 천지는 한 몸이다.”

이 명제는 전형적으로 개천설에 근거한 것이다. 하늘과 땅 사이의 것은 ‘한 몸’이다. 따라서 만물을 두루 사랑하라는 것이다. 이것은 한정된 영역을 뜻한다.

만약 정 교수처럼 ‘절대적 무한’을 주장한다면, 결코 역물 명제 10이 나올 수 없다. 열려진 무한일 경우, 어떻게 ‘한 몸’이라 할 수 있는가? 한 몸은 닫혀진 것이다. 닫혀진 체계이기 때문에 한 몸이라 할 수 있다.

정 교수는 ‘大一’은 하나이고, 그것을 ‘절대적 무한’이라 한다. 大一이 ‘바깥이 없는 것’인데, 그것이 ‘절대적 무한’이라면, 이럴 경우 ‘한 몸’이라 할 수는 없다.

10) ‘중양’의 두 특징 - 점과 등거리

월남-연북이 하나의 점이라 나는 가정한다. 그러나 헤시는 ‘천하의 중양’을 말한다. 그렇다면, 설사 ‘월남-연북’이 하나의 점이라 할지라도, 그것이 과연 ‘천하의 중양’이 되는가? 그것은 또 다른 문제이다. 천하의 중양인지 증명이 되지는 않았다.

인간보다 한 차원 위의 존재에게 월남-연북은 하나의 점일 수 있다. 그러나 그것이 과연 그 차원의 존재에게 천하의 중양인지는 증명

된 것이 아니다.

이 경우 ‘中央’이 문제이다. 하늘 아래서, ‘中央’이 있다는 것이다. 中央은 가운데서 다하는 것이다. 즉 모든 방향에서 가운데가 되는 곳이다. ‘다한다’는 것은 등거리를 뜻할 수도 있지만, 또한 ‘점’을 뜻할 수도 있다. 나는 점이라는 것에 착안을 한 것이다.

반면 정 교수는 ‘등거리’라는 점에 근거한 것이다. 바깥이 없는 ‘절대 무한’의 경우, 어떤 지점도 다 중앙이 될 수 있다는 것이다. 그럴 경우 中央은 없다. 모든 지점이 다 중앙이라면, 아무 지점도 중앙일 수는 없다.

점이라 보던지, 등거리라 보던지 간에 문제는 있다.

III. 맺는 말

1) 정 교수는 내가 해석의 원칙에서 말했던 두 가지를 정면으로 거스른다.

(1) **공손룡의 경우**; 상식화의 오류 - 명제들을 상식적인 것으로 만든다. 그렇다면 굳이 해석을 위해서 노력할 필요가 없다.

(2) **혜시의 경우**; 무한성-상대성에 호소하는 오류 - 그렇다면 굳이 논증할 필요가 없다. 무한 앞에서 모든 것은 상대적이다. 따라서 어떤 것도 다 가능하다.

요컨대 정 교수는 쉬운 길로 간다. 사실상 논리적 증명을 부정하고 거부하는 길로 간다. 상식화도 무한성-상대성도 다 논리적 증명을 거부하는 것이다.

2) 혜시와 공손룡의 명제들만 남아 있고, 그것의 증명은 구체적인 문헌으로 남아 있지 않다. 정 교수는 현재 남아 있는 자료 안에서만 해석하려 한다. 그리고 상식적인 생각의 안에 머문다.

반면 나는 논리를 무기로 해서, 현재 있는 자료를 추론하는 이야기

를 한다. ‘것’의 부정, 여러 세계 인정 등이 그것이다. 그리고 상식을 넘어서는 길로 나간다.

바로 이것이 약점일 수도 있고, 강점일 수도 있다. 아니 나의 해석의 특징이 그것이다. 기존의 해석은 문헌과 상식 안에서 맴돌면서, 논리적 해석으로 나가지 않았다. 나는 논리를 지렛대로 삼아서 문헌과 상식을 들어올린다.

명가 명제 해석에는 ‘훈고 대 논리’의 대립이 있다. 대부분의 연구자들은 명가 명제를 훈고-고증학적으로 다룬다. 상식에 근거한 훈고 고증으로 명가 명제를 물렁하게 만든다. 반면 논리적 사유로 명가 명제의 모순과 불합리를 합리적으로 해석하는 사람은 드물다.

3) 공손룡의 경우, ‘것’의 부정과 견과 백의 분리, 그리고 보편자의 인정이라 해석하는 것이 최선인 것 같다. 그것은 현존 「견백론」과도 맞고, ‘離堅白’ 명제를 가장 논리적이고 경제적으로 증명하는 길이기도 하다.

해시의 역물 10사 명제에 대해서 현재는 논리적 증명이 없는 상태이다. 단지 무한성-상대성을 말하여, 논증 자체를 부정하는 해석이 대부분이다. 이런 점에서 나의 해석은 논리적 증명으로 가는 출발점이 될 수 있을 것이다.

ABSTRACT

Negation of substance and the center of world:
A reply to Prof Cung's critique

Son youngsick

1. Kung-sun Lung's proposition — the separation of hardness & whiteness

According to 'On Hardness & Whiteness' of "Kung-sun Lung Tzu", Through the negation of 'substance'('stone' itself), Kung-sun Lung separated hardness & whiteness. Hardness & whiteness are perceived, but 'stone' itself can not be cognizant. Hardness & whiteness are separated from the stone itself, so that 'hard' & 'white' can be a word.

2. Hui Shih's proposition - the center of world

If there is a center, it means that the world is limited. There is no center point in the boundless space. Hui Shih said that the South has on limit and yet has a limit, and he also said that heaven and earth form one body. He suppose the world is limited space, like a theory of canopy-heaven, saucer-earth (蓋天說).

3. Prof. Chung did not analyze the propositions logically, but exegetically. He made them common thing. He suppose that Kung-sun Lun separated hardness & whiteness epistemologically. This is a fallacy of commonization. He assumed that Hui Shih's

world is a unlimited space, but this is a fallacy of ad infinitum.

Keywords: separation of hardness & whiteness, the collection of knowledge (of the senses), ontological separation, the universal, the center of the world, boundlessness, relativity, limited space

