

# Platon의 普遍概念의 問題

—「이데아」論을 中心으로—

李 熙 柱

## 0

西洋哲學에 있어서 形而上學이나 認識論上的 根本的인 哲學의 課題는 古代로부터 現在에 이르기까지 普遍과 特殊와의 問題라고 할 수 있다. 普遍과 特殊와의 區別 및 關係의 問題는 本質(essence)과 個體(individual), 全體(whole)와 部分(part), 類(class)와 個別(member), 一(One)과 多(many), 一般(common)과 單一(unique), 同一(Same)과 差別(other)의 問題이기도 하다. 이러한 普遍과 特殊와의 關係에 關한 哲學의 핵심적 課題를 體系的으로 조직화한 최초의 哲學者가 Platon이다. Platon의 多様な 탐구중에서 순수한 哲學的 側面이라 할 수 있는 그의 「이데아」論은 存在論 및 認識論上的 普遍과 特殊와의 差異 및 關係를 다룬 Platon의 최대의 哲學的 公적으로서 普遍概念의 問題를 제기한 처음 學說이다.

B. Russell은 Platon의 이데아論중에서 形而上學的 理說을 제외한 論理的 側面인 普遍概念의 問題는 오늘날까지도 논쟁을 불러일으키는 미해결의 課題로서 哲學史的 重要性을 띄는 긍정적 측면이라 할 수 있다고 보았다. B. Russell이 지적한대로 普遍概念의 問題는 現今에도 미해결의 哲學的 難題이기 때문에 本論文의 意圖는 Platon의 이데아論을 中心으로 해서 普遍概念의 問題를 비판적으로 검토하려는데 있다.

## I

희랍哲學은 대체로 自然論的 探求와 人性論的 探求로 대별된다. B. C 6세기초에서 비롯되는 自然哲學의 과제는 存在와 生成에 關한 탐구이며, 대체로 보아서 Heraclitus의 生成의 哲學과

Parmenides의 存在의 哲學이 對立展開되다가 B.C 5世紀 중엽의 多元論者들에 의하여 綜合되어 存在論的 探求가 그 한계에 도달되었다. 그리고 B.C 5세기 후반기 人性論的 探求의 시기에 있어서는 sophist를 中心으로 한 상대주의와 Socrates를 中心으로 한 절대주의라는 認識論 및 價値論上 對立을 낳았다. 이러한 存在論上의 存在와 生成의 對立 및 認識論上의 相對主義와 절대주의의 대립이 二元論的으로 綜合체계화된 것이 Platon의 이데아論이다. 그러므로 Platon의 이데아論은 논리적 측면에서의 認識論과 形而上的 側面으로서의 存在論을 아울러 포함하고 있다. Platon의 이데아論을 要言하면 認識論的 및 存在論的 觀念論이다. RepuPlic에서 다루어지는 이데아論의 展開過程도 認識論으로 부터 出發하여 存在論에 이르고 있다.

認識論과 存在論은 밀접 불가분의 關係를 가지고 있으며, 認識論은 存在論을 전제하고, 또한 存在論은 認識論을 전제하는 것으로 상호제약성을 갖는다. '우리가 안다'고 할 때 그것은 반드시 무엇에 對한 眞이므로 필연적으로 存在를 전제하게 된다. 아무것도 아닌 것 즉 無에 대해서는 사유할 수 없으므로 따라서 알 수 없는 것이다. 認識論과 存在論은 相互의 根本的 制約이다.

Platon以前의 存在論과 認識論上의 哲學的 對立이 體系的으로 統一되어 있어서 그의 이데아論은 認識論과 存在論을 含有하고 있다. 그러므로 Platon의 이데아論의 理解를 爲해서는 그 소극적 方法으로서 Platon의 이데아論의 形成背景을 通覽하지 않을 수 없다. 그러기 위하여 회랍 哲學에 있어서의 存在論과 認識論의 展開의 過程을 이데아論 理解의 豫備의 探求로서 概要토록 하겠다.

## I. 0. 存在와 生成의 問題

Platon에 앞서기 약 2C前에 miletos學派는 自然界의 雜多를 하나의 基體에 還元하려고 하였다. 世界는 무엇으로 되었는가 하는 물음에 하나의 物質的 基體로부터 萬物이 造成되었다고 하였다. 그러나 唯一한 實在가 하나의 究極的 同質的인 實體라면 어떠한 運動로 變化도 多도 容納할 餘地가 없다. 그것은 存在하는 唯一한 事物이기 때문에 恒常 同一한 狀態에 머물러야 하며 어떤 다른 것이 될 수 없으며, 그와는 다른 어떠한 것도 存在할 수 없다. 그렇다면 單一한 同質的 基體로부터는 生成의 世界의 成立은 說明할 수 없는 것이다. 그래서 Heraclitus는 事物들이 可變性을 主張했다. 이것이 이른바 그의 萬物流轉이라는 思想이다. 비록 그는 이를 諸變化속에서 存在의 logos 即 balance of proportion을 主張하고 fire(火)의 一種 優越的 實在性을 認定하기는 하였으나 그러나 여기서 留意해야 할 것은 그러한 相互變化에 關한 Heraclitus의 獨特한 생각이다. 그는 물이 공기로 되고 공기가 물로되며 물이 흙으로 된다고 하는 生成變化

에 있어서 生成만이 아니라 同時에 消滅도 보려고 한다. 卽 물이 흙으로 된다고 하는 것은 물이 물이기를 中止하고 따로 흙으로 되는 것이기 때문에 물에 있어서 흙으로 되는 것은 죽음이라고도 말 할 수 있다. 따라서 生成이 바로 消滅인 것이다. 이것을 萬物의 相互變化와 함께 생각한다면 萬物一體, 矛盾의 同一과 같은 것으로도 된다는 뜻이다. 그러나 miletos學派 처럼 萬物의 始源으로서 물이나 無限者나 空氣라는 것을 들어 다른 事物들은 모두 그것의 變化한 것이라고 생각할 경우 生成變化는 自明의 것으로서 豫定되고 있지만 이것을 Heraclitus처럼 生死의 矛盾關係로 解釋한다면 여러가지 問題가 생긴다.

물이 흙으로 된다는 것은 물로서는 죽고 흙으로서는 생겨난다는 것이다. 지금까지 있던 물이 없어지고 지금까지 없었던 흙이 대신 생긴다는 것이다. 그러나 그렇게 간단히 消滅과 生成을 허용할 수 있을까, 있는 것이 없어진다는가 없는 것이 있게 된다는가 하는 것이 과연 허용될 수 있는 것인가 하는 疑問이 생긴다. 이 무렵에 Elea의 Parmenides는 「있는 것은 있을 뿐이고, 없는 것은 없을 뿐이다」라는 原理를 내걸고 모든 것을 이 原理에 따라 엄격히 思考할 것을 要求하고, 없는 것을 있다고 思考하거나, 있는 것을 없다고 思考하는 것과 같은 一切의 迷妄을 물리친다. 그는 「있는 것은 있고 없는 것은 없다」라는 絶對確實한 根本命題에서 出發하여 철저히 論理化함으로써 存在와 思惟를 一致시켰으며, 生成消滅을 부정하고 不生不滅, 不變不動, 不可分의 連續一體를 이루는 球形의 充實體를 眞實在이라고 했다.

生成의 哲學과 存在의 哲學의 對立은 多元論者의 折衷으로 綜合됨에 이르러 希臘의 自然論의 探求는 그 限界에 달하게 되었고 따라서 새로운 懷疑主義에 逢着하기에 이르렀다.

### I. 1. 懷疑主義의 擡頭

B. C 5세기 후반의 sophist들은 哲學的 思索을 理解를 超越한 自然에 關한 探求로 부터 人間의 實生活에 轉向케 하는데 貢獻했다. 그러한 人文主義的 活動은 形而上學的 探求로 부터 起因된 人知의 限界性에 對한 懷疑도 그 한 要因이지만 보다 큰 因子는 社會的 變動에 따른 社會意識의 變化라는 時代的 要請에 힘입은 바 크다.

Protagoras는 Heraclitus의 生成의 哲學에 根據하여 知識의 主觀性과 相對性을 主張하였다. 그는 知識의 基礎를 感覺의 經驗에 두고 感覺의 眞實性만을 信賴할 수 있다고 보았으며, 人間의 感覺을 不信하면 人間의 健康性은 喪失되며, 믿을 것은 아무것도 없다고 여겼다.

知識은 主觀과 客觀과의 關係로 부터 成立하는데 知識의 主觀的 機能인 感覺은 時空的 制約性을 갖는 것이며, 또한 사람에 따라 感覺의 機能은 差異性이 있는 것이다. 반면 對象의 世界

도 有爲變轉하는 可變의인 것으로 protogoras는 어느 누가 어느때 어느 곳에서 순간적으로만 適用되는 主觀的의인 相對的인 知識만이 可能할 뿐 아무때 아무곳에서 아무에게나 普遍性을 띄는 超主觀的이며, 超空間的이며 超時間的인 絕對的 知識의 實在을 否定했다. Protogoras는 '人間은 萬物의 尺度'라고 말하였는데 이 命題를 Platon은 내가 知覺하거나 느끼는 것은 내게 對하여 眞이고 내가 느끼고 知覺하는 것은 너에 對하여 眞이며, 此外의 다른 知識의 標準은 없다라는 意味로 解釋하였다. Theaetetus 篇은 이 命題로 부터 知識과 感覺은 同一한 것이며, 따라서 絕對的 知識은 不可能하며, 科學도 哲學도 存在치 않는다는 歸結의 導出됨을 밝히고 있다.

Gorgias도 知識의 對像이 될 아무것도 存在치 않으며, 그것이 存在한다 하더라도 우리의 知識을 他人에게 傳達할 수 없다는 말을 하였다고 傳하여진다. 이와같이 普遍妥當한 標準의 否定은 群小 sophist들로 하여금 法과 道德을 單純한 慣習으로 看做하게 하는 倫理學的 相對主義로 歸結토록 하였으며, 道德의 絕對的 原理를 否定하게 하는 結果를 招來케 했고, 따라서 利己主義를 蔓延시켜 道德의 情落과 政治의 부패를 助長케 했다. 이와 같은 scepticism은 Socrates가 아테네에서 活動을 하고 있던 B.C 5 후반에 盛行하였다.

그것은 4C初에 있어서 Platon도 當面하였을 것이다. 왜냐하면 sophist에 의하여 養成된 바와 같은 人生에 對한 그러한 一般的인 態度는 상당한 期間 繼續하였을 것이기 때문이다.

Socrates는 sophist들의 絕對的 眞理와 絕對的 價値의 存在를 否定하는 sophist의 懷疑主義가 道德的, 社會的, 政治的 生活에 미치는 惡影響을 除去하고 道德的으로 참된 人間과 正義로운 國家를 志向토록 하는 길은 sophist들의 相對主義를 排擊하고 絕對的 眞理의 實在性을 옹호하여 아테네市民의 道德的 覺醒을 促求하는 일이라고 생각했다. 아테네市民의 올바른 삶을 營爲토록 促求하기 위해서는 人生의 眞理를 認識토록 해야 하는데 Socrates는 絕對的 眞理는 모든 사람들의 마음속에 忘却된 狀態로 가리워져 있으므로 자기의 內面的 世界를 省察하는 反省과 吟味를 通해서 각각 스스로가 發見해야 하는 것이라고 보았다. 그래서 그는 絕對的 眞理가 무엇인가를 直接 밝히주지는 않았고, 자기는 각자가 絕對的 眞理를 스스로 發見하는데 助力을 해주는 精神的 方面의 產婆로서 自處했다. 그래서 Platon은 스승인 Socrates가 미해결의 課題로 남겨둔 絕對的 眞理가 무엇인가를 具體的으로 밝히주는 努力이 必要했으며, 그러한 探求의 結果가 Platon의 이데아論이다.

絕對的 知識 및 價値의 存在를 主張하기 위해서는 客觀的이고, 普遍妥當한 不變的 存在를 確立해야 하며, 그러한 不變的 實在을 「이데아」라고 보았다.

## II

1.0 이데아論은 實在(Reality)과 現象(Appearance)과의 區別에 基礎를 두고 있는 二元論이다. Platon은 파이메니데스(Parmenides)의 存在의 概念을 철저히 論理化해서 거기다가 헤라클레토스(Heraclitus)의 生成의 概念과를 二元論적으로 綜合하여 存在의 世界는 永久不變의 實在의 世界요, 生成의 世界는 可變의 現象의 世界라고 보고 永久不變의 存在의 世界가 이데아의 世界로서 實在의 世界이며, 이러한「이데아」의 世界가 現象界의 根據이며, 原因이며, 目的이라는 理論이다.

現象界는「이데아」를 分有 혹은 模寫함으로써만 成立이 可能하고, 그러므로「이데아」의 世界는 現象界의 모델이며, 따라서 이데아의 世界와 現象의 世界는 類似하나 獨立된 世界라고 보았다.

Platon은 모든 感官知覺의 對象이 끊임없이 流轉變化한다고 본점에 있어서 「헤라클레토스」와 一致한다. 이 끊임없는 흐름에 關係서는 아무런 普遍的 眞理도 主張할 수 없다. 한편 Platon은 소크라테스와 더불어 普遍的 知識이 可能하며, 또 그것은 概念 혹은 普遍的 眞理의 형태로서만 可能하다고 믿었다. 따라서 그는 진정한 知識의 對象은 感覺界의 不斷히 變化하는 事實이 아니고 永遠不變한 超感覺의 對象이라고 생각했다. 이 超感覺의 永遠不變의 對象을 그는「이데아」라고 했는데 그것은 形相(form)이라는 意味이다. 變化의 世界는 單純한 幻想은 아니다. 그것은 低級의 實在性을 가진 事物이며, 그에 對應하는 이데아의 不完全한 模像이다. Platon은 이와 같이하여 對象의 두 種類와 그에 對應하는 認識의 두 種類를 區別하였다. 참된 知識은「이데아」를 對象으로 하며, 感官知覺은 俗見(Doxa)에 불과한 것으로서 可變의 現象界를 그 對象으로 한다. 다시 말하면 知識은 存在의 世界에 관한 것이고, 俗見은 生成과 消滅의 世界에 관한 것이다.

知識은 理性으로 아는 것이며, 따라서 知識의 對象은 感覺의 特殊的 個體가 아니라 普遍的인 概念이다. 俗見의 對象은 感覺의 特殊的 個體이다. 知識의 對象이 되는 普遍的 概念의 世界가 「이데아」의 世界로서 可知界이며, 俗見의 對象이 되는 特殊的 個體의 世界가 現象의 世界로서 可視界이다.

「이데아」의 世界는 普遍的인 形相(form)의 世界이므로 時空의 制約을 超越한 無時間的(timelerss)인 永遠의 世界이며, 無形體의 非物質의 精神의 世界인데 반해 現象의 世界는 時空의 制約을 갖는 時間의 世界이며, 空間的인 延長을 갖는 物質의 世界이다. 「이데아」의 世界는 非延長的인 形相(form)의 世界이기 때문에 分割할 수 없으므로 永久不變의 世界이며, 반면에

現象의 世界는 延長的인 物質的 世界이므로, 分割可能한 可滅的인 世界이다. 이처럼 이데아界와 現象界는 論理的 次元이 다른 獨立된 世界이다.

Ⅱ.1 Platon의 이데아論은 Republic五卷 後半으로부터 七卷 끝까지 純粹한 哲學的 問題를 취급하는 過程에서 다뤄지고 있다. 共和國 五卷末에서 哲學者가 統治者가 되든지 統治者가 哲學者가 되든지 해야 理想國家를 건설할 수 있다는 結論에 이르러서 必然的으로 제기되는 問題는 哲學者에 對한 定義이다. Platon은 哲學者가 무엇인지에 對한 定義의 過程에서 그의 이데아論을 다루고 있다. 그의 이데아論의 具體的인 전개과정은 知識의 問題를 다루는 認識論으로부터 出發하여 存在論으로 이행된다.

Platon의 哲學者의 定義는 먼저 語源에서 부터 나오는 對答이 주어진다. 즉 哲學者는 知를 사랑하는 者이다. 그러나 그것은 호기심 많은 사람을 知識을 사랑하는 사람이라고 할 수 있는 것과 같은 意味에서 쓸 수 있는 愛知者라고는 할 수 없다. 비속한 호기심은 哲學者를 만들지 못한다. 그러므로 이 定義는 수정된다. 哲學者는 「眞理의 모습」(The vision of truth)을 사랑하는 사람이다. 그러면 그 「비전」은 무엇일까?

아름다운 것들을 사랑하는 사람이 있다고 하자. 즉 새로운 비극을 보거나 새로운 그림을 감상하거나, 새로운 音樂을 듣기를 즐겨하는 한 사람이 있다고 하자. 이러한 사람이 결코 哲學者는 아니다. 왜냐하면 哲學者는 「아름다움 그 자체」(Beauty in itself)를 사랑하는데, 그는 아름다운 것을 사랑할 뿐이기 때문이다. 絶對美가 무엇인지를 아는 사람이 깨어있는 사람이라고 한다면 다만 아름다운 것들을 사랑하고 있는데 지나지 못하는 사람은 꿈꾸고 있는 것에 불과하다. 前者가 知識을 가지고 있다면 後者は 俗見(Doxa)을 가지고 있을 뿐이다. 그러면 知識(Knowledge)과 俗見의 差異는 무엇인가?

知識을 가지는 사람은 어떤 것에 관한 知識을 가질 것이다. 즉 存在하는 어떤 것에 관한 知識을 가질 것이다. 왜냐하면 存在하지 않는 것은 아무것도 아닌 無이기 때문이다. 이 論議는 「파르메니데스」를 생각해 한다. 이와같이 하여 知識은 거짓이 될 수 없다. 왜냐하면 知識이 잘못되어 있다는 것은 論理的으로 不可能하기 때문이다. 그러나 俗見은 틀릴 수가 있다. 어떻게 그럴 수 있느냐? 俗見은 아무것도 아닌 것(what is not)에 관한 것일 수는 없다. 왜냐하면 그것은 不可能하다. 아무것도 아닌 것은 無요, 無는 思惟할 수도 없고 言表할 수도 없기 때문에 無에 대해서는 알수없다. 즉 無에 對應되는 것은 곧 無知이다. 그렇다고 해서 어떤 것(what is)에 관한 것 즉 存在에 관한 것도 아니다. 그렇게 된다면 知識이 될 것이기 때문이다. 그러므로 俗見은 어떤 것에 관한 것이기도 하며 同時에 아무것도 아닌 것에 관한 것이기도 하여야 한다.

그런데 그것은 어떻게 可能한가? 다음과 같은 事實로부터 解決이 된다. 個別的인 事物들은 항상 서로 反對되는 性質에 참여한다. 아름다운 것이 또한 어떤 점에서는 흉하고, 義로운 것이

어떤 점에서는 不義스럽다.

Platon의 論議에 의하면 모든 特殊的인 感性的 對象은 이러한 矛盾된 性質을 가지게 되며 따라서 「存在」와 「非存在」의 中間에 처하게 되며, 이것은 知識의 對象이 되기보다 俗見의 對象으로서 더 적합하다. 이와같이 하여 Platon은 한 結論에 도달한다. 俗見은 感覺에 나타난 世界에 관한 것이요, 知識은 超感覺의인 永遠한 世界에 관한 것이다. 예컨대 俗見은 特殊的인 아름다운 事物들(Beautiful things)에 관한 것이요, 知識은 「美 그 自體」에 관한 것이다. 知識은 超感覺의인 永遠한 世界에 關한 것이다. 예컨대, 俗見은 特殊的인 아름다운 事物들 (Beautiful things)에 關한 것이요, 知識은 美 그 自體에 關한 것이다. 여기에 나타나는 論議는 다음과 같은 것이다. 한가지 事物이 同時에 아름답기도 하고 아름답지 않기도 하다는 것, 이것은 矛盾이다. 그럼에도 불구하고 特殊的인 事物들은 그러한 矛盾된 性質들을 結合하여 가지는 것 같다. 그러므로 特殊한 事物들은 眞實存在가 아니라고 Heraclitus는 말하였다.

“우리는 같은 내(river)에 들어가면서 同時에 들어가지 않는다. 우리는 존재하며, 同時에 存在하지 않는다.” 이와같은 論議와 Parmenides와를 結合할 때 우리는 platon의 結論에 到達한다. 그런데 platon의 이데아論 가운데는 그 以前 사람들에게는 찾아볼 수 없는 重要的 것이 있다. 그의 이데아論은 論理的 側面과 形而上學的 側面을 同時에 아울러 가지고 있다. 그의 이데아論에 重要的 哲學的 業績과 學問的 意味를 가지는 部分은 바로 論理的 側面으로서 오늘날 까지 그 解決을 못보는 普通概念(Universals)의 問題이다. 이점은 그의 哲學에서 肯定的으로 評價되는 側面이기도 하다.

그의 이데아論의 論理的 側面을 詳述하면 다음과 같다. 이 地上에는 많은 雜多한 事物들이 있다. 그런데 이 事物들은 種類에 따라 그리고 性質에 따라 각가지로 類別되는 共通性을 지니고 있다. 이를 테면 아름다운 性質들을 지닌 事物들로서는 아름다운 꽃들, 아름다운 女人들, 아름다운 마음들, 아름다운 소리들, 아름다운 색깔들 등등이 있다. 그런데 이들 아름다운 個別的인 事物들은 한가지 점에서 共通된 一般性을 지니고 있다. 그것은 그 모든 事物들이 아름답다는 것이다. 이때 우리는 이 아름다움을 그 事物들로부터 抽象하여 獨立시켜 생각해 볼 수 있다. 이러한 方法은 흔히 歸納的 推理의 方法이라고 불리우는 것이기도 하다. 그리고 아무리 아름다운 事物이라 할지라도 그것은 언제나 하나의 事物로서 아름다울 뿐이어서 그 아름다움은 相對的인 것일 뿐이다. 그러나 우리는 相對的인 아닌 絕對的인 아름다움을 아름다움 以外의 아무것도 內包하지 않는 純粹한 아름다움을 그 自體로서 獨立시켜 생각해 볼 수 있다. 이때의 이 ‘아름다움, 그 自體는 하나의 普遍性을 지닌 概念이다. 이와 마찬가지로의 方法에 의해 우리는 正義 그 自體라든가 節制, 그 自體 등등의 普通概念을 얻을 수 있다. 그런데 이러한 概念들은 한갓 主觀的 產物일 뿐일까? Platon에 의하면 단연코 그렇지 않다. 그것들은 분명히 客觀的 實在性을 지니

는 것들이다. 아름다운 꽃들이 수없이 피어도 아름다운 事物들이 수없이 生成消滅되어도 하나의 普遍概念인 아름다움, 그 自體는 끝끝내 變하지 않는다. 따라서 實在性은 個別的인 事物보다는 오히려 이와 같은 普遍概念 쪽에 있다. 個別的인 事物들은 知覺의 對象이지만 이 普遍概念은 思惟의 對象이다. 思惟의 對象으로서의 이 普遍概念이야말로 客觀的인 實在요, 本質的인 存在이다.

우리는 오직 思惟에 의해서만 이러한 本質내지 本質的 存在를 認識하게 된다. 따라서 그것은 우리들이 主觀的으로 만들어낸 것이라기 보다 차라리 찾아낸 편의 것이다. 이러한 普遍概念을 일컬어 이데아(idea)에 에이드스(eidos)라 했다. 이들은 전혀 같은 뜻을 나타내는 말들로서 모양 보임새등을 意味하는데 語源的으로는 보여지는 것, 알리어지는 것, 인식된 것, 即 可知的인 것이라는 뜻이다. 이 말들이 哲學的인 用語로서 쓰이게 된 것은 Pythagoras學派에 의해서라고 할 수 있겠으나 그 固有의 뜻을 지니게 된 것은 Socrates以後에 있어서이다. 이 말은 Socrates에 있어서 概念規定과 관련되어 問題가 되었는데 「이데아」에 對한 Socrates의 착상은 哲學史的으로 概念에 의한 思惟의 始發을 意味한다. 그러나 Platon에 있어서는 이 말은 비단 認識論的으로만 問題되지 않고, 形而上學的으로도 問題가 되었던 것이다.

따라서 이데아는 形相이란 意味의 專門의 用語로 쓰여지게 된 것이다. 「이데아」는 形相으로서의 그 形而上學的 意味에도 不拘하고 애당초에 問題삼어진 것은 認識論的 側面에서 비롯된다.

Platon은 個別的, 特殊的인 事例들에 對한 感覺的 知覺이나 皮相的 내지 常識的 判斷이 참된 知識일 수는 없다고 본다. 왜냐하면 그러한 知覺이나 判斷은 對象의 變化에 따라 달라지는 것이기 때문이다. 知識일 수 있기 위해서는 어떠한 境遇에 있어서도 잘못될 수 없는 確實한 것이어야 한다. 그러기 위해서는 그 對象부터가 確定이요, 不變的 것이어야 한다.

感覺的 知覺의 對象들은 언제나 生成내지 流轉의 狀態에 있으므로 不變의 참된 知識의 對象일 수는 없다. 不變의 것은 곧 普遍的인 것, 即 概念일 수 밖에 없다. 따라서 참된 認識의 對象이 되는 이 普遍概念이 곧 「이데아」이다. 그러므로 語源的으로 보여진 것을 意味하는 「이데아」내지 에이드스(eidos)는 우리의 視覺에 보여지는 것이 아니라, 우리의 理性(reason)에 보여진 것을 뜻한다. 即 可視的인 것이 아니라 可知的인 것이라는 뜻이다.

Platon은 無知에서 부터 眞知에 이르기까지의 人間의 知的 段階를 線分의 비유를 통해서 네 段階로 區分하고 있다. 처음의 段階는 想像내지 幻覺의 段階요, 둘째번의 것은 信念내지 所信의 段階이다. 그리고 셋째번의 것은 悟性 即 間接知내지 推論知 또는 媒介知라고 불리우는 數學的 對象들의 段階이다. Platon에 의하면 이데아의 모습에 가장 가까운 것은 數學的 對象이라고 한다. 即 數學者는 에키데 感覺的, 個別的인 特定한 三角形을 對象으로 하고 그의 推理를 進行시켜 가되 이때 그에게 있어서의 眞正한 對象은 生成의 世界에 속하는 特定한 三角形이 아



니다. 數學者는 오히려 이 特定한 三角形을 媒介로 하여 不變의 存在領域에 속하는 三角形을 對象으로 하고 있다. 그러나 數學的 對象으로서의 三角形은 예컨대 두 三角形을 比較하는 境遇와 같이 多數 存在한다는 점에서 三角形이 이데아와 다르며 또 한편 그것은 결코 感覺的이 아니라는 점에서 感覺的인 特定 三觀形과도 다른 것이므로 數學的 對象을 이데아와 感覺的 事物과의 中間에 位置하는 것으로 보았다. 그의 學園 Akademia 入口에 「기하학을 모르는 者는 들어오지 말라.」는 말이 쓰여있었다고 傳하는 말도 결국 感性을 媒介로 하여 그 背後에 있는 本眞의 世界를 볼 수 있는 者만이 哲學을 探求할 資格이 있음을 暗示한 것이었을 것이다. 知識의 最後의 段階는 理性내지 思惟의 段階로서 이데아를 直接的으로 思惟에 의해서 알게되는 直接 知的 段階이다. Platon은 그의 知的 段階(4가지)를 洞窟의 比喻에 있어서 留意해야 할 것은 洞窟안은 個別的인 事物들로 이룩되어 있는 現實의 世界를 그리고 洞窟밖은 普遍者들인 形相의 世界를 卽 感覺的 對象界인 可視와 純粹思惟의 對象界인 可知界를 각각 比喻하고 있다는 점이다. 따라서 可知界의 이데아들에 對한 知識만이 참된 知이다. 그렇다고 해서 이데아는 단순히 思惟되어진 論理的 存在가 아니다. 그것은 어디까지나 思惟 자체를 超越하여 스스로 存在하는 ‘眞正한 實在’요 永遠한 實在로서 現象系의 虛忘을 떠나 超然히 빛나는 眞理의 世界이며 모든 地上의 感覺的인 것들은 이데아의 그림자에 불과한 것이다. 이 이데아의 世界는 下位로부터 高次的인 것에 이르는 段階의 關係를 이루고 있으며, 그 窮極에 善의 이데아(倫理的 意味가 아니라 形而上學的 意味)가 있다. 이 善의 이데아야말로 마치 「태양이 現象의 世界를 눈에 보이게 할 뿐만 아니라, 스스로 生成하는 것이 아니면서도 現象界의 事物에다 生成의 榮養을 주는 것」과도 같이 一切의 認識, 一切의 存在의 窮極의 根源이 되는 것이요, 그 아래의 이데아도 이 善의 이데아의 빛에 비추어서 비로서 알 수 있는 것이다. 그러므로 Platon은 ‘어떠한 사람도 善의 이데아를 알기 전에는 다른 이데아를 充分히 알 수 없다.’고 하였으며, 이 善의 이데아는 「알려지는 것에는 眞理를 提供하고, 아는 者에게는 아는 힘을 주는 것」이라고 했다.

Platon의 善의 이데아는 두가지 意味를 지닌다. 그 하나는 善의 이데아가 다른 이데아들의 認識論的 根據로 된다는 뜻이며, 다른 하나는 一切의 事物들로 하여금 저마다 제 나름의 實在性의 分有를 위해 제나름의 idea를 자기안에 具現하기 위해 努力하는 動的인 根據로서의 統一의 原理내지 理念이라는 뜻이다.

이 선의 形相에 對한 正確한 理解를 위해서는 善의 뜻부터 明確히 해 두어야 할 것 같다. 이 善은 착하다는 뜻의 道德的인 意味가 아니다. 물론 거기엔 道德的인 善도 包含되나 이 보다는 훨씬 더 包括的인 意味의 善이다. 우리 말로는 좋은 이라 翻譯함이 오히려 意味 傳達에 있어서 誤解를 隨伴하지 않을 것이라고 생각된다. 그렇다면 Platon에 있어서 ‘좋은 이데아’는 어떻

게 해서 얻게된 概念인가? 우리는 이데아가 普遍概念이란 말을 했다. 그것은 個別的인 感覺的 事物들로부터 어떤 共通性을 歸納적으로 抽象하여 얻은 純粹하고 完全한 形相이다. 그런데 이렇게 해서 얻은 이데아들은 저마다 자기의 固有의 領域에 있어서 가장 完全한 最善의 아름다움이다. 勇氣의 이데아도 圓의 이데아도 역시 저마다의 固有의 領域에 있어서는 가장 完全한 最善의 것들이다. 이렇게 되면 이들 이데아들도 비록 다른 次元에서이기는 하나 역시 하나의 共通性을 지니고 있다고 할 수 있겠다. 그것은 가장 完全하고 最善의 것이라는 점이다. 完全성과 最善의 狀態를 우리들은 이데아들의 本性에서 하나의 普遍性으로 찾았으니 이로 말미암아 우리는 다른 次元에 있는 또 하나의 普遍概念을 얻게 되었다. 그게 다름아닌 善의 이데아이다. 이렇게 볼 때 善의 이데아는 認識論的인 面에서 얻게된 論理的 概念으로서 認識論的 根據로 된다. 그러나 善의 이데아는 또한 형이상학적 側面을 갖는다. 그것은 同時에 分有를 可能케 하는 統一的 原理내지 理念이다. 모든 個體나 人間들은 저마다 자기안에 보다 좋은 狀態로 있으려는 좋음에의 性向을 本性으로서 지니고 있는 한 그들을 一貫하여 支配하는 動的인 원리는 善의 이데아다.

## I

Platon으로부터 제기된 普遍의 問題는 西洋哲學史에 항시 반복되어 나타났다. 특히 中世의 普遍論爭은 schola 哲學이 핵심적 課題였다. 당초 이 問題는 보에티우스(Boethius, 470~525)가 포르퓌리오스(Porphyrus, 233~304)의 「아리스토텔레스 範疇論入門」(Eisagoge listas categorias)을 註釋함에 있어서 Porphyrios가 論議하지 않겠다고 미루어 둔 問題들, 즉 類와 種이 自體로서 實在하는지 우리의 悟性속에만 있는지, 形體가 있는지 없는지 하는 등의 問題를 Boethius가 다시 問題 삼는데서 發端했다. 여기서 Boethius는 古代의 哲學者들을 끌어들이게 되었고 窮極의으로 普遍者의 實在與否의 問題를 Platon과 Aristoteles에 까지 遡及시켰다. 그리하여 普遍論爭에 加擔한 中世의 哲學者들은 Platon의 形相(Eidos, Form) 또는 存在(einai)나 Aristoteles의 本質에서 問題의 端初를 찾게 되었다. 普遍의 問題란 우리가 갖는 普遍概念, 특히 種(species)과 類(Genus)의 概念이 어떤 存在를 갖느냐, 이런 概念들이 個體에 對한 關係는 어떠한 것인가하는 問題이다. 좀더 具體的으로 말하면 다음의 세 가지로 요약할 수 있다.

- i) 普遍概念은 다만 말에 불과한 것인가?
- ii) 혹은 精神밖에 存在하는 것인가?
- iii) 아니면 精神밖에는 存在하지 않을지라도 精神안에 概念으로서 存在하는 것인가?

以上の 세가지 普遍論爭의 主要한 論點은 心理的인 問題와도 관련되지만 그 內容은 分明히 存在論的 問題이다. 이 問題는 크게 實在論(Realism)과 名目論(Nominalism)의 對立을 초래하였다. 그러므로 普遍概念에 對한 論議를 위하여 우선 實在論과 名目論의 立論을 概說的으로 고찰하고자 한다.

Ⅱ.0 普遍概念이 實在한다는 立場을 普遍實在論(Realism)이라고 하며, 거기에는 두가지 見解가 있다. 하나는 그것이 客觀的으로 個物에 先行해서(ante rem) 實在한다는 것이며(Plato Anselm), 다른 하나는 그것은 個物들 가운데 共通하는 概念으로 있다는 것이다(Aristoteles). 특히 後者를 實在論(Begriffs Realismus)이라 한다. 그리고 名目論은 普遍者의 概念內 實在性을 극단화 하여 普遍은 個物뒤에(post rem)있는 하나의 名目뿐이라고 한다(Scotus Ackham).

普遍實在論을 主張하는 측에서는 普遍者(예컨대 類나 種等)는 우리의 意識과는 獨立的으로 그 自體로서 實在하고, 따라서 모든 個物에 先行한다고 한다.

Platon은 形相의 超越的 實在性을 主張하고 “우리는 同一한 名稱은 부여하는 特殊者들의 各 集合에 對하여 단순한 形相을 요청하는 습관이 있다.”고 한다.

그리고 그는 이것이 名詞(여컨데 책상이나 침대등)에 의하여 指稱된 對象들에 關해서나 述語(아름답다, 보다, 크다 등)에 의하여 指示된 屬性 혹은 性質에 關해서도 眞이라고 생각하였다. 그 까닭은 모든 책상에 共通하는 책상됨(tablehood)의 形相(本質)과 아름다운 事物에 共通하는 美의 形相(本質)이 있다고 여겨졌기 때문이다. Platon은 個別的 特殊者에 對하여 超越的이고 無時間的이며 理性에 의하여 파악되는 形相으로서의 이데아가 實在한다고 생각하였다. 그 이데아만이 참된 實在이고, 變化를 입는 經驗界의 個別者는 準實在의이거나 實在의 模像이라고 한다. 認識論的으로는 이데아는 오직 理性에 의해서만 파악될 수 있다고 한다.

아리스토텔레스는, 周知하는 바와같이 Platon 批判을 통해서 자기의 哲學을 전개 하였거니와 普遍의 問題를 包含한 그의 Platon 批判은, 첫째 Platon은 形相(Form)을 完全하고 분리된 實體로 취급함으로써 救助할 수 없는 二元化를 끌어들이었다는 것이며, 둘째 Platon은 實體의 範疇과 性質을 解明하기 위하여 다른 一方(보다 나은) 存在를 요청하는 것은 相異한 次元에서 그것을 되풀이 하는 것에 불과하다는 것이다. 둘째 것은 形相을 個別的 實體로도 취급하고 性質로도 취급하는 것은 論理的으로 오류이니, 왜냐하여 實體는 個體요 性質을 갖을 뿐이지 實體가

곧 性質일 수는 없다는 것이다. 그리하여 아리스토텔레스는 普遍者는 特殊者를 떠난 實體로서는 現存하지 않지만, 다만 特殊者들 사이에 共通하는 要素로서는 現存한다고 한다. 卽 A라는 普遍은 모든 a에 共通한다는 것이다. 普遍은 個體에 關하여 述語化되는 것이다. 個別的 對象들은 同一한 性質을 配分하는데 따라 여러 種類로 述語化되고 述語化된 여러 種類는 諸性質들 사이의 差異에 의하여 類와 種으로 再分割된다. 예컨대 '색깔있는 對象'은 색깔있는 存在에 對하여 共通하지만, 이것은 다시 '붉은 對象'과 '초록빛 對象'이라는 類의 種으로 分割된다. 普遍은 個別的 事物안에 實在한다는 것이다.

이것한 傳統이 中世로 넘어오자, 普遍의 問題는 그리스도敎의 敎理와 얽혀서 때로는 격렬한 論爭까지도 유발하게 되었다. 普遍問題와 관련된 敎理는 예컨대 神存在의 普遍性, 敎會의 普遍性, 原罪의 普遍性등이다. 中世 初期의 대부분의 哲學者나 神學者들은 普遍者가 實在함을 의심하지 않았거니와, 그 代表의 人物은 안셀무스(st. Anselmus, 1033~1109)이다. 안셀무스는 아우구스티누스를 踏襲하여 神存在의 超越性을 증명하였는데 그에 의하면 神은 到處에 항상 現存하지만, 同時에 差別化된 現實의 世界안에서는 何時何處에도 存在하지 않는다고 한다. 神은 創造主이므로 모든 個別的 被造物을 超越하나, 被造物은 神에 의존해서 비로소 存在하게 된다. 따라서 神은 被造物에 先行해서 超越의 現存한다는 것이다.

Ⅲ.1 이에 反하여 名目論은 一般概念은 名目에 불과하고 참된 實在은 種을 구성하는 個物 가운데서 發見된다고 한다. 概念實在論者에게는 人間性(humanitas)은 하나의 實在이지만, 名目論者에게는 實在하는 것은 오직 個個의 人間뿐이라고 한다. Roscelinus(1050~1120)는 名目論의 先驅者로서 지목되고 있다. 그는 이것을 神學, 특히 三位一體의 敎理에 적용하여, 人間性의 個個의 구별된 個別者에 의하여 合成된 하나의 實在가 아닌 것과 마찬가지로 (그런 普遍의 實在은 없다), 三位一體를 구성하는 實在도 그것은 合成하는 세계의 구별된 位格(persona)이 있을 뿐이라고 밖에 생각할 수 없으므로, 被造物의 種에 있어서와 같이 神에 있어서도 實在하는 信格은 세계의 個別者 (즉 세계의 神)라고 主張하였다. 그에 의하면, 아들이 아버지이고, 아버지가 아들이라고 하는 것은 位格(persona)의 混同이라는 것이다. 이렇게 해서 提起된 名目論은 아벨라르두스(peter Abaelardus, 1069~1142)에 의하여 認識論의 再燃되었다.

우리의 認識은 感覺의 對象에 의하여 시작된다. 認識은 이 始源的인 어떤 것(感覺의 對象이 되는 個物)을 保存하고는 있으나, 그것만으로 認識이 되는 것은 아니다. 認識은 表象作用없이 成立될 수 없다. 이 表象作用은 個別을 抽象化한다. 따라서 普遍者란 抽象化의 結果이다. 그것은 知的 活動의 產物이므로 결코 個別은 아니요, 個別的 對象을 指示하는 言語(voces)일 뿐이다.

알베르투스(Albertus Magnus, 1206/7~1280)와 그의 高弟 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)

nas, 1225/6—7)는 普遍者의 問題를 새가지로 구별 정리한다. 個別의 事物의 種의 本質은 時間的 空間的 世界속에서 實現되는 것과는 獨立의으로 個別의 事物에 先行한다. 即 本質의 面에서 보면 普遍者는 個物에 先行的으로(ante rem)있다. 그러나 우리의 一般概念은 普遍性的 形式으로는 思惟의 產物이므로 個別者 뒤에((post rem)있는 것이다. 即 普遍者는 概念上으로는 個別者의 뒤에 있다. 個物은 種의 本質의 具體的 實現이요, 따라서 本質로서의 普遍者는 個物을 안 에(in re) 있다고 한다.

그러나 본격적으로 名目論을 들고 나와서 普遍論爭을 격렬한 論爭거리로 만들었을 뿐 아니라 스콜라 哲學의 基盤을 根本的으로 뒤흔든 이는 오캄(William of Ockham, ?—1349/50)이다. 그는 현실적으로 存在하는 모든 것은 각각의 個別者요 類와 種은 事物의 本性으로 個物가운데 있는 것이 아니라고 한다.

일찍이 스코투스(Duns Scotus, 1266—1308)는 普遍者가 ‘사물에 앞서’ 神의 精神속에 있음을 부인하였거니와, Ockham은 이를 철저히해서 普遍者가 사물들속에(in re)있는 것조차도 부인하였다.

普遍者는 오직 ‘事物이 있는 뒤에’(post rem) 하나의 名稱으로서 있을 따름이라고 한다. 普遍者란 觀念的 表象으로서 있는 事物集合의 記號에 불과하다. 그것은 個物의 實在性에서 본다면 한갓 바람소리(flatus vocis)요, 하나의 名詞나 名目(nomina) 이외에 아무것도 아니라는 것이다.

■.2 以上の 普遍論爭의 窮極的 問題는 ‘어떻게 普遍者로 부터 特殊者가 나오는가?’ ‘어떻게 本質이 個別的 存在形式에 까지 도달하는가?’ 하는 것이다. 다시 말하면 個體化(Individuation)의 問題요, 個體의 原理(Principia indiuiduorum)에 對한 問題이기도 한다.

Aristoteles-Aquinas의 傳統에서는 普遍의 原理를 形相에, 個體의 原理를 質料에 두었다. Aristoteles-Aquinas의 形而上學은 宇宙論的으로 個體를 해결하려고 한다. 그러나 그것은 精神의 存在의 個別性에 對해서는 전혀 說明할 수가 없다. 왜냐하면, 그런 說明方式으로 본다면 精神은 전혀 個別性을 갖고 있지않기 때문이다. 결국 精神의 個別性도 窮極的으로는 精神이 肉體와 結合되어 있다는데서 밖에 찾을 수가 없다.

그러나 그것은 精神的 個別性의 說明을 단념하는 것이다. 本質이나 普遍에서 出發하는 限 個體의 問題는 해결되지 않는다. 스코투스는 個體化의 原理를 形相에서 찾는다. 그에 의하면 個體는 種의이고 特殊한 本質에 個別的 差異가 마지막 形相으로 加해짐으로써 成立된다는 것이다. 個體는 규정된 事物이요, 그가 말하는 바 ‘이것’(haecceitas)이다.

그러므로 그가 말하는 個體란 普遍的 本質性的 完成을 表現하고 있는, 현실적 事物에 있어서의 새로운 契機를 意味한다. 이 새로운 契機가 個體性的 原理이다. 이는 Platon 以後 本質의

普遍성에 의해서 捨象된 個別的 相在(sosein)에 다른 價値를 부여하는 것이다.

이와같이 해서 名目論者들 사이에 個體에 對한 救濟의 試圖가 일어난 것이다. 그러나 그것으로 족한 것은 아니다. Leibniz는 위의 論爭과는 關係없이, 形而上學的 窮極的 不可分の '하나'를 意味하는 '單子(monad)'를 個體의 原理로 삼는다. 物體는 延長을 本性으로 하는 限 '單子(個體)'일 수는 없다. 아무리 작더라도 延長을 갖는 限 可分的이기 때문이다. 數學的 幾何學的 點은 抽象的 觀念이요, 實在的인 '하나'가 아니다. 實在性을 갖는 '하나'는 性質을 갖는 '하나'로써 그런 限 하나이면서 同時에 多가 아니면 안된다. 그것은 物質일 수는 없고 精神이다.

精神은 不可分の이며, 그 自體로서 하나인 것이다. 同時에 무한한 多를 表出한다. 마치 圓의 中心이 한 點이면서 무한히 많은 直徑을 포괄하는 것처럼, 精神은 하나이면서 과거·현재·미래에 걸치는 무한한 表象을 포괄한다. 精神에 實在的 多가 內在하는 것이 아니라, 精神이 多를 表現·表出하는 것이다. 그러한 單子は '窓이 없는' 單獨的 個別者이면서 同時에 無限者를 포괄한다. 無限者는 可能한 相在(sosein)의 規定을 자기안에 統一하고 있음을 意味한다. 即 無限者는 모든 可能性을 實現한 存在이다. 그것은 무한한 相在의 充實, 무한한 完全性 即 가장 完全한 存在(ensperfectissimum)이다. 이것이 神이다. 理性的 精神보다 高次的 單子は 神을 意味한다. 이와같이 라이프니츠는 單子를 個體의 窮極原理로 삼는다.

쇼펜하우어는 個體의 原理로서 時間과 空間을 提示한다. 그러나 時間과 空間은 個體에 對한 外的 限定原理는 될 수 있으나, 內的 構成原理는 될 수 없다. 뿐만아니라, 空間은 同時性을 前提로 하는 一般化的 基礎는 될 수 있으나, 個體原理는 될 수 없다. 時間論에서는 一般的으로 時間을 個體化的 原理로 삼는다. 時間은 空間化되고 測定possible한 自然科學的 時間이 아니라 固有한 生命으로서의 固有時間으로서 存在的으로나 意識的으로나 一者를 他者와 구별시키고 限定시키는 역할을 하기 때문이다. 現代의 實存哲學이 人間을 個體로 보고, 그 存在意味를 時間性에서 究明하려고 하는 것은, 종래의 本質 優位에서 現代의 現存中心的으로, 現實優位에서 可能重視로 移行하는 경향과 그 步調를 같이 한다고 할 것이다.

3.3 위에서 우리는 普遍論爭의 歷史的 過程을 일별하겠다. 이제 끝으로 論者의 普遍概念에 對한 論評은 주로 Russell의 觀點에서 論議하고자 한다.

Ⅲ. 3. 普遍概念은 단순히 말에 불과하다는 反實在論(antirealism)의 立場을 一般的으로 名目論(Nominalism)이라고 부른다. 名目論者들은 精神 밖에 存在하는 것은 個體 뿐이며, 普遍概念은 말의 發聲(flatus vocis)에 불과하다는 主張은 論議의 餘地가 없는 立論이라고 생각한다. 普遍的 客觀的 實在性을 否定하면 모든 學的探究와 普遍的인 客觀的 知識의 存在는 否認되가 마련이다.

一般的으로 學問探究의 意義는 經驗的 世界에 깃들여 있는 概念的 必然性을 밝히는데 있으며

學問的 說明이란 經驗의 世界에 있어서의 一般의 原因과 特殊의 結果와의 實在의 關係를 우리  
의 認識作用에 依하여 論據와 結果와의 論理的 關係로써 解明함을 말하는 것이다.

그리고 그 解明은 個別的 現象에 對한 特殊의 判斷을 一般의 命題로부터 導出함으로써 이루  
어지는 것이다. 그러므로 현실세계에 대한 學的 認識의 根據가 되는 것은 普遍命題이다.

그리고 이미 言及한 바와 같이 B. Russell도 우리는 고유명사(proper noun)만으로는 말을  
할 수 없다고 보았다. 그러므로 普遍概念의 客觀的 實在을 否定하면 言語生活은 있을 수 없고  
따라서 人間의 社會도 소가 「음메」하고 우는 動物의 世界와 다름이 없는 것으로 되고만다.

형용사, 전치사, 動詞 등은 전부, 普遍概念이다. 예를 들어서, 우리가 「저것은 고양이다」 「이  
것은 고양이이다.」라고 말을 할 경우에, 그 때에 그 「고양이」라는 말의 意味는 무엇일까? 를 생  
각해 보자. 이 경우에 「고양이」라는 말의 意味는 개개의 고양이와는 다른 어떤 것이다. 어떠한  
動物이 하나의 고양이인 것은 그것이 모든 고양이에게 共通된 어떤 一般의 性質을 가지고 있기  
때문에 그럴 수가 있는 것이다. 이처럼 言語라는 것은 「고양이」와 같은 그러한 一般 낱말  
(General word) 없이는 成立될 수 없는 것이다. 그리고 그러한 낱말들은 분명히 無意味한 것은  
아니다.

B. Russell은 普遍概念의 客觀的 實在을 다음과 같은 論據에 의하여 立證하고 있다. 그에 의  
하면, 固有名詞(Proper noun)는 特殊를 나타내고 固有名詞 以外の 다른 名詞, 형용사, 전치사  
動詞 등은 普遍을 나타내는 것이다. 그런데 Platon을 包含한 대부분의 哲學者들은 形容詞나 名  
詞가 나타내는 普遍은 實在한다고 보았다.

Platon은 形容詞와 名詞가 나타내는 普遍概念만을 認識하고 전치사나 動詞가 나타내는 普遍  
概念은 認識을 하지 못했기 때문에 그의 哲學에 많은 理論的 誤謬를 범했던 것이다. 예컨대 그  
는 말하기를 아름다운 것은 또한 어떤 점에서 추하며, 두배인 것은 또한 半이된다고 한다. 그  
러니 우리가 어떤 藝術品에 關하여 그것이 어떤 점에서는 아름답고, 또 다른 점에서는 흉하다  
고 말 할때에 적어도 理論的으로 이 部分 또는 局面은 아름답고, 저 部分 또는 저 局面은 흉하  
다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 「倍」와 「半」에 關해서도 이것들은 關係를 表示한다는 말이  
다. 그가 1의 倍인 同時에 4의 半이라고 하여서 아무 矛盾도 없는 것이다. Platon은 關係를 表  
示하는 낱말들을 이해하지 못하므로써 그와같은 난관에 언제까지나 빠져있지 않으면 안되었다.  
그는 생각하기를 만일 A가 B보다는 크고, C보다는 적다면 A는 同時에 크고 또 적음으로 그  
것은 그에게 矛盾처럼 보이었던 것이다. 이러한 곤란을 哲學의 初期的 질병에 속하는 것이다.

Russell은 名詞나 形容詞에 의하여 表現되는 普遍보다 動詞나 전치사에 의하여 表現되는 普  
遍의 存在를 더욱 重要시 했다. 그는 名詞나 形容詞에 의하여 表現되는 普遍은 그것의 實在을  
엄밀히 證明할 수 없으나 動詞나 전치사에 의하여 表現되는 種類의 普遍의 그것의 存在를 證明

할 수 있다고 보았다. 이러한 Russell의 主張을 具體的으로 살펴보면 다음과 같다.

에딘버러는 런던 北쪽에 있다라는 命題를 생각해 보자. 여기에 있는 것은 두 場所의 關係이며 이 關係는 分明히 우리가 그것을 알든 모르든 相關없이 存在하는 듯하다. 에딘버러는 런던 北쪽에 있음을 알게 될 때 우리는 에딘버러 및 런던에만 關係있는 일을 아는 셈이 된다. 그것을 알게 됨으로써 이 命題가 眞理로 된 것은 아니며 반대로 우리가 알기 以前부터 있던 事實을 우리는 단순히 파악한데 지나지 않는다. 설사 南北을 아는 사람이 없다고 하더라도, 혹은 우주에 精神을 가지는 것이 전혀 없다고 하더라도 에딘버러가 있는 地球 表面의 部分은, 런던이 있는 部分의 北쪽이 될 것이다. 물론 이것을 否定하는 哲學者도 많다. 혹은 버어클리가 말하는 이유에 根據를 두고 혹은 칸트가 든 이유로 否定을 한다. 그러나 그것이 부적당하다는 判定은 이미 一般化되어 있다. 따라서 에딘버러가 런던 北쪽에 있다는 事實은 하등 精神을 전제로 삼지 않고 있다고 보아도 좋다. 그러나 그 事實속에는 普遍인<의 北쪽에>라는 關係가 包含되어 있다. 만약<의 북쪽에>라는 關係가 그 事實의 一個의 構成部分(Construct part)이고 어떤 심적인 것을 包含하고 있다면 그 事實 全體가 심적인 것을 전혀 包含하지 않는다는 것은 不可能한 일이 된다. 그러므로 關係는 그것이 關係를 짓는 관계 사항과 마찬가지로 思考에 依存하는 것이 아니라, 思考함으로써 關係는 되겠지만 思考에 依하여 만들어지지 않는, 獨立된 世界에 속한다 함을 우리는 認定해야만 한다.

그러나 이 結論은, <의 北쪽에>라는 關係가 에딘버러 혹은 런던의 存在와 같은 意味로 存在하는 것 같지는 않다고 하는 곤란과 마주치게 된다. 만약 <이 關係는 언제 어디에 存在하느냐> 하고 묻는다면, <그 關係는 언제, 어디에 存在한다고 할 수 없다>라고 대답할 수 밖에 없다. <의 北쪽에>라는 關係를 우리가 發見할 수 있는 場所나 時間은 있지 않다. 그것은 에딘버러에도 있지 않고 런던에도 있지 않다. 왜냐하면 <의 北쪽에>는 이 두가지를 關係지우고 있으며 둘 사이에 있는 것으로서 中立적이기 때문이다.

또 우리는 그것이 어떤 特定한 時間에 存在한다고도 할 수 없다. 그러나 感覺 혹은 內省으로 알 수 있는 것은 모두 어떤 特定한 時間에 存在한다. 그러므로 <의 北쪽에>라는 關係는 그러한 것과 根本적으로 다르다. 그것은 空間에도 時間에도 없으며 物質도 아니요, 精神도 아닌 그 무 것이다.



參 考 文 獻

- 1) Burnet, J., Platonism, 1928.
- 2) Wundt, M., Platon, Leben und Werk, 1914.
- 3) Runes, D., The Dictionary of philosophy, 1942.
- 4) Gilson, E., The spirit of medieval philosophy, 1936.
- 5) Brinton, C., Ideas and Men, 1950.
- 6) H. Alline., Histoire du texte de Platon, 1915.
- 7) L.A. Post., The vatican Plato and Its Relations, 1935.
- 8) Droysen., Grundriss der Historik, 1942.
- 9) L. Robin., Platon, 1935.
- 10) J. Gould., The Development of Plato's Ethics, 1955.
- 11) 安信能成, 西洋 古代, 中世哲學史, 1934, 제39版
- 12) 岩枝武雄., 西洋哲學史, 1972, 有斐閣

—Résumé—

## Ein Problem des Begriffs Universum von Platon

—Im Bezug auf Idea Platons—

*Rhee Hee-ju*

Die grundlegende Aufgabe der abendlaendischen Philosophie kann von der alten Zeit bis zur Gegenwart das problem der Universalitaet und des Besonderen sein. Platon war der erste, der sich als erste mit diesem Problem gefasst und es systematisch aufgebaut hat. Idea Platons umfasst die Erkenntnistheorie und Onthologie. Das Wort Idea, das Platon erstmals benutzte, bezeichnet die auf ewig unvereanderliche Realitaet. Das Ding als Gegenstand der Sinnesorgane ist veraenderlich, aber Idea hinter dem Ding ist unveraenderlich perfekt und zugleich die wahre Realitaet. Deswegen ist die Welt Ideas ist das Urbild der Sinnenwelt und das Ideal.

Bei Platon wird das Schoene als Prinzip des Urbildes gestaltet, das das Schoene wirklich zum Schoenen macht. In diesem Fall soll man darauf achten, dass es in der griechischen Zeit der Gedanke selten war, wie er den Unterschied zwischen der objektiven und der subjektiven Erkenntniswelt grundsatzlich macht.

Idea Platons hat aber keine klare Bedeutung als der Gegenstand des Bewusstseins, wie sie die Philosophen in der heutigen Zeit interpretieren. Bei ihm aber wurde der Standpunkt klar gestellt, dass Idea sicher eine rationale Erkenntnis ist, die aber keine einfache sinnliche Wahrnehmung ist.

Von diesem Standpunkt aus hat Idea die Bedetung, dass es die Unsterblichkeit ist, die sich beosnders auf Vernunft bezieht.