

# 『성유식론(成唯識論)』의 화인(火人)의 비유에 나타난 은유의 문제

백 진순(서울교대 강사)

## I. 서론

근래에 서양 철학에서는 은유가 철학적 사유의 기원을 들춰내고 형이상학의 역사를 해체하는 주제로 부각되었다는 것은 주지의 사실이지만,<sup>1)</sup> 이와 유사하게 오래 전에 불교 내에서 이 은유의 문제가 실재론을 무너뜨리는 철학적 뇌관의 역할을 수행했었다는 것은 그리 잘 알려져 있지 않다. 우리는 『成唯識論』(이하 『성론』이라 약칭)에서 의도와 유식논사 간에 오고간 ‘火人’의 비유를 둘러싼 논쟁에서 그 예를 찾을 수 있다.<sup>2)</sup> 이 논서에서 은유의 문제는 수사학적·미학적인 신비를 해명하기 위해서가 아니라 철학적 의미론의 일부로서 다루어지는데, 은유가 외경을 해체하는 뇌관의 역할을 하게 되는 것도 바로 이 때문이다.

유식논사들은 하나의 말과 결합되어 있는 대상은 우리가 집착할만한 견고한 실재가 아니라는 점을 보여주기 위해, 의미론의 일차적 과제들 즉 언어와 그 지시 대상의 본성이라든가 ‘말과 의미(대상)’ 간의 관계의 본성과

---

1) 김상환, 『해체론 시대의 철학』, 문학과 지성사, 1996, 237-242 쪽 참조

2) 이 비유는 전체 종지에 대한 해석을 종결짓는 대목에 등장한다. 『成論』(大正藏31: 7ab) 참조

같은 문제들을 다루지 않을 수 없었다. 그들은 어떤 것의 有無를 따지기에 앞서, 일단 그것을 가리키는 ‘말[言]’에 주목하고 사람들이 그 말로 실제로 무엇을 가리키는지 또 무엇을 생각하고 있는지를 비판적으로 검토함으로써, ‘외경’의 문제를 또 다른 철학의 문제들로 전환시키고 해체시켜갔다. 은유에 관한 논쟁도 이와 같은 맥락에서 등장한다.

우리는 화인의 비유에서 유식논사들이 외경 실재론자들을 논파하기 위해 선택한 하나의 근본적이면서도 숨겨져 있는 철학적 전략을 발견할 수 있다. 그것은 바로 모든 언어는 본래 은유적이고 또 그러한 은유적 표현이 의미를 지니는 것도 外境이 아니라 內識의 轉變 활동에 의거해 가능함을 보이는 것이다. 이러한 전략은 이미 世親의 유식삼십송의 첫 번째 계송이자 『성론』의 전체 종지를 대변하는 ‘모든 가설(假說, upacāra)은 식소변에 의거한다’는 3구의 문장을 통해 포괄적으로 표현되었지만,<sup>3)</sup> 세친을 잇는 후대의 유식논사들이 강력한 실재론자들에게 그 종지를 관철시키는 과정에서 마지막까지 가장 첨예하게 부딪혔던 철학적 문제의 본질과 유식논사들이 선택한 전략은 바로 이 화인의 비유에서 최종적으로 드러난다.

우리가 이 글에서 다룰 화인의 비유는 『성론』에서는 의도와 소송에서 인정했던 각종의 외경들에 대한 길고 지루한 논파를 끝낸 다음에 별다른 설명 없이 곧바로 이어진다. 이 비유와 관련된 문장들은 매우 압축적이고 내용도 난해하기 때문에 이에 함축된 철학적 문제들을 알아내기 위해서는 주석서의 도움이 절대적으로 필요하다. 이 글은 대개 『성론』의 주석가 窺基의 설명을 따른 것이며, 이후의 논의는 은유가 행해지는 근거와 관련해서 특히 승론(勝論, Vaiśeṣika)과 같은 강력한 실재론자들과 유식논사 간에 오고간 특수한 논쟁에 국한된 것이다.<sup>4)</sup> 이 논쟁의 초점은 은유의 성립 조건으로서 외계의

3) 유식삼십송의 제1송의 3구는 “由假說我法 有種種相轉 彼依識所變”이며, 이는 간단히 ‘모든 가설은 식소변에 의거한다’라고 요약할 수 있다. 유식30송의 구조 분석에 대해서는 규기의 『述記』(대정장43: 237b)와 『樞要』(대정장43: 617c) 참조

4) 주석가 窺基는 유식가의 假說을 반박하는 상대를 바이세시카(勝論, Vaiśeṣika)로 설

진사(眞事)가 반드시 존재해야 하는가에 있으며, 또한 이에 대한 입장 차이에 따라 ‘언어의 실질적 근거’로서 외경을 인정하는가 아닌가의 차이가 드러난다.

화인의 비유에서 실재론자들은 하나의 ‘말’이 대상을 직설적으로 표현하든 또는 은유적으로 표현하든 그 어떤 경우에도 외부의 진사(眞事)가 반드시 존재해야만 그 말은 의미를 지닐 수 있다고 반박한다. 이 글의 목적은 이러한 실재론자의 반박에 대응해가는 『성론』의 논리를 추적해가면서 이 논서에서 외경을 부정하기 위해 선택했던 숨겨진 전략을 들춰내는 데 있다. 만약 이 작업이 성공적으로 진행된다면 이를 통해 또한 이 논서의 유식학적 개념 체계와 이들의 언어관 사이에 놓인 이론적 상호 보충 관계도 드러날 것이다. 우리는 이 글에서 때로 불교 논리학의 공식으로 거슬러 올라갈 것인데, 이는 실재론자의 논박에 대응해가는 규기의 논리는 근본적으로 인도의 유식논리학자인 진나(陳那, Dignāga)의 기본 공식에서 결정적 근거를 얻기 때문이다.

## II. 화인의 비유에 내포된 쟁점

화인의 비유를 둘러싼 논쟁이 일어난 배경을 설명하려면 좀 더 많은 지면이 필요하겠지만, 이는 결국 유식삼십송의 첫 계송이자 『성론』의 전체 종지인 ‘모든 가설은 식소변에 의거한다.’라는 주장에서 시작된다. 여기에는 이미 유식논사들의 독특한 은유관이 포괄적으로 표현되어 있다. 지금까지 은

---

정하고 이 화과의 반론에 대한 유식가의 입장이 어떤 것인지 설명하고 있다. 그런데 현존하는 안혜의 범어 원전 주석서에는 유식논사와 논쟁을 벌인 상대자는 文法家라고 되어 있는데, 이에 대해서는 이지수의 「安慧의 『唯識三十頌釋』 解釋」, 『가산학보』 제7호, 1998, 367쪽 참조.

유라고 불렀던 단어의 범어는 ‘우빠짜-라(upacāra)’이며 『성론』에서는 ‘가설 假說’로 한역되었다. 은유라는 용어는 그 자체가 백과사전적 설명을 필요로 할 만큼 모든 형태의 수사학적 표현을 포괄하는 개념이므로, 이로 인해 야기될 수 있는 혼란을 피하기 위해 먼저 유식논사들이 은유를 어떻게 정의했는지 살펴보겠다.

『성론』 자체에서는 은유에 대한 별다른 정의 없이 논의들이 이어지는데, 오늘날 유일하게 전해지는 인도의 유식논사 安慧의 범본 주석서나 중국 법상종 학자 窺基의 주석서들을 참고해 보면 유식논사들이 은유에 대해 매우 독특한 정의를 갖고 있었음을 알 수 있다. 화인의 비유를 둘러싼 실재론자와의 논쟁도 일차적으로는 이 독특한 정의 때문에 일어난 것이다. 안혜의 주석서에 따르면, “가설이란 그곳에 없는 것이 그곳에 있는 것으로 은유적으로 적용되는 것이다. 예를 들면 어리석은 사람에 대해 ‘소’가 은유적으로 사용되는 것과 같다.”<sup>5)</sup> 말하자면 ‘소’가 없는 곳에서 ‘이 사람은 소다’라는 표현이 은유적으로 부여되듯, 가설이란 X가 존재하지 않는 곳에서 마치 X 같은 것이다 X라는 이름을 은유적으로 부여하는 것이다.

그런데 이러한 정의는 곧바로 유식논사와는 대조적 언어관을 갖고 있었던 실재론자들에게 어떤 논쟁의 빌미를 제공하게 되었다. 그들은 유식논사들이 모든 언어를 ‘마치~같은 것’에 부여된 은유적 표현으로 간주한다는 것, 그리고 이 은유가 오로지 내식의 전변 활동에 의거해서 가능하다고 주장하는 것으로 파악하였다. 이러한 입장은 『성론』에서는 聖敎와 世間の 가설이 행해지는 근거에 대해 논하면서 외경은 없으나 ‘내식이 마치 외경처럼 나타난다’는 등의 문구에서도 발견할 수 있다.<sup>6)</sup> 실재론자들은 유식논사들의 언어관과 그러한 언어의 근거로서 ‘내식이 마치 외경처럼 나타난다.’고 하는 주장 사이에 놓인 논리적 모순을 발견하였다. 그들의 입장에서 외경이 존재

5) 李芝洙, 앞의 논문, 362쪽 참조

6) 『成論』(대정장31: 1ab) 참조

하지 않는데 ‘내식이 마치 외경처럼 나타난다.’는 주장은 이상하다. 외경이 존재할 때라야만 ‘마음이 마치 외경처럼 나타난다.’는 말도 가능하고, ‘마음에 나타난 마치~같은 것’에 대해 가짜 이름을 부여하는 것도 가능하다. 따라서 실재론자들은 은유의 필수적 조건으로서 ‘진사’의 문제를 들고 나온 것이다.

실재론자들에 따르면 은유가 성립하기 위해서는 세 가지 조건이 갖추어져야 한다. 즉 眞事와 似事와 그 둘 간의 공통점[共法]이다. 예를 들어 어떤 바라문이 성질이 사납고 안색도 붉을 때 ‘그는 불이다’라고 은유적으로 표현하는 경우가 있다. 일상의 언어적 관행에서 불 때, ‘불’이라는 이름은 ‘진짜 불’에 대해서는 고유한 이름이지만 ‘마치 불 같은 사람’에 대해서는 가짜 이름이며, 진짜 불에 속하는 독특한 속성이 그 사람에게서도 발견되기 때문에 그에게 ‘불’이라는 은유적 표현을 부여하는 것이다. 따라서 실재론자들은 은유가 성립하기 위해서라도 유사한 사물(似事)이 모방하고 있는 진짜 사물(眞事)이 있어야 한다고 말한다. 이와 같은 실재론자의 생각은 다음과 같은 『성론』의 문장에 잘 나타나 있다.

어떤 이들은 다음과 같이 반박한다. 만약 식과 분리되어 [별도로] 실이와 실법이 없다면 은유(假說)도 또한 성립하지 않을 것이다. 말하자면 은유는 반드시 진짜 사물과 유사한 사물과 공통점에 의거해서 성립한다. 예를 들면 진짜 불이 있고, 마치 불 같은 사람이 있고, [그 둘에 공통되는] 사나움과 붉음이 있어야 ‘이 사람은 불이다’라고 은유적으로 표현할 수 있다. [이 사람은] 소다’라고 은유적으로 표현하는 경우도 또한 그러함을 알아야 한다. 아와 법이 없다면 무엇에 의거해서 은유가 성립하겠는가? 은유가 성립하지 않으니, 따라서 ‘유사하다 [似]’는 말도 성립하지 않는다. 어떻게 ‘마음이 마치 외경과 유사하게 전변한다고 말할 수 있겠는가?’

7) 『成論』(大正藏31: 7ab) “有作是難。若無離識實我法者，假亦應無。謂假必依眞事似事共法而立。如有眞火，有似火人，有猛赤法，乃可假說此人爲火。假說牛等，應知亦然。我法若無，依何假說。無假說故，似亦不成。如何說心似外境轉”

주석가 규기는 위의 반박을 다음과 같이 해석했다. 실재론자에게 통상적으로 은유는 은유적 관계에 있는 두 사물 간의 유사성(似)에서 비롯된다. 우선 진짜 사물이 ‘모방 대상[所似]’으로 존재할 때 우리는 유사한 사물이 무엇과 유사한지 알 수 있다. 이때 유사한 사물은 다른 것을 ‘모방하는 재能[能似]’로 인식된다. 또 둘 간의 공통점이 없다면 ‘유사성’이 인식될 수 없기 때문에 어떤 것에도 다른 것에 속하는 이름을 부여하는 것은 불가능하다.<sup>8)</sup> 화인(火人)의 비유는 이런 실재론적 은유관을 비유적으로 보여주고 있다.

규기는 이러한 반박이 승론논사[吠世師]의 입장에서 제기될 수 있다고 보고,<sup>9)</sup> 그에 의거해 주석을 달고 있다. 이 ‘화인(火人)’의 비유에서 실제의 불[實火]과 불 같은 사람[火人]과 ‘불’이라는 이름은 각각 外境과 識所變과 은유[假說]에 대응된다.<sup>10)</sup> 승론과 같은 강력한 실재론자들은 위의 논리를 그대로 ‘마음이 마치 외경인 것처럼 전변한다’는 유식논사의 주장에 적용시켜, 유식논사의 언어관 자체가 이미 외경의 실재를 전제한다고 비판한다.

승론에 의하면, 하나의 말에 의해 떠오른 ‘관념’이 있는 한 그것의 근거가 되는 것이 외계에 반드시 존재하며 ‘말’은 그 존재를 지시한다. 그들의 입장에서는 하나의 말이 개체를 가리키든 보편(類, jāti)을 가리키든 혹은 극미의 다르마에 의거하든 간에 만약 마음 밖의 외부에 그것들이 존재하지 않는다면 식소변에 ‘마치…같은 것’으로 나타날 수 없다. 또한 모든 이름이 ‘마치…같은’ 허구적 구성물을 가리킨다는 유식논사의 주장을 인정한다해도, 그 허구적 구성물과 은유적 관계에 놓인 진짜 사물이 존재하지 않으면, 은유적 관계를 상실한 것에 대해 ‘무엇과 유사하다’고 할 수는 없다. 이처럼 실재론자들이 은유의 세 가지 조건을 내세운 것은 무엇보다 하나의 이름의 고유한 의미에 해당하는 것이 외계에 반드시 실재한다는 것을 입증하기 위

8) 『述記』(大正藏43: 295a19) 참조

9) 『述記』(大正藏43: 294c) 참조

10) 『述記』(大正藏43: 295a17) 참조

해서다.

이상의 강력한 비판에 부딪혀 유식논자들은 다음과 같은 문제들을 해명해야 했다. 만약 진사가 존재하지 않는다면 도대체 ‘유사함[似]’이란 어떻게 성립하는가? 실재론자에게 있어서 진짜 사물은 비슷한 사물이 모방하고 있는 형상의 본원지이다. 진사가 없어도 우리 식에 유사한 것이 나타난다면, 그 유사함이란 원형과 모방물 간의 관계에서 유래한 것은 아닐 것이다. 또 외경이 존재하지 않는다면 유사한 것이라든가 공통점도 결국 ‘식과 분리되지 않는 어떤 것’으로 되고, 이 식의 활동만으로 은유가 가능하다는 것을 다시 논증해야 한다. 다시 말하면, 우리가 어떻게 어떤 사물에서 ‘유사성’을 파악하여 거기에 하나의 은유적 표현을 부여하는 것이 가능한지를 오직 ‘識所變’에 의거해서 설명할 수 있어야 한다.

### III. 유사함에 대한 두 가지 견해

#### 1. 실재론적 견해와 그에 대한 비판

우리가 어떤 것에다 다른 것에 속하는 이름을 부여한다는 것은 은유적 관계에 놓인 두 사물들 간의 ‘유사함’을 인식하기 때문이다. 실재론자이든 유식학자이든 사물 간의 유사성이야말로 은유의 실질적 근거라는 점을 부정하지는 않는다. 이 유사함의 인식이야말로 은유의 출발점이라 할 수 있다. 그러나 이 유사성이 과연 어디서 유래하는가에 대해서는 반드시 견해가 일치하는 것은 아니다. 승론의 경우, 그들의 은유의 세 가지 조건에서 나타나듯, ‘서로 유사하다[相似]’는 것은 두 사물이 ‘공통적 속성[共德]을 갖고 있다’는 것과 동일하다. 이 논리의 배후에는 ‘마치 외경처럼 나타난 내식’과 은유적 관계에 놓인 ‘외경’ 자체가 존재해야한다는 주장이 깔려 있다. 그렇기 때문

에 유식논사들은 그와는 다른 방식으로 유사함의 기원에 대해 말해야 했다. 화인의 비유에 이어 계속되는 『성론』의 논증의 목적은 바로 외경이 없이도 어떻게 내식이 마치 외경처럼 나타난다는 말이 가능한지를 보여주는 데 있다. 이를 위해 유식논사들이 먼저 해야 할 일은 두 사물에 공통적 속성이 있기 때문에 유사함이 인식된다는 주장의 논리적 오류를 들춰내는 것이다.

승론의 은유관은 유(類, jāti)와 실체[實, dravya]와 같은 句義들과 연관된다.<sup>11)</sup> 우선사물들 간의 유사성을 발견하게 해주는 근거로서 ‘유’를 생각해 볼 수 있다. 이는 ‘유’가 모든 사물들의 다양성에도 불구하고 일군의 사물들의 유사성 혹은 동일성을 인식하게 해주는 근거로 간주되기 때문이다. 또 실체도 유사성의 담지 공간으로 생각될 수 있다. 이 학파에서 속성[德, guṇa]들은 실체에 속하는 것으로 정의되는데,<sup>12)</sup> 실체가 공통적 속성을 갖기 때문에 두 사물이 유사하게 인식된다고 말할 수도 있다. 요컨대, 만약 하나의 사물이 ‘마치 A 같다’고 인식된다면, A에 있는 속성이 유사한 사물에도 있기 때문이며, 그 공통적 속성은 유사한 사물의 유 또는 실체의 범주 중 어딘가에 속할 것이다.

먼저 『성론』에서는 ‘유’를 유사성의 담지 공간으로 간주하는 경우에 대해 비판하는데, 그 요지는 ① 공통적 속성은 유에 내속하는 것도 아니고, ② 유와 결합되어 있는 것도 아니라는 것이다.<sup>13)</sup> 화인의 비유에서 ‘불’이라는 은

11) 『述記』(大正藏43: 295b) “(승론의 학자들은) 어떤 경우는 ‘유’에 의거해서 어떤 경우는 실체에 의거해서 ‘유사하다’고 한다[有依類, 有依實, 說似].”

12) 라다크리슈난(이거룡옮김), 『인도철학사』Ⅲ, 한길사, 282쪽 참조

13) 『성론』의 문장은 다음과 같다. “①유(類)에 의지해서 은유적 표현을 한다는 주장은 논리적으로 우선 성립할 수 없다. 사나움·붉음 등의 속성은 유에 있는 것이 아니기 때문이다. 만약 [유에] 공통된 속성이 없어도 그것을 [‘불’이라고] 은유적으로 표현한다면, 마땅히 물 등에 대해서도 ‘불’ 등이라고 은유적 표현을 할 수 있어야 한다. ②만약 사나움 등은 유에 속하는 것이 아니라 [그 공통된 속성과 유는] 서로 분리되지 않기 때문에 은유적 표현을 할 수 있다고 한다면, 이 또한 그렇지 않다. 사람의 유(類)와 사나움 등은 현실에서 보면 또한 서로 분리되는 경우가 있기 때문이다. 그럼에도 사람에게 ‘불’이라고 은유적 표현을 하는 경우가 있다. 따라서 은유는 유에 의



유적 표현이 유에 의지해서 성립한다는 주장은 다음과 같은 두 가지 이유에서 가능하다. 첫째 似事의 유에 공통적 속성[德, *guṇa*]이 있기 때문에, 둘째 似事의 유와 속성은 서로 분리되지 않기 때문에, 사사에 대해 은유적 표현을 부여할 수 있다. 그런데 첫 번째 주장은 승론의 교리 체계와 모순된다. 이 학파에서 ‘속성은 유에 있는 것이 아니라[德非類有]’ 실체에 있기 때문이다.<sup>14)</sup> 만약 어떤 것이 사납거나 붉다고 할 때, 그것은 어떤 실체가 사납거나 붉은 속성을 갖고 있다는 말과 같다. 따라서 유에 의거해서 은유가 가능하다고 할 수 없다. 다시 이런 비난을 피하기 위해 실재론자들은 사나움 등의 속성은 유에 속하지 않아도, ‘그 들은 서로 분리되지 않으므로’ 은유적 표현을 부여할 수 있다고 주장할 수 있다. 다시 말하면 속성은 ‘유’와 內屬 관계가 아닌 다른 방식으로 결합되어 있기 때문에 은유가 가능하다는 것이다. 그러나 『성론』의 논자들은 설사 어떤 속성과 유와 결합된 것처럼 보이는 경우에도 그런 결합은 필연적인 것이 아니고 우연적이거나 일시적이므로, 유에 의지해서 은유가 작동하는 것은 아니라고 반박한다.<sup>15)</sup>

이상의 유식논사의 반박은 사실상 실체와 속성의 관계를 명확하게 규정하고 있는 승론의 이론 체계가 지닌 난점에 초점을 맞추고 있다. 만약 ‘공통적 속성을 공유하기 때문에’ 하나의 사물에서 어떤 것과의 ‘유사성’이 인식된다면, 승론의 체계에서 ‘유(類, *jāti*)’는 그런 유사성을 담지하는 공간이 될

---

거해서 성립하는 것이 아님을 알 수 있다. 依類假說, 理且不成, 猛赤等德非類有故. 若無共德, 而假說彼, 應亦於水等, 假說火等名. 若謂猛等, 雖非類德, 而不相離, 故可假說, 此亦不然. 人類猛等現見, 亦有互相離故. 類既無德, 又互相離. 然有於人, 假說火等. 故知假說不依類成.” 『成論』(大正藏31: 7b)

14) 규기에 따르면, 사나움(猛)과 붉음(赤)은 승론의 속성(德句義)들 중에서 행(行, *samskāra*)과 색(色, *rūpa*)에 해당한다. 사나움이란 운동의 속도를 일으키는 원인(勢用作因)으로서의 ‘행’에 해당하며 불의 사납고 날렵하게 움직이는 기세를 가리킨다. 또 붉음은 색에 해당하는데, 이는 그 자체로는 하나의 類가 아니라 가령 ‘불[火]’과 같은 실체[實]의 특수한 속성이며 따라서 눈에 의해 파악된다. 『述記』(大正藏43: 295b) 참조

15) 이상은 『述記』(大正藏43: 295abc), 『演祕』(大正藏43: 855ab) 참조

수 없다. 그렇다면 은유는 ‘유’가 아닌 ‘실체[實, dravya]’에 의거해 이루어진다고 볼 수밖에 없다. 왜냐하면 이 실체야말로 속성의 소유자로서 유사성의 담지 공간으로 간주될 수 있기 때문이다. 만약 두 사물이 공통적 속성을 갖는다면, 그것은 바로 ‘두 실체가 공통적 속성을 갖는다’는 것과 같다.

따라서 『성론』에서는 다시 실체에 의거해 은유가 가능하다는 주장을 논파한다. 그에 따르면, ①실재론자들은 두 실체가 동일한 속성을 共有하기 때문에, 또는 ②두 실체의 속성이 서로 비슷하기 때문에 은유가 가능하다고 주장할 수 있으며, 이 두 가지 경우 모두 논리적 오류에 빠진다.<sup>16)</sup> 먼저 첫 번째 주장을 ‘火人’의 비유에 적용시키면, 사나움·붉음이라는 ‘동일한’ 속성이 불에도 있고 사람에게도 있다는 주장이 된다. 그러나 『성론』에서는 승론 학파의 속성에 대한 정의에 의거해서, ‘동일한 속성이 불과 사람에게 함께 존재하는 것은 아니다[德非共有]’라고 반박한다. 이 학파에서 사나움과 붉음 등의 속성은 각각 행(行)과 색깔[色]로 분류되며 오직 하나의 실체에 속하는 특수한 성질들이다.<sup>17)</sup> 또 실체인 ‘불’은 사람의 몸 밖에 있는 불과 사람의 몸 안에 있는 불로 구분된다고 한다. 따라서 두 실체가 단일한 속성

16) 『성론』의 문장은 다음과 같다. “① 실체에 의지해서 은유적 표현을 한다는 주장도 논리적으로 또한 성립되지 않는다. 사나움·붉음 등의 속성은 공유될 수 없기 때문이다. 말하자면 사나움·붉음 등은 불에도 있고 사람에게도 있지만 그 체가 각기 다르다. 왜냐하면 소의가 다르기 때문이다. 공통된 것이 없어도 은유적 표현을 할 수 있다고 한다면, 전과 똑같은 오류가 있게 된다. ② 만약 사람의 속성과 불의 속성이 서로 비슷하기 때문에 은유적 표현을 할 수 있다고 한다면, 논리적으로 또한 그렇지 않다. 불이라는 진술은 사람에 대해 [행해진 것이지] 속성에 대한 것은 아니기 때문이다. 이에 따르면 은유는 실체에 의거해서 이루지는 것은 아니다. 依實假說, 理亦不成, 猛赤等德, 非共有故. 謂猛赤等, 在火在人, 其體各別, 所依異故. 無共假說, 有過同前. 若謂人火德相似故, 可假說者, 理亦不然. 說火在人, 非在德故. 由此假說, 不依實成.” 『成論』(大正藏31: 7b)

17) 승론 철학에 따르면, 속성들 중에는 오직 하나의 실체에만 속하는 특수하면서 객관적인 속성도 있고, 반면 다른 것에도 속하는 보편적이면서 주관적인 속성들도 있다. 라다크리슈난(이거룡 옮김), 앞의 책, 309쪽 참조.

을 공유한다고 볼 수 없다. 두 번째로 승론의 학자들은 사람과 불의 실체는 각기 달라도 ‘속성들이 유사하기 때문에[德相似故]’ 은유가 가능하다고 주장할 수 있다.<sup>18)</sup> 말하자면 속성은 실체의 속성이므로 ‘불’이라는 은유는 결국 실체에 의거하는 것과 같다는 주장이다. 그러나 『성론』에서는 ‘불’이라는 가짜 이름은 ‘그 사람에게 붙여진 것이지 속성에 대한 것은 아니다[在人非德]’라고 반박한다. 만약 ‘불’이라는 표현이 속성에 대해 행해지고 있다면, 이는 그 사람의 속성이 불의 속성과 비슷하다는 말이고, 이는 결국 ‘사나움[猛]은 사나움과 비슷하다’는 주장과 같다. 그런데 통상적으로 ‘불’이라는 가짜 이름은 그 사람의 유사성[人相似]에 대해 붙여진 것이지 속성의 유사성에 대해 부여되는 것이 아니며, 또 ‘사람’마저도 일종의 가림물[假]로서 실체의 범주에 속하지 않는다. 따라서 은유적 표현은 실체에 의거해서 이루어지는 것도 아니다.<sup>19)</sup>

## 2. 유식학적 은유의 기점: 전사(轉似)

『성론』의 은유관의 특징은 승론의 논사가 제기한 은유의 세 가지 조건을 부정하고 다만 ‘유사한 것[似事]’에 의거해서 은유가 가능하다고 주장하는 데 있다. 은유적 표현이란 결국 ‘유사한 것’에 붙여진 이름이다. 외계의 진사(眞事)를 부정하는 유식논사의 입장에서 볼 때, 이 유사함은 원형과 모방물 간의 관계에서 성립하는 것이 아니고 다만 식에 그와 같이 나타난 것일 뿐이다. 따라서 유식논사들은 ‘유사함’의 문제를 식의 전변(轉變)에 대한 논의 속에 포함시켜 다루는데, 이 단락에서는 이 유사함의 기원과 정의에 대한

18) 여기서 실체에 의거한 은유의 가능성을 논하면서 ‘속성의 유사함’을 끌어들이는 이유는 속성의 존재 방식 때문이다. 승론 철학에서 실체는 독립적으로 존재하지만 속성은 그렇지 않다. 그것은 언제나 실체 속에 머물며 그 자체는 아무런 속성을 지니지 않는다. 라다크리슈난(이거룡 옮김), 앞의 책, 304쪽 참조.

19) 이상 『述記』(大正藏43: 295c-296a)와 『演秘』(大正藏43: 855bc) 참조.

유식논사의 견해를 살펴보겠다.

앞서 언급했듯, 『성론』에서는 첫 계송에 나온 ‘識所變’이야말로 바로 우리의 일상적 언어 체계나 성전의 가르침에서 각종의 ‘아’와 ‘법’에 해당하는 이름들이 시설되는 최종 근거이자 또한 모든 언어가 은유로 전환되는 기점이기도 하다. 이것이 은유의 기점이 되는 이유는 식의 전변 활동에 필연적으로 따라다니는 원초적 전도 현상 때문이다. 우리가 사물들의 이름을 시설하고 다시 그 이름으로 무엇을 가리키는 일들이 가능한 것은 모든 일상적 인식 활동에 ‘실제로 없는데 마치 있는 것처럼 나타난다.’는 사실에 의거해 행해진다. 인식 과정에서 일어나는 이와 같은 전도는 의도와 소송의 실재론자들에게 강력한 반박을 불러일으켰던 다양한 문구들로 표현되었는데, 『성론』의 서두에서 ‘식체가 마치 이분처럼 전변되어 나타난다[識體轉似二分]’거나 ‘내식이 마치 외경인 것처럼 전변되어 나타난다[內識轉似外境]’는 문구에서 이미 총괄적으로 표현되었다.<sup>20)</sup> 이 문구들에는 식의 발생에 필연적으로 뒤따르는 ‘유사함[似]’에 대한 유식논사의 독특한 견해가 담겨 있다. 여기서 공통적으로 눈에 띄는 것은 ‘轉似’라는 용어로서, 이것은 언어의 본성에 대한 중요한 철학적 함축을 갖는다.<sup>21)</sup> 이 식의 전사야말로 언어가 은유로 간주되는 기점이자 또한 ‘유사함’이 유래하는 기원이기도 하다.

지금까지 화인의 비유를 둘러싼 의도의 반박과 그에 대한 유식논사의 재반박은 바로 이 의심스러운 문구들에 내포된 논리적 모순을 비판하거나 정당화하는 작업이었다고 할 수 있다. 識이 전변하여 마치 외경인 것처럼 나타난다고 할 때 도대체 무엇이 무엇과 유사하다는 것인가? 어떻게 식이 존재하지도 않는 어떤 것과 유사할 수 있는가? 실재론자들은 여전히 식이 모

20) 『成論』(大正藏31: 1ab) “變謂識體轉似二分。相見俱依自證起故。依斯二分施設我法。彼二離此無所依故。或復內識轉似外境。”

21) 학자에 따라서는 이 용어의 쓰임에서 상키야의 전변설을 떠올리는 경우도 있다. 그 대표적인 학자가 상전의문이다. 上田義文, 『梵文唯識三十頌の解明』, 第三文明社, 1987, 111-124쪽 참조

방하고 있는 대상[所似]이 무엇인지 의문을 갖는다. 그런데 『성론』의 논자들은 이미 ‘극미’와 같은 외경의 존재마저도 ‘식의 전변되어 나타난 것(識所變)’으로 규정했으므로<sup>22)</sup>, 이들이 식소변에 나타난 형상의 유사성을 언급한다 해도 그것은 외계 극미들과의 관계에서 성립하는 것은 아니며 ‘유사하다[似]’는 말 자체가 다른 맥락에서 쓰이고 있음을 알 수 있다.

유사함에 대한 가장 기본적인 정의는 규기의 주석에서 찾아볼 수 있다. 그에 따르면, 이 용어는 우리 인식의 본래적 미혹성을 가리키는 말로 사용된다. 말하자면, ‘실제로 그렇지 않으나 마치 그런 것처럼 나타난다’는 뜻이다. 우리가 무엇인가 인식할 때는 언제나 먼저 그것은 ‘있는’ 것으로 다가오고, 또 인식하는 것과 인식되는 것이 명백히 분리되어 있는 것처럼 생각된다. 규기에 따르면, “이 의타기의 식은 유가 아닌데도 마치 유인 것처럼 나타나고, 실제로 둘로 나뉘지 않았는데도 마치 변계소집의 이분된 견분·상분처럼 나타나기 때문에, ‘似’라고 한 것이다.”<sup>23)</sup>

전사의 ‘사’에 대한 규기의 해석은 우리의 경험에 따라다니는 견분·상분의 이원화나 또는 ‘바깥에 대한 경험’이 일종의 전도라고 간주하는 유식논사들의 생각을 잘 대변해준다. 감각적 대상이든 개념적인 대상이든 모두 식과 분리되지 않지만, 우리의 사유는 늘 바깥[外]을 더 강조하게 되어 있다. 예를 들어 우리는 ‘파랗게 보인다’거나 ‘고막이 울린다’고 말하기보다는 ‘파란색이 있다’거나 ‘북소리가 난다’고 말한다. 이처럼 우리의 언어적 분별은 습관적으로 바깥을 지향하고, 인식하는 것과 인식되는 것은 둘로 가르며, 나아가 무의식적으로 하나의 ‘말’에 대칭되는 독립적 외부 실체들을 가정하고 거기에 자신의 정(情)을 축적시킨다. 이러한 언어 사용이 습관화되면, ‘말’과 결합된 사유에서는 실제로 없으나 자기의 정에 맞춰진 마치 외경 같은 것들

22) 외계 극미설에 대한 논파에 대해서는 백진순, 『성유식론의 가설에 대한 연구: 은유적 표현의 근거에 대한 고찰』, 연세대학교 박사학위논문, 66-70 참조

23) 『述記』(大正藏43: 241a) 참조 “此依他起, 非有似有, 實非二分, 似計所執二分見相, 故立似名.”

이 나타난다. 이와 같은 ‘외경과의 유사성[向外似]’은 실제로 외부 실재와의 관계에서가 아니라 오히려 언어적으로 분절된 세계 다시 말하면 우리의 정속에서 가립된 徧計所執의 세계와의 관계에서 성립한다.

한편 『성론』의 또다른 주석가 智周는 이 ‘유사함’에 대해 매우 중요한 주석을 달고 있다. 그에 의하면 이 용어는 크게 두 가지 맥락에서 쓰일 수 있다. 첫째 ‘서로 비슷함[相似]’을 뜻하거나, 둘째 실재가 아님[非實]을 뜻한다.<sup>24)</sup> 먼저 ‘유사하다’는 말은 일반적으로는 ‘사물들 서로간의 유사함’을 뜻하기 때문에, ‘어떤 것이 다른 것과 닮았다’는 언어 형식으로 표현될 수 있다. 만약 우리에게 익숙한 이러한 언어 형식과 세계의 구조가 그대로 대응한다고 믿는다면, 승론의 화인의 비유에 나타난 은유관이 제기될 수 있다. 이러한 은유관은 하나의 명제적 표현 구조는 그대로 세계의 구조를 반영한다는 실재론적 사고의 전형을 보여준다. 그런데 일상적 언어 형식이 증생을 오도하고 미혹시키는 근원이라는 문제의식에서 출발하는 유식논사들의 경우, ‘유사함’이란 다른 맥락으로 쓰일 수 있다. 지주도 인정하는 것처럼, 『성론』에서 쓰이는 ‘유사함’의 의미를 잘 나타낸 것은 두 번째 해석이다. 다음에 언급되었지만, 이 논서에서는 은유의 문제를 종결지으면서 ‘유사함이란 증익된 비실유의 상’<sup>25)</sup>이라 정의한다.

유식논사들이 말하는 ‘유사한 것’의 정체를 더 명확하게 규명하려면, 우리는 陳那에 의해 확립된 인명논리의 기본 공식으로 거슬러 올라가야 한다. 그의 논리학에서 실재와 비실재를 가르는 중요한 기준의 하나가 ‘유사한 것과 유사하지 않은 것’이다.<sup>26)</sup> 유사한 것, 공통된 것, 언어에 의해 파악된 것은 共相이다. 그러나 유사하지 않은 것, 특수한 것, 감각적으로 직접 파악되

24) 智周, 『演秘』(大正藏43: 821b) “一云, 相似名似, 如疏所辨. 二云, 以非實故, 說爲似也. 非謂似言別有所似”

25) 『成論』(大正藏31: 7b) “似謂增益非實有相.”

26) 戶崎宏正, 『佛教認識論の研究』, 大東出版社, 昭和54, 59쪽 참조

는 것은 자상(自相)이며 참으로 존재하는 것(勝義有)이다. 또 진나는 그의 아포하론을 통해 언어에 의해 드러나는 공상에 대한 기본 관점을 제공하였다. 그는 추리로 알려진 대상과 언어를 매개로 알려진 대상을 본질적으로 동일한 것으로 간주했는데, 언어는 추리에서의 간접 증인과 같은 역할을 함으로써 사물의 보편상을 드러낸다. 그에 의하면 우리는 ‘A’라는 이름을 들으면 우리 의식에서는 다만 ‘A’아닌 것을 배제함으로써 A의 보편상을 떠올린다. 이처럼 ‘A’아닌 것이 아니다’는 부정적 방식으로 드러나는 보편상은 여러 특수한 실물들에 ‘공통되는 것’, ‘유사한 것’이다. 그는 이런 방식으로 ‘이름과 결합되는 보편 관념의 기원’을 의식의 분별 작용에 의해 전환시켰으며, 보편상은 단지 부정적인 방식으로 형성되는 것으로 그 자체로는 어떤 것의 긍정을 내포하는 것이 아니라고 함으로써 ‘언어의 지시 대상’ 또는 ‘말의 의미’의 정체에 관한 논리적 설명을 제공했다.<sup>27)</sup>

이에 따르면 ‘유사한 것’이란 사물의 일반상 혹은 보편상을 뜻하며 우리 의식에 관념적으로 증익된[增益, āropita] 허구를 가리킨다. 이런 의미의 유사함은 반드시 진사와 사사 간의 구분 그리고 그 둘 간의 공통적 속성의 존재로 인해 발견되는 것이 아니라, 다만 사사 자체가 지닌 어떤 특징으로 이해된다. 이런 경우 ‘유사하다’는 말은 바로 그것의 비실재를 직접적으로 표현하는 말일뿐 어떤 것이 다른 것을 모방하고 있음을 뜻하지 않는다. 다시 말하면 유사하다고 해서 반드시 별도의 모방 대상(所似)이 존재하는 것은 아니다.

#### IV. 은유적 표현의 가능 근거

##### 1. 말의 의미

27) 유식학파와 승론학파의 ‘보편’에 관한 논쟁에 대해서는 백진순, 앞의 논문, 34-42쪽 참조

화인의 비유에서 실재론자의 반박에 대응하는 유식논자들의 논리는 진나의 논리학에서 결정적 근거를 얻는다. 『성론』에서도 직접 지각의 대상인 사물의 특수상과 언어적 분별의 대상인 사물의 보편상의 구분, 즉 실재와 비실재의 구분은 유효하다. 다만 이 논서에서 두 가지 구분은 모두 ‘식전변’이라는 지평에서 사유된다. 직접 지각되는 것이든 말을 매개로 드러나는 것이든 모두 식과 분리되지 않지만, 전자는 의타기의 존재로서 어느 정도 실재성이 부여되고 후자는 변계소집의 존재로서 이 세계에 증익된 이름만의 허구로 간주된다는 점에서 차이가 있다. 여기서 승론과의 논쟁은 바로 언어에 의해 드러나는 세계가 단지 허구에 불과하다는 주장에 초점이 맞춰져 있다. 진나를 계승하는 유식논리학자들은 만약 어떤 것이 말해질 수 있는 것[可說]이라면 그것은 증익된 것, 유사한 것, 존재하지 않는 것이라고 말한다. 이 관점은 화인의 비유에서도 그대로 적용되며, 이른바 ‘말’의 지시 대상으로서의 眞事의 실재성을 부정하는 논리로 작용한다. 이것은 은유의 논쟁을 종결 짓는 『성론』의 다음과 같은 문장에서도 다시 확인해볼 수 있다.

은유(假說)가 반드시 眞事に 의거해서 성립한다는 것도 또한 바른 논리일 수 없다. ① 진사는 自相을 말하는데, [언어를 매개로 하는] 가상의 지적 활동(假智)과 가상의 언어적 표현(假詮)은 둘다 [자상을] 경계로 삼을 수 없기 때문이다. ② 가상의 지적 활동과 언어적 표현은 자상에 이를 수 없고 오직 제법의 共相에서만 작동한다.<sup>28)</sup>

지금까지 논쟁의 중심에 있던 ‘진사’ 개념은 실재론·연기론적 세계관에서 각기 다르게 해석될 수 있지만, 외도와 불교도들이 공동으로 인정하는 것이 바로 극미 또는 법(法, dharma)이다. 위 인용문의 진사는 소송의 참나적 다르마를 염두에 둔 것이다. 『성론』에서는 극미도 논리적 분석을 통해

28) 『成論』(大正藏31: 7b) “又假必依眞事立者, 亦不應理. 眞謂自相, 假智及詮俱非境故. 謂假智詮不得自相, 唯於諸法共相而轉.”



도달한 물질의 극한 개념[色邊際]으로서 하나의 가설(은유적 표현)이라 규정했지만,<sup>29)</sup> 이 극미 개념을 완전히 부정한 것은 아니고 유식학적으로 수용할 수 있는 가능성을 열어놓았다. 그것은 때로 法體·사(事, vastu)·識體 등의 용어로 표현되었는데, 이 은유의 문제에서는 인명논리의 용어인 ‘자상’으로 대체된다.

자상이란 ‘가깝고 멀어짐에 따라 달리 나타나는 것’이라는 간절한 정의에서도 나타나듯, 그것은 근·경·식의 인연 조건의 변화에 따라 무수히 다르게 현현하는 사물의 특수상이다.<sup>30)</sup> 규기는 이것을 마음과 불가분리의 관계를 맺고 있으면서 언표 불가능한 ‘실재’의 영역으로 간주했다. 그에 의하면, “진짜 사물이란 마음 외부에 놓인 실체가 아니라 다만 마음에 의해 파악된 ‘법 자체의 모습[法自體相]’이다. 언설로는 미칠 수 없고 가짜 추리지로 인식하려 해도 도달하지 못하므로 진짜라고 했다. 이것은 오직 직접 지각으로만 알 수 있다.”<sup>31)</sup>

승론학자와 유식논사 간에 ‘실재’가 직접 지각의 대상이라는 점은 논쟁의 대상이 아니지만, 이것이 언어적 표현의 대상인지에 대해서는 서로 대립된다. 유식논사들은 ① ‘말은 자상을 경계로 삼을 수 없다’는 점을 분명히 밝힌다. 자상이란 우리의 직접 지각 속에서 드러나는 특수한 것 또는 요가 수행자의 定觀 속에서 알려지는 것이다. 무엇보다 그것은 보이거나 들리는 것이지 생각되어진 것이 아니다. 반면에 말을 통해 알려지는 사물의 보편상은 생각되어진 것이며 추리를 통해 알려지는 것과 다르지 않다. 가령 ‘연기’라는 ‘다른 중인(他因)’을 통해 추리해서 알려진 ‘불’과, ‘불’이라는 이름의 상기를 통해 나타나는 ‘불’은 실제의 모든 불에 통하는 불의 보편상이라는 점

29) 백진순, 앞의 논문 3.3.1 「頓現一相의 기원」 참조

30) 원의법, 『니야야빈두』, 동국역경원, 1995, 67쪽 참조

31) 『述記』(大正藏43: 296b) “即此眞事, 非謂心外實體名眞, 但心所取法自體相. 言說不及, 假智緣不著, 說之爲眞. 此唯現量知.”

에서 동일하다. 그것은 가깝거나 멀리 있다는 조건 때문에 인식 상의 어떤 차이를 나타내지 않으며 이름의 상기만으로 우리 의식에 관념적으로 재현된다. 이 사물의 보편상이 바로 말로 드러나는 것, 즉 말의 ‘의미’의 자리에 놓인 것이다.

② 이와 같은 인명논리의 기본 원칙에 의거해서, 언어를 매개로 모든 인식은 ‘자상이 아닌 공상에서 작동한다.’고 말한다. 언어를 매개로 한 인식이 자상에 이를 수 없는 이유는 여러 측면에서 논의될 수 있지만, 규기는 무엇보다 실물의 직접 지각과 그에 대한 개념적 판단 간의 불일치를 지적하고 있다. 이 불일치는 우리가 직접 지각한 실물의 자상을 하나의 말과 결합시키는 최초의 순간부터 발생한다. 그에 따르면, “지금 파랑색을 인식해서 ‘파랑’이라고 이해했다면 이것은 추리[比量]로 아는 것이며, [이미 과거로 사라진] 이전의 법[前法]과 일치하지 않는다. 예를 들면 眼識이 어떤 색깔을 인식하고 있을 때는 자상에 일치하기 때문에 그 색깔에 대한 개념적 이해는 일어나지 않는다. 다음에 의식이 일어나 색깔의 공상을 인식할 때, 그 색깔 [자체에] 도달하지 못하기 때문에 드디어 파랑에 대한 개념적 이해가 일어난다. 그 외의 파랑이 아닌 사물을 차단함으로써 파랑에 대한 이해가 일어난다. 파랑에 대한 이해는 곧 파란 사물과 일치하는 것은 아니다.”<sup>32)</sup> 실물에 대한 직접 지각이 일어난 이후에 곧바로 의식적 차원에서 ‘이것은 A다’라는 개념적 판단이 일어났을 때는 이전의 직접 지각의 대상 및 그것을 보던 마음의 작용은 이미 과거로 사라진다. 이때 의식은 그 실물 자체가 아니라 이미 사라진 과거의 사물에 대해 ‘생각하고’ 있는 것이다. 공상은 이처럼 이미 사라진 과거의 것을 ‘이름’의 상기를 통해 우리 의식에 관념적으로 재현시킨 것이다. 또 규기는 언어의 문제를 논할 때마다 진나의 이론을 자주 채용

32) 『述記』(大正藏43: 296c) “今緣於青，作青解者，此比量知，不稱前法。如眼識緣色，稱自相故，不作色解。後起意識，緣色共相，不著色故，遂作青解。遮餘非青之物，遂作青解。非謂青解即稱青事。”

하는데, 앞에서 언급했던 그 원칙을 그대로 수용하고 있다. 즉 하나의 이름은 ‘A 아닌 것이 아니다’라는 부정적 방식으로만 의미를 드러내며 이렇게 부정적 방식으로 드러난 공상은 다른 것에도 통하는 것, 공통된 것, 유사한 것이며 결국 실유하지 않는 허구라고 말한다.<sup>33)</sup>

## 2. 은유와 타인의 말소리

세간과 성교의 언어를 모두 은유적 표현으로 간주하는 입장에서는 하나의 이름의 고유한 의미와 이차적(은유적) 의미가 명확하게 구분되는 것은 아니다. 그럼에도 언어적 가립의 세계에서 하나의 이름에 일정하게 결합되는 것과 때때로 우연적으로 결합되는 것은 구분된다. 우리는 가령 ‘불’이라는 말을 들으면 거의 자동적으로 ‘불’의 관념을 떠올리지만, 특수한 경우에 ‘불’이라는 이름을 ‘불 같은 사람[火人]’과 결합시킨다. 그렇다면 왜 어떤 말은 특정한 대상과 우선적으로 결합되고 다른 것과는 우연적이고 이차적으로만 결합되는가? 설사 모든 언어가 다만 식소변으로 나타난 관념만을 상기시키는 것이라해도, 만약 말이 자상에 이르지 못한다면 어떻게 하나의 이름과 특정한 관념 간의 견고한 결합 관계가 성립할 수 있을까? 실재론자들의 입장에서 여전히 ‘유사한 것[似事]’ 즉 공상은 그 이름에 대해서는 다만 이차적 관계에 놓여 있을 뿐이고 우리가 그 말의 일차적 의미를 알게 되는 것은 하나의 이름과 자상(진사) 간에 어떤 필연적 관계가 있기 때문이라 생각

33) 다음과 같은 문장들에서 그 예를 찾을 수 있다. “예를 들면 ‘색(色)’이라고 말할 때는 나머지 ‘비색(非色)’을 차단함으로써 모든 색들은 [색이라고] 말해진 것에 놓이게 된다. 나아가 ‘파랑’이라고 말할 때 ‘파랑이 아닌 것’을 차단함으로써 모든 ‘파랑’은 모두 [파랑이라고] 말해진 것 안에 놓이게 된다. [‘색’이나 ‘파랑’은 그 말과 결합되는] 모든 것에 통하는 것이지 오직 하나의 사태 자체에 국한되는 것은 아니다.” (言共相者,) 如言色時, 遮餘非色, 一切色法, 皆在所言. 乃至言青遮非青, 一切青皆在所言. 貫通諸法, 不唯在一事體中.(故名共相, 說爲假也.)” 『述記』(大正藏43: 296b)

할 수 있다. 그러므로 말의 일차적·이차적 의미가 어떻게 결정되는지에 대해 어떤 추가적 해명이 있어야 한다. 『성론』에서는 마지막으로 이러한 의문에 답하면서 은유에 관한 논쟁을 종결짓는다.

그런데 가상의 지적 활동과 언어적 표현은 반드시 말소리[聲]에 의거해 일어난다. 말소리는 [자상의] 처(處)에 이르지 못하므로, 이 [지적 활동과 언어적 표현도] 그래서 [자상에서] 구르는 것은 아니다. 언어적 기호[能詮]와 그 의미[所詮]는 둘다 자상에 대한 것이 아니다. 그러므로 은유적 표현은 진사(眞事)에 의거하지 않음을 알 수 있다. 이에 따르면, [은유적 표현은] 다만 사사(似事)에 의지해서 일어난다. ‘유사함[似]’이란 증익된 비실유(非實有)의 상이다. 말소리는 증익된 유사한 상[似相]에 의지해서 작동하기 때문에 은유적 표현은 반드시 진사에 의지할 필요는 없다. 그러므로 저 [화인의 비유에 나타난 승론의] 논박은 바른 논리가 아니다.<sup>34)</sup>

이 문장은 모든 언어의 의미가 무엇보다 ‘말소리[聲]’에 대한 우리의 경험에서 비롯된다는 것을 보여준다. 우리는 무시 이래로부터 ‘관습적으로’ 사용해오던 그 말을 배움으로써 그 말소리를 발음할 수 있게 되고 그 말소리가 무엇을 가리키는가를 이해한다. 그래서 우리의 개념적인 지적 활동[假智]과 언어적 표현[假詮]은 ‘반드시 말소리에 의거해 일어난다’고 말한다. 이는 한 단어의 고유한 의미를 알게 되는 것도 결국 실제로 목소리를 내어 서로 의사 소통하던 일상적 언어 행위에 토대를 두고 있음을 뜻한다.

위 인용문에서 ‘언어적 표현[詮]’이란 ‘이름·문장·음소[名句文]’와 같은 언어적 단위들을 가리키며, ‘말소리[聲]’란 밖으로 소리를 내어 말하는 행위[表業]를 가리킨다.<sup>35)</sup> 말소리와 명구문은 모두 언어라는 점에서는 동일하지

34) 『成論』(大正藏31: 7b) “然假智詮必依聲起。聲不及處，此便不轉。能詮所詮，俱非自相。故知假說不依眞事。由此但依似事而轉。似謂增益非實有相。聲依增益似相而轉，故不可說假必依眞。是故彼難不應正理。”

35) 『述記』(大正藏43: 297a) 참조.

만 전자가 청각적으로 파악되는 실제[實]의 말소리라면 후자는 그 실제 말소리의 차별적 상태[語聲分位差別]에 의거해 가립된[假] 언어로서 의식적으로 파악된 것이라는 차이가 있다. 가립된 언어의 본질은 어떤 의미를 떠올리게 한다는 데 있다. 그런데 하나의 이름[名]을 상기해내어 그것을 매개로 그 의미를 떠올리는 지성의 작용은 실제로 누군가의 말소리를 들음으로써 발생한 것이다.

여기서 이런 의문이 생길 수 있다. 소리 자체에는 본래 무엇을 지시하는 기능이 없으며 무상하게 찰나멸한다. 그런데도 어떻게 우리가 특정한 소리를 하나의 ‘말’로 받아들이게 되는가? 과거의 언젠가 우리가 처음으로 이 무상한 소리를 하나의 ‘말’로 받아들이게 되었을 때 반드시 어떤 다른 조건들이 개입되지 않으면 안 된다. 이와 관련해서 규기는 중요한 주석을 덧붙이고 있다. “예를 들면 ‘아무개’라는 소리를 들으면 곧 그것을 인식하고 또는 [그 ‘아무개’라는] 언설을 일으킨다. 그러므로 [말은] 반드시 소리에 의지한다. 예를 들어 ‘색’이라는 이해를 내고 또 ‘색’이라는 말을 발설하는 것도, 다른 사람의 목소리가 그것을 ‘색’이라 말하는 것을 들음으로써 비로소 [그 ‘색’이 무엇인지] 알게 되었기 때문이다.”<sup>36)</sup>

규기에 따르면, 말을 배운다는 것은 기본적으로 ‘타인의 목소리[他聲]’가 무엇과 결합되는가를 알아차리는 것이다. 우리는 언어의 습득 과정에서 타인의 말소리와 내가 경험한 일군의 사태들이 대응하는 것을 반복적으로 경험할 것이다. 이처럼 타인의 말소리와 연관된 우리의 반복된 경험을 해석하는 과정은 본질적으로 추상화 또는 관념화의 과정이다. 만약 우리에게 자신의 경험을 추상화하는 능력이 없다면, 그래서 오직 특수한 경험에 대해 하나의 말소리를 결합시킨다면, ‘말’을 배우는 것은 불가능하다. 그 타인의 말소리가 매번 직접 지각된 일군의 사태들에서 하나의 ‘유사한 것’들을 가리

36) 『述記』(大正藏43: 297a) “如聞某甲, 即便緣之, 或起言說, 故必依聲. 如作色解, 及說色言, 由聞他聲, 說之爲色, 方能了故.”

키고 있음을 알아차릴 때 우리는 그 소리를 하나의 ‘말’로 받아들이고 그것의 ‘의미’를 이해한다. 말의 의미를 이해한다는 것은 이 유사한 상 즉 ‘중의된 비실유의 공상[增益非實有相]’을 떠올린다는 것이다. 만약 언어의 습득이 제대로 진행된다면 자연스럽게 우리는 하나의 이름과 공상을 고정적으로 결합시킬 것이다. 따라서 어떤 특정한 말소리를 듣는 것만으로도 특정 관념을 떠올리는 것이 가능해지며, 가령 ‘불’이라는 소리를 들으면 ‘물’의 심상이 아닌 ‘불’의 심상을 떠올릴 수 있다.

여기서 규기가 말한 ‘타인의 말소리’란 결국 모든 말과 그 의미의 관계는 사회적 약정·관습에 의해 시설된 것이라는 불교의 언어관을 상징적으로 표현한 문구이다. ‘말’을 배우는 것은 ‘타인의 말소리’에서 발견되는 언어적 질서, 즉 그 사회의 공통된 언어 습관을 배우는 것과 같다. 타인의 말소리를 알아듣고 그것을 따라할 수 있게 된다는 것은 한 사회의 언어적 관행에 동참하는 것이다. 한 사회의 성원으로 태어나는 순간 우리는 무시이래로부터 어떤 특정한 말소리로 이것과 저것을 분별해오던 그 사회의 언어적 관행 속으로 던져진다. 만약 특정한 말소리와 관념의 결합 관계에 대한 그 사회적 약정이 나의 습관적인 언어 활동에서 명확하게 나타나고 또 그 사회 구성원들의 오랜 공동의 관습으로 이어진다면 둘의 관계는 더욱 견고해질 것이다.

『성론』에서 ‘말소리[聲]’를 언급한 것은 결국 말의 의미가 외계의 진사에 의거해서 본래 결정되어 있는 것이 아니라, 모든 말의 의미는 사회적 약정에 의해 결정된다는 것을 보여주기 위한 것이다. 특정한 말소리와 일군의 유사한 상을 결합시키는 사회적 약정을 터득했을 때, 우리는 직접 경험한 것들에 이 가짜 이름을 붙이는 법을 배운 것이다. 우리는 말을 익히는 순간부터 이미 은유적 표현[假說, upacāra]을 배우는 셈이며, 말의 일차적 의미와 혹은 이차적 의미는 바로 ‘타인의 말’들이 가리키고 있는 그 사회의 언어적 관습을 터득하는 과정에서 결정된다. 따라서 유식논사들은 언어의 고유한 의미로서 眞事의 존재를 반드시 필요한 것도 아니며 다만 ‘유사한 것’ 즉

似事에 의거한다고 주장한다.

## V. 결 론

火人의 비유는 흔히 ‘내식은 있고 외경은 없다[唯識無境]’라는 문구로 대변되는 『성론』의 종지가 등장하게 된 또 다른 철학적 배경을 드러내준다. 이 비유에서 알 수 있듯, 이 논서의 종지는 무엇보다 언어의 진정한 근거에 대한 실재론자와 유식논사 간의 논쟁과 밀접한 연관이 있다. 유식논사들이 언어의 근거를 묻는 목적은 무엇보다 우리의 情 속에서 실재론적 집착의 대상이 되고 있는 것의 정체를 드러내기 위해서이며, 지금까지 화인의 비유를 통해 그들이 우리에게 환기시키고 싶었던 것은 다음과 같은 한 마디로 요약할 수 있다. 모든 이름과 그 의미대상은 “우리의 정을 따라 가짜로 시설된 것이다[隨妄情而假施設.]” 유식논사들은 하나의 이름과 외부 실재를 대응시키는 우리의 일상적이고 뿌리 깊은 언어적 습성의 폐해를 일깨우기 위해, 언어적 관행이 행해지는 세계는 본질적으로 우리의 정에 맞춰서 가립된 세계이며 허구라는 것을 여러 측면에서 논한다. 이 글은 이와 같은 유식논사들의 입장이 이론적으로 어떻게 증명될 수 있는지를 보여주는 하나의 사례를 고찰한 것이다.

언어의 감춰진 본성에 대한 유식논사들의 독특한 견해는 바로 우리의 경험 세계에 대한 언어적 진술들이 본질적으로 은유적 표현이며 오직 ‘식의 轉似’에만 의거해서 그러한 표현들이 ‘의미 있는 말’이 된다고 주장한 데서 잘 드러난다. 이에 따르면, 은유를 이해한다는 것은 우리가 하나의 이름을 통해 어떤 ‘유사한 상’ 즉 증의된 상을 떠올릴 수 있다는 것이다. 모든 언어와 결합되는 이 ‘유사한 상’ 즉 보편상은 이름의 상기만으로도 관념적으로 재현되는 것이며, 그리고 그것은 식의 전사 활동에 의거해 설명될 수 있다.

실재론자의 입장에서는 이 증익된 상이 비록 실제 위에 추가된 것이라 해도 그것은 외계의 실재들이 연출해낸 어떤 것이라고 반박할 수 있지만, 『성론』의 논사들은 그것은 결국 인간이 무엇을 추상화하고 관념화시키는 능력에 의거한다는 관점을 고수하였다. 그럼으로써 그들은 우리가 일상적으로 하나의 이름을 부여하는 모든 외부 대상들이 그 자체로는 이름만의 허구라는 것을 보이교자 한다.

그런데 유식논사들이 언어를 모두 은유적 표현으로 간주함으로써 실재론적 믿음 체계를 성공적으로 해체했다면 그 결과는 자신들의 주장에도 그대로 적용될 것이다. 즉 『성론』의 진술들도 결국 그 자체로는 절대적 진리를 표현하는 것이 아니고 참다운 실재와 일치하는 것도 아니다. 왜냐하면 그런 언어들도 어쨌든 가짜 이름들(은유적 표현)과 가립된 관념들에 의거해서 작동할 뿐 참다운 실재의 영역에는 도달하지 못하기 때문이다. 그럼에도 이와 같은 ‘은유적인 말’들이 설해지는 이유는 무엇인가? 그것은 ‘진실한 아법이 있다는 허망한 집착을 버리도록 하기 위해서다.’<sup>37)</sup> 이것은 방편을 통해 방편을 넘어서게 하고 말을 통해 말을 버리게 하는 불교의 일반 정신과도 통해 있다. 모든 언어는 비록 은유에 불과하고 그것이 속한 본래의 고유한 장소가 있지 않다 해도, 동시에 바로 그런 이유에서 그것은 이것과 저것을 옮겨 다니며 은유적으로 무한한 의미(=관념)를 전달할 수 있다. 그런 의미에서 언어는 또한 중생 구제의 유용한 방편이 되기도 한다. 따라서 유식논사들은 실재론적 집착을 제거하기 위해 시설된 ‘방편’의 언어들도 다시 또 다른 집착의 대상이 되어서는 안 된다고 강조한다.

---

37) 『成論』(大正藏31: 7b)참조.



주제어

은유(假說)metaphor(upacāra), 전사(轉似)the transformation of consciousness,  
외경(外境)external object, 유사성(似)simiarlity

## The problem of the fire-man(火人) metaphor in Ch'eng Wei-Shih Lun

Baek, Jin-Soon

It is important for yogācāra school in Ch'eng Wei-Shih Lun(成唯識論) to make all sentient beings cease to adhere to Atman and Dharmas and realize the emptiness(空) of them. To do this, they take a particular philosophical strategy. They first examine the relation between the name and the designated, and then conclude that all the words such as Atman and Dharma are metaphorical expressions(假說, upacāra) which designate seeming entities without reality.

The term upacāra plays a decisive role in refuting the belief in the Atman and the Dharma which we think of as external objects(外境) apart from our mind. Yogācāra logicians hold that a word designates only a similarity or the universal and that what is associated with a word is not external object but fictitious construction produced by consciousness. The fire-man(火人) metaphor in Ch'eng Wei-Shih Lun shows what the realist, like vaiśeṣika(勝論), objects to. The objection is as follows: we must perceive the similarity between two things to understand metaphor. And this means that there must exist the real original imitated by the similar.

The starting point of metaphor is the transformation that the consciousness manifests itself like something(轉似), that is, the mental phenomenon that various images of the fictitious additions appear. Thus, to understand metaphor is to hit upon an image in mind by a name. The image, exactly the meaning of a word, results from the capacity of our abstracting and conceptualizing those particular entities we perceive. And in explanation of how a word can has its own meaning, they recall us to the procedure of learning language. To learn a word means that basically we come to be aware of what other's voice is associated with. We take a specific voice as a word of meaning when we can find that the specific voice designates a similarity among a group of events we have experienced. Therefore, to learn language is to learn how to associate a word with a general image or a similarity, that is, to learn the linguistic practice of the society found in other's voice.

Like this, Yogācāra logicians try to show that it is possible to understand the meaning of the word, exactly metaphor(upacāra), only by depending on the transformation of consciousness. In this procedure, many seeming entities of which the reality we believe in because of our ignorance of the nature of language or the instruction of a false religion, are excluded from the realm of the reality. As long as anything is the object designated by words, it is a similarity or a seeming entity, exactly fictitious constructions produced by consciousness. Therefore, they conclude that anything designated by name is mere consciousness and not an external object.