

# 『금강경』에서 ‘즉비’ 구의 의미 비교 연구

## - 구마라집본과 범어사본을 중심으로 -

조연숙(수완)  
(금강대학교 박사과정 수료)

### 국문 초록

구마라집본 『금강경』에는 ‘즉비’에 해당하는 구가 24개 있다. 범어사본과 티벳본에서 확인한 결과 초기 범어사본에는 그렇게 많지 않고, 티벳본은 기계적인 통일 번역이어서 범어사본과 유사하다. 범어사본 『금강경』은 고본으로 갈수록 붓다와 수보리의 진술한 대화여서 자연스럽게 불설에 다가가게 이끄는 힘이 있음에도 불구하고, 구마라집본은 ‘즉비’ 구로 정형화하여 우리에게 이것이 붓다의 말씀임을 강조하고 있다.

‘A即非’ 중 ‘即’은 A로 그 범위를 한정하면서도 ‘A 그대로’의 의미로 쓰였는데, ‘A即非A 是名A’ 구는 A와 A의 본디 모습이 동시에 보일 때, A라고 말하는 문구이다. A 자체의 본모습이 바로 非A임을 알고서 A라고 이미 설해졌고, 지금도 그렇게 설해지고 있으며, 앞으로도 계속 설해질 것이기에 『화엄경』에서는 만물이 늘 설법하고 있다고 한다. 그리고 ‘是名A’라고 여래가 언제나 진실한 말을 하고 있다고 『법화경』에서는 말한다. 그러나 『금강경』에서는 그 진실하다는 상도 넘어서고 주·객의 분화가 일어나기 전 무분별지도 넘어서신 후득지에 의해 ‘是名A’라고 하고 있다.

라집은 제8품에서 범어사본의 ‘A即非A’ 꼴을 ‘A即非A性’이라고 번역한 후에 복

덕이 많다고 여래가 설했다고 하여 달마가 양 무제에게 공덕이 '無'라고 한 말과 모순되나, 후대의 공즉불공(空即不空)의 의미와는 일치한다.

주제어 : 『금강경』, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, A即非A, A即非A 是名A, 佛說, 如來, 眞如.

## I. 들어가는 말

구마라집(Kumārajīva, 童壽, 344-413, 이하 라집)본 『금강경』에는 'A即非A 是名A'<sup>1)</sup> 정형화된 문구들이 있는데, 이 정형화된 문구를 '即非의 논리'라고 스즈키 다이세츠(鈴木大拙, 1870-1966)<sup>2)</sup>가 제창하였다. 스즈키에 의하면 여기에서 '即'은 '직접적으로', '눈으로 본 대로 귀로 들은 대로'의 뜻으로, 이찬수(1999, 173)는 '即'에 '있는 그대로'의 뜻이 들어 있다고 하는데, '있는 그대로'의 뜻인 Skt. *yathābhūtam*과 같은 의미가 '即'이라는 역어에 함축되어 있을까? 'A即非A'는 존재와 비존재의 논리가 아니지 않은가?

이영진(2013, 65)은 『금강경』에서 즉비의 논리 "A는 A가 아니다. 따라서 세존께서 A라고 설하셨다"가 바미얀(Bamiyan) 사본에서는 "A는 A가 아니다. 따라서 세존께서 'A는 A가 아니다'라고 설하셨다"로 서술되어 있다고 하여, 이 '즉비' 구를 범본 『금강경』(*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*)에서 찾아보았다. 그런데 범본 중 콘즈<sup>3)</sup>(이하 C)본에서

1) 라집본 『금강경』에는 '即非'가 10번, '則非'가 9번, '即是非'가 4번, '則是非'가 1번 언급된다. 『고려대장경』 라집본 『금강경』에는 『大正藏』의 '即'이 '卽'이고, 明本에는 '則非'도 '即非'이며, 라집본 『대지도론』에는 '則非'만 있다. 『금강경』에서 '即'으로 번역된 범어를 찾아보니, '卽, 참으로'의 뜻인 hi이거나, 바로 앞의 단어를 강조하거나 한정하여 범위를 좁혀주는 역할을 하는 eva이거나, '즉, 謂, 所爲'의 뜻인 yaduta였다. ※hi: denn, nämlich, tatsächlich, ja [bestätigende und aufmunternde Partikel] for, indeed (Mayrhofer 1976, 592). eva: so, gerade so, gerade, eben, nur/ so, just so, exactly, only (Mayrhofer 1976, 129).

2) 1964년 스즈키가 선불교를 미국에 소개한 책이 *An Introduction to Zen Buddhism*인데, 스즈키는 선불교의 측면에서 '즉비' 구를 말했을 뿐이다.

3) 에드워드 콘즈(Edward Conze, 1904-1979)는 막스 뮐러(Max Müller, 이하 M, 1823-1900)본을 저본으로 파지테르본·길기트본과 대조하면서, 뮐러가 사용한 1760년 목판인쇄본인 티벳본과 동일한 다른 복사본도 대조하나, 가끔 임의로 字句에 변화를 주었다(수완 2017, 7-8). 콘즈가 임의로 첨삭한 자구에 대해서는 渡辺(2009b, 272-326) 참조.

정형화가 두드러졌다.

C본은 제작 연도가 천년 정도 차이 나는 사본들을 섞어서 임의로 수정했기 때문에, 먼저 한역본<sup>4)</sup> 중 402년에 번역한 라집본을 중심으로 5-6세기에 제작된 파지테르(Pargiter, 이하 P)본과 길기트(Gilgit, 이하 G)본, 그리고 6-7세기에 제작된 스코옌(Schøyen, 이하 S)본과 대조하고, 필요한 부분은 이역본 또는 티벳본과도 대략 대조하여 범어사본에서 ‘즉비’ 구의 원형을 윤곽만 그린다. 1760년 목판인쇄본과 1880년 필사본 등을 저본으로 1881년 편집한 M본, 그리고 그 M본을 저본으로 1957년 교정한 C본과도 대조하여 범본들에서 정형화되는 모습도 살짝 엿본다. 그 과정에서 조계종이 교정본인 C본을 참조하여 만든 표준 한글본의 한역(韓譯)도 라집본의 한역(漢譯) 인용에 이어 괄호 안에 나란히 놓아서, 경전 번역에서 오는 의미의 변화도 비교하려고 한다.

정호영(2002, 155)은 『금강경』의 ‘即非’의 논리가 공성(空性, *sūnyatā*)과 시설(施設, *prajñapti*)의 사상을 함축하고 있다고 한다. ‘即非A’가 정호영의 주장대로 *sūnyatā*를 뜻한다면, ‘A即非A 是名A’ 중 그 앞의 A와 뒤의 A는 둘 다 가명(假名, *prajñapti*)인지 실명(實名)인지를 알기 위하여, 필요하면 앞의 A,中间的 A, 뒤의 A를 A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>로 구분하여 겉모양인 글자 A처럼 그 의미도 똑같은지, 아니면 다른지를 중점적으로 알아보고자 한다. A<sup>3</sup>는 긍정(A<sup>1</sup>)도 부정(非A<sup>2</sup>)도 넘어선, 반아바라밀인 진여의 소리일지도 모른다는 의구심에서 본 연구를 시도하는데, ‘即非’ 구를 설하는 주체와 ‘是名’ 구를 설하는 주체가 한역본과 범어사본이 다르고, 설하는 주체에 대한 언급이 한역본에 있는 부분에서 범어사본에는 애초에 언급이 없으며, A<sup>3</sup>라고 말하는 서술어의 시제형이 범어사본에서는 현재이나 티벳본에 미래인 경우도 있기 때문이다.

이대성(2009, 186)은 ‘是名A’의 구가 무분별 후득지로 불공(不空)을 드러내 보인다고 하고, 정성욱(2013, 265)은 표현방식이 『금강경』의 전반부는 ‘即非’ 화법으로, 후반부는 ‘即非是名’ 화법으로 이루어져 있다고 했는데, 단정 짓지 않고 연구를 시작할 것이다.

---

4) 현장은 『금강경』을 두 번 번역했는데, 『금강경』을 처음 번역하게 된 동기와 다시 번역하게 된 이유는 『삼장법사전』(T. 50, 259a18-25; T. 50, 275c17-276b10)에 있다. 현장은 여기에서 라집이 번역한 것은 舍衛國의 것인데, 보리류지가 번역한 婆伽婆의 것이 약간 나은 편이라 했고, 라집은 “범어를 중국어로 바꾸면 그 말의 아름다움을 잃게 되는데, 비록 大意를 언더라도 文體가 아주 달라서, 마치 밥을 씹어서 남에게 주는 것과 같다. 맛을 잃을 뿐 아니라, 구역질나게 한다”(T. 50, 332b27-29)라고 했다.

## II. 구마라집본과 범어사본 비교

### 1. 『금강경』에서 ‘即非’ 구의 예

먼저 라집본 『금강경』에서 ‘即非’가 맨 처음 언급된 제3품<sup>5)</sup>의 문장을 P본과 대조한다.

라집본: 須菩提 若菩薩有我相 人相 眾生相 壽者相 即非菩薩(수보리여! 보살에게 자아가 있다는 관념, 개아가 있다는 관념, 중생이 있다는 관념, 영혼이 있다는 관념이 있다면 보살이 아니기 때문이다.)<sup>6)</sup>

P본: satvasamjñā hi subhūte bodhisattvasya pravarteta na so bodhisatva iti vaktavyaḥ tat kasya (het)oh na subhūte bodhisatvo yasyātma-samjñā pravarteta<sup>7)</sup>(수보리여, 보살에게 참으로 중생이라는 생각이 일어난다면, 그는 보살이 아니라고 말해져야 하는데, 그건 왜냐면 수보리여, 보살이 아닌 자에게는 我相이 일어날 수 있기 때문이다.)

P본<sup>8)</sup>에서는 상이 일어난다면 보살이 아니고, 보살이 아니라면 상이 일어날 수 있다고 하여 보살이라면 상이 일어나지 않는다고 정의한다. 라집본에는 ‘我相’ 앞에 ‘有’가 있는데, Skt. pravarteta에 해당한다. 급다는 이를 ‘轉’으로 번역했다.

5) 편의상 『금강경』의 分節은 梁 武帝의 長子 昭明太子(501-531)가 나눈 32단락 구분을 따른다.

6) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 749a10-11); 대한불교조계종교육원 편역 2009, 9. 韓譯에서 어떻게 그 뜻이 와전되는지를 대조하기 위하여, 이하 라집본 『금강경』의 韓譯은 모두 대한불교조계종 교육원 편역(2009)에서 인용한다.

7) 본고의 범어사본은 渡辺(2009a, 35-116)에서 인용하면서, P본은 Pargiter (1916, 180-195)와 대조하여 실었다.

8) P본이 발견된 곳이 라집의 고향인 龜茲國과 그리 멀지 않은 Dandān Uiliq이다. 제2품 둘째 계승이 한역본 중 라집본에만 없고, 범어사본 중 P본에만 없다. 제2품 범어사본의 katham pratipattavyam이 현존하는 범어사본 중 P본에만 없는데, 그것의 번역어 ‘云何修行’도 한역본 중 라집본에만 없다. 『법화경』의 경우에도 중앙아시아계 사본을 저본으로 번역한 축법호본과 네팔계 사본을 저본으로 번역한 구마라집본을 비교해보면 내용이 다소 다르다(우제선 2006, 172). 파지테르(1852-1927)는 『금강경』 사본 단편들에 아주 노력을 기울여서 안 보이는 부분도 보이도록 하여 1916년에 출판했지만, 파지테르가 공백을 메우기 위해 M본에 의존했기 때문에, 폴 해리슨(Paul Harrison)이 대영도서관 소장본으로 2015년에 다시 새로 출판하였다. Harrison (2015, 832)은 P본에서 프라크리트(prakrit)와 불교혼성범어(BHS)가 발견되었다면서 yāva와 yāvat가 나란히 쓰였다고 하는데, Pā. yāva의 범어가 yāvat이다.

라집이 ‘即非’라 번역한 부분을 보리류지(Bodhiruci, ?-527)와 의정(635-713)은 ‘則不’, 진제(Paramārtha, 499-569)는 ‘即不’, 급다(Dharmagupta, ?-619)와 현장(602-664)은 ‘不’로 번역했다. 위의 예문에서는 ‘A即非A’의 전형적인 모습이 드러나지 않아서, 라집본 『금강경』 제5품에서 ‘A即非A’ 구를 찾아 S본과 대조한다.

라집본: 世尊 不可以身相得見如來 何以故<sup>9)</sup> 如來所說身相 即非身相(세존이시여! 신체적 특징을 가지고 여래라고 볼 수는 없습니다. 왜냐하면 여래께서 말씀하신 신체적 특징은 바로 신체적 특징이 아니기 때문입니다.)<sup>10)</sup>

S본: bhagavān āha na lakṣaṇasampadā tathāgato draṣṭavyaḥ<sup>11)</sup> | tat kasya hetoḥ | yā sā tathāgatena lakṣaṇasampad bhāṣitā saivālakṣaṇasampat!(세존께서는 相의 具足에 의해 여래가 보일 수 없다고 말씀하셨습니다. 그건 왜 그런가요? 그 相의 具足인 것이 여래에 의해 설해졌으나, 바로 그것은 相의 具足이 아닙니다.)

『금강경』은 전체가 붓다와 수보리의 대화 내용인데, 수보리가 세존의 질문에 답변하는 부분이라 경어체로 번역했다. P·G본이 없어서<sup>12)</sup> 원전(Urcanon) 추정이 쉽지 않지만, 위의 예문에서는 ‘A’即非A” 중 A’이 여래에 의해 설해졌다고 한다. 제5품에서 상에서 비상<sup>13)</sup>이 보인다면 있는 그대로 볼 수 있다는 부분의 라집본을 S본과 대조한다.

라집본: 凡所有相/ 皆是虛妄/ 若見諸相非相/ 則見如來/(신체적 특징들은 모두 헛된 것이니/

9) 라집본 『금강경』에는 ‘何以故’가 38번, ‘所以者何’가 6번, ‘於意云何’가 30번, ‘是故’가 12번 언급되는데, ‘是故名’ 2번과 ‘是故說’ 1번을 빼더라도 『금강경』에서는 ‘즉비’의 구보다 ‘何以故’나 ‘所以者何’ 구와 ‘於意云何’ 구가 훨씬 많다.

10) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 749c22).

11) f.p.p.인 draṣṭavyaḥ를 라집·보리류지·진제는 ‘可見’, 급다는 ‘見應’, 현장·의정은 ‘應觀’으로 번역했고, 폴 해리슨은 5품에서는 “can be seen,” 26품에서는 “is visible”로 영역했다. SN 22.87. Vakkali-sutta에는 “dhammaṃ passati so maṃ passati; yo maṃ passati so dhammaṃ passati”(법을 보는 자는 나를 보고, 나를 보는 자는 법을 본다, <https://suttacentral.net>)라고 하며, 조성택(2009, 156)은 ‘연기법’ 자체가 진리가 아니라 “연기를 ‘보는’ 것”, 곧 법에 대한 직접 체험[現量]이 진리라는 의미라고 한다.

12) P본은 2~4, 10b~16, 17b~32품, G본은 13b~14e, 15b~32품, S본은 1~16품이 현존한다.

13) 진제, 류지, 의정본은 다른 역본의 ‘非相’이 ‘無相’이다. Demiéville (2017, 273 note 59)은 ‘相’이 ‘想’의 別字 또는 誤字로 舊譯 한문 불전에 공통된 현상이라면서, ‘想’은 진제, 달마급다, 현장, 의정의 한역본들에서 samjñā의 정확한 等價語로 등장한다고 한다.

신체적 특징이 신체적 특징 아님을 본다면 바로 여래를 보리라.//<sup>14)</sup>

S본: yāvāt subhūte lakṣaṇaṃ tāvaṃ mṛṣāḥ yāvād alakṣaṇaṃ tāvad amṛṣā<sup>15)</sup> | iti hi lakṣaṇālakṣaṇaḥ tathāgato draṣṭavyaḥ(수보리여, “相이 있는 한 그런 한 허망하나, 相이 非相인 한 그런 한 허망하지 않다.” 참으로 여래에게는 相에서 非相이 보일 수 있다.)

범어사본에서 ‘yāvāt ~ tāvat’는 정도를 한정하는 의미인데, ‘yāvāt A tāvat B, yāvāt 非A tāvat 非B’ 꼴 뒤에 ‘A非A’가 이어진다. 라집본의 ‘則’의 Skt. hi, eva도 그렇고, 마치 Skt. -tā(-性)<sup>16)</sup>를 뜻하는 Tib. nyid와 유사하게 쓰인 듯한데, ‘A非A’와 ‘A即非A’를 나란히 놓고 보면 A가 아닌 것이 배제된 A 그 자체를 지칭하는 Tib. rang ldog(Skt. svavyatireka)과 ‘A即非A’가 유사하게 보인다. 그래서 이 이후에 말하는 ‘是名A’는 참말로 들린다. 게다가 라집본 제8품에서는 범어사본의 ‘A即非A’ 꼴이 ‘A即非A性’으로 번역되었다. 이는 라집만의 독특한 번역인데, 이를 3대 역경가의 역본들에서 확인한 후에 범본과도 대조하기 쉽게 다음과 같이 나열한다.

라집본: 是福德即非福德性 是故如來說福德多(이 복덕은 바로 복덕의 본질이 아닌 까닭에 여래께서는 복덕이 많다고 하셨기 때문입니다.)

진제본: 此福德聚 即非福德聚 是故如來說福德聚(이 복덕의 모임은 곧 복덕의 모임이 아닙니다. 그러므로 여래는 ‘복덕의 모임’이라고 설합니다.)

현장본: 福德聚福德聚者 如來說為非福德聚 是故如來說名福德聚福德聚(복덕의 모임, 복덕의 모임이란, 여래가 복덕의 모임이 아니라고 설했습니다. 그러므로 여래는 ‘복덕의 모임, 복덕의 모임’이라고 설합니다.)<sup>17)</sup>

14) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 749c24-25). 라집본의 이 부분을 우리는 계승이라고 하나, 직역인 급다본과 범어사본은 그렇지 않다.

15) ‘amṛṣā’를 진제가 ‘眞實’로 번역한 것과 품사는 다르나 의미가 같은 Saddharmapuṇḍarīka의 “tathāgatasya bhūtām vācaṃ vyāharataḥ”(여래가 설하고 있는 진실한 말)를 『妙法蓮華經』(T. 9, 42b2)에서는 “如來誠諦之語,” 『正法華經』(T. 9, 113c24)에서는 “佛誠諦至教”로 번역했다.

16) 논자는 칸트의 말 “나에게 철학을 배우려고 하지 말고 철학하는 것을 배우라”에서 ‘A인 것, 바로 A, A 자체’가 -tā, -tva라고 보며, 이것이 곧 ‘即’으로 漢譯되기도 했다. 英譯의 예를 들면, Zürcher (2007, 123)는 ‘即色’을 “Matter as Such”로, Wawrytko (2019, 32)는 ‘即色’을 “form as suchness”로 번역했다.

17) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 749b20-21); 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 762c26-27); 『大般若波羅蜜多經』(T. 7, 981

S본: sa eva bhagavann askandhaḥ(↳) (tas)m(ā)t tathāgato bhāṣate puṇya<sup>18)</sup> skandhaḥ askandha itī(세존이시여, 바로 그것은 모임이 아닙니다. 그러므로 여래는 복덕의 모임이 모임이 아니라고 설합니다.)

M=C본: yō'sau bhagavan puṇyaskandhas tathāgatena bhāṣitaḥ, askandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ tasmāt tathāgato bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha itī(세존이시여, 저 복덕의 모임이라고 여래에 의해 말해진 그것은 모임이 아니라고 여래에 의해 설해졌습니다. 그러므로 여래는 '복덕의 모임, 복덕의 모임'이라고 설합니다.)<sup>19)</sup>

이 품도 범본 중 P본과 G본이 없어서 원전 추정이 쉽지 않다. S본에서는 非A<sup>2</sup>를 설하는 주체도 여래라고 한다. 본고의 서론에 이영진의 논문에서 예로 든 'A<sup>1</sup>非A<sup>2</sup>'는 名A<sup>1</sup>非A<sup>2</sup>'의 끝인 S본은 A<sup>1</sup>이 puṇyaskandhaḥ, A<sup>2</sup>가 skandhaḥ이고, A<sup>3</sup>는 언급이 없으며, 진제본과 현장본은 A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>가 다 '福德聚'이나, 라집본은 A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>가 각각 '福德', '福德性', '福德多'이다. 라집본에서 '性'으로 번역된 범어는 없지만, 바로 Skt. sa eva(Tib. de nyid)를 '即'으로 번역하면서 그 뜻을 분명히 드러내기 위해 '性'자를 삽입한 것으로 보인다. 라집은 'A<sup>1</sup>即非A<sup>2</sup>'를 'A<sup>1</sup>即非A<sup>2</sup>性'이라고 번역해서 A<sup>1</sup>이 A<sup>2</sup>의 성(性)<sup>20)</sup>인 sūnyatā가 아님을 암시한 후에 복덕이 많다고 여래가 설했다고 한다. 이는 달마(Bodhidharma, ?-535?)가 양 무제에게 공덕이 없다고 한 말과 모순되나, 라집의 이 번역에서 상즉<sup>21)</sup>의 의미가 엿보이며, 라집본의 이 문장은 어쩌면 공즉불공(空即不空) 이론의 시발점이 되었을지도 모른다.<sup>22)</sup> 공즉불공 중 불공은 텅 빈 충만을 뜻하는데, 라

a14-15).

18) 범어사본의 lakṣaṇa, saṃjñā, nimitta-saṃjñā를 다 '相'으로 통일 번역한 라집은 puṇya를 14, 16품에서 '功德', 15품에서 '福', '功德', 28품에서 '功德', '福德'으로 번역했다. puṇya가 經에서 쓰인 의미에 대해서는 정진 일 2014, 97-121 참조, 세존의 Tib. bcom Idan 'das는 "[마라를] 정복하고 [미덕을] 지닌 이"이다.

19) M·C본은 S본에 비해 문장이 길고 정형화되면서 세련되었다.

20) 『팔천송반야경』에서는 "pratyutpannamṃ subhūte vijñānam abaddham amuktam| tat kasya hetoh? pratyutpannāsvabhāvaṃ hi subhūte pratyutpannaṃ vijñānam|(수보리여, 현재의 식은 묶이지 않고 풀러나지 않는다. 왜 그런가? 수보리여, 현재의 식은 현재 자성이 없기 때문이다.); 現在識無縛無解 何以故 現在識眞性是識(T. 8, 551b18-19)"라고 한다. 예문에서 라집은 보통 '無自性'으로 번역되는 asvabhāva를 '眞性'으로 번역했다. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā는 <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>에서 인용.

21) 화엄에서 말하는 '相即相入' 중 상즉은 즉비의 논리와 연결되는데, 조윤경(2017, 145)은 法朗(507-581)의 상즉 개념을 色과 空이不二라는 뜻과 無礙한 작용으로서의 의미로 추론한다.

22) 라집은 慧遠(334-416)의 답신에서 "畢竟空의 相에서는/ 그 마음 즐거운 것이 없다네./ 만약 禪의 지체를 즐긴다면/ 法性이라 비출 곳도 없으리.//(T. 50, 359c25-26)라는 계승을 지어 보낸다. 杜順(558-641)이 설했다는 『華嚴五教止觀』에서는 "言無二者 緣起之法似有即空 空即不空"(T. 45, 511b8-9)이라 하고, 智顓(539-598)

집본 『금강경』이 품에서 ‘A即非A性’은 사구계를 설한 공덕을 강조하기 위한 몸짓일 뿐이다.<sup>23)</sup> 라집본만 보면 ‘即非’ → ‘A即非A’ → ‘A即非A性’으로 ‘즉비’ 구가 다르게 보이지만, 이는 다만 겉모습의 변용으로 『금강경』은 시종일관 어떤 상에도 집착하지 말라고 한소리를 한다.

## 2. ‘即非’ 구를 설하는 주체

어떠한 상에도 집착하지 말라는 한 마디가 『금강경』의 핵심이어서, 누가 설했는지는 그리 중요하지 않지만, 그 말을 믿게 하려고 방편으로 여래가 설했다고 하는데, 이번에는 『금강경』에서 ‘즉비’의 논리가 반복된다고 착각할 수 있는 부분을 찾아서, 라집본과 범어사본, 그리고 티벳본의 문장을 대조하려고 한다. 제14품 중간에는 이렇게 설해진다.

라집본: 須菩提 如來說第一波羅蜜 非第一波羅蜜 是名第一波羅蜜(수보리여! 여래는 최고의 바라밀을 최고의 바라밀이 아니라고 설하였으므로 최고의 바라밀이라 말하기 때문이다.)<sup>24)</sup>

P본: paramapāramiteyaṃ subhūte tathāgatena bhāṣitā| yā tathāgatena paramapāramitā bhāṣita tām xxxxxxxx bhāṣantell(수보리여, 이 최고의 바라밀이 여래에 의해 설해졌다. 여래에 의해 설해진 최고의 바라밀인 것, 그것을 xxxxx들이 설한다.)

G=S본: paramapāramiteyaṃ subhūte tathāgatena bhāṣitā| yāṃ ca tathāgataḥ paramapāramitāṃ bhāṣate tām aparimāṇā buddhā bhagavanto bhāṣante| tenocyate paramapāramitetil(수보리여, 이 최고의 바라밀은 여래에 의해 설해졌고, 여래가 설하는 그 최고의 바라밀을 헤아릴 수 없는 붓다·세존들이 설한다. 그러므로 ‘최고의 바라밀’이라고 말해진다.)<sup>25)</sup>

는 『摩訶止觀』에서 “空即不空亦即非空非不空”(T. 46, 9a15-16)이라고 한다. ‘不空’의 의미가 경론에서 어떻게 쓰이는지는 수완(2021, 229-250) 참조.

23) 공덕의 유무가 티벳의 삼예(bsam yas) 논쟁에서 쟁점이 되기도 했는데, 라집의 이 번역은 까말라실라(Kamalaśīla, 740-795)의 주장과 일치한다.

24) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 750b12-13).

25) 본문에서 G=S본이라 했으나, aparimāṇā, bhagavanto, bhāṣante가 S본에는 aparimāṇā, bhagavanto, bhāṣante이다. Harrison (2006, 149)의 영역은 “This has been preached by the Realized One as the supreme perfection. And what the Realized One preaches as the supreme perfection is preached by innumerable Buddhas and Lords. That is why it is called ‘the supreme perfection’”인데, tena를



티벳본<sup>26)</sup>: rab 'byor pha rol tu phyin pa dam pa 'di ni de bzhin gshegs pas gsungs tel pha rol tu phyin pa dam pa gang dag de bzhin gshegs pas gsungs pa de sangs rgyas bcom ldan 'das dpag tu med pa rnams kyis gsungs pa'i phyir tel des na pha rol tu phyin pa dam pa zhes bya'oᄀ(수보리여, 이 최고의 바라밀은 여래가 설했고, 여래가 설했 한 최고의 바라밀, 그것을 헤아릴 수 없는 붓다·세존들이 설했기 때문이며, 그러므로 '최고의 바라밀'이라고 한다.)

라집본의 한역(漢譯)과 조계종교육원에서 번역한 한역(韓譯)을 비교해보면, 여래가 설했 범위가 다르다. 한역본에서는 A<sup>1</sup>만 여래가 설했는데, 한글 번역에서는 A<sup>1</sup>과 A<sup>2</sup>를 여래가 설했다고 한다. 범어사본들과 티벳본에는 '非A' 구가 없고, 한역본 중에도 라집·보리류지·현장본을 제외한 한역본들에는 '非A' 구가 없으며, P본에는 '是名A' 구도 없다. 이로부터 『금강경』의 원전에는 이 문장에 '非A'가 없고, '是名A' 구도 없다는 추정이 가능해진다.

범어사본과 티벳본을 대조해 보면, 설했 시점이 문장 중간에서 다르지만, 설했는 주체가 여래 → 무량 붓다·세존으로 범어사본과 티벳본이 같다. 한역본은 라집본만 제외하고 설했는 주체가 여래 → 무량제불 또는 무량제불·세존이다. 붓다를 범신<sup>27)</sup>으로 본다면 설했는 주체가 여래라고 할 수도 있으나,<sup>28)</sup> 그렇더라도 '非A'를 넘어서는 붓다의 가르침은<sup>29)</sup> 청자에 따라 다르게 들릴 것이므로 『금강경』에서는 삼륜청정(三輪淸淨)이 강조된다.

그런데, 위의 예문 제14품 중간 한역본들 가운데 현장본에만 '是故' 다음에 '如來說'이 삽입되었다. 현장본은 A<sup>3</sup>를 여래설로 하는 부분이 12군데나 된다. 현장본과 의정본을 비교해보면 의정이 『금강경』을 새로 번역한 마음을 알 것도 같은데, 이렇게 한역본들은 역자에 따라 달리 번역되고, 범어사본들도 필사자나 시절 인연에 따라 달리 전

증성명사로 보아서 영역했다.

26) Śīlendra bodhi와 Ye shes sde (ca. AD. 800)의 티벳역이다.

27) 『금강경』은 여래가 한 말씀, 곧 法身인 經의 말씀대로 실천하라고 한다.

28) 제14품 범어사본들은 다 똑같이 "sarvasamjñāpagatā hi buddhā bhagavantah"(모든 상에서 벗어난 자가 佛·世尊들이기 때문입니다)라고 한다. 『滿文大藏經』에는 세존이 '이기고 갖추어서 초월한 부처', 여래는 '그 오신 부처'로 의역되는데(박서연 2016, 66), 그렇다면 세존=여래=佛이다.

29) Zürcher (2007, 126)는 支遁(314-366)의 사상에 대한 평가에서, 존재와 비존재는 한 존재가 다른 하나의 기능이나 표시라는, 서로 관계있는 말의 한 쌍으로 아니라 둘 다 껴안고 넘어서는, 같은 신비의 두 측면으로 해석된다면서, 진리에 대해 더 높은 차원에서 有와 無의 이 통합 사상은 4세기 중반부터 불교 사상가들에 의해 가장 강조되고 정교해졌다고 한다.

해진다.

### 3. ‘是名’ 구를 설하는 주체

‘A’即非A’是名A” 구 중 ‘A’이라고 설하는 주체는 앞장에서 드러났지만, ‘A’라고 설하는 주체가 역본과 범어사본이 다르게 보이므로, 그 주체가 누구인지 알기 위하여 제17품을 인용한다.

라집본: 是故如來說 一切法皆是佛法 須菩提 所言一切法者 即非一切法 是故名一切法(그러므로 여래는 ‘일체법이 모두 불법이다’라고 설한다. 수보리여! 일체법이라 말한 것은 일체법이 아닌 까닭에 일체법이라 말한다.)<sup>30)</sup>

P본: tasmā tathāgato bhāṣati sarvadhar[m]ā xxxxxx dhar[m]ā sarvadharmā iti subhūte sarve te adharmā tad ucyante sarvadharmā<sup>31)</sup>(그러므로 여래는 일체 법들이 xxx法들이라고 설한다. 수보리여, 그 일체들은 법들이 아니다. 그것으로 그 [일체]들은 일체 법들이라고 말해진다.)

G본: tasmāt tathāgato bhāṣate sarvadharmā buddhadharmā iti sarvadharmā iti subhūte sarve te adharmās tenocyante sarvadharmā iti(그러므로 여래는 일체 법들이 佛法들이라고 설한다. 수보리여, 일체 법들, 그 일체들이란 법들이 아니다. 그것에 의해<sup>32)</sup> 그것들은 일체 법들이라고 말해진다.)

위 예문의 한역본에서는 라집과 보리류지본에만 ‘是故’ 다음에 ‘如來<sup>33)</sup>說’이 없다. 그

30) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 751b1-3).

31) Harrison (2015, 842, note 143)에 의해 h를 덧붙인다.

32) 설하는 주체를 확인하기 위해 tena를 도구적으로, P본의 tat를 목적적으로 번역했다.

33) ‘여래’에 대해 제14품에서 P본은 “bhūtavādī subhūte tathāgataḥ satyavādī tathatā-vā tathāgataḥ a-vitatha-vādī api tu subhūte yathā tathāgatenā dharmo bhisaṃ[buddho] (na ta)tra [sa]tyaṃ na mṛṣā”(수보리여, 여래는 참말을 하는 자, 진실을 말하는 자, 여래는 진여처럼 허망하지 않은 말을 하는 자이다. 또한 수보리여, 여래에 의해 깨달아진 법처럼 거기에는 진실도 없고 거짓도 없다)라고 한다. 제17품의 P본은 “tathāgata iti bhūtatathatāyādhivacanam eva”(여래란 바로 참진여의 별명이다), G본은 “tathāgata iti tathatāyā etad adhvāvacanam”(여래란 이것은 眞如의 별명이다)이라고 하는데, 이 부분을 라집은 “如來者即諸法如義”라고 번역하여 여래=진여가 잘 드러나지 않지만, 보리류지는 “言如來者 即實眞如,” 진제는 “如來者 眞如別名,” 의정은 “言如來者 即是實性眞如之異名也”로 번역했다. 라집본의 “如來者即諸法如義”를 대한

리고 범어사본들에는 ‘是名A’라고 설하는 주체의 언급이 아예 없다. P·G본은 일체법=불법이라면서 A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>가 각각 ‘一切’, ‘非法’, ‘一切法’이다. 그렇다면 모든 것은 일체법이면서 동시에 비법으로 ‘依言眞如’가 곧 ‘離言眞如’라는 말이며, 특히 P본에서 tad는 그것, 즉 진리를 말하는 것으로 보인다. P본의 tad가 G본에서 tena이며, 바로 다음에 예문으로 든 제25품 P본의 tad도 G본에는 tena로 쓰인 데서, tena는 중성명사로 쓰였음이 확실하다.

다음에는 범어사본에서 ‘是名A’에 해당하는 동사가 ucyante(or ucyamte)로 복수로 여덟 번 언급되어서, 제25품에서 라집본과 P·G본을 비교한다.

라집본: 須菩提 如來說 有我者 則非有我 而凡夫之人以為有我 須菩提 凡夫者 如來說則非凡夫(수보리여! 자아가 있다는 집착은 자아가 있다는 집착이 아니라고 여래는 설하였다. 그렇지만 범부들이 자아가 있다고 집착한다. 수보리여! 범부라는 것도 여래는 범부가 아니라고 설하였다.)<sup>34)</sup>

P본: bālaprthagjanā iti subhūte ajanās te tathāgatena bhāṣitāḥ tad ucyante bālaprthagjanā itill(수보리여, 어리석은 범부 중생들, 그들은 중생들이 아니라고 여래에 의해 설해졌다. 그러므로 그들은 ‘어리석은 범부 중생들’이라고 말해진다.)

G본: bālaprthagjanā iti subhūte ajanā ete tathāgatena bhāṣitās tenocyamte bālaprthagjanā itill(수보리여, 어리석은 범부 중생들, 이들은 중생들이 아니라고 여래에 의해 설해졌다. 그러므로 그들은 어리석은 범부 중생들이라고 말해진다.)

위의 예문에서는 P본의 te가 G본에는 ete이고, P본의 tad가 G본에는 tena라는 것만 다를 뿐, 범어사본이 라집본보다 전형적인 ‘즉비’ 구로 정형화되었다. P본의 tad를 접속사의 역할을 하는 경우로 보아 tena와 같은 의미로 통일하여 번역해봤는데, 이렇게 정형화된 구와 통일적인 반복<sup>35)</sup> 등을 원전의 구전 전승의 흔적만으로 추정하기에는 논자의 귀에 라집본의 문장이 더 규칙적인 리듬으로 들린다. 라집본은 전체적으로 낭

불교조계종 교육원 편역(2009, 61)에는 “여래는 모든 존재의 진실한 모습을 의미하기 때문이다”라고 번역되었고, 무비 역해(1998, 383)에는 “여래라 함은 곧 모든 법이 여여하다는 뜻이니라”라고 번역되었다. 여래는 말하자면 ‘있는 그대로(yathābhūtam)’의 뜻으로, 即의 의미와 같다.

34) 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8, 752a8-10).

35) 정형화된 구가 반복될수록 해당 개념의 이해가 더 간절하여, 그 개념이 분명해지는 느낌이 있다. 특히否定 논리는 ‘A’即非A’성과 ‘A’即不A’의 同異처럼 사이에 생략된 단어를 추리하는 게 관건이다.

송하거나 암송하기 쉽게 문구를 통일한 것처럼 보이는데, 범어 경전이 질박함을 숭상하는 반면, 중국인들은 문장의 수식을 좋아해서<sup>36)</sup>인 것 같다. 라집은 이미 번역된 경전의 뜻이 맞지 않은 데가 많고 범본과 상응하지 않아서 다시 번역할 필요가 있다고 생각하여<sup>37)</sup> 새로 번역했는데, 승조(384-414)는 라집의 번역을 보고서 번역문이 축약되었으나 뜻이 깊고, 미묘하면서도 심원한 붓다의 말씀이 분명하게 드러난다고 했다.<sup>38)</sup> 라집의 역서는 간결했고,<sup>39)</sup> 당시 중국인의 심금을 울리는 리듬감이 있어서, 번역 텍스트의 정점에 이르렀다.

한편, 붓다가 열반에 든 후 Buddha에서 dharma로 사람들의 관심이 옮겨갔을 때, 반아바라밀에 대한 관심이 지대했으리라 보이는데, 『금강경』에서는 반아바라밀을 법신, 곧 정법(正法)으로 본다. 진리 자체인 여래, 다시 말하면 법신을, 그리고 범성<sup>40)</sup>을 봄 없이 보라고 권하는 게송이 라집본과 P본에는 없는 제26품 둘째 게송에서 설해지는데, ‘是名A’ 구를 설하는 주체를 확인하기 위해 그 게송을 인용한다.

현장본=의정본: 應觀佛法性 即導師法身 法性非所識 故彼不能了(붓다는 범성으로 관해야 하리. 곧 導師는 법신이네./ 범성은 알려진 것이 아니므로, 그것은 알 수 없으리./)<sup>41)</sup>

G본: draṣṭavyo dharmato buddho dharmakāyas thatāgataḥ dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyam vijānituṃ||(붓다는 법에서<sup>42)</sup> 보일 수 있다. 여래는 법신이고, 또 범성은 [세속

36) 『出三藏記集』(T. 55, 52b25). “胡經尚質 秦人好文.” 道安(312-385)이 382년 번역한 『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』에서 한 말이다.

37) T. 50, 332b2-4.

38) T. 55, 58b16-17.

39) 중국 선종의 제5조 弘忍(601-674)의 절인 오조사의 『五祖寺志』에는 문구가 단순한 『금강경』에 비해 『능가경』은 변쇄하다면서, 『금강경』은 大乘空宗에 속하고, 『능가경』은 大乘有宗에 속한다고 한다.

40) 라집은 혜원의 『法性論』을 보고서 邊國人에게 아직 [대승]경이 없는데도 문득 어렵듯하게 진리와 들어맞는다며 탄복했는데(T. 50, 360a20-22). 法性(dharmatā)은 dharma의 essence로 보인다. 고승학(2019, 3)은 ‘法界(dharmadhātu)’라는 개념이 화엄 교학에서 ‘法性’ 또는 理事無礙의 ‘理’에 대응시킬 수 있고, 나아가 그런 理는 초기불교의 ‘無我’의 異名인 ‘空’과도 동일시할 수 있는 점에 주의해야 한다고 한다. dharmatā는 ‘眞如’, ‘實相’의 異名으로도 쓰이는데, 眞如(tathatā) 용어의 변천 과정은 Demiéville (1956, 23-27) 참조. 도가 철학의 우주 생성론과 유가 철학의 人性論에 익숙한 중국 불자들은 모든 것에 내재하는 空性, 法性, 佛性 등의 개념을 발전시키게 된다(박정록 2008, p. 58).

41) 『大般若波羅蜜多經』(T. 7, 985a25-26); 『佛說能斷金剛般若波羅蜜多經』(T. 8, 775a16-17).

42) dharma의 Abl. 인 dharmataḥ를 진제는 ‘由法’, 보리류지와 금디는 ‘法體’로 번역했고, 현장과 의정은 dharmataḥ와 dharmatā 둘 다 ‘法性’으로 번역했는데, 티벳본도 dharmataḥ와 dharmatā 둘 다 chos nyid이다.

적인 지식으로 인식될 수 없어 그것은 알 수 없다.)

이 계승에서 법을 설하는 주체인 여래는 법신이고, 불법으로의 인도자<sup>43)</sup>는 『금강경』이다. 위의 계승에서 법성을 말로 표현할 수 없다면서 ‘是名A’라고 『금강경』에서 말하는 것은, 공성을 체득한 후에 중생에게 대비를 실천하는 몸짓으로, 주·객의 분화가 일어나기 전 무분별지도 넘어선 후득지에 의한 언행일 것이다. 정호영(2002, 167)이 추정했듯이, A<sup>3</sup>는 진·속제를 동시에 언어로 표현한 결과이다. 법신 보살이 무분별의 마음으로 붓다의 지혜 작용과 상응하는 모습<sup>44)</sup>, 즉 제10품 라집본의 “應無所住<sup>45)</sup>而生其心”처럼 집착 없이 마음을 내서 하는 말로 들린다. 여래의 말씀처럼 A<sup>3</sup>는 가(假, pra-jñapti)도 공(空, śūnyatā)도 아닌 진여의 작용으로, 그냥 있는 그대로 ‘是名A’라고 말할 뿐이다.

#### 4. 『소품반야경』에서 ‘即非’ 구의 예

라집이 번역한 『금강경』은 『삼백송반야경』인데, 403년 『대품반야경』을 번역한 후 408년에 『팔천송반야경』을 번역한 『소품반야경』에서 ‘即非’라는 역어를 어떤 의미로 썼는지 범본과 대조하여 살펴본다.

色無生即非色 色無滅即非色 無生無滅 無二無別 若說是色 即是無二法 菩薩行般若波羅蜜時 不受受 想 行 識 何以故 識無生即非識 識無滅即非識 無生無滅 無二無別 若說識 即是無二法<sup>46)</sup>(色은 無生이라 곧 색이 아니며, 색은 無滅이라 곧 색이 아닙니다. 無生과 無滅은 둘이 아니라 [둘로] 나누어지지 않습니다. 만약 이를 색이라고 말한다면, 곧 이 [無生滅과 색]은 두 법이 아닙니다. 보살은 반야바라밀을 행할 때, 受·想·行·識을 感受하지 않습니다. 왜 그런가요? 識은 無生이라 곧 識이 아니며, 識은 無滅이라 곧 識이 아니기 때문입니다. 無生과

43) 『팔천송반야경』에서는 “正법이 오래 머무름으로부터 붓다로의 인도자인 [반야바라밀경전]이 완전히 사라지게 해서 안 되며, 정법이 사라지게 해서도 안 된다”라고 한다.

44) 『大乘起信論』(T. 32, 579a5-6): 謂法身菩薩得無分別心 與諸佛智用相應 李通玄(635-730)은 無分別智와 사물의 공성을 꿰뚫어서 이는 一切智를 동일시하면서 [법계] 세간을 속속들이 관찰하는 差別智 또는 一切種智로 전개되어야 한다고 했다(고승학 2013, 274).

45) 『小品般若波羅蜜經』(T. 8, 540b24-26)에서는 “보살마하살은 반드시 여래가 모든 대상에 머무르되, 머무르는 것도 아니고 머무르지 않는 것도 아닌 듯이 머물러야 합니다”라고 한다.

46) 『小品般若波羅蜜經』(T. 8, 539b24-29).

無滅은 둘이 아니라 [둘로] 나누어지지 않습니다. 만약 [이를] 識이라고 말한다면, 곧 이 [無生滅과 識]은 두 법이 아닙니다.)

tathā hi yo rūpasyānutpādo na tadrūpam| yo rūpasyavyayo na tadrūpam| ity anutpādaś ca rūpaṃ cādvayam etad advaidhīkāram| ity avyayaś ca rūpaṃ cādvayam etad advaidhīkāram| yat punar etad ucyate rūpam iti, advayasyaiśā gaṇanā kṛtā| evaṃ tathā hi yo vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ| tathā hi yo vijñānasyānutpādo na tad vijñānam, yo vijñānasyāvvyayo na tad vijñānam| ity anutpādaś ca vijñānaṃ cādvayam etad advaidhīkāram| ity avyayaś ca vijñānaḥ cādvayam etad advaidhīkāram| yat punar etad ucyate vijñānam iti, advayasyaiśā gaṇanā kṛtā<sup>47)</sup>(즉 색의 생기지 않는 것, 그것은 색이 아니며, 색의 멸하지 않는 것, 그것은 색이 아닙니다. 이렇게 생기지 않음과 색이 둘이 아닌 이것은 둘로 나누어지지 않습니다. 이렇게 멸하지 않음과 색이 둘이 아닌 이것은 둘로 나누어지지 않습니다. 다시 만약 ‘이것이 색이다’라고 불린다면, [생멸하지 않음과 색이] 둘이 아닌 이 계산이 행해진 것입니다. 즉 受·想·行들의 것도 이와 같습니다. 즉 識의 생기지 않는 것은 그 識이 아니며, 識의 멸하지 않는 것은 그 識이 아니기 때문입니다. 이렇게 생기지 않음과 識이 둘이 아닌 이것은 둘로 나누어지지 않고, 이렇게 멸하지 않음과 識이 둘이 아닌 이것은 둘로 나누어지지 않습니다. 다시 만약 ‘이것이 識이다’라고 불린다면, [생멸하지 않음과 識이] 둘이 아닌 이 계산이 행해진 것입니다.)

예문에서 tathā hi<sup>48)</sup>는 ‘즉, 예를 들면’의 뜻으로, 관계대명사 ya와 불변화사 no와 함께 ‘即非’로 번역되었다. ya는 대개 ‘~인 것’의 뜻이나, 때로 ‘만약 ~이라면’이라는 막연한 의미로도 쓰인다. ‘即非A’는 A가 실제로 존재하지 않아서 곧 A가 아니라고 말하나, 생멸하지 않음과 A는 둘이 아니라 둘 다 공(空)이라는 말이다. 『금강경』에서의 ‘即非A’의 의미도 이와 같지만, 『금강경』에서는 ‘是名A’가 덧붙여져서 ‘即非A 是名A’가 된다.

범본 『반야심경』 중 śūnyatā는 ‘공인 것, 바로 공, 공 자체’라는 뜻이다. 이것이 eva 또는 관계대명사 yad(yā)와 함께 ‘即’으로 역본 『반야심경』에서 번역되었는데,<sup>49)</sup> 라집역 『마하반야바라밀대명주경』 중 ‘A即是’에서 ‘即’은 Skt. eva처럼 바로 앞의 용어 A로

47) <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>에서 인용.

48) tathā hi: for so (it is), so for instance, that is to say, namely (Macdonell 1893, 105).

49) 『摩訶般若波羅蜜大明咒經』(T. 8, 847c13-14). 梵本은 梵語 異本들을 참조하여 法隆寺本과 『唐梵韻對字音般若波羅蜜多心經』(T. 8, 851a5-b2)에 가깝게 재구성한 中村元本과 대조했다.

그 범위를 한정하면서도 'A 그대로'의 의미로 쓰였다. 『금강경』에서 *sūnyatā*가 언급되지 않음과 『금강경』이 라집의 역본 중 초기의 역서임을 염두에 두어서, 『금강경』의 'A 即非A' 번역이 『반야심경』과 『소품반야경』의 번역에 영향을 미쳤을지도 모른다고 추정해 본다.

라집은 “내가 대승 논서를 짓는다면, 가전연자(Kātyāyanī-putra)<sup>50</sup>에 비할 바가 아닐 것이나, 지금 이 중국에는 학식이 깊은 이가 드물어서 여기서 날개가 부러졌으니, 무엇을 더 논하라!”라고 한탄했다.<sup>51</sup>

### Ⅲ. 맺는 말

우리는 『금강경』에 ‘즉비’ 논리가 되풀이된다고 착각하나, 범어사본은 그렇지 않음을 본론에서 확인하였다. 『금강경』 범본은 고본으로 갈수록 붓다와 수보리의 진솔한 대화여서, 자연스럽게 불설에 다가가게 이끄는 힘이 있다. 그것을 한역본인 『금강경』 라집본은 'A' 即非A '是名A'로 정형화하여 우리에게 이것이 붓다의 말씀이라며 강조하고 있으며, 라집본을 한국어로 번역한 조계종 편집본은 번역 과정에서 C본을 참조하여 번역한 결과, 눈에 확연하게 드러나지는 않지만, 그 뜻이 두리뭉실한 곳이 드물게 있다. 그 한 예를 들자면, 제14품의 “여래는 최고의 바라밀을 최고의 바라밀이 아니라고 설하였으므로 최고의 바라밀이라 말하기 때문이다”이다. 물론 고전인 경전을 풀이하여 쉽게 대중이 다가갈 수 있게 하려는 의도는 좋아 보이나, 경전은 내용을 있는 그대로 전하는 것이 더 중요하다고 본다.

‘있는 그대로’(yathābhūtam)의 뜻이 역본의 'A 即非A' 중 '即'에 함축되어 있음도 확인하였는데, yathābhūta(如實)와 뜻이 같은 여래가 『금강경』 제17품에서는 '眞如'의 별명이다. 『금강경』에서 되풀이되는 Skt. tat kasya hetoḥ(Tib. de ci'i phyir zhe na)에서의 그것과 Skt. tenocyate(Tib. de ~ gsung so)의 그것에 의해 A<sup>3</sup>라고 실상이 설해지더라도 A<sup>3</sup>는 듣는 이에 따라 참말로 들리거나 거짓말로 들린다. 범어사본에서는 한역본의 '是名'에 해당하는 동사가 ucyate(Tib. gsung)이거나 ucyante(or ucyamte)로 현재시제이다. 그래서 『화엄경』에서는 늘 설법하고 있다고 하는 것 같다. 범본 『금강경』에서 여래가 설한 그것에 의해 그것 또는 그것들은 A<sup>3</sup>라고 말해진다고 하는데, 『묘법연화

50) 가전연자가 지었다는 논서는 『發智論』(이역본 『阿毘曇八捷度論』), 『阿毘曇毘婆沙論』 등이다.

51) 『開元釋教錄』(T. 55, 515a12-15).

경』의 ‘如來誠諦之語’처럼 여래는 늘 진실한 말을 하면서도 『금강경』의 문구처럼 여래의 말은 진실하다는 상마저 초월한다. 그래서 A<sup>1</sup>은 바로 그 본성이 A<sup>2</sup>가 아니고 A<sup>2</sup>의 성질도 있지 않아서 A<sup>1</sup>라고 있는 그대로 이미 설해졌고, 지금도 그렇게 설해지고 있으며, 앞으로도 계속 설해될 것이다. 왜냐하면 진여·실상인 여래는 늘 설법하고 있기 때문인데, 논자는 이렇게 『금강경』의 ‘A<sup>1</sup>即非A<sup>2</sup>是名A<sup>1</sup>’ 구의 의미를 범어사본과 티벳본을 입증 자료로 삼아서, 『화엄경』의 ‘常為說法’으로 해석한다.

범본 『금강경』이 통째로 현존하지 않으므로 범어사본 중에서 그 제작 시기가 비슷한 G·P·S본을 가지고 『금강경』 전체를 구성하여 현존하는 라집본의 여러 판본과 대조하는 작업이 언젠가 이루어진다면, 『금강경』에서 ‘즉비’ 구의 원전 의미를 있는 그대로 파악하는 데 도움이 될 것이다. 미진한 연구는 이후로 미룬다.



## 약초

SN : pāli Saṃyuttanikāya

K. : 高麗大藏經

C본 : Edward Conze본

G본 : Gilgit본

M본 : Max Müller본

P본 : Pargiter본

Pā. : 빨리어

S본 : Schøyen본

Skt. : 산스크리트

T. : 大正藏

Tib. : 티벳어

## 1차 자료

渡辺章悟, 2009a. 『金剛般若經の梵語資料集成』. 東京: 山喜房佛書林.

Pargiter, Frederick, ed. "Vajracchedikā In the Original Sanskrit," 1916. *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan Facsimiles*. Oxford: the Clarendon Press.

鳩摩羅什 譯. 『金剛般若波羅蜜經』(K. 13).

\_\_\_\_\_. 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8).

\_\_\_\_\_. 『摩訶般若波羅蜜大明咒經』(T. 8).

\_\_\_\_\_. 『妙法蓮華經』(T. 9).

\_\_\_\_\_. 『小品般若波羅蜜經』(T. 8).

達摩笈多 譯. 『金剛能斷般若波羅蜜經』(T. 8).

杜順 說. 『華嚴五教止觀』(T. 45).

菩提流支 譯. 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8).

佛馱跋陀羅 譯. 『大方廣佛華嚴經』(T. 9).

僧祐 撰, 『出三藏記集』(T. 55).  
 彦悰 箋, 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T. 50).  
 留支 譯, 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8).  
 義淨 譯, 『佛說能斷金剛般若波羅蜜多經』(T. 8).  
 智昇 撰, 『開元釋教錄』(T. 55).  
 智顓 說, 灌頂 記, 『摩訶止觀』(T. 46).  
 眞諦 譯, 『金剛般若波羅蜜經』(T. 8).  
 \_\_\_\_\_, 『大乘起信論』(T. 32).  
 竺法護 譯, 『正法華經』(T. 9).  
 竺佛念 譯, 『出曜經』(T. 4).  
 玄奘 譯, 『大般若波羅蜜多經』 577卷(T. 7).  
 慧皎 撰, 『高僧傳』(T. 50).

Harrison, Paul. 2006. "Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra," *Buddhist Manuscripts*, vol. III, Oslo: Hermes Publishing.

## 2차 자료

고승학. 2013. 「이동현- 속성 없는 마음, 의지하지 않는 마음」. 『마음과 철학 불교편: 붓다에서 성철까지』. 서울: 서울대학교출판문화원.  
 \_\_\_\_\_. 2019. 「화엄사상이 우리에게 전하는 메시지」. 『한중 불교학의 대화-최신 연구성과를 중심으로』. 서울대학교 철학사상연구소 학술회의(5. 18).  
 공빈 지음, 허강 옮김. 2018. 『구마라집 평전』. 서울: 부키.  
 대한불교조계종교육원 편역. 2009. 『조계종 표준 한문·한글본 금강반야바라밀경(독송본)』. 서울: 조계종출판사.  
 무비 역해. 1998. 『金剛經五家解』. 서울: 불광출판부.  
 박서연. 2016. 「滿文 『금강경』의 내용과 특징」. 『한국불교학』 79: 65-97.  
 박정록. 2008. 「인도어 접미사 -tā, -tva 등의 한역어性に 관한 고찰: 존재론적 함의의 변화를 중심으로」. 『인도철학』 25: 37-66.  
 수완. 2017. 「『금강경』에 보이는 경전승배에 대한 문헌학적 연구」. 농인대학원대학교 석사학위논문.  
 \_\_\_\_\_. 2021. 「불교 경론에 보이는 '不空'의 다양한 의미- 『화엄경』을 중심으로」. 『철학연구』 132: 229-250.

- 우제선. 2006. 「법화경의 범어사본과 현대학계에서의 연구 동향」. 『천태학연구』 9: 154-176.
- 이대성. 2009. 『金剛經』의 주요 經句에 대한 一考. 『불교문화연구』 10: 173-216.
- 이영진. 2013. 「『금강경』에 나타난 전법정신과 전법론—바미안사본과 길기트사본을 중심으로」 『전법학연구』 4: 59-107.
- 이찬수. 1999. 「卽非의 논리, 回互의 관계, 禪問答: 종교간 대화와 관련하여」. 『불교연구』 16: 171-197.
- 정성욱. 2013. 「『금강경』의 표현방식에 관한 연구—즉비적 화법과 즉비시명적 화법」. 『불교학연구』 36: 229-269.
- 정진일. 2014. 「Punya-sūtra of the Ekottarikāgama in Comparison with the Fu-king 福經 of the Chinese Madhyamāgama」. 『불교학리뷰』 16: 97-121.
- 정호영. 2002. 「『금강경』의 즉비(卽非) 논리」. 『인문학지』 25: 151-167.
- 조성택. 2009. 「초기불교사 '재구성'에 관한 검토」. 『불교학연구』 23: 133-181.
- 조윤경. 2017. 「법랑(法朗)의 '상즉(相卽) 개념」. 『불교학연구』 50: 145-172.
- 폴 드미에빌(Paul Demiéville). 배재형 · 차상엽 · 김성철 역. 2017. 『라싸 종교회의: 8세기 말 티벳불교의 돈점논쟁』 각주편. 서울: 씨아이알.
- 황순일. 2010. 「比丘와 苾芻를 둘러싼 빨리어와 범어의 다양한 뉘앙스」. 『인도철학』 30: 79-96.
- 渡辺章悟. 2009b. 『金剛般若經の研究』. 東京: 山喜房佛書林.
- Demiéville, Paul. 1956. "La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History* 3, no. 1: 1-38.
- Harrison, Paul. 2015. "The British Library Vajracchedikā Manuscript IOL San 383-387, 419-427." *The British Library Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia*. vol. III.2. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University.
- Macdonell, Arthur Anthony. 1893. *A Sanskrit-English Dictionary*. Lonon: Longmans, Green, and Co.
- Mayrhofer, Manfred, ed. 1976. *Kurzgefasstes Etymologisches Woerterbuch des Altindischen*. 4 vols. Heidelberg: Carl Winter Universitaetsverlag.
- Wawrytko, Sandra. 2019. "The Sinification of Buddhist Philosophy: The Cases of Zhi Dun and The Awakening of Faith in the Mahāyāna (Dasheng Qixin Lun)." In *Dao Companions to Chinese Buddhist Philosophy*, edited by Youry Wang & Sandra A. Wawrytko, 29-44. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: Brill Publishers.

인터넷 사이트 (2022. 2. 4. 기준)

<https://suttacentral.net>

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

## A Comparative Study of the Meaning of the Phrase “Is Not as Such” in the *Diamond Sūtra*: Centering around the Kumārajīva Version and the Sanskrit Manuscripts

Yeon-Sug JO (Ven. Su-Wan)  
(Geumgang University)

In the Kumārajīva version of the *Diamond Sūtra*, we find twenty-four instances in which the stock phrase “A is not A as such. Therefore, it is called A” appears. It seems, however, that this phrase was not initially used in such a standardized form. The researcher’s examination of the Sanskrit and Tibetan versions of the scripture has revealed that such a typical form does not appear frequently in the earlier Sanskrit manuscripts and that a similar pattern is also found in the Tibetan versions, as the latter is a uniform and mechanical rendering of the Sanskrit versions. Whereas the earlier Sanskrit versions of the *Diamond Sūtra* adopt an inspiring literary style that draws its reader naturally to the words of the Buddha, the Kumārajīva version fixes the corresponding passages in a standardized form and emphasizes that these are the words of the Buddha.

The phrase “A is not A as such. Therefore, it is called A” states that when one immediately sees A is the dharma-nature devoid of self-nature and thus sees A is not what its real concept is, it is called A. Therefore, it was already said, is being said, and will be said that since the true nature of A is not identical with A, it is called A. Therefore, the *Huayan Sūtra* says that everything is constantly preaching the dharma; the *Lotus Sūtra* also

says that the Tathāgata is always giving truthful words “It is called *A*.” In the case of the *Diamond Sūtra*, however, the phrase “It is called *A*” means that the Tathāgata goes beyond the true characteristic itself and performs a linguistic activity caused by the subsequently attained wisdom, which goes beyond the nondiscriminating wisdom that occurs prior to the division of one’s consciousness into subjective and objective aspects.

The Sanskrit phrase meaning “A is not A as such” which appears in Chapter 8 of the *Diamond Sūtra* is rendered as “A is not of the nature of A” in the Kumārajīva version. He then adds that the Tathāgata says that there are therefore great merits. This seems to contradict with Bodhidharma’s criticism of Liang Wudi as having no merits, but it rather corresponds with the meaning of the passage “emptiness is itself non-emptiness.”

**Field** : Buddhist Philology

**Keywords** : *Diamond Sūtra*, *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, “A is not A,” “A is not A as such, Therefore it is called A,” words of the Buddha, Tathāgata, tathatā

2022년	2월 15일	투고
2022년	4월 5일	심사완료
2022년	4월 6일	계재확정