

『금강경』의 표현방식에 관한 연구

—즉비적 화법과 즉비시명적 화법

정성욱(자명)

전 동국대강사

I. 서론

1. 『금강경』의 중요성
2. 선행연구들의 관점
3. 분석의 범위와 방향

II. 『金剛經』의 구분과 卽非論理

1. 전통적 구분
2. 卽非의 論理

III. 卽非的 화법

1. 즉비적 화법의 연원
2. 즉비적 화법의 특징
3. 즉비적 화법의 예

IV. 卽非是名的 화법

1. 즉비시명적 화법의 연원
2. 즉비시명적 화법의 특징
3. 즉비시명적 화법의 예

V. 결론

현대 한국불교의 사상은 『金剛經』을 중심으로 하고 있다고 해도 과언이 아니겠지만, 불교역사에 있어서도 수많은 판본과 주석서가 그 중요성을 말해준다. 그러나 수많은 주석서들은 지나치게 현학적으로 기술되어 있거나 格外道理를 강조하다 보니 본문의 흐름이나 표현방식을 간과하고 있다.

이에 본고는 『금강경』 본문의 표현방식의 변화를 살피면서 본문을 좀 더 명확하게 분석하고자 하였다. 여기서는 구마라습역을 중심으로 하고 진제성과 각목역을 참조하여 본문 분석의 기초를 삼았다. 그리고 『금강경』을 한역하면서 상하로 구분하거나 두 부분으로 구분한 학자들도 있지만 구분의 필연성보다 편의적 기준으로 나누어져 있었다. 그래서 본고는 卽非의 話法과 卽非是名의 話法을 분류의 기준으로 삼아 『금강경』 본문을 두 부분으로 나누어 보았더니 전반부는 주로 즉비적 화법으로 표현되어 있었고 후반부는 즉비시명적 화법으로 이루어져 있음을 발견하였다.

이에 본고는 즉비적 화법과 즉비시명적 화법의 차이점을 분석하여

보임으로써 『금강경』 후반부의 표현방식이 전반부의 표현방식과 배치되는 입장에 있다는 결론에 도달하였다.

주제어

금강경, 즉비적 화법, 즉비시명적 화법, 즉비논리

I. 서론

1. 『금강경』의 중요성

한국불교는 대승불교이며, 대승불교의 가장 큰 흐름은 반야사상이다. 그러한 반야사상을 가장 잘 표현했다고 볼 수 있는 경전이 『금강경』이다. 그래서 『금강경』은 다수의 판본¹⁾이 존재하며 수없는 주석서²⁾와 해설서가 있다. 중국선종에서도 오조홍인이 『금강경』을 강조

1) 梵語本(Max Müller 本, 東 터키스탄 本, Gilgit 本, Conze 校正本), 티벳譯本(Hphags-pa ses-rab kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pashesbya-ba theg-pachen-pohimdo, 『影印北京版 西藏大藏經』, Peking blockprint with sanskrit, Dam-pa's translation), 高昌譯本(ed. Sten Konow, The V. in the old Khotanese version of Eastern Turkestan. In Hoernle.), 蒙古譯本(Kanjur. Ligeti, Kalmuk Mongolian translation, Prints (a) Bibliothèque de l'Institut de France, (b) Peking prints in W. Heissig, (c) Hashimoto)), 滿洲譯本(Kanjur. Ligeti, A different Translation in Heissig, Kalmuk Mongolian Translation, Prints (a) Bibliothèque de Institut de France, (b) Peking prints in W. Heissig.), 漢譯本(羅什本, 流支本, 眞諦本, 笈多本, 玄奘本, 義淨本).

2) 印度(無着, 世親), 中國(僧肇, 智顛, 吉藏, 智儼, 窺基, 宗密, 子璿, 禪月 등. 六祖의 『金剛經口

한 이래 육조혜능은 『금강경』을 듣고 깨었다고 하며 한국에서는 보조 지눌이 항상 사람들에게 『금강경』 읽기를 권했고 현재 대한불교 조계종의 所衣經典이기도 하다. 또한 많은 대승 경전들³⁾도 『금강경』을 인용하고 있다. 이러한 중요성외에도 『금강경』은 반야의 공사상을 표현하고 있지만 ‘空’이나 ‘願’‘六波羅蜜’과 같은 대승불교의 특징적 용어도 없으며 대소승의 대립도 나타나지 않으므로 대승불교 사상의 초기 원류에 가까운 경전이다. 그렇지만 이렇게 중요한 의미를 갖는 『금강경』임에도 불구하고, 그동안 『금강경』에 대한 연구나 분석의 방향은 본문의 正當性을 기초로 하고 주로 본문의 해설에 치우쳐 왔다. 또한 번역의 기본 방침도 본문을 존중하여 삭제할 경향도 있었다.⁴⁾ 그렇지만 본문의 내용에 대한 비판적 분석은 거의 없었다. 그래서 본고는 해설서나 주석서, 또는 경의 이름보다 『금강경』의 본문 자체가 가지고 있는 두 가지 표현방식을 분석하여, 보다 경의 뜻을 뚜렷이 하고자 한다.

2. 선행연구들의 관점

먼저 인도에서 나타난 『금강경』 주석서는 無著(Asanga:300-370)의

訣』에 그때까지 주석한 사람도 800여명:『此經讀誦者無數, 稱讚者無邊, 造疏及註解凡八百餘家』, 韓國(元曉, 圓測, 義天).

3) 『阿闍世王女阿術達菩薩經』, 『入大乘論』, 『究竟一乘寶性論』, 『般若燈論釋』, 『大乘寶要義論』, 『六祖壇經』, 『頓悟入道要門論』, 『景德傳燈錄』 등.

4) 김용표, 「Kumārajīva의 經典解釋學과 中觀思想」, 『한국불교학』 제24집(서울: 한국불교학회, 1998), p.71 주20) 재인용: “道安의 五失本三不譯, 玄奘의 五種不翻”

『金剛般若論』⁵⁾과 世親(Vasubandhu:316-396)의 『能斷金剛般若波羅密經論釋』⁶⁾이 있다. 無著의 18住處說은 수보리가 제기하는 여러 질문을 18단계로 구분하여 근기의 성숙에 따라 수행단계가 높아진다고 설하고 있다. 그러나 유식학적인 입장에 근거한 무착의 주석은 특정한 방향성을 가지고, 지나치게 학문적으로 복잡하게 분석하고 있다. 이 18주처설에서 설정한 방향은 점층적인 수행계위로서, 發心에서 佛智에 이르는 과정을 묘사했다고 볼 수 있지만, 『금강경』이 특정한 방향으로 설해졌다고 보는 것은 무리일 것이다. 왜냐하면 초기불교의 사성제 팔정도의 특징은 특별한 방향을 설정하는 것보다 단지 바르게 아는 것을 강조할 뿐이므로 『금강경』처럼 초기불교에 가까운 경진도 특정한 방향을 제시하지 않았다고 보는 것이 옳을 것이다. 그러나 대승불교로 가면서 점차 아는 것보다 수행하는 것을 강조하는 쪽으로 변화하고 있다. 무착의 주석도 그와 같아서 법을 이해하는 것보다 수행을 강조하는 입장에서 있다.

또 세친의 주석은 5장부터 시작하여 32장까지의 본문 내용에 대하여 27가지의 의문을 제기하면서 해설하고 있다. 물론 세친이 주석한 의도는 『금강경』의 본래 모습처럼 문답의 형식을 보이려고 하였지만 본문의 5장에 있는 것처럼 ‘즉비’로 설명하는 것이 아니라, 주로 ‘없다’라는 논리로 대응하고 있다.⁷⁾ 이렇게 복덕도 없고 깨달음도 없고 설법

5) 無著, 『金剛般若波羅密經論』, (T25)

6) 世親, 『能斷金剛般若波羅密經論釋』, 唐 義淨譯, 略稱 能斷金剛經論釋, (T25)

7) 世親, 『能斷金剛般若波羅密經論釋』(T25), “第7疑: ‘여래는 설법을 한 적이 없다.’, 第9疑: ‘여래가 깨달은 법은 형상이 없다.’, 第16疑: ‘복덕이 본래 없다.’, 第17疑: ‘여래는 한 바가 없다.’, 第18疑: ‘여래는 보이는 것이 아니다.’, 第19疑: ‘여래는 설법한 바가 없다.’, 第21疑: ‘여래는 증생제도를 해야 한다고 생각하지 않는다.’, 第22疑: ‘여래는 알아 볼 수

한 바도 ‘없다’라는 논리는, 들을 때는 그럴 듯하지만 돌아서면 다시 유무논쟁에 휩쓸릴 수밖에 없을 뿐 아니라 마침내 말할 수 없는 경지를 설정해야만 하는 모순에 봉착하게 된다.

그리고 중국에서는 양당송 삼대에 걸쳐 설해진 『金剛經五家解』가 『금강경』 주석서로 가장 유명하다. 그 구성은 규봉종밀의 疏論纂要, 六祖解義, 傳大士贊, 治父頌, 宗鏡提綱으로 이루어져 있어서 五家解라고 부르지만, 거기에다가 무착의 18住處, 세친의 27斷疑, 소명태자의 32分科가 합편되어 있다. 현재 우리가 보는 오가해는 涵虛가 說誼를 붙인 것이다. 그중에서 宗密의 疏論纂要是 무착과 세친의 입장을 참고하여 三空을 설하였고 百家의 註疏를 대변하였으며 육조부터 종밀까지는 禪家의 입장에서 『금강경』을 설하였다. 그러나 『금강경오가해』는 諸祖師들의 깨달음과 禪旨가 『금강경』의 구절구절마다 확연히 드러나기 때문에 단락 단락의 자세한 설명과 주석들이 수행자들의 안목을 밝히고 공부에 도움을 주었겠지만, 전체적으로 평범하게 보이는 『금강경』 본문의 흐름을 분석하고 해설하는 입장에서 서술된 글은 아니라고 하겠다. 마치 신소천의 『금강경강의』⁸⁾처럼 如是我聞 일구에 일체법이 다 들어있다고 표현함으로써 경문의 내용을 분석하는 것을 분별경계라고 멀리하게 만드는 면이 있다는 말이다. 그래서 본문의 흐름을 살피고자 하는 본고의 입장에서는 크게 참고한 부분은 적다.

이상의 인도논사의 주석이나 중국오가해의 주석도 기본입장에서 재고할 부분이 있다. 첫째, 『금강경』은 수보리의 질문에 붓다가 친절하

없다.”

8) 申素天, 『金剛經講義』(서울:명문당,1980), p.3.

고 알아듣기 쉽게 대답한 것이므로 듣는 사람을 이해시키는 것이 목적이라는 것이다. 만약이라도 청자가 알아듣지 못하면 알아들을 때까지 다양한 말로 설명하셨을 것이 분명하다. 그러나 위 주석서들은 오히려 본문을 더 알 수 없고 복잡하게 만드는 효과가 있다. 보통 붓다의 대화형식은 질문에 대하여 간결하고 분명하게 답변하는 것이다. 또 묻는 사람과 대답하는 사람이 스승과 제자라고 말하기보다 서로 평등한 입장에서 문답한다고 보는 것이 좋을 것이다. 적어도 붓다가 법을 설한다면, 그곳에는 아는 사람과 모르는 사람, 깨달은 사람과 깨닫지 못한 사람이 구분되는 것은 아닐 것이다.

둘째, 수보리의 질문을 분석해 보면 수보리의 입장이 드러난다. 우선 수보리는 출가 수행자이지만 이미 존재하는 법을 이해하거나 상이상이 아니라는 것[卽非論理]을 이해하는 입장이 아니라, 당시의 일반적인 수행자중 마음의 수행을 중시하는 입장에 서있는 사람이라고 볼 수 있다. 우리는 그러한 증거를 여러 군데서 발견할 수 있다. 6장에서 ‘상이 상이 아니라는 말을 누가 믿겠습니까?’라고 질문하여 붓다로부터 ‘莫作是說(그런 말 하지 말아라)’이라는 힐난을 받는다. 8장에 ‘칠보 보시가 복덕이 많지 않는가?’라는 질문에 ‘복덕이 복덕의 성질이 아니므로 여래가 복덕이 많다고 한다.’라는 다소 엉뚱한 답변을 하였지만, 붓다는 수보리의 대답과 상관없이 재보시가 복덕이 많지만 전법의 공덕은 더 크다고 설명하고 있다.⁹⁾ 그래서 이러한 질문을 했을 때를 본다면, 수보리를 解空第一이라고 호칭하여 모든 것을 알지만 중생을 위

9) 전제성역이나 각목역에서도 역시 수보리는 ‘복덕이 복덕이 아니므로 복덕이다’라고 답변하였지만 붓다는 수보리의 답변과 다른 방향으로 설명하고 있다.

해서 짐짓 묻는 입장으로 보는 것보다 처음 수행하는 입장에서 누구나 물을 수 있는 것을 묻는 것이라고 보아야 할 것이다. 물론 解空第一이라는 표현속의 空이라는 용어는 『금강경』 본문에는 등장하지 않는 후세의 용어이기도 하다. 어떻게 번뇌를 극복하고 어떻게 마음을 머무르는가? 이것은 절에 처음 온 사람이면 누구나 할 수 있는 질문이다. 그러나 기존 주석서에는 이러한 입장이 반영되어 있지 않다. 그래서 현대사회의 어떤 사람이 『금강경』을 공부하고자 하여, 『금강경』 본문을 본다면 너무나 단순하며 싱겁게 보일 수 있지만 주석서를 보면 비밀스럽고 복잡하다.

한국에서는 『금강경』 해설서가 주로 편집되었으며 그 종류는 이루 말할 수 없이 다양하다.¹⁰⁾ 마치 불교를 공부한 사람이라면 적어도 『금강경』에 대한 소견정도는 있어야 하는 것처럼 보인다. 그들은 대부분 신앙적이며 수행자의 입장에서 해설하고 있다. 그중 신소천¹¹⁾은 선사

10) 『금강경연구』(석진오,1988); 『금강경의 야단법석』(강대관,1994); 『금강경』(경전연구모임,1991); 『금강반야바라밀경』(광덕,1995); 『금강반야바라밀경』(김만권·손오봉,1994); 『신역금강경오가해』(김운학,1980); 『금강반야바라밀경』(김해안,1974); 『금강경전서』(조계종승가대학원,1997); 『금강경오가해』(무비,1995); 『금강경강의』(신소천,1991); 『우리말금강경』(심재열,1995); 『금강경사경 및 공부』(우학,1996); 『금강경』(이기영,1997); 『천수·금강·팔양경』(이승환,1998); 『법륜스님의 금강경 이야기』(정토출판편집부,1995); 『금강경』(정호영,1994); 『한글세대를 위한 독송용 금강경』(조현춘,1998); 『금강반야바라밀경』(최돈욱,1995); 『금강경』(최순명,1992); 『금강경주해』(김호귀,2007); 『금강경의 인식과 실천』(김선근,2005); 『(梵·藏·漢·英·佛·獨대조)금강경』(전제성,2003); 『(금강경오가해설의)규봉스님 금강경』(원순,2013); 『(오가해)금강경』(탄허,2012); 『금강경역해』(각목,2001); 『금강경오가해설의』(이인혜,2009).

11) 申韶天, 『금강경강의』(서울: 흥법원,2008).

의 입장, 무비¹²⁾는 강사의 입장, 전재성¹³⁾은 빠알리해석의 입장, 각목¹⁴⁾은 남방 불교와 범어해석의 입장, 석진오¹⁵⁾는 집합적인 입장등이 대표적이다. 그러나 이렇게 많은 『금강경』해설서가 있어도 단순하게 보이는 본문의 흐름만을 위주로 분석한 것은 별로 없는 현실에서, 본고와 이러한 점을 상기하여 기존의 어떤 주석서나 해설서보다 본문의 흐름을 중심으로 분석하고자 하며, 또 그러한 면에서 본문의 표현 방식 즉 화법을 분석하여 일관성의 문제를 부각시키고자 한다.

3. 분석의 범위와 방향

이렇게 수많은 관심과 조명을 받아온 『금강경』이므로 다양한 판본과 주석이 심대하다. 그래서 본고에서는 구마라습역을 중심으로 하고 전재성역과 각목역을 참조하여, 이 세 가지 번역판을 저본으로 삼아서 분석하고자 한다. 먼저 분석의 범위는 가능한 한 『금강경』본문을 중심으로 하였고 주석은 참고만 하였다. 그러나 선행연구가 이렇게 많음에도 불구하고 주로 신앙적 입장에서 해설된 것이 대부분이다. 그래서 본고는 본문의 사상적 흐름에 대하여 비판적 분석을 시도하고자 하였으나 스즈키의 즉비논리 외에는 뚜렷한 분석이 없었다. 또한 즉비논리도 선의 격외논리와 혼용되어 있으므로 평범하고 학문적인 논리적 구성으로 이루어졌다고 볼 수 없는 면도 있었다.¹⁶⁾ 그러다보니 비판하고

12) 無比, 『신금강경강의』(서울: 불광출판사, 2010).

13) 전재성, 『금강경(전재성)』(서울: 한국빠알리성전협회, 2003).

14) 覺默, 『금강경역해』(서울: 불광출판사, 2001).

15) 釋眞悟, 『金剛經研究』(서울: 고려원, 1988).

16) 禪的論理 또는 格外論理

자 하여도 선의 논리까지 소논문에서 분석한다는 것은 무리일뿐 아니라 전반부와 후반부의 뚜렷한 차이점을 부각시킬 만큼 선에 대한 분석적 논리가 성립되어 있는 것도 아니라고 사료된다. 그래서 본고는 사상이나 논리가 차이가 있다면 반드시 겉으로 표출된 화법도 차이가 날 것이라고 생각되었다. 또한 표현이나 화법의 차이도 저절로 생기는 것은 아닐 것이라고 생각되므로 누구나 자세히 살펴보고 분석해 본다면 옛 사람의 뜻을 되살리는데 어렵지 않을 것이라고 생각된다. 이때 논리는 내재되지만 화법은 표출되는 것이므로 안과 밖의 관계가 있을 것이다. 또 한 가지 단어의 개념만 분석한다면 보는 관점에 따라 많은 다양성을 내재할 수 있지만 비교되는 두 가지 이상의 단어가 있다면 비교분석하는데 따른 오해도 줄일 수 있을 것이라고 생각된다. 그러므로 내면적 사상분석은 다른 경전과의 연관 관계도 고려할 필요가 있을 것이고 논리적 분석도 사상을 떠나서 말할 수 없기 때문에 불교학 전반에 대한 논의가 필요한 부분도 있을 것이다. 그런 면에 반하여 화법은 단지 『금강경』에서만 표출된 것을 연구할 수 있는 장점도 있을 것이다. 그렇지만 지금까지 선행연구에서 화법이라는 표현이 드러나 있지 않기 때문에 일반적으로 통용되는 논리를 인용해서 표현한 후, 본 논고에서는 그것을 화법적인 면으로 시각을 바꾸어 표현하려고 하였다. 그래서 본고의 분석방식은 최대한 간결하게 하고 현대인의 기호와 이해에 적합하기 위해서 내면에 감추어진 사상이나 논리보다 겉으로 드러난 표현인 화법을 중심으로 분석하기로 하였다. 그리고 다음은 먼저 본문의 내용을 화법에 따라 두 부분으로 분류하고 『금강경』 전체의 일관성을 분석해 보기로 한다.

II. 『금강경』의 구분과 卽非論理

『금강경』은 한권의 경전이지만 후세 중국에서 道安이 설정한 三分科說(序分,正宗分,流通分)의 구조가 잘 갖추어져 있지는 않다. 그래서 중국학자들은 편의적으로나 내용적으로 볼 때 상하 두 부분으로 나누어 주로 구분하고 있다(표1). 그리고 현대학자들은 <표2>처럼 두 가지로 나누어 구분하기도 한다. 그러나 구분의 필연성이 보이지 않기 때문에 본고에서는 구분의 필연성을 보이기 위해 화법의 차이라는 방식을 채택하였다.

그리고 『금강경』은 대승의 般若思想을 즉비논리로 설명하고 있는 것이 또 하나의 특징이다. 卽非論理란 스즈키 다이세쯔(鈴木大拙:1870-1966)가 『금강경』에서 발견한 논리이다. 본고는 화법의 차이가 발생하는 원인을 ‘즉비논리’를 분석함으로써 찾을 수 있었고, 이것을 참고하여 『금강경』 본문 전체를 즉비적 화법과 즉비시명적 화법의 두 가지로 구분하였다.

1. 전통적 구분

『금강경』은 상하의 2권으로 구분되어 있었지만 梁나라 昭明太子(501-531)는 구마라습본을 기본 판본으로 하여 32장으로 나누었다. 그러나 이 32장이 내용적으로 일관성이 있는 것은 아니지만 수행하고 공부하기 위해 편의상 구분한 것으로 보인다. 그리고 僧肇(384-414)와 天台智顛(538-597), 吉藏(549-623)은 다음 <표1>과 같이 『금강경』이 상하 두 부분의 내용에서 차이가 있다고 했다.

〈표 1〉 『금강경』 상·하권의 내용

		『금강경』 上 (제1장~제16장)	『금강경』 下 (제17장~제32장)
僧肇	内容	衆生空	法空
天台智顓, 吉藏	聽衆	前會衆	後會衆
	根機	利根	鈍根
	緣觀	緣이 다한다.	觀이 다했다.
	觀	觀行을 밝힌 것	觀主를 제멸한 것

또 학자에 따라서 다음 〈표2〉와 같이 양분하는 부분에 대해 서로 다른 의견을 갖고 있기도 하다.

〈표 2〉 학자들의 양분하는 부분

	첫 번째 부분	두 번째 부분
Edward Conze, 釋眞悟	제1장 ~ 제13장a	제13장b ~ 제32장
無比	제1장 ~ 제14장	제15장 ~ 제32장
宋仁淑	제1장 ~ 제16장	제17장 ~ 제32장

콘즈(Edward Conze, 1928~1979)는 소명태자의 분과를 따르지 아니하고 전체를 9단락으로 나누었다. 그리고 위 〈표2〉처럼 13장a의 부분에서 첫 번째 결론을 찾고 끝에서 두 번째 결론을 찾았다.¹⁷⁾ 석진오도 이런 의견에 찬성하고 있다.¹⁸⁾ 무비는 두루마리 『금강경』이 부피에 따라서 두 부분으로 나눌 때 14장까지를 상권, 15장부터 하권으로 불렀다고 한다.¹⁹⁾ 송인숙은 ‘1장~16장’과 ‘17장~32장’ 사이에 서로 같

17) Edward Conze & Allen&Unwin, *Buddhist Wisdom Books, The Diamond Sutra, The Heart Sutra*, London, 1958.

18) 釋眞悟, 『金剛經: 금강경에 대한 나의 공부노트』(서울: 현대문예사, 1987), p.77.

19) 釋無比, 『金剛經講義』(서울: 불광출판부, 1994), p.162.

은 주제로 다루어져 있다²⁰⁾고 서술하여 제17장에서부터 전반부와 마찬가지로의 내용이 반복된 모습을 보인다고 보고 16장까지를 전반부로 보았다.

그러나 본고는 『금강경』을 제10장까지 전반부, 11장에서 끝까지 후반부로 크게 두 부분으로 나누어 보았다. 내용적 일관성으로 볼 때 전반부는 일관적으로 즉비적 화법으로 표현되어 있지만 후반부는 즉비시명적 화법으로 이루어져 있다. 여기서 즉비적 화법이란 제5장의 ‘諸相非相’의 표현에서 표출한 화법으로써 ‘상이 곧 상이 아니다[卽非…]’는 말이며, 즉비시명의 화법이란 상이 곧 상이 아니지만 그 이름이 그러하다[卽非是名…]는 표현을 말한다.

본고에서는 ‘A卽非A, 是名A’라는 표현이 ‘A卽非A, (本來無) 是名A’처럼, 본래는 없지만 그 이름을 A라고 한다고 인식되므로 ‘本來無’가 생략되었다고 보았다. 왜냐하면 이름뿐이므로 허망하다거나 이름만 그렇다고 생각하기 쉬운 표현이기 때문이다. 그러나 공사상이 그렇듯이 ‘본래무’란 표현을 하더라도 아주 없다는 말은 아니다. 그래서 본고의 즉비시명적 화법은 단독으로 존재하는 A는 없으므로(裏面에 A가 있으므로) ‘A는 본래 없다’라고 표현하지만 없는 것은 아니라는 논리를 내재하고 있다. 그래서 내면적 논리는 즉비적 화법과 비슷한 것처럼 보이지만 표현방법은 이름이라는 결론을 보이고 있으므로 청자의 입장에서는 화자가 말하고자 하는 바와 전혀 다르게 들린다는 것이 문제점이다. 본고는 이러한 표현을 적시하고 ‘본래 없다[本無…]는 화법’

20) 宋仁淑, 「金剛般若經의 繙譯問題研究의 一端」 『東國思想』, 第17輯, (서울: 동국대출판부, 1984), p.156.

즉 본무적 화법으로도 부를 수 있다고 보았다. 그래서 『금강경』에 대한 본고의 구분은 즉비적 화법과 즉비시명적 화법의 두 부분으로 나눈 것이다.

2. 卽非의 論理

『금강경』에는 ‘卽非…’라는 표현과 ‘卽非…是名’이라는 표현이 다수 출현한다. 이러한 표현에 대하여 선학들은 여러 가지 입장을 보였다. 일본의 유명한 불교학자인 스즈키 다이세쯔(鈴木大拙, 1870~1966)는 『금강경』에서 즉비의 논리(卽非의 論理)를 창안하였다고 하였다. 이법산(2001)도 『금강경』은 즉비논리로 구성되어 있다고 밝힌 바 있고,²¹⁾ 김호성(1996)도 『금강경』은 즉비논리라고 하면서 그 논리적 구성을 분석한 바 있다. 이법산과 김호성은 스즈키의 입장과 유사하다. 그렇지만 정호영(2002)은 스즈키의 입장을 선적 즉비논리라고 칭하고 『금강경』의 즉비논리는 다르다고 하였다.

먼저 스즈키 다이세쯔는 『金剛經』의 禪(1969)에서 다음과 같이 서술하고 있다.

“우선 『금강경』 13장에 있는 ‘불설반야바라밀 즉비반야바라밀 시명반야바라밀²²⁾’부터 살펴보자. 이것을 풀어쓰면 ‘부처님이 설하신 반야바라밀이라는 것은 즉, 반야바라밀이 아니다. 그러므로 반야바라밀이라 이름하

21) 李法山, 「『金剛經』의 선사상」, 『인도철학』 제11집 제2호 (서울: 인도철학회, 2001), p.31, “『金剛經』은 卽非의 논리”

22) 「如法受持分」 제13(T8, p.750a), “佛說般若波羅蜜 卽非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜”

는 것이다.’가 된다… 이것을 공식적으로 옮겨보면 ‘A는 A이다라는 것은, A는 A가 아니며, 그러므로 A는 A이다.’가 된다.²³⁾

“卽心是佛,卽心卽佛이라는 것은 非心非佛이라는 것과 필시 동일한 것이다. 표면적으로 보면, 卽은 긍정을 非는 무엇보다 부정을 나타내므로, 양자간에 어떠한 관련성도 없다고 말할 수 있다. 그러나 선의 논리상 그 특징은 ‘긍정 즉 부정’, ‘부정 즉 긍정’이 되는 것이다. 이것이 내가 주장하는 ‘즉비의 논리’인 것이다.²⁴⁾”

라는 표현을 하고 있다. 즉 그는 ‘산은 산이 아님[非]으로써만 산일 수 있고[卽], 물은 물이 아님으로써만[非] 물일 수 있다[卽]’고 표현하여 부정을 뜻하는 ‘非’와 긍정을 뜻하는 ‘卽’을 원인과 결과 또는 동등한 입장으로 나열하였다. 이렇게 ‘非’가 그대로 ‘卽’이라는 표현을 사용함으로써, 대립 자체가 동일하다는 논리를 불교철학의 정수라고 설명하는 것이 스즈키의 지론이다.

그러나 본고에서는 스즈키의 三段 卽非論理²⁵⁾가 본문을 의역하여 탄생한 논리라고 본다. 본문은 ‘반야바라밀이 반야바라밀이 아니라 반야바라밀이라고 부른다.²⁶⁾로 이루어져 있는 것을 스즈키는 “반야바라밀이 반야바라밀이 아니므로 반야바라밀이다.”라고 해석하고 있다. 이러한 표현방식으로 인하여 스즈키의 삼단 즉비논리는 반모순율을 표방하게 되었다. 즉 스즈키는 ‘卽非’이므로 ‘是名’이라고 하여 긍정의 원

23) 鈴木大拙, 『『金剛經』의 禪·禪への道』(東京: 春秋社, 1975), p.17.

24) 鈴木大拙, 서명석의 옮김, 『가르침과 배움의 현상학: 선문답』(서울: 경서원, 1988), p70.

25) ‘A는 A이다’라는 것은, A는 A가 아니며, 그러므로 A는 A이다.

26) 「如法受持分」제13장 (T8, p.750a), “佛說般若波羅蜜 卽非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜”

인을 즉비 즉 부정에서 찾고 추상적 표현방식을 보이면서 言語道斷處를 설명하였다. 그러므로 상식적으로 이해가 되지 않고 말로 할 수 없는 경지를 표현하기 위하여 覺體驗의 필요성을 강조하게 되었다.

그러나 논자의 입장에서 스즈키의 즉비논리를 다시 살펴본다면 입체적 논리구조를 직선논리로 설명하고자 한 것으로 보인다. 왜냐하면 모든 존재가 관계적으로 이루어져 있음에도 불구하고 스즈키가 A를 설명할 때 'A와 A'만 가지고 말하는 직선논리이기 때문에 추상적인 입장이 되고 체험을 강조하는 외에 다른 방법이 없게 된다. 그렇지만 만약 스즈키가 개체성을 벗어나 관계적인 방법으로 A를 설명하고자 한다면, 예를 들어 A가 아니면 B나 C, 또는 그 외의 일체로 설명하는 것이 더 쉬울 수도 있을 것이다.

이법산은 四相을 설명하면서 '卽非...'라는 표현과 '卽非...是名'을 혼용하여 두 가지 표현을 전혀 구분하지 않고 있다.²⁷⁾ 오히려 '是名'을 강조하면서 방편상 붙여진 이름이므로 무상무념처럼 상념이 없다는 표현을 하였다.

또 김호성은 'A卽非A'를 A형으로 'A卽非A, 是名A'를 B형으로 나누어 분석하고, B형에서 부가된 '是名A[tenocyte A]'가 앞에서 부정된 바로 그 A라고 생각하였다. 그래서 A형은 B형에서 '是名A'부분이 생략된 것으로 보았다.²⁸⁾ 이러한 분석으로 김호성은 두 가지 표현의 구분이

27) 李法山, 『『金剛經』의 禪思想』 『印度哲學』 제11집 2호 (서울: 印度哲學會, 2001), p.37, “이 상은 곧 관념의 상이다. 이 상은 어떠한 경우에도 존재되어서는 안 된다. 철저한 무상 무념이어야 한다. 어떤 상이라도 있으면 ‘卽非...’, 즉 아니다. 불 여래 보살 법 복덕 반야바라밀 등은 어떠한 상이 아니라 다만 방편상 붙여진 이름일 따름이므로 ‘是名’이라고 했다.”

28) 김호성, 「禪觀의 大乘의 淵源연구」 (서울: 동국대학원 박사학위논문, 1996), p.47.

무의미함을 말하는 대신에 ‘A卽非A, 是名A’의 즉비논리가 반모순율을 표현하는 방법이라는 입장에서, 즉비논리를 아함에서 시설된 무기의 대승적 표현으로 보고 空이며 中道라고 서술하고 있다.

그러나 이법산과 김호성은 모두 이러한 ‘卽非…是名’의 화법이, 말하는 화자의 입장과 듣는 청자의 입장이 다를 수 있다는 문제에 대해서 언급하지 않고 있다. 본고에서 제기하고자 하는 문제점은 그 화법이나 표현방식에 있어서 ‘卽非…是名’이 ‘卽非…’와 차이점이 있다는 것이다. ‘卽非…是名’이란 표현은 화자가 공사상을 말하고 있기 때문에, 아주 없는 것을 말하는 것이 아니지만 청자에게는 이름뿐이므로 없는 것으로 들리게 된다. 그래서 화자가 이러한 오해를 없애려면 많은 보조적 논리가 필요하게 될 뿐 아니라, 화자의 심적 경지는 말할 수 없는 것이라고 할 수도 있고, 체험을 강조하기도 할 수 있을 것이다. 그에 반해서 ‘是名’이 붙어 있지 않는 ‘卽非…’적 화법은 중론의 팔불중도가 그런 것처럼 부정적 표현으로 보이더라도, 없다는 결론을 강조하는 입장이 아니기 때문에, 청자로 하여금 자신의 생각을 다시 살펴보게 만드는 가능성이 생길 것이다.

또 이법산과 김호성의 입장과는 달리 정호영은 “『금강경』의 즉비논리는 두 개의 명제로 이루어져 있는 것이다. 이것은 기본적으로 空性和 施設의 사상을 함축하고 있는 소박하면서도 독자적인 『금강경』의 표현 양식으로 이해된다.”²⁹⁾라고 말하고 있다. 또 스즈키의 즉비적 삼단논리³⁰⁾를 전통적인 선의 논리라고 보고 『금강경』의 즉비논리와는 차이가 있

29) 정호영, 「『金剛經』의 즉비논리」, 『人文學誌』 제25집 (청주: 충북대 인문학연구소, 2002), p.155.

30) 각주 24)참조, A- \bar{A} -A, 긍정-부정-긍정, 분별-무분별-분별,

다고 하였다. 그는 ‘卽非…’라는 표현은 空性을 밝히기 위한 것으로 보고 ‘是名…’이라는 표현은 施設 즉 언어적 가설물로서 즉비를 설명하기 위한 보완적 장치라고 논하고 있다. 그러나 정호영이 ‘A卽非A, 是名A’를 분리할 수 있는 명제의 집합이라고 분석한 것은 독특하지만, 『금강경』 속에서는 하나의 통합된 명제로 작용하고 있다고 설명하고 있으므로 이러한 명제와 『금강경』의 표현방식의 변화에 대한 분석은 없었다.

그래서 본고에서는 삼단의 논리를 모두 말하는 스즈키의 즉비논리와 달리 ‘A는 A가 아니다[A卽非A]’라는 한 가지 표현을 ‘즉비적 화법’이라고 부르고 ‘A는 A가 아니라 그 이름이 A이다[A卽非A, 是名A]’라는 또 하나의 표현을 즉비시명적 화법이라고 나누어 보았다. 본고의 입장에서는 이렇게 스즈키의 즉비적 논리를 다시 분석하여 두 가지 화법으로 분류하였으므로 본고의 즉비적 화법은 스즈키의 즉비적 논리와는 차이가 있다. 다음은 두 가지 화법의 연원과 특징, 그리고 실례를 찾아 보았다.

Ⅲ. 卽非的 話法

1. 즉비적 화법의 연원

『금강경』에서 ‘卽非…’라는 표현이 처음 등장하는 부분은 제5장의 ‘諸相非相³¹⁾’으로서 ‘相卽非相’을 의미한다. 그 의미는 ‘곧 아니다’라는

31) 「如理實見分」第5 (T8,750a), “若見諸相非相”

뜻으로, 대상이 되는 것은 보살,보시,제상,복덕,신상,비법,비비법,불법, 장엄,대신 등이다. 이 가운데 복덕과 장엄은 수보리가 언급한 것으로 전반부에서는 이 두 가지 경우만 是名이 붙는다.

이러한 즉비적 화법의 연원은 연기법에서 비롯한다고 할 수 있다. 연기법이란 ‘이것이 있으면 ‘저것’이 있다[此有故彼有]’는 상관 관계적 존재의 구조를 천명한 것으로서, 사물은 항상 하나의 모습[이것(此)]으로 인식되지만 이면에는 중층적 복합적 구조[저것(彼)]로 이루어져 있다는 의미로 이해할 수 있다. 그래서 우리의 감각기관에는 항상 하나의 모습[此]처럼 인식될 수밖에 없음에도 불구하고, 그것이 아닌 모습[彼]이 내포되어 있다는 말로 설명할 수 있다.

그래서 이면의 복합적 구조를 표현하는 방법으로써 ‘卽非의 話法’ 즉 ‘하나[此]가 하나[此]가 아니다.’라던가 ‘상[此]이 상[此]이 아니다’라는 화법을 구사하게 된 것으로 보인다. 다시 말하면 ‘이것[此]이 ‘이것[此]’이 아닐 때 ‘저것[彼]’을 알 수 있다는 말이며 ‘하나[此]가 하나[此]가 아니라 일체[彼]이다.’라는 뜻을 말하기 위한 것이다. 그래서 $A \neq A$ 라는 화법은 전체에서 \bar{A} 인 모든 것(여집합)을 말한다고 볼 수 있는데 이러한 표현은 불교의 특징인 일체법을 말할 수 있는 유일한 방법으로 보인다. 이와 같은 논리를 『화엄경』에서는 ‘一[此]卽一切[彼]’라고 표현하지만 『금강경』에서는 ‘一[此]卽非一[此]’이라는 형식으로 표현하고 있을 뿐이다.

이러한 즉비적 화법은 장아함의 범천청불경³²⁾에서도 드러난다. 이

32) 『長阿含經』, 『梵天請佛經』(T1, p.548b), “淨有淨想 淨是我 淨是我所 我是淨所 彼計淨是我已 便不知淨(깨끗함에 대하여 깨끗하다는 생각이 있어 ‘깨끗함은 이 <나>다. 깨끗함은 <내 것>이다. 나는 <깨끗함의 것>이다.’라고 한다면, 그는 깨끗함은 이 나다라

곳에서는 ‘깨끗하다[此]고 생각하는 순간 깨끗한 것[此]을 알 수 없게 된다.’고 표현하고 있다. 그 의미는 깨끗한 것[此]이 깨끗한 것[此]이 아니라는 것을 알 때 참으로 깨끗한 것[彼]을 알 수 있다는 뜻이다. 또 中論의 八不中道³³⁾는 이러한 즉비적 화법을 가장 잘 표현하였다고 보인다. 왜냐하면 팔불은 어떠한 설명을 하더라도 그냥 부정하는 것처럼 보이는 것 외에 어떠한 새로운 것도 제시하지 않기 때문이다.³⁴⁾ 이렇게 즉비적 화법은 반야사상을 이어받아서, 표현방식은 마치 부정적인 것처럼 보이지만 연기법상의 ‘이것[此]’을 부정함으로써 ‘저것[彼]’을 보이고자 하는 것이라고 이해할 수 있다. 그래서 문제 자체에 대한 한 가지 견해나 관념을 부정함으로써 다른 모든 가능성을 열어 보이는 방법이라고 말할 수도 있을 것이다. 『금강경』에도 전반부에는 이러한 즉비적 화법이 주로 출현한다. 그러나 8장과 10장의 卽非是名³⁵⁾이란 표현은 붓다의 말씀이 아니라 수보리의 답변이다. 그리고 그 이름이 그렇다는 것은 즉비적 화법이라기보다 즉비시명적 화법에 속한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 이름뿐이므로 허망하다고 생각하게 되기 때문이다.

고 계교한 뒤에는 곧 깨끗함을 모른다.)”

- 33) 龍樹, 『中論』 (T30, p.1b), “不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出”
- 34) 이종표, 「『中論』의 八不과 緣起」, 『불교학연구』제22호 (서울: 불교학연구회, 2009), p.8, “중론의 팔불은 붓다의 무기와 같이 실체론에 대한 비판의 의미가 있을 뿐 구체적인 내용을 갖는 것은 아니다. …용수는 중론에서 팔불을 통해 붓다의 연기를 실체론적으로 이해한 아비달마불교를 비판했을 뿐이다.”
- 35) 『金剛般若波羅蜜經』 (T8, p.749b-c), 8장 「依法出生分」, “是福德 卽非福德性 是故 如來說福德多”, 10장 「莊嚴淨土分」, “莊嚴佛土者 卽非莊嚴 是名莊嚴”

2. 즉비적 화법의 특징

즉비적 화법의 특징은 不定的 표현과 理解的 구조이다. 즉비적 화법이란 한 마디로 내가 생각하는 것이 실체나 법의 모습이 ‘아니다’라는 표현이다. 위에서 즉비적 화법의 연원을 연기법적 구조에서 찾았는데 겉으로 드러난 모습을 아니라고 부정함으로써 감추어진 裏面을 표현하는 방법이라고 할 수 있을 것이다. 담고 있는 내용은 자신을 살피는 방법이지만 겉으로 드러나는 형식은 대화체이며 이해적 구조를 가지게 된다. 그래서 즉비적 화법은 어떠한 이데올로기에 근거하거나 행동철학을 강조하지 않고 단순히 한 가지 생각이 틀릴 수 있는 면에 대하여 설명하는 것뿐이다. 그러므로 즉비적 화법은 이 세상에서 말로 표현할 수 있고 마음속에서 생각할 수 있는 모든 것은 무엇이든지 한 가지 면뿐이므로, 가지고 있는 그 개념이 틀렸다는 것을 이해시키면 된다. 그러므로 이해적 구조와 대화체는 즉비적 화법의 가장 중요한 속성이 될 것이다.

3. 즉비적 화법의 예

『금강경』의 전반부는 범회를 시작할 때부터 모든 특별함을 포기하고 일상적인 모습에서 一切法을 보인다. 그리고 수보리의 수행적 질문에 대해 이해적 답변, 곧 즉비적 화법으로써 3,4,5장의 답변을 한다. 그리고 다시 6장에서 수보리의 믿음에 대한 질문에 대하여 7장에서 정해져 있지 않는 존재의 모습을 이해하는 것, 곧 즉비적 화법으로 법을 설명하고 이어서 8,9,10장의 즉비적 설명을 거치면서 범문을 끝낸다. 이

러한 흐름은 붓다의 가르침이 『금강경』에서 즉비적 화법으로 수미일관하게 서술되어 있음을 잘 보이고 있다. 다음의 <표3>는 이러한 흐름을 표로 나타낸 것이다.

<표3> 『금강경』 전반부 흐름

	소명태자 분과	본고의 분과	즉비적 화법	내 용
第1	法會因由分	·	·	평상 卽非 평상
第2	善現起請分	·	·	질문 1
第3	大乘正宗分	·	항복 卽非 항복	대답 1
第4	妙法無住分	妙法不住分	머뭇 卽非 머뭇	대답 2
第5	如理實見分	諸相非相分	신상 卽非 신상	대답 3
第6	正信稀有分	正信必然分	설법 卽非 설법	질문 2
第7	無得無說分	不得不說分	정법 卽非 정법	무유정법
第8	依法出生分	·	불법 卽非 불법	설명 1
第9	一相無相分	四果不定分	사과 卽非 사과	설명 2
第10	莊嚴淨土分	·	장엄 卽非 장엄	설명 3

위 <표3>은 소명태자 분과의 요지와 내용을 요약하였다. 이때 제4장의 妙法無住分은 不住分으로 번역할 수 있는데도 無住分으로 번역³⁶⁾하여 마치 머무르지 않는 상태가 있는 것처럼 오해받을 수 있는 표현이므로 본고는 부주분으로 명명하였다. 제5장은 이치와 같이 본다고

36) 본고는 이건준의 논문을 참고하여 묘법무주분으로 표기하는 것보다 묘법부주분이라고 표기하는 것이 더 옳겠다고 생각하였다.; 이건준, 『『金剛經』 漢譯諸本에 대한 고찰』(서울: 동국대석사학위논문, 1997), pp.39-40, “羅什譯(②)은 梵本(①)의 apratiṣṭhito(㉗)를 ‘不住’로 번역하고, 梵本(①)의 apratiṣṭhito(㉘)를 ‘無住’로 번역하고 있음을 알 수 있다. 梵本(①)의 apratiṣṭhito(㉗)와 apratiṣṭhito(㉘)는 같은 슬어인데도 羅什은 ②의 不(㉗)과 無(㉘)처럼 달리 해석하고 있다. … 물론 漢譯은 문장을 부드럽게 만들기 위해서 비슷한 뜻의 한자어를 사용한 것으로 볼 수도 있을 것이다. 하지만 같은 原語에 대하여 다른 번역어를 채택한 것은 통일된 번역이 아니므로 타당하지 않은 것으로 보인다.”

하지만 제목에 이치가 드러나 있지 않으므로 제목에 제상비상을 넣어 이치를 분명히 하였다. 제6장은 정신이 회유라는 것은 수보리의 입장이므로 정신필연으로 고쳐 붓다의 입장을 밝혔다. 제7장은 위4장처럼 不得이라고 할 수 있는 것을 無得이라고 표현하여 마치 얻은 것이 없는 경지가 있는 것으로 오해받을 수 있는 표현이므로 단지 얻는 것이 아니라고 하였다. 제9장은 성인 四果에 대한 내용인데 소명태자는 상이 없다는 것을 강조하여 제목을 붙였지만 본고에서는 그것보다 聖人 四果가 결정되어 있는 것이 아니라고 생각하여 내용을 드러내는 제목으로 다시 명명하였다.

IV. 卽非是名的 話法

1. 즉비시명적 화법의 연원

여기서는 먼저 ‘즉비시명’의 화법이 발생하는 체계를 연기법으로 분석해 보았다. 연기법의 구성은 ‘이것[此]’이 있으면 ‘저것[彼]’이 있다는 관계적 표현이므로, ‘이것[此]’은 ‘저것[彼]’에 의지하여 존재하고 ‘저것[彼]’은 ‘이것[此]’에 의지하여 존재하는 것이다. 그러므로 ‘이것[此]’을 찾으면 이면에서 ‘저것[彼]’이 나오고 ‘저것[彼]’을 찾으면 이면에서 ‘이것[此]’이 나온다. 그러므로 ‘이것[此]’을 ‘이것[此]’이라고 고정시켜서 이해하고 인정한다면, 그러한 ‘이것[此]’은 알 수 없게 된다.

그래서 수행자가 만약 ‘이것[此]’만을 찾고 추구하게 되면, 그는 반드시 ‘이것[此]’만이 단독으로 존재하는 그런 ‘이것[此]’은 ‘본래 없는

것'이라고 인식할 수밖에 없을 것이다. 그러므로 수행하다가 깨달으면서 느끼는 체험적 표현으로서 '이것[此]'이 본래 없다고 말하는 것은, 아무 것도 없다는 것이 절대 아니지만 본래 없다고 표현하면서도 동시에 그 표현이 맞지 않다고 스스로 인정하는 것이다. 그리고 깨닫지 않은 사람은 알 수 없다고 말하고 思慮分別로서 알 수 없는 것이라고 거듭 강조하게 된다. 즉비시명적 화법도 이러한 경우의 표현방식이므로, 수행자가 이것[此]은 본래 없다고 말할 수 있을 뿐 아니라 즉비적 화법과 그렇게 큰 괴리를 느끼거나 차이점이 있다고 생각하지 않게 된다. 왜냐하면 말하는 사람의 입장에서는 그렇게 큰 차이점을 느낄 수 없기 때문이다. 그래서 『금강경』에서처럼 卽非의 話法과 같이 사용하여 '卽非是名'의 화법으로 사용할 수 있게 되는 것이다.

또 이러한 이유로 즉비시명적 화법은 A가 본래 없다고 표현하게 되므로, 화자의 입장에서는 이면에 \bar{A} 가 있기 때문에 $A=無$ 라고 표현하는 것이 아니지만, 청자의 입장에서는 $A=無$ 라고 들릴 수밖에 없게 되므로 본고에서는 '本無的 화법'이라고 명명하기도 하였다. 그래서 즉비적 화법이 청자의 입장에서 그렇게 큰 오해를 받지 않는 데 반하여 즉비시명적 화법은 듣는 사람의 입장에서는 전혀 다른 의미로 받아들여지고 오해받을 소지가 충분하다는 것을 생각할 때 그 표현방식에 문제가 있다고 할 수 있을 것이다. 그래서 卽非是名의 화법의 '본래 없다'는 본무적 표현은 듣는 사람이 항상 오해할 수 있는 표현으로서, 없다고 하지만 없다고 해도 맞지 않고 있다고 해도 맞지 않는 표현이 되어 알 수 없게 되는 것이다. 왜냐하면 내가 본래 없다고 표현할 때, 본래 없다고 주장하는 자신의 입지가 존재하기 때문에 말하는 사람과 내용이 서로 모순적인 입장이 된다. 그래서 본래 없다고 말하면서도 표현하려면 모순

이 되기 때문에, 말로 표현할 수 없다는 입장을 견지하게 되는 것이다.

이와 같은 표현은 세친의 27斷疑에서도 ‘없다’라는 답변으로 왕왕 드러나지만³⁷⁾ 中國禪宗史에서도 육조혜능³⁸⁾을 비롯하여 수많은 선사들이 애용하는 표현이 되고 있다. 또 이러한 즉비시명적 화법의 내용은 즉비적 화법을 내재하고 있기 때문에 마치 표현의 중심이 즉비에 있는 듯이 말하지만 결론은 없다는 것을 강조하고 있다. 그러므로 ‘A가 A가 아니라 그 이름이 A’라는 표현은 마치 즉비적 화법인 ‘A≠A’로 시작하지만, 뒤에 따라오는 ‘是名’이라는 사실은 이름뿐이므로 허망하다는 결론적 의미가 내재되어 있으므로 본무적 화법이라고 해도 크게 어긋나지 않을 것이다. 그래서 이름도 즉비적 화법으로 표현하자면 ‘이름이 이름이 아니다’(名非名)라고 해야 한다. 그럼에도 이런 표현은 없고 ‘실체는 없고 이름뿐이다’라는 표현 때문에 오히려 본래 없음을 강조하는 것으로 들리고 이해될 가능성이 높다. 또한 ‘이름뿐’이라거나 ‘말 껍데기’라고 표현해도 거기에는 일체법은 여전히 존재한다고 보아야 할 것이다. 그래서 이름뿐[是名...]이라는 표현은 즉비적 화법과 다른 종류의 표현방식이라고 해야 할 것이다.

『금강경』 후반부는 이러한 즉비시명적 화법을 중심으로 편집되어 있으므로, 그 구성 내용은 상당부분 전반부를 그대로 반복하고 있지만 표현방식은 다른 형태로 이루어져 있다. 그래서 즉비적 화법으로 구성된 전반부의 내용과 배치되어 일관성을 유지하지 못하고 있다고 판단된다.

37) 각주 7)참조.

38) 『六祖大師法寶壇經』(T48, p.349a), “本來無一物”

2. 즉비시명적 화법의 특징

즉비시명적 화법에는 다음과 같은 세 가지 특징적인 표현방식이 들어 있다. 첫째는 이름 그대로 즉비시명적 표현이며 둘째는 본무적 표현, 셋째는 수행적 표현이다. ‘卽非是名’으로 표현되는 즉비시명적 화법의 특징은 모든 것을 부정한 다음 없다는 결론을 분명하게 제시하는 것과, 없다는 결론을 이어서 청자가 수행해야 한다는 점을 강조하는데 있다. 그렇지만 겉으로 표현된 형식은 세 가지 모습을 띠고 있다.

곧 즉비시명적 표현은 즉비적 화법을 이어서 같은 의미를 가진 듯이 말하지만 즉비시명이란 표현이 ‘卽非,本無是名(‘즉비, 즉 본래 없지만 그 이름이 그러하다.³⁹⁾’라는 말을 축약한 것으로 인식된다. 그러므로 즉비라는 의미가 있지만 이름뿐이라는 의미로 인하여, 다시 그 속에 ‘本無’라는 의미가 내재되어 있는 것이다.

또 수행자의 느낌에 없는 것처럼 느꼈다고 하더라도 현실은 없기만 한 것이 아니기 때문에, 즉비시명적 화법은 비현실적 표현방식이 될 수밖에 없고, 또 말로 표현할 수 없다고 말하게 된다. 그렇지만 이러한 말을 듣는 청자는 현실적으로 이해되는 말이 아니므로 알 수 없는 경지를 가정하게 된다. 그래서 말로는 표현할 수 없어도, 입으로는 없다고 말하면서 실제로는 없는 것이 아닐 것이라고 생각되는 경지를 향하

39) 李法山, 『『金剛經』의 禪思想』, 『인도철학』 (제11집 제2호), “이 상은 관념의 상이다. 이 상은 어떤 경우에도 존재되어서는 안 된다. 철저한 무상 무념이아야 한다. 어떤 상이라도 있으면 ‘卽非’ 즉 아니다. 불 여래 보살 법 복덕 반야바라밀 등은 어떠한 상이 아니라 다만 방편상 이름일 따름이므로 ‘是名’이라 했다.” 이법산은 이와 같이 표현하여 ‘없다’는 것을 재삼 강조한 적이 있다. 본고는 이러한 입장을 따라서 즉비시명적 화법이라고 이름하였다.

여 끝없는 수행을 할 수밖에 없게 되는 것이다.

또한 법을 말하는 사람의 입장에서 그렇겠지만, 말로 표현할 수 없고 마음으로 느끼는 법의 경지를, 듣기만 하고 이해하기만 해서 어떻게 번뇌 망상을 버리고 깨달을 수 있을 것인가 라고 생각하게 된다. 그래서 법을 이해하는 즉비적 화법과 달리 수행적 태도를 보이는 즉비시명적 화법으로 표현할 수밖에 없게 된다. 이로 인하여 가르침은 신비화되고 추상적이 되어 말로 들어서는 도저히 알 수 없는 경지를 만들게 되는 것이다.

『금강경』에서도 그러한 자취가 드러나는 것을 볼 수 있다. ‘즉비시명’적 입장은 비현실적 표현방식이 되므로 억지로 만들려고 하고, 하려고 애쓰는 것이 된다는 것이다. 특히 14장의 離相寂滅分에서는 상을 여의어야만 법을 알 수 있다고 표현하여서 현실에서는 불가능하고 불가사의하므로 체험해 본 사람만 알 수 있는 것을 강조하고 있다. 이와 같이 『금강경』 후반부에는 전반부의 대부분의 내용이 그대로 반복되고 있음에도 불구하고 법을 이해하는 시각보다 마음을 수행해야 하는 시각이 중심을 이루고 있다. 이때의 마음의 수행이란 법을 이해하는 것이 아니라 전법을 해야 한다든가 선법을 닦아야 한다든가 아상을 버려야 한다든가 또는 산나를 갖지 말라고 하는 것 등으로서, 어떤 심리적 상태를 만들고자 하는 시도와 노력을 의미한다.

3. 즉비시명적 화법의 예

‘즉비시명’적 화법은 13장의 반야바라밀 즉비반야바라밀 시명반야바라밀에서 가장 잘 드러나고 있다. 그리고 본고는 卽非是名的 화법이

卽非이지만 본래 없으므로 是名이라는 입장을 설정하였다고 생각하고, 즉비시명적 화법의 한 특성으로 本無的 화법을 파악하였다. 이러한 본무적 화법은 14장 ‘이상적멸’이란 표현에서 잘 드러나고 있다.⁴⁰⁾ 그리고 즉비시명적 화법의 가장 중요한 특징으로 수행적 표현이 있다고 서술하였다. 그래서 여기서 첫 번째, 즉비시명적 화법, 두 번째, 본무적 화법, 세 번째, 수행적 표현방식을 따로 구분하여 그 예를 들어 보았다.

(1) 즉비시명적 화법의 예

이러한 표현방식은 전반부 8장(1번), 10장(1번), 후반부에 13장(4번), 14장(1번), 17장(3번), 18장(1번), 20장(2번), 21장(2번), 23장(1번), 30장(3번), 31장(2번) 등 모두 21번이나 등장하고 있다.⁴¹⁾ 이 가운데 8장의 ‘즉비복덕성’과 10장의 ‘장엄불토자’는 붓다의 표현이 아니라 수보리가 언급한 것이다.

① 是福德 卽非福德性 是故 如來說福德多⁴²⁾

② 莊嚴佛土者 卽非莊嚴 是名莊嚴⁴³⁾

③ 佛說般若波羅蜜 卽非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜, 諸微塵 如來說非微塵 是名微塵, 如來說世界 非世界 是名世界, 如來說 三十二相 卽是非相

40) 離相寂滅의 의미는 상을 떠나서 적멸이 있다는 말이므로 상이 본래 없다는 말과 통하는 것이다.

41) 『金剛般若波羅蜜經』(T8, pp.748c-752c), “莊嚴佛土者 卽非莊嚴 是名莊嚴, 佛說般若波羅蜜 卽非般若波羅蜜 是名般若波羅蜜, 如來說非微塵 是名微塵, 如來說世界 非世界 是名世界, 如來說 三十二相 卽是非相 是名三十二相 等等.”

42) 『依法出生分』第8 (T8, p.749b).

43) 『莊嚴淨土分』第10 (T8, p.749c).

是名三十二相⁴⁴⁾

- ④ 如來說非忍辱波羅蜜 是名忍辱波羅蜜⁴⁵⁾
- ⑤ 所言一切法者 卽非一切法 是故 名一切法, 如來說 人身長大 卽爲非大身 是名大身, 莊嚴佛土者 卽非莊嚴 是名莊嚴⁴⁶⁾
- ⑥ 如來說諸心 皆爲非心 是名爲心⁴⁷⁾
- ⑦ 如來說 具足色身 卽非具足色身 是名具足色身, 如來說 諸相具足 卽非具足 是名諸相具足⁴⁸⁾
- ⑧ 說法者 無法可說 是名說法, 如來說 非衆生 是名衆生⁴⁹⁾
- ⑨ 如來說 卽非善法 是名善法⁵⁰⁾
- ⑩ 佛說微塵衆 卽非微塵衆 是名微塵衆, 如來說 三千大千世界 卽非世界 是名世界, 如來說 一合相 卽非一合相 是名一合相⁵¹⁾
- ⑪ 世尊說 我見人見衆生見壽者見 卽非我見人見衆生見壽者見 是名我見人見衆生見壽者見, 所言法相者 如來說 卽非法相 是名法相⁵²⁾

위에서 예를 든 ①은 財施가 복덕이 많다는 것을 확인하는 붓다의 질문에 대하여 수보리는 복덕의 성품이 아니므로 복덕이 아니지만 말로만 많다고 대답하였다. 그래서 이 구절을 즉비시명의 첫 번째 예로

44) 「如法受持分」第13 (T8, p.750a).

45) 「離相寂滅分」第14 (T8, p.750b).

46) 「究竟無我分」第17 (T8, p.751b).

47) 「一切同觀分」第18 (T8, p.751b).

48) 「離色離相分」第20 (T8, p.751c).

49) 「非說所說分」第21 (T8, p.751c).

50) 「淨心行善分」第23 (T8, p.751c).

51) 「一合理相分」第30 (T8, p.752b).

52) 「知見不生分」第31 (T8, p.752b).

들었다. ②는 장엄이 장엄이 아니라 이름만 장엄이라 하였다. 이렇게 ‘如法受持分’부터 ‘知見不生分’까지 19번 가량 등장하는 ‘是名’은 ‘말만 그렇지 사실이 아니다’라는 방식으로 인식되었다. 그래서 말은 법으로 인정되지 않았고 말을 벗어나고 부정하는 원인이 되기도 하였다.

(2) 本無的 화법의 예

본무적 화법의 표현방식은 즉비시명의 화법과 그렇게 다르지 않지만 겉으로 드러나게 ‘없음[無]’을 강조한 부분을 말한다. 본고에서는 즉비시명적 화법과 본무적 화법을 동일한 논리적 표현방식으로 보았지만, 그 예는 따로 들어보았다.

① 如來無所說⁵³⁾

② 是人卽爲第一希有. 何以故 此人 無我相 無人相 無衆生相 無壽者相, 離一切諸相 卽名諸佛, 如來所得法 此法 無實無虛⁵⁴⁾

③ 佛於燃燈佛所 無有法得阿耨多羅三藐三菩提, 實無有法 佛得阿耨多羅三藐三菩提, 實無有法 名爲菩薩, 佛說一切法 無我無人無衆生無壽者, 若菩薩 通達無 我法者 如來說名 眞是菩薩⁵⁵⁾

④ 過去心 不可得 現在心 不可得 未來心 不可得⁵⁶⁾

⑤ 以福德無故 如來說得福德多⁵⁷⁾

53) 「如法受持分」第13 (T8, p.750a).

54) 「離相寂滅分」第14 (T8, p.750b).

55) 「究竟無我分」第17 (T8, p.751b).

56) 「一切同觀分」第18 (T8, p.751b).

57) 「法界通化分」第19 (T8, p.751c).

- ⑥ 說法者 無法可說 是名說法⁵⁸⁾
- ⑦ 我於阿耨多羅三藐三菩提 乃至 無有少法可得 是名阿耨多羅三藐三菩提⁵⁹⁾
- ⑧ 是法 平等無有高下 是名阿耨多羅三藐三菩提, 以 無我無人無衆生無壽者 修一切善法 則得阿耨多羅三藐三菩提⁶⁰⁾
- ⑨ 所作福德 不應貪着 是故 說不受福德⁶¹⁾
- ⑩ 如來者 無所從來 亦無所去 故名如來⁶²⁾
- ⑪ 若是微塵衆 實有者 佛即不說是微塵衆⁶³⁾
- ⑫ 不取於相 如如不動, 一切有爲法 如夢幻泡影⁶⁴⁾

이렇게 예를 든 본무적 화법은 즉비시명적 화법의 다른 이름일 뿐
이므로, 즉비적 화법과는 전혀 다른 표현방식이라고 해야 할 것이다.
다음은 이러한 내용을 하나하나 살펴보았다. ① 여래가 설한 바가 없
다는 것과 설한 바가 아니라는 것은 같지 않다. ② 사상이 없다고 말한
표현과 일체상을 떠나야 적멸이라는 표현, 그리고 여래가 얻은 바 범
은 참도 없고 허망함도 없다고 하여, 없음으로써 설명하였으므로 즉비
적 화법과는 거리가 있다. ③ 실로 법을 얻은 바가 없는 것이 아뇩다라
삼막삼보리라는 표현, 실제로 법이 없어야 보살이라고 부른다는 표현,

58) 「非說所說分」第21 (T8, p.751c).

59) 「無法可得分」第22 (T8, p.751c).

60) 「淨心行善分」第23 (T8, p.751c).

61) 「不受不貪分」第28 (T8, p.752b).

62) 「威儀寂靜分」第29 (T8, p.752b).

63) 「一合理相分」第30 (T8, p.752b).

64) 「應化非眞分」第32 (T8, p.752b).

부처님은 일체법에 사상이 없다는 표현, 보살이 무아를 통달해야 진짜 보살이라고 부른다는 말 등 주로 없다라는 표현을 강조하고 있다. ④ 過去心不可得 등三世心を 얻을 수 없다고 했는데 얻을 수 없는 것이 아니라 ‘過去心 卽非過去心’이라고 하여서 과거심이 아니라는 것을 알 때 과거심을 얻을 수 있게 된다. ⑤ 복덕이 없기 때문에 복덕이 많다는 말은 맞는 말이 아니다. 복덕이 한정되고 고정된 것이 아니므로 복덕이 많다고 표현하는 것이 옳다. ⑥ 설법이란 ‘없는 법을 가히 설하고 설 법이라고 부른다’고 하지만 법이 없다는 표현보다는 법이 법으로 고정되어 있지 않다고 표현해야 한다. ⑦ 얻은 바가 없는 것을 이름하여 아녹다라삼막삼보리라고 하여 없음을 강조하고 있다. ⑧ 고하가 없는 것이 아녹다라삼막삼보리라고 표현하여 없음을 강조하고 있으니 비현실적이다. 또 사상이 없음을 근거하여 일체선법을 닦으면 아녹다라삼막삼보리를 얻는다고 하지만 사상이 없는 것이 아니라 사상이 사상이 아님을 아는 것이다. ⑨ 복덕을 지은 바에 탐착하지 않을 때 복덕을 받지 않는다고 말하지만 탐착하지 않는 경지가 따로 있다고 생각하는 것은 본래 없다는 입장과 같은 표현이다. ⑩ 여래란 온 곳이나 간 곳 또한 없는 것이라고 하여 없음을 강조했다. 일체에 두루함을 표현한 말이겠지만 표현방식은 없음이 강조되었다. ⑪ 만약 미진중이 있었다면 부처님이 미진중이라고 하지 않았을 것이라고 하는 말은 미진중이 실체는 없다는 것을 강조한 말이다. ⑫ 상을 취하지 않는다는 말은 상을 취하지 않을 수 있는 경지가 있다는 말이다. 즉 상이 본래 없는 경지를 가정한 말이므로 본래 없다는 표현법이다. 일체 유위법이 거품과 같다는 것은 본래 없다는 것과 같은 말이다. 이와 같이 후반부의 많은 부분이 본무적 화법으로 표현되어 있었다.

(3) 수행적 표현의 예

수행적 표현이란 실제적으로 해야 한다고 하거나 만들고자 하고 노력하는 것을 말한다. 이러한 표현들은 즉비적 화법이 법을 이해하는 것을 표현하고 있는 것과 비교할 때, 수행자들로 하여금 치구심을 내게 하고 현실의 자신을 살피지 못하게 만드는 원인이 되고 있다.

- ① 以是名字 汝當奉持⁶⁵⁾
- ② 菩薩應離一切相 發阿耨多羅三藐三菩提心 不應住色生心 不應住聲香味觸法生心 應生無所住心⁶⁶⁾
- ③ 義 不可思議 果報 亦不可思議⁶⁷⁾
- ④ 當生如是心 ‘我應滅度 一切衆生’ 滅度一切衆生已 而無有一衆生 實滅度者⁶⁸⁾
- ⑤ 以 無我無人無衆生無壽者 修一切善法 則得阿耨多羅三藐三菩提⁶⁹⁾
- ⑥ 不應以三十二相 觀如來⁷⁰⁾
- ⑦ 莫作是念. 如來不以具足相故 得阿耨多羅三藐三菩提, 汝若作是念 發阿耨多羅三藐三菩提心者 說諸法斷滅 莫作是念⁷¹⁾
- ⑧ 菩薩 所作福德 不應貪着⁷²⁾

65) 「如法受持分」第13 (T8, p.750a).

66) 「離相寂滅分」第14 (T8, p.750b).

67) 「能淨業障分」第16 (T8, p.751a).

68) 「究竟無我分」第17 (T8, p.751b).

69) 「淨心行善分」第23 (T8, p.751c).

70) 「法身非相分」第26 (T8, p.752a).

71) 「無斷無滅分」第27 (T8, p.752a).

72) 「不受不貪分」第28 (T8, p.752b).

- ⑨ 一合相者 卽是不可說 但凡夫之人 貪着其事, 發阿耨多羅三藐三菩提心者 於一切法 應如是知 如是見 如是信解 不生法相⁷³⁾
- ⑩ 如露亦如電 應作如是觀⁷⁴⁾

위의 수행적 표현은 다음과 같이 응당히 해야 하거나 보아야 한다는 의미를 갖고 있다. ① 이러한 이름으로 너는 응당 받들고 지니라는 부탁의 표현이며 ② 보살이 응당히 일체상을 떠나서 아녹다라삼막삼보리심을 발하고, 색성향미촉법에 머무르지 않는 마음을 내라고 하며 어디에도 머무르지 말라고 하고 있다. ③ 뜻이나 과보가 생각하기 어려우니 열심히 노력하라는 말이다. 쉽게 알 수 있는 일이 아니라는 말로서 전반부 2장에서 ‘이렇게 알면 된다’라는 화법과 많은 차이가 있다. ④ 전반부 3장에서는 중생을 제도하니 제도된 중생이 없다고 표현했는데 여기서는 “중생을 제도하니 제도된 중생이 없다”라는 생각을 억지로 하라고 시키고 있다. ⑤ 사상이 없음을 근거하여 일체선법을 닦으면 아녹다라삼막삼보리를 얻을 것이라고 권장하고 있다. ⑥ 삼십이상으로써 여래를 보려고 하지 말라고 시키고 있다. ⑦ 여래가 구족상으로 아녹다라삼막삼보리를 얻었다고 생각하지 말아라, 또 만약 아녹다라삼막삼보리심을 발한 자가 모든 범이 단멸하게 말한다고 생각하지 말라고 부탁하고 있다. ⑧ 보살은 지은 바 복덕에 응당히 탐착하지 않아야 한다고 말하고 있다. ⑨ 일합상이라는 것은 말할 수 없지만 범부가 탐착하기 때문에 말하고 있다는 것이다. 또 아녹다라삼막삼보리

73) 「知見不生分」第31 (T8, p.752b).

74) 「應化非眞分」第32 (T8, p.752b).

심을 발한 자는 이렇게 알아서 범상을 내지 말라고 강조하고 있다. ⑩ 마치 이슬이나 번개처럼 응당히 보아야 한다고 강조하였다.

다음의 <표4>는 『금강경』 후반부에서 드러나는 즉비시명적 화법의 세 가지 형식을 구분하여 각 장마다 얼마나 자주 표현되어 있는지 표로 나타내었다.

(표4) 『금강경』 후반부 즉비시명적 화법의 3가지 형식(◎는 표현 한 번)

후반부	즉비시명적 화법	본무적 화법	수행적 표현	
11 無爲福勝分				유통
12 尊重正教分				유통
13 如法受持分	◎ ◎ ◎ ◎	◎	◎	
14 離相寂滅分	◎	◎	◎	
15 持經功德分				유통
16 能淨業障分		◎		
17 究竟無我分	◎ ◎ ◎	◎	◎	
18 一切同觀分	◎	◎		
19 法界通化分		◎		
20 離色離相分	◎ ◎			
21 非說所說分	◎ ◎	◎		
22 無法可得分		◎		
23 淨心行善分	◎	◎	◎	
24 福智無比分				유통
25 化無所化分	◎			
26 法身非相分			◎	
27 無斷無滅分			◎ ◎	
28 不受不貪分		◎	◎	
29 威儀寂靜分		◎		
30 一合理相分	◎ ◎ ◎	◎		
31 知見不生分	◎ ◎		◎	
32 應化非眞分		◎	◎	

이 <표4>를 보면 13장에서 총체적 결론을 내리기 때문에 卽非是名の 표현이 다양하게 표현되어 있음을 알 수 있다. 그리고 11장과 12장, 15장, 24장은 卽非的 표현이 뚜렷하게 표현되어 있지 않기 때문에 후반부로 편입하였는데 그 내용은 주로 『금강경』을 유통시킬 것을 부촉하는 부분으로 이루어져 있다.

V. 결론

『금강경』은 불교사상에서 가장 중요한 경전의 하나임에도 오랜 세월동안 주석서를 중심으로 공부해 왔다. 본고는 경전연구의 방향을 바꾸어 복잡한 주석보다 본문의 표현방식을 분석하고자 하였다. 그리하여 표현방식의 차이를 근거로 『금강경』을 전반부, 후반부의 2부분으로 나누었다. 전반부는 그야말로 『아함경』처럼 초기경의 모습을 그대로 가지고 있었고 연기설에 기반한 즉비적 화법으로 이루어져 있었다. 그러나 후반부는 유통분을 포함하고 전반부의 대부분을 반복하였지만 표현방식은 전반부의 즉비적 화법이 아니라 즉비시명적 화법으로 이루어져 있었다. 이에 본고는 본문분석을 통하여 이와 같은 사실을 확인하였고 즉비적 화법과 즉비시명적 화법의 차이점을 분석하였다. 본 연구결과는 그 동안 경전에 대한 존경심과 원전에 대한 믿음으로 본문 일체에 깊은 뜻이 있다고 생각되었지만, 후반부는 근본경전임에도 불구하고 뜻밖에도 전반부의 화법과 상치되는 부분이 포착되었다. 이러한 결과는 앞으로 한국불교 경전연구의 새로운 방향설정에 기여하게 되었으면 좋겠다고 생각한다.

참고문헌

- T: 『大正新修大藏經』의 약어
- 『長阿含經』 T1
- 『大般若波羅蜜經』 T7
- 『金剛般若波羅蜜經』 T8
- 『金剛般若波羅蜜經論』 T25
- 『能斷金剛般若波羅蜜經論釋』 T25
- 『六祖大師法寶壇經』 T48
- 『中論』 T30

- 覺默, 『금강경역해』, 불광출판사, 2001
- 釋無比, 『金剛經講義』 불광출판부, 1994
- 석무비, 『신금강경강의』, 불광출판사, 2010
- 釋眞悟, 『金剛經: 금강경에 대한 나의 공부 노트』, 현대문예사, 1987
- 釋眞悟, 『금강경연구』, 고려원, 1988
- 스즈키 다이세츠(鈴木大拙), 동봉역, 『선의 진수』, 고려원, 1987
- 申韶天, 『금강경강의』, 홍법원, 2008
- 전재성, 『금강경(전재성)』, 한국빠알리성전협회, 2003

- Edward Conze & Allen&Unwin, *Buddhist Wisdom Books, The Diamond Sutra*, The Heart Sutra, London, 1958

- 김용표, 「Kumārajiva의 經典解釋學과 中觀思想」, 『한국불교학』 제24집,

1998. pp.63-83

- 김호성, 「禪觀의 大乘의 淵源연구」, 동국대학원 박사학위논문, 1996
- 李法山, 「『금강경』의 선사상」, 『인도철학』 제11집 제2호, 서울: 인도철학회, 2001. pp.25-44
- 정호영, 「『금강경』의 즉비논리」, 『人文學誌』 제25집, 청주: 충북대 인문학 연구소, 2002.

A Study of the Mode of Expression of the
Diamond Sutra [金剛經]
— Just-not Speech [卽非的話法] and
Just-not but-named Speech [卽非是名的話法]

Jung, Sung-wook(JaMyeng)

Former Lecturer at Dongguk Univ.

It is commonly recognized that contemporary Korean Buddhist thought is largely based on the *Diamond Sutra* [金剛經]. A considerable number of printings and commentaries attest to the importance of the Diamond Sutra in the history of Buddhism. However, many such commentaries are often written in a pedantic manner and ignore the original text's flow or mode of expression, by emphasizing supramundane principles outside the realm of ordinary conceptual thought [格外道理]. Therefore, this study attempts to analyze the Diamond Sutra [金剛經] more clearly by examining the changes in its mode of expression.

In this essay, the analysis of the original text is mostly based on the commentary of Kumārajīva (鳩摩羅什:344-413), with references to Jae-Seong Cheon's (全在星:2003) and Gakmuk's (覺默:2001) translation. Though some scholars divided the *Diamond Sutra* [金

剛經] into two parts when translating into Chinese, this was not due to inevitability but due to convenience.

Therefore, this study attempts to divide the Sutra into two parts, classifying it as ‘Just-not Speech’ [卽非的 話法] and ‘Just-not but-named Speech’ [卽非是名的 話法]. I find that the former was mostly composed of ‘Just-not Speech’ [卽非的 話法] and the latter ‘Just-not but-named Speech’ [卽非是名的 話法]. Through the analysis of the difference between the two, this essay concludes that the *Sutra*’s mode of expression in the two parts conflict with each other.

Keywords

The *Diamond Sutra* [金剛經], Just-not Speech [卽非的 話法],

Just-not but-named Speech [卽非是名的 話法], Just-not Logic [卽非論理]

✎ 투고일자 2013.7.18 | 심사일자 2013.8.29 | 게재확정일자 2013.9.2