

석사학위논문

금강경 ‘우리말화’에 대한 언어학적 연구

지도교수 서 윤 길

동국대학교 불교대학원 불교사학과

이 성 운

2 0 0 4

석사학위논문

금강경 ‘우리말화’에 대한 언어학적 연구

이성운

지도교수 서윤길

이 논문을 석사학위논문으로 제출함.

2004年 12月 日

이성운의 불교사학 석사학위 논문을 인준함.

2004年 12月 日

위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

동국대학교 불교대학원 불교사학과

目 次

제1장 序 論	1
제1절 문제의 제기	1
제2절 논의의 범위	4
제3절 논의의 방법	7
제2장 漢文金剛經의 文章 構造	9
제1절 한문 문장의 특징	10
1. 한자의 특성과 기본 구조	10
2. 한문의 문형	11
제2절 금강경의 주요 문장	13
1. 평서문	13
2. 의문문	19
3. 명령문	24
4. 감탄문	26
5. 사동문과 피동문	27
6. 가정문	29
제3장 主要 形態素와 單語의 翻譯	31
제1절 한문 형태소	32
1. ‘所’(소)	32
2. ‘然’(연)	35
3. 부사	39
4. 관계대사	44
제2절 성분의 전용	46
1. ‘滿’(만)	46
2. ‘有’(유)	47
3. ‘是’(시)와 ‘名’(명)	48
제3절 번역금강경의 주요 문법사	51

1. 격조사와 보조사	51
2. 감탄사	55
3. 어미	56
제4절 주요 용어	60
제4장 翻譯金剛經의 統語(辭) 構造	61
제1절 의문·가정사구의 초점	61
1. 의문사구	61
2. 가정의 초점	64
3. 의문의 초점	67
제2절 부속성분의 어순	69
1. 보어(문)	69
2. 부사어구	73
3. 부정사(어)	74
4. 장형 목적어	77
5. 어순의 재구조화	79
제3절 화법	81
1. 간접화법	81
2. 직접화법	84
제4절 설화자와 대우법	87
1. 설화자의 위치	87
2. 주체대우법	88
3. 대고자와 청자의 대우	88
제5장 結 論	91
제1절 분석 결과 요약	91
1. 어휘	91
2. 어순	95
3. 대우법	96
제2절 과제와 제언	96
1. 과제	96

2. 제언	98
참고문헌	101
Abstract	105

표 목 차

<표-1> 언해·용성본의 ‘만’(滿)의 구결	23
<표-2> 시간 부사어 번역	42
<표-3> 일반 부사어 번역	43
<표-4> 언해·용성·한글본의 ‘만’(滿)의 번역	46
<표-5> 기타 현대역의 ‘만’(滿)의 번역	47
<표-6> 언해·용성·한글본의 ‘유’(有)의 번역	48
<표-7> ‘선재 선재’의 번역	56
<표-8> 이중 어말어미구의 번역	59
<표-9> 주요 용어 번역	60
<표-10> ‘하이고’(何以故)의 번역	62
<표-11> ‘소이자하’(所以者何)의 번역	63
<표-12> ‘어의운하’(於意云何)의 번역	63
<표-13> ‘당지’의 목적어 번역 어순 비교	77
<표-14> 명사와 명사상당어구의 번역	92
<표-15> 부사(조동사)의 번역	93

제1장 序 論

제1절 문제의 제기

인간은 뜻을 표시하는 기호로 문자를 만들어 의사를 전달하고, 언어로 사유하는 능력을 길러왔다. 붓다의 가르침 또한 크게 예외는 아니다. 선문에서 불립문자 교외별전이라고 하여 문자를 경시하는 듯하지만 선문의 스님들 또한 어떤 종파에서 찾아보기 어려울 정도로 많은 어록을 남겼으며, 방(棒)과 할(喙)이 없지 않지만 화두 또한 언어문자로 전수되고 있다. 이것은 문자가 많은 한계를 지니고 있다고 하지만 의사를 전달하는 가장 보편적인 방법임을 말해주고 있는 것이다.

불교는 어느 종교나 사상 집단에 뒤지지 않는 많은 전적을 소유하고 있음은 주지의 사실이다. 부처님의 말씀을 담고 있는 경장과 율장, 논장, 그리고 수많은 승가 대덕의 주석서가 그것이다. 문제는 이와 같은 많은 서적들이 우리의 언어로 전해지지 않았다는 데 있다. 불교 서적의 1차 언어라고 보여지는 범어와 팔리어로 적혀진 문헌, 한문을 비롯한 2차 언어¹⁾로 번역된 문헌들이 우리에게 전해졌기 때문이다. 우리와 문화 기층이 같을 수 없는 곳에서 성립되었고, 우리와 다른 언어로 전해지게 된 불교에 대해 기층 민중은 자연히 어렵다는 인식을 갖게 되었다. 경전이 한문으로 적혀 있어 한문에 박식한 이가 아닌 한 그 뜻을 쉽게 알 수 없다 보니 경전에 대한 신앙심 이상의 의미를 찾기를 바라는 것은 무리일 것이다.

불교 경전의 결집을 합송(合誦)이라고 하는데 이것은 경전이 문자화된 것이 아니라 구전되었다는 증거이다. 구전(口述)의 특징은 경전이 생성된 당시의 형태와 숨결이 고스란히 전해질 수 있다는 데 있다. 초기 합송이라는 형태로 결집되어 구전되어오던 경전은 후대에 문자로 적혀진다. 불교가 발생지 인도에서 각지로 전파되면서 경전도 함께 전해져 현지어로 번역된다. 중국에 불교가 전해진 것은 서력 1세기 중엽의 일이고, 경전이 한문으로 번역되기 시작한 것은 그로부터 훨씬 후 2세기 중엽 이후 서역 승려인 안세고(安世高, 147), 지루가참(支婁迦讖, 167) 등에 의해서 시작된다.²⁾

오랜 세월 동안 구술되어 전승되던 경전이 문자화되고 각지로 전파될 때 현지의 문화관과 인식에 따라 경전은 새롭게 해석되고 변질되게 마련이다. 금강경이 중국에서 6, 7회 번역된 것이 이를 증명한다. 라집본(5세기초), 현장본(7세기중엽), 의정본(8세기초) 등을 비교하면 알 수 있다.

1) 김호성 교수는 한역경전을 2차 언어로 분류하고 있다. 김호성, 「산스크리트어 형태론의 구조적 이해」, 『불교어문논집』(서울: 불교어문학회, 2000), 59쪽.

2) 鎌田茂雄, 鄭舜日 譯, 『中國佛敎史』(서울: 경서원, 1992), 40~41쪽.

현재 한국 불교계는 ‘쉬운 불교’, ‘우리말 불교’에 대한 논의가 화두라고 해도 과언이 아닐 정도로 무성히 이루어지고 있다. 이는 경전과 의식문을 우리 언어문자로의 전환을 일차 의미한다고 할 수 있다. 다시 말하면 경전의 번역과 의식문의 한글화일 것이다. 우리 나라에 불교가 전래된 것은 4세기 후반이나, 경전과 의식을 우리말로 바꾸려는 노력은, 멀리서 신라의 이두와 구결에서도 찾을 수 있겠지만 아무래도 본격적인 시기는 뛰어난 음운 학자였던 세종에 의해 훈민정음이라는 국자가 만들어진 15세기에 이르러서라고 할 수 있다. 금강경이 처음 번역된 것도 이 무렵 간경도감에서의 일이다. 적어도 경전의 번역이 부처님의 가르침을 알지 못하는 이들에게 전달(전법)하기 위한 것이었는가의 문제는 예외로 한다면, 석보상절을 필두로 하여 간경도감에서의 불경 번역으로 인해 붓다의 교설이 우리말로 읽힐 수 있게 되는 시기가 열렸다고 할 수 있다.

본고에서의 ‘말’은 문자와 대비되는 음성에만 국한되는 것이 아니고 ‘문자’의 의미까지 내포하고 있다. ‘말’과 ‘글’이라고 할 때의 ‘음성적 이미지’만이 아닌 ‘문자’라는 ‘시각적 기호’까지를 포함하는 광의의 개념임을 의미한다. ‘우리말’이라고 할 때는 일상적인 우리말과 글의 구조가 일치해야 한다는 당위성 때문이다. 인간의 의식구조를 지배하는 구술 언어와 문장 언어가 이치(二致)할 수도 있다는 가정이 없지는 않지만 경전 번역은 일상의 우리말과 일치되어야 한다는 언문일치와 일반 언어학적 입장에서, 한국불교의 대표적 소의경전이라고 할 수 있는 금강경의 ‘우리말화’를 통시적으로 살펴보려고 하는 것이다.³⁾

인도에서 성립된 불교 경전은 중국에 전파되어 한문으로 번역된 채로 삼국시대 이래 그대로 우리에게 전해졌으며, 한문이 우리 나라에 전해진 것은 기원전 4세기부터라는 설과 한무제에 의한 한사군의 설치 이후일 것이라는 설 등 다양하다. 한문이 처음 우리 나라에 들어왔을 때는 우리 나라 사람들은 우리말과 한문의 어순이 같지 않음에 적당했었다는 흔적으로 임신서기석의 서기체 표기를 들 수 있다. 이후 구결(口訣; 입결; 입결은 토라)을 개발하여 읽기도 하고 우리말과 어순을 맞추어 이해한 석독구결⁴⁾을 개발하였다. 서기체, 구결, 석독구결 등은 한문을 가능한 쉽게 이해하려는 선조들의 피나는 노력의 산물이라고 할 수 있다.

어떤 것이 우리말인가를 찾으려는 노력은, 마치 언어학자가 주어진 언어에 가능한 최소한의, 가장 단순하고, 가장 경제적인 규칙의 유형을 발견하는 것⁵⁾과 같이 다른 문자로 씌어진 경전을 우리말의 문법에 일치되는 문어(장)로 번역하려는 것을 의미한다. 이

3) 불경을 번역하고 ‘우리말’이라는 의미를 담고자 ‘금강경언해’, ‘상역과해금강경’, ‘한글대장경(금강경)’ 등을 달고 있는데, 본고에서는 이와 같은 과정은 경전을 ‘우리말로 바꾸는’, ‘바꾸어가는 과정’이라는 의미에서 ‘역경’이라는 거의 공인화된 용어나 ‘번역’이라는 일반적인 술어를 사용하지 않고 ‘우리말화(化)’라는 술어를 사용하고 있다.

4) 안병희, 『中世國語口訣의 研究』(서울:일지사,1977,초판), 26쪽.

5) Suzette Haden Elgin, 강성일 역, 『현대언어학개론』(서울:학문사,1983), 36~7쪽.

것은 인간은 선천적으로 타고난 기량을 사용하여 그에게 제시된 언어자료로부터 그 자신이 구축한 문법체계를 기반으로 언어활동을⁶⁾ 한다고 보기 때문이다.

구결을 붙이고 우리말 번역을 했던 15세기의 석보상절이나 간경도감 간행 언해류의 경전은 추선이나 참회라는 종교적 의도에서 주로 간행되어⁷⁾ 대중에게 쉽게 배포되지 못한 듯하다. 본고의 저본의 하나인 ‘언해본’의 ‘금강반야바라밀경육조해서’라는 표현에서 보여지듯 대중과 우리말이라는 의식이 강했다고는 할 수 없을 것 같다.⁸⁾ 그리고 근대화의 여명기, 한문중심사회에서 한글중심사회로 이동해 가고 있음을 인식하고 삼장역회를 조직하여 경전을 번역하기 시작한 백용성 스님 또한 ‘상역과해’라는 이름을 달고 있는 데서 보여지듯 경전을 쉽게 읽게 하려는 노력은 돋보이나 경전의 명칭에서는 ‘우리말’이라는 의미를 담지 않고 있다. ‘우리말’이라는 의미의 이름은, 불교의 진리를 민중에게 쉽게 전하고자 하는 노력의 결실인 고려대장경을 번역한 동국역경원의 ‘한글대장경’에 이르러서야 비로소 제자리를 찾았다고 할 수 있다.

2002년 동국역경원의 ‘한글대장경 완간’이야말로 진정한 의미의 한국불교 원년이라는 지적처럼, 비로소 누구나 쉽게 불교를 접할 수 있게 되었다고 할 수 있다. 그러나 한글대장경이 완간되었다고 해서 모든 것이 끝난 것일까. 어떤 문헌을 불구하고 다른 문화권의 언어로 번역될 때 늘 직면하는 문제로 원전의 표면구조대로 직역을 할 것인가, 언어적 구조보다 그것을 통해 나타나는 의미구조의 등가성에 매달리는 의역을 할 것인가⁹⁾이다. 문화가 다르며 사고가 다르기 때문이다. 중국의 격의불교나 도안의 ‘오실본삼불역’(五失本三不易)¹⁰⁾이나 현장의 5종불번¹¹⁾은 번역에 있어 문자만의 문제가 아닌 문

6) 강성일 역, 앞의 책, 91쪽.

7) 장영길, 「불전언해와 국어학」, 『불교학논문집』(서울:동국대학교출판부,1996).

8) “언(諺)이라는 말이 중국어에 대한 상대어로서 우리 말을 별칭하는 의미를 가졌기 때문에 ‘언해’는 훈민정음 창제 후 한문 문장을 우리말로 읽고 적기 위한 강렬한 욕구에서 창안된 독특한 문학양식이요, 인출양식이다. ~ ‘언해’라는 명칭이 16세기 초에 만들어지고 일반화되었으나 학계에서는 훈민정음 창제 이후 번역하여 인출된 문헌을 ‘언해’라고 부르고 있다. 김무봉, 「불전언해의 몇 가지 문제」, 『불전번역의 제문제』(서울:불교학연구회,2003), 167쪽

9) 김윤직, 「충실치 못한 미녀들과 프랑스 고전주의」, 『언어와 근대정신』(서울:서울대학교출판부,2000), 49쪽.

10) ‘五失本’이란 ① 범본과 번역문의 어순이 반대이므로 어순의 변경 문제가 있다. ② 범어경전은 質을 받으나 중국인들은 文을 좋아하므로 대중의 마음에 맞게 번역하면 본래의 질박함을 잃을 우려가 있다. ③ 범본은 반복이 많기 때문에 이를 생략하지 않을 수 없다. ④ 범본에는 번잡스럽게 느껴지는 설명문이 많아 이를 대량 삭제하지 않을 수 없다. ⑤ 범본은 단락이 바뀔 때마다 앞에서 서술한 것을 다시 반복하는데 번역에서는 이를 제거한다. ‘三不易’이란 ① 부처님은 그 시대 민중들의 의식에 알맞게 경을 설하였다. 그러므로 우아한 맛이 들어 있는 옛 문장을 지금 문장으로 함부로 바꾸어서는 안 된다. ② 범부는 성자의 경지에 도달하기 어렵기 때문에 천년 이전이 성인의 교설을 말세 범부에게 맞게 해서는 안 된다. ③ 아난다 존자가 편찬한 제1결집은 불멸 직후 마하카샤파와 500 아라한이 결집한 것이므로 천년이 지난 후인 지금의 사고방식으로 경문을 간단히 취사선택해서는 안 된다. 김용표, 『Kumārajīva의 經典解釋學과 中觀思想』, 『한국불교학』제24집(서울:한국불교학회,1998), 71쪽. 주20) 제인용.

화의 문제였음을 말해주고 있는 것이다.

한글대장경의 저본인 고려대장경은 뜻글자이며 다의문자인 한문으로 적혀 있다. 구조에 의해서 의미가 달라지는 직능어인 한문의 특성상 해석의 다양성이 항상 열려 있게 되어, 역자에 따라 번역의 의미가 조금씩 달라지게 된다. 거기에 더해 문자보다 ‘의미’를 중시하는 ‘선적 사고’는, 의미의 개략적 줄거리만 전달하게 되어 자연히 경전의 본 뜻이 왜곡되어가는 것을 막을 수 없게 되었다고 보여진다.

오랫동안 한국불교계에는 ‘불립문자’(不立文字)와 더불어 뜻이 중요하지 문자가 중요하지 않다는 사의설(四依說)¹²⁾이 지나치게 강조되어 뜻만을 강조한 나머지 문자(글)를 가볍게 취급하여 왔다. 문자에 의해 뜻이 드러남에도 불구하고 문자를 소홀히 하면서 동시에 마음이나 깨달음을 중시하고, 실체화하는 경향이 짙어져왔다고 할 수 있다.

본 연구의 목적은, 우리말 번역의 원본이 되는 한문 금강경의 문장성분 분석과 15C의 「언해본」, 20C초의 「상역과해 금강경」, 20C말의 한글대장경의 「금강반야바라밀경」을 중심으로, 금강경을 우리말로 옮기는 과정에 어떤 점이 중시되었고 또 도외시되었는지, 우리말은 어떠한가 하는가를 언어학의 형태, 통사(어), 이야기(텍스트언어학: 화용)론적 방법으로 통시적으로 분석하여 (한문) 경전의 바람직한 ‘우리말화’(번역)의 방법과 방향을 모색해 보는 데 있다.

제2절 논의의 범위

현재 전승·유통되고 있는 금강경 한문본으로는 후진(後秦) 홍시(弘始) 4년(402)에 번역된 구마라집(kumārajīva, 343~413)본, 보리유지(Bodhiruci, 572~727)본(509), 진제(Paramārtha, 499~569)본(562), 달마굽다(Dharmagupta)본(592), 현장(玄奘, 600~664)본(648, 663), 의정(義淨, 635~713)본(703) 등이 있다.¹³⁾ 이 가운데 흔히 ‘금강경’이라고 하면 구마라집 본을 가리킨다.

금강경이 우리 나라에 들어와 번역되게 된 것은 훈민정음이라는 우리의 문자를 가진 뒤라고 추측할 수 있다. 실제 세조에 의해 간경도감이 설립되고 금강경에 구결이 붙여지고 번역되게 된 것은 15세기 중엽인 1464년의 일이다. 삼장역회에서 백용성 스님에 의해 『상역과해 금강경』이 번역되고 유통된 것은 1923년. 장수경과 지장경언해, 정조에 의해 부모은중경이 펴지기는 하였지만 우리말로 된 경전이 보급되기 시작한 것은, 세조

11) 현장스님이 제시한 오종불본 가운데 3, 4번째 사례와 유사하다고 보여진다. 가령, 인도에는 있으나 당에 없는 것, 혹은 사고 등은 옮길 수 없는 것이다. 오늘날 외국에서 수입되는 문화는 대부분 원어 그대로 사용되고 있음이 이를 반증한다고 볼 수 있을 것이다.

12) 의지하지 않아야 할 말이란 무엇인가. 비단처럼 꾸미는 모든 논을 말한다. “何等語言所不應依 所謂諸論綺飾文辭”. 『大般涅槃經』第六, 四依品第八, 『대정신수대장경』12권, 642쪽 중단.

13) 석진오, 『금강경연구』(서울:출판시대, 1999), 23~34쪽.

이후 실로 460여 년이라는 긴 세월이 필요했다. ‘송유’(崇儒)라는 국가 정책으로 말미암아 불법이 널리 흥포되지 못했다는 것을 단적으로 보여주고 있는 예이다. 이로부터 50여 년이 지난 1960년대 동국대학교에 동국역경원이 설립¹⁴⁾되어 공적 기관에서 본격적으로 경전을 한글로 번역하였고 2002년 그 역사적 대미를 1차 장식하였다.

본 연구의 저본은 다음과 같다.

1. 언해본

본고에서 다룰 「언해본」은 한문본인 금강경의 본문과 혜능의 ‘육조해의’에다 세조가 직접 한글로 토를 달고 한계희가 번역하고 또 효령대군과 판교종사인 해초 등을 비롯한 승려에게 교정 연구하게 하여 간경도감에서 1464년(세조10년)에 불분권1책(일반적으로 상하 2권 2책이라 말함)의 목판본으로 간행된 책을 의미한다.

이 언해본의 갖은 이름은 『金剛般若波羅蜜經諺解』 또는 『金剛經六祖解諺解』이며 내제는 『金剛般若波羅蜜經』이고 관심제는 『金剛經』이므로 『金剛經三家解』나 한문본 「금강경」과 구별이 쉽지 않아 ‘금강경언해’라고 통상 칭한다. 본고에서는 ‘언해본’이라고 부르기로 한다. ‘금강경언해’의 원간본은 현재 전해지지 않는 듯하고 현전하는 중간본들은 판본에 따라 본문을 제외한 부분의 편차에 약간씩 차이가 있거나 일부가 삭제되어 있다.¹⁵⁾ 본 논문은 서울대학교 소장 일사문고를 홍문각에서 영인한 『금강경언해』를 제1저본으로 삼는다.

2. 상역과해 금강경

3.1운동 이후 대각교 운동을 주창한 백상규 용성스님에 의해 대정 15년(1923년)에 번역되고 1926년에 인행되어¹⁶⁾ 보급되기 시작한 이 금강경은 한문구결문, 번역문, 해설이 실려 있다. 이 본의 특징은 전통적으로 음역어 그대로 사용하던 술어인 ‘불’, ‘보살’ 등까지 ‘각’(覺), ‘정사’(正士)라고 의역하고 있으며, 고유명사(각, 여래, 세존, 수보리 등)에는 우측에 원점을 찍고 있다. 본고의 저본은 『백용성 전서』5권에 실린 1938년 10월 30일 발행된 3판 영인본으로 제2저본이다.

3. 한글본

제3저본은, 1963년 설립된 동국역경원에 의해 발간된 한글대장경에 실린 금강경으로 역자는 현 역경원 원장 월운스님이다. 한글대장경은, 초·중기에는 세로쓰기로 판을 짜고 용어를 풀어쓴 뒤 필요한 경우에 한해서 한자를 병기했다. 하지만 90년대 이후의

14) 최철환, 「동국역경원의 역경사업」, 『大覺思想』제5집(서울:2002.11), 176쪽.

15) 金武峰, 「〈金剛經諺解〉解題」, 『금강경언해주해』(서울:동국대학교출판부,1993), (1)~(2)쪽.

16) 한보광, 「백용성스님의 역경활동과 그 의의」, 『大覺思想』第五輯(서울:대각사상연구원,2002), 109쪽.

한글대장경은 가로쓰기로 판을 짜고 불교 고유의 술어는 그대로 음독을 하고 한자를 괄호 안에 병기한 뒤 필요하면 간략한 주석을 각주로 달았다. 이 점에서 초·중기 한글대장경과 후기 한글대장경은 그 체제나 용어풀이 등에서 변별된다.¹⁷⁾

본 논문의 제3 저본이 된 금강경은 한글대장경의 후기에 간행된 것으로 독자의 이해 편의를 위해 고려대장경에는 없는, 소통이 붙었다고 알려진 32분장을 한문으로 달고 있으며, 신국판 가로쓰기 본문 6호 정도의 활자 크기를 채택하고 있고 번역에서 다를 수 없는 부분들은 각주를 달아 해설하고 있다. 한문 원문이나 언해본 또는 용성본에 있는 구결문은 없다. 한글본의 구결인식을 엿볼 수 있는 현대본으로 선문출판사 발행 금강반야바라밀경을 참고하고자 한다.

4. 기타 한글풀이본

청담본은, 청담스님 설법을 정리한 우리말풀이이다. 46배판 세로쓰기 3호 활자로 본문 43쪽 분량의 보성문화사 1991년 재판본 『금강경대장좌』에 실려 있다.

소천본은 흥법원 발행 『금강경강의』본의 우리말 해석부분(신국판 세로쓰기 1995년 8판(1968년초판)을, 광덕본은 『불광법회요전』(1990년 7판, 1983년 초판)에 실린 금강경을, 금강경독송회의 백성옥 본을 참고본으로 삼았다.

현대역본으로는, 문장 구조 분석을 통한 번역으로 볼 수 있는 무비스님 감수 조현춘의 『한글세대를 위한 금강경』과 도울 김용옥의 『금강경강해』¹⁸⁾ 등을 논의의 주요한 대상으로 삼고자 한다.

5. 범문의 직해본들

금강경을 범문으로 직해하려는 노력은 1930년대 허영호 스님의 『能斷金剛般若婆羅蜜經註解』에서 단초를 볼 수 있고¹⁹⁾ 현대에 들어와 1992년 김지견의 『금강경』, 2001년 각목 스님의 『금강경 역해』, 범어·서장어·한문·영어·불어·독어의 6개어를 대조한 전재성의 『금강경』 등이 있다.²⁰⁾ 범본을 주해한 금강경은 ‘能斷金剛般若婆羅蜜經’이라는 이름을 달고 있는 것을 보면, 라집 본은 범본과의 차이가 존재하고 있음을 추정할 수 있다. 그러므로 범본의 직해본들은 단순 비교하는 데는 무리가 있으나 문장의 범주를 벗어나는

17) 고영섭, 「남북한 불교철학 연구의 실제」, 『우리 불학의 길』(서울:정우서적,2004), 265쪽.

18) 김용옥 선생에 대한 평가가 현재 다양하고, 불교인인지 아닌지 불교를 제대로 이해하고 있지 않다고 보는 견해가 지배적이라고 생각되지만 본 고에서 논의의 한 축으로 선택한 것은, 본고가 ‘불교사상’에 초점을 둔 것이 아니라 ‘언어문자’의 표현에 중점을 두고 있으므로 당대의 대중적인 영향력과 이중어 말장치의 복원이나 ‘-어라’와 같은 아름다운 우리말을 살리고자 하는 표현기법을 감안하였다.

19) 김광식, 「일제하의 역경」, 『대각사상』제5집(서울:대각사상연구회,2546), 70쪽.

20) 기타 이기영은 『반야심경 · 금강경』(서울:한국불교연구원,초판1978,1997개정1쇄)에서 梵漢대조역을 하였고, 최대립은 『신역금강경』(홍신문화사:초판1990,1991년중판)에서 금강경 산스크리트경을 번역하고 있다.

텍스트언어학의 상호텍스트성에서는 고려해 볼 필요가 있다고 생각된다.

가령 라집본의 생략된 부분의 추출이나, 격의미를 바로 잡는 데 범본은 유의미하다고 할 수 있을 것이다.

본 「금강경의 ‘우리말화’ 연구」를 수행함에 있어 위에 적시한 제본 가운데 원문은 구마라집본(대정장경)을, 금강경 우리말본은 세조언해본, 삼장역회의 백용성본, 동국역경원의 한글대장경본을 논의의 주대상으로 삼고, ‘우리말화’의 과정을 살피는 데 참고가 될 만한 기타 주요 유통본인 청담스님본, 소천스님본, 금강경독송회본과 현대역인 김용옥본과 조현춘역본, 그리고 범문을 직해한 현대의 주요 번역과 Edward Conze가 영역한 「Diamond Sutra」를 참고하려고 한다.

제3절 논의의 방법

우리말은 서술어의 주어 중심이 아니라 화자 중심 언어이다. 이 점에 논자는 주의를 기울이려고 한다. 경전은 작가에 의해서 지어진 문장이 아니라 ‘말해진 언어’[口語]가 청자[記者]에 의해 구전되다가 문자화되었다는 데 특징이 있다. 그러므로 거기에는 현장성이 잘 보존되어야 한다. ‘청자’(聽者[기자(記者)])의 의도가 전혀 개입되지 않았다고 보는 경전이지만 그것은 이상일 수 있다. 왜냐하면 부과별로 전승된 팔리삼장이 반드시 같지만은 않고, 금강경만 하더라도 라집 이후 5~6차에 걸쳐 번역되었는데, 이것이 그 증거라고 할 수 있다. ‘기자’에 의해 전해지고 번역된 경전은 구어(입말)의 문체와 문어의 그것이 잘 어울어져 생성되었으므로 형태론이나 통사론과 같은 고전 문법의 개념으로만 설명하는 데는 한계가 있다.

금강경에서 설해했듯이 붓다는 말이 되는 말을 하는 분이다.²¹⁾ 말이 되는 말은 문법에 맞는, 앞뒤가 잘 분별된 말이다. 범문을 문자화한 것이 경전이므로 그 경전은 구어의 성격이 강할 수밖에 없다. 구어의 가장 큰 특징은 상황성으로, 도치와 반복이 빈번하게 일어난다. 특히 본고에서 다룬 라집본 금강경은 직역보다 의역이라고 평가되고 있지만 잘 짜여진 문장으로 구어의 특징이 잘 나타나고 있다. 이와 같은 사실을 전제로 본고에서 아래와 같은 순서와 방법으로 논의를 전개해나가고자 한다.

제2장에서는 본 논문의 이론적 배경이 되는 한문 문장에 관한 연구로, 우리말 번역의 저본인 한문 금강경의 문장 구조를 살펴보려고 한다. 본고의 주 목적은 한문 금강경이 아닌 번역본인 우리말 금강경이지만 한문 금강경의 구조를 이해하지 않고는 해석을 얻는 과정에 대한 이해를 할 수 없다는 입장에서이다. 그러므로 한문 문장의 이해에 필수적인 한문의 단어생성원리(詞造法)와 기본 문형을 예시한 후 서법과 표현 양식에 따라 금강경의 주요 문장을 설명문, 의문문, 감탄문, 명령문, 사동문과 피동문으로 나누어 문

21) “如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。”『대정신수대장경』8권, 750쪽 중단

장성분을 분석해 보고자 한다. 한문 문장 분석에 있어, 논자에 따라 용어의 정의가 일치하고 있지 않으나 본고는 국어문법의 준거라고 할 수 있는 ‘고등학교문법’ 술어[用語]의 인식을 토대로 설명하려고 한다. 가령 현재 학교문법의 품사와 술어의 개념 중심에서 보면 동사와 서술어는 같지만은 않다. 한문법에서 위어(謂語) 혹은 술어(述語), 빈어 혹은 객어 또는 목적어, 부사어와 보어(補語) 등은 비슷하나 의미가 확연히 구분된다. 문장 분석에 있어 한문 문법과 국어문법은 반드시 일치하지 않기 때문이다.

제3장에서는 ‘시’(是), ‘소’(所), ‘연’(然) 등과 같은 한문 문법형태소라고 할 수 있는 허사가 ‘우리말’로 어떻게 번역되고 있는가, 어휘형태소인 주요 술어의 번역과 성분의 전성(轉性) 등에 대해 형태론(morphology)과 통사의미론적 입장에서 분석하려고 한다.

제4장에서는 언해, 용성, 한글본의 우리말 번역에서 나타나고 있는 의문과 가정의 초점, 부속성분의 어순, 화법을 통어론(syntax: 통사론, 문장론)적 입장에서 통시적으로 간단히 분석하고, 대우법에 대해서도 살펴보고자 한다. 문장분석은 경전의 주제를 찾는 데는 한계가 있다. 이를 위해 텍스트언어학에서 말해지는 텍스트성의 입급 가지 기준인 결속구조, 결속성, 의도성, 용인성, 정보성, 상황성, 상호(間)텍스트성이라는 도구에 의지하여 문장이나 단락 밖의 주제를 찾는 노력을 기울일 것이다.

제5장에서는 제3장과 4장에서 실시한 언해·용성·한글본의 형태(격조사, 활용어미, 접사의 인식, 조동사와 용언의 성분 인식), 통어(문장 구조), 맥락과 문체에 대한 분석의 결과를 요약하고, 한문경전의 바람직한 번역을 위한 과제와 제언으로 결론을 맺고자 한다.

제2장 漢文金剛經의 文章 構造

한문 금강경의 문장 구조를 살펴보려면 먼저 문장이란 무엇인가에 대해 고찰해 보아야 한다. 동양의 전통적인 문장론은 문과 장을 나눈다. 먼저 문(文)은 우주의 모양을 보고 꾸민 것을 문(文)이라 하였다. 또 장(章)은 유희의 견해를 빌리면, 뜻을 펼침에 있어서 테두리가 있어야 하고 말을 놓음에 있어서 그 자리가 있어야 한다. 뜻에 있어서 테두리를 장(章)이라 하고 말에 있어서 자리를 구(句)라고 한다. 그러므로 장(章)이라고 하는 것은 뜻을 밝힌다는 것이고, 구(句)라고 하는 것은 국한(局限)한다는 의미이다(夫設情有宅, 置言有位, 宅情曰章, 位言曰句, 故章者明也).¹⁾ 이 개념들을 종합하면 말을 놓은 자리인 구가 모여 뜻을 밝히는 문장을 이룬다고 할 수 있다.

이에 비해 오늘날 언어학에서 말하는 통사론의 최대 단위인 문장을 한마디로 정의하기는 쉽지 않으나 일반적으로 문장을 정의하는 데는 다음과 같은 다섯 가지 기준이 사용되고 있다. 첫째, 글로 씌어진 자료에서는 구두점에 의해 문장의 정체를 어느 정도 확인할 수 있다. 둘째, 문장은 하나의 완전한 생각이라는 관념적 의미적(semantic) 정의를 들 수 있다. 셋째, 논리적 정의인데 논리적 판단을 표현하는 명제는 언어적 제약을 가지고 있기 때문에 문장과 동일시할 수 없다는 한계를 갖는다. 넷째, 서법(mood)에 의한 문장의 정의인데 억양에 의해 주로 정의되거나 두 가지 서법이 혼재할 때는 문장을 정의하기 어려운 점이 있다. 다섯째는 언어학적 정의로 언어학적 구조 기술을 받을 수 있는 가장 큰 단위가 문장이라는 의미이다.²⁾ 이처럼 문장은 어느 한 가지 기준만으로는 만족스럽게 정의할 수 없고, 여러 기준을 포괄적으로 이용하여 정의해야 한다. 음운적, 의미적, 형식적, 논리적인 여러 가지 특성을 고려해야만 화자가 직관적으로 인식하는 문장의 정의를 내릴 수 있을 것이다.

위에서 본 전통적 정의는 ‘완전한 발화체’라는 개념과 유사함을 알 수 있다. 이와 같은 관점에서 보면 금강경은 한 문장이라는 가정이 성립될 수 있다. ‘이와 같이 (보고) 들었다’ 이하의 본문 5천100여 자는 (보고) 들은 내용이기 때문이다.³⁾

다양한 문장의 정의처럼 금강경의 문장을 분석하려는 것은 결코 쉬운 일이 아님은

1) 손종흠, 「한문II」, 『국문학과 학보특강』제1165호(부록)(서울:한국방송대학교 국문학과,2001), 2쪽.

2) 성백인·김현권, 『언어학개론』(서울:한국방송대학교출판부,1998), 74~75쪽.

3) 금강경을 훈고학적으로 해석하려는 입장에서는 ‘여시’(如是) 두 글자로 금강경 전부를 설파하려고 한다. 대표적인 본으로 소천본이 있다. ‘如是’의 해석을 ‘이러히’로 고딕처리하면서 ‘이’는 불이 금강경에서 보이시려는 삼공처(三空處) 즉 청정본성을 가르킨 대명사요, ‘리’는 삼공처의 동작을 형용한 언사 밖의 언사인 것이다. 하면서 ‘이’는 삼공처의 체요, ‘리’는 삼공처의 용이며 ‘이리’는 체용불이의 산 자성인 것이라 해석하고 있다. 申韶天, 『金剛經講義』, 9~10쪽.

자명하다. 금강경은 붓다가 청법대중에게 한 법문이므로 담화체 문장이라고 말할 수 있다. 그러므로 어디에서 휴지하고, 또 중지부를 둘 것인가에 대해서는 논점이 다를 수 있다. 발화체가 기록된 것은 발화된 상황으로부터 무려 수백 년이 지난 뒤의 일이고, 그것이 8격이 분명하여 오역이 일어나기 어려운 범어⁴⁾와 달리 다양한 해석의 지평이 열린 다의어(多義語)인 한문으로 번역된 일은, 또다시 수백 년이 지나고이고 보면 더욱 그러하다. 그러다 보니 자연히 문자의 형태나 문장 구조보다 바로 의미를 파악하려는 노력을 경주하게 되는 것이다.⁵⁾

제1절 한문 문장의 특징

먼저 한문의 단어구조와 문장형식을 간단히 살펴 보자. 우리말이 형태적으로 첨가(교착)어적인 성격을 띠며 통사적으로 ‘주어+목적어+동사’(SOV)의 문장 구성⁶⁾을 하며 어순이 비교적 자유로운 데 비해, 한문은 자립성이 강하며 ‘주어+동사+목적어’(SVO)의 구조를 띠며, 하나의 글자가 자리에 따라 여러 가지로 역할을 달리하는 직능어라는 데 특징이 있다. 위치에 따라 명사, 동사, 부사 등의 역할을 수행하는 것이다.

1. 한자의 특성과 기본 구조

한자는 한 글자가 한 음절로 성립된 단음절어(單音節語)에 속하며, 어형(語形)의 변형(變形)이나 어미(語尾)의 변화 없이 구(句)와 사(詞)가 완전히 고립된 채 어순(語順)에 의하여 문법적인 관계가 결정되는 고립어에 해당된다.⁷⁾ 이와 같은 한자로 이루어진 한문의 문장을 구성하는 최소 단위는 사(詞)이며, 이 사(詞)가 결합하여 사조(詞組: 단어)를 이루고, 다시 사나 사조가 결합하여 구와 절(節), 문장(文章)을 이룬다.

사나 사조가 결합하여 구와 문장을 이룰 때 그들은 구나 문장 속에서 ‘구’ 하나의 성분이 되어 일정한 기능을 가지며, 상호간에 일정한 문법적 관계를 맺게 된다. 이 ‘구’(句)나 문장의 성분에는 주어, 위어(謂語: 述語), 빈어(賓語: 목적어와 유사), 보어(補語), 정어(定語: 관형어), 상어(狀語: 부사어) 등의 여섯 가지가 있다.⁸⁾

‘주어’는 문장의 주체가 되는 성분을 말하고, ‘위어’는 술어라는 말과 비슷한 개념이

4) 김호성, 『漢文佛典의 理解를 위한 基礎的 梵語文法』, 『동국대불교대학원논총』(서울:동국대학교 불교대학원,2001), 46쪽.

5) 단어나 문장 구조를 통한 이해보다는 ‘선으로 보는 금강경’과 같은 통찰자의 입장에서 경전의 문구를 해석하려는 경향을 의미한다.

6) 장소원, 『국어학개론』(서울:한국방송대학교출판부,1999), 2쪽.

7) 최완식 · 이영주 · 안병국, 『한문 I』(서울:한국방송대학교출판부,1998), 2쪽.

8) 최완식 · 김영구 · 이영수 공저, 『한문독해법』(서울:명문당,1999), 25~26쪽. 문장의 성분에 대한 논의는 논자마다 많은 차이가 있는데 본고의 술어는 본서의 술어이해를 기준으로 삼고자 한다.

며, ‘빈어’는 목적어와 유사한데 국어문법의 목적어와 부사어를 아우르는 의미로 파악된다.⁹⁾ ‘보어’는 동사나 형용사 또는 동사의 빈어 뒤에 위치하는 보충 성분으로 흔히 개사구조를 이루어 시간 장소, 비교대상, 행위의 주동자나 대상 등을 표시하는 말이다. ‘정어’는 명사적 범주에 해당하는 말들을 꾸미는 성분으로 형용사어 내지 관형어와 비슷한 기능을 한다. ‘상어’는 동사, 부사, 형용사적 범주에 해당되는 말들을 꾸미는 성분으로서 부사어와 유사하다.

한문의 사조(단어)와 문장은 위와 같은 성분이 어떻게 결합되었느냐에 따라서 다음의 다섯 가지로 나눌 수 있다. 첫째 연합구조(聯合構造)로 2개 이상의 사조가 대등한 관계를 이루는 구조이다. 가령 ‘我相人相衆生相壽者相’과 같은 형태이다. 둘째는 편정(偏正: 수식)구조이다. 어느 한 쪽이 어느 한 쪽을 꾸며주는 구조로 정어+명사의 형태인 ‘大衆, 無諍三昧人, 我相’과 ‘상어+동사’의 형태인 ‘不足, 次第乞已’ 등의 형태를 의미한다. 셋째는 동빈(動賓: 술목; 술보)구조로 동사가 그 목적어를 취하는 형태로 ‘發心’의 형태이다. 넷째는 개사(介詞)구조로 개사와 개사빈어가 결합된 형태로 금강경에 빈번히 등장한다. ‘於意’, ‘爲人說法’ 등이다. 다섯째로는 주어와 위어(술어)가 결합된 주위(主謂: 主述)구조로 ‘希有’를 들 수 있다.¹⁰⁾

2. 한문의 문형

한문의 문형을 살피기에 앞서 현재 학교 문법에서 규정하고 있는 한국어 문형을 소개하고자 한다. 국어 문장의 형식은 크게 명사문, 형용사문, 자동사문, 타동사문의 네 가지로 크게 나누고, 자동사문에 나타나는 특수한 형태의 문형, 목적보어가 필요한 형용사문, 간접목적어를 취하는 타동사문 등으로 분류할 수 있다.¹¹⁾

9) “賓語는 술어와 보어와의 관계, 술어와 목적어의 관계에서 보어와 목적어를 명확히 구분짓지 않고 싸잡아서 빈어라고 하는 것”이라고 비판하는 견해도 있으나(심재동, 『般若心經에 나타난 假借字와 漢文語法的 考察』, 『불교대학원논총』 제6집, 204쪽 주 64참조) ‘술어와 보어와의 관계’라고 지적하고 있는 곳에서의 ‘보어’는 학교문법에서 ‘부사어’로 분류하고 있으며, 학교문법에서의 보어는 ‘무엇이 무엇이 되다’와 ‘무엇이 무엇이 아니다’에서 밀줄 친 ‘무엇이’만을 보어로 인정하기 때문에 국어문법의 ‘보어’와 자동사의 목적어를 ‘보어’로 칭하면, 한문법과 국어문법을 함께 설명하는 자리에서 용어의 경계설정이 모호해지게 된다. 또 ‘술어’ 역시 동사와 형용사가 그 역할을 수행하는데 ‘용어’의 의미인 ‘술어’와 중복된다. 그러므로 본고에서는 서술어부의 자·타동사 목적어는 ‘빈어’라고 칭하고 타동사일 때는 ‘동사+목적어’, ‘상태동사(형용사)+목적어’는 ‘동사+빈어’라는 구체적인 명명법을 편의상 택하고 있다.

10) 『고등학교 한문』은 ‘한자의 짜임’으로 네 가지를 들고 있다. ① 주술관계: 주어+서술어, ② 수식관계: 수식어+피수식어, ③ 술목관계: 서술어+목적어, ④ 병렬관계: 유사대립대등한 한자가 나란히 놓임.’으로 기본구조를 설정하고 확장구조를 거론하고 있는데, 본고와 큰 차이는 없으나 본고의 ‘개사구조’를 따로 설정하지 않고 있다. 유성준 외 2인, 『고등학교 한문』(새한교과서(주), 2003), 42쪽 외.

11) 명사문: 무엇이 무엇이냐, 형용사문: 무엇이 어떠하다, 자동사문: 무엇이 어찌한다, 타동사문: 무엇이 무엇을 어찌한다. 명사문과 타동사문의 특수형: 무엇이 무엇이 많다, 형용사문의 특수형: 무엇이 무엇이 되다, 목적보어를 취하는 타동사문: 무엇이 무엇을 무엇으로 어찌한다, 간접목적어를 취하는 타동사문: 무엇이 무엇에게 무엇을 어찌한다. 심재기·윤용식, 『文章實習』(서울:한국방송대학교출판부, 1998), 63~64쪽.

한문의 기본 구조는 우리말과는 같지 않으나 ‘주어+동사+목적어’의 형태를 취하는 것은 영어문법과 유사하다. 한문이 영어와 반드시 동일한 문형을 가지고 있는 것은 아니지만 영문법에 익숙한 세대를 위해 영어 문장의 5형식을 참고하여 한문 문형을 정리할 수 있을 것이다.¹²⁾ 금강경에서 다섯 문형을 제시하면 다음과 같다.

제1문형: 佛在舍衛國祇樹給孤獨園與大比丘衆千二百五十人俱. 이 문장은 굉장히 길지만 내용은 분석해보면 주어+동사+부사어의 형태이다. 주어는 ‘佛’이고 동사(위어)는 ‘在’이다. 나머지 부분은 부사구로 이중으로 존치하고 있다. 장소를 나타내는 부사구: 舍衛國祇樹給孤獨園와 동참대중을 나타내는 ‘與大比丘衆千二百五十人俱’는 개사 ‘與’의 목적어 ‘大比丘衆千二百五十人’과 더불어 갖춰 있다는 부사 ‘俱’가 합성한 형태의 개사구조로 문장의 필수성분이 아닌 부사구로 분석할 수 있다. ‘~衆, 作禮而去’: ‘무리가 인사하고 물러갔다’ 등이 있다.

제2문형: 莊嚴佛土者則非莊嚴名莊嚴(불토를 장엄한다는 것은 곧 장엄이 아니라 장엄이라고 말하는 것이다). 금강경에서 빈번히 등장하는 ‘A非A是名A’형의 문장도 결국 제2문형의 범주로 볼 수 있을 것이다.

제3문형: 如來得阿耨多羅三藐三菩提(여래가 아녹다라삼막삼보디를 얻다), 我得阿那含果(내가 아나함과를 얻다), 위 문형은 의문문의 안긴문장(보문) 형태로 나타나고 있지만 문형은 ‘주어+위어+목적어’형이다.

제4문형: 然燈佛(則不)與我受記(연등불이 나에게 기별을 주다), 여격동사일 때 나타나는 문장 형태이다.

제5문형: ‘須陀洹能作是念我得須陀洹果’(수다원이 나는 ‘수다원과를 얻었다는’ 생각을 하다), ‘世尊說須菩提是樂阿蘭那行者’(세존이 수보리는 ‘아라나 행을 좋아하는’ 자라고 설한다)를 예로 들 수 있을 것이다.

위에서 간략히 소개한 다섯 가지 문장 형식은 지나치게 인의적으로 짜맞춘 듯한 느낌을 지울 수가 없을 것이다. 고대 한문은 표점이나 띄어쓰기를 하지 않았으므로 문장을 분석할 때 가장 먼저 부딪히는 부분이 어디서 문장을 종결할 것인가이다. 문장의 핵이 뒤에 있는 한국어와 문장의 중심이 앞에 있지만 관계사가 발달하지 않은 한문에서는 종속절과 주절이 애매한 경우가 발생할 수 있기 때문이다. 종속절을 잘못 나누면 주절과 대등한 절이 되는 경우가 발생하기 때문이다.

이와 같은 난점을 해결하기 위한 노력이 표점이라고 생각된다. 표점을 한다는 것은 문장을 분석한다는 것이다. 그러므로 표점이 끝난 뒤에 문장의 형식을 세우는 것이 먼저일 것이다. 아쉬움이 적지 않지만 본고의 진행을 위해 선행연구자들의 업적을 빌어 일단 영어의 5형식에 대입해보고, 각 번역에 어떻게 작용하였는지를 밝혀는 보려는 것이 본 논문이 추구하는 목적의 하나이다.

12) 가령 秋月龍珉은, ‘제1문형: 주어+술어(완전자동사). 목적어도 보어도 필요로 하지 않는 것. 제2문형: 주어+술어(불완전자동사)+주격보어. 제3문형: 주어+술어(완전타동사)+목적어. 제4문형: 주어+술어(수여동사)+간접목적어+직접목적어. 제5문형: 주어+동사+목적어+목적격보어’의 5문형을 제시하고 있다. 秋月龍珉·秋月眞人, 해원 역, 『선어록 읽는 방법』(서울:운주사,1998), 277~278쪽.

본고에서 다루고 있는 문장분석에 쓰여지는 문법 용어는, 학교문법에서 채택하고 있는 용어를 사용하는 것을 원칙으로 하되 한국어 문법과 한문 문법의 차이가 엄연히 존재하므로 위의 한문 구조 분석에서 사용한 주어, 위어, 빈어, 정어, 상어라는 술어를 활용한다. 그러나 번역문을 분석할 때는 현대 한국어 문법에서 사용하는 주어, 술어, 목적어, 보어, 부사어라는 술어를 사용할 것이다. 이에 더하여 본고에서는 한문 문법 논의의 필요에 의해 유무(有無) 상태동사의 ‘주어’(누구에게 ~이 있다) ‘누구에게’를 현 국어문법의 부사어에서 분리하여 보속어(補屬語)라는 술어를 설정하고자 한다.

제2절 금강경의 주요 문장

문장이란 무엇인가. 문장에 대한 논의는, 전통적으로 완전한 생각을 나타내는 발화(utterance) 또는 담화(discourse)의 가장 작은 단위라고 정의된다. 단어들, 구들이 결합되어 자립적인 통사구성을 이루고 서술어가 요구하는 성분을 완전히 갖추며 의미 관련이 온전해야 함과 동시에 발화상황과 관련하여 화자가 의도하는 의미 내용을 전달할 수 있어야 한다.¹³⁾ 오늘날은 글을 쓸 때 대체로 위의 예시와 같은 관점에서 마침표나 물음표 등의 구두점에 의해 문장을 나눈다. 하지만 고전 한문은 구두점이나 표점¹⁴⁾ 없이 전통적인 구결에 의해 문장을 나누고 있다. 본고는 다음과 같은 원칙에 따라 금강경의 주요 문장을 추출하고자 한다.

먼저 우리말 금강경 문장의 서법에 따라 평서문, 의문문, 명령문, 감탄문을 나눈 후¹⁵⁾ 출현빈도가 높거나 언해, 용성, 한글본의 차이가 나타나는 문장으로 한다. 전통적으로 분절된 문장일지라도 문법 구조에 문제가 있다고 판단되는 부분은 한문장으로 통합하였다. 아울러 구결문을 통해 한문 문법 인식에 대한 전통적인 견해를 함께 살펴보고자 한다. 서법상 분류는 아니나 한문 문장의 주요한 표현들인 사동과 피동문은 평서문에서 분리하여 살펴보기로 한다. 이하 본문에서 ‘1),2)’라고 표기한 것은 저본에서 추출한 인용문이고, ‘(1),(2)’라고 부여된 것은 논자가 생성한 예문이다.

1. 평서문

화자가 청자에 대하여 자신의 생각만을 전달하는 문장을 말한다. 설명법 어말어미 ‘-다’와 음운현상에 따라 어말어미 ‘-다’가 ‘-라’로 교체된 문장을 의미하는데 구결문에서

13) 임흥빈·장소원, 『國語文法論 I』(서울:한국방송대학교출판부,1995), 195쪽.

14) 고대의 구(句)는 현대의 마침표 외에 물음표·느낌표·세미콜론에 해당하고, 고대의 두(讀)는 쉼표 외에 콜론·모점 등에 해당한다. 표점은 표호와 점호를 함께 가리키는 말로 문장 끊기에 사용되는 것이다. 管敏義, 서울대동양사학연구소, 『고급한문해석법』(서울:(주)창작과 비평사,2003), 43쪽.

15) 서법에 따른 문장 분류로 ‘화자가 청자에게 같이 행동할 것을 청하거나 협조를 구하는 문장종결형식인 청유문(고성환, 『국어명령문에 대한 연구』, 40쪽)이 있으나 본 금강경에는 청유문으로 볼 수 있는 곳이 없다고 여겨져 청유문 항은 설정하지 않았음.

나타나는 부정칭의 선어말 ‘~니’¹⁶⁾로 종결된 문장도 포함하여 고찰하기로 한다. 현대 한국어 문장에서 어말어미 ‘~다’와 의고체를 채택한 ‘~라’의 어말의미를 갖는 문장(가정법, 부정문)은 모두 평서문(설명문)이라고 할 수 있을 것이다.

- 1) 如是我聞(一時)(法會因由分 第一)
 (언) 如是를我聞ᄃᆞ오니(一時에)¹⁷⁾
 (용) 如是我聞하사오니(一時에)

한글본에는 구결이 실리지 않았다. 이 문장이 완결된 문장이라고 할 때 주어는 ‘아’(我), 동사는 ‘문’(聞)이다. ‘나는 듣는다’인데 ‘듣다’는 것은 목적어를 필요로 하는 타동사이다. 이 곳에서 ‘듣다’(聞)의 목적어는 ‘여시’(如是)로 볼 수도 있다. 뒷문장 전체를 의미하므로 표현하지 않았다고도 말할 수 있다. 생략하였다는 것을 전제하면 여시를 부사구로 설명할 수 있고, 생략되지 않고 ‘我聞如是’로 도치되었다는 입장에서 보면 ‘如是’는 목적어로 볼 수 있다.¹⁸⁾ 범어가 어떠한 모습을 하던 간에 이 문장은 내가 ‘들은(듣고 본)’ 내용을 진술한다고 말할 수 있다. 그렇다면 ‘여시’를 부사어로 볼 때는 ‘듣는 행위’에 대한 수식이 되어 ‘들은 자세’를 강조하는 것이 되고, ‘如是’를 도치된 목적어로 볼 때는 ‘들은 내용’이 중시된다고 볼 수 있을 것이다.¹⁹⁾

‘부사어(목적어)+주어+동사’의 구조이다. 부사어로 볼 때 이 문장은 전형적인 ‘주어+자동사’의 구조로 볼 수 있다. 다음 장의 번역 비교에서 보여지듯이 적지 않은 차이가 있다.

- 2) (一時) 佛在舍衛國祇樹給孤獨園與大比丘衆千二百五十人俱(法會因由分 第一)
 (언) (一時에) 佛이 在舍衛國祇樹給孤獨園ᄃᆞ사 與大比丘衆千二百五十人과 俱 | 러시니
 (용) (一時에) 覺이 在舍衛國祇樹給孤獨園하사 與大比丘衆千二百五十人과 俱러시니

이 문장은 앞의 구조 분석에서 간략히 살폈지만 여기서는 하나 하나 분석하고자 한다. 먼저, ‘일시’(一時)는 시간부사, ‘불’(佛)은 주어, 동사는 ‘재’(在)²⁰⁾, ‘기수급고독원’은 개사가 생략된 개사구조로 장소를 나타내는 부사어, ‘與大比丘衆千二百五十人俱’는 ‘與~俱’의 속어라고 볼 수 있다. ‘與’는 개사로 ‘~와’로 번역할 수 있는데 개사의 목적어가 ‘大比丘衆千二百五十人’이다. ‘俱’는 ‘갖추다’는 의미로 ‘여’와 결합하여 속어를 이루고

16) 정진원, 『중세국어의 텍스트언어학적 접근』(서울:한국문화사,1999), 23쪽.

17) 조현춘역(어느 때에 나는 다음과 같이 보고 들었다)과 Conze본(Thus have I heard at one time)은 ‘여시아문’의 부사어로 처리하여 한 문장으로 해석하고 있다.

18) 구결본만으로 용성본은 이해할 수 없고, 언해본은 대격조사가 쓰여졌으므로 목적어로 인식하고 있다. 범어 'evam mayā śrutam: 이와 같이 내게 들려졌습니다'를 중국인들은 '이와 같이 나는 들었습니다'의 주격으로 처리하고 있다고 설명하고 있다. 고영섭, 『우리 불학의 길』(서울:정우서적),186쪽.

19) 정전에 따라서 我聞如是(佛說無量壽經), 聞如是(正法華經, 天地八陽經 등)로 번역되고 있다.

20) 현대한어에서는 ‘在’를 처격 어기사로 분류하는 경우도 있으나 도입부로 정형화된 본 구결의 동사로 ‘遊’(정법화경), ‘住’(묘법연화경) 등이 쓰여지고 있음을 보면 확실히 알 수 있다.

있다고 볼 수 있다. ‘大比丘衆千二百五十人’은 다시 이중 편정구조로 명사 ‘무리’(衆)를 수식하는 대비구조로 분석할 수 있고, ‘천이백오십인’은 ‘衆’의 상태를 보여주는 ‘후치수식’을 하고 있다.

3) (爾時) 世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食於其城中 (法會因由分 第一)

(언) (爾時) 世尊이 食時에 著衣持鉢하샤 入舍衛大城하샤 乞食 (於其城中)하샤

(용) (爾時에) 世尊이 食時에 著衣持鉢하시고 入舍衛大城하사 乞食 (於其城中)하사

‘이시’(爾時)는 시간부사. ‘세존’이 주어인데 주어 다음에 ‘식시’는 ‘이시’의 구체성을 보여주기 위해 중복 등장하는 부사로, ‘착의지발’은 현재완료형 수식구조로 볼 수 있다. 그러므로 ‘옷을 입고 발우를 지니고’는 다음 ‘들다’(入)의 전단계이므로 현재완료의 상태이다. 자동사 ‘입’(入)은 부사어를 취해야 하는데 ‘사위대성’이 그것이다. 문제는 뒤에 있는 ‘결식’(乞食)으로 ‘음식을 빌다’의 분명한 한 문장이 성립될 수 있다. 그러나 다음 문장의 ‘차례결이’에서 빌기를 마쳤다는 동사가 등장하므로 본 문장에서는 ‘들다’(入: 들어가다)의 목적을 명기한 것으로 보여진다. 대체로 구결문은 ‘결식어기성중에’와 ‘결식’을 앞 문장에 ‘어기성중에’를 뒷문장으로 연결하여 ‘~결식하실새 어기성중에’로 분절하는 두 가지로 나누어지고 있다.²¹⁾

이 문장을 해석하면 ‘그 때는 (마침) 식사 때라, 세존은 옷을 입고 발우를 지니고 결식을 위해 사위대성에 드셨다’의 ‘우리말’이 만들어질 수 있다.

언해·용성본은 ‘결식’ 다음의 ‘어기성중’을 한 구로 붙이고 있다. 본고는 ‘어기성중’을 다음 구절로 붙여 설명하고자 한다.

4) 於其城中次第乞已還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷座而坐 (法會因由分 第一)

(언) 於其城中하샤 次第乞已하시고 還至本處하샤 飯食訖하시고 收衣鉢하시고 洗足已하시고 敷座而坐 | 어시닐

(용) 於其城中하사 次第乞已하시고 還至本處하사 飯食訖하시고 收衣鉢하시고 洗足已하시고 敷座而坐러시니

개사 ‘어’(於)의 목적어는 ‘기성중’(其城中), ‘차례’는 부사, ‘결이’(乞已)는 ‘동사+어기사’의 현재완료동사형이며, ‘還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷座而坐’는 조건과 주절의 대등절로 행위의 순차성을 보여주고 있다. 언해본과 용성본의 구결은 ‘~샤/사 ~고’로 조건절과 주절로 구별하고 있다.

‘還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷座而坐’는 ‘부사+동사+빈어(부사어:간접목적어)’, ‘동사+빈어+어기사’, ‘동사+빈어’, ‘동사+빈어+어기사’, ‘동사+빈어+연사(접속사)+동사’의 대등 구조를 보여주고 있다. 여기서 ‘부좌’(敷座)의 전통적인 해석은 ‘자리를 펴다’

21) 언해본과 용성본 이외의 구결문을 예시하면 다음과 같다. ‘乞食於其城中’ 결식을 다음 문장으로 나누는 본으로는 소천본, 최대휴역본, 기산본 등이 있고, ‘~결식하실새 어기성중에’라 하여 앞의 문장으로 분절한 본으로는 청담본, 금강경독송회본 등이 대표적이다.

로 해석하여 인간 붓다의 모습을 그리려는 모습을 많이 보여주고 있는데 ‘부좌’를 편경 구조로 보면 ‘펴져 있는’ (준비된) 자리 정도로 보는 것이 옳을 것이다.²²⁾ 이 견해에 따르면 ‘부좌이좌’(敷座而坐)의 구조는 ‘형용사+명사+어기사+동사’로 분석할 수 있다. 우리말로 풀면, ‘그 성안에서 차례로 걸식을 마치고 본래 계시던 곳으로 돌아와 밥을 드시고 의발을 걸우고 발을 씻으시고 마련된 자리에 앉으셨다’ 정도의 번역을 얻을 수 있을 것이다.

- 5) 若菩薩有我相人相衆生相壽者相即非菩薩 (大乘正宗分 第三)
 (언) 若菩薩이有我相人相衆生相壽者相하면 即非菩薩이라
 (용) 若正士가有我相人相衆生相壽者相이면 即非正士이니라

가정법 문장으로 가정사(若)가 지배하는 구절은 어디까지인가. 부사(卽)와 계사(非) 앞까지라고 볼 수 있으며 가정의 조건절과 주절로 구성된 문장이다. 조건절은 좌측(상단)의 유무동사 주어와 우측(하단)의 목적어가 자리하는 문형이다. 유무(有無) 상태동사의 주어(보속어)는 동사의 지배에 자유롭다. 유무(有無) 상태동사의 목적어는 한국어로 번역하면 ‘有無동사’의 실제 주어 역할을 수행한다. ‘누가 무엇이 있다’로 풀어놓고 보면 주격조사가 이중으로 출현하게 되어 혼란스럽다. ‘있다’의 주어는 ‘무엇이’인가. ‘누가’인가. 상태동사의 주어는 목적어에 자리하게 되는데, 이 경우가 그 실례이다. 국어문법은 ‘누구에게 무엇이 있다’로 해석하며, ‘누구에게’는 부사어(보속어)로 분석할 수 있다.

- 6) 是諸衆生若心取相則爲著我人衆生壽者 (正信希有分 第六)
 (언) 是諸衆生이 若心取相하면 卽爲着我人衆生壽者이며
 (언) 是諸衆生이 若心取相하면 卽爲着我人衆生壽者오

<6>문장>은 가정법 문장이다. 주어구 ‘是諸衆生’, 가정의 문법사구 ‘若~VP(동사구)’에 ‘~하다, 되다’의 ‘則爲NP(명사구)’ 구조를 띠고 있다. 가정의 동사구는 다시 ‘주어(心)+동사(取)+목적어(相)로 나누어진다. 전체 문장은 ‘누가’ ‘~한다면, 무엇이 되다’로, 주절 ‘무엇이 되다’는 ‘부사+동사+목적어구’(則爲著我人衆生壽者)로 분석되고 목적어구는 다시 동사(著)+목적어(我人衆生壽者)의 동빈구조로, 목적어는 ‘我+人+衆生+壽者’의 연합구조를 이루고 있다. 주어구 ‘是諸衆生’은 ‘대사+관형사(諸)+명사’로 분석된다.

이 문장은 다시 간략하게 줄여쓰면 ‘A若V則爲B’의 공식이 도출된다.²³⁾

- 7) 如我解佛所說義無有定法名阿耨多羅三藐三菩提 (無得無說分 第七)
 (언) 如我解佛所說義는 無有定法이 名阿耨多羅三藐三菩提며

22) 여기서 잠깐 한자 운용을 살펴보고자 한다. ‘座席’이라는 한문에서 ‘座’는 만들어진 ‘座臺’와 같은 것을 칭하고 ‘席’은 ‘方席’과 같은 이동이 가능한 것을 칭하고 있다. 工場敷地 등에서 볼 때 敷地는 땅을 퍼는 것이 아니라 공장이나 주택을 짓고자 준비된 혹은 준비할 정도가 의미로 쓰여지고 있다. 참고로 현장역에서는 敷如常座라고 번역하고 있다.

23) 일반언어학의 문장구조를 설명할 때 흔히 쓰는 ‘N:명사, NP:명사구, V:동사, VP:동사구, S:주어, O:목적어, O.C:목적보어’ 등을 원용하고 A, B 등은 말뭉치를 표현할 때 사용하고자 한다.

(용) 如我解佛所說義는 無有定法이 名阿耨多羅三藐三菩提며

<7>문장>은 먼저 상태동사(無有)의 위치에서 전후 분절하여 분석해야 한다. 전구의 ‘如我解佛所說義’는 개사 ‘如’가 ‘我解佛所說義’를 지배하고 있다. ‘我解佛所說義’는 ‘주어+동사+목적어’의 구조이고, 목적어 ‘佛所說義’는 ‘정어(주어+조사+동사)+명사’의 구조로 여기서 중심어는 ‘義’이다. ‘佛所說’은 ‘義’를 수식하는 ‘정어’(관형어)라고 분석할 수 있다. 이 구절은 개사 ‘如’의 목적어 ‘我解佛所說義’로 1차 분석되고, ‘我解佛所說義’는 다시 ‘주어(我)+동사(解)+목적어(佛所說)로 분석된다.

다음은 상태동사의 뒤에 위치하는 목적어구를 살펴보자. ‘無有定法名阿耨多羅三藐三菩提’에서 ‘無有’의 목적어 ‘定法’이다. ‘정법이 없다’로 일단 번역할 수 있다. 후행하는 ‘名阿耨多羅三藐三菩提’는 동사(名)+명사(阿耨多羅三藐三菩提)의 구조이다. 이 구절에 대해서는 전통적으로 ‘무유정법’과 ‘명아늑다라삼막삼보리’로 절을 나누고 있는데, 문제가 있다고 보여진다.²⁴⁾ 그러므로 본고는 ‘명아늑다라삼막삼보리’를 ‘無有’의 목적어라고 볼 수 있는 ‘法’의 목적보어로 보고자 한다. 결국 이 구절은, 동사(無有)+목적어(定法)+목적보어(名阿耨多羅三藐三菩提)의 주절을 이루고 있다고 할 수 있다. 목적어 ‘定法’은 ‘정어+명사’ 구조로 ‘정한 법’으로²⁵⁾ 풀 수 있다.

종속절과 함께 전체 문장을 이어보면, ‘내가 이해한 붓다에 의해서(께서) 설해진 가르침에는, 아늑다라삼막삼보리라고 할 정한 법이 없다’라는 해석을 얻을 수 있다.

이 문장은 ‘(주제어)+부사+동사+목적어+목적보어’의 구조로 분석할 수 있다.

8) 須陀洹名爲入流而無所入不入色聲香味觸法 (一相無相分 第九)

(언) 須陀洹을 名爲入流 | 로되 而無所入 ㅎ니 不入色聲香味觸法이~

(용) 須陀洹이 名爲入流로대 而無所入이니 不入色聲香味觸法일새

이 문장은 접속사 ‘而’를 경계로 두 개의 절로 나누어진다. 앞의 절은 피동성 문장으로 볼 수 있다. 피동성 동사구(名爲)의 주어 ‘수다원’과 목적어 ‘입류’(入流)로 분석된다. 해석하면 ‘수다원이 입류하였다고 불려지다’이다. 뒷 절은 역접의 접속사가 이끌고 있는데, 어떠한 구성이든 통사적 구성은 핵을 하나만 가지게 된다는 ‘엑스-바 이론’에 의해 이렇게 도식해 볼 수 있다.

[[[(無)동사+목적어(所入)]+[[부정사(不)+[동사(入)+목적어(色聲香味觸法)]]]]

‘~에 들어감(가짐)이 없고 색성향미촉법에 들어가지 않는다’, ‘수다원은 흐름에 들었

24) 왜냐, 절이란 주어와 동사로 이루어져야 성립되는데, 나누어보는 전통적인 분석법에는 ‘名’을 ‘주어’로 보고 명사 ‘阿耨多羅三藐三菩提’를 술어로 보아 ‘이름이 아늑다라삼막삼보리라’라고 번역하고 있다. 언뜻 보면 그럴 듯하지만 ‘名’(이름)은 ‘주어’로 성립되지 않는다. 이름을 지시하는 구체적인 지시 대상이 존재해야 한다. ‘(무엇 무엇의) 이름이 아늑다라삼막삼보리이다’라고 해야 문장이 성립할 수 있다.

25) ‘定法’의 의미를 드러냄에 있어 ‘자성이 있는 법’이라는 중론의 의미와 일상이 ‘정하다’와 의미상 차이를 어떻게 극복할 것인가의 문제가 남는데, 그것은 후행하는 보문(국어에서는 아늑다라삼막삼보리라고 이름하는)이 이를 보족해주고 있다고 생각된다.

다고 말해지나 들도 없고 색성향미촉법에 들어가지 않는다'라고 풀 수 있다.

<8>문장>은 대격조사와 주격조사 '을/이', 동작동사와 상태동사 '~하다/이다', 서술격조사 '이/일새'에서 구결의 차이를 보이고 있다.

9) (菩薩)莊嚴佛土者則非莊嚴是名莊嚴 (莊嚴淨土分 第十)

(언) (菩薩) 莊嚴佛土者 | 卽非莊嚴이라 是名莊嚴이니이다

(용) (菩薩) 莊嚴佛土者 | 卽則莊嚴이라 是名莊嚴이니이다

A者則非A是名A. 본 금강경에서 가장 많은 빈도를 보여주는 구절이다. 본 구절을 흔히 불교철학의 진수라고 보여지는 '則非의 논리'라 하여 금강경의 압권이라고 하는데 구조를 살펴보자. 이 문장은 주어구와 계사(非, 是)형 동사+목적어 구조로 형성되었음을 가장 먼저 발견할 수 있다. 그런데 등장하는 두 개의 계사형 동사²⁶⁾는 상호 부정사로 짜여 있다. '아니다'(非)와 '이다'(是). 논리학의 초기 개념 'A는 非A가 아니다'를 부정하고 있다. 이 부정을 보완해주는 글이 다음 구의 '是名A'이다.

전체 구조를 다시 보면 주어구(부)는 '동사(莊嚴)+목적어(佛土)+관계조사(者)'이고, 서술어부는 '[[부사(則)+계동사(非)+목적어(莊嚴)]+[[계사(是)+[동사(名)+목적어(莊嚴)]]]'이다. 명사구를 이끄는 조사 또는 조사로 불려지는 者는 '~라는 것'으로 곧 '불토를 장엄한다'고 하는 것'으로 해석할 수 있다. '則(卽)非莊嚴'은 '(곧) 장엄이 아니다'로 풀 수 있는데, 여기서 목적어 '장엄'은 '장엄불토'의 생략형이다. 그러므로 '불토를 장엄하는 것이 아니다'로 해석해야 한다. '是名莊嚴'은 [계사형동사+목적어구[동사+목적어]]인데 앞의 구처럼 '장엄하다'의 목적어가 생략된 형태로 '(불토를) 장엄한다'고 말해지는[名] 것이다[是].

(菩薩) 莊嚴 佛土 者, 則 非 莊嚴(佛土), 是 名 莊嚴(佛土).

(가주어) 동사 목적어 조사 부사 계사 동사 목적어 계사 동사 목적어

'是名莊嚴(佛土)'에 대해 전통적인 분석은 '부사+주어+술어'로 '이 이름이 莊嚴이다'로 해석하고 있는데, '이(것)의 이름이 장엄이다'라고 하면 '무엇이 있다'라는 것을 전제 하여야 한다. 다시 말해 '있다'는 개념을 등장하게 해야 한다.²⁷⁾ 현재 한문해석법에서 '是'를 술어동사, 혹은 '계사'(繫詞; 영어의 be동사, 한국어 학교문법에서의 서술격조사)로 분류하고 있음은 어렵지 않게 발견할 수 있다.²⁸⁾ 풀어보면, 계사 '是'의 목적어 '名

26) 계사형 동사 '是'에 대한 정의로 김화는, 범어 경전이 한역되는 과정에서 범어 문법의 영향으로 중국 문법에 새롭게 등장한 문법 성분이라고 하며 '계동사(系動辭)'라고 명명하고 있다. 金華, 「漢譯佛教文化言語에 대한 基礎的 研究」(동국대학교 불교대학원 석사학위논문, 1996), 5쪽.

27) '시명(목적어)'에 대한 전통적인 분석은 실체에 대한 오류를 범하고 있다고 보여진다. 이와 같은 논지가 전개되는 이유는 단순하다고 본다. 언어는 개념을 만들고 추상을 창조한다. 그 개념이라는 것은 상징화된 조작된 약속체계일 뿐 다른 무엇도 아니다. 그럼에도 불구하고 이름을 가지게 되면 인간은 그것을 절대시한다. 금강경에서 수없이 거론되는 '아뇩다라삼먁삼보리'라고 하는 것이 그 예이다. 아뇩다라삼먁삼보리라고 하는 어떤 깨달음이라는 실체를 인정하지 않는, 다시 말해 자의적이고 수의적이라는 언어적 지식을 제공해주고 있다고 생각된다.

莊嚴’은 다시 ‘동사+목적어’의 구조이다. 앞에서 지적한 것처럼 목적어는 다시 동사의 목적어가 생략된 명사구를 형성하고 있다. 목적어는 ‘(불토를) 장엄하다라고 이름(말)하는 것’이다. 여기서 ‘이름하다’(말하다)의 주어는 앞의 전체주어인데, 전체주어는 행위를 하는 주체가 아니라 행위를 받는 객체이므로 ‘이름하는’의 자동사로 볼 것이 아니라 이름해지는 피동문으로 보아야 할 것이다. 이 견해를 중심으로 문장을 정리하면, ‘A라는 것은 A가 아니고 A라고 말해진다’라는 해석을 얻을 수 있다. 구마라집역 한역 금강경에는 이 구조를 띤 문장이 17곳에서 등장하고 있다.

10) 然燈佛則不與我受記 (究竟無我分 第十七)

(언) 然燈佛이 卽不與我受記호샤디

(용) 然燈佛이 卽不與我受記하사대

주어(然燈佛)+부사(則)+부정사(不)+개사(與)²⁹+목적어(我)+동사(受)+목적어(記). 이 문장은 앞의 개사 ‘與’는 실사인 동사에서 ‘허사’로 역할이 변화된 것으로 볼 수 있다. 뒤의 동사 ‘受’(授)를 본동사로 보아야 할 것이다. ‘주어+개사+목적어(여격)+동사+목적어’ 구조로 영문법의 4형식과 유사하다.

2. 의문문

자설경(udāna)를 제외한 거의 모든 경전에는 문답이 등장한다. 붓다께서 청법제자를 향한 질문이나 청법대중을 대표한 상수제자의 질문 등이 그것이다. 금강경에는 수보리가 대표 질문자로 등장하여 붓다께 법에 대해 묻고 답하고 있다. 한문 문장은 의문사와 어문어조사가 앞뒤(상하)에 자리하는데 동사 다음에 의문사가 놓여 의문문을 생성하고 있다. 문미에 ‘耶’와 ‘不’ 등 설명의문문과 판단의문문의 표지가 쓰여지고 있다. 중세국어의 영향권 아래에 있다고 보여지는 구결문도 한문과 마찬가지로, 가부를 판단해야 하는 판단의문문에는 말미에 의문문 종결의미 ‘-가, 아’, 내용 설명을 요하는 설명의문문에는 ‘고, 오’가 구별되어 구결되고 있다.

한문의 특징이라고 할 수도 있지만 금강경에 등장하는 의문문은 의문사에 선행하는 동사에 문장의 핵이 있다고 볼 수 있다. ‘於意云何’를 의문사문으로 독립시켜 해석하고 구결하므로 자연히 후치하는 본문은 독립문장이 아니라 보문이라고 할 수 있다. 금강경의 특징은 대화문이고 대화문의 특징은 빈번한 생략과 도치이다. 그러므로 본고에서는 의문사문의 목적보문을 연결하여 분석하려고 한다.

1) 善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心應云何住云何降伏其心 (善現起請分 第二)

28) 秋月龍珉·秋月眞人 著, 慧諫 譯, 『선어록 읽는 방법』(서울:운주사,1998). 338쪽.

29) 여(與)의 성분은 개사 또는 전치사로 ‘...와(과)’, ‘...와 더불어’, ‘...와 함께’로 풀 수 있을 뿐만 아니라 ‘...와(과)는’, ‘...보다’, ‘...을(를) 위하여’, ‘...에 의하여’라고 해석되는데 이는 범어 여격과 유사하다고 볼 수 있다. 김원중, 『虛辭大辭典』(서울:(주)현암사,2003), 561~565쪽.

(언) 善男子善女人이 發阿耨多羅三藐三菩提心호니 云何應住호며 云何降伏其心호리잇고³⁰⁾

(용) 善男子善女人이 發阿耨多羅三藐三菩提心한이는 應云何住하며 云何降伏其心이닛고

(상) 善男子善女人이 發阿耨多羅三藐三菩提心하나는 應云何住며 云何降伏其心하리잇고³¹⁾

이 문장은 먼저 구결을 살펴볼 필요가 있다. 언해본은 주부 ‘善男子善女人’과 ‘發~心’을 단락으로 나누었으나 형식상 그럴 뿐이고 의미는 고스란히 연결되고 있다. 구결문에서 보여지듯이 주격조사 역할을 ‘이/는’이 연이어 등장한다. ‘S이 V+O니는’이라 하여 재귀대명사 ‘니/이’를 삽입하고 있다. 결국 예시한 세 본 공히 이 문장 주부는 ‘善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心’으로 인식하고 있음을 알 수 있다. 그렇게 되면 자연스럽게 핵심 술어는 ‘住’와 ‘降伏’이 된다. 이 문장은 이렇게 정리할 수 있다. ‘주어(S)+조동사+의문동사(云何)+목적어’와 ‘의문동사+목적어’의 대등절로 1차 분석되고, 의문사의 목적어는 다시 ‘S+V(住)+O(心)’와 V(降伏)+O(其心)으로 구성되었으며, 앞의 절의 목적어는 생략되었고, 뒤의 절의 목적어는 ‘관형어+명사’의 구조이다.

주부 ‘善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心’은 다시 S+V+O로 분석되는데, 이 자체로도 ‘S가 O를 V하다’의 하나의 온전한 문장으로 성립될 수 있으나 전후 맥락으로 볼 때 ‘云何應住云何降伏其心’의 주어로 볼 수밖에 없다. 그러므로 우리말에서는 ‘發阿耨多羅三藐三菩提心’은 주어 ‘善男子善女人’의 범주를 규정하는 수식절로 볼 수 있다.³²⁾

용성분은 ‘云何降伏其心이닛고’라는 구결에서 보여지듯 동작동사로 보지 않고 상태동사(형용사)문으로 토를 달고 있다.³³⁾

2) 於意云何東方虛空可思量不(妙行無住分 第四)

(언) 於意에 云何오 東方虛空을 可思量가 不아

(용) 於意云何오 東方虛空을 可思量不아

이 문장의 성분을 하나씩 살펴보자. ‘云何’는 동사+의문사의 의문사구, 의문사구의 목적어는 ‘東方虛空可思量’, 가부의 의문사(不)로 1차 분석되고, 목적어는 목적어(東方虛空)+동사구(可思量)로 도치되어 있다. 동사구는 ‘可’는 조동사, ‘思量’은 부사어(도구격)+동사+목적어(전치)로 짜여 있다. 전통적으로 앞의 의문사구 ‘於意云何’를 독립시키는데 편의상 독립하더라도 의미는 다음 구절에 영향을 주고 있다. 만일 ‘於意云何’를 떼어 놓으면 ‘東方虛空可思量不’을 의문문으로 보는 데 한계가 있다. ‘동방허공을 생각으로

30) 언해본의 구결은 ‘應何云住’가 ‘云何應住’로 조동사 ‘應’과 동사 ‘云’이 도치되어 있다.

31) (상)은 시중유통본 구결의 모체에 가까운 1934년 상원사 판을 1963년 충남 예산 향림사에서 복간한 것으로 보여지는 금강경에서 편의상 옮겨 왔다.

32) 본문에 빈번히 등장하는 이 구절과 대비되는 가정구절(若善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者)을 살펴보면 확인해진다. 가정구절은 ‘若~V+O者’구조로 ‘만일 S가 O를 V한다면’의 상태에서 한 단계 나아간 상태로 표현하는 구절이라고 생각된다.

33) 구결을 달 때 ‘하리이까, 하겠습니까’와 ‘이니이까, 입니까’는 앞의 문장을 동사문으로 보느냐 명사문으로 보느냐의 차이가 있다.

헤아리다 아니다'로밖에 해석할 수 없다. '於意云何' '(네) 생각에 어떠냐'라고 물었으므로 다음 문장은 '동방허공을 생각으로 헤아릴 수 있겠느냐 그렇지 않겠느냐'의 의문문으로 이해하는 것이다. 하지만 문법적으로 '어떠한가'의 '어떠'는 다음의 동사 '思量'이므로 통합해서 번역해야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 의문사구를 의문문으로 독립하면 '東方虛空可思量不'에는 의문사가 없는 평서문이라고밖에 할 수 없기 때문이다.

3) 於意云何可以身相見如來不 (如理實見分 第五)

(연) 於意云何오 可以身相으로 見如來아 不아

(용) 於意云何오 可以身相으로 見如來不아

문장성분을 먼저 분석하자. '於意'는 부사어, '云何'는 동사+의문사의 의문사구, 의문사구의 목적어는 '可以身相見如來'이다. '可'는 조동사 '以'는 개사(전치사), '身相'은 개사 '以'의 목적어로 개사구는 부사구며, '見如來'는 목적어를 취하는 본동사며 '不'는 반의의문사로 분석할 수 있다. 그러므로 의문동사 '云何'의 지배를 목적어는 '可以身相見如來'이다. '(그대의) 뜻에[於意], 신상[身相]으로써[以] 여래를[如來] 볼[見] 수 있[可]다고 할[云何] 수 있느냐, 아니냐[不].'

4) 頗有衆生得聞如是言說章句生實信不 (正信希有分 六)

(연) 頗有衆生이 得聞如是言說章句ㅎ 습고 生實信不 | 잇가

(용) 頗有衆生이 得聞如是言說章句하고 生實信不잇가

이 문장은 굉장히 길어 보이지만 유정주어 중생의 뒷부분은 중생을 수식하고 있으므로 이 문장의 핵심어술동사는 '有'라고 보아야 한다. 유무(有無) 동사의 목적어는 주어의 구실을 하고 있음은 앞에서 말하였다. 중생을 범주화 하는 구절이 '得聞如是言說章句生實信'이다. 이 구절은 다시 종속절(聞如是言說章句)과 주절(生實信)로 분석된다. 부사 '得'은 조동사 역할을 수행하고 있다고 할 수 있다.

수식구조가 다른 언어에 구절을 붙이고 난 다음 해석할 때 나타나는 문제가 이와 같은 구절이라고 생각된다. 중생 다음에 주격조사 '이'를 붙이면 후행하는 동사의 주어로 볼 수밖에 없게 된다. 그러므로 '중생이 ~하고 ~하겠느냐'라고 핵심을 놓치게 된다. 언해본을 제외한 용성본과 한글본은 이 구절을 번역함에 있어서 한결같이 수식절의 주절에 의문사를 붙이고 있다. 그러다 보니 자연스럽게 핵심 동사 '有'를 조건의 부동사구나 [용성본] 관형어 '어떤'으로 번역하고 있다. 한글본 또한 이와 같다.

이 문장은 부사(頗), 동사(有), 목적어(衆生), 목적보어구, 반의의문사(不)로 분석할 수 있고, 목적보어구는 조건절과 주절로 구성되었다고 판단된다.

5) 於意云何如來得阿耨多羅三藐三菩提耶 (無得無說分 第七)

(연) 於意云何오 如來得阿耨多羅三藐三菩提耶아

(용) 於意云何오 如來 | 得阿耨多羅三藐三菩提耶아

먼저 의문사구(於意云何)와 의문어조사(耶)를 떼면 ‘S+V+O’구조의 평서문이 된다. ‘여래(S)가 아녹다라삼막삼보리(O)를 얻다(V)’의 평서문에 의문사구와 어조사(耶)가 앞뒤에 붙어 의문문이 되었다. 의문사구의 목적어는 ‘S+V+O’로 이루어진 내포문이다. 용성본에는 주격표지가 출현하였으나 언해본은 보이지 않는다. 이 문장 또한 핵은 의문동사이다. 그러므로 의문사구의 목적어보문에 서술해야 한다고 보여진다. ‘여래가 아녹다라삼막삼보리를 얻었다고 말할 수 있겠느냐. 아니냐’의 역문을 얻을 수 있지만, 이 문장의 핵을 ‘得’으로 보면 ‘여래가 아녹다라삼막삼보리를 얻었느냐, 아니냐’가 되어 문장의 핵이 바뀌게 된다.

- 6) (於意云何) 如來有所說法耶 (無得無說分 第七)
- (언) (於意云何) 如來有所說法耶아
- (용) (於意云何) 如來 | 有所說法耶아

<5>문장>과 연속해서 출현하여 의문사구가 생략되어 있으며 특이점은 상태동사(有)의 목적어 명사구는 다시 피동성접사(所)+동사+목적어로 구성되어 있다. 현 국어 문법의 성분분석으로는, 유무상태동사의 좌측(상부)은 부사어로, 우측(하부)은 주어로 해석되고 있다. 피동성접사(所)를 제외하면, ‘법을 설하다’가 되지만 피동성접사가 있으므로 ‘동사’(說)가 관형어 역할을 수행해야 한다. 의문사구가 없는 평서문이라면 ‘소설한 법이 있다’로 해석할 수 있다. 그러므로 ‘소설(所說)한 법(法)이’ 된다. 피동성접사 ‘소’(所)가 있으므로 ‘설한’을 ‘설해진’이라고 해야 한다. 이렇게 되면 유(有)의 목적어는 주어 명사구[설해진 법이]로 완전히 자리잡게 된다. 좌측(상부)의 ‘여래’는 국어문법에서 부사어라고 분석된다(본고에서는 보속어라고 칭하고 있음). 그러므로 여래‘에게는’의 격표지를 붙일 수 있다. 용성본은 부사격(보속격표지: 에게)표지가 아닌 주격 표지(|)를 붙이고 있음을 볼 수 있다. 전 문장을 연속해서 표시하면 ‘부사어(於意)+의문사(云何)+목적어’로 1차 분석되고, 의문사의 목적어는 ‘부사어:보속어(如來)+(상태)동사+목적어(所說法)+의문어조사(耶)’로 2차 분석한 후 상태동사의 목적어는 ‘피동성접사+동사+목적어’로 3차 분석된다.

- 7) 云何若人滿三千大千世界七寶以用布施是人所得福德寧爲多不 (依法出生分 第八)
- (언) 云何오若人이 滿三千大千世界七寶호야 以用布施호면 是人所得福德이 寧爲多아 不아
- (용) 云何오若人이 滿三千大千世界七寶로 以用布施하면 是人所得福德이 寧爲多不아
- (상) 云何오若人이 滿三千大千世界七寶로 以用布施하면 是人의 所得福德이 寧爲多不아

<7>문장>은 앞의 어의(於意)를 생략하였지만 27자나 되는 장문이다. 가정사(若)가 쓰여지고 있는 것으로 볼 때 ‘~한다면 ~하겠는가’의 가정의문문임을 짐작할 수 있다. 그러므로 가정의 조건절과 본문으로 먼저 분할하여 분석해보자. 언해본과 용성본은 가정절의 조건(호야)과 도구(로) 차이를 보이고 있다. 언해본은 ‘~하여 ~하면’으로 인식하고 있는 데 비해 용성본은 ‘~로 ~하면’이라고 표현하고 있다. ‘~하여’와 ‘~로’는 선행하는

문장을 ‘동사구로 인식하느냐 명사구로 인식하느냐’로 달라진다. 가정법의 1차 조건절로 보여지는 ‘若人滿三千大千世界七寶’에 대해 언해본은 접미사 ‘~하야’를 현토하고 있고, 용성본과 상원사본은 도구격조사 ‘로’를 구결하는 것으로 볼 때 명사구로 이해하고 있음이 분명해진다. ‘하다’ 접미사가 붙은 언해본은 ‘滿’을 동사로 인식하지만 도구격조사 ‘로’로 구결한 용성본은 ‘滿’을 칠보를 수식하는 관형어로 분석하고 있음을 의미한다.

이 절은 ‘가정사(若)+주어(人)+동사(滿)+부사어(三千大千世界)+목적어(七寶)’로 1차 분석되고, 2차 가정절 ‘以用布施’는 ‘(그것으로)써 布施한다면’의 가정절을 얻을 수 있다. ‘以用布施’는 도구격 개사 ‘以’의 목적어(빈어) 구조나 ‘~(으로)써 보시에 사용하다’의 평서문을 도출하고 가정을 적용할 수 있다.

이 문장은 약간의 도치가 있으나 금강경에 5회 등장한다. 언해·용성본과 현대유통본인 선문출판사본의 ‘滿’에 대한 구결문을 비교하면 <표-1>과 같다.

<표-1> 언해·용성본의 ‘滿’의 구결

구 분	언 해 본	용 성 본	선문본 ³⁴⁾
의법출생분제8	滿~七寶하야 -하면	滿~七寶로 -하면	滿~七寶로 -하면
무위복승분제11	以七寶로 滿~하야 -하면	以七寶로 滿~하야-하면	以七寶로 滿~하야-하면
법계통화분제19	滿~七寶로 -하면	滿~七寶로 -하면	滿~七寶로 -하면
불수불담분제28	以滿~七寶로 -라도	以滿~七寶로 -라도	以滿~七寶로 -하고
응화비진분제32	以滿~七寶로 -라도	以滿~七寶로 -라도	以滿~七寶로 -어든

5곳 모두 가정사가 등장하지만 8분, 11분을 제외한 19, 28, 32분에서는 역접의 문장이 이어지게 되므로 부동사어미에 ‘~라도’라는 조사가 첨가되어 있다.

지금까지는 주로 가정구문에 대해 살폈다. 다시 본 문장에서 묻고 있는 것은 ‘是人所得福德이寧爲多아不寧爲多不’의 본동사절 ‘云何’의 목적어구다. 목적어구는 보문으로 ‘是人所得福德’의 명사구와 ‘寧爲多不’의 서술어구로 분석할 수 있다. 명사구는 ‘주어+동사구’로 주어는 ‘관형어+주어’로 관형어 역할을 수행하고, 동사구는 ‘피동성접사+동사+목적어’로 이루어져 있다. 서술어구는 ‘의문부사(寧)+동사(爲)+목적어(多)’로 구성되었다. 이 서술어구의 동사가 전체 문장의 의문사를 받는 동사라고 볼 수 있다.

- 8) 云何須陀洹能作是念我得須陀洹果不 (一相無相分 第九)
- (언) 云何오 須陀洹이 能作是念호되 我ㅣ得須陀洹果아 不아
- (용) 云何오 須陀洹이 能作是念호대 我得須陀洹果아

의문사(云何)의 목적어는 ‘須陀洹能作是念我得須陀洹果不’이고, 이것은 ‘S(須陀洹)+V

34) 한글본의 구결을 볼 수 없으므로 대표적 유통본(불교도서도매점 운주사와 법우당 증언에 따르면 현재 가장 많이 판매되고 있는 본이라고 함)인 선문출판사본을 제시함.

(能作)+O(是念)+O.C(我得須陀洹果)’으로 2차 분석되고, 목적보어는 다시 ‘SVO’의 보문임을 알 수 있다. ‘수다원은 이 생각(나는 수다원과를 얻었다)을 한다’의 평서문을 의문사(云何)가 의문문으로 만들고 있음을 알 수 있다. 의문어조사(不)가 있으므로 이 또한 판정의문문이다. 언해본은 의문어기사가 앞뒤에서 구결하고 있으나 용성본이나 상원사판은 뒤(下)에만 구결을 달고 있다.

3. 명령문

명령문은 ‘누가’, ‘누구에게’, ‘어떻게 하라’는 지시문이다. 대체로 윗사람이 아랫사람에게 명령하는 경우이므로 중세국어권의 영향하에 있는 구결문에는 ‘르지니’와 ‘~라’라는 어말어미가, 현대문은 ‘~시오’도 쓰여지고 있다. 본 금강경에서는 조동사형 부사 당(當), 응(應)의 통사적 구성과 ‘고(告)’등의 어휘가 쓰여져 명령문을 생성하고 있다.

1) 汝今諦聽當爲汝說 (善現起請分 第二)

(언) 汝 | 今諦聽하라 當爲汝說호리라

(용) 汝今諦聽하라 當爲汝說호리라

언해본은 주격조사가 표지되고 있으나 용성본은 없다. 구결을 달기 전에 이 문장이 명령문으로 이해할 표지는 무엇인가. 언해본은 주격표지를 달고 있으나 문제가 있다. 청하는 행위의 주어라 하면 명령문으로 볼 근거가 없어지기 때문이다. ‘네가 이제 (너를 위해 설하는 것을) 잘 듣다’의 평서문으로 이해해도 무리가 아니다. 명령문으로 이해할 수밖에 없는 맥락임을 화자나 청자는 알고 있다. 그러므로 구결을 명령문으로 단 것은 문제가 없으나 주격표지를 단 것은 문맥이 맞지 않다. 명령형동사(聽)는 목적어를 필요로 한다. 그러므로 이 문장을 둘로 나누어 ‘~하라, ~하리라’ 하고 구결을 단 것은 지나친 의역이라고 생각된다. 만일 두 문장으로 보려면 뒷문장 화자의 의도인 ‘~하리라’의 전제 위에서만 앞의 문장이 명령문으로 존재할 수 있다고 보여지는 것이다.

이 문장을 수행문 “佛(如來)告須菩提‘汝今諦聽當爲汝說’”의 수행문으로 다시 적지 않고는 명령문이라고 말할 수 없는 것이다. 본고의 진행에 있어 문법 구조와 더불어 화용론(話用論)의 입장에서 분석할 수밖에 없는 소이를 이와 같은 구문에서 만나게 된다고 할 수 있다.

수행문의 서술동사(告)의 목적어로 환치해놓고 보면 목적어는 ‘그대는 이제 그대를 위해 내가 설할 것이니, 잘 들으라’의 보문임을 확인할 수 있다. 보문은 ‘주어+시간부사+부사+동사+목적어구’이고, 목적어구는 ‘부사+동사(여격부사)+제1목적어+제2목적어’로, 제2목적어는 다시 동사+목적어(생략)의 형태로 구성되어 있음을 알 수 있다. 생략된 목적어가 바로 이 문장이 등장하게 된 이유, 곧 앞의 질문의 답(어떻게 마음을 머물고 어떻게 마음을 행복받을 것인가)인 것이다. 왜 가장 중요한 답을 생략하였는가. 이것은 금강경이 대화체 문장임을 증명하는 것이며, 문법구조로만 분석할 수 없고 text

의 맥락을 따라 분석해야 할 당위를 제공해준다고 할 수 있다.

- 2) 佛告須菩提諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心 (大乘正宗分 第三)
(언) 佛告須菩提ᄃᄂ사ᄃᄂ 諸菩薩摩訶薩이 應如是降伏其心이니
(용) 覺告須菩提하사대 諸正士가 應如是降伏其心이니

<명령문 1>에는 없는 수행문(佛告須菩提)과 조동사(應)가 있으므로 완벽한 명령문으로 이해하는 데 무리가 없다. 붓다는 수보리에게 ‘제보살은 마땅히 이와 같이 그 마음을 항복하라’고 말한다. 본 문장의 동사(告)는 최소한 두 개의 빈어를 필요로 한다. 첫째는 ‘~에게’라는 보어성 목적어인 부사어로 보속어이고 둘째는 대격 ‘~을/를’을 받는 목적어이다. 이 문장에서 제1빈어는 수보리이고 제2빈어는 ‘제보살~’ 이하이다. 제2빈어는 다시 주어+서술어구로 나눌 수 있는 보문이라고 할 수 있다. 서술어구는 ‘조동사(應)+부사어(如是)+동사(降伏)+목적어(其心)’로 구성되었다.

보문의 서술어구의 부사어는 ‘동사+목적어’의 동빈구조인데 목적어 대사 ‘是’는 이 문장 안에서 찾을 수 없고 밖에 존재하는 것으로 추정하는 수밖에 없다. 완결된 생각을 전달한다는 전통적인 문장의 정의로 볼 때 이 문장의 범위를 더 넓혀야 될 것이지만 명령문의 범주로 분절하였을 때는 큰 무리가 없을 것으로 생각된다.

문답 가운데 답의 성격이 짙은 이 문장에서 대사 ‘是’는 앞으로 나올 내용[신정보]이라고 한다면, ‘其’는 문에서 이미 밝혀진 구정보라고 볼 수 있다. 이 점이 문장 구조를 분석하려는 통어(사)론의 한계가 아닌가 한다.

<명령문 1>에서처럼 피명령 서술어의 주어에 주격의 표지가 사용되고 있다.

- (1) 가. ~보살이 그 마음을 마땅히 이와 같이 항복하여라.

주격 표지를 구결하면 서술어와 어울리지 않음을 알 수 있다.

- 나. ~보살이 마땅히 그 마음을 이와 같이 항복하다.
다. ~보살은 마땅히 그 마음을 이와 같이 항복하여라.

(1나)는 주격 표지는 그대로 둔 채 서술어를 명령문에서 평서문으로 바꾸었고, (1다)는 (1가)의 주격 표지를 주제어 표지인 ‘은/는’으로 바꾸었다. 격표지와 서술어와 호응 관계가 어색하지 않음을 알 수 있다. 이것으로 볼 때 명령문에는 주어로 보여지는 자리에 주격표지 ‘ㅣ/이/가’가 올 수 없음을 알 수 있다.

- 3) 當知是人甚爲希有 (離相寂滅分 第十四)
(언) 當知是人은 甚爲希有ㅣ니
(용) 當知是人은 甚爲希有니

<3>문장>과 유사한 구조는 금강경에 7회 등장한다. ‘조동사+동사+목적어’ 구조이다. 목적어(是人甚爲希有)는 전통적인 분석법으로 보면 명사구와 서술어구로 구성되었고, 서술어구(甚爲希有)는 다시 ‘부사+동사+목적어’로 3차 분석되고, 3차동사의 목적어(希

有)는 ‘주어+동사’의 주위(主謂)구조로 형성된 사조(단어)라고 할 수 있는데, 본고에서는 ‘계사+ 목적어+ 목적보어’의 구문으로 분석하고자 한다. 목적보어구는 전통적인 분석법의 서술어구와 같다. 여기서 계사 ‘시’(是)는 지시사의 역할도 겸행하고 있다.

분석을 토대로, 제1동사의 목적어는 ‘이 사람은 대단히 희유하다는 것’ 또는 목적보어라는 입장에서 보면 ‘희유한 사람이다’의 보문임을 이해할 수 있다. 목적보문이므로 대격조사구를 이루게 되어, 조동사의 도움으로 제1동사 ‘知’(지: 알다)가 ‘~임을 알아라’의 명령문이 된다.

4) (於一切法) 應如是知如是見如是信解不生法相 (知見不生分 第三十一)

(인) (於一切法에) 應如是知^ㅎ며 如是見^ㅎ며 如是信解^{하야} 不生法相이니

(용) (於一切法에) 應如是知如是見如是信解^{하야} 不生法相이니라

언해본은 구결을 대등절로 나누었지만 용성본은 구결을 따로 달고 있지는 않으나 해석은 대등절로 풀이하고 있다. 편의상 명령을 받는 대상은 적시(발아늑다라삼막삼보리자)하지 않았지만, ‘이들은’ 일체법에 (대하여) ‘마땅히 이와 같이 알며, 이와 같이 보며, 이와 같이 믿고 깨달아 법의 상을 내지 말라.’의 명령문이다.

명령문을 만들어주는 조동사(應)의 1차 목적어는 조건절의 ‘여시지, 여시견, 여시신해’이고, 2차 목적어는 ‘불생법상’이다. 1차 목적어는 3개의 대등구로 구성되었다. 각 구는 ‘부사어(여시)+동사’의 꼴인데 부사어는 ‘형용사+대사’로 이루어졌다. 조동사의 1차 목적어의 마지막 구절 ‘信解’에 ‘하야/하야’ 구결을 하는 것으로 볼 때 종속절(이유)로 인식하고 있음을 알 수 있다. 조동사(應)가 1차 목적어에만 관여한다면 ‘~하여 ~하다(라)’라는 평서문으로 볼 수도 있을 것이다. 그러므로 본 문장에서 조동사가 1차 목적어뿐만 아니라 2차 목적어에도 영향을 주고 있다는 것을 알 수 있다.

4. 감탄문

화자의 느낌을 표현하는 문장으로 ‘~나, ~라, ~군’ 등의 종결어미가 쓰이는 데 비해 구결문에서는 ‘~이여, 로다(언해본), 이따녀, 로다(용성본)’가 쓰이고 있다. 한문은 오호(嗚呼), 차재(嗟哉)의 감탄사를 사용하거나 재(哉), 호(乎, 呼) 등의 어기사를 사용³⁵⁾하여 감탄문을 만들고 있으나 금강경에는 부사(尙, 何, 況)와 맥락(context)으로 감탄문이 생성되고 있다.

1) (知我說法如筏喻者) 法尙應捨何況非法 (正信希有分 第六)

(인) (知我說法이如筏喻者 | 면) 法尙應捨 | 어니 何況非法이여

(용) (知我說法을如筏喻者니) 法尙應捨어든 何況非法이따녀

먼저 구결문의 격조사가 상당한 차이가 있다. ‘이/을’, ‘| 면/니’, ‘| 어니/어든’, ‘이여/이따녀’. 적시된 4곳이 모두 다르다. 언해본은 ‘()’ 부분이 종속절(조건)지만 용성본은

35) 崔完植 · 金榮九 · 李永朱 共著, 『漢文讀解法』(서울:명문당,1999), 89쪽.

종속절(이유)이나 구어체 종결형어미로 볼 수 있는데 실제로는 ‘~것과 같이 알지니’로 번역하여 주절을 감탄문보다 명령문과 같이 인식하고 있다.

조건절(知我說法如筏喻者)을 1차 분석하면 ‘동사(知)+목적어+대사(者, 어기사)’이고, 목적어는 주어구와 서술어구로 구성되었다. 주어구는 ‘주어+동사+목적어(法)’이고 서술어구는 ‘동사(전치사성)+목적어’이고 목적어는 ‘관형어+명사’로 분석할 수 있다. 대사 ‘자’(者)는 동사(知)와 목적어를 ‘구’(句)화 하는 의존명사 역할을 수행한다고 볼 수도 있다. 언해본은 ‘~하면’의 가정의 어기사로도 이해하고 있다.

본절(法尙應捨, 何況非法)은 다시 종속절(목적어+부사+조동사+동사)과 주절(부사구+[동사]+목적어)로 구성되었다. 목적어는 ‘동사형계사+목적어’로 분석할 수 있다. 종속절에서 동사(부사+조동사+동사의 동사구: 尙應捨)가 등장하여 본절의 동사는 생략되고 있다. 종속절에서 목적어가 주어 자리로 도치된 것은 강조를 나타내기 위해서라고 보여진다.

종속절은 부사와 조동사가 결합되어 주절의 반어적 감탄을 강하게 해 주고 있으므로 용성분에서는 반어의 의문법(~따녀)으로 인식하고 있음을 볼 수 있다.

2) 若以三十二相觀如來者轉輪聖王則是如來 (法身非相分 第二十六)

(언) 若以三十二相으로 觀如來者 ㄱ덴 轉輪聖王이 卽是如來로다

(용) 若以三十二相으로 觀如來者 ㄱ덴 轉輪聖王이 卽是如來로다

언해본과 용성분의 구결은 일치한다. 종속절(가정법의 조건)과 주절로 구성되었으며 주절은 주어구와 서술어구로 이루어졌다. 종속절은 반복 등장하였으므로 따로 상세히 분석할 필요는 없지만 가정법으로 이루어졌음을 간과해서는 안 된다. 가정의 전제 하에 주절은 ‘A=A’ 구조이다. 주어는 ‘전륜성왕’이다. 서술어는 ‘부사+동사+목적어’로 구성되었다. 종속절의 가정이 없다면 평서문에 불과하겠지만 가정법 문장의 반어형 감탄문으로 분석하는 것이 옳을 듯하다. 서술어구의 계사형 동사(是)의 분석은 <1. 평서문 9)>에서 이루어졌으므로 이곳에서는 증언하지 않는다. 언해본과 용성분은 동사(是)를 대사로 이해하고 있다.

5. 사동문과 피동문

사동문과 피동문은 서법상 평서문이지만 경전이라는 성격상 독립하여 살펴보고자 한다. 국어의 사동표현은 ‘~게 하다’의 통사적 사동문 구성과 사동의 선어말어미로 실현되는 파생적 사동문이 있다. 피동표현은 피동접미사에 의해 생성된다.³⁶⁾ 한문은 사역의 뜻을 가진 동사 사(使), 령(令), 견(遣), 교(敎), 비(俾) 등이 사역문을 만들고, 피동의 뜻을 가진 동사 견(見), 위(爲), 피(被)이 사용되어 피동성³⁷⁾ 문장이 생성된다.

36) 교육부, 『고등학교 문법』(서울 대한교과서주식회사, 2001), 93~94쪽.

37) 崔完植·金榮九·李永朱 共著, 『漢文讀解法』(서울:명문당, 1999), 68쪽, 70쪽.

금강경의 사동문에는 영(令)이, 피동문에는 위(爲)가 쓰여졌다.

1) 我皆令入無餘涅槃而滅度之 (大乘正宗分 第三)

(언) 我皆令入無餘涅槃하야 而滅度之하노니

(용) 我皆令入無餘涅槃하야 而滅度之이니

본 문장을 언해본은 둘(我皆令入無餘涅槃, 而滅度之)로 나누고 있으나 구결을 단 것을 볼 때 한 문장으로 인식하고 있다. 먼저 조건절부터 분석해 보자. 사동 동사는 영(令)이며 본동사는 입(入)이다. 주어는 아(我), 목적어는 지시부사어로 보여지는 개(皆), 2차목적어 혹은 부사어로 ‘무여열반’으로 분석된다. 부동사어미 ‘~하야’를 구결한 것으로 볼 때 조건절임을 알 수 있다. ‘而滅度之’는 접속사(而), 동사구(滅度), 목적어(之)로 조건절에 주어가 등장하였으므로 이곳에서는 생략되었고 목적어 또한 지시대사가 사용되었다.

언해본은 통사적 사동문으로 번역하여 사동 조동사를 따로 번역하지 않았지만 용성본은 부사(하야금)로도 해석하고 있다. 무여열반은 언해본은 번역하지 않고 있는 데 비해 용성본은 부사어로 번역하고 있다. 주절로 볼 수 있는 ‘而滅度之’에 목적어를 따로 해석하지 않고 있다. 앞에서 제시하였고 조건절에서 ‘다’라는 부사로 의미가 전달되었다고 판단하고 있는 듯하다. 언해본과 용성본은 통사적 피동문에 있어서도 ‘들어 하야’와 ‘들어가게 하야’로 차이가 있는데 용성본은 의미를 확실히 하려는 의도로 보인다. 용성본은 마지막 구결을 ‘하다’ 접미사가 아닌 ‘이다’ 서술격조사를 쓰고 있으나 오기인 듯하다.

2) 是諸衆生若心取相則爲著我人衆生壽者 (正信希有分 第六)

(언) 是諸衆生이 若心取相하면 卽爲着我人衆生壽者ㅣ며

(용) 是諸衆生이 若心取相하면 卽爲着我人衆生壽者오

이 문장은 <평서문 6>에서 설명하였는데, 본 항목에서는 사동문적 입장에서 고찰하기로 한다.³⁸⁾ 용성본은 설명의문문 어말어미 ‘오’를 구결하고, 해석문에서는 ‘~착할 것이요’라 하여 부동사어미 ‘요’의 평서문으로 인식하고 있다. 언해본은 ‘딱히리며’로 피동성접사 ‘리’³⁹⁾를 사용하여 피동문을 만들고 있다.

‘是諸衆生’은 주어, ‘若心取相’은 가정절로 ‘若’은 가정사, ‘心’은 부사어(보속어), ‘取’는 동사, ‘相’은 목적어이다. ‘則爲着我人衆生壽者’은 ‘則’은 부사, ‘爲’는 피동의 동사, ‘着我人衆生壽者’는 ‘爲’의 목적어구, 목적어구는 ‘著’은 동사, ‘我人衆生壽者’는 목적어

38) ‘위’(爲)는 여타 한역본의 구어표기의 하나이므로 굳이 피동문으로 볼 필요가 없을 것이라는 지적이 있었다. 본장의 서두에서 거론하였지만 구결문의 문법인식을 중심으로 문장을 분류하였으므로 약간의 무리가 없지 않으나 우리말화를 살펴보는 것이 본고의 목적이므로 국어서법에 따라 피동문으로 분류하고자 한다.

39) 금강경언해주해에서는 ‘추량표시’ 표지로 보고 있음. 김영배 감수, 『금강경언해주해』(서울:동국대), 108쪽.

로 구성되었다. 이와 같이 분석하면 이 문장의 본동사는 ‘爲’라고 할 수 있다.

<2>문장>을 피동문으로 인식하지 않으려고 하는 것은, ‘爲’를 피동사로 보지 않고 조동사로 파악하려는 전통적인 관념에 원인이 있지 않은가 생각된다.

피동의 개념상 동작을 받는 것이어야 하는데 본 문장과 같이 가정법의 경우에는 타자가 아닌 스스로의 행위로 인해 스스로 어떠한 어떠한 상태‘가 된다’는 피동문을 형성하고 있음을 보여주고 있다. 만일 이 문장을 평서문으로 인정한다면 굳이 피동사 ‘爲’를 사용할 필요가 없을 것이다.

6. 가정문

문장의 서법상 분류에 의하면 가정문은 평서문이다. 여기서 별도의 항목을 설정한 것은 평서문으로 분류하였을 때는 가정문의 조건절보다 주절에 의미가 실리게 된다. 물론 가정문이라고 해서 조건절에 무게가 실릴 수는 없다. 주절의 주어가 조건절의 그것과 어떠한 관계를 가지고 있는가를 중심으로 고찰하고자 한다. 가정형의 문장은 가정의 뜻을 나타내는 앞의 절에 ‘若, 如, 苟, 使, 儻, 卽, 若使, 假使, 假令’ 등의⁴⁰⁾ 문법사가 쓰여지며, ‘만약 ~한다면’이라고 해석된다.

1) 譬如有人身如須彌山王(莊嚴淨土分 第十)

(연) 譬如有人이 身如須彌山王하면

(용) 譬如有人이 身如須彌山王하면

이 문장은 가정사 앞에 ‘비유하다’는 뜻을 가지고 있는 ‘비’(譬)가 출현하고 있다. 하지만 가정문의 구조는 손상되지 않는다고 생각된다. 가정절의 문장을 분석하면,

‘가정동사(譬如)+목적어(有人身如須彌山王)’로 1차 분석되고,

목적어는 다시 ‘동사(有)+목적어(人)+목적보어(身如須彌山王)’로 2차 분석되며,

목적보어는 ‘주어(身)+동사(如)+목적어(須彌山王)’로 3차 분석할 수 있다.

그런데 언해본과 용성본의 구결문을 비교하면 논자가 동사라고 밝히는 ‘유’(有)에 대한 해석이 다를 수 있다. 언해본은 생략하고 있고, 용성본은 관형어로 해석하고 있다. 다시 말해서 ‘어떤’ 사람(有人)이라는 전통(?)적인 구결해석법을 따르고 있다.

‘어떤, 어떠한’은 형용사 ‘어떠하다’의 관형어로 주로 의문문에 쓰여진다.⁴¹⁾ 본고의 일관된 주장은 유무동사의 목적어는 한국어 문법에서는 주어의 역할을 수행한다는 점이다. 이 문장 역시 예외는 아니다. 이 가정문을 평서문으로 해석하면 ‘몸이 수미산왕과 같은 사람이 있다’이고 마지막으로 가정사의 목적어가 되므로 가정부사 ‘만일’을 문두에 삽입한 후 마지막 서술어를 가정문으로 치환하면 된다고 생각된다.

40) 崔完植·金榮九·李永朱 共著, 『漢文讀解法』(서울:명문당,1999), 74쪽.

41) ‘오늘 날씨가 어떠한?’, ‘그 사람 어떤 사람이나?’ 등의 문장에는 호응하지만 위 용성본처럼 ‘어떠한 사람이 몸이 수미산왕만하면’ 하여 다음구에 수미산왕만하다는 답을 실어 주고 있으므로 의문문의 의문사향으로 성립할 수 없다고 보여진다.

2) 若復有人得聞是經不驚不怖不畏 (離相寂滅分 第十四)

(언) 若復有人이 得聞是經하고 不驚不怖不畏하면

(용) 若復有人이 得聞是經하고 不驚不怖不畏하면

이 문장의 가정절도 <가정문 1>과 크게 다르지 않다. 가정사 다음에 부사가 삽입되었고 조동사가 쓰였다. 이 문장은 ‘가정사(若)+부사(復)+동사(有)+목적어절(人得聞是經不驚不怖不畏)’로 1차 분석되고, 목적어절은 ‘주어+조건절+동사구’ 구조를 띠고 있다. 조건절은 ‘조동사(得)+동사(聞)+대사구(是念)’로 동사구는 ‘불경+불포+불외’의 연합구조로 이루어져 있다. 전체 문장을, 가정사 ‘만일’과 부사를 문두에 두고 목적어절의 조건절과 동사구, 주어, 본동사 순으로 해석한다. ‘만일 이 법문을 듣고 놀라지도 않고 겁내지도 않고 두려워 하지도 않는 사람이 있다면’의 가정문을 얻을 수 있다.

제3장 主要 形態素와 單語의 翻譯

본 장에서는 형태론의 영역에 해당하는 최소유의미 단위인 형태소와 형태소로 구성되는 기본적 언어단위라고 할 수 있는 단어의 번역에 대해서 살펴보고자 한다. 형태소에는 자립형태소와 의존형태소, 어휘형태소와 문법형태소 등으로 구별할 수 있다. 한문의 허사는 의존형태소이면서 문법형태소라고 할 수 있는데 이 ‘허사’와 자립형태소인 단어가 어떻게 우리말로 번역되었는지를 살펴보는 것이 본 장의 역할이다.

‘문법사’ 또는 ‘문법소’로 불리는 것들은 자립성이 약하고 관련하는 것들의 문법적 의미를 확정해주는 의존적인 역할을 하는 것들로 국어 문법에서는 격조사와 보조사, 어미류, 한문에서의 ‘허사’를 들 수 있다.

‘허사’(虛辭)라는 말은 전통적으로 쓰여 온 한문 특유의 용어로 과학적 엄밀성이 부족하여 명료한 개념으로 설명하기가 쉽지 않다. 현대적인 뜻으로 보자면, 허사는 개념적인 뜻보다 문법적인 기능이 두드러지는 어휘들이라고 할 수 있다. 우리말이나 영어에는 이런 어휘들이 뚜렷하게 드러나지만 한문의 경우에는 잘 드러나지 않는다. 한문 자체가 엄정한 문법적 구조에 입각하여 설명되기 어려운 말일 뿐 아니라 언어 형성 초기부터 한문에는 문법소라고 불릴 만한 어휘들이 적었다.¹⁾ 하지만 불경이 중국에 들어와 번역되면서 범어문법의 영향으로 계동사 ‘시’(是), 개사 ‘과’(把), ‘장’(將), 동태동사 ‘착’(着, 著), 등의 문법 성분들이 새롭게 등장하였다.²⁾

허사의 범주 또한 자립어인 명사, 대명사, 형용사, 동사 등 객관적인 사실을 나타내는 실사(實詞)에 비해 ‘부속어’라고 할 수 있는 조동사·조사·접속사에 한정하거나³⁾ 대사, 부사, 개사류, 연사류, 어기사류, 탄(嘆)사류, 사두사미류(詞頭詞尾類) 등까지 허사로 인정하는 광의의 분류가⁴⁾ 있다. 광의의 분류에 의하면 명사, 동사, 형용사가 아닌 경우는 거의 모두 ‘허사’라고 말할 수 있다. 중국어 문법의 주요한 표현방식은 ‘허사’와 ‘어순’이라고 한 鮑善淳의 견해처럼⁵⁾ 허사는 어순과 더불어 단어의 성분과 역할을 결정해주는 문법사라는 것은 의심할 나위가 없다.

금강경에서 쓰인 허사 또한 적지 않으나 본장에서는 언해·용성·한글본에서 번역의 차이가 나타나거나 원 의미와 거리가 있다고 생각되어지는 허사만을 다루고자 한다.

아울러 본장에서는 번역본의 우리말 문법사를 함께 다루려고 한다.

1) 최완식 외, 앞의 책, 212쪽.

2) 김화, 앞의 논문, 5쪽

3) 秋月龍珉, 앞의 책, 285쪽.

4) 최완식 외, 앞의 책, 212~286쪽

5) 鮑善淳, 秋月龍珉, 앞의 책, 285쪽에서 재인용

첫째 주요 문법사(허사)와 단어의 번역에 해당하는 부분을 발췌, 일련번호와 주요 특징에 맞는 문법용어나 현상을 명명한다(예: 접사, 조동사, 격조사, 어미 등).

둘째, 첫째구에 해당하는 한문 원문과 우리말 금강경의 인용문은, 언해본은 '#-1'에, 용성본은 '#-2'에, 한글본은 '#-3'으로 번호를 부여하고, 기타 번역본은 필요에 따라 가능하면 번역연대순으로 '#-#'를 부여하여 제시하고 번역 말미에 '(××본)'이라 하고, 또 필요하다고 인정될 때는 번역(간행)연도를 병기한다.

셋째, 본 논문은 한문경전(금강경)의 '우리말화' 과정과 이해를 목적으로 하므로 제시된 구문의 제목에 적시된 문법현상뿐만 아니라 기타 현상도 함께 살펴보고자 한다.

현대 우리말의 의미를 살펴보기 위해 제시되는 예문은 앞 장에 이어 항목('#') 번호에 구애없이 순서대로 '(#)'를 부여한다.

제1절 한문 형태소

'접사' 역할을 수행하는 '소'(所)와 '연'(然), 조동사를 만드는 부사·시간부사·일반부사, 관계대사 '자'(者)와 '법'(法) 등 한문법의 비자립성 문법형태소인 허사의 번역에 관해서 살펴보고자 한다.

1. '所'(소)

국어문법에서 접사는 어근의 앞에 연결되느냐 뒤에 연결되느냐에 따라 '접두사'와 '접미사'로 나뉘고, 뜻만을 더해주거나 제한하느냐 또는 품사를 바꾸는 기능도 하느냐에 따라 한정적 접사와 지배적 접사로 나누어진다.⁶⁾ 본 항에서 다룰 접사는 피동성을 안고 있는 용언의 명사화 표지인 한문의 허사 '소'(所)이다.⁷⁾

1) 佛言: 善哉善哉, 須菩提如汝所說 (善現起請分第二)

1)-1 부테 니르샤터 도타 도타 슈뵤뵤⁸⁾여 네 닐을 곤흐야

1)-2 대각께서 말씀하사대 착하고 착하다 수보리아, 네가 말한바와 같어서

1)-3 부처님께서 말씀하셨다. 좋은 말이다. 참으로 좋은 말이다. 수보리아, 네 말과 같이

가. '所'의 인식

<1)문장>의 '如汝所說'은 4글자에 불과하지만 많은 차이가 있다.

6) 임흥빈·장소원, 앞의 책, 168쪽.

7) '所'는 피동성보다 동사 또는 형용사를 명사화 하는 표지로 인정하고 있으나 (이영호, 『韓非子』의 被動文研究(1), 61쪽), 본고에서는 동사나 형용사의 명사화가 단순한 명사화가 아닌, 행위의 주체가 아닌 행위를 입은 상태라는 의미에서 피동의 형태로 보고자 한다.

8) 언해본의 한자 표기는 동국정운의 표기법을 따라 무성의 종성 'ㅇ'을 표기하여 '슈뵤뵤'로 표기하고 있다. (李基文, 『國語史概說』(서울:탑출판사,1991), 121쪽. 독서 편의를 위하여 본고는 무성의 종성 표기를 생략한 '슈뵤뵤'식으로 표기하기로 한다.

네 닐옴 곤흐야 / 네가 말한바와 같어서 / 네 말과 같이

자구를 분석하면 형용동사 ‘如’의 목적어(빈어)가 ‘汝所說’인 것은 틀림없다. ‘~와 같다’로 해석되는 ‘如’의 품사는 한국어에서는 형용사(용언)이라고 할 수 있는데 한문에서는 부사(狀語)라고 할 수 있다. 세 본 공히 ‘곤- / 와 같- / 과 같-’까지는 의미 차이가 없으나 한글본은 부사구로 이해하고 있다.

상태동사(형용사) ‘如’의 목적어(빈어) ‘汝所說’에서 ‘汝’의 인식은 차이가 있다. 언해본과 한글본은 ‘네’ > ‘너 |’의 속격으로 이해하고 있다. 만일 한글본에서 ‘네’가 주격이라면 ‘네 말한 것과 같이’ 주어 다음에 동사가 와야 하는데 ‘네 말과 같이’ 부사어인 명사가 오므로 속격을 의심할 여지가 없다. 이에 반해 용성본은 ‘네가 말한 바와 같이’라 하여 주격으로 표시하고 있다.

다시 쓰기하면 언해본은 ‘너의 말함’이 되고 한글본은 ‘너의 말’이 된다. 한글본은 용성본의 ‘네가 말한 것’과는 차이가 있지만 수동태적인 표현을 사용하지 않는 우리말의 표현으로 큰 문제가 없는 비교적 잘 번역된 것으로 보이나 ‘汝說’과 ‘汝所說’의 차이를 표현해내지 못하는 점이 아쉽다. 태가 발달하지 못한 우리 언어 습관으로 인해 ‘所說’과 ‘說’을 구별하지 않게 되므로 문장의 의미가 극히 단순해진다고 할 수 있다.

‘汝所說’에 대한 기타본의 번역은 아래와 같다.

네 말과 (소천본), 너의 말과 (청담본), 네 말과 (광덕본), 네가 말한 바 (도올본)

소천, 청담, 광덕본은 한결같이 속격으로 연결하고 있는데 이는 한글본과 일치하고 있다. 최근에 번역한 도올본은 용성본과 같다.

나. ‘所’의 성분

동사 앞에서 쓰여지는 ‘所’의 역할에 대해서 살펴보자. ‘所’자는 본 금강경에는 46회 출현하고 있는데, 용성본에는 한결같이 ‘~한 바’로 풀고 있고, 언해본은 ‘닐옴’이라 하여 동사의 명사형접사로 문법사로 인식하고 있으며, 한글본은 ‘~한 바, ~한 것, -는, -은’으로 의존명사구와 피동성으로 번역하거나 이 구절처럼 아예 무시하고 있다. 언해본은 피동성 또는 동사를 형용사형으로 만들어주는 문법사로 인식하고 있고, 용성본은 ‘~한 바’로 관형어구로 풀고 있으나 한글본은 나름대로 의역을 하여 일정하지 않다.

이 ‘所’의 의미는 뒤에 오는 동사구(동사+빈어)를 주어구로 만들어주는 문법사이므로 의존명사구로 해석하더라도 ‘所’의 역어 ‘~한 바’에서 우리말은 의존명사 ‘바/것’에 ‘~한 법’과 같이 피수식어를 바로 삽입하면 되는데 굳이 ‘~한 바 법’이라는 어설픈 문장을 만들고 있는 것이다.

위의 <1>문장>의 기타 문법 현상으로 ‘지문의 종결어미’와 형태소 변이를 확인할 수 있다. 본 문장은 종결어미를 살펴보고자 하여 ‘所說’의 목적어 부분을 생략하였으므로 완결된 문장이라고는 할 수 없다. 먼저 ‘佛言’을 보자. ‘부테 니르샤티 / 대각께서 말씀

하사대 / 부처님께서 말씀하셨다'로 해석하고 있다. 언해본과 용성본의 표시된 어말어미 '딤/대'는, 현대어의 연결 어미의 기능이 중세국어에서는 종결의 역할을 하고 있는 '-니'와 더불어 어말어미로 인정해야 할 것으로 보인다. '부처님께서 (~) 라고 말씀하셨다'나 '부처님께서 말씀하셨다: (~)'로 표시되어야 할 것으로 생각된다.

붓다(불)의 표기와 음운변화를 살펴보면, '부테'는 '부터 + ㅣ'이며 한글본의 '부처님께'는 '부터' 구개음화와 단모음화된 '부처'에 존칭접미사 '님'이 첨가되고 'ㅣ' 자리에 존칭주격조사 '께서'가 온 것이다.

다. '所說'과 '說'의 비교

이곳의 '所說'과 '說'을 비교하면 의미가 쉽게 확인된다.

(2) 가. 如來無所說法 여래가 설한 바 법이 없다

나. 如來無所說法 여래에게는 설해진 법이 없다 (여래에 의하여 설해진 법이 없다)

다. 如來不說法 여래가 법을 설하지 않았다

(2가)나 (2나)는 한문 1형식이고 우리말은 형용사문이다. (2가)에서 '여래'는 이 문장의 주제 내지 대주어는 될 수 있을지라도 주어는 아니다. 본고는 주어의 소속을 표시하는 보어라는 의미에서 보속어라 부르고 있다. '說'은 피동성접두사 '所'의 수식을 받아 '설하다'에서 '설해진'이 되어 '法'을 수식하는 편정구조로 상태동사 '無'의 목적어이자 우리말의 주어구가 된다. (2다)에서는 '여래'는 '說'의 주어로 한문의 완전한 3형식 문장이고 우리말 문형은 타동사문이다.

다음은 '설'(說)과 '소설'(所說)의 번역이 구별되지 않고 있는 예이다.

2) 가. 如來說第一波羅蜜非第一波羅蜜, (離相寂滅分 第十四)

나. 忍辱波羅蜜, 如來說非忍辱波羅蜜. (離相寂滅分 第十四)

다. 如來所說身相卽非身相 (如理實見分 第五)

2)-1 가. 셔릭 니르는 떼힐바라밧이 곧 떼힐바라밧 아니라

나. 신속바라밧이 셔릭 니르는니 신속바라밧 아니라

다. 셔릭 니르산 신상이 곧 신상이 아니니이다

2)-2 가. 여래가 제일「바라밧」을 말씀하심이 「제일바라밧」이 아니라

나. 「인욕바라밧」이 여래께서 「인욕바라밧」을 말씀하심이 아니니

다. 여래 말씀하신바 몸 형상이 곧 몸 형상이 아니니라

2)-3 가. 여래가 말하는 제일 바라밧은 제일 바라밧이 아니므로

나. 인욕바라밧을 여래는 인욕바라밧이 아니라 하노니,

다. 여래께서 말씀하시는 것은 신상이 아니기 때문입니다.

<2)나>의 문장은, 보문의 주어가 전체 문장의 선두로 도치된 점이 <2)가>와 다르다.

9) 중세어의 주격조사는, 첫째 중성이 'ㅣ'일 때는 생략되고(예 수보리, 한글일 때는 생략되나 한문이 오면 'ㅣ'추가), 둘째 중성이 모음일 때는 'ㅣ'(철쉬), 중성이 자음일 때는 '이'(선녀인)가 쓰여졌다.

‘소설’(所說)은 수식의 관형어로, ‘설’(說)은 본동사로 이해될 수 있는데 <2>-#>의 번역 들에서 보듯이 일정하지 않다. 이는 ‘소’를 피동성 접사로 인식하지 않고 의존명사로 인식한 데서 오지 않았을까 생각된다.

라. ‘所’가 국어 문장에 미친 영향

다음은 한문문장에서 피동의 문법사 ‘所’를 ‘~한 바, ~한 것’의 의존명사구로 인식하고 번역하는 데서 오게 된 우리말 오용의 예를 살펴보기로 한다.

(3) 가. 이 자리에 참석해 주신 데 대해 감사드리는 바입니다.

나. 이 자리에 참석해 주신 데 대해 감사를 드립니다.

(3가)는 축사나 기념사 따위에 많이 쓰이는 구절이다. 감사를 표현하는 언표행위임은 누구나 인정할 수 있다. 예문 (3가)는 ‘이다’ 서술격조사를 사용한 것으로 보면 이 문장은 동사문이 아니고 ‘무엇이 무엇이다’의 명사문이라고 할 수 있다. 그러므로 이 문장은 ‘(무엇에 대해) 무엇하다’의 (3나)와 같이 동사문으로 쓰여져야 한다.

(3) 다. 본인은 아는 바(계) 없습니다.

라. 본인은 앎이 없습니다.

(3다)는 ‘(본인은) 무엇이 무엇하다’의 형용사문으로 볼 수 있다. 굳이 한문으로 재번역하면 ‘本人無所識(知)’ 정도가 될 터인데 한문문장분석에서 살폈듯이 유무 상태동사의 목적어는 우리말에서 주어, 유무 상태동사의 주어는 부사어(보속어)임을 알 수 있다.

(3나)는 (3가)보다 3음절, (3라)는 (3다)보다 2음절이 줄어 경제성이 높아졌음을 알 수 있다. 피동문 ‘所’를 ‘~한 바’와 같이 능동문으로 양산된다. 우리말은 ‘아는 바 없다’와 같이 통사적 장치에 의해 부정문을 만들지 않고 ‘모른다’와 같이 상보어로 부정을 표시하거나 부정문으로 표현하더라도 ‘나는 알지 못한다’처럼 불능으로 표현하는 것이 상례라고 생각된다.

피동성접사(所)의 번역을 동명사형이 아닌 명사구로 번역한 것은 용성본에 이르러 극치에 이르렀다고 보여지는데 그것은 구절문의 영향이 아닌가 생각된다. 한글본에 이르러 일정하지는 않지만 일부는 피동성접사로 번역하고 있지만 대부분의 한글번역본들은 아직도 의존명사구로 인식하고 있다.

2. ‘然’(연)

본 항에서는 접미사성 역할을 수행하는 ‘연’(然)¹⁰⁾의 번역에 대해 살펴보고자 한다.

3) 唯然, 世尊, 願樂欲聞 (善現起請分第二)

3)-1 워선 세존하 듣줍고져 원요호습노이다

3)-2 예 그렸읍니다 세존이시여 원컨대 질겁게 듯고져 하나이다

10) 김원중 편, 『虛辭大辭典』(서울:현암사,2003), 580쪽.

3)-3 “네, 세존이시여, 즐겁게 듣기를 원합니다.”

한문 본문은 8자에 불과하지만 우리말 번역은 많은 차이를 보이고 있다. 음절수를 비교하면 언해본과 한글본은 16음절, 용성본은 24음절이다.

언어는 끊임없이 의미가 변하지만 경전의 의미가 변한다고는 말하기 어렵다. 그러므로 어느 본이 문법적이고 어느 본이 비문법적인가, 어느 본이 경의(經義)에 가까우며 우리말 문법에 적합한가를 연구하는 것¹¹⁾이다. 고찰되는 세 본 이외의 한글번역을 잠시 살펴보고 이 문장을 다시 논의하기로 한다.

3)-4 네 그러하옵니다. 세존이시여 원하옵건대 즐겨 듣고자 하나이다 (소천본, 1946)¹²⁾

3)-5 그러하오이다 세존이시여, 바라옵건대 듣고자 하옵니다 (광덕본, 1983)

3)-6 참 그렇습니다 세존님. 즐거이 듣기를 원합니다 (백성옥, 1977)¹³⁾

3)-7 예, 세존이시여. 기꺼이 들겠습니다. (통일법요집, 1988)

3)-8 그러하옵니다. 세존이시여! 즐겁게 듣고자 원하오니이다 (도올본, 2000)

통일법요집을 제외하고는 ‘唯然’의 ‘然’을 서술어로 이해하고 있다. 광덕본과 도올본은 존대의 대답하는 감탄사를 표현하지 않고 있다. 제시된 예를 언해, 용성, 한글본의 세계열과의 유사성을 비교하면, 소천본, 광덕본은 용성본에 가깝고, 백성옥본은 한글본에 가깝다. 도올본은 언해본과 용성본이 합성된 듯한 느낌이 들며, 통일법요집본은 타동사문인 한글본에 비해 청법자의 의지가 강조된 자동사문이다. 청담본에는 본 구절이 누락되었다.

먼저 ‘唯然’에서 ‘然’의 성분에 대해서 살펴보자. 언해본은 ‘유선’이라 하여 해석하지 않고 있고, 용성본은 접미사 ‘然’을 서술어 ‘그렸읍니다’로 해석하고 있다. 한글본은 ‘연’을 해석한 흔적이 보이지 않는다. 한문에서 ‘然’은 대사, 부사, 접속사, 접속사의 가정이나 양보, 어조사, 접미사 등 여러 가지로 쓰이나¹⁴⁾ 본 문장에서는 접미사로 보는 게 타당하리라 본다. ‘然’은 명사나 동사 뒤에서 동작이나 ‘그러한 상태’를 형용해주는 역할을 하는 데 쓰여지고 있다고 생각된다.

한글본처럼 단순히 대답만을 위한다면 ‘唯’로도 공손한 대답을 나타낼 수 있고 ‘唯唯’

11) 본고의 목적은, 언어와 언중의 언어이해가 변한다고 해서 붓다의 경의가 변한다고 할 수는 없으므로 15세기 우리말과 20세기 초와 21세기 오늘의 우리말이 얼마나 많은 차이가 있는지를 비교하고 현대에는 어떤 것이 우리말 문법에 가깝고 경의에도 맞는가를 살펴보는 것이다. 그러므로 단순히 어느 본이 선본이고 어느 본이 문법에 맞고 우리말에 가깝다는 식은 크게 유의미하지 않다고 생각된다. 그와 같은 궤에서 한글대장경 완간 이후에도 경전의 번역이 계속되는 이유를 설명할 수 있을 것이다.

12) 신소천본은 권상로스님의 서문(1946)과 저자말(1964)이 있는 흥법원의 『金剛經講義』(1968년초판, 1995년8판)를 저본으로 하였음. 『소천선사문집』에 따르면 신소천본은 1935년 초판과 1963년 재판이 출간된 것으로 보인다.

13) 금강경을 중심 수행지침으로 삼고 있는 ‘금강경독송회본’으로 이해하여 비교하였다.

14) 김원중 편, 앞의 책, 577~9쪽.

라는 접어로도 표현할 수 있다. 언해본은 ‘유선은 대답하습는 마리오’라고 협주하여 행위나 동작이라는 뜻보다 ‘말’이라는 의미로 해석하고 있는 것을 볼 수 있다. 본고에서 ‘然’을 접미사성으로 이해하려는 것은, ‘연’(然)이 호격어 ‘세존’ 이하의 ‘願樂欲聞’의 지문이 될 수 있는 단초를 제공하기 때문이다. ‘然’이 동작되는 상태라는 것은¹⁵⁾ 대답하는 모습을 묘사하며 설명해주는 역할을 수행하고 있다고 보기 때문이다. 가령 설화자가 직접화법이 아닌 간접화법으로, 장면과 심중을 설명해 주어 의미의 깊이를 더할 수 있게 전달하는 역할이라는 뜻이다. 붓다의 설법을 듣는 대중은 (특히 상수제자인 경우는 말할 나위도 없을 것이다) 붓다에 대한 무한 존경심을 갖고 있다고 볼 수 있다. 그들이 위의 번역본에서처럼 ‘즐겁게 듣기를 원합니다’와 같은 언표가 필요하다고 보기는 어렵다고 생각된다. 수보디의 청법자세로 표현된 ‘우요삼잡 합장공경’이라는 의미에서 볼 때 위와 같은 직접적인 언표는 조금은 굳어터기와 같다는 생각이다. 생각해보라. 최상의 공경심에 있는 이가 ‘즐겁게 듣겠다’는 다짐이 굳이 필요할까. 설화자의 눈에 비친 간접 표현법인 지문을 통해 청법자의 직설(즐겁게 듣고자 합니다)보다 청법자의 공경심을 더욱 확연히 드러낼 수 있다고 생각된다.

본고에서 고찰하고 있는 ‘우리말 금강경’의 모본은 라집역(402) 금강경이다. 그렇다면 6~7회 한역된 금강경의 한문이역들은 이 구절을 어떻게 표현하고 있는가를 잠깐 살펴보기로 한다.

(須菩提白佛言) 世尊如是願樂欲聞 (宋本菩提流支譯, 509)

(須菩提言) 唯然世尊 (元本留支譯, 509)

(須菩提言) 唯然世尊 (眞諦譯, 562)

世尊邊願欲聞 (笈多譯, 590)

唯然世尊願樂欲聞 (玄奘譯, 648)

(妙生言) 唯然世尊願樂欲聞 (義淨譯, 703)

대체로 라집역과 유사함을 알 수 있다. 유지역은 ‘유연’이 보이지 않고 ‘여시’가 보인다. 예거한 여섯 역본 가운데 송본유지역과 급다역은, ‘~라고 하며’의 의미를 나타낼 수 있는 ‘如是’나 ‘세존의 옆에서 듣기를 원했다’의 해석을 도출할 수 있으므로 설화자의 지문으로 인식하는 데 어렵지 않다.

언해 · 용성 · 한글본 외에 ‘然’을 접미사로 보지 않고 본동사로 이해하고 있는 본을 살펴보자.

그렸읍니다 (용성본)

그러하옵니다 (소천본)

그러하오이다 (광덕본, 1983)

참 그렇습니다 (정천구본, 1991)

잘 들겠습니다. (조현춘역, 1998)

그러하옵니다. (도올본, 2000)

15) 유사한 단어로는 ‘斐然, 喟然, 湛然, 愴然, 蕭然, 騷然, 紛然’ 등이 있고 우리말로 조어진 예로는 ‘을썸연(然)스럽다’의 예를 들 수 있을 것이다.

본 문장의 일차 화자는 물론 수보리이며 선행 문장에 대한 응락의 ‘唯然’에서 ‘然’을 ‘그렇다’는 본동사로 이해할 때에 있어서의 문체를 살펴보고 한다. 겸양법의 선어말어미 ‘습’의 현대어로 보이는 ‘습’과 의도법 선어말어미 ‘오’의 쓰임을 제외하고는 대동소이다.

조현춘역을 제외하고, 제시된 다섯 본의 의미는 ‘그렇다’는 의미임을 쉽게 알 수 있다. 그렇다면 ‘그렇다’는 것은 무엇에 대한 응락일까. 이것에 대한 의미를 파악하려면 선행문이 명령문인지 의문문인지부터 파악해야 한다. 이 다섯 본의 표면적인 언표행위로 볼 때 선행문장은 의문문으로 이해할 수 있다. 선행문장이 ‘그러한가, 그렇지 않은가’에 대한 대답을 요구하고 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 선행문장은 ‘汝今諦聽, 當爲汝說, 善男子善女人, 發阿耨多羅三藐三菩提心, 應如是住如是降伏其心’으로 의문문이라고 보기 어렵다. 오히려 명령문으로 이해해야 한다. 수보리의 응락은 선행문 ‘汝今諦聽’에 대해서라고 볼밖에 없다. 그러므로 ‘唯然’에서 ‘然’의 의미를 서술동사로 이해하려면 ‘잘 들겠다’는 다짐의 표현으로 이해해야 할 것이다. 우리말의 의미를 찾아보기 위해 다음 예문을 보자.

(4) 가. 잘 들으라. 중요한 이야기다.

나. 예 알겠습니다 / 예 잘 들었습니다

다. 오늘 당번이 철수 맞나.

라. 예, 그렇습니다

‘그렇다’는 우리말의 일반적 의미는 ‘응락’에 쓰여지기보다 선행문(어)에 동의할 때 쓰여진다. 이와 같은 관점에서 보면 <3>-7>의 통일법요집본과 조현춘 역본이 의미전달에 충실하다고 볼 수 있을 것이다.

위에서 ‘然’을 접미사로 인식함으로써, 이하의 문장들을 설화자의 눈과 귀에 ‘보여지고’ ‘들려진’ 현상으로 이해할 수 있는 단초가 됨과 ‘唯然’의 본동사에 대해 살펴보았다.

본 문장이 1차 청법자(수보리)의 언설인가 설화자(기자)의 언설인가는 번역자의 이해에 따라 달라질 수 있는 곳이라고 생각된다. 본고에서 ‘然’을 접미사로 이해하는 것은 다음 문장이 직접화법이 아닌 설화자의 해설로 이해하고 있다는 것을 의미한다.

‘유연’ 다음 구인 ‘世尊’은 세 본 공히 호격으로 처리하고 있다. 언해본은 고어 ‘하’를 용성본과 한글본은 ‘이시여’로 번역하고 있는데 의미의 차이는 없다고 보여진다. 그러나 반드시 독립어인 호격으로 이해하기보다 부사어나 보속어로 보면, “세존에게 ‘예’ 하며~”의 번역문을 만들 수도 있다.

위에서 ‘유연’을 통해 논자는 셋째 구를 설화자(기자)의 언설로 이해하려고 하고 있다. 이 구가 설화자의 언설인지 청법자의 직설인지에 대한 논의를 떠나 다음은 ‘願樂欲聞’의 번역문의 문법을 비교해보자.

- (언) 듣잡고져 원요흐습노이다
- (용) 원컨대 질겅게 들고져 하나이다
- (한) 즐겁게 듣기를 원합니다.

언해본은 ‘願樂’을 동사로, 용성본과 언해본은 ‘樂’을 부사로 번역하고 있다. 용성본은 ‘願’을 문장부사 ‘원컨대’로¹⁶⁾ 번역하는 데 비해 언해본은 자동사로, 한글본은 타동사로 인식하고 있다. 형태변화로는, 언해본에서 쓰인 공손법의 선어말어미 ‘잡’은 용성본에서 쓰이지 않았으나 공손법 어미 ‘이다’는 용성본에까지 쓰이다가 한글본에 이르러 현대어 ‘니다’로 변한 것이 목격된다.

언해 · 용성 · 한글본 모두 본 문장은 청법자의 다짐으로 번역하고 있다. 여기서 잠깐 앞에서 살폈던 영역을 보자.

“So be it, O Lord, the Vennerable Subhuti replied and listened.”¹⁷⁾

동이가 아님을 분명히 알 수 있다. 가부(可否)를 묻는 의문문이 아닌 명령문의 응답임이 확연히 드러난다. 일반적인 한문의 ‘須菩提白佛言：世尊如是願樂欲聞 (宋本菩提流支譯, 509)’에서처럼 ‘수보리가 부처님께 아뢰었다’의 지문이 등장하고 있다. 라집본은 ‘須菩提白佛言’과 같은 지문이 없으나 위에서 제시한 한문본 여섯본 가운데 네 본은 지문이 따로 존재한다.

본 <3>문장>은 한문 8자에 불과하지만 다양하게 해석할 수 있는 개연성이 있음을 살펴보았다. 직역할 것인가 의역할 것인가에 대한 논쟁은 오랫동안 지속되었으며 번역자는 번역을 통하여 자신의 이데올로기와 철학을 제시하여야 한다는 Henri Meschonnic의 “상호텍스트적 번역”에¹⁸⁾ 귀 기울일 필요가 있다고 생각된다.

문장의 의미에 가까운 우리말 번역을 위해서는 문장 밖의 의미를 파악하는 노력이 선행되어야 한다는 증거를 이 문장은 우리에게 제공하고 있다고 보여진다.

3. 부사

문장성분에서 부사는 용언을 수식하는 역할을 하는 순수부사, 지시부사, 문장부사 등이 있다. 본 항에서는 한문부사로서 조동사역할을 수행하는 부사와 시간부사, 기타부사의 번역과 변천을 살펴보고자 한다.

16) 김용옥은 ‘원컨대’의 번역을 일본투로 돌리고 있는데(금강경강해, 통나무, 2000, 161쪽). 그렇다면 1923년의 백용성 번역도 일본의 영향을 받았을까. 논자는 무리한 추측이 아닐까 한다. 일본투라기보다 구결문을 국한문 혼용화하면서 생기는 현상이라고 본다. 1765년 발간된 지장경언해에 ‘유원세존’구를 ‘원호옵느니 세존이 더기 니르쇼셔’ 혹은 ‘원호디 세존이 우리를 위호야 니르쇼셔’로 번역된 것을 무엇으로 설명할 수 있을까.

17) Edward Conze, 『The Diamond Sutra』, 『Buddhist Wisdom Books』(London: Gorge Allen & Unwin LTD, 1980), 23쪽.

18) 지광신/최경은/권선형 역, 『번역의 언어학적 문제』(서울: 한국문화사, 2003), ix쪽.

가. 조동사형 부사

‘可, 能, 得, 當, 應’ 등은 원래 부사¹⁹⁾이나 동사의 앞에서 동사를 돕는 조동사²⁰⁾ 역할을 수행한다. 위에 적시한 부사는 금강경에 빈번히 등장하는 조동사로 가능, 당위의 뜻을 부가한다고 보여진다. 우리 문법의 보조용언과 같은 역할로 명령문에서 실현된다.

4) 菩薩於法應無所住行於布施 (妙行無住分 第四)

4)-1 보살이 법에 반드시 뉘흔 곧 업시 해야 보시를 행할지니

4)-2 정사가 저법에 백백이 머문바 없이 보시를 행할지니

4)-3 보살은 법에 대하여 마땅히 머물러 있는 생각 없이 보시를 해야 하나니,

가) 명령문의 표지

<4)문장>에서 살펴볼 점은 명령문이다. 언해·용성·한글본 공히 어말어미 ‘니’로 하여 후행의 설명문을 암시하고 있다. 언해본과 용성본에 주격조사 ‘이/가’는 조건절 ‘해야/없이’까지를 지배하며, 본절 ‘보시를 행할지니’의 대주어는 ‘보살은’으로 생략되었다고 볼 수 있다. 한글본은 ‘보살은’의 한정조사를 사용하여 피동문의 주어로 손색이 없다고 생각된다.

우리말 ‘~해야 한다’의 고어체 ‘행할지니’에 주어가 존재할 수 있는가. 다시 말해 명령문에 주격조사가 사용될 수 있는지를 다음 예문을 통해 알아보자.

- (5) 가. 학생들이 빨리 이곳을 떠날지니라.
나. 학생들은 빨리 이곳을 떠날지니라.
다. 학생들이 빨리 이곳을 떠나야 한다.
라. 학생들은 빨리 이곳을 떠나야 한다.

위 예문은 비문은 아니라고 본다. 쓰일 수는 있다. 그러나 (5가)보다는 (5나)가 자연스럽고 (5다)보다는 (5라)가 어색하지 않음을 알 수 있다. 위 예문은 당위의 명령문에는 주격조사가 아닌 한정의 보조사 ‘은/는’이 쓰여져야 우리말 문법에 적합함을 보여주고 있다.

명령문은 피명령자에게 한정되므로 주어 표지가 등장하면 우리말에는 어색하다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 주제어와 주어의 차이는 무엇인가. 주제(topic, theme)는 ‘무엇에 관하여 말하려는’ 그 ‘무엇’이고 ‘그것에 관하여 말하려는 것’을 설명이라고 한다. 주제어는 대주어라고도 불린다. 주어가 문장의 통어(사) 구조에서 문법적 관계를 표시하는 개념이므로 그 기능상의 영역은 문장 안에 국한된다. 반면, 주제는 담화문맥적인 개념으로서 비록 문 단위에 나타날 때라도 그 기능이 문에만 한정되지 않으며, 흔히 동일 지시 대명사나 기타 방법에 의해 연속된 문이나 발화에 걸쳐 사용된다. 따라서 종래

19) 최완식 외, 앞의 책, 232쪽.

20) 추월용민은 조동사로 ‘當, 須, 難, 易, 可, 要, 能, 將, 且, 應, 宜’를 제시하고 있다. 추월용민, 앞의 책, 284~285쪽.

주어의 생략현상으로 본 것은 주제의 생략이며 주제의 기능 없이는 주어는 생략되지 않는다.²¹⁾

<4)문장>에서 볼 수 있듯이 언해본의 주격조사 ‘이/가’보다 한글본의 보조사 ‘은/는’이 우리말 명령문에는 자연스럽다는 것을 알 수 있다.

나) 부사 ‘應’의 역할

다음은 ‘應無所住行於布施’에 대한 번역을 보자.

(언) 반드시 뚜혼 곧 업시 햐야 보시를 행홀띠니

(용) 백백이 머문바 없이 보시를 행할지니

(한) 마땅히 머물러 있는 생각 없이 보시를 해야 하나니,

부사 ‘應’에 대해 ‘반드시 / 백백이 / 마땅히’로 해석한 후 어미에 ‘-르지니’라 하여 명령문으로 번역하고 있는데 축자역의 흔적으로 보인다. 만일 이 문장에 부사 ‘應’이 없다면 ‘행할지니 / 해야 하나니’로 번역할 근거가 없다고 볼 수 있다. 그렇다면 조동사로 번역하여 ‘문장부사’처럼 문두에 번역을 이중으로 할 필요가 없다고 생각된다.

4)-4 보살은 법에 머무는 바 없이 보시를 행해야 한다. (도올 역)

4)-5 보살은 어떤 것에도 걸리지 않는 보시를 해야 한다. (조현춘 역)

피동성접사 ‘所’에 대해서는 앞의 항목에서 다루었으므로 재론하지 않는다. 도올역은 전통구결해석이라고 볼 수 있는데 ‘법에 머무는 바 없이’라는 말은 사실 굉장히 의미가 모호하다. 조현춘 역이 국어문법에 가까운 번역이라고 할 수 있다.

다음은 ‘걸리지 않는’과 ‘머무는 바 없이’의 의미 차이가 존재하지 않는가를 생각해볼 필요가 있다. ‘걸리지 않는’은 능동적이고 적극적인 데 비해 ‘머무는 바 없이’는 함이 없는[無爲] 행동을 표현하는 데는 적합하다고 할 수 있다. 그런데 문제는 ‘무소주’를 부사구 ‘머무는 바 없이’로 풀 때 ‘머무는 바 없이’의 표현을 청자(독자)가 이해할 수 있는가이다. ‘머무는 바 없이’는 ‘머무는 바 있어’의 반대어이다. 이 말은 머무는 바 있는 것이 무엇인가를 설명해야 한다. 이를 위해서는 한문 ‘無住’와 ‘無所住’의 우리말을 어떻게 표현할 것인가를 생각해 보아야 한다.

유무상태동사는 앞에서 누차 살펴보았지만 상태동사의 목적어는 주어라야 한다. ‘머무는 바’가 명사구임은 분명한데 ‘무주’는 어떻게 번역해야 하는가. ‘머물 없이’의 부사구 또는 ‘머물지 않다’의 형용사문으로 해석할 수 있을 것이다. 그렇다면 ‘무소주’는 능동문인가이다. 머물되 머물지 않는 것을 표현하기 위한 수단으로 능동문 ‘무주’의 피동문 ‘무소주’로 표현하였다고 이해할 수 있지 않을까. 그러므로 피동문이 어려운 우리말에서 궁여지책으로 ‘~니 바’로 해석해온 관습을 이제는 버릴 때가 되었다고 생각된다.

한글본은 ‘머물러 있는 생각 없이’로 해석하고 있으나 3음절 ‘무소주’에 대한 번역이

21) 김종택 · 남성우, 『國語意味論』(서울:한국방송통신대학교출판부,2001). 298~298쪽

지나치게 장황하다는 느낌을 지울 수 없다.

다) 부사 ‘當’의 표현

앞에 적시한 것처럼 금강경에 쓰여진 조동사로는 ‘可, 能, 得, 當, 應’이 있다. 앞에서 ‘응’이 사용된 예를 살펴보았으니 이제는 ‘當’이 형성하는 명령문을 살펴보기로 한다. 인용은 금강경 한문 구조 분석 <명령문 3>에서 분석한 ‘當知是人甚爲希有’이다.

- 5) 當知是人甚爲希有 (離相寂滅分 第十四)
- 5)-1 이 사르문 씬히 희유흔들 반드기 아롤띠니
- 5)-2 맛당히 알어라 이 사람은 심히 희유함이니
- 5)-3 이 사람은 참으로 희유한 사람인 줄을 알지니라.

가정의 종속절을 안고 있는 주절이다. 다시 한번 문장을 분석하면 ‘부사+동사+목적어구’로 1차 분석되고, ‘계사(是)+목적어(人)+목적보어(甚爲希有)’로 분석할 수 있다. ‘甚爲希有’를 계사의 목적어에 대한 보어라고 이해해야만 ‘심히 희유한 사람임’이라는 번역이 나오게 된다. 여기서 계사는 지시사의 의미도 안고 있다. 그것을 간과한 한글본은 축자역의 용성본이나 축어역적인 언해본과 달리 ‘이 사람’과 ‘사람임’이라고 ‘人’을 이중으로 번역하는 의역을 택하고 있다. 부사 ‘當’에 대한 번역을 보면 언해본은 ‘부사+ㄴ지니’로 용성본은 ‘부사+ㄴ어라’의 독립구문으로 하여 목적어문을 도치하고 있다. 한글본은 ‘應’ 언해본과 용성본에 보이는 부사를 병행하지 않고 조동사로만 이해하고 있다. 부사 ‘응’(應)은 조동사로 역할하고 있으므로 ‘반드기’나 ‘맛당히’와 같은 부사어를 굳이 동반할 필요는 없다고 보여진다.

나. 시간부사어

금강경에는 시간 부사어는 5곳 3종류가 등장한다. 시간 부사어의 품사는 명사, 대사+명사로 구성되었다.

<표-2> 시간 부사어 번역

구 분	언 해 본	용 성 본	한 글 본
一時 (法會因由第一分)	일시에	한 때에	어느 때
爾時 (法會因由第一分)	그 때	이 때에	그 때
時 (善現起請第二分)	시에	때에	이 때
爾時 (如法受持第十三分)	그 때	저때에	그 때에
爾時 (離相寂滅第十四分)	그 때	저때에	그 때에

‘이시’(爾時)에 대해 언해본과 한글본은 ‘그 때/때’로 동일하게 번역하고 있지만 용성본은 ‘이때’와 ‘저때’로 넘나들고 있다. 지시한정사 ‘이, 그, 저’의 운용을 볼 수 있는 곳이다. 영어의 이원체계(this, that) 지시한정사에 비해 국어는 ‘이, 그, 저’의 삼원체계²²⁾의 지시한정사를 갖고 있다. ‘이’는 화자의 발화점을 지시한다. 그에 반해서 ‘그’와 ‘저’

(때)는 화행자의 위치에 관계되는데 ‘그’는 청자의 위치를, ‘저’는 화자의 위치에서 먼 곳을 가리킨다. 이 지시한정사는 장소의 ‘곳’ 또는 시간의 ‘때’를 만나 지시부사어를 생성하여 ‘설화자의 위치’와 ‘화행점’이라는 또 하나의 정보를 제공해주고 있다. ‘이때’가 발화자 중심이라면 ‘그때’는 화자와 청자의 중심이고, ‘저때’는 제삼자의 입장에서 파악되는 시점이라고 할 수 있다.

시간부사어는 화행(범문) 관찰자의 시점, 장소, 신분을 보여주고 있다.

다. 기타 부사

우리말 금강경에 등장하는 일반 부사의 번역은 다음 표와 같다.

<표-3> 일반 부사의 번역

구 분	언해본	용성본	한글본	구 분	언해본	용성본	한글본
復	또	다시	또	次	버거	다음에	φ
善	이대	잘	잘	可	어루	가히	φ
但	다못	다만	다만	若	하다가	만일	만일
凡	물읷	물읷	무릇	頗	즈모	자못	φ
能	능히	능히	능히	已	흐마	임이	이미
卽	곧	곳	곧	故	전차로	고로	그러기에
常	상네	항상	항상	應, 當	반드기	마땅히, 응당	마땅히
況	흐믈며	하믈며	하믈며	甚	쌌히	심히	참으로
實	췌로	실로	실제로는	最	몯	가장	가장
得	시러	시러	얻어	深	기피	깊은	뜻깊은

위 표에서 볼 수 있듯이, 순 우리말로 보이는 언해본의 ‘이대, 어루, 버거(금), 흐마, 시러, 전차로, 몯’ 등이 용성본과 한글본에 이르러서는 쓰이지 않고 있음을 알 수 있다. 가정사 ‘若’의 ‘하다가’는 가정의 보조 용언적 역할인 듯하고, ‘應, 當’은 현대에 이르러 ‘必’에 역할을 넘겨주고 조동사와 조동사구를 다지는 부사역할만 수행하고 있다고 할 수 있다. 불과음 ‘ㄷ’이 ‘ㅅ’으로 표기된 용성본은 불과음의 대표음가 문제에 대한 국어 화자와 기자의 견해를 드러내고 있다고 보여진다.²³⁾

일반부사에서 볼 수 있는 현상의 하나로 원순모음화로 ‘凡’과 ‘況’의 용성본 표기이다. 원순모음화가 진행된 것은 17C말로 알려져 있는데²⁴⁾ 20C초까지 한글표기에 원순모음화가 반영되지 않았다는 것은 문자의 보수성을 보여주는 한 예이다.²⁵⁾

22) 권재일, 「제4장 텍스트 언어학과 인문학」, 『언어학과 인문학』(서울: 서울대학교출판부, 2001), 221쪽

23) 외래어표기법상 ‘ㄷ’불과음 ‘buddha’를 ‘붓다’로 적고 있는 데 반해 국어의 경우 ‘ㄷ’불과음은 ‘ㄷ’ 그 대로 적고 있다. 용성본은 실제 국어사용자는 불과음 ‘ㄷ’보다 ‘ㅅ’을 선호하고 있음을 보여주고 있다.

24) 安秉禧·許頌, 『國語文法論·Ⅱ』(한국방송통신대학교출판부, 2000), 46쪽.

4. 관계대사

한문이나 우리말은 관계사가 발전하지 못한 언어라고 한다. 그렇지만 가정의 의미와 함께 주격보문을 받는 ‘자’(者)나 목적보문을 이끄는 ‘법’(法)은 표현구조에서 관계대사의 역할을 수행하며 우리말에서는 의존명사와 비슷하게 해석된다.²⁶⁾ ‘자’와 ‘법’의 표층구조와 심층구조를 살펴보기로 한다.

가. 주격보문을 받는 ‘者’

6) 汝等比丘知我說法如筏喻者 (正信希有分第六)

6)-1 너희들 빼쿠 내 숯법이 뽕로 가즐¹뽕 근호물 알면

6)-2 너희들 비구는 나의 법말을 때 배에다가 비유한것과 같이 알지니

6)-3 ‘너희 비구들은 나의 설법을 뗏목같이 여겨라’ 하였나니

언해본은 ‘者’를 가정의 어조사로 인식하여 가정문으로 번역하였고, 용성본과 한글본은 명령문으로 번역하고 있다. 과연 그런한가를 살펴보자. 물론 본 구절은 감탄문 ‘以是義故，如來常說汝等比丘知我說法如筏喻者法尚應捨何況非法’의 주어부이다. 논의의 편의상 주어만 살피지만 문장의 핵심은 ‘법도 버려야 하거늘 하물며 비법임에랴’가 서술부이다. ‘여등비구’(汝等比丘)는 호격어이자 주어, 서술동사는 ‘知’이고 ‘我說法如筏喻’는 목적어이고 ‘者’는 어조사이다. 다시 말해 ‘汝等比丘~者’는 주어부라는 것이다.

가정절이나 명령문으로 이해를 하게 되면 본문의 의미가 퇴색하거나 감소된다.

전문을 살펴 보자.

“그러기에 여래가 항상 말하기를, ‘너희 비구들은 나의 설법을 뗏목과 같이 여겨라’ 하였나니, 법상도 버려야 하거늘 하물며 비법상이겠는가?” (한글본)

한글본은 ‘여래의 설’을 중간에 자르고 있다. 여래가 항상 설한 것은 ‘너희 비구들은 나의 설법을 뗏목과 같이 여겨라’만이 아니라 ‘汝等比丘知我說法如筏喻者法尚應捨何況非法’이다. 왜 이와 같은 현상이 나타날까. 주어 뒤에 등장하는 주어를 포함하는 안긴문장[보문]을 주절로 이해하는 데서 오는 현상이라고 생각된다. 이곳은 곧 ‘여래상설A’구조로 ‘설’의 목적어문이다. 목적어문은 감탄문인데 감탄문의 종속절을 가정문이나 명령문으로 이해하는 것은 어감이 맞지 않다.

<6)문장>의 ‘者’²⁷⁾는 ‘~것, 하는 이’라고 하는 주어부를 공고히 하는 어조사 역할을 하고 있다는 것을 알 수 있다. 그러므로 주절이 아닌 종속절이 주어 뒤에 올 때는 우리

25) 이에 덧붙여, 번역자는 남부방언 구사자이므로 문자의 보수성과 함께 방언의 영향이 있지 않나 생각된다. 용성스님은 남원에서 출생하여 유년과 초기수행을 그곳에서 보냈으므로 남부방언을 구사하였다고 보여지며, 남부방언은 ‘/·’를 ‘-’로 읽는 경우를 흔히 볼 수 있다.

26) ‘者’에 대해서는 이와 같은 견해를 가지나 ‘法’에 대한 견해는 있지 않다. 최원식 외, 앞의 책, 220쪽.

27) ‘善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提者’에서처럼 ‘者’는 주어부를 만들기도 하고 가정사(若有)를 만나면 가정문을 공고히 하는 역할도 수행한다.

말 문법에서는 좌측에 관형어절로 해석해야 한다는 데에 동의할 수 있을 것이다.²⁸⁾

‘자’(者)가 또 주격보어절을 이끄는 대표적인 예로 ‘發阿耨多羅三藐三菩提心者’가 금강경에 보인다.

나. 목적보문을 이끄는 ‘法’²⁹⁾

7) (如我解佛所說義) 無有定法名阿耨多羅三藐三菩提 (無得無說分 第七)

7)-1 (내 부터 너르산 뜯 아로든) 뽕뽕뽕 뽕이 일후미 하늑다라삼막삼뽕뽕 | 업스며

7)-2 (내가 대각의 말씀하신 뜻을 아는 것은) 정한 뽕이 있음이 없음을
이름이 「아늑다라 삼막 삼보리며」

7)-3 (제가 부처님의 말씀하신 뜻을 알기로는) 아늑다라삼막삼보리라고 이름할 만한
일정한 뽕이 없으며,

한글본만이 법을 후행 목적보문(아늑다라삼막삼보리라고 이름할 만한)를 이끄는 관계사로 이해하고 있다. ‘()’부분은 본고의 논의를 따르면 소유의 부사어라고 할 수 있는 보속어이다. 상태동사의 목적어는 국어문법에서 주어구실을 한다. 본 문장에서는 ‘법’이다. 여기서 법을 굳이 부처님의 가르침이나 이치, 이법과 같은 원뜻으로 새길 필요는 없다고 본다. 선행의 부정명사구를 보속어(또는 주제어)로 인식할 수 있다면, 그곳에는 목적보어의 수식을 받는 목적어가 없다는 의미가 된다.

(6) 가. 그런 법은 없다.

나. 그게 될 법한 일이나.

예문 (6)은 <7>문장>과 같은 한문구가 우리말로 굳어져서 이루어진 예가 아닌가 생각된다. 수식절인가 대등절인가의 문제인데 이전의 축자역의 한계이고 문법이 발달하지 않은 데서 온 영향일 것이다. 문장 구조 분석 이전의 한문 읽는 방법으로는 구절을 다는 것이었는데 구절을 달 때 가장 기본적인 원칙으로 동사가 나오는 구절에는 목적어 다음에 ‘-하다’ 접미사를 붙인다거나 명사를 중심으로 분절하는 것이었다고 생각된다.

언해본은 ‘무엇의 이름이 무엇이다’의 구조라 한다면 용성본은 ‘무엇을 이름이 무엇이라 한다’인데 의미상 차이는 크지 않지만 언해본은 명사문이라 할 수 있고 동사문에 가깝다. 문장의 주성분만을 놓고 말한다면, 한글본은 한문 문형으로는 1형식이라고 할 수 있고 우리말본은 형용사문으로 분류할 수 있을 것이다.

28) 월빨라 스님의 영역본을 참고하면 이렇다. “You, O bhikkhus, who understand that the teaching is similar to a raft, should give up even good things(dhamma) ; how much more then you should give up evil things(adhamma).” Walpola Sri Rahula, 『What the Buddha Taught』(London, 1990), p.12.

29) ‘법’과 유사한 목적(주격)보어구를 이끄는 것으로 ‘當知是人甚爲希有’에서의 ‘人’을 지적할 수 있다.

제2절 성분의 전용

국어문법에서 체언은 격조사에 따라 주어나 목적어 역할을 수행하고, 용언은 활용어미에 따라 서술어, 관형어, 부사어 역할을 수행한다.

본 절에서는 동사가 형용사 혹은 관형어로, 계사가 대사로, 동사가 명사 주어로 쓰이는 등 동일 성분이 다르게 쓰여지고 있는[轉用] 몇 가지에 대해서 중점적으로 살펴보고자 한다.

1. ‘滿’(만)

다음의 <8>, <9>문장>은 가정의 종속절이다. 그러므로 가정법에 관한 것은 다루지 않고 본항에서는 동사 ‘만’(滿)의 인식에 대해서만 주로 살펴보고자 한다.

8) 若[有]³⁰⁾人滿三千大千世界七寶以用布施 (依法出生分 第八)

8)-1 하다가 사라미 삼천대천세계에 칠보를 가득히 하여 써 보시하면

8)-2 만일 사람이 삼천대천세계에 칠보로 가득히 하여 써 보시하면

8)-3 어떤 사람이 삼천대천세계에 칠보를 가득히 쌓아 두고 모두 보시에 쓴다면

9) 若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施 (應化非眞分 第三十二)

9)-1 하다가 사라미 그지 업슨 아승기세계에 가득히 칠보로 가져 써 보시하여도

9)-2 만일 어떤 사람이 무량 아승기 세계에 가득히 칠보로써 가져 보시할지라도

9)-3 어떤 사람이 한량없는 아승기 세계에 칠보를 가득히 쌓아 두고 보시하더라도

금강경에는 이 <8>, <9>문장 이외에도 이와 유사한 구절이 <무위복승분 제11>, <법계통화분 제19>, <복지무비분 제24>에 등장하고 있다.

<표-4> 언해·용성·한글본의 ‘滿’의 번역

구 분	언 해 본	용 성 본	한 글 본
人滿~世界七寶以~(8분)	칠보로 <u>가득히</u> <u>하여</u> <u>써</u>	칠보로 <u>가득히</u> <u>하여</u> <u>써</u>	를 <u>가득히</u> <u>쌓아</u> <u>두고</u>
以七寶滿爾所(11분)	칠보로~에 <u>차</u> 와 <u>써</u>	<u>가득히</u> <u>하여</u> <u>써</u>	를 <u>가득히</u> <u>채</u> 워 <u>서</u>
有人滿~世界七寶(19분)	에 <u>가득히</u> <u>칠보</u> 로 <u>써</u>	<u>가득히</u> <u>하여</u> <u>써</u>	를 <u>가득히</u> <u>쌓아</u> <u>놓고</u>
菩薩以滿~世界七寶(28분)	에 <u>가득히</u> <u>칠보</u> 로	<u>가득히</u> <u>칠보</u> 로 <u>써</u>	칠보로 <u>가득히</u> <u>채</u> 워
以滿無量~七寶(32)	<u>가득히</u> <u>칠보</u> 로 가져 <u>써</u>	<u>가득히</u> <u>칠보</u> 로 <u>써</u> 가져	를 <u>가득히</u> <u>쌓아</u> <u>두고</u>

한글본은 5곳 모두 ‘가득히 하다, 채우다, 쌓다’ 등의 동사로 번역하고 있으나 언해본은 2곳에는 ‘채우다’ 등 동사로, 3곳에는 ‘가득하다’의 형용사로 해석하고 있고, 용성본은 3곳에서는 동사로, 2곳에서는 형용사로 인식하고 있다. 위 예문에서 볼 수 있듯이 문장의 구조는 조금씩 차이가 있다. 가정절의 본동사인 상태동사(有)의 목적보어구에

30) 동작주 ‘人’이 설정되었으므로 <9>문장>과 같이 상태동사 ‘有’가 삽입되어야 될 것으로 보인다. 한글본에서는 관형어 ‘어떤’으로 전용하여 번역하였지만 ‘有’를 삽입한 채 번역하였다고 추정된다.

동사성 전치사 ‘以/持’의 위치가 이동되고 있다는 점이다. <9>문장>에는 개사(전치사)³¹⁾ ‘以’가 선행하는 데 비해 <8>문장>에서는 후행하고 있을 뿐이다.

그렇다면 언해·용성·한글본 이외의 현대역들은 ‘滿’을 어떻게 인식하는가.

<표-5> 기타 현대역의 ‘滿’의 번역

구분\위치	8분	11분	19분	28분	32분
소 천 본	가득찬	그득찬	-에 찬	가득 찬	-에 찬
청 담 본	가득 채워	가득채워서	가득찬	가득 채워서	가득찬
광 덕 본	가득찬	가득찬	가득찬	가득찬	가득찬
도 올 본	가득찬	가득찬	가득 차는	가득찬	가득찬
조현춘본	가득 채울 수 있을 만큼 (8, 11, 19, 28, 32분 동일)				

한글본과 조현춘역을 제외하고 많은 본에서 서술동사 ‘滿’을 ‘가득한’이라는 형용사와 ‘가득 채우다’의 동사로 넘나들고 있음을 알 수 있다. 서술동사를 형용사로 번역하게 되는 동기에 대해서는 여러 가지 논의가 있을 수 있겠지만 논자는 불성편재(佛性遍在)사상의 영향이 아닌가 생각된다. 불성이 이미 삼천대천세계에 두루하듯이 칠보 보배 또한 그러하므로 그것으로 보시한다는 생각을 할 수 있을 것이다.³²⁾ 이미 채워진 상태라면 보시를 할 것도 받는 것도 의미가 없기 때문에 굳이 내가 보시하지 않아도 아무런 문제가 없다. 삼천대천세계에 가득한 보배가 어찌 보시자에게만 있고 피보시자에게는 없다고 할 수 있을까.

현대의 한글본과 조현춘본 이외의 많은 본들이 ‘채우다’의 개념을 동사와 형용사로 넘나들고 있는 것은 문법인식과 불교인식의 무심함³³⁾에서 오지 않았을까 짐작된다.

2. ‘有’(유)

금강경의 대표적인 상태동사 ‘유’(有)에 대해서는 다음 장의 ‘의문사구 초점’에서 주로 다루므로 본 항에서는 전성(轉性)에 대해서만 살펴보고자 한다.

9) 若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施 (應化非眞分 第三十二)

31) 일반적으로 전치사(개사)는 목적어를 후치하고 있으나 다음의 경우처럼 목적어를 전치하는 경우도 있다. 江漢以濯之, 秋陽以暴之.(孟子 滕文公上) : 장강과 한수로 그것을 씻고, 가을 태양으로 그것을 쬐(는 것과 같)다. 김원중, 『虛辭大辭典』(서울:(주)현암사,2003), 703쪽에서 재인용.

32) 이곳에서 채운다는 행위는 걸식하는 스님의 발우에 공양물을 ‘채우는 데’서 기인되었다고 생각된다. 발우에 공양물을 담아 승가에 보시하는 행위는 현재까지 남방불교권에서 행해지고 있는 일상적인 모습이다. 이와 같은 보시 행위가 대승경전에 이르러 형상화되고 개념화되면서 발우가 ‘이소삼천대천세계, 항하사세계’로 확장되고 공양물 또한 최상의 보배로 교체되고 상징화되었다고 볼 수 있다. 결국 이 구절은 일상적인 보시의 개념을 범보시로 전환시키는 과정에서 나온 비유법이라고 생각된다.

33) 흔히 한국불교를 결론불교라고 한다. ‘네가 부처다’느니, ‘닭을 것도 변할 것도 없다(無有變易)’느니 하면서 ‘일체시불(一切是佛)’을 강조하여 차례수행법이 간과되는 경우를 흔하게 목격할 수 있다. 이와 같은 현상이 언어에 대한 인식에서도 그대로 드러나는데 이 구절이 그 예라고 할 수 있을 것이다.

- 9)-1 하다가 사라미 그지 업슨 하승끼세계에 2독흔 칠보로 가져 써 보시^하야도
- 9)-2 만일 어떤 사람이 무량 아승지 세계에 가득한 칠보로써 가져 보시할지라도
- 9)-3 어떤 사람이 한량없는 아승기 세계에 칠보를 가득히 쌓아 두고 보시하더라도

<9>문장>을 보면, 용성본과 한글본은 관형어 ‘어떤’으로 번역하고 있고, 언해본은 어기사 정도로 이해하여 번역하지 않고 있다. 상태동사로 볼 수 있는 다섯 곳의 번역을 비교해 보자.

<표-6> 언해·용성·한글본의 ‘有’의 번역

구 분	언 해 본	용 성 본	한 글 본
若菩薩有我相~ (3)	뽕삶이 아상이 이시면	정사가 아상이 <u>있으면</u>	<u>어떤</u> 보살이 아상이 <u>있으면</u>
頗有衆生得聞如是 (6)	즈모 중심이~이시리잇가	자못 중생이 <u>있어</u> 이와	어떤 중생이 내겠습니까
如來有所說法耶 (7)	~ 설법호미 <u>잇느</u> 녀	~말씀하신 바가 <u>잇느</u> 냐	~이 <u>있다고</u> 여기느냐
若復有人於此經中 (8)	<u>하</u> 다가 또 사라미 이 경	만일 <u>어</u> 떠한 사람이	만일 다시 <u>어</u> 떤 사람이
譬如有人身如須彌 (10)	가줄비건대 사라미 모미	비유컨대 <u>어</u> 떠한 사람이	가령 <u>어</u> 떤 사람의 ~

한글본은 상태동사 ‘유’(有)의 목적어가 유정명사를 취하거나 선행보속어까지도 관형어 ‘어떤’으로도 이해하면서도 본동사로도 이중번역하고 있다. 용성본은 전통구결해석의 궤를 벗어나지 않고 있다. 언해본은 여기서도 이해하여 번역하지 않거나 본동사로 이해하고 있다. 위의 다섯 군데 이외에도 크게 다르지 않다. <8>문장>의 경우에는 한문 원문에 존재하지 않은 상태동사를 출현시켜 관형어로 번역하고 있다.

현대 제역은 대체로 여기서 정도로 이해하거나 본동사로 이해하고 있는 점은 언해본에 가깝다. 비교적 문법을 정확하게 인식하고 있는 조현춘역은 작문이라고 할 정도로 의역을 하여 의미전달은 좋으나 핵심이 잘 잡히지 않고 있다.

3. ‘是’(시)와 ‘名’(명)

‘是’와 ‘名’은 <제2장 한문 문장 분석 평서문 9>항목에서 다루었듯이 ‘A者則非A是名A’구조³⁴⁾이다. 본 항에서는 해석본을 중심으로 살펴본다.

가. ‘是’의 품사

- 10) 何以故, 莊嚴佛土者, 則非莊嚴, 是名莊嚴 (莊嚴淨土分 第十)
- 10)-1 어테어뇨 뽕또를 장엄호미 곧 장엄이 아니라 이 일후미 장엄이니이다
- 10)-2 어찌쓴 연고오 각토를 장엄하는자 | 곳 장엄이 아니라 이 이름이 장엄이니이다
- 10)-3 왜냐하면 불국토를 장엄한다는 것은 장엄이 아니므로 장엄이라 이름합니다.

언해본과 용성본은 ‘是’를 한결같이 대사 ‘이’로 번역하고 있고, 한글본은 번역의 흔적

34) 본 구조는 금강경에 29회 정도 등장하는데 작게는 네 부류로(정호영), 크게는 두 부류로 나눌 수 있는데(김호성) 의미상으로는 ‘A者, 非A, 是名A’로 통합할 수 있다고 생각된다. 김호성, 『대승경전과 禪』(서울:민족사,2002), 48~49쪽.

을 찾기 힘들다. <10>문장>은 ‘A者則非A是名A’구조로 영어의 ‘be’동사와 같은 역할을 하는 계사라고 할 수 있다. 계사(繫詞) ‘是’는 범어 문법의 흔적으로 중국어에 등장한 문법성분이라는 지적처럼 다양하게 쓰여지고 있으며, 지시대사, 접속사, 동사의 역할³⁵⁾을 수행하며, 긍정사³⁶⁾라고도 부른다. 우리말 ‘~이다’는 학교문법에서는 서술격조사로 분류하고 있으나 이론이 적지 않다.³⁷⁾ <10>문장>에서 보이듯이 ‘是’는 ‘非’의 대립어이다. 그러므로 성분 또한 ‘非’처럼 형용사라고도 할 수 있다.

(7) 가. 철수는 학생이다.

나. 그것은 학생들이 만든 것이다.

우리말 문법에서도 ‘이다’는 명사 내지 명사구를 목적어로 취함을 알 수 있다. (7나)의 ‘그것은’이 주제어라면 ‘학생들이 만든 것이다’는 설명문이다. 앞의 주격조사와 보조사 편에서 살펴보았듯이 국어문법 ‘이다’나 한문의 계사 ‘是’가 취하는 목적어는 명사 혹은 명사구여야 한다.

나. ‘名’의 성분

언해본과 용성본은 ‘是’를 대사로 이해하게 되어 계사의 목적어구를 ‘주어+서술어’로 이해하여 ‘이름이 장엄이다’로 번역하고 있는데 이는 ‘名’을 주어로 인식하고 있음을 보여주는 것이다. 한글본은 동사(이름하다)로 인식하였다.

(언) 이 일후미 장엄이니이다

(용) 이 이름이 장엄이니이다

(한) 장엄이라 이름합니다.

계사로 보여지는 ‘是’의 동반구조(보족구조)로 ‘是名+명사’의 이 문장 구조는 금강경에 24,5회 등장하고 있고, ‘是+명사’와 유사구조 ‘名+N’, ‘名爲+NP’사까지 합하며 훨씬 늘어난다. 언해본은 42회 출현하는 ‘名’ 가운데 명사로 볼 수 있는 ‘以是名字’를 제외하고는 ‘何名此經’에서만 동사(이름하며)로 해석하였을 뿐 모든 곳을 ‘주어’로 풀고 있다. 용성본 또한 언해본과 크게 다르지 않다.

한글본은 ‘名+N’과 ‘名爲+NP’에 대한 해석의 통일이 모호하다. 한글본의 <9. 일상무상분>의 번역을 살펴보자. 이 구절은 성문4과에 대해 네 번 동일한 구조로 반복되고 있다.

11) 須陀洹名爲入流而無所入不入色聲香味觸法是名須陀洹 (一相無相分 第九)

35) 김원중, 『虛辭大辭典』(서울:(주)현암사,2003), 436~440쪽.

36) 秋月龍珉·秋月眞人, 혜원 역, 『선어록 읽는 방법』(서울:운주사,1998), 284쪽.

37) ‘이다’의 학교문법의 서술격조사에 대한 반론으로 ‘이다’는 활용을 하는 데 근거하여 용언의 하나인 형용사설과 체언에 연결하여 서술어부를 형성하는 데 착안한 접미사설이 제기되고 있다. 임홍빈·장소원, 『國語文法論·I』6쇄(서울:한국방송대학교출판부,2000), 237~243쪽.

11)-1 슈따ᄃᆞᄂ을 일후미 류에 드로미로되 드론 곧 업스니 ~ 이 일후미 슈따ᄃᆞᄂ이다

11)-2 수다원이 이름이 유에 들어간다 하되 ~ 이 이름이 수다원이다

11)-3 (왜냐하면) 수다원은 입류라하지만 ~ 이름을 수다원이라 합니다.

기타 현대 역본들의 번역을 잠시 보고 논의를 진행하도록 하자.

(청담본) 수다원이라 함은 성인의 흐름에 ~ 이름을 수다원이라 하였기 때문이옵니다

(광덕본) 수다원은 이름을 성류에 든다하오나 ~ 이를 수다원이라 이름하옵니다.

(도올본) 수다원을 이름하여 ‘들어간 자’라 하지만 ~ 수다원이라 이름할 수 있습니다.

(조현준본) 수다원이라는 말은 세상흐름을 뛰어넘었다는 ~ 참된 수다원이라고 할 수 있습니다

광덕본을 제외하고는 예에 제시된 3본은 ‘名’의 인식이 주어나 목적어가 아닌 동사로 해석하고 있음을 알 수 있다. 이것은 현대에 이르러 한문의 문법인식에 대한 변화라고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만 현대역에 이르러서도 의미는 살아나고 있지만 ‘이름하다’, ‘이라고 이름할 수 있다’라고 하여 장황하다는 느낌을 지울 길이 없다. 현재 법회에 서 우리말 경전을 잘 독송하지 않는 큰 이유의 하나가 ‘장황하고 지루하기 때문’이라는 것을 잊어서는 안 될 것이다.³⁸⁾

다. 실체화의 오류

계사 ‘是’는 대사로 동사 ‘名’은 명사로 주어 혹은 목적어로 인식할 때 발생하는 문제는 무엇인가. 첫째는 계사를 대사 ‘이것’으로 번역하게 되어 편의상 부여한 명칭에 대해 실체화의 오류를 범하고 있다는 점이다. 금강경의 일관된 논지는 어떤 A라는 것은 A가 아니라고 부정하며, 단지 A라고 부를 뿐이라는 것을 주장하는 데 있다고 말할 수 있다.

둘째는 불교의 핵심요지라고 할 수 있는 무아론(無我論)에 위배된다. ‘이 이름이 반야 바라밀이다’를 곰곰이 생각해 보자. 대사 ‘이’가 지시하는 것이 분명한 실체로 떠오름을 인식할 수 있을 것이다.³⁹⁾ 실체가 어디에 있단 말인가.

현행 유통본 <한문금강경 14분과 25분>에는 고려대장경본이나 신수대장경본에 없는 ‘是名忍辱波羅蜜’과 ‘是名凡夫’가 삽입되어 있는데 그에 대해 라집의 심오한 의증을 이해하지 못한 후대의 교주가(校注家)의 탓으로 돌리고 있는 견해가 있다.⁴⁰⁾ 과연 그럴까. ‘A非A是名A’를 결론구를 생략한다면 부정에 빠지게 된다고 볼 수 있다. 유무이원론을 부정하고 자의적일 수밖에 없는 - 명명성에 대해 선언하고 있는 것이므로 의도적 생략이 아닌 한 의미 있는 결론구는 존재하는 것이 합당하다고 판단된다.

38) 지나치게 즉비(則非)논리로 해석하고는 있지만 “반야는 반야가 아니기 때문에 반야이다”(般若波羅蜜 則非般若波羅蜜是名般若波羅蜜)라고 읊고 있는 단아함도 의미가 있지 않을까 생각된다. 이은윤, 『큰 바위 짚어지고 어디들 가시는가』(서울: 중앙MB,1999), 120쪽.

39) ‘깨달음이 있는가, 없는가’의 논의와 유사할 것이다. 있고없음의 有無兩邊에 고착된 이미지를 넘어주고 있음을 알 것이다. 그렇다고 있지 않다고 하는 것도 잊어서는 안 될 것이다.

40) 도올 김용옥, 『금강경강해』6쇄(서울:통나무,2000), 275~276쪽.

제3절 번역금강경의 주요 문법사

1. 격조사와 보조사

조사가 문장 속에서 어떤 다른 단어와 가지는 문법적 관계를 격(case)이라 하는데 대체로 격조사에 의해서 단어의 성분이 결정된다. 격조사로는 주격, 관형격(속격), 대격(목적격), 보격, 부사격, 호격, 서술격조사가 있다. 주격조사로는 ‘이/가/께서’가 쓰이고 대격조사는 ‘을/를’, 보격조사는 ‘이’, 호격조사는 ‘아/야’, 서술격조사는 ‘-이다’가 있고, 부사격조사는 처소격, 여격, 방위격, 구격, 공동격조사를 현행 학교문법에서는 부사격조사로 통합하고 있다. 보조사는 격조사와 구분되는 특수한 성격의 문법적 기능보다 주로 대조와 배제, 한정의 의미를 나타내는 데 쓰이고 있다.⁴¹⁾

격조사의 쓰임을 통해 의미를 어떻게 이해하고 있는지 살펴보자.

- 12) 如是我聞 (一時) (法會因由分 第一)
12)-1 이근호를 내 듣조오니 (힘씨예)
12)-2 이와같음을 내가 듯사오니 (한때에)
12)-3 이와 같이 내가 들었다. (어느 때)

가. 주격조사 ‘|/가’와 보조사 ‘은/는’

<12)문장>에서 주격조사를 보여주는 구절은 ‘아문’(我聞)이다. 세 본 공히 주격 조사 ‘|’와 ‘가’가 등장하고 있다. 잠시 짚고 넘어가야 할 대목이라고 보여진다. 경전 결집 과정과 우리말의 격조사 사용에 관해서이다. 알다시피 경전의 결집은, 아난이 기억을 재생하는 데서 출발한다. 오백 명에 이르는 아라한과를 증득한 비구 대중과 맞이한 아난은 어느 때 부처님께서 이와 같은 대중들에게 ‘이와 같은 말씀을 하셨다’고 기억을 되살린다. 아난의 송출에 ‘나도 그와 같이 들었다’고 동의하면 경으로 확정되고 암송으로 전해지게 되는 것이다.

- (8) 가. 내가 들었다
나. 나는 들었다

위 두 문장은 의미의 차이가 전혀 존재하지 않는다. 구조상으로 볼 때 위 문장의 차이는 조사의 차이뿐이다. 한 문장은 주격조사 ‘가’가 사용되고 있고, 한 문장은 보조사 ‘는’이 쓰이고 있다. 국어문법에서 주격조사가 사용된 문장은 완결된 문장이다. 그러나 보조사 쓰인 문장은 완결된 문장이라고 할 수 없다. ‘나는 들었다’고 할 때의 나는 나 이외의 청자가 존재하고 있다는 것을 의미한다. 그러므로 보조사 ‘는’이 쓰일 때는 대조 또는 한정 의 뉘앙스를 풍기게 된다. 국어문법에서 보조사가 사용될 때는 구정보가 존재할 때 가능하다.⁴²⁾ 여기서 ‘我’(아)는 결집에 참석한 대중 가운데 한 사람으로서의 청자

41) 임흥빈 · 장소원, 앞의 책, 148~156쪽.

라는 의미이므로 ‘내가 들었다’고 할 당위가 사라진다고 보여진다. 그러므로 이 구절은 굉장히 중요한 의미를 지닌다. ‘내가 들었다’ 할 때의 ‘내가’는 서술어 ‘들었다’의 주어로의 위치를 확고히 하지만 ‘나는 들었다’라고 할 때는 많은 대중 가운데 ‘나는 이러이러하게 이러이러한 것을 들었다’로 비조작, 비가공의 의미를 담고 있다고 할 수 있다. 보조사 ‘는’은 주제 중심의 언어인 우리 국어의 특징을 보여주는 조사이다. 그러므로 본 ‘如是我聞’의 ‘我’에 대한 번역을 ‘내가’로 하는 것보다 ‘나는’이나 ‘저는’으로 번역하는 것이 경의(經義)를 유연하게 표현하는 것이 아닐까 생각된다.⁴³⁾

나. 대격조사

가) ‘如是’의 성분

<12>문장> 번역의 가장 큰 차이는 ‘如是’의 번역이다. ‘이와 같음’이라고 목적격 조사가 쓰여지고 있는 언해본과 용성본에 비해 한글은 ‘이와 같이’라 하여 부사어로 번역하고 있다.

금강경 한문구조에서 살폈듯이 ‘이와 같이’나 ‘이와 같음’이 크게 차이가 발생하지 않을 수도 있다. 그러나 ‘듣다’의 수식어와 목적어로 같리고 있으므로 결코 같다고만 할 수 없다. 언해본과 용성본은 ‘如是’에 대격조사 ‘-르’를 취하고 있는 것으로 볼 때 목적어로 보고 있는 데 비해 부사어로 보고 있는 한글본은 들은 ‘행위에 대한 방법’이 강조되고 있다면, 언해본과 용성본은 ‘들은 내용’이 강조되고 있다고 보여진다. 경전 통서의 ‘六成就’⁴⁴⁾의 ‘信成就’로 분류되는 ‘如是’의 입장에서 보면 한글본의 부사어는 의미 있다고 보여진다.

나) 시제

<12>문장>에서 언해본과 용성본은 시제가 사용되지 않고 있는 데 비해 한글은 과거형 시제가 사용되고 있다. 경전의 현재성이 돋보인다.

다. 호격조사

국어문법의 대표적인 호격조사는 ‘아/야’이다. ‘-요, -예, -여, -이시여’ 등이 있다. 금

42) 신정보와 구정보에 대한 논의는 화용론에서 다루는 범위로 일상 대화에서 자연스럽게 사용되고 있다. 가령, ‘삼성이 우승하겠냐’의 물음에 ‘삼성은 우승할 거야’, ‘삼성이 우승할 거야’라는 대답 가운데 어느 것이 자연스러운가. 또 ‘올해 어느 팀이 우승하겠냐’의 물음에 ‘삼성은 우승할 거야’, ‘삼성이 우승할 거야’를 비교해 보자. 앞의 물음은 ‘삼성이’라는 구정보가 존재하므로 ‘삼성은’이라고 말해야 자연스럽다. 그러나 두 번째 물음은 새로운 정보가 필요하므로 ‘삼성이’라는 신정보가 등장해야 자연스러운 우리말이 된다고 할 수 있을 것이다. 김종택·남성우, 『國語意味論』개정판(서울:한국방송통신대학교 출판부, 2001), 294~295쪽.

43) 본 논의의 주 대상이 아닌 현대역들은 각목스님 금강경역해, 조현춘 역의 한글세대를 위한 금강경, 전재성의 금강경 등에는 한결같이 ‘나는’으로 번역하고 있다.

44) 六成就에 대한 宗密의 孟蘭盆經疏 卷下の 설에 의하면 (1) 信成就(如是) (2) 聞成就(我聞) (3) 時成就(一時) (4) 主成就(佛) (5) 處成就(在王舍城等) (6) 衆成就(與大衆俱)로 이 여섯 항이 완비되어야 법이 설해진다고 보고 있다.

강경에 보이는 호격조사는 ‘여/야, 하/이시여’이다. 호격문을 살펴보자.

가) 상위호격조사

13) 希有世尊, 如來, 善護念諸菩薩; 善付囑諸菩薩. (善現起請分第二)

13)-1 희유하신 세존하 셔럭 | 저뽓살을 이대 호띠햐야 넘히시며 저뽓살을 이대 부족히시느니

13)-2 희유하십니다 세존이시여 여래께서 모든 정사를 잘 두호하여 생각하시며 모든 정사를 잘 부촉 하십니다

13)-3 희유(希有)하십니다. 세존이시여, 여래께서는 보살들을 잘 염려 보호해[護念] 주시고 보살들을 잘 당부하여 위촉해[善付囑] 주십니다.

문두의 호격문에 대해서 살펴보자.

‘희유하신 세존하’ (언), ‘희유하십니다 세존이시여’ (용), ‘희유하십니다. 세존이시여,’ (한)인데, 언해본은 관형어로 해석하고 있고, 용성본과 한글본은 서술부호만 해석하여 주어를 인식하기가 어렵다. 문장부호로 볼 때 한글본은 ‘희유하십니다’는 한 문장으로 처리하고 있다. 분명한 의미를 전달하고 있는 언해본에 비해 한글본과 용성본은 목적어와 주어의 도치로 해석하고 있는 듯한데 의미가 약하다.

만일 주어의 도치로 이해하였다면 문장부호 ‘희유하십니다, 세존이시여.’로 표지해야 할 것이다. 이에 비해 용성본은 문장부호를 쓰지 않으므로 도치문으로 이해해도 무방할 것으로 보인다.

주어의 도치로 이해한다면 다음과 같이 다시쓰기할 수 있을 것이다.

(9) 가. 세존이시여 희유하십니다

나. 세존이 희유하십니다

다. 세존은 희유하십니다

이와 같이 세 가지 격조사로 변별하여 예문을 만들 수 있다. 호격의 (9가)는 무엇이 희유한지를 알 수 없다. ‘희유하-’의 주어를 찾을 수 없기 때문이다. (9나)는 동사 ‘희유’의 의미를 해석해주어야 한다. 언해본은 ‘희유는 드물씨라’라고 협주하고 있으나 용성본과 한글본은 독자의 언어능력에 맡기고 있다. (9다)는 보조사 ‘는’의 의미상 희유한 것을 ‘세존’으로 한정하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 볼 때 ‘희유하신 세존’이라고 그 범위를 구체화하고 있는 언해본의 문장이 지나친 의미 확장을 막아주는 것으로 보인다.

<13문장>의 기타 문법 현상을 살펴보자.

주어의 격조사는 ‘-이 / 께서 / 께서는’이다. 언해본과 용성본은 주격조사를, 한글본은 대조의 보조사 ‘는’을 부가하여 강조하고 있다.

관형사 ‘諸’로 ‘저 / 모든 / 들’로 번역되고 있는데, 언해본은 접두어 정도로 용성본은 관형어로, 한글본은 복수접미사로 해석하고 있다.

호격조사는 ‘하 / 이시여 / 이시여’로 중세어 호격조사 ‘하’는 용성본에 이르러 현대어와 일치하고 있음을 알 수 있고, 부사 ‘뽓’은 ‘이대 / 잘 / 잘’ 용성본에 이르러 현대어

로 정착하였음을 알 수 있다.

‘호념’에 대한 번역은 ‘호지하여 염하시며 / 두호하여 생각하시며 / 염려 보호해주시고’로 인식의 차이가 보이고 있다.

다음은 서술어 문제이다. 이 가운데 서술어는 문장의 성격을 결정하므로 대단히 중요하다. 동사에 대한 인식의 차이가 적지 않다. ‘하시느니 / 이니다 / 위촉해 주십니다’를 현대어로 번문하면, ‘부촉하다 / 이다 / 위촉해 주다’로 이해된다. 언해본은 동사문, 용성본은 형용사문, 한글본은 사역동사문이라고 할 수 있다. 문장의 구조는 ‘S(如來)+V(善護念)+O(諸菩薩), [S]+V(善付囑)+O(諸菩薩)’로 전형적인 3형식 타동사문이다. ‘여래가 모든 보살을 잘 호념하며, 모든 보살을 잘 부촉한다’라는 해석을 얻을 수 있다. ‘한글본<용성본<언해본’ 순으로 문장 구조에 충실한 번역을 하고 있다고 보여진다.

나) 하대호격조사

14) 何以故, 須菩提, 若菩薩有我相人相衆生相壽者相卽非菩薩 (大乘正宗分 第三)

14)-1 엇테어뇨 수뵤뵤여 하다가 뵤삼이 아상과 신상과 중칭상과 쥬자상이 이시며
곧 보살 아니라

13)-2 어찌쨌 연고오 수보리야 만일 정사가 「아상」 「인상」 「중생상」 「수자상」이 있으면
곳 정사가 아니니라.

13)-3 무슨 까답이겠느냐? 수보리야, 만일 어떤 보살이 아상·인상·중생상·수자상이 있으면
보살이 아니기 때문이니라.

다음은 하대호격조사 ‘여/야/야’인데 화자와 청자의 위치를 보여주고 있다. 용성본과 한글본의 ‘야’는 최상위자가 차하위자를 부를 때 쓰이는데, 언해본은 구결문에서는 ‘야’라고 하면서도 언해문에서는 ‘여’라고 하고 있다. 고대나 중세의 특징은 절대신앙체계라고 할 수 있다. 신은 인간과 동일시될 수 없는 대상으로 인간의 길흉화복을 지배하고 교육하는 입장에 있다. 인간은 신앙하고, 신은 은총을 베풀 뿐이다. 이와 같은 신관에서 근거할 때 신(혹은 붓다)이 인간을 부르는 말은 하대어일 수밖에 없을 것이다.

그러나 붓다께서 제자라 하여 하대를 하였다는 근거는 찾기 힘들다. 붓다는 자신을 ‘길을 가리키는 이’라 하여 ‘여래’라 하였다. ‘길을 가리키는 이’이지 타종교처럼 ‘지배하는 이’가 아니다. 위대하고 원만한 석존께서, 사석도 아니고 출가와 재가의 많은 대중이 모인 법회에서 사리불이나 대가섭 등 십대 성문제자들에게 ‘야’ ‘하라’ 등의 하대어를 사용하셨다고 상상할 수 있을까.⁴⁵⁾ 또 경전은 우주의 심원한 원리를 터득한 붓다가 아직 터득하지 못한 이들에게 조용히 들려주는 말이다. 이때 깨친 이가 고고하고 강압적인 자세가 아닌 따뜻하고 부드러운 음성으로 지나치게 하대하지 않는 언어를 사용하였을 것으로 생각된다. 이렇게 인식하는 것이 21세기에 사는 우리의 심혼에 더욱 큰 친근감과 설득력을 가지고 육박해 들어오도록 하는 길이 아닐까.⁴⁶⁾ 그러므로 석존께서 성

45) 묘주, 「앞의 글」, 85쪽.

문제자들에게 사용한 호칭은 하대어보다 존대어 ‘여’로 표현하는 것이 좋을 듯하다.⁴⁷⁾

대승불교의 특성상 붓다는 신격화되고 지고의 위치에 오른다. 그러다 보니 그분의 언어는 절대자의 그것이 되고 제자는 믿음으로써만 은총을 받는다는 생각을 하게 되어 붓다는 신앙과 귀의의 대상으로만 존재하게 되었다. 의고체를 주장하고 있는 한글본의 인식도 크게 다르지 않다고 생각된다. 그러다 보니 자연히 ‘아/야’의 호격조사가 쓰이고 있는 것이다. 호격조사 ‘여’로 표기되어 유통되고 있는 본으로는 전재성 역주 『금강경』이 유일한 듯하다.

라. 공동격조사

공동격조사 ‘과/와’ ‘-이든지’ 등이 쓰여지고 있는데 생략 혹은 표기된 것이 혼재되었는데 한글본에 이르러서는 표점 ‘.’이 주로 사용되고 있다.

2. 감탄사

감탄사는 문장에서 독립어로만 쓰여 문장의 다른 성분과 직접적인 관계를 맺지 않는다. 그러므로 문장의 처음이나 중간이나 끝에 비교적 자유롭게 등장한다.⁴⁸⁾ 금강경 또한 구술된 것이므로 대화 상대자를 부르는 말과 감탄사가 등장한다.

1) 佛言: 善哉善哉, 須菩提, 如汝所說. (善現起請分 第二)

1)-1 부테 니르샤티 도타 도타 슈뵈뵈여 네 닐음 곤햐야

1)-2 대각께서 말씀하사대 착하고 착하다⁴⁹⁾ 수보리야, 네가 말한바와 같어서

1)-3 부처님께서 말씀하셨다. 좋은 말이다. 참으로 좋은 말이다. 수보리야, 네 말과 같이

‘선재(善哉)’에 대해서 ‘도타 / 좋은 말이다’로 번역하고 있는 언해본과 한글본에 비해 용성본은 ‘착하다’고 하여 거리가 좀 있다. 언해본의 ‘도타’는 근대어에서 ‘좋다’로 음가가 변하기 이전의 모습이므로 의미변화는 없다고 할 수 있으나 한글본은 ‘말이다’와 강조의 부사어 ‘참으로’를 추가하여 오히려 의미가 축소되었다고 볼 수 있다.

‘착하다’로 번역한 용성본과 소천본 통일범요집은 한문 ‘선(善)자’의 제1차적 의미에 경도되었다고 보여진다. <표-7>에서 볼 수 있듯이 ‘훌륭하십니다.’ ‘정말 그렇다’의 현대 제역은 의미전달에 충실하고 있다고 할 수 있다. 전재성역은 지나친 경어로 종교적 신성도가 오히려 감소하지 않을까 생각된다.

46) 도덕경을 풀이한 오강남은 서문에서 ‘노자’가 말하는 문체에 대해 유사하게 언급하고 있다. 오강남 풀이, 『도덕경』(서울: 현암사, 1996), 12쪽.

47) 범어나 한문에 존대어나 하대어가 있고 없음은 별 문제가 없다고 한다. 우리말 경전을 만드는 행위는 우리말과 문화를 가진 이들을 위한 경전이므로 우리말식 대우법을 충실히 따라야 한다고 생각된다.

48) 임흥빈 · 장소원, 앞의 책, 162쪽.

49) 축자역에 가장 충실하고 있는 용성본은 ‘善護念諸菩薩’에서 ‘善’을 ‘잘’이라는 부사로 번역하였지만 감탄사 ‘善哉’는 형용사(착하다)로 번역하고 있다.

<표-7> ‘善哉 善哉’(선재)의 번역

구 분	번 역 문	구 분	번 역 문
언 해 본	도타 도타	용 성 본	착하고 착하다
한 글 본	좋은 말이다. 참으로 좋은 말이다	소 천 본	착하고 착하고나!
청 담 본	가득하고 가득하도다	통일법요집	착하고 착하도다
광 덕 본	옳다 옳다	도 올 본	좋다! 좋다!
전재성역	훌륭하십니다.	조현춘역	그렇다, 정말 그렇다

3. 어미

어미는 동사와 형용사 안에서의 역할에 끝나지 않고 문장 전체의 성격을 결정하는데 결정적인 역할을 담당하기 때문에 국어문법을 이해하는 데 큰 비중을 차지한다. 어미의 종류는 어말어미와 선어말어미로 나누고 어말어미는 다시 종결어미와 비종결어미로 나눌 수 있다. 어말어미는 문장을 종결하는 어미로 서법에 따라 평서형, 감탄형, 의문형, 명령형, 청유형으로 나뉘며, 선어말어미는 시제와 시상, 대우를 나타낸다.

비종결어미는 부동사어미로도 불리는데 연결어미와 전성어미가 있다. 연결어미에는 대등적 연결어미, 종속적 연결어미, 보조적 연결 어미가 있고, 동사나 형용사를 명사형(-기, -(으)음)이나 관형어(-(으)ㄴ, -는, -(으)ㄹ, -던) 또는 부사어로 만드는 전성어미가 있다.⁵⁰⁾ 종결어미·연결어미와 더불어 또 하나 우리의 관심을 끄는 것은 금강경에 나타나는 의문문의 ‘이중어말어미’이다.

15) 時, 長老須菩提, 在大衆中, 卽從座起, 偏袒右肩, 右膝著地, 合掌恭敬, 而白佛言:

(善現起請分 第二)

15)-1 시에 당로 슈뵤뎨 | 때중뉵에 이셔 즉재 좌로서 니러 올흔 엇게 메왔고 올흔 무릎 싸해 다허 합장공경하스와 부텃기 슬오딘

15)-2 때에 장로 수보리 | 대중 가운데 계시사 곳 좌로 좃아 일어나사 올은 어깨에 옷을 버서 메이고 올은 무릎을 땅에 붙이[시]시고 합장하고 공경하사 대각께 살우어 말씀하사대

15)-3 이 때 장로 수보리가 대중 속에 있다가 일어나서 오른쪽 어깨를 벗어 메고 오른 무릎을 땅에 꿇고 합장하고 공경히 부처님께 아뢰었다.

가. 종결어미

<금강경 2분>의 첫 문장으로 정종분이라고 불려진다. 본 문장의 구조 분석에 앞서 인용문의 번역을 잠시 살펴볼까 한다. 고대 문장해석법에서는 목적어를 안긴문장으로 보지 않고 별행처리하다보니 종결서술어가 존재하지 않는다. 가령 ‘공자께서 말씀하시기를, 배우고 때때로 익히면 또한 기쁘지 않겠느냐?’⁵¹⁾ 하며 종결서술어를 따로이 사용하지 않고 있다. 이를 다시 쓰기 하면 “공자께서 ‘배우고 때때로 익히면 또한 기쁘지

50) 임흥빈·장소원, 앞의 책, 141~145쪽.

않겠느냐?’라고 말씀하셨다.”가 될 것이다. 그러므로 고문의 ‘솔오디’, ‘하사대’는 목적어를 문장 밖에 두고 있는 종결사 역할을 수행하고 있음을 알 수 있다.

먼저 위 문장의 핵심동사는 무얼까. 두 말할 나위 없이 ‘솔오디/말씀하사대/아뢰었다’임은 부정할 수 없다. 세 본 모두 문미에 나오고 있다. 아뢰는 동작주는 수보리이다. 목적어문 앞에서의 ‘살우디/말씀하사대’가 한글본에 이르러 ‘아뢰었다’로 종결의 어말어미가 쓰여지고 있다는 것을 알 수 있다. 그러므로 이 문장은 ‘수보리는 부처님께 사뢰었다.’로 압축할 수 있다.

나. 연결어미 ‘이’(而)

연사 ‘이’(而)는 순접의 역할을 수행하고 있는데 실제로는 직전의 ‘卽從座起偏袒右肩右膝著地合掌恭敬’의 장면전환을 알려주고 있다. 이 부분은 곧 법을 청하는 자세로 대단히 중시되고 있는데, 문장 전체 동사 ‘사뢰었다’의 이전의 행위이므로 선행하는 것은 크게 문제가 안 된다고 보여진다. 세 본의 문장 구조 차이는 크게 일어나지 않고 있다.

<15>문장>의 우리말본에는 연결어미(부동사어미)가 5회 등장하고 있다.

(연) 때중뉘에 이셔 즉재 좌로셔 니러 올흔 엇게 메왔고 올흔 무릎 짜해 다현 햐장공경헉스와
(용) 대중 가운데 계시산 곳 좌로 좃아 일어나산 올은 어깨에 옷을 버셔 메이그 올은 무릎을
땅에 붙이[시]시고 합장하고

(한) 대중 속에 있다가 일어나선 오른쪽 어깨를 벗어 메고 오른 무릎을 땅에 꿇고 합장하고

(연) 셔 / 사 / 러 / 고 / 혀

(용) 사 / 사 / 고 / 고 / 고

(한) 가 / 서 / 고 / 고 / 고

<15>문장>에는 대등의 부동사 어미 ‘고’가 언해본은 1회, 용성본은 2회, 한글본은 3회 등장하고 있어 문장의 연결어미가 대등의 종속절로 인식해가고 있음을 알 수 있다. ‘셔/사’는 ‘시어/시아’의 함음이므로 종속절이므로 언해본은 두 개의 대등절이지만 용성본은 3개 한글본은 4개의 대등절로 인식하고 있다고 보여진다.

<15>문장>의 기타 문법 현상으로 주격조사, 처격조사의 차이, 형태변이와 시간부사 등의 변화가 목격되고 있다.

주격조사 ‘ㅣ’ 자리에 ‘가’가 등장한 것은 16세기 말의 일이고 20세기 이후에는 본격적으로 쓰여졌다고 보여지지만 용성본에 일부 ‘ㅣ’가 쓰여지고 있는 것은 구결의 영향인 듯하다. 처격조사 역할을 하고 있는 ‘中’에 대한 해석은 ‘중예/가운데/속에’로 1차언어(中) 2차의미(가운데/속에)로 변화되어 왔다. 언해본은 처격표지로 보이는 ‘中’에⁵²⁾ 다시 처격표지 ‘에’를 붙이고 있고, 용성본은 본래의 훈(訓)대로 ‘~의 가운데’라는 의미

51) 한상갑 역, 『論語·中庸』(서울:삼성출판사,1983), 36쪽.

52) 이준석, 「古典 梵語文法이 借字 表記 體系에 미친 影響」, 『고려대장경의 고전범어문법 연구』(서울: 고려대장경연구소 출판부,2000), 246~249쪽.

로 해석하고 있고 한글본은 ‘속에’로 의역을 하고 있다. 이 ‘NP(위치)+中’의 구조는 우리말의 부사격표지와 관련되어 있다.

(一時) 佛在羅閱祇耆闍崛山中, 與大比丘五千人俱(放光般若經 卷第一)

(時) 須菩提在大眾中 (善現起請分第二)

위 두 문장 공히 동사는 ‘在’로 ‘S+(NP)에+있다’의 구조이다. 같은 동사이지만 논항이 같지 않음을 알 수 있다. 우리말에서의 ‘있다’의 쓰임과 한문의 ‘在’의 쓰임을 단순비교할 수는 없지만 다음 예문을 보자.

(10) 가. 철수가 어디 있니?

나. 철수가 방에 있다.

다. 철수가 무엇하고 있니?

라. 철수가 (방에서) 공부하고(중에) 있다.

(10나)와 (10다)에서 볼 수 있듯이 ‘있다’가 우리말은 형용사와 보조동사로 쓰이고 있다. 지금 다루고 있는 ‘中’이 처격표지임은 크게 의심할 수 없으나 ‘中’이 행위의 ‘계속’을 (시찰중, 수업중, 참석중) 나타낼 때 쓰이고 있는 것은 현재에도 여전하다. 그 의미를 담는다면 범회에 계속 참석하고 있었음을 알리는 역할을 하고 있다고 할 수 있다. 한문도 주어는 좌측[上]에 자리한다. 본문 ‘須菩提在大眾中’을 제시한 3분 공히 ‘이시어’, ‘계시사’, ‘있다가’ 하여 종속적으로 이어진 문장으로 처리하고 있다. 곧 주어의 상태를 제시하고 있는 것이다. ‘中’의 명사구를 이끄는 동사구(在大眾中)는, ‘수보리’의 서술어부이지만 전체문장 동사구(白佛言)에 서술어 역할을 양여할 필요가 있으므로 수보리의 관형어로 이해해야 할 것으로 보인다.⁵³⁾

형태변화는 본고의 관심사항이 아니나 <15)문장>에는 형태변화가 많이 보인다. ‘당로/장로/장로, 올흔/올은/오른, 쌓/땅/땅, 슬오다/살우다/아되다’ 등과 ‘습/사/0’의 변천, 의도형 선어말어미 ‘오’의 소멸, 기/계, 말슴의 경음화, 존칭접미사 ‘님’의 출현이 보인다.

문두의 시간 부사 ‘시에 / 때에 / 이 때’에도 차이가 보인다. 언해본은 한문(時)에 부사격조사 ‘에’만 첨가하였고, 용성본은 ‘時’를 때로 번역했고 한글본은 지시사 ‘이’를 삽입하고 부사격조사 ‘에’를 생략하여 의역하고 있다고 볼 수 있다.

다. 이중 어말어미구

의문문에는 ‘예, 아니오’라고 대답할 수 있는 관정의문문과 의문사에 관련된 일에 대하여 설명을 요구하는 설명의문문이 있다.

16) (須菩提) 於意云何, 東方虛空可思量不? (不也 世尊) (妙行無住分 第四)

16)-1 쁘테 엇더뇨 동방허콩을 어루 스량허려 못허려 (아니이다 세존하)

53) ‘在大眾中’을 수보리의 관형어로 번역하고 있는 역본으로 한역 현장본(衆中具壽善現), 청담본(대중 가운데 계시던)을 들 수 있다.

16)-2 저 뜻에 어떻다 하나뇨 동방 허공을 가히 생각하여 헤아리겠느냐 못하겠느냐

(못하겠습디다 세존이시여)

16)-3 네 생각에 어떠하냐? 동쪽에 있는 허공을 생각하여 헤아릴 수 있겠느냐?

(못하옵디다. 세존이시여.)

전통적으로 의문사구를 독립구로 하여 구결하고 해석하는데 그로 말미암아 위 문장은 ‘東方虛空可思量’의 보문이 주문으로 격상되어 두 개의 의문문이 되었다. 의문의 어조사 ‘不’를 떼어놓으면 보문은 의문문으로 성립할 수 없고 가능의 평서문이 된다. 한문 문장분석에서 예거한 것처럼 본 문장을 의문문으로 인식하기 위해서는 의문사구의 목적보문이 되어야 한다.

<16>문장>의 구조를 보면, ‘부사구(於意)+동사+의문사+목적어(東方虛空可思量)+어조사(不)’로 이루어져 있다. 언해·용성·한글본 모두 설명의문사구를 독립한 채 두 개의 문장으로 번역하고 있는데 언해 용성본은 후행의문문을 ‘인가, 아닌가’의 가능의 판정의문문으로 해석하고 있고 한글본은 단순가능의문문으로 해석하였다. 그런데 언해본은 ‘아니다’의 부정문으로 답하고 있고, 용성본은 불가능으로 풀고 있으며 한글본 또한 그와 같다.

세 본의 어말어미구를 비교해 보자.

(언) 쁘데 어떠뇨 ~ 히려 못히려

(용) 저 뜻에 어떻다 하나뇨 ~ -겠느냐 못하겠느냐

(한) 네 생각에 어떠하냐? ~ -겠느냐?

중세어 설명의문문의 어말어미 ‘고/오’와 판정의문문 어말어미 ‘가/아’가 용성본까지는 전해졌으나 한글본에 이르러서는 판정의문문이나 설명의문문이나 ‘가/아’ 계열로 통일되었다. 한글본에는 이중어말어미장치를 갖고 있지 않다.

<표-8> 이중 어말어미구의 번역

구 분	이 중 어 말 어 미
언 해 본	쁘데 엇더뇨 동방허공을 어루 <u>스랑히려 못히려</u>
용 성 본	저 뜻에 어떻다 하나뇨 동방 허공을 가히 <u>생각하여 헤아리겠느냐 못하겠느냐</u>
한 글 본	네 생각에 어떠하냐? 동쪽에 있는 허공을 <u>생각하여 헤아릴 수 있겠느냐?</u>
소 천 본	네 뜻에 어떠하냐? 동방허공을 가히 <u>사랑으로 헤아리겠는가?</u>
청 담 본	너는 어떻게 생각하느냐. 동쪽 허공을 <u>생각으로 다 헤아릴 수 있겠느냐.</u>
광 덕 본	어떻게 생각하느냐 동쪽 허공을 가히 <u>생각으로 헤아릴 수 있겠느냐?</u>
조현춘역	어떻게 생각하느냐? 동방 허공의 크기를 <u>상상할 수 있느냐?</u>
도 율 역	네 뜻에 어떠하뇨? 동쪽의 허공을 <u>생각으로 헤아릴 수 있겠느냐? 없겠느냐?</u>
선 문 역	너는 어떻게 생각하느냐. 동쪽 허공을 <u>생각으로 다 헤아려 알 수 있느냐.</u>

도율역 이외의 현대역본들은 이중어말어미구를 채택하지 않고 있다. 이것은 어말 의

문어기사 ‘부’(不)를 의문문으로 통합하였다고 인정하기 때문이라고 본다. 언해본과 용성본, 도올역은 의문사어미 ‘뇨/냐’가 3회나 등장한다. 이것은 경의를 드러내기보다 오히려 번잡하다고 생각한 현대의 번역가들에 의해 채택되지 않고 있다고 생각된다. 도올역은 최대한 고어투(언해·용성본)와 아름다운 우리말 금강경을 만들고자 하여 ‘뇨/냐’의 대비를 이루고 있는데 의미가 있다고 보여진다.

제4절 주요 용어

자립형태소인 주요 용어(술어)의 번역은 다음 표와 같다.

<표-9> 주요 용어 번역

구 분	언 해 본	용 성 본	한 글 본
불(佛)	부터	각	부처님
심(心)	므슴, 심	심, 마음	마음
보살(菩薩)	뽏쌔	정사	보살
란생(卵生)	환싱	알로 낳은것	난생
색(色)성(聲)	식, 성	색, 소리	색(色), 성(聲)
아상(我相)	아상	아상, 내라고 하는것	아상,
무여열반	무여넛반	남음이 없이 열반	무여열반
수기(受記)	쑤기 주샤되	수기 주시되	수기하시기를
구족색신	꾸족식신	구족색신	모두 갖춘 모습

음역어는 국어 표기변화 이외에는 차이가 없다. 용성본은 ‘불’을 ‘각’으로 ‘보살’을 ‘정사’로 의역하였다. 그러나 후대의 한글본뿐 아니라 어떤 본도 용성본을 따르지 않고 있다. 용성본은 술어를 풀려는 노력을 하고 있으나 한글본은 언해본처럼 일반인이 이해가 어렵다고 판단되는 술어는 각주로 해설하려고 하면서 한문술어 그대로 표기하고 있다.

‘수기하다’의 수기는 ‘동사+목적어’의 구조로 수기에 ‘주다/받다’의 의미가 있음에도 불구하고 언해본과 용성본은 ‘주시다’로 풀고 있는 것으로 볼 때, ‘기별을 받다/주다’의 구(句)가 ‘수기’라는 어휘로 정착된 것은 언해본 성립 이전의 일인 듯하다. 이의 모순을 시정하고자 한글본은 ‘수기하다’로 해석하여 중복을 피하려고 애쓴 흔적이 보인다.

‘술목’ 혹은 ‘동빈’구조로 된 ‘수기’나 ‘구족색신’, 편정구조인 ‘난생’이나 ‘무여열반’ 따위를 해석할 것인가, 그대로 단어화하여 표기할 것인가의 문제는 논의가 필요하다고 보여진다. 경전을 우리말화함에 있어, 시대의 문화적 언어적 풍토를 기반으로 하여 해설을 하던 한자술어(용어) 그대로 표기하던 시대정신을 함의할 수 있으면 좋을 것이다.

제4장 翻譯金剛經의 統語(辭) 構造

금강경은 32분 5100여 자¹⁾의 장문이고 이것을 소리글자라고 말해지는 우리말로 번역하면 약 원문의 2배²⁾를 넘는다. 그러므로 제3장과 유사한 요령으로 문법상 차이가 발생하고 있는 대목을 중심으로 분석하고, 아울러 문장의 범주를 넘어가는 곳에는 이야기론(담화이론, 화용론적 성격이 강한 텍스트 언어학)의 ‘의도성’과 ‘응결성’적 입장에서 분장하고자 한다.

제1절 의문 · 가정사구의 초점

1. 의문사구

한문에 대표적인 의문사구는 ‘何以故’와 ‘於意云何’라고 볼 수 있다. ‘하이고’는 응답을 요구하는 것이 아니라 설의의문문이라고 할 수 있다. 순수한 질문의 응답을 요구하는 의문문의 의문사구는 ‘어의운하’라고 할 수 있다. 의문사구는 의문사구의 목적어를 후행 독립하는 게 관례인데 그렇게 되면 후행문은 의문문이 아니고 평서문이 된다. 문맥상 그렇게 이해할 뿐인 것이다. 금강경은 씌어진 문장이 아닌 말해진, 다시 말해 기록된 문장이므로 구어성(구술성)을 다분히 안고 있음을 여기서 볼 수 있다. 의문사구가 선행하고 호격어인 감탄사가 등장하고 의문문이 이어지는 구조가 그 예이다.

가. 설의의문사구

금강경의 설의의문사구는 ‘하이고’(何以故)가 38회 ‘소이자하’가 6회 쓰였다. 먼저 ‘하이고’의 번역을 살펴보자.

(언) 엇데어뇨 / (용) 어찌쓴 연고오 / (한) 무슨 까닭이겠느냐?

‘하이고’의 음절을 비교하면, 언해본은 ‘엇데어뇨’의 4음절에 불과하다. 용성본은 6음절이고, 한글본은 8음절로 늘어났다. 성분과 기능은 스스로의 질문에 답하는 설명의문사구로 이해할 수 있다. 언해본의 ‘엇데어뇨’는 ‘어째서인가’ 정도의 의미인데 화자가 선행문장을 설명하고자 할 때 강조와 분위기 전환에 쓰여지고 있다고 할 수 있다.

언해본과 용성본은 ‘엇데어뇨’, ‘어찌쓴 연고오’라 하여 중세어의 설명의문문의 어말어

1) 금강경찬에는 금강경원문을 5149자라고 하고 있으나, 고려대장경과 신수대장경은 5129자, 시중유통본은 5175(6)자로 오가해본, 세조본, 용성본 등은 20여 곳의 출입이 있고 5149자본은 발견되지 않았다. 현 유통본으로 불광출판사 발행 무비감수 조현춘역 『한글세대를 위한 금강경』은 고려대장경 5129자에 14곳 20자를 보입하여 5149자본을 완성하고 있다.

2) 가령 한문 <금강경 1분>의 원문 71자에 번역 음절수를 보면, 언해본은 125음절, 용성본은 143음절, 한글본은 148음절이다.

미 ‘오’가 사용되고 있고, 의문사 ‘엇데, 어찌’는 음운변화를 빼면 의미변화는 없으나 용성본의 현대어 ‘한’의 의미를 가진 관형격 어미 ‘쓴’이 쓰여졌다. 한글본은 ‘어찌’ 대신 ‘무슨’이 쓰여지고 있다. 의문사 ‘하’(何)의 번역어는 부사 ‘어찌’의 관형어 ‘어찌한’과 관형사 ‘무슨’으로 변별되었는데 아무런 의미변화가 없는지 이역본과 비교하여 살펴보기로 한다.

<표-10> ‘하이교’(大乘正宗分 第三)의 번역

구 분	번 역 문	구 분	번 역 문
언 해 본	엇데어노	용 성 본	어찌쓴 연고오
한 글 본	무슨 까답이겠느냐?	소 천 본	어찌한 연고이나
청 담 본	왜냐 하면	통 일 법 요 집	왜 그러냐 하면
광 덕 본	어찌한 까답이라	도 올 본	어째서 그러한가?
전재성역	그것은 무슨 까답입니까?	조 현 춘 역	(번역 삭제)

언해·용성·한글본을 제외한 5본은 대체로 ‘이다’ 명사문의 의문문과 ‘어찌하다’ 형용사문의 의문문으로 대별되고 있다. 소천본과 광덕본은 명사문의 한계를 극복하기 위해 의문사가 관형어 역할을 수행하고 있고, 도올본은 의문사가 부사어 역할을 수행한다. 청담본과 통일법요집은 조건의 부사, 부사구로 번역하여 문미 서술어(~ 때문(까답)이다)를 제약하고 있다. 위에 제시된 8본 가운데 부사, 부사구로 번역하고 있는 청담본과 통일법요집을 제외하면 한글본과 도올본이 ‘때문이다’의 연유를 밝히는 명사문으로 마감하고 있다. 조현춘역은 번역하지 않고 있다.

이에 비해 언해본과 용성본은 설명의문문을 택하고 있으므로 다음 문장의 서술어를 ‘~아니(다)니라’로 종료하였다. 청담본과 통일법요집은 다른 이역들과 달리 독립문장으로 설정하지 않고 ‘왜냐하면 ~기 때문이다’라는 식으로 다음 문장을 안긴문장으로 번역하여 자연스러운 문장이라고 보여지나 도올본과 한글본은 설명의문문으로 독립하면서 또다시 ‘~기 때문이다’라고 중복하여 설명하고 있다.

- (11) 가. 어찌한 까답이나. / 어찌한 까답입니까.
 나. 무슨 까답이나. / 무슨 까답입니까.

위 대화가 성립하려면 어떤 사건이 전제되어야 하고 그 사건을 인지하고 있는 이에 게 제3자가 묻는 경우이다. ‘어찌한’과 ‘무슨’의 의미가 차이가 있는가. (11가)는 현대 국어에서 잘 쓰여지지 않고, 굳이 쓰인다면 예사체 이하에서 ‘왜 그러냐’ 정도로 변용하거나 예스러운 투[의고체]에서이다. 그에 비해 (11나)는 왕왕 쓰이고 있다. 경전이 신성성을 중시하는 종교집단의 것이라는 것을 전제한다면 (11가)와 같은 표현을 적절히 구사하는 것도 의미가 없지는 않을 것이다.

언해본과 용성본에서처럼 ‘하이교’를 독립구로 번역할 때 다음 설명문은 반의구의 보

문이므로 한글본에서처럼 ‘~ 때문이다’, ‘~ 까닭이다’로 걸어를 맺어야 자연스럽다. 전재성역은 경어를 사용하여 의미가 있으나 설의성의문문으로 적합하다고 하기 어렵다고 생각된다.

다음은 ‘소이자하’(所以者何)의 번역을 보자.

<표-11> ‘소이자하’(無得無說分 第七)의 번역

구 분	번 역 문	구 분	번 역 문
언 해 본	엇데어뇨	용 성 본	쓴 밧자 어찌함이뇨
한 글 본	~때문입니다	소 천 본	쓴밧자가 무엇인가요
청 담 본	그것은 ~ 때문입니다	통일법요집	그 까닭은 ~ 때문이다
광 덕 본	이유를 말씀드리오면	도 올 본	그 까닭은 무엇이오니까?
전재성역	그것은 무슨 까닭입니까?	조현춘역	(번역 삭제)

언해본과 전재성역은 ‘하이고’와 같은 번역을 택하고 있다. 한글·청담·광덕·통일법요집본은 목적어문을 안긴문장으로 해석하고 있다. 한글본은 일부에서 ‘그 까닭이 무엇이겠느냐?’로 해석하기도 한다. 용성본과 소천본의 번역은 축자역의 극치를 이루고 있다고 생각된다.

설의의문사구는 순수 의문문이 아니다. 그러므로 조현춘역에서처럼 해석하지 않아도 무방하다고 할 수 있다. 굳이 표현한다면 ‘엇데어뇨’로 번역한 언해본의 정신을 살려 음절을 최소화한 ‘왜그럴까’, ‘왜일까’ 정도도 무방하지 않을까 싶다.

나. 판정·설명의문사구

금강경의 판단·설명의문사구 ‘於意云何’(어의운하)는 31회 등장하고 있다.

<표-12> ‘어의운하’(妙行無住分 第四)의 번역

구 분	번 역 문	구 분	번 역 문
언 해 본	쁘데 엇더뇨	용 성 본	저 뜻에 어떻다 하나뇨
한 글 본	네 생각에 어떠하냐?’	소 천 본	네 뜻에 어떠하냐
청 담 본	너는 어떻게 생각하느냐	통일법요집	그대는 어찌 생각하느냐
광 덕 본	어떻게 생각하느냐?	도 올 본	네 뜻에 어떠하뇨
전재성역	어떻게 생각합니까?	조현춘역	어떻게 생각하느냐?

‘하이고’는 순수한 의문사구로 보는 데 문제가 있지만 ‘어의운하’는 순수 의문사구라고 볼 수 있다. 언해·광덕·전재성·조현춘역은 숨겨진 상대자를 복원하지 않고 있는데 비해 여타본은 ‘네/너/그대’의 상대를 복원하고 있다.

화자의 질문에 청자는 반드시 답변을 해야 한다. 그런데 의문사구는 반드시 보문을 필요로 한다. 후행하는 보문에 대한 의견을 묻는 것이다. 그러므로 청자는 화자의 질문 요지인 보문에 대해 판정 또는 설명을 해야 한다. 금강경의 의문문들은 판정이 선행되

고 설명이 보충되는 구조로 짜여 있다.

용성분과 한글본에 있는 ‘저’ 또는 ‘네(너의)’는 한문에는 존재하지 않으나 숨어 있는 청자를 복원하여 번역한 결과라고 보여진다.³⁾

전통적인 구결본에 가깝게 번역된 소천본과 도올본은 ‘생각 자체’에 초점이 있는 데 비해 청담본 등은 ‘생각하는 방법’에 초점이 있다.

논자의 생각으로는 보문을 별도의 문장으로 처리하지 않고, ‘(그대) 생각으로는 동쪽 허공의 양을 짚 수 있겠는가, 없겠는가?’, ‘동쪽 허공의 양을 짚 수 있겠는가?’ 따위의 의문문을 생성하는 것이 어떨까 생각된다. 왜냐하면 ‘압축의 시대’ ‘속도의 시대’에 화행이 이루어지고 있는 청자(상대)에 대해 굳이 ‘그대/너’와 같은 상대 지칭 이인칭을 구사할 필요가 없다고 생각하기 때문이다. 물론 종교언어의 ‘신비성’이라는 입장에서 보면 ‘신속성’보다 ‘경건성’ 등이 부각될 필요는 있을 것이다.

2. 가정의 초점

금강경은 대화체 문장이며 교화성이 다분한 종교언어라는 특징상 가정문이 빈번히 등장한다. 가정절의 본동사 인식이 가정의 의미를 어떻게 전의하게 하는가를 살펴보자.

가. 가정동사

다음의 <14>문장>에서 가정의 초점은 무엇일까.

14) 若菩薩有我相人相衆生相壽者相，即非菩薩 (大乘正宗本 第三)

14)-1 혹다가 보살이 아상과 인상과 중생상과 수자상이 이시며 곧 보살 아니라

14)-2 만일 정사가 「아상」 「인상」 「중생상」 「수자상」이 있으면 곧 정사가 아니니라.

14)-3 만일 어떤 보살이 아상·인상·중생상·수자상이 있으면 보살이 아니기 때문이니라.

‘若菩薩有我相人相衆生相壽者相’ 가정절은 가정사와 가정동사가 구조의 핵심이라고 할 수 있다. 금강경뿐만 아니라 한문대승경전에 자주 등장하는 구조로 ‘만일 ~한다면, -하(이)다’로 본 문장에서는 ‘若菩薩有我相人相衆生相壽者 即非菩薩’이다. 가정사(若)의 목적어(빈어)는 ‘菩薩有我相人相衆生相壽者’이다. 이 목적어(빈어)는 ‘보속어⁴⁾(菩薩)+상태동사(有)+목적어(我相人相衆生相壽)+어기사(者)⁵⁾로 구성되었다. 그러므로 가정사의 빈어구조를 먼저 해석해야 한다. 제2장에서 다루었듯이 유무상태동사의 목적어는 국어에서 주어이고, 대주어(혹은 주제어)는 보속어 구실을 한다. 국어문법에 맞는 해석순서는, ‘가정사, 보속어, 주어, 술어, 가정사완료’로, 가정사(만일, 설령), 대주어(보살에게),

3) 아미타경 등에는 ‘於汝意云何’로 되어 있다. 금강경의 의문사구 ‘於意云何’는 운율상 4자성어로 번역하지 않았나 생각된다.

4) 국어문법에서는 대주어, 주제어로 표기하고, 한문에서는 보어라고 주장하는 설이 있으나 국어문법의 ‘보어’와 개념이 혼동되므로 본 논문에서는 ‘~에게’ 속격조사를 취하는 필수부사어라는 뜻으로 秋月龍珉의 ‘보속어’라는 개념의 틀을 빌려 ‘보속어’라는 용어를 생성하여 사용하고 있다.

5) 어기사를 본고에서는 주격을 받는 관계대사로 이해하고 있다.

주어(아상인상중생상수자상), 동사(있다), 가정완료 어기사(면)이다.

- (연) 흐다가 뽀삐이 아상과 신상과 중생상과 수자상이 이시며
- (용) 만일 정사가 「아상」 「인상」 「중생상」 「수자상」이 있으면
- (한) 만일 어떤 보살이 아상·인상·중생상·수자상이 있으면

언해본과 용성본은 부사어를 주격(이/가)으로 해석한 것을 제외하면 조건절은 우리말 문법에 적합하다. 그러나 한글본은 조건의 상태동사 ‘있으면’으로 해석하면서 부사어 앞에 ‘어떤’을 삽입하여 이중으로 해석하고 있다. 구결본에서 유인(有人)을 ‘어떤 사람’이라고 하여 동사를 관형어로 풀고 있는데 그 흔적이라고 보여진다. 가정절의 가정동사는 보속어, 부사구를 제외하면 가정사와 가장 가까운 자리에 위치하게 된다.

나. 가정절의 구조

‘若(如)+보속어(人, 菩薩)+동사+목적어+어기사’ 구조는 금강경에 여러 가지 유형으로 변형되어 등장한다. 금강경이 대화체이고 가정을 전제로 설해진 문장이므로 당연한 결과일 것이다. 이 가정문의 한문 구조가 조금씩 도치되기도 하고 술어부가 사실상 관형어 역할을 수행하다 보니 2차 종속절을 본문의 종속절로 이해하기 쉽다. 금강경에 나타나는 가정문의 가정종속절의 구조를 세분하면 10여 가지가 넘는다.⁶⁾ <14>문장>의

- 6) 가. 가정사+계사+주어+주격보어 (若是經典所在之處, 若是微塵衆實有者)
 - 나. 가정사+주어+부사구+동사 (若菩薩以滿恒河沙等世界七寶布施)
 - 다. 가정사+주어+제2동사구(조건)+제1동사구
(若善男子~於此經中乃至受持四句偈等爲他人說, 若人滿三千大千世界七寶以用布施)
 - 라. 가정사+주어+동사+목적어 (若菩薩不住相布施)
 - 마. 가정사+(주어생략)+동사+목적어 (若取法相, 若見諸相非相)
 - 바. 가정사+(주어생략)+동사+목적어+어기사 (若樂小法者)
 - 사. 가정사+(주어생략)+부사구+동사+목적어 (若以色見我)
 - 아. 가정사+(주어생략)+부사구+동사+목적어+어기사 (若以三十二相觀如來者)
 - 자. 가정사+주어+동사+목적어+목적보어 (若阿羅漢作是念我得阿羅漢道)
 - 차. 가정사+(주어생략)+동사+목적어+목적보어 (若作是言我當滅度無量衆生)
 - 카. 가정사+(주어생략)+보속어+동사+목적어 (若心取相)
 - 타. 부사구+가정사+상태동사+목적어(주어) (在在處處若有此經)
 - 파. 가정사+부사+상태동사+목적어(주어)+제2동사구(부사어+동사+부사어)+제1동사구
(若復有人於此經中受持乃至四句偈等爲他人說, 若復有人得聞是經信心清淨則生實相, 若復有人聞此經典信心不逆, 若有人能受持讀誦廣爲人說)
 - 하. 가정사+시간부사어+어기사+상태동사+목적어(주어)+제2동사구+제1동사구
(若當來世後五百歲其有衆生得聞是經信解受持)
 - 거. 가정사+보속어+부사+상태동사+어기사 (若世界實有者)
 - 너. 가정사+보속어+상태동사+목적어(주어) (若菩薩有我相人相衆生相壽者, 若心有住)
 - 더. 가정사+상태동사+목적어(주어)+목적보어구(주어+동사+목적어)
(若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者, 若有人言如來得阿耨多羅三藐三菩提, 若有衆生如來度者, 譬如有人身如須彌山王)
 - 러. 가정사+피동성접사+피동주어+동사 (若爲人輕賤)
- 가정문의 종속절을 이상과 같이 굳이 세분할 필요가 없으나 번역의 정확성을 위해 한문문장의 성분을 분석한 것이다. 가)는 명사문, 나,다)는 자동사문, 라~아)는 타동사문, 자,차)는 목적보어를 가진 타동사문, 카)는 필수 부사어 보속어를 요하는 타동사문, 타)는 상태자동사문, 파,하)는 상태타동사문, 거)

가정절은 주)6너)와 같은 구조임을 알 수 있다.

다. 보속어(補屬語)

다시 본문으로 돌아가면 종속절의 동사는 언해본·용성본·한글본 공히 ‘이시며/있으면/있으면’의 자동사 ‘있다’로 풀고 있다. 이 종속절에는 주격조사 ‘이/가’가 ‘보살/정사’에 상태동사의 목적어에 등장하여 ‘있다’의 주어가 모호하게 되었다. ‘있다’의 주어는 ‘아상·인상·중생상·수자상’이며 ‘보살’은 현재 국어문법에서는 부사어라고 할 수 있다. 한문에서 부사어는 동사를 수식하는 성분이므로 본 논문에서는 국어문법의 예외로 필수보어로서 주어의 소속을 나타낸다는 의미에서 ‘보속어’라는 술어로 표현하고 있다.

(12) 가. 철수에게 자전거가 있다.

나. 학교에(게) 자전거가 있다.

예문 (12가)는 본고에서 채택한 보속어 개념을 잘 보여주는 예이다. 유정명사의 소유주는 현재 국어 문법에서 부속성분인 부사어로 분류하는데 필수성분이 아니라고 할 명분이 적다. 주제중심언어에서 나타나는 주제어라고 할 수 있는 다음 예와는 의미가 선명하게 구별됨을 알 수 있다.

(13) 가. 철수는 키가 크다.

나. 공부하는 사람은 학생이라고 불린다.

보조사를 취한 명사나 명사구인 (13가,나)는, 설명을 필요로 하는 대주어 또는 주제어 혹은 주어부에 쓰여지고 있다. (12가)의 경우 보조사 ‘는’이 개재되어도 비문이 아니지만 (13가,나)와는 성격이 일치한다고만 볼 수는 없다.

그러므로 언해본과 용성본의 보속어 ‘보살/정사’에 주격조사를 부사격조사 ‘에게’가 적합할 것이다.⁷⁾ 상태동사의 상(좌)부는 보속어, 우(하)측의 목적어는 주어 구실을 하는 우리말 문법구조로 해석하면 ‘만일 보살에게 아상~수자상이 있으면’의 가정절을 얻을 수 있다. 다음은 <14)문장>에 해당하는 Conze의 영역이다.

If in a Bodhisattva the notion of a 'Being' should take place, (Conze)⁸⁾

상태동사 ‘있다’의 목적어이며 우리말 ‘주어’인 ‘아상인상중생상수자상’에 대해 언해본은 공동격조사 ‘과’를 삽입하고 있으나 용성본은 띄어쓰기를 하고 있고 한글본은 중부점을 찍고 있다.

는 보속어(간접목적어)를 요하는 상태동사문, 너)는 보속어를 요하는 상태타동사문, 더)는 목적보어를 가진 상태타동사문, 러)는 피동문으로 이름할 수 있을 것이다.

7) 보살을 보속어 혹은 주체어로 해석하고 있는 현대역으로 “아상·인상·중생상·수자상에 걸려 있는 보살은 참된 보살이라고 할 수 없다”로 가정절을 평서문으로 의역하고 있는 무비스님 감수 조현춘역을 들 수 있으나 보속어로 보기는 힘들다.

8) Edward Conze, 앞의 책, 25쪽.

3. 의문의 초점

본 항에서는 의문문의 핵이 되는 ‘술어-본동사’에 대한 인식을 살펴보고자 한다. 질문자가 얻고자 하는 정보가 무엇이나에 따라 의문문의 종류와 통어적 구조가 정해지거나 또 음성적으로 강세를 두어 질문의 초점을 밝히기도 한다.⁹⁾ 이 초점을 구성하는 핵은 의문문의 동사인테 언해·용성·한글본에는 핵심동사가 같지 않다는 것을 알 수 있다. 예시한 <17>, <18>문장>은 부사구의 차이가 있다. <17>문장>은 ‘문’(聞)의 목적어(如是言說章句)가 <18>문장>의 그것(是法)보다 장구이고 <18>문장>은 시간부사(於未來世)가 있을 뿐이다.

- 17) 頗有衆生; 得聞如是言說章句生實信不? (正信希有分 第六)
17)-1 즈모 중싱이 이 곤흔 말쑤장구 듣좁고 쫘흔 신을 내리 이시리잇가 못하리잇가
17)-2 자못 중쟁이 있어 이와같은 말슴과 글장과 글귀를 듯고 실다이 믿음을 내오리까 못하리잇가
17)-3 어떤 중쟁이 이러한 말쑤를 듣고서 진실이라는 믿음을 내겠습니까?
- 18) 頗有衆生; 於未來世聞說是法生信心不 (非說所說分 第二十一)
18)-1 즈모 중싱이 미릭세예 이 법 니르샤물 듣좁고 신심을 내리잇가 말리잇가
18)-2 자못 중쟁이 있어서 미래 세상에 이 법설하심을 듯고 믿는 마음을 내리잇가 말리이까
18)-3 어떤 중쟁이 오는 세상에 이런 법문을 듯고 믿음을 낼 이가 있겠습니까?

가. <17>, <18>문장>의 성분 분석

<17>, <18>문장>은 ‘부사(頗)+상태동사(有)+목적어(衆生)+목적보어구(得聞如是言說章句生實信)+어조사(不)’와 ‘부사(頗)+상태동사(有)+목적어(衆生)+목적보문(於未來世聞說是法生信心)+어조사(不)’로 분석할 수 있다. 목적보문을 제외하면 동일한 구조라고 볼 수 있다. 목적보문을 다시 분석하면 종속절과 주절로 구성되었다. <17>문장>의 목적보문은 ‘조동사(得)+동사(聞)+목적어(여시언설장구)’의 종속절과 ‘동사(生)+목적어(實心)’으로 구성되었고 <18>문장>의 목적보문은 종속절 앞에 부사구가 선행하고 있을 뿐이며, 주절의 목적어는 ‘實心’과 ‘信心’으로 표현상의 미미한 차이밖에 없다.

번역문에는 과연 어떻게 나타나고 있는지 살펴보자.

- (언) 이 곤흔 말쑤장구 듣좁고 쫘흔 신을 내리
미릭세예 이 법 니르샤물 듣좁고 신심을
(용) 이와같은 말슴과 글장과 글귀를 듯고 실다이 믿음을
미래 세상에 이 법설하심을 듯고 믿는 마음을
(한) 이러한 말쑤를 듣고서 진실이라는 믿음을
오는 세상에 이런 법문을 듯고 믿음을 낼 이가

주어와 서술어 사이의 부사구절만을 옮겨 왔을 때 용성본은 <17>, <18>문장>의 성분

9) 張奭鎭, 『話用論研究』(서울:塔出版社, 1992), 186쪽.

대해 동일하게 인식하고 있으나 언해본과 한글본은 서로 다르게 성분을 인식하고 있음을 알 수 있다.

다시 말해 <17>,18)문장>의 주성분만을 가지고 우리말 평서문으로 1차 번역하면, ‘중생이 있다’의 자동사문에 불과하다고 생각된다. 의문문으로 바꾸면 ‘중생이 있는가’의 의문이 된다. 다시 부속성분인 부사와 관형사구를 첨언하면 완전한 문장이 성립된다고 보여진다.

나. 서술동사에 대한 인식

세 본의 <17>,18)문장>의 서술어를 비교해보자.

- (언) 이시리잇가 / 내리잇가
- (용) 내오리카 / 내리잇가
- (한) 내겠습니까? / 있겠습니까

용성분은 동일한 구조를 가진 두 문장에 대해 본동사를 동일하게 인식하고 있다. 하지만 언해본과 한글본은 서로 다르게 인식하였다. 그런데 언해본은 <17>문장>에서는 본동사를 정확하게 인식하고 있지만 <18>문장>에서는 종속절의 동사를 본동사로 인식하는 우를 범하고 있고 한글본은 정반대의 우를 범하고 있다.

문미 의문의 부정사(不)가 전체 문장을 의문문으로 만들어주고 있는 이 문장은 의문의 부정사에 가까운 동사를 본동사로 오인하여 교체하는 예를 보여주고 있는 대표적인 문장이라고 보여진다.

화용론적인 입장에서 보면 더욱 명확해진다. <18>문장>은 후대라는 시간부사구가 있지만 17)문장은 현재적임을 알 수 있는데, <17>,18)문장>은 한글본과 같은 인식으로 다시 쓰면 <17>-4,18)-4>와 같이 될 것이다.

- 17)-4 어떤 중생이 이러한 말씀을 듣고서 진실이라는 믿음을 내겠습니까?
- 18)-4 어떤 중생이 오는 세상에 이런 법문을 듣고 믿음을 낼 이가 있겠습니까

한글본인데 <17>-4>에서는 상태동사(有)를 관형어(어떤)로만 해석하여 어색하지만 말이 되는 듯하다. <18>-4>에서는 관형어(어떤)뿐만 아니라 서술어(있겠습니까)로도 풀고 있고 주어 또한 (중생이, 이가) 이중 출현하고 있다. 상태동사(有)는 가정문에서 다루었으므로 더 이상의 논의는 줄이고, <17,18-4>를 축약해 다시쓰기해 보자.

- (14) 가. 어떤 사람이 믿음을 내겠느냐
- 나. (믿음을 내는) 사람이 있겠느냐

위 예문은 한글본에서 부속성분을 제외했을 때 얻을 수 있다. 문장으로 성립은 하겠지만 문체의 핵심은 비켜 가고 있음을 알 수 있다. (14가)에서 볼 수 있듯이 문체의 대답은 ‘어떤’에 대해서 설명해 주어야 한다. 판정의문문을 있지도 않은 의문사를 등장시켜 설명의문문으로 교체한 데서 오는 현상이라고 할 수 있다. 용성분은 상태동사(有)의

성분을 동사로 이해하고 있으나 본동사를 종속절로 (있어) 인식하여 문장이 제대로 성립되지 못하고 있다. 이것은 주격조사(이)로 구결하게 되어 후행하는 구절은 서술부로 이해할 수밖에 없는 문장분석을 하는 전통에서 오는 폐해가 아닌가 생각된다.

언해본 또한 <17>문장>에서는 상태동사를 본동사로 는 이해하였으나 후행목적보어구를 서술부로 이해하여 주어(중생이 ~ 내리 이시리잇가)를 이중출현시키고 있고 <18>문장>에서는 목적보어구의 주절을 본동사로 해석하고 있다. 결국 동사의 목적어 이외의 후행수식의 문법인식은, 우리말 문법처럼 한문의 종속절을 대등절로 이해하려고 하고 있음을 보여 주고 있다.

제2절 부속성분의 어순

문장을 이루는 성분에는 주어, 서술어, 목적어, 보어와 같은 주성분과 관형어와 부사어와 같은 부속성분과 감탄사와 같은 독립성분으로 나뉘어진다. 본 절의 연구과제는 문장의 주성분이 아닌 부속성분의 어순에 관한 문제이다.

문장의 주성분만을 중심으로 보면 한문은 ‘주어+동사+목적어’형(SVO)인 데 비해 우리말은 ‘주어+목적어+동사’형(SOV)의 언어이다. 부속성분들인 수식어인 관형어나 부사구, 부정사 등은 우리말에서는 전치수식하고 한문은 부사구는 전치수식하고 주격보어나 목적격보어성 구절은 후치수식하는 형태를 취하고 있다. 논자가 말하고 있는 주격보어나 부사구, 부정사 등은 국어문법에서 관형절, 부사절이라고 불려지므로 따로 용어를 설정할 필요는 없겠으나 편의상 영문법 용어를 빌려 표현하고자 한다.

1. 보어(문)

가. 주격보어(문)

본고에서 주격보어라고 명명하고 있는 것은 현재 대등의 본동사절로 번역되고 있다. 국어 문법에 의거하면 안긴문장, 관형절로 이해할 수 있다.

19) 善男子善女人; 發阿耨多羅三藐三菩提心, 應云何住; 云何降伏其心? (善現起請分第二)

19)-1 써남즈 써녀신이 하늑다라삼막삼뽀뽀스믈 뵈흐니 엇데 반드기 뉘흐며
엇데 그 믌스믈 행뵈히리잇고

19)-2 선남자 선여인이 「아늑다라 삼막 삼보리심」을 발한이는 마땅히 어떻게 머물며
어떻게 그 마음을 항복 받으리닛고

19)-3 선남자와 선여인이 아늑다라삼막삼보리의 마음을 내고는 어떻게 머물러야 되며,
어떻게 그 마음을 항복시켜야 됩니까?

가) 의문사와 종결어미

금강경에 등장하는 첫 번째 의문문으로 경의 대의를 드러내려는 수보리의 질문이다. 본 문장에서 가장 중요하게 다루어야 할 부분은 서술어부이다.

세 본 모두 ‘엇데 ~ 항복히리잇고 / 어떻게 ~ 항복 받으리닛고 / 어떻게 ~ 항복시켜야 됩니까?’라고 하여 모두 질문의 요지는 ‘어떻게 해야 하는가’라고 번역하고 있다.

‘應云何住(언해본은 云何應住)’를 ‘부사(조동사:應)+동사(云)+의문사(何)+명사구(住)’인가, 아니면 ‘조동사(應)+어조사(云)+의문사(何)+동사(住)’인가에서 후자로 인식하고 있다고 보여진다.

뉘히리잇고 / 머물리닛고 / 머물러야 됩니까

한문의문동사는 ‘云何: 어떻게 말(이르)하다’이다. 의문사를 받는 동사의 목적어는 ‘住’와 ‘항복’이다. 위 세 본 모두 ‘云何’의 동사 ‘云’에 대한 번역이 결여되어 있다고 보인다. 위 해석을 한문으로 재구하면 ‘何住’ 혹은 ‘應何住’ 정도를 얻을 수 있다고 생각된다. <19>문장>에서 다른 문제를 차치하고 왜 이 문제를 먼저 논의해야 하는가. 본 문장의 의미는 의문의 내용이 ‘어떻게 머물러야 하는가’인가 아니면 ‘어떻게 머무는 것을 말하는가’라고 말할 수 있다.

(15) 가. 어떻게 머물러야 하는가

나. 어떻게 머무는 것을 말하는가

(15가)와 (15나)는 의미의 차이가 존재하지 않는다. 의미상 차이가 있다면 그 답이 달라짐을 알 수 있다. (15가)는 구체적인 방법을 적시해야 한다. (15나)는 가령 이와 같은 것[방법]들이 말해질 뿐이라는 뉘앙스를 주고 있다. 다시 말해 (15가)는 1차적 의미의 고정된 실체화된 방법을 강하게 요구하는 질문이 된다. 이것은 언어적으로 이미 실체화의 오류를 일으킬 수 있다. 앞의 ‘則非’와 ‘是名’의 항에서 거론하였다.

(15나)는 단지 이와 같은 방법이 있다고 말할 수 있으며, 임시로 ‘~라고 부를’¹⁰⁾뿐이라는 답변을 줄 수 있으므로 언어적으로 비실체화할 수 있다. (15가)가 유위법적이라면 (15나)는 무위법적이라고 할 수 있는 것이다.

어말의미는 ‘-고 / -고 / 까’의 변천에서 보듯 중세어 의문의 어말어미가 근대초까지 불교계에서는 사용되었음을 보여준다. 한글본에 이르러 현대어로 정착되었다.

나) 피동문

‘降伏’에 대해 언해본은 타동사에 접미사 ‘리’를 사용하여 파생적 피동문을, 용성본은 ‘항복받다’라 하여 ‘항복하다’의 어휘변화를 통해, 한글본은 ‘항복시켜야 됩니까’라 하여 통사적 피동문을 구성하고 있다.

다) 주격보어(문)

다시 본문으로 들어가자. 다음에 살펴지는 문제는 주어와 주격보어(문)의 문제이다. 원문 ‘善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心’에 대해 세 본은 많은 차이를 보인다.

10) 김호성, 『대승경전과 禪』(서울:민족사,2002), 52쪽.

(언) 선남자 선녀신이 아녹다라삼막삼뽕때스므습 뽕흐니

(용) 선남자 선녀인이 「아녹다라 삼막 삼보리심」을 발한이는

(한) 선남자와 선녀인이 아녹다라삼막삼보리의 마음을 내고는

주어구를 다시 둘로 나누면 ‘善男子善女人’과 ‘發阿耨多羅三藐三菩提心’일 것이다. 첫째 구의 차이는 한글본에서 공동격조사 ‘와’가 쓰였으나 언해본과 용성본에서는 생략되었다고 볼 수 있으므로 의미상 차이는 없다고 할 수 있다. 두 번째 구를 보자.

‘아녹다라삼막삼보리’까지는 언해본의 유성음간의 설음이 유음화된 것과 띄어쓰기를 제외하면 문법적으로 차이는 없다.

다음의 ‘심’과의 관계를 나타내는 문법사로 언해본은 ‘스’을, 용성본은 사이시옷 없이 결합하였고, 한글본은 ‘의’로 결합하고 있다. 용성본은 속격조사 ‘스’이 생략된 것은, 합성어를 만들 때 빈번히 사용된 속격표시 ‘의, 의, 스, ㅣ’ 없이 합성어를 만들고 있는 현대어의 모습을 확인할 수 있다. 한글본은 ‘의’를 삽입하여 속격성보다 관형격성 의미로 설명하려는 의도로 보인다.

한글본은 전체 구조가 ‘목적어(아녹다라삼막삼보리의 마음을)+동사(내고)+보조사(는)’로 서술어부로 보인다. 언해본과 용성본의 ‘흐 니’와 ‘니 이’는 ‘~심을 낸 이’로 이해할 수 있는데 이는 주부의 성격을 규정해 주는 역할을 수행하고 있다. ‘~을 내고’의 부동사어미에 보조사가 연결된 한글본은 ‘선남자선녀인이 아녹다라삼막삼보리의 마음을 내다’의 단일 문장으로 전환할 수 있다. 언해본(발한 이, 언해본은 ㅣ가 생략되었음)과 용성본(발한 이는)은 주어구임을 분명히 보여주고 있다. 그러면 첫번째 구의 ‘선남자선녀인이’와 둘째 구의 ‘아녹다라삼막삼보리심을 발한 이’의 관계에 대해서 살펴보아야 한다. 보통명사 ‘선남자선녀인’에도 주격조사 ‘이’가 ‘발아녹다라삼막삼보리심발한이’에도 주격조사 ‘ㅣ/이’가 등장하는 것으로 볼 때 이중주어라고 할 수도 있다. 이중주어를 어떻게 처리해야 하는가를 다음 예문을 통해 살펴보기로 한다.

(16) 가. 선남자선녀인이 보리심을 낸 이(는),

나. 보리심을 낸 [이] 선남자선녀인이

(16가)는 본문의 번역을 축약한 것이고, (16나)는 도치한 것이다. 구를 도치할 때 ‘이[者]’가 생략되어야 한다. 우리말본들에 등장하지만 한문에는 어디에도 ‘이’의 역할을 해주는 문장이 없다. 논의하고 있는 ‘應云何住云何降伏其心’이 존재하지 않는다면, 이 주어구는 한글본의 다시쓰기에 알 수 있듯이 ‘선남자선녀인이 아녹다라삼막삼보리의 마음을 내다’의 3형식 타동사문으로 완결된 문장이라고 말할 수 있다. 하지만 후행하는 의문구가 본동사로 판단되므로 ‘善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心’이 주어구임은 의심의 여지가 없는 것이다. <19문장>의 성분을 분석하면 주어는 ‘善男子善女人’이고 ‘發阿耨多羅三藐三菩提心’은 관형어로 관형어의 구조는 ‘동사(發)+목적어(阿耨多羅三藐三菩提心)’로 1차 분석되고 목적어는 ‘관형어(阿耨多羅三藐三菩提)+피수식어(心)’의 구성

이다. 이 주어구는 ‘善男子善女人≥發阿耨多羅三藐三菩提心, 선남자선여인 ≥ 아녹다라삼막삼보리심을 낸 이’의 등식이 성립할 수 있을 것이다. 다시 말해 선남자 선여인 가운데 아녹다라삼막삼보리심을 낸 이를 의미한다고 볼 때 우리말에서는 도치하면 그 뜻이 분명해진다고 생각된다. 콘체의 영역은 다음과 같다.

should a son or daughter of good family, who have set out in the Bodhisattvavehicle, stand, how~ '11)

또 한 가지 생각해 볼 점은 발심의 시점이다.

- (16) 다. ‘선남자 선여인이 보리심을 발하고 나서 어떻게 머물러야 하는가’
라. ‘보리심을 발한 선남자 선여인이 어떻게 머물러야 하는가’

간단하게 생각하면 두 문장간의 차이가 보이지 않을 수도 있으나 전혀 의미가 없을 까. 발심의 시점에 차이가 있음을 알 수 있다. 전자는 미래에 발심을 할 사람들의 문제를 논의하고 있다고 볼 수 있고, 후자는 지금 발심한 사람들의 자세를 논하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 전자는 아직 오지 않은 것에 대한 것이라면, 후자는 바로 지금의 문제를 논하는 것으로 어느것이 불교가 추구하는 것인지 쉽게 짐작할 수 있을 것이다.

라) 어순의 재구조화

논자의 주장을 정리하여 우리말로 다시쓰기하면, ‘세존이시여, 아녹다라삼막삼보리심을 낸 선남자 선여인이 머무는 방법과 마음을 항복받아야 하는 방법은 무엇입니까(무엇이라고 말할 수 있습니까)’의 번역문을 얻을 수 있다. 이는 주격보문을 관형어로 어순을 재배치한 것이다.

나. 목적격보어(문)

관계대사를 설명하기 위해 설정한 <7>문장>을 놓고 살펴보기로 한다.

7) (如我解佛所說義) 無有定法名阿耨多羅三藐三菩提 (無得無說分 第七)

7)-1 (내 부터ت 니르산 뜯 아로몬) 힐땡흔 법이 일후미 하녹다라삼막뽕뽕] 업스며

7)-2 (내가 대각의 말씀하신 뜻을 아는 것은) 정한 법이 있음이 없음을

이름이 「아녹다라 삼막 삼보리」며

7)-3 (제가 부처님의 말씀하신 뜻을 알기로는) 아녹다라삼막삼보리라고 이름할 만한

일정한 법이 없으며,

목적격보어절 또한 주격보어절처럼 피수식어를 수식하는 성분이다. 언해본은 대등의 주어부로, 용성본은 서술부로 이해하고 있으나 한글본은 상대동사의 목적어(법)를 수식하는 목적보어절로 인식하여 관형절로 번역하고 있다. 후행하는 수식성분은 영문법의 목적보어로 이해하여 우리말로 옮길 때는 수식절로 선행하는 어순을 택해야 할 것이다.

11) Edward Conze, 앞의 책, 22쪽.

2. 부사어(구)

국어문법의 대표적 부속성분의 하나가 부사어이다. 부사어는 부사격조사로 실현되고 금강경에 보이는 부사구는 한문의 개사구조 번역의 결과물이 주를 이룬다.

20) (一時) 佛, 在舍衛國祇樹給孤獨園, 與大比丘衆千二百五十人俱. (法會因由分 第一)

20)-1 (일시에) 부테 사위국 기수급고독원에 겨사 큰 비구중 천이백오십인과 혼디 겨시더니

20)-2 (한때에) 각게서 사위나라 기수급고독원에 계시사 아울러 대중 천 이백 오십인과 같이하시더니

20)-3 (어느 때) 부처님께서 사위국 기수급고독원에서 큰 비구들 천이백오십 사람과 함께 계셨다.

가. 이중서술과 분절

언해본은 위 문장은 둘로 나누고 있으나 한 문장으로 보는 데 무리가 없을 것 같다. 용성본이나 한글본은 한 문장으로 처리하고 있다. 그러나 古本은 서술동사를 이중으로 출현시키고 있다(겨사: 겨시더니, 계시사: 같이하시더니). 국어문법은 문장의 핵이 끝머리에 등장한다. 서술동사의 지배를 받는 논항을 살펴보자. ‘계시다(在)’는 최소한 2개 이상의 논항을 필요로 한다. ‘누가’ ‘어디에’라는 것이 존재해야 한다. ‘계시다’의 주어는 ‘불’(佛)이다. ‘어디에’라는 장소는 ‘기수급고독원’이다. 한글본은 처격조사 ‘에’에 출발을 의미하는 ‘서’를 붙이고 있는데 이는 윤문의 실수라고 여겨진다. ‘어디에’와 ‘어디에서’는 서술어가 달라지기 때문이다. ‘집에(서) 있다’처럼 상태동사는 ‘에’ 처격조사를 취하고, ‘집에서 공부한다’처럼 행위동사는 ‘에서’ 부사격조사를 취하므로 금방 의미가 구별된다.

나. 부사구의 어순

<20>문장>의 부사구는 ‘舍衛國祇樹給孤獨園’과 다음의 ‘與大比丘衆千二百五十人俱’라고 할 수 있다. ‘與~俱’에 대한 해석을 언해본은 ‘큰 비구중 천이백오십인과 혼디 겨시더니’로 하고 있고, 용성본은 ‘아울러 대중 천 이백 오십인과 같이하시더니’로 개사 ‘여’(與)와 ‘구’(俱)¹²⁾를 축자역하고 있다. 한글본은 ‘큰 비구들 천이백오십 사람과 함께 계셨다’로 서술어 ‘계셨다’의 원어가 ‘있다’의 ‘在’인지, ‘俱’를 번역한 것인지 애매하다. ‘大比丘衆’은 언해본과 한글본은 큰 비구라 하여 ‘대’(大)를 관형어로 풀고 있으나 용성본은 ‘대중 비구’로 풀고 있다. ‘대비구중’은 ‘大阿羅漢衆’과 같은 관형어구로 보여진다. ‘千二百五十人’은 ‘衆’을 뒤에서 수식하고 있다고 할 수 있다.

이 문장은 시간부사어, ‘一時’를 제외하면, 주어는 ‘불’(佛)이고, 문장의 핵인 서술동사는 ‘재’(在)이다. 핵동사 ‘재’(在)는 아래의 ‘사위국~여~구’를 지배한다고 할 수 있다. 핵의 제1논항은 ‘주어’이고 제2논항은 ‘사위국기수급고독원’, 제3논항은 ‘여대비구중천이백오십인구’이다. 핵이 지배하는 논항의 배치를 보면, 제1논항은 ‘左’(上)이고 제2논항은

12) 예: 雖與之俱學(孟子 告子上), 비록 그와 함께 배운다 하더라도, 金元中 編著, 『虛辭大辭典』, 113쪽.

‘右’(下), 제3논항은 제2논항의 ‘右’(下)에 위치하고 있다. 국어문법에서는 어떠한가. 국어문법은 일반적으로 주어와 서술어 사이에 제3, 제2의 논항이 자리하고 있다.¹³⁾

위 문장은 ‘누가 누구와 함께 어디에 있다’는 문장 구조를 지니고 있다. 그러므로 시간 부사 ‘一時’, 주어 ‘佛’, 서술동사 ‘在’, 제2논항 ‘사위국기수급고독원’, 제3논항 ‘여~구’의 구조로 분석할 수 있을 것이다.

이 문장에 대한 번역을 종합하면, 언해본과 용성본은 서술어가 이중출현하고 있는 문체가 있고 한글본은 상태 처소격조사의 자리에 행위의 처소격조사 ‘에서’로 번역하고 있음을 알 수 있다. 세 본 공히 서술어 ‘계시다’의 지배를 받는 논항에 대한 번역순서는 한문과 일치하고 있다. 그러나 한문과 반대의 어순을 갖는 국어에서의 번역순서는 서술동사의 지배를 덜 받는 것부터 번역해야 바른 우리말 문법을 따른다고 할 수 있을 것이다.

3. 부정사(어)

국어 문법에는 쓰이지 않는 ‘부정사’라는 용어를 쓰게 된 것은, 우리말 번역본에서는 대등의 주절로 번역하고 있으나, 영어의 부정사(to+동사원형)과 같은 문법적 역할을 수행하고 있다고 보여지는 부분에 대해 특별히 명명하고 문법현상에 대해 기술하려고 하기 때문이다.

21) 爾時, 世尊, 食時, 著衣持鉢, 入舍衛大城, 乞食. (於其城中次第乞已). (法會因由分 第一)

21)-1 그뻘 세존이 씩씩에 옷 니브시고 바리 가지샤 사위때췌에 드르샤 (그 췌동에) 밥 비르샤 (차례로 비르삼을 마츠시고)

21)-2 이때에 세존께서 식시에 가사를 입으시고 발우 가지시고 사위 대성에 들어가샤 (그 성중에서 차례로 밥 빌기를 마치시고)

21)-3 그때 세존께서 식사 때가 되자 가사를 입으시고 발우를 지니시고 사위성으로 들어가셨다. (그 성 안에서) 탁발하시면서 (차례로 빌어 빌기를 마치시고는)

가. 문장 분석

이 문장의 분절에 차이가 있음을 알 수 있다. 제시된 본문은 언해본과 용성본의 것에서 논자가 분절하였다. 한글본은 ‘입사위대성’에서 분장하고 있다.¹⁴⁾

먼저 해석문들을 비교해보기로 하자. 시간부사어 ‘이시’는 언해본과 한글본은 ‘그때’로

13) 어순이 비교적 자유롭다고 알려진 국어문법에서 서술어의 제2, 제3논항의 순서가 유의미한가 라는 질문이 있을 수 있다. 국어는 상황언어이므로 맥락이나 강조점에 따라 어순이 달라진다. 가령 ‘교실에 누구 있냐’라는 물음에 ‘영희하고 철수가 있어’와 ‘철수하고 영희가 있어’라는 유사한 두 가지 대답을 얻을 수 있다. 이 답은 전혀 의미가 다르지 않다고 말할 수도 있다. 하지만 대화 상황의 이면에 따라 강조점이 실린 쪽이 서술어와 가깝게 놓이게 된다. 다시 말해 화제의 맥락에 따라 어순이 조정된다는 것이다. 주제중심언어의 대표적 특성이라고 할 수 있다.

14) ‘()’부분은 문장의 차이에서 오는 현상이므로 다음 문장의 번역과 혼효되어 있음을 보여주고 있으며, 논자의 분장을 중심으로 설명하면 용성본은 ‘결식’에 해당하는 번역이 존재하지 않는다.

용성본은 ‘이때’로 풀고 있다. 이 문장의 화자와 시체에 대한 번역자의 의도를 제공하고 있다고 보여진다.

경전의 설화자는 대개 경전이 그러하듯이 아난존자로 상정된다. 법문이 펼쳐졌을 때는 앞 문장에 나왔듯이 ‘一時’이다. ‘한때’ ‘어느 때’로 불특정의 시간이다. ‘이시’의 우리 말 역어를 ‘그때’라고 했을 때는 화자는 현재에 있다. 하지만 ‘이때’로 말했을 때는 화자의 위치는 현재가 아니라 과거이다. 화자는 청자를 현재에서 과거의 어느 한 지점으로 여행케 하고 있음을 알 수 있다.

‘이시’=‘식시’의 등식이 성립된다. 한문 문장 순서상 ‘이시’와 ‘식시’ 사이에 동사의 주어 자리잡고 있다. 이 문장의 동사는 ‘著, 持, 入, 乞, 乞’이다. 사건의 전개와 일치하는 순서이다. ‘결’(乞)이 2회 등장하는데 쓰임이 어떻게 다른가를 살펴볼 필요가 있다. 전통적인 구결문은 첫 번째 ‘결식’을 앞의 구결로 이어 해석하거나 다음의 여기성중과 연결해서 해석하거나 생략하기도 한다. 잠시 위 구문의 기타본들의 해석을 살펴보자.

21)-4 그 때는 마침 세존께서 진지잡수실 때인지라 가사입으시고 발우를 가지시어 사위대성으로 들어가서 그 성중에서 진지를 비시되 차례로 비옵시고 (소천본)

21)-5 이때 세존이 진지 잡수실 때에 되어 옷을 입고 바리때를 가지고 사위 큰 성에 들어가서 비는데, 그 성 가운데 차례로 다니시고 (백성옥본)

21)-6 그때 세존께서는 진지잡수실 때가 되어, 가사 입으시고 바리 들으시고 사위 서울에 들어가시와 성 안에서 차례대로 비시었다. (청담본)

용성본과 청담본은 동일 동사의 반복을 피하려는 듯 부정사 ‘밥을 빌고자’를 생략하고 있고, 언해본과 한글본은 부정사 결식을 다음문장과 연결하고 있다. 소천본은 언해본과 같으나 백성옥본은 선행문장에 연결하고 있다.

나. ‘결식’의 성분

본 문장의 ‘주어’는 세존으로 인식하는 데는 어려움이 없다. 세존의 행위가 시간적으로 전개되는 데에도 문제가 없지만 ‘결식하다’와 ‘결식을 마치다’의 문제를 생각해볼 필요가 있다. 여기서 잠시 문장의 구조를 벗어나 결식을 위해 성안으로 들어가신 세존의 탁발하시는 장면을 구성해볼 필요가 있다. 경중 화자의 연이은 중계는 청자로 하여금 시간의 거리를 크게 느낄 수 없게 하고 있다. 물론 중요하지 않은 문제일 수 있다. 그러나 많은 경전 가운데 금강경이 채택하고 있는 이 장면은 붓다의 일상을 잘 묘사하고 있을 뿐만 아니라 인간 붓다의 모습을 너무나 잘 전달해주고 있다. ‘결식을 위해’ 성안으로 들어간 붓다는 교법대로 탁발을 마치셨다.

다음 문장에서 보여지듯 탁발을 마친 붓다는 본래 계시던 곳으로 돌아오셔서 늘 그러하셨듯이 다음 할 일을 하시고 계심을 설화자는 청중에게 전해주고 있다. 그러므로 이곳의 ‘결식’은 본동사로 보는 것보다 영어문법 ‘to부정사’의 부사적 용법과 유사하다

고 볼 수 있을 것 같다.

다. 부정사의 어순

결국 본 문장의 분절(分節)에 관한 문제이기도 하지만 붓다의 사위성에 들어간 사실은 하나의 완결된 문장으로 처리하는 데는 문제가 없다. 한글본과 청담본은 그것을 따르고 있다. 언해본과 용성본은 아무래도 고대 문장 서술법의 영향으로 주절주절 이어지고 있는데, 종속적이기보다 첨가적인 구술문화의 특징이라고 볼 수 있다.¹⁵⁾ 이 문장을 분절하는 데 있어 사위대성에 들어가는 장면까지를 한 문장으로 독립하는 데는 별 무리가 없다. 문제는 ‘사위대성’과 ‘여기성중’ 사이에 위치하고 있는 ‘걸식’이다. <21>-4,21)-5>와 같이 언해본과 한글본이 뒷문장과 연계해 해석하는 데는 아무래도 동일 행위동사가 이중 출현하는 문제가 있다. 그렇다고 용성본이나 <21>-6>과 같이 생략하는 경우도 문제이다. 직역의 원칙에 너무 위배되기 때문이다. 그렇다면 걸식을 어떻게 해석할 것인가. 걸식은 앞의 동사 ‘입’(入)의 목적임이 분명하다. 성안에 들어간 이유는 여러 가지 있을 수 있겠지만 앞에서 식시임을 알려주고 있으므로 분명해진다. 그러므로 걸식은 붓다가 성안에 들어간 목적이다. 영어 자동사의 ‘to부정사’와 같은 역할이라고 볼 수 있다. 이와 같이 번역하고 있는 예를 들어보기로 한다.

21)-7 Early in the morning, the Lord dressed himself out on his cloak, took his bowl, and entered the great city of Śrāvastī to collect alms. (Edward Conze)

21)-8 어느 날 아침, 스승께서는 아래옷을 입으시고 밥그릇과 옷을 드시어, 슈라바스티의 큰 시가를 먹을 것을 빌러, 걸어다니셨다. (김지견 범문번역본)

21)-8‘ (그때) 세존께서 식시에 옷 입으시고, 바리 가지시고, 사위대성에 들르시어, (그 성중에) 밥 빌으시어, (차제로 빌으심을 마치시고)¹⁶⁾ (김지견 언해운문본)

21)-9 세존께서 아침 일찍 범복을 두르고 가사를 수하고 발우를 들고 큰 도시 슈라바스티로 탁발하러 들어가셨습니다. (전재성역)

‘걸식’을 ‘입’의 목적부정사임을 명확하게 알려주는 예가 현장역 능단금강경의 동일 구절이다.¹⁷⁾ 현장역은 ‘걸식’ 이후에 시간부사와 주어를 다시 등장시켜 2개의 문장으로 분절하는 데 큰 문제가 없다.

한글본은 분절을 하였지만 ‘걸식’을 다음 문장으로 편입하게 되어 ‘그 성 안에서 탁발

15) 월터 J. 용은 구술문화에 입각한 사고와 표현의 특징들로 (1) 종속적이거나 첨가적이고 (2) 분석적이거나 집합적이고, (3) 상황하거나 다변적이며, (4) 보수적이거나 전통적이며 (5) 인간의 생활세계에 밀착되며, (6) 논쟁적인 어조가 강하고, (7) 객관적 거리유지보다는 감정이입적 혹은 참여적이고, (8) 항상성이 있으며, (9) 추상적이거나 상황의존적이라는 아홉 가지를 제시하고 있다. 월터 J. 용, 이기우·임명진 역, 『구술문화와 문자문화』(서울:문예출판사,1995), 60~92쪽

16) 김지견본에는 세조언해본을 현대적 감각에 맞게 고쳐서 범문과 대조하여 실고 있으나 부정사 ‘걸식’의 어순은 교정하지 않고 있다.

17) 爾時世尊於日初分。整理裳服執持衣鉢。入室羅筏大城乞食。時薄伽梵於其城中行乞食已出還本處。飯食訖收衣鉢洗足已。(『大正新脩大藏經』七卷 980쪽 上段)

하시면서 차례로 빌어 빌기를 마치시고는’ ‘탁발, 빌어, 빌기를’이라는 유사한 동사가 3회 연속 출현하는 해석문이 나오고 말았다.

4. 장형 목적어

장형 목적어라 함은 목적어가 단어, 구, 절의 범위를 넘는 독립된 문장으로 비교적 긴 문장을 편의상 명명하였다. ‘불언’, ‘수보리백불언’의 경우는 지문으로 처리되는 데 비해 ‘당지’의 목적어에 대한 인식은 세 본이 다르다.

가. ‘당지’의 장형목적어 번역 예

22) 當知是人不於一佛二佛三四五佛而種善根已於無量千萬佛所種諸善根聞是章句乃至一念生淨信者 (正信希有分 第六)

22)-1 이 사르문 ஹ்ஹ்ஹ்ஹ் 삼스오ஹ்ஹ் 썬근을 심군디 아니라 ஹ்마 무량천만ஹ்ஹ 한 썬근을 심거 이 장구를 들고 ஹ 녀에 니르리니 조ஹ 신을 내느들 반드기 아롤띠니라

22)-2 마땅히 알라 이사사람은 일각 이각 삼 사 오각에게 선근을 심은것만 아니라 저 무량 천만 각소에 임이 모든 선근을 심었을새 이 글장과 글귀를 들으면 내지 한생각이라도 칭정한 신을 낼것이니라

22)-3 이런 사람은 한 부처님이나 두 부처님이나 셋 · 넷 · 다섯 부처님께만 선근을 심은 것이 아니라, 이미 한량없는 천만 부처님께 온갖 선근을 심었으므로 이 말씀을 듣고는 잠간만에 깨끗한 믿음을 내는 것이니라. (마땅히 알지니라)

언해본은 대격조사 ‘근’의 목적어구를 명령어구에 선행한 데 비해 용성본은 명령문을 선행하게 하고 목적어구는 설명문으로 번역하였다. 한글본은 ‘당지’를 탈락시켜 명령문의 흔적을 찾을 수 없다. <22>문장>과 유사한 장형목적어구는 금강경에 7회 등장한다. 번역을 비교해보자.

<표-13> ‘당지’의 목적어 번역 어순 비교

원 문 (분명)	언 해 본	용 성 본	한 글 본
당지차처~여불탑묘(12)	반드기 알라 이고든 ~ 흐리니	마땅히 알라~탑묘와 같이 하거든	(당지 해석 무)
당지시인~회유지법(12)	이사르미~반드기 아롤지니	마땅히 알라~법을 성취하리라	(당지 해석 무)
당지시인~회유공덕(14)	이사르미~반드기 알리로소이다	마땅히 알라~공덕을 성취하리이다	(당지 해석 무)
당지시인~심위회유(14)	이사르문~반드기 아롤띠니	맛당히 알아라 ~회유함이니	이사람은 알지니라
당시차처~이사기처(15)	반드기알라~고대 흐롤띠니라	마땅히 알라~그곳에 흐으나니라	(당지 해석 무)
당시시경~불가사의(16)	반드기알라~불가스의니라	마땅히 알라~사의치 못하나니라	(당지 해석 무)

<표-13>과 <22>문장>을 비교한 결과 용성본은 7곳 모두 ‘마땅히 알아라’의 독립어구와 후행목적문을 설명문으로 번역하고 있고, 한글본은 한 곳에서만 ‘알지니라’라 하여 ‘조동사+동사’의 명령문으로 이해하고 있다. 언해본은 4곳에서는 목적어구를 선행한 서

술동사로 이해하고 3곳에서는 명령서술부를 독립어구로 하고 목적어문을 후행하여 번역의 통일성이 결여되고 있다.

나. 목적어구의 환원

장형의 목적어를 용성본처럼 독립어구로 번역하는 것이 좋은가, 아니면 한글본처럼 해석하지 않거나 서술동사로 번역해야 하는가를 살펴보자.

(17) 가. 명심하여라, 근면보다 더한 장사는 없느니라

나. 근면보다 더한 장사는 없다는 것을 명심하여라.

다. 명심하여라, 근면보다 더한 장사는 없다는 것을.

(17가)는 명령어구를 독립어구하고 용성본의 해석법과 같이 의고체를 택한 형식이고 (17나)는 일부 언해본과 한글본의 해석식이다. (17다)는 목적어구임을 분명히 하기 위해 대격조사로 문미를 장식했다.

제시한 예처럼 4어절 13(4)음절일 경우는 의미의 차이가 있다고 하더라도 큰 문제는 없다고 보여진다. 그러나 57음절(언해본), 81음절(용성 한글본)과 같은 장형의 목적어를 안고 있을 때 문두에 독립어구로 본문을 배치하는 것이 바람직하다는 생각이 들지 않는다. 왜냐하면 인간이 순간에 기억할 수 있는 신근효과는 7음절을 넘지 않는다고 한다. 최종 정보부터 역으로 기억하므로 장형의 목적어를 평서문으로 처리하면 청자는 평서문으로 인식하게 되어 명령성이 약화된다고 보기 때문이다.

한글본은 애시당초 명령성 조동사와 동사를 삭제하고 설교성으로 번역하고 있는데 텍스트 변조가 지나치게 심하지 않나 생각된다.

다음은 <22>문장>의 서술동사를 잠시 살펴보자. 논자의 생각은 ‘시인’(是人) 이하는 ‘인’(人)의 목적보어(문)이고, ‘시’(是)는 대사성 계사이므로 선행하는 문장의 ‘그 사람’은 ‘~사람이다’가 ‘당지’의 목적어구라고 할 수 있다. 그러므로 ‘넌 것이니라’라고 서술하는 것은 문의를 적확하게 드러내고 있지 못한 것이 아닌가 여겨진다. 전체 문장을 연결하면, “‘선행 문장의 주어’ (그 사람은) ~한 사람임을 알지니라”라는 의미를 표현하고 있다고 생각된다.

<22>문장>의 기타 문법 현상으로 음운변화가 많이 보이거나 논의하지 않고 특이한 문법 현상만 보기로 한다. 첫째는 부사격조사가 ‘씩→에게→께’로 변화되어 중세어 ‘씩’의 음운변화로 ‘께’가 되지 않고 ‘에게’를 거쳐 현재의 ‘께’가 확립된 점이 특이하다.

둘째 부사 ‘이’(已)가 ‘흐마→임이→이미’로, 명사들로 ‘불→각→부처’로 표기 또는 음운변화가 있어났고, ‘일념’(一念)은 ‘흔념→한생각→잠깐’으로, 장구(章句)를 ‘장구→글장과 글귀→말씀’으로 번역하는 등 후대로 올수록 뜻번역으로 옮겨가는 현상을 보여주고 있으며, 용성본에도 ‘대각님’이라고 1회 쓰였으나 한글본에 이르러 존칭의 접미사 ‘님’이 두루 쓰여지며 자신의 역할이 확정되지 않았나 생각된다.

5. 어순의 재구조화

어순의 재구조화는 특정 성분을 이동하는 어순의 도치나 문장을 분절하거나 주어를 복원하는 것을 의미한다. 본 항에서는 생략된 주어의 복원과 문장의 분절을 중심으로 살펴보고자 한다.

가. 주어의 복원

23) 於其城中, 次第乞已, 還至本處, 飯食訖, 收衣鉢, 洗足已, 敷座而坐. (法會因由分 第一)

23)-1 그 썩등에 [밥 비르샤] 차례로 비르샤를 먹치고 본처에 도로가샤 반 좌샤를
먹치고 옷과 바리를 먹치고 밥 시스시고 짚을 펴 앉거시닐

23)-2 그 성중에서 차례로 밥 빌기를 마치시고 본곳으로 도라오사 밥 잡수시기를 마치시고 가
사와 발우를 걷우[우]시고 밥 씻기를 마치시고 자리를 펴시고 앉으시니

23)-3 그 성안에서 [탁발을 하시면서] 차례로 빌기를 마치고는 계시던 곳으로 돌아와 진지를
잡수시고 나서 가사와 발우를 거두시고 밥을 씻으시고는 자리를 펴고 앉으셨다.

가) 문장분석

언해본과 한글본의 ‘[]’부분인 ‘결식’은 앞 문장(본고에서는 <21>문장)으로 분절하였으므로 여기서는 언급하지 않는다. <23문장>에는 주어(세존)가 생략되었다. 주어의 동작이 ‘마치다, 도로가다, 마치다, 거두다, 씻다, 앉다’의 여섯 번 계속되므로 상황을 설명하는 데 지루한 감이 없지 않으므로 이 문장도 ‘還至本處’까지와 그 이후를 분장하는 것이 좋을 듯하다. 앞의 구절은 조건절임을 보여 주는 표지로 언해본은 ‘도로가샤’, 용성본은 ‘도라오사’, 한글본은 ‘돌아와’를 택하고 있다. 본문에는 없지만 조건절을 관형절로 받는 주어를 설정하여 ‘자리에 앉다’ 앞까지를 서술해주는 것이 좋을 듯하다.

3본 모두 주절 역할을 하는 둘째 절은 대등격 부동사어미 ‘-고’로이었지만 한글본은 보조동사 ‘나서’와 보조사 ‘는’을 부동사어미에 이어적어 시간 경과를 표현하고자 하였는데 큰 의미가 없는 것으로 보인다. 종결형 어미로 ‘거시닐’, ‘니’, ‘다’가 사용되었고 한글에는 시제가 쓰였으나 언해본과 용성본에는 보이지 않는다.

나) 형태소의 변이

형태소의 변화를 살펴보자(병렬로 제시할 때는 언해본>용성본>한글본임).

(城中) 썩등>성중>성안

(食) 밥/반>밥>진지,

(本處) 본처>본곳>계시던 곳

(衣鉢) 옷과 바리>가사와 발우>가사와 발우

(乞) 비르샤>빌기>빌기

(飯) 좌샤>잡수시기>잡수시고

(洗) 시스시고>씻기>씻으시고

(還) 도로가샤>도라오사>돌아와

먼저 예시한 실질형태소 3개의 변화에서 특이한 것은 ‘밥/진지’이다. 용성본에 와서도 진지라는 말이 일반화되지 않은 듯하다. 한글은 본처를 의역하고 있다. 의발은 언해본에 비해 용성본이나 한글본은 의역을 택하면서 ‘발우’라고 현실한자음으로 적고 있다.

‘발우’는 pātra의 음역어 ‘鉢盂’¹⁸⁾를 언해본은 현실음을, 용성본과 한글본은 현실한자음으로 적고 있다. 언해본의 ‘비르삼/좌삼’, 용성본의 ‘빌기/잡수시기’에 비해 한글본은 ‘빌기’는 명사형으로 적고 있으나 ‘잡수시다’는 동사로 그대로 번역하고 있다.

언해본의 ‘비르삼/좌삼’을 분석하면 ‘비르+시+오+口’, ‘좌시+오+口’로 동사어간의 의도법의 선어말어미가 개재되어 있다. 근현대국어와 다른 특징이다. 중세국어 ‘좌시다’가 현대국어에 이르러 ‘잡수시다’로 ‘잇다’가 ‘씻다’로 경음화한 형태변화가 발생하였음을 볼 수 있고, 문장의 종료는 ‘시닐’, ‘시니’, ‘씻다’로 한글본에 이르러 어말어미 ‘다’가 사용되고 있다.

다) 어(語)와 구(句)의 혼역

‘차례걸이次第乞已 / 반사흘飯食訖 / 세족이洗足已’의 번역을 용성본은 3곳 모두 ‘목적어구+서술어’로 1차 분석하고 목적어구를 다시 ‘동사+목적어’로 분석하였지만, 언해본은 1곳(세족이), 한글본은 두 곳(반사흘, 세족이)에서 ‘동사+목적어+어기사’로 해석하여 일정한 원칙이 있다고 볼 수 없는 듯하다.

라) 주어의 이동(복원)

현장역에는 본 문장의 서두에 때와 행동주를 표현(入室羅筏大城乞食, 時, 薄伽梵, 於其城中, 行乞食已, 出還本處.)하고 있지만 라집본은 생략되어 있다. <23>문장>은 구어의 전사라는 것이 쉽게 발견된다. 그러므로 <23>문장>의 서술어와 목적어를 종속하는 주어(주체)를 복원하여 문장의 강도를 높여야 할 것으로 보인다.¹⁹⁾

본 문장에서 주어를 설정하려면 첫 번째 절을 관형절로 한 주어를 삽입하는 것이 좋을 듯하다. 지금까지의 논의를 중심으로 위 문장을 다음과 같이 운문할 수 있다.

‘그 성안에서 차례로 빌기를 마치고 계시던 곳으로 돌아온 세존은 진지를 드시고 가사와 발우를 거두고 발을 씻고는 자리를 펴고 앉으셨다.’

주절의 부동사어미가 중첩되므로 시간의 층차를 두는 것이 우리말에 근접하는 것이라고 생각되어 마지막 동작(앉다)의 바로 앞에 한정어 보조사 ‘는’을 삽입하였다.

나. 문장의 분절

다음은 문장의 분절인데 분절한다는 것은 ‘자른다’는 의미로 이는 기존의 문장이 지나치게 길다는 것을 의미한다.

15) 時, 長老須菩提, 在大衆中, 卽從座起, 偏袒右肩, 右膝著地, 合掌恭敬, 而白佛言:
(善現起請分 第二)

15)-1 시에 당로 슈뵤뵤 | 때중뵤에 이셔 즉재 좌로서 니러 올흔 잇게 메왔고 올흔 무릅 짜해 다혀 햐장공경헝스 와 부텃기 슬오디

18) 鉢의 중고음은 puat이고 盂의 웨이드식 음가는 yü

19) 고영섭, 『불교경전의 수사학적 표현』(서울:경서원,1996), 312쪽.

- 15)-2 때에 장로 수보리 | 대중 가운데 계시사 곳 좌로 좃아 일어나사 올은 어깨에 옷을 버서
메이고 올은 무릎을 땅에 붙이[시]시고 합장하고 공경하사 대각께 살우어 말씀하사대
15)-3 이 때 장로 수보리가 대중 속에 있다가 일어나서 오른쪽 어깨를 벗어 메고 오른 무릎을
땅에 꿇고 합장하고 공경히 부처님께 아뢰었다.

<15)문장>은 18어절 53음절(한글본 기준)의 장문이다. 이 문장은 주어 ‘수보리가’에서 필수부사어 ‘부처님께’ 앞에까지는 무려 13어절 37음절이 놓여 있고 주어와 본동사까지는 14어절 41음절의 거리가 있다. 주어와 종결동사의 거리가 멀면 멀수록 화자의 의사 전달력이 감소된다. 또 지나친 만연체 문장은 독자의 이해를 돕기 위하여 요령 있게 문장을 가다듬고²⁰⁾ 최소화할 필요가 있다.

그러므로 ‘대중 속에 있던 수보리는 자리에서 일어나 오른 어깨를 벗어메고 오른 무릎을 땅에 대고 두손 모으고 공경히 부처님께 사퇴었다.’ 또는 ‘대중 속에 있던 수보리는 자리에서 일어났다. 오른 어깨를 벗어메고 오른 무릎을 땅에 대고 두 손 모으고 공경히 부처님께 사퇴었다.’의 두 문장으로 분장하는 것이 좋을 듯하다.

제4절 화법

화법은 화자의 말을 옮겨올 때 직접 옮기느냐 간접적으로 옮기느냐에 따라 지문의 형식이 달라진다. 현대 문법에서는 문장부호를 사용하는데 이곳에서 다룰 화법은 직·간접화법이라기보다 ‘화주’(話主)의 문제이다. 직접화법으로 처리하여야 할 부분이 간접화법으로 표현되어 ‘화자’(話者)가 모호해지는 경우를 다루고자 한다.

1. 간접화법

아래 예문의 밑줄 친 부분은 붓다가 ‘질문자’에게 ‘발심을 하는 이들의 자세’에 대해서 언급하고 있는 부분이다. 화자는 붓다이지만 가상의 화자는 ‘발심자’이다. 이 부분에 대해 해석을 살펴보자.

24) 佛告須菩提：“諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心；‘所有一切衆生之類，若卵生·若胎生·若濕生·若化生·若有色·若無色·若有想·若無想·若非有想·非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者’” (大乘正宗分 第三)

24)-1 부테 슈뵤뎨드려 니르샤디 저뵤살마하삼이 반드기 이마티 그 막스뵤 흥뵤히올띠니 잇는
훙체 중싱뵤 | 환싱과 텅싱과 십싱과 화싱과 우식과 무식과 우상과 무상과 비우상과
비무상을 내 다 무여넨반에 들에 햏야 뵤또햏노니 이마티 무량 무수 무변 중싱을 뵤또
햏디 췌로 중싱이 뵤또 득햏니 업스니

24)-2 대각께서 수보리의게 고하사대 모든 정사들이 뵤뵤이 이와같이 그 마음을 항복받을찌니
잇는바 일체 중생의 무리에 만약 알로 낳은것이든지 만약 태로 낳은것이든지 만약 습기

20) 묘주, 「한역경전 번역의 개선방향」, 『불전번역의 제문제』(서울:전자불전연구소,2003), 83쪽.

로 낳은것이든지 만약 화하여 낳은것이든지 만약 빛이 있는것이든지 만약 빛이 없는것이든지 만약 생각이 있는것이이든지 만약 생각이 없는것이든지 만약 생각이 있는것도 아닌것과 생각이 없는것도 아닌 것을 내가 다 하여금 나뉘어 없이 열반에 들어가게하여 멸도하나니 이와같이 한량이 없고 수가 없고 갖이 없는 중생을 멸도호대 실로 중생이 멸도 얻은자 없으니

24)-3 부처님께서 수보리에게 말씀하셨다. “보살마하살은 마땅히 이렇게 그 마음을 항복시켜야 되나니, 이른바 세상에 있는 온갖 중생인 난생·태생·습생·화생과 유색·무색·유상·무상·비유상·비무상을 내가 모두 제도하여 무여열반에 들도록 하리라 하라. 이렇게 한량없고 끝없는 중생을 제도하되 실제로는 한 중생도 제도를 받은 이가 없느니라.

가. 문장의 범주

<24>문장>은 문장론의 범위를 벗어난다고 할 수 있다. 그런데 굳이 이 범위를 설정한 것은 금강경이 묻고 답하는 문답형식이라는 무게에서뿐만 아니라 직·간접화법이 애매하게 번역되고 있기 때문이다. ‘부처님께서 말씀하셨다’ 이후 전 문장은 부처님의 말씀임은 틀림없다. 그러나 화법에는 차이가 있다. 보살들이 마음을 항복받는 방법을 일러주고 있는 부처님의 말씀을 이해하는 데 약간의 차이가 있음이 발견된다.

한글본의 ‘이른바’에서 밀줄 ‘하라’까지와 그 이후는 부처님께서 일러주는 마음을 항복받으려는 보살이 행해야 하는 서원이다. 화자는 부처님일지라도 서원자는 마음을 항복받으려는 보살이다. 다시 말해 언표상의 화자는 붓다이지만 서원자가 보살이므로 문체는 자서(自誓)로 풀어야 한다.

‘降伏其心’ 이하 ‘滅度者’까지는 ‘應如是降伏其心’의 대사 ‘是’의 목적어라고 할 수 있으므로 보살의 서원이다. 그러므로 붓다의 직설로 번역하면 붓다의 서원과 설법으로 오인하기 쉽다. 한글본은 언해본이나 용성본과 달리 밀줄 친 ‘하라’라는 명령문을 전구 ‘응여시항복기심’에서 빌려와 삽입하여 은연중에 명령문으로 이해하고 있으나 이후의 문장을 ‘없으니’라고 번역한 언해본과 용성본에 비해 붓다의 직설표현인 ‘없느니라’로 번역하여 의미전달에 아쉬움을 주고 있다.

<24>문장>의 문법 현상은 다음과 같다. 부사격조사는 ‘드려/의게/에게’로 변했고, 조동사 ‘應’은 ‘반드기/뻑뻑이/마땅히’로 번역하고 있으며, 병렬의 접속사로 볼 수 있는 ‘若’을 용성본은 ‘만약 알로 낳은것이든지’로 가정사와 접속사의 이중 번역하고 있다. 금강경의 중생분류로 자주 거론되어지는 구류중생에 대해 언해본과 한글본은 번역하고 한글음 그대로 번역하고 있으나 용성본은 ‘알로 낳는 것이든지’ 등으로 해석하고 있다.

언해본과 한글본은 ‘무여열반’을 하나의 단어로 인식하여 관형어로 이해하고 있는 데 비해 용성본은 ‘無餘’를 ‘나뉘어 없이’라 하여 부사구로 이해하고 있다.

나. 인용문과 직접화법

보살의 서원부분은 ‘일체중생을 제도하여 남음없는 열반에 들게 하겠다’는 전반부와

‘이와 같이 제도하였으나 실제로는 멸도된 중생이 없다’는 후반부로 나눌 수 있다. 세 본 이외의 번역을 잠시 살펴보고 논의를 계속하자. 보살의 서원부분만 옮긴다.

24)-4 있는 바 일체중생 종류에 혹 알로 생기는 것, 혹 태로 생기는 것, 혹 습으로 생기는 것, 혹 화하여 생기는 것, 혹 빛있이 된 것, 혹 빛없이 된 것, 혹 생각있이 된 것, 혹 생각없이 된 것, 혹 생각이 있음도 아니요 없음도 아닌거로 된 것이나를 내가 다 하여금 남음 없는 열반에 넣어 멸하여 제도할 것이다.

이러히 헤아릴 수 없고 수가 없고 가없는 중생을 멸하여 건넌을 지나 실은 멸도를 얻은 중생은 없다 (소천본, 1946)

24)-5 「있는 바 일체 중생 종류인, 혹 알로 생기는 것 혹 태로 생기는 것 혹 습으로 생기는 것 혹 화하여 생기는 것 혹 형상 있는 것 혹 형상 없는 것 혹 생각 있는 것 혹 생각 없는 것 혹 생각이 있는 것도 아니요 없는 것도 아닌것들을 내가 다 하여금 무여열반에 넣어서 멸도하리라. 이와 같이 한량 없고 셀 수 없고 가없는 중생을 멸도하나 실로는 멸도를 얻은 중생이 없다」 하라. (광덕본, 1983)

24)-6 ‘존재하는 일체의 중생의 종류인, 알에서 태어난 것, 모태에서 태어난 것, 물에서 태어난 것, 갑자기 태어난 것, 형태가 있는 것, 형태가 없는 것, 지각이 있는 것, 지각이 없는 것, 지각이 있는 것도 아니고 지각이 없는 것도 아닌 것, 이것들을 내가 다 남김없는 온전한 열반으로 들게 하여 멸도하리라. 이와 같이 헤아릴 수 없고 셀 수 없고, 가 없는 중생들을 내 멸도한다 하였으나, 실로 멸도를 얻은 중생은 아무도 없었어라.’

(도올본, 2000)

<24>문장>의 기타본 번역에서 문법현상을 보자. 광덕본과 도올본은 낫표(「, 」)나 작은따옴표(‘, ’)를 사용하여 의미를 분명히 알 수 있도록 하고 있다. 한글본이 서원의 전반부에만 ‘하라’를 삽입한 데 비해 광덕본은 인용문 밖에 명령어 ‘하라’를 부기하여 서원의 범주를 명확히 하고 있다. 도올본은 아름다운 우리말로 표현하려고 감탄의 어말어미를 ‘-어라’로 표기하고 있다. 소천본 또한 문법인식의 차이는 없다.

용성본 이래 한문문장에서 ‘所有’를 ‘있는 바’라 하여 ‘관형어+의존명사’ 구를 도올본은 ‘존재하는’이라고 ‘피동된’ 문장을 능동으로 무리없이 번역하고 있다.

<24>문장>은 현대역으로 오면서 문장부호로 표현하여 이해가 쉬운데, 한글본은 전부를 ‘불설’로 번역하여 마지막 서술어를 의고체로 처리하였다.

(연) 뽕또호노니, 득호니 업스니

(용) 멸도하나니, 얻은 자 없으니

(한) 하리라 하라, 받은 이가 없느니라

현대에 있어서 평서문의 어말어미는 ‘다’이지만 중세어는 ‘니’가 그 역할을 수행한다. 연해문에서부터 용성본에 이르기까지 어말어미 ‘니’가 광범위하게 사용되고 있다. 한글본은 ‘다’와 더불어 「역경예규」에 따라 ‘-라’가 빈번히 사용되었다.²¹⁾

21) 최철환, 「동국역경원의 역경사업」, 『大覺思想』第5輯(서울:大覺思想研究院,2002), 177쪽.

본고가 언어학적 연구라 하여 언어학의 범위 내에서 다루고는 있으나 주로 형태론과 통어론을 중심으로 다루고 부족한 부분 - 문장과 문단을 나누는 데는 텍스트언어학에서 말해지는 장면, 상황성 등을 원용하고 있다. 그러므로 단어 번역의 의미론적 의미는 다루지 않고 있으나 도올본의 ‘화생’에 대해서는 잠시 살펴보고자 한다. 도올본은 화생을 ‘갑자기 태어난 것’으로 번역하고 있다. 흔히 분류되는 사생(四生)은 태어나는 방법이라고 할 수 있는데, 화생의 사전적 정의는 ‘자체가 없으며 의탁하는 데 없이 홀연히 생겨난 것’이다. 그런데 ‘갑자기 태어난 것’이라 하여 ‘공간적’ 의미는 사라지고 ‘시간적’ 의미만 강조되고 있다. 제한된 표현공간에 번역할 수밖에 없는 한계가 인정되지 않는 것은 아니다.

2. 직접화법

제시한 예문의 밑줄 친 부분의 1차 화자는 붓다이고 2차 화자는 수보리라고 할 수 있다. 이 구절은 조건의 선행 문장에 대한 주절이라는 인과관계를 가지고 있다. 본고에서 다룬 부분이 화법에 관한 문제이므로 선행 문장은 생략하였다.

25) “世尊, 則不說: ‘須菩提是樂阿蘭那行者, 以須菩提實無所行; 而名須菩提是樂阿蘭那行.’”

(一相無相分 第九)

25)-1 세존이 곧 쉰때 | 이 아란나행을 즐기느니라 니르디 아니하시려늘 쉰때 | 썰로 흥 혼 곧 업슬씨 쉰때를 일흠하사디 이 아란나행을 즐기느니라 하시느이다

25)-2 세존께서 곧 수보리가 이 「아란나행」을 갖거하는 자라고 말씀하시지 아니하시려마는 써 수보리 실로 행하는 바 없을새 수보리를 이름하사대 이「아란나행」을 질긴다 하시나니다

25)-3 “세존께서는 저를 아란나행을 좋아하는 사람이라 하시지 않으셨을 것입니다만, 수보리가 실로 그러지 않았으므로 수보리는 아란나행을 좋아한다고 하셨습니다.”

가. 직·간접화법의 혼용

이 문장은 조건의 선행 종속절²²⁾의 주절이므로 온전한 문장이라고 할 수는 없으나 화법의 고찰을 위해서 편의상 주절만을 지문으로 설정하고 문장을 분석하고자 한다. 먼저 언해·용성·한글 세 본에는 직접 인용한 붓다의 말씀은 두 곳에서 나타난다.

(언) 수보리가 아란나행을 즐긴다, 이 아란나행을 즐기느니라

(용) 수보리가 이 아란나행을 즐기는 자, 이 아란나행을 즐긴다

(한) (아란나행을 좋아하는 사람), (수보리는 아란나행을 좋아한다)

언해본과 용성본은 문장부호를 사용하지 않았지만 위의 두 구절은 붓다의 직설로 이해할 수 있는 데 비해 한글본은 간접화법으로 처리하였다.

그러면 붓다의 직설이 두 곳의 단문만인가를 살펴보자. 그러기 위해 34자의 장문인

22) ‘我若作是念我得阿羅漢道: 내가 만일 아라한도를 얻었다는 생각을 한다면’이라는 종속절이 선행하고 있다.

<25>문장>을 분석해야 할 것이다. 주어는 ‘세존’이고 술어동사는 ‘不說’이고 ‘說’ 이하는 ‘說’의 목적어로 보면 술어동사 앞에 부사 ‘則’이 개재되었다. 문장의 주성분을 분석하면, ‘주어: 世尊, 목적어: 須菩提是樂阿蘭那行者, 以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行, 서술어: 則不說’라고 할 수 있다.

세 본 공히 ‘不說’의 목적어를 ‘須菩提是樂阿蘭那行者’까지로 설정하였으나 언해본과 용성본은 ‘須菩提是樂阿蘭那行者’까지는 직접화법으로, 이후의 ‘以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行’은 간접화법의 긍정문으로 번역하고 있다. 이에 비해 한글본은 ‘不說’의 목적어는 언해 용성본과 같으나 간접화법으로 처리하여 안긴문장의 주어 ‘수보리’를 ‘저를’이라 하여 목적격으로 의역하고 있다.

나. 목적어구의 성분 분석

‘不說’의 목적어가 어디까지인가를 확인하기 위하여 한문목적어구 ‘須菩提是樂阿蘭那行者, 以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行’의 성분을 분석해 보자.

제1 목적어구; 須菩提是樂阿蘭那行者

1차 분석: 주어: 須菩提, 계사: 是, 계사의 목적어: 樂阿蘭那行者,

2차 분석: 계사의 목적어는 ‘동사: 樂, 목적어: 阿蘭那行, 어조사: 者’로 어조사 ‘자’는 계사의 목적어구를 이끄는 관계대명사 역할을 보조하고 있다고 할 수 있다. 그러므로 계사의 목적어는 ‘아란나행을 좋아하는 이’로 해석할 수 있고 영어의 3형식과 같은 문장이라고 할 수 있다.

제2 목적어구: 以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行

제2 목적어구에서 눈여겨 볼 문법사는 개사 ‘以’, 접속사 ‘而’라고 할 수 있다. 개사 ‘以’의 목적어는 ‘須菩提實無所行’으로 ‘이유’의²³⁾ 종속절이 되고, 접속사 ‘而’는 ‘곧’의 의미로 제2 목적어구의 주절을 이어 준다고 할 수 있다. 종속절 개사(以)의 목적어는 ‘보속어(須菩提)+부사(實)+상태동사(無)+목적어(소행)’이며 ‘~ 때문에’라는 의미로 주절의 접속사(而)로 문장을 이어 주고 있다. 주절은 ‘접속사(而)+동사(名)+목적어구(須菩提是樂阿蘭那行²⁴⁾)’로 1차 분석되고 목적어구는 제1 목적어구와 같은 구조이다. 그러므로 제2 목적어구는 보문의 목적어를 취하는 개사구조의 종속절과 접속사로 이어지는 동목(술목)구조로 형성되었다고 할 수 있다. 제2 목적어구는 “수보리에게는 실제 행해짐이 없기 때문에 ‘수보리는 아란나행을 좋아한다’고 이름할 수 있다.”의 직접화법이라고 할 수 있다. 제2 목적어구는 선행의 종속절을 받는 주절로 접속사(而)+동사(名)+목적어(須菩提是樂阿蘭那行)’로 목적어는 3형식 문장이다.

23) 종속적으로 이어진 문장에서 앞절이 뒷절에 대해 가지는 의미 관계는 이유, 조건, 의도, 결과, 전환 등 꽤 다양하다. 약속한 시간이 되어서 나는 더 있을 수 없었다. (이유). 서울 대학교 사범 대학 국어 교육 연구소, 『고등 학교 문법』(서울:대한교과서주식회사,2001), p.79.

24) 의미상 여기서 ‘者’가 삽입되어야 옳지 않을까 생각된다.

다. 직접화법의 복원

지금까지는 통어(사)론적 입장에서 문장의 형태를 분석하였다. 그러면 ‘제1, 제2 목적어’라는 근거는 통어론적으로만 유의미한가를 살펴보자. 제1 목적어만을 ‘不說’의 목적어로 보고 제2목적어를 수보리의 ‘자설’로 보면 제2 목적어의 서술동사 ‘하느이다/하시나니다/하셨습니다’의 원문을 무엇으로 설정할 것인가이다.

또 하나, 수보리의 ‘자설’로 이해하려고 하는 것은, 선행문장(我若作是念我得阿羅漢道)에 근거한다고 할 수 있을 것이다. 앞서서도 거론하였지만 본 문장은 가정종속절이 선행된 주절이다. 이미 종속절 이전의 ‘자설’과 종속절의 근거가 있으므로, 굳이 이 문장에서 ‘자설’할 필요가 없다고 본다. 문장의 구조 또한 어디에도 제2 목적어구가 ‘我: 수보리’의 설이라는 증거는 없다고 할 수 있다. 결국 제2 목적어(以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行)를 수보리의 설로 해석하다 보니 세 본 공히 서술동사가 ‘하지 않다 / 한다’로 이중 출현하게 되었다고 생각된다.

언어의 제일의는 명료성이라고 할 수 있다. 이중 서술동사의 출현은 언어의 명료성과 거리가 있다.²⁵⁾ 명료성은 종교적인 분위기라도 어느 정도 그 궤를 같이 한다. 이는 언중의 인식과도 무관치 않다. 가령 범본 원전에 따라 정확하게 번역했기 때문에 학자들은 이를 선호하고 있으나, 라집의 번역은 더 종교적인 분위기를 이루고 있어 일반 불교도들의 애호를 받고 있다²⁶⁾고 볼 수 있다.

(언) 쑤뵤뵤를 일훬하샤디 이 하란나행을 즐기느니라 하느이다

(용) 수보리를 이름하사대 이 「아란나행」을 질긴다 하시나니다

(한) 수보리는 아란나행을 좋아한다고 하셨습니다.”

언해본과 용성본은 문법사인 계사 ‘是’를 대사로 인식하다 보니 ‘이 하란나행을 / 이 「아란나행」을’이라 하여 관형사로 번역하고 있고, 한글본은 번역을 하였는지, 무의미한 허사로 이해하였는지, 계사로 이해하였는지를 구별할 수 없다.

현재 국내에 유통되고 있는 많은 본은 대체로 세 본과 크게 다르지 않으나 범본과 한역본을 대조한 전재성 역은 라집역과 다르지 않은 문장 구조를 보여주고 있다.²⁷⁾

25)-4 여래께서 저에 대해 ‘훌륭한 가문의 아들, 쑤부티는 평화로운 삶을 사는 최상의 님으로 어디에도 머무르지 않는다. 그러므로 평화로운 삶을 사는 님, 평화로운 삶을 사는 님이라고 한다’라고 선언하지 않았을 것입니다. (전재성역)

25) 고려대장경에 실린 6개의 금강경 가운데 라집본이 형태적으로 가장 짧다. 시중에서 많이 읽히는 반야심경의 경우는 라집본보다 현장본이 많이 읽히는데 이 또한 라집본보다 현장본이 짧고 독송하기에 적합하다고 생각된다. 이는 명료성을 보여주는 예라고 할 수 있다.

26) 김용표, 「Kumārajīva의 經典解釋學과 中觀思想」, 71쪽.

27) 콘체 영역은 다음과 같다: the Tathagata would not have declared of me that 'Subhuti, this son of good family, who is the foremost of those who dwell in Peace, does not swell anywhere; that is why he is called "a dweller in Peace, a dweller in Peace." Conze, 앞의 책, 44쪽.

본고에서 논의하고 있는 ‘須菩提是樂阿蘭那行者，以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行’의 1차 화자에 대해 따옴표(‘ ’, “ ”)로 붓다의 직설임을 분명히 보여주고 있다. 물론 범본이나 영역본에 보이는 ‘나에게’에 해당하는 라집역의 한문은 없으나 선행절의 주어(가)가 자연스럽게 그 역할을 하므로 생략되었다고 이해할 수 있을 것이다.

지금까지 살펴본 것을 종합하면, <25문장>은 선행절(나는 아라한도를 얻었다고 생각하지 않으므로)을 안고 있는 주절(世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者，以須菩提實無所行而名須菩提是樂阿蘭那行: 세존은 나에게 ‘수보리는 아라나행을 좋아하는 자이다, 수보리에는 행함이 없기 때문에 수보리는 아라나행을 좋아하는 자라고 할 수 있다’라고 설하지 않았을 것입니다)은 (반어형) 3형식 부정문이라고 할 수 있다.

그러므로 언해본과 용성본처럼 세존의 직설 사이에 수보리가 개입되어서도 곤란하고 한글본처럼 수보리의 간접화법으로 처리하는 것은 더욱 문제가 있다고 생각된다.²⁸⁾

제4절 설화자와 대우법

1. 설화자의 위치

설화자란 누구인가. 경전은 부처님의 설법이 기억되다가 합송(合誦, saṃgīti)이라는 형식을 거친 다음 경으로 인정되고 기억되어 구전되다가 일정한 시기에 문자화되었다; 붓다에 의해 설해진 법을 들은 이에 의해 기억된 것이 말해진 것이다. 이때 말하는 이를 설화자라고 할 수 있다. 다시 말해 전체 텍스트(경)는 설화자에 의해 구술된 것이다. 이것이 다시 번역될 때 경전을 번역한 이(텍스트 생산자)의 신분에 따라 설화자의 위치는 조금씩 다르게 나타난다. 다음은 경중 설화자의 위치에 관해서이다.

23) 於其城中，次第乞已，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。(法會因由分 第一)

23)-1 그 쉼중에 [밥 비르샤] 츠떼로 비르샤를 마치고 본처에 도로가사 반 좌샤를

마치고 옷과 바리를 마치고 발 시스시고 짝을 펴서 앉거시닐

23)-2 그 성중에서 차례로 밥 빌기를 마치고 본곳으로 도라오사 밥 잡수시기를 마치고

가사와 발우를 견우[우]시고 발 씻기를 마치고 자리를 펴시고 앉으시니

23)-3 그 성안에서 (탁발을 하시면서) 차례로 빌기를 마치고는 계시던 곳으로 돌아와 진지를

잡수시고 나서 가사와 발우를 거두시고 발을 씻으시고는 자리를 펴고 앉으셨다.

<23문장>을 보면, 용성본과 한글본은 ‘돌아오사/돌아와’로, 언해본은 ‘도라 가사’로 하여 세존과 화자의 거리를 타자화하였고, 동시에 화자의 위치를 ‘본래 있던 곳’에서 다

28) 직접화법 속에 간접화법이 삽입되게 된 경우를 추정하는 것은 쉬운 일은 아니나 이와 유사한 제17분의 3번째 단락(然燈佛則不與我受記，汝於來世當得作佛號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故，然燈佛與我受記作是言，汝於來世當得作佛號釋迦牟尼)에 영향을 받지 않았을까 추측된다. 여기서 밑줄 친 부분의 화자는 ‘나’(석가모니불)이고 지문의 화자 또한 ‘나’이다. 하지만 위 문장의 화자는 세존(석가모니불)이지 ‘나’(수보리)가 아니다.

른 곳에 고정하여 역경의 주체가 내부자가 아니었음을 보여 주고 있다.

2. 주체대우법

주체 대우법에 관한 문제이다. 중세국어의 특징은 겸양법, 존경법, 공손법²⁹⁾ 등의 경어법어미가 사용되었다. 금강경에 주체의 동작, 상태를 표현할 때 가장 많이 나타나는 주체 높임법의 선어말어미는 ‘시’이다. <23>문장>의 주체존대의 선어말어미 ‘시’는 언해본 9회, 용성본 8회, 한글본 5회 등장하고 있다.

기타 현대역의 주체존대 선어말어미의 사용을 보면, 백성옥본(1977)은 (그 성 가운데 차례로 다니시고 당신 본처에 다시 돌아와서 밥 먹기를 마치시고 옷을 입으시고 발을 씻으시고 자리를 깔고 앉으시다) 5회 사용되었고, 동일구문의 조현춘역에는 6회, 전재성 역(2003)에는 (걸식을 마치고, 공양을 드신 뒤에 다시 돌아와서, 발우와 가사를 거두시고, 두 발을 씻으시고, 걸가부좌를 하시고) 네 곳에 보인다.³⁰⁾ 이기영 편역(1978,1997)본은 (그 성 안에서 차례로 밥을 얻어가지고, 다시 본처로 와서 공양을 마치고, 의발을 걸고, 발을 씻은 다음, 자리를 펴고 앉았다) 한 곳도 등장하지 않는다.³¹⁾

주체존대 선어말어미의 사용이 빈번한 고문에 비해 현대로 올수록 그 횟수가 줄어 들고 있는 것은, 지나친 존대(형식)보다 의미(내용)의 전달에 치중하려는 것이 아닌가 생각된다.

3. 대고자와 청자의 대우

붓다와 더불어 문답을 펼치고 있는 대고자와 청자의 대우법이 나타나고 있는 <15>, <26>문장>의 번역을 살펴보자.

15) 時, 長老須菩提, 在大衆中, 卽從座起, 偏袒右肩, 右膝著地, 合掌恭敬, 而白佛言:

(善現起請分 第二)

15)-1 시에 당로 슈뵤떼 | 때중중에 이서 즉재 좌로서 니러 올흔 잇게 메왔고 올흔 무릎 짜헤 다허 합장공경하스와 부터기 슬오던

15)-2 때에 장로 수보리 | 대중 가운데 계시사 곳 좌로 좇아 일어나사 올은 어깨에 옷을 버서 메이고 올은 무릎을 땅에 붙이[시]고 합장하고 공경하사 대각께 살우어 말습하사대

15)-3 이 때 장로 수보리가 대중 속에 있다가 일어나서 오른쪽 어깨를 벗어 메고 오른 무릎을 땅에 꿇고 합장하고 공경히 부처님께 아뢰었다.

26) 長老須菩提及 ~ 阿修羅, 聞佛所說, 皆大歡喜, 信受奉行金剛經. (應化非眞分 第三十二)

26)-1 당로 슈뵤떼와 한 빠꾸 빠꾸니와 ~ 하슈라 | 부터 니르샤물 듣고 다 ᄃ장 깃스와 신쑤야 바다 ᄃᄃ스오니라

29) 안병희 · 허경, 『國語文法論 · II』(서울:한국방송통신대학교출판부,2000), 170쪽.

30) 전재성 역, 『금강경』(서울:한국빠알리성전협회,2003), 55쪽.

31) 이기영 편역, 『반야심경·금강경』(서울:한국불교연구원,1997), 157쪽).

- 26)-2 장로 수보리와 밋 모든 비구와 비구니와 ~ 아수라들이 각의 말씀하심을 듣고 다 크게 환희하여 신수봉행 하니라
- 26)-3 장로 수보리와 여러 비구 · 비구니~아수라가 부처님께서 설하신 법을 듣고 모두 크게 기뻐하면서 믿고 받아 받들어 행하였다.

<15),26)문장>에서 보이듯이 청자 높임법은 전혀 쓰이지 않고 있으며, 대고자에 대해서도 용성본 <15)-2>에서만 부분적으로 높임법을 쓰고 있다. 높임법이 발달한 국어문법에서 볼 때 의아스러운 일이다. 경전이 1차 청자는 흔히 알려진 대로 5백 아래한이다. 십대제자나 5백 아래한은 결코 낮은 단계의 인물이라고는 할 수 없으나 주체에 대한 높임에 지나치게 치우쳐 있는 중세국어의 영향으로 격식체(하계체와 하라체)가 쓰이고 있다. 이것은 설화자를 벗어나 바로 다음에 위치해 놓으려는 전지적 작가시점과 유사하다고 생각된다.

고찰되고 있는 세 본에서는 청자높임법이 쓰여지지 않고 있으나 경전을 수지독송하는 다수의 독자가 청자이므로 높임법을 구사해야 할 것으로 보인다. 또 설화자 아난과 대고자 혹은 청자(합송에 참여한 아래한 대중)의 관계를 상정할 때 청자중심의 높임법을 채택할 필요가 있지 않을까 생각된다.³²⁾

32) 현재 청자중심 높임법을 채택한 금강경 역본으로는 (논자가 운영하는 정우서적에서 발행한 금강경 번역을 제외하고는) 전제성 본이 유일하다고 보여진다.

제5장 結 論

‘어떻게 경전을 우리말화할 것인가!’, ‘우리말 경전은 어떻게 표현되어야 하는가’의 주제 아래 지금까지 금강경의 ‘우리말화’를 살펴보기 위하여 한문 금강경의 문장 구조와 언해·용성·한글본의 번역을 비교·연구하였다.

언해본은 15세기 중엽에 출현하였고, 근대화의 산물로 빛을 보게 된 용성본은 20세기 초반에 간행되었다. 해방과 더불어 우리말과 글이 현실 언어문자로 자리하면서부터 한글화가 본격화되었고 이에 발맞추어 동국역경원이 출범하였으며 그 성과물이 ‘한글대장경’인데, 한글대장경 가운데서 비교적 일찍이 번역된 경전이 금강경이라고 할 수 있으나 본고가 다룬 한글본은, 오늘날 문법이나 어법과 거의 일치하는 한글대장경 가운데 비교적 후기의 월운스님 역 1998년판 본이다.

본 논문의 원활한 진행을 위해 제3장과 4장에서 우리말 금강경에서 26곳의 인용문을 도출 비교하였으며, 논지를 다지고자 2,3,4장에서 17개의 예문을 생성하였다. 형태와 어순, 문체를 중심으로 분석 결과를 제시하고 과제와 제언으로 끝맺고자 한다.

제1절 분석 결과 요약

1. 어휘

연구 결과, 음운변화를 제외하면 어휘는 한문 그대로 옮기고 있어 언해본과 한글본에 차이가 많지 않다. 다만 용성본은 음역어 ‘불’, ‘보살’과 같은 고유명사를 ‘覺’, ‘正士’라고 번역하고 있다. 이는 ‘불교’라는 시대적 이미지를 ‘대각교’로 전환하려는 번역자의 노력의 소산이라고 보여진다. 그러나 후대 어떤 번역가도 용성본과 같은 의역을 따르지 않고 있는데 이는 고착화된 용어를 재정립하는 것이 얼마나 지난한 일인가를 보여 주는 예라고 할 수 있다.

1) 실질형태소

가. 명사와 명사상당구

대표적인 술어는 <표-9>에서 제시하였다. 기타 주요 명사와 명사상당구의 번역은 <표-14>와 같다.

명사는 큰 차이가 없다. ‘일념’과 ‘장구’를 ‘잠깐’과 ‘말씀’으로 번역하고 있는 한글본의 번역이 돋보인다. ‘선법’의 경우는 한문 ‘善’(선)을 ‘착하다’로 번역하여 상대적인 느낌을 주고 있는데 천자문식 일자일훈의 폐해가 아닌가 생각된다.

동사는 명사형과 동사로 쓰이고 있는데 일관성이 유지되지 않고 있다. 가령 ‘세’(洗)

를 보면, 언해본은 동사로 용성본과 한글본은 명사형으로, ‘반’(飯)은 언해본과 용성본은 명사형으로 한글본은 동사로 쓰였다.

용성본에 ‘대각님’이라는 표현이 일회 쓰였으나, 한글본에 와서 높임의 어휘(접미사 ‘님’과 진지)가 확립되었다고 보여진다.

제시된 어휘의 번역을 놓고 볼 때 용성본과 한글본으로 올수록 용어를 해석하려는 경향으로 흐르고 있다.

<표-14> 명사와 명사상당어구의 번역

술어	언해본	용성본	한글본	술어	언해본	용성본	한글본
我	나	내	내	一時	일회	한때에	어느 때
一念	한 념	한 생각	잠깐	長句	장구	글장과 글귀	말씀
善法	선법	착한 법	착한 법	食	밥, 반	밥	진지
衣鉢	옷과 바리	가사와 발우	가사와 발우	城中	성중	성중	성안
本處	본처	본곳	계시던 곳	入流	류에 드롬	류에들어간다	입류
所有相	잇는상	상이 있는바	온갖 상	乃至	에이르리	내지	만이라도
此經中	경중에	이경가운데	이경가운데서	乞	비르삼	빌기	빌기
洗	시스시고	씻기	씻으시고	飯	좌삼	잡수시기	잡수시고
還	도라가사	도라오사	돌아와	右肩	올흔엇게	올은 어깨	오른쪽어깨

나. 동사

동일한 의미의 동사를 다양하게 인식하고 있는 것으로 ‘만’(滿)이 있다. <표-4>에서 보이듯이 언해본은 형용사로 3회, 동사로 2회로 인식하고 있고, 용성본은 동사로 3회 형용사로 2회 인식하였다. 한글본에 이르러 5회 모두 능동의 동사 ‘가득히 채워두다’의 의미로 인식하고 있다.

현대의 제역(諸譯) 또한 크게 다르지 않은데 5곳 전부를 형용사로 번역하고 있는 본이 있는 반면(도올역) 의미를 완전히 인식할 수 있는 ‘가득 채울 수 있을 만큼’의 동사로 인식하고 있는 본(조현춘역)이 나타나고 있다.

<표-6>에서 볼 수 있듯이 상태동사 ‘유’(有)는 관형어와 본동사로 이해하거나 여기서 정도로 이해하는 등 문법인식에 문제가 많다. 영어의 ‘There are’나 우리말 서술어 ‘-이다’를, 유정명사를 목적어로 취할 때 형용사 어떠하디의 관형형 ‘어떤’으로 해석하게 되어 보문의 동사를 본동사로 이해하고 있는 곳이 많았다. 용성·한글본의 경우인데, 한글본이 더 심하다.

계동사 ‘是’는 언해본과 용성본은 대사로 대부분 이해하고 있고, 한글본은 부분적으로나마 계사로 인식하고 있다.

동사 ‘名’ 또한 ‘是’와 유사한 비율로 나타나는데 대체로 명사 주어로 인식하고 있는

데 한글본에는 몇 곳에서만 동사 ‘이름하다’로 해석하고 있다. 언해본과 용성본도 ‘當何名此經’은 ‘무엇이라 이름하며’라 하여 동사로 인식하고 있다.

2) 형식형태소(문법사)

가. 접사 - 所, 然

한문 금강경에 ‘所’ 자는 70여 곳에 쓰여졌는데 이 가운데 문법 기능을 수행하는 경우는 46곳이다. 나머지는 의문사구, 장소를 나타내는 명사구에 등장한다. 언해본은 피동의 접사로 해석하고 있으나 용성본은 의존 명사(~니 바)로 해석하고 있으며, 한글본은 의존명사(~니 것, ~니 바)와 동사의 관형형 접사로 해석하고 있다.

현재 ‘所~’자는 의존 명사로 풀고 있으나 동명사형 접사로 해석하는 것이 바람직하다고 보여진다.

한문의 접미사 ‘然’은 언해본과 용성본은 본동사로 인식하고 있고 한글본은 여기서로 해석하고 있다.

나. 부사

금강경에 등장하는 부사는 ‘원부사’와 부사어 역할을 수행하는 전성부사로 나눌 수 있다. 원부사로는 시간부사와 문장부사가 있고, 전성부사로는 조동사에서 파생되어 ‘부사+조동사 역할’의 부사가 그것이다.

부사로서 평서문의 동사를 명령문이나 가능의 역할을 수행하게 하는 조동사로는 <표-15>의 ‘可 能 當 應’과 ‘得’을 들 수 있다. 언해본은 ‘가’(可)는 부사로만, 기타는 ‘부사+조동사역할’을 수행하고 있고, 용성본은 ‘능’(能)만이 부사로 쓰였다. 한글본은 ‘능’은 조동사 역할을 찾을 수 없고, ‘응’은 ‘부사’ 추가를 하였으나 기타는 조동사로만 구실하고 있다.

<표-15> 부사(조동사)의 번역

구분	언 해 본	용 성 본	한 글 본	비 고
可	어루	가히 ~겠느냐	~리 수 있겠느냐	
能	능히 ~리니	능히		
當	반드기 ~ 리라	마땅히 ~ 리라	~리라	선현계청분
應	반드기 ~리디니	마땅히 ~ 리라	마땅히 ~야 되나니	대승정중분
得	시러 ~ 리니	얻어 ~ 겠	~리 수 있(없)~	

일반부사의 번역은 본문 <표-3>에서 제시하였는데, 용성본과 한글본에 이를수록 해설하려는 의도가 보여지고 있으나 ‘버금’(次)과 같은 어휘가 사라지거나 단순화된 아쉬움이 남는다. 부사로서 조동사 역할을 수행하면서 ‘부사+조동사’ 구실의 이중번역된 것으로 ‘어루/가히/φ’, ‘능히/능히/φ’, ‘반드기/마땅히/마땅히’, ‘시러/얻어/φ’가 있다.

다. 관계대사

관계대사로는 주격보어절을 받는 ‘자’(者)와 목적격보어절을 이끄는 ‘법’(法)이 있다.

주격보어(문)절을 받는 관계대사 역할을 수행하는 ‘자(者)’는 ‘~것’, ‘하는 이’이로 번역할 수 있다. 금강경 1~17분에 나타난 관계대사 ‘者’로 보여지는 18곳을 분석한 결과 언해본은 ‘니(7)/리(2)’, 용성본은 ‘자(15)/것(2)’, 한글본은 ‘이(7)/것(4)/적’으로 번역되고 있고 기타는 명사형 주어 역할을 하는 데 영향을 주고 있다.

목적격보어(문)절의 수식을 이끄는 관계대사 ‘법’(法)은 언해·용성·한글본의 차이는 존재하지 않으나 후행 수식절이 언해본과 용성본은 문장 밖에 있고, 한글본은 본래 역할처럼 피수식어로 쓰여지고 있다.

라. 격조사와 보조사

언해본·용성본·한글본 공히 보조사 ‘은/는’이 쓰여져야 바람직한 곳에 주격조사 ‘ㅣ/이’ 혹은 ‘가’가 주로 쓰여지고 있었다. 언해본과 용성본은 주어부로 보여지는 곳에는 주제어로 인정하여서인지 ‘은/는’의 보조사를 사용하고 있다. 한글본은 상황에 맞추어 ‘은/는’이 사용되고 있다.

주격조사: 언해본은 중세국어 문법에 따라 ‘ ϕ /ㅣ/이’으로 쓰이고 있고 용성본은 ‘ㅣ/가/이/께서’가 쓰이고 있는데 ‘ㅣ’의 쓰임이 특이하다. 중세국어 격조사 ‘ㅣ’는 체언이 모음으로 끝날 때 쓰이는데 용성본의 ‘ㅣ’는 ‘ㅣ’모음인 ‘수보리’에 사용되었다. 용성본의 표기법을 근거하면 ‘가’가 쓰여야 하는데 ‘수보리ㅣ’로 표기된 것은 한문구결문의 화석이라고 생각된다.¹⁾ 한글본은 ‘가/이/께서’로 규칙적으로 교체되고 있다. 언해본에 준칭의 주격조사가 쓰이지 않는 것을 통해 준칭의 주격조사 ‘께서’가 근대에 생성되었음을 알 수 있다.

대격조사(목적격조사): 중세국어의 대격조사는 ‘-르’인데 체언이 갖는 음운조건에 따라 대격조사 ‘-르’는 몇 가지의 이형태를 갖는다. 언해본은 ‘르/을/를’이 쓰여졌고, 용성본과 한글본은 ‘ ϕ /을/를’이 음운조건에 따라 쓰이고 있다.

속격조사(관형격조사): 중세국어의 속격조사는 ‘-의/의’와 ‘-스’으로 대표되며²⁾ 현대 국어는 ‘을/를’로 나타난다. 언해본의 속격조사는 ‘스/ㅣ’, 용성본은 ‘의’로 한글본도 다르지 않다.

주로 쓰인 부사격조사는 다음과 같다. 언해본은 ‘애/에/예/, 드려, 과/와, 썬녀, 브터’가 있고, 용성본에는 ‘예/, 으게, 예게’, 한글본에는 ‘에, 예게, 과/와, 께, 부터’가 있는

1) 주격조사의 화석형이 남용되고 있는 대표적인 본으로는 백성옥본이 있다. 이 본은 ‘須菩提ㅣ’의 주격조사가 쓰일 자리뿐만 아니라 ‘ㅣ’를 ‘-’ 정도로 오해하여, ‘入ㅣ舍圍大城’, ‘與ㅣ大比丘衆’과 같이 동사와 목적어의 일반적인 휴지(pause) 자리에도 표기하고 있다. 이와 같은 남용현상은 ‘ㅣ’가 현재 쓰이지 않으므로 표지 정도로 오해하여 구결문을 인자할 때 흔히 일으키는 실수라고 보여진다.

2) ‘-의/의’는 선행체언의 조건에 따라 단순히 ‘-ㅣ’로 나타나는 경우가 있고, ‘-스’는 훈민정음 창제 초기의 문헌에는 선행체언의 음절말 자음에 따라 ‘-ㅂ, -ㄴ, -ㄷ, -ㄱ, -ㅇ, -ㄱ’ 등이 쓰였으나 ‘-스’만이 쓰이게 되었다. 안병희·허경, 앞의 책, 129쪽.

데, 용성본에 접속조사 ‘와’ 공동격조사 ‘급’이 연이어 쓰이고 있다. 이는 지나친 축자역에서 오는 현상으로 보인다.

호격조사: 평칭이 호격조사는 변하지 않았고 언해본에 쓰인 높임의 호격조사 ‘하’가 용성본과 한글본에서는 ‘이시여’로 변했다.

보조사: 국어문법의 보조사목록은 ‘은/는, 만, 도, 까지, 조차, 마저, 야/이야, 나/이나, 나마/이나마’ 등 여럿이 있는데, 언해본과 용성본은 보조사 ‘은/는’이 쓰일 곳에 주격조사 ‘ㅣ/가’가 쓰여지고 있다.

2. 어순

우리말과 한문의 가장 큰 특징은 어순이 다르다는 것이다. 후치하여 수식하는 한문이나 영어의 그것과 달리 국어는 수식어가 피수식어에 전치하여 수식하는 언어이다. 주성분이 아닌 부속성분은 수식성분으로 피수식어의 앞에 놓이며, 주어 또는 주제어와 서술부의 핵이 되는 동사 사이에 부속성분이 자리한다.

언해 · 용성 · 한글본은 ‘술어+ 목적어’의 사조(단어)를 제외하고는 품사나 문장의 성분 분석이 이루어지지 않고 있다. 주성분과 부속성분을 구별하지 않은 결과 모든 성분이 주성분으로 대등하게 그 값을 갖게 되는 경우가 빈번히 등장하고 있다.

한문의 주(목적)격보어(문)절나 부사(어)구, 부정사 등은 대개 순차번역을 하고 있는데, 한글본의 일부에서 목적보어절을 수식절로 이해하고 있으나 일관성이 유지되지 않고 있으며 대부분 대등절로 인식하고 있었다. 이는 전통적으로 동사의 목적어 다음에 구결하고 읽었던 관습과 문장의 성분을 분석하여 우리말 문법에 맞는 구조로 재구조화하는 작업이 적었기 때문이 아닐까 생각된다.

부사(어)구는 대체로 본동사와 대등한 의미를 인정받고 있었다. 우리말의 부사(어)구는 임의로 도치하지 않는 경우에는 언제나 서술동사에 선행한다. 그러나 구결의 영향으로 한문 원문과 같은 순서를 유지하고 있다.

부정사의 개념이 정립되지 않았으므로 대등절로만 인식하고 있다. 장형의 목적어절은 두 개의 독립문장으로 번역하거나 하나의 문장으로 서술하고 있다.

언해 · 용성 · 한글본에서 보여지는 어순은, 수식구조가 다른 언어임에도 단어 정도의 작은 단위에서는 ‘술목(述目)’이나 ‘술보(述補)’ 혹은 ‘동빈(動賓)구조’로 번역하고 있으나 부속성분은 대부분 주성분처럼 대등절로 번역하고 있다. 이는 성분에 대한 문제를 중요시하지 않고, (석독구결이 없지는 않았으나) 구결 표현의 한계상 후행 수식 성분을 본동사로 이해한 데서 온 결과라고 보여진다.

세 본 공히 문법인식은 일관성이 적었으나 전반적으로 언해본이 축어(逐語)역에 가깝다면, 용성본은 철저한 축자역에, 반면 한글본은 의역을 하고 있다고 생각된다.

3. 대우법

종교문헌의 특징상 부처님을 제외하고 설화자나 청자뿐만 아니라 2차 청자라고 할 수 있는 독자에게까지도 높임법이 전혀 사용되지 않고 있다. 이는 중세어의 특징이라고 보여진다. 하지만 언해본은 ‘수보리여’라고 하여 하위호격조사를 ‘하오’체에 가깝게 번역하고 있다. 기타 역은 하대체의 호격조사 ‘야’를 택하고 있다.

언해·용성·한글본은 높임법을 사용하지 않은 결과 어말어미는 평서문과 같이 ‘-니, -라’에서 ‘-다’로 변화된 것밖에는 세 본의 변화를 발견할 수 없었다. 전제성본은 붓다가 제자에게도, 제자가 붓다에게도 상호높임법으로 일관하고 있다.

제2절 과제와 제언

‘경전은 붓다를 만나는 도량: 아름다운 문장, 읽히는 경전.’ 이것은 우리 앞에 놓인 경전번역의 과제라고 해도 크게 틀리지 않을 것이다. 지금까지 15C 언해본, 20C초의 용성본, 20C말의 한글본을 중심으로 한문금강경을 어떻게 ‘우리말화’하였고 그 구조와 의미가 어떠한가를 살펴보았다. 그 결과를 간략히 요약한 1절에 이어 본 절에서는 경전을 ‘우리말화’하는 데 선행되어야 할 과제와 논자의 의견을 개진하고자 한다.

1. 과제

본 논문은 주로 (형태의) 번역과 전성, 통어에 관해 다루었다. 본고의 연구 결과 바람직한 우리말 경전을 만들기 위해서는 다음 몇 가지가 전제되어야 할 것이다.

첫째, 한문 허사의 이해이다. 한문의 문법사라고 할 수 있으며 한문 이해의 첫걸음이라고 할 수 있는 허사에 대한 번역의 룰을 정하고, 허사의 의미적 또는 운율적 쓰임에 대한 깊이 있는 논의가 다양하게 전개되어야 한다.

본고에서 중점적으로 다룬 ‘所’(소)는 동명사를 만들어주는 접두사에 불과하므로 우리말에서 굳이 ‘-한 바’와 같이 명사구로 번역할 필요가 없이 ‘머뭇’(所住), ‘이름’(所謂), ‘감’(所去)의 동사의 명사형으로 해석하거나 ‘설해짐’(所說) 또는 ‘설해진’의 피동형으로 해석할 수 있다고 생각한다. 우리말에는 피동문이 없으니 능동문으로 표현해야 한다는 주장이 있으나, ‘무위’이나 ‘능위’인 것을 표현하는 데는 능동문보다 피동문이 더 적합하다고 생각한다. ‘然’(연) 또한 상태를 보여주는 접미사이므로 ‘그러하다’와 같은 동사로 굳이 번역할 필요는 없을 것이다. ‘유연세존’의 경우는 ‘예, 세존이시여’ 하는 모습으로 그릴 수 있다.

둘째, 용어의 한글화와 표준화 문제이다. 금강경에 가장 중요한 용어의 하나가 ‘相’(想)인데 용성본에서는 ‘-라고 하는 것’ 정도로 해석하고 있으나 전반적으로 한문 그대로 옮기고 있다. 각목스님은 산스끄리트어 ‘산나’ 그대로 음사하고 있다. 또 ‘일념’을 한

생각으로 하면 현재 우리말에는 ‘생각’에 초점이 주어지나 ‘잠깐’이라고 하면 오히려 자의가 드러난다. 동빈구조로 성립된 용어 ‘수기(授記)’도 ‘수기를 주다’라고 하여 ‘수기’에는 이미 ‘주다’의 의미가 있음에도 불구하고 중복하여 경제성이 반감된다. ‘수기’가 술어라고 한다면 ‘수기하다’로 하는 것이 옳다.

셋째, 품사와 통어의 성분 분석과 구결의 한계를 극복하기 위한 표점의 문제이다.

가령, 본동사를 찾는 작업인 ‘주성분인가 부속성분인가’와 ‘동사인가 형용사 또는 관형어인가’, ‘대사인가 계사인가’를 판정하는 것이다.

<제2장의 의문문 4)문장>과 <제4장 17)문장>에서 다룬 ‘頗有衆生得聞如是言說章句生實信不?’를 보자. 이 문장의 본동사는 ‘有’인가, 아니면 ‘生’인가. ‘중생이 이 같은 말씀 장구 듣고 실한 신을 내리 이시리이까’의 언해본은 ‘유(有)를, ‘어떤 중생이 이러한 말씀 듣고서 진실한 믿음 내겠습니까?’의 한글본은 ‘생(生)을 본동사로 인식하고 있다. 이 예문에서 한문 상태동사 ‘有’(유)의 목적어 ‘중생’은 보문의 주어 구실을 하고 있다. 중생 이하 ‘得聞如是言說章句生實信’는 목적보어라고 할 수 있다. 보어는 주어 또는 목적어를 수식하는 관형어(‘이와 같은 언설장구를 듣고 실다운 믿음을 내는’) 자리에 놓여야 한다.

전통적인 문장 성분 이해방식인 구결은 주격보어와 목적격보어와 같은 후행수식을 표현하는 데 한계가 있다. 주격보어가 후치하고 있는 문장의 구결과 번역의 예이다.

‘善男子善女人이 發阿耨多羅三藐三菩提心한이는 應云何住하며 云何降伏其心이닛고’

‘선남자선여인이 아녹다라삼막삼보리심을 발한 이는 마땅히 어떻게 ~’로 순차적으로 해석하고 있는데, 전통의 구결법은 주체(어)가 현재진행 또는 완료의 상태를 표현할 때 후치하는 원문을 석독구결식 표현법이 아니고는 표현할 길이 없게 되어, 주격조사 ‘이’와 주제어 ‘는’이 연속하는 어색한 번역이 출현하고 있다.

구결의 한계를 극복하는 방법으로 현대한어와 교계 일부에서 추진하고 있는 표호와 부호를 사용하여 동격을 표시하면 후행하는 수식구를 해석하는 데 문제가 없을 것이다.

‘善男子善女人; 發阿耨多羅三藐三菩提心, 應云何住云何降伏其心?’이라고 표점하고 주격보어를 ‘아녹다라삼막삼보리심을 발한 [이] 선남자 선여인은 ~’로 전치하여 해석하면 주격조사의 연속을 방지할 수 있다. 목적격보어 또한 마찬가지다.

‘(如我解佛所說義는) 無有定法인 名阿耨多羅三藐三菩提며’는 용성본에서 볼 수 있듯이 구결은 순차 해석을 하게 되어, ‘정한 법이 있음이 없음을 이름이 아녹다라삼막삼보리며’와 같이 보문으로 처리하거나 언해본의 ‘일정한 법이 일후미 아녹다라삼막삼보리며’와 같이 동격의 형용사문으로 해석하게 된다.

본고의 논지처럼 ‘(如我解佛所說義), 無有定法; 名阿耨多羅三藐三菩提.’로 표점하고 ‘名阿耨多羅三藐三菩提’는 목적보어이므로, ‘~이해한 부처님에 의해 설해진 법에는, 아녹다라삼막삼보리라고 정한 법이 없다.’와 같이 수식어로 해석하면 우리말이 된다.

약간의 구조상 차이는 있으나 다르다고 볼 수 없는 ‘若有善男子善女人, 以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界, 以用布施得福多不?’ 구문은 금강경에 5회 등장하고 있는데, 조건절의 본동사로 보이는 ‘滿’(만)의 품사가 형용사인가, 아니면 논자의 주장처럼 동사인가. 언해·용성본은 ‘가득 찬’의 형용사 또는 ‘가득히 하여’의 동사로 이해하고 있으나, 한글본은 ‘가득히 채워’라고 5곳 모두 동사로 제대로 이해하고 있다.

‘莊嚴佛土者, 則非莊嚴, 是名莊嚴’에서 ‘是’(시)는 계사이고, ‘名’(명)은 동사라고 할 수 있으므로 ‘(장엄이 아니라) 이 이름이 장엄이다’와 같은 자기모순적 어투와 무아론(無我論)에 반하는 언어적 실체화를 지양하고, ‘~은 장엄이 아니라 장엄이라고 (이름)할 뿐이다’로 운문할 필요가 있다.

구술언어를 문자언어로 옮기면 ‘술어+동사’의 반복이 빈번히 일어난다. 이와 같은 경우에는 의미의 ‘단락이 일어나는 곳’에서 분절하고 주어를 복원해주어야 한다. 또 장형 목적어를 보문으로 할 것인지, 아니면 독립보문구로 표현할 것인가는 독송과 간경시의 호흡과 관련이 있으므로 특별한 주의가 요한다. ‘알아라, 무엇 무엇을’으로 할 것인가, 아니면 ‘무엇 무엇을 알아라.’로 할 것인가는 각기 그 표현상의 특징이 존재하므로 종교의 신성성과 독송의 음악성을 고려해야 한다.

성분 분석으로 본동사를 찾으려면 자연히 문장의 초점이 밝혀지므로 어순의 재구조화 작업을 할 수 있다. 한문어순과 우리말 어순의 차이를 극복하는 재구조화작업은 우리말의 리듬과 호흡, 유음화 등을 고려하여 도치, 분절(장), 주어 복원 등을 행해야 한다.

성분 분석과 함께 한문 성분에 대한 술어(용어)를 어느 정도 통일하고 합의해나가는 작업도 병행하면 한문 경전 교육과 이해에 도움을 줄 수 있다.

넷째는 우리말 문법사(조사와 어미)의 호응이 잘 이루어져야 한다. 우리말은 주어중심의 문장어가 아니고 주제어 중심의 상황어이므로 주격조사 쓰임보다 한정사 ‘은/는’이 많이 쓰인다. 이는 대화형 언어에서 오는 현상으로 ‘나’를 내세우기보다 전체 가운데에 ‘나일 뿐’임을 잘 표현해주는 아름다운 우리말의 특징이라고 할 수 있다. 그러므로 격조사와 보조사 사용에 주의를 기울일 필요가 있다. 가령 ‘도’와 ‘또한’의 연속 출현이 빈번한데 강조의 경우가 지나치면 오히려 간결성이 떨어지게 된다.

다섯째는 화법으로 붓다의 직설인지 대고자의 직설인지가 모호해지는 것을 방지해야 한다. 인용문(붓다의 직설)이 길어질 때 흔히 일으키는 실수로 이 또한 문장 성분 분석의 부족에서 일어나는 현상이라고 할 수 있다.

2. 제언

대중의 사랑을 받는, 아름다운 문장, 읽히는 경전을 어떻게 만들 것인가. 한글대장경이 완간되었다고 해서 끝난 것은 아닐 것이다. 경전의 새로운 이해와 빠르게 변해가는 언어의 의미로 말미암아 늘 새롭게 경전을 번역해야 할 필요성이 대두되게 마련이다.

이와 같은 입장에서 우리말 경전을 만들 때 유념해야 할 것들은 무엇이 있을까.

첫째 용어의 번역이다. 문제가 없지는 않겠지만 용어의 한글화와 표준화가 어느 정도 선행되어야 하고 그를 바탕으로 경전의 우리말화가 이루어져야 한다. 용어의 다양성도 존중되어야 하지만 일반 신도 대중에게 혼선을 주어서는 안 될 것이다. 또 의문사구와 이중 어말 의문문구와 같은 유사하거나 같은 구문 번역의 통일성이 이루어져야 한다.

둘째는 본 논문의 핵심이기도 한 통어(辭)에 관한 문제이다. 한문이 국내에 들어왔을 때 가장 당황했던 것이 어순이고 문법사(조사)라고 한다. 이를 해소하고자 구결자를 만들고 음독이나 석독구결로 문장 성분과 어순을 이해하였다. 그러므로 한문 경전뿐만 아니라 한문 문헌을 번역할 때, 가장 먼저 고려해야 할 점은, 성분을 분석하여 문장을 확정하는 표점작업이라고 할 수 있다. 결론 제1절 과제에서 언급하였듯이 전통의 구결은 성분의 수식관계를 표현하는 데는 한계가 있다. 표점을 통해 성분을 표현하고 석독구결이나 영문법과 같이 우리말 구조에 맞도록 수식구를 선행 번역하면, 구결의 순차번역의 문제를 극복할 수 있을 것이다.

한국어로 번역하는 것은 한국어를 해독할 수 있는 한국인 독자를 대상으로 하기 때문이다. 이것은 한국어를 자유롭게 구사하는 사람들이 사용하는 문법으로 씌어져야 한다는 것을 의미한다. 인간은 모어(母語)로 사유한다는 변형생성문법논자의 견해를 굳이 빌리지 않더라도 누구나 쉽게 납득할 수 있을 것이다.

주제어 중심의 상황성(현장성)이 강한 것이 우리말의 특징이므로 문맥 혹은 화맥³⁾에 따라 어순이 배치되어야 한다. 문맥 또는 화맥에 따라 수식절 혹은 보문은 ‘안긴문장’으로 전치 수식하거나 호흡에 따라 ‘후행 보문’으로 배치하여 독자의 독서부담을 최대한 줄여야 한다. 그렇다고 지나치게 안긴문장으로 수식하여 주어와 서술어의 거리가 멀어지면 독자의 문장 인식에 장애를 주게 된다. 이와 같은 경우에는 도치, 분장 또는 주어복원과 같은 어순의 재구조화를 해야 할 것이다.

아무리 훌륭한 경전이라 하더라도 서술구조가 독자의 언어 구조와 다르면, 독자는 어색함을 느끼게 되고 경전에 대한 친근감을 잃게 된다. 그렇게 되면 ‘불교가 어렵다’고 외면하게 된다. 경전은 무불(無佛)시대에 불자들이 붓대를 만나는 도량이므로 경전의 언어는 더욱더 우리와 친숙하고 진실한 언어구조를 가져야 한다. 왜냐하면, 경전의 언어가 진실하다는 것은, 오직 세속 언어의 맥락 안에서만 인정되기 때문이다.⁴⁾

셋째는 문체 일반에 관해서이다. 경전의 언어는 문장체보다 구어체로 번역해야 한다

3) 한국어의 화용의 초점은 대체로 두 번째에 위치한다. ‘방에 누가 있나’와 ‘누가 방에 있나’의 경우를 비교해 보자. 첫째 문은 ‘누가’에 둘째 문은 ‘방에’에 초점이 있다. 첫째 문은 ‘철수’, ‘누나’ 등의 답변을 요하고, 둘째 문은 ‘마루’, ‘부엌’ 등의 장소에 관한 정보를 요구하고 있다. 이것은 국어의 기본 문형은 의문사가 제2 어절에 오는 것이 보다 더 일반적임을 보여 준다. 김종택·남성우 앞의 책, 302쪽.

4) 김용표, 『宗教言語의 問題와 經典解釋學』, 『한국불교학』 제18집(서울:한국불교학회,1993), 173쪽.

는⁵⁾ 데는 이의가 없으나 경전이 (특히 대승경전) 완전한 구어체가 아니므로 우리말 어순에 맞는 문장체 개발과 우리말은 능동문으로 표현해야 한다고⁶⁾ 하지만 영문법에 익숙한 이들이 늘어나고 있고⁷⁾ ‘다만 그렇게 부를 뿐이다, 말해질 뿐이다’와 같은 능위가 아닌 무위를 표현하는 데 적합할 뿐만 아니라 한문이나 범어의 뉘앙스를 살리는 데도 의미가 있는 피동문체 개발에 관심을 기울여야 할 것이다.

또 붓다의 언설인지 대고자의 언설인지 화주(話主)가 모호한 문장은 명료성을 떨어뜨려 읽는 이(듣는 이)로 하여금 의미와 문맥을 놓치게 하므로 세심한 주의를 요한다. 우리말은 대우법이 발달한 언어이다. 경전을 읽는 독자는 개인이라고 할 수 있으나 설화(경전합송) 때의 청중은 아라한 대중이고 붓다 이후 독서자 또한 대중이므로 호격조사(‘아/야’보다 ‘여/이여’)나 지문은 상대높임법(습니다)을 구사해야 할 것이다.

국어 시제 관습상 지나친 과거시제(-ㄴ, 받은)를 지양하고 현재시제(-하는)와 미래시제(-ㄹ)로 표현하여 경전을 현재화하는 노력과, 본고에서 다루지 않았지만 금강경에 자주 빈번히 등장하는 비유법이나 대조법과 점층법의 문체를 우리말 표현에서도 살려내 문장의 구조미를 높이는 것도 의미 있는 작업이 될 것이다.

말을 문자로 기록한 것이 문장이다. 특히 불교 경전 역시 ‘붓다의 말’을 문자화한 것이다. 말대로 문자화하였다고 하지만 완전한 구어라고는 단정할 수 없다. 이는 언어미와 문예미를 갖춘 문장이라고 할 수 있다. 구전에 어울리게 다듬어진 어구가 불교경전 문장의 특징이라고 할 수 있다. 일찍부터 불교 경전에 계승이 발달한 것도 이를 의미한다. 문장이기 때문에 맛있는, 아름다운, 매력 있는 요소가 남아 있어야 문장으로서의 본질, 문장으로서의 생명, 문장으로서의 발달⁸⁾이라고 할 수 있을 것이다.

“이와 같이(이렇게) 내가 들었다. 한 때 부처님께서는 기원정사에 계셨다. 큰스님들과 함께 하셨다”의 단정적이며 반복적인 문장보다 “(어느 때) 나는 이와 같이 (보고) 들었습니다. (그 때) 부처님께서는 많은 스님들과 함께 기원정사에 계셨습니다”의 친근하고 명료한 언어로 청자(독자)를 주체로 복원한 우리말 경전을 암송하다 보면, 조용히 대중에게 법을 설하는 부처님과 법회 장면을 들려주는 아난존자의 모습이 그려지지 않는가.

5) 불교경전은 문장체보다 구어체가 더 자상하고 의미전달도 유리하다고 말하고 있는 윤창화는 가장 바람직한 번역을 위하여 먼저 원문에 誤·脫字 여부를 校勘한 뒤 ‘直譯’과 ‘意譯’, ‘通釋’과 ‘譯者註’의 4가지 체재를 갖추는 것을 제안하고 있다. 윤창화, 「해방 이후 譯經의 性格과 意義」, 『大覺思想』第五輯(서울:대각사상연구원,2002), 162쪽

6) 피동보조사의 남용은 일본식 문장표현이고 우리말을 비뚤어지게 하므로 바로 잡아야 한다고 주장하고 있으나 수긍할 수 없지는 않으나 과연 그럴지는 쉽게 동의할 수 없다. 한양대학교 국어교재편찬위원회 편, 『글과 생각』,(서울:한양대학교 출판원,1994), 210쪽

7) 산스끄리트 금강경 원전을 대역한 각목스님은, 영어를 배우면서 자란 세대는 수동태로 된 어색한 한글에도 나름대로 뜻을 쉽게 파악할 수 있고 무엇보다도 산스끄리트 원어의 맛을 될 수 있으면 그대로 나타내고자 하고 있다.

8) 이태준, 『문장강화』(서울:창작과비평사,1993), 297쪽.

參 考 文 獻

1. 우리말 금강경 저본

- 각목스님, 『금강경역해』, 서울: 불광출판부, 2001.
- 광덕, 『불광법회요전』7판, 서울: 불광출판부, 1990.
- 김도원, 『금강반야바라밀경』6판, 서울: 선문출판사, 1998.
- 김용옥, 『금강경강해』, 서울: 통나무, 2000.
- 김월운, 『한글대장경』7판, 서울: 동국역경원, 1998.
- 金知見, 『금강경』, 서울: 민족사, 1992.
- 白性郁, 『金剛般若波羅密經』初版, 서울: 金剛經讀誦會, 1977.
- 白龍城, 『詳譯科解 金剛經』三版(영인본), 서울: 三藏譯會, 昭和12년. 대각사; 불심 도문
편, 1991. 영인판.
- 申韶天, 『금강경강의』8판, 서울: 도서출판 홍법원, 1995.
- Edward Conze, 『The Diamond Sutra』, 『Buddhist Wisdom Books』(London:
Gorge Allen & Unwin LTD, 1980
- 이기영, 『반야심경·금강경』개정판1쇄, 서울: 한국불교연구원, 1997.
- 李靑潭, 『金剛經大講座』再版, 서울: 보성문화사, 1991.
- 林錫珍, 『金剛經大事典』, 서울: 불교통신교육원, 1998.
- 재단법인 대한불교진흥원 통일법요집 편찬위원회, 『통일법요집』12쇄, 서울: 재단법인
대한불교진흥원 출판부), 1993.
- 전재성, 『금강경』, 서울: 한국빠알리성전협회, 2003.
- 조현춘, 『한글세대를 위한 독송용 금강경』7쇄, 서울: 불광출판부, 2002.
- 최대림, 『금강경』중판, 서울: 홍신문화사, 1991.
- 홍윤표, 『금강경언해』영인본, 서울: 홍문각. 1992.

2. 단행본

- 강성일 역, Suzette Haden Elgin, 『현대언어학개론』, 서울: 학문사, 1983.
- 고성환, 『국어명령문에 대한 연구』, 서울: 역락, 2003.
- 고영섭, 『불교경전의 수사학적 표현』, 서울: 경서원, 1996.
- _____, 『우리 불학의 길』, 서울: 정우서적, 2004.
- 金武峰 外, 『금강경언해주해』, 서울: 동국대학교출판부, 1993.
- 김원중, 『虛辭大辭典』, 서울: (주)현암사, 2003.

- 김종택 · 남성우, 『國語意味論』개정판, 서울:한국방송통신대학교 출판부, 2001.
- 김윤직, 『언어와 근대정신』, 서울:서울대학교출판부, 2000.
- 김호성, 『대승경전과 禪』, 서울: 민족사, 2002.
- 서울 대학교 사범 대학 국어 교육 연구소, 『고등 학교 문법』, 저작권(교육부), 서울: 대한교과서주식회사, 2001.
- 석진오, 『금강경연구』, 서울: 출판시대, 1999.
- 성백인 · 김현권, 『언어학개론』개정판, 서울: 한국방송대학교출판부, 1998.
- 심재기 · 윤용식, 『文章實習』, 서울: 한국방송대학교출판부, 1998.
- 安秉禧 · 許頌, 『國語文法論 · II』개정판, 서울: 한국방송대학교출판부, 2000.
- 월터 J. 옹, 이기우 · 임명진 역, 『구술문화와 문자문화』, 서울: 문예출판사, 1995.
- Walpola Sri Rahula, 『What the Buddha Taught』, London, 1990.
- 유성준 외, 『고등학교 한문』, 서울: 새한교과서(주), 2003.
- 李基文, 『國語史概說』, 서울: 탑출판사, 1991.
- 이태준, 『문장강화』, 서울:창작과비평사, 1993.
- 임홍빈 · 장소원, 『國語文法論 · I』6쇄, 서울: 한국방송대학교출판부, 2000.
- 張奭鎭, 『話用論研究』, 서울: 塔出版社, 1992.
- 鄭舜日 譯, 鎌田茂雄, 『中國佛教史』, 서울: 경서원, 1992.
- 崔完植 · 李永朱 · 安炳國, 『漢文 · I』5쇄, 서울: 한국방송대학교출판부, 1998.
- 崔完植 · 金榮九 · 李永朱, 『漢文讀解法』再版, 서울: 명문당, 1999.
- 한상갑 역, 『論語·中庸』, 서울:삼성출판사, 1983.
- 한스 위르켈 딜러/요아힘 코르넬리우스, 지광신/최경은/권선형 옮김, 『번역의 언어학적 문제』, 서울: 한국문화사, 2003.
- 한양대학교 국어교재편찬위원회 편, 『글과 생각』, 서울:한양대학교 출판원, 1994.
- 혜원 역, 秋月龍珉 · 秋月眞人, 『선어록 읽는 방법』, 서울: 운주사, 1998.
- 홍윤표, 「금강경언해해제」, 영인본 『금강경언해』, 서울: 홍문각, 1992.

3. 논문류

- 권재일, 「제4장 텍스트 언어학과 인문학」, 『언어학과 인문학』, 서울: 서울대학교출판부, 2001.
- 金武峰, 「금강경언해주해」, 『금강경언해주해』, 서울: 동국대학교출판부, 1993.
- 김용표, 「宗教言語의 問題와 經典解釋學」, 『한국불교학』제18집, 서울:한국불교학회, 1993.
- _____, 「Kumārajīva의 經典解釋學과 中觀思想」, 『한국불교학』제24집, 서울: 한국불교학회, 1998.

- 김호성, 「漢文佛典의 理解를 위한 基礎的 梵語文法」, 『동국대불교대학원논총』, (서울: 동국대학교 불교대학원, 2001).
- 김호성, 「산스크리트어 형태론의 구조적 이해」, 『불교어문논집』, 서울: 불교어문학회, 2000.
- 金 華, 『漢譯佛教文化言語에 대한 基礎的 研究』, 서울: 동국대학교 불교대학원 석사학위논문, 1996.
- 묘 주, 「한역경전 번역의 개선방향」, 『불전번역의 제문제』, 서울: 전자불전연구소, 2003.
- 손중흠, 「한문Ⅱ」, 『국문학과 학보특강』제1165호(부록), 서울: 한국방송대학교 국문학과, 1991.
- 심재동, 「般若心經에 나타난 假借字와 漢文語法的 考察」, 『불교대학원논총』제6집, 서울: 동국대학교 불교대학원, 1999.
- 윤창화, 「해방 이후 譯經의 性格과 意義」, 『大覺思想』第五輯, (서울: 대각사상연구원, 2002).
- 이영호, 「『韓非子』의 被動文研究」(1), 『韓中語文學의 影響과 受用』, 서울: 한국중문학회, 2003.
- 이준석, 「古典 梵語文法이 借字 表記 體系에 미친 影響」, 『고려대장경의 고전범어문법 연구』, 서울: 고려대장경연구소 출판부, 2000),
- 최철환, 「동국역경원의 역경사업」, 『大覺思想』第五輯(서울: 대각사상연구원), 2002.

Abstract

A Philological Study of Translation of *the Diamond-sutra* into Korean

Lee, Sung Woon

Dept., of History of Buddhism Studies

Graduate School of Buddhism

Dongguk University

Buddhist scriptures, which spread along with Buddhism from its birthplace to many places, were originally interpreted and translated with meanings changed slightly according to local cultural values and awareness. Buddhist scriptures began to be translated into Chinese after the mid-second century, and the Diamond-sutra in this study was translated six or seven times by Kumārajīva, Hyeonjang, and Uijeong in the early part of the second century.

Buddhism was introduced into Korea late in the fourth century; however, buddhist scriptures began to be translated into Korean after the invention of Hunminjeongeum, or the Korean alphabet, in the fifteenth century, during which the Diamond-sutra was also first translated into Korean in Gangyeongdogam(看經都監). From the general linguistic perspective that the unification of the written and spoken styles of a language is important in translating the scriptures, diachronic consideration was taken on translation of the Diamond-sutra into Korean, which can be called a representative fundamental scripture for Korean Buddhism. The literatures in this study are the Diamond-sutra-eonhaebon(金剛經諺解本, 1464) in the mid-fifteenth century, when Gangyeongdogam was established by King Sejo and the Diamond-sutra was translated into Korean with annotation; Sangyeokgwahae Diamondsutra(詳譯科解金剛經) translated by Rev. Baek Yong-seong at Samjangyeokhoe(三藏譯會) in 1923; and Geumgangbanya baramilgyeong(Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra,

1998) in the Korean Tripitaka published by Dongguk yeokgyeongwon(東國譯經院) established in Dongguk University in 1960.

To conduct this study with ease, 26 quotations were drawn from the Diamond-sutra and 17 examples were provided to make the point clear. Several of them are as follows:

There was no great difference in the form of full morpheme in the Korean version of the Diamond-sutra [translation of the Diamond-sutra into Korean] among Eonhaebon, Yongseongbon, and Hangeulbon. In addition to use of transliterated words untouched, there was no great difference in vocabulary among Eonhaebon, Yongseongbon, and Hangeulbon. However, Rev. Yongseong in Samjangyeokhoe, who conducted a Daegakhoe campaign, freely translates 'Bul (buddha)'(佛) into 'Gak'(覺) and 'Bosal (bodhisatva)'(菩薩) into 'Jeongsa'(正士).

There is a tendency for translation of the predicate in Yongseongbon and Hangeulbon; in the latter, there is established vocabulary of respect (e.g. 'Nim'(님) and 'Jinji'(진지)). There was no great difference in noun, but with no consistency in use of a verb as a nominal or verbal form. For example, 'Se'(洗) was used as a verb in Eonhaebon but as a noun in Hangeulbon; 'Ban'(飯) was used as a noun in Yongseongbon but as a verb in Hangeulbon. By observing translation of vocabulary presented, there is a tendency for interpretation in Yongseongbon and Hangeulbon.

'Man'(滿) with the identical meaning in Chinese was recognized as an adjective three times and as a verb twice in Eonhaebon but as a verb three times and as an adjective twice in Yongseongbon. It was recognized as an active verb meaning 'to fill up' all five times in Hangeulbon. Likewise, a modern version (by Kim Yong-ok) has its translation into an adjective all five times while there is a version (by Jo Hyeon-chun) recognizing it as a verb meaning 'enough to fill up' to have full awareness of its meaning.

Copula 'Si'(是) is mostly recognized as a substitute in Eonhaebon and Yongseongbon and partly as a copula in Hangeulbon. A verb 'Myeong'(名), which appears at similar frequency to 'Si'(是) is mostly recognized as a noun

and interpreted as a verb 'name' just several times in Hangeulbon.

Where it is naturally desirable to use a supplementary postposition 'eun/neun (은/는)' in the three versions, subjective postposition 'yi'(이/이)' or 'ga'(가)' was often used. Eonhaebon and Yongseongbon use a supplementary postposition 'eun/neun' perhaps because they recognize it as a subjective word in the section seen as a subject. Hangeulbon uses 'eun/neun' according to the context.

The greatest difference between Korean and Chinese is word order. While there was no big problem in translating a predicative verb and an object, little consistency was shown for a long-form object clause by translating it into two independent sentences or describing it as a single sentence.

A subjective (or objective) complement clause (or sentence), an adverbial (adverb) clause, or an infinitive in a Chinese version was mostly translated in order. Hangeulbon partly recognized an objective complement clause as a modifying clause, but with little consistency. This perhaps originated from the tradition of annotation next to an object in a verb. It is also perhaps because of insufficient task of analyzing components of a sentence and reconstructing for the Korean grammar. A subjective (or objective) complement clause (or sentence) was mostly recognized as an equal clause; however, Hangeulbon has translation of some objective complement clause (or sentence) into a modifying clause. An adverbial (adverb) phrase was mostly recognized for an equal meaning to the main verb. A Korean adverbial (adverb) phrase always precede a predicative verb without arbitrary inversion. It can be said that all the three versions maintain the same order with the original Chinese version due to influence of annotation. It is recognized just as an equal clause because the concept of an infinitive fails to be established.

For word order in the three versions, they have translation with a 'verb + object' or 'verb+adverb' structure in a small unit like a word, despite differences in a modifying structure, but translated most supplementary components into an equal clause like main ones. It might result from recognition of a backward modifier which couldn't be expressed with annotation as a main verb, with no importance on the issue of components.

It is therefore necessary to define a sentence, analyze components, and then conduct translation in translating a Chinese scripture or literature. That is because Korean translation should target Korean readers who can understand Korean language. This means that it must be written in a grammar used by those who have a good command of Korean words. Anyone would accept it easily even without an opinion by a transformational-generative grammarian that human beings think in their mother tongue.

A scripture is a seminary through which one can meet Buddha in the age without him. It is therefore to meet the requirements of the structure of Korean language that must be considered first in translating a scripture. There can be many discussions about which sentence is appropriate for Korean-speaking readers' grammar; however, what is most important can be word order. That is, translation must meet Korean word order according to the core of the context. Contrary to Chinese or English with premodification, the structure of Korean language needs postmodification with an 'embedded sentence' for a modifying clause or supplementary sentence according to the structure and context or a 'backward supplementary sentence' according to breathing to minimize a burden for a reader. If a scripture has a different language structure, a reader can feel embarrassed and unfriendly. For this reason, it must have a familiar language structure to ours.

Another important thing is antithesis. Korean language shows high development in antithesis. Though a reader is an individual, it is desirable to use polite expressions since audience of the narrator and readers after Buddha are the public at large. By using polite expressions rather than conclusive remarks, it would be easier to imagine Ānanda āyusmat who delivers a Buddhist sermon in gentle voice.