

# 玄奘譯 어떻게 講解할 것인가:<sup>\*</sup> 『俱舍論』 〈三世實有說〉의 國譯에 나타난 문제점과 그 해소방안

우제선

동국대

jwoo@dongguk.edu

I. 들어가는 말

II. 현장역의 특징

III. 국역의 문제점과 대안

IV. 나가는 말

## 요약문

玄奘(ca. 602-664)은 唐代에 활동했던 불교사상가이자 역경승이다. 그의 번역은 대·소승 제학파의 소의경론을 포괄하고 있어 동아시아 불교학에 지대한 영향을 끼쳤다. 현장의 역경은 특히 유식학과 아비다르마 연구에 중시되어 法相宗, 成實宗과 같은 종파를 여는 토대가 되었다. 본 논문은 현장역 『구사론』 <삼세실유설> 부분을 통해서 그의 번역 용어와 문체를 살펴보는 것을 목적으로 한다. 더불어 각성 역 한글대장경 『구사론』과 권오민 역주 『아비달마구사론』의 해당 부분의 국역에 어떠한 문제가 있는지 그리고 그 문제의 원인이 무엇인지를 파악하고, 그 해소방안을 모색한다. 현장역은 범어로부터 한어로 번역될 때 다음과 같은 어휘와 문체의 특성을 갖는다: 1) 현장역은 직역과 의역을 겸비하고 있다. 대부분이 직역이지만 문맥이 불분명한 곳은 내용을 침삭하여 뜻을 분명

\* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2011-361-A00008).

히 밝히는 의역이다. 2) 현장역은 경우에 따라서는 한어의 어순 대신 범어의 어순을 따르는 혼합한문을 구사한다. 때문에 통상적인 한문의 어순으로 해석하면 의미가 소통되지 않거나 달라지는 경우가 있다. 3) 현장역은 다수의 범어 용어를 문맥 내에서의 그 의미와 상관없이 ‘一詞一譯’으로 표현한다. 따라서 동일한 역어라 하더라도 문맥에 따라서 그 의미가 다르다. 4) 현장역은 다수의 범어 문법도 ‘一文法一譯’으로 표현한다. 동일한 문법을 표현하기 위한 역어도 그 문법의 문맥상 역할에 따라 그 의미가 다르다. 이러한 현장역의 특성에 대한 이해부족은 각성역과 권오민역에서 오류의 단초가 되고 있으며 명쾌한 국역을 하는 데 한계로 작용한다.

### 주제어

현역불전, 현장역, 번역문체, 어순, 구사론, 삼세실유설

## I. 들어가는 말

삼장법사로 잘 알려져 있는 玄奘은 중국 唐代의 고승이자 불교사상가다. 그는 천축의 나란타 사원에 유학하여 당시 최고의 불교논사인 戒賢(Śīlabhadra, 6~7세기경)으로부터 俱舍, 唯識, 因明 등을 사사했다. 645년에 장안에 귀국한 후 74부 1335권의 經論을 번역하였으며 『大唐西域記』를 저술하였다. 그의 역경은 『大品般若經』, 『解深密經』과 같은 경전뿐만 아니라 『俱舍論』, 『瑜伽師地論』 등의 대소승 논서를 망라하고 있어 동아시아 불교학 연구의 토대가 되어 오고 있다.

현장역은 원전에 대한 충실한 직역으로 경론의 내용을 정확히 밝히는 것을 특징으로 하며, 일관된 번역 어휘와 문법을 제시함으로써 譯經에 기준을 제시한다. 또한 한어에 범어의 요소를 가미하는 범한혼합의 문체는 동아시아 번역 문학의 새로운 지평을 열어 보인다. 현장이 펼쳐 보인 경론에 대한 해석은 후대의 불교연구에 지침이 되는 것으로, 이 때문에 종래의 번역을 舊譯이라고 하고, 현장의 번역을 新譯이라고 한다.

현장이 번역한 『구사론』은 4~5세기경의 인도논사 世親(Vasubandhu)이 說一

切有部(이하有部)의 교리를 밝힌 논서이다. 세친은 이 논서를 저술할 때 理長爲宗, 즉 이치에 맞는 것으로 중지를 삼는다는 입장에서 유부의 교리뿐만 아니라 경량부 등의 교리를 통섭하고 있다. 『구사론』은 동아시아에서의 아비다르마 교학 연구인 구사학의 소의경론으로 오늘날에도 불교연구에 핵심이 되는 논서이다.

『구사론』은 뿌생(Poussin)의 拂譯을 비롯하여 전세계적으로 번역되고 있다.<sup>1)</sup> 특히 일본에서는 오타니 대학의 사쿠라베 하지메(櫻部建) 팀이 35여년에 걸쳐 범어로부터 일본어 번역을 완수했다.<sup>2)</sup> 국내에는 탄허 3결 중 일인이며 불교한문의 대가인 각성 스님의 번역과<sup>3)</sup> 오랫동안 아비다르마 분야에서 업적을 발표해 오고 있는 권오민 교수의 번역이 있다.<sup>4)</sup> 두 국역 모두 범어 원전으로부터의 번역이 아니라 현장역으로부터의 번역이라는 공통점이 있다.

본 논문의 목적은 『구사론』 <三世實有說> 부분의 현장역을 범어원전 및 眞諦譯, 그리고 티벳역과 비교하여 고찰하는 것이다. 먼저 현장이 범어의 어휘와 문법을 어떻게 한어로 번역하는지 그의 문체를 파악할 것이다. 이를 통해 한역으로부터 국역한 각성역과 권오민역의 문제점을 알아보고, 이들 국역에서 발견되는 오류를 분석하여 그 해소방안을 제시하고자 한다.

## II. 현장역의 특징

시대의 흐름에 따라 언어도 변하므로 7세기 현장역의 어휘와 문법은 그 이후 한어의 어휘와 문법과 차이가 있다. 또한 현장역은 말 그대로 범어로부터 한어로의 번역이다. 범어는 단어 자체의 형태변화로 그 단어의 쓰임새를 나타

1) L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté.*

2) 櫻部建 팀은 1969년에 「界品」과 「根品」의 번역을 낸 이래 2007년에 「隨眠品」의 번역을 냄으로써 『구사론』을 완역했다.

3) 각성 역, 『구사론』.

4) 권오민 역주, 『아비달마구사론』.

내는 굴절어인 반면, 한어는 어형의 변화없이 어순에 의해 문법적 관계가 결정되는 고착어이다. 현장역에는 이러한 두 언어의 문법구조가 혼합되어 있어 일반적인 한문과 그 문체가 다르다. 『구사론』 현장역의 주요한 특징은 다음의 몇 가지를 들 수 있다.

첫째, 현장역은 범어 원문에 충실한 직역이라는 점이다. 다만 현장의 시대에 이미 통용되고 있었고 그가 참고했던 것이 확실시되는 진제역이 엄격한 직역인 반면에, 현장역은 대명사로 표현된 부분이나 글자 그대로 번역할 경우 그 의미가 뚜렷하지 않은 문구는 뜻을 풀어주는 의역을 가미한 직역이다. 예를 들면, 범어 원문 “*sati viṣaye vijñānaṃ pravartate, nāsati*”<sup>5)</sup>에 대해 진제는 원문의 내용 그대로인 “若有塵 識得生 非無塵”으로 번역하지만,<sup>6)</sup> 현장은 해당 내용의 보다 명확한 이해를 위해 원문의 번역인 “必有境 識乃得生 無則不生”의 앞에 그 근거로 “以識起時必有境故”의 문장을 보강한다.<sup>7)</sup> “識이 생기할 때 반드시 [그것의] 대상은 존재하기 때문”이라는 의미의 보강된 문장은 유부의 핵심 교리를 밝히는 것으로 확실히 원문의 내용을 이해하는 데 도움이 된다. 이렇듯 현장역은 직역이지만 의역도 겸비하고 있다.

둘째, 현장역에는 대부분의 한역에서 초창기에 시도되었던 ‘一詞多譯’의 번역어휘가 ‘一詞一譯’으로 정리되어 있다. 佛典이 동아시아에 유입된 이래 역경가들은 범어 용어에 대해 다양한 역어를 제시하여 왔다.<sup>8)</sup> 이러한 과정을 거쳐 현장의 시대에는 해당 개별 원어에 대한 번역용어의 통일이 일정단계 이루어졌다. 예를 들어, 범어 ‘*rūpa*’의 경우 “*atītaṃ rūpaṃ*”의 ‘*rūpa*’는 ‘實在’를 뜻하고 “*cakṣū rūpāṇi*”의 ‘*rūpa*’는 ‘보이는 대상’을 뜻하지만, 현장은 해당 문맥에서의 그것의 의미와 관계없이 모두 ‘色’으로 번역한다. 역으로 보자면, 한어 ‘義’는 단순히 사전상의 ‘의미’라는 뜻뿐만 아니라 그것의 원어인 ‘*artha*’가 가지고 있는 ‘목적’, ‘물건’, ‘이익’, ‘내용’ 등의 뜻도 갖는다. 이러한 정리는 현장역이 범

5) AKBh 294,18.

6) 眞 257c,15.

7) 玄 104b,16-17.

8) 현장 이전의 역경가와 역경과정에 대해서는 丘山新, 「漢譯佛典의 文體論と 翻譯論」을 참조.

어휘의 특징을 한어에 살려 불전언어를 규범화했음을 보여준다.

셋째, 현장역은 통상적인 한문과는 달리 범어와 한어가 혼합된 일종의 혼합 한문의 특성을 갖는다.<sup>9)</sup> 현장역의 어떤 문장은 한어의 어순이 아닌 범어의 어순을 그대로 따르고 있다. 예를 들면, 수식하는 말이나 문장이 수식되는 말이나 문장의 뒤에 놓이는 문법적 변형이 그것이다. 이 경우 한어의 어순을 따를 때 어떤 문장은 원전의 내용과 차이가 없으나 어떤 문장은 차이가 있다.<sup>10)</sup> 따라서 이러한 문제를 해결하기 위해서는 전체 문맥을 살펴 말이나 문장의 순서를 다시 배치할 필요가 있다. 또한 『구사론』과 같이 범어 원전이 남아 있는 경우 원전과 대비하여 보는 것이 효과적이다.

넷째, 현장역에는 한어에 없는 범어의 문법적 특성이 구사되어 있다. 구체적으로, 범어 동사의 주요한 문법적 특성 가운데 하나인 원망법(vidhi liñ)을 표현하기 위해서 조동사 혹은 부사인 ‘應’이 사용되고 있다. 원망법은 기본적으로 당위나 의무 또는 가정의 의미를 갖는다. 즉, 같은 글자인 ‘應’이라 하더라도 문맥에 따라 당위나 의무를 나타낼 때는 그 의미가 ‘~해야만 한다’이지만, 가정을 나타낼 때는 그 의미가 ‘할 수 있을 텐데,’ ‘~하게 되고 말 것이다’이다. 또 다른 예는 현장역에서 범어의 문법적 특성이 정형화되어 있는 관계대명사이다. 현장은 다수의 문장에서 관계대명사를 표현하고자 한어 ‘若’을 사용하고 있다. ‘若’은 대개 조건이나 가정을 나타내기 위해서 쓰이지만 다수의 경우 관계대명사나 관계부사를 나타내기 위해 쓰인다. 예를 들어, 주격으로 쓰인 관계대명사 ‘yah’, ‘yā’, ‘yad’는 ‘若’, ‘若事’ 등으로 한역되며, 장소를 나타내는 관계부사 ‘yatra’는 ‘若處’, ‘若是處’ 등으로 한역된다. 따라서 어휘 ‘應’이나 ‘若’은 해당 문맥 내에서 수행하는 문법적 역할에 따라 그 의미가 다르다.

다섯째, 현장역에는 범어의 단어가 가지는 중의적인 특성이 잘 함축되어 있다. 범어 어휘는 문장 내에서 문법적으로 다양한 해석이 가능하다. 예를 들어, 과거수동분사(bhūte kṛdanta)인 ‘atīta’, ‘anāgata’의 번역어인 ‘過去’, ‘未來’는 원

9) 임병권, 『한역 불전 언어의 특징 초고』, p.276.

10) 어순에 따라 문장의 해석이 달라지는 경우에 대해서는 본고의 다음 장에서 자세히 다루기로 한다.

래 ‘과거의’, ‘미래의’를 뜻하는 형용사 역할을 하지만, ‘과거’와 ‘미래’나 ‘과거에 있는 것’[過去法]과 ‘미래에 있는 것’[未來法]을 뜻하는 명사 역할도 한다. 또한 명사 ‘ālabana’의 번역어인 ‘緣’은 문맥에 따라서 ‘반연하는 작용’, ‘반연하는 주체’, 혹은 ‘반연되는 대상’을 의미하여, 행위 및 능동과 수동의 다양한 의미를 갖는다.

### III. 국역의 문제점과 대안

현장역의 국역에서 문제가 되는 부분은 사실상 그 원인이 일반적인 한문의 문체와는 다른 현장역의 고유한 특성을 간과한 것에 있다. 특히 『구사론』 <삼세실유설> 부분의 국역에 있는 오류를 통해 이 점을 살펴보자.

#### 1. 관계대명사

梵語의 관계대명사는 한어에는 없는 문법이어서 한역에서는 다양하게 표현되고 있다. 한역에서는 어떤 경우 관계대명사가 생략되며, 어떤 경우 이것을 표현하기 위해 앞서 언급한 어휘 ‘若’이 사용된다.

##### 1) 의문문에서 관계대명사가 생략된 경우 (何~彼~ : kim asya~yasya~)

먼저, 현장역에서는 관계대명사의 번역이 생략되어 있는 문장의 해당 범어 원문을 살펴보자.

kim asya pūrvaṃ nāsīd yasyābhāvād ajāta ity ucyate.<sup>11)</sup>

주지하듯이, 관계대명사는 동일한 단어가 있는 두 개의 문장을 그 단어를 매

---

11) AKBh 298,15-16.

개로 한 문장으로 통합할 때 사용되는 문법이다. 위의 문장은 “kim asya pūrvaṃ nāsīt”라는 의문문과 “yasyābhāvād ajāta ity ucyate”라는 관계대명사절이 합쳐진 것이다. 여기서 지시대명사 ‘asya’와 관계대명사 ‘yasya’는 이 문장이 나오는 <삼세실유설>의 문맥상 未來法을 뜻하는 ‘anāgata’를 지시한다.<sup>12)</sup> 즉, 첫 번째 문장은 “kim anāgatasya pūrvaṃ nāsīt”로 그 의미는 “미래법은 [현재세에 오기] 이전에는 [즉, 미래세에서는] 어째서 존재하지 않았는가?”이며, 두 번째 문장은 “anāgasyābhāvād ajāta ity ucyate”로 의미는 “미래법은 [현재세에] 있지 않아서 아직 생기지 않은 것이라고 말해진다.”이다. 이 두 문장을 관계대명사로 합쳐 번역하면, “[현재세에] 있지 않아서 아직 생기지 않은 것이라 말해지는 [미래법]은 [미래세에서 현재세에 오기] 이전에는 어째서 존재하지 않았는가?”이다. 이 번역은 藏譯 “gang zhig med pas ma skyes pa zhes bya ba sngon ci zhig ma byung bar ’gyur.”<sup>13)</sup> 즉, “존재하지 않아서 아직 생기지 않은 것이라고 하는 [미래법]은 이전에 어째서 있게 되지 않았는가?”에서도 그 타당성이 확인된다. 이 원문에 대한 현장역은 다음과 같다.

【玄】 先何所闕彼未有故名未已生.<sup>14)</sup>

범어 원전을 읽을 때 밝힌 대로 대명사 ‘彼’는 ‘미래법’을 지시한다. ‘闕’은 ‘缺如’와 동의어로 사전적 의미는 ‘마땅히 있어야 할 것이 모자라거나 빠져서 없음’이다.<sup>15)</sup> 이 문장은 기본적으로 다음의 두 내용으로 이루어져 있다: a “[현재세에 오기] 이전에는 어째서 [미래법은] 결여된 것인가?” b “[미래법은] 존재하지 않기 때문에 아직 생기지 않은 것이라고 한다.” ‘미래법’을 매개로 두 문장을 어떻게 연결하느냐에 따라 다음의 두 가지 해석이 가능하다.

12) AKV 472,14: kim asya pūrvaṃ nāsīt ity anāgatāvasthāyām을 참조.

13) D 241A,2.

14) 玄 105a,24-25.

15) 『동아 새국어사전』, p.147.

① “[현재세에 오기] 이전에는 어째서 [미래법은] 결여된 것이어서 그것이 존재하지 않기 때문에 아직 생기지 않은 것이라고 하는가?”

② “존재하지 않아서 아직 생기지 않은 것이라고 하는 저 [미래법]은 [현재세로 오기] 이전에는 어째서 결여된 것인가?”

①은 통상적인 한문의 어순대로 번역한 것이다. 문맥을 풀어보면 다음과 같다: 유부의 주장대로라면 미래법은 實有한다. 따라서 그것은 현재세에 오기 이전에도 이미 존재한다. 그럼에도 불구하고, 유부가 현재세에 오기 이전에는 미래법이 아직 생기지 않은 것이라고 주장한다면, 이것은 유부 자신들의 주장인 삼세실유설에 모순된다. 진제역도 이 어순을 따른 것과 그 의미가 같다.

【真】 於前世何法先不有由此故說此法未生.<sup>16)</sup>

“이전 [미래]세에서는 어째서 [미래]법은 미리 존재하지 않아서 그 때문에 그 법이 아직 생기지 않은 것이라고 말해지는가?”

②는 현장역이 경우에 따라서는 한어의 어순이 아닌 범어의 어순을 따르는 사실에 입각하여 번역한 것이다. 관계대명사절 “yasyābhāvād ajāta ity ucyate”의 번역인 “未有故名未已生”이 대명사 ‘彼’를 수식하는 구조이다. 문맥을 풀어보면 다음과 같다: 유부는 미래법이 현재세에 오기 이전에는 존재하지 않아서 아직 생기지 않은 것이라고 한다. 하지만 유부의 또 다른 주장에서처럼 삼세의 법이 실유하는 것이라면, 현재세에 오기 이전에도 미래법은 당연히 실유한다.

①과 ②의 차이는 ①의 경우는 의문사 ‘어째서’가 다음의 “결여된 것이어서”와 “아직 생기지 않은 것이라고 하는가”를 함께 받는 반면, ②의 경우는 “결여된 것인가”만을 받는 점이다. <삼세실유설>을 다루는 전체 문맥에서의 이 문장의 취지는 현재세에 오기 이전에 미래법이 이미 실유한다는 것이지 그것이 생겼다는 것을 말하고자 하는 것이 아니다. 따라서 ①보다는 ②가 보다 타

---

16) 眞 258c,1.



당하다. 이 구절의 현장역에 대한 국역은 다음과 같다.

**[한글대장경]** 먼저 무엇이 꺾한 것이어서 저것이 있지 않으므로 이미 생기지 아니했다고 이름하며,<sup>17)</sup>

**[권오민]** [생겨나기] 이전에는 무엇이 결여되어 그것이 아직 존재하지 않기 때문에 ‘아직 생겨나지 않은 것(즉 미래)’이라고 이름한 것이며,<sup>18)</sup>

권오민역에서의 [나 ()]에 보충해 넣은 것을 빼면 두 번역은 실질적으로 그 내용이 같다. 둘 다 앞서 설명한 ①의 어순에 따라 국역한 것이다. ①과의 차이는 의문사 ‘何’를 각성과 권오민 모두 ‘무엇’으로 번역하고 있는 점이다. 즉, 두 국역은 이 문장을 “꺾한 혹은 결여된 것이 무엇인가?”라고 묻는 의문문으로 보고 있다. 하지만 앞서 보았듯이 이 문장이 속한 문맥상 이 질문에 대한 답이 미래법인 것은 자명하므로 굳이 이러한 의문을 제시할 필요가 없다. 또한 이 문장이 제시하는 것은 “삼세의 법이 실유한다면 현재세에 오기 이전에도 미래법은 이미 존재해야 한다.”는 것이지 “현재세에 오기 이전에 꺾한 혹은 결여된 것은 미래법이다.”는 것이 아니다. 따라서 의문사 ‘何’는 ‘무엇’이 아니라 ‘어째서’로 국역되는 것이 옳다.<sup>19)</sup>

## 2) 평서문에서 관계대명사가 명시된 경우 (若~彼~ : ye~te~)

현장은 범어 관계대명사를 번역하기 위해서 한어 ‘若’을 제시한다. 이때 관계대명사와 연결되는 지시대명사는 대개 ‘彼’로 번역된다. 관계대명사를 포함하고 있는 범어 문장을 보자.

ye hi sarvam astīti vadanty atītam anāgataṃ pratyutpannaṃ ca te sarvāstivādāḥ.<sup>20)</sup>

17) 각성역, p.484.

18) 권오민 역주, p.915.

19) 불교한문에서의 의문사 ‘何’의 번역에 대해서는 金岡照光, 『佛敎漢文の讀み方』를 참조.

20) AKBh 296,4.

‘즉’, ‘이를테면’의 의미를 갖는 불변화사 ‘hi’를 제외하면, 이 문장은 관계대명사 남성, 복수, 주격 ‘ye’가 이끄는 “ye sarvam astīti vadanty atītam anāgatam pratyutpannam ca”의 절과 지시대명사 ‘te’가 이끄는 “te sarvāstivādāḥ”의 절이 결합된 것이다. 앞 절의 의미는 “그들은 과거[법]과 미래[법]과 현재[법] 모두가 존재한다고 말한다.”이고, 뒷 절의 의미는 “그들은 설일체유부다.”이다. 한 문장으로 결합하면 그 의미는 “과거[법]과 미래[법]과 현재[법] 모두가 존재한다고 말하는 이들은 설일체유부다.”이다. 현장은 이 문장을 다음과 같이 번역한다.

【女】 謂若有人說三世實有方許彼是說一切有宗.<sup>21)</sup>

여기서 ‘謂’는 범어 ‘hi’의 번역이고, ‘方許’는 범어 원전에는 이에 해당되는 말이 없으나 현장이 첨가한 것이다.<sup>22)</sup> 범본과 대조해 볼 때, 이 문장은 “若有人說三世實有”와 “方許彼是說一切有宗”으로 구성되어 있다. 앞 절의 ‘若’은 관계대명사 ‘ye’의 번역이고 뒷 절의 ‘彼’는 지시대명사 ‘te’의 번역이다. 현장이 관계대명사를 포함하고 있는 문장을 번역할 경우에 그 어순은 대개 ‘若+명사~彼~’로 되어 있다. 이 문장에서 지시대명사 ‘彼’는 동사 ‘許’가 이끄는 절에서의 주어이다. 이러한 구조를 고려하여 국역하면 다음과 같다: “삼세[의 법]이 실제로 존재한다고 말하는 사람은 설일체유종이라고 두루 인정된다.” 위의 현장역이 관계대명사를 포함하고 있는 범어 문장의 번역이라는 점을 고려하면서 두 국역을 살펴보자.

**【한글대장경】** 말하자면, 만일 어떤 사람이 「삼세가 실로 있다.」 고 말한다면, 저것은 바로 설일체유종(設一切有宗)이라고 인정하며<sup>23)</sup>

**【권오민】** 이를테면 만약 어떤 사람이 삼세의 실유를 설하면 바야흐로 그것은 바로 설일체유종으로 인정되는 것이다.<sup>24)</sup>

21) 玄 104b,24-25

22) 물론 현 범본과 현장이 읽은 범본이 서로 다를 가능성도 배제할 수 없다.

23) 각성역, p.481.

한문에서 ‘若’이 語頭에 있으면 대개 ‘만약’ 혹은 ‘만일’로 번역된다. ‘만약’ 혹은 ‘만일’의 사전적 의미는 ‘드물게 있는 일, 또는 그러한 일이 있을 경우에’이다.<sup>25)</sup> 각성과 권오민은 해당 문장을 가정이나 조건을 나타내는 의미로 이해한다. 구체적으로, 두 국역의 의미는 “어떤 사람은 그가 삼세가 실유한다고 말하는 조건 아래서 설일체유종으로 인정된다”는 것이다.

앞서 살펴본 범어원전에 기초한 번역에서의 ‘若’은 관계대명사이지만, 두 국역에서의 ‘若’은 부사이다. 주지하듯이, 대명사는 명사를 대신하지만 부사는 동사를 수식한다. 구체적으로, “x는 설일체유종으로 인정된다.”는 이 문장의 주절에 대해 관계대명사로서의 ‘若’은 관계대명사절을 주절의 주어인 x에 연결하는 역할을 하지만, 부사로서의 ‘若’은 주절을 진술하기 위한 조건절 내의 동사를 수식하는 역할을 한다.<sup>26)</sup> 따라서 범본과의 대조를 통한 번역에서의 ‘若’은 x 즉, ‘사람’을 지시하는 반면에 두 국역에서의 ‘若’은 조건절 내의 ‘말한다면’ 혹은 ‘설하면’을 수식한다. 이 문장에서는 ‘若’을 관계대명사로 보든 부사로 보든 의미에 큰 차이가 없다. 다만 현장역에서 ‘若’이 어두에 나올 경우 무조건 가정이나 조건을 표현하는 것으로 이해하기 보다는 문맥에 따라 관계대명사의 번역일 수 있다는 가능성을 확인할 필요가 있다.

24) 권오민 역주, p.909.

25) 『동아 새국어사전』, p.756.

26) 권오민이 ‘若’을 관계대명사로 번역하는 경우도 있다. 그는 玄 105a,20-21: “何為不成 以有為法未已 生名未來 若已生未已滅名現在 若已滅名過去.”를 “어째서 성립하지 않는 것인가? 유위의 법으로서 아직 생겨나지 않은 것을 ‘미래’라 이름하고, 이미 생겨나 아직 소멸하지 않은 것을 ‘현재’라 이름하며, 이미 소멸한 것을 ‘과거’라고 이름하기 때문이다.”로 국역한다(권오민 역주, pp.914-915). 여기서 ‘若’은 관계대명사 주격을 표현하는 ‘~인 것’으로 번역되어 있다.

## 2. 조동사 혹은 부사 ‘應’

현장역은 특정용어에 대해 ‘一詞一譯’의 원칙을 적용하듯이 특정문법에 대해서도 ‘一文法一譯’의 원칙을 적용한다. 가장 대표적인 예가 범어의 원망법(vidhi liñ)이다. 원망법은 기본적으로 당위나 의무 또는 가정의 의미를 표현한다.<sup>27)</sup> 하지만 현장은 그 의미가 둘 중 어느 것이든 원망법을 동일하게 용어 ‘應’으로 표현한다. 따라서 이 말은 해당 문맥에 따라 ‘마땅히~해야만 한다’를 뜻할 수도 있고 ‘~할 수 있을 텐데,’ ‘~하게 되고 말 것이다’를 뜻할 수도 있다. 원망법을 포함하는 아래의 문장을 통해 이 점을 살펴보자.

yadi cāṭīnāgataṃ na syād asadālabanaṃ vijñānaṃ syāt.<sup>28)</sup>

유부가 自說로 제시하는 이 문장에서 ‘syāt’는 동사 ‘√as’의 삼인칭 단수 원망법이다. ‘asadālabanaṃ’은 ‘vijñānaṃ’을 수식하는 소유격 복합어(bahuvrīhi samāsa)이다. 두 말을 연결하면 “그것의 인식대상이 없는 識”을 뜻한다. 유부의 기본적인 입장은 식의 대상은 실유한다는 것이다.<sup>29)</sup> 따라서 이 문장의 본래 취지는 과거법과 미래법은 실유하기 때문에 이들 법에 대한 식은 그것의 인식대상이 반드시 있다는 것이다. 이 범어 문장을 국역하면 다음과 같다: “만약 과거법이나 미래법이 존재하지 않는다고 한다면, 그것의 인식대상이 없는 식이 있게 되고 말 텐데.” 이 문장의 현장역을 보자.

【玄】 若去來世境體實無 是則應有無所緣識.<sup>30)</sup>

부사 ‘yadi’가 ‘若’으로 번역되어 종속절을 이끌고 있으며, 원전에는 없는 ‘是則’이 첨가되어 있다. ‘無所緣識’은 원문에서 본대로 ‘無所緣’이 ‘識’을 수식하여

27) Robert and Sally Goldmans, *Devavāṇīpraveśikā*, pp.245-247을 참조.

28) AKBh 259,18-19.

29) 櫻部建, 정호영 옮김, 『아비달마의 철학』, pp.72-73을 참조.

30) 玄 104b,17-18.

‘인식대상이 없는 식’을 뜻한다. 문제는 주절의 ‘應’을 어떻게 번역할 것인가이다. 앞서 범어 원문의 해석에서 본대로, 종속절이 가정을 나타내므로 이 말은 ‘~가 되고 말 텐데’나 ‘~가 되고 말 것이다’로 번역되는 것이 옳다. 이 점을 고려하면서 이 문장에 대한 각성역과 권오민역을 살펴보자.

**[한글대장경]** 만일 과거와 미래의 세상인 대상의 자체가 없다면 이는 곧 반연할 바의 인식이 응당 없을 것이니<sup>31)</sup>

**[권오민]** 그런데 만약 과거·미래세라는 대상 자체가 실로 존재하지 않는다고 한다면 마땅히 소연을 갖지 않는 식[無所緣識]이 존재해야 할 것이지만,<sup>32)</sup>

두 국역 모두 앞의 종속절은 가정으로, 뒤의 주절은 당위로 해석하고 있다. 이 때문에 문장의 초점은 “인식대상을 갖지 않는 식이 응당 혹은 마땅히 존재해야 한다.”는 것에 있다. 하지만 유부가 이 문장에서 주장하고자 하는 것은 과거법과 미래법이 그 자체로 존재한다는 것이지 인식대상이 없는 식이 있어야만 한다는 것이 아니다. 그러므로 이 문장에서의 ‘應’을 가정의 의미를 표현하는 것으로 보아야지 의무나 당위를 표현하는 것으로 보아서는 안된다. 이점은 藏譯에 ‘마땅히’나 ‘응당’에 해당하는 부사가 없는 대신에 가정법을 표현하기 위해 사용되는 ‘향격 + ’gyur te’가 있는 것에서도 확인된다.<sup>33)</sup> 현장역에 대해 다음의 국역을 제안한다: “만약 과거세에 있는 대상과 미래세에 있는 대상이 [그] 자체로 실제로 존재하지 않는다면, 인식대상이 없는 식이 있게 되고 말 텐데.”

원방법이 아닌 경우에도 조동사 혹은 부사 ‘應’은 가정의 의미로 쓰인다. 현

31) 각성역, p.481.

32) 권오민 역주, p.909.

33) D 239A, 7-239B, 1: gal te ’das pa dang ma ’ongs pa med na ni dmigs pa med pa’i rnam par ’gyur te | (만약 과거[법]과 미래[법]이 존재하지 않는다면, 인식대상이 없는 식으로 되고 말 텐데.) 원방법을 장역에서 ‘향격 + ’gyur ba’로 표현하는 것에 대해서는 稻葉正就, 『チベット語古典文法學』, pp.239-240을 참조.

장은 범어 동사 ‘√ prāp’나 명사 ‘prasaṅga’를 ‘應’으로 번역한다. <삼세실유설> 부분에 있는 예를 들어 보자.

yady asti sarvakālāstitvāt saṃskārāṇāṃ śāsvatatvaṃ prāpnoti.<sup>34)</sup>

‘yadi’가 이끄는 전형적인 가정법 문장이다. 이 문장은 “yady asti”의 종속절과 “sarvakālāstitvāt saṃskārāṇāṃ śāsvatatvaṃ prāpnoti”의 주절로 이루어져 있다. <삼세실유설>의 전체 문맥상 종속절의 주어는 ‘과거법과 미래법’이다. 가정을 표현할 경우 동사 ‘prāpnoti’는 ‘~가 되고 말 텐데’의 의미를 갖는다. 따라서 종속절과 주절을 합쳐 이 문장을 국역하면 다음과 같다: “만약 [과거법과 미래법이 실제로] 존재한다면, 유위법은 모든 때에 존재하게 되어 常住하는 것이 되고 말 텐데.” 이 문장은 삼세실유설을 인정하지 않는 경량부의 반론으로 그 의미는 결국 “과거법과 미래법은 실유하지 않아, 유위법은 모든 때에 존재하지 않기 때문에 상주하는 것이 아니다.”이다. 범어 원전에 대한 현장역을 보자.

【玄】 若實是有 則一切行恒時有故應說為常.<sup>35)</sup>

현장역은 종속절인 “若實是有”와 주절인 “則一切行恒時有故應說為常”로 구성 되어 있다. 현장은 동사 ‘prāpnoti’를 ‘應說為’로 번역한다. 한어 ‘一切’나 ‘諸’는 사전상 그 의미가 ‘모든’이지만, 여기서처럼 범어문법의 複數를 표현하기도 한다. ‘saṃskāra’는 보통 ‘行’이나 ‘有爲’ 혹은 ‘有爲法’으로 한역된다. 이들 한어는 모두 ‘원인과 조건에 의해 생긴 것’을 의미한다. 현장역을 원전에 입각해서 국역하면 다음과 같다: “만약 실제로 그 [과거법과 미래법]이 존재한다면, 行들은 항상 존재하는 것이므로 상주한다고 언설되고 말 텐데.” 이 문장에서 ‘應’이 가정으로 사용되는 것은 ‘prāpnoti’를 ‘향격 + ’gyur ro’로 번역하는 아래의 藏譯

34) AKBh 295,3.

35) 玄 104a,24-25.

에서도 확인된다.

【藏】 gal te yod na ni dus thams cad du yod pa'i phyir 'du byed  
rnams rtag pa nyid du 'gyur ro ||<sup>36)</sup>

“만약 [과거법과 미래법이 실제로] 존재한다면, 모든 때에 존재하기 때  
문에 유위법은 상주하는 것으로 되고 말 텐데.”

그렇다면 국역에서 현장역의 ‘應’이 어떻게 번역되어 있는지 살펴보자.

**[한글대장경]** 그것이 만일 참으로 있는 것이라면 모든 행(行)이 어느 때  
나 항상 있으므로 항상하다고 말해야 할 것이며,<sup>37)</sup>

**[권오민]** 그런데 만약 [소연의 경계로서 과거 미래의 그것] 실로 존재  
하는 것이라고 한다면 일체의 행(行)은 항시(恒時)에 존재하기 때문에 마  
땅히 상주한다고 설해야 하며,<sup>38)</sup>

현장역의 ‘應說為’를 각성은 ‘말해야 할 것이며’로, 권오민은 ‘마땅히 설해야  
하며’로 국역하여 당위를 나타내는 것으로 본다. 특히 권오민역은 ‘마땅히’라  
는 부사를 통해 이 점을 분명히 하고 있다. 당위를 표현하는 것으로 보는 한, 두  
국역의 초점은 각각 ‘항상하다고 말해야 할 것이며’와 ‘상주한다고 설해야 하  
며’에 있게 된다. 하지만 경량부가 이 문장에서 본래 표현하고자 하는 취지는  
“과거법과 미래법은 실유하지 않는다.”이다. 따라서 이 문장에서의 ‘應’은 가  
정의 의미로 해석되는 것이 타당하다.

물론 용어 ‘應’이 가정의 의미로만 쓰이는 것은 아니다. 문맥에 따라서는 ‘응  
당’이나 ‘마땅히’의 의미를 가지는 경우도 있다. 이 경우는 당위나 의무의 의미  
를 갖는 원방법을 나타내기 위한 것과 더불어 영어의 is to be, should be, ought to

---

36) D 239A,2.

37) 각성 역, p.480.

38) 권오민 역주, pp.906-907.

be의 의미를 갖는 의무분사(kṛtya)를 표현하기 위한 것이다. 실례를 통해 살펴 보자.

ata na vaktavyaṃ yadā kāritraṃ na karoti dharmas tadā anāgata iti.<sup>39)</sup>

이 문장에서 ‘vaktavyaṃ’은 의무분사이다. 이 분사는 부정을 나타내는 ‘na’와 함께 쓰여 ‘말해져서는 안 된다’는 금지의 뜻을 갖는다. ‘na vaktavyaṃ’은 ‘iti’가 이끄는 내용, 즉 yadā~tadā~절을 받는다. 이 문장을 번역하면 다음과 같다: “따라서 法이 작용을 하지 않을 때 [그것은] 미래[법]이라고 말해져서는 안 된다.” 이 문장에 대한 현장역을 보자.

【玄】 故不應言作用已滅及此未有法名去來.<sup>40)</sup>

현장역에서 ‘vaktavyaṃ’은 ‘應言’으로 한역되어 있다. 현장은 범어 원전에 언급된 ‘來’, 즉 미래법뿐만 아니라 ‘去’ 즉, 과거법까지도 그의 번역에 담고 있다. 이것은 현장이 보았던 원전과 현존 범본이 다르기 때문인지, 아니면 그가 동일한 범본을 보았음에도 의도적으로 ‘去’를 첨가했기 때문인지는 불분명하다. 그러나 중요한 것은 이 문장에서 ‘應’이 가정이 아니라 당위를 의미하는 점이다. 현장역을 국역하면 다음과 같다: “따라서 작용이 이미 소멸한 법과 이것이 아직 있지 않은 법을 [각각] 과거[법]과 미래[법]이라고 말해서는 안 된다.” 이 문장에서의 ‘應’은 ‘응당’이나 ‘마땅히’로 국역되는 것이 타당하다. 이 점은 ‘不應言’을 ‘응당~이름하지 아니해야 한다’로 국역하는 각성역이나 ‘마땅히~고 말해서도 안 되는 것이다’로 국역하는 권오민역에서도 확인된다.<sup>41)</sup>

39) AKBh 298,2-3.

40) 玄 105a,15.

41) 참조 **[한글대장경]** 없지 않기 때문에 응당 작용이 이미 사라졌다고 하거나 이미 있지 않은 많은 법을 과거·미래라고 이름하지 아니해야 한다(각성역, p.483). **[권오민]** 따라서 마땅히 ‘작용이 이미 소멸한 법을 과거라 하고 아직 작용을 갖지 않은 법을 미래라고 이름한다’고 말해서도 안 되는 것이다(권오민역주, p.914).



### 3. 어순

현장역의 특징 중 하나는 바로 어순의 독창성이다. 현장은 종종 한어의 어순이 아닌 범어의 어순에 따라 문장을 번역한다. 물론 어떤 경우는 어순이 바뀌어도 의미상 특별한 차이가 없지만, 어떤 경우는 문맥에 따라 의미가 전혀 달라지기도 한다. 먼저 전자의 경우를 살펴보자.

na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikaiḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt.<sup>42)</sup>

이 문장에는 주장을 하는 절인 “na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikaiḥ”와 그 근거를 밝히는 절인 “saṃskṛtalakṣaṇayogāt”가 결합되어 있다. 주장이 그 근거를 선행하는 이러한 문장구조는 전형적인 범어의 어순이다. 여기서 소유격인 ‘saṃskārāṇāṃ’은 ‘śāśvatatvaṃ’과 ‘saṃskṛtalakṣaṇayogāt’에 동시에 연결된다. 이 문장을 국역하면 다음과 같다: “비바사 논사들은 有爲法은 有爲相과 결합하기 때문에 [그것이] 상주한다고 주장하지 않는다.” 그러면 현장이 이 문장을 어떻게 번역하는지 보자.

【玄】 毘婆沙師定立實有 然彼諸行不名為常 由與有為諸相合故.<sup>43)</sup>

현장역에는 범어 원전에 없는 “定立實有 然彼”가 첨가되어 있다. ‘定立’은 ‘成立’, ‘立’ 등과 함께 통상 ‘확립하다’나 ‘주장한다’를 의미한다. 현장이 먼저 ‘諸行’ 즉, 유위법이 실제로 존재한다고 정립한 것은 그가 이것을 <삼세실유설>의 문맥에서 다루고자 함을 보여준다. 일반적인 한어어순을 따를 경우, 이 문장에서 “由與有為諸相合故”의 부분은 “諸行不名為常”의 부분을 선행해야 한다. 하지만 범어의 어순에 따라 주장을 나타내는 구절 뒤에 “~故”의 구절을 두는 것은 현장역에서 드문 경우가 아니다. 국역을 통해 이 현장역의 내용을 확인해 보자.

42) AKBh 295,4-5.

43) 玄 104a,26-104b1.

**[한글대장경]** 비바사 스님들은 참으로 있는 것이라고 정하여 세운다. 그러나 저 모든 행을 항상함이 된다고 이름하지 않나니 유위(有爲)의 모든 모양과 더불어 합해졌기 때문이다.<sup>44)</sup>

**[권오민]** 비바사사(毘婆沙師)는 결정코 실유(實有)라고 주장한다. 그렇지만 그러한 제행(諸行)을 일컬어 ‘상주하는 것[常]’이라고는 하지 않으니, 유위의 온갖 상(相, 즉 생주이멸)과 화합하고 있기 때문이다.<sup>45)</sup>

각성역은 ‘이름하지 않나니~때문이다’의 표현을 통해, 권오민역은 ‘하지 않으니~때문이다’의 표현을 통해 “由與有爲諸相合故”가 “彼諸行不名為常”을 후행함에도 불구하고 전자가 후자의 근거임을 무리없이 밝히고 있다.

전후의 어순에 따라 해석이 달라지는 경우도 있다. 어순이 바뀔 경우 의미상의 차이가 있는 문장을 보자.

yadi dharma eva kāritraṃ kasmāt sa eva dharmas tenaivātmanā vidyamānaḥ  
kadācid atīta ity ucyate, kadācid anāgata ity adhvanāṃ vyavasthā na sidhyati.  
kim atra na sidhyati, yo hy ajāto dharmah so 'nāgataḥ, yo jāto bhavati na ca  
vinaṣṭaḥ sa varttamānaḥ, yo vinaṣṭaḥ so 'tīta iti.<sup>46)</sup>

“yadi~vyavasthā na sidhyati.”는 경량부의 반론으로 그 뜻은 “만약 法 자체가 작용이라고 하면, 바로 이 법은 바로 그 자체로 존재하는데 왜 어떤 때는 과거 [법]이라고 말해지며 어떤 때는 미래[법]이라고 말해지는가? 따라서 [삼]세 [법]의 구분은 성립되지 않는다.”이다. “kim atra~iti”까지는 이에 대한 유부의 답론이다. 여기서 핵심이 되는 구절은 “kim atra na sidhyati”이다. 동사 ‘sidhyati’의 주어는 앞의 ‘adhvanāṃ vyavasthā’ 즉, [삼]세[법]의 구분’이다. 이 문장에서

44) 각성 역, p.480.

45) 권오민 역주, p.907.

46) AKBh 298,8-10.

‘卽’의 의미를 갖는 ‘hi’는 ‘iti’가 이끄는 절의 내용인 “yo~so ’tita.”가 ‘atra’를 구체적으로 한정하고 있음을 알려주는 불변화사이다.<sup>47)</sup> 이에 입각해서 유부의 답론을 번역하면 다음과 같다: “이 경우에 즉, 아직 생하지 않는 법은 미래[법]이고, 생겨 아직 소멸되지 않는 [법]은 현재[법]이며, 이미 소멸된 [법]은 과거 [법]이라는 것에 [삼세법의 구분은] 어째서 성립되지 않는가?”

다음의 藏譯에서도 ‘atra’의 번역인 ‘di la’는 ‘iti’의 번역인 zhes bya ba가 한정하는 내용과 연결되어 있어 앞서 설명한 것과 동일한 해석이 보인다.

【藏】 gal te chos kho na bya ba yin na chos de de’i bdag nyid kho nar yod  
 bzhin du ci’i phyir res ’ga’ ’das pa zhes bya | res ’ga’ ni ma ’ongs pa zhes bya  
 ste | dus mam par gzhas pa mi ’grub bo || chos gang ma skyes pa de ni ma  
’ongs pa yin no | gang skyes la ma zhig pa de ni da ltar byung ba yin no | gang  
zhig pa de ni ’das pa yin no zhes bya ba ’di la mi ’grub pa ci zhig yod ||<sup>48)</sup>

[반론:] 만약 바로 법이 작용이라고 하면 이 법은 바로 그 자체로 존재하는데 왜 어떤 때에는 과거[법]이라고 하고 어떤 때에는 미래[법]이라고 하는가? [삼]세[법]을 구분하는 것은 성립되지 않는다. [유부:] 아직 생하지 않은 법은 미래[법]이고, 생겨나서 아직 소멸되지 않은 [법]은 현재 [법]이며, 이미 소멸된 [법]은 과거[법]이라고 하는 이것에 무슨 성립되지 않는 것이 있는가?

47) 이후에 이 문장에 대한 국역을 다룰 때 상세히 다루겠지만, 여기서 ‘hi’를 ‘왜냐하면’의 의미로 보아 “이 경우에(atra) 어째서 [삼세법의 구분은] 성립되지 않는가? 왜냐하면(hi) 아직 생하지 않는 법은 미래[법]이고, 생겨 아직 소멸되지 않는 [법]은 현재[법]이며, 이미 소멸된 [법]은 과거[법]이기 때문이다.”라고 번역할 수 있다 (小谷信千代, etc., p.116을 참조). 하지만 이렇게 하면 두 가지 문제가 생긴다. 먼저 맨 끝 단어 ‘iti’가 문장에서 아무런 역할이 없게 되고 만다. 더불어 근본적으로 전체 내용이 헝클어지게 된다. ‘atra’를 ‘iti’절의 내용에 연결하지 않는 한, 앞뒤 문맥에서 이것이 받을 수 있는 구체적인 내용은 경량부가 반론에서 조건으로 내세우는 “법 자체가 작용인 경우”이다. 따라서 문장을 보충하면 “법 자체가 작용인 경우 어째서 [삼세법의 구분은] 성립되지 않는가?”가 되고, ‘hi’가 이끄는 내용은 그것에 대한 근거가 된다. 문제는 이 문장이 유부의 입장을 제시하는 것이지만 이 학파는 “법 자체가 작용”이라고 보지 않는 것에 있다. 오히려 이러한 주장은 반론자인 경량부의 입장이다. 또한 근거로 제시한 ‘iti’절의 내용은 “법 자체가 작용”인 것을 밝히는 것과 무관하다. 따라서 이 문장에서 ‘hi’는 ‘卽,’ ‘謂’의 의미로 보는 것이 타당하다.

48) D 240B,6-241A,1.

범어 ‘atra’를 한정하는 내용이 문장 내에서 이 단어의 뒤에 위치한다는 것을 고려하면서 현장역을 보도록 하자.

【玄】 謂若作用即是法體 體既恒有 用亦應然 何得有時名為過未. 故彼所立世義不成. 何為不成以有為法未已生名未來 若已生未已滅名現在 若已滅名過去.<sup>49)</sup>

진제가 범어 원전의 ‘atra’를 ‘此中’으로 번역하고 있는 것과 대조적으로,<sup>50)</sup> 현장은 이 말을 번역하고 있지 않다. 범어원전의 맨 끝에 위치한 ‘iti’는 ‘hi’와 함께 도구격의 의미를 갖는 ‘以’로 번역되어 있다.<sup>51)</sup> 현장역의 반론부분은 ‘用亦應然’이 첨가되어 있는 점을 제외하고는 범어 원전과 어순이나 내용에 차이가 없다. 여기서 쟁점이 되는 것은 답론부분을 어떻게 번역하는가이다. 특히 이 부분의 해석가능성을 유의하면서 각성역과 권오민역을 살펴보자.

**【한글대장경】** 말하자면 만일 작용이 곧 법의 자체라고 한다면 자체가 이미 항상 있으므로 작용도 또한 응당 그러해야 할 것이어늘, 어찌하여 어느 때에는 과거와 미래가 된다고 이름하는가. 그러므로 저 세운 바 세(世)의 뜻이 성립되지 않는다(經部가 부정한 말). 어찌하여 성립되지 않는가. 함이 있는 법이 아직 생기지 않은 것을 미래라 이름하며 만일 이미 생겼으나 이미 사라지지 않는 것이면 현재라 이름하며 만일 이미 사라졌으면 과거라고 이름한다(有部の 대답).<sup>52)</sup>

**【권오민】** 이를테면 만약 작용이 바로 법체라고 한다면, 법체가 이미 항유

49) 玄 105a,18-21.

50) 真 258b,22-26: 釋曰 若汝言法即是功能 此法由體恒有 云何有時說為過去 有時說為未來. 是故安立三世不成. 此中何世義不成 若法未生是名未來世 若法已生未滅是名現在世 若法已謝滅是名過去世. “釋에서 말한다. [반론:] 만약 너희 [유부]가 법이 곧 공능이라고 말한다면, 이 법은 [그] 자체로 항상 존재하는데 어째서 어떤 때는 과거[법]이라고 말하며 어떤 때는 미래[법]이라고 말하는가? 따라서 삼세[법]을 확립하는 것은 이루어지지 않는다. [답론:] 아직 생하지 않는 법을 미래세[의 법]이라 하고, 이미 생겨 아직 소멸되지 않은 [법]을 현재세[의 법]이라 하며, 이미 지나가 소멸된 [법]을 과거세[의 법]이라 하는 이 경우에 어째서 [삼]세[법]의 의미가 성립되지 않는가?”

51) 드문 경우지만 ‘iti’는 ‘hi’와 묶여 ‘以’로 한역된다. 『梵漢大辭典』, p.512를 참조.

52) 각성역, p.484.

(恒有)이기 때문에 작용도 역시 마땅히 그러해야 하는데, 어떻게 어느 때를 일컬어 과거니 미래니 할 수 있을 것인가? 따라서 그들(유부종)이 설정한 삼세의 의미는 성립하지 않는 것이다. 어째서 성립하지 않는 것인가? 유위의 법으로서 아직 생겨나지 않은 것을 '미래'라 이름하고, 이미 생겨나 아직 소멸하지 않은 것을 '현재'라 이름하며, 이미 소멸한 것을 '과거'라고 이름하기 때문이다.<sup>53)</sup>

두 국역 모두 답론의 “何為不成”을 그것의 후행절인 “以有為法未已生名未來若已生未已滅名現在 若已滅名過去”과 분리해서 번역하고 있다. 특히 권오민역은 후행절을 “何為不成”의 근거로 보고 있다. 그렇다면, 각성역의 “어찌하여 성립되지 않는가?” 구절과 권오민역의 “어째서 성립하지 않은 것인가” 구절의 주어는 무엇인가? 문맥상 각각의 주어가 ‘저 세운바 세의 뜻’과 ‘그들(유부종)이 설정한 삼세의 의미’인 것은 명백하다. 따라서 “何為不成”에 대한 각성역과 권오민역은 구체적으로 각각 “어찌하여 저 세운바 세의 뜻은 성립되지 않는가?”와 “어째서 유부종이 설정한 삼세의 의미는 성립하지 않은 것인가?”로, 그本意는 “유부가 세운 삼세의 의미는 성립된다”는 것이다.

그러면 다시 유부가 세운 삼세의 의미는 무엇인가? 그 의미는 당연하게도 “아직 생하는 작용을 하지 않은 유위법을 미래[법]이라 하고, 생하는 작용을 하여 아직 소멸되지 않은 [유위법]을 현재[법]이라 하며, 이미 생하는 작용을 마쳐 소멸된 [유위법]을 과거[법]이라 한다.”는 것이다. 이것은 바로 현장역에서 “何為不成”의 뒤에 서술되어 있는 “有為法未已生名未來 若已生未已滅名現在 若已滅名過去”의 내용이다. 따라서 권오민역처럼 이 부분을 “何為不成”의 이유로 보면 전체 문장구조가 “어째서 x는 성립하지 않는가? x이기 때문이다.” 즉, “x이기 때문에 x는 성립한다.”로 되어 주장과 그 이유가 동일한 것이 되고 말며, 각성역처럼 보면 “어째서 x는 성립하지 않는가? x이다.” 즉, “x는 성립된다. x이다.”가 되어 무의미한 동어반복이 되고 만다. 이러한 문제는 이 구절의 현장

53) 권오민 역주, pp.914-915.

역이 범어 원전의 어순을 그대로 따르고 있지만 이 점을 간과하고 한어의 어순에 따라 국역한 것에서 비롯된다. 이 문장에 대한 국역을 다음과 같이 수정할 것을 제안한다.

“[반론:] 말하자면, 만약 작용이 곧 법 자체라면 [법] 자체는 항상 존재하고 작용도 그럴 것이다. 어째서 어떤 때에는 [이 법을] 과거[법]이나 미래[법]이라 하는가? 따라서 저 [유부]가 주장한 [삼세[법]의 의미는 성립되지 않는다. [답론:] 아직 생하지 않은 유위법을 미래[법]이라 하고, 이미 생겨 아직 소멸되지 않은 [유위법]을 현재[법]이라 하며, 이미 소멸된 [유위법]을 과거[법]이라 하는 것에 [삼세법의 의미는] 어째서 성립되지 않는가?”

#### 4. 과거수동분사, 기타

앞서 언급한 것들 이외의 몇 가지 국역의 오류는 범어의 과거수동분사(bhūte kṛdanta)와 불변화사(avyayapada)에 대한 현장의 번역문체를 명확히 이해하지 못한 것에서 기인한다. 먼저 과거수동분사를 포함하고 있는 문장부터 보자.

yadi cātītānāgataṃ na syād asadālabanaṃ vijñānaṃ syāt.<sup>54)</sup>

이 문장에서 ‘atītānāgata’는 짝을 이룬 두 명사인 ‘atīta’와 ‘anāgata’의 병렬복합어(dvandva)이다. 이러한 복합어는 문법적으로 중성명사, 단수로 취급된다.<sup>55)</sup> 여기서 ‘atīta’와 ‘anāgata’는 과거수동분사로 각각 ‘過去’, ‘過’와 ‘未來’, ‘未’로 한역된다. 그 의미는 앞에서 이미 보았듯이 시간으로서의 ‘과거’와 ‘미래’이거나 존재로서의 ‘과거에 속하는 것[過去法]’과 ‘미래에 속하는 것[未來法]’이다. 현장은 이 문장을 다음과 같이 번역한다.

54) AKBh 295,18-19.

55) Robert and Sally Goldmans, *op. cit.*, p.242를 참조.

【玄】 若去來世境體實無 是則應有無所緣識.<sup>56)</sup>

범어원전과 대비할 때, 현장역에는 강조를 위한 ‘體’와 ‘實’이 첨가되어 있다. 쟁점이 되는 ‘atītānāgata’의 번역은 ‘去來世境’이다. 국역에서 ‘去來世境’을 어떻게 해석하는지 보자.

**[한글대장경]** 만일 과거와 미래의 세상인 대상의 자체가 없다면 이는 곧 반연할 바의 인식이 응당 없을 것이니<sup>57)</sup>

**[권오민]** 그런데 만약 과거·미래세라는 대상 자체가 실로 존재하지 않는다고 한다면 마땅히 소연을 갖지 않는 식[無所緣識]이 존재해야 할 것이지만,<sup>58)</sup>

‘去來世境’을 각성은 “과거와 미래의 세상인 대상”으로, 권오민은 “과거·미래세라는 대상”으로 번역하고 있다. 먼저 ‘世’는 범어 ‘adhvan’의 역어이므로 각성역에서의 ‘세상’이 아닌 권오민역에서의 시간상의 의미인 ‘세’로 보는 것이 타당하다. 여기서 논의의 초점은 ‘去來世’와 ‘境’을 국역에서 어떻게 연결하고 있는가이다. 각성은 ‘去來世境’을 ‘과거와 미래의 세상’=‘대상’으로 분석하고 있다. 이때 무엇이 ‘세상’이냐는 것이 문제이지만, 만약 이것을 法이라고 한다면 이 복합어가 의미하는 것은 ‘과거법인 대상’과 ‘미래법인 대상’이다. 반면에 권오민은 ‘去來世境’을 ‘과거세·미래세’=‘대상’으로 분석하고 있다. 이 경우 이것이 의미하는 것은 시간으로서의 ‘과거인 대상’과 ‘미래인 대상’이다. 즉, 각성역에서는 실유하느냐 실유하지 않느냐 하는 대상이 法인 반면, 권오민역에서는 그 대상이 시간이다.

유부에서의 시간은 객관적으로 독립된 실체가 아니라 유위법에 근거하여 설정한 개념일 뿐이다.<sup>59)</sup> 또한 전체 문맥상 『구사론』의 <삼세실유설>이 시간

56) 玄 104b,17-18.

57) 각성 역, p.481.

58) 권오민 역주, p.909.

59) 권오민, 『아비달마불교』, p.97.

으로서의 과거와 현재와 미래의 실유를 다루는 것이 아니라 존재로서의 과거 법과 현재법과 미래법의 실유를 다루는 것은 주지의 사실이다. 따라서 실유의 대상으로서의 ‘去來世’를 과거세와 미래세로 번역하는 것은 오류이다. 위의 현장역에 대한 국역으로 다음을 제안한다:

“만약 과거세[의 법]과 미래세[의 법]인 대상 [그] 자체가 실제로 존재하지 않는다면, 인식대상[所緣]이 없는 식이 있게 되고 말 텐데.”

현장역을 국역하는데 어려움을 야기하는 것 중에는 범어 불변화사의 漢譯語도 있다. 불변화사는 문장 내에서 접속사나 부사 혹은 부사구의 역할을 한다. 구체적인 예를 범어원전과 비교를 통해서 보자.

tasmān na sidhyati sarvathāpy atrādhvatrayam, yady abhūtvā bhavati iti na iṣyate bhūtvā ca punar na bhavatīti.<sup>60)</sup>

‘sarvathā’는 ‘一切種’, ‘皆’ 등으로 한역되는 불변화사이다. 이 단어는 문장 내에서 ‘어떠한 방법을 통해서’, ‘모든 점에 있어서’, ‘전부’ 등의 의미를 갖는다. ‘sarvathā’ 뒤에 나오는 ‘api’는 보통 ‘~도’의 뜻을 가지며 숫자 뒤에 위치할 경우 ‘모두’, ‘다’의 뜻을 갖는다. 이렇게 두 단어가 함께 묶여 부사구로 쓰일 경우, ‘어떠한 방법으로도’, ‘모든 관점에서 다’, ‘전부 다’와 같은 의미를 표현한다. 그럼 이 문장에 대한 현장역을 보자.

【玄】 故不許法本無今有有已還無 則三世義應一切種皆不成立。<sup>61)</sup>

이 현장역은 조동사 혹은 부사 역할을 하는 ‘應’이 첨가되어 있는 점을 제외

60) AKBh 298,17.

61) 玄 105a,26-27.



하고는 범어원전에 대한 직역이다. 문제의 소지가 되는 부사구 ‘sarvathā-api’는 위에서 살펴본 대로 ‘一切種-皆’로 번역되어 있다. 현장이후 『구사론』의 주석자들 사이에 이 부사구에 대한 해석의 차이가 있다. 먼저 普光의 『俱舍論記』를 살펴보자.

【光記】 故不許法體本無今有有已還無 則三世義皆不成立. 若三世義不成立者 應一切種諸有為法皆不成立.<sup>62)</sup>

보광은 ‘三世義’와 ‘一切種’을 병렬하여 분석한다. 이 경우 ‘一切種’은 부사구가 아니라 ‘모든 종류의’를 의미하는 형용사나 ‘모든 종류’를 의미하는 명사 역할을 한다. 보광은 ‘一切種’이 다른 것이 아니라 ‘諸有為法’이라고 밝힌다. 따라서 이것은 현장역 내에서 ‘三世義’와 마찬가지로 ‘不成立’의 주어이다. ‘一切種’에 대한 기존의 두 국역은 보광의 해석에 따른 것이다.

**[한글대장경]** 그러므로 법이 본래 없다가 지금에 있으며 있었다가 도로 없어졌다고 인정하지 않을 것이니三世(世)의 뜻과 응당 여러 가지 것이 모두 성립하지 못한다.(經部에서 반박함)<sup>63)</sup>

**[권오민]** 따라서 ‘법은 본래 없었다가 지금 존재[本無今有, 즉 현재]하며, 존재하다가 다시 비존재로 돌아간다[有已還無, 즉 과거]’는 사실을 인정하지 않는다면 삼세의 의미는 [이루어질 수 없으며], 마땅히 일체종(一切種)의 유위법도 모두 성립하지 않는다고 해야 하는 것이다.<sup>64)</sup>

그러면 보광의 해석과는 다른 圓暉의 疏를 보자.

【頌疏】 故不許法本無今有有已還無 則三世義皆不成立.<sup>65)</sup>

62) 光記 311c,21-23.

63) 각성역, p.484.

64) 권오민 역주, p.915.

65) 頌疏 930a,4-5.

소에서는 ‘一切種’이라는 단어 자체가 없다. 원휘는 ‘sarvathā’가 ‘一切種’뿐만 아니라 ‘皆’로도 한역되며 ‘api’ 또한 ‘皆’로 한역되는 점에 의거해 ‘sarvathā’와 ‘api’를 이 말로 통합하고 있다. 따라서 寶光의 記에서와는 달리 술어 ‘不成立’의 주어는 ‘三世義’일 뿐이고 유위법일 여지가 없다.

범어 문장에서 ‘sarvathā’는 불변화사이므로 어떤 경우에도 주어가 될 수 없다. 보광의 해석은 현장역에 포함되어 있는 ‘種’의 사전적 의미 가운데 하나인 ‘종류’에서 기인한 것으로 보인다. 하지만 『구사론』의 이 문장은 이전에 소개했던 世友 등 네 논사의 <삼세실유설>에 대한 세친의 비판적 결론이다. 이 점을 고려한다면 원휘의 疏에서처럼 부사 혹은 부사구로 보는 것이 타당하다. 위의 현장역에 대한 다음의 국역을 제안한다.

“그러므로 법이 본래 존재하지 않다가 이제 존재하게 되는 것과 이미 존재하다가 도로 존재하지 않게 되는 것을 인정하지 않는다면, 삼세[법]의 의미는 [앞서 언급된] 모든 종류[의 실유론]을 통해서도 성립되지 않아야 한다.”

#### IV. 나가는 말

현장역을 국역하는 과정에서 나타나는 문제점은 역자의 한문 자체에 대한 이해부족에서 비롯되기 보다는 그것의 문체를 정확히 파악하지 못한 것에서 기인한다. 현장역은 말 그대로 범어로부터 한어로의 번역이다. 따라서 이것은 통상적인 한문과는 달리 범어의 색채를 강하게 띠고 있다. 범어의 영향은 어휘뿐만 아니라 문법에도 나타난다. 현장역의 언어는 범어의 각 단어가 가지는 여러 가지 의미를 함축하고 있으며, 한어에는 없는 문법적 요소를 표현하고 있다. ‘過去’가 ‘과거’와 ‘과거법’ 둘 다를 의미하는 것이 전자의 예이며, 원방법이 ‘應’으로 표현되는 것은 후자의 예이다. 따라서 이러한 용어를 포함하고 있는 문장을 국역할 경우에는 전후 문맥을 살펴 이들 역어에 어느 의미가 가장 합당

한지를 확인할 필요가 있다.

다수의 경우 현장역은 한어의 어순이 아니라 범어의 어순을 따르고 있다. 이것은 한어에는 생소한 문법인 범어의 관계대명사 등을 표현하기 위한 불가피한 조치이다. 하지만 한어에 정상적이지 않은 어순은 수식어와 피수식어를 거꾸로 이해하게 만들거나, 앞뒤 문장을 잘못 끊거나 붙여 읽게 해서 문맥을 엉뚱하게 파악하게 하는 문제를 일으킬 수 있다. 특히 계송에서 원전은 원전대로 운율을 맞추기 위해, 한역은 한역대로 文句의 수를 맞추기 위해, 어순이 도치되어 있는 경우가 많다.

『구사론』의 <삼세실유설> 부분을 살펴볼 때, 현장역은 범어의 어휘와 문법적 요소를 정해진 문체의 틀 속에서 형성하고 있다. 다행스럽게도 이 틀은 현장역을 범어원전과 대조하여 읽을 경우 어렵지 않게 파악되며 또 정형화할 수 있다. 문체에 대한 정형화 작업과 이것을 통한 데이터 베이스 구축은 단지 『구사론』의 정확한 국역을 위한 것만이 아니다. 이것은 『大毘婆沙論』과 같은 범어원전이 소실된 논서를 국역하는 작업에도 토대로 활용될 수 있다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전자류

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubhandhu*, P. Pradhan (ed.), (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute), 1967.
- AKV *Abhidharmakośavyākhyā - the Work of Yaśomitra*, U. Wogihara (ed.), (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store), 1989.
- D *Chos mñon pa 'i mdsod kyi bśad pa* (Toh. 4090).
- 玄 玄奘, 『阿毘達磨俱舍論』 (T. 29, no. 1558).
- 眞 眞諦, 『阿毘達磨俱舍釋論』 (T. 29, no. 1559).
- 光記 普光, 『俱舍論記』 (T. 41, no. 1821).
- 頌疏 圓暉, 『俱舍論頌疏論本』 (T. 41, no. 1823).
  
- L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté*, Paris: Paul Geuthner, 1923.
- Robert P. Goldman and Sally S. Godman, *Devavāṇīpraveśikā - An Introduction to the Sanskrit Language*, Berkeley: Center for South Asia Studies, U. of California, Berkeley, 1999.
- 金岡照光, 『佛教漢文の讀み方』 (東京: 春秋社), 1980.
- 小谷信千代, etc., 『俱舍論の原典研究 - 隨眠品』 (東京: 大藏出版株式會社), 2007.
- 稻葉正就, 『チベット語古典文法學』 (京都: 法藏館), 1986.
- 丘山新, 「漢譯佛典の文體論と翻譯論」 (『東洋學術研究』 22-2, pp. 82-96), 1983.
  
- 각성 역, 『구사론』 (서울: 동국역경원), 1989.
- 권오민 역주, 『아비달마구사론』 (서울: 동국역경원), 2002.
- 권오민, 『아비달마불교』 (서울: 민족사), 2006.
- 櫻部建, 정호영 옮김, 『아비달마의 철학』 (서울: 민족사), 1993.
- 임병권, 「한역 불전 언어의 특징 초고」 (『불교학연구』 30, pp. 272-303), 2011.

- *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* (Tokyo: The Reiyukai), 1997.
- *Tibetan-Sanskrit Dictionary* (Kyoto: Risen Book Co.), 2009.
- 『梵漢大辭典』(台北: 嘉豐出版社), 2005.
- 『梵和大辭典』(東京: 鈴木學術財團), 1979.
- 『동아 새국어사전』(서울: 두산동아), 2003.

## How to interpret Xuanzang's translation of the *sarvāstivāda* in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Woo, Jeson  
Professor  
Dongguk University

Xuanzang is an eminent Buddhist scholar and translator in the 7th century Tang dynasty of China. Exerting a strong influence upon especially the fields of Abhidharma and Yogācāra, his translations have become a fundamental basis of the development of Buddhist studies in East Asia. This paper aims at investigating the terminology and the style of Xuanzang's translation. For this, it focuses on the part of *sarvāstivāda* in the *Abhidharmakośabhāṣya*, reading it by comparison with its Sanskrit text, Tibetan translation, and Paramārtha's Chinese translation. Xuanzang's translation is characterized as follows: 1) Its style is both literal and liberal. While its most parts are a literal translation, the parts whose meaning of an original text is unclear are a liberal translation. 2) Xuanzang's translation consists in a mixture of Sanskrit and Chinese word order. This causes a misreading not infrequently when one only follows Chinese order. 3) Xuanzang's translation uses an identical Chinese word for a particular Sanskrit term regardless of its various meanings. For this reason, the meaning of the same word becomes differentiated in accordance with its different contexts. 4) Either employs Xuanzang's translation an identical Chinese word to notify a specific Sanskrit grammar. Since a Sanskrit grammar plays a different role case by case, this Chinese word too should be differently interpreted according to what it expresses. The lack of understanding such characteristics of Xuanzang's translation leads to errors in its Korean translations now available.

Keywords

Chinese translation of Buddhist texts, Xuanzang, Style of translation, Word order,  
*Abhidharmakośabhāṣya*

2016년 07월 12일 투고

2016년 09월 01일 심사완료

2016년 09월 03일 게재확정

