

# ‘고귀한 (이의) 네 진리’를 담은 표현의 문법적 문제와 초기불교의 이해에 대하여

강성용

서울대학교 인문학연구원

citerphil@snu.ac.kr

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| I. 들어가는 말                              | IV. 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에서의 맥락과 과잉해석 |
| II. 네 진리를 나타내는 표현의 문법적 문제              | V. 과잉해석을 구성하는 요소들과 그 문제          |
| III. 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」과 노먼(Norman)의 해결책 | VI. 고귀한 (이의) 네 진리 해석의 문제         |

## 요약문

「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에 나타나는 ‘고귀한 (이의) 네 진리’를 나타내는 표현들은 표면적인 문법면에서 심각한 문제를 안고 있다. 이 문제는 이미 벨러(F. Weller)가 진지하게 다루기 시작했고, 노먼(K. R. Norman)이 가장 설득력 있는 방식으로 해명하였다. 그 내용은 “*idaṃ dukkham*”과 같은 단순한 표현 형태가 나중에 “*ariya-sacca*”라는 어구의 삽입을 통해 “*idaṃ-dukkha-m-ariya-sacca*”라는 통상적인 문법에 어긋나는 겹낱말을 구성하게 되었다는 것이다. 여기에 나타나는 모음충돌을 피하기 위해 썬디로 삽입된 -m이 나중에 오해를 불러일으키는 출발점이 된다.

이러한 불교 전승사와 인도 언어사의 역사적 발전상에 대한 이해를 토대로 삼은 노먼의 탁월한 해명에도 불구하고, 현재 전승되는 형태의 텍스트 자체에 물역사적으로 정

당성을 부여하면서 불교사상사의 내용을 새롭게 이해해 보고자하는 시도들이 최근들어 제기되고 있다. 이러한 시도들은 상충되는 내용을 포괄하기 위한 과잉해석에 기초할 수밖에 없고, 이러한 과잉해석은 불교전통뿐 아니라 인도문화사 전반에 대한 부정확한 이해에 기초하고 있다는 것을 밝히고자 한다. 구체적으로 “진리”(sacca) 개념을 중심으로 한 하비(P. Harvey)의 해석을 예로 들어서, 그 구조적인 오류를 지적하고자 한다. 이는 구체적인 한 해석의 오류를 밝히는 것을 통해 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에 투영되어 있는 서로 일관되지 않은 층위들이 맞물려 있는 텍스트의 구조적인 문제를 드러내는 일을 포함하게 되고, 나아가 불교전승의 역사적 전개 양상을 불교 교리체계의 구축이라는 측면에서, 특히나 중요한 ‘고귀한(이의) 네 진리’를 중심으로 해서 명확하게 드러내 주게 될 것이다.

#### 주제어

고귀한 (이의) 네 진리, ariya-sacca, 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」, dukkhasamudaya, dukkhanirodha

## I. 들어가는 말

불교전승이 가르치는 바의 핵심이라고 하면 거의 모든 이들이 ‘고귀한(이의) 네 진리’[catvāri-āryasatyāni/cattāri ariya-saccāni/四聖諦]를 언급할 것이다. 하지만 이 ‘네 진리’를 가리키는 이름 혹은 표현들이 어떻게 이해되어야 하는지에 대해서는 해명되어야 할 문제들이 많다. 이 논의를 진행시키자면, 불교의 최초기 전승에 대한 언어학적 이해를 전제로 하고 구체적으로 어떻게 네 진리를 가리키는 표현들과 그리고 그와 연관된 교리체계가 구축되어 왔는지에 대한 개괄이 필요하다. 본 논문에서는 분량의 제한을 고려하여, 수많은 기존의 논의들에 포함되어 있던 중요한 쟁점들의 핵심과 직접 연관되는 논의들을 검토하고 난 뒤에 최근에 제시된 몇몇 주장들이 논쟁의 출발점에서 지적되었던 논점들을 소화하고 있지 못하다는 한계를 지적하고자 한다. 이를 통해 독자들은 네 진리를 축으로 삼아 불교적 세계관을 구축하게 된 역사적 전개에 대한

가장 설득력 있는 설명 방식을 이해할 수 있으리라 기대한다. 특히 네 진리에 대한 전형을 제공하는 텍스트인 「가르침의 바퀴를 처음 돌림 (쭈뜨라)」 [Dharmacakrapravartana(-sūtra)/初轉法輪(經)]라는 텍스트의 전승 과정 자체가 바로 네 진리의 구축과정과 맞물려 있음을 보게 될 것이며, 이 텍스트의 다층적 구성이 구조적으로 네 진리의 내용을 해석하는 문제를 만들어 내고 있는 측면도 이해할 수 있게 될 것이다. 결국 역사적 발전사를 떠난 해석의 시도가 갖는 구조적인 한계를 다시 한 번 확인하게 될 것이며, 나아가 텍스트 해석의 문제가 어떻게 언어사에 대한 이해와 사상사의 재구성 문제와 직접 맞물리게 되는지 구체적인 예를 통해 목격하게 될 것이다.

불교전승 안에서 네 진리에 대한 가장 권위있는 전거는 바로 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」이라는 텍스트이다. 이 텍스트가 분다의 가르침을 대표하는 텍스트로 자리잡게 되는 맥락이 있고, 이 맥락은 다시 네 진리를 불교 교리체계의 중심축으로 세우게 된 역사와 맞물려 있다. 불교의 전승을 온전하게 체계화시켜 전해오는 전통들 중에서도 빠알리(Pāli)전승을 중심으로 논의를 진행할 것인데, 이는 분다가 사용했던 언어에 가까운 인도중세어를 사용한 전승이기 때문이다.<sup>1)</sup> 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」은 빠알리전승에서 크게 두 판본으로 전해진다. 『출가공동체 규율 모음집』[Vinaya] 안의 「마하박가」(Mahāvagga I, pp.10ff.)와 SN에서 전해진다. 그런데 후자(SN. V, pp.420-430)는 전자의 텍스트를 그대로 가져온 것으로 보인다. 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에 속하는 내용뿐 아니라 『출가공동체 규율 모음집』에서 이 대목이 삽입되는 맥락을 만들어 주도록 고안된 배경이야기가 함께 후자의 안에 삽입되어 들어가 있기 때문이다.<sup>2)</sup> 따라서 전자의 텍스트를 근거로 삼는 것이 가장 설득력있는 선택이라고 할 수 있다.

1) 빠알리가 분다의 모어는 아니지만 중요한 전승언어인 사정에 대해서는 강성용, 「뒹, 빨리를 배운다고? 그게 되나? — 빨리(Pāli)란 무엇이며 어떻게 배워야 하는가, 『철학과 현실』 제62호 (서울: 철학과 현실사, 2004), pp.139-153을 보라.

2) Lambert Schmithausen, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ in Early Buddhism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, hrsg. K. Bruhn und A. Wezler(Wiesbaden, 1981), pp.199-250의 p.202를 보라.

## II. 네 진리를 나타내는 표현의 문법적 문제

네 진리에 대한 비판적인 논의의 본격적인 출발점이자 지금까지도 논쟁의 방향성을 규정하고 있는 연구는 바로 노먼(Norman)의 논문이었는데,<sup>3)</sup> 노먼의 논문도 아래의 네 진리를 표현하는 빠알리 구절에서 시작한다. Vin. I, p.10,26-38에 네 진리는 다음과 같이 표현되어 있다. 논의를 간편하게 하기 위해 각 진리를 직접 언급한 표현들만을 남기고, 또 네 진리 각각에 (1), (2), (3), (4)로 번호를 부여한 다음 내용상 무시해도 좋은 부름격(vocative) 삽입구를 괄호 안에 넣으면 다음과 같다.

- (1) idam (kho pana bhikkhave) dukkham ariyasaccaṃ. ...
- (2) idam (kho pana bhikkhave) dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ. ...
- (3) idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodham ariyasaccaṃ. ...
- (4) idam (kho pana bhikkhave) dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ ...

여기 (2), (3)에서 “dukkhasamudaya”와 “dukkhanirodha”는 남성명사이다. 따라서 -m으로 끝나는 대상격(accusative)로 해석되거나 혹은 뒤따르는 중성명사 “ariyasacca”에 맞추어 중성으로 격이 바뀌었다는 해석을 해야만 하는 상황이다. 앞선 대명사의 중성형 “idam”과 맞지 않는 것도 추가적인 문제이다. 빠알리에서 “samudaya”와 “nirodha”가 중성으로 사용된 예는 확인된 바 없고, 실제로 남성으로 정확하게 “-samudayo”와 “-norodho”로 표현된 경우들은 네 진리의 맥락 안에서(예로 DN. II, p.308,1; MN. I, p.48,29; I, p.49,1-2; I, p.62, 21; III, p.250,32 등<sup>4)</sup>) 자주 확인되는 바이며, 후대 전통은 여기 언급된 텍스트의 대목

---

3) K. R. Norman, “The Four Noble Truths: A Problem of Pāli Syntax”, *Indological and Buddhist Studies Volume in Honour of Professor J. W. de Jong* ed. by L. A. Hercus et al.,(Canberra, 1982), pp.377-391. [orig. publ. Canberra, 1982; reprinted as “The Four Noble Truths”, K. R. Norman, *Collected Papers* Vol. II, Oxford: Pali Text Society, 1991, pp.210-223].

4) Norman, *op. cit.*, p. 211; Friedrich Weller, “Über die Formel der vier edlen Wahrheiten”, *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 3/4(Berlin, 1940), pp.73-79.

에 대해서도 남성으로 이해하고자 하는 경우가<sup>5)</sup> 확인된다.

이 심각한 문제에 대한 분명한 문제의식과 나름의 해결책을 최초로 제시한 것은 벨러(Weller)였다. 우선 언급할 만한 점은 1940년에 이미 벨러가 여러 필사본과 전승을 고려하고서, 이 대목의 문제가 전승상의 오류에서 비롯된 것이 아니며, 빠알리전통이 보존해 온 전승의 정확한 형태를 반영하고 있다는 판단을 내렸다는 사실이다.<sup>6)</sup> 그리고 이어진 주석서와 다른 빠알리경전들의 내용을 근거로 벨러가 내린 결론은 이 정형구 안에서 “samudaya”와 “nirodha”를 대상격으로 해석하는 방식은 내용상 불가능하다는 것이었다. 그렇다면 형태상 명백하게 남성 임자격이 되지 못하는 이 상황을 어떻게 타개할 것인가? 이 질문에 대해 벨러는 우선 분다의 모어를 마가디(Māgadī)라고 하고(p.76) 이 정형구가 원래 마가디로는 아래와 같았을 것이라고 재구성해 낸다.<sup>7)</sup>

- (1) dukkhe aliyāsacce
- (2) dukkhasamudaye aliyāsacce
- (3) dukkhanilodhe aliyāsacce
- (4) dukkhanilodhagāminī paṭipadā aliyāsacce

여기에서 (4)의 경우는 분다 자신이 사용한 언어, 즉 벨러가 말하는 마가디에서도 구분이 되기 때문에 문제가 되지 않았다. 벨러의 핵심적인 해결책은 바로 마가디에서 남성과 중성의 임자격이 모두 -e로 끝나는데,<sup>8)</sup> 빠알리 형태로 고치고자 했던 사람들이 남성과 중성을 구분하지 못한 채 기계적으로 모든 -e를 -m으로 바꾸다 보니 생겨난 문제라는 것이다. 요즘 학자들의 용어로 하자면

---

5) Weller, *op. cit.*, p.73, n.3.

6) Weller, *op. cit.*, p.74.

7) Weller, *op. cit.*, p.76. 괄호 속 번호는 필자의 첨가. 마가디의 일반적인 특징을 크게 셋으로 꼽자면 -e가 임자격에서 격뒤틀토로 사용된다는 것과 r과 l이 모두 l로 대체되며 s가 ś로 대체된다는 점이다. 이러한 고려가 반영된 형태라고 할 수 있다.

8) Hinüber, Oskar von, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, 2. erweiterte Auflage(Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001), p.106, §89-90를 보라.

과잉빠알리화(hyperpālism)의<sup>9)</sup> 결과라는 것이다. 벨러가 1940년에 이미 제시한 판단들 가운데, 후대의 논의에서 무시되거나 주목 받지 못한 대목으로 특히 필자가 지적하고자 하는 두 가지 점이 있다. 과잉빠알리화가 네 진리 정형구에서의 문법적인 문제들을 만들어낸 원인이라고 한다면, 첫째는 이 변형이 필사본전송 상에서 만들어졌을 가능성이 높다는 사실이다. 기계적으로 -e를 -m으로 대체하는 일을 설명하기에는 필사본전송 과정의 오류를 상정하는 편이 더 설득력이 있다고 보인다.<sup>10)</sup> 또 하나는 이러한 과잉빠알리화의 오류로 생겨난 정형구는 (아마도 거의 확실하게) 단일한 필사오류에서 비롯되었을 것이라는 사실이다.<sup>11)</sup>

아마도 벨러의 작업을 알지 못했던 것으로 보이는 요한손(Johansson)은 1973년에<sup>12)</sup> 이 문제에 대해 몇 가지 해결책을 나름대로 모색하고 제시한다.<sup>13)</sup> (1)과

9) 과잉빠알리화(hyperpālism)와 과잉쌍쓰끄리따화(hypersanskritism)에 대해서는 von Hinüber, *op. cit.*, p.156, §179를 보라. 한국어 자료로는 강성용, 앞의 논문, pp.174-175를 보라.

10) Weller, *op. cit.*, pp.78-79에 주목할 만한 언급이 있다:

So sehe ich den einzigen Weg, jene beiden Formen *dukkhasamudayaṃ* und *dukkhanirodham* in dieser Formel zu erklären, darin, daß sie schriftlich aus ihrer Māgadhī-Fassung ins Pāli übersetzt wurde. Ähnliches is ja mit den Edikten Aśokas auch geschehen. Die Formeln der vier Wahrheiten, welche die Formen *dukkhasamudayaṃ* und *dukkhanirodham* enthalten, gingen dan auf ein einziges anfängliches Pāli-Manuskript zurück.

그래서 *dukkhasamudayaṃ*과 *dukkhanirodham*이라는 저 두 형태를 이 정형구 안에서 설명하려면 이것들이 마가디판본에서 빠알리로 문자기록 상에서 번역되었다고 하는 것이 유일한 길이라고 나는 생각한다. 비슷한 일이 아쇼카(Aśoka)의 칙령에서도 일어났다. 이 “*dukkhasamudayaṃ*”과 “*dukkhanirodham*”이라는 형태들을 포함하는 네 진리의 정형구는 단 하나의 초기의 빠알리필사본으로 환원된다.

따로 인용하지 않는 한 모든 번역은 필자 자신의 것이다.

11) Weller, *op. cit.*, p.78은 “..., letzten Endes aus einer einzigen Quelle geflossen sind.”(..., 결국에는 유일한 하나의 원천에서 흘러나온 것이다.)라고 표현하고 있으며, 곧바로 서로 다른 필사본전송 과정에서 같은 오류가 발생할 가능성이 논리적으로 아예 배제되지 않는다는 점도 언급한다.

12) Norman, *op. cit.*에서는 요한손의 1973년 판본을 인용하는데, 필자가 확보한 판본은 1977년 제2판이다. 요한손은 이 텍스트의 여러 판본을 다양한 제목으로 출간한 것으로 파악된다.

13) Johansson, Rune E. A., *Pali Buddhist Texts Explained to the Beginner*. 2nd ed.(London: Curzon Press, 1977), p.24:

Probably *dukkhaṃ* and *paṭipadā* should be understood as nom. and translated “truth (which is) pain” = “truth about pain”; *dukkha-samudayaṃ* and *dukkha-nirodham* are probably possessive compounds adjectively related to *saccaṃ* and therefore nom. sg. nt., literally “pain-originating truth”, i.e. “truth about the origin of pain”, “truth about the cessation of pain”. There are other possibilities: *dukkhaṃ* may also be adj., and so the same type of attribute as *dukkha-samudayaṃ* taken as poss. compound; it may also be

(4)는 단순하게 “*dukkha*”와 “*paṭipadā*”를 임자격으로 해석하고 (2)와 (3)에 대해서는 몇 가지 가능성들을 언급한 채로 결론을 내리지 않는다. 여기에서 주목할 점은 요한손의 저술 자체가 빠알리 입문교재로 고안된 단행본이라는 점이다. 다시 말해서 요한손이 빠알리 초급 강독교재에서 독자에게 제시할 만한 정보는 초보 학습자들이 막 배운 초급 문법에(만) 입각해서 내릴 수 있는 모든 가능한 판단들을 —예로 대상격이 곳때격처럼 주제를 제시하는 용례로 사용될 수 있다거나 하는 판단을— 제시해 주는 것이다. 따라서 인도중세어 전체와 불교사상사의 맥락을 고려하고 설명하기를 시도하는 저작이 아니었다는 사실이 고려되어야 할 필요가 있다.

노먼이 1982년에 지적하는<sup>14)</sup> 벨러와 요한손이 제시한 논의의 한계는 이렇다. (2)와 (3)의 경우 왜 -o 형태로 제시되는 다른 경우들이 있으면서도 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에서는 -m의 형태가 유지되고 있는지 설명하지 못한다는 것이고, 요한손의 설명은 (2), (3)과 (1), (2)가 동일한 형식을 취해서 동일한 해석의 패턴으로 이해될 수 있어야 한다는 일반적인 기대를 아예 무시한다는 사실이다. 그리고 이 지적은 정확하게 핵심을 짚어내고 있다. 그럼에도 필자가 벨러와 요한손의 논의를 여기에서 제시하는 이유는 바로 이들의 주장과 근거가 지속적으로 재생산되고 반복되고 있다고 할 만한 일이 벌어지고 있기 때문이다.

### III. 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」과 노먼(Norman)의 해결책

이제 문제를 해결하기 위해서는 문법에 맞지 않는 표현으로 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」 안에 네 진리가 나타나는 큰 맥락을 고려해야 한다. 필자는 논

---

taken as acc. sg. of the noun, because acc. is sometimes used as a “case of reference”, although the loc. is more common in this function; ...  
 이 대목은 Norman, *op. cit.*, pp. 210-211에 인용되어 있다.  
 14) Norman, *op. cit.*, p. 212.

의를 간편하게 하기 위해 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에서 첫 다섯 제자들을 향한 분다의 가르침이 제시되는 대목의 맨 앞 부분을 세 대목으로 나누고자 한다. [첫째 대목] (=Vin. I, p.10,10-25; Mahāvagga 1.6.17-18)과 [둘째 대목] (=Vin. I, p.10,26-38; Mahāvagga 1.6.19-22)과 [셋째 대목] (=Vin. I, p.11,1-36; Mahāvagga 1.6.23-29)으로 나누고자 한다. [첫째 대목] 에서 분다가 가르침을 펴면서 처음으로 제시하는 것이 ‘쓸림 없는 중간 길’[majjhimā paṭipadā]이다. 출가수행자가 빠지지 말아야 할 두 가지 극단이 있는데, 감각적 만족을 주는 대상을 갈망하는 저급한 태도와 자기자신을 괴롭히는 고행 자체를 목적으로 삼는 의미 없는 태도이다. 분다 자신이 이 두가지를 피하는 길, 즉 쓸림 없는 중간 길을 깨달았다고 말한다. 그리고 이 쓸림 없는 중간 길이 바로 지혜와 깨달음과 니르바나(nirvāṇa/nibbāna/涅槃)로 이끈다고 설명한다.<sup>15)</sup> 그리고 나서 무엇이 이 쓸림 없는 중간 길인지를 설명하는데, 그것은 바로 ‘여덟 단계 고귀한 길’[ariya aṭṭhaṅgiko maggo]이라고 말한다. 그리고 그 여덟 단계 고귀한 길의 내용이 제시된다.

[둘째 대목] 은 [첫째 대목] 에 뒤이어 아무런 텍스트 상의 접속이나 주제상의 이행 장치 없이 네 진리를 설명한다. 그 형태가 앞서 문제의 네 진리 표현으로 제시된 형태이다. 그런데 [셋째 대목] 은 또 다시 네 진리를 설명하는데, [둘째 대목] 의 뒤에 그 어떤 텍스트 구성상의 연결도 없이 곧바로 다시 네 진리를 다른 방식으로 설명하고 있다.<sup>16)</sup> 여기에서 [둘째 대목] 부터 [셋째

15) Vin. I, p.10,15-17:

... majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇṇā nānakaraṇṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati.

‘그리간 이’는 이(쓸림 없는) 중간 길을 깨달았는데, [이 쓸림 없는 중간 길은] 통찰을 주고 알게 만듦과 가라앉힘과 지혜와 깨달음과 니르바나로 이끈다.

16) Vin. I, p.11,1-18에 있는 [셋째 대목] 에 제시된 네 진리에 대한 설명을 노면이 간추린 방식에 따라 정리하면 이렇다:

idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan’ idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ ... pariññātaṃ ... idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ ti me bhikkhave āloko udapādi. taṃ kho pan’ idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ pahātabbaṃ ... pahīnaṃ ... idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan’ idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikātabbaṃ ... sacchikataṃ ... idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ ti me bhikkhave ... āloko udapādi. taṃ kho pan’ idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ bhāvetabbaṃ ... bhāvītaṃ ...

대목] 까지의 맥락 없는 나열이 분명하게 보여주듯이 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」은 분다가 처음 가르침을 편 내용이라거나 역사적인 기록과는 거리가 먼 편집과 증감을 겪은 결과물이다.<sup>17)</sup> 이 맥락에서 우리는 과연 이 [첫째 대목] 부터 [셋째 대목] 까지에 나타나는 많은 내용의 중복과 정리되지 않은 나열을 어떻게 이해해야 할 것인가의 질문을 던지게 된다.

우선 이미 알려진 바와 같이 네 진리를 표현하는 표현들은 빠알리전승 내에서도 몇 가지 유형으로 나뉠 수 있게 정형화되어 있다. 노먼은 이것들을 다섯 가지 유형으로 분류하고 제시하는데 각각을 “introduction set”, “enlightenment set”, “gerundival set”, “basic set”, “mnemonic set”이라고 부르고 있다.<sup>18)</sup> 노먼의 결론은 네 진리의 가장 원초적인 유형은 “basic set” 형태라는 것인데, 그 형태는 MN. I, p.23,14와 같은 곳에 나타나는 “idaṃ dukkhaṃ, ayaṃ dukkha-samudayo, ayaṃ dukkha-nirodho, ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā”<sup>19)</sup>라고 할 수 있다. 이것이 나중에 mnemonic set의 원초적인 형태인 단순한 네 단어의 나열 “dukkhaṃ samudayo nirodho maggo”(예로 Vin. I, p.16,3)만 사용되다가 이것들이 “네 고귀한(이의) 진리”[cattāri ariya-saccāni]로 지칭되게 되었다(예로 Th. 492).<sup>20)</sup> 이렇게 “saccāni”(진리들)라는 지칭이 사용되고 나서는 각 항목 안으로 “dukkha-sacca”처럼 “-sacca” 표현이 삽입되었다. 이렇게 삽입되어 만들어진 형태가 결국 우리가 보게 되는 통사적 결합말(syntactical compound)인 “\*idaṃdukkha-saccaṃ”이고 “The truth (that) ‘This is pain’ etc.”라고 이해되어야 하는 것이다.<sup>21)</sup>

17) Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, (Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, 1988), p.xxviii를 보라. Schmithausen, *op. cit.*, p.202는 프라우발너(Frauwallner), 바로(Bareau)의 견해와 마찬가지로 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」이 최소한 분다의 사망(Nirvāṇa) 후 100년이 지나고 나서 만들어진 것이라고 추정하고 있다.

18) Norman, *op. cit.*에서 첫째 유형은 201쪽, 둘째와 셋째는 212쪽, 넷째와 다섯째는 213쪽에 제시되어 있다. 이 내용은 Anderson, Carol S., *Pain and Its Ending The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*(Surrey: Curzon Press, 1999) [reprint, Oxon: Routledge, 2013], pp.17-19에 요약되어 다시 제시되고 있다. 노먼의 용어로 하자면, [둘째 대목]에서는 introduction set이 제시되고 [셋째 대목]에서는 enlightenment set과 gerundival set이 결합되어 있다고 할 수 있다.

19) Norman, *op. cit.*, p.219는 “without prejudice as to the actual dialect or language in which it was first uttered”라는 단서를 붙이고 있다.

20) Norman, *op. cit.*, p.219.

“ariya-sacca”라는 표현이 mnemonic set과 결합되면서 나타난 형태가 바로 “\*dukkha-ariya-saccam”인 것이다. 이 때 “dukkha”의 끝모음과 “ariya-sacca”의 첫모음의 모음충돌을 피하는 빠알리의 싰디(sandhi)가 일어나서 삽입된 것이 바로 “-m-”이고 이 결과가 “dukkha-m-ariya-saccam”이라는 것이 노먼의 설명이다.<sup>22)</sup> 통사적인 구조를 통해 표현해야 할 내용을 겹낱말(samāsa)로 만들어 내는 비규칙성이 개입되었다는 사실이 중요하다. 다시 말해서 인도문법전통이 일반적으로 인정하는 겹낱말 구성원칙에 어긋나기 때문에 문법(vyākaraṇa)전통과 관습상으로 볼 때에는 사용하지 말아야 할 형태이지만, 실제로 사용되어 온 형태의 겹낱말이 등장한 것이다. 사정이 이러하다 보니 빠알리전승 안에서도 이 겹낱말이 명확하게 이해되지 못하면서 “dukkham ariya-saccam”(D. II, p.277,8-11)이거나 “dukkham ariya-saccam”(S. V, p.434,9-11)으로 동격을 사용한 표현이라고 이해되는 판본들이 등장하게 되었고, 결국 “idam-dukkha-m-ariya-saccam”이라는 해괴한 긴 겹낱말의 구조와 의미를 이해하지 못한 후대의 편집자들이 내용상의 이해가 불가능한 방식의 편집형태를 남겼다는 말이다.<sup>23)</sup> 원래 enlightenment set이나 gerundival set에서는 “ariya-sacca”라는 표현 자체가 들어갈 내용이 아님에도 불구하고 mnemonic set에서 연유된 형태의 유사성 때문에 “ariya-sacca”라는 표현이 삽입되어 들어간 것이라고 노먼은 판단하고 있다.<sup>24)</sup>

21) Norman, *op. cit.*, pp.219-220.

22) -e가 다른 모음 앞에서 -a로 바뀌고 뒤따르는 모음과의 사이에 -m-이 삽입되는 것에 대해 von Hinüber, *op. cit.*, p.210, §212를 보라.

23) 노먼의 판단을 앤더슨은 아래와 같이 잘 요약하고 있다 Anderson, *op. cit.*, p.20:

Norman identifies *ariyasacca* as a syntactical compound, a type of compound that appeared later in the development of the canon during the process of re-translating the texts according to the rules of Sanskrit. The form of this syntactical compound was misunderstood by the redactors of the Theravada canon and thus led to the grammatical puzzle that Norman has solved.

24) Norman, *op. cit.*, p.221. Weller, *op. cit.*, p.78도 아래와 같이 상응하는 판단을 제시하고 있다는 점에 주목할 만하다:

Es bleibt bei solch immerhin starren Formeln auch denkbar, daß sie für sich entstanden und bestanden und als an sich freies Gut in Texte nach Bedarf eingeschlagen wurden. Für und gegen keine Möglichkeit läßt sich heute etwas beweiskräftig anführen, das Tatsächliche zu erklären.

이런 굳어진 정형구들의 경우에는 이것들이 독립적으로 발생되어서 유지되고 그 자체가 자유롭게 유통되는 내용물이 되어서 텍스트들에 필요에 따라 삽입되었다고 생각할 수도 있다. 이러한 가능성에 대한 찬성과 반대 그 어떤 쪽으로도 현재로서는 증명력이 있는 것을 제시하여 실제로 어떻

실제로 사용되었지만 상식 밖의 겹낱말이어서 “‘이것은 고이다.’라는 고귀한 진리”라고 이해되어야 하는 겹낱말의 일부인 “*idam*”이 후대의 편집자들에게 별도의 지시대명사로 이해되어서 생겨난 오해가 “*idam*”을 뒤의 중성명사 “*sacca*”에 연관시키게 된 원인이라는 것이 노먼의 판단이다. 이 판단에서 (2)와 (3)을 -*m*-싼디가 적용된 겹낱말로 해석하면 [둘째 대목] 의 네 진리에 대한 표현이 만들어 내는 수수께끼는 사라진다. 이 때 [둘째 대목] 에서 이 겹낱말이 사용되었다는 사실과 그 의미상의 맥락이 중요하다는 것이 필자의 생각인데, 그 이유는 이 비정상적인 형태 때문에 이루어진 많은 과잉해석을 피하는 가장 결정적인 단서가 바로 이 맥락 안에 있다고 생각하기 때문이다. 이미 벨러가 1940년의 논문에서 제기하고 있는 판단임에도 이후 논의에서 주목을 받지 못한 논점들을 이 네 진리의 표현에 대한 사상사적 해석의 맥락에서 우리가 되새겨야 한다는 것이 필자의 판단이다.<sup>25)</sup> 그리고 노먼도 이점을 논문의 마지막에서 분명하게 언급하고 있다는 사실이 주목할 만하다.<sup>26)</sup> 최근 제기된 많은 과잉해석들이 이 네 진리를 나타내는 정형구를 잘못된 편집형태로 전승시킨 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」의 전승과 맞물려서 만들어진다는 것이 필자의 의견이다.<sup>27)</sup> 그리고 만약 이러한 잘못된 편집형태 자체가 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」이 필사본으로 전승되던 과정에서 일어난 단일한 오류에 근거하고 있다고 받아들인다면, 불교사상사에서의 네 진리가 갖는 의미를 규명하겠다는 문제의식에서 이 문제를 접근할 것이 아니라 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」 안에서 제시되는 맥락 속에서 올바른 이해와 해석을 찾는 방식으로 접근하는 것이 타당할 것이다.

---

는지를 설명할 수는 없다.

25) 앞선 각주 10과 11의 인용을 보라.

26) Norman, *op. cit.*, p.223:

Nevertheless, ... , these readings are so well entrenched in the Pāli tradition that, even if agreement could be reached upon the original form of the four NTs [sic. Noble Truths], no editor would think of inserting an emendation of them into his text.

27) Anderson, *op. cit.*, p.77에서 수많은 학자들의 연구 결과는 네 고귀한 (이의) 진리가 『출가공동체 규율 모음집』에 있는 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에서부터 퍼져 나가면서 불교의 핵심 교리로 자리잡았다는 것임을 서술하고 있다. 또한 p.21에는 네 진리가 초기불교에서는 중요한 내용이 아니었다는 연구자들의 합의점도 언급한다.

#### IV. 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에서의 맥락과 과잉해석

가장 단순한 형태로 분다가 가르치고자 하는 내용이 제시되고, 또 이것이 자신이 최초로 발견한 해탈의 길이 갖는 차별성과 연결되고 있는 [첫째 대목]의 내용이 역사적으로 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」이 담고 있던 원래의 내용이라고 필자는 판단한다. 결국 우리의 질문은 [둘째 대목] 과 [셋째 대목]이 차지하는 위치와 의미를 어떻게 설명할 것인가가 되는데, 결론만을 말하자면, 분다 자신이 가르침을 펴고 또 자신의 세계관을 설명하고 정당화하는 틀로 나중에 주로 사용했던 설명틀인 네 진리가 반영되어 삽입된 것이라고 보인다.<sup>28)</sup> 분다는 자신이 깨달은 바와 가르치고자 하는 바를 설명하는 시도를 긴 시간 지속했고, 이 과정에서 가장 적합한 틀이라고 스스로가 판단했던 것이 아마도 ‘네 진리’라는 설명의 틀이었던 것으로 보인다.<sup>29)</sup> 그런데 후대의 불교도들로서는 불교적 세계관을 설명하는 가장 적합한 틀로서 분다 자신에 의해 채택된 네 진리에 대한 내용이 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에 등장해야 할 필요를 강하게 느꼈을 것이다. 하지만 이들은 분다의 첫 가르침의 내용을 담은 [첫째 대목]에 직접 개입하기보다는 자신들이 원하는 바를 [둘째 대목]과 [셋째 대목]에 담아 삽입하는 방식의 확장적인 텍스트 재구성 방식을 택했던 것으로 보인다. [첫째 대목]이 지닌 권위뿐 아니라 그 전승의 고정성이 아주 강하게 작용했던 이유가 있을 것이다. 그런데 네 진리의 틀을 삽입시키는 과정에서도 분다 자신이 선호했던 바 중요한 설명의 틀인 네 진리를 나타내는 고정된 표현들이 지닌 권위와 고정성이 강했던지라, 네 진리를 나타내는 표현

---

28) Vetter, *op. cit.*, p.xxviii:

The text progresses from a very simple description of practice (the middle way) to a kind of system of practice (the noble eightfold path, consisting of abstract terms which need some explanation), moving on to a theoretical framework of the system of practice (the four noble truths) and finally arriving at a definition of the Buddha's enlightenment (and, in some versions, also of his release, suggesting that the Buddha found salvation by the discovery of the four noble truths). Very likely the first section reflects the oldest teaching and the following sections subsequent stages.

29) 이와 함께 “Nirvāna”라는 비유에서 유래한 개념도 분다 자신이 적확하다고 간주했던 대표적인 설명 도구였던 것으로 보인다.

들을 수정하여 문법적으로 문제가 없는 빠알리 문장들을 구성하지 못했던 것이 지금의 텍스트 상황을 만든 원인이라고 필자는 생각한다.<sup>30)</sup> 그렇다면 이제 우리에게 남는 질문은 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 이 왜 별도로 제시되었으며 이 둘의 관계는 무엇인가 하는 것이다. [둘째 대목] 은 앞선 [첫째 대목] 에서 나열의 방식으로 제시되고 끝난 ‘여덟 단계 고귀한 길’이 담고 있는 수행의 방법에 대한 이론적인 틀로서 네 고귀한(이의) 진리를 제시한 것이라고 보이고, [셋째 대목] 은 이것을 확장시켜 분다의 깨달음 자체를 정의하는 내용으로서 네 고귀한(이의) 진리를 제공하고 있다고 보인다. [셋째 대목] 에서 주목할 대목은 바로 분다가 네 고귀한 진리를 발견/인지하는 것을 통해 해탈을 얻었다는 맥락이 구축되고 있다는 사실이다.<sup>31)</sup>

이렇게 노먼이 제시한 문법적이고 언어사적인 문제에 대한 해결책을 수용한 채로, 필자가 제시한 것처럼 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」의 전승과 맞물려 이루어진 역사적 발전의 측면에서 네 진리의 표현에 대한 해석의 문제를 이해하고 나면, 최근 대두되는 방식의 과잉해석이 이루어져야 할 이유는 없다고 필자는 주장하고자 한다. 여기에서 필자가 “과잉해석”이라고 부르고자 하는 바는 불교텍스트를 현재 주어진 그대로 이해하고 받아들이며, 그에 상응하게 해석하겠다는 흐름과 맞물린 해석의 시도들을 말한다. 이러한 몰역사적인 태도는 상충되는 내용들을 모두 아우르겠다는 의도에서 필연적으로 과잉해석을 낳게 된다.<sup>32)</sup> 하비(P. Harvey)의 논문에서 보이는 바와 같이<sup>33)</sup> “ariya-sacca”를

30) 이러한 판단이 필자 자신의 것이 아니고 앞선 학자들의 수많은 연구의 결과에 따른 판단인 것은 자명한데, 분량의 제한을 고려하여 이에 대한 논의의 역사를 소개하지는 않겠다. 앞선 각주 27에서 언급한 대목에 제시된 자료들을 참조하라.

31) 결국 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 은 분다의 깨달음을 이해하고 설명하는 서로 다른 방식이 반영된 것인 셈이고, 전자는 다나(dhyāna)를 중심으로 후자는 ‘깨툼을 알아차림’(prajñā)을 중심으로 분다의 깨달음과 불교의 핵심을 이해하는 입장을 나타낸 것이다. 이 두 입장들이 후대 불교의 발전에서 중요한 구심점을 이루는 것은 당연한 일이다.

32) 예로 술먼은 최근 저술, Shulman, Eviatar, *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*(Cambridge: Cambridge University Press, 2014)에서 책 제목이 함축하는 바와 같이, 네 진리가 관찰의 내용이고 또 명상수행의 내용이며 곧바로 세계관과 철학의 내용이라고 받아들이는 해석을 시도하는 방식으로 빠알리전승의 내용에 적합한 그대로를 받아들이고자 한다. 이러한 태도를 보이는 학자들은 많지만 본 논문에서는 네 진리와 연관하여 대표적으로 하비의 주장

“True Realities for the Spiritually Ennobled”라고 해석하겠다는 입장도 궤를 같이 하는 주장이다.<sup>34)</sup> [둘째 대목] 에 등장하는 네 진리의 표현들이 잘못된 교정과 분석이 포함된 채로 정형구가 굳어지면서 생겨난 것이 아니고, 그 표현 자체로서 의미를 갖는 것으로 해석하는 것이 정당하다는 주장을 펼치기 때문이다.

과잉해석의 핵심 근거는 바로 [셋째 대목] 에 등장하는 예, “*idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ ti me bhikkhave ... āloka*”에서 “*iti*”의 위치라고 보인다. 즉 “*iti*”가 “*dukkhaṃ*”의 뒤에 나온다면 “‘이것이 고생이다.’라는 고귀한 [이의] 진리가, 출가수행자들이여, 내게 통찰(*āloka*)로 ...”라고 문제 없이 해석되겠지만 실제 텍스트는 그렇지 않다. “*ariyasacca*”라는 표현 자체가 네 진리가 포함하는 내용의 일부라고 받아들여야만 하는 것처럼 보이는 위치에 “*iti*”가 자리잡고 있다. 결국 “*ariya-sacca*”가 네 진리의 표현 안에 포함되어 있었는지의 여부에 대해 노먼의 해석에 따라 *enlightenment set*이나 *gerundival set*의 가장 원초적인 형태에서는 “*ariya-sacca*”가 네 진리의 표현 안에 포함되어 있지 않았다는 입장을 수용하지 않으면서 생겨나는 문제이다.<sup>35)</sup> 노먼의 해명을 거부하고 나면, 많은 해석자들이 내용상 “*iti*”가 “*ariyasacca*”의 뒤에 나온다는 사실을 피해가기 위한 여러 우회적인 해석들을 동원하게 된다. 하비가 제기한 “*sacca*”의 의미를 다르게 보는 해석도 이 맥락 안에 자리잡고 있다.<sup>36)</sup> 즉 명제로서의 진리가 아니라 실재하고 경험되는 대상으로서의 진리를 의미하는 것이 “*sacca*”라고 해석하

---

들을 다루도록 하겠다.

33) Peter Harvey, “The Four *Ariya-saccas* as ‘True Realities for the Spiritually Ennobled’ —the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This — Rather than ‘Noble Truths’ Concerning These”, *Buddhist Studies Review* 26.2 (London: Equinox Publishing Ltd., 2009), pp.197-227.

34) 본 논문에서는 “*ariya-sacca*”에서 “*ariya*”의 의미에 대해 자세하게 다루지 않겠다. Norman, K. R., “Why are the Four Noble Truths Called ‘Noble’?”, *Ānanda: Essays in Honour of Ananda W. P. Guruge* ed. by Y. Karunadasa (Colombo: The Felicitation Volume Editorial Committee, 1990), pp.11-13을 참조하라.

35) Norman, “The Four Noble Truths: A Problem of Pāli Syntax”, p.223의 6.4를 보라.

36) Harvey, *op. cit.*, p.198:

In the *Dhamma-cakka-ppavattana Sutta*, it is said that the Buddha understood, “‘This is the *dukkha ariya-sacca*’ (*idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ ti*), not ‘The *ariya-sacca* “This is *dukkha*” (*idaṃ dukkhaṃ ti ariyasaccaṃ*)’, which would be the case if *sacca* here meant a truth whose content was expressed in words in quote marks.

는 방식이다. “satya/sacca”를 de dicto(표현과 연관된)가 아니라 de re(대상 자체와 연관된) 방식으로 해석하는 것이라고 할 수 있다. ‘진정한 실재’(?)가 “satya”로 표현되고 이것이 “duḥkha”라는 사실이 인식되는 경험을 통해 분다가 해탈에 이르렀고, 이러한 체험을 동일하게 반복하는 방식을 가르치는 것이 불교전통에서 가르치는 네 진리라는 주장이다.

## V. 과잉해석을 구성하는 요소들과 그 문제

과잉해석을 가능하게 하기 위해 앞서 (1), (2), (3), (4)로 표시된 [둘째 대목]에 등장하는 네 진리의 표현들에 포함되어 있는 “idam”을 맥락에 맞게 해석해 내는 일이 필요하게 된다. 원래 de dicto 차원에서 분다가 고안한 최적화된 설명의 틀로서의 네 진리가 나타나는 [둘째 대목]의 “idam”은 아주 단순하게 앞서 제시된 것(tat)과 다르게 뒤따르는 요소들을 가리키는 표현으로 이해하면 전혀 어려움이 없다고 필자는 생각한다. 즉 “[뒤따르는] 이것들”, 다시 말해서 [둘째 대목]에 제시되는 태어남, 늙음 등등이 고생(dukkha)라는 말이다.<sup>37)</sup> 그리고 해석상의 논의에서는 배제된 삼입구 “kho pana bhikkhave”가 바로 [둘째 대목]에서의 이 해석을 뒷받침해 준다.<sup>38)</sup> 그런데 과잉해석을 따르자면 [셋째 대목]의 맥락 안에 적절한 “바로 지금 인식되고 있는 이것”이라는 의미로 [둘째 대목]의 “idam”을 해석해야 하는 무리를 피하기 어렵게 된다.

“idam”을 이처럼 과잉해석하게 되면 다시 이에 상응하는 “dukkha”, “dukkha-samudayo”등도 모두 과잉해석을 피할 수 없게 된다.<sup>39)</sup> 그 결과 “dukkha”를 단

37) PW I, pp.794-796, s.v. *idam*; PEW, p.75에는 s.v. *ayam*에서 (3)의 아래 이 용례가 제시되고 있다.

38) 이에 상응하는 한문번역인 『律藏』, 「大品」15a,6: 諸比丘 苦聖諦者 如此 生苦 老苦 病苦 死苦 ... (출가수행자들이여, “고생”이라는 고귀한 (이의) 진리라는 것은 이와 같다. 태어남이 고생이고 늙음이 고생이고 병이 고생이고 죽음이 고생이고 ...)이 시사하는 바를 보라.

39) Harvey, *op. cit.*, p.217:

This is supported by the fact that *dukkha* is sometimes simply explained as the ‘five bundles of grasping fuel’ (SN III 158, SN V 425). In line with ‘painful’, moreover, *idam dukkhan ti* would mean ‘This is

순하게 “pain”이라고 번역하면 부적절한 상황이 되고 “the painful”과 같은 형이 상학적 개입을 피하기 힘든 방식의 용어로 번역해야 하는 상황을 맞게 된다.<sup>40)</sup> 이것은 “satya”에 대한 de re 해석의 결과이며 피하기 힘든 것이 되고 만다. 결국 핵심은 “satya”를 “진리” 혹은 “참인 명제”가 아니라 “실제로 존재하고 경험되는 사태 그 자체”로 해석하는 일로 과잉해석의 노선은 뻗어가게 된다.<sup>41)</sup> 베다(Veda)시기부터 “satya”는 아주 다양한 함축을 담아 사용되었던 개념이다. 하지만 ‘궁극적으로 실재한다’는 방식으로 이해되는 방식의 “sat-ya”가 아니라 ‘실제 사태에 상응한다’는 “sa-tya”가 역사적으로 보다 타당한 어원분석이 될 것이다. 또한 그 의미는 “실제로 있다”가 아니고 “미래에 구현될 것이다”라는 쪽에 가깝다.<sup>42)</sup> 분다가 가르치는 네 진리를 미래에 구현될 힘을 가지는, 해탈로 이르는 길에 대한 제시라고 이해한다면 맥락이 분명해진다. 게다가 불교전통 안에서 수없이 등장하는 “satya-vādin”과 연관되는 기적을 일으키는 것에 대한 예화들은 바로 이 “satya”가 고대 인도의 불교도들 안에서도 참인 대상이기

---

painful’ — or ‘This is the painful’ — rather than ‘This is pain’. Correspondingly, *ayaṃ dukkha-samudayo ti* would then mean, ‘This is the origin of the painful’, i.e. the origin of those things found to be painful: birth, ageing, etc., as well as of the pain that they bring.

40) 필자는 하비의 “dukkha” 개념에 대한 분석이나 혹은 하비가 인용하고 있는 Anālayo의 “dukkha”를 보다 넓은 개념으로 해석하고자 하는 태도에 동의한다. 하지만 이러한 해석이 경험되는 대상세계 일반에 적용 가능한 개념으로 이를 확장시켜 “dukkha”가 “sacca”와 동격이 되게 하는 해석에는 반대한다.

41) Harvey, *op. cit.*, p.204:

That is, the *ariya-saccas* are definitely not treated as ‘truths’ about certain existents but as certain existents, certain realities. *Sutta* 19 talks of “‘This is the *dukkha ariya-sacca*’” (*Idaṃ dukkham ariyasaccan ti*) etc.; as the *ariya-saccas* are within the quote marks, this does not present them as truths that are expressed by something else in quote marks, such as “‘this is dukkha’” — as previously pointed out at the start of this article.

42) 강성용, 『인도철학에서의 ‘진리’ 개념에 대하여 II: ‘satyam eva jayate’와 ‘satya’ 개념』, 『인문학연구』 101호(대전: 충남대학교 인문학연구소, 2015), pp.13-14에서 이 용어의 의미에 대해 필자는 아래와 같이 설명한 적이 있다:

‘satya’는 『릭베다』에서 대부분의 경우 형용사로 사용되며 또 수식어로 사용되는 것이 대부분이다. 그리고 그 의미를 보자면 쾨넨-티에(Söhnen-Thieme)가 지적하고 있듯이, 우리가 “사실, 진리, 진실”이라고 번역하기에는 적절하지 않다. 왜냐하면 ‘satya’가 의미하는 바는 ‘실제 사태와 맞다’는 의미이지만 주로 ‘미래에 있을 실제 사태와 맞다’는 의미를 보여주기 때문이다. 따라서 ‘satya’는 미래에 실제로 구현되거나 구현시킬 수 있는 능력이 있다는 의미에서 “유효하거나 효과적”(effectual)이라는 의미이거나, 혹은 인드라(Indra)나 악니(Aani) 등의 신들에 대해 미래에 어떤 것을 “구현할 능력이 있다”(efficient)라는 의미로 사용된다.

보다는 참으로 구현될 사실을 의미하는 표현으로 널리 퍼져 있었음을 암시하고 있다. 하비는 이러한 용례들보다는 de re 해석이 가능한 용례들을 확보하고, 자신의 해석에 대한 정당성을 보여주려는 방식으로 논지를 이끌어 가는데, 이러한 시도 자체가 불교전통은 물론이고 인도전통 안에서 크게 의미를 갖기 어려운 접근이라고 필자는 판단한다. 하비가 (Harvey, *op. cit.*, pp.198-200) 제시하는 많은 『우빠니샷』(Upaniṣad) 텍스트들의 예는 『브라흐마나』(Brahmaṇa) 텍스트들 이래로 강하게 드러나는 니룩따(Nirukta)전통에<sup>43)</sup> 해당하는 창조적인 설명의 예들은 되겠지만, 실제로 “satya”의 어원과 용례를 밝히는 것과는 거리가 멀다. 우주 운행의 원리(rta)를 반영하는 언어표현이 바로 브라흐만(brahman, n.)이고 동시에 이 브라흐만은 우주운행의 유일하면서 절대적인 원리를 구성하는 요소이기도 하다.<sup>44)</sup> 다시 말해서 이미 베다전통의 “브라흐만” 개념에서부터 de re와 de dicto의 차원은 함께 얽혀서 제시되고 있다는 말이다. 이 틀 안에서 본다면 “satya”가 갖는 의미에서 de re 차원에 해당하는 면이 있다는 주장을 펼치는 것은 실제로 새로운 것이나 생산적인 해석의 근거를 확보하는 의미 있는 논증이 될 수 없다고 보인다. 굳이 새로운 해명을 하겠다고 한다면, 어떻게 de re와 de dicto의 차원이 얽혀 있는 방식으로 인도지성사가 발전해 왔는지 설명해야 할 것이다. 따라서 하비가 주장하고자 하는 “satya”의 de re 해석이 불가능한 것은 아니지만, 주된 것이라고 할 수도 없고 또 현재의 맥락 안에서 설득력을 갖기 어려워 보인다.

43) 니룩따는 어원론이 결코 아니다. 성공적인 니룩따 방식의 설명(nirukti)이 이루어지는지의 여부는 원하는 의미를 도출하는지 여부가 핵심이지, 주어진 언어적 표현에 충실한 설명을 주는지 여부가 결코 핵심적인 것이 아니라는 점을 이해해야 한다. Kang, Sung Yong, “The Indian Tradition of *nirukta* (Hermeneutic Etymology) and the Case of ‘*jāti*’ Explained in the *Nyāyabhāṣya*”, *Horizons: Seoul Journal of Humanities* Vol.4.1 (Seoul: Institute of Humanities at Seoul National University, 2013), p.7을 보라. 이러한 맥락에 대한 이해가 전제되어야만 필자가 같은 논문(Kang, *op. cit.*, p.3)에서 말한 “A *nirukti* reveals the ‘real meaning’ hidden behind the disguising form of a linguistic expression.”을 바르게 이해할 수 있을 것이다.

44) 강성용, 앞의 논문, 「인도철학에서의 ‘진리’ 개념에 대하여 II」, pp.9-11을 보라. 이 논문의 10쪽에서 필자는 “따라서 일상의 지각에서 미처 인지하지 못했던 것에 대해 숨겨진 사태의 정확한 파악을 가능하게 하는 이름과 서술 혹은 ‘표현’을 찾는 것은 새로운 혹은 더 나은 진실을 인식하는 길이다.”라고 설명한 바 있다.

## VI. 고귀한 (이의) 네 진리 해석의 문제

과잉해석의 보다 근본적인 문제는, 그러한 시도를 통해 정상적인 구조를 갖지 못한 표현들이 해석될 수 있다고 하더라도 그보다 더 큰 틀에서 제기되어 온 고귀한(이의) 네 진리에 대한 해석의 문제에 답을 주지 못한다는 사실이다. 그리고 나아가 이러한 문제에 대한 답을 주는 길을 봉쇄하는 자충수가 되고 만다는 것이 필자의 견해이다. 전통적인 불교의 교리 해석에 따르자면, 여덟 단계 고귀한 길을 네 고귀한 진리 중의 네 번째 진리의 내용으로 상정하게 된다. 여덟 단계에 걸친 해탈로 가는 길은 몰입[samādhi]에서 끝나게 되고 이 몰입의 내용이 바로 네 단계의 다나(dhyāna)가 되는 셈인데, [셋째 대목]에 제시된 설명 방식을 따르자면, 수행자는 이 다나의 네 번째 단계에서 네 고귀한 진리를 깨닫게 된다. 문제는 다나의 네 번째 단계를 넘어서서 반드시 깨달아야 하는 네 고귀한 진리에 이 여덟 단계 고귀한 길이 담겨 있는데, 이것을 깨닫기 위해서는 깨닫기 전에 이미 여덟 단계 고귀한 길을 행하고 그 올바른 구현을 성취해야만 다나의 네 번째 단계에 도달할 수 있다는 결론을 낳게 된다는 사실이다. 깨닫고 나서 알게 되는 내용을 이미 알고서 행해야만 깨달을 수 있다는, 논리적으로 심각한 문제를 드러낸다.<sup>45)</sup> 결국 전통적인 해석이 주장하는 방식의 체계화가, 실제로는 역사적으로 나중에 마련된 체계화된 틀을 그 이전의 것들과 결합시키는 바람에 생겨나는 문제인데,<sup>46)</sup> 이러한 문제는 과잉해석을 통해 국지적으로는 현재 문제가 되는 일부 텍스트가 보여주는 표현의 형태 그대로 정당화될 수 있다는 가능성을 보여줌으로써 해결될 수 있는 것이 아니다. [셋째 대목]이 제시하는 방식의 네 고귀한 진리와 여덟 단계 고귀한 길이 모순을 이룬다는 문제는 불교의 역사성을 받아들임으로써 해소시켜야 할 것이지, 과잉해석을 통해 해결될 수 있는 것은 아니라고 보인다.

---

45) 이 문제를 해결하기 위해 제시되는 수많은 불교전통 내부의 교리적 해석에 대해 현재의 맥락에서 모두 따질 필요는 없다.

46) Vetter, *op. cit.*, p.xxxiii를 참조하라.

[셋째 대목] 에 나타나는 설명의 틀에 내재하는 문제뿐만 아니라 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 의 내용상의 불일치로 인해 야기되는 문제가 있다.

[셋째 대목] 에서는 분명하게 두 번째 진리인 고생의 근원은 버려져야 하고 (prahātavya), 세 번째 진리인 고생의 소멸은 구현되어야 한다(sākṣātkartavya)고 서술되어 있다. 그런데, [둘째 대목] 에 제시된 두 번째와 세 번째 고귀한 진리의 의미를 [셋째 대목] 에 나오는 서술에 대입했을 때에는 심각한 문제가 생긴다. 즉 고생의 근원을 버리는 것은 곧 갈구(trṣṇā/taṃhā/渴愛)를 버리는 것이고 고생의 소멸을 구현하는 것은 곧 갈구의 버림을 구현하는 것이 되어서, 이 둘은 내용상 아무런 차이가 없게 되고 만다. 다시 말해서 [둘째 대목] 의 내용에 입각해서 [셋째 대목] 을 해석하면 네 고귀한 진리의 둘째와 셋째 진리는 같은 말을 반복하고 있는 것이 되고 만다. 결국 가능한 해결책은 [셋째 대목] 에 나오는 셋째 진리인 고생의 소멸[duḥkhanirodha]에서 “소멸”[-nirodha]의 의미를 다르게 해석하는 것이다. 우선 [둘째 대목] 에서는 고생의 근원 [duḥkhasamudaya]이 갈구라고 한다면 여기에서의 “근원”[-samudaya]이라는 말은 “고생이 생겨남”이라고 해석될 수가 없다. 갈구가 곧바로 고생의 생겨남과 같은 것일 수가 없기 때문이다. 따라서 “고생의 근원”[duḥkhasamudaya]이라는 말은 “고생이 생겨나도록 만드는 그 어떤 것”이라는 의미로 이해되어야 한다.

[둘째 대목] 에서 “고생의 근원”이 이렇게 이해되었다고 하면, “고생의 소멸”도 이에 상응하게 이해되어서 “고생이 소멸되게 만드는 그 어떤 것”이라는 의미로 이해되어야 할 것이다. 하지만 [셋째 대목] 에 가서는 이렇게 “고생의 근원”과 “고생의 소멸”을 똑같은 방식으로 해석해서는 안된다. 그 이유는 바로 앞서 지적한 동어반복이 되고 마는 결과가 생겨나기 때문이다. 따라서 [셋째 대목] 에서는 “고생의 소멸”에서의 “소멸”[-nirodha]을 앞선 “고생의 근원”의 경우와는 다르게 자동사(intransitive)로 해석해야 할 것이다. 따라서 [셋째 대목] 에서의 “고생의 소멸”은 “고생이 없어진다.”를 의미하는 것으로 해석되어야 한다. 이러한 분석에서 보여지는 것은 무엇인가? 바로 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」 안에 삽입된 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 이 사실은

전혀 다른 내용을 담고 있다는 사실이다. 결국 이 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 의 불일치는 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」이 서로 다른 요소들의 결합으로 이루어진, 다시 말해서 내용상 서로 다른 것들을 짜집기해서 구성된 텍스트라는 사실을 받아들이면서 해소시켜야 할 문제이다.<sup>47)</sup>

하비가 제시하는 바의 과잉해석은 네 진리가 깨달음의 직접적인 내용이자—“idam”의 해석에서 드러나듯—일인칭 시점에서의 서술로 제시된 내용이어야 한다는 생각을 전제하고 있다. 이 입장은 [셋째 대목] 이 제시하는 바의 틀을 따르는 것인데, 결국 [셋째 대목] 의 설명에 내재된 문제는 물론이고 [둘째 대목] 과 [셋째 대목] 의 내용상의 불일치에서 오는 문제도 해결하지 못한다. 그리고 결국 노먼의 역사적 발전에 기초한 해석을 거부하다 보니 맞게 되는, “*dukkha-samudaya*”와 “*dukkha-nirodha*”의 해석에서 요한손이 제시한 가능성들 중에 포함되어 있던 (Johansson, *op. cit.*, p.24) 바후브리히(*bahuvrīhi*)-겹낱말 해석을 채택하는 입장으로 돌아간다.<sup>48)</sup> 실제로 “*ariya-sacca*”를 수식하는 바후브리히-겹낱말로 “*dukkha-samudaya*”가 해석될 수 있는지 따져보아야 하는데, 필자는 도저히 바후브리히-겹낱말 구성을 만들어내는 방식을 떠올릴 수가 없다. “*dukkha-samudaya*”가 “*ariya-sacca*”를 바후브리히로 수식한다면 “고귀한 자의 진리/실체가 결합되어서 고행을 만들어낸다”라거나 “고귀한 자의 진리/실체가 사라지는 것이 고행이다.”는 의미 이상의 해석은 불가능하다. 이런 어려움을 벗어나자면 “*samudaya*”와 “*nirodha*”의 의미를 다르게 이해할 수밖에 없게 되는데, 하비는 이 길을 택한다.<sup>49)</sup> 하비는 이 방식으로 “*pain-originating*

47) Schmithausen, *op. cit.*, p. 203. 이 맥락에서 슈미타우젠은 이 차이에 따라 다른 내용들 간의 역사적 순서(chronological)를 정하는 일이 당장 가능하지는 않을 것이라는 입장을 조심스럽게 제시하고 있다. 다시 말해 「가르침의 바퀴를 처음 돌림」에 삽입된 요소들 간의 선후관계를 단정하기는 어렵다는 말이다.

48) Harvey, *op. cit.*, pp.218-219:

... This might be so, but Johansson (1981, 24) seems to have a better solution. He makes the compounds *bahubbīhi* ones, so as to function as adjectives, which agree with and qualify neuter *-saccam*. He thus suggests ‘pain-originating’, and ‘pain-ceasing’ for *dukkha-samudayam* and *dukkha-nirodham* here. Norman dismisses this (1982, 378), as ‘we should expect the grammar and syntax of each of the NTs [sic. Noble Truths] to be the same’, preferring to see the textual transmission as based on a misunderstanding. Nevertheless, the text as it is, and as construed by Johansson, gives a fair meaning that makes a specific point.

truth”와 “pain-ceasing truth”로 해석되어 내용상 “truth about the origin of pain”과 “truth about the cessation of pain”를 만들어낼 수 있다고 하는데, 이 두 영어 해석들 자체가 이미 얼마나 먼 것들인지는 필자가 추가로 설명하지 않아도 될 정도이다. 특히나 필자가 지적한 바의 [셋째 대목]에 나타나는 설명의 틀에 내재하는 문제뿐만 아니라 [둘째 대목]과 [셋째 대목]의 불일치에서 유래하는 문제에서도 추가적인 어려움을 만들고 있을 뿐이라고 보인다. 결국 과잉해석의 물역사성이 문제를 더욱 악화시키고 있는 것이다.

---

49) Harvey, *op. cit.*, p.219은 “In line with the above discussion, moreover, *dukkha-samudayam* would mean ‘originating-of-the-painful’ rather than ‘pain-originating’.”이라는 입장을 취한다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 약호 및 원전자료

- PED: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, T. W. Rhys Davids and William Stede eds., London: The Pali Text Society, 1921-1925 [reprint, 1986].
- PW: *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Bde. Otto Böhtlingk and Rudolph Roth. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1855-1875 [reprint, Delhi: Motilal Banarsidass 1990].

### 2. 2차 자료

#### <단행본>

- Carol S. Anderson, *Pain and Its Ending The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*, Surrey: Curzon Press, 1999 [reprint, Oxon: Routledge, 2013].
- Eviatar Shulman, *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- K. R. Norman, “Why are the Four Noble Truths Called ‘Noble’?”, *Ānanda: Essays in Honour of Ananda W. P. Guruge* ed. by Y. Karunadasa, Colombo: The Felicitation Volume Editorial Committee, 1990, pp.11-13.
- K. R. Norman, “The Four Noble Truths: A Problem of Pāli Syntax”, *Indological and Buddhist Studies Volume in honour of Professor J. W. de Jong* ed. by L. A. Hercus et al., pp.377-391. [orig. publ. Canberra, 1982; reprinted as “The Four Noble Truths”, K. R. Norman, *Collected Papers* Vol. II, Oxford: Pali Text Society, 1991, pp. 210-223].
- Oskar von Hinüber, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, 2. erweiterte Auflage, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.
- Rune E. A. Johansson, *Pali Buddhist Texts Explained to the Beginner*. 2nd Ed., London: Curzon Press, 1977.
- Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden/New York/Köbenhavn/Köln: E. J. Brill, 1988.

## 〈논문〉

- 강성용, 「인도철학에서의 ‘진리’ 개념에 대하여 II: ‘satyam eva jayate’와 ‘satya’ 개념」, 『인문학연구』 101호, 대전: 충남대학교 인문과학연구소, 2015, pp.1-30.
- 강성용, 「뫼, 빨리를 배운다고? 그게 되나? — 빨리(Pāli)란 무엇이며 어떻게 배워야 하는가」, 『철학과 현실』 62호, 서울: 철학과 현실사, 2004, pp.139-153.
- Friedrich Weller, “Über die Formel der vier edlen Wahrheiten”, *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 3/4, Berlin; 1940, pp.73-79.
- Lambert Schmithausen, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ in Early Buddhism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, hrsg. K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden: 1981, pp.199-250.
- Peter Harvey, “The Four *Ariya-saccas* as ‘True Realities for the Spiritually Ennobled’ — the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This — Rather than ‘Noble Truths’ Concerning These”, *Buddhist Studies Review* 26.2, London: Equinox Publishing Ltd., 2009, pp.197-227.
- Sung Yong Kang, “The Indian Tradition of *nirukta* (Hermeneutic Etymology) and the Case of ‘*jāti*’ Explained in the *Nyāyabhāṣya*”, *Horizons: Seoul Journal of Humanities* Vol.4.1, Seoul: Institute of Humanities at Seoul National University, 2013, pp.1-14.

## The Four *Ariya-saccas* in *Dhammacakkappavattana* Reconsidered

Kang, Sung Yong  
Associate Professor  
Institute of Humanities, Seoul National University

The formulation of the four *Ariya-saccas* in the *Dhammacakkappavattana* has long attracted the attention of scholars. F. Weller has already pointed out long ago that the peculiarity in the Pāli text transmission of the *Dhammacakkappavattana* is strongly intertwined with this problem. The historical context in which the problematic formulations of the four *Ariya-saccas* emerged was elucidated in the most plausible way in K. R. Norman's remarkable publication.

Various attempts, however, have recently been made to interpret the contents of the four *Ariya-saccas* accepting the formulations of them in the Pāli text as it is given at present. In this paper, the over-interpretation of E. Shulman and P. Harvey will be critically reviewed, so that the problems of non-historical approach to the multi-layered text structures composed of different elements of historical developments can be revealed. As an exemplary case, some interpretative problems not solved by P. Harvey as to the formulation of the *Ariya-sacca* in the *Dhammacakkappavattana* will be discussed with a view that some problems are inherent in the historical multi-layering of the text. The discussions of other scholars on the structural analysis of the *Dhammacakkappavattana* will be partly reviewed to demonstrate that some interpretative problems with regard to the formulation of the four *Ariya-saccas* are inevitably connected with the different layers of the text itself, which present implicitly the disparity among the layers in

their understanding and contextualizing the *Ariya-sacca*.

Keywords

the Four *Ariya-saccas*, *satya*, *Dhammacakkappavattana*, *dukkhasamudaya*, *dukkhanirodha*

2019년 05월 08일 투고

2019년 06월 07일 심사완료

2019년 06월 10일 게재확정

