

## 리처드 고프리치의 *How Buddhism Began*\*

김현구

(전남대학교 철학과 BK21PLUS 학술연구교수/철학연구교육센터 겸임연구원)

리처드 고프리치(Richard Gombrich)<sup>1)</sup>의 *How Buddhism Began*은 1994년 Jordan 강의를 위해 준비한 네 개의 원고들을 공개 강의의 형태로 발표한 후, 그 당시 나온 논의들을 반영하여 책으로 출판한 것이다. 그는 불교가 성립 과정에서 바라문 문화에 영향을 받았다고 추정한다. 예를 들면 붓다 가르침의 중요한 내용들은 브리하드아라냐카(*Bṛhadāraṇyaka*) 우파니샤드와 같은 초기 바라문 전통 문헌들과 상대하면서 형성되었을 것으로 보는 것이다. 이는 우파

---

\* Richard Gombrich. 2005 (2nd ed.). *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London: Routledge (1st ed., 1995. London&Atlantic Highlands: ATHLONE)

1) 고프리치는 옥스포드 대학 불교학 센터(Oxford Centre for Buddhist Studies)의 학장을 맡고 있으며, 세계에서 가장 저명한 불교 학자 중 한 사람이다. 그는 1976년부터 2004년까지 옥스포드 대학에서 보덴 산스크리트어 교수를 역임 하였다. 또한 1994년부터 2002년까지 Pali Text Society 회장도 역임했다.

니샤드르 대표되는 바라문 사상과의 관계에서 불교를 조명하는 입장이다. 즉 불교의 교리들이 바라문 사상 또는 외도의 사상들과 대결 구도 하에서 발전한 것으로 파악한다.<sup>2)</sup>

곰브리치가 *How Buddhism Began*에서 보여준 초기불전에 대한 접근법은 신선한데, 특히 붓다의 교설들이 어떻게 팔리 주석 전통에서 발전하였는지 밝히고 있다. 다시 말해 그는 불교의 사상적 특징을 확인하기 위하여 팔리 주석 전통과 그 전통에 입각한 기존 연구들의 방법론적 한계를 확인하고 있다. 그에 따르면 바라문이나 자이나 전통에서 사용한 언어적 용례를 붓다의 가르침과 비교하면 붓다의 의도를 더 잘 이해할 수 있다. 이를 위해 그는 초기불전의 성립 배경과 주석문헌 사이의 간극에 대한 반성을 요구한다. 그 까닭은 불전 성립 이후 고전 인도 언어와 문화가 연구되는 나라에서 범어 연구와 불교 연구가 서로 배타적으로 진행됨으로써 우파니샤드와 니까야를 동시에 보지 못했기 때문이다. 이에 따라 그는 초기불전 연구에서 결여한 세 가지 주요한 사실을 유추한다.

첫째, 붓다 가르침의 역사적 배경과 맥락을 주석 전통은 결여하고 있다.

둘째, 붓다 교설을 직역에 바탕하여 이해하고 있다.

셋째, 붓다 연구자들은 붓다와 바라문 전통과의 관계를 지나치게 단순화하였다.<sup>3)</sup>

곰브리치가 초기불전 연구에서 나타난 세 가지 주요한 문제점을 검토하려

2) 이는 브롱코스트(Johannes Bronkhorst)의 입장과 차이가 있는데 브롱코스트의 경우 불교를 자이나 전통과의 관계에서 조명한다. 이는 다른 전통적 입장을 배제하는 접근법이다. 그의 경우 열반 개념을 자이나의 입장과 비교하여 단식에 의한 자살을 최고의 성취로 간주하는 입장이 무여열반(無餘涅槃) 개념에 영향을 준 것으로 간주한다.

3) R. Gombrich 「붓다를 이해하는 법: 방법과 결과」 『인도철학』 17집, pp. 268-270 참조.

면 사실 팔리 경전 연구사를 함께 들여다 봐야한다. 잠깐 그 내용을 살펴보자. 일반적으로 팔리 경전을 현존 자료들 가운데 붓다 가르침을 충실히 대변한다고 간주하는데, 1881년 리즈 데이비스(Rhys Davids)가 Pali Text Society를 창립하여 1930년까지 니까야 전체를 출판하였다. 이러한 불전이 완성되기까지 지난한 세월을 돌아보면 기원 전후를 기해서 문자화되기 시작했다고 추정했을 때, 약 300-400여 년 간의 구전시기를 거쳐 약 400여 년간의 문자화 및 수정시기를 거친 역사적 유산인 셈이다. 특히 니까야의 경우 남방 상좌부가 전승했다는 점에서 한 부파의 전승이다. 한역 아함경의 경우 불교혼용범어에서 번역된 결과물이며 여러 부파가 전승하던 내용들이 뒤섞여있다. 근대 초기 이루어진 연구로서는 한국의 불교 연구가들이라면 누구나 가지고 있을 1929년 아카누마 치젠(赤沼智善)이 완성한 『한파4부4아함호조록』이 있다. 이를 통해 우리는 한역과 니까야를 대조 비교할 수 있게 되었다.<sup>4)</sup>

이와 같은 초기불전의 사료적 연구가 이루어진 이후 불전에 대한 이해 방식은 서구 불교학자들에 의해 세 가지로 나누어진다.

첫째, 니까야 대부분을 붓다의 직설로 인정하며, 경전급 원전들이 붓다 가르침의 진수를 전하고 있다는 주장이다.

둘째, 최초기 불교 교리의 복원은 불가능하며, 수세기에 걸쳐 구전되는 과정과 성문화되는 과정에서 개정되었다는 주장이다.

셋째, 불교 경전들의 역사적 층위 혹은 불교 교리 발전단계들을 구분할 수 있다는 주장이다.<sup>5)</sup>

4) 김준호, 「정전으로서의 아가마(Āgama) 발굴을 위한 시론」 『동아시아불교문화』 4집, pp. 141-144 참조.

5) 같은 논문, p. 144 참조.

곰브리치의 입장은 세 가지 입장 가운데 첫 번째에 속하며, 그는 자신의 입장을 옹호하기 위해 초기불전의 문헌적 분석을 위해 포퍼(k. Popper, 1902-1994)를 인용하여 ‘방법론적 유명론’(methodological nominalism)을 붓다의 대기설법과 대비시킨다. 곰브리치가 포퍼를 인용한 까닭은 초기불전이 담고 있는 붓다 교설이 그 시대의 종교적 문화적 배경을 포괄한 맥락속의 이해를 시도하려고 하기 때문이다. 특히 포퍼는 ‘비판적 합리주의’(critical rationalism)를 제시하면서, 인간의 이성은 원래 잘못을 범할 가능성을 갖고 있다고 본다. 다시 말해 우리의 앎은 잠정적이고 가설적인 성격을 갖는다. 따라서 절대적으로 확실한 앎의 근거는 존재하지 않는다. 또한 ‘열린사회’(open society)란 비판을 수용하는 사회이며, 개인의 자유와 권리가 보장된 사회이다. 그러므로 이 사회 안에서는 관습, 도덕 그리고 법률들이 고정 불변한 것으로 간주되지 않고 필요에 의해 얼마든지 변경될 수 있는 약속의 체계로 해석된다. 결국 곰브리치에 따르면 붓다의 대기설법은 다양한 종교적 문화적 배경의 사람들과 대화하는 붓다의 방식으로서 상대의 견해를 직접 비판하기 보다는 상대의 용어들에 대한 불교적 관점 또는 더 고차원적 의미를 적용하여 붓다 자신의 결론으로 유도하는 것이다.

하지만 곰브리치는 대기설법에서 보여지는 특징을 후대 남방 상좌부의 경우 주석서에서 불전의 의미를 문화적 거부감 없이 수정하면서 간과했다고 본다. 다시 말해 그는 남방 상좌부 주석 전통이 의미 수정의 과정에 나타난 변화된 내용마저 붓다의 교설로 돌리는 것에 대해서도 주저함이 없었다는 점에서 붓다의 교설에 드리워진 남방 상좌부 주석 전통에 대한 비판적 접근을 요구한다. 따라서 불전에 나타난 바라문들의 용어를 차용한 비유적 표현을 분석해야 할 뿐만 아니라, 붓다가 사용하는 용어와 논점을 시대적 정황을 고려해서 파악해야 붓다 교설의 의미가 우리에게 더 잘 이해될 것이다.

곰브리치가 이러한 시각을 갖게 된 배경에는 불전의 가치를 기독교 성서 연

구를 토대로 한 연구 방법론이 반영되어 있는 측면도 있다. 서구에서 진행된 기독교 성서 연구의 경우 어떤 권위 있는 전통은 최소한 그것들을 받아들이는 것과 동시에 일관되게 내용들을 정리하려고 했다. 이것은 ‘렉티어 디피실이어 포티어’(Latin: *lector difficilior potior*) 원리라고 하는 것이다. 이러한 관점이 초기 불전 주석가들에게 반영되었을 것이기 때문에, 바라문 사상에 대한 중요한 암시를 초기 불전들이 포함하고 있다고 본다. 즉 이것을 후기 불교 전통이 잊어버렸지만, 우리는 ‘최초기 불교’(the earliest Buddhism)가 가진 흥미로운 특색을 다시 재구성 할 수 있는 가능성이 담보된다.

고프리치는 자신의 연구방식을 옥스퍼드의 접근법이라고 부르고 있으며, 이는 초기불전을 이해하는 새로운 창이 될 것으로 자부하고 있다. 한국에서는 상도선원 미산스님, 중앙승가대학의 정덕스님, 동국대학교 서울캠퍼스 황순일 교수, 경주캠퍼스 안양규 교수 등이 옥스퍼드의 접근법을 수학하였으며, 불교학 연구와 교육 그리고 포교에 매진하고 있다. 특히 정덕스님은 ‘테라바다의 붓다관’(2006), ‘『근본설일체유부비나야잡사』의 승만 이야기를 통해본 여성 의 이미지 분석’(2006), ‘두 나가와 빔비사라왕 설화연구’(2008), ‘『근본설일체유부비나야』의 내러티브 고찰’(2010), ‘석가족 몰살의 내러티브 고찰’(2012), ‘『원만존자전』에서의 명상연구’(2015), 안양규는 ‘불탑신앙의 기원과 그 본질에 대해’(1999), ‘붓다의 수명포기의 원인에 관하여’(2000), ‘붓다의 신격화와 반신격화’(2000), ‘인도 및 동남아 불교의 이상인간’(2001), ‘붓다의 입멸과정과 그 해석’(2001), ‘붓다의 입멸자세, 장소, 그리고 최후의 가르침’(2002), 황순일은 ‘초기 경전을 어떻게 볼 것인가?’(2002), ‘무기설을 통해 본 무여열반의 의미’(2004), ‘불의 소멸에 관한 인도적 관점과 불교적 비판’(2004), ‘멸진정과 두 가지 열반이론’(2005), ‘무표를 통해 본 초기부파불교의 윤리적 성격’(2006), ‘초기부파불교에서의 비유와 열반’(2010), ‘구원학적 측면에서 본 초기인도불교의 열반’(2010), ‘까타왓투와 붓다와짜나’(2014) 등에서 옥스퍼

드 접근법을 통한 분석과 접근을 하고 있다. 고프리치는 동아시아 불교 국가들의 아함경에 대한 깊은 이해가 자신이 세운 옥스퍼드 접근법을 활용할 자산이라고 칭찬한다. 그는 우리의 한역문헌에 대한 접근 능력을 높이 평가하면서 팔리 문헌에 대한 이해 방식이 더해지면 더욱 풍성하게 붓다 가르침의 정수에 접근할 수 있을 것으로 기대한다. 하지만 옥스포드적 방법론에 대한 비판적 고찰 역시 필요한 상황이며, 국내에서 진행된 일련의 초기 불전 연구에 대한 성찰 또한 필요하다. 그리고 *How Buddhism Began*은 옥스퍼드 접근법에 대한 이해와 더불어 서구에서 진행된 초기불전 연구에 대한 반성이 담겨있다는 점에서 국내에 번역되어 소개된다면 우리에게 거시적 안목을 가져다줄 유효한 창이 될 것이다. 이하에서는 본문의 내용을 요약하여 제시한다.

제 1장(논쟁, 방편, 비유 그리고 직역주의: Debate, Skill in means, Allegory and Literalism)은 전체 연구의 기본 입장을 밝히고 있다. 특히 고프리치는 ‘본질주의’(essentialism)와 상대되는 개념인 ‘유명론’(nominalism)의 관점에서 붓다의 입장을 본질주의에 대한 비판으로 파악한다. 이는 『열린사회와 그 적들』에서 포퍼가 주장하듯이 붓다 역시 어떠한 절대적인 주장이나 믿음은 다른 것을 입증하지 못한다고 보는 입장이다.<sup>6)</sup> 다시 말해 브라흐마나(Brahmana)

6) 포퍼, 『열린사회와 그 적들』, pp. 55-57 포퍼는 사물의 숨겨진 실재나 본질인 사물의 진정한 본성을 발견하고 기술하는 것이 순수한 지식이나 과학의 과제라고 주장하는 이들의 특징을 ‘방법론적 본질주의’(methodological essentialism)라고 명명한다. 방법론적 본질주의자들은 이 본질들이 지적 직관의 도움으로 발견될 수 있고 식별될 수 있으리라는 것과, 모든 본질은 그것에 고유한 이름, 즉 그것에 따라 감각사물이 불리고 낱말로 기록될 수도 있는 이름을 갖는다고 생각한다. 방법론적 본질주의자와 반대되는 ‘방법론적 유명론’(methodological nominalism)은 사물이 여러 상황에서 어떻게 움직이는가, 특히 그 행동에 어떤 규칙성이 있는가 하는 것을 기술하는 것을 목적으로 삼는다. 다시 말해, 방법론적 유명론은 사물이나 우리가 경험한 사건들에 대한 기술과, 그리고 이런 사건들을 보편적 법칙의 도움으로 기술한 그 사건의 설명에서 과학의 목적을 찾는다. 방법론적 유명론은 오늘날 자연과학에서는 상당히 일반적으로 받아들여지고 있다. 반면 사회과학의 문제는 아직까지도 본질주의적 방법론에 의해 다루어지고 있는 것이 대부분이다. 사회 영역 안에서

문헌들과 초기 우파니샤드는 인간과 우주의 실재들의 본질을 찾는 데에 주력하였다. 사실상 바라문 사상은 수 세기에 걸쳐 이런 본질주의적인 양상으로 전해져 내려 왔지만 붓다의 가르침은 우리가 생각하고 말하는 것들로서 실재들은 단지 개념화이고 ‘이름일 뿐’(prajñapti-mātra)이라는 유명한 전통을 유지하고 있다.

붓다의 대기설법은 대담자의 언어를 사용하고 있기에, 그의 표현 방식에 일관성이 없는 것으로 비춰질 수 있다. 고프리치는 대기설법에 관한 후대 주석가들의 이해가 왜 다르게 나타났는가에 대해 당시 교단의 성립과정에 입각해 풀어간다. 붓다는 전법을 통해 무수한 이들을 승단에 귀의시켰다. 이러한 특징에 따라 개종자들은 상당히 다양한 배경을 가지고 있었을 것이고, 그 당시에는 불교가 학파가 아닌 단지 초보적인 조직이었을 것이기 때문에 오히려 무작위적인 개종자들의 사회가 형성되었을 것이다. 승가 조직의 다수 조직원들이 기존에 사용하던 용어들 일부를 계속해서 사용하였을 것이고, 붓다는 그들과 이야기 할 때 그들의 이해수준을 어느 정도 고려하였을 것이다. 그러므로 붓다의 방편으로 특징된 대기설법의 다양성은 전법하는 도중에도 멈추지 않았고, 그의 가르침을 형성하는 데 적지 않은 영향을 끼쳤을 것이다. 이를 증명하는 사례들이 니까야에 수록되어 있다. 즉 붓다 제자들의 출신 배경의 다양성은 승가 내부와 그 주위에서 논쟁이 벌어졌기 때문에, 많은 경전들이 교의의 요점에 대하여 둘 혹은 그 이상의 승려들이 논의를 하는 것으로 시작한다. 일반적으로 그들은 그런 다음 붓다에게 그 문제를 해결해달라고 부탁하면, 붓다는 그들을

---

영구적인 것은 존재하지 않으며 그곳에서는 모든 것이 역사적 유전의 지배를 받고 있다. 우리가 어떻게 정부를 연구할 수 있는가? 서로 다른 역사적 시기에서 발견되는 여러 통치제도의 다양한 형태 가운데서 그것들이 본질적으로 서로 서로 공통되는 무엇을 갖고 있으리라고 가정하지 않고 어떻게 정부를 식별할 수 있겠는가? 이 경우 우리가 생각하는 어떤 형태의 제도를 정부라고 부를 때 우리가 그것을 정부라고 받아들이는 우리의 직관에 의해 공식화할 수 있다. 우리는 유사한 접근을 정부나 문명과 같은 다른 사회학적 실체에도 적용할 것인데 그것들의 본질을 파악하려 하거나 그 본질을 정의(定義)적 형태로 기술하려고 역사주의자들은 주장한다.

중재하였다. 따라서 승단 내부에서 이러한 논의들은 붓다가 첫 개종자들을 만  
든 날부터 시작되었을 것이며, 그들은 붓다 생전에 의문을 해결하지 못하였거  
나, 혹은 불멸 후 더 이상 그들을 중재할 수 없었기 때문에 많은 논의들이 해결  
되지 못하고 남아 있었음은 의심할 여지가 없다. 이는 대기설법으로 진행된 붓  
다 교설이 교의로 발달해가는 과정을 설명하는 것이다.

제 2장(‘무엇’이 아니고 ‘어떻게’-바라문 사상에 대한 반작용으로서 나타난  
업 이론 How, not What: Kamma as a Reaction to Brahminism)은 붓다의 가  
르침이 그 시대의 다른 종교의 스승들—특히 바라문들—과 문답하는 과정에서  
발달하였는데, 그 과정에서 브라흐마들과는 다르게 존재론에 있어서 ‘무엇이  
있는지’ 보다 ‘어떻게 작용하였는지’에 대해 더욱 관심 있었다는 점을 밝히고  
있다. 이러한 존재론에 관한 입장 차이는 도덕적 행위자인 상식적 관점의 개인  
과 그와 대비되는 자아의 견해, 즉 우파니샤드의 우주적 자아인 브라만과 ‘분  
리될 수 없는 자신’(non-separate self)을 가치론의 차원에서도 비판하는 근거  
가 된다. 고프브리치는 여기서 붓다가 우파니샤드의 그릇된 존재론으로부터 어  
떻게 행동해야 할 것인가에 주의를 옮김으로써 대응하였다는 것을 보여준다.

또한 고프브리치는 붓다의 철학이 일관성 있는 교의를 제시하는 데 관심이 있  
었나를 묻는다. 그는 붓다 교의 체계성이 팔리 경전 내에 존재한다는 것을 의  
심하지 않지만, 이것이 얼마만큼 후기 경전 편집자들의 몫일까를 탐구한다. 그  
는 Tevijja 경(DN sutta xiii)을 인용한다. 경에서 붓다는 브라만(Brahmā)를 직  
접 봤거나 혹은 경험한 적도 없는 브라만과의 합일로 이끄는 길을 안다고 말하  
는 바라문들을 날카롭게 비판한다. 붓다는 그들을 ‘장님이 장님을 이끈다.’와  
‘비록 그 나라에서 가장 아름다운 여성과 사랑에 빠졌지만 그녀가 어디에 있다  
는 것을 알지 못하거나 혹은 그녀를 전혀 본 적이 없기 때문에 그녀에 대해 어  
떤 것도 대답해 줄 수 없는 사람’에 비유하였다. 그렇게 비웃음 당한 바라문들



은 ‘세 가지의 지식을 가지고 있는 사람’이라는 삼명(tevijja)으로 지시되었다. 그것은 브라만들이 유일하게 진정한 진리라고 여겨서, 베다(veda)라고 부르는 세 가지 것에 정통한 것을 지시하는 것이다. 고프브리치는 Tevijja 경에 등장하는 삼명을 세 가지 지식과 비교하고 있다. 예를 들어 Sāmañña-phala 경에서 진술된 예에서 보듯이, 도에 이르는 마지막 단계는 세 가지 지식(vijjā)의 획득이라고 명시되었다. 이는 자신의 전생에 대한 지식과 다른 사람의 전생에 대한 지식, 그리고 사성제와 번뇌의 소멸에 관한 지식이다. 만약 그것들이 바라문의 ‘삼명’에 필적하거나 우월하지 않다면, 이 세부적인 지식의 성취들이 ‘세 가지 지식’으로 불리는지에 대한 적절한 이유가 없기 때문이다. 그들이 의도했던 것은 AN III 58 = AN I, 163-6 경에 ‘세 개의 귀(Tikkṇṇa)’라고 불리는 바라문이 붓다에게 무슨 근거로 바라문이 삼명이라 불리는지에 대해 묻는 설법 안에 있다. 이러한 설법은 브라흐마 용어의 용법에 관한 전형적인 사례이다.

제 3장(은유, 비유 그리고 풍자: Metaphor, Allegory, Satire)은 2장과 마찬가지로 ‘어떻게 붓다의 가르침이 그 시대의 다른 종교의 스승들과 논쟁을 통하여 생성되었는가’라는 논제를 탐구한다. 특히 붓다의 가르침에 나타난 비유와 은유 가운데 열반(nirvāṇa/nibbāna)이 갖는 ‘(불꽃 따위가) 꺼진다’는 의미 이외에 방편(pariyāya)의 관점에서 해석한다. 열반은 확장된 의미를 가지고 있다는 점에서 은유적이다. 다시 말해 꺼져야 할 것은 세 쌍의 불로서 탐욕, 성냄 그리고 어리석음을 상징한다. 전통에 따르면 붓다는 이 세 개의 불의 개념을 그의 세 번째 설법(Vin I, 34-5 = SN IV, 19)에서 도입하였다. 이 교의는 불의 설법이라고 알려져 있는데, 고프브리치(Gombrich, 1990: 17-20)는 불이 세 개인 것은 바라문교의 재가자가 세 쌍의 불을 매일 돌보고 타도록 유지해서, 그것들이 세속적 목숨, 즉 가족의 구성원으로서의 목숨을 상징한다는 것을 붓다가 암시한다는 것을 보여주었다. 이것은 붓다가 처음 세 개의 의식(儀式)을 위한 불

을 탐·진·치의 불과 대조하기 위해 나란히 놓았고, 동음의 언어적 유희로서 은유적으로 그 전자를 재해석한 것으로 극명하게 드러난다.<sup>7)</sup> 하지만 다음 세대의 불교도들은 베다의 바라문들이나 붓다와 그들 사이의 논쟁에 흥미 있어야 할 이유가 없었기에 이 은유의 근원을 잊어버렸다. 결국 열반은 보리로부터 분리되었고, ‘깨침’은 진리 혹은 깨달음에 귀속되었으며, 전자에 더 낮은 가치를 부여하였다(Gombrich, 1992d).

제 4장(고대 논쟁의 회상- 팔리 경전에 나타난 혜(慧)가 정(定)을 저하시킴: Retracing an Ancient Debate- How Insight Worsted Concentration in the Pali Canon)에서는 어떻게 그의 초기 제자들이 붓다의 가르침들을 보존하려는 노력의 일환으로 미세하게 그리고 무의식적으로 그것들을 바꾸었는가에 고찰하고 있다. 이러한 변화들의 가장 중요한 점은 깨달음이 명상 수행 없이 오직 지적 분석 작용—전문 용어로는 *pañña*라고 알려진—으로만 성취될 수 있다는 사상의 도입이다. 이 사상은 아마 경장 중의 두 본문에서 극명하게 나타나 있다. 양분해탈자(*ubhato-bhāga-vimutto*)와 지혜해탈자(*pañña-vimutto*)의 차이로도 알려진 선정(*samatha*)의 수행과 분석적 이해에 나타난 차이이다. 선정은 명상에 의해 최종적 목적을 성취하는 방법에 할당되었고, 실상에 대한 이해는 지성적인 방법에 할당되었다. 우리는 명상의 전체적 효과에 의문을 던지는 범위에서조차 지성적인 방법이 더 높은 가치에 부합하는 어떤 경향을 보게 된다. 그것의 궁극적 결과는 깨달음을 위해 선정수행 없이 노력하는 상좌부 승려의 존재 때문이다.

7) 동쪽의 불은 산스크리트어로 *āhavanīya*라고 하는데, 그는 이것을 자신의 부모님에; 서쪽의 불(*gārhapatya*)은 자신의 가족과 식솔들에; 남쪽의 불(*dakṣiṇāgni*)은 헌납을 받을 가치가 있는 성자(사문과 바라문)에 상응한다고 하였다. 이 의미로 그는 그 바라문에게 재가자는—사람들을 부양함으로써—불을 돌봐야 한다고 했다.

제 5장(양굴리말라는 누구였는가?: Who was Aṅgulimāla?)에서는 살해된 사람들의 손가락으로 목걸이를 만들어 걸쳤기에, 그것으로부터 이름이 유래된 양굴리말라 이야기를 주석 전승에 나타난 묘사를 추적해 은유적으로 재해석한다. 우리에게도 잘 알려진 불교 설화로서 양굴리말라는 천 명의 희생자가 필요했고 붓다를 죽임으로써 그의 목표를 완성하려 했지만 결국 붓다에게 귀의한다. 고프리치는 인도 전통에서 칼리는 강도들의 보호자였고, 그들의 관습인 살아있는 사람의 희생자로부터 칼리여신에게 피의 봉헌을 바치는 것은 근대까지 존속해왔다는 점에 주목한다. 또한 붓다고사의 『청정도론(Visuddhi-magga IX, para.41)』에서도 산적은 그 숲에서 일부의 승려에게 다가와서 목의 피를 제물(bali)로 쓰기 위해 그들 중 한 명을 죽여야겠다고 말한다. 이러한 일화를 통해 고프리치는 붓다가 양굴리말라 뿐만 아니라 제사 시에 행해지던 다양한 인간 희생제의 일종이거나 기원적인 양굴리말라와 같은 교도들 전체를 제도시킨 것이라고 말한다.