

제1강

인도 철학의 생성과 전개

- ‘인도’를 오늘날의 국민국가로서 과거로 소급해가기보다, 하나의 ‘문명권’으로 보는 것이 더 온전하게 파악할 수 있다. 인도의 아대륙에서 일어난 국가들과 문화들은 매우 다양하며, 동북아와는 전혀 다른 색채를 띠나, 그럼에도 불구하고 ‘힌두교’라는 종교/문화가 이 다양성을 포용한다.¹⁾
- 인도의 고전 문화는 아리아족이 페르시아의 북쪽에서 내려와 인더스 문명을 구축한 드라비다족을 몰아내고 지배층으로 군림하면서 형성되었으며, 산스크리트어로 구성된다. 페르시아 문명과 인도 문명은 그리스와 로마의 관계만큼이나 서로 가깝고 연관되어 있으며, ‘인도-이란 문명’이라는 개념으로도 다룰 수 있다.

▣ 인도 고대 문화의 형성과 『베다』

■ 『베다』

- 아리아인들이 달성한 고전 문화의 핵. 인더스 문명이 BC 16세기 정도 몰락한 결정적 원인들 중 하나는 아리아족의 침입이다. 아리아족은 인더스 문명의 일부를 이어가면서 고대 인도 문명의 틀을 구성한 것으로 보인다.
- 대체로 아리아족은 후대에 호라즘(이란 고원과 아랄 해 사이의 지역)에서 살다가 아래로 이동하여 페르시아 문명과 인도 문명을 건설한 종족으로 알려져 있다. 아리아족은 페르시아 제국을 건설하여 약 BC 6세기~ AD 6세기까지 오리엔트 지역의 주역으로 있다가 이슬람에게 자리를 내어주었다.
- 말과 이륜전차를 가지고 있던 아리아족은 인도의 원주민인 드라비다족과 치열한 전투 끝에 승리를 거두었다. 이후 이어진 아리아족의 문명 건설 과정은 산발적으로 종교서이자 철학서인 『베다』에 기록되었다.. 이렇게 ‘베다 시대’는 약 천 년 정도 지속되었는데, 대략 16세기~10세기를 전기, 10세기~7세기를 후기로 나눈다.²⁾ 따라서 『베다』는 이 시대에 대한 풍부한 역사적 정보 - 의식주, 동물들, 경제생활, 부족들 간의 전쟁, 신화, 정치적-외교적 구조, 사회 구조, 형법, 예술 등등 - 를 담고 있다.

1) 협의의 의미에서 ‘힌두교(Hinduism)’는 『베다』 이후 지속된 브라만교가, 오랜 세월을 걸쳐 변형되어 간 것을 뜻함. 이 과정에서 아리아인들의 브라만교는 그들이 토착민 드라비다족의 사상들을 억압하면서도 그들의 사상을 흡수하며 서로 혼용됨.

2) 이 시대에 들어서서 비교적 큰 국가와 왕 중심의 중앙집권이 성립함. 목축으로부터 농경으로 생산 활동이 옮겨가고, 청동기로부터 철기로의 이행도 이루어짐. 후기 베다 시대에는 사제가 왕을 승인하는 형식이 나타나며, 동북아와 마찬가지로 왕이 우주의 질서와 농사에 책임지는 존재로 등장함.

- 『베다』의 4가지 종류
 - 『리그 베다』, 『야주르 베다』, 『사마 베다』, 『아타르바 베다』로 구분되며, 각각의 베다는 다시 네 부분으로 구성됨.
 - ‘만트라’는 신들에 대한 찬가로 지중해세계의 서사시·서정시들, 그리고 동북아세계의 『시경』과 유사한 의의를 지닌다 할 수 있다. ‘브라흐마나’는 제의(祭儀)의 양식들을 다루는 부분으로 『구약』의 「레위기」, 『예기』 등과 비슷한 성격이다. ‘아란야카’는 숲에 들어간 은자들³⁾이 제의 대신 명상을 행할 때 참고하는 부분이며, 말미에 나오는 ‘베단타’(=우파니샤드)는 철학적 사유를 담긴 부분으로 『베다』의 앞부분들을 잇고 있으나, 한편으로는 그것들에 대립하여 등장한 사조를 담고 있다. 후기 베다 시대에 저술된 우파니샤드들은 앞 시대에 대한 사상적·정치적 맥락을 담고 있다.
- 인도의 신화세계는 다양한 신이 있으나, 동시에 그 신들은 유일신의 ‘아바타’로 이해된다.⁴⁾ 대체로 천둥·번개의 신 인드라=제석천(帝釋天), 불의 신 아그니, 하늘의 신 바루나와 그 짝 미트라, 태양의 신 수리아, 죽음의 신 야마=염라대왕(閻羅大王), 술의 신 소마 등등 여러 신들이 있었으나, 차 브라흐마(창조), 비슈누(지속), 쉬바(해체)가 대표적인 신으로 추앙받다가 최종적으로는 ‘삼위일체’의 형식을 통해 아바타로 이해되는 것이다.
- 인도 문명은 지중해세계·동북아 문명에 비해 신과 인간을 잇는 사제 계층이 특히 발달하여 강력한 권력을 소유한 문명이다. 귀족 크샤트리아 계층보다도 더 강력했던 브라만=바라문(婆羅門) 계층은 제식주의(ritualism)를 강화시킴으로써, 신보다도 제식과 사제들이 더 중요한 존재로 부각되었다.
- 한편, 『우파니샤드』는 이런 바라문 계층의 사상과 권력을 잇고 있으나 동시에 크샤트리아 계층의 도전과 반(反)제식주의의 사상을 함께 담고 있다. 그 예로 「카타 우파니샤드」는 제식주의를 따르는 아버지와 이에 의문을 가지는 아들의 대화라는 양식을 통해, 찬양과 제식으로 구원받는 것이 아니라 진리를 탐구하고 영혼을 해방시키는 해탈을 추구해야 함을 역설했다. 이는 신화·종교의 세계로부터 철학의 세계로 이행해가는 과정을 보여주는 것이기도 하다. 이렇게 『우파니샤드』는 『베다』의 일부로, 『베다』의 권위 자체를 부정하는 붓다 등의 사상가와 비교한다면 전통과 연속선상에 놓여있다. 바로 이 점이 『우파니샤드』가 힌두교의 전통을 따르면서도 반-힌두교적 사상들까지 흡수하는 동력이라 할 수 있다.
- 네 종류의 『베다』에는 각각 우파니샤드들이 존재하므로, 판본에 따라서 그 수는 매우 다양

3) 인도인들은 생애를 네 주기로 나누어 봄. ‘학생기(學生期)’에는 『베다』를 익히는 데에 몰두하고, ‘가주기(家住期)’에는 결혼하여 사회생활을 하며, ‘임서기(林棲期)’에는 숲에 들어가 진리를 추구하고, ‘유행기(遊行期)’에는 모든 것을 버리고 해탈함. 이는 『마누법전』, 『마하바라타』 등이 역설하는 인생의 4가지 가치인 ‘아르타’(세속적 가치), ‘카마’(육체적 가치), ‘다르마’(윤리적인 가치), ‘모크샤’(해탈의 가치)를 추구하는 과정. 이는 긴 생명을 가진 힌두교의 핵심으로 볼 수 있는 구도, 즉 욕망과 탈-욕망, 사회적 삶과 탈-사회적 삶이 절충을 이루는 모습을 보여줌.

4) 인도 사유의 일반을 보여주는 ‘아바타’의 존재론. 거인 푸루샤가 변전(變轉)하여 우주가 생겨남. 인도에서도 신화는 귀족들의 담론으로 작용함. 푸루샤의 입은 브라만, 팔은 크샤트리아, 다리는 바이샤, 발은 수드라가 되었다는 신화는 사제들과 귀족들의 계급을 정당화하는 데에 사용됨. 『마누법전』은 브라흐만이 자신의 입, 어깨, 넓적다리, 다리를 사용해 계층을 만들었다고 서술함. 다섯 번째 계층 ‘불가촉천민(不可觸賤民)’은 아예 카스트(/바루나)의 외부에 자리함.

하다. 현대에는 라다크리슈난이 18개의 주요 우파니샤드를 편집했고, 그 외에도 다른 방식의 편집본들이 여럿 만들어졌다.⁵⁾

■ ‘우파니샤드’의 철학

■ 범아일여 (梵我一如)

· 특히 고중세의 사상을 중심으로 한 많은 사상들에서는 현 세계를 가짜, 그림자, 환영, 감옥 등으로 표상하였다. 힌두교 또한 마찬가지로, 이 세계를 ‘마야’의 세계, 즉 거대한 환영으로 보고, 『우파니샤드』는 이 마야의 세계에서 참세계를 향해가는 여정을 그렸다.

· 헬라스 철학은 변하는 세계에서 변치 않는 것, ‘아르케’를 찾아간다. 우파니샤드도 비슷한 궤적을 그리고 있으나, 우파니샤드가 찾아낸 리타(훈날의 다르마)는 ‘원리’보다는 ‘섭리’의 의미를 지니며, 리타를 찾기 위해 각인의 내면으로 들어가라고 역설한다. 즉, 객관세계를 탐구하기보다 내면을 성찰함으로써 진리를 얻으려는 점이 인도적 사유의 특징이다. 이는 현실세계에 존재하는 경험적 자아를 넘어서서, 우리 내면에 존재하지만 미처 찾지 못하고 있는 참 자아, 본체적 자아인 ‘아트만’=아(我)을 발견하려는 시도⁶⁾이다. 인간은 이 아트만을 찾아냄으로써 진리의 세계에 들어가는데, 이 아트만이 다름 아닌 세계의 본체적 실재라는 놀라운 도약이 일어난다. 깊은 내면에서부터 시작된 여정은 객관세계=경험적 실재는 건너뛰고 곧장 본체적 실재, ‘브라흐만’=범(梵)에 다다른다. 이때 본체적 실재는 지중해세계의 신비주의에서 말하는 종교적 신이 아닌, 형이상학적 맥락에서의 궁극 원리이다.⁷⁾

· 우파니샤드 철학은 이렇게 “참 자아를 살펴보라(Atmānam viddhi)”고 역설하면서, 현상세계를 건너뛰어 브라흐만과 아트만의 ‘다르지-않음[不二]’에, ‘범아일여(梵我一如)’라는 진리에 다다른다. 그러나 우파니샤드에서 현실세계 - 경험적 자아와 경험적 실재가 혼효해 있는 경험 세계 - 는 ‘약’의 뉘앙스를 지니지 않는다. 플라톤의 임재(parousia)의 사유와 비교하면, 우파니샤드에서 현실 세계는 본체계가 이미 드러나는 현상차원(phenomenon)이라는 점에서 동일성을 지니지만 이 임재의 구도가 정교하게 다뤄지지 않는다. 우파니샤드는 본세계를 분석하기보다

5) 이하 『우파니샤드』는 Radhakrishnan(ed.), *The Principal Upanisads*(George Allen & Unwin Ltd., 1968), 이재숙 옮김, 『우파니샤드』(한길사, 2005)를 참조해 인용함.

6) “해탈을 구하기 위하여/바깥으로 향하는 감각들을 스스로 붙잡아놓을 수 있는 사람만이/안으로 들어앉은 아트만을 볼 수 있다./ 지혜가 모자라는 사람은/ 바깥의 즐거움을 좇기 마련이고/ 그로써 그는 죽음이라는 어마어마한 덩어리에 걸리게 되는 것이다./ 그러나 현명한 사람은/ 안에 들어앉은 아트만을 흔들림 없는 확고한 존재로 인식하고/ 그럼으로써 세상의 허망한 것들에 대해 욕심을 내지 않는다.”(『카타 우파니샤드』, 2권, I, §§1~2)

7) 아트만의 발견은 물론 각 개인의 노력을 통해서 이루어지는 것이지만, 그렇다고 아트만이 각 개인의 참 자아인 것은 아니다. 아트만은 곧 브라흐만이며 애초에 보편적으로 존재한다. 내 안에서 아트만을 발견하는 순간이 곧 브라흐만을 발견하는 순간인 것은 바로 이 때문이다. “아트만은/ 움직이기도 하고 움직이지 않기도 하며/ 멀리 있기도 하고 아주 가까이 있기도 하며/ 이 세상 안에 그리고 이 세상 바깥에도 존재하다.”(『이샤 우파니샤드』, §5) 마음속에서 아트만을 발견하지만 그것은 어떤 개체적 존재가 아니기에, 아트만이 각인의 마음속에 보물처럼 들어 있는 것이 아니라 오히려 **아트만 안에** 각인의 마음이 살고 있는 것이다. 그러나 맥락에 따라서는 각 개체‘의’ 아트만을 말하기도 하는데, 이 경우는 ‘**개체-아트만**’이라 부를 수 있다.

는 찬양하는 데에 목적이 있다는 점에서 형이상학적 사유의 맹아가 종교적인 성격과 공존한다고 볼 수 있다. 훗날 ‘6파 철학’이 뒤를 이어 본격적인 철학적 사유를 전개하게 된다.

· 한편, 우파니샤드 세계에서 브라흐만=아트만과 현상세계의 관계는 플라톤의 경우보다 더 연속적이다.

오음~8)

저것이 완전하고,

이것 또한 완전하도다.

완전함으로부터 완전함이 생겨나왔도다.

완전함에서 완전함을 빼내었으나

완전함이 남았도다.⁹⁾

여기서 ‘저것’은 본체적 브라흐만이고, ‘이것’은 현상적 브라흐만으로 「카타 우파니샤드」에서는 ‘초월적 브라흐만’과 ‘한정적 브라흐만’이라 표현한다. “저것의 완전함에서 이것의 완전함을 빼내었으나, 완전함이 남았다”라는 구절에서 알 수 있듯이, 본체적 실재는 플로티노스의 일자와 유사한 성격을 지니며 현상적 실재와 연속되어 있다. 그러나 우파니샤드는 플로티노스적인 ‘위계’의 세계가 아니라 ‘아바타’의 세계이다.

· 우파니샤드는 사람들이 본세계를 찾지 못하고 방황하며 삶을 ‘고(苦)’로 여기는 것을 무지에서 비롯됐다고 보며, 지혜(‘다르샤나’)를 통해서 이 무지로부터 벗어나고자 한다.¹⁰⁾ 따라서 우파니샤드는 해탈의 종교이자 철학이다. 인도적 사유의 기초를 이루는 ‘업’과 ‘윤회’의 개념은 “왜 인간이 무지/무명의 세계에서 해매는가?”에 대해 답하고자 제시되었다.

■ 업과 윤회

· 우파니샤드는 인간이 겪는 생로병사, 죽음과 탄생을 선형이 아닌 원형적인 구도로 이해한다. 이것이 삶과 죽음의 ‘윤회(輪廻)’이다. 범아일여의 깨달음을 얻지 못한 개체들은 끝없이 윤회의 수레바퀴를 돈다. “만일 육신이 스러지기 전에 브라흐만을 깨닫는다면/ 모든 괴로움에서 벗어날 것이요/ 그렇지 못했다면/ 다시 이 세상에 육신을 입고 와야 할 것이로다.”¹¹⁾ 이때 수레바퀴를

8) ‘오음’과 ‘우드기타’(찬양), ‘베다’의 연관성에 대해서는 「찬도기야 우파니샤드」에서 상세하게 전개된다.

9) 「이샤 우파니샤드」의 ‘평온을 위한 낭독’.

10) 그러나 무지는 무조건적인 부정의 대상이 아니다. 오히려 우리는 무지로 인해, 무지를 무지로서 인식함으로써 무지를 벗어날 수 있기 때문이다. “무지와 지혜를 같이 아는 자는/ 무지으로써 죽음을 건너고/ 지혜로써 해탈을 얻으리로다.”(「이샤 우파니샤드」, §11) 나아가 “파멸하는 것과 파멸하지 않을 영원한 것/ 이 둘의 길을 함께 잘 병행할 때/ 그는 파멸하는 것으로써 죽음을 건너고/ 파멸하지 않을 영원한 것으로써 불멸을 얻으리라”(§14)고 했는데, 이를 ‘genêton’과 ‘agenêton’의 관계로서 읽을 경우 우파니샤드 철학이 플라톤의 그것에 비해 좀더 ‘현미무간(顯微無間)’의 입장에 가깝다는 것을 알 수 있다. 이 역시 아바타의 존재론에서 유래한다고 할 수 있다.

11) 「카타 우파니샤드」, 3권, I, §4.

굴리는 힘은 각 개체들이 행한 ‘카르마’, 즉 ‘업(業)’이다. 인간을 포함한 만물은 업과 윤회를 피할 수 없고, 그 때문에 삶과 죽음의 고통을 반복적으로 겪는 것이다.

· 고통으로부터 벗어나기 위해 인도인들은 우선 종교적인 방식을 시도했다. 처음에는 다신교에서 출발하여 긴 시간 동안 자연을 접한 인도인들은, 세계를 지배하는 원리와 모든 신을 지배하는 하나의 신이 존재할 것이라는 생각에 다다랐다. 요컨대 만물이 귀일(歸一)하는 ‘하나’를 찾아낸 것이다. 이후 시간이 지나면서 다시 변화한 흐름은 신들은 위한 제식이 아닌, 제식인 신들을 관리하는 제식주의가 등장했다. 그러나 세월이 흐를수록 브라만교의 형이상학이 새로운 사상들과 부딪히며 한계에 봉착한다. 제식 제일주의는 신과 인간을 특정 형식 속에 가둠으로써 자유로운 사상적 경향들의 도전을 받았다. 브라만 계층의 특권이 사회를 억압하기 시작하자, 이에 저항하는 사람들이 늘어났다. 이러한 제식주의에 대해 『우파니샤드』는 ‘범아일여’의 사상을 가지고 극복하고, 형이상학적 통찰을 통해 우주로부터 소외(疎外)되어 겪어야 하는 삶과 죽음의 고통으로부터 벗어나 해탈하고자 하였다.

· 인간이 행한 ‘업(karma)’은 사라지지 않고 남아 그 인간에게 일정한 결과인 업보로써 작용한다. 이 업의 개념과 “뿌린 대로 거두리라”, ‘자업자득(自業自得)’, ‘인과응보(因果應報)’ 등의 말이 연결된다고 볼 수 있겠다. 모든 좋은 행위는 좋은 업을, 나쁜 행위는 나쁜 업을 남김으로써 우리는 업을 쌓는다. 그러나 인도적 사유에서 이 업의 개념은 일반적인 생각보다 훨씬 더 무게감이 있어서, 우주적 이법/섭리로서 반드시 나에게 돌아온다고 본다. 라다크리슈난은 이를 “우리 ‘윤리세계에 적용되는 질량불변의 법칙과 같은 것”, “도덕적 에너지 보존의 법칙”으로 비유한다. 결국 ‘업’의 개념은 윤리적 인과(ethical causality)의 개념을 함축한다고 볼 수 있다.¹²⁾

· 그런데 막약 윤회가 전제되지 않으면 업 개념도 의미를 잃는다. 다시 말해 업 개념은 일상적 의미로는 사용되나 인도 사유의 형이상학적 원리는 될 수 없다. 업의 법칙이 현세를 넘어서 전세와 내세에 이어져 성립한다고 해야만 ‘윤리적 인과’ 개념이 확립된다. 따라서 업 개념과 윤회 개념은 공고히 맞물려 있으며, 무한 반복되는 업과 윤회가 ‘고’를 불러온다. 모든 인도의 종교/철학은 바로 해탈, 즉 ‘고’로부터의 탈피가 목적이다. 업과 윤회가 쌓음, 지음, 이어짐이라면 고는 괴로움, 힘겨움이며 해탈은 이로부터의 끊어짐, 잘림, 풀림이라 하겠다.

· 이런 구도를 뒷받침하는 것은 한 인간의 ‘자기’에 대한 사유이다. 우파니샤드의 철학에서는 한 인간의 자기(自己)가 신체로서의 물질적 자기, 영혼으로서의 영혼적 자기, 개체-아트만으로서의 본체적 자기로 나뉜다. 한 인간이 죽게 되면 물질적 자기는 소멸되고, 업을 품은 영혼적 자기는 윤회의 수레바퀴로 들어가 다른 물질적 자기(신체)를 가지고 살아가게 된다. 브라흐만=아트만의 진리에 도달하지 못한 영혼적 자기는 이 윤회의 수레바퀴를 끝없이 돌지만, 범아일여의 진리는 깨달아야만 비로소 개체-아트만이 되어 해탈하게 된다. “한 쌍의 두 마리 새가/ 늘 나란히 앉아 있는 자리는 한 그루 나무이니/ 그중 한 새[영혼적 자기]는 달콤한 과일을 쪼아 먹고/ 다른 새[개체-아트만]는 그것을 지켜보고만 있지./ 같은 나무에서 영혼적 자기는/ 스스로의 무력함을

12) 업에 대한 인도 사유는 매우 다양하나, 특히 붓다의 사상에서 ‘윤리적 인과’로서의 업 개념이 강조된다. 붓다는 의지적인 행위만이 업을 낳는다고 보았기 때문이다. 불교에서는 업을 ‘의업(意業)’, ‘어업(語業)’, ‘신업(身業)’ 세 종류로 나눈다.

탓하고/ 미혹으로 인해 슬픔에 빠지지./ 그러나 그가 자신의 또 다른 모습/ 위대한 신적인 모습을 보게 되면/ 그때는 그 슬픔으로부터 벗어나네.”¹³⁾

· 인생이 ‘고’인 것은 브라흐만을 깨닫지 못하여 업과 윤회의 수레바퀴에 종속되어 있기 때문이다. 이때 브라흐만은 어떤 존재인가? 플로티노스와 유사한 방식으로, 우파니샤드의 철학은 브라흐만을 이해한다. 우리는 초월적인 브라흐만을 인식하지 못하며, 인간의 표상들을 브라흐만에 붙일 뿐이다. 『우파니샤드』에 나오는 수많은 묘사는 결코 초월적 브라흐만을 표현하지 못하며, 우리가 끊임없이 다가가지만 도달 불가능한 어떤 극한이다. 그런데 다음과 같은 의문을 던질 수 있다. 브라흐만과 우리 사이에 영원한 거리가 존재한다면, 우리와 브라흐만의 차원이 무슨 상관이 있겠는가? 그러나 초월적 브라흐만은 현세에 현현하며, 다음과 같은 구절로 표현된다. “불은 그의 머리/ 달과 해는 그의 두 눈이다./ 방향들은 그의 귀/ 베다는 그의 목소리이며 / 공기는 숨/ 이 세상은 그의 가슴이고/ 그의 두 발에서는 땅이 생겨났으니/ 그가 바로 모든 생명체들 안에 존재하는 아트만이다.”¹⁴⁾ 부정신학적으로 이해되는 초월적 브라흐만에 비해, 현세의 브라흐만은 범신론적이다. 인간이 아는 범위에서 브라흐만은 ‘사트’(존재)이며, ‘시트’(진리)이며, ‘아난다’(환희)이다.

· 『우파니샤드』에는 한정적 브라흐만으로 우리를 인도하는 수많은 구절들이 나오며, 그 구절들은 욕망/욕심을 극복하는 것을 핵심으로 삼는다. 우파니샤드의 철학은 욕망을 부정하기는커녕 오히려 ‘아르타’와 ‘카마’를 충족시켜야만 또한 ‘다르마’와 ‘모크샤’를 이룰 수 있다고 본다. 그러나 끝내는 욕망/욕심을 극복하여 업과의 연결고리를 끊어내야 한다.

아트만을 수레의 주인으로, 육신을 수레로, 지혜를 마부로, 마음을 고삐로 생각해 보라./ 감각들을 말[馬]들로, 감각들이 향하는 곳을 말들이 달려가는 길이라 생각해 보라./ 하면 육신과 감각과 마음이 둘러싼 아트만은 수레 안의 주인이 아니던가./ 지혜인 마부가 마차를 잘못 몰아 마음인 고삐가 흔들리면, 감각들 또한 제멋대로 날뛰지만,/ 지혜인 마부가 마차를 잘 몰아 늘 마음 올바로 가지면, 말들인 감각들 또한 잘 길들여진 말들처럼 늘 똑바로 달리지 않겠는가./ 이처럼 무지에 갇혀 그 의식 놓쳐버린 사람은 그 지혜 또한 영원한 순수에 도달치 못해, 궁극에 가지 못한 채 생사의 윤회를 따라 돌아, 다시 이 속세로 떨어지고 말지만,/ 지혜롭고 절제가 있어 영원한 순수에 도달한 사람, 그는 궁극에 닿아 이 힘겨운 생사의 쳇바퀴 속으로 다시는 내려오지 않을지니./¹⁵⁾

· 브라흐만에 다가서는 지름길은 그릇된 마음인 욕망, 감각, 육신 그리고 최종적으로는 무지를 떨쳐버리는 것이다. 그때에야 비로소 개체-아트만은 브라흐만에 도달하는 “天人合一”의 경지를 우파니샤드의 철학은 제시했고, 이는 오늘날까지도 이어지는 힌두교 사상의 원형이 되었다고 볼 수 있다.

13) 『슈베타슈바타라 우파니샤드』, IV, §§6~7.

14) 『문다가 아파니샤드』, II, §4.

15) 『카타 우파니샤드』, 1부, III, §§3~8. 『파이드로스』에서 플라톤이 든 비유와 거의 똑같아 흥미롭다.

■ 반(反)브라만적 흐름들

· BC 6세기의 인도에는 큰 변화가 있다. 동북아는 일찍부터 왕조들이 탄생한 반면, 인도는 다소 늦게 본격적으로 국가들이 탄생하기 시작했다. 소규모 부족들로 나뉘어 있던 집단들이 점차 왕조를 구성하며 수많은 작은 국가들이 생겨났고, 이들 사이에 끊임없는 전쟁이 이어짐으로써 인도사회는 역동적이고 복잡한 곳이 된다.¹⁶⁾ 이러한 난세에 동북아에서도 ‘사’ 계층이 탄생한 것과 유사하게, 인도에서도 자유 사상가들이 탄생했다. 다만 전자의 경우 문화적이고 정치적인 계층인 반면, 후자는 종교적이고 사변적인 사상가들로 이러한 차이는 양 지역의 철학적 차이로 이어진다.

· 이 시기에 본격적으로 상업이 발달하면서, 격리된 지역들이 소통하기 시작하는 중요한 계기를 마련하였다. 물류가 움직이면서 폐쇄된 사회에 새로운 문물이 들어가고 역동성을 불러일으키기 때문이다. 이런 과정에서 역동성이 특정 임계치를 넘어서면 본격적으로 도시라 할 수 있는 형태가 등장한다. 인도에서도 당대에 많은 도시가 탄생하여 이 도시들을 오가는 인구이동이 늘어났고, 도시들을 떠돌며 설법을 하는 인물들이 등장했다. 이 인물들이 전파하는 사상들은 바라문 계층의 횡포에 시달리던 귀족들과 평민들의 마음을 사로잡았다. 이러한 자유 사상가들로 인해 인도 사유의 흐름은 완전히 바뀌게 되었고, 이후 반-바라문적 사유와 바라문 사유가 대결구도를 이루게 된다.

· 새로운 사상들 중에서는 ‘유물론자’들의 사상이 가장 급진적이고 해체적이었다.¹⁷⁾ 차르바카=로카야타의 설법을 따르는 이들은 『베다』의 권위와 제식주의를 전면 거부하며, 인식의 유일한 근거를 지각으로 본다. 따라서 『베다』에 나오는, 신 또는 브라흐만=아트만 등의 이야기는 상상의 산물로 봄으로써 그동안의 전통을 과감하게 파괴했다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 경험적 근거가 충분치 않은 세계를 지배하는 섭리, 사물들/사건들을 이어주는 인과법칙, 그리고 업과 윤회 등의 형이상학적 원리들 또한 거부했다. 이들은 오로지 지각을 통해 인식 가능한 이 세계와 현상들, 인간이 존재하는 현실만을 인정했다. 인정 가능한 존재론은 모든 것이 사대(四大) - 지 · 수 · 화 · 풍 - 의 조합이라는 유물론적 존재론뿐이며, 영혼이나 이성 등도 어디까지나 물질 차원에서 생성된 한 종류로 보았다. 이들이 보기에 바라문 계층은 제식주의를 통해 신학과 형이상학을 설파하며 권력을 유지하려 하지만, 이는 대중을 속이는 허황된 행위이다.

· 따라서 이들이 내세우는 이미지에 속아 현세를 부정하거나, 삶을 거창한 섭리로 설명하려는 것, 당위적인 가치들은 사변 위에 자리한 억압적인 장치들이다. 이런 것들은 인간사를 지배하는 제도적 장치와 불평등은 단지 권력의 차이에서 비롯된 결과로, 오히려 우리가 삶에서 지향해야 할 것은 쾌락이다. “삶이 너희들의 것일 때, 즐기며 살라./ 죽음의 번득이는 눈초리를 벗어날 이 아무도 없으니./ 우리의 육신이 일단 태워지게 되면/ 어떻게 그것이 다시 돌아오겠는가?”

· 차르바카의 철학을 에피쿠로스 철학과 비교해보자. 에피쿠로스학과 또한 지각을 인식의 근거로

16) 이런 흐름은 대략 AD 2세기 경까지 이어지는데, 이때의 인도인들의 삶은 특히 두 서사시인 『라마야나』와 『마하바라타』에 잘 표현되어 있다. 때문에 이 시기를 ‘서사시 시대’라 부르기도 한다. 이 두 서사시는 그 형식에서는 호메로스와 헤시오도스의 서사시와 유사하지만, 그 성격이나 내용에서는 오히려 그리스 드라마에 더 가깝다고 할 수 있다.

17) ‘차르바카’는 ‘먹다’를 뜻하는 ‘차르브’라는 어원에서 나왔고 “먹고 마시고 즐기자”고 주장한 사람들을 뜻하는 말이라고도 한다. 또, 창시자는 브리하스파티이고, 차르바카는 그 제자라고 일컬어지기도 한다. 이들의 주장은 14세기 베단타 철학자인 마드바의 『전(全)철학강요』에 잘 정리되어 있다.

두었으나, 지각이 지각을 교정할 수 없다고 봄으로써 경험주의 인식론을 한층 정교화했다. 그러나 에피쿠로스학파가 원자 개념에 입각한 유물론을 전개한 반면, 차르바카는 엠페도클레스적 4원소설을 전개했다. 쾌락의 차원에서 이 둘은 특히 대비된다. 차르바카의 쾌락주의는 대중적 뉘앙스에서 ‘쾌락’이 가치를 제공하였으나, 에피쿠로스는 전혀 다른 차원에서 ‘아타락시아/아파테이아’의 경지를 추구하는 가치를 제공했다. 다만 차르바카의 유물론은 에피쿠로스 수준 또는 다른 방향의 유물론으로 발전시켜 가지 못한 점이 아쉽다. 그 결과, 차르바카 유물론은 다른 사상들과 비교했을 때 변증법적 발전이 나타나지 않고, BC 6세기에 일시적으로 나타난 현상에 그친다. 그러나 다른 사조들(힌두교, 불교, 자이나교 등)은 차르바카의 유물론적 경향을 비판하면서 스스로의 사유를 정교화시켰다는 점에서 차르바카가 철학사적 의의를 지닌다고 할 수 있다.

- 당대에는 차르바카 외에도 대개 반-바라문적 성격을 띤 다양한 학파들이 등장했다. 이들이 집중된 철학적 문제 중 하나는 ‘단멸론(斷滅論)’이다. 차르바카는 아트만의 영속과 단멸을 회의적으로 바라본 반면, 단멸론자들은 브라만교가 주장하는 ‘영원한 실체’의 개념을 확고하게 거부하며 죽음이란 절대적 단절 이후는 존재하지 않는다고 보았다. 브라흐만=아트만이라고 역설하는 브라만교가 다시 서기 위해서는, 따라서 이 단멸론을 극복해야만 했다.

- 좀 더 본질적으로는 이러한 논쟁들이 업과 윤회의 개념을 중심으로 진행되었다고 볼 수 있다. 브라만교는 업과 윤회를 기초로 도덕을 제시한 반면, 뿌라나 깟사빠는 도덕을 전면적으로 부정하며 이를 형이상학적 상상일 뿐이라고 생각했다. 따라서 어떤 일을 해도 그에 따른 인과응보는 존재하지 않는다. “설사 날카로운 원반을 가진 바퀴로 이 땅의 생명들을 모두 하나의 고깃덩어리로 만들고 하나의 고기무더기로 만들지라도, 그로 인한 어떤 죄악도 없으며 죄악이 생기지도 않습니다.” 다시 말해, 사실과 당위 사이에는 깊은 심연이 존재하는 것이다. 이러한 생각 또한 브라만교의 윤리적 인과를 해체하는 파장을 가져왔다.

- 한편, 업의 관념을 극단으로 긍정하면서 오히려 이 개념을 해체해버린 ‘아지비카’라는 사조가 있다. 이 사조는 모든 것은 결국 필연적인 인과의 결과일 뿐이므로, 결국 이것의 선악을 평가하는 것은 의미가 없다. 브라만교 또한 업을 필연의 측면으로 보았기에 현실의 계층적 차별은 과거로부터 온 업의 결과이므로 당연히 받아들여야하는 것이라며 신분차를 정당화하였다. 그러나 이지 아지비카는 마찬가지로 업을 필연적인 것으로 보았으나, 바로 그렇기 때문에 아무런 의미를 부여할 필요가 없다고 본다. 즉, 브라만교는 윤리적 인과에 입각하여 업 개념을 본다면, 아지비카는 순전히 어떤 ‘이유’도 없는, 우발적(contingent) 생성으로 보았다.¹⁸⁾ 이는 형이상학·도덕적 뉘앙스를 제외시킨 ‘fatum’의 세계이다. 요컨대, 아지비카는 삶의 고통에서 벗어나기 위해서는 철저한 고행과 금욕을 통해 오로지 빠른 윤회의 속도로 조금 더 빨리 정해진 길을 끝낼 수 있다고 역설했다. 막갈리는 와르다마나가 고행을 철저히 하지 않는다고 그와 결별하기까지 했다.

- 빠꾸다 깟짜야나 역시 존재론적 차원에서 차르바카를 극복하려 했으나, 막갈리와 유사한 윤리적 입장으로 기울었다. 그는 물리적 원리인 사대 외에 세 가지 실체로서 고통, 쾌락 그리고 영혼을 인

18) “즐거움과 괴로움의 크기가 정해져 있는 이 윤회에서는 아무것도 줄이거나 늘일 수 없으며 아무것도 증가시키거나 감소시킬 수 없습니다. 마치 감긴 실타래를 던지면 [실이 다 풀릴 때까지] 굴러가는 것처럼 그와 마찬가지로 어리석은 자나 현자나 같이 치달리고 윤회하고 나서야 괴로움의 끝을 냅니다.”(막갈리 고살라)

정했다. 한 인간의 신체가 사라져도 그 영혼-실체는 남으며, 고통과 쾌락 역시 개인의 체험을 넘어 서서 실체성을 지닌다. “날카로운 칼로 머리를 자른다고 해도, 누구도 누구의 생명을 빼앗은 것이 아니다. 다만 칼이 이 일곱 가지 몸들의 가운데로 통과한 것에 지나지 않는다.” 그러나 그렇기 때문에 한 인간의 카르마와 고통, 쾌락은 우연에 의한 것이다. 현상은 일종의 환상으로 여겨지며 실재와 현상 사이에 심연이 놓이게 된다. 카르마 또한 꿈과 유사한 것으로 이 경우에도 윤리적 인과로서의 업의 개념이 부정된다.

· 이렇게 업·윤회 개념을 둘러싼 형이상학·윤리적 논쟁의 장에서 자연스럽게 회의주의/불가지론의 입장에 생겨났다. 한쪽은 브라만교가 브라흐만=아트만의 형이상학과 전통적인 도덕을 주장했고, 다른 쪽은 경험주의 인식론과 형이상학적 업의 개념을 부정하는 단멸론·유물론·숙명론/우발론, 도덕을 거부하는 쾌락주의 등의 사조가 전개되어갔다. 한편, 이 양 극단을 또한 거부한 이들은 이런 문제들에 대해 회의주의적 입장을 보였다. 산자야 벨랏티뻏따는 모든 논의되는 문제에 대해 “나는 이렇하다고 하지 않으며, 그러하다고 하지 않으며, 다르다고도 하지 않으며, 아니라고도 하지 않으며, 아니지 않다기도 하지 않는다”라는 판단중지를 선언했다. 전체적으로 이 시기의 철학적 장면이 지중해세계의 헬레니즘 시대를 연상시킨다고 하면, 산자야는 인도의 피론이라 부를 수 있겠다.

· 이렇게 반-정통파의 흐름에 서면서도, 급진적이기보다는 좀 더 중도적인 입장을 보인 것이 와르다마나(=니간타 나따뻏따)와 가우타마 싯타르타이다. 와르다마나는 자아와 업에 대해 고유한 사유를 통해 높은 수준의 인도 철학 경지에 이를 수 있었다. 그는 단멸론자들, 유물론자들, 우발론자들과는 차별되는 자아 개념을 개진하면서도 이를 브라만교와도 다르게 이해하였다. 후에 와르다마나는 ‘마하비라’=대웅(大雄), ‘지나’=‘해탈에 이른 이’라고 불리며, 자이나교로 그의 가르침이 일컬어졌다.

· 자이나교는 여타 자유 사상가들의 흐름과 마찬가지로 『베다』의 세계관을 부정한다. 예컨대, 개개의 자아가 최고의 완전성에 도달할 때가 바로 신이라고 보았다. 그렇다고 해서 자이나교가 전통의 반정립에 섰던 것은 또 아니다. 우선, 자이나교는 인식론을 정교화 하였다. 여러 종류의 인식을 구별하였고,¹⁹⁾ 독단과 회의 사이의 유연하고 중도적인 입장을 취했다.²⁰⁾ 한편으로는 자아/영혼이 최상의 차원으로 자아/영혼이 나아갈 때 이런 한계들을 돌파할 수 있는 가능성을 열어둔다.

· 자이나교 또한 상키야-요가 학파와 마찬가지로 정신=영혼과 물질은 서로 다른 실체로, 물질과

19) ‘경험지’는 지각작용 및 마음에 의한 지각물들의 연합·기억·상상 등을 뜻한다. 대체적으로 영국 경험론이 말하는 경험지에 해당한다. ‘성전지(聖典知)’는 권위 있는 경전들을 통한 인식이다. ‘직관지’는 경험하기 힘든 것을 정신으로 통찰하는 것을, ‘타심지(他心知)’는 남의 마음을 꿰뚫어 아는 인식을, ‘완전지’는 총체적인 인식을 말한다.(김미숙, 『인도 불교와 자이나교』, 씨아이알, 2013)

20) 자이나교는 특히 ‘관점주의=원근법주의(Perspektivismus)’와 ‘부정주의(不定主義)’로 유명하다. 관점주의는 “장님 코끼리 더듬기” 이야기가 잘 말해주듯이 인식에서의 **관점의 존재**에 대한 인식론이며, 크게는 7가지의 관점에 따르는 인식의 제약을 전개한다: 목적론적 관점, 집합론적 관점, 경험적 관점, 참나적 관점, 동의어적 관점, 어원저적 관점, 동종적 관점. 부정주의는 인간의 모든 인식이라는 것이 결국 “아마도(probably)”라는 **개연성을 피하기 어려움**을 뜻하며, 여기에서도 역시 7종의 개연성 형식이 전개된다: 아마 존재할 것이다, 아마 존재하지 않을 것이다. 아마 어떤 의미에서는 존재하고, 어떤 의미에서는 존재하지 않을 것이다, 아마 서술 불가능할 것이다, 아마 존재하지만 서술 불가능할 것이다, 아마 존재하고 존재하지 않기에 서술 불가능할 것이다.

영혼이 결합된 것이 개체라는 이원론의 입장이었으며, 영혼을 정확함으로써 해탈하고자 하였다.²¹⁾ 중요한 것은 물질과 영혼의 결합은 두 별개의 실체에 의한 것이기에 비본질적이라는 점이다. 지중해세계의 이원론적 종교와 마찬가지로, 물질이라는 감옥에 영혼이 갇혀 있다고 본 것이다. 이렇게 물질에 갇혀 방황하는 영혼은 무지/무명으로 인해 업과 윤회를 겪는다. 아직 업이 붙은 영혼이 죽음을 맞이하면 다시 윤회의 수레바퀴에 들어가고, 지옥계/축생계/인간계/신계 중 한 곳으로 태어난다. 영혼에 붙은 업과 물질을 속아내고 떼어냄으로써 해탈이 가능해진다. 이렇게 자이나교는 해탈을 즉물적으로 이해했기 때문에, 그 방식 또한 금욕과 고행이 주가 되었다. 즉물적인 이해는 자이나교 내부의 분열을 가져오기도 하여, 나중에는 옷조차 거부하는 극단적인 ‘공의파(空衣派)’와 이 극단을 피한 ‘백의파(白衣派)’로 분열되기도 했다. 본래부터 브라만교와 대립하지 않았던 자이나교는 점차 힌두교로 수용되게 된다.

· 한편, 가우타마 싯다르타는 브라만교와 같이 자아를 영원한 실체로 보지 않고, 또 단멸론자와 같이 절대적인 단절도 부정하는 사유를 개진했다. 자아는 다만 인연과 연기의 법칙에 따라 생성될 뿐이다. 그는 숙명론과 우발론 또한 비판하면서 업의 윤리적 측면을 강조했다. 즉, 미래로 향해가면서 좋은 업을 쌓아 과거의 나쁜 업까지도 감할 수 있다고 설파한 것이다. 업을 해석할 때에도 행위의 결과뿐 아니라, 의도/마음가짐 자체가 업을 쌓는 것이라고 보았다. 그는 모든 면에서 ‘중도(中道)’의 길을 걸으며, 쾌락에 치우는 한 극단과 고행을 추구하는 다른 극단을 모두 거부했다. 이 점에서 싯다르타는 인도의 전통에 기초하였으나 다른 방향으로 사유와 실천을 전개해나갔다고 볼 수 있다. 당대의 새로운 경향들을 비판적이며 균형감 있게 종합하였고, 이런 입장에서 행한 그의 위대한 실천에 많은 사람들이 감화되었다. 후에 그는 ‘붓다’=‘깨달은 이’로 불리며, 그의 사유를 잇는 종교/철학은 붓다주의=불교로 불리게 된다.

■ 힌두교의 태동

· BC 6세기에 차르바카를 비롯해 아지비카, 회의주의자들, 자이나교도들, 불교도들 등이 술한 학파들을 형성해 백가쟁명하게 된다. 이로 인해 인도 사유의 풍경은 이전과 완전히 다른 모습이 된다.

브라만교의 위상이 갈수록 하락된 것이다. 그러나 BC 5세기 정도부터는 브라만교도 이런 흐름에 맞서 변신하게 되고, 오늘날 힌두교로 불리는 종교로서 재정비되기에 이른다. ‘후기 우파니샤드’라는 새로운 형태의 유신론이 그 결과물이다. 그리고 이런 흐름은 BC 3세기부터는 본격적인 철학적 정교화 과정을 거치게 되고 이른바 ‘6파 철학’이 등장하게 된다.

· 후기 우파니샤드들은 자유 사상가들의 사조들과 그에 대립한 6파 철학의 초기 형태들이 전개되는 와중에 형성되었다. 때문에 『슈베타슈바타라 우파니샤드』의 도입부는 전기 우파니샤드들의 직

21) 자이나교에서의 영혼은 생명의 의미를 담고 있고 따라서 자연철학적 뉘앙스를 띤 개념이다. 자이나교는 모든 생명체들이, 심지어는 비-생명체들까지도 영혼을 가진다고 보았다. 때문에 이들은 극단적인 불살생을 강조했고, 예컨대 길을 걸어갈 때 생명체들을 해치지 않기 위해 땅을 쓸면서 가기도 했다. 소크라테스 이전 헬라스 철학에서의 ‘psychê’의 뉘앙스보다도 더 넓다고 하겠다. 자이나교의 영혼론에는 이런 자연철학적 뉘앙스가 늘 섞여 있어, 이들이 말하는 ‘지바’=영혼은 현대적 눈길로 보면 다분히 물화(物化)되어 이해된 영혼으로 보이기도 한다.

관적이고 시적인 사유들 보다 고차원적인 철학적 물음으로 시작된다. “브라흐만이 세계의 근원인가 / 우리는 어디로부터 생성했는가/ 우리를 살아 있게 하는 이 누구인가/ 우리는 생의 마지막에 어디로 가는가?” “자연/본성, 필연, 우연, 시간, 실체, 자궁, 푸루샤/ 이런 것들이 근본 원리인가?” 이런 탐구를 통해 후기 우파니샤드들은 자유 사상가들에 의해 부정된 브라흐만과 아트만을 다시 세우게 된다. 이 과정에서 브라흐만은 자아, 세계, 신으로 현현한다는 생각이 등장하게 되는데, 자아는 “겪는 존재”로서의 개체아를 말하고, 세계는 “겪는 바의 존재”(겪는 대상)으로서의 ‘프라크르티’=물질의 차원을 말한다. 마지막으로 신은 이 모든 것을 “주재하는 존재”로서의 이슈와라를 의미한다. 브라흐만은 바로 이 자아, 세계, 신의 삼위일체이다.²²⁾ 그리고 때로 이 브라흐만은 인격적인 존재로 표상되기도 한다. 이처럼 브라흐만은 한 존재의 세 화신이면서 동시에 궁극 원리이면서, 한편으로는 인격신이기도 하다. 이와 같은 브라흐만의 이해는 힌두교를 초월성과 내재성, 원리성과 인격성 모두를 양의적으로 담고 있는 종교로 만든다.

· 세계는 해체와 재창조의 주기적 반복이다. 해체는 브라흐만이 세 현현을 거두어들이는 과정이고, 재창조는 세 현현을 다시 시작하는 과정이다. “처음에는 모든 것이 브라흐만 뿐이었다. 그는 하나였으며, 무한한 존재였다. (...) / 그 생각해 볼 수조차 없는 자가 지고의 아트만, 끝이 없고, 태어난 적이 없고, 논리로 설명될 수 없고, 상상해 볼 수 없는 자이니, 그의 아트만은 대공(大空)이라 해야 할 것이다. / 세상의 파멸의 때에 그만이 깨어 있다. 대공으로부터 그가 생각의 덩어리일 뿐인 이 세상을 깨운다. 그 생각은 바로 그에 의한 것이며, 그의 안으로 다시 사라지게 될 것들이다. / (...) 그러므로 현자들이 말하기를, ‘불 속에 든 자, 심장 속에 들어 있는 자, 저 태양 속에 있는 자, 모두가 하나의 그이다’라 했으니, 이것을 아는 자는 그 ‘하나’로 가리라.”(번역 다시, 『마이트라 우파니샤드』, VI, § 17) 해탈이란 바로 이 진리를 깨달아 브라흐만=아트만과 합일함으로써 이 해체와 재창조의 과정을 초월하는 것이다.

· 후기 우파니샤드 시기에 이르면 기존과 다른 새로운 요소들이 등장하게 된다. 특히 신들에 대한 사람들의 인식에 많은 변화가 있었다. 비슈누-브라흐마-쉬바의 삼위일체의 이미지가 등장이나 막강한 인드라가 몰락이 그 사례다. 또, 신에 대한 열렬한 사랑과 헌신인 ‘박티’=신애(信愛) 사상으로의 이행과 같은 신앙 형태의 변화도 등장했다. 그러나 정작 문제의 핵심인 카스트 제도에 대해서는 철저히 보수적인 태도를 취해, 바라문 계층의 지위와 권세를 이어가고자 했다. 철학적으로 핵심적인 것들 중 하나는 이 시기에 이미 상키야-요가 철학의 초기 형태가 등장했다는 점이다. 상키야 철학은 브라흐만/이슈와라를 정신적 측면인 푸루샤와 물질적 측면인 프라크르티라는 이원적 구조로 파악한다. 세계는 푸루샤의 관조 하에 프라크르티가 전개되는 것이다. 때로 프라크르티를 아예 가현(假現)으로 보고 푸루샤의 일원적 존재론으로 향하는 대목도 있다. 이때 프라크르티를 넘어 푸루샤로, 브라흐만으로 나아가는 실천적 수행으로서의 요가가 강조된다.

· 힌두교 구축의 또 하나의 결정적인 문턱은 대서사시 『마하바라타』의 등장이다.²³⁾ 『마하바라타』는 자유 사상가들에 맞서 만들어진 웅대한 서사시다. 여기에는 브라만교의 각종 전통과 문화들, 그리고 이에 흡수시킬 수 있는 다양한 전통과 문화들이 총집결되어 있다. 마치 『사기』가 본

22) 『슈베타슈바타라 우파니샤드』, I, §12.

23) 『마하바라타』와 더불어 『라마야나』 또한 중요한 서사시로 꼽힌다.

래는 별개의 서사들을 모두 모아 하나의 역사인 듯이 사후적으로 구성했듯이, 『마하바라타』에는 아리아적 요소들과 비-아리아적 요소들을 총망라되어 있다. 그렇다 보니 영성한 대목들도 있지만, 한마디로 힌두교 문화의 총화라 칭할 만하다. 물론 중간 중간에는 자유 사상가들에 대한 명시적인 비판들도 등장한다. 그런 점에서 『마하바라타』를 통해서 비로소 희미하나마 ‘하나의 인도’라는 이념이 모양새를 갖추었다고 하겠다.

· 브라만교로부터 힌두교로의 이행이라는 브라만교의 환골탈태는 특히 이 대서사시의 6권, 23~40장에 집약적으로 나타난다. 「바가바드기타」로 불리며 별도로 다루어지기도 하는 이 대목은 「슈베타슈바타라 우파니샤드」와 더불어 힌두교 교리의 핵심을 담고 있다. 「바가바드기타」의 핵심은 아리아적인 것과 비-아리아적인 것의 종합이다. 「바가바드기타」는 『베다』의 전통, 특히 우파니샤드의 전통을 담고 있으면서도 동시에 반-바라문적인 사상들, 인도 토착민들에 의해 제시된 여러 자유 사상들의 성과들을 일정 정도 포용하고 있다. 특히 중요한 것은 「바가바드기타」에 이르면 바라문 계층의 특권과 엘리트주의가 비판의 대상이 되고, 카스트 제도에 대한 일정한 저항이 눈에 띈다는 점이다. 「바가바드기타」는 해탈/구원²⁴⁾이 바라문 계층만의 특권이 아니라 모든 사람들이 도달할 수 있는 경지로 제시하기에, 불교와 더불어 평등주의에 한발자국 다가섰다고 할 수 있다. 이렇게 「바가바드기타」에는 아리아적인 것과 비-아리아적인 것, 바라문적인 것과 비-바라문적인 것이 뒤섞여 혼용되어 있다. 이것이 바로 이 서사시가 힌두교의 핵심 경전이 된 이유이다.

· 종교적인 맥락에서는 크리슈타에 대한 경배를 주목할 만하다. 아리아족의 신인 비슈누와 토착민의 신인 크리슈나를 동일시함으로써 아리아와 비-아리아의 화해가 이루어진다. 크리슈나 신은 때로는 브라흐만과 동일시되지만, 동시에 아기로, 여인으로, 때로는 마부로 화신하며, 삶의 구석구석까지 인간과 함께 하는 신이다. 인도 문화가 유일신을 숭배했던 지중해세계와 얼마나 다른지를 확연히 드러내는 대목이라 할 수 있다. 「바가바드기타」에는 형이상학적 원리로서의 브라흐만과 세계에 적극적으로 참여해 활동하는 비슈누/크리슈나가 동시에 등장한다. 두 신 개념 사이의 연계성과 경계는 분명하지 않다. 이본 루쉬드적인 신 개념과 알-가잘리적인 신 개념이 공존한다고 할 수 있다. 여기에서도 역시 아바타의 존재론이 작동하고 있다. 화신은 인간이 신으로 올라가는 것이 아니라 신이 인간으로 내려오는 것이라고 할 수 있다. 아울러 「바가바드기타」는 “결과에 집착하지 않는 행위” 같은 윤리적 가르침과 카르마를 부정하기보다는 업과 해탈을 조화시킬 수 있는 윤리적 길들을 제시하고 있다.

· 철학적인 맥락에서 본다면, 「바가바드기타」는 우선 우파니샤드의 핵심 교리가 이어진다. 그러나 「바가바드기타」는 BC 6세기 이래 전개된 다양한 반-정통적 사유들과 정통파 사유들을 이미 겪고서 나온 문헌이다. 때문에 여기에는 상키야철학과 요가철학과 같은 기성의 철학사상들이 섞여 있다. 다만 철학 학파로서의 상키야-요가와 종교사상으로서의 「바가바드기타」 사이에는 명확한 뉘앙스 차이가 있다. 또, 불교의 영향도 있다. 불교는 타락한 바라문교를 비판하면서 강렬한 윤리적 메시지를 던졌는데, 「바가바드기타」는 이를 일정 정도 받아들이고 있다. 불교보다 강도는 약하지

24) 「바가바드기타」에는 우파니샤드를 이은 해탈의 사상도 들어 있지만, 또한 구원이 강조되고 있다. 우파니샤드의 해탈 사상이 전개되면서, 특히 ‘요가’가 상세하게 다루어진다. 그러나 또한 신에 대한 귀의와 구원이 강도 높게 설파되고 있어, 지중해세계의 일신교를 연상시키는 면이 있다. 니체는 기독교를 “대중을 위한 플라톤주의”라고 했는데, 이런 식으로 말한다면 「바가바드기타」는 대중을 위한 「우파니샤드」라 할 수 있다.

만, 「바가바드기타」 역시 당대의 윤리적 타락상에 대한 저항의 의미를 담고 있다. 여기에 인간이 자신의 의무를 다할 때 해탈에 이를 수 있다고 본 카르마미맘사철학의 영향도 엿보인다. 「바가바드기타」는 비록 전문적인 철학서는 아니지만, 힌두교 의 교리에 여러 철학들을 혼용해 넣음으로써 ‘대중을 위한 우파니샤드’의 역할을 했다고 할 수 있다.²⁵⁾

25) ‘후기 우파니샤드들’, 『마하바라타』와 더불어 힌두교의 형성에 지대한 영향을 준 또 하나의 문헌은 『마누법전』이다. 이 법전은 유대교의 율법서(『토라』)나 동북아의 『예기』와 유사한 성격의 저작이며, 힌두교의 구체적인 행동 양식들을 규정하고 있다. 자유사상가들이 무너뜨린 전통을 다시 세우는데 주력한 법전이다. 이에 따르면, 인간은 신들에게 원초적인 빚을 지고 있고 그것을 갚는 것이 그의 의무이다. 인간은 신들의 제식을 위한 재료로 만들어졌으며, 희생물이 되는 것을 면제받는 대신 신들에게 제식을 올려야 한다.(순환적인 논리이다. 그리고 인간의 태어남/존재함 자체가 애초에 희생물이 되기 위해서라는 끔찍한 논리이기도 하다) 즉, 인간이 삶을 부여받은 것 자체가 그의 빚(‘리나’)이며 그것을 갚아야 한다.(渡瀬信之, 『マヌ法典—ヒンドウ—教世界の原型』, 中公親書, 1990, 36? 頁) 따라서 이 제식을 주관하는 계층이 최고의 계층이 되어야 한다. 그렇지 않을 경우, 인간의 존립 자체가 부정되기 때문이다. 이것이 바라문 계층이 세운 논리이고, 이로써 이들은 자신들의 계층을 계속 유지할 수 있게 된다. 이 **빛의 논리(logic of doubt)**는 유대-기독교의 경우와 유사하다. 인간은 “원죄”를 지었기 때문에 신에게 그것을 갚을 의무가 있다. 그러나 인간은 그럴 능력이 없기 때문에, 신이 자신의 독생자를 보내 대신 빚을 갚게 해 주었다. “너희들은 애초에 내게 죄를 지었다. 그런데 너희들은 갚을 능력이 없다. 그럼 내 스스로가 대신 갚아 주마.”(예수를 신 자신으로 볼 경우, 사태는 더 복잡해진다) 결국 빛은 더욱더 깊어지고, 불안감 또한 더욱 깊어진다. 따라서 “구원”의 열쇠를 진 교회/사제계층에 더욱더 매달리게 된다.