

# 인도의 철학과 문화

--- 힌두교와 불교, 자이나교와 불교 ---

김호성 지음

2022년 가을학기  
“인도의 철학과 문화” 시험은 5-44쪽,  
그리고 71-90쪽까지입니다.

열심히 해서 좋은 성적 받으시길 바랍니다.

## 머리말

이번 학기(2021년도 2학기)에도 비대면수업으로 시작합니다.

지난 학기 보다 강의 범위를 줄인다고 좀 줄였습니다. 하지만, 학생들이 해야 할 공부가 적은 것은 아닐 것 같습니다.

「강의계획서」의 진도대로 수업을 진행할 것이고, 그에 맞추어서 교재를 편집하였습니다.

이런 저런 인연으로 썩어 진 글들이지만, 함께 모았습니다.

수업을 위하여 인쇄해서 참여해 주시길 바라고, 이 교재는 시험을 칠 때에는 시험문제가 모두 이 교재에서 나옵니다.

또한 『인도의 철학과 문화』는 졸업시험 과목입니다. 그때에도 이 교재로 출제될 수 있습니다.

그런 점까지 감안해서 수업에 참여해 주시길 바랍니다.

이 교재 정도만, 이 교재 정도는 거듭 거듭 읽어서 공부해 주시길 바랍니다. 그것만으로도 힌두교, 불교, 그리고 자이나교에 대한 대체적인 소묘(素描)가 가능할 것으로 봅니다.

인도의 사회와 문화에 대한 이해와 더불어 ---

코로나로 인하여 어려운 시대를 넘어가고 있습니다. 하지만, 용기를 내서 우리 스스로 해야 할 공부, 해야 할 일은 소홀함이 없이 다 해야 할 것입니다.

힘차게 출발하면서, 여러분들의 용맹정진을 기대합니다.

수업에 동참해 주신 인연, 모두 감사합니다.

2021년 8월 20일

김호성 합장

## 차 례

인도사상의 두 흐름, 유파와 무파 -----	4
세간과 출세간의 조화 -----	8
우파니샤드로 가는 길 -----	12
서사시	
인도-힌두교적 컨텍스트와 효 -----	15
불(火)의 속박 불태우기 ----	25
시 「형이상학과 남자 1」 -----	30
답답함과 희망의 교차로 -----	31
시 「샤쿤탈라」 -----	37
나는 왜 아직도 『기타』에 빠져있는가? -----	39
초기불교와 붓다의 입장 1 -----	44
초기불교와 붓다의 입장 2 -----	48
초기불교와 붓다의 입장 3 -----	52
초기불교와 붓다의 입장 4 -----	55
초기경전과 대승경전 -----	58
초기불교와 정토불교 -----	61
‘고대 인도철학’과 ‘근현대 인도사상’의 순환 -----	64
무엇이 진정한 자치인가 -----	70
카스트의 굴레를 넘어서 -----	74
인간평등을 위한 투쟁과 불교 -----	77
자이나교의 주요 교리 -----	80
자이나와 논리와 간디 -----	86

## 인도사상의 두 흐름, 유파와 무파

불교 출현 이전의 인도 사회에 이미 바라문교라는 종교가 있었음은 앞서 말씀드린 바 있습니다. 불교가 바라문교를 비판하고 그 일부를 흡수·수용하는 과정에서 바라문교를 비판한 불교의 입장을 알아볼 필요가 있습니다. 이를 위해서도 바라문교를 비롯한 인도 종교 전반에 대해서 계통적으로 이해해야 할 필요가 있다는 생각이 들어서 인도 종교의 두 가지 흐름에 대하여 예비적인 말씀을 드리하고자 합니다.

### 유파의 종교, 바라문교

원시적인 종교 형태가 형성된 동기는 자연현상에 대한 두려움[외경]이라고 볼 수 있습니다. 자연 앞에서 인간은 너무나 큰 왜소함을 느끼지 않을 수 없었으며, 자연현상의 배후에 어떤 절대적인 힘이 있는 것이 아닌가 하는 생각에 두려워하지 않을 수 없었습니다. 우리 인간이 한계로밖에 느낄 수 없는 죽음 등을 총괄하여 지배하는 힘이 있지 않을까라고 상정을 하게 된 것입니다. 그러한 절대적인 힘을 많은 사람들은 ‘신(神)’이라는 이름으로 불렀습니다. 고대에는 나무의 신, 태양의 신, 물의 신, 바람의 신 등 많은 신들이 있었습니다. 아마도 이러한 자연신교, 다신교의 모습이 종교의 원시적 모습이 아닐까 생각되고 있습니다. 유신론 종교에서 말하는 단일신, 유일신의 개념으로 신이 등장하는 것은 후대의 일인 것입니다.

인도 역시 마찬가지입니다. 인도의 종교·문화·사상을 담고 있는 가장 오래된 문헌이 베다(Veda)입니다. 베다 문헌 속의 수많은 신화 속에는 다양한 신들이 있습니다. 태양신 수르야(Sūrya), 바람의 신 바유(Vāyu), 군신(軍神) 인드라(Indra), 불의 신 아그니(Agni) 등 매우 많은 신들이 존재하고 있습니다. 이러한 신들이 우주·자연·인간 세상의 여러 현상들의 배후에 있는 근원적인 힘이라고 생각했던 것입니다. 동서고금을 통틀어 사람의 사고는 대개 비슷하다는 생각이 듭니다. 인생의 길흉화복, 사회현상, 자연현상을 지배하는 신적인 절대자가 있다고 생각하는 사람도 있고, 반대로 그러한 힘은 없고 우연이거나 운명이라고 생각하는 사람도 있습니다.

인도의 종교에서도 그러한 두 가지 흐름을 볼 수 있는데 전자의 흐름 즉 절대자가 있다는 인도의 종교·철학의 흐름을 ‘유파(有派)’라고 합니다. 반면에 절대적인 힘을 무시하는 입장을 ‘무파(無派)’라고 말합니다. 인도의 종교와 철학은 이 두 흐름으로 현재까지 이어져 오고 있습니다. 물론 이 중 인도 종교와 철학의 전통은 유파로부터 시작됩니다. 이러한 특징은 세계의 종교·철학의 전통에서도 마찬가지입니다.

다. 원시 종교는 유일신은 아니더라도 신들의 존재를 인정하고 있다는 점에서 유파적인 특성을 갖고 있습니다. 이러한 유파의 종교를, 불교 이전의 그것에 대해서는 바라문교라 부르고 불교 이후에 변화된 바라문교를 힌두교라고 부릅니다.(이 둘을 합하여 ‘정통 인도종교’라고 부르기도 합니다.) 하여튼 종교의 역사는 유파 전통의 종교가 주류를 이루고 있습니다. 무파 전통의 종교인 불교는 중간쯤에 생겨서 다시 그 중간에 소멸하게 되지요.

바라문교의 바라문, 즉 브라만(Brahman)은 두 가지 의미를 지닙니다. 첫째로 신으로서의 바라문인데, 흔히 문법적으로는 남성으로 말해지고 있습니다.(문법적 의미에서 중성으로 이야기하면 절대적인 원리를 나타냅니다.) 둘째는 하늘에 그와 같은 절대신 브라만이 있는 것처럼 땅에도 절대자 브라만을 부릴 수 있고 제사를 통해서 신과 의사를 소통할 수 있는 브라만이 있습니다. 그들이 바로 사성제도 속의 최상위 계급인 사제자 계급입니다. 이와 같은 두 가지 바라문 개념을 갖고 있는 바라문교가 불교 이전 인도의 사회,종교,문화를 지배하고 있었습니다. 사제 계급은 바라문교의 중심인 제사 의식을 통해서 브라만신과 인간을 관계 짓는 막강한 매개자 역할을 하고 있습니다. 그렇게 신을 부릴 수 있는 절대적인 권력으로 사회 경제적 영역에 있어서까지 영향력을 행사하고 있었던 것입니다.

그런데 이제 사회가 조금씩 바뀌기 시작합니다. 이전에는 종교적인 입장에서 사제 계급이 절대적인 발언권을 갖고 있었지만 이제 비종교적인 정치인 계급, 즉 왕족인 크샤트리아 계급이 성장하게 됩니다. 서양 역사에서 중세에 교황과 왕권이 대립하는 것에 비유할 수 있을지 모르겠습니다. 왕족인 크샤트리아 계급이 힘을 갖고 있을 때, 그들의 역할이 증대됨에 따라 등장하는 종교,철학 운동의 흐름이 우파니샤드(Upaniṣad)라는 문헌 속에 나타나 있습니다. 우파니샤드에서는 왕족들이 브라만 계급을 가르치고 오히려 브라만들이 그들에게 가르침을 청하는 모습을 확인할 수 있습니다.

조금 더 내려오면 제 3계급으로 농업 생산을 담당하는 바이샤(Vaiśya)계급의 세력이 강해집니다. 농업이 발달하자 농업 생산의 결과로 만들어진 잉여 농산물을 교환하면서 시장이 형성되고 화폐경제가 발달하기 때문입니다. 교환의 편의를 위해 시장을 중심으로 한 도시가 본격적으로 발달하게 되겠지요. 도시가 성장함에 따라 바라문교에 적대적인 자유사상가들의 사상이 등장합니다.

### 자유사상가들

불교경전에는 바라문교에 반하는 사상으로 62가지[六十二見]가 있었다고 기록되어 있습니다. 그 중 가장 대표적인 사상가로 여섯 명을 들 수 있는데 그들을 불교에서는 육사외도(六師外道)라고 불렀습니다. 이들을 간략히 말씀드리고 이야기를 진행하기로 하겠습니다.

첫째, 푸라나 카사파(Purana Kassapa)의 도덕부정론(道德否定論)입니다. 사람을

죽이거나 남의 재물을 훔치더라도 악이라 할 수 없다고 말하면서 선악의 행위에 따르는 과보를 부정합니다.

둘째, 막칼리 고살라(Makkhali Gosala)의 이지비카(Ajivika)입니다. 이들은 숙명론·우연론을 제창합니다. 불교에서는 이들을 사명외도(邪命外道)라고 칭하여 비판하였는데, 육사외도 중에서는 자이나교와 함께 후대에 이르기까지 세력을 잃지 않았던 교단이기도 합니다.

셋째, 아지타 케사캄발린(Ajita Kesakambalin)의 유물론(唯物論)입니다. 인간은 다만 지·수·화·풍의 네 가지 요소로 이루어진 존재일 뿐이며, 어떤 정신적인 영역도 부정합니다. 인생관에 있어서도 현실 속에서 쾌락을 누리고 살 것을 주장하였기 때문에, 불교에서는 순세외도(順世外道)라고 불렀던 것입니다.

넷째, 파쿠다 캣차야나(Pakudha Kaccayana)의 7요소설입니다. 아지타의 유물론에서는 지·수·화·풍 이외의 요소에 대해서는 아예 언급하지 않음에 반하여, 파쿠다는 고·락·생명의 존재 자체를 부인하지는 않지만 그것들 역시 다만 물질적인데 지나지 않는다고 말함으로써 훨씬 더 설득력 있는 유물론을 제시하였던 것입니다. 생명조차 물질적인 측면에 지나지 않는다는 점에서 사람을 죽였다고 하더라도 실제로는 이 7가지 요소를 통과하는 것일 뿐이라는 주장도 가능했던 것입니다.

이들 네 학파의 입장에서 공통점을 추출할 수 있습니다. 첫째는, 모두 유물론의 입장을 취했다는 점입니다. 그들은 일체의 정신적 존재나 정신적 가치를 부정하고 있었던 것입니다. 그 결과 당연히 무신론의 입장을 취하게 되어서 유파 전통의 바라문교에 반기를 들게 되었던 것이지요. 둘째, ‘도덕부정론’의 입장을 취하고 있다는 점입니다. 착하게 산다고 해서 가까운 미래나 내세에 복을 받는 것도 아니고 나쁜 일을 한다고 해서 나쁜 과보가 주어지는 것도 아니라는 생각입니다. 선인선과 악인악과의 인과설을 부정하게 됩니다. 그러니, 애써 금욕하거나 수행 정진할 필요가 없게 되겠지요. 쾌락주의의 인생관을 갖게 되는 것도 그같은 맥락에서입니다.

다음 육사외도 중 다섯째는, 산자야 벨라티풋타(Sanjaya Belatthiputta)인데, 그는 회의론자·불가지론자로 알려지고 있습니다. 어떠한 문제에 대해서도 확정적인 해답의 제시를 유보하고 있습니다. 부처님의 제자 가운데 사리불과 목련존자는 원래 이 산자야의 제자였습니다. 뿐만 아니라, 회의론은 붓다의 무기설의 전사(前史)가 된다는 학설도 제기되고 있습니다.

마지막 여섯째는, 니간타 나타풋타(Nigantha Nataputta)의 자이나교(Jainism)입니다. 육사외도 중에서 가장 큰 종교교단이었으며, 오늘날까지도 인도에서는 주요한 종교의 하나가 되고 있는 것입니다. 자이나교는 여러 가지 점에서 불교와 공통되는 점이 많았습니다. 특히 앞서 살핀 육사외도의 네 학파와는 그 윤리적 입장을 달리 합니다. 그들이 유물론·도덕부정론·쾌락주의의 입장을 취하였음에 반하여 자이나교는 엄격한 무소유의 계율주의입니다. 심지어 무소유에 철저하기 위해서 의복까지도 버리고 나체로 수행하는 사람들인 공의과(空衣派)까지 있는 정도입니다. 그런 까닭에 이 학파는 불교로부터 나형외도(裸形外道)라고 폄칭되기도 했습니다.

이렇게 전통 인도 종교인 유파와 비전통 혹은 반전통의 입장을 가진 자유로운 사상가들의 견해로 불교 이전의 인도 사회는 혼돈을 겪고 있었습니다. 이런 환경 속에서 고타마 붓다가 깨달음을 얻고 등장을 합니다. 부처님께서서는 이 두 사상 모두에서 문제를 느끼고 있었습니다. 정통 바라문교는 육체와 정신을 분리하여, 육체는 억압하고 정신만 숭배합니다. 그 정신을 우파니샤드에서는 아트만(Ātman)이라고 하는데 인간의 내부에 있는 아트만과 우주의 아트만인 브라만(Brahman)은 하나라는 사상[梵我一如]을 말하고 있습니다. 이와 반대로 육사외도가 제시한 유물론이나 쾌락주의는 정신과 육체를 나누어 놓고 정신의 존재는 부정하고 육체만을 섬기면서 육체의 욕망에 따릅니다. 부처님은 이들을 두 극단, 즉 하나는 정신주의의 극단이고 또 하나는 물질주의의 극단이라고 파악했습니다. 불교는 정신과 육체가 나누어 질 수 있는 것이 아니라 서로 연기적인 존재라고 봅니다. 이것을 불교 교리에서는 ‘중도(中道)’라고 합니다.

불교는 절대자의 존재를 인정하지 않고 베다의 절대성을 부정합니다. 이런 입장에서 불교는 정통 유파의 종교와는 상반되므로 무파에 포함될 수 있겠으나, 그렇다고 해서 육사외도와 같은 입장은 아닙니다. 불교와 육사외도 모두 무신론이지만, 불교가 무신론이라는 것은 인격신의 존재를 인정하지 않기 때문에 무신론이지 육사외도처럼 정신과 영혼, 수행을 부정한다는 의미에서 무신론은 아닙니다. 불교와 육사외도의 무신론은 분명히 서로 다릅니다.

유파와 무파를 구분하여 보는 것은 인도종교사를 이해하는 것에만 타당한 것이 아니라 세계종교사를 파악하는 데도 적용되리라 생각합니다. 손꼽을 수 있는 유파적인 종교로 기독교, 카톨릭, 이슬람교, 종교로서의 유교, 종교로서의 도교를 들 수 있습니다. 그렇다면 전세계적으로 진정한 무파의 종교는 불교일 것입니다. 비종교적인 유교와 비종교적인 도가철학 역시 무파일 수는 있지만, 이들은 모두 철학으로 보아야 할 것입니다. 그런 점에서 불교만이 엄밀한 의미에서 무신론의 입장을 취하고 있는 것입니다.

현대사회에서 흔히 볼 수 있는 물질주의, 유물론과 광신적인 종교제일주의를 지양하려는 입장에서 볼 때, 유파와 육사외도의 무파를 지양한 불교의 중도에서 시사하는 바를 크게 얻을 수 있을 것입니다.

## 세간과 출세간의 조화

저는 학교에서 강의할 때마다 학기초와 학기말에는 학생들의 이야기를 듣는 시간을 마련하고 있습니다. 금년 새학기에도 제가 담당하고 있는 『불교와 인간』이라는 과목을 수강하는 1학년 공학계열 학생들의 이야기를 들어보았습니다. 칠판에 ‘여시아문(如是我聞), 나는 이렇게 들었다’라고 써놓고 동국대학교에 입학하기 전에 가졌던 불교에 대한 경험담이나 불교를 어떻게 듣고 보았는지를, 불교에 대한 선입견과 편견을 있는 그대로 털어놓도록 부탁을 하고, 저는 옆에 앉아서 그들의 말을 노트에 적고 있었습니다. 그런 시간이면 기성세대의 한 사람으로서, 또 종교인으로서 저는 울고 싶은 기분이 자주 들곤 합니다.

우선 공통적으로 학생들은 종교에 대해서 무관심합니다. 또 신앙이나 믿음에 대해서는 일종의 거부감을 갖고 있습니다. 불교뿐 아니라 종교 일반에 대해서 그런 거부감을 가지고 있는 것입니다. 불교에 대한 경험담 역시 별 내용없는 이야기로 일관됩니다. 그럼에도 불구하고 불교는 먹물 옷을 입고 머리를 삭발한 스님들의 모습으로 기억됩니다. 어찌 보면 친박한 이야기이지만 우리 불교의 특징을 제대로 집어낸 것이라는 생각도 없지 않습니다.

### 출가의 전통

출가의 전통은 인도문화에서 유래합니다. 저는 가끔 만약 부처님이 우리나라에 태어났다면 오늘날 우리 불교의 모습은 어떻게 달라졌을까 라는 공상을 할 때가 있습니다. 아마도 출가의 종교는 아니었을 것입니다. 왜냐하면 불교 이전의 인도 종교, 정통 바라문교 안에 출가의 전통이 이미 갖추어져 있었으며 그같은 전통이 불교를 형성하는 데 결정적인 영향을 미쳤던 것으로 평가하기 때문입니다.

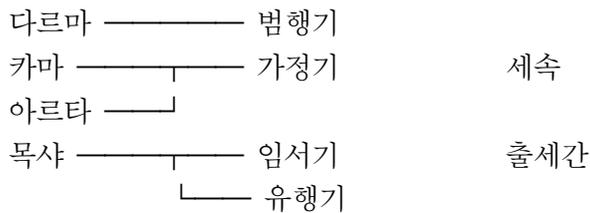
인도종교의 출가는 두 유형으로 나누어 말할 수 있습니다. 하나는 바라문교 전통의 출가이고, 다른 하나는 바라문교를 비판하는 불교의 출가입니다. 우선 바라문교에서는 출가를 어떻게 이야기하는지 살펴보도록 하지요. 인도인들은 평소의 소망을 네 가지로 나누어 놓습니다. 그것을 ‘푸루샤 아르타’(puruṣa artha), 즉 인간의 목적이라고 합니다.

첫째, 다르마(dharma)입니다. 다르마라는 말은 종교적인 의무 또는 제사의 의무를 다하겠다는 것입니다. 둘째, 카마(kāma)입니다. 카마는 인간의 기본적인 욕망 중의 하나인 사랑을 누리고 싶은 욕망을 가리킵니다. 이 때의 사랑은 정신적인 사랑이

아니라 남녀간의 육체적인 사랑입니다. 셋째, 아르타(artha)입니다. 재물에 대한 욕망이지요. 넷째, 해탈(mokṣa)입니다. 이는 출세간적인 원망(願望)이라 할 수 있겠습니다.

이 네 가지 욕망을 분류해 보면 제사를 지내는 의무 역시 다소 종교적인 의무이지만, 세속생활을 하면서 행하는 의무입니다. 그리고 애욕과 재물은 가장 세속적인 욕망이라고 할 수 있습니다. 이 세 가지는 세속적인 것이지요. 그러나 해탈은 출세간적인, 세속의 욕망을 벗어난 세계에 대한 바람입니다. 인도인들의 인생의 목적에 세간적인 욕망도 포함시키고 해탈이라는 종교적이고 출세간적인 욕망도 포함시키고 있다는 것은 그들이 세속 사회와 출세간을 다 평등하게 중요시하고 두 차원을 모두 성취하고자 하는 욕망을 갖고 있었기 때문으로 해석됩니다. 한편으로는 서로 상반되고 모순되는 것이라 생각될 수 있겠으나, 그들은 세속적 욕망과 출세간적 욕망을 함께 성취하기 위해서 합리적으로 인생의 시간을 배열하였던 것입니다.

첫째, 범행기(梵行期, brahmācārin)에는 스승에게 가서 학생으로서 베다나 우파니샤드 등 인도의 종교 철학을 배우는 시기입니다. 다르마를 익히는 시기인 셈입니다. 그러한 학습이 끝나면 가정에서 머무는 둘째, 거주기(家住期, gr̥hastha)가 따릅니다. 이때는 결혼을 하고 부모의 가업을 이어 직업적 생활을 하고 자식을 낳아 기르는 세속적인 일생을 보냅니다. 카마와 아르타를 완수하는 시기입니다. 셋째, 임서기(林棲期, vānaprastha)는 사회생활이 끝나면 숲에서 거주하며 수행을 하는 것이지요. 거기서 해탈이라는 출세간적인 원망을 성취하고자 수행하는 것입니다. 숲속의 생활이 어느 단계에 이르게 되면 넷째의 두루 다니면서 유행을 하는 유행기(遊行期, saṃyāsīn)를 보내게 됩니다. 성지를 순례하며, 대중을 교화하는 것이지요.



저는 평소 인도인들이 인생의 시기를 네 가지로 나누어 놓고 살아간다는 것에 대해서 참으로 놀랍다는 생각을 금할 수 없었습니다. 우리나라 같으면 정년퇴직을 하고 할아버지가 되어 자식들로부터 공양을 받고 편하게 지낼 쯤에 다시 출가를 한다는 것은 분명 쉽지 않은 일입니다. 아무리 기후가 좋다고 해도 집을 떠나서 숲에서 생활한다는 것은 고행임이 분명합니다. 고행을 스스로 시작하고 유행을 하면서 죽음을 맞이합니다. 사람들이 가장 두려워하는 것은 고독이고, 특히 임종 순간을 홀로 맞이한다는 것은 누구에게나 두려운 일입니다. 그런데 보살피 주는 사람도 없이 혼자 죽을 수 있다는 가능성을 받아들이고 숲속에 들어가서 유행하면서 말년을 보내는 구도의 절차를 배정해 놓고 있다는 것은 경외심이 일어나지 않을 수 없습니다.

## 불교의 출가

불교에서 말하는 출가는 그들의 출가와 근본적으로 다릅니다. 붓다가 출가하기 전에 아버지인 정반왕에게 출가하겠다는 말을 하자 아버지는 만류를 합니다. 그렇게 만류한 이유를 범문(梵文) 『붓다차리타』는 다음과 같이 노래하고 있습니다.(김호성 2009b, 25)

진리에 대한 너의 결의를 나는 잘 알고 있다.  
그것이 너의 장래의 목표라고 하는 것도 잘 알고 있다.  
그렇지만 그대가 때 아닌 때에 숲에 거주함으로써 인하여  
나는 실제의 불에 의해서 (태워진 것처럼) 슬픔의 불에 태워졌다.

( ---- )

그대는 그 지상의 권력을 충분히 즐겨라.  
법전에서 정해진 때가 되면 그대는 숲으로 물러나게 되리라.  
불행을 벗어나 삼는 나를 배려하라.  
왜냐하면 진리는 모든 존재들에 대한 연민이기 때문이다.

출가는 싯다르타와 같이 청년시절에 하는 것이 아니라 정반왕과 같은 노년이 되었을 때 비로소 행하는 것이라는 점이 이야기되고 있습니다. 겹하여 싯다르타는 세속에서 왕위를 계승하여 이름을 떨치는 것이 가족의 법도(dharma)인 것입니다. 그러나 붓다는 이러한 아버지의 설득을 받아들일 수가 없었습니다. 만일 붓다가 아버지의 설득을 받아들여서 노년에 출가를 하여 깨달음을 얻었다면 아마도 불교가 새로운 독립적인 종교로서 태어나는 것은 어려웠으리라 생각합니다. 그런 전통을 그대로 밟는다는 것은 바라문교 전통 안의 일이기 때문에 새로운 종교가 굳이 필요하지는 않았을 것이기 때문입니다.

그러면 왜 싯다르타 태자는 아버지의 권유를 거부할 수밖에 없었을까요? 여기서 잠시 『사십이장경(四十二章經)』의 한 대목을 소개하고 싶습니다. 부처님께서 하루는 3명의 제자와 같이 앉아서 이야기를 나누다가 제자들에게 질문을 던집니다. “제자들아, 사람이 살다가 죽는데 걸리는 시간이 얼마쯤 걸리겠는가?” 첫번째 제자는 “부처님이시여, 아마도 밥 한 그릇을 먹을 수 있는 시간 정도일 것입니다”라고 말합니다. 두번째 제자는 “아닙니다. 그보다 더 짧을 것입니다. 차 한잔을 마시는 시간이면 충분하지 않겠습니까”라고 말합니다. 두 제자들의 질문을 듣고 부처님께서 “너희들은 공부가 아직 부족하다”라고 말씀하십니다. 그리고 마지막으로 세번째 제자의 대답을 듣습니다. 그는 “사람의 생사는 호흡지간(呼吸之間)에 달려있습니다”라고 말합니다. 숨을 내쉬었다가 들이쉬지 못하면, 들이쉬었다가 내쉬지 못하면 죽는다는 것입니다. 실제 그렇지 않습니까? 싯다르타 태자가 아버지의 말을 받아들일 수 없었던 이유는 이 세번째 제자의 대답에서 찾을 수 있습니다. 노년이 되기를 기

다려 출가할 수 없었던 것은 그만큼 생사가 무상함을 자각했기 때문입니다. 세월이 무상하고 화살과 같이 빠르게 지나가기 때문에 내일 일을 어떻게 보장할 수 없었던 것이지요.

무상에 대한, 죽음에 대한 강박관념을 불교는 가지고 있습니다. 불교에서는 사람들에게 ‘우리 삶은 무상하다’고 설법합니다. 인간은 언젠가는 죽을 수밖에 없는 존재이고, 그렇기 때문에 우리 삶을 끊임없이 개혁해 나가야 합니다. 싯다르타가 한밤중에 성문을 넘어서 출가를 하게 된 것은 바로 이런 이유 때문입니다. 바라문의 인생 4주기에서 말하는 제사, 애육, 직업생활 등 세속적인 가치들을 그대로 받아들인 뒤에 해탈이라는 출세간적인 원력을 이룬다는 것이 대단히 어렵다는 것을 보여준 것입니다. 불교가 중국이나 우리 나라에 들어온 뒤에 유교와 다른 종교들로부터 끊임없이 받는 비판 중의 하나도 이 점과 연관됩니다. 불교는 출가의 종교이고 불교가 내세우는 것은 세속적인 가치의 포기이기 때문에 비현실적이고 반사회적이라는 것입니다. 그래서 중국의 주희(朱熹)라든가 우리 나라의 정도전(鄭道傳) 등 수많은 배불론자(排佛論者)들이 불교를 비판하면서 그때마다 그들이 제시하는 첫번째 이유는 출가와 관련한 윤리적인 문제입니다. 불교는 반윤리적이고 비현실적이라는 주장입니다. 유학자들은 “불교는 임금도 부모도 없는 종교다”라고 심한 비판을 하곤 했습니다. 바라문교와 불교를 놓고 보면 바라문교는 가족주의라는 측면에서 유교와는 가깝다고 할 수 있습니다. 가족의 법도와 질서를 이어가야 하고 아들을 낳아서 가계를 계승해야 한다고 주장하는 점은 바라문교와 유교의 공통점입니다.

이와 달리 불교는 출가의 종교라는 독자성을 갖고 있습니다. 유교 사상가들은 출가의 종교로서 불교의 비현실성을 질타하곤 했습니다. 그러나 여기서 중요한 것은 불교는 모든 사람들이 출가해야 한다고 이야기하는 종교가 아니라는 것에 있습니다. 인간의 삶에는 출가의 양식도 있고 사회생활의 양식도 있습니다. 불교가 수행의 종교라는 것은 불교의 가르침을 전문적으로 따르면서 깨달음을 얻고 많은 중생을 제도하는 데 있어 출가라는 방편이 편리하기 때문에 출가를 권유했던 것입니다. 불교 성립 당시 인도 사회에서 출가는 종교적 수행을 위해 자연스럽게 이루어졌던 일이었습니다.

그러나 출가와 세속 생활간의 구분은 대승불교에서 이야기하는 것처럼 형태적으로 눈에 보이는 것은 아닙니다. 몸은 출가했어도 마음이 출가하지 못 한 경우도 있고, 마음은 출가했으나 몸은 출가하지 못 한 경우도 있을 수 있습니다. 또 마음과 몸 모두 출가한 경우도 있고 마음과 몸 모두 출가하지 못한 경우도 있습니다. 이때 ‘집’의 이미지는 안정을 줌과 동시에 속박을 주는 것입니다. 그같은 ‘집’을 뛰어넘지 못하면 소시민적인 삶으로 끝나버리는 것이지요. 그런 뜻에서 집을 떠난다는 것은 하나의 깊은 상징적인 의미가 있습니다. 바로 우리들로 하여금 세속에 대한 집착에서 떠나게 하는 것입니다. 붓다와 같은 위대한 성현들은 출가라는 ‘위대한 포기’를 하나의 극적인 사건으로서 보여주고자 했던 것입니다. 출가의 종교라는 불교의 특성은 인도문화의 출가전통과 세속과 출세속을 아우르고자 했던 인도 전통의 입장에

서 한 걸음 더 나아가 죽음에 대한 강박관념, 무상에 대한 투철한 인식으로부터 비롯되었던 것입니다.

## 우파니샤드로 가는 길

### 저자 소개

‘우파니샤드’라는 말은 인도의 고전을 기록한 언어인 산스크리트이다. 그래서 해석이 필요해진다. ‘앉다’라는 뜻을 갖는 동사 어근 ‘sad’에 ‘가까이’라는 뜻을 가진 접두어 ‘upa’와 ‘아래로’라는 뜻을 갖는 ‘ni’가 결합된 형태이다. 즉  $upa - ni - \sqrt{sad} = upaniṣad$ 가 되는 셈이다. 그러니까, 우파니샤드라는 말은 어원적으로 볼 때, 앉음에서 왔음을 알 수 있다. 이 서명(書名)을 굳이 번역하자면, 가까이 다가와서 앉음(近坐)이라 할 수 있다.

그렇다면 누가 누구에게 다가가서 앉는다는 말일까? 바로 제자가 스승에게 다가가서 앉는다는 말이다. 스승이 제자에게 말한다. “가까이 다가와서 앉아라.” 다가와 앉은 제자에게 스승은 가르침을 준다. 제자는 다시 스승이 되고 새로운 제자에게 자기가 스승으로부터 전해받은 진리를 전해준다. 그들의 계보가 『브리하드아란야카 우파니샤드』 같은 데에서 나오고 있다. 그러나, 그들이 곧 우파니샤드의 저자라고 말할 수는 없다. 주인공일 뿐이다.

그러니까, 현재 존재하는 200개가 넘는 우파니샤드들에는 모두 기록자로서의 저자 이름이 전해지고 있지 않다. 저자는 없다. 이에 대해서 상상력이 움직이는 방향은 둘이다. 하나는 신이 지었다고 생각하는 것이며, 다른 하나는 신이나 인간이 지은 것이 아니라 원래부터 존재한다고 보는 방식이다. 물론 이 두 경우 모두 우파니샤드라는 문헌이 갖는 진리성을 높이고자 하는 의도를 갖고 있다.

### 시대적 상황 및 저자의 의도

인도의 정신문화사에서 우파니샤드가 최고(最古)의 문헌은 아니다. 그 자리는 베다(Veda, 이는 知識이라는 뜻이다)에게 내주어야 한다. 그런데, 이렇게 말하는 것 자체에는 다소 어폐가 없지 않다. 왜냐하면, 우파니샤드와 베다를 구분하는 것은 현재 학자들의 판단일 뿐이기 때문이다. 인도에서는 옛부터 우파니샤드를 베다 문헌 속으로 집어넣어서 이해하고 있다. 애시당초 좁은 뜻의 베다(이를 Samhitā/本集이라 한다)가 있고, 거기에 덧붙여져서 베다의 종교적 측면을 더욱 확대. 부연해 간 것이 브라흐마나(Brāhmaṇa, 梵書)이며, 철학적 측면을 더욱 확대. 부연해 간 것이 바로 우파니샤드이다. 따라서 우파니샤드는 넓은 뜻의 베다의 마지막 부분이라 할 수 있다. 그런 의미에서 ‘베단타(Vedānta, 베다의 끝)’라고도 말해진다.

그렇다면, 왜 현대의 학자들은 베다와 우파니샤드를 구분하여 말하고 있을까? 좁은 뜻의 베다와 우파니샤드 사이에는 동질성도 있지만, 그것보다는 차이성을 더욱 크게 인식하고 있기 때문인 것으로 생각된다. 좁은 뜻의 베다는 기본적으로 수많은 신들을 노래하고 있다. 다신교의 입장을 취하고 있었던 것이다. 그러니까 신들에 대한 제사를 강조하면서, 의례가 그 중심에 놓여있었다고 보았다. 물론, 이러한 다신교적 경향을 넘어서서 많은 신들을 하나로 아우를 수 있는 원리에 대한 사고가 이미 좁은 뜻의 베다 속에 등장하고 있다. 그러나, 전체적으로 볼 때 우파니샤드에 이르러 보다 본격적으로 하나의 원리를 탐구하게 되었으니, 바로 참나를 의미하는 아트만(ātman)이나 브라만(brahman) 개념의 등장이 바로 그것이다. 이제, 우파니샤드라는 텍스트(를 지은 저자)의 의도 역시 이 아트만 혹은 브라만을 인식케 하는 데에 두어지게 되었던 것이다.

### 내용 소개

우파니샤드가 이룩한 가장 위대한 업적은 사람들로 하여금 밖으로 향하려는 시선을 거두어 스스로의 내면을 보게 했다는 데에서 찾을 수 있다. 이제 신에게 스스로의 문제 해결을 위탁하려는 태도를 포기하고, 자기 스스로의 존재를 확인하고자 한다. 여기서 우리는 진리 혹은 온 우주의 삼라만상을 근거지우는 하나의 원리를 찾아헤매고 다녔던 구도자의 의문을 상상할 수 있게 된다.

“도대체 진리란 무엇인가?”, “나를 구원해 줄 절대자는 누구이며, 어디에 존재하는 것일까?” 이러한 제자들의 질문 앞에 선 스승은 말한다. “그것은 바로 너이다.”(『찬도가 우파니샤드』) 이 가르침을 내면화한 젊은 구도자가 깨달음을 얻었을 때, 그는 또한 외친다. “내가 곧 브라만이다.”(『찬도가 우파니샤드』) 이러한 격언들은 우파니샤드의 입장을 핵심적으로 나타내고 있으므로, ‘위대한 격언’으로 불린다.

나는 아트만이다. 나는 브라만이다. 그렇다면, 당연히 “이 아트만은 저 브라만이다.”(『브리하드 아란야카 우파니샤드』)라는 말도 성립될 것이다. 브라만과 아트만은 하나다. 이러한 범아일여(梵我一如)를 인식하는 것, 절대자는 밖에서가 아니라 내 안에 이미 존재하고 있음을 아는 것을 곧 해탈이라 한다. 그러한 인식이 가능하다면, 우리에게는 더 이상 윤회가 있을 수 없게 된다. 여기서, 우리는 우파니샤드의 수행법이 제사의례가 아니라 명상에 있음을 다시 한번 더 확인하게 된다.

우파니샤드의 수행법이 명상이지만, 언어를 떠난 명상을 의미하는 것이 아님은 주의할 만하다. 철저하게 언어에 의지하여, 언어로부터 출발하는 명상을 추구해 간다. 먼저 스승으로부터 가르침을 듣고(聞), 그 내용에 대해서 심사숙고를 해가면서(思), 마침내는 명상에 들어서 내가 곧 아트만임을 인식하는(修) 세 단계를 밟아나간다. 내가 곧 브라만이며 아트만일 뿐만 아니라, 온 우주 안의 어떠한 존재도 브라만 아닌 것은 없다. ‘그 무엇’이든지 모두 브라만이다. 이렇게 구체적인 사물 하나하나를 브라만으로 승화하여, 그렇다 라고 인식해 가는 명상법을 염상(念想, upasāna)

이라고 말한다. 이렇게 염상을 통하여, 문득 스스로 아트만이고 스스로 브라만임을 깨닫게 되었을 때 우리는 기쁨으로 충만하게 된다. 왜냐하면, 물질 등의 걸쭉질을 다 벗어던진 아트만은 기쁨만으로 이루어져 있다고 『타이티리야 우파니샤드』는 말하고 있기 때문이다.

## 영향

우파니샤드는 베다의 가르침을 종합하고, 다시 그 이후의 모든 사상사의 원천이 되어 준다. 우선, 힌두교로 흘러들어가는 물줄기를 따라가면 그 어떤 학파이든지 그 존립근거를 우파니샤드에서 찾는다. 그 중에서도 가장 큰 영향은 베단타 학파에서 찾아볼 수 있다.

앞서, 우파니샤드 그 자체를 베다의 끝이라는 의미에서 베단타라고도 부른다는 점을 지적했지만, 베단타학파에서는 베다의 궁극적 의미(이 역시 ‘베단타’라는 말의 뜻이다)를 우파니샤드에서 찾는다. 다만, 앞서 말한 것처럼 우파니샤드는 대화록이나 시편으로 볼 수 있을 뿐, 체계적인 철학논문이라 할 수 없다. 이 점을 보충하여, 우파니샤드의 가르침을 철학화한 텍스트가 출현하였으니 바로 『브라마 수트라』이다. 샹카라(Śaṅkara)와 같은 철학자가 주요한 우파니샤드를 주석함으로써 베단타 철학을 정립해 간다.

한편, 우파니샤드는 불교에도 적지 않은 영향을 미친다. 앞서 말한 윤회와 해탈이라는 사유는 그대로 불교 안에서도 발견된다. 그보다 더욱 중요한 것은, “내가 곧 브라만이다”라는 우파니샤드의 위대한 격언이 불교에 이르러 “내가 곧 부처이다”로 변했다는 점이다. 구조적으로는 동일하다. 다만, 아트만이 현상 너머 존재하는 궁극적 실체를 가리킴에 반하여 부처는 형이상학적 실체를 의미하는 말이 아니다. 중생의 성품과 부처의 성품이 다르지 않다는 점에서, 불성은 아트만과 다른 개념이다. 아트만이 아트만의 유(有)라면 불성은 공(空)인 썸이다.

## 인도-힌두교적 컨텍스트와 효

“과연 불교에서 효를 말하고 있었던가?”라는 문제를 판명하면서 중국-유교적 컨텍스트만을 중심으로 고찰하고서 불교를 효를 모르는, 혹은 효가 없는 종교라 매도한다면 과연 설득력이 있을까? 그럼에도 불구하고 대체로 거의 그렇게 흘러왔다. 즉 불교 발생의 토양이 된 인도-힌두교적 컨텍스트까지 고려해야 함은 자명한 일이다. 불교에서의 효를 이해하기 위해서 삼자(힌두교-불교-유교)의 중심에 놓인 불교가 인도에서는 힌두교, 중국에서는 유교와 각기 어떻게 관련하였는가 하는 점이 중요한 문제가 아닐 수 없다.

### 1. 마하바라타 에 나타난 가족윤리의 효

인도-힌두교적 컨텍스트 속에서 효는 어떻게 말해지고 있는가? 효는 어느 사회 어느 문명권에서나 보편성을 갖는 가족윤리지만, 인도-힌두교에 있어서도 효의 강조는 결코 중국-유교의 그것에 미치지 못할 바가 아니다. 이제 여기서는 인도-힌두교에서의 효가 과연 어떤 성격을 띠고 있으며, 또 어떤 위상을 차지하는지 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 고대 인도의 서사시 『마하바라타 *Mahābhārata*』를 중심으로 인도-힌두교 내에서 볼 수 있는 몇 가지 효에 관한 이야기를 살펴보고자 한다.

중국의 효 관련 고사 중에, 허벅지 살을 베어서 부모님을 봉양했다는 효자에 대한 이야기가 있다. 이는 효행의 백미가 아닐까 싶다. 그러한 효 이야기의 백미를 인도-힌두교에서도 볼 수 있는데, 『마하바라타』<sup>1)</sup>에 나오는 비쉬마(Bhisma)의 불혼(不婚) 이야기가 그것이다.

비쉬마는 『마하바라타』의 주인공들, 즉 판두(Pandu)의 다섯 아들과 드리타라슈트라(Dhṛtarāshtra)의 백 명의 아들로부터는 모두 큰 할아버지가 된다. 문중에서 가장 향렬이 높은 어른이다. 『마하바라타』는 판두의 아들 5형제와 그 사촌들 간의 왕위계승을 둘러싼 전쟁을 소재로 하고 있는 서사시로 알려져 있지만, 사실 다툼이 발발한 배경에는 비쉬마의 불혼 이야기에서 볼 수 있듯이, 비쉬마의 지극한 효심이 촉발제로

---

1) 『마하바라타』의 형성과 내용의 개요에 대해서는 이재숙 2001, pp.151-158. 참조.

작용했다.

드리타라쉬트라와 판두의 아버지는 비치트라비리야(Vicitravīrya, 실제로는 Vyasa)인데, 그 탄생에는 아버지 산타누(Śantanu)에 대한 비쉬마의 효심이 자리하고 있다. 산타누는 어느 날 어부의 딸 사트야바티(Satyavati)를 보고 사랑에 빠지게 된다. 어부였던 사트야바티의 아버지를 만나서 청혼했으나, 거절당한다. 사트야바티가 왕과 결혼하여 아들을 낳더라도 결코 비쉬마의 경쟁자가 될 수 없다는 사실 때문에 거절한 것이다. 그도 그럴 것이 이미 산타누는 비쉬마가 자신의 후계자가 될 것이라 선언했던 것이다. 이러한 모든 사정을 안 비쉬마는 어부에게 그의 아버지 산타누와 사트야바티 두 사람의 결혼을 허락한다면 “기꺼이 왕위를 포기하겠다”고 말한다. 그러자 어부는 비쉬마의 자식들조차 왕위에 대한 요구를 하지 않는다면 산타누의 청혼을 받아들일 것이라고 말한다. 이에 비쉬마가 맹세한다.

오늘부터 계속해서 나는 절대적인 순결 속에서 살아갈 것이며, 천상에 있는 불멸의 세계는 아들 없는 존재의 몫이 되리라.<sup>2)</sup>

아버지의 결혼을 위해서 왕위는 물론 스스로 독신을 선택하여 그 결과로 자식을 포기하겠노라 다짐한 비쉬마의 맹세는 보통사람이라면 좀체 실행하기 힘든, 더군다나 아들의 존재와 힘이 사후의 구원까지 좌우할 정도로 절대적으로 중시되던 힌두사회에는 더욱더 감행하기 힘든 일이었다. 그만큼 지극한 효심에서 우러난 맹세였던 것이다. 이러한 비쉬마의 깊은 효심 덕분에 산타누는 사트야바티와 결혼하게 되고, 그 사이에서 비치트라비리야를 낳게 된다. 이 비치트라비리야의 손자들이 바로 판두의 다섯 아들과 드리타라쉬트라의 100명의 아들들이었던 것이다. 이를 도표화하면 다음과 같다.

### 산타누의 후손들

산타누	비쉬마	
	비치트라비리야	드리타라쉬트라 - 두료다나 등 100명의 아들
	(비아사)	판두 유디스티라 등 5명의 아들

『마하바라타』에 의하면 인도-힌두교의 다르마/孝는 아버지뿐만 아니라 어머니에 대해서도 마찬가지로 보여준다. 그 예로 판두 아들 5형제가 공동으로 드라우파디와 결혼하게 되는 이야기<sup>3)</sup> 속에서 확인할 수 있다. 그들 5형제가 불타는 집을 떠나, 어머니 쿤티와 함께 여기저기 떠돌 때의 일이다. 그들은 판찰라(Pañcala)왕국의 공주를

---

2) J.J.Meyer 1989, pp.195-196. 참조. W.Buck 2000, p.21.에는 사트야바티의 아버지 어부의 존재가 등장하지 않는다. 그 대신 한눈에 반한 산타누가 사트야바티를 데려가서 결혼하고 만다. 물론, 비쉬마가 맹세하는 내용은 동일하다. 그러나 그 극적 긴장감은 떨어진다. Buck 역본이 초역(抄譯)이기에 그런 일이 생긴 것 같다.

3) J.J.Meyer 1989, pp.78-87.과 pp.109-110. 참조.

위한 스바암바라(svayamvara)가 열린다는 소식을 듣고, 거기에 참여하게 되었다. 스바암바라는 전통적으로 크샤트리아 계급을 위해 베풀어지는 신랑간택 의식이었다. 수많은 크샤트리아들이 참가하였으나 강궁(強弓)을 들고 화살을 쏘아서 목표물을 명중시킨 사람은 마침내 아르쥬나 뿐이었다. 드라우파디로부터 “신랑감으로 선택한다”는 의미의 화환을 받은 아르쥬나 등 형제들은 기쁨에 못 이겨 어머니에게 달려갔다. 가서 기쁨에 겨워 말한다, “어머니, 너무나 좋은 일이 생겼어요!” 그러자 쿤티는, “그래, 잘됐구나. 기쁜 일, 좋은 것은 형제가 다 같이 함께 나누어야지!”라고 말한다. 어머니 쿤티는 다섯 아들이 신랑간택축제에 참가했고, 아르쥬나가 간택되어 신부감인 드라우파디로부터 화환을 받았다는 사실을 알지 못하는 상태였던 것이다. 사이좋게 함께 나누어 가지라고 한 그 ‘좋은 것’이 사람, 그것도 신붓감이라는 사실을 모르고 한 말이었던 것이다. 결국 이렇게 해서 일처오부(一妻五夫) 상황의 결혼을 앞두고 된다. 이 어이없는 결정에 대하여 당연히 신부인 드라우파디의 집안에서는 난리가 났을 것이고 마침내, 드라우파디의 오빠 드리슈타둬나(Dhr̥ṣṭadyumna)는 이렇게 말한다.

나는 그것(一妻多夫의 결혼 -인용자)이 현실과 『베다』에 반하는 비법(非法, adharmā)이라고 생각합니다. 여러 남편에 한 아내, 그러한 일은 있을 수 없습니다. 고귀한 영혼을 가졌던 조상들도 이러한 관습은 갖지 않았으며, 우리도 관습과 법에 반하는 이러한 범죄를 결코 저질러서는 아니 됩니다.<sup>4)</sup>

이에, 5형제 중의 장남인 유디스티라는 “지상에서 가장 권위 있는 분은 어머니이며”<sup>5)</sup>, 그래서 어머니의 말씀에 절대적으로 복종해야 한다고 주장한다. 이를 통해서 우리는 당시의 혼인제도의 관습, 내지는 적법한 혼인에 대한 입장과 해석의 차이를 짐작할 수 있겠으나, 이 글의 관심사는 그것이 아니다. 어머니 말씀에 순종하기 위해, 아름다운 드라우파디에 대한 독점적 소유를 포기하는 아르쥬나의 다르마와 어머니 말씀이므로, 받들어 행해야 한다고 말하는 판두 5형제의 다르마, 그 효에 주목하고자 하는 것이다. 이 다르마에서 인도-힌두교의 효를 확인할 수 있다.

물론 형제공처(兄弟共妻)<sup>6)</sup>의 혼인을 성립시킨 내면적 이유로서 드라우파디의 미모에 대한 다섯 형제 모두의 애끓는 사모의 감정, 혹은 “형제들의 다툼을 피하기 위해”<sup>7)</sup>서 등 여러 시각에서 다양한 분석이 가능할 것이다. 그러나 유디스티라의 말은 표면적 명분 이상으로 이해되며, 어머니에 대한 그 시대 일반의 통념이 투영된 것으로 보는 데 무리가 없을 것이다.<sup>8)</sup>

4) J.J.Meyer 1989, pp.109-110.

5) J.J.Meyer 1989, p.110. ; 이재숙 2001, p.167.

6) 중국의 경우에는 형이 죽으면 형수를 아내로 취하는 형태와 같은 전방제(轉房制)가 있기[김원중 1997, pp.139-140. 참조]는 하나, 이는 형이 죽었을 경우의 일이고 형이 생존하고 있으면서 아내를 함께 공유한 것과는 경우가 다르다.

7) 정승석 2001, p.90.

8) 이 같은 나의 입장에 대하여 심재관(沈載寬)은 “일처오부의 관계는 이미 아르쥬나의 어머니 쿤티와 신들이 맺은 관계에서 원형을 찾을 수 있다. 즉 신화적으로 해석해야 하지, 효도의 고사로 해석하는 것은 해석자[=논자의] 지나친 해석이 아닌가” 라는 요지의 비평을 한 바 있다[2000.11.4, 감신대, 한국종교학회]. 물론, 이러

그렇다면 이 같은 효 이야기를 낳게 된 인도-힌두교의 컨텍스트는 무엇이었을까?  
절을 바꾸어 논의해 보자.

## 2. 효와 인도-힌두교적 가치관

중국-유교의 효에 비견할 수 있는 인도-힌두교의 효 개념은 다르마(dharma, 法) 안에서 찾아볼 수 있다. 다르마에는 다양한 의미<sup>9)</sup>가 담겨 있으니, 효라는 윤리규범 역시 그 속에 담길 수 있다. 그 외연의 크기로 보면 효와 다르마가 같은 것은 아니지만, 중국-유교의 효를 의식하며 인도-힌두교의 다르마가 갖는 함의를 정리해 보고자 한다.

인도-힌두교 전통에서 다르마는 인간이라면 추구해야 할 네 가지 목표(puruṣārtha), 즉 다르마(dharma, 法), 까마(kāma, 愛), 아르타(artha, 利), 모크샤(mokṣa, 해탈)의 하나로써 설해진다. 네 가지 목표 중 전자의 셋은 세간적 가치이고, 후자의 모크샤만이 출세간적 가치이다. 인도인들은 자칫 상반되거나, 양자택일적으로 받아들이기 쉬운 이들 가치를 조화롭게 추구하고자 하였다. 그 결과 고안된 것이 인간의 삶을 다시 네 주기(āśrama-dharma)로 나누는 것이다. 스승에게 나아가서 다르마를 배우는 범행기(梵行期, 학습기, brahmacarya), 가정생활을 하면서 자식을 낳고 가계를 경영하는 거주기(家住期, gr̥hastha), 가정생활에서 물러나 숲으로 들어가서 수행생활을 하는 임서기(林棲期, 林住期, vanaprastha), 여기저기를 순례하면서 생을 정리하는 유행기(遊行期, 棄世期, samnyāsa)로 나누어진다. 이는 그가 재생족(再生族, dvija/dvijāti)<sup>10)</sup>이라면, 누구도 어길 수 없는 삶의 규범이었다. 이러한 푸루샤 아르타(puruṣārtha)와 아슈라마(āśrama)의 체제 안에서 볼 때 효는 다르마와 까마, 그리고 아르타 실현과 함께 결부된 세간적 가치에 해당된다. 특히 거주기 동안에 실행해야 할 의무로서 강조된다.

따라서 인도-힌두교 전통에서 효의 의미를 찾고자 할 때는 거주기의 다르마에 특히 주목해야 할 것이다. 그러니까 거주기가 갖는 위상이 어떠한지 살펴보는 것만으로도 효 다르마의 위상을 이해할 수 있을 터이다. 『마누법전』은 다음과 같이 말하고 있

---

한 일처오부의 고사는 『마하바라타』 속에 등장하는 이야기이다. 그리고 드라우파디를 정점으로 한 일처오부와 쿤티와 여러 神(1 :3)의 관계가 구조적으로 동일함도 사실이다. 그러나 그렇게 구조적 방법으로만 이 이야기를 이해하게 된다면, 효와 무관하다. 메마른 구조만 남는 것이다. 그런데, 나는 구조를 보려는 것이 아니라 내용을 보려는 것이다. 『마하바라타』의 그 같은 이야기 속에서 어머니에 대한 인도인들의 염(念)을 읽고자 한 것이며, 또한 『마하바라타』가 인도인들과 인도문화에 미친 영향을 고려할 때 충분히 그 속에서 인도-힌두교의 효를 읽어낼 수 있으리라 본 것이다.

9) 다르마는 동사 어근 √dhr(유지하다)에서 형성된 것으로 힌두 전통에서는 법규, 도리, 의무, 정의, 의식(儀式), 공덕, 자연의 법칙, 보편적 진리 등으로 번역된다.[이재숙 1999, p.22.] 또 불교에 이르러서는 부처님의 가르침(法寶), 사물 존재(諸法無我), 요소(七十五法) 등의 의미를 더 띠게 되었다.

10) 인도 카스트제도의 용어로 4성제 계급 중 바라문, 크샤트리아, 바이샤를 말한다. 이들 상위 3계급은 종교적 의례를 얼마나 잘 준수하는가에 따라 내생에 더 나은 계급의 사람으로 다시 태어날 수 있는 특권적 신분을 가졌다는 의미에서 '재생족'이라 하였다. 노예계급인 수드라는 재생 자체가 인정되지 않으므로 인생의 4주기(아슈라마 다르마)에서조차 제외되었다..

다.

학습기, 거주기, 임주기, 기세기 이 네 가지의 각기 다른 인생기에서 거주기가 으뜸이다. ( … ) 『베다』 계시에도 이들 모두 가운데 거주기가 가장 뛰어나다고 하였으니, 그가 다른 셋의 의지가 되기 때문이다.<sup>11)</sup>

거주기를 건너뛰면 안 된다. 임서기는 “거주기를 지내고 난 후, 바르게 자제하고 감각을 정복하여 숲에서 지내도록 한다.”<sup>12)</sup>고 규정되어 있다. 물론, 이 규정에 대한 예외적 언급이 없는 것은 아니다. 『자발라 우파니샤드』 4송에는 “만약 혹은 그렇지 않으면 범행기로부터 유행기로 나아가도 된다. 집[거주기]에서나 혹은 숲[임서기]에서나 (바로 유행기로 나아가도 된다.)”<sup>13)</sup>고 했다. 그러나 이러한 예외 규정이 정도(正道)는 아니었다. 예외는 어디까지나 예외일 뿐이다. 우파니샤드의 철학자 야가발키야 역시 이 같은 예외적 조항을 인정하기 바로 직전에 다음과 같은 원칙을 제시하고 있다.

범행기를 완벽하게 마치고 나서 거주자(家住者)가 되어야 하고, 거주자가 되고 나서 임서자(林棲者)가 되어야 하며, 임서자가 되고 나서 유행기로 나아가야 한다.<sup>14)</sup>

위에서 인용한 바 있는, 예외조항을 여는 말 “만약 혹은 그렇지 않으면(yadi vā itarathā)”은 바로 이 구절에 이어지는 것이다. 그렇다면 왜 야가발키야가 이 같은 예외를 인정하였을까? 그것은 진정한 유행자의 조건이 “범행기 → 임서기 → 유행기를 순차적으로 밟았느냐, 그렇지 않았느냐” 라는 외형적/형식적 사실에서 판단할 것은 아니기 때문이다. “버리기를 행한 날 바로 그날 유행기에 들어가도 된다.”<sup>15)</sup>고 말하는 데서, 그의 진정한 의도가 “버림의 정신”을 강조하는 것임을 확인할 수 있다. 야가발키야의 말 중에 전자와 후자, 즉 정도(正道)와 예외(例外) 중에서 예외가 더 우선시될 수 없음을 우리는 라다크리쉬난의 주석에 의해 더욱 분명하게 알 수 있다. 라다크리쉬난은 『마하니르바나탄트라(Mahā-Nirvāṇa-Tantra)』VIII.18의 다음과 같은 말을 인용하고 있다.

어머니들, 아버지들, 아이들, 부인들, 인척들, 친척들,  
이들을 버리고서 유행기에 든 자, 그는 중죄를 범한 자가 될 것이다.<sup>16)</sup>

11) *MS* VI. 87-89. : 이재숙 · 이광수 1999, p.265. 임주기는 임서기, 기세기는 유행기.

12) *MS*, VI : 1 ; 이재숙 · 이광수 1999, p.249.

13) “yadi vetarathā brahmacaryād eva pravrajat, grhād vā vanād vā.” JU 4.

14) “brahmacaryam parisamāpya grhī bhavet, grhī bhūtvā vanī bhavet, vanī bhūtvā pravrajat.” 上同.

15) “yad ahar eva virajet tad ahar eva pravrajat.” 上同.

16) “māṭṛṇ pitṛṇ śiśūn dārān svajanān bāndhavān api / yaḥ pravrajeta hitvāitān sa mahāpātaki bhavet//” MNT VIII.18. S.Radhakrishnan 1968, p.897. 재인용. 이 책에서 『우파니샤드』 원문의 인용은 S.Radhakrishnan 1968에 의지한다.

요컨대, 가주기를 거치지 않고도 유행기로 들어갈 수도 있다는 야가발키야의 언급은, 실제로 현대의 일이긴 하지만, 비노바 바베(Vinoba Bhave, 1895-1982)<sup>17)</sup>의 예에 서처럼 가능한 일일 수는 있으나, 아주 예외적인 경우에만 해당한다고 봐야 할 것이다. 그런 점에서 여전히 힌두전통은 강고한 아슈라마 체제를 지키고 있었던 것으로 보아야 할 것이다.

이렇게 인도-힌두교의 효 개념을 다르마와 연결시켜서 *puruṣārtha*와 *āśrama*체제 속에서 이해하게 될 때 부각되는 것이 인도-불교의 출가(出家, *pabbajjā*) 문제이다. 비록 선행 연구자들이 보여준 바와 같이, 인도-불교의 경전이 가족윤리의 효를 언급하고 있다고 하더라도 여전히 인도-불교의 출가는 문제가 된다.<sup>18)</sup> 부왕 정반왕이 싯달타의 출가를 그토록 반대<sup>19)</sup>한 이유도 이해할 수 있다. 싯달타 태자의 출가가, 가주기를 거친 뒤 노년에 이르러 행해지는 전통적 힌두의 출가가 아니었기 때문이다. 가주기를 제대로 다 거치지 않고 출가를 앞당겨서 실행하였던 것이다. 따라서 가주기에 행해야 할 여러 가지 다르마 또한 준수/실행하지 않은 것이다.

싯달타의 출가는 그 자체로서 이미 불교의 독립이 이루어졌음을 의미함과 동시에 인도문화사에 있어서 패러다임의 전환이 이루어진 것으로 나는 본다. 그러나 힌두 전통의 입장에서 본다면, 이는 다르마의 파괴로 보일 수밖에 없다. 이렇게 인도-힌두교적 컨텍스트 속에서 행해진 붓다의 출가가 인도-힌두교의 다르마를 어기고서 이루어졌다는 사실은 중국-유교에서 불교를 비판한 것과 같은 맥락에서 인도-힌두교로부터 불교가 비판당하는 중요 요인의 하나였음을 짐작케 한다. 인도-불교와 비교해 보았을 때 중국-유교의 효와 인도-힌두교의 다르마는 공히 재가주의적/세간주의적 성격이 강함을 알 수 있다.

나는 힌두교 윤리와 유교 윤리의 동질성의 하나로서 현실주의를 지적인 바 있는데<sup>20)</sup>, 그 같은 특징은 다시 여기서 살펴본 바와 같은 재가주의적 특성을 통해서 더욱 강화되었음을 알 수 있다. 물론 인도-힌두교의 재가주의와 중국-유교의 재가주의는 서로 다른 차원에 놓여 있는 것이 사실이다. 중국-유교의 경우와는 달리 인도-힌두교의 재가주의는 출가주의를 그 이면에 깔고 있는 재가주의이다. 그런 점에서 인도-불교의 출가주의<sup>21)</sup>의 입장과 중국-유교의 재가주의는 가장 대척적인 위상을 점한다. 그

17) 간디의 제자이자 사상적 후계자인 비노바 바베는 10세의 나이에 평생 브라마차리야(독신수행자)가 되기로 결심하고 20세에 집을 떠났으므로, 가주기를 거쳤다고 볼 수 없다. 비노바에 대한 자세한 이력과 사상은 칼린디 2000. 참조.

18) 그런 만큼 중국-유교의 입장에서 불교를 볼 때, 비록 가족윤리의 효를 설하는 경전을 소개하거나 위경(偽經)을 만드는 일 등만으로 중국-불교의 효 문제가 완전히 해소되었다고 볼 수 없었으리라는 점은 이해할 수 있다.

19) 『붓다차리타 *Buddhacarita*』 9-10장에서 다루어지고 있다. 이러한 붓다의 출가가 갖는 정치·사회학적 함의에 대해서는 김호성 2009b, pp.23-31. 참조.

20) 김호성 2000a, p.98. 참조.

21) 과연 불교를 출가주의로 볼 수 있는가? 나는 인도-불교는 출가주의로부터 시작했다고 본다. 그리고 현재 한국-불교 역시 기본적으로 출가주의가 그 주류를 형성하고 있는 것으로 판단한다. 그리고 앞으로도 그러한 기본적인 성격은 쉽게 변하지 않을 것으로 전망한다. 다만, 대승불교의 공(空) 입불이법문(入不二法門)에 이르러 비로소 출가주의가 ‘이념적으로’나마 극복되었다. 출가주의와 재가주의에 대해서는 김호성, 「효, 출가, 그리고 재가의 딜레마」, pp.499-535. 참조.

러나 인도불교의 출가주의를 대상으로 놓고 볼 때에는 인도-힌두교의 재가주의는 중국-유교의 재가주의와 동궤(同軌)에 놓일 수 있는 것이다.

### 3. 효의 인도-힌두교 내적 위상

다음으로 생각해 보아야 할 것은 인도-힌두교 전통 안에서 가족윤리의 다르마가 차지하는 위상이 얼마나 절대적인가 하는 점이다. 중국-유교 전통에서는 효를 기반으로 한 질서체계가 천하를 다스리는 데에까지 확장되고 있었음은 앞서 살펴본 바 있다. 과연, 인도-힌두교 역시 그와 같았을까? 나는 이 문제에 대한 해답의 실마리를 『바가바드기타』에서 제시된 아르쥬나의 회의와 그에 대한 크리슈나의 응답 속에서 찾아볼 수 있을 것으로 본다. 이미 아르쥬나의 회의가 갖는 의미와 크리슈나의 응답 속에 나타난 윤리적 입장에 대한 비판적 고찰<sup>22)</sup>을 시도한 바 있다. 그러나 그들의 회의와 응답의 논리를 효 문제라는 맥락에서 조명하는 것 역시 가능할 것으로 생각한다. 효는 부모 자식 간의 일로 일단 파악되긴 하지만, 그것의 참된 위상을 파악하기 위해서 그 범위를 ‘가족의 법도’ 전체로까지 확대하여 살펴보려는 것이다.

주지하다시피, 『바가바드기타』(실은 『마하바라타』)에서의 전쟁은 왕위계승을 둘러싼 사촌들 간의 싸움이지만, 그 내용을 들여다보면 할아버지와 손자, 처남과 매부, 삼촌과 조카, 스승과 제자<sup>23)</sup> 등 도저히 피아(彼我)로 분열될 수 없는 관계의 사람들이 적군과 아군으로 갈라져서 죽이고 죽어가는 처참한 반인륜적/반윤리적 친족상잔(相殘)의 참상을 절감하게 한다. 그러니 아르쥬나가 “전쟁에서 친족을 죽이고서 나는 어떤 좋은 일도 발견할 수 없다.”<sup>24)</sup>라고 말하면서 자신의 활을 던지고 주저앉아 울부짖는 장면은 인지상정이라 하겠다. 그럼에도 불구하고 그런 상황 속에서 굳이 전쟁을 해야 하고, 한다면 그것은 결국 ‘가족의 법도(kuladharmā)’가 소멸되는 일이 아닐 수 없다.

가족이 멸망하는 곳에서는  
영원한 가족의 법도들이 소멸하게 되며  
법도가 소멸하게 되면  
은 가족이 비법에 휩싸이게 됩니다.<sup>25)</sup>

22) 김호성 2000a, pp.83-103. 참조.

23) 인도에서 스승과 제자의 관계는 타이티리아 우파니샤드』의 다음과 같은 언급에서 엿볼 수 있다. “어머니를 神으로 여기고, 아버지를 神으로 여기며, 스승을 神으로 여기고, 손님을 神으로 여겨라. 허물이 없는 행위들이 라면 무엇이든지 받아들여야 하며, 다른 것들은 아니 된다. mātṛ devo bhava, pitṛ devo bhava, ācārya devo bhava, atithi devo bhava, yāny anavadyāni karmāṇi tāni sevityāni, no itarāṇi.”(TU I.11.1-2.) 스승은 부모와 마찬가지로, 신과 마찬가지로 존재이다. 그런 까닭에 스승과 제자는 부자지간과 마찬가지로. 이렇게 사부일체(師父一體)를 말한다는 점에서 중국-유교적 가치와 인도-힌두교적 가치가 다르지 않음을 알 수 있다.

24) “na ca śreyo 'nupaśyāmi hatvā svajanam āhave.” BG 1 : 31.

25) “kulakṣaye praṇaśyanti kuladharmāḥ sanātanaḥ / dharme naṣṭe kulam kṛtsnam

또 가족의 법도가 소멸하게 되면 가문의 여인이 타락하여 종성(種姓)의 혼란을 초래할 것이며[1 : 41], 그 결과 조상들 역시 지옥에 떨어지리라는 것을 이렇게 말한다.

난잡함이 일족을 살해하는 자들과 그 일족을  
지옥으로 떨어지게 합니다.  
왜냐하면 이러한 조상들은  
조령(祖靈)에 대한 공물과 성수(聖水)를 공양하는 의식들을 받지 못하기 때문  
입니다.<sup>26)</sup>

조상들은 그들의 후손/아들이 올려주는 제례에 의해 조도(祖道, pitṛyāna)에서 벗어나 신도(神道, devayāna)에 이를 수 있는 것이다. 요컨대, 여기서 아르쥬나가 빠져 있는 회의의 배경에는 가족의 법도가 놓여 있다. 가족의 법도를 온전히 지키기 위해서는 동족상잔을 피해야 하는 것이다. 여기서 말하는 가족의 법도 속에서 우리는 인도-힌두교의 효를 확인할 수 있다.

그런데 아르쥬나가 가졌던 회의의 이유가 가족의 의무(kuladharmā)였다면, 아르쥬나의 회의를 불식시키고자 시도하는 크리슈나의 논리 중의 하나로 계급의 의무(svadharmā)를 내세운다. 크리슈나의 말을 들어보자.

또한 자기 계급의 의무를 감안한다면  
흔들릴 수 없을 것이다.  
정의의 전쟁보다도  
더 뛰어난 다른 것이 크샤트리아에게는 없을 것이기 때문이다.<sup>27)</sup>

그러나 만약 그대가  
이러한 정의의 전쟁을 하지 않는다면  
그때에는 자기 계급의 의무와 명예를 저버리고서  
악을 취하게 될 것이다.<sup>28)</sup>

여기서 다르마 개념은 보다 특수하게 자기계급의 의무(svadharmā)로 한정된다. 즉 자신이 속한 계급의 의무로서, 크샤트리아 계급의 다르마/의무인 전쟁에 종사하는 것을 말하고 있다.<sup>29)</sup> 그러므로 그 같은 의무를 준수하라는 논리다. 물론, 이러한 논리

---

adharmo 'bhibhavaty uta //” BG 1 : 40.

26) “saṅkaro narakāyai 'va kulaghnānaṁ kulasya ca / patanti pitaro hy eṣāṁ  
luptapiṇḍodakakriyāḥ //” BG 1 : 42.

27) “svadharmam api cā 'vekṣya na vikampitum arhasi / dharmyād dhi yuddhāc  
chreyo 'nyat kṣatriyasya na vidyate //” BG 2 : 31.

28) “atha cet tvam imaṁ dharmyaṁ saṅgrāmaṁ na kariṣyasi / tataḥ svadharmam  
kīrtim ca hitvā pāpam avāpsyasi.” BG 2 : 33.

29) “(왕의) 다르마(의무)는 정복이니, 그는 도전에 대해 등을 돌려서는 안 된다.”[MS 10 :

만으로 아르쥬나가 설득 당했다고 볼 수는 없다. 뒤이어 또 다른 각도에서의 설득이 계속되기 때문이다.

그럼에도 불구하고 나는 '아르쥬나의 회의 : 크리쉬나의 응답'이라는 대립구도에서 '가족적 의무(kuladharmā) : 계급적 의무(svadharmā)'의 구조를 읽어내고자 한다. 전자를 인도-힌두교 전통의 효라고 할 수 있다면, 후자는 인도-힌두교 전통에서 효보다 앞서고 그것을 뛰어넘는 지배이데올로기로서 카스트 체제가 놓여있음을 보여준다. 앞서 인도-힌두교의 효를 인생의 목표와 인생의 주기와 관련하여 논의한 바 있으나, 그것과 함께 생각하면 인도-힌두교의 효를 포함하는 다르마 개념 역시 인도-힌두교 사회에서는, 그것이 지배이데올로기로 작용하고 있음을 확인할 수 있다. 그러나 동일하게 사회체제와 연관된 지배이데올로기라 하더라도 가족적 의무보다 계급적 의무가 우선시된다는 점에서 "효보다 더 큰 것이 없다"라거나 "효보다 앞서는 것이 없다"라고 말할 수는 없다. 이 점에서 중국-유교의 효가 갖는 위상과 인도-힌두교의 효가 갖는 위상에 차이가 있음을 확인할 수 있다.

#### 4. 효와 가부장제적 특성

다음으로 우리가 주목해야 할 것은 효를 포함하고 있는 인도-힌두교 전통의 다르마 개념에서도 가부장제적 종법(宗法)질서를 확인할 수 있다는 점이다. 가부장제적 종법 질서는 중국-유교의 대표적 개념으로, 인도-힌두교 역시 그 성격을 같이하는 것으로 본다. 이에 대해서 나는 이미 『바가바드기타』를 중심으로 가족주의<sup>30)</sup> 문화, 여성에 대한 차별적 태도, 조상들에 대한 봉제사(奉祭祀)의 강조, 계급질서의 유지 등 인도-힌두교에서 가부장제를 구성하는 여러 내포(內包)들을 확인할 수 있었다.<sup>31)</sup> 이제 다시 이 글의 맥락에서 살펴볼 때, 인도-힌두교의 다르마 개념 속에서 보이는 가부장제적 특성으로서 특히 중요한 것은 가문의 계승의식과 조상에 대한 봉제사이다.

우선 가문의 계승의식을 확인해 보자. 『브리하드아란야카 우파니샤드』 I.5.16.에서는 "인계(人界)는 다른 행위/제례에 의해서가 아니라 아들에 의해서만 얻어진다."<sup>32)</sup>고도 말한다. 또 『타이티리야 우파니샤드』 I.11.1에서는 『베다』를 가르친 스승이 가주기에 들어가는 제자에게 주는 생활상의 지침(anuśāsanā)이 설해져 있다. 그 중에 "자손을 단절하지 말라"<sup>33)</sup>고 말라는 덕목이 제시되어 있다. 이 같은 가문의 계승의식이 강조될 때 남아선호(男兒選好)사상이 싹틔음 불문가지(不問可知)일 것이다.

119, 이재숙 . 이광수 1999, p.442.], "꼬샤뜨리아는 이 다르마에 의거하여 전쟁에서 적

을 죽이는 일을 기피해서는 안 된다." MS 7 : 98, 이재숙 . 이광수 1999, p.282.

30) 사회과학에서 "가족주의란 일반적으로 가족보다 더 큰 사회조직을 가족의 원리처럼 운용하는 것"이라는 점에서, 중국-유교에서 효를 충과 결합하면서 천하를 질서짓는 이데올로기로 삼거나 '인도-힌두교'에서 다르마를 카스트와 결합하여 쓰는 경우는 정히 '가족주의'라는 특성을 내보인다고 할 수 있다.

31) 김호성 2000a, p.88.

32) "so 'yam manusyalokaḥ putreṇaiva jayyaḥ nānyena karmaṇā." BU I.5.16.

33) "prajātantum mā vyavacchetiḥ". TU I.11.1.

이 같은 가문의 계승의식과 남아선호 사상은 바로 조상에 대한 봉제사<sup>34)</sup>를 해야 하기 때문이다. 인도의 종교에서는 아들만이 돌아가신 조상들을 위해 희생제를 거행할 수 있었으며, 희생제를 지내야만 저승에 있는 조상들이 구원을 받을 수 있다고 믿었다. 그래서 아들은 지옥에 떨어져 있거나 유령들 속에 있는 조상들을 구해내서 천상의 세계로 인도해야 할 의무가 있었다.<sup>35)</sup> 그럼에도 불구하고, 아들을 낳지 못한다면 (=가문이 계승되지 않는다면) “동굴 속에서 박쥐처럼 머리를 거꾸로 한 채”<sup>36)</sup> 도현(倒懸)의 고통을 맛보아야 한다. 그들을 구출할 수 있는 유일한 방법은 아들을 통한 봉제사다. 다른 방법이 없다. 스스로의 능력으로 아들을 생산해내지 못할 저주에 묶인 판두왕은 그의 부인 쿤티에게 다음과 같이 말한다.

실로 자식은 세상에서 법에 부합한 채로 머물 수 있는 의지처이다. 나는 희생제를 올렸으며, 자선을 행하였으며, 금욕을 행하였으며, 고행의 맹서를 철저히 지켰다. 그러나 이 모든 선행조차도 아들 없는 사람의 죄를 결코 씻어주지 못한다. 자식이 없는 나는 순수하고 평안한 세계에 도달할 수 없다.<sup>37)</sup>

이렇게 볼 때 인도-힌두교의 다르마 윤리와 중국-유교의 효 윤리는 둘 다 가부장제적 성격을 띠는 점에서 공통되는 면이 있다. 힌두교와 유교가 공히 “가(家)”를 중히 여기는 윤리를 제시하고 있다면, 불교의 윤리는 오히려 “가”를 떠나는 차원을 제시하고 있는 것이다. 나카무라 하지메(中村元)는 불교가 당시 인도의 가족제도를 비판하거나 논란하는 등의 문제제기를 하지는 않았다고 말한다.<sup>38)</sup> 그러나 나카무라 하지메가 말하는 가(家, kula)의 개념은 씨족적 사회구성을 의미하는 것으로, 나의 개념과는 다른 차원이다. 유교는 家 자체가 하나의 사원 역할을 담당하고 있다는 점, 힌두교 역시 유교와는 달리 많은 사원을 갖고 있으나 여전히 가정이 의례의 공간으로서 주요한 의미를 갖고 있다는 점, 브라만 계급이 사원에만 소속되지 않고서 마을에서 여느 사람들과 함께 생활하고 있다는 점 등을 감안할 때 그 家의 위상이 높음을 알 수 있다. 불교에서의 家의 위상과는 분명히 대비되는 것이다. 내가 인도-힌두교의 다르마 개념과 중국-유교의 경우를 동일하게 가부장제와 결부되어 있다고 평가하는 까닭이다.

34) 『마누법전』 제3장의 ‘가주기의 다르마’ 항목에서 설하는 조상에 대한 봉제사 관련 구절은 매우 다양하다. 그 소제목만 보더라도 이렇다 : 조상에 대한 제사, 조상의 제사, 조상제사에서 배제되는 자, 조상제사의 식순, 조상의 내력, 조상제사의 중요성, 조상제사의 장소와 절차, 조상제사의 음식, 조상에게 소원함과 그 결과, 조상제사에서의 재물의 효과, 조상제사에 적합한 때, 그 외 조상제사에 대한 것 등이다. 이재숙·이광수 1999, p.21. 「차례」에서 정리한 것이다.

35) Johann Jakob Meyer 1989, 앞의 책, p.146. 중국의 경우에도 자식/후사(後嗣)가 중시되는 것은 같은 맥락이다[김원중 1997, p.26. 참조]. 다만, 중국에서는 제사를 통해서 조상들이 더 좋은 세계로 인도된다는 관념이 없다. 즉 천도(薦度) 관념이 없다고 볼 수 있다. 오히려 제사를 지내는 것은 후손들이 받을 제양에 대한 두려움 때문이었다.

36) J.J.Meyer 1989, p.147.

37) J.J.Meyer 1989, p.150. 불교에서 우란분절의 의의를 말할 때 “거꾸로 매달려 있는 고통을 풀어주는 해도현(解倒懸)에 있다”고 말하는데, 이러한 인도-힌두교의 컨텍스트 속에서도 우란분절을 이해할 수 있다.

38) 中村元 1978, p.129.

(논문 「불교화된 효담론의 해체」 부분)

## 불(火)의 속박 불태우기

--- 영화 「화이어(Fire)」, 디퍼 메타, 1997

인도영화 「화이어(Fire)」는 춤과 노래가 상영시간의 거의 절반을 차지하는 볼리우드(Bollywood)의 ‘맛살라(향신료)영화’는 아니다. 예술영화로서 무슨 국제영화제의 상을 받기도 한 작품이다.

동병상련(同病相憐)에서 동병상연(同病相戀)으로

무대는 아마도 뒷부분에서 두 동서가 다시 만나는 곳이 니자무딘 사원인 것으로 보아서 델리임을 추정할 수 있다. 델리 남부에 니자무딘 역이 있는데, 이 근처에 이슬람 신비주의(수피) 성자인 니자무딘의 묘(Nizam-ud-din's Tomb)가 역시 있기 때문이다. 그 지역 어디쯤의 시장일까?

비디오도 빌려주고, 스위트(후식용 과자인데, 인도 사람들이 매우 좋아한다. 너무 달다!)를 파는 가게를 운영하는 형과 형수, 그리고 동생 내외가 주인공이다. 이 외에도 이들의 어머니(노쇠하여 말은 못하고, 희로애락이나 의사소통을 요령흔들길로 대신한다)와 집안 일을 하는 고용인 ‘문두’가 있다.

영화는 이들 두 형제의 가정생활을 축으로 하고 있다. 그런데 한결같이 정상적이 아니다. 형 아쇼크는 매우 진지하고 도덕적이다. 다만, ‘법회’(불교식 술어로 옮겨져 있으나, 사실은 힌두교의 집회이다.)에 참여하느라 가정을 거의 돌보지 않는다.

종교에 빠져 있는 것이 문제가 아니다. 형이 떠받드는 힌두교의 구루(Guru, 스승)는 정통 베단타주의자로서 지나치게 물질/육체의 가치를 부정하고 정신/영혼의 소중함만을 강조한다는 데 문제가 있는 것이다. 물질/육체와 정신/영혼을 분리시킨 뒤, 후자의 가치만을 참된 것이라 주장하는 힌두교의 철학이 베단타(Vedānta, 베다의 궁극적 의미) 사상이다.

구루는 말한다.

“밤의 유혹을 물리쳐라.”

충실한 제자인 ‘형’은 스승의 가르침에 수순하기 위하여 충실하고도 정숙한 아내를 멀리한다.

“여보., 이리 와봐. 내 옆에 한 번 누워봐.”

자기 침대로 아내를 부르지만, 보듬어 주기 위해서가 아니다. 아내의 여체가 내 몸에 부딪히더라도 내 정신이 동(動)하지 않을 수 있는지를, 그렇게 매일 밤 시험하는 것이다.

“됐어. 건너가서 자요.”

그럼 아내는 어떤 존재인가? 단순히 실험도구에 지나지 않는다는 말인가? 이렇게 스승의 가르침에 충실한 형은 집안의 재산을 더욱더 많이 스승에게 갖다 바치게 된다. 그 홀륭한(?) 스승이 욕망을 떠나서 열반에 이르기 위하여 결행하려는 ‘고환제거수술’ 비용 때문이다. 병적이 아닌가? 문제는 마음이 지 몸이 아니지 않은가. 몸은 그 마음의 도구에 지나지 않는 것 아닌가.

여기에 베단타의 한계와 함정이 있다. 내가 베단타학과의 소의경전 중 하나인 『바가바드기타』를 공부하면서도, 사실 베단타를 좋아하지 않는 이유가 바로 여기에 있다.

이렇게 하여 ‘형수(라다, 사바나 아즈미 扮)’는 그 남편으로부터, 남편이 믿는 전통적 힌두교의 가치관으로부터 소외되어 있다. 그러면서 시어머니 봉양과 가업의 유지를 위한 장사 등 전통적으로 효부(孝婦)에게 요청되는 덕목(dharma)을 묵묵히 실천하고 있다.

이런 라다의 숨통을 틔워줄 사건이 일어난다. 바로 자틴의 결혼이다. 만고평생 건달인 시동생이 결혼을 하고, 신부가 집으로 들어오는 것이다. 힌데이들 젊은 부부 역시 비정상적이다. 시동생이 줄리(Julie)라는 이름의 중국 여자를 애인으로 두고 있는 것이다. 사랑은 줄리에게, 몸은 새로운 신부를 맞이하는 형국이다.

그들은 신혼여행을 ‘사랑의 성지’ 타지마할로 간다. 그 타지마할로부터 「화이어」는 시작된다. 죽음마저 넘어서려고 했던 사랑의 현장에서 이들 젊은 부부의 뒤틀린 인연이 시작되는 것이다. 시동생은 한 번도 그의 아내를 따스하게 안아주지 않는다. 밖으로만 나돈다.

이 사이에 정숙한 형수와는 반대로 자기표현에 서슴없는 젊은 새댁, ‘시타’

는 이 평화로운(?) 집에 풍파를 몰고 온다. 라다와 시타의 관계가 동병상련(同病相憐)에서 동병상연(同病相戀)으로 변해 간 것이다. 남편에게 소외된 두 여인들이 서로 눈물을 닦아주다가 서로를 사랑하게 된다. 두 남자가 야간에 가정을 비운 사이, 그들은 ‘한 배’를 탄다.

말 못하는 시어머니의 짜증 섞인 요령소리에 이어서, 마침내 일꾼 ‘문두’의 고자질로 거울은 깨진다. 그러나 이 연인들은 서로에 대한 사랑을 마감하는 대신 그 질곡의 집과 부부관계를 청산하기로 한다. 반역(反逆)이다. 집이 불탄다. 그리고 그녀들은 집을 떠난다. 출가(出家)다!

### 『라마야나』 불태우기

인도의 예술은 아직도 그들의 전통에서 모티브를 찾는 일이 적지 않다. 「화이어」 역시 그렇게 볼 수 있다. 서사시인 『라마야나』를 그 배경에 깔고 있기 때문이다. 따라서 『라마야나』 이야기를 이해하지 못한다면, 이 영화에 대한 이해는 반감할지도 모른다.

『라마야나』는 비슈누 신의 화신 라마(Rāma, 힌디어로는 ‘람’)의 이야기다. 북인도 아요디아(Ayodhya)에서 태어난 라마는 부왕의 뒤를 이을 왕세자 신분이지만, 계모의 술책으로 왕위계승을 포기하고 숲 속으로 떠나간다. 효도에 의한 자기선택이었다. 여기까지만 읽으면, 얼핏 ‘빼앗긴 왕위 되찾기’로 그 서사가 전개될 것만 같다. 그러나 그렇지 않다. 반전이 일어난다.

오늘날의 스리랑카에 해당하는 랑카섬에 살고 있는 악마 라바나가 라마의 아내 시타(Śītā)의 미모를 탐하여 납치해 간다. 그리하여 이제 이야기는 ‘빼앗긴 시타 되찾기’로 전개된다. 이때 가장 강력한 후원자가 ‘전인도원숭이협회’의 회장과 같은 지위에 있었던 원숭이 하누만(Hanuman)이다.

하누만은 먼저 랑카로 건너가서 시타의 소재를 확인한 뒤, 라마의 군대가 랑카섬으로 진격할 수 있도록 원숭이다리(猿橋)를 놓는다. 원숭이들이 만든 무지개다리다. 이 다리 위로 라마의 군대가 진격하여 라바나를 물리치고 시타를 구출해 온다(이 원숭이 이야기가 중국에 전해져 『서유기』의 손오공으로 부활한다).

여기서 『라마야나』가 끝난다면 우리의 『춘향전』과 비슷하게 되었을지도 모른다. 그러나 두 번째 반전이 일어난다. 백성들은 시타를 의심하고, 라마까지 개운해 하지 않는다.

“과연 시타에게 아무런 일이 없었던 것일까? 뭔가 평소 몸가짐이 정숙하

지 못했기에 라바나가 탐낸 것이 아니겠는가?”

이른바 ‘희생자비난 이데올로기’가 여기서도 작동된 것이다. 이렇게 순결을 의심하는 여론에, 시타는 어떻게 대응하는가? 순결을 증명하기로 한다. 장작 더미에 불을 붙여놓고, 맹세를 한다.

“만약 내 몸에 조금이라도 부정(不貞/不淨)이 있었다면, 이 불을 건너는 동안 나는 불에 타서 죽고 말리라.” .

그녀는 불 위를 무사히 건너게 된다. 이로써 시타의 정조는 재확인 받았던 것이다. 이 이야기는 오랜 세월 동안, 인도 여성들의 죽음을 재촉하는 계기가 된다. 남편이 죽으면 살아남은 아내는 미망인(未亡人)이 아니라 함께 화장하는 불 속으로 뛰어 들어가 산 채로 망인(亡人)이 되었던 악습이 있었다. 그러므로써 정숙함과 정절을 보증 받았던 것이다. 이를 ‘사티’ 혹은 ‘서티’라고 불렀다. 지금은 법으로 금지되어 있다.

조선시대에 열녀들을 위해 유교 사회가 홍살문을 세운 것처럼 인도의 힌두교 사회 역시 사원에 ‘순사(殉死)한’ 여인들의 손바닥 무늬를 남겨둔다. 그리고 그녀들은 죽어서 ‘사티 신’이 된다고 칭송 받는다.

「화이어」는 바로 이 『라마야나』의 시타 이야기에서 직접적으로 모티브를 가져온다.(아랫 동서의 이름이 ‘시타’라는 점도 여사롭지 않다.) 영화 속에서 구두로 이 시타 이야기가 말해질 뿐만 아니라, 직접 주인공들이 『라마야나』의 이 장면을 극(劇)으로 재연한다. 그 극과 두 부부의 이야기가 겹쳐지고 있는 것이다.

그런데 ‘라다’와 ‘시타’의 두 여인들이 이러한 불의 이데올로기, 시타의 이데올로기(=가부장제 이데올로기)에 반기를 든다. 그것이 라스트 신에서 힌두의 전통과 다르마에 의해서 지어지고 유지되는 ‘집’이 불타는 것으로 형상화되었던 것이다.

이렇게 「화이어」는 『라마야나』의 시타 이데올로기를 불태우고, 여성을 억압했던 전통의 가부장제 이데올로기를 불태우고 있는 것이다. 두 여인이 불타는 집(火宅)을 뛰쳐나와 재회하고, 새출발을 향해 손잡고 떠나는 장소 역시 이제 힌두교와는 무관하다. 그곳이 바로 ‘니자무딘 사원’인 것이다. 즉 이슬람의 사원이다. 그것은 그들이 이슬람으로 개종한다는 상징은 아니지만 힌두 떠나기를 상징적으로 보여주고 있는 것은 아닐까?

이렇게 「화이어」는 두 여인의 동성애 영화(queer cinema)이면서도, 그렇

계만 읽어서는 안 된다. 단순히 여성의 동성애 영화이기에 페미니즘 영화인 것은 아니다. 『라마야나』라는 힌두교의 텍스트가 여성에게 부과했던 속박을 불태우므로 페미니즘 영화인 것이다.

이는 ‘라마’ 대신 ‘시타’를 주인공으로 하여, 즉 남·여 주인공을 역전시켜서 『라마야나』를 『시타야나』로 변안한 것보다 더욱 철저한 것이 아닐까 한다.

「화이어」를 보면서, 나는 암베드카르 박사가 신분차별을 규정한 『마누 법전』을 불태운 사건이 생각났다. 그러니 가부장제 이데올로기를 유지하려는 상층힌두들이 「화이어」를 상영하고 있는 영화관에 몰려가서 영화관을 불태워 버렸다고 하는 일도 그런 배경에서 이해할 수 있다. 이들의 맞불놓기는 언제 끝날 것인가 ---.

(『불교, 소설과 영화를 말하다』 수록)

## 형이상학과 남자 1

### --- Fire

한 남자가 있었습니다  
모든 군더더기 다 벗어던지고  
영원한 자아를 찾아  
불멸의 별이 되고 싶었던 남자  
밤이면 밤의 정기를 온몸으로 받아들이고자  
집을 나섭니다  
아내를 뒤로 한 채  
별빛이 가장 잘 내리쬐는 사원으로  
출가를 결행합니다  
아내가 말없이 잡아당기는 소맷자락  
칼로 베어낸 지 오래입니다  
오늘도 집을 나서  
모닥불 피워놓고 있는 진리의 언덕으로  
나아갑니다  
--- 밤의 욕망을 이겨내라  
육체의 불과 한바탕 시름하는 밤입니다  
스승님의 거룩한 말씀 되새기며  
아내를 부릅니다  
--- 여보, 이리와 봐요  
    그대의 몸 얼비치는 망사 잠옷 입고  
    내 곁에 누워봐요  
여자를 초월하고 싶은 이 남자  
시험해 보고 싶습니다  
밤의 욕망을 이길 수 있을까?  
육체의 불이 어찌지 못할 차가운 돌

될 수 있을까?

(김호성, 『인도, 인도, 인도』 수록)

## 답답함과 희망의 교차로

- 디페 메타(Deepa Mehta)의 영화 「워터 Water」 -

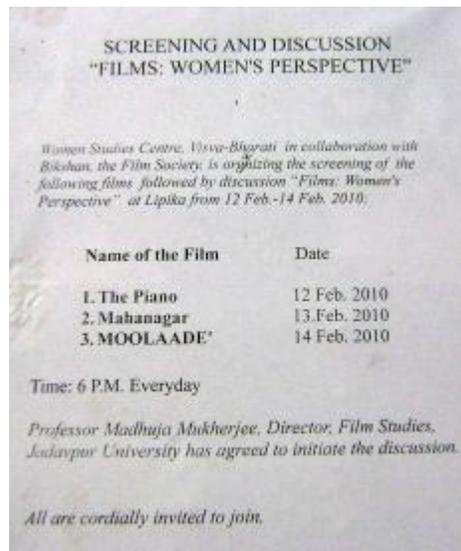
### 인도에서 여성영화를 보다

산티니케탄(Santiniketan)에 도착하자마자, 우리는 이 대학(Vishva Bharati University)의 영화학과에서 주최하는 영화제에 참여하게 되었다. “영화들, 여성의 관점(Films, Womans’ Perspective)”이라는 주제로 2월 12일부터 14일까지, 3일 연속 저녁 6시에 리피카(Lipika)라는 건물의 영화관에서 열렸다. 「피아노Piano」, 「대도시 Mahanagar」, 「물라데Moolaade」라는 세 편의 영화를 보았다.

「피아노」는 한국에서 벌써 오래 전에 본 일이 있지만, 여기서 다시 보니 한국 영화관에서는 삭제되었던 장면이 많았다는 사실을 뒤늦게 알게 되었고, 마지막 장면도 다른 느낌을 준다. 한국에 돌아가서 다시 확인해 볼 일이다.

「대도시」는 꼴까타 출신으로, 이곳 미술대학에서 공부한 사트야지트 레이(Satyajit Ray, 1921-1992)감독의 작품이다. 사트야지트 레이는 1950년대 후반, 칸과 아카데미에서 수상한 세계적인 감독이다(그에 대해서는 아마르티아 센, 『살아있는 인도』, pp.139-155. 참조). 「대도시」(Maha는 ‘큰’, nagar는 ‘마을’ 또는 ‘도시’)는 1950년대의 꼴까타를 배경으로 한 영화다. 맞벌이를 위

해 여성이 가정 밖으로 내몰리는 상황, 경제적 노동인구로 편입되는 과정에서의 문제를 다루고 있다. 공간이 너무 제한되어 있다는 점과 함께, 과연 그 당시의 인도에서 이미 저렇게, 여성의 사회 경제활동 같은 것이 문 제시되었을까 하는 의구심이 든다. 또 하나, 마지막 장면에서 아내 아라티(Arati역은 Madhabi Mukerjee라는 이름의 낯익은 배우였다)가 스스로 다시 실직을 선택함으로써, 이미 실직상태에 있던 남편과의 심리적 거리감을 극복한다는 결말은 도무지 수긍할 수도 공감할 수도 없다. 결국 ‘향복’인가? 다시 이 영화 포스터를 발견한 것은 행운이었다



‘가정 안의 천사(Angel in the house)’로 회귀하고 마는 것일까? 그것이야말로 시대적

상황의 투영이라고 해석해야 할까?

마지막 날에 본 「물라데」는 아프리카의 세네갈 영화였다. 우스만 셈베네(Ousman Sembene) 감독 작품. 내가 처음 만난 아프리카 영화인데, 아프리카의 아름다운 자연과 화려한 색감, 아프리카 특유의 리듬감 넘치는 음악이 좋았다. 세네갈이 이슬람국가인지는 알 수 없으나(나중에 찾아보니 94%가 이슬람교도라고 함), 이슬람교를 믿는 마을에서 전통적으로 행해지던 '여아(女兒) 할례'라는 여성차별의 악습을 타파하는 여성들의 이야기를 다루었다. '물라데'는 일종의 금줄 같은 것을 가리키는 말로, 문 앞에 이것이 쳐져 있으면 그 안에서는 할례를 하지 않은 여아라도 보호받는다. 침범할 수 없는 정화의 금줄인 셈이다. 그런데 아이러니하게도 '여아 할례'의 명목이 '정화(purification)'를 위한 것이라 했으니, 정화와 정화의 싸움이었던 셈이다. 주인공 콜리(Coole)의 영웅적 투쟁으로, 여아 할례라는 악습을 물리치게 된 한 마을의 이야기를 그린 영화였다.

이런 여성문제를 다룬 영화를 보면서, 다시 생각하게 된 것이 수업(『인도의 여성과 불교』) 시간에 학생들과 함께 본 인도영화 「키시나(Kishna)」와 「워터(Water)」였다. 둘 다 인도 여성의 문제가 어떻게 인도의 종교적 철학적 관점과 연결되어 있는지를 잘 보여주고 있는 작품이기 때문이다. 그런 까닭에 마땅히 이들 영화에 대해서 글을 써야 하는데, 그러지 못해서 학생들(『인도의 여성과 불교』를 수강한)에게는 참고자료를 제공할 수 없었다. 그래서 미안한 마음이다.

그래서 이곳 벵골 르네상스의 아버지이자, 인도 근대화의 아버지로 불리는 람 모한 로이(Ram Mohan Roy, 1772-1833)가 등장하는 「워터」에 대해서는 이번 기회에 정리해 보기로 한다.

여성문제를 다룬 디퍼 메타(Deepa Mehta) 감독의 또 다른 영화 「화이어」에 대해서는 이미 『불교, 소설과 영화를 말하다』(정우서적, 2008)에서 이야기한 적이 있으므로, 함께 읽어보면서 생각해 볼 수 있을 것이다.

## 삶의 권리가 박탈된 과부들

여성에 대한 억압의 철폐는 그 억압을 제도화/형식화하는 차별적 억압관습의 철폐로부터 시작되어야 한다. 「워터」에서 다루고 있는 여성억압의 나쁜 관습은 '과부' 문제이다.

언제부터인지 정확히 알 수 없지만, 남편이 죽으면 여자가 취할 수 있는 최선의 길은 남편의 시신을 태우는 화장장의 장작더미에 뛰어들어 스스로의 몸을 누이는 것이다. 이를 사티(Sati), 혹은 서티(Suttee)라고 한다. 서사시 『라마야나』에서, 악마 라바나(Ravana)의 손길에서 벗어난 시타(Sita)가 자신의 정조에 대한 사람들의 의심을

불식시키고자 불타는 장작더미 위를 걸어서 지나는 것도, 사티/서티의 악습을 강화해 준 하나의 신화적 상징 조작이라 할 수 있다.

그러나 사티의 시작은 그보다 더 오래되었고, 사티를 한 아내는 내세에서 영원히 '사티의 신'으로 편안히 영생케 되는 것으로 추앙받았다. 특히 크샤트리아의 무사도(武士道, kṣātra-dharma)문화가 꽃핀 라자스탄(Rajasthan, 인도의 북서부 지역. 사막이 있는 건조지대) 지역에서 성행했다. 예컨대 지금도 조드푸르(Jodhpur)의 성(城)에서는 사티를 한 옛 여인들의 손바닥을 핸드 프린팅(handprinting)한 석판을 전시해 놓고 있다. 물론, 이 여성들이 모두 자발적으로 사티를 했다고 보기는 힘들 것이다. 사회적 관습이 주는 암묵적인 압박, 시댁식구들의 종용에 의해 마지못해, 혹은 유산 상속을 둘러싼 암투와 치졸한 싸움에서 (남편 잃은 여자를) 배제시키고자 반강제적으로 행해진 경우도 부지기수라고 학자들은 말하고 있다.

그렇게, 스스로 남편의 뒤를 따르지 못하는 아내들은 '미망인(未亡人)'이 된다. 그들은 머리를 삭발한다. 혹은 삭발 당한다. 생명력의 상징, 성적 매력의 상징인 머리카락을 자르는 것이다. 살아도 산 것이 아니다. 그리고서는 흰옷을 입는다. 역시 죽음의 상징이다. 그리고는 그들끼리 모여 사는 공간이 있었던/있는 것 같다. 이러한 공동체의 공간 역시 인도말로 '아쉬람(Ashram)'이라 부른다. 슬픈 아쉬람이다(아. 그래서 그랬던가? 영화 *Water*를 우리나라에서는 '아쉬람'이라는 제목으로 번역했던 이유가 ...).

「워터」는 바로 이 '죽지 못한 여자'들, 미망인들의 이야기다. 요즘은 차별어라 해서 삼가는 단어인 이 '미망인'(未亡人)이란 말을 굳이 쓰고 있는 까닭은 영화 「워터」가 그리고 있는 인도의 과부들과, 사티 의례의 기저에 깔린 의식을 이보다 더 정확하게 표현한 말을 찾기 어려워서이다.

## 사랑의 권리가 박탈된 과부들

영화 「워터」의 첫 신. 눈이 큰 일곱 살짜리 어린 여자아이가 부스스한 얼굴로 눈을 부비며 잠에서 깨어난다. 아버지의 음성이 들린다.

“아가야, 너는 오늘부터 과부가 되었다!”

아버지는 소달구지에 '과부'라는 말의 뜻을 알아듣기나 할까 싶은 이 어린 여자아이를 태우고, 어디론가 가고 있다. 바로 과부들의 아쉬람이 그 목적지다. 이 아이의 이름이 쭈이야.

쭈이야는 이 아쉬람에 들어온 첫날부터 말썽을 부린다. 한바탕 소동으로 아쉬람을 휘저어 놓는다. 쭈이야의 울음 시위 때문이다. 그런 쭈이야를 엄마처럼 다독거려 주는 과부가 있었으니, 아쉬람에 먼저 와 있던 샤쿤탈라다.

쭈이야가 그토록 시위를 해대는 적(敵)은 이 아쉬람의 지배자이며 권력자인 노파 디디다. 그녀는 이 아쉬람을 유지하기 위해서라는 명분으로 미녀 과부 깔냐니의 검고 긴 머리를 유지시킨다(원래 아쉬람의 규율은 사별한 여인은 삭발을 하고, 흰옷을 입기로 되어 있다). 긴 머리카락의 보존이 곧 아쉬람의 유지에 필수불가결하다니... 뭔가 이상한 느낌이 감지된다. 바로 깔냐니에게 매춘을 시키고, 그렇게 얻어지는 돈으로 이 아쉬람을 유지해 가는 것. 어쩌면 그 중 일부를 도중에 착복, 편취하고 있을지도 모른다는 상상력을 불러일으킬 만한 심술궂은 인상을 한 노파다. 디디의 횡포는 극심하다. 아쉬람의 유지라는 명분에서겠지만, 어쨌든 그런 악덕 노파 디디를 어린 쭈이야는 귀신같이 감지하고 있다(쭈이야를 보면서, 주변의 누군가가 나중에 나를 실망시키거나 가면 속 악인의 정체를 뒤늦게 발견한 뒤, 곧잘 “아 그 사람이 그럴 줄 몰랐다”고 실망해 왔던 것은 어쩌면, 그 상대방보다 오히려 나 자신의 도덕적 주파수에 문제가 있었던 것은 아닐까 하는 생각까지 해보게 되었다).

어느 날 도시에서 젊고 키 큰 청년이 동네에 나타난다. 그의 이름은 나라얀이다 (Narayan. 나라얀은 힌두교 신인 비쉬누의 다른 이름이다. 불교에서는 ‘나라연천/那羅衍天’으로 쓴다). 깔냐니를 한번 본 뒤로 나라얀은 깔냐니에게 호감을 느끼고 접근한다. 물론 여기에는 ‘사랑의 메신저’로 활약하는 쭈이야의 도움이 있었다. 그렇게 쭈이야는 샤쿤탈라만이 아니라 깔냐니와도 교감하면서, 아쉬람 생활을 해나가게 된다.

영화의 반전은 꽃미남 청년 나라얀이 깔냐니에게 구혼을 하면서 비롯된다. 바다같이 큰 호수를 건너는 작은 배. 남자의 집으로 인사를 하러 가는 길이다. 잔잔한 물 위에 노젓는 소리, 남자의 집이 차츰 가까워지면서 점점 침울해진 안색을 한 깔냐니가 묻는다.

“아버지 이름이 뭐예요?”

아무개라고 하는, 나라얀의 아버지 이름을 확인한 깔냐니. 다른 말 없이 배를 돌려 말한다. 돌아오고 만다. 그야말로 이 결혼은, 이 사랑은 “물 건너 가버린” 것이다.

다음날, 강가에서 깔냐니의 유품이 발견된다. 더 이상 선택의 여지가 없었던 것일까? 결혼이라는 탈출구도 막혀 버렸고, 사랑의 감정을 비로소 알게 되었던 그녀로서는 다시금 절망. 이승의 하직을 택하고 말았던 것이다.

자, 이제 이 아쉬람의 권력자 디디의 입장에서는 대안이 필요해진다. 아쉬람의 “유지”를 위한 수입원(?)이던 깔냐니가 없어졌기 때문이다. 여기서 우리는 가장 끔찍하고 참혹한 장면을 보게 된다. 맛있는 먹을거리와 놀이에 유혹 당하여 투쟁이에게 달려 보내진 어린 쭈이야. 넓고 큰 집에서 황망해 한다. 잠시 후 초죽음이 되어서 돌아온 쭈이야를, 그녀를 찾아 헤매던 샤쿤탈라가 들쳐 업는다.

때마침 이 동네에는 모한다스 간디가 잠시 후 기차역에 들어서 강연을 한다는 소식이 들려온다. 쭈이야를 들쳐 업은 샤쿤탈라는 아쉬람으로 가지 않고 기차역으로 향한다. 수많은 인파 속에서 간디는 짧은 명연설을 남기고, 기차를 타고 떠난다.

샤쿤탈라는 필사적으로 인파를 헤치며, 막 출발하는 기차를 쫓아가면서 쭈이야를

태워 보내려 애쓴다.

“간디지(Gandhiji ‘-지’는 존칭접미사 ‘-님’에 해당됨)에게 보내주세요!”

마침 그 기차에는 깔냐니의 연인이었던 나라얀이 타고 있다. 그 역시 ‘집’을 나와 어디론가 떠나는 길이다. 샤쿤탈라는 쭈이야를 그의 손에 넘겨준다. 됐다! 이제 쭈이야는 탈출에 성공한 셈이다.

그러나, 영화의 마지막 장면은 탈출에 성공한 쭈이야를 비추지 않는다. 떠나지도 못하고, 탈출을 꿈조차 꾸지 못하는 샤쿤탈라의 얼굴을 오래도록 비춘다. 다시 아쉬람으로 돌아갈 수밖에 없는 그녀를 비춘다. 그렇게 현실은, 엄혹할 수밖에 없는 현실 그대로 남아 있는 것이다.

## 여성억압의 철학적 배경

디퍼 메타 감독의 전작 「화이어」에서는 나름대로 굴곡(屈曲)진 여성의 삶을 타파하는 장거(壯學)를 보여준다. 동성애문제에 대한 찬반논란은 여전히 남아 있지만, 문제해결의 ‘희망모색’은 이루어졌던 셈이다. 하지만, 이번 영화 「워터」에서는 답답함이 그대로 남겨진다. 그렇게 현실이 쉽게 바뀔 수 없음을 말하고자 해서일까? 그런 점에서 볼 때, 나는 「화이어」보다 「워터」가 더 문제적/문제작이라고 생각한다.

철학적인 측면에서도 그렇다. 깔냐니의 화장을 치른 후 강가에서 샤쿤탈라는 (시종을 들고 법문을 얻어듣던) 한 힌두교 성직자에게 묻는다, 여성에 대한 차별이 경전에서부터 규정되어 있는지를. 샤쿤탈라에게 돌아온 것은 “현실의 고통은 환영(幻影)”이라는 대답이었다. 베단타(Vedānta)철학의 핵심인 ‘환영론(māyā-vāda)’이다. 그런 입장에서 보면, 여자는 환영이다. 환영인 여자에게 무슨 존중심을 갖게 될 것인가? 그래서 아트만과 같은 형이상학적 실체/실재를 인정하고 있는 한, 본질/실체와 현실, 참과 환영, 남자와 여자로 그 관계는 이원화(二元化)시킬 수밖에 없게 된다. 그리고 전자에 의해서 후자는 소외되며 억압되고 만다. 과부들의 아쉬람이 유지되고 있는 데에는 바로 그러한 철학적 뒷받침이 있음을 「워터」는 고발하고 있는 것이다.

그러나, 그래도, 변화의 바람은 불어온다. 시대가 바뀌었기 때문이다. 세 갈래 방향에서 불어오는 바람이다.

**첫째**, 현실 속에서 법적인 개선이 이루어진다. “과부도 재가(再嫁)할 수 있다”는 법 개정이 이루어졌음을, 호숫가의 힌두교 성직자는 샤쿤탈라에게 알려준다. 미안하고 안쓰러워시켰을까. 어쨌거나 이 현실적 법 개정 소식으로 샤쿤탈라는 큰 힘을 얻는다. 그녀가 쭈이야를 마하트마 간디에게 보내기로 결심한 배경에는 현실의 법적 제도개선 역시 한몫을 하고 있다.

**둘째**, 현실의 법 개정까지 이끌어내는 데, **람 모한 로이(Ram Mohan Roy,**

1772-1833)의 공로가 있었음을 잊어서는 안 된다. 람 모한 로이는 브라모 사마지 (Brahmo Samaj, 사마지는 협회라는 뜻, 시인 Rabindranath Tagore의 할아버지 Dwarka Tagore는 로이의 친구로서 열심히 참여하였다. 또 타고르의 아버지 Devendranath Tagore 역시 이 협회의 회원이었다)의 창시자로서, 힌두교의 악습을 철폐하는 데 온 힘을 기울였다. 특히 조혼 철폐와 과부 재가금지 철폐, 사티 금지 등 여성 권익을 위한 운동을 펼쳤다.

영화 「워터」에서는 람 모한 로이의 이름이 두 번 등장한다. 깔냐니와 결혼하려는 청년 나라안과 그 어머니(디퍼 메타감독이 직접 출연)의 대화에서 어머니가 말한다. “그런 작자가 우리 전통에 대해서 무얼 알겠어.” 여기서 말하는 ‘그런 작자’가 바로, 람 모한 로이를 가리킨다. 또 한 번은 아쉬람의 노파 디디와 뚜쟁이 굴라비가 이야기하고 있는 장면으로, 라디오 방송에서 람 모한 로이에 대한 소식을 전하고 있었다. 라디오 속의 람 모한 로이와 아쉬람 속의 디디-굴라비는 대조를 이루고 있다. 이렇게 람 모한 로이는 변화의 바람을 불러일으키는 장본인으로 등장한다. 당연한 일이다. 과부 재가금지를 철폐하기 위해서 로이는 그 누구보다 열심히 헌신했고 선봉에 섰던 인물이기 때문이다.

셋째, 간디다. 기차역에서 그는 의미심장한 법문을 남긴다.

**“지금까지 나는 신이 진리인 줄 알았다.  
그러나 이제 나는 진리가 신임을 알게 되었다.”**

여기서 ‘진리=신’은 ‘신=진리’를 전복(顛覆)하는 언어이다. 과부 재가금지 등 여성 억압의 관행들이 힌두교 신의 이름으로 이루어진 법전(대표적으로 『마누법전』) 등의 규정에 따르는 것이라는 점을 생각할 때, ‘진리=신’이라는 선언은 그러한 관행을 새롭게 재검토하라는 말이다. 여기서 ‘진리=신’의 진리는 이성일 것이다. 이성적으로 따져 보아서 합리적이라 판단되는 것만을 진리로서, 신으로서 인정하겠다는 선언이다. 그런 점에서 과부에 대한 사회적 불평등과 차별 문제 역시 ‘이성’에 입각해서 모색해 보자는 메시지를, 감독 디퍼 메타는 전하고자 했던 것으로 이해해도 좋을 것이다.

디퍼 메타 감독은 전작 「화이어」에서는 힌두교와의 결별을 암시하는 듯한 느낌을 받았는데, 「워터」에서는 그렇지 않다. 힌두교 자체 안에서의 해법 모색으로 방향을 전환한 것일까? 「화이어」에서의 일탈적 저항이 비현실적임을 깨달은 것일까? 「워터」는 「화이어」보다 훨씬 복잡한 생각거리를 우리에게 안겨주고 있다. 곱씹어 볼 화두일 것이다.

(2010. 2. 17. 산티니케탄)

## 샤쿤탈라

### --- 영화 『위터』의 라스트 신

기차는 떠났네  
빠-곡 빠-곡 미어터지게 사람들을 신고  
기차는 떠났네, 그녀만  
홀로 두고  
신천지를 꿈꾸던 사람들은 다  
떠나갔네, 기차를 타고

라발푸르Rawalpur 기차역 플랫폼 위에  
행딩그레  
그녀만 남겨져 있네  
女子인 듯 女子가 아닌 듯한  
그녀, 뒤쪽으로 180도  
몸을 돌리고  
어딘가를 응시하네  
뚫어져라, 바라보고 있네

다행히, 그녀 덕분에 기차를 잡아 탄  
일곱 살 쭉이야  
이제는 기나-긴 어둠의 터널  
빠져나오겠네  
하지만 그녀는,  
이제 어디로? 어디로?  
갈 것인가

기차가 떠나버린 하얀 플랫폼에

적막하게 남겨진  
한 女子  
어두침침한 무덤 속으로  
다시 돌아갈까  
이제는 하얀 옷을 벗어던지고  
길고 긴 머리칼  
기를 것인가  
오래된 집을 떠날 것인가

(김호성, 『인도, 인도, 인도』 수록)



산티니케탄 비슈바바라티대학 깁라바반의 간디像

자코메티의 ‘걸어가는 사람’ 을 떠올리게 한다...?

## 나는 왜 아직도 『기타』에 빠져있는가?

제 공부를 생각하면 스스로도 답답한 마음이 들 때가 한두 번이 아닙니다. 정말 산뜻한 것, 뭔가 앞으로 나아가면서 새로운 것을 해야 하지 않은가, 하는 그런 생각 말입니다. 얼핏 보면, 전공이 뭔지, 이것저것 다 손대고 있는 것 같은데, 또 몇 가지 주제/텍스트를 벗어나지 못한 채 빙빙 돌기만 하거든요. 『천수경』이나 『바가바드 기타』(이하, 『기타』)가 다 그런 예들입니다. 이런 것들은 인기도 없습니다. 학계에서도 별로 중요하다고 생각지 않거나, 아니면 이미 연구가 끝났다고 생각하거나입니다. 『천수경』은 전자의 경우이며, 『기타』는 후자의 경우입니다.

어떻게 보면 늪입니다. 제 스스로도 뭔가 하나를 정리하고, 헤어 나오고 싶다고 생각한 적이 한 두 번이 아닙니다. 그래서 일본에 올 때도, 이 두 주제/텍스트에 대한 책들은 챙겨 왔습니다. 그리고 손을 좀 대보기도 했습니다만, 그 어느 경우도 끝을 맺지 못한 채 귀국해야 할 것 같습니다. 물론, 조금의 진전은 있었지만 그것이 맺음을 향한 진척이 아니라 새로운 일거리, 새로운 과제를 더 만들어 나가는 방향에서의 진척일 뿐이었던 것으로 느껴집니다. 이 둘 다에 대해서, 제가 첫 논문을 쓴 것이 1992년입니다. 벌써 11년이 흘렀습니다. 그러나, 아직도 저는 그 어느 것에 대한 연구도 단행본으로 묶지 못하고 있습니다. 물론, 그 세월 동안 이 두 텍스트에 대해서만 집중하지 못한 탓도 큰 이유가 될 것입니다.

어제 점심 때 티벳인 학생 소남(Wangyal Saonam)이 말하더군요. “티벳불교에서는 『기타』를 읽지 못하도록 말하는 책도 있고, 불교를 잘 이해하기 위해서는 읽는 것이 필요하다고 말하는 책도 있다”고 말입니다. 어찌면 불교/불교학자/불자에게 있어서, 힌두교의 성전인 『기타』를 비롯한 인도철학의 텍스트에 대한 태도는 이 두 가지 중의 어느 하나로 갈려질 것입니다. 물론, 근대적 학문으로서의 불교학의 성립은 후자의 태도 위에서 이루어져 왔습니다. “불교를 보다 잘 이해하기 위해서” 외도(外道)의 책도 연구할 필요가 있다고 생각해 왔던 것이지요. 그러한 생각만 해도 굉장히 선진적인 수준의 사고라고 해야 할 것입니다. 우리의 경우에는 전자의 생각 역시 여전히 남아있거든요. 그런데, 저의 경우는 이제 그러한 이유에서 『기타』를 비롯한 인도철학을 공부하지는 않습니다.

지금 제가 쓰고 있는 논문으로 「아르주나의 회의에 보이는 의미」라는 것이 있습니다. “일본인도학불교학회”에서 발표할 요량으로 일본어로 쓰고 있는데요. 그 첫 문장은 이렇게 시작합니다. “나는 『기타』를 읽는다.” 이렇게 써서, 일본어를 가르

쳐 주시는 사사께 선생님께 감수를 부탁드립니다. 선생은 가차없이 “나는 『기타』를 연구한다.”로 고쳐주시더군요. 여기서 읽는다 는 동사와 연구하다 의 동사는 그 의미가 다릅니다. 하늘과 땅으로 벌어집니다. 연구한다는 것은 객관적. 분석적 행위를 말합니다. 나는 철저히 텍스트 바깥에 존재하고, 텍스트 역시 나 바깥에 존재합니다. 내가 텍스트 속에 들어가는 일도 없고, 텍스트가 내 속에 들어오는 일도 없습니다. 그러나, 읽는다는 행위는 그렇지 않습니다. 내가 텍스트 속에 들어가고, 텍스트가 내 속에 들어오는 것입니다. (이렇게 읽는 자/독자/해석자의 주체성을 강조하는 맥락에서 주어를 지칭할 때 “나는”이라는 1인칭을 썼습니다. 그러나, 이에 대해서도 어김없이, 제 원고를 읽은 또 다른 일본인 나카소네는 “일본에서는 필자 라는 말을 더 많이 쓴다”고 적어주더군요. 필자 는 나를 제3인칭으로 부르는 것입니다. 독자/해석자의 책임을 제3인칭 속에서 회색시키게 되지요. 이 역시, 나카소네를 비롯 일본의 학자들에게 설명해야 할 측면입니다.) 연구가 행위 이전에 멈추어 선다면, 읽는 행위는 또 다른 행위를 낳습니다. 앞에서 말씀드린 “불교를 보다 잘 이해하기 위해서 『기타』를 읽는다”고 한다면, 그런 경우에는 연구하는 것이지요. 그런데, 저는 연구하다 라는 동사를 쓰지 않고 읽는다 는 동사를 쓴 것입니다. 이러한 속내를 다 설명해 드리지 않았으므로 사사께 선생으로서 는 읽는다 를 연구하다 로 고치는 것은 당연한 일인지도 모릅니다. 전혀 선생의 책임은 아니지요. 그래서, 이러한 의미의 차이를 주(註)에서 설명하였습니다.

자, 그렇게, “나는 『기타』를 읽는다”면 그 이유는 무엇인가 하는 점입니다. 제가 소남에게 말했습니다. “나는 불교를 보다 잘 이해하기 위해서 『기타』를 읽는 것이 아니다. 내가 해결해 나아가야 할 불교의 문제와 유사한, 혹은 동일한 문제들을 『기타』 역시 다루고 있기 때문에 함께 생각/공관(共觀)하기 위해서다.” 예를 들어 보지요. 불교 안에는 선(禪)도 있고, 정도신앙도 있고, “옴 마니 반메 훔”을 염송하는 밀교도 있고, 보살행을 역설하는 『화엄경』도 있습니다. 우리 불교인들이 제일 힘들어하는 부분이 이것이지요. 과연 우리는 어떻게 해야 하는가? 선만 하는 것이 좋은가? 아니면 염불만 하는 것이 좋은가? 아니면 이것들을 함께 닦는 것이 좋은가? 함께 닦아야 한다면 그 양자, 혹은 삼자 사이의 관계는 어떻게 되는가? 이런 문제들은 우리가 고민하고 정리해야 할 절실한 문제입니다. 물론, 그러한 고민에 대한 해결책은 불교 안에서도 이미 많은 논의가 제공되어 있습니다. 그렇지만, 동시에 동일한 고민을 놓아두고 동일하게 해결하고자 노력한 하나의 실례/사례가 『기타』 안에도 있습니다. 자, 이미 불교 안에서 이루어진 해결의 노력이 있는 만큼 굳이 『기타』 안에서의 사례까지 살펴보지 않아도 된다고 생각할 수도 있지요. 그러나, 저는 그렇게 생각하지 않고 『기타』 안에서 이루어진 논의들까지 함께 살펴보는 것이 더욱 바람직하다고 봅니다. 아니지요. 『기타』 만이 아니라 그러한 논의들이 이루어지고 있는 다른 사례들까지 모을 수 있다면 다 모아서 “함께 생각”/共觀하는 것이 필요하다는 입장입니다. 구체적인 예를 들어보지요. 위에서 문제로 삼은 수행 방법론의 선택문제는 우선은 교판과 회통 중에서 어느 입장을 취하는가 하는 문제

가 됩니다. 그 중에서 『기타』는 회통의 입장을 선택한다고 저는 봅니다. 그러면 불교 안의 회통론, 『기타』의 회통론, 그리고 서양에서 일어난 종교학에서 다루고 있는 종교다원주의까지 함께 논의해보자는 것입니다. 그렇게 하는 것이 저는 필요하다고 봅니다. 그래서 저는 점점 논문 쓰기가 힘들어지고, 독자들은 점점 제 논문을 읽기가 어려워지는 것인지도 알 수 없습니다. 그렇지만, 그렇게 할 때 우리는 불교와 과학, 동양과 서양의 통합이라는 미래문명에의 비전을 제시할 수 있으리라 봅니다.

이렇게 『기타』는 700송 밖에 안 되는 작은 책이라 할 수 있지만, 실로 불교적 사유와 상관하면서 함께 생각할 수 있는 주제들이 정말 많습니다. 그 중에는 불교적 입장에서부터 비판받아야 할 것도 많지요. 물론, 나는 그러한 부분들에 대해서는 엄격한 비판을 가하자는 입장입니다. 이에 대해서는 앞서 말씀드린 바 있습니다만, 그런 부분들은 『기타』가 놓여있는 성립사적 배경과 결부되어 있습니다. 즉 『기타』의 컨텍스트/특수성이라고 할 수 있습니다. 그것은 우리의 컨텍스트에는 맞지 않으므로, 그것을 우리의 컨텍스트에 비춰보아서 비판하여 배제해야 한다고 나는 봅니다. 그러면 남는 부분이 있습니다. 그것은 우리에게도 역시 타당한 이야기일 것입니다. 이렇게 우리에게도 남는 부분을 저는 컨텍스트가 갖는 시간성과 공간성을 탈각한 텍스트/보편성으로서 받아들입니다.

10년이 넘게 『기타』를 강의해오고 있는데요. 여기 일본에 와서, 그 전보다 좀더 새롭게 볼 수 있게 된 부분이 많습니다. 『기타』 3:9에 “제사를 목적으로 하는 행위 외에는 속박되어 있다.”는 말이 있습니다. 여기서 문제는 “제사를 목적으로 하는 행위”가 뭐냐 하는 것입니다. 일반적으로 지금까지 많은 해석자들은 “제사를 지낼 때와 같은 경건한 마음을 갖고서 하는 행위”라는 의미로 이해해 왔습니다. 저도 그렇게 강의를 해왔습니다. 그런데, 어느 날 저는 그게 아니라는 생각을 하게 되었습니다. “제사를 목적으로 하는 행위”는 “제사를 목적으로 하는 제사”입니다. 제사와 행위는 카르마(karma)로서, 동의어로 쓰인 일이 아주 많습니다. 제사를 목적으로 하는 제사? 이게 무슨 말인가? 제사의 목적은 제사 밖에 없다는 것입니다. 자기목적 이외에 목적을 갖지 않는 제사입니다. 인도철학 중에서 제사에 대한 해석학파가 미망사(Mīmāṃsā) 학파입니다. 그 미망사 학파에서는 이렇게 말하지요. “하늘에 태어나기를 바라는 자는 제사를 드려야 한다.” 정확히 『기타』는 미망사학과와 정반대의 입장을 취하고 있습니다. 미망사의 제사에서는 그 목적이 제사 밖에 존재하지요. 하늘입니다. 천국입니다. 그런데, 이제 『기타』는 혁명 같은 소리를 한 것입니다. “제사를 목적으로 하는 제사 외에는 모두 속박되어 있다”는 것입니다. 그렇습니다. 우리는 어떤 행위이든지 지금 그 행위를 목적으로 하지 못하고, 그 행위 밖에 다른 행위를 목적으로 설정합니다. 그러면 지금 하는 그 행위는 수단이 됩니다. 그리고 언제나 목적은 미래에 있고, 미래는 현재가 아니므로 결코 목적은 성취되지 못하고 ----. 그래서 우리는 늘 불행하지요. 늘 행복할 수 없는 사고구조를 갖고 있는 것입니다. 아, 저는 깨닫게 되었습니다. “구함이 없는 것이야말로 이 세상에서

가장 위대한 종교이다”라고 말합니다. 구하지 않는 것! 『금강경』의 무주상(無住相)이나 『이입사행론(二入四行論)』의 무소구행(無所求行) 역시 같은 생각을 하고 있는 것 아닙니까.

이 이야기는 우리들에게 엄청난 문제들을 제공하고 있습니다. 예를 들면, 우리가 관세음보살을 염불할 때 어떻게 염불하고 있습니까? 『법화경 관세음보살보문품』을 보면, 우리가 어떤 어려움을 당할 때 그것을 벗어나기 위해서 일심으로 관세음보살의 이름을 칭명하라고 했습니다. 이때 칭명하는 행위는 그 자체가 목적이 아니라 그 밖에 목적을 갖고 있는 일이 됩니다. 자기목적이 아닙니다. 만약, 관세음보살을 자기 목적으로 염송하면 그것은 어떻게 됩니까? 염불하는 그 행위 밖에 어떠한 목적/염(念)/소구소원(所求所願)도 있을 수 없게 되지요. 그런 염불은 이미 선(禪)이라고 보아야 할 것입니다.(일본 정토종에서는 왕생을 목적으로 하는 염불을 말합니다. 그렇다면, 염불은 수단이 됩니다. 정히, 지금 제가 말하는 문제점에 떨어지게 됩니다. 그러나, 염불 그 자체가 목적이 되면 어떻게 될까요? 염불하는 순간이 왕생하는 순간이며, 부처가 되는 순간입니다. 이 점에서 보면, 좌선 그 자체를 목적으로 삼는 일본 조동종의 도겐(道元, 1200~1253) 선사는 정히 지금 저의 논리에 부합합니다. 1분 좌선하면, 1분 부처라고 말하거든요. 마찬가지로 맥락에서 만약 화두를 수단으로 인식하게 되면, 간화선 역시 문제가 있을 수 있게 됩니다. 따라서 「無字의 열 가지 병」 중에 가장 근본적인 병은 “어리석음으로 깨달음을 기다리는 것이라”고 말하는 것 아닙니까. 화두를 수단으로 삼아서 깨달음을 구하지 말라는 것입니다. 화두를 수단으로 삼는다면, 화두와 혼연일체가 될 수도 없게 될 것입니다. 화두 그 자체와 하나가 되어야겠지요.) 저는 이렇게 “제사를 목적으로 하는 행위”를 재해석함으로써, 매우 행복해졌습니다. 이제 구함이 없어졌기 때문이고, 모든 행위들이 다 그 자체가 목적이 되었습니다. 예를 들면, 이제 건강하기 위해서 운동하지 않고 운동 그 자체가 목적이 되므로 그 자체가 즐겁게 된 것입니다. 자취생활에서의 취사행위가 수단이 아니라 그 자체가 즐거움이 된 것이지요.

그런데 말합니다. 『기타』에는 관세음보살보문품에서 중생이 관음을 믿고 관음에게 모든 것을 다 바쳐서 구원을 얻는다는 이야기와 같은 신앙형태도 나옵니다. 그러한 믿음을 박티(bhakti)라고 하는데요. 선과 같은 지혜의 길, 보살행과 같은 행위의 길, 그리고 믿음의 길 등이 다 존재합니다. 그러면서 서로 관계를 맺어가는 것이지요. 이 『기타』 안에서는 말합니다. 우리 불교 경전 중에서, 분량이 그렇게 많지 않고 『기타』와 같이 다양한 이야기들을 다 끌어안고 있으면서 끊임없이 해석의 여지를 제공하는 텍스트가 어떤 것이 있을까? 우선, 『금강경』을 생각해 보는데요. 문제는 『금강경』에는 박티가 없다는 것이지요. 같이 회통론의 입장에 서있는 『천수경』의 경우가 생각났습니다만, 조금 문제가 되는 것이 역시 박티라는 측면인데요. 『천수경』의 관음신앙은 『법화경』적 관음신앙이 아니라고 판단됩니다. 그런 점에서 또 맞아떨어지는 것은 아니지요. 박티적 믿음이 아니기 때문입니다. 굳이 하나의 경전 속에서 그 모든 것을 대비할 수 있는 것을 찾을 이유는 사실 없습

니다만 ---. 이제 제가 숙제로 안고 있는 것 중의 하나가, “어떻게 믿음의 길을 근거로 해서 행위가 나올 수 있는가” 하는 점입니다. 종래에 인도철학사에서는 지혜와 행위의 회통(jnana-karma-samuccaya)은 문제삼아 왔습니다만, 믿음과 행위의 회통(bhakti-karma-samuccaya)은 잘 논의되지 못해 왔습니다. 전자에 해당하는 산스크리트 술어는 있었지만, 후자에 해당하는 것은 과문탕인지는 몰라도 없었던 것 같습니다. 그래서 제가 새롭게 조어(造語)해 보았습니다. 요즘 생각으로는 믿음과 행위의 회통 속에서 진정한 비폭력을 볼 수 있는 것이 아닐까, 하는 것입니다. 그런데, 아직 이러한 문제에 대해서는 구상뿐 손도 못 대고 있습니다. 이렇게 끝없이 문제들이 솟아 나오기 때문에 저는 아직 『기타』로부터 헤어나지 못하고 있는 것인 지도 모릅니다.

후기 : 그동안 진행했던 『천수경』에 대한 연구는 『천수경의 새로운 연구』(민족사, 2006)로 일단락 지었습니다. 일단 방학에 들어간 셈입니다.

(『바가바드기타의 철학적 이해』 수록)

## 초기불교와 붓다의 입장 1

### --- 의식과 수행의 문제를 중심으로

#### 불교는 실존주의다

불교의 관심은 바깥의 절대적인 존재에 대해서가 아니라 현재를 사는 인간들에게 있었습니다. 20세기의 저명한 실존주의 철학자인 사르트르(J.P.Sartre, 1905-1980)는 “실존은 본질에 앞선다”는 말을 했습니다. 철학에 있어서 자연현상이라든가 인간의 여러 가지 고통화복을 주재하는 어떤 절대적인 힘이나 존재가 있느냐, 없느냐는 것을 따지는 본질에 대한 사색을 형이상학 또는 존재론이라 말합니다. 그런데 이같은 형이상학적 문제의식이 중요한 것은 아니라는 것입니다. 이 때 실존은 현실 존재를 말합니다. 현재 우리가 살아가면서 어떤 고통을 겪고 있는가, 어떤 어려움에 놓여 있는가 등 괴로움의 현실이 더 문제이지 괴로움의 배후에 신과 같은 무엇인가 주재하는 힘이 있느냐 없느냐는 중요하지 않다고 보는 것입니다.

그런 원리적인 신과 같은 존재가 있다고 보면 유신론이요, 없다고 보면 무신론입니다. 또 절대적인 원리가 하나라고 보면 일원론(一元論)이고, 둘이라고 보면 이원론(二元論)이며, 셋 이상이라고 보면 다원론(多元論)이라 합니다. 인도의 경우 정통 유파의 바라문교는 유신론.일원론이고, 육사외도들의 종교적인 입장은 다원론이었습니다. 육사외도들은 땅(地), 물(水), 불(火), 바람(風)의 요소로 인간과 우주가 구성되어 있고 또 그 배후에 있는 힘은 정신이나 신이 아닌 물질이라는 생각을 가지고 있었기에 다원론이자 유물론입니다. 이들 사상의 핵심은 본질에 대한 물음을 스스로 제기하고 스스로 대답하는 것입니다.

2500년을 거쳐 온 서양의 철학사나 종교사도 실존철학 이전에는 본질을 문제삼는 철학이었습니다. 신이 있는가, 없는가 라는 문제로 수많은 세월을 보냈습니다. 중세의 많은 신학자들은 신이 있다는 것을 증명하기 위해서 많은 노력을 기울였습니다. 그러나 “신이 있다”는 유신론자들의 견해나, “신이 없다”는 것을 증명하려는 많은 무신론자들의 견해가 모두 논리적 모순을 갖고 있습니다. 일원론.이원론.다원론 등도 마찬가지로 정답 없는 물음과 진리라고 확신할 수 없는 대답들을 지금까지 반복하고 있습니다. 그러나 사르트르는 “실존은 본질에 앞선다” 라는 새로운 모토를 내세우면서 정말 우리의 인생을 지배하는 배후의 힘, 절대자, 혹은 이성(理性)을 추구하는 것보다 우선해야 하는 것이 있다는 입장입니다. 현존재가 괴로움에 처해 있

으며, 따라서 그 괴로움으로부터 벗어나는 것은 정답 없는 질문을 되풀이하는 것보다 더 중요하고 시급한 과제라는 것입니다.

불교도 사르트르와 같은 입장을 취하고 있습니다. 그런 점에서 불교는 실존주의라고 할 수도 있겠지요. 서양철학에서는 20세기 중엽에서야 그런 사상이 나타났지만 인도에서는 고타마 붓다가 사람들의 관심을 바깥이 아니라 현실 속으로 초점을 맞추도록 했습니다. 현실의 괴로움은 누구 때문인가? 하느님 혹은 브라만 때문인가? 결국 우리 자신이 그 괴로움의 씨앗을 심은 것이 아닌가? 우리 스스로 괴로움의 씨앗[=集諦]을 심어서 우리 스스로 괴로움[=苦諦]을 받는 것이라면 우리 스스로의 힘[=道諦]으로 문제를 해결[=滅諦]해야 하지 않을까? 이런 입장에서 볼 때 바라문교의 의식주의는 비판의 대상이 아닐 수 없었던 것입니다.

### 의식주의와 수행주의

바라문교는 브라만이라는 신의 존재를 믿고 있습니다. 신이 존재한다면 신에 대해 어떤 태도를 취해야 할 것인가, 신과 신자(信者)는 어떻게 의사를 소통하고 관계를 맺을까요? 제사(祭祀)와 기도(祈禱)가 유일한 방법일 것입니다. 종교의 역사를 살펴보면 과거로 올라갈수록 제사 위주이고 후대로 내려올수록 기도가 제사를 대체합니다. 바라문교와 같은 유신론적인 종교에서는 제사가 중요한 역할을 하고 있습니다. 신과의 대화는 제사를 매개로 하여 이루어졌습니다.

고대 인도에서 제사는 매우 번성하여 다양한 종류의 제사가 행해지고 있었습니다. 베다 시대에는 일상적으로 행해졌던 아그니호트라(Agnihotra)를 비롯하여 신월제(新月祭)·만월제(滿月祭)·계절제·추수감사제·소마(soma)제·마제(馬祭)·희생제 등이 행해졌습니다. 대개 제사의식은 정화된 신의 술인 소마를 제화(祭火, agni)에 부어 신에게 바치고, 나머지를 제관 및 참가자가 나누어 마시는 것이 중심이 되었다고 합니다. 그런데, 문제는 만약 이와 같은 제사를 규정대로 행하지 않으면 세상이 파괴될 것이라는 강박관념을 가지고 있었습니다[1995 : 9]. 종교 의식이 복잡할수록 일반 신자들은 그 자세한 절차를 알 수 없게 되겠지요? 제사 의식을 통해서만 절대자와 의사소통이 가능하고 절대자에게서 복을 받을 수 있다면 그 복잡한 절차를 알고 있는 전문가인 사제 계급이 갖는 역할과 권위는 더욱 커지게 될 것입니다.

바라문교 역시 마찬가지였습니다. 제사가 많고 복잡하고 그 중요성이 강조될수록 제사를 수행하는 바라문 계급의 권위도 점점 더 높아졌습니다. 바라문교의 이같은 특징을 ‘제사만능주의’, ‘제사중심주의’, ‘의식주의(儀式主義)’라고 말하고 있습니다. 물론 이러한 말에는 부정적이고 비판적인 뉘앙스가 있습니다. 근래에 일부 학자들은 바라문교를 제사중심주의로만 얘기하는 것은 부당한 평가이며 기존의 학설들은 바라문교, 인도 문화에 대해 편견을 갖고 있었던 유럽 학자들에 의해서 형성된 식민사관의 일종이라는 문제를 제기합니다[심재관 1997].

불교는 무과의 입장이기 때문에 베다의 권위를 인정하지 않았고 베다에서 말하는 신의 존재도 믿을 수가 없었습니다. 원시 불교에서는 인간을 행복하게 하는 것은 제사에 있는 것이 아니라 올바르게 보라, 올바르게 생각하라, 올바르게 말하라, 올바르게 행동하라, 올바르게 생활하라, 올바르게 정진하라, 올바르게 염하라, 올바르게 입정(入定)하라 등의 여덟 가지 올바른 길[八正道]을 실천하는 것에 달려 있다고 봅니다. 또 한량없는 네 가지 마음[四無量心]을 실천하는 것이 제사를 지내는 것보다 더 근본적인 것이라고 합니다.

부처님께서는 인간의 길흉화복은 어떤 외적인 요인이라기보다는 인간 스스로의 탓이고, 스스로가 그 결과를 과보로써 받는 것으로 생각하고 계셨습니다. 그런 까닭에 제사라는 의식을 통해서 인간이 행복하게 살 수 있다거나 화를 쫓을 수 있다는 태도에는 공감할 수가 없었던 것입니다. 이러한 제사 비판의 입장은 아함부에 소속된 『구라단두경』, 『대견고바라문연기경』, 『전존경』 등에 시설되어 있습니다.

정통 유과의 행복론은 ‘제사의 길’이었다고 본다면 원시불교의 행복론은 수행을 통한 ‘지혜의 길’이었다 할 수 있습니다. 우리가 어리석기 때문에 업을 짓고 업의 과보로 괴로움을 받습니다. 이와 같은 원시불교의 제사 비판의 입장이 힌두교에도 영향을 줍니다. 힌두교의 소의경전인 『바가바드기타』에는 제물의 제사보다 지혜의 제사가 더 우수하다는 말이 등장합니다. “제물의 제사보다도 지혜의 제사가 더 우월하다”라는 『바가바드기타』 4 : 33의 말씀은 제물의 공양보다는 법공양을 더욱 높이 평가하는 『화엄경』 보현행원품의 입장을 상기하게 하고 있습니다.

이같은 맥락에서 우리가 주의해야 할 것은 사제자 계급인 바라문과 사문인 불교의 스님이 질적으로 다른 위상을 갖고 있다는 사실을 혼동해서는 안 된다는 점입니다. 스님은 신도들의 기도를 하느님과 연결시켜 주는 매개자도 아니고, 제사의식을 집행함으로써 브라만과 신도들을 매개해 주는 역할을 하는 것도 아닙니다. 불교의 세 가지 보배 중 하나인 승보(僧寶), 즉 스님은 스승입니다. 부처님의 입장에서 보면 스님들도 똑같이 제자이지만 부처님을 보다 더 먼저 배우고 연구하고 수행하여 세속인들을 지도한다는 의미에서 세속인들의 스승입니다. 의식 절차가 점점 복잡해지고 그것을 스님들이 더 잘 안다는 이유로 바라문화 되는 것이 아닌가라는 비판이 뜻있는 사람들에 의해서 제기된 바 있습니다. 그러한 비판이 한용운 스님의 『조선 불교유신론』에 설해져 있습니다.

만해 한용운스님은 그의 『조선불교유신론(朝鮮佛教維新論)』에서 종래 우리 불교의 모습이 바람직한가, 아니면 잘못된 모습이 많은가에 대한 여러 가지 고민을 토로하고 있습니다. 그 중 하나가 의식주의 비판입니다. 원시불교 당시에는 그렇지 않았는데 대승불교로 넘어오고 한국에 들어와 토착화되면서 유교와 샤머니즘의 영향을 받아 불교의식이 너무 복잡해진 것이 아닌가 라는 비판입니다.

조계종 종정을 지내신 성철스님 역시 제물을 쌓아놓고 지내는 불공에 대해서는 비판적인 입장을 지니고 있었습니다. 부처님께 공양을 올린다는 것은 좋은 의미이고 어찌 보면 종교의 필수적인 조건인데, 성철스님께서 반대하신 근본취지는 신앙

심을 갖고 공양을 올린다는 것은 바람직하기는 하지만 지나치게 집착하여 정작 불공해야 할 대상인 중생을 제도하고 중생과 함께 하는 중생공양을 잊어가고 있음을 문제삼은 것입니다. 만해 한용운스님과 성철스님의 기본적인 입장은 고타마 붓다와 같습니다. 부처님께서서는 기존의 정통 인도종교였던 바라문교의 지나친 제사만능주의와 주술성, 기복성을 비판하고 지혜의 길과 수행의 길을 통해 행복한 인생을 개척하고자 했는데 오히려 이제 우리가 바라문교화 된 것이 아닌가라는 비판이었던 것입니다.

저는 의식이 종교에서 필수적인 것이라 생각합니다. 그러나 불교에서의 의식은 단순히 복을 비는 행위가 아니라 수행의 차원으로 승화되어야 할 것으로 생각합니다. “의식은 수행이다” 라는 생각은 부처님 당시부터 있었던 것입니다. 그런 까닭에 수행이 아닌 의식, 주술적인 의식에 대해서는 비판하지 않을 수 없었던 것입니다.

## 초기불교와 붓다의 입장 2 --- 열반을 중심으로

### 두 차원의 열반

얼마 전에 불교의 큰 명절인 열반재일(涅槃齋日)을 지냈습니다. 열반재일은 불교의 4대 명절의 하나로서 음력 2월 15일입니다. 우리는 지금 부처님이 돌아가신 날을 열반재일이라고 부르고 부처님이나 성철 큰스님과 같은 고승들이 돌아가셨을 때 “열반에 드셨다”고 말하지만, 사실 이같은 언어 용례는 바람직하지 않다는 생각이 듭니다. 그같은 용례에는 열반의 원래 의미가 변화되었다고 말할 수 있기 때문입니다. 열반이라는 것은 반드시 돌아가는 것 하고만 결부되지는 않기 때문입니다. 본래 열반은 살아 있을 때 얻는 것입니다.

『아함경』에 의하면 열반은 세 가지 불이 꺼진 상태를 말합니다. 열반이라는 말은 산스크리트어를 중국어로 음사한 것일 뿐 니르바나(Nirvāṇa)는 불이 완전히 꺼져서 재가 된 상태를 의미합니다. 여기서 불은 탐욕의 불, 분노의 불, 어리석음의 불입니다. 이 세 가지 마음은 세 가지 독이 되는 마음이라는 의미에서 삼독심(三毒心)이라고 부릅니다. 탐(貪)은 탐욕입니다. 진(瞋)은 화를 내고 남을 저주하고 증오하는 모든 심리적인 번뇌를 의미합니다. 치(痴)는 보통 현명하지 못한 것을 말하지만, 불교에서는 이보다 미래에 대한 통찰력을 갖지 못한 것을 말합니다. 그 반대 의미가 되는 것이 지혜인데, 점쟁이나 예언가들처럼 미래의 일을 내다본다는 것이 아닙니다. 미래에 일어나는 모든 일들은 사실 그 원인이 현재에 있습니다. 현재에 일어나는 일들에서 마음을 쓰고 행위하면서 미래에 나타날 수 있는 결과까지를 통찰할 수 있는 사람을 지혜롭다고 합니다. 12인연에서 무명의 반대는 명(明), 즉 지혜입니다. 어리석은 사람들은 대부분 현재에 나쁜 짓을 많이 하면서도 그것이 탄로나지 않을 것이라고 생각합니다. 이것이 샅된 소견이고 어리석음입니다.

여기서 독을 단순히 비유라고 생각해서는 곤란합니다. 물론 중생들로 하여금 수많은 업을 짓게 만드는 심리 상태를 비유해서 독이라고 하는 경우도 있지만, 한국인들 특유의 ‘햇병’에서도 볼 수 있듯이 화를 내고 증오하는 마음이 있으면 생리적으로도 나쁜 물질이 우리 몸에서 나와 쌓이게 됩니다. 철학자 니체는 그의 자서전 『이 사람을 보라』에서 붓다에 대하여 말합니다. 니체는 3독은 심리적일 뿐 아니

라 생리적이고, 석가모니야말로 위대한 생리학자였다는 말을 합니다.

『아함경』에는 “불이 타오르고 있다. 탐욕의 불이 타오르고 있다. 분노의 불이 타오르고 있다. 어리석음의 불이 타오르고 있다.”는 설법이 있습니다. 세 가지 불을 꺼야 합니다. 불은 무엇으로 끄니까? 불을 물로 끄듯이 탐.진.치라는 세 가지 불을 끄는 데에도 세 가지 물이 있어야 합니다. 탐욕의 불은 계율의 물로써 끄고, 분노의 불은 선정의 물로써 끄며, 어리석음의 불은 지혜의 물로써 끄니다. 계.정.혜 3학의 물로 삼독의 불이 완전히 꺼진 상태를 니르바나, 즉 열반이라고 합니다. 우리가 갖고 있는 세 가지 독한 마음은 죽을 때 비로소 꺼지는 것이 아니라 살아있으면서 꺼야 하는 불입니다.

그럼에도 불구하고 인도인들은 살아서 세 가지 마음의 불을 꺾었다고 하더라도 우리가 육체를 갖고 있는 이상 먹어야 하고 잠을 자야 하고 편안함을 추구하게 되기 때문에 아직 미세한 번뇌가 남아 있다고 생각했습니다. 예를 들면 인도의 정통 율파(六派) 철학 중 불교와 관계가 깊은 상키야(Sāṃkhya, 數論)철학에서도 역시 유신(有身)해탈과 무신(無身)해탈을 구분하고 있습니다. 아무래도 몸을 갖고 있는 이상 뭔가 불완전한 것이 아닐까 라는 관념인 것이지요. 생존을 위하여 기본적으로 요구되는 것들이 의.식.주 등에서 번뇌들을 수반하게 된다고 본 것입니다. 부파불교 당시에 유여열반이라는 관점이 생긴 것도 이같은 배경에서입니다. 만일 열반에 이르렀다고 하더라도 육체가 있는 한 나머지의 번뇌가 있다는 그러한 견해가 옳다면 완전한 열반은 죽음의 순간에 얻어질 수밖에 없을 것입니다. 죽음의 순간에 얻는 열반을 무여열반(無餘涅槃)이라고 했습니다.

소승불교의 사상이 정착되어 부처님이 돌아가신 것을 열반에 드셨다고 표현하고 관습적으로 부처님이 돌아가신 날을 열반재일이라고 부르고 있지만 열반의 본뜻은 단지 죽음과만 결부되는 것은 아닙니다. 살아 있을 때 삼독의 소멸이야말로 진정한 열반입니다. 부처님 되신 날이 바로 부처님께서 열반하신 날입니다. 부처님께서 음력 12월 8일 새벽에 셋별을 보고 도를 깨달으신 그 순간이 완전한 열반에 드신 순간이라 할 수 있습니다. 성도재일이 곧 열반재일입니다.

### 열반에 이르는 길

앞에서 불완전한 열반과 완전한 열반, 유여열반과 무여열반을 나누는 사유양식이 부파불교 시대에 와서 형성되었다고 했지만 원래는 불교에서 처음 나타난 구분은 아닙니다. 바라문교 철학 속에서 이미 그러한 관점이 나타나 있었습니다. 앞서 말씀드린 것처럼 해탈은 불교 고유의 개념이 아닙니다. 바라문교의 인간의 네 가지 욕망 속에도 목샤(mokṣa)가 들어있으며, 우파니샤드에서도 이미 업의 속박에서 벗어나는 것을 해탈이라 말하고 있습니다. 그러나 열반은 불교 고유의 개념입니다. 불교의 열반이라는 개념은 역으로 인도종교에 영향을 미치게 됩니다. 그 증거를 힌두교의 성서인 『바가바드기타』 2 : 71-72에서 볼 수 있습니다.

모든 욕망을 던져버리고  
 아무런 욕망없이 행하는 사람,  
 내것과 나라는 생각이 없는 자는  
 평안에 이르나니

이것이, 오 프르타의 아들이여, 브라흐만의 경지이며  
 이것을 얻으면 더 이상 미혹됨이 없나니  
 죽음의 순간에서도 그런 경지에 확고히 서면  
 그는 브라흐만 열반에 가노라[길희성, 56].

‘내것’과 ‘나’라는 생각이 없다는 것은 ‘무아’를 의미합니다. 그리고 모든 욕망을 던져버리고 아무런 욕망없이 행한다는 것은 『금강경』의 ‘어디에도 머무르지 않는 행위(無住相布施)’에 해당한다고 할 수 있습니다. 『바가바드기타』에서는 내것과 나라는 없는 평안을 ‘브라흐만 열반’이라 부르고 있습니다. 사물과 모든 존재의 통일적인 원리인 바라문교의 브라흐만이 불교 특유의 개념인 열반과 종합을 이루게 된 것입니다. 학자들은 『바가바드기타』의 성립연대를 BC 2세기~AD 2세기경이라고 추정하고 있는데 그 때는 이미 『아함경』 등 불교의 초기경전이 성립된 이후입니다. 원시경전은 BC 5, 6세기경에, 반야경 같은 초기 대승경전은 AD 1세기를 전후해서 등장합니다. 따라서 『바가바드기타』에서 볼 수 있는 열반의 개념은 불교의 영향이라는 것을 알 수 있습니다.

열반은 불교의 3대 특징[三法印]에 포함됩니다. 삼법인 중 첫번째는 무상(無常)입니다. 불교는 늘 우리가 무상한 존재라는 것을 인식하는 종교입니다. 두번째는 무아(無我)입니다. 나라고 할 만한 영속적인 주체가 없다는 것입니다. 무상과 무아가 현실세계에 대한 평가라면 세번째 법인인 열반은 불교가 지향하는 이상세계를 그린 개념입니다. 불교의 네 가지 성스러운 진리중 세 번째 멸제(滅諦)에 해당합니다. 번뇌와 애욕의 집제를 소멸하였으므로 다시 괴로움이 없게 됩니다. 그렇다면, 이같은 열반에 이르는 길은 무엇일까요? 사성제의 법문 속에서는 넷째 도제(道諦)에서 그 방법론을 제시하고 있습니다. 바로 팔정도입니다.

앞서 팔정도에 대해서는 이미 언급한 바 있으므로, 여기에서는 이를 삼학이나 육바라밀과 대비하여 도표로 나타내 보기로 하겠습니다.

혜학	올바로 보라	반야바라밀
	올바로 생각하라	
	올바로 말하라	
계학	올바로 행동하라	지계바라밀
	올바로 살아라	
	올바로 정진하라	

정확

올바로 염하라

선정바라밀

올바로 입정하라

팔정도는 정확히 삼학의 체계에 배대되며, 육바라밀과 대비할 때는 보시바라밀과 인욕바라밀에 해당하는 덕목이 없음을 알게 된다. 이는 보시와 인욕이 대타적 덕목임을 말하고 있는 것으로서 사회적 열반을 위한 방편임을 말하고 있는 것일 뿐, 개인적 열반은 팔정도로서 충분하다는 관점을 내비추고 있는 것으로 이해할 수 있다.

그런데, 팔정도의 가르침은 곧 생활 속에서도 행할 수 있는 것입니다. 생활 속에서도 행할 수 있고 얻을 수 있는 것이 곧 열반입니다. 이를 중국선종의 혜능스님은 이렇게 노래하였습니다.

불법은 세간에 있으니

세간을 떠나지 말고 깨달음을 구하라

세간을 떠나서 깨달음을 구하려고 한다면

토끼뿔을 구하는 것과 같으리라

### 초기불교와 붓다의 입장 3 --- 카스트를 중심으로

#### 카스트라는 이름의 속박

근래 들어 많은 사람들이 인도에 다녀오고 있고 또 다녀와서는 인도기행문들을 쏟아놓고 있습니다. 인도에 다녀온 수많은 사람들이 이구동성으로 하는 말은 크게 두 가지입니다. 하나는 부정적인 평가인데, 너무 지저분하고 가난하다는 것입니다. 또 하나는 매우 긍정적인 평가인데, 인도 사람들이 사는 모습을 보고 우리의 생활을 반성하게 되었다는 것입니다. 왜 우리가 그렇게 많은 욕망의 더미 속에 갇혀 허우적거리야 했던가 하는 반성을 하게 된다는 것입니다. 그런 의미에서 인도는 우리의 욕망을 비워내는 영혼의 휴식처, 정신의 안식처 역할을 하고 있다는 생각이 듭니다.

이제 살펴보게 될 카스트제도는 인도에 대한 부정적인 이미지를 널리 심게 하는 제도입니다. 인도의 가난에 대해서는 정치, 경제, 사회, 문화적인 복합요인들이 있겠지만 가장 심각하고 본질적인 문제로 여겨지는 것은 역시 카스트제도입니다. 네루는 『인도의 발견』에서 이렇게 말하고 있습니다.

이 제도는 아리안적인 것도 드라비다적인 것도 아니었던 듯하다. 그것은 상이한 여러 종족을 사회적으로 조직하고 여러 사실들을 그 당시에 존재하던 상태 그대로 합리화하려는 시도였다. 이 제도는 발생 이후 잇따라 퇴화를 초래했으며 아직도 집인 동시에 저주로 남아있다. 그러나 우리는 결과적으로 나타난 규범이나 차후의 전개과정을 보고 그것을 판단하기가 어렵다. 그것은 그 시대의 정신과 일치되는 것이었다. 그리고 중국에는 분명히 그런 일이 없었지만, 이런 식의 계급분류는 대부분의 고대 문명 속에 있었다.[김종철 68]

그렇습니다. 카스트의 문제는 그러한 계급제도가 생겼다는 데 있지는 않습니다. 네루의 말처럼 다른 나라에도 있었으니까요. 그러나, 그렇다고 해서 카스트와 관련한 인도의 입장, 인도 상층 카스트들의 자세가 비판되지 않을 수는 없습니다. 왜 인도에서만 카스트제도가 현재까지도 존속하고 있는가 하는 점에 대해서 우리는 문제를 제기하고 있는 것이니까요. 다른 나라의 경우에는 차별적 신분제도를 근대사회

로 들어오면서 모두 철폐한 것 아닙니까? 그 이유는 과연 어디에서 찾아야 할까요?

아마도 가장 큰 이유는 종교.신화.관습 등에 의해서 강화되어 왔다는 데에서 찾아야 할 것 같습니다. 『리그 베다』의 「원인가(原人歌, purusa sukta)」에서 사성제도의 기원을 이렇게 노래하고 있습니다.

그들이 푸루샤를 분할할 때  
그들은 몇 조각으로 그를 나누었나?  
그의 입은 무엇이 되었을까? 그의 두 팔은 무엇이?  
그의 두 발과 넓적다리는 무어라 불리는가?

브라흐만이 그의 입이었으며  
그의 두 팔은 라자냐가 되었고  
그의 두 넓적다리는 바이샤가 되었으며  
그의 발에서는 수드라가 생겨났도다.[정승석 230-231]

이렇게 그 계급적 차별이 신에게서 유래하기 때문에 계급차별 자체가 신성시되었던 것입니다. (한편 부처님이 어머니의 옆구리로 태어났다는 말이 있지만, 그것은 싯다르타 태자가 크샤트리아 계급으로 태어났다는 것을 상징하는 것으로 해석될 수도 있는 것입니다.) 이렇게 사성계급 창조의 책임을 신에게 돌리고 있는 베다는 신의 계시에 의해 이루어진 ‘계시서(啓示書)’라고 합니다. 사람에게 의한 것이라면 고칠 수가 있겠지만 신의 계시에 의한 것이므로 ‘무오류서(無誤謬書)’의 성격을 지니고 있습니다. 그러므로 그러한 믿음은 가히 절대적인 것으로 수백, 수천년에 걸쳐 지금까지 흘러오고 있습니다. 또한 인도인들은 태어날 때부터 힌두교도로 태어나는 것입니다.

### 카스트 비판의 논리

힌두교 안의 뜻있는 종교 개혁가들도 카스트제도를 비판하였습니다만, 가장 본질적인 차원에서 카스트제도를 비판한 것은 고타마 붓다의 원시불교입니다. 대표적으로 장아함의 『아마주경』과 『소연경』, 중아함의 『일체지경』과 『앗살라야나경』 등을 들 수 있습니다. 왜 불교는 카스트제도를 비판하였을까요? 업설을 주장하는 불교의 입장에서 볼 때, 비판하지 않을 수 없었을 것입니다.

불교에서 업은 과거에 지은 행위라는 의미도 있겠으나, 과거와 현재의 관계뿐 아니라 현재와 미래의 관계 속에서 이해할 수 있습니다. 다시 말해서, 과거에는 어떠했든간에 현재 우리 삶의 과정 속에서 어떻게 행위하느냐에 따라서 바라문도 될 수 있고 크샤트리아도 될 수 있습니다. 그렇기에 『숫타니파타(Suttanipāta)』에서는 “날 때부터 천한 사람이 되는 것이 아니다. 태어나서 바라문이 되는 것이 아니다.

행위에 의해서 천한 사람도 되고 바라문도 되는 것이다.” 라고 말했을 것입니다. 태생의 조건보다 더욱 중요한 것은 후천적인 행위 즉 업이라는 것입니다. 이때 바라문이나 크샤트리아는 “그 사람 참 양반이다”라고 할 때와 같이, 윤리적인 차원에서 쓰이고 있습니다. 물론, 이 업설 역시 불교 고유의 것이 아니라 바라문교에도 있는 것입니다. 그렇지만 원시불교의 업설은 힌두교에서 말하는 것처럼 전생의 업으로 인해서 태어난 신분으로 평생을 살아야 하고, 대를 이어 **그의 조상으로부터 물려받은** 계급으로 살아야 한다는 것을 설명할 때 쓰는 말이 아닙니다. 오히려 그러한 속명론을 극복하는 철학으로 업설을 말합니다.

영향력 있게 전개되는 붓다의 종교적 교화를 보고 위기의식을 느낀 바라문들이 집단적으로 대책회의를 하게 됩니다. 이때 앓살라야나는 가장 지식이 뛰어나고 논리정연한 사람으로 정해져 붓다에게 보내집니다. 그러나 부처님은 아살라야나의 논리에 대응하여 모든 사람은 평등하게 어머니의 자궁으로부터 태어난다고 말합니다. 인간이 생리학적 차원에서 평등함에도 불구하고 브라만 또는 신에게 연결시켜서 인간의 차별을 정당화할 필요가 없다는 말입니다. 이같은 입장은 『리그 베다』의 신화를 정면에서 부정한 것입니다. 대승불교에서도 역시 마찬가지입니다. 불성사상 혹은 여래의 씨앗이라는 의미의 ‘여래장(如來藏)’사상으로 모든 중생은 미래의 부처로서 평등하고 존귀하다는 철학이 등장합니다. 그런 입장에서 대승불교도 카스트제도를 비판하고 『금강침론(金剛針論)』이라는 카스트 비판의 논리를 담고 있는 철학적 저술을 만들어냅니다.

불교를 비판하는 사람들 중에 “불교를 믿으면 가난해진다. 서양에서 들어온 종교를 믿어야 부유해진다. 불교가 성립된 나라인 인도가 가난한 것을 보라.” 라고 말하는 경우가 가끔 있습니다. 설령, 인도의 가난이 문제된다고 하더라도 인도가 가난한 이유를 살펴보면 불교 때문이 아니라 오히려 인도인들이 불교를 믿지 않았기 때문이라고 생각해야 할 것입니다. 그 근거는 카스트 제도입니다. 카스트제도가 현대 인도의 사회 경제적 발전에 큰 장애가 되고 있다는 것은 인도 사람들도 인정하는 바입니다. 그리고 카스트 제도를 가장 강력하게 비판한 종교는 불교입니다. 불교가 지금까지 인도에서 소멸하지 않고 지배적인 종교로서 기능하고 있다고 가정해 봅시다. 그럼에도 카스트와 같은 부조리한 제도가 오늘날까지 힘을 지닐 수 있었겠습니까?

만해스님은 『조선불교유신론』에서 “불교는 평등주의다”라고 선언하였습니다. 이는 만해가 카스트제도를 비판하고 있는 원시불교의 기본적인 입장에 충실하였음을 의미합니다. 이 카스트제도 비판은 아주 중요한 의미를 우리에게 일깨우고 있습니다. 불교는 깨달음만을 추구함으로써, 비현실적이며 사회성 없는 종교가 아니냐는 비판이 있습니다. 물론 깨달음 자체만 추구한다면 사회성이 없다고 할 수 있을 것입니다. 그러나 카스트제도 비판에서 보듯이 붓다는 분명히 사회적인 의미가 있는 발언을 하고 있습니다. 불교는 평등주의적인 발언을 하고 있고 그러한 측면에서 불교의 사회성을 논의할 수 있다는 것입니다. 깨달음의 지향과 함께 평등주의의 구현

에도 노력할 때 불교도 사회도 발전할 수 있을 것입니다.

## 초기불교와 붓다의 입장 4

--- ‘인간 붓다’에 대하여

원광대 원영상 선생님이 보내준 『붓다와 정토』(씨아이알)를 읽고 있습니다. 원 선생님이 번역하신 책인데, 일본에서 나온 ‘대승불교 시리즈’ 중의 한 권입니다.

『붓다와 정토』는 정토사상에 대한 글 8편을 모았습니다.

‘정토’라고 해도, 반드시 아미타불의 서방정토만을 말하고 있는 것은 아닙니다. 서방정토를 포함해서 타방(他方)에 존재하는 여러 불국토에 대한 연구를 다 포괄하고 있습니다. 또 그 방법론으로 보더라도, 정토문의 종파적 입장에서 이루어지는 연구, 즉 종학(宗學)적인 글은 아닙니다. 종학은 믿음을 출발점으로 하지만, 불교학은 객관적인 연구를 추구합니다. 이 책에 실리는 글들을 모두 불교학의 방법론으로 이루어졌습니다.

그렇지만 종학의 입장에서 정토신앙을 추구하는 사람들에게도 큰 도움이 됩니다. 불교학의 입장에서 말하는 정토신앙이 종학자들에게 도움이 되거나 받아들여질 때, 종학자들이 하는 말은 그 설득력이 높아질 것입니다.

8편의 논문을 제가 아직 다 읽지 못했지만, 가장 감동적인 글은 첫 번째와 두 번째 논문입니다. 첫 번째 논문은 동경대 시모다 마사히로(下田正弘) 선생의 글이고, 두 번째 논문은 오타니(大谷)대학의 닷타 도모미치(新田智通) 선생의 글입니다. 시모다 선생은 워낙 유명한 학자입니다만, 닷타 선생의 글은 처음 읽어봅니다.

시모다 선생의 글은 다음 기회에 소개하기로 하고, 오늘은 닷타 선생의 글을 요약해 가면서 소개할까 합니다. 이 분의 글 제목은 「대승의 붓다의 연원」입니다. 흔히 대승불교에서 부처님은 ‘신격화’되었다고 말해집니다. 그리고 그러한 모습은 초기불교의 경전들 속에 등장하는 부처님과와는 다른 것으로 말해지고 있습니다. 신격화된 대승의 부처님과 달리, 초기불교 경전에 등장하는 부처님은 인간적인 붓다라고 말합니다. 이른바 ‘인간 붓다’라는 말이 바로 그러한 맥락에서 말해집니다.

우리나라에서도 이 ‘인간 붓다’라는 말은 상당한 영향력을 갖고 있는 것으로 보입니다. 그러한 주장의 연원은 멀리 유럽에까지 소급되는 것으로 생각됩니다. 유럽에서 불교학이 처음 형성될 때, 주로 문헌 속에서 붓다의 모습을 찾아가면서 붓다를 인간적인 존재로 보고자 하였습니다. 대표적인 학자가 올덴베르히(H. Oldenberg, 1854-1920)나 리스 데이비스(Rhys Davids, 1843-1922)입니다. 일본에서도 ‘인간

붓다’론이 나오는데, 대표적인 학자가 나카무라 하지메(中村 元)입니다.

나카무라 하지메는 우리나라에도 널리 알려진 대학자입니다. 저의 지도교수이신 정태혁 선생님 같은 분도 나카무라 선생의 지도를 받은 일이 있습니다. 닛타 선생은 그분의 학설에 대한 비판으로부터 그의 글을 시작합니다. 예를 들면, 나카무라 선생은 최초의 경전이라 하는 『숫타니파타』 같은 경전에서도 오래된 부분이 있고, 새로운 부분이 있다고 봅니다. 운문 부분은 오래되었고, 산문 부분은 새롭다고 말합니다.

예를 들면, 운문 부분에서 부처님을 말할 때 ‘고타마’, ‘그대’, ‘선인(仙人, isi)’, ‘성자(聖者, muni)’라고 불렀으며, 나중에 나오는 산문 부분에서는 ‘초신(超神, atideva)’ 혹은 ‘신들의 신(devadeva)’으로 불리었다는 것입니다. 그러니 오래된 부분에서는 붓다를 인간적으로 묘사하였고, 후대에 성립된 부분에서 신격화되었다는 것입니다. 이러한 나카무라 하지메의 주장에 대해서, 닛타 선생의 비판은 과연 어느 부분이 오래되었고 어느 부분이 새로운가에 대한 판단에서 그 엄밀성이 의심스럽다는 것입니다.

예컨대 나카무라는 『숫타니파타』의 제2장 377번 계송이 오래되었고 제5장 1122번 계송이 고타마의 신격화를 보여주고 있다고 주장하지만, 제5장의 성립이 더 오래되었다고 하는 것이 학계의 정설이라 합니다. 전자가 후자보다 먼저 성립되었다는 문헌학적 증거는 없으며, 그저 “신격화’설 자체가 근거가 되어 있다는 인상을 받는다”고 말합니다.

또 하나의 문제점은 왜 ‘고타마’, ‘그대’ 등으로 불리는 형태와 ‘초신’, ‘신들의 신’으로 불리는 형태가 지속적으로 유지되었는가 하는 점입니다. 만약 후대에 이르러 부처님에 대한 ‘신격화’가 추진되었다면, ‘고타마’, ‘그대’와 같은 인간적인 호칭에 대해서 전면적인 개정이 이루어져야 했지 않겠느냐 라고 말합니다.

따라서 나카무라의 논증은 “고타마의 신격화를 논증한 것이 아니라 단지 자기 자신이 설정한 판단 기준에 따라서 경전 가운데 보이는 고타마의 호칭을 ‘최초기의 인간적으로 생각되는 것’과 ‘후대의 신격화의 결과로 생산되었을 것’으로 분류한 것에 지나지 않는다”고 비판되고 맙니다. 말하자면 “역사적 붓다라는 관점에서 자신에게 이해가능한 형태로 텍스트를 개변하고 있는 것이다. 또한 그곳에는 ‘역사적인 인물이라는 틀에 맞지 않는 붓다는 붓다가 아니다’는 것이 처음부터 전제되어 있었”다는 것입니다.

그렇다면 과연 초기불전에서 부처님은 어떻게 말해졌던 것일까요? 닛타 선생은 “결코 ‘단 한 사람의 인간’이라고 부를 수 있는 존재는 아니라”고 단언합니다. “이 세상에서 여래는 불가지(不可知)이다”라거나, “붓다에게는 발자취가 없다” 등으로도 설해지고 있다는 것입니다. 애당초 부처님은 초월적인 존재이고 절대적인 존재로 말해지고 있었던 것으로 보이는 경전의 인용구절을 닛타 선생은 여럿 제시하고 있습니다.

『맛지마 니까야』에서는 만약 누군가가 “사문 고타마에게는 인간의 법을 넘어선

성스러운 자라고 부르는 것에 어울리는 최상의 지견은 없다. 사문 고타마는 (인간적 - 인용자) 사고에 따라서 스스로 밝히고, 추리에 의해서 세운 법을 설하고 있다고 생각한다면, 그 사람은 지옥에 떨어질 것이라”고까지 말해지고 있습니다.

불교를 역사적 맥락에서 연구하려는 태도를 ‘역사환원주의적 불교연구’라고 부르는데, 우리의 경우에는 그에 대한 비판이 그다지 이루어지지 못한 느낌입니다. 하지만 일본이나 구미의 불교학계에서는 이미 많이 이루어졌던 것 같습니다. 닛타 선생의 연구 역시 그 하나입니다.

종래의 ‘인간 붓다’론이 터하고 있는 “서양적이며 근대주의적인 개념은 초기불교의 진상(眞相)과는 전혀 관계가 없다. 고타마는 그의 재세 시에도 그 이후의 시대에서도, 참으로 무한하면서 초월적인 것을 선례가 없는 방법으로 체현하고 있다고 이해되고 있기 때문에 그야말로 붓다일 수 있었던 것이다.”

인간주의적인 붓다 이해로부터 대승불교의 붓다들은 외면당해 왔습니다. 정토신앙이 외면되는 데는 그런 영향도 없지 않았을 것입니다. 그러한 일련의 역사적 흐름, 즉 근대화 속에서의 정토신앙의 위기는 상세하게 연구되어야 할 것입니다만, 오늘 제 편지는 그러한 움직임이 이제는 많은 비판을 받고 있다는 점만 소개해 드립니다. 문헌학적으로도 방법론적으로도 문제가 많기 때문입니다. 보다 자세한 내용은 직접 논문을 읽어주십시오.

존 스트롱(John Strong)이라는 학자는 ‘고타마에 관한 신화적 묘사’에 대하여 다음과 같이 비판하고 있습니다. 이를 닛타 선생의 논문으로부터 재인용하는 것으로 오늘 편지를 마치고자 합니다. “그 이야기들은 붓다에 대해 ‘픽션fiction’ - 즉, 그 주변에서 생긴 전설이나 전승 - 을 포함하고 있을 것이다. 그러나 그 ‘픽션’들은 많은 점에서 ‘사실事實’보다도 ‘진실’이며, 또는 적어도 종교적으로는 보다 의미가 있는 것이다.”

나무아미타불(『편지』 제1권 39)

## 초기경전과 대승경전

오늘은 정토경전을 포함하여, 대승경전을 어떻게 보아야 할 것인가 하는 점을 생각해 보고자 합니다. 다 아시는 것처럼, 현대 불교학의 연구는 대승경전이 역사적 실존인물인 석가모니 부처님이 직접 설하신 것은 아니라고 보고 있습니다. 이른바 대승비불설(大乘非佛說)의 입장입니다.

대승경전이 석가모니 부처님의 직설(直說)이 아니라는 것만으로, 대승경전에 의지하는 불교신행에는 문제가 있는 것으로 치부되고 있습니다. 오늘날 우리나라 불교계에서 정토신앙이 그다지 폭넓게 받아들여지지 못하는 것도 그 밑바닥에는 이러한 대승비불설론이 미치는 어두운 영향이 있지 않나 싶습니다.

대승경전은 불설이 아니라는 의미로 번역되는 ‘대승비불설’의 입장에서 보면, 정토삼부경은 불설이 아니게 됩니다. 그러면 불설은 무엇일까요? 바로 초기불교 경전입니다. 역사적 실존인물인 석가모니 부처님께서 직접 설하셨기 때문입니다. 한역 아함경(阿含經)이 그것이고, 빨리어 니카야(Nikaya)가 그것입니다. 아함경은 물론, 지금은 니카야도 다 우리말로 번역되어 있습니다.

아함경이나 니카야에 담긴 석가모니 부처님의 말씀은 우리 불자들이 의지하고 살아가야 할 성스러운 말씀입니다. 이 점은 분명합니다. 이 점을 부인한다면, 그 사람은 결코 부처님제자라고 할 수 없습니다. 저는 이 사실을 분명히 한 바탕 위에서, 지금까지 불교학의 상식처럼 되어 있는 한 이야기에 다른 견해를 제시하고자 합니다.

그것은 바로 원음(原音)에 관한 것입니다. 흔히 불자들은 말합니다. “부처님의 원음으로 돌아가야 한다”고 말입니다. 그런데 그분들이 가리키는 ‘원음’은 무엇일까요? 바로 아함경, 니카야입니다. 정말 그럴까요? 우리는 ‘원음’을 이렇게밖에 이해할 수 없는 것일까요? 저는 이미 저서 『불교해석학연구』(에 실린 마지막 논문, 「일음교(一音教)와 자기철학의 글쓰기」)에서, 그러한 원음 이해가 잘못임을 지적하고서 새로운 원음 이해를 제시하였습니다.

만약 초기경전만이 원음이라고 본다면, 석가모니 부처님이 설하지 않았다고 하는 대승경전은 원음이 아니게 될 것입니다. 그것이 첫 번째 문제점입니다. 정토삼부경을 비롯한 대승경전이 불신을 받거나 평가절하되는 이유도 바로 그러한 원음 이해

때문입니다.

두 번째 문제점은 그렇게 경전의 말씀에서 원음을 찾게 된다면, 그것은 불교를 교종(敎宗)으로만 국한하고 말 위험이 있게 됩니다. ‘교종’이라고 할 때, ‘교’는 바로 언어문자입니다. 여러분은 어떻습니까? 불교가 언어 문자에만 있다, 라고 한다면 어떻습니까? 동의할 수 있습니까? 이 물음에 동의할 수 없는 분은, 이제 비록 역사적 실존인물인 석가모니 부처님이 설하신 초기경전이라 하더라도, 그것이 곧 원음이라는 식의 이해를 받아들일 수 없게 될 것입니다.

불교는 결코 언어 문자에만 있지 않기 때문입니다. 언어문자 이전에 ‘그 무엇’이 있습니다. 제게 있어서 원음은 석가모니 부처님의 언어가 아닙니다. 그 언어 이전의 깨달음이 원음입니다. 이렇게 볼 때, 불교는 비로소 교종으로 국한되지 않고 그 이전에 선종(禪宗)을 놓게 됩니다.

제가 지금 선종과 교종을 말씀드리고 있는데, 선종은 종교경험이라 할 수 있을 것이며 교종은 종교경험에 대한 해석이라 할 수 있을 것입니다. 그러므로 저는 아함경, 니카야의 형태로 남아서 우리에게 전해지는 초기경전(이 편집이나 전승 과정에서 아무런 문제가 설사 전혀 없다고 하더라도)은 원음이 아니라, 원음에 대한 해석으로 봅니다.

저는 이렇게 봅니다. 그러므로 원음은 체험이고 깨달음입니다. 이는 사실, 우리가 알 수 없습니다. 석가모니 부처님만이 알 수 있습니다. 우리 역시 깨닫지 않는 한, 그것은 알 수 없습니다. 설사 우리가 깨달았다고 하더라도 제3자에게 또 전할 수는 없습니다.

이러한 저의 원음 이해는 선종적 맥락에서 이루어지는 것이라 볼 수 있습니다. 그런데 진정으로 불교가 불교다운 것은, 즉 다른 종교나 철학과 다른 것은 어쩌면 이렇게 언어문자에서 원음을 찾지 않기 때문은 아닐까요? 그것을 우리는 또 얼마나 자랑해왔는지요?

그런데 그런 자랑을 하면서도, 한편으로는 원음을 초기경전이라고 본다면 어떻게 되겠습니까? 그러므로 우리는 석가모니 부처님의 원음에 대해서는 “모른다”고 할 수밖에 없습니다. 저는 원음을, 수학의 미지수처럼 모른다는 뜻에서 ‘X’라고 표현합니다. 그리고 지금까지 원음이라고 해왔던 초기경전의 가르침 역시, 석가모니 부처님 스스로에 의한 원음 해석이라고 봅니다. 원음 자체가 아니라 원음에 대한 해석이라는 의미에서 ‘X’에는 어떤 한정이 붙을 수밖에 없습니다.

그것을 저는 숫자로 표현해 보았습니다. 예를 들면, ‘X1’이라고 해 볼 수 있겠습니다. 그러니까 흔히 학자들이 석가모니 부처님께서 깨달으신 내용을 ‘연기’라느니 ‘중도’라느니 ‘사성제’라느니 하고 있지만, 저는 동의하지 않습니다. 그런 것들은 바로 깨달음의 내용이 아니라 깨달음에 대한 해석이지요. 혹은 당신이 깨치신 그런 깨달음으로 우리 중생들이 나아갈 수 있도록 제시해 준 길(방법론)이라고 보아야 할 것입니다.

그런데 이러한 원음 ‘X’를 보신 분은, 깨치신 분은 정녕 다만 한 분, 역사적 실존

이 인정되는 석가모니 부처님 한 분밖에 안 계셨을까요? 저는 “그렇지 않다”고 대답하는 것이 믿음이라 봅니다.(이 믿음이 없다면 불교학은 성립불가능한 것 아닐까요.) 그 뒤에 대승경전을 실제로 제작하신 분들 역시 원음 ‘X’를 보았을 수 있다고 봅니다. 그러므로 예를 들면, 대승경전 중에서도 정토삼부경의 저자들은 원음 ‘X’를 보고서는, 그에 대한 해석으로 ‘X10’을 말했다고 볼 수 있다는 것입니다. 그리고 그 ‘X10’이 정토삼부경에 들어가 있는 것으로 저는 봅니다.

그렇다고 해서 불교경전을 포함한 모든 불교문헌에는 원음을 본 견자(見者)들의 해석만이 들어가 있느냐? 그것은 아닙니다. 그러한 해석이 이루어지던 당시의 시공간적 맥락이나, 그 해석을 들을 사람이 놓여있는 시공간적 맥락이나 역량, 즉 근기(根機)에 대한 배려가 들어있다는 것입니다. 이 맥락이나 근기를 저는 ‘C(ontext)’고 부릅니다.

그러므로 결국, 불교경전 내지 불교문헌은 “ $S_n = X_n + C_n$ ”이라고 할 수 있을 것입니다. 예를 들어서 초기경전이 “ $S_1 = X_1 + C_1$ ”이라고 하고, 정토삼부경이 “ $S_{10} = X_{10} + C_{10}$ ”이라 해 봅시다. 그러면 어떻게 될까요? 초기경전이나 대승경전이나 모두 원음 ‘X’에 대한 해석인데, 그 양자에는 공히 해석된 형태로 원음 ‘X’가 다 들어있습니다. 이런 점에서 그 양자는 한 목소리라고 할 수 있습니다.

불교를 이렇게 보는 이해방식을 일음교(一音敎)라고 합니다. 초기불교와 정토불교가 다 일음입니다. 이렇게 볼 수 있다면, 초기경전과 대승경전은 선택적이지도 않고 모순적이지도 않습니다. 서로 대립하거나 싸울 일이 없습니다.

이러한 이야기를 저는 「초기경전과 대승경전의 화쟁론(話諍論)」(『보조사상』 제34집)에서 논의한 바 있습니다. 이 길이 초기경전도 살고, 대승경전도 사는 길이라 봅니다. 이런 식으로 대승경전을 이해할 수 있다면, 정토신앙을 보는 눈 역시 달라질 수 있을 것입니다.

나무아미타불(『편지』 제1권 17. 2017년 10월 15일)

## 초기불교와 정토불교

이제까지 저는 몇 통의 편지에서, 과연 극락을 어떻게 생각하는 것이 좋을까 말씀드려왔습니다. 그 문제가 현대인들에게 정토신앙을 갖지 못하도록 하는 벽이라고 생각해서입니다. 『나무아미타불』의 저자 야나기 무네요시(柳宗悅) 역시 그 책의 ‘사문 법장’에서 다음과 같은 문제를 제기합니다.

“여기서 자주 질문을 받는다. 법장보살은 가공의 인물이 아닌가? 그런 보살을 묘사하는 것이 어떤 의미가 있는가? 그저 비유에 지나지 않는다면, 미타라 하고 정토라 하는 것이 무슨 확실성이 있는가? 이 이야기를 어떻게 이해하면 좋을까?”(91쪽)

이 물음에 대한 대답은 여래장, 불성사상의 입장에서 이루어졌음을 앞의 편지에서 살펴본 일이 있습니다. 현실의 ‘역사’보다는, 그 현실의 역사 뒤에서 존재하면서 작용하는 ‘법’이 더욱 진실하다는 이야기였습니다.

그런데 이 이야기를 하면서 야나기 무네요시는 우리의 사색을 요구하는 또 다른 힌트를 하나 더 제시합니다. “다만 상식에 머무르지 말고 조금 더 깊게 파고들면 어떨까”(92쪽)라고 전제한 뒤, 일본불교에 기초를 쌓았다고 평가되는 쇼토쿠(聖德) 태자의 말을 하나 인용합니다. “이 세상일은 헛되고 임시적이며, 오직 부처만이 참되다(世間虛假, 唯佛是眞)”(92쪽)라는 말입니다.

이 말에 뒤이어, 야나기 무네요시는 여래장, 불성사상으로 언급을 옮겨갑니다. 그 역시 타당한 논리라고 생각합니다만, 저는 석가모니 부처님의 가르침이라고 하는 초기불교와 관련지어서 좀 더 사색해 보고자 합니다. ‘세간허가’라는 말이야말로, 석가모니 부처님의 가르침에서 핵심적으로 이야기되는 삼법인(三法印)과 다르지 않다고 생각해서입니다. 초기불교 경전에 보면 다음과 같은 대화가 나옵니다.

“색(色)은 무상한가, 무상하지 않는가?”

“무상합니다.”

“무상한 것은 괴로운가, 괴롭지 않는가?”

“괴롭습니다.”

“그렇다면 무상하고 괴로운 것에서 나라고 할 만한 것이 있는가, 없는가?”

“없습니다.”

이러한 질문은 색 만이 아니라, 다시 수(受), 상(想), 행(行), 식(識)에 대해서도 물어집니다. 그리고 똑같은 대답이 주어집니다. 여기서 말하는 무상하고, 괴롭고, 나라고 할 만한 것이 없다는 것(무아)을 삼법인이라고 하는 것 아닙니까. 법인이라는 것은, 이렇게 말하는 것은 확실히 부처님 가르침이라는 뜻입니다.

무상, 고, 무아라는 삼법인은 무상으로부터 시작하여 고를 거쳐서 마침내는 무아로 모아집니다. 그런데 이 무아를 대승불교에서는 무엇이라 말할까요? 공(空)입니다. 무아가 곧 공이며, 공이 곧 무아입니다. 『금강경』의 경우에는, 비록 ‘공’이라는 단어는 나오지 않습니다만, 무아를 말하는 초기불교를 동어반복하고 있다는 점에서는 마찬가지로입니다. 무아라는 말은 안 나오지만, 무상(無相)이라는 말은 나오기 때문입니다.

『금강경』에 보면, 아상(我相), 인상(人相), 중생상(衆生相), 수자상(壽者相)이라는 말이 나오지만, 모두 사실은 다 동의어입니다. 같은 개념을 가리키는 다른 말일 뿐입니다. 영원히 존재하는 ‘나’라고 할 만한 것을 아상, 인상, 중생상, 수자상이라고 다르게 말한 것뿐입니다. 말하는 사람들에 따라서 말입니다. 그러므로 그러한 네 가지 상이 다 없다고 하는 무상(無相)이라는 것은 바로 무아라는 말이 됩니다.

이쯤 되면 손들고 질문하는 분이 나타납니다. 아니, 어찌면 우리 모두 그렇게 의문을 갖게 될 것입니다. 무아라니? 내가 없다니? 그럼 지금 이 글을 쓰는 나는 누구이며, 이 글을 읽는 독자는 또 누구라는 말인가? 이렇게 말입니다. 그렇습니다. 글을 쓰는 저도 존재하고, 글을 읽으시는 독자분도 존재하는 것입니다. 이렇게 말할 수 있겠습니까.

그런데 불교는 무엇인가 하면, 바로 우리가 소박하게 생각해서 존재한다고 믿는 ‘나’라든가, ‘세계’라든가 하는 것은 ‘없다’고 말하는 것이 불교입니다. 그래서 불교는 이해하기도 어렵고, 믿기도 어렵다는 것입니다. 존재하는 것을 존재하지 않는다고 말하니 말입니다. 그러면 어떻게 해서 불교는 그렇게 존재하는 나를 존재하지 않는다고 말하는 것일까요? 이 물음에 대한 대답은 다시 우리로 하여금 앞에서 인용한 부처님의 질문, 즉 초기불교의 가르침(『잡아함경』)으로 돌아가게 합니다.

무상, 고, 그리고 무아라는 삼법인의 관점에서 보면, 정말 없는 것은 무엇일까요? 바로 우리 자신입니다. 그리고 우리가 터를 잡고 살아가는 이 지구이고, 이 사바세계입니다. 이 점을 쇼토쿠태자는 “세간허가”라고 말한 것입니다. 세간은 헛되고 임시적이라고 말입니다.

그런데 이 말씀은 우리에게 이렇게 질문하고 있습니다. 어찌면 우리가 극락과 같은 세계, 즉 정토삼부경에서 이야기로서 존재하는 세계를 다만 이야기라고만 말하고 마는 이유가 정작으로 우리 자신은 확실히 존재하며, 이 사바세계는 확실히 존재한다고 믿고 있기 때문일 것이라는 점입니다.

나 자신이 무상하다는 것은 나 자신을 구성하는 다섯 가지 범주(오온/五蘊)가 하나하나 다 무상하다는 것으로 증명하고자 하였습니다. 『잡아함경』에서 부처님의 설법이 그러하였습니다. 이 이야기는 다시 대승불교에 오면, 가장 단적으로 『반야심경』에서는 “다섯 가지 범주가 다 공하다(五蘊皆空)”라고 하셨던 것입니다.

석가모니 부처님의 가르침이 초기불교라고 하고 그 핵심이 무아라고 하며, 대승경전(특히 반야부경전)에서도 그러한 입장이 반복된다고 한다면, 우리는 초기불교와 대승불교(반야부)는 일음(一音)이라고 할 수 있을 것입니다. 이른바 ‘일음교’라는 관점이 그것입니다.

이런 맥락에서 본다면, 이제 우리는 적어도 현실적으로 우리가 우리의 존재와 사바세계의 존재를 어느 정도 존재하지 않는다고 알거나 느끼는 것과는 무관하게, 그렇게 이야기하는 것이야말로 ‘불교적인 너무나 불교적’인 입장임을 이해할 수 있을 것입니다. 그리고 우리가 이렇게 ‘불교적인 너무나 불교적인’인 입장에 설 수 있다면, 즉 우리 자신은 존재하지 않으며(人無我/我空) 우리 자신을 신고 있는 이 세계도 존재하지 않는다(法無我/法空)고 인식할 수 있다면, 어떻게 될까요?

세간이 헛되고 임시적인 것이라 인식할 수 있다면, 저 정토삼부경에 나오는 것과 같은 극락세계는 오히려 존재한다고, 그러한 이야기만이 오히려 영원할 수 있다고 느낄 수 있는 것은 아닐까요? 쇼투쿠 태자가 말한 ‘유불시진(唯佛是眞)’이 그런 뜻이라 생각됩니다. 이리하여, 드디어, 저는 안심하고 정토문의 불교를 받아들일 수 있었습니다. 있게 되었습니다.

나무아미타불(『편지』 제1권 18. 2017년 10월 22일)

## ‘고대 인도철학’과 ‘근현대 인도사상’의 순환

‘근현대 인도사상’은 커리큘럼 개편에 따라 2013학년도부터 개설된 과목입니다. 2013년과 2018년도 봄학기에는 각각 연구년으로 인해 다른 선생님께 위탁하였으나, 줄곧 제가 담당해 왔습니다.

저의 법적(法的)인 전공 - 대학에서 교수를 초빙할 때 공고된 전공 - 은 ‘고대 인도철학’입니다. 언뜻 보기에는 ‘고대 인도철학’과 ‘근현대 인도사상’ 사이에 상당한 먼 거리가 있는 것처럼 느껴질 수도 있을 것입니다. 그렇습니다. 그것이 상식(常識)입니다.

### 고대와 인도의 순환

그러한 상식적 이해의 허를 찌르는 것이 인도철학의 역사입니다. 인도에서는 고대와 근현대가 바로 맞닿아 있습니다.

적어도 그 범위를, 즉 지금 여기서 문제 삼고자 하는 인도철학의 범위를 힌두철학으로만 한정한다면 그렇다는 것입니다. 이는 시대구분에 관한 이야기이기도 합니다. “고대 → 중세 → 근대 → 현대”로 전개된다고 보는 것이 일반적 시대 구분입니다. 이러한 시각에서 볼 때, 고대와 근현대가 중세를 건너뛰어서 만난다는 것 자체가 매우 특이한(?) 사례일 것입니다.

그렇지만 힌두철학의 역사는 그렇지 않습니다. 그 이유는 인도철학의 한 특성으로 널리 이야기되는 것 중에 “주석적”이라거나 “해석학적”이라는 측면이 거론됩니다. 특히 서양철학의 전통과는 달리, 인도철학은, 고대의 철학적 텍스트에 대해 주석을 달거나 해석을 시도함으로써 후대의 철학이 전개되는 형식으로 발전해 왔습니다. 그러니까, 가장 오래된 철학적 텍스트로 『베다』가 있고, 이에 대한(종교적/제의적) 주석서로서 『브라흐마나』가 등장하고, 철학적 주석서로서는 『아란야카』나 『우파니샤드』가 등장합니다.

이러한 주석적 특징은 학과가 형성되는 과정에서도 확인할 수 있습니다. 예컨대 베단타학과의 3대 소의경전(所依經典)은 『우파니샤드』, 『바가바드기타』, 그리고 『브라마 수트라』입니다. 베단타학과의 철학자들은 이 3대 소의경전에 대한 주석

서를 쓰는 형식으로 자기철학을 제시했던 것입니다.

이러한 주석적이고도 해석학적인 특징은 근현대에 이르기까지 이어집니다. 즉 근현대 인도사상가들도 자신들의 철학적 행위를 고대의 텍스트에 대한 주석이나 해석, 혹은 강의를 통해서 행하게 됩니다. 대표적인 인물로 “베다로 돌아가자”라고 주장하면서 **베다를 주석했던** 힌두교 개혁운동 단체 아리아 사마즈(Arya Samaj)의 창시자 **다야난다 사라스와티(Dayananda Sarasvati, 1824 -1883)**와, “우파니샤드로 돌아가자”고 외치며 힌두교 개혁 모임 브라마 사마즈(Brahma Samaj)를 창설했던 **람 모한 로이(Ram Mohan Roy, 1772-1833)**를 예로 들 수 있을 것입니다. 그리고 『바가바드기타』를 주석했던 **틸락(B.G.Tilak/Lokmanya Tilak, 1856-1920)**과 **간디(M.Gandhi, 1869-1948)**, **비베카난다(S.Vivekananda, 1863-1902)** 등이 있습니다. **오로빈도(Aurobindo Ghose, 1872-1950)**는 그 3대 소의경전 전체를 다 주석하였습니다.

그러니까 고대는 근현대 속에 들어와 있고, 근현대는 저 고대로부터 시작된 것입니다. 저의 경우 법적 전공이 “고대 인도철학”이라고 말씀드렸습시다만, 좀 더 세부적으로 말씀드리면 『바가바드기타』 연구를 주로 해오고 있습니다. 『바가바드기타』는 대략 기원전 2세기에서 기원후 4세기 사이에 성립된 것으로 추정되는 『마하바라타』의 일부(제6권의 일부)입니다. 그러니까 『바가바드기타』를 공부하는 것은 곧 ‘고대인도철학’을 공부하는 것입니다.

그런데 『바가바드기타』를 본문 그 자체만을 놓고서 이해하는 것은 아닙니다. 그 역시 하나의 방법론으로는 시도할 수 있을지는 모르지만, 실제로 고전은 후대의 주석가들의 이해를 참조하면서 읽을 수밖에 없습니다. 『바가바드기타』에 대한 상카라(Saṅkara, 700-750경)의 주석서를 참조하는 것으로 그친다면, 그것은 ‘고대’인도철학으로 한정되고 말 것입니다. 그렇지만 라마누자(Rāmānuja, 1017 -1137)와 마드바(Madhva, 1199-1276)의 주석서로 오면 ‘중세’ 인도철학으로 그 범위가 확장됩니다.

그 주석의 전통, 즉 ‘기타해석학(Gītā-Hermeneutics)’의 전통은 근현대에까지 이어진다는 점을 앞에서 말씀드렸습니다. 틸락, 간디, 오로빈도, 비베카난다, 비노바 바베(Vinoba Bhave, 1895-1982) 등의 주석서를 통해서 『바가바드기타』를 읽는다면 어느덧 나의 공부는 ‘근현대’ 인도철학까지 넘어오게 됩니다. 이러한 과정에서 저는 지난 15년의 세월 동안, 뒤의 부록(「근현대 인도사상에 대한 저자의 논문목록」)에 정리해 둔 바와 같이 ‘근현대 인도사상’의 범위에 들어갈 수 있는 논문을 9편 발표했습니다.

요컨대 『바가바드기타』라는 힌두교 성전을 공부해 온 저에게는 ‘고대 인도철학’의 공부가 곧 ‘근현대 인도사상’의 공부였습니다. 이 점은 아무리 강조해도 지나치지 않습니다.

## 사상, 철학과 사회의 만남

2013년의 커리큘럼 개편 때 ‘근현대 인도사상’이라는 강좌가 새로 생겼다고 앞서 말씀드렸습니다만 그 과목이 갑자기 땅속에서 난데없이 솟아난 것은 아닙니다. 워딩 그대로의 이름은 처음이지만, 그 전사(前史)가 없지는 않습니다. 오랜 동안 ‘근현대 인도철학’이라는 과목이 있었습니다.

그렇습니다. ‘철학’을 ‘사상’으로 바꾼 것입니다. 이는 과목을 담당할 저의 요청에 의한 것입니다. 그러면 도대체, 왜 ‘철학’이 아니라 ‘사상’이어야 했을까요? 물론, 종래와 같이 ‘철학’이라고 해서 안 될 일은 없습니다만 ‘철학’이라고 했을 때, 아무래도 철학을 위주로 강의하게 되겠지요. 바로 그것입니다. 저는 ‘철학’이 아니라 ‘사상’을 이야기하고 싶었던 것입니다.

아니, 그보다는 적어도 ‘근현대’를 이야기할 때는 ‘철학’보다는 ‘사상’이라고 하는 것이 더 적절하다고 생각되어서입니다. 여기서 문제가 되는 것은, ‘철학’과 ‘사상’의 차이입니다. 이 둘 사이의 경계는 정말 애매합니다. 이 둘은 의외로 예민하게 구별되지 않고 쓰는 경우가 많습니다. 제 경우에도 그랬습니다. 박사학위 논문에서만 하더라도 별 의식이 없이, ‘사상사(思想史)’라는 말을 예사로 썼습니다. 그렇지만 나중에 알고 보니(이 앞에는 김용옥, 『신춘향년』의 영향이 있었습니다.), 그것은 ‘철학사’라는 말을 써야 했던 것입니다. 한 사람의 머릿속에서 이루어지는 생각의 역사, 관념의 역사만을 이야기할 때는 ‘철학사’라고 해야 하는 것입니다. 종교의 교리사도 대개는 ‘철학사’라고 해야 합니다.

굳이 ‘사상’이라거나, ‘사상사’라는 말을 쓰려고 한다면 한 철학자의 머릿속을 지나가는 생각이나 관념만이 아니라 그 철학자가 놓여 있는, 혹은 그 철학자가 살아 가고 있는 사회적 상황을 고려하면서 그 철학자의 철학을 말할 때입니다. 쉽게 말하면, 사상은 ‘사회 속의 철학’입니다. 이때 ‘사회’라는 말은 역사적 시간과 풍토(風土)적 공간을 아우르는 말입니다. 말하자면 시공간을 일컬어 ‘사회’라고 한 것입니다. 어떤 하나의 철학이 등장하는 시공(時空)적 맥락을 컨텍스트(context)라고 할 때, 그러한 컨텍스트가 반영된 철학(text)을 우리는 ‘사상’이라고 불러서 컨텍스트가 반영되지 않은 ‘철학’과 구별하자는 것입니다.

예를 들면, 동일한 『바가바드기타』라는 텍스트를 해석할 때에도 고대의 샹카라의 주석서와 근대의 간디의 주석서는 다릅니다. 샹카라의 주석서 안에는 그가 살았던 시대적 상황, 그 시대의 과제나 고민이 거의 들어 있지 않습니다. 철저히 힌두교의 교리사 속에서 텍스트를 논의하고 있습니다. 즉 “철학”입니다. 그러나 간디의 주석서에서는 영국 제국주의 지배하의 시대적 상황이 투영되어 있습니다. 영국 제국주의 지배자들을 어떻게 쫓아낼 것인가? 폭력저항으로, 아니면 비폭력저항으로? 이런 고뇌와 시대적 과제를 텍스트의 주석 안으로 끌어들이어서 해결하고자 합니다. 시대의 고뇌를 텍스트 속에 묻고자 합니다. 이러한 과정에서 우러난 간디의 철학은, ‘철학’이라기보다는 ‘사상’이라고 보는 것이 맞겠습니다.

상카라의 고대와는 달리, 근현대의 경우에는 이러한 고뇌를 하지 않을 수 없습니다. 그러므로 근현대의 '사상' 안에는 근현대 인도의 역사와 사회상황 등이 반영되어 있습니다. 그러니까 제가 근현대 인도 '철학'이 아니라 근현대 인도 '사상'을 이야기하고자 하는 것은, 바로 근현대 인도의 사회와 역사 안에서 인도철학을 고민하고, 생각해 보자는 것입니다.

그리고 그것을 통해서 얻어지는 근현대 '인도'사상은, 종래 우리는 그 점을 흔히 간과해 왔습니다만, 근현대 '중국'사상이나 근현대 '일본'사상, 혹은 근현대 '한국'사상과도 맥락이 이어지는 이야기가 많다는 점을 느끼게 될 것입니다. 왜냐하면 동아시아이든, 남아시아이든 근현대의 문체적 상황은 거의 동일했기 때문입니다. 다만 일찍이 서양 근대화를 수용했던 일본은, 다른 아시아 국가를 침략했다는 점에서 차이가 있습니다. 우리뿐만 아니라 인도, 중국, 그리고 여타 아시아 국가들은 여전히 제국주의적 상황 속에서 공히 고행길을 걸어왔던 것입니다.

## 근현대 인도사상의 최대 쟁점은?

이제 마지막으로 '근현대 인도사상'을 논할 때 최대 쟁점은 무엇인지 살펴보기로 하겠습니다. 이는 곧 '인도'는 무엇인가, 라는 가장 근본적인 질문으로 우리를 돌아 가게 합니다. 인도는 무엇일까요? "인도"라고 했을 때, 우리는 무엇을 떠올릴까요? 많은 사람들은 '인도'라고 하면, 거의 '힌두교'를 떠올릴 것입니다. 소를 숭배한다든지, 강에서 목욕을 함으로써 죄를 씻고자 한다든지 하는 것을 떠올린다면 그 역시 '힌두교'를 떠올리는 것입니다.

우리가 좀 더 깊이 생각하지 않는다면, 우리에게 '인도'는 언뜻 '인도=힌두교의 나라', 그렇게 다가오기 쉽습니다. 그러나 그러한 생각은 타당하지도 않고, 다소 위험하기조차 한 생각입니다. 왜냐하면 인도는 결코 힌두교도만의 국가가 아니기 때문입니다. 인도는 힌두들만의 국가도 아니고, 힌두교가 국교로서 정해져 있는 신정(神政)국가도 아닙니다.

인도는 문화, 인종, 언어, 풍토 등 여러 면에서 다양성을 가진 나라입니다만 종교적으로도 마찬가지입니다. 물론 국민 절대다수(80% 내외)가 힌두교도들이기는 하지만, 1억 이상이 신앙하는 이슬람교를 비롯하여 기독교(구교, 신교), 자이나교, 시크교, 조로아스터교, 바하이교, 불교 ... 등 다양한 종교를 믿는 사람들이 모여서 살아가는 나라입니다.

그런데 말입니다. 만약 그러한 다(多)종교의 나라인 '인도'를 "오직 힌두교도만의 나라여야 한다."라고 주장한다면 어떻게 될까요? 단순히 말로 주장하거나 믿는 것을 넘어서서 폭력적인 행동양태를 취하거나, 정치적인 힘을 빌어서 그러한 이념('사상'이라는 말에는 이 '이념'이라는 말 역시 내포되어 있습니다)을 구현하고자 물리력을 동원한다면 어떻게 될까요?

불행히도 근현대 인도의 역사는, 현실은 그랬습니다. 영국제국주의 지배 아래에서, 1920년대부터 “인도 = 오직 힌두만의 나라”라는 관념이 싹을 틔웠고 자랐습니다. 이러한 힌두지상(至上)주의적 생각을 힌두트바(Hindutva, 영어로는 Hinduness/Hindu nationalism)라고 부릅니다. 힌두트바 운동조직체로서 국민자원봉사대(RSS, Rashtriya Swayamsevak Sangh)가 있고, 그 산하 정당인 인도인민당(BJP, Bharatiya Janata Party)은 2004년에 정권을 내주기까지 10년을 제1당으로서 연립여당(BJP 연대)을 이끌었습니다. 2014년부터는 다시 모디(Modi) 수상이 이끄는 인도인민당 정부가 들어서 있습니다.

제가 인도를 처음 간 것이 1999년 여름방학이었습니다. 그 무렵만 해도, 저 파키스탄 국경의 카슈미르(Kashmir)나 스리나가르 정도가 위험지역으로 알려져 있었을 뿐, 인도 여타 지역은 대체로 안전한 곳이었습니다. 폭탄이 터지고, 테러에 의해서 사람이 희생된다는 것은 생각도 못할 일이었습니다. 하지만 지금은 그 어디고 안전한 곳이 없다고 할 정도가 되었습니다. 언제 어디서고 폭탄이 터질 수 있는 위험한 나라입니다. 맥도날드 들어갈 때 수색을 당하거나 가방을 열어 보여야 하는 것은 이미 오래된 일입니다. 심지어 작년(2018년)에는 델리에서 투숙하러 간 호텔 입구에서 공항 입출국 때처럼 모든 짐과 신체를 검색대 통과해야 하는 경험도 했습니다. 기차역에서 여기저기 총에 실탄을 장전한 경찰을 보는 것은 너무나 흔한 일입니다. 지하철이나 기차역 개찰구에서 짐과 가방은 검색대 통과 절차를 거쳐야 하고, 경우에 따라서는 금속탐지기라든가 몸수색을 당하는 수도 있습니다. “불안한 인도”가 되고 말았습니다.

이 강의(‘근현대 인도사상’)의 중심 주제는 힌두트바입니다. 즉 어떻게 힌두트바가 생겨나게 되었으며, 힌두트바는 인도의 역사나 사상을 어떻게 왜곡해 왔는지, 그리고 그것이 어떻게 하층카스트나 여성들을 억압하는 이데올로기로서 기능해 왔는가를 살펴봄으로써 마침내 힌두트바 극복의 길을 모색해 보고자 하는 것입니다. 그러기 위해서는 힌두트바 이데올로기의 저변에 깔린 힌두철학 자체에 대한 반성까지도 함께 행해져야 함은 말할 나위가 없을 것입니다.

이렇게 되면 ‘근현대’인도사상의 기점은 다시금 ‘중세’로부터 출발해야 할 것입니다. 왜냐하면 인도아대륙에 이슬람 세력이 유입되는 것이 중세이기 때문입니다. 물론 인도 역사에서 ‘중세’를 언제부터 언제까지로 볼 것인가, 또는 그보다 먼저 과연 인도 역사에서 중세라고 구분할 수 있는 시대가 있었던가 하는 근본적인 물음까지 논란이 끊임없는 문제지만, 일단 편의상 이슬람 유입으로부터 영국제국주의 침략 이전까지를 ‘중세’로 상정하기로 하겠습니다. 그리고 인도아대륙의 이슬람 유입으로 힌두교와 이슬람교는 어떤 관계에 있었으며, 두 종교 간의 융합 노력에 대해 살펴보겠습니다 [그 한 예가 시크교의 탄생이고, 그 전에 카비르(Kabir, 15세기)가 있었습니다.] 이러한 점으로부터 출발해서 근대에 들어와서 영국제국주의의 분리통치 정책은 어떻게 힌두와 이슬람을 서로 배척하게 했으며, 마침내 분리 독립하게 했던가? 이 과정에서 ‘근현대 인도사상’은 어떻게 전개되어 왔을까? 이러한 내용들을 이

수업에서 다룰 범위가 될 것입니다. 그러나 솔직히 이 모든 주제를 다 다루기에는 저 자신의 공부도 아직 너무나 미약합니다. 다만 앞으로 그런 방향으로 관심을 기울여야겠다는 말을 할 수 있을 뿐입니다.

그래서 힌두트바를 중심으로 하는 ‘근현대 인도사상’의 문제를 다루고 있는 책을 소개하겠습니다. 가장 적절한 교재로 일단 두 권의 책이 떠오릅니다. 그 하나는 크리쉬난(O.N.Krishnan)의 『힌두교냐 불교냐 *Hindutva or Dhammatva*』이고, 다른 하나는 아마르티아 센(Amartya Sen)의 『논쟁하기 좋아하는 인도인 *The Argumentative Indian*』 (한국어 번역 제목은 『아마르타아 센의 살아있는 인도』)입니다. 둘 다 힌두트바 비판의 논조가 절절하지만 전자가 훨씬 더 깊이 ‘철학’적이려면, 후자는 보다 폭넓게 ‘사상’적이라 하겠습니다. 그만큼 후자는 인도의 문화나 근현대의 역사적 정황을 많이 언급하고 있으며, 그 안에서 힌두트바를 비판하면서 그 극복을 모색합니다.

(2018년 12월 27일)

## 무엇이 진정한 자치인가

--- 간디 지음, 안찬수 옮김 『힌두 스와라지』(강, 2002)를 읽고 ---

### 간디 읽기의 불편함

『힌두 스와라지 *Hindu Swaraj*』는 간디가 구상한 독립 인도의 건국방법론이다. 방략(方略)이나 책략(策略)류의 글이라 할 만하다. 그렇다고 해서 제갈공명이 출사표 썼듯이 일방적으로 주의 주장을 토로한 글은 아니다. ‘독자’를 내세워서 질문케 하고, 그에 대하여 간디는 ‘편집자’로 등장하는 문답/토론 구조를 이루고 있다. 이 질문들 중에는 실제로 간디에게 던져졌던 물음들도 포함되어 있었다 하니 『힌두 스와라지』는 인도의 독립방법론을 둘러싼 노선에 대한 토론집이라고 할 수 있다. 일단 ‘스와라지’(시종 ‘자치’로 번역되어 있다)의 의미를 ‘독립’으로 옮기면 바로 그런 책이다.

그렇다. 우리로서는 남다른 감회로 이 책을 읽게 된다. 우리 역시 일제 식민지 치하에서의 고통스런 역사가 있었고 그로부터 벗어나는 과정에서의 수없는 고민과 혈투의 지난 기억이 있기 때문이다. 그러므로 이 책 속의 ‘독자’의 처지는 어느덧 우리의 것이 되고, 간디가 하고 있는 ‘편집자’의 말에 대해 상당한 저항감을 느끼지 않을 수 없게 되고 만다. 일제 치하에서 시도되었던 여러 갈래의 독립운동에 대한 우리의 평가우위 혹은 심정적 지지는 ‘편집자’ 입장, 즉 비폭력보다는 ‘독자’ 입장의 보다 적극적 투쟁 쪽을 향해 있기 때문일 것이다.

인도에서는 간디식의 운동을 주류로 평가하는 데 대해 반발하는 목소리 또한 작지 않다. 인도 독립운동사의 측면에서 보았을 때 일리 있는 반발이라고 생각한다. 진정한 다원주의는 서로 우열을 내세우거나 서열을 매기려 들지 않는 것 아닐까. 나는 이 생각을 폭력운동의 노선을 취했던 오로빈도(Aurobindo Ghosh, 1872~1950)를 통해 배웠다.

우리의 독립운동에 대한 인식에서 볼 때 간디는 매우 위험할 수도 있는 인물이다. 감히 그는 “영국은 인도를 취한 적이 없습니다. 우리가 인도를 영국에 넘겨준 것”(54쪽)이라 말하고, 자치를 말하고, 청원을 말하고 있기 때문이다. 자기책임, 자치, 청원, 그리고 비폭력과 같은 개념들은 우리 독립운동사에서는 모두 굴절된 모습을 띠는 것으로 인식되었기 때문이다. 그같은 선입견으로 이들 언어를 접할 때, 친영파/친일파의 논리가 아닌가, 의혹의 눈초리를 받을 수도 있기 때문이다. 그런 배경에서 『힌두 스와라지』를 읽는 동안 내내 어찌면 고통스런 내적 싸움을 계속해야 할지도 모른다.

## ‘스와라지’에 담긴 뜻

이제 본격적으로 『힌두 스와라지』를 읽어 보자. 왜 간디에게 스와라지는 ‘독립’과 동의어가 아닌가? 그는 어째서 "영국인의 축출을 우리의 목표로 삼을 필요가 없다(104쪽)고 말하고 있는가? 문제는 영국이 아니라, 서구 현대문명이라고 보기 때문이다. 정말, 그는 너무 멀리까지 보고 있다! 영국을 축출하고 나서도 여전히 인도 안에 영국에 의해 씨 뿌려진 서구 현대문명이 자리하고 있다면 그것은 진정한 스와라지일 수 없다는 것이다.

당신은 호랑이는 원치 않지만 호랑이의 본성은 원합니다. 말하자면 당신은 인도를 영국으로 바꾸려고 하는 것입니다. 그리고 인도가 영국이 될 때 그 인도는 힌두스탄이 아니라 잉글리ستان이라 불리게 될 것입니다. 이것은 내가 원하는 스와라지가 아닙니다.(38쪽)

여기서 '호랑이의 본성'이라 비유된 서구 현대문명은 육체적 복지에만 중심을 두고, 도덕(종교)에는 무관심하다. 그래서 서구 현대문명의 수용은 힌두교적 말세라고 할 수 있는 '칼리 유가(kali yuga)'로 진입함을 의미한다(52쪽). 문제는 영국이 아니라 서구 현대문명인 것이다. 그러므로 인도로부터 영국의 축출만을 목적할 것이 아니라, 보다 근본적으로 서구 현대문명을 축출하게 되면 영국은 물러나게 된다는 것이다. 그들이 물러나지 않고 인도에 머물러 있고자 한다면 인도 고대문명을 받아들여서 인도화해야 할 것이다. 그렇게 '인도화된 영국'이라면, 그들과 함께 사는 것도, 그들로부터 지배를 받는 것도 하등 문제될 것이 없다. 그러나 "영국인이 자신들의 문명을 지닌 채로 인도에 남고자 한다면 그들을 위한 자리는 없습니다"(104쪽)라고 간디는 분명히 못 박고 있다.

그렇다면 서구 현대문명이 제시하는 삶의 방식 이외에 어떤 삶의 방식을 대안으로 제시하고 있는가? 간디는 서구 현대문명은 부도덕하지만, 인도 고대문명은 도덕/진리임을 확신하면서 그같은 삶의 원리에 따라 살아가야 한다고 본다. 인도에는 오늘날까지도 법원에 의해서 재판받는 것보다 동네사람들에 의해 재판받는 공화주의적 형태가 존재한다(기 소르망 저/이상빈 옮김 『간디가 온다』 39-42쪽 참조). 그런데 문제는 현실적으로 영국이 인도를 지배하고 있지 않았던가? 어떻게 그들의 지배를 벗어날 수 있던 말인가? 간디는 대답한다.

그들은 이렇게 말합니다. “너희가 그렇게 하지 않으면 벌을 내릴 거야.” 우리가 타락했기 때문에 법이 시키는 대로 하는 것이 우리의 의무이자 종교라고 생각하는 겁니다. 부당한 법을 지키는 것이 인간답지 못하다는 사실을 깨닫는다면 어떤 폭정도 우리를 노예로 만들 수 없습니다. 이것이 자치의 핵심입니다.(134-135쪽)

만약 그의 지배/폭력으로 인해서 우리가 폭력을 사용한다면 "우리가 폭력을 사용한 것처럼 그가 폭력을 사용하는 것도 틀림없이 정당화될 것"(135쪽)이라고 믿는다. 그러나 더욱 중요한 것은 비폭력/수동적 저항이 다만 현실적 전략적 차원에서 나온 것이 아니라는 점이다. 적에 대한 증오 분노 저주가 있다면 비폭력은 불가능해진다. 적마저도 사랑할 수 있는 인간애, 자기희생을 통해서 적을 회심(回心)시킬 수 있다고 하는 인간성에 대한 신뢰가 굳건할 때 비로소 가능한 것이다. 적마저 사랑하고, 적에 대한 폭력을 넘어서고 있기 때문에 우리는 간디를 마하트마(성자)로 추앙하는 것이다.

물론 여기에는 또 하나의 전제가 따른다. 스와라지의 목표가 영국의 축출이 아닌 서구 현대문명의 축출이라고 한 점에서도 이미 암시되어 있듯이, 그는 민족주의를 넘어서고 있다는 점이다. 간디는 민족주의자 아니었던 말인가? 물론 그는 민족주의자다. 영국에 대항하기 위해 그는 힌두를 하나로 묶고 싶어 한다. 여기에 두 가지 장애가 있었다. 첫째는 종교였다. 다종교 사회인 인도를 하나로 통합하려는 논리로써 민족주의 이외의 방법은 없었을 것이다.

힌두교도가 인도에서는 힌두교만 살 수 있다고 믿는다면 그들은 꿈속에서 살고 있는 것입니다. 인도를 자신의 조국으로 생각하는 힌두교도, 이슬람교도, 파시교도(배화교도 --- 인용자), 기독교도는 같은 민족이며 자신들의 이익을 위해서라도 사이좋게 살아야 합니다. 하나의 민족성이 하나의 종교와 동일시 되는 곳은 세계 어디에도 없습니다. 그리고 이것은 인도에서도 마찬가지입니다.(74쪽)

그러나 영국은 집요하게 힌두교와 이슬람교 사이를 파고들었다. 과연 하나의 종교를 믿는 사람들이 다른 종교를 인정하고 공존하는 일이 어떻게 어느 만큼 가능한 것일까? 차라리 불가능한 것은 아닐까? 그만큼 어려운 일이다. 그런데 그는 그것을 가능케 했다. 힌두교도로 태어나 힌두교도로 죽은 그는 이슬람교를 있는 그대로 수용한다. 공존과 화해를 모색했던 것이다. 거기가 바로 그의 열반지(涅槃地)였던 것이다.

민족주의자 간디 앞에 놓인 두 번째 장애는 불가촉천민을 둘러싼 계급 간의 갈등이었다. 이 문제에 있어서도 그는 계급 간 평등을 우선시하는 암베드카르(1891-1956)의 '사회주의'적 방식에 맞서서 '민족주의' 노선을 견지한다.

한편, 간디의 민족주의는 영국에 대항하여 철두철미 민족의 이익만을 고려하지는 않는다는 점에서 민족주의적 관점을 넘어서고 있다고 봐야 할 것이다. 민족주의자면서도 민족주의를 넘어서고 있는 것이다. 인도라는 특수한 컨텍스트를 넘어 세계사적 보편성을 얻고 있는 것도 간디가 민족주의를 넘어설 수 있었기에 가능한 일이었다. 다른 민족까지, 적까지도 사랑하라는 마음으로 삶을 살았던 사람이 아니라 자

타(自他)를 구분한 채 민족주의에만 충실한 지도자였다면 그 민족의 입장에서야 '위대한 지도자'일 수 있었을지 모르겠지만, 속(俗)을 넘어선 성스러움(聖)에까지 이르지 못한 것이다.

#### 인도를 넘어서 세계로

『힌두 스와라지』에서 제시한 간디의 이상은 얼마나 구현되었는가? 영국은 물러갔고 인도는 독립했다. 그러나 힌두교도와 이슬람교도는 서로 대립했고 파키스탄은 분리독립하고 말았다. 얼마 전, 간디의 고향 구자라트에서 힌두교도와 이슬람교도 사이에 충돌이 일어나 약 4백 명이상이 숨졌다는 소식이 있었다. 비폭력의 이념은 더 이상 인도라는 세속국가의 이념이 아닌 지 오래다. 핵무기마저 보유하고 있지 않은가? 그러면 서구 현대문명에 대해서는 어떠한가? 얼마 전까지만 해도 서구화에 가장 강력하게 저항하던 나라, 그래서 가장 매력적이었던 나라 인도는 오늘날 어떠한가? 우리에게 이제 너무 익숙해져 버린 BRICS의 중심에 있는 인도, 텔리 땅속을 내달리는 지하철의 속력으로 하루하루 서구화를 향해 치닫고 있는 발전일로에 있는 신흥개발대국 인디아를 체감하게 되어 있지 않은가? 인도에서 간디주의는 어느 정도인가? 단언컨대 소수다. 정말 비주류가 된 것이다.

물론 현직 정계 인사들이나 갓입문하는 후보자들의 연설 막론하고 언제나 들을 수 있는 한 마디가 있으니 "간디정신을 이어받아"라는 수사적 표현이다. 이는, 지역 구분 또한 없어 보인다. 중앙정계나 동서남북 어느 지방에서 출마한 정치인이거나 거의 천편일률적으로 하는 소리라고 봐도 과언이 아니다. 그러나 현실, 인도사람들은 어찌면 그 넓은 인도땅 방방곡곡에다 그의 동상을 세워준 것으로 할 도리를 다한 것으로 생각하고 있는 듯하다.

인도인들은 그들이 낳은 가장 위대한 두 사람을 추방했다. 붓다와 간디다. 그러나 역설적으로, 그 두 분은 인도라는 지역과 민족주의를 넘어서 보편세계로 나아갈 수 있었던 것이다. 인도에서의 그분들이 받는 푸대접이 슬프지 않은 까닭이다. 인도와 민족을 넘어섰기에 우리의 읽기와 실천이 시작될 수 있었던 것 아니겠는가?

## 카스트의 굴레를 넘어서 불교로

솔직히 말해서 불교가 발원(發源)한 인도에서 부처님의 가르침이 소멸해 버린 것은 불교인에게는 적지 않게 섭섭한 것이 사실입니다. 사실 국수적이고 차별적인 인도문화를 넘어섬으로써 보편적인 세계종교가 되었다는 점에서 그렇게 섭섭할 일도 아니지만 그것이 또 인지상정인가 봅니다. 그런 점에서 우리는 인도에 다시 불교가 부흥할 수 없겠는가 하는 점에 관심을 가져보는 것입니다.

근.현대에 이르러 인도에서 불교의 부흥운동은 다양한 방법으로 진행중입니다. 보드가야(Bodgaya) 등 불교 성지를 중심으로 각국의 불교계에서 투자하여 사찰을 짓고 포교활동을 하거나, 교육봉사나 의료봉사 활동을 통한 외부로부터의 수혈이 활발히 이루어지고 있습니다. 우리나라의 불교인들 역시 그같은 활동에 열심히 참여하고 있는 것으로 알고 있습니다. 그러나 그러한 외부의 지원이나 다른 나라 불교계의 활동이 곧 인도불교의 부흥으로 이어지는 것은 아니라고 봅니다. 인도인들 스스로에 의하여 불교가 다시금 살아날 수 있어야 할 것입니다.

그런데 이와 관련해서는 인도사회의 카스트제도가 걸림돌이 되고 있습니다. 카스트제도는 인도 전통의 관습법으로서 종교에 의해서 정당화되고 권위를 인정받아 오고 있는 것입니다. 그같은 카스트제도가 온존하는 한 인도인들이 힌두교 밖의 종교를 자유롭게 신앙하기란 매우 어려운 것으로 생각됩니다. “인도인은 힌두교도가 되는 것이 아니라 힌두교도로 태어난다”고 말해지는 것도 그같은 까닭에서입니다. 따라서 카스트제도를 용인한 채 불교를 포교하는 것은 불가능한 일이라 생각됩니다. 고타마 붓다가 부인한 카스트 제도를 후세의 불교도들이 인정할 수는 없습니다. 인도에서의 불교부흥운동은 바로 이 문제와 연관되어 있는 것입니다. 실제 불가촉천민 출신인 암베드카르(B.M.Ambedkar, 1891~1956) 박사에 의한 불가촉천민 해방운동과 불교에의 집단적 개종이 있었으므로, 이를 살펴보고자 합니다.

암베드카르는 인도 불교부흥운동의 상징적 인물로 1891년 뭄바이에서 마하르(Mahār) 카스트의 불가촉천민(不可觸賤民)으로 태어났습니다.('불가촉천민'이라는 말 자체가 '차별적 언어'입니다. 간디는 신의 아들이라는 뜻에서 '하리잔/Harijan'이라 불렀고, 정부의 공식문서에서는 '지정카스트/Scheduled Caste'라고 하지만, 그들 스스로는 폄박받는 자라는 뜻에서 '달리트Dalitt'라 부릅니다. 다만, 여기서는 그토록 가혹하게 천시받아 왔음을 나타내는 뜻에서 '불가촉천민'이라는 말을 그대로 쓰고자 합니다.) 불가촉천민은 노예 계급인 수드라(sudra)보다 훨씬 더 낮은 위치에서 인간적인 대접을 받지 못하는 생활을 합니다. 암베드카르는 학교에서 차별을 본격적으로 체험하게 됩니다. 입을 벌리면 교실 공기가 오염된다고 하여 책을 읽지도 질문을 하지도 못하게 하였습니다. 심지어 목이 말라서 수돗가에 가도 물에 손을 댈 수 없게 하였습니다. 그리하여 혼자 마시지도 못하고 하늘을 향해 입을 벌리고 있으면서 누군가 물을 입에 넣어주기를 기다려야 했습니다.(권기현 1988, 147.)

1913년 바로다 번왕(藩王)의 도움으로 암베드카르는 미국으로 유학을 갑니다. 유학을 마치고 돌아와서는 바로다 번왕을 위해 일하는 것을 조건으로 하고 있었습니다. 1916년에 콜롬비아 대학에서 「인도의 재정 ; 역사적 분석적 연구」로 박사학위를 취득하고 다시 영국으로 유학을 갑니다. 이듬해 장학금이 끊어지자 귀국을 하였으며, 1918년부터 봄베이에 있는 시드남대학의 교수로 취임합니다. 1919년에 불가촉천민의 해방을 위해 사회운동에 투신하고 불가촉천민 해방운동의 지도자로 많은 활약을 합니다.

당시의 인도는 영국 제국주의의 지배를 받고 있었습니다. 주지하다시피, 영국으로부터의 해방운동을 진두지휘 이끌었던 지도자는 마하트마 간디였습니다. 그러나, 마하트마 간디와 암베드카르의 입장에는 미묘한 차이가 있었습니다. 마하트마 간디는 “인도의 독립을 위해서는 카스트 제도의 상위 계급에 있는 사람들과의 협조, 모든 인도 민중의 통합이 이루어져야 하며, 그로 인해 영국으로부터의 자치가 이루어질 수 있다.”고 주장했습니다. 불가촉천민 문제에 다소 미온적인 태도를 취했던 것이지요. 그도 그럴 수밖에 없는 것이, 그가 하리잔(신의 아들)이라고 부른 불가촉천민의 해방문제를 우선시하여 전면에 부각시키게 되면 상층 카스트의 힌두들이 외면하여 단결된 힘을 갖지 못하게 될 가능성이 컸기 때문입니다.

그렇지만 이같은 상층 힌두들의 입장과 간디의 노선은 암베드카르의 입장에서는 결코 수용할 수 없는 것이었습니다. 그는 “상위계급에 있는 사람들은 영국으로부터 자치를 요구하기 전에 그들과 종교와 관습을 공유하는 불가촉 천민들에게 사회적 평등을 주어야 한다.”고 주장하였던 것입니다. 양측의 입장 중에서 어느 입장이 당시 인도민중의 과제를 해결하는 데 더 나은 방안이었을까 하는 문제는 지금 우리의 관심사는 아닙니다. 다만 여기서 말씀드리고 싶은 것은, 불가촉천민 해방운동에 앞장 섰던 암베드카르의 입장에서는 힌두교 전통과 그 사회 내에서는 계급해방이 이루어질 수 없으리라는 절망에 빠지게 되었다는 점입니다. 그는 다음과 같이 절망의 심정을 토해 냅니다.

이제까지 수행된 수많은 집회, 시위에 많은 노력과 희생을 하였지만 모든 것은 무익한 것이었다. 이제는 최후의 결단을 내려야 할 때이다. 우리는 힌두사회에 속해 있기 때문에 차별대우를 받고 인간의 권리가 박탈되어 있다. 평등의 권리와 인간으로서 취급받을 수 있는 다른 종교를 갖자. 따라서 힌두교를 떠나자. 나는 힌두로 태어났으나 힌두로서 죽지는 않을 것이다.(권기현 1998, 153.)

이것이 저 유명한 「올라 선언」입니다. 올라(Yeola)라는 지역에서 행했던 선언인데, 실제로 불교로 개종하게 된 것은 많은 세월이 지난 뒤의 일이었습니다. 이렇게 힌두교와의 결별을 준비하는 동안 또 하나의 상징적인 사건을 저지르게 됩니다. 바로 힌두교의 법(dharma)으로 사회와 가정생활의 양식을 규정한 법전인 『마누법전』을 불태우게 된 것입니다. 1927년 12월 25일의 일입니다. 이에 대해서는 다음과

같은 평가가 전해옵니다.

이러한 행동은 아집에 빠져 변화를 거부하며 오로지 관습에만 매달리는 악랄하고 이기적인 집단에 대한 반격으로서는 루터의 종교개혁 이후 가장 충격적인 것이었다. 그러므로 1927년 12월 25일은 인도 역사에 특별히 붉은 글씨로 기록되어야 한다. 이 날은 암베드카르가 수많은 인도인들의 삶을 규제하는 힌두법전의 개정을 요구하면서 케케묵은 문서를 불태워 버린 날이기 때문이다.(디와찬드 아히르 2005, 82~83.)

그리고 마침내 1956년 10월 14일, 암베드카르는 나뭇뿌르(Nagpur)에서 개종을 위한 수계식을 거행합니다. 40만명의 불가촉천민이 바라보는 앞에서 삼귀의와 오계를 받고, 22가지의 서원을 세웁니다. 그런 뒤에 바로 그는 스스로 수계사(授戒師)가 됨으로써 운집한 40만의 불가촉천민에게 계를 주어서 집단적으로 개종시킵니다.

나는 옛종교와 불평등한 사회를 버리고 새롭게 태어났다. 이제 힌두의 어떠한 신도 믿지 않을 것이며, 권화(權化)도 믿지 않는다. 조령제(祖靈祭)도 거행치 않을 것이며, 나는 차후로는 팔정도를 따를 것이다. 나와 함께 불교도가 되고자 하는 사람은 일어서라.(권기현 1998, 178)

그렇다면, 암베드카르가 불교에서 본 것은 무엇일까요? 바로 법(Dhamma)입니다. 불교에의 귀의 역시 법에 대한 귀의였습니다. 이러한 그의 생각은 『붓다와 그의 담마』라는 책을 통해서 전해지고 있으며, 이는 그의 사후에도 계속된 신불교운동의 교과서가 되고 있습니다. 그가 생각하는 법은 부처님의 가르침에 따른 인간의 사회적 윤리로서 받아들이고 있으며, 종교도 만인이 공유할 수 있는 정지(正知)를 전파하는 이성적 학문의 세계처럼 되어야 함을 보여줍니다. 즉 그는 불교를 평등주의의 가르침으로 보고 있는 것입니다. 사회학적 측면에서의 불교해석이라 할 수 있을 것 같습니다.

물론, 그의 불교에 대한 재해석이 과연 불교 그 자체의 틀을 어느만큼 존중하고 있으며 어느만큼 깨뜨리고 있는가 하는 점은 다시 검토되어야 할 과제입니다만, 그럼에도 불구하고 사회적인 불교해석을 통해서 불가촉천민에게 희망과 구원의 메시지를 전했다고 하는 점은 평가되어야 할 것입니다. 또 불교가 인도 안에서 다시금 관심의 초점이 되고 문제가 되고 있다는 점을 보여준 것도 사실입니다.

## 인간평등을 위한 투쟁과 불교

--- 아마자키 겐이치(山崎元一), 『인도사회와 신불교운동』 ---

『밴디트 퀴』이라는 영화를 보았다. 실존인물인 인도의 여성 ‘폴란 데비’의 삶을 그린 영화다. 어린 나이에 자전거 한 대 값에 팔려가 온갖 고난을 겪다가 결국 산적이 되어, 자신을 괴롭힌 상층 카스트들에게 복수하는 불가촉천민 여성의 이야기로서, 계급제도의 비인간성을 고발하고 있다. 이러한 비판과 고발로 인해 인도 정부는 이 영화의 상영을 불허했다고 한다. 한 신문은 이런 외신을 전하고 있다. "폴란 데비가 15일 힌두교에서 불교로 개종했다. 카스트 제도에 얽매인 힌두교는 여성과 하층민에 대한 차별이 심하다는 이유에서이다"(한겨레신문, 1995, 2, 17). 인간답게 살기를 바라는 불가촉천민에게는 불교로 개종하는 길, 그 길밖에 다른 방법이 없었을 것이다.

불평등의 전형인 카스트 제도를 극복할 대안은 없는가? 인간 이하의 처우 속에 놓인 하층민, 그리고 아웃카스트들 스스로는 극복을 위한 어떤 노력을 하고 있는가? 이러한 물음에 대한 답을 폴란 데비 이전에 이미 암베드카르(B.R. Ambedkar, 1891-1956)가 제시하고 있다. 우리는 일본의 불교사학자 아마자키 겐이치가 쓴 『인도사회와 신불교운동』을 통해서 바로 그 같은 점을 살펴볼 수 있다.

### 불평등의 종교

인도인은 힌두교도가 되는 것이 아니라 힌두교도로 태어난다. 하나의 계급을 운명으로 타고난다. 사성(四姓)계급 제도는 그 기원을 『리그 베다』의 '푸루샤 찬가'에서 찾아볼 수 있다.

브라흐만이 그의 입이었으며  
그의 두 팔은 라자니아(왕족)가 되었고  
그의 두 넓적다리는 바이샤가 되었으며  
그의 발에서는 수드라가 생겼다

사제계급(브라흐만) 통치계급(크샤트리아) 생산계급(바이샤) 노예계급(수드라) 등이 모두 신에게서 유래된 것으로 규정하고 있는 것이다. 신이 불평등의 근원이라니! 그 불평등이 어찌 쉽사리 무너질 수 있겠는가. 이후 인도 역사 속에서 네 계급은 더욱 세분화되어 간다. 노예계급(서양노예와는 다름) 아래 불가촉천민(不可觸賤民, Untouchable) 그룹이 형성된 것은 최대의 비극이었다.

민중들은 '전생의 업'이라 체념하며 내세의 행복을 위한 댓가로 오늘날까지 고통

을 지불하고 있다. "브라흐만은 성스럽다, 신의 입에서 태어났으므로. 수드라는 천하고 부정(不淨)하다, 신의 발에서 태어났으므로."라는 주장에 대해 붓다는 말하고 있다, "인간은 모두 여인에게서 태어난다"(『아살라야나경』)고. 인간은 신의 입이나 발로부터 태어나는 것이 아니라 어머니의 자궁에 머물다 태어난다고 말한 것이다. 누구는 청정하고, 누구는 부정하다고 할 수 있는가? 그러나 이러한 평등주의의 불교를 인도인은 거부하고 만다. 불평등이나, 평등이나, 라는 싸움에서 불교는 지고 말았던 것이다. 아니, 힌두교가 이겼다. 그 댓가로 오늘날까지 인도는 질곡의 인도로 남게 되었으며, 불교는 관습적 민족종교를 탈피, 초월하여 보편성을 띤 세계종교로 발전할 수 있게 된 것이다.

그러나 여전히 아쉬움은 남는다. 붓다의 땅, 성지를 회복한 평화 인도를 꿈꿀 수는 없는가? 여기 암베드카르의 삶이 그 방법을 제시하고 있다.

### 암베드카르의 삶

암베드카르는 마하라쉬트라 주, 최대의 불가촉천민 마하르 카스트로 태어났다. 마하르는 짐승이나 가축의 시체를 처리하는 등 허드렛일을 하는 계급이다. 마하르 카스트를 포함한 모든 불가촉천민은 카스트 힌두(상층 힌두)로부터 엄청난 차별을 받는다. 심지어 마을에서도 학교에서도 카스트 힌두가 먹는 우물을 같이 마실 수도 없다. 선생님도 불가촉천민 어린이의 질문은 받지 않는다. 불가촉천민 어린이는 구석진 곳에 따로 앉아 있어야 하나. 불가촉천민 역시 힌두교도지만 힌두교 사원 출입 또한 금지되어 있다.

아버지의 높은 교육열 덕분에 암베드카르는 학교에 갈 수 있었지만 더욱 절절한 차별을 체험했던 것이다. 암베드카르는 다행히도 그의 재능을 아끼는 바로다국 통치자의 도움으로 미국에 유학한다. 1916년 콜롬비아대학에서 「인도의 재정 : 역사적 . 분석적 연구」로 박사학위를 취득한다. 다시 영국의 런던대학과 독일의 본대학에서 수학한 뒤, 영국의 변호사 자격을 취득하여 귀국한다. 그간의 유학생생활을 통해 만끽한 평등의 신선한 공기는 암베드카르에게 있어 더없이 귀한 체험이었다. 그리고 그는 평등한 삶을 인도 민중들, 특히 불가촉천민들에게 나누어 주고자 서원한다.

상층 계급 사람들은 자치를 요구하기 전에 먼저, 그들과 똑같은 종교에 소속하며 똑같은 관습을 따르는 불가촉천민들에게 사회적 평등을 주어야 한다. 그렇지 않으면 독립의 날은 요원할 것이다.(35쪽)

선(先)해방, 후(後)독립! 그것이 불가촉천민들의 요구였다. 독립 후, 암베드카르는 네루 정부의 초대 법무장관이 되어 인도헌법을 초안하고, 힌두 가족법의 개정에도 참여한다. 그러나 실제로 불가촉천민의 사원 출입이나 사회적 평등은 요원한 현실.

건강이 급속도로 악화되자, 그는 1935년 이래 고려해 왔던 불교로의 개종을 단행한다. 1956년 10월 14일의 일이었다. 30만~60만 명 이상의 불가촉천민이 그와 함께 개종하였다. 땅에서 넘어진 자, 땅을 짚고 일어난다. 계급제도의 땅에 넘어진 인도불교는 그 계급제도의 땅을 짚고 다시 살아났던 것이다.

### 간디에 대한 투쟁

『인도사회와 신불교운동』을 통해서 내가 얻은 가장 큰 소득은 간디를 다시 생각해볼 수 있었다는 점이다. 우리는 간디를 중심으로 인도의 현대사를 살펴보는 데 익숙하다. 그러나 이 책은 그것만이 전부라 아님을 가르쳐 준 것이다. 물론 간디의 비폭력은 성자(聖者, 마하트마)의 삶 그 자체였으며, 그의 공헌을 빼고 인도 독립을 말할 수 없을 것이다. 그렇지만 우리의 간디주의에 지나치게 속박될 필요가 없다. 우리는 카스트 힌두도 아웃카스트 힌두도 아니므로.

간디는 불가촉천민을 ‘하리잔(harijan, 신의 아들)’<sup>39)</sup>이라 불렀다. 그러면서 불가촉천민제도를 수치스럽게 여겼다. 그는 어디까지나 카스트 힌두였다. 그에게 우선적 고려 대상은 언제나 영국에 대항하는 일이었으며, 그러기 위해서 불가촉천민을 힌두교 울타리 속에 끌어 넣어야 했던 것이다. 어쩌면 그것은 간디 입장에서 취할 수 있는 최선책이었을 수도 있을 것이다.

그런데, 간디는 힌두교 안에서의 불가촉천민의 지위 향상을 위한 실제적 노력을 기울이지 않았다. 아니 그는 그럴 수가 없었다. “간디는 카스트 힌두와 적대관계를 맺는 것을 바라지 않았기 때문이다”(88쪽). 물론 간디는 몇 가지 시책을 행하지만 그것은 ‘말로만 그친 표어’(90쪽)에 지나지 않았다. 변한 것은 아무 것도 없었다. 암베드카르의 비판과 절망은 바로 이 점에 있었던 것이다. 이 점에 대해 암베드카르는 『국민회의와 간디는 불가촉천민에게 무엇을 하였는가?(What Congress and Gandhi to the untouchables, 1945)』라는 저서에서 조목조목 따지고 있다.

공중원 선생은 “하리잔을 불교일꾼으로”(법보신문, 1995.5.31)라는 칼럼을 통하여 불가촉천민에 대한 우리의 관심을 촉구하였다. 그 동안의 우리의 무관심은 『인도사회와 신불교운동』 역시 일본인 학자의 저술이라는 사실이 웅변해 주고 있다. 송구스러운 일이다. 그것은 또한 우리가 『인도사회와 신불교운동』을 읽어야 하는 이유일 수도 있다. 과연 우리가 할 수 있는 일은 없을까? 이 고통스러운 화두를 놓지 않기 위해서라도 말이다.

---

39) 암베드카르(와 불가촉천민들)는 스스로를 일컬어 ‘달리트(dallit, 억압받는 자)’라고 한다.

# 자이나교의 기본교리

## 1. 지바(jīva)와 수자상(壽者相) 개념

자이나를 선니외도라고 하면서, 그들의 신심이원론을 비판한 남양해충 국사의 입장은 참으로 밝은 안목이라 아니할 수 없는데, 이와함께 생각나는 것이 『금강경』이다. 주지하듯이, 『금강경』에서는 아상(我相), 인상(人相), 중생상(衆生相), 수자상의 네 가지 상이 말해진다. 이는 우리 중생들이 갖고 있는 고정관념의 대표적 선수들인데, 종래 이의 해석을 둘러싸고 다양한 견해들이 있었다. 번역된 한문술어만을 놓고 볼 때에는 다양한 의미해석이 가능하기 때문이다.

그러나 이들 네 가지 상은 실제로는 모두 동의어로서, 우파니샤드나 베단타학파에서 말하는 영원한 실체, 영원한 생명을 가리킨다. 아상은 ātmasamjñā, 인상은 pudgalasamjñā, 중생상은 sattvasamjñā, 그리고 수자상은 jīvasamjñā의 번역어이다. 이제 수자상이 jīvasamjñā의 번역어임을 주의해 놓고, 그 의미를 찾아가 보기로 하자.

지바는 바로 자이나교에서 말하는 ‘영원한 생명’을 가리키는 말이다. 죽지 않고 살아있는 영원한 생명, 즉 영원한 실체를 상징하는 일이야 그들의 자유일 것이다. 또 그로 인해서 죽음의 불안을 넘어설 수 있을지도 모르지만, 붓다는 과연 그런 상징이 진리성을 충분히 담보할 수 있는지를 묻는다. 그리고 오히려 그러한 ‘끈’ 하나라도 붙들고서 놓지 않으려는 ‘삶에의 집착’이야말로 어리석음이며, 윤회의 근본임을 간파하셨던 것이다.

그뿐이던가. 그렇게 영원한 실체를 상징할 때, 그 이원대립의 한쪽 편은 소외되고 억압됨을 가관해 내셨던 것이다. 남성에 의해서 여성이, 정신에 의해서 육체/물질이 바로 그렇게 억압되고 소외되어 왔지 않은가. 그러므로 붓다께서는 그런 영원한 생명이 있다고 하는 집착(=수자상)을 버릴 것을, 그럼으로써 자유를 얻을 것을 요구하고 계신 것이다.

이렇게 볼 때, 또 하나 눈에 띄는 것은 ‘힌두교 - 불교 - 자이나교’라고 하는 인도종교의 삼국지이다. 종래 인도철학을 유파와 무파로 나름대로 의미있는 분류법이긴 한데, 두부 자르듯이 잘라지는 것은 아니다. 유파와 무파의 분류법에서는 ‘유파 : 무파 = 힌두교 : 자이나교 + 불교’가 되어서, 자이나와 불교는 가까운 것 같다. 비록 베다의 권위를 부정하면서, 사문(śramana)의 수행전통에 속한다는 면에서 보면 그렇긴 하다. 그러나, 『금강경』의 예에서 보듯이, 아상(아트만이 있다고 하는 집착)을 인정하는 힌두교와 수자상을 인정하는 자이나교는 공히 실체론철학으로서, 유명

론적 과정철학이라 할 수 있는 불교와는 대립하고 있다 할 것이다. 즉 ‘실체론/유론(有論) : 유명론/연기론 = 힌두교 + 자이나교 : 불교’가 된다. 실제로 역사 속에서는 앞의 대립식 보다는 뒤의 대립식이 더욱 힘을 발휘해 온 것으로 평가해 볼 수 있다.

자이나교는 힌두교와 연합하고(적어도 그 그늘 속에서 생존을 모색하였다), 이슬람교 대 힌두교의 싸움 속에서 힌두편에 섬으로써 지금까지 생존해 왔으나, 철학적으로나 사회적으로 외로운 투쟁을 벌여온 불교는 뿌리가 뽑힌 것처럼 생각되기 때문이다. 그만큼 붓다의 가르침은 독특하고도 진리성을 주된 기준으로 삼았음을 알 수 있게 된다.

## 2. 자이나와 불교의 아힘사 비교

아힘사의 철저성에 있어서는 자이나가 불교보다 더하다. 자이나는 아힘사를 절대적 가치로 자리매김한 채, 채식 등에 있어서 강고한 자세를 누그러뜨리지 않았기 때문이다.

그러나, 불교는 이미 붓다 시대에 세 가지 깨끗한 고기(三淨肉)니, 다섯가지 깨끗한 고기(五淨肉)니 하면서, 예외적인 허가를 하고 있기 때문이다. 『간디자서전』에 보면, 병이 들어서도 철저하게 채식을 지키고 있음을 알 수 있는데, 자이나적 아힘사의 실천이라 보아서 좋을 것이다.

한편, 불교는 대승불교에 이르러서 불식육(不食肉)을 더욱 강력하게 실천해 간다. 그러나, 우리나라 불교사나 일본의 불교사에서 보는 것과 같이, 승병(僧兵)이 존재하게 되고, 승병들이 정변에 개입한다든지, 외적의 침입을 격퇴하기 위하여 살생을 하기도 하였다. 임진왜란에서 의승병(義僧兵)들의 활동은 민족사나 국가사의 입장에서는 높이 찬탄되어야 하겠으나, 불교의 계율사의 입장에서는 ‘과계’였음이 물론이다. 다만, 그분들은 스스로의 계율을 지키는 것(持戒) 보다도 중생/민족을 위한 살생을 택하였다는 점에서 자기희생을 했음은 물론이다.

## 3. 아힘사의 확대적용

어원적으로 아힘사는 불살생/비폭력으로서 생명과 관련된다. 그러나 그러한 정신은 평화운동, 채식, 그리고 동물해방을 넘어서 폭넓게 확대적용되어야 한다. 남성과 여성의 관계에서는 페미니즘으로, 우리 종교와 다른 종교의 관계에서는 종교다원주의로 구현되어야 한다.

이 중에 특히 나의 관심을 끄는 것은 바로 전자, 즉 페미니즘이다. 페미니즘의 핵심은 가부장제의 탈피로 나는 이해하고 있다. 이것이 불교에서는 ‘출가(=고타마 싯다르타의 출가)’라는 사건으로 나타난다. ‘아힘사와 출가’의 정신은 가정과 여성의 문제에 있어서는 가부장제의 탈피로 이어진다.

#### 4. 무소유

법정스님 책 『무소유』는 롱셀러(long seller)로서 지금도 널리 읽히고 있다. 과연, 무소유의 정의를 어떻게 내리고 있을까? 글자 그대로 아무 것도 소유하지 않는 것으로 정의내리지는 않을 것이다. 최소한 어느 정도의 소유를 인정하는 것이 불교이다.

그런데 그렇게 생각하지 않고, “종교인이라면 마땅히 그 어떤 물질적인 것도 소유하지 않는 것이 마땅하지 않겠는가”라고 생각하는 사람들이 있다면, 우리는 무엇이 라 말할까? 바로 그들이 자이나교도(Jain)들이다. 자이나 역시 재가신자들의 소유는 인정하지만, 출가자는 철저한 무소유를 원칙으로 한다. 옷 조차 소유라고 해서, 발가벗고 생활한다. 공의파(空衣派, Digambara)이다. 공의파가 자이나의 정통으로서, 후대에 백의를 입는 백의파(白衣派, Svetambara)가 등장하지만, 지금도 공의파가 80%를 점한다고 한다.

무소유는 산스크리트로는 aparigraha(=a-pari-graha)인데, 완벽하게(pari) 손에 쥐고 있는 것(√grah)은 아무것도 없음(a)에서 온 말이다. 과연 출가자라고 해서 완벽한 무소유여야만 할 것인가? 세상이 바뀌면 어느 정도의 소유는 불가피한 것 아닌가? 무소유도 좋지만, 부끄러운 것은 가려야지, 그게 뭐가? 너무 극단적이지 않은가? 이러한 입장에서, 불교는 무소유를 말하면서도 자이나처럼 글자 그대로(형식적으로) 무소유를 주장하지는 않는다. 무소유의 정신이라는 내면을 더욱 중시한다. 오히려 그런 점에서 어떤 형식적인 금계(禁戒)에 매이는 것 역시 도 하나의 집착이라 본다. 계금취견(戒禁取見)이라 하여 “금하는 것에 집착하는 견해를 갖지 말라”는 계율이 바로 그것이다.

이렇게 볼 때, 붓다는 세속의 ‘상식선’ 역시 매우 소중히 했음을 알 수 있다. 소유의 상식선이 어디까지인가, 하는 점은 지금 우리 불교의 출가자나 재가자나 모두에게 놓여있는 큰 숙제의 하나이다. 그런 숙제를 어떻게 하고 있나, 하는 점은 똑같은

숙제를 더욱 극단적으로 풀어놓고 있는 자이나교도들이 지켜보고 있는 셈이다. 우리의 ‘무소유’가 어떻게 되어야, 저들까지 납득시킬 수 있을 것인가?

## 5 나체수행과 성(性)

자이나의 출가수행자들은 공의파(空衣派)의 경우, 나체수행자들이다. 성기를 있는 그대로 다 노출하고 다닌다. 기막힌 모습, 기막힌 상상력이 아닐 수 없다.

그런데 여기서 나체수행과 성의 문제를 생각해 보기로 한다. 자이나의 오계에서도 분명 성적 금욕(brahmacarya)이 계율의 하나로서 주어져 있다. 나체와 성적 금욕이라? MBC의 “하늘 옷을 입은 사람들” 촬영에 코디네이터로 참여한 황보 진씨에게 물어봤다.

“자이나교 공의파의 출가수행자들은 나체수행자들인데, 여성들과의 성적인 문제는 일어나지 않는가?”

“전혀 불가능합니다. 집단이 늘 함께 하므로, 1 : 1로 만날 수 있는 시간과 공간이 없습니다.”

그렇다면, 그럴 것이다. 그런데, 다 내놓고 다니면서 여성신도를 만나고 여성신도들 집을 방문하기도 하는데, 성욕이 동해서 몸에 표시가 난다면 더 이상 곤란한 일도 없을 것이다. 그래서인지, 출가를 하더라도 연륜과 수행력이 쌓이기 전에는 그 부분만 천으로 가려서, 마치 팬티를 입은 것처럼 해서 다니는 것을 보았다.

어쩌면 나체가 태어날 때 그 모습 그대로의 자연상태이므로 성욕의 발현이 덜할 수 있을지도 모르겠다.

## 6. 자이나의 무소유가 주는 통찰

경제사의 상식에서 자본주의란 중세 봉건주의가 지나고 나서 등장하는 사건으로 이야기되고 있다. 서양을 기준으로 한다면, 그러한 시대구분은 타당할 터이다. 그러나 자본주의를 사적 소유에 대한 인간의 탐욕에서 파악하는 정신사적 관점을 취한다면 이야기는 달라질 것이다. 인류사는 처음부터 오직 자본주의만 있었다라고 볼 수도 있을 것이다. 이런 내 생각을 『계초심학인문 새로 읽기』에서 밝힌 일이 있

다.

그런데 서기 전 6~5세기에 출현한 자이나교가 그 출가자들에게 옷조차도 소유하지 않도록 강조한 배경에는 그들이 일찍 자본주의의 정신(=사적 소유에 대한 인간의 끝없는 욕망)을 누구보다도 더욱 예민하게 의식했기 때문이 아닐까 싶다. 그렇기에 그들은 이 세상 밖에서일 망정, 그러한 욕망으로부터 벗어나 있는 삶의 가능성을 보여주고 싶었던 것은 아닐까.

다소 극단적이긴 하되, 그러한 극단적 충격요법은 지금도 필요하다. 아니, 점점 더 자본주의가 심화되면서 자본주의를 대신할 다른 대안적 실험들이 모두 실패로 끝났음을 역사는 보여주고 있는 이때(그럴 수밖에 없을 것이다. 인간의 욕망을 이길 사회체제나 제도는 없을 것이므로), 즉 신자유주의의 세계질서 속에서 자본주의적 욕망은 무한긍정될 수밖에 없는 이때야말로, 우리는 그 자이나의 공의과 승려들이 보여준 극단적 실험/퍼포먼스 앞에서 좀더 경건하게 스스로를 성찰해 보아야 하는 것이 아닐까.

한편 불교는 특히 대승불교는 자이나만큼 극단적 무소유를 주장하거나 실천하지는 못하지만, 그것을 다소라도 보완하면서 보다 적극적인 방향에서 대책마련에 착수한 것으로 생각된다. 그것이 보시바라밀의 실천에 대한 강조이다. 소유를 허락하면서(허락받으면서), 어느만큼 어떻게 보시할 것인가 하는 문제는 우리가 자이나 공의과를 따르지 않는 한, 그들이 제기한 도전/문제에 대한 우리 나름의 대응/대답으로서 모색되지 않을 수 없을 것이다.

## 7. 소유냐 술이냐

자이나교와 불교는 공히 오계를 지켜야 하는 것으로 가르치고 있다. 그 중에 넷째까지는 의미내용이 같다. 살생, 도둑질, 샷된 음행, 그리고 거짓말 하지 않기이다. 차이나는 것은 마지막 다섯 번째 계율에서이다. 자이나는 무소유(無所有)로, 불교는 불음주(不飲酒)로 하였다. 아무 것도 소유하지 않는 것과 술을 마시지 말라로 했다. 여기서 서로 갈라졌다. 이 차이가 의미하는 바는 무엇일까?

더욱이 불교의 오계 중에서 다른 넷은 성계(性戒)라고 해서 범하면 곧 중죄가 되지만, 음주는 차계(遮戒)라고 말한다. 술을 마시는 행위 자체가 죄인 것이 아니라(음식을 먹는 일이 어찌 그 자체로 죄가 되겠는가), 그로 말미암아 다른 허물을 범할 우려가 있으므로 미리 ‘미연방지’를 목적으로 해서 계율의 하나로 규정되었던 것이다.

그런데 오늘날 우리 불자들은 너무나 쉽게 이 불음주계를 깨뜨리며 사는 것 같다. 다른 허물을 범하는 지경에는 이르지 않았다고 말할 것인가? 술로 인하여 생기는

허물이 얼마나 많은지 충분히 자각하고 있는 것같지 않다.

## 8. 티르탕카라와 과거불

불교의 창시자는 고타마 붓다이고, 자이나의 창시자는 마하비라이다. 그런데 이들은 공히 그들 이전에 이미 선구자들이 있었다 한다. 불교에서는 과거에 칠불(七佛)이 있었다 하고, 자이나에서는 24명의 티르탕카라가 있었다 한다. 과거 칠불 중에서 일곱 번째가 고타마 붓다이고, 24명의 티르탕카라 중에서 24번째가 마하비라라는 점 또한 같다.

불교의 과거 칠불은 과거 세상의 붓다들이며, 현재 세계의 역사적 실존인물은 아니다. 그러나 자이나에서는 이 24명의 티르탕카라의 존재를 철석같이 믿는다. 실제로 학자들이 역사적 실존인물이라고 인정하는 것은 23번째와 24번째 티르탕카라 뿐이다.

그보다 더욱 결정적인 차이가 있다. 바로 그들이 불교와 자이나 안에서 차지하는 위상이 현저하게 다르다는 점이다. 불교에서는 과거 칠불이 함께 말해지더라도, 어디까지나 중심은 현재 세계의 고타마 붓다이다. 『금강경』의 연등불(燃燈佛)처럼 고타마 붓다와 관련해서 조연으로 등장하지, 그들 스스로 주연으로 등장하는 경우는 극히 드문 것으로 알고 있다. 실제 신앙대상으로 경배되거나 하는 흔적도 흔하지 않다. 룸비니 인근에, 아쇼카왕에 의해 세워졌다는 아쇼카왕의 석주가 남아있는 정도에 지나지 않는다.

하지만, 자이나의 경우는 다르다. 이는 실로 자이나 미학에서 주요한 초점이 되리라 보는데, 자이나 사원에서는 24명의 티르탕카라들이 평등하게 회랑(回廊)을 둘러싸고 있다는 점이다. 적어도 불교에서 붓다가 그런 것처럼 마하비라가 주존(主尊)으로 등장하면서 다른 23명의 티르탕카라를 조연으로 격하시키는 것은 아니다. 쉬라바나벨라콜라의 찬드라기리에서도 가장 중심이 되는 공간에는 23번째 티르탕카라 ---- 가 모셔져 있는 것이다.

이러한 차이는 아마도 그들 과거의 선구자들을 실존인물로 수용함에 따라서 나타나게 된 온도차이가 그대로 반영된 것은 아닐까 싶다.

## 자이나의 논리와 간디

나는 자이나를 전공한 학자도 아니고, 제대로 자이나를 공부하거나 연구한 적도 없다. 그럼에도 불구하고, 인도철학과에서 교편을 잡고 있으니 대학원 학생들 중에서 자이나 논문을 쓰는 경우에는 부득이 심사위원이 되어서 논문을 읽고서, 더러 조언을 하는 일은 없지 않았다.

대개 우리나라에서는 자이나의 인식론, 논리학 그리고 존재론을 연구하는 논문이 나왔다. 자이나의 논리, 즉 부정주의(不定主義, *anekāntavāda*, 혹은 立場主義, *syādvāda*)에 대해서 논문을 쓰는 학생들에게는 언제나 그것이 갖는 현대적 의미, 즉 간디를 통해서 볼 수 있는 것처럼 화쟁(和靜)논리로서의 가능성을 언급하면 좋지 않겠는가 주문하곤 했다. 물론 아직까지는 내 주문을 받아들여서 자기 논문에 적극 반영한 학생은 아무도 없었다.

앞서 고백한 대로, 자이나는 내 공부와는 무관한 것으로 비춰질 수도 있을 것이다. 그러나, 그렇지 않다. 조금이라도 내 학문의 주제를 눈여겨 본 이라면 눈치챌 수도 있었으리라 보지만, 적지 않게 관련되어 있다. 그 내적 관련을 간략히 정리해 보기로 하자.

### 아힘사와 관련해서

아는 사람은 다 아는 이야기지만, 내 공부의 주요 텍스트 중의 하나에 힌두교 성전 『바가바드기타』 (= 『기타』)가 있다. 『기타』는 서사시 『마하바라타』 제6권에 있는 이야기를 따로이 유통시킨 것이다. 따라서 『마하바라타』 전체의 이야기 구조를 대강이나마 알아두는 것은 『기타』의 이해를 위해서 필요한 일이다. 쉽게 이야기해 보기로 한다.

옛날 인도에 판두(Pandu)라는 이름의 왕이 있었다. 원래 그는 왕이 될 사람이 아니었다. 형이 있었기 때문이다. 그런데 불행하게도 형 드리타라쉬트라(*Dhṛtarashtra*)는 앞을 보지 못하는 장애자였다. 부득불 왕위를 아우 판두에게 양보하지 않을 수 없었던 것이다. 드리타라쉬트라 본인도 못내 섭섭한 일이었을 터이지만, 그보다는 그의 아들들이 더욱 더 하였다. 그런 불안한 평화를 깨뜨린 것은 왕 판두의 죽음이었다.

드리타라쉬트라의 아들들, 무려 백 명이나 되는 아들들은 “이번에는 우리 차례다”라는 심정으로 권력욕을 노골적으로 드러내고 있었다. 만형 두료다나는 “어떤 일이 있어도 왕의 자리는 내 것이라”는 기세로 타협의 여지를 남기지 않는다. 그렇다고

해서 판두의 아들들이 고분고분 왕위를 포기하려 했던 것도 아니다. 전운(戰雲)이 몰려들었던 것은 당연한 일이었다.

드디어 일전(一戰)을 치루려고 도열해 있는 양편의 군대들을 둘러보면서, 판두의 다섯 아들 중 셋째인 아르쥬나는 이 전쟁이 동족상잔의 비극이 될 것임을 예측하면서 활과 화살을 땅바닥에 떨어뜨린다. 전쟁에 참여할 수 없다는 것이다. 『기타』는 바로 이 장면으로부터 시작된다. 전체 18장 중에서 도입부인 1장에서는 전쟁의 정당성에 대한 아르쥬나의 회의(懷疑)가 문제로서 제기되고 있다. 이제 『기타』의 나머지 장들(2~18장)은 이 문제를 해결해 가는 풀이의 과정에 지나지 않는다.

아르쥬나가 제기한 문제에 대해서 해법을 제시하는 역할은 비슈누신의 화신(avatar) 크리쉬나이다. 아르쥬나의 전차를 끄는 물이꾼 신분으로 스스로를 감춘 그는 참으로 곡진(曲盡)하게 설득해 간다. 왜 전쟁에 참여해야 하는지를 역설한다. 이러한 크리쉬나의 간곡한 설득에 감읍(感泣)하여, 다시금 아르쥬나는 활과 화살을 들고서 일어서는 것으로 『기타』는 끝을 맺음한다.

이러한 『기타』의 이야기 구조에서 아르쥬나의 회의는 그다지 주목을 받지 못해 왔다. 그동안 크리쉬나의 설득논리에 대해서만 관심을 기울여왔던 것이다. 그래서 역사의 수많은 주석들은 거의 모두 아르쥬나의 회의가 토로되는 1장에 대해서는 주석을 달지 않는다. 어차피 그것은 정론(正論)이 아니라고 본 것이다.

그러나, 나는 “그들이 나를 죽이려 하더라도 나는 그들을 죽이고 싶지 않다”(1장 35송)라고 말한 아르쥬나의 선언이야말로, 아힘사(ahimsā, 불살생/비폭력/탈권력)의 핵심을 잘 드러낸 것으로 본다. (사실 이러한 입장이야말로 아힘사의 간요(肝要)임을 가르쳐 준 것은 간디였다.) 그러나 아르쥬나로 하여금 아힘사에서 힘사(himsā, 살생/폭력/권력)으로 나아가도록 한 『기타』의 입장은 아힘사가 아니라 힘사 --- 비록 ‘정의의 전쟁/폭력’을 말하지만 그 역시 ‘전쟁/폭력’의 용인이라는 점에서 --- 에 있는 것으로 나는 평가한다.

그런데 재미있는 것은 나에게 아힘사의 중요(宗要)가 무엇인지를 가르쳐준 간디는 아르쥬나의 회의에는 눈길을 주지 않는다는 점이다. 앞에서 인용한 1장 35송의 구절에 대해서는 ‘노 코멘트(no comment)’일 뿐이다. 그러면서 그가 주창한 아힘사의 사상적 뿌리를 아르쥬나의 회의를 설득하는 크리쉬나의 논리에서 찾고 있는 것이다. 전쟁 참여의 정당성을 말하는 중에 어떻게 아힘사가 나올 수 있다는 말일까? 나는 간디와는 달리, 『기타』를 철저히 비판함으로써 아힘사의 입장을 보여주고자 노력해 왔다.(2000, 2003a) 자이나의 입장에서 볼 때, 『기타』의 ‘정의의 전쟁/폭력’론이라는 입장을 긍정할 수 없음은 두 말할 나위 없는 일이다. 자이나는 보다 철절한 아힘사를 요구하고 있기 때문이다. 그렇다고 해서 자이나의 아힘사에 대해서 나 자신 그대로 수순(隨順)하거나 묵수(墨守)할 수는 없지만, 자이나의 주제와 나의 주제가 ‘아힘사’라는 공통지점을 갖고 있다는 점에서 공관(共觀)해야 할 대상인 셈이다.

## 입장주의의 논리와 관련해서

아힘사, 비폭력, 비전(非戰)의 사상은 평화의 철학이다. 원효스님의 말을 빌리면, 화쟁(和諍)의 철학이며 화쟁의 논리이다. 바로 그런 점에서 나는 오래 전부터 회의주의(懷疑主義, **scepticism**)에 대해서도 새로운 의미부여가 필요함을 느끼고 있었다. 인도철학의 전통 속에서 회의주의의 전통을 찾아보면 육사외도 중에서 산자야의 회의론이 있고, 『마하바라타』의 제6권(= 『바가바드기타』)에 나오는 아르쥬나의 회의와 제12권에 나오는 유디스티라의 회의가 있다. 물론, 이들의 회의는 모두 극복되어서 참전하게 되거나, 왕위를 이어받아서 통치를 행한다. 나는 『기타』에 나오는 아르쥬나의 회의에 대해서는 3편의 논문(김호성 2000, 김호성 2003, 김호성 2006)을 통하여 살펴본 일이 있는데, 이들을 함께 혹은 원효의 화쟁논리까지 넣어서 공관(共觀)해 보면 어떨까 생각해 오고 있었다. 전쟁이나 폭력은 자기입장에 대한 확신과 독단 속에서 일어나는 것이라 한다면, 회의주의는 전쟁을 넘어서는 평화의 철학이 될 수 있기 때문이다.

그런 점에서 자이나의 입장주의 역시 평화/화쟁의 논리로서 재평가해 볼 수 있는 것이 아닐까 생각해 보는 것이다. 자이나의 입장주의를 보여주는 명제들은 다음과 같이 일곱가지 (**saptabhaṅginaya**)로 정리된다.(S. C. Chatterge, D.M.Datta, 1999, 107.)

- ① 어떤 면에서, S는 P이다.
- ② 어떤 면에서, S는 P가 아니다.
- ③ 어떤 면에서, S는 P이고 또한 P가 아니다.
- ④ 어떤 면에서, S는 기술할 수 없다.
- ⑤ 어떤 면에서, S는 P이고 또한 기술할 수 없다.
- ⑥ 어떤 면에서, S는 P가 아니고 또한 기술할 수 없다.
- ⑦ 어떤 면에서, S는 P이고 또한 P가 아니며 또한 기술할 수 없다.

“어떤 면에서”라는 전제 내지 제한조건을 두지 않고, “S는 P이다”라거나 “S는 P가 아니다”라고 말하는 것은 독단으로 떨어질 가능성이 높다고 본다. “S는 P이다”라고 한다면, “S는 P가 아니다”라는 것이 배제될 수밖에 없게 될 것이다. 물론 그 역(逆)도 마찬가지다. “S는 P가 아니다”라는 명제가 참(True)이라면, “S는 P이다”라는 명제는 거짓(False)이 된다. 그러나, “어떤 면에서”라는 제한이 주어진다면, “S는 P이다”라거나 “S는 P가 아니다”라는 것이 상대적으로 참일 뿐이라는 한계는 주어질 수 있으나, 동시에 서로 상반되는 그 두 가지 명제가 둘 다 성립가능하게 된다.

이른바 회통(會通)이고, 화쟁이다. 이런 점에서 자이나의 입장주의는 “중관의 입장에서 보면 공(空)이라 말하는 것이 옳고, 유식의 입장에서 보면 유(有)라 말하는 것이 옳다

”는 태도를 취한 원효의 화쟁논리를 생각나게 한다.

마침, 이번 가을 학기(2008년 2학기)에 불교문화연구원으로부터 협동강좌를 맡아 주도록 부탁받았는데, 바로 자이나의 윤리(아힘사)와 논리(입장주의)에 대해서 살펴 볼 생각이다. 인도로 오기 전 도서관에서 우연히 크리스토퍼 채플(Christopher Key Chapple) 교수의 책 『동물, 환경, 그리고 자아에 대한 비폭력 — 아시아의 전통들 — *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*』 (Albany : SUNY, 1993)을 발견하고, 교재로 선정하였다. 예습삼아서 한 번 읽어보았는데, 마침 앞에서 말한 것처럼, 내가 오래도록 가져온 생각, 즉 자이나의 부정주의/입장주의의 논리가 어떻게 다원주의에 기여할 수 있는가를 다룬 논문(다원성을 향한 비폭력적 접근들 *Nonviolent Approaches to Multiplicity*)이 있었다. 나도 용기를 내서 내 오랜 화두에 물을 주겠다는 생각을 하였다. 그래서 더 키워 보아야겠다.

그런 생각을 한 뒤에 인도를 왔고, 자이나 성지인 쉬라바나벨라골라를 다시 찾아 보았다. 그런 까닭에 이 기회에 자이나를 좀더 생각해 보기로 한 것이다. 그것이 바로 이 책의 제3부, “자이나교와 불교”로 정리된 것이다.