

힌두교 왜곡을 넘어 인도사 중심잡기

이광수 지음, 『힌두교사 깊이 읽기: 종교학이 아닌 역사학으로』(푸른역사, 2021)를 읽고

이재숙 전 한국외국어대학교 강사

I. 힌두교사 역사서술의 필요성

얼마 전까지만 해도 인도에 대한 우리 사회의 관심은 주로 불교에 한정되어 있었다. 고대 인도에서 석가모니가 어떤 역사적 배경 속에 구도를 하고 깨달음을 얻었는지, 왜 지금에 이르러서는 발생지인 인도에서 불교가 자취를 감추게 된 것인지에 대한 호기심이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이제는 세계화의 영향으로 우리 사회와 인도와의 접점이 커지고 있다. 이에 따라 동시대를 살아가는 인도인의 삶과 역사, 정치와 경제, 사회와 문화에 대한 지식과 정보의 수요가 늘어나고 있다. 바람직한 현상이다. 문제는 그 수요를 충족시킬 정보가 빈약하거나 왜곡되어 있다는 데 있다. 인도 전문가들의 역할과 노력이 필요한 시점이다.

힌두교는 기독교와 이슬람 다음으로 많은 신도 수를 가진 종교다. 힌두교는 인도를 중심으로 남아시아에 집중 분포되어 있지만, 인도인 디아스포라를 배경으로 전 세계 어디를 가도 쉽게 찾아볼 수 있다. 다만, 국내에서는 인도인 공동체가 있음에도 불구하고, 가시적으로 힌두교의 흔적을 찾아보기 어렵기 때문에 다른 종교에 비해 덜 알려져 있는 것도 사실이다. 이런 상황은 학계에도 그대로 반영되어 있다. 국내 인도 연구가 시작된 지 반세기 가까이 되어 가지만 힌두교에 대한 전문적이고 깊이 있는 연구는 양적으로나 질적으로나 부족한 것이

현실이다. 이런 의미에서 『힌두교사 깊이 읽기: 종교학이 아닌 역사학으로』(이하, 『힌두교사 깊이 읽기』)는 그 부족한 부분을 채우는 의미가 있는 매우 반가운 책이다.

『힌두교사 깊이 읽기: 종교학이 아닌 역사학으로』는 힌두교는 어떤 종교이고 어떻게 형성되었으며 어떤 과정을 거쳐 성장해 왔는지, 그리고 그 사회적 의미는 무엇인지를 역사학적 관점에서 서술한 대중적 학술서이다. 이 책의 저자는 국내에서 힌두교의 역사에 천착해 온 아마도 유일한 연구자로, 많은 힌두교와 인도사 논문을 발표해 왔으며, 『고대 인도사』(1994, 김영사), 『마누법전(Manusmṛiti)』(1999, 한길사), 『고대 인도의 정치 이론』(2000, 아카넷), 『성스러운 암소신화: 인도 민족주의의 역사 만들기』(2004, 푸른역사) 같은 역사나 『인도사에서 종교와 역사 만들기』(2005, 산지니), 『인도에서 온 허왕후, 그 만들어진 신화』(2017, 푸른역사) 같은 저서를 통해 인도와 인도 역사에 대한 왜곡과 오해를 지적해 왔다. 서평을 쓰게 된 필자는 역사학 연구자가 아니고 우파니샤드 등 산스크리트 문헌 연구자다. 다만 힌두교의 변화와 관련된 연구의 이력이 조금 있다는 것이 이 서평을 쓰게 된 배경이다. 이는 그만큼 국내에 연구자가 부족하다는 방증이기도 하다.

책머리에서 필자의 눈에 띈 것은, 힌두교의 장구하고 광범위한 역사를 하나의 개론서로 정리하는 부담감에도 불구하고 저자가 이런 집필을 결심한 이유이다. 연구자라면 공감할 수밖에 없는 그 이유는 한국에서 힌두교는 서구 특히 미국에서 이루어진 오리엔탈리즘과 무분별하게 수입된 비역사적 연구와 정보로 둘러싸여 심각하게 왜곡되고 그것이 인도사 왜곡으로 이어지고 있다는 것이다. 힌두교를 요가, 명상, 기세, 비폭력 등으로 구성된 단일한 종교처럼 묘사한다든가, 역사의 변화에도 불구하고 변화하지 않은 종교로 설명하는 일은 주변에서 흔히 볼 수 있다. 유럽처럼 인도와 좀 더 일찍 만났든, 한국처럼 좀 더 늦게 만났든 인도를 알고자 할 때 힌두교 이해가 어렵다는 점은 항상 장애물이 되어왔다. 우리 곁의 인도사 안내자인 이 책의 저자를 따라가다 보면 우리 안의 오리엔탈리즘을 최소화하면서 힌두교를 이해할 수 있을 것이라는 희망을 가져 본다.

이 책의 구성은 전체가 3부로 되어 있는데, 힌두교 형성사는 이 중 두 번째인 2부로 자리 잡고 있다. 본격적인 힌두교사의 앞뒤로 독립적인 1부 총론과 3부 힌두교의 성격과 의의가 따로 배치된 것을 보면 저자가 힌두교사 자체뿐 아니라 힌두교를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제를 얼마나 비중 있게 다루었는지

를 알 수 있다. 이 글에서는 먼저 책의 2부를 구성하는 힌두교 형성사를 소개하고 나서, 그다음으로 힌두교를 어떻게 이해할 것인지에 대한 문제, 그리고 신화와 역사의 문제를 생각해 보려고 한다.

II. 힌두교의 처음부터 현재까지, 과연 변화가 있었나

힌두교 형성사는 독자들에게는 생소할 테지만, 글을 이어가기 위해서 책의 내용을 요약적으로 소개하는 것이 좋을 것 같다. 힌두교는 인더스 문명 또는 하라파(Harappa) 문화(기원전 2750~기원전 1750년경)와 베다 시대(기원전 1500년경~기원전 500년경)를 거치며 서로 다른 이 두 원천의 만남으로 형성되기 시작했다. 베다후(侯) 시기(기원전 500년경~기원전 400년경)에는 체계화가 일어나고, 불교, 자이나교가 발생한다.

역사적으로 인도사회에 가장 막대한 영향력을 끼친 종교사회운동인 불교의 발생 배경은 브라만(사제) 기득권에 대한 저항이다. 우파니샤드가 후기 베다 시대에 기존 베다 전통에 도전한 후, 비슷하면서도 좀 더 급진적인 종교운동이 중국 제자백가 시대와 유사하게 나타났다. 특히 불교와 자이나교는 비(非)브라만들이 주도한 기존 사회에 대한 대안적 형태인 금욕과 무소유 정신, 탈세속, 열반을 추구하는 탈사회적 종교들이었다. 이 둘이 모두 수공업과 상업 활동이 활발하게 이루어진 동북부 도시들에서 나타났다는 점은 이 종교들이 화폐 중심의 생산체제가 야기한 첨예한 계급사회의 현실에 대한 저항의 산물임을 보여 준다.

창조신 브라흐마(Brahma), 유지신 비슈누(Vishnu), 파괴신 쉬바(Shiva) 중심의 대중적 힌두교가 형성된 것은 베다후 체계화 시기인 기원전 5~6세기 이후이다. 굽타 조 말기 6세기 이후 중세 시기 탄트라(tantra)와 밀교, 박띠(Bhakti)운동 등 사제의 개입 없이 개인들이 직접 체험하는 신앙들의 등장도 또 한 번의 큰 변화다. 여기에서 자칫 흐름을 꺾 수 있지만 탄트라 관련하여 한 가지 언급하고 싶다. 탄트라의 본질과 상징의 중요성에 대한 언급 없이 그 원리를 ‘남성원리와 여성원리의 결합’으로 설명(212-213)한 부분은 탄트라에 대한 지나친 단순화로 서구에서 흔하게 보는 ‘탄트라는 성적(性的) 요가’라는 식의 왜곡된 정보가 될 수 있

다. 저자는 판뜨라의 기원을 베다와는 거리가 먼 하람빠 시대의 다산송배로 규정해, 그 특징을 ‘물질중심전통’, ‘인간의 육체’로 연결지었는데, 판뜨라는 후기베다시대 아타르바 베다(Atharva Veda)를 비롯한 해설서 전통들에 신비한 힘이나 그런 힘을 일으키는 제의 및 상징과 관련하여 등장하였다(Bhat, 1998; Sundar, 1984). 판뜨라를 ‘물질중심’, ‘육체’와 같은 영역으로 보기 보다는 눈에 보이지 않는 힘을 드러내는 힌두교의 광범위한 상징과 마술(Magic)의 영역에서 중세 판뜨라를 설명하는 것이 보다 균형감 있는 서술이라고 본다(Bhattacharyya, 2006).

개인과 인격신 사이의 사랑과 헌신을 강조하는 박띠 운동은 6~7세기부터 남부 인도에서 ‘신의 은총’을 높이 외치고 다닌 비슈누나 쉬바 신앙을 가진 시인들에 의해 시작되어 점차 전국적으로 확산되었다. 그리고 이슬람은 북부 중심으로 서서히 세력을 넓히더니 12세기 델리 술탄이 되어 나타났다. 이때 힌두종교들은 비로소 가장 큰 외부 종교이자 일신교와 만난 셈인데, 충돌은 거의 나타나지 않았다. 오히려 서로 통할 수 있는 수피(Sufi)와 박띠가 만남으로 해서 인도 내 종교들이 더욱 풍성해졌다. 수피의 요소를 흡수한 박띠 운동과 북부에 널리 퍼진 산뜨(Sant) 운동 그리고 시크교의 성립도 이슬람과의 만남 없이는 일어나지 않았을 인도종교 내 큰 변화다.

박띠 운동의 성격상 브라만의 역할이 축소된 시기에는 카스트 체계를 느슨하게 만든 도전들로 인해 사회변화를 향한 공동체들의 움직임도 나타났다. 12세기경, 도시문명과 상업이 번성한 서남부 지역을 중심으로 카스트 체계에 도전한 쉬바 신앙의 하나인 링가야뜨(Lingayat) 공동체는 힌두사원에 대한 물질기부, 사원에서 행하는 모든 의례와 숭배행위를 거부하는 경제주도권 싸움을 벌였다. 14세기 이후 도시의 쇠퇴와 함께 이들의 종교도 쇠퇴하였지만 저자는 이를 인도사에서 카스트와 반카스트 사이의 역동적 정치학이 나타난 사례로 분석한다. 짜이따니아(Chaitanya Mahaprabhu 1484~1534)가 이끈 박띠 운동도 대단한 기세로 변화를 요구했다. 이들의 공동체는 카스트 차별에 반대하여 하층민, 무슬림, 여성에게도 문호를 개방하였고, 새로운 계층의 유입이 이루어지는데 큰 영향을 미쳤다. 하지만 링가야뜨, 산뜨 운동과 마찬가지로 짜이따니아 박띠운동도 카스트 구조의 철폐로 이어지지는 못한 채 또 하나의 독자적 카스트 종파 형성으로 귀결되었다.

영국 동인도회사가 벵갈 지역에서부터 영향력을 확대한 18세기 이후, 이 지역에서는 힌두사회 개혁운동의 흐름이 나타났다. 불가촉천민과 남녀차별 반대, 사띠(Sati)나 유아결혼 관습의 폐지와 같은 혁신을 주장한 개혁세력은 크게 성공하지 못했는데, 많은 힌두사회 구성원들이 이것을 서구 식민세력에 굴복하는 전통에 대한 모멸과 상실로 받아들였기 때문이다. 이때 근대화 과정에서 인도민족주의자들은 인도인의 힌두 정체성을 강조함으로써 이슬람을 적대시하고 아리아 신화를 중심으로 ‘힌두 민족’을 상상했다. 또, 개혁운동의 한 갈래인 베단파 철학의 새로운 세대는 힌두경전들을 토대로 다양한 힌두종교들을 하나라고 주장하였고, 이는 오히려 인도 밖에서 더 주목을 받았다. 미국에서 스와미 비베카난다(Swami Vivekananda 1863~1902), 그리고 유명 구루(Guru)들이 거둔 성공은 힌두교의 세계화를 주도했다. 비베카난다는 세계종교대회 연설(1893년) 성공에 힘입어 뉴욕에 설립한 베단파 협회(Vedanta Society)를 통해 세계의 중심이 된 미국사회에 힌두교의 요가, 구루, 명상 등을 수출한 셈이 되었다. 베트남 전쟁이 초래한 미국사회의 정신공황은 이러한 힌두교 특유의 혼합주의에서 유토피아적 전형을 발견하며 힌두교를 하나의 문화현상으로 만들었고, 특히 미국 종교학계에서 힌두교 연구가 활발하게 된 단초가 되기도 했다. 이러한 새로운 힌두교는 최종적으로는 인도로 다시 유입되어 힌두사회 중산층을 중심으로 영향력을 확대했다.

20세기 초 현대 힌두교에 나타난 ‘힌두뜨와(Hindutva)’현상은 명백하게 종교의 정치화 현상이다. 힌두교가 이렇게 왜곡 변형된 것은 독립 후, 즉 포스트 식민의 시기에도 종교로 인한 분단이라는 구조 즉, 힌두 민족주의와 이슬람 민족주의의 대립을 지속했기 때문이다. 식민시기에 외부세력에 대한 반발로 강조된 종교가 상위개념이 되고 ‘민족’이 하위개념이 된 결과로 심각한 종교이데올로기 대립이 고착화된 것이다. 이 대립은 인도-파키스탄 분단, 반복된 종교공동체간 폭력사태, 그리고 정치가 종교를 내부결속에 동원하는 형태로 이어지고 있다.

『힌두교사 깊이 읽기』의 힌두교 형성사를 통해 우리는 힌두교와 힌두교 사회에 변화가 없었던 것이 아니라 오히려 끊임없이 있었고, 다양한 종교 전통들이 서로 다르지만 수용 가능한 형태로 통합되거나 융합되고 있었음을 알 수 있다. 그리고 이슬람, 영국과의 만남 이후에 인도아대륙 종교들이 ‘힌두교’라는 범주의 종교로 일제히 편입되어 ‘힌두 민족’의 정체성과 연결시키는 정치적 맥락화

가 이루어지는 흐름도 볼 수 있다. 이 책은 힌두교 이해를 위해 그 처음부터 현재까지를 살피는 유익한 힌두교 통사를 제공하고 있다고 생각된다.

III. 힌두교 이해를 위한 역사학과 종교학의 접근법에 대하여

이 책에서 힌두교는 이슬람이나 기독교 같은 외래종교를 제외한 인도아대륙의 모든 종교를 통칭(35)한다. 저자는 힌두교가 이렇게 다양한 스펙트럼을 가지기 때문에 역사적 흐름을 통해 그 변화를 살펴보아야 제대로 파악할 수 있음을 강조한다. 그 변화의 흐름을 요약하면, 우선 베다에 뿌리를 두거나 그렇게 부회하는 브라만(사제) 전통과 베다와 전혀 관계를 맺지 않는 비(非)브라만 전통이 통합되었다는 것이다. 여기에서 비브라만 전통은 다시 수행을 중시하는 슈라만(Shraman) 전통과 기복 중심의 만트라(tantra) 전통이 통합된 것이다. 또 한 가지는 유연성이다. 통합을 거듭하면서 힌두교는 기존 사회질서에 맞서는 경쟁 상대가 나타나면 싸우거나 배제하는 대신 오히려 받아들임으로써 구조적 주도권을 넘기지 않는 유연성으로 여럿이면서 하나같은 복합적 형태가 되었다고 저자는 분석한다.

역사적 흐름 속에서 힌두교의 이질성을 이해하는 데 핵심이 여러 전통의 통합이라면 그 이질적 요소들을 하나의 구조 속에서 작동하도록 하는 장치는 바르나(varna 혹은 카스트)체계이다. 그래서 저자는 힌두교가 믿음의 종교라기보다는 실천의 종교라고 말한다. 무엇을 어떻게 믿는지 신앙에 관해서는 자유가 주어지지만, 직업, 혼인, 가족 등의 의례나 사회질서의 실천을 위한 규범이 대단히 강력해서 카스트 범주로 단속되기 때문이다. 이러한 힌두교가 관용적인 종교라는 이미지에 대해서는 그렇지 않다고 했다. 이질적 전통들을 통합하여 힌두교라는 하나의 프레임 안에 수용한다는 차원에서 마치 관용성의 이상적 모델처럼 규정되기도 하지만 다른 종교에서처럼 그 이질적 종교가 힌두교 기득권 세력인 브라만 중심의 사회질서를 해치려 할 경우 절대 허용된 적이 없는 불관용적 종교라는 것이다(367-370). 필자 나름의 기준으로 엄밀하게는 “힌두교는 관념적으로는 관용적인 성격을 가지고 있지만 실제 힌두교 사회는 관용적 사회가 아니었다”

로 이해하는 것이 맞을 것 같다.

이처럼 통사적 흐름은 파악 가능한 힌두교의 특징과 성격을 드러내 주지만, 그것을 구성하는 각각의 문화현상, 이질적 종교들, 그리고 지역이나 카스트 범주별 힌두교 사회들이 모두 다르다. 힌두교를 다양한 학문과 관점에서 접근하는 연구자들조차 서로 대화가 쉽지 않다. 힌두교는 19세기 중반부터 서구 학자들의 관심을 받아 왔고, 여전히 똑같은 주제인 ‘힌두교란 무엇인가’에서부터 거시적 특징, 미시적 단면의 다양한 주제들이 활발하게 논의된다. 어디까지가 힌두교이고 누가 힌두인가 하는, 다른 종교에서라면 주제가 되지 않을 많은 문제들도 쟁점이다. 연구의 역사가 쌓이면서 힌두교가 단일한 종교가 아님에도 인도 문화의 단일한 정체성을 부여하는 결정적 요인인 것처럼 간주하거나 주장하는데 대한 비판적 성찰들이 많이 등장한다(Sontheimer and Kulke, 1989). 1990년대 이후로는 북미 지역 인도인 디아스포라 중심으로 힌두교를 인도인 정체성으로 생각하는 일부 힌두 재야학자들이, 살아 있는 자신들의 종교와 사회를 서구 인식론으로 무장한 학자들이 외부자적(etic) 관점으로 규정하거나 비판하는 내용에 동의할 수 없다는 반론을 지속적으로 제기하며 연구자들 사이에도 뜨거운 논쟁 거리를 제공하고 있다.

오해와 왜곡 논란이 계속된 근원에는 인도 종교들이 힌두교로 통칭되기 시작한 근대 이후, 단일한 체계를 가진 종교처럼 비쳐지거나 그렇게 상상한 역사가 있었다. 그리고 그 바탕에는 인도 종교들의 복합성을 힌두교 일부가 남긴 단일한 범주의 정신과 물질문명의 흐름으로 읽어내려고 한 근대 서구학문의 인식론이 있었다고 보아야 할 것이다. 우리도 서구학문의 인식론에서 자유로울 수 없는 것은 당연하고, 한자문화권인 한중일에서 힌두교를 이슬람교나 기독교, 불교처럼 ‘-교’로 부르다 보니 흔히 다른 세계종교들처럼 단일한 체계를 가진 종교로 오해하기 쉽다. 고백컨대, 필자도 짐머(H. R. Zimmer)의 힌두교 신화와 상징 연구(Zimmer, 1990)등을 통해 인도신화 읽기를 공부했던 학생 때를 생각해 보면, 비종교인임에도 저자의 기독교 세계관이 익숙하게 느껴졌었고 임의적으로 선택된 신화적 단편들과 해설을 통해 어떤 단일한 힌두교 세계관을 상상했던 것 같다.

이 책은 1부 총론에 인도에 대한 오리엔탈리즘의 형성과정도 자세히 담고 있다. 영국 식민정부는 인도를 통치하기 시작하면서 인구조사 과정에서 ‘힌두교’

라는 단일 범주를 자의적으로 사용해 명문화했고, 뿌리 깊은 인도와 아시아 정체를론을 심었다. 19세기 초 인도연구를 시작한 영국 기독교 선교사와 동양학자들은 브라만이 남겨 놓은 일부 자료로서의 경전들을 수집하고 결집하여 그 경전들에 기반한 ‘종교’가 힌두교이며 그것은 베다를 중심으로 한 종교라고 성격을 규정하였다. 그런데 이는 유일신 신앙과는 전혀 다른 인도의 종교들을 자신들의 종교 개념의 틀 안에 넣어 이해한 결과였다.

그렇다면 어떻게 힌두교 이해에 접근하는 것이 보다 진실에 다가가는 길일까? 저자는 “힌두교를 제대로 이해하기 위해서는 역사성을 고려하지 않는 종교학으로서의 종교사가 아니라 역사 속에서 물질 상황의 변화에 따라 변화하는 종교의 역사를 기술하는 역사학이 필요하다”고(50) 강조한다. 저자의 역사학적 관점에서는 “종교도 정치, 경제, 사회와 다르지 않은 역사가 분석해야 할 인간사의 한 부분일 뿐이며, 힌두교든 불교든 역사에 따라 변화해 왔던 역사의 산물”(51)이기 때문이다. 물론 힌두교를 전체적으로 조망하기에는 앞에서 소개한 형성사가 보여 주듯이 역사적 접근이 유용하다. 하지만 인간 삶의 발자취가 역사적 접근만으로 규명될 리도 없다. 종교는 역사의 산물로서 공동체적 관념과 체험을 기반으로 한 정신문화와 물질문화의 결합체로서 역사를 구성해 온 것이다. 힌두교 철학이나 경전들을 연구하는 방법만으로 그것을 종교로 실천하는 사람들이나 그 사회를 제대로 알 수 없다고 하지만, 철학이나 사상, 경전에 대한 연구의 중요성도 간과할 수 없다.

종교학에서 엘리아데(M. Eliade)가 말하는 ‘역사(History)’개념을 두고 저자는 “반역사적 존재”, “역사성을 상실한 자의적 해석”(47)이라고 비판했는데, 서로 다른 ‘역사’를 두고 역사학의 논리로 비판한 것은 종교학에 벽을 세우는 것처럼 비쳐진다. 모든 학문이 그렇듯 지나간 20세기 신화이론들에 대해서는 지금의 새로운 학자세대들의 비판적 목소리도 높고(스트렌스키, 2008), 탈역사성 비판을 의식하면서 나름의 학문적 영역의 효용성을 되찾기 위한 시도를 하고 있다. 국내 종교학계에서 살펴봐도 “근대의 서양 사상은 비역사적 이야기 모델(신화)이 없이는 실재, 즉, 모든 과거 사건들의 총체로서의 역사(history as the sum of all past events)에 접근할 수 없다”는 엘리아데의 신화와 역사에 대한 ‘역의 합일’(황필호, 2003)을 적극 옹호하기도 하고, 또 다른 편에서는 “종교가 역사적 현상이라는 이해는 종

교를 온전하게 인식하려는 태도가 가지는 우선하는 인식의 조건”(정진홍, 2006)이라며 인간 삶의 총합을 위한 신화와 역사의 화해를 이야기하기도 한다.

탈역사성 비판의 주된 대상이 되는 도니저(Wendy Doniger)는 기존 비교신화학에 대해 신화를 예술이 아닌 과학(구조)으로 만들고자 한 잘못된 신화 보편주의로 비판하면서도 여전히 신화들을 비교하는 것은 인류의 다양한 경험들을 재구성할 수 있는 방법이라고 말한다(도니저, 2020). 수년 전 인도에서 큰 흥역을 치렀던 책 *The Hindus: An Alternative History*(2009)에서 그는 남성중심, 브라만중심의 힌두교가 아닌 여성, 동물, 하층민, 소수 공동체들이 등장하는 내러티브들을 가져다가 드러나지 않았던 소수자들의 사회와 역사를 분석했다. 『암시된 거미』(도니저, 2020)에서는 신화 속에서 정치와 신학을 읽어내기 위해 신화적 텍스트 뿐 아니라 소설, 드라마, 심지어 TV쇼의 대사, 개인적 편지글까지 넘나든다. 물론 그가 도출해 제시하는 의미가 주관적이라는 비판은 충분히 가능하다. 역사학이든 종교학이든 나름의 방식으로 의미를 파악하는 것은 주관적일 수밖에 없을 것이다.

이런 면에서 역사가 우리에게 귀속되어 있는 것이 아니라 우리가 역사에 귀속되어 있는 것이라는 해석학적 전제를 떠올리게 된다. 역사가 인간 삶의 총체라는 점을 생각한다면 어떤 종교의 역사 역시 인간에게 여전히 수수께끼로서 다양한 학문적 접근을 통해야 왜곡을 피하고 진실에 다가갈 수 있지 않을까 생각해 본다.

IV. 신화와 역사 사이, 그리고 순환적 시간관의 새로운 가능성

신화적 역사인식의 서술 내용 가운데서 역사적 사실과 사실에 근거하지 않은 당위적 이야기를 구분하여 사료에 기반한 진실을 찾는 일은 어려울 수밖에 없다. 오늘날 힌두교의 정치화로 인해 <라마야나(Ramayana)>에서 역사와 신화를 명료하게 구분하는 쪽과 그렇지 않은 쪽이 대립하는 인도사학계의 현실은 역사를 다루는 다른 사회의 타산지석으로 삼을 만한 사례일 것이다. 이처럼 신화와 역사 사이에서 진실을 찾아야 하는 고대사 연구자들의 숙명을 생각하면 정말

신화와 역사는 다시는 화해할 수 없는가 하는 오래된 질문이 다시 떠오른다. 서구 근대학문으로서 역사학이라는 학문은 신화와 뗄 수 없는 관계에 있고, 신화와 역사의 관계는 역사가 신화에서 ‘분리 독립’한 20세기 그리고 21세기에도 여전히 꺼지지 않은 화두이다. 『힌두교사 깊이 읽기』 제3부 마지막 부분인 ‘윤회의 시간과 역사로서의 신화’(384-400)에는 이띠하사(Itihasa)-뿌라나(Purana)와 관련하여 신화와 역사 사이에 놓인 이 힌두교 역사관도 일부 다루고 있다.

산스크리트어로 ‘뿌라나’는 아득히 오래전 일이라는 의미로, 신들의 이야기로서의 비슈누신화, 쉬바신화 같은 종류를 지칭하는 데 반해, ‘이띠하사’는 사람들 사이에 과거에 있었던 일(‘이와 같은 일이 있었다’)로서의 역사라는 뜻이다. 후자는 말하는 주체가 직접 자신이 목격한 진실이라고 믿는 내러티브를 ‘이와 같은 일이 있었다’의 형태로 전달하는 내용을 담고 있다. 힌두교에서 ‘이띠하사’로 지칭되는 두 가지 중 <라마야나>에서는 발미끼(Valmiki)가 그리고 <마하바라타(Mahabharata)>에서는 비야사(Vyasa)가 이야기 속 등장인물이기도 하면서 한편으로 전체 이야기를 전해 주는 인물이다.

이띠하사-뿌라나의 시간 개념은 서구적 선형 개념이 아닌 순환 개념이다. 필자가 이해하기에 서구식 선형적 시간의 역사가관이 인간이 남긴 과거 사실들을 찾고 그 의미를 탐구하려는 것이라면, 고대 힌두의 순환적 시간의 역사가관은 인간이 속한 우주의 순환 속에서 과거-현재-미래의 사건들의 우주적 차원을 이해하려는 것이다. 헤로도토스 이전이든 이후이든 서구에서는 인간에게 일어난 과거 일의 인과관계를 밝히는 일이 관심사였다면, 고대 힌두교에서의 시간은 우주적 시간이므로 과거뿐 아니라 현재, 미래 일의 유기적인 인과관계 설명이 중요하다. 인간 중심 관점이 아닌 인간이 속한 우주적 관점이다.

이런 점에서 이띠하사-뿌라나는 힌두교 내부에서는 힌두의 관념체계나 사회관습의 이상을 담은 경전과 같은 위상을 갖지만, 역사서인 이 책에서는 종교적 권위를 갖추기 위해 ‘온갖 잡다한 것들을 포섭’하는 베다에 부회하는 전통의 결과로 만들어진 것(384-392)에 불과하다고 평가된다. 힌두교 내부에서는 순환적 시간관의 이띠하사-뿌라나의 사건이 과거에 일어난 일에 그치는 것이 아니라 언제 어디서나 일어날 수 있는 일이 되기 때문에, 과거-현재-미래라는 특정 시간대도 인간들의 세속적 필요에 의한 구분일 뿐이기 때문에, 그리고 발미끼나 비야

사가 신들과의 소통을 거쳐 내러티브를 전달하는 것도 언제 그랬는가가 중요한 것이 아니라 신들과 소통하는 ‘정상적’과정을 통해 전해진 우주적 사건이라는 점이 중요하게 여겨지기 때문에 역사학적 관점에서는 다룰 수 없는 텍스트가 된다. 역사학의 역사와 거리가 멀어지고 엘리아데가 말하는 ‘역사’가 가까워지는 지점이다. 서구적 시간관념 기준에 따라 역사적 흐름에 따른 변화양상을 연구하는 연구자에게 <라마야나>와 <마하바라타>의 ‘이띠하사’는 브라만 신학자들이 인민들을 더 효율적으로 통치하기 위한 수단으로 신화와 전설을 모아 집대성한 것⁽³⁸⁸⁾에 불과하지만, 힌두교 세계관을 연구하는 연구자에게는 전혀 다른 시간관을 가진 이띠하사-뿌라나야말로 그 토대정보가 되니 상대적으로 더 중요할 수 있다. 예를 들어, 이 시간관에는 순환성도 있지만 반복성도 있어서, 하루, 한 달, 일 년의 시간이 계절이 되는 시간 개념이기도 하기 때문에 동일한 원점은 아니지만 원점으로 되돌아가기 위한 일정한 궤도가 있다. 다르마(dharma)라는 관념이 바로 이 궤도라고 할 수 있을 텐데 이를 따르는 개개인의 삶에서도 과거가 ‘일어난 일’로 끝나지 않고 ‘까르마’(업보)가 되어 현재와 미래에 영향을 미친다는 독특한 논리구조를 보여 준다. 이런 순환적이고 우주적인 관점이 힌두교를 구성하는 일부라면 힌두교의 추상적 세계관이 윤리의 기준으로 작용하고 물질문명의 역사로 전개되는 과정의 이해에는 관념의 흐름에 천착하는 접근도 요구된다고 할 수 있을 것이다.

한 가지, 필자를 혼란스럽게 한 것은 힌두교 역사관에 대한 저자의 입장이다. 한 편에서는 “서구에서 오해한 것처럼 인도에 역사 인식이 없는 것이 아니라, 근대 서구세계가 규정한 역사 인식과 전혀 다른 역사 인식을 가지고 있었을 뿐 아니라 다른 사회와 마찬가지로 시간의 흐름에 따른 사회 변화 인식도 있었다”고 기술하고 있다⁽³⁹⁵⁾. 그런데 여기에서 말하는 인도의 ‘전혀 다른 역사 인식’은 이띠하사와는 다른 것일까? 3부 ‘윤회의 시간과 역사로서의 신화’에서 저자는 사전적 의미와도 다르게 ‘이띠하사’의 뜻을 ‘그랬을 것 같은 것’⁽³⁸⁸⁾이라고 비틀어가면서까지, 이띠하사를 “비이성적이면서 물질적 인과의 관계를 무시하거나 초월하는 인식으로 세계를 바라보는 역사관”이라고 서술한다⁽³⁹⁹⁾. 역사학 연구자가 아닌 필자에게는 ‘이성’, ‘물질’ 같은 단어들 때문인지 저자의 이띠하사에 대한 위의 서술이 과거 서구 역사학자들이 인도에는 역사 인식이 없었다며 사용

한 폼휘적 언어와 크게 다르지 않아 보인다. 더욱이 이런 역사서술을 주도했다는 브라만 신학자들의 단일교단이 있었던 것도 아니고, 독자적 결사체가 가능했던 것도, 또 경제, 정치, 사회를 장악했던 것도 아닌데, 결국 인도 인민들이 ‘종교적이어서’ 왕의 정치권력을 능가하는 종교권력의 사회규범화가 만들어졌다는 서술(398~400)은 일종의 환원론이 아닐까? 덮이고 감추어진, 눌린 사람들의 목소리는 전혀 없는 힌두 법전과 이피하사에서 역사학적 방법으로 도출된 이런 결론에 아쉬움도 든 것이 사실이다. 인도에 있었던 ‘전혀 다른 역사 인식’에 대한 연구와 해석을 위해서도, 그리고 브라만들이 역사서술의 주체로서 힌두 권력이 될 수 있었다면 그것은 어떻게 가능했는지를 알아내기 위해서도 이피하사 역사관에 대한 열린 접근이 필요하지 않을까 생각해 보게 된다.

한편, 저자가 이 시간관과 관련하여 『삼국유사』의 재해석 가능성을 제시하고 있어 흥미롭다. 힌두교의 순환론적 시간관 속에 인간 중심의 역사서술 즉, 왕이나 종교적 성인 중심의 연대기 전통도 있었는데, 저자는 이 힌두교적 세계관과 연결된 연대기적 역사인식이 고려시대 일연의 『삼국유사』에도 나타나 있다고 말한다. 『삼국유사』를 보면 근대적 역사 인식과는 전혀 다른 역사 인식으로 편찬되어 있는데, 4세기경 스리랑카 불교 승려들이 쓴 『대사(大史, Mahavansa)』, 『도사(島史, Dipavansa)』, 『소사(小史, Cullavansa)』와 함께 공통적으로 정치사의 성격을 가지고 있고 나라의 시초를 불교와의 인연에 두고 있다는 점을 저자는 주목한다. 『삼국유사』는 『삼국사기』와는 달리 단군 신화의 환인을 불교의 제석천으로 해석함으로써 역사를 원초적 시간으로 회귀시키는 힌두교 순환적 시간관에 그 뿌리를 두고 있어서 고대 힌두교의 연대기적 역사인식 이해를 통해 『삼국유사』의 기록 역시 역사적으로 재구성할 수 있다는 것이다. 저자의 또 다른 저서 『인도사에서 종교와 역사 만들기』(이광수, 2005: 71-98)를 참고하면 이에 대한 상세한 분석을 찾아볼 수 있다. 역사서술의 재구성이 가능하다면 유사한 종교들의 흐름으로 연결된 동아시아 내에서도 중국, 일본의 사례들과 비교해 보면서 한국의 종교적 민족 신화와 민족 정체성 형성의 과정을 연구하는 데 도움이 될 것이다. 신화를 정치적으로 이용하는 방식의 교류가 아니라 역사학을 통한 학술적 교류로 이러한 가능성이 현실로 실현될 수 있기를 기대해 본다.

역사는 인간의 과거를 다루는 것 같지만 끊임없이 삶의 현재 시점에서 시간

속에서 변화해 온 인간의 삶을 탐구한다. 우리가 탐구하고자 하는 수수께끼처럼 아직 알려지지 않은 삶의 총체로서의 역사는 시간이나 지역에 갇혀서는 접근할 수 없을 것이다. 아시아 지역의 근대화와 서구화로 인해 세계시간 속 선형적 시간관이 공식화된 현대에도 인도아대륙의 일상과 문화에는 힌두교의 순환적이고 유기적인 세계관이 공존한다는 점을 생각하면 우리의 시야를 넓혀 주는 힌두교사의 가치는 충분하다고 생각한다. 한국사 역시 동북아시아를 넘어 주변의 더 넓은 지역의 역사와 만나야 보다 종합된, 보편적인 역사가 될 수 있을 것이다. 아직 인도아대륙 역사와의 만남은 충분하지 못한 것이 사실이다. 결국 역사를 통해 세계는 연결되어 있다는 생각을 하게 된다.

투고일: 2022년 11월 30일 | 게재확정일: 2022년 12월 1일

참고문헌

- 도니거(Doniger, Wendy) 저. 최화선 역. 2020. 『암시된 거미: 신화 속의 정치와 신학』, 이학사.
- 스트렌스키(Strenski, Ivan) 저. 이용주 역. 2008. 『20세기 신화이론: 카시러, 말리노프스키, 엘리아데, 레비스트로스』, 이학사.
- 이광수. 2005. 『인도사에서 종교와 역사 만들기: 식민주의, 민족주의 그리고 역사 만들기』, 부산: 산지니.
- 정진홍. 2006. 『열림과 닫힘: 인문학적 상상을 통한 종교문화 읽기』, 산처럼.
- 황필호. 2003. “엘리아데의 역의 합일에 대하여.” 『신화와 역사』, 서울대학교출판부.
- Bhat, M. S. 1987 (revised 1998). *Vedic Tantrism: A Study of Rgvidhana of Saunaka with Text and Translation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhattacharyya, N. N. 1982 (2nd revised 2006). *History of the Tantric Religion: An Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi: Manohar.
- Doniger, Wendy. 2009. *The Hindus: An Alternative History*. Penguin Books.
- Sontheimer, G. and Hermann Kulke, ed. 1989 (revised 1997). *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publishers.

Sundar, Raj. 1984. *Veda and Tantra-The Atharva Veda*. Madras: International Society for the Investigation of Ancient Civilization.

Zimmer, Heinrich R. 1990 (Indian edition). *Myth and Symbols in Indian Art and Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.