

크리스티앙 부이,
『나타파 요가수행자들과 우빠니샤드 :
힌두 문헌의 역사에 대한 연구』*

(금강대)

사상적 공백을 이어줄 수 있는 연결 고리를 발견하거나 존재 사실조차 알려지지 않은 새로운 문헌의 발굴을 인도학의 주요한 성과 중 하나라 한다면 인도학에서 대단히 불행했던 분야는 하타요가일 것이다. 하타요가에 대한 유서깊은 편견과 오해가) 100년 동안 넘게 상속되었다 해도 베단파와 공존하며 천

* Christian Bouy, *Les Nātha-Yogin Et Les Upaniṣads: Étude D'histoire De La Littérature Hindoue*(Collège de France, Publications De L'institut De Civilisation Indienne. Série in-8°, Fascicule 62). Paris: Collège de France, Édition-Diffusion de Boccard, 1994.(Collège de France-Paris. ISBN: 2-86803-062-9)

년 동안 인도 사상을 양분했던 하타요가를 미답의 금맥으로 남겨 두었다는 것은 분명 인도학의 미스터리다. 하타요가의 수행 체계와 철학에 대한 규명 작업은 물론이고 적어도, 이미 출판된 40여 종의 문헌을 제외하고도 약 150여 종류의 다양한 문헌들이 아직까지 사본실 수장고에서 잠들어 있다는 것을²⁾ 감안한다면 필자의 생각은 결코 틀리지 않을 것이다. 『요가경』에 대한 학자들의 주석서, 사실상 학자들의 견업 주석서들로 영속성을 보증받는 빠판잘리 요가³⁾에 대한 조명에 비추어 본다면 그 이후 천 년 동안 주류를 형성했던 하타요가와 그 문헌이 망각되었다는 것은 의아스러운 정도이다.

브릭스(Briggs, 1938)와 같은 혜안을 지닌 선구적 연구 성과물조차 없었던 것도 아니고 또 언제부터인가 여행지의 어느 낯선 동네에서조차 만날 수 있는 요가임에도 불구하고 아직까지 공백으로 남아 있게 된 것은 혹시 빠판잘리의 요가가 모든 요가를 통합한 유일무이한 요가이자, 말하자면 ‘정통’이라는 착각에 빠져 있었기 때문은 아니었을까?⁴⁾ 마치 아이엥가를 비롯한 마이소르 전통

1) 버치(Birch, 2012, pp. 529-530)가 지적했듯이 ‘하타요가를 자기 학대를 포함하는 요가의 일종’으로 간주하거나(Otto von Böhtlingk), 거꾸로 선 채 연기를 흡입하거나 고행을 수반하는 요가로 보는 경향은 모니에르-윌리엄스를 비롯한 19세기 학자에게 만연한 것이었고 지금도 그러한 편견에서 자유로운 것은 아니다. 미켈리스(Michelis, 2014, pp. 178-180)의 지적대로 빠판잘리의 정신적 요가를 라자요가와 동일시하고 하타요가를 육체적인 저급한 요가로 간주했던 비베까난다의 자의적인 해석이 아직도 무비판적으로 통용되고 있고 또 마이소르의 레슬링 요가(mallayoga)에서 유래한 현대의 체위 중심적 요가를 하타요가로 오인하는 것도 일반적인 현상이다. 이 점에 대해서는 박영길(2013, p. 70)을 참조.

2) 아직 학계에 공개되지 않은 하타요가 필사본에 대한 간단한 목록은 박영길(2013, pp. 48-60)을 참조. 이 목록은 2017년 『하타요가문헌 성립사(가제)』에서 업데이트될 예정이다.

3) 현재까지 살펴 본 바에 따르면 하타요가와 달리 빠판잘리 요가를 추종하는 실천자 집단이 실존했다는 증거는 발견되지 않는다. 『요가경』에 대한 주석 문헌을 제외한 독립적인 문헌이 없다는 것도 단적인 예이다(비록 16세기의 비가나빅슈가 남긴 『요가사라상그라하』(Yogasārasamgraha)라는 독립적인 문헌이 있지만 이것은 하타요가의 경우처럼 독창적인 별도의 문헌이라기보다는 『요가경』을 재 해설하는 문헌이다). 반면 하타요가의 경우, 주석서를 제외한 독립적인 문헌만 해도 최소 100여 종 이상으로 파악된다.

의 체위요가(더 정확히는 레슬링 요가, mallayoga) 추종자들이 자신의 체위요가와 유전적 친연성 조차 없는 『요가경』의 몇몇 경구를 이유도 모른 채 찬양하거나 들먹이는 것처럼 말이다.

쁘라나를 통해 인체(人體)를 신체(神體, divyadeha)로 만드는 연금술 즉, 몸 안에서 신성을 구현하려는 9세기의 새로운 인문학(신학과 반대의 의미로)으로서의 하타요가가, 만약 부이(Bouy)의 연구대로 베단파 학자들의 절대적인 지지를 받으며 천 년 동안 주류 요가를 형성했던 것이 사실이라 한다면 인도철학사를 통해 우리가 알고 있는 요가는 장구한 요가사에서 가장 큰 강줄기가 배제된 지류 요가 내지는 요가사의 전반부에 불과할 것이다.

하타요가가 주류 학계의 수면에 떠오르게 된 것은 비교적 최근, 샌더슨(Alexis Sanderson) 문헌에 있던 멀린슨(Mallinson, James)과 버치(Birch, Jason) 그리고 키스(Kiss, Csaba)가 박사학위를 받으면서부터이다.⁵⁾ 이들 옥스퍼드 삼인방에 의해 하타요가에 대한 문헌학적 연구가 개시되고 이제 비로소 하타요가에 대한 문헌적, 수행적 정의가 확보된 상태이다. 하지만 아직은 하타요가사(史)의 서문이라도 작성할 수 있을 만큼의 자료가 축적된 것은 아니다. 객관성과 타당성을 확보한 이론은 물론이고 심지어 논쟁이나 담론의 돌파구를 열어 줄 만한 가설적 논의조차 드문 것이 하타요가학의 현실이다. 하타요가에 대한 하나의 가설조차 내놓기 힘들었던 것은 하타요가의 연대기적 정황조차 파악하

4) 물론 이것은 빠탄잘리 요가의 성립사적 의의나 철학적 중요성과는 전혀 별개의 문제이다. 브라흐마난다와 같은 17세기의 하타요가 주석자조차 빠탄잘리의 수뜨라에 권위를 부여했듯이 앞으로는 빠탄잘리 요가의 철학적 의미와 중요성은 결코 퇴색하지 않을 것이다. 여기서 문제 삼는 것은 빠탄잘리 요가에 비견될 수 있는 그 이후의 주류 요가에 대한 학계의 외면이 의외라는 것이다.

5) 멀린슨(James Mallinson)과 버치(Jason Birch), 키스(Csaba Kiss)는 각각 『케짜리비드야』(*Khecārīvidyā*, 2007년 출판), 『아마나스카 요가』(*Amanaskayoga*), 『맛첸드라상히따』(*Matsyendrasaṃhitā*, 일부)에 대한 비판적 교정본으로 박사학위를 받았다.

기 힘들다는 현실, 더 구체적으로는 최초의 하타요가 문헌인 『고락샤사파까』를 비롯해서 하타요가의 개조인 고락샤나 그의 스승으로 알려진 맛첸드라에서 말문이 막혀 버렸기 때문일 것이다.

이 점에서 부이(Christian Bouy)의 1994년 작, 『나타파 요가수행자들과 우빠니샤드: 힌두 문헌의 역사에 대한 연구』(*Les Nātha-Yogin Et Les Upaniṣads: Étude D'histoire De La Littérature Hindoue*)는 하타요가 연구사에서 유례없는 기념비적 성과물로 평가될 수 있을 것이다. 물론 부이가 다루고자 했던 것은 10개의 요가—우빠니샤드 문헌들이고 초점은 불이론 학자에 의해 집성된 요가—우빠니샤드들이 전대의 하타요가 문헌에서 차용하거나 발췌했다는 것을 증명하는 데 집중되어 있다. 이 작업이 난해할 수밖에 없는 것은 하타요가가 불이론에 수용되는 과정과 당위성을 추적하면서도 동시에 비교 대상이라 할 수 있는 하타요가 문헌의 성립사를 홀로 구성해야 하는 선결 과제가 있기 때문이다. 두 선결 작업은 모두 극도의 치밀함을 수반하지만 전자의 경우엔 상 까라가 비판하고 부정했던 요가 전통(빠판잘리 요가)과 그가 활용했던 요가(말하자면 그 이후에 하타요가로 체계화된 요가)를 구별하지 않았던 기존 베단파 연구자들의 단순한 사고 및 그것이 지금까지 확대 재생산한 통념들까지 극복해야 하는 작업이고 후자의 경우엔 이에 덧붙여 오류와 실수를 두려워하지 않는 선구자적 용기까지 필요한 분야이기도 하다. 비록 선결 과제이긴 했지만 후자를 통해 우리는 비로소 하타요가 문헌의 성립사와 연대기적 정황을 가질 수 있게 되었다.

부이의 연구가 성공적이었다는 것은 본서 덕분에 비로소 멀린슨, 버치를 비롯한 젊고 총명한 문헌학자들이 등장할 수 있었다는 점에서 검증되었고 또 앞으로 이 문헌을 통해 하타요가학에 뛰어든 새로운 연구자들의 무수한 인용들로도 재차 확인될 것이다.

크리스티앙 부이는 1981년 파리-소르본느(Paris-Sorbonne University, Paris IV)에서 가우다빠다의 『아가마샤스트라』(*Āgamaśāstra*)에 대한 연구로 철학박사 학위를 취득했으며 파리의 콜레주 드 프랑스(Collège de France)에서 산스끄리뜨 조교수로 재직하던 지난 2011년에 작고했다.

본서는 부이가 프랑스의 공개강좌제 고등교육 기관인 ‘콜레주 드 프랑스-CNRS’(Collège de France-Centre national de la recherche scientifique)의 소그룹인 ‘종교, 의례와 이데올로기’(religions, rites et idéologies: URAD 1424 그룹)의 멤버로 활동하면서 발표했던 ‘고락샤나타, 나타요가 수행자의 문헌 그리고 요가를 다루는 몇몇 우빠니샤드 문헌’(Gorakṣanātha, la littérature des Nātha-yogin et quelques textes upaniṣadiques qui traitent de sujets yogiques, 1992년)에 대한 새로운 버전이다. 서두에서 알 수 있듯이 본서는 1992년 당시의 멤버로 이젠 탄뜨리즘의 거목이 된 부이예(Bouillier, Vèronique), 구드리아안(Goudriaan, Teun), 화이트(White, David Gordon)의 지원과 당대의 거장, 파두(Padoux Andrè)의 검토로 출판되었다.

목차는 다음과 같다.

1. 머리말
2. 고락샤나타와 『고락샤사따까』
3. 요가를 주제로 삼은 몇몇 우빠니샤드 문헌에 대한 고찰
 - 3.1. 예비적 고찰
 - 3.2. 『디아나빈두 우빠니샤드』(*Dhyānabindūpaniṣad*)
 - 3.3. 『나다빈두 우빠니샤드』(*Nādabīnūpaniṣad*)
 - 3.4. 『요가쉬카 우빠니샤드』(*Yogaśikhopaniṣad*)
 - 3.5. 『요가쭈다마니 우빠니샤드』(*Yogacūḍāmanyupaniṣad*)
 - 3.6. 『요가꾸달리 우빠니샤드』(*Yogakuṇḍalyupaniṣad*)

- 3.7. 『니르바나 우빠니샤드』(*Nirvānopaniṣad*)
- 3.8. 『만달라브라흐마나 우빠니샤드』(*Maṅḍalabrāhmaṇopaniṣad*)
- 3.9. 『산딜라 우빠니샤드』(*Śāṅḍilyopaniṣad*)
- 3.10. 『사우브하기아락스미 우빠니샤드』(*Saubhāgyalakṣmyupaniṣad*)
4. 불이론 베단파 학자와 요가
 - 4.1. 예비적 고찰
 - 4.2. 상까라와 요가
 - 4.3. 가우다빠다의 베단파적 요가
 - 4.4. 『요가수프라바쉬야비바라나』(*Yogasūtrabhāṣya-vivarana*)
 - 4.5. 상까라의 것으로 귀속된 두 개의 작품,
『자각』(*Ātmabodha*)과 『직접적 체험』(*Aparokṣāmbhūti*)
 - 4.6. 아따르바베다의 부록 *Caranavyūha*에서 언급된
‘우빠니샤드에 대한 두 목록’에서의 요가 문헌과 그것의 성립 연대
 - 4.7. 14세기 중반과 18세기 초 사이의 불이론 베단파 학자와 요가
 - 4.8. 108 우빠니샤드 집성(18세기 전반부)
5. 나라야나가 그의 우빠니샤드 주해에서 참조했던 요가 문헌과
쉬바난다 사라스바띠가 그의 요가쥬다마니 안에서 참조했던 요가 문헌.
 - 5.1. 나라야나(Nārāyaṇa)가 인용했던 요가 문헌
 - 5.2. 쉬바난다 사라스바띠(Śivānanda Sarasvatī)가 인용한 요가 문헌
6. <108 우빠니샤드 집성>의 요가 문헌과 나타파의 문헌스바뜨마라마의
『하타의 등불』(*Hathapradīpikā*): 성립 시기 및 인용에 대하여
 - 6.1. 『디아나빈두 우빠니샤드』(*Dhyānabindūpaniṣad*)
 - 6.2. 『나다빈두 우빠니샤드』(*Nādabīnūpaniṣad*)
 - 6.3. 『산딜라 우빠니샤드』(*Śāṅḍilyopaniṣad*)
 - 6.4. 『요가쥬다마니 우빠니샤드』(*Yogacūḍāmanyupaniṣad*)
 - 6.5. 『요가꾸달리 우빠니샤드』(*Yogakuṇḍalyupaniṣad*)
 - 6.6. 『요가쉬카 우빠니샤드』(*Yogaśikhopaniṣad*) 제1장
 - 6.7.1. 『니르바나 우빠니샤드』(*Nirvānopaniṣad*)

6.7.2. 『만달라브라흐마나 우빠니샤드』(*Maṇḍalabrāhmaṇopaniṣad*)

제4 브라흐마나

6.7.3. 『사우브하그야락슈미 우빠니샤드』(*Saubhāgyalakṣmyupaniṣad*)

결론

연표

참고문헌

우빠니샤드 색인

우빠니샤드 출처 색인

일반 색인

주제별 목차

목차에서 알 수 있듯이 본서의 주요 소재는 1700년대 초반⁶⁾의 <108 우빠니샤드 집성>에 수록된 요가 우빠니샤드 문헌이다.⁷⁾ 부이가 요가—우빠니샤드 문헌을 연구했던 것은 학창 시절부터 시작된 고—우빠니샤드에 대한 관심이 확장된 것이기도 하지만 아마도 결정적 계기는 아우프레히트(Theodor Aufrecht)가 『요가쭈다마니우빠니샤드』 필사본의 내용이 ‘최초의 하타요가 문헌으로 알려진 『고락사사따까』의 내용과 사실상 동일하다’는 견해를 밝혔던 데서 비롯되었던 것으로 판단된다.

부이가 내린 결론은 ‘1450년 경에 성립된 『하타의 등불』이 불이론 베단파 학자들에게 큰 반향을 일으키면서 불이론으로 수용되기 시작했으며 적극적으로

6) 부이에 따르면(p. 29, 114) ‘108 우빠니샤드 집성’은, 17세기말에서 18세기 초에 생존했던 사다쉬 바 브라흐멘드라(Sadāśiva Brahmendra)의 *Svānubhūtiprakāśikā*와 *Ātmāmasamdhāna*가 작성된 이후에 이루어진 것이 분명하되 우빠니샤드브라흐마요긴의 최초 주석이 1751년 12월 17일에 완료되었으므로 <108우빠니샤드 집성>이 성립된 시기는 18세기 전반이다.

7) 부이가 밝혔듯이(p. 29) <108 우빠니샤드 집성>은 우빠니샤드브라흐마요긴(Upaniṣadbrahmyogin)의 주석과 함께 편집되어 1920년 부터 1936년 사이에 아디아르(Adyar)에서 차례대로 출판되었다.

로 수용된 17세기의 한 사례가 요가-우빠니샤드 문헌이라는 것'이다. 치밀하고 방대한 연구에 비해 지극히 단순한 결론이지만, 상까라에 의해 단호하게 비판되었던 요가가 15세기 이후의 불이론 추종자들에 의해 적극적으로 수용되고 권위와 영향력까지 행사하게 된 역설적 맥락⁸⁾을 고려한다면 그리고 해결의 열쇠를 쥐 하타요가 문헌에 대한 문헌학적 정보조차 없었다는 것을 고려한다면 어지간한 내공으로는 시도조차 못할 과제이기도 하다.

17세기의 불이론 학자에 의해 편집된 요가-우빠니샤드 문헌들이 거의 전대의 하타요가 문헌을 차용했다(p. 51)는 부이의 주장은 대단히 파격적이다. 또한 8세기의 상까라가 요가를 비판하고 단호히 거부했다는 것을 염두에 둔다면 후대 불이론의 변심은 당혹스럽기까지 하다.

부이의 연구를 요약하면 스바뜨마라마(Svātmarāma, 1450년 경)의 『하타의 등불』(*Hathapradīpikā*)이 그 이후의 불이론자들에게 대단한 반향을 일으킨 후 점차 권위를 지닌 요가의 고전으로 간주되기 시작했고(p. 10, 13) 15-16세기부터 유행처럼 번져(p. 68, 72) 18세기 초반에 이르러서는 고락샤의 문헌과 『하타의 등불』의 권위는 확고해지게 된다.(p. 10, 69)⁹⁾ 부이에 따르면 불이론이 하타요가를 수용한 주요한 결과물이 17세기의 『108 우빠니샤드 집성』에 수록된 요가-우빠니샤드 문헌이다.

8) 근-현대 뻘디뜨들의 맹목적인 친-요가적 성향도 대단히 설명하기 어려운 부분이다. 왜냐하면 '배 단파 학도가 갖추어야 할 네 가지 자질(catūṣsādhana)' 중 '평정(śama), 자제(dama), 마음의 통제(uparāma), 인내(titikṣa), 믿음(śradha), 명상(samādhāna)'와 같은 여섯 조건의 구비(ṣaṭkaṣampatti)라는 원론적 근거만으로 스승이 완강히 비판했던 요가를 적극적으로 수용하기는 어렵기 때문이다.

9) 부이가 살펴보았듯이 나라야나(Nārayaṇa, 1500-1700년 경)의 아타르바베다 모음집에 대한 주석에 인용된 주요 계승이 *Khecarīvidyā*, *Yogayājñavalkya*, *Goraṅkṣasāta*, *Hathapradīpikā* 등과 같은 하타요가 문헌이고 해당 계승과 출처에 대해서는 pp. 74-75의 도표를 참조) 쉬바난다 사라스바티의 경우엔 거의 전적으로 하타요가 문헌에 의존하고 있다(pp. 68-70).

여기서 들 수 있는 하나의 사례는 최초의 하타요가 문헌으로 알려진 『고락샤사따까』와 『요가쭈다마니우빠니샤드』(*Yogacūḍāmaṇyupaniśad*)의 관계에 대한 것이다. 물론 두 문헌의 관계는 부이가 밝혔듯이(p. 36) 뮌헨에서 『요가쭈다마니우빠니샤드』 필사본을 조사했던 아우프레히트가 이미 1909년에 『요가쭈다마니우빠니샤드』와 『고락샤사따까』의 내용이 대단히 유사하다는 것을 최초로 지적한 바 있고¹⁰⁾ 1976년의 노보트니도 자신이 편집한 『고락샤사따까』의 7송과 10송의 절반, 13, 14-49, 51-84, 86, 88, 99-108, 110-124송이 『요가쭈다마니우빠니샤드』와 일치한다는 것을 밝힌 바 있다.¹¹⁾ 부이의 도표(p. 100)을 인용하면 다음과 같다.

<i>Yogacūḍāmaṇyupaniśad</i>		<i>Gorakṣaśataka</i>	<i>Gorakṣapaddhati</i>
Adyar본	Baroda 필사본	Nowotny 1976본	Bombay, 1967본
1	104a 6-7	(4b)	(I. 4b)
2		7	I. 7
3a-b		10c-d	10c-d
3c-4b		13	13
4c-24		15-35b	15-35b
25-29		36-40	36-40
30a-b ^(a)		(90a-b ?)	(39a-b ?)
30c-39b		41-49	41-49
39c-45		51-83	51-57
46-47			81-82
48-51			77-80
52-65 ^(b)			63-76
66-70			58-62
71			83

10) 그는 『요가쭈다마니우빠니샤드』의 계송 대부분이 『고락샤사따까』에서 인용했다고 말했다.

11) 아우프레히트와 노보트니가 살펴 본 『요가쭈다마니우빠니샤드』의 판본은 1920년부터 Adyar에서 시리즈로 간행된 출판본이다.

<i>Yogacūḍāmaṇyupanisiad</i>		<i>Goraḥṣaṣataka</i>	<i>Goraḥṣapaddhati</i>
72-84	105a7-106a9	-	-
85		84	84
86ab		86ab	86a-b
86c-90		87c-91	87c-91
91a-b ^(c)		92a-b (91b ?)	92a (91b ?)
91c-96		92c-97	92c-97
97-99		99-101, 102-103, 104e-106 ^(e) , 109e-108	99-101 II.1-7
100-106 ^(d)			
107-121 ^(f)		110-124	9-23

^(a) YcūU 30a-b = GoŚ 39a-b, GoP. I.39ab, YcūU 30b는 gacchati로 되어 있음(dhāvati: GoŚ, GoP)

^(b) YcūU 61a: bindur brahmā; GoŚ 71a 및 GoP I.73a: binduḥ śivo

^(c) YcūU 91b=YcūU 10b.

^(d) YcūU 105a: Hp. II.12a(=ŚāṅḍU. I.7.3a)를 참조

^(e) 104a-d와 107a-d는 노보트니 교정본에서 사용된 네 개의 사본 중 한 개의 B 사본에서는 발견되지 않음

^(f) YcūU 118c-d: 노보트니가 사용한 사본 P에 있는 것과 동일한 내용; GoŚ, p. 85, 121.2이하를 참조

부이에 따르면 Adyar본 『요가쭈다마니우빠니샤드』의 제1송과 72-84를 제외한 모든 계송이 『고락샤사따까』와 『고락샤빠드하띠』라는 두 문헌에서 발견된다.¹²⁾ 한편, 도표에서 알 수 있듯이 그가 조사한 바로다(Baroda)의 그란타(grantha) 필사본(Baroda Oriental Institute, Ms. No. 9995r/1)과 Adyar에서

12) 부이에 따르면 ‘『고락샤사따까』의 원문’은 『고락샤빠드하띠』(*Goraḥṣapaddhati*), 『고락샤상히따』(*Goraḥṣasamhitā*), 『고락샤사따까』(*Goraḥṣaṣataka*), 『고락샤요가샤스트라』(*Goraḥṣayogaśāstra*), 『하타그란타』(*Haṭhagrantha*), 『하타요가』(*Haṭhayoga*), 『하타요가쩨따마니』(*Haṭhacintāmaṇi*), 『하타요가고락샤사따까』, 『가나쁘라까샤사따까』(*Jñānaprakāśaṣataka*), 『가나샤따까』(*Jñānaśataka*), 『묵티소빠나』(*Muktisopāna*), 『비베까마르판다』(*Vivekamārtanḍa*), 『요가쩨따마니』(*Yogacintāmaṇi*), 『요가마르판다』(*Yogamārtanḍa*), 『요가사라』(*Yogasāra*) 등과 같은 다양한 명칭으로 불리는데 이 중에는 명칭으로만 전해지는 것도 있고 혹은 언급되지만 했던 문헌도 있다(p. 18).

출판된 『요가쭈다마니우빠니샤드』와 일치하는 곳은 두 군데 뿐이다. 부이에 따르면 바로다 필사본이 더 오래된 형태의 이본이지만 부이의 결론은 ‘108 우빠니샤드’가 집성되던 17세기에 편집자가 『고락샤사따까』에서 발췌한 계송을 『요가쭈다마니우빠니샤드』 2-71, 84-121에 편입시켰다는 것(p. 37)이다.

이 썸에서 떠오르는 의문은, 불이론자들이 요가를 적극적으로 수용할 수 있었던 근거와 이유가 무엇일까에 대한 것이다. 반대로 오히려 하타요가 문헌이 불이론 문헌을 발췌했던 것은 아닐까? 부이가 스스로 묻고 대답했듯이 『고락샤사따까』와 『하타의 등불』, 『요가비자』(*Yogabīja*)와 같은 하타요가 문헌이 각각 『요가쭈다마니-우빠니샤드』, 『나디빈두-우빠니샤드』, 『요가쉬카-우빠니샤드』를 차용했을 가능성은 희박하다(pp. 111-112). 그 이유는 나라야나(*Nārāyaṇa*)와 같은 요가-우빠니샤드 주석자들조차 『하타의 등불』이나 『케짜리비디야』를 인용하고 있고 또 고락샤나타의 권위에 의존하고 있기 때문(p. 115)이고 또 『하타의 등불』이 『나디빈두-우빠니샤드』나 상까라의 『아빠록샤야누브후띠』(*Aparokṣāmbhūti*)를 인용하지 않았기 때문(p. 112)이다. 덧붙이자면 최소한 14세기 이전에 성립된 『고락샤사따까』¹³⁾와 1450년에 성립된 『하타의 등불』이 15세기에서 17세기에 성립된 요가-우빠니샤드들을 인용했을 리 만무할 것이다.

13) 부이는 고락샤나타의 생존 시기에 대한 하한선을 14세기 이전으로 추정하는데 그 근거는 14세기 무렵에 성립된 『샤룅가드하라빠드하띠』(*Śārngadharaṣādhātī*)가 고락샤나타를 언급하고 인용하기 때문이고(p.15) 두 번째는 13세기 후반에서 14세기 초반에 『바가바드기따』에 대한 마라띠(*Marāṭhī*) 주석, *Dīpikā*를 남긴 마하라쉬뜨라의 성자, 가나나타(*Jñānanātha* 혹은 *Jñāneśvara*로 알려짐)가 자신의 계보를 아디나타(*Ādinātha*)-맛첸드라나타(*Matsyendranātha*)-고락샤나타(*Gorakṣanātha*)로 열거했기 때문이다(p.15). 마지막은 『고락샤사따까』가 『스칸다뿌라나』(*Skandhapurāna*)의 <까쉬 편>(*Kaśīkhaṇḍa*) 이전에 성립되었다는 것인데 그에 따르면 <까쉬 편> 중 *Yogākhyāna* 편의 제1장 59-158송은 『고락샤사따까』에 영향을 받은 것이거나 혹은 베끼기 것이다.

부이의 주장에 동의할 경우엔 불이론 학자들은 물론이고 요가 학자들도 풀기 힘든 새로운 난점이 생긴다. 그것은 『고락샤사따까』와 『하타의 등불』에 권위를 부여하고 인용하며 자설에 편입시킨 불이론자들의 행위는, 사실상 상카라의 불이론에서 이탈한 것 내지는 반역과 다를 바 없기 때문이다.

부이의 지적대로, 상카라(Saṅkara)가 이미 『브리하다란야까-우빠니샤드』(*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*) I.4.7에 대한 주석에서 ‘심작용(心作用)의 지멸’(cittavṛttinirodha)이라는 방법으로는 해탈에 도달할 수 없다고 선언했고(p. 51) 특히 『브라흐마경 주해』(*Brahmasūtrabhāṣya*) II.1.3에서 요가를 정면으로 비판했다는 점에서(p. 55) 15세기 이후의 불이론이 요가를 수용하고 심지어 하타요가 문헌에 권위를 부여했던 것(p. 10)은 극적인 변심, 아니 스승의 가르침에 정면으로 맞서는 것일 것이다. 17-18세기의 불이론 수행자들조차 상카라의 『브라흐마경주해』에서 설명된 불교의 유식사상을 알고 있었을 정도로¹⁴⁾ 『브라흐마경주해』의 권위가 확고했다는 점에서 ‘상카라가 불교보다 더 강력하고 정확하게 비판했던 요가’를 후대의 불이론이 수용하고 심지어 권위를 부여했던 것은 납득하기 어렵다.

이 문제를 해결할 수 있는 단서를 두 가지로 요약할 수 있을 것이다. 첫 번째는 요가에 대한 상카라의 입장이 전환되었을 가능성이다. 부이가 『빠판잘랴오

14) 17세기의 불이론 학자이자 요가 주석가인 브라흐마난다는 『하타의 등불』 IV.61⁴⁾의 “manodrśyam idaṃ sarvaṃ”(이 세상 만물은 마음에 의해서 드러난 것이다)의 의미를 해설한 후 이러한 관점이 ‘불교도의 사상(bauddhamata)을 따르는 것’이 아니라고 해설한다. 브라흐마난나의 요지는 ‘외계 대상이 표상에 불과하고 따라서 실재성이 없다는 점에서 자신의 사상이 불교와 다를 바 없지만 그럼에도 불구하고 불교와 달리 이러한 미혹의 근저에 있는 브라흐만 만큼은 참 존재라는 점에서 불교의 허무론과 다르다는 것’이다. 브라흐마난나의 해설은 비록 상카라 이후의 일반적인 경향대로 불교를 허무론(sūnyavāda)으로 간주하는 한계에서 벗어나지 못한 것이지만 바꾸어 말하면 상카라의 『브라흐마경 주해』의 입장을 그대로 투영된 것이라 할 수 있을 것이다. 이 점에 대해서는 박영길(2015, pp. 49-50)을 참조.

가샤스트라비바라나』(*Pātañjalayogaśāstravivarana*)를 검토하면서 ‘상까라가 초기엔 요가수행자였지만 후대엔 요가로 전향했을 것’이라는 하커(Paul Hacker, 1958-9, pp. 119-148)의 대범한 가설을 상기했던 것(p. 61) 역시 이 문제를 염두에 두었기 때문일 것이다. 물론 부이는 즉답 대신 다양한 가능성을 언급한 후 ‘설사 이 문헌이 상까라의 진작이라 해도 전형적인 상까라의 작품과는 거리가 있다는 선’(p. 62)에서 마무리한다. 필자도 여기서 이 문제를 다룰 수는 없다. 다만 분명한 것은 ‘상까라가 거부했던 요가가 후대의 불이론에 수용될 수 있었던 근거’를 비바라나의 진-위 문제로 접근할 수 없다는 것이다. ‘실제로 상까라가 요가에서 불이론으로 전향했다’고 한다면, 후대의 불이론자들이 재차 상까라가 하선했던 그 배를 짊어지고 산으로 갈 이유가 오히려 없기 때문이다. 말하자면 ‘스승이 요가수행자에서 불이론으로 전향했다’는 것은 ‘요가의 유용성’을 떠올리게 했다가 보다는 요가 비판의 정당성만 더 각인시켰을 것이다. 더욱이 후술하겠지만 ‘상카적 요가에 대한 바로 그 해설서’가 상까라의 진작이라 해도 그것이 후대 불이론이 하타요가를 수용하게 된 버팀목이나 근거는 될 수 없다.

두 번째는 상까라가 ‘거부했던 요가’와 그가 ‘충분히 활용했던 요가’를 구별하는 것이다. 상까라가 거부하고 비판했던 요가는 의심할 바 없이 BrU. I.4.7에 대한 주석에서 비판된 ‘심작용(心作用)의 지멸’(cittavṛttinirodha)의 요가, 즉 그가 파악한 바의 ‘상카적’ 빠판잘리 요가이다. 또 Bsbh. II.1.3에서 비판했던 요가 역시 ‘사실 그가 틈만나면 끊임없이 비판하고자 했던 상카’에 대한 비판의 동일 선상에서 제기된 ‘상카적 요가’이다. 상까라의 요가 비판은 ‘지성을 결여한 승인(勝因, mūladhāna, =prakṛti)에서 세계가 전개될 수 없고 오직 의식적 존재인 브라흐만에서 전개될 수 있다’는 논리에서 근본원질-전변설을 비판하고 브라흐만-전변설을 확립하고자 했던 상까라의 상카 비판의 연장선

에서 이루어 졌다고 할 수 있다. 바꾸어 말하면 상까라의 요가 비판은, 그가 끊임없이 비판하고자 했던 상카에 대한 비판의 맥락에서 제기된 ‘상카적 요가’에 대한 비판일 뿐 ‘요가 그 자체’나 ‘요가 전체’에 대한 비판으로 확대될 수 없다고 할 수 있다.¹⁵⁾

빠따잘리 요가가 전대의 요가를 통합했던 유일무이한 요가는 결코 아니었고 따라서 상까라가 상카적 요가를 비판했다는 사실만으로 ‘모든 요가가 비판되었던 것’으로 단정하는 것은 ‘빠따잘리 요가가 요가의 전부라는 견해’에 근거한 지극히 단순한 생각일 것이다. 이 점은, 상까라 시대에 이미 ‘빠따잘리의 요가와 구별되는 요가 전통’이 있었고 상까라도 ‘바로 그 비-상카적인 요가’의 주요 개념을 충분히 활용했다는 점에서 증명된다. 빠따잘리 요가에서 발견되지 않는 개념, 즉 수습나(suṣumnā, TUbh.1.62, PrUbh.3.7), 72,000나디(nādyah dvāsapatatiḥ sahasrā. BUbh.2.1.9)와 같은 개념이 상까라의 작품에서 발견되고 더 놀라운 것은 꿈브하까(kumbhaka, BGbh.4.29와 꿈브하까-쁘라나야마⁶⁾(kumbhakaprāṇāyāma, BGbh.4.29) 등 후대 하타요가의 핵심

15) 흥미롭게도 17세기 브라흐마난다는 『하타의 등불』에 대한 주석에서 다음과 같이 말한 바 있다.

“그리고 『브라흐마경』(Brahmasūtra)의 저자인 뷔야사(Vyāsa)가 요가를 배척했던 것으로 의심해서는 안 된다. [뷔야사는] ‘원질(原質, prakṛti)이 독립성(svātantrya)과 지성(cit)을 결합한다(bheda)’는 측면만(āṃśa-mātra) 배척했기 때문이다. 하지만 요가 특유의 수행법이 부정된 것은 아니다. ... [따라서 요가 수행의 중요성에 대해] 더 말할 필요가 있겠는가? [더욱이] ‘단지 요가를 알고자 하는 바람(yogajijñāsoḥ) 만으로도 <소리로서의 브라흐만>(śabdabrahman)을 초월한다.’(BG. VI.44)라는 세존(三尊)의 말씀대로 ‘단지 요가를 알고자 하는 욕구 만으로도 최고의 존재가 되는데’ 하물며 요가수행자의 경우 더 말할 것이 있겠는가...’ (na ca brahmasūtrakṛtā vyāseṇa yogo nirākṛta itī śaṅkānyam | prakṛtiṣvātantryacyidbhedāṃśamātrasya nirākaraṇāt | na tu bhāvanā viśeṣarūpayogasya | ...kiṃ bahunā | “jijñāsur api yogasya śabdabrahmātivartate” (BG. VI.44) itī vadatā bhagavatā yogajijñāsor apy autkṛṣṭyaṃ varṇitaṃ kim uta yoginaḥ | nārādāibhaktasreṣṭhair yājñavalkyādijñānimukhyaīś cāsyāḥ sevānād bhaktajñānīnām apy aviruddhety uparamyate || Hp-Jt. I.4)

16) 하타요가에서 꿈브하까-쁘라나야마는 ‘들숨 후 그 숨을 최대한 참은 상태(pūrakaprāṇāyāma)가 저절로 연장된 상태로 께발라-꿈브하까로 불린다. 이 점에 대한 자세한 논의는 박영길(2015,

용어들이 고락샤보다 몇 백 년 전 인물인 상까라에 의해 최초로 정의되었다는 점이다.¹⁷⁾ 이것은 빠판잘리 요가와 전혀 무관한 별도의 요가 전통들(또는 가르침)이 상까라 시대에 존재했다는 것을 의미한다. 바로 이 요가들, 즉 말하자면 ‘훗날 하타요가로 체계화되기 이전의 비-상카적 요가 전통’에 대해 상까라가 우호적이었을 뿐만 아니라 그 요가를 잘 알고 충분히 활용했다는 것을 염두에 둔다면 그 이후의 불이론이 하타요가를 수용했던 것은 결코 반역 행위가 아닐 것이다. 요가에 대한 상까라의 이중적 태도, 다시 말해서 ‘상카적 요가에 대한 끊임없는 거부’와 동시에 ‘그 외의 요가 가르침을 인정하고 활용하는’ 이중적 태도 중에서 후대의 불이론이 수용했던 요가는 의심할 바 없이 후자로서의 요가(비-상카적 요가), 즉 하타요가이다.

이 점에서 후대 불이론자들의 친요가적 성향을 『빠판잘라요가샤스트라비 바라나』에서 찾으려는 시도는 무모하다고 할 수 있다. 그 이유는 후대의 불이

상권 pp. 399-409)을 참조.

- 17) 필자가 아는 한 하타요가의 전문 용어인 꿈브하까(kumbhaka)를 비롯해서 뿌라까(pūraka), 레짜까(recaka), 꿈브하까(kumbhaka)와 같은 세 종류의 뿌라나야마(prāṇāyāma)에 대한 언급 및 꿈브하까-뿌라나야마에 대한 정의는 상까라 작품(『바가바드기따』 IV.29)에서 처음으로 발견된다. 예를 들면 상까라는 『바가바드기따』 IV.29의 호흡제의(prāṇāyāmayajña)를 다음과 같이 해설한다.

“아빠나에 즉 아빠나의 작용에 뿌라나를 즉, 뿌라나의 작용을 바친다는 것은 뿌라까로 불리는 뿌라나야마를 실행한다는 의미이다. 그와 같이 다른 사람은 뿌라나에 아빠나를 바치는데 그것은 그들이 레짜까로 불리는 뿌라나야마를 행한다는 의미이다. 뿌라나와 아빠나의 흐름이란 입과 코에 의해서 숨이 나가는 것이 뿌라나의 흐름이고 그것과 반대로 아래로 향하는 것이 아빠나의 [흐름]인데 이 두 가지 뿌라나와 아빠나의 흐름이 통제되고서 즉 멈추고서 뿌라나야마를 지속적으로 실행하는 것 즉, 뿌라나야마를 목표로 하는 것이 꿈브하까로 불리는 뿌라나야마를 행한다는 의미이다.” (apāne 'pānavṛtau juhvatī prakṣipantī prāṇaṃ prānavṛttim pūrakākhyam prāṇāyāmaṃ kurvantīty arthaḥ | prāṇe 'pānaṃ tathā 'pare juhvatī recakākhyam ca prāṇāyāmaṃ kurvantīty etat | prāṇāpānagatī mukhanāsikābhyāṃ vāyor nirgamaṇaṃ prāṇasya gatis tadviparyaye-ṇādhogamaṇam apānasya te prāṇāpānagatī eva ruddhvā nirudhya prāṇāyāmaparāyaṇaḥ prāṇāyāmatparāḥ kumbhakākhyam prāṇāyāmaṃ kurvantīty arthaḥ || BG-Śbh. IV.29)

론이 수용하고 권위를 부여했던 것은, 말하자면 ‘상카적 요가라 할 수 있는 『빠판잘리요가샤스트라비바라나』’가 아니라 상카적 요소가 완전히 배제되고 다분히 불이론 지향적이었던 하타요가¹⁸⁾ 문헌이었기 때문이다.

요가-우빠니샤드와 하타요가 문헌을 연구했던 부이의 주장, 즉 ‘15세기 이후의 불이론이 하타요가를 수용하는 것이 유행이었고 또 『고락샤사따까』나 『하타의 등불』에 권위를 부여했다는 것’은 파격적으로 들리지만 그의 연구를 살펴보면 불이론의 하타요가 수용은 자연스럽고 거스를 수 없는 대세였던 것으로 파악된다. 따라서 앞으로는, 상카라를 추종한다는 현대 불이론자(또는 판디뜨)들의 친-요가적 성향에 더 이상 당황할 이유도 없고 또 그들의 요가 친향적 DNA가 어디서 유래하는지를 되물을 필요도 없을 것이다. 하지만 그들의 요가를 상카적 요가, 즉 ‘상카라가 비판했던 빠판잘리 요가’로 오해하는 우를 재차 범해서는 안 될 것이다. 그것은 부이의 논의대로 ‘불이론에 수용된 요가’란 고락사에서 스바뜨마라마로 이어지는 중세기의 나타파 요가, 즉 ‘본서 이후부터 비로소 학계에서 조명되기 시작한’ 하타요가에 한정될 뿐이기 때문이다.

18) 하타요가 문헌들은 상카적 개념 대신 아뜨만, 뚜리아, 불이, 합일과 같은 불이론의 술어를 즐겨 사용하고 있고 또 사상적으로도 불이론과 대립각을 세울 요소가 없다.