

샹카라의 마야 개념

沈 在 龍

I. 서 론

명색이 불교철학을 공부한다고 이 책 저 책을 들추어 본지 어언 이십여년이 가까웠다. 그러다가 인도의 不二論의 베단타 학파의 거장 샹카라 (*Saṅkara*)의 마야 (*māyā*) 개념에 유념하게 되었다. 왜냐하면 불교의 기본 교리인 諸行無常과 샹카라의 마야 개념사이의 일종의 논리적 연관관계에 주목하지 않을 수 없었기 때문이다. 마야란 간단히 말해서 우리가 경험하는 모든 존재들이 한갓 환상적 假現에 불과하다는 주장의 핵심적 개념이다. 究若經 계통의 經·論들을 읽은 이들은 언뜻 샹카라의 주장이 龍樹가 변호하는 空觀·中道의 究若空과 너무나 비슷한 주장이라는 데에 놀라지 않을 수 없다. 인도에서는 샹카라를 일러 사이비·불교도라고 비난하는 이들도 있었다.

비단 정통 베단타의 샹카라와 정통 대승불교의 龍樹만이 ‘마야’와 ‘空’이라는 독특한 형이상학적 개념들의 유사성 때문에 독자들의 혼동을 일으키는게 아니다. 근래에 이르러 동서철학의 개괄적 비교라는 거창한 사업을 형이상학적으로 시도하는 몇몇 비교철학자들은, 서양은 ‘有’ 또는 ‘存在’의 형이상학적 기반을 갖는 반면, 동양은 ‘無’ 또는 ‘絕對畢竟空’의 형이상학적 기초를 갖는다고 크게 둥뚱그려 특징지우고 있다. 특히 니시다(西田幾多郎) 이후의 일본철학자들 사이에서 유행처럼 번지는 동서 비교철학의 한 시대적 특징으로서의 有·無의 대비는, 그 거친 일반화의 오류는 물론 존재론·인식론 나아가 윤리적 이론들의 차이를 이상한 형이상학적 가설에 뒤집어 씌우는 비학문적 태도를 부채질한다고 생각한다. 논자의 일관된 주장의 하나는 거의 상식에 가깝다 할 만큼 자명한 것으로, 인도·이슬람·중국을 한데 아우르는 포괄적 ‘동양’은 지역적인 의미 이외에 철학적으로 하등의 의미를 갖지 않는다는 것이다. 현재 시중에 나오는 ‘동양’ 운운하는 대중적 읽을거리의 대부분이, 중국 또는 그 저자가 잘 알고 있는 중국의 일부를 확대·해석하여 ‘동양’이라고 이름붙인 것에 지나지 않음을 알아야 할 것이다. 히사마쓰(久松眞一)의 ‘동양적 無’라는 개념도 자세히 살펴보면 禪佛家의 ‘無’와 하이데거류의 니힐리즘을 그 나름대로 섞어 만든 폭이다. 여기서 필자는 소위 ‘동양적 무’라고 한 뜻으로 처리되는 일련의 개념들을 그 역사적 맥락에 따라서 분석하고 각각의 철학적 함의를 읊미할 필요를 절감한다. 여기서 그 첫번째 시도로서 아드바이타 베단타 철학 체계를 수립한 샹카라의 마야 개념을 분석·음미하고자 한다.

첫장에서는 우선 샹카라와 그의 동시대인들이 어떤 형이상학적 전제들을 공유하고 있었는지 짚어보겠다. 다음 장에서는 샹카라가 마야 개념의 철학적 정당성을 어떻게 변호하는지 그 줄거리되는 논증을 재구성하여 따라가 보겠다. 그 다음 장에서는 샹카라를 용호하든, 비판하든 그 논증의 한계를 지적한 비판이론들을 소개하며 필자의 소견을 곁들여 제시하겠다. 마지막으로 간단한 요약을 첨부하여 본고를 끝맺을 것이다.

II. 샹카라(*Sankara*)와 비슷한 시대를 살던 사람들의 이론들

“‘말하자면’(skt. iva)이라는 단어야말로 우주와 그 속의 우리 인생에 관한 우파니샤드의 가르침을 압축해 놓은 말이다. 우리가 사는 이 세상의 실재성을 조금이라도 긍정하는 우파니샤드의 가르침이 있다면, 언제나 ‘말하자면’이라는 단서가 붙는다고 생각해야 한다. 왜냐하면 브라흐만(Brahman) 이외의 모든 것은 한갓 현상에 불과하기 때문이다.”¹⁾

들어가기에 앞서 우선 다음과 같은 점을 지적하여야겠다. 즉 마야(māyā)의 개념을 다루는 모든 인도철학자들은, 마야란 혼히 상식적으로 생각하듯이 상상이나 환각의 대상 또는 신기루 같은 현상이 아니라, 현상계 즉 이 세상과 궁극적 실재인 브라흐만 사이의 신비스런 관계를 나타내는 정당한 철학적 개념이라는 데에 이의없이 동의한다는 점이다.²⁾ 루쓰 헤이나(Ruth Reyna)는 마야가 초기 베단타 학자들이 주장하는 대로 철학적으로 합당한 개념임을 입증하기 위해 두 단계의 절차를 밟는다. 첫째 역사적 문헌에 나타난 마야에 대한 일반적 개념의 일람표를 제시한다. 그리고는 그 개념의 합당성에 대한 기반을 확립키 위해 논리적인 서술을 진행시키고 있다. 본고도 이와 비슷한 순서를 취할 것이다. 왜냐하면 이렇게 하는 것이 이 과제에 들어가기 위한 과정인 몇 가지 기본 자료들을 갖추기 용이할 것이기 때문이다.

주요 우파니샤드에서는 마야에 대해 다음 여덟 측면이 구별됨을 알 수 있는데 즉, 우주적 환상, 경험세계의 이원성, 마술, 지각된 세계, 프라크르티(prakṛti)-自然과 같은 원질, 샤티(sakti)-神의 창조력, 상징적이거나 교육적인 환상, 다양한 형상들이 하나라는 생각 등이다.³⁾ 라다크리슈난(Radhakrishnan)은 이와는 다른 견해를 제시한다. 즉 세계의 현상적 특징, 브라흐만과 세계간의 관련에 대한 불가사의함, 브라흐만에 근거하는 세계, 세상은 브라흐만의 나타남이라는 것을 설명하는 원리, 이슈바라(Iśvara)의 자기현현의 힘, 그리고 이슈바라가 세계를 전개시키는데 쓰는 불명확한 질료 등이다.⁴⁾ 이상과 같은 다양한 어의에 따라서, 명명 자체도 변한다. 즉,

“샹카라(*Sankara*)는 최고신의 잠재적인 근원력을 avidyā, māyā, avyakta, ākāśa, 그리고 akṣara로 부른다. 그것이 무한한 연장을 갖는다는 점에서 ākāśa라고 하며, 知를 얻기 전까지는 존재하기를 그치지 않는다는 점에서 akṣara이다. 그 것의 놀라운 힘 때문에 māyā이며, 브라흐만의 힘이므로 avyakta이다. 그것은 브

주 1) Swami Nikhilananda, “The Nature of Brahman in the Upanisads - The Advaita View”, <Essays in East-West philosophy>, Honolulu, University of Hawaii Press, 연도미상, p.21

2) Ruth Reyna, The Concept of Mayā, Bombay, 1962, pp.x-xi

3) 같은책, pp.97~100.

4) S.Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, pp. 573 ~ 4.

라호만과 다르지도 다르지 않지도 않다.⁵⁾

이상과 같은 마야의 개념에 대한 여러 용법의 체계없는 자료들 때문에 우리는 전보다 더 혼란에 빠지게 됐다. 인도 철학의 전 역사를 통해 현상세계의 다양한 모습과 그것의 실제, 그리고 그것의 無常性이 각각 마야 (*māyā*)라는 말로 지시되고 있다. 이같이 모호한 마야의 개념과 또 이에 대한 철학적 관심이 역사적으로 연속해 왔다는 점만 가지고서는, 단지 우리는 마야라는 개념이 영원히 문제거리가 된다는 점만 지적할 수 있지 그것이 철학적 논의에 합당하다고까지는 하기 어렵다. 따라서 여기서 논자의 관심은 필연적으로 상카라의 형 이상학적 체계 전체에로 돌려지지 않을 수 없다. 즉 상카라는 이 마야라는 개념을 편입시켜서 어떻게 자신의 체계를 구축함으로써 탐구심 많은 사람들의 환상을 깨뜨리고 영원한 해탈이란 정신의 안식처를 제공하는 가를 살펴보게 될 것이다. 후술하겠거니와, 마야의 교의는 우선적으로 ‘無知한’ 사람들에게 이 사비세계의 고통에서 해방되는 바른 길을 가르칠 때 쓰이는 것이며, 단지 부차적으로만 신비적이고 불가해한 형이상학이나 인식론적 문제들을 기술하는데 쓰인다. 마야에 대해 사변적으로 추구해 나가는 것은 필경 그 자체가 지닌 궁극적 불가해성 때문에 실패할 게 틀림없다. 그러나 인간의 머리에서 나오는 사소한 논쟁이라도, 철학적 정향을 가진 인간에게는 인간의 척도로 가늠할 수 없는 영원한 진리를 깨닫게 도와준다는 점에서는 필요한 것이다. 다음 단계는 마야라는 교의의 논리적인 양상들이 소위 서구의 전통적 학문의 틀, 예컨대 존재론·우주론·인식론·심리학·윤리학 등에 어떻게 적용되었는지를 살펴보게 될 것이다.

앞으로 더 나아가기 전에 상카라와, 동시대인들이 마야 교의에 관해서 이론적으로 구축해 놓은 교설들 간의 차이점과 유사점을 간략히 약술하는 것이 우리의 논의에 도움이 되리라고 생각한다. 상카라 자신과 아주 유사한 저들의 교의들을 비교·평가함으로써 우리는 상카라가 동시대인들과 철학적 교의에 있어서 얼마나 독특한 비교 우의를 점하는지 그 독창성과 독특함을 파악할 수 있으리라 믿는다.

제일 먼저, 상카라의 스승의 스승인 가우다파다 (*Gaudapada*)가 내놓았던 ‘*ajati*’라는 교설과 어떻게 구분이 되는지 살펴볼 필요가 있겠다. 가우다파다의 교설은 저 극단적인 唯識說 (*Vijñānavāda*)을 예견할 정도로, 이 현상계는 전혀 아무런 실재성을 지니지 않는다고 주장하는 것이다. 왜냐하면 인간의 참된 인식이 확립되는 순간에 현상계는 결코 참된 실재로 파지되지 않는 법이기 때문이라 한다. 이에 비견해서 상카라는 두드러지게 극단적인 견해를 약간 교정하여, 이름(의식)과 형상으로 된 현상계는 다만 형이상학적 무지(*avidya*) 때문에 잘못된 이해를 갖는 보통사람들의 일상적 체험에서나 실재하는 사실이라고 주장한다.

“기본적으로 가우다파다와 상카라는 둘다 不二論의 베단타 (*Advaita Vedānta*) 학파로서 이 세상의 비실재성을 상정한다. 그러나 이 둘을 비교·분석한다면 서로 다른 입장으로부터 저들의 전제를 끌어내고 있음을 알 수 있다. 즉 가우다파다는 브라호만의 입장으로부터 이 세계가 실재하지 않는다고 주장하는 반면, 상카라는 마

주 5) S.Radhakrishnan, The Brahma sūtra (이하 *Brahmasutra*로 표시함), p.314 1.4.3

; Radhakrishnan & C.Moore, A Sourcebook in Indian Philosophy(이하 sourcebook 으로 표시함), p.515.

(沈在龍)

야의 입각점으로부터 현상계는 다만 개별적 아트만(ātman)에 의해서 그렇게 인식되는 한에서 존재한다고 보며 그리고 개별자가 브라흐만의 실재성을 깨닫는 순간이 세계의 실재성은 부정된다고 주장한다. 다시 말하면 가우다파다는 현상과 실재 사이에 아무런 관계가 없음을 증명하고,……상카라는 그가 용인하는 마야의 존재를 증명하려고 노력하지 않는다. 오히려 상카라의 의도는 브라흐만의 실재성을 증명하는데 있다.”⁶⁾

둘째로, 상카라와 동시대의 유명한 학파로서 상키야(Sāṃkhya) 학파는 상당한 권위와 영향력을 당대에 행사하고 있었다. 비록 상키야 학파는 육체가 영혼의 적이라고 하지는 않았지만, 우리가 육체 또는, 육체가 나의 것이라는 생각에 결박되어 있다는 생각을 견지함으로써, 原質(Prakṛti)과 정신(purusa)이란 두 가지 실재를 인정하는 조야한 二元論이다. 따라서 상카라의 보다 더 세련된 不二論에 의하여 지양되지 않을 수 없었다. 상키야 학파에 따르면 프라크르티(prakṛti) 즉 原質은 정의할 수 없고, 느낄 수 없고, 증명해 보일 수 없고, 규정되지 않는 것이나, 세 가지 성질(guṇa)의 결합에 의해서 현상계의 다양성이 현현된다고 한다. 따라서 상키야 학파는 경험세계의 통일성을 설명하지만 상카라가 주장하는 궁극적自我의 不二論의 성격을 규명하지 못하는 흄이 있다. 다른 여타 개물파는 달리 인간의 개별적 자아 즉 지바(jīva)는 원질과 정신이 한데 합쳐서 생겨난다고 한다. 왜냐하면 원질 그 자체는 무의식적(jada)이기 때문이다. 이처럼 원래 물질적인 프라크르티와 함께 섞임으로해서 정신적 실재인 푸루샤의 절대적인 단순성이 폐손된다. 따라서 상키야의 목표는 푸루샤를 프라크르티로부터 분리시켜 고통에 종지부를 찍고 해탈로 나아가게 하는 것이다. 상키야 학파에서 말하는 이론바 지바(jīva) 및 그 해탈의 이론은 비록 궁극적으로 자아를 실현함에 의해서 완성된다고는 하지만 본 성상 그 해탈은 분리에 기초한 것이지 결코 합일에 기초한 것이 아니게 된다. 따라서 상키야 철학의 조야한 多元論, 두개의 독립된 實在 이론, 무의식적으로 하나의 목표에로 향해 나아간다는 目的論, 그리고 解脫에 대한 적절하지 못한 설명 등이 상카라에 의해서 비판되고 교정된다.

세째로, 불교는 상카라 시대에 상당히 타락했지만 당시에 가장 힘 있는 교리의 하나로서, 상카라에 의해서 논리적으로 합당치 않다는 점이 지적된다. 불교의 창시자 고타마 붓다(Gautama Buddha)는 繼起의 교설을 제시함으로써 인간의 모든 고통이 근원적 무지(無明, avidyā)에 기인함을 밝혔다. 붓다 자신은 인간의 상징력의 한계에서 진리 그 자체를 드러낼 수 없을 때는 침묵을 지켰다. 그러니까 허무주의를 붓다 자신의 가르침에서 읽어 낼 필요는 없다. 붓다의 가르침은 無我 즉, 다섯 가지 존재의 기본적 요소(五蘊skandha)들의 화합만 있고 그 안에 영원불변의 자아를 인정하지 않는다는 것이었다. 그러나 사람들은 무지(avidyā) 때문에 저 다섯 요소의 덩어리, 五蘊이 따로 존재하는 자아라고 믿는다는 것이다. 이처럼 자아에 관한 잘못된 관념은 마야 즉, 不二論의 베단타 학파들이 이야기하는 우주적 무지 이론의 싹을 내포하는 듯이 보인다. 그러나 大乘佛教의 空觀학파(sūnyavādin)의 대변자인 龍樹(Nāgārjuna)로 인하여 불교는 일종의 허무주의

주 6) Reyna, 앞의 책, pp.14 ~ 15.

형태를 띠게 되었고 따라서 상카라의 비판을 받게된다. 고타마 봇다와 달리 용수는 空 ('śūnya')이 실재라는 것을 주장하려고 한다. 그 주장을 증명하는데 사용된 교리는 緣起 (pratītyasamutpāda)이다. 용수의 변증법적 논증을 따라가게 되면 필연적으로 다음과 같은 주장에 도달하게 된다. 즉 정의할 수도 없고 그 본질을 발견할 수 없는, 존재하는 것처럼 보이는 만물은 결국 그 자신의 본질(自性)을 소유하지 못한다는 것이다. 따라서 만물은 비실재이기 때문에, 태어나지 않았으나 있는 것처럼 보이기 때문에 마야라고 불리워질 수 있다. 여기서 상카라는 용수가 定義不可能性으로부터 非實在性으로 추론해 나가는 과정이 논리적으로 타당치 못함을 세 가지 근거에서 지적한다. 첫째, 우리가 의식하고 있는 대상은 어떤 형태로든 존재하지 않을 수 없다. 둘째, 그 본성의 차이때문에 예를 들자면 깨어있는 상태에서 지각하는 대상을 꿈 속의 대상을 부정하듯이 포기할 수는 없다. 세째로 불교에는 세 가지 서로 모순하는 체계가 있다. 다시 말하자면 외부 대상체계의 실재성을 인정하는 학파와 관념의 실재성만을 인정하는 학파와 보편적 허무를 주장하는 학파들인데, 이들은 아주 초보적인 모순율에 저촉된다고 한다.⁷⁾

III. 상카라의 논증

이제부터 마야 교의에 관한 상카라의 논증에 대해 논의해 보겠다. 니니안 스마트 (Ninian Smart) 교수가 지적한 바와 같이 “형이상학적 체계란 대저 하나의 주된 테마를 일관성있게 풀어쓰는 경우가 많다…… 즉 여러 통찰의 다발로부터 하나의 완결된 교의 체계가 머리 속에서 풀려나오는 것이다.”⁸⁾

사태가 이러할진대 도대체 논증은 무엇때문에 필요할까? 신앙의 우위를 주장하는 사람들은 경전의 권위를 무조건 받아들이라고 한다. 그런데 그 경전의 비합리적인 원천이 야말로 우리로 하여금 머릿속으로 사변을 행하고, 어설프로 논증하고 심신을 수련하는 자료가 되지 않을 수 없는 것이다. 따라서 정당화의 필요성은 언제나 있기 마련이다.⁹⁾ 더군다나 논증이야말로 인도철학 일반의 귀중한 측면이 아닐 수 없다. 우선 종교적인 동기를 단순히 분석하는 것만으로는 사태를 자세하게 설명하기를 기대할 수 없다. 한편 논증이 야말로 신앙이 아니라 이성에 의해서 결정되는 바의 인식론적 문제들과 연관될 터이다. 다음으로 논증의 타당성은 한갓 그 진리성의 증명 또는 누가 그와같은 참된 발언들을 발설했는가에 의존하는 것이 아니다. 기본적으로는 종교적인 통찰력에 의해서 한 교의 체계가 구축되는 것이지만, 그와같은 구축작업에는 상당한 정도의 철학적 의미에 있어서 지성의 작용이 나타나지 않을 수가 없다.¹⁰⁾

이제 마야라는 개념의 적법성을 확보하기 위하여 어느 정도의 이해 가능성은 용인하지 않을 수 없다. 물론 기본적으로 신앙의 한 항목이라는 것을 용인하더라도 말이다. 그렇지

주 7) Sourcebook, p.534, Ⅱ·2·28 - 32.

8) Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London, 1964, p.125.

9) S.Chatterjee & D. Datta, *An Introduction to Indian philosophy*, p.368.

10) Smart, 앞의 책, p.125.

않다면 혼히 상카라의 不二論의 베단타(Advaita Vedānta) 체계 속에 마야라는 개념을 편입시킨 것에 대해 쏟아부어지는 여러 가치 찬사들, 예컨대 ‘베단타 철학의 핵심적 원리’라든가 또는 ‘비차별적이고 스스로 빛을 발하는 진리로서의 브라흐만 교의에 걸들인 논리적 장식품’이라는 등의 찬사들은 설 자리를 잃고 만다. 따라서 마야 교리에 관한 이해 가능한 여러 특성들을 기술할 필요가 생긴다. 물론 그 특성들은 한갓 사전적 정의 (lexical definition) 일 수가 없다. 왜냐하면 마야는 증명을 넘어서 있는 것이기 때문이다. 쇼드리(Chaudhuri) 교수는 바로 마야의 독특한 성질을 다음의 네 항목으로 나누어 요약·분류하고 있다.¹¹⁾

첫째, 마야는 자기동일화 또는 한 사물의 속성을 다른 사물에 덮어 씌우는 것 (adhyāsa)의 원인이다. 그 가운데 두 과정이 구별된다. 하나는 덮어 씌우기 (Saṃsargādhyāsa)이며, 다른 또 하나는 자기동일화 (tādātmyādhyāsa) - 물론 거짓된 -의 과정이다. 이러한 假託 (adhyāsa)은 자연 현상 가운데 하나이다. 왜냐하면 이러한 것은 어떤 존재에게도 내재적으로 본유하는 것이고, 그 뿐리로서의 마야 (māyā) 내지 무지 (ajñāna)는 특징적으로 분별 (bheda)의 본성을 지니고 있으며 따라서 모든 고뇌와 고통의 근거가 된다.

둘째, sadasadbhyām anirvacanīyam trigunātmakam jñānavirodhī bhāvarūpam
yat kiñcit iti

(i) 無知 (ajñāna)는 결코 實有 (sat)일 수는 없다. 왜냐하면 자체에 의해서 그것은 깨뜨려지기 때문이다. 그렇다고 實有가 분리되어질 수도 없다. 더우기 이 無知는 아무 것도 아님, 非有 (asat)일 수도 없다. 왜냐하면 전혀 아무 것도 아닌 ‘토끼의 뿔’이나 ‘石女의 아들’과 달리 이 무지는 현상계의 질료적 원인이기 때문이다. 그렇다고 이 무지는 實有이면서 非有 (sadast)라고 할 수 없다. 왜냐하면 상반되는 두 가지 성질이 동시에 동일한 사물에 귀속할 수 없기 때문이다. (ii) 따라서 무규정성 (anirvacanīyam), 즉 實有와 非有라는 논리적 범주를 사용해서는 기술할 수 없다는 의미로 규정불가능하다는 성격이 도출된다. (iii) 이것은 세 가지 성질들 (guna)의 합성체이다. 그러나 주의해야 할 점은 無知가 세 가지 성질을 소유하는 것이 아니라는 점이다. 바로 무지 자체가 그대로 세 가지 성질임을 알아야 한다. 왜냐하면 여기서 실체와 속성의 관계 맷음이라는 것은 성립할 수 없기 때문이다. 무지는 곧 세 가지 성질이다. (trigunatmaka). 왜냐하면 세 가지 성질들이 무지의 진화물들, 즉 현상계의 여러 사물들 가운데서 직접 발견되기 때문이다. (iv) 그러나 이 無知는 知 (jñāna)에 의해서 사라진다. 그렇다고 無知가 직접적으로 知와 대치되는 것은 아니다. 즉 知에 의해서 지양되는 것이 아니다. 다만 마치 빛의 힘이 도달할 수 있는 그 한도 내에서는 빛이 암흑을 추방하는 것과 마찬가지로, 知의 결과에 의해서 無知가 없어진다고 말할 수 있을 뿐이다. 여기서 한 가지 더 주의해야 할 점은 無知가 순수의식 (cit) 자체와 반대되는 개념이 아니라는 것이다. 왜냐하면 순수의식은 行爲 (vṛtti) 속에 반영되거나 또는 제한되는 속성을 지녔기 때문이다. 따라서 해탈하기 전에는 행위를 통한 자체 (vṛttijñāna), 즉 ‘내가 곧 브라흐만이다’ (aham

주 11) Anil Kumar Ray Chaudhuri, The Doctrine of Maya, calcutta, 1950, p. 76.

Brahmasi)라는 깨달음으로부터 생겨나는 지혜는 브라흐만에 관한 무지를 깨뜨리고, 그렇게 함으로써 순수의식 또는 아트만(ātman)이 혼현될 수 있는 것이다. (v) 따라서 무지는 한갓 知의 부정이 아니라(jñānabhāva) 일종의 적극적인 실체이다(bhāvarūpam a jñānam). 그렇다고 이 점을 일종의 절대적 실재로 착각해서는 안되고, 또 부정(abhāvah)의 반대로 착각해서도 안된다. 다만 절대적 실재도 아니고 부정의 반대도 아닌 제3의 무엇(tertium quid)을 뜻한다고 생각해야 한다. 상카라의 용어를 빌자면 규정불가능한(anirvacanīya) 어떤 것이다.¹²⁾ (vi) 이처럼 독특한 공정성-여기엔 판해서는 더 후술하겠거니와-과 화합성에도 불구하고 이 무지는 논리적 범주를 통한 특징화를 거부할 뿐만 아니라 도무지 어떤 규정적 특징화를 결하고 있다. 따라서 무규정적 특징(yatkīñcit)이라는 특성이 도출된다.

세째, 더 나아가 마야와 시간과의 관계에 대해서 초드리 교수는 다음과 같은 특징을 부여한다. 즉 무지는 시작이 없다. 왜냐하면 현상계의 물질적 원인으로서 본시부터 영원히 존재하기 때문에. 그러나 무지에 끝이 없다는 뜻은 아니다. 비록 시작이 없는 時點으로부터 연원하기는 했지만 마지막 소멸에 끝이 있다. 비록 시작은 없지만 선재하는 비존재는 끝이 있기 마련인 때문이다. 그렇다고 이 무지가 시간적으로 불완전하다는 뜻은 아니다. 왜냐하면 그렇게 된다면 제3, 제4, 그리고 무한한 불완전의 무한소급이라는 난점 을 가져오기 때문이다. 또한 무지는 시간속의 하나의 사건일 수도 없다. 왜냐면 물질적 대상이 존재하는 한 무지는 완전히 제거할 수 없기 때문이다.

네째, 무지 또는 마야는 마치 의식(cit)이라는 베일(āvaraṇa), 또는 이 세상으로 투사되었다는(viksepa) 가설을 설명하는 일종의 힘을 가진 존재로 보이기도 한다. 그러나 분명히 알아야 할 점은 무지는 실재적 힘(śakti)일 수 없다는 점이다. 왜냐하면 베일은 결코 시간 속에서 시작하는 것이 아니요(anādi), 그리고 투사도 역시 결과이기 때문에 결코 힘일 수가 없다. 무지는 그렇다면 저 베일에 대한 일종의 논리적 근거, 베일의 존재이유(raison d'être)일 수가 있다. 바로 이와같이 베일의 전환이라는 논리는 아무런 속성이 없는 브라흐만(nirguṇabrahman)과 모든 속성을 함유하고 있는 브라흐만(saguṇabrahman) 즉 이슈바라(Īśvara) 신 사이의 신비한 관계를 형이상 학적으로 해결하는데 있어서 상카라 사상의 핵심적 역할을 담당한다고 할수 있다. 이점이 바로 상카라의 독특한 철학적 공헌이라고 할 수 있다.

이처럼 마야의 네 가지 특징을 기술한 다음, 우리는 그와 같은 개념이 경험 일반이라는 보통 경험의 맥락 속에서 어떻게 수립될 수 있는지, 비록 증명은 아니지만 따져 보아야 한다. 모든 인도적 사유는 비록 궁극적으로 권위적인 경전에 호소하고 있을 지언정, 지금 당장 현실적으로 관찰가능하다는 의미에서 경험의 우위를 강력히 주장하고 있다.¹³⁾ 따라서 어떤 가설들을 입증하기 위하여 약간의 비유를 쓸 때에, 처음은 항상 경험에 호소한

주 12) Saroj Kumar Das, A study of the Vedanta, Calcutta, 1937, p.224.

13) Sourcebook, p.516, “우리에게는 지금 당장 실제로 관찰되는 것과 반대되는 것을 가정한 귀리가 없다.”

(沈在龍)

다. 예컨대 샹카라에 있어서 지식의 세 단계 이론¹⁴⁾ 진리에 관한 이충구조이론¹⁵⁾ 들은 비록 형이상학적 사변과 언제나 맞물고 돌아가기는 하지만 존재론적이기보다도 인식론적인 색채가 강하게 풍긴다. 그 결과 인도철학 전통에서는 항상 두 가지 인식론적 문제가 논의되어 왔다. 즉 참다운 그리고 필수적인 인식의 근거(pramāṇa)는 무엇일까? 또 특히 인도 인식론과 존재론과의 직접적인 관련에 주목하여(예컨대 샹카라의 不二論 내지 불교 일반에서는 외계의 실재를 부정하고 있음에 주목하자) 지각에 관한 논의가 무엇보다도 – 예를 들면 환각과 같은 지각의 예가 – 두드러진 논의의 대상이 되고 있다.

따라서 마야는 샹카라에 의하면 무지의 비유와 함께, 같이 논의되는 것이 상례이다. 마야라는 존재론적 개념이 여러 가지 지식의 영역에서 논의된다. 특히 환각적 체험의 입장으로부터 마야란 개념이 확보된다. 직접적으로 논증을 초월하는 自證的自我(sākṣin)에 의해 직관되는 무지 또는 마야는 단순히 부정적인 것만이 아니다. 그 근거로 다음에 여섯 가지 논거가 주어진다. 첫째, 지각(pratyakṣa), 둘째, 추론(anumāna), 세째, 계시(smṛti)와 진술(sruti)을 포함한 경전의 권위(śabda), 네째 유추 또는 비유(upamāna), 다섯째, 합의(arthāpatti), 여섯째 부정적 지각(anupalabdhi)이다.¹⁶⁾

심리학적·형이상학적 마야 이론에 관한 상세한 논의에 들어 가기 전에 일단 마야(māyā)(우주적 무지)와 아비디야(avidyā)(개인적 무지), 그리고 야즈나나(ajñāna)(知가 없는 것) 등 세 개념이 서로 섞여 쓰이는 것은 바로 인도 형이상학에 있어서 존재론과 인식론이 이상하게 섞였음에 기인한다는 점에 주목해야 한다. 위에서 언급한 바와 같이 두 가지 상호 연관된 인식론적 쟁점들은 다시 서로 연관된 두 가지 형이상학적 대전제로 재정리할 수 있겠다. 첫째, 모든 형상들은 어떻게 해서든지 절대자 속에 포함될 수 밖에 없다. 둘째, 진리의 기준을 환각의 차원에서 정립할 수 있다. 따라서 오류적 인식 즉 오류론에 관한 자세한 분석이 인간이 실재를 잘못 파악하는 점을 설명하기 위한 매개체로서, 인도철학 내에서 상당한 비중을 차지하게 된다.

전통적으로 오류에 관한 여섯 가지 이론들이 있다. 첫째, Satkhyativāda이다. 샹카라의 반대자 라마누자(Rāmānuja)가 대표적인 이 이론의 수립자인데, 라마누자는 오류의 대상을 부정한다. 왜냐하면 모든 지각은 객관적으로 실재하는 어떤 것을 내포하기 때문이다. 따라서 라마누자는 오류란, 불완전한 감각기관에 기인하여 어느 대상의 비본질적 특성을 인식하는데 불과한 것이라고 주장한다. 라마누자에 따르면 오류란 단지 부분적 이해 또는 오해를 잘못 명명한 것에 지나지 않는다.

둘째, 미ambah사(Mīmāṃsā)학파의 프라브하카라(Prabhākara)가 주장하는 Akhyāti-

주14) Karl H.Potter, Presuppositions of India's Philosophies, Prentice - Hall, 1963, pp.166-7.

15) Smart, 앞의 책, p.170.

16) 같은 책, p.220. 지식의 근거에 대해 다른 체계와 비교하여 도표를 만들어 보면, 샹카라는 지식의 모든 원천을 다 받아들이는 포용성을 발휘하고 있음을 알 수 있다.

vāda이다. 그는 오류의 대상을 부인한다. 왜냐하면 오류란 두개의 계기적 현현, 즉 지각과 회상 사이의 무분별을 뜻할 뿐이라고 한다. 오류는 결국 분별못함에 불과하다.

니야야(Nyāya) 학파들의 Anyākhyati vāda 이론은 오류의 경우 주체와 객체의 비 실재성을 용인하는 것이 아니라, 단지 곁으로 드러난 동일성이 비실재적이라고 한다. 아니 차라리 어떤 결합에 의해서 비실재적임을 인식함이라고 이야기한다.

唯識佛教 (Yogācāra Buddhism)의 오류론인 *Atmakhyativāda*에 따르면 오류는 내적 인식과 현상으로 나타나는 외적 대상과의 동일성에 의해서 설명된다. 즉 오류로 나타나는 것이란 실질적으로 외적 대상에 상응하는 무엇이 없음에도 불구하고 다만 인식하는 심리적 사실만이 존재하는 것이라고 주장한다. 따라서 내적 인식으로부터 외부대상을 끌어내는 것이 바로 오류라는 것이다.

이제까지 언급한 네 이론들은 어떤 의미에서는 한가지 오류론, 즉 *Satkhyativāda*의 변형들이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 저들은 한결같이 오류의 기본적 所與는 객관적으로 실재한다고 주장하기 때문이다. (*ātmakhyativāda* 만이 예외이나, 그들은 오직 오류의 실재성을 부정할 뿐 심리적 사실을 부정하는 것은 아니다).

위의 네 가지 이론과는 달리 中觀佛教 (Mādhyamika Buddhism) 의 오류론인 Asatkhya-
ativāda에 따르면, 오류란 순전히 非實在를 지시할 뿐이라고 한다. 왜냐하면 그 다음,
知에 의해서 오류가 지양된다는 것은, 오류야말로 한갓 絶對空을 인식함에 불과함을 증명
한다는 것이다.

위 모든 이론들에 반대하여 샹카라는 무규정성(*anirvacanīya*)이라는 양날을 가진 무기를 써서 저들을 모두 비판하고 동시에 자신의 독특한 오류론인 *Anirvacanīyakhyativāda*를 수립했다. 오류란 진리와 마찬가지로 그 인식과 동떨어진 어떤 대상을 지시하고 있다. 너무나도 많이 알려진 뱀과 썩은 밧줄을 혼동하는 예, 또는 조개껍질과 은화를 혼동하는 예를 통해 보더라도 우리는 비실재적 은전이 감각의 외적 대상의 하나로서 무언가 된다. 따라서 결으로 드러나는 현상과 환각의 내용이 그 다음 순간 지양된다는 사실을 정당화하기 위하여서는, 규정할 수 없는(*anirvacanīya*) 어떤 대상이 바로 그것이 드러나는 장소에 존재한다고 용인하지 않을 수 없다.

일단 규정불가능한 어떤 무엇을 받아들인다면 개인적 차원에 있어서 환각에 대한 심리적 설명은 쉽게 수행된다. 첫 단계로서 주관에 내재하는 무지 (*avidyā*)가 일단 은전으로 범형한다. 다음 두번째 단계로서 무지의 轉位 (*avidyāvṛtti*)가 이루어져서 ‘이것이 은전이다’라는 진술의 형태를 띠고 나타난다 (이것도 초드리 교수가 말한 바 잘못된 자기동일화를 뒤집어 써우는 假託 (*adhyāsa*)에 해당한다.). 이 두가지 과정은 시 간적으로 볼 때 동시에 이루어진다. 왜냐하면 잠정적으로 만들어내어진 (*pratibhāsika*) 대상은 아직 지각되기 전에는 존재하지 않고, 오로지 지각되어지는 동안에만 존재하기 때문이다.¹⁷⁾ 물론 잠정적 대상이 그 규정불가능성과 또 오류 내지 환각이라는 부정할 수

^{주 17)} Chaudhuri, 앞의 책, p. 217.

(沈在龍)

없는 심리적 사실 때문에 독특한 실재성을 부여 받을 수 있다고는 하지 만 여전히 현상적 은전은 가짜이다. 왜냐하면 그 기저가 되는 조개껍질 속에 어느 순간에도 실재한 바가 없기 때문이다. 다시 말하자면 그 밑바닥에 깔려 있는 기저 (*adhisthāna*)를 지각함에 의해서 환각은 사라진다. 즉 이제까지 무지 (*a jñāna*) 때문에 밑바닥에 깔려 있던 실체가 완전히 그 참 모습을 드러내고야 만다. 따라서 그 이전에 인식된 동일성의 관계, 즉 ‘이것은 은전이다.’라는 인식은 결국 실제로는 어느때고 있어 본 적이 없다. 마찬가지 유추를 통하여 우리가 일상적으로 경험하는 세계는 거짓 (가짜)일 수 밖에 없다. 왜냐하면 그 기저에 있는 브라흐만 속에서는 일상세계란 절대적으로 비실재이기 때문이다. 물론 그 밑바닥에 깔린 기저가 직접적으로 체험되지 않는 한에 있어서 이 현실세계는 여전히 현상으로서 존재하기를 계속한다. 그러나 그 기저에 있는 브라흐만이 참된지식에 의해서 직접적으로 인식되는 순간, 일상적 경험의 세계는 절대무로 돌아간다. 이처럼 상카라의 자연론적 변증법에 따르면 우리들은, 오류라는 심리적 체험으로부터 현실세계가 온통 거짓이라는 형이상학적 주장으로 모르는 사이에 슬쩍 넘어가 버리고 만다. 이 주장은 과연 정당 할까?

현상세계의 거짓됨에 관한 상카라의 입장을 이해하기 위하여 우리는 그 형이상학의 미묘한 구조와 동시에 그가 내세운 실재—곧—진리의 기준을 자세히 살펴보아야 하겠다. 기실은 이점이 바로 상카라가 도이센 (Deussen) 같은 석학에 의해서 조차 오해를 받은 이유가 된다. ‘현상세계의 거짓됨’이라는 표현으로써, 우리는 다음과 같은 사실을 명심해야만 한다. 상카라는 결코 브라흐만에 대한 절대부정을 뜻한 것이 아니다. 비록 브라흐만이 한갓 相補的인 존재로 가주되지는 않더라도 말이다.¹⁸⁾ 중요한 점은 거짓됨이라는 규정은, 프라브하카라의 설명에 따르자면, 부정을 능가하는 어떤 위치를 점하고 있음에 틀림없다는 것이다. 그렇다고 실재와 동일한 것이 아니라 실재보다 한 등급 낮은 위치를 점하여야만 한다는 것이다. (왜냐면 오직, 참으로 브라흐만에게만 실재성을 허용할 수 있기 때문에).¹⁹⁾ 우리는 결국 실재의 세 단계를 잘 구분하지 않으면 안된다. 즉 궁극적 진리 (*paramārtha*)의 차원에서는 우리는 브라흐만을 가장 순수한 입장에서 인식할 수 있다. 이 차원에서 브라흐만은 완전히, 어떠한 명제, 어떠한 관계에 의해서도 규명받지 않는 존재이다. 한마디로 아무런 속성도 없는 브라흐만 (*nirguna brahman*)의 차원이다. 다음으로 세속적 진리 (*vyāvahārikārtha*)의 차원은 마야에 의해서 창출된 것이며, 바로 실제적으로 마야를 지칭한다. 보통 인간이 이 세상을 바라보는 경험적 차원이 여기에 속한다. 세째로 잡정적으로 현현한 (*pratibhāsika*) 차원, 즉 꿈과 같은 체험의 차원이다. 환각이라든지 신기루 따위의 현상이 이에 속한다. 일단 이처럼 존재의 세 차원이 확보되면 상카라가 경험계를 다야 또는 ‘거짓’ 이다라고 할 때의 뜻을 명확히 규정할 수 있다.

그리고 상카라의 이론과 반증과 지양의 기준은, 아주 깔끔하게 불이론적 베단타 철학의 인식론적 근거인 진리의 두가치 차원을 설명한다고 볼 수 있다. 상카라에 따르면 반증

주 18) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol.II, p.586.

19) Potter, 앞의 책, p.221.

(falsification)은 다음의 두가지 방식으로 발생한다. 다시 말하자면 보통지식의 영역과 전우주적 영역에서 반증이 일어난다는 것이다. 바로 우주적 차원의 반증 속에서 현상세계가 ‘환각’으로 보여질 수 있고 그 체험이 필수적으로 해탈을 수반하며 동시에 마야의 속박으로부터 벗어나게 한다는 것이다. 이리하여 우리는 아드바이타 베단타 철학에 있어서는 존재론적 견해야말로 일차적으로 소위 관념론적 경향을 띠지 않을 수 없다는 점을 명심해야겠다. 다른 한편 아드바이타 베단타 철학은 실재의 각각의 차원마다 그에 상응하는 실재성을 부여함으로해서 인식론에 있어서는 일종의 제한된 ‘실재론’을 받아들인다는 사실도 아울러 명심하여야 하겠다.

레이나 교수는 이와같은 마야적 실재론의 경향을 다음과 같이 해석하고 있다. 즉 환각을 체계적으로 이용함으로해서, 이 현상세계를 규정불가능한 것으로 취급하는 실재론을 흡수하고 있으며, 동시에 규정불가능한 현상세계는 근원적 차원, 즉 높은 브라흐만(parambrahman)의 차원에서는 소멸된다는 것이다.²⁰⁾

라다크리슈난은 한 걸음 더 나아가 이와같은 실재론적 경향을 다음과 같이 해석한다. 즉 환각의 뿌리는 논리적이거나 또는 심리적이기는 해도 결코 형이상학적인 것은 아니다. 왜냐하면 “이 세계는 결코 부정되는 것이 아니요 차라리 재해석되는 터이기 때문이다…… 브라흐만은 곧 이 세상 속에 있는 것이나, 결코 이 세상과 동격의 존재론적 지위를 갖는 것은 아니다. 따라서 아무리 이 세상이 비실재적이기는 해도 환각 그 자체는 결코 비실재적이 아니다.”²¹⁾ 여기서 우리는 마야를 논리적인 사고의 한 양태로 해석하는 적극적인 견해를 예견할 수 있겠다. 심지어 이와같이 적극적인 견해는 더욱 더 부연되고 확대되어 마침내 오늘날의 여러 자연과학들조차 일종의 마야에 대한 이론 (māyāvāda)이라고 주장하게끔 되었다.²²⁾ 그러나 상카라가 생각하는 마야 개념에 있어서의 무차별성은 동일성을 긍정하는 것이 아니라 다만 분별하지 못한다는 것이 그럴듯하게 보인다. 이와같은 주장을 뒷받침하기 위해서 우리는 상카라의 이론바 변화 내지 관계 즉 인파에 관한 이론인 假現說 (vivartavāda)을 잘 살펴보지 않으면 안되겠다. 변화 및 인파의 이론과 마야의 이론은 함께 살고 함께 몰락하는 운명을 지니고 있기 때문이다.

이제까지 우리의 논의는, 이 세상에는 오로지 브라흐만이라는 유일한 원리가 있을 뿐이요, 여타의 것은 마야다라는 가설을 깔고 진행되어 왔음을 알고 있다. 그러면 도대체 어떻게 이와 같은 생각이 가능할 수 있을까? 어떠한 저작작용에도 우리의 주관과 객관과의 일종의 관계를 용인하지 않을 수 없다. 그리고 만약 브라흐만만이 존재하며, 즉 완전한 존재요 완전한 의식이요 완전한 행복이다(sat-cit-ānanda)라고 생각한다면 이 세상이 창조되고 개별적 자아가 진화되어가는 과정 따위는 어떻게 설명할 수 있는가? 누가 도

주 20) Reyna, 앞의 책, p.82.

21) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol.II, p.583.

22) Reyna, 앞의 책, 그의 결론 부분인 “Science as Māyāvāda”를 볼 것.

(沈在龍)

대체 브라흐만 이외의 모든 것이 단지 존재하는 듯이 보인다, 즉 마야일 뿐이다라고 맹목적으로 믿을 수 있겠는가? 아무리 마지막 심판판은 종교적인 도그마에 귀착될 수 밖에 없다하더라도 상카라는 철학자로서, 우리들처럼 의혹이 많은 사람들에게 유일·절대자인 브라흐만과 개별적 자아 (*jīva*) 와 이 세계 (*jagat*) 사이에 어떤 뚜렷한 관계가 있음을 그럴듯하게 설명해내지 않으면 안된다. 바로 그 관계를 설명하는 개념으로서 등장한 것이, 브라흐만과 그럴듯하게 드러나 보이는 마야와의 관계를 상정한 것이리라. 왜냐하면 개별적인 자아와 이 세상도 역시 마야에 불과하기 때문이다.

천진난만하고 무식하다고 들릴지 모르나, 우리는 다시 한번 다음과 같은 질문을 되풀이 해보자. 브라흐만이 만약 절대적으로 통질적이라면, 브라흐만이야말로 절대 유일의 실재라면, 이 유한한 인간과 유한한 세계를 어떻게 설명할 것인가? 이와같은 질문과 더불어 우리는 이 세상의 창조에 관한 베단파 학파의 일치된 견해를 살펴보는 것이 유용할 것이다. 베단타 철학 체계에 따르면, 이 세상은 일종의 조합·합성작용을 거쳐서 저절로 여러가지 물질적 요소들로부터 생겨난 것이 아니다. 이 견해는 유물론자들의 견해로서, 베단타 철학은 여기에 반대하고 있다. 그렇다고 이 세상이, 저절로 진화하는 무의식적 본체가 어떤 형태로 변화해서 생성된 것이라는 이론도 반대하고 있다. 또 상키야 철학처럼 두가지 독립적인 실재들, 즉 원질과 정신의 합성품이다라는 생각도 반대한다. 베단타 철학에 따르면 오로지 하나의 절대적이고 독립적인 실재가 이 다양한 대상과 개별적 자아들의 세상에 편만해 있다고 한다.²³⁾ 여기까지는 그렇다고 치자. 그러면 도대체 저들 사이의 정확한 관계는 무엇인가? “베단타 체계 속에서는, 다원론·이원론·일원론 사이의 뚜렷한 구별이 바로 절대론이라는 체계 속에서 여전히 성립한다라고 말할지라도 결코 틀리지 않을 것이다.”²⁴⁾ 따라서 상카라의 불이론적 베단타와 마드바 (*Madhva*) 의 이원적 베단타 (*Dvaita Vedānta*) 그리고 라마누주의 限定不二論적 베단타 (*Viśiṣṭādvaita*)라는 구별이 생기게 된다. 상카라의 이론바 불가사의한 관계 (*anirvacanīya*) 또는 세상의 변화에 대한 이론들을 역사적 계보를 찾아 올라가 보면 비즈느냐비슈 (*Vijñānabhiksū*)가 프라크리티와 푸루샤를 다리놓음으로써 프라크르티를 브라흐만의 힘 (*sakti*)이라고 만든 이론까지 소급해 볼 수 있다. 마드바는 궁극적으로 모든 독립적인 범주들이 결국 절대신의 힘의 표현에 불과하다고 가정한다. 이리해서 상카라는 힘 (*sakti*)을 용인하며 더 나아가 마야를 마야의 힘 (*māyā-sakti*)이라는 이름으로 분명히 호칭하고 있다. 여기서 나아가 상카라는 마야라는 것이 결코 논리적으로 설명할 수 없는 것이기 보다는, 오히려 존재론적으로 해명할 수 없는 것이라고 추가한다. 왜냐하면 마야는 실재하는 것도 아니요 비실재하는 것도 아니요 그 둘 다도 아니요 그 둘 다를 부정한 것도 아니기 때문이다. 더 나아가 상카라는 假現 (*Vivarta*)이라는 관념을 더욱 확대·해석하여 절대자와 유한 세계와의 관계에 관한 우리의 의혹을 풀어줄 수 있다고 이야기한다. 곧 만약에 브라흐만이 이 세상의 재료적 원인이라 한다면 그 결과는 브라흐만 자체가 변화

주 23) Chatterjee & Datta, 앞의 책, p.362.

24) P.T.Raju, "Metaphysical theory in Indian Philosophy", (The Indian Mind, Honolulu, EWC Press, 1967), p.53.

된다고 하거나 또는 브라호만에 부분이 없다는 저 권위있는 경전을 위반하는 풀이 될 것이다.²⁵⁾ 언뜻보아 짧막한 언명인 상카라의 이 발언은 자기의 견해, 곧 이 세계가 한갓 브라호만의 가현 (vivarta) 일 뿐이지 결코 그 변화 (parināma) 일 수가 없다는 견해에 대한 반대의사를 표명한 것으로 이해될 수도 있다.²⁶⁾ 그렇다면 도대체 상카라의 이론바 변화인 것처럼 보인다는 가현설의 합리적 근거는 어디에서 찾을 수 있는가? 결과가 원인과 다르지 않다라는 이론을 주장하기 위한 논증은 다음과 같이 전개된다.

“ 만약에 우리가 어떠한 결과와 그 질료적 원인 사이의 관계를 자세히 살펴본다면 우리는 결국 결과는 원인 이외에 다른 아님라는 사실을 발견하게 된다. 흙으로 만들어진 항아리를 지각할 때 그 지각작용을 통하여 우리는 항아리 속에서 흙 이외에 다른 아무 것도 발견하지 못한다. 또 금으로 만든 반지를 지각할 때에도 금 이외에 아무것도 지각하지 못한다. 결국 결과는 그 질료적 원인과 불가분의 관계에 있다. 결과는 질료적 원인과 떨어져 존재할 수가 없다. 우리는 흙항아리를 흙과 떼어놓을 수 없다.……따라서 결과를 놓고 전에는 없던 것이 지금 새로 생겨난 물건이다라고 생각하는 것은 합리적인 생각이 아니다. 그 실체에 있어서 질료적 원인으로서 결과는 언제나 거기에 있었다. 사실상 우리는 하나의 형태로부터 다른 형태로 바뀌는 비실재적 존재를 생각조차 할 수 없다. 만약 그러하다면 우리가 모래로부터 기름을 뽑아내지 못할 이유가 하나도 없을 것이다.……소위 동력인의 행위, 즉 기름짜는 사람의 행동은 새로운 실체를 산출해낼 수 없다. 다만 그 전 단계에 김추어져 있던 실체의 본 모습을 그대로 드러내기만 하는 것이다. 따라서 결과는 원인과 비차별적 (ananya) 이라는 사실을 받아들이지 않을 수 없다. 즉 전부터 결과는 이미 원인 속에 존재하고 있다는 사실을 받아들이지 않을 수 없다.”²⁷⁾

다시 말하면, 위 설명은 因中有果說 (satkāryavāda) 즉 과거에 존재하지 않던 것은 새로 생성될 수 없다는 이론을 확대·부연 설명하는 것이다. 상카야 학자들에 의해서 받아들여지기는 했지만 상카라는 이 인중유파설을 묘하게 이용해서 자기의 논증 즉, 한 물질이 전혀 다른 결과로 실제로 바뀐다는 전변 (parināma) 이란 불가능하다는 논증을 구축하고 있는 것이다. 이 이론을 받아들이게 되면 우리는 아무 거리낌없이, 변화를 시작한다는 것은 결국 실재위에 우리의 마음의 투사물 즉 변화라는 우리의 마음을 뒤집어 써우는 것에 지나지 않는다는 것을 받아들이지 않을 수 없다. 다음 단계는 논리적으로 우리가 일종의 무지에 의해서 잘못 보게되었다는 사실을 받아들이는 것이다. 이 무지는 우리로 하여금 전혀 존재하지 않는 곳에 어떤 사물을 지각하게끔 만든다는 것이다. 이것이 無知, ajñāna 으로 avidyā로 동시에 māyā인 것이다. 이렇게 해서 추론의 고리가 완결된다. 변화에 관한 또는 관계에 관한 여타의 이론은 저절로, 적어도 논리적인 단계 또는 존재론적인 단계에서 자연히 설명되어진

주 25) Brahmasutra, p.358, II·1·26.

주 26) 같은 책, 같은 곳.

주 27) Chatterjee & Datta, 앞의 책, p.376.

다. 일단 마야 교의가 그 논증을 확립한 다음에는 상카라의 논증에 대처한 사람은 아무도 없다. 이제 마야의 절대적 힘은 참으로 상카라 철학체계의 구석 구석에 그 빛을 빛하는 것이다.

다음으로 제한적 브라흐만 (sagunabrahman) 과 무제한적 브라흐만 (nirgunabrahman) 사이의 관계에 관하여 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 이 세상의 창조는 결코 브라흐만에게는 필수적인 것이 아니라, 비록 제멋대로 변덕스럽다는 뜻은 아닐지언정 절대적 자유와 즐거움과 신적인 충만감 (sagunabraman) 의 자연스러운 표현 내지 은총의 흘러내림이라는 뜻으로 해석되는 일종의 즐거운 유희 (līlā) 라고 말할 수 있을 것이다.²⁸⁾ 상카라는 나라야나 (Nārāyaṇa) 가 나라다 (Nā rada) 에게 가르침을 내리는 전승 (smṛti) 경전을 다음과 같이 인용한다. “오, 나라다여, 네가 나를 볼 때에 온갖 존재의 성질을 갖추고 있는 것으로 보는 바 그 원인은 바로 나에 의해서 창조된 마야일 뿐이다. 내가 실제로 그렇게 여러 성질을 갖추고 있는 것으로 인식해서는 안된다.”²⁹⁾ 神 또는 Iśvara, 모든 성질을 지닌 브라흐만 (sagunabrahman) 으로 볼 때에 이 다양한 세계를 내보이는 유일한 이유는 행동반경을 제공하여 열심히 노력하며 살아가는 사람들로 하여금 차라리 그로부터 해방되어야 할, 수 없이 많은 금기와 계율을 지키게끔 하는데 불과하다. 즉 신에 의해 나타내어진 다양한 세계는 속박된 인간들이 해탈을 위해서 지켜야 할 아이러니칼하게도 계율과 금기의 활동의 장이라는 말이다.

그렇다면 개별적 자아는 어떻게 발생하는가? 이 질문에 대한 상카라의 대표적 대답은 이미 예견할 수 있는 바다. 다시 말하면 대답할 수도 없고 정의할 수도 없다는 것이다. 왜냐하면 그것은 바로 마야이고 규정불가능한 것이기 때문에. 그러나 사실은 개별적 자아는 정말 산출되는 것이 아닌 것이다. 차라리 영원하고 시작도 없는 것이다. 개별적 자아 자체가 바로, 불꽃이 불과 불가분리의 관계에 있는 것처럼 절대자 神의 일부분인 것이다.³⁰⁾ 따라서 반사이론 (pratibimba-vāda) 또는 제한이론 (avaccheda-vāda) 둘다 우리의 논의와 아무 상관이 없다. 단 후자, 즉 제한이론은 도덕적인 원칙들을 완전히 배제해야 한다는 중대한 결합을 갖고 있다.

여기에 덧붙여서 개별적 자아의 수량에 관한 문제에 대해서 상카라는 개별적 자아 (jīva) 가 무지에 의해서 한정되어질 망정 ‘단 하나이다’ (ekajīvavāda)³¹⁾ 란 이론을 지지하지 않는다. 브라흐만이 분리되어 있는 한 즉 무지라는 브라흐만의 상이한 내면적 기관들에 의해서 제한되어지는 한 이 세상에는 많은 영혼들, 수많은 개별적 자아가 있다는 사실을 받아들이는데 아무 논리적 흡이 있을 수 없다. 상카라가 이 세상에 개별적 자아가 하나이라는 이론에 반대하는 이유는 그 도덕적 영향력을 고려하기 때문이다. 만약 이 세상에 단하나의 개별적 자아가 있다고 한다면 최초 해탈의 순간에 모든 세속적 존재들도 고통을 그만두어야 할 것이다. 그러나 이런 이론은 사실과 어긋나고 그리고 우리들이 보통 지니고 있는 도덕적 판단에 대한 감정과 전적으로 어긋난다.

주 28) Reyna, 앞의 책, pp.118 ~ 9.

29) Brahmasutra, p.454, III·2·17.

30) Sourcebook, p.535.

31) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol.II, p.610.

다음으로 인간의 궁극적 관심사와 관련하여, 다시 말하면 인도철학에 있어서 속박과 해탈의 정확한 조건과 관련하여, 마야는 핵심적 역할을 수행한다는 것이다. 왜냐하면 인간이 지나고 있는, 속박이라는 생각 자체가 바로 마야·무지에 따른 개별적 자아의 유한성으로부터 기인하기 때문이다. 따라서 해탈의 필요하고도 충분한 조건은 바로 그 마야 내지 무지를 제거하는 것이다. 그러나 바로 그 마야라는 생각이 허상이기 때문에 마야를 제거하는 유일한 길은 ‘내가 곧 브라흐만’이라는 不二論의 진리를 바로 앓으로써 가능하다. 사실 마야를 벗어던지는, 마야를 제거하는 행동은 있을 수가 없다. 다만 이미 각 개인의 내저에 존재하는 진리를 깨닫는 일이 있을 뿐이다. 人間苦에 관한 문제를 얼마나 멋지게 해결하는 말인가! 마야는 인간이 바깥에 투사하는 것이며 그에 의해서 베일처럼 진실을 가리는 힘은 있으나, 결코 독자적인 실재는 아니다. 마야는 브라흐만의 힘으로서 브라흐만 속에 내재한다. 다만 인간의 미묘한 유한성 때문에 인간들은 고통을 받는듯이 보일 뿐이다. 인간의 고통 그 자체는 전 우주적 차원으로 보면 마야요, 그리고 개별적 영혼의 차원으로 보면 개인적 무지에 기인할 뿐이다.

상카라의 그럴듯한 해결을 쉽게 받아들일 수는 없다. 고뇌하는 인간의 영혼이 그렇게 쉽사리 구제될 수는 없다. 따라서 우리는 라마누자와 같은 준열한 비판가의 처절한 항거를 목도한다. 논자도 상카라가 철학을 어떻게 생각했는지를 다시 한번 비판적으로 재평가하며 그 철학적 함의를 생각해 보지 않을 수 없다.

IV. 상카라 철학에 대한 비판적 논의

비판이란 반드시 작은 논리적 흠을 잡거나 또는 개인적으로 기분이 나쁘다고 해서 무작정 공격한다는 뜻일 수 없다. 이것은 마치 한 범죄자에게 마지막 형량을 선고한 판사에 대하여 문법적 잘못을 시비로 하여 비판할 수 있는 것과 같다. 마찬가지로 우리는 한 사람의 철학을 그 결과를 놓고서 비난을 퍼부어서는 안된다. 오직 그와 함께 철학함으로써 그 철학 체계의 내적인 근거, 그 기초에까지 파고들어 기본적 통찰을 분명히 밝히는데 노력을 경주해야 할 것이다. 따라서 비판이란 어느 철학자가 스스로 규정한 속박 내지 그 철학자의 궁극적인 관심사를 보다 깊이 이해하고 해명함에 불과할 것이다.

“우리들은 혼히 비판을 남의 흠잡기, 잘못지적하기, 그 불완전성을 강조하기, 결과적으로 전체를 배척하기 등으로 생각한다. 우리는 애시당초 이처럼 상식적이고 잘못된 비판의 개념을 척결하여야 한다:……이 단어의 원래적 의미는 희랍말로 ‘krinein’인데…… 본래 분별해 낸다, 분간한다, 따라서 특별한 것을 뽑아낸다 라는 뜻이다. ‘critique’라는 단어의 뜻은 결코 부정적인 것이 아니다. 차라리 긍정적인 것 가운데서도 가장 긍정적인 작업을 뜻한다. 모든 규정적이고 결정적인 것을 긍정하는 가운데 무엇이 가장 근본적인 것으로 확립되는가를 살피는 것이다:…… 비판한다 함은 차라리 그 본래적 의미에 있어서 결정적이고 독특한 것을 잘 살펴내는 것을 목표로 한다 하겠다:…… 다른 것과 구별하여 한정을 짓는다는 것이 아니라, ……그 내적인 구조를 밝혀 드러내어 준다

는 의미에서 한계지움이라 말할 수 있겠다.”³²⁾

따라서 논자도 비판의 본래적 의미에 따라서 샹카라에게 쏟아지는 여러 비판적 논의를 다룰 것이고 그 이론의 철학적 합의를 이론과 실천의 양 측면에서 생각해 보도록 하겠다.

첫째, 기본적으로 샹카라에 반대하여 그가 이 세상의 신비를 설명하는데에 실패했다는 비판이 있다. 즉 인간적으로 불가능한 형이상학적 문제들을 해결하는데 실패했다는 뜻이다. 마야 자체가 바로 인식론적으로 논리적으로 존재론적으로 기술불가능한 것이다며 定義불가능한 것이라고 한다. 그 자신의 말대로 규정불가능 (anirvacanīya) 하다고 한다. 그렇다면 마야는 설명될 수가 없다. 신비는 여전히 남는다. 그러나 이 비판은 우리가 철학에 있어서 설명의 본성을 깨닫기만 한다면 아무짝에도 쓸모없는 비판이 된다. 샹카라에게 있어서 철학은 그 위치가 신화와 수학의 중간쯤 위치를 차지한다고 말할 수 있겠다. 철학에서는 물음이 중요하다. 무엇이 궁극적인 근거인가? 실체란 무엇인가? 이 세상이 논리적으로 상정해야 할 실재란 도대체 무엇인가? 이런 질문을 퍼붓는 것이 철학이다. 철학은 경험의 분석으로부터 시작하여 궁극적, 논리적 가설에까지 나아간다. 궁극적인 실재로 받아들여지거나 또는 가정된 어떤 무엇으로부터 이 세계가, 어째서 그리고 어떠한 과정을 거쳐서 생성되어나 왔느냐 하는 문제는 소위 신화에 맡겨진다. 인간의 상상력에 맡겨진다는 말이다. 한가한 적에 이리저리 생각을 굴려보는 이야기거리에 불과하다.³³⁾ 샹카라는 단순히 주어진 사실을 분석하고 논리적 조작에 따라서 브라흐만과 마야라는 개념을 도출해낸다. 그리고 그 분석의 마지막 단계에 도달하면 브라흐만만이 걸려내어 진다. 여기에서 우리는 수학적 조작과 철학적 조작을 구분할 수가 있겠다. 공리와 정리의 체계인 수학과 달리 철학은 일종의 상향적 운동이다. 주어진 것을 분석하여 궁극적 범주로 나아간다는 뜻에서 상향적운동이다. 그러나 궁극적 범주가 다시 하향적으로 주어진 사물로 내려오는 것은 아니다. 이와 관련하여 헤겔 철학의 잘못을 지적할 수 있을 것이다. 헤겔은 바로 이 세계를 절대이성이라는 범주로부터 연역해 내는 잘못을 저지르는 것이다. 경험의 비판적 분석에 기초한 철학은 범주로부터 경험을 연역해내는 것이 아니다.³⁴⁾

둘째로 샹카라에 대한 비판은 아주 자연스럽게 무지에 대한 변호라고 정형화될 수 있는 것이다. 샹카라 철학체계에서 관계의 범주 자체가 논리적으로 불가능하기 때문에, 샹카라는 인파의 변증법을 엄격히 보강함에 의해서 일종의 회의론자 아니면 불가지론자로서 오해를 사게된다. 그러나 마야가 궁극적으로 알 수 없다는 점을 고백한다 하여 그것이 철학적 탐구자의 입장에서 지적인 활동을 짐재우는 징후라던가 또는 애써보지도 않고 서둘러 타협해 버리는 징표라고 치부해서는 안된다. 마야는 차라리 지적인 정직성을 표출하는 것으로, 다시 말하면 무지의 힘 앞에서 철학이 스스로 자신을 변호할 수 없다는 솔직한 고백으로 보아야 한

주 32) M.Heidegger, (tr. by W. Barton/Vera Deutsch), What is a Thing, Chicago, Henry Regnery Co., Gateway Edition, 1967, pp. 119~20.

33) Chatterjee & Datta, 앞의 책, pp. 369 ~ 7.

34) Reyna, 앞의 책, p. 119.

다.³⁵⁾ 그가 번번히 종교적 경전함이나 우파니샤드의 권위에 호소하는 것은 차치하고라도, 우리는 흔히 서구의 철학적 전통을 상카라 비판에 무비판적으로 적용하는 잘못을 범할 수도 있다. 즉 인도의 철학 전통이 삶 자체에 대한 치열한 관심임에 반하여, 한갓 지적인 탐구만을 최도로 사용하는 잘못이라는 것이다. 여기서 우리는 차라리 소위 동양철학 일반의 뚜렷한 특징에 주목할 필요가 있다. 상카라는 소위 철학적 변증법을 단지 다른 사상체계를 반박하는데에만 사용했던 것이다. 즉 다른 철학체계가 보통사람들을 잘못 인도할까 두려웠기 때문이다. 결코 반박 자체를 위해서, 논증하고 변호하는데 즉 철학적 활동에 관심이 있었던 것은 아니다. 상카라는 결코 이 세상이 곧 마야다라는 사실을 증명하려고 애쓴 적이 없다. 오히려 이 세계는 마야라는 사실을, 왈가왈부할 필요가 없는 사실로서 받아들였을 뿐이다.³⁶⁾

세째, 실천적인 관심에서 대부분의 사람들은 상카라가 단지 브라흐만만이 유일한 원리·실재라고 주장함으로써 인간의 신앙적 행위를 무시하고 단지 신에 관한 순수한 지식만을 옹호했다고 비판한다. 상카라는 해탈에 관해 다음과 같이 이야기한다. “참다운 지식은 결코 수백번을 가르침으로써 얻어질 수 있는 것도 아니요 또 수백번의 계율로써 제어되는 것도 아니다. ……참다운 지식은 결코 인간의 의지와 무관하다. 다만 진실로 불변하는 실재에 의존할 뿐이다.”³⁷⁾ 물론 상카라도 행위 (*karma*)의 길, 즉 명상을 한다거나 신에게 경배하거나 또는 여러가지 종교적 의식을 행하는 등은 저급한 구도자들에게는 필요한 것이라고 충고하기는 한다. 그러나 세속적인 열락에 대한 욕망이 없는 상층 계급에게는 지혜의 길, 참된 지식 (*jñāna*)의 길을 충고한다. 참다운 지식은 즉각적인 해탈(*sadyomukti*)을 결과하는 반면에, 신에 대한 경배를 통한 수행 (*upāsanakarma*)은 점진적인 해탈 (*karmamukti*)을 결과한다. 브라흐만에 관한 참된 지식이야말로 무지 곧 마야를 제거함으로써 궁극적 해탈을 결과하는 반면에, 이슈바라 신에 대한 기원과 경배는 궁극적인 해탈로 인도하지 않고 다만 종교인들이 대단한 힘과 지식을 향유할 수 있는 梵天界(*brahmaloka*)에 태어나는 길로 인도할 뿐이라고 한다.³⁸⁾ 이와같은 언명을 볼것 같으면 우리는 상카라가 온갖 활동에 가득찬 일상생활에 대해서 부정적 태도를 지녔음을 알 수 있지만 그렇다고 해서 상카라 철학이 윤리적 처방을 결하고 있다는 비난은 타당치 않다. 우선 이 비판은 상카라의 ‘참다운 지식’ (*jñāna*)이라는 개념에 대한 피상적 이해에 기초하고 있다. 상카라가 말하는 참된 지식은 어떤 것을 단지 대상적으로 인지하는 인간적 지식을 뜻하는 것이 아니라, 참사람으로 ‘다시 태어나는’ 지식 즉 실재와 비실재를 선별적으로 구분하는 지식을 뜻한다. “최고의 브라흐만을 아는 자, 그는 곧 브라흐만과 같아진다. 왜냐하면 무지한 개별적 자아와 저 최고의 신격 사이의 차별은 오직 잘못된 지식 (*ajñāna*)에 기인하기 때문이다.”³⁹⁾ 더 나아가 브라흐만이 형이상학적으로 유일하다는 주장은, 경험적 차원에서 윤리적 분별의 타당성을 폄하하는

주 35) Das, 앞의 책, p.225.

36) Surendranath Dasgupta, Indian Idealism, Cambridge, 1962, p.163.

37) Sourcebook, p.537, Ⅲ·2·21.

38) Brahmasutra, p.38.

39) 앞의 책, pp.3~10.

것은 아니다. 상카라의 가르침은 결코 일상생활을 도매금으로 단절하라는 것이 아니라, 오직 단계적으로 궁극적 해탈을 향하여 나아가라는 것이다. 물론 ‘마지막’ 해탈이라는 것이 궁극적으로 가장 중요한 것이기는 하지만, 다른 일상생활이 반드시 그보다 덜 중요하다는 뜻은 아니다. 여기서 우리는 상카라가 실재에 세 단계가 있는 것과 상응하여 인식의 세 단계 각각에 실재성을 부여했음을 상기할 필요가 있다. 마찬가지로 윤리적 차원에 있어서 상카라의 충고는 저차원에서 고차원으로 나아가는 점진적 단계를 인정하는 것 이외에 다름 아니다. 인도전통은 인간의 능력이 마치 네 종성의 형태가 있듯이 차별이 있음을 인정하며, 인간의 관심도 그 인격의 성숙도에 따라서, 세속적, 부, 감각적 열락, 사회적 질서, 그리고 해탈의 구분을 인정하고 있다. (*artha, kāma, dharma, mokṣa*) . 고전적 인도 종교전통이 인정하는 궁극적 가치는 자세히 그 원천까지 살피어 본다면 결코 윤리성 (*dharma*)에 있는 것이 아니라, 절대자재 (*mokṣa*)에 있음을 알 수 있다. 다시 말하면 공동체의 복지를 우선으로 하는 합리적 자기제어가 아니라, 자신의 환경을 완전히 통제하는 절대자유에 있는 것이다.⁴⁰⁾ 이 최고의 이상을 획득하기 위하여 절대자유에 이르는 길을 가르치는 것이 필수적이다. 그 길이 바로 지식 (*jñāna / vidyā*)의 길이다. 왜냐하면 “그 반대 극에 있는 무지야말로‘내’가 바로 이 육신에 존재한다는 자기기만이기 때문이다. 만약 이와같이 자기기만이 있게 되면 육신경배사상이 생긴다. 육신경배가 바로 육욕 (*kāma*)이며, 육신을 경멸하는 것이 바로 증오이다. 육신에 대한 침해를 생각하면 곧바로 공포심이 일어난다. 잘못된 지식, 곧 無知야 말로 모든 육욕과 그와 관련된 행위의 기초가 된다. 무지=즉 육욕=곧 행위라는 공식이 성립한다. 이 공식이 인간고와 불가분리이며 그 뿌리는 다름아닌 곧 무지이다. 다음 개별적 자아들의 다양성이 실재한다고 간주하는 인식적 오류가 발생한다. 잇달아 대상을 향한 감정적 반응이 생겨난다. 이에 그 대상을 획득하거나 회피하려는 실천적 행동이 연이어 계기한다. 결국 국 개별적 행동을 지배하는 전체적 태도가 결정된다. 이 인간고의 뿌리는 결국 실재와 비실재를 혼동하는데서 생겨난다. 이 혼동은 곧 인간적 고뇌의 바다, 곧 삼사라 (*samsāra*)로 인도한다. 육욕은 무지로 부터 생겨나고 또 인간적 행위는 육욕의 결과이다.”⁴¹⁾ 여기에서 윤리적 명령이 결코 덜 중요하다고 말할 수 없다. 상카라는 우리로 하여금 궁극적으로 이 모든 고통의 뿌리를 이해하라고 다구치는 것이다. 단순한 경배와 도덕율의 준수는 필요하지만 오직 참다운 지식이 덧보태 짐으로써 신앙과 도덕이 완전해탈로 인도될 수 있다.

V. 결 론

이제까지의 논의를 막음함에 종전의 토론을 재정리하기로 한다. 조금 독단적인 감은 있으나 다음의 세 명제를 체출해 낼 수 있겠다.

- (1) 생명 (*jīva*)은 본질적으로 무한하며 아무런 조건의 제약을 받지 않는다. 즉 브라흐만의 형상 (*Brahmasvarūpa*)이다.
- (2) 무지 (*avidyā/ajñāna*) 때문에 생명은 자기 자신의 본질을 깨달을 수 없다.

주 40) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 621.

41) Chatterjee & Datta, 앞의 책, p. 155.

(3) 진실로 생명은 언제나 자유로운 존재이다.

(3) 제 3 명제의 논리적인 결과로서 자유란 결국 생명의 본성을 가리우고 있는 무지를 제거함에 지나지 않는다. 여기서 제거란 새로운 어떤 것을 창출한다는 의미가 아니다. 왜냐하면 자유는 이미 언제나 주어져 있는 것이기 때문이다. 따라서 해탈(moksha)은 이미 갖추어져 있는 것을 획득함이요 이미 버려져 있는 것을 방기함이다.⁴²⁾ 마찬가지로 인간 속에 내재하는 신은 사실이며 동시에 과제요 해결할 문제이며 이미 대립을 암고있는 소유이다.⁴³⁾

무지와 마야 개념을 느슨하게 바꾸어 쓸 수 있다는 점에 대해서 한마디 덧보태어 보자. 이론적으로 상카라의 교의가 정교하지 못하다는 특징은 그가 철학적 관용과 지성적 포용성을 지녔음을 나타낸다고 볼 수 있겠다. 실천적으로 말하면 이처럼 느슨한 태도는 비합리적인 직관 내지 신앙을 강조했다고 볼 수 있다.

포터(Potter) 교수는 아드바이타 철학에 상카라가 기여한 공로를 마드바의 공로와 대조하여 다음과 같이 평가한다.

“철학적 천재들이란 여러 가지 뜻으로 해석될 수 있는 소지를 제거할 수 없게끔, 뚜렷하지 않은 언명들을 발하는 사람들일 것이다.”⁴⁴⁾

다스(Das) 교수 역시 마야/무지의 양면적 성격에 관해 유사한 해석을 제공하고 있다.

“브라흐만이 스스로를 他化하는 동일한 원리의 양 측면을, 마야/무지 개념에서 발견할 수 있다. 이처럼 상카라가 마야와 무지를 무분별하게 사용함으로써 시사하고자 하는 바는 현상적 자아와 현상적 세계가 하나의 동일한 원리의 상관적 양면이라는 점을 보이고자 함이다. 이 동일한 원리는 동시에 주관적이며 객관적이고, 동시에 개별자이며 보편자이고, 동시에 심리적이며 존재론적인 개념을 뜻한다. 이처럼 마야와 무지에 관한 상카라의 개념은 소위 유심론과 유물론의 합정을 피해간다고 볼 수 있다.”⁴⁵⁾

이상과 같이 우리는 후대의 상카라계열 학자들에게 있어서 무지와 마야의 뜻을 분명히 하려는 끊임없는 노력과 그 결과로 나타나는 논증 및 변호를 일별할 수 있었다. 그러나 분명한 점은 상카라에 있어서 궁극적 관심사는 결코, 합리적으로 변호할 수 있는 인간의 모든 믿음을 부정적이고 변증법적으로 비판하려는 것이 아니요, 차라리 인간들에게 그같은 믿음이 해탈을 방해한다는 것을 가르치려는데 있다는 점이다. 상카라의 철학적 창의성은 결국 해탈을 향한 그의 궁극적 관심사, 다시 말하면 브라흐만으로부터 마야를 剝離시킨다는 관심앞에 군복하고 야마는 것을 보게 된다.

주 42) Chaudhuri, 앞의 책, p.155.

43) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. I, p.209. (Chaudhuri, 앞의 책, p.155.에서 재인용)

44) Potter, 앞의 책, p.164.

45) Das, 앞의 책, p.237.

(沈在龍)

어째서, 그리고 어떤 방법으로 마야가 브라호만과 ‘결합’하는지, 인간의 자그마한 이성을 사용하여 인식하려는 노력을 기울이지 말지어다. 상카라와 그의 계열 및 반대자의 이론 속에서 아무리 커다란 논리적 흥집을 발견한다 할지라도 개의하지 말지어다. 일단 해탈 뒤에는 의혹도 질문도 사라지나니. 침묵. 음 (Oum).

참 고 문 헌

1. Chatterjee, S. & Datta, D. *An Introduction to Indian Philosophy* (7th edition, Calcutta, 1968).
2. Chatterjee, S. *The Problem of Philosophy* (Calcutta, 1949).
3. Chaudhuri, A.K. Ray. *The Doctrine of Māyā*. (Calcutta, 1950).
4. _____ . *Self & Falsity in Advaita Vedānta with an appendix on Theories of Reality in Indian Philosophy* (Calcutta, 1955).
5. Das, Saroj Kumar. *A Study of Vedanta* (Calcutta, 1937).
6. Dasgupta, Surendranath. *Indian Idealism* (Cambridge, 1962).
7. Devanandan, Paul. *The Concept of Maya* (London, 1950).
8. Isherwood, Christopher (ed.). *Vedanta for Modern Man* (Hollywood, 1951).
9. Moore, A.M. (ed.) *The Indian Mind*(EWC Press, Honolulu, 1967).
10. Nikhilananda, Swami. "The Nature of Brahman in the Upanisads - the Advaita View," in *Essays in EAST-WEST Philosophy* (UH Press, Honolulu, pamphlet, date unknown).
11. Potter, Karl H. *Presuppositions of India's Philosophies* (Prentice-Hall, N.J., 1963).
12. Radhakrishnan, S. *The Brahma Sūtra*. (London, 1960).
13. _____ . *Indian Philosophy* (New York, 1931), vol.2.
14. _____ & Moore, C.A. *A Sourcebook in Indian Philosophy* (Princeton, 1947).
15. Reyna, Ruth. *The Concept of Maya*. Bombe, 1962.
16. Smart, Ninian. *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*(London, 1964).
17. Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India* (ed. Joseph Campbell, New York, 1951).