

인도 근대 종교운동의 사회교육적 의의

박 범 석
(동국대학교)

《요약》

인도 근대의 힌두교의 변화와 대응과정을 살펴보는 것은 인도 사회 전반에 걸친 근대적 변화양상을 파악할 수 있는 단서가 될 수 있다. 무엇보다 근대 종교운동의 정점에 있었던 19세기의 인도는 영국의 지배하에서 극도의 사회·문화적 혼란을 경험하게 된다. 전통 자체의 전근대적인 폐습과 아울러 서구의 물질문명 유입에 대한 혼란과 위기의식은 인도의 종교 지도자들에게 종교의 사회적 역할에 대한 반성을 주었다고 여겨진다. 따라서 영국을 통해 서구 문명과 사상을 받아들인 인도의 종교계는 자기혁신의 필요성과 사회개혁의 과제를 자각하면서 사회교육운동의 계기를 맞이하였다고 할 수 있다.

본 연구는 이러한 관점에서 인도 근대의 새로운 종교운동을 사회교육적 차원에서 이해하고자 하였다. 종교운동을 주도한 세 집단이라 할 수 있는 브라모 사마지(The Brāhma Samāj), 아리아 사마지(The Ārya Samāj), 라마크리슈나 미션(Ramakrishna Mission)은 성격에 따라 각기 다른 특색을 드러낸다. 특히 사회교육적 관점에서 분류해 본다면 이들을 서구지향적·민족지향적·민중지향적 사회교육이라는 세 경향으로 나누어 이해할 수 있다. 물론 이들의 구분이 반드시 명확하지만은 않고, 서로 공유하는 사상이나 교리도 적지 않게 발견된다. 또한 이들의 서구문명에 대한 대응방식이 처음부터 끝까지 일관되었던 것도 아니다. 다만 그 주된 지향점에 의해 분류함으로써 당시 종교운동의 사회교육적 양상을 이해하는 하나의 기준을 제시하기 위한 것이다.

핵심 주제어: 브라흐마 사마지, 아리아 사마지, 라마크리슈나

I. 서론

인도의 힌두교는 단일한 종교체계라 할 수 없을 정도로 다양한 사상들이 혼합되어

인도 사회 전반에 영향을 준 종교이다. 힌두교의 전통에서 서구의 새로운 종교와 사상을 받아들이게 된 인도의 근대는 단지 힌두교의 교리체계 뿐만 아니라, 힌두교가 영향을 주어진 정치, 종교, 사회, 문화, 교육의 변화에 까지 영향을 끼친 시기이다. 따라서 인도 근대의 힌두교의 변화와 대응과정을 살펴보는 것은 인도 사회 전반에 걸친 근대적 변화양상을 파악할 수 있는 단서가 될 수 있다.

근대 종교운동의 정점에 있었던 19세기의 인도는 영국의 지배하에서 극도의 사회·문화적 혼란을 경험하게 된다. 그러나 영국을 통해 서구 문명과 사상을 받아들이는 인도의 종교계는 자기혁신의 필요성과 사회개혁의 과제를 자각하면서 사회교육운동의 계기를 맞이하였다고 할 수 있다. 그런 점에서, 19세기 인도의 종교운동은 그 자체가 사회개혁적이면서 사회교육적인 성격을 띄고 있었다. 신분차별을 고착시킨 카스트 제도나 여성차별을 넘어서 여성학대라 할 수 있는 사티(Sati: 남편이 죽으면 부인을 함께 산 채로 화장하던 풍습)와 같은 관습들은 당시의 사회가 여전히 전근대적인 상태로 지속되어 있음을 보여준다. 이러한 인도의 종교적 악습과 사회 문제들에 대한 접근의 방식은 당시의 종교 운동들이 각기 다른 관점을 취함으로써 분명한 성격의 차이를 드러낸다. 기독교의 합리적이고 계몽적인 경향을 적극적으로 수용함으로써 자기변신을 꾀하기도 하고, 힌두교의 전통을 중심으로 내적인 혁신을 시도하기도 하였으며, 수행과 체험 중심의 대중적 종교운동을 지향한 점을 발견할 수 있다.

본 연구는 이러한 관점에서 인도 근대의 새로운 종교운동을 사회교육적 차원에서 이해하고자 하였다. 당대의 종교운동을 주도한 세 집단이라 할 수 있는 브라흐마 사마지(The Brāhma Samāj), 아리아 사마지(The Ārya Samāj), 라마크리슈나 미션(Ramakrishna Mission)은 그 성격에 따라 각기 다른 특색을 드러낸다. 특히 사회교육적 관점에서 분류해 본다면 이들을 서구지향적, 민족지향적, 민중지향적 사회교육이라는 세 경향으로 나누어 이해할 수 있다. 물론 이들의 구분이 반드시 명확하지만은 않고, 서로 공유하는 사상이나 교리도 적지 않게 발견된다. 또한 이들의 서구문명에 대한 대응방식이 처음부터 끝까지 일관되었던 것도 아니다. 다만 그 주된 지향점에 의해 분류함으로써 당시 종교운동의 사회교육적 양상을 이해하는 하나의 기준을 제시하기 위한 것이다.

Ⅱ. 서구지향적 교육운동의 전개: The Brāhma Samāj

19세기의 종교운동 가운데 영향력 있던 출발점은 브라흐마 사마지(The Brāhma Samāj)였다. 브라흐마(brāhma)란 우파니샤드와 베단타 철학의 신(神)인 브라흐만

(Brahman)에서 온 형용사이며, 사마지(samāji)는 사회를 의미하는 명사이다. 브라흐마 사마지 운동의 가장 큰 특징은 기독교에 대한 적극적인 수용을 통해 종교관을 확립하고, 우상숭배를 반대하는 사회개혁적 노력으로 볼 수 있다.¹⁾ 브라흐마 사마지는 명목상으로 힌두교 기반 위에 영적인 종교를 설립하려는 시도라고는 하지만, 실질적으로는 기독교적 신앙과 실천 안에서 활력을 찾으려하는 새로운 창조물이었다.

설립자인 람 모한 로이(Ram Mohan Ray, 1772-1833)는 19세기의 힌두 공동체에서 종교적·사회적·교육적인 모든 분야에서 진보를 외친 선구자로 평가된다. 그는 브라만 계급의 출신으로 소년 시절에 결혼했으나 일찍 아내를 잃고, 다른 두 소녀와 결혼하였다. 따라서, 1824년까지 볼 수 있는 그의 모습은 인도의 전통에 따른 일부다처제자(polygamist)라고 할 수 있다.²⁾ 람 모한은 어릴 적에 기본교육으로 산스크리트어를 배웠으며, 12살에는 당시 명예와 지위를 보장하는 수단으로서 페르시아어와 아랍어를 배우게 된다. 이 때 아랍어로 번역된 유클리드 기하학과 아리스토텔레스 등의 사상을 접하게 되면서, 폭넓은 시야를 갖게 된 람 모한은 인도인들이 맹목적으로 신앙하던 힌두 우상 숭배에 대해 회의를 가졌으리라 짐작된다.³⁾

람 모한은 풍부하고 다양한 교육을 통해 지성과 포용력을 갖추었고 사회적인 관심이 높았으므로 당시 동인도회사의 공직을 갖기도 하였다. 동인도 회사에 근무하면서도 종교적 진리 탐구를 게을리하지 않았고, 힌두교, 이슬람교, 자이나교와 같은 각 종파의 종교인들과 토론을 하면서 자신의 종교관을 확고히 하게 된다.⁴⁾ 이처럼 세속적인 사회활동과 종교에 대한 진지한 탐구를 병행했던 그의 청년 시기는 종교의 혁신과 사회의 개혁에 대한 연관성을 누구보다 진지하게 고민했다고 짐작된다. 종교와 사회에 대한 순수한 정열과 교육적 진보와 언론의 자유에 대한 그의 신념은 인도인들 가운데에 가장 진보적인 지식인으로 인식되었고, 인도와 영국을 중계하는 역할자로서 평가되었다.

그가 기독교의 영향을 받게 된 계기는 세람포르(Serampore) 선교사들과 친분을 맺게 된 후라고 할 수 있다. 인도인의 관점에서 기독교는 서구의 학문과 문화가 집적된 텍스트로 간주되었기 때문에, 그는 이러한 기독교를 높이 평가하고 보다 근본적으로 이해하기 위해 히브리어와 그리스어를 배우기도 하였다. 그러한 과정에서 이전까지 자신이 가진 종교적 관점과 신념들이 무엇보다 기독교 교리와 도덕적 원칙들에 적합하며 합리적인 설명을 가능하게 한다고 확신하였다. 그는 자신의 입장을 정리하기 위

1) J.N. Farquhar, *Modern Religious Movement in India*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1914, p.29.

2) *Ibid.*, pp.29-30.

3) Sivanath Sastri, *History of Brahmo Samaj*, Calcutta: Brahmo Mission Press, 1974, p.11.

4) *Ibid.*, p.13.

해 1820년 복음서들을 요약한 시리즈물로 『예수의 원칙들 - 평화와 행복으로의 안내(The Principle of Jesus - the Guide to Peace and Happiness)』를 펴내기도 하였다.⁵⁾

이러한 관점은 기독교에 대한 자신의 관점을 드러내는 것이면서도 힌두교 자체의 변화와 성장을 암시하는 사건이라고 할 수 있다.⁶⁾ 초기에 기독교 선교사들이 인도종교와 사회에 대한 공격은 그다지 위협이 될 정도는 아니었으나, 더 불리하고 적대적인 영향은 힌두진영 안에서 야기되었다. 힌두 전통사회는 합리주의와 유일신론에 기울어 있던 람 모한이 힌두교를 우상숭배로 여겨 힌두의 관습들을 악습으로 공격하며 이에 대항하는 운동을 전개하기 시작할 때 심각한 위기에 직면하게 되었다.⁷⁾ 이러한 정황은 자칫 람 모한의 힌두교 개혁이 기독교적 영향을 받아 이루어진 것으로 간주되었기에, 힌두교와 기독교의 양쪽에서 외면당하거나 비난받을 수 있었음을 의미한다.

그럼에도 람 모한은 이성의 원리에 따라 행동하는 매우 합리주의적이고 실천적인 개혁자로 평가된다. 그가 택한 개혁의 두 원리는 서구 근대를 대표하는 합리주의와 휴머니즘의 사상이었다. 인도사회를 수정하고 재구축하기 위해 합리주의와 실용주의의 기준을 확립하려 했고 사회, 정치, 종교문제에서 자유주의적 관점을 견지했다. 그는 인도사회가 종교에 의해 지배되고 있다는 사실을 충분히 인식하고 종교를 사회구조 개혁의 중요한 도구로 활용했다. 따라서, 인도의 종교와 교육을 비롯한 사회 전반의 악습과 구조적인 문제를 서구 근대의 사상을 통해 혁신할 수 있다고 판단했다.⁸⁾ 브라흐마 사마지는 이처럼 람 모한의 사회에 대한 문제의식을 바탕으로 근대 합리

5) *Ibid.*, p.32.

6) 람 모한의 개혁적 성향들이 당시에는 반드시 기독교적인 것이라고 받아들여지지 않았다. 세팸포르의 선교사들은 오히려 그가 인도에서 기독교의 발전을 막고자 복음서를 난도질하며 불공정하고 비역사적인 방식으로 사용한다고 주장했다. 그의 뒤를 이은 데벤드라 나트 타고르(Debendra Nath Tagore)는 원래의 힌두교가 순수한 유일신론이라는 믿음과 우파니샤드에 대한 그의 열정에서 람 모한을 따랐지만, 그리스도에 대한 태도만큼은 달랐다. 그는 람 모한과 달리 그리스도에 대해 존경심을 갖지도 않았고, 인도에는 기독교가 필요없다고 믿었다. 따라서 그는 결코 성경을 인용한 적이 없었을 만큼 비기독교적 이었다. 근대식 서구교육을 받은 세 번째 지도자 케샤브 찬드라 센(Keshab Chandra Sen)은 스스로 진정한 힌두교도라 말했지만, 베다에 대한 권위를 부정하고 윤회와 업의 교리를 부정한 점에 주목해야 한다. 그는 기독교를 표면적으로는 거부했으나, 브라흐마 사마지 운동의 배면에는 기독교적인 영향을 받았다는 것은 부정할 수 없다. *Ibid.*, pp.33-38.

7) S. Kumar Das, *The Shadow of the Cross*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1974, p.18.

8) Anita Matto, *Reform Movements & Social Transformation in India*, New Delhi: Reliance Publishing House, 1991, 22쪽.

주의와 힌두교 핵심인 베단타 사상을 결합시킨 조직적 활동이었다. 힌두교에 대한 전략적 재해석을 통해 힌두교를 근대화시키는 몇 가지 전제들을 제공해 주었고, 그 결과 서구의 영향을 받은 엘리트 계층이 기독교로 개종하는 것을 예방할 수 있었다. 또한 카스트의 불평등성 제거, 여성지위향상, 개인의 자유 확보 등을 시도함으로써 인도사회를 개혁하려 시도했다. 이러한 노력들이 힌두교와 힌두사회의 부활에 일정부분 기여했고 종교개혁을 사회개혁과 동일시한 람 모한의 접근법이 이후 등장하는 개혁자들에게 하나의 모델을 제공해 주었다는 의의가 있다.⁹⁾

하지만 람 모한이 기독교와 서구의 근대사상을 힌두교에 적용함으로써 인해 적지 않은 혼란의 모습도 보인다. 즉, 그가 윤회와 업을 믿지 않은 점에 대해서는 힌두교의 개혁이라기보다는 힌두교의 파기에 가깝다고 할 수 있다. 우파니샤드의 철학의 주요 목표는 윤회로부터 해방되는 것이었는데, 람 모한이 윤회자체를 믿지 않은 것은 베다 전통에 대한 부정인 동시에 브라흐마 사마지 운동이 힌두교로부터 분리된다는 결과를 가져왔다. 또한, 람 모한에 의해 마련된 예배의 형식이 기독교적이라는 점에 주목해야 한다. 나아가 람 모한이 권고했던 윤리학은 대부분이 그리스도의 가르침으로부터 끌어온 것이었다.

이러한 모습은 람 모한 자신의 종교와 사상에 대한 혼란이라기 보다는 당시 종교의 배타적인 입장에서 람 모한의 활동을 바라 볼 때의 혼란스러움일 수 있다. 람 모한 자신은 종교와 윤리의 보편성에 대한 확신이 있었고, 인도의 악습을 서구의 근대화를 통해 극복할 수 있다고 믿었다. 그는 1803년에 쓴 페르시아어로 된 소책자인 ‘유일신론자를 위한 선물(Tuhfat-ul-Muwahhidin)’에서 기성종교와 종교지도자들을 비판한다. 여기에서 종교지도자들이 자신들의 이익을 위해 종교집단 사이의 분열을 조장하고 종교의식을 정교화시키며, 종교집단들을 통합시킬 수 있는 이성보다는 서로 상이한 관습의 중요성을 강조한다고 비판했다. 또한 이성은 보편적이고 모순에서 자유로우며 따라서 진리란 이성과 모순될 수 없는데 모든 종교들이 이 기준에 부응하지 못하므로 인간을 기만하는 거짓된 것이라고 주장했다. 이후 저술과 논쟁에서도 그는 보편성과 합리성을 진리를 평가하는 중요한 기준으로 삼았다. 이는 모든 종교도 그마에 대한 전면적인 거부이자 종교의 역할에 대한 비판이라 할 수 있다.¹⁰⁾

그는 이러한 종교자체에 대한 정화노력과 함께 사회의 폐단에도 적극적인 개혁을 시도한다. 그가 신분차별을 정당화한 카스트제도를 인정하지 않았지만, 공식적으로 카스트제도의 폐지를 주장하지는 못하였다. 이와 달리 그가 적극적으로 폐지할 것을 주장한 것이 여성에 대한 학대였다. 그는 미망인을 산 채로 화장(火葬)시키는 행위(Sati)나 일부다처제를 비난했으며, 여성의 권익에 관해서도 상속에 관한 힌두교 법전

9) 류경희, <근대 인도종교의 전개양상과 그 성격>, 《종교연구》 제33권, 2003, 154쪽.

10) J.N. Farquhar, *Op. cit.*, p.20.

을 따라 초기의 실천으로 되돌아갈 것을 호소하였다. 1918년에 인도 정부에 낸 그의 청원서를 보면 당시의 절박했던 그의 심정을 알 수 있다.

여성들이 상속인들의 설득으로 자신들의 남편과 함께 장작더미 위에서 스스로를 불태우도록 유도되고 있다. 또 슬픔의 와중에 경솔하게 내뱉은, 죽은 남편과 함께 불타겠다는 결심을, 두려움으로 철회하려는 다른 사람들은 장작더미 위에서 밧줄로 묶여서 푸른 나무로 짓눌린 채 불길에 다 타 버려지도록 하고 있다. 불길에서 도망친 어떤 사람들은 친척들에 의해 다시 불들려와서 불에 타 죽는다.... 이 모든 사례들은 모든 국가들의 공통적인 상식 뿐 아니라 어떤 사스트라에 따르더라도 살인이라고 청원자들은 제기하는 바이다.¹¹⁾

그는 이처럼 사티를 살인으로 규정하여 폐지할 것을 주장하는 동시에 그에 따른 후속 조치로서 과부의 재혼을 허락해야 함을 주장한다. 과부의 재혼이 허락된다면 남편이 죽더라도 절망과 금욕으로부터 자유로울 수 있으며 죽음을 선택할 이유가 없어지게 된다. 또한 영국식 교육을 도입하여 서구의 근대적 교육을 적극적으로 수용하여 여성에 대한 계몽과 교육을 제공하려 하였고, 어린아이의 결혼과 일부다처제를 비난하면서 인도의 여성들에게 동등한 교육의 기회를 주어야 한다고 주장하였다. 이것은 우파니샤드에서조차 남녀의 차별없는 교육을 가르쳤음에도 시대를 거치면서 변질되었다는 것에 근거한 것이다. 교육의 내용에 있어서도 영국의 예를 들면서 수학, 자연철학, 화학, 해부학 등의 모든 응용과학의 교육이 필요함을 역설하였다.¹²⁾

그러나 결과적으로 볼 때, 브라흐마 사마지를 이끌었던 람 모한의 활동은 반드시 성공적이었다고 할 수는 없을 것이다. 성공의 기준을 어디에 두느냐에 따라 달리 판단될 수 있지만, 그의 종교운동이 당시의 인도 전통의 폐습과 힌두교의 폐단을 사회개혁의 차원에서 완전히 혁신했다고 볼 수는 없다. 카스트제도와 같은 전형적인 비인간화된 제도에 대해 정면으로 도전하지 못한 점 등은 그의 주장이 단지 선언에 불과했다는 지적도 피하기 어렵다. 또한 그가 기독교의 교리에서 좋은 점을 인정했다 해도 그것을 힌두교 전통에 그대로 이식할 수 있다고 생각한 것은 당시 힌두교를 따르는 대중의 정서를 적절히 파악했다고 보기 어렵다. 그럼에도 서구 근대의 합리주의와 휴머니즘을 따르려 했던 시도는 이후의 종교운동에 대한 확실한 실천적 지표를 제시했다는 점에서 의의를 둘 수 있다. 또한 신분차별과 여성학대를 철폐하고자한 사회개혁이 사회교육의 차원과 구분될 수 없다는 점을 분명히 했다는 것은 주목할 만한 종교운동의 성과라 할 수 있다.

11) 윤용복, 19세기 인도 종교운동, 서울대학교 박사학위논문, 2003, 45쪽.

12) 위의 글, 45-46쪽.

Ⅲ. 민족지향적 교육운동의 전개: The Ārya Samāj

브라흐마 사마지 이후 아리아 사마지를 이끈 다야난다 사라스와띠(Dayananda Saraswati, 1824-1883)는 이후 부활주의 종교운동의 지도자들에게 중요한 영향을 미쳤다는 점에서 흔히 힌두 부활주의 운동의 선구자로 평가된다.¹³⁾ 그는 사회와 종교의 개혁 운동의 중심을 베다의 사상으로 보았기 때문에 복고적인 전통주의자로 볼 수 있을 것이다. 인도의 고대 전통에 종교적 진리가 있다고 본 것은 람 모한과 차이가 없으나, 그러한 진리의 공통점을 반드시 기독교나 이슬람교에서 찾으려 하지는 않았다. 그의 베다에 대한 해석과 실천적 노력은 아리아 사마지 운동의 핵심이라고 할 수 있다.

다야난다는 부유한 브라만 계급의 출신으로 다섯 살에 힌두를 공부하고 14세 때 베다를 암송할 정도로 수준 높은 교육을 받았다. 일찍부터 그는 집안에서 신앙하던 쉬바신에 대해 회의를 갖고 부모의 결혼 강요를 물리치며 진리를 탐구하기 위해 방랑하기 시작했다. 또한 요가 수행을 하기도 하고 선교사들을 통해 기독교 교리를 접하면서, 차츰 서구의 과학과 기술이 힌두교 전통 신앙을 무너뜨릴 것이라는 확신을 갖게 되었다. 이러한 위기의식은 그로 하여금 베다가 신의 영원한 말씀이라는 옛 교리를 고수하도록 하는 계기가 된다. 윤회와 업, 소의 신성함에 대한 교리 등도 그의 마음속에 굳게 간직하고 있는 것들이었다.

반면에 그는 상당히 근대적이면서 비힌두교적인 관념을 가지고 있었다. 오직 하나의 신만이 존재하며 우상숭배는 비합리적이고 타락한 것이고 힌두교 사원에서 행해지는 희생제나 공물 등은 어리석은 미신에 불과하다는 확신이 있었다. 또한 서구 과학과 발명, 전보 및 근대의 전쟁무기 등이 중시되었던 반면, 카스트 제도나 조혼은 어리석고 위험한 것으로 언급하였다.¹⁴⁾

이러한 자신의 사상을 사회교육운동으로 전개하기 위해 그는 몇 가지 계획을 진행하고자 했다.¹⁵⁾ 첫 번째 계획은 힌두교의 스승들(pandits)에게 그의 사상이 진리라는 것을 확신시키는 것이었다. 그들이 전역에 자신의 진리의 빛을 전파할 것이라고 생각했지만 구식의 보수주의 스승들은 결코 자신들의 견해를 포기하지 않았기 때문에 그 방법을 포기해야만 했다.

13) Anita Matto, *Reform Movements & Social Transformation in India*, New Delhi: Reliance Publishing House, 1991, p.33.

14) 막스 뮐러에 따르자면, 이러한 다야난다의 베다에 대한 절대적인 권위부여는 지나치게 자의적인 것이었다. 예를 들어 전기의 사용과 같은 기술문명의 성과까지도 베다에 이미 서술되어 있다고 주장했다. J.N. Farquhar, *Op. cit.*, pp.114-115.

15) *Ibid.*, pp.108-109.

두 번째로 기독교 선교사들이 사용했던 방법 가운데 하나인 교육운동을 전개하기로 한다. 몇몇 학교들에 재정을 지원해줄 부유한 사람들도 만나고, 자신이 교육한 학생들이 그의 사상의 선교사가 될 것으로 기대했다. 그러나 얼마동안은 학교가 개교되었으나, 스승들이 그의 새로운 사상을 가르치지 않았기 때문에 이것 또한 별다른 효과를 보지 못하였다.

세 번째로, 그는 대중 강의와 책으로 호소하기로 했다. 많은 책을 내고 여러 마을을 다니면서 베다의 바른 해석과 가르침에 대해 산스크리트어로 강연을 했다. 이 방법은 성공적이어서 개인들과 만나 많은 대화를 하기도 했으나, 여성들에게 말하는 것은 여전히 거부했다. 특별히 지식인층과의 대화를 통해서만 베다에서 우상숭배를 인정하지 않는다는 것을 보이고자 했다. 그러는 동안에도 그는 최소한의 의복만을 입고 산나시처럼 생활하면서 자신의 종교적 수행의 규칙을 따르고자 하였다.

그리스월드(Griswold) 박사는 이러한 다야난다의 입장과 목표에 대한 이해를 다음의 두 가지 표어로 요약하고 있다. 즉, “베다로 돌아가자(Back to Vedas)”, “인도인들을 위한 인도(India for Indians)”로서, 이 둘이 다야난다가 가진 종교와 정치에 대한 두 원칙이라 할 수 있다. 종교에 대해서는, 인도 토착종교에 대해 베다로 되돌아감으로서 개혁하고 외래종교인 기독교와 이슬람교에 대해서는 그들의 확산을 막아 이들을 배척하려는 것이었다. 정치에 대해서는, 베다의 순수한 가르침으로 되돌아가 인도인들이 스스로 통치하도록 하여 궁극적으로는 독립을 이루고자 함이었다.¹⁶⁾

다야난다의 죽음은 사마지의 회원들에게 적지 않은 충격을 주었지만, 그가 추진했던 일들이 열정적으로 지속되었고 조직의 활동은 역동적으로 진행되었다. 많은 액수의 돈이 사마지 창립자를 기념하고자 모금되었고, 1867년 라호르에서 설립자를 기념하여 “다야난다 앵글로 베딕 칼리지(The Dayananda Anglo-Vedic College)”가 문을 열게 되었다. 이를 통해 아리아 사마지의 젊은이들이 근대 영어교육과 사마지 종교에서의 가르침을 배울 수 있었고, 또한 다야난다의 헌신적인 노력과 희생을 기념하게 된다.

그는 힌두교의 다신신앙과 우상숭배 그리고 카스트 제도와 관련된 서구의 비판은 수용했다. 그러나 그것이 힌두교와 힌두 사회제도의 본래 모습이 아니며 그 본래의 모습은 고대 베다문헌에서 찾을 수 있다고 믿었다. 그는 베다 시대에 힌두교의 신격은 추상적인 절대자의 형태였고 카스트와 같은 위계적인 사회체제는 없었으며 개인의 자질에 따라 분류되는 바르나가 있었다고 주장했다. 물론 다야난다의 이러한 합리화는 인도를 미화시킨 유럽 동양학자들의 영향을 받은 바가 적지 않고 또 그들의 자료들을 선택적으로 사용한 측면이 있다.¹⁷⁾

16) *Ibid.*, pp.111-112.

17) Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, New Delhi:

이러한 그의 종교운동 성격과 사회교육적 성격은 공식적인 신조를 통해서 잘 드러난다.

- i. 신은 모든 참된 지식과 그 이름으로 알려진 모든 것의 제일 원인이다.
- ii. 신은 진리, 지식, 지복 그 자체이며, 비물질적이고 전능하고 정의롭고 자비로우며, 자존하고 무한하고 변치 않고 시작도 없고 비교될 수 없으며, 만물의 후원자이자 주님이요 모든 곳에 편재하고 전지(全知)하고 불멸하고 공포를 갖지 않고 영원하고 거룩하며, 우주의 원인이다. 오직 그분만이 경배해야 할 분이다.
- iii. 베다는 참된 지식의 책이며, 그것을 읽거나 읽는 것을 듣는 것, 다른 사람들에게 가르치고 설교하는 것이 모든 아리아의 최고 의무다.
- iv. 진리를 받아들이고 거짓을 거부할 준비가 되어야 한다.
- v. 모든 행동은 덕에 일치하도록, 즉 옳고 그른 것을 충분히 숙고한 다음에 행해져야 한다.
- vi. 사마지의 제일 목적은 인류의 신체적, 영적, 그리고 사회적 상태를 개선함으로써 세상에 선을 행하는 것이다.
- vii. 누구나 사랑, 정의, 그리고 그들의 장점에 따라 취급받아야 한다.
- viii. 무지는 추방되어야 하고, 지식은 확산되어야 한다.
- ix. 어느 누구도 그 자신만의 재산에 만족해서는 안되며, 자신의 번영을 다른 사람의 번영 안에 포함된 것으로 간주해야 한다.
- x. 전체 사회의 일반적인 사회복지에 영향을 미치는 문제에 있어서는, 모든 차이를 버려야 하고, 사회에 해를 끼치는 개인성을 허용해선 안된다. 하지만, 엄밀하게 개인적인 문제에서는 누구나 자유로 행동할 수 있다.¹⁸⁾

결국, 브라흐마 사마지가 서구사상과 기독교를 긍정적으로 수용한 것과 달리 반힌두적 영향에 적대적이었던 다야난다 사라스와티가 세운 아리아 사마지는 고대전통 즉 베다로의 회귀를 통해 힌두교와 사회관습들을 개혁하려 했다. 그는 고대 힌두 문헌인 베다가 본래는 완전한 진리를 담고 있다고 믿고 베다로 돌아갈 것을 주장했다. 따라서 당시 문제가 되고 있던 힌두사상과 관행 그리고 사회 폐습들의 개혁을 통해서 베다의 순수성을 회복시키려 했고 이를 구체화시키는 운동조직이 아리아 사마지이다.¹⁹⁾ 물론 이러한 베다의 순수성을 회복하자는 그의 베다 해석은 독단이나 오류의 가능성을 안고 있다. 또한 앞서의 브라흐마 사마지와 달리 기독교나 이슬람에 적대적이면서 배타적으로 베다의 절대성을 옹호한 것은 아무리 민족적인 성향을 띤 종교개

Viking, 1996, pp.13-14.

18) *Ibid.*, p.120.

19) 류경희, 앞의 글, 157쪽.

혁이라 할지라도 종교운동의 포용력에서 한계로 작용했다고 평가된다.

IV. 민중지향적 교육운동의 전개: Rāmakrishna Mission

라마크리슈나(Rāmakrishna Paramahansa)는 벵갈 지방의 정통 브라만 가문에서 태어났다. 그는 6,7세 때 이미 초월적인 신비경험을 하였으며 어린 시절 종교서적에 대해 관심을 보였다. 또한 학교교육을 받지 않고 스스로 수행을 통해 영적 체험을 추구하였는데, 힌두교의 여러 수행방법을 통해 라마크리슈나는 모든 형태의 종교를 완전함에 이르게 하는 것이 신비체험임을 확신하였다. 그는 기독교와 이슬람교도 동일한 종교체험의 진리를 가지고 있다고 보았으며, 1868년 순례여행을 시작하였다. 순례여행을 통해 인도의 빈곤을 목격하였고 가난하고 약한 이들에 대한 봉사가 신에 대한 봉사라는 실천적 가르침을 제시하였다.²⁰⁾

그는 지식이나 이성이 아니라 신에 대한 봉헌과 직접적인 체험 그리고 직관으로 자신의 영적인 삶을 이끌었다는 점에서 개혁자나 신학자가 아닌 성자적 면모를 보여준다. 또한 다른 종교지도자들과 달리 힌두교를 총체적으로 수용하여 사상과 체험을 일원화시키고자 하였다. 이를 통해 여러 종교들이 이름만 다를 뿐 본질은 하나이며 동일한 목적에 이르는 여러 다른 길들이라는 종교보편주의를 제시하였다. 따라서 그는 모든 종교가 진실하고 동등하므로, 진실하고 정직한 마음으로 자기 신앙을 따르면 목표에 도달할 것이기 때문에 자기 신앙을 바꿀 필요가 없다고 가르쳤다.

라마크리슈나의 활동은 이와 같이 영적인 문제에 몰두하였을 뿐만아니라, 사회개혁과 정화운동에도 힘썼다는 특징을 갖는다. 그는 카스트의 차별을 인정하지 않았고 모두 동등한 신의 창조물이라 생각하였다. 대중의 종교적 정서를 심층적으로 포착하였고, 대중들이 접하기 어려운 지적·형이상학적인 차원이 아닌 체험적이고 실천 가능한 가르침을 펼쳤다는 점이 가장 큰 특징이라 할 수 있다.

또 한가지 주목할 점은 라마크리슈나 자신은 브라흐마 사마지나 아리아 사마지처럼 어떤 조직을 세우지 않았고, 체계적인 교의나 신조를 만들지도 않았다. 물론 그의 후계자로 비베카난다를 택하였지만 어떤 조직이나 체계를 전수하려 한 것도 아니다. 그러므로, 실질적인 라마크리슈나 운동은 그의 사후의 일이며 그의 후계자 비베카난다를 통해 시작되고 발전된 것이 라마크리슈나 미션이라 할 수 있다.²¹⁾ 스와미 비베카난다(Swami Vivekananda)는 캘커타에서 출생한 크샤트리아 계급인으로서 대학에서 서양의 학문을 배웠다. 라마크리슈나를 만나기 전에 브라흐마 사마지의 회원이 되

20) 위의 글, 169-170쪽.

21) 윤용복, 앞의 글, 100쪽.

어 신의 실재를 경험하기를 간절히 원했다. 그러나 브라흐마 사마지에서 그의 갈망이 충족되지 못하던 때, 라마크리슈나를 만나 종교적 확신을 가지고 제자가 된다. 그는 스스로 삼매에 들어가 신을 경험하고 수도자로서 방랑생활을 함으로써 인도 전역을 다니며 봉사와 헌신을 실천한다. 1895년에 프랑스와 영국을 방문하며 라마크리슈나 교단을 알렸으며, 미국의 하버드 대학에서 동양철학 교수직을 제안받았지만 이를 거절하였다.²²⁾

비베카난다를 통해 확산된 라마크리슈나 운동은 모든 종교를 다 포괄하고 받아들여려는 노력이 주목된다. 힌두교의 정통 신앙에 가까우면서도 기독교와 이슬람교의 교리를 이해하며 포용한 라마크리슈나의 활동은 앞의 두 사마지 운동과 달리 사회개혁이나 계몽에 대한 관심보다는 종교적 수련과 체험을 통한 진실된 깨달음을 추구하였다고 볼 수 있다. 그가 대중에게 전달하고자 한 것은 모든 종교가 다 진실된 것이나 단지 신앙의 방법에 있어서 차이가 있다는 것이었다. 실제로 그가 수행하던 중에 힌두교의 신들인 칼리, 쉬바, 비쉬누를 보기도 했으며, 알라와 예수 그리스도를 만나기도 하였다. 그에게는 힌두교뿐만 아니라 다른 종교들 역시 참 종교이며 동일한 목표를 향해 가는 서로 다른 길이라고 생각되었다.

사람들은 신을 다양한 방식으로 알고 있다. 그러나 그것은 모두 맞는 것이다. 신은 여러 가지 형태로 자신을 드러낸다. 신의 모든 형상이 아름다운 것은 아니다. 그러나 많은 사람들은 그러한 형태로 신에게 이끌린다. 그리고 신은 신봉자들이 좋아하는 모습으로 그들에게 나타난다.²³⁾

라마크리슈나 종교운동에서 간과할 수 없는 것은 서구의 물질주의 사상에 맞서 금욕주의를 주장하면서 대중적 심리를 파악하여 종교적 실천을 전개한 점이다.²⁴⁾ 대중들이 접하기 어려운 형이상학적인 교리를 구현하거나 지적인 만족을 추구한 것이 아니라 종교에 대한 생활화와 체험적 정서에 호소함으로써 가장 보편적이면서 대중적인 사회교육적 실천을 이루었다고 평가된다. 또한 모든 종교가 동등한 가치와 지향을 가지고 있기 때문에 갈등을 극복할 수 있는 종교보편주의를 이끌어냈다고 할 수 있다.

이러한 라마크리슈나 미션을 창설한 비베카난다는 사회의 개혁이 제도나 행정의 개선에 앞서 교육사업과 사회봉사에 중심을 두어야 함을 강조하였다. 그는 라마크리슈나 사망 후 기독교의 물결에 대항하여 힌두교를 옹호하고자 하였다. 어려움에 처한 조국과 대중들을 위해 자신의 삶을 헌신할 것을 결심하여 세속을 초월한 수행자에서

22) 위의 글, 101-102쪽.

23) 위의 글, 103쪽에서 재인용.

24) Purohit, B.R., *Hindu Revivalism and Indian Nationalism*. Sagar: Sathi Prakashan, 1965, p.55.

인도부흥을 위한 애국적 수도승으로 변화하였다. 그는 힌두교의 역동적이고 영적인 힘을 강조하여 서구의 물질적 이데올로기에 강하게 도전하였다. 또한 힌두교의 지적 활력을 불어넣고 서구의 물질주의 철학에 대한 인도 정신주의의 우월성을 고취하고자 하였다.

라마크리슈나 운동이 종교적 수행과 체험을 중시한 종교적 노력과 사회봉사와 구제활동을 통한 개혁적 노력들이 사회교육적 의의를 갖지만, 한계 역시 내포하고 있다. 실천적 노력을 중시하였으나 강력한 정치운동 없이 당시 인도 민중들의 빈곤, 박탈, 고통들을 극복하기에는 사막에 떨어진 작은 물방울 정도밖에 인식될 수 없다는 점이다.²⁵⁾ 또한 다양한 종교들을 포용하고자 하였으나 힌두교를 정신문명으로, 서구를 물질문명으로 단순 도식화한 것은 지나친 이분법적 한계를 내포한다고 지적된다. 그럼에도 라마크리슈나 미션에서 해온 대중적인 정신수행과 함께 병원, 고아원, 초등학교, 대학교, 대중문화센터 등의 광범위한 자선활동과 교육운동은 종교단체에서 사회교육을 진행하는 하나의 모범적인 사례라고 말할 수 있다. 또한 거창한 구호나 조직을 바탕으로 시작된 것이 아니라, 개인의 체험적 진실이 대중의 정서에 깊이 있게 호응할 수 있다는 종교의 본연의 모습을 보여주었다고 평가된다.

V. 결 론

이상에서 19세기 인도 근대에서 서구의 사상에 대한 종교운동의 대응 방식을 서구적·민족적·민중적이라는 세 양상으로 나누어서, 이를 각각 브라흐마 사마지·아리야 사마지·라마크리슈나 미션으로 구분하여 설명하였다. 물론 이들의 구분이 반드시 명확하지만은 않고, 서로 공유하는 사상이나 교리도 적지 않다. 그러나 이러한 구분은 각 운동의 창시자들이 설립 초기부터 지향한 강조점에서 고유한 운동의 특성을 발견할 수 있고, 그러한 구분들을 통해 이후의 운동의 성격들을 파악하는 기준이 될 수 있다는 점에서 주목한 것이다.

이를 간략하게 정리해보면,

첫째로, 람 모한 로이에 의한 브라흐마 사마지는 서구의 기독교와 이슬람의 유일신론을 받아들여 힌두교의 다신적인 우상숭배를 배척하였다고 평가된다. 힌두교 개혁을 위해 기독교를 끌어들었다기 보다는 인도의 중심사상 자체가 유일신적인 것임을 보이려는 시도라 할 수 있다. 특히 우파니샤드에 대한 유일신적 해석과 브라흐만에 대한 유일자적 관점은 브라흐마 사마지가 지극히 서구의 사상을 긍정하며 적극적으로 수용하였던 관점을 드러낸다. 사티와 같은 여성학대를 폐지하는데 적극적인 공헌

25) 류경희, 위의 글, 179쪽.

을 하였으나, 카스트제도 자체를 문제로 삼지 못한 점도 한계로 지적될 수 있다.

둘째로 아리아 사마지는 다야난다 사라스와티의 주도로 시작되었다. 그는 브라흐마 사마지를 모방하여 아리아 사마지를 조직했으나, 베다만이 유일한 진리를 담고 있다는 배타적 관점을 가지고 있었다. 물론 아리아 사마지 역시 유일신관을 바탕으로 한 점에서는 기독교와 이슬람의 영향을 완전히 벗어났다고 할 수 없으나, 베다전통에 대한 철저한 힌두교적 신념을 바탕으로 사회개혁운동에 참여한 점에서 민족적 성격이라 이해할 수 있다.

셋째로 라마크리슈나는 다양한 종교체험과 훈련을 통해 깨달은 진리로서 모든 종교가 궁극적으로 동일한 것임을 제시하였다. 힌두교와 기독교와 이슬람교는 자신이 체험한 종교적 상황에 의해 다를 뿐 결국에는 동일한 진리를 말한다고 보았다. 따라서 이전의 종교운동들이 배제한 힌두교의 우상숭배를 거부하지 않았고, 다신적 태도를 수용하고자 하였다. 라마크리슈나가 그 어떤 특정한 조직이나 교리를 선별하여 조직하지 않은 점은 힌두교 민중의 종교체험을 중시한 점에서 민중적 성격의 종교운동 지도자라 평가할 수 있다.

《참고문헌》

- 길희성, 《인도철학사》, 민음사, 1984.
 류경희, 〈근대 인도종교의 전개양상과 그 성격〉, 《종교연구 제33권》, 2003.
 윤용복, 19세기 인도 종교운동, 서울대학교 박사학위논문, 2003.
 조길태, 《인도민족주의 운동사》, 1993.
 ———, 《인도사》, 민음사, 2000.
 Farquhar, J.N., *Modern Religious Movement in India*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1914.
 Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*. New Delhi: Viking, 1996.
 Kumar Das, S., *The Shadow of the Cross*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1974.
 Matto, Anita, *Reform Movements & Social Transformation in India*, New Delhi: Reliance Publishing House, 1991.
 Purohit, B.R., *Hindu Revivalism and Indian Nationalism*, Sagar: Sathi Prakashan, 1965.
 Rolland, Romain, *La vie de Ramakrishna*, 박임·박종택 옮김, 《라마크리슈나》, 서울:

정신세계사, 1988.

Sarma, D.S., *Renascent Hinduism*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1966.

Sastri, Sivanath, *History of Brahmo Samaj*, Calcutta: Brahmo Mission Press, 1974.

Wolpert, Stanley, *A New History of India*, New York: Oxford University Press, 1997.

원고접수: 월 일 1차심사: 월 일 게재승인일: 월 일

연구자 소개

① 전공: 교육철학 · 종교교육

소속: 동국대학교 강사

② 관심영역: 현대철학과 종교교육

③ 주요논저: 〈교육의 종교성 회복을 위한 통합적 접근〉, 〈교육과정의 관점에서 본 종교적 경험의 통합적 성격〉, 〈교육적 인식으로서의 종교적 직관〉

④ E-mail: vinetar@hanmail.net

The Socio-educational Significance of the Religious Movements in Modern India

Park, Beom-Seok
(Dongguk University)

《Abstract》

Hinduism of India is the religion which has influenced the overall society in India. It is mixed with a variety of ideologies so that it cannot be considered a single religious system. Modern India when new Western religions and ideologies were introduced into the traditional Hinduism is the period when it influenced its politics, religion, society, culture, education as well as the dogmatic system of Hinduism. Therefore, examining changes of the Hinduism in modern India and the process to deal with them may become a clue that can grasp aspects of modernistic changes of overall society in India. Above all, India in 19th century which was on the apex of the modern religious movements experienced extreme social and cultural chaos under British domination.

The religious world in India which had accepted Western civilization and ideologies, however, met the opportunity for socio-educational movements while realizing necessity of self-innovation and the mission to social reform. This research is to understand the new religious movements in modern India from the socio-educational viewpoint. Each of the three groups, The Brāhma Samāj, the Ārya Samāj, and the Rāmakrishna Mission, which lead the religious movements reveals distinguished features of its own.

Especially, If classified in terms of socio-educational viewpoint these can be understood as three tendencies such as Western-oriented, ethnics-oriented, and populace-oriented social education. Of course, the standards of division are not clear and even a number of shared ideologies or doctrines are found. Also, their method of confrontation against Western civilization was not consistent from the first to the end. Classifying these religious movements according to their distinctive features is simply to present a standard to understand one of the socio-educational aspects at that time.

Key words: The Brāhma Samāj, the Ārya Samāj, and the Rāmakrishna Mission,
Ram Mohan Ray, Dayananda Saraswati, Swami Vivekananda