

The Doctrine of Rebirth in the Early Prose Upanishads

Chinyoung Kim*

Sogang University

Abstract

[Objective] The purpose of this study is to hermeneutically compare the rebirth centered on the frame stories of three editions of the early prose Upanishads. In a macroscopic sense, it aims to academically establish the concept and characteristics of the theory of rebirth in the early Upanishads, which is evaluated as a preliminary stage of the theory of reincarnation that functions as a complex of rebirth-karman-liberation in Indian religion.

[Contents] This study proceeds with the Sanskrit texts interpretation of representative rebirth phrases in the early prose Upanishads and their multi-faceted analysis. In detail, it deals with the aspects of Devayana and Pitryana described in the text, and the issue of karman of good and evil deeds, and analyzes the concept and system of rebirth by comparing and examining the similarities and differences of the three editions.

[Conclusions] The conclusions of this study are as follows. First, the process of rebirth revealed in the early prose Upanishads reveals its essence through the finitude of human beings and the convention of time that attempts to transcend them. Second, while BĀU and ChU compromised the formal expressions and modes with the vedic tradition, KauṣU began to use the rhetorical language of knowledge and karman as the theme of Upaniṣad. Third, the early prose Upanishads contain hints at the fundamental modes of karman and liberation, but these are evaluated as preliminary stages of the formalized theory of reincarnation.

[Keywords] Rebirth, Reincarnation, Karman, Liberation, Devayana-pitryana, Hinduism

* Corresponding to Chinyoung Kim (Research Professor, Richard Schaeffler Institute, Sogang University)

E-mail : purohita@naver.com

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

초기 산문 우파니샤드의 재생론

김진영

서강대학교 리하르트세플러연구소 교수

요 약

[연구 목적] 본 연구의 목적은 초기 산문 우파니샤드의 세 가지 판본의 프레임 스토리를 중심으로 재생의 문제를 해석학적으로 비교하는 데 있다. 이는 고전적 윤회설 연구의 유형 중 제식적 윤회설을 표본으로 삼으며, 우파니샤드 특유의 카르만설의 초기 형태를 고찰하는 것이다. 거시적으로 인도종교의 재생, 카르만, 해탈의 복합체로 기능하는 윤회설의 예비적 단계로 평가되는 초기 산문 우파니샤드 재생론의 개념과 구조적 특징을 학문적으로 정립하고자 한다.

[연구 내용] 본 연구에서는 초기 산문 우파니샤드의 대표적인 재생 문구를 BĀU(6.2), ChU(5.3 - 10), KauṣU(1) 등으로 한정하고 이에 대한 원전 해석과 다각적 분석으로 연구를 진행한다. 세부적으로는 텍스트에서 서술되는 신도와 조도의 양상, 선행과 악행의 카르만의 문제를 다루며, 세 가지 판본의 유사성과 상이성을 비교 검토하여 재생의 개념과 그 체계를 분석한다.

[결론] 본 연구의 결론은 다음과 같다. 첫째, 초기 산문 우파니샤드에서 나타나는 재생의 과정은 인간의 유한성과 이를 초월하려는 시간의 규약성을 통해 본질을 드러낸다고 볼 수 있다. 둘째, BĀU와 ChU는 제식적 표현과 양태를 기존의 전통과 절충하여 표현했다면, KauṣU는 브라흐만과 아트만이라는 우파니샤드의 테마와 지식, 카르만의 어법을 강조한 해석학적 차이를 나타낸다. 셋째, 초기 산문 우파니샤드는 카르만과 해탈의 기원적 양태의 암시를 포함하고 이는 정형화된 윤회설의 예비단계로 평가된다.

[주제어] 재생, 윤회, 카르만, 해탈, 이도설, 힌두교

I. 서론

인도종교에서 재생(再生, punarjanman, punarājāti) 이론의 기원은 가장 큰 수수께끼 중 하나로 남아 있다. 이 교리는 베다시대가 끝나갈 무렵 갑자기 등장했고, 초기 우파니샤드는 이미 ‘고전적’ 형태로 이 교리를 알고 있었던 것으로 보인다(Norelius, 2023: 483-484). 재생에 대한 연구는 통상적으로 윤회(samsāra)의 개념 안에서 연구되거나 거의 동의어로 사용된다. Schmithausen(1993-4: 158)은 재생(rebirth)은 사망한 사람이 저승에 머물렀다가 이 세상에 환생하는 것, 윤회(transmigration)는 영혼 또는 인간의 지속적인 구성요소가 한 삶에서 다른 삶으로 환생한다는 생각을 전제로 하는 것으로 구분한다. 재생이라는 단어가 더 포괄적인 의미로 사용되는 것은 영혼의 유무, 두 가능성을 모두 상정하기 때문이며 실제로 두 용어는 혼용된다.

국내에 재생설 연구가 부재한 이유는 사후세계에서 존재하는 영혼의 주체의 문제를 다루는 윤회에 대한 연구가 좀 더 일반적이고, 주로 윤회와 업설(業設, karman) 위주로 연구가 진행되었기 때문이다. 여기에 윤회설 연구에서 과보에 의한 카르만이 없는 재생설은 사상체계가 될 수 없고 애니미즘이나 토테미즘과 같은 일종의 미신에 불과하다는 오랜 전제가 깔려 있는 것도 간과할 수 없다(Hojin, 2015: 44-45). 이 사상 기조는 윤회설에서 이 세계로 되돌아온다는 사상보다 더 중요한 것은 카르만에 대한 과보의 개념이며 우파니샤드 이전의 베다의 재생 개념이 원시적이라는 평가에 기인한다. 그리고 이는 브라흐마나(Brahmaṇa) 텍스트의 제식적 카르만이 윤리성이 없고, 우파니샤드 이후의 카르만이 해탈(mokṣa)을 방해하는 악으로 구현된다는 점을 대비하여 부각시킨다. 그러나 재생설의 확실한 정설이 없는 한 베다기원설을 완전히 부정하거나 하위 학설로 고정하는 태도는 지양할 필요가 있다. 여기에 베일에 쌓여 있던 브라흐마나 문헌에 관한 연구가 활발해지면서 우파니샤드 판본과의 비교연구 또한 진행되고 있기 때문에 베다와 우파니샤드의 재생설을 이분화해서 전자를 미개한 개념으로 치부하기 보다는 재생이론의 시원적 측면에서 다각적 검토가 선행되어야 한다.

“힌두교의 윤회교리: 그 기원과 배경”에 관한 논문을 작성한 Bodewitz는 1873년 Whitney가 윤회교리의 기원을 인도종교사에서 가장 어려운 문제 중 하나로 선언한 후 백 년이 지나도록 만족스러운 답이 없다는 결론을 내린다. 그리고 “나는 이 문제의 이론적 정의에 시간을 허비하지 않을 것이다. 재생 또는 윤회는 카르만(재생을 일으키고 그 본성을 결정하는 행위), 해탈(재생의 순환에서 벗어나는 것)과 대부분 함께 연구되는 하나의 ‘개념 복합체(complex of concepts)’이다. 그래서 나는 재생의 기원을 고립된 현상으로 한정할 수 없다”고 말한다(Bodewitz, 2019: 4).

본 연구도 재생과 윤회의 기원 논쟁에 탐착하지 않고 초기 산문 우파니샤드에 해당하는 BĀU, ChU, KauṣU의 프레임 스토리를 중심으로 개념 복합체로서의 재생의 문제를 해석학적으로 비교하고자 한다. 이를 위하여 기존의 윤회설 연구에서 제식 신앙을 바탕으로 한 첫 번째

유형(Hojin, 2015: 60)에 속하는 세 우파니샤드 판본의 재생을 다루는 핵심 구절들로 연구범위를 한정한다.¹⁾ 즉, 고전적 윤회설의 시작으로 평가되는 BĀU(6.2), ChU(5.3 - 10), KauṣU(1)의 원전 해석을 중심으로 텍스트에서 언급되는 재생과 그 문맥적 상황, 신도(devayāna)와 조도(pitr yāna)로 구분되는 이도설(二道說), 선행과 악행의 해석과 카르만 사상과의 관계를 주로 다루면서 생명의 원시적 순환론으로 평가되는 오화설(五火說)의 문제도 포괄적으로 접근하고자 한다.

초기 산문스타일에 속하는 세 가지 우파니샤드는 프라와하나 자와이왈리(Pravāhaṇa Jaivali) 왕이 교사가 되고 웃달라카 아루니(Uddālaka Āruṇi)라는 브라만 철학자가 제자가 되어 대화를 나누는, 크샤트리아 모티브(kṣatriya motif)라는 공통점을 갖고 있다. 스승의 이름이 문학적 장치로 바뀌어 표현된 버전이 KauṣU(1)이며 BĀU, ChU와는 전반적으로 구조가 다르기 때문에 우선 BĀU와 ChU 버전에 초점을 맞추어 두 우파니샤드를 분석한 후 KauṣU를 비교하는 방식으로 내용을 구성한다. 그러나 이 구성원칙에는 한 가지 변수가 있다. 크샤트리아 모티브는 기본적으로 KauṣU의 치트라 간기야야니(Citra Gāṅgyāyani)를 자와이왈리 왕과 동일인물로 보거나 유사한 교리를 가르치는 왕, 혹은 동일한 스토리 구성을 보이는 세 판본의 차이를 위해 왕의 이름에 변화를 준 문학적 기법이라는 Olivelle의 해석에 기인한다(Olivelle, 1998: 479). 하지만 KauṣU에서 치트라의 신분이나 정체를 입증할 표현이 전무하고, Gāṅgyāyani가 Gārgyāyani로 표기된 판본이 있기 때문에(Olivelle, 1998: 582), 치트라를 베다의 사제가문인 가르가(Gārgya) 일족과 관련된 브라만으로 추정할 수 있다는 사실도 간과해서는 안된다(Cohen, 2008: 141-142; Cohen, 2018: 334-335).

이 변수 외에도 확정하기 어려운 우파니샤드 문헌 연대기의 문제가 남아있다. 재생론을 주제로 초기 우파니샤드들을 분석하기 때문에 이 문제를 다루는 세 우파니샤드 사이의 연대기 배열은 필수적이다. 본고가 다루는 세 우파니샤드의 비교연구를 진행한 Söhnen(1981)은 KauṣU가 가장 간단하고 일관성이 있기 때문에 이를 맨 앞에 배치하지만 이 주장은 설득력이 떨어진다고 비판받는다(Olivelle, 1998: 581, 48). Söhnen을 비판한 Bodewitz(2019: 114)는 그녀의 주장이 설득력은 없지만 매력적이라고 언급하면서 KauṣU, ChU, BĀU의 순서를 제시하고, Bronkhorst (2007: 112)도 우파니샤드 재생론을 다루면서 이 순서를 따르고 있다.²⁾ 그러나 BĀU와 ChU보다 KauṣU가 후대의 문헌이라는 점에 학자들의 공통적 의견이 모아지고 있다. Cohen은 언어적, 운율적 증거에 근거하여 KauṣU를 BĀU와 ChU의 산문보다 약간 후대로 추정하는 것이 합리적이라고 평가한다(Cohen, 2008: 144-147). Norelius는 BĀU와 ChU는 오화설과 이도설이 혼재하지만, KauṣU에는 오화설이 거의 생략되었고 이도설은 설명되고 있다는 점에서 이를 BĀU,

1) 두 번째 유형의 윤회설은 우파니샤드 최고 철학자인 야주나왈키야(Yājñavalkya)가 교설한 카르만설에 기반한 BĀU(4.4.1-8) 부분이 대표한다.

2) 가장 독특한 연대기는 Schmithausen(1993-4: 154, 162)이 주장한다. KauṣU가 중간적이고 종합적인 재생론을 보여준다는 점에서 BĀU, KauṣU, ChU의 순서로 추정한다.

ChU보다 후대로 추정한다(Norelius, 2023: 518). 마지막으로 Olivelle(1998: 12-13)과 Phillips(2009: 28-30)는 KauṣU가 불교 이전 시기, 즉 BĀU와 ChU 이후에 작성되었을 가능성을 제시한다. 따라서 본 연구는 가장 일반적인 순서의 연대기를 따라 BĀU와 ChU의 내용을 분석한 후 KauṣU를 대조하는 방식으로 연구를 진행하기로 한다.

II. 조도의 재생

자와이월리왕이 웃달라카 아루니를 제자로 받아들인 후 처음 교설한 내용이 바로 이도설이다. 이도설은 오화설과 합쳐서 오화이도설(五火二道說)이라고도 하지만 이 둘은 전혀 다른 교설이다. 이도설은 ‘인간이 사후에 어디로 가는가’라는 주제를 다룬다면, 오화설은 ‘인간이 어떻게 발생하는가’를 다룬다(Sakamoto-Gotō, 2008: 103). 구성상 BĀU와 ChU는 신도(神道)를 먼저 이야기하고 나서 조도(祖道)를 설하지만 KauṣU는 브라흐만(Brahman)에 대한 비중이 크므로 조도를 설한 후에 신도를 상세히 설명한다. 사후에 조도로 가는 이들의 조건과 이동경로를 BĀU(6.2.16) 부터 살펴보면 다음과 같다.³⁾

제식(yajña)을 바치고, 보시(dāna)하고, 고행(tapas)을 하여 세상을 얻는 사람들은 연기(dhūma) 속으로 들어가고, 연기에서 밤(rātri)으로 들어가고, 밤에서 초승달의 2주[apakṣīyamāṇapakṣa]로 들어가고, 초승달의 2주에서 태양이 남쪽으로 이동하는[dakṣiṇāditya] 6개월(ṣaṇ-māsa)로 들어가고, 이 개월들(māsebhya)에서 조계(pitṛloka)로 들어간다. 그리고 조계에서 달(月, candra)로, 달에 도달하면 그들은 음식(anna)이 된다. 그곳에서 신들은 그들을 먹으며, 달인 소마왕(somaṃ rājā)에게 ‘늘어나! 줄어들어!’라고 말한다. 그것이 끝나면, 그들은 바로 이 허공(ākāśa)으로, 허공에서 바람(vāyu)으로, 바람에서 비(vṛṣṭi)로, 비에서 땅(prthivī)으로 이동한다. 땅에 도달하면 그들은 음식(anna)이 된다. 그들은 다시 남자(puruṣa)의 불(agni)로 바쳐지고, 그런 다음 여자(yoṣā)의 불로 태어난다. 세계에서 키워져 [다시 천계로] 올라가서, 같은 방식으로 돌고 있다[anuparivartante].⁴⁾

유사한 구성을 보이는 ChU(5.10.3-6)의 조도에 대한 설명은 BĀU에 비해 길고 좀 더 상세하면서 몇 가지 사항이 추가되어 있다.

반면에 마을(grāma)에서 제식과 선물의 공덕(iṣṭāpūrte)이 보시(datta)라고 염상하는[upāsate] 이들은 연기(dhūma) 속으로 들어가고, 연기에서 밤(rātri)으로 들어가고, 밤에서 초승달의 2주[aparapakṣa]로 들어가고, 초승달의 2주에서 태양이 남쪽으로 이동하는 여섯 달[ṣaḍ dakṣiṇaiti

3) BĀU와 ChU의 판본의 기본적 차이와 도표는 Otomo(1989: 449), Fujii(2014) 참조.

4) 원문 번역은 필자의 번역이다. Olivelle(1998), Roebuck(2003), Lim(2012) 등을 주로 참고했다.

māsā]로 들어간다. 이들은 년(saṃvatsara)에 이르지 못한다. 이 개월들(māsebhya)에서 조계(pitrloka)로, 조계에서 허공(ākāśa)으로, 허공에서 달의 영역(candramasa)으로 넘어간다. 이것이 소마왕(soma rājā), 신들의 음식(anna)이며 신들이 그것을 먹는다. 그들은 음식의 잔재(sampāta)가 있는 한 거기에 머물다가, 그들이 간 것과 같은 길로 다시 돌아간다. 먼저 허공(ākāśa)으로, 그리고 허공에서 바람(vāyu)으로, 바람이 형성된 후에는 연기(dhūma)로 변하고, 연기가 형성된 후에는 뇌운(abhra)으로 변하고, 뇌운이 형성된 후에는 비구름(megha)으로 변하고, 비구름이 형성된 후에는 비가 내린다[pravarṣati]. 땅에서 그들은 쌀과 보리(vrīhiyavā), 식물과 나무(oṣadhivanaspati), 참깨와 콩(tilamāsā)으로 솟아나는데, 이것들로부터 헤쳐 나오기가 극히 어렵다[khalu durnisprapata]. 누군가가 그 음식(anna)을 먹고 정액(reta)을 흘릴 때, 그로부터 다시 존재하게 된다.

우선 사후에 조도에 가는 사람들의 조건을 비교해 보면, BĀU에서는 제식, 보시, 고행을 하면서 세상을 얻는 사람들로, ChU는 마을에서 제식과 공덕을 보시라고 염상하는 자로 규정한다. ChU에서 말하는 마을(grāma)은 BĀU(6.2.15)에서 신도의 길을 가는 이들의 삶의 터전인 광야(aranya)와 대비된다. 아란야는 불교나 후대 텍스트에서 숲으로 번역되는 수행자와 기세자(棄世者)들의 공간을 의미하기 때문에, 조도에 가는 이들은 세속적 공동체를 이루면서 선한 가치를 추구하는 이들로 정의된다. 제식이라는 배다적 의무와 보시라는 사회적 의무를 이루면서 절제와 자제의 고행을 하는 이들인데, 여기에서의 고행은 진리를 추구하고 판단하는 염상(念想, upāsate)⁵⁾의 기법을 의미한다. 또한 제식에 대해서도 BĀU에서는 제식(yajña)이라고 간명히 표현하지만, ChU는 제식적 공양과 선물의 공덕(iṣṭāpūrta)으로 상세히 풀어서 설명한다. 보시는 다른 단어만을 썼을 뿐 혼용된다. iṣṭāpūrta의 경우 iṣṭā가 신에게 바치는 제식의 효력, pūrta가 제관(祭官)에서 준 제비(祭費)의 효력을 뜻하기에(Sakamoto-Gotō, 2008: 109), BĀU와 ChU에서 말하는 조도로 가는 이들은 가정에서 제식을 바치고 사제들에게 비용을 지불하는 공덕을 쌓고 외적으로 보시를 행하는 탁월한 덕을 쌓는 이들이라 할 수 있다.

이러한 이들이 가는 경로에 대해서 BĀU는 연기, 밤, 초승달(지는 반달)의 2주, 태양이 남하하는 6개월, 개월(masa), 조계, 달, 허공, 바람, 비, 땅, 남자, 여자, 인간으로 태어나고 다시 마을의 삶을 반복하는 것으로 제시한다. BĀU가 달까지 가는 경로에서 개월, 조계, 달의 경로를 따른다면, ChU는 년(saṃvatsara)에 도달하지 못하는 것을 부각시키면서, ‘년’보다 하위 시간인 ‘개월(masa)’에서 조계에 이른 후 허공을 거쳐 달까지 간다. 달에 이르는 과정에서 가장 중요한 것은 년, 즉 일 년이라는 시간에 도달했는가의 유무이다. 일 년이라는 시간에 도달하지 못한다는 것을 ChU가 강조하면서 이는 ‘개월’이라는 시간으로는 조상의 세계밖에 이룰 수 없다는 시간적 한계가 명확해진다. 한 해를 채우지 못하는, 즉 12개월을 달성하지 못하는 사후존재는 개월이라는 단위에서 조계로 유입된다. 조계에서 달로 가는 과정에 대해서는 ChU가 허공을 추가

5) 염상의 경우 명상과 승배로 해석되기도 한다. 브라흐마나 문헌과 초기 우파니샤드의 대표적인 명상기법인 염상은 A=B라는 진리의 공식을 성취하는 수행방법이다(Kim, 2018: 22-23).

하여 좀더 상세하게 경로를 밝힌다.

지상으로 돌아오는 과정에서 ChU에서는 남성과 맺구인 여성에 대한 묘사가 생략되어 있고, 음식에서 남성에게 유입되는 경로에 대하여 ‘헤쳐 나오기 극히 어렵다’는 문구로 인간으로의 재생이 매우 희귀하고 특별하다는 점을 강조하지만, BĀU에서는 허공, 바람, 비가 되고 지상으로 내려와 남자와 여자를 거쳐 인간로 태어난다고 단순하게 표현된다. 인간으로 태어난 이후의 삶의 대해서도 BĀU는 다시 마을을 터전으로 하는 삶을 반복해 다시 상승하고 하강하는 반복적 순환을 제시한다. 이 순환성에 대하여 Olivelle(1998: 149)은 ‘다시 한번 키워져 천계로 간다’고 풀이하고 Bhronkhorst(2007: 115)는 ‘이 세계에서 재생’을 의미한다고 해석한다.⁶⁾

BĀU와 ChU가 이도설이라는 두 가지 길을 제시했다면, KauṣU(1.2)에서는 이러한 구분법을 없애고 달로 가는 하나의 길로 통일시킨다. 사후에 하늘로 오르는 길이 단순화되면서 망자에게 달의 테스트가 결정적 위상을 차지하게 된다. 즉, 달의 테스트를 거친 후 탈락자는 조도로, 합격자는 신도로 나뉘어지는 방식으로 길의 방향이 전환된다. 달은 망자들의 테스트 공간이면서 달에 머물 수 있는 조건이 다하면 달은 그들을 강제로 하강시키는데 이를 “새로운 탄생으로 밀어낸다”고 표현한다.

사람들이 이 세상을 떠나 모두(sarve) 달(candramasa)로 간다(gacchanti). 달은 그들의 호흡(prāṇa)으로 2주 동안 부풀어 오르고(pūrvapakṣa), 그것이 떨어지면 2주 동안 쇠퇴하여(aparapakṣa) 그들을 새 탄생으로 밀어낸다(prajanayati).

달의 테스트로 하늘과 지상의 두 방향이 정해지기 때문에 달은 ‘천계로 가는 문’으로 명명된다. 이어지는 KauṣU(1.2) 문구에서는 테스트를 통과한 자는 천계로 오르고, 탈락한 자는 비를 통해 지상으로 내려오는데 별레부터 인간까지 다양하게 태어난다. 곤충, 수중생물, 조류, 동물, 인간 등을 언급하고 있지만 식물에 대한 언급은 없으며 ‘카르만’이라는 단어가 직접적으로 등장한다.

이제 달은 천계로 가는 문(svargasyalokasya dvāraṁ)이다. 그것은 그 질문에 답하는 사람들이 지나갈 수 있도록 한다. 그 질문에 답하지 못한 사람들은 비(vṛṣṭir)가 되어 쏟아지고, 그곳에서 그들은 다양한 조건으로 다시 태어난다. 벌레, 곤충, 물고기, 새, 사자, 멧돼지, 코뿔소, 호랑이, 사람 또는 다른 생물로서 각자의 ‘카르만과 지식에 따라(yathākarma yathāvidyam)’ 태어난다.

BĀU, ChU에 ‘카르만’이라는 표현이 사용되지 않은 것과 다르게, KauṣU는 분명하게 카르만이 지식과 함께 재생의 결정적 요인임을 나타내지만 카르만에 대한 세부적인 설명은 생략되어 있다.

6) SB(11.6.2.4, 10)와 JB(1.46)와 병행구절이다.

III. 재생하지 않는 신도

조도가 지상으로 되돌아가는 방향을 지시한다면, 신도는 브라흐만에 도달하는 길로 설명된다. 브라흐만이라는 최종 도달점을 ChU가 중성명사 브라흐만(brahman, 梵)으로, BĀU가 남성명사 복수형인 브라흐마로카(brahmaloka, 梵天界)로 지정하면서 간과할 수 없는 차이를 드러낸다(Otomo, 1989: 449). Olivelle의 경우 이를 구분하지 않고 번역하지만 Roebuck을 비롯한 대다수 우파니샤드 번역자는 두 가지를 명확히 구분한다.⁷⁾ 신도에 대한 BĀU(6.2.15)와 ChU(5.10.2)의 내용이 유사하기 때문에 나란히 배열하여 비교하기로 한다.

BĀU: ‘이것을 아는 사람들(vidur)’과 광야(aranya)에서 진리(satya)를 신앙(śraddhā)으로 염상하는 [upāsate] 사람들은 태양의 광선(arcir) 속으로 들어가고, 광선에서 낮(ahna)으로 들어가고, 낮에서 초승달의 2주[āpūryamāṇapakṣa]로 들어가고, 초승달의 2주에서 태양이 북쪽으로 이동하는 6개월[ṣaṇ māsān udaññ āditya]로 들어가고, 이 개월들[māsebhya]에서 신계(devaloka)로 들어가고, 신계에서 태양(āditya)으로 들어가고, 태양에서 번개의 영역(vaidyuta)으로 들어간다. 마음으로 된 인간[puruṣo mānasa]은 번개의 영역으로 와서 브라흐만의 세계(brahmaloka)로 인도된다. 이 고귀한 사람들은 가장 오랫동안 브라흐만의 세계에서 살아간다. 그들은 돌아오지 않는다[na punar āvṛtti].

ChU: 이제 ‘이것을 아는 사람들’과 ‘고행이 신앙이다’라고 이렇게 염상하는 광야의 사람들은 태양의 광휘 속으로 들어가고, 광휘에서 낮으로 들어가고, 낮에서 초승달의 2주로 들어가고, 초승달의 2주에서 태양이 북쪽으로 이동하는 여섯 달로 들어가고, 그 개월들(māsebhya)에서 년(saṃvatsara)으로 들어가고, 년에서 태양(āditya)으로 들어가고, 태양에서 달의 영역(candramasa)로 들어가고, 달에서 번개의 영역(vidyuta)으로 들어간다. 그런 다음 ‘인간이 아닌 인간’[puruṣo’ mānava]인 그들은 브라흐만(brahman)에게 인도된다. 이것이 신도(devayāna)의 길(panthā)이다.

두 우파니샤드 모두 신도에 들어갈 수 있는 이들에 대해 설명하기 이전에 먼저 ‘이것을 아는 사람들’이라는 문구를 통해 오화설의 진리를 아는 지식이 선행되어야 함을 알린다. 그리고 신도로 가는 길에 대해 아란야에서 신앙을 진리로 염상하는 이들이라는 동일한 설명이 나온다. 아란야에서 생활하는 이들의 태도에 대해 BĀU는 진리를 신앙으로 염상하는 이들로, ChU는 고행을 신앙으로 염상하는 이들로 표현한 것만 다를 뿐이다. 하지만 아란야 수행자들이 진리, 신앙, 고행의 세 가지 요소를 주요 가치로 삼기 때문에 이는 사실상 유사한 설명이라고 할 수 있다.

7) Bodewitz(2019: 175)의 경우는 범천계를 베다 우주론에서의 일곱 번째 공간으로 언급하면서, 세 번째인 천계와 일곱 번째인 범천계 사이의 일부 세계가 죽음과 연결되어 있다고 설명하기도 한다.

경로상에서 태양불꽃, 낮, 달이 차는 6개월을 거쳐 태양이 북으로 가는 6개월은 동일하기 때문에 태양을 중간 기준으로 잡고 최종 목적지인 브라흐만의 차이를 살펴보는 것이 두 판본의 비교에 용이하다. BĀU(6.2.15)는 “신계 → 태양 → 번개의 공간 → 마음으로 된 인간 → 브라흐만”, ChU(5.10.1-2)는 “개월 → 년 → 태양 → 달 → 번개의 공간 → 인간이 아닌 인간 → 브라흐만”으로 이동한다. 태양에 도달하기 전까지를 BĀU가 신계라고 간단히 언급한 반면, ChU는 개월에서 년을 거쳐 태양에 이른다고 설명한다. 이 과정에서 가장 중요한 부분은 브라흐만이라는 최종 목적지에 도달하기 바로 전 ‘번개의 영역(vidyuta)’에 속한 인간의 상태이다. BĀU의 ‘마음으로 만들어진 인간’, ChU의 ‘인간이 아닌 인간’이라는 수사적 표현은 번개의 영역이 바로 정신적 깨달음의 공간임을 입증한다.

번개의 영역에서 인간은 ‘마음으로 이루어진 인간’이 되어 범계로 가는데 이곳은 다름아닌 사자의 정신적 공간을 말한다. 이는 BĀU(2.3.6)에서 황금빛 푸루샤를 상징하는 샤프란 색깔의 옷, 반딧불이(indragopa), 번개의 섬광 같은 가시적 경험의 빛을 상징한다. 푸루샤의 번갯불과 같이 번쩍하는 섬광(sakṛdividyuttam)을 형상화한 공간이라고 할 수 있다. 이 곳은 초월적 경험과 기억의 영역을 합한 정신적 영역으로, 이 영역에서 정신적 깨달음의 상태(mānasa-puruṣa)가 되어 브라흐만에게 가게 된다(Norelius, 2023: 268).

이처럼 BĀU와 ChU는 브라흐만에 도달하기 직전 ‘깨달은 자각의 인간’을 다양한 빛의 발광체로 표현한다. KauṣU의 경우 신도의 길 자체가 두 우파니샤드와 다르고 최종 목적지는 브라흐만의 세계(brahmaloka)로 지정된다. KauṣU(1.3)에서 이 과정은 아그니의 세계(agniloka), 바람의 세계(vāyuloka), 바루나의 세계(varuṇaloka), 인드라의 세계(indraloka), 프라자파티의 세계(prajāpatiloka)를 거친 후 브라흐만의 세계에 도착한다고 기술된다.⁸⁾ 이어지는 KauṣU(1.4)에서 브라흐만에 도달하는 방법이 제시되는데 ChU, BĀU와 같이 정신적 자각과 깨달음을 ‘번개의 공간’으로 시각화하지 않고 호수와 강, 즉 물의 이미지로 브라흐만으로의 유입을 형상화한다.

그는 먼저 아라(ara) 호수에 도착한다. 그는 마음(manasā)으로 호수를 건너지만, 완전한 지식(samprativido) 없이는 익사한다. 그런 다음 그는 파수꾼 무후르타(muhūrta) 근처에 도착하지만, 그들은 그에게서 도망친다. 그런 다음 그는 비자라(vijarā) 강에 도착하고, 그는 마음만으로 강을 건넌다. 그곳에서 그는 친척들에게 떨어진 ‘선행과 악행(sukṛta-duṣkṛta)’을 털어낸다. 선행은 그가 좋아하는 친척에게, 악행은 그가 싫어하는 친척에게 떨어진다. 이것은 이와 같다. 마차를 몰고 가는 사람이 내려다보고 마차의 두 바퀴를 관찰하듯이, 그는 내려다보고 낮과 밤, 선행과 악행, 그리고 모든 반대 쌍을 관찰한다. ‘선행과 악행에서 해방된 이(visukṛto viduṣkṛto)’는 브라흐만에 대한 지

8) 판본에 따라 ‘태양의 세계(ādityaloka)’가 추가되기도 하는데 이 경우에는 바루나 세계와 인드라 세계 사이에 배치된다(Olivelle, 1998: 583).

식(brahmavidvān)을 가지고 브라흐만으로 나아간다(brahmaivābhipraiti).

호수와 강을 건너서 브라흐만에게 도달하는 KauṣU의 과정은 브라흐만을 ‘바다’에 비유하는 전형적인 우파니샤드 비유법의 일환이다.⁹⁾ 호수의 물과 강의 물은 결국 브라흐만에게 흘러 들어 바다 그 자체가 된다. 아라 호수는 ‘마음’으로 건너는데 이때 브라흐만에 대한 지식이 없는 자는 익사한다. 위자라 강도 ‘마음’만으로 건너는데 여기서는 선행과 악행을 털어내는 과정이 수반된다. ‘세상을 정복한다’는 뜻의 아라 호수와 시간의 통제를 벗어난 ‘늙지않는’ 불로(不老)의 비자라 강이라는 언어적 의미는 현상적 시간과 분리되어 초월적 단계로 진입하는 상황을 적절하게 설명한다.

KauṣU는 태양의 해석에서도 BĀU, ChU와 차이를 드러낸다. BĀU, ChU가 태양의 이미지를 태양의 광휘부터 시작하여 ‘년’이라는 시간에서 태양에 도달하는 장면 등에 적극적으로 사용하고 절대와 상동화시킨다면, KauṣU는 태양이 아닌 브라흐만에 이를 집중시킨다. 그렇기 때문에 광휘와 빛과 같은 표현은 태양이 아닌 브라흐만의 수식어로 활용된다. KauṣU(1.5)에서 브라흐만의 광휘(brahma-tejas), 브라흐만의 영광(brahma-yāsa)과 같이 모두 브라흐만으로 집중된다. 브라흐마나 문헌부터 BĀU, ChU에 이르기까지 지고의 존재를 상징하던 태양의 절대성을 KauṣU에 와서는 브라흐만의 의인화된 형태인 브라흐마(Brahmā), 즉 인격적 브라흐만이 담당하게 된다.

IV. 지식과 카르만의 문제

KauṣU에서 나타나는 재생의 지식은 달의 테스트를 통과하는 지식이다. 달의 테스트를 통과하기 위한 지식은 우파니샤드 특유의 질문인 ‘너는 누구인가?’에 대한 올바른 해답을 제공하는 것이다. 이것이 바로 달의 질문이기 때문에 자신의 정체성을 답변하여 자신의 지식을 입증하는 과정을 거친다. 달의 질문에 KauṣU(1.2)가 내놓는 정답은 아래와 같다.

누군가가 달에게 다가가면 달은 “당신은 누구인가?”라고 묻는다. 그는 반드시 이렇게 대답해야 한다. “오, 계절들(ṛtav)이여, …… 여기서 나는 12부분(dvādaśa)의 아버지께 한 달이 더해져 13번째 달(trayodaśa)에 다시 태어났다(upajāyamana). 나는 그것을 안다. 나는 그것을 이해한다. 오, 계절이여, 그러니 나를 불멸로 이끌어주소시오, 그 진리(satya)에 의해, 그 고행(tapas)에 의해 – 나는 계절이다! 나는 계절의 자손이다! 나는 누구인가? 나는 당신이다(tvamasmi)!” 달이 그를 통과시킨다.¹⁰⁾

9) MU(3.2.8) 모든 강이 바다로 유입되어 자신의 정체성이 브라흐만 안에 혼융(混融)되는 것을 표현한다.

난해한 달의 테스트 내용에서 화자는 자신을 12개월 또는 13개월이 포함된 년(年)이라는 시간과 동일시하고 있다(Roebuck, 2003: 434). 여기에서 시간, 계절, 불멸의 개념이 다루어지면서 KauṣU의 ‘달의 테스트’라는 독창적인 내용이 구축된다. 진정한 아버지의 존재에 대해서도 Olivelle은 년이나 태양으로 Roebuck은 태양으로 추정하지만, 문맥상 일 년이라는 시간이 좀 더 타당해 보인다. 인용문의 후반부에 “나는 계절이다, 계절의 후손이다”라고 외치는 부분은 일 년이라는 시간의 총체인 계절이라는 것을 파악하고 있다는 자각의 외침이다. 모든 인간은 그 년(年)을 아버지로 삼는다. 지상의 아버지는 일 년의 대리인(kartr)일 뿐이다. 인간을 하늘에서 땅으로 데려온 계절(Rtus)의 총체인 년(年)의 시간이 그의 진짜 아버지이다. 일 년의 시간은 프라자파티(Prajāpati), 태양과 동일하며 시간의 전체를 표현하면서 불멸의 원형이 된다(Bodewitz, 2019: 27-28).

즉, 일 년이라는 시간으로 채워진 생명의 순환과정에 대한 지식을 갖고 있음을 입증해야 하는 것이 달의 테스트이다. 특히, 자신이 빛나는 자로 불리는 소마왕, 15부분으로 불리는 달의 변형과정, 1년이라고 불리는 아버지에게서 왔다는 지식의 소유를 알려야 한다. 달을 둘러싼 시간의 순환이므로 12개월에 윤달을 의미하는 1개월을 더한 13개월로 완성되는 아버지라는 음력의 시간도 지정된다. 이 시간은 태양과 동일시되므로 불멸과도 관련된다(Bodewitz, 1973: 59-60). 이를 통해 ‘다시 태어났다’(upajāyamana)는 문장의 경우 ‘탄생’이라는 아이디어를 반복하고 강조한다(Hume, 1995: 303; Roebuck, 2003: 434). 이 과정에 관한 지식을 갖춘 자만이 달의 테스트를 통과하고, 이어지는 브라흐만의 테스트에 KauṣU(1.6)에서와 같이 대답해야 한다.

나는 계절(rtu)이다! 나는 계절의 자식이다. 나는 아내를 위한 정액(reta)으로, 년(samvatsara)의 광채(tejas)로, 모든 존재의 자아(ātman)로 허공(ākāśa)의 자궁(yoni)에서 태어났다! 당신은 모든 존재의 아트만이다(tvamātmāsi). 나는 당신이다(ahamasmī).

BĀU와 ChU의 경우 조도를 다루면서 오화설에 대한 지식을 설명한다. 특히 ChU는 “이렇게 다섯 가지 불을 아는 사람[pañcāgnīn veda]”라는 구절을 ChU(5.10.10)에 배치하여 오화설의 지식이 재생의 지식에 기초임을 분명히 한다. 이에 반해 위의 인용문처럼 KauṣU는 오화설을 최대한 함축적으로 표현하고 브라흐만과 아트만(ātman)의 동일성을 인식하는 지식을 강조한다. 이를 위해 KauṣU는 우파니샤드 특유의 철학인 브라흐만과 아트만의 상동성에 관한 지식을 통해 완성된다는 것을 ‘나는 너이다’라는 마지막 문장으로 확실하게 드러낸다. 그리고 첫 답변을 완성한 자는 브라흐만에게 두 번째 질문을 받는다. KauṣU에서 브라흐만이 사자에게 던지는 두 번의 질문은 인간 존재의 기원을 묻는 KauṣU(1.5)의 ‘너는 누구인가(ko’si)’와 KauṣU(1.6)의 자신에 대한 지식을 묻는 ‘나는 누구인가(ko’hamasmī)’라는 이중구조로 이루어진다.

10) 오화설과 관련된 부분은 임의적으로 생략했다.

달의 테스트가 전통의 지식과 새로운 지식의 문제를 다루었다면, 카르만에 의한 재생의 양태는 세 우파니샤드에서 다양한 양상으로 나타난다. BĀU와 ChU는 오화설의 기본구조를 설명하고 하늘로 올라가고 지상으로 내려오는 순환세계가 반복된다는 것을 보여준 후 이도설을 모르는 자들의 불쾌한 재생을 다음과 같이 언급한다.

BĀU(6.2.16): 땅에 도달하면 그들은 음식(anna)이 된다. 그들은 다시 남자(puruṣa)의 불(agni)로 바쳐지고, 그런 다음 여자(yoṣā)의 불로 태어난다. 세계에서 키워져 [다시 천계로] 올라가서, 같은 방식으로 돌고 있다[anuparivartante]. 이 두 길을 모르는 자들[na vidus]은 벌레, 나는 벌레, 무는 벌레[kīṭāḥ pataṅgā dandaśūka]이 된다.

ChU(5.10.8): 그러면 이 두 가지 길 중 어느 쪽에도 가지 않는 사람들이 있다. 그들은 여기서 하찮은 생물(kṣudrā)이 되어 끊임없이 회전한다. ‘태어나라! 죽어라![jāyasva mriyasva]’ - 이것이 세 번째 상태[trīyaṃ sthāna]이다.

BĀU의 인용문에서 벌레의 다양한 형태는 Roebuck의 번역을 따른 것이다. Olivelle은 이를 ‘벌레, 곤충, 뱀’으로, 임근동은 ‘버러지, 날것들[새, 나방, 메뚜기 등], 물건들[뱀, 파충류, 쇠파리, 모기]’로 번역한다. ChU에서는 이러한 벌레들을 미물(微物) 같은 ‘하찮은 생물’(kṣudrā)이라는 통칭을 통해 이도설에 대한 지식이 없는 이들이 가는 세계를 ‘제 3의 상태’로 확실하게 표현한다. 이러한 미물로써의 재생은 수명이 짧은 벌레의 특성상 재생이 수없이 반복됨을 암시하기 때문에 응벌의 개념으로 확장해석이 가능하다.¹¹⁾

여기에 ChU(5.10.7)에서 사회적 추방자나 천민 같은 낮은 계급의 인간, 개와 돼지 같은 더러운 동물의 재생의 길이 제시되는데, 이 형태의 재생은 우연적인 것이 아니라 어느 정도 윤리적 카르만의 형태를 띠고 있어 주목된다. 특히, 즐거운/명량한 행위(ramanīyacaraṇā)를 한 이는 상위 세 계급인 재생족(再生族, dvijā)이라는 보상적 결과를 받고, 불쾌한/혐오스러운 행위(kapūyacaraṇā)를 한 이는 개(śva), 돼지(sūkara), 추방자나 불가촉천민(caṇḍāla)이라는 처벌적 결과를 받는 것으로 위상을 대비시킨다. 불쾌한 재생의 경우 인간은 낮은 사회적 지위로, 동물은 불순하고 오염된 상태로 재생을 지정하는 것은 이 재생이 사회적, 도덕적 처벌의 의미임을 보여준다.

BĀU와 ChU가 제 3의 상태와 저급한 인간과 동물로 차별적 재생을 기술한다면, KauṣU(1.2)는 달의 테스트를 통과하지 못한 이들이 벌레, 곤충, 물고기, 새, 사자, 멧돼지, 코뿔소, 호랑이, 인간 등으로 “각자의 행위와 지식에 따라” 다시 태어난다고 표현한다. 재생의 질을 결정하는 사항에 카르만이라는 용어를 직접적으로 사용하지만 추가적인 설명은 없다. 그러나 BĀU, ChU

11) Schmithausen은 제 3의 상태를 베다의 화장제를 따르지 않는 이들의 사후 운명과 연관짓는다. 이는 매장한 시신에서 발견되는 구더기, 나비, 나방, 해충과 같은 작은 벌레에 대한 관찰에 근거한 것으로 추정되며 당시의 부족신앙을 떠올리게 한다고 보았다(Schmithausen, 1993-4: 152-3).

와 다르게 KauṣU는 인간과 동물을 분리해서 기술하지 않고 인간도 동물의 형태 중 하나로 언급함으로써 동물과의 차별성이 없는 공평한 재생관을 드러낸다(Schmithausen, 1993-4: 154).

이러한 재생의 양상 외에도 KauṣU에서는 카르만의 전이라는 독특한 양태가 기술된다. 힌두교의 재생론과 카르만 교설에서 축적된 카르만은 개인에게 속하며 임의로 다른 사람에게 이전될 수 없다(Cohen 2018: 336-337). 하지만 KauṣU(1.4)에서는 브라흐만을 향한 신비한 여정에서 최종적으로 선행과 악행(sukṛta-duṣkṛta)을 떨쳐내는 단계가 있는데 여기에서 친척들에게 자신의 선행과 악행을 전이시킨다. 선행은 ‘좋아하는 친척(priyā jñātaya)’에게 가고, 악행은 그가 ‘싫어하는 친척(apriyā)’에게 옮겨간다. 이러한 KauṣU의 선행과 악행의 전이과정은 브라흐만과 아트만을 아는 자가 공덕과 악덕 모두에서 해방된다는 우파니샤드의 목표와 연관된다. 브라흐만의 지식을 갖춘 자는 사후에 자신의 ‘지식’의 힘으로 선과 악의 영향에서 벗어나는데, KauṣU에서는 이를 선행과 악행을 가까운 친족에게 전이시켜 제거하는 행위로 설명한다. 이러한 카르마의 전이는 내면의 아트만이 선악에 어떠한 영향도 받지 않는다는 정형화된 카르만설에 아이디어를 제공했거나 받았을 수 있다는 가능성도 제기된다.

V. 결론

인도종교의 재생설에서 카르만 문제가 주요한 위치를 차지하는 것은 부정하기 어렵다. 카르만 사상의 기원은 베다기원설로 설명되지 않지만 베다전통의 재생설과 연관된 카르만사상의 기원을 다루는 유의미한 연구와 새로운 시각이 도출되고 있다. 특히 Norelius는 재생-카르만-해탈의 복합구조를 갖는 윤회설이 외래사상의 차용이 아닌 베다전통 내부에서 발전했을 가능성과 인도 동부에 위치한 이단적 브라만 사상가들이 주도한 것이라는 주장을 제기했으며(Norelius, 2023: 459), Bronkhorst는 KauṣU(1)를 해탈 교리와 카르마적 보복(karmic retribution)의 교리의 시원으로 제시하면서 관련연구에 활력을 불어넣고 있다(Bronkhorst, 2007: 123).

초기 산문 우파니샤드의 재생설과 관련된 기존의 학설들은 베다기원설 뿐 아니라 모든 학설이 가설에 불과하다. 본 연구는 BĀU(6.2), ChU(5.3 - 10), KauṣU(1)의 구문들을 해석하고 대조 분석하였지만, 우파니샤드의 함축적이고 신비한 재생 관련 문구들은 명쾌한 답을 제공하지는 않는다. 그러나 여기서 우파니샤드 장르가 가진 근본적 실재와 진정한 본질을 추구하는 문헌학적 특성을 다시 한번 반추해 볼 필요가 있다. 이를 근거로 초기 산문 우파니샤드에 나타난 재생의 해석학적 특징을 다음과 같이 세 가지로 제시한다.

첫째, 초기 산문 우파니샤드의 세 판본은 인간의 유한성과 이를 초월하고자 하는 시간의 규약성을 통해 그 실재의 본질을 시간의 양상으로 드러내고 있다. BĀU와 ChU에서 망자의 사후의 길은 낮과 밤, 개월, 년, 계절 등의 시간으로 수사되고, KauṣU에서는 늙지 않는 강 비자라의

비유에서 부터 아트만과 브라흐만에 대한 철학적 은유로 확장된다. 기존의 우파니샤드 해석이 죽음과 세간고(世間苦)와 같은 ‘고통’의 해법으로 접근했다면, 초기 산문 우파니샤드의 재생설에서 특별하게 부각되는 것은 ‘시간’ 안에 제한된 존재로서의 인간과 이에 대한 해방의 추구라고 구분할 수 있다. Cohen은 시간을 초월한 상태라는 개념의 발전이 우파니샤드에서 전개되는 시간과 인간에 대한 새로운 견해와 밀접하게 연관되어 있음을 다음과 같이 설명한다.

이제 제식과 계절의 리듬의 일부가 아니며, 더 이상 몸과 호흡으로 정의되었던 인간 존재는 이제 무엇보다도 “시간적 허물을 벗은” 자아인 아트만(ātman)으로 정의된다. 초기 우파니샤드는 종종 이전의 브라흐마나와 마찬가지로 제식적 시간에 관심을 두는 반면, 후기 우파니샤드 텍스트는 이 세계의 보이는 형태 뒤에 있고 그 너머에 있는 보이지 않는 초월적 실체에 점점 더 몰두하고 있다(Cohen, 2020: 70).

BĀU(6.2.15-16)와 ChU(5.3 - 10)에서 조도의 길을 가는 이들은 낮과 밤, 개월, 년(年), 계절 등의 시간의 변화와 한계 내에서 달에서 천계로 상승하거나 지상으로 하강했다. 또한 KauṣU(1.2)에서도 달의 공간에서 2주 동안 달이 기우는 시간 속에서 새 탄생으로 밀려 지상으로 내려간다. 이어서 15부분으로 상징되는 달의 변형되는 시간, 12개월의 양력과 윤달이 더해진 음력 13개월의 진정한 아버지라는 존재가 시간으로 명명되면서 이는 태양, 불멸, 브라흐만의 개념으로 확장된다. 이러한 과정에는 시간성을 초월한 신성한 브라흐마나와 아트만이라는 우파니샤드의 근원적 실체의 출발과 시간의 제약성을 벗어나려는 해탈 사상의 기초가 내재되어 있다고 평가할 수 있다.

둘째, 세 우파니샤드 판본은 제식적 지식을 축소하거나 배제하면서 우파니샤드의 재생론으로 구축해 가는 과정을 보여준다. ChU와 BĀU의 이도설은 기존 전통과 타협하면서 오화설의 지식도 ‘신도와 해탈(devayāna-mokṣa)’의 자격으로 언급한다(Bodewitz, 2019: 127-8). 하지만, KauṣU(1.2)는 제식을 카르만과 브라흐만의 지식으로 대체하면서 오화설을 비롯한 제식적 문구는 축소시키고 아트만과 브라흐만에 대한 우파니샤드의 색채가 짙어지게 서술한다. 아그니호트라제(Agnihotra祭)의 상징적인 다섯 개의 불을 이론화한 오화설의 경우 우파니샤드에서 응축되어 묘사되면서 점차 비중이 작아지고 제식에 대한 언급은 텍스트상에서 완전히 사라진다. ChU와 BĀU에서 지상으로 하강하는 재생과 KauṣU에서 달의 테스트에 실패한 이들이 지상으로 다시 내려오는 재생 과정의 묘사는 브라흐마나 문헌에서 테스트에서 탈락한 이들이 조계(pitṛloka)에서 재사(再死, punarmṛtyu)의 제물이 되어 지상으로 내려오지 못하는 것과 극명한 대비를 이루며 초기 우파니샤드가 제식적인 브라흐마나 사상의 틀에서 탈피하고 있음을 입증한다.

마지막으로 초기 산문 우파니샤드의 카르만, 해탈 교리의 특징이다. 카르만 교리는 KauṣU(1.2)와 ChU(5.10.7)에서 발견되지만 BĀU 평행구에서는 발견되지 않는다. ChU와 BĀU

의 신도를 묘사하는 부분에서 해탈의 본질은 드러나지 않는다. 정형화된 윤회설의 구성요소인 재생, 카르만, 해탈은 BĀU에는 부재하고 ChU에서는 암시적으로만 나타난다. 이는 초기 산문 우파니샤드가 재생, 카르만, 해탈의 복합체라는 윤회의 구성요소가 갖춘 본격적인 윤회설의 예비단계에 있음을 알려준다(Bodewitz, 2019: 120). 그러나 KauṣU(1)에서 아트만이 브라흐마 신이나 브라흐만과 동일시되는 양태로 나타나고, KauṣU(1.4)에서 선행과 악행에서 해방시키는 ‘브라흐만의 지식’이 등장하는 문구는 카르만과 해탈의 배대적 기원, 그 사상적 시원으로서의 가능성을 제시한다. 물론 여기에는 동일문구에서 나타난 선행(sukṛta)과 악행(duṣkṛta)을 카르만으로 해석할 수 있는가에 대한 오래된 난제가 남아 있다.¹²⁾ 하지만 이러한 해석상의 난점에도 불구하고 초기 산문 우파니샤드의 재생설의 근거로 제시되는 구절들은 인도종교의 재생론을 비롯하여 윤회설과 해탈 전통에 지대한 영향을 미치는 주요한 문구라는 점은 부인할 수 없을 것이다.

References

[Abbreviations]

BĀU : *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*

ChU : *Chāndogya-Upaniṣad*

KauṣU : *Kauṣītaki-Upaniṣad*

JB : *Jaiminīya-Bṛāhmaṇa*

MU : *Muṇḍaka-Upaniṣad*

[Secondary Sources]

Bodewitz, H. W., 1973. *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1 - 65: Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prāṇāgnihotra*. Leiden: Brill.

Bodewitz, H. W., 2019. *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*, (ed. D. H. Heilijgers et al.). Leiden: Brill.

Bronkhorst, Johannes, 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

12) sukṛta, duṣkṛta를 카르만의 기원으로 해석한 Tull(1989: 31)의 주장과 이에 대한 비판(Schmithausen 1994: 151 - 152; Bodewitz 2019: 8; Bronkhorst 2007: 133; Norelius 2023: 507)이 주요한 관점이다.

- Cohen, Signe, 2008. *Text and Authority in the Older Upaniṣads*. Leiden: Brill.
- Cohen, Signe, 2018. *The Upaniṣads: A Complete Guide*. New York: Routledge.
- Cohen, Signe, 2020. "Time in the Upaniṣads", *Religions*, 11(2), 60-72.
- Fujii, Masato, 2011. "The Recovery of the Body after Death", *Studia Orientalia*, 110, 103-120.
- Gonda, Jan, 1950. *Notes on brahman*. Utrecht: J. L. Beyers.
- Hume, R. E., 1995 [1921]. *The Thirteen Principal Upanishads*. Delhi: Oxford University Press.
- Kim, Chinyoung. 2018. "Metaphoric Analysis of the Naciketas' sṛikā", *Korean Journal of Indian Philosophy*, 53, 5-31.
- Norelius, Per-Johan. 2023. *Soul and Self in Vedic India*. Leiden; Boston: Brill.
- Olivelle, Patrick, 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press.
- Otomo, Yasuhiro, 1989. "On the Doctrine of Two Paths in the Early Upanisads", *Journal of Indian and Buddhist Studies(Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)*, 38(1), 449-447.
- Phillips, Stephen. 2009. *Yoga, Karma, and Rebirth: A Brief History and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Roebuck, Valerie J., 2003. *The Upaniṣads*. Harmondsworth: Penguin.
- Sakamoto-Gotō, Junko, 2008. "Apās the waters and śraddhā- trust, belief", *Society of Indian Studies and Religion Collection of Essays*, 35, 89-110.
- Schmithausen, Lambert, 1993-1994. "Man, Animals and Plants in the Rebirth Passages of the Early Upanisads", *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka*, 38, 141-162.
- Schmithausen, Lambert, 1994. "Review of Tull 1989", *Indo-Iranian Journal*, 37, 151 - 158.
- Söhnen, Renate, 1981. "Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi", *StII*, 7, 177-212.
- Tull, Herman W., 1989. *The Vedic Origins of Karma*. Albany: State University of New York Press.
- 임근동, 2012. 『우파니샤드』, 서울: 을유문화사. (Translated in English) Lim Geun-dong, 2012. *Upanishad*, Seoul: Eulyoo Publishing Co.
- 호진, 2015. 『무아·윤회 문제의 연구』, 서울: 불광출판사. (Translated in English) Hojin, 2015. *A Study on the Problem of Anatta and Reincarnation*, Seoul: Bulkwang Publishing.