

『카타 우파니샤드』의 Puruṣa 개념에 대한 고찰 임혜정·정승석*

I 머리말. II 『카타 우파니샤드』의 특성과 구성. III 엄지 크기의 Puruṣa와 난쟁이 비유. IV Ātman과 Brahman을 포괄하는 Puruṣa.
V 맺음말

요약문 [주요어: 브라만, 아트만, 푸루샤, 일원론, 미현현, 상키야, 베단타]

『카타 우파니샤드』에서는 Puruṣa와 Ātman을 동의어로 혼용하면서도 Puruṣa에 비중을 두어 자아에 대한 차별 관념을 드러내고 있다. 그리고 일원론적인 자아관의 지향점은 Puruṣa가 Brahman임을 인식하는 것이다. 이러한 지향점을 표방하는 과정에서 Puruṣa는 상당히 혼잡스러운 정도로 다양하게 설명되어 있지만, 그 정점에는 ‘속성이 전혀 없는 Puruṣa’가 있다. 그리고 이것은 고전 상키야에서 순수한 정신의 원리로 상정한 Puruṣa와 합치한다.

『카타 우파니샤드』에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 ‘내적 자아’인 동시에 ‘생명으로서의 Ātman’이다. 개아 또는 영혼으로 불릴 수 있는 이것이 『카타 우파니샤드』의 일원론에서는 Brahman의 별칭인 최고아로서의 Ātman 또는 Puruṣa와 동일한 것으로 귀결된다. ‘엄지 크기의 Puruṣa’ 또는 내적 자아에 상당하는 대아(위대한 Ātman)도 이와 마찬가지로이다. 그러나 상키야의 이원론에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 미세신(sūkṣma-śarīra)에 상당한다. 『카타 우파니샤드』에서 대등한 위상으로 언급하는 통각, 순질, 지아(인식의 Ātman)가 고전 상키야에서는 통각으로 병합되었으며, 끝으로 범아일여의 범(Brahman)에 해당하는 적정아(적정의 Ātman)는 고전 상키야의 Puruṣa와 상응한다.

이상과 같이 『카타 우파니샤드』의 Puruṣa 개념은 자아에 대한 다양한 인식을 포괄함으로써 고전 상키야의 Puruṣa 개념이 애초에 함축하고 있었던 원천적 관념을 시사해 준다. 『카타 우파니샤드』는 비교적 간결한 문헌이지만, 이를 통해 상키야의 Puruṣa가 일부 주석자들 사이에서 또는 후대에 Ātman과 동의어로 당연시되었던 배경을 한눈에 파악할 수 있다.

* 임혜정(주저자) : 동국대학교 인도철학과 박사과정 수료.

* 정승석(교신저자) : 동국대학교 불교대학 교수. jungss@dongguk.edu

I. 머리말

상키야(Sāṃkhya)에서 Puruṣa는 Prakṛti와 함께 이원론의 양대 원리로서, 인도철학 일반에서 자아 개념으로 통용되어 온 Ātman을 대신하여 사용되는 상키야 특유의 개념이다. 그러나 상키야의 일부 문헌에서도 종종 Puruṣa와 Ātman을 동일한 개념으로 혼용하여 사용하기도 했다.¹⁾ 그러므로 인도철학에서 Ātman이 흔히 말하는 자아를 가리키는 의미로 통용되었다면, Puruṣa 역시 자아를 의미할 것이다. 그러나 우주적 자아인 Brahman(梵)과 개체적

1) 예를 들어 *Sāṃkhya-sūtra*에서 다음과 같이 설명하는 Ātman은 재론의 여지가 없이 Puruṣa를 지칭한다. “Ātman은 이것(Ātman)의 다양성을 확증할 표징이 있기 때문에 불이성(일원성)을 갖지 않는다. [Ātman이 아닌 것과 Ātman이 동일하다는 것은] 직접지각과는 모순되기 때문에 [Ātman은] Ātman이 아닌 것과 동일하지도 않다.” (nādvaitam ātmano liṅgāt tad-bheda-pratiteḥ// nānātmanāpi pratyakṣa-bādhāt// SS 5.61-62. Garbe 1943:130) 또한 *Sāṃkhya-kārikā*의 표본적인 주석으로 정평이 있는 *Tattva-kaumudī*의 다음과 같은 해설에서도 Ātman은 Puruṣa의 동의어로 간주된다. “무지인 암흑은 여덟 가지로 구분된다. Ātman이 아닌 여덟 [원리], 즉 미현현과 마하트(mahat=buddhi, 통각)와 아만과 5미세요소를 Ātman이라고 생각하는 무지가 암흑이다.” (bhedaś tamaśo 'vidyāyā aṣṭavidhaḥ/ aṣṭasv avyakta-mahad-ahankāra-pañcatanmātreṣv anātmasv ātmabuddhir avidyā tamaḥ/ TK ad SK 48. Jha 1965:135) 이처럼 설명하는 TK의 요지는 “무지란 Ātman이 아닌 것을 Ātman으로 생각하는 것이라는 뜻이다.”(村上 1978:703)라고 이해된다. 상키야 철학에서 말하는 무지란 Puruṣa가 아닌 것을 Puruṣa로 아는 것이므로, 이 경우의 Ātman은 Puruṣa를 지칭하는 것으로 해석될 수밖에 없다. 한편 TK의 저자인 Vācaspati Mīśra는 *Yoga-sūtra* 1.8을 주석하면서도 “Ātman이 아닌 … 무지가 암흑이다.”라는 동일한 내용을 서술하는데, 이 경우에는 어순만 약간 바뀌어 있다. “avyakta-mahad-ahankāra-pañcatanmātreṣv aṣṭasv anātmasv ātmabuddhir avidyā tamaḥ/” Bodas(1917) p. 14, 12-13행.

자아인 Ātman(我)이 동일하다고 가르치는 우파니샤드의 범아일여(梵我一如)의 일원론을 일탈하여 이원론을 주창한 고전 상키야 철학에서는, Ātman보다는 Puruṣa를 자아 개념으로 채택했다.

고전 상키야의 근본 교전인 *Sāṃkhya-kārikā*(이하 SK)에서 Ātman이라는 말은 오직 한 번 사용되지만, Puruṣa를 가리키는 것이 아니라 Puruṣa의 반대 개념인 Prakṛti(원질)를 가리키는 재귀대명사인 ‘자기’의 의미로 사용될 뿐이다.²⁾ 이러한 사실은 고전 상키야가 Ātman보다는 Puruṣa를 독자적인 자아 개념으로 채택했음을 단적으로 시사한다. 그런데 Ātman과 Puruṣa가 이미 우파니샤드에서 동의어로 혼용되었음을 고려하면,³⁾ 그 둘 중에서 Puruṣa를 자아 개념으로 선호하게 된 고전 상키야의 배경은 당연히 고찰의 대상으로 대두될 만하다.

그간 고전 상키야의 배경에 관해서는 주로 *Mahābhārata*, *Bhagavad-gītā*, *Caraka-saṃhitā*, *Kāṭha Upaniṣad*, *Maitrī Upaniṣad* 등과 같은 문헌들과의 연관성을 주목하는 거시적인 접근으로 충분한 고찰이 이루어져 왔다. 이에 비해 Puruṣa 개념에 관한 고찰은 미시적인 접근으로 진행되어 왔다고 말할 수 있다. 이 경우에는 *Rg-veda* 이래 주요 *Brāhmaṇa*들을 거쳐 우파니샤드에 이르는 문헌들에 나타난 Puruṣa의 용례를 고찰하면서, 인도의 전통적 주

2) “그러나 원질은 오직 [지혜 이외의] 일곱 형상에 의해서 스스로 자기(ātman)를 속박한다. 그리고 그녀(원질)는 Puruṣa의 목적을 위해 오직 하나의 형상(지혜)에 의해서 [자기 스스로를] 해탈시킨다.” (rūpaṅṅ saptabhir eva tu badhnāty ātmānam ātmānā prakṛtiḥ/ saiva ca puruṣārthaṃ prati vimocayaty eka-rūpeṇa/ SK 63)

3) 예를 들어 Sharma(1972:14)는 자아를 의미하는 Puruṣa와 Ātman이 우파니샤드에서 동의어로 혼용되었지만, 상키야 학파는 예외라고 지적한 바 있다. 한편 상키야 철학 연구의 대가인 村上 真完(1977:103)은 우파니샤드 이래의 이 같은 실상을 고찰하여 “초기 우파니샤드의 용례에 따르면, Puruṣa와 Ātman은 같은 위치에 놓이고, 또 양자가 속성이나 수식어를 공통으로 한다는 점이 종종 인정되어, 양자의 구별은 미묘하다.”라고 지적했다. 정승석(2012) p. 9, n. 6 재인용.

석에 의거하여 Ātman과 Puruṣa의 어원을 분석하고 해석함으로써 양자의 차별성과 유사성을 추출한다. 여기서 추출해 낸 차별성이 상키야 특유의 Puruṣa 개념을 이해하는 데는 참고할 만하다. 그럼에도 불구하고 이 같은 미시적인 접근으로 Ātman보다는 Puruṣa를 자아 개념으로 선호하게 된 상키야의 관점을 충분히 해명할 수 있을지는 여전히 의문으로 남는다.⁴⁾

- 4) 미시적인 접근법의 일례로서, Puruṣa를 신체의 내재자로 간주하는 인식은 *Śatapatha Brāhmaṇa* 이래 널리 통용된 것으로 보인다. 이 경우에는 ‘내재’의 의미를 부각시키기 위해 성체(pur)로써 신체를 비유한다. 예를 들어 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*에서는 Puruṣa를 다음과 같이 설명한다.

“[*Atharva-vada*에서는] ‘그(Asvin)는 먼저 두 발을 만들고 나서 다시 네 발을 만들었다. 그가 먼저 새가 되자 Puruṣa는 곧장 [그 속으로] 들어갔다.’라고 설한다. 바로 이 Puruṣa는 실로 모든 신체(pur) 속에서 휴식하고 있다. 그래서 그에 의해 드러나지 않는 것은 아무것도 없으며, 그를 동반하지 않는 것은 아무것도 없다.” (puraś cakre dvipadaḥ, puruś cakre catuṣpadaḥ/ puraḥ sa pakṣi bhūtvā puraḥ puruṣa āviśat iti// sa vā ayam puruṣaḥ sarvāsu pūrsu puriśayaḥ, nainena kiṃ ca nānāvṛtaṃ, nainena kiṃ ca nāsaṃvṛtaṃ// BṛU 2.5.18. Radhakrishnan 1953:207)

한편 Vācaspati Mīśra는 *Sāṃkhya-kārikā*의 주석에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 설명하면서 Puruṣa를 Ātman으로 간주하여, Puruṣa와 신체의 관계를 다음과 같이 서술한다.

“이에 관해 전승된 [다음과 같은] 말씀이 있다. ‘Yama는 자신이 올라가미로 묶어 지배하고 있던 ‘엄지 크기의 Puruṣa를 그 Satyavat의 몸으로부터 힘껏 끌어냈다.’(Mbh 3.281.16) 여기서 엄지 크기인 것은 미세신(微細身)임을 의미한다. Ātman이 [그렇게] 끌려 나온다는 것은 불가능하기 때문에, [‘엄지 크기의 Puruṣa’라고 말할 경우의] Puruṣa는 미세할 뿐인 신체, 그것도 조대신(粗大身)이라는 성체(pur)에서 쉬고 있다고 하는 Puruṣa이다. (āgamaścātra bhavati/ “tataḥ satyavataḥ kāyāt pāṣabaddhaṃ vaśaṃ gatam/ aṅguṣṭhamātraṃ puruṣaṃ niścakarṣa balādyamaḥ//” ity aṅguṣṭhamātratvena sūkṣmaśarīratvam upalakṣayati/ ātmano niṣkarṣāśambhavāt sūkṣmam eva śarīram ‘puruṣaḥ’ tad api puri sthūlaśarīre śete iti// TK ad SK 41. Jha(1965) p. 125) 정승석(2012) p. 34 재인용.

이 설명의 마지막에서 “성체(pur)에서 쉬고 있다고 하는 Puruṣa”라는 표현은 *Śatapatha Brāhmaṇa*(13.6.2.1)에서 Puruṣa를 “성체에서 쉬고 있기 때문에 Puruṣa이다.”(puri śete tasmāt puruṣaḥ)라고 정의한 것을 적용한 것이고, 앞서 인용한 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*에서 “Puruṣa는 실로 모든

본 논문은 거시적인 접근법을 좀 더 단순화하여 상키야의 관점을 이해하는 데 일조할 수 있는 고찰을 진행하고자 한다. 거시적인 접근법의 단순화란 고전 상키야와의 연관성이 농후한 동시에 Puruṣa의 용례가 상대적으로 다양한 우파니샤드를 선택하여, 여기서 드러내는 Puruṣa 개념을 집중적으로 고찰하는 것이다. 이에 따라 논자가 선택한 문헌은 『카타(Kaṭha) 우파니샤드』(이하 KaU)이다.

KaU를 고찰의 대상으로 선택하는 데는 충분한 이유가 있다. 이 문헌은 우선 상키야와 요가의 용어를 최초로 언급한 우파니샤드로 지목⁵⁾될 뿐만 아니라, Puruṣa를 Ātman과는 구별하는 사변의 단서도 이 우파니샤드에서 발견되기⁶⁾ 때문이다.

신체(pur) 속에서 휴식하고 있다.”라고 말한 것도 이와 마찬가지로 일 것이다. Puruṣa에 대한 이 같은 인식에 의거하여 Puruṣa라는 말이 pur의 처격인 puri(성체에)와 동사 śi(눕다, 쉬다)의 합성에서 유래했을 것으로 추정하는 것은 그럴 듯해 보인다. 이는 Puruṣa라는 말에 통용되었던 관념들 중의 하나일 것으로 이해할 수 있다. 그러나 고전 상키야에서도 이렇게 이해되는 Puruṣa를 자아 개념으로 Ātman보다 선호하게 되었을 것으로 추정하기는 곤란하다. 고전 상키야에서 Puruṣa는 구속되지 않고 순수한 정신의 원리로 상정되어 있기 때문이다. 더욱이 본론에서 고찰할 *Kaṭha Upaniṣad*에서는 업지와 난쟁이라는 비유 이외에도 Ātman과 Brahman 개념으로 Puruṣa에 대한 이해를 도모하기 때문이다.

- 5) “상키야-요가의 용어에 대한 최초의 언급은 『카타 우파니샤드』에서 보이는데, Johnston에 의하면 이 시기는 대략 기원전 4세기이다. 이 중기 우파니샤드는 *Śvetāśvatara Upaniṣad*와 *Bhagavad-gītā* 모두에게 영향을 준다. 상키야-요가의 전통은 이런 문헌들 속에 분명하게 반영되어 있다.” Larson(1979) p. 72.
- 6) “Ātman에 대한 분석적 사변과 더불어 Puruṣa를 Ātman으로부터 구별하는 사변도 서서히 이루어졌던 것 같다. 그 단서는 *Kaṭha Upaniṣad*에서 보이고, *Maitrī Upaniṣad*에서 다시 진전되어, 나중에 상키야에서 Puruṣa의 관념이 명확하게 되면서 Ātman과는 구별되어 사용되었다. 그럼에도 그 후의 주석서에서는 다시 Puruṣa의 의미로 Ātman도 사용하고 있다.” 村上 真完(1977) p. 106. 정승석(2012) p. 9, n. 6 재인용.

II. 『카타 우파니샤드』의 특성과 구성

KaU는 운문(mantra)과 산문(brāhmaṇa)이 혼합된 흑(黑) 『야주르 베다』(*Yajur-veda* 계통⁷⁾의 Kāṭha파에 귀속된 문헌으로 *Kāṭhaka Upaniṣad*로도 불리는데, 내용은 대체적으로 *Taittirīya Saṃhitā*와 유사하다고 파악되어 있다.⁸⁾ 이 유사성은 Naciketas와 죽음의 신 야마(Yama)의 에피소드가 서술된다는 연관성에서 기인한 것으로 이해된다.⁹⁾

Taittirīya Brāhmaṇa(3.11)에서는 Nāciketa로 알려진 희생제(犧牲祭)를 취급한다. 제화(祭火)의 중요성을 아는 Naciketas는 아버지인 Vājaśravasa가 가진 희생제에 대한 믿음에 대해 의구심을

7) 『야주르 베다』는 편찬된 형식에 따라 백(白)과 흑(黑)으로 양분된다.

Samhita(운문체인 본집)와 Brāhmaṇa(산문체의 해설)가 확연하게 구분되어 있는 것은 ‘백 『야주르 베다』’로 불리고, Samhita와 Brāhmaṇa가 뒤섞여 양자의 경계가 불분명한 것은 ‘흑 『야주르 베다』’로 불린다.

Deussen(1906:16)의 설명에 따르면 우파니샤드 중에서 Aitareya, Kauṣītiki는 *Rg-veda*에 속하고, Kena와 Chāndogya는 *Sāma-veda*에 속하며, Īśā, Taittirīya, Bṛhadāraṇyaka는 *Yajur-veda*에, Praśna와 Muṇḍaka는 *Atharva-veda*에 속한다.

8) Olivelle(1998:372)는 KaU가 Brāhmaṇa의 전통적 형식으로 서술되지 않았으며, 본래 *Kāṭhaka Brāhmaṇa*의 일부임에도 *Kāṭhaka Brāhmaṇa*가 아니라 *Taittirīya Brāhmaṇa*에서 발견되었다고 지적한다.

9) Naciketas라는 이름에 대해 Radhakrishnan(1953:595)은 ‘알지 못하는 자’, 따라서 ‘앎을 추구하는 자’라고 다음과 같이 설명한다.

“저자는 영원한 제식(祭式)의 주창자인 Vājaśravasa와 영적 지혜의 추구자인 Naciketas를 구분하고자 한다. Vājaśravasa는 정통 종교의 대변자로서 제식의 외적 형식을 중시한다. 그는 제사를 수행하면서 부적합한 제물을 바친다. 이러한 그의 형식주의와 위선이 아들(Naciketas)에게 상처를 준다.”

가진다. 이에 Vājaśravasa는 분노하여 아들 Naciketas를 야마에게 제물로 바친다. Naciketas는 아버지의 분노로 인한 저주로 야마를 만나지만, 이는 그가 야마의 호의를 얻을 기회가 된다. Naciketas는 야마로부터 세 가지 소원을 성취하여 아버지와의 관계를 회복하고, 화신(火神) 아그니(Agni)의 제사법인 Nāciketa를 전승하며, 심오한 Ātman을 깨달아 생사의 문제로부터 해탈하여 Brahman의 불멸을 이룬다.¹⁰⁾

한편 KaU의 서술은 Vājaśravasa가 모든 재산을 봉헌하는 희생제를 지내는 것으로 다음과 같이 시작된다.

참으로 [복을] 염원하는 Vājaśravasa는 모든 재산을 내놓았다. 그런 그에게 Naciketas라고 하는 아들이 있었다. [제사의] 공물[로서 소가] 끌려갈 때, 아직 소년인 그에게 믿음이 생겨 그는 [다음과 같이] 생각했다. ‘물은 다 마셨고, 풀도 다 먹었으며, 우유는 다 짰으며, 더 이상 새끼도 낳지 못하는 그것(소)들을 바친 그는 기쁨이 없는 세상, 그곳으로 가게 될 것이다.’ 그때 그는 [자신의] 아버지에게 “아버지! 누구에게 저를 바칠 것입니까?”라고 말했다. 두 번, 세 번 묻는 그에게 아버지는 “죽음의 신을 위해 너를 내놓겠다.”라고 말했다.¹¹⁾

KaU의 이 같은 서술은 우파니샤드의 사색이 이전의 베다적 희생제를 반성하는 것으로부터 출발했음을 시사한다.¹²⁾ 여기에는

10) cf. Deussen(1980) pp. 269 f.

11) uśanha vai vājaśravasaḥ sarvavedasaṁ dadau/ tasya ha naciketā nāma putra āsa// taṁ ha kumāraṁ santaṁ dakṣiṇāsu nīyamānāsu śraddhāviveśa/ so'manyata// pītodakā jagdhatṛṇā dugdhadohā nirindriyāḥ/ anandā nāma te lokāstānsa gacchati tā dadat// sa hovāca pītarāṁ tāta kasmai mām dāsyasīti dvitīyaṁ tṛtīyaṁ taṁ hovāca mṛtyave tvā dadāmīti// KaU 1.1-4 =1.1.1-4. Radhakrishnan(1953) pp. 595 f. 이하 본문에서 출처의 분류 번호는 일차로 Olivelle본에 의거하여 제시하고, Radhakrishnan(1953)이 채택한 판본의 분류 번호는 아랫첨자 ‘_’ 다음에 제시했다.

12) Wadhvani Shah는 “이러한 방법이 기존의 제사에 친화적인 환경을 가진

관습적 제식에 얽매어 말라빠진 암소뿐만 아니라 제주(祭主)의 아들까지도 제물로 바치는 기존의 제사에 대한 비판적 의식이 담겨 있는 것으로 보인다.

KaU는 베단타 철학의 거장인 샹카라(Śaṅkara)가 주석한 10종의 우파니샤드 중 하나이다.¹³⁾ 그런 만큼 KaU는 108종이나 된다고 하는 많은 우파니샤드들¹⁴⁾ 중에서도 유명할 뿐만 아니라 비중이 큰 우파니샤드로 거론된다. 게다가 KaU는 고대 산스크리트 문학으로도 인기 있는 이야기이며¹⁵⁾ 모든 연령대가 좋아할 만한 우파니샤드로 평가되고 있다.¹⁶⁾

KaU의 내용은 크게 양면으로 구분된다. 즉, 앞부분의 3장은 먼저 작성된 것으로서 잘 정돈된 편인 반면, 뒷부분의 3장은 후대에 첨가된 것으로 간주된다. 일찍이 Deussen은 이에 대한 예시로 KaU의 6.6-13(=2.3.6-13)은 내용상 3.10-13(=1.3.10-13)과 유사하

사람들에게 우파니샤드의 새로운 사상을 전하는 데 용이했기 때문이다.”라고 지적한다. Selvanayagam(1996) p. 130 재인용.

13) Śaṅkara가 주석한 10종의 우파니샤드는 *Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, Aitareya, Kena, Kaṭha, Īśā, Muṇḍaka, Prasna, Maṇḍukya*이다.

14) ‘108 우파니샤드’라는 인식은 *Muktikā Upaniṣad*에서(1.42) 다음과 같이 언급된다. “108[종의 우파니샤드]를 파악하고 나서, 처음부터 끝까지 읽는 바라문들은 살아서 해탈하게 된다.” (grhītvāṣṭottaraśatam ye paṭhanti dvijottamāḥ prārabdhakṣayaaprāntam jīvanmuktā bhavanti te) 본론에서는 최고의 자아인 Brahman을 카스트의 최상 계급인 Brahman(=brāhmaṇa)과 구분하기 위해 전자는 ‘브라만’, 후자는 ‘바라문’으로 음역한다.

15) cf. Jacobs(2005) p. 17.

16) “모든 연령대의 애독서로 불릴 수 있는 우파니샤드가 하나 있다면, 그것은 Kaṭha 우파니샤드이다. 그 이유는 간단하다. 그 주제는 대체로 모든 우파니샤드들과 동일하게 불사(不死)의 자아, 자아실현의 필요성과 방법이다. 그러나 Kaṭha 우파니샤드는 몇 가지 방식에서 다른 우파니샤드들보다 더욱 효과적으로 이러한 주제를 묘사한다.” Easwaran(2007) p. 63.

게 서술되고 있으나 4.10-11(=2.1.10-11)은¹⁷⁾ 다양한 세계에 대한 허무론을 표명하는 점에서 앞의 3장과는 유사하지 않다고 지적했다.¹⁸⁾

Olivelle도 “*etad vai tat*”(이것이 바로 그것이다)라는 동일한 인용구가 반복되는 부분은 거의 확실하게 후대에 삽입된 것이라고 단언한다.¹⁹⁾ 그러므로 KaU에서 12회에 걸쳐 “*etad vai tad*”라는 이 유명한 문구(*mahāvākya*)가 반복되는 부분²⁰⁾은 후대에 삽입된 것이라는 징표가 된다.

이와 같이 KaU는 시대적 증보의 산물이라는 사실이 인정됨에도 불구하고, 내용상으로는 자아(Ātman 또는 Puruṣa)와 자아실현의 방법을 나름대로 일관성 있게 취급한다. Olivelle본의 분류 체계를 따르면 KaU는 6장의 형식으로 구성되지만, 내용상의 주제와 이 구성은 일치하지 않는다. 따라서 주제에 따른 편의상의 장을 구분하면 KaU의 주제를 다음과 같이 개괄할 수 있다.

제1장(1.1)은 제물이 된 Naciketas가 얻은 가르침과 은총을 서술하는 서론에 해당한다. 제2장(1.2)은 Ātman을 설명한다. 제3장(1.3)은 윤리적, 심리적, 신비적인 측면에서 자아실현의 도덕적 방

17) “바로 이 세상에 있는 것은 저 세상에도 있으며, 저 세상에 있는 것 또한 이 세상에 있다. 이 세상을 다양한 것처럼 보는 자는 죽음으로부터 죽음에 도달한다(즉, 재생하지 못한다). 이 세상에는 어떠한 다양성도 없다는 이것(동일성)은 오직 마음에 의해 획득될 수 있다. 이 세상을 다양한 것처럼 보는 자는 죽음으로부터 죽음으로 간다(재생하지 못한다).” (*yad eveha tad amutra yad amutra tad anvihā/ mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati// manasaivedam āptavyam neha nānāsti kiṃcana/ mṛtyoḥ sa mṛtyum gacchati ya iha nāneva paśyati//* KaU 4.10-11 =2.1.10-11. Radhakrishnan 1953:634)

18) cf. Deussen(1980) pp. 271 f.

19) cf. Olivelle(1998) p. 372.

20) 12회 반복되는 부분의 출처는 KaU 4.3(=2.1.3), 4.5-9(=2.1.5-9), 4.12-13(=2.1.12-13), 5.1(=2.2.1), 5.4(=2.2.4), 5.8(=2.2.8), 6.1(=2.3.1)이다.

법을 제시하고, 최종적으로 요가에 의한 자아의 체현과 신체로의 회귀를 취급한다. 제4장(2.1)은 지식의 대상으로 Ātman을 취급한다. 제5장(2.2=1.2.2.~6.17=2.3.17)은 Ātman, Brahman, Puruṣa를 비롯하여 감각, 요가, 세계 등의 주요 주제들을 망라하여 거론한다. 마지막 6.18(=2.3.18)은 요가로써 Brahman을 성취하여 해탈에서 벗어날 수 있음을 강조하는 것으로 종결한다.

이처럼 KaU에는 제식주의, Ātman 또는 Puruṣa에 대한 지식(jñāna), 명상(yoga)의 추구가 혼합되어 공존한다.

III. 엄지 크기의 Puruṣa와 난쟁이 비유

KaU에서 Puruṣa라는 말은 여덟 번 언급된다.²¹⁾ 그 중 ‘사람’이라는 일반 의미로 두 번 언급된²²⁾ 경우를 제외하면, 나머지는 자아와 관련된 의미로 언급된다. 자아와 관련하여 Puruṣa는 두 가지

21) KaU 1.8(=1.1.8), 2.1(=1.2.1), 3.11(=1.3.11), 4.12(=2.1.12), 4.13(=2.1.13), 5.8(=2.2.8), 6.8(=2.3.8), 6.17(=2.3.17).

22) “자신의 집에 머무는 바라문을 공양하지 않을 경우, 이는 어리석은 그 사람(puruṣa)에게 희망과 기대, 우정과 즐거움, 제사와 공덕, 아들과 가축들, 그 모든 것을 허락하지 않는다.” (āśā-pratikṣe saṁgatām sūnṛtām ceṣṭāpūrte putra-paśūmś ca sarvān/ etad vṛikte puruṣasyālpamedhaso yasyānaśnan vasati brāhmaṇo grhe// KaU 1.8 =1.1.8. Radhakrishnan 1953:598)

“[두 가지 길이 있으니] 참으로 한쪽은 선(善)인 반면 다른 한쪽은 즐거움이다. 그 둘은 서로 다른 목적으로 사람(puruṣa)을 구속하니, 둘 중에서 선(善)은 선택한 자에게 축복이 되지만, 즐거움을 선택하는 자는 목적을 잃게 된다.” (anyac chreyo anyad utaiva preyas te ubhe nānārthe puruṣaṁ sinītaḥ/ tayoh śreya ādadānasya sādhu bhavati hiyate rthād ya u preyo vṛñite// KaU 2.1 =1.2.1. ibid. p. 607)

비유로 묘사되는 것 외에도 Ātman과 Brahman의 동의어로 설명된다. 엄지와 난쟁이라는 두 가지 비유는 사실상 Puruṣa에 대한 동일한 인식을 드러낸다. 그리고 Puruṣa를 Ātman과 Brahman으로 설명하는 것은 두 비유로써 지향하는 범아일여의 사상을 표방한 것으로 이해된다.

Puruṣa를 엄지 크기로 비유하여 설명하는 사례는 KaU뿐만 아니라 *Mahābhārata*를 비롯하여 *Śvetāśvatara*와 *Mahānārāyaṇa*와 같은 다른 우파니샤드를 통해서도 잘 알려져 있다.²³⁾ 이처럼 유명한 ‘엄지 크기의 Puruṣa’에 대해서는 베단타 학파와 상키야 학파에서 해석상의 주요 대상으로 주목되었다. 두 학파의 견해를 아우르면, ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 ①개아, ②최고아(최상의 자아), ③미세신(微細身, *sūkṣma-śarīra*)이라는 3종으로 해석된다.²⁴⁾

베단타 학파의 경우, 상카라는 『브라마 수트라』(*Brahma-sūtra*)를 주석하면서 KaU에서 언급한 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 최고아 즉 Brahman으로 간주하는데,²⁵⁾ 라마누자(Rāmānuja)와 님바르카

23) 村上 真完(1977:103)의 고찰에 의하면 ‘엄지 크기(aṅguṣṭhamātra)의 Puruṣa’가 언급되는 출처는 *Kaṭha-up.* 4.12-13, 4.17 ; *Śvetāśvatara-up.* 3.13 ; *Mahānārāyaṇa-up.* 16.3(= *Taittirīya-ārṇyaka* 10.38) ; *Mahābhārata* 3.281.16, 5.45.24 등이다. 이 밖에 논자가 조사한 출처로는 *Śvetāśvatara-up.* 5.8 ; *Maitrī-up.* 6.38 ; *Paiṅgala-up.* 3.3이 있다.

24) 村上(1977:106-9)의 분석에 따르면 “이것들 중 ①개아는 영혼에 해당한다. ②최고아는 Brahman인 Ātman, 즉 보편적 절대 자아이다. ③미세신은 영혼에 상당하지만 복합적 요소로 형성되는 일종의 영혼 덩어리이다. 상카라를 비롯한 베단타의 저명한 주석자들은 ②를 정설로 주장하고 ①을 배척한다. 따라서 이들에 의하면 ①은 통속적인 해석으로 간주된다. ③은 상키야에서 통용된 해석이다.” 정승석(2012) pp. 31-32.

25) “오직 최고아(paramātman)가 이 ‘엄지 크기의 Puruṣa’여야만 한다. 왜냐하면 ‘과거와 미래의 주인(지배자)이다’라고 말하기 때문이다. 최고신(parameśvara)과는 다른 것이 과거와 미래에 제한이 없는 주인일 수 없다. 또 여기서는 ‘이것이 바로 그것이다.’라고 [앞에서] 질문된 논제를 고찰한다. ‘이것이 바로 그것이다.’[라는 말에서] 질문된 ‘그것’은

(Nimbārka)도 이에 동의한다.²⁶⁾ 이는 베단타 학파가 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 범아일여의 관점에서 해석했다는 것을 반영한다. 그리고 샹카라는 자신의 주석에서 KaU의 내용 중 다음과 같은 대목을 참조했을 것임이 거의 확실하다.

몸(Ātman)²⁷⁾의 중앙에 머무는 엄지 크기의 Puruṣa는 과거와 미래의 주인(지배자)이다. [이 사실을 아는 자는] 그로부터 숨으려 하지는 않는다.²⁸⁾ 이것이 바로 그것이다.²⁹⁾ 엄지 크기의 Puruṣa는 연기 없는

브라만이라는 뜻이다.” (paramātmaivāyam aṅguṣṭhamātra-parimitaḥ puruṣo bhavitum arhati/ kasmāt, śabdāt, ‘īśāno bhūta-bhavyasya’ iti/ na hy anyaḥ parameśvarād bhūta-bhavyasya niraṅkuṣam īsitā/ ‘etad vai tat’ iti ca prakṛtaṃ pṛṣṭam ihānuṣaṃdadhātī/ etad vai tad yat pṛṣṭam brahmety arthaḥ/ BSbh ad BS 1.3.24.)

26) cf. Radhakrishnan(1953) p. 635.

27) 역자들은 한결같이 이 경우의 Ātman이 몸/신체(body)을 의미하는 것으로 이해했다. Olivelle(1998:395), Radhakrishnan(1953:634), Gambhirananda(1977:181), Müller(1962:16). 한편 村上 真完(1977:104)은 이에 대해 다음과 같이 부연한다.

“이 Ātman을 샹카라는 신체(śarīra)라고 해석한다. 그렇지만 이것을 자기 또는 자기 자신의 의미로 이해해도 좋을 것이다. 신체의 중앙이라는 것은 나중의 예로도 알 수 있듯이 심장을 가리킬 것이다. 여기서 ‘과거와 미래의 주인(主)’이라고 불리는 Puruṣa는 단지 그림자처럼 생명이 없는 것은 아닌 듯하다. ... ‘과거와 미래의 주인’이란 한편으로는 Ātman이라 하고, 다른 한편으로는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’라고 말하고 있는 것이다.”

28) KaU는 이에 앞서 이와 유사한 내용으로 ‘엄지 크기의 Puruṣa’가 아니라, 명아(命我)로 번역되어 영혼에 해당하는 ‘생명으로서의 Ātman’을 다음과 같이 언급한다. “이 꿀을 먹는 자, 바로 앞에 있는 ‘생명으로서의 Ātman’(命我)을 과거와 미래의 주인(지배자)이라고 아는 자는 그로부터 숨으려 하지는 않는다. 이것이 바로 그것이다.” (ya imaṃ madhvadam veda ātmānaṃ jīvam antikāt/ īśānaṃ bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate// etad vai tat// KaU 4.5. =2.1.5. Radhakrishnan 1953:632) 여기서도 “그로부터 숨으려 하지는 않는다.”(na tato vijugupsate)라고 말하는데, 이 말에 관해 샹카라는 “그로부터, 즉 그(Ātman의) 인식으로부터 나중에는 자신(Ātman)을 감추려(=지키려)고 하지 않는다. 무의(無畏)에 도달해 있기 때문이다.”(ad Kāṭha 4.5)라고 해석하고, 또

볼처럼 과거와 미래의 주인이며, 바로 그가 현재에도 또한 미래에도 존재한다. 이것이 바로 그것이다.³⁰⁾

엄지 크기의 Puruṣa는 내부의 Ātman(내적 자아)으로서 항상 사람들의 심장에 안주해 있다. 마치 문자(muñja)풀에서 심지를 뽑아내듯이, 자신의 신체(srīra)로부터 그것을 신중하게 끌어내야 한다. 그것을 순수하고 불사(不死)하는 것으로 알아야 한다. 그것을 순수하고 불사하는 것으로 알아야 한다.³¹⁾

여기서는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’라는 관념이 두 가지로 표현된다. 하나는 과거와 미래의 주인으로서 몸의 중앙에 거처한다는 것이고, 다른 하나는 내적 자아(내부의 Ātman)로서 심장에 안주한다는 것이다. 이러한 관념을 종합하여 ‘엄지 크기의 Puruṣa’에 대한 하나의 인식을 도출할 수 있다. 즉 엄지 크기의 Puruṣa는 내적 자아이며, 그 거처는 몸의 중앙인 심장이다.³²⁾

다른 곳에서는 “그로부터, 즉 그 주(主)인 신으로부터 자신을 구별하여 숨으려(=지키려)고 하지 않는다.”(ad BrU. 4.4.15)고 말한다. 村上 真完(1977) p. 109, n. 2.

- 29) “나찌께따스가 야마(죽음의 신)에게 질문한 논제들 가운데 <까타 2-3>에서 중요하게 다루어지는 논제는 <까타 4>에서도 이어진다. 이는 ‘**이것이 정녕 그것이다.**’ <까타 4.13>라는 문장을 통해 증명된다. 여기서 ‘이것’ 즉 <까타 4.12-13>의 논제는 ‘그것’ 즉 <까타 2.14>에서 질문된 논제와 동일한 것이다. 질문된 논제인 ‘그것’이 브라흐만이므로 ‘이것’도 브라흐만이다.” 박효엽(2016) p. 410.
- 30) aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati/ īśāno bhūta-bhavyasya na tato vijugupsate etad vai tat// aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo jyotir iva adhūmakah/ īśāno bhūta-bhavyasya sa evādyā sa u śvaḥ etad vai tat// KaU 4.12-13(=2.1.12-13). Radhakrishnan(1953) pp. 634 f.
- 31) aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo 'ntarātmā sadā janānām hr̥daye samniviṣṭaḥ/ taṃ svāc charīrāt pravṛthen muñjād iveṣīkām dhairyēṇa/ taṃ vidyāc chukram amṛtaṃ taṃ vidyāc chukram amṛtam iti// KaU 6.17(=2.3.17). ibid. p. 647.
- 32) 앞의 각주 27(村上 真完 1977:104) 참조. 무라카미(村上)는 우파니샤드에서 ‘엄지 크기’라는 개념, 그리고 이것과 함께 심장이

이 같은 인식에서 ‘엄지 크기’는 Ātman이 심장 안에 존재한다고 생각했던 기존의 관념을 수용한 것으로 이해할 수 있다.³³⁾ 이에 반해 Puruṣa가 몸의 중앙(심장)에 있다는 관념은 Ātman에 적용했던 관념을 역전시킨 것이라는 점에서 주목할 만하다. 예를 들어 『찬도기야 우파니샤드』의 Ātman설로 유명한 Śaṅḍilya의 교설에서는 Ātman을 다음과 같이 설명한다.

이것이 심장 안에 있는 나의 Ātman으로서, 쌀알보다 혹은 보리알보다 혹은 겨자씨보다 혹은 수수 알보다 혹은 수수 알의 핵보다도 작다. [그러나] 심장 안에 있는 나의 그 Ātman은 대지보다도 크고, 하늘과 땅의 중간보다도 크고, 하늘보다도 크고, 이러한 세계들보다도 크다.³⁴⁾

여기서는 심장 안에 있는 것이 Ātman이지만, KaU에서는 이것이 Puruṣa로 바뀌었다. 이는 영혼을 의미하는 용어로 Ātman이 먼저 사용되었고 Puruṣa는 이후에 편입되었다는 개념적 추이를 시사한다.³⁵⁾ 그리고 이 같은 경우에는 기존의 Ātman이 신체들의

언급되는 다양한 사례(Bṛhad. 4.3.7, 4.4.22, 5.6.1 ; Chānd. 3.14.3-4 ; Tatt. 1.6.1 ; Praśna 3.6, 6.2 ; Maitri 6.1, 7.7)를 검토하여 Puruṣa는 Ātman과 동일하며, ‘엄지 크기의 Puruṣa’가 내적 자아로 간주되어 있었다고 단언한다.

- 33) 상카라의 해설에 따르면 최고아가 심장에 거주한다는 관점에서 엄지 크기라고 불린다. “모든 것에 편재하는 최고아가 심장에 거주한다는 견해에서 엄지 크기라고 이와 같이 말한 것이다.” (sarvagatasyāpi paramātmāno hrdaye ’vasthānam apekṣyāṅguṣṭhamātratvam idam ucyate/ BSbh ad BS 1.3.25.)
- 34) eṣa ma ātmā antarhrdaye ’ṇīyān vṛiher vā yavād vā sarṣapād vā śyāmākād vā śyāmāka-taṅḍulād vā/ eṣa ma ātmā antarhrdaye jīyān pṛthivyā jīyān antarikṣāj jīyān divo jīyān ebhyo lokebhyah// ChU 3.14.3. Radhakrishnan(1953) p. 391.
- 35) “왜냐하면 BṛU나 ChU 등 초기 우파니샤드에서 오직 아트만을 사용하는 구절은 많이 발견되지만, 푸루샤만 사용하는 구절은 찾아보기 힘들다는

미하게 되고, Puruṣa는 기존의 Ātman을 대신하여 심장 안에 머물면서 신체의 주인이 된다. Ātman과 Puruṣa에 대한 이 같은 개념적인 혼용과 전환은 이미 초기 및 중기의 다른 우파니샤드에서도 발견된다.³⁶⁾

이제 무형의 것은 숨이요 몸(Ātman)의 내부³⁷⁾에 있는 공간이다. 이것은 불멸하는 것이요, 이것은 움직이고 있는 것이요, 이것은 [초월적인] 저것(Brahman)³⁸⁾이다. 무형이요 불멸이요 움직임이요 [초월적인] 저것인 이것의 본질이 오른쪽 눈 속에 있는 이 Puruṣa이니, 왜냐하면 이것은 [초월적인] 저것의 본질이기 때문이다.³⁹⁾

항상 중생의 심장에 들러붙어 있는 엄지 크기의 Puruṣa는 내부의 Ātman(내적 자아)으로서 심장과 마음을 갖춘 지성의 주인이다. 이것을 아는 자들은 불사(不死)하게 된다.⁴⁰⁾

것이다. 푸루샤가 사용되는 경우는 대체로 푸루샤와 아트만이 혼용되어 사용되고 있다. 그리고 혼용되는 경우에는 주로 아트만이 신체의 근원에 자리한 영혼을 의미하고, 푸루샤는 부수적인 의미로 사용된다.”

강형철(2014) pp. 220 f.

36) 우파니샤드의 성립 시기에 대한 中村 元(1990)의 구분에 따르면, 아래에 인용한 두 우파니샤드 중 BṛU는 초기, ŚvU는 KaU와 함께 중기 우파니샤드에 속한다.

37) 이 경우의 antarātman은 ‘내적 자아’가 아니라 Deussen(1980:432)의 번역처럼 ‘몸의 내부’(the inside part of the body)를 의미하는 것으로 이해하는 것이 타당하다. ‘내적 자아에 있는 공간’이라는 개념은 자아에 대한 일반 관념과 상응하기 어렵기 때문이다.

Radhakrishnan(1953:193)과 Hume(1931:97)은 이것을 ‘자아의 내부(within the self)’로 번역했는데, 이 경우의 자아(self) 즉 Ātman은 몸을 의미하는 용례에 해당하는 것으로 간주할 수 있을 듯하다.

38) ‘저것’(tyad)을 Hume(1931:97)과 Deussen(1980:432)은 Brahman을 가리키는 것으로, Radhakrishnan(1953:193)은 ‘진실’을 가리키는 것으로 해석했다.

39) athāmūrtaṃ prāṇaś ca yaś cāyam antarātmann ākāśaḥ/ etad amṛtam/ etad yat/ etad tyam/ tasyaitasyāmūrtasyaitasyāmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaiṣa raso yo 'yaṃ dakṣiṇe 'kṣaṇ puruṣaś tyasya hy eṣa rasah// BṛU 2.3.5. Radhakrishnan(1953) p. 193.

위의 설명에 의하면 몸의 내부에 있는 공간은 Brahman의 거처이고, 이 Brahman의 본질은 Puruṣa이며, 이 Puruṣa는 내적 자아로서 지성의 주인이다. 후대의 고전 상키야는 이 중에서 ‘내적 자아’를 Prakṛti에 배속하고⁴¹⁾ ‘지성의 주인’이라는 관념을 오직 Puruṣa에 부여하는 것으로, Puruṣa를 기존의 Ātman이나 Brahman과는 차별했다고 이해할 수 있다. 그러므로 ‘엄지 크기의 Puruṣa’에 대한 일련의 관념은 Puruṣa로 Ātman을 대신하게 된 고전 상키야의 자아관의 기원이 될 것이다.

KaU에서 Puruṣa는 난쟁이(vāmana)라는 비유로도 묘사된다. 이 경우의 난쟁이는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’의 또 다른 표현이다.⁴²⁾

날숨을 위로 올리고 들숨을 반대로 내리는 [심장의] 중앙에 자리하고 있는 난쟁이를 모든 신들이⁴³⁾ 숭배한다.⁴⁴⁾

육신에 체류하는 ‘몸을 가진 것’(난쟁이)이 몸으로부터 빠져 나와 분리되고 있을 때, 여기(몸)에는 무엇이 잔존하게 되겠는가? 이것이 바로 그것이다.

40) aṅguṣṭhamātrah puruṣo 'ntarātmā sadā janānām hṛdaye saṃniviṣṭaḥ/ hṛdā manviśo manasābhikṣipto ya etad vidur amṛtās te bhavanti// ŚvU 3.13. Radhakrishnan(1953) p. 728.

41) 베단타 철학에서는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 영혼으로서의 개아를 가리키는 내적 자아로도 해석하는(정승석 2012:32) 반면, “상키야에서는 영혼 개념이 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 통해 미세신 및 Buddhi와 직결되어 있다.”(ibid. p. 35) 그런데 상키야 철학에 의하면 미세신 및 Buddhi는 Prakṛti에 속한다.

42) cf. Radhakrishnan(1953) p. 637 ; Ollevelle(1998) p. 609.

43) 샹카라의 해석에 의하면 ‘모든 신들’은 ‘모든 감각기관과 생기들’을 함의한다. cf. Radhakrishnan(1953) p. 637.

44) *Praśna Upaniṣad* 3.5-7에서 다섯 가지 숨에 대하여 설명한다. prāṇa는 호흡하는 숨이며, apāna는 몸속의 잔여물을 배설하는 숨이며, samāna는 배꼽 속에 들어와 음식물을 소화시키는 숨이며, vyāna는 몸 전체로 모든 기운을 순환시켜 주는 숨이며, udāna는 죽음을 맞았을 때 몸속의 jīvātman(영혼으로서의 개아)을 인도하는 숨이다.

인간이라면 누구든 들숨으로 사는 것도 아니고 날숨으로 사는 것도 아니다. 그들은 그 둘(들숨과 날숨)이 의지하는 다른 것에 의해 살아 간다.⁴⁵⁾

여기서 ‘난쟁이’라는 비유는 하위의 자아로 간주되어 있고 상위의 자아를 전제하고 있는 점에서 의미심장하다. 난쟁이는 심장의 중앙에 자리하고 있는 점에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 지칭하고 있음이 분명하다. 그런데 이 난쟁이는 호흡을 주관하므로 흔히 개아 또는 영혼으로 불리는 생명의 주체이다. 이것이 육신으로부터 빠져 나가면 육신은 붕괴되어 인간도 사멸해야 할 것이다.⁴⁶⁾

그러나 위의 설명 중 마지막 구절에서는, 호흡은 난쟁이(엄지 크기의 Puruṣa)가 아니라 ‘다른 것’에 의지하므로 난쟁이가 육신으로부터 빠져 나가더라도 소멸하지는 않는 ‘다른 것’이 있다는 것을 역설한다. 그렇다면 그 ‘다른 것’이란 ‘엄지 크기의 Puruṣa’를 능가하는 상위의 자아(Ātman)인 Brahman일 수밖에 없다.⁴⁷⁾

45) ūdhvaṁ prāṇam unnayaty apānaṁ pratyag asyati/ madhye vānam āsīnaṁ viśvedevā upāsate// asya viśraṁsamānasya śarīrasthasya dehinaḥ/ dehād vimucyamānasya kim atra pariśiṣyate etad vai tat// na prāṇena nāpānena martyo jīvati kaścana/ itareṇa tu jīvanti yasminn etāv upāśritau// KaU 5.3-5(=2.2.3-5). Radhakrishnan(1953) p. 637.

46) “신체의 상실은 영혼의 소멸을 의미하지 않는 반면, 영혼이 신체를 버린다는 것은 신체의 붕괴를 의미할 것이다.” *ibid.* p. 638.

47) 양카라에 의하면 ‘다른 것’(itara)은 Ātman을 가리키지만(임근동 2012:113, n. 276), 이 Ātman은 범아일여의 관념에 의거하는 Brahman으로서의 Ātman일 것으로 이해할 수 있다. 즉, “이것이 바로 그것이다.”라는 대문구(mahāvākya)에서 이것인 Ātman과 저것은 Brahman은 동일하기 때문이다.

IV. Ātman과 Brahman을 포괄하는 Puruṣa

KaU는 일원론의 기초를 유지하면서 고전 상키야의 양대 원리를 상위에 배열한 사색의 심화 과정을 서술한다. KaU가 상키야의 관념과 용어를 본격적으로 드러내고 구사한 우파니샤드로 주목되는 결정적인 이유도 여기에 있다. 이 점을 아래와 같이 두 군데에서 확인할 수 있다.

(1) 실로 감각(indriya)들의 저편에 대상(artha)들이 있고, 대상들의 저편에는 마음(manas=의식)이 있으며, 의식의 저편에는 통각(buddhi)이 있고, 통각의 저편에는 ‘위대한 Ātman’(大我)이 있다. 위대한 것(mahat)의 저편에는 미현현(avyakta)이 있고, 미현현의 저편에 Puruṣa가 있다. Puruṣa의 저편에는 아무것도 없으니, 그곳이 정점이며 최고의 귀의처이다.⁴⁸⁾

(2) 감각(indriya)들의 저편에 마음(manas=의식)이 있고, 마음의 저편에는 최상의 순질(sattva)이 있으며, 순질보다 상위에 ‘위대한 Ātman’이 있고, 위대한 것(mahat)보다 상위에는 최상의 미현현이 있다. 미현현의 저편에는 속성이 전혀 없⁴⁹⁾ 편재하는 Puruṣa가 있으니, 중생은 이 사실을 알고 나서 해방되어 불사(不死)의 상태가 된다.⁵⁰⁾

48) indriyebhyaḥ parā hy arthārthebhyāś ca paraṃ manaḥ/ manasas tu parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ// mahataḥ param avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ/ puruṣān na paraṃ kiñcit sā kāṣṭhā sā parā gatiḥ// KaU 3.10-11(=1.3.10-11). Radhakrishnan(1953) p. 625.

49) 상카라는 ‘속성이 없는’의 원어인 aliṅga를 ‘어떠한 세속적인 속성도 없는’(sarva-samsāra-dharma-varjitah)이라는 의미로 해석했다. cf. Radhakrishnan(1953) p. 644. 이 같은 의미의 aliṅga는 고전 상키야의 Puruṣa에 적용되는 개념이다.

위의 설명에서 언급하는 원리들을 추출하여 하위로부터 상위의 단계로 배열하면, 아래와 같이 Puruṣa에 도달하는 과정을 한눈에 파악할 수 있다.

- (1) 감관 → 대상 → 마음 → 통각 → 대아(大我) → 미현현 → Puruṣa
 (2) 감관 → → 마음 → 순질 → 대아(大我) → 미현현 → Puruṣa

여기서 양쪽의 차이는 사소하다. 다만 (1)에서 대상을 감관보다 상위 것으로 간주한 것은 생소할 수 있다. 인식의 일반 과정에서는 대상을 일차로 전제하고서 감관이 그 대상과 접촉하는 것으로 이해되기 때문이다. 그러나 그 이유가 샹카라의 설명처럼 감관의 작용이 대상에 의존하기 때문이라면,⁵¹⁾ (1)의 배열은 인식의 일반 과정과 어긋나지는 않는다. 그러나 (2)에서 ‘대상’을 배제한 것은 ‘감관 → 대상’이 인식 과정의 상식과는 부합하지 않기 때문일 것으로 추정할 수 있다. 그러나 샹카라는 이에 대해서도 감관이 대상을 포함하기 때문이라고 설명한다.⁵²⁾ 이는 감관과 대상이 혼연 일체일 수밖에 없다는 생각을 드러낸 것으로 이해된다.

위의 배열에서 마음으로부터 Puruṣa에 이르는 과정은 고전 상키야의 관념과 직간접인 연관성을 지닌다. 우선 (1)의 통각(buddhi)이 (2)에서 순질(sattva)로 바뀐 것은 상키야 철학의 3질설을 고려하면 납득할 수 있다. 상키야에서는 통각의 특성을 3질

50) indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvam uttamam/ sattvād adhi mahān ātmā mahato 'vyaktam uttamam// avyaktāt tu paraḥ puruṣo vyāpako 'liṅga eva ca/ yaṃ jñātvā mucyate jantur amrtatvaṃ ca gacchati// KaU 6.7-8(=2.3.7-8). Radhakrishnan(1953) p. 643.

51) “감관의 작용은 대상에 의존하기 때문에 감관들보다 [감관의] 대상들이 더 상위이다.” BSbh ad BS 1.4.3. Gambhirananda(1972) p. 249 재인용.

52) “대상들은 감관들과 동종의 것(결국 대상이 되어 있는 것)이기 때문에 감관이라는 말로써 실로 대상들도 포함하는 것이다.” BSbh ad KaU =2.3.7. 高木 諄元(1991) p. 27 재인용.

(triguṇa) 중 순질이 우세한 것으로 설명한다. 위의 배열에서 특이한 것은 대아, 즉 ‘위대한 Ātman’가 통각과 미현현 사이에 상정된 것이다. 고전 상키야에서는 통각과 대아가 동의어로 기술되며, 순질과 통각과 대아도 동의어로 간주된다면⁵³⁾, 고전 상키야의 이원론은 위의 배열 중 최종 단계인 미현현과 Puruṣa를 양대 원리로 분리하면서 대아를 통각에 병합하여 25원리 체계를 구축했다고 이해할 수 있다.

그러나 고전 상키야 이전의 KaU에서 Puruṣa는 대아로 불리는 Ātman을 포괄함으로써 Puruṣa를 기존의 아트만과는 차별하는 관념도 드러난다. 이와 관련하여 *Bhagavad-gītā*(이하 BG)에서 주목할 만한 관념을 볼 수 있다. 여기서는 KaU와 상응하는 관념이 다음과 같이 축약형으로 서술된다.

그들(성현들)은 말하기를 저편에 감관들이 있고, 감관들의 저편에 마음이 있지만, 마음의 저편에는 통각이 있으며, 통각의 상위에는 그(Ātman)가 있다고 한다.⁵⁴⁾

여기서는 지각을 점진적으로 심화하는 주체를 “감관 → 마음 → 통각 → Ātman”의 단계로 제시한다. BG의 이 같은 관념을 다음과 같이 KaU의 (1)과 대비하는 것으로 양자의 차이가 한눈에 드러난다.

KaU (1)	감관	▶	대상	▶	마음	▶	통각	▶	대아(大我)	▶	미현현	▶	Puruṣa
BG	[감관]		▶	[마음]	▶	[통각]		▶	[Ātman]				

53) cf. Chakravarti(1975) pp. 15–16.

54) indriyāṇi parāṇy āhur indriyebhyaḥ paraṁ manaḥ/ manasas tu parā buddhir yo buddheḥ paratas tu saḥ// BG 3.42. Radhakrishnan(1949) p. 149.

여기서 미현현은 고전 상키야에서 Prakṛti의 동의어이므로 KaU의 Puruṣa 개념을 고찰하는 본론에서는 논외로 차치할 수 있다. 다만 상키야의 연원으로 중시되는 *Caraka-saṃhitā*에서 언급되는 미현현을 고려하면, 이 경우의 미현현도 Puruṣa에 귀속시킬 수는 있다.⁵⁵⁾ 그러나 이 점을 무시하더라도 위의 대조에서 BG는 상키야에서 주장하는 인식의 과정과 거의 합치한다. 여기서는 마음과 통각 사이에 아만(ahaṃkāra)이 누락되어 있고, Ātman이 상키야의 Puruṣa를 대신하고 있다.

BG를 비교의 기준으로 삼으면, KaU (1)의 Puruṣa는 기존의 Ātman의 자리를 차지할 뿐만 아니라, ‘위대한 Ātman’으로 불리는 하위의 자아를 포괄한다. 명칭에는 ‘위대한’(mahat)라는 수식어가 있지만 배열의 위치로 보건대 결코 Puruṣa를 능가하는 자아일 수는 없다. 사실 상키야에서는 일찍이 모든 존재를 지배하는 신격으로 지칭되었던 마하트(Mahat)가⁵⁶⁾ Buddhi(통각)의 동의어로 통용되어 있다.⁵⁷⁾ 그러므로 KaU에서 말하는 ‘위대한 Ātman’은 통각보

55) “미현현은 자아(ātman)로서는 ‘신체를 아는 자’이고, 영원하고, 편재하며, 불변한다. 이것과는 다른 것이 현현이며, 이 둘은 [아래에서] 다시 설명될 것이다.” (avyaktam ātmā kṣetraññaḥ śāśvato vibhur avyayaḥ/ tasmād yad anyat tad vyaktam, vakṣyate cāparam dvayam// *Caraka-saṃhitā*, Śārira-ssthāna 8.1.61. Sharma & Dash 1985:327) 여기서 언급하는 ‘신체를 아는 자’(kṣetrañña)가 고전 상키야에서는 한결같이 Puruṣa의 별칭으로 사용된다.

56) 예를 들어 *Mahābhārata*에서 마하트는 다음과 같이 언급된다. “그 신은 ‘마하트’라는 이름으로 알려진 것, 공기(空)로 불리는 것을 최초로 창조했으니, 모든 존재를 지탱하는 지배자이다.” (so ‘sṛjat prathamam devo mahāntam nāma nāmataḥ/ ākāśam iti vikhyātam sarva-bhūta-dharaḥ prabhuḥ// Mbh 12.175.13.)

57) *Sāṃkhya-kārikā*에서는 물질 원리들이 원질(Prakṛti)로부터 전개되는 과정을 다음과 같이 설명한다. “원질로부터 마하트가, 이로부터 자아의식이, 또 이로부터 16으로 이루어진 무리가 [발생한다.] 다시 그 16으로 이루어진 것(무리) 중의 5[미세요소]로부터 5조대요소가 [발생한다.]” (prakṛter mahāms tato ‘haṃkāras tasmād gaṇas ca

다는 상위이고 Puruṣa보다는 하위인 자아로서, ‘엄지 크기’ 또는 ‘난쟁이’ 등으로 묘사되는 Puruṣa를 격상한 명칭일 수도 있다. KaU에는 자아(Ātman)에 그 기능에 따라 수식어를 붙이는 유명한 사례가 있기 때문에 그러한 추정도 가능하다. 그 사례는 다음과 같다.

(3) 현자는 말과 마음을 제어해야 하고, 이것을 ①‘인식의 Ātman’에서 억제해야 하며, 인식[의 Ātman]을 ②‘위대한 Ātman’에서 제어해야 하고, 이것을 ③‘적정(寂靜)의 Ātman’에서 진압해야 한다.⁵⁸⁾ (번호는 필자)

요가의 명상 단계를 서술하는 것으로 이해될 수 있는 위의 단계를 앞서 소개한 KaU (1) 및 BG와 대조하고, 여기에 해당하는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’에 대한 KaU와 상키야 즉 TK의 인식을 배열하는 것으로 Puruṣa와 Ātman에 대한 KaU의 복합적 관념을 정리해 볼 수 있다. 아래 대조에서는 ‘인식의 Ātman’을 지아(知我)로, ‘위대한 Ātman’을 대아(大我)로, ‘적정(寂靜)의 Ātman’을 적정아(寂靜我)로 번역하여 기재한다.

KaU (1)	마음	▶	통각	▶	대아(大我)	▶	미현현	▶	Puruṣa
KaU (3)	말/마음	▶	지아(知我)	▶	대아(大我)	▶	적정아(寂靜我)		
BG	마음	▶	통각			▶	Ātman		
KaU					엄지 크기의 Puruṣa = 내적 자아	=	Ātman=Puruṣa		
TK			엄지 크기의 Puruṣa = 미세신			≠	Puruṣa		

ṣoḍaśakāḥ/ tasmād api ṣoḍaśakāt pañcabhyaḥ pañca-bhūtāni// SK 22.)

58) yacched vān-manasī prajñas tad yacchej jñāna-ātmani/ jñānam ātmani mahati niyacchet tad yacchec chānta-ātmani// KaU 3.13 =1.3.13.

Radhakrishnan(1953) p. 627.

위의 대조에서 최종 단계인 Puruṣa, 적정아(적정의 Ātman), Ātman 등은 범아일여의 범(Brahman)에 해당하는 최고아의 위치에 있다. 실제로 KaU는 Puruṣa가 바로 Brahman이라는 것을 다음과 같이 단언한다.

잠들어 있는 것들 가운데 깨어 있는 이 Puruṣa는 바라는 것마다 이루어 낸다. 그것이 바로 순수요, 그것이 Brahman이요, 그것이 바로 불사(不死)로 불린다. 모든 세계가 그것에 의지하니, 실로 그것을 초월하는 것은 아무것도 없다. 이것이 바로 그것이다.⁵⁹⁾

앞에서 인용한 BG의 경우에는 Ātman이 위와 같은 Puruṣa 또는 Brahman을 대신할 것이다. 그리고 위의 대조에서 BG가 인식 과정상의 주체를 가장 간명하게 제시한 것이라면, KaU는 (1)과 (3)으로 인식 주체로서의 자아에 관해 차별할 수 있는 관념을 망라했다고 말할 수 있을 것이다. 이 경우에는 일원론을 견지하기 때문에 미현현의 위상에 관해서는 해석이 다를 수밖에 없다. BG와 베단타의 일원론적 관점에서는 미현현이 Puruṣa(즉 Brahman)에 귀속될 것이다.⁶⁰⁾ 그러나 상키야의 이원론적 관점에서 미현현은 Puruṣa

59) ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ/ tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate/ tasmiml lokāḥ śrītāḥ sarve tad u nātyeti kaścana etad vai tat// KaU 5.8(=2.2.8).

Radhakrishnan(1953) p. 638.

60) BG에서는 다음과 같이 미현현을 최상의 Puruṣa로 간주한다. “그들은 ‘불멸’로 불리는 미현현, 바로 이것이 최고의 귀의처라고 말했다. 그들이 도달하고 나서 되돌아오지 않는 그곳이 나의 최고의 거처이다. 파르타(Pārtha)여! 그 최상의 Puruṣa는 다른 것이 아니라 신애(信愛, bhakti)로써 달성될 수 있다. 만물은 그것에 내재하니, 이 모든 것은 그것에 의해 펼쳐진다.” (avyakto 'kṣara ity uktas tam āhuḥ paramāṃ gatim/ yaṃ prāpya na nirvartante tad dhāma paramaṃ mama// puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas tv anyanyā/ yasyāntaḥsthāni bhūtāni yena sarvam idaṃ tatam// BG 8.21-22. Radhakrishnan 1949:234.)

한편 베단타의 *Brahma-sūtra*에 의하면 “[미현현은 상키야의

를 제외한 모든 것의 근원이므로, 그 자체 이하의 것(위의 표에서 미현현의 왼쪽에 있는 모든 것)을 모두 포괄한다.

한편 KaU의 서술에 의하면 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 ‘내적 자아’ 또는 영혼을 지칭하는 ‘생명으로서의 Ātman’⁶¹⁾에 상당하지만, 일원론적 관점에 따라 그것은 최고아로서의 Ātman 또는 Puruṣa이기도 하다.⁶²⁾ 상키야 철학의 경우, ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 미세신에 상당한다. 다만 상키야에서 상정한 미세신은 복합체이므로, 이 복합체의 주도적인 원리인 통각(Buddhi)을 ‘엄지 크기의 Puruṣa’로 지목할 수 있다.⁶³⁾ 이 점에서 BG의 통각 개념이 고전 상키야로 계승되었다고 평가할 수 있는 반면, KaU는 고전 상키야의 이원론을 잉태한 자아관의 다양성을 포괄한다고 평가할 수 있을 것이다.

이제 끝으로 다음과 같은 KaU의 서술을 다시 주목하는 것으로, Puruṣa 개념의 요체인 동시에 고전 상키야의 Puruṣa 개념과 합치하는 인식을 도출할 수 있다.

pradhāna(=prakṛti)가 아니다.] 왜냐하면 그것(Brahman)에 의존하기 때문이다. [그러나 이 미현현은] 어떤 목적(전개)에 기여[하므로 인정되어야] 한다.” (tad adhinatvād arthavat// BS 1.4.3.) 이에 관해 샹카라는 “pradhāna는 지적 능력이 없으므로, 제일의 물질적 원인인 pradhāna에게서 질서정연한 세상은 불가능하다. 상키야의 물질 원리의 특성인 guṇa는 효과인(nimitta)의 부재 때문에 불균형 상태로 있을 수밖에 없으므로 불완전하다.”라고 말한다. Thibaut(1890) pp. 375-376.

61) 앞의 각주 28 참조.

62) “베단타의 해석에 따르면 세간에서 말하는 영혼, 즉 ‘엄지 크기의 Puruṣa’가 사실은 최고아와 다르지 않다. 그러므로 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 최고아가 ‘나’라는 인간에 내재하는 양태이다.” 정승석(2012) p. 36.

63) “복합체가 윤회하는 미세신이라면, 개아로서의 영혼에 상당한 것도 이 복합체에서 지목할 수밖에 없다. 이 경우에는 복합체의 핵심 요소인 Buddhi야말로 영혼 개념과 가장 합치한다. ... 상키야의 해석에 따르면 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 물질 원리인 Prakṛti에 귀속되는 미세신이다. 그리고 미세신 중에서는 Buddhi가 개아로서의 영혼에 상당한다.” 정승석(2012) p. 36.

미현현의 저편에는 속성이 전혀 없이 편재하는 Puruṣa가 있으니, 중생은 이 사실을 알고 나서 해방되어 불사(不死)의 상태가 된다.⁶⁴⁾

여기서 ‘속성이 전혀 없는 Puruṣa’는 고전 상키야에서 최고의 정신 원리로 상징한 Puruṣa와 정확히 합치한다.⁶⁵⁾ KaU에 의하면 이러한 Puruṣa를 깨닫는 것이 해탈이다. 그리고 이 해탈이 베단타의 일원론에서는 범아일여의 경지이겠지만, 상키야의 이원론에서는 ‘Puruṣa의 독존’이다.

IV. 맺음말

중기 우파니샤드로 분류되는 『카타 우파니샤드』에서는 Puruṣa와 Ātman을 동의어로 혼용하면서도 Puruṣa에 비중을 두어 자아에 대한 차별 관념을 드러내고 있다. 그리고 일원론적인 자아관의 지향점은 Puruṣa가 Brahman임을 인식하는 것이다. 이러한 지향점을 표방하는 과정에서 Puruṣa는 상당히 혼잡스러운 정도로 다양하게 설명되어 있지만, 그 정점에는 ‘속성이 전혀 없는 Puruṣa’가 있다. 그리고 이것은 고전 상키야에서 순수한 정신의 원리로 상징한 Puruṣa와 합치한다.

『카타 우파니샤드』의 자아 관념은 명상의 심화 과정을 인식 과정의 대상 또는 주체와 결부시켜 다음과 같은 세 가지로 제시하는

64) KaU 6.8(=2.3.8). 앞의 각주 50.

65) “베단타의 추종자들은 Puruṣa가 어떤 단계에서는 ‘속성을 가진 것’(saḡuṇa)이고 다른 단계에서는 ‘속성이 없는 것’(nirḡuṇa)이라고 주장하는 반면, 상키야의 철학자들은 다수인 Puruṣa가 본질적으로 속성이 없는 것이라고 믿었다.” Hariharānanda(1983) p. x vi.

데서 드러난다.

- ① 감관 ▶ 대상 ▶ 마음 ▶ 통각 ▶ 대아(大我) ▶ 미현현 ▶ Puruṣa
 ② 감관 ▶ 마음 ▶ 순질 ▶ 대아(大我) ▶ 미현현 ▶ Puruṣa
 ③ 말/마음 ▶ 지아(知我) ▶ 대아(大我) ▶ 적정아(寂靜我)

한편 『바가바드 기타』(*Bhagavad-gītā*)에서는 이러한 과정을 “감관 → 마음 → 통각 → Ātman”의 단계로 제시한다. 고전 상키야에 의하면 인식의 주체는 “감관 → 마음 → 아만 → 통각 → Puruṣa”로 진전한다. 그러므로 『카타 우파니샤드』에는 『바가바드 기타』를 거쳐 고전 상키야에 이르기까지 Puruṣa로 포괄할 수 있는 자아 개념이 망라되어 있다고 말할 수 있다. 여기서 특히 주목할 만한 개념은 난쟁이로도 비유되는 ‘엄지 크기의 Puruṣa’이다.

『카타 우파니샤드』에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 ‘내적 자아’인 동시에 ‘생명으로서의 Ātman’이다. 개아 또는 영혼으로 불릴 수 있는 이것이 『카타 우파니샤드』의 일원론에서는 Brahman의 별칭인 최고아로서의 Ātman 또는 Puruṣa와 동일한 것으로 귀결된다. ‘엄지 크기의 Puruṣa’ 또는 내적 자아에 상당하는 대아(위대한 Ātman)도 이와 마찬가지로이다. 그러나 상키야의 이원론에서 ‘엄지 크기의 Puruṣa’는 미세신(*sūkṣma-śarīra*)에 상당한다. 『카타 우파니샤드』에서 대등한 위상으로 언급하는 통각, 순질, 지아(인식의 Ātman)가 고전 상키야에서는 통각으로 병합되었으며, 끝으로 범아일여의 범(Brahman)에 해당하는 적정아(적정의 Ātman)는 고전 상키야의 Puruṣa와 상응한다.

이상과 같이 『카타 우파니샤드』의 Puruṣa 개념은 자아에 대한 다양한 인식을 포괄함으로써 고전 상키야의 Puruṣa 개념이 애초에 함축하고 있었던 원천적 관념을 시사해 준다. 『카타 우파니샤드』는 비교적 간결한 문헌이지만, 이를 통해 상키야의 Puruṣa가

일부 주석자들 사이에서 또는 후대에 Ātman과 동의어로 당연시
되었던 배경을 한눈에 파악할 수 있다.

약호 및 참고 문헌

BG : *Bhagavad-gītā*

BrU : *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* → Radhakrishnan(1953).

BS : *Brahma-sūtra* → Shastri(1980).

BSbh : Śaṅkara의 *Brahmasūtra-bhāṣya* → Shastri(1980).

ChU : *Chāndogya Upaniṣad* → Radhakrishnan(1953).

KaU : *Kaṭha Upaniṣad* → Radhakrishnan(1953).

Mbh : *Mahābhārata*.

SK : *Sāṃkhya-kārikā*

SS : *Sāṃkhya-sūtra*. → Garbe (1943).

ŚvU : *Śvetāśvatara Upaniṣad*. → Radhakrishnan(1953).

TK : Vācaspati Mīśra의

Tattva-kaumudī(=*Sāṃkhya-tattva-kaumudī*). → Jha(1965).

TV : Vācaspati Mīśra의 *Tattva-vaiśārādī*. → Bodas(1917).

up: *Upaniṣad*.

高木 神元(1991). 『古典ヨ-ガ體系の研究』. 京都: 法藏館.

박효엽 역(2016). 『브라흐마 수뜨라 주석』, 1. 서울: 세창출판사.

임근동(2012). 『우파니샤드』. 서울: 을유문화사.

정승석(2012). 「인도 철학에서 자아 개념의 공유와 차별: 베단타의
일원론과 상키야의 이원론을 중심으로」, 『인도철학』, 제36집,
인도철학회. pp. 5-48.

中村 元(1990). 『ウパニシャドの思想』. 春秋社: 東京.

村上 真完

1977 「aṅguṣṭhamātra Puruṣa(親指大のプルシャ)について」,

『印度学仏教学研究』, 25-2. 東京: 日本印度学仏教学会. pp.

102-109.

- 1978 『サ-ンクヤ哲学研究: インド哲学における自我観』. 東京:
春秋社.
- Bodas, Rajaram Shastri. ed. (1917). *The Yogasūtras of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimiśra*, Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. 46. 2nd ed. Bombay: The Government General Press.
- Chakravarti, Pulinbihari (1975). *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. 2nd ed. ; New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Deussen, Paul
- 1906 *The philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications.
- 1980 *Sixty Upanishads of the Veda*. Translated from Gemman by V. M. Bedekar & G. B. Palsule. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Easwaran, Eknath (2007). *The Upanishads*. 2nd ed.: Tomales, CA: Nilgiri Press.
- Gambhirananda, Swami. tr.
- 1972 *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śrī Śaṅkaracharya*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- 1977 *Eight Upanishads*, Volume One. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Garbe, Richard. ed. (1943). *The Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya*. Massachusetts: The Harvard University Press.
- Hariharānanda Āraṇya, Swāmi (1983). *Yoga Philosophy of Patañjali*. Albany: State University of New York Press.
- Hume, Robert Ernest (1931). *The Thirteen Principal Upanishads* : Translated from the Sanskrit. 1st ed. 1921; 2nd ed. London: Oxford University Press.
- Jacobs Alan (2005). *The Principal Upanishads: A Poetic Transcreation*. New Delhi: New Age Books.

- Jha, Ganganath. trans. (1965). *The Tattva-Kaumudī: Vācaspati Miśra's Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*. 3rd. ed.: Poona: Oriental Book Agency.
- Larson, Gerald James (1979). *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. 1st ed. 1969; 2nd revised ed.: Delhi: Motilal Banarsidass.
- Müller, F. Max (1962). *The Upanisads, The Sacred books of the East*, Vol. 15. New York: Dover Publications.
- Olivelle, Patrick (1998). *The Early Upaniṣads*. Oxford: Oxford University.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. tr.
1949 *The Bhagavadgītā*. 2nd ed.: London: George Allen & Unwin Ltd.
1953 *The Principal Upaniṣads*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Selvanayagam, Israel (1996). *Vedic Sacrifice: Challenge and Response*. New Delhi: Manoharlal Publishers & Distributors.
- Sharma, Baldev Raj (1972). *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣad*. New Delhi: Dinesh Publications.
- Sharma, Ram Karan & Dash, Vaidya Bhagwan. tr. (1985). *Agniveśa's Caraka Samhita: Text with English Translation & Critical Exposition Based on Cakrapāṇi Datta's Āyurveda Dīpikā*, Vol. II. 2nd ed.: Varnasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Shastri, J. L. ed. (1980). *Brahmasūtra-Śāṅkarabhāṣyam*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Thibaut, George (1890). *The Vedānta-sūtra with the Commentary by Śaṅkarācārya*, The Sacred books of the East, Vol. 34. Oxford: Clarendon Press.

Abstract

The Conception of Puruṣa in the *Kaṭha Upaniṣad*

Lim, Hye Jeong

(Graduate Schools, Dongguk University)

Jung, Seung Suk*

(Prof. College of Buddhist Studies, Dongguk University)

The terms Puruṣa and Ātman are used synonymously in the *Kaṭha Upaniṣad*, but the concept of Puruṣa is emphasized to reveal discrimination toward the notion of Self. Moreover, with regard to the inclination of Self in the monistic realms, there seems to be an intent to interpret the term ‘Puruṣa’ as equivalent to ‘Brahman.’ In the process of expressing this point of view, Puruṣa has been described in various ways to be quite congested, but at its apex is Puruṣa, which has no property at all. Consequently, this coincides with Puruṣa, which is assumed to be the principle of pure spirit in the classical Sāṃkhya.

The Self-concept in the *Kaṭha Upaniṣad* combines the process of intensification of meditation with the object or subject in the cognitive process. It is revealed in the following three suggestions:

- ① indriya → artha → manas → buddhi → mahān Ātman → avyakta → Puruṣa
- ② indriya → → manas → sattva → mahān Ātman → avyakta → Puruṣa
- ③ → vāñ-manas → jñānātman → mahān Ātman → śāntātman

* Corresponding Author

On the other hand, the *Bhagavad-gītā* suggests this process as a stage of indriya → manas → buddhi → Ātman. According to classical Sāṃkhya, the subject of recognition evolves from indriya → mind → ahaṃkāra → buddhi → Puruṣa. Therefore, it can be said that the *Kaṭha Upaniṣad* contains the Self-concept that can be covered by Puruṣa from the *Bhagavad-gītā* to classical Sāṃkhya. The notable concept here is the ‘thumb-sized Puruṣa’, likened to a dwarf.

In the *Kaṭha Upaniṣad*, the thumb-size Puruṣa is indicated as an ‘inner self’ just as, at the same time, it indicates ‘Ātman as life.’ This concept, which can be identified as the individual self or spirit, is ultimately identical to Ātman or Puruṣa as the supreme self—the alias of Brahman—in the monism of the *Kaṭha Upaniṣad*. It is likewise true of the ‘thumb-sized Puruṣa’ corresponds to the ‘supreme Ātman,’ the inner self. The term ‘thumb-sized Puruṣa,’ however, also corresponds to ‘sūkṣma-śarīra’ in the dualism of Sāṃkhya.

In the *Kaṭha Upaniṣad*, the terms of Buddhi, sattva, and ‘Ātman of awareness’, which are referred to in an equilibrium phase, have been incorporated into the ‘buddhi’ in classical Sāṃkhya. Finally, ‘Ātman of titration’, which corresponds to Ātman, or one’s true self (Ātman), which is identical to the transcendent-self ‘Brahman’ (Brahman of ‘Brahman-Ātman-aikya’)—corresponds to the term ‘Puruṣa’ in the classical Sāṃkhya.

To sum up the matters, the concept of Puruṣa in the *Kaṭha Upaniṣad*, encompasses various awareness of the concept ‘self’ that the concept of Puruṣa in the classical Sāṃkhya suggests the foundational ideas originally implied.

Even though the *Kāṭha Upaniṣad* is a relatively concise literature, this text can provide for later commentators and later generations a glimpse into the contextual background of the term 'Puruṣa' in classical Sāṃkhya, revealing that it is used with as a synonym for 'Ātman'.

Keywords: Puruṣa, Brahman, Ātman, Sāṃkhya, Vedānta, avyakta

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 16일

게재 확정일 : 2017년 4월 17일