

『종교와 문화』 제25호
서울대학교 종교문제연구소, 2013, pp. 67-88.

거울의 종교적 상징체계*

-유학자의 마음공부를 중심으로

임 부 연**

1. 거울의 종교적 상징성
2. 거울과 궁극 실재의 존재론적 일치
3. 거울과 마음공부
4. 거울의 윤리적 상상력 - 타자의 윤리학
5. 유교적 특성과 거울의 미래

1. 거울의 종교적 상징성

우리는 매일 ‘거울’ 앞에 선다. 일상생활에서 자신의 용모를 단정하게 하거나 멋있게 꾸미는데 필수적인 도구가 거울이다. 우리의 눈은 외부의 세계를 바라보면서도 정작 자신의 모습을 직접 볼 수는 없다. 이러한 운명을 넘어서려는 사람의 욕망은 거울을 매개로 어느 정도 해소될 수 있다. 비록 거울 밖 실재의 ‘나’와 거울 속의 이미지가 동일하지는 않지만 거울을 통해 자아에 대한 간접적인 인식에 도달할 수 있기 때문이다. 이런 의미에서 거울은 우리의 자아의식을 형성하는데 주요한 요소이다. 그런데 현대사회에서 거울은 대개 우리의 용모를 비추고 치장하는데 사용되는 일상적인 장식 수단에 불과하다. 미르치아 엘리아데Mircea Eliade(1907-1986)의 유명한 표현을 빌리면, 이런 현상은 상징이 세속화와 현대화의 과정 속에서 그 형이상학적, 종교적 의미가 망각된 채 경제적, 미적 가치로 타락한 사례¹⁾라 하겠다.

* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2011-35C-A00285).

** 서울대학교 강사

1) 미르치아 엘리아데, 이은봉 옮김, 『종교형태론』, 서울: 한길사, 1996, pp. 553-557.

본 연구의 목적은 거울을 중심으로 구성되는 종교적 상징체계를 주요한 종교전통과 연관 지어 규명하는 것이다. 주지하다시피 인간은 개념적인 언어를 넘어서 다양한 이미지와 상정을 통해 세계와 삶을 종체적으로 이해하고자 하였다. 이런 의미에서 인간은 ‘상징적 인간’*homo symbolicus*이라고 불린다. 그런데 이러한 상징 가운데 거울은 종교적 실재와 관련하여 매우 중요한 역할을 담당해 왔다. 그 재료가 무엇이든 – 물, 옥(玉), 청동, 철, 수정(水晶) 등 – 거울은 눈으로 볼 수 없는 자아의 이미지를 반영하거나 자아가 지향하는 궁극적 실재를 드러내는 종교적 상징으로 인식되었기 때문이다.

‘거울’을 뜻하는 한자어 ‘감(監)’자는 금문(金文)인 鑑이나 전문(篆文)인 監의 형태에서 보듯이 몸을 굽혀 아래쪽을 바라보는 모습을 가리키는 와(臥)자와 물을 담아두는 수반(水盤)을 뜻하는 명(皿)자가 결합된 회의(會意) 글자이다.²⁾ 곧 고대 중국에서 거울의 원초적인 형태는 그릇에 담긴 물을 통해 자신의 모습을 볼 수 있는 물거울이었다. 서양의 경우 ‘거울’(라틴어 *speculum*)에 반영된 천체(天體)와 별의 운행을 살피는 테서 매우 추상적인 지성적 행위인 동사 ‘speculate’가 나왔다는 점에서 거울은 지식과 관련된 풍부한 상징의 기초가 되었다.³⁾ 이처럼 거울은 원래 자신이나 천체(天體)를 비추면서 사색하고 성찰케 하는 반성적이고 지성적 기능과 관련되어 탄생한 것이다. 이러한 거울의 특성으로 인해 종교적 인간은 거울을 종교적 실재와 자아 인식을 나타내는 핵심적인 상징으로 삼았다. 다시 말해 거울이라는 상징은 종교적 인간이 도달하고자 하는 신성한 실재나 본질적인 자아로 인도하는 통로가 된다.

따라서 거울 상징은 실존의 삶을 반성하고 초월적인 실재에 다가가려는 종교적 인간의 존재론적 추구를 이해하는데 중요한 역할을 한다. 하지만 거울이라는 테마를 중심으로 구성된 종교적 상징체계를 비교종교학적인 관점에서 연구한 성과가 미흡한 실정이다.⁴⁾ 이러한 학문적 공백을 메우기 위해 거울의 종교적 의미를

2) 百川靜, 『新訂 字統』, 東京: 平凡社, 2004, pp. 133-134 참조. 그리고 이러한 監자의 가차(假借)로서 금속과 관련된 감(鑑), 경(鏡) 등의 한자가 나온다. 鑑은 물을 취하는 데 사용되는 ‘큰 그릇[大盆]’이다. 鏡은 ‘빛[景]’으로서 비춘다[照]는 의미를 가지며, 금속에 빛이 있어 사물을 비출 수 있는 것은 감(鑒)이라고도 한다. [清]朱駿聲 編著, 『說文通訓定聲』, 北京: 中華書局, 1984, p. 138, p. 936.

3) Jean Chevalier and Alain Gheerbrant, translated from the French by John Buchanan-Brown, *Dictionary of Symbols*, London, England: New York, N.Y., USA: Penguin Books, 1996, p. 657.

4) 미르치아 엘리아테의 『종교형태론Patterns in Comparative Religion』과 『이미지와 상징 Images and Symbols』은 종교 상징의 세계를 종교학적 관점에서 체계적으로 분석한 대표적인 저서이다. 하지만 이 두 책에도 거울의 이미지를 통해 초월적 실재에 다가서려는 종교

탐구할 필요가 있다. 그런데 동일한 거울 상징이라 하더라도 종교에 따라 거울의 상징적 의미나 그 맥락이 상이할 수밖에 없다. 종교전통은 상이한 세계관과 구제론에 따라 거울 상징 속에 다양한 가치를 부여하였으며, 역사 속에서 그 의미가 변화해왔기 때문이다. 따라서 거울의 보편적인 상징체계를 이해하기 위해서는 거울이 종교전통의 언어 속에서 어떠한 개성적인 의미를 획득해 왔는지 검토하고 비교해야 한다. 만일 거울의 보편적 상징성을 역사 속 종교전통과 단절시켜 추상적 관념 속에서만 접근한다면 그 풍부한 의미와 맥락은 상실될 것이다.

본 연구는 이러한 문제의식에 기초해서 거울의 상징체계와 종교전통의 언어를 연관 지어 분석하고자 한다. 샤머니즘이나 도교(道教)에서는 거울이 주로 주술적인 기능을 발휘하는 것으로 많이 등장하는데⁵⁾, 본 논문에서는 궁극 실재와 연결되는 참된 자아, 곧 본래의 이념적인 내면을 의미하는 상징으로서 거울에 대해 분석하고자 한다. 곧 ‘마음[心]’ 또는 ‘영혼’의 이름으로 이상적인 내면을 표현한 유교, 불교, 그리고 기독교를 비교함으로써 보편적인 거울의 상징체계를 이해하고자 한다. 이러한 세 종교는 각각 고유한 세계관과 구제론을 갖고 있다. 가령 불교는 형이상학적인 실체를 부정하는 공(空)의 논리와 언어를 제시하고, 유교는 사회적 인간관계와 윤리적 실천을 가장 중시하며, 기독교는 유일신 전통으로서 신과 인간의 존재론적 간극 속에서 신을 닮으려는 인간을 그리고 있다. 특히 본 논문은 유학자의 마음공부를 중심으로 세 종교의 거울 상징을 비교하고자 한다. 유교의 마음공부에는 궁극 실재와 동일시되는 이상적인 마음, 그러한 마음과 하나가 되기 위해 노력하는 실존적인 공부 주체의 마음, 그리고 일상에서 지향하는 타자의 윤리학이 체계적으로 제시되어 있기 때문이다.

적 인간의 모습은 나오지 않는다.

5) 북만주 샤만의 경우 ‘영혼-그림자’의 그릇을 뜻하는 거울을 들여다봄으로써 죽은 사람의 영혼을 볼 수 있고, 몽고 샤만들 중에는 거울 속에서 접신(接神)의 이미지를 갖는 “샤만의 백마”를 보는 경우도 있다고 한다. 미르치아 엘리아데, 이윤기 옮김, 『샤머니즘』, 서울: 까치, 1992, pp. 154-155. 샤먼의 전통과 통하는 도교에서도 『포박자(抱朴子)』 등의 문헌에서 거울은 신과 소통하고 미래를 예언하며 병을 고치는 주술적 기능을 지닌 것으로 묘사되었다. 김지선, 「청동거울에서 유리거울로-중국 서사 속 거울의 상상력」, 『중국어문학지』 제27집, 중국어문학회, 2008, pp. 147-154 참조.

2. 거울과 궁극 실재의 존재론적 일치

선불교(禪佛教)는 거울의 상징으로 '마음'이라는 테마를 명확하게 제시한 종교 전통이다. 기존의 교종(敎宗)에서는 경전의 언어에 대한 지성적인 분석과 이해를 중시하였는데 선종(禪宗)에서는 명상수행인 선정(禪定)을 통해 마음과 불성(佛性)에 대한 직접적인 깨달음을 추구하기 때문이다. 따라서 선불교의 원칙인 불립문자(不立文字), 교외별전(敎外別傳), 이심전심(以心傳心), 견성성불(見性成佛) 등은 모두 '마음'의 문제로 환원된다. 이러한 선불교의 역사에서 북종선(北宗禪)의 신수(神秀, 606?-706)와 남종선(南宗禪)의 혜능(慧能, 638-713)이 지은 계송(偈頌)은 마음의 위상과 성격에 대한 논쟁을 거울 상징으로 표현한 글로 유명하다. 주지하시피 중국 선종(禪宗)의 5대 조사(祖師) 홍인(弘忍, 601-674)의 수제자였던 신수와 장차 6대 조사가 되는 혜능은 각자의 깨달음을 계송으로 제시하였다.

신수의 계송

몸은 깨달음의 나무
마음은 밝은 거울의 받침대
늘 부지런히 털고 닦아서
티끌과 먼지가 달라붙지 않게 한다네.⁶⁾

우선, 신수의 계송은 기본적으로 몸과 마음이 하나의 계열을 이루고 깨달음과 밝은 거울이 다른 계열을 이룬다. 여기서 밝은 거울로 상징되는 불성(佛性)과 개체의 구성요소인 마음이 구분되고 있다는 점을 주의해야 한다. 곧 전자의 계열은 몸과 마음이라는 구체적인 실존의 요소를 의미하고 후자의 계열은 지향해야 하는 궁극적인 깨달음 혹은 불성의 세계를 의미한다. 이런 의미에서 그의 계송은 인간의 개체적 실존을 구성하는 구체적인 몸과 마음을 통해 깨달음과 불성의 경지로 부단히 전진하자는 메시지를 담고 있다. 신수는 두 계열, 곧 실존과 실제 사이의 간극을 부단한 수행, 곧 티끌과 먼지로 상징되는 망념(妄念)을 지우는 수행으로 메우려 했던 것이다. 하지만 글자를 모르면서도 "머무는 바 없이 마음을 내어야 한다"⁷⁾는 『금강경(金剛經)』의 구절을 듣고 깨우친 다음 홍인의 철에 와서 기거하던 혜능은 신수의 논리를 전복시킨다.

6) 『敦煌本 六祖壇經』, “身是菩提樹, 心如明鏡臺, 時時勤拂拭, 莫使惹塵埃。”

7) 『金剛經』제10「莊嚴淨土分」, “應無所住而生其心。”

혜능의 계송

깨달음은 본래 나무가 없고
 밝은 거울 또한 받침대 없네
 불성은 항상 청정하니
 어느 곳에 티끌과 먼지가 있겠는가²⁸⁾

혜능은 우선 깨달음과 밝은 거울, 곧 불성의 자리에는 나무나 받침대가 없다고 설파한다. 이것은 몸을 깨달음의 나무, 마음을 밝은 거울의 받침대라고 말한 신수의 관점을 봉괴시킨다. 신수가 깨달음과 불성의 자리에 도달하는 수행의 도구로 실존적인 몸과 마음을 강조한 반면, 혜능은 그러한 개체적인 요소가 분별되지 않는 경지로 깨달음과 불성을 제시한 것이다. 중관불교(中觀佛教)에서는 세계의 실상을 공(空), 곧 자기원인적인 실체가 없다는 의미의 ‘무자성(無自性)’으로 파악하여 중생-부처, 윤회-열반, 무명-깨달음 등의 이원적 대립항에 대한 분별과 집착을 타파하였다. 혜능은 이러한 공의 논리를 더욱 철저하게 관철시켜 모든 이분법적 분별을 초월한 불성의 자리를 제시한다. 그 결과 세계의 실상인 불성은 항상 청정(淸淨)하여 원칙상 외부의 티끌이나 먼지가 낄 수 없다. 티끌이나 먼지라는 망념 자체가 발생할 수 없는 순수한 실상의 세계로 불성이 해석된 것이다.

신수와 혜능 모두 마음의 본래적인 순수성에 대한 믿음을 공유하고 있었다. 하지만 신수가 외적인 불순물의 오염을 제거하는 수행의 필요성을 주장하는 반면, 혜능은 제거해야 할 불순물의 존재 자체를 인정하지 않으면서 본질적인 순수만을 고려한다.²⁹⁾ 신수는 ‘나도 부처가 될 수 있다’는 교신(敎信)에 기초하여 점차 깨친다는 점오(漸悟)를 제시한 데 비해, 혜능은 ‘나는 이미 부처이다’라는 조신(祖信)에 기반하여 몰록 깨친다는 돈오(頓悟)를 제시한 것이다.¹⁰⁾ 이러한 대비를 다른 방식으로 표현하면, 신수가 수행 주체와 수행의 이념 사이에 거리를 설정하고 양자의 간극을 수행이라는 매개를 통해 극복하려 했다면 혜능은 수행 주체와 수행의 이념이 구분되지 않는 깨달음, 불성의 자리에서 발언했다고 볼 수 있다.

하지만 신수와 혜능 모두 궁극적인 실상이자 마음의 본질인 불성을 밝게 빛나는 거울로 상징하고 그것을 깨달음과 연관 짓고 있다. 그런데 불성에 대한 인식

8) 『敦煌本 六祖壇經』, “菩提本無樹, 明鏡亦無臺, 佛性常淸淨, 何處有塵埃。”

9) Paul Demiéville, “The Mirror of Mind”, *Sudden and Gradual*, Peter N.Gregory ed., Hawaii: University of Hawaii, 1987, pp. 13-16.

10) 박성배, 윤원철 옮김, 『깨침과 깨달음』, 서울: 예문서원, 2002, pp. 75-79.

이 깨달음이고 그러한 깨달음이 일상적인 주체와 객체의 이분법을 넘어선 것이라면, ‘견성(見性)’의 체험은 불성을 대상화해서 인식하는 것일 수는 없다. 곧 인식의 주체 외부에 인식의 대상인 불성이 있는 것이 아니다. 이런 의미에서 마치 눈이 눈을 직접 대상화해서 보지 못하고 무언가 보고 있음을 자각하듯이 불성이 불성 자체를 자각하는 것이 바로 깨달음이다. 따라서 밝은 거울의 상징은 불성의 내성적인 자기관조의 의미를 갖는다. 그리고 혜능이 비록 모든 이원론적 분별을 넘어 불성을 말하지만 ‘밝은’ 거울이라고 표현했으므로 여전히 청정과 오염, 밝음과 어둠이라는 언어적인 분별이 전제된다.

밝은 거울의 상징을 통해 선불교가 무자성의 실상에 대한 불성의 내성적인 관조의 의미를 표현했다면, 신유학(新儒學, Neo-Confucianism)에서는 마음이 갖는 본질적인 역량을 다 실현한 이상적인 상태를 제시하였다. 곧 성리학(性理學)의 집대성자인 주자(朱子, 1130-1200)는 “마음의 역량을 다 발휘한 상태[盡心]는 밝은 거울과 같아서 조금의 가림도 없다.”¹¹⁾고 말한다. 조금의 가림도 없이 모든 것을 비춰볼 수 있는 마음의 역량은 윤리적인 성품[性]을 전제해야만 가능하다. 주자학에서는 사람이 태어날 때 하늘로부터 인의예지(仁義禮智)의 성품을 모두 부여 받는데 품부 받은 기질(氣質)의 조건에 따라 차이가 발생하여 성품을 온전히 다 실현하지 못한다고 본다.¹²⁾ 밝은 거울의 상징으로 표현하자면, 거울은 마음이 되고 거울의 밝음이 바로 성품이다. 따라서 거울의 밝음은 거울의 본질이 되며 그러한 본질이 훼손되지 않고 실현되면 밝은 거울로서 마음은 세상의 모든 이치를 비출 수 있는 것이다. 마음과 거울, 성품과 밝음이 서로 대응한다고 보면, 거울의 밝음 곧 마음의 본질인 성품의 원초적인 순수성을 회복하는 것이 핵심적인 과제가 된다.

밝은 덕은 사람이 하늘로부터 받은 것으로 비어있고 신령하며 어둡지 않아 뜻 이치를 갖추고 모든 일에 대응한다. 다만 기품에 구속되고 인욕에 가려져서 때로 어둡게 되는 것이다. 하지만 그 본체의 밝음은 단절된 적이 없다. 그러므로 학자는 그 발현된 것을 계기로 마침내 그것을 밝혀 그 원초의 모습을 회복해야 한다.¹³⁾

11) 『朱子語類』 60:23, “盡心如明鏡，無些子蔽翳。”

12) 『大學章句』序, “自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。”

13) 『大學章句』, 經一章, “明德者，人之所以得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。”

주자(朱子)는 내면의 ‘밝은 덕[明德]’을 순수성의 테마로 이해하고 있는데, 이것은 불교에서 불성을 오염에서 벗어난 청정(淸淨)으로 파악하는 것과 상통한다. 하지만 본래적인 순수성의 테마를 유지하더라도 주자는 밝은 덕의 존재론적 근원을 ‘하늘’에 둠으로써 무시무종(無始無終)의 차원에서 불성의 유전(流轉)을 말하는 불교와는 구별된다. 하늘에 기원을 둔 밝은 덕은 마치 밝은 거울처럼 그 자체가 비어 있어 어떠한 형상도 고정적으로 갖고 있지 않으며 동시에 어떠한 사물도 밝게 비출 수 있는 신령한 조명(照明)의 역량을 구비한다. 이러한 밝은 덕은 뭇 이치, 곧 마음이 구비한 이치¹⁴⁾인 곧 인의예지의 성품을 갖추고서 모든 일에 대응하는 내면적 주체이다. 그런데 밝은 덕은 선천적인 기질(氣質)의 차별적인 조건에 구속되고 후천적인 인욕(人欲)에 가려져서 어두워질 수 있다. 그렇지만 본체의 밝음은 사라지지 않기 때문에 현상적인 선한 마음의 발현을 단서로 삼아 그 원초적 순선(純善)을 회복하는 것이 바로 공부의 과제가 되는 것이다.

신유학은 주지하다시피 ‘성즉리(性卽理)’, 곧 개체의 성품이 우주적 원리와 동일하다¹⁵⁾고 보는 관점에 기초해서 성립하기 때문에 성품과 이치의 주체는 상호 호환된다. 신유학의 형이상학에서 이치는 사물에 내재하는 자연법칙이면서 동시에 인간의 실천적 규범이다. 이치는 우주적인 근원이자 원리로서 개체를 초월하지만 동시에 개체에 내재해 있기 때문에 ‘초월즉내재(超越卽內在)’의 양면성을 가지며, 이에 따라 자연과 윤리의 연속, 물리(物理)와 도리(道理)의 일치라는 관점이 수반된다.¹⁶⁾ 따라서 주자학(朱子學)에서 말하는 성품은 우주적인 이치의 내재라는 점에서 자연과 인간, 초월과 내재를 관통하는 형이상학적인 위상과 의미를 획득하게 된다. 그리고 이런 성품이 온전히 실현된 성인의 마음은 이치와 하나가 되어 ‘충서(忠恕)’의 개념으로 표현된다.

성인의 마음은 하나의 이치와 완전히 하나가 되어 모든 대응이 타당하지만 응용은 각각 다르다. … 자기를 다 발휘하는 것을 ‘충’이라 하고 자기를 남에게 미루어 확장하는 것을 ‘서’라고 한다. … 공자가 하나의 이치와 완전히 일체가 되어 모든 대응이 타당하니, 비유하자면 친지가 지극히 성실하여 쉼이 없으면서 만물이 각자 제자리를 얻는 것과 같다.¹⁷⁾

14) 『孟子集註』「盡心上」, “性則心之所具之理。”

15) 『朱子語類』, 97:22 “性卽理, 何如?” 曰: “物物皆有性, 便皆有其理。”

16) 마루야마 마사오, 김석근 옮김, 『日本政治思想史研究』, 서울: 통나무, 1995, pp. 131-134.

17) 『論語集註』「里仁」, “聖人之心, 漢然一理, 而泛應曲當, 用各不同 … 罷已之謂忠, 推己之謂恕 … 夫子之一理漢然而泛應曲當, 謐則天地之至誠無息, 而萬物各得其所也。”

『논어(論語)』의 경문(經文)을 보면, “나의 도(道)는 하나로 관통한다.”고 한 공자(孔子)의 발언에 대해 증자(曾子)가 “공자의 도는 충서(忠恕)일 뿐이다.”라고 해석하는 구절이 나온다.¹⁸⁾ 주자에 따르면, 인(仁)으로 대변되는 성품의 본질을 완전히 실현한 인격체로서 공자는 하나의 이치, 곧 통일성의 원리와 완전히 일체가 된 존재이다. 그런데 이러한 통일성의 원리는 우주 만물을 초월하여 따로 존재하는 것이 아니라 개별적인 존재 속에 내재한다. 그 결과 리일분수(理一分殊), 곧 존재론의 차원에서 보면 통일성의 이치인 태극[理]이 각 사태나 개별자에서 실현 된다는 논리가 성립한다. 따라서 보편적인 이치와 혼연일체가 되는 공자의 마음은 전체적 통일성뿐만 아니라 개별적 다양성을 확보하기 때문에 모든 개별사태에 적절하게 대응할 수 있는 것이다.

주자는 증자가 공자의 도로 해석한 ‘충서’ 개념 역시 단지 구체적인 실천이 아니라 형이상학적인 의미로 전환시킨다. 그에 따르면, 충(忠)은 통일적인 이치의 내재인 성품의 역량을 다 발휘하는 것이고 서(恕)는 그러한 충에 기초하여 남을 포함한 만물과 맷는 타자 관계에서 이치를 실현하는 것이다. 다시 말해 충이 수직적인 차원에서 통일성의 원리인 이치와 맷는 자기 관계라면, 서란 그러한 자기 관계가 타자와의 관계에 자연스럽게 적용되는 영역이다.¹⁹⁾ 이런 의미에서 충서로 표현되는 공자의 도, 그리고 그러한 도와 일치하는 공자의 마음은 외부 사물이나 타자와 맷는 수평적인 차원뿐만 아니라 통일적인 하늘의 이치와 맷는 수직적인 차원도 함축하고 있다. 그리고 이러한 공자의 마음은 어떤 자유나 노력 없이도 저절로 개별적인 사태의 도리에 들어맞는다고 상상된다. 리일분수의 논리를 공자의 마음과 연관 지어 보면, 본성의 보편적인 지평을 실현한 공자의 마음은 구체적인 개별사태의 이치를 환하게 인식하고 그것을 실천할 수 있다.

리일분수와 충서의 개념으로 서술된 공자의 마음은 모든 이치를 남김없이 비춰보는 밝은 거울로 상징된다. 거울의 밝음은 본래 이치의 내재인 성품에 해당하므로 성품의 온전한 실현은 세상의 이치에 대한 조명(照明)과 상응한다. 거울이 밝게 비추어서 인식하는 외부 사물의 이치와 그러한 이치를 밝히는 성품 사이에는 본래적인 통일성이 전제되기 때문이다. 따라서 진심(盡心)으로 표현되는 밝은 거울의 마음은 성품의 온전한 실현이자 동시에 사물의 이치에 대한 분명한 인식이라는 양면성을 갖는다. 이와 같이 신유교에서는 보편성과 개별성의 양면을 가진 이치를 전제로 이상적인 인격의 마음을 밝은 거울로 상징하였던 것이다.

18) 『論語』「里仁」, “子曰: ‘參乎! 吾道一以貫之’ … 曾子曰: ‘夫子之道, 忠恕而已矣.’”

19) 임부연, “仁 그리고 孔子: 이통의 『논어』와 공자의 『논어』”, 성광동 外, 『스승 이통과의 만남과 대화-연평답문』, 서울: 이학사, 2006, pp. 58-59.

3. 거울과 마음공부

기독교에서는 신과 인간의 분리 또는 단절을 극복하는 일이 중요한 과제가 된다. 만물의 창조주인 초월적 신과의 관계가 분리된다면, 피조물에 불과한 인간은 삶의 궁극적인 의미와 진정한 생명의 길을 얻을 수 없기 때문이다. 신과 인간의 존재론적인 간극, 곧 창조주와 피조물 사이에 지워질 수 없는 존재의 간극은 역설적이게도 그려한 간극을 좁히려는 강렬한 열망을 초래하였다. 그리고 이러한 과제와 관련하여 신을 인식하고 영원한 진리에 이르는 영혼을 거울로 상징하는 관념이 형성되었다. 그런데 기독교 경전인 『성경(聖經)』에서는 무엇보다 거울이 신을 단지 부분적인 방식으로 인식하는 불완전한 수단에 불과한 것으로 그려지고 있다.

지금은 우리가 거울로 영상을 보듯이 희미하게 보지마는, 그 때에는 얼굴과 얼굴을 마주하여 볼 것입니다. 지금은 내가 부분밖에 알지 못하지마는, 그 때에는 하나님께서 나를 아신 것과 같이, 내가 온전히 알게 될 것입니다. —『고린도전서』 13장 12절²⁰⁾

말씀을 듣고도 행하지 않는 사람은 있는 그대로의 자기 얼굴을 거울 속으로 들여다보기만 하는 사람과 같습니다. 이런 사람은 자기의 모습을 보고 떠나가서 그것이 어떠한지를 곧 잊어버리는 사람입니다. —『야고보서』 1장 23-24절²¹⁾

『고린도전서』의 거울 비유에서는, 얼굴과 얼굴을 대하여 온전하게 다 보고 인식하는 것과 거울을 통해 부분적으로 아는 것을 대비하고 있다. 곧 바울(Paul, 6-67)은 종말론적인 전망 안에서 어린 아이일 때 말하고 생각하다가 어른이 되면 어린 아이의 일을 버리듯이 거울을 통해 부분적이고 간접적으로 인식하다가 얼굴을 맞대고 온전하게 인식하는 것으로 전환될 것을 말하고 있다. 플라톤의 이상주의 전통에서 거울은 현실의 일부, 그 이미지만을 지각하는 간접적인 봄(vision)을 상징하는데, 바울의 거울 상징은 이러한 전승과 결합되어 있다.²²⁾ 진리의 말씀을 듣고도 행하지 않으면 거울로 자신의 얼굴을 보고 그 모습을 망각하는 것과 같다라는 『야고보서』의 말에서도 거울이 실재를 제대로 반영하지 못하는

20) 대한성서공회, 『새번역 성경』, 서울: 대한성서공회, 2006, p. 337.

21) 같은 책, p. 442.

22) 크리스토프 센프트, 백운철 옮김, 『고린도인들에게 보내는 첫 번째 편지』, 서울: 성서와 함께, 2004, pp. 349-351.

매개물에 불과하다는 인식을 엿볼 수 있다.

하지만 니사의 그레고리Gregory of Nyssa(335-395)는 영적인 거울의 정화를 말하면서 거울을 신과 통할 수 있는 영혼에 비유하였다. 곧 그는 철에서 녹을 제거하면 헛빛을 반사하여 빛을 발산하듯이 내적인 마음의 아름다움을 더럽히는 때를 제거한다면 원형의 이미지, 곧 신의 이미지를 새롭게 받을 수 있으리라고 말한다.²³⁾ 이런 상징에서 보면 진정한 본성이 아닌 악은 단지 부가된 때나 녹처럼 외래적인 것이지 본래적인 것이 아니다. 신의 이미지로 만든 인간의 본성 자체가 갖는 원초적 아름다움은 이러한 외적인 오염을 제거하면 마치 거울의 밝음을 회복하듯이 저절로 드러나게 되는 것이다. 다만 기독교 정통에서 구원의 주체는 인간이 아니라 결국 신의 은총과 사랑에 달려 있기 때문에 오직 신이 자신을 영혼에 드러내는 정도만큼만 알 수 있다고 하여 신의 은총이 결정적임을 말하였다.

기독교와 같은 예언자 전통의 종교에서는 인격적인 신과 인간 사이의 거리를 강조하는 이원론의 입장에서 이미지와 그 원형 사이, 곧 영혼과 신 사이의 애착을 강화한다. 심지어 그러한 애착의 관계를 혼인의 상상 속에 그리기도 한다.²⁴⁾ 어거스틴(Augustine, 354-430)은 신과 인간의 분리를 마음의 빛을 통해 극복하는 방식을 제시한다. 그에 따르면, 인간은 내부의 영원한 진리를 조명하는 마음의 빛을 통해 신에게 다가선다. 이러한 진리는 신의 마음 속에 있는 신성한 관념의 대응물이다. 따라서 인간의 최고 행위는 이러한 관념에 대한 인식이다.²⁵⁾ 이와 같이 궁극 실재인 초월적인 신과 피조물인 인간 사이의 존재론적인 위상의 차이에도 불구하고 양자를 이어주는 대응관계를 마음이나 영혼이라는 내적인 자아를 통해 제시하였다. 이런 의미에서 영혼의 거울은 신과 인간의 분리 상황에서 등장하지만 원칙적으로 신과 인간의 연속을 상징하는 매개물이 되는 것이다.

기독교에서는 인간의 죄와 허물이 철저하게 초월적인 신과의 관계에 의해 규정되는데 비해, 신유학에서는 천리(天理)와의 관계로 설명된다. 사람의 선천적인 성품 자체는 이치의 내재로서 순선(純善)하지만 기질(氣質)의 조건이나 사욕(私欲)에 의해 천리와 단절하면 그것이 바로 악이나 허물이 되기 때문이다. 박지원(朴趾源, 1738-1805)은 새해 설날 거울을 보면서 “거울 속 내 얼굴은 세월 따라 변하지만 어릴 적 마음은 지난날의 나 그대로라네.”²⁶⁾라고 읊었다. 새해가 시작하는 설날,

23) Paul Demiéville, *op. cit.*, pp. 29-31.

24) Julia Ching, “The Mirror Symbol Revisited”, *Mysticism and Religious Traditions*, Steven T. Katz ed., Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 242.

25) Donald J. Munro, *Images of human nature : a Sung portrait*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, c1988, p. 105.

그는 자신의 모습을 거울에 비춰보면서 세월의 흐름을 따라 늙어가는 얼굴의 모습과 대비하여 변치 않는 마음, 곧 허물로 물들지 않은 어린 시절의 마음을 노래했던 것이다.

그런데 마음의 허물에 대한 유학자의 반성적인 의식에는 마음의 이분화가 전제된다. 중국 사유의 전통에서는 초월성=내재성이라는 도식이 그 내적인 구조를 형성해서 마음은 실현되어야 할 본질로서의 마음과 현상적인 마음으로 이분화 될 수밖에 없기 때문이다.²⁷⁾ 만일 이러한 마음의 이분화가 전제되지 않는다면 본질과 현상 사이의 괴리로 발생하는 허물에 대한 의식이 발생할 수 없을 것이다. 따라서 이상적인 마음에 자신의 현상적인 마음을 비추고 반성하는 마음공부의 구도 속에서만 허물에 대한 정직한 자기 성찰을 말할 수 있는 것이다.

거울에 대한 명[鏡銘]

얼굴에 때가 묻어 있어도
남은 혹 알려 주지 않지만
그래서 거울은 말하지 않고
모습을 비추어 허물을 보여 준다네
입 없는 거울의 도움이
입 있는 사람보다 나으며
마음이 있는 사람의 살핌이
이찌 마음이 없는 거울이 모두 드러내는 것 같겠는가?²⁸⁾

이익(李瀢, 1681-1763)은 얼굴에 묻은 때를 언어가 아니라 이미지를 통해 숨김없이 드러내는 거울을 자기 성찰의 공부 주체와 연관 짓고 있다. 눈으로 볼 수 없는 얼굴의 때를 비추듯이 거울은 나의 아름다움과 추함, 선과 악을 다 드러내 준다. 이와 같이 거울 앞에 선 나의 모습을 있는 그대로 비추는 거울은 단지 외형의 나뿐만 아니라 윤리적 인격체로서의 나를 반영한다. 따라서 거울은 실존적인 나의 모습을 윤리적으로 반성하는 또 다른 내면의 자아, 곧 공부 주체를 상징 한다. 이 공부 주체는 바로 본래적인 자아와 실존적인 자아 사이의 분열 속에서 자신을 성찰하고 인격적인 성숙을 지향한다. 곧 모든 것을 비추는 거울처럼 자신의 내면에 대한 정직한 응시를 통해 진실한 성찰의 주체가 되는 것이다.

26) 『燕巖集』권4, 「詩·元朝對鏡」, “鏡裡容顏隨歲異, 榮心猶自去年吾.”

27) 강신주, 『莊子: 타자와의 소통과 주체의 변형』, 서울: 태학사, 2003, pp. 285-286.

28) 『星湖先生全集』권48, 「銘·鏡銘」, “面有汗, 人或不告, 以故鏡不言, 寫影以示咎, 無口之輔, 勝似有口, 有心之察, 豈若無心之皆露.”

신유학에서는 자기 성찰의 모범적 인물로 공자의 제자 안연(顏淵)을 제시한다. 공자는 안연에 대해 “분노를 옮기지 않으며 허물을 반복하지 않았다.”고 평가하였다.²⁹⁾ 안연은 어떻게 분노의 감정을 다른 대상에게 전이시키지 않고 동일한 허물을 반복하지 않을 수 있었을까? 이 물음에 대해 정자(程子)는 안연의 분노는 사물에 그 원인이 있지 자신에게 있지 않기 때문이라고 답변한다. 곧 마치 거울이 사물의 아름다움과 추함을 있는 그대로 비추듯이 안연의 마음은 이치에 따라 기쁨과 분노의 감정을 갖기 때문에 분노를 옮기지 않는다는 것이다. 또한 불선(不善)의 허물이 자신에게 있으면 반드시 알고 그렇게 알면 다시는 그러한 행위를 하지 않았기 때문에 허물을 반복하지 않을 수 있었다고 분석한다.³⁰⁾ 정자에게 안연은 사적인 헐기가 아니라 공적인 이치에서 분노의 감정을 일으키고 허물의 정직한 인식과 실천으로 반복하지 않을 수 있는 인격체였다.

학자의 입장에서 보면 안연의 초연한 마음은 도달하기 어려운 경지이며 부단히 마음의 거울을 갈고 닦는 공부를 강조할 수밖에 없다. 특히 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501-1570)은 『고경중마방(古鏡重磨方)』이란 책³¹⁾에서 “옛 거울은 오래도록 묻혀 있으면, 거듭 갈고 닦아도 좀처럼 광채가 나지 않지만, 본래의 밝음은 항상 어둡지 않네. 옛 성현께서 남기신 방법이 있으니, 사람의 생애에서 늙거나 젊거나, 갈고 닦는 일에는 스스로 힘써 공부함이 중요하네.”³²⁾라고 노래하였다. 여기서 말하는 ‘古鏡’은 ‘밝은 덕성(=明德)’을 의미하며 이황은 불교적인 명상수행이나 단진호흡과 같은 신체적 수행이 아니라 ‘내 마음의 거울’을 ‘성현들의 말씀’이라는 거울’에다 비추면서 거듭 닦아가는 방법을 택한다.³³⁾ 내 마음의 거울이 부식되어 낡고 어둡게 된 실존적 위기를 벗어나기 위해 마음을 갈고 닦는 공부에서 이치와 하나가 된 성현의 마음은 하나의 모범적인 원형이 되며 구체적인 방법은 경(敬) 공부로 수렴된다. 주자(朱子)는 경 공부의 방식을 집약해서 「경재잠(敬齋箴)」으로 제시하였다.

29) 『論語』「雍也」, “孔子對曰: ‘有顏回者好學, 不遷怒, 不貳過。’”

30) 『論語集註』「雍也」, “程子曰: ‘顏子之怒, 在物不在己, 故不遷, 有不善未嘗不知, 知之未嘗復行, 不貳過也。’ 又曰: ‘喜怒在事, 則理之當喜怒者也, 不在血氣則不遷, …… 如鑑之照物, 嫌媸在彼, 隨物應之而已, 何遷之有?’”

31) 『고경중마방(古鏡重磨方)』은 이황이 유교의 성현들이 마음을 갈고 닦는 공부를 경계하고 그 방법을 제시한 명(銘)과 잠(箴), 그리고 마음공부와 관련되어 좋은 일을 칭송한 찬(贊)을 한데 묶어 편찬한 책이다. 李滉, 박상주 역해, 「古鏡重磨方-퇴계선생의 마음공부」, 서울: 예문서원, 2004.

32) 『古鏡重磨方』, “古鏡久埋沒, 重磨未易光, 本明常不昧, 往哲有遺方, 人生無老少, 此事貴自強。”

33) 최재목, 「退溪思想과 ‘거울’의 隱喻」, 『陽明學』 24호, 한국양명학회, 2009, pp. 289-290.

의관을 바르게 하고 시선을 존엄하게 유지하며 마음을 가라앉히고 거처하면서 상체를 마주하라. 발모양은 반드시 무겁게 하고 손모양은 반드시 공손하게 하여 땅을 가려 밟아 개밋독도 꺾어서 돌아가라. 문밖에 나서면 큰 손님을 뵙듯이 하고 일을 받들 때는 제사를 모시듯이 하여 두려워하고 삼가여 감히 혹시라도 함부로 하지 마라. 입을 병(瓶)과 같이 다물고 뜻을 성(城)처럼 지키며 성실하고 전일하게 하여 감히 혹시라도 가벼이 하지 마라. 동쪽으로 가다 서쪽으로 가지 말고 남쪽으로 가다 북쪽으로 가지 말며 일에 따라 마음을 보존하여 다른 곳에 가지 마라. 두 가지 일로 마음을 두 갈래로 나누지 말고 세 가지 일로 마음을 세 갈래로 나누지 말며 마음을 전일하게 하여 모든 변화를 살펴보라. 이것에 종사하는 것을 '지경(持敬)'이라 한다.³⁴⁾

주자에 따르면, '경(敬)'이라는 한 글자는 성인이 되는 학문 곧 성학(聖學)의 시작과 끝이다.³⁵⁾ 곧 성인이라는 이상적 인격이 되는 길은 경으로 시작해서 경으로 끝난다. 이러한 경은 마음이 외부 사물의 구체적인 형상을 수동적으로 반영할 수 있는 조건을 만드는 공부가 아니다. 오히려 마음이 외부 사물에 대해 내면적 주체성을 확보하는 방법으로 경 공부가 제시된 것이다. 주자의 「경재잠」을 보면, 동정(動靜)에서 어김이 없고 표리(表裏)에서 바르며 마음과 일이 분리되지 않은 상태를 기술하고 있다. 곧 경은 고요하던 움직이건 겉이건 속이건 항상 유지해야 하며 마음과 일이 일치하는 주재(主宰)의 의미를 가져야 한다. 사람에게 몸의 주재자는 마음이고 마음의 주재는 경이기 때문이다. 우리의 마음이 밝은 거울처럼 사물을 비추고 사물의 이치에 맞게 대응할 수 있으려면 마음을 주재하는 경 공부가 제대로 수행되어야 한다.

경의 기본적 실천방법으로는 주일무적(主一無適), 정제엄숙(整齊嚴肅), 기심수렴(其心收斂), 상성성법(常惺惺法) 등이 제시된다. 여기서 주일무적은 하나님을 주장으로 삼아 다른 것에 분산하지 않는 집중을, 기심수렴과 상성성법은 마음이 항상 깨어있는 각성의 상태를, 정제엄숙은 마음과 거동의 안팎으로 함께 드러나는 태도를 보여주는 것이다.³⁶⁾ 그리고 이러한 경의 다양한 의미는 결국 모든 일의 근본이 되는 '마음의 주재(主宰)'라는 정의로 귀결된다.³⁷⁾ 마음의 본래 밝음을 회복

34) 『心經』「敬齋箴」, “正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝, 足容必重, 手容必恭, 擇地而蹈, 折旋蟻封, 出門如賓, 承事如祭, 戰戰兢兢, 固敢或易, 守口如瓶, 防意如城, 洞洞屬屬, 固敢或輕, 不東以西, 不南以北, 當事而存, 廪他其適, 弗貳以二, 弗參以三, 惟心惟一, 萬變是監, 從事於斯, 是曰持敬。”

35) 『大學或問』「經一章」, “敬之一字, 聖學之所以成始而成終者也。”

36) 琴章泰, 『퇴계의 삶과 철학』, 서울: 서울대출판부, 1998, pp. 203.

37) 『大學或問』「經一章」, “敬者, 一心之主宰, 而萬事之本根也。”

하려는 공부 방법으로서 경은 동정과 표리, 마음과 일의 상응 관계 등 삶의 모든 영역에서 마음의 내면적 주체성을 함축하고 있다. 여기서 말하는 주체성은 실존적인 마음과 이념적인 마음 사이에서 이념적인 마음을 지향하는 윤리적 주체성을 말한다. 이러한 주체성이 확보되지 못하면 사물의 이치를 밝게 인식할 수도 없고 그러한 이치를 옳게 실천할 수도 없기 때문이다.

마음의 주체로서의 경은 무엇보다 우리의 본래 마음이 사욕(私欲)에 의해 오염되거나 가려질 수 있다는 실존적 한계에 대한 인식에 기초한다. 이치의 내재로서 순선(純善)한 성품에 대한 믿음은 역설적이게도 그러한 성품이 온전히 실현될 수 없는 실존의 현실과 극명하게 대비된다. 이런 의미에서 실존적 마음의 거울이 녹슬거나 어두워지는 것으로 상징되는 윤리적 허물을 벗어나 이치가 온전히 실현되어 삶의 궁극적인 의미를 실천하는 방법으로서 경이 강조되었던 것이다. 다시 말해 경은 실존적인 허물과 이상적인 마음 사이에서 양자의 괴리를 인식하고 그러한 괴리를 극복하려는 의지를 가진 실천 주체의 공부라 하겠다.

신유학에서 경 공부는 일상생활의 구체적인 실천을 강조한다. 「경제잡」에서 “마음을 전일하게 하여 모든 변화를 살펴보라[惟心惟一, 萬變是監]”라고 주문하였는데, 이 발언은 경의 지향점을 잘 보여준다. 경은 단지 마음의 내성적인 몰입이 아니라 일상생활의 구체적인 사태를 지향하기 때문이다. 여기서 본래 거울로서 ‘살펴본다’는 의미를 갖는 ‘감(監)’이란 글자에는 전일한 마음의 빛으로 모든 사태의 변화를 파악하여 장악한다는 주체의 의미가 담겨 있다. 곧 경의 공부 주체는 구체적인 사태마다 그 고유한 이치를 밝게 비추어 알고 그에 따라 대응할 수 있는 실존적 조건을 확보하려 노력한다. 이와 같이 마음을 같고 닦아 그 본래의 밝음을 회복시키는 경 공부는 단지 마음 자체에 대한 내성적인 몰입을 지향하는 것이 아니라 외부의 구체적인 사물과의 관계를 지향한다는 점에서 타자지향적인 마음의 주체라고 할 수 있다.

4. 거울의 윤리적 상상력 – 타자의 윤리학

신유학의 마음공부를 타자지향적인 마음의 주체라는 관점에서 이해할 경우, 이러한 성격은 무엇보다 불교의 내성적인 마음 인식과 대비된다. 불교에서는 객관 세계와 사물의 고유한 존재성을 인정하지 않고 궁극적으로 마음 또는 불성이라는 내면의 영역으로 환원해서 이해하기 때문이다. 또한 기독교처럼 절대타자인 신과의 인격적인 관계를 추구하는 초월지향적인 영혼과도 차이가 난다. 이런 기독교

와 유교의 차이를 신과 인간의 “수직적인 분리vertical separation”, 인간과 외부 사물의 “수평적인 분리horizontal separation”로 구분하여 대비할 수 있다.³⁸⁾ 물론 신유학의 형이상학과 윤리학에는 나와 타자 사이의 수평적인 차원뿐만 아니라 하늘과 사람의 수직적인 차원도 존재한다. 따라서 수평적인 차원의 ‘내외합일(內外合一)’뿐만 아니라 수직적인 차원인 ‘천인합일(天人合一)’의 이상도 제시된 것이다. 그렇지만 수직적인 천인합일 역시 유일신과의 인격적인 교감을 말하는 것이 아니기 때문에 그 실제 의미는 나와 타자가 맺는 자타(自他) 관계 속에서 찾을 수 있을 뿐이다.

주자는 마음이라는 내면의 주체와 외부 세계의 타자가 맺는 상호관계를 누구보다 중시하였다. 특히 그는 불교와의 대립과 투쟁 속에서 객관적인 외부 사물의 실재성을 강조하고 일상생활의 윤리적인 인륜질서를 정당화해야 하는 책무를 짊어지고 있었다. 주자는 이러한 책무를 당연의 법칙 곧 이치를 가진 ‘사물[物]’이라는 개념을 중심으로 담당하고자 하였다. 원칙적으로 그가 말하는 이러한 사물에는 몸을 주체하는 마음, 우리의 신체를 가리키는 몸, 몸이 접촉하는 외부 존재가 다 포함된다.³⁹⁾ 하지만 자타(自他) 관계에서 보면 타자에 속하는 외부 사물의 영역은 주로 사회의 인간관계나 우주의 자연현상으로 제한될 수밖에 없다. 주자가 ‘사물에 이르러 그 이치를 궁구하는’ 공부로 제시한 ‘격물(格物)’은 주로 마음 외부의 사물을 그 궁구의 대상으로 설정한 것이다.

신령한 사람의 마음은 지식을 갖지 않음이 없고 천하의 사물은 이치를 갖지 않음이 없지만, 오직 이치를 궁구하지 못한 점이 있기 때문에 지식에 다하지 못한 점이 있는 것이다. 이러한 까닭에 『대학』에서 처음 가르칠 때, 반드시 학생들이 천하의 사물에 나아가 이미 알고 있는 이치를 계기로 삼아 더욱 궁구하여 지극한 데 이르기를 구하도록 하지 않은 적이 없었다. 이러한 공부에 오래도록 힘써 하루아침에 환하게 관통하게 되면, 모든 사물의 곁과 속, 정밀한 부분과 거친 부분이 내 마음에 모두 이르게 되어 내 마음의 전체(全體)와 대용(大用)이 밝혀지지 않음이 없을 것이다.⁴⁰⁾

38) Donald J. Munro, *op. cit.*, p. 75.

39) 주자의 『대학혹문(大學或問)』에 따르면, 마음은 인의예지(仁義禮智)의 성품이라는 본체와 사단(四端)이라는 감정의 작용으로 구성되고, 몸에는 이목구비(耳目口鼻) 등의 신체기관의 작용이 있으며, 몸이 접촉하는 외부 존재에는 군신(君臣), 부자(父子), 부부(夫婦), 봉우(朋友) 등의 기본적인 인륜 관계가 포함된다.

40) 『大學章句』「格物傳」, “蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理, 惟於理有未窮, 故其知有不盡也。是以大學始教, 必使學者卽凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極, 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣。”

주지하다시피 주자는 자신의 학문체계를 『대학(大學)』의 ‘격물’ 개념에 기초해서 구축하였다. 그가 말하는 격물은 사물에 나아가 그 사물에 내재해 있는 이치를 궁구하는 것이다. 따라서 이러한 격물 개념은 마음-사물, 지식-이치의 상응구조 위에 성립한다. 곧 천지의 모든 사물은 그 안에 내재적인 이치를 갖고 있는데, 신령한 마음속에는 이러한 사물의 이치를 궁구할 수 있는 지식이 있는 것이다. 이러한 상응구조에 따라 외부 사물, 곧 천지의 자연현상뿐만 아니라 일상생활의 인간관계에 이르기까지 그 안에 내재된 당위적인 이치를 궁구하는 지성적 인식이 바로 격물이다. 따라서 사물에 내재한 이치를 궁구하여 파악하는 격물의 과정은 동시에 마음의 지식을 확장하여 그 잠재적 역량을 실현하는 과정이 된다. 우리의 마음에 내재된 이치 곧 성품과 객관적인 외부 사물의 이치가 순환적인 상호관계를 이루기 때문이다.

궁구해야 하는 사물의 개별적인 이치가 무한히 많더라도 주자는 근본적으로 통일적인 이치[理一]에 대한 믿음을 갖고 있었다. 따라서 개별적인 사물의 이치를 하나하나 투철하게 궁구하다 보면 결국 모든 사물의 이치에 대한 총체적인 인식에 도달하여 마음의 전체(全體)와 대용(大用)이 다 밝혀진다고 말한 것이다. 그런데 주자가 제시하는 총체적인 인식은 단지 통일적인 이치에 대한 인식이 아니라 개별적인 이치의 차별상에 대한 인식도 다 포함한다. “모든 사물의 결과 속, 정밀한 부분과 거친 부분이” 내 마음에 다 이른다는 것은 개별적인 다양한 이치를 모두 비춰볼 수 있다는 의미다. 그리고 사물의 이치에 대한 인식은 단지 사변적이거나 인식론적인 인식이 아니라 실천적이고 윤리적인 인식이다. 다시 말해 어떻게 나와 만나는 타자와 적절한 윤리적 관계를 맺고 당위의 이치를 실천할 수 있을까 하는 실천윤리적인 문제의식이 전제된다.

마음에는 한 가지 사물도 있어서는 안 된다. 외면에서 모든 변화에 수작할 때는 모두 그저 그 분수에 따라 응할 뿐 자기 마음의 일과 관련을 지어서는 안 된다. 조금이라도 사물에 얹매이면 마음이 곧 혼들린다. 마음이 사물에 얹매이게 되는 경우는 세 가지가 있다. 첫째, 일이 오기 전에 자신이 먼저 기대하는 마음을 지니는 경우다. 둘째, 일에 이미 응했는데도 가슴 속에 길이 간직해 두고서 잊지 못하는 경우다. 셋째, 바로 일에 응할 때에 뜻에 편중(偏重)함이 있어 단지 그쪽을 중요하게 보는 경우다. 이러한 경우는 모두 사물에 얹매이는 것이다. 이미 사물에 얹매였다면 그러한 사물이 마음속에 있는 것이니, 다른 일이 눈앞에 왔을 때 응하는 것이 곧 잘못된다. 어떻게 그 바름을 얻을 수 있겠는가? 성인의 마음은 환하게 비어 있고 밝아서 털끝만한 형적도 없다. 사물이 오는 것을 한번 보면 작은 것인 듯 큰 것인 듯 사방 팔면으로 사물에 따라 응대하지 않음이 없으니, 이 마음에는 원래 그러한 사물이 없었던 것이다. 공경으로 임금을 섬길 때 이 마음은 그 공경을 지극하게 하고 이때 또 어버이가 눈앞에 있으면 또한 그 공

경을 다해야 한다. 임금을 공경할 땐 단지 임금만 공경하고 어버이는 상관해서는 안 된다고 말해서는 안 된다. 일마다 이와 같이 해야 한다. 성인의 심체(心體)는 넓고 크며 비어있고 밝아서 사물마다 빠뜨리지 않는다.⁴¹⁾

주자는 마음과 사물의 관계에서 마음이 사물에 얹매이는 일탈의 상황에 주목한다. 사물에 대응하는 내면의 주체로서 마음은 외부 사물에 얹매여서는 안 된다. 사물에 얹매이면 마음이 동요되어 올바르게 대응할 수 없기 때문이다. 마음이 사물에 얹매이는 세 가지 경우에서 첫째는 사태 이전의 기대, 둘째는 사태 이후의 집착, 셋째는 대응의 편중에 해당한다. 여기서 첫째, 둘째의 경우는 『장자(莊子)』에서 말하는 지인(至人)의 마음과 연관이 있다. 곧 『장자』에서는 “지인의 마음 쯤은 거울과 같아서 오지 않으면 맞이하지 않고 응하면 간직하지 않는다.”고 하여 사물에 초연하게 대응하는 거울의 마음을 제시하고 있다.⁴²⁾ 주자는 이러한 논리를 역으로 활용하여 시간적인 선후 관계를 중심으로 마음이 사물에 얹매이는 경우를 제시한 것이다. 셋째는 사물에 대응하는 과정에서 뜻이 편중되어 사물의 이치를 제대로 인식하지 못하는 경우다. 이렇게 사물에 얹매이면 사적인 마음으로 대응하기 때문에 새로운 사물의 도래에 적절하게 대응하지 못한다.

일상의 모든 변화나 사물과 맺는 관계에서 그 분수에 따라 적절하게 응하는 마음은 성인의 마음이다. 곧 성인의 마음은 비어있고 밝아 모든 사물의 이치를 파악하는 역량을 가지므로 어떠한 사물이 도래해도 그 사물의 고유성에 기초해서 대응할 수 있다. 이와 같이 사물마다 빠뜨리지 않는 성인의 심체(心體)는 단지 외부 형상을 비추는 수동적인 매체가 아니라 윤리적인 주체성을 확보한 주체(主宰)의 마음이다. 결국 거울의 마음은 그 자체로 완결적인 것이 아니라 자기 앞에 다가서는 타자와의 관계에서 얼마나 적절하게 대응할 수 있는가 하는 실천의 관점에서 규정된다. 신유학에서는 일상의 구체적인 타자와 맺는 윤리적 관계를 지향하는 타자의 윤리학을 거울의 마음에 투영함으로써 다른 종교 전통과 구별되는 독자적인 개성을 확립하였던 것이다.

41) 『朱子語類』 권16 「大學三傳七章釋正心修身」, “心不可有一物, 外面酬酢萬變, 都只是隨其分限應去, 都不關自家心事, 才係於物, 心便爲其所動, 其所以係於物者有三: 或是事未來, 而自家先有這箇期待底心, 或事已應去了, 又卻長留在胸中不能忘, 或正應事之時, 意有偏重, 便只見那邊重, 這都是爲物所係縛, 既爲物所係縛, 便是有這箇物事, 到別事來到面前, 應之便差了, 這如何會得其正! 聖人之心, 肅然虛明, 無纖毫形跡, 一看事物之來, 若小若大, 四方八面, 莫不隨物隨應, 此心元不曾有這箇物事, 且如敬以事君之時, 此心極其敬, 當時更有親在面前, 也須敬其親, 終不成說敬君但只敬君, 親便不須管得! 事事都如此, 聖人心體廣大虛明, 物物無遺。”

42) 『莊子』「應帝王」, “至人之用心若鏡, 不將不迎, 應而不藏。”

5. 유교적 특성과 거울의 미래

우리가 보았듯이 거울의 상징적 의미를 비교해보면, 유교의 거울 상징은 불교나 기독교와는 다른 특성을 보여준다. 우선, 세계의 객관적 실재성과 인륜질서의 당위성을 주장한 신유학에서는 이상적인 성인의 마음을 리일분수(理一分殊)와 충서(忠恕) 개념으로 제시하고 모든 이치를 비추는 밝은 거울로 상징하였다. 이런 의미에서 세계의 실재성과 인륜의 우선성을 부정하고 모든 이분법적 분별을 초월한 불성(佛性)을 제시한 선불교와 구별된다. 둘째, 신유학에서는 거울의 때로 상징되는 실존적인 사욕(私欲)이나 허물을 막고 이치의 내재인 성품을 실현하기 위해 마음의 주재(主宰), 곧 윤리적 주체성을 확보하는 경(敬) 공부를 제안하였다. 이와 같이 이치의 내재와 주체적인 자기완성에 대한 믿음은 거울의 영혼에 수동적인 반사의 역량만 부여하고 신의 은총을 중시하는 기독교와 대비된다.셋째, 신유학은 거울의 마음에 일상의 구체적인 타자와 맷는 윤리적 관계를 지향하는 타자의 윤리학을 투영하였다. 이런 점은 신과 인간의 수직적인 분리를 극복하려는 기독교나 본래 마음에 대한 내성적인 몰입을 강조하는 선불교와 구별된다.

지금까지 우리는 상이한 형이상학과 수행 방식을 가진 불교, 기독교, 유교에서 구성한 거울 상징을 비교해서 검토해보았다. 그 결과 비록 개별적인 종교전통의 역사와 세계관의 차이에도 불구하고 거울의 상징체계 속에 궁극 실재와 통하는 이상적인 자아상을 투영하였음을 확인할 수 있었다. 이런 의미에서 거울의 보편적인 상징체계는 고유한 언어와 세계관을 가진 상이한 역사적 종교전통들을 “소통”시키는 데 도움을 준다고 평가할 수 있다. 거울의 형태가 변하고 그 의미가 구체적인 역사적 상황 속에서 새롭게 축적되어 왔듯이, 인간이 거울을 통해 진정한 자아와 궁극 실재를 투영하는 한 거울의 상징적 의미는 기존의 특수한 종교전통 속에서 완결될 수 없다. 거울 상징은 여전히 미래의 새로운 해석을 향해 열려 있기 때문이다.

주제어: 거울, 종교적 상징체계, 선불교(禪佛教), 불성(佛性), 기독교, 영혼,
신유학(新儒學), 마음공부, 리일분수(理一分殊), 충서(忠恕), 경(敬)

원고접수일: 2013년 9월 29일

심사완료일: 2013년 10월 15일

개재확정일: 2013년 12월 12일

참고문헌

『六祖壇經』

『金剛經』

『莊子』

『朱子語類』

『大學章句』

『大學或問』

『論語集註』

『燕巖集』

『星湖先生全集』

『心經』

[清] 朱駿聲 編著, 『說文通訓定聲』, 北京: 中華書局, 1984

百川靜, 『新訂 字統』, 東京: 平凡社, 2004

李滉, 박상주 역해, 『古鏡重磨方-퇴계선생의 마음공부』, 서울: 예문서원, 2004

Chevalier, Jean, and Alain Gheerbrant, translated from the French
by John Buchanan-BrownJ, *Dictionary of Symbols*, London,
England ; New York, N.Y., USA : Penguin Books, 1996.

대한성서공회, 『공동성서번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2005.

거자오광, 이연승 옮김, 『사상사를 어떻게 쓸 것인가』,

경산: 영남대학교 출판부, 2008.

D.M.라스무센, 장석만 옮김, 『상징과 해석』, 서울: 서광사, 1991.

더글라스 알렌, 유요한 옮김, 『엘리아데의 신화와 종교』, 서울: 이학사, 2008.

마루야마 마사오, 김석근 옮김, 『日本政治思想史研究』, 서울: 통나무, 1995.

미르치아 엘리아데, 이윤기 옮김, 『샤머니즘』, 서울: 까치, 1992.

미르치아 엘리아데, 이은봉 옮김, 『종교형태론』, 서울: 한길사, 1996.

미르치아 엘리아데, 이재실 옮김, 『이미지와 상징』, 서울: 까치글방, 1998.

박성배, 윤원철 옮김, 『깨침과 깨달음』, 서울: 예문서원, 2002.

조너선 스미스, 방원일 옮김, 『자리 잡기: 의해 내의 이론을 찾아서』,

서울: 이학사, 2009.

폴 리쾨르, 양명수 옮김, 『악의 상징』, 서울: 문학과 지성사, 1999.

크리스토프 샌프트, 백운철 옮김, 『고린토인들에게 보내는 첫 번째 편지』, 서울: 성서와 함께, 2004.

琴章泰, 『퇴계의 삶과 철학』, 서울: 서울대출판부, 1998.

강신주, 『莊子: 타자와의 소통과 주체의 변형』, 서울: 태학사, 2003.

김상봉, 『자기의식과 존재사유』, 서울: 한길사, 1998.

성광동 외, 『스승 이통과의 만남과 대화-연평답문』, 서울: 이학사, 2006.

이유나, 『한국 초기 기독교의 죄 이해 : 1884 - 1910』, 서울: 한들, 2007

유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간』, 서울: 이학사, 2009.

정진홍, 『하늘과 순수와 상상 : 종교문화의 현상과 구조』, 서울: 강, 1997.

김지선, 『청동거울에서 유리거울로-중국 서사 속 거울의 상상력』, 『중국어문학지』 제27집, 중국어문학회, 2008.

안연희, 『아우구스티누스 원죄론의 형성과 그 종교사적 의미』,

서울대학교 종교학과 박사학위 논문, 2012

이창익, 『종교의 영도1: 『종교형태론』에 붙이는 주석』,

『종교문화비평』8권, 한국종교문화비평학회, 2005

최재목, 『退溪思想과 '거울'의 隱喻』, 『陽明學』24호, 한국양명학회, 2009.

최화선, 『종교, 구체성의 문화 ; 기억과 감각 - 후기 고대 그리스도의 순례와 전례를 중심으로-』, 『종교문화연구』 17권, 한신대 종교와문화연구소, 2011.

Munro, Donald J., *Images of human nature : a Sung portrait*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, c1988.

Smith, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago : The University of Chicago Press, 2004.

Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi*, New York: Oxford University Press, 2000.

Gregory, Peter N. (ed.), *Sudden and Gradual*, Hawaii : University of Hawaii, 1987.

Ivanhoe, P. J., *Confucian Moral Self Cultivation*, Indianapolis : Hackett Pub., c2000.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York : Oxford University Press, 1983.

<Abstract>

The Religious Symbolism of the Mirror

-focusing on Neo-Confucian mind-heart practice

Lim, Boo-Yeon (Seoul National University)

Mirror has the capacity of illuminating or reflecting something else, so it becomes the symbol of mind or soul that reflects or recognizes religious reality. This paper seeks to illuminate the religious symbolism of the mirror in Buddhism, Christianity, and Confucianism. Especially it focuses on Neo-Confucian system of the mind-heart practice.

First, as the Neo-Confucianism stresses the reality of the world and the priority of ethical relations, a sage's mind-heart, expressed by 'one principle and many manifestation(理一分殊)' and 'loyalty and reciprocity(忠恕)', is identified with the bright mirror that illuminates all principles. This ideal state of mind can be compared to Seon-Buddhism(禪佛教) that uses the mirror symbol as the Buddha-nature(佛性) and Sunyata(空) to break down all dualistic distinctions.

Second, Zhu Xi(朱熹)'s Neo-Confucianism suggests reverence(敬) as the sovereign of the mind-heart to realize the innate ethical nature without any existential contamination of human desires. This mind-heart practice premise the beliefs in the immanence of principle and the subjective self-perfection. In contrast to this, Christianity treats the mirror of soul as a mere passive receptor and stresses the grace of God.

Third, by the means of mirror symbolism, Neo-Confucianism expresses the ethics of the other that is not for inner essence but for concrete social relations. In this respect, Neo-Confucianism differs from Christianity that is preoccupied with the problem of overcoming the vertical separation of God and man, and from Buddhism that emphasizes the introspective meditation of the inner original mind.

Until now, we have briefly examined how the mirror symbol was interpreted in Christianity, Seon-Buddhism, and Neo-Confucianism. These religions, in spite of different forms and histories, share the mirror symbolism and communicate each other by the medium of it. As the meaning of mirror changed in the course of history, the religious symbolism of the mirror cannot be closed to the particular existing religious traditions. It is open to a new interpretation of the future.

Key Words: Mirror, Religious Symbolism, Seon-Buddhism, Buddha-nature, Christianity, soul, Neo-Confucianism, mind-heart practice, one principle and many manifestation, loyalty and reciprocity, reverence