

## ‘시적 감동’에 관한 불교심리학적 고찰\*

정 호 구\*\*

### 차 례

- |                            |                                      |
|----------------------------|--------------------------------------|
| 1. 문제제기                    | 4. 眞俗不二, 一心, 大我意識 : 울림과 감동           |
| 2. 俗諦, 識作用, 有我意識 : 대립과 구속  | 5. 결어 : ‘시적 감동’의 새로운 의미와 우리 시가 나아갈 길 |
| 3. 眞諦, 轉識得智, 無我意識 : 자유와 해방 |                                      |

### 국문초록

이 글은 ‘시적 감동’의 문제를 불교심리학적 관점에서 살펴보고자 쓰여진 글이다. 지금까지 시적 감동은 시학계의 수많은 사람들에 의하여 빈번하게 사용된 말이지만 실제로 이에 대한 심층적이며 학구적인 탐구는 부재하였다. 따라서 시적 감동은 하나의 명확한 시론으로 정립될 필요가 있거니와, 이에 대한 불교심리학적 접근은 그 필요성을 상당 부분 충족시켜 준다.

\* 이 논문은 2014년도 충북대학교 학술연구지원사업의 연구비 지원에 의하여 연구되었음(This work was supported by the research grant of Chungbuk National University in 2014).

\*\* 충북대학교 국어국문학과 교수

우리는 좋은 시의 요건으로 여러 가지 사항을 들 수 있으나 시적 감동은 그 중에서도 단연 앞자리에 놓일 뿐만 아니라 시를 인간사의 高處에 존재하게 하는 중요한 원천이다. 시적 감동은 인간들의 심층에 묻혀 있거나 그 속에서 작동하고 있는 淸淨心, 一心, 道心, 公心, 慈悲心, 靈性, 永遠性 등과 같은 말로 부를 수 있는 ‘신성한 실재’를 만나고 일깨우는 일이다.

불교심리학적 관점에서 보자면 인간들의 심리는 매우 복잡한 것 같으나 그 근본 원리는 생각과 다르게 단순하다. 이른바 主客이 분리된 ‘두 마음’을 쓰느냐, 아니면 주객을 넘어선 ‘한 마음’을 쓰느냐 하는 것이 모든 심리 작용의 핵심이기 때문이다. 일반적으로 ‘내가 있다’는 유아의식에서 비롯된 세속적 심리는 주객이 분리된 ‘두 마음’을 사용하는 것이다. 그에 비해 무아의식 및 대아의식에서 이루어지는 자아초월적 심리는 주객이 하나가 된 ‘한 마음’을 사용하는 것이다. 말할 것도 없이 시적 감동은 후자에 의하여 탄생된다.

시에서 이와 같은 ‘用心’의 문제는 그 시의 시적 감동은 물론 시의 관점과 상상력을 결정하는 중요한 요인이다. 일반적으로 시를 언어의 문제로 보기 쉽지만 실제로 언어 이전에 혹은 언어 속에 존재하는 ‘用心’의 문제는 언어 문제 이상으로 중요한 시의 본질적 측면이다.

우리에게 익숙한 근대시는 근대가 기저로 삼고 있는 개인중심주의와 인간중심주의에 기반해 있기 때문에 자칫 이 ‘用心’의 문제를 소홀히 하기 쉽다. 따라서 儼我的 개성과 인간의 자부심을 전면에 놓고 있는 근대인의 삶과 근대시에서 ‘用心’의 문제를 제대로 이해하고 개아의 개성과 인간의 자부심 너머에 존재하는 차원을 열어가며 그 마음을 쓰는 일은 특별히 비중 있게 기억되고 탐구되어야 한다.

이 글에선 시적 감동의 문제가 불교심리학의 세 차원 가운데 최고의 차원인 지혜 위의 자비, 大我의식, 일심, 圓成實性 등의 문제와 맞닿아 있다고 생각하여 대승불교의 핵심 수행법인 6바라밀을 기준으로 삼고

그 감동의 실재를 여섯 가지로 나누어 살펴보았다.

그 결과 시적 감동의 문제는 단순한 시의 문제만으로 끝나지 않으며 한 존재의 세계에 대한 심층적 이해 및 실천의 문제와 연관돼 있음을 재확인하였고, 이는 근대시를 말할 때 중시되는 천재성이나 기예의 혼숙 등의 문제를 넘어서, 보다 본질적이고 근원적인 세계 이해의 차원과 연관되어 있음을 알 수 있었다.

지금까지 우리의 근현대시는 개인과 자유와 개성에 토대를 두고 있는 근대정신을 충실하게 반영하면서도 다른 한편으로 예술 본래의 원형적이면서도 심층적인 마음인, 이른바 慈悲心, 大我心, 公心, 一心, 永遠性 등을 활용함으로써 시공을 넘어서는 시적 감동을 불러일으키는 데에 상당히 성공하였다. 그러나 지금, 21세기의 우리 시는 지나친 개아중심주의와 인간중심주의에 편향됨으로써 시적 감동을 창출하는 일로부터 멀어져가고 있다는 염려를 자아낸다. 적절한 명칭이라고 할 수는 없으나 ‘미래파’라는 호칭과 관련된 21세기 젊은 시인들의 시적 특성을 두고 논쟁까지 치른 우리 시단의 새로운 흐름은 ‘시적 감동’이 약화되는 모습을 보인다. 이 점에서 깊은 성찰을 필요로 하는 상황에 와 있다. 이 글이 그런 과제 해결에 작은 도움이라도 되기를 기대한다.

주제어 : 시적 감동, 불교심리학, 대아의식, 一心, 영원성

## 1. 문제제기

이 글은 이른바 ‘시적 감동’의 문제를 불교심리학적 관점에서 살펴보고자 하는 의도에서 씌어진 것이다. ‘시적 감동’은 시에서 받는 일체의 감동을 뜻하거나, 감동이란 반드시 시만의 전유물이 아니라 인간사의 어느 부분에서도 만날 수 있는 편재적인 것이다. 그럼에도 불구하고 ‘시

적 감동'을 따로 문제 삼는 까닭은 시에서 느끼는 감동의 빈도와 비중이 어느 분야에서보다 크며, 이 감동이란 시의 존재의미이자 시의 威儀를 지키도록 후원하는 근간이기 때문이다.<sup>1)</sup>

삶 속에서도, 시작품 속에서도, 이 감동의 경험은 드물고 귀한 것이다. 그만큼 감동이 찾아오는 시간은 적고 감동이 주는 효력은 대단하다. 그러나 이 드물고 귀한 경험에 의지하여 인간들은 범속한 의식의 표층 아래 아주 심오한 마음의 세계가 진실하게 존재한다는 것을 직감한다. 감동의 경험은 인간 존재의 심층을 알려주는 소중한 체험이자 전달자이기도 한 것이다.

이 감동의 문제를 논의하고자 할 때 불교 혹은 불교심리학은 매우 의미 깊고 유용하다. 이것은 서양의 행동주의 심리학, 인본주의 심리학, 정신분석학 등의 주류 심리학과 비교할 때보다 유용하고 적절하다. 다만 서양의 트랜스퍼스널 심리학으로 불리는 자아초월의 심리학은 불교심리학과 상당히 밀접하게 닿아 있으므로 다른 관심이 필요하다. 주지하다시피 불교는 종교로서의 성격과 사상 및 철학으로서의 성격을 지니고 있지만, 그것들 못지않게 심리학으로서의 성격도 크게 지니고 있다. 불교가 강조하는 '마음(心)'의 문제는 바로 불교가 심리학에 전적으로 닿아 있음을 알려주는 점이다.

불교 가운데 이 '마음'의 문제를 심리학적 차원에서 치밀하게 연구한 이론이 유가행과에 의하여 구축된 唯識論이다. 유식론은 인간의 마음 구조를 밝히면서 '唯識無境'을 깨쳐 '轉識得智'의 경지로 나아가는 데 그 궁극적인 뜻을 두고 있다. 그러나 불교에서는 이 유식론뿐만 아니라 이를 포함한 거의 대부분의 교설들이 심리학적 차원과 연관되어 있다. 따라서 유식론을 중심에 두고 인간의 심리구조를 이해하되, 불교의 다른

1) '시적 감동'의 문제는 '예술적 감동' 전반의 문제와 연관되고 그곳으로 확대될 수 있다. 장차 예술 전반에서의 '감동'의 문제를 폭넓게 다루는 일이 필요하다는 판단이다.

내용들도 포용하여 보다 넓은 의미에서의 불교심리학을 상정하는 것이 필요하다.<sup>2)</sup>

지금까지 시를 읽는 일반 독자들은 물론 연구자들도 “아, 그 시는 참으로 감동적이야”라는 말을 아무렇지도 않게 내어놓는 데 익숙해 있지만, 정작 그 감동의 실체가 어떤 것인지를 학술적으로 이해하거나 밝혀낸 바는 거의 없다. 시에 대하여 우리가 보낼 수 있는 최고의 찬사가 ‘감동적이다’라는 말임을 감안할 때 그 실체가 제대로 탐구되지 않았다는 것은 좀 의아스럽고 아쉬운 일이다.<sup>3)</sup>

실제로 시가 행할 수 있는 중요한 기능은 다양하다. 흥미, 위로, 계몽, 운동, 광고, 소통, 교감, 교훈 등, 시가 행할 수 있는 기능을 여기서 다 열거하기는 어렵다. 하지만 그 많은 기능 가운데 시의 본질적이며 중심적인 기능으로 단연 앞서서 손꼽힐 수 있는 것은 ‘감동’을 준다는 것이다. 감동은 앞에서 열거한 여러 가지 기능들과 달리 존재의 가장 온전하고 신성한 심층(divine reality)<sup>4)</sup>이 움직이는 일이며, 그것도 자발적으로, 유아의식이 무화되며 생성되는 특수한 마음의 작용이다.<sup>5)</sup>

2) 다음과 같은 책들은 이 점을 이해하는 데 큰 도움을 줄 것이다: 瑞光, 『치유하는 불교 읽기』(서울: 불광출판사, 2013). 瑞光, 『치유하는 유식 읽기』(서울: 공간, 2012). Mark Epstein, 『붓다의 심리학』, 김현수·김성철 옮김(서울: 학지사, 2006).

3) 정효구는 「시는 권력이 될 수 있는가」(『현대시』1999년 4월호, 197-215쪽)와 「一心 혹은 空心의 詩의 기능에 관한 試論 - 공감의 구조와 양상을 중심으로」(『한국시학연구』 29호, 265-301쪽)에서 감동의 시적 중요성을 언급하고 그 구조를 일부분에서 밝힌 바 있다. 그러나 이것은 보다 본격적인 탐구와 논의를 필요로 하고 있다.

4) 올더스 헉슬리, 『영원의 철학』, 오강남 해제, 조옥경 옮김(서울: 김영사, 2014), 14쪽.

5) ‘공감’과 ‘감동’은 조금 다른 개념이다. ‘공감’엔 ‘자아중심적 有我的 공감’과 ‘자아초월적 無我的 공감’이 같이 포함되거나, ‘감동’이란 ‘자아초월적 無我的 공감’ 가운데 가장 높은 단계에서 일어나는 공감의 한 양상이다. 필자는 앞의 주3)에서 제시한 「一心 혹은 空心의 詩의 기능에 관한 試論 - 공감의 구조와 양상을 중심으로」라는 논문에서 이 점을 다루면서 ‘자아중심적 有我的 공감’으로 이해, 생각 이입, 감정 이입, 애호, 감격, 통쾌 등을 들었고, ‘자아초월적 無我的 공감’으로 남

이 감동은 어떤 것에 의해서도 강요되거나 조작될 수 없다. 그것은 철저하게 자발적이며 자신도 모르는 어떤 자리에서 나타나는 것이다. 이 감동의 맛은 너무나도 강렬하여 일단 그 경험을 한 사람은 자신의 의지와 관계없이 ‘마음의 무릎을 꿇고’ 그의 편이 된다. 감동의 순간은 잊혀지지 않고 몸과 마음에 각인되며, 그 순간을 떠올릴 때마다 삶은 정화되고 재생된다.

본고에서는 이 감동의 문제를 특별히 ‘시적 감동’에 초점을 맞추고 앞서 말했듯이 불교심리학적 관점에 입각하여 그 실체를 파악하며 논의해보고자 한다. 이와 같은 과정을 거치면서 우리는 인간의 마음 구조가 어떤 모습인지 밝혀내고, 마치 신비체험과 같은 감동의 경험이 어떤 상태이며 그 의미가 무엇인지를 확인할 수 있을 것이라 생각한다. 이것은 시의 이해에서 핵심을 차지하고 있는 감동의 문제를 시론의 차원으로 심화시켜 정립할 수 있는 한 계기가 될 것이며 감동의 참다운 기능에 대하여 다시금 눈을 뜨는 일을 가능케 할 것이다. 그리고 이 글에서는 또 한 편으로 우리 시의 감동의 실체에 대하여서도 살펴보고자 한다. 1908년 최남선의 『해에게서 소년에게』가 발표된 이후 현대시 100주년을 기념하고 21세기의 새로운 시담론을 만들어가는 과정에 놓여 있는 우리 시에 이런 일은 얼마간의 도움을 줄 수 있을 것이라 기대되기 때문이다.

## 2. 俗諦, 識作用, 有我意識 : 대립과 구속

우리가 사는 인간세상은 3차원의 세속사회이다. 중생세계, 사바세계

---

득, 동의, 감탄, 전율, 감동 등을 들었다. 본 논문에선 이 가운데 감동의 문제에 특별히 주목하여 이를 ‘시적 감동’과 연관시켜 다루고 있는 것이다. 이 점은 ‘공감’은 본 논문의 틀인 세 가지 층위(俗諦, 眞諦, 眞俗不二諦)에서 모두 일어날 수 있지만 ‘감동’은 ‘眞諦’를 토대로 한 ‘眞俗不二諦’에서만 나타날 수 있음을 말하는 것이기도 하다.

등으로도 불리는 이 세속사회에선 감동을 주고받는 일이 매우 드물다. 왜 이와 같은 현상이 나타나는 것일까?

이 궁금증에 대하여 살펴보기 위해서는 먼저 세속사회의 본성을 알아볼 필요가 있다. 세속사회는 그 사회를 움직이는 고유한 법칙을 갖고 있는데 그 법칙은 너무나도 영속적이고 보편적인 까닭에 불교는 이를 가리켜 ‘세속적 진리’라는 뜻에서 아예 ‘俗諦’라고 부른다.

그렇다면 이 俗諦의 본질은 무엇일까? 세속사회와 세속적 삶을 이끄는 동력은 분리된 有我意識, 이기적 個我意識, 상대적 主客意識이다. 이와 같은 의식과 인식들이 세속적 인간행위의 기저와 중심을 이루고 있는 것이다.

그런데 여기서 우리는 이 유아의식과 개아의식 그리고 주객분리 의식이란, 말 그대로 그것이 ‘의식’이자 ‘인식’의 일종임을 주목해야 한다. 그것은 유아와 개아 그리고 주객이 실제로 존재하는 실상이 아니라 그와 같은 것이 있다는 ‘의식’ 혹은 ‘인식’이 현실 속에 존재한다는 것을 뜻한다. 이처럼 의식과 인식은 우리의 현실적인 삶에서 매우 중요한 현상으로 나타나지만 그것은 만들어진 구성체의 일종으로서 지극히 인간적인 한 모습이다.

의식과 인식에 대한 객관적인 사유는 의식과 인식의 지배 하에서 벗어나지 못하는 인간들을 해방시킨다. 따라서 보다 객관적인 사유를 위하여 의식 혹은 인식의 출현이 어디에 기인한 것인가를 물어볼 필요가 있다. 불교는 인간들의 생물학적 욕구와 사회화 과정에서 이와 같은 의식 및 인식이 탄생한 것임을 시사한다.<sup>6)</sup> 인간이 생물로서 거의 맹목적인 수준에서 살고자 하는 생명욕구와 인간사회 속의 일원이 되어 집단으로 살고자 하는 사회적 욕구가 바로 유아의식과 개아의식 및 주객의식을

6) 瑞光 스님은 그의 저서 『치유하는 불교 읽기』(서울 : 불광출판사, 2013)에서 이 점을 명시하고 있다. 인간의 카르마 가운데 생명으로서의 생존 카르마는 가장 본질적이고 강력하다.

났다는 것이다. 불교가 인간들의 一大事라 부르며 ‘生死문제’의 해결을 그토록 강조하는 것은 이 점에 의식과 인식의 출현이 내재해 있음을 알려주는 대목이다. 부연하면 불교가 말하는 바 생사문제의 해결에서 인간들의 일방적인 생물학적, 사회적 생존욕구는 그에 대비되는 죽음이라는 상대성의 세계를 만들어놓고 생에 대해서만 집착하는 의식과 인식경향을 만들어내었다는 것이다. 이렇게 만들어진 의식과 인식은, 삶은 좋은 것이고, 죽음은 나쁜 것이라는 是非와 好惡의 이분법을 다양한 시공간 속에서 반복한다. 그러면서 개아의식과 유아의식 그리고 주객의식을 점점 더 강화시키고, 삶은 살기 위해 존재한다는 생존욕구를 절대적 진리인 양 혼숙한다. 그러나 이것은 실상과 다르다고 불교는 말한다. 생과 사는 분리되지도 않았으며, 생존욕구가 아무리 강하여 온갖 생존에 유리한 세계를 만들어내어도 모든 인간생명은 마침내 죽음을 맞이할 수밖에 없기 때문이다. 따라서 불교는 생과 사가 분리된 것이 아님을, 또 생존욕구가 그대로 일방적인 욕구 실현에 성공할 수 없음을 알려준다.

이처럼 살고자 하는 생존욕구와 그로 인한 이분법의 출현과, 개아의식과 유아의식 그리고 주객의식의 탄생은 인간존재의 근원적 카르마이다. 그리고 이것은 현대 생명과학의 중심에 놓여 있는 진화생물학이 그토록 중시하는 자연선택 및 성선택의 원리와 맥을 같이한다.

인간들의 이와 같은 생존 카르마에 의하여 만들어진 마음의 의식작용과 인식작용을 불교심리학은 총 8識으로 나누어 설명한다. 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識의 5感覺識, 그리고 意識에 해당되는 제6識, 마나스식이라고 불리는 제7識, 아뢰야식이라고 불리는 제8識이 바로 그것이다.

불교심리학에 따르면 이처럼 모두 여덟 가지 識세계와 識작용에 의하여 우리의 마음이 형성되고 작동된다. 그런데 식세계는 앞에서 언급했듯이 그것 자체가 실체가 아니라 상대를 만듦으로써 형성된 구성체이다. 불교식으로 말하면 緣起의 소생이자 판타지의 세계이고 대상화의 산물이다. 또한 「金剛經」이 반드시 넘어서라고 거듭 역설하는 我相, 人相, 衆



生相, 壽者相과 같은 일체의 相이 만들어낸 세계이다. 그러나 앞서도 언급했듯이 이 구성체이자 판타지이고 가상체에 불과한 의식과 인식의 세계는 너무나도 견고하고 집요해서 현실적 힘을 강력하게 지닌다.

불교심리학은 이와 같은 識의 세계에서 특별히 제7식인 마나스식에 주목한다. 그것은 제7식이야말로 인간들로 하여금 자기중심적인 이기성과 세속성을 띠고 상대적으로 움직이게 하는 뿌리라고 보기 때문이다. 제7식인 마나스식은 ‘나다’ ‘내가 있다’ ‘내것이다’ ‘내가 옳다’ ‘내가 살아야 한다’ 등과 같은 분리된 유아의식과 개체의식 그리고 에고의식이 형성되고 작동하는 본거지라 파악되고 있는 것이다. 이 제7식은 언제나 고유하고 우월한 대문자 ‘I’로만 살고 싶은 ‘유아’와 ‘개아’ 및 ‘주체’를 고집하고 있다. 그러면서 제7식의 대표적 특성인 ‘我見’ ‘我愛’ ‘我慢’ ‘我癡’와 같은 속성을 구현하고자 한다.

불교가 그토록 넘어서고자 애쓰는 중생계와 사바세계의 중생심, 분리의식, 소아의식 등은 이 제7식이 주인처럼 작용하는 세계이다. 과학자들이 種의 선택이 개체 선택에 앞선다고 충격을 주어도, 철학자들이 삶과 죽음은 일체라고 지혜담을 말하여도, 더 나아가 종교인들이 개어나 유아와 같은 허상은 무아의 진리 앞에서 찰나적 물방울과 같은 것에 불과한 것이라고 진실을 말하여도, 이 제7식은 좀처럼 그 말을 받아들이지 않는다(아니 못한다). 철저하게 개아 및 유아와 동일시된 제7식은 누구의 말도 듣고자 하지 않는다. 따라서 오늘도 이 제7식의 견고함과 견인력에 의하여 인간들(중생들)의 세속사회와 세속적 삶은 그 방식으로 영위된다.

물론 불교에서도 말하지만 이렇게 산다고 하여 특별히 문제가 될 것은 없다. 그러나 안타까운 것은 이와 같이 실상과 어긋나는 왜곡된 삶을 삶으로써 인간들은 ‘고통스러움’이라는 대가를 치러야 한다는 것이다. 즉, 감동 없는 삶을 살아야 한다는 것이다. 불교는 이런 세속사회와 세속적 삶을 가리켜 ‘苦海’의 것이자 苦諦라고 부를 만하다는 결론을 내린다.

불교에 조금이라도 관심이 있는 사람들은 이러한 ‘苦海’의 삶과 ‘苦諦’의 결박으로부터 벗어나기 위해 ‘마음을 비우라’라고 하는 말을 많이 들었을 것이다. 그러나 제7식과 동일시되어 사는 데 익숙해진 세속인들에게 이 말은 쉽게 그 본뜻이 이해되지 않는다. 도대체 마음을 비우라는 것이 무엇인가라는 의문을 갖거나, 자기방식대로 마음을 비운다는 것은 이런 것인가 보다는 짐작을 할 뿐이다. 이에 대해 지금까지의 논의 내용과 관련하여 언급하면 ‘마음을 비우라’는 것은 제7식인 마나스식을 비우라는 뜻이다.<sup>7)</sup> 그리고 생존욕구에서 비롯된 일체의 구성된 것으로서의 식세계와 식작용을 비우라는 뜻이다. 하지만 마음을 비우는 일은 참으로 지난한 일이어서 인간들은 지식으로서의 앎이나 충고와 달리 늘 마음을 붙들고 산다. 그 결과 인간들의 삶과 세상 속에서 감동적인 시공간은 만들어지지 않는다.

필자는 방금 앞에서 제7식의 자기중심성과 그 견고함에 대하여 언급하였다. 이 제7식은 그 자체로도 문제이지만 이로 인하여 제8식이 움직이며 제6식과 5감각식도 왜곡되어 작용하게 한다는 데 더욱 큰 문제가 있다. 이 제7식이 살아서 작동하고 상대적인 識작용을 만들어내는 한 어느 것도 청정한 상태로 나타나지 않는 것이다. 여기서 청정하다는 것은 실상과 위배되지 않는다는 뜻이다. 그러니까 인간들의 왜곡된 識세계와 識작용은 본래 公心の 場이자 一心의 場인 세계를 한없이 분리시키고 주관화시킨다.

우리가 쓰는 시 가운데 어떤 것들은 이와 같은 왜곡된 식세계와 식작용의 산물이다. 방금 말한 제7식의 아견, 아애, 아만, 아치가 빚어낸 산물들이다. 이러한 시를 쓰는 것은 유아의 확장과 강화 및 그 탐닉에 뜻이 있다. 다시 말하면 세속적 자아확대와 성공을 기하고자 하는 데에 그 근본 뜻이 있는 것이다.<sup>8)</sup>

7) 서광 스님, 『현대심리학으로 풀어 본 유식 30송』(서울: 불광출판사, 2003), 109-111쪽 참조

8) 한의학자 金鳥 김홍경은 이와 같은 인간의 속성을 자아보존, 자아확대, 자아탐닉

그런데 흥미로운 것은 이와 같은 차원에서 시쓰기를 한다면 그것은 아무리 언어가 화려하고 형식적 짜임이 우수하여도 절대로 ‘시적 감동’을 창출할 수가 없다는 것이다. 독자들을 감동시킬 수 없는 것은 물론 시를 쓴 시인 자신조차도 감동시킬 수가 없는 것이다. 언어란 마음의 문제여서 제7식에 기반을 둔 언어는 제7식의 마음을 그 안에 담고 있다. 따라서 시인은 조금 새로운 경험 내용을 말할 수 있을지는 모르지만 ‘시적 감동’이라는 하나됨의 순간을 창출할 수는 없다. 제7식에 기반한 자아우월과 나르시시즘은 언제나 그 언어 속에 공격과 방어, 비교와 우열, 과당과 투쟁, 취함과 버림, 호오와 시비 등의 기미를 담고 있다.

노파심에서 한 번 더 부연한다면 시인 자신이 세속적으로 보다 힘 있고 우월한 존재가 되고자 하는 제7식의 충동에 의하여 작품을 쓴다면 그 시는 결코 사람의 마음을 움직일 수가 없다는 것이다. 만약 그와 같은 글이 사람의 마음을 움직이는 경우가 있다면 그것은 유사한 처지에 있는 사람들의 감정이입이나 생각이입 등에 의한 일시적 만족감에 지나지 않는 것이다.<sup>9)</sup>

우리는 시인들이 어떤 마음으로 시를 쓰는지 그 심저를 확실하게 알아볼 방법이 없다. 더욱이 시인 자신도 자신이 어떤 마음으로 시를 쓰는지 모를 때가 있다. 그러나 드러난 작품들만을 놓고 본다면 많은 대중가요의 가사들이나 대중시들은 이와 같은 성향을 띤다. 앞서 언급했듯이 이런 내용들 앞에서 독자들의 제7식은 잠시 동요하고 흥분한다. 그러나 그것은 일순간의 자기중심적이며 자아확장적인 동요에 지나지 않을 뿐한 존재의 심층을 정화시키고 분별의 벽을 무너뜨리는 감동과 구별된다.

---

이라는 세 가지 말로 규정하고 이로 인하여 인간의 질병이 발생한다는 주장을 내놓는다. 질병이란 존재의 부조화이자 고통의 드러남이다 : 金鳥, 『동양의학혁명; 총론』(서울 : 신농백초, 1989).

9) 정효구는 『一心 혹은 空心의 詩的 기능에 관한 試論- 공감의 구조와 양상을 중심으로』의 292-307쪽에서 이것을 ‘有我중심적 공감’이라고 부르며 ‘자아초월적 無我的 공감’과 구별하여 논한 바 있다.

배타적인 목적지향의 시, 의도적인 프로파간다로서의 시, 나르시시즘에 입각한 자기애적 사랑시 등도 감동을 주기 어렵다. 이와 같은 시들은 시인의 이기적 목적을 위하여 타자를 도구화하거나 배제시키는 경우이다. 여기서 중요한 것은 시인 자신의 욕망이지 타자나 세계의 진실이 아니다. 이들은 분명 시의 형태를 취하고 있지만 오히려 저변에서는 시의 궁극과 달리 주객의 분리와 경계를 강화시키고 있는 터이다.

불교와 불교심리학은 ‘한 생각’을 바꾸라고 간청한다. ‘마음을 비우라’라는 말처럼 이 말도 쉽게 다가오지 않는 암호와 같다. 그러나 살펴보면 ‘한 생각’은 ‘한 마음’과 대비되는 것으로서 세상을 자기중심적으로 나누어 보는 인간들의 표층의식이다. 이 표층의식으로서의 識작용은 감동을 창출할 수 없다. ‘한 생각’의 표층의식은 다 같이 인간들의 내면을 구성하고 있지만 참된 마음인 ‘한 마음’의 심층의식과 대척지점에 있다. 따라서 문제는 언제나 ‘한 생각’을 쓰느냐, ‘한 마음’을 쓰느냐에 있다. 전자가 생존욕구의 단견이 빚어낸 산물이라면 후자는 생존 너머 혹은 그 이전의 實際相이다.

일반적으로 시가 인간세상에서 높이 평가받는 것은 그것이 ‘한 생각’을 ‘한 마음’으로 전환시키고자 하는 안간힘을 담고 있기 때문이다. 그런 점에서 시는 언제나 현실 너머를 가리키고 있으며, 그 힘으로 시의 발전이 이루어진다. 그러나 시인들도 인간인지라 그들의 언어에는 여전히 ‘한 생각’이 묻어 있다. 더욱이 개인주의가 이기주의로 오인되고 전체성에 대한 통찰과 공부(공부)가 소홀해진 현대로 오면서 시인들의 시에는 ‘한 생각’의 흔적이 어느 때보다 진해지게 되었다. 이것은 이 시대의 시인들이 자신의 언어와 詩心이 어느 차원에서 생성되는지를 새삼 점검하고 자각해야 할 필요가 있음을 알려주는 부분으로서 의미 있게 수용되어야 할 내용이다.

### 3. 眞諦, 轉識得智, 無我意識 : 자유와 해방

불교의 초기경전들은 인간들의 ‘한 생각’을 다스리는 데 중점을 두고 있다. 어찌 보면 소박한 계몽과 윤리가 중심을 이루는 듯하다. 그러나 이 ‘한 생각’을 자각하고 다스리지 않는다면 그 다음 단계로의 향상과 성장은 지난하다는 뜻이 초기 불교의 문면에 담겨 있다.

『阿含經』을 중심으로 한 초기 경전 이후에 불교는 소위 ‘般若部’ 경전을 통하여 ‘한 생각’이 아닌 ‘한 마음’의 근거로서 ‘空사상’을 설교한다. 戒定慧 三學과 苦集滅道の 四聖諦 같은 초기 가르침으로부터 더 나아가 실상의 본질에 본격적으로 직입하여 전법을 하기 시작한 것이다.

空사상에서 불교는 ‘眞諦’를 알려준다. 俗諦와 대비되는 ‘眞諦’란 실상의 차원에서 보면 일체가 ‘空하다’는 것이다. 空이란 애초에 아무것도 없다는 뜻이기도 하며, 모든 것이 緣起에 의한 無常性 속에 있다는 뜻이기도 하고, 나도 너도 실체시킬 수 없는 我空法空의 세계가 실제임을 알려주는 말이기도 하다. 空사상에 밝은 龍陀 스님은 이 空의 도리를 27가지로 분석하여 제시함으로써 空性 이해를 한층 실감있게 구축하였다.<sup>10)</sup>

어쨌든 眞諦의 차원에서 볼 때 세계는 인간적인 識작용의 세계와 그 한계를 넘어선 無心の 공터이다. 반야부 경전의 대표적 경전인 『摩訶般若婆羅密多心經』(약칭 『반야심경』)은 이 空성에 대하여 충격적이면서도 친절한 설명을 가하고 있다. 諸法은 空相인데 그것을 구체화하면 ‘不生不滅, 不垢不淨, 不增不減’이라는 말로 풀어서 설명할 수 있다는 것, 모든 色은 空이라는 ‘色卽是空’의 원리가 숨어 있다는 것, 실상을 보면 四聖諦도, 12緣起도, 無明도, 그 무엇도 존재하지 않는 ‘無’의 세계라는 것, 이런 말들로써 『반야심경』은 보통 사람들이 의심조차 하지 않고 그에 의지하여 살았던 識세계를 부정하고 해체시키고 전복시킨다.

세상을 이분법적인 상대적이며 차별적인 세계로 보았을 때 거기서 나

10) 龍陀, 『空 : 空을 깨닫는 27가지 길』(서울 : 민족사, 2014).

타나는 것이 ‘識의 세계’이다. 그리고 이것은 앞장에서 말했듯이 세속을 지배하는 俗諦의 속성이다. 그에 반하여 세상을 전체인 無境界 혹은 無分別의 절대적 一圓相으로 보았을 때 거기서 발견되고 출현하는 것이 眞諦의 ‘空性’이다. 空性은 모든 중심주의와 우월주의를 해체시킨다. 我相, 人相, 衆生相, 壽者相과 같은 대표적인 相들도, 개인중심주의와 인간 중심주의 같은 인간위주의 환상도, 지구중심주의나 태양계 중심주의와 같은 단견의 우주관도, 그런가 하면 주관주의에서 나온 어떤 가치체계도 해체시킨다. 이른바 ‘空性’을 통하여 세상은 배타적인 실체가 부정되고 초월되는 無我的 장이자 차별적 실체가 없는 平等의 장이 되는 것이다.

이와 같은 ‘空性’을 바로 볼 때, 識세계에 결박되었던 인간들은 크나큰 자유와 해방감을 경험한다. 識세계란 인간계의 일이며, 그것도 인간들의 주관성이 빚어낸 세계이고, 인간들의 이해관계에 따라 변화되는 세계이다. 그런 세계의 구속은 ‘空性’의 직시에 의하여 해결되는 것이다.

시인들이 직관과 사유 속에서 앞서 오랫동안 언급한 空性을 보게 되면 세속의 틀을 벗어나 무한 일탈을 꿈꿀 수 있다. 그것을 상상력이라 해도 좋고, 창조력이라 해도 무방하며, 생성의 힘이라고 말해도 괜찮을 것이다. 시인들은 중중무진의 연기 속에서, 인드라마와 같은 그물 속에서, 無始無終의 초시간적 無常性 속에서, 不可得의 현상적 율동 속에서 움직이는 세계의 실상을 직감하면서 그들이 지닌 자유의 마음과 그 언어를 사용할 수 있을 것이다.

그런 점에서 空性을 본다는 것, 좀더 친근한 불교적 용어로 말해 ‘見性’을 한다는 것은 그 자체로서도 의미가 있지만 시의 최고 단계인 울림과 감동으로 나아가는 전초국면이기도 하다. 일단 세계의 本性品을 본다는 뜻에서의 見性이 이루어지면 그들은 唯識無境의 속뜻을 깊이 이해하게 될 것이고, 그에 따라 識세계의 주관성과 인간성이 얼마나 좁은 한계 내의 집착이자 환영인가를 알게 될 것이기 때문이다. 識의 세계 너머에 智의 세계가 있다는 것, 그리고 識의 세계가 만들어낸 境의 세계는 실상

과 다른 주관성의 투사물이라는 것을 아는 일은 속제의 단계를 온전히 벗어나는 일이다. 그럼으로써 세계를 있는 그대로 보고, 그 바탕 위에서 자유와 해방은 물론 그 너머를 꿈꾸게 만드는 일이다.

시는 우리가 사는 세계의 해방구이다. 해방구의 역할은 일차적으로 唯識無境의 길을 열어가는 것이다. 그럼으로써 주관적이며 고착된 이미지와 관념에 사로잡혀 사는 부자유한 사람들에게 자유와 해방을 선사하는 것이다. 그리고 해방구의 역할은 더 나아가 轉識得智의 세계를 직관하게 하는 것이다. 인간적인 識의 세계 너머에 있는 智慧의 세계(空性的 세계)를 크든 작든 보고 느끼게 하는 것이다.

지금까지의 글의 흐름 속에서 자연스럽게 드러났겠지만 한 번 더 핵심을 제시하자면 識의 세계란 세상을 주객으로 상대화시켜 본 데서 나타난 淸의 세계요, 智의 세계란 주객을 무화시킨 절대적 자리에서 세상을 읽어낸 淸의 세계이다. 편의상 전자를 인간적 지식의 세계라고 할 수 있다면 후자는 우주적 지혜의 세계라고 부를 수 있다.

시인들이 唯識無境, 轉識得智의 경험을 가장 잘 표현한 경우는 주로 승려들에 의하여 쓰여지는 悟道頌이나 涅槃頌 같은 경우이다. 그리고 넓게는 禪詩 일체가 이런 모습을 보여주고 있으며, 선시는 아니지만 선취를 지닌 일반적인 시들도 이런 모습에 근접해 있다. 그러나 이와 같은 전문적인 佛家의 시가 아니더라도 자유와 해방을 시정신으로 삼고 있는 시인들의 마음 저변에는 그런 모습이 내재해 있다. 우리에게 잘 알려진 김소월의 『山有花』를 보아도, 그리고 조지훈의 『落花』나 김춘수의 『처용斷章』 등과 같은 작품을 보아도, 그런가 하면 황지우의 『계는 속의 연꽃』이나 이승훈의 『비누』 또는 오규원의 『호수와 나무』 등을 보아도 이런 점은 쉽게 확인된다. 그러나 이것은 적은 실례에 불과할 뿐 모든 진정한 좋은 시들은 그 공성의 세계를 나름의 형태로 가리키며 품고 있다.

그렇게 보면 세상을 고정된 형태로부터 본래의 상태로 풀어놓는 것은 문제적인 시인들의 본업이다. 그들은 축적하기 전에 풀어놓고, 규정짓기

전에 해체한다. 일체의 것들을 고체와 같은 경직성에서 액체와 같은 유동성으로, 또 기체와 같은 무형성으로 돌려놓는 것이다. 고체에서 액체로, 액체에서 기체로 향할수록 존재는 시원의 空性 혹은 虛空性을 닮는다. 虛空을 가리켜 眞空이라 부를 수 있다면 경직된 존재의 해체는 眞空에 다가가는 일이다.

이와 같은 상태에서 고정되고 불변하는 중심으로서의 ‘我相’은 없다. 我相이 없으니 자연스럽게 ‘法相’도 없다. 주객이라는 말이 아예 성립되지 않는 것이다. ‘無我’의 상태가 이런 것을 지칭한다면 이러한 자리에선 ‘無我意識’이 흐를 뿐이다.

無我란 無心の 상태이다. 사적인 마음, 주관적인 마음, 이기적인 마음, 우월한 마음, 차별하는 마음 등이 부재한 ‘있는 그대로의 상태’를 보는 마음이다. 이 마음은 불교에서 ‘모르는 마음’이라고 칭하기도 한다. ‘아는 마음’과 대비되는 ‘모르는 마음’은 현상과 형태 너머의 우주적 실상과 심층에 대한 경외의 마음이자 스스로 언어를 삼가는 마음이다. 달리 말하면 도저히 우리가 알 수 없는 우주적 실상 앞에서 인간적 의식과 인식 작용의 한계를 고백하는 마음이다. 우리가 ‘모르는 마음’이 되었을 때 세상은 ‘空性’의 얼굴로 드러난다. 그 ‘空性’ 앞에서 일체는 자유로워지고 해방된다. 기존의 俗諦에서 ‘한 생각’을 일으켜 만들어낸 언어와 수와 측량단위 등으로 단정짓거나 경계지을 수 없는 세계를 보는 것이다. 자아 초월심리학의 석학인 켄 월버가 지적했듯이 언어와 수와 측량단위는 세상을 주객으로 분리시켜 본 자들이 인간중심적으로 만들어낸 대표적 도구 구성의 세계이다.<sup>11)</sup>

시인들은 외형상 언어를 사용한다는 점에서 세간의 다른 언어행위들과 크게 구별되지 않는 일을 하는 듯하다. 그러나 시인들의 언어는 정도의 차이가 있을지언정 ‘空性’의 바탕 위에서 재창조된다는 점에서 세간의 언어행위들과 구별된다. 이런 언어들 속에는 해방과 자유를 느끼게

11) 켄 월버, 『무경계(No Boundary)』, 김철수 옮김(서울 : 김영사, 2012), 69-75쪽.



하는 기운이 있고, 그런 언어를 통하여 시인도 독자들도 현상계의 분리되고 경계지어진 집착의 틀로부터 벗어날 수 있는 가능성을 확보하게 된다.

#### 4. 眞俗不二, 一心, 大我意識 : 울림과 감동

앞장에서 眞諦의 세계가 주는 자유와 해방에 대하여 언급하면서 이것을 가리켜 인간마음의 최고 단계인 울림과 감동의 단계로 나아가는 이전 국면이라고 말한 바 있다. 空性에 대한 인식, 見性을 통한 本性品の 통찰, ‘모르는 마음’으로 보는 우주적 실상, 無心으로 읽은 無我的 연기성, 해체하여 바라본 虛空과 같은 眞空 세계 등은 俗諦의 현상과 형태에 갇혀 있던 인간들의 단견과 사견을 벗어나게 하는 길이기 때문이다. 불교는 이를 가리켜 지혜의 증득이라고 말한다. 좀더 전문적인 용어로 말하면 세계의 中道性 혹은 中道相을 보았다는 것이다. 불교는 이런 경지의 최고 지점에 이른 사람들을 ‘아라한’이라고 부른다.

하지만 아라한은 소승불교의 이상형이다. 불교는 소승불교를 넘어 이들을 포괄하면서 이루어낸 대승불교 시대로 오면서 眞諦와 俗諦가 둘이 아닌 경지, 즉 眞俗不二의 경지를 구현하고자 하였고 여기서 上求菩提와 더불어 下化衆生의 중요성이 강조되었다. 요컨대 眞俗不二의 경지, 一切를 一心의 場으로 包越하는 ‘하나’의 의미, 세상 전체가 한몸이라는 一體意識과 同體意識, 우주 전체를 자신과 동일시하는 大我意識, 그리고 원력으로 살아가는 보살의식 등이 여기서 역설된 것이다.

여기에서는 일체중생이 모두 佛性을 지니고 있다는 이른바 佛性思想과 如來藏思想이 중요한 역할을 하였고, 누구나 佛種子 혹은 如來의 성품을 지니고 成佛의 길을 가는 영원의 존재라는 대공정의 인간관이 또한 크나큰 역할을 하였다.

이와 같은 대승불교적 眞俗不二 사상, 一心사상, 大我意識에서 가장 중요한 것은 ‘用心’의 문제이다. 마음을 어떻게 쓰느냐 하는 것이 일체를 규정한다는 것이다. 마음을 쓰는 일은 천차만별이어서 좁게 쓰면 바늘 하나도 들어갈 수 없을 만큼 좁고 넓게 쓰면 허공을 다 담고도 남음이 있을 만큼 넓다고 불교는 설명한다. 마음을 쓰는 데 따라 그야말로 自業自得이자 自作自受의 세계가 무한한 양태로 다채롭게 그리고 차원변이를 하며 형성된다는 것이다.

하지만 이와 같이 다양한 형태로 나타날 수 있는 用心의 근본문법이 자 기본문법은 다음과 같은 두 가지로 압축된다. 그 하나는 我相을 중심으로 삼아 주객 이분법의 분리된 마음을 쓰는 일이고, 다른 하나는 無我相을 근거로 삼아 주객초월의 하나된 마음을 쓰는 일이다. 전자를 가리켜 ‘두 마음’을 쓴다고 한다면 후자를 두고서는 ‘한 마음’을 쓴다고 말할 수 있다. 또한 전자를 가리켜 ‘한 생각’을 일으킨다고 말할 수 있다면 후자에 대해서는 ‘한 마음’을 썼다고 말할 수 있다. 요컨대 ‘두 마음’과 ‘한 마음’, ‘한 생각’과 ‘한 마음’, 이것이 바로 마음을 쓰는 ‘用心’의 기본 틀인 것이다.

불교 전체의 핵심이 그러하지만 특별히 대승불교는 ‘한 마음’의 실천적 사용을 수행의 최종단계로 생각한다. 空性의 空心에서 얻은 자유와 해방의 마음을 一體인 一心의 구현으로 전환시켜 울림과 감동의 삶을 이루어내는 데 그 최고의 뜻을 두고 있는 것이다. 달리 말하자면 불교가 그토록 강조하는 智慧의 증득에서 慈悲의 실천으로 수행의 길을 확대, 심화시켜 나아가는 것이다. ‘慈悲’는 大我的 사랑이다. ‘한 마음’이 빚어낸 用心의 결과물이다. 그것은 公心이라고도 할 수 있는 一心의 마음을 점점 더 확장시켜 나아가는 데서 탄생되는 산물이다.

감동은 이와 같은 公心の 작용 또는 확대된 一心의 작용에서 탄생된다.<sup>12)</sup> 자아초월의 마음이라고 할 수 있는 이 마음은 인간들의 심층심리

12) 이것은 오강남이 말하는 ‘신성한 실재(divine reality)’에 닿고, 그것이 움직이는

속에 자리해 있다. 이러한 심층심리의 세계를 다루는 것을 심층심리학이라고 부른다면 감동은 심층심리학으로 설명이 가능한 세계이다. 심층심리학적으로 볼 때, 인간의 심층에는 그 분리되고 대립된 표면세계와 달리 세상을 ‘하나’로 살며 그 ‘하나’를 그리워하는 마음, 그리고 세계 전체를 자아와 동일시하며 그 세계의 공익을 소망하며 노력하는 우주심, 그런가 하면 진선미의 경지라고 할 수 있는 성불의 세계를 구현하고 싶은 마음이 존재한다. 이런 마음이 움직였을 때 우리는 감동을 주었다 혹은 감동을 받았다, 또는 감동의 구현이 이루어졌다고 말하는 것이다.

참다운 詩心の 원천은 一心과 公心の 세계이다. 달리 말하면 사랑과 자비의 마음자리이다. 이 세계이자 자리가 움직이지 않는다면 詩心은 피어나지 않는다. 김남조 시인이 시의 마음에 대하여 말하면서 그 속엔 ‘기도’와 ‘사랑’이 본질적으로 들어 있다고 한 것은 이 점과 동일한 견해이다.<sup>13)</sup> 그리고 승려이자 시인인 조오현 선사가 시와 선은 동일하다고 말한 것도 이와 같은 맥락이다.<sup>14)</sup>

그러면 이제 이와 같은 전제 위에서 우리 시사 속의 작품을 구체적으로 거론하며 감동의 실제에 대하여 살펴보기로 하자. 거칠지만 앞서 언급한 내용을 요약하여 핵심을 다시 한 번 제시하자면 감동은 公心 혹은 一心을 사용함으로써 我相 속에서 단혀진 경계와 대립하는 칸막이를 무너뜨리고 ‘一體의 장’을 경험하는 일이다. 본고에선 이와 같은 드물고 높은 경험의 세계를 대승불교 수행 방법의 중심을 구성하는 이른바 ‘육바

일이다. 그리고 울더스 혁슬 리가 명명한 ‘영원’의 세계에 닿고 그것이 활동하는 일이다 : 울더스 혁슬리, 『영원의 철학』, 오강남 해제, 조옥경 옮김(서울 : 김영사, 2014).

13) 월간 ‘현대시’ 주관, 『한국의 시인들 7 : 사랑의 시인 김남조』, 시네텔 서울, 1997.

14) 조오현의 시 『나의 삶』은 이 점을 잘 드러낸다. 참고로 시의 전문을 밝혀보면 다음과 같다 : “내 평생 찾아다닌/ 것은/ 선(禪)의 바닥줄/ 시(詩)의 바닥줄이었다// 오늘 얻은 결론은/ 시는 나무의 점박이결이요/ 선은 나무의 곧은결이었다” : 권영민 엮음, 『적멸을 위하여 ; 조오현문학전집』(서울 : 문학사상, 2012), 252 쪽.

라밀'을 근거이자 기준으로 삼아 살펴보기로 한다. 다른 방법들도 유효할 것이나 이 '육바라밀'을 통한 고찰이 그 포용성이나 설득력의 면에서 가장 적실하다고 생각된다. 주지하다시피 육바라밀은 布施바라밀, 持戒바라밀, 忍辱바라밀, 精進바라밀, 禪定바라밀, 智慧바라밀의 여섯 가지 수행방식을 가리킨다. 그러나 이 육바라밀의 공통점은 모두가 '한 마음'을 사용함으로써 이루어지는 수행방식이자, 그 '한 마음'에 도달하도록 이끄는 수행방식이라는 점이다. 요컨대 그것은 차안인 속계의 언덕에서 불계인 피안의 언덕으로 건너가는 방법인 것이다.<sup>15)</sup>

먼저 布施바라밀의 정신을 내재시킴으로써 시적 감동을 불러일으킨 경우에 대하여 살펴보기로 한다. 편의상 우리에게 널리 알려진 작품들을 거론한다면 한용운의 작품 「나룻배와 행인」, 서정주의 「나의 시」, 김남조의 「목숨」, 구상의 「그리스도 폴의 강」, 함민복의 「눈물은 왜 짠가」, 이정록의 「의자」 등을 예로 들어볼 수 있을 것이다.<sup>16)</sup> 한용운의 「나룻배와 행인」에서 화자가 자신을 나룻배와 동일시하면서 행인들에게 강을 건네주는 무한의 보시행을 하는 일, 서정주의 「나의 시」에서 시인인 화자가 꽃이 피는 하늘의 신비를 아는 친척 부인의 치마폭에다 풀 위에 떨어진 낙화를 하염없이 가져다 드려놓는 無住의 보시행, 김남조의 「목숨」에서 전쟁으로 공포에 떠는 살고 싶은 목숨들 앞에 가장 무구한 기도를 올리는 일, 구상의 「그리스도 폴의 강」에서 화자가 자신도 그리스도 폴처럼 강을 '回心の 일터'로 삼아 헌신하겠다는 마음, 함민복의 「눈물은 왜 짠가」에서 어머니와 아들과 식당 주인이 서로에게 보여주는 무언 속의 배려와 배품, 이정록의 「의자」에서 시인의 어머니가 인간 너머의 뜻

15) 바라밀은 산스크리트어 '파라미타'를 음사한 것이다. '바라밀'은 '자아중심적 유아'의 세계를 벗어나 '자아초월적 무아'의 세계로 건너가는 일이다. 따라서 그 본질은 '감동' 혹은 '시적 감동'과 맞닿아 있다.

16) 지금부터 예시로 거론되고 언급되는 작품들은 매우 잘 알려진 것들이므로 출처와 본문을 밝히지 않고 논의하기로 한다. 다만 그 핵심이 되는 내용들을 서술하여 독자들의 이해를 돕고 그것을 논증의 바탕으로 삼아 바라밀행이 시적 감동과 연관되는 점을 폭넓게 보여주고자 한다.

생명들에게까지 의지처이자 쉼터인 의자를 내어주며 확장된 생명애를 전하는 일, 이런 것들은 모두 보시바라밀의 속성으로 감동을 자아내는 실례이다. 보시는 대가 없이 자신의 것들을 내어줌으로써 나와 너의 벽을 허무는 일이다. 보시를 하는 사람도, 또 그것을 받는 대상도 이 행위 앞에선 가로놓였던 장벽을 허물고 일체가 된다.

다음으로 持戒바라밀과 관련된 시적 감동의 경우를 살펴보기로 한다. 불교에선 가장 기본적인 持戒行으로서 다섯 가지를 제시한다. 不殺生, 不偷盜, 不妄語, 不邪淫, 不飲酒가 그것이다. 이들 모두는 다른 존재의 삶을 자신의 이익을 위해 주관적으로 빼앗거나 지배하지 않도록 만드는 금기이다. 그러나 이 지계행의 적극적인 뜻을 함께 살펴야 지계바라밀의 참다운 이해가 가능하다. 말하자면 지계바라밀의 첫 번째 행인 不殺生은 적극적인 放生의 뜻으로, 不偷盜는 적극적인 베품의 뜻으로, 不妄語는 적극적인 利語와 愛語 사용의 뜻으로, 不邪淫은 적극적인 사랑의 뜻으로, 不飲酒는 적극적인 평상심 회복의 뜻으로 새겨야 한다.

이 글에선 持戒行의 가장 앞자리에 나오는 不殺生戒의 적극적 행위인 방생을 통한 감동의 실제에 대해 살펴보기로 한다. 역시 우리에게 잘 알려진 작품들을 제시해보면 백석의 『수라』, 정현종의 『한 손가락 흙 속에』, 김종삼의 『민간인』, 최승호의 『방울새들』 등을 들 수 있다. 백석은 그의 작품 『수라』에서 거미와 그 새끼들에 대한 한없는 생명애와 살림의 연민심을 통하여 시적 감동을 불러일으킨다. 그리고 정현종은 『한 손가락 흙 속에』에서 한 손가락의 흙 속에 일억 오천만 마리의 미생물이 살아 존재하며 발밑의 탄력을 일으킨다는 이해와 통찰로 시적 감동을 자아낸다. 그리고 김종삼은 『민간인』에서 분단된 비극의 바다 속에 희생양이 되어 어둠과 더불어 사라진 어린 생명의 비애를 통탄함으로써 시적 감동을 자아낸다. 또한 최승호는 『방울새들』에서 숲속에선 사람들이 방울새들보다 느린 속도로 차를 몰아야 한다는 한 스님의 말씀을 통하여 시적 감동을 불러일으킨다.

이제 셋째로 忍辱바라밀을 통한 시적 감동의 실제에 대해 살펴보기로 한다. 한용운의 「당신을 보았습니다」, 서정주의 「신부」, 이상화의 「빼앗긴 들에도 봄은 오는가」, 이육사의 「절정」, 윤동주의 「십자가」, 조지훈의 「봉황수」 등은 인육의 마음이 어떻게 시적 감동으로 이어지는가를 보여주는 훌륭한 실례들이다. 한용운은 「당신을 보았습니다」에서 민적과 인권과 정조를 부정당하는 폭력 앞에서 인육으로 감동에 이르게 하는 모습을 보여주고 있다. 그리고 서정주는 「신부」에서 첫날밤의 남편에 대한 무한한 신뢰 속에서 시간을 초월하여 인육하는 신부의 모습으로 시적 감동을 자아내고 있다. 그런가 하면 이상화는 「빼앗긴 들에도 봄은 오는가」를 통하여 국권상실의 아픔을 국토와 자연에 대한 무한한 사랑과 더불어 인육으로 넘어서는 시적 감동을 창출하고 있다. 또한 이육사는 「절정」을 통하여 죽음과도 같은 극지의 극한상황에서 인내하며 현실을 넘어서는 인육바라밀의 감동을 자아내고 있으며, 윤동주는 「십자가」를 통하여 참된 삶을 위해 예수처럼 순교하듯 목숨을 바치고자 하는 인육바라밀의 감동을 창출하고 있다. 조지훈의 「봉황수」도 마찬가지이다. 그는 여기서 참담해진 나라와 전통의 비애를 인육의 마음으로 승화시켜 비장한 시적 감동을 불러일으키고 있다.

넷째로 精進바라밀과 관련된 시적 감동의 예를 보기로 한다. 윤동주의 「서시」와 「쉽게 씌어진 시」, 서정주의 「자화상」과 「冬天」, 유치환의 「생명의 서」와 「바위」, 조오현의 「절간이야기 20」 등을 그 예로 들 수 있다. 먼저 윤동주는 「서시」에서는 죽는 날까지 하늘을 우러러 한 점 부끄러움이 없을 때까지 참회와 성찰 속에서 사랑의 마음으로 정진하고자 하는 각오를, 「쉽게 씌어진 시」에서는 진실한 시쓰기에 순교자와도 같이 온몸과 마음을 바치고자 하는 정진의 마음을 드러냄으로써 시적 감동을 자아내고 있다. 그리고 서정주는 「자화상」에서 자아의 드높은 성장을 위해 오직 자존심과 진실 하나로 무장하고 정진해온 한 청년의 고백과도 같은 절절한 육성을 통해 시적 감동을 창조하고 있다. 또한 그는 「동천」

에서 님의 고운 눈썹을 무한과도 같은 시간을 바쳐 최고의 미로 닦아 승화시키는 정진행으로 시적 감동을 불러일으키고 있다. 한편 유치환은 『생명의 서』에서 眞我를 찾기 위해 자신을 가혹한 아라비아 사막과 죽음으로까지 내모는 뜨거운 고행의 정진행을 통하여 시적 감동을 불러일으키고 있다. 그리고 그는 『바위』에서는 희로애락의 인간적 감정을 극복하여 초연에 이르고자 하는 정진행을 통해 시적 감동을 불러내고 있다. 끝으로 『절간 이야기 20』은 조오현의 연작 가운데 한 편인데 그는 여기서 어느 절의 鐘頭가 至高至善의梵音을 창조하기 위하여 종치기로서의 종두일에 자원하여 매진하는 정진행을 보여줌으로써 진한 시적 감동을 창조하고 있다.

이번에는 다섯째로 禪定바라밀에 의한 시적 감동의 탄생에 대해 살펴보기로 한다. 정지용의 『장수산2』, 조지훈의 『파초우』, 박목월의 『청노루』, 한용운의 『슬픔의 삼매』 등을 예로 들어 보면 좋을 것이다. 먼저 정지용은 『장수산1』에 이어지는 연작 『장수산2』에서 한 덩이의 돌산과 같은 겨울 장수산 속의 고요 속에 그 자신도 고요가 되어 절벽과 마주 앉은 선정의 모습을 그려보이고 있다. 그리고 조지훈은 『파초우』에서 파초 앞에 비 내리는 저녁 어스름에 창을 열고 산과 마주 앉아 선정에 든 모습을 그려보이고 있다. 이 두 작품은 모두 선정바라밀과 같은 풍경으로 독자들을 시적 감동에 젖어들게 한다. 박목월의 『청노루』도 마찬가지이다. 박목월은 이 작품에서 청정한 자연풍경의 실상을 그려보이고 있다. 이런 청정한 자연풍경은 바로 선정의 상태를 환기시키거니와 이 작품은 그러한 환기력에 의하여 시적 감동을 느끼게 한다. 끝으로 한용운의 『슬픔의 삼매』를 보기로 하자. 한용운은 이 작품에서 님을 향한 슬픔의 삼매 속에서 ‘我空’이 된 자신의 모습을 고백하고 있다. 슬픔이 아공으로 이어지게 하는 이 선정의 힘은 작품 『슬픔의 삼매』를 감동으로 이끄는 원동력이 된다.

마지막으로 智慧바라밀을 통한 시적 감동의 실례를 살펴보기로 한다.

김소월의 『산유화』, 한용운의 『알 수 없어요』, 서정주의 『시론』, 정진규의 『해마다 피는 꽃, 우리집 마당 10품들』, 최승호의 『노을』 등이 그 예에 속한다. 김소월은 『산유화』에서 사시사철 피고 지는(또는 지고 피는) 꽃들을 통하여 존재의 항상성과 무상성을, 한용운은 『알 수 없어요』를 통하여 ‘모르는 마음’으로 읽어낸 ‘法性’의 현현을, 서정주는 『시론』을 통하여 가장 훌륭하고 본질적인 것은 포착하지 않고 그대로 됨으로써 시적일 수 있다는 고차원의 시론이자 존재론을, 그리고 정진규는 『해마다 피는 꽃, 우리집 마당 10품』을 통하여 잡풀들처럼 아무렇지도 않고 흔해빠진 ‘至賤’의 경지가 최고의 경지임을, 최승호는 『노을』을 통하여 값 매길 수 없는 죽은 고양이가 가장 귀하다는 無價와 무분별의 세계를 일깨워주고 있다. 이와 같은 통찰과 일깨움은 모두 지혜바라밀의 성격을 띠므로써 시적 감동을 불러일으키는 요인들이 된다. 지혜에는 언제나 사람을 움직이는 감동의 힘이 깃들여 있다. 앞서 열거하고 논의한 작품들에서 이와 같은 지혜의 힘은 순도 높게 빛난다.

지금까지 대승불교의 대표적 수행방법인 육바라밀에 근거하여 우리 시에 나타난 시적 감동의 실재를 살펴보았다. 앞의 논의 과정에서 말하고자 하는 바의 핵심은 충분히 드러났다고 생각하나, 그럼에도 불구하고 한 가지 덧붙여야 할 점은 육바라밀 이외의 방법으로도 불교심리적 관점에 입각한 시적 감동의 실재를 탐구할 수 있다는 것이다. 예컨대 八正道, 四攝法, 三十七助道品, 五停觀 등과 같은 여러 수행방법이 거론되고 적용될 수 있다.

그러나 이와 같은 다양한 방법을 명명하거나 거론하는 것이 중요한 것은 아니다. 이들은 논의를 하기 위한 방편일 뿐, 실제로 중요한 것은 어떤 시가 ‘한 마음’을 사용한 것이냐, 그 시를 창작하는 행위가 ‘한 마음’에 도달하도록 이끄는 행위냐 하는 점이다. 이와 같은 뜻이 달성된다면 어떤 것이든 시적 감동으로 이어질 수 있는 것이다.

따라서 앞에서 예시로 언급한 것 이외의 다른 작품들에서도 얼마든지



시적 감동의 실례를 찾아볼 수 있고 만나볼 수 있다. 그것을 일일이 열거한다는 것은 무모한 일로 여겨질 만큼 많은 작품들이 실제로 언급될 수 있다.

물론 시인들의 시가 창조하는 이런 시적 감동이 일반적으로 불교가 말하는 ‘지혜와 자비’에 대한 분명한 자각이나 불교심리학에 대한 이해 및 통찰에서 이루어진 것이라고 말하기는 어렵다. 하지만 그것이 드문 예외를 제외하고는 비록 무자각 속에서 혹은 직감에 의해서 찰나적으로 이루어진 것이라 할지라도 ‘한 마음’ 혹은 ‘하나의 세계’가 작동하거나 그것에 접선이 이루어지는 시인들의 시쓰기는 시적 감동과 이어진다.

시인들도 그러하지만 독자들도 뚜렷한 이해나 통찰 없이 어떤 시인들이나 그들의 특정한 작품에 이끌려 ‘한 마음’의 경지로 나아가는 경우가 많다. 그것은 자신의 의식이나 의지로도 어쩔 수 없는 인간 심층에 존재하는 불성과 불심, 공성과 일심이 작용한 까닭이다. 그런 점에서 시적 감동을 크게 불러일으키는 시인들이나 시적 감동에 크게 젖어드는 독자들은 그들의 자각 여부와 무관하게 불성과 불심, 공성과 일심의 장에 닿아 그것을 일깨우는 경험을 갖는 사람들이다. 언어도, 시도 재주 이전에 근본적으로 ‘마음’과 ‘마음씀(用心)’의 문제라고 불교가 그토록 강조하는 것처럼, 시인에게는 물론 독자들에게도 불심과 일심의 사용과 작동은 마음의 경계를 허물고 ‘하나’의 장으로 나아가는 소중한 감동의 길이자 경험이 된다.<sup>17)</sup>

---

17) 앞에서 지금까지 언급한 ‘하나’의 의미에 대해서는 이기영의 『하나의 의미 : 이기영 전집 13권』(서울 : 한국불교연구원, 1999)을 보면 보다 용해된 이해가 가능할 것이다.

## 5. 결어 : ‘시적 감동’의 새로운 의미와 우리 시가 나아갈 길

지금까지 ‘시적 감동’의 문제를 불교심리학적 관점에서 살펴보았다. 좋은 시의 요건으로 제시할 수 있는 사항은 여러 가지가 있으나 그 가운데 시적 감동은 단연 앞자리에 놓인다. 시적 감동은 시를 인간사의 高處에 존재하게 하는 중요한 원천이거니와 그것은 인간들의 심층에 묻혀 있거나 그 속에서 작동하고 있는 淸淨心, 一心, 道心, 公心, 慈悲心, 靈性, 永遠性 등을 일깨우는 일이다.

불교심리학적 관점에서 보자면 인간들의 심리는 매우 복잡한 것 같으나 그 원리는 생각과 다르게 단순하다. 이른바 주객이 분리된 ‘두 마음’을 쓰느냐, 아니면 주객을 넘어선 ‘한 마음’을 쓰느냐 하는 것이 모든 일의 핵심이기 때문이다. 일반적으로 ‘내가 있다’는 유아의식에서 비롯된 세속적 심리는 주객이 분리된 ‘두 마음’을 사용하는 것이다. 그에 비해 무아의식 및 대아의식에서 이루어지는 초월적 심리는 주객이 하나가 된 ‘한 마음’을 사용하는 것이다.

시에서 이와 같은 ‘用心’의 문제는 그 시의 관점과 상상력 그리고 감동의 유무를 결정하는 중요한 요인이다. 일반적으로 시를 언어의 문제로 보기 쉽지만 실제로 언어 이전에 혹은 언어 속에 존재하는 ‘用心’의 문제는 언어 문제 이상으로 시의 중요하고 본질적인 측면이다.

우리에게 익숙한 근대시는 근대가 기저로 삼고 있는 개인중심주의와 인간중심주의에 기반해 있기 때문에 자칫 이 ‘用心’의 문제를 소홀히 하기 쉽다. 따라서 개아의 개성과 인간의 자부심을 전면에 놓고 있는 근대인의 삶과 근대시에서 ‘用心’의 문제를 제대로 이해하고 개아의 개성과 인간의 자부심 너머에 존재하는 차원을 열어가며 그 마음을 쓰는 일은 특별히 비중 있게 기억되고 탐구되어야 한다.

그런 점에서 시적 감동의 문제는 단순한 시의 문제만으로 끝나지 않으며 한 존재의 세계에 대한 심층적 이해 및 실천의 문제와 연관돼 있

다. 달리 말하면 근대시를 말할 때 중시되는 천재성이나 기예의 혼습 등의 문제를 넘어선, 보다 본질적이고 근원적인 세계 이해의 차원이라는 문제와 연관되어 있는 것이다.

시적 감동에 내재된 이와 같은 점을 좀더 폭넓게 이해할 수 있도록 다음과 같은 표를 제시해 보기로 한다.<sup>18)</sup>

- \* 無智, 小我(small I)의식, 私心, 遍計所執性, 의식지수 200 이하, 포스의 작용 : 대립과 구속
- \* 智慧, 無我(nothing I)의식, 空心, 依他起性, 의식지수 200-500 사이, 포스 이후/파워 이전의 작용 : 자유와 해방
- \* 慈悲, 大我(big I)의식, 公心, 圓成實性, 의식지수 500 이상, 파워의 작용: 울림과 감동

위의 도표 속에서 시적 감동은 慈悲心, 大我心, 公心, 원성실성, 500 이상의 의식지수, 파워의 세계 등과 연관돼 있다. 불교와 불교심리학에서 말하는 지혜 위의 자비심, 무아 위의 대아의식, 空心 위의 公心, 의타기성 너머의 원성실성 그리고 데이비드 호킨스가 말하는 500 이상의 의식지수의 성취와 파워의 영역은 시적 감동이 작동하고 창출되며 감수되는 층위와 맞닿아 있는 것이다.

앞서 언급한 근대의 기본 정신인 개아중심주의와 인간중심주의에 토

---

18) 아래에서 제시된 개념들 중 小我(small I)의식, 無我(nothing I)의식, 大我(big I)의식은 崇山 스님의 마음 서클(0도 : 小我, 90도 : 無我, 180도 : 無我, 270도 : 妙我, 360도 : 大我)에, 의식지수와 포스(force) 및 파워(power)의 개념은 데이비드 호킨스의 의식이론에 토대를 두고 있는 것이다. 그리고 遍計所執性和 依他起性 및 圓成實性은 불교유식론에서 말하는 三性의 개념에 해당한다. 각각의 내용을 담은 참고문헌은 다음과 같다 : 崇山行願(玄覺 譯), 『선의 나침반1-2』, 허문명 옮김(서울: 열림원, 2003). 데이비드 호킨스, 『의식혁명』, 백영미 옮김(서울: 관미동, 2011). 瑞光 스님, 『현대심리학으로 풀어본 유식 30송』(서울: 불광출판사, 2003).

대를 두고 전개돼온 우리의 근현대시는 그간 한편으로 이와 같은 근대 정신을 충실하게 반영하면서도 다른 한편으로 예술 본래의 원형적이면서도 심층적인 마음인, 이른바 慈悲心, 大我心, 公心, 一心, 永遠性 등을 활용함으로써 시공을 넘어선 시적 감동을 불러일으키는 데에 공헌하였다. 그러나 지금, 현단계의 우리 시는 지나친 개아중심주의와 인간중심주의에 편향됨으로써 시적 감동을 창출하는 일로부터 멀어져가고 있다. 적절한 명칭이라고 할 수는 없으나 ‘미래파’라는 호칭과 관련된 21세기 젊은 시인들의 시적 특성을 두고 논쟁까지 치른 우리 시단의 새로운 흐름은 ‘시적 감동’이 약화되는 모습을 보인다는 점에서 우려감을 자아낸다.<sup>19)</sup>

시적 감동은 앞서 말했듯이 시공을 초월한 시의 힘이자 저력이다. 그것은 3차원의 시공간 속에 사는 유한한 인간들이 심층에 내재하는 무한성을 개발하는 일이다. 이것이 시의 힘이자 존재기반이거니와 이 점을 상실하거나 소홀히 할 때, 시는 위태로워진다. 여러 차례 앞서 언급했듯이 시적 감동은 인간 마음의 신성한 지대와 맞닿아 있는 고차원의 마음 작용이다. 따라서 시적 감동에 대한 탐구와 심층적인 이해는 시를 발전시킬 수 있는 필수요건이다. 근대시 100주년을 기념하고 다시 새로운 단계로 나아가고 있는 오늘날의 우리 시는 이 점을 기억하고 시의 본질에 충실한 자세로 돌아올 필요가 있다.

19) 이에 대해서는 따로 자세한 논의가 필요하다. 여기에서는 우리 시단과 시사의 현재를 생각해 보기 위하여 간략하게 언급하는 것으로 그친다.

## 참고문헌

- 金鳥 김홍경, 『동양의학혁명: 총론』, 신농백초, 1989.
- 김형효, 『마음 나그네』, 소나무, 2010.
- 瑞光 스님, 『치유하는 불교 읽기』, 불광출판사, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『현대심리학으로 풀어본 유식 30송』, 불광출판사, 2003.
- \_\_\_\_\_, 『치유하는 유식 읽기』, 공간, 2013.
- 서울대 철학사상연구소 엮음, 『마음과 철학』, 서울대출판부, 2013.
- 崇山行願(玄覺 엮음), 『선의 나침반1-2』, 허문명 옮김, 열림원, 2003.
- 시걸, 로널드, 『심리치료에서 지혜와 자비의 역할』, 서광 옮김, 학지사, 2014.
- 龍陀 스님, 『空 : 空을 깨닫는 27가지 길』, 민족사, 2014.
- 월버, 켄, 『무경계(No Boundary)』, 김철수 옮김, 김영사, 2012.
- 이기영, 『하나의 의미 : 이기영 전집 13』, 한국불교연구원, 1989.
- 이동식, 『道정신치료입문』, 한강수, 2008.
- 이승훈, 『선과 아방가르드』, 푸른사상사, 2014.
- \_\_\_\_\_, 『영도의 시쓰기』, 푸른사상사, 2012.
- 정호영, 『여래장사상』, 대원사, 1993.
- 정효구, 「시는 권력이 될 수 있는가」, 『현대시』 1999년 4월호(1999. 4), 197-215쪽.
- \_\_\_\_\_, 「一心 혹은 空心의 시적 기능에 관한 試論 : 공감의 구조와 양상을 중심으로」, 『한국시학연구』 29집, 2010, 265-301쪽.
- \_\_\_\_\_, 『一心의 시학 道心の 미학』, 푸른사상사, 2011.
- 한자경, 『一心의 철학』, 서광사, 2002.
- 한형조, 『붓다의 치명적 농담』, 문학동네, 2011.
- 혁슬리, 올더스, 오강남 해제, 조옥경 옮김, 『영원의 철학』, 김영사, 2014.
- 호킨스, 데이비드, 백영미 옮김, 『의식혁명』, 판미동, 2011.

Epstein, Mark, 김현수·김성철 옮김, 『붓다의 심리학(*Thoughts Without a Thinker*)』, 학지사, 2006.

<Abstract>

## Consideration on Buddhist Psychology about ‘Poetic Impression’

Jeong, Hyo-goo

The purpose of this study is to examine the matter of ‘poetic impression’ in the perspective of Buddhist psychology. The phrase of poetic impression has been used frequently by a lot of people in the circles of poetics, but in fact, in-depth and academic exploration has hardly been made on it. Therefore, it is needed to establish poetic impression as a kind of definite theory of poetry, and the approaches of Buddhist psychology to it satisfy the necessity considerably.

There are several conditions to make a good poem. Among them, poetic impression is definitely in the frontline, and it is a crucial source that allows poems to exist on the high place of human society. Poetic impression is to let humans encounter and realize ‘divine reality’ that can be referred to as terms like pure mind, holistic mind, tao mind, mindlessness, mercy, spirituality, or eternity buried deep in humans or operating within them.

Seen from the perspective of Buddhist psychology, humans’ mentality seems very complex, but the basic principle of it is simple differently from how we expect. It is because whether the so-called host and guest use separated ‘two minds’ or employ ‘one mind’ transcending the host and guest is the core of how any mentality works. Generally, secular mentality originating from consciousness of

selfness, 'I exist', is to use 'two minds' in which the host and guest are divided. On the contrary, self-transcendental mentality realized in consciousness of selflessness and mindlessness is to use 'one mind' in which the host and guest become the one. Undoubtedly, poetic impression is born from the latter.

In poetry, such matter of 'using mind' is a crucial factor that determines the poetic impression of a poem and also the viewpoint and imagination of it. Generally, poetry can be easily seen as the matter of language, but in fact, before language, the matter of 'using mind' present in language is the essential aspect of poetry more important than language itself.

Since modern poetry is familiar to us and grounded on egocentrism and anthropocentrism that modernity takes as its base, this matter of 'using mind' might be easily taken for granted. Therefore, the lives of modern people setting the character of individual ego and human pride forth as well as the deeds of using mind understanding the matter of 'using mind' in modern poetry properly and opening the dimension existing beyond the character of individual ego and human pride are to be remembered and explored particularly importantly.

This author deems that among the three dimensions of Buddhist psychology, the matter of poetic impression meets the matters of mercy above wisdom, mindlessness, holistic mind or absolute nature, the supreme dimension, and examines the substance of the impression with six categories having 6 paramita, the nuclear training of Mahayana Buddhism, as the criteria.

As a result, this author has reconfirmed that the matter of poetic impression does not simply end as the matter of poetry and is



associated with profound understanding of one existing world and the matter of practice. This means that when it comes to modern poetry, it is related to the dimension of understanding a more essential and ultimate world, not just the matter of genius or acquisition of technique emphasized.

Our modern and contemporary poetry so far has been reflecting modern mind grounded on individuals as well as freedom and individuality faithfully and also using the archetypal and deep mind of art itself, so-called mercy, holistic mind, mindlessness, transpersonal psychology, or eternity. In this way, it has significantly succeeded in arousing poetic impression beyond time and space. However, now there is a concern that our poetry of this 21st century is leaning excessively on egocentrism or anthropocentrism and becoming far from the task of creating poetic impression. Though it may not be regarded as a proper name, the title of ‘the futurist inclination’ once became controversial in the circles of our poetry in terms of the poetic characteristics of the 21st-century young poets related to it, and this kind of new trend needs to be meditated deeply now as ‘poetic impression’ is getting weaker and weaker.

As mentioned earlier, poetic impression is the power and potential of poetry beyond time and space. It is a task to develop infinity internalized deeply in humans who are mortal and living in three-dimensional time and space. Accordingly, precise and systematic exploration over poetic impression is an essential task to do in order to establish theory of poetry and also open the future of our poetry development. This author expects that this writing will be able to contribute to resolving the matter even as a small aid.

160 한국문학논총 제71집

Key Words : poetic impression, Buddhist psychology, no-boundary,  
holistic mind, eternity

■ 논문접수 : 2015년 11월 9일  
■ 심사완료 : 2015년 12월 3일  
■ 게재확정 : 2015년 12월 20일