

卍海의 探索談과 《님의 沈默》의 發生法則分析

——《佛敎大典》까지의 生涯史와 作品을 중심으로——

高 宰 錫

(東國大 博士課程)

— 目 次 —

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| I. 緒 言 | IV. 初期 文學觀과 文學的 形
象化 樣相 |
| II. 卍海의 探索談과 그 文學
的 意義 | 1) 《朝鮮佛敎惟新論》의 文
學觀 |
| III. 卍海의 神秘體驗과 傳統
的 脈絡 | 2) 《佛敎大典》의 文體와 隱
喻原理 |
| 1) 神秘體驗의 言語와 再生
모티프 | 3) 〈悟道頌〉과 佛性的 世界
觀 |
| 2) 神秘徵表(빛·꽃)의 傳
統的 脈絡과 이미지 分析 | V. 남은 問題와 結語 |

I. 緒 言

《님의 沈默》은 그간 국문학계에서 가장 많이 검토되어온 卍海의 유일한 시집이다. 이것은 그의 인격이 갖는 當代的 意味와 이 詩集의 詩史的 위치가 그만큼 큰 것이기 때문이다. 한편 최근에는 傳統詩歌(鄉歌 및 麗謠)와의 意味綱 속에서 그 傳統的 持續性이 논의되고 있다. 그러나 이러한 많은 연구는 그 접근의 다양성에도 불구하고 대개 外面的 接近 extrinsic approach 과 內面的 研究 intrinsic study 의 두 방향에서 이루어져 왔다고 생각한다.

즉, 前者는 《님의 沈默》이라는 텍스트를 어떤 抽象的인 構造의 發現으로 보고 개별적인 작품의 묘사나 의미의 규정보다 그 텍스트를 탄생케 한 범칙의 규명에 더 많은

노력을 기울였던 解讀과 翻譯의 작업이다. 그러나 後者는 텍스트를 유일한 연구의 대상으로 보고 그 의미를 규정하는 解釋에 치중한 研究方法이라고 할 수 있다.

이 두 가지 方法論은 卍海를 연구할 때 항상 분리되는 연구자의 兩分論의인 觀點을 극명하게 보여주고 있다. 왜냐하면 그는 詩人이기에 앞서 禪僧이자 革命家였으며 또한 위대한 詩人이었기 때문이다. 禪僧과 革命家로서의 卍海가 가지고 있었던 效用論 또는 方便的 文學觀으로 텍스트를 본다면 분명히 《님의 沈默》은 佛敎的인 추상의 觀念세계가 발현된 작품이었지만, 문학작품을 궁극적이고 유일한 대상으로 삼는다면 佛敎的 觀念世界는 하나의 콘텍스트에 지나지 않는다. 다시 말해 인터 텍스트 Inter-text에 치중해서 發生論的인 한계에 빠지느냐 아니면 텍스트에 불입된 還元論에 귀착되느냐의 한계가 卍海文學의 연구에서 파생되는 공통점이라 할 수 있다. 이러한 모순점을 지양한 방법론의 하나로서 이른바 詩學 poetics 이 있다.

이것은 個別的인 作品解釋과는 반대로 의미를 규정하지 않고 각 作品의 탄생을 주도하는 一般的 法則을 알아내는 동시에 외부의 法則에서 그 法則을 찾지 않고 文學 자체 안에서 찾는 研究方法이다. 그러므로 本稿는 《님의 沈默》의 發生法則을 그의 生涯와 神秘體驗 및 悟道頌과 《佛敎大典》의 有機的 構造에서 分析하고자 한다. 이는 卍海文學의 總體的 評價를 위한 예비단계의 성격을 가진다. 지면상 그의 文學의 出發期인 『惟心』誌 이전까지의 生涯와 作品을 논의의 대상으로 하였기 때문이다.

그러나 이러한 결함은 別稿에서 보충될 것으로 생각한다. 다만 內面研究가 갖는 還元論的 限界性과 外面的 接近이 빚하기 쉬운 發生論的 退行性을 극복할 수 있는 기회가 되었으면 한다.

II. 卍海의 探索談과 그 文學의 意義

卍海 韓龍雲의 生涯(1879~1944)는 그간 여러 차례 정리되었다. 그러나 대부분 年表나 評傳으로 이루어져 왔을 뿐이다.¹⁾ 이것은 그간 卍海의 生涯를 문학연구의 가장 중요한 요소로 인정하고 있으면서도 본격적으로 다루어 오지 않았다는 반증이라 하겠다. 그러나, 한 작가의 生涯는 그 자체가 중요하지만 작가의 의도가 작품에 궁극적으로 形象化 embodiment 된다는 점에서도 반드시 고려되어야 할 자료이다. 왜냐하면 우리는 그 작가의 의도를 해명하여 주는 정보를 그의 생애에서 찾을 수 있으며 그 작품의 성공과

1) 年表는 나바사랑(의승회, 1973.4)의 '태저이'나 《한용운전적》(신구문화사, 1980)에 있는 것이 대표적이고 評傳은 高 銀의 《韓龍雲評傳》(민성社, 1978)과 任重彬의 《韓龍雲一代記》(正音社, 1982)가 있다. 그리고 金禹昌은 《공평한 時代의 詩人》(文學思想 동권 4호, 1973.1)에서 發生論的 構造主義 立場(L. 콧드란의 「詩은 神」)으로 生涯와 文學간의 관계를 부분적으로 논한 적이 있다.

실패를 그 의도의 발생 상황 안에서 판단할 수 있기 때문이다.

이렇게 본다면 卍海의 生涯(窮極의 實在를 찾아 探索했다는 의미에서 ‘探索談’으로 부르기로 함.)는 그의 문학작품의 有機的 構造와 象徵原理가 된다고 볼 수 있다.

求道者의 生涯는 自我의 永遠한 探索過程이다. 따라서 卍海의 生涯는 神話의 英雄들의 探索談 Quest story인 單元神話와 동일구조를 가진 것으로 유추할 수 있다. 單元神話 Ur-myth, mono-myth는 神話의 英雄들의 探索旅行 뿐만 아니라 우리 人生의 精神的·肉體的 旅行도 지시하는 개념인 것이다.²⁾

현대인들도 이같은 관점에서 본다면 ‘俗의 情況에서 鬍을 追求하는 한’ 神話의 英雄들과 같은 探索談을 공유하고 있는 것이다. 이러한 인간의 본질적 경험은 文學에서 敘事的 共通類型으로 반영되고 있다.³⁾ 그러던 祖國喪失의 時代에 살면서 充溢한 回復意志로 窮極의 實在를 探索했던 그의 生涯를 神話의 局面으로 나누어 살펴보자. 먼저 《님의 沈黙》발행까지의 生涯를 정리하겠다.

卍海는 1879년 충남 洪州(지금은 洪城)에서 태어났다. 소년 시절에 아버님이 항상 들려준 先人의 傳記에 감명을 받고 義人에 대한 동경심을 길렀다. 그러나 1903년 나라에 위기가 닥쳐와 뜻있는 사람들이 자꾸 서울로 떠나는 것을 보고 弊袍敝衣로 고향을 떠난다. 그러나 도중 自我의 限界를 깨닫고 ‘나의 前程을 위하여 실력을 양성하겠다는 것과 또 인생 그것에 대한 무엇을 좀 해결해보겠다는 불같은 마음을 갖고’ 오대산의 叢澤亭에 들어가 탁발승이 되어 佛道를 닦기 시작한다. 하지만 ‘人生이 잘 알려지지도 않고 또 靑春의 뜻도 내리누를 건 없어’ 번민한다. 그러던 어느날 《瀛環地略》을 읽고 세상이 넓음을 알고 世界--開를 계획한다. 1905년 원산을 거쳐 海參威(본라더보스톡)에 도착한다. 西伯利亞를 지나 中國을 거쳐 미국에 가고자 한 것이다. 그러나 도리어 두 번의 죽음을 체험한 하고 구사일생으로 귀국한다. 國內에서는 義兵이 일어나 어수선하던 데다 安邊 驛王寺에 들어가 參禪生活을 한다. 하지만 世界萬遊에의 꿈을 지머리지 못한 그는 1908년 5월부터 10월까지 ‘佛敎文化 뿐만 아니라 새 時代氣運이 隆興한다는 日本의 자태를 보고 싶어’ 일본을 여행한다. 弘眞堂三이라는 일본의 高僧 도움으로 曹洞宗: 大學에 입학하여 日語와 佛敎도 배우고 유학생이었던 최 린·고원훈·채기두

2) D.A. Leeming: Mythology, New York. Harper & Row, 1981, p.6.

3) 이에 대한 연구업적은 상당한 편이다.

Lord Raglan: The Hero(New American Library, 1979), Joseph Campbell: The Hero with a thousand Faces(Princeton Univ. Press, 1968) The Masks of God(penguin Books, 1977) 이 있고 앞의 2)는 부제가 The voyage of the Hero 인만큼 체계적으로 정리되어 있다. 국내에서는 金烈忠의 《韓國民俗와 文學研究》(일조각, 1971)와 趙東一의 《韓國小說의 理論》(지식산업사, 1981) 등이 이에 대해 다루었다. 즉 民談과 中世小說에서 敘事的 共通類型을 추출하여 그 相關性을 분석하였다.

등과 교우한다. 그러나 學資관계로 반년만에 돌아온다. 돌아온 뒤 1910년 《朝鮮佛教惟新論》을 탈고하고 李晦光 일파의 ‘韓日佛教同盟條約’을 분쇄한다. 그리고 臨濟宗을 創立하고 朝鮮 臨濟宗 總管長에 취임한다. 그러나 8월의 國恥를 당하고 중국망명길에 오른다. 1911년 가을, 만주의 굴라제 고개에서 一進會의 첩자로 오인받고 조선 청년들에게 충격을 받는다. 生과 死의 갈림길에서 ‘幻體’를 드러낸 觀世音菩薩의 顯示로 生命을 救援받고 祖國에 돌아와 佛門에 精進한다. 1912년에 高麗大藏經 6802卷을 閱藏하고 1913년에는 《朝鮮佛教惟新論》을 간행한다. 1914년에는 『佛敎大典』을 번역사에서 간행하는 한편 조선불교회장에 취임한다. 1915년에는 영호남지방의 대사찰을 雲水行脚하며 강연회를 개최한다. 그리고 1917년에 《精選講義菜根譚》을 간행한다. 같은 해 12월 五藏庵에서 精進修道하다가 물건 떨어지는 소리를 듣고 見性悟道를 이룬다. 다음 해인 1918년에는 스스로 편집인 겸 발행인이 되어 《惟心》誌를 간행한다. 1919년 그는 불교계 대표로서 3.1운동의 선봉이 된다. 약 3년의 옥고(1919.8.9~1922.3) 끝에 출옥한다. 1922년과 1923년에는 주로 강연을 많이 하여 청중을 감동시키고 1925년 6월 《十玄談註解》를 탈고한다. 몇 달 뒤인 그 해 8월 29일 《님의 沈默》도 탈고한다. 그리고 1926년 5월 15일에 《十玄談註解》를 범보회에서 발간하고 《님의 沈默》도 회동서관에서 발간한다.⁴⁾

이상은 《님의 沈默》이 간행되기까지의 生涯史를 略述한 것이다. 그러면 그의 文學的 出發期(『惟心』誌 간행) 이전까지의 探索談을 神話的 觀點에서 살펴보면서 《님의 沈默》의 發生法則을 분석하여 보자.

神話的 傳記的 類型에 대해서는 J.G. von Hahn이 연구의 단서를 잡은 이후 Rank(1952), Raglan(1956)에 의해 많은 성과가 이루어졌다. 金烈圭는 여기에 Campbell의 傳記的 類型을 보태 비교한 7개의 傳記的 共通類型으로 朝鮮王朝時代小說과 民談과의 構造的 相關性을 分析하였다.⁵⁾ 趙東一도 ‘英雄의 一生’을 英雄小說에서 新小說까지의 共通的 類型構造로 제시하였다. 그러나 이러한 전기적 유형을 개체적 生涯談에 적용할 수 있는 근거가 Jung의 견해에서 비롯되었다. Jung은 神話를 인간정신의 가장 근원적인 단계에 대한 象徴으로 보았던 것이다. Jung의 神話的 意識 mythical consciousness에 공명한 Leeming은 單元神話의 국면을 다음처럼 8단계로 구분하고 있다.

(1) 英雄(우리)의 탄생은 神異하다. 誕生 그 자체가 트라우마 trauma의 첫경험이며 生命의 기적이기 때문이다.

4) 이상은 ① 나는 왜 죽이 되었나 pp.410~412. ② 북대령의 하룻밤 pp.243~250. ③ 죽마간 살아난 이야기 pp.251~252. ④ 시베리아를 거쳐 서울로 pp.254~255. ⑤ 한운은 쉬즈서 빛 공판기 p.367, (신구문화사, 전집 1에 수록)를 참조 작성했음.

5) 金烈圭: 앞의 책, p.58.

- (2) 英雄(어린아이)은 自我보다 큰 外部의 힘과 단나는 이니시에이션 Initiation 에 처한다. 이런 類型의 경험은 神話에서는 동물, 또는 巨人과의 투쟁으로 나타난다. 외부의 도움은 神託으로 나타난다.
- (3) 英雄은 冥想과 對備 preparation 을 위해 潛伏을 한다. 이는 잃어버린 自我를 찾는 단계이다.
- (4) 英雄은 探索과 試圖를 한다. 이것은 인간의 內的自我를 회복하는 극면이며, 神話에서는 黃金羊, 聖盃探索이나 헤타크레스, 에수의 고통으로 영상화된다.
- (5) 英雄은 肉體의 죽음에 직면한다. 그는 공포와 罪에 대한 贖罪羊이 되기 때문에 죽음속에서도 우리를 위하여 정신적으로 활동한다. 죽음도 단생처럼 기적적이기 때문이다. 페로는 隔離되기도 한다.
- (6) 英雄은 探索의 苦惱者로서 贖罪羊의 역할을 계속한다. 그는 죽음의 神秘를 유명한 수 있는 희망의 대표자인 것이다. 그는 죽음의 공포와 대결하기 위해 地下世界로 내려간다. 潛伏의 극적인 표현이다. 이는 無意識의 自我와의 최종적 만남이다. 그러나 이 隔離와 地下世界로의 下降은 新生의 약속이기도 하다. 晝麗와 죽음은 自然의 週期가 달과 태양에 의해 순환되듯이 불가분의 관계인 것이다. 육체적 죽음이나 靈的 죽음을 체험한 英雄은 女性에게 구원을 받고 地上世界로 돌아온다. 女性은 恩德와 단말의 극극적 希望을 표상한다.
- (7) 英雄은 죽음에서 벗어나 인간의 근원적인 욕망을 이루고 탄생과 죽음과 再生이라는 자연의 주기에 되돌아 온다.
- (8) 英雄은 贖罪를 마치고 스스로 神이 되어 하늘로 昇天한다. 이것은 心理學的으로 본다면 自我의 最終의 局面이다. 人間은 自我의 幼兒性과 成人生活, 죽음의 問題를 극복하고 神을 맞이할 준비를 갖춘 것이다.⁶⁾

神話의 傳記的 類型은 서사적 탐색담 뿐만 아니라 人間의 實存의 文脈에도 적용됨을 알 수 있다. 그러므로 앞서 추정했듯이 近海의 生涯는 神話의 單元神話로 간주할 수 있다. 그러나 文化的·宗敎的·時代的 環境의 變별적 차이를 고려한다면 어설론 유추는 비과학적이다. 하지만 그의 生涯는 한편의 敘事的 構造를 이루고 있었다. 그리고 그 자신도 探索하는 人間의 證得過程을 다음과 같이 記述하고 있는데 宋廓庵師遠의 <十牛圖頌>이 그것이다.⁷⁾

- (1) 羴牛—사람이 본래 圓成의 自心을 상실하고 그것을 찾기 위하여 思量分別, 昏沈掉舉 중에서 尋索不暇한 것을 말한다.
- (2) 牛跡—일결 牛跡을 발견하는 것을 말한다. 차차 心牛跡을 보는 것이다.
- (3) 見牛—開法. 修學의 功으로 본래 心牛의 面目을 본 것이다.
- (4) 得牛—放牛를 획득하였으나 아직 放逸의 野心이 있어서 鞭撻劇致의 相을 그런 것이니 일시 修學의 힘으로 얻었으나 오히려 번뇌의 習氣를 頓除치 못하는 것이다.
- (5) 牧牛—소의 鼻索을 堅持하고 牧養하는 것이니, 僞後保任으로 習氣를 수련하는 것이다.
- (6) 騎牛歸家—既穩且修하여 情識忘念의 羴絆을 解脫하고 본래 心牛의 家鄕에 돌아오는 것이다.
- (7) 忘牛存人—사람이 本覺無爲의 땅에 도달하여 諸相이 皆空하였으나 오히려 我空이 되지 못

6) Leeming : 앞의 책, pp.1~8.

7) 羴牛莊嚴 : 권집 1, pp.228~236.

한 것이다.

(8) 人牛俱忘—이는 소도 잊고 자기까지도 잊은 것이니 凡情이 탈락하고 人我俱空한 것이다.

(9) 返本還源—이는 人牛俱忘의 相도 여의고 一法不存, 山自山水自水의 境涯에 이르는 것이다.

(10) 入廬垂水—入泥入水, 老婆心切로 慈悲의 손을 드리우고 萬丈隨坡의 市廛에 들어가 苦海衆生을 濟渡하는 것이다.

이와 같이 卍海道 窮極의 實在을 追求하는 人間의 探索談을 佛敎的 觀點에서 解釋하고 있다. 그리고 《十玄談註解》에서도 위와 유사한 十門의 偈頌에 대해 批註를 달고 있는데 다음과 같다.

心印·祖意·玄機·靈異·演教·達本·彼還鄉·轉位·廻機·一色

이는 원래 唐나라 洪州 鳳樓山 同安院에 있던 常察禪師가 저술한 禪話偈頌이다. 우리 나라에서는 金時習이 原文과 滄涼註에다 다시 註를 보태어 《十玄談要解》를 저술한 것이 유일한 것이었다. 이 十門은 각각 8句의 偈頌에 배열되어 총 80句偈로 이루어지는데 깨달음의 순서를 따라 循還의인 總持無窮의 境地를 드러내고 있다. 결국 이러한 解釋은 佛敎의 文脈에서 이루어진 것이지만 리밍의 8단계와 내질을 함께 한다. 人間의 圓형적인 探索過程을 나름의 宗教的 文脈에서 解釋한 것이기 때문이다. 佛敎의 眞面目은 不立文字에 있는 것이지만 不離文字도 性의 圓成인 동시에 度生의 代用이 된다는 점을 감안한다면 두 解釋의 차이점은 止揚될 수 있을 것으로 생각된다. 비록 同一한 探索談을 리밍은 3단계로, <十牛圖頌>은 10단계로 區分했지만 自我의 世界認識過程을 그 정도에 따라 단계적으로 解釋하였기 때문에 思惟方式의 차이점이 消去되는 것이다. 따라서 그의 探索談은 다음과 같이 구분할 수 있다.

○ 第1期：誕生

卍海는 1879年 7月 12日(음력) 韓應俊의 둘째 아들로 태어났다. 兒名은 裕天, 字는 貞玉이었다.

○ 第2期：通過祭儀

그는 9歲때 《西廂記》의 통기 1장을 보다가 인생의 덧없음을 회의한다.⁹⁾ ‘營營日夜하다가 죽으면 인생에 무엇이 남나? 명예냐, 부귀냐?…… 동시에 모두다가 一切空이 되지 않느냐……’ 그는 自我보다 큰 인생의 문제를 괴로워한 것이다. 그는 또한 아버지에게 義人의 傳記를 듣고 ‘나의 일생 운명을 결정할 만한 중요한 교훈을 받았다’고 술회하고 있다. 궁극정의 探索者들에 대한 槓標과 自我의 問題를 探索한 通過祭儀를 겪은 것을 알 수 있다.

9) 나는 왜 쓸이 되었나: 앞의 책, p.410.

○ 第3期: 潛伏 withdrawals

1896년부터 1903년까지 東學革命에 가담한 것으로¹⁰⁾ 되어 있으나 이는 확실치 않다. 그러나 1892년에 창성 방씨와 결혼했으나 뒤에 出家한 사실로 미루어 볼 때 잃어버린 自我를 찾기 위한 冥想과 對備의 潛伏期에 沒入했었음을 유추할 수 있다.

○ 第4期: 探索과 試圖

그는 1903년 ‘이 모양으로 산 속에 파묻힐 때가 아니다’는 危機意識 속에 무작정 서울로 떠난다. 그러나 도중 自我의 限界를 통감하고 佛門에 歸依한다. 애초에 승려가 되기 위해 出家한 것이 아님을 알 수 있다.¹¹⁾ 하지만 이같은 강열한 탐색의지 때문에 禪僧·革命家·詩人의 三位一體의 人格을 갖추게 되었던 것으로 판단된다. 그 당시 그는 自我의 內面보다 外部의 自我探索의 열망이 컸던 것이다. 그는 山中生活을 벗어나 世界--週를 시도한다. 그러나 좌절감만 갖고 귀국하여 다시 참선생활에 몰입한다. 外的 自我를 탐색하는 고통 속에서 內的 自我를 回復한 것이다. 이 外的 自我의 探索意志는 《朝鮮佛敎惟新論》에 잘 나타나고 있다.¹²⁾

그는 비록 世界萬遊의 꿈은 실현하지 못했지만 드디어 1908년 일본에 건너가 새 시대 기운과 불교를 체험한다. 이때의 감흥은 <馬關舟中>과 <和淺田敎授>에 나타나고 있다. 內的 自我의 限界를 극복하고 돌아와서 1910년에 탈고한 것이 《朝鮮佛敎惟新論》이다. 이 책의 否定精神과 批判精神은 이러한 探索의 결과로 획득된 外的 自我의 顯示로 보인다. 그리고 漢文體로 쓴 것은 지술양식상 적합한 文體¹³⁾이기 때문이기도 하겠으나 이같은 자아와 세계의 대결양상을 생각하면 필연적인 것으로 생각된다. 말하자면 自我의 世界化를 감주했던 그는 作品外的 世界의 개입으로 이루어지는 敘述장르에 적합한 漢文體를 택할 수밖에 없었던 것이 아닌가 생각한다.

○ 第5期: 贖罪羊과 象徵의 죽음

고대사회나 現代未開社會에서 殘存·試行되고 있는 通過祭儀의 형태는 民談이나 文學 속에 수용되고 있으며, 우리의 精神的·肉體的 旅行에 그대로 남아 있다. 通過祭儀들 거치면서 인간은 精神的의 成熟(變化)을 이루게 되고 自我의 探索을 완수하는 것이다. 그래서 古代社會에서는 죽음과 再生을 상징하는 入社神話와 新年祭儀를 통해 永遠回歸

10) 의술리, 나라사랑 제2집, 1971, p.15.

11) ‘아마 내 자신으로 생각하기에도 그렇게 철저한 道僧이 아니었을 것이다.’ 또는 ‘우리 앞에는 정치적 두려는 없는가?…… 그것이 없기에 나는 ‘중이 된 것이 아닌가’라는 고백을 <나는 왜 중이 되었나>에서 볼 수 있다.

12) 그는 이 책에서 승려교육의 급선부로 ① 보통학, ② 사범학, ③ 외국유학을 주장하고 있으며, ④은 강조하기 위해 자신의 꿈은 화제로 삼고 있을 정도이다. 즉 ‘나는 나아원, 나물데움의 양인과 같이 배를 타고 배병양은 건너는 꿈은 꿈일이다.’(余 | 夢興遊雨文字革命으로 同舟而渡太平洋, 전집 2, pp. 48~52. 참조.

13) 金載弘: 韓龍雲文學研究, 일지사, 1982, p.29.

를 꿈꾸었다. 이때 그 社會의 英雄은 再生과 淨化를 社會에 돌려주기 위한 贖罪羊의 운명을 짊어지게 된다.

그러나 英雄은 자신부터 먼저 淨化되고 再生되어야 한다. 이런 맥락에서 본다면 나라의 喪失은 우리 모두의 象徴的 죽음이었기 때문에 그는 再生과 淨化의 일부를 먼 贖罪羊으로서 中國으로 그녀의 강명을 가야 했던 것이다.

Ⅲ. 卍海의 神秘體驗과 傳統的 脈絡

神秘體驗은 《님의 沈默》의 構造와 隱喩 및 이미지의 發生原因이었다는 점에서 지점 트하여야 할 문제이다.¹⁴⁾

○ 第6期: 肉體的 죽음과 神秘體驗

入社式談 Initiation story 은 成年式·就任式 등의 入社式節次를 작품구조의 基層에 깔고 있는 작품을 말한다. 본고에서는 이것을 ‘죽다가 살아난 이야기’로 보고자 한다. 지트한 바 있으므로 全文의 소개는 피하고 그 構造를 코티프로 정리해 보겠다.

起: 생에서 死로 넘어가는 순간이다.

承: 눈부신 광채 속에서 관세음보살(미인)이 나타났다.

轉: 꽃을 던지며 꾸짖는다.

結: 가는 새 정신을 차렸다.

이것은 다음과 같이 정리할 수 있다.

主 體	神 秘 體 験	神 秘 象 表	結 束
卍 海	觀 世 音 菩 薩	눈부신 광채, 꽃을 던지며 꾸짖	意 識 의 回 復

<도표 1>

文學의인 價値나 評價基準은 시로부터 추출되는 것이지 抽象的인 知識이나 이념에서 획득되는 것이 아니다. 그러나 만일 卍海의 生涯를 통해서¹⁵⁾ 특히 그의 《님의 沈默》에 이 神秘體驗이 原型象徴으로 존재하고 있고¹⁶⁾ 神秘體驗의 본질적 경험인 《三國遺事》에서 現代文學까지 환류되고 있다면¹⁷⁾ 外面的 接近의 의의는 상대적으로 커진다.

14) 拙稿: 《님의 沈默》의 神話의 構造分析(東岳語文論集, 제16호, 1982) 참조. 여기서 말하는 꽃과 逆說의 神話的 構造를 다루었으나 神秘體驗에 대한 논의가 미진했으므로 제점프하기로 한 것이다.

15), 16) 이에 대해서는 拙稿 참조.

17) 神秘體驗의 문학적 機能에 대해서는 金烈奎의 《韓國文學史》(남구당, 1982)나 「삼국유사의 神秘體驗」(한국철학사상사所收, 1982) 참조. 외국서적으로는 Robert S. Ellwood, Jr.: *Mysticism and Religion* (Frentice-Hall, inc. 1980)을 참고하는 것이 좋겠다.

문학은 분명히 ‘어떤 것’의 表現이며 文學研究의 목적은 文學略號 code poétique 를 통해 ‘그 어떤 것’에 도달하는 데 있기 때문이다.

1) 神秘體驗의 言語와 再生 모티프

古代 叙事文學인 神話에서 죽음의 地下世界에 갔다가 되돌아 오는 再生 모티프는 수 없이 많다.¹⁸⁾ 卮海는 空間的인 旅行이 아닌 自我의 發見과 外的 自我(祖國 또는 님)의 再發見을 위한 靈魂의 旅行 Journey to the soul에서 불의의 충격을 받고 地下世界에 내려간다. 그리고 그는 神話의 英雄들과 같이 美人으로 묘사된 觀世音菩薩 Avalokitesvara에게 救濟된다.¹⁹⁾ 그는 이 聖顯 hierophany 들 다음과 같이 묘사하고 있다.

‘……관세음보살이 나타났나. 아름답다! 이쁘다! 눈앞이 눈이 부시게 환하여지며 절세의 미인! 이 세상에서는 얻어볼 수 없는 어여쁜 여자. 십삼옥수에 진운 취고 드러누운 나에게 비소를 던진다…… 그러나 나는 이때 생각에 충을 맞고 누운 사람에게 미소를 던짐이 분하기도 하고 여러 가지 감상이 설레었다’

윌리엄 제임스는 神秘體驗의 특성으로서 ① 神聖性 ineffability ② 깨달을 수 있는 知的 特性 noetic quality ③ 瞬間性 transiency ④ 受動性 passivity 을 제시했는데²⁰⁾ 그의 體驗은 이 특성을 모두 가지고 있다.²¹⁾ 따라서 이 체험은 神秘體驗이다. 그리고 記述上의 언어를 볼 때 이 것은 宗教體驗 religious experience 보다는 神秘體驗 mystic experience임을 알 수 있다. 왜냐하면 宗教的 體驗者들이 隱喻 metaphor 나 流動的 言語 liquid language 를 구사하는데 비해 그는 內面旅行의 冥想的 過程을 적는 巡禮的 言語 pilgrimage language 와 煽情的 言語 erotic language, 狂喜的 言語 language of intoxication 를 사용하고 있기 때문이다.²²⁾ 따라서 이 神秘體驗은 禪的인 冥想에 의한 것이 다기보다 육체적 감각을 통한 外向的 神秘體驗으로 볼 수 있다. 그리고 그간 많이

18) 수메르어의 Ishtar, 아프리카의 Wanjiru, 그리이스의 Dionysus, Persephone, Demeter, Heracles, Orpheus, 기독교의 예수, 아이슬랜드의 Hemodr, Balder, 인본의 伊弉諾尊, 伊弉冉尊의 地下世界旅行이 그것이다. 우리나라의 浦과 변의 入窟, 東明王의 ‘入窟從地中出’ 모티프와 冥婚, 夢遊小說의 構述에서도 그 모티프를 발견할 수 있다.

19) 觀世音菩薩은 衆生이 괴로울 때 정성으로 그 이름을 외면 그 음성을 듣고 구제한다는 보살이다. 음로가 원만한 보살형으로 머리에 阿彌陀 Amitabha의 化佛을 받아 蓮花와 蓮台를 가지고 있다.

20) Robert S. Ellwood, Jr. 앞의 책 p.2.

21) 그 체험이 神秘體驗임을 증명하는 특성은 다음과 같다.

① 神聖性~觀世音菩薩은 신성한 존재이다.

② 知的 特性~觀世音菩薩이 나타났다고 농연한 점. 여러 가지 감상에 설레었다고 한 점.

③ 瞬間性~정신을 차렸을 때 當年들이 제차 확인 사살하기 위해 풀은 움직이고 있었다는 점으로 본 때 순간적 상황이었음을 알 수 있다.

④ 受動性~문턱으로 볼 때 그는 완전히 수동적 상태에 있었다.

22) 宗教的 體驗者들은 神聖한 빛과 어둠의 이미지로 이루어진 隱喻나 호르타·축타·물건져나·나부껴다 등의 流動的 言語를 주로 사용한다(위의 卮道頌 參照). 그러나 이쁘다! 아름답다! 絕世의 美人, 靑 십삼옥수……의 記述은 神秘體驗者의 언어사용과 같다고 말해 볼 수 없다.

논의되어온 ‘님’의 정체도 이 神秘體驗의 神秘體인 觀世音菩薩에서 그 일단을 찾을 수 있을 것이다. 물론 文脈에 따른 內包는 다양할 것이다. 그러나 그의 靈魂의 旅行에서 救援者로 聖顯된 이 女性은 용의 지적처럼 ‘잃어버린 어머니’ The lost Mother이며, 그가 추구한 外部的 自我의 象徴的 等價物로 간주할 수 있다. 즉 ‘님’의 원형적 이미지로 볼 수 있는 것이다. 그는 ‘잃어버린 어머니’를 찾아서 어둠을 지나 밝음에 이르러 갔던 것이다. 旅行의 原型은 中心 또는 聖所를 찾아가는 巡禮, 또는 迷宮에서 벗어나는 것이다.²³⁾ 결국 그는 迷宮의 어둠(祖國의 喪失)을 벗어나 빛을 찾던 여행에서 肉體의 죽음(象徴的 旅行=地下世界旅行)을 당하고 그 어둠 속에서 潛在意識의 最大覺醒을 이룬 것이다. 자신의 표현대로 人牛俱忘의 경지를 外向的 神秘體驗을 통해 느낀 것이다. 이는 神話的 主人公 Quest Hero 등이 再生을 이루는 地下世界旅行 모티프와 동일하다.

2) 神秘徵表(빛, 꽃)의 傳統的 脈絡과 이미지 分析

《님》의 沈默의 傳統的 脈絡을 분석하려면 먼저 傳統詩歌의 이미지레틴과 비교하여 共質性과 異質性을 분석하고 그 統辭的 構造를 비교하여야 한다. 그러나 本稿에서는 우선 傳統詩歌 當代의 神秘體驗이 集積되어 있는 《三國遺事》所收의 神秘體驗과 근海의 神秘體驗을 비교하는 예비작업만 하겠다. 그리고 논의의 초점은 神秘徵表인 빛과 꽃에 맞추기로 하겠다.

빛의 드러남이나 探索 Vision Quest 은 이미 神話的 英雄들의 探索談에서 분석된 바 있다. 또 巫俗의 트랜스 trans 나 황홀경 rapture 에서도 증명되었다. 그리고 각국의 宗教的 信仰對象들이 빛의 表象體임은 상식적인 것이다.²⁴⁾ Bharati 는 神秘主義는 ‘中心의 빛’에서 經驗하는 ‘無의 經驗’ zero experience 일 뿐 다른 느낌이나 象徴·解釋은 첨가된 것이라고 한다.²⁵⁾ 이런 의미에서 본다면 빛이 神秘徵表로 나타나는 神秘體驗은 보편적인 현상임을 알 수 있다. 그러나 超自然的인 존재와의 합일 내지 직접적 만남이라는 점에서는 보편적인 현상이지만 각 民族의 宗教的 文脈에 따라서 그 특수성은 있게 마련이다. 神秘體驗은 인간의 근본에 潛在한 心理狀態이지만 반드시 宗教的 傳統 안

23) J.E Cirlot: A Dictionary of Symbol, New York Philosophical Library' 1962, p.62.

용에 의한 여행이란 그 황홀경(잃어버린 어머니)이 발견되지 않는 환상과 몽경, 야밤의 이비치라고 한다. Guénon 은 여행은 신성한 세계(무의식의 어머니)의 어둠에서 벗어나 빛을 찾아가는 동화 제의의 시련이라고 한다. 이것을 만해에게 적용시킨다면 그는 어둠→빛, 상신→외부의 역동적 방향의 여행을 시도했을을 알 수 있다.

24) 예수는 태양 毘盧遮那佛 Vairocana 는 光明神 힌두교의 Surya 와 헬레니즘의 logos 도 태양으로 表徵되고 있다.

25) Robert S. Ellwood: 앞의 책, p.12.

에서 구체적인 모습을 드러내기 때문이다. 그러므로 근海の 神秘徵表인 빛과 꽃의 傳統的 內質은 다음과 같은 비교로써 그 윤곽이 드러나게 될 것이다.

主 體	神 秘 體	神 秘 徵 表	結 果
柳 花	解 慕 漱	햇빛이 쬐어가며 미츨	임태, 알을 낳음
延鳥郎和鳥女		日月的 빛	일본으로 건너감
가락의백성	天 神	자주빛줄, 붉은 천, 황금빛 알	神體出現
努 盼 夫 得	觀世音菩薩 (娘子造化類)	무옥불의 향기, 금여으로 변함 홀연히 정신 상태, 피부가 금빛 으로 됨.	火菩薩(미륵존상)
密 本 法 師	善 德 王	五色의 신령한 빛	붉은 여우와 法揚을 쫓 더 줄에 버려니 왕의 병 이 나옴.
嚴 莊	廣 德	구름밖에 하늘의 종악소리. 빛이 땅에까지 닿음.	西方淨土에 감
寺 僧	五 比 丘	허공을 타고 감, 天樂을 아뢰. 빛 은 냄. 형태를 벗어버림.	解 脫
六 村 長	赫 居 世	빈게같은 이상한 것이 땅에 닿음. 말이 하늘로 올라감. 물에서 光彩 남. 세와 짐승들의 춤. 天地振動. 日月 밝아짐.	맑은 알 얻음. 赫居世 (밝게 세상을 다스린다 의 뜻)
瓠 公	金 闕 智	맑은 기운이 하늘에서 땅에 닿음. 구름 속에 황금계가 나뭇가지에 걸림. 원탑이 나무 밑에서 음. 짐 승들의 환희작약	金闕智 탄생

<도표 2>

근 海	觀世音菩薩	눈부신 광채. 꽃을 던지며 말을 한다.	意識의 回復
-----	-------	--------------------------	--------

<도표 1>

<도표 2>를 보면 빛은 《三國遺事》에서도 神秘徵表로 기능하고 있으며, 그 중에도 赤紫·黃金色은 神聖色이 되고 있음을 알 수 있다. <도표 1>과 비교해 보면 그 統辭的 構造도 같고, 神秘徵表로 빛이 드러나고 있는 樣相도 동일한 것을 알 수 있다. 여기서 《님의 沈黙》의 原型的 이미지인 黃金이 傳統的 脈絡을 가지고 있는 것을 알 수 있다. 그리고 논의가 되겠지만 그 統辭的 構造도 동일한 것을 유추할 수 있다. 그러나 《三國

遺事》의 神秘體驗의 性格과 神秘徵表가 卍海의 그것과 반드시 부합되는 것은 아니다. 시간적 거리가 있고, --然도 ‘神秘意識의 三層構造’를 가지고 있기 때문이다.²⁶⁾ 그러나 韓國人의 原理質 體驗의 公分母와 佛敎라는 最小分父母를 가지고 있기 때문에 그 持續性 논의는 무리한 것이 아니라고 본다. 그에게 빛은 새로운 인식의 정신적 불꽃으로 神聖色이 된 것이다.

다음은 神秘徵表의 하나인 꽃을 살펴보자.

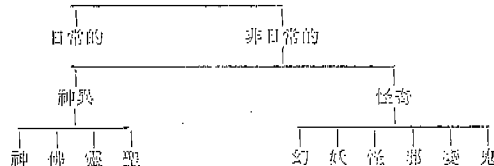
‘……그는 문득 내게 꽃을 던진다. 그러면서 네 생명이 경각에 달려있는데 어찌 이대로 가만히 있느냐고 하였다. 나는 그 소리에 정신을 차려 눈을 딱 떠보니……’

여기서 지적할 것은 첫째, 꽃이 빛보다 결정적인 神秘徵表로 작용하였다는 것, 둘째, 佛敎의 文脈에 편입되지 않은 凡稱의 꽃으로 묘사하고 있으므로 이는 그의 神秘體驗의 특수성이라 할 수 있다. 만일 빛만을 느꼈다면 遊꽃으로 묘사했다면 그 個性的 意義는 작아졌을 것이다. 물론 꽃이 神秘徵表로 나타난 사례는 《三國遺事》에도 있다.

主 體	神 秘 體	神 秘 徵 表	結 果
사 랑 들	異 次 頓	빛이 사라짐, 땅의 진동, 天花가 내림, 甘泉이 마름, 고기와 자라가 됨, 같은 나무가 부러짐.	佛敎降魔
屠 上	因 惠	오색구름, 天花	
屠 陀 知	老 人	달이 꽃가지로 변함.	女子로 다시 변한 딸과 같 삼.
桃 花 女	王 의 魂	오색구름, 香氣, 충격묘연, 天地 振動	미형의 탄생
水 路 夫 人	海 龍	香氣	龍宮旅行
興 輪 寺 壁 畫	帝 釋 天 王	이상한 香氣, 오색구름, 魚龍이 기뻐함.	사람들의 찬탄, 절의 완성.
사 랑 들	回 光	虛空에 音樂소리 가름, 奇異한 香氣	靈感의 認識

<도표 3>

26) 金烈호는 이것을 다음처럼 구분했다. (三國遺事의 문예적 가치해명, 새문사, 1982), p. 111-32.



그러나 빛보다 그 빈도수가 많지 않다. 앞의 〈도표 3〉을 보자.

꽃은 대체로 빛과 향기에 수반되어 神秘徵表로 나타나고 있다. 그러나 형이상학적인 天花라는 기술이 두번 나온다. 그러면 꽃이 빛과 함께 수반되는 이유는 무엇인지 분석해 보자.

꽃은 옛부터 본질적인 면과 표면적인 면(모양, 색깔 등)에서 中心과 靈魂의 원형적 이미지로 인식되어 왔다.²⁷⁾ 인도인들은 Brahma가 거주하고 있는 中心으로 생각했으며 그의 可視的 顯現體로 認識했다. 특히 蓮꽃은 Vishnu의 배꼽에서 자라 태양으로 나온 宇宙—淨中動의 실체—로 간주되어 왔다. 그래서 동양인들은 수면에 핀 蓮꽃을 潛在力의 實現으로 증시하였다. 그러나 西洋에서는 장미나 백합꽃의 滿開에서 정신의 극치를 찾았다. 그리고 蓮꽃의 8개의 꽃잎은 예술과 정신의 창조력이라는 Mandala와 연관지어 사유되기도 했다. 8은 하늘과 땅의 교차를 의미하였기 때문이다.²⁸⁾

결국 꽃의 原型象徵은 自我의 覺醒, 潛在力의 實現·再生·中心·永遠性·太陽·靈魂이라고 할 것이다. 따라서 빛과 象徵的 등가관계를 이루고 있다. 이런 象徵性을 고려할 때에도 근해의 體驗이 佛敎의 傳統에 의해 완전히 解釋되지 않은 우리의 원형질적 神秘體驗이었던 것을 확인할 수 있다. 觀世音菩薩을 제외하고 나머지 神秘徵表나 記述樣相 등이 그 증거다. 따라서 근해의 퍼스펙티브에서 빛과 꽃은 個人象徵의 略號 code가 된 것이다. 이제 검토해야 할 것은 이 略號가 작품 속에서 어떻게 變形되고 意味化되는가를 살피는 일이다. 그리고 傳統詩歌의 이미지페턴과 統辭的 構造를 비교하여 持續性 문제를 검토하는 일이다. 그러나 이것은 別稿에서 다루기로 하고 다음은 그의 初期 文學觀과 이 神秘體驗이 형상화된 양상을 분석하기로 한다.

Ⅳ. 初期 文學觀과 文學的 形象化 樣相

○ 第7期：再生과 《님의 沈黙》

근해는 굴라재 고개에서 죽음을 경험하고 고국에 되돌아 온다. 비록 靈魂의 旅行에서 좌절을 겪은 것이지만 心理的으로 보면 生과 死의 二元的 거리를 극복하고 재생한 것으로 판단된다. 그 까닭은 1912년부터 1926년까지 그는 행동인으로서 文學人으로서

27) J.E. Cirlot, 앞의 책, p.157. 참조.

꽃은 1차적 상징으로 불, 아틀라스의 순간성운 나타낸다. 한편 再生과 永遠性·靈魂의 2차상징이 된다. 그리고 색채에 따라 오렌지·노란꽃 등은 太陽은, 붉은 꽃은 生命, 피, 箭熱을 상징하였다. 또 푸른 꽃은 聖盃 The holy Grail를 상징하는 神秘的 中心이었다. 中世鍊金術士들의 天花 Celestial Flower도 같은 상징이다. 그리고 蓮꽃은 힌두교도·아리아인·아시아인들에게 神聖花로 간주되었다.

28) J.E. Cirlot, 앞의 책, p.184.

禪僧으로서 폭발적인 勇力을 드러내고 있기 때문이다.²⁹⁾ 上求菩提 下化衆生의 이상을 實踐하고 있다. 그러나 本稿에서는 『惟心』誌 이전까지의 작품을 위주로 분석하겠다. 근海의 初期文學觀을 살펴 볼 수 있는 기록은 《朝鮮佛教惟新論》의 〈序文〉이 있다.³⁰⁾

1) 《朝鮮佛教惟新論》의 文學觀

이 論은 1910년에 脫稿한 것이다. 따라서 그의 神秘體驗의 形象化樣相은 없다고 봐야 할 것이다. 그러나 神秘徵表가 潛在意識의 投射體라고 한다면 1910년 12월 8일에 쓴 序文분석의 의의는 중요하다. 이때는 神秘體驗이 있기 약 1년전이기 때문에 潛在的 퍼스펙티브를 검출할 수 있다.

…무릇 梅花나무를 바라보면서 渴症을 멈추는 것도 養生의 한 方法이긴 할것인 바 이 論說은 말할 것도 없이 梅花나무의 그림자에 지나지 않다. 나의 목마름의 불꽃이 全身을 이렇게 태우는 바에는 부득불 이 한그루 梅花나무의 그림자로 萬斛의 맑은 샘 구실을 시킬 수밖에 없는가 한다.³¹⁾

첫째, 文學을 讀者와 社會에 연결지어 생각하는 效用論 pragmatic theory의 觀點에서 보고 있다. ‘목마름의 불꽃을 적서줄 수 있는 샘’으로 文學(文字의 行爲의 總體로서 論을 敍述장르로 본다면)의 기능을 파악하고 있다. 이러한 啓蒙主義의인 입장은 그 당시의 崔南善이나 李光洙의 民族主義 文學觀과 동일하다. 또 선인들의 보편적 시론의 하나였던 ‘載道的 文學觀’과 脈을 같이 한 것이다.³²⁾ 이러한 文學觀은 《님의 沈默》의 〈군말〉에도 반영되고 있다. 效用論的인 文學觀을 가졌던 만큼 언어의 방편적 힘과 기능을 인식하였다고 볼 것이다. 그는 뒤에 이러한 소신을 〈文字 非文字〉에서 극명하게

29) 제 7기의 중요관동과 업적은 다음과 같다.

- ① 《朝鮮佛教惟新論》간행, 1912
- ② 《佛教大典》간행, 1914, 조선불교외장彼選
- ③ 《精進講談叢林譯》간행, 1917, 見性悟道
- ④ 『惟心』誌 간행, 1918
- ⑤ 3.1運動 佛教界代表, 1919
- ⑥ 大衆講演 1922~1923
- ⑦ 《十玄談註解》판고, 1925, 간행은 1926, 《님의 沈默》탈고, 1925, 간행은 1926.

30) 그의 ① 〈가야날에 대하여〉(1926.12.7 동아일보 2247호)

② 〈渴牛莊에 參禪하는 韓龍雲氏를 찾아〉(1936.6. 三千里 8면 6호)

③ 〈小說 ‘後梅’의 後記〉(1936.11. 三千里 제 8권 11월호)

④ 〈文藝小言〉(1937. 《佛教》新 4輯에 발표된 ‘渴牛莊說’에 있음) 등이 있으나 모두 1926년 8월 이후의 글이기 때문에 《님의 沈默》의 發生法則을 分析하기에는 적합하지 않다. 그러므로 여기에서는 《朝鮮佛教惟新論》의 序文을 검토하겠다.

31) 原文은 漢文體로 되어있다.

‘…夫望梅一渴 亦養生一術 此論圓梅之影 余之渴火焚身 則留不得 以一梅之影 當萬斛清泉’.

32) 載道的 文學觀은 徐居正의 《東人詩話》에 잘 나타나 있다.

‘古之詩人 立意措詞雖不同 要皆各臻其極 歸之於正而已’는 ‘文者載道之器’의 취지문 그대로 反映하고 있다.

게시하고 있다.³³⁾ 이 不離文字의 文學觀은 바로 佛敎的 眞理의 肉化이기도 했다. 즉 ‘다음과 부처와 衆生이 셋이면서 기실은 하나인데 누구는 부처가 되고 누구는 衆生이 되겠는가? 이는 소위 相即相離의 관계여서 하나가 곧 萬, 萬이 곧 하나라고 할 수 있다.’³⁴⁾했던 色即是空 空即是色의 境涯가 바로 不離文字의 文學觀의 哲學的 動因인 것이다. 뒤에 《惟心》誌를 간행하게 될 이유도 이같은 그의 문학적 신념에서 비롯된 것으로 생각된다.

둘째, 겸손한 문학적 태도가 있다. 養生의 한 方便으로 문자적 활동을 한다고 부끄러워 하면서 그 행위를 梅花나무의 그림자로 간주하고 있다. 이러한 부끄러움은 《님의 沈黙》의 「讀者에게」도 나타나고 있다. 이것은 자신의 본면복인 禪僧에 대한 철저한 自覺과 文學的 創造力에 대한 敬畏感에서 나온 솔직한 고백으로 볼 수 있겠다. 先覺者로서의 권위의식보다 부끄러움을 느낄 수 있었던 데에 그의 人格的·文學的 價値가 있다.

세째, 植物的의 이미지가 중요한 材料材 vehicle로 쓰이고 있다. ‘梅花나무의 그림자’가 그 예이다. 이것을 보면 그는 神秘體驗 이전부터 꽃을 비롯한 植物에 남다른 의미를 부여한 것으로 보인다.³⁵⁾ 그 결과 神秘徵表로 꽃이 顯現되었을 것이라는 추정을 해 볼 수 있다. 그러므로 원래 意味化 附與가 컸던 꽃이 神秘體驗 이후에 전혀 새롭게 인식되고 個人象徴이 됐으리라는 가정은 무리한 논리가 아닐 것이다. 그리고 植物的의 이미지도 이미 나타나고 있다. ‘목마름의 불꽃’이 그 예다. 결국 이런 점을 감안한다면 《님의 沈黙》이 자체로 完全한 獨者的 體系를 이루고 있다고 해도 過程思考 process thinking의 總體的 結果라는 사실을 알게 된다. 지나친 外面的 接近이나 정적된 內面的 研究의 限界³⁶⁾를 止揚할 필요가 있다. 다음은 《佛敎大典》의 文體와 隱喩原理를 神秘徵表를 중심으로 살펴보자.

2) 《佛敎大典》의 文體와 隱喩原理

《佛敎大典》은 神秘體驗 이후의 최대 저술이다. 이것은 近海가 1912년부터 高麗大藏經 1511部 6802권을 낱낱이 閱讀하고 그 가운데 천여부의 經·律·論을 摘錄하고 抄錄

33) 앞의 인용—‘不立文字가 見性成佛의 한 길이라면 不離文字는 性的 圓成인 동시에 度生의 代用이 된다’ 禪과 꽃에 差別相은 두지 않고 文學의 보용분적 가치관 인식한 것이라 하겠다.

34) 朝鮮佛敎性新論: 앞의 책, p.42.

35) 앞의 책, p.42.에서 그는 다음처럼 이야기하고 있다.

‘무릇 세속에 超然, 妙然하여 울로 山峯에 들어가 잠념을 끊어 버리고 두족은 비칠하고 생을 떠마시며 꽃을 보면서 性品을 기르는 일을 나 역시 좋아하지 않음이 아니다.’ 그리고 그의 生涯에서 꽃이 차지하는 비중과 심오한 意味에 대한 分析은 拙稿에서 다루었다.

36) 外面的 接近方法은 作畵의 獨自의 體系를 간파하는 견합이 있고 內面的 研究方法은 作畵의 生涯나 時代的 環境·文學的 産出過程이 전여되는 견합을 지니고 있다. 그러나 近海는 이 중 어느 한 가지에만 接近하기 힘든 人格的 位相과 作品을 가지고 있다. 종합적인 고찰이 필요하다.

한 것이다. 八萬大藏經의 縮少版이라고 할 수 있다. 神秘體驗 이후 變化 transition 된 개아로서 이러한 작업을 이루었다는 데에도 가치가 있으나 『惟心』誌 이전의 저작이 는 점에서 주목을 요한다. 특히 神秘徵表인 빛과 꽃이 佛敎의 文脈에서 어떤 內包를 가지고 있는지 분석할 필요가 있다. 이는 《님의 沈默》의 이미지와 隱喩의 원리가 될 것이기 때문이다. 그리고 文體의 轉移를 검토할 필요가 있다. 먼저 著作意圖를 살펴 보자.

‘我는 汝輩諸天帝王人民을 哀愍하여 敎하여 諸善을 作하고 衆惡을 不爲케 하노라(中略) 佛經의 語를 得하든 다 當思之하고 不當한 事를 作하면 則自悔過하여 去惡就善하고 棄邪爲正하되 (中略) 人民이 安寧하여 强者가 弱者를 不凌하네…… 君臣人民이 歡喜치 아니함이 無하리라’
(無量清淨平等覺經)

序文 대신 記錄한 이 經에는 그의 平等思想과 抵抗精神이 잘 나타나고 있다. 이는 外的 自我의 회복을 위해 고난의 길을 걸던 그에게는 당연한 논리였을 것이다. 그런데 약 3년여의 차이인데도 불구하고 《佛敎大典》은 《朝鮮佛敎惟新論》과 달리 國漢文體를 사용하고 있다.³⁷⁾ 이것은 大衆의 傳述樣式인 國漢文體(근해는 鮮漢文으로 불렀다)를 사용해서 이해를 도모했다는 점과 독자를 의식했다는 점에서 진보적 양상이다. 그런데 근해는 漢文體나 國漢文體를 대부분 敎述장르에서만 사용하고 있다. 敎述장르는 作品外的 世界的 개입으로 이루어지는 自我의 世界化를 회구하는데 그 특징이 있다. 《朝鮮佛敎惟新論》과 《佛敎大典》은 선각자적 위치에서 佛敎的 ایده아의 개입으로 自我의 世界化를 이루고자 했던 면에서 敎述장르이다. 그렇다면 그의 文體意識과 장르 사이에는 並行性이 있다는 가정이 성립된다. 뒤에 別稿에서 논의하겠지만 『惟心』誌에도 장르에 따라 文體가 변화되고 있으며, 抒情詩인 《님의 沈默》은 한글체라는 사실을 염두에 둔다면 더욱 그렇다. 이 문제는 뒤에 다루기로 한다.³⁸⁾

37) 《朝鮮佛敎惟新論》은 조사와 의미란을 한글로 붙여 사용한 口談形式的 漢文體이다. 은 凡例에서 다음과 같이 文體를 규정하고 있다.

즉, ⑤ 一般人的 易解普及을 위하여 鮮漢文으로 記述함.

⑥ 本典에 用하는 鮮漢文은 易解를 主體로 하여 現在 慣習上 通用的 字彙을 用함.

38) 이런 가정이 성립된다. (장르이론은 趙東一의 四分法 참조 : 한국문학동사, 지식산업사, 1982)

敎 述	作品外的 世界的 개입으로 이루어지는 自我의 世界化	《朝. 惟》, 《佛. 大》, 《茶 根譚》	漢文體, 國漢文體
抒 情	作品外的 自我의 개입없이 이루어지는 自我의 世界化	《惟心》의 初期詩, 《님의 沈默》, 漢詩	한글체, 漢文體
叙 述	作品外的 自我의 개입으로 이루어지는 自我와 世界的 對決	《솔꿈》, 《박명》, 《죽음》	한글체
戲 曲	作品外的 自我의 개입없이 이루어지는 自我와 世界的 對決		

그러면 《佛敎大典》에 摘錄된 千餘部の 藏經 중에서 꽃과 빛의 이미지는 어떤 佛敎的 象徴이 되고 있으며, 傳統的인 隱喩原理는 어떤 것인지 살펴 보자.

① 維摩經; 佛身은 즉 法身이니 無量한 功德과 智慧로 從生하며 三明으로 從生하며
……如是한 無量淸淨法으로 從하며 如來의 身이 生하느니라³⁹⁾

~三明은 宿命明·天眼明·漏盡明을 말한다.⁴⁰⁾ 佛身이 三明을 좇아 생긴다는 데에서 佛敎上의 黃金빛 이미지는 精神的 關眼을 가리킨을 알 수 있다.

② 涅槃經; 佛이 迦葉에게 告하시되, 如來의 身은 是常住의 身이니라 壞치 아니하며 金剛의 身이라……世尊이 黃金身으로 大衆을 示已하시고 即 無量無邊한 百千萬億의 大涅槃光을 放하시어 十方一切世界를 普照하시니……形을 보 하고 光을 遇하면 解脫치 아니함이 無하니라.⁴¹⁾

~黃金은 빛의 具象化된 실체이다.⁴²⁾ 예로부터 黃金은 太陽빛의 이미지로서 神의 智慧를 가리켜 왔는데, 黑色(罪와 참회), 白色(純潔과 관용), 赤色(昇華와 情熱) 다음에 빛나는 神聖色이다. 즉 精神的 超越과 永遠性, 不滅性의 象徴이다. 근해는 神秘體驗에서 보았던 觀世音菩薩과 빛의 의미를 涅槃經에서 확인했다고 추측할 수 있다.

③ 大阿爾陀經; 佛이 告하시되 法藏比丘가 菩薩行을 行할 時에 容體가 端嚴하여 32 相과 80 種好가 모두 具足하며 口中에 旃檀의 香을 常出하여……身의 諸毛孔에 優曇鉢花의 香을 常出하여……衆生이 此香을 聞하는 者가 다 無常菩提의 心을 發하며⁴³⁾

~향기는 꽃의 대표적인 質體이다. 《三國遺事》에서도 향기는 중요한 神秘徵表였다. 旃檀香과 優曇鉢花⁴⁴⁾의 香氣를 菩提에 비유하고 있다. 꽃이나 빛이 모두 정신의 最正 證인 菩提와 解脫의 材料材로 쓰이고 있다. 神秘徵表였던 빛과 꽃이 상징적 능가관계를 이룬 佛敎的 原型象徴이었음을 재확인 할 수 있었을 것이다.

④ 華嚴經; 辟靑대, 波利質多樹의 華가 一日을 衣에 薰하네, 瞻卽華와 婆師華가 千世를 薰하여도 能及치 못하느니, 菩提心의 華도 亦復亦是하여 一日의 所薰 功德香이 十方佛所에 徹하여 聲聞, 緣覺의 無漏智로 諸功德를 薰하여 百

39) 전집 3, p.62.

40) 宿命明—자기와 남의 前生에서의 일을 환히 아는 것.

天眼明—來世에서의 일을 환히 아는 것.

漏盡明—현재의 괴로운 일은 알아서 번뇌를 끊어버리는 것.

41) 전집 3, p.40.

42) 힌두교에서 黃金은 礦物의 빛 mineral light이며 황금이라는 리틴어 aurum 은 히브리어 aor 와 같은 말이다.

43) 같은 책, 같은 페이지.

44) 旃檀香은 남인도에서 나는 旃檀木의 香을 가리킨다. (優曇鉢花에 대해서는 拙稿에서 다룬 적이 있다.)

근해는 『惟心』誌에서 이 香을 惟心으로 설명하고 있다. 別稿로 비문다.

千劫을 經하여도 能及치 못할 바니라.⁴⁵⁾

~若提心=婆利質多樹⁴⁶⁾, 聲聞=瞻旬花⁴⁷⁾, 緣覺=婆師花的 등식을 알 수 있다. 精神的 得悟의 材料材로 다양한 나무와 꽃을 사용하고 있다. 그리고 이미 여기에서 卍號의 가장 대표적 隱喩方式인 緊辭隱喩 copula metaphor⁴⁸⁾가 나타나고 있다는 것을 주목해야 할 것이다. 이것은 精神과 物質, 有形과 無形, 可視와 不可視의 二元的 對立을 統一, 止揚하기 위한 佛敎의 傳統的 隱喩方式이다.

⑤ 無量壽經; 若 衆生이 有하여 佛智와 乃至 勝智를 明信하여 諸 功德을 作하여 信心 回向하면 此 諸 衆生은 七寶華 中에 自然 化生하여, 須臾頃에 身相 光明과 智慧功德을 諸菩薩과 如히 具足 成就하리라.⁴⁹⁾

~七寶華는 그 뜻도 심오한 것이지만⁵⁰⁾ 礦物的 이미지와 植物的 이미지가 결합되고 있어 《님의 沈黙》의 이미지 분석에 도움이 된다. 그리고 隱喩의 원리가 元觀念과 補助 觀念(材料材) 사이에 內在의 共質性이 있을 때 이루어지는 것이라고 한다면 그 결합원인은 쉽게 파악된다. 왜냐하면 살펴보았듯이 빛의 具象體인 礦物이나 佛敎上의 뜻은 無意識의 最大凭據, 潛在力의 실현을 내포하고 있기 때문이다. 즉 象徵的 等價物이기 때문에 同格이나 屬格形式으로 結合되어 그 의미가 확장되는 것이다. 원래 꽃은 나무와 함께 죽음과 삶의 對立關係를 辯證法的으로 止揚하는 超自然으로 인식되어 왔다. 꽃잎이 펼쳐지는 모습에서 빛의 放射를 느꼈고 봉오리의 맺힘에서 中心의 實體化를 느꼈던 것이다. 그래서 사람들은 꽃을 보면서 再生의 모티프를 발견하였고 往生의 理想⁵¹⁾을 회구하였던 것이다. 따라서 꽃과 빛의 神秘徵表로 제생된 卍號에게 이러한 ‘七寶華 中의 化生모티프’는 남다른 의미학인의 기회가 되었을 것이다. 佛敎傳統的인 꽃과 빛의 의미에 자신의 神秘體驗이 강화되어 원형적 이미지로 고정·반복되었으리라 추단할 수 있다.

⑥ 觀佛三昧經; 淨飯王이 佛에게 自言하시되, 念佛의 功은 其狀云何오. 佛이 父王에게 告하시되, 伊蘭林의 方 四十由旬에 一株의 牛頭旃檀이 有하나 根芽가 猶土에 未出하던 其 伊蘭林은 惟莫無香하고 若 其 花果를 噉하

45) 권집 3, p.73.

46) 切利天에 있다는 香氣종은 나무로서 天樹의 卍이라고 한다.

47) 금빛나는 나무의 꽃으로 향기가 아주 멀리 퍼진다고 한다.

48) 元觀念 tenor 과 補助觀念 vehicle 의 기본속성은 가진 은유방식으로 대개 有形—無形, 可視—不可視, 具象—抽象의 상호 메카니즘으로 意味의 變化和 上昇을 꾀한다. ‘若提心의 華’가 그 예라고 하겠다.

49) 권집 3, p.73.

50) 七寶華는 金·銀·琉璃·玻璃·珊瑚·眞珠·瑪瑙로 된 꽃으로, 부처는 그의 威神으로 이불 합하여 一器를 이루어 三千大千世界를 되었다고 한다. 여기에 諸佛刹宮이 다 나타나고 十方의 모든 부처와 說法이 나타난다는 것이다.

51) 往이란 人間世界를 떠나 부처의 나라 極樂淨土에 가는 것이고, 생은 그곳의 蓮꽃 가운데 化生하는 것이다.

는 耆가 有하면 發狂하여 死할지라. 後時에 旣樹의 枝芽가 枝葉 生長하여 樹를 纒成하대 香氣昌盛하여 遂能히 此林을 改變하디 普皆香美하여 衆生의 見者가 다 希有心을 生하느니, 一切衆生의 生死中에 在하여 念佛하는 心도 亦復亦是하니 但 能繫念 不止하면 佛前에 定生하고 一刹往生하면 一切惡을 即能改變하여 大慈悲를 成함이 彼 香樹의 伊蘭林을 改함과 如하나라.⁵²⁾

~佛敎에서는 꽃과 잎 이외에 나무를 隱喻의 材料材로 많이 사용하고 있다. 菩提를 牛頭觸摩香의 비유하고 煩惱를 伊蘭林으로 묘사한 것이 그 예이다. 이것은 나무가 꽃과 함께 심오한 상징성을 가지고 있기 때문이다. 원래 植物은 중요한 두개의 象徵性이 있는데 첫째는 季節의 循環을 갖고 죽음과 재생을 보여주는 것이며, 둘째는 豐饒와 生産力을 象徵하는 것이다. 그래서 세계 도처에서 再生을 가져온다는 宇宙力 cosmic force을 부름우기 위한 植物祭儀 vegetation rite가 행해지고 있다는 사례와 각국의 神聖樹에 대한 보고가 입수되었다.⁵³⁾ 결국 나무는 持續性·茂盛·번식·再生力을 지닌 宇宙의 생명으로 상징되어온 것이다. 그리하여 일리아스는 나무를 가리켜 ‘죽음이 없는 생명’—완전한 실재를 상징하는 絕對的 實在, 世界의 中心象徵—이라고 하였다. 나무의 뿌리(地下界)의 몸통(人間界) 가지(天上界)의 상징성으로 인하여 나무는 宇宙의 中心·世界의 樞으로 간주된 것이다.⁵⁴⁾ 여기에서 우리는 《님의 沈黙》의 植物的 이미지와 植物的 이미지가 많이 나오는지 그 발생원인의 일단을 유추할 수 있다.⁵⁵⁾

① 華嚴經; 譬전대, 閻浮檀金은 如意寶를 除하면 一切寶에 勝하나니 菩提心의 閻浮檀金도 亦復亦是하여 一切智를 除하면 諸 功德에 勝하나라.⁵⁶⁾

~菩提心의 材料材로 이번에는 閻浮檀金이라는 礦物的 이미지를 동원하고 있다. 이것은 閻浮나무 아래 강에서 나는 금이다. 이러한 은유양상에서 확실히 알 수 있는 것은 抽象的 元觀念을 比喻하기 위해 항상 永遠性이나 不滅·再生·光明 등의 內包를 가진 具象의 補助觀念(礦物的·植物的 이미지)을 동원한다는 것이다. 이것은 앞에서 지적

52) 전집 3, p.78.

53) 필드북은 참나무, 스칸디나비아인들은 활두나무 ash, 독일사람은 참나무 lime tree 일리아스는 두과 과나무 fig tree를 神聖樹로 생각한다고 한다. (J.E. Cirlot). 우리 나라에서는 檀香樹, 婆羅樹, 檀栳를 神聖樹로 간주했다는 보고가 있다(外瑞中: 新羅佛敎의 聖迹物의 研究, 이우출판사, 1981, pp.112~119 참조). 그런데 전제적적으로 新羅佛敎를 정한에 있어 檀 species은 다르지만 屬 genus가 없다는 증능점이 있다.

54) J.E. Cirlot: 앞의 책, p.333.

55) 이는 작품분석을 할 때 別稱에서 논의하지 될 것이다. 그리고 이와 향가의 이미지페턴과 詩歌의 이미지페턴을 比較하면 그 符號的인 配對的 分析도 가능하리라 본다. 정형옥의 한국고전시가론(진주문화사, 1980), pp.252~255에 조사된 최초의 自然物 關係詩語는 달(150회), 물(117회), 꽃(100회)의 순이다. 문형철은 역시 그 詩어가 永遠性과 再生, 不滅임을 알 수 있다.

56) 전집 3, p.68.

57) 門窗 및 旣樹隱喻는 단순한 窓窓의 宛望의 力을 이 詩的 緊張感이 이진되는 弱點을 보완해 준다.

한 繫辭隱喻의 發生動因이며 《님의 沈默》에 많이 나오는 同格 appositive 「of」 Meta phor 및 屬格 genitive 「of」 metaphor 隱喻의 바탕인 것이다.⁵⁷⁾ 따라서 근세의 隱喩法은 佛敎의 傳統的 隱喩方式에서 비롯된 것으로 파악되어야 할 것이다.

類推 analogy 의 原理가 擴張 expansion 과 牽引 attraction 이기 때문에 異質的인 이미지의 결합은 시적 효과를 낳는다. 피상적으로 관찰할 때에는 상이한 이미지가 爆發的으로 결합되어 ‘낯설게 보이지만’⁵⁸⁾ 知覺할 때에 그 충격은 신선한 것이기 때문이다. 知覺의 自動化를 막고 있는 것이다. 이같은 隱喩方式은 계속해서 나오고 있다.

⑧ 法句譬喩經；佛의 天帝釋을 命하시어 湯水를 取하여 佛 以金剛手로 病比丘의 身體를 親洗하시니.....⁵⁹⁾

~보통 佛身은 金剛身으로 표현하는데 여기서는 부처의 비묘하고 거룩한 손을 金剛手로 표현하였다. 黃金이 정신적 깨달음의 빛이기 때문에 부처의 法力과 威力의 손을 나타내는 材料材로 金剛을 이끌어온 것이다. 이런 佛身의 形象化의 예는 많다.

⑨ 涅槃經；摩伽陀王이 父王을 害하고 悔恨을 深生하여, 身에 惡瘡이 生하였다가 既世尊의 月愛光을 遇觸하여 身瘡이 漸愈다.⁶⁰⁾

~月愛光은 부처가 三昧에 들어가 내뿜는 빛의 하나로 이 빛을 받으면 衆生의 貪·嗔의 번뇌가 사라진다고 한다. 이제까지는 대체로 부처의 모습이나 威力을 묘사하기 위해 빛이나 꽃, 나무의 이미지가 사용되었는데 이번에는 달이 쓰이고 있다. 달의 象徵性은 다음과 같다.

달은 옛부터 쉼과 밀물의 관계와 生理週期로 인식되었기 때문에 天體의 週期나 미와 물 또는 女性의 懷任力·動植物의 多産力과 동일시되었다. 그리고 成長과 變化, 쇠퇴의 법칙으로 간주되기도 했다. 그러나 달의 운행도 再生週期였기 때문에 꽃이나 빛처럼 永遠性과 不滅·再生의 象徵이 되었다. 반면 달은 태양의 소극적이고 여성적인 극면으로 인식되어 신비한 幻想이나 想像力으로 表象되기도 했다.⁶¹⁾엘리아데가 달—물—女子—땅을 生生力環帶로 본 것도 이같은 달의 象徵性 때문이었을 것이다. 그러므로 달은 太陽이나 植物들과 같이 不滅性·永遠性 등의 象徵的 內包를 가진 自然이자 超自然이다. 材料材로 쓰인 이유가 여기에 있다.

⑩ 大阿彌陀經；西方에 此로 百萬世界를 去하여 世界가 有하니 名曰 極樂이요, 其佛의 號는 阿彌陀佛이니라.

58) 舊稱의 技法이 결국 對象들의 特殊化의 技法이고 그 形式을 에워싸게 하는 技法이며 知覺의 어려움과 持續을 증가시키는 技法이라면 이 ‘낯설게하기’ alienation, unfamiliarization는 對象의 生成을 느끼게 하는 詩的 言語의 중요한 기표이다.

59) 전집 3, p.217.

60) 전집 3, p.217.

61) Jaus의 여성적 형상인 Diana가 달의 女神이라는 사실은 시사적이다.

佛이 言하시되, 阿彌陀佛의 刹中은 다 自然 七寶라, ……是의 七寶로써 相間爲地하여, 曠 純一한 寶로 爲地하여 光色이 照耀하며 奇妙 淸淨하여 十方 一切 世界에 超越하며……若 彼佛池는 其 方이 此에 蟄하여 다 七寶가 相間而成하고 白珠·明月珠 摩尼珠가 底沙가 되니 是 諸池는 다 八德功水가 湛然盈滿하여 淸淨香潔하여 味가 甘露와 如하며 其間에 百種의 異花가 有하니 枝皆千葉이라 光色이 旣異하고 香氣가 亦異하여 芬芳馥郁함이 可히 勝言치 못하노니라. 諸寶池의 岸上에 無數한 旃檀香樹와 吉祥果樹가 有하여 花果가 恒芳하고 香氣가 流布하며 天優鉢花, 鉢曇摩華, 拘牟頭華, 芬陀利華가 有하여 雜色光茂하여 水上에 彌覆하고 復 七種 寶樹가 有하여……如是 諸樹가 種種으로 各自 異行하여 行行相植하며 莖莖相望하며 枝枝相准하며 葉葉相順하며 果果相當하여, ……微妙 音聲을 自威하여 可比할 자가 無하니라.⁶²⁾

~佛敎의 理想郷인 極樂의 이미지는 세가지로 이루어지고 있다. 첫째, 鑛物的 이미지(七寶), 둘째, 植物的 이미지(百種의 異花, 七種의 寶樹)⁶³⁾, 셋째, 물이미지(八功德水)⁶⁴⁾가 그것이다. 이들은 완전한 照應을 이루고 있다. 傳統으로 佛敎에서는 이렇게 超越的인 境地를 주로 이 세가지의 이미지로써 형상화하고 있다. 그 이유는 분석해 본대로 이들이 精神의 不滅性과 永遠과 再生, 超越, 圓의 構造를 가진 ‘自然이자 超自然’이었기 때문이다. 더 많은 예를 제시할 수 있겠지만 지면상 생략하겠다. 그러나 이러한 검토로써 우리는 佛敎의 傳統的인 이미지페턴과 隱喩原理를 파악할 수 있었다. 결국 近海의 詩語에서 嚮상 드러나는 이미지와 隱喩는 佛敎의 傳統的 修辭論에서 派生·發展되었다고 추정할 수 있다. 물론 그 이외의 詩的 意匠이 모두 그렇다고 말 할 수는 없다. 그 해답은 텍스트의 정밀한 검토에서 나올 수 있기 때문이다. 그러나 本稿는 近海의 生涯의 軌跡을 따라 《님의 沈黙》의 發生法則을 분석하고 內面的 研究를 하려고 한다. 결국 近海는 《佛敎大典》을 편찬·간행하면서 자신의 神秘徵表의 상징적 의미를 佛敎의 傳統體系에서 재확인한 것이라고 할 수 있다.

3) 悟道頌과 佛性的 世界觀

近海는 1917年 12月 五歲庵에서 精進修道하다가 바람에 물건 떨어지는 소리를 듣고

62) 전집 3, pp.113~114.

63) 旃檀華는 누른 연꽃, 鉢曇摩華는 붉은 연꽃, 拘牟頭華는 노랑 연꽃, 芬陀利華는 흰 연꽃을 가리킨다. 近海는 「旃檀鉢花再現於世」(《惟心》誌 1號 所收)에서 연꽃에 대해서 자세히 언급하고 있다. 그중에서 旃檀鉢花를 一切法의 最正覺, 즉 惟心으로 정의하고 있다. 이에 대해서는 拙稿 참조. 그러나 別稿에서 본격적으로 다시 검토할 작정이다.

64) 八功德水는 여덟가지 功德을 갖춘 물이다.
 즉 甘·冷·輕·軟·淸淨·不臭·飲時不損喉·飲已不飢腹을 말한다.

모든 것을 깨우치고 悟道頌을 지었다.⁶⁵⁾

悟道頌은 高僧이 人生과 宇宙의 眞理를 깨우치고 지은 詩歌를 말한다. 따라서 여기에는 그 사람의 世界觀이 集約되어 있게 마련이다. 禪僧으로서 이런 悟道頌을 남긴 이는 많다. 그런 전으로 보면 卍濤가 悟道頌을 남겼다는 사실은 놀라운 것은 아니다. 그는 우리나라 최고의 禪僧으로 추앙되고 있기 때문이다. 그러나 그가 詩人이었다는 사실에서 이 悟道頌은 다음과 같은 이유로 주목을 요한다.

첫째, 이 詩에는 그의 世界觀이 논리적인 구조로 集約되어 있으리라는 점, 둘째, 그의 개인적인 隱喻方式이 드러나고 있으리라는 점, 셋째, 그의 개인적인 象徵體系가 이루어져 있으리라는 점이다. 이와 같은 점을 고려할 때 이 시의 분석이 갖는 의의는 바로 《님의 沈默》의 발생법칙의 규명이 된다고 하겠다. 더우기 그는 지속적으로 文學的行爲를 시도해왔고 바로 다음 해인 1918년에는 『惟心』誌를 스스로 編輯人 겸 發行人이 되어 세상에 내놓았기 때문에 그 의의는 자못 크다. 그리면 이 시의 분석에 앞서 1911년의 神秘體驗과 悟道體驗을 비교·검토해 보자. 이것은 神秘體驗 이후 최초로 자기의 內面世界를 形象化한 漢詩이기 때문에 그 變形 및 內面化 樣相을 검출할 수 있는 좋은 기회가 된다.

Ellwood에 의하면 神秘體驗의 경의는 다음과 같다.

“神秘體驗은 일상적이 아닌 전혀 다른 경향 속에서 直接的인면서 非理性的인 方式으로 深奧한 質存에의 參與을 附與하는 窮極의·神的 質存과의 만남을 그 體驗者가 끝 아니던 뒤에 宗教的文脈 안에서 解釋하는 경험이다.”⁶⁶⁾

이 定義로서 두 體驗을 比較하면 우선 그 經驗樣相은 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 뚜렷한 차이점은 각 神秘體驗을 어떻게 宗教的文脈 안에서 解釋하고 있는냐의 문제이다. 1911년의 굴타재 고개에서의 神秘體驗에 대해서는 그 사실만 묘사한 글을 남겼을 뿐, 그 文脈에서도, 이후에도 다시 解釋한 記錄이 없다. 그러나 이 悟道體驗의 宗教的意味나 價値에 대해서는 다음과 같이 이야기하고 있다.

靈山會上에서 부처님이 百萬億 大衆을 모으시고 法을 說할제 돌연히 一枝花를 들어서 大衆에게 보였나. 大衆은 다 망연히 그 뜻을 알지 못하고 있으며 오직 迦葉一人이 微笑하였다. 이것은 萬劫의 知己요, 一世의 快事다. 이것은 禪機에 있어서 가장 숭고한 일이다. 禪機라는 것은……다만 그 움직이는 境涯에 대하여 보는 자의 主觀의으로 그 樣相의 이완등급을 결정하게 되는 것이다. ……그러나 佛性은 눈으로 능히 볼 수 있느니 性은 그 形色이 있는 자밖이다. 왜

65) 神秘體驗 이후 6년만의 일이며, 《佛敎大典》刊行 이후 3년만의 일이다, 그리고 그의 文學的 出處期인 『惟心』誌 刊行 1년전의 일이다.

66) Ellwood: 앞의 책, p.29.

그러나 하던 言語道斷 心行處滅한 法性관이 佛性이 아니요, 山山·水水·花花·草草 어느 것 하나 佛性이 아닌 것이 없는 까닭이다. ……그러므로 見性이라는 것은 마음으로 볼 수 있고 六根으로도 볼 수 있으며 또한 六塵으로도 볼 수 있는 것이다. 靈巽祖師는 桃花를 보고 見性하였느니 그것은 누구라도 아는 일이지만 靈巽이 桃花를 보고 見性할 때 그 桃花가 靈巽을 보고 見性한 줄은 千古에 아는 사람이 없으니 이는 一大悞事다.⁶⁷⁾

자신의 悟道는 누구나 이를 수 있는 見性이었음을 역사적 사료를 들어 설명하고 있다. 그러나 한편 이런 境遇를 전립되게 精神世界에서만 찾고 있는 한계를 통렬히 비판하고 있다. 따라서 이 글은 분명히 자신의 悟道試驗을 佛教의 文脈 안에서 再解釋한 것이다. 그리고 바람에 들진 떨어지는 소리를 듣고 깨우친 자신의 悟道(見性)의 境地를 ‘禪外禪’이라고 命名하기도 했다.⁶⁸⁾

그러므로 이 悟道頌은 그의 探索談에서 가장 의미가 깊은 分水嶺이 된다고 하겠다. 그 悟道頌은 다음과 같다.

丁巳十二月三日夜十時頃坐禪中忽聞風打毬物聲疑情頓釋仍得一詩
 男兒到處是故鄉 사나이 이르는 곳 어디나 고향인디
 幾人長在客愁中 몇몇이나 으뎌 나그네로 지냈던가
 ……一聲鳴渡三千界 한 소리르 삼천대천세계를 갈과하나니
 雲裏桃花片片紅 는 속의 복숭아 꽃잎 겹겹 나부끼티

그러면 이 詩를 分析하기 앞서 두 神祕體驗을 다음과 같이 비교해 보자.

	축다가 다시 살아난 이야기	悟 道 頌
1	經路探相 非日常的(無意識的) 邂逅상태	非日常的(意識的, 自己確認) 參禪狀態
2	實存과의 合一 非理性的 方式으로 遭遇	直接的 方式으로 遭遇
3	解 釋 後에 解釋(1927년 8월 별론전 2권 6호)	즉시 解釋(1917년 12월)
4	宗 教 的 文 脈 佛敎의·傳統의 文脈(觀世音菩薩/꽃·빛·미인)	佛敎的 文脈(三千界, 喝破)
5	記述物과 言語使用 散文(순례적·감각적·광의적 언어사용), 外向的 神祕體驗(세계의 自我化)	韻文(적설·은유·명상적 언어사용), 內向的 神祕體驗(自我의 世界化)
6	構 造 吳 果 起一承一轉一結(도리프), 肉體的 再生	起一承一轉一結(頌詩), 精神의 見性
7	經驗名稱 神祕體驗(1911년 가을)	宗敎體驗(1917년 12월) 禪外禪

<도표 4>

67) 禪과 人生: 전집 2, pp. 315~316.

68) “…그러한 有情的·意識的인 教條를 받지 아니하고 無情的·非意識的 즉 自然의 機械을 통하여 悟入케 되는 것은 상도 등의 禪外禪이라고 볼 수가 있으니, 이런 들은 속의 見性悟道가 그것이요, 靈巽의 桃花나 秀段의 紫竹이 그의 類이다.”(禪外禪, 전집 2, p.326)

<도표 4>를 보면 卍海의 悟道頌은 神秘體驗의 發展的 形象임을 알 수 있다. 이것은 悟道頌을 분석함으로써 더욱 명백해 질 것이다.

이 漢詩는 七言絶句의 近體詩이다. 起句와 承句는 자아의 探索談에 대한 회고로 볼 수 있다. 自我(男兒)와 世界(故鄉)의 거리를 止揚하지 못한 旅行者(客)로 探索했던 한 마리 소(心牛)가 바로 자신의 모습인 것이다. 十牛圖頌의 ‘羣牛’와 같은 자아의 형상이다. 窮極的 實在과의 合一을 이루지 못했던 眼界狀況圖라고 할 것이다. 그러나 轉句에서 이러한 안타까움은 일변한다. 覺性·開悟한 것이다. 文面 그대로 할 소리로 三千界를 喝破한 것이다.

三千界는 一佛의 化境이라 한다.⁶⁹⁾ 다시 말해 佛敎의 窮極的인 神的 實在이라 하겠다. 그동안 法性(開法이나 修學의 功)으로만 그 佛性을 찾고자 했던 그는 바람에 물진 떨어지는 소티라는 機緣을 통해 一法不存의 境涯에 悟入한 것이다. 이러한 境地를 그는 禪外禪이라 했음은 살펴 보았다. 똑같은 境地를 두고도 마음의 눈이 쬐었기 때문에 實在을 보지 못했던 그가 開眼을 이룬 것이다. 佛敎에서는 이런 각자의 能力을 業識 또는 根機라 하는데, 바꾸어 말하자면 世界나 自我에의 認識能力이라 하겠다. 이런 精神的 轉移는 이미 몇번의 通過祭儀⁷⁰⁾를 통해서 이루어졌지만 이때 비로소 最正覺을 이룬 것이다. 法悅 enlightenment에 들어갔던 것이다.

그는 山山·水水·花花·草草가 모두 佛性 그 자치였음을 내면적으로 證得하게 된 것이다. 그는 이런 境涯를 ‘返本還源’이라 하였다. 이제 그에게 山은 宇宙였고 宇宙는 꽃이었다. 我는 佛 그것이다. 이것을 그는 뒤에 優曇鉢花가 피어나는 것, 즉 惟心이라고 말한다. 이제 그의 自我는 有限的의 自我가 아니라 無限的 絕對我인 것이다. 言說相이나 名字相·心緣相을 벗어난 惟心·眞如를 파악한 것이다. 이같은 悟道의 境涯가 가장 象徴的으로 彫琢된 句가 結句이다. 雪裏桃花片片紅이라는 표현은 遊說이다. 눈과 복숭아꽃은 대립적 이미지로서 前者가 죽음·겨울·消滅·차가움의 表示的 意味(外延)을 갖는데 반해 後者는 生命·봄·生成·따스함이라는 意味를 갖고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이들은 結合되어 第3의 意味(內延)를 創出한다. 신선한 충격적 結合으로 새로운 의미를 만든 것이다. -- 聲喝破三千界까지의 全證 文脈 안에서 눈과 복숭아꽃이라는 對立的 이미지의 距離感은 消去된다. 눈도 복숭아꽃도 죽음/生命, 차가움/따스함, 겨울/봄, 消滅/生成의 自然의 이별을 俱有한 존재·一如이기 때문에 더럽

69) 三千界는 三千大千世界를 말한다. 이는 須彌山을 中心으로 해서 일곱산 일곱바다가 둘러 있고 그 밖은 다시 鐵圍山이 둘러 있는 小世界와 이를 천개 모은 中千世界, 그리고 中千世界를 천개 모은 大千世界로 이루어진 世界를 가리킨다. 즉 한 大千世界가 한 부처의 教化하는 경계라 한다.

70) 그의 生涯에서 겪은 사건 중에서 희상위에서의 죽음 체험, 나라의 喪失, 글라지오개에서의 神秘體驗 등을 生의 通過祭儀로 볼 수 있다.

적 관계가 相互浸透된다. 그러므로 이들의 差別相이라는 矛盾은 肯定의 一圓相으로 置換되고 의미는 飛躍된다. 詩의 逆說 poetic paradox 이다.⁷¹⁾ 그런데 卍海 이전에도 이러한 禪詩의 傳統은 면면히 이어져 오던 것으로 보인다. 그는 다음과 같이 靈雲祖師의 悟道頌을 論하고 있기 때문이다.

“…靈雲은 滄山 門下에 있다가 桃花를 보고 悟道하였는데 그 頌에

三十年來尋春客	삼십년을 봄을 찾아 헤매었거니
幾回葉落又抽枝	몇번이나 낙엽지고 가지 들었나
自從一見桃花後	어찌다가 도화꽃 한번 본 뒤로
直至如今更不疑	지금은 다시는 의심하지 않느니라” ⁷²⁾

이를 보면 卍海의 悟道頌은 靈雲의 悟道頌을 用事한 듯하다.⁷³⁾ 그러나 靈雲의 詩에는 卍海와 같은 詩의 逆說이 없다. 평이한 서술에 그치고 있다. 다만 주요 제재로서 桃花가 공통적으로 나타나고 있다. 그렇지만 卍海는 ‘桃花가 靈雲을 보고 見性한 줄 아는 이가 없는 것을 千古의 恨으로 생각’ 할만큼 差別相에서 벗어난 世界觀과 詩的 感受性이 풍부했기 때문에 그의 詩에는 超越의 眞理를 제시한 詩의 逆說이 가능했다. 이러한 逆說의 技巧은 철두철미한 得悟로 이루어진 個人的인 思想의 形象化 결과였다는 사실에서 詩人으로서의 卍海의 價値를 발견하게 된다. 神秘體驗에서 神秘徵表로 聖顯된 꽃의 의미를 《佛敎大典》에서 확인한 그는 悟道 時에 象徴的으로 形象化한 것으로 판단된다. 이러한 形象化過程과 《佛敎大典》의 꽃意味, 석가의 蓮꽃, 靈雲의 桃花를 고려한다면 卍海의 ‘꽃’은 일상적인 것이 아닌 神聖한 窮極的 實在의 象徴的 等價物이었음을 알 수 있다.

결국 卍海는 起·承·轉·結이라는 本能的 形式을 根幹으로 하면서도(傳統의 形式의 受容) 個性的인 이미지와 詩語를 자유롭게 구사하고 있다.(詩的 逆說의 제시) 이것은 그가 宗教的 感受性을 詩的으로 肉化시킬 수 있었기 때문이다. 見性의 境地가 物質-精神, 主體-客體, 假象-實象 등의 二元性을 統一·止揚·超越하는 力動的 깨달음이었기 때문에 詩的으로 逆說化할 수 있었다. 따라서 그의 詩에 나타나는 逆說과 隱喩의 發生動因은 그의 世界認識態度에서 찾아보아야 할 것이다. 다음의 問答은 이러한 그의 世界觀을 명퇴히 제시하고 있다.

71) Phillip Wheelwright: The Burning fountain, Indiana Univ. Press, 1968, p.96.

72) 禪外禪, 권 2, pp.326~328.

73) 用事란 經이나 史經 또는 諸家의 詩文이 가지는 특정한 觀念이나 史迹을 2,3의 語彙에 集約시켜서 元觀念을 보조하는 소생관념이나 觀念變化에 援용하는 修辭法이다. 그러나 卍海는 他의 先驗에 의지하지 않고 자기 경험(신비체험, 오드체험)에 의해 구체적으로 형상화하고 있다. 말하자면 佛敎의 傳統을 계승하면서도 자기만의 형상화에 성공하고 있는 것이다.

問: 靈魂 輪廻說을 믿으십니까?

答: 나는 믿지 않습니다. 아마 佛敎를 다른 宗教들처럼 功利主義的 勸善懲惡의 方便으로 쓰려 하여 일어난 學說같아요.

問: 그러면 무엇을 믿으십니까?

答: 佛性說이지요. 아까 말한대로 宇宙萬有에는 佛性이 다 있어서 그것은 滅하는 것도 아니고 滅하는 것도 아닌 것입니다.

問: 先生은 死를 과학 실거나 死를 두렵게 생각하지 않으니까?

答: 아니요. 卽是空이니까 산대도 죽는대도 별로 두렵거나 과학 實을 생각지 않습니다.⁷⁴⁾

이 글에서도 다시 확인되듯이 그의 世界觀은 佛性說이다. 이러한 觀點은 이미 살펴본 〈禪과 人生〉·〈禪外禪〉에서도 뚜렷히 드러났었다. 또한 《朝鮮佛敎新論》에서도 강조되고 있다.⁷⁵⁾ 그러므로 可視的인 世界나 不可視的인 世界에도 다 佛性이 있고, 世俗의 矛盾도 肯定도 肯定으로 置換된다는 것이다. 이같은 世界觀은 逆說 뿐만 아니라 隱喻의 發生法則이 된다.

逆說은 단순한 表現方法 만이 아니라 生의 眞理를 洞察하고 解釋하며 超越하는 정신의 힘이라고 할 수 있다. 켈라이트는 이 逆說이야말로 驚異感과 興味를 일으키고 새 意味를 創出하는 表現방법이라고 하면서 다음과 같이 세분하였다.⁷⁶⁾

첫째, 表層的 逆說 surface paradox 이 있다. 이것은 논리적으로 보면 矛盾처럼 보이지만, 그 목적은 사람들이 당연하게 여기는 觀念과 觀念 사이의 관계를 독자들이 재인식하고 놀라게 하는데 있다. ‘쓴 기쁨’이나 ‘즐거운 追放’ 등이 그 예이다.

둘째, 深層的 逆說 paradox ontological 이 있다. 이것은 非矛盾律의 보편적 적용에 대한 도전이라 할 수 있다. 진실은 반드시 명백한 논리적 진술에만 있는 것이 아니기 때문이다. 따라서 詩人은 逆說로써 독자를 驚異롭게 하거나 逆說로 眞理를 말하려 할 때에 이 深層的 逆說을 사용하게 마련이다. 이 逆說은 다시 세분하면 存在論的 逆說 ontological paradox 와 詩的 逆說로 나눌 수 있다.

存在論的 逆說은 큰 變形없는 의미가 확정되지 않는 神秘하고 多意的인 超越的 眞理를 表現하는 것이다. ‘神의 은총’이나 ‘神의 全知全能’ 등이 그 예다. 詩的 逆說은 이미지리 속에 潛在해 있는 暗示에 의해 일어나는 것이다. 즉 詩行에 드러나는 直接的 陳述은 이미지리 속에 內包되어 있는 暗示的 眞理와 逆說的인 相互作用을 하기 때문에 詩的 意味가 드러나는 것이다. 결국 佛性의 世界觀은 矛盾을 克服하고 同一性과 多樣性·單純性과 複合性·精神性과 肉體性을 超越하는 思惟原理라는 점에서 詩的 想像力을

74) 人生은 死後에 어떻게 되나, 전집 2, p.290.

75) ‘복숭아꽃이 피는 가지에 열매갈 밋게 되고, 자두꽃이 피는 가지에 자부가 열린다. ...통실으면 콩나고 팔실으면 팔이 날 뿐이다……부처님도 어찌 이 예외이겠는가?’ (전집 2, p.22).

76) phillip wheelwright: 열의 책, pp.96~100.

展開하는 逆說의 根幹原理라고 생각한다.⁷⁷⁾ 그리고 隱喻原理이기도 하다.

隱喻는 元觀念과 補助概念 사이의 對照와 類似性에 의해서 意味轉移가 이루어지거나⁷⁸⁾ 異質의인 두 요소의 放置 juxtaposition에 의해 意匠創造가 이루어진다.⁷⁹⁾

이렇게 보면 隱喻란 인식의 주체(宗教的 表現者)와 객체(對象) 사이의 관계를 언어로 의미화하는 認識論的 方法인 것이다. 따라서 主體와 客體 사이의 거리들 卮性說로 사유한 그의 世界觀은 독특한 隱喻方式의 根幹原理가 된 것이다. 이것은 앞에서도 살펴 보았지만 傳統的인 佛敎의 隱喻方式(繫辭隱喻)과 그의 隱喻方式의 發生原因이 된 것이다. 그러므로 卮性說은 卮海詩의 이미지와 逆說, 隱喻의 根幹原理이자 創造의 原動力이었다고 추정할 수 있다.

이에 대한 보다 정확한 결론은 《님의 沈默》이라는 텍스트의 분석 결과에서 제시될 수 있을 것이다. 그러나 이 작업은 論旨上 別稿에서 다루기로 했다. 결국 이 悟道頌은 그의 探索談을 詩的으로 形象化한 것으로 神秘體驗의 詩的 變形 modification이다. 그리고 그의 世界觀(佛性說)이 이 시에 극적으로 形象化되었기 때문에 그의 詩的 意匠의 前型 prefiguration을 찾아볼 수 있다. 확대해서 말하면 《님의 沈默》의 모티프, 이미지패턴, 隱喻, 逆說, 構造를 가늠할 수 있는 ‘文學의 前型’ literary prefiguration의 의의를 가지고 있는 것이다. 그리고 이 佛性說에 입각한 그의 文學觀은 效用論的인 것이라기보다 浪漫主義의인 태도로 보아야 할 것이다. 浪漫主義의 본래 의미는 만물 속에서 초월적인 거룩한 神的 存在를 느끼는 일종의 凡神論的 神秘主義이기 때문이다. 따라서 ‘널만 님이 아니라 너는 나 님이다’ 한 「군말」의 의미는 바로 佛性說 자체인 것이다. 先驗的인 진리보다 事物과 世界에 通在된 眞理를 발견하고자 했던 그의 世界觀은 效用論的 文學觀을 벗어나 浪漫的 아니 나아가 神話의 文學觀을 남게 하였다고 생각한다. ‘神話的’의 意味⁸⁰⁾는 본래 浪漫主義의 의미와 脈을 같이 하고 있다. 즉 世界에 대한 隱喻的·象徴的 意味把握의 態度가 神話的인 것이다. 그러므로 卮海는 佛敎의 文脈 안에서 制限된 解釋을 벗어날 때 神話製作 myth making을 이룩한 詩人으로 평가받게 될 것이다.

그의 探索談과 神秘體驗은 窮極의 實在와의 遭遇를 探索했던 個人神話 personal myth였고, 그는 이것을 悟道頌으로 變形하고 形象化하였기 때문이다. 이 形象化 過程은 《님

77) 逆說의 原理는 思考原理인 同-律(A=A) 矛盾律(A는notA) 排中律(A=A or notA)에 의한 陳述의 우위를 벗어나 새로운 의미를 창조하는 데 있다.

78) wheelwright는 이 隱喻를 Ephemor라고 하였다. Metaphor & Reality(Indiana Univ. 1963) 참조.

79) wheelwright는 이 隱喻를 Diaphor라고 하였다. 同上.

80) 이에 대해서는 Terence Hawkes: Structuralism and Semiotics(University of California press, 1977), p.13 참조. Vico의 Primitive man 설명 참조, 個人神話의 문에는 Haskell M. Block의 The Myth of the Artist 참조.

의 沈黙에서 絶頂을 마련하였으리라는 것은 두말할 나위가 없다.

V. 남은 問題와 結語

지금 本稿에서는 최종적인 結論을 제시할 수는 없다. 그 까닭은 앞서서도 이야기했듯이 이 글은 結論을 위한 대답들에 불과하기 때문이다. 그 結論을 제시하려면 아직도 1918년의 《惟心》誌의 分析과 1926년에 刊行된 《님의 沈黙》이라는 텍스트를 分析·評價해야 하는 커다란 작업이 남아있는 것이다. 그러나 그간의 硏究가 지녔던 限界點을 극복하고 진경한 日海文學의 總體的 評價를 위해서는 이런 예비작업이 필요하다고 생각한다. 다만 中間結論 겸 假說을 다음과 같이 내리게 되었다.

- ① 己海의 生涯는 窮極의 實在를 探索한 ‘英雄의 一生’ 즉 單元神話 mono myth의 構造와 같다.
- ② 神秘體驗과 悟道頌의 構造는 그의 探索談 構造와 並行한다. (→《님의 沈黙》의 構造도 예외는 아닐 것이다. 別稿에서 검토키르 한다.)
- ③ 神秘徵表(꽃, 빛)는 傳統的 脈絡을 가졌으며, 그의 原型象徴이 되었다. (→이것은 《惟心》誌의 〈廢盡鉢花再現於世〉와 《님의 沈黙》의 이키지페번이 되리라 생각한다. 別稿에서 검토하겠다.)
- ④ 悟道頌은 文體의 차이에도 불구하고 《님의 沈黙》의 文學的 前型이며, 神秘體驗과 探索談의 文學的 形象化이다 (→텍스트分析은 別稿에서 할 것임.)
- ⑤ 《佛敎大典》에는 佛敎의 傳統的 隱喩方式이 있고, 神秘徵表의 宗教的 意味가 부여되어 있다.
- ⑥ 그의 장르 및 文體는 自我와 世界(窮極의 實在)와의 대질에 따라 轉移되고 있다. (→ 세부검토 필요)
- ⑦ 佛性的 世界觀은 그의 逆說과 隱喩의 發生動因이다.
- ⑧ 그의 文學觀은 效用論(方便의 文學觀)에서 浪漫主義의 文學觀으로 轉移된다. (→《女姦小言》 등 세부검토는 別稿로 키룬다.)
- ⑨ 《님의 沈黙》의 傳統的 持續性은 이미지와 構造面에서 分析될 수 있다. (→작품과 작품의 비교 필요. 別稿에서 다루겠다.)

이상은 中間結論 겸 假說을 요약해 본 것이다. 지극히로 작업이 진행되던 이것은 修正·補充될 것이다. 그러나 本稿의 목적이 發生法則을 분석하는 것이었기 때문에 年代記적으로 다루다 보거나 미리 알릴러 결론을 내린 적도 있었다. 양해를 바란다. 그러나

결코 작품분석의 중요성과 필연성은 잊지 않고 있음을 부언한다. 아래 <도표 5>는 이상의 논지를 도표화한 것이다.

	探 索 談	年 度	牛 圖 頌	죽다가 살아난 이야기	悟 道 頌
起	1 期 : 誕 生	1879	1. 尋 牛	生에서 死로 넘어가는 순간이다.	男兒到處是故鄉
	2 期 : 通 過 祭 儀	1888(10살)	2. 牛 跡		
承	3 期 : 潛 伏	1896(19살)	3. 見 牛	눈부신 光彩 속에 靚世音菩薩이 나타났다.	幾人長在客愁中
	4 期 : 探 索 談 試 圖	1903(25살)	4. 得 牛		
			5. 牧 牛		
轉	5 期 : 贖 罪 羊 과 象 徴 的 죽음	1910(32살)	6. 騎 牛 歸 家	꽃을 던지며 구 짓는다.	一聲喝破三千界
	6 期 : 肉 體 的 죽음 과 神 秘 體 驗	1911(33살)	7. 忘 牛 存 人		
			8. 人 牛 俱 忘		
結	7 期 : 再 生 과 《님의 沈黙》	1912(34살)	9. 返 本 還 源	새 정신을 차리었다	雲裏桃花片片紅
	8 期 : 入 寂	1944(66살)	10. 入 鄜 垂 水		

<도표 5>

이 <도표 5>가 논리적 타당성을 획득하려면 『淮心』誌의 初期詩 및 <優曇鉢花再現於世>의 구조와 이미지 분석이 있어야 한다. 그리고 《님의 沈黙》의 全體構造 및 各篇構造와 詩語의 分析이 뒤따라야 할 것이다. 또 持續性을 논의하려면 鄉歌와의 대조·견트가 선행되어야 하리라 생각한다. 그외에도 작업은 많다. 그러나 일단 이들은 別稿의 연구과제로 돌리기로 하겠다.

參 考 文 獻

金烈奎 : 韓國民俗과 文學研究, 서울, 一潮閣, 1980.
 金烈奎 : 韓國文學史, 서울, 探究堂, 1982.
 金烈奎·申東旭編 : 三國遺事의 문예적 가치 해명, 서울, 세문사, 1982.
 金敬弘 : 韓龍雲文學研究, 서울, 一志社, 1982.
 趙東一 : 한국문학통사 1, 서울, 知識産業社, 1982.
 趙東一 : 韓國小說의 理論, 서울, 知識産業社, 1981.
 高 銀 : 韓龍雲評傳, 서울, 民音社, 1978.
 任重彬 : 韓龍雲一代記, 서울, 正音社, 1982.
 朴喆熙 : 韓國詩史研究, 서울, 一潮閣, 1982.
 鄭炳旭 : 한국고전시가론, 서울, 新丘文化社, 1980.
 韓龍雲文學全集, 서울, 新丘文化社, 1980.
 나라사랑, 서울, 외솔회, 1971, 제 2집.
 東岳語文論集, 서울, 東岳語文學會, 1982, 16집.

- D.A. Leeming: *Mythology*, New York, Harper & Row, 1981.
- Lord Raglan: *The Hero*, New York, New American Library, 1979.
- Joseph Campbell: *The Mask of God* Penguinbooks, 1977.
- Joseph Campbell: *The Hero with a thousand Faces*, Penguin Books 1976.
New Jersey. Princeton Univ. Press 1968.
- Robert S. Ellwood. Jr: *Mysticism and Religion*, Prentice-Hall. inc., 1980.
- J.E. Cirlot: *A Dictionary of Symbols*, New York, Philosophical Library, 1962.
- phillip wheelwright: *Metaphor and Reality*, Indiana Univ. Press, 1968.
- phillip wheelwright: *The Burning Fountain*, Indiana Univ. Press, 1968.
- Terence Hawkes: *Structualism and Semiotics*, University of Califonia press, 1977.