

선 수행에 나타난 분심(憤心)과 자비에 대한 소고

오용석

연세대 인문학연구원
barabogi1014@naver.com

- I. 들어가는 말
- II. 분노인가, 분심인가?
- III. 선 수행자의 분심과 발심과 자비
- IV. 선사의 분심과 자비
- V. 맺음말

요약문

본 논문은 선 수행에서 나타난 분심(憤心)의 개념을 타자구제라는 자비행의 측면에서 논의한 것이다. 이러한 연구를 위해서 우선 분노가 갖고 있는 긍정적인 관점에 주목하고 그러한 특징이 선 수행에서 나타나는 분심의 개념에도 적용될 수 있음을 살펴보았다. 특히 분노와 관련된 연구에서 공분(公憤)이라는 개념에 주목하였으며 선 수행의 분심에도 이러한 특징이 있음을 살펴보았다. 공분이란 공적 정당성을 가지고 중대한 결함을 시정하고 대응하려는 반응으로 분노의 긍정적이며 실천적인 측면이다. 이러한 특징은 선 수행에서 나타난 분심의 개념과 연관된다. 선 수행에서 분심은 생사에 대한 자각과 타자구제에 대한 원력에 의해 추동되는 것으로 공분의 성격을 갖는다.

논자는 선 수행에서 나타나는 분심을 크게 두 가지로 나누어 살펴보았다. 첫째는 선 수행자의 분심으로 이러한 분심은 수행자가 수행을 해 나가는 단계에서 요구되는 것으로 이것은 생사에 관한 자각과 타자구제의 원력 속에서 성장하는 발심의 동력이다. 특히 생사의 문제에 대한 자각에서 출발하나 그 자각이 추구되는 보편적인 장면은 삶 속의

관계에서 구현되기 때문에 한 수행자의 생사 발심은 선의 실천이라는 역사적인 실천과 타자의 역동에 참여하는 타자구제로 확대된다.

둘째는 이미 깨달음을 얻은 선사의 분심이다. 선사의 분심은 타자구제에 대한 자비의 원력과 맞물려 제자의 깨달음을 촉발하는 방식으로 나타난다. 이러한 선사의 분심은 깊은 자비심의 표현으로 일종의 순수한 분노라고 할 수 있으며 여기서 중요한 것은 선사들의 분심이 상호관계성을 갖는다는 점이다. 또한 선사의 분심은 현실에 대한 공분을 통하여 자신의 정당성을 확보하려는 공분의 성격을 갖는다. 그러나 이때 공분이 가진 정당성의 확보는 선사 자신의 독단적 주장이 아니라 당시 사회의 역사적 요구에 의하여 결정되는 것으로 사회적 실천성을 갖는다.

주제어

분노, 분심, 자비, 선 수행, 공분, 상호관계성, 발심

I. 들어가는 말

우리는 현재 분노(憤怒)의 시대에 살고 있다. 이러한 분노는 삶에 대한 불만족, 사회적 환경, 개인적 심리의 문제 등 헤아릴 수 없이 다양한 것에 기인하고 있다. 더군다나 분노의 발산은 부정적인 언어, 행동 등으로 드러나는 경우가 대부분이고 이로 인한 결과는 폭언, 상해, 살인 더 나아가 국가 간의 전쟁 등으로 나타난다. 불교에서는 이러한 분노를 탐진치(貪瞋癡) 삼독 가운데 하나로 보고 기본적으로 없애야 할 부정적 마음 상태로 보고 있다. 그러나 선에서는 이러한 분노의 에너지를 분심(憤心)으로 승화시켜 수행과 자비행의 동력으로 사용하고 있다. 특히 깨우침을 얻기 위하여 수행하는 수행자에게 참다운 분노는 분심으로 나타나고 이러한 분심을 바탕으로 깨달음을 얻은 수행자는 자비로 회향한다. 따라서 이러한 맥락에서 수행자의 분심은 삼독심의 분노와 구별된다. 여기서 우리는 질문을 던지지 않을 수 없다. 우리는 어떻게 분노하지 않고 분심을 낼 수 있을 것인가? 분노와 분심이 구별되는 지점은 어디인가? 분심이

어떻게 자비심이 될 수 있는가? 등의 질문에 대답할 수 있어야 할 것이다.

이러한 선의 분심에 대한 연구를 진행하기 위하여 논자는 먼저 분노와 관련된 주요한 연구를 살펴보았다. 선사들의 행동에서 묘사되고 있는 모습은 분노라는 형태를 띠고 있으나 그것이 자비의 모습이라는 것은 의심할 여지가 없다. 그럼에도 그것이 어떠한 마음의 상태에서 변화된 것인지, 일반적인 분노와 달라지게 된 지점이 어디인지를 먼저 공분(公憤)이라는 개념을 통하여 살펴볼 것이다. 선에서의 공분은 개인적 의미를 넘어선다는 의미에서 삼독심의 분노와 구분될 수 있다. 더 나아가 공분이 그것의 성질을 바꾸어 줄 수 있는 원력(願力)이라고 하는 자비의 발원에 바탕을 두게 되면 자비의 실천으로 귀결될 것이다. 또한 원력은 '생사'라고 하는 실존적 문제에 대한 반성에 의한 것으로 공분으로서의 분심은 없어서는 안 된다.

본 논문에서는 선 수행에 나타나는 이러한 구조적 메커니즘을 분심과 자비를 중심으로 당송대의 선어록 자료와 간화선 등을 중심으로 살펴보고자 한다. 이러한 논의를 위하여 우선 분노의 긍정적 의미를 다양한 연구결과를 통해서 살펴보고, 이를 통하여 선 수행에서 분심이 갖는 긍정적 역할과 기능 등을 논의해 볼 것이다. 그리고 이러한 시도는 현대의 분노조절장애 등으로 인하여 생겨나는 문제에 대한 새로운 시각을 제공해 줄 수 있을 것이다. 즉 분노를 긍정적인 의미로 전환시킬 수 있는 가능성과 그것의 긍정적 결과로 자비행이 나타날 수 있다는 점에 주목한 것이다. 분노를 단순히 없애야 할 것으로 보는 것보다 그것을 하나의 긍정적 마음상태로 바꿀 수 있는 가능성으로 보는 관점은 선 수행에서도 요구되는 것이며 이러한 점은 현대의 심리학적, 철학적 연구 결과와도 연관된다.

II. 분노인가, 분심인가?

현재 분노와 관련된 연구는 사회적 요구로 인하여 다양한 방면에서 이루어

지고 있으며 그 연구 성과도 상당하다. 최근 한국학술정보(주)¹⁾에서 ‘분노’를 키워드로 검색을 해 보면 1,590여 편이나 검색되며 그 연구 내용도 다양하다. 분노와 관련된 선행연구를 모두 체계적으로 분석하고 조사하는 것은 본 논문에서 목표로 하는 것이 아니다. 본 논문의 주제와 관련된 범위 내에서 임의적으로 참고할만한 논문을 선별하여 범주를 구분하면 크게 네 가지로 나눌 수 있다. 첫째로는 철학적²⁾, 둘째로는 사회과학적³⁾, 셋째로는 정신분석학적⁴⁾, 넷째로는 불교에 기반을 둔 연구⁵⁾이다.

철학적 입장의 연구 결과로 중요한 것은 분노의 긍정적인 측면에 대하여 논의가 이루어졌다는 점에 있다. 그리고 사회과학적 연구에서는 분노를 체계적으로 다룰 수 있는 방법이 시도되었다. 정신분석학적 연구에서는 프로이트의 심리학을 기반으로 분노의 기원과 원인에 대하여 심도 있는 논의가 이루어졌으며, 불교에 기반을 둔 연구에서는 분노를 불교적 수행을 통하여 해결할 수 있는 가능성의 제시와 심리학과 융합을 시도하였다. 일반적으로 불교와 관

-
- 1) http://kiss.kstudy.com/search/result_kiss.asp(검색일자: 2016. 10.1.)
 - 2) 철학적 입장의 연구에는 하홍규, 「분노를 보다-감정과 사회적 맥락」, 『감성연구』6(전남대학교 호남학연구원, 2013); 권혁남, 「분노에 대한 인간학적 고찰」, 『인간연구』18(카톨릭대학교 인간학연구소, 2010); 이승환, 「주자 ‘분노’관의 도덕심리학적 고찰」, 『동양철학』40(고려대학교, 2013) 등이 있다.
 - 3) 사회과학적 연구에는 서수균 외 1인, 「분노사고 척도 개발과 타당화 연구: 일차적 분노사고와 이차적 분노사고」, 『한국심리학회지: 임상』24, No1(한국심리학회, 2005); 전경규, 「분노의 종합적 이해를 위한 시도」(미출처학회7, No1, 2000) 등이 있다.
 - 4) 정신분석학적 연구에는 이창재, 「분노의 유형과 기원에 대한 정신분석적 접근」, 『인간연구』19(카톨릭대학교 인간학연구소, 2010) 등이 있다.
 - 5) 불교에 기반을 둔 연구에는 박지현 외 1인, 「만심(慢心)·탐심(貪心)·진심(嗔心)을 통해 본 번뇌의 정서심리학- 유식학적 관점을 중심으로」, 『인문학연구』51(조선대학교 인문학연구원, 2016); 윤희조, 「성품을 원인으로 하는 마음에서 보는 아비담마의 정서심리학」, 『동서철학연구』75(한국동서철학회, 2015); 인경, 「불교명상과 통합된 청소년 분노조절 프로그램 개발을 위한 이론적 고찰」, 『불교학보』64(동국대학교 불교학술원, 2013); 이자량, 「계율에 나타난 분노의 정서와 자애를 통한 치유」, 『한국선학』28(한국선학회, 2011); 김재성, 「초기불교의 분노와 치유」, 『비폭력연구』4(경희대학교 비폭력연구소, 2010); 허우성, 「붓다는 의분(義憤)을 어떻게 보았는가」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016); 유승무, 「분노의 불교사회학적 이해」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016); 이혜숙, 「구조적 폭력과 분노, 그 불교적 대응」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016); 박경준, 「암베드 까르와 분노 그리고 불교」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016); 이도흠, 「개인적·사회적 분노와 치유의 길」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016) 등이 있다. 불교와 관련된 연구 가운데에 분노를 선(禪)과 연관시켜 연구한 논문으로는 좋고, 「선 수행에서 보는 분노의 문제와 자비」(『불교평론』67, 불교시대사, 2016) 등이 있다.

련된 연구에서는 분노를 극복해야 할 부정적 요소로 보았으나 최근 분노의 긍정적 측면에 대한 논의가 시도되었다. 본 연구에서는 이와 관련하여 『불교평론』⁶⁷에서 “한국사회와 분노 그리고 불교”라는 주제로 기획한 학술심포지엄에서 발표한 논문을 참조하였다. 이때 발표한 논문들의 주요한 특징으로는 공격 정당성을 갖는 ‘공분(公憤)’의 개념이 불교의 사회적 실천적 역사적 측면에서 간과되지 않았다는 점을 강조한 것에 있다.

본 연구에서는 위와 같은 점을 염두에 두고 선의 사상과 수행적 입장을 바탕으로 분노의 긍정적 입장인 선의 분심(憤心)에 주목하였다. 선의 분심은 철학적 심리학적 연구에서 분노의 긍정적 기능이 가진 점과 사상적으로 닮았다는 점에서 탐진치 삼독심의 분노와 구분되며, 대승불교적 입장에서 자비의 특성을 가진다는 면에서 일종의 순수한 분노라고 할 수 있다. 그러면 먼저 분노에 대한 정신분석적 관점을 살펴보자.

이창재는 「분노의 유형과 기원에 대한 정신분석적 접근」에서 “분노는 부정적 자극을 준 현재 대상에게(과거 중요대상에게 지녔던 무의식의) 불편한 감정들을 투사해 타자를 파괴하는 활동, 대상이 지닌 ‘좋은 자체를 파괴’하는 시기심, 죄책감과 자기처벌 등등의 다양한 양태를 드러낸다.”⁶⁾고 말하면서 정신분석에서는 일반 학문들에 비해 주체의 정신성 성장에 영향을 미치는 ‘무의식’의 욕동(欲動, drive)과 정서(affect)를 중심으로 양태를 설명하고 있다. 더 나아가 현대인의 정신내부에는 신생아에서부터 성인에 이르는 정신(분노)의 정서적·인지적 발달 흔적이 무의식에 정신증→성격장애→신경증 요소로 개인마다 서로 다른 비율로 보편적으로 잠재되어 있으며, 이러한 요소들이 현실의 어떤 자극과 우연히 결합되는 순간 활성화되어 의식 위로 치솟으면서 다양한 양태의 돌발적인 병리적 분노가 표출된다고 보았다. 그리고 이러한 분노는 신경증(neurosis), 성격장애(character disorder), 정신증(psychosis)을 통하여 특성이 나타난다고 설명하고 있다. 간략히 정리하면 신경증자는 ‘억압’을 원인으로, 성격장

6) 이창재, 「분노의 유형과 기원에 대한 정신분석적 접근」, 『인간연구』19(카톨릭대학교 인간학연구소, 2010), p.108.

애자는 ‘분열, 투사, 부인’으로 인해, 정신증자는 ‘분열, 폐쇄’로 인하여 각각 자신의 분노를 온전히 자각하지 못하여 자아에 ‘통합’되지 못한 채로 무의식에 저장된 분노가 표출된다. 신경증처럼 변장된 자기 처벌적 증상으로 분출되거나, 성격장애와 같이 대상에게 투사되어 대상파괴적인 성격태도로 분출되기도 하며, 정신증처럼 정신내면과 외부세계를 연결시켜 관계 맺게 하는 인지적·정서적 연결고리들과 정신기능들을 무한정 파괴·마비시키는 특성으로 나타난다는 것이다.⁷⁾ 그는 더 나아가 위의 내용을 토대로 병리적 분노와 건강한 분노에 대한 일종의 기준을 추론하고 있는데 그 내용은 다음과 같다.

병리적 분노 유형들의 공통성은 한결같이 유년기에 겪은 ‘불편한 정서’(분노, 수치, 불안, 공포, 과잉흥분)[...]가 양육자와의 관계 속에서 해소되지 못한 채, 무의식으로 ‘분열, 부인, 억압’(구조화)되어 망각되고 ‘그 상태’로 고착된다. 무의식에 봉쇄된 과거의 그것은 현재의 외부(촉발) 자극과 연결될 때마다 내부에서 치솟아 이성과 의지가 통제하기 힘든 돌발적이고 부적절한 분노를 일으킨다. (... 중략 ...) 즉, 반복되지 않고 배타적으로 집착되지 않는 분노에는 ‘정신병리적’이라는 말이 부적절할 수 있다. 가령, 성숙한 자아를 지닌 사람이 표출하는 강한 분노에는, 때로 그것이 과격한 외양을 보일지라도, 사회환경(상징계, 외부세계)의 중대한 결함에 대해 대결하려는 건강하고 정당한 자기주장(반응) 요소가 담겨 있을 수 있다. 그 경우, 우리는 정신분석적 관점과 더불어 철학, 윤리, 법학의 관점에서 분노의 원인과 의미를 탐색하는 것이 보다 적합할 수 있다.⁸⁾

우리는 정신분석학적 관점에서 추론한 건강한 분노의 의미에 주목할 필요가 있다. 성숙한 자아를 지닌 사람이 표출하는 강한 분노가 비록 겉으로 보기에 과격한 것처럼 보이나 그것이 상징적·외부세계에 해당되는 사회환경에 대한 중대한 결함을 시정하고 대응하려는 정당한 반응이라면 건강한 분노라는

7) 앞의 논문, pp.110-116.

8) 앞의 논문, pp.144-145.

관점이다. 이러한 의미에서 본다면 모든 분노가 부정적이라는 것이 아니라 어떠한 맥락을 갖느냐에 따라서 긍정적인 의미를 가질 수도 있다는 것으로 이해할 수 있다. 여기서 중요한 것은 ‘사회환경(상징계, 외부세계)의 중대한 결함에 대해 대결하려는 건강하고 정당한 자기주장(반응) 요소’라고 할 수 있는데 논자는 이러한 분노가 ‘개인의 무의식적인 불편한 정서가 아니라 반대로 의식적이며 공적 정당성을 갖는’ 의미에서 ‘공분(公憤)’이라는 개념을 방편적으로 사용할 것이다.

비트겐슈타인의 분노에 대한 이해는 분노 자체가 갖는 긍정적인 면을 이해하는데 도움을 준다. 하홍규는 비트겐슈타인의 철학적 심리학에 근거하여 분노를 내적 상태로 보는 전통적인 견해에 회의적인 태도를 보여준다. 그는 분노를 인간 삶 가운데 위치시킴으로써 분노를 이해 가능한 것으로 파악하였다. 그는 비트겐슈타인의 사적 언어(private language)의 불가능성과 경험의 인식적 사밀성(epistemic privacy)의 불가능성에 대한 논의를 통하여 ‘아픔’, ‘슬픔’, ‘분노’ 등의 의미는 개인의 내적인 경험을 들여다봄으로써 얻을 수 있는 것이 아니라 공유된 의미를 세울 수 있는 공적인 범주를 필요로 한다는 점에 주목하였다. 즉 분노는 우리 삶 가운데에 위치하고 있으며 감정은 우리의 인간 실천으로부터 분리되어 이해될 수 없기에 타자를 포함하는 복잡한 사회적 실천 가운데 분노를 이해해야 한다는 것이다.⁹⁾ 분노라는 감정 자체를 삶의 맥락(脈絡)과 분리시켜 단독적인 개체의 내적 경험으로만 이해해서는 안 된다는 점이다. 그리고 이러한 관점은 우리가 분노를 공적 입장 즉 삶의 맥락과 타자와의 관계를 통하여 긍정할 수 있는 새로운 가능성과 희망을 암시한다.

이와 같은 분노에 대한 이해는 분노의 지향성(intentionality)을 통하여 이해될 수 있다. 우리가 어떤 사건에 분노한다는 것은 ‘대상을 향해 있음’을 보여주는 것이며 분노의 대상은 매우 다양하다. 따라서 이러한 분노를 일으키는 모든 대상을 동일한 자극으로 취급해서는 안 된다. 분노를 일으키는 대상은 원인으

9) 하홍규, 「분노를 보다 - 감정과 사회적 맥락」, 『감성연구』6(전남대학교 호남학연구원, 2013), pp.79-80.

로 작용하는 것이 아니라 판단을 포함하고 있기 때문에 우리는 자극에 대하여 그냥 분노하는 것이 아니기에 분노가 적절한 것 또는 부적절한 것으로 묘사될 수 있다는 것이다. 따라서 분노의 정당성을 개인의 정신이나 육체 속에서 발견할 수 없으며, 사회적 관계들과 제도들의 개념과 도덕적 미적 법적 판단의 체계에 속하는 개념을 통하여 분노를 이해할 수 있다는 것이다. 그러므로 분노는 분노가 일어나는 상황을 떠나서 이해되기 어렵다. 분노할 때 우리 얼굴 표정이나 얼굴색의 변화가 동반될 수 있으나 그 신체상의 변화가 분노와 동일시될 수 없다는 것이다. 그러므로 분노에 대한 연구는 인간 내부에서, 정신 안에서 또는 뇌 안에서 어떤 일이 일어나는가를 밝힘으로써 이루어질 수 있는 것이 아니다. 분노에 대한 이해와 연구는 곧 인간의 분노에 대한 연구이며 이것은 인간의 감정이 인간 삶의 특정한 문화적 형태들의 배경을 전제하고 있음을 긍정하는 것이다. 결국 분노는 복잡한 사회적 실천을 떠나서 단독으로 이해될 수 없다.¹⁰⁾

우리는 비트겐슈타인의 철학적 심리학을 통하여 분노를 단순히 부정적으로만 인식하는 것이 편협한 관점이 될 수 있다는 것을 숙고할 수 있다. 더 나아가 분노를 사회적 실천과 삶의 맥락 속에서도 이해할 수 있는 가능성을 긍정할 수 있는데 이것은 앞의 정신분석학적 입장에서 제시한 의식적이며 공적 정당성을 갖는 의미의 ‘공분’과 연관된다. 그리고 우리는 공적 정당성을 갖는 공분의 개념을 선의 수행과 실천에서 나타나는 분심과 관련지어 살펴볼 수 있다. 선 수행의 동기로 제시되는 삶의 맥락적 이해에서 생사에 대한 자각은 삶에 대한 철저한 반성과 해탈의 염원을 제시하는 공분으로 나타나며 공분의 대상은 해탈하지 못한 자기 자신이 될 수도 있으며 번뇌 자체가 될 수 있으며 생사가 될 수 있다. 그리고 이러한 분노에 대한 접근 방식은 인간학적 고찰을 통해서도 이해될 수 있다. 권혁남은 「분노에 대한 인간학적 고찰」에서 다음과 같이 말한다.

10) 앞의 논문, pp.101-109.

나와 타인이 동등한 사회적 관계 안에 있다는 공동체 의식을 바탕으로 타인에 대한 끊임없는 관심과 함께 보다 보편적인 가치 아래 올바른 일을 위해서는 모두 함께 공분(公憤)할 수 있는 것이 바로 진정한 의미의 기개(thymocides)이며, 사회적 의미에서의 자기 보존적 코나투스(conatus)이다.¹¹⁾

위에서 권혁남이 말하는 공분은 플라톤이 말하는 기개로서의 분노이다. 여기서 중요한 것은 분노가 보편적 가치와 사회적 의미를 가질 수 있다는 점이다. 선에서의 분심이 생사의 고통이라는 현실 자각과 우리 모두의 행복을 염원하는 대승적 가치에 기반을 둔다면 그것은 기개의 분노이며 순수한 분노이며 공분이 될 수 있다. 이승환도 「주자 ‘분노’관의 도덕심리학적 고찰」에서 “분노와 관련된 주자의 관심은 ‘나 자신의 안녕’이라는 자기중심적 측면보다는 ‘객관원칙(理)에 어긋나는 사건(또는 사태)에 대한 도덕적 분노’라는 공적·규범적 측면에 초점이 맞추어져 있다. 이런 까닭에 그는 분노가 의(義)라는 도덕성향이 발현된 것으로 해석하기도 한다. 도리(理)에 어긋나는 사건(또는 사태)에 대한 분노(怒)와 미워함(惡)은 수오(羞惡)라는 도덕감정과 같은 범주에 속한다고 보는 것이다.”라고 하면서 사회적 실천으로서의 공분을 강조하고 있다.

위와 같은 분노에 대한 긍정적 측면은 불교에 기반을 둔 최근의 논의에서도 나타난다. 박경준은 「암베드카르와 분노 그리고 불교」에서 『증일아함경』과 『열반경』 등을 인용하면서 대승불교적 관점에서 분노와 관련된 논의를 진행하였다. 그는 암베드카르에 대한 해석을 근거로 “첫째, 어쩔 수 없는 상황에서의 폭력 행사는 허용될 수 있고, 둘째 그런 경우에도 자비의 마음을 지니고 폭력을 최소화해야 한다는 의미일 것이다. 이것은 대승불교의 입장과 크게 다를 바 없다고 생각한다.”¹²⁾고 말하면서 불교의 핵심이 바로 사회정의의 실현이라고 역설하였다. 유승무는 「분노의 불교사회학적 이해」에서 분노와 사회구조의

11) 권혁남, 「분노에 대한 인간학적 고찰」, 『인간연구』19(카톨릭대학교 인간학연구소, 2010), p.96.

12) 박경준, 「암베드카르와 분노 그리고 불교」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), p.163.

연기적 작동에 의거하여 정당성을 지닌 분노의 긍정적 역할에 대한 가능성¹³⁾을 제시하였다. 이도흠 역시 「개인적·사회적 분노와 치유의 길」에서 분노는 개인적인 동시에 사회적이라는 관점에서 ‘자비로운 분노’에 대하여 논의하면서 “붓다 스스로 『대방편경』에서 499명의 선원을 살리기 위하여 살해를 품은 선원을 죽인 선장 이야기를 한 것처럼, 죽어가는 중생을 구제하기 위한 자비심에서 비롯된, 설득을 포함하여 모든 비폭력적 방안이 불가능한 상황에서 분노는 너른 범위의 자비에 포함되는 것이며, 자비심의 분노인 한, 분노는 정당하다.”¹⁴⁾고 주장하였다. 논자는 “선 수행은 발심의 문제부터 철저히 타자(他者)가 고민된다.”는 입장에서 “선 수행에서 분심은 공분(公憤)이며 자비이다. 그리고 자비는 타자에 대한 연민이며 그들을 돕겠다는 순수한 뜨거움이다. 그러므로 분심은 대승심이다.”¹⁵⁾라고 논의하였다.

정신분석학적 입장과 철학적 입장에서 분노는 긍정성과 부정성 모두를 갖고 있으나 ‘분노’라는 인간의 감정 자체를 부정하지 않는다. 더 나아가 분노의 긍정적 측면으로서 보편적 가치에 대한 기개의 분노인 공분은 개인적 의미뿐 아니라 사회적 맥락과 연관된다. 그리고 이러한 관점은 불교적 입장에도 그대로 적용된다. 특히 선에서 중시하는 분심이 공분의 차원에서 이해 될 수 있다면 그것은 보편적 가치에 대한 기개를 품고 실천적 지향성을 가질 수 있을 것이다. 논자는 위와 같은 논의들을 염두에 두고 먼저 분노의 긍정적 특징이라고 할 수 있는 공분의 개념을 가지고 선의 분심이 갖는 특성을 선 수행자의 발심과 자비를 중심으로 논의해볼 것이다. 특히 고봉원묘의 『선요』와 간화선 등을 중심으로 선 수행자의 분심이 갖는 특성과 의미 등이 어떻게 발심과 자비와 연관되는지 살펴볼 것이다. 더 나아가 선사의 분심과 자비가 갖는 특징을 선어록과 간화선 등을 중심으로 논의해볼 것이다.

13) 유승무, 「분노의 불교사회학적 이해」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), pp.49-50.

14) 이도흠, 「개인적·사회적 분노와 치유의 길」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), pp.169-170.

15) 졸고, 「선 수행에서 보는 분노의 문제와 자비」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), p.69.

III. 선 수행자의 분심과 발심과 자비

“우리는 왜 선 수행을 하는가?”

이러한 질문에 대답하기 위해서는 선이 갖는 입장에 주목하지 않으면 안 된다. 일반적으로 선의 입장은 우리 자신의 본래 면목을 철견하는 ‘자기구명(自己究明)’이라는 말로 자주 표현된다.¹⁶⁾ 그래서 선 수행은 바로 우리 자신의 본질을 규명하는 길로서 그것에 방해되는 일체의 교의와 관념을 거부하는 혁명성을 가진다. 그러나 이러한 선 수행의 지향은 자기 자신에 국한되지 않는다. 자신의 문제 뿐 아니라 우리가 살아가는 사회의 문제 즉 타자의 문제를 고민한다. 橫山紘一은 『十牛圖入門』에서 이러한 선의 특징을 세 가지로 요약하여 제시하고 있는데 바로 자기구명과 생사해결(生死解決) 그리고 타자구제(他者救濟)이다. 자기구명은 우리 자신의 본질을 탐구하는 것이며, 생사해결은 생노병사라는 실존적인 고통에 대한 해방이다. 그러나 이것만이 선의 마지막 귀착지는 아니다. 우리는 다시 타자구제라는 자비의 삶을 살아가지 않으면 안 된다.¹⁷⁾ 그러나 이 세 가지는 꼭 단계적인 과정만을 의미하는 것은 아니다. 자기구명은 생사에 대한 근본적인 자각이 없으면 일어날 수 없으며, 타자구제 또한 자신의 생사를 해결하지 못하면 쉽지 않다. 그리고 생사에 대한 해결은 결코 ‘자기’에 대한 집착을 통해서서는 불가능하다. 그래서 타자구제라는 대승의 원력이 없으면 자기구제도 생사해탈도 요원해진다.

이러한 자신과 타자의 구제라는 선의 기본적인 관점은 대승불교의 기본적인 원리로서 강조되고 있다. 붓다가 “나[我]라는 것은 실로 병드는 법인데도 까닭 없이 병드는 법을 구하고자 한다. 나[我]라는 것은 실로 늙는 법이며 죽는 법이며 근심 걱정하는 법이고 더러운 법인데도 까닭 없이 늙는 법, 죽는 법, 근심 걱정하는 법, 더러운 법을 구하고자 한다. 나는 지금 차라리 병이 없는 위없이 안온한 열반을 구하고, 늙음도 없고 죽음도 없으며 근심 걱정함도 없고 더러움

16) 西谷啓治, 『禪の立場』(東京: 創文社, 1986), p.5.

17) 橫山紘一, 『十牛圖入門』(東京: 幻冬舎, 2008), pp.16-24.

도 없는 위없이 안온한 열반을 구할 것이다.”¹⁸⁾라는 서원에서 출가 수도하였으나 이것은 결코 자기구명에 국한된 발원은 아니다. 그는 사문유관(四門遊觀)을 통하여 생노병사의 괴로움을 깨닫게 되었는데 그것은 그가 타자라는 즉 중생의 입장에서 자신의 문제를 고민하였음을 보여준다. 그가 만난 타자가 없었다면 붓다의 출가도 수행도 그리고 깨달음도 일어날 수 없었을 것이다. 그래서 불교에서 생사에 대한 자각과 해결은 결코 자기 자신의 문제로 국한 될 수 없다. 불교라는 맥락에서 이야기되는 생사에 대한 논의 자체가 자기구명과 타자구제를 전제하기 때문이다. 고통은 생사와 관련하여 다음처럼 설법하고 있다.

생사의 일이 크고 무상함이 빠르다. 태어났으나 어디서 온줄 모르는 것을 태어남의 큰일이라 하고 죽어서 가되 어디로 가는 줄 모르는 것을 죽음의 큰일이라고 한다. 다만 이 생사의 일대사가 참선하고 도를 배우는 목구멍이며 성불하고 조사가 되는 기관이다. 삼세 여래와 항하의 모래알처럼 많은 부처님들이 천만 번 변화하여 세간에 오신 것도 대개 이 생사 일대사의 본원(本源) 때문이며, 서역에 28조사들과 중국의 6조사와 더 나아가 천하의 노화상들이 나고 죽고 거두고 펴고 하면서 역행(逆行)과 순행(順行)으로 교화하신 것도 이 일대사의 본원 때문이었으며 (... 중략 ...) 그대들이 발심하여 출가하고 발심하여 행각하며, 발심하여 고통을 보고 낮으로 세 번 밤으로 세 번 눈썹을 겨루는 것도 일대사의 본원 때문이다.¹⁹⁾

이와 같이 선 수행에서 생사는 발심과 수행 그리고 교화까지 모두 일관되게 통하는 핵심 주제이자 내용이다. 그러면 자기구명, 생사해결, 타자구제의 원동력은 무엇일까? 무엇이 우리를 괴로움의 생사를 넘어서게 하고 수행하게 하며

18) 『中阿含經』卷56(『大正藏』1), p.776a, “我自實病法 無辜求病法 我自實老法 死法 愁憂感法 穢汚法 無辜求穢汚法 我今寧可求無病無上安隱涅槃 求無老 無死 無愁憂感 無穢汚無上安隱涅槃耶.”

19) 『高峰原妙禪師禪要』卷1(『續藏經』70), p.709c, “生死事大 無常迅速 生不知來處 謂之生大 死不知去處 謂之死大 只者生死一大事 乃是參禪學道之喉襟 成佛作祖之管轄 三世如來 恒沙諸佛 千變萬化 出現世間 蓋為此生死一大事之本源 西天四七 土二三 至天下老和尚 沒卷舒 行順化 為此一大事之本源 (... 中略 ...) 汝等諸人 發心出家 發心行脚 發心來見高峰 晝三夜三 眉毛癢結 亦為此一大事之本源.”; 한글 번역은 통광 역주, 『高峰和尚禪要·語錄』(서울: 불광출판부, 1993), p.136 참조.(이하 각주 표기를 생략함)

다시 타자의 아픔에 공감하는 자비를 불러일으키는가? 논자는 이러한 실존적 동인으로서 분심(憤心)에 주목하였다. 특히 간화선 수행의 3가지 요소 가운데에 제시되고 있는 분심은 선 수행의 동력이자 선 수행을 지속시키는 에너지로 작용한다. 간화삼요의 하나로 분심을 제시한 고봉원묘의 설법에 주목해보자.

만일 착실히 참선함을 말하자면 반드시 세 가지 중요한 것을 구족해야 한다. 첫째 중요한 것은 커다란 신근이 있어야 하니 이 일은 하나의 수미산을 의지함과 같은 줄을 분명히 아는 것이다. 둘째 중요한 것은 크게 분한 생각이 있어야 하니 마치 부모를 죽인 원수를 만났을 때 당장 한 칼에 두 동강을 내리는 것과 같다. 셋째 중요한 것은 커다란 의정이 있어야 하니 마치 어두운 곳에서 한 가지 중대한 일을 하였는데 곧 드러나려고 하면서 아직 드러나지 않은 때에 있는 것과 같다. (... 중략 ...) 모름지기 숲을 들고 산을 빼내는 힘과 천지를 포괄하는 아량과 못을 끊고 쇠를 끊는 근기와 붓을 때려잡고 용을 그물질하는 솜씨를 갖추어야 한다. 과연 이러한 지조와 지략을 지니었다면 주장자로 도와서 심기를 발하게 하리라.²⁰⁾

‘마치 부모를 죽인 원수를 만났을 때 당장 한 칼에 두 동강을 내리는 마음’ 이것이 분심이다. 이러한 분심은 일종의 수행을 이끌어가고 성취하게 하는 일종의 기개로서 물러서지 않는 심기를 의미한다. 이러한 심기를 가진 분심은 생사에 대한 자각과 타자구제에 대한 이타심을 기반으로 촉발되며 성숙된다. 박산 무이[博山無異]의 『참선경어(參禪警語)』에서는 이러한 생사심과 분심에 대하여 다음처럼 말하고 있다.

참선할 때에는 가장 먼저 생사심을 해결하겠다는 굳은 마음을 내야 한다.
그리고는 바깥 세계와 나의 심신이 모두 인연으로 이룩된 거짓 존재일 뿐

20) 『高峰原妙禪師禪要』卷1(『續藏經』70), p.708b, “若謂著實參禪 決須具足三要 第一要有大信根 明知此事 如靠一座須彌山 第二要有大憤志 如遇殺父冤讐 直欲便與一刀兩段 第三要有大疑情 如暗地做了一件極事 正在欲露未露之時 (... 中略 ...) 直須具舉鼎拔山力 包天括地量 斬釘截鐵機 打鳳羅籠手 果有如是操略 主丈助以發機.”

그것을 주재하는 실체는 없다는 사실을 똑똑히 보아야 한다. (...) 오직 이 한 생각만을 가지고 수단 방편으로 삼아 마치 활활 타오르는 불길 속에서 살아날 길을 찾듯 해야 한다. (...) 모름지기 타오르는 불도 돌아보지 말고 목숨도 돌아보지 말아야 한다. 또한 남이 도와주기를 바라거나 다른 생각을 하지도 말고 잠시 머물러 있을 생각을 버려야 한다. 그리고는 곧장 앞으로 달아나 우선 불길 밖으로 뛰어나오는 길만이 묘수이다.²¹⁾

위의 글은 처음 발심한 남자가 알아야 할 공부에 대한 첫 번째의 ‘생사심을 해결할 발심을 하라’는 내용이다. 생사심을 해결하려는 발심은 생사에 대한 철저한 자각을 통한 분심에 의하여 촉발되는데 이러한 분심은 끊임없는 수행에서 물러나지 않으려는 간절한 노력을 의미한다. 각목스님은 대분지(大憤志)에 대하여 “대분지는 화두참구를 즐기차게 진행시켜 나아가는 정진이다. 해태의 마음이나 그 외 불선법들이 마음에 일어나더라도 그것에 지배당하지 않고 끊임없이 화두를 챙기려는 노력이다. 이번 생 한 번 태어나지 않은 셈 치고 화두를 들다가 죽을지언정 화두에서 물러나지 않으려는 간절한 노력이다.”²²⁾고 해석하면서 초기불교의 오근(五根) 가운데에 두 번째인 정진근에 배대시키고 있다.

그렇다면 선 수행에서의 분심과 공분은 어떠한 관계에 있는가? 논자는 앞에서 공분에 대하여 개인의 무의식적인 불편한 정서가 아니라 반대로 의식적이며 공적 정당성을 갖는 상징적·외부세계에 해당되는 사회환경에 대한 중대한 결함을 시정하고 대응하려는 정당한 반응으로서의 분노를 말하였다. 이러한 공분에서 중요한 것은 공적 정당성을 가지고 중대한 결함을 시정하고 대응하려는 반응인데 그것의 대상은 우리 삶의 상징적·외부세계의 사회환경이다. 다른 말로 하면 자신을 지키기 위한 분노가 아니라 우리 삶의 불합리한 구조적 문제와 삶의 조건을 시정하려는 반응인 것이다. 선 수행에서 분심은 생사 즉 우리 삶의 근원적 고통에 대한 극복의 반응이다. 이것은 앞에서 자기구명과 타자구제의 관계를 논하면서 살펴보았듯이 무의식적인 정서가 아니라 오히려

21) 『參禪警語』, 백련선서간행회 역(경남: 藏經閣, 1987), pp.26-30.

22) 각목스님, 『초기불교입문』(서울: 이슬, 2014), pp.169-170.

의식적인 자기 해방으로서의 반응이다. 일반적인 공분이 외부적인 사회환경에 대하여 초점이 맞추어져 있다면 선 수행에서의 공분은 우리 삶의 문제를 근본적으로 개혁하고 시정하려는 상징적 환경에 대한 내적 반응을 중시한다는 점에서 차이가 있다. 그러나 선 수행이 결국 타자구제를 지향한다는 것은 타자와의 관계에서 이루어지는 사회적 실천을 중시한다는 점에서 외적 반응도 포함된다.

이와 같이 선 수행의 분심이 공분의 성격을 갖는다면 선 수행의 시작과 회향은 이타적으로 나타날 수밖에 없다. 주지하듯이 선종에서 전하는 좌선의 행법과 수행의 실천 방향을 제시하고 있는 『좌선의(坐禪儀)』에는 선 수행자가 가져야 할 발심과 원력에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

반야를 배우는 보살은 먼저 대비심을 일으키고, 널리 서원을 발하고, 정묘하게 삼매를 닦고, 중생을 제도할 것을 서원해야지 홀로 해탈을 구하려고 해서는 안 된다. (... 중략 ...) 모든 참선하는 벗들은 이 글을 여러 번 읽고 스스로도 이롭고 남도 이롭게 하여 함께 정각을 이루기를 바란다.²³⁾

선 수행자의 수행은 그 시작부터 대비심을 전제로 하며 이러한 대비심은 다시 함께 정각을 이루는 자리이타로 회향된다. 생사에 대한 자각은 분심으로 이어지고 공분의 분심은 다시 발심과 수행이라는 과정으로 이어지며 중국에는 자비행으로 귀결된다. 여기서 공분이 중요한 것은 대비심을 전제하기 때문이며 대비심이 없으면 커다란 서원을 일으키지 못하기 때문이다. 그러므로 생사에 대한 자각을 통하여 발심한 수행자는 자리이타의 염원 속에서 공분의 분심을 가지고 수행할 수밖에 없다.

그러므로 진정한 깨달음의 추구는 중도정관으로써 제법의 실상을 보아 대

23) 梶谷宗忍 외 3인, 『信心銘·證道歌·十牛圖·坐禪儀』(東京: 筑摩書房, 1974), pp.147-164. 인용된 원문은 다음과 같다. “夫學般若菩薩 先當起大悲心 發弘誓願 精修三昧 誓度衆生 不爲一身獨求解脫爾 (……)幸諸禪友 三復斯文 自利利他 同成正覺.”; 줄고, 「선 수행에서 보는 분노의 문제와 자비」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), pp.69에서 재인용.

비심을 일으켜 사후서원을 세워 깨달음의 실천인 자비행을 위해 철저하게 선정바라밀을 닦아야 한다. 지혜와 자비의 관계에 있어서도 완전히 깨달은 후에 비로소 자비를 실천할 수 있다거나 혹은 자비가 현상으로 드러나야 비로소 깨달을 수 있다는 선후관계가 아니라 동시관계로 보아야 한다. 지혜의 행위 속에는 자비의 행위가 자비의 행위 속에도 지혜의 행위가 내포되어 있는 것이다.²⁴⁾

선 수행에서 분심은 공분이며 정진심이다. 선 수행은 발심의 문제부터 철저하게 타자(他者)가 고민된다. 생사의 문제는 철저하게 개인적인 자각에서 출발하나 그 자각이 추구되는 보편적인 장면은 삶 속의 관계에서 구현되기 때문이다. 한 수행자가 생사의 문제로 인하여 발심하였다고 하더라도 그 발심이 선의 실천이라는 역사적인 모습에 부합되지 않는다면 깨달음을 얻었더라도 그것은 주관적인 체험으로 그치고 타자의 역동에 참여할 기회를 놓치고 말 것이다. 그래서 선 수행자의 생사에 대한 고민은 지극히 개인적이면서 개인을 넘어서는데 이것은 우리 모두가 생사라는 삶 속에서 함께하기 때문이다. 한 수행자의 발심에서는 개인의 문제 해결을 위한 것일 뿐 아니라 스승, 부처님, 중생 등의 타자를 향한 열림도 함께 포함되기 때문에 분심 즉 분발심은 공분이 될 수 있는 것이며 끊임없이 확대되고 확장될 수 있다.²⁵⁾

선 수행에서 공분으로서의 분심은 실천성과 역사성 그리고 타자로의 지향성을 갖는다. 그러므로 선 수행을 개인의 문제로 국한시켜 깨달음을 추구하는 방법 정도로 오해해서는 안 된다. 특히 선 수행의 발심은 생사에 대한 자각으로부터 출발하는데 이러한 자각 자체가 이타성을 담지하고 있기 때문에 그러한 수행을 통하여 얻은 깨달음이 대승적으로 회향될 수 있는 것이다.

지금까지 선 수행자의 입장에서 분심과 발심 그리고 자비행과의 관계를 논의하였다. 그렇다면 이미 깨달음을 얻은 선사에게 있어 분심은 어떠한 의미를 가지며 선사의 자비행은 어떠한 모습으로 나타나고 있는지 살펴보자.

24) 미산, 「진정한 자비의 실천과 선불교 자비행법의 모색」, 미산 외 4인, 『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』(서울: 운주사, 2015), pp.180~181.

25) 즐고, 앞의 논문, pp.53-54.

IV. 선사의 분심과 자비

깨달음을 얻은 선사의 분심은 어떠한 모습으로 나타날까? 선사의 사명은 대비심으로 아직 깨달음에 이르지 못한 제자를 일깨우는 것이다. 따라서 그들이 보여주는 다양한 방식은 겉으로 보기에 불친절하고 심지어 폭력적인 것처럼 보이기도 한다. 소리를 지르고 방망이를 휘두르는 것은 예사이고 심지어 먹살을 잡거나 거꾸로 넘어뜨리기도 하는 모습들이 자주 등장한다. 洪修平은 이러한 다양한 남종선의 전통은 단지 우리 인간의 집착심을 파괴하고 인혹(人惑)에 사로잡히지 않으며 자재함을 얻기 위한 것으로 보았다. 더 나아가 인간의 가치를 긍정하는 바탕 위에서 대담하게 권위를 해체하고 우상을 파괴하는 투쟁의 정신으로 불교계 뿐 아니라 수많은 중국의 사상계에도 막대한 영향을 주었다고 말한다. 예를 들면 명말(明末)의 이지(李贄) 같은 사상가들은 이러한 선의 혁신적인 정신을 이용해서 봉건제도의 권위에 맞섰다고 기술하고 있다.²⁶⁾ 따라서 우리는 선사들의 분심이 기본적으로 수행자의 분심을 촉발시키기 위한 기제(mechanism)를 가지고 있음을 알 수 있다. 그러나 선사의 역할이 아무리 중요하다고 하여도 선의 체험은 제자 자신이 스스로 경험해야 하는 것이다. 이러한 관점에 대하여 鈴木大拙의 말을 살펴보자.

그렇다면 선은 스승이 설명을 통하여 제자를 깨달음으로 이끌 수 없는 그런 것인가? 선은 해명될 수 없는 것인가? 또 깨달음은 지적 분석으로 도달할 수 없는 곳인가? 그렇다. 선은 철저하게 경험이다. 먼저 깨닫고 있지 않으면 어떤 설명이나 논의로도 다른 사람과 교통(交通)할 수 없다. 깨달음의 분석에 의해 좌우된다면, 즉 지적 분석에 의해 아직 그 경험을 갖고 있지 못한 사람에게 그 깨달음을 온전하게 전할 수 있다면 그 깨달음은 깨달음이 아니다. 깨달음이 ‘개념’이 될 때 깨달음은 깨달음이 아닐 것이다. 더 이상 선의 ‘경험’은 없다. 그러므로 선에서 스승이 제자를 이끌기 위해 할 수 있는 일은 암시와 시사뿐이다. 스승은 제자가 언제나 목표

26) 洪修平, 『禪宗思想的形成与发展』(南京: 江蘇古籍出版社, 2000), p.388.

를 향하고 있도록 길을 가리키는 일밖에 할 수 없다. 목표에 이르는 일, 진리를 확고하게 붙잡는 일은 전적으로 제자 자신의 손에 달려 있다. 아무도 그것을 대신 해 줄 수 없다.²⁷⁾

선사가 스승을 이끌기 위해 사용하는 암시와 시사는 언어 자체에 대한 선의 태도와 맞물려 파격적인 언어와 행동으로 나타날 수밖에 없다. 이러한 시사는 이스쯔 도시히코가 말하는 것처럼 “말의 문제점의 주안점은 말이 그 이름이 의미하는 바에 따라 존재를 분절하고 이렇게 의미지시적으로 잘라낸 존재 단편을 본질로써 응고시켜 고정시킨다는 점에 있다.”²⁸⁾는 내용으로 이해할 수 있다. 그래서 선사가 제자를 깨우치게 하기 위한 분심은 우리의 상식을 뛰어넘는다. 『천성광등록(天聖廣燈錄)』에는 맹렬하고 거친 선풍을 보여주는 황벽선사와 관련된 이야기가 전해지고 있다.

선사가 염관(鹽官)의 회하에 있을 때에 대중(大中) 황제는 사미승으로 있었다. 선사가 법당에서 예불을 드리고 있는데 그 사미가 말하였다. “부처에 집착하여 구하지 않고, 법에 집착하여 구하지 않으며, 승가에 집착하여 구하지 않는 것인데 장로께서는 예배하여 무엇을 구하려고 하는 것입니까?” 선사가 말하였다. “부처에 집착하여 구하지 아니하고 법에 집착하여 구하지 아니하며 대중에 집착하여 구하지 아니하면서 늘 이와 같이 예배할 뿐이다.” “예배는 해서 무엇 하려는 것입니까?” 선사가 갑자기 사미승의 뺨을 올려쳤다. 그러자 사미승이 “몹시 거친 사람이군”하고 대꾸하였다. 그러자 선사가 말했다. “여기에 무슨 도리가 있기에 네가 감히 거칠다느니 섬세하다느니 말하느냐!”하고 다시 뺨을 올려붙이니 사미가 바로 달아났다.²⁹⁾

27) 鈴木大拙, 『아홉마당으로 풀어 쓴 선』, 심재룡 옮김(경기: 한국학술정보, 2001), p.143.

28) 이스쯔 도시히코, 『의식과 본질』, 박석 옮김(경기: 위즈덤하우스, 2013), pp.175-176.

29) 『天聖廣燈錄』卷8(『續藏經』78), p.452a, “師在鹽官會裏 大中帝為沙彌師於佛殿禮佛 沙彌云 不著佛 求不著法求 不著眾求 長老禮拜 當何所求 師云 不著佛 求不著法求 不著眾求 常禮如是事 沙彌云 用禮何為師便掌 沙彌云 太糞生 師云 者裏是什麼所在 說麤說細 隨後又掌 沙彌便走.”

여기서 사미승은 후에 환속하여 황제의 지위를 이어받은 당(唐) 무종의 뒤를 이어 왕위에 오른 선종(宣宗)이었다고 전해진다. 황제는 후에 황벽선사의 가르침에 감사하는 마음으로 수행사문(雛行沙門)이라는 호를 하사하였다고 한다. 이와 같이 선사의 분심은 수행자를 깨우침에 이르게 하기 위한 암시 혹은 지시로서의 역할을 갖는다. 고봉원묘가 설암화상 밑에서 공부하던 술회를 살펴보면 선사가 제자를 촉발시켜 공부를 이끌어가는 모습을 적확하게 보여 주고 있다.

또 말씀하시기를 “날마다 올라와 한 번씩 물으라. 공부하는 차례를 알아야 하는 것이 마치 길 가는 행인이 날마다의 노정을 알아야 하는 것과 같으니 오늘도 그럭저럭 내일도 그럭저럭 해서는 안 된다.”고 하셨다. 매일 들어오는 것을 보자마자 곧 물으시기를 “오늘 공부는 어떠한가?”하고, 말하는 것에 단서가 있는 것을 보게 되면 그 뒤에는 공부하는 일은 묻지 않고 문에 들어 들어갈 때마다 문득 물으시기를 “누가 이 송장을 끌고 왔는가?”하고나서 그 소리가 끝나기도 전에 곧 주먹으로 냅다 때려 쫓아내었다. 매일 그저 그렇게만 묻고 그렇게만 때리시고 그렇게 다그쳐 물음으로서 조금 진취가 있었다.³⁰⁾

이와 같이 선사의 분심은 깊은 자비심의 표현으로 일종의 순수한 분노의 성격을 갖는다. 물론 우리는 여기서 중요한 점을 놓쳐서는 안 되는데 그것은 다름 아닌 선사들의 분심이 의타성을 갖는다는 점이다. 여기서 ‘의타성(依他性)’은 ‘타자에 의지하는 성질’의 의미로 이해할 수 있다. 즉 선사의 자비는 상호관계성에 바탕을 두고 있다는 것이다. 좀 더 정확히 말하면 자비 자체를 상호관계성을 근원적으로 회복시키는 하나의 과정으로 이해해도 좋을 것이다. 그러면 입제의 기연을 통하여 선사들의 분심이 갖는 의타성에 대하여 좀 더 구체적

30) 『高峰原妙禪師禪要』卷1(『續藏經』70), p.711c, “又令日日上來一轉 要見用工次第 如人行路 日日要見工程 不可今日也 恁麼 明日也 恁麼 每日纔見入來 便問今日工夫如何 因見說得有緒 後竟不問做處 一入門便問 阿誰與你拖者死屍來 聲未絕 便以痛拳打出 每日但只恁麼問 恁麼打 正被逼拶 有些滯際.”

으로 논의해보자. 『임제록』에는 임제 스스로가 다음과 같이 자신의 경험을 묘사하고 있다.

이에 임제가 말하기를, “함께 도를 닦는 벗들이여, 불법의 진리를 구하는 이는 신명(身命)을 아끼지 말아야 한다. 나는 이십 년 전, 황벽스님이 있는 곳에서 세 번 불법의 분명한 대의(大意)를 물었으나 세 번 다 얻어맞았다. 그러나 나에게게는 그것이 마치 부드러운 쭉대로 건드리는 것 같았다. 지금 다시 한 방망이 얻어맞고 싶구나. 누가 나를 위하여 때려주지 않겠느냐?” 이 때 한 승려가 대중 가운데서 나와, “제가 때리겠습니다.”라고 하였다. 이때 임제가 방망이를 집어서 승려에게 내주자 승이 받아 쥐러는 찰나 바로 때렸다.³¹⁾

여기서 우리는 폭력과 자비, 분노와 분심의 차이를 살펴볼 수 있다. 더 나아가 ‘의타성’이라는 개념 안에는 선에서 추구하는 깨달음 자체가 독립적인 자기구원적 실체로 환원될 수 없다는 점이 있음을 간과할 수 없다. 그리고 이러한 관점은 이즈쓰 도시히코가 주장하는 “본질에 의해 속박되어 움직임이 없는 사물은 타자의 침입을 절대로 허락하지 않는다. 타자의 일체를 거부하고 배제하는 것에 의해서만이 그들 사물은 자신을 주장한다. 본질은 사물을 고정시키고 결정화하는 것이다. 이 사태를 존재자의 존재불투명성이라는 말로 표현하고자 한다.”³²⁾는 말과 상통한다. 선사의 깨달음 자체가 자기구원적 본질에 속박될 수 없는 투명성을 담보하기 때문에 임제는 황벽의 방망이를 “마치 부드러운 쭉대로 건드리는 것”과 같이 경험할 수 있었다. 그러나 황벽의 방망이를 부드러운 쭉대로 경험할 수 있는 것은 임제 자신의 몫이다. 임제의 이러한 경

31) 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』(『大正藏』47), p.496c, “師乃云 大眾 夫為法者 不避喪身失命 我二十年在黃蘗先師處 三度問佛法的的大意 三度蒙他賜杖 如蒿枝拂著相似 如今更思得一頓棒喫 誰人為我行得 時有僧出眾云 某甲行得 師拈棒與他 其僧擬接 師便打.”; 한글 번역은 柳田聖山, 『임제록』, 一指 옮김(서울: 고려원, 1988), p.72 참조; 줄고, 「선 수행에서 보는 분노의 문제와 자비」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), p.65에서 재인용.

32) 이즈쓰 도시히코, 앞의 책, pp.212-213.

힘이 없었다면 황벽의 방망이는 죽은 방망이가 되었을 것이며 심지어 폭력이 될 수도 있었다. 그래서 선사의 분심은 의타적일 수밖에 없다. 자기독립적 본질을 지향하는 선사는 제자의 경험을 이끌어낼 수 없을 뿐 아니라 그 자신이 가지고 있는 폐쇄적 지향성 때문에 자기모순에 봉착할 수밖에 없다. 그래서 깨우침을 이끌어낼 수 있는 선사에게는 영민한 타자에의 열림과 감수성이 요구된다.

또한 선사의 분심은 당시의 사회 역사적 현실에 대한 공분을 통하여 자신의 정당성을 확보하려는 점도 보인다. 그러나 이때 공분이 가진 정당성의 확보는 선사 자신의 독단적 주장이 아니라 당시의 사회적 역사적 요구에 의하여 결정된다. 다른 말로 한다면 선사의 공분에는 당시의 사회적 역사적 문제의식이 참여하고 있다는 점이다. 앞의 분심이 제자들을 깨우침에 이르게 하기 위한 자비심의 발로였다면 지금부터 논하고자 하는 내용은 조금 더 넓은 의미에서 사회적 실천성을 갖는 의미에서의 공분이다. 이와 같은 점은 간화선의 주창자인 대혜종고의 사상과 실천에 잘 나타나 있다. 대혜는 당시의 문자선(文字禪), 묵조선(默照禪)과 관련하여 많은 비판적 시각을 보이고 있다. 특히 당시의 지적 교양이 높았던 사대부들에 대한 비판은 개인적 비판이라기보다도 그릇된 방식으로 선을 이해하는 풍조에 대한 질타이자 폭로였다. 대혜는 말한다.

오래오래 지속하다 보면 힘이 덜리는 것을 느끼는데 그것이 바로 힘을 얻는 곳입니다. 따로 고요함 속에서 공부를 하지 않아도 되는 것이 바로 이 공부입니다. 예전에 이참정(李參政)과 처음 천남(泉南)에서 만났을 때 산승이 묵조선이 사람의 눈을 멀게 한다고 극력 배척하는 것을 보고 그도 처음에는 불평하면서 의심과 분노가 반반[疑怒相半]이었습니다. 그러다가 ‘뜰 앞의 잣나무’에 대한 저의 계송을 듣고 홀연히 칠통(漆桶)을 타파하고 한 번의 웃음 속에 천만 가지 의심을 요달하고 나서야 비로소 제가 입을 열고 속을 보인 것이 추호도 속이지 않았으며, 또한 나와 남을 다룰 것이 없다는 것을 믿고서 저에게 참회하였습니다.³³⁾

대혜는 부추밀(富樞密)에게 이참정을 교화시킨 사례를 들어 자신의 공부법을 제시하고 있다. 이참정은 대혜와 대면하였을 때 목조선에 심취해 있었으며 대혜는 그 자리에서 이참정의 공부법을 신랄하게 비판하고 이참정에게 의심과 분노의 두 가지 마음을 불러일으켰다고 한다.³⁴⁾ 그리고 대혜는 이것을 “의노이자법문(疑怒二字法門)”이라고 하여 이참정과 주고받은 편지에서 밝히고 있다. 대혜의 이와 같은 분노는 하홍규가 스피노자를 통해 밝힌 것처럼 타자를 포함하는 복잡한 사회적 실천과 삶의 맥락에서 이해될 수 있다.³⁵⁾ 따라서 우리는 대혜의 비판을 당시 선계의 그릇된 풍조에 대한 대안의 제시라는 정당성의 발화로 이해할 수 있으며 이는 곧 공분으로서의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 대혜의 목조사선에 대한 비판은 다음의 글에서 더욱 자세히 드러난다.

근년에 들어와서 일종의 샛된 승려가 목조선을 설하고 있습니다. 그들은 사람들에게 하루 종일 이 일을 상관치 말고 쉬고 또 설 것이며, 금시(今時)에 떨어질까 두려우니 소리도 내지 말라고 가르칩니다. 종종 사대부 중 충명하고 날카로운 근기의 사람들은 대부분 시끄러운 곳을 싫어하다가 언뜻 샛된 스승들의 정좌하라는 가르침을 받고 나서 힘이 덜리는 것을 보면 곧 옳다고 여기면서 다시 묘한 깨달음을 찾지 않고 오직 묵묵히 비추는 것만을 최상의 법칙으로 여기고 있습니다. 저는 구업 짓는 것을 두려워하지 않고 이러한 병폐를 구하려고 애썼습니다. 이제 목조선이 잘못 된 줄 아는 사람이 점점 늘어가고 있습니다. 당신은 의정을 타파하지 못한 곳을 향해 한결같이 참구해 나가되 행주좌와에서 한 승려가 조주에게 묻기를 ‘개에게도 불성이 있습니까?’ 조주가 ‘없다’고 말한 이 화두를 놓지 마십시오. 이 ‘무(無)’라는 한 글자는 바로 생사의 의심을 타파하는 길입니다.³⁶⁾

33) 『大慧普覺禪師語錄』卷25(續藏經47), p.922a, “日久月深纔覺省力便是得力處也 亦不著做靜中工夫 只這便是工夫也 李參政頃在泉南 初相見時 見山僧力排默照禪瞎人眼 渠初不平 疑怒相半 慕聞山僧頌庭前柏樹子話 忽然打破漆桶 於一笑中千了百當 方信山僧開口見膽 無秋毫相欺 亦不是爭人我 便對山僧懺悔。”

34) 荒木見悟, 『大慧書』(東京: 筑摩書房, 1970), p.40.

35) 하홍규, 앞의 논문, pp.109-111.

36) 『大慧普覺禪師語錄』卷26(『續藏經』47, p.922c), “近年以來有一種邪師 說默照禪 教人十二時中是事莫管

대혜의 이러한 서술에서 우리는 그가 당시 선계의 문제점을 간화선의 시각에서 인지하고 있음을 알 수 있다. 그리고 사대부들이 고요함에 빠지지 않고 생활 속에서 수행을 해 나갈 수 있도록 화두를 간하는 간화의 선법을 제시하고 있음을 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 대혜의 공분은 권혁남이 주장하는 “분노란 인간의 자유를 구속하는 무조건 극복되어야 할 대상이 아니라 우리가 우리 스스로의 실존을 혹은 실존적 가치를 표현하기 위한 핵심적인 제스처일 뿐이며, 비난받아 마땅한 것은 분노 그 자체가 아니라 그것의 어리석고 충동적인 표출이다.”³⁷⁾는 관점과 연결된다. 이러한 의미에서 선사(禪師)의 분심(分心)은 타자와의 관계에서 이루어지는 사회적 실천을 중시한다는 점을 이해할 수 있다.

대혜는 사대부 계급을 지탱하는 문화의 본질적 위기를 지적함으로써 그들을 부동의 기반 위에 새로이 정립시키고자 했다. 그가 그토록 격렬하게 목조선의 편정주의(偏淨主義)를 공격했던 것도 그러한 선풍(禪風)으로는 현실의 문화 현상을 재생·변혁하고 유도할 수 없다고 생각하였기 때문일 것이다. 문화의 위기는 온몸으로 문화를 짊어짐으로써 비로소 감지되는 것이다. 그 책임을 회피하는 데에서는 위기를 구제하고자 하는 절실한 비원(悲願)이 생겨날 수 없다. 종교가 사대부 계급의 한가운데로 뛰어들어 간화선을 고취했던 이유도 바로 거기에 있었던 것이다.³⁸⁾ 이와 같이 선사의 분심은 타자구제에 대한 절실한 비원과 실천으로 회향된다.

V. 맺는 말

지금까지 선 수행에서 나타나는 분심과 자비의 관계를 살펴보았다. 이러한

休去歇云 不得傲聲 恐落今時 往往士大夫 為聰明利根所使者 多是厭惡鬧處 乍被邪師輩指令靜坐 却見省力 便以為是 更不求妙悟 只以默然為極則 某不惜口業 力救此弊 今稍有知非者 願公只向疑情不破處參 行住坐臥 不得放捨 僧問趙州 狗子還有佛性也無 州云無 這一字子 便是箇破生死疑心底刀子也。”

37) 권혁남, 앞의 논문, p.98.

38) 아라키겐고, 『佛敎와 儒敎』, 심경호 옮김(예문서원, 2002), pp.239-240.

논의의 타당성을 마련하기 위해 우선 현재까지 분노와 관련된 연구 결과들을 종합하고 그 가운데 분노의 긍정적 측면에 주목하였다. 분노의 긍정적 측면의 내용을 종합적으로 살펴보면 “분노는 자기 방어와 숙달감 등과 관련된 내적 생리적 과정과 심리적 과정을 조직하거나 조절하고, 사회적 그리고 대인관계 행동의 조절 등과 관련되어 있다(Averill, 1982). 또한 분노는 힘의 원천이자 행동을 조직화하며, 대인 행동을 조절하는 사회적 신호 기능을 하게 된다(Lemerise & Dodge, 1993). 이와 같이 분노는 반드시 부정적인 측면만이 있기보다는 아울러 긍정적이고 적응적인 측면이 상존한다. 특히 이러한 분노의 긍정적 효과는 분노 경험 상황에서 자신이 견지하고 있는 또 다른 바람직한 상태와 합치되는 방향으로 조절함으로써(실패를 또 다른 도약을 위한 기회로 해석하고 노력한다) 가능하다.”³⁹⁾ 등의 의견이 있다. 이러한 분노의 긍정적 특징은 선수행에서도 나타나고 있다. 특히 선수행에서 분심은 생사에 대한 자각과 타자구제의 원력과 맞물려 끊임없는 정진의 마음을 일으키는 에너지로 작용한다.

논자는 선수행에서 나타나는 이러한 분노의 긍정적 특징을 철학적, 사회과학적, 정신분석학적, 불교학적 등의 연구 결과를 토대로 ‘공분(公憤)’이라고 하는 개념에 주목하였다. 공분은 ‘사회환경(상징계, 외부세계)의 중대한 결함에 대해 대결하려는 건강하고 정당한 자기주장(반응) 요소’라고 할 수 있는데 논자는 이러한 특징이 ‘개인의 무의식적인 불편한 정서가 아니라 반대로 의식적이며 공격 정당성을 갖는’ 의미에서 선수행에서도 요구된다고 본 것이다. 이러한 맥락에서 긍정적이며 순수한 의미의 분노를 ‘분심(憤心)’으로 정의하고 일반적인 삼독심의 분노와 구분되는 것으로 보았다.

선수행에서 분심은 크게 두 가지 차원에서 살펴볼 수 있다. 첫째는 선수행자가 수행을 해 나가는 단계에서 요구되는 분심으로 이것은 생사에 관한 자각과 타자구제의 원력 속에서 성장하는 발심의 동력이다. 특히 생사의 문제는 철저하게 개인적인 자각에서 출발하나 그 자각이 추구되는 보편적인 장면은 삶

39) 전점구(2000), 「분노의 종합적 이해를 위한 시도」, 『미술치료연구』7, 한국미술치료학회, p.23.

속의 관계에서 구현되기 때문에 한 수행자의 생사 발심은 선의 실천이라는 역사적인 실천과 타자의 역동에 참여하는 타자구제로 확대된다. 이러한 의미에서 선 수행자의 생사에 관한 고민은 지극히 개인적이면서 개인을 넘어서는 대승적 특징을 갖는다. 공분의 관점에서 말한다면 자신을 지키기 위한 분노가 아니라 우리 삶의 불합리한 구조적 문제와 삶의 조건을 시정하려는 반응이며, 우리 삶의 근원적 고통에 대한 극복의 반응인 것이다. 자기구명과 타자구제의 관점에서 본다면 무의식적인 정서가 아니라 오히려 의식적인 자기 해방으로서의 반응으로 공분의 특징을 갖는다.

둘째는 이미 깨달음을 얻은 선사의 분심이다. 선사의 분심은 타자구제에 대한 자비의 원력과 맞물려 제자의 깨달음을 촉발하는 방식으로 나타난다. 이러한 선사의 분심은 깊은 자비심의 표현으로 일종의 순수한 분노라고 할 수 있으며 더욱 중요한 것은 선사들의 분심이 상호관계성을 갖는다는 점이다. 임제가 황벽의 방망이를 “마치 부드러운 쭉대로 건드리는 것”과 같이 경험할 수 있었던 것 같이 선사의 분심은 폭력과 구분된다. 폭력은 자기독립적 본질을 지향하는 폐쇄적 특징을 갖는 것으로 선 경험과 모순된다. 그러므로 깨우침을 촉발시키는 선사의 분심은 타자로의 열림과 감수성이 요구된다. 또한 선사의 분심은 당시의 사회 역사적 현실에 대한 공분을 통하여 자신의 정당성을 확보하려는 공분의 성격을 갖는다. 그러나 이때 공분이 가진 정당성의 확보는 선사 자신의 독단적 주장이 아니라 당시의 사회적 역사적 요구에 의하여 결정되는 것으로 사회적 실천성을 갖는다.

본 논문에서는 선 수행에서 나타나는 분심을 긍정적 분노의 특징을 중심으로 살펴보았다. 특히 선이 갖고 있는 타자구제의 지향성은 긍정적 분노 가운데에 공분의 성격을 갖는 것으로 일반적인 분노의 의미와 구분된다. 논자는 이러한 긍정적 분노를 선 수행에서 나타나는 분심의 개념으로 해석하였다. 이와 같은 접근은 심리학, 철학, 사회과학적, 불교학적 연구 등에서 제시한 분노의 긍정적 의미를 선 수행이라는 측면에서 제시하기 위한 첫 걸음에 불과하다. 종교적 측면에서 분노는 대체로 부정적이며 극복할 대상으로 간주되었으나 선 수

행이라는 영역에서는 분노를 긍정적으로 전환시킬 수 있는 가능성과 그것이 자비행으로 나타날 수 있다는 대승적 이해를 시도한 것이다.

참고문헌

1. 원전자류

- 『高峰原妙禪師禪要』卷1(『續藏經』70).
- 『大慧普覺禪師語錄』卷25(『續藏經』47).
- 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』(『大正藏』47).
- 『中阿含經』卷56(『大正藏』1).
- 『天聖廣燈錄』卷8(『續藏經』78).

2. 단행본류

- 각목스님, 『초기불교입문』, 서울: 이술, 2014.
- 鈴木大拙, 『아홉마당으로 풀어 쓴 선』, 심재룡 옮김, 경기: 한국학술정보, 2001.
- 梶谷宗忍·柳田聖山·什村公一, 『信心銘·證道歌·十牛圖·坐禪儀』, 東京: 筑摩書房, 1974.
- 西谷啓治, 『禪の立場』, 東京: 創文社, 1986.
- 柳田聖山, 『임제록』,一指 옮김, 서울: 고려원, 1988.
- 아라키겐고, 『佛敎와 儒敎』, 심경호 옮김, 서울: 예문서원, 2002.
- 이스즈 도시히코, 『의식과 본질』, 박석 옮김, 경기: 위즈덤하우스, 2013.
- 『參禪警語』, 백련선서간행회 역, 경남: 藏經閣, 1987.
- 통광 여주, 『高峰和尚禪要·語錄』, 서울: 불광출판부, 1993.
- 荒木見悟, 『大慧書』, 東京: 筑摩書房, 1970.
- 洪修平, 『禪宗思想的形成与发展』, 南京: 江蘇古籍出版社, 2000.
- 橫山紘一, 『十牛圖入聞』, 東京: 幻冬舎, 2008.

3. 논문

- 권혁남, 「분노에 대한 인간학적 고찰」, 『인간연구』19, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2010, pp.77-105.
- 김재성, 「초기불교의 분노와 치유」, 『비폭력연구』4, 경희대학교 비폭력연구소, 2010, pp.19-46.

- 미산, 「진정한 자비의 실천과 선불교 자비행법의 모색」, 미산·김재성·차상엽·이정기·박성현, 『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』, 운주사, 2015, pp.517-553.
- 박지현·최태산, 「만심(慢心)·탐심(貪心)·진심(嗔心)을 통해본 번뇌의 정서심리학 - 유식학적 관점을 중심으로」, 『인문학연구』51, 조선대학교 인문학연구원, 2016, pp.517-553.
- 박경준, 「암베드까르와 분노 그리고 불교」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), pp.131-153.
- 서수균·권석만, 「분노사고 척도 개발과 타당화 연구: 일차적 분노사고와 이차적 분노사고」, 『한국심리학회지: 임상』24, No1, 한국심리학회, 2005, pp.187-206.
- 이창재, 「분노의 유형과 기원에 대한 정신분석적 접근」, 『인간연구』19, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2010, pp.107-154.
- 이자랑, 「계율에 나타난 분노의 정서와 자애를 통한 치유」, 『한국선학』28, 한국선학회, 2011, pp.250-282.
- 이승환, 「주자 ‘분노’관의 도덕심리학적 고찰」, 『동양철학』40, 고려대학교, 2013, pp.197-216.
- 인경, 「불교명상과 통합된 청소년 분노조절 프로그램 개발을 위한 이론적 고찰」, 『불교학보』64, 동국대 불교학술원, 2013, pp.197-223.
- 오용석, 「선 수행에서 보는 분노의 문제와 자비」, 『불교평론』67, 불교시대사, 2016, pp.51-69.
- 유승무, 「분노의 불교사회학적 이해」, 『불교평론』67, 불교시대사, 2016, pp.32-50.
- 이혜숙, 「구조적 폭력과 분노, 그 불교적 대응」, 『불교평론』67, 불교시대사, 2016, pp.92-109.
- 이도흠, 「개인적·사회적 분노와 치유의 길」, 『불교평론』67, 불교시대사, 2016, pp.154-178.
- 전경구, 「분노의 종합적 이해를 위한 시도」, 『미술치료연구』7, 한국미술치료학회, 2000, pp.1-31.
- 하홍규, 「분노를 보다 - 감정과 사회적 맥락」, 『감성연구』6, 전남대학교 호남학연구원, 2013, pp.79-116.
- 허우성, 「붓다는 의분(義憤)을 어떻게 보았는가」, 『불교평론』67(불교시대사, 2016), pp.8-31.
- 윤희조, 「성념을 원인으로 하는 마음에서 보는 아비담마의 정서심리학」, 『동서철학연구』75, 한국동서철학회, 2015, pp.231-256.
- http://kiss.kstudy.com/search/result_kiss.asp(검색일자: 2016.10.1.)

A Study on the Endeavoring Heart (憤心) and Compassion (慈悲) through Seon (禪) Practice

Oh, Yong-Suk
Institute of Humanitie
Yeonsei University

In this paper, I examined the meaning of Endeavoring Heart (憤心) through Seon (禪, Zen) practice with the Compassion (慈悲) of Mahayana Buddhism. For these studies, I pay attention to the positive aspects of anger and come to the result that Justifiable anger (公憤) has a relationship with the Endeavoring Heart (憤心) of Seon (禪) Practice. To prove these, I examined from two perspectives about this.

First I discussed that the Endeavoring Heart (憤心) of Seon (禪) practice is a sort of justifiable anger (公憤), because it is driven by awareness of birth and death with a wish to awaken to the Bodhi-mind. The practice of Seon (禪) basically contains an implement of the compassion emphasized by Mahayana Buddhism.

Next I discussed the Endeavoring Heart (憤心) of a Seon master who has become enlightened already. First, the Endeavoring Heart (憤心) of a Seon (禪) master has a characteristic to help the disciples out of compassion. Second, the Endeavoring Heart (憤心) of a Seon (禪) master tends to be expanded to justifiable anger determined by the historical needs of society at the time.

To conclude, I examined the positive aspects of anger in Seon (禪) practice with justifiable anger (公憤), and came to understand compassion (慈悲) of Mahayana Buddhism in Seon (禪) practice.

Keywords

anger, Compassion(慈悲), Endeavoring Heart(憤心), Seon(禪) practice, Justifiable anger(公憤), dependent Co - arising, to awaken to the Bodhi- mind

2016년 10월 25일 투고

2016년 12월 13일 심사완료

2016년 12월 20일 게재확정