

동남아시아 종교 깊게 보기

EXPLORING SOUTHEAST ASIA
THROUGH ITS RELIGIONS

서명교

김형준

장준영

김이재

김예겸

허동성

김홍구



동남아시아 종교 깊게 보기

EXPLORING SOUTHEAST ASIA
THROUGH ITS RELIGIONS

서명교

김형준

장준영

김이재

김예검

허동성

김홍구



○ 각 챕터의 내용은 집필자의 견해를 바탕으로 작성된 것으로
한-아세안센터의 공식 입장과는 무관합니다.

아세안 열린강좌 시리즈 ⑮

동남아시아 종교 깊게 보기

EXPLORING SOUTHEAST ASIA
THROUGH ITS RELIGIONS

006

발간사

『동남아시아 종교
깊게 보기』를 펴내며

008

1

경전과 법전 사이에서:
인도네시아의 종교와 사회

020

2

이슬람화와 종교적 다원성:
인도네시아 이슬람의 사례

034

3

동남아시아의 토속신앙:
외부문명과 내부세계의 교차

050

4 음식천국 동남아시아의
종교적 다양성

066

5 동남아시아의 힌두문화:
인도네시아 힌두문화를
중심으로

090

6 동남아시아 전통공연예술에 미친
인도 종교서사시 <라마야나>의 영향

108

7 동남아시아
불교와 사회

『동남아시아
종교
깊게 보기』를
펴내며

다양한 종교가 공존하는 동남아시아. 동남아시아에는 불교, 이슬람교, 힌두교, 천주교와 더불어 수많은 토착신앙이 내재되어 있습니다. 종교는 정치, 법률과 같은 영역에서부터 문화, 생활양식까지 깊이 스며들어 있으며, 이에 동남아시아 전반을 이해하는데 매우 중요한 시각을 제공합니다.


한-아세안센터는 2015년 하반기 ‘동남아 문화 예술의 수수께끼: 다양성 vs 통일성’을 주제로 ‘14회 아세안 열린강좌 시리즈’를 개최했습니다. 이어 2016년 상반기에는 동남아시아 종교를 보다 세밀하게 살펴보고자 ‘동남아시아 종교 깊게 보기’를 주제로 총 7회에 걸친 강좌를 개최했습니다.

동남아시아에서 종교와 사회가 갖는 관계를 시작으로 동남아시아의 이슬람화, 토속신앙과 외부문명의 교차, 다양한 종교 세계를 반영한 음식, 발리를 중심으로 한 힌두문화, 전통공연예술에 끼친 인도 대하 종교서사시 ‘라마야나’의 영향, 불교와 사회 등, 동남아시아의 종교를 주제로 다양하면서도 심도 깊은 이야기를 나누었습니다. 그 강연의 내용을 엮어, 〈동남아시아 종교 깊게 보기〉를 펴냅니다.

불교, 이슬람교, 힌두교, 천주교와 같은 외래 종교는 동남아시아의 토착신앙 속에 어떤 방식으로 스며들었을까요. 수많은 종교가 어우러지는 과정에서 어떠한 문화와 생활양식이 생겨나고 발전되었을까요. 아세안 지역의 종교를 깊게 들여다보는 본 서적을 통해, 독자 여러분도 다양성과 혼종성을 특징으로 하는 동남아시아의 종교, 그리고 종교를 통해 드러나는 사회, 문화, 생활양식, 예술의 매력을 발견해 보시기 바랍니다.

끝으로, 열정적인 강연을 펼쳐주시고 글을 정리해주신 서명교, 김형준, 장준영, 김이재, 김예검, 허동성, 김홍구 교수님께 감사의 말씀을 전합니다.

한-아세안센터 사무총장



1

경전과 법전 사이에서:

Between God and
Government:
Religion and Society in
Indonesia

서
명
교

인도네시아의 종교와 사회

경전과 법전 사이에서 : 인도네시아의 종교와 사회

종교적 자유의 경계

“어떻게 그럴 수 있죠? 종교가 없는 사람이 그렇게나 많다고요?” 필자에게 한국의 종교에 대해 이것저것 묻던 인도네시아인 아리는 한국 인구의 거의 과반수에 달하는 사람들이 무교^{無教}라는 내 대답에 충격을 받은 듯 몇 번이고 되물었다. 오늘날 인도네시아에서 종교가 없는 사람은 워낙 극소수고 그마저도 파푸아 등 오지에 사는 사람들인 경우가 많다. 그래서 인도네시아에서 종교가 없는 사람들이란 마치 문명의 혜택을 받지 못한 것이란 인상이 있기에 한국처럼 발전한 나라에 종교가 없는 사람이 그렇게 많다는 것에 아리는 혼란스러워 보였다. “종교가 없어도 정말 괜찮은가요?” 아리의 다음 질문은 대답하기 힘들었다. 종교가 없어도 과연 괜찮은지는 개인적 삶과 사회적 삶에 따라 다르기 때문이다.

“종교가 없어도 정말 괜찮은가요?”

개인적 삶에서 종교의 역할은 사회학자가 대답할 성질의 질문은 아니지만 최소한 그 역할이 상당하다는 것은 굳이 여러 사례를 들지 않아도 대부분의 사람들이 인지하고 있다. 문제는 종교가 사회 구성원들의 사회적 삶과 연계될 때 발생하는데, 무엇보다 어려운 점은 이 질문을 어디서 받느냐에 따라 그 대답이 자못 다르다는 것이다. 즉 사우디 아라비아나 브루나이, 폴란드나 동티모르, 태국이나 미얀마에서 이 질문에 대한 대답은 인도네시아에서 이 질문에 대한 대답과 매우 상이하다. 문득 아리에게 되물었다. “종교가 없으면 왜 괜찮지 않다고 생각하세요?”라는 필자의 질문에 아리는 머뭇거리면서도 성실히 말해주었다. 종교가 없으면 안 된다는 건 알겠는데 왜 안 되는지는 사실 생각해

본적이 없다고.

인도네시아 국민을 종교의 길로 인도한 것은 놀랍게도 신학적 계시가 아니라 정부의 정치적 결단이었다. 아리가 태어나기 불과 몇 해전인 1965년, 당시 수카르노 대통령은 이슬람, 천주교, 개신교, 불교, 힌두교 그리고 유교의 여섯 개의 종교를 인도네시아 국가 공인 종교로 지정하는 대통령령을 공포하였다. 제정 당시 이 법안의 구속력은 미약했지만 같은 해 9월 인도네시아 현대사에 가장 분쟁적인 사건으로 기록될 공산주의자들의 쿠데타, 일명 9.30 사태가 발생하면서 이 법안은 인도네시아에서 종교와 정치의 상호 작용의 첫 출발점이 되었다.

1965년 9월 30일 밤, 인도네시아 공산당PKI: Partai Komunis Indonesia은 자카르타에서 일곱 명의 군부 장성의 집을 습격하여 여섯 명을 살해하며 쿠데타를 일으켰다. 곧바로 자카르타 공산당 기관지는 이 쿠데타를 공식 지지하는 사설을 냈고, 중부 자바 수라카르타 시장 및 족자카르타 공산당 당원들이 쿠데타를 지지하는 집회를 여는 등 호응에 나섰지만 당시 수하르토 장군이 중심이 된 군부는 이 쿠데타를 빠르게 진압하였다. 문제는 이후 벌어진 공산주의자 색출 및 처형에 군부는 물론 여러 종교단체가 참여하면서 인도네시아 역사상 가장 잔인한 대량학살이 일어났다는 점이다. 피해자 수치는 오늘날까지도 정확히 집계되지 않았지만 학계는 대략 오십만 명 정도가 목숨을 잃고 수없이 많은 사람들이 재판 없이 감옥 형에 처해졌다는 것을 밝혀냈다. 게다가 많은 수의 피해자들은 자신이 공산주의자가 아니었음에도 군부의 강압적인 수사의 희생양이 되었다고 주장했다. 인도네시아 출신의 세계적인 작가 프라마디아Pramoedya Ananta Toer, 1925-2006 역시 공산주의자로 분류되어 악명 높은 부루Buru 섬에서 유배생활을 하였는데 그 역시 사망할 때까지 자신은 공산주의자가 아니라고 강하게 부인한 사례는 유명하다.

**피해자 수치는 오늘날까지도 정확히 집계되지 않았지만
학계는 대략 오십만 명 정도가 목숨을 잃고 수없이 많은 사람들이
재판 없이 감옥 형에 처해졌다는 것을 밝혀냈다.**

이 대량 학살을 이해하기 위해서는 당시 인도네시아 상황을 살펴볼 필요가 있다. 1965년 당시 인도네시아는 구소련과 중국을 빼고 전세계에서 가장 큰 공산당 조직을 가지고 있어서 군부의 지속적인 견제를 받고 있었다. 초대 대통령 수카르노는 1950년대부터 자신의 정치기반을 위해 서서히 공산당에 힘을 실어 주었다. 1955년 총선에서 공산당은 네 번째로 큰 정당으로 올라섰고 그 2년 뒤 치러진 1957년 선거 결과 역시 놀라왔다. 특히 중부 및 동부 자바지역에서 공산당은 최다 득표를 올린 정당으로 부상하여 당시 미국 아이젠하워 정권은 인도네시아의 공산화, 혹은 적어도 자바의 공산화를 심각하게 우려하기 시작했다. 1958년부터 1965년까지의 격동기에 주 인도네시아 미국대사였던 하워드 팰프리 존스(Howard Palfrey Jones)는 그가 1971년 발간한 저서 Indonesia: The possible dream 에서 당시 미국정부는 인도네시아에서 공산주의 세력의 팽창을 막기 위해 가능한 ‘모든’ 방법을 동원했다고 밝혔다.

그럼에도 인도네시아 공산주의자들의 다수가 어떻게 공산주의를 지지하게 되었는지를 살펴볼 필요는 있다. 당시 인도네시아의 대다수 공산주의자들은 이데올로기적으로 공산당에 입당했다기보다 토지개혁 프로그램에 호응한 평범한 소작농들이었다는 것이 더 정확하다. 실제 9.30 사태 이후 군부는 사회에서 공산주의자를 구분하는 명확한 기준이 없었고 이에 수하르토 정부는 새로운 기준을 제시하기에 이르렀다. 즉 공산주의자는 종교를 부정하기 때문에 종교가 없는 사람을 공산주의자로 분류하여 처벌하기 시작한 것이다. 당시 종교가 아예 없거나 국가가 공인한 종교 외의 종교를 믿는 사람들은 1965년 대



9.30 사태를 소재로 한
조슈아 오펜하이머의 두 편의 걸작
다큐멘터리 영화
액트 오브 킬링 (The Act of
Killing)과 침묵의 시선
(The Look of Silence)

통령령이 정한 종교 중 하나로 대거 개종하는 일이 발생하였다. 그 결과 인도네시아는 세계에서 가장 많은 수의 무슬림이 다른 종교로 일시에 개종한 국가가 되었다.

종교에 관련된 법안이 그다지 종교적이지 않은 이유로 실행된다는 것을 보여준 1965년은 비단 인도네시아뿐만 아니라 세계 종교사에서도 매우 중요한 해이다. 1965년 당시 미국 대통령인 존 F 케네디^{John F. Kennedy}는 베트남 전쟁에서 미국을 지원한 아시아 국가들에 대한 정치적 보상으로 아시아인의 미국 이민을 금지한 1924년 법안^{Asian Exclusion Act}을 폐지했다. 본래 이 1924년 법안에 따르면 아시아인은 미국 시민이 될 수 없고, 미국인과 결혼도 할 수 없으며 토지에 대한 권리 역시 주장할 수 없었다. 법안의 폐지 후 아시아인들의 미국 이민이 본격적으로 시작되었는데 당시 swami, bhagwan, yogi, guru, pir 혹은 sensei 등의 다양한 명칭으로 불리는 종교 지도자들 역시 미국으로 대거 이주하였다. 이후 미국에서 1970년대와 80년대를 “개종의 시대”라고 부를 만큼 수많은 신흥종교들^{NRMs: New Religious Movements}이 생겨 미국 사회에 새로운 충격을 주었다. 20세기 초반부터 본격화된 미국 선교사들의 세계를 향한 포교가 많은 아시아 사회에 급격한 변화를 가져왔듯이, 1965년 이후 아시아의 종교들은 미국 사회에서 기본권으로 이미 확고한 위치에 있던 종교적 자유와 그 해석에 관해 새롭게 격렬한 논쟁을 불러 일으켰다는 것은 교훈적이다.

수하르토 정부가 1965년 대통령령을 강력히 집행한 이후 어느덧 반세기의 세월이 흘렀다. 이제 인도네시아의 모든 국민은 종교를 가지고 있고 주민등록증에 종교를 표시하는 것을 당연하게 여기게 되었다. 아마도 인도네시아에서 종교가 없는 사람이 없다는 것보다 더 놀라운 변화는 종교가 없을 수도 있다는 인식 자체의 부재일 것이다. 예전 종교부 장관이었던 Idham Chalid는 인도네시아에서 종교의 자유란 국가가 공인한 종교들 중 하나를 선택할 자유이지 종교 자체를 가지지 않을 자유는 포함되지 않는다고 명확히 밝혔다. 그는 종교를 곧잘 의복에 비유하였다. 종교적 자유는 마치 어떤 옷을 입을까를 정할 자유이지 누디스트^{nudist}가 되는 것은 아니라고 말이다.

사랑한다면 이틀처럼

이완이 그녀를 처음 만난 건 2008년이 끝나갈 무렵이었다. 자카르타 근교의 한 섬유공장에서 일하던 스물다섯 살 청년은 이제 막 공장에 새로 채용된 수산띠를 보고 첫눈에 반했다. 미모의 수산띠에게 반한 사람은 이완만이 아니었지만 나름 치열한 경쟁 후에 이완은 수산띠와 연인관계로 발전하게 되었다. 그렇게 2년 남짓의 연애 기간을 통해 서로를 알아간 그들은 2010년 드디어 결혼을하기로 마음먹는다. 그러나 그렇게 사랑하던 이 젊은 커플은 사실 연애초기부터 결혼을 걱정했던 지금 이 순간까지 쉽게 풀 수 없었던 문제가 한 가지 있었다. 이완은 이슬람 신자이고 수산띠는 개신교 신자였던 것이다.

양가 집안의 허락을 받는 것이 쉽지는 않았지만 생각보다 어렵진 않았다. 놀랍게도 그들의 부모들은 그들이 서로 사랑하고 앞으로의 생활에 대해 마음의 준비가 되어 있다면 결혼을 허락한다고 하였다. 정작 이 커플을 가장 힘들게 했던 것은 그들의 다른 종교간 결혼을 인도네시아 정부가 허가하지 않는다는 것이었다. 더 정확히는, 정부가 다른 종교 간의 결혼에 대해 분명한 입장을 내놓지 않아 저마다 다양한 해석을 한다는 것이다. 언론을 통해 자주 언급되는 다른 종교 간의 결혼에 대한 일반인들의 인식은 인도네시아에서 이러한



인도네시아 수라카르타시에 이슬람 사원과 개신교 교회가 나란히 있는 모습

결혼은 금지되어 있으며 만약 종교가 상이한 사람들이 결혼하려면 배우자 중 한 사람은 결혼식 전까지 개종해야 한다는 것이다. 그래서 연예인들이나 경제적 사정이 넉넉한 사람들은 이러한 결혼을 법적으로 인정하는 싱가포르나 호주로 원정 결혼을 떠나는데 특히 싱가포르에는 해마다 몇 천 쌍에 이르는 인도네시아 커플이 결혼을 신청하고 있다.

행복한 결혼을 위해 종교가 유용하다는 것을 개개인이 강조할 수는 있겠지만 사람간의 사랑의 결실을 맺는 데 종교가 필수 고려사항이 되어야 한다는 국가의 개입은 인도네시아 사회에 상당한 파장을 불러일으켰다. 1973년 7월 31일 당시 수하르토 대통령은 법무장관을 통하지 않고 자신이 직접 결혼 법안을 국회에 제출하면서 이 법안에 대한 정치적 의지를 표명했다. 인도네시아의 국정 철학인 뽀짜실라^{Pancasila 01}에 기초한 이 법안은 이전까지 결혼과 이혼에 대한 복잡다단한 법체계를 일괄적으로 정비하였고 무엇보다 모든 인도네시아 국민이 동일하게 결혼에 관한 법 적용을 받게 하는 데 그 첫 번째 목표가 있었다. 이는 결혼법이 제정될 당시 인도네시아 법체계가 이슬람법, 네덜란드법, 영국법, 그리고 인도네시아 공화국법의 영향을 받은 대략 19개의 관습법이 충돌하며 존재했기 때문이다.

“인도네시아에서 종교가 없는 사람이 없다는 것보다 더 놀라운 변화는 종교가 없을 수도 있다는 인식 자체의 부재일 것이다”

법의 제정 후 그 효력이 국가내의 모든 사람에게 동일하게 미칠 것이라고 상상하는 데에는 다소 무리가 있다. 법의 효력은 먼저 그 국가의 행정력 과도 밀접한 연관성이 있지만 무엇보다 법의 해석은 현대 사회가 요구하는 만큼의 명료한 대답을 근본적으로 제공 할 수 없기 때문이다. 종교의 경전을 해석하는데 있어서의 격렬한 논쟁만큼이나 통일성을 보여주지 못하는 것이 법전

01 1945년 6월 1일, 당시 지도자 수카르노에 의해 소개되었던 다섯 가지 원칙의 뽀짜실라는 이후 수많은 논란을 거치며 인도네시아 정계의 화두가 되었다. 유일신에 대한 믿음, 민족주의, 인본주의, 합의적 민주주의, 사회 정의 실현의 다섯 가지 원칙은 이후 그 의미가 다양하게 해석되었음에도 불구하고 오랫동안 인도네시아의 국정철학이 되었다.

의 해석임을 사회는 날마다 목도하고 있다. 즉 사랑과 일부다처제를 구분해야 하는 종교의 고민은 사랑과 스토킹을 구분해야 하는 법의 고민과 놀라우리만치 닮아있다. 결국 법의 효력이 국가 구성원 모두에게 동일하게 적용될 것이라고 믿는 것은 어찌 보면 현대 사회의 법에 대한 신앙생활이다.

그러한 경전과 법전이 1974년 결혼하는 순간 인도네시아에서 특정 종교적 행위는 이미 사적 영역을 벗어났다. 먼저 결혼법은 그 서두에 인도네시아에서의 결혼을 종교적인 행사로 못 박고 있다. 결혼법 제 1조는 “결혼이란 유일신에 대한 믿음에 기초하여 행복한 가정을 만들려는 목적으로 남자와 여자가 남편과 아내로서 몸과 마음을 결합하는 것이다”라 정의하고, 제 2조 1항은 “결혼은 결혼 당사자들이 속한 종교의 규율에 따라서 이루어져야만 합법적이다”라고, 그리고 제 8조 6항은 “만약 결혼 당사자들이 종교가 금지한 관계를 맺고 있다면 그 결혼은 성립되지 않는다”라고 명시하고 있다. 정작 인도네시아에서 종교인들, 특히 이슬람 신자들의 반대를 불러일으킨 것은 결혼법 제 2조 2항, “모든 결혼은 반드시 관련법에 의거하여 등록되어야 한다”는 조항이었다.

이슬람 신자들의 결혼은 1974년 결혼법 이전에도 이미 등록이 되기는 했지만 필수적인 절차는 아니었다. 그들의 결혼은 신랑과 신부 아버지 사이에서 일어나는 결혼 계약*ijab qabul*이 성립하면 되는 것이어서 다른 세속적인 기관이 그 이상의 절차를 요구할 수 없었기 때문이다. 그러나 1974년 이후 모든 결혼은 정부기관에 등록해야 하고 만약 그렇지 않을 경우 그 결혼은 법의 보호를 받지 못하게 되었다. 즉 남편은 법적으로 가장임을 인정받지 못하고, 아내는 이혼 시에 위자료를 청구할 수 없으며, 그 사이에서 태어난 자녀는 부모의 부를 물려받을 수 없게 된 것이다. 따라서 결혼법에 따른 절차를 밟아야 하는 커플이 첫 번째로 해야 하는 것은 그들의 결혼을 입증할 성직자를 찾는 일이다. 이슬람 신자들은 성직자의 입회 하에 사원이나 집에서 결혼식을 올리고 곧 그들의 결혼을 KUA *Kantor Urusan Agama*라는 종교 관청에 등록하고, 이슬람 외의 종교를 가진 국민은 교회나, 성당, 절에서 결혼 후 KCS *Kantor Catatan Sipil*라는 일반 관청에 결혼 서류를 반드시 제출해야 한다. 무엇보다 여기서 주목해야 할 점은 종교가 다른 사람들간의 결혼을 담당하는 관청은 없다는 점이다.

전직 판사였던 사소노 씨는 인도네시아에서의 다른 종교간 결혼은 법

적으로 금지되지도 그렇다고 허가되지도 않았다고 ^{tidak larang tapi tidak atur} 논평했다. 덧붙여 그는 인도네시아에서 다른 종교간 결혼의 가능성 여부는 보는 사람마다 다를 것이라고 단언했다. 몇몇 학자들은 결혼법이 명확하게 다른 종교 간의 결혼을 금지한 것은 아니라고 주장하는 반면 다른 학자들은 그렇다고 결혼법이 그런 결혼을 허가한 것은 더욱 아니라며 반박하는 실정이다. 실제로 1974년 이후 인도네시아에서 개인은 물론 사회단체, 정부기관, 심지어 법원 사이에서도 다른 종교 간의 결혼에 대해 상이하게 해석하는 일이 빈번했다. 결혼법이 발효되고 혼란이 더욱 가중되자 인도네시아 대법원은 1975년 하급법원에 다른 종교간 결혼은 KCS를 통해 등록하도록 지침을 내렸고 4년 뒤 다시 한 번 이러한 방침을 하급법원에 전달했다. 그럼에도 인도네시아 최대 이슬람 단체인 NU^{Nahdlatul Ulama}는 이슬람 신자는 다른 종교간 결혼을 해선 안 된다는 지침^{fatwa}을 1962년, 1968년, 그리고 1989년에 발표했고 종교부 산하의 인도네시아 올라마 협의회^{MUI: Majelis Ulama Indonesia} 또한 1980년에 동일한 지침을 발표했다.

“많은 수의 커플이 다른 종교 간의 결혼이라는 이유로 KUA나 KCS에 의해 등록을 거부당했다”

NU가 규모는 크지만 민간단체이고 인도네시아 올라마 협의회⁰²가 정부 소속이지만 실질 권한은 없다는 점에서 그들의 지침이 힘을 발휘하지 못할 것이라는 생각은 다소 모호하다. 특히 대법원이 1975년과 1979년 두 번에 걸쳐 내린 지시사항이 아직 유효함에도 불구하고 MUI의 지침 이후 많은 하급법원들은 다른 종교 간의 결혼을 허가하지 않는 판결을 내렸다. 특히 1988년 이후 언론은 많은 수의 커플이 다른 종교 간의 결혼이라는 이유로 KUA나 KCS에 의해 등록을 거부당했다고 보도하였다. 이러한 시기 인도네시아 대법원은 1989년 매우 논쟁적인 판결을 내리게 되는데 바로 “앤디 보니 대 국가^{Andi Vonny Vs. State}”란 재판이다.

02

인도네시아 올라마 협의회(MUI)는 1975년 7월 인도네시아 종교부 산하에 설립된 위원회다. 당시 특정 법안을 종교부에서 발의하면 MUI 소속 이슬람 학자들은 그 정책의 종교적 의미를 국민에게 설명하는 역할을 담당했다. 이러한 과정이 인도네시아 정치에서 무슬림들의 입지를 강화했다는 의견도 있으나 기본적으로 MUI가 종교부의 감독을 받았다는 점에서 정부의 이슬람 통제 권한이 더 강화되었다고도 평가할 수 있다.



인도네시아
무슬림-크리스천 결혼식
(왼쪽부터 이슬람 성직자,
무슬림 신랑, 크리스천 신부,
목사)

© GKI Sympod

앤디 보니는 이슬람 신자이고 그녀의 배우자 아드리아누스 넬완은 개신교 신자다. 그들은 KUA에서 먼저 등록을 시도하였으나 아드리아누스가 개신교 신자라는 이유로 거절당했고 뒤이어 KCS에서도 앤디가 이슬람 신자라는 이유로 결혼 승인을 받지 못하였다. 이 커플은 중앙자카르타 지방법원에 KUA와 KCS를 상대로 소송을 제기하며 그들의 결혼을 인정해 달라고 요구했다. 1986년 4월 중앙자카르타 지방법원은 KUA 및 KCS와 같은 이유로 앤디의 소송을 기각하고 그들의 결혼을 무효화 처리했다. 이에 이 무슬림 여성은 대법원에 이 지방법원을 상대로 다시 소송을 제기했다. 1989년 1월 20일, 대법원이 이 커플의 결혼을 승인하고 KCS가 그 결혼의 등록을 담당하라는 최종 판결을 내리면서 사태가 일단락되었다. 이 판결에 대해 다양한 해석이 있지만 무엇보다 중요한 것은 대법원이 다른 종교 간의 결혼 자체를 금지하지 않았다는 점에서 인도네시아 법체계가 이슬람 위주라는 오해에서 다소 벗어날 수 있게 되었다는 것이다.

오늘날 인도네시아에서 서로 다른 종교를 가진 사람끼리 사랑에 빠지면 그들은 해외에서 결혼하던지, 소송을 내 법원을 통해 결혼을 인정받던지, 혹은 배우자 중 한 명이 개종을 선택해야 한다. 이들 중 가장 저비용의 해결책이 개종이어서 이제 인도네시아에서 개종은 신을 맞이하기도 하지만 배우자를 맞이하기도 하는 종교의식이자 행정절차가 되었다. 여기서 사랑을 위해 종교를 바꾸는 행위가 덜 종교적이라는 시각은 다소 편협하다. 종교사회학자들은 “종교적^{religious}”이라는 상태를 사원, 교회, 혹은 절을 일정기간 얼마나 자주 가는가

로 측정할 수 있다는 학술적 신념을 이미 오래 전에 포기했다. 즉 종교에 이르는 길은 매우 다양해서 신이 그 길을 인도하기도 하지만 연인이 그 길을 인도할 수도 있다는 것이 놀랍게도 지난 반세기 동안 종교사회학계가 찾아낸 최대 발견 중 하나라는 점은 교훈적이다. 사랑이란 종교간 다른 점을 찾는 것이 아니라 품는 것이고, 가정은 포교의 기본이 아니라 그런 사랑의 등지가 되는 것이라고 말하는 이완과 수산띠에게 결혼은 삶의 의미를 깨치는 거창한 전진이 아니라 차이를 감내하려는 소박한 시작이다. 앞으로 라마단과 크리스마스를 함께 축하할 많은 커플들은 사랑한다면 이들처럼 시작할 것이다.

2

이슬람화와 종교적 다원성: —

Islamization and
Religious Plurality
in Southeast Asian Islam

김형준

인도네시아 이슬람의 사례

이슬람화와 종교적 다원성: 인도네시아 이슬람의 사례

고대에 형성된 인도와의 해상무역 루트는 동남아시아 지역으로 새로운 문물이 유입되는 주요한 통로였다. 기원 후 힌두교와 불교가 이 루트를 통해 도입되었고, 13-4세기를 거치며 이슬람의 차례가 도래했다. 이슬람 전파를 주도한 세력은 이슬람으로 개종한 인도 상인이었으며, 그 수용을 주도한 세력은 무역항을 통치하던 토착 엘리트였다.

인도네시아 대다수 지역에서 이슬람의 도입은 커다란 갈등 없이 이루어졌다. 이러한 평화로운 수용과 확산에 절대적인 영향을 미친 요인은 유입된 이슬람의 신비주의^{수피즘: Sufism}적 성격이었다. 신과의 정신적인 합일을 추구하고 신비적 수행을 통한 정신적 힘의 축적을 강조하는 수피즘적 경향은 이슬람 도래 이전에 존재하던 힌두·불교적 전통과 큰 차이를 보이지 않았다. 이슬람의 도입은 기존의 종교적 지형에 새로운 요소를 추가한 것이었고, 정신적 힘을 축적할 새로운 원천으로서 이슬람은 거부감 없이 받아들여졌다.



이슬람의 동남아 확산



혼합주의를 보여주는 족자카르타(Yogyakarta)의 모스크: 돔(dome) 대신 지붕 중앙이 솟아오른 전통 건축 양식을 이용.

수피즘적 성격은 일반 대중으로의 이슬람 확산 역시 용이하게 만들었다. 정신적 측면의 강조로 인해 개종에 따라 요구되는 외적 변화는 많지 않았다. 기존에 사용하던 기도문에 아랍어 기도문을 첨가하고, 알라와 선지자 무함마드를 숭배하는 신의 목록에 추가하는 것만으로도 개종이 가능했다. 무슬림으로서의 종교적 의무가 전혀 무시되지는 않았지만, 돼지고기를 금기시하고 할례를 하는 것만으로도 좋은 무슬림의 범주에 포함될 수 있었다.

수피즘적 경향의 이슬람이 힌두·불교적, 토착적 전통과 조화롭게 공존하는 상황은 종교 혼합주의 *syncretism* 라는 표현으로 불려왔다. 혼합주의적 양상은 이슬람 이전 힌두교와 불교가 도입될 때에도 유지되었던 모습으로 일반인의 일상적, 의례적 삶에 깊이 침투되어 있었다. 이슬람 도입 후의 혼합주의적 상황을 보여줄 예는 무슬림의 의례 기도문으로, 아래는 동부 자바에서 채록된 내용이다^{Jay 1969}.

선지자 무함마드, 아담과 이브, 쌀을 관장하는 여신 ‘스리’(Sri)에게 존경을 표합니다. 자바의 대장장이 신, 대지와 물의 신, 마을의 신, 마을을 세운 사람의 영혼, 마을의 숲을 처음으로 제거한 사람의 영혼, 마을 사람들의 공통 조상의 영혼에게도 존경을 표합니다. 우리 마을을 지키고 있는 지신,

네 방위와 중앙에 거주하는 초자연적 존재에게 존경을 표하고 제물을 바칩니다. 앞으로 어떤 문제도 발생하지 않도록 당신들에게 용서를 빕니다.

기도문에 거론된 초월적 존재에는 이슬람의 선지자인 무함마드, 아담과 이브, 힌두·불교적 성격의 대지와 물의 신, 조상의 영혼, 토착 전통의 ‘스리’와 지신 등이 포함되었다. 이들 모두에게 무슬림 주민들은 어떤 문제도 일어나지 않도록 해달라고 기원했는데, 이는 다양한 기원의 초월적 존재가 동등한 취급을 받았음을 의미했다.

이슬람이 도입되고 어느 정도의 시간이 흐른 후 교리에 대한 이슬람 학자들의 이해가 심화되었고, 경전 해석을 둘러싼 논쟁이 발생하기도 했다. 하지만 혼합주의적 양상은 일반 무슬림의 삶을 특징짓는 주도적 경향으로 존속되었고, 20세기 이전까지 커다란 도전에 직면하지 않았다.

개혁적, 근대적 성격의 이슬람 대두: 20세기 초

19세기 중후반을 거치며 종교적 변화의 물결이 인도네시아에 밀려왔다. 증기선의 개발에 따라 중동과의 인적 교류가 증가하게 되자 중동에서 유행하던 신조류, 즉, 개혁적이고 근대적인 성격의 이슬람이 인도네시아로 확산되었다.

제국주의적 팽창의 희생물로 전락한 중동 사회에서는 서구의 정치경제적 발전과 과학적 진보를 기독교적인 것으로 간주하여 그 수용을 거부하는 경향이 존재했다. 하지만, 서구적 변화를 이슬람과 조화될 수 있는 것으로 바라보는 흐름이 출현했고 이는 일부 무슬림 지식인들의 호응을 이끌어냈다. 이들에 따르면 이슬람과 서구식 변화를 양립불가능한 것으로 규정할 선험적 이유는 뚜렷하지 않다. 이들은 서구의 과학적 발전을 중세 이슬람 문명에 기원한 것으로, 근대 문명에서 중시되는 이성을 이슬람의 핵심 교리로 이해했다.

개혁적 지식인들은 이슬람 사회의 후진성을 야기한 원인으로 잘못된 교리 해석과 관행을 거론했다. 이슬람 지도자에게 복종하고 무조건적으로 전통을 따르려는 관행이 이성에 기반한 합리적 종교해석을 가로막았다는 것이다. 따라서 이슬람의 후진성을 극복하고 서구의 발전을 따라잡기 위해서는 이슬람



시설과 복장에서 서구 문명에 호의적인 태도가 나타나는 무함마디아의 회의 모습.

경전으로 되돌아가 교리의 의미를 합리적으로 재해석하는 작업이 요구되었다. 개혁적, 근대적 흐름은 19세기 후반을 거치며 인도네시아에 영향을 미쳤다. 20 세기에 접어들면서 이러한 시각에 공감하는 무슬림들의 목소리가 확대되기 시작했고 근대적 성격의 이슬람 조직이 설립되었다. 이 중 대표적인 것이 중부 자바 족자카르타에 설립된 무함마디아(Muhammadiyah)였다.

선지자 무함마드를 추종하는 사람들이라는 의미의 이 조직은 서구적 변화를 적극적으로 수용했고 구체적인 실천 영역으로 교육과 복지를 택했다. 종교만이 교습된 전통 교육기관과 달리 무함마디아 학교에서는 종교가 세속과 목과 함께 교육되었다. 복지 영역에서 무함마디아는 근대식 의료기관이나 고아원 같은 복지시설 설립과 빈민구제에 힘을 썼다.

무함마디아는 전통 종교지도자와 첨예한 갈등상태에 놓였다. 종교 지도자의 신성함을 인정하며 이들의 교리 해석을 절대화하고, 혼합주의적 전통을 수용하는 태도에 반대하여 새로운 이슬람을 주창했기 때문이다.

전통 종교지도자와의 대립으로 인해 개혁적, 근대적 이슬람의 대중적 확산은 제한될 수밖에 없었다. 대중의 다수를 구성하는 농촌 거주 무슬림이 전통적 지도자의 영향력 하에 놓여 있었기 때문이다. 따라서 개혁적, 근대적 이슬람은 서구 교육에 호의적인 도시 거주 무슬림을 중심으로 확산되었다. 이러한 제약에도 불구하고 새로운 종교적 조류의 중요성이 간과될 수는 없다. 상대적

으로 동질적인 성격을 유지해온 인도네시아 이슬람에 변화를 가져왔고, 최소한 공적 담론의 수준에서 혼합적 이슬람에 대응할 만한 대안적 세력으로 자리 잡았기 때문이다.

1970년대의 변화: 이슬람 부흥과 이슬람화

1945년 독립선언 후 인도네시아는 식민지를 되찾으려는 네덜란드와 독립 전쟁을 치렀다. 실질적 독립이 시작된 1949년 이후 초대 대통령 수카르노 [Sukarno](#)는 민족주의, 이슬람, 공산주의 세력을 정치적으로 이용하면서 권력을 이어갔다. 1967년 집권한 수하르토 [Suharto](#)는 정치적으로 고양된 분위기를 억누르고 경제개발을 기치로 내건 독재 체제를 구축하려 했다. 1970년대를 거치며 정치적 억압의 강도는 높아져 갔고, 정치적 활동의 자유는 급속히 축소되었다.

이러한 상황 속에서 인도네시아 이슬람을 변혁할 움직임이 가시화되었다. ‘이슬람 부흥’ [Islamic Resurgence](#), ‘이슬람화’ [Islamization](#)라 불리는 이 움직임은 개혁주의적 경향에 기반을 두었으며, 예배와 금식, 나아가 일상적 삶의 제 영역에서의 교리 실천을 강조했다. 20세기 초반과 비교할 때 1970년대 움직임의 차이점은 근대성, 서구화에 대한 비판적 태도로서, 이슬람 정체성이 강조되었고 서구 국가와 차별되는 이슬람 고유의 발전이 추구되었다.

이슬람화 움직임이 가장 가시적으로 드러난 곳은 대학 캠퍼스였다. 대학생을 중심으로 이슬람을 공부하고 토론하는 모임이 활성화되었고, 이슬람을 확산하려는 시도가 진행되었다. 이슬람이 대학생의 관심을 끌 수 있었다는 사실을 설명하기는 쉽지 않지만, 당시의 억압된 정치 상황이 중요한 역할을 했음은 명확하다. 수하르토 체제하에서 정치적 활동이 불가능해지자 이상향을 꿈꾸는 대학생의 욕구가 이슬람을 통해 분출되었다.

이슬람화 움직임의 중심이 대학캠퍼스였다는 사실은 중요한 의미를 가졌다. 대학생은 사회적으로 높은 지위를 누리는 집단이었다. 따라서, 높은 교육과 지위, 근대성이라는 대학생의 이미지가 이슬람에 부여될 수 있었고, 이는 이슬람화의 확산에 호의적인 분위기를 형성했다.

대학생들 사이에서의 이슬람화 움직임은 이후 두 방향으로 흘러갔다.



대학 강의실에서의 질밥 착용

이슬람의 믿음과 실천을 중시하는 대학생들이 사회에 진출하게 되자, 예배를 드리고, 금식을 행하고, 질밥^{ilbab}: 히잡을 지칭하는 인도네시아 표현을 착용하고, 종교 강연회에 참석하는 등의 행동이 일반인에게 확산되었다. 이들이 보통 화이트칼라 직종에 종사했기 때문에 종교적 믿음의 공적 표현은 중산층 사이에서 유행처럼 번졌다.

이슬람화를 보다 강력하게 수용한 대학생들은 급진주의적 방향으로 나아갔다. 졸업 후 이들은 종교와 직간접적으로 관련된 분야에서 활동했고, 급진적 사상으로 무장된 무슬림 공동체를 확립했다.

1990년대에 접어들어 수하르토는 이슬람 세력을 포섭하여 집권을 공고히 하려는 전략을 취했다. 이로 인해 무슬림의 정치적 활동이 용인되었으며, 이후 수하르토 정권의 몰락과 함께 이슬람을 전면에 내건 집단, 특히 급진주의적 성향의 집단이 급부상했다.

2000년대에 접어들어 이슬람화의 효과는 가시화되었다. 이슬람법에 기초한 조례가 일부 지역에서 제정되었고, 기독교도에 불만을 품은 무슬림에 의해 교회가 파괴되었고, 서양의 대중문화 침투에 반대하는 대규모 시위가 전개되었고, 이단적 이슬람을 공격하여 축출하려는 공세가 강해졌다. 이러한 활동이 급진주의적 성향을 띤 제한된 집단에 의해 주도되었음은 명확하지만, 그것이 커다란 대중적 반대 없이 지속되었다는 사실은 주목되어야 한다. 이는

이슬람의 대중적 호소력 증가라는 흐름 속에서 급진주의 활동이 전개되었고, 그에 대한 일반인들의 암묵적 호응이 존재했음을 시사했다.

현재의 종교적 지형: 다섯 가지 경향

2015년 편의점에서의 맥주 판매가 금지되었고, 대형마트와 주류 전문점에서만 알코올 음료를 판매할 수 있게 되었다. 이에 대한 불만의 소리가 계속되던 중 2016년 5월 자카르타 주지사는 자카르타 내 편의점에서의 맥주 판매 허용을 발표함으로써 논란을 야기했다.

맥주 판매와 관련된 상황은 상반된 해석을 이끌어냈다. 전면 금지가 아닌 편의점 판매 금지가 알코올 소비 금지라는 이슬람 교리를 충분히 반영하지 못하고 있다는 주장이 제기되었다. 인도네시아 인구의 다수가 무슬림임에도 불구하고 맥주 구입에 대한 규제가 최근에야 제정되었음은 이슬람식 가치가 제한적으로만 국가 정책에 적용되고 있음을, 나아가 이슬람의 대중적 영향력이 제한되어 있음을 보여주는 사례로 해석되기도 했다. 무슬림이 다수이지만 2천만 명 이상의 비이슬람교도가 존재하며, 인도네시아가 이슬람에 기반하지 않은 국가임을 고려할 때 맥주 판매 금지는 이슬람의 대중적 영향력이 증가하고 공적 영역을 이슬람화하려는 시도가 강화되고 있음을 시사하는 것으로도 이해되었다.

편의점 맥주 판매 금지 규정이 제정되고 그에 대한 논란이 발생한 사실은 인도네시아 무슬림 사회의 다양성을 예시한다. 이러한 다양성은 앞 절에서 논의된 20세기 초의 개혁적, 근대적 경향의 유입, 1970년대 이후의 이슬람화 움직임 등을 통해 확대되었다.

2억 2천여 만 명에 이르는 인도네시아 무슬림의 특징을 규정하는 것은 과도한 일반화의 위험성을 가진다. 이러한 한계에도 불구하고 이를 몇 개의 주요 경향으로 구분하여 설명하는 작업이 이슬람의 현재적 모습을 개념화하기 위해 일정 정도 요구된다. 사회에서 나타나는 주도적이고 특징적인 종교적 경향, 특히 종교적 의무 수행, 이슬람식 시각의 적용, 종교를 통한 사회 개혁, 이슬람의 정부 정책에의 적용, 타종교에 대한 태도 등의 문제에 대한 차별적인

입장을 중심으로 무슬림을 구분하면 크게 다섯 가지 경향을 찾을 수 있다. 이를 도식화하여 표현하면 아래와 같다.



세속주의는 종교에 큰 관심을 갖지 않고 예배와 금식 같은 일상적 수준의 의무를 행하지 않는 경향을 말한다. 세속주의적 무슬림은 종교적 규정이 일상적 삶에 개입하는데 부정적인 태도를 취하며, 그것의 정부 정책への 적용 역시 반대한다. 그렇다고 해서 이들의 삶이 종교와 완전히 분리되어 있는 것은 아니다. 인도네시아 문화가 이슬람식 전통과 긴밀하게 얽혀있기 때문에 이들 역시 기초적 수준에서 종교적 시각과 관행에 익숙해 있다.

세속주의적 경향과 표면적으로는 유사한 모습을 취하지만 그 형성배경에서 커다란 차이를 보이는 흐름이 존재하며, 이는 보통 자유주의(liberalism)라고 표현된다. 자유주의적 무슬림은 이슬람 교리에 대한 재해석을 통해 종교를 믿음의 영역으로 제한시키며 공적 영역에서의 교리 적용에 반대한다. 또한 이들은 역사적 배경과 취지가 고려된 교리 해석을 지지하고, 이슬람의 정치 세력화에 반대하며, 모든 종교를 동등하게 취급하는 다원주의적 태도를 취한다. 자유주의는 이슬람을 전문적으로 연구하는 지식인 사이에서 영향력을 행사하고 있으며, 근본주의적이고 급진주의적 경향에 대한 반대 입장을 분명하게 표현한다.

**세속주의적 무슬림은 종교적 규정이
일상적 삶에 개입하는데 부정적인 태도를 취하며,
그것의 정부 정책への 적용 역시 반대한다.**

혼합주의 혹은 전통주의는 이슬람과 타종교의 전통이 혼재된 믿음과 행위를 인정하고 전통을 중시하는 경향을 일컫는다. 혼합주의는 인도네시아 이슬람을 특징지었던 가장 중요한 흐름이었지만, 1980년대 이후 그 영향력이 감소해왔다. 혼합주의적 무슬림에게 이슬람은 삶의 중요한 지침이지만, 이들은 교리를 있는 그대로가 아닌 토착화된 형식으로 받아들인다. 예를 들어, 금식월이 되면

상황에 맞추어 한두 차례 금식을 행하고, 일상적 예배 역시 유동적으로 행하는 식이다. 이들의 일상에서 종교적 원칙을 엄격하게 지키려는 모습이 나타나지는 않지만, 이들은 이슬람 전통에 호의적이며 이를 제한된 방식으로 실천한다.

20세기 초 유입된 개혁^{근대}주의는 이슬람의 가르침을 있는 그대로 실천 하려고 노력하는 경향이다. 개혁주의적 무슬림은 일상적 예배를 충실히 이행 하고, 이슬람식 관점으로 주변 상황을 바라보고자 노력한다. 이슬람을 삶의 원칙으로 수용함으로써 이들은 이슬람식 정책에 호의적이고, 비이슬람식 관행에 비판적이며, 이슬람의 순수성을 강조한다. 그럼에도 불구하고 이들은 외적 변화, 특히 서구로부터의 변화에 호의적이다. 이는 이슬람 사회의 발전이 서구식 발전을 변용하여 성취될 수 있다고 보는 개방적 태도에 기인한다. 이러한 태도는 교리 해석에도 영향을 미쳐서, 문자 그대로의 해석과 함께 교리의 취지를 고려하려는 모습이 공존한다.

근본주의는 경전에 기초하여 교리를 해석하고 이를 실행하려 한다는 면에서 개혁주의와 동일한 지향을 가진다. 하지만, 근본주의적 무슬림은 서구 식 변화에 비판적이며, 사회 변동의 동인을 이슬람 내부에서 찾으려 한다. 이러한 내부 지향적 태도로 인해 이들은 문자 그대로 해석된 이슬람 교리를 철저하게 실천하려 하며, 이슬람 국가를 수립하고 이슬람법을 국가법으로 제정해야 한다는 이상을 실현하기 위해 제반 노력을 경주한다.

교리 해석과 실천의 면에서 급진주의는 근본주의와 동일한 시각을 공유한다. 양자 간의 차이는 방법론에서 나타난다. 근본주의적 무슬림이 물리적



© 이슬람

금요 예배에 참여하여 기도하는 무슬림

방법의 이용에 소극적인 반면 급진주의 무슬림은 물리력을 포함한 모든 방법을 동원하여 이슬람의 이상을 실현하려 한다. 이들은 대중 시위부터 대규모 테러까지 다양한 방식을 통해 자신의 주장을 표현한다. 이 중 가장 빈번하게 이용되는 방식은 대중 시위와 자경주의적 소규모 테러로서, 금식월 중 주류 판매업을 파괴하거나 교회나 이슬람 이단을 공격하는 등의 행동을 행한다. 급진주의는 세계적 수준의 이슬람 정부 수립이라는 목표에도 동조하여 외국의 무슬림과의 연대에 적극적이며, 중동과 서남아의 전쟁에 직접 참전하기도 했다.

인도네시아 무슬림의 다섯 가지 종교적 경향은 제 사회 문제에 대해서로 상충되는 입장을 취한다. 이슬람 국가 수립을 예로 들면, 세속주의는 강한 반대, 혼합주의는 반대를 표명한다. 개혁주의, 근본주의, 급진주의는 이슬람 국가 수립에 원론적으로 찬성하지만 실현 방식에서 차이를 보인다. 개혁주의는 대다수 무슬림이 지지하기 이전까지 이슬람 국가 수립을 보류해야 한다는 입장을 취하는 반면, 근본주의는 현재적 상황과 관계없이 그것을 위한 노력이 경주되어야 함을, 급진주의는 이를 위한 물리적 실천의 필요성을 역설한다.

종교적 경향의 차이를 보여줄 또 다른 예는 무슬림 여성의 복장인 질밥(jilbab)이다. 세속주의 무슬림은 질밥을 착용하지 않는다. 혼합주의적 무슬림은 일상적이 아니라 필요에 따라 질밥을 착용한다. 질밥을 쓸 경우에도 이들은 교리상의 기준을 엄격히 준수하기보다는 필요에 따라 이를 변용한다. 개혁주의 무슬림은 일상에서 질밥을 착용하지만, 사회적 적절함이라는 측면을 고려하여 주변과의 조화를 중시한다. 때로 이들의 질밥은 화려한 색상을 취하기도 하고, 바지와 같은 복장과 함께 착용되기도 하며, 화장과 단장에도 유연한 태도가 적용된다.

근본주의 무슬림은 질밥 착용의 이유, 즉 여성의 미적 표현의 금지를 있

종교적 경향에 따른 질밥 착용



① 혼합주의적 경향



② 개혁주의적 경향



③ 근본주의적 경향



④ 급진주의적 경향

는 그대로 수용하여, 몸 전체의 윤곽을 가릴 수 있고, 단조로운 색상을 가진 질밥과 복장을 고수한다. 급진주의적 무슬림은 교리를 보다 엄격하게 설정하여 눈을 제외한 신체 모두를 외부 시선으로부터 가리려 한다. 질밥에 대한 차별적 태도로 인해 다양한 형식의 질밥 착용 여성을 인도네시아에서 찾아볼 수 있다.

인도네시아 이슬람을 특징짓는 경향으로 다섯개의 범주가 선별되었다. 이와 함께 고려되어야 할 문제는 각각의 경향을 수용한 무슬림 집단의 규모이지만 이를 추정하기는 거의 불가능하다. 이러한 한계를 인정한 채 아래에서는 각 집단의 상대적 영향력이 개략적으로 비교검토될 것이다.

1970년대 이전까지 세속적이고 혼합주의적 무슬림이 인구의 다수를 점유했다는 사실에는 의문의 여지가 없다. 지역 수준에서 수행된 인류학적 연구 모두가 이러한 점을 지적하고 있으며, 국가적 수준에서 행해진 연구 역시 이를 지지한다.

이슬람화 움직임이 가시화된 이후의 종교적 지형을 밝혀내기는 쉽지 않다. 지역 수준에서 진행된 연구와 국가적 수준의 연구 모두 서로 다른 결과를 제시하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이러한 연구에서 공통적으로 나타나는 특징을 일부 찾아볼 수 있다. 그 중 하나는 공적 담론의 영역이다. 수하르토 퇴진 이후 이슬람과 관련된 미디어 보도, 출판, 대중적 활동 등의 영역에서 주도적 역할을 행한 집단은 근본주의적, 급진주의적 무슬림이다. 공적 영역을 주도함으로써 이들의 목소리는 인도네시아 이슬람을 대표한다는 인상을 줄 정도로 강력하게 표출되었다.

정치적 영역에서 근본주의적 목소리는 강하게 드러나지 않았다. 수하르토 퇴진 이후 치러진 네차례의 총선에서 근본주의적 성향의 정당은 10퍼센트에 훨씬 미치지 못하는 득표를 했으며 이슬람과 연관된 정당의 득표율은 30퍼센트 내외로 유지되었다. 이는 무슬림 유권자의 다수가 세속적 정당을 지지하고 있음을 보여준다.

무슬림 대중의 삶에서는 또 다른 모습이 나타난다. 지역 수준에서 수행된 인류학 연구는 거의 예외 없이 이슬람의 영향력 확대를 지적했지만, 이는 예배, 금식, 질밥, 할랄 등과 같은 종교적 영역에 집중되는 경향을 보였다. 이러한 점은 이슬람 교리를 일상에 적용해야 한다는 이슬람화의 목표가 제한적으로만

실현되었음을, 나아가 이슬람화가 개혁적, 근대적 경향의 확대로 나아갔음을 시사한다.

지난 20-30년 동안 인도네시아 사회의 변화 양상은 개혁적, 근대적 경향이 매력적인 선택일 수 있음을 보여준다. 이 기간 동안 정치적 민주화가 꾸준히 진행되었고, 1990년대 후반의 경제 위기에도 불구하고 경제 성장이 이어졌다. 서구적 발전을 대표하는 두 영역, 즉 민주주의적 정치 발전과 자본주의적 경제발전이 순조롭게 진행되어 온 상황을 고려해보면, 서구식 발전에 호의적이면서도 이슬람의 중요성을 강조하는 개혁적, 근대적 경향이 보다 많은 무슬림에게 호소력을 가질 가능성이 높다고 평가될 수 있다.

이슬람화 움직임은 세속주의적, 혼합주의적 무슬림에게도 일정 정도의 영향을 가져왔다. 하지만, 종교에 대한 이들의 관심이 근본주의적이고 급진주의적인 방향으로 일거에 나아가기는 힘들며, 이들이 중도적 성격의 경향에 조금 더 가까워졌다고 분석하는 편이 적절한 듯하다.

이러한 점을 고려한다면, 앞서 언급된 다섯 경향 중 어느 것도 인도네시아 이슬람의 지배적인 흐름으로 자리 잡았다고 평가하기에는 무리가 있다. 인구학으로 본다면 더 많은 수의 무슬림이 이슬람의 종교적 의무를 무시하거나 선택적으로 수행하는 편에 속해 있다고 말할 수 있다.

1970년대 이후의 이슬람화는 무슬림의 내적 분화를 촉진시켜 종교적 스펙트럼을 확대시키는 결과를 가져왔다. 하지만, 특정한 경향의 집단이 다른 집단을 주도하는 상황이 나타나지 않았기 때문에 다양화는 다원주의적 상황에 긍정적인 영향을 미쳤다. 이슬람은 보다 더 중시되고 있지만, 자신이 지지하는 이슬람에 동조하지 않는다는 이유로 다른 경향의 무슬림을 배타시하는 상황은 극히 제한적으로만 발생했다. 이로 인해 맥주 판매를 금지하는 규정이 제정됨과 동시에 그에 대한 반론이 제기되고 판매를 허용하는 정책이 발표될 수 있는 상황이 전개될 수 있었다.

3

동남아시아의 토속신앙: —————

Indigenous Beliefs in Southeast
Asia: Crossword of
External Civilization and
Internal World

외부문명과 내부세계의 교차

동남아의 토속신앙: 외부문명과 내부세계의 교차

종교적으로 볼 때 동남아는 상좌불교권인 대륙부와 이슬람권인 해양부로 나뉜다. 중국의 영향으로 도교와 조상신을 숭배하는 베트남과 가톨릭이 국민의 80% 이상인 필리핀 일부 지역에서도 외래문명으로서 상좌불교와 이슬람교의 영향으로부터 자유롭지 못했다. 현재에도 동남아에는 전 세계 모든 종교가 편재하고, 각 종교를 대표하는 국가가 적지 않다. 원시불교의 형태가 고스란히 남아 있는 미얀마는 국가 전역이 불교 박물관이라 해도 과언이 아니고, 이슬람교도가 국민의 87.2%²⁰¹¹인 인도네시아 자바섬에는 세계 최대의 불교사원인 보로부르사원Borobudur Temple이 있다.

종교의 다양한 분화는 소위 ‘13세기의 위기’가 있기 이전까지 불교와 힌두교가 합쳐진 매우 단순한 형태였다. 캄보디아의 앙코르와트가 그 대표적인 유적지이다. 베트남 중북부를 제외하고 대륙부 동남아는 상좌불교가 정착되어 왕실의 통치이념으로 자리잡았다. 또한 15세기 이후에는 말레이반도를 중심으로 해상무역이 크게 성행하였는데, 그 과정에서 서구식민주의, 이슬람교, 기독교 등이 전해지는 등 내부적으로 엄청난 변혁이 일어났다.

종교의 다양한 분화는 소위 ‘13세기의 위기’가 있기 이전까지 불교와 힌두교가 합쳐진 매우 단순한 형태였다.

외부의 충격에도 불구하고 기층문화로서 토속신앙은 종교의 영역에 융합되어 생명력을 유지해 오고 있다. 동남아의 토속신앙은 모든 사물에는 영혼이 깃들어 있다는 애니미즘과 인간의 능력으로 통제 불가능한 초자연적인 존재와 직접 소통하려는 샤머니즘, 특정 동물을 숭배하는 토테미즘 등 다양한 형태로 나타난다. 이 세 영역은 상호 배타적인 것이 아니라 보완적이고 때로는



© Kyaw Kyaw Min

미얀마의 친족 여성



필리핀의 깔링가족



태국의 승려

중첩되는 경향이 짙다.

동남아에 다양한 토속신앙이 언제부터 형성되었는지는 알 수 없다. 어로, 수집, 채집의 과정을 통해 공동체가 형성되면서 인간은 자연 앞에서 한없이 나약한 존재일 수밖에 없다는 자연순응적 태도를 배양했다. 그래서 인간은 자연재해로부터 자신을 보호하고, 불확실한 미래를 예측하여 자신에게 일어날 수 있는 다양한 재앙으로부터 자유롭고자 했다. 인도에서 유입된 점성술은 미래를 예측하는 주요 수단이 되었다.

현재까지 동남아 전역에 확산된 토속신앙으로 문신을 들 수 있다. 고산지역에 사는 부족민들은 맹수로부터 자신을 보호하거나 이웃 부족과의 전쟁에서 패배할 경우 부녀자들이 포로로 잡혀가는 것을 방지하기 위해 얼굴을 비롯한 신체에 문신을 했다. 이러한 전통은 인도에서 전래된 힌두불교 사상과 융합되어 안뜨라^{yantra}라는 문신으로 발전했다. 안뜨라 문신은 캄보디아에서 가장 먼저 시작된 것으로 추정되는데, 동남아의 인도화가 캄보디아에서 가장 먼저 시작된 사실과 무관하지 않다. 등, 허벅지, 엉덩이, 목덜미 등에 건강과 행운을 바라고 액운을 방지하려는 주술적 의미를 담은 현지 문자를 새겨 놓는 것이 안뜨라 문신의 일반적 형태이다. 승려들도 불교 수행에 집중하고 수행의 결과를 더 높이기 위해 안뜨라 문신을 선호한다.

한편, 왕정체제 출현 이전 농경문화를 발전시킨 공동체는 그들만의 신앙체계를 발전시켜 타 공동체와 구별되는 정체성을 마련하게 되었다. 베트남의

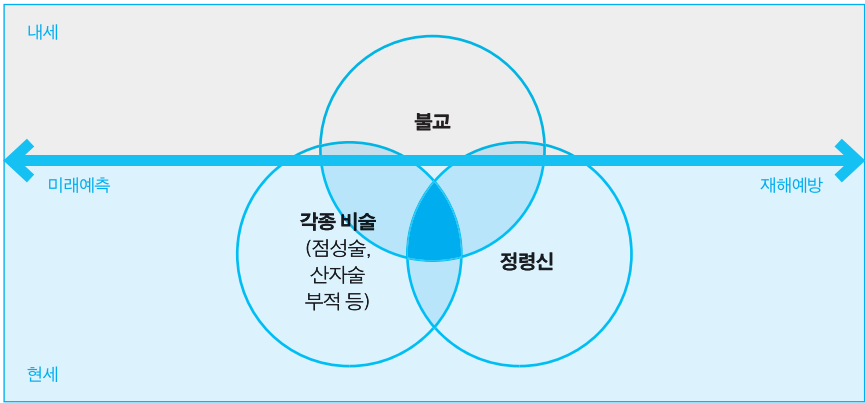


필리핀의 바랑가이

싸^{Xa, 社}, 말레이시아와 인도네시아의 캄뽕^{Kampung}, 필리핀의 바랑가이^{Barangay}, 미얀마의 유와^{Ywa}는 현재에도 통용되는 마을 단위로서, 여기에는 각 마을을 지키는 수호신이 현재까지 존재한다.

대륙부 동남아에서 상좌불교가 왕실의 통치이념으로 채택된 뒤 토속 신앙은 불교의 영역으로 편입되었다. 다시 말해 동남아에서 불교는 일차적 기능을 넘어서 왕조의 정통성을 마련하는 정치적 보조 장치가 되었다. 미얀마 버마족 최초의 통일왕조인 버강왕조를 창건한 아노여타^{Anawratha}왕은 상좌불교를 수용하는 대신 당시 만연해 있던 어리^{Ari} 불교, 낫^{nat} 신앙을 폐지시키려고 노력했으나 실패했다. 오히려 다양한 낫들을 37개로 정리하고 불탑에 안치하여 종교와 결합을 꾀하는 결과를 낳았다. 즉 불교는 종교라는 일차적인 기능 이외에 왕실의 정통성을 마련하는 도구였지만, 결정적으로 속세의 길흉화복을 통제할 수 없는 맹점이 있었다. 이에 백성들은 현세에서 자신의 운명을 불교보다 토속 신앙에 의존하는 이중적이고 모순적인 행태를 유지할 수 있었다.

상좌불교권의 신앙체계는 다음과 같이 도식화될 수 있다.



점성술, 산자술 등 비술은 브라만 사제가 없는 국가에서는 승려들이 그 역할을 대체하거나 이 분야만을 전문적으로 연구한 역술인, 또는 과학적으로 설명할 수 없는 ‘용한’ 능력을 가진 신점을 보는 역술인이 관장한다. 미얀마에서는 승려가, 태국에서는 아유타야왕조¹³⁵⁰⁻¹⁷⁶⁷의 건국 이후 브라만이 재수

용되어 왕실 의례와 각종 비술에서 주요 역할을 담당한다.

점성술과 산지술은 생명^{生靈}과 관계된다. 즉 인간이 태어나면서부터 갖게 되는 영혼 또는 영적 구성요소를 항상 양호한 상태로 유지하고자 한다. 그만큼 인간의 영혼을 중시여기고, 정신적인 건강은 장수할 수 있다고 믿기 때문이다. 생명은 미얀마에서 풍^{hpon}, 태국에서는 관^{khwan}이라 칭한다.

풍은 전생에 쌓은 업의 정도에 따라 출생하면서 결정되므로 인간마다 불평등하고, 기본적으로 여성은 풍이 없다. 풍은 출세, 결혼, 승진 등을 할 때 증가하며 악행을 하거나 건강이 악화될 경우 떨어진다고 믿는다. 왕조시대에는 왕이 풍이 가장 많은 존재였고, 풍지^{hpon-gyi}라고 불리는 승려의 풍도 왕과 대적할 만하다. 점술가가 행하는 부적, 주문, 특별기도^{mantra} 처방은 미래의 운명을 바꿀 수 있다고 믿겨지는데, 풍의 영력^{靈力}도 이러한 행위를 통해 조절이 가능하다. 미얀마에서는 이를 야다체^{yadayache} 행위라고 부른다. 2005년 양곤에서 네 피도로 수도를 이전한 배경에는 군사지도자가 건강 악화로 인해 떨어지는 풍을 높여 권력을 연장하려는 개인적 야욕이 있었다.

생명^{生靈}은 미얀마에서 풍^{hpon}, 태국에서는 관^{khwan}이라 칭한다.

또한 미얀마에서 숫자 9는 신성하게 여겨져 국가의 대소사뿐만 아니라 개인적으로도 이 숫자를 작명^{作名}, 길일^{吉日} 결정 등에 적극 활용한다. 소위 ‘8888’사태로 알려진 1988년 민주화운동의 정점도 점성술사의 결정이었다. 1962년부터 자력갱생을 내세웠던 군부정권도 국가정책을 각종 비술에 의존함으로써 정권의 실패로 귀결되었다.

관은 인간의 눈, 코, 입, 귀, 가슴 등에 총 32개가 있다고 믿겨진다. 일반적으로 태국인들은 출생 후 3일까지의 영아는 정령신 피^{phi}의 자식이라고 믿는데, 만약 영아가 태어나자마자 사망할 경우 피가 데려갔다고 간주한다. 그래서 생후 4일과 1개월, 11-13세 세발식, 득도식 전날, 결혼식, 병치레 후, 사회적 지위 변동 등 통과 의례가 있을 때마다 관을 강화하는 탐관 의식을 시행한다. 요즘에는 가축, 곡물, 집, 운송수단 등으로 확대 적용되어 무생물에도 생명력을



palaces.thai.net

태국의 브라만과 국왕



낮의 우두머리 2번 낮 마하기리



낮의 근거지 뽀빠산, 미얀마

부여하기도 한다.

미얀마와 태국의 정령신은 각각 낫^{nat}, 피^{phi}라고 부르며, 앞으로 발생할 재해를 예방하는 차원에서 신봉의 대상이 된다. 미얀마에서 전국적으로 신봉되는 모든 낫들은 37개로 정리되었는데, 1번 낫은 더자밍^{Thajamin}으로 새해^{매년 4월 12일 또는 13일}에 하늘에서 내려와 인간들이 행한 1년간의 선행과 악행을 기록한다.

더자밍 낫은 부처와 같은 존재로 인식되니 낫 신앙은 불교 속에 용해된다. 나머지 낫들은 모두 생존했던 왕족과 귀족들로 비참한 최후를 맞았다. 그래서 낫들은 기본적으로 악령^{惡靈}으로 인간사를 방해한다. 37낫 이외에도 각 가정, 마을을 관장하는 낫도 있다. 예를 들어 낫이 생겨났다고 믿겨지는 뽀빠산^{Popa}은 뽀빠메도^{Popa-medaw} 낫이, 만달레이^{Mandalay}를 비롯한 중부지역은 보보지^{Bobogyi} 낫이 신봉된다. 미얀마인들은 인간의 통과의례에서 반드시 낫에게 기도를 올려야만 재난으로부터 자유로울 수 있고, 낫 또한 상응한 보은을 한다고 믿는다.

**미얀마인들은 인간의 통과의례에서 반드시 낫에게
기도를 올려야만 재난으로부터 자유로울 수 있고,
낫 또한 상응한 보은을 한다고 믿는다.**

태국의 피는 일반적으로 정령의 총칭으로서 친족, 토지, 자연물, 악령 등에 존재하며, 그 명칭도 매우 다양하다. 피 가운데에서 피 타이홍^{Phi Tai Hong}이 가장 두려운 존재로 인식되는데, 급사^{急死} 또는 살인 등으로 인해 비참한 최후를 맞은 자의 귀신이다. 특히 산모였을 때 사망한 타이퉁클롬^{Tai Thang Klom}이 가장 무서운 귀신이다. 피 타이홍은 태국 영화나 드라마의 단골 주제로 등장한다.

피 톤 마이^{Phi Ton Mai}는 나무에 사는 선령^{善靈}으로 다양한 색깔의 천으로 줄기를 묶어서 표기한다. 즉 천에 둘러싸인 나무는 꺾지 않는 것이 상책인데, 최근에는 무분별한 벌목을 방지하기 위해 일부러 천을 둘러놓기도 한다. 나무에 사는 여성 피는 낭마이^{Nang Mai}라고 부른다.

피 암^{Phi Am}은 사람 가슴 속에 사는 미망 정령으로, 태국 남성들은 가슴이 아프면 피 암이 가슴 속에서 잠을 자기 때문이라고 믿는다. 그래서 가슴이



태국 영화의 단골 주제인 피 마이콩



렌동의식

© Pasiat



피당 산 프라퐁



레호이

© Nguyễn Thanh Quang

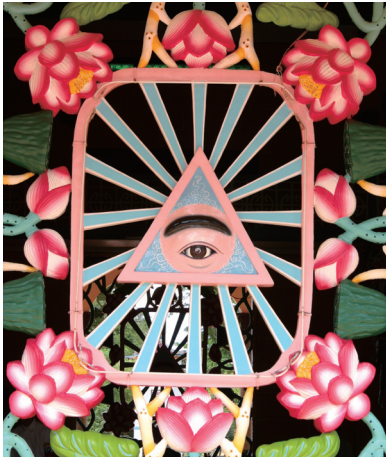
아프면 잠자기 전 입술에 립스틱을 바르면 피 암이 여성으로 오인하여 괴롭히지 않는다고 믿는다.

2003년 3월, 주민이 400명도 채 되지 않는 캄보디아의 작은 마을에서 폐병으로 의심되는 전염병이 돌았는데, 마을 주민들은 마을 내 신성한 나무를 잘라서 정령이 진노했다고 믿었다. 주로 고산지역민들은 여전히 정령을 신봉하는데, 아락 찬투Arak Chantoo는 모든 정령을 관할하는 산의 정령이다. 아락 찬투를 진노하게 할 경우 가슴 통증, 두통, 어지러움, 고열을 유발하고 가끔 사망에 이르기도 한다고 믿는다. 아락 브리Arak Bree는 고산지대에서 화전농민을 관장하는 수확의 정령이고, 아락 롱Arak Long과 아나 그리Arak Ghree는 나무의 정령으로 화전을 위해 나무를 자를 때 이 정령의 허락을 받아야 한다. 아락 고우Arak Gow는 신성한 돌로서 재물로 바친 동물의 피로 이 돌을 닦아주는 의례행위를 하면 인간의 두통이 낫는다고 믿는다.

동남아에서 중국의 영향력이 가장 큰 베트남은 토속신앙이 이웃한 상좌불교권과 다르다. 우선 베트남인들은 옥황상제의 존재를 인정하는데, 옥황상제가 모든 신을 통제하고 각 신들은 조정의 관리로 개념화한다. 즉 옥황상제는 세상 만물의 근원이자 인간을 위한 수호자인 하늘을 다스리는 왕과 동일시한다. 신들은 해, 달, 천둥, 번개, 비, 바람, 산, 강, 지옥 등 인간계를 관장하는 신과 촌락, 부엌, 문, 계단 등 인간 범사를 살피는 신 등으로 이원화된다. 예를 들어 매년 음력 12월 23일에는 부엌신들이 모여 각 가정의 행동을 옥황상제께 보고한다.

또한 베트남은 척박한 자연환경, 잦은 외침과 자연재해를 극복하는 과정에서 지역민간 동질성을 확인하는 종교 제례가 발달했다. 이를 레호이le hoi, 禮會라고 부른다. 농업, 어업 등 생계활동 과정에서 용과 거북이에 대한 토테미즘도 형성되어 자연현상을 경계 및 숭배하는 다양한 모교가 발달했는데, 렌동Jen dong, 上童의식이 그 대표적 사례이다.

조상을 숭배하는 풍습은 베트남에서만 발견되는 또 다른 특성이다. 중국의 유교전통이 베트남으로 전파되어 조상의 영혼이 후대에 이르기까지 지속적으로 영향을 미친다는 믿음이 강하다. 예를 들어 조상들은 후손들에게 행운을 가져줄 수 있는 능력이 있다고 믿겨진다. 그래서 각 가정에는 조상 제단 또는 사당을 모시고 조석으로 숭배하여 후손들의 건강과 안녕을 기원하고, 설날



까오다이교



말레이시아의 주술사들

과 같은 명절에는 반드시 조상을 기리는 제사를 지낸다. 또한 이사, 새로운 사업 시작, 출생, 결혼 등 인생의 전환기가 있을 때마다 조상을 숭배하는데, 상좌 불교권에서 정령신을 섬기는 것과 유사한 행위로 이해할 수 있다.

토속신앙은 아니지만 베트남에는 프랑스 식민시절 민족주의운동을 통해 신흥종교가 탄생했다. 불교를 개혁한 호아하오교 [Hoa Hao](#)와 세계 5대 주요종교 [유교](#), [불교](#), [기독교](#), [도교](#), [이슬람교](#)를 절충하여 창교한 까오다이교 [Cao Dai](#)가 그것이다. 전자는 불교 사찰보다 생활 속에서 불교를 숭배하는 전통을 강조하고 근검절약을 위해 공양이나 기부 등을 장려하지 않는다. 또한 불교숭배와 함께 조상숭배도 호아하오의 영역으로 들어와 있다. 까오다이는 아시아 사회의 조상신 숭배와 유럽의 ‘과학적 심령주의’를 바탕으로 창교되었는데, 후자는 베트남에서 귀신과 만나는 ‘접신’의 과정으로 정착되었다. 두 신흥종교 또한 베트남인들의 의식을 지배하는 조상신 숭배라는 토속신앙에 근거하고 있음을 알 수 있다.

조상을 숭배하는 풍습은 베트남에서만 발견되는 또 다른 특성이다.

이슬람교로 대변되는 말레이세계에서도 토속신앙은 대중적이다. Pew Forum²⁰¹²에 따르면, 인도네시아 무슬림의 69%는 여전히 마법 [witchcraft](#)을 신뢰한다고 응답했다. 이런 사고방식은 이슬람이 추구하는 유일신 사상과 정면으로 대치될 뿐만 아니라 국시 [國是](#)인 [판짜실라Pancasila](#)에 규정된 5대 종교 [이슬람교](#), [기독교](#), [힌두교](#), [불교](#), [유교](#)의 범주에도 포함되지 않는 신앙이다.

말레이시아의 무슬림 인구는 전체 인구의 절반을 넘지 못하지만, 국왕은 술탄 [sultan](#)이고 이슬람교는 국교 [國教](#)로 지정될 정도로 이슬람국가를 표방한다. 그러나 2014년 실종된 말레이시아 국적 항공기를 찾기 위해 말레이시아 정부가 주술사를 동원하는 등 현실세계에서는 종교와 괴리된 행태도 보였다. 동원된 주술사는 말레이시아에서 과거 발생한 대형 재난 때에도 여러 차례 희생자를 찾기 위한 주술 기도를 올려 명성을 얻었다고 전해진다.

대륙부 동남아와 마찬가지로 해양부 동남아도 외래문명으로서 불교와 이슬람교가 도래하기 이전까지 토속신앙이 원주민의 정신세계를 장악하고

있었고, 이슬람교 또한 교역을 위한 타협의 산물로서 현지 사회에 정착되었기 때문에 매우 느슨한 형태를 보인다. 인도네시아 무슬림이 산뜨리^{santri}, 아방안^{abangan}, 뿌리아이^{prijaji}로 분화된 것도 이러한 연유에서이다.

말레이세계의 토속신앙도 이슬람교와 결합을 표방하는데, 대표적인 것이 꺼바띠난^{Kebatinan}이다. 인도네시아어 사전에는 꺼바띠난을 1. 내면^{본질} 상태 2. 내면적인 시각에 의한 진리와 신성에 대한 가르침 3. 신비주의로 정의하고 있는데, 좀 더 포괄적인 의미에서 보자면 이슬람교를 포함한 모든 종교와 토속 신앙을 포괄하는 수행법을 지칭한다. 꺼바띠난 전통은 자바섬^{Java}을 중심으로 발달했는데, 이 지역에 유입된 종교와 무관하지 않다. 즉 자생적인 애니미즘을 시작으로 힌두불교, 이슬람, 기독교 등 외래문명이 유입되었으나 각 종교간 갈등과 대립보다 포괄적인 신앙체계로 발달했다.

두꾼^{dukun}이라는 주술사가 꺼바띠난을 관장하든지 아니면 수행 방법을 조언한다. 또한 그림자극인 와양^{wayang}에서 인형을 조정하는 달랑^{dalang}과 이슬람 지도자들은 주술적인 능력을 가진 것으로 믿겨진다. 수하르토^{Suharto}와 유도요노^{S.B.Yudhoyono} 전 대통령은 주술을 신봉한 자로 기록되는 등 정치적 결정의 순간에도 각종 미신과 주술은 주요 행위자가 되었다.

**인도네시아어 사전에는 꺼바띠난을 1.내면본질 상태
2.내면적인 시각에 의한 진리와 신성에 대한 가르침
3.신비주의로 정의하고 있는데, 이 의미는 이슬람교를 포함한
모든 종교와 토속신앙을 포괄하는 수행법을 지칭한다.**

이슬람교의 영향이 적은 지역에서 토속신앙의 위세는 더욱 강하다. 수마트라섬^{Sumatra} 정글에는 나체로 목욕하기, 같은 냄비에서 조리한 음식을 나눠 먹기, 다리를 물건의 모서리에 걸치고 수면을 하는 행위는 엄격히 금지된다. 또한 정글에서 호랑이는 인간 행위에 대한 집행자로 인식되는데, 만약 호랑이에게 물려 죽으면 그는 금기사항을 위반했거나 반인륜적인 행동을 했다고 믿는다.

힌두교를 신봉하는 지역에서는 화산이 폭발하는 것은 화산 속에 살고 있는 힌두신이 노여워한 것으로 인지한다. 그래서 화산이 휴지기일 때 온갖 제



아니트를 표현한 벽화

물을 받쳐 힌두신을 달랜다. 발리인들은 산 쪽에는 신성한 것, 바다 쪽에는 성스럽지 못한 것이 위치한다고 믿는다. 그래서 사원은 산 쪽에 위치하는 것이 그들의 종교관에 따른 방향 감각이다. 발리 최고의 관광지 중의 하나인 울루와 뚜사원 [Wuluwatu Temple](#)은 바다 쪽에 위치하여 죽음과 묘지를 상징하는 사원으로서 발리인들의 종교관을 전시한다.

필리핀은 7천여 개 이상으로 구성된 군도국가로서 15세기 스페인이 도래하기 이전까지 중앙집권적 왕정체제가 구축되지 않았다. 따라서 왕실의 정통성을 수립할 수 있는 획일화된 종교체제는 존재하지 않았고, 자생적인 애니미즘이 대표적인 신앙이었다. 필리핀인들은 천상의 세계를 인정한다. 우주를 창조하고 질서를 유지하는 바따라 마이카팔 [Bathala Maykapal](#)이 최고의 신이며, 하위에 토지와 물을 관장하는 신들을 포함하여 다양한 신들이 존재한다. 신들 가운데 아니뜨 [01anito](#), 여성신은 디와따 [diwata](#)는 인간이 직접 접신할 수 있는 유일한 신이다. 아니뜨 [디와따](#)는 가정 신, 조상신, 일반적인 정령 등을 포괄하는 개념으로 확대되기도 한다.

스페인 식민시기 이전 바베란 [babayan](#)과 마나남발 [mananambal](#)이 아니뜨를 부르는 영매 역할을 해 왔으나 식민시기 바베란에 대한 탄압이 가해져 알부라

01 필리핀의 다양한 신 가운데 아니뜨는 인간이 접신하고, 아니뜨는 상부의 신에게 인간계의 일을 보고한다.

요^{albularyo}라는 영매로 대체되었다. 알바라요는 주술적인 역할뿐만 아니라 민간 방식으로 치료를 담당했다.

흔히 동남아를 다양성 속의 통일을 지향하는 지역으로 정의한다. 이질성 속에서 동남아에서만 발견되는 문화의 원류, 의식주를 포함한 생활환경의 유사성은 근원적 유대를 공유하는 이란성 쌍둥이와 같다고 할 수 있다. 세계의 모든 종교가 공존하는 곳 동남아시아. 그러나 그 속살은 외부문명으로서 세계 종교를 수용하기 전부터 자연의 위대함과 인간의 나약함을 깨닫고, 인간 스스로가 자연 속 일원이 되고 또한 자연과 조화를 이루려는 의지의 표출이었다.

흔히 동남아를 다양성 속의 통일을 지향하는 지역으로 정의한다.

불교, 기독교, 이슬람교 등 종교의 외형을 감싸고 있는 동남아의 신앙 체계의 내부 핵으로서 토속신앙은 여전히 생명력을 유지하고 있으며, 가끔은 종교의 이름을 빌어 변형되거나 또는 종교의 전면에 나서는 특징을 보이기도 한다. 토속신앙의 핵심은 내세를 지향하는 종교가 현실세계에서 해결하지 못하는 길흉화복을 즉시 예측하고, 이에 맞는 처방을 제시함으로써 좀 더 나은 실생활을 영위해가는 것이다. 가끔씩 토속신앙이 정치의 전면에 등장하여 국가의 정책을 망치거나 법과 제도를 무력화시키기는 하지만, 이 또한 토속신앙에 대한 국민적 인지도가 높기 때문에 가능했다. 이러한 기준에서 볼 때 동남아의 신앙체계는 제설혼합적이라고 정의할 수 있고, 그러한 이유로 온전한 그리고 정통주의에 부합하는 종교는 동남아에 없다고 할 수 있다. 그러나 이미 종교를 가진 동남아인들은 굳이 그들의 토속신앙과 종교를 배척하지 않고, 종교의 영역으로 토속신앙을 끌어 안고 있다. 토속신앙이 과학적이지 못하다는 비판을 받는다 하더라도, 그들에게 토속신앙은 사라지지 않을 무형의 유산으로 계승될 것이다.

4

음식천국 동남아시아의

Religious Diversity of
Food Paradise,
Southeast Asia

김
이
재

종교적 다양성

음식천국 동남아시아의 종교적 다양성

음식 천국, 동남아시아의 비밀?

동남아시아는 동양과 서양, 육지와 바다가 만나는 음식문화의 천국이다. 마법처럼 음식의 맛을 좋게 하는 향신료를 구하기 위해 유럽 열강은 동남아시아로 가는 새로운 항로와 식민지를 개척하는 경쟁을 벌이기도 했다. 지금도 동남아시아는 열대의 풍부한 식재료와 다양한 문화적 전통이 담긴 음식으로 세계적인 셰프들의 사랑을 받는 미식 중심지이다. CNN이 조사한 세계에서 가장 맛있는 음식순위에서 프랑스·이탈리아·중국·일본 등 전통적인 요리 강국을 제치고 태국·인도네시아·말레이시아·싱가포르·베트남 등 동남아시아 음식이 순위를 휩쓸어 세계 음식문화에서 동남아시아 지역의 중요성을 재확인시켜 주기도 하였다.⁰¹

- | | | | |
|-------------------|----------------------|-----------------------------------|-----------------------|
| • 1위 렌당(인도네시아) | • 15위 아이스크림(미국) | • 29위 칠리 게(싱가포르) | • 41위 갈비(대한민국) |
| • 2위 나시고렝(인도네시아) | • 16위 케밥(터키) | • 30위 치즈버거(미국) | • 42위 햄버거(독일) |
| • 3위 스시(일본) | • 17위 젤라토(이탈리아) | • 31위 프라이드 치킨(미국) | • 43위 파타타(멕시코) |
| • 4위 톰얏콩(태국) | • 18위 크로아상(프랑스) | • 32위 랍스터(전세계) | • 44위 락사(싱가포르) |
| • 5위 팟타이(태국) | • 19위 그린 커리(태국) | • 33위 파엘라(스페인) | • 45위 로티 프라타(싱가포르) |
| • 6위 솜땀(태국) | • 20위 퍼(베트남) | • 34위 새우만두(홍콩) | • 46위 메이플 시럽(캐나다) |
| • 7위 딤섬(홍콩) | • 21위 피쉬앤칩스(영국) | • 35위 나폴리탄 피자(이탈리아) | • 47위 페투치니 알프레도(이탈리아) |
| • 8위 라멘(일본) | • 22위 에그타르트(홍콩) | • 36위 남독무(태국; Grilled Pork Salad) | • 48위 파르마 햄(이탈리아) |
| • 9위 북경오리(중국) | • 23위 불고기(대한민국) | • 37위 감자칩(미국) | • 49위 레촌(필리핀) |
| • 10위 맛사만 커리(태국) | • 24위 볶음밥(태국) | • 38위 브라우니와 바닐라 아이스크림(전세계) | • 50위 월남쌈(베트남) |
| • 11위 라자냐(이탈리아) | • 25위 초콜릿(멕시코) | • 39위 마살라 도사(인도) | |
| • 12위 김치(대한민국) | • 26위 페낭 아삼락사(말레이시아) | • 40위 비빔밥(대한민국) | |
| • 13위 치킨라이스(싱가포르) | • 27위 타코(멕시코) | | |
| • 14위 사뎀(인도네시아) | • 28위 돼지 바베큐(홍콩) | | |

* 붉은색은 동남아시아 음식으로 분류될 수 있는 것을 표시한 것으로 음식문화의 유사성이 큰 홍콩도 동남아시아 지역에 포함시켰다. 파란색은 새로운 조사에서 순위에 오른 한국 음식이다.

01 2012년 처음 조사에서는 태국의 맛사만 커리가 1위, 페낭 아삼락사가 7위를 차지하는 등 동남아시아 음식의 인기가 높은 가운데 한국 음식은 50위 음식 중 단 하나도 오르지 못했다. 당시 한식세계화 정책을 강력하게 추진하던 한국 정부와 국민들의 향의로 재투표가 이루어진 결과 김치, 불고기, 비빔밥, 갈비 등 한국 음식이 순위에 들었지만, 인도네시아 렌당과 나시고렝이 1, 2위를 차지하는 가운데 베트남의 월남쌈, 필리핀의 레촌 등도 순위에 오르는 등 동남아시아 음식은 더 많이 선택되었다.

CNN 첫 조사에서 세계에서 가장 맛있는 음식으로 주목받은 태국의 맛사만 커리, 세계에서 가장 맛있는 국수로 꼽힌 말레이시아의 폐낭 아삼락사 등은 열대의 풍요로운 자연환경과 지역의 역동성뿐 아니라 다양하고 흥미로운 동남아시아의 종교 세계와 다문화적 전통을 반영한다. 맛사만 커리는 태국 남부 무슬림 지역이 기원지로 알려져 있는데, 중동 및 북아프리카 무슬림들의 주식인 양 고기에 동남아시아의 향신료와 남미와 유럽에서 온 감자 등 세계 각지에서 온 원료들이 조화를 이루어 오묘한 맛을 내는 음식으로 19세기 말 태국 국왕 라마 2세가 맛사만 커리를 ‘사랑의 묘약’으로 표현한 시를 직접 지어 더 유명해졌다. 세계의 주요 도시에서 고급 아시아 음식으로 포지셔닝하는데 성공한 태국



태국의 맛사만 커리와 썬타부리 면



© kumaje



화려하게 장식된 태국식 제단에 바쳐진 국수와 음식들

© kumaje



영국 펍의 대표메뉴인 태국음식, 종교 전통과 문화자원을 홍보하는 장이 되는 고급 태국레스토랑

음식은 특히 런던을 비롯한 영국에서 인기와 위상이 높다. 스코틀랜드 글래스고의 태국 레스토랑에서 동남아시아 현지보다 더 맛있는 양고기 맛사만 커리를 맛볼 수 있을뿐 아니라 영국 서민들이 자주 찾는 전통 펍의 특별 메뉴로 태국 음식이 제공될 정도이다. 지리적 상상력을 적용한 태국 정부와 관광청의 세련된 국가 마케팅으로 인해 세계 각지의 태국 레스토랑은 단순히 음식만 파는 곳이 아니라 불교 전통과 왕실의 위엄을 체험하고 태국 문화와 관광을 홍보하는 장이 된다. 세계에서 가장 맛있는 동남아시아 음식의 비밀은 종교적 다원성과 지리적 상상력이라 할 수 있으며, 국가 브랜드 전략 및 관광산업과 연계되어 다양한 부가가치를 창출하는 동남아시아 음식문화와 레스토랑은 우리의 한식 세계화 정책에 귀감이 된다.

지도로 보는 동남아시아의 종교적 다양성

동남아시아에서 종교는 미시적인 일상생활 세계뿐 아니라 동남아시아 각 국가의 정치·경제·사회·문화를 좌우하는 결정적 요소로 작동한다. 동남아시아는 불교, 기독교, 이슬람교, 힌두교 등 세계 4대종교뿐 아니라 도교, 원시부족의 애니미즘까지 다양한 종교가 혼재하는 지역이다. 동남아시아의 종교와 문화

를 오래된 경전의 해석이나 역사적 자료에 집중하여 설명하는 방식은 역동적으로 변화하는 동남아시아의 종교 현실을 왜곡하고 오랜 역사를 통해 형성된 중층적인 동남아시아의 문화적 다양성을 이해하는 데 방해가 될 수도 있다. 특히 국가의 틀에 갇혀 각 국가와 대표 종교와 일대일로 단순하게 연결시키는 접근법은 국가, 지역, 심지어 한 마을과 가정 내에서도 다양한 방식으로 전개되는 종교 현상을 이해하는 통로 자체를 막아 버릴 수도 있기에 다양한 지도를 통해 동남아시아 종교의 분포 패턴을 입체적으로 재조명할 필요가 있다.

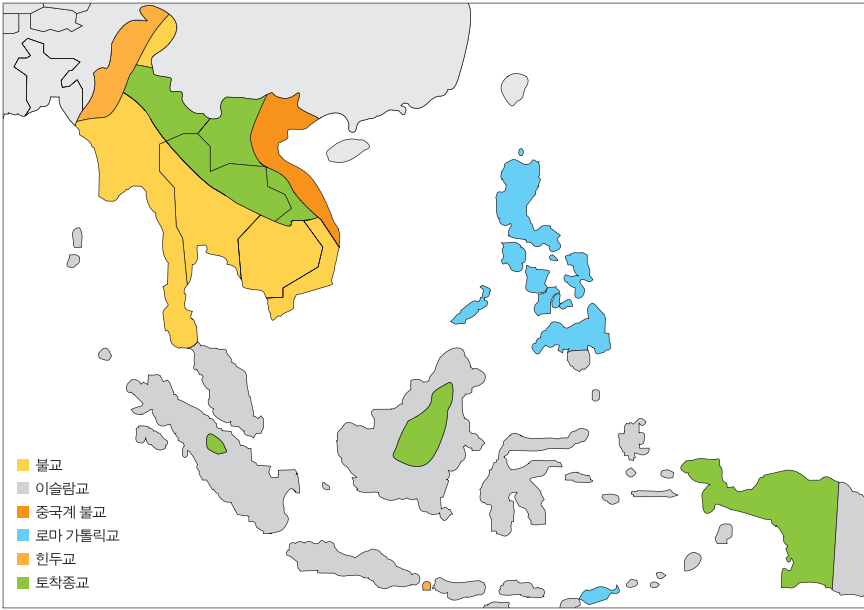
다음 두 지도(p.56)는 동남아시아의 복잡한 종교 상황을 시각적으로 표현한 지도들인데, 지도를 만드는 사람의 관점과 활용하는 방식에 따라 주요 종교마저 얼마든지 다르게 분류되고 해석될 수 있음을 잘 보여준다. 두 지도에서 동남아시아의 종교 패턴이 다르게 나타날 뿐 아니라 심지어 종교를 구분하는 기준마저도 다르게 설정되어 있다.

우선 첫 번째 지도는 불교, 이슬람교, 중국계 종교^{Chinese Religions}, 가톨릭^{Roman Catholic}, 힌두교, 토착 종교^{traditional Religion}를 기준으로 동남아시아 종교 분포 패턴을 표현하였다. 이슬람교는 인도네시아·말레이시아, 불교는 미얀마·태국·캄보디아, 가톨릭은 필리핀에서 우세하게 나타나는 가운데, 힌두교는 인도계 주민들이 거주하는 지역에서 국지적으로 분포되는 것으로 표현되었다.

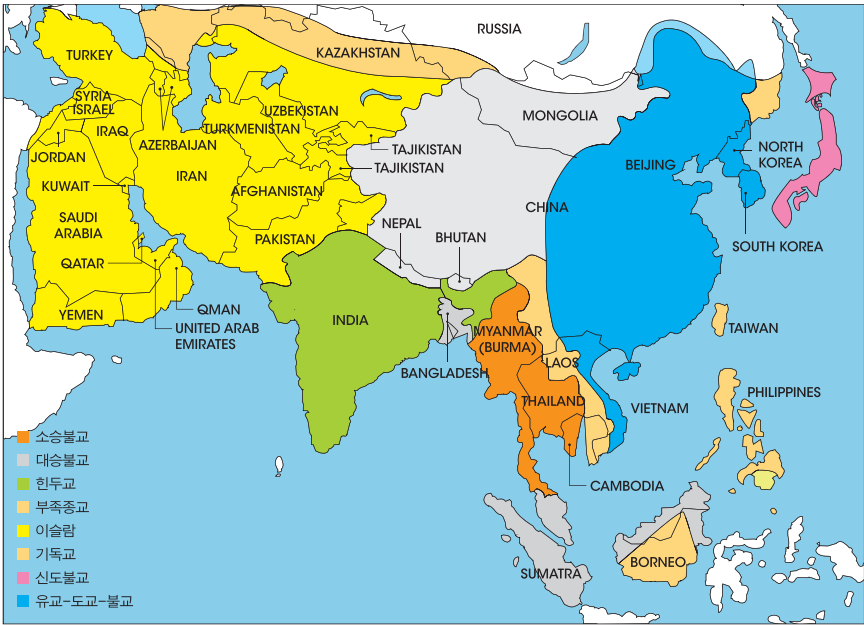
동남아시아의 토착 종교는 인도네시아의 수마트라·칼리만탄·파푸아 섬 내륙, 베트남·라오스·태국·미얀마국경에 걸쳐있는 대륙부 동남아시아의 산지 지역에 섬처럼 분포하고 있는데, 이들 지역은 교통과 통신이 발달하지 않은 오지이기에 각 부족의 오래된 종교 전통이 지금도 남아있을 수 있는 것이다.

한편 남북으로 긴 베트남은 흥미로운 종교 분포 패턴을 보이는데, 북부는 중국계 종교, 중부와 남부는 불교, 소수민족이 분포하는 산지 지역은 원시·토착종교가 우세하게 나타나고 있다. 하지만 좀 더 자세히 들여다보면 종교 상황은 더욱 복잡해진다. 19세기 프랑스가 베트남을 식민화하면서 남부지역을 중심으로 가톨릭교가 확산되는 가운데 베트남의 독특한 사상과 전통이 기존 종교와 융합된 ‘까오다이’라는 새로운 종교가 중부와 남부를 중심으로 급부상하였고 지금까지도 독특한 특성을 유지하며 신봉되고 있기 때문이다.

중국계 종교^{Chinese Religions}는 영어로 단수가 아닌 복수로 표현될 정도로



동남아시아 종교 분포



아시아의 맥락에서 본 동남아시아 종교 패턴

여러 종교적 전통을 수용하여 발달하였지만 베트남을 제외한 다른 국가에서는 ‘면’이 아닌 (지도상에서는) ‘잘 보이지 않은 점’으로 표시된다. 중국계 종교는 불교, 유교, 도교, 중국의 설화와 함께 현지의 전통 종교와 정령 신앙 등이 혼재되어 제설혼합적인 특성을 보이는데(신윤희, 2008), 화인(화교)로 불리는 중국 출신 이주민들이 정착하여 기반을 닦은 동남아시아 도시의 핵심 지역, 특히 경제와 상업 중심지에 중국계 종교 사원이 입지하는 경우가 많다.

동남아시아 종교 분포를 보여주는 두 번째 지도는 아시아의 맥락에서 동남아시아가 복잡한 종교적 패턴이 나타나게 된 배경을 자연스럽게 이해할 수 있도록 돕는다.

중국과 국경을 맞대고 있는 베트남, 특히 북부지역에서 유교 · 불교 · 도교가 혼재된 중국계 종교가 자연스럽게 확산되고, 서양과 동양을 잇는 해상 교통의 중심지인 동남아시아에 중동의 이슬람 상인들이 자주 드나들면서 말레이 반도와 인도양에 위치한 인도네시아 서부 섬 지역, 필리핀 남부 지역에 이슬람교가 전파된 것은 자연스러운 현상이다. 불교의 발상지인 인도 히말라야 산지 지역과 가까운 대륙부 동남아시아에서 불교가 우세하게 나타난다거나, 스페인의 식민통치를 받은 필리핀에서 가톨릭이 강세인 상황은 종교의 기원과 전파의 관점에서 지도를 보면 이해가 쉽다. 한편 스리랑카와 함께 대륙부 동남아시아 국가인 태국, 미얀마, 캄보디아에서는 개인의 해탈을 중시하는 소승불교가 대세인데, 일본의 신도와 결합한 불교가 캄보디아 남부 일부 지역에 나타나고 있어 이채롭다.

지리적 상상력으로 재발견하는 동남아시아 종교 경관

우리가 학교 다닐 때 교과서에서 배우고 암기한, 국가와 주요 종교를 연결시키는 관습적인 이해, 즉 ‘태국-불교’, ‘인도네시아-이슬람교’와 같은 단순한 접근법은 다문화·다종교적 관용이 뿌리깊은 동남아시아의 현실을 이해하는데 오히려 방해가 될 수도 있다. 예를 들어 국민의 대부분이 독실한 불교 신자인 태국이지만 도시나 시골 어디를 가든 이슬람 모스크와 가톨릭 성당, 중국계 도교 사원이 공존하는 풍경을 쉽게 마주칠 수 있다. 다문화·다종교적 배려가 일상



다양한 종교가 공존하는 인도네시아의 도시 공간

화된 세계화된 도시국가 싱가포르 뿐 아니라 할랄음식에 대해 엄격한 기준이 적용되고 무슬림의 타종교 개종이 거의 불가능할 정도로 이슬람 규율이 엄격한 말레이시아에서도 가톨릭, 기독교, 불교 및 도교, 힌두교 신자들이 일상생활 공간에서 큰 고통과 차별을 겪지 않고 자신의 종교적 신념을 지키며 생활할 수 있다.

세계 최대 무슬림 국가인 인도네시아 중에서도 독실한 무슬림이 많고 독립적 성향이 강한 만다아체 [Banda Aceh](#). 이곳에서도 모스크뿐 아니라 중국계 사원과 가톨릭 성당 및 교회를 함께 볼 수 있다. 또한 중부 자바의 보로부두르에는 거대한 불교 유적이 남아 있어 불교 신자들에게 인기높은 성지이고, 발리섬에서는 지금도 힌두교의 전통과 문화가 계속 이어지고 있다. 다양한 종교와 인종, 문화를 통합하기 위한 건국이념, ‘뻐짜실라’ 원칙이 강조되는 인도네시아의 수도 자카르타에서는 길 하나를 두고 가톨릭 성당과 모스크가 조화롭게 공존한다. 중국 본토에서 동남아시아로 이주한 화교들은 도시의 상업 지역을 중심으로 집단적으로 거주하면서 도교·불교 사원에 모여 함께 조상을 모시고 자신들의 종교적 전통을 지켜나가고, 인도 및 남아시아 출신의 힌두교도들 역시 힌두 사원을 중심으로 전통적인 종교 의례를 수행하는 자유를 누린다.

한편 한국·중국처럼 조상을 숭배하는 제례 전통이 강한 베트남인들



판짜실라 원칙이 실현되는 자카르타의 성당



의 삶에서 친족 관계는 모든 것이 미리 예정되어 있는 배제적 계보가 아니라 주도적으로 만들어지는 개방적 관계이다(권현익, 2016). 베트남전의 비극적인 역사의 상처를 치유하는 과정에서 친족도 전쟁영웅도 아닌 전몰자를 위로하고 제사를 지내며 음식을 바치는 의례가 열리기도 한다. 남부 및 중부 베트남의 공동체들은 전사자의 개별 무덤과 마을 주민들의 집단 묘지 뿐 아니라 많은 무명 외지인의 무덤을 함께 지켜왔는데, 원혼은 윤리적 책임감으로 충만한 산 자들에 의해 강력한 상징적 변환을 거쳐 고향이 아닌 낯선 마을의 터주신으로 숭배되기도 하고 새로운 가족의 일원으로 받아들여지기도 한다(권현익, 2016). ‘길 위에서’ 비극적으로 죽은 이들의 원혼이 그 죽음의 비통함과 폭력성으로 인해 그들이 죽음을 맞이한 장소를 떠돈다고 믿는 베트남인들에게 음식은 현실과 영혼의 세계를 잇는 매개체가 되기도 한다.

각자의 관점과 해석에 따라 달라지는 동남아시아의 역동적인 생활 세계는 동남아시아 종교와 문화에 대한 일차원적이고 평면적인 시각을 넘어 입체적으로 접근할 필요가 있다. 특히 동남아시아의 젠더 · 종족 · 계층에 따라 다르게 수행되는 종교 의식과 정체성을 현지의 맥락 속에서 이해하고 지리적 상상력을 적용하여 다양한 종교 공간을 재발견하는 과정은 동남아시아의 살아 숨쉬는 진짜 현실에 접근하기 위한 열쇠가 된다.

동남아시아 종교를 이해하는 중요한 문화코드, 음식

동남아시아의 음식문화와 전통은 다양한 종족과 종교에 기반하여 각각의 정체성을 유지하며 독자적으로 발달해 왔다. 불교 · 도교 · 이슬람교 · 힌두교 · 기독교 등의 종교행사 및 축제와 관련되어 발달한 동남아시아의 음식문화^{foodway}와 문화경관^{cultural landscape}은 화려한 시각적 아름다움과 함께 오감을 자극하는 강렬한 체험을 제공하며, 성년식 · 결혼식 · 장례식 등 전통의례 및 종교와 관련된 각 종족의 음식문화는 동남아시아의 복합적이고 중층적인 문화적 특성을 함축적으로 보여주는 대표적 상징물^{icon}이 된다.

현지인이 먹는 음식과 음식을 조리하고 소비하는 방식, 즉 음식 문화^{foodway}를 살펴보는 것만으로도 그 사람의 종교와 종족을 쉽게 짐작할 수 있다. 예를 들어 무슬림들은 절대 돼지고기를 먹지 않을뿐 아니라 이슬람교에서 허용한 방식으로 도축하고 조리한 할랄 음식만을 먹기에 돼지고기를 즐겨 먹는 중국계 종족과 명확하게 구별된다. 또한 1년에 한 번씩 돌아오는 약 한 달 간의 라마단 금식 기간을 통해 무슬림들은 자신들의 종교적 정체성을 지키고 몸과 마음을 정화하여 신에게 좀 더 가까이 가는 기회로 생각한다. 또한 배고픔의 체험을 통해 가난한 이웃의 고통을 이해하며 금식 시간이 끝나면 함께 음식을 나누어 먹는 기쁨을 공유함으로써 무슬림으로서 공동체 의식을 강화하기도 한다.

또한 음식은 동남아시아의 종교 의례와 축제에서 다양한 의미를 지닌다. 힌두교의 사원의 입구에 세워진 바나나 나무는 다산과 풍요를 상징하며, 힌두교의 섬 발리에서는 집집마다 매일 아침 바나나 잎에 쌀밥과 꽃으로 장식한 작은 제단에 향을 피운다. 태국과 미얀마의 승려들은 새벽부터 속세의 거리로 나와 중생들을 만나 축복하고 이들로부터 공양을 받아 매일의 식사를 해결한다. 불교 전통이 강한 태국에서는 매년 4월 중순 송크란 축제 기간 동안 절에 음식과 생활용품을 기부하는 전통이 있으며 태국 승려들은 국왕 등 왕실인사와 함께 절대적인 신뢰와 존경의 대상이다(김홍구, 2016). 필리핀에서는 매년 5월을 중심으로 ‘피에스타’ 축제가 각 마을(바랑가이) 공동체를 중심으로 화려하게 펼쳐지는데, 이 때 ‘레촌’이라는 새끼돼지 통구이는 축제의 하이라이트이다. 레촌을 굽는 고소한 냄새가 온 마을에 진동하면 흥겨운 축제가 본격적으



라마단 기간 금식을 깨고 함께 음식을 나누어먹는 풍경

로 열리는 것이다. 한편 풍요로운 수확에 감사하고 공동체의 결속을 다지는 필리핀 남부 다바오의 두리안 축제에서는 각 지역을 대표하는 집단과 종족들이 그동안 갖고 닦은 춤 실력을 자랑하고 꽃과 과일로 장식한 대규모 퍼레이드 경연을 펼치며 장관을 연출한다.

한편 동남아시아 각 종족 집단에서 음식은 일상생활 세계와 종교축제 뿐 아니라 개인의 통과의례를 축하하는 과정에서도 중요한 의미를 지닌다. 특히 ‘먹는 것이 종교’라고 할 정도로 음식을 중시하는 중국인들은 사원에 모여 제단에 향을 피우고 돈을 잘 벌게 해달라고 복을 구한다. 중국인들의 종교 행사와 의례는 자신들이 믿는 신과 조상들에게 바칠 음식을 정성스럽게 준비하는 것에서부터 시작하는데, 돈과 발음이 비슷해 ‘부자가 되도록 도움을 준다’는 파인애플과 ‘불처럼 사업이 확 일어나라’는 의미의 액상 기름이 인기다. 또한 현지의 다양한 과일과 과자, 무슬림들의 금기 음식인 돼지머리도 중국계 사원의 제단에 올려 진다. 특히 1년에 한번씩 돌아오는 ‘배고픈 유령 **Hungry Ghost** 시즌’이 되면 동남아시아의 중국인들은 동향의 공동체별로 정해진 날에 모여 새벽부터 밤까지 조상을 기리는 의례를 충실히 수행한다. 인도네시아의 현대적 수도 자카르타에 거주하는 부유한 글로벌 비즈니스맨도 예외가 아닌데, 돌아가신 부모님과 조상들을 기억하며 평소 그들이 좋아하던 음식을 제단에 바친 후 함께 주문을 외우고 복을 기원한다. 중국 본토에서 특별히 모셔온 영험한 고승



태국 불교에서 중요한 탁발 공양과 스님들의 식사 모습



꽃과 과일이 풍성한 다바오의 화려한 축제 현장

이 주문을 외우고 염불을 낭송하는 가운데 조상의 신령의 모셔진 배가 태워지면 무더운 날씨에 하루 종일 계속된 제례가 마무리된다.

다양한 종교를 통합하는 동남아시아 대표과일, 두리안?

물이 풍부하고 생물종이 다양한 동남아시아는 열대 과일이 풍부하게 생산되는데, 특히 두리안은 동남아시아를 대표하는 과일의 왕이다. 아프리카, 중남미 등 다른 열대기후 지역에서도 잘 자라는 바나나, 파인애플, 파파야, 잭푸르츠 Jackfruits와는 달리 두리안은 동남아시아에서만 생산되는 특별한 과일로 다양한 종교를 가진 동남아시아 사람들을 하나로 묶는 상징이 된다. 이슬람교, 불교·도교, 기독교, 힌두교 등 종교를 뛰어넘어 동남아시아 사람들이 가장 귀하게 여기고 선호하는 과일이기도 하다. 태국에서는 승려에게 두리안을 공양하거나 장례식에서 두리안을 대접하는 것은 무례한 일로 여겨져 금기 사항이지만, 사회·종교·문화 전반에 걸쳐 자유롭고 관용도가 높은 인도네시아의 중국계 사회에서 두리안이 제례에 사용되기도 한다.

두리안은 선호도가 분명한 과일로도 유명한데, 현지인들 대부분은 두



제단 앞에 바쳐진 음식들 위로 하얀색 천을 펼쳐놓고 지천을 헤매는 혼령을 불러들여 이승과 저승을 잇는 종이배까지 인도하는 승려와 신도들의 표정이 진지하다.

리안을 부와 행복, 사랑과 열정의 상징으로 여겨 좋아하지만 외국인들의 두리안에 대한 취향은 극단적으로 갈라진다. 두리안을 열광적으로 좋아하거나 아주 싫어하거나, 중간이 없다. “두리안을 맛보기 위해서라도 극동은 여행해 볼 만 하다! (The taste of durian is worth the travel to the far east!)”라고 추천한 생물지리학의 아버지, 알프레드 월러스^{Alfred Russel Wallace} 같은 영국인이 있는가 하면, “냄새만 맡아도 토가 나올 것 같다”, “양파 썩은 냄새, 빨지 않은 젖은 양말 냄새, 화장실 냄새를 섞어 놓은 것 같다”고 고통을 토로하는 외국인도 의외로 많다.

두리안을 제대로 맛볼 수 있는 동남아시아 각국의 대표적 장소와 지역은 다정하고 친절han 사람들이 많은 ‘행복밀집지역’인데, 특히 어머니와 어린이가 행복한, 미래지향적 ‘양성평등 사회’이기도하다. 또한 두리안 산지는 과일뿐 아니라 다른 음식 재료도 풍부하고 다양한 이국적 음식문화가 계속 유입되고 실험되는 ‘다문화 음식 천국’으로 나그네를 환대하고 맛있는 음식을 기쁘게 나눠먹는 분위기이고 전통 문화와 자연 환경이 잘 보존되어 있는 곳이 많다(김이재, 2013).

싱가포르에서는 리틀 인디아와 겔랑 지역에서 동남아시아 각국에서 수입된 두리안을 연중 먹을 수 있으며, 말레이시아에서는 페낭^{penang} 지역, 태국은 남동부의 라용^{Rayong}과 찬타부리^{Chantaburi} 지역, 필리핀은 남부 민다나오 섬의



중국계 사원에서 조상을 모시는 제단 앞에 바쳐진 두리안과 과일들

© kimeja

다바오 지역, 인도네시아는 자바 · 발리 · 셀레베스 · 칼리만탄 섬뿐 아니라 수마트라 섬의 메단과 인근의 부킷 라왕 지역 등에서 생산된 두리안을 연중 먹을 수 있는 큰 나라이다. 특히 세계 최대 모계사회 미낭까바우족의 고향 부킷 평기와 파당 지역은 ‘아이스 두리안^{Es Durian}’ 디저트가 시작된 곳으로 ‘먼 길 떠나는^{merantau} 아들에 대한 어머니의 사랑이 담긴 렌당^{rendang}’을 비롯해 오감을 충족시키는 빠당 음식을 제대로 즐길 수 있는 미식 중심지이기도 하다.

깨진 접시 위에 맨발로 올라가 춤을 추는 용감한 미낭까바우 여성들의 ‘따리 빼링’과 함께 물소 뿔 모양의 지붕으로 멀리서도 쉽게 눈이 뜨이는 전통 가옥은 모계사회의 뿌리깊은 역사와 자부심을 드러낸다. 동남아시아의 대도시와 대형 모스크 근처에서 쉽게 찾아볼 수 있는 빠당 음식점의 뽀족한 지붕과 시각적 브랜드는 미낭까바우 스타일을 표현하는 상징이자 독실한 무슬림으로서의 종교적 정통성을 입증하는 도구가 된다. 영양가 높고 매콤하고 중독성 강한 맛에 (‘할랄 인증’이 따로 필요 없을 정도로) 철저하게 이슬람 교리를 따라 조리되었을 빠당 음식^{Masakan Padang}을 파는 미낭까바우족의 레스토랑은 서부 수마트라 뿐 아니라 인도네시아 전역, 말레이시아, 싱가포르등 동남아시아를 넘어 중동, 유럽과 호주로 퍼져나갔고, CNN 투표에 의해 미낭까바우 대표 음식 렌당이 세계에서 가장 맛있는 음식으로 선정된 배경이기도 하다.

© 4강에 사용된 사진의 저작권은 모두 저자에게 있습니다.



수마트라 두리안으로 행복한 어린이 모습과 파당에서 온 아이스 두리안

© kineje

5

동남아시아의 힌두문화:

Hinduism in Southeast Asia:
With particular reference to
Hindu cultures in Indonesia

김예겸

인도네시아 힌두문화를 중심으로

동남아시아의 힌두문화: 인도네시아 힌두문화를 중심으로

동남아시아의 힌두문화 유입 및 확산

동남아시아는 기원전 2세기부터 점차적으로 다양한 직간접적인 경로를 통해서 힌두문화 영향을 받기 시작했는데, 말레이반도 등의 동남아시아를 왕래하던 바 이샤Vaisya 계층의 상인들 및 크샤트리아Kshatriya 계층의 여행자들이 초기 힌두문화 유입에 주요한 역할을 담당했다고 알려져 있다. 또한 브라만Brahman 계층도 초기 힌두문화 확산에 지대한 기여를 했다고 알려져 있는데, 이는 “브라만 꾀디나Kaundinya/Preah Thong가 나가Naga의 딸 소마Soma/Neang Neak가 다스리는 땅현재 인도차이나반도 남부의 메콩강 삼각주 지역에 와서 그녀와 결혼하고 왕조를 세웠다”는 푸난Funan 및 캄보디아Kampuchea 왕국의 1세기 개국설화에도 상징적으로 잘 나타나 있다.

“브라만 꾀디나가 나가의 딸 소마가 다스리는 땅에 와서 그녀와 결혼하고 왕조를 세웠다”

대륙부 동남아시아와 해양부 동남아시아 간에 다소 시기적 차이는 존재하지만, 동남아시아가 본격적으로 힌두문화를 받아들이기 시작한 시기는 5~13세기경으로 알려져 있고, 이시기에 라마야나Ramayana 및 마하바라타Mahabharata 등의 힌두서사, 우주론적 세계관, 의례, 사회문화적 제도, 예술 등의 다양한 힌두문화 요소들이 본격적으로 유입되어 시험되고 실천되었다. 그러나 15세기 이후에는 동남아시아 전반적으로 또 다른 외부문명, 특히 대륙부 동남아시아 불교문화 및 해양부 동남아시아 이슬람문화의 팽창 시기와 맞물려 힌두문화의 영향력이 점차 쇠퇴하였다.

결과론적으로 말하자면, 힌두문화는 산재되어 있던 동남아시아의 토착적 요소들에 상징적인 ‘통일성’을 부여한 외부문명이었는데, 특히 힌두문화



'랑카(Lanka)에서의 전투'(라마야나 중에서)

의 신성한 우주론적 세계관을 상징하는 만달라Mandala 관념은 신성성을 강조하는 왕권사상, 문화적 체계 및 공동체 편성원리의 기반이 되어주었다. 또한 힌두 문화는 궁극적으로 동남아시아의 토착문화의 토대위에서 맥락화contextualization, 즉 현지의 환경적 그리고 상황적 요소들과 어우러져 혼종화, 재구성 및 변용의 과정을 거쳐서 전반적으로 '중층적' 문화구성에 있어서 함축적이고 상징적인 영향을 끼쳤다.

동남아시아의 힌두문화 유입 및 확산의 역사에 있어서 간과하지 말아야 할 것은 물리적인 사람의 이동보다는 관념적인 종교문화 이념 및 우주론적 세계관의 이동이 더 주요했다는 점이다. 또한 힌두문화의 관념적 유산이 시간을 초월하여 현대 동남아시아 전반에 걸쳐 아직까지도 토착문화와 더불어서 주요한 '기저토대문화'로 존재하고 있고, 이는 현대 동남아시아에서 발견되는 관념체계 및 예술문화에 상징적으로 나타나고 있다는 점은 주목할 만하다.

인도네시아의 힌두문화의 유래와 전개

인도네시아는 1세기 이전에 이미 다양한 경로를 통해서 힌두문화를 받아들였던 것으로 보이고, 4세기에 이미 갈리만탄Kalimantan과 자바Java에 힌두문화가 번성한 왕국들이 존재했었다고 알려져 있다. 인도네시아의 힌두문화는 주로 자

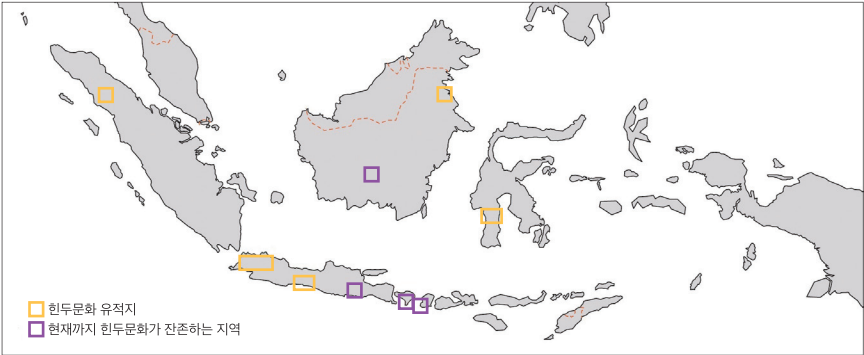
바를 중심으로 부흥했는데, 특히 8~15세기에 힌두문화의 황금기를 맞이했다.

인도네시아 힌두문화의 확산과 전개에 있어서 자바의 두 고대왕조/왕국을 주목할 만하다. 첫째는 전 세계적으로 잘 알려진 대승불교Mahayana의 ‘우주론적 산cosmological mountain’을 상징하는 고대문화유적지인 보로부두르Borobudur를 8~9세기에 걸쳐 건립한 사일렌드라Sailendra 왕조와 존립시기가 상당기간 겹치는 메당Medang 이라고도 불리는 마따람Mataram 왕국인데, 중부 및 동부 자바에서 번성했던 힌두불교Hindu-Buddhist 왕국이었으며 732~1045년 사이에 존재했다. 마따람 왕국은 9세기 중엽에 쉬바Shiva를 주신主神으로 숭배하는 프람바난Prambanan



© 인바코리아 문화부

프람바난 사원



힌두문화 유적지 및 잔존지역

을 건립한 왕조로 잘 알려져 있으며, 이 사원은 인도네시아 최대 힌두사원으로
도 유명하다.

두 번째는 1293~1527년 사이에 중부 및 동부 자바를 정점으로 방대한
제국을 형성했던 마자빠히트(Majapahit)인데, 마자빠히트는 인도네시아 역사에 있어서
자바 최후의 힌두불교 제국으로 알려져 있다. 또한 마자빠히트 제국은 16세기 중
반 이슬람 세력에 의해서 종말을 맞이하면서 귀족들, 승려들 그리고 예술가들
이 대거 발리(Bali)로 이동했고, 이에 발리의 ‘아가마 힌두 다르마(Agama Hindu Dharma)’
라는 독특한 혼합주의적인 발리힌두(Balinese Hinduism) 문화 부흥에 또 다른 분기점을
만들어 주었다. 따라서 자바 및 발리 전역에서 빼란바난 사원을 포함하여 수많
은 고대 힌두문화 유적들을 발견할 수 있다. 이 외에도 수마뜨라(Sumatra)의 바택
(Batak), 동부 칼리만탄의 꾸타이(Kutai) 및 남부 술라웨시(Sulawesi)의 따나 토라자(Tana Toraja)
지역에 산재되어 있는 고대 힌두문화의 흔적들도 발견할 수 있다.

오늘날 인도네시아 인구의 약 2% 정도가 힌두 신앙 및 문화를 유지하고
있고, 특히 ‘신들의 섬’ 또는 ‘지상최후의 낙원’으로 알려진 발리주민의 80% 이상
이 힌두 신앙 및 문화를 고수하고는 있다. 또한 롬복(Lombok)의 서부지역, 중부 칼리
만탄의 까하링안 다야(Kaharingan Dayak) 지역, 그리고 땡거르(Tengger)를 중심으로 한 동부
자바 지역에서도 힌두신앙과 문화가 오늘날까지 잔존하여 유지되고 있다.

고대 힌두문화의 현대적 잔상

오늘날 자바를 포함한 인도네시아 서부지역을 중심으로 인도네시아 인구의 약
80% 이상이 이슬람 신앙 및 문화를 신봉하고 있다. 역사적으로 보면 15세기 이
후에는 발리를 제외한 인도네시아 전역에서 이슬람문화의 팽창 시기와 맞물려
힌두문화의 영향력이 급속히 쇠퇴해버렸다. 그럼에도 불구하고 오늘날 인도네
시아 곳곳에서 고대 힌두문화의 현대적 잔상들을 어렵지 않게 발견할 수 있다.

우선, 인도네시아의 국장에는 이슬람의 상징인 힐랄(Hilal; 초승달) 대신에
힌두문화의 삼신중의 하나인 비쉬누(Vishnu)의 승용(乘用) 신조(神鳥) ‘가루다(Garuda)’가
중추적 상징으로 표현되어 있으며, 인도네시아 국영항공사의 명칭도 ‘가루다
항공(Garuda Airlines)’으로 되어있다.



© Government of Republic of Indonesia



© by Gunawan Kartapranata

인도네시아 국장과 인도네시아 국영항공사 항공기



© by Hülle

자카르타 공항입구 전경



© by Ahmad Saiful Mujair

자카르타 거리의 아르주나와 끄레스나 조각상

인도네시아의 수도 자카르타 **Jakarta**의 수까르노-하따 **Sukarno-Hatta** 공항 입구에는 ‘신들의 거주지’인 우주론적 산인 메루 **Meru** 산을 상징하는 ‘고탑 **高塔**’ 모양의 건축물 하나가 좌우로 쪼개져 있는 출입문’이 있는데, 이는 힌두문화 속의 공간을 상징적으로 구분하는 관념에서 유래한 힌두문화의 전형적인 건축물이다.

인도네시아의 수도 자카르타 **Jakarta**의 중심부에 위치한 탐린 **Thamrin** 거리에도 거대한 조각상이 하나 자리 잡고 있는데, 이는 힌두서사시 마하바라타의 줄거리 중 뱀다와 **Pandawa** 가문의 5형제중의 한명인 아르주나 **Arjuna**와 끄레스나 **Kresna**의 영웅적인 전투장면을 묘사한 조각상이다.

현대 인도네시아어 **bahasa Indonesia**에서도 고대 힌두문화의 잔상을 쉽게 발견할 수 있다. 아래의 표에서 보는 바와 같이 축자적 차용도 발견되지만 산스크리트어 **Sanskrit**의 문화적 변용의 유형도 주목할 만하다.

인도네시아어에 잔존하는 산스크리트어의 예

산스크리트어	인도네시아어
바샤(bhaasha; 언어)	바하사(bahasa; 언어)
부미(bhumi; 지구)	부미(bumi; 지구)
바르나(varna; 색)	와르나(warna; 색)
아짜르야(acharya; 스승, 학자)	아자르(ajar; 가르치다)
스와미(swami; 성스러운 사람)	수아미(suami; 남편)
비쉬누(Vishnu)의 부인 락쉬미(Lakshmi)의 또 다른 이름 쉬리데비(Shridevi; 풍요의 여신)	데위 스리(Dewi Sri; 땅을 관장하는 자바의 여신이며 현대 여성의 이름에도 종종 사용)

이외에도 고대 힌두문화의 유산들이 유무형의 또 다른 형태로 다양하게 존재해 왔다. 다시 말해서 관념적으로, 민간설화 및 신앙의 형태로 그리고 예술문화로 승화하여 존재해 왔는데, 이어서 이러한 힌두문화의 유산들을 살펴보고자 한다.

트리무르티(Trimurti) 관념의 맥락화

힌두문화에는 트리무르티(Trimurti; 삼신일체)라는 우주론적 관념 하에 주요 삼신(三神), 즉 브라흐마(Brahma; 창조신), 비슈누(Vishnu; 보전신) 그리고 쉬바(Shiva; 파괴, 다산, 생식, 번영의 신)가 존재하고, 이들이 하나의 아바타(avatar)로 표상되기도 하는데 이 아바타는 다타트레야(Dattatreya)로 존재하기도 한다. 여기서 주목해야 할 부분은 힌두문화에 존재하는 삼신의 단일한 아바타, 즉 다타트레야에 관한 관념은 그리스도교의 유일신에 관한 관념과는 엄연히 차이가 있다는 점이다. 왜냐하면 전자는 다신교적 성격을 배척하지 않는 아바타의 관념이며, 후자는 다신교적 성격을 배척하는 신격에 관한 관념이기 때문이다.

인도네시아는 일찍이 범신론적 애니미즘과 정령신앙의 토착적인 관념을 토대로 힌두문화의 트리무르티 관념을 받아들였고, 트리무르티는 인도네시아 힌두문화의 중추적 관념으로 존재해 왔다. 인도네시아에서는 힌두문화의 삼신을 각각 브라흐마(Brahma), 위스누(Wisnu), 시와(Siwa)로 산스크리트어 발음을 현지어 발음에 가깝게 변용하여 호칭해 왔다.

트리무르티 관념은 동남아시아의 사회문화적 요소에 부응하여 변화해왔는데, 이러한 트리무르티 관념의 맥락화와 관련하여 두 가지 요소, 즉 인도네시아의 역사문화적 맥락과 문화생태적 맥락에 주목해 볼 만 하다. 첫째, 오늘날 인도네시아 힌두문화, 특히 발리 힌두문화에는 고대 힌두문화에서 표상되는 다타트레야와 유사한 문화적 관념이 존재한다. 예를 들어, 오늘날 인도네시아 힌두문화에는 단일의 최상위 신이 존재하며, 이를 ‘상향 위디 와사(Sanghyang Widi Wasa)’, ‘상향 아찐따(Sanghyang Acintya)’ 또는 ‘상향 텡갈(Sanghyang Tunggal)’이라고 호칭한다. 그러나 오늘날 인도네시아 힌두문화에 나타나는 단일의 최상위 신성에 관한 관념은 고대 힌두문화에서 표상되는 다타트레야에 관한 관념과는 차이가 있다. 고대 힌두문화의 다타트레야 관념은 다분히 다신교적 관념인 반면, 오늘날 인도네시아 힌두문화에 나타난 단일의 최상위 신은 일신교적 색채가 강하다. 이러한 관념적 차이에는 특정한 인도네시아의 역사문화적 맥락이 존재한다.

1945년 네덜란드로부터 독립한 이후 인도네시아 정부는 ‘유일신(Tuhan Yang Maha Esa)에 대한 신앙’을 토대로 한 뻘자실라(Pancasila)라는 ‘국가통합이데올로기’의 테두리 안에서 모든 신앙 및 종교를 ‘유일신’의 관념으로 인식하려고 시도



인도 엘로라(Ellora) 석굴에 부조된 트리무르티



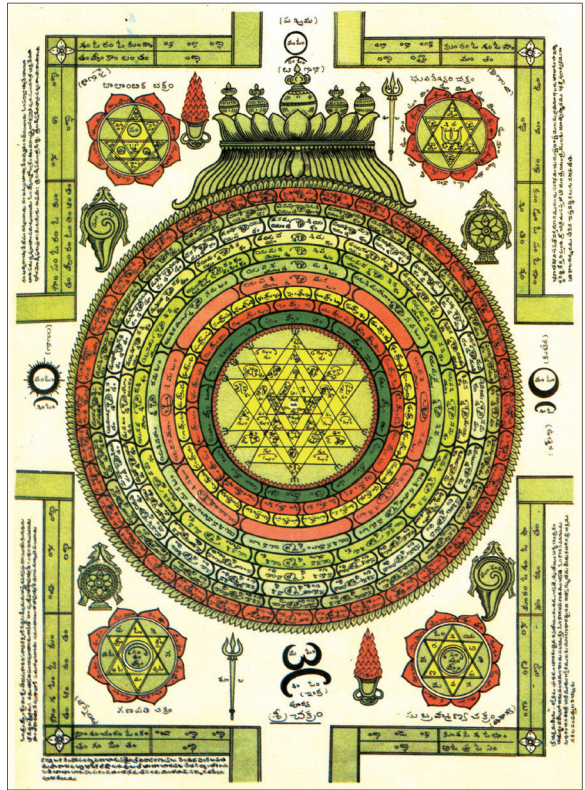
상향 위디 와사를 위한 발리힌두 제단

하였다. 이러한 맥락에서 다신교적 색채가 강한 힌두교는 근대 국민 국가 형성 과정에서 공식적인 종교로 인정받지 못했고 1962년에 가서야 공식적인 종교로 인정을 받았다. 공식적인 종교로 인정받는 과정에서 ‘특유의’ 종교/신앙적 측면이 관념적으로 ‘보편적’ 종교문화로 환원되어 이데올로기화하는 문화적 현상을 의미하는 ‘종교/신앙의 문화적 이데올로기화’가 진행되었는데, 다시 말해서 인도네시아 힌두문화가 고대 힌두문화의 다타트레야의 신성을 선택적으로 강화하여 일신교적 관념으로 실천하는 문화적 현상이 진행된 것이다.

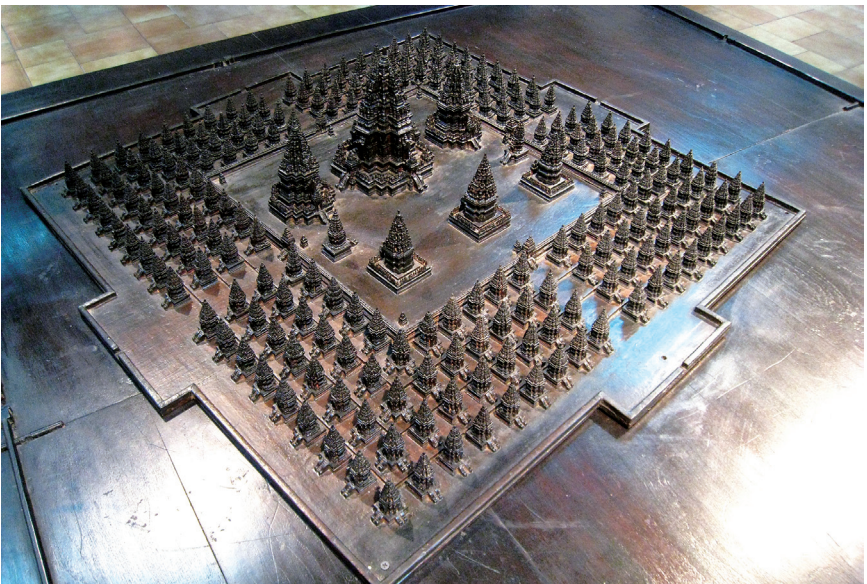
둘째, 힌두문화는 기원전 약 1,500~500 사이에 베다^{vedic} 신앙의 문화적 집합체로서 존재했던 브라만교^{Brahmanism}; 바라문교를 토대로 하고 있기 때문에 힌두문화 요소들 간에 공통적으로 공유하는 힌두의례의 상징성 및 문화적 전통이 엄연히 존재한다. 그럼에도 불구하고, 깨달음을 얻는 방법과 섬기는 주신^{主神}에 따라 힌두문화는 다양한 종파로 나뉘어 인식되기도 한다. 다양한 힌두문화 종파들 중에서 비쉬누 종파^{Vaishnavism}, 쉬바 종파^{Shaivism}, 상티 종파^{Shaktism}, 스마르타 종파^{Smartism}가 일반적이데, 인도네시아 힌두문화는 쉬바 종파와 비쉬누 종파 특히 쉬바 종파의 영향을 많이 받았다. 예를 들어, 서부 자바의 순다^{Sunda} 지역에서 358~669년 사이에 존재했던 따루마 왕국^{Tarumanagara}은 비쉬누를 주신^{主神}으로 섬겼던 힌두문화를 발전시키기는 했으나, 동부 자바 및 중부 자바에서는 시바를 주신^{主神}으로 섬겼던 뿌람바난 사원 등의 고대 힌두문화 흔적들이 주로 발견되고 있다. 이는 파괴 및 다산, 생식, 번영 등 역설적 특성을 지니고 있는 시바의 신성이 노동집약적인 농경사회였던 자바사회의 역설적인 문화생태학적 맥락, 즉 다시 말해서 화산폭발에 대한 두려움 및 경외감, 화산폭발 이후의 화산재로 인한 비옥한 토양, 그리고 불안정하지만 비옥한 화산지역에서 삶을 꾸려나가기에 필요한 풍부한 노동력 재생산에 대한 염원 등과 어우러져서 나타난 역설적인 종교문화적 현상으로 보여 진다.

국가(Negara)의 기반이 된 만달라(Mandala)

오늘날 ‘국가’ 또는 ‘나라’를 뜻하는 인도네시아어인 국가^{Negara}는 광의적 측면에서 다양한 층위의 ‘공동체’에 관한 함의를 내포하고 있다. 전통적으로 인도



기하학적으로 표현된 만다라의 한 예



중부자바 브람바난 사원의 만다라 모형

네시아에는 다양한 층위의 크고 작은 느가라가 존재했는데, 이들 대부분은 만달라^{madala}라고 하는 힌두문화의 우주론적 관념을 토대로 하는 사회문화체계 및 사회편성원리에 기반하고 있었다. 만달라 관념을 토대로 하는 느가라는 유력자^{man of prowess}를 중심으로 다양한 그룹이 연합하여 공간적으로 형성되었으며, 그 경계와 범위가 ‘유연한’ 공동체였다.

만달라는 ‘만다^{manda}; 중심’와 ‘라^{la}; 주변’의 합성어인데, 관념적으로는 비신성한 영향력을 벗어난 신성한 우주론적 공간 및 신성한 권력을 상징하였으며, 물리적으로는 중심부의 신성한 영향력을 상징하는 다양한 기하학적 모형으로 구현되었다. 이러한 만달라는 느가라의 사회문화체계 및 사회편성원리에만 적용된 것이 아니라 힌두문화의 건축물에도 적용되어 재현되기도 하였다.

느가라를 통제하는 유력자는 만달라의 관념 하에서 차크라바르틴^{Chakravartin}; 우주의 바퀴를 돌리는 자^{으로} 숭배되었으며, 우주론적 세상의 중심축으로 여겨졌다. 따라서 느가라를 통제하는 유력자는 신과 동일시되어 절대적인 권력을 가지고 있었으며, 이러한 신성한 권력은 세습되기 보다는 개인적인 신성한 영향력에 기초하여 부여되고 유지되었다. 이러한 느가라의 특성으로 인해서 그 영토의 경계와 범위보다는 유력자 및 중심부의 신성한 영향력에 의한 주변부의 통제가 더 중요하게 여겨졌고, 이 때문에 느가라를 통제하는 유력자는 무력에 의한 물리적 권력 창출 및 영토 확장보다는 화려한 종교문화 의례 및 공연예술을 활용한 ‘문화적 프로젝트’를 통한 신성한 권력을 창출, 유지, 강화하려는 경향이 있었다.

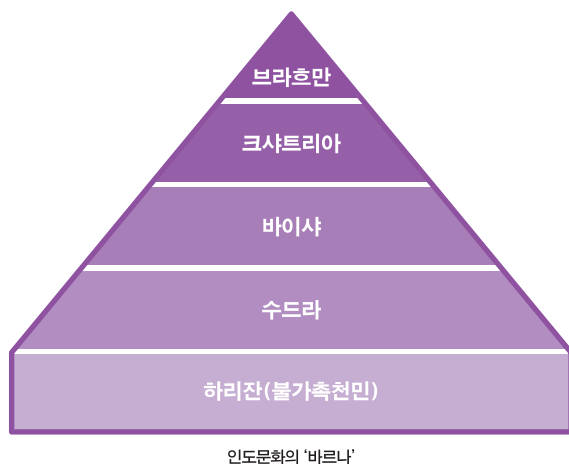
인도네시아의 ‘바르나(varna)’

조르쥬 세데스^{George Coedès}⁰¹는 약 5~13세기에 걸쳐 본격적으로 진행된 힌두문화의 유입 및 전개과정을 ‘인도화^{Indianization}’ 또는 ‘산스크리트화^{Sanskritization}’라고 지칭하고, 인도화 또는 산스크리트화를 신성한 왕권사상, 힌두서사, 의례, 힌두법전 ‘다르마샤스트라^{Dharmashastra}’ 등을 포괄하는 사회문화적 현상으로 해석했다.

01 동남아시아 역사 연구자(1886-1969)

문화적 묶음(bundle)으로서의 ‘인도화(indianization)’ 또는 ‘산스크리트화(Sanskritization)’는 의
미상 논란의 여지는 있으나, 동남아시아가 힌두문화의 수많은 문화체계 및 사회
편제원리 요소들을 수용했다는 점은 부인할 수 없다. 그러나 인도네시아를 포함
해서 동남아시아에서 힌두문화의 주요한 사회편성원리인 ‘바르나(Varna; 카스트)’가
오늘날의 ‘사회계급(social class)’과 같은 함의를 지니고 정착한 사례를 찾아보기는 힘
들다.

‘바르나’는 5가지 범주, 즉 브라흐만(Brahman), 크샤트리아(Kshatriya), 바이샤
Vaisya, 수드라(Sudra), 그리고 불가촉천민(untouchable)으로 나뉘고, ‘바르나’ 범주는 다
시 ‘자티(jati)’라는 수많은 하위범주들로 나뉘어져 있었으며 이에 따른 고유한 하
위문화도 존재해 왔다. ‘바르나’를 지칭하는 ‘카스트(caste)’라는 일상적인 용어는
1498년 인도를 방문했던 포르투갈인들이 ‘바르나’를 서구사회의 ‘계급’또는
‘구분’의 개념으로 이해하면서 사용한 ‘까스따(casta; 구분)’에서 유래되었다. 그러나
‘바르나’는 단순히 ‘계급 이데올로기’나 ‘지배 기제’가 아닌 ‘만달라’에 관한 우
주론적 관념에 바탕을 둔 총체적인 문화체계이며 문화기제였다.



발리는 일찍이 ‘바르나’의 힌두문화체계 및 힌두문화기제를 수용하
고 발리의 독특한 혼합주의적인 발리힌두문화인 ‘아가마 힌두 다르마(Agama
Hindu Dharma)’의 사회편성원리로서 실천했다. 발리 공동체는 전통적으로 ‘짜뚜르
와르나(caturvarna)’라는 발리힌두식 ‘바르나’에 따라 네 개의 계층, 즉 브라흐마나

Brahmana, 끄사뜨리아Ksatriya, 웨이샤Wesya 그리고 수드라Sudra로 구분되어 있었고, 이 계층들은 다시 친족 및 관개수로 관리 체계인 수박subak 등의 토착적인 문화조직에 의해서 세분화되어 있었다. 발리힌두문화에서 또 다른 독특한 점은 발리 사람들의 호칭이 출생순서에 따라 정해지기도 했지만, ‘짜뚜르와르나’에 따라서 호칭이 규정되기도 했다는 점이다.

발리의 호칭

호칭 기준	호칭
출생순서	<ul style="list-style-type: none"> - 와얀(Wayan; 첫째), 마데(Made; 둘째), 꼬망/노만(Komang/Nyoman; 셋째), 꺼똣(Ketut; 넷째) - 다섯째부터는 다시 순서대로 호칭이 반복 (예: 다섯째는 ‘와얀’)
짜뚜르와르나	<ul style="list-style-type: none"> - Brahman (여성 Ida Ayu ~, 남성 Ida Bagus ~) - Ksatriya (양성 I Gusti ~, 남성 Anak Agung ~, 여성 Anak Agung Ayu ~) - Waisya (양성 Gusti~) - Sudra (남자의 예: ‘I Ketut Ardhana’/ 여자의 예: ‘Ni Luh Arni’)

‘바르나’ 문화는 발리 이외에도 남부 술라웨시Sulawesi 토라자Toraja의 전통적인 공동체 등에서도 나타난다. 발리와 마찬가지로 토라자 공동체도 전통적으로 네 개의 사회계층으로 구성되어져 있었으며, 이에 따라서 거주지역이 구분되어 있었다.

토라자의 전통적인 계층구분

명칭	기능적 문화체계
또 까뿌아(To Kapua) / 따나 불라안(Tana’Bulaan)	지배계층 (귀족)
또 마갈라(To Makala) / 따나 바시(Tana’Bassi)	중간계층 (자유로운 농민)
또 부다(To Buda) / 따나 까루룽(Tana’Karurung)	일반계층 (소작농)
또 까우난(Kaunan)	노예계층

민간설화 및 민간신앙에 나타난 힌두문화

힌두문화를 적극적으로 수용했던 자바지역에서 발견되는 민간설화 및 민간신

양에는 다양한 유형의 힌두문화 관념이 토착화되어 투영되어 나타난다.

〈중부자바 ‘벼 기원’ 민간설화 ①〉

하늘에 있는 모든 신의 제왕인 구루(Guru)는 그의 수양(收養) 딸 상이앙 스리(Sangiang Sri)가 죽은 후 슬퍼하다가 그녀의 시신을 잘 묻도록 명령한다. 며칠이 지난 후, 경이로운 사건이 벌어진다. 상이앙 스리의 무덤에서 인간들이 전에 전혀 본적이 없는 새로운 식물들이 자라났다. 그녀의 머리가 묻힌 곳에서 야자수 나무가 자라고, 그녀의 눈이 묻힌 위치에서 벼 줄기가 자라고, 그녀의 여러 몸 부위에서 여러 가지의 식물, 나무 그리고 풀들이 자라났다.

〈중부자바 ‘벼 기원’ 민간설화 ②〉

옛날 옛날에, 신들의 왕 바따라 구루(Batara Guru)의 딸(Sri)이 인간인 자까수다나(Djakasudana)와 사랑에 빠졌다. 화가 난 그녀의 아버지는 그녀를 벼 줄기로 변화시켰다. 그녀의 남편은 슬픔에 잠겨 벼로 변한 아내를 바라보며 앉아 있었다.

위에 언급된 두 개의 민간설화는 오랜 세월을 거쳐 입에서 입으로 전해 내려온 구전문학이며, 이 두 개의 민간설화에는 힌두문화의 토착화된 이미지를 발견할 수 있다. 첫째, 두 이야기에 나타난 구루Guru 또는 바따라 구루Batara Guru는 힌



© 리에지
리에지

데위 스리를 기리는 중부자바의 ‘위엣 sawet’

두문화의 시바Shiva가 토착화되어 표현된 신적인 존재를 일컫는다. 둘째, 상이앙 스리Sangiang Sri 또는 스리Sri는 비쉬누Vishnu의 부인 락쉬미Lakshmi의 또 다른 이름 쉬리데비Shridevi; 풍요의 여신에서 유래했으며, 땅을 관장하는 자바의 여신인 데위 스리Dewi Sri를 의미한다. 오늘날까지, 스리Sri의 공적을 기리기 위해서 중부 자바인들은 정기적으로 위윇 사와wiwit sawah; 벼농지 준비 때의 의례라는 종교문화적 의례를 베푼다. 데위 스리 또는 스리라는 호칭은 현대 인도네시아 여성의 이름에도 종종 사용되고 있다.

인도네시아의 민간신앙에서 바다laut와 더불어 산gunung은 종교문화적으로 주요한 상징적인 의미를 지니고 있으며, 이는 힌두문화의 우주론적인 메루산의 상징성과 깊은 연관성이 있다. 메루산은 우주론적인 중추적 공간으로서 ‘신들의 거주지’이며, 7개의 대양과 6개의 산맥으로 둘러싸여 있다고 믿어진다. 또한, 발리힌두문화의 전통적인 방위 개념에는 까자kaja; 산 쪽을 가리킴과 끌로드Kelod; 바다 쪽을 가리킴라는 관념이 존재하고, 중부자바의 신화에는 화산과 인도양이 우주론적인 핵심요소로 등장하는데, 이는 바다와 함께 산이 주요한 우주론적인 중추적 기준으로 여겨졌음을 보여주는 사례이다.

인도네시아인들은 산을 신령들의 거주지로 여겨서 순례와 봉헌의 신성한 공간으로 간주해 왔으며, 산과 관련한 다양한 종교문화적인 금기문화 및 의례들을 발전시켜 왔다. 동부 자바에 위치한 브로모Bromo 화산에서는 연중 정기적으로 야드냐 까사다Yadnya Kasada라는 큰 규모의 종교문화행사가 거행되는데, 야드냐 까사다는 제물곡물, 살아 있는 가축동물 등등을 브로모 화산의 분화구에 투척하면서 소원을 비는 종교문화적 의례이다. 야드냐 까사다는 지역주민인 땅거르Tangger 사람들의 15세기 기원설화에서 유래했다고 알려져 있다.

〈땅거르 기원설화〉

땅거르 사람들의 시조인 로로 안땡(Roro Anteng)과 조꼬 스거르(Joko Seger)에게 자손이 없어 산의 신들에게 기도를 올리자, 산의 신들이 24명의 아이들을 허락한다. 그러나 자손에 대한 소원을 들어주는 대신에 산의 신들은 로로 안땡과 조꼬 스거르에게 25번째 아이는 화산에 바치라고 요구했다. 따라서 로로 안땡과 조꼬 스거르는 약속대로 25번째 아이를 산의 신들에게 바쳤다.

중부 자바의 머라빠Merapi 화산에서도 연중 정기적으로 라부한Labuhan이라는 문화행사가 거행되는데, 동부 자바의 야드나 까사다와 유사한 유형의 종교문화적 의례이다.

〈세노빠띠의 건국설화〉

세노빠띠(Senopati)가 왕국의 수도를 세우고자하여 남쪽 바다(인도양)에 가서 기도를 하고, 남쪽 바다의 여신(Niyai Loro Kidul)을 만난다. 그녀는 세노빠띠의 배우자가 되어 그와 그의 후손을 보호해주기로 약속한다.

이 후 세노빠띠는 남쪽 바다의 여신으로부터 사랑의 선물로 계란을 받고 그것을 먹게 되면 초자연적 존재로 변하리라는 말을 듣게 된다. 그러나 이 이



㉔ 김예경

동부 자바의 브로모 화산



㉕ by Adhira P. Santoso

중부자바의 머라빠 화산

야기를 몰래 듣게 된 그의 신하가 대신 계란을 먹고 정령이 된다. 이에 세노 빠띠는 그를 머라빠 화산의 수호신으로 임명하고, 자신의 후손들이 라부한(Labuhan) 의례를 개최하여 공물을 바치겠노라고 약속한다.

예술문화에 나타난 힌두문화

힌두문화는 인도네시아 예술문화에 지대한 관념적이고 상징적인 영향을 미쳤는데, 특히 힌두사원건축과 공연예술에 기여한 바가 크다.

인도네시아에서 발견되는 고대 힌두사원 건축물들은 힌두문화의 관념적이고 상징적인 요소를 잘 표상화하고 있다. 우선, 9세기 중엽에 마따람 왕국에 의해서 중부 자바에 설립된 인도네시아 최대 힌두사원인 프람바난^{Prambanan} 등의 힌두사원들은 신성한 우주론적인 공간으로서의 만달라에 관한 관념을 건축물 구조에 잘 표현해 내고 있다.

또한, 일반적으로 힌두사원에서는 힌두 신들의 신상이나 성물이 봉안되는 성소를 우주론적인 메루산을 상징하여 고탃^{高塔}양식으로 표현하는데 이를 시카라^{Shikhara}; 북방 형식 또는 비마나^{vimana}; 남방형식 구조라 한다. 이 고탃은 위로 갈수록 안쪽으로 좁아지고 수평적인 단이 위로 갈수록 수직적으로 반복되어 표현된다. 인도네시아 특히 중부와 동부 자바 힌두사원은 이러한 힌두사원의 고탃양식을 인도네시아의 토착적인 관념 토대위에서 독특한 건축양식으로 발전시켰다.

인도네시아 최대 힌두사원인 프람바난 등의 힌두사원들은 신성한 우주론적인 공간으로서의 만달라에 관한 관념을 건축물 구조에 잘 표현해 내고 있다.

힌두사원에서 보편적으로 나타나는 상징물은 ‘깔라-마까라^{kala-makara}’이다. 깔라는 ‘시간을 상징하는 신성한 거인’으로 일반적으로 사원입구의 위쪽에 위치해 있으며, 마까라는 ‘바다의 전설적 동물’의 상징으로 깔라와 연결되어 땅바닥으로 늘어져 있다. ‘깔라-마까라’를 상징하는 건축양식은 인도네시아 자바 및 발리의 힌두사원에서 주로 발견된다.



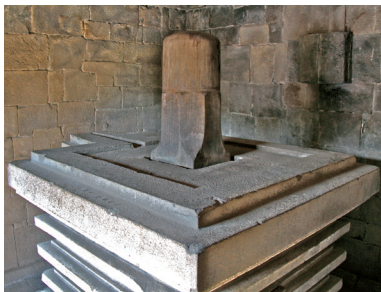
ⓒ by carol mitchell

발리 고아 가자 (Goa Gajah)의 깔라



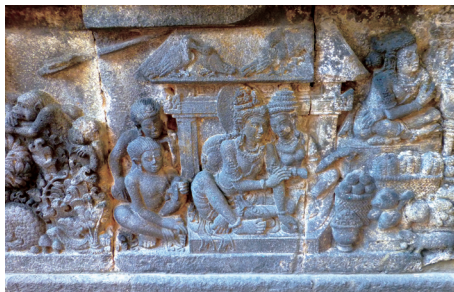
ⓒ by Fumi Yamazaki

중부자바 브람바난 사원의 시카라 구조



ⓒ by TestTesh

중부자바의 삼비사리(Sambisari) 사원의 링가-요니



ⓒ by TestTesh

쁘람바난 사원에 부조된 라마야나



ⓒ by seammhanson

와얌꿀릿



ⓒ by Midori

울루와두(Uluwatu) 사원에서 공연되는 깨짜 공연

시바신을 주신으로 숭배하는 힌두사원에는 남성성과 여성성을 상징하는 링가-요니Linga-Yoni가 보편적으로 나타나는데, 이는 대륙부 동남아시아 지역에서도 발견되는 공통적인 요소이다.

인도네시아의 힌두사원에서는 건축물 곳곳에서 힌두서사시 라마야나Ramayana 등의 힌두서사적 내용들을 표현하는 부조bas-relief들을 쉽게 발견할 수 있다. 이는 의례적 목적과 함께 순례자들을 위한 인도서사적 ‘텍스트text’의 역할을 하기도 했다.

인도네시아의 공연예술 또한 힌두문화의 관념적이고 상징적인 영향을 받아들이거나, 또는 라마야나 및 마하바라타 등의 힌두서사의 토대위에 공연예술의 서사를 독특하게 발전시켜왔다. 우선, 자바 지역의 그림자극인 와양꾸릿wayang kulit은 빠다와Pandawa가문과 꼬라와Kaurawa 가문이 하스티나Hastina 왕국을 놓고 분쟁하는 이야기를 다루는 마하바라타의 서사를 주로 공연한다. 자바에는 마하바라타가 자바의 토착적 요소와 혼합된 ‘바라타유다Baratayuda’로도 알려져 있다. 또한 주인공 라마Rama가 라바나Ravana에게 납치된 시타Sita를 하노만Hanoman과 원숭이 동맹군의 도움으로 구해내는 이야기를 다루는 라마야나의 서사도 와양꾸릿의 주요한 줄거리이다.

힌두문화는 인도네시아 예술문화에 지대한 관념적이고 상징적인 영향을 미쳤는데, 특히 힌두사원건축과 공연예술에 기여한 바가 크다.

발리에는 관광객들 사이에서 ‘불의 춤Fire Dance’ 또는 ‘원숭이 춤Monkey Dance’으로 알려지면서 현대 발리관광에 있어서 빼 놓을 수 없는 관람거리로 자리매김한 께작kecak 공연이 있다. 께작은 토착강신의례인 상향Sanghyang의 몽환적인 남성육성합창 요소인 ‘짜cak’과 힌두서사인 라마야나를 혼합하여 창안한 전형적인 발리힌두 공연예술이다. 발리가 언제 힌두문화를 받아들였는지는 논란의 여지가 있다. 또한 힌두문화 전달 경로도 ‘두 번째 인도화’에 따라서 자바를 거쳐 발리에 전달되었는지 아니면 지리적으로 가까운 자바와 같은 시기에 전해졌는지도 논란의 여지가 있다. 그러나 1527년 자바 최후의 힌두불교 제국이

있던 마자빠히트의 종말이 발리힌두문화의 부흥에 있어서 또 다른 분기점을 만들어 준 것은 부인할 수 없는 사실인 듯하다.

발리는 발리 특유의 토착문화를 토대로 힌두문화를 수용하면서 독특한 혼합주의적인 발리힌두문화를 발전시켜왔다. 이국적인 발리힌두문화의 이미지를 잘 상징해주는 이 께작 공연예술은 이러한 맥락 하에서 논의될 수 있는 전형적인 문화구성주의(cultural constructivism)의 본보기이기도 하다.

동남아시아 힌두문화의 맥락화

동남아시아의 힌두문화는 다양한 직간접적인 경로를 통해서 그리고 다양한 주제 상인, 귀족, 성직자들에 의해서 유입되고 전개되었다. 이 과정에서 힌두문화의 관념적인 종교문화 이념 및 우주론적 세계관의 이동은 동남아시아의 우주론적 세계관, 문화적 체계, 공동체 편성원리, 의례, 예술문화 등의 다양한 분야에 지대한 영향을 미쳤다. 유입된 힌두문화는 동남아시아의 토착문화의 토대위에서 맥락화(contextualization), 즉 현지의 환경적 그리고 상황적 요소들과 어우러져 혼종화, 재구성 및 변용의 과정을 거쳐서 동남아시아의 독특한 힌두문화를 형성하였고 궁극적으로 동남아시아의 ‘중층적’ 문화구성에 기여했다.

현지의 환경적, 상황적 요소들과 어우러져

혼종화, 재구성 및 변용의 과정을 거쳐서 동남아시아의 독특한 힌두문화를 형성하였다.

인도네시아의 힌두문화는 이러한 힌두문화의 맥락화를 보여주는 전형적인 본보기이다. 트리무르티 Trimurti 관념은 인도네시아의 역사문화적 상황과 문화생태적 맥락에 따라서 맥락화하였고, 만달라 Mandala의 관념도 맥락화하여 국가 Negara의 편성원리로서 실천되었으며 바르나 varna에 관한 관념은 인도네시아 공동체에 맥락화하여 짜뚜르와르나 caturwarna로 발전하였다. 다양한 힌두문화의 신앙 및 관념이 맥락화하여 인도네시아의 민간설화 및 민간신앙에 투영되어 나타났고, 힌두문화의 관념적이고 상징적인 요소들은 인도네시아의 토착적인 요소

의 토대위에서 맥락화하여 인도네시아의 예술문화에 표상되어 나타났다.

15세기 이후 힌두문화는 동남아시아에서 전반적으로 그 영향력을 잃었으나, 동남아시아 토착문화와 함께 주요한 기저토대문화로서 중층적 문화구성에 주요하게 기여해왔다는 사실은 부정할 수 없다. 따라서 힌두문화적 상상력을 가지고 ‘힌두문화의 맥락화’ 관점에서 동남아시아를 바라볼 필요가 있다. 특히, 인구의 약 80% 이상이 이슬람 신앙 및 문화를 신봉하고 있고, 역사적으로 15세기 이후 발리를 제외한 모든 지역에서 이슬람문화의 팽창 시기와 맞물려 힌두문화의 영향력이 급속히 쇠퇴해 버린 인도네시아를 역설적으로 힌두문화적 상상력을 가지고 힌두문화의 맥락화 관점에서 바라본다면, 이슬람 문화에 초점을 맞춘 관점이 보여주지 못하는 또 다른 문화적 맥락화의 이야기를 발견할 수 있을 것이다. 힌두문화적 상상력을 가지고 힌두문화의 맥락화 관점에서 동남아시아를 바라본다는 것은 동남아시아 사람들이 자신들의 문화를 만들어 가는 방식을 그들의 기저토대문화의 맥락에서 이해하는 토대가 되어 줄 것이다.

6

동남아시아 전통공연예술에 미친

The Influence of <Ramayana>
on the Traditional Performing
Arts of Southeast Asia

허
동
성

인도 종교서사시 <라마야나>의 영향

동남아시아 전통공연예술에 미친 인도 종교서사시 <라마야나>의 영향

산스크리트어 梵語로 ‘라마의 행적’을 뜻하는 <라마야나(Rāmāyana)>는 <마하바라타 Mahābhārata> 위대한 바라타 왕조⁰¹와 함께 인도의 양대서사시로서 삶의 목표에 관한 교훈을 담은 과거사 purāṇa를 묘사한 이따하사 itihāsa 장르에 속한다. 가장 오랜 범어 판본의 <라마야나>는 시인 발미끼 Valmīki가 기원전 3세기 경 편찬한 것으로 약 2만 4,000개의 2행연구 śloka가 7편 kāṇḍa 500장 sarga으로 구성되어 있다.

발미끼의 범어 판본은 12세기 이후 인도의 여러 지방어로 번역, 개작되어 여러 판본이 전승되어 왔으며 판본에 따라 내용과 주제의 부분적 차이를 보인다. <라마야나>는 인도 각 지역의 전통연극과 무용극의 소재로 극화, 상연되어 왔을 뿐 아니라 중국, 티벳, 몽골, 일본은 물론 동남아시아의 대부분 나라에



라마야나 공연

01 <마하바라타>는 세계 최장의 대하서사시로서 고대 그리스의 시인 호메로스의 대서사시 <일리아드(Iliad)>와 <오딧세이(Odyssey)>를 합한 분량의 약 7배에 달한다.

전파, 수용되어 삶의 바람직한 행동규범을 제시하는 교훈적 기능을 해 왔다.

특히 동남아에 전파된 <라마야나>는 각국의 종교, 문화, 정서, 생활환경에 맞게 개작, 변안되어 설창극, 연극, 무용극, 그림자연극, 인형극 등으로 연행, 전승되어 왔다.

이 점에서 <라마야나>는 동남아 전통공연예술의 발전에 구심적 역할을 하였다. 특히 <라마야나>를 극화한 동남아의 무용극, 연극 종목들은 대부분 왕가의 후원을 받는 궁중공연예술로 정착되어 고도로 세련된 고전예술 전통의 주류를 형성하여 온 점에서 예술사적 중요성을 지닌다.

발미끼 <라마야나> 판본의 줄거리

<라마야나>의 인도 판본 중 가장 오래 것은 발미끼의 범어 판본으로 7편 구성을 통해 라마 왕자의 파란만장한 일대기를 묘사하고 있다. 동남아에 전파된 인도 <라마야나>의 역사적 영향 관계를 가늠하기 위해 그 줄거리를 요약한다.

1편 ‘유년 Bara-kanda’: 먼 옛날 마왕 라바나 Ravana가 천상계를 유린하자 천신 Deva들이 세상의 수호신 비쉬누 Vishnu에게 라바나의 응징을 청원한다. 이에 비쉬누가 세상을 구하기 위해 아요디아 Ayodhya 왕국의 왕 다샤라타 Daśaratha의 장남으로 출생한다. 유년시절 라마는 이복동생 락쉬마나 Lakṣmana와 함께 숲 속에 창궐하는 마귀들을 퇴치하는 신력神力을 보인다. 나아가 라마는 이웃 비데하 Videha 왕국의 자나까 Janaka왕이 개최한 대회에서 왕의 거대한 신궁神弓을 구부려 부러뜨린 보상으로 공주 시따 Sita와 결혼하여 행복한 생활을 한다.

2편 ‘아요디아 Ayodhya-kanda’: 라마의 즉위식을 앞두고 둘째 왕비 까이кке이 Kaykeyi는 오래 전 다샤라타 왕이 자신의 소원을 들어주겠다고 한 약속을 들어 자신의 아들 바라타 Bharata를 왕으로 책봉하고, 라마를 즉시 숲으로 유배시킬 것을 요구한다. 이를 안 라마는 고뇌에 빠진 부왕의 약속을 지키기 위해 시따, 락쉬마나와 함께 14년 간의 유배를 떠난다. 젊었을 때 숲 속에서 사냥 중 실수로 어린 수행승을 화살로 쏘아 죽인 업보로 장자를 떠나 보낸 다샤라타는 깊은 상심 끝에 죽는다. 까이кке이와 대신들은 바라타를 왕으로 옹립하려하나 만형인 라마가 마땅히 왕권을 계승해야 한다는 생각에 라마를 찾아 나선 바라타는 치

뜨라꾸따Citrakuta 산에서 라마와 상봉하여 부왕의 죽음을 알리고 귀환을 청한다. 그러나 라마는 부왕의 약속을 지키기 위해 돌아가기를 거부한다. 이에 바라따는 라마가 돌아올 때까지 라마의 이름으로 왕국을 통치하겠다고 약속하고 라마의 신발을 받아 돌아와 왕좌 위에 왕권의 상징으로 올려 놓는다.

3편 ‘숲 속Aranya-kanda’: 라마 일행이 평화로운 은둔생활을 하던 중 이를 방해하는 여러 악귀들을 처단한다. 특히 랑까Lanka; 현재의 스리랑카왕국의 마왕 라바나Ravana의 여동생인 마녀 슈르빠나까Surpanakhā: ‘키 만한 손톱을 가진 자’가 라마와 락쉬마나를 보고 첫눈에 반해 미녀 칼리따Lalita로 변신하여 청혼했다가 거절당하고 코와 귀가 잘리는 수모를 당한다. 앙심을 품은 슈르빠나까가 라바나에게 복수를 청하자 라바나는 천상을 나는 황금마차를 타고 시파의 은둔처를 찾아 부하를 황금사슴으로 둔갑시켜 라마와 락쉬마나를 유인한 뒤 시파를 납치해 랑카로 향한다. 도중에 다샤라타의 친구인 독수리 자따유Jatayu가 이를 저지하기 위해 라바나와 결투를 벌이나 라바나의 간계로 피살당한다. 라바나는 온갖 금은보화와 감언이설로 시파를 유혹하나 시파는 결단코 거부한다. 한편 처소로 돌아와 시파의 실종을 안 라마와 락쉬마나는 시파를 찾아 나서고 죽어가는 독수리 자따유로부터 라바나의 소행임을 알게 된다.

4편 ‘끼슈킨다Kiskindha-kanda’: 끼슈킨다⁰²의 팜빠 강에 도착한 라마 형제는 포악한 원숭이 형 발리Vali에 의해 억울하게 유폐된 원왕원왕수그리바Surgriva의 복수를 돕고 수그리바와 동맹을 맺는다. 수그리바는 용맹한 원숭이 무장 하누만Hanuman에게 시파를 찾는 임무를 부여한다. 원숭이 병사들을 거느리고 남쪽으로 향한 하누만은 술한 모험 끝에 자따유의 형제 삼빠티Sampati로부터 시파의 납치 경위와 랑가의 소재를 알게 된다.

5편 ‘아름다움의 장Sundara-kanda’: 나흘 간 바다 위를 날아 랑가에 도착한 하누만은 고양이로 변신하여 라바나의 왕궁으로 잠입하여 곳곳을 살피다가 아쇼카 동산의 감옥 안에서 비탄에 젖어있는 시파를 찾아 위로하고 구출을 약속한다.

6편 ‘전투Yuddha-kanda’: 랑가에서 돌아온 수그리바는 건축의 신 비슈바까

02 인도 남서부 카르나타까(Karnataka) 주 산악지역으로 추정.



비슈바까르만



라마(좌)와 락쉬마나(우)

르만^{Viśvákarma}과 원숭이들의 도움으로 랑카에 이르는 긴 다리를 만들어 동맹군이 랑카로 진입케 한다. 라마와 라바나 진영의 치열한 전투 중 라바나의 아들인 드라지뜨^{Indrajit}의 마력과 간계에 의해 라마와 락쉬마나가 심각한 부상을 입는다. 이에 하누만이 신비의 약초를 구하러 시바 신이 거주하는 까일라사^{Kailasa} 산으로 날아가 산봉우리 전체를 뽑아 돌아와 라마와 락쉬마나를 치료한다. 오랜 싸움 끝에 라마는 브라흐마 신이 만든 무기로 라바나의 심장을 뚫어 차단하고 시파를 구출하여 아요디아로 귀환하여 왕권을 계승하고 태평성대를 구가한다.

마지막 7편 ‘최후’^{Uttara-kanda}⁰³: 라마와 행복한 생활을 하던 시파는 아이를 갖게 된다. 그러나 시파의 정절을 의심하는 세간의 소문을 들은 라마는 고심 끝에 락쉬마나를 시켜 시파를 나라 밖으로 추방한다. 숲 속에 버려진 시파는 은자이자 시인인 발미끼의 암자에서 쌍둥이 형제 꾸샤^{Kuśa}와 라바^{Lava}를 낳고, 성장한 두 아이는 발미끼의 제자가 되어 스승과 함께 라마가 주관한 궁중

03

‘최후’ 편은 시파에 관한 후속담과 후대에 첨가된 신화들을 묘사하고 있다. 라마와 시파의 이야기는 일부이고 마귀들의 출생이나 인드라 신과 라바나의 결투, 하누만의 성장기를 기술한 일화들이 주를 이룬다.

의식에 참석하여 발미끼가 지은 <라마야나>를 음송한다. 이야기가 자신의 일대기이며 두 시인이 자신의 아들임을 알게 된 라마는 시파를 그리워하며 발미끼에게 시파가 의식에 참석한 많은 사람들 앞에서 정절을 증언하도록 부탁한다. 다음날 왕궁에 찾아온 시파는 지모신에게 자신의 정절이 진실이라면 대지의 자궁을 열어달라고 호소한다. 시파의 절규가 끝나자 마자 땅이 갈라지고 대지의 여신이 솟아나와 시파를 안고 사라진다.

인도의 <라마야나> 판본

인도의 <라마야나>는 가장 오랜 발미끼의 범어 판본 외에도 후대에 그를 각 지방어로 변안, 개작한 여러 판본이 전승되고 있다. 그 중 주제와 서사 측면에서 동남아시아의 <라마야나> 판본들과 관련하여 중요한 판본들은 다음과 같다.⁰⁴

- Kamban, <Ramāvataram> 속칭 <Kambarāmāyanam> Tamil어(12c).
- Krittibas Ojha, <Krittivasi Rāmāyan> Bengal어(15c).
- Balarama Dasa, <Dandi Rāmāyana>(Jagamohana Rāmāyana) Odisha어(16c).

이들 판본들은 지리적으로 동남아 지역과의 해상교역이 활발했던 인도 동부 오디샤, 벵갈 주와 남동부 따밀 나두 주의 지방어로 쓰여진 판본으로서 실제로 동남아 판본들과 유사한 모티프의 일화들이 포함되어 있는 점에서 역사적 친연성이 추정된다. 예로 남인도의 대표적인 판본인 캄반의 <라마야바

04

그 외 각 지역의 대표적인 <라마야나> 판본은 다음과 같다.
 Gona Budda Reddy, <Ranganatha Ramayanam> Telugu어(14c).
 Madhava Kandali, <Saptakanda Ramayana> Assam어(14c).
 Sarala Dasa, <Vilanka Ramayana> Odisha어(15c).
 Tulasidas, <Ramacharit Manas> Awadhi어(Hindi어 방언)(1576).
 Narahari, <Torave Ramayana> Kannada어(16c).
 Thunchaththu Ramanujan Ezhuthachan, <Adhyathmaramayanam> Malayalam어(16c).
 Premanand, <라마야나> Gujarat어(17c).
 Sridhara, <라마야나> Marathi어(18c).
 Chanda Jha, <라마야나> Maithili어(19c).
 Rashtrakavi Kuvempu, <Sri Ramayana Darshanam> Kannada어(20c).
 <Katha Ramayana> Assam어.
 <Rama Balalika> Gujarat어.
 <Ramavatar> Punjab어.
 <Ramavatara Charita> Kashmir어.

따람>은 발미끼 판본에 비해 극적 효과가 강하며 라마를 비슈누의 화신으로 숭앙하는 절대적인 신격화 양상을 보인다. 또한 발미끼 판본에서 악의 화신으로 등장하는 라바나에게 영웅적인 위격을 부각시키는 각색은 스리랑카로 이주한 남인도 드라비다^{LDravida}족에 대한 동족의식이 반영된 것으로 보인다. 또한 뱀갈어로 쓰여진 <끄릿띠바시 라마얀>의 경우 랑가에서 구출되어 아요디아로 귀환한 시따가 둘째 왕비인 까이께이의 딸 꾸꾸까^{Kukuka}의 꾀임에 라바나의 초상을 그리고, 이를 본 라마의 노여움을 사 추방되는 일화로 각색되어 있으며 유사한 모티프가 동남아의 여러 판본에도 나타난다.

발미끼 판본의 중요한 줄거리를 이루는 시따의 피랍과 그에 따른 전쟁과 살해, 시따의 구출 일화가 생략된 바 이는 살상에 의한 악업의 유발을 규제하는 불교 교리를 반영한 결과로 보인다.

불교국가가 많은 동남아로의 <라마야나> 전파와 관련하여 흥미로운 문헌은 불교 판본인 <다샤라타 자따까^{Daśaratha Jātaka}>이다. 이는 석가모니의 전생 설화인 <자따까> 즉 <본생경(本生經)>의 하나로 주인공 라마는 석가모니 부처의 전생 화현^{avatār}, 시따는 석가모니의 처 야소다라^{Yasodharā}의 전생 화현으로 라마의 처가 아니라 여동생으로 등장한다. 이 판본에서 아요디아가 아닌 베나레스^{Benares} 왕국의 왕으로 등장하는 다샤라타는 자신의 아들 바라타에게 왕위를 승계시키려는 둘째 왕비 까이까이^{Kaikayī}로부터 자식들을 보호하기 위해 라마, 락까나^{락쉬마나}, 시따를 12년 간 히말라야에서 은거하게 한다. 9년 후 왕이 서거한 뒤 락까나와 시따는 귀환하나 라마는 부왕의 약속을 지키기 위해 2년 더 유배 생활을 한다. 이 판본에서는 발미끼 판본의 중요한 줄거리를 이루는 시따의 피랍과 그에 따른 전쟁과 살해, 시따의 구출 일화가 생략된 바 이는 살상에 의한 악업의 유발을 규제하는 불교 교리를 반영한 결과로 보인다.

한편 통속어인 뿌라끄리뜨^{Prakrit}어로 쓰여진 자이나교 판본인 <자인 빠우마차리얌^{Jain Paumachariyam}>에서는 아리안족의 바라문교 제관들의 라바나 홀대에 대한 종교적 갈등을 반영하여 라바나를 영웅적인 주인공으로 설정한 반면

라마는 악업을 피하기 위해 라바나와의 싸움을 락쉬마나에게 미루는 유약한 인물로 묘사하고 있다.

〈라마야나〉의 동남아시아 전파

늦어도 기원 1세기 이후 동남아시아가 인도에 ‘황금의 땅 *Suvarnabhumi*’, ‘황금의 섬 *Suvarnadwipa*’으로 알려지면서 인도인들의 동남아 향해가 빈번하였다. 이미 기원전 4세기부터 인도 동부 벵갈만과 동남부 코로만델 해안에 형성된 여러 무역항에서 미얀마 해안, 말레이 반도, 인도네시아의 서부 수마트라와 자바 섬을 잇는 해로를 통해 상인과 승려, 무인을 중심으로 한 인도인들이 동남아를 오가면서 동남아 지역에 인도의 종교, 언어, 문학, 예술, 관습 등의 인도문화가 전파되었다. 한 예로 기원 1세기 경 인도의 바라문 까운디니아 *Kaundinya*가 캄보디아 토착민 수장의 딸과 결혼하여 부남국 *扶南國*을 건국하고, 서기 92년 구련 *區連*이란 왕이 베트남 중남부 참파 *Champa*에 나라를 세우고 인도문화를 적극 수용하였다.

특히 인도의 융성한 굽타 *Gupta* 왕조 *240-550* 때 인도문화의 동남아 전파와 이식이 가장 활발하였다. 동남아에 유입된 주요한 인도문화 요소는 신왕 *deva-rāja* 관념을 중심으로 한 힌두교의 왕권사상, 힌두교와 불교, 고담 *(古談)* 신화인 뿌라나 *Purāna*, 통치를 위한 법전인 다르마 샤스트라 *Dharma-Śāstra*, 그리고 신성한 언어인 산스크리트어였다.

그 중 동남아에 이식된 인도 종교문화의 핵심은 힌두교 신화/서사시인 〈라마야나〉이다. 〈라마야나〉는 대략 8세기 이후 해상무역로를 따라 인도에서 수마트라, 자바, 크메르 *캄보디아*, 버마 *미얀마*로 전파되어 현재 대부분의 동남아 각국에 〈라마야나〉의 번안 판본이 널리 전승되고 있다. 인도의 양대 서사시 중 〈마하바라타〉보다 〈라마야나〉가 동남아에 널리 전파된 일차적 원인은 친족 간의 왕권 다툼을 소재로 한 전쟁담인 〈마하바라타〉에 비해 〈라마야나〉는 통치자의 법/의무 *dharmā*, 정의, 효성, 부부애, 형제애, 우애 등 인간의 보편적인 행동규범을 제시하는 데 기인한다. 동시에 〈라마야나〉를 수용한 대부분의 동남아 군주들은 비쉬누 신의 화현인 라마를 자신과 동일시하여 ‘왕이 곧 신의 화신’이란 신왕관념을 백성들에게 주입시켜 자신의 왕권을 신성화하고 통치력

을 강화하는 정치적 수단으로 활용하였다.

동남아시아의 <라마야나> 판본과 공연예술

동남아의 <라마야나> 전통은 각 나라의 종교, 관습, 생활방식은 물론 문학, 공연예술, 미술 전통을 형성하는 데 큰 영향을 미쳤으며 각 지역의 문화특성에 맞도록 변용, 토착화되어 인도풍과 일면 다른 고유한 전통문화를 구축하는 공간이 되었다. 또한 <라마야나>는 동남아 내에서 전파, 수용, 변용되면서 각국의 문화적, 생태적 특성에 맞는 여러 판본으로 개작, 번안되어 전승되고 있다. 예로 주인공 라마는 힌두교 문화권에서 비쉬누의 화현, 불교 문화권에서는 석가 모니불의 전생보살로 수용되어 <라마야나>의 여러 각색판본들이 쓰여졌다.

동남아의 <라마야나> 판본은 인도 판본에 비해 하누만(Hanuman)의 영웅적, 희극적 역할이 강조되고 각국의 문화 및 역사, 생활 전통을 반영하는 민간 설화나 배경, 명칭들을 첨가한 각색이 공통적인 특징이다. 토착화 과정을 거친 동남아 각국의 <라마야나>는 각지의 힌두교, 불교 사원과 왕궁에 조각 및 회화 등으로 묘사되어 있을 뿐 아니라 연극, 무용극, 인형극, 그림자연극 등의 공연 예술을 통해 연행, 전승되어 왔다.



쁘람바난 사원의 라마

인도네시아

일찍이 해로를 통한 인도인의 이주가 활발했던 인도네시아에는 인도의 힌두교와 불교가 전파되고 수마트라 북부에 여러 힌두왕국이 창건되었다. 특히 서기 850년 경 건립된 족자카르타의 프람바난^{Prambanan} 사원에 <라마야나>의 시작 장면부터 하누만과 원숭이 군대의 랑가 도착 장면까지를 묘사한 42개의 부조 명판이 남아있는 점에서 인도 <라마야나> 판본의 전파는 9세기 이전으로 추정된다.

최초의 인도네시아 판본은 <라마야나 까가원^{Ramayana Kakawin}; ‘라마야나 서사시’⁰⁵>으로 870년 경 자바 중부의 메당^{Medang} 왕국 시기에 고대 자바어로 쓰여진 것이다.⁰⁶ 발미끼의 인도 판본이 2만 4,000개의 연구인데 비해 <라마야나 까가원>은 2,774개의 분량으로 축약되어 있으며 라마의 탄생으로부터 시작해 라와나를 정복하고 왕궁으로 귀환하는 것으로 끝나고 마지막 7편은 누락되어 있다. 이런 근거로 <라마야나 까가원>은 발미끼 판본이 아니라 6-7세기의 인도 범어 시인 밧띠^{Bhatti}가 쓴 <밧띠-까비야^{Bhatti-kāvya}>를 각색한 것으로 추정된다.

그러나 15세기 들어 회교가 자바에 전파되면서 고대 자바의 인도문화 전통은 자바에서 발리로 이주한 제관과 예술가들에 의해 전승되었으며, 현재까지 <라마야나> 전통은 발리를 중심으로 계승되고 있다. 발리의 종교문화는 11세기 경 자바로부터 유입된 힌두교와 불교, 발리의 토속적 정령신앙이 혼합된 독특한 형태로서, 특히 발리 판본인 <라마까바차^{Ramakavaca}>의 서사가 무용극, 그림자연극, 인형극, 조각, 회화 등의 예술에 풍부하게 반영되어 있다.

**일찍이 해로를 통한 인도인의 이주가 활발했던 인도네시아에는
인도의 힌두교와 불교가 전파되고 수마트라 북부에 여러
힌두왕국이 창건되었다.**

라마 설화 소재의 대표적인 공연예술 종목은 궁중무용극인 와양 웅

05 까가원은 범어 운율에 맞춘 자바어 시를 통칭한다.

06 Coedès, George, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. Walter F. Vella., trans. Susan Brown Cowing. University of Hawaii Press, 1968, p.128; 그밖에 10세기 중반 자바 중부 족자카르타를 중심으로 하는 마타람왕국의 궁정시인 요기슈바라(Yogiśvara)가 범어와 까위(Kawi)어가 혼합된 고대 자바어로 저술했다는 설도 있다.



와양 꿀릿(인도네시아)

Wayang Wong, 가면 무용극인 와양 또팽(Wayang Topeng), 그림자 인형극 와양 꿀릿(Wayang Kulit), 목제 인형극 와양 골렉(Wayang Golek), 평면 인형극 와양 끌리틱(Wayang Klitik) 등이다. 와양 왕은 남녀 무용수가 해설자와 코러스가 음송하는 <라마야나 까까원>과, 그 영향으로 12세기 말 창작된 자바의 토착 영웅담인 <라덴 빠지(Raden Panji)>⁰⁷의 서사 내용을 양식화된 춤으로 표현하는 무용극이다.⁰⁸ 와양 꿀릿은 설창자/연출자인 달랑(dalang)이 주도하는 그림자 인형극으로 제의적 연행절차와 신화적 분위기가 특징적이다. 그 외에 해변 등의 야외공간에서 야간에 횃불 조명 하에 연행되는 껀짜к(Kechak)은 <라마야나>의 중요한 일화들을 묘사하는 무용극으로 원숭이 병사들로 분장한 남성 무용수들이 응원의 구호를 구송하는 가운데 라마와 라바나의 결투, 라바나의 처단 일화를 보여준다.

⁰⁷ 자바 꾸리판(Kuripan) 왕국의 전설적인 왕자 빠지와 다하(Daha) 왕국의 공주 찬드라 끼라나(Candra Kirana)의 혼인과 이별, 전투, 재회를 묘사한 애정담, 모험담으로 <라마야나>와 유사한 줄거리이다. <라마야나>에서의 라바나에 상응되는 인물은 끼라나를 납치하고 다하 왕국을 탐하는 포악한 군주 클로노(Klono)이다.

⁰⁸ 와양 왕으로 대표되는 발리 무용극은 동남아 다른 지역의 춤과 마찬가지로 기본 관념과 기법에 있어서 고대 인도의 연극/무용 교범인 『나티야 샤스트라(Nāṭya Śāstra: ‘연극론’)』의 영향을 받은 것으로 추정된다.



캄보디아의 리엄게 공연

캄보디아

크메르, 즉 캄보디아에 라마 설화가 전파된 시기는 8세기 이후로 추정된다. 현 전하는 캄보디아의 대표적인 <라마야나> 판본은 <리엄게⁰⁹ Reamker; ‘라마의 영광’>로 3장에 에필로그 구성으로 발미끼 판본에 비해 크게 축약된 구성이다.⁰⁹ 초기의 라마 설화는 힌두교의 화현관념에 따른神王사상을 반영한 정치적 수단으로 수용되었으나, 후대 15세기 경 상좌부불교가 국교로 수용되면서 부처의 전생 보살로서의 라마의 권위와 덕목을 칭송하는 종교적 수단으로 변화되었다.

그에 따라 <리엄게>에서 라마는 비슈누의 화신으로서의 신적 이미지 보다는 강점과 약점을 함께 지닌 인간적 형상으로 제시된다. 또한 <리엄게>에는 업業; karma와 윤회 관념에 따른 불교적 주제가 강조되고, 캄보디아의 기층신앙과 설화를 풍부하게 수용, 각색한 토착화, 혼용 양상을 보인다. 특히 동남아 여러 판본에서 공통적으로 관찰되는 바 하누만의 영웅적 모험담과 애정담¹⁰이 크게 부각되어 있다.

⁰⁹ 즉 립(라마)이 시따, 릿(락쉬마나)과 숲속에서 은둔생활을 하던 중 시따가 마왕 립(라바나)에서 납치되자 립은 원숭이 왕자 하누만의 도움을 받아 시따를 구출하는 줄거리이다.

¹⁰ 대표적인 예는 마왕 라바나의 딸인 인어공주 수반나맛차(Suvannamaccha; ‘황금 물고기’)는 랑까를 잇는 가교를 만들려는 하누만을 방해하려 하나 오히려 그에 반해 사랑에 빠지는 일화이다.

〈리엄께〉는 문학작품에 국한되지 않고 미술, 조각¹¹은 물론 궁중무용극 라콘루앙^{Lakhon Luang}, 가면극 라콘 콜^{Lakhon Khol}, 그림자연극 낭 스펙^{Nang Sbek}과 낭 딸룽^{Nang Talung}¹²의 소재로 채택되어 삶의 모범적 가치 덕목을 전파하는 효과적인 교훈 수단으로 연행, 전승되어 왔다.

태국

태국의 라마 설화는 12세기 경 인도네시아에서 유입되었다는 설, 그보다 훨씬 전 남인도의 캄반이 쓴 따밀어 판본이 유입되었다는 설, 1431년 태국의 아유타야^{Ayuthaya} 왕국이 크메르의 앙코르^{Ankor} 왕국을 정벌하여 그 곳의 판본을 들여왔다는 설이 있으나 라마 설화와 관련된 가장 오래 기록은 13세기 수코타이^{Sukhothai} 왕조시대로 거슬러 올라간다.

구전되어 오던 라마 설화는 1789년 차끄리 왕조를 연 왕 라마 1세에 의해 50,286행의 낫구로 구성된 대서사시 〈라마끼안^{Ramakien}; ‘라마의 영광’〉으로 편찬되어 무용극인 라콘^{Lakhon}의 대본으로 적용되었다. 이어 라마 2세는 1809년 이전 판본을 상연에 적합하도록 14,300행으로 축약하여 가면극인 콘^{Khon}의 대본으로 각색하였다. 라마 2세의 판본은 하누만의 영웅적 역할과 희극적 여성 편력 강조, 아요디아로 돌아온 씨다^{시따}의 유배 설화조각¹³, 해피엔딩의 결말부 각색이 특징적이다.

〈라마끼안〉은 선과 악의 투쟁, 궁국적인 선의 승리를 핵심 주제로 한 힌두교 판본들과 달리 업과 윤회의 법칙에 따른 교훈적 주제를 제시하는 불교적 판본이다. 불교 국가인 태국에서 모든 국민이 〈라마끼안〉에 묘사된 라마의 위대한 행적을 당연히 배워야 할 도덕규범으로 존중해 온 것이나 여러 왕조에서 라마를 왕명으로 취한 것도 그에 연유한다고 볼 수 있다. 예로 라마 1세는 라마의 신성화를 통한 통치권의 확립 차원에서 〈라마끼안〉을 편찬함은 물론

11 왕궁 내벽에 묘사된 그림과 반테이 스투이(Bantei Srei, 10세기), 앙코르 왓(Ankor Wat, 12세기) 사원에 묘사된 부조물들이 대표적인 예이다.

12 낭 스펙은 평면의 큰 가족인형, 낭 딸룽은 작은 가족인형을 사용하는 점에서 변별된다.

13 아요디아로 돌아온 씨다가 악령에 들린 하녀의 꼬임에 넘어가 랑가에서 본 미왕 툃사칸(Thotsakan; 라바나)의 그림을 그리고 이를 본 프라람(Phra Ram; 라마)의 노여움을 사 숲 속에 유배된다.

1797년 그 내용을 왕실사원 왓 프라께오 Wat Phra Keo; 에머랄드불상 사원의 회랑에 178 폭의 프레스코 벽화로 제작하였다.

나아가 <라마끼엔>의 교훈 효과는 다양한 공연예술 형태를 통해 극대화되었다. 대표적인 종목은 무용극 라콘¹⁴, 가면무용극 콘, 그림자연극 낭^{Nang}¹⁵이다. 라콘과 콘은 설창과 음악에 맞춘 양식화된 세련된 신체표현으로 서사와 감정을 전달하며, 느리고 우아한 동작과 유장한 반주음악이 신화적 분위기를 조성한다. 낭 아이^{Nang Yai}는 남성 무자들이 별도의 설창과 음악에 맞춰 춤을 추면서 평면의 큰 가죽인형을 종이 스크린 위에 투영하여 놀리는 독특한 양식의 그림자 연극이다. 반면 낭 팔룽^{Nang Talung}은 작은 가죽 인형을 놀리는 양식이며 일부 인형은 한 팔이 움직이도록 제작된다.

말레이시아

<라마야나>의 말레이시아 판본은 <히카얏 세리 라마 Hikayat Seri Rama; ‘위대한 라마 이야기’>¹⁶로서 다른 동남아 판본들과 마찬가지로 주요 줄거리는 인도 발미키 판본과 같으나 서사규모가 축약되는 대신 지역 문맥을 반영하는 일화, 인물, 명칭, 배경 등이 추가되어 있다. 인도 판본과의 두드러진 차이는 락쉬마나의 영웅적 성격과 역할이 라마보다 부각된 점으로 이는 라오스 판본인 <프라 락 프라 람>에서도 동일하게 관찰되는 특징이다. 그 외에 아요디아로 돌아온 시따가 왕비 끼께위 데위 Kikewi Dewi; Kaikeyi의 유혹에 넘어가 라마나의 초상을 그려 라마의 분노를 사 추방되는 일화가 각색, 첨가된 바 이 역시 동남아권 일부 <라마야나> 판본에서 공통된 현상으로 역사적 영향관계를 지시한다.



히카얏 세리 라마 판본

- 14 라콘은 여성무자에 의한 궁중무용극 라콘 나이(Lakhon Nai)와 민속무용극 라콘 녹(Lakhon Nok)으로 대별된다.
- 15 낭은 인도네시아에서 말레이시아를 거쳐 태국에 유입된 것으로 추정된다. 낭은 1458년 공표된 보로마뜨라일로까나(Boromatrailokanāh) 왕의 팔라틴 법령(Palatine Law)에 언급되어 있다; Lokesh Chandra, 'Rāmāyana, the Epic of Asia', The Ramayana Tradition in Asia, ed. V. Raghavan, New Delhi: Sahitya Akademi, 1980, p.651.
- 16 히카얏은 주로 왕족 영웅들의 모험담을 묘사한 말레이 문학 형태이다.

라마 설화가 말레이시아에 유입된 시기는 분명치 않으나 <히까얏 세리 라마>의 성립연대는 13세기 경으로 추정된다. 특히 등장인물들의 남인도계 이름을 보면 인도 동부와 서부에서 구연되던 라마 설화를 수용하고 거기에 자바의 뻘지 설화의 모티프를 추가하여 각색한 판본으로 간주된다. 또한 태국 <라마끼안>의 일부 영향도 추정된다. 17세기 이후 라마 설화는 회교 교리의 전파를 위해 각색¹⁷되어 현재까지 연행되고 있다.

라마 설화를 소재로 한 대표적인 말레이시아 공연예술 종목은 그림자 연극인 와양 시암^{Wayang Siam}이다. 인도네시아에서 유입되어 켈란탄^{Kelantan} 지역을 중심으로 전승되어 온 와양 시암의 극본은 <히까얏 세리 라마>의 주요 장면을 축약, 각색한 것으로 자바의 뻘지 설화에서 차용한 일화들¹⁸이 첨가되어 있다. 와양 시암의 극본에서 라마는 발미끼 판본에 비해 동생 락쉬마나에게 많은 부분을 의존하는 유약하고 조급한 인물로 제시되는 점¹⁹이 우선적 특징이다.

미얀마

미얀마에 라마 설화가 유입된 시기와 경로는 명확치 않으나 그 구전 전통은 버마 최초의 왕조인 버강^{Bagan} 왕조 초기인 11세기 경부터 시작된 것으로 추정된다. 특히 불교국가인 미얀마의 라마 설화는 같은 불교국가인 태국, 라오스, 캄보디아에 비해 불교적 색채가 적고 힌두교 판본을 비교적 충실하게 수용한 점이 특징적이다. 그럼에도 불구하고 불교적 각색을 가한 자따까 판본이 공존하였을 가능성은 충분하다.

구전되어 온 라마 설화는 16세기 이후 시, 산문, 극본으로 개작, 번안되었다. 최초의 서사시 판본은 시인 우 아웅 피요^{U Aung Phy}가 1775년 편찬한 <라마 타징^{Rama Thagyin}; ‘라마야나 노래’>으로 발미끼 판본의 유년편^{Bala kanda}에서 전쟁편^{Yudha kanda}까지를 묘사하고 있다. 또한 17세기에 산문 형식으로 쓰여진 <라마왓

¹⁷ 대표적인 예인 <스아이르 아궁(Syair Agung)>은 왕 아궁(‘위대한’)이 사촌동생 할람(Halam), 차하야 깨인데란(Cahaya Keinderaan)과 더불어 벌이는 모험, 전쟁, 사랑을 묘사한 영웅서사시이다.

¹⁸ 주목되는 예는 라마 진영과 세 까마귀 왕들과의 결투담, 라마와 시따가 씨, 열매로 변화하여 환생하는 이야기이다.

¹⁹ Amin Sweeney, “The Malaysian Ramayana in Performance”, The Ramayana Tradition in Asia, ed. V. Raghavan, New Delhi: Sahitya Akademi, 1980, p.128.

투(Rama Watthu) 또한 발미끼 판본과 유사한 구성을 보이는 점에서 주목된다.

나아가 꾀바웅(Konbaung 왕조 시대 1752-1885)의 재상 미아왓디 민지 우 사(Myawaddy Mingyi U Sa)는 라마야나 판본을 고전극 대본으로 극화하고 그 노래와 음악을 작곡함으로써 라마 설화를 소재로 한 무용극(Yama Zatdaw, 연극 Yama Zat Pwe, 인형극, 그림자연극의 발전에 크게 기여하였다.²⁰ 특히 보더우빠야(Bodawpaya 왕 1782-1819) 이후 라마 설화를 소재로 한 공연예술이 궁중에서 크게 성행하였다.

라오스

라오스에 라마 설화가 유입된 시기나 경로는 분명치 않으나 늦어도 14세기 경 인근의 태국, 캄보디아, 말레이시아에서 유입되어 구전된 것으로 보인다. 현전하는 라오스의 대표적인 판본은 〈프라 락 프라 램(Phra Lak and Phra Ram; 락쉬마나와 라마)〉으로, 라마를 석가모니의 전생 보살로 각색한 점에서 〈프라 램 사독(Phra Ram Xadok; 라마 자따까)〉이라고도 불린다.²¹ 저자는 19세기 초의 궁중시인 붓다고샤차리아(Buddhaghoshacharya)로 추정된다.

〈프라 락 프라 램〉에서는 일부 동남아 판본에서처럼 라마 프라 램보다 락쉬마나 프라 락의 용맹과 영웅적 활약이 부각되는 반면 라마의 역할과 위상은 그만큼 축소되어 있다. 또한 라바니(Hapmanasouane)는 기괴한 형상의 악마가 아니라 준수한 외모와 지력을 갖춘 매력적인 인물이자 라마의 사촌형으로, 시따는 라바나의 딸, 허누만은 라마의 아들로 설정되어 있는 점에서 발미끼 판본과 차별화된다. 나아가 라오스의 우화적 교훈담인 뽀차땀뜨라(Pancatantra; Nithan Nang Tantai)의 일화들²²을 풍부하게 첨입하여 라오스 판본의 토착화 양상을 보여준다.

〈프라 락 프라 램〉은 조각, 미술 등의 시각미술은 물론 가면무용극 콘, 무용극 라콘 등 공연예술의 소재로 극화되어 교훈적 주제를 생생하게 전달하는 데 기여

20 꾀바웅 왕조의 여러 왕들이 태국의 말기 아유타야 왕국을 여러 차례 정벌하여 전리품 중 하나로 <라마끼안>을 들어왔다고 전한다.

21 프라 램이 석가모니불의 전생 화현, 그의 사촌형 합마나소우아네(Hapmanasouane; 라바나)는 석가모니의 성불을 시기, 방해하는 사촌형 프라 데바닷(Phra Thevathat; 데바닷따)의 전생 인물로 설정되어 있다. 즉 이 판본은 라바나의 탐욕(mara)을 극복하는 라마의 모험과 의지를 통해 불교적 교훈을 전달하려는 의도를 반영한다.

22 예로 개구리와 뱀 설화는 개구리들의 연못에 피난처를 찾으려 한 뱀이 그를 거부하는 개구리들에게 라마가 적 라바나의 남동생인 비비사나(Bibhisana)에게 피난처를 제공한 일화를 들려주며 보시의 가치를 깨우친다. 또한 라마를 위해 스리랑카를 잇는 가교를 만든 다람쥐들의 일화를 통해 미약한 존재도 협동하여 어려운 일을 성취할 수 있음을 깨우친다.

하여 왔다. 양식과 기법 면에서 인접한 캄보디아와 태국의 다분한 영향을 보여주는 이들 무용극은 나라와 민족의 역사와 문화를 표방하는 대표적인 민족무용 종목으로 전승되고 있다.



와양 월(인도네시아 자바)



케착(인도네시아 발리)



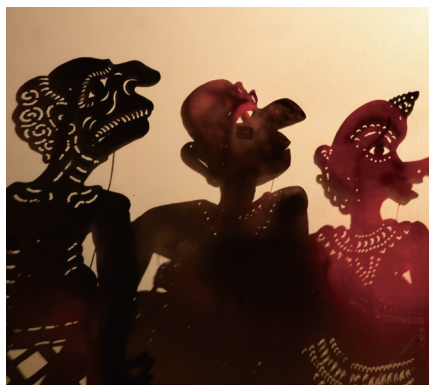
콘(태국)



라콘콜(캄보디아)



낭 야이(태국)



와양 풀릿(인도네시아)

7

동남아시아

The Buddhism and
Society in Southeast Asia

김
홍
구

불교와 사회

동남아시아 불교와 사회

동남아시아로 불교의 전래

인도 최초의 통일왕조인 마우리아 왕조Maurya, B.C.317-180년 3대왕인 아쇼카Asoka, B. C. 269-232년대왕은 전쟁을 통해 역사상 최대의 지배영역을 확보했을 뿐 아니라 불교옹호 정책을 펴 정법정치正法政治를 천명하고 자비와 도덕률을 강조했다. 그의 가장 큰 업적은 북인도에서만 교세를 떨치고 있었던 불교를 세계종교로 바꾸어 놓은 데 있다. 아쇼카 대왕은 인도 밖의 여러 지역(실론스리랑카, 시리아, 이집트, 마케도니아, 쑤완나품Suvarnabhumi)으로 전법사절단을 파견하였다. 이로써 불교는 세계적 종교로 발돋움할 수 있었는데 아쇼카 대왕의 아들 마힌다Mahinda, 세계의 정복자라는 의미가 실론에 상좌부불교上座部佛教를 전파하여, 그 후 실론의 상좌부불교는 동남아시아 상좌부불교의 모태 역할을 했다.



인도 사원에 있는
아쇼카왕 그림기둥

상좌부(소승)불교란 무엇인가?

불교는 시대적 발전단계에서 보면 크게 초기불교, 부파불교, 대승불교로 전개된다. 초기불교는 붓다 활동기 및 그의 사후 100년경까지를 말한다. 붓다 사후 약 100년경부터 불교 공동체 내에 붓다의 교설에 대한 이견이 발생해 불교는 두 개의 커다란 부파, 즉 대중부大衆部와 상좌부上座部로 나뉘게 된다. 이것을 불교의 근본분열이라고 하는데, 이후 다시 자체분열을 일으켜 약 20여개에 이르는 부파가 형성되게 된다. 이 시기를 부파部派 불교시대라고 하며, 분열 후 약

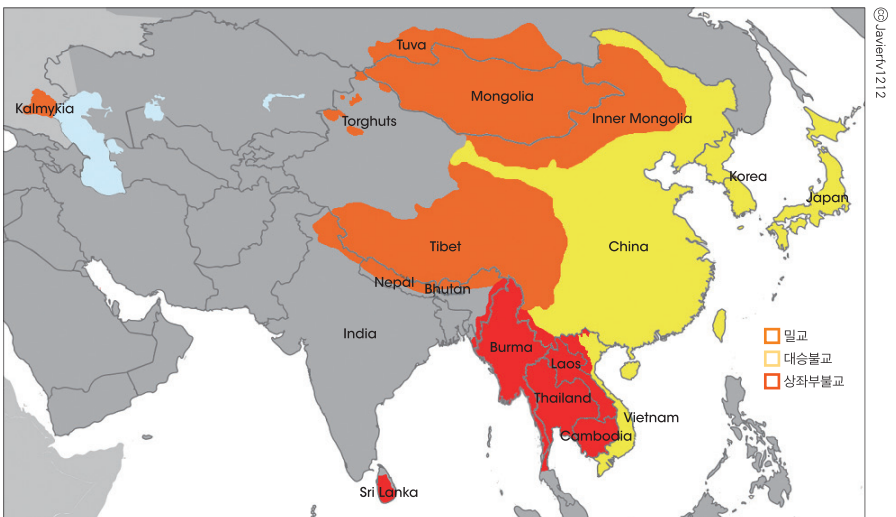
100년부터 대승불교 태동기인 약 B.C. 1세기까지 해당된다.

부파불교란 후에 대승大乘, Mahayana 으로부터 소승小乘, Hinayana 이라고 불려, 우리에게도 통상 소승불교로 인식되고 있는 불교를 말한다. 소승이 어떤 부파를 지칭하는가는 일정치 않다. 부파 모두를 가리키기도 하고 그 중 일부를 가리키기도 한다. 또한 대중부만을 대승이라고 하기도 하고 대중부를 소승에 포함시키기도 한다. 하지만 대체로 대중부의 사상이 대승불교에 가깝다고 보고 있다.

소승불교는 상좌부불교로 인식된다. 상좌부불교Theravada Buddhism 는 ‘테라왓’ 불교라고 하는데 테라Thera 는 팔리어로 교단敎團의 장로長老를 의미하고, 왓Vada 은 설說·논論을 의미한다. 따라서 테라왓이란 “교단의 장로에 의해서 계승되어 왔던 불교의 정당한 교설”을 의미한다고 볼 수 있다.

상좌부불교는 대승불교에서 소승이라고 부르는 것들 중에서 현존 유일의, 그리고 우리에게 가장 잘 알려진 부파이다. 구송口誦으로 전해진 부파의 삼장三藏이 가장 먼저 문자로 쓰이게 된 것은 B.C. 1세기 무렵인데 이도 실론의 상좌부에 의해서였다.

시대적 발전단계 외에, 지역적으로 인도 본토를 중심으로 해서 남쪽으로 전해졌느냐 북쪽으로 전해졌느냐에 따라서 불교를 남방불교와 북방불교로



부르는 분류도 있다. 북쪽으로는 대승불교가 전해졌고 남쪽으로는 부파불교 중 상좌부 계통의 불교가 전해졌다. 현재 태국, 미얀마, 캄보디아, 스리랑카, 라오스 등지의 불교는 남방 계통의 상좌부불교에 속하고 중국, 한국, 일본, 베트남, 티베트, 네팔, 몽고의 불교는 북방 계통의 대승불교에 속한다.

소승불교와 대승불교의 차이점

소승불교와 대승불교의 차이점을 살펴보면 다음과 같다. 소승불교는 빨리 경전에 나와 있는 부처의 원래의 가르침을 고수하고 하나의 통일된 전통 하에서 유지된다. 대승불교는 각각 다른 환경 속에서 교리의 해석을 보다 자유롭게 다양하게 했다. 대승불교는 원래 경전을 산스크리트어로 번역한 후 여러 텍스트를 여기에 함께 수록했으며, 계속해서 많은 새로운 종파로 나뉘어졌다. 또한 소승불교에서는 가장 이상적인 형태의 아라한(阿羅漢, Arahant)이 되기 위해 개인적인 지혜와 실천적인 통찰력을 강조하는 반면, 개인해탈 대승불교에서도 궁극적으로 부처가 되어서 중생을 구제하는데 강조점을 두고 있다(중생구제).

상좌부불교의 특징

해탈지향성: 승려

상좌부불교는 대중구제를 중시하는 대승불교와는 대조적으로 승려 자신의 해탈에 중점을 두고 있다. 이 교리에 의하면 인간은 고통, 노여움, 병고, 죽음 등의 고뇌가 끊임없이 계속되는 윤회계에 살고 있다. 이 고뇌의 원인은 인간이 갖고 있는 쾌락이나 소유에 대한 집착 때문이다. 집착이 있는 한 인간은 윤회계의 포로가 되고 생과 사를 반복하면서 영구히 고뇌를 계속하게 된다. 이 고뇌의 사슬로부터 벗어나는 길은 팔정도(八正道: 正見, 正思, 正語, 正業, 正命, 正精進, 正念, 政定)를 행하여 해탈에 이르는 것이며 해탈의 권리는 승려에게만 주어진다.

상좌부불교 교리에 따르면 초자연적인 힘이나 신에게 의존하는 일 등은 완전히 배제되며, 불교적 세계관의 이해와 그에 근거하는 실천에 의해 스스로 깨달음을 얻어야 한다. 신비적 요소를 배제하는 점에서 합리주의적이고 개

인의 깨달음을 강조하는 점에서 개인중심적이라고 볼 수 있다.

이러한 실천을 가능케 하기 위해서 승려들은 승가라고 부르는 조직체를 국가적 규모로 구성한다. 승가는 다음과 같은 몇 가지 특징을 갖는다. 우선 승가에 승려로 참여하는 것은 성인남자에 한하며 이들을 비구라고 한다. 여성의 승가 가입은 금하고 있기 때문에 여



태국의 여성 수도자 매치(Maechi)

성 승려인 비구니는 없는 셈이다. 재가신도와 승려 사이의 위치에 놓인 여성 수도자는 매치(Maechi, 태국), 띠라신(Thilashin, 미얀마) 등으로 부른다. 승가의 구성원이 되는 자는 전답을 경작하는 일 등 일체의 세속적인 일이 금지된다. 따라서 승가는 그 자체로는 경제적으로 자립할 수 없으며, 의식주 전반을 재가신도에게 의존하게 된다.

공덕지향성: 재가신도

해탈지향을 중점으로 하는 상좌부불교의 교리는 승려라는 종교적 엘리트를 대상으로 한 것이고, 재가신도에 대해서는 별도의 원리에 의한 행동 지침이 있다.

윤회전생의 질서로부터 벗어나기 위해 해탈에 전념하는 불교가 설명하는 세계에서는 윤회계에 대한 긍정적인 해석이 가능하다. 불교에서는 윤회계의 생 전부를 고통이라고 생각하여 부정하지 않으며, 마음에 드는 일생과 마음에 들지 않는 일생을 구별한다. 한 인간의 일생은 업(業)개념으로 설명할 수 있는데, 인간의 현생에 있어 지위·행운·불운 등은 그 사람이 가진 전생 행위의 결과인 업으로 결정되는 것이다.

업을 결정하는 주요한 요인은 그 사람이 쌓은 공덕(功德)이다. 전생에 공덕 쌓기를 많이 한 자는 현생에서 행복한 생활을 영위할 수 있다. 그와 반대로 전생에 공덕을 행하지 않으면 현생의 행복이 보장되지 않는다. 공덕의 반대 개념은 악덕(惡德)행위로 생물을 죽이고 도적질을 하는 등의 행위를 말한다. 한마디



까틴 축제(Kathin Festival)

로 선업선과 善業善果, 악업악과 惡業惡果라는 것이다.

이러한 소위 업결정론을 믿고 있는 불교도들은 다양한 방법을 통해 승가에 공덕을 쌓게 된다. 그 구체적인 예는 출가하는 일, 사원 건축비용 혹은 수리비용을 보시하는 일, 자식을 승

려로 출가시키는 일, 불적을 순례하는 일, 매일 탁발하거나 재계일 齋戒日에 사원을 참배하고 승려에게 음식물을 공양하는 일, 5계와 8계를 준수하는 일, 까틴 축제 Kathin Festival 때 승려에게 금품을 보시하는 일 등이다.

동남아시아의 상좌부불교 왕국들

마힌다 Mahinda에 교화된 실론의 국왕 티사 Tissa는 포교를 위해 사원을 지어 회사했는데 이것이 상좌부불교의 근거지인 마하비하라 Maha Viharaya, 아누라다푸라에 있는 大寺이다. 이후 실론의 불교는 인도 대륙의 불교교단과는 상관없이 독자적으로 발전해 갔으며 마하비하라 중심의 상좌부불교가 미얀마, 태국, 캄보디아, 라오스 등 각지로 보급전파 되었다.

인도차이나 반도 제 왕국들의 종교

상좌부불교가 동남아시아에서 지배적인 종교가 되기 전, 이 지역 왕국들은 다양한 종교를 믿고 있었다.

1세기경 세워진 동남아 최초의 왕국인 부남 왕국 Funan, 扶南, A.D. 68-550에서는 상좌부와 대승불교가 모두 성행했다. 6세기 중엽 진랍 Chenla, 真臘, A.D. 550-802이 대두하자 부남의 영토는 축소되었으며 7세기 중엽 멸망했다. 진랍 왕국에서는 힌두교가 번성했던 것으로 보이며, 불교에 대해서는 별로 알려지지 않고 있다.

짜오프라야 강 유역에 세워진 몬족 Mon의 타와라와디 왕국 Dvaravati, A.D.

6-13세기에는 상좌부불교를 신봉했다. 타와라와디 왕국이 번성하고 있을 때 수마트라 섬에서는 씨위차이(Srivijaya, A.D. 650-1377) 왕국이 발흥했다. 이 왕국은 대승불교를 믿었다. 이라와디 강 하류 뻬(Pyay, Prome)를 중심으로 뻬족의 왕국(Pyu city states, 驃國, B.C. 2-A.D. 11세기)도 세워졌다. 뻬족은 티벳-미얀마 계통으로 나중에 미얀마족으로 흡수되었는데 그들은 상좌부, 대승불교와 힌두교, 민속신앙이 혼합된 종교를 믿었다. 미얀마 남부 몬족 왕국에는 상좌부불교가 전래되어 떠통(Tha-ton)을 중심으로 번창했다. 베트남 중남부 지역에는 참(Cham)족이 세운 임읍 왕국(林邑, 占城, Champa, A.D. 192-1832)이 있었는데, 이 왕국은 힌두교와 대승불교를 믿었다.



동남아시아의 상좌부불교 왕국들

미얀마

미얀마 불교의 발전은 최초의 통일 왕국이었던 버강(Pagan) 왕국의 어노여타(Anoratha, A.D. 1044-1077)년왕 때부터 본격적으로 시작되었다. 왕은 남부 미얀마의 몬(Mon)족을 정복하여 버강을 수도로 정하고 몬족을 통해 접하게 된 실론계의 상좌부불교



미얀마의 불교승려



어노여타 왕(Anurudh, Anawrata)

© Pyro WP



만달레이 언덕에 안치된 729개 대리석판 삼장

를 국교로 제정했다. 상좌부불교를 도입함으로써 밀교적 색채가 농후했던 기존의 대승불교를 쇠퇴시켰다. 이후 버강에서는 수 세기에 걸쳐 불교가 발전했는데, 실론에서 유학 온 일부 승려들이 미얀마에서 계를 받기도 했으며 수계절차를 실론으로 수입해 가기도 했다. 논장-Abhidhamma 연구가 활발했고 수많은 빠리어 경전과 불교관련 서적들이 미얀마어로 번역되었다. 1871년에는 제5차 결집(結集)이 밉돈밍(Mindon Min)왕에 의해서 만달레이(Mandalay)에서 개최되었으며 만달레이 언덕(Mandalay Hill)에 안치된 729개의 대리석판에 삼장(三藏)을 새겨놓기도 했다.

태국

타이족이 중국 남부로부터 이주해 오기 전, 지금의 태국지역은 캄보디아에 의해 지배되고 있었다. 타이족이 남조국(南詔國, 大理國, A.D. 650-1253)에 있을 때는 중국의 불교인 대승불교를 믿었을 것으로 추측된다. 그 후 크메르 왕조 아래서는 힌두교와 불교가 혼합된 종교를 믿었다.

쑤코타이 왕국(Sukhothai, A.D. 1238-1438)년의 3대 왕인 람캄행 대왕(Ram Khamhaeng, A.D. 1279-1298)은 과거 이 지역을 통치했던 크메르 색채의 대승불교를 불식시키기 위해, 당시 상좌부불교의 중심지인 남부 태국의 나콘씨탐마랏(Nakhon Si Thammarat)으로부터 고승을 초빙했다. 이후 상좌부불교는 고대 태국의 왕권을 정당화하는 통치 이데올로기이자 민중의 신앙대상으로서 태국사회에 깊숙이 뿌리내리게 되었다.

불교는 아유타야 왕국(A.D. 1350-1767)에서도 크게 발전했는데 버롬마꼿 왕(Borommakot, A.D. 1722-1758) 때는 우발리(Upali)를 단장으로 하는 승려들을 실론으로 파견해 실론의 승려들에게 계를 내리기도 했다. 오늘날 실론 최대의 종파인 우발리 왕(Upali-Vamsa, Siam-Vamsa)이 여기에서 비롯되었다. 랏따나꼬신 왕조(Rattanakosin, A.D. 1782년-현재)의 라마 4세 몽꿋왕(Rama IV, Mongkut, A.D. 1851-1868)은 탐마유타니카이(Thammayutikanikai) 종파를 만들어 불교를 근대화 시켰으며, 라오스와 캄보디아 불교에도 큰 영향을 미쳤다.



태국의 불교사원



람캄행 대왕(Ram Khamhaeng)



앙코르 왕조의 수도 앙코르 톨의 중심에 세워진 불교사원 바이온(Bayon)

캄보디아

캄보디아는 인도의 영향으로 힌두적인 요소가 많은 문화를 발전시켰다. 유명한 앙코르 와트는 앙코르 왕조^{Angkor: A.D. 802-1431}가 위세를 떨치던 시대에 지은 것으로 힌두교와 밀교적인 대승불교가 융합된 대표적인 건축물이다.

캄보디아에서는 자야바르만 7세^{Jayavarman VII: A.D. 1181- 1220}년때 불교가 크게 진흥하였다. 그는 불교도로서 특히 관세음보살을 신봉했다. 그가 건설한 수도가 앙코르 톰^{Angkor Thom}이었는데, 그 중심에는 불교사원 바이온^{Bayon}이 세워졌다. 기괴한 얼굴을 한 바이온의 4면의 탑을 로케슈바라^{Lokeśvara, 觀音}라고 한다.

앙코르 톰이 포기되고 앙코르 시대가 끝난 것은 1431년이다. 타이족은 세 번이나 앙코르 톰을 공격했다^{1357, 1394, 1420년}. 이후 태국은 이 곳에 상좌부불교의 전통을 이식했다. 상좌부불교가 종래의 미신적 신앙을 쫓아내고 정화하며 민중 사이에 뿌리를 내림에 따라, 대승불교와 힌두교는 점차 그 모습을 감추게 되었다.

라오스

라오스 최초의 역사적 기록에 따르면 라오스는 1353년 화 흠^{Fa Ngum}에 의해서 건립되었으며 당시의 국가 이름은 란쌍^{Lan Xang}이라고 불렀다. 화 흠은 어린시절 크메르 왕국에서 교육을 받고 후일 크메르 왕실의 공주와 결혼한 후 크메르의 도움을 받아 태국 동북부 지방의 코랏^{Korat} 고원을 포함한 오늘날의 라오스지역을 구성하는 지역을 통합하여 란쌍 왕국을 건설하였다. 그는 크메르, 미얀마, 태국으로부터 상좌부불교를 받아들여 국교로 삼았으며 이후 상좌부불교는 전근대 라오스 왕국의 정치, 사회생활 전반을 지배하게 되었다.



라오스를 건립한 화 흠(Fa Ngum)

14세기에 창건된 라오스의 란쌍 왕국은 17세기 말 쑤린왕씨^{Souligna Vongsa, 1637-1964}년왕 때 중국의 운남, 미얀마의 샨^{Shan}, 태국 동북부 지방 이싼^{Esan}, 베트남, 캄보디아까지 영역이 확대된 동남아의 강국이었으며 수도인 위양짠

Vientiane은 동남아 불교연구의 중심지로 부상하였다.

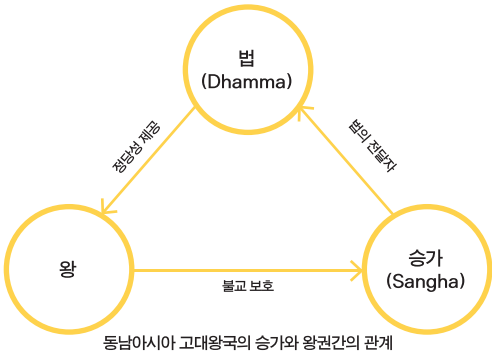
베트남

북부 베트남은 일찍부터 중국문화의 영향을 받아 대승불교가 보급되었다. 반면 남부 베트남은 인도 문화의 영향으로 태국이나 캄보디아의 상좌부불교가 보급되었다. 따라서 베트남 불교는 중국불교와 상좌부불교 두 가지 색채를 띠게 됐는데, 10세기 후 중국 선불교의 영향 하에 통합되었다. 현재 베트남의 불교 인구는 전체 인구의 약 12% 정도로 동남아 다른 국가들의 불교 인구 **평균 90% 이상**에 비하면 그리 큰 규모는 아니다.

승가(불교)와 왕권(국가권력)간의 상관관계

동남아시아의 상좌부불교 왕국들에서 역사적으로 나타나는 승가와 국가권력 양자관계의 특징은 상호보완적인 것이었다. 국가권력의 핵심을 이루었던 왕권은 법Dhamma에 의해 정당화되었고 이러한 법을 전수했던 것은 승가였다. 또한 법의 생존은 승가의 순수성에 의해서 보장되었기 때문에 왕권은 승가의 보존과 발전을 위하여 승가를 후원하고 정화하는데 노력을 기울였다. 따라서 전통적 불교정치 체제는 왕이 승가를 후원하고 승가는 법을 준수하며 법은 왕권에 정당성을 부여하는 삼각관계에 의해서 유지되었다고 볼 수 있으며, 왕과 승가 사이의 관계는 상호보완적인 것으로 특징지을 수 있다.

고대 태국의 법전인 프라 탐마썻Manu 법전에 따르면 왕은 통치의 10가지



덕목Thosapitrajadham을 준수하고 평상시에는 5계五戒를, 완 프라Wan Phra, 布薩日에 8계八戒를 준수해야 했으며 또한 다음의 네 가지 원칙을 준수해야 했다 - 옳고 그름의 평가, 정의와 진실의 견지, 정당한 수단을 통한 부의 획득, 정의로운 수단을 통한 국가의 번영유지. 이런 원칙들은 이른바 왕이 정의로운 통치를 위해서 지켜야 할 기본적인 법이라고 할 수 있는 것들이다.

부연하면, 위 통치의 10가지 덕목은 보시布施, 지계持戒, 희생犧牲, 공정公正, 온화溫和, 노력努力, 불노不怒, 불해不害, 인내忍耐, 불역不逆이다. 5계와 8계를 포함하는 10계까지 순서대로 소개하면 다음과 같다. 간음하지 말 것, 도적질하지 말 것, 살아 있는 생물을 죽이지 말 것, 망언하지 말 것, 음주하지 말 것, 오후 이후 다음날 아침까지 식사하지 말 것, 가무 등 오락에 빠지지 말 것, 향수와 장신구를 사용하지 말 것, 크고 높은 침대에서 자지 말 것, 금·은·재물을 받지 말 것 등이다.

역사적으로 법Dhamma에 따라 통치하는 왕을 가장 이상적인 왕으로 여기고 법에 따라 정의롭게 통치하는 탐마라차Dhammaraja라고 불렀다. 탐마라차는 법을 준수함으로써 통치의 정당성을 갖게 되었으며 불법Athamma을 저지르는 왕은 통치의 정당성을 상실하며 통치권 거부도 정당화 되었다. 이런 주장은 대부분 이론의 여지없이 받아들여지고 있다.

왕은 승가를 여러 가지 형태로 후원하였다. 동남아 국가에서 승가의 가장 강력한 후원자는 왕이었으며, 이러한 현상은 상좌부불교의 발원지인 실론스리랑카으로부터 발생하여 동남아로 전파된 것이었다. 이후 동남아의 왕들은 여러 가지 형태로 불교를 후원했는데, 사원을 건축하거나 기부하고 토지를 하사하거나 노동력을 제공하였으며, 하고 우기Rainy Season가 끝난 후에는 승려들에게 법복을 하사하는 가사袈裟, Kathina봉헌의식을 치르기도 했다. 왕의 승가후원은 법을 실현하는 탐마라차로서의 왕권의 정당성을 확립하는데 커다란 기여를 했다.

그러나 국가는 승가 후원만이 아니라 통제를 통해 지지를 확보했다. 쏘분Somboon Suksamran은 태국의 승가를 예로 들어 국가의 승가통제는 여러 가지 정치적 목적이 작용한 것이라고 설명하고 있다. 첫째, 국가는 사회통합과 효과적인 국가보호의 수단으로서 강력하고 타락하지 않은 승가를 원했다. 전통적인 계율만으로는 일부 승려들의 비행을 통제할 수 없기 때문에 정부는 승가를

통제하고 간섭했다. 둘째, 승가조직은 가장 규모가 큰 국가조직이다. 이상적으로 볼 때는 승가가 세속적 사회조직과는 관계가 없는 조직이나, 그것의 크기와 조직만으로도 정치지도자에게 위협이 되기 때문에 승가에 대한 통제는 정당화되었다. 마지막으로, 국가는 승가를 통제해 정부정책을 추진하는데 용이하게 이용할 수 있었다.

미얀마를 포함한 태국, 라오스, 캄보디아 등 상좌부불교를 믿는 동남아국가에서 불교와 정치는 오랫동안 밀접한 관계를 맺어 왔다. 그래서 어떤 학자는 전근대 시대 동남아 정치체제를 ‘불교 정치체제’^{Buddhist Polity}라고 명명하기도 했다. 이후 불교의 승가와 정치 사이의 관계는 각국의 역사적 발전과정에 따라 변화되었지만 아직까지도 중요한 정치적 함의를 갖고 있다.

동남아에서 유일하게 서구의 직접적인 식민지 지배를 경험하지 않았으며 입헌군주제를 채택하고 있는 태국은 국가와 승가간의 전통적인 양자 관계를 가장 잘 유지하고 있는 국가다. 오늘날 태국의 정치권력은 불법의 전파자인 승가와 승가의 최대 보호자인 입헌군주를 존경하고 지지함으로써 정치적 정당성을 확보하였다.

전통적 정치질서의 약화와 불교

전근대 시대 동남아 국가에서 상호보완적인 관계를 유지했던 국가권력^{왕권}과 승가의 관계는 서구 식민지 지배세력의 침투로 변화되기 시작했다.

태국은 비록 식민지 지배세력^{영국과 프랑스}의 위협을 받기는 했으나 국내적으로는 근대화작업 추진을 성공하고 대외적으로는 외교정책에 성공하여 독립을 유지할 수 있었다. 몽꿋왕^{Mongkut}과 쥘라롱껀대왕^{Chulalongkorn}이 주도한 근대화와 불교개혁운동은 전통적인 불교왕권 강화를 목적으로 한 것이었으며, 이에 왕권과 승가의 관계는 더욱 밀착되었다.

태국에서 근대화가 진행되는 동안 미얀마, 캄보디아, 라오스는 영국과 프랑스의 식민지 지배를 받게 됨으로써 태국과는 상이한 경험을 겪게 되었다. 식민지 지배 하에서 실질적 국가권력의 주체는 식민지 당국이었다. 불교는 국교로서의 지위를 상실당했으며 이에 불교세계관에 따른 전통적 정치, 종교적

질서 또한 크게 약화되었다. 더욱이 식민지 지배당국은 전통적인 불교와 승가의 전통적인 영향력을 약화시키려 시도했다.

태국의 탐마웃 불교개혁운동

랏따나꼬씬 왕조 4대 왕인 몽꿋Mongkut, A.D. 1851- 1868년은 태국이 서양과 접촉하는 근대화 과정에서 정치·사회적 근대화와 함께 불교개혁운동을 추진하였다. 그는 마틴 루터Martin Luther나 존 칼빈John Calvin의 종교개혁과 같이 상좌부불교의 근본적인 개혁을 급진적으로 추진하였다. 몽꿋은 왕위에 오르기 전 27년 동안 승려생활을 하면서 빨리어 경전의 연구에 심취했으며, 경전과 태국 승려들의 실제 관습 사이의 상이점을 발견하게 되었다. 또한 그는 승려생활을 하는 동안 서양 선교사들과의 교류를 통해서 신지식을 획득하여 서구의 합리주의 사상을 갖게 되었다. 몽꿋은 오랜 전통을 갖는 몬Mon 불교 관습이 원래의 불교 관습과 가깝다는 사실을 알게 된 후 몬Mon 불교를 모델로 설정해 자신과 유사한 신념을 가진 승려들을 모아 기존의 태국 불교 종파인 마하니카이Mahanikai와는 다른 탐마웃띠까니카이Thammayutikanikai를 만들었다.

몽꿋의 탐마웃띠까니카이 운동의 주요 내용은 경전주의scripturalism, 주지주의intellectualism, 합리주의rationalism를 특징으로 삼았다. 이 운동은 두 가지의 중요한 결과를 초래했다. 첫째, 서구과학에 일치하는 불교의 재해석 시도는 전통불교에 인식론적 변화를 가져왔다. 몽꿋의 개혁운동은 전통적인 형이상학적 불교 세계관을 새로운 방식으로 인식하도록 만들고, 사회개혁의 가능성을 열어 놓았다. 둘째, 당시 지역적으로 나누어졌던 다양한 불교세력들의 이단적 교리해석을 거부하고 탐마웃띠까니카이를 중심으로 한 종교적 절대주의religious absolutism를 구축했으며, 더 나아가 국왕이 절대권을 갖는 정치체제를 정당화했다.



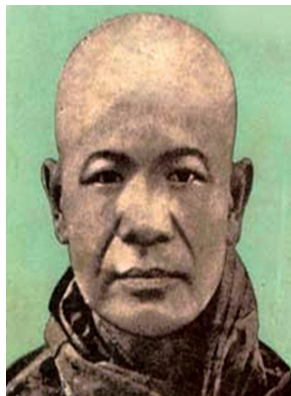
태국의 탐마웃 불교개혁운동

식민통치와 불교 민족주의

미얀마

미얀마는 1824년 제1차 영국-미얀마 전쟁 이후 1885년 3차 전쟁에서 영국령 인도 제국의 일부로 병합되었으며, 영국 식민통치 기간 중 전통적인 왕권과 승가 상호관계의 전통은 무너졌다.

식민통치 기간 중 영국은 비불교도 소수종족을 개종시켜 식민통치에 이용하고자 했으며, 전통적인 사원 학교를 폐지하고 기독교 학교를 설립하기도 하는 등 미얀마로부터 불교적 색채를 약화시키려는 노력을 했으나 성과는 미흡했다. 한편 영국이 미얀마를 완전히 식민지화하자 이에 대해 승려가 주체가 되어 반영운동, 민족주의 운동이 전개되었다. 특기할 만한 불교운동은 1906년 랑군에서 조직된 불교청년회(YMBA, Young Men's Buddhist Association) 활동이다. 이 운동은 순수 불교운동이라기 보다는 일종의 독립운동이었다. 불교는 반식민주의 이데올로기를 형상화하는 유일한 수단이었다.



Changsothar

영국 식민지 시절 급진적인 사상으로 실천적 정치활동을 펼친 우 옥뜨마(U Ottama)

이 시기의 급진적인 사상을 가진 승려들 가운데 대표적인 인물은 라카잉(Arakan) 출신의 우 옥뜨마(U Ottama) 와 우 위자라(U Wissara)였다. 이들은 모두 영국을 강력하게 비난하고 실천적인 정치활동을 한 대표적인 인물들이다. 우 옥뜨마는 민족자결과 무력혁명의 필요성을 설파하다 여러번 체포 되었으며 단식투쟁 중 옥사했다. 우 위자라도 반정부 설법으로 투옥되어 옥사했다. 그가 사망한 다음 해인 1930년 영국 통치 이래 최대 농민봉기가 따야워디(Tharrawaddy) 지방에서 발생했는데, 반란 지도자는 승려 출신 서야 산(Saya San) 이었다.

라오스

라오스는 1899년 프랑스령 인도차이나연방에 편입되었다. 분열되어 있던 세 개의 왕국 중 루엡파방만은 전통적인 왕이 통치하도록 허락 받았으나, 실제 권력은 식민당국이 행사했다. 또한 불교가 국교로서의 지위를 상실당함으로써

왕권과 승가 사이의 전통적 상호관계는 더 이상 유지되지 못했다.

라오스에서는 미얀마와 같이 승려들의 적극적인 민족주의 운동은 눈에 띄지 않았다. 하지만 프랑스 식민당국은 전통불교와 승가의 권위에 대해 비우호적이었다. 그들은 불상과 가치 있는 불교유물들을 밀반출했고 사미승들이 불문에 출가하기 전 대금을 지불토록 강요했으며, 애국적인 내용을 담은 종교적 문학작품을 암송치 못하도록 했다. 불교와 승가의 영향력을 약화시키려는 프랑스의 의도는 근대국가의 정교한 관료체제 규칙을 제정하고 이에 따라 1927년 라오스 승가의 행동규약을 만든 데서 잘 나타난다.

프랑스는 1931년 비엔티엔에 불교연구소를 설립했다. 연구소 설립목적은 전통 불교의 이론적 변화를 시도하면서 탐마웃운동(Thammayut)을 통하여 전통불교의 한 차원 높은 이론적인 발전을 이루었던 태국불교의 영향력을 제거하는 것이었다. 프랑스 식민당국은 라오스 승려들이 태국에 유학하는 것 또한 금지시켰다. 이러한 일련의 시도들은 라오스의 전통적인 불교와 승가의 영향력을 약화시키려는 목적을 갖는 것이었다.

캄보디아

캄보디아는 1864년부터 프랑스의 보호령으로 편입되었다. 프랑스 식민정부는 19세기까지 특별한 불교정책을 갖고 있지 않다가, 1916년 대규모 농민봉기가 일어나자 배후에 승려들이 있다고 의심하면서 승가를 통제해야 할 필요를 느끼게 되었다. 하지만 캄보디아의 승가는 크게 저항하지 않았다.

프랑스 식민정부는 1930년 프놈펜에 불교연구소를 설립했다. 연구소는 기존의 왕립도서관을 확대한 것이었는데, 산하에 삼장 위원회와 관습위원회(Mores and Customs Commission)를 설치해 각각 빠리어 삼장의 번역 작업과 전통적 불교문화를 정립하는 사업을 시행했다. 삼장 번역 작업은 1967년에 완성되어 캄보디아는 최초로 삼장을 모국어로 번역한 국가가 되었다. 그런데 이 사업은 주요 종파간의 헤게모니를 뒤 흔드는 사건이었다. 그동안 삼장에 대한 정확한 이해를 표방하며 마하니카이(Mohanikay) 종단을 경멸해왔던 탐마웃(Thommayut) 종단이 타격을 받을 수밖에 없었기 때문이다. 식민정부는 1933년에 초등빠리학원 설립을 후원함으로써 최소한 마하니카이 종단 승려들에게 불교의 후원자로서의



캄보디아 승려들

위치를 확고히 하게 되었다. 태국 불교전통을 따랐던 캄보디아 승가는 태국과 같이 두 개의 종파, 즉 마하니까이와 탐마윳니까이로 나누어 졌으며 오늘날도 이런 현상은 지속되고 있다.

불교와 사회주의

서구 식민지 지배세력으로부터 독립한 후 캄보디아의 시아누크나 미얀마의 우 누 총리 등은 승가를 적극적으로 후원했다. 이들은 불교를 기반으로 한 불교사회주의를 추구함으로써 정권의 정당성을 확보하고자 노력했다. 라오스 역시 시기적, 내용적으로 두 나라와는 달랐지만 불교의 사회주의화를 추구했다. 이런 현상은 국가권력이 승가와 불교로부터 정당성을 얻고자 했던 전통에 뿌리를 두고 있는 것으로 볼 수 있다.

미얀마

1948년 영국으로부터 독립한 신생 미얀마에 있어서 식민시대에 상실되었다고 여겨졌던 불교의 이념을 적극적으로 부활시킨 이는 초대 수상 우누 U Nu였다. 그는 쉐바웅 왕조의 밍돈밍 Mindon Min 왕 이후 처음으로 개최된 제6차 결집 1954년

을 주도했다. 정치적 기반을 전통적 불교의 정치적 이념에서 구하려고 했던 우누는 1961년 헌법 개정을 통하여 불교를 국교로 개정하기도 하였으나, 국론분열을 초래하여 네윈^{Ne Win}이 주도하였던 군부 쿠데타를 맞게 되었다.

우누는 전통적인 불교와 민주주의, 사회주의의 여러 제도들을 조합함으로써 미얀마를 재통합시키는 일에 착수했다. 우누에게 있어서는 당면한 정치적 필요성과 불교가 담당했던 사회적 역할이 잘 일치되는 것으로 보였다. 다양한 인종과 집단들을 통합해 준 것이 불교였기 때문이다. 새로 집권한 네윈의 군사정부는 ‘미얀마의 사회주의화’를 표방하고 불교를 완전히 체제에 종속시켰다.

1988년 민주화 운동의 발발로 네윈이 사퇴했다. 하지만 민주화 시위는 친위 군부쿠데타에 의해 강제 진압되었다. 이후 1990년대 미얀마 매스미디어에는 군부 지도자들이 사원을 찾아가 보시하는 장면과 설법을 경청하는 모습이 연일 신문 전면에 보도되었다. 새로운 파고다가 건립되고 버강의 옛 사원을 보수하고 승가에 대한 지원을 약속하는 등 군부가 불교의 전통적 가치를 부각시켰다. 2007년 8-9월 군사독재 정권 하에서 일어난 반정부 시위에 시민과 학생, 반정부 활동가 등과 더불어 승려들이 대거 참여해 군부독재에 대규모로 저항했다. 승려들이 시위에 참여하자 일부 언론과 단체에서는 이를 샤프론 혁명^{Saffron Revolution}이라고도 불렀다. 미얀마 승려들의 역사적인 투쟁성과 사회적 영향력이



영국에서 독립한 미얀마에 불교 이념을 적극적으로 부활시킨 초대 수상 우누(U Nu)



1988년 민주화 운동의 발발로 사퇴한 네윈(Ne Win)

여전히 강력하다는 것을 보여 준 사건이었다. 이 사건 후에도 군사 정권은 승려와 사원에 대한 지원을 통해 정당성을 확보하려는 제스처를 끊임없이 보였다.

캄보디아

1942년 식민통치국 프랑스에 의해 국왕에 즉위한 시아누크^{Norodom Sihanouk}는 1953년 프랑스로부터 캄보디아의 독립을 끌어내는 정치적 수완을 발휘했다. 독립 2년 후에는 그의 부친에게 왕좌를 넘기고 직접 사회주의인민공동체^{Sangkum Reastr Niyum}라는 정치조직을 결성해 국회를 장악한 후 불교사회주의를 국가이념으로 제시하였다.

그는 마르크시즘이나 다른 외국의 교리로부터 유래하지 않는 형태의 사회주의를 추구했다. 사회주의는 단결, 사랑, 부처에 대한 연민의 감정으로 고취된 역사적인 유산과 관련된 것이었으며 고대 앙코르^{Angkor}의 왕들이 항상 실행해 온 것이었다. 캄보디아에서 불교는 국교의 지위에 있었으며 정부는 불교의 사업을 지원했고 승가의 개혁과 근대화를 자극하는 노력을 기울였다. 하지만 시아누크의 불교사회주의는 알맹이 없는 ‘허접한 이데올로기’에 불과한 것이라는 비난을 받기도 했다.

시아누크 이후 론놀 정부^{Lon Nol, 1970-1975}하에서 정부군과 크메르 루즈^{Khmer Rouge} 간의 내전이 지속되는 동안 사원의 3분의 1이 파괴되었으며, 승려들은 혁명사업에 동원되었다. 폴포트^{Pol Pot}와 키우 삼판^{Khieu Samphan}이 이끈 크메르

루즈는 1975-79년 캄보디아를 통치했는데, 철저한 불교말살정책을 폈다. 사원을 파괴시키고, 승려들을 살해하고, 경전을 불태웠다. 크메르 루즈는 기본적으로 종교는 아편이며 승려들은 사회의 기생충이라는 시각을 가졌다.

1979년 크메르 루즈가 쫓겨나자 속세로 돌아갔던 승려들이 다시 불문으로 돌아왔다. 베트남의 지지를 받은 행삼린^{Heng Samrin}정권은 한 개 사원에 거주하는 승려수를 3-5인으로 정하고, 승려자격도 이미 승려의 전력을 갖고 있는 50세 이상의 남자로



1942년 식민통치국 프랑스에 의해 국왕에 즉위하고 불교사회주의를 국가이념으로 제시한 시아누크(Norodom Sihanouk)

한정했다. 1989년 베트남군이 철수한 후 인민공화국은 캄보디아^{State of Cambodia}로 탈바꿈했으며, 1993년 선거 후에는 캄보디아 왕국^{Kingdom of Cambodia}으로 다시 한 번 변신했다. 반세기가 넘는 격변의 시대를 거쳐 캄보디아의 승가는 제자리로 돌아왔으나 현재는 국가가 불교에 우선이며 불교는 국가에 종속되어있다.

라오스

독립 후 라오스에서 불교는 국교로 다시 채택되었으며, 입헌군주제가 도입되었으나 입헌군주는 의전적인 역할을 할 뿐이었다. 라오스의 입헌군주 역시 태국과 같이 불교도 왕으로서의 역할을 담당했으나, 좌우익 정치세력의 정치투쟁과정에서 그 영향력은 극히 제한적일 수밖에 없었다.



프놈펜 중앙에 위치한 시아누크 동상

1975년 공산화로 라오스의 정치체제의 변화가 초래되었다. 인민혁명당 정부는 입헌군주제를 폐지했다. 따라서 승가와 왕권 또는 국가권력과의 전통적인 관계 또한 단절되었다. 라오스는 사회주의 국가의 정당성 확보를 목적으로 불교교리를 사회주의에 부합하도록 재해석하여 이른바 ‘불교의 사회주의화’ 정책을 추진했다. 그리고 기존의 승가조직을 통일 라오스 불교협회(the Lao United Buddhist Association)로 재편성하여 승가를 강력하게 통제하고 사회주의 건설에의 역할을 강요했다. 그 결과 승가는 자율성을 잃고 사회적 영향력을 크게 상실했다. 1979년 불교에 대한 극심한 탄압으로 생명의 위협까지 느낀 불교계 최고 수장인 탐마야노(Thammayano) 대승정이 급조된 구명뗏목을 타고 메콩강을 건너 태국으로 월경하는 사건도 발생했다.

혁명초기 인민혁명당정부의 승가 통제정책은 1980년대 이래 완화되기 시작했다. 그 이유는 오늘날 라오스 사회주의의 정당성의 위기와 관련된다고 볼 수 있다. 라오스는 사회주의 국가의 정당성 위기를 극복하기 위하여 새로운 환경에 적합한 정치적 모델을 개발해야할 필요성을 느끼고 있는 것이다.

불교와 사회주의의 유사점

마르크시즘과 불교의 차이는 그 의도에 있어서 명백하다. 마르크시즘은 유물론에서 출발한 데 반하여, 불교는 유심론적 입장이 강하다.

하지만 동남아에서 불교사회주의 또는 불교의 사회주의화가 대두하게 된 데에는 충분한 이유가 있는 것으로 보인다. 동남아시아 대부분을 지배하였던 서구의 식민지정치는 자본주의였다. 이에 대항한 민족주의운동은 대개 승려들이 주도했는데, 이것은 전통적 가치의 수호와도 연계되었다. 또한 내용면에서 자본주의보다는 사회주의에서 불교적 요인을 찾아내기가 용이할 수 있다. 따라서 독립 이후 전통적 가치와 이미 확산된 서구적 가치와의 조정작업이 불가피하게 되었을 때, 이러한 상황을 타개할 방법으로 사회주의를 표방한 것은 자연스런 결과라고 할 수 있을 것이다.

라오스 인민혁명당정부는 불교와 사회주의의 유사점을 다음과 같이 주장한 적이 있다. “양자는 모든 인간을 평등하고 같은 형체들로 인식하며 사유재산권을 인정치 않고 재산의 공동 소유권을 가치 있는 것으로 여긴다. 또한

불교와 사회주의의 궁극적인 목적은 고통^{dukkha}을 근절하는 것이다. 불교교리에
서 고통의 근절은 욕망으로부터 해방 되어 진정한 행복^{sukha}을 얻는 것이며 사
회주의혁명의 궁극적인 목적은 고통을 야기시키는 자본주의의 착취로부터 국
가와 인민들을 해방시키는 것이다. 고통의 원인으로부터 해방된다면 라오스인
들은 진정한 행복을 얻을 수 있을 것이다.” 인민혁명당정부는 싯달타^{Siddhartha}는
가족과 왕국을 포기하고 사회적 진보에 지대한 관심을 보인 인물이었다고 주
장하기도 했다.

태국의 락타이(Thai Principles)

다른 동남아 국가들과 달리 태국은 식민지 경험을 겪지 않았다. 하지만 1932년
입헌혁명으로 절대군주제가 붕괴되고 입헌군주제가 도입되었다. 근본적인 정
치체제의 변화가 있었다는 의미이다.

하지만 입헌군주제하에서 태국의 입헌군주는 전통적인 불교도 왕으로
서의 역할을 했음은 물론이고 실질적인 정치적 역할까지 담당했다. 태국헌법
은 “국왕은 불교도여야 한다”는 조항을 만들기도 했다. 국왕의 역할이 본격화
된 시기는 싸릿^{Sarit Thanarat, 1958-1963년} 쿠데타 후였다. 싸릿은 쿠데타로 정권을 장
악한 후 정치적 정당성을 확보하기 위하여 국왕과 불교라는 전통적인 양대 가
치를 중심 내용으로 하는 락타이^{Thai Principles} 이데올로기를 주창하게 되었다.

락타이의 개념은 태국의 삼색기를 통하여 상징화되고 있다. 세 가지
색 중 적색은 국가, 백색은 종교^{사실상 불교}, 청색은 국왕을 상징한다. 이 세 가지
가 태국 사람들이 가장 중요하게 생각하는 전통적 가치들이다. 이로써 태국에
서는 국가권력^{왕과 정부}과 승가 사이의 전통적인 관계가 정치적으로 유효성을 갖
게 되었다. 락타이는 오늘날까지도 태국의 유일한 국가적 이데올로기로서 정
당성을 갖고 있다. 입헌혁명 후 지금까지 20여 차례의 군사쿠데타가 발생해 정
치적 불안이 만성화되면서 불교도 국왕은 정당성을 갖는 유일한 존재로 자리
매김하고 있다.

태국은 동남아의 어떤 다른 상좌부불교 국가보다도 국가권력과 승가
와의 관계가 밀접하다. 그것을 가장 명확하게 보여주는 것이 승가법이다. 지금

까지의 세 차례 승가법은 국가권력의 정치적 목적을 실현시키려는 의도에 부응하여 개정되어 왔다고 볼 수 있다. 1902년 승가법은 라마 5세의 근대화정책의 일환으로 만들어진 것으로, 당시 승가는 근대화 된 관료체제의 통제하에서 고도로 중앙집권화된 조직이 되었다. 1932년 입헌혁명 이후 만들어진 1941년 승가법은 입헌혁명의 영향을 받아 승가의 구조를 민주화시키고, 국가로부터 보다 많은 자율성을 확보토록 했다. 1962년 승가법은 짜릿의 권위주의 정치체제 구축과 국가개발에 부응한 것으로, 승가는 정부의 강력한 통제를 받으며 중앙집권화 되었다.

현재 태국은 민주적인 정치체제를 유지하고 있음에도 불구하고 기본적으로는 권위주의적인 1962년 승가법을 계속 유지하고 있다. 1990년대 이후 정치가 세속화되고 불교도 점차 탈정치화하고 있기 때문에, 정치행위자들이 불교가 세속적 정치권력의 형태를 반영하고 있는가에 대한 관심이 없어졌기 때문으로 볼 수 있을 것이다.



라타이 개념이 적용된 태국의 삼색기



짜릿 타나랏(Sarit Thanarat) 장군



푸미폰(Phumiphon Adunyadet) 국왕

동남아시아 종교
깊게 보기

『참고문헌』

- 고순호. 1991. 『불교학개론』. 서울: 선문출판사.
- 권현익. 2016. 베트남 전쟁의 유령들, 산지니.
(박충환·이창호·홍석준 역)
- 김이재. 2013. 핑키 동남아: 사랑과 행복의 상징 두리안을 찾아가는 힐링로드, 시공사
- 김인아. 2014. “미얀마 상좌부불교와 정치의 연관성.” 부산외대 동남아지역원 연구셀.
- 김형준. 2011. “이슬람의 유입과 자바 무슬림의 능동적 대응: 종교 텍스트에 대한 분석을 중심으로.” 『동남아시아연구』 21(2): 155-182.
- 김형준. 2013. “이슬람 부흥의 전개와 영향: 인도네시아의 사례.” 『동남아시아연구』 23(3): 181-215.
- 김형준. 2015. “이슬람화와 성적 표현의 자유: 인도네시아의 미스월드 반대시위를 중심으로.” 『동아연구』 34(2): 263-300.
- 김홍구. 1998. “라오스의 승가와 국가권력.” 한국동남아학회. 『동남아시아연구』 제6호.
- 김홍구 외. 1999. 『동남아 미래의 국가 라오스 · 캄보디아』. 서울: 한국외대출판부.
- 김홍구. 2005. 『태국불교의 이해』. 부산: 부산외대출판부.
2016. 태국문화의 즐거움, 스토리하우스
- 석지명. 1994. 『깨침의 말씀 깨침의 마음』. 서울: 불교시대사.
- 신윤환. 2008. 동남아문화 산책, 창비
- 양기식. 1997. 『캄보디아를 아십니까? 영광과 비극의 캄보디아 역사』. 서울: 도서출판 삶과 꿈.
- 이은구. 1995. 『인도문화의 이해』. 서울: 세창출판사.
1996. 『버마 불교의 이해』. 서울: 세창출판사.
- 정연식. 2011. “캄보디아의 승가와 국가.” 부산외대 동남아지역원. 『수완나부미』 제3권 제1호.
- 한국종교연구회 지음. 1991. 『세계종교사입문』. 서울: 도서출판 청년사.
- 이와모도 유다까 외 3인저. 1987. 『동남아 불교사-상좌부불교의 전개와 현황』. (홍사성 역) 부천: 도서출판 반야샘.
- 홍석준·김형준(편). 2014. 『동남아의 이슬람화: 1970년대 이후 종교와 경제의 변화』. 서울: 눌민.

- Beatty, A. 1999. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. London: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- Hefner, Robert. 1987. "Islamizing Java: Religion and Politics in Rural East Java." *Journal of Asian Studies* 46(3): 553-554.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Jackson, Peter A. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Jay, Robert. 1969. *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*. Mass.: The MIT Press.
- Kim, Hyung-Jun. 2010. "Praxis and Religious Authority in Islam: The Case of Ahmad Dahlan, Founder of Muhammadiyah." *Studia Islamika* 17(1): 69-92.
- Ling, Trevor. 1993. *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ricklefs, Merle. 2013 *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Singapore: NUS Press.
- Somboon, Suksamran. 1982. *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Stuart-fox, Martin. 1996. *Buddhist Kingdom and Marxist State : The Making of Modern Laos*. Bangkok: White Lotus.
- Tambiah, S.J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: University Press.

아세안 열린강좌 시리즈 ⑮

동남아시아 종교 깊게 보기

EXPLORING SOUTHEAST ASIA
THROUGH ITS RELIGIONS

발행일	2016년 9월
펴낸곳	한-아세안센터
펴낸이	책임편집 유진숙 이수지
주소	서울특별시 중구 세종대로 124 (태평로 1가 프레스센터 8층)
전화 / 팩스	02.2287.1140 / 02.2287.1160
이메일	info@aseankorea.org
홈페이지	www.aseankorea.org

디자인	(주)디자인인트로 www.gointro.com
ISBN	979-11-953832-5-2

이 책은 저작권법에 의해 보호를 받는 저작물이므로 무단 전재 및 복제를 금지합니다.
이 책의 글이나 이미지의 전부 또는 일부를 이용하려면 반드시 한-아세안센터의
서면 허락을 받아야만 합니다.



ASEAN-KOREA CENTRE

Visit Asean@50
GOLDEN CELEBRATION 2017

비매품



9 791195 383252

ISBN 979-11-953832-5-2