

아세안 열린강좌 시리즈 ⑭

# 동남아 문화 예술의 수수께끼: 다양성 vs 통일성

Puzzle of ASEAN Culture and Arts:  
Diversity vs. Unity

박장식  
조흥국  
최호림  
홍석준  
주경미  
신윤환



아세안 열린강좌 시리즈 ⑭

# 동남아 문화 예술의 수수께끼: 다양성 vs 통일성

Puzzle of ASEAN Culture and Arts:  
Diversity vs. Unity

박장식  
조흥국  
최호림  
홍석준  
주경미  
신윤환

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

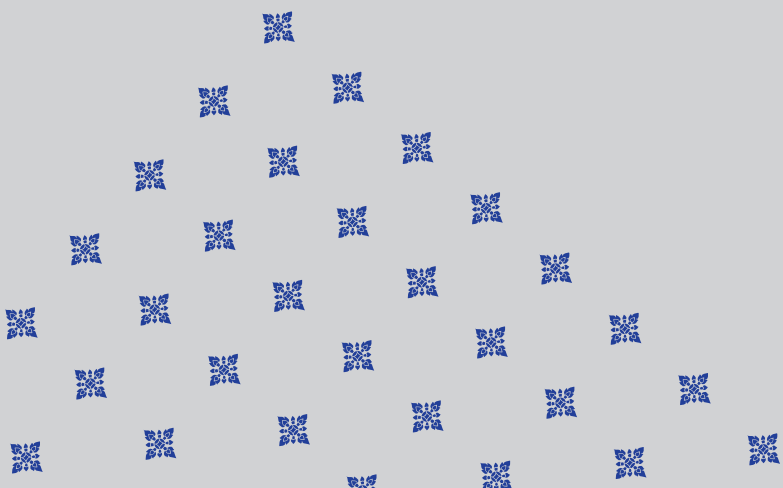


## 차례

발간사	5
동남아시아 연대표 · 지도	6
I. 아세안 다양성의 세계 · 박장식	9
The Diversity of ASEAN: The Crossroad between Asia and Europe	
II. 동남아의 기층문화 · 조흥국	25
Southeast Asia's Infra-Cultures	
III. 전통시대 동남아의 인도화 · 박장식	39
The Indianization of Southeast Asia in the Traditional Era	
IV. 동남아의 중국인과 중국문화 · 최호림	57
The Ethnic Chinese and Chinese Culture in Southeast Asia	
V. 동남아의 이슬람 세계:	
말레이시아 이슬람과 종교 세계를 중심으로 · 홍석준	73
Islam in Southeast Asia: Focused on Islam and Religions in Malaysia	
VI. 동남아시아의 예술과 문화적 혼종성의 미학 · 주경미	87
Southeast Asian Art and Aesthetics of Cultural Hybridity	
VII. 동남아 문화를 배우며 한국의 미래를 생각한다 · 신윤환	107
Southeast Asian Culture: Lessons Koreans Can Learn	
참고문헌	120



# 발간사



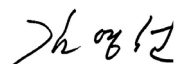
정치·안보, 경제, 사회·문화 3개의 공동체로 구성된 아세안 공동체ASEAN Community가 출범했습니다. 3개의 공동체 중에서도 사회·문화공동체는 10개 회원국, 6억 3천만 인구, 다양한 종교, 인종, 언어 등 다양성 속의 동남아 인을 하나의 통합된 '아세안 시민'으로 묶어주는 토대입니다.

한-아세안센터는 아세안의 사회·문화를 구성하는 동남아 문화·예술의 찬란한 유산을 깊이 있게 들여다보고자, 2015년 하반기10.27-12.8 총 7회에 걸쳐 강좌를 개최했습니다. 강좌에서는 동남아 문화의 특징인 다양성의 세계, 토착 문화 위에 외래문화가 중첩된 복합적·다층적 기층문화, 외부 세계와의 교역을 통해 유입된 인도 문명, 소수민족이지만 지대한 영향을 끼치고 있는 중국인과 중국 문화, 동남아의 이슬람 문화, 동남아 예술과 문화 혼종성의 미학, 그리고 동남아 문화를 통해 돌아보는 한국 사회에 대한 이야기를 심도 깊게 나눴습니다. 그 강연의 내용을 묶어, <동남아 문화 예술의 수수께끼: 다양성 vs 통일성>을 펴냅니다.

'다양성 속의 통합'으로 상징되는 동남아 문화는 경제 발전 속도나 국민소득 만으로는 표현될 수 없는 사회·문화공동체로서의 힘을 보여줍니다. 동남아 문화·예술의 역사적 기원부터 현대까지 깊이 있게 들여다봄으로써, 독자 여러분도 사람이 중심이 되는 동남아 문화·예술의 진수를 발견해 보시기 바랍니다.

동남아 문화·예술에 대해 열정적인 강연을 펼치시고 글을 정리해주신 박장식, 조홍국, 최호림, 홍석준, 주경미, 신윤환 교수님께 감사의 말씀을 전합니다.

한-아세안센터 사무총장



## 대륙부 동남아시아 연대표

### 킨/비엣족(베트남)

남월 南越	중국지배	리조 李朝	전조 陳朝	중국지배	후레조 後黎朝	응우옌조 阮朝	프랑스지배	베트남 민주공화국	베트남사회주의 공화국
전214	전214	1010	1225	1407	1428	1802-1945	1884	1945	1976

### 참족

	참파(林邑/占城)왕국								
	2C 경								17C 말

### 크메르족(캄보디아)

	푸난(夫南)	크메르(真臘)왕국				프랑스지배	캄보디아왕국	민주캄푸치아	캄보디아왕국
	2C 초	7C 경				1862	1954	1976	1993

### 몽족

	드와라와띠왕국								
	3C 경								12C 경

### 뽀족-버마족(미얀마)

	뽀(罽)왕국	버강왕조	혼란기	따웅우왕조	공바웅왕조	영국지배	미얀마연방	군부지배	공화국
	7-832	1044	1287-16C 초	1531	1752	1886	1948	1962	2011

### 타이족(태국)

		수코타이왕조	아유타야왕조	방콕(싸끄리)왕조	입헌군주제				
		1257	1351-1767	1782	1932				

### 라오족(라오스)

		란상왕국	왕국분열	프랑스지배	라오스왕국	라오스인민공화국			
		1353	18C 초	1873	1954	1975			

## 도서부 동남아시아 연대표

### 말레이족(수마트라, 자바/인도네시아)

	스리비자야왕국 마따람왕국	사이렌드라 (訶陵)왕조	동부자바 끄디리	중부자바 싱가사리	마자빠히트	동부자바 이슬람왕국	네덜란드지배	인도네시아 공화국
	7, 8C 경	8C 중엽	929	1222	1293-1478	15C 말	18C 말	1949

### 동티모르

					포르투갈지배	인도네시아지배	띠모르레스민주공화국	
					1702	1976	2002	

### 말레이족(말레이시아)

	말레이왕국	정화말라카방문	말라카이슬람왕국	포르투갈지배	네덜란드지배	영국지배	말레이연방
	2C 경	15C 초	15C 경	16C	17C	19C	1957

### 싱가포르

	싱가포르왕국	조호르왕국	영국지배	자치정부	말연방합방	싱가포르공화국
	1299-1398	15C 경	1819	1959	1963	1965

### 말레이족(브루나이)

		이슬람왕국			영국지배	브루나이국
		15C			1888	1975

### 말레이족(필리핀)

		마젤란 막탄섬도착	스페인인출	스페인지배	미국지배	필리핀공화국
		1521	1571	17C	1898	1946

### 한국

고조선	삼국시대	통일신라	고려	조선	일본지배	대한민국
전2333-전108	전1세기-7세기	668-935	918	1392	1910	1948



# 동남아시아 지도







# I 아세안 다양성의 세계

The Diversity of ASEAN: The Crossroad between  
Asia and Europe

박장식

부산외국어대학교 동남아창의융합학부 교수

## 동남아·아세안의 명칭

동남아국가연합(Association of Southeast Asian Nations)을 뜻하는 아세안(ASEAN)은 1967년 8월 8일 태국의 수도 방콕에서 인도네시아, 말레이시아, 필리핀, 싱가포르, 태국 등 5개국으로 출범하여, 이후 브루나이(1984년), 베트남(1995년), 라오스(1997년), 미얀마(1997년), 캄보디아(1999년)가 가입하여 총 10개국으로 구성된 지역공동체이다. 아세안은 2015년 11월 말레이시아 수도 쿠알라룸푸르에서 개최된 제27차 아세안정상회담에서 정치·안보, 경제, 사회·문화 등 3개의 영역으로 구분하여 보다 결속을 강화한 아세안 공동체(ASEAN Community)를 출범시켰다. 2002년 5월 인도네시아 티모르섬의 동쪽 지역에 새롭게 탄생한 동티모르(Timor-Leste)를 제외하면 아세안은 사실상 우리에게 친숙한 지역 용어인 동남아의 의미와 다를 바 없다. 한국과의 실질적인 교류나 관계의 차원에서 흔히 회자되는 것은 11개의 개별 국가명이거나 10개국의 공동체인 아세안이 될 것이며(그림 1), 단순한 지리적 개념에서라면 동남아라는 용어가 사용될 터이다.

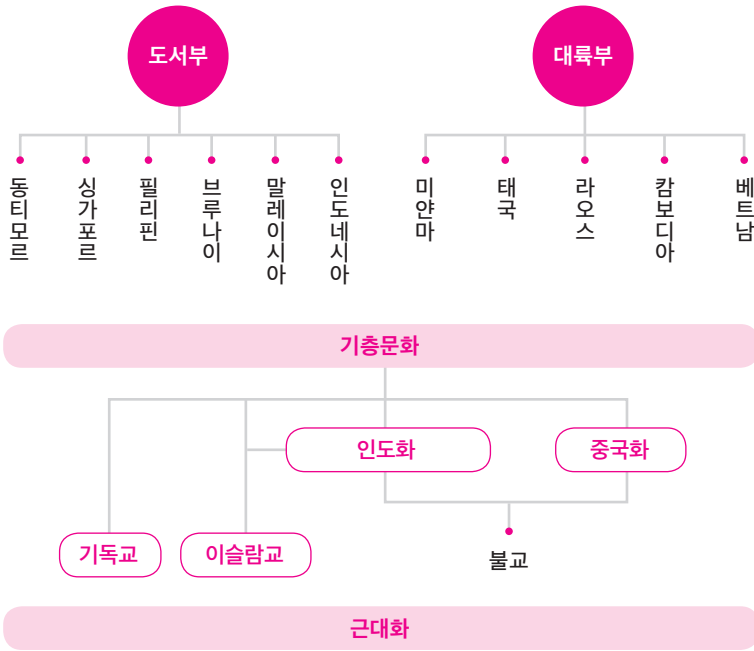


[그림 1] 아세안 10개국과 동티모르

하지만, 각각의 국가명이나 아세안 또는 동남아라는 용어가 세계적으로 널리 사용된 것은 그리 오래되지 않았다. 대체로 오늘날 이 지역을 총체적으로 묶어 불렀던 ‘동남아시아Southeast Asia, 유럽에서는 South East Asia’라는 용어가 보편화되기 시작한 것은 제2차 세계대전이 발발했던 1940년대였다. 일본이 동남아 국가들을 침공하자 이를 방어하기 위하여 영국군을 주축으로 지금의 스리랑카에 ‘동남아시아령부South East Asia Command’가 설치되었고, 이후 동남아라는 용어가 보편화되기 시작하였다. 그 이전에는 부르는 이들 중심에서 본 지리적 개념이나 특정한 부분이 강조되는 의미를 담은 용어가 사용되었다. 가장 오래된 명칭은 기원전 3세기경 인도 마우리아 왕조의 아쇼카 왕이 인도 외부로 불교를 전파하면서 오늘날 동남아 일부를 지칭했던 것으로 추정되는 ‘Suvannabhumi’수완나부미 ‘황금의 땅’을 의미, 상좌불교의 경전어인 팔리어의 용법이 동남아에는 주로 사용되지만 원래는 산스크리트어 Suvamabhumi가 그 원천다. 기원 후 1~2세기 간헐적으로 인도 동서 해안으로 무역을 하러 왔던 그리스 상인들이 사용했던 ‘Chrise’크리세, 고대 그리스어로 ‘황금의 섬’을 의미, 중국의 ‘남양南洋’, ‘Further India’ 혹은 ‘Greater India’인도와 그 동쪽 지역을 통칭했던 유럽인들의 용어, ‘Indosinesia’인도 Indo, 중국 sin, 도서부 esia를 조합한 용어, ‘Indochina’인도와 중국 사이의 세계를 뜻하며 프랑스 지리학자 말테-브룅(Malte-Brun)의 조어. 프랑스가 베트남, 캄보디아, 라오스를 식민지화하면서 그 지역을 통칭하는 용어로 사용하여 지금은 세 국가를 지칭하는 인도차이나반도라는 어법으로 친숙함 등 여러 명칭이 있지만, 모두 오늘날 동남아를 정확히 포괄하는 용어는 아니다.

동남아에는 선사시대부터 청동북, 채색토기 등 뛰어난 기층문화를 지닌 정착민들이 존재하였고, 중국의 양쯔강 남부, 운남, 사천 지역과 인도 저 멀리에서 끊임없이 새로운 종족들이 이주해왔다. 인도와 중국 사이, 좀 더 광역적으로 보면 아시아와 유럽을 잇는 지리적 위치와 풍부한 천연자원으로 인하여 동남아는 기원 초부터 외부 세계와 빈번한 접촉을 가졌고, 그에 따라 세계적인 문명이 유입되어 이른바 ‘다양성’의 세계가 형성되었다.[그림 2]

아무리 뛰어난 외부 문화가 도래했다라도 그것을 수용할 수 있는 문화 수준이 되어있지 않았다면 그냥 스쳐 지나갔을지도 모를 일이다. 동남아에서는 종족, 언어, 종교, 사회구조 등 거의 모든 영역에 걸쳐 이질적인 요소가 혼합되어 복잡한 양상을 낳았으며, 이는 현대 국가의 경계를 넘어서 존재하는 현상이 되어버렸다. 엄밀하게 얘기하자면, 수천 년간 역사적으로 형성된 동남아의 본질이 근대화의 산물인 국민국가의 인위적 경계에 의해 분리된 것처럼 보일 뿐이다. 그런 점에서 동남아는 다양한 색상이 어우러진 의미 있는 모자이크이다.



[그림 2] 아세안·동남아에 유입된 외부 문명의 영향

## 동남아의 자연환경

동남아는 크게 지형 구조, 기후, 종족 분포, 종교의 측면에서 도서부와 대륙부로 구분할 수 있다. 지형적인 측면에서 보면 화산 활동으로 형성된 도서부는 단순히 고지대와 저지대로 나뉘지는 반면, 대륙부는 산지, 평원, 델타 공간으로 세분된다. 말레이시아는 대륙부 끝단에 위치하지만, 기후, 종족 분포, 종교에 있어서 도서부의 특징을 지니고 있어 대륙부로 여기지 않는다. 유럽 세력 진출 이전 전통시대 동남아의 핵심 지역은 도서부의 고지대와 대륙부의 평원 지역이었다. 이후 15세기 대항해시대에 들어서면서 교역의 중요성이 강조되었고, 동남아의 중심은 점차 해안으로 이동하기 시작하였다. 필리핀의 마닐라, 태국의 방콕, 미얀마의 양곤, 인도네시아의 자카르타는 그런 의미에서 탄생한 도시이다.

도서부는 화산 활동의 결과로 자연히 고지대와 저지대로 구분되며, 고지대의 지형을 이용한 계단식 경작지가 전개된다. 고지대에서는 산 정상에 화산 호<sup>호갈데라</sup>에서만 물을 구할 수 있어 계단식 경작지는 기본적으로 빗물에 의존하는 천수답이다. 연중 비가 내리는 도서부의 열대 강우림 기후는 고산지대의 계단식 경작을 가능하게 만들었다.[그림 3] 도서부의 농경의 경관은 이러한 지형과 기후의 특징을 활용한 도서부 주거인의 생태적 적응에서 비롯된 것이다. 도서부의 저지대는 늪 또는 습지로 이루어져 전통시대에서는 대륙부의 델타 지역과 마찬가지로 농경지 확보가 불가하여 거주 공간으로서는 부적합하였지만, 유럽 세력의 진출 이후 고무, 설탕, 커피 등 새로운 농작물의 생산에 따른 플랜테이션의 등장으로 본격적으로 개척되기 시작하였다. 교역이 활성화되면서 저지대의 항구도시들은 자연히 정치, 경제의 중심지로 변모하였다. 오늘날 도서부에는 선사시대에 중국 양쯔강 남부 지역에서 이주해 온 것으로 여겨지는 말레이족이 집중 거주하고 있고, 스페인의 진출로 기독교<sup>가톨릭</sup>가 전파되었던 필리핀의 루손섬과 비사야제도를 제외하면 거의 이

슬람교가 전파되어있다. 서구의 식민지화 이후에는 개신교 선교사들의 활동으로 인도네시아 동부 제도 곳곳에 기독교가 전해지기도 하였다. 동서 간의 해상 교역에 있어서 말라카해협은 교역의 핵심이었으며 그중에서 페낭<sup>배낭</sup>, 말라카, 싱가포르는 말레이 술탄국과 유럽 열강들이 선점을 위해 각축전을 벌였던 곳이다. 인도네시아의 몰루카제도에는 지역 특산물인 향신료 정향<sup>clove</sup>과 육두구<sup>nutmeg</sup>가 생산되어 유럽 각국이 독점권을 확보하기 위해 치열한 경쟁을 하였다.



[그림 3] 필리핀 루손섬 바나우에 계단식 경작지

대륙부는 범람이 잦아 주거지로 부적합한 하구 델타보다 비옥한 농경지가 펼쳐지는 내륙 중상류 지역의 평원 지대가 핵심 공간이다. 평원 지대는 대륙부의 젓줄인 거대한 강들이 통과하고 있다. 미얀마에는 에아워디강, 태국에는 차오프라야강, 베트남 북부에는 홍강이 흐르고, 남부의 델타 지역은 히말라야산맥에서 발원하여 대륙부 5개 국가를 관통하는 메콩강이 흐르다 바다와 만나는 곳이다. 대규모의 하천과 그 지류의 중상류에서 성장한 도시들은 비옥한 농경지로 인해 물산이 풍부하여 많은 인구들이 모여들어 정치의 중

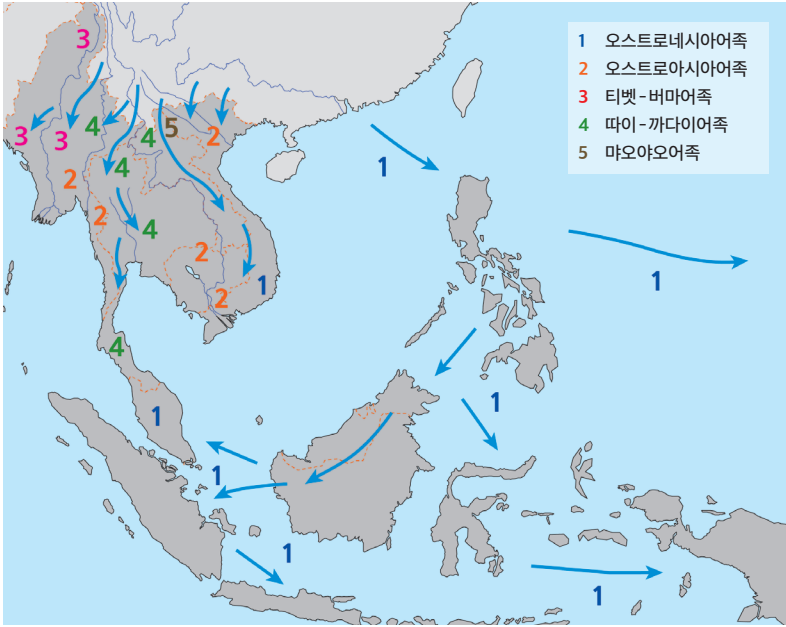


심이 되었다. 한편, 대륙부의 주요 하천 하구에 생성된 델타 공간은 범람이 잦아 주거지로 부적합했다. 이에 서구 세력의 유입 이전에는 정주 인구의 부족으로 사회 형성이 불가하였다. 이후, 유럽 열강의 진출에 따라 델타 농경지의 개발로 많은 인구가 유입되기 시작하였고 경제활동의 중심지로 변모하였다. 미얀마 에야워디강, 태국 차오프라야강, 캄보디아와 베트남 남부의 메콩강, 베트남 북부 홍강 델타는 그렇게 개척되었다. 대륙부의 소수 종족들은 대부분 평원 지대에 이미 정착한 다수 종족의 지배를 피해 산지에 정착한 것으로 보인다. 그들은 척박한 산지를 화전으로 일구고 특별한 삼림 자원을 경제적으로 활용하였다. 대륙부는 5월에서 10월까지 우기와 11월에서 4월까지 건기가 반복되는 몬순기후대로, 인도 방면에서 찾아오는 외부 세계의 상인들은 배를 타고 우기에 왔다가 풍향이 바뀌는 건기에 돌아가야 했다. 말레이족이 대부분인 도서부와 달리 대륙부는 다양한 종족이 정착하였다. 고대로부터 힌두교, 대승·소승 불교 등 인도 문명이 강한 영향을 미쳤고 지금은 소승불교의 한 갈래인 상좌(부)불교가 이 지역의 중심 종교로 자리 잡았다.

## 동남아인의 이주

동남아인의 이주는 여러 단계에 걸쳐 이루어졌으며, 이에 매우 복잡한 양상을 보인다.[\[그림 4\]](#) 대체로 동남아로 이주한 종족은 5개 어족에 달할 만큼 다양하다.

지금의 도서부 전역에 분포하는 말레이족과 베트남 중부 지역에 정착한 참족은 오스트로네시아어족에 속하는데, 이들이 동남아로 가장 먼저 이주하여 정착한 것으로 보인다. 대륙부에 가장 먼저 정주하였던 것으로 여겨지는 어족은 오스트로아시아어족이다. 베트남의 다수 종족인 킨비엣족, 캄보디아 크메르족, 태국과 미얀마에 거주하는 몬족Mon이 여기에 속한다. 중국·티벳어족의 한 갈래인 티벳·버마어과는 대략 9세기경부터 미얀마에 집중적으로 정



[그림 4] 동남아인의 이주 경로

착하기 시작하였으며, 버마족을 비롯하여 많은 소수 종족 **카렌/꺼잉, 꺼친, 친, 어카잉/러카잉**이 대부분 이 어족에 속한다. 미얀마는 오늘날 태국, 중국, 인도, 방글라데시, 라오스 등 5개국과 6,522 km에 이르는 국경을 맞대고 있으며, 이러한 이유로 대륙부에서 가장 복잡하고 많은 종족 집단이 거주하고 있다. 앙코르제국의 세력 약화, 중국 원의 몽골군의 공격으로 인한 운남지역의 대리국 **大理國**과 미얀마 버장 왕국의 멸망이라는 격동의 13세기를 틈타 타이어족 **타이·까다이어족**이 내려왔는데, 오늘날 태국의 다수를 점하는 타이족, 라오스의 라오족, 미얀마 동부 지역 **산주**의 소수 종족인 산족 등이 이에 속한다. 타이어족의 남하는 13세기 이후 대륙부 동남아의 정세를 완전히 바꾸어 놓는 계기가 되었다. 이들의 남하로 태국 지역의 몽족과 앙코르제국을 건설하여 대륙부를 호령했던 크메르족의 세력은 크게 위축되었다. 라오스와 베트남 북부 산지에 거주하는 **마오·야오어족**은 가장 나중에 동남아로 이주한 어족이

다. 라오스의 다수 종족인 라오족과 갈등을 겪었던 몽족Hmong, 과거에는 묘족이라고 불렸음은 현란한 전통 의상의 색상Flower Hmong으로도 불리기도 함으로 널리 알려져 있으며, 일부 몽족은 난민으로 인정받아 미국 동부 지역으로 이주하기도 하였다. 소수 종족들의 거주지는 국가의 경계를 초월하여 존재하며 종족 집단에 따라 자치권 행사를 둘러싸고 동남아 각 국가의 중앙정부와 여전히 갈등을 벌이고 있는 곳도 적지 않다.

또한 유럽 식민지 시대를 거치면서 노동력 제공을 위해 중국인과 인도인이 동남아로 대거 이주해 왔다. 이들은 여러 세대를 거치면서 본국의 정체성을 상실하고 동남아인으로 살아가고 있다. 이 중 동남아 이주 중국인화교의 후손들은 이제 ‘화인Ethnic Chinese’으로, 인도인은 종교에 따라 ‘힌두’ 또는 ‘무슬림’으로 불린다. 동남아에 들어온 외래인들은 현지 여성과 결혼하여 정착한 경우도 많았으며, 그 후손들을 부르는 용어메스띠조, 빠라나칸, 바바, 파우포 등도 지역별로 매우 다양하다. 유럽인 중에는 특히 포르투갈인의 후예가 동남아 전역에 걸쳐 거주하고 있으며, 그들은 페링기Feringi라고도 불린다. 말레이시아의 말라카와 페낭 및 미얀마의 상부 지역에도 페링기의 후손들이 살고 있다. 2002년 5월 독립한 동티모르는 16세기부터 포르투갈의 식민지였으며, 이에 포르투갈 문화와 포르투갈인의 후손이 남아 있다.

## 동남아 사회구조

국가 경계의 개념이 없었던 전통시대와는 달리, 유럽의 식민 지배로 인해 동남아에는 국경이라는 인위적 경계가 도입되었으며, 이에 근대국가가 성립되면서 분쟁과 갈등이 야기되기 시작하였다. 더불어, 식민지배를 통해 외부로부터 전혀 새로운 이주민들이 정착하면서 국민 구성은 더욱 복잡한 양상을 띠게 되었다. 그리하여 유럽인 지배층, 외래 아시아인중국인과 인도인, 원주민으로 구성되는 피라미드 형태의 사회계층이 형성되었는데, 이러한 사회구조를

퍼니발 John S. Furnivall은 ‘복합사회’ plural society라 불렀고, “물과 기름과 같이 공존하지만 섞이지 않는 사회”라고 정의하였다. 그가 말하는 복합사회의 단적인 예는 1822년 영국 책슨 Philip Jackson 중위가 작성한 싱가포르의 도시계획도[그림 5]에서 여실히 드러난다. 칼랑 강을 중심으로 오른쪽에는 유럽인과 그들에게 우호적인 아랍 상인 및 말레이족들의 주거지를, 왼쪽에는 노동력을 제공하기 위하여 이주해 왔던 중국인과 인도인의 거주지를 배치하였다. 강의 왼쪽에 주거지를 배정한 것은 폭동의 가능성을 의식한 것일 수도 있다. 식민지 사회의 정점에 있었던 지배 계층의 유럽인들은 해협 식민지 싱가포르를 건설하면서 종족 집단의 성격에 따라 거주 구역을 정하였던 것이다.



[그림 5] 1822년 제작된 영국 책슨 중위의 싱가포르 도시계획도. 출처: Crawford(1828)

영국의 식민지화가 진행되었던 말레이반도는 주석 광산 개발을 위한 노동자 풀리, coolie, 苦力로 많은 중국인이 유입되었다. 그로 인하여 1931년 말레이반도의 인구 구성은 원주민인 말레이족이 45%, 중국인/화인이 40%, 인도가 15%로 외래인의 수가 더 많았다. 1965년 싱가포르의 독립으로 중국인의 인구가 감소했음에도 불구하고 말레이시아는 외래 아시아인에 대한 무슬림

말레이족의 우월적 지위를 표방하는 정책 **부미뿌트라 우대**을 구사했다. 현대 말레이시아에서도 복합사회의 단면은 버스 정류장처럼 사람들이 모이는 곳에서 쉽게 확인할 수 있다. 무슬림인 말레이시아인, 화인, 인도인의 후예, 심지어 포르투갈인의 후손들이 자연스럽게 혼재되어 있는 모습이 눈에 들어온다. **[그림 6]**



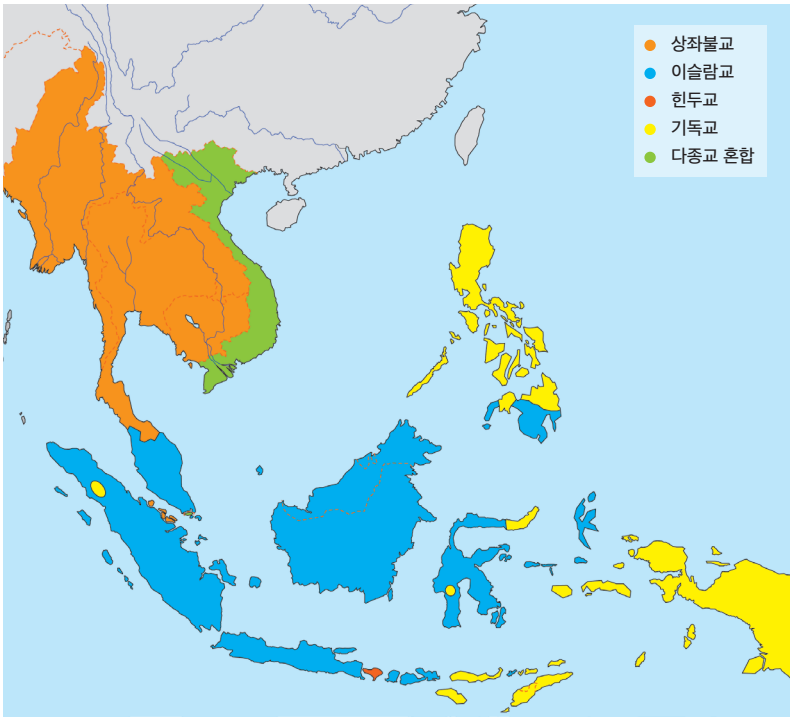
[그림 6] 말레이시아의 거리에서 본 복합사회의 모습

이러한 당시 식민지 사회의 보편적인 모습은 지배 계층인 유럽인이 떠난 현대 동남아에서도 여전히 드러난다. 원주민 사이에서도 다수 종족과 소수 종족의 사회적 구분이 여전히 있고, 여러 세대가 지나갔음에도 불구하고 외래 아시아인 중국, 인도의 후손들은 국가에 따라 사회 구성의 이질적인 요소로 남아 있다. 정치·경제적인 위기가 발생하면 종족 집단의 갈등과 대립 관계는 격심해지는 경우가 많은데, 유럽의 식민지화에 따라 유입된 중국인과 인도인에 대한 동남아 원주민과의 갈등은 동남아 사회의 불안정한 요인이 되고 있다. 최근 미얀마에서 발생했던 로힝자족 사태를 대표적인 예로 들 수 있다.

동남아 각국의 복합사회의 구조는 국민 통합에도 크게 영향을 미친다. 단일 민족과 문화, 언어를 지닌 한국 사회와는 근본적으로 다른 사회구조를 형성하고 있으며, 종족 집단별로 공동체가 형성되어있어 국가적 차원의 결속력은 떨어질 수밖에 없다. 특히, 종족 집단의 정체성 형성에 있어 중요한 언어적 측면에 있어서도 동남아 국가들의 언어사회는 개인이 사회적 필요성에 의해 복수의 언어를 구사해야 하는 다언어사회(polyglossia)의 성격을 띠고 있다. 한국 사회에서는 굳이 구분이 필요없는 국어, 공용어, 공통어, 교육매개어, 지역어 등의 다양한 언어 개념도 존재한다. 예를 들어, 싱가포르의 국어는 말레이어이지만 사회적 소통을 위해 말레이어, 영어, 북경어, 타밀어를 공용어로 채택하고 있다. 대중교통 안내 방송에서도 4개 공용어가 사용된다. 싱가포르는 화인이 인구의 약 80%를 차지하고 있기 때문에 북경어 외에도 광둥어, 복건어, 객가어 등 다양한 중국 방언들이 통용되고 있다. 이러한 측면은 화인의 인구가 많은 말레이시아, 인도네시아 등 도서부 국가에서 공통적으로 나타나는 현상이기도 하다.

### 동남아의 다양한 종교

교역로를 따라 들어온 외부인들이 동남아의 여러 지역과 접촉함에 따라 동남아에는 외부 문명이 끊임없이 유입되어왔다. 이로 비롯된 동남아의 가장 뚜렷한 특징 중의 하나가 종교적 다양성이다. 동남아 전문가인 앤더슨(Benedict Anderson)은 동남아가 의미 있는 ‘상상의 공동체(imagined communities)’로 등장한 것은 제2차 세계대전 중으로 극히 최근의 일이며, 이렇게 오랜 기간 동안 동남아가 하나의 지역 개념으로 자리잡지 못했던 이유로 동남아 전역에 걸쳐 장기간 영향을 미친 지배 세력의 부재, 특이할 만큼 복잡한 종교의 다양성, 제국주의 서구 열강에 의한 식민 지배 분할의 기묘한 역사 경험 등 세 가지를 들었다. 이처럼 종교적 이질성은 동남아의 지역성을 다양하게 만들고 동남아에 대한 전체적 개념을 생성하기 어렵게 만든 문화적 요소였다.



[그림 7] 동남아의 종교 분포도

동남아는 기원 초기부터 인도 문명의 영향을 받았으며 4세기 이후부터는 힌두·불교적 관념이 본격적으로 도래하기 시작하였다. 이후 13세기에 상좌불교, 15세기에는 이슬람교, 15~16세기에는 기독교가 가세하였다. 그리하여 베트남을 제외한 미얀마, 태국, 캄보디아, 라오스 등 대륙부 국가에는 상좌불교, 필리핀과 싱가포르의 일부 지역을 제외한 대부분의 도서부 국가에는 이슬람교가 자리잡았으며, 베트남에는 주로 중국을 통하여 유입된 유교, 도교, 대승불교 및 토착신앙이 혼합된 양상의 종교가 자리잡았다.[그림 7] 하지만 하나의 유력한 종교만이 그 지역을 지배했던 것만은 아니었다. 동남아 종교구성은 힌두교, 대승불교, 상좌불교, 이슬람교, 기독교, 유교 등 세계적인 대종교를 비롯하여 동남아의 기층 신앙인 정령숭배에 이르기까지 혼합적인 양

상syncretism을 보여주고 있다. 외부 세계의 종교가 유입되기 이전, 동남아 지역에는 정령신앙이 존재하였다. 정령이란 ‘인간, 동·식물, 자연현상에 존재하는 초자연적 능력을 지닌 영적 존재’를 의미하는 것으로 다양한 정령의 존재가 인간세계와 연결되어 생활에 직접적인 영향을 미친다는 믿음이다. 동남아의 기층 신앙인 정령숭배는 지역에 따라 자연이나 영웅 또는 조상의 영이며, 선악의 구분이 있다.[그림 8·9·10] 정령신앙은 인도화나 중국화의 진전에 따라 유입된 외래 종교와 완전히 구분되는 별개의 신앙 체계로 존속되기 보다는 적절한 신앙적 원리의 조화를 이루며 타 종교와 공존한다. 불교 사원에서 불상이 아닌 괴상한 모습의 정령들의 신앙을 흔히 마주할 수 있는 것은 그러한 이유 때문이다.



[그림 8·9·10] 왼쪽부터 미얀마, 태국, 베트남의 정령신앙 신당

개별 국가를 살펴봐도 지배적 종교뿐 아니라, 소수 신도를 지닌 종교가 다수 공존한다. 필리핀의 경우, 스페인의 지배 이후 거의 모든 지역에 기독교가 전파되었으나, 남부 민다나오섬에는 이슬람교가 우세적이다. 1990년에는 민다나오섬에 ‘이슬람교도 민다나오 자치지구’가 설치되었다. 태국은 상좌 불교의 나라로 비취지지만, 말레이시아 국경과 가까운 남부 지역에는 흥인구의 약 5%에 달하는 무슬림이 거주한다. 미얀마에도 인구의 약 4%에 달하는 무슬림 인구가 방글라데시 국경 지대인 여카인주에 집중적으로 거주하고 있다. 영국 식민 지배기에 상당수의 무슬림들이 노동자의 신분으로 미얀마에 대거 이주하였는데 지금은 양곤, 만달레이 등 대도시에 그 무슬림 후예들이 다수 살고 있다. 전 국민의 대 다수가 이슬람교도인 인도네시아에도 약 9%의 기독교도가 살고 있으며, 발리섬과 롬복섬에는 적은 수이지만 힌두교



도가 잔존하고 있다. 북부 수마트라섬과 북부 술라웨시, 향료제도인 말루쿠, 파푸아 등에 기독교인의 인구가 많다. 인도화 이후 유럽 열강의 식민 지배기를 거치면서 소수 종족의 기독교 개종 및 인도 무슬림 유입으로 현재 동남아 각국에서는 크고 작은 종교 분쟁이 끊이지 않고 있다.

중국의 영향을 강하게 받았던 베트남의 종교는 인도 문명의 영향을 받은 지역과는 상당한 차이를 보인다. 베트남은 오랜 중국의 정치적 지배하에 놓였던 탓에 정치 이념으로 유교가 도입되었으며, 대승불교와 도교도 들어왔다. 남부 메콩델타 지역에서는 상좌불교도가 있으며, 극소수이긴 하지만 말레이족에 속하는 무슬림 참족도 있다. 흔히 베트남은 유교와 불교의 국가로 인식되지만, 실상은 매우 다르다. 2014년 베트남 정부의 통계에 따르면, 베트남의 종교인은 총인구의 약 27%에 지나지 않고 그중 불교도 12.2%는 절반 가까이 차지한다. 다소 의외이긴 하지만 베트남에서 두 번째로 많은 신도 약 7%를 가진 종교는 프랑스 식민 지배의 영향을 받은 가톨릭으로 현재에도 가톨릭의 사회적 영향은 결코 적지 않다. 그 다음으로 많은 신도 수를 확보한 종교 약 6%는 프랑스 식민 지배기에 남부와 메콩델타 지역에서 피어난, 이른바 베트남 자생 종교인 까오다이교[그림 11], 호아하오교 등이다. 이들은 프랑스 지배하에서 민족주의 표방과 불안한 민생의 구원이라는 기치를 내걸어 불안정한 생활에 놓여 있던 남부 지역에서 큰 종교적 세력을 구축하였다. 이러한 토착적 자생 종교는 사회주의 체제하에서 일시적인 통제를 받았지만, 1990년대부터 다시 활성화되어 현재는 열 개가 훨씬 넘게 존재한다. 베트남의 종교 인구가 낮은 비율을 차지한다고 해서 종교가 활성화되지 않고 있다고 볼 수 없다. 조상숭배, 마을 수호신, 여신숭배 등 전통적 기층 신앙인 민간신앙을 국민 대부분이 실천하고 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 이러한 베트남의 종교 상황은 다른 동남아 지역에서도 비슷한 양상으로 나타난다. 동남아 종교의 이러한 다양성의 측면을 잘 이해하기 위해서는 세계종교의 정통적 원리보다는 동남아인들의 종교적 실천 방법이나 내용에 초점을 두어야 한다.



[그림 11] 베트남 다낭의 까오다이교 회당의 예배 모습, 세상의 모든 종교는 하나의 진리이며 그것을 밝힌다는 제단의 외눈은 까오다이교의 상징



## II 동남아의 기층문화

Southeast Asia's Infra-Cultures

조흥국  
부산대학교 국제전문대학원 교수

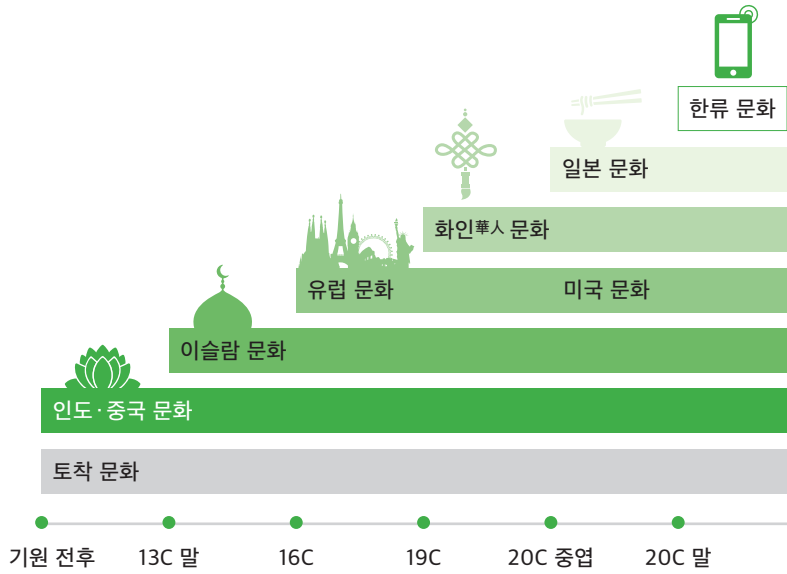
## 동남아시아 문화의 다양성과 중층성

동남아시아는 지리적으로 볼 때 인도 및 서남아시아 사람들이나 유럽인들이 동북아시아로 들어오는 관문과 같은 곳이며, 동북아시아 사람들을 서남아시아 세계로 연결시키는 징검다리의 역할을 하는 곳이다. 이러한 지정학적 위치 때문에 동남아시아에는 기원 전후부터 현대에 이르기까지 세계의 다양한 민족과 문화가 유입되어 왔다. 세계의 다른 지역들과 비교해 볼 때 동남아시아는 실로 다양한 민족과 문화 그리고 역사적 경험을 가지고 있다.

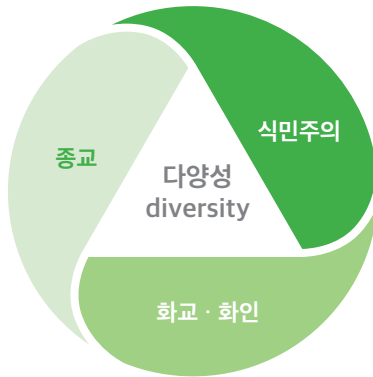
다양성은 동남아시아의 가장 중요한 특징으로 꼽힌다. 그 다양성은 무엇보다도 이 지역의 문화적 구조에서 엿볼 수 있다. 동남아시아의 문화는 토착 문화, 즉 기층문화를 바탕으로 한다. 이 토착 문화의 전통 위에 기원 전후부터 유입된 중국 문화와 인도 문화가 이식되어 발전했다. 특히 중국의 유교와 인도의 힌두교 및 불교 등과 함께 들어온 이 외래문화들은 동남아시아 고대 왕국들의 법과 행정 체계 및 의례의 수립에 큰 영향을 미쳤으며, 주민들의 영적 세계를 지배해 왔다. 또 다른 외래문화인 이슬람은 인도를 경유하여 13세기 말에 수마트라 섬 북단에 정착한 이후, 해상무역의 흐름을 타고 말레이반도와 도서부의 여러 지역으로 퍼져 나갔다. 16세기부터는 유럽인들의 진출과 함께 서양 문화가 유입되었고, 19세기부터는 미국 문화와 일본 문화, 그리고 최근에는 한류의 영향으로 동남아시아의 문화는 더욱 다채로워졌다. 이러한 외래문화들은 토착 문화와 함께 동남아시아 문화의 중층적(重層的) 구조를 이루고 있다.

## 동남아시아 민족의 이동과 형성

과장 이주(wave of migration) 이론은 동남아시아 민족의 형성이 몽골로이드(Mongoloid)의 남하로 이루어졌다고 본다. 이 이론에 따르면 아시아 대륙으



[그림 1] 동남아시아 문화의 다양성과 중층성



[그림 2] 동남아 이해의 1개 키워드 · 3개 윈도우

로부터 몽골로이드가 이주하기 전에 이 지역에는 오스트랄로-멜라네시아 Australo-Melanesia라고도 불리는 오스트랄로이드 Australoid 민족이 먼저 들어와 살고 있었다. 이들은 동남아시아뿐만 아니라 뉴기니와 오스트레일리아 등지

에도 분포해 있었다. 피부색이 검기 때문에 니그리토(Negrito)라고도 불리는 오스트랄로이드는 황색 인종인 몽골로이드의 남하로 점차 외곽 지역으로 쫓겨났거나 혼혈을 통해 몽골로이드에 흡수 혹은 멸절되었다. 기원전 10,000년부터 기원전 1,000년까지의 기간 동안 동남아시아 저지대 및 평야 지역에서 자체적인 민족 요소가 있었고, 이들이 여러 지역에서 다양한 민족으로 발전했다고 보는 학설도 있다.

몽골로이드는 오늘날 동남아시아의 대륙부와 도서부에 사는 다양한 민족들을 포함하는데, 이들 중 가장 먼저 남하한 민족은 말레이(Malay) 민족이라고도 불리는 오스트로네시아(Austronesian) 민족이었다. 이들의 남하 과정과 경로에 대해서는 두 가지 가설이 있다. 하나는 중국 양쯔강 이남 지역에 살던 오스트로네시아 민족이 기원전 4,000년부터 타이완으로 이주하기 시작했으며, 타이완에서 기원전 3,000년부터 필리핀의 루손으로 그리고 서서히 보르네오 등 인도네시아의 섬들과 말레이반도로 이주했다는 것이다. 다른 가설은 티베트와 중국 서남부 사이의 지역에 살던 오스트로네시아 민족이 말레이반도, 수마트라, 자와 등을 거쳐 필리핀 열도, 뉴기니, 멜라네시아 제도 등으로 퍼져 나갔다는 것이다.

#### 동남아시아의 지리적 환경의 특징

- ① 동북아와 인도·중동·유럽 간 교통의 징검다리 혹은 관문 ▶ 문화적 다양성
- ② 대륙부와 도서부 구분
  - 대륙 동남아시아
    - 불교권, 민족·언어적 다양성
    - 산맥·하천 지형 ▶ 북·남 방향의 역사와 문화 발달
  - 도서 동남아시아
    - 이슬람권, 민족·언어적 공통성(말레이-폴리네시아)
    - 섬들의 세계 ▶ 해양성 활동
    - 인도-말레이 산맥체계 - 화산지대
    - 자와 섬의 비옥한 토양 ▶ 많은 인구 수용

동남아시아의 대륙부에 사는 민족들은 비교적 늦게 남하한 또 다른 몽골로이드 민족들이다. 이들은 대부분 기원후 1천년 동안 베트남, 캄보디아, 라오스, 태국, 미얀마 등으로 이주했다. 그중 베트남의 비엣<sup>Viet</sup> 즉 월<sup>越</sup>족은 이미 기원전 수백 년간 베트남 북부에서 왕국을 설립했으며, 기원후 점차 남쪽으로 확산하여 오늘날의 베트남 영토를 이룩했다.

### 석기 문화와 청동기 및 철기 문화

베트남 하노이의 서남부에 위치한 호아빈<sup>Hoa-binh</sup>성에서 발굴된 조약돌, 박편<sup>剝片</sup>석기, 마제석기, 토기 등을 근거로 재구성된 동남아시아의 구석기 및 중석기 문화는 그 지명을 따서 ‘호아빈 문화’라고 불린다. 호아빈 문화는 베트남 북부뿐만 아니라 캄보디아, 태국, 말레이반도의 중부 및 북부, 수마트라 섬의 북부, 자와, 보르네오, 술라웨시 그리고 중국 남부에서도 확인되며, 다른 인도네시아 섬들과 필리핀 섬들에도 이와 비슷한 석기 문화가 발달되었을 것이라고 추정된다. 호아빈 문화 주민들의 생계 활동은 주로 채집과 수렵 및 어로로 이루어졌다. 태국 동북부의 한 동굴에서 빈랑 열매를 포함한 여러 식용식물의 유물이 출토되었는데, 이로써 호아빈 석기 문화의 주민들이 원예농업에도 종사했을 것이라는 추측이 가능하다.

동남아시아의 청동기 문화는 흔히 동선<sup>Dong Son</sup> 문화로 대표된다. 베트남의 청동기 문화인 동선 문화의 뿌리는 기원전 1,000년까지 거슬러 올라간다. 동선의 청동기 문화에서 가장 널리 알려진 것은 청동북, 즉 동고<sup>銅鼓</sup>이다. 청동북은 남부 중국의 윈난성과 쓰촨성, 말레이반도, 그리고 인도네시아의 남부 수마트라, 자와, 발리, 쉰바와, 살라야르 등에서도 발견되었다. 청동북의 기원이 베트남인지는 확실하지 않다. 동선과 동남아시아의 다른 유적지들 특히 캄보디아의 삼롱센, 물루 빠레이, 태국의 논눅타, 반치앙, 논차이, 말레이반도의 콤포 송가이 랑, 발리의 길리마눅 등지에서 발견된 다른 청동 물

건들 사이에서도 기술 및 장식에서의 상호 유사성이 확인된다. 동선의 청동기 문화가 동남아시아의 다른 지역들과 기원전 1,000년 동안 상당한 정도의 교류를 했거나, 이들 상이한 지역의 문화들이 동등하게, 비슷한 시기에 함께 발전한 것으로 보인다.



[그림 3] 베트남 송다에서 발견된 1세기 중엽 동선 문화의 청동북 동선 청동북

## 동남아시아의 토착 문화와 과학기술

### 토착 문화

고고학적인 유물들을 통해 밝혀진 바, 신석기 시대부터 청동기 시대에 걸쳐 이미 높은 생산력을 갖고 있었던 농경문화가 동남아시아 도처에 발달해 있었다. 이러한 자체적인 농경문화를 바탕으로 베트남의 싸xa, 社, 말레이시아 및 인도네시아 등의 캄퐁kampung, 필리핀의 바랑가이barangay 등 전통적인 마을 공동체의 촌락 제도가 발전했다.

한편 하천 유역에서 발달한 농경문화는 동남아시아의 독특한 음식 문화와 주거 문화로 연결된다. 동남아시아의 식사는 기본적으로 쌀과 물고기로 이루어져 왔다. 민물고기 생선간장魚醬은 아시아의 간장 문화에서 가장 오래된 것에 속한다. 고온다습한 기후에서 부패하지 않을 뿐만 아니라, 몸에 염분과



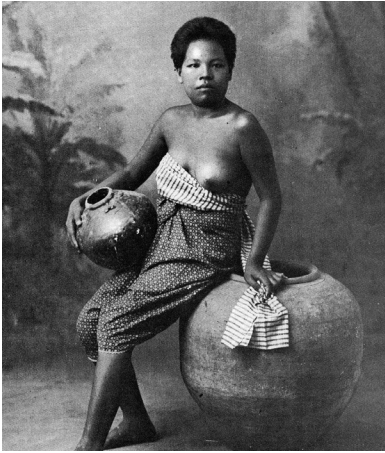
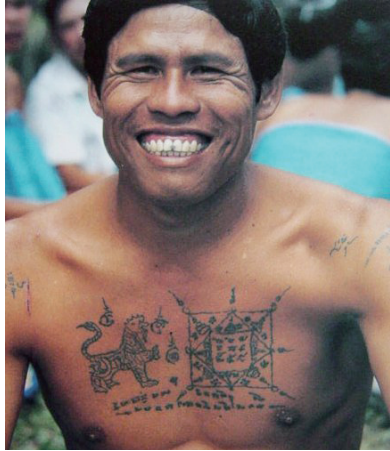
단백질을 보충해 주는 적절한 음식이 일찍부터 발달했던 것이다. 동남아시아의 대부분 지역에서 흔히 보이는 고상<sup>高床</sup> 가옥 역시 비가 많이 오고 무더운 이 지역의 자연환경과 밀접한 관계가 있다. 즉 하천 유역이나 밀림이 우거진 곳에 정착하여 살기 위해, 홍수 피해에 안전하고 환기에도 좋으며 땅에서 올라오는 습기를 차단하고 야생동물로부터 스스로를 보호할 수 있는 가옥 구조를 취한 것이다.



[그림 4] 캄보디아 고상가옥

동남아시아의 고온다습한 기후는 또한 이 지역 나름대로의 의복 문화를 낳았다. 그 주민들은 전통적으로 남녀 모두 윗도리를 입지 않았고 신발을 신지 않았다. 19세기 중엽까지만 해도 태국에서는 심지어 조신들 중에서도 옷통을 드러낸 채 어전회의에 참석하는 자들이 있었다. 이 지역의 많은 나라들에서, 특히 남자들 사이에서는 드러낸 옷통과 다리에 문신을 하는 것이 최근까지 유행했다. 문신은 자신의 몸을 아름답게 보이기 위한 목적 외에 주술적 기능도 있었다. 또 필리핀, 인도네시아, 말레이시아, 미얀마, 태국, 베트남 등 동남아시아 도처에서는 사람들이 치아를 검게 물들이는 것을 선호했다. 이 풍속은 오늘날에는 찾아보기가 힘들어졌지만, 북부 베트남의 경우 1938년

경만 하더라도 농민의 약 80%가 검게 물들인 치아를 갖고 있었다고 한다. 그 밖에 미얀마, 인도네시아, 말레이시아, 필리핀, 태국 등에서는 궂불의 구멍에 뚫어 금장식을 다는 풍속이 전근대 시기에 널리 퍼져 있었다.



[그림 5-6-7-8] (왼쪽부터 시계방향으로)말레이시아 사라왁의 켈라빗족, 태국 남성의 문신, 19세기 타이 여성, 씨암 여성

동남아시아의 또 다른 중요한 토착적 전통으로 마을과 가정에서의 여성의 강한 역할을 들 수 있다. 중국의 「진서晉書」에 의하면 이미 3~5세기 사이에 베트남 중부 지역의 참파 왕국에서는 “여자를 귀하게 여겼고 남자를 천시했다”.

「명사<sup>明史</sup>」는 16~17세기 태국 사회를 설명하면서, 왕으로부터 서민까지 그 부인이 남편보다 속이 깊고 계산이 밝아 집안에서의 대소사를 모두 결정한다고 말한다. 오늘날에도 시골 대부분의 가정에서 여성이 실상 관혼상제를 비롯한 집안의 중요한 행사들을 주관하며 농사일을 돕고 잉여농산물을 시장에 내다 팔아 부수입을 올린다. 1830년대 초에 태국을 여행한 한 영국인은 아낙네들이 보트를 타고 다니며 새벽부터 물건을 파는 데 반해, 남편들은 뒷전에 앉아 뽀끔뽀끔 담배만 피우거나 작은 보트를 타고 돌아다닌다고 묘사했다.

태국과 말레이시아를 비롯한 동남아시아 대부분의 나라에서는 결혼 후 신랑이 처갓집에 들어가 사는 이른바 처거제가 일반적이다. 이 처거제는 결혼 시 전통적으로 신랑 측이 신부 측에게 결혼지참금을 지불하는 풍습과 함께 여성의 높은 경제적 가치를 반영하는 것으로 해석되기도 한다. 여자의 강한 역할은 특히 가신신앙<sup>家神信仰</sup>에서 엿볼 수 있다. 예컨대 태국 치앙마이<sup>เชียงใหม่</sup>의 농촌 마을에서 한 가정의 조상신 숭배는 어머니 쪽의 조상신을 중심으로 행해진다. 한 집안의 식구들이 섬기는 가신들은 모계의 죽은 식구들의 영으로, 할머니의 부모, 어머니의 부모, 외할머니의 부모 등이 속한다. 그러나 남편 집안의 남성 신령은 들어올 자리가 없다. 결혼을 통해 새로 형성되는 가정의 조상신은 신부 집안의 조상신이며, 신랑은 아내 집안의 조상신 신앙의 세계에 자연스럽게 편입된다. 이러한 가신신앙의 관리는 항상 그 집안의 어머니로부터 특히 막내딸에게로 계승된다. 막내딸이 친정 부모를 모시고 살며 그 집과 토지를 상속받기 때문이다.

종교와 신앙에서도 동남아시아 사회에 뿌리를 둔 토착적인 전통이 역사를 통해서 그리고 오늘날에도 도처에서 발견된다. 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아에서 상좌불교의 전통적인 신앙의 저층에는 정령숭배, 산신<sup>山神</sup> 신앙, 조상신 숭배, 샤머니즘 등 민간신앙들이 뿌리 깊게 존재하고 있다. 이슬람 세계에서도 예컨대 인도네시아 자와의 무슬림들 가운데 정통주의적 신앙을

중시하는 ‘산뜨리santri’에 비해 아닷adat 즉 전통적 관습을 중시하는 ‘아방안 abangan’들의 이슬람 신앙은 토착 신앙들과 민속 축제 그리고 이슬람보다 먼저 들어온 불교 및 힌두교적인 요소들을 내포하고 있다. 인도네시아 발리섬에는 힌두교가 지배적인데, 발리의 힌두교는 그 지역의 원시적 신앙 관념과 종교적 제의 등과 섞여 ‘아가마 힌두-발리agama hindu-bali’라고 부르는 독특한 발리적 힌두문화이다.

### 과학기술

고대 동남아시아에서는 지역 특유의 조선 기술이 발달해 있었다. 3~8세기 중국 측 기록에 의하면, ‘곤륜박崑崙舶’으로 불린 동남아시아 선박들은 다수의 돛대와 돛을 장착했고 두 개의 키가 선현에 부착되어 있었으며, 갑판과 선체를 제작할 때 쇠못 등 철 대신 나무로 된 장부축으로 널빤지들을 서로 연결하여 용골과 결합시켰고, 선체는 여러 겹으로 이루어져 있었다. 항해 기술과 관련된 선박 건조의 이러한 특징들은 유럽의 것과는 물론, 쇠못을 사용하고 선미 쪽에 하나의 키를 두는 중국 선박과 확연하게 구별되는 것이었다.



[그림 9] 고대 동남아시아 조선 기술을 보여주는 배(석조 부조)

동남아시아의 이러한 배는 4~40톤 급의 작은 규모의 경우 말레이어로 ‘프라후prahu’, 250~1,000톤의 큰 규모의 경우 ‘중jong’이라고 불렸다. 이 ‘중’에서 유럽인들이 16세기부터 중국의 범선을 가리키는 용어인 ‘정크junk’가 파생됐다. 특히 ‘중’은 15~17세기 소위 ‘무역의 시대’에 동남아시아 해역뿐만 아니라 동남아시아 국가들과 인도 및 중국과의 무역에서도 중요한 역할을 했다.

### 인도차이나의 중국 - 유교 문화와 인도 - 상좌불교 문화



[그림 10] 베트남 홍강 유역 가옥

인도차이나의 베트남은 ‘수력적’ 유형의 사회로, 캄보디아와 라오스는 ‘물고기적’ 혹은 ‘어업적’ 유형의 사회로 이해될 수 있다. 이 관찰은 각 나라에서의 생산방식과 관련된 차이에서 출발한 것이다. ‘수력적’ 베트남은 이 나라의 역사와 문화가 시작된 북부 홍강 일대의 베트남을 중심으로 한 개념이다. 베트남 농민들이 밀집하여 사는 홍강 델타는 옛날부터 우기가 되면 홍수로 큰 재해를 입었다. 전통 왕국 시대부터 치수治水는 베트남인의 가장 중요한 과제 중 하나였다. 베트남의 주민들은 홍강의 제방을 보수하고 수로를 정비

하고 개척하는 등 각종 하천 강화 공사에 정기적으로 동원되어 왔다. 2000년 이상 지속된 이 과정으로 상호 협력의 사회구조가 형성되었고, 이와 함께 상호 긴밀한 사회관계가 발달했다. ‘수력적’ 생산방식의 전통에 입각하여 베트남 농민들은 파종으로부터 수확에 이르기까지 벼농사의 모든 단계에 있어서 상호 협력하는 것이 일반적이다.

그에 비해 캄보디아와 라오스와 미얀마의 하천은 심각한 홍수 피해를 야기하지 않았으며, 이에 주민들은 생계를 위해 집단적으로 협동할 필요가 없었다. 하천은 오히려 논과 밭에 물을 공급해줄 뿐만 아니라 풍부한 민물고기의 어장이 되기도 했다. 강과 논에서의 물고기 잡이는 대개 조직적으로 행해지기보다는 가족 단위로 혹은 개인적으로 이루어졌다. 벼농사도 베트남처럼 조직적인 협동을 통해 행해지는 경우가 드물었다. 굳이 협동이 없어도 먹고 살 수 있었기 때문이다.

베트남 사회의 집단성은 마을의 성격에서 잘 드러난다. ‘짜社’라고 불리는 베트남의 농촌은 그 자체가 하나의 독립된 세계인 마을 공동체로서, 주민들은 자신의 ‘짜’를 중심으로 강한 ‘우리 의식’의 정체성을 갖는다. 베트남의 마을은 베트남어로 ‘랑 느억’이라고 불리는데, 그 뜻은 ‘마을 나라’이다. 마을은 울창한 대나무 혹은 선인장의 담으로 둘러싸여 하나의 폐쇄된 세계를 이루었으며, 국가에 대해 전통적으로 상당히 자치적인 관계에 있어 왔다. 그리하여 “마을 전통이 왕권을 능가한다” 같은 베트남 속담이 만들어졌다. 마을 사람들은 마을 차원의 모든 일을 항상 협동으로 행해 왔으며, 마을에 대한 강한 ‘우리마을 의식’을 지녀 왔다. 그에 비해 캄보디아, 라오스, 미얀마의 농촌들은 집들이 강독과 산등성이에 드문드문 자리를 잡고 있는 형상을 취하며, 주민들은 마을을 구심점으로 둔 공동체 의식이 없거나 약했다.

생산방식에 있어서의 이러한 차이는 사회 및 국가 조직의 성격 그리고 종교

문화의 차이로 연결된다. 베트남에서는 유교 문화의 영향으로 삼강오륜(三綱五倫)에 입각한 가족과 사회 구성원 간 상하 위계질서가 보다 엄격히 중시되어 왔으며, 집단적 구원을 강조하는 대승불교가 퍼졌다. 그에 비해 캄보디아, 라오스, 미얀마에서는 개인의 카르마, 즉 업(業)과 개인주의적 수도와 해탈을 중시하는 상좌불교가 지배적인 종교가 되었다.

베트남 (중국/유교문화)	캄보디아·라오스·미얀마 (인도/소승불교 문화)
수력적 생산방식(水)	어업적 생산방식
집단주의	개인주의
대승불교 / 유교	소승불교
중국식 의식주 문화	인도 / 동남아시아 의식주 문화
공산주의 혁명의 성공 : 유교와 공산주의간 공통성	공산주의 혁명의 실패 : 인도의 다르마 사상
① 현세지향적	① 탈세속적 목표 추구
② 인간중심적	② 집단보다 개인적 수행 강조
③ 사회에 대한 개인의 책임	③ 카스트별 다르마
④ 엄격한 규율	④ 국가통합적, 사회보편적 윤리의식,
⑤ 도덕적 지도자상	의무감 부재

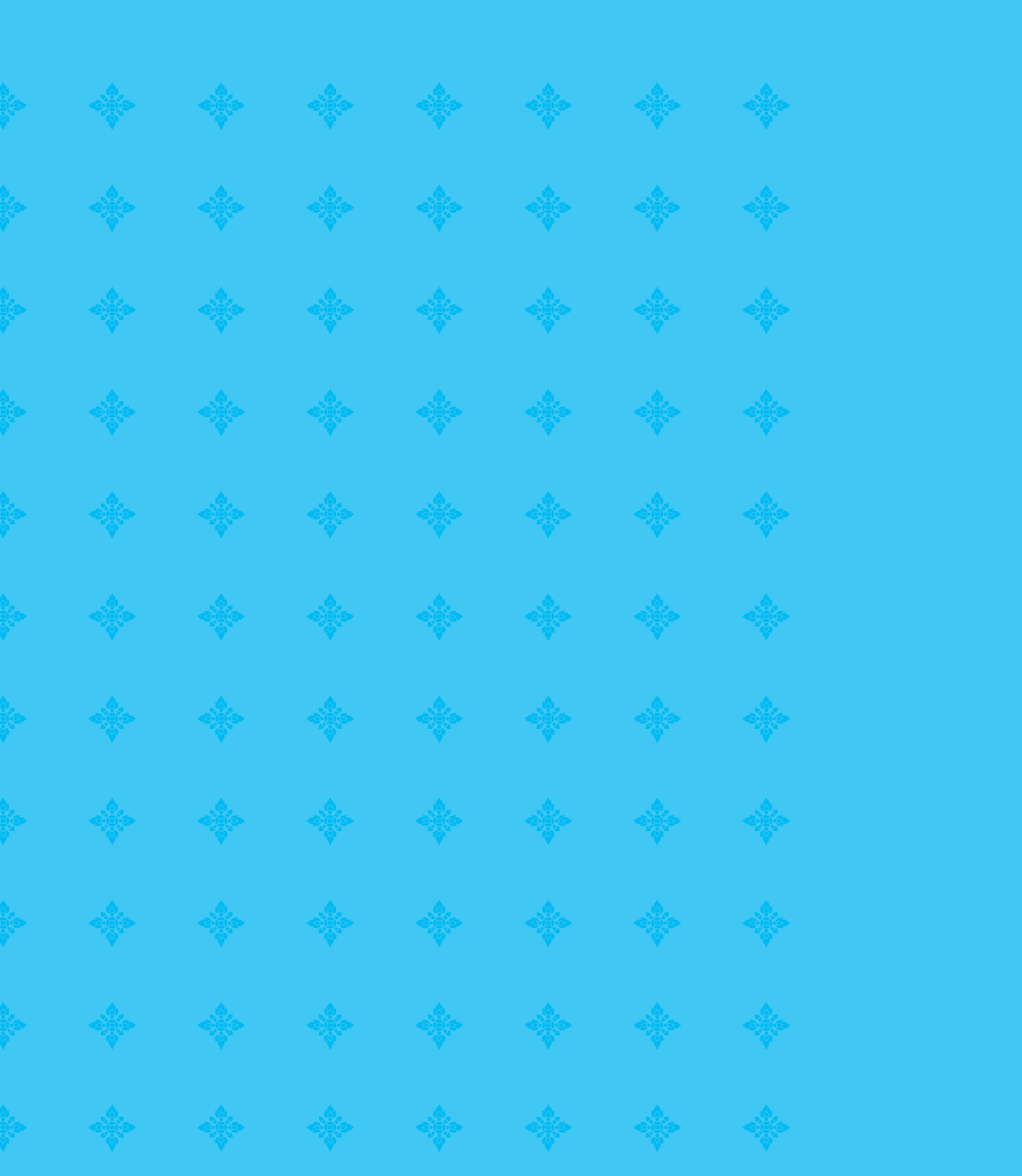
<표 1> 인도차이나 국가들 간의 차이

동남아시아 상좌불교 국가들의 ‘어업적’ 사회구조는 ‘느슨한 사회구조’ 이론을 통해서도 설명될 수 있다. 이 이론은 태국 사회를 이해하기 위해 만들어진 것이지만, 주위의 다른 상좌불교 국가들에도 종종 적용된다. 이 이론의 근본적 취지는 사회생활에 있어서 개인주의적 행동 패턴이 지배적이라는 것이다. 개인주의적 행동은 불교의 수행에서뿐만 아니라, 가정에서 처자식에 대한 가장의 낮은 책임 의식, 마을에서 주민들 간 비구속적인 상호 관계

와 독립적인 농사 방식 등으로 표출된다. 이같은 행동 패턴은 집단적 사회관계가 중시되며 보다 짝 짜인 사회질서가 작동하는 베트남 같은 유교적 국가들과 대조적이다.

베트남과 상좌불교 국가들 간 사회 및 국가의 성격과 주민들의 의식에 있어서의 차이는 의식주 문화에서의 차이로도 연결된다. 특히 주거문화를 보면, 캄보디아, 라오스, 미얀마 등에서는 농촌 지역에서 여전히 기둥 위에 지은 주상<sup>柱上</sup> 가옥이 일반적이다. 이것은 비가 많이 오고 무더운 동남아의 자연환경과 밀접한 관계가 있다. 그에 비해 베트남의 집들은 중국식으로 땅에 바로 붙여 짓는다. 그래서 17세기에 라오스의 한 왕은 라오스와 베트남 간 경계를 정할 때, 기둥 위에 집 짓고 사는 사람은 라오스에 속하고, 땅에 붙여 집을 짓고 사는 자들은 베트남에 속한 것으로 규정했다. 집 안에서의 생활도 비교가 된다. 베트남 사람들은 가구를 중시하고 중국인들처럼 침대에서 잠을 자는 것을 제대로 된 생활로 친다. 그에 비해 다른 세 나라의 농촌에서는 가구가 별로 중요하지 않으며, 주민들은 대개 바닥에 매트를 깔고 그 위에서 잔다. 또 베트남 사람들은 유교의 예<sup>禮</sup>를 중시하여 옛날부터 신을 신고 옷을 제대로 갖추어 입는 것을 중시해 왔다. 그러나 다른 세 나라의 경우, 오늘날에도 농촌 지역에 가면 남녀 모두 흔히 맨발로 다니며, 인도에서 ‘사롱’이라 부르는 천을 하체에 둘둘 감아 한쪽 끝을 허리춤에 쑤셔 넣어 바지나 치마 대신 입고 다니는 것을 종종 볼 수 있다. 이 나라들에서는 19세기까지 남녀 모두 상체를 드러내 놓고 생활하는 것이 일반적이었다.





### III

## 전통시대 동남아의 인도화

The Indianization of Southeast Asia in the Traditional Era

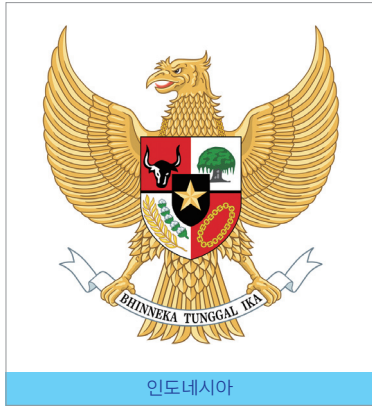
박장식

부산외국어대학교 동남아창의융합학부 교수

동남아에 있어서 인도화Indianization는 전통시대의 획기적인 국가의 형성 및 발전 과정에 크게 영향을 미쳤다는 점에서 주목할 만한 문화 현상이다. 인도 문화는 또한 오랜 기간 동남아에 강한 색채로 남아 있어 다양한 문화 요소를 지닌 동남아에 통일성을 부여하는 의미 있는 외부 문화이기도 하다. 인도 문화는 과거 역사 속에서 일시적 외부문화로 들어와 사라져 버린 것이 아니라 현대 동남아인의 생활 전반에 걸쳐 여전히 존재한다. 인도에서 ‘뺨’이라 불리는 씹는 담배베타일 앞에 잘게 부순 아레카 열매, 담배, 향료 등을 싸서 씹는 것, 동남아인들의 전통 의상이라 할 수 있는 통치마인도에선 ‘룽기’라 하지만 동남아에선 각 지역어에 따라 다양한 명칭이 있다 등 생활 주변의 문화 영역뿐만 아니라, 힌두교, 불교 등의 신앙 체계와 각지에 웅장하게 세워져 있는 종교 건축물에 이르기까지 폭넓고 깊이 있게 자리 잡고 있다. 이렇듯 동남아의 인도 문화가 뿌리 깊게 자리한 이유는 인도 문화가 외부에 의해 강제적으로 도입된 것이 아니라 동남아인들이 자발적으로 수용하고 변용해 나갔기 때문일 것이다. 그런 인도 문화의 수용 과정과 그 결과를 ‘인도화Indianization’라고 부른다.



태국



인도네시아

[그림 1] 태국과 인도네시아의 국장

인도화의 압도적인 영향력은 현대 동남아에도 나타나는데, 그 단적인 예가 상좌불교의 나라인 태국과 이슬람교도가 압도적인 인도네시아의 국장이다.

양국의 국장[그림 1]은 힌두교의 비시누 신의 승용 동물**바하나**인 가루다를 상징적으로 사용하고 있다. 현대 동남아 국가에서 지배적인 종교가 아닌 힌두교의 종교적 상징물이 국장에 등장한다는 사실에서 인도화 영향의 정도를 가늠할 수 있다. 싱가포르와 인도네시아 국영 항공사의 상징도 가루다이다. 인도 문자의 사용, 산스크리트어와 팔리어의 어휘 차용, 힌두교 서사시의 전파 등 인도 문화의 속성은 여전히 강하게 남아 있다. 인도화는 다양한 종족과 전통문화로 다양각색인 동남아를 결속시키는 정신적인 배경이라고 할 수 있다.

### 고대 인도와의 접촉과 인도화의 시작

기원후 1세기를 전후로 문순계절풍의 존재가 알려지면서 동서양의 교역이 시작되었고, 인도와 중국의 교역로 교차로에 위치한 동남아의 물산**향신료 포함**도 교역품의 중심이 되었다. 인도의 토산품인 면직물, 상아, 보석, 향료 등이 육로와 해로를 통해 헬레니즘 세계로 전파되었고, 그곳에서 인도로 금과 은이 유입되었는데 특히 금이 대량으로 들어왔다. 그 당시 헬레니즘 세계에서 가장 큰 도시는 이집트의 알렉산드리아였는데, 기원전 30년 로마제국이 이집트를 점령하고 난 후 그리스인에 의해 나일강 유역의 풍부한 곡물의 교역과 흥해를 통한 인도양 세계와의 무역이 더욱 활발히 전개되었다.

당시 한 그리스 상인이 기록한 『에류트라해 안내기 *The Periplus of the Erythraean Sea*』에 의하면, 인도 남동부 지역은 중계무역항으로 대형 목선이 교역품을 싣고 강계스 *Ganges*, **갠지스강 하구**와 크리세 *Chryse*, 그리스어로 ‘황금의 섬’이라는 의미이지만, 그곳 물산 중에 **거북등껍질**이 포함된 점을 볼 때 오늘날 **크라(Kra)** 지협 부근이었을 가능성이 높다고 항해했다고 한다. 안내기는 중국 *Thina*도 언급하고 있는데, 이는 당시 중국과 말라카 해협 및 인도를 경유하여 헬레니즘 세계를 잇는 교역로가 존재하고 있었음을 입증해준다. 중국과 인도와의 교역을 전한 **前漢**의 역사서인 『한

서『漢書』 지리지『地理志』에서 체계적으로 설명하고 있으며, 지금의 인도 남부 칸치푸람黃支까지 항해하였다고 한다[그림 2]. 하지만 3세기에 들어서면서 로마 제국으로부터 금화의 수출이 격감하였고, 특히 홍해의 출구에서 아라비아해와 인도양을 횡단하여 인도 해안에 이르는 항로를 경유하는 교역이 거의 중단되었다.



[그림 2] 「에류트라해 안내기」와 「한서」 지리지에 기술된 지명과 항로

동남아에서는 그러한 동서 교역로에 의한 경제활동이 발전하면서 교역로를 따라 중계 거점이 생겨나고 그곳에서 초기 국가가 형성되기 시작하였다. 중국 기록에 따르면 말레이반도에는 반반盤盤이나 랑카스카狼牙脣, 오늘날 베트남 메콩델타에는 푸난扶南과 참파林邑, 占城 등이 있었고, 지금의 수마트라섬에는 스리비자야室利佛逝 및 자바섬의 군소 왕국들이 출현한 것으로 보인다. 이러한 초기 국가 해상 교역으로 사람과 물자의 교류가 이루어졌고, 이에 동남아에 인도를 포함한 유럽과 중국의 문물이 도래하였다.

초기 국가는 권력의 지속적 안정, 배후지로의 지배 확대 및 인접한 권력의 통

합을 이루기 위해 왕권 정통화의 원리를 인도 문화에서 구하고 적극적으로 이를 도입하였다. 이것이 기원 5세기경 동남아의 인도화가 시작된 배경이다. 인도로부터의 직접적인 영향이 강하게 나타났던 시기는 5세기에서 10세기로 여겨지지만, 그 이후에도 인도적 국가 편성 원리를 기초로 한 왕국이 대륙부에서는 13세기, 도서부에서는 15세기경에 이르기까지 지속되었다.

### 인도 문명의 형성과 동남아 유입

대략 기원전 6세기 초 인도 갠지스강 중류 지방에서 도시국가가 발생하고 곧 이어 북인도에서는 16개의 국가가 성립했다. 인도에 있어서 진정한 의미의 문명은 이 시대부터 발전했다고 볼 수 있다. 그중 한 국가였던 마가다 왕국에서 고타마 싯다르타가 불교를 창시하였다. 알렉산더 대왕이 기원전 326~327년에 서북 인도를 침입했고, 이에 대항하기 위하여 북부 인도 제국이 연합하였다. 이를 계기로 기원전 317년경 찬드라굽타가 북부 인도와 갠지스강 유역을 통일하여 마우리아 왕국을 세웠다. 마우리아 왕국은 3대 왕인 아쇼카왕 **재위 기원전 268-232년** 시기에 전성기를 맞았고, 이때 불교가 번성하였다. 실론섬 **지급의 스리랑카**에도 불교가 전해지면서, 그곳에서 상좌불교가 탄생하였다. 아쇼카왕 이후 마우리아 왕국이 분열하자 중앙아시아로부터 여러 민족이 침입하여 서북 인도가 그들의 손에 넘어갔고, 이에 쿠산 왕조 **기원후 45-450년**가 성립하였다. 쿠산 왕조는 카니시카왕 **재위 기간 78-103년** 때에 전성기를 맞이하였다. 그 당시 인도에서는 헬레니즘의 영향을 받은 그리스식의 화폐 주조, 도시 계획, 천문학, 점성술, 연극 등이 이루어졌다. 간다라 지방에서는 불상 조각이 처음으로 등장하였다. 힌두교의 초기 형태인 브라만교에도 다양한 신의 체계가 시바와 비시누를 중심으로 정비되었다. 불교는 초창기 자신의 구제를 신앙 목표로 삼았지만, 기원후 2세기경에 타인의 구제를 중심으로 하는 철학적 교의를 지닌 대승불교가 탄생하여 그 구원자로서의 보살을 신봉하기 시작하였다. 동남아시아와의 관계를 비취볼 때 인도 중부 지

역에 성립한 안드라 왕조 기원전 230년~기원후 220년, 사타바하나 왕조로도 불림가 중요하다. 안드라 왕조에서는 시바교, 비시누교와 함께 왕가의 보호를 받는 불교 교단이 활동하였고 이에 다양한 불교 건축물이 세워졌다. 또한, 간다라 미술의 영향을 받아 아마라바띠에서 독특한 불교미술이 발전하였다.

북인도에서는 320년 찬드라굽타 1세 재위 기간 320~335년 가 갠지스강 중류 지역에 굽타 왕조 320~520년 를 세웠다. 굽타 왕조 시대에는 풍부한 금화에 의해 지탱된 화폐경제로 인하여 마우리아 제국에서 시작된 고대 인도 문화가 완성되었다. 로마제국에서 금의 유입이 격감하자 이를 대신해 중국에서 금이 대거 수입되었다. 굽타시대에는 도시가 경제의 중심이 되었기 때문에 윤택한 생활을 할 수 있게 된 도시민이 인도 문명의 중심 역할을 담당하여 이른바 굽타 문화를 형성하였다. 굽타 문화는 사세계급이었던 브라만의 지위를 확립하였고, 산스크리트어가 문화 용어로 자리잡았다.



[그림 3] 굽타 왕조(AD 320-520)시대 부처 입상

브라만의 우월적 지위는 인정되었지만, 그 외 카스트 계급 크샤트리아, 바이샤, 수드라 간에는 엄밀한 상하관계가 없었다. 종교적인 면에서 불교는 대승불교와 기존 불교파로 나뉘었고, 대승불교의 지도자들은 산스크리트어를 사용하여 철학적인 내용을 지닌 경전을 저술하였다. 특히, 5세기경 비하르에 건립된 나란다 승원은 대승불교의 교의를 연구·교육하는 일종의 대학으로, 동북아시아와 동남아시아에 대승불교를 전파하는 데 큰 역할을 담당했다. 한편, 시바교와 비시누교에 다양한 민중 신앙이 첨가되어 이른바 힌두교의 원형이 완성되었다. 또한, 사회규범으로서 이미 기원전 2세기에 현재의 형태로 완성된 것으로 여겨진 마누법전이 존중되었다. 여기에 옛날부터 전승 傳承되어 온 마하바라타와 라마야나라는 인도의 2대 장편

서사시가 이 시대에 현재의 형태로 정리되었고, 뿌라나Purana로 불리는 다양한 전승 신화를 정리한 문헌이 집대성되었다. 그 외에 자연과학, 수학, 천문학 등의 발전도 이루어졌다. 0을 포함하는 십진법 및 숫자도 이 시기에 인도에서 탄생하였고, 미술에서는 굽타 양식으로 불리는 불상조각이 등장했다. 굽타문화는 갠지스강 중류 지역에서 인도의 각지로 전파되었다. 인도의 중부 지역안드라는 남인도의 문화 중심지 역할을 하였고, 갠지스강 하류 지역, 즉 벵갈 지방에서도 문화가 발달하였다.

### 인도 문명의 도래와 전파 과정

남인도에서는 아마라바티 지방이 불교 신앙의 중심지였고, 기원전 1세기 말에 사타바하나안드라 왕국이 이 지역을 지배하기 시작하였다. 사타바하나 왕국은 비시누교, 시바교를 믿었지만, 동시에 왕가에서 보호하는 불교 또한 넓게 퍼져 있었다. 사타바하나는 데칸고원을 중심으로 하는 인도 중부의 동서를 횡단하는 광활한 지역을 지배하였는데, 이에 동부 코로만델 해안에서 그리스 상인이 철수한 이후로 그 영토를 통과하는 해외 교역을 지배할 수 있었다. 동남아 각지에서 본격적으로 중국 문명, 인도 문명과의 접촉이 이뤄지기 전 코로만델해안의 인도 상인들이 처음으로 내항한 곳은 말레이반도였다. 인도상인들은 귀국을 위해 몬순 계절풍을 기다려야 했고, 이에 집단 거주지가 필요하였다. 이에 상인들은 거주지를 형성하며 현지 주민에게 자신들의 문화를 전달했는데, 이 과정을 인도화라고 볼 수 있다. 인도화는 내용에 따라 두 단계로 나눌 수 있는데, 앞의 예는 1단계로 간주할 수 있다. 이 단계에서는 지식계급이 도래한 것이 아니었기 때문에 물질적인 것이나 일상생활에 필요한 도구 등을 만드는 기술적인 것으로 국한되었을 것이다. 당시 인도인들은 시바교, 비시누교, 불교 등의 신자였기 때문에 신상이나 불상 등을 지니고 있었을 테지만, 실제로 동남아인에게 크게 영향을 미칠 정도는 아니었다.

굽타 문화는 실질적인 중심 역할을 담당했던 사제 계급인 브라만에 의해 동남아시아에 전파되었다. 4세기 말에서 5세기 초에 시작된 이때의 전파가 2단계의 인도화이며, 진정한 의미의 인도화로 간주된다. 당시에는 브라만에 의해 산스크리트어가 사용되었는데, 종이도 없던 시대여서 말린 야자 잎으로 문헌을 만들고 사암에 비문을 새겼을 것이다. 이후, 점차 인도 문자를 변형시킨 현지어 문자도 등장하였다. 산스크리트어와 문자 체계 외에도 인도 신화, 사회계층의 개념, 불교, 왕권 사상 및 정치, 사회, 건축술, 점성술, 미학에 관한 새로운 지식이 전해졌다. 브라만은 굽타 문화의 전도자 및 문화적 엘리트로서 현지의 왕과 귀족들의 후원을 받으며 인도 문명을 전달하였다. 현지의 지도자들은 브라만을 받아들여 소규모의 지배 영역을 확장하는데 필요한 새로운 이념을 바로 인도 문명에 연결하기 시작하였다. 데와라자 [devaraja](#)로 알려진 캄보디아의 신왕 사상 등 왕권 사상은 바로 이러한 배경에서 탄생하였으며, 동남아 초기 국가의 형성과 왕도 주변 지역에 엄청난 종교 건축물을 건립하는 데 든든한 사상적 바탕이 되었다.

동남아의 인도화에 있어서 주목해야 할 사실은 동남아의 현지인들은 인도 문화를 무조건적으로 수용했다기보다는 선택적으로 필요한 것만 수용하여 자신들에게 알맞게 변용시켰다는 것이다. 단적인 예가 카스트제도다. 사실 인도 문명의 요소들은 인도 사회의 카스트제도 [신분 질서 체계](#) 유지를 위해 존재한다고 해도 과언이 아니지만, 인도화의 영향을 받은 동남아시아 그 어떤 지역에서도 카스트제도는 뿌리를 내리지 못했다. 인도네시아 발리섬의 힌두교도 사회에 카스트제도가 있는 것처럼 보이지만, 인도와 같은 엄격한 신분제도가 아닌 형식적인 것에 지나지 않는다. 결국 인도화나 인도를 그 기원으로 하는 삶의 요소들은 총체적 결과물의 단순하고도 부분적인 요소에 지나지 않는다는 것에 주목해야 한다.



## 전통시대 인도화된 동남아의 왕국

대륙부 동남아에서 인도화의 영향을 받아 성립한 초기 국가 중 하나로 3세기경 메콩델타에 성립한 푸난<sup>扶南</sup>이 있다. 그 외항이었던 옥에오<sup>Oc Eo</sup>는 말레이반도의 끄라지협 직선상에 있던 중계무역지 중 하나였는데, 로마의 금화 등이 발견되는 것으로 보아 활발한 교역이 이루어졌던 것으로 추정된다. 7세기 중엽에 이르면 말라카해협이 동서교역의 교역로로 등장하면서 스리비자야가 자리한 수마트라, 자바의 세력에 밀려 쇠퇴하게 되었다. 태국 연안에도 문족의 드와라와띠왕국이 있었고, 미얀마에는 에야와디강 유역에 께족<sup>騁</sup>의 일련의 성곽 도시<sup>베잇따노, 하링, 스리끄세뜨라</sup> 등이 출현하였다. 이들 도시국가의 유적으로 볼 때, 힌두교, 대승불교, 밀교 등 인도 문명의 영향을 강하게 받았음이 드러나고 있다.

대륙부에서 가장 번성했던 인도화된 왕국은 푸난을 계승한 크메르족이 세운 쩐라<sup>真臘</sup>로 6세기경에 메콩강 중류에서 성립하여 7세기에는 푸난을 합병하고 메콩강 델타 지역까지 세력을 확장하였다. 쩐라는 일시 분열 상태를 보이다가 802년에 다시 통합하여 오늘날 톤레삽 호수의 북쪽에 도읍을 정하였고 앙코르제국이라 불리는 거대한 왕국을 건설하여 15세기까지 지속되었다. 앙코르제국은 앙코르왓을 비롯해 찬란한 힌두교·불교 사원과 인공 저수지 등의 건축물을 남겼으며, 톤레삽 호수 주변의 비옥한 토지를 배경으로 인도차이나반도를 비롯하여 태국, 말레이반도에 이르는 광범위한 영역을 지배하였다. 이후, 15세기 초 타이족 아유타야의 침공으로 멸망하여 왕도를 현재의 프놈펜으로 옮기면서 13세기 유입된 상좌불교가 대중 신앙으로 자리 잡았다.

지금의 베트남 중남부 지역에도 인도화된 참파<sup>林邑</sup>, 8세기 <sup>環王</sup>, 9세기말 이후 중국 기록에는 <sup>占城</sup>, <sup>때론</sup> <sup>占婆</sup> 왕국이 기원후 2세기부터 존재하였는데, 인도차이나반

도 연안을 중심으로 성행한 중계무역의 영향을 받았다. 말레이족에 속하는 베트남 중남부의 참족은 척박한 토지로 인하여 농업보다는 참파에 속한 항구도시의 연합을 통한 중계무역으로 부를 축적하여 베트남 북부의 킨족베트남인과 앙코르의 크메르족에 충분히 대응할 만큼 큰 세력을 유지하였다. 초기에는 중국의 영향 하에 있다가 4세기경부터 인도 문명을 수용하면서 베트남 중남부 지역 해안가를 따라 대규모의 힌두 사원을 건설할 정도로 세력이 확대되었지만[그림 4], 13세기 해상 교역을 지배하기 위한 원의 침략과 그 이후 주변 세력의 견제 및 17세기부터 본격적으로 남하하기 시작한 베트남인의 압박으로 세력은 급격히 약화되어 역사 속에서 사라지고 말았다.



[그림 4] 13세기경의 중국 기록인 『諸蕃志』에 등장하는 참파의 주요 지역

미얀마에서는 오늘날 중국 운남 지역에서 발흥했던 난쟁오南詔의 침공으로 뿌족의 도시국가가 멸망하고, 이에 편승하여 도래하였던 버마족이 11세기 무렵 예야위디강 중류 지역에 버강 왕국을 건설하였다. 당시 버강은 힌두교, 대승불교, 소승불교 등 인도에서 도래한 종교와 전통적 정령신앙까지 합쳐

저 다양한 신앙 체계와 문화가 공존했던 도시였지만, 곧 이어 지금의 스리랑카에서 전래된 상좌불교를 받아들여 종교적 통일을 이루었고, 엄청난 수의 불교 사원을 건축하여 현재에는 3천여 기가 남아있다. 벵강 왕국은 13세기 말에 침공한 원나라에 의해 멸망하여 분열 상태에 들어갔다.

도서부의 초기 인도화된 왕국으로는 수마트라 동쪽 팡렘방에 거점을 두었던 스리비자야<sup>室利佛逝</sup>가 있다. 스리비자야는 프랑스 학자 세데스<sup>George Coedès</sup>에 의해 그 실체가 알려졌는데, 7세기 대륙부 동남아의 푸난 왕국 세력이 약화되면서, 인도와 중국사이의 교역 중계지로 등장했다. 종전의 교역로였던 말레이반도를 육로로 횡단하는 경로에서 말라카해협을 통과하여 남중국해로 진출하는 해로를 이용하게 됨에 따라 말라카해협의 중요성이 대두되었기 때문이었다. 스리비자야는 이처럼 교역의 중계 거점인 동시에 많은 불교 승려를 후원하는 대승불교의 학문적 중심이었다. 이는 7세기 후반에 이곳을 방문하였던 중국 승려 의정<sup>義淨</sup>의 여행기인 『남해기귀내법전<sup>南海寄歸內法傳</sup>』이나 『대담서역구법고승전<sup>大唐西域求法高僧傳</sup>』을 통해 알려져 있다. 스리비자야의 전성기는 9세기까지 지속되었다. 이후 말라카해협에는 여러 군소 중계 교역지가 생겨나기 시작했다.

자바섬에도 일련의 인도화된 왕국이 있었는데, 서쪽 지역에 5세기경 산스크리트어 비문을 남겼던 타루마가 있었고, 8-9세기에 이르러 대승불교를 받아들인 샤이렌드라 왕국이 중부 자바에 출현하여 유명한 보로부두르 사원을 건축하였다. 샤이렌드라 왕국은 말라카해협의 교역 중계를 두고 스리비자야와 경쟁한 것으로 알려져 있다. 동시대에 중부 자바에는 힌두교를 믿는 마따람 왕국이 세력을 얻어 팡람바난 힌두 사원군을 남겼다. 10세기의 정치 세력은 자바해의 패권에 유리한 동부 지역으로 이동하여 끄디리 왕국과 싱가사리 왕국을 세웠다. 이들 동부 자바 왕국은 비옥한 배후지에 힘입어 많은 인구를 수용할 수 있었을 뿐만 아니라 말라카해협과 인도네시아 동쪽 이른바

향료제도와의 중계무역에 있어서 향신료 교역을 독점할 수 있는 유리한 위치에 있었다. 14세기에는 말라카해협의 교역을 지배할 수 있는 강력한 해군력을 구축한 마자빠히트 왕국이 등장하여 도서부 전체에 영향을 미쳤다. 15세기에 들어와 마자빠히트의 세력은 이슬람교를 받아들인 새로운 말라카 왕국에 말라카해협의 지배권을 넘겨주었다. 자바섬 전역이 16세기에 이르러 이슬람교로 개종되면서 힌두교는 발리섬에만 남게 되었다.



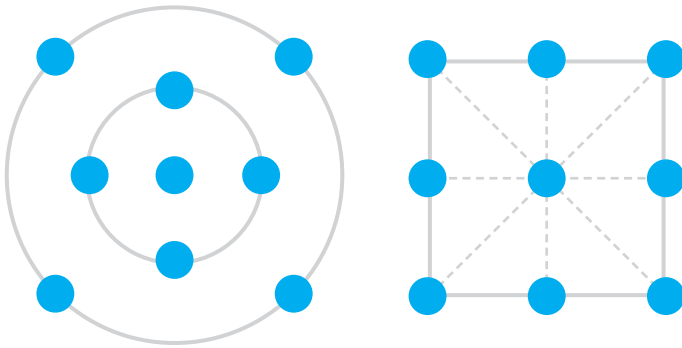
[그림 5] 인도네시아 뿌람바난 힌두사원

### 인도화의 양상: 전통의 지속

일반적으로 동남아의 인도화는 왕권 사상을 비롯하여 이를 뒷받침하는 여러 요소 **힌두·불교적 의례**, **신화(purana)**, **법전**, **산스크리트어**가 통째로 유입된 것을 의미한다. 인도 문명에서 비롯된 왕권 사상은 동남아의 국가 형성에 가장 큰 공헌을 한 요소였다. 푸난, 참파, 스리비자야를 비롯하여 해상 교역을 중심으로 하는 초기의 인도화된 국가 외에도 농경을 중시했던 그 이후의 왕국들 **캄보디아의 앙코르**, **자바의 왕국**, **미얀마의 버강**, **태국의 수코타이와 아유타야** 등도 국가의 편성 원리를 인도 왕권 개념에서 따왔다. 따라서 왕국의 통치 경계 개념은 그다지

중요한 것이 아니었고, 우주의 중심<sup>메루산, 수미산</sup>이라고도 여길 수 있는 왕도가 가장 중요한 것이었다. 영토의 경계보다는 느슨한 영역 지배를 나타내는 은하계 정체<sup>galactic polity</sup>, 동심원적 영역<sup>concentric realm</sup>, 만달라<sup>mandala</sup> 같은 개념은 동남아 왕국의 성격을 잘 표현하고 있는 용어들이다.

특히, 만달라<sup>산스크리트어로 어원적으로는 '중심과 외연'의 의미</sup>는 신들의 우주 세계를 지상에 축소하여 표현하려고 했던 모형<sup>microcosm</sup>으로, 기본적으로 인간세계를 하나의 중심과 네 개의 연속적인 외연으로 구성하려는 것<sup>1+4+4 또는 1+8</sup>이었다. <sup>[그림 6]</sup> 인도 문화의 원리를 적극적으로 도입하였던 지배자는 만달라의 원칙을 고수하고자 노력하였다. 그 결과 왕비도 네 명을 두어야 했고, 행정 부서도 4부로 구성하였다. 아유타야의 경우, 왕도를 비롯한 주변 위성도시도 이 원칙에 입각하여 구축되었다. 이를 모두 더한 9라는 숫자도 중요한 의미를 담게 되었다. 미얀마의 주요 국경일이 18일이거나 27일인 것도 이 때문이며, 사회주의 체제하에서는 45짚, 90짚 표시 화폐가 등장하기도 하였다.



[그림 6] 우주 세계의 축소 모형인 만달라의 기본 구조

우주 지배자<sup>짜끄라와르틴</sup>인 국왕은 자신의 권위나 지배 정통성을 확보하기 위하여 수많은 상징물을 만들어냈고, 각종 의례나 의식을 베풀며 위대한 종교 건축물을 지었다. 특히 8세기에서 14세기에 걸쳐 캄보디아의 앙코르, 미얀



[그림 7] 만달라 원칙이 고수된 앙코르왓 중앙신전의 탑 배치(외연의 두 번째 4개의 탑은 지진으로 붕괴되어 파손되었다)

마의 버강, 인도네시아 자바 중부 지역 **보로부두르**, **쁘람바난**에는 엄청난 규모의 종교 건축물이 건설되었는데, 여기에는 인도 문명에서 전래된 거의 모든 요소들이 표현되었다. 이러한 사원 건축에 있어서도 만달라의 원칙을 고수하는 것은 당연한 사실이었다. 앙코르왓 중앙신전 탑 배치의 만달라 원칙<sup>1+4+4</sup>도 눈여겨볼 만하다.<sup>[그림 7]</sup>

국왕은 마하바라타, 라마야나 같은 대서사시와 뿌라나 즉 인도 신화 등에 등장하는 힌두교, 불교의 신화들을 건축물에 표현함으로써 힌두교의 화신이거나 보살로 자신을 비유하여 절대적 권력을 누리하고자 하였다. 12세기 초 건축되기 시작한 앙코르왓은 비시누의 화신으로 여겼던 수르야와르만 2세의 위대한 건축물이다. 앙코르왓 회랑의 부조 내용이 거의 비시누와 관련된 것은 바로 건축자의 비시누 신앙에서 비롯된 것이었다. 태국 방콕의 관문인 수완나폼 국제공항 출국장의 면세 구역 입구에 세워져 있는 상징물은 비시누 신화 **뿌라나**에서 가장 하이라이트라고도 여길 수 있는 ‘영생의 묘약 만들



[그림 8] 방콕 수완나폼 국제공항 출국장의 조형물 (비시누가 주도하는 '영생의 묘약 만들기' 장면)

기' 장면을 묘사한 것이다.[그림 8] 상좌불교도가 압도적인 태국의 관문에 국가를 대표하는 조형물이 힌두교의 것이라니 받아들이기 어려운 사실이 아닐지 모르겠다. 실상 태국의 국왕은 신앙심 깊은 불교도이지만 힌두신 비시누의 화신(化身, 아바타)인 왕자 라마(Rama)이기도 하여, 현 푸미폰 국왕은 '라마 9세'로도 불린다.

정치 지배자가 종교적 이념으로 통치의 정당성을 확보하려는 행위는 오늘날 동남아 각국에서도 찾아볼 수 있다. 1976년 태국 군부의 실세였던 타눔 깃띠까촌 장군이 정치 무대로 복귀하면서 승복을 입고 등장한 것이나, 지금은 종식된 미얀마의 군부가 과거 국왕이 지배 정통성을 확보하기 위한 수단으로 사용했던 불교에 대한 보호와 보시를 정책적으로 이용했던 점이나, 이슬람교의 색채가 농후한 인도네시아 자카르타 시내 곳곳에서 볼 수 있는 힌두교 대서사시 장면을 묘사한 조형물이 바로 그것이다.

미얀마어, 몬어, 크메르어, 태국어, 라오어의 문자는 인도 문명이 도래하면

서 인도의 남부 지역 문자인 팔라바·그랑타 문자를 변형하여 사용한 것이다. 지금은 사용되지 않는 자바어의 고대 문자도 이들 문자에서 파생된 것이다. 비문이나 벽화에 초기 문자 형태가 남아 있고, 시간의 흐름에 따라 문자 모양이 조금씩 달라지긴 했으나 여전히 대륙부 언어에 사용되고 있다. 또한, 동남아 언어가 서로 다르긴 하지만 거의 공통적으로 유입된 고대 인도어인 산스크리트어나 팔리어에서 파생된 어휘는 현대어에도 살아 있다. 전통시대 동남아의 왕국명, 국왕의 이름 등은 거의 예외 없이 그런 인도어를 차용하였다. 버마**미얀마**, 캄보디아, 시암은 산스크리트어에서 유래된 것이 분명하다. ‘언어’를 의미하는 산스크리트어의 ‘바샤’는 미얀마어 ‘바다’, 태국어 ‘파사’, 인도네시아어 ‘바하사’로 동일한 어원을 갖고 있는 말이다. ‘학자, 스승’을 의미하는 산스크리트어 ‘아짜르야’도 태국어 ‘아짠’, 미얀마어 ‘서야’로 같은 말이다. 황금의 땅을 일컫는 팔리어 ‘수완나부미’는 태국에서 ‘수완나폼’으로 지금은 방콕 국제공항의 명칭으로 사용된다. 말레이시아어의 원주민을 뜻하는 ‘부미뽀뜨라’도 산스크리트어의 파생어이다. 동남아의 주요 지역명도 산스크리트어에서 유래된 것이 많다. 캄보디아의 앙코르, 미얀마의 만달레이, 태국의 아유타야, 인도네시아의 수마트라와 자바 등등 이루 다 언급할 수 없을 정도이다. 지금까지 인도화와 무관하다고 여겨졌던 필리핀에서도 최근 고고학적 조사에서 발굴된 산스크리트어 비문이 9세기경의 까비 문자 **인도 남부 팔라바 문자에서 파생**됨으로 판명되었고, 그 외에도 인도의 예술·공예품, 인도 상인의 초기 정착지, 산스크리트어에서 파생된 단어 등 인도 문화의 요소가 상당히 잔존해 있다는 사실이 학자들의 관심을 불러일으키고 있다.

인도 문명의 유입은 본질적으로 동남아인들의 신앙 체계에 가장 큰 영향을 미쳤다. 그러나 인도적 양식을 통째로 채택한 곳은 없으며, 동남아인들의 취사선택에 의해 도입되었다. 인도 문명의 가장 핵심적인 요소인 카스트제도가 동남아에 정착하지 못한 것은 바로 그런 이유를 단적으로 보여준다. 또한, 힌두교, 불교 등 인도의 영향이 동남아 문화 형성에 기여한 바가 크지만,



기존의 신앙 체계를 완전히 대체한 것은 아니었다. 정령승배 등 토착 신앙과 함께 혼합되는 양상을 동남아의 종교 문화의 특징으로 여길 수 있다. 초기에 유입된 인도 종교, 힌두교와 대승불교는 본질적으로 왕과 왕권을 정당화하는 수단이었으며, 그 영향은 대체로 상층 계층에 국한되었다. 오늘날 잔존하고 있는 위대한 종교 건축물은 국왕과 귀족 계층의 주도하에 건축된 것이었다. 13세기에 이르러 대륙부 동남아에 상좌불교가 확산되면서 진정한 대중적 신앙이 정착하였고, 그러한 이유로 상좌불교는 왕국의 흥망성쇠와 관계없이 현재에도 살아 있다. 힌두교와 대승불교가 국왕의 왕도에 국한된 종교라면, 상좌불교는 도서부의 이슬람교와 마찬가지로 일반 대중의 삶에 직접적으로 영향을 미치는 신앙이다.



[그림 9] 미얀마의 비구니 '띠라싱'의 모습





## IV 동남아의 중국인과 중국문화

The Ethnic Chinese and Chinese Culture in Southeast Asia

최호림

부경대 국제지역학부 교수

동남아 중국인: 화교華僑, 화인華人, '중국인 문제' Chinese problem

현재 중국 영토 밖에 거주하는 중국인은 세계적으로 5천만 명을 헤아린다. 이 중에 60% 가량이 동남아시아에 거주한다. 1980년대 초반 해도 해외 거주 중국인 약 2,300만 명의 80%가 동남아에 거주했다. 중국의 개혁개방 이후 점차 유럽, 북미, 중남미 등 다른 지역 국가에 정착한 중국인이 증가하게 되면서 동남아 거주 중국인의 비중은 상대적으로 낮아졌다. 그럼에도 불구하고 동남아 각국에 거주하는 중국인의 비중은 여전히 매우 높다. 싱가포르의 경우 중국인이 인구의 다수를 차지하며, 태국과 말레이시아의 화인들은 미국이나 러시아 거주 중국인보다 훨씬 많다. 아래 <표 1>에서 나타나는 인구 규모에서도 알 수 있듯이 동남아 각국의 사회·문화와 정치·경제를 이해하기 위해서는 중국인의 이주와 중국인 사회에 대한 이해가 매우 중요하다.

	1981년 Suryadinata 1987*		2012년 추정치**	
Singapore	1,856.2	76.9%	2,547.3	55%
Malaysia	12,736.6	33.1%	6,960.9	24%
Thailand	6,000.0*	13.0%	9,392.8	14.7%
Indonesia	4,116.0	2.8%	2,832.5	1.1%
Vietnam	1,000.0	1.9%	970.9	1.05%
The Philippines	699.0	1.5%	1,350.0	1.3%
Myanmar	466.0	1.4%	1,637.5	3.3%
Cambodia	a	a	782.6	5.0%
Laos	a	a	190.0	2.9%
Brunei	54.2	25.4%	60~70	11~15%
<b>Total</b>	<b>18,405.7</b>	<b>5.2%</b>	<b>약 26,730.0</b>	<b>약 4.4%</b>

\* est. by the Far Eastern Economic Review; Suryadinata 1987: 135 재인용

\*\* (검색일: 2015.11.02.)

<표 1> 동남아(ASEAN 10국) 각국의 화인 인구 및 비율 (1981년/2012년)

1950년대 말, 미국 예일대학교의 동남아 화인 연구 사회학자 커글린(Richard J. Coughlin) 교수는 태국의 ‘중국인 문제(Chinese problem)’를 크게 두 가지 차원에서 분석한 바 있다. 첫째는 경제적 문제로, 중국인들은 태국 주요 도시에서의 상업을 지배할 뿐만 아니라 모든 산업 분야의 상당한 부분을 장악하고 있다는 것이다. 둘째는 중국인들이 태국 인구의 상당 부분을 점한다는 인구학적 문제다. 중국인은 지속적으로 태국 인구의 10% 이상의 비중을 차지하면서 경제의 대부분을 장악하고 있을 뿐만 아니라 정치적, 사회적으로도 큰 영향력을 발휘하고 있었다. 이러한 두 가지 측면에 더하여, 태국의 ‘중국인 문제’는 동화 및 통합 문제를 포함한다. 화인들은 자신 혹은 선조의 고향인 중국에서 유래한 언어, 의식주, 종교 및 신앙, 인간관계의 방식을 포함한 사회적 관계 등 독특한 문화와 가치관을 갖고 있다. 이 점 때문에 화인들의 현지 사회로의 동화 및 통합은 항상 문제시되어 왔다. 경제력, 인구 점유율, 동화 및 통합의 어려움 등 세 가지 측면에서 파악되는 이러한 중국인 문제는 다소 간 정도의 차이는 있지만 대부분의 동남아 국가들에서도 확인된다.

동남아 중국인들은 종종 오직 중국어만 구사하며 현지 사회에 통합되지 않았고, 정치적이거나 문화적으로 중국을 지향하는 것으로 간주되어 왔다. 이들이 중국과 연계되었을 것이라는 의심으로 인해 동남아 각국의 토착 지도자들은 이들을 안보의 위협 요소라고 판단하는 경우도 많았다. 특히 1980년대 초까지 동남아의 비공산권 국가들에서 흔히 중국인들은 공산주의자로 간주되었다. 반면에 베트남과 같은 공산국가의 경우 화인들은 부르주아 자본주의자로 취급되었다. 또한 중국인들은 정착 국가에서 경제 발전에 위협이 된다고 간주되기도 했다. 이것은 역설적으로 이들이 현지 경제에서 갖는 중요한 역할 때문이었다. 소수집단이지만 특히 상업과 무역에서 지배적인 위치에 있던 그들은 매우 강력한 경제력을 가진 집단으로 비추어졌다. 동남아에서 중국인에 대한 스테레오타입의 관점은 이들이 동남아 경제를 지배하기 때문에 토착의 경제적 민족주의에 도전하고 있다고 보는 것이었다.

이와 같이 ‘변함없는 중국인’이라는 인식, 중국 본토와의 연계성, 경제적 지배력, 인구 규모 등이 동남아 국가들에서 소위 말하는 중국인 문제의 주요 구성 요소이다. 동남아 대부분 국가에서는 이에 대처하기 위한 다양한 정책들을 도입하고자 했다. 그러나 과연 이들은 진정한 동질적 집단일까? 이들이 실제로 거주 국가에서 경제를 지배하는가? 이들은 문화적으로, 정치적으로 항상 중국을 지향하고 있는가?

역사적으로 해외 중국인을 일컫는 개념이나 이들 스스로가 생각하는 정체성은 매우 복잡한 양상을 지녀 왔다. 오래 전부터 해외 중국인 *Overseas Chinese* 은 ‘화교 *華僑, huaqiao*’라고 불려왔는데, 원래 중국 국적으로 일시적으로 외국에 거주하는 사람을 뜻하는 말이었다. 이후 거주하는 국가의 시민권을 취득한 중국인이 증가하면서 본래 화교의 의미는 변질되었다.

1980년 이후에는 ‘화인 *華人, huaren*’이라는 말이 널리 사용되기 시작했다. 이는 ‘중국 종족 *ethnic Chinese*’이라는 의미로서, 주로 중국 시민권을 갖지 않는 해외 거주 중국인을 가리키는 용어로 사용되고 있다. 여기에는 거주하는 각국의 여러 종족 중 하나의 일원으로 살고 있다는 의미가 함축되어 있다. 중국 본토에서는 종종 두 용어를 함께 붙여서 ‘화교화인 *華僑華人, huaqiao huaren*’이라고 쓰는 경우가 많은데, 이것은 PRC *중화인민공화국, 중국* 시민권을 가진 중국인과 외국 국적을 가진 중국인을 모두 가리키는 말이다.

또한 ‘화예 *華裔, huayi*’라는 용어도 종종 사용되었는데, 이는 중국인 혈통의 후손이라는 의미이다. 이것은 중국 토착 출신이거나 중국인 혼혈 출신으로 중국 외부에 거주하는 중국인을 가리키는 용어이지만, 중국 본토에서는 거의 사용되지 않는 용어이다. 사실상 ‘화인’과 ‘화예’는 동남아 중국인이 만든 개념이다. 중국 본토의 학자가 이 용어들을 사용할 때는 다른 의미로 쓰이기도 한다. 가령, 화인은 국적에 상관없이 중국 외부에 거주하는 중국 관료로 제

외한 모든 중국인을 가리키고, 화에는 중국이나 대만 어느 쪽의 시민권도 갖지 않은 중국인을 가리킬 때 쓰인다. 이주 정착민 또는 이들의 후손이자 소수 종족으로서 중국인, 즉 ‘Ethnic Chinese’를 통칭하는 용어로는 화인이 가장 적절하다고 할 수 있다.

### 중국인의 동남아 이주사와 화인사회의 변화

오늘날 동남아 세계의 중요한 부분을 형성하고 있는 화인의 역사는 남중국 해로 연결되어 있는 중국과 동남아간 접촉의 역사만큼이나 오래된 것이다. 기원전 3세기 중국인들은 베트남 지역에 배를 타고 들어와 교역 활동을 한 것으로 확인된다. 그러나 여타 동남아 지역에서 화인들이 활동한 것은 아랍 및 페르시아 상인들이 활발하게 활동하던 8~10세기 무렵이었다. 특히 동남아 각지의 초기 힌두 및 불교 왕국과 중국과의 교류에 관한 여러 역사적 기록과 증거가 남아 있다. 당시 중국인들은 현재의 동남아를 ‘남양南洋’으로 부르며 남쪽 해양 지역에 존재하던 교역 국가로 인식했다. 10세기 이후 점차 동남아의 교역 국가가 증가함에 따라 조공 특사나 교역 사절을 중국 왕실에 보내는 일이 빈번해졌다.

중국인들의 본격적인 동남아 진출은 송宋 정부가 남양南洋 무역을 적극 후원한 11세기 이후였다. 1160년경 현 베트남 중남부 지역 참파-Champa 왕국에 ‘토생당인土生唐人’, 즉 현지에서 태어난 화인 2세들이 무역 활동을 했다는 기록이 남아 있다. 원元 왕조도 남양 무역을 중시하는 정책을 지속했다. 13세기 이후 중국의 동남아 무역이 번성함에 따라 동남아로 진출하는 중국 상인들의 숫자도 점차 증가했다. 14세기 중엽 시작한 명明 왕조는 해상을 통한 사무역을 금지하는 ‘해금海禁정책’을 실시하여 동남아 관계를 조공 무역에 국한하였다. 이로 인해 오히려 화인들 다수가 중국으로 돌아가지 않게 되어 동남아에 정착한 화인이 증가하게 되었다. 또한 동남아의 여러 왕국들에서 중국

과의 조공 무역에 대한 적극적인 관심이 있었고, 이는 많은 화인들을 필요로 하는 요인으로 작용했다. 명조의 정부 주도 대외 관계는 정화(鄭和, Zheng He)의 원정기(1405~1433년)에 최고조에 달했다. 그러나 1430년대 이후부터 16세기 중엽까지 중국과 동남아 간의 접촉은 크게 줄어들었다. 이 시기 동남아에서 활동하던 화인들 대부분은 현지 사회로 동화되었을 것으로 추측된다.

16세기 후반 유럽 상인들의 동남아 진출이 늘어나고 해상 교역이 활발해지면서 중국 상인들 또한 빈번하게 동남아로 유입되었다. 이 시기 명나라는 해외무역을 부활시켰고, 1567년부터 사무역도 허용했다. 16세기 초 포르투갈인들의 남중국해에 진출에 이어, 16세기 후반 스페인인들이 마닐라를 중심으로 동남아 무역과 중국 무역에 참가했다. 17세기 초 네덜란드와 영국 상인들이 말레이반도와 자바를 중심으로 남중국해 무역 활동을 전개했다. 유럽인들은 중개인으로서 중국 상인들을 필요로 했으며, 이에 따라 동남아에서 활동하는 화인이 더욱 많아지게 되었다. 또한 16세기 말 일본이 동남아 무역에 참가하기 시작하면서 남중국해에서 화인들의 활동 무대가 확장되었다. 이처럼 근대 이전 동남아 화인의 역사에서 16세기 말부터 17세기 초까지의 기간이 아주 중요하다.



[그림 1] 말레이시아 페낭 섬 켉룩시 사원의 구정(Chinese New Year) 장식



무엇보다도 동남아 화인사회의 확대에 크게 기여한 것은 유럽 식민주의의 진출이었다. 청은 해외무역을 국가 안전에 대한 위협으로 간주하였고 이에 동남아와의 무역을 철저히 통제했다. 이후 동남아 화인의 증대는 주로 서양인들의 동남아 진출, 특히 19세기의 식민주의 진출이 주요 요인이 되었다. 저명한 화인 연구가 왕궁우(王廣武)는 “중국인들의 상업적 활동은 유럽인들의 깃발을 따라갔다”고 했다. 서구 제국주의 자본은 동남아 각지를 식민지화하면서 동남아 경제를 활성화하는 동시에 중국인들의 동남아 이주를 촉진하고 화인들의 상업 무대를 확대시켰다.

근대 동남아 화인사회의 발전과 분화에 있어서 가장 중요한 시기는 영국인들이 아시아에서 지배적인 영향력을 구축했던 19세기이다. 중국인들은 1819년부터 영국인들의 무역 중심지로 건설된 싱가포르뿐만 아니라, 말레이 반도와 보르네오 일대의 상업 중심지, 주석 광산과 플랜테이션들에 몰려들었다. 19세기에 영국의 식민지가 된 미얀마에도 중국인이 대거 유입되었다. 홍콩은 중국인 노동력을 동남아로 유출하는 가장 중요한 항구 역할을 했다. 이어 19세기말 네덜란드의 식민지가 수마트라, 깔리만탄, 술라웨시 등 외곽 도서들로 확대되자, 중국 상인들과 농장주들도 이를 따라 인도네시아 각지로 들어갔다. 인도차이나에서도 프랑스인들의 식민 지배가 확립되고 프랑스 자본이 들어옴에 따라 중국인들의 대규모 이주가 일어났다. 19세기 중엽 이후 청 제국의 쇠퇴가 가속화되면서 중국의 경제 상황이 악화되고 사회적 불안이 증가한 것도 대규모 중국인들이 동남아로 이주한 원인이 되었다.

20세기 동남아 화인사회는 두 차례 큰 변화의 계기를 맞았다. 첫째는 1911년 신해혁명이다. 중국 내 민족주의 운동의 영향으로 화인들 사이에도 중국 지향적 정체성이 강하게 나타났고, 이에 ‘화교(華僑)’라는 말이 동남아 화인사회에서 널리 사용되기 시작했다. 제1차 세계 대전 전후 동남아 경제 성장기에 화인들의 경제력이 크게 팽창하면서 화교 정체성은 더욱 강화되었다. 이

는 동남아 현지 사회에서 민족주의 운동이 전개되기 시작한 시기와 일치하면서 현지 사회로의 동화를 거부하는 화교들과 이들을 경원시하는 동남아 현지 사회 간의 갈등으로 이어졌다. 퍼니벌(Furnival)이 설명한 바와 같이 이는 “공통의 국가적 의지와 사회적 요구가 결여된 다민족 복합사회(plural society)에서 필연적으로 일어날 수밖에 없는 갈등”이라고 할 수 있다. 이 시기 화인사회 내부는 유대 관계가 강화되어 혈연(血緣), 지연(地緣), 업연(業緣)을 바탕으로 한 다양한 화인사회 조직과 단체들이 결성되었다.

20세기 동남아 화인사회가 변화를 맞이한 두 번째 큰 계기는 1945년부터 1950년대까지의 사회, 정치적 환경이었다. 제2차 세계대전 후 동남아 여러 나라들이 독립하여 현지인 정치 엘리트 주도로 국민국가를 형성하였다. 1949년 중국이 공산화되면서 1950년 이후 동남아로의 대규모 이주는 종식되었다. 결과적으로 화인사회는 이주가 아니라 자연적 출산에 의해 증가되는 2세 및 3세의 사회로 존속되기 시작하였고, 동남아 현지 정부의 압박으로 화인들은 점차 현지 사회로 통합 내지는 동화할 수밖에 없게 되었다. 이로써 20세기 전반기 중국으로의 회귀 본능, 즉 ‘낙엽귀근(落葉歸根)’의 성향을 가진 화교사회는 20세기 후반에는 동남아 현지 사회에 뿌리를 내리려는 ‘낙지생근(落地生根)’적 화인사회로 변화되어 갔다. 이와 같은 20세기 전반기 두 가지 큰 계기는 동남아 화인들의 정체성에 중대한 변화를 주었다. 왕궁우는 “1911년 이후 동남아 화인사회에서 형성되었던 중국민족적 정체성(Chinese nationalist identity)이 1950년 이후 현지국민적 정체성(local national identity)으로 발전되었다”고 말했다. 이것은 곧 ‘화교 정체성’의 ‘화인 정체성’으로의 전환이라고 할 수 있다.

1950년대 동남아 각국이 독립한 이후 화인사회에 나타난 두드러진 점은 화인사회가 현지 정부의 반화인적 정책의 대상이 되었다는 것이다. 필리핀은 화인 경제의 상업 기반을 와해시키려는 동기에서 시장국유화법에 이어 소

매국유화법을 제정하였다. 미얀마에서는 1948년 이후 버마국적법, 부동산 양도제한법, 외국인등록조례 등이 제정되었고, 미얀마 국적을 갖고 있지 않은 자의 공적 활동과 그들에 대한 부동산 증여와 양도를 금지하는 조치가 이루어졌다. 인도네시아에서는 1950년대 수카르노 정부에 의해 기업 국유화가 진행되고, 1959년에 농촌에서 화인들의 유통업이 금지되었다. 말레이시아에서는 1957년 독립 이후 자유경제정책을 채택했기 때문에 화인들 역시 경제 활동에 대한 제약을 받지 않았다. 그러나 1970년 이후 신경제정책의 도입으로 말레이시아의 화인들 역시 현지인들을 우대하는 불평등한 경제정책을 겪어야 했다. 태국, 캄보디아, 베트남, 라오스에서도 배타적인 민족주의 경제정책이 시행되면서 화인들의 활동에 제약이 가해졌다.

### 동남아 화인 정체성의 다양성

현재 동남아 화인사회에 대한 이해에 있어서 가장 중요한 문제 또한 이러한 역사적 배경과 관련된 각국 중국인들의 정체성 문제일 것이다. 동남아 화인사회들의 정체성은 제2차 세계대전 이전까지만 하더라도 어느 정도 공통된 흐름을 보여주었다. 그러나 1950년 이후 화인들이 처한 상황이 동남아 국가들 각각에서 다양하게 전개되면서 정체성은 나라마다 다른 모습을 보이게 되었다.

태국은 동남아 국가들 가운데 화인들의 현지 사회로의 동화 정도가 가장 높은 나라로 간주되어 왔다. 태국 정치 지도자들 중에도 화인이 많다. 그렇다고 타이와 화인 사이의 종족 갈등이 없는 것은 아니었다. 화인의 경제권은 방콕을 중심으로 강하게 유지되어 왔고 화인들이 태국 민영 부분의 경제를 지배하고 있다는 인식도 광범위하다. 화인 대다수는 태국 시민권자이지만 정치적 지향은 분리되어 있다. 타이와 화인 간의 갈등이 다른 나라에 비해서는 거의 드러나지 않는 편이지만, 화인들은 태국 국민으로서 정체성을 가지는 동

시에 중국적인 것을 간직하고 있다는 점에서 '이중적 정체성'을 보인다.

필리핀의 화인은 중국인과 필리핀인의 혼혈인 메스티조(mestizos)와 화인으로 구분된다. 중국계 메스티조는 온전히 필리핀인 정체성을 지니지만 화인의 경우는 필리핀 사회에 문화화된 정도가 다양하다. 경제적으로 화인의 영향력은 꽤 큰 편이다. 1975년 화인들의 필리핀 국적 취득을 허용하는 귀화 조치와 1986년 마르코스(Marcos) 독재 체제를 무너뜨린 민중혁명을 거치면서 화인은 하나의 소수민족 집단으로서의 정체성을 버리고 점차 필리핀 국민 정체성을 형성해 왔다.

미얀마의 화인 또한 다양한 부류가 있으며 현지 문화화 정도도 다양하다. 시민권의 면에서는 미얀마 시민권자와 외국인으로 구분된다. 미얀마 국적의 화인은 정치적으로 친미얀마, 친중국, 친대만 등으로 구분되는데, 중국 지향이 대만 지향보다 많다. 경제적으로는 화인의 다수가 상인계급을 형성하고 있지만 이는 미얀마 경제의 대부분이 여전히 국유화되어 있기 때문이다.

인도네시아의 화인은 문화적으로 인도네시아어를 구사하는 페라나칸(Peranakans)과 중국어를 주로 구사하는 토톡스(Totoks)로 구분되는데 페라나칸의 수가 더 많다. 법적으로는 다수인 인도네시아 국적인과 소수 외국인으로 구분된다. 외국인은 중국 국적과 대만 국적으로 구분되지만 국민적 정체성은 다소 모호하며, 대다수는 정치적으로 수동적인 상태로 남아 있다. 경제적으로 중국인들은 상업, 대금업이나 공업에 대다수 종사하지만 배타적이지는 않으며, 1957년 이전 네덜란드인들과 달리 인도네시아 경제를 통제할 수 있는 정도에는 전혀 미치지 못하였다. 그럼에도 사영 경제 부문에서 화인은 매우 영향력이 크고 가시적인 존재였다. 인도네시아 화인들은 1965년 이후 신질서 시대에 수하르토(Suharto) 정부의 정책에 따라 경제력을 비약적으로 성장시킬 수 있었으나 정치·사회 활동은 억제되어 중국적 정체성이 전반적으

로 약화되었다. 무엇보다도 화인들의 중국어 언어 능력의 상실, 인도네시아 식 이름으로의 개명, 기독교로의 개종 등을 거치면서 중국적 정체성이 열어졌다. 화인들이 인도네시아 사회로 동화된 결과 화인들과 현지인들 간의 민족적 경계가 점차 모호해져 갔다. 그러나 적어도 인도네시아인의 관점에서 볼 때는 화인들의 중국적 정체성이 완전히 사라진 것이 아니었다. 이는 인도네시아인들이 화인들을 별개의 민족 집단으로 보고 일으킨 1998년 반~~反~~화인 폭동에서 드러난다.

말레이시아의 화인 커뮤니티 또한 매우 복잡하다. 왕궁우에 따르면 말레이시아 화인은 크게 세 그룹으로 구별된다. 첫째는 스스로를 정치적으로, 문화적으로 중국과 동일시하는 그룹이다. 대다수가 해당하는 두 번째 그룹은 “거의 주목받지 못하고 상업과 협회를 통한 간접적 정치에 관련된 사람들”이라 할 수 있다. 규모가 점차 증가하는 세 번째 부류는 말레이 사회에 대해 일정한 충성도를 보이는 집단이다. 말레이시아는 화인 인구 비중이 상당히 높기 때문에 인도네시아, 태국, 필리핀 화인들에 비해 다수가 문화적으로 보다 중국적이라고 할 수 있다. 경제적으로는 말레이시아 화인이 인구 비중도 높고 국가 경제에서 차지하는 비중도 많기 때문에 인도네시아 화인보다 훨씬 강력하다. 이런 점은 말레이시아의 이슬람 정부가 1970년대 후반 이후 말레이 종족 중심의 경제정책을 전개하는 배경으로 작용하였다. 말레이시아의 화인들은 현지 사회로의 문화적 동화의 정도가 가장 낮다. 이는 무엇보다도 전 국민의 4분의 1을 차지하는 그들이 소수민족이라기보다는 말레이와 함께 말레이시아를 구성하는 주요 민족 집단이며, 그에 따라 말레이와 화인 간의 민족 관계는 상호 배타적인 민족 정체성의 유지를 필연적으로 추구하는 관계이기 때문이다. 말레이시아 화인들은 동남아의 화인사회들 중 유일하게 정당정치 활동을 통해 자신들의 집단적 이해관계를 공식적 정치에도 반영해 왔으며, 그러한 활동을 통해 말레이시아의 국민적 정체성에도 참여해 왔다. 그러나 동시에 ‘중국 문화적 정체성’을 버리지 않고 있다.



[그림 2] 티안훅켁 사원. 싱가포르에 있는 가장 오래된 중국 사원으로 1821년에 세워졌다.

동남아에서 중국인이 지배적인 국가는 싱가포르뿐이다. 그러나 수적인 지배력에도 불구하고 싱가포르의 중국인은 동질적인 집단과는 거리가 멀다. 싱가포르의 중국인은 크게 보아 영어 교육을 받은 중국인과 중국어 교육을 받은 중국인으로 구분된다. 이들은 조상의 출신 지방에 따른 중국어 방언 집단에 각각 소속되어 있기도 하다. 이들은 가치관과 행동 양식이 서로 다른데 1950년대까지는 정치적 지향도 서로 달랐다. 1959년 이전에는 많은 청년층이 자신을 중국에 귀속된다는 정체성을 가지고 있었다. 1960년대 이후 영어 교육을 받은 중국인이 더욱 증가했는데, 이들은 대개 싱가포르 혹은 서구 지향이다. 화인의 경제력은 매우 강하지만 싱가포르의 새로운 개방정책으로 다국적 기업도 동등한 영향력을 가지고 있다. 한편, 싱가포르 화인의 정체성은 싱가포르의 소수민족을 형성하고 있는 말레이족과의 관계에 영향을 받기도 한다. 이점은 싱가포르가 지리적으로 말레이시아와 인도네시아 사이에 위치해 있다는 미묘한 국제정치적 관계와 얽혀 있다.



[그림 3] 베트남 화인 학교.

폴포트 Pol Pot 통치와 베트남 점령 이전의 캄보디아에서 화인의 위치는 인도네시아 미얀마와 같이 중국과 관계를 맺은 비공산권 동남아 국가에서의 그것과 유사하였다. 시민권 측면에서 캄보디아 화인들은 캄푸치아 시민권자와 중국 국적으로 구분되었다. 문화적으로는 크메르 문화에 동화된 경우와 여전히 중국 문화를 따르는 경우로 구분되었지만 실제로는 그 경계가 뚜렷하지 않았을 것으로 추측된다. 캄보디아인 대다수가 농업에 종사한 것에 반해 화인들은 상업에 종사하는 비율이 높았다. 폴포트가 정권을 장악한 후 화인들은 농촌 지역에 재배치되거나 박해를 받게 되었고, 이에 많은 화인이 캄보디아를 탈출하였다.

베트남 화인의 정체성은 여타 동남아 국가 화인과 다른 성격을 갖는다. 이는 1954년 제1차 인도차이나 전쟁 종료와 함께 이데올로기적으로 남과 북으로 분열되고 1975년 공산화되는 등 베트남이 경험한 독특한 역사적 배경에서 비롯되었다. 베트남의 화인들은 소수민족으로서 ‘호아 Hoa’와 중국-베트남의

혼혈자녀인 ‘민흐엉(minh huong)’으로 구분된다. 베트남 내 화인들 중에도 현지 문화화 정도는 다양하다. 중국어 구사력을 상실하고 오직 베트남어만 사용하는 사람들이 많다. 베트남 통일 전에 북부와 남부 화인들은 대개 자신이 거주하는 지역 각각의 정부에 소속된 국민으로 간주되었다. 그러나 대다수 화인들은 정치적으로 어느 쪽에도 명확히 규정되지 않는 사람들이었다. 경제적 지위 면에서 보면, 비록 남북 모두에 상업이나 전문 직종에서 종사하는 경우가 많지만, 북베트남 화인은 남베트남 화인에 비해 경제적 영향력이 적었다. 남부에서도 프랑스 식민 시기에 프랑스인들처럼 중국인이 남부의 경제를 통제하였다는 증거는 없다. 특히 1975년 통일 이후 중국인의 경제력은 격감하였다.



[그림 4] 베트남 찌런 최대 중앙 시장인 빈띠이 시장. 차이나 타운에 위치한다.

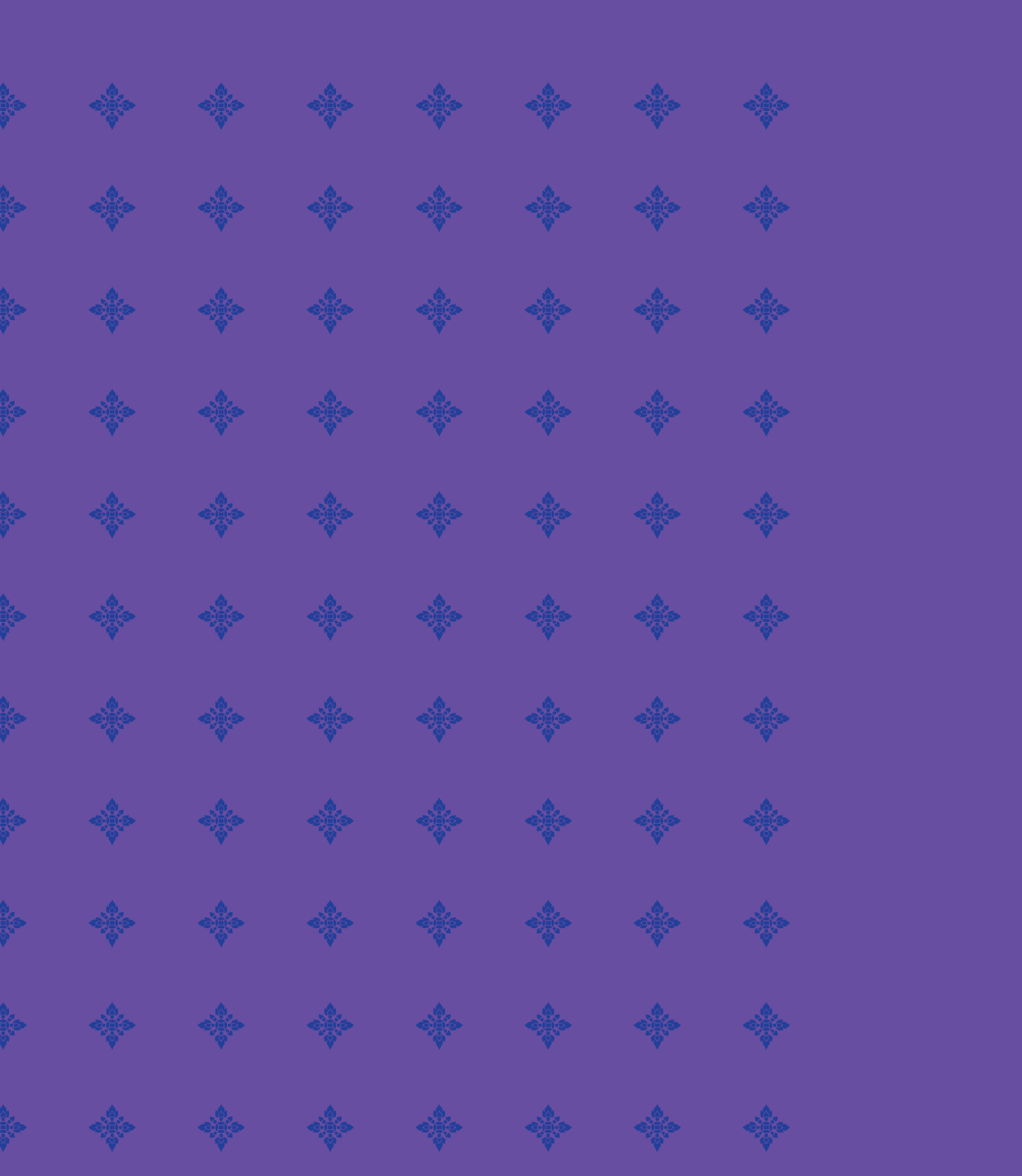
베트남 화인, 즉 호아의 정체성과 관련하여 최근의 주목할 만한 것은 베트남전쟁과 중월전쟁 이후 난민으로 탈출하였던 화인들 중 다수가 베트남으로 귀환·이주하고 있는 현상이다. 대개 1970년대와 80년대 여러 가지 정치·경제적 이유로 베트남을 탈출했던 호아 난민들 다수가 1990년대 이후 다시



베트남으로 돌아왔다. 베트남 화인 난민의 귀국 현상에서 특히 흥미로운 점은 이들의 정체성 변화이다. 이들은 베트남을 떠날 때에는 베트남인들에 의해 호아the Hoa, 華, Chinese 또는 호아끼우Hoa Kiều, 華僑로 불렸다. 그러나 귀국할 때는 다른 귀국자들과 동일하게 비엠키우Việt Kiều, 越僑, 즉 ‘해외 베트남 동포’로 간주되고, 국가 경제 활성화를 목적으로 베트남 정부가 채택한 비엠키우 우대 정책의 혜택으로 특별한 권리를 누린다. 한때 이들의 ‘중국인’ 정체성은 이들로 하여금 요동치는 바다에 목숨을 맡기는 위험을 감수하도록 하였으나, 지금은 ‘베트남인’ 정체성이 이들을 베트남으로 돌아오게 하고 있다. 이와 같은 정체성 변환은 ‘혼성 디아스포라hybrid diaspora’라는 카테고리를 만들어주었다.

이와 같이 동남아 주요 국가들에서 화인의 정체성은 서로 조금씩 차이를 보인다. 이러한 차이에도 불구하고 한 가지 뚜렷한 공통점이 있다면, 동남아 화인들은 역사적 상황에 따라 정체성을 변화시키고 분화하여 왔다는 점이다. 최근 글로벌 사회에서 중국이 부상하고 동남아에 대한 중국의 영향이 지대해지면서, 동남아 각국은 화인들에 대한 동화를 강조하는 사회·문화적 제약을 점차 완화하고 있다. 최근에는 자녀들에게 중국어를 배우게 하는 화인이나 조상의 고향을 찾아 중국을 방문하는 화인들이 증가하고 있다. 일부 국가에서는 화인들의 정당이 출현하기도 했다. 이러한 변화를 “재중국화” 현상이라고 부르기도 한다. 그러나 동남아 화인들이 ‘현지국민적 정체성’ 즉 ‘화인 정체성’에서 멀어지고 있다고 보는 것은 아직 선부르다. 최근 남중국 해에서 벌어지고 있는 중국과 동남아 각국 간의 영유권 분쟁과 같은 갈등이 지속될 경우 해당 국가의 화인에 대한 현지 국민의 태도와 화인 스스로의 정체성에 또 어떠한 변화가 발생할지 지켜볼 일이다.





V

# 동남아의 이슬람 세계: 말레이시아 이슬람과 종교 세계를 중심으로

Islam in Southeast Asia: Focused on Islam and  
Religions in Malaysia

홍석준

목포대학교 문화인류학과 교수

## 말레이시아의 종교 세계

인도양과 남중국해(South China Sea) 사이에 자리한 말레이반도는 예로부터 서양과 동양의 상인, 여행자, 선교사들이 만나는 황금의 교차로였다. 그래서 말레이 역사는 끊임없는 외세와의 상호작용으로 만들어졌다. 예전에 힌두교, 불교 문화권이었던 말레이반도는 말라카(Malacca) 왕국의 전성기였던 15세기경에 이슬람 문화권으로 탈바꿈했다. 그 시기 말레이반도에 유입된 이슬람은 말레이 전통사회와의 접촉을 통해 다양한 변화를 경험하게 된다. 특히 해안 지역의 상인 계층을 중심으로 그 세력을 확장하였던 이슬람은 내륙 지역의 수장들과 끊임없는 갈등과 긴장 속에서 전통 아랍 사회에서 형성된 기본적인 가르침과는 큰 차이를 보이게 되었다. 그것은 이슬람을 통한 종교적, 문화적 침투가 항상 현지 사회와 문화에 순조롭게 적응하지는 않았다는 점을 시사한다.

16세기 초반 포르투갈과 영국의 식민 지배를 받았던 말레이반도는 제2차 세계대전의 종식과 더불어 독립했다. 이러한 역사적 배경으로 인해 현재 말레이시아의 총 인구 구성은 다양한 종족 집단(ethnic group)의 집합으로 이루어졌으며, 각 종족 집단마다 고유한 문화적 풍습과 종교적 의례 및 예술적 관행을 지속해 왔다. 일 년 내내 각종 종교 행사와 의례가 다양하고 풍성하게 제공되는 곳이 바로 현재의 말레이시아 사회라고 할 수 있다.

현재 말레이시아는 말레이인이 60%, 중국계 말레이시아인이라고 할 수 있는 화인이 26%, 인도계 말레이시아인이 9%, 기타 오랑아슬리(Orang Asli, 원주민이라는 뜻)라 불리는 원주민과 기타 종족 집단이 5%를 차지하는 다종족사회(multi-ethnic society)의 인구 구성을 보이고 있다. 말레이시아 사회가 각기 고유한 문화적 배경을 갖는 이질적인 종족 집단으로 구성되어 있다는 사실은 다양한 문화 간의 조화와 충돌 혹은 융합과 갈등이라는 격변의 역사적 과정을



[그림 1] 말레이시아 이슬람 사원

짐작케 한다. 다시 말하면, 역사적으로 다양한 종족들이 어울려 살게 된 배경에는 사회경제적 변화는 물론 문화 변동의 중요한 요인들이 깔려 있는 것이다. 중국인과 인도인의 본국으로부터의 대량 이주는 말레이시아 사회의 식민지 과정과 밀접하게 관련되어 있다. 이러한 다양한 종족 구성은 현재의 말레이시아의 사회와 문화 그리고 역사뿐 아니라 전통 종교와 의례의 특성, 특히 통과의례의 문화적 의미를 이해하는 데 필수적이다.

말레이시아는 각 종족 집단의 고유 종교에 대한 믿음을 인정한다는 점에서 종교의 자유를 인정하는 사회라고 할 수 있지만, 공식적으로는 이슬람을 국교로 정하고 있는 나라이다. 이슬람을 신봉하는 사람들 중에 말레이인들만 있는 것은 아니지만, 모든 말레이인들은 반드시 이슬람을 신봉해야만 한다. 말레이시아 헌법에는 “말레이인들은 말레이어를 사용하고, 이슬람을 믿으며, 말레이 전통 관습을 준수하는 사람들”이라고 규정되어 있으며, “모든 말레이인들은 무슬림이다”라고 규정되어 있다. 일상적 차원에서조차 통상 말레

이인이라고 하면 이슬람을 신봉하고 전통 관습을 준수하며 말레이어를 사용하는 사람들을 일컫는 것이 사실이지만, 헌법상의 규정이 일상생활에서의 말레이인에 대한 규정과 항상 일치하는 것은 아니다. 그러나 많은 말레이인들이 자신의 정체성을 이슬람이라는 종교에서 찾고 있는 것 또한 부인하기 어렵다. 따라서 말레이시아에서 누구를 말레이인으로 규정하는가의 문제는 정치적, 종교적, 상징적 의미가 포함되어 있기 때문에 매우 복잡하다고 할 수 있다.

말레이인들의 종교, 신앙관 및 세계관에 관심을 기울여 온 많은 학자들은 말레이 전통 신앙의 특징이 정령숭배의 애니미즘과 불교, 힌두교, 그리고 이슬람적 요소가 상호작용하는 종교혼합적인 성격syncretism에 있다고 지적한다. 애니미즘의 기복적 성격과 불교나 힌두교와 같은 다신교적 신앙관, 그리고 이슬람의 신비주의적이고 내세 지향적인 믿음이 다양하고 복합적인 의례 절차를 통해 서로 혼합되어 나타난다. 말레이인들은 이러한 전통적인 신앙관을 바탕으로 다양하고 복합적인 의례 절차를 통해 자신의 믿음 체계를 조정하여 보다 광범위한 영적 세계와 적절하게 통합시킨다는 인식이 널리 퍼져 있다.

말레이 전통 신앙의 이러한 제설혼합적인 특징은 통과의례와 같은 의례의 영역에서 더욱 현저하게 나타난다. 특히 통과의례의 경우, 특별한 힘을 지녔다고 믿는 초자연적인 존재나 힘keramat을 신봉하는 종교혼합적 성격의 신앙관에 기초하여 다양한 기법이 동원된다.

초자연적인 존재나 힘에 대한 말레이인들의 믿음은 다양하다. 그것은 영혼이나 귀신과 같은 정령일 수도 있고, 전설적인 인물이나 신비한 힘을 지녔다고 믿는 물건일 수도 있다. 영혼이나 귀신들은 사람의 몸속에만 있는 것이 아니다. 그것은 살아 움직이는 모든 생물과 심지어 무생물 속에도 존재한다.

전통적으로 ‘벼의 영혼에 대한 믿음<sup>semanagat padi</sup>’은 논농사 지역에서 오랫동안 지속되어 왔다. 말레이 농민들은 쌀 수확기에 원하는 만큼의 수확을 위해 다양한 의례를 행하는데, 그중에서도 병충해를 예방하여 풍성한 수확을 기원하는 농경의례는 이러한 주술적 성격을 잘 반영하고 있다. 즉 벼에 숨어 있는 악령이 훼손을 하면 그해 농사는 망하는 것이고, 악령이 조용히 숨어 있으면 그해 농사는 풍년이 든다는 믿음에 기초하고 있다는 것이다. 이와 같이 ‘벼의 영혼’이 쌀의 수확 및 저장과 밀접한 관련이 있다는 믿음은 범신론적 정령숭배의 믿음과 밀접한 관련을 맺고 있으며, 말레이 농민들 사이에서 공통적으로 나타나는 믿음 체계라고 할 수 있다. 하지만 이에 대한 관념은 지역에 따라 상당한 변이를 보인다. 이와 유사하게 어촌에서는 배, 어로 도구, 선장의 능력 등이 풍어에 영향을 미친다는 믿음이 전승되어 왔다.

말레이인들은 살아 있는 사람의 몸 안에 영혼이 숨어 있다고 믿는다. 선한 영혼과 악한 영혼이 살아 있는 사람의 몸 안에서 서로 경쟁한다. 선한 영혼과 악한 영혼은 사람의 행동에 영향을 미친다. 사람이 병이 걸리는 것은 악한 영혼이 주술을 걸었기 때문이며, 악한 영혼을 달랠 수 있는 특별한 주술 기법을 통해서만 그 병을 치료할 수 있다고 믿는다. 따라서 어떤 사람이 병에 걸리면, 그 병을 치료하기 위한 의례를 거행한다.

초자연적인 존재나 힘에 의지하여 질병을 치료하는 민간 의료인이라 할 수 있는 보모<sup>bomoh</sup>는 환자의 질병을 치료하기 위해 다양한 주문이나 주술, 그리고 마법에 대한 지식을 사용한다. 보모는 주로 말레이 농촌에서 민간요법으로 병을 치료하는 전통적인 의사를 가리키는데, 때로는 주술사의 역할을 수행하기도 한다. 그는 빠왕<sup>pawang</sup>이라고 불리기도 하며, 인도네시아에서는 두꾼<sup>dukun</sup>이라 불린다. 그가 사용하는 주문이나 주술에 대한 지식은 주로 정령숭배의 애니미즘에 기초한 민간신앙으로부터 파생된 것이다.

이와 같은 종교적 관념은 다신성과 신비주의, 주술성, 기복성 등이 혼합된 말레이 전통 신앙의 관념과 세계관을 형성하는 데 주요한 이념적 기반을 제공해 왔다. 여기에는 애니미즘의 기복적 성격과 불교나 힌두교와 같은 다신교적 신앙관, 그리고 이슬람의 신비주의적이고 내세 지향적인 믿음이 깔려 있으며, 이는 다양하고 복합적인 의례 절차를 통해 서로 혼합되어 현실 속에서 표출된다. 특히 이러한 특성과 의미가 가장 잘 드러나는 영역이 의례, 특히 통과의례의 영역이다. 말레이인들은 다양한 통과의례의 절차와 내용을 통해 자신의 신앙관이나 세계관을 현실 세계의 변화 속에서 적절히 변화, 조정함으로써 보다 광범위한 영적 세계에 통합될 수 있다는 믿음 체계를 구축해 왔다고 풀이된다.



[그림 2] 말레이시아 결혼식

한편, 말레이인들이 일생을 살면서 반드시 거쳐야 하는 의례적 단계, 즉 출생, 성인식, 혼례, 장례 등의 통과의례는 이슬람의 영향으로 전통 말레이적인 것에서 새롭게 변모되었다. 이슬람식 희생 제의가 첨가되는가 하면, 의례적 절차와 형식이 매우 간소화되었다. 말레이 전통으로 인식되었던 종래의 관습이나 관행은 비이슬람적이라는 이유로 거부되거나 배제되었다. 앞서 언



급한 말레이인들의 혼례 중에서 버르산당은 비이슬람적이라는 이유로 거부된 대표적인 사례라고 할 수 있다. 모든 무슬림들은 이슬람의 교리에 서 정한 규율을 따름으로써 이슬람의 가치와 규범을 일상생활에서 실천하는 데 힘써야 한다는 점이 강조되고 있는 것도 새로운 변화라고 할 수 있다.

말레이 무슬림 사회는 종교적인 상징 혹은 세속적인 상징에 의해 경계가 만들어진다. 그러나 종교적 상징과 세속적 상징이 표현하는 종족 혹은 민족 간 경계는 그 사회적 의미를 전달하는 ‘의례화된’ 수단이나 목적에 있어서 커다란 차이를 나타낸다. 물론 종교적 상징은 정과 부정을 구분하는 이슬람과 무슬림의 개념을 통해 표현된다. 이것은 대규모의 한 종교 행사, 예컨대 단식이 끝난 후 행해지는 축제인 하리라야뿌아사(Hari Raya Puasa)와 같은 종교사회적 사건을 통해 구체화된다.

말레이인의 통과의례는 애니미즘, 힌두교 그리고 이슬람의 요소들이 결합된 제설혼합적인 성격에 기반을 둔 신앙관 또는 종교 체계 속에서 이루어지는 의례 또는 의례적 관행이라고 할 수 있다. 통과의례의 이러한 성격은 무슬림 종교 지도자들의 코란에 대한 다양한 해석에 영향을 미치면서 전통 관습과 이슬람의 대립 구도가 해체되는 결과를 일으켜 상당한 변화를 겪고 있는 중이다.

### 말레이시아의 이슬람과 이슬람화:

#### 말레이 무슬림 여성의 몸과 베일의 문화정치를 중심으로

현대사회에서 인간의 몸<sup>body</sup>은 경제적 생산과 소비의 중심이 된 지 이미 오래되었다. 특히 무슬림 여성의 몸과 그것을 가리는 베일<sup>veil</sup> 또는 히잡<sup>hijab</sup>은 경제적 생산과 소비뿐 아니라 종교의 생산과 소비의 주된 대상으로 부상하였다. 무슬림 여성 의상의 일부로 간주되는 ‘히잡’은 서구에서는 일반적으로 ‘베일’이라고 번역되지만, 양자가 그 형태와 작용 및 의미에서 완전히 일

치하는 것은 아니다. 히잡이나 베일은 크게 머리를 가리는 것, 얼굴을 가리는 것, 전신을 가리는 것으로 대별해 볼 수 있으며, 국가나 지역, 혹은 시대에 따라 그 모양 또한 매우 다양하다고 할 수 있다. 아랍어의 히잡이라는 용어는 아랍·이슬람 문화에 뿌리를 두고 있는 어휘인 반면, 베일이라는 용어는 서구에서 사용되는 용어이다. 히잡이라는 용어는 서구의 베일 개념과는 달리 이슬람 종교의 원천에서 시작하여 시대의 흐름에 따라 사회·문화적 관계뿐만 아니라 정치적인 의미를 내포하고 있는 무슬림 사회의 독특한 관행이라고 할 수 있다. 말레이 무슬림 여성들의 베일 또는 히잡에 해당하는 것은 뚜둥Tudung이다.

한편, 맥도날드로 대표되는 자본주의와 지하드주의로 표상되는 이슬람주의가 서로 대립과 충돌을 거듭하는 가운데 조화와 긴장의 중층적 관계 구도를 형성하는 글로벌 환경에서 인간의 몸, 특히 무슬림 여성의 몸은 글로벌 경제 발전과 종교 활동에 동원되고 있다.

말레이시아에서 1970년대 이후 서서히 강화되어 오다가 1990년대 이후 본격화되기 시작한 이슬람화Islamization 또는 이슬람화 정책의 진전은 말레이 여성의 몸에 대한 인식과 소비에도 영향을 미쳤다. 이는 말레이시아 사회Malaysian society 전반에 걸쳐 막대한 영향을 미치며 커다란 반향을 불러일으켰지만, 특히 말레이 사회Malay society에 미친 영향이 훨씬 막강했다. 여기서 말레이 사회란 말레이시아를 구성하는 다수 종족인 말레이인의 사회를 의미한다. 말레이시아 사회란 하나의 국가 단위로서 말레이인과 화인華人, 인도계, 오랑아슬리orang asli라 불리는 원주민을 포함한 기타 종족 등으로 이루어진 다종족사회multi-ethnic society를 지칭하지만, 말레이시아의 다수 종족에 해당하는 말레이인들은 나름대로 고유하면서도 독특한 자신만의 사회형태를 이루고 있다.

말레이 사회에서 무슬림 여성의 몸은 개인관과 사회관을 드러내는 메타포

와 사회적 통념에 분명한 토대를 제공하기 때문에 이슬람적 신화와 세속 신화에 모두 중요하다. 문화인류학적 관점에서 볼 때, 몸은 실제로 종교적 신화 체계의 토대이다. 그것은 특정 종교를 신봉하는 개인과 집단적 존재가 직면한 위기, 곤경, 위험, 모순들을 은유하고 직유하며 개념화하는 방식들의 심오하고 풍성한 원천이 된다.

한 예로, 최근 말레이시아의 말레이 무슬림 여성들 사이에 다이어트 열풍이 불어 닥친 적이 있다. 일전에 말레이시아 여성, 그중에서도 말레이 여성이 아시아에서 가장 뚱뚱한 여성이라는 언론 보도가 있었는데, 이는 세간의 이목을 집중시켰다. 말레이 무슬림 여성의 베일 속에 '비만한 몸'이 숨어 있었던 것이 밝혀진 것이다. 이로 인해 무슬림 여성의 몸을 둘러싼 다양한 논의와 담론들이 형성, 유포, 소비되었다. 결국 일시적이긴 했지만 이는 말레이 무슬림 여성들 사이에 은밀하게 다이어트에 대한 깊은 관심을 낳았다.

서구 사회에서는 여성의 몸을 상품화하기 때문에 이를 적극 반대하고 이러한 경향에 투쟁해야 한다고 주장하는 이슬람 근본주의자들도 이슬람을 신봉하는 말레이 여성의 다이어트 시도를 막지는 못했다.

말레이 무슬림 여성 세계에서 다이어트는 알라<sup>Allah</sup>의 선물인 몸을 정화하고 경건하게 만드는 종교 의례의 일종으로 간주되었다. 이는 여성의 신체를 바라보는 서구 사회의 시선이나 관점과는 차이가 나는 점이다. 물론 서구의 포스트모던 사회에서 다이어트는 관능성과 섹슈얼리티를 표현하기 위해 설계되고 진행된다. 다른 사람들에게 매력적이고 멋있게 보이기 위해서 야위고, 야위기 위한, 일종의 프로젝트<sup>project</sup>로서의 몸은 패션과 소비의 세계로 통합된다. 자아는 연출하는 자아를 의미하며, 이러한 자아는 몸 이미지에 의해 그 가치와 의미가 주어지며, 몸에 대한 규제와 통제는 소비주의와 패션 산업을 통해서 행사된다.

무슬림 여성의 몸에 대한 관심과 이해는 서구 사회 변동의 결과라는 가정에 대한 비판에서 시작된다. 서구 대중문화와 소비문화에서 몸 이미지들이 부각되고 확산되는 현상은 몸이 정치경제 구조로부터 분리되면서 나타나는 문화적 결과들이지만, 이러한 욕망하는 몸에 대한 비판과 규제가 무슬림 여성의 몸 담론에 감춰져 있다.

무슬림 여성의 몸에 대한 관심은 무슬림 사회의 남성과 여성 사이의 권력관계로 인해 오랫동안 이론적, 실천적 관심의 대상이 되어 왔다. 무슬림 사회에서 여성의 명예는 남성의 명예와 직결되어 있어, 여성의 명예 훼손은 곧 남성에 대한, 그리고 사회 전체에 대한 모독으로 받아들여진다. 서구의 식민주의 담론은 무슬림 사회의 후진성을 공격하기 위한 수단으로 무슬림 여성의 몸과 관련된 주제를 문제 삼아 왔다.

여성의 몸 문제 중에서도 히잡은 여성 억압의 상징으로 인식되어 서구인들이 무슬림 사회를 공격할 때 사용되는 주요 주제가 되어 왔다. 하지만 무슬림 사회에서 히잡은 무슬림 여성 정체성 구현의 상징으로, 서구 식민주의에 대한 저항의 기제로 활용되었다. 무슬림 여성들에게 히잡은 자신이 속한 사회의 문화를 수용함으로써 구성원의 자격을 갖추기 위한 입문식이자 여성 정체성을 위한 통과의례이자 권력을 획득하기 위한 하나의 방식이기도 하다.

이와 같이 무슬림 여성의 히잡 착용에 대한 이해를 둘러싸고 서구 사회와 무슬림 사회는 대립과 갈등의 관계를 지속해 왔다. 서구 사회에서 무슬림 여성의 히잡 착용은 일상을 정치화하는 무기이며, 자신의 정체성을 형성하는 상징적 기제인 것이다. 또한 무슬림 여성의 히잡 착용은 종족의 정체성을 유지하고 ‘순수한’ 무슬림 여성의 정체성을 유지하기 위한 장치로 동원되었고, 여성을 성적으로 통제하기 위해 제도화된 측면이 있다.



[그림 3] 히잡을 쓴 말레이시아 여성이 전통 방식 직조를 하고 있는 모습  
 ©MTPB Ministry of Tourism, Malaysia

전통적으로 말레이 무슬림 여성들은 여성의 성과 출산 능력에 대해 긍정적인 태도를 갖고 있는 것으로 알려져 왔다. 이들이 중시하는 출산 전후의 음식 금기와 산파의 전통적인 마사지, 그리고 약초의 복용 등은 자신의 신체를 성적으로 매력 있게 유지하려는 그들의 관심이 반영된 것이다. 농촌 지역의 말레이 여성들에게 성적 농담이나 음담패설은 금기시되지 않으며, 성행위에 있어서도 여성들의 적극적인 태도가 선호되기도 한다. 이슬람화 정책이 강화되기 이전에 말레이 여성의 신체는 성적 매력이나 아름다움을 추구하기 위한 주요한 대상으로 간주되었기에 화장을 하는 것도 금기시되지 않았다.

하지만 말레이시아의 이슬람화 정책은 결과적으로 말레이 무슬림 여성의 몸과 성에 대한 통제로 이어졌다. 이슬람 사회의 도덕적 질서를 유지하기 위

해선 우선적으로 무슬림 여성의 몸에 대한 통제가 선행되어야 했기 때문이다. 이성 간의 엄격한 격리와 신체 노출을 금지하는 두둥tudung 착용이 일반화되었으며, “얼굴과 손을 제외한 모든 부위는 가려야 한다”는 원칙과 규범을 준수할 것이 강제되었다. 쌍쌍파티나 남녀 동반 영화 관람, 남녀 합석 음주 행위, 팝 콘서트, 무도회, 스포츠, 미인대회 등에 참가하는 것은 그 자체가 세속적이고 비이슬람적이라는 이유로 억제되었다. 말레이 무슬림 여성들이 히잡 착용에 부여하는 의미는 단일하지 않다. 또한 그 의미가 조작되거나 전도되는 경우도 많다. 히잡의 종류, 길이와 색깔, 히잡을 착용하는 시간과 장소 등의 차이는 무슬림 여성들의 히잡 착용의 문화적 의미가 매우 다양하고 복잡적이며 중층적이라는 것을 의미한다.

최근 말레이시아 사회에서 일고 있는 이슬람 의료 체계의 도입과 이슬람식 건강과 의료 개념의 도입으로 인한 임상의 주요한 성격 변화, 의료 기술, 질환과 질병의 변화, 그리고 인구 노령화 등과 같은 요인들로 인해 말레이 무슬림 여성의 몸은 더욱 중요한 대상으로 부상하고 있다.

### 말레이 무슬림 여성의 몸과 베일 착용의 문화적 의미

현재 말레이 사회에서 전통 신앙이나 그에 기초한 통과의례의 전통적 성격은 종종 이슬람과 모순되는 것으로 인식되고 있다. 말레이 사회에서 초자연적인 존재와의 관계는 물론 다른 구성원에 대한 태도 역시 이슬람에 의해 규정되는 경우가 급격히 늘고 있다. 개인이나 집단의 통과의례 수행 역시 말레이 전통과 이슬람의 가르침에 효과적으로 대응하지 못하는 경우, 그 의미가 축소·약화되거나 소멸될 수밖에 없는 상황이 발생하고 있다. 이에 말레이 전통에 기초한 통과의례의 특성과 의미를 고수하려는 집단과 이슬람의 기본 교리와 원칙에 기초한 통과의례를 확립하여 이를 보급하려는 집단 사이에 끊임없는 갈등과 긴장이 내재되어 있는 상황에서 통과의례를 둘러싼 다

양하고 복합적인 문화 변동이 일어나고 있다고 보는 것이 오늘날의 말레이 사회의 종교 변동을 올바르게 이해할 수 있는 시각이라고 본다.

말레이시아에서 이슬람은 역사적으로 초자연적인 존재뿐만 아니라 전통 의례가 형성되는 과정에서 이슬람과 배치되는 이질적인 면을 완화시키는 기능을 해 왔다. 전통 의례와 이슬람은 다양하고 복합적인 역사적 과정 속에서 상호작용하면서 특정 시기에는 전통 의례의 영향력이 이슬람에 대한 해석에 영향을 미쳤으며, 어떤 시기에는 이슬람화가 급속도로 진행되어 전통 의례의 쇠퇴 또는 소멸을 가져오기도 했다.

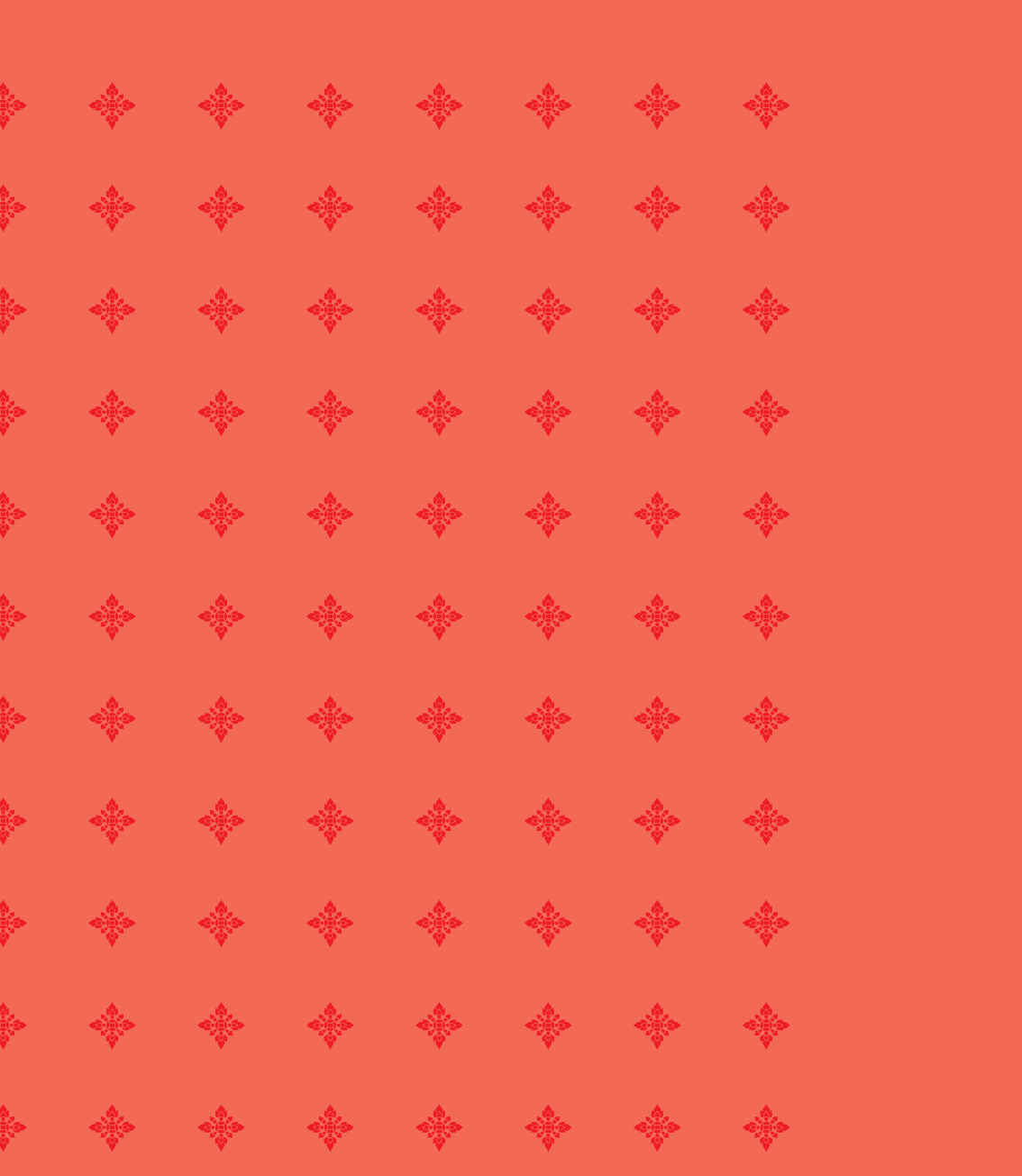
이와 같이 말레이시아 사회에서 전통 종교와 이슬람은 유구한 역사적 과정을 통해 다양한 변모의 과정을 겪었다. 특히 이슬람의 교리를 확장시키려는 종교 엘리트 집단과 전통적인 신앙 체계에 깊이 빠져 있던 말레이 평민들과의 상호작용은 한편으로는, 이슬람이 전통 종교와 접촉하는 과정에서 전통 종교의 일부로 수용되는 ‘이슬람의 전통 종교화’와 다른 한편으로는 전통 종교가 이슬람이라는 새로운 문화 유형과 만나게 되면서 이슬람의 전통 교리에 위반되는 전통의 일부가 소멸 혹은 흡수되는 과정인 ‘전통의 이슬람화’라는 복합적인 과정을 통해 진행되고 있다고 보아야 할 것이다.

결론적으로, 이슬람은 전통적으로 개인을 초월한 의미 구조 안에서 자기 자신과 자신의 몸을 발견할 수 있게 하는 자아 정체성의 강력한 원천을 제공해 왔다. 이런 점에서 무슬림 여성의 몸은 무슬림 여성의 일상적 실천 영역에 속하는 것이며, 그 층위가 매우 다양하면서도 복잡적이라고 말할 수 있다. 말레이 무슬림 여성의 몸 역시 예외가 아니다.

인간의 몸과 자연, 그리고 환경은 무슬림들이 관심을 갖는 주요 항목들에 속하는 것이다. 무슬림들의 환경 운동에서 자연은 무슬림의 몸을 위탁해서 관

리하는 알라의 영역에 속한 것이다. 무슬림은 자연 속에서 일상을 살아가는 일시적인 거주자로 간주된다. 이런 점에서 “일상적인 것은 정치적인 것”이며, 이러한 메커니즘을 일상적 맥락에서 밝히는 것이 몸과 베일의 문화정치(학)이 지향하는 바가 아닐까 싶다.





# VI

## 동남아시아의 예술과 문화적 혼종성의 미학

Southeast Asian Art and Aesthetics of Cultural Hybridity

주경미

부산외대 HK연구교수

## 동남아시아의 예술과 문화적 혼종성의 미학

유라시아 대륙 동남부에 자리한 동남아시아는 동서 해상 교통로의 요지로서, 일찍부터 여러 민족들이 왕래하며 다양한 문화 교류의 장이 되어 왔다. 지리적 위치와 열대에 가까운 기후적 특징 등으로 인하여, 동남아의 각지에서는 지역마다 고유하면서도 독특한 문화가 다양하게 발전했다. 또한 자유롭고 개방적인 문화 접촉으로 이 지역의 여러 문화들은 일찍부터 자연스럽게 융합하거나 변용되어 왔다. 이러한 개방성과 문화적 혼종성(混種性, Hybridity)의 미학(美學)을 바탕으로 형성된 동남아의 예술은 이 지역에서만 볼 수 있는 느긋하고 부드러우면서도 다채로운 양식으로 발전하였다.

동남아의 양쪽에 자리한 중국과 인도는 동남아시아 지역의 문화 예술 발달에 큰 영향을 미쳤지만, 그렇다고 해서 동남아시아의 문화 예술이 중국이나 인도의 것과 동일한 양식을 보인다고 할 수는 없다. 오히려, 중국과 인도에서 전래된 문화들과 동남아시아 지역 자체의 고유 문화가 결합되면서 형성된 혼종적 예술 양식은 동남아시아만의 독특한 예술성을 드러내는 매력적인 문화로 발전하였다. 여기에서는 동남아시아 고유의 예술 양식이 역사적으로 어떻게 발전해 왔는지를 개괄적으로 살펴보면서, 이러한 예술 양식의 형성 과정에서 작용했던 다양한 문화의 혼종적 성격과 특징을 간단하게 살펴보겠다.

글로벌시대인 현대 문화에서 ‘혼종성’ 이론은 탈식민주의시대 이후 널리 논의된 문화이론이다. 문화 혼종성에 대한 논의는 탈식민주의 이론과 문화비평 속에서 발전해 왔으며, 21세기 사회에서는 상당히 보편화된 미학적 개념이라고 할 수 있다. 혼종성이라는 말은 영어의 ‘하이브리디티(Hybridity)’의 번역어인데, 이 단어는 종종 ‘잡종성(雜種性)’으로 번역되기도 한다. 전근대적 사고 체계에 있어서 혼종 혹은 잡종은 ‘순종(純種, pure blood)’에 대비되어 질적 하락을 의미하는 부정적 의미로 사용되기도 했으나, 글로벌시대의 현대 사회

에서는 문화의 혼종성을 새롭고 독창적이며 생명력이 강하고 미래 지향적인 긍정적 의미로 바꾸어 인식하는 경향이 강하다.

이제까지 전통시대 동남아시아의 문화와 예술은 유라시아 고대 문명의 주축인 중국과 인도의 영향을 받으며 형성된 변종, 혹은 아종<sup>亞種</sup>으로 이해되는 경향이 강했다. 그러나 실제로는 그러한 두 거대 문명의 영향이 동남아시아라는 지역에서 자연스럽게 만나 독특하게 혼합되어 형성된 새로운 ‘혼종양식’으로 재인식할 필요가 있다.

이러한 문화적 혼종성의 미학이 반영된 동남아시아 예술을 심도 있게 이해하기 위해서는 인근의 중국이나 인도 예술과의 상관관계를 고려하면서도 독창적인 부분에 대한 연구가 필요하지만, 아쉽게도 국내에서는 아직까지 동남아시아 예술에 대한 연구가 매우 미진한 편이다.



[그림 1] 동남아시아 공예품

지금은 많은 사람들이 동남아시아의 수많은 문화 유적을 여행하고 현존하는 문화유산들을 바라보며, 여정 중에 만나는 수많은 예술품이나 공예품들

을 구매하기도 하지만, 아직까지 국내에서는 동남아시아의 예술을 어떠한 시각에서 어떻게 바라보아야 할 것인지에 대한 고민이 부족한 편이다. 여기에서는 동남아시아의 전통 및 현대 예술의 발전 과정을 어떻게 바라보고 이해할지에 대한 하나의 고민으로써, 동남아 예술의 발전 과정에 보이는 문화적 혼종성의 특징을 장신구 공예를 중심으로 하는 생활예술과 종교예술 분야를 중심으로 간단하게 살펴보겠다.

### 동남아시아 예술의 기원과 장신구 공예의 전통

예술藝術, art은 아름다움을 추구하여 형성된 인간의 창조 활동을 총칭하는 것으로서, 기본적으로는 인공성人工性이 강조되는 행위, 혹은 행위의 결과물을 총칭한다. 이러한 인간의 미적美的, aesthetic 활동은 인류의 기원 시기부터 발전해 왔다고 추정되고 있으며, 인간의 오감五感, five senses, 시각·청각·후각·미각·촉각과 관련된 모든 장르에서 이루어져 왔다. 그중에서도 대표적인 예술 장르로는 시각적 장르의 각종 미술美術, fine art 분야, 청각적 장르에서의 음악音樂, music, 그리고 행위 예술로서의 무용, 연극 등 각종 공연예술 등이 있다. 이 중에서 음악이나 공연예술은 일시적 행위로 행해지고 흔적이 남지 않기 때문에, 역사적 관점에서 발전 과정을 정확하게 알 수 있는 자료가 많지 않은 편이다. 그러나 시각예술에 속하는 각종 미술 장르에서는 다양한 인간의 행위 흔적이 물질문화적 자료로 현재까지 남아 있는 경우가 많아서, 다른 예술 장르에 비해서 역사적 발전 과정을 파악하기가 용이하다.

동남아시아 지역에서 가장 오래된 인류의 흔적은 1891년 인도네시아 자바 Java섬의 솔로Solo강 유역에서 발견된 자바 원인Java Man의 유골에서 확인된다. 자바 원인은 약 50~100만 년 전에 살았던 고인류로서, 호모 에렉투스Homo Erectus에 해당한다. 그러나 아직까지 이 시기에 동남아에서 살던 고인류의 미적 활동에 대한 단서나 유물은 전혀 확인되지 않았다.

동남아시아에 현존하는 예술품 중 가장 오래된 것은 인도네시아 술라웨시 Sulawesi섬 남부 마로스Maros 마을 인근의 레앙 락뽀생Leang Timpuseng 동굴에 그려진 구석기시대의 동굴벽화다.[그림 2] 이 동굴벽화는 최근 과학적 조사에 의해서 35,000~39,000년 전에 그려진 것으로 확인되었다. 천연 광물질로 만든 안료로 그려진 이 동굴벽화에는 사람들이 자신의 손을 찍은 흔적과 돼지, 염소 등의 동물이 그려져 있다. 이러한 동굴벽화와 자바 원인 등의 존재로 볼 때, 동남아시아 도서부에서는 아주 이른 시기부터 인류가 살고 있었으며, 활발하고 독창적인 예술 활동을 발전시켜 왔다는 것을 알 수 있다.

신석기시대를 지나면서 동남아시아의 도서부와 대륙부에서는 실생활에 사용하는 토기의 제작이 활발하게 이루어졌으며, 돌이나 패각貝殼, 조개류의 껍질 등으로 만든 팔찌나 목걸이 등의 장신구와 같은 일상용, 혹은 의례용 공예품도 다양하게 제작되었다. 이러한 공예 기술의 발달과 장신구의 착장 풍습은 동남아시아의 전통 예술 양식을 이해하는 데 매우 중요하다. 여러 종류의 장신구 중에서도 선사시대부터 꾸준히 사용되어 온 “링링오 Lingling-o”라고 불리는 대형의 옥석제 귀걸이는 “C”자 형태의 태환이식太鑲耳飾의 일종이다. 베트남 중남부 지역에서는 이러한 대형 귀걸이의 양쪽 끝부분이 동물 머리 형태로 변형된 독특한 쌍두형雙頭形 귀걸이가 사용되기도 했다. 베트남 남부 중까보Giong Ca Vo 유적의 옹관묘에서 출토된 한 인골은 양쪽 귀에 귀걸이를 착용한 상태로 발굴되어[그림 3], 옥으로 만든 대형의 귀걸이들을 귀에 착장着裝했던 초기 예를 보여준다. 이때 장신구의 재료로 사용된 옥은 대부분 대만臺灣산으로, 옥 원석을 수입하여 현지에서 가공하여 장신구를 만들었다.

석제, 혹은 옥제의 링링오 귀걸이를 비롯한 다양한 형태의 장신구들은 청동기 및 철기시대가 되면서 점차 금속제로 재질이 변화하게 된다. 인도차이나 반도 남부 지역의 고대 푸난Funan, 扶南 시기의 옥에오Oc Eo 문화권에서는 이러한 링링오 형태의 귀걸이를 주조하는 데 사용하는 석제 주조틀이 발견되기도 했다.

한편, 베트남, 태국, 인도네시아, 필리핀의 여러 고대 유적에서는 청동이나 금은제로 만든 팔찌, 반지, 귀걸이 등의 금속 공예품이 다수 출토되어, 선사시대의 장신구 착용 풍습이 금속기를 사용할 수 있는 시대가 되어서도 재질상의 변화를 거치기는 하지만 꾸준히 계승되는 양상을 확인할 수 있다.



[그림 2·3] (좌)인도네시아 솔라웨시섬 레앙 땀뽀생 동굴벽화의 세부, 4만 년 전. ©막심 오베르 (Maxime Aubert, Griffith University, Australia). (우)베트남 종까보 유적 출토 인골과 옥제쌍두형 귀걸이. 기원전 4~2세기경. 베트남 호치민 국립역사박물관 소장. ©주경미

이러한 장신구 제작 기술과 양식적 전통은 현대의 소수민족들 사이에서도 꾸준히 찾아볼 수 있는 살아 있는 전통이다. 동남아시아 각지에서 유행한 대형 귀걸이들은 인도를 비롯한 서남아시아 지역과 마찬가지로 귓볼에 구멍을 뚫고 착용하는 피어싱(piercing) 방식으로 착장되었다. 19~20세기경 서양인들에 의해서 촬영된 소수민족의 사진 중에는 이러한 피어싱 방식으로 길게 늘어진 귓볼에 금속제 대형 귀걸이를 착용한 부족의 상류층 인물의 모습이 종종 확인된다.[그림 4·5]

귓볼의 피어싱과 대형 귀걸이 착용 풍습은 아마도 인도 고대 전통 일상생활 의례 문화의 영향으로 추정되지만, 현대에 와서는 동남아시아의 각 지역마다 독특한 방식으로 변형되어 혼종적 성격의 전통 예술로 자리잡게 되었다. 이러한 피어싱의 대형 귀걸이 착용 풍습이 지금까지 남아 있는 중요한 지역 중의 하나는 인도네시아의 섬바(Sumba)섬이다. 섬바섬에서는 부족 내에서 조상숭배 신앙과 관련된 각종 의례에 참석하는 상류층의 남성이나 나이든 여

성들이 금으로 만든 대형 귀걸이를 착용하는데, 이 귀걸이를 마물리Mamuli라고 부른다.[그림 5] 물론 현대에는 이전처럼 전통 방식에 따라서 귀에 구멍을 뚫고 컷볼을 늘이는 사람은 많지 않지만, 금제 마물리의 양식과 제작 기술은 지역 공방에서 여전히 전통 예술 장르의 하나로서 전해지고 있다.

동남아의 독특한 귀걸이 및 장신구의 착장 풍습은 인도 및 외부로부터의 새로운 금속공예 기술 및 복식 문화가 전래되면서 각 지역별로 혼종적이면서도 독특한 지역 전통문화로 발전해 왔다. 특히 장신구 착장 풍습의 경우에는 신분제도 및 사회 의례와 밀접한 관련을 보이면서 발전했으며, 이는 현지 문화와 외래 문화의 혼종성을 보여주는 중요한 사례들이다. 이러한 동남아시아의 전통적인 장신구를 비롯한 생활 예술의 이해에 있어서 가장 중요한 점은 각 지역별 고유 문화에서 선호하는 미적 양식과 기준이 현대, 혹은 외지인들의 선호 양식과는 상당히 다르지만 나름대로의 고유한 방식으로 존재하고 있음을 인식하는 것이다.



[그림 4·5] (좌)금속제 대형 귀걸이를 착용한 소녀. 보르네오섬 북부 르롱(Lerong)족. 1912년. ©Fine Art Department and National Museum, Bangkok, Thailand. (우)금제 마물리 귀걸이를 착용한 여인. 인도네시아 솜바섬. 19세기. © Collectie Tropenmuseum, Amsterdam, Netherlands.

## 불교와 힌두교 문화의 전래와 종교예술 양식의 발전

앞 장에서 다루었듯이, 동남아시아 지역에 불교와 힌두교가 전래된 것이 정확하게 언제부터인지는 자세하게 밝혀지지 않았다. 불교와 힌두교는 모두 고대 인도에서 발흥한 종교로서, 이러한 종교의 전래와 함께 인도의 문화나 예술 양식도 동남아로 전래되었다고 추정된다. 불교와 힌두교는 모두 상<sup>像</sup>을 조성하고, 그 상이나 성물<sup>聖物</sup>을 봉안하고 의례를 올리기 위한 대규모의 사원을 건축하기 위한 독특한 종교예술 장르가 발전했다. 이러한 종교예술은 경전<sup>經典</sup>이나 관습법에 의거하여 규범화된 특수한 예술 형식을 따라서 예술 품들을 제작하는 경우가 많았기 때문에, 어느 지역에서나 기본적인 예술 형식과 도상이 크게 변화되지 않았다.

불교와 힌두교의 전래와 함께 동남아시아에서 새롭게 발전한 종교예술 분야로는 조각, 건축, 공예, 회화 등 다양한 장르가 있으며, 그중에서도 건축이나 조각, 공예품은 현존하는 유물이 상당히 많다. 동남아시아의 불교 및 힌두교 미술 양식은 인도 미술 양식의 영향을 크게 받으면서도 약간 변용된 양상을 보여주는데, 이러한 변용은 바로 인도를 비롯한 여러 지역에서 전래된 외래 문화와 현지 문화의 혼종에 의해서 나타난 것으로 해석할 수 있다.

인도의 전통 종교인 힌두교가 동남아시아에 전래된 것은 아마도 인도로부터 초기 이주민이 동남아로 건너온 시기부터일 것이다. 인도에서 동남아로 이주민이 왔다는 기록은 인도차이나반도 남부에 있었던 푸난 왕국의 창건 설화에서 처음 확인된다. 중국 사서<sup>史書</sup> 및 동남아 비문 기록에 의하면 인도로 추정되는 서쪽 땅에서 건너온 브라만 카운딘야<sup>Kaundinya</sup>가 나가<sup>Naga</sup>의 딸인 소마<sup>Soma</sup>가 다스리는 땅에 와서 그녀를 아내로 맞이하고 푸난 왕국을 세웠다고 한다. 즉 푸난의 초기 문화는 인도와 동남아 토착 문화의 결합을 통해서 형성되었던 것이다. 카운딘야와 소마에 의한 푸난의 건국 시기가 정확



하게 언제인지는 알 수 없으나, 푸난의 세력이 성장하는 것은 기원후 1~2세  
기경부터이다. 초기 푸난의 문화는 초기 인도 이주민의 신분이 브라만이라  
는 점으로 보아 힌두교 문화를 중시했을 가능성이 크다.

동남아에 불교가 처음 전래된 시기에 대해서는 힌두교의 전래보다 훨씬 다  
양한 논란이 있다. 인도로부터의 초기 이주민 중에서 힌두교도와 함께 불교  
도가 있었을 가능성도 배제할 수는 없으며, 힌두교와는 완전히 다른 시기에  
전래되었을 가능성도 고려할 필요는 있다. 미얀마나 태국 불교계에서는 후  
대 전승에 의거하여, 동남아에 불교가 처음 전래된 것은 석가 재세 시였다  
고 주장하거나, 기원전 3세기경 인도의 아쇼카<sup>Aśoka</sup>왕이 소나<sup>Sona</sup>와 우타라  
<sup>Utura</sup>라는 승려를 보내어 동남아에 불교를 전래했다고 주장하기도 한다. 그  
렇지만 이러한 전승들과는 달리, 현존하는 동남아의 불교 관련 유적이나 유  
물은 대체로 기원후 1~2세기 이후에야 확인되기 시작한다. 이러한 초기 불  
교 유적 중에서 주목되는 것은 미얀마의 스크세트라<sup>Sri Ksetra</sup>를 비롯한 푸  
<sup>Pyu</sup>, 驃족의 고대 유적들이다. 이 유적들에서는 벽돌로 쌓은 탑과 사원지를  
중심으로 하는 불교 유적들이 발굴되었다.

인도차이나 남부의 베트남과 캄보디아 일대에서는 기원후 2~5세기경에 발  
전했던 푸난 시기의 유적에서 불교, 혹은 힌두교 사원들이 발굴되고 있는데,  
이들도 대부분 벽돌로 쌓은 사원 건축의 유구들이다. 이러한 벽돌 건축물들  
의 구조나 건축 기술 등은 인도 초기 불교 및 힌두교 사원 건축들과 유사한  
방식을 보여준다. 그러나 동남아의 초기 벽돌 건축물들은 건물 윗부분이 모  
두 사라졌기 때문에 인도 건축 양식과의 구체적인 비교는 어렵다. 한편, 푸  
난 시기의 유적에서는 기원후 5~6세기 이후의 불교 및 힌두교 조상들이 중  
중 발견되어 동남아시아의 초기 불교 및 힌두교 미술의 혼종적 양식을 이해  
하는 데 매우 중요한 자료가 되고 있다.



[그림 6-7-8] (좌)베트남 빈딘 출토 목조불입상. 5세기. 베트남 호치민 국립역사박물관 소장. ©주경미  
 (중앙) 사르나트 출토 석조불입상. 473년. 인도 사르나트박물관 소장. ©이주형 외  
 (우)인도 아마라바티 출토 석조불입상. 3~4세기경. 인도 아마라바티 박물관 소장. ©이주형 외

푸난 시기의 대표적인 불교 조상 중 하나인 베트남 빈딘 **Binh Dinh** 지역에서 출토된 목조불입상 **木造佛立像**은 직립한 자세에 오른쪽 어깨를 드러낸 우견편단 **右肩偏袒** 형식의 법의 **法衣**를 입고 있는데, 부식된 나무의 표면 상태가 좋지 못하여 옷 주름의 표현은 거의 보이지 않는다. [그림 6] 제작에 사용된 나무는 베트남 현지산으로 알려져 있으므로, 재료의 물질성과 상의 제작 기술은 동남아시아 현지의 목조각 기술을 반영한 것이다. 5세기경에 제작된 것으로 추정되는 이 불상의 기본적인 양식은 좀 더 이른 시기의 인도 남부 아마라바티 **Amarāvati**나 나가르주나콘다 **Nāgarjunakonda** 지역에서 발전한 남인도 불상 양식 [그림 8], 혹은 스리랑카의 불상 양식에서 그 기원을 찾을 수 있다고 알려져 있다. 하지만 동시에 베트남 불상에서는 남인도 불상 양식에서 보이는 둥그스름하면서도 투박한 얼굴 인상이나 옷 부분 전체를 뒤덮은 일률적인 옷 주

름의 표현 등은 보이지 않는다.

대신 베트남 출토 불상에서는 허리와 다리 부분의 신체적 양감이 두드러지게 표현되어 누드에 가까운 인상으로 조형화되었는데, 이러한 양식은 오히려 비슷한 시기인 인도 중부 지역의 사르나트Sarnath에서 발달한 굽타시대 5세기의 석조불입상의 양식과 친연성을 보여준다[그림 7]. 그렇다고 해서 베트남의 불상이 사르나트 불상에서 보이는 것처럼 눈매가 올라가는 강한 인상의 얼굴로 표현되지는 않았으며, 부드럽게 부식된 나무 조각이라는 재질적 차이는 인도 불상보다 훨씬 부드럽고 온화한 인상으로 조형화되었음을 보여준다. 즉, 푸난시기의 동남아 불상은 남인도와 중인도의 여러 가지 불상 양식을 인식하면서도, 얼굴이나 신체 표현에서는 인도의 예들과는 또다른 혼종적이면서도 고유한 양식으로 발전했던 것이다.

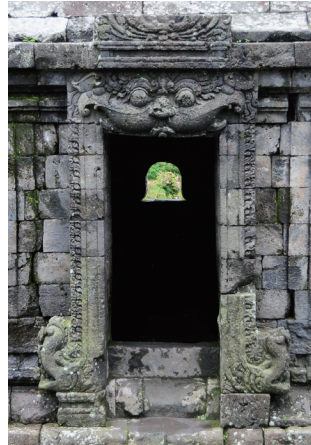
베트남 빈딘 출토 목조불입상의 예에서 보는 바와 같이 고대 푸난의 불교 조각 양식은 남인도와 중인도의 미술 양식과 동남아 현지의 물질문화가 결합되어 나타난 혼종적 미술 양식이다. 이와 같이 동남아시아의 종교미술, 특히 불교와 힌두교 미술은 남인도와 중인도, 그리고 스리랑카 및 동남아 각지의 현지 문화 등 다종다양한 문화들이 복합적으로 공존하며 자연스럽게 섞이는 과정에서 독특하게 형성된 고대 동남아시아의 혼종적 예술 양식의 특징을 강하게 드러낸다.

불상을 비롯한 동남아시아 미술품에서 보이는 양식적 특징들은 인도 문화의 영향을 강하게 받기는 했지만, 인도 문화의 직수입, 혹은 이식利殖이라고 보다는 인도와 동남아시아의 현지적現地的 문화의 혼종성을 보이는 동남아 고유의 예술 양식을 보여준다. 또한 그동안 막연하게 동남아 문화의 기원으로 인식했던 “인도”의 지역적 범위도 실제로는 중인도에서 남인도에 이르기까지 매우 광범위하기 때문에, 동남아 문화가 인도의 어떤 특정한 하나의 지

역으로부터 일방적으로 문화를 직수입했다고 단정하기는 매우 어렵다.

푸난 시기에는 불교 미술뿐만 아니라 힌두교 미술도 크게 발전했다. 푸난 유적에서는 비슈누Vishnu, 크리슈나Kṛṣṇa, 가네샤Ganesha 등과 같은 힌두교 조상들과, 쉬바Siva 사원의 주존으로 봉안되는 남근석男根石인 링가Linga와 여근석女根石인 요니Yoni 등이 다수 발견되었다.[그림 9] 그러나 아직까지 푸난 시기의 유적에서는 대형의 석조 건축물 유구가 거의 확인되지 않았다.

현재 동남아시아에 남아 있는 불교 및 힌두교 건축물 중에서 석조로 만들어지고 건축물의 상부가 온전히 남아 있는 대형 건축물은 대부분 7세기 이후의 것으로, 캄보디아와 인도네시아 지역에 일부 남아 있다. 그중에서도 비교적 상태가 온전하게 남아 있는 이른 시기의 중요한 유적은 인도네시아 중부 자바Java의 디엥Dieng 고원에 남아 있는 힌두교 사원군이다.[그림 10]



[그림 9-10] (좌)인도네시아 디엥고원 아르주나 사원군 중 아르주나 사원. 7~8세기. ©주경미  
(우)인도네시아 디엥고원 아르주나 사원군 중 세마르(Semar) 사원의 입구. 7~8세기. ©주경미

디엥고원의 힌두교 사원군은 고원 중앙에 자리한 아르주나Arjuna 사원군이 중심이며, 그 주위에 비마Bima 사원이나 가톡카차Gatokaca 사원군 등 여러

건물로 이루어져 있다. 아르주나 사원군은 아르주나 사원[그림 10], 세마르 사원 등 총 5기의 석조 건축물로 구성되어 있다. 아르주나 사원군의 사원들은 모두 문 입구 위에는 칼라(Kala)를, 아래 양쪽에는 마카라(Makara)를 장식하고 있는데, 이러한 칼라-마카라 장식의 입구 형식은 이후 자바 건축에서 전형적으로 나타나는 양식적 특징이다. 또한 아르주나 사원이나 비마 사원의 상부 구조는 작은 건축 모형을 층층으로 쌓아서 높이 올리는 시카라(Shikhara) 구조를 하고 있는데, 이러한 건축 양식은 인도 힌두교 건축 양식의 영향을 받아서 중부 자바 지역 특유의 혼종적 양식으로 변화한 것이다. 인도의 힌두교 건축에서는 시카라 구조가 북인도 양식과 남인도 양식으로 나뉘어 다소 차이가 있지만, 중부 자바 지역의 시카라 구조는 남인도 양식과 비슷하면서도 구체적인 건축 장식이나 형식은 다른 독특한 조형성을 보여준다. 오히려 칼라-마카라 장식이나 시카라의 단위 형태 등은 중부 자바 지역 힌두교 사원 건축의 고유한 양식으로 볼 수 있다. 또한 디엥고원의 사원들을 비롯한 중부 자바 지역의 힌두교 사원 중에는 사원 내부 중앙 성소에 링가와 요니를 안치하고, 성소 아래쪽의 기단부 깊숙한 곳에 “페리피(Peripih)”라고 하는 성물함(聖物函)을 봉안한 경우가 많은데, 이러한 페리피의 봉안 의례 및 구조는 중부 자바 지역 힌두교 사원의 독특한 양식적 특징이다.

디엥고원의 힌두교 석조 건축물이 등장한 이후, 동남아시아 각지에서는 석조, 혹은 전축(轉築) 구조로 된 대형의 힌두교 및 불교 건축물들이 다수 건립되었다. 이러한 대형의 석조 건축물의 유행은 스리비자야나 마타람, 산자야, 혹은 좀 더 늦은 시기의 앙코르 왕조와 같은 강력한 정치 세력의 등장과 깊은 관련이 있다. 이때 각 지배 세력의 문화적 성격 및 종교적 성향에 따라서 그들이 후원하여 건립하는 대형의 사원 유적들은 각각 독특한 시대적, 혹은 지역적 양식으로 발전했다. 8~12세기에 동남아시아 각지에 건립된 대형 힌두교 및 불교 건축물들은 바로 인도 문화의 영향을 받으면서도, 동시에 지역별로, 시대별로, 혹은 후원자별로 문화적 혼종성을 강하게 드러내는 독특한

종교예술 양식을 대표한다. 이때 일부 지역에서는 힌두교와 불교가 엄격하게 구별되지 않고, 오히려 서로 혼종하는 종교적 혼종화 현상도 나타났다.

동남아시아의 고대 문화유산으로 널리 알려진 주요 유적들은 대부분 힌두교와 불교 문화의 영향 아래에서 각 지역 왕실의 후원을 받아 건립된 것이다. 인도네시아 중부 자바 지역의 대표적인 불교 사원인 보로부드르 사원, 힌두교 사원인 프람바난 사원 등은 8~9세기경 마타람과 산자야 왕조에서 발원해서 건립되었으며, 캄보디아에서는 11~13세기경 앙코르 왕조의 후원 아래에서 앙코르와트 사원이나 바욘 사원을 비롯한 다수의 힌두교 및 불교 사원이 건립되었다. 앙코르시대의 앙코르와트와 같은 힌두교 건축물에서는 디엥고원의 아르주나 사원에서 보이는 시카라 구조와는 달리 옥수수콘 모양에 가까운 뾰족하고 독특한 시카라 구조를 발전시켰다. 인도네시아와 캄보디아의 다양한 힌두교 건축 및 조상 양식은 힌두교 문화가 매우 오랜 기간 동안 동남아시아 지역의 주요 종교로 자리잡고 있었다는 것을 알려준다. 또한 동남아 각지의 힌두교 건축 및 조상 양식들은 서로 종교예술 형식상에서는 공통성을 보이면서도, 각 지역마다 양식적으로는 변화되는 양상을 보여 주는데, 이것은 동남아 각 지역에서 고유한 혼종적 예술 양식이 발전해 왔음을 알려주는 중요한 시각문화 자료들이다.

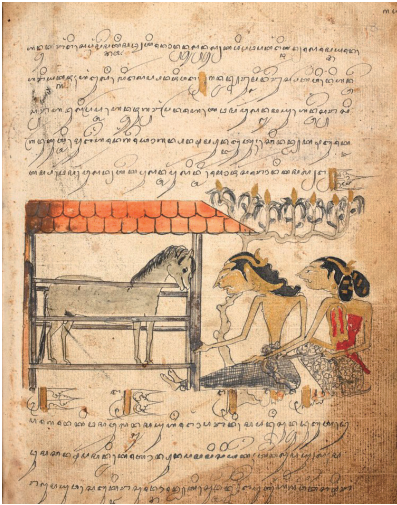
한편 11세기경에는 동남아시아 서북쪽의 미얀마 버강-Bagan 지역에서 불교를 후원하는 버강 왕조가 등장하면서 동남아 특유의 상좌부 불교 문화가 대륙부를 중심으로 새롭게 발전하기 시작했다. 버강 왕조의 강력한 후원을 받으며 발전한 버강 시대의 불교 문화는 힌두교 문화를 완전히 배제하고, 동부 인도 지방의 후기 불교 미술 양식의 영향과 스리랑카의 상좌부 불교 문화를 받아들이면서, 버강 지역 특유의 혼종적 종교예술 양식을 발전시켰다. 버강 시기에 형성된 독특한 상좌부 중심의 불교 문화는 이후 태국을 비롯한 동남아 대륙부 불교 미술에 큰 영향을 미쳤다.

## 이슬람 및 서양 문화의 전래와 동남아시아 예술의 변화

동남아시아에 이슬람 문화가 전래된 시기는 지역마다 조금씩 차이가 있다. 대체로 7~10세기경부터는 아랍 지역의 이슬람 상인들이 무역을 위해서 동남아의 여러 지역에 왔다고 알려져 있으며, 이슬람 상인의 왕래 과정에서 이슬람교가 서서히 동남아 지역으로 전해졌다고 추정된다. 동남아시아의 도서부, 특히 현대의 인도네시아와 말레이시아 지역에 이슬람교가 전해진 것도 역시 10~11세기 즈음부터로 알려져 있다. 동부 자바와 브루나이 인근에서는 11세기경의 이슬람교도들의 묘비가 확인되고 있지만, 이슬람 공동체가 이 시기부터 동남아에 존재했는지에 대해서는 다소 논란이 있다. 13세기 말 중국을 거쳐 유럽으로 여행한 마르코 폴로에 의하면 당시 북부 수마트라 지역의 일부가 이슬람교로 개종해 있었다고 알려져 있으며, 15세기경까지 동남아시아 지역에서 이슬람교의 영향은 그다지 크지 않은 편이었다. 인도네시아를 중심으로 하는 동남아 도서부 지역의 대부분이 이슬람교로 개종하게 된 시기는 도서부 최후의 힌두-불교 왕조였던 마자파히트(Majapahit, 1293-1527?) 왕조의 멸망 이후이다.

우상숭배를 일체 금지하는 이슬람교의 영향으로 인하여, 이슬람화된 동남아시아 세계에서는 전통적인 힌두교 및 불교 예술 양식이 급격하게 쇠퇴하였다. 이슬람교에서는 모스크의 건립과 필사본의 제작, 장식 문양 및 공예 기술 이외에는 별다른 미술 양식의 발전을 허용하지 않았다. 그러나 현존하는 동남아의 근세 필사본 중에는 이슬람 이맘들의 이야기나 현지인들의 이야기를 기록한 것도 많으며, <다마르 울란의 편지 Serat Damar Wulan> [그림 11]와 같은 일부 필사본 중에는 동부 자바의 힌두교 사원의 석조 부조 양식에서 시작된 독특한 '와양(Wayang)' 양식으로 삽화가 그려진 예들도 확인되어 힌두교 미술에서 시작된 독특한 미술 양식이 이슬람교의 전래 이후에도 전통 양식으로 계승되고 있었다는 것을 알려준다. 그러나 힌두교와 불교를 중심으로 발달했

던 전통적인 동남아시아의 종교예술은 역사상에서 거의 완전히 잊혔으며, 대규모의 사원 유적들은 모두 밀림 속에 파묻혀 사라졌다. 이 사원들이 다시 발견되는 것은 18세기 이후 서양인들이 이 지역을 탐사하면서부터다.



[그림 11-12] (좌)〈다마르 울란의 편지〉 필사본 세부. 18세기 후반. 대영박물관 소장. ©대영박물관.  
(우)와양 꼴릿에 사용되는 인형. 20세기. 버팔로 소가족과 뿔. 인도네시아 자바섬. 개인 소장. ©주경미.

한편, 인도네시아의 ‘와양 꼴릿 *Wayang Kulit*’이나 ‘깨착 댄스 *Kechak Dance*’와 같은 전통적인 민간의 공연예술에서는 여전히 힌두교 문화의 영향이 강하게 남아 있었다. 그림자 인형극의 일종인 와양 꼴릿에 사용하는 인형들은 측면으로 표현된 독특하고 과장된 얼굴 형태와 정면의 역삼각형으로 표현된 어깨와 신체의 형태 등과 같은 독특한 조형성을 보여주는데, 이러한 양식을 와양이라고 한다. 이러한 와양 양식은 동부 자바 지역의 후기 힌두교 사원에 조형화된 석조 부조상들의 조형 양식에서 기원한 것으로, 힌두교 미술 양식의 변용이다. 또한 와양 꼴릿에서 공연되는 주제도 대부분 힌두교 전승인 <라마야나>나 <마하바라타>에서 발췌 및 각색된 것으로, 공연을 통해서 힌두교적 사상이 민간에 계속 전승되는 데 중요한 역할을 했다. 또한 인도네시아 발리섬에서는 주변 지역의 이슬람화와는 달리 전통적인 힌두교 의례와



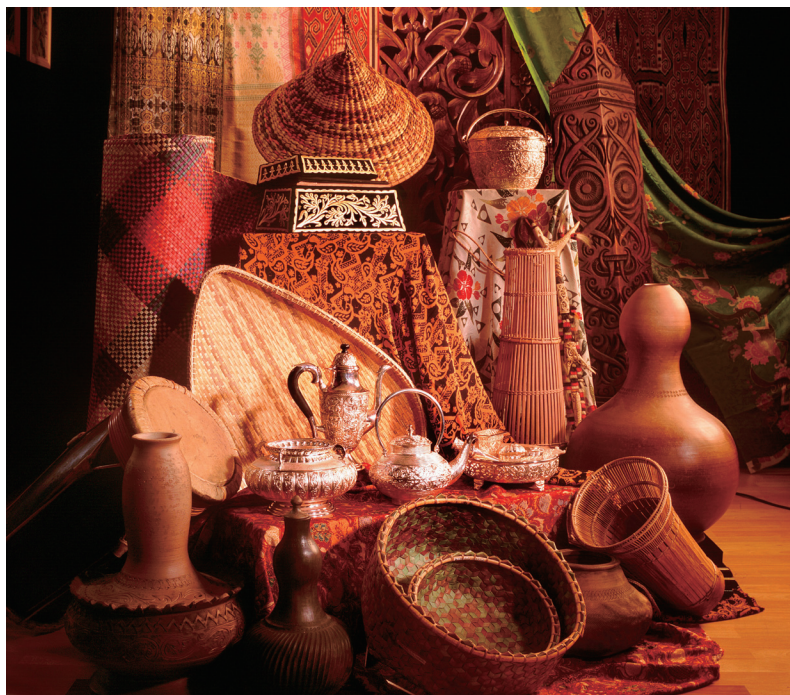
문화를 지금까지도 꾸준히 보존하고 있다. 그러나 발리의 힌두교는 인도의 힌두교와도 다르고, 전통적인 동남아시아의 힌두교 문화와도 다소 차이가 있는, 독자성이 보이는 혼종적 성격의 종교 문화로 발전된 것이다.

16세기 중반 이후 서양인들의 대항해시대가 시작되면서, 동남아시아의 도서 부 각지에는 서양 문화가 전래되기 시작되었다. 특히 1602년 네덜란드 동인도회사가 인도네시아의 바타비아Batavia, 현대의 자카르타 인근에 자리를 잡으면서 유럽인들의 동남아 진출이 본격화되었다. 1611년 포르투갈군은 말레이반도에 있던 말라카Malacca, 1402-1511 왕국을 점령하고 식민지로 삼았으며, 이때부터 포르투갈 선교사들에 의해서 가톨릭을 중심으로 하는 기독교 문화가 본격적으로 동남아에 전래되기 시작했다. 필리핀을 비롯한 일부 도서부에서는 가톨릭을 비롯한 기독교 문화의 영향을 받아 기독교로 개종하거나, 기독교 문화와 전통 민간 신앙이 혼종된 독특한 종교 문화가 발전하기도 했으며, 일부 이슬람 지역에서는 종교적 분쟁이 일어나기도 했다.

17세기 이후 본격화된 동남아시아의 식민지화와 유럽인들의 지배의 영향으로, 동남아시아의 여러 지역에서는 서양 문화, 혹은 예술 양식의 영향을 일찍부터 받아들이기 시작했다. 18~19세기 베트남의 응우옌 왕조 건축에는 풍수지리에 의한 중국적 도성 구조나 왕릉 구조에 서양식 건축 구조물이나 건축 장식이 도입되기도 했다. 19세기에는 태국이나 인도네시아 사람들이 유럽으로 건너가서 유화油畵, Oil Painting와 스케치를 비롯한 서양미술 양식을 배우고 돌아오기도 했으며, 유럽의 예술가가 동남아시아 지역으로 여행, 혹은 이주해서 서양미술 양식과 동남아 현지 문화 양식이 혼종화된 새로운 미술 양식을 발전시키기도 했다.

동남아와 서양 문화의 혼종화 현상은 지금까지도 꾸준히 이어지고 있다. 특히 동남아시아와 서양 미술 양식의 혼종화 현상은 인도네시아에서 일찍 나

타났으며, 발리 지역을 중심으로 새로운 발리의 전통 미술 양식으로 서양 회화 장르가 자리잡는 현상을 보이기도 하였다. 대표적인 동남아시아의 예술가로는 인도네시아 치레본 출신의 아판디 *Affandi, 1907-1990*나 발리 출신의 이다 바구스 마데 나데라 *Ida Bagus Made Nadera, 1912-1998*, 이 케투 무르티카 *I Ketut Murtica, 1952-1995*, 태국 출신의 몬띠엔 분마 *Montien Boonma, 1953-2000*, 캄보디아 출신의 소페압 피치 *Sopheap Pich, 1971-현재* 등이 있다. 소페압 피치는 라탄이나 대나무와 같은 동남아시아의 전통적 재료를 차용하여 현대 설치 작업을 하는 동남아시아의 현대 예술가로서, 동남아시아의 물질문화 및 전통 미술 양식을 차용하면서도 국제적 감각을 가진 현대 작가로 평가받고 있다. 이와 같이 현대 예술계에서는 동남아시아의 전통적 재료나 미술 양식을 차용하여 현대적인 작품들을 제작하는 작가들이 다수 있으며, 이들은 싱가포르와 홍콩, 그리고 미국을 중심으로 국제적인 활동을 진행하고 있다.



[그림 12] 대나무, 라탄, 바틱 등을 활용한 공예품과 직물 ©MTPB Ministry of Tourism, Malaysia

한편, 현대 동남아시아의 각 지역에서는 현지산 대나무나 라탄(Rattan), 바틱(Batik) 등, 전통 직물과 같은 현지 재료로 만든 공예품이나 조각품, 혹은 현지 예술가들이 서양적 기법이나 양식으로 전통 건축이나 문화를 소재로 그린 그림이나 조각 등을 쉽게 구입할 수 있다. 이러한 현대의 동남아시아 예술품들은 서양과 현지 문화의 혼종적 양식을 반영한 것으로, 지역마다 독특한 양식으로 발전해나가는 양상을 보여주어 흥미롭다.

### 동남아 예술: 개방성, 혼종성

이상에서 동남아시아의 예술에서 보이는 문화적 혼종성에 대해서 생활예술의 일종인 장신구 분야, 그리고 전통 종교인 불교와 힌두교를 배경으로 하는 종교미술 분야 등을 중심으로 간단하게 살펴보았다. 동남아시아는 아시아 지역에서는 가장 이른 구석기시대의 동굴 벽화가 확인될 정도로, 인류의 미적 조형 활동이 가장 먼저 활발하게 시작되었던 지역이다. 이러한 독자적인 예술 활동은 이 지역을 왕래하거나, 이 지역으로 이주해 온 수많은 다른 문화권의 사람들과 끊임없이 접촉하면서 지속적으로 변화되며 다양한 양식으로 발전해왔다.

동남아시아의 다양한 예술 양식은 이 지역의 문화적 다양성과 개방성을 기반으로 시대마다, 지역마다, 민족마다 매우 다른 양상을 보이며 다채롭게 발전하였다. 기원후 1세기 이후부터 꾸준히 바다를 통해서 왕래하던 인도와 서아시아 지역의 상인 및 이주민들의 존재로 인하여, 동남아시아의 문화와 예술 양식은 더 서쪽의 다른 지역에서 발전한 종교와 문화의 영향을 꾸준히 받았다. 이때 이주민, 상인, 혹은 선교사라는 외부적 존재들로부터의 종교적, 문화적 영향이 강제적인 경우도 있었지만, 동시에 열대 기후와 지리적 풍토에 따르는 현지 상황으로 인하여 외부 문화가 동남아 현지에서 똑같은 형태로 이식되거나 구현될 수 없었다. 결국 동남아시아 각지에서 발전한 예술은

각각의 지역적 특색과 전통에 맞게 변용되고 혼종된 문화적 양상을 반영하여 창안된 것이었다. 이러한 문화적 혼종성은 고대부터 현대에 이르기까지 동남아의 여러 문화 및 예술 장르에서 꾸준히 확인되며, 이러한 혼종화의 주체는 결국 동남아 현지인들이었다.

동남아 예술은 누구나 봐도 익숙한 듯하면서도 익숙하지 않은 독특한 양식으로 꾸준히 창안되어 왔으며, 어디에서나 비슷한 듯하면서도 결국은 각 지역별로 다른 독자적인 양식을 형성하며 발전했다. 이렇게 다채롭고 복잡한 동남아시아의 예술을 이해하는 데 가장 중요한 것은 바로 개별 예술품이 창안된, 혹은 예술 양식이 계승되어 오고 있는 각 현지 문화에 대한 기초적 이해와 이에 대한 개방적 접근이다. 동남아시아에서는 불교와 힌두교, 혹은 이슬람교나 기독교와 같은 여러 종교들조차 정통적(orthodox)인 규범을 그대로 유지하지 않으며, 동남아적으로 혼종화되는 현상이 확인된다. 이러한 정통적 종교 규범은 어느 정도 종교예술 분야의 발전에 영향을 미치기는 했지만, 동남아시아 예술에서는 이러한 규범조차도 개방적이면서도 혼종적인 상태로 변용되어 재창안(再創案)된다. 동남아 예술에서 꾸준히 간취되는 개방성과 혼종성이라는 미학적 요소는 동남아시아의 다채로운 예술 장르를 이해할 때 가장 중요한 요소이자, 동시에 글로벌한 미래 사회에서 필수적으로 요구되는 생명력 있는 발전의 원동력으로서 주목할 필요가 있다.



## VII

# 동남아 문화를 배우며 한국의 미래를 생각한다

Southeast Asian Culture: Lessons Koreans Can Learn

신윤환

서강대학교 정치외교학과 교수

최근 30여 년간 한국과 동남아 간의 관계는 모든 분야에서 비약적인 발전을 거듭해 왔다. 가히 현상적이라 할 수 있을 정도로 급속히 성장해 온 양자 관계는 경제적 영역에서 특히 두드러진다. 무역, 투자, 관광 분야에서 동남아는 중국과 함께 가장 중요한 파트너로 떠올랐다. 더욱이 한-동남아 간 경제적 관계의 발전은 질적인 측면에서도 긍정적으로 평가받는다. 경제학자들이 흔히 ‘상호보완성(complementarity)’이라고 표현하는, 일방의 부족함을 다른 일방이 메워주는 상호 호혜적인 교환 관계를 발전시켜 왔기 때문이다. 한국은 동남아 국가들로부터 자원, 노동력, 제조 상품 시장을 확보하는 반면, 동남아 국가들은 한국으로부터 외국인 투자, 기술이전, 고용, 자원 수출의 대가를 얻는다. 한-동남아 간 경제협력의 강화는 ‘원원전략’이라고 할 수 있다.

그렇다면 다른 영역, 특히 사회·문화 영역에서 한국과 동남아 관계는 어떠할까? 경제적 관계처럼 비약적으로 성장하고 발전하고 있으며, 동시에 상호보완성이 실현되고 있는가? 긍정적인 평가를 선뜻 내릴 수 없는 이유가 몇 가지 있다. 첫째는 한국과 동남아가 서로에 대해 관심을 가지게 된 것은 상대방이 가지고 있는 경제적 가치 때문이었으며, 여전히 경제적 교류와 협력이 양자 관계의 중심에 있다는 것이다. 사회·문화적 관계가 정부와 국민들의 관심을 끌기 시작한 것은 불과 20여년 정도에 불과하여, 그 방향을 단정하기엔 시기가 다소 이른 감이 있다. 둘째, 사회·문화적 영역은 그 내용과 범위와 경계가 경제적 영역에 비해 명확하지가 않다. 이에 인식론적, 방법론적 어려움이 따른다. 셋째, 이질적인 집단이나 민족 간 사회·문화적 접촉은 갈등과 충돌을 유발하기 쉽다. 특히 단일민족과 동질 문화의 강력한 응집력을 가진 한국이 다민족, 다문화의 전통이 강한 동남아와 만나 충돌을 빚을 여지는 많다. 이 글은 현상에 대한 객관적 분석에 근거하기보다, 다소 당위론적이고 어쩌면 사회공학적 관점에서 바람직한 미래의 관계를 그려보는 정도

에서 그칠 것이다.

한국과 동남아 간의 사회·문화적 접촉과 교류는 정치·경제적인 협력과 비교하여 국가나 자본의 개입이 적었던 영역이다. 게다가 한국과 동남아는 역사적인 관계가 소원하고 간접적이었으며, 문화적으로도 서로에게 매우 생소하고 이질적인 특징을 드러낸다. 이런 차이점을 감안한다면 50년이 안 되는 한-동남아 교류사 속에서 사회·문화적 관계가 이렇게 급속하면서도 조화롭게 발전해 온 것은 흥미롭다 못해 경이롭기까지 하다. 특히 인적 교류의 측면을 들여다보면 동남아는 한국에 있어 오늘과 미래에 경제적 가치 이상의 중요한 의미를 갖는다는 사실을 알 수 있다. 동남아인들이 절반 이상 또는 다수를 차지하는 노동, 결혼, 유학 이주는 한국의 중소기업, 미혼 남성, 대학을 살리고 있을 뿐 아니라, 낮은 생산성, 낮은 출산율, 급속한 고령화로 복합적인 위기에 당면한 미래의 한국 사회를 구해 줄 잠재력을 갖고 있기 때문이다. 급증한 외국인 이주가 야기하는 다양한 문제점과 부작용에 대한 연구와 우려가 있기는 하나, 한국의 다문화사회화와 동남아의 역할은 한-동남아 관계가 비경제적 영역에서도 그 중요성이 부각되고 있다는 하나의 징표라 할 수 있을 것이다.

이 글에서는 한-동남아 간 문화적 접촉을 다루면서 특히 문화 충돌과 접변의 가능성에 주목해보고자 한다. 문화 개념의 다의성과 하위문화의 다양성은 문화에 대한 분석과 연구를 어렵게 한다. 십여 개의 국가, 수백의 민족과 언어로 구성된 동남아에서 ‘하나의 문화’를 규정한다는 것은 불가능하다. 그래서 이 글에서는 동남아가 보여주는 문화 현상 중 한국과 가장 뚜렷이 대비되는 두 가지, 행복과 다문화주의에 초점을 맞춘다. 행복과 다문화주의에 대한 한국인과 동남아인, 한국 사회와 동남아 사회 간의 상이한 관념, 감정과 태도는 특히 그 차이점이 두드러지는 문화 요소들이다. 동남아인들이 갖는 소박한 행복감은 한국인들에게는 타산지석이 될 수 있고, 탈식민화 이후 대

부분 동남아 국가들이 경험한 종족, 종교 간 갈등과 폭력 그리고 이를 해소하기 위한 노력은 다문화사회를 향하고 있는 미래의 한국에게 반면교사의 교훈을 줄 수 있을 것이다.

### 불행한 한국인과 행복한 동남아인

행복을 측정하고 국가별 비교를 시도하는 학자나 연구소, 국제기구의 수가 많기도 하지만, 이들 간에 사용하는 지표나 척도 또한 다양하여 이를 일반화하기란 쉽지 않다. 비교한 결과도 연구자에 따라 다르게 나타난다. 그럼에도 불구하고 보고서들을 훑어보면 한국인과 동남아인들의 행복의 관념이나 정도는 뚜렷한 차이를 보인다. 한국은 경제 발전이나 소득 수준에 비하여 행복에 관한 순위가 지나치게 낮은 반면, 동남아는 높다. 심지어 한국보다 동남아 대다수 국가를 우위에 놓는 조사결과들도 많다. 한국은 2015년 UN의 세계행복보고서에서 47위, 2015년 영국의 신경재학재단NEF의 행복행성지수Happy Planet Index에서 60위, 2005~2014년 세계행복데이터베이스World Database of Happiness에서 74위를 기록하여 국민소득 수준이나 다른 개발 지수에 비해 행복 지수가 현저히 낮은 것으로 나타났다. 이는 다른 조사 결과가 보여주는 바와 대동소이하다. 반면 싱가포르를 제외한 동남아 국가들과 한국을 비교해보면 태국이 세계행복보고서 36위, 행복행성지수에서 베트남이 2위, 인도네시아가 5위, 태국이 14위, 필리핀이 19위, 그리고 세계행복데이터베이스에서 필리핀이 39위, 태국이 42위, 말레이시아가 54위, 라오스가 69위로 한국을 앞지르고 있다. 한국과 동남아 간 행복 지수를 비교할 때 경제지표상의 순위와 역전되어 나타나는 것은 비물질주의적 측면에서 한국인들의 만족도가 특히 낮다는 것을 이야기한다. 한국은 행복 개념을 측정하는 지표들로 흔히 사용되는 환경, 사회정의, 부패, 불평등 등 구조적이거나 고질적인 문제에서도 낮은 점수를 받고 있지만, 일상적인 경험, 생활, 인간관계 등에서 만족도가 특히 낮다는 것 또한 상당히 일관된다.



한국은 동남아에 비해 소득, 복지, 평균 수명 등 사회경제적 지표에서 크게 앞서 있음에도 불구하고, 행복 지수를 구성하는 다른 지표들, 특히 일상적 경험이나 주관적 평가 등에서 더 큰 차이로 뒤져 있다. 실제로 이 차이를 직간접적으로 보여주는 자료는 많다. 세계행복지수를 위해 갤럽이 2013년 조사한 바에 따르면 즐거움, 미소와 웃음, 휴식, 배려를 내용으로 하는 ‘긍정적 경험 지수(Positive Experience Index)’에서 인도네시아가 총 138개국 중 12위, 필리핀이 13위, 태국이 14위를 기록한 반면, 한국은 95위라는 평가를 받았고, 2014년에는 설상가상으로 143개국 중 118위로 무려 25계단이 내려앉았다. 캘리포니아주립대가 전 세계 대학생 4만 명을 대상으로 한 조사는 ‘주관적 행복’, ‘삶에 대한 만족도’, ‘자기존재감’, ‘사회적 관계’ 등 주관적인 측면을 중시했는데, 말레이시아가 4위, 태국이 7위, 필리핀이 9위로 동남아 국가들이 상위에 자리 잡았다. 한국의 행복 지수를 깎아내리는 또 다른 요소는 한국인들의 타인 또는 사회와의 관계에 대한 인식이다. ‘사회적 유대’, ‘공동체’, ‘사회적 보호’ 등의 지표로 측정된 이 점수에서 한국은 OECD 회원국 중에서 최하위권을 맴돌고 있다. 퍼트남(Robert Putnam)의 말을 빌리자면 한국은 ‘사회적 자본(social capital)’이 결핍된 나라다. 동남아국가와 직접 비교한 자료는 찾기 힘들지만, 앞서 언급한 다소 경제적 가치 편향적인 세계행복지수를 보면 ‘자유로운 삶의 선택’과 ‘관용’의 범주에서 한국인들은 동남아인들과 비교도 할 수 없을 정도로 낮은 점수를 받고 있다. 한국 사회의 불신, 과도한 경쟁, 관용과 배려의 부족 등이 한국인의 불행으로 이어지고 있다고 볼 수 있을 것이다.

한국인들이 스스로 불행하다고 느끼는 경향은 갈수록 강해지고 있어 큰 우려를 자아낸다. 일부 젊은이들과 네티즌들이 유행시키고 있는 ‘헬조선’이라는 표현은 한국 사회에 대한 부정적 인식을 극명하게 드러낸다. 헬조선은 ‘지옥 같은 한국’을 냉소적으로 표현한 것으로, ‘한국을 떠나고 싶다’라는 뜻을 담고 있다. 이들은 한국이 지옥과 다를 바 없다는 점을 보여 주기 위해

한국이 부정적 측면에서 세계 1위를 하는, 사실은 세계에서 꼴찌인 항목들을 찾아내어 열거하고 있다. 이 개념을 퍼뜨리는 이른바 ‘포기세대’는 그러한 항목을 수십 개를 찾아내는 데 성공했다. 이것들을 모아보면, 결국 한국이 ‘지옥 같이’ 끔찍하다는 것이다. 행복을 구성하는 여러 요소들 중에서 긍정적인 것들은 무시하고 부정적인 요소를 부각시키는 편향성 자체가 이들에게는 주관적인 불행이 더 심각하다는 점을 반영한다고 보아야 할 것이다. 최근 들어 행복에 대한 연구와 관심이 부쩍 늘어나고 있는 것도 이런 세태를 반영하기 때문이다.

동남아인들의 관점에서 질문을 던져보자. 한국인들보다 동남아인들이 더 행복하다고 느끼는 까닭은 무엇일까? 앞서 이야기한 것처럼 동남아인들은 경제 발전, 소득수준, 건강, 복지와 보건, 국가 등 행복 연구자들이 행복의 객관적, 정치·경제적 요건을 꼽는 지표들에서 한국보다 상당 수준 뒤떨어짐에도 불구하고 (대륙부 빈국들을 제외한) 동남아 국가의 국민들이 더 행복하다고 느끼는 것은 결국 주관적 행복감이 높고 사회적 유대와 공동체적 의식이 높기 때문이라는 추론이 가능하다.

그렇다면 동남아인들은 경제적 효용이나 물질적 풍요 따위에는 별 의미를 두지 않는다는 말인가? 물론 그렇지 않다. 근대에 접어 든 이후, 특히 세계화의 물결이 지구촌을 뒤덮고 있는 현대에, 물질주의는 문명권의 장벽을 넘어 전 인류의 보편적 정신이 되었다. 그러나 물질적 가치만이 행복을 구성하는 것도 아니고, 한계효용 법칙이 작용하기도 한다. 특히 비옥하고 무한한 토지, 낮은 인구밀도와 인구압, 자급자족적 경제체계, 동절기의 부재 속에서 의식주에 대한 걱정이나 축적의 필요성이 강하지 않았던 전통적인 동남아 사회는 기본적 욕구<sup>basic needs</sup>를 충족시키는 데 문제가 없었으므로, 집약적 농경 사회만큼 물질적 가치에 큰 의미를 부여하지는 않았다. 부의 축적에 대해 부정적인 힌두교와 불교나 평등 지향적인 이슬람교가 쉽게 뿌리를

내릴 수 있었던 것도 이러한 자연조건과 생태계를 배경으로 한다고 볼 수 있다. 말레이인들이 가치를 부여하는 서더르하나<sup>sederhana</sup>한 삶은 간소한 생활 방식을 그 핵심으로 한다. 행복을 개념화하면서 일인당 소득수준과 경제적 불평등에 큰 비중을 부여한 서구의 행복 지수들은 오늘의 동남아인들이 여전히 이러한 전통적 가치관의 영향을 강하게 받고 있다는 점에 관심을 두지 않는다. 반면, 동남아는 국가나 정치와 관련된 지표에서 심각한 문제를 안고 있다. 만연한 부패, 국가의 불공정성, 민주주의와 인권의 결핍, 열악한 국가 복지와 의료보장 등이 오늘날 동남아인들의 불행을 야기하고 있는 가장 심각한 문제일 것이다.

그래서 논의는 다시 동남아인들에게 충만한 주관적 행복감과 사회적 자본으로 돌아온다.

아직도 전통의 영향이 짙은 동남아의 문화 속에서는 여가 생활이 노동만큼, 어떤 의미에서는 노동보다 더 중요하다. 천혜의 자연환경 덕분에 많은 노동 시간을 투입할 필요가 없었던 17세기 이전 동남아인들은 생산 활동보다 놀이, 축제, 의례 등에 보내는 시간이 더 많았고, 그만큼 중요한 종교적, 정치적 의미를 부여했다. 보로부두르나 앙코르왓과 같은 대규모 사원 건설을 가능하게 한 노동 동원의 비결이 무엇인지는 아직도 불가사의하지만, 노동 착취나 노동 소외 따위는 동남아의 전통 속에서는 존재하지 않았다는 증거는 풍부하다. 방콕이나 싱가포르와 같은 대규모 도시를 건설하면서 중국인들을 수입했다든지, 초기 공업화 단계에서 외국인 기업에 취업한 토착 노동자들이 월급을 받으면 돈을 다 쓸 때까지 결근했다든지, 시간 외 근로 강요가 주된 노사분규의 원인이었다든지 하는 이야기들이 바로 그것이다. 동남아인들은 일 하기 위해 쉬는 것이 아니라, “놀고 쉬기 위해서 일 한다”는 말처럼 이들에게 휴식, 여가, 축제는 삶에 부수된 것이 아니라 삶 그 자체이다. 여기에 동남아인들을 특징짓는 또 다른 공통점, 즉 천년의 미소와 웃음까지 합한다

면, 겔럽이 행복과 깊이 연관되어 있다고 본 “적극적 경험” 요소들을 그대로 자신들의 일상 속에 담아 놓고 있는 것이다.

다음으로 동남아인들을 행복하게 하는 사회적 조건을 살펴보자. 한국과 마찬가지로 동남아도 사회변동의 격랑 속에 있긴 하지만, 전통적 사회 체계와 가치가 한국만큼 급격하게 약화되거나 붕괴되고 있지는 않다. 전통적인 촌락데사, 캄땡, 사, 바랑가이 등들이 여전히 공동체적 성격을 간직하고 있고, 종교, 종족, 친족과 가족이 결속력과 유대감을 제공하고 있다. 자본주의 시장경제와 근대적 국가의 침투로 약화되기는 했으나 엘리트와 농민대중을 연결하는 후원·수혜 관계도 완전히 사라진 것은 아니다. 상호부조와 협력의 전통과 관행은 아직도 전통적 사회 단위들과 조직들이 공동체를 유지하는 물적 토대를 제공한다고 볼 수 있다. 이와 달리 한국 사회는 공동체적 기반이 모두 무너지다 보니 불신과 경쟁의 도가니가 되어버렸다. 동남아인들의 행복감을 높여주는 또 하나의 중요한 특징은 이들의 친족 체계와 가족제도로부터 나온다. 양변제와 핵가족의 오랜 전통은 여성을 가문, 가족, 남성의 폭력과 착취로부터 자유롭게 하는 사회 기제였다. 반면 한국인의 불행에서 여성과 아동의 불행이나 남녀 불평등은 큰 부분을 차지한다.

이렇듯 동남아인의 행복은 일상적인 생활과 소박한 삶의 방식에서 비롯되고, 가족, 이웃, 모임, 동네 등 가까운 주변과 소통하고 상부상조하는 공동체적 관계에서 나온다.

### 동남아로부터 다문화주의 배우기

동남아 문화를 배울 때 한국이 얻을 수 있는 또 다른 교훈은 타 문화를 존중하고 이해하며 타 문화 집단과 조화롭고 평화롭게 살아가는 다문화주의일 것이다. 우리가 다문화주의를 필요로 하는 까닭은 한국 사회의 인구학적 변

화 때문이다. 한국은 인구 폭발이나 베이비붐 세대의 등장과 같이 제3세계형 인구문제에 대한 고민이 끝나자마자, 출산을 저하나 고령화와 같은 선진국형 인구문제와 맞닥뜨렸다. 이렇게 급진적인 인구구조의 변화는 한국의 국가와 국민들로 하여금 이로 인해 야기되는 복합적인 문제들에 대해 충분히 대비할 시간을 주지 않았다.

한국은 2001년부터 세계에서 유일하게 15년 동안이나 매년 합계출산율 1.3 이하를 기록한 ‘초저출산국가’이다. 대체출산율 2.1에 크게 미치지 못하는데다 결혼 연령과 초산 연령조차 계속 늦어지고 있어, 출산에 의한 인구 증가는 가능성이 전혀 없어져 버렸다. 2017년에는 65세 이상 인구가 14%를 넘는 ‘고령사회’를 맞게 되고, 2018년에는 인구학적 요인으로 소비가 급감하는 ‘인구절벽’의 나락으로 떨어지며, 2030년이면 총인구가 5천2백만의 정점을 찍고 감소세에 접어들었다고 한다. 한 보고서는 이런 출산 경향이 지속되면, 2100년에는 한국 인구가 반 토막이 나고, 2200년경에 300만 명으로 쪼그라들었다가, 2750년경이 되면 한국인은 지구상에서 영원히 사라지고 말 것이라는, 결코 웃고 넘길 수 없는 예측을 하기도 하였다. 일반적으로 장기적인 인구 예측은 빗나가기 마련이지만, 인구의 급감에 대비하기 위해 최소한 ‘한국 국민’ 내지는 ‘한민족’의 규정이나 개념을 수정해야 할 것이다. 국내로 유입되는 외국인 이주자와 국제결혼 가정에서 태어나는 다문화 자녀들이 ‘순수’ 한국인을 보충하고 대체하는 다문화사회로 변모하는 길 외에는 다른 방도가 없기 때문이다.

한국은 이미 10여 년 전부터 다문화사회의 모습을 드러내기 시작했다. 2000년에 처음 50만 명을 넘어섰던 국내 체류 외국인 수가 16년이 지난 올해 2016년에는 200만 명을 넘어설 것으로 추산되며, 이렇게 되면 총인구의 4%를 외국인이 차지하게 된다. 8년마다 2배씩 늘어난 셈이다. 이민정책연구원의 최근 연구에 의하면, 잠재성장률 1%을 높이기 위해서 한국은

2020년까지 499만4천 명, 2030년까지 926만7천 명, 2050년까지 1,611만6천 명의 외국인이 필요하다고 하니, 만약 우리 정부가 고령화에 적극적으로 대비하는 경제성장을 도모하게 되면 한국도 미국이나 유럽과 같은 다문화 사회가 되는 것은 시간문제라고 할 수 있다. 국제결혼 비율은 더 빠르게 증가하여 1990년 총 1.2%, 1995년 3.4%, 2002년 5.2%로 증가하였고, 2005년에는 13.7%로 급증하여 그 정점을 찍었다. 그러나 그 다음 해부터 국제결혼 비율은 점진적으로 줄기 시작하여, 2011년에는 10%로 미만으로 떨어진 뒤 2014년에는 7.6%가 최저치를 기록하여 지속적인 감소 추세를 보였다. 국제결혼의 비율이 어느 정도에서 안정될지 알 수 없지만, 훨씬 비중이 큰 노동 이주가 국내 노동 인력의 부족 현상에 대응하여 계속 늘어날 것이므로, 한국의 다문화사회화는 불가역적인 현상으로 보인다. 다문화사회로의 전환은 이제 단순한 추세의 문제가 아니라, 장차 대한민국이 살아남기 위한 불가피한 선택이다.

한국의 다문화사회화는 피할 수 없는 현상이자 돌이킬 수 없는 선택이 되었지만, 한국인들이 다문화주의적 가치와 규범을 곧바로 수용하는 것은 아니라는 점을 유념할 필요가 있다. 타 문화에 대한 이해와 관용을 핵심으로 하는 다문화주의는 '단일민족'의 '유구한 역사'를 자랑스럽게 생각해 오던 한국인들에게는 생소한 가치라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 한국은 일본, 중국, 대만, 홍콩 등 이웃 동북아시아 국가들에 비해서는 더 개방적이고 포용적인 다문화정책을 채택하고 있다.

그러나 한국이 경험하고 있는 급속한 다문화사회화가 장차 갈등을 초래할 수 있음을 경고하는 징표들이 곳곳에 나타나고 있다. 외국인에 대한 '사회적 거리감'을 측정·비교한 조사들은 국내에 체류하고 있는 외국인들 중 압도적 다수를 차지하는 아시아인들, 특히 중국인과 동남아인에 대한 호감도가 가장 낮고 서양인들에 대한 호감도는 가장 높다는 점을 일관되게 보여준다.

또한 앞서 인용한 세계행복보고서에 자료를 제공한 갤럽과 세계가치조사는 공히 한국인들이 타인에 대해 ‘관용’이나 배려하는 마음이 세계 또는 OECD 국가들 중에서 가장 낮다는 점을 보고하고 있다. 이런저런 조사 결과들을 종합해보면, 다문화주의가 한국인들의 가치관 속에 깊이 뿌리를 내리는 데는 긴 시간이 걸릴 것을 알 수 있다.

한국인들은 다문화주의와 관련하여 동남아 문화로부터 두 가지 교훈을 얻을 수 있을 것이다. 첫째는 동남아 문화 그 자체에 대한 지식을 직접 획득하는 일이다. 한국에는 동남아 모든 국적의 소지자들과 출신자들이 다양한 자격과 목적으로 체류하고 있다. 가장 수가 많은 범주는 이주노동자들이다. 그 수는 이미 100만 명을 넘어선 것으로 추산되고 있고, 이에는 합법·불법 체류 노동자들을 모두 포함한다. 15만 명을 넘어선 결혼이주자들 중에는 여성이 압도적인 다수를 차지하며, 몇 년 전부터 베트남 여성이 조선족이 포함된 중국 국적의 여성을 누르고 1위를 차지했다. 그 뒤를 캄보디아, 필리핀, 태국에서 온 신부들이 잇고 있다. 결혼이주자들은 국내 정착 후 국적을 취득하는 순서를 밟기 때문에 외국인 통계에서 사라진다. 마지막으로 유학생 수는 전체적으로 10만 명 정도에 불과하지만, 최근 들어 크게 늘고 있다. 베트남 학생이 가장 많은 수를 차지하는 동남아 유학생은 이제 1만 명을 조금 넘는 수준이다. 마지막으로 앞선 불법체류 노동자, 단기 체류자, 노동 이외 목적의 불법체류자 등도 상당수에 이를 것으로 보이거나 연구가 부족하여 잘 파악되지 않고 있다.

이 모든 범주를 종합해 베트남, 태국, 필리핀, 인도네시아, 캄보디아, 미얀마 등의 순서로 동남아 국가에서 온 노동자들은 최소 40만 명에 이를 것으로 보이며, 이는 전체 외국인의 약 20%를 넘어선다. 이들은 동남아의 모든 국가 국민들로 구성되어 있고, 일반 자국 국민들에 비해 교육 수준이 높으며, 본국에서 다양한 배경과 경험을 갖고 있기 때문에, 이미 한국 사회의 일부

을 차지하는 동남인들과 그 문화를 한국인들이 수용하고 이해하는 데 가르침을 줄 수 있다. 그뿐만 아니라 동남아인들은 미래 한국이 자유롭고 조화로운 다문화사회로 발전해 나가고, 진정한 다문화주의가 배양되는 데 밑알이 될 수 있을 것이다.

두 번째 교훈은 동남아 국가들이 다양한 문화적 갈등을 극복하고 다문화주의를 실현한 경험을 간접적으로 배우는 것이다. 동남아의 모든 국가는 다문화, 다민족사회로 한국과 같이 동질적인 문화와 민족으로 구성된 나라는 없다. 종족 구성 비율에 따라 대략 두 범주로 나뉘볼 수 있다. 첫째는 라오스, 캄보디아, 베트남, 태국, 미얀마, 싱가포르, 브루나이처럼 한 개의 압도적 다수민족과 여러 개의 소수민족으로 구성된 국가군이며, 둘째는 인도네시아, 동티모르, 필리핀, 말레이시아처럼 한 종족의 비율이 50%를 넘지 못하거나, 소수민족의 강한 도전이 있는 국가군이다. 그러나 전자에 속한 나라 중에도 미얀마처럼 소수민족의 끈질긴 독립 및 자치 요구로 갈등과 내전을 겪고 있는 나라가 있고, 후자 중에는 말레이시아처럼 종족 갈등은 있으나 국가를 위해, 분열시킬 정도는 아닌 나라도 있다. 전통시대에 동일한 종족, 언어, 종교적 기반 위에 세워졌던 ‘고전적’ 국가들을 서구 식민주의자들이 강제적으로 통폐합한 정치 체계가 바로 현대 동남아의 다민족 국가의 기원이 되었기 때문이다. 동남아 모든 국가들은 종족 내지는 종교 문제로 민족 통합이 순탄하지 않았으며, 미얀마, 필리핀, 인도네시아처럼 여전히 어려움을 겪고 있는 나라들도 있다.

다문화, 다민족사회가 겪는 갈등의 원인과 해소에는 정부의 소수민족 정책이 결정적이라는 주장이 비교정치학 분야가 이룩한 주요한 연구 성과들 중의 하나다. 마찬가지로 동남아 여러 나라의 정책들을 비교해보면, 다양한 정책들에 따라 분리주의의 강도와 지속성, 갈등의 폭력성, 소수민족의 통합과 동화의 정도, 국민의 정체성, 소수민족의 인권 등 종속 변인들이 어떻게 영



향을 받았는지 분석해 낼 수 있을 것이다. 2차대전 이후 탄생한 동남아 국가들이 내전, 분리주의, 폭력적 갈등, 국민 통합에 하나 같이 어려움을 겪었다는 역사적 사실로부터, 한국은 장차 다문화, 다민족사회를 조화롭고 평화롭게 건설하기 위한 반면교사의 교훈을 얻을 수 있을 것이다.

### 행복한 사람들이 더불어 잘 사는 다문화사회를 꿈꾸며

항상 불행하다고 느끼는 국민들로 가득 찬 다문화, 다민족 국가를 그려본 적이 있는가? 더욱이 그 나라에 타 문화, 타 민족에 대한 이해와 배려조차 없다면, 과연 그 사회와 국가는 어디로 가겠는가? 만약 미래의 한국이 국민들에게 어떤 행복을 실현해주지 못하고 오직 불행만 선사한다면, 그리고 지금처럼 불신과 반목, 경쟁과 갈등, 배척과 소외가 다른 문화, 종족, 지역, 세대, 계층 사이를 갈라놓는다면, 그런 나라는 더 이상 통합된 국가가 아니며 그런 사회는 더 이상 공동체일 수가 없을 것이다. 미래의 한국을 두고 인구학자들이 한민족의 소멸을, 사회학자들이 아노미 현상을, 정치학자들이 무정부 상태를, 젊은 포기세대들이 헬조선을 경고하는 것은 한국이 지금까지 이루어 낸 물질적 풍요, 정치적 자유, 문화적 향유를 넘어, 정신적 행복과 사회적 배려가 넘치는 진정한 공동체와 자랑스러운 나라를 만들고 싶다는 강력한 욕구의 역설적 표현이 아닐까? 동남아 사람들이 일상적으로 느끼는 행복과 동남아 국가들이 다문화사회를 건설하며 경험한 성공과 실패가 오늘날 한국이 당면한 위기를 극복하고 더 나은 미래를 건설하는 데 값진 교훈을 주기를 바란다.

## 참고문헌

- 가종수. (2012). 『자바의 사원과 유적』. 서울: 주류성.
- 강희정 외. (2015). 『클릭 아시아미술사』. 서울: 예경.
- 강희정. (2009). “푸난(扶南) 불교조각의 연원과 전개”. 『미술사와 시각문화』, 8.
- 강희정. (2010). “6~7세기의 동남아 힌두 미술 - 인도 힌두미술의 전파와 초기의 변용”. 『동남아시아 연구』, 20(3).
- 강희정. (2011). “고대 동남아 종교미술에 미친 인도 미술의 영향”. 『인문논총』, (65).
- 강희정. (2015). 『지상에서 내려온 천상의 미 - 보살, 여신 그리고 비천의 세계』. 서울: 서해문집.  
국립문화재연구소. (2011). 『동남아시아의 불교조각』. 대전: 국립문화재연구소.
- 기계형. (2008). “중앙아시아 무슬림 여성들의 베일(Veil)에 관한 담론”. 『e-Eurasia』.  
서울: 한양대학교 아태지역연구센터.
- 김인규. (2012). 『동남아시아 도자기 연구』. 서울: 솔과학.
- 김정명. (2004). “중동: 프랑스의 “베일 논쟁”: 서방과 이슬람권의 문명 충돌인가?”. 『국제지역정보』.  
서울: 한국외국어대학교 국제지역연구센터.
- 김정아. (2003). “무슬림 여성의 정체성 확립에 관한 연구: 여성보호정책을 중심으로”. 『중동연구』, 22(1). 159~175쪽.
- 김효정. (2005). “이혼에 관한 튀니지인의 인식과 실천”. 『한국이슬람학회논총』, 15(2). 215~235쪽.
- 박장식 외. (2015). 『동남아 문화 이야기』. 서울: 솔과학.
- 박장식. (1997). “동남아시아 언어세계의 다양성-계통, 문자, 다언어사회”. 『동남아의 사회와 문화』.  
서울: 오름.
- 백영경·박연구 편저. (2008). 『프랑켄슈타인의 일상: 생명공학시대의 건강과 의료』.  
제주: 도서출판뎀.
- 신원경. (2008). “‘히잡 논쟁’을 중심으로 본 독일과 이슬람의 문화 갈등”. 『아랍어와 아랍문학』,  
12(2). 307~334쪽.
- 신윤환. (2008). 『동남아 문화 산책』. 서울: 창비.
- 오명석. (1997). “이슬람, 아닷(adat), 근대화 9”에서의 말레이 여성의 정체성 변화”. 『한국문화인류학』, 30(1). 3~51쪽.
- 오은경. (2006). “베일로 재현된 무슬림들의 욕망: 무슬림 여성들의 베일 착용에 대한 정신분석적 고찰”. 『한국이슬람학회논총』, 16(2).
- 오은경. (2007). “이슬람 여성의 몸과 섹슈얼리티: 민족주의와의 연관성을 중심으로”. 『국제지역연구』, 11(1). 123~142쪽.
- 오은경. (2008). “이슬람 여성과 에로티시즘: 이슬람 여성들의 히잡 착용을 중심으로”. 『한국이슬람학회논총』, 18(2).
- 유달승. (2003). “서구문명의 유입과 이슬람 여성의 정체성: 이집트 여성을 중심으로”. 『국제지역연구』, 7(2).

- 윤영주. (2000). “일간지 및 여성지에 나타난 한국 여성의 다이어트 담론 분석”. 서울대학교 대학원 사회학과 석사학위논문.
- 이주형 외. (2007). 『동양미술사 하권 - 인도/서역/동남아시아』. 서울: 미진사.
- 조흥국 외. (2000). 『동남아의 화인사회: 형성과 변화』. 서울: 전통과현대.
- 조흥국. (2005). “동남아 화인의 역사와 정체성”. 『동남아선교뉴스레터』, 40.
- 조흥국. (2009). 『한국과 동남아시아의 교류사』. 서울: 소나무.
- 조희선. (2001). ““억압”과 “저항”의 기제(機制)로서의 이슬람 여성의 베일(veil)과 히잡(hijab)”. 『한국중동학회논총』, 22(1).
- 주경미. (2012). “고대 동남아시아의 귀걸이 전통과 그 영향”. 『미술사논단』, 34(6).
- 최병욱. (2015). 『동남아사 - 전통시대』 서울: 산인.
- 최병욱. (2015). 『동남아시아사』. 광주: 산인.
- 최호림. (2015). “동남아 화인의 귀환이주와 정체성 변화에 관한 연구: 베트남 사례”. 2015 국제지역연구학회 - 아시아학회 공동학술대회 발표문.
- 홍석준. (2002). “현대 말레이시아에서의 이슬람 부흥(Islamic Revivalism)과 말레이 여성”. 『인문학논총』, 2. 257~275쪽.
- 홍석준. (2004). “몸과 문화, 그리고 몸의 정체성: 몸에 관한 기존 이론들에 대한 비판적 검토”. 『인문연구』, 47. 141~172쪽.
- “Chinese Indonesians”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Chinese\\_Indonesians](https://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_Indonesians)  
(검색일: 2015.11.15.)
- “Chinese Singaporeans”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Chinese\\_Singaporeans](https://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_Singaporeans)  
(검색일: 2015.11.15.)
- “Overseas Chinese”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Overseas\\_Chinese](https://en.wikipedia.org/wiki/Overseas_Chinese) (검색일: 2015.11.02.)
- Abu-Lughod L. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Anderson, Benedict R. O’G. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. London: Verso.
- Aubert, Maxim, etc. (2014). “Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia”. *Nature*, 514. pp. 223-227.
- Barber, Benjamin(박의경·이진우 공역). (2003). 『지하드 대 맥월드』. 서울: 문화디자인.
- Beck, Ulrich(홍성태 역). (1997). 『위험사회: 새로운 근대(성)을 향하여』. 서울: 새물결.
- Berger, Peter L. 1997(1990) 『성스러운 덮개(The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion)』, 시공사.
- Burke, Peter(강상우 역). (2012). 『문화 혼종성』. 서울: 이음.
- Butler, Judith(김윤상 역). (2005). 『의미를 체현하는 육체』. 서울: 인간사랑.





- Canclini, Néstor García(이성훈 역). (2011). 『혼종문화』. 서울: 그린비.
- Chan, Yuk Wah. (2013). "Hybrid Diaspora and Identity-laundering: A Study of the Return Overseas Chinese Vietnamese in Vietnam,". *Asian Ethnicity*, 14(4). pp 525~541.
- Coedés, George. (1996). *The Indianized States of Southeast Asia*. Translated by Sue Brown Cowing. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Coedés, Georges. (1962). *The Making of South East Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Crawford, J. (1828). *Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China*. London: Henry Colburn and Richard Bentley.
- Department of Statistics, Government of Malaysia. (2009). *Statistics of Population Census, Malaysia*. Department of Statistics, Government of Malaysia.
- Douglas, Mary. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London.
- Emmerson, Donald K. (1984). "Southeast Asia": What's in a Name? *Journal of Southeast Asian Studies*, 15(1). pp. 1~21.
- Endicott, K. M. (1970). *An Analysis of Malay Magic*. Singapore: Oxford University Press.
- Firth, Raymond. (1974). "Faith and Scepticism in Kelantan Village Magic,". *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, ed. Roff, William R. pp. 190~224.
- Furnivall, John S. (1948). *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. (1960). *The Religion of Java*. The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford(문옥표 역). (1998). 『문화의 해석』. 서울: 까치.
- Halliburton, Murphy. (2002). "Rethinking Anthropological Studies of the Body: Manas and Bodham in Kerala". *American Anthropologist*, 104(4). pp 1123~1134.
- Heidhues, Mary(박장식·김동엽 역). (2012). 『동남아의 역사와 문화』. 서울: 솔과학.
- Jones, G. (1994). *Marriage and Divorce in Islamic Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Kerlogue, Fiona(박장식 외 공역). (2012). 『동남아의 예술세계』. 서울: 솔과학.
- Kubitscheck, Hans-Dieter. (1983). *Südostasien: Völker und Kulturen*. Berlin: Akademie.
- Mabbett, I. W. (1977). "The 'Indianization' of Southeast Asia: Reflections on the Historical Sources." *Journal of Southeast Asian Studies*, 8(2). pp. 143~161.
- Maududi A. (1972). *Purdah and the Status of Women in Islam*. Lahore: Islamic Publications.
- Mauss, Marcel(이상률 역). (2003). 『증여론』. 서울: 한길사.
- Michell, George(심재관 역). (2010). 『힌두사원』. 서울: 대숲바람.
- Mohd Taib Osman. (1989). *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kemenerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur.

- Nagata, J. (1996) "The 'Rebirth' of a Modern Malay Muslim Woman". *Southeast Asian Journal of Social Science*, 24(1). pp 36~51.
- Nettleton, S(조효제 역). (1995). 『건강과 질병의 사회학』. 서울: 한울아카데미.
- Ong, A. (1990). "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politics in Malaysia". *American Ethnologist*, 17. pp 258~276.
- Osborne, Milton(조흥국 역). (2000). 『한 권에 담은 동남아시아 역사』. 서울: 오름.
- Reid, Anthony. (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Rowland, Benjamin(이주형 역). (1999). 『인도미술사』. 서울: 예경.
- Roziyah Omar. (1994). *Malay Women in the Body*. Petaling Jaya: Fajar Bakti.
- SarDesai, D. R. (1997). *Southeast Asia: Past & Present*. 4th Edition. Boulder: Westview.
- Scott, James C(이상국 역). (2015). 『조미아, 지배받지 않는 사람들』. 서울: 삼천리.
- Seckel, Dietrich(이주형 역). (2002). 『불교미술』. 서울: 예경.
- Shilling, Chris(임인숙 역). (1999). 『몸의 사회학』. 서울: 나남.
- Suryadinata, Leo. (1987). "Ethnic Chinese in Southeast Asia: Problems and Prospects,". *Journal of International Affairs*, 41(1). pp. 135~151.
- Suryadinata, Leo. (2007). "Introduction" in Leo Suryadinata ed. *Understanding the Ethnic Chinese in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS. pp. 1~7.
- Tarling, Nicholas. Ed. (1993). *The Cambridge History of Southeast Asia*. 4 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Philip. Ed. (2007). *Modernity and Re-Enchantment: Religion in Post-Revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS.
- Turner, Brian(임인숙 역). (2002). 『몸과 사회』. 서울: 몸과마음.
- Van Gennep, A(전경수 역). (1992). 『통과의례: 태어나면서부터 죽은 후까지』. 서울: 을유문화사.
- Wazir-Jahan Karim. (1992). *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. San Francisco: Westview Press.
- Wilkinson, R. J. (1957). "Malay Beliefs". *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society*, 30(3). pp. 1~40.
- Williams, Lea E. (1976). *Southeast Asia: a History*. New York: Oxford University Press.
- Windstedt, R. O. (1951). *The Malay Magician: Being Shaman, Saiva, and Sufi*. London: Routledge and Paul.
- Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yokyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.



아세안 열린강좌 시리즈 ⑭

## 동남아 문화 예술의 수수께끼: 다양성 vs 통일성

Puzzle of ASEAN Culture and Arts:  
Diversity vs. Unity

퍼낸날 2016년 2월 26일  
퍼낸곳 한-아세안센터  
주소 서울특별시 중구 세종대로 124  
(태평로 1가 프레스센터 8층)  
전화 02.2287.1140  
팩스 02.2287.1160  
이메일 info@aseankorea.org  
홈페이지 www.aseankorea.org

디자인 Linear Collective  
인쇄 알래스카인디고  
ISBN 979-11-953832-3-8

이 저서는 2009년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2009-362-B00016).

This work was supported by the National Research Foundation of Korea(NRF) Grant funded by the Korean Government (MEST) (NRF-2009-362-B00016).

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.

