

캄보디아의 승가와 국가

Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State

정연식*

Yeon Sik JEONG

I. 머리말

동남아시아의 상좌부 불교 전통에서 승가는 무한한 존경의 대상이다. 승가(sangha)는 중생을 교화하고 구제하여 불법(dhamma)에 합당한 사회를 구현해야 할 의무가 있다. 불법이 다스리는 사회의 군주가 곧 법왕(dhammaraja)이며 모든 군주의 표본이다. 그리하여 군주는 승가를 보호할 윤리적 의무가 있고 승가는 군주를 옹호하고 백성은 그 의무를 다하는 군주를 섬기게 된다. 이러한 순환의무의 관계가 정립되고 실천될 때가 곧 태평성대이다. 승가를 중심으로 조금 세속적으로 풀어 말하면, 승가의 번영이 곧 군주의 정통성을 담보하는 것이다(Lester 1973; Ishii 1986; Taylor 1996). 캄보디아에서 국왕(sdic), 승가(sangha), 마을(srok)의 관계는 전통적인 토지소유권에 의해 강화되었다. 사원은 승가 소유가 아니라 마을 소유이고 궁극적으로는 국왕의 소유였기 때문에 국왕은 승가의 보호자이자 후원자라는 관념이 자리 잡게 되었던 것이다(Edwards 2005, 167-168).

이러한 상호의존적 군주-승가 관계는 그동안 동남아시아 상좌부 불교 사회의 국가-종교 관계를 설명하고 이해하는 표준이론으로 간주되어왔다. 그러나 이것은 이론인 동시에 이상이다. 바꾸어 말하면 가장 안정적인 국가-종교 관계를 설정하여 쌍방으로 하여금 추구하고 준수하

* 창원대학교 국제관계학과 교수, freedom@changwon.ac.kr

도록 요구하는 규범적 기능이 내포되어 있는 이론이고, 또 그렇게 했을 때 설명력을 발휘하게 되는 것이다. 만약 군주가 승가 보호의 의무를 저버린다면 승가는 새 군주를 옹립할 수 있는 것일까? 만약 국가가 분열되어 내전 상태에 빠진다면, 그리고 공히 승가의 보호자를 자처한다면 승가는 누구를 선택할 것인가? 정치적 격변기에 승가는 탈정치화하는가 아니면 정치화하는가? 세속화한 근대 국가 체계에서도 상호의존적 국가-승가 관계 이론은 여전히 유효한가? 가상의 질문이 아니라 실제로 캄보디아의 현대사 속에서 승가가 직면했던 문제들이다.

이 논문은 승가를 중심에 두고 캄보디아 현대사의 격변기를 재구성하여 이 질문들에 대한 답을 구하고자 한다. 그렇게 함으로써 상호의존적 관계 이론의 규범적 성격으로 인한 설명력의 한계를 극복하여 보다 구체적으로 캄보디아의 국가-승가 관계를 파악할 수 있게 될 것이다. 시기 구분은 체제변화를 기준으로 하여 프랑스 식민지배기(1863-1953), 시하누크(Sihanouk) 통치기 (깜뿌찌어왕국 Kingdom of Kampuchea, 1953-1970), 공화국 시기(크메르공화국 Khmer Republic, 1970-1975), 크메르루즈 통치기 (민주깜뿌찌어 Democratic Kampuchea, 1975-1978), 인민공화국 시기 (깜뿌찌어인민공화국 People's Republic of Kampuchea, 1979-1989)로 하되 식민지배기는 식민정부와 승가의 관계가 본격적으로 형성되는 20세기에 한정할 것이다. 논의에 앞서 현재 캄보디아의 승가 현황과 캄보디아 사회에서 승가가 갖는 정치적 의미와 기능을 간략히 살펴보겠다.

II. 승가의 조직과 정치적 의미

2005년 기준 캄보디아에는 4,106개의 사원과 58,828명의 승려가 있다. 이 가운데 3,980개의 사원과 57,509명의 승려는 모하니카이(Mahanikaya/Mohanikay) 종단 소속이다. 캄보디아에는 두 개의 종단이 있는데, 나머지 하나는 토마윳(Dhammayutta/Thommayut) 종단이다.¹⁾

¹⁾ 1854년 앙두영(Ang Duong)왕이 태국의 라마 4세에게 삼장(三藏 Tripitaka)을 보내줄 것을 요청하면서 다수의 승려를 방콕으로 파견해 팔리어(Pali)와 삼장을 공부하도록 했는데 이들이 귀국하면서 도입한 종단이 토마윳이다.

각 종단은 종정(sanghanayaka)을 정점으로 하여 종정을 보좌하는 라자가나(rajagana), 그 아래로 도(khet)별 최고승인 메꾼(mekun), 군(srok)별 책임승려인 어누꾼(anukun), 그 아래로 각 사원의 주지인 찌우 아티까으(Chau Athikar)와 일반 승려들로 구성되어 있는 위계적 조직이다(Ketya et. al. 2005, 19-24). 승가가 갖는 정치적 가치는 6만에 이르는 인원이 이처럼 위계적인 질서 속에 조직되어 있다는 사실에 있다. 세속의 권위에 도전한다면 그야말로 위협적인 존재가 아닐 수 없다. 특히 캄보디아의 인구 특성에 따라 절대다수가 20대와 30대 비구승이어서 최악의 경우에는 물리력으로도 제압하기 쉽지 않을 규모다.

승려가 무한한 존경의 대상이라는 점과 사원이 종교적 공간인 동시에 정치적 공간이라는 측면에서 승가의 정치적 의미는 증폭된다. 캄보디아에는 거의 모든 마을의 중심에 사원이 있다. 이때 중심이란 지리적 중심일 뿐만 아니라 정신적 중심이기도 하다. 사람들은 그 중심에 모인다. 사원에 모여 설법을 듣고 대화하고 생각을 나눈다. 승려는 경외의 대상이다. 상좌부 불교에서는 승려에게 공양하고 예를 다하는 것이 공덕을 쌓는 선행 중에서 으뜸이다. 따라서 승려의 한마디 한마디가 사람들에게 큰 영향을 미친다. 따라서 승가는 세속 권력이 늘 감시하고 통제하고 포섭해야 할 대상인 것이다.

Ⅲ. 식민지배기

19세기까지 프랑스 지배자들은 불교정책을 갖고 있지 않았다. 종단은 있었지만 조직이 느슨했고 전통적 불교 교리는 현상유지에 더없이 적합한 국가관과 사회관을 제공하기 때문에 그대로 두는 것이 최선책이라고 판단했기 때문이다(Harris 2005, 137). 그러다 1916년에 대규모 농민봉기가 일어나자 그 배후에 승려들이 있다고 의심하면서 프랑스 식민정부는 승가를 통제해야 할 필요를 느끼게 되었다. 먼저 전국의 사원과 승려 수를 파악했다. 식민정부가 집계한 바에 따르면 1916년 2,505개의 사원에 약 30,000명의 승려가 있었다(Ketya et. al. 2005, 17). 당시 전체 인구가 2백만이었으니 환산하면 지금의 다섯 배 규모다.

승가의 규모만으로도 통제의 필요성을 절감하게 된 식민정부는 본격적인 승가 통제에 나선다. 우선 승려들이 전통적으로 맡아왔던 의약품 제조를 금지했고 승려들의 무술훈련도 금지했다. 다음으로는 승려신분증을 발급해 소지를 의무화했다. 신분증은 면세증명을 겸하는 것이었는데, 이는 승가에게 면세의 혜택을 베푸는 것이 아니라 법적으로 과세의 대상임을 분명히 하는 조치였다. 또한 승려가 여행할 때에는 신분증과 함께 출가증명서를 반드시 소지하도록 했다. 출가증명서는 소속 사원이 아니라 촌장이 발급하는 것이어서 결국 승려들의 여행을 허가제로 바꾼 셈이다. 식민정부는 승려들의 이동성에 특히 주목했는데, 당시 승려 외에는 여행을 하는 이가 거의 없었기 때문에 전국적인 규모의 저항이 조직되는 것을 막는 데 효과적일 것으로 판단했던 것이다. 여행을 제한하려 했던 또 다른 이유는 태국의 영향을 차단하기 위한 것이었다. 예로부터 수학과 경전 수집 등의 목적으로 태국으로 여행하는 캄보디아 승려들이 많았는데, 당시 태국은 독립국이었지만 영국의 영향력 아래 있었기 때문에 프랑스는 캄보디아와 라오스를 태국의 영향으로부터 완전히 벗어나게 하고자 하는 의지가 강했다(Edwards 2005, 171-176).

주목해야 할 것은 이 일련의 통제정책이 실행되는 과정에서 캄보디아의 승가는 크게 저항하지 않고 모두 수용했다는 점이다.²⁾ 당시의 상황 속에서 두 가지 이유를 추측해볼 수 있다. 첫째는 식민정부가 이미 강력한 후원자의 권위를 구축하고 있었던 것이고 둘째는 승가의 분열이다. 이 둘은 불가분의 관계에 있다. 먼저 승가의 후원자 문제부터 살펴보자. 캄보디아는 프랑스 오리엔탈리즘의 완벽한 대상이었다. 프랑스 지배자들에게 캄보디아는 처음부터 교화와 훈육, 즉 ‘근대화’의 대상이었던 것이다. 식민정부의 첫 작업은 교육개혁이었다. 1911년 모든 어린이들이 8세에 입학하여 4년간 공부하는 초등교육제도가 실시되고, 교과목에 수학과 같은 ‘근대적’ 과목이 도입되었다. ‘근대적’ 과목을 가르칠 수 있는 교사를 훈련하여 발령하는 정책이 뒤따랐다. 전통적으로 교육은 승가의 독점적 영역이었기에 이러한 교육개혁이 가져온 충격은 그야말로 엄청난 것이었다. 하지만 학교는 다름 아닌 사원이었고 사원

²⁾ 1942년 크메르어 로마자 표기 정책에 반대해 험찌우(Hem Chieu)가 주도했던 “양산 전쟁”(the Umbrella War)은 승려들이 식민정부에 공개적으로 맞섰던 유일한 저항이었다. 결국 식민정부는 이 정책을 포기했다.

은 신성한 영역이므로 소극적 저항 정도는 얼마든지 가능했음에도 불구하고 교육개혁은 무난히 정착되었다. 버뎀병(Battambang)을 중심으로 일부 지역 교육개혁을 거부하는 사례가 있었지만 곧 흐지부지되었다. 중요한 것은 그나마 저항이 있었다는 곳이 버뎀병이라는 점이다 (Edwards 2005, 176). 버뎀병은 토마웃 종단 소속 사원이 상대적으로 집중되어 있는 지역이다.

모하니까이 종단과 토마웃 종단은 처음부터 사이가 좋지 않았다. 태국 유학파들로 이루어진 토마웃 종단에서 바라본 모하니까이 종단은 팔리어(Pali) 원전을 읽을 수도 없는, 삼장(tripitaka)의 계율(vinaya)조차 정확히 실천하지 못하는 무지하고 무질서한 승려들의 집단이었다. 반면 수에서 압도하는 모하니까이 종단은 토마웃을 왕실의 비호를 받으며 태국 승가에 종속되어 있는 소수 집단으로 간주했다. 1911년의 교육개혁은 두 종단이 더욱 갈등하게 되는 원인을 제공하는데, 바로 고등 팔리학원(École Supérieure de Pali, 크메르어로 Sala Balei)을 프놈펜(Phnom Penh)에 설립한 것이다.³⁾ 모하니까이 입장에서는 팔리어에 대한 토마웃의 독점을 해체하는 첫 단계가 될 것이므로 식민정부의 교육개혁에 무조건 반대할 수만은 없었다.

식민정부는 이후 계속 불교를 지원하는데, 그 이유는 앞에서 언급했듯이 캄보디아를 태국과 단절시키기 위한 것이었다. 태국과 뚜렷이 구분되는 프랑스령 인도차이나의 정체성을 창조해 식민지 민족-국가를 건설하는 것이 목표였던 것이다. 그러한 정체성의 중심은 불교일 수밖에 없다고 인식한 식민정부는 캄보디아를 하나로 묶는 불교인 동시에 태국의 불교와 구분되는 캄보디아의 불교를 발전시켜야 한다고 판단했다. 이러한 차원에서 식민정부는 1921년 왕궁 내에 왕립도서관을 설립하고 전국의 불교 경전과 자료뿐 아니라 크메르 고유의 문화유산을 수집하고 보존하는 기능을 수행하도록 했다. 역설적이지만 크메르인들의 정체성과 민족주의 발흥에는 식민정부가 기여한 바가 크다고 하겠다. 의도했던 의도하지 않았든 이리하여 식민정부는 불교의 후원자로 부상했다. 실질적인 지배권력인 식민정부가 불교의 후원자 역할을 맡았을

³⁾ 수년 전 시소왓(Sisowath) 왕이 시엠리엵(Siem Reap)에 설립했지만 재원 부족으로 폐교되었다.

때 승가는 그것으로 만족할 수밖에 없었다. 불교를 후원하는 권력이 곧 국가이고 그 국가가 전통적 군주인지 아니면 식민지배자들인지는 부차적인 문제였다(Chandler 1996, 98).

식민정부의 불교 후원은 1930년 불교연구소(the Buddhist Institute) 설립에서 정점에 이른다. 이 연구소는 기존의 왕립도서관을 확대한 것인데 산하에 삼장위원회(Tripitaka Commission)와 관습위원회(Mores and Customs Commission)를 설치해 각각 팔리어 삼장의 번역 작업과 전통적 불교문화를 정립하는 사업을 시행했다는 점이 중요하다. 삼장 번역 작업은 1967년에 완성되어 캄보디아는 최초로 삼장을 모국어로 번역한 국가가 되었다. 그런데 이 사업은 유럽의 금속활자와 마찬가지로 지식의 헤게모니를 흔드는 것이었다. 번역이 완료되면 그동안 삼장에 대한 정확한 이해를 표방하며 모하니카이 종단을 경멸해왔던 토마웃 종단이 타격을 받을 수밖에 없었으므로 토마웃이 크게 반발했던 것은 모하니카이 종단이 적극적으로 지지하고 참여했던 것만큼이나 자연스러운 결과였다. 1933년에는 초등팔리학원(Écoles Primaires de Pali, Sala Balei Rong) 설립을 후원함으로써 식민정부는 최소한 모하니카이 종단 승려들에게는 불교의 후원자로서 그 위치를 확고히 하게 되었다(Edwards 2005, 181-205; Ketya et. al. 2005, 16).

IV. 시하누크 통치기

1955년 시하누크(Norodom Sihanouk)는 왕위를 부친에게 이양하고 인민사회주의공동체(Sangkum Reastr Niyum)를 결성해 국회를 장악한 후 불교적 사회주의를 국가이념으로 제시하였다. 이는 그간 시하누크의 행적으로 미루어보아 종교적 신념에서 비롯된 것이라기보다는 승가와 국민들의 지지를 끌어내기 위한 의도에 따른 것이었다. 어찌되었든 불교는 1947년 헌법이 부여한 국교의 지위에 더해 국가이념의 근간을 제공함으로써 불교의 지위와 함께 승가의 정치적 위상도 강화되는 듯했다. 특히 1956년 석가탄신 2,500주년을 맞아 전 세계에 걸쳐 확산되었던 불교 부흥의 분위기와 함께 불교교육이 강화되었는데, 시하

누크는 자신의 이름을 딴 불교대학(Université Bouddhique Preah Sihanoukreach)을 설립하여 승가의 기대에 부응했다. 사원 건축에 막대한 자금을 지원했고 새 경전도 대량으로 기증했다. 시하누크의 공식 행사에는 늘 수많은 승려들이 동석해 시하누크의 권위를 높였다. 승려 수는 꾸준히 증가하여 1955년 37,553명에서 1967년에는 61,014명으로 늘어났다(Harris 2005, 152).

그러나 시하누크의 불교적 사회주의는 알맹이가 없는 “허접한 이데올로기”에 불과한 것이어서(Chandler 1996, 199) 국가정책에서 불교적 요소를 찾기가 쉽지 않았다. 오히려 많은 출가자와 재가자의 눈에 비친 정부 정책과 시하누크 개인의 행동거지는 오히려 불교적 가르침에 역행하는 것이었다(Osborne 1994; Harris 2005, 153). 게다가 1960년대에 들어 잇따른 실정으로 경제가 악화를 거듭하자 반정부 시위가 잦아졌다. 그중에는 승려들이 주도한 시위들도 있었으며(Kiernan 2004, 231-252) 급기야 마오쩌둥 어록이 프놈펜 지역 승려들 사이에 돌기 시작했다(Chandler 1999, 79). 시하누크 정부는 캄보디아 승가 전체가 좌경화되고 있다고 판단하고 적극적인 활동을 펼친 승려들을 체포하는 한편 공개적으로 승가에 경고성 메시지를 보내며 승가의 정치화를 막고자 했다(Kiernan 2004, 231). 많은 승려들이 이를 불교에 대한 탄압으로 받아들이며 불교 후원자로서의 시하누크에 대해 의구심을 갖기 시작했다. 물론 여전히 시하누크를 옹호하는 승려들도 있었다. 특히 왕실의 보호 아래 성장한 토마웃 소속 승려들에게 시하누크의 실각은 큰 충격이었기 때문에 론놀(Lon Nol)의 쿠데타에 항의하는 시위가 계획되었지만 지도부의 만류로 무산되었다(Harris 2005, 166; Harris 2007, 29). 승가 전체의 분위기는 시하누크가 더 이상 불교와 승가를 보호하는 법왕, 즉 이상적인 군주가 될 수 없다는 쪽으로 기울었으며 새로운 보호자가 나타나기를 기다렸다. 승가는 무기력했고 분열되어 있었다.

V. 공화국 시기

쿠데타로 정권을 장악한 론놀은 열렬한 불교신자일 뿐만 아니라 스

스로 전륜성왕(cakravartin)을 꿈꾸던 인물이었다. 쿠데타 직후 발간한 ‘종교전쟁’(Chambang Sasana)이라는 홍보물을 통해 론놀은 공산주의 세력과의 싸움을 종교전쟁으로 규정하고 쿠데타의 명분도 그 속에서 찾았다. 1970년 3월 쿠데타에 성공한 직후 론놀은 양대 종파의 종정을 초청해 자신의 비전을 설명하고 승가의 지지를 요구했다. 신크메르주의(Neo-Khmerismé)로 명명한 그의 비전은 캄보디아뿐만 아니라 아시아 전역에 불교를 확산시키고 강화하는 한편 불교 부흥을 통해 위대한 크메르 제국을 재건하는 것으로서 공산주의에는 불교로, 베트남에 대해서는 민족주의로 맞서는 전략이었다. 그러나 양 종정은 6개월이 지나 서야 마지못해 론놀을 지지하는 성명을 발표하게 되는데, 론놀 정부에 대한 직접적인 지지를 표명하기보다 베트남민주공화국과 남베트남민족해방전선의 영토 침범을 비난하고 군주제의 종식이 불교의 쇠퇴를 초래하지는 않을 것이라는 점을 강조하는 데 그쳤다(Harris 2007, 31). 양 종정의 소극적 협력은 키우쑸(Khieu Chum)과 같이 쿠데타에 적극 가담한 승려들이 론놀을 등에 업고 승가의 위계적 질서에 도전한 것(Harris 2007, 34-35)과 더불어 쿠데타 후 론놀이 취한 정책들을 통해 론놀이라는 인물 역시 불교의 보호자로서 미흡하다는 인식을 공유했던 데 따른 것으로 보인다. 그러나 전체 승가 차원에서의 적극적인 행동은 없었다. 양대 종정들은 이후 침묵으로 일관했고 승려들의 우려와 불만도 사원의 담장을 넘지 않았다. 시하누크가 실각했을 때와 마찬가지로 승자는 단지 새 후원자가 나타나기를 기다릴 뿐이었다.

론놀 정부는 즉각 신크메르주의 정책을 실시했는데, 그 첫 번째 제물은 베트남인 가톨릭교도들이었다. 쿠데타 후 얼마 지나지 않아 프놈펜 소재 성당 두 군데가 파괴되었고 베트남인 800명이 처형되는 것을 시작으로 가톨릭교도 학살이 이어졌다(Corfield 1994, 96). 그 결과 65,000명이었던 가톨릭교도는 7,000명으로 줄었다(Ponchcaud 1990, 135). 불교의 이름으로 불교의 계율이 파괴되는 역설 속에서 승가는 혼란에 빠지게 되었다. 설상가상으로 론놀 정부는 공산주의에 동조하는 승려들을 체포하여 구금하고, 이를 위해 승려들을 포섭하여 첩보원으로 활용하기까지 했다. 또한 반공교육에 승려들을 강제 동원하면서 승가의 불만은 점점 커져갔다(Hris 2005, 166).

이러한 상황 아래 시하누크를 앞세워 캄뿌찌어민족연합전선(FUNK)를 결성한 캄뿌찌어공산당(Communist Party of Kampuchea, 이하 크메르루즈 Khmer Rouge)은 승가를 향해 크메르공화국 정부가 승려들에게 계율에 반하는 행위를 강요하며 불교를 파괴하고 있다고 비난하고 론놀 정부를 축출한 후에도 불교는 캄보디아의 국교로 계속 유지될 것임을 약속했다(Harris 2005, 167). 물론 이 약속은 반 론놀 연합전선을 확대하기 위한 차원의 선전이었고 일부 지역에서는 불교에 대한 적개심을 드러내는 사례들이 있었지만, 그럼에도 불구하고 이러한 메시지가 반복되고 내전 상황이 지속되자 승가 또한 분열되는 양상을 보이기 시작했다. 한편에는 론놀의 쿠데타를 지지하고 크메르공화국 정부에 협력하는 승려들이 있었고, 반대편에는 토마웃 종파를 중심으로 왕실의 복귀를 지지하는 승려들과 공산당에 가입했거나 그들에 동조하는 승려들이 있는 가운데 관망적 태도를 취한 다수의 승려들은 공히 불교 보호와 부흥을 외치는 론놀 정부와 공산당 가운데 대체로 크메르루즈의 주장에 더 신뢰감을 가졌던 것으로 보인다(Harris 2007, 30). 론놀 정부는 승려들을 체포하여 감금하고 승적을 박탈하여 군에 입대시키는 등 불교에 대한 이중적인 태도를 보인 반면 해방구에서 크메르루즈가 취한 태도는 대체로 우호적이어서 최소한 내전의 초기, 즉 1970년에서 1973년에 이르기까지는 승려들에게 전통적인 예우를 다하는 경우가 많았다. 정치집회에서도 승려들이 먼저 간단히 설법을 한 후에야 간부들의 발언이 있었다(Kobayashi 2005, 506; Harris 2007, 105-107). 또한 시하누크가 공산당과 손을 잡음으로써 공산당의 명분에 더욱 힘이 실리게 된 것도 승려들의 판단에 크게 작용했다. 게다가 한편으로는 베트남과, 한편으로는 공산당 반군과 전쟁을 수행해야 했던 론놀 정부는 승가를 지원할 경제적 수단마저 부족한 상황에 빠졌다. 1972년에 접어들면서 경제상황이 더욱 악화되어 물가가 폭등하게 되자 론놀 정부는 공무원 급여를 인상하게 되는데 이때 승려를 대상에서 제외시킴으로써 승가 전체가 크게 동요하였다. 대부분의 승려들이 교사의 역할을 담당했기 때문에 당연히 공무원으로 분류되어야 함에도 불구하고 제외되었던 것이다. 당시 승려들에게 지급된 월 300리엘(riel)로는 우표 두 장밖에 살 수가 없었다고 한다(Harris 2007, 41). 이처럼 승가에 대한 전통적

이고도 기본적인 국가의 의무를 수행하지 못하면서 논쟁 정부에 대한 승가의 기대와 신뢰는 점차 사라졌다. 그럼에도 불구하고 여전히 승가는 목소리를 내거나 행동으로 나서지 않았다. 승가는 분열되어 있었고 승가의 고승들은 속세로부터 떠나 있거나 기회주의적이었다.

크메르루즈의 종교정책은 공산주의 종교이론에 따라 원칙적으로는 불교에 대해 적대적이었다. 즉, 생산에 종사하지 않는 수많은 승려들은 기생적 존재로서 국가경제에 부담만 될 뿐 아니라 사회경제적 불평등과 위계적 사회질서를 정당화하는 업(karma)의 윤리를 가르침으로써 기득권층에게 현상유지의 이념적 기초를 제공하므로 불교는 제국주의, 자본주의와 더불어 제거되어야 할 혁명의 3대 장애물의 하나였던 것이다. 또한 불교는 토착종교가 아니라 인도로부터 전래된 종교이며 태국 불교에 종속적으로 연계되어 있어서 캄보디아에서 제거되어야 한다는 지극히 국수주의적인 이유까지 제시되었다. 이러한 맥락에서 크메르루즈는 승려와 승가를 없애는 쪽으로 가닥을 잡은 것으로 보인다(Harris 2007, 64-68). 근거지가 안정화되고 전세가 유리하다고 판단하게 되는 1972년 말부터 비록 일부 지역에 국한되긴 했지만 공산당이 반불교운동을 전개했던 사실, 그리고 이러한 태도 변화가 민중의 반발을 사게 되자 즉시 중단했다는 사실로 미루어보아 크메르공화국 시기에 나온 공산당의 불교 수호 메시지들은 의도적으로 기획된 정치선전에 불과하다고 보는 것이 더 설득력 있다.

그러나 크메르루즈의 불교정책이 초지일관 뚜렷한 형태를 유지한 것은 아니다. 앞서 언급한 바와 같이 크메르루즈의 기본적인 정책 방향은 제도불교의 폐지로 모아졌지만 그 내용은 모호한 상태로 지속되면서 실행방안과 같은 구체적인 지침은 없었던 것으로 보인다(Boua 1991). 다른 부문에서와 달리 불교정책이 이처럼 명확하지 않았던 것은 지도부 내 의견이 완전히 일치하지 않았기 때문이다. 주지하다시피 크메르루즈 내부에는 크게 세 개의 경쟁적 분파가 있었는데(Slocomb 2003) 불교 문제도 크메르루즈 분열의 주요 요인으로 작용했던 것이다. 결국 1974년 말 크메르루즈 지도부는 불교 폐지와 존속을 놓고 크게 대립하게 된다. 이것은 이때까지도 불교 정책이 정립되지 않았다는 것을 의미한다. 이때 불교 폐지에 반대했던 인물들은 이후 ‘하얀 크메르’(Khmer

Sar)로 불리게 된다(Short 2004, 137).

강경파는 총리를 지낸 키우삼판(Khieu Samphan)이 이끌었다. 주목할 것은 권력서열 1위의 빨뱃을 포함한 핵심 간부들이 모호한 입장을 취했던 점이다. 사실 이들은 공산주의를 신봉했던 만큼 불교문화 속에서 성장하고 불교의 가치를 믿었던 사람들이다. 비커리(Vickery 1994) 교수에 따르면 이들은 마르크스 이론에 그리 정통하지 않았을 뿐만 아니라 정책노선의 근간으로서 마르크스 이론이 가진 구속력도 크지 않았다. 즉 그들의 머릿속은 공산주의로 대체되었다 하더라도 마음속에는 여전히 불교가 남아있었던 것이다. 빨뱃은 15세 전후로 토마웃 종파의 본산인 왓보툼(Wat Botum)에서 사미승으로 1년을 보냈고(Chandler 1999, 6) 성인이 된 후에도 2년간 다시 출가했던 것으로 알려져 있다(Short 2004, 21). 파리 유학 시기에 쓴 글에서 빨뱃은 불교 윤리의 복원이 공산사회 건설에 필요하다는 주장을 한 적이 있으며 1978년에도 이와 같은 견해를 밝혔다는 사실을 볼 때 빨뱃은 불교 폐지에 적극적이지 않았을 가능성이 크다(Harris 2007, 83). 국방장관을 지낸 손센(Son Sen)도 파리로 유학을 떠나기 전 승려였으며 귀국한 후 3년간 불교연구소에서 빨리어 삼장을 크메르어로 번역하는 작업에 참여했던 만큼 불교에 적대적이었을 가능성은 아주 낮다. 가장 잔혹했던 인물로 알려진 따목(Ta Mok)조차도 빨뱃을 만나 혁명에 가담하기 전 승려였으며 그 외에도 후님(Hu Nim)을 비롯해 승려 출신의 간부급 인사들이 많았다. 승려 출신은 아니더라도 프놈펜의 고등빨리학원과 그 후신인 시소왓(Sisowath)고등학교를 졸업한 인물들의 경우 체계적인 불교 교육이 남긴 영향에서 완전히 자유로울 수 없었을 것이다. 특히 지방 출신인 경우 지금도 그러하듯이 대부분 사원의 가람에 기숙하면서 승려들과 함께 갑계를 이루었다는 점도 주목해야 한다.

이처럼 모두가 즉각적인 불교 폐지에 쉽게 동의할 수 없었을 때 자연스럽게 타협책으로 등장한 것이 승려를 분류하여 혁명에 동원하는 방안이었다. 승려들은 지역에 따라 ‘기초승려’(sangh mulathan)와 ‘신승려’(sangh thmey)로 분류되었는데 전자는 농촌지역의 승려들로서 애국적이고 혁명적인 승려로 간주된 반면 후자는 도시지역의 승려들로서 반혁명적 세력으로 간주되었다(Boua 1991, 230). 이처럼 단순한 이분

법은 도시에 대한 크메르루즈의 증오가 얼마나 깊었는지 보여준다. 이에 기초해 크메르루즈는 1973년 애국승려협회를 창설하고 기초승려들을 조직적으로 혁명에 동원하려는 시도를 한다(Ponchaud 1978, 148; Kobayashi 2005, 506). 이러한 통일전선 전략은 혁명역량을 결집한다는 명분 아래 불교에 대한 정책적 합의를 미룰 수 있게 해주었다. 승가는 더욱 분열되었다. 해방구에서는 기초승려들만 참여하는 독립 승가가 크메르루즈의 감독 아래 조직되기까지 했다(Harris 2007, 113). 중요한 점은 승려들이 큰 저항 없이 수동적으로 이러한 상황을 받아들였다는 것이다. 농촌지역의 승려들로서는 이러한 이분법 이면에 불교 제거라는 크메르루즈의 궁극적 목표가 숨어있다는 것을 알기 어려웠다 하더라도, 특히 해방구의 승려들로서는 경험적으로도 불교를 국교로 유지하겠다는 크메르루즈의 선전을 의심할 수 없었다 하더라도 적극적으로 조직적인 대응이 전체 승가 차원에서 없었다는 사실은 캄보디아의 승가에 내재된 피동적 성격을 확인해준다.

VI. 크메르루즈 통치기

1975년 4월 크메르루즈가 프놈펜을 점령하고 얼마 지나지 않아 캄보디아의 승가는 더 이상 후원자가 존재하지 않는다는 것을 깨닫게 된다. 혁명이 완수된 상황에서 통일전선은 더 이상 쓸모가 없었고 불교 폐지에 적극적으로 반대했던 하얀 크메르는 숙청되었기 때문에 크메르루즈는 불교 제거라는 애초의 원칙을 실행에 옮겼다. 총체적인 법난이 시작되었다. 그간의 이분법은 사라지고 불교 승려들은 모두 크메르공화국의 장교와 사병, 공무원, 짬(Cham)족, 베트남인과 베트남계 주민, 중국인과 중국계 주민과 더불어 혁명의 적으로 분류되었다(Heder 2005, 382). 가장 먼저 고급장교들과 고위 공무원들이 처형되었는데 이때 양대 종파의 주요 직책을 맡았던 승려들도 짬족 지도자들과 함께 최우선적으로 처형되었다. 크메르루즈의 불교정책은 명확히 결정되었고 그것은 완전한 제거였다. 5월에 개최된 당 전체회의에서 뿔뿔은 승가의 완전한 해체가 DK 건설의 8대 과제 중 하나임을 밝히면서 더 이상 승려

는 존재하지 않을 것이라고 했다(Kiernan 1996, 54-7). 곧 신승려들에 대한 법난이 시작되었고 7월 우안거(vassa)가 시작되었을 때 신승려들은 거의 모두 사라지고 없었다. 우안거가 끝난 3개월 뒤에는 기초승려들도 모두 법의를 벗어야 했다. 뿔뿔이 연설한 그대로 더 이상 캄보디아에는 오랜지색 가사를 걸친 승려의 모습이 존재하지 않았고 승가는 완전히 해체되었다. 제도로서의 불교는 이렇게 종말을 맞았다.

승가에 가해진 첫 번째 법난은 강제 환속이었다. 본디 자발적 환속은 사원 내에서 증인이 동석한 가운데 일정한 의식을 거쳐 환속이 전적으로 자신의 의지에 따른 것임을 확인함으로써 효력이 가진다. 그러나 크메르루즈는 이를 무시한 채 즉각 법의를 벗고 사원을 떠나게 했다. 프놈펜의 신승려들이 우선적으로 환속되었는데, 전체 주민 소개와 동시에 신속히 진행되었다. 이 과정에서 환속을 거부하거나 소개 명령에 불응한 승려들은 대개 즉결 처형되었다. 기초승려들도 우안거가 끝난 후 전원 강제로 환속되었는데, 역시 거부하는 경우에는 처형되었지만 그 수가 많지는 않은 것으로 파악되고 있다(Harris 2007, 120-127). 강제 환속에 대해 전체 승가 차원의 조직적인 저항이나 대응은 역시 없었다. 당시 크메르루즈에 저항한다는 것은 곧 죽음을 의미하는 것이어서 대다수의 승려들에게 환속은 불가피했을 것이다. 더욱이 승가 조직이 이미 와해되어 조직적인 저항이 불가능했다. 앞서 언급했듯이 양대 종파의 고위직 승려들은 프놈펜 점령 직후 처형된 것으로 보이는데, 이 중에는 당시 모하니카이 종파의 중정이었던 후엇따앗(Huot Tath)도 포함되었다.⁴⁾

불행 중 다행으로 단지 승려라는 이유만으로 승려들에 대한 조직적인 대규모 처형은 없었던 것으로 보인다(Martin 1994, 183). 크메르루즈 통치 기간 중 정확히 얼마나 많은 승려들이 사망했는지에 대해서는 명확한 결론을 내리기 어렵다. 그간 사망자 수에 대한 추정치들이 다수 제시되었지만 그대로 수용하기에는 모두 추정 방법에 문제가 있다. 내전기간(1970~1975) 중 사망자 수와 미국의 폭격으로 사망한 경우를 정확히 분리해내기 어렵기 때문이다. 그렇지만 어떤 방식으로 계산하더

⁴⁾ 토마웃 종파의 중정 떼입르엉(Tep Loeung)은 프놈펜 점령 이틀 전 입적했다(Harris 2007, 136).

라도 최소 1만 명 이상은 크메르루즈 치하에서 사망한 것으로 보인다 (Harris 2007, 219-243). 주요 사망원인은 다른 희생자들의 경우와 마찬가지로 강제노역에 따른 과로와 질병, 영양결핍 등이었다.

강제 환속 후 닥친 또 다른 시련은 극소수의 고령인 승려를 제외하고 모두 강제노역에 동원된 것이다. 대부분 농장이나 수로 건설과 같은 토목공사 현장에 배치되었는데, 상좌부 불교에서 땅을 파는 것은 땅 속의 미물을 죽이는 것이 불가피하다 하여 전통적으로 계율에 어긋나는 행위로 간주되었기 때문에 노역 자체가 곧 파계를 의미했다. 또한 젊은 승려들은 군에 징집되어 무기를 들어야 했고 일부 지역에서는 도축을 하게 하거나 혼인을 강제하기까지 하여 승려들을 능멸하는 사례들도 있었다.⁵⁾ 한마디로 거의 모든 승려가 파계승이 되었고 캄보디아의 불교와 불교적 전통은 완전히 해체되었다.

VII. 인민공화국 시기

1979년 1월 캄뿌찌어인민공화국(People's Republic of Kampuchea, 이하 인민공화국)이 수립되고 불교는 명목상 다시 회복되었다. 그러나 이는 불교 자체의 가치를 인정하고 복원하기 위한 것이 아니라 민주캄뿌찌어와 차별화하는 새 정부의 이념으로 ‘종교의 자유’를 표방하기 위한 차원에서 이뤄진 것이었다. 그 증거는 예컨대 자발적으로 다시 사원으로 돌아온 승려들에게 탁발을 금지하고 계속 농사를 짓도록 강제하는 등 실제로 불교에 대한 탄압이 지속되었다는 사실이다. 한편으로는 형삼린(Heng Samrin)을 필두로 하는 인민공화국 정부 인사들이 당시만 해도 사회주의 이념과 불교 전통 사이에서 갈등했던 것으로 보인다. 이론적으로는 불교를 포함해 모든 종교가 궁극적으로 이성과 과학에 의해 대체되어야 할 대상이었지만 형삼린과 찌어심(Chea Sim) 모두 과거에 승려였기에 그러한 이론을 완벽히 수용하기 어려웠을 것으로 추측해볼 수 있다. 사실 이들은 후에 불교재건에 가장 적극적으로 나선다.

⁵⁾ 짬족 무슬림들에게는 돈육을 강제로 먹이기까지 하였다(Harris 2007, 127).

어찌되었든 인민공화국 초기에는 불교에 대한 제약이 지속되었다. 그러나 크메르루즈와의 대치상태가 장기화되고 시하누크, 그리고 손산(Son Sann)이 이끄는 크메르인민민족해방전선(Khmer People's National Liberation Front)이 크메르루즈와 연합하여 민주감뿌찌어연합정부(Coalition Government of Democratic Kampuchea)를 결성하자 인민공화국 정부는 승가를 포섭하여 통제 하에 두는 쪽으로 전략을 바꾸게 된다. 연합정부가 시하누크를 앞세워 인민공화국이 베트남의 괴뢰정부에 불과하다는 선전을 강화하자 승려들이 이에 동조하여 최악의 경우 조직적으로 저항하는 사태를 막아야 했기 때문이다. 사실 크메르인들에게 베트남은 늘 혐오의 대상일 뿐 아니라 당시 베트남군의 횡포를 직접 경험하고 있었기 때문에 이러한 전략은 PRK 정부의 아킬레스건을 건드리는 것이었다. 특히 베트남 병사들이 사원을 막사로 쓰면서 주민들의 반감이 커져가고 있는 상황이었다. 1979년 9월 19일 인민공화국 정부는 신중히 선택한 일곱 명의 승려에 대해 모하니까이 종파의 본산인 왓우나롬(Wat Unnalom)에서 출가의식을 거행하도록 했다. 의식을 주재할 승려가 공식적으로는 존재하지 않았기 때문에 베트남의 상좌부 승려를 데려다 의식을 치렀다. 이로 인해 이들은 ‘크메르 가사를 걸친 베트남인’으로 비난받게 되지만 정부의 비호 아래 모두 고위직을 맡아 승가를 장악하고 인민공화국 정부에 협력하게 된다. 당시 출가자 일곱 명 가운데 가장 연령이 낮은 이가 떼입웡(Tep Vong)이었는데 (1932년 생) 최고령이었던 까엣와이(Kaet Vay) 종정이 얼마 지나지 않아 건강상의 이유로 물러나자 종정으로 추대된 후 지금까지 최대 종파의 종정으로서 훈센(Hun Sen) 정부를 지원하고 있다. 법랍을 중시하는 상좌부 불교에서 최연소자가 종정이 되는 것은 지극히 이례적인 일이다. 인민공화국 정부가 떼입웡을 종정으로 지목한 이유는 아마도 그가 뿔뿔에 대한 궤석재판에 직접 출석해 뿔뿔 집단의 만행을 증언해 주었기 때문이었던 것으로 보인다(Harris 2007, 191). 이 역시 이례적인 것으로 다른 승려들은 자신의 증언이 타인의 죽음을 초래할 수 있다 하여 대개 서면으로 답변하는 것이 관례화되어 있다. 따라서 떼입웡이 가장 협력적인 인물로 보였을 것이다. 이리하여 떼입웡은 승가 내에서 종정의 권위를 충분히 확보할 수 없었고, 그만큼 정부에 협력하고 의존해야 했다.

인민공화국 정부에 의해 부활한 캄보디아 승가는 정부의 계획에 따라 승가 조직화에 나섰다. 가장 먼저 취한 조처는 그간 자발적으로 다시 출가한 승려들에게 종단의 승인 하에 다시 출가의식을 치르도록 한 것이다. 이후 종단의 승인을 받지 않은 출가는 모두 무효이며 즉각 가사를 벗고 사원을 떠나야 한다고 명했다. 종단의 승인을 얻기 위해서는 신상명세서를 제출해야 했는데, 그 대상을 50세 이상의 미혼으로 제한했다. 과거에 승려가 너무 많았다는 인식과 함께 승려의 수와 나이를 제한해 통제를 용이하게 하려는 의도가 작용한 결과로 보인다. 신상명세서는 종단에서 심사한 것이 아니라 각 행정단위별로 정부가 심사했다. 이는 민주감뿌찌어와 관련된 승려를 쫓아내기 위한 것이었다(Harris 2007, 197).

사실 이 모든 과정은 정부가 주도하였다. 인민공화국 통치 하에서 승가는 처음부터 국가에 의해 조직되고 국가에 철저히 종속되었던 것이다. 이 점은 형삼린이 승려들을 대상으로 한 연설에서 밝힌 국가와 승가의 관계에서 분명히 드러난다. 즉 승가는 적에 맞서 국가를 보호해야 하는데 그 이유는 국가 없이 불교도 없기 때문이라는 것이다(Harris 2007, 198). 요컨대 국가가 불교에 우선이며 불교는 국가에 종속되어야 하는 것이다. 이러한 원칙에 따라 다음과 같이 모든 출가자들이 준수해야 할 여덟 가지 규칙이 공표되었다(Yang Sam 1987, 85; Harris 2007, 198-199에서 재인용).

1. 정치노선의 의미를 이해한다.
2. 당의 노선에 대해 인민을 교육한다.
3. 부처님을 본받아 적과 싸운다.
4. 애국 혁명 정신을 배양한다.
5. 문화유산을 보존한다.
6. 인민과 함께 생산을 증대하여 인민의 삶을 개선한다.
7. 사회시설 건설을 지원한다.
8. 승리를 위해 이상의 모든 조항을 수행한다.

승가는 그 어느 때보다도 가장 정치화되었다. 당 중앙위원회에 세 명의 승려가 임명되었고 띠엡윙 종정은 국회부의장이 되었다. 띠엡윙은 10년간 무장한 베트남 병사들이 사원을 막사와 무기고로 사용하는 데 대해 침묵으로 협조했고, 불교적 관점에서 폭력도 상황에 따라 필요하다고 설법함으로써 권력자들이 저지른 파계 행위에 면죄부를 선사했다(Löschmann 1991, 24; Slocomb 2003, 166에서 재인용). 고령에도 불구하고 띠엡윙 종정은 승려들을 대동하고 정부 행사에 꼬박꼬박 참석해 권력자들의 위신과 권위를 높였고 선거철이 되면 교묘히 정부 지지를 유도하며 후원자 국가에 대해 보은해야 하는 자신의 역할을 잊지 않았다(Jeong 2011).

1989년 베트남군이 철수한 후 인민공화국은 캄보디아(State of Cambodia)로 탈바꿈했다. 1993년 선거 후에는 캄보디아왕국으로 다시 한 번 변신했다. 새 헌법은 불교를 다시 캄보디아의 국교로 복귀시켰다. 오랜 내전이 끝남으로써 이제 출가자들은 승리를 위해 부처님을 본받아 적과 싸워야 하는 규칙에서 해방되었다. 땅을 파지 않아도 되고 살생을 하지 않아도 된다. 국가의 보호와 지원은 그 어느 때보다도 더 든든하다. 반세기가 넘는 격변의 시대를 거쳐 캄보디아의 승가는 제자리로 돌아온 것이다. 그러나 그 자리는 철저히 국가에 종속되어있는 자리였다.

VIII. 맺음말

상좌부 불교 세계의 승가-국가 관계에 관한 기존의 이론은 이론인 동시에 불교적 이상이자 규범이다. 상호의존적인 승가와 국가의 관계는 법왕의 통치 아래 태평성대를 이루는 이상적 불교국가의 구성요소인 것이다. 이러한 이론은 관계의 변화, 재설정 가능성, 그리고 관계의 구체적 양상에 대해서는 설명해주지 않는다.

캄보디아의 비극적 현대사는 승가와 국가의 관계가 끊임없이 변화되고 재설정되는 과정의 연속이었다. 그 과정에서 드러난 국가-승가의 관계는 이론이 제시하는 만큼 상호의존적이지 않았다. 국가의 속성에

따라 그 관계는 지극히 일방적일 때도 있었다. 때로는 단순한 통제의 대상으로 전락했고 때로는 포섭되어 정치적 도구의 역할을 수행해야 했다. 캄보디아의 승가는 늘 분열되어 있었고 또 그만큼 무기력했다. 어떤 상황에서건 승가는 항상 피동적 수혜자의 위치를 고수하며 국가에 의해 설정되는 관계를 받아들이기만 했다. 모든 승려가 강제로 환속하고 승가가 완전히 해체되는 상황에서도 승가는 그 모든 것을 되돌릴 수 있는 후원자의 출현을 기다릴 수밖에 없었다. 후원자 국가가 등장했을 때 승가는 신속히 수혜자 역할을 재개했다.

상좌부 불교국가의 상호의존적 국가-승가 관계가 갖는 구체적 모습은 각각의 영역에서 각각의 역할을 수행하며 형성하는 양자적 호혜관계가 아니라 국가가 일방적으로 주도하여 형성하는 종속적 후원-수혜 관계이다. 캄보디아에서만은 그렇게 이해하는 것이 옳다.

주제어 : 불교, 승가, 국가, 캄보디아

참고문헌

- Boua, Chantou. 1991. Genocide of a Religious Group: Pol Pot and Cambodia's Buddhist Monks. *State-Organized Terror: The Case of Violent Internal Repression*. Timothy P. Bushnell, Vladimir Shlapentokh, Christopher K. Vanderpool and Jeyaratnam Sundram, eds. 227-240. Boulder: Westview Press.
- Chandler, David P. 1996. *A History of Cambodia*, second edition, updated. Boulder: Westview Press.
- _____. 1999. *Brother Number One: A Political Biography of Pol Pot*, revised edition. Boulder: Westview Press.
- Corfield, Justin. 1994. *Khmers Stand Up! A History of the Cambodian Government 1970-1975*. Clayton, Victoria: Monash University Centre for Southeast Asian Studies.
- Edwards, Penny. 2007. *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harris, Ian. 2005. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- _____. 2007. *Buddhism Under Pol Pot*. Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia.
- Heder, Stephen. 2005. Reassessing the Role of Senior Leaders and Local Officials in Democratic Kampuchea Crimes: Cambodian Accountability in Comparative Perspective. *Bringing the Khmer Rouge to Justice: Prosecuting Mass Violence before the Cambodian Courts*. 377-423. Lewiston, Queenston and Lampeter: Edwin Mellen Press.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society*. Translated by Peter Hawkes. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jeong, Yeonsik. 2011. The Idea of Kingship in Buddhist Cambodia. *Kyoto Review of South East Asia*. January 9. <http://kyotoreviewsea.org/KCMS>.
- Ketya, Sou and Hean Sokhom, Hun Thirith. 2005. *The Ordination Ceremony of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*. Phnom Penh: Center for Advanced Society.
- Kiernan, Ben. 1996. *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2004. *How Pol Pot Came to Power: Colonialism, Nationalism, and Communism in Cambodia, 1930-1975*, second edition. New Haven: Yale University Press.
- Kobayashi, Satoru. 2005. An Ethnographic Study on the Reconstruction of Buddhist Practice in Two Cambodian Temples: With Special Reference to Buddhist Samay and Boran' *Tonanajia Kenkyu. Southeast Asian Studies* 42(4): 489-518.
- Lester, Robert C. 1973. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Löschmann, Heike. 1991. Buddhismus und gesellschaftliche Entwicklung in Kambodscha seit der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes im Jahre 1979. *Asien* 41: 13-27.
- Osborne, Milton. 1994. *Sihanouk: Prince of Light, Prince of Darkness*. Chiang Mai: Silkworm.
- Ponchaud, Francois. 1978. *Cambodia Year Zero*. London: Allen Lane.
- Short, Philip. 2004. *Pol Pot: The History of a Nightmare*. London: John Murray.
- Slocomb, Margaret. 2003. *The People's Republic of Kampuchea, 1979-1989*. Chiang Mai: Silkworm.
- Taylor, James L. 1996. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: ISEAS.
- Vickery, Michael. 1994. The Cambodian People's Party: Where Has It Come From, Where Is It Going? *Southeast Asian Affairs*: 102-117.

Yang Sam. 1987. *Khmer Buddhism and Politics from 1954 to 1984*. Newington, CT: Khmer Studies Institute.

2011.04.15. 투고; 2011.05.02. 심사; 2011.05.27. 게재확정

<Abstract>

Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State

Yeon Sik JEONG

Professor, Changwon National University

freedom@changwon.ac.kr

The state-sangha relations in the countries of Theravada Buddhism has often been described as a mutually dependent patron-client relation in which the state and the sangha support each other by performing their due roles. Yet this theory involves a normative dimension that prescribes such a relation as the ideal in the Buddhist world. The explanatory power of this theory hence is hampered in a country where the ideal is not fully realized. In the wake of tumultuous political upheaval where political rivals vie for the state the ideal as well as the theory are put into a trial.

The tragic history of modern Cambodia is a history of ceaseless conflict in which multiple contenders for the state had to define their relations with the sangha. The relations defined turned out less mutual than supposed. The state-sangha relations were rather unilaterally dependent. More often than not the sangha was subject to state control with no power to confront the state or coopted only to become a tool for political propaganda and manipulation. The sangha always played the role of client, waiting for the state to define the relation and to be benevolent. Even when the monks were forced to disrobe and when the sangha itself was annihilated, all they did was to wait for another patron state that would put the sangha back in place.

The state-sangha relations the Cambodian history reveals were not close to one in which the two parties benefit each other on

an equal basis. It was a patron-client relationship in which the client sangha had to be heavily dependent on the patron state. Such a unilaterally dependent relationship is the one that has prevailed in Cambodia.

Key Words : Buddhism, Sangha, the State, Cambodia