ISSN 2092-738X

동남아시아의 문화·예술 전문학술지

수완나부미

2009년 6월 창간호
제1권 제1호

SEAS
동남아시아연구소
부산외국어대학교

ISSN 2092-738X

수완나부미

SUVANNABHUMI

제1권 제1호 (2009년 6월)
Volume 1, Number 1 (June 2009)

SEAS
동남아시아연구소
부산외국어대학교

Institute of Southeast Asian Studies
Pusan University of Foreign Studies

SUVANNABHUMI

목 차
CONTENTS

▣ 연구논문 Articles

조흥국 Hung-Guk CHO
동남아시아 문화와 사회의 형성 ····· 1
The Making of Southeast Asian Culture and Society

홍석준 Seok Joon HONG
말레이시아 말레이인 일생의례의
문화적 특징과 의미 ····· 27
The Cultural Characteristics and Meanings of
the Rite of Passage among Malays in Malaysia

최재현 Jae Hyun CHOI
미얀마 버마족의 의식주 생활양식 ····· 51
The Clothes, Food and Shelter Life Style
of Burmese People

배수경 Soo Kyung BAE
태국 영화 <낭낙> 속의 여성상 ····· 75
A Study of the Women's Images in the Thai Movie
'Nang-Nak'

피쳇 쌩텅 Pichet SAENGTHONG
태국 신화와 말레이 히카얏의 공존 구조 ····· 91
The Co-Structure of the Thai Legends
and the Malay Hikayats

SUVANNABHUMI

▣ 줌인 동남아시아 Zoom-In Southeast Asia

황규희 Kyu Hee HWANG
태국정치에서 바라본 색의 상징성 ····· 111
The Symbolism of Colors
from the Perspective of Thai Politics

배양수 Yang Soo Bae
독창적인 짜잉썬마이: 베트남 옻칠 회화 ····· 121
Tranh Son Mai: Lacquer Paintings of Vietnam

박장식 Jang Sik Park
깍꾸: 빠오족의 불교 유적지 ····· 127
Kakku: The Buddhist Heritage of Pa-O People

김인아 In-A Kim
다양한 미얀마의 칠기 ····· 135
The Varieties of Myanmar Lacquerwares

▣ 부록 Appendix

『수완나부미』 원고집필원칙 ····· 145
Formats of Articles or Papers to Submit

『수완나부미』 연구윤리규정 ····· 153
Regulations of the Research Ethics

수완나부미
SUVANNABHUMI

제1권 제1호 (2009년 6월)
발행일 2009년 6월 30일
발행인 박장식(연구소장)
발행처 부산외국어대학교 동남아시아연구소
(608-738) 부산광역시 남구 석포로 15
전화 051-640-3419, 팩스 051-640-3276
http://iseas.pufs.ac.kr, iseas@pufs.ac.kr

편집위원회
위원장 배양수(부산외대 교수)
위 원 홍석준(국립목포대학교 교수)
이동윤(신라대학교 교수)
김민정(강원대학교 교수)
꼬윗 핌푸엉(태국 까셋삿대학교 교수)
우꼬레(미얀마 양곤대학교 교수)
간 사 배수경(동남아시아연구소 전임연구원)

SUVANNABHUMI
Volume 1, Number 1 (June 2009)
Date of Issue June 30, 2009
Publisher Jang Sik Park(Director)
Institute of Southeast Asian Studies
Pusan University of Foreign Studies
15 Seokpo-ro, Nam-gu, Busan 608-738, Korea
Tel. +82-51-640-3419, Fax. +82-51-640-3276
http://iseas.pufs.ac.kr, iseas@pufs.ac.kr

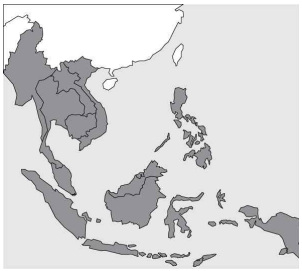
Editorial Committee
Chair Yang Soo Bae(Pusan University of Foreign Studies)
Members Seok Joon Hong(Mokpo National University)
Dong Yoon Lee(Shilla University)
Min Jeong Kim(Kangwon National University)
Kowit Pimpuang(Kasetsart University, Thailand)
U Ko Lay(Yangon University, Myanmar)
Assistant Soo Kyung Bae(Institute of Southeast Asian Studies)

인쇄처 세종문화사
전화 051-253-2213~5, 팩스 051-248-4880

ISSN 2092-738X

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 1~25

▣ 연구논문 ▣
ARTICLES



동남아시아 문화와 사회의 형성

The Making of Southeast Asian Culture and Society

조흥국*
Hung-guk Cho

Ⅰ. 동남아시아 역사와 문화 관찰의 방식

동남아시아와 관련된 지리적 개념들을 내부적 관찰과 외부적 관찰의 두 시각에서 비교 분석하면 흥미로운 측면이 발견된다. 예컨대 '필리핀'이란 용어는 스페인 군대가 16세기 후반에 오늘날 필리핀의 여러 지역들을 정복한 후 당시 스페인 국왕인 펠리페2세(Felipe Ⅱ, 재위 1556-1598)의 이름을 따라 정복지에 붙인 명칭이었다. 필리핀은 스페인에 의해 식민화되기 전에는 하나의 영토로 통합되어 있지 않았으며, 필리핀어로 '바랑가이'라고 불리는 촌락이 가장 큰 정치적 단위였다(Tarling 1966: 33). 즉 오늘날 필리핀 국가와 민족을 가리키는 '필리핀'은 필리핀 토착인들에게는 원래 없었던 개념이다. 그러나 지금은 필리핀 국민들이 '필리핀' 혹은 이로부터 파생한 '필리삐노'라는 용어를 중심으로 필리핀이라는 나라와 민족과 문화에 대한 정체성을 갖고

* 부산대학교 국제전문대학원 교수, seathai@pusan.ac.kr

있다. 다시 말하면, 스페인인들의 식민주의적 접근과 외부적 관찰을 통해 탄생된 '필리핀'이 이제는 필리핀 사람들의 자신에 대한 내부적 관찰의 구심점이 되고 있는 것이다.

이와 같은 외부적 관찰과 식민주의 그리고 내부적 관찰과 민족주의의 상호관계는 '인도네시아'라는 용어에서도 확인된다. '인도네시아'라는 용어는 1850년경 영국인 로건(J. R. Logan)이 동인도의 도서 세계를 지칭하기 위해 '인도'와 '섬'(-esia)를 합성한 이후 학술 서적들에서 광범위하게 사용되었다. 이처럼 유럽인들에 의해 만들어지고 도입된 '인도네시아'는 인도네시아인들에 의해서도 1920년대부터 점차 받아들여져 1949년 독립한 인도네시아의 공식적 국가명칭이 되었고(Fryer and Jackson 1977: 1), 이후 오늘날까지 인도네시아 정부들과 국민들의 국가적 정체성 의식 형성에 있어서 핵심적 지표가 되어 있다.

이상 살펴본 동남아시아의 몇몇 지명들에서는 이처럼 식민주의적 동기와 민족주의적 혹은 지역주의적 이해관계가 얽혀 있는데, 그것은 대개 시간적으로 전후 관계의 어떤 연결적 구조를 갖는 것처럼 보인다. 분명한 사실은 식민주의적 동기를 가진 외부적 관찰이 먼저 행해지고, 그것이 일정한 정치적 및 문화적 과정을 거친 후, 민족주의적 이해관계를 가진 내부적 관찰이 나중에 나타나게 된다는 것이다.

동남아시아의 역사와 문화에 대한 해석도 외부적 관찰과 내부적 관찰 사이에 현격한 차이가 드러나며, 여기서도 양자 사이에 일정한 시간적 전후관계가 작용한다. 동남아시아 역사 연구는 식민주의 시대에 본격적으로 시작되었다. 동남아시아 역사 연구를 주도한 서구 학자들과 식민지 관리들 혹은 인도 학자들은 동남아시아의 고대사가 인도 문화와 중국 문화의 영향에 의해 형성되었으며, 근대사는 16세기 유럽인들의 도래 이후 전개되기 시작했다고 주장했다. 동남아시아 문화의 타율성과 역사 발전의 의존성을 강조하는 이러한 연구는 식민 지배를 정당화하는 데 기여했다(소병국 1996, 258-259). 외부적 관찰에 의한 이러한 연구 경향은 적어도 1960년대까지 동남아시아사에 대한 서구 학자들의 글에서 흔히 발견될 수 있다.

그에 비해 동남아시아 역사와 문화에 대한 내부적 관찰은 현지인 역사학자들에 의해 주도되며, 그것은 특히 1960년대 이후 대부분의

동남아시아 국가들이 국민국가 형성의 한 이념적 바탕으로서 민족주의적 역사관을 수립하는 과정에서 나타났다. 여기서 말하는 민족주의적 역사관은 신생 국민국가의 정치경제적 및 문화적 권력을 장악한 다수민족 중심의 역사관을 일컫는다. 신생 국민국가의 새로운 역사교과서의 기본적 성격을 결정지은 그와 같은 역사관은 그러나 자민족중심적인 이해관계에서 그리고 다수민족 중심의 국민국가 건설을 정당화하기 위해 종종 역사를 왜곡 해석하기도 한다.

외부적 관찰과 내부적 관찰은 한편으로는 각각 식민주의와 민족주의의 배경을 갖고 있으며, 다른 한편으로는 다수민족과 소수민족의 상이한 입장을 보여준다. 전자는 전체적 시각에서 드러나며, 후자는 외부적 관찰에서 분명해진다. 우선 외부적 관찰은 서구중심적이고 식민주의적이기 때문에 토착문화의 자율성보다는 타율성을 강조하며 특수성과 고유성을 무시하고 보편성과 일반성을 중시하는 경향이 있다. 그러나 현대 동남아시아의 형성에 있어서 외부적 관찰이 기여한 점을 과소평가해서는 안 될 것이다. 주지하는 바와 같이, 필리핀과 인도네시아의 경우 식민통치를 통해 원래 오늘날과 같은 통합된 국가의 형태를 갖추고 있지 않았던 지역이 하나의 국민국가로 발전될 수 있었다(밀턴 오스본 2000, 93).

또한 외부적 관찰은 내부적 관찰에서 간과되기 쉬운 객관적 및 전체적 시각을 제공한다. 객관적 및 전체적 시각은 특히 대상 국가 문화의 많은 측면들이 그 국가를 포함한 지역 전체 즉 동남아시아 혹은 아시아의 전체적 구조에서 이해되어야 한다는 점에서 대상 국가와 그 주위 국가들간의 정치경제적 및 문화적 관계를 평가하는 데 있어서 중요할 뿐만 아니라, 다민족 사회에서 다수민족 중심의 내부적 관찰이 갖는 문제점을 드러내고, 간과되기 쉬운 소수민족의 정치경제적 및 문화적 역할에 대한 정당한 평가를 가능하게 한다.

내부적 관찰의 문제는 자민족중심주의로 요약될 수 있을 것이다. 식민 지배의 경험을 한 동남아시아 국가들에서 자민족중심적인 내부적 관찰은 미얀마에서 1962년 이후 네 윈 정부가 표방한 '버마식 사회주의'에서 그리고 인도네시아의 수카르노 정부가 1960년대 초 취한 반서방 강경노선에서 볼 수 있는 것처럼 종종 서방에 대한 폐쇄적 고립

주의 혹은 배타주의의 자세를 낳는다. 다민족 사회의 구조를 가진 동남아시아 국가들에서 자민족중심적 내부적 관찰은 종종 다수민족 중심의 정치 및 문화 운영으로 나타나 인도네시아에서와 태국과 필리핀 등의 나라들에서 볼 수 있는 것처럼 심각한 종족 분쟁의 원인을 제공한다.

Ⅱ. 동남아시아의 지리적 환경

동남아시아의 역사와 문화를 이해하기 위해서는 우선 이 지역의 역사와 문화가 전개된 지리적 환경에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다. 동남아시아의 지리적 환경의 첫 번째 특징으로 이 지역이 인도인 및 서남아시아 사람들이나 유럽인들이 동북아시아로 들어오는 관문과 같은 곳이며 동북아시아 사람들을 서남아시아 세계로 연결시키는 징검다리의 역할을 하는 곳이라는 점을 들 수 있다. 바로 이러한 지정학적 위치 때문에 동남아시아에는 기원 전후부터 현대에 이르기까지 세계의 다양한 문화가 유입되었으며, 이것은 동남아시아의 가장 중요한 특징 가운데 하나로 꼽히는 “문화적 다양성”을 낳았다.

동남아시아의 지리적 환경의 두 번째 특징은 이 지역이 대륙부와 도서부로 구분될 수 있다는 것인데, 이것은 동남아시아의 역사와 문화의 이해를 위한 중요한 출발점이 된다. 베트남, 캄보디아, 라오스, 태국, 미얀마를 포함하는 대륙 동남아시아는 대승불교의 베트남이건 소승불교의 나머지 네 나라이건 간에 모두 불교 문화권에 속한다. 하지만 대륙 동남아시아 국가들은, 언어적으로는 태국과 라오스가 같은 타이계에 속한다는 점을 제외하면, 어떠한 공통점도 발견되지 않는다. 그에 비해 말레이시아, 싱가포르, 브루나이, 인도네시아, 필리핀을 포함하는 도서 동남아시아는 대부분 언어적으로 말레이-폴리네시아 세계에 속해 있으며, 종교적으로는 이슬람이 과거에 전파된 곳이거나 오늘날 지배적인 곳이다.

대륙부와 도서부는 지리적인 특징에서도 서로 다르다. 우선 대륙 동남아시아의 북부에는 히말라야 산맥의 동쪽 연장선처럼 뻗은 산맥

들 때문에 중국과의 교통이 용이치 않다. 또 대륙 동남아시아에는 인도와 미얀마 사이의 아라칸 산맥, 미얀마와 태국 사이의 빌라욱따웅 산맥과 테나세림 산맥, 라오스와 베트남 사이의 안남 산맥 등 높고 험준한 산맥들이 발달하여 국가들 간의 자연적인 경계를 이루고 있다. 이러한 산맥들과 병행하여 미얀마의 이라와디 강과 살윈 강, 태국의 짜오프라야 강, 인도차이나 반도의 메콩 강 등 북쪽에서 남쪽으로 큰 강이 흘러내려, 대륙 동남아시아 국가들의 정치적, 경제적, 문화적 발전에 있어서 중요한 젖줄이 되어 왔다. 특히 하천들의 중류 및 하류 지역에서는 벼농사가 발달하여 주민들의 주요 정착지들이 형성되어 왔다. 이러한 지리적 환경 때문에 대륙 동남아시아에서는 역사적으로 동-서 접촉과 교류가 적었다. 반면에 민족의 이동과 문화의 전파 그리고 교역은 대부분 북-남 혹은 남-북의 방향으로 이루어졌다(조흥국 2000a, 58-59).

도서 동남아시아는 섬들의 세계이다. 바로 이러한 지리적 특징 때문에 주민들은 일찍부터 해상 활동에 참가해 왔다. 한편 섬들은 미얀마의 아라칸 산맥부터 필리핀 열도까지 연결된 인도-말레이 산맥 체계에 속해 있으며, 활 모양의 이 산맥 체계는 대부분 화산 지대로 이루어져 있다. 특히 인도네시아의 자와 섬은 교역로의 중요한 연결고리에 위치해 있다는 장점 외에도 화산토 덕분에 발달한 비옥한 농토 때문에 일찍부터 많은 주민들이 정착해 살았다. 인도네시아의 왕조사 전개에서 자와 섬이 중심 무대였다는 사실은 결코 우연이 아니다.

동남아시아의 지리적 환경의 세 번째 특징은 이 지역이 몬순 즉 계절풍의 영향 하에 있다는 것이다. 이 때문에 인도인, 페르시아인, 아랍인, 말레이들은 동남아시아 지역을 “바람 아래의 땅(Lands below the Winds)”이라고 불렀다(Reid 1988, 6). 동남아시아에서의 농업과 해상 활동에 오래 전부터 지대한 영향을 미쳐온 계절풍은 대륙부와 도서부에서 그 영향이 각기 달리 나타난다. 벵골만에서 남부 중국과 필리핀까지 북위 8도 이북의 지역에는 서남 계절풍이 우기인 5월부터 10월 초까지 동북부 방향으로 불면서 많은 비를 뿌린다. 비바람은 지역에 따라 종종 엄청난 재난을 초래하는 태풍으로 발전하기도 한다. 그에 비해 겨울철이 되면 북부에서 남쪽으로 건조한 바람이 불어와 특히 대륙 동남아시아 지역에는 비가 거의 오지 않으며 여름에 비해 기온도

내려간다. 그러나 적도와 그 이남에 위치한 지역에서는 강우의 패턴이나 기온이 몬순의 영향을 별로 받지 않는다. 그리하여 싱가포르와 같은 곳은 연중 내내 비가 수시로 내리며, 수마트라 섬과 자와 섬 그리고 그 일대의 섬들에서는 대륙 동남아시아와는 반대로 오히려 여름철보다는 겨울에 더욱 많은 비가 내린다.

Ⅲ. 동남아시아 문화의 중층성(重層性)

동남아시아의 문화를 논할 때 흔히 인도 및 중국으로부터의 문화적 영향을 강조하는데, 이것은 동남아시아 문화가 마치 외래문화들로 구성되어 있는 것 같은 인상을 준다. 그러나 동남아시아 문화의 복합성을 가리키는 "문화적 중층성"이란 개념에서도 짐작될 수 있는 것처럼(石井米雄 1993, 17-19), 동남아시아 문화의 바탕에 깔려 있는 토착적 문화 전통을 중시해야 한다.[1)]

3.1. 토착문화

고고학적인 유물 발굴을 통해 밝혀진 바, 신석기 시대부터 청동기 시대에 걸쳐 이미 벼농사를 중심으로 한 높은 생산력을 갖고 있었던 농경문화가 메콩강 유역과 태국의 동북부 및 중부 지방 등 동남아시아의 여러 지역에서 발달해 있었다(찰스 히검 2009, 41-45). 이러한 농경문화의 바탕 위에서 전통적인 마을공동체가 발달한 것으로 보인다. 그러한 마을공동체의 대표적인 예로 베트남의 촌락인 싸(Xa 社)를 들 수 있다. 베트남 사람들은 '싸'의 전통적인 공동체 문화가 중국의 침략에 의해 위협 당했을 때, 중국에 대해 저항했다. 베트남에서 마을공동체의 전통은 '싸'의 중앙에 세워진 딘(亭 dinh)에서 엿볼 수 있다. 중국의 영향을 받기 전부터 존재하는 딘은 부락 센터의 기능뿐만 아니라, 마을 신(神)의 사당과 마을 주민들의 회당(會堂)의 기능을 담당했다(오스카 베겔 1994, 44-47; 송정남 2006).

1) 이하 제3장 '동남아시아 문화의 중층성'은 조흥국(2000a)의 제4장에 근거한 것임.

<그림 1> 캄보디아 시엄레업 근교 농촌의 전형적인 고상가옥

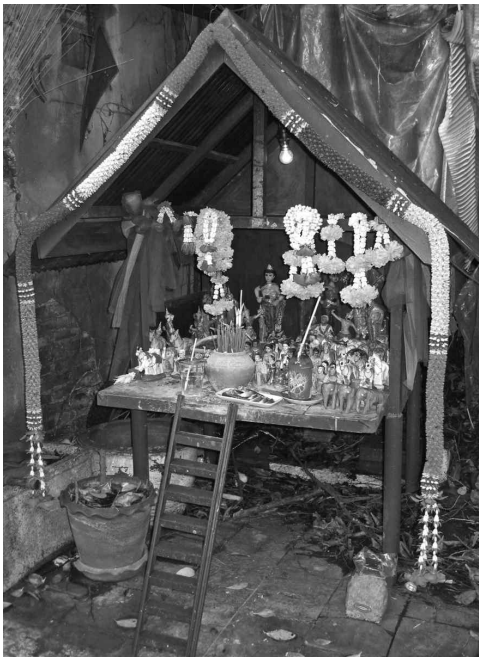
풍부한 강우량이 있고 하천과 운하가 잘 발달한 자연 환경을 갖는 동남아시아의 농경문화는 이 지역의 독특한 토착적인 식품문화와 주거문화를 낳았다. 동남아시아의 여러 나라들에서는 '액젓'이 중요한 식품이다. 대표적인 것으로 태국의 남쁠라, 베트남의 느억맘, 캄보디아의 뜩뜨레이 등을 들 수 있다. 이들은 모두 물고기로 만든 생선 간장(魚醬)으로서 동북아시아의 콩 간장(穀醬)과 비교된다. 아시아의 간장 문화에서 가장 오래된 것에 속하는 생선 간장은 고온다습한 기후에서 부패하지 않을 뿐만 아니라 몸에 염분과 단백질을 보충해 주는 적절한 음식으로 일찍부터 발달했다. 또 동남아시아의 농촌 지역에서 흔히 볼 수 있는 고상(高床)가옥은 하천의 유역이나 밀림이 우거진 곳에 정착하여 살기 위해 홍수의 피해에 안전하고 환기에도 좋으며 땅에서 올라오는 습기를 막고 야생동물로부터 보호할 수 있는 가옥으로 발달한 것이다. 이러한 고상가옥은 땅과 집바닥 사이에 공간을 두지 않은 중국식 가옥이나 중국의 영향을 받은 베트남인들의 집과 확연히 구별된다. 그리하여 17세기 라오스의 수린야봉사 왕은 베트남과 국경을 정할 때, 기둥 위에 집짓고 사는 사람은 라오스에 속하고, 땅에 붙어 집짓고 사는 자는 베트남에 속한 것으로 했다고 한다(Wyatt 1984, 122).

동남아시아의 다른 토착적 문화로 문신(文身)을 들 수 있다. 문신은

<그림 2>
석회를 바른 구장잎과 빈랑열매

필리핀의 가톨릭교회, 인도네시아와 말레이시아의 이슬람 성직자, 베트남의 유교적 정부의 가치 판단에 의해, 그리고 지난 1세기간 산업화와 도시화의 물결에 동남아시아 사회의 도처에서 오늘날 거의 사라졌다. 그러나 주술적 목적을 갖는 이 관습은 동남아시아 토착인들 사이에서 과거에 광범위하게 행해졌으며(Reid 1988, 77-79; Turton 1987, 366), 지금도 태국과 미얀마 등의 나라에서는 농촌에서 문신을 한 사람을 종종 볼 수 있다. 빈랑열매를 구장잎과 석회와 함께 씹는 소위 '빈랑문화'(Reid 1988, 42-44; Umemoto 1983)와 치아를 검게 물들이는 습속(Huard and Durand 1994, 216)은 오늘날 도시 지역과 농촌의 대부분 지역에서 찾아보기 힘들지만, 이들 역시 동남아시아의 토착적 문화에 속한다.

여성의 적극적인 사회적 활동과 역할도 종종 동남아시아 토착적 전통 가운데 하나로 친다. 이 점은 중동의 이슬람권, 남아시아의 힌두교 문명권, 동북아시아의 유교권 등에서의 강한 남성 중심의 전통과 대비된다. 3-5세기에 베트남 중부 지방에 있었던 참파 왕국에서는 "貴女賤男" 즉 남자보다 여자를 중시했다(晋書, 2545). 17세기 이전 태국 사회에서는 "自王至庶民, 有事皆決於其婦, 其婦人志量, 實出男子上" 즉 왕으로부터 서민에 이르기까지 집안에 일이 있으면 대개 부인이 결정하는데, 그것은 부인네들이 남자보다 속이 깊고 계산이 밝기 때문이었다고 한다(明史, 8401). 오늘날에도 동남아시아에서 여자들은 관



<그림 3>
태국에서 흔히 찾아볼 수 있는
정령숭배의 신당의 모습.

혼상제를 비롯한 집안의 중요한 행사들을 주관하며 농산물을 시장에 팔아 집안의 경제를 이끌어나가고 있다. 1830년대 초에 영국인 얼은 태국의 아낙네들이 "떠다니는 집"(floating house)에서 새벽부터 장사를 하는 데 비해, 남편은 하릴없이 뒷전에 앉아 있었다고 말한다(Earl 1971, 160).

종교와 신앙에서도 동남아시아 사회에 뿌리를 둔 토착적인 전통이 도처에서 발견된다. 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아에서 상좌부불교의 저층에는 정령숭배, 산신(山神)신앙, 조상신 숭배, 샤머니즘 등 민간신앙이 뿌리 깊게 깔려 있다. 예를 들어 13세기 말 태국의 람캄행 왕이 세웠다고 전해지는 한 비문에 의하면 불교가 당시 수코타이 사회에 널리 퍼져 있었으나, 프라 카퐁이라는 한 산신에 대한 신앙이 민간뿐만 아니라 왕실에까지 만연되어 있었다(The Inscription 1983, Side 3). 오늘날에도 태국 사회에는 이 피(phi) 신앙이 널리 퍼져 있다. 태국의 피 신앙에 비교될 수 있는 것으로 미얀마에는 낫(nat) 신앙이 있다. "정령, 귀신" 등의 뜻을 가진 '낫'을 섬기는 이 신앙은 원래는 정령신앙에 바탕을 두어 나무의 정령이나 땅의 정령 등 비인격적인 존재를 신앙의 대상으로 삼았으나, 점차 죽은 영혼, 특히 역사상의 실제 인물로서

비운의 죽음을 맞아 귀신이 된 인격적인 존재를 신앙의 대상으로 삼으면서 샤머니즘적인 성격을 띠게 되었다. 낫은 오늘날 미얀마에서 불교와 함께 널리 신앙의 대상이 되어 있다(조흥국 2001, 130-136).

말레이시아와 인도네시아 등 동남아시아의 이슬람 국가들에서도 토착적인 민간신앙이 중요한 역할을 해왔다. 그리하여 예컨대 자바 섬의 무슬림들 중에는 정통주의적인 이슬람 신앙을 중시하는 소위 "산뜨리"도 있지만, 그보다 아닷(adat) 즉 전통적 관습을 중시하는 소위 "아방안"이 훨씬 많다. 이들의 이슬람 신앙은 주술신앙과 민속적 축제 그리고 이슬람보다 먼저 들어왔던 불교 및 힌두교적인 요소를 내포하고 있다. 이러한 아방안적인 전통 때문에 인도네시아와 말레이시아는 전 세계의 이슬람 국가들 가운데 가장 비이슬람적인 나라들로 분류된다. 인도네시아에서 아직까지 유지되고 있는 발리 섬의 힌두교 역시 이 지역의 원시적 신앙 관념과 종교적 제의와 섞여 "아가마 힌두-발리" 혹은 간략히 "아가마 발리"[2]라고 부르는 독특한 힌두문화를 형성했다(Kubitscheck 1984, 229-232, 241-245).

3.2. 인도문화의 영향

이러한 토착적 문화가 농민을 중심으로 한 서민들의 문화 및 생활습관을 포함하는 "소전통"(小傳統)으로 머물러 있었던 반면, 이 토착적 문화의 토양 위에 수용된 인도문화와 중국문화 등은 "대전통"(大傳統)으로 발전하여 동남아시아 국가들에서 지배 엘리트들의 사고 및 생활방식에 영향을 미쳤고 그 정치문화를 형성했다. 오늘날 동남아시아의 중요한 세계적인 문화유산들인 캄보디아의 앙코르 와트와 앙코르 톰의 불교 및 힌두교 사원, 미얀마 버간의 불교 사원, 자바 섬의 보로부두르의 불교 사원과 쁘람바난의 힌두교 사원 등이 보여주는 것처럼, 두 외래문화 중 동남아시아에 더욱 깊고 광범위한 영향을 준 것은 인도문화이다. 동남아시아의 "인도화"(Indianization)란 개념이 등장한 것도 그러한 맥락에서 이해된다.

2) "아가마(agama)"는 산스크리트에서 온 단어로서 "기원"(起源), "전승"(傳承)의 의미를 갖고 있으며, 오늘날 인도네시아어에서는 대개 "종교"의 뜻으로 쓰인다.

인도문화의 영향은 동남아시아 사람들의 일상생활에 깊이 배여 있다. 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아 등에서 오늘날 사용되고 있는 문자들과 말레이시아와 인도네시아와 필리핀에서 옛날에 사용되었던 자바 문자, 발리 문자, 바탁 문자, 람뿡 문자, 부기스 문자, 따갈로그 문자 등 토착 문자들은 모두 인도의 브라흐미 문자에 그 기원을 두고 있다(조흥국 2000b). 동남아시아의 언어들에서 중요한 개념들은 대부분 산스크리트에서 온 것이다. 고전문학의 대부분은 유명한 힌두 서사문학들과 불교의 전생설화(前生說話)인 자따까로부터 영감을 받았다. 특히 라마야나는 인도네시아 그림자연극인 와양을 비롯하여 동남아시아의 전통적인 연극의 스토리를 이룬다(Villiers 1976, 82-83).

동남아시아로의 인도문화 전파에서 힌두교와 불교는 비교적 관용적인 그리고 포용적인 성격 때문에 동남아시아의 정치적, 사회적 상황에 쉽게 흡수되었다. 그 전파 과정에서 핵심적 역할을 한 자들은 브라만과 불교 승려들이었는데, 특히 동남아시아의 궁정에 고용되어 존경받는 위치를 획득한 브라만들이 중요한 역할을 했다(Coedès 1968, 14 ff.). 그들은 예를 들어 인도의 법전인 다르마샤스트라와 정치 지침서인 아르타샤스트라 등을 소개함으로써 동남아시아 정치문화의 중요한 바탕을 놓아주었다(Villiers 1976, 82-83). 그밖에 브라만들은 토착 왕권과 왕조를 위해 이념적, 의식(儀式)적인 바탕을 제공했고, 이를 통해 토착 지배 엘리트의 세속적 권력을 정당화하고 강화하는 데 결정적인 기여를 했다. 우주적 질서의 운행에 관한 지식을 보유하고 있었던 브라만들은 동남아시아 궁정에서 구체적으로는 법률의 제정과 국가적 의식의 수행에서 그리고 주요 행사를 위한 길일(吉日)의 선택과 달력의 제정 등에서 왕을 보좌하는 중요한 역할을 담당했다(Wyatt 1994, 133).

인도문화의 요소들이 동남아시아에 수용될 때, 항상 그 지역의 특수한 정치적, 사회적 조건에 적응되었으며, "인도화"의 과정에서 동남아시아인들의 능동적인 역할이 있었다. 더 나아가 동남아시아의 "인도화" 과정은 어느 시점부터는 동남아시아의 자체적 원동력에 의해 계속 추진되었다고 보인다. 이른바 "두 번째의 인도화"란 개념으로도 설명되는 이 과정에서는 이미 "인도화"된 동남아시아의 여러 정치적 중심지들이 인도문화를 다른 지역으로 계속 전파했다. 그리하여 이미 기원

10세기 이전에 불교화된 몬족은 크메르인, 버마인, 타이인들에게 예술, 정치 등의 분야에서 인도문화를 전달했고, 기원 14-15세기 사이에 크메르인들이 타이인들에게 고도로 발달한 힌두적 정치문화를 가르쳤다 (Kubitscheck 1984, 80-85).

3.3. 중국문화의 영향

고대 시기 동남아시아에 대한 중국의 문화적 영향은 주로 대륙 동남아시아 특히 베트남에 집중되었다. 베트남은 기원전 111년에 중국에 의해 정복당한 이후 1050년간 중국의 직접적인 통치하에 있었다. 이 식민 지배 기간 중국문화의 많은 요소들이 베트남 사회에 깊이 스며들었다. 접촉의 초기부터 다양한 계층의 수많은 중국인들이 북부 베트남 지역으로 이주해 들어왔다. 이들은 부분적으로는 토착 주민들과의 결혼을 했다. 이것은 오늘날 베트남인들의 피 속에 중국인의 피가 상당 부분 흐르고 있다는 것을 의미한다. 베트남에 대한 중국의 영향은 헤어스타일, 의복, 신발, 음식문화, 가옥 형태 등 의식주 분야뿐만 아니라, 쟁기, 관개시설 등 농업생산 분야와 대승불교, 유교, 도교 등 영적인 세계에 이르기까지 실로 광범위하다.

특히 정치철학으로서의 유교의 영향은 중국의 식민 통치 기간 법과 행정체제 등의 형태로 나타났다. 중국의 영향은 베트남이 939년에 독립을 획득한 후에도 지속되어, 베트남의 통치자들은 중국과의 조공관계를 유지하면서 과거제도 등 중국의 정치문화를 모방하고 수용하기 위해 노력했다. 특히 사회적 질서와 우주와의 조화된 생활을 강조하며 국가의 윤리적 구심점으로서의 왕권을 지지하는 유교의 정치철학은 베트남 관료사회의 지배적 이념으로 정착했다. 이러한 이념적, 제도적인 영향과 함께 한자와 한문은 한국에서처럼 전통 시대 베트남 정부의 공식어가 되었을 뿐 아니라 베트남인들의 언어 정서와 문학에 심원한 영향을 미쳤다(Nguyen Khac Kham 1967, 13 ff).

중국 문자 중 숫자체계는 태국과 라오스의 숫자체계에도 직접적인 영향을 주었고, 중국의 점성술과 십간십이지(十干十二支)의 달력 체계는 대륙 동남아시아의 대부분 국가들에서 수용되었다. 중국과 일찍부

터 활발한 무역 관계를 갖고 있었던 동남아시아의 많은 나라들은 중국을 항상 문화적 모범국으로 간주했다. 1404년에 태국 사신이 태국의 공식적인 도량형(度量衡)으로 삼고자 중국 정부에게 되와 저울을 내려주기를 요청한 일이 있었는데, 이것도 그러한 맥락에서 이해된다(明史, 8398).

중국과의 우호적인 관계는 동남아시아 국가들에게 있어서 무역뿐만 아니라 정치적인 중요성도 있었다. 긴밀한 외교 관계를 통해 중국의 인정과 후원을 획득하는 것은 동남아시아 국가들의 통치자들에게 있어서 종종 자신의 왕국 내에서 권위를 확립하는 것이었고 동시에 이웃 국가들과의 관계에서 국제정치적 위상을 확보하는 문제와 직결되었다. 예를 들어 7세기에서 적어도 13세기 초까지 수마트라를 중심으로 번성했던 해상무역 왕국인 스리위자야가 10세기 후반부터 11세기말까지 중국에 빈번하게 조공 사신을 파견한 것은 중국과의 무역에 대한 관심뿐만 아니라 무엇보다도 당시 자바와의 전쟁에서 중국의 지지를 확보하기 위한 것이었다(밀턴 오스본 2000, 45-46).

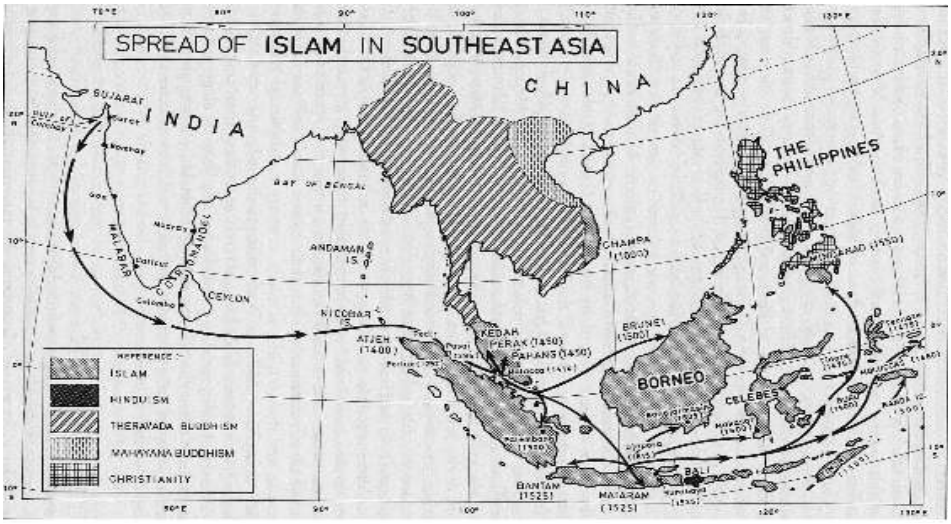
동남아시아 국가들과 중국과의 상업적 및 외교적 관계에서 일찍부터 동남아시아에 이주하여 정착한 중국인들이 중요한 역할을 담당했다. 이들은 대부분 남중국해 및 동중국해를 무대로 활동하는 화상(華商) 즉 중국 상인들로서, 일부는 동남아시아 정부들의 왕실무역선의 선장 및 항해사로 기용되기도 했으며, 혹은 관리로 고용되어 중국과의 접촉에서 사신으로 투입되기도 했다.『조선왕조실록』의 기록에 의하면, 14세기 말에서 15세기 초 사이에 태국 사신과 자바의 사신을 자처하는 중국인들이 한반도를 찾아왔는데, 이들 역시 이러한 남중국해 기반의 화상이었다고 간주된다(조흥국 2008a, 188-190; 조흥국 2008b, 50-55).

오늘날 동남아시아 주민의 중요한 부분을 이루고 화인(華人)들은 수백년 동안의 이주와 정착 그리고 동화의 과정을 통해 동남아시아 사회에서 경제적으로 중요한 역할을 했으며, 그와 더불어 중국문화의 전달에서도 적지 않은 기여를 했다. 그들의 경제적 역할은 현재 동남아시아의 화인 재벌들의 활동에서 잘 엿볼 수 있다. 화인들은 그러나 동남아시아 국가들에서 정치적으로도 중요한 역할을 해왔다. 태국 아

유타야 왕조(1351-1767)의 창건자인 우 통이 14세기 초 태국에 정착한 화상의 아들이었다는 것은 많은 태국 역사학 연구자들에 의해 인정되고 있다. 18세기 중엽에 아유타야 왕조를 멸망시킨 미얀마인들로부터 나라를 되찾아 1767년에 톤부리 왕조(1767-1782)를 세운 딱신은 중국 동남부 차오저우(潮州) 출신의 화상의 아들이었다. 그리고 현재까지 지속되고 있는 방콕 왕조의 창건자인 짜끄리는 타이인 아버지와 중국인 어머니 사이에서 태어났다고 한다(Skinner 1957, 1-27; Wyatt 1984, 65). 추안 릭파이, 반한 실라빠아차, 탁신 신나왓, 사막 순다라웻 등 태국의 역대 총리뿐만 아니라 현 총리인 아피싯 웻차치와도 화인 태생이라는 것은 널리 알려진 사실이거니와, 방콕의 "청백리" 시장이었던 짬롱 시므앙을 비롯한 많은 태국의 저명한 정치인들의 몸 속에는 중국인의 피가 흐른다. 그밖에 캄보디아의 전국왕 시하누크, 필리핀의 전대통령 아끼노 등도 화인의 후예이다(조선일보 1991/09/10).

3.4. 이슬람의 도입

동남아시아에 이슬람이 들어오기 시작한 것은 늦어도 13세기 말인 것으로 보인다. 이러한 추측은 13세기 말의 마르코 폴로의 여행기뿐만 아니라 몇몇 여행기들이 이 시기에 수마트라 북부의 해안 지역이 이슬람화되어 있었다고 보고하기 때문이다. 초기 이슬람의 전파에서는 오래 전부터 동남아시아와 무역 접촉을 해오던 아랍 및 인도의 무슬림 상인들이 중요한 역할을 했을 것이다. 특히 인도인들이 동남아시아에 전해준 이슬람은 수피즘적인 요소를 갖고 있었기 때문에, 동남아시아의 토착 신앙적인 요소들을 중시하는 동남아시아의 전통 사회에 비교적 용이하게 접목되었다. 14-15세기에는 이슬람이 한 대중적 종교 운동이 되어 도서 동남아시아 도처로 확산되었는데, 그 과정에서 말레이 상인들이 중심적인 추진 세력을 형성했다. 특히 15세기 초에 강력한 해상무역 왕국으로 발전한 믈라카에 의해 말레이 반도 남부, 수마트라, 자바의 북부 해안이 이슬람화 되었다. 15세기 말까지는 인도네시아의 말루쿠와 필리핀의 여러 섬들로도 이슬람이 퍼졌다. 그러나 이슬람화의 과정은 점진적으로 이루어진 것으로 이해되어야 한다. 이슬람은 기



<그림 4> 동남아시아에서의 이슬람 확산. 출처: SarDesai 1997, 59)

독교 신앙을 가진 유럽인들의 도래 이후 종교적인 경쟁의 양상을 띠면서 더욱 신속하게 퍼져나갔다(Kubitscheck 1984, 239-245; Johns 1993, 48 ff.).

여기서 이슬람이 왜 도서 동남아시아에만 퍼졌느냐는 의문이 제기된다. 이에 대한 답으로 다음과 같은 두 가지 추측이 가능하다. 첫째 이슬람이 상인들을 중심으로 퍼졌는데, 도서부의 오스트로네시아계 주민들은 오래 전부터 무역 활동에 익숙해 있었던 반면 대륙부의 미얀마, 태국, 캄보디아, 라오스 등의 민족들은 그렇지 않다는 것이다. 이 추측은 대륙 동남아시아의 민족들이 왜 무역 활동에 있어서 소극적인지에 대한 보충적인 연구가 필요하다. 둘째 이슬람이 동남아시아 지역에 들어올 때쯤에는 대륙부에는 불교가 민중의 보편적인 종교로 자리를 잡아 있었고, 특히 중앙집권적인 강력한 불교 왕국 혹은 베트남의 경우 유교를 바탕으로 한 왕국이 들어서서 그 통치 엘리트들이 불교 혹은 유교를 국가적인 차원에서 후원하고 있었다. 달리 말하자면, 이들 나라들에서는 이슬람이라는 새로운 종교가 뚫고 들어갈 틈이 없었던 것이다.

3.5. 유럽의 영향

동남아시아는 19세기 말까지 대부분 유럽 국가들이나 미국의 식민지가 되었다. 대륙부이건 도서부이건 동남아시아의 토착 정부들은 월등한 화력을 갖춘 서양인들의 무력적 위세에 굴복하지 않을 수 없었다. 태국이 식민지 지배로부터 모면한 것에 대해서는 내부적 시각과 외부적 시각 간에 그 요인에 대한 설명이 다르다. 내부적 시각에서는 대개 19세기 말부터 20세기 초까지 라마4세와 라마5세 시기 태국 정부가 추진한 성공적인 근대화와 기민한 외교 정책을 중시한다. 외부적 시각은 무엇보다도 서양 열강들간에 식민지 쟁탈전이 일어나던 시기에 태국이 요행히 영국령 식민지와 프랑스령 식민지 사이에 일종의 완충국으로 놓여 있어 식민지가 되는 것을 피할 수 있었다는 이른바 완충국 이론으로 대표된다(조흥국 2008c, 41-43).

서양인들의 식민주의는 동남아시아에 정치적으로뿐만 아니라, 경제적, 사회적으로도 깊고 지속적인 영향을 미쳤다. 정치적으로는 식민지배를 통해 동남아시아 국가들의 국경이 확정되었다. 또한 서구의 의회 민주주의 이념은 동남아시아에서 전통적인 절대군주 체제에 대한 회의를 불러일으켰다. 식민주의는 시장경제의 원리를 토착 사회에 적용하여 최대의 이익을 추구하려는 서양의 자본과 결합하여 자원 공급지 및 상품 수요지로서의 식민지를 개척하려는 경제적 이해관계에서 출발된 것이었다. 전통적으로 농경 사회인 동남아시아에서 서구 자본은 무엇보다도 농업에 집중되었다. 그 결과 벼농사가 상업화되었고 특히 플랜테이션이 도입되어 상업 작물들이 대규모로 생산되었다. 서구 자본은 그 외 조선업과 광산업 등에도 투자되었고, 항만과 철도 및 도로가 건설되어 주요 항구와 도시들이 농업, 광업 및 공업 지역과 연결되었다.

식민주의는 사회적으로는 무엇보다도 농촌의 상업화와 도시화를 가져왔다. 그리하여 콸라룸푸르, 사이공, 메단 등 새로운 행정, 교통 중심지들과 하이퐁, 피낭, 싱가포르, 양곤 등 수출 무역을 위한 새로운 항구 도시들이 발전했다. 사회적 변화 중 다른 한 가지 중요한 것은 특히 미얀마, 말라야 등 영국의 식민지들로 19세기 중엽부터 중국인들

<그림 5> 말레이시아의 기름야자 플렌테이션. (출처: Bruneau et al 1995)

과 인도인들이 대거 이주하여 인구수가 대폭적으로 증가했을 뿐만 아니라 인구 구조도 크게 변화한 것을 들 수 있다. 이 변화는 나중에 이들 국가에서 인도인 혹은 중국인과 관련하여 심각한 민족 갈등의 뿌리가 되었다. 식민주의는 또한 동남아시아 사회에 서양의 사상과 학문을 보급시키고 근대적인 학교교육 체제를 도입했다. 근대적 학교 교육을 통해 식민 지배에서 비롯된 사회적 및 경제적 문제에 대해 새로운 인식을 갖게 된 토착 엘리트들은 민족주의 운동을 이끌어 나갔다 (Steinberg 1987, 347 ff.).

Ⅳ. 종교의 역할

동남아시아를 가장 잘 보여주는 특징 중 하나인 다양성은 민족적 구조 외에 종교에서도 나타난다. 동남아시아에는 주요 세계종교들이 모두 있다.[3] 태국, 미얀마, 캄보디아, 라오스에는 상좌부불교가, 말레이시아, 인도네시아, 브루나이에는 이슬람이, 필리핀과 동티모르에는

[3] 이하의 '종교의 역할'은 조흥국(2000d, 197-204)에 근거한 것임.

가톨릭이, 베트남과 싱가포르에는 대승불교와 유교와 도교가 합친 이른 바 중국종교가 지배적인 종교로 자리 잡아 있다. 이 중국종교는 특히 차이나타운의 중국 사당들에서 쉽게 만날 수 있다. 또 다른 아시아계 소수민족인 인도인들 역시 자신들의 종교인 힌두교를 갖고 들어왔다. 17세기 이후 네덜란드인들이 그리고 특히 19세기 이후 영국과 미국 선교사들이 들여온 개신교는 동남아시아의 어느 나라에서도 지배적인 종교가 되지 않았지만, 오늘날 동남아시아에서 가장 역동적인 활동을 펼치고 있다(Goh 2008, 7-12).

동남아시아에서 종교는 매우 중요한 역할을 한다. 정치와 사회와 문화를 올바로 이해하기 위하여서는 종교가 대한 이해가 선행되어야 한다. 동남아시아 대부분 나라들에서 인구의 절대 다수는 한 특정 종교를 믿고 있다. 태국과 캄보디아와 미얀마에서는 인구의 90% 이상이 불교를 믿는다. 인도네시아는 인구의 80% 이상이 무슬림이다. 말레이시아는 인구 전체로 보면 무슬림 인구비율이 50%밖에 안 되지만, 이 나라의 다수민족인 말레이인 경우는 거의 100%가 이슬람 신자이다. 필리핀은 인구의 83%가 가톨릭 신자이고, 최근 독립한 동티모르에서는 가톨릭 인구 비율이 90%에 달한다. 이러한 나라들에서 종교는 정치적으로도 무시할 수 없는 힘을 갖는다.

예를 들면 필리핀에서 1986년에 마르코스가 대통령직에서 물러났을 때, 가톨릭교회가 그에 대한 지지를 철회했기 때문에 민중 시위가 더욱 힘을 발휘할 수 있었다고 한다. 가톨릭교회의 지지 덕분에 아로요가 필리핀의 대통령이 될 수 있었다는 것은 주지의 사실이다. 아로요 정부는 산아제한 정책, 대중문화 정책, 심지어 고위직 공무원 임용과 관련하여 가톨릭교회의 간섭을 지속적으로 받는다. 가톨릭교회가 추기경을 통해 아로요 대통령을 배후에서 조종하고 있다는 소문이 나돌 정도이다(동남아선교뉴스레터 2002/23).

말레이시아에서 이슬람은 말레이인의 단결 기제로 작용한다. 말레이시아 헌법은 “말레이인은 무슬림”이라고 규정하여, 이슬람을 말레이인 정체성의 핵심으로 규정해 놓고 있다. 그러한 이슬람은 선거의 최대 이슈가 되며 정부 정책의 방향을 결정한다. 2003년 말 말레이시아의 야당인 빠스가 이슬람법이 국법이 되는 이슬람 국가를 건설하겠다는

<그림 5> 태국 서남부의 한 카렌족 마을의 학교 현관에 걸려 있는 현판. "우리는 국가와 종교와 국왕에 대해 충성하겠습니다" 라는 문구가 쓰여 있다.

집권 청사진을 발표하자, 여당도 민심을 자기편으로 끌어들이기 위하여 각종 이슬람 진흥 및 강화 정책을 내놓았다(동남아선교뉴스레터 2005/37, 18-19).

태국에서는 불교가 민족의 문화적 정체성에서 강력한 역할을 한다. 근대에 들어서서 태국 사회에서 민족의 정체성에 대한 논의가 일어났을 때, 그것을 민족・불교・국왕의 세 요소로 구성된 것으로 파악하려는 관점이 일반적이었다. 태국에서 국왕은 민족의 단결을 위한 사회적 구심점으로 간주된다(소병국・조흥국 2004, 26 이하). 이 사회적 구심점으로서의 기능을 수행하기 위해 국왕은 불교를 후원하고 자신을 불교의 수호자로 자처한다. 민족 및 불교에 대한 국왕의 그러한 의미는 1997년에 공포된 태국의 신헌법에서 “태국의 국왕은 불교도이다”라는 제9조의 조항에도 잘 반영되어 있다.

종교가 민족적 정체성에 있어서 중요한 역할을 하는 태국과 말레이시아에서는 다른 종교가 차지할 사회적 공간이 별로 없다. 말레이시아 정부는 2004년 성탄절 시 기독교인들이 “예수”를 언급하는 것을 금지했는데, 그것은 말레이 무슬림들의 감정을 보호하기 위해서였다고 한다(동남아선교뉴스레터 2005/35, 13-14). 어릴 때부터 민족과 불교와 국왕에 대한 충성 교육을 받는 태국 국민이 불교를 버리고 다른 종교로

개종한다는 것은 사회에서 “왕따” 당할 위험을 각오한 큰 모험 행위일 것이다.

동남아시아의 종교 세계에서 지난 30년간 명백한 추세가 한 가지 있다. 그것은 모든 나라에서 종교와 신앙이 강화되고 있다는 점이다. 이것은 새뮤얼 헌팅턴이 “신의 설욕”이란 제목으로 설명하는 20세기 후반부 전세계적인 종교 부활의 현상에서 이해된다(새뮤얼 헌팅턴 1997, 122). 동남아시아에서 종교 강화의 추세는 1970년대 이후 이슬람 부흥운동과 불교 개혁주의 운동으로 나타났다. “닥와” 운동이라고도 불리는 이슬람 부흥운동은 중산층과 지식인층을 중심으로 일어났다. 이 운동은 처음에는 말레이시아에서 불기 시작하더니 1980년대 이후부터는 인도네시아에서도 일어나 농촌 지역에서 이슬람 사원의 숫자가 급격히 늘고 심지어 전통 의례인 끈두리를 폐지하자는 목소리가 나오기도 했다(김형준 1999, 12). 불교개혁주의 운동으로는 특히 초기불교 정신으로의 회귀와 금욕적 생활의 실천과 함께 적극적인 사회참여를 강조한 태국의 산띠아속 운동을 꼽을 수 있다(조흥국 1997, 323-330). 종교 부흥 및 개혁 운동은 이슬람 쪽에만 국한한다면 중동에서 불기 시작한 이슬람 부흥운동의 영향에 기인한 것이지만, 일반적으로 볼 때는 경제적 발전과 고등교육의 확대로 종교를 중심으로 한 문화적 정체성과 국가적 발전에 깊은 관심을 갖게 된 자가 많아졌기 때문에 가능한 것이었다. 사회주의권에서도 종교 및 신앙이 부활하고 있는데, 그것은 특히 베트남과 라오스에서 최근 사원을 찾는 사람들이 크게 증가하고 있다는 사실에서 확인된다. 이러한 변화는 무엇보다도 세계화 및 탈냉전의 영향과 개혁개방으로 인한 경제적 및 정치적 변화 때문인 것으로 보인다(동남아선교뉴스레터 2000/9, 17).

Ⅴ. 동남아시아의 민족주의와 새로운 정체성의 모색

19세기 말부터 동남아시아 도처에서 민족주의 운동이 전개되었고, 그것은 20세기 전반기에는 독립 운동으로 연결되었다. 필리핀의 호세 리살, 인도네시아의 수카르노와 모함마드 핫타, 미얀마의 아웅산과 우

누, 베트남의 판보이쩌우와 호치민 등 민족주의 운동가들은 모두 직간접적으로 서양의 민족주의 및 사회주의 사상의 영향을 받았다. 특히 수카르노와 아웅산과 호치민 등은 제2차 세계대전 후 자국에서 민족주의 바람을 성공적으로 일으켰으며, 이것을 바탕으로 독립 국가가 탄생되었다.

그러나 "지나치게 고양되고 비관용적인 민족의식의 현상"으로 정의되기도 하는 민족주의는 종종 배타적인 에너지를 발하기도 한다(Drechsler 외 1979, 390). 예컨대 미국을 몰아내고 1975년 베트남을 적화 통일한 하노이 정부는 1977년에 라오스에 자신의 군대를 주둔시키고 1978년 말에는 캄보디아에 침입하여 프놈펜을 점령하고 꼭두각시 정부를 세웠다. 이러한 행동은 이 나라들을 자신의 "식민지"로 만들어 이전의 식민 주인인 프랑스를 대신하여 인도차이나의 맹주가 되겠다는 의지를 보여준 것이었다(조흥국 1995, 36-51). 1975년 캄보디아를 공산화한 크메르루즈는 공식적 국호를 '캄보디아'에서 '민주캄푸치아'로 바꾸었다. 양곤 정부는 1989년에 국호를 '버마'에서 '미얀마'로 일방적으로 변경했다. 국제적 관행을 무시한 이 조치들은 정치적 뿌리찾기의 일환에서 해석될 수 있지만, 그 근저에는 강한 민족주의적 자의식이 도사리고 있다. 미얀마의 네 윈의 군부정권이 표방한 반서방 고립주의도 배타적 민족주의의 발로로 이해된다.

독립 후 동남아시아의 개별 국가들에서 나타난 민족과 문화에 대한 강한 정체성 의식의 발전은 동남아시아 차원에서도 비슷하게 나타났다. 그것은 '동남아시아' 개념에 대한 동남아시아 사람들의 인식에서 엿볼 수 있다. '동남아시아'란 용어는 미국인 목사 하워드 말컴이 1840년에 출판한 한 여행기에서 처음으로 등장한 이후(Malcom 1840), 서양인들 사이에서 간헐적으로 사용되다가 20세기에 들어서서 유럽과 미국에서 동남아시아 지역에 대한 학술적인 개념으로 본격적으로 사용되기 시작했다. '동남아시아'가 국제적으로 인정된 정치적인 개념으로 정착하게 된 것은 태평양전쟁이 한창이던 1943년에 영국과 미국이 일본군을 저지하기 위해 스리랑카에 설치한 연합군 사령부를 "동남아시아 사령부"라고 명명한 이후였다. 이렇게 볼 때, '동남아시아'는 식민주의 시대에 서양인들이 이 지역을 전체적으로 이해하려는 동기에

서 탄생된 것이라고 말할 수 있다. 다양한 문화와 상이한 역사적 경험을 지녀온 동남아시아 토착인들에게는 과거에 '동남아시아'에 대한 어떤 집단적 지역 개념이 존재하지 않았다. 세계관이 대부분의 경우 자신들이 살고 있는 왕국이나 도시 혹은 심지어 마을 차원을 벗어나지 않았던 동남아시아의 토착인들은 '동남아시아'란 지역을 전체적으로 이해할 수 없었을 뿐만 아니라 그렇게 할 필요도 없었을 것이다. 그러나 최근에 들어서서 동남아시아 사람들은 '동남아시아'를 자신들의 세계를 지칭하는 개념으로 수용하고 있을 뿐만 아니라, 한 걸음 더 나아가 이 개념을 중심으로 지역에 대한 정체성을 만들어가고 있다(Kahn 1998). 이것은 무엇보다도 아세안 즉 동남아시아국가연합이 1999년에 캄보디아를 회원국으로 받아들임으로써 당시 상황에서의 동남아시아 지역 전체를 포괄하는 조직체가 된 후 더욱 명백하게 나타났다. 이러한 동남아시아 정체성 의식은 최근 전 세계적으로 일어나고 있는 블록화의 한 현상으로 이해될 수 있을 것이다.

주제어 : 다양성, 토착문화, 인도문화, 중국문화, 민족주의, 정체성

참고문헌

김형준. 1999. 전통의례의 이슬람화: 개혁주의 이슬람과 자바의 전통 종교.『국제지역연구』3(1): 9-28.

『동남아선교뉴스레터』각 호.

밀턴 오스본. 2000.『한 권에 담은 동남아시아 역사』조흥국 역. 서울: 오름.

새뮤얼 헌팅턴. 1997.『문명의 충돌』이희재 역. 서울: 김영사.

소병국. 1996. 동남아 연구의 현황과 과제. 한국외대대학원 지역학연구회 편.『지역학의 현황과 과제』서울: 한국외국어대학교출판부.

소병국・조흥국. 2004.『불교군주와 술탄』서울: 전통과 현대.

송정남. 2006. 베트남 딩(dinh: 亭)에 관한 연구.『동남아선교뉴스레터』41(3): 1-18.

오스카 베겔. 1997.『인도차이나: 베트남・캄보디아・라오스』조흥국 역. 서울: 주류성, 1997.

『조선일보』. 1991.9.10.

조흥국. 1995. 베트남 민족주의의 두 얼굴.『민족현실』2: 36-51.

_____. 1997. 태국불교의 개혁주의 운동.『전통과 현대』1: 310-341.
_____. 2000a. 동남아의 문화와 사회에 대한 이해.『국제이해교육』3: 47-82.
_____. 2000b. 동남아시아 문자들의 변천.『직지에서 디지털까지』2000청주인쇄출판박람회, 청주인쇄출판박람회 조직위원회.
_____. 2001. 소승불교 동남아 사회의 민간신앙-태국과 미얀마를 중심으로.『민속학연구』9: 119-141.
_____. 2008a. 조선 왕조 건국 전후 태국과의 교류에 대한 역사적 고찰.『대동문화연구』62: 175-200.
_____. 2008b. 조선 왕조 초기 한국과 인도네시아 마자파힛 왕국 간 접촉.『동아연구』55: 45-69.
_____. 2008c. 식민주의 시기 및 일본 점령기 타이 역사의 평가.『동남아시아연구』18(1): 37-71.
_____. 2008d. 동남아시아의 종교와 기독교 선교.『신학과 사회』22(2): 189-208.
찰스 히검. 2009.『앙코르 문명』조흥철 역. 서울: 소나무.
石井米雄. 1993. 東南アジアとは-文化的重層性を中心に. 上智大學アジア文化研究室 編.『入門東南アジア研究』東京: めこん.
『明史』1977. 北京: 中華書局.
『晋書』1977. 北京: 中華書局.

Bruneau, Michel and Christian Taillard, Benoît Antheaume and Joël Bonnemaison. 1995. *Asia du Sud-Est, Océanie*. Paris: Belin/Reclus.
Coedès, Georges. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Trans. Sue Brown Cowing. Honolulu: University of Hawaii Press.
Drechsler, Hanno, Wolfgang Hilligen and Franz Neumann. eds. 1979. *Gesellschaft und Staat*. Baden-Baden: Signal.
Earl, G. W. 1971. *The Eastern Seas, or Voyages and Adventures in the Indian Archipelago, in 1832-33-34*. London. Reprinted. Singapore: Oxford University Press.
Fryer, Donald W. and James C. Jackson. 1977. *Indonesia*. London: Ernest Benn.
Goh, Robbie B. H. 2008. 동남아시아에서의 선교 활동과 기독교의 전파.『동남아선교뉴스레터』50(4): 1-12.
Huard, Pierre and Maurice Durand. 1994. *Vietnam: Civilization and Culture*. Translated by Vu Thien Kim. Hanoi: Ecole Française d'Extreme-Orient.
Johns, Anthony H. 1993. Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism.『東南アジア研究』3(1): 43-61.
Kahn, Joel S. ed. 1998. *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics*

of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand. New York: St. Martin's Press.

Kubitscheck, Hans-Dieter. 1984. *Südostasien: Völker und Kulturen*. Berlin: Akademie.

Malcom, Howard. 1840. *Travels in South-Eastern Asia Embracing Hindustan, Malaya, Siam, and China*. 2 Vols. Boston: Gould, Kendall, and Lincoln.

Nguyen Khac Kham. 1967. *An Introduction to Vietnamese Culture*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.

Reid, Anthony. 1988. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: Volume One The Lands below the Winds*. New Haven and London: Yale University Press.

SarDesai, D. R. 1997. *Southeast Asia, Past & Present*. Fourth Edition. Boulder: Westview Press.

Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.

Steinberg, David Joel, ed. 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Revised Edition. Sydney: Allen & Unwin.

Tarling, Nicholas. 1966. *A Concise History of Southeast Asia*. New York: Frederick A. Praeger.

The Inscription. 1983. *The Inscription of King Ram Kamhaeng the Great*. Culalongkorn University on the 700th Anniversary of the Thai Alphabet, ed. Bangkok: Culalongkorn University Press.

Turton, Andrew. 1987. Invulnerability, Local Knowledge, and Popular Resistance: A Thai Theme in South East Asian Perspective. *Proceedings of the Third International Conference on Thai Studies*. Volume 2: 3-6. Canberra: The Australian National University.

Umemoto, Diane L. 1983. The World's Most Civilized Chew. *Asia*. July/August.

Villiers, John. 1976. *Südostasien vor der Kolonialzeit*. Frankfurt am Main: Fischer.

Wyatt, David K. 1984. *Thailand: A Short History*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1994. *Studies in Thai History*. Chiang Mai: Silkworm Books.

2009.04.15 투고; 2009.05.10 심사; 2009.05.17 게재확정

<Abstract>

The Making of Southeast Asian Culture and Society

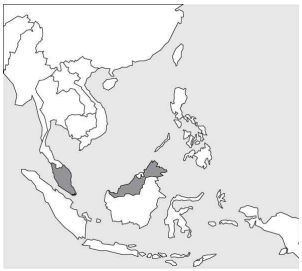
Hung-guk CHO
Pusan National University
seathai@pusan.ac.kr

The diversity of Southeast Asian culture and society has been made by two factors: geopolitical environment and colonialism. The geopolitical position of the region between China Seas and Indian Ocean has made it possible that diverse cultures from Northeast Asia especially China and India, Middle East and Europe have flowed into the region. The fact that Southeast Asia was colonized by various European nations has provided additional diversity. The diversity manifests itself most clearly in the culture of Southeast Asia which has various layers: On the bottom lay the indigenous one, and above it Chinese and Indian and Islamic cultures and finally European one.

Key Words: diversity, indigenous culture, Indian culture, Chinese culture, nationalism, identity

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 27~50

▣ 연구논문 ▣
ARTICLES



말레이시아 말레이인 일생의례의 문화적 특징과 의미

The Cultural Characteristics and Meanings of the Rite of Passage among Malays in Malaysia

홍석준*
Seok Joon HONG

Ⅰ. 머리말

인도양과 남중국해(South China Sea) 사이에 자리한 말레이 반도는 예로부터 서양과 동양의 상인, 여행자, 선교사들이 만나는 황금의 교차로였다. 그래서 말레이 역사는 끊임없는 외세와의 상호작용으로 만들어졌다. 예전에 힌두교, 불교 문화권이었던 말레이 반도는 말라카(Malacca) 왕국의 전성기였던 15세기경에 이슬람 문화권으로 탈바꿈했다. 그 시기 말레이 반도에 유입된 이슬람은 말레이 전통사회와의 접촉을 통해 다양한 변화를 경험하게 된다. 특히 해안지역의 상인계층을 중심으로 그 세력을 확장하였던 이슬람은 내륙지역의 수장들과 끊임없는 갈등과 긴장 속에서 전통 아랍사회에서 형성된 기본적인 가르침과는 큰 차이를 보이게 되었다. 그것은 이슬람을 통한 종교적, 문화

* 국립목포대학교 교수, anthroph@mokpo.ac.kr

적 침투가 항상 현지사회와 문화에 순조롭게 적응하지는 않았다는 점을 시사한다.

16세기 초반 포르투갈과 영국의 식민 지배를 받았던 말레이 반도는 제 2차 세계대전의 종식과 더불어 독립을 하게 되었다. 이러한 역사적 배경으로 인해 현재 말레이시아의 총 인구구성은 다양한 종족집단(ethnic group)의 집합으로 이루어졌으며, 각 민족마다 고유한 문화적 풍습과 종교적 의례 및 예술적 관행을 지속해 왔다는 점에서 1년 내내 각종 종교의 행사와 의례가 다양하고 풍성하게 제공되는 곳이 바로 현재의 말레이시아 사회라고 할 수 있다.

현재 말레이시아는 말레이인이 58%, 중국계 말레이시아인이라고 할 수 있는 화인이 32%, 인도계 말레이시아인이 8%, 기타 오랑아슬리(orang asli, 원주민이라는 뜻)라 불리는 원주민이 2%를 차지하는 다종족사회(multiethnic society)의 인구구성을 보이고 있다. 말레이시아 사회가 각기 고유한 문화적 배경을 갖는 이질적인 인종 혹은 종족으로 구성되어 있다는 사실은 다양한 문화 간의 조화와 충돌 혹은 융합과 갈등이라는 격변의 역사적 과정을 짐작케 한다. 다시 말하면, 역사적으로 다양한 종족들이 어울려 살게 된 배경에는 사회경제적 변화는 물론 문화변동의 중요한 요인들이 깔려 있는 것이다. 중국인과 인도인의 본국으로부터의 대량 이주는 말레이시아 사회의 식민지 과정과 밀접하게 관련되어 있다. 이러한 다양한 종족구성은 현재의 말레이시아의 사회와 문화 그리고 역사뿐 아니라 전통종교와 의례의 특성, 특히 일생의례[1]의 문화적 의미를 이해하는 데 필수적이다.

말레이시아는 각 종족집단의 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 전통관습을 준수하는 사람들”

1) 이 글에서는 특정의 개인이나 집단이 일생을 살아가면서 거치게 되는 시기 또는 계기에 이루어지는 의례의 형식과 내용이라고 개념 규정될 수 있는 의례를 인류학에서 통용되는 통과의례(rite of passage)(겐넵 1992)라는 표현보다는 일생의 시간적 주기에 따른 의례를 강조하는 의미에서 일생의례로 표기하기로 한다.

이라고 규정되어 있으며 "모든 말레이인들은 무슬림(Muslim, 이슬람 신도)이다"라고 규정되어 있다. 일상적 차원에서도 통상 말레이인이라고 하면 이슬람을 신봉하고 전통관습을 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 복잡한 문제라고 할 수 있다.

말레이인들의 종교, 신앙관 및 세계관에 관심을 기울여 온 많은 학자들은 말레이 전통신앙의 특징이 정령숭배의 애니미즘과 불교, 힌두교, 그리고 이슬람적인 요소가 상호작용하는 제설혼합적인 성격(syncretism)에 있다고 지적한다. 애니미즘의 기복적 성격과 불교나 힌두교와 같은 다신교적 신앙관, 그리고 이슬람의 신비주의적이고 내세지향적인 믿음이 다양하고 복합적인 의례 절차를 통해 서로 혼합되어 나타난다. 말레이인들은 이러한 전통적인 믿음체계와 신앙관을 바탕으로 다양하고 복합적인 의례 절차를 통해 자신의 믿음체계를 조정하여 보다 광범위한 영적 세계와 적절하게 통합시킨다는 인식이 널리 퍼져 있다.

말레이 전통신앙의 이러한 제설혼합적인 특징은 일생의례와 같은 의례의 영역에서 더욱 현저하게 나타난다(Wilkinson 1957; Endicott 1970; Mohd Taib Osman 1989 참조). 특히 일생의례의 경우, 특별한 힘을 지녔다고 믿어지는 초자연적인 존재나 힘(keramat)을 신봉하는 제설혼합적 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 믿어지는 물건일 수도 있다. 영혼이나 귀신들은 사람의 몸속에만 있는 것이 아니다. 그것은 살아 움직이는 모든 생물과 심지어 무생물 속에도 존재한다.[2)]

2) 전통적으로 '벼의 영혼에 대한 믿음'(semanagat padi)은 논농사 지역에서 오랫동안 지속되어 왔다. 말레이 농민들은 쌀 수확기에 원하는 만큼의 수확을 위해 다양한 의례를 행하는데, 그 중에서도 병충해를 예방하여 풍성한 수확을 기원하는 농경의례는 이러한 주술적 성격을 잘 반영하고 있다. 즉 벼에 숨어 있는 악령이 훼방을 하면 그해 농사는 망치는 것이고, 악령이 조용히 숨어 있으면 그해 농사는 풍년이 든다는 믿음에

말레이인들은 살아있는 사람의 몸 안에 영혼이 숨어 있다고 믿는다. 선한 영혼과 악한 영혼이 살아있는 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 민간의료인이라 할 수 있는 보모(bomoh)[3]는 환자의 질병을 치료하기 위해 다양한 주문이나 주술, 그리고 마법에 대한 지식을 사용한다. 그들이 사용하는 주문이나 주술에 대한 지식은 주로 정령숭배의 애니미즘에 기초한 민간신앙으로부터 파생된 것이다.

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

기초하고 있다는 것이다. 이와 같이 '벼의 영혼'이 쌀의 수확과 저장과 밀접한 관련이 있다는 믿음은 범신론적 정령숭배의 믿음과 밀접한 관련을 맺고 있으며, 말레이 농민들 사이에서 공통적으로 나타나는 믿음체계라고 할 수 있다. 하지만 이에 대한 관념은 지역에 따라 상당한 변이를 보인다(Winstedt 1951, 55; Endicott 1970, 23; Firth 1974, 192). 이와 유사하게 어촌에서는 배, 어로도구, 선장의 능력 등이 풍어에 영향을 미친다는 믿음이 전승되어 왔다.

3) 이 용어는 주로 말레이 농촌에서 민간요법으로 병을 치료하는 전통적인 의사를 가리킨다. 그러나 주술사의 역할도 수행한다. 주술사를 가리키는 용어로는 '보모' 이외에 '빠왕'(pawang)이 있다. 전통적인 민간주술사로서 빠왕의 역할은 인도네시아 자바의 '두꾼'(dukun)과 유사하다(Geertz 1960; Woodward 1989 참조).

Ⅱ. 말레이인 일생의례의 문화적 특징과 그 의미

2.1. 출생의례의 문화적 의미

말레이 사회에서는 보통 아이가 출생한 지 7일째 되는 날에 아이의 출산과 생명의 탄생을 축하하고 이를 주변에 널리 알리는 의례적인 행사를 벌인다. 남자아이의 경우, 의례용 음식을 위해 양이나 염소 2마리, 여자아이의 경우, 1마리를 잡아 잔치를 벌이는 것이 관례로 되어 있다. 이 때 주인은 하객들을 위해 집을 개방하고 방문객을 맞이하기 위해 잔치 음식을 장만한다. 이는 출생의례를 위한 끈두리(kenduri)[4] 로서, 매우 중요한 문화적 의미를 지닌다. 염소 또는 양의 희생제의를 통한 끈두리의 수행은 공동의 음식 준비 과정 및 음식의 공동 분배를 통해 공동체적 유대와 결속을 강화하는 계기를 제공한다. 염소나 양을 도살하여 이웃사람들이나 이슬람 사원에 분배하는데, 이 때 도살된 고기의 일부는 말레이 무슬림 공동체 내의 일반화된 호혜성 혹은 후견인 관계를 강화하는 기제로 마을 내의 빈민들에게 선물로 주어진다. 이는 호혜적 관계를 통해 말레이 사회 내부의 공동체적 유대를 강화하는 주요한 문화적 기제를 제공하는 의례 행위라고 해석된다.

어머니의 자궁에서 벗어나 새로운 삶을 시작한다는 의미를 강조하기 위해 어린아이의 귀밑머리를 1센티미터 정도 잘라 집 밖으로 버리는 행위로 출생의례는 시작된다. 할아버지나 아버지가 아이를 안고 하객들에게 인사하며 아이의 건강과 행복을 빌어준다. 이 때 이맘(imam: 예배를 주관하는 이슬람 성직자)은 꾸란(Qur'an: 이슬람 경전)을 암송하고 하객들이 이를 따라서 반복 암송하는 것으로 생명 탄생의 기쁨과 영광을 알라에게 바친다. 꾸란 암송의 경우, 예전에는 그다지 중시되지 않았지만 이슬람부흥운동(Islamic revivalism, Islamic resurgence, Islamic revitalization movement)[5] 이후 이를 강조하는 경향이 점차 강화되고 있다.

4) 일생의례 중에 행해지는 음식 공유 의례의 일종으로 이에 대한 상세한 내용은 본문 제Ⅲ장을 참조하기 바람.

5) 이 용어는 말레이말로 다꽈(dakwah)라 불리는 운동으로, 일반적으로 이슬람의 기본 정신으로 돌아가자는 슬로건을 기치로 하여 이슬람의 교리와 원칙을 강조한 이슬람 부흥운동을 통칭하는 말이다.

2.2. 성인식의 특징과 의미

말레이 남자의 경우 사춘기(보통 8살에서 12살)에 이르면, 성인식을 위한 할례를 행한다. 할례는 성인식의 일부이다. 말레이인의 성인식은 미성년과 성인을 구분하는 공식 의례로서, 성인식을 마친 사람은 사회적으로 성인으로 대접을 받을 자격을 갖춘 것으로 간주된다. 이는 할례라는 성기의 포피를 제거하는 수술을 통해 인정된다.

할례는 사춘기에 이른 아이들을 한 장소에 수용한 후 집단적으로 거행된다. 인근 마을의 보모나 의사가 방문하여 집도하는 데 시간은 약 1시간 정도 소요되며, 할례를 마친 아이들은 3일 정도 머물다가 자기 집으로 돌아가 일상생활에 복귀한다. 할례를 행한 아이들에게는 계란은 금기시된다. 계란은 상처를 아물게 하는 시간을 더디게 한다는 이유로 금기시된다. 식단은 밥과 채소를 위주로 이루어진다.

성인식에서도 끈두리가 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 할례를 위한 끈두리는 길일을 택하여 이맘을 초청한 이후에 꾸란을 암송하고 할례를 받을 아이들의 건강을 기원하기 위해 시행된다. 음식은 주로 낮 시간에 준비된다. 이 일은 주로 여성의 몫이다. 초대받은 사람의 규모와 범위에 따라 끈두리의 규모가 결정된다. 남자들이 거실 안에서 의례를 수행하는 동안, 여자들은 부엌에서 음식을 장만한다. 부엌과 거실이 연결되어 있기 때문에 부엌에서 일하는 여성들은 의례에 직접 참석하지는 못하지만, 옆에서 구경할 수는 있다.

의례가 끝나면, 주인은 여성들이 준비한 음식을 부엌에서 거실로 옮겨 참석한 사람들을 대접한다. 모든 의례는 주인이 초대받은 사람들과 함께 여자들이 만든 음식을 함께 나눠 먹는 것으로 종료된다. 끈두리가 열리면 가까운 이웃은 반드시 초대해야 되는 원칙에 따라 집과 지리적으로 가까운 이웃이나 혈연적으로 같은 친족관계에 있는 사람은 모두 초대된다.

2.3. 혼례의 문화적 특성과 의미

2.3.1. 배우자 선택의 조건과 그 의미

말레이 사회에서 배우자를 선택하는 가장 중요한 기준은 민족과 문화의 차이라고 할 수 있다. 대부분의 말레이인 젊은 남녀들은 문화적 관습이 유사한 말레이인들과 결혼한다. 그들이 결혼상대를 선택할 대 이슬람의 규범과 가치는 매우 중요한 기준이 된다. 이는 배우자를 구하는 과정에서 이슬람의 가치와 규범이 작용하며, 부모의 영향과 간섭이 배우자 선택에 큰 영향을 미친다는 것을 의미한다. 부모가 미리 정해준 배우자와의 결혼에서 같은 말레이인 혹은 같은 무슬림이라는 동질성은 매우 중시된다. 이슬람적인 가치는 개인보다 가족을 더 중시하는 경향이 있기 때문에 자녀가 결혼할 때 부모의 권위와 역할은 결혼 상대를 미리 정하는 일에서부터 결혼생활에 이르기까지 지속적으로 영향을 미친다.

말레이 사회에서 서로 다른 집안의 성인 남녀가 함께 일을 할 수 있는 기회는 주로 끈두리와 같은 잔치, 즉 음식 공유 의례를 통해 주어진다. 실제로 어느 집에서 끈두리가 열리면 방문객으로 온 젊은 남녀가 서로 인사하고 함께 대화를 나누는 일이 종종 일어나는 것이다. 특히 큰 규모의 끈두리가 열리는 경우에는 남녀의 접촉이 소규모인 경우보다 상대적으로 자유로운 편이다.

심지어 혼인 적령기에 속한 자식이 있는 가족 간에 상견례를 통해 중매 또는 연애를 통한 혼인이 이루어지는 경우도 생겨난다. 실제로 끈두리를 위한 음식을 장만하기 위해 만난 부모들이 자기 자식에 대한 평가를 하면서 서로에게 자식을 알릴 수 있는 곳이 끈두리의 장이다. 이곳은 자기 자식의 배우자를 선택할 수 있는 최적의 장소이기도 하다. 집안끼리의 상호방문이 비교적 자주 행해지고 공동 작업을 하는 기회가 잦은 이러한 환경에서 남녀교제가 순조롭게 진행되거나 그에 관한 비밀이 유지되기는 어렵다. 결혼을 전제로 한 만남의 경우에 당사자들 간의 사소한 의심의 감정은 즉시 공개적인 험담이나 놀림감이 되기도 한다. 이런 점에서 여자들에 대한 사회적 통제와 이념적 평가절하가

이루어지기도 한다. 즉 평판이 나쁜 여자의 경우에는 결혼을 하지 어려울 정도로 마을 내에서 소문은 도시에 비해 빠르게 이루어진다. 또한 일어나지도 않은 일이 침소봉대되어 사실과는 다르게 널리 퍼지는 경우도 있다,

일반적으로 매혹적인 여성에 대한 평판은 사람들의 입에 자주 오르내리는 편이다. 누구 집의 딸이 예쁘다고 소문이 나면, 그 당사자의 부모는 각별히 신경을 쓴다. 자기 딸이 '매력적이고 아름답다는 이유만으로 구설수에 오르는' 경우가 많기 때문이다. 그러나 일반적으로 결혼할 나이에 도달한 모든 여자들은 청년 남성들의 관심의 대상이 된다. 그녀들의 행동과 일거수일투족은 그녀 가족의 명예에 대한 평가와 직결되기 때문에, 가족의 명예를 위해서 부모들은 딸의 행동을 감독하고 통제하게 된다. 젊은 여성이 아름답거나 매력적일 경우에는 이와 관련된 걱정이 더욱 커진다.

일반적으로 젊은 남자들이 이성에 대해 관심을 보이는 것은 비난의 대상이 되지 않는다. 물론 남녀가 결혼 전에 동거했다든지 하는 소문은 남자와 여자 측 모두에게 집안의 큰 망신으로 간주되지만, 남자의 경우에는 여자의 경우에 비해 상대적으로 성적 관심을 표현하는 것에 대해 관대한 편이라고 할 수 있다. 여자에게는 남자에게 관심을 보이거나 성적으로 접근하는 것이 금기에 속하지만, 남자에게는 그럴 수 있는 일로 받아들여지기도 한다. 하지만 혼전 동거는 법적으로 엄격하게 규제되고 있다.

말레이인들 사이에서 배우자가 같은 무슬림이어야 한다는 이슬람의 규범적 강제력은 매우 강한 편이다. 자기 자녀의 결혼 상대자로 비무슬림(non-Muslim)이라도 상관없다고 생각하는 사람은 거의 없을 정도다. 이슬람은 배우자 선택의 일차적 기준이 된다. 물론 이 말이 무슬림이기만 하면 아무런 상관이 없다는 것을 의미하는 것은 아니다. 모든 말레이인들은 무슬림이기 때문에 말레이인들 사이의 결혼에서 이슬람은 큰 의미를 갖는 않는다. 하지만 개인의 의지나 감정에 의해 비말레이인과 결혼하고자 하는 말레이인의 경우 상대방은 반드시 이슬람으로 개종을 해야 한다. 이런 이유로 말레이인들은 배우자를 선택할 때 인도나 파키스탄 출신의 무슬림이나 무슬림으로 개종한 중국인

과 결혼하는 것이 일반적이지는 않다. 이러한 결혼은 바람직하지 않은 것으로 인식된다.

이와 같이 말레이인들은 결혼 시 민족이라는 조건을 매우 중시하는 편이다. 민족과 종교가 상충하는 경우에 말레이인들은 민족을 더 강조하는 경향이 있다. 이것은 이슬람부흥운동의 영향이 증가하고 있는 것은 사실이지만, 마을 수준에서는 여전히 말레이인의 전통관습이 중시되고 있다는 것을 암시한다.

가족 중에서도 특히 부모가 자녀의 배우자를 선택할 권한을 지닌 전통적인 결혼에서는 민족이라는 기준이 매우 중시되지만, 가족 간의 결합보다는 개인의 선택에 의한 결혼에서는 종교만 같다면 아무런 문제가 되지 않는다는 식의 반응을 보이는 말레이인들이 많다. 최근에 젊은 세대 사이에서 자신이 스스로 결혼 상대자를 선택하는 경향이 증가하고 있는 것이 사실이다. 하지만 그들 역시 자신의 종족집단 내에서 결혼 상대를 구하는 태도와 행동을 가치 있는 일로 평가하는 경향이 있는 것도 부인할 수 없는 사실이다. 때로 개인적으로 '상대를 너무나 사랑한다는 이유로' 이러한 종족집단 내 동질성을 무시한 통혼이 일어나긴 하지만 배우자를 선택하는 데 부모의 권위와 부모가 행사하는 사회적 압력은 결혼당사자인 말레이인 남녀 모두에게 결혼 후 부부관계를 와해시키거나 불화의 소지를 남길 정도로 강력한 편이다.

오늘날 개인의 자유의사에 따라 배우자를 결정하는 경우가 늘고 있는 것이 사실이다. 하지만 부모들의 권한은 여전히 자녀의 배우자 선택에서 상당히 강한 영향력을 행사하고 있다. 통혼의 범위 역시 같은 마을이나 인근 마을, 인근 도시 등의 전통적인 범위에서 벗어나 확대되고 있는 것이 사실이지만, 여전히 배우자 선택과 혼인과 관련된 전통적인 관행과 가치가 여전히 지속되고 있다. 이는 결혼과 관련된 사회변화에 이슬람적 관행과 규범이 어떻게 대응하는가의 문제와 밀접한 관련이 있다고 풀이된다.

그러면 말레이인들의 혼례에 대해 보다 상세히 살펴보도록 하자.

2.3.2. 혼례의 절차와 내용

말레이인들의 혼례는 뻐르까위난(perkahwinan), 즉 혼인을 위한 의례라고 할 수 있으며, 그것은 크게 혼인서약(akad nikah)과 버르산딩(bersanding), 그리고 결혼식 피로연에 해당하는 혼인을 위한 끈두리(kenduri untuk perkahwinah)의 세 부분으로 이루어진다. 전통적인 혼례에서는 혼인서약의 공식적인 절차와 과정보다 비공식적인 버르산딩과 끈두리가 더 중시되었다. 혼인서약만으로는 온전한 결혼이라고 할 수 없었으며, 버르산딩과 끈두리를 해야만 비로소 온전한 혼인이 완성된다는 관념이 지배적이었다.

그러나 1970년대 이후 이슬람의 교리와 원칙을 강조하는 이슬람부흥운동의 영향으로 버르산딩과 끈두리를 하지 않는 혼인이 늘고 있다. 혼인과 관련된 이슬람의 교리와 원칙을 따르기 위해 예전엔 혼례의 일부였던 혼인서약이 혼례의 전부로 인식되는 경우가 늘고 있는 것이다. 전통적인 관행을 따르던 뻐르까위난에서 이슬람의 교리와 원칙을 중시하는 뻐르니까안(pernikahan, 계약관계를 중시하는 혼인)으로 용어상의 의미 변화가 일어나고 있는 것이다. 이슬람의 교리는 혼인서약만으로 혼인이 성립하는 데 필요한 형식과 절차를 모두 가준 것으로 간주할 수 있는 근거를 제시한다.

혼례는 신랑 측 친지들과 신부 측 친지들의 만남에서 시작된다. 신랑 측과 신부 측 양가의 가까운 친지들과 소수의 하객들이 모인 가운데 신랑과 신부의 혼인서약이 거행된다. 당일 신부 측 아버지는 통상 청색 상의와 흰색 사롱(sarong:, 말레이 전통의상으로 천으로 된 치마)을 입고 머리에는 흰색 송꼭(songkok, 말레이인들이 자신의 무슬림 정체성을 드러내기 위해 머리에 착용하는 모자)을 착용한다. 어머니는 미리 준비한 전통의상을 입는다. 혼례는 신부 측에서 거행되는 것이 일반적이다. 신부 측 집안의 여자들은 음식 준비와 집안 청소를 하여 신랑 측 친척들을 맞이할 채비를 한다.

신랑은 주황색의 전통 말레이 의상(baju Melayu)으로 차려입고 신부 측 아버지에게 인사를 한 후 혼인서약을 하기 위해 거실로 들어간다. 거실에서 신랑 측과 신부 측 친척들이 상견례를 마치면, 신랑의

어머니가 신부 어머니에게 혼수용 예물을 건넨다. 예물은 혼례에 참석한 손님들이 잘 볼 수 있도록 거실 안쪽에 신부 측에서 준비한 물건들과 함께 진열된다.

신랑과 신랑 측 친척들이 신부 측을 방문할 때 신부는 다른 방에서 이슬람 종교교사(ustazah)로부터 꾸란 학습의 기초 과정을 마치는 기념 행사를 치른다. 이 행사에는 혼인과 관련된 이슬람 지식을 테스트하는 과정이 포함된다. 그곳에 모인 사람들은 신부에게 꾸란에 대해 얼마나 정확히 알고 있는지, 혼인과 이혼에 관한 꾸란 구절을 올바로 암송하고 있는지를 시험한다. 꾸란 암송 시험은 약 1시간 정도가 소요되는 것이 일반적이다. 시험을 끝낸 후에 신부는 신랑 측 친척들과 하객들로부터 축하의 인사를 받고 혼인서약을 위해 자리에 앉는다.

혼인서약은 이맘에 의해 집행된다. 이맘은 혼례에서 혼인서약을 주관하는 공식적인 역할뿐 아니라 혼례의 시작과 끝을 알리는 역할을 수행한다. 그는 혼례의 전반적인 사항을 관장하는 실질적이며 상징적인 존재이다. 혼례에서 이맘의 실질적 역할을 혼례을 이슬람식으로 주관하는 것이다. 이는 혼인서약의 핵심을 이룬다. 말레이시아의 말레이 사회에는 이슬람 교구(kariah)가 있는데, 여기서 보통 1명의 이맘을 임명하여 소관업무를 주관한다. 이맘은 이슬람 사원의 금요 대예배 뿐 아니라 교구 내에서 발생하는 모든 종교 관련 업무를 수행한다. 이런 점에서 각 교구에 속한 이맘은 마치 1인 정부와도 같은 역할을 한다고 할 수 있다. 혼례에서 신부가 소속된 교구의 이맘은 혼인서약은 물론 혼인신고와 등록 등을 포함하여 혼인과 관련된 모든 책임을 지닌 존재이기도 하다.

<그림 1>
혼례에서 신부가 이슬람 교리에 따라 혼인서약을 하고 있는 장면

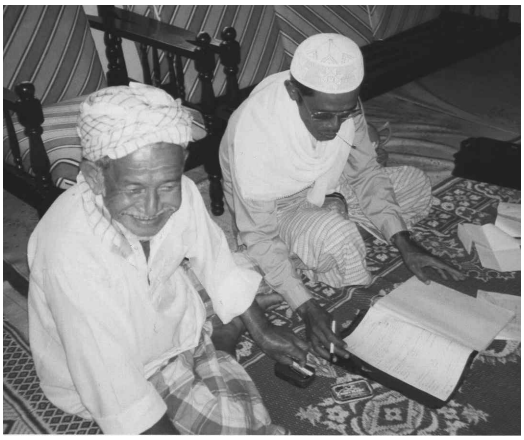
이맘이 입회한 상태에서 거실 중앙에 카펫을 깔고 이맘이 카펫의 중앙에 먼저 앉은 다음 신랑이 이맘을 마주보고 앉고 신랑 옆에 신부가 앉는 형식으로 말레이식 혼례가 거행된다. 혼인서약에는 신랑 측에서 2인, 신부 측에서 2인이 반드시 증인(wali)으로 참석하게 되어 있는데, 신랑 측 증인들은 통상 신랑 옆에, 신부 측 증인들은 신부 옆에 앉는다. 신랑 측 증인들 옆으로 신랑 아버지와 어머니, 그리고 신부 측 증인들 옆으로 신부 아버지와 어머니가 원형으로 서로 같은 성끼리 마주보고 둘러앉는다. 그 뒤로 신랑 측과 신부 측 친척들이 나란히 앉고 다시 그 뒤에 하객들이 앉는다. 이와 같이 참석자들이 원형으로 앉은 상태에서 혼인서약이 거행되는 것이 일반적이다.

하객으로 참석한 사람들이 모두 착석하면 이맘은 이를 확인하고 좌중을 향해 신랑과 신부의 혼인을 공식적으로 선언한다. 그 다음에 이맘이 먼저 꾸란 한 구절을 하면, 참석자들이 이를 복창하는 형식으로 이루어진다. 꾸란의 내용은 주로 양가의 결혼을 축복하고 알라에게 영광을 돌리는 것이다.

꾸란 암송이 끝나면 이맘은 참석자들을 대표하여 알라를 향한 감사의 예배를 드린다. 예배가 진행되는 동안 신랑과 신부 측 친척들은 고개를 숙인 채 경건한 자세를 취한다.

꾸란 암송과 예배가 끝나면 이맘은 신랑에게 이슬람의 기본 사항에 대해 간단한 질문을 한다. 이에 대한 대답이 이루어지면 이맘은 신랑에게 신부에게 지불할 결혼 비용을 얼마 지불할 것인지에 관해 묻는다.

혼례가 진행되는 중에 신랑 측에서 신부 측에 일정한 결혼 비용을



<그림 2>
혼인서약을 위해
꾸란 경전을 읽고 있는 이맘

지불하는 것이 관례화된 전통으로 인식된다. 신랑 측에서 신부 측에 지불하는 비용을 마스까윈(mas kahwin)이라고 부르는데, 그 금액은 결혼 당사자의 신분과 직업에 따라, 지역에 따라, 그리고 신부의 초혼 여부에 따라 차이가 있다.[6)]

마스까윈은 이슬람 혼인법에 규정되어 있다. 법적으로는 신랑 측이 신부 측에 1백 링깃(ringgit)(1링깃=한화 320원 상당으로 약 3만2천원)만 지불하면 된다. 하지만 통상 이보다 많은 금액을 마스까윈으로 지불하는 것이 관례로 되어 있다. 증인들은 신랑 측이 신부 측에 마스까윈을 지불하고 신부 측에서 이를 수령하는 것을 확인, 점검한다. 증인들로부터 마스까윈이 정확히 전달된 것을 확인한 이맘은 마스까윈의 액수를 비롯하여 혼인서약에 필요한 기타 사항을 서류에 기입하고 서명한 다음, 신랑 아버지와 신부 아버지 그리고 증인들에게 결혼과 이혼문제를 취급하는 사무소에 제출할 혼인서약서에 서명할 것을 요구한다. 이들이 모두 서명을 끝내면 이맘은 양가의 혼인이 성립되었음을 하객들에게 공표하고 알라에게 감사의 예배를 드린다. 이로써 혼인서약의 공식적인 절차는 모두 끝이 난다. 감사의 예배가 끝나면 신랑은 신부 측의 남자 친척들에게 악수를 청하고 이를 받아들이는 의례적인 절차가 이어진다.

혼인서약의 공식적인 과정이 끝나면 이어서 버르산딩과 결혼을 위한 끈두리가 진행된다. 버르산딩은 원래 힌두교의 전통에서 유래한 관습으로 결혼식 때 신랑과 신부가 같이 나란히 앉는 행위를 가리킨다. 버르산딩은 혼인서약을 한 후 1주일 이전에 특정의 날을 택하여 신부의 집에서 행하는 것이 관례이다. 그러나 일반 농가에서는 혼례를 간소화하기 위해 혼인서약이 끝난 직후에 행하는 경우가 많다. 버르산딩을 행하는 이유는 이미 혼인서약을 통해 법적으로 신랑 측과 신부 측 양가 사이의 혼인이 성립되었지만, 버르산딩을 행해야만 비로소 그 혼인이 사회적으로 공인된다는 말레이인들의 관습적인 믿음 때문이다. 이것은 말레이 전통관습인 아닷(adat)에 기초한다. 따라서 이슬람 교리를 강조하는 말레이 무슬림들은 이것을 이슬람의 기본 원칙에 위배되는 힌두교 의례

6) 필자가 현지조사를 수행했던 1993년과 1994년 당시 말레이 농촌사회에서 일반 농민의 경우에 초혼인 경우, 5천링깃(약 160만원) 정도, 재혼인 경우 2천링깃(약 64만원) 정도 지불하는 것이 관례로 되어 있었다.

로 간주한다. 마을 내에서도 혼인서약과 끈두리만 행할 것을 주장하는 사람들이 있다. 그들은 주로 이슬람근본주의(Islamic fundamentalism)를 표방하는 젊은 계층에 속하는 사람들이다. 교리와 경전을 중시하는 이슬람근본주의의 경향은 혼례에서 전통적인 말레이 관습에 기초한 의례를 소멸시키고자 하는 시도에서 더욱 두드러지게 나타난다.

이슬람부흥운동의 영향을 받아 이슬람근본주의를 신봉하는 말레이인들 사이에서는 신랑과 신부를 대중 앞에 드러내는 버르산딩의 관행이 힌두교의 영향을 받은 인도의 풍습이기 때문에 이슬람의 교리와 원칙에 위배된다고 믿는 사람들이 많다. 고대 인도에서는 신부를 매매하는 관행이 일반적이었기 때문에 신랑 측의 재산이나 사회적 지위를 과시하는 수단으로 그러한 풍습이 관행처럼 굳어졌으며, 이것이 오래 전에 말레이 반도에 유입된 것이므로 말레이 전통과는 무관한 힌두교 의례라는 것이다. 이슬람의 교리가 평등을 지향한다는 점에서 신랑의 경제적 부와 지위를 과시하는 전통의 유산인 버르산딩은 반이슬람적이라는 관념이 서서히 강화되고 있는 것이 말레이 사회의 현실이다.[7)]

현실적으로 혼인서약만을 마친 상태에서 끈두리가 없이 신랑과 신부가 잠자리를 같이 하거나 성관계를 맺었다는 사실이 알려지면 사람들이 이상하게 생각하는 경향이 있다. 버르산딩과 끈두리를 마친 후에 성관계를 맺어야만 신랑과 신부의 혼인과 부부관계가 사회적으로 인정을 받을 수 있다고 믿는 것이다.

끈두리는 전통적인 말레이 관습의 일종으로 혼인이 성립되면 사람들이 한 자리에 모여 음식을 나누어 먹는 행위를 말한다. 이는 신랑과 신부의 혼인 사실을 사회적으로 널리 알리는데 필요한 과정으로 인식되고 있다. 이것 역시 신부 집에서 열리는 경우가 일반적이다. 끈두리를 주관하는 신부 아버지는 하객들에게 감사의 인사를 한다. 이어 이맘은 끈두리를 열게 된 경위를 설명하고 양가의 혼인을 축하하는 내용의 꾸란을 암송한다. 이맘이 직접 꾸란을 암송하는 경우가 일반적이지만, 이맘이 하객 중에 한 사람을 지목하여 암송하는 경우도 있다. 암송이 끝나면 하객들은 함께 미리 준비된 식사를 한다.

7) 버르산딩에 대한 이러한 시각은 말레이 도시사회뿐 아니라 농촌마을에도 점차 확산되고 있는 실정이다. 하지만 끈두리의 경우는 사정이 다르다.

<그림 3> 하객들이 함께 식사를 나누는 끈두리의 모습

식사를 마친 하객들이 모두 집으로 돌아가면 신랑은 신부 집에 남아 일주일을 지내는 것이 관례로 되어 있다. 그런 다음 신랑과 신부는 신랑 집을 방문한다. 신랑 측 가족들은 신랑과 신부를 환영하는 끈두리를 개최한다. 신랑의 집에서 열리는 이 끈두리는 '사위나 며느리를 맞이하는 것을 기념하는 끈두리'(kenduri untuk hantar menantu)라고 불린다. 여기에는 신랑과 신부 친척들과 신랑 측의 가까운 이웃들이 참석한다. 이 자리에서는 초대를 받은 사람들이 서로 인사를 나누고 신부를 신랑 측 친척들에게 선보이는 행사가 마련된다. 서로 인사를 마친 손님들은 함께 식사를 마친 후 신랑과 신부를 신랑 측 집에 남겨둔 채 자기 집으로 돌아간다. 이것으로 혼례의 모든 과정이 끝난다.

2.4. 장례의 문화적 의미

말레이인의 장례는 사망 즉시 망자를 매장하는 것으로 시작된다. 말레이인들은 망자가 현생을 마치고 내생에 들어갔다고 생각해서 가능한 한 빨리 매장하는 것이 망자를 위해 바람직하다고 여기는 경향이 있다. 늦어도 사망 후 하루를 넘기지 않은 것이 관례화되어 있다. 매장 시에는 이맘을 비롯하여 마을사람들이 참가하여 망자의 가족을 위로하고 알라에게 영광을 돌리는 행사를 치른다. 이맘의 선창에 따라 꾸란

암송이 이어지고 망자의 내세 평안과 알라의 은총에 감사하는 기도를 올린다. 말레이인들은 현생뿐 아니라 내세 역시 알라가 주관하고 있다는 믿음이 강하기 때문에 죽음은 현생과 내세의 단절을 의미한다. 인간의 세계로부터 알라의 세계로 전이되는 것이다. 장례식은 이를 매개하고 중개하는 의례적 절차일 뿐이다. 따라서 매우 간소하고 단순하게 처리하는 경향이 강하다. 이슬람식 장례식이 단순하고 간소해 보이는 것은 바로 이 때문이다.

무덤 역시 현세의 사회적 지위와는 전혀 관련이 없다. 따라서 망자는 살아생전에 그가 가졌던 정치적, 경제적, 사회적 지위에 관계없이 누구나 한 사람의 무슬림으로서의 동등한 자격을 갖춘 자로서 공동묘지 내의 동일한 평수의 매장지에 묻힌다. 다만 묻힌 지 얼마 되지 않은 사람과 오래된 사람 사이에 매장 기간상의 차이가 있을 뿐이다. 망자의 가족과 친지들은 망자의 시신을 묻고 알라께 기도하고 예배를 거행하는 것으로 망자를 위한 장례식의 모든 공식적인 절차는 끝이 난다. 공동묘지에서의 장례식을 마치면 조문객들은 망자의 집으로 돌아와 망자 가족이 준비한 끈두리에 참석하여 음식을 나누어 먹고 헤어진다. 이로써 장례식의 모든 일정은 끝난다.

망자의 가족들은 통상 라마단(Ramadan)이 끝난 직후에 행해지는 축제, 즉 하리라야 뿌아사(Hari Raya Puasa) 행사 중에 공동묘지를 다시 찾는다. 행사 첫 날 아침에 망자의 가족들은 가장 좋은 전통 옷차림을 하고 이슬람 사원을 방문하여 예배를 마치고 난 후, 공동묘지에 가서 망자의 묘지를 방문하고 알라에게 망자의 평안한 안식을 위한 기도를 올린다. 집으로 돌아와 가족과 친지들을 위한 끈두리에 참석한다.

술과 같이 알코올이 포함된 음료를 마시는 것이 금지되어 있기 때문에 홍차와 커피, 마일로(milo, 초콜릿음료의 일종) 등과 같이 알코올이 없는 음료나 다과를 즐기면서 시간을 보낸다. 그런 후에는 각종 축제와 대화, 그리고 가족과 형제간의 사랑과 우애를 돈독히 하는 일로 소일한다. 이로써 망자를 위한 의례적 절차가 일시적으로 마감된다. 다음 해에 이러한 과정은 반복되어 거행된다. 이처럼 이슬람 종교의례의 절차에 따라 연중행사로 거행되는 것이 말레이 장례의 특징이다.

여기서 공동묘지를 방문한 사람들의 목적이 망자의 영혼 자체 또는 그것의 평안한 안식이 아니라는 점이 중요하다. 그들은 망자를 위해 제물을 바치지 않는다. 다만 알라에게 영광을 돌리고 알라를 칭송하기 위해 묘지를 찾는 것이다. 망자는 이제 현세의 가족들과는 상관이 없다. 현세와는 단절된 신의 세계 또는 신의 영역에 속하는 존재로 간주된다.

말레이인들은 사람이 죽게 되면 몸에서 그의 영혼이 빠져나가며, 멀라이깟(melaikat)이라는 천사가 죽은 사람의 숨을 가져간다고 믿는다. 멀라이깟이 망자를 데리고 알라의 세계로 인도한다는 것이다. 죽음 이후에 다른 세상으로 인도하는 실체가 있다는 믿음에 근거하고 있으며, 이는 이슬람식 믿음체계에 기초하고 있다.

Ⅲ. 음식 공유의 일생의례: 끈두리의 문화적 특징과 그 의미

이상에서 언급한 이슬람식 일생의례의 측면은 말레이 무슬림을 이해하는 데 매우 중요하다. 이슬람의 기본 교리에 입각한 말레이인의 일생의례는 그들의 현실에 깊이 뿌리박고 있다. 일생의례 과정에서 공통적으로 행해지는 절차가 있는데, 그것이 바로 끈두리이다. 말레이인의 모든 일생의례의 과정에는 끈두리가 반드시 포함되어 있다. 끈두리의 문화적 특성과 그 의미에 대해 좀 더 상세하게 살펴보도록 하자.

말레이인의 종교체계와 종교의례, 특히 일생의례의 중심에는 끈두리라 불리는 단순하고 비공식적인 의례가 있다. 이것은 말레이인의 세계관의 일부로서, 공동의 종교의례이면서 음식 공유의 축제를 일컫는다. 끈두리는 참석자들의 극적이며 사회적인 통합을 상징한다. 음식 공유를 통해 친구들과 이웃, 동료, 친척들이 상호부조와 협동정신에 기초한 사회집단으로 통합된다. 끈두리는 사회적 관계의 불확실성이나 긴장상태, 그리고 갈등을 최소화함으로써 사회생활과 개인의 경험을 연결하는 일종의 통합 메커니즘이다. 끈두리는 참석자들을 하나의 보편적인 단위로 묶는 기능을 한다(Geertz 1960, 11). 이것은 단지 단식이

나 순례를 위한 종교적인 목적뿐만 아니라 출생과 혼인, 할례, 죽음, 가옥신축, 악몽, 수확, 이름의 변경, 개업, 질병, 정치적 회합 등의 사회적 사건을 기념하거나 정화할 목적으로 열리기도 한다. 특별한 행사가 있는 경우에는 항상 끈두리를 위한 특별한 음식이 제공된다. 행사는 꾸란의 암송을 시작으로 하객을 향한 주인의 인사가 이어지고 음식을 나누어 먹는 것으로 끝난다. 이러한 모든 절차는 정중하고 경건한 방식으로 이루어진다.

끈두리는 말레이 사회의 의례적 행사, 특히 말레이인의 일생의례에서 매우 중요한 역할을 한다. 그것은 모든 의례절차를 포함하는, 하나의 여행이라고 할 수 있다(Geertz 1960, 14). 결혼식의 경우에, 의례적 행위를 정교하면서도 다양한 메커니즘이 존재한다. 끈두리의 주제와 경위를 설명하고, 그 의미를 이해시키기 위해 주인은 초대받은 손님들에게 끈두리에 필요한 특정의 요청을 할 수 있다. 끈두리를 준비하는 과정은 주인과 마을사람들이 함께 어울려 공동노동을 통해 의례적 상징이 극적으로 전환되는 중요한 사회적 장이다(Turner 1974, 23-25). 특히 여성들의 협동은 음식 공유의 메커니즘을 구성하는 기본 원리이다. 여성들이 서로 협력하여 돕지 않으면, 끈두리는 사실상 불가능하다. 이에 남성들의 노동력도 동원된다. 한마디로, 끈두리는 모든 마을사람들이 함께 협력하는 공동의 사회적, 의례적 장인 것이다.

그렇다면 말레이인들은 왜 끈두리를 행하는 것일까? 그것은 끈두리는 여기에 참석하는 사람들은 누구나 일체감을 경험하고, 같은 구성원으로서 사회적 질서로부터 단절되거나 유리되기를 원치 않기 때문이다. 다시 말하면, 그들은 끈두리를 통한 무슬림의 일체감을 공유함으로써 다른 악령들로부터 보호받을 수 있고, 일상적인 사회생활을 조화롭게 수행할 수 있다는 믿음을 갖고 있다. 개인의 심리적인 차원에서 보면, 이것은 사회생활에서 감정적 균형 상태를 유지하고자 하는 개인의 소망이 반영된 것이다. 끈두리는 다른 사람과 자신이 다르지 않다는 확신을 제공하고, 다른 사람 보다 경제적으로나 사회적으로 열등하지 않다는 자신감을 부여한다. 또한 다른 사람을 배제한 사회적 행위란 무의미하다는 공통의 가치를 실현한다. 다른 사람을 괴롭힘으로써 자신이 행복감을 느끼는 것은 혼란을 가중시켜 결국 불행을 초래하고

만다는 믿음을 갖게 된다. 타인을 향한 적대감을 배제하고, 감정적인 불편함을 끼치지 않기 위한 끈두리의 궁극적인 목표는 타인의 안녕을 기원하는 끈두리의 원래의 의미를 상기시킨다. 끈두리는 “아무 일도 일어나지 않았다”(tidak ada apa-apa)라는 안전과 안녕을 보증하는 사회적 과정의 상황을 상징적으로 표현해 준다.

원래 끈두리는 정령이나 귀신과 같은 초자연적인 존재와 인간이 함께 음식을 먹는다는 믿음에서 시작되었다. 음식을 제대로 대접받지 못한 귀신은 사람들에게 해를 끼친다는 믿음이 말레이 반도 전역에 널리 퍼져 있었다고 한다(Geertz, 1960, 14-15). 이것은 결국 음식이 의례의 핵심이라는 것을 반증한다. 귀신은 음식의 향기를 먹는다. 바나나의 향기를 먹는다고 바나나가 없어지지는 않는다. 귀신들이 음식을 먹고 난 이후에도 음식은 남아 있으며, 그 음식을 사람들과 같이 나누어 먹는 것이 바로 끈두리의 핵심이다. 따라서 끈두리는 음식을 공유함으로써 말레이인들 사이의 감정적 유대와 사회적 관계를 돈독하게 하는 핵심적인 의례라 할 수 있다.

음식을 공유하는 끈두리는 참여자들의 공통된 관심을 표현한다. 음식을 공유하는 범위는 사회적 경계를 구분짓는 중요한 기준이 된다. 음식을 함께 먹는다는 것은 일반적으로 같은 무슬림으로서의 일체감과 공감대를 형성하는 표준이 된다. 즉, 음식 공유의 하나의 메커니즘으로서 끈두리는 말레이 사회에서 무슬림과 비무슬림을 구분하는 지침이다. 따라서 끈두리에 초대되었다는 것은 함께 음식을 먹을 수 있는 자격을 소유하고 있다는 의미를 포함한다. 그것은 말레이 무슬림의 행동을 규정하는 핵심적 의례로 기능한다.

가장 넓은 범위의 음식 공유는 무슬림으로서의 말레이 정체성을 확인하는 집단에서 나타난다. 협동과 일반화된 호혜성의 원리로서의 음식 공유 그리고 사회적 유대의 의례화된 표현의 일종인 음식 공유를 통해서 문화적, 민족적 경계가 정해지고, 민족내부의 유대와 결속이 강화되며, 서로 이질적인 지역을 여행하는 이방인 사이에서 조차 호의와 선의에 대한 기대가 요청되어 진다. 간단한 음식이 장만되지 않은 상태에서 이웃 사람들을 초대하는 법은 없다. 따라서 손님을 초대하여 “같은 접시에서 식사를 하고, 같은 유리잔으로 마시는 것”은 단순한

호의나 친절 이상의 것이다.

다른 문화와 마찬가지로 말레이 문화는 중요한 사회관계와 사회적 상황을 의미화하고 정당화하는 수단으로 공유된 음식의 소비라는 메커니즘을 이용한다. 이러한 의미에서 음식 공유는 하나의 의례이며, 그 정도에 따라 다양하게 세분화 혹은 정교화될 수 있다. 음식 공유의 의례가 말레이 사회에서 가장 가치 있는 사회적 관계를 상징화한다면 어떠한 사회문화적 맥락에서 음식 공유가 일어나는가, 또는 어느 정도로 음식 공유의 메커니즘이 그들의 사회적 관계를 정교화하는가를 분석하는 일은 그들이 조작하는 집단의 상대적 지위와 사회적 범주를 이해하는 하나의 지표가 될 수 있다.

따라서 음식 공유의 메커니즘을 올바로 이해하기 위해선 분석의 단위를 친족관계에 국한시키지 말고, 친족의 범주를 넘어선 사회적 관계, 즉 이웃관계나 마을간 관계로 확장시켜야 한다. 이런 점에서 특히, 이웃관계는 마을의 사회조직을 구성하는 하나의 원리로서, 특정한 사회적 상황에 따라 친족관계 보다 더 유의미한 사회적 범주가 될 수 있다. 이웃관계는 혈연이나 인척으로 연결된 집단이 아니기 때문에 그 경계와 범주가 사회적 상황에 따라 매우 다양하게 나타날 수 있다. 그것은 친족의 범위를 벗어난 일련의 사회적 관계로부터 파생되는 독자적인 하나의 행동양식 혹은 행위의 범주이다. 대체로 일반화된 호혜성의 범위와 그 실제적 운용의 메커니즘은 항상 변화하는 사회적 관계망의 외적 경계를 구분한다.

끈두리는 음식 공유의 메커니즘을 통해 이웃관계로 확장될 수 있다. 그것은 이웃사람들을 의사-친족관계(quasi-kinship relations) 안으로 끌어들인다. 한마디로 끈두리는 친족관계의 외연적 확장일 뿐만 아니라 친족관계와 이웃관계라는 쌍대적인 관계를 일시적으로 통합시키는 상징적 기제이다. 그것은 음식 공유를 통해 친족을 넘어선 사회적 관계를 형성하는 사회적 과정인 것이다.

Ⅳ. 맺음말에 대신하여

말레이인들이 일생을 살면서 반드시 거쳐야 하는 의례적 단계, 즉 출생, 성인식, 혼례, 장례 등의 일생의례는 이슬람의 영향으로 전통 말레이적인 것에서 새롭게 변모되고 있다(겐넵 1992 참조). 이슬람식 희생제의가 첨가되는가 하면, 의례적 절차와 형식이 매우 간소화되었다. 말레이 전통으로 인식되었던 종래의 관습이나 관행은 비이슬람적이라는 이유로 거부되거나 배재되었다. 앞서 언급한 말레이인들의 혼례 중에서 버르산딩은 비이슬람적이라는 이유로 거부된 대표적인 사례라고 할 수 있다. 모든 무슬림들은 이슬람의 교리에서 정한 규율을 따름으로써 이슬람의 가치와 규범을 일상생활에서 실천하는 데 힘써야 한다는 점이 강조되고 있는 것도 새로운 변화라고 할 수 있다.

하나의 무슬림 공동체로서 말레이 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 종교행사, 예컨대 단식이 끝난 후 행해지는 축제인 하리라야뿌아사(Hari Raya Puasa)와 같은 종교사회적 사건을 통해 구체화된다.

앞서 언급한 대로, 말레이인의 일생의례는 애니미즘, 힌두교 그리고 이슬람의 요소들이 결합된 제설혼합적인 성격에 기반을 둔 신앙관 또는 종교체계 속에서 이루어지는 의례 또는 의례적 관행이라고 할 수 있다. 일생의례의 이러한 성격은 무슬림 종교지도자들의 꾸란에 대한 다양한 해석에 영향을 미침으로서 전통관습과 이슬람의 대립구도가 해체되는 결과로 인해 상당한 변화를 겪고 있다.

현재 말레이 사회에서 전통신앙이나 그에 기초한 일생의례의 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 일생의례의 수행 역시 말레이 전통과 이슬람의 가르침에 효과적으로

대응하지 못하는 경우, 그 의미가 축소, 약화되거나 소멸될 수밖에 없는 상황이 발생하고 있다. 이에 말레이 전통에 기초한 일생의례의 특성과 의미를 고수하려는 집단과 이슬람의 기본 교리와 원칙에 기초한 일생의례를 확립하여 이를 보급하려는 집단 사이에 끊임없는 갈등과 긴장이 내재되어 있는 상황에서 일생의례를 둘러싼 다양하고 복합적인 문화변동이 일어나고 있다고 보는 것이 오늘날의 말레이 사회의 종교변동을 올바로 이해할 수 있는 시각이라고 본다.

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

이와 같이 말레이시아 사회에서 전통종교와 이슬람은 유구한 역사적 과정을 통해 다양한 변모의 과정을 겪게 된다. 특히 이슬람의 교리를 확장시키려는 종교 엘리트집단과 전통적인 신앙체계에 깊이 빠져 있던 말레이 평민들과의 상호작용은 한편으로는, 이슬람이 전통종교와 접촉하는 과정에서 전통종교의 일부로 수용되는 '이슬람의 전통종교화'와 다른 한편으로는 전통종교가 이슬람이라는 새로운 문화유형과 만나게 되면서 이슬람의 정통교리에 위반되는 전통의 일부가 소멸 혹은 흡수되는 과정인 '전통의 이슬람화'라는 복합적인 과정을 통해 진행되고 있다고 보아야 할 것이다.

주제어 : 말레이, 이슬람, 제설혼합주의, 일생의례, 통과의례, 끈두리

참고문헌

반겐넵. 1992『통과의례: 태어나면서부터 죽은 후까지』전경수 역. 서울: 을유문화사.

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*. William R. Roff, ed. 190-224.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mohd Taib Osman. 1989. *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wilkinson, R. J. 1957. Malay Beliefs. *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society*. 30(3): 1-40.

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*. Tucton: The University of Arizona Press.

2009.04.12 투고; 2009.05.08 심사; 2009.05.15 게재확정

<Abstract>

The Cultural Characteristics and Meanings of the Rite of Passage among Malays in Malaysia

Seok Joon HONG
Mokpo National University
anthroh@mokpo.ac.kr

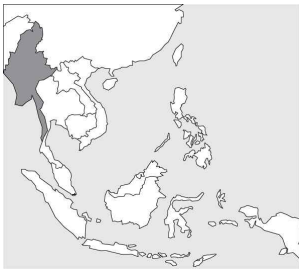
Although Malaysia chooses Islam as national religion, the nation has really shown a variety of belief systems among which we would find Hinduism, Buddhism, and Animism. Most scholars having studied them regarded the aspect of Malay traditional belief systems as syncretism. This trait of the belief systems in Malaysia is revealed well in the sphere specifically as the rite of passage, to which I do rather prefer the rite of "life" from the sense of emphasizing the rituals varied by the cycle of life time.

Under the perspective this paper examines the real phases of the rite of passage, or life of Malays. I will argue here the fact that in performing the rite of passage, Malays mobilize various arts on the basis of the syncretic faith accepting the supernatural, or keramat, with almighty power. Therefore, from the study of the rite of passage we can exactly scrutinize how Malays have altered and adjusted their belief systems in real world.

Key Words: Malaysia, Islam, syncretism, rite of passage, rite of life, kenduri

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 51~74

▣ 연구논문 ▣
ARTICLES



미얀마 버마족의 의식주 생활양식

The Clothes, Food and Shelter Life Style of Burmese People

최재현*
Jae Hyun CHOI

Ⅰ. 머리글

미얀마 버마족의 가족 구성은 가부장제나 모계제라는 어느 한 쪽의 제도에 치우쳐 있는 것이 아니라, 부계, 모계 양쪽에 관계를 갖는 소위 느슨한 의미의 부모 양계제이다(土橋 1994, 79). 그리고 친족이나 가족이 집단을 이루어 어떤 행동을 하기보다는, 개인과 개인을 맺는 네트워크가 보다 더 기능을 다하고 있다(Khin Myo Chit 1988a, 124). 부모와 자식간, 형제, 자매, 그리고 부부라고 하는 일반적으로는 가족 내에서 완결되는 인간관계가 미얀마에서는 가족 밖에도 퍼져 있는 네트워크의 중심으로서 위치하고 있다는 의미이다(최재현 외 2001, 184).

그리하여 버마족 사회에서는 사람들끼리 서로 친하게 되면 흔히 이름을 짧게 해서 줄여 부르거나, 친족 명칭을 사용하여 상호간에 부르는 습관이 있다. 예를 들면, 친하게 된 연상의 여성에게는 언니나 누나의 뜻인 '아마(Ama)' 또는 '마마(Mama)', 연상의 남성이라면 오빠나

* 부산외국어대학교 미얀마어과 교수, jhchoi@pufs.ac.kr

형의 뜻인 ‘아꼬(Akou)’ 또는 ‘꼬꼬(Koukou)’라고 부르며 친근하게 말을 건네곤 한다. 연인끼리라면 여성측은 ‘아꼬’라고, 남성측은 여동생이라는 뜻인 ‘니마(Nyima)’라고 서로간에 다정하게 부르곤 한다. 심지어 중년 이상의 여성들은 젊은 여성들에게 딸이라는 뜻인 ‘따미(Thami)’라고 불러 서로간의 친근감과 다정함을 극대화시키기도 한다.

더욱이 이러한 친족 명칭을 사용하여 부르는 습관은 사람들의 개인 이름 앞에 붙이는 관칭(冠稱)[1]으로 되어 체계화되어 있다. 이것을 살펴보면 ‘우(U)’, ‘꼬(Kou)’, ‘마웅(Maun)’은 남성의 이름 앞에, ‘도(Do)’, ‘마(Ma)’는 여성의 이름 앞에 사용되는데, ‘우’는 우리말로 아저씨나 할아버지, ‘꼬’는 오빠나 형, ‘마웅’은 남동생, 그리고 ‘도’는 아주머니나 할머니, ‘마’는 언니나 누이(누나 및 여동생)의 의미를 갖는 친족 명칭이기도 한 것이다.

일반적으로 ‘우’는 영어의 미스터, ‘도’는 미시즈라고 설명되는 경향이 많기는 하지만, 사실 이와 같은 설명이 딱 떨어지게 정확하지는 않다. 왜냐 하면, 이러한 관칭들을 자신 스스로 붙이는 경우도 없지 않아 있기 때문이다. 전(前) UN 사무총장이었던 ‘우땅’(U Thant, 우리에게는 우탄트란 발음으로 알려져 있음)의 ‘우’는 아저씨의 의미를 갖는 경칭(敬稱)의 관칭인데, 사실 ‘땅 아저씨’가 그대로 그의 이름이 된 것이다. 그밖에도 결혼식의 초대장이나 신문의 결혼 광고를 보면, 반드시 신랑에게는 이름 앞에 ‘마웅’이 붙고, 신부의 이름 앞에는 ‘마’가 붙는다. 초대하는 측은 말하자면 연하가 되어 자신을 낮추는 겸양의 자세를 보이는 것이다.

그러면 본고에서 이러한 미얀마 버마족의 생활양식은 어떻게 형성되었는지 그들의 의식주 생활을 통하여 고찰해 보도록 한다.

1) 미얀마에서는 사람의 이름 앞에 성(姓)을 사용하지 않는다. 성 대신에 그 사람의 연령이나 사회적 지위, 신분 등에 따라 관칭을 사용한다. 예를 들면, 남성의 경우에는 ‘우’, ‘꼬’, ‘마웅’을 사용하고, 여성의 경우에는 ‘도’, ‘마’를 사용하는 것이다. 그러나 그것들의 쓰임새는 각각 다르다. ‘우’는 대개 중년 이상의 사회적으로 지위가 있는 남성 앞에 쓰이고, ‘꼬’는 20세부터 40세 미만의 부르는 사람과 동년배 또는 연하의 남성 앞에 쓰이며, ‘마웅’은 20세 이하의 부르는 사람과 친한 사이이거나 연하, 사회적으로 지위가 낮은 남성 앞에 쓰인다. 한편, 여성의 ‘도’는 중년 이상의 사회적으로 지위가 있는 여성 앞에 쓰이고, ‘마’는 미혼 여성이거나 부르는 사람과 친한 사이, 사회적으로 지위가 낮은 여성 앞에 쓰인다. 이와 같이 미얀마에서의 사람 이름 앞에 붙이는 성 대신에 쓰이는 관칭은 사람과 사람과의 상대적인 인간관계에 의하여 결정된다.

Ⅱ. 버마족의 의복생활

미얀마는 약 68%를 차지하는 다수민족인 버마족 외에 고산족들을 포함하여 130여 개의 소수민족[2]으로 구성되어 있는 다민족국가이다. 각각의 민족이 고유의 민족 의상을 입고 있으나, 여기에서는 압도적 다수민족인 버마족의 의생활을 살펴보기로 한다.

2.1. 버마족 남성의 의상

중류층 버마족 남성의 외출복은 전쟁 전이나 전쟁 후나 거의 변함없이 따익뽕 인지(Taikpoun Inji)라는 긴소매의 길이는 허리보다 약간 길고 낙낙한 상의에, 하의는 치마 같은 롱지를 허리에 두르는 것이 가장 일반적인 복장으로 되어 있다. 이 상의에는 단추도 단추 구멍도 달려 있지 않다. 중국 의상과 같이 같은 천 조각을 극히 잘게 끈 모양으로 만든 것을 한쪽은 고리로, 다른 한쪽은 끝을 둥글게 하여 고리에 끼워 넣도록 꿰매어져 있는 것이다. 옷감은 튼튼한 무명을 즐겨 사용하고, 무늬는 없으며, 색깔은 보통 흑색, 백색, 회색 그리고 주황색 등이 일반적이다. 이 따익뽕 인지를 피부 위에 그냥 직접 걸치는 일은 없이, 목에 달라붙고 폭이 좁은 목닫이 모양의 서 있는 옷깃이 달린 와이셔츠, 즉 인지를 속에 입는다. 이 위에 옷깃이 없는 따익뽕 인지를 입으면 인지의 목닫이 부분만이 목 주위에 엿보이게 된다. 이것이 바로 버마족 남성용 상의의 정식 복장인 것이다.

한편, 하의인 롱지 쪽은, 위에 따익뽕 인지를 입고 있는 경우는 상당히 튼튼한 고급 무명이나 실용적인 견직물을 입는다. 1950년대에는 방가욱(태국의 수도 방콕) 롱지(Bangauk Lounji)라고 불렸던 남성 전용의 비단 롱지가 실용과 멋을 겸비하는 것으로 소중하게 즐겨 사용되었었다(Aun Thein 1990: 74). 그러나 최근에 이 롱지는 거의 볼 수 없게 되었지만, 그 대신 라카잉이나 강고(Gango) 방직의 튼튼한 고급

[2] 대표적인 소수민족으로는 까잉(Kayin)족, 까칭(Kachin)족, 까야(Kaya)족, 칭(Chin)족, 뭉(Mun)족, 라카잉(Rakhain)족, 샹(Shan)족 이렇게 7개 민족을 들 수 있다. 북에서 남으로 종단하여 흐르고 있는 에야와디(Eiyawadi)강과 그 지류 칭드윙(Chindwin)강 유역에 펼쳐져 있는 중앙 평원 지대에는 다수민족인 버마족이, 북 및 동서쪽 산악 지대에는 소수민족이 거주하고 있다.

면직물이 널리 사용되고 있다. 빠소(Pahsou)라고 불리는 이 남성용 롱지의 입는 방법은 어떠한 경우에도 허리 둘레의 2-3배 정도 되는 길이의 옷감을 통 모양으로 꿰매어 잇고, 통 안에 몸을 집어넣어 뒷면을 꼭 몸에 붙인 다음, 남은 부분을 앞으로 바짝 대고 자신의 복부 중앙에서 비틀어 죄어 롱지 안쪽으로 틀어 집어넣는다. 벨트 같은 것 등은 전혀 매지 않고, 다만 느슨해지면 수시로 양손으로 통을 펴서 다시 졸라맬 뿐이다. 상상 외로 맨 부분이 단단하여 버마족들은 롱지에 호주머니가 없기 때문에 우산이나 지갑 같은 것들도 롱지 뒤쪽, 다시 말하면 등 쪽에 끼워 넣은 상태로 거리를 활보하고 다닌다.

육체 노동에 종사하는 남성의 의복은 더욱 간단하여 상반신에는 아무 것도 걸치지 않거나, 걸쳐도 목이 둥근 메리야스나 런닝셔츠 정도이다. 롱지도 얇고 값싼 무명이 보통이다.

2.2. 버마족 여성의 의상

버마족 여성 상의용 인지는 길이가 빠듯이 허리 정도로 짧은 점, 단추를 사용하는 점 등이 남성용 인지와 차이가 있다. 1950년 전후(前後)의 여성용 인지에도 가슴의 맞부딪치는 곳에 같은 천 조각의 극히 잘잘한 끈이 5군데 꿰매어져 있었지만, 양쪽 모두 고리로 되어 있어 한쪽에 단추를 달아 다른 한쪽의 고리에 걸었었다(Aun Thein 1991, 17). 당연히 단추에는 뒤에 금속성의 원형 고리가 붙어 있지 않으면 안 되었다. 롱지의 무늬나 색깔에 어울리는 색의 단추를 매일 바꾸는 재미가 버마족 여성들의 멋이었던 것이다. 부유층들은 비취나 루비 등 보석으로 단추 세트를 만들어서 달기도 하였다. 유리로 된 단추도 상당히 인기가 있었다.

또한, 종래 여성용 인지는 투명한 것이 인기가 있어 제 2차 세계대전 전에는 실크 오간디(Silk Organdy)가, 나일론 옷감이 들어온 뒤부터는 나일론 레이스(Nylon Lace)가 인기를 끌었었다. 디자인도 1950년대에는 전통형, 차이나 칼라형, 긴소매, 반소매, 소매 없는 것 등 다양하였지만, 1960년대에 들어와서는 네윈(Nei Win)이 주도한 군부정권 시대에 소매 없는 것, 투명한 것 등의 육감적인 디자인은 금지되어 버렸

<그림 1>
개량된 여성의 복장

다Aun Thein 1991, 26).

한편, 타메잉(Htamein)이라는 여성용 롱지도 빠소라는 남성용 롱지와 차이가 있는데, 허리 부분에 폭 12-13cm의 검고 얇은 무명을 꿰매어 단 점, 롱지를 입는 방법에 있어서, 롱지 통 안에서 몸을 중앙이 아닌 좌우 어딘가에 바짝 대고 롱지를 충분히 한쪽으로 끌어당긴 다음, 남은 부분이 복부 위에 씌워지도록 겹쳐서 반대쪽의 겨드랑이에 끝을 비틀어 끼우는 점 등이 남성과 다르다. 여기에서 검고 얇은 무명이 단단히 죄는 역할을 한다. 결국 신체의 앞면에는 롱지가 옷감이 3장 겹치고, 뒷면에는 한 겹이 되는 것이다. 그리고 조일 때에 안쪽으로 들어가는 부분의 허리에서는 앞부분이 뒷부분보다 처지지 않도록 능숙하게 몸에 달라붙게 한다. 여성용 롱지도 남성용 롱지처럼 간단한 사각의 통으로 어디에도 다트(Dart) 등 꿰매지 않지만, 버마족 여성들은 허리의 잘록한 곡선미나 히프의 동그란 곡선미 등을 훌륭하게 잘 살려내고 있다.

또한, 여성용 롱지는 지금이나 옛날이나 미얀마 국내 각 명승고적 무늬의 손으로 짠 비단・무명, 수입품 비단・무명 등 종류가 매우 다양하다. 최근에는 다림질이 필요 없는 화학 섬유류도 인기가 많고, 손으로 짠 복잡한 고급 견직물은 초고가로 팔리고 있다.

이러한 버마족 의상의 기본적인 부분은 현재에도 커다란 차이가 없다. 특히 남성의 의복은 거의 변화가 없고, 단지 양복을 입는 남성이 증가 추세에 있을 뿐이다. 여성에게 있어서 크게 변한 점은 인지와 롱지를 같은 천으로 짓거나, 인지의 재단에도 버마식 재단이 아닌 서양식 재단을 사용한다는 점이다. 자유로이 붙이고 뗄 수 있는 단추로 바뀌어, 양복처럼 옷감에 어울리는 단추를 달게 되었다는 점이다. 서양식 블라우스를 롱지 위에 그대로 입고 있는 사람도 늘고 있어, 한 번 보아서는 어느 민족인가 분간할 수 어렵게 되기도 하였다.

2.3. 미얀마의 대표적 의상 롱지

미얀마는 옛날부터 직물 공예가 발달했던 나라이다. 이러한 직물 공예 가운데, 특히 롱지는 오늘날에도 사람들이 항상 몸에 걸치고 있음으로써 의(衣)생활의 중요한 부분을 차지하고 있다. 이러한 미얀마의 롱지는 이웃나라 인도의 영향을 받은 것이었는데, 미얀마인들은 남녀노소를 막론하고 남자는 빠소라고 불리는 남성용 롱지를, 여자는 타메잉이라고 불리는 여성용 롱지를 허리에 감는 형태로서 하의용으로 몸에 걸치고 있는 것이다.

2.3.1. 롱지의 장점

일반적으로 시대의 변천과 함께 사람들의 복장은 다소라도 변화하고 있다. 그러나 미얀마에서는 옛날부터 쭉 사람들이 롱지를 몸에 걸쳐왔다. 그렇다면 과연 그 이유는 무엇일까? 그것은 롱지가 미얀마의 기후[3]에 아주 적합한 의복이기 때문이다. 여름에는 무덥고 습한 날씨에 땀을 흘렸을 때 롱지를 풀어 활활 부채질함으로써 바람을 불러일으킬 수 있고, 돗자리 위에서 생활하는 습관이 있기 때문에 롱지 차림이 이에 아주 쾌적한 것이다. 또한, 우기에는 비에 젖어도 단시간에 옷을 바꿔 입을 수 있어 편리하고, 겨울에는 두꺼운 롱지를 걸치면 춥다는

3) 미얀마는 열대 및 아열대 기후대에 속하고 있어 전반적으로 고온 다습하다. 1년을 3계절로 구분하는데, 일반적으로 3월부터 6월까지는 여름이고, 7월부터 10월까지는 우기이며, 11월부터 2월까지는 겨울이다. 겨울이라고 하지만 한국의 겨울과는 대단한 차이가 있다. 다만 여름에 비해서 다소 온도가 낮은 관계로 이렇게 부를 뿐이다.

생각이 들지 않아 따뜻한 겨울을 보낼 수 있는 것이다. 더욱이 전통을 중요시하는 미얀마인들은 롱지를 즐겨 몸에 걸쳐 왔다. 롱지는 몸체에 꼭 달라붙어 단정한 인상을 줄 뿐만 아니라, 신체의 아름다움을 두드러지게 하는 역할도 다하고 있어 미적・시각적으로도 전문가들에게 좋은 평가를 받고 있는 것이다.

미얀마에는 사회나 종교와 관련된 갖가지 의식이 다양하게 많이 존재한다. 여기에는 남녀의 구별이 있고, 출가와 재가의 구분도 적용된다. 예를 들면, 사회적인 의식으로 출생 이후부터 시작하는 아이의 명명식(命名式)[4]으로부터 요람 의식[5]과 출가를 하지 않는 여성들에게만 적용되는 소녀의 귀에 구멍을 뚫는 의식인 천이식(穿耳式, Ear Boring Ceremony)[6] 및 결혼식 등이 있고, 또한 출가한 남성에게만 적용되는 종교적 의식으로 득도식(得度式)[7], 구족계식(具足戒式)[8], 승의증정식(僧衣贈呈式) 등이 있다. 승려와 대면할 때나 파고다에서 불상에게 절을 할 때에는 여성은 양 무릎, 양 팔꿈치와 이마를 바닥에 대고, 그리고 남성은 쭈그리고(웅크리고) 각각 배례(拜禮)한다. 또한, 사원이나 참도(參道)에서 행해지는 종교 의식에 참가할 때에는 준비된 돗자리 위에 남성은 책상다리를 하고 앉고, 여성은 무릎을 꿇고 정좌한다. 이와 같은 의식들에서도 미얀마인들은 언제나 롱지를 입고 참가하는데, 이와 같은 상황들에서도 롱지를 입고 있으면 여러 가지로 아주 편리한 것이다.

4) 미얀마에서 이 세상에 태어난 갓난아이가 인간 사회와 접촉할 수 있는 최초의 기회는 갓난아이의 이름 짓기를 통해서인데, 출생 후 보통 1주일 내지 2주일 후에 행해지는 이 의식을 보통 명명식이라고 한다. 이때 갓난아이의 머리가 출생 후 처음으로 미얀마에서 샴푸의 대용으로 널리 쓰이고 있는 낑붕(Kinbun : 아카시아나무)이라는 나무의 열매 액으로 씻겨지기 때문에 미얀마어로는 이 명명식을 낑붕땃띠(Kinbuntatthi)라고 한다.

5) 세상에 태어난 갓난아이를 처음으로 요람에 누이는 의식을 말한다. 이 의식을 미얀마어로는 빠캣띵 아캉아나(Pakhettin Akhanana)라고 한다.

6) 미얀마에서의 소년의 성인식은 득도식으로 대체가 되고, 소녀의 경우는 득도식 대신에 귀에 귀걸이 구멍을 뚫음으로써 성인식을 대체한다. 이 의식을 미얀마어로 나따밍갈라(Natha Mingala)라고 한다.

7) 미얀마에서는 미얀마의 남성이라면 일생에 한 번은 불문(佛門)에 들어가 수행하는 것이 하나의 불문율(不文律)로 되어 있는데, 20세 미만인 소년이 삭발을 하고 불문에 들어가 일정 기간 동안 부처의 가르침을 받는 견습승이 되기 위해 행하는 순수한 불교적인 이 의식은, 미얀마의 소년으로서는 가장 중요한 의식으로서 미얀마어로는 싱뷰봬(Shinpyubwe)라고 한다.

8) 20세 이상의 미얀마 남성이 삭발을 하고 불문에 들어가 일정 기간 동안 227계(戒)의 엄한 계율인 구족계를 지키는 비구승이 되기 위해 행하는 종교 의식을 말한다. 이 의식을 미얀마어로는 바징캉 아캉아나(Bazinkhan Akhanana)라고 한다.

2.3.2. 롱지의 다양한 착용법

롱지를 입는 방법도 길게 입든지 짧게 입든지 상황에 따라서 다양하다. 여성의 경우, 의식 등에 참가할 때에는 타메잉이 복사뼈까지 닿도록 길게 입는 것이 보통이다. 하지만 일 나가는 사람이나 물건을 파는 사람은 활동하기 쉽도록 롱지를 복사뼈 위에서 정강이 부근 정도의 길이로 입고, 힘을 써서 육체 노동을 하는 사람은 무릎 정도의 길이로 짧게 입는다. 또한, 남성의 경우, 힘을 쓰는 육체 노동이나 농업에 관한 일을 할 때에는 빠소의 옷자락을 걷어 올려 허리춤에 끼우는 경우도 있다. 이것은 빠소의 옷자락을 걷어 올려 넓적다리 사이를 통하여 허리 뒤쪽에 찔러 넣어 입는 방법인 것이다.

2.3.3. 롱지의 산지 및 종류

오늘날 미얀마에는 여러 외국으로부터의 옷감도 들어오고 있지만, 미얀마인들은 전통적인 옷감을 사용한 롱지를 즐겨 입는다. 이러한 이유로 인하여 미얀마에서 현재에도 전통적인 직물업이 성행하고 있는 것이다. 전통적인 롱지의 산지로서는 미얀마의 제 2의 도시인 만달레(Mandalei)나 만달레에서 남서쪽으로 약 2km 정도 떨어져 있는 아마라뿌라(Amarapura)를 비롯하여 만달레 서쪽 에야와디 강변에 있는 과거 한때 왕도(王都)였던 자가잉(Zagain), 만달레 북서쪽의 쉐보(Shweibo)와 그리고 쉐다웅(Shweidaun), 빠코욱꾸(Pakhoukku), 무동(Mudoun), 인레(Inlei) 지방 및 라카잉 지방 등이 유명하다. 만달레, 아마라뿌라, 자가잉은 미얀마인들이 소중히 여기고 있는 전통적인 물결 모양 무늬의 아체잇(Acheit) 롱지의, 쉐다웅은 쉐다웅 롱지의, 빠코욱꾸, 티링(Htilin), 요(Yo), 강고는 미얀마인들이 애용하는 요 롱지의 산지이다. 또한, 무동 롱지도 미얀마인들이 좋아하는 롱지의 하나이고, 라카잉 롱지는 전국적으로 그 이름이 매우 높다. 그밖에 인레 지방의 여성용 비단 롱지는 나들이옷에 어울리는 롱지로 유명하다(Maun Maun Nyou 1993: 89-92; 石井 1994, 234-241).

이 가운데 오늘날에 이르기까지 미얀마인들에게 특히 인기가 있는 롱지는 요 롱지, 라카잉 롱지 그리고 아체잇 롱지이다. 요 롱지의 특징

은 옷감의 폭과 물결 모양, 덩굴, 꽃, 반점 등의 무늬의 원형을 조금도 손상하는 일 없이 지금까지 그대로 전해지고 있다는 점이다. 또한, 특히 타메잉의 무늬에 붙여진 명칭에는 궁전의 이름 등 왕궁을 기념하는 것이 많다. 그리고 라카잉 롱지의 특징은 옷감의 폭이 넓고 큼지막하며 염색이 견고하다는 점인데, 그 무늬에도 다이아몬드나 공작의 눈 등 갖가지 명칭들이 붙여져 있다. 한편, 미얀마인들이 특별히 소중히 여기고 자랑으로 삼고 있는 전통 공예의 하나인 아체잇 롱지의 특징은, 직기(織機) 부속 기구인 북을 100개 이상 심지어 200개 가까이 많이 사용하여 짜낸다는 점이다Aun Thein 1986, 146). 말하자면 100개 이상의 북을 하나씩 들고 일일이 무늬를 짜내어 가는 것이다. 이 롱지의 무늬에는 새끼 무늬, 꼬여 뒤틀린 무늬, 꽃무늬 등 대체로 7종류가 있는데, 이들 무늬는 고상하고 품위가 있으며 차분하고 안정된 느낌을 준다. 그리고 그 색상 또한 무척이나 아름다워 이러한 무늬를 짜내는 데는 숙련된 기술이 필요함은 말할 필요조차 없다. 이 롱지를 미얀마인들은 결혼식이나 득도식과 같은 통과의례 때에나 국가적인 행사 때에 즐겨 입는다. 특히 결혼식에서는 신랑 신부가 굵은 새끼 무늬의 아체잇 롱지를 즐겨 입는데, 그 색상은 분홍색, 황금색, 담황색 등 아주 화려한 색상들이다.

2.3.4. 롱지의 전통성

미얀마에는 목화가 많이 생산되기 때문에 기계로 짠 옷감이 등장할 때까지는 각 가정에서 실을 뽑아 가정용 의류를 짜내었다. 미얀마의 방직 기술은 오래 전 버강 시대(1044-1287)로 거슬러 올라가는데, 직물의 갖가지 공정이 잉와 시대(1364-1597)의 장편시에도 자세하게 읊어져 있다(Yebo Htunmyain 1991, 112). 직물의 공정에는 목화 따기, 솜 타기, 실 뽑기, 실의 실패 감기, 염색하기 그리고 짜기 등이 있는데, 이것들을 어머니와 딸들이 집안일을 해 가면서 행하는 것이다. 옛날 미얀마 여성으로서 직물은 반드시 배우지 않으면 안 되는 하나의 기술이었다. 그 당시 아들을 갖는 부모들은 직물과 집안일을 잘하는 여성을 며느리로 맞이하려고 애를 썼고, 남성은 자신의 애인이 짠 빠소나 옷감

을 소중히 애용함으로써 여성의 베틀로 베 짜는 일을 장려하기도 하였던 것이다.

옛날 미얀마 가옥에는 테라스가 있어서, 밤이 되면 소녀들이 거기에서 솜을 타거나 실을 뽑거나 하면서 자신의 애인의 이야기 상대가 되곤 하였다. 여성들은 손을 움직이면서 상대방 남성이 자신의 인생의 반려자로 적합한가 아닌가를 살펴보았다. 그들은 수수께끼놀이 등을 하면서 서로 간에 상대방을 자세히 관찰하곤 하였던 것이다.

Ⅲ. 미얀마의 식생활

미얀마의 식생활을 한 마디로 말한다면 쌀밥을 국 한 그릇과 몇 개의 반찬으로 먹는 한국과 거의 같은 형태이다.

3.1. 주식

주식의 쌀은 입자가 길고 찰기가 적은 인디카 멥쌀이 주류이다. 미얀마 북부에서는 한국 쌀에 가까운 자포니카미(米)도 생산되고 있지만, 미얀마인들이 즐겨하는 것은 인디카미(米)로 더욱이 탕취법(湯取法)[9]을 사용하여 밥을 더더욱 보슬보슬하게 짓는다. 그리고 외국인이 놀라는 것은 특히 밥을 좋아하는 그들의 한 끼 분의 많은 밥량에 있다.

반찬의 경우는 '미얀마 카레(미얀마어로는 힝(hin)이라고 한다)'로 잘 일컬어지고 있지만, 이것은 한국에서 말하는 카레와는 상당히 다르다. 우선 액체 상태부터 다르다. 아마도 밥 위에 쳐서 먹는 데서부터 카레라고 표현되는 것이겠지만, 미얀마의 경우는 밀가루나 전분으로 액체를 만들어 치는 일은 거의 없다. 미얀마어로 시비양잭(Hsibyanjek)[10]이라고 표현되는 기름기 많은 삶아 조린 음식인 것이다. 다시 말하면 이것은 식용유(낙화생유가 대부분)를 듬뿍 넣어 양파, 마늘, 생강 등과 함께 돼지, 염소, 양, 소, 닭 등의 육고기나 생선, 새우, 계란 등의 어느

9) 밥이 끓을 때에 뜨거운 물을 버리는 취반법을 말한다.
10) 고기나 생선 등을 기름으로 조린 음식을 말한다.

한 종류를 수분이 증발할 때까지 푹 삶아 조리하는 요리법이다. 그 결과 처음에 넣은 기름이나 육류로부터의 지방분이 향신료로 채색되어 표면을 덮고, 육류는 가라앉아 금방은 보이지 않는다. 양파, 마늘 등은 걸쭉하게 풀어져서 풀 반죽 모양으로 가라앉아 있다. 이것이 바로 좋은 맛의 엑스(extract)라고도 말할 만한 것으로, 육고기나 생선이 대량으로 들어 있지 않아도 이 기름이나 침전물을 접시의 흰밥에 넣어 골고루 섞어서 입으로 가져가면 밥을 얼마든지 먹을 수 있는 것이다. 미얀마 방식으로는 오른손가락으로 골고루 섞고, 오므린 손가락 끝으로 재치 있게 입으로 가져간다. 호텔 등 긴장되는 연석(宴席)에서는 왼손에 포크, 오른손에 스푼을 가지고 솜씨 좋게 밥과 반찬을 골고루 섞어 먹는다.

시비양잭은 말하자면 주된 반찬으로, 이 외에 말린 생선 볶은 것, 말린 생선 튀긴 것, 야채 무침류, 야채 볶음류, 생야채 샐러드, 스프류, 야채 절임 등의 보존식 등등 반찬은 재료도 먹는 방법도 다양하고 풍부하다. 이 배경에는 인도나 중국에서 이주해 온 사람들의 식문화 영향도 생각해 볼 수 있다. 더운 나라에서는 어느 정도 기름기가 많은 느끼한 음식도 신체가 자연히 요구하기 때문에, 기름기 많은 요리도 당연히 섭취할 필요가 있는 것이다. 그렇지만 미얀마 각지에 있는 인도 요리점이나 중화 요리점의 요리와 미얀마 요리가 서로 선을 긋고 있는 것도 또한 확실한 일이다.

3.2. 미얀마의 보존식

그렇다면 전통적인 미얀마식(食)이란 무엇인가? 이것을 살피는 일은 그다지 쉽지는 않지만, 도작 문화권이기 때문에 밥을 맛있게 먹을 수 있는 점, 거주지에서 풍부하고 쉽게 손에 넣을 수 있는 재료인 점, 고온 다습한 기후에서 부패 염려가 없는 점 등의 조건들을 고려해 본다면, 역시 보존식, 저장식에 그 열쇠가 있을 것 같다.

1장에서 언급한 반찬들 중 야채 절임, 이것이야말로 가장 미얀마적인 반찬이 아닐까 생각된다. 옛 수도인 양공(Yangon)의 시장에서도 칭밧(Chinbat)이라는 것이 팔리고 있는데, '맛이 신 채소'라는 의미를

갖는 이 음식은 바로 우리 이웃나라 일본의 채솟잎 묵은 김치 그대로이다. 미얀마에서는 쌀겨가 아니라, 쌀뜨물이나 밥을 지을 때에 탕취법으로 버리는 뜨거운 물을 이용하여 김치를 담근다. 기후 관계로 발효가 빠르기 때문에 쉽게 묵은 김치와 같은 신맛을 자아내는 것이다.

버마족뿐만이 아니라 미얀마의 많은 소수민족에게도 인기가 있는 절인 콩, 신맛의 절인 죽순, 신맛의 절인 새우, 신맛의 절인 돼지고기, 신맛의 절인 생선, 라팩(Lahpek)[11], 응아삐(Ngapi)[12], 응아삐예(Ngapiyei)[13] 등은 모두 발효시켜 보존 또는 저장한 것이다.

미얀마의 음식 중 건조 상태의 보존식도 다양하다. 어느 마을이나 촌락에도 시장에는 반드시 말린 생선을 파는 가게가 있다. 햇빛에 말린 것 외에 부엌에 매달아 그을음투성이가 된 말린 생선 등도 요긴하게 쓰인다. 말린 새우도 분말로 으깨어서 조미료나 밥에 뿌려 먹는 식품으로 즐겨 사용한다.

미얀마는 왕조가 끝난 지 시간이 오래 경과되었기 때문에 태국과 같이 호화스러운 궁중 요리는 그다지 많이 전해지지 않고 있지만, 간신히 남아 있는 왕조 시대의 궁중용 요리서『싸도책짱(Sadochekkyan)』에도 많은 발효 식품, 쉽게 손에 넣을 수 있는 식물의 새싹, 열매, 뿌리, 야채 등의 절인 음식 만드는 방법이 적혀져 있다. 이와 같이 보면, 결국 미얀마 요리는 기름기가 많아 느끼한 음식과 산뜻하고 담박(淡泊)한 신맛의 음식을 솜씨 좋게 적절히 배합하고 있다고 말할 수 있을 것이다.

3.3. 미얀마의 전통 음식 응아삐와 라팩

3.3.1. 응아삐

미얀마의 음식 가운데 응아삐는 한국의 김치와 같이 미얀마 식탁에서 없어서는 안 될 미얀마인들이 즐겨 먹는 기호 식품 중의 하나이다.

11) 어린 라팩 나뭇잎을 물에 절인 다음 꺼내어 참기름에 담가 놓고 다른 음식과 함께 가벼운 식사 대용으로 먹는 미얀마인의 기호 식품이다. 라팩이라 하면 일반적으로 라팩쏘를 말한다.

12) 생선을 소금으로 절인 것이거나, 또는 생선의 수분을 소금으로 제거한 다음 햇빛에 말려 절구에서 찧어 만든 미얀마인의 최대의 기호 식품이다.

13) 응아삐에서 우러나오는 짠 물로 미얀마에서는 식탁에 없어서는 안 될 간장용 조미료이다.

이와 같이 응아삐를 미얀마인들이 식탁에서 매일 접하고 있는데, 응아삐의 종류는 대략 쎄잉자 응아삐(Seinza Ngapi), 흐밍 응아삐(Hmyin Ngapi), 다밍 응아삐(Damin Ngapi), 예조 응아삐(Yeijou Ngapi) 그리고 응아삐가웅(Ngapigaun)으로 분류할 수 있다.

쎄잉자 응아삐는 잔새우나 잔생선으로 만들고, 흐밍 응아삐는 잘잘한 흐밍가웅이라는 생선으로 만든다. 한편, 다밍 응아삐는 다밍이라는 깔때기 모양의 어망으로 잡을 수 있는 아주 잘잘한 생선으로 만들고, 예조 응아삐는 미얀마의 보존식에서 언급한 응아삐예라고도 하는데, 생선을 끓여서 얻어지는 액체로서 장유(醬油)라고도 불리는 간장용 응아삐를 말한다. 가물치, 청어, 등목어(登木魚)[14], 이렇게 세 가지 생선을 함께 섞어 만든 예조 응아삐를 미얀마인들이 즐겨 찾는다. 생선에 따라 소금으로 통째로 절여 놓은 응아삐가웅도 미얀마인들이 좋아한다. 또한, 응아삐를 여러 가지 방법으로 튀겨 요리하여 먹기도 한다.

응아삐에는 단백질, 소금 등에 많이 들어 있는 미네랄, 혈압에 아주 중요한 철분, 뼈를 단단하게 하는 칼슘 등 영양분이 많이 포함되어 있어 미얀마인들의 건강을 지켜 준다.

3.3.2. 라팩

미얀마의 식탁 가운데 라팩도 매우 중요한 음식이다. 미얀마인들은 라팩을 절여서도 먹고 말려서도 먹는다. 라팩을 최초로 재배하여 식용으로 사용한 민족은 중국인들이었다. 중국에서 세계 각지로 퍼진 것이다. 라팩나무는 다 자라면 9m 정도 자라지만, 찻잎을 따기 쉽고 더욱 무성해지도록 하기 위해서 라팩나무를 1-1.5m 정도가 되면 잘라 버린다. 라팩나무는 3년이 되면 찻잎을 딸 수 있고, 15년이 지나면 가장 양질의 찻잎을 얻을 수 있다. 라팩나무는 라팩나무 수명인 25년이 지나면 지면에 쓰러져 말라 버리는데, 그 자리에 새로운 라팩나무가 다시 자라기도 한다.

마른 찻잎인 라팩차욱(Lahpekchauk)에는 아초따욱 라팩차욱(Achouthauk Lahpekchauk)과 아짱따욱 라팩차욱(Akyanthauk

14) 하천이나 호수에 사는 담수어로서 아가미를 이용하여 나무에 기어오르기도 하는 동남아산의 경골어류이다.

Lahpekchauk), 이렇게 2종류가 있다(大野徹 1975, 235). 아초따욱 라팩차욱은 홍차와 같이 설탕이나 꿀을 타 달게 마시는 차를 말하고, 아짱따욱 라팩차욱은 녹차와 같이 천연의 맛 그대로 쓰게 마시는 차를 말한다. 미얀마인들은 아짱따욱 라팩차욱과 절인 찻잎인 라팩쏘를 좋아한다. 집집마다 아짱따욱 라팩차욱인 라팩예장(Lahpekyeijan)을 마신다. 손님 접대 시 이 라팩예장과 라팩쏘는 반드시 사용된다. 그래서 집집마다 식탁에는 차 주전자와 찻잔이 반드시 놓여져 있다.

또한, 라팩쏘는 의식에서도 곧잘 사용되는 음식이기도 하다. 종교적인 의식에서뿐만 아니라 옛날 결혼식에서도 널리 사용되어졌는데, 절인 찻잎의 포장물인 라팩토웁(Lahpekhtoup)을 건네는 것은 결혼식에 초청한다는 표시였다. 그리고 옛날 소송 사건 때, 사건이 무사히 해결되면 사건이 해결되었다는 표시로서 원고와 피고 모두 법정 그 자리에서 이 라팩쏘를 상징적으로 먹곤 하였다.

라팩은 미얀마에서 샹주(Shan State)가 그 재배・생산지로 유명하다. 그런데 찻잎을 따는 시기에 따라 라팩의 질이 달라진다. 서리가 시작되는 겨울에 나오는 새 잎을 따서 만든 흐닝땍차욱(Hnintekchauk)과, 미얀마의 신년 축제(4월 중순경)인 띤장(Thinjan)이 되기 바로 직전에 나오는 새 잎을 따서 만든 쉐피우 라팩차욱(Shweihpiu Lahpekchauk)이 맛과 품질 면에서 가장 뛰어나다.

3.3.3. 면류

미얀마의 국수에는 밀국수와 쌀국수가 있다. 밀국수에는 카욱쇄(Khaukhswe)라는 밀가루로 만든 국수가 있고, 한편 쌀국수에는 몽힝가(Mounhinga)라는 쌀로 만든 국수가 있다. 그런데 특히 이 몽힝가라는 쌀국수는 고깃국물 속에 곁들인 발효시킨 쌀로 만든 국수인데, 미얀마인이라면 누구든지 아침 식사로 널리 즐겨 이용하고 있다. 태국, 베트남, 미얀마 등 대륙부 동남아에서는 이러한 인디카 멥쌀로 만든 쌀국수가 그들의 식생활의 한 부분을 차지하고 있는 것이다.

3.3.4. 불교 문화 속의 타밍우바웅

타밍우바웅(Htaminubaun)이란 무럭무럭 김이 나는 갓 지은 밥을 말한다(Maung Htin Aung 1959: 78). 예절을 중히 여기는 미얀마 문화에서 이 타밍우바웅은 매우 중요한 의미를 갖는다. 그것은 부처님께 공양드릴 때에나, 출가자들에게 보시할 때에나, 귀한 웃어른께 대접할 때에 사용하는 특별히 성별(聖別)의 의미를 갖기 때문이다. 공양드릴 보시로서는 특별히 알루미늄 밥솥이 아닌 돌솥으로 지은 타밍우바웅을 정성스럽게 그릇에 담는다.

미얀마에서 출가자들은 돈이나 금품을 전혀 휴대할 수 없고, 미얀마의 사원은 원칙상 부엌이나 채소를 가꾸는 텃밭이 없는 등, 생산 수단이라고는 일체 가지고 있지 않다. 따라서 불문에 들어간 모든 출가자들은 수입원을 전혀 가지고 있지 않다. 이와 같이 미얀마의 상좌부불교(Theravada Buddhism)는 구조적으로 출가자들의 경제 활동이나 노동 등의 생산 활동을 전면 금지하고 있기 때문에, 출가자들은 자연히 생활의 기반을 제 3자에게 의존할 수밖에 없다. 여기에서 출가자들과 불신자(佛信者), 즉 재가신자(在家信者)들간의 상호 관계가 이루어진다. 마을 안의 사원에 기거하는 출가자들의 음식물은 모두 재가신자인 마을 주민들이 사주하는 보시에 의하여 충당되어지는 것이다. 그리하여 출가자들은 매일 이른 아침 붉은색을 띤 둥근 모양의 탁발인 다베잇(Dhabeit)을 감싸 안고 탁발(托鉢)하러 돌아다니는데, 이때 재가신자들의 집을 가가호호 방문하면서 타밍우바웅을 제공받는 것이다.

때때로 금전이 희사되기도 하는데, 5월의 까송(Kahsoun) 축제, 우안거(雨安居) 기간인 와(Wa) 시작 무렵인 7월의 와조(Wazou) 축제, 우안거 직후 10월의 축제와 4월의 신년 축제인 띤장(Thinjan) 기간 및 그 외 재가신자들로부터 푸짐한 보시를 제공받기도 한다. 결국 출가자들은 그 수행 생활에서의 경제적 기반을 모두 재가신자들이 시주하는 보시에 의존하고 있는 것이다. 한편, 재가신자들은 출가자들에게 보시를 제공함으로써, 그리고 여러 계율을 엄격히 지킴으로써 공덕을 쌓는다. 바꾸어 말하면 재가신자들은 출가자들에게 보시를 제공함으로써 출가자들로부터 은혜를 입는 것이다.

이렇게 하여 출가들과 재가들과의 상호 관계가 이루어지고, 미얀마 사회에서 출가들과 재가들과의 포괄적인 종교 체계가 형성되어진다. 이 현실은 미얀마에 있어서 불교의 존재와 그 계승을 뒷받침하는 근본적인 원리가 어디에 있는가를 극명하게 잘 나타내 주고 있다. 미얀마가 불교국이고, 미얀마인들이 불교도라고 말할 수 있는 사실들이 바로 여기에서 다시금 확인되고 있는 것이다.

3.3.5. 낫에게의 음식 공양

불교가 미얀마인들의 정신 세계에 지대한 영향을 미치고 있는 것은 명백한 사실이지만, 한편 정령(精靈)숭배인 낫 신앙 같은 민간 신앙도 미얀마인들의 생활 습관에서 상당한 비중을 차지하고 있는 것도 또한 부인할 수 없는 사실이다. 타밍우바웅 같은 성별의 음식을 부처님께 공양드리거나 출가자들에게 보시하는 것처럼, 의식 행사 때 낫에게의 음식 공양은 미얀마인들의 생활 습관으로서 빼놓지 않는 순서이다. 갓난아이의 건강과 앞으로의 행운을 기원하는 차원에서 명명식 때 행해지는 낫에게의 공양, 소년의 건강과 출세를 기원하는 차원에서 득도식 때 행해지는 마을 수호신(Ywa Saun Nat)과 부모 수호신(Mizain Bazain Nat)에게의 공양, 신랑 신부의 각자의 집에서 결혼식 거식 전에 행해지는 부모 수호신에게의 공양 등 의식 행사 때 행해지는 이러한 낫에게의 음식 공양은, 이것을 행하지 않거나 태만히 하면 당사자들에게 커다란 화가 미친다고 미얀마인들은 하나의 신앙으로서 굳게 믿고 있는 것이다(Shway Yoe 1989: 245).

3.3.6. 미얀마의 식사 예절

미얀마에서는 식사할 때 일반적으로 수저나 젓가락을 사용하지 않고 맨손을 사용한다. 식탁에 놓여 있는 반찬들을 수저로 자기 접시에 떠 놓고 밥과 함께 손으로 먹는 것이다. 그래서 식탁 옆에는 손을 씻기 위한 세면 도구 및 세면기가 어느 집이나 설치되어 있는 것이 보통이다. 맨손의 오른손으로 밥을 먹는 관계로, 수저로 국을 떠먹을 때에나 반찬들을 수저로 자기 접시에 뜰 때에는, 반드시 왼손을 사용해야 한

다. 오른손은 밥이나 반찬들로 이미 깨끗해 있지 않기 때문이다. 그리고 반찬들을 뜰 때에는 웃어른이 다 뜬 다음에 떠야 하고, 밥을 먹을 때 접시 가장자리를 가끔 손으로 가운데로 긁어모아 밥알이 땅에 떨어지지 않도록 주의해야 하며, 반드시 먹을 수 있는 양만 자기 접시에 담아 음식을 남기는 일은 절대로 없어야 한다.

미얀마 사람들은 불교 및 낫이라는 정령 신앙 등의 영향으로 쇠고기, 돼지고기보다는 닭고기를 일반적으로 매우 좋아한다. 그런데 닭고기, 오리고기, 생선처럼 뼈나 가시가 있는 반찬을 뜰 때에는, 뼈나 가시를 한 곳에 제하여 놓고 좋은 살만을 떠서는 안 된다. 뼈든지 살이든지 가리지 않고 한 번 수저에 떠진 것을 자기 접시에 떠 놓아야 하는 것이다. 그리고 밥을 더 먹고 싶을 때에는, 접시에 밥이 다 떨어지기 전에 미리 밥을 퍼 놓아야 한다. 밥을 먹을 때에도 쩝쩝 소리를 내서는 안 되고, 국을 떠먹을 때에도 후루룩 소리를 내서는 안 된다. 배가 고프다고, 음식이 맛이 있다고 허겁지겁, 덥석덥석 먹어서도 안 된다. 또한, 식사 도중 기침이나 재채기가 나오는 경우에는, 되도록이면 식탁 밖으로 나와서 기침이나 재채기를 해야 하는 것도 미얀마에서의 기본적인 식사 예절로 되어 있다.

Ⅳ. 미얀마의 주거생활

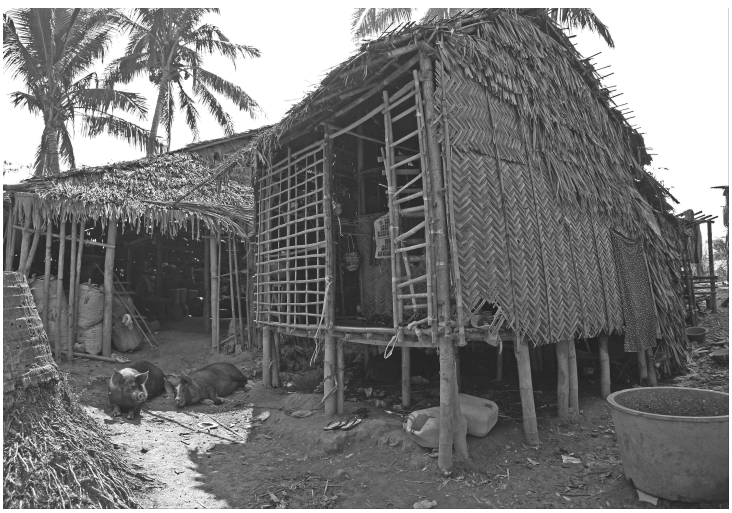
4.1. 미얀마의 다양한 주거 환경

미얀마는 북쪽은 히말라야 산맥의 고지에서, 남쪽은 말레이 반도 끝 근처까지 남북으로 크고 넓은 면적을 갖고 있는 국가이기 때문에, 풍토나 기후 역시 일정하지 않다. 또한, 주위의 산간 지대를 중심으로 크고 작은 민족 집단이 다수 혼재하고 있기 때문에, 의・식생활의 경우와 마찬가지로 주거 환경도 다양하다. 여기에서도 최대 다수민족인 버마족을 중심으로 그들의 일반적인 주생활(住生活)을 살펴보고자 한다.

4.2. 버마족 가옥의 종류와 형태

양공에는 영국의 식민지 시대 때에 세워진 오래된 서양식 건축물들이 지금도 꽤 상당수 현역으로 사용되고 있다. 관청이 아니라 사람이 거주하는 건물로서, 예를 들면 양공시 북부 잉야(Inya) 호숫가에 있는, 미얀마어로는 잉야 사웅(Inya Hsaun)이라고 부르는 양공대학 여자 기숙사 잉야홀은 그 대표적인 건물이다. 건축된 지 80년이 훨씬 지났건만, 사감과 학생들의 관리와 손질이 좋은 탓인지 아직 충분하고 쾌적한 주거 기능을 다하고 있다. 이 기숙사의 경우, 천장이 높은 점, 방 외측에 복도가 둘러싸여 있고, 복도 외벽에 창으로서 커다랗게 유리나 그 무엇도 끼워져 있지 않은 파 놓은 빈 공간이 설치되어 있는 점, 복도와 접하고 있는 각 방의 창은 개폐, 자물쇠 채움도 가능한 유리창이 설치되어 있으나, 튼튼한 격자(格子)가 끼워져 있기 때문에 창을 열어 놓은 채라도 안전이 확보될 수 있는 점, 마루는 모두 티크 목재로 서늘하고 쾌적한 점, 각 방간의 칸막이벽은 천장에 닿지 않도록 낮게 만들어져 있는 점 등 건물 전체에 통풍과 냉기를 보존하는 고안이 실로 뛰어난 설계이다(奥平龍二 1997: 146-149).

대학 구내에서는 학생 기숙사뿐만 아니라 교수들의 관사도 녹색의 거목 그늘 아래에서 여기저기 조금씩 볼 수 있다. 많은 건물은 대학 설립 당초부터의 오래된 빨간 벽돌 건물이고, 마찬가지로 커다란 창



<그림 2>
미얀마 농촌의
전형적인 고상가옥

등으로 통풍에 멋진 고안이 엿보이는 건물들이다. 전쟁 후에 세워진 콘크리트 주택 등의 서양식 건물이 적지는 않지만, 재질, 아름다움, 쾌적함에 있어서도 옛날 서양식 건물을 능가하지 못하고 있는 것 같다.

그런데 미얀마에서 이러한 벽돌 건물이나 근대적 건축 양식의 가옥에 사는 사람들은 극히 소수의 한정된 사람들이고, 양공의 뒷골목이나 지방의 마을, 시골에서는 아직도 대나무로 지은 집들이나 나무로 지은 집들이 대부분이다. 가옥의 형식 중 가장 눈에 잘 뜨이는 것이 고상식(高床式)으로, 마루의 높이가 대체로 성인의 키 정도이고, 마루 밑에는 소나 돼지가 사육되고 있다. '집에서 나가!'라는 미얀마 욕설이 미얀마어로는 '에잉가 싱(Einga Hsin)'인데 이것을 번역하면 '집에서 내려가!'라는 의미로서, 이렇게 표현되는 것도 마루가 높은 이유에서인 것 같다.

미얀마는 대나무가 풍부한 나라이다. 그렇기 때문에 지방의 서민들의 집에는 미얀마어로 때(Te)라고 불리는 대나무집(竹造)이 아주 많다. 지붕에는 니파(Nipah) 야자수 잎이 널리 쓰인다. 미얀마력으로 한여름인 1월경(태양력으론 4월)에 니파 야자수 잎을 싸 두면 잎에 벌레 먹음이 적어 보전력이 좋다고 한다. 지붕이기는 마을 주민들의 품앗이 성격의 상부상조 공동 작업으로 이루어진다. 마루도 방동사니과의 다년초인 암페라(Amparo)[15] 거적이 보통인데, 지역에 따라서는 엮어진 암페라 거적 틈 사이로 마루 밑이 보이는 경우도 있다.

부농이나 마을 유지들은 목조 가옥에서 산다. 지붕도 비에 강한 함석 지붕으로 되어 있다. 서민들은 모두 대나무나 암페라로 지은 집들이 아닌, 하다못해 목조, 함석 지붕집, 거기에다가 근처에 대나무나 볏짚으로 지은 집들이 밀집되어 있지 않은 지역에 사는 것이 소원이다. 이것은 매년 국내 어디선가 발생하고 있는 대화재를 두려워하고 있기 때문이다. 알맹이가 곧 흘러나올 것 같은 두꺼운 여송연을 피는 것이 이 나라의 특성이기도 하여, 이러한 주거 환경이 대화재의 발생과 무관하다고는 말할 수 없을 것 같다.

15) 인도, 말레이 반도가 원산지로 높이 약 80cm, 줄기에 가지가 없으며, 밑동에 비늘 모양의 잎이 몇 개 난다.

4.3. 버마족의 주거문화

석조건, 목조건, 죽조건 그 중에는 한국에서는 없어져 가고 있는 옛날 습관들이 아직도 지켜지고 있는 것이 미얀마의 가옥이다. 일반적으로 미얀마의 가옥은 현관 쪽을 중시한다. 조상의 영을 모시는 것이 아니라 순수하게 불상을 모시는 곳인 불단이 있고, 집안의 가장이 자는 방도 입구와 가깝다. 만일 2층이 있으면 불단은 2층이 된다. 어느 누구도 불상이나 불화(佛畵) 위를 걸어서는 안 되기 때문이다. 깊숙한 안쪽이 일상의 세속적인 장소가 된다. 말하자면 취사나 식사 장소 같은 곳이 되고, 여성들이 화장 등을 하는 장소가 되는 것이다. 그리고 사정이 허락하는 한, 화장실은 별채에 따로 되도록 안채로부터 떨어진 곳에 설치한다. 그러한 탓인지 화장실을 한국과 같이 미얀마어로 '뒤쪽'을 의미하는 '나욱페(Naukhpei)'라고 하는 것도 흥미로운 일이다. 과거의 한국과 마찬가지로 그렇게 하지 않으면 위생상 좋지 않다고 생각해서일 것이다. 도시의 벽돌집이나 콘크리트집의 주거가 그 점에서 다소 문제가 있다고 그들은 말을 하곤 한다.

새 집을 짓거나 이사하거나 하는 경우, 에잉댁 밍갈라(Eindek Mingala)라는 입주 축하 의식을 입주하는 측이 행하는 습관도 있다(Maun Maun Nyou 1993, 89). 이른 아침 승려를 초대하여 앞으로의 새 집에서의 생활을 축복받고, 식사 등을 대접하는 것이다. 그리고 나면 모두 함께 나누어 먹기 쉬운 국수 등의 면류를 준비하여, 형제, 친척, 친구들을 초대하는 것이다. 이때 초대받은 측은 특별히 축하 선물을 가지고 가지 않아도 무방하다.

집을 짓기 위하여 자따(Zata)[16]를 통한 길일(吉日)을 선택하는 것, 어느 지방의 어떠한 나무를 기둥으로 할 것인가 등 민속 신앙적 여러 까다로운 조건들이 없지는 않지만, 일단 결정되고 나면 거기에 사는 모든 가족의 건강과 행복을 바라는 것은 동서양을 막론한 인간의 심정일 것이다.

16) 미얀마 버마족인 이상 누구나가 가지고 있는 본인의 출생표이다. 본인 이름, 생년월일, 출생 시간, 출생 요일, 부모 이름, 운성표(運星表 ; 사람이 태어난 요일에 해당되는 운성에 관한 표) 등이 점성가에 의하여 종려 나뭇잎에 철필로 기록되어 집안에 소중히 보관되는데, 무슨 일이 있으면 꺼내어져 기록된 사항들을 근거로 하여 점성가에 의하여 운세가 점쳐진다.

Ⅴ. 맺는말

지금까지 불교 문화 속에서 미얀마인들의 생활 양식은 어떠한지 의식주 생활을 통하여 살펴보았다. 대체로 미얀마인들의 일상 생활은 불교를 축으로 하여 회전하고 있다고 해도 과언이 아니다. 이와 같이 국민의 약 90%가 불교를 믿고 있고, 불교가 국민의 정신 생활에 지대한 영향을 끼치고 있는 미얀마이지만, 미얀마의 생활 풍습과 습관들을 보면 비불교적(非佛敎的) 요소도 상당한 비중을 차지하고 있음을 본다. 특히 낫 신앙과 같은 민간 신앙은 비불교적 요소이지만, 옛날부터 전해 내려온 하나의 신앙으로서 미얀마인들과는 뗄 수 없는 미얀마의 생활 습관의 근간을 이루는 한 요소가 되고 있다. 이것은 11세기 미얀마 남부 뭉(Mun) 왕국의 왕도 따토웅(Thahtoun)에서 일찍부터 스리랑카계의 테라바다 불교를 수용하여, 독자적인 문화를 형성하고 있었던 뭉족의 문화를 버강에 가져와 그 땅에 불교 문화를 찬란하게 발달시킨 버강 통일 왕국의 초대왕 아노야타(Anoyahta)왕 (1044-1077)이, 이 상좌부불교를 공적 종교로 정하여 기존의 여러 종교 가운데에서도, 특히 당시 유행하고 있었던 사이비 밀교계의 아리(Ayiji) 승단(僧團)을 사교로서 배제하였지만, 민간 신앙이었던 낫 신앙 등의 지신(地神)들은 불교의 수호신으로 취급하여 그 존재를 인정하였기 때문이다. 이와 같은 결과로 인하여 현재까지 불교와 민간 신앙은 서로 커다란 마찰 없이 미얀마 문화의 근간을 이루는 쌍벽으로 작용해 왔던 것이다.

이와 같이 불교가 미얀마 생활 습관에서 배제될 수 없듯이, 비불교적 요소인 민간 신앙도 미얀마 생활 습관에서 배제될 수 없다. 이것은 그것들이 오랜 세월을 두고 형성되어 역사성을 띤 하나의 문화로 자리잡아, 그 땅에서 그들의 삶 속에 확고하게 정착되어 있기 때문이다. 불교적 요소와 비불교적 요소와의 병존, 이것은 미얀마 문화의 이중 구조와 복합적 성격의 근간이 되고 있는 것이다.

주제어 : 의식주, 버마족, 상좌부불교, 낫 신앙

참고문헌

최재현 외. 1999.『미얀마』서울: 한국외국어대학교 출판부.
최재현 외. 2001.『동남아 인간과 문화』부산: 부산외국어대학교 출판부.
石井米雄. 1994.『もっと知りたいミャンマー』東京: 弘文堂.
奥平龍二. 1997.『ミャンマー』東京: 東京美術.
大野徹. 1975.『ビルマ その社會と價値觀』東京: 現代アジア出版會.
土橋泰子. 1994.『ビルマの民衆文化』東京: 新宿書房.

Aun Thein. 1986. *Myanma Htougwinminjaundalei*. [미얀마어, 미얀마 사회 풍습]. Yangon: Sapay Beikman.
_____. 1990, *Kyeiletyouya Myanmahmudaleimya 1* [미얀마어, 미얀마 전통 풍습 1]. Yangon: Sapay Beikman.
_____. 1991. *Kyeiletyouya Myanmahmudaleimya 2* [미얀마어, 미얀마 전통 풍습]. Yangon: Sapay Beikman.
Khin Myo Chit. 1988. *Colourful Burma*. Volume One. Yangon: University Press.
Maung Htin Aung, 1959, *Folk Elements in Burmese Buddhism*. Yangon: Religious Affairs Dept. Press.
Maun Maun Nyou. 1993. *Yinkyeipyuhnga Kouhnoutmuya* [미얀마어, 미얀마 문화]. Yangon: Bayadi Sapei.
Mi Mi Khaing. 1984b. *Cook and Entertain the Burmese Way*. Yangon: Myawaddy Press.
Shway Yoe. 1989. *The Burman: His Life and Notions*. Scotland: Kiscadale Publications.
Trager, Helen G. 1966. *Burma through Alien Eyes*. Bombay: Asia Publishing House.
Yebo Htunmyain. 1991. *Myanma Yinkyeihmu* [미얀마 문화]. Yangon: Pyankyayei Wunji Htana.

2009.04.05 투고; 2009.04.20 심사; 2009.05.10 게재확정

<Abstract>

The Clothes, Food and Shelter Life Style of Burmese People

Jae Hyun CHOI
Pusan University of Foreign Studies
jhchoi@pufs.ac.kr

It has often been said that Myanmar is the most profound Buddhist country in the world. That may well be true, but the brand of Buddhism practised in this isolated land is unique on the face of the globe.

Myanmar Buddhism is theoretically Theravada Buddhism, a sect of Buddhism adhering most closely to the Buddha's teachings, and is the dominant form of Buddhism throughout Southeast Asia.

The customary law also has an indissoluble connection with Buddhism in the Burmese society. The family customs and law have been put in statutory form with Damathat. And Damathat which is a statute law plays a important role as a mirror of the popular society.

In Burmese society, the network which connects an individual and an individual fulfills its more function than the relatives and families act with group. The human relation which is generally completed within home, for example, parents and children, brothers and sisters, husband and wife and so on is situated as a center of the network which spreads outside home also in Burmese society.

And Burmese society is 'khin' and 'ana' society. Burmese people positively extend the human relation through the way of thinking of Myanmar language 'khin' translated 'intimate', but they also put on the brakes the extending human relation without ending by

keeping its distance through the way of thinking of Myanmar language 'ana' translated 'refuse courteously.'

Key Words: Life Style, Burmese Society, Theravada Buddhism, Relative Name, 'Khin' Society, 'Ana' Society

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 75~89

▣ 연구논문 ▣
ARTICLES

태국 영화 <낭낙> 속의 여성상

A Study of the Women's Images in the Thai Movie 'Nang-Nak'

배수경*
Soo Kyung BAE

Ⅰ. 서론

"가장 훌륭한 여성은 남편을 따르는 여성이다(Sunthorn Phu 2539)."[1] 어쩌면 시대에 떨어진다고 할 수 있는 이 한 문장이 현대 태국사회를 눈물의 바다로 만든 한 영화 속에서 재탄생 되었다. 소위 말하는 태국영화의 암흑기를 벗어나게 한 신진세력 중의 가장 중요한 인물로 꼽히고 있는 논씨 니미붓(Nonzee Nimibutr)감독의 영화 <낭낙>이 그것이다. 영화 <낭낙>은 태국적 정체성의 상징으로 태국인에게 큰 자부심을 느끼게 해 준 영화로 평가되고 있다(가령, 두엉까몬림짜른 2001: 30). 특히 기존의 같은 이름과 같은 줄거리를 가진 영화[2]

* 부산외국어대학교 동남아시아연구소 전임연구원, baesookyung.thai@ gmail.com

1) 태국의 섹스피어라고 불리는 쑨턴푸의 시집『여성지침서』에 나오는 글이다. 랏따나꼬신 초기의 작품으로 알려져 있는 이 시는 그 내용이나 가르치는 바가 오늘날에 적용하여도 결코 어색하지 않아 여성 훈육의 기본서로 불리고 있다. 순턴푸가 저자인지 아닌지에 관한 논란이 있으나 전문가들의 견해에 따르면 문체와 내용에 있어서 거의 쑨턴푸의 것으로 보는 것이 옳다고 한다(Thep 1992).

2) 영화 <낭낙>은 태국인이라면 누구나 알고 있고, 듣고 자라온 신화처럼 남아있는 테마

<그림 1>
영화 <낭낙>의 포스트

들에서 볼 수 없는 여성상을 보임으로써 태국에서 블록버스터였던 <타이타닉>의 흥행기록마저도 뛰어 넘는 450만 달러라는 흥행수입을 올리며 대성공을 거두었다. 영화 <낭낙>이 발표된 1999년 9월은 태국의 경제적 위기가 가중된 시기였는데 이 영화는 태국인으로 하여금 물질적인 집착과 서구화된 사회에 관한 대중적인 관심을 끌어들이게 만든 영화이기도 했다(배수경 2007: 192).

이명희(1989: 1-6)에 따르면 영화에서 여성의 이미지는 첫째, 성적인 존재로서의 이미지와 둘째, 성적이 요소가 제거된 여성의 이미지로 나타난다고 했다. 이러한 이미지는 '보이기 위한' 것으로 여성의 이미지가 사물화 되어가는 요인이 되기도 한다. 또한, 케이트 밀레트(Kate Millete)는 영화에서 여자란 "연인, 아내, 여자친구, 적 혹은 딸이나 창녀, 음탕한 여자"로 나타날 뿐이라고 했다(Joan 1973: 36). 이러한 여성의 이미지가 오랫동안 영화 속에서 많은 부분을 차지하고 있으며 그 내용이 되었다고 해도 과언이 아니다.

영화 속의 여성의 이미지에 관한 연구는 1970년대 이후부터 시작된 것으로 보인다. 그러나 그러한 이미지 연구의 큰 유형을 살펴보면, 청순가련형이거나 요부형으로 나누거나(주유신 1996: 273), 사회의 요구나 시대에 따라 약간의 변형만 이루어 졌던 것으로 보인다. 즉, 이러

로서 사랑하는 남편을 잊지 못해, 영혼이 되어서도 남편 곁에 계속 머물고 싶어 했던 '낭낙'에 대한 전설이다. 태국에서는 약 22회나 리메이크 될 정도로 태국인이 선호하는 내용이다.

한 여성상들은 실제 우리의 삶 속에서 너무나 동떨어진 것으로 여성의 이미지의 부정적인 면을 조장하는 또 하나의 수단이 되어 온 것으로 보인다. 태국에서도 예외는 아니어서 여러 학자들에 따르면 태국법으로 여러 가지 장치를 해 두었다고 해도 태국 사회에서 여성은 남성에 억압당하고 약한 자의 이미지를 크게 벗어나지 않는다고 하였다 (Chalidaporn 2007, Prani 2001). 이러한 이미지가 태국의 영화에서도 일반적인 모습으로 다루어지는 경우가 다반사이다.

이렇듯 대체로 고정화되어 있는 영화 속의 여성의 이미지가 영화 <낭낙>에서는 어떻게 다루어지고 있으며 또 기존의 같은 주제, 같은 이름의 영화나 드라마와 어떻게 다른 표현을 하고 있는지를 밝히는 것이 이 글의 목적이다. 또한 이 글은 태국 사회의 여성이 남성에 비해 더 많은 억압을 받고 약자의 입장에 서 있다는 전제하에 이러한 의식이 바탕이 되어 영화의 속에 나타난다는 가정을 하고 있다, 단 한편의 영화에서 나타나는 여성의 이미지가 전체 태국의 여성을 대표하는 이미지가 될 수 없다는 것을 미리 밝히며, 이러한 제약 속에서도 굳이 영화 <낭낙>을 선택한 것은 태국 영화사에서 <낭낙>이 르네상스의 상징[3]처럼 여겨지는 등 그 끼친 성과가 적지 않았으며, 이 한편의 영화가 태국인들의 정체성을 회복하게 한 중요한 영화임[4]과 동시에 특히 태국인들이 원하고 감동받는 여성의 이미지에 대한 이해를 도울 수 있는 영화로 인식[5]되고 있기 때문이다.

Ⅱ. 영화 <낭낙>

2.1. 개요

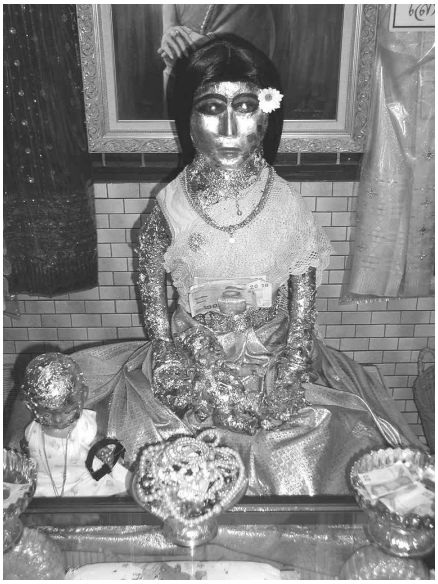
1999년에 제작되었던 영화 <낭낙>의 감독은 논씨 니미붓(Nonzee Nimibutr)이며, 시나리오는 위씻 싸싸나티양(Wisit Sasanatieng)이 썼

3) 영화평론가 난타쾅 씨라쑨턴과 안차리 차이워라펀과의 인터뷰.
4) 영화평론가 난타쾅 씨라쑨턴과 영화평론가 안차리 차이워라펀과의 인터뷰.
5) 영화평론가 난타쾅 씨라쑨턴과 안차리 차이워라펀 및 쭐라롱껀대학교 교수 낏띠싹 쑤완나보낀과의 인터뷰

<그림 2>
영화 <낭낙>의 감독 논씨 니미붓
(Nonzee Nimibutr)

다. 주연 배우는 극중 '낙'역을 맡았던 인티라 짜른뿌라(Intira Jaroenpura)와 '막'역의 위나이 끄라이붓(Winai Kraibutr)이었다.

영화 <낭낙>의 주요 줄거리는 다음과 같다. 1860년대 태국 방콕의 프라카농지역에서 전해져내려 오는 설화인 '매낙프라카농'(프라카농의 여인 낙)을 리메이크한 영화이다. 원작의 줄거리는 남편이 전쟁터에 나간 사이에 아내인 낙이 아이를 낳다가 죽게 되고, 고향으로 돌아온 남편 막은 다른 여자와 재혼을 한다. 그리고 죽은 낙의 혼령이 이에 분노하여 남편과 남편의 새 아내에게 복수를 한다. 이처럼 이전의 낭낙 이야기는 복수에 초점을 맞춘 것이었다. 그러나 논씨 감독의 영화 <낭낙>은 전쟁터로 나간 남편을 기다리다 숨진 뒤 영혼이 되어서까지 살아 돌아 온 남편과 사랑을 나눈다는 이야기이다. 남편을 너무나 사랑한 나머지 이승을 떠나지 못하는 낙의 지극한 사랑에 초점을 맞추고 있다. 또한 아내의 죽음을 알고 난 뒤 아내의 명복을 빌기 위해 스님이 되는 남편 막의 사랑 역시 논씨 감독이 강조하는 중요한 주제이다(김지석 2001). 이 영화의 주인공은 낙이라는 이름을 가진 여인이고 그녀의 남편은 막이라는 이름을 가졌다. 낙과 막이 행복하게 살던 중에 전쟁으로 인해 막이 입대를 하게 되고 임신 중이었던 낙은 매일같이 남편을 그리워하며 기다린다. 그러다 해산날이 다가왔고 낙은 아이를 낳다가 죽게 된다. 얼마 후 막이 전쟁에서 살아오게 되고 낙과 그들의 아들인 '당'은 감격적인 재회를 하였고 행복하게 살게 된다. 그러나 막은 자신



<그림 3>
태국, 방콕의 프라카농 지역의
'매낙 프라카농' 신당

과 살고 있는 낙이 몇 개월 전에 죽었다는 사실은 여전히 모르고 있다. 그러던 중 우연히 낙의 친구인 '암'을 만나게 되면서 낙의 실체를 남편인 막에게 알리고자 한 마을 사람들이 낙에 의해 죽어가고 참을 수 없었던 마을 사람들은 무당, 승려들을 불러 결국에는 낙을 떠나보내고 남편 막은 승려가 된다.

2.2. 영화사적 의미

본 영화는 1999년 태국, 방콕에서 개최되었던 제 44회 아시아-태평양 영화제(Asia-Pacific Film Festival)[6]에서 최우수 작품상, 최우수 감독상, 최우수 음향상, 최우수 미술 감독상 등 4개 부분에 걸쳐 수상하여 대단한 반향을 일으켰다. 또한, 같은 해 태국, 방콕에서 거행된 방콕영화제(Bangkok Film Festival)에서는 실질적인 대상에 속하는 황금 코끼리상(Golden Elephant)을 수상하였고, 2000년에는 유럽의 로테르담 국제영화제(Rotterdam International Film Festival)에서 Netpac상을 수

6) 아시아 태평양 영화제는 1954년부터 개최되어 유구한 역사를 이어온 아시아 태평양 지역의 독창적인 영화제로서 아시아 태평양 18개국의 공동참여로 이어온 세계에서 찾아볼 수 없는 유일한 지역복합 축제이다. 아시아 태평양 지역의 영화산업 발전을 위한 영화인 교류, 학술교류, 합작영화제작 등 다양한 예술적, 산업적 발전기반으로 그간 유구한 역사와 전통으로 영화제가 운영되고 있다(네이버 2009).

상하는 등 일약 세계적으로 널리 알려진 계기가 되었다. 부산에서 개최되었던 제4회 부산국제영화제(Pusan International Film Festival)에도 '아시아영화의 창'부문에 출품되어 우리의 관심을 끌었던 영화이기도 하다.

2.3. 영화 산업적 의미

1999년 7월 23일 태국 전역에서 개봉된 <낭낙>은 같은 해에 태국에서 개봉된 영화 <타이타닉>의 흥행기록마저도 뛰어 넘는 1억5천만 바트(약 450만 달러)라는 흥행수입을 올리며 대성공을 거두었다. <낭낙>의 감독인 논씨는 제작자로도 유명한데 <낭낙>이후 자신의 유명세를 이용, 작품성 높은 <방콕 데인저러스>, <검은 호랑이의 눈물>, <방라짠>을 제작, 밴쿠버 영화제 용호상을 비롯 각종 국제영화제를 휩쓸었다. 특히 2001년에 개봉된 <방라짠>은 30억원의 흥행기록을 세우며 그 해 상반기 영화 중 흥행수익 1위를 차지하기도 했다. 거칠 것 없는 그의 성공은 자국내 태국영화의 시장점유율을 20%로 끌어올렸고, 할리우드 영화의 평균 상영일수를 6일에서 4일로 끌어내리며 태국 영화의 살아있는 신화를 만들어냈다(씨네서울 2009). 그동안 영화제작을 등한시했던 메이저 제작사들도 제작을 늘리기 시작하였고, 타 분야에서 제작자본이 넘치게 밀려 들어왔다.[7] 그러나 이러한 투자도 여전히 몇몇 유명 흥행감독에 국한된 것이어서 영화산업 전반에 걸친 활성화가 이루어 졌다고는 볼 수 없으나[8] 이 시기가 오늘날 태국영화산업 발전의 도화선이 되었음은 인정해야 할 것이다.

[7] 영화감독 논씨 니미붓, 영화제작자 싸응아 찻차이룽르엉 , 영화전문잡지 Flicks 발행인 나컨 위라쁘라왓과의 인터뷰.

[8] 영화감독 논씨 니미붓과 용윳 텅껑툰 및 영화평론가 안차리 차이워라펀과의 인터뷰.

2.4. 역사, 문화적 의미

영화 <낭낙>의 배경은 랏따나꼬씬 초기인 라마4세-5세 재위시절이다. 따라서 그 시대를 반영하는 볼거리를 제공하기위해 감독이 들인 공이 영화의 여러 군데에서 보이고 있다. 특히 그 시대 일반인들이 입었던 의복과 장신구는 전문가의 고증과 손길을 거쳐서 가장 실제와 가까운 형태로 재탄생되었고, 등장인물들의 역할과 직업에 따라 실제 상황을 연출할 수 있도록 충분한 기간 동안 그 시대상에 어울리는 삶을 직접 살게 하였다.[9] 그리고 영화 속 배경이 되는 주요 장소는 동시대의 것과 가장 흡사하게 만들어 오늘날까지 남아 있는 그 지역의 영화 속 장소와 비교할 수 있는 좋은 자료가 되게 하였다.[10] 이러한 노력들은 <낭낙>을 통해 태국인들의 감수성을 자극하여 태국인의 마음을 정화시킨 영화라는 극찬(Wong 2000, Suweeranon 1999: 138-141, Ostapirat 2000, Panyasopon 2003: 98)도 받게 한 좋은 사례이다.

Ⅲ. 영화 <낭낙> 속의 등장인물 분석

<낭낙>에 등장하는 대부분의 인물들은 사회적인 지위가 낮고 농업에 종사하는 사람들로 구성되어 있으나 그로인한 갈등이나 문제점은 특별히 발견되지 않고 있다. 영화에 등장하고 있는 주요 인물은 여성 등장인물, 남성 등장인물 그리고 기타 등장인물로 나누어서 분석하고자 한다.

3.1. 여성 등장인물

농사일을 하면서 막의 아내로 당의 어머니의 역할을 맡은 여자 주인공인 낙의 성격은 가족에 대한 사랑이 깊으나 자신의 본위대로 행동하기를 좋아하고, 의지력이 강한 성격을 지니고 있다.

9) 시나리오 작가 위씻 싸싸나티양 인터뷰.
10) 영화 감독 논씨 니미붓 및 영화감독이자 <낭낙>의 시나리오 작가 위씻 싸싸나티양과의 인터뷰.

마을의 산파 역할과 장례식을 집도하는 역할을 맡은 맨은 낙의 시신을 수습하면서 그녀의 반지를 훔치는 등 탐욕스럽고 매우 거친 성격을 지니고 있다.

낙의 영혼에 대한 두려움을 지니고 있는 막의 친구인 암의 아내, 미얀은 연약하고 부드러운 성격을 나타내고 있다. 영화를 통해 드러나지는 않지만, 그녀 역시 가정주부이면서 농사일을 하는 것으로 추정된다.

3.2. 남성 등장인물

낙의 남편으로 이 영화의 주인공인 막은 때마침 터진 전쟁에 군인으로 징집되기도 하였고 훗날 승려의 길을 걷게 되는 인물로서 자신의 사랑에 대한 확신이 강하고 신중한 성격의 소유자이다.

농사일을 하며 막의 친구인 암은 친구에 대한 사랑과 신뢰가 깊으며 용감한 성격의 소유자 이다.

3.3. 기타 등장인물

이 영화에서 막을 다독거리고, 마을 사람을 진정시키며 낙의 영혼이 완전히 떠나가게 돕는 자비로운 승려의 역할은 이 영화의 결말을 도와주는 중요한 위치에 있다.

이 영화를 통해 정확한 직업이 드러나지는 않으나 자신이 원하는 것을 위해서는 물리력을 행사할 수 있는 성격의 소유자인 인 역시 주요 등장인물 중의 하나이다.

Ⅳ. 영화 <낭낙>속의 여성의 이미지 분석

영화 속 이미지를 규명해 내기위해서는 과학적 방법론들이 요청되었고 그 중 가장 많이 인용된 것이 프로이트와 라깡의 정신분석학이었다(주유신 1996: 270). 특히 로라 멀비(Laura Mulvey)[11]가 설명한 '영

[11] 로라 멀비는 영화를 '본다(Looking)'는 문제를 가장 영향력 있게 다른 사람으로서

화를 보는 무의식'(Laura 1975)이 '보는 자'와 '보여지는 자'로 구분되는 이분법적인 논의는 1980년도에 들어와 많은 비판과 함께 여러 다양한 주장으로 설명되고 있다. 특히 이러한 주장들은 프로이트의 이론에 입각하여 영화 관람자와 영화 이미지가 만나는 과정에서 다각도로 동일화 시키려는 '다양한 보기' 라는 이론적 논의로 발전되었다. 그리고 1990년대에 들어서는 문화의 다양성은 물론이고 어느 것이 주류이고 비주류인지가 모호한 혼합된 형태의 여성 이미지가 나타나고 있다. 이런 면에서 영화 <낭낙>은 몇 가지 여성의 이미지을 복합적으로 내포하고 있는데 이것이 단순히 감독이 '의도적 흥미'를 끌기위한 결과인지 아니면 이 영화가 제작되었던 시기에 유행하였던 포스트모더니즘적인 경향에 기인한 것인지에 관한 의문을 가지고 이 영화의 여성에 관한 이미지를 분석해 보고자 한다.

영화 <낭낙>의 원작이라 할 수 있는 설화 '매낙프라카농'(프라카농의 여인 낙)은 스무 편이 넘는 영화와 드라마로 리메이크 되었고, 각각의 작품들은 대체로 원작격인 설화 매낙프라카농(프라카농의 여인 낙)에 충실한 면을 보이고 있었다. 그러나 이 글에서 다루고 있는 1999년 제작 논씨감독의 <낭낙>은 기존의 리메이크되었던 영화와 드라마 등과 다른 시각을 보이며 원작을 새롭게 해석하였고, 여자 주인공 낙의 잔인함과 귀신으로서의 역할에 초점을 맞춘 것이 아니라 아내의 남편에 대한 순수한 사랑과 지극한 마음을 이 영화에서는 부각시키고자 노력하였다.

이 영화에서 등장하는 주요 여성인물은 낙, 맨 그리고 미얀 등으로 정리 할 수 있는데 이들이 나타내고 있는 여성의 이미지는 다음과 같이 분석될 수 있다.

영화에서 여성이란 "남성에 의해 보여지는 존재"로 규정하고 있다. 이에 관해 이 안 카플란(E.Ann Kaplan)은 영화촬영시에 카메라가 보는 시선이 다분히 관음적이며 촬영자의 대부분이 남성이라는 점, 내러티브 속에서 갖게 되는 남성의 시각이 여성을 다분히 보이는 '사물'로 규정하게 하였다는 점, 관객이 갖는 시선 역시 카메라나 남성 등장인물이 진행되는 방향과 동일시 된다는 점 등의 세 가지로 정리하였다. (필자정리)

4.1. 아내와 엄마로서 낙

이 영화에서 낙은 죽음조차도 막지 못한 깊은 사랑을 소유한 사람으로 묘사되고 있다. 이는 자식을 둔 엄마가 갖는 사랑과 남편이 있는 아내가 갖는 사랑이 동시에 작용하여 가족에 대한 맹목적인 사랑으로 나타나고 있는 반면에 낙은 자신이 만들어 놓은 가족의 관계를 깨뜨리지 않기 위해 타인을 괴롭히고 심지어 살해하는 짓도 서슴지 않는 잔혹한 모습도 동시에 보여주고 있다. 이 영화에서는 칭송받아 마땅할 남편과 자식에 대한 사랑으로 가득한 전형적인 아내와 엄마의 모습을 한 낙도 있고, 자신의 사랑을 지키기 위해 타인에게 해를 가하는 가학적인 모습을 한 낙도 있다.

시종일관 감독은 낙의 사랑에 무게 중심을 두는 것으로 보이게 하고 있으나, 사랑 앞에서 한없이 약해지기도 하며 또한 그 사랑을 지키고자 한 없이 강해지고 잔인해지는 여성의 이중성에 대한 묘사를 자연스럽게 그려 내는 등, 훨씬 더 다양하고 복잡한 여성의 심리를 세밀하게 묘사해 냄으로써 기존의 리메이크 영화나 드라마가 갖지 못한 영화의 심층적이고 감성적인 효과를 거두고 있다.

4.2. 보편적 여성상 맨과 미얀

이 영화의 주요등장 인물인 맨과 미얀은 태국인의 머리 속에 관념적으로 그리고 있는 태국 여성에 대한 이미지를 대신하고 있다. 탐욕스럽고 거친 맨을 통해 여전히 현 사회에서도 존재하고 있는 나이 든 태국 여성의 탐욕적이고 음흉한 이미지를, 여리고 의존적이며 무엇 하나 자신의 의지대로 하지 못하는 미얀을 통해 태국 여성의 이미지가 갖고 있는 여성의 유약함을 드러내고 있다. 이 처럼 극명하게 대비되는 두 부류의 여성 이미지를 가지고 있지만 오늘날 태국 사회의 어디에서나 볼 수 있는 평범한 여성의 이미지이기도 한 두 여성 맨과 미얀을 통해 태국인이 생각하고 있는 가장 일반적이고 평범한 여성의 이미지를 구체화 시키고 있다.

4.3. 여자와 남자, 남자와 여자

이 영화는 여자와 남자, 남자와 여자의 대립적 구도를 비교적 정확하게 구분지어 두었다. 이 영화 속의 세 여성, 낙, 맨, 미얀은 하나의 공통된 모습을 일관적으로 보이고 있다. 그것은 자신의 것을 지키거나 자신의 욕심을 채우기 위한 모습으로 나타난다는 것이다. 그것이 비록 남편과 자식에 대한 사랑일지라도 결국은 '자신'의 가족이라는 것으로 비춰진다는 것이다. 죽은 낙의 반지를 훔치는 맨의 모습도 자신의 욕심 때문에 나타나는 행동의 결과로 비치고 있다. 그러나 이 영화에 등장하는 남성들의 이미지는 주로 타인중심의 행동으로 비춰지고 있다. 자신의 일이 중심이 되어 벌어지는 것이 아니라 타인에게 무게중심을 두는 삶으로 그려지고 있는 것이다. 막의 아내 낙에 대한 사랑은 자신의 욕심을 채우려는 것이 아니라 항상 아내 낙의 입장에서 그려지는 사랑의 표현으로 비춰지고, 자신의 가족뿐만 아니라 마을 전체를 생각하는 더 큰 사랑을 가진 모습도 보이고 있다. 또한 낙의 친구 암도 자신과 가족의 안전을 고려하지 않고 친구 막을 위해 끝까지 낙을 실체를 알리려 한 점도 태국인이 가지고 있는 남성에 대한 일반적인 이미지를 잘 대신해 주고 있다.

이 영화에서 보여 지는 여자와 남자, 남자와 여자를 구분 짓는 큰 테두리는 '집안'과 '집밖'이라는 것이다. 낙의 잔인함도, 미얀의 소심함도 결국은 자신들의 집안, 즉, 남편, 아내 그리고 자식, '나의 것'을 지키기 위한 결단이었고, 남자들의 모습은 자신보다는 타인과 보다 큰 대중을 우선시 하는 경향으로 나타나고 있다.

Ⅴ. 결론

필자는 영화 <낭낙>의 감독 논씨 니미붓이나 시나리오를 적은 위씻 싸싸나티양과는 오래된 친분을 가지고 있다. 영화를 만든 가장 중요한 두 사람을 너무 잘 안다는 것이 이 영화를 보는 내내 큰 고민거리이자 장애였다. 왜 이런 장면을 감독이 좋아하는 지, 왜 이 부분에서 저런

태도를 취했는지 이해하고 있었다는 것이 영화 <낭낙>을 보는 내내 중요한 장애물이 되었던 것이다. 오래 전부터 <낭낙>에 관해 많은 이야기를 나누어서 충분한 이해를 하고 있었고, 또 태국인이라면 <낭낙>에 우호적인 시각을 갖고 있다는 일반적인 이유 때문에 특별한 호기심이나 분석을 해본다는 생각을 하지 않았다. 그러나 영화 평론가들과 인터뷰를 하면서 그들이 짚어 주는 공통된 이야기 중의 하나가 <낭낙>에서 표현하고자 하는 여성상에 관한 문제였다. 태국 여성을 보는 감독의 시각이 기존의 같은 주제를 가지고 만든 영화나 드라마보다 훨씬 더 다양하다는 것과 또 정직하다는 것이었다.[12] 이런 말을 처음 들었을 때는 무슨 말인지 분명하지 않았으나 영화를 몇 차례 돌려 보기를 하면서 여자 낙과 맨 그리고 미얀 등을 통해 감독이 제시하고자 하는 태국의 여성에 관한 이미지와 더 가까워질 수 있었다.

이 영화를 통한 태국 여성의 이미지가 태국 여성의 전체를 대신하는 것은 아니지만 일반적으로 태국인이 가지고 있는 가장 기본적인 여성에 관한 이미지는 맨과 미얀으로 대변되는 것으로써 오래전부터 태국인에게 형상화 되어 있는 여성의 이미지라 할 수 있다. 이 두 범주는 아주 극명하게 다르지만 또 흔히 볼 수 있는 여성의 이미지를 대신하고 있다. 그리고 또 한 명의 여성, 이 영화의 주인공인 낙의 이미지를 통해서는 도저히 이 영화의 배경이 되는 랏따나꼬씬 초기인 라마4세~5세 재위시절에 있음직한 모습[13]으로는 보이지 않는다. 그러나 오히려 적극적이고 자신의 것에 대한 관심과 태도가 분명한 오늘날 태국의 현재를 살아가는 여성의 모습으로 투영되어 있다는 결론을 가지게 되었다. 그리고 여전히 사랑이라는 지극히 개인적인 감정 앞에서는 그 어느 것도 우선되지 않는 무모함과 절절함으로 강하게 포장되어 있는 여자, 낙은 태국인이 가지고 있는 사랑에 대한 환상을 이미지화 한 것으로 보인다. 이 부분에 감독의 시각이 많이 작용하였을 것이라는 짐작도 한다.

12) 영화평론가 난타쾅 씨라쑨턴과 안차리 차이워라펀 및 쭐라롱껀대학교 교수 낏띠싹 쑤완나보낀과의 인터뷰.

13) 단지 문헌으로만 습득한 지식이라는 것은 언제나 진실과 많은 괴리를 가질 수 있다는 점을 인정한다. 일반적으로 태국인이 가지고 있는 19세기 중· 하층 계급의 여성들에 관한 이미지로 이야기 해 두고 싶다.

우리는 영화의 홍수 속에서 살고 있다. 수많은 영화 속에서 나타나는 여성의 형상은 그 영화의 수만큼 많다. 그럼에도 불구하고 여성을 표현할 때마다 빠지지 않은 '고정화되고 편협한 이미지'는 늘 존재하고 있다. 마치 남성의 것이 그런 것처럼. 그러나 이 영화의 장점은 그러한 '고정화되고 편협한 이미지'를 보다 폭 넓혀 주었다는 것에 큰 의미를 두고 싶다. 주인공 낙을 통해 태국 여성에 있다고 생각하는 일반적인 이미지를 벗어나 자신의 부분을 확실하게 지켜 내고 싶어 하는 의지력에서 현대 태국 여성이 추구하고 있는 강인함마저 보이고 있다. 영화 <낭낙>에서 이야기 하고자 하는 많은 것들 중에서 여성상에 관한 부분은 아주 적은 부분일 수 있다. 그러나 태국 영화사의 한 시대를 대표하고 태국을 대표하는 영화로 믿어지는 <낭낙>에서는 태국 여성이 어떻게 그려지고 있는지 한번쯤은 정리를 해보는 것도 의미가 있는 작업이라고 생각한다.

주제어 : 태국영화, 낭낙, 여성의 이미지, 태국여성

참고문헌

김지석. 2001. 타이영화의 힘: 어떻게 그들은 몰락의 위기에서 벗어나 부활할 수 있었는가? 『영상문화정보』 21. http://kmdb.or.kr/2006contents/kfilm_jounal_view. asp?ho=21&idx=176. (검색일: 2009.02.15).

네이버. 2009. http://movie.naver.com/movie/bi/fi/basic.n hn?code=67. (검색일:2009.02.13).

두엉까몬 림짜른(Duangkamon Limchareon) 외. 2001.『타이 영화의 힘』. 부산: 부산국제영화제.

배수경. 2004. 2001년도 태국영화에 관한 소고.『국제지역논총』1(1): 145-160.

_____. 2007. 태국영화연구.『한국태국학회논총』14: 177-223.

시네서울. 2009. http://hozo.cineseoul.com/movies/ people.html? peopleID =12465. (검색일: 2009.02.20).

이명희. 1989.『한국영화의 여성상에 관한 연구: 70·80년대 영화를 중심으로』 한양대학교 박사학위논문.

주유신. 1996. 영화 속의 여성 이미지: 그 길고도 험한 오르막길의 역사.『여성과 사회』7: 269-278.

Chalidaporn Songsamphan. 2007. *Meua Phuying Khit Ja Mi Nuat* [태국어, 여성이 수염을 원할 때]. Chiangmai: Chiangmai University.

Joan Mellen. 1973. *Woman and Their Sexuality in the New Film*. New York: Horizon Press: 36

Kaplan, E. Ann. 1983. *Woman & Film: Both Sides of the Camera.* New York and London: Methuen.

Laura Mulvey. 1975. Visual Pleasure and Narrative Cinema. *Screen*. 16(3): 6-18.

Ostapirat, P. 2000. *Nang Nak: Negotiated Meaning in Popular Cinema.* Unpublished MA Thesis. Thammasart University, Thailand.

Panyasopon, N. 2003. The Cultural and Filmic Elements that Contribute to the Popularity of the Thai Film Nang Nak. *BU Academic Review*. 2(1): 94-103.

Prani Wongtet. 2001. *Phet Lae Watthanatham* [태국어, 성과 문화]. Bangkok: Silapatham.

Phanida hansawat. 2001. *Phuying Nai Phapphayon.* Chiangmai: Chiangmai University.

Sunthorn Phu. 2539. *Suphasit Seon Ying* [태국어, 여성지침서]. Bangkok: Laynok. http://www.moe.go.th/webpr/news_day/ m062448/edu1.html. (검색일: 2009.02.13).

Suweeranon, P. 1999. Mae Nak tii hai pai nai Nang Nak (Ton job). *Sarakadi Feature Magazine*. November: 138-141.

Wong, F. K. 2000. Nang Naak: The Cult and Myth of a Popular Ghost in Thailand. *Thai Folklore Insights into Thai Culture*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

<인터뷰>

영화감독 논씨 니미붓. 영화 <낭낙> 감독.

영화감독 용윳 텅껑툰. 영화사 GTH 해외담당 이사.

영화감독 위씻 싸싸나티양. 영화 <낭낙> 시나리오 작가.

영화전문잡지 Flicks 발행인 나컨 위라쁘라왓.

영화제작자 싸응아 찻차이룽르엉.

영화평론가 안차리 차이워라펀.

2009.04.20 투고; 2009.05.20 심사; 2009.06.05 게재확정

<Abstract>

A Study of the Women's Images in the Thai Movie 'Nang-Nak'

Soo Kyung BAE
Pusan University of Foreign Studies
baesookyung.thai@gmail.com

This paper aims at scrutinizing how the women's image in the Thai film 'Nang-Nak' has been represented, affecting the Thai people intensely and achieving its great success in spite of having the background of 19th century and being a remaker. To fulfill the purpose and analyze the argument, the ideas of Lee(1989), Joan(1973) and Joo(1996) are used as theoretical concepts for this study.

As a result, two images of Thai women seem to be revealed in the movie. The first image, drawn from 'Maen' and 'Mian', is conventional, somewhat ideal type for Thai women, so being a common aspect. What makes the movie a big deal, however, is another image which the heroine 'Nak' has shown, attracting the audience to be moved to tears. It may be apparently an idiosyncratic or extraordinary one from the traditional point of view in Thailand, but in other sense is a new, fresh image for which the contemporary Thai women want to seek. That is why the movie became one of the most popular in Thailand.

Key Words: Thai Movie, Nang-Nak, Women's Image, Thai Women

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 91~109

▣ 연구논문 ▣
ARTICLES

The Co-Structure of the Thai Legends and the Malay Hikayats

Pichet Saengthong*

Ⅰ. Introduction

As the author, I am interested in two main ethnicities composing of a society in Thai and Malay Peninsula area. It seems that though they are entirely different on cultures and beliefs. Their tales have the same structure and how it becomes. In order to find these assumptions, it is important to look backwards to the definition of the tales proposed by Roland Barthes, which it be clarified. Barthes suggests the opinion that not only the tale has its crossed cultures and history; "it is also able to change itself without destroying its own foundation(Barthes 1977, 79)."

What makes the tale of diverse cultures different is the cultural condition and a particular history. This is because culture and history are constructive definitions of the legends(White 1981, 2). However, the structure and/or the basic component of the legends can be

1) Professor, Prince of Songkla University, Pattani Campus, Thailand.

comprehended between the different cultures and are not adhered to a particular culture(Reynolds 2007, 205).

This thought is similar to Claude Levi-Strauss who sees that the basic structural similarities of the legends are resulted from both classical and contemporary man who has identical human mind. But what is different is the classical man has procedure for answering the question by looking at the relationship and the connection of each group and how they relate to each other under the same system. But the process of scientific respond of current society is the identification of problems into parts and giving solutions according to a particular part without concerning to the relationships of all systems in the universe. The unit of analysis of Strauss is not the substance and cultural boundary but it is the human thought which is in a universal form. In the other words, Strauss is of the opinion that the extension of the legends will go continuously but the structure will exist as it is(Jaruworn 2006, 2-3).

Legend is an art in the sense that it is reproduced and miniaturized. However, on the other side, there is a structure binding together the internal matters till it becomes special. Legend has both scientific and classical characteristics. However, the legend is different from art on its starting point of construction, i.e. arts starts from materials and things to be constructed or painted. But legends commence from structures or a set of relationship, and then materials are made according to it.Thus, art starts from a set of materials and events which lead to structure, whereas legend begins from structure before a set of materials and events are constructed(Jaruworn 2006, 67).

From this point of view, materials and events which were constructed from legend seem to have some difference in its contents. If the components and structure of basic telling are not considered, it may not be seen that legend has a similar structure. The Thai legend and the Malay Hikayat are also possessing this character.

The legend of Nakhonsrithammarat which tells about the settlement of Nakhonsrithammarat city. The legend of the white blood lady tells about the building up of temple and city of the white blood lady in Pattalung, Trang, Phuket, and Nakhonsrithammarat areas. Whereas the Hikayat Pattani tells about the constructing of Pattani city and the Hikayat Merong Mahawangsa tells about the constructing of Kedah city. Even though the details of these legends are different, as Strauss has pointed out, the difference is the result of the different selection of "materials" for the writing. These materials are the belief of the Buddhism and Islamic including the events and different political cultures of classical governments.

Considering the structure and contents of the telling, it is found that the legends of the two cultures have a similar structure till they are inseparatable. The author will consider the repetition of those legends in order to find out their co-structure ,by analysing the contents of all traditional legends of the south studied in this research, it is found that there are some important repetitions of contents as follows:

1) Emigration to build a newcity.
2) Kings are bound to supernatural power.
3) Animals have their roles in building up the city.
4) Religions are the cause of stability and progress.

Ⅱ. Emigration to Build a New City.

In the traditional legends which are studied by the author, there are some repeated contents. In every legend, it has repeated content which is seeking for new location of a new city. Nakhonsrithammarat legend talked about the king Narabadi whose people suffer a crisis from fever; as a result, they migrate to Saikaew beach (The Crystal

Sands Beach) and built a new city there(Wyatt 1975: 190). Later, fever appeared again and made Nakhonsrithammarat to be a wasted land. Then, king Phanomwang and queen Sadiangthong of Petchaburi dynasty had migrated their people to restore the city of Nakhonsrithammarat till it became a great city(Wyatt 1975: 195-196). The same phenomenon happened to The Hikayat Pattani where Prince Nakkapha from the king Korab Mahachana occupied the throne Kota Mahligai in place of his father who went for hunting and found new good location. Even though this legend did not tell in details what were the reasons behind his leaving the city, he had built a new city until it became a prosperous city of trade and culture.

The content on emigration appeared repeatedly in the same type of legend, for example, The Hikayat Merong Mahawangsa and the white blood lady. In the Hikayat Merong Mahawangsa, though the King Merong Mahawangsa had not determine to migrate for building up a new city, the local condition in the content made him to build a new city. The discovery of the location of Kedah city initiated for new city which had developed quickly, but the story did not tell about the old city of King Merong Mahawangsa. However, the repeated contents on his point appeared obviously when the three grandchildren had emigrated their people and soldiers to build three new cities, in which the eldest Prince built Siamcity, the second Prince built Perak city, and the Princess built Pattani city(Low 1908: 74-85; Chumpengpan 2007: 93-106).

Whereas in the legend of the white blood lady the pilgrimage through building up temple and idols of the lady implied the migration of people and labours to found a city causing various new cities in Pattalung, Trang, and Nakhonsrithammarat such as Khokbangkaew in Pattalung which is said that it used to be the old city of Pattalung and the born monk city (Muang Phra Keud) in Pakphayoon District, Pattalung Province(Piyakul 1982: 5; Indrarawongsa 1981: 28). A part

of legend is said that the white blood lady and Chaophraya Kumar walked to Sthang Bangkaew city and surveyed the place for building up a new city but there was no appropriate locations because of their lowland and flooding place. Thus the white blood lady went further seeking to build a city until they reached Nakhonsrithammarat. The repetition of these behaviors which had been building up temple and creating idols during their trip made the village legend to believe that it caused many new cities or communities where the lady had passed such as Cha-uad community, communities in Chawang, Sichol, Thasala, Thungsong Districts of Nakhonsrithammarat province (Sittisantikul and Chinawongsa 2003: 20-26).

Ⅲ. King Has Relationship with Supernatural Power

In the legend of Nakhonsrithammarat, Phraya Srithammasokarat emigrated his family and people from Wiangsra to Lansaka and discovered the city location and the place for building up crematory for Buddha's relic with the help of Indra and Wisnu. In the legend of Nakhonsrithammarat which is believed to be the oldest copy, has said that Wisnu helps Phraya set up and build the grand crematory that contained Buddha's relic, then Wisnu ascend to Indra(Wyatt 1975: 194)).

In the legend of Buddha's relic for religious verses, the role of Indra in helping to build crematory and city was conveniently successful. The finding of good location for crematory and city was an important foundation that caused Nakhonsrithammarat progressive. A different version of legend said that Phrathammasokarat had a dream of collecting his people to clear a land, sending king of Nagas to demarcate the land, and sending an expert artisan to resolve the bad mystery.

In the Malay Hikayat, it is also found that the supernatural power had an influential role in the future of the city and the kings. The Hikayat Pattani said that the ancestor of Sriwangsa dynasty was an heir of paradise. A heir's lady, Kamphuwangku, was born from sponge and was married to a male heir born from bamboo and they had an heir who was the white blood lady/princess. From the story, it is said that she has come from a paradise and she is the first ancestor who rules Pattani kingdom(Teeuw and Wyatt 1970 Vol. 1: 197). This is similar to the Hikayat Merong Mahawangsa whose story emphasizes that the king of Kedah is the divine king. Even though his ancestor is from the Daityas or demon, in order to ascend to the throne he/she must have related to the lineage of divine ancestor, such as the Prince of King Daityas who was born a farmer mother. This legend says further that in order to seek justification for being the next king of Kedah, the legend explains that the father of that farmer mother is a succeeding king and this mother queen has her lineage from an angel. She has left her royalty to the town because of dissatisfaction of people and lived as common people(Low 1908: 123).

The small actor who was born from the bamboo and had white blood is the issue that shows the relationship of the rulers with the supernatural. This can be seen from the popular local legend in Pattalung province, this includes the legend of white blood lady. In this legend, it is said that the white blood lady and her husband were born from bamboos, though the legend has not related the two actors with angels or the divinity. However, all the events imply that the white blood lady is related to supernatural power. She is based on supernatural power or the self-proclaimed power which is of those who have prestige, power of merit, good personality, and prominent qualifications which are different from others. In the case of the white blood lady represents female and the white blood means the pure and

the innocent.

The more dominant characteristic causes the white blood lady to contact or communicate with supernatural power. This is mysterious power, for example the finding a lot of wealth beneath the earth. All these are the tools given by mystery to the white blood lady in order that she continues to be in the authority. Considering this together with the Hikayat Pattani and the Hikayat Merong Mahawongsa, it is found that the white blood and the being born from sponge and bamboo are closely related to the belief of divine power.

Since the characteristics of the play are related to "white color." This can be seen in the legend of Malaysia as apparent in the Hikayat Raya Pasai. When Merah Silu, the Sultan of Pasai, take off the scarf of the Princess Bertung, the white blood, which implies her purity, had flown until she died(Omar 1993: 7-8). In the Hikayat Hangtuah, it mentioned about Song Sapuba, the Sultan of Bukit Sri Guntang, had been in the forest for hunting. He met a Princess there and later married her. This Princess was born from the saliva's bubble of a white cow. Later on after their marriage, they had four Princes who became the Sultan of the other four cities around Bukit Sri Guntang(Omar 1993: 29). The implication of the sending of the four Princes of Song Sapuba was that the four Princes were the lineage of King or Sultan whose ancestor was from heaven which was the supernatural power. The case of marriage of Sultan of Sri Guntang with the Princess born from saliva's bubble of a white cow is to show the relationship of the status of king whose lineage is from the heaven. From this relation, it can be seen that the perception of the teller or the writer of the traditional legend in peninsula is to tell that the earth and the heaven are closely and continuously related. Thus, the king is important as "an agent of God on earth," or "the king sent by God from the heaven(Omar 1993: 45)."

Besides the main stated legend, various villages' legends in the

middle of the south imply a repetition on the king or leader who are related to supernatural power. These legends often says about the establishment of villages under the leadership of village leaders who have supernatural power over the common people, for example, those who have the knowledge of magic or those who have long life, and have a miraculous glass stone. Nithi Iewsriwongse who studies on this issue opines that story is told to relate village and supernatural power implies an absolute power of village which occurs from a special relationship between absolute power and mysterious power. This power can be explained from either religious or superstitious view(Iewsriwongse 1995: 13-14).

Ⅳ. Animals Have Their Role in Building Up New Cities

This issue seems to be obviously apparent in all the legends. The Nakhonsrithammarat legend have ideal animals from traditional belief and Buddhism, playing role in building up the city of Nakhonsrithammarat. The animals are either impersonated from angels or the sacred supernatural power and the general animals. This sometimes implies as supernatural power of an animal, for example, the explanation of Indra's order for Wisnu to impersonate as a deer wandering in the forest in order to deceive a hunter named Suri to follow it until he finds the place where the glass stone is hidden. Later, this place becomes the location for crematory and city of Nakhonsrithammarat. The hunter, Suri, has met the king Phrachao Srithammasokarat, and told him about the matter. When the king sees the glass stone and knows about the geographical importance of this place. Then he orders the hunter to lead soldiers and the drawer to draw the map for him in order to plan for building up crematory and the city.

Besides deer, garuda also plays an important role as apparent in Nakhonsrithammarat legend of religious verses, which said that Bhrama had impersonated himself as a long-wings garuda taking off at Saikaew beach and helped the Princess Hemchala and Chao Thon Kumar, to collect the tooth relic from Naga city. It also helped the two brethren to be safe from being snatched of the tooth relic hidden in Saikaew beach by nagas.

Naga is another animal that has a role for building up a city. The story says about Naga and naga soldiers of Naga city. Though this type of animal has played a negative role such as an effort to steal the tooth relic to place at pagoda of Naga city and by hook or by crook it tries to stop the placing of tooth relic at Saikaew beach. This negative role of nagas in originating a city encourages Nakhonsrithammarat city built by Phra Chao Srithammasokarat greater because nagas are the obstructed actors which prove the importance of the tooth relic that is the center of Nakhonsrithammarat. According to the opinion of Levi-Strauss, this type of legend is called "inversion," i.e. the story tells about the role of animal for building up the newcitytoo.But the roles of deer and garuda are positive and the role of nagas is negative. However, the three type of animals have a cooperative role in occurring the city of Nakhonsrithammarat. Later on, nagas have shown their positive role when Indra has ordered naga to crawl for demarcating the frontier of building up a new city for Phra Chao Srithammasokarat. This reflects an implication of becoming the protector and acceptor of religion, which becomes the idea that appear generally in the legend of Thai Buddhist culture. In the legend of Phra Chao Liab Lok, it says about the Buddha that when he arrive at Doi Keung, a naga has given his own eye ball for the Buddha. The legend of Phrabath Bang Wit, says that a naga has created the pool and golden dipper for Buddha to clean stools and urine. Later, it appears the foot trace for worshiping(Jaruworn

2006: 272).

Nagas play a role as supernatural power concerning earth, water, and old cities in the original belief. Nagas had dug the earth until it becomes various canals and rivers, for example, the naga, Phraya Suttanaga had dug the earth till it became Khong river, whereas Phraya Srisattanaga had dug the earth to become Uoo-river and created “Naga Dam” or “Li Phi” to obstruct the water source flowing to the ocean. It also helped to build Suwanna Khomkham city. Panthunaga helped to create Nagpantusinghanawat Nakhorn and the naga built Nongkhanthae Seunam city for Burichan Ayeluay(Jaruworn 2006: 269).

In the Hikayat Merong Mahawangsa, the impersonated naga of a magician had in important role in creating the turning point for Kedah, i.e. it was the one that defied the power of Daityas King, until the Daityas King lost his authority over the chief of officials and people and left his throne to the rural. This made Kedah short of a ruling King for many years, the stated role of naga had prepared Kedah for the light of Islam future during the King Mahawangsa.

It can be seen that nagas have both positive and negative role. When the ruler and mankind misbehave, nagas have power to make bad effect to the city or the world as appear in the legend of Thai Buddhist culture which says that nagas had destroyed the river bank till the Suwanna Khomkham city collapsed. Meanwhile if mankind misbehaved to angels, angels would order nagas not to swim in the river which would cause drought((Jaruworn 2006: 272). In the Hikay at Merong Mahawangsa, it is found that the nagas, or the big snack, defied the authority of the king because the king misbehave to his people or the good practices of the king. The naga as a supernatural power would come down to defy the misbehaved king until the king left the throne.

The role of animals in building up the city but in a negative way

as seen in the legend of Nakhonsrithammarat as stated earlier. It also appeared in the Hikayat Merong Mahawangsa in the same manner. The story tells about the garuda from the deserted city of Langka who wants to defy the fate of mankind whom God has already planned for them. The naga has attacked the fleet of the Prince Rum led by the king of Merong Mahawangsa for three times resulting to disintegration of soldiers and directions. This attack caused the boat of Merong Mahawangsa king floated to the coast where later he established this place as Kedah city. This great city was wealthy for trade and powerful over other cities.

The negative role of garuda in the Hikayat Merong Mahawangsa is opposite to the positive role of Johari, an elephant of Pattani. This elephant understood human language and had a special instinctive sense. It led the second Princess of Kedah to find an appropriate location for building up the city of Pattani. It also helped to search for an heir of Daity a king in order to rule the city. After the absence of the ruler in Kedah because the chiefs of officials drove the Diaty asking out of the city. The role of Joharica used the kingdom and authority continuous and strengthened.

In the legend of the white blood lady, elephant had an important role in building up the city of the white blood lady and her husband. From the birth of the white blood lady, an elephant had brought bamboos of which the white blood lady born and the prince from it. Mo Sadam or Elephant doctor of Sathing Pharannasi city, caused the couple Ta and Yai found two of them and brought them up. In the case of the building up of Bangkaew city, the elephant found much wealth for the white blood lady to build temples, idols and the city.

According to Buddhism, elephant is a majestic animal of the king and has an important role in placing Buddhism. In the legend of Doi Suthep, it says that when installing the Buddha's relic on an auspicious elephant and prays that it may stop at an appropriate place

for the placing of Buddha's relic(Jaruworn 2006: 261). This role is similar to the elephant in Hikayat Pattani, in which elephant had led the Princess of Kedah to find an appropriate place for building up Pattani city, because of this elephant is related to the king and stability. Possessing a special characteristic of elephants showed the power of the king, as power relation, to the smaller states. The elephant is the symbol of loyalty, in which the smaller states would be loyal to the bigger and more powerful states. As it is shown in the legend of the white blood lady, Ta Petch and Yai Sammo who are elephant doctors of Pattalung. They had to send the elephant to Pharannasi City. When the elephant doctor had been descended to the white blood lady, she had sent an elephant to the king of Sri Ayuttaya. The implication of this is that elephant is the mark of authority of king and loyalty. In Malay history, the lose of authority of the king Dheva Sura of Pahang is made to relate to his elephant, i.e. during his detention when he lost to the king of Malaka, he saw his elephant named Dakenyang once more and he found that the nail of Dakenyang fallen off. Thus he bemoaned that "it is the first time I see my elephant behaves like this, it is no wonder that we lost our land(Omar 1933: 7)."

In the Hikayat Pattani, another animal which plays an important role in building up a city is chevrotain. Phraya Thao Nakkaph, the first king of Pattani, had build the city where the chevrotain running to lead the way for this cause. The role of chevrotain appeared in the local legend of Malaysia which said that the chevrotains had a role in building up of Johore city in Sejarah Melay. It should be noted that chevrotain is similar to a deer which is an animal that has a role in the legend of Thai Buddhist culture as shown in the legend of Nakhonsrithammarat in which the deer is the impersonated body of Wisnu. That similarity of both animals shows that the belief of the animals which have similar supernatural quality, which may have

the cooperating original source of belief.

Ⅴ. Religion Causes the City Stable and Prosperous

The legend of Nakhonsrithammarat has paid much importance for supporting Buddhism of the king and people by demarcating the different lines between the status of Phrachao Srithammasokarat and Nakhonsrithammarat city before and after building up crematory which is the symbol of maintaining Buddhism. The legend has shown that before the building up crematory, the king of Nakhonsrithamrat used to be a leader who fails to stabilize his state. It can be seen from the emigration of his people to the south in order to find a location of a new city for three times before situating Nakhonsrithammarat city. Untill the crematory is created; he becomes the king of complex merit. There are various kings whether near or far away coming to make relationship, even the antagonistic kings of Langkasuka and Hongsa also establish relationship and cooperation with the Nakhonsrithammarat's king.

In the Hikayat Pattani, Islam has obviously demarcated the two different periods of Pattani, i.e. the old Pattani worshipped idols according to Hindu belief, and the new Pattani when Pattani kings and people embraced Islam. The legend says about the event when Phraya Thao Nakkapa, the first king, has fulfilled his promise to Shiekh Said, the Pasai doctor of skin diseases, by embracing Islam and changing his name to Sultan Ismail Zillullah Fil-alam or Ismail Shah, and even building up mosque to show Islamic symbols. Later, Pattani can produce cannon and has potential for warfare, can even make a war against Ayuttaya, and protect itself from outside invasions like Johore and Palembang kingdoms. In the Hikayat Merong Mahawangsa, when the king has changed his religion to Islam from

the knowledgeable people of Bagdad, as also the case of Kedah, “Islam has waked up the sleeping people of Kedah to meet the light(Maier 1988: 182)." Even though the Hikayat Merong Mahawangsa is different from the Hikayat Pattani and various Malaysian Hikayat because it tells about the arrival of Islam at the end of the plot rather than at the beginning of the plot. This points out to the importance of Islam and state stability, as Chuliphorn Wirunha has noted that this is because of the two pillars, the dynasty and Islam have securely settled down, it is not necessary for Kedah to have a dynamic history, i.e. after embracing Islam. “Whoever rules Kedah, the event in this state will not be different from the reign of Sultan Musaffar Shah, the first king who embraces Islam. “Because of this, it is no need to write them down. The Hikayat Merong Mahawangsa is the story that has only one theme, whatever shows of belief, understanding, and perception of Kedah people will also be under the same theme(Wirunha 2008: 184)."

The part of maintaining religion of the white blood lady in the legend is to build temple and idol monks. Her activities are the merits done through building up religious materials and places which are important causes for raising communities and cities. Her role for these activities made her popular until the king of Sukhothai has called upon her and wanted to appoint her as king’s concubine. The legend of the white blood lady from the local people telling is said the the popularity of the white blood lady causes her to be a queen of the king of Nakhonsrithammarat city. “She had maintained Buddhism by building up and renovating various temples either in Nakhonsrithammarat or in the cities nearby. She had also done a lot of useful benefits for the city until she became the beloved of her people(Sittisantikul and Chinawongsa 2003: 22).”

Ⅵ. Conclusion

In short, it is seen that though the contents or the story in the traditional legends of the south of both Thai Buddhists, Muslim cultures and the mixing legends are different, but when considering of the components of the legends had repeatedly shown, it is found that the content structure and the story telling are of the same type. This structural telling is probably the basic means of communicating the story of people in the south or Malay Peninsula (Southeast Asian) before it is divided by religions and ethnicities of the new nation-state system during the 25th BC. It is also a strong cultural story telling. Even though in the later period the middle south has been influenced by Buddhism and the southernmost has been influenced by Islam, the story telling through the stated basic structure can be obviously seen. The stated basic structure confirms that though the traditional legend had produced the story of the kings or the upper class before becoming the written legends which studied by the current Thai academic circle, these legends were before the tell-tale literatures. From this view, the thought, belief, and ideals, which appeared in the written legends and later became the ideal of the king in Thai and Malaysian legends such as the idea the divine king, were the popular ideas of local people before they were polished by the royal court as the ideal of king institution. As pointed out by Sharifar Maznah Syed Omar, that the belief of miracle or the supernatural of human and animal were disseminated in the tell-tale culture of the local people for a long time. Later the legend creators had mixed these ideals with the upper class ideology before the dissemination of the royal court in order to support their own status before their people via story telling(Omar 1933: 94).

Another important cause is the trace of Hinduism and Buddhism in which they used to be the cultural fountain and belief of the people

in the peninsula. It is found in the southernmost that there were influences of Sawai sect of Hinduism whose belief was to worship Siva or Visnu as an archangel as witnessing in the sculpture relating to cultural Hinduism in the old city of Yarang in Pattani such as Yonitrona altar, Hindu phallic symbol of creative power, and Cow idol. The worship of Siva appeared in the tradition of the shadow playing of the south, worshipping of Gunung or crematory mountain in the arts of play and routine. Besides this, it found also that the antique sculpture implying to Visnu angel such as the stone idol the four-hands Visnu which located at the shrine of the city-god in Songkhla province. In the middle of the south, it is found the antiques of the two sects, even though the trace of Hinduism in this part had been influenced directly from India where as the trace of Hinduism in the southern most had been influenced by Java-Hinduism.

Beneath Hindu culture, the concept concerning crematory mountains coexisted and reflected the clearest past and current ways of life. The original Malay believed that Siva dwelled on the top of that crematory mountain. This means that crematory mountain is the center of the universe. The surrounding Sattabariphan and Krailas mountains are of crematory mountain. Thus, local belief, the word crematory mountain is included of important mountains which, according to Hindu belief, it was believed that all angels dwelled in crematory mountain. This reflected clearly the ways of life of Thai Buddhists and Malay Muslims.

Key Words : Thai, Malay, Legend, Nakhonsrithammarat, Hikayat Merong Mahawangsa, Levi–Strauss Theory

Bibliography

Barthes, Roland. 1977. Introduction to the Structural Analysis of Narratives. *Image, Music, Text*. Stephen Heath, trans. New York: Fontana Press.

Chumpengpan, Pratoom. 2007. *Pongsawadarn Muangtraiburi, Tamnan Marong Mahawong*. [In Thai, The Kedah Annals, The Legend of Merong Mahawangsa]. Bangkok: The Knowledge Center.

Iewsriwongse, Nithi. 1995. *Chartthai Muangthai Baebrein lae Anusawaree*. [In Thai, Thai Nation State, Thailand, Textbook and Monument]. Bangkok: Mathichon.

Indrarawongsa, Wichai. 1981. *Tamroy Jao Mae Yoo Hua* [In Thai, Follow Jao Mae Yoo Hua]. Songkhla: Intharawas Temple.

Jaruworn, Poramin. 2006. *Kwam Khadyaeng lae kharn praneepranorm nai tamnarn parumpara thai*. [In Thai, Conflict and Compromise in Thai Myths]. Bangkok: Faculty of Art, Chulalongkorn University.

Low, James. 1908. *Merong Mahawangsa: The Keddah Annals*. The American Presbyterian Society.

Maier, Hendrik M. J. 1988. *In The Center of Authority: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*. New York: Southeast Asia Program, Cornell University.

Omar, Sharifar Maznah Syed. 1933. *Myths and the Malay Ruling Class*. Singapore: Time Academic Press.

Piyakul, Chaiwut . 1982. *Chamra Ploa Nangluedkhaw*. [In Thai, Critical Edition of the Lady White Blood Manuscript]. Phattalung: Phattalung Cultural Centre.

Reynolds, Craig J. 2007. *Jaosua, Khunsuek, Sakdina Panyachonlae Khonsaman* [In Thai, Tycoons, Warlords, Radical, Intellectual and Commoner]. Bangkok: Toyota Thailand Foundation.

Sittisantikul, Kessuda and Khochakorn Chinawongsa, eds. 2003. *Jao Mae Yoo Hua: Sartta Kwamdee Raengjai soo Palung Chumchon*. [In Thai, Good Spirits to Persuade the People]. Chiangmai: The Thailand Research Fund.

Teeuw, A. and D. K. Wyatt. 1970. *Hikayat Patani: The Story of Patani*. Vol. 1 & 2. The Hague: Koninklijk Institute.

White, Hayden. 1981. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *On Narrative*. W. J. T. Mitchell, ed. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Wirunha, Chuleeporn. 2008. *Bunga Raja: Prawattisart jak kham bong Lao khong chao malayu* [In Thai, Bunga Raja: History in the Malayu

Folktales]. Bangkok: Saksopakarnpim.

Wyatt, David K. 1975. *The Crystal Sands: The Chronicle of Nagara Sri Dharrmaraja*. New York: Cornell University Press

Received: April 14, 2009; Reviewed: May 03 2009; Accepted: May 27, 2009)

〈국문초록〉

태국 전설과 말레이 히카얏의 공존 구조

피쨋 쌩텅
태국 쏭클라대학교 빠타니캠퍼스 교수

오늘날 태국 남부 국경 부근의 3개주와 말레이 북부의 일부가 포함된 지역은 불교 사회인 태국과 무슬림 사회인 말레이라는 문화적인 차이가 있음에도 불구하고 그 문화적 근원을 찾아 보면 분명히 이전의 타이불교와 말레이 무슬림의 근원을 만나게 된다.

이는 역사적으로나 고고학적으로나 혹은 지방문학에서도 뿌리를 찾을 수 있는데 특별히 이 논문에서는 땀난나컨씨탐마랏(나컨씨탐마랏 신화)과 히카얏 메롱 마하왕싸(메롱 마하왕싸 신화)를 중심으로 불교권 타이와 이슬람권 말레이의 문화적인 면을 고찰해보고자 한다.

본 논문에서는 땀난나컨씨탐마랏(나컨씨탐마랏 신화)와 히카얏 메롱 마하왕싸(메롱 마하왕싸 신화) 속에 나타난 두문화, 즉, 불교권 타이와 이슬람권 말레이의 문화는 동일한 구조를 보이고 있음을 밝히고, 그 구조속에 나타난 지도자의 역할과 그 지역의 발전에 종교가 중요한 요소로 작용하였음을 주장하고 있다.

이러한 주장의 바탕은 Levi-Strauss의 이론으로써 태국 남부의 불교권 타이문화와 말레이 북부의 이슬람권 문화가 얼마나 친밀한 문화적 뿌리를 가지고 있는 지를 알게 한다.

주제어 : 태국, 말레이, 땀난나컨씨탐마랏, 히카얏 메롱 마하왕싸,
레비-스트로스 이론

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 111~120

태국정치에서 바라본 색의 상징성

The Symbolism of Colors
from the Perspective of Thai Politics

황규희*
Kyu Hee HWANG

요하네스 이텐(Johannes Itten)는 인간의 의식과 상관없이 긍정적 또는 부정적 방식으로 인간에게 미치는 에너지는 색이라고 주장한다. 인간은 대부분 자연경험에 근거하여 색에 대한 의미를 부여한다. 이를테면, 빨간 색은 공격적이고 호전적이며, 초록 색은 희망적인 색이며, 파란 색은 결속 및 신의와 보수적으로, 노란 색은 개혁의 이미지이다. 또한 다비트 보스하르트는 <소비의 미래>에서 현대인의 상품구매시 가장 중시하는 것은 색이라고 주장한다. 이와 같은 논리에 의하면, 정당과 정치인은 유권자의 표를 얻어야 하는 정치와 공식적인 의식에서 색의 이미지를 형성시킬 수 있다.

태국은 현대정치에서 반 탁씬계, 왕실측 계파 또는 친 탁씬계, 민주주의 복귀 계파를 색의 상징성으로 시민세력 또는 정당의 상징성으로 표현한다. 탁씬 친나왓(Taksin Shinawatra) 총리를 권좌에서 물러나게 한 2006년 9월 군부쿠데타이후 태국정치에서 시민세력의 색깔 논쟁은

* 부산외국어대학교 태국어과 교수, khee@pufs.ac.kr

정치를 이미지 시키기 시작하였다. 탁씬의 정치 복귀를 지지하는 집단은 붉은 셔츠를 입고 북부지역에서 수도 방콕까지 와서 국회 앞에서 시위를 하고, 이에 맞서 반 탁씬세력은 노란 셔츠를 입고 이들과 충돌하고 있다.

탁씬은 2001년 3월 최초로 과반수 의석을 차지한 타이락타이당(Thai Rak Thai Party)의 총재이다. 이 정당은 탁씬의 고향인 북부지역과 경제적 빈곤층이 다수인 북동부지역을 기반으로 농민 및 도시빈민층 우선 정책을 선거공약으로 내세워 압도적 지지로 집권당이 되었다. 탁씬의 포플리즘(대중영합주의)정치는 빈곤층과 농민으로부터 지지를 받아 탁씬은 2005년 총선에서 재집권에 성공하였다. 그러나 탁씬의 포플리즘 정책은 정치엘리트와 군부집단으로부터 거센 비난을 받았으며, 탁씬의 부정부패(친 코퍼레이션 주식매매시 세금 포탈, 아내 포짜만의 부정한 부동산 매입 등)가 도화선이 되어 반 탁씬세력이 규합하였다. 마침내 외유 중에 있던 탁씬은 2006년 9월 9일 쿠데타에 의해 물러나야만 했다.

이후 태국 정국은 빨간 셔츠를 입은 친 탁씬세력과 노란 셔츠의 반 탁씬세력과의 격렬한 시위로 일부 지역의 비상사태 선포, 던므앙 공항과 쑤완나품 국제공항의 점거, 그리고 아세안+3 정상회의 개최가 무산되었다. 이와 같은 시민세력간의 충돌로 인하여 사망자 및 부상자가 발생하고, 방콕 및 팟타야 지역의 비상사태로 인하여 태국의 정국은 안개정국에 빠지게 되었다.

정치적 변동과 혼란 가운데 2008년 12월에 탄생한 민주당(Democratic Party: 쁘라차티빳당)의 아피씻 웻차치와(Abhisit Vejjajiva)정권은 노란 셔츠의 쑤완나품 공항점거 사태의 책임과 처벌, 빨간 셔츠의 팟타야 호텔 난입사건에 대한 책임 규명, 쏜티 림텅꾼(Sondhi Limthongkul)의 암살사건 진상 규명 등 많은 난제에 직면하고 있다. 이러는 사이 선량한 태국시민들은 빨간 셔츠와 노란 셔츠의 지루하고 극렬한 세력 타툼에 염증으로 중도세력을 상징하는 파란 셔츠를 입고 하루 빨리 국가의 정치적 안정을 기대하며 경기회복을 바라고 있다. 따라서 2006년 군부 쿠데타이후 태국사회에서 나타나고 있는 시민세력들의 색의 상징성을 고찰함으로써 태국정치의 현상을 이해하고자 한다.

노란색: 반 탁씬세력(국왕과 입헌군주제 수호)

태국에서 반 탁씬세력은 노란 셔츠를 입은 민주주의 국민연대(PAD, People's Alliance for Democracy)집단으로 2005년 탁씬의 재집권 성공이후 탁씬총리의 절친한 동료였던 언론재벌 쏜티가 중심이 되었다. 이들은 현 푸미폰(Bhumibol Adulyadej) 국왕의 탄신일인 월요일의 노란 색의 셔츠로 국왕과 입헌군주제 수호를 상징하여 태국사회에서의 민주정치의 대변세력으로 나타나고 있다. PAD의 주도세력은 쏜티 이외의 전국공기업노동조합 사무총장 쏨싹 꼬싸이쑥, 민주주의진흥위원회 위원장 피폽 통차이, 빈민회의 고문 쏨끼얏 퐁파이분, 태국전력공사 노조위원장 씨리차이 마이응암, 태국철도공사 노조 임원인 싸윗 깨우완, 여성과 헌법 대표 말리랏 깨우까 등이다. 이들은 주로 군부, 관료, 방콕을 중심으로 한 중산층 및 왕정주의자와 친민주화 세력들과 이해를 같이 한다.

PAD 지지 세력들은 탁씬 정권을 농촌 유권자들의 무지를 악용한 부패한 포퓰리즘 정권으로 규정한다. 이들은 탁씬의 부정부패와 마약과의 전쟁, 그리고 남부 무슬림 분리주의 운동을 무력으로 진압하여 발생된 인권유린 사태를 강력하게 비난하는 반면에 2006년 9월 군부 쿠데타와 2007년 헌법 개정을 지지하였다. 개정된 헌법의 주요 내용은 임명상원제도의 일부 부활(상원의원의 70% 임명제 도입), 정당정치와 의회의 권한 약화, 그리고 관료체제와 사법부의 권한 강화 등 민주주의를 후퇴시킨 것들이다.

개악된 헌법으로 치러진 2007년 12월 선거에서 탁씬의 타이락타이당의 후신이 팔랑쁘라차촌당(PPP, People's Power Party)이 압승하여 2008년 1월에 싸막 쑨터라 (Samak Sundaravej)이 총리에 임명되자, PAD는 '탁씬의 괴뢰정부' 축출과 대의 민주주의의 회복을 외치며 거리로 뛰어나와 정부청사를 점거하였다. 9월초 PAD는 싸막 총리의 퇴진을 요구하였으며 총리가 사퇴했음에도 불구하고 그 후 이들은 쑤완나품 국제공항을 무력 점검하였다. 이후 탁씬의 매제 쏨차이 옹싸왓(Somchai Wongsawat)이 의회에서 총리로 선출되었으나, 이들은 쏨차이 총리가 전 총리 싸막과 다르지 않는 탁씬의 대리인에 불구하다며

퇴진을 요구하였다.

이는 태국 헌법재판소가 2007년 12월 총선 선거법 위반혐의로 집권여당인 팔랑쁘라차촌당, 찻타이당(Thai Nation Party), 마치마 티파타야당(Neutral Democratic Party)에 대한 해산판결을 내렸기 때문이다. 뿐만 아니라 각 당 집행위원회 간부들에 대해서 앞으로 5년간 정치활동을 금지시킴으로써 쏨차이 총리의 정치활동이 금지되어 과도내각의 총리대행에 차와랏 찬위라꾼(Chavarat Charnveerakul)부총리가 임명되었다. 즉, 군부와 사법부의 지지를 받아 PAD의 요구대로 두 명의 총리가 권좌에서 물러나게 되자, 노란 셔츠의 시위대들은 공항점거를 끝냈다. 이후 야당 지도자인 민주당의 총재 아피씻이 총리가 되자, 약 200여명 탁씬을 지지하는 빨간 셔츠 시위대가 국회를 봉쇄하여 태국사회에서는 노란 셔츠와 빨간 셔츠의 충돌이 시작되었다.

아피씻 총리는 2009년 3월 빨간 셔츠의 시위대로 인해 들어가지 못했던 정부공관으로 국무위원들과 함께 들어가서 특별긴급회의 결과를 다음과 같이 발표하였다. 첫째, 정부는 이번 빨간 셔츠의 시위사태와 지난해 노란 셔츠의 시위사태에 대해 공정한 법적 집행을 할 것이다. 둘째, 시위사태로 인한 경제적 손실에서 공공부문 손실인 공공채무와 정부수입 손해액 등의 정부재정문제를 해결하기 위해 940억 바트의 정부공채를 발행할 것이다. 또한 경제대책 회의를 열어 경제회복을 위한 정책을 추진한다. 셋째, 현재 방콕시와 일부 수도권지역에 내려진 긴급조치 비상사태를 유지하며 정국의 안정을 꾀한다. 한편 오는 4월 19일로 기간이 끝나는 남부국경지역에 대한 긴급조치 비상사태 선포기간은 또다시 3개월을 연장한다.

그러나 빨간 셔츠 시위대들은 아랑곳 하지 않고 4월 10일부터 12일까지 아세안 10개국과 한국, 중국, 일본 3개국, 그리고 호주, 뉴질랜드, 인도 정상회의가 팟타야에서 개최되는 장소에 난입하여 그 회의가 무산되었다. 이에 대해 아피씻 총리는 4월 12일 방콕에 비상사태를 선포하였고, 다음날 군의 강경진압으로 부상자가 발생하였다. 4월 16일에는 이번 빨간 셔츠의 시위대를 주도한 극렬주동자들에 대한 체포영장이 발부되었다(팟타야에서의 아세안 +3개국 정상회의 무산시위 관련 14명, 아피씻 수상 차량에 대한 폭행죄 12명, 내무부 청사 침입 관련

<그림 1> 노란색 셔츠를 입은 국왕의 지지세력, 매주 월요일은 국왕을 기념하는 날로 거리에는 노란색으로 가득 채워진다

10명 등이다).

이처럼 반 탁씬 세력들은 현 국왕의 탄신 색 노란 셔츠를 입고 국왕을 존경한다는 것을 상징화하여 태국민을 자신들의 세력으로 확대시키고 있다. 왜냐하면 태국민에게 국왕은 바로 태국민의 정체성이기 때문이다. 어디를 가든지 노란 셔츠는 국왕을 존경하는 태국민을 대변하는 세력으로 드러나기 때문이다. 뿐만 아니라 노란 셔츠는 과거 부패한 탁씬정권과는 달리 개혁을 주도하는 진정한 민주세력으로 상징되고 있다. 현재 태국에서 개혁을 외치는 민주세력들은 태국의 구 엘리트들인 학자, 사업가, 퇴역 군인, 왕실 지지자들이다. 색채 연구가의 분석에 의하면 노란색은 깨어 있고, 새로운 것을 추구하며 불의를 참지 못하는 정의의 색이다. 이와 같이 태국에서 현 국왕의 탄신 색인 노란색을 민주세력 또는 구정치세력의 저항세력으로 이미지하고 있다.

빨간색: 친 탁씬세력(민주주의 수호)

2006년 9월 쿠데타 발생 후 이에 반대해서 생겨난 친 탁씬지지 세력은 독재저항 민주주의 연합전선(UDD, United Front of Democracy against Dictatorship)이다. 친 탁씬세력은 지역적으로 북부 및 동북부

지역 주민이며 계층적으로는 농민과 도시빈민층이다. 이들은 빨간 셔츠를 입고 탁씬의 정치적 복귀를 희망하고 '노란 셔츠' 부대 PAD와의 결사적 항쟁을 하고 있는 집단이다. 쿠데타로 물러난 탁씬 전 총리 타이락타이당은 집권 후 100만 바트 농촌 개발기금, 면 단위당 1개의 특산품 개발운동, 농민부채 유예, 30바트 기초의료복지 등의 포퓰리즘적 정책을 추진하여 이 지역 유권자들로부터 강력한 지지를 받았다.

UDD의 대표적인 인물은 1992년 5월 민주화운동 당시 학생 대표 짜뚜펀 프롬판, 1976년 쿠데타 후 '카오빠 (민주화운동 투쟁으로 정글로 쫓겨난 집단)' 의 웽 또찌라깐, '끌룸콘완싸오 마이아오파뎃깐(반독재 토요일의 사람들)' 의 창설자이자 대변인 위푸탈랭 팟타나푸미타이 등이 있다. 이외에도 북부와 동북부의 농민단체, 방콕의 노동자·택시기사단체 등도 주요세력으로 참여하고 있다. 이들의 시위는 2007년 12월 23일 태국 총선에서 승리한 팔랑쁘라차촌당과 제1 야당 쁘라차티빳당(민주당)과의 갈등에서 시작되었다.

팔랑쁘라차촌당과 쁘라차티빳당을 지지하는 지지층은 이념적 뿐만 아니라 지역적으로도 북부·동북부와 남부로 극명하게 분열되어 있다. 탁씬 지지자들에 의하면, 현(現) 아피씻 총리는 군부의 계략에 의해서 당선된 수상이기 때문에 이들은 아피씻 총리의 사임과 총선 실시를 요구하고 있다. 정부청사에 모인 이들은 아피씻 총리가 집무실을 들어가지 못하도록 3주일이나 방해하였다.

<그림 2> 빨간색 셔츠의 시위대가 거리를 점령하고 있는 모습

빨간 셔츠 시위대가 2009년 4월 팟타야의 호텔을 점거하여 아세안 정상회담이 무산되었고, 이 지역에 비상사태가 선포되었다. 4월 24일 긴급조치 비상사태가 해제되자마자, 빨간 셔츠의 UDD 주도자인 쏨욧 프리싸까 쑥(Somyot Prasakkasamsuk)은 방콕 랏따나꼬씬 호텔에서 4월 25일 싸남루엉에서 대규모 집회를 하겠다고 기자회견을 하였다. 쏨욧은 이번 집회의 목적은 UDD 주도자들의 석방 및 이들에 대한 협박 중지, 지역라디오 방송에 대한 방송권 반환, 그리고 2540년(1997년)헌법으로의 복귀라고 밝혔다. 또한 쏨욧은 UDD의 평화로운 시위집회 보장을 위해 경찰병력을 요구하였다. 또한 그는 싸남루엉에서 집회를 마친 후에는 전국 대도시들을 순회하며 집회를 계속하겠다고 말했다. 한 집회에서 위라 무씨까퐁 빨간 셔츠의 주도자는 탁씬 전 총리의 태국 귀환을 위해 1만 명으로부터 서명을 받아 국왕에게 전달할 것이라고 했다(7월 31일까지 서명운동에 410만 명 참여).

6월 22일 저녁 7시 빨간 셔츠 시위대는 방콕의 싸남루엉에서 태국의 민주주의 77주년 기념집회를 가졌다. 쑤라차이 단와타나누쏜은 "민주국가를 찾기 위한 민주주의의 반환 요구"라는 주제로 전국의 빨간 셔츠의 시민들에게 6월 27일 대규모 집회에 참석해 줄 것을 요청하였으며, 신(新)자유경제주의 개혁을 이루자고 주장하였다. 그리고 진짜 빨간 셔츠의 주적은 군부도 아니고, PAD도 아니고 아피씻 수상도 아닌 구태적인 사람들의 생각을 보호하려는 무리들이라고 밝혔다.

2009년 6월 27일 싸남루엉에서 빨간 셔츠의 대규모 집회는 폭우 속에서 강행되었으며, 그날 밤 탁씬 전 총리는 국제전화를 통해 '대콘 창환(de khon chang fan: 꿈 꾸는 자에게)'이라는 노래를 부르며 집으로 돌아가고 싶다고 밝히며 끝까지 싸우고 있는 자신을 버리지 말 것을 요청하였다. 또 아피씻 정부는 경제정책 실수를 해결하기 위해 국채를 발행하였고, 그 결과로 중소기업들에게 8,000억 바트의 부채 부담을 지우게 하였다. 이로 인해 태국경제는 침체를 맞게 될 것이며, 자신은 얼마든지 태국의 경제회복을 위해 도움을 줄 수 있다고 호소하였다.

이처럼 태국정치 현상에서의 빨간 셔츠는 탁씬의 고향인 북부와 빈곤계층의 북동부지역에서 지지세력의 상징이다. 또한 빨간 색이 힘과 열정, 사랑, 심장 등 강렬한 감정을 표현하는 색상이라는 색체연구

자들의 주장이외에도 중국계 태국인 탁씬은 중국인들이 선호하는 빨간 색을 자신의 지지 세력으로 상징화 시켰다.

파란색: 중도 세력

정치적으로 중립을 표방하는 파란 셔츠 세력의 출현은 2009년 4월 팟타야에서 빨간 셔츠 시위대들에 의해 아세안정상회담이 무산된 이후 아피씻 수상의 비상사태 선포직후이다. 4월 12일 이들은 '군주제 수호' 라는 문구가 새겨져 있는 파란 셔츠를 입고 빨간 셔츠와 충돌하였다. 빨간 셔츠 시위대들은 이들을 친정부 민병대라고 고소했으나 정부를 이를 부정하였다.

파란 셔츠 세력의 대표자는 탁씬계열에서 민주당에 협력했던 부리람지역의 네원 칫첩(Newin Chitchop)이다. 민주당 촌부리도의 쁘라무언 의원은 국가와 촌부리도민을 위해서 모인 집단으로 자신의 소속당 민주당과는 상관없다고 밝혔다. 이들은 4월 촌부리 팟타야에서 열리는 아세안정상회의 개최를 방해하는 빨간 셔츠의 시위대에 반대하여 회의가 정상적으로 개최되는 것을 목적으로 시위를 시작하였으나, 결국은 폭력충돌까지 확산되었다.

6월 21일 동북부지역의 싸껀나컨 3구역 국회의원 보궐선거에서 태국을위한당(빨간색: 친 탁씬계)의 아누락 분쏭후보가 태국자긍심당(파란색: 반 탁씬계)의 피탁 짠타씨리 후보를 제치고 싸껀나컨 3구역 국회의원에 당선되었다. 태국자긍심당의 파란색은 국기에서 국왕을 상징하는 파란색을 알리고, 개인과 단체들이 침범하고 있는 왕실기관을 수호하는 정당으로 이미지 시켰다. 또한 이 당은 태국민의 화합과 민주주의 제도에 따라 국가의 문제해결을 원하기 때문에 폭력과 분열을 원하지 않는다고 주장하고 있다.

노란색과 초록색: 새정치당(New Politics Party)

반 탁씬세력으로 노란 셔츠의 시위대는 지난 해 두 차례 공항을 점거하여 국제적으로 악명 높았다. 2006년 쿠데타이후 3 명의 수상(싸막, 쏨차이 및 아피씻)을 탄생시키는데 주요한 역할을 했던 노란 셔츠의 PAD의 주모자 쏜티는 처음 약속과는 달리 정당을 창당하여 정치권력에 도전을 하고 있다. 그는 태국의 영자지 'The Nation'와의 인터뷰에서 "만일 내가 정치에 나가면 내 얼굴에 당신의 신발을 벗어 던져라"라고 말한 적이 있다. 또한 전 방콕시장이며 PAD 공동 발기인 짬렁(Chamlong Sri-Muang)은 이 시위대들이 정당이 되려는 의도가 없다고 말 한 바 있다. 그러나 짬렁은 자신의 개인적 이익을 위해 정치인들이 군부에 의해 초안된 2007년 헌법을 개정하였고 이제는 더 이상 구 정치제도를 관용할 수 없다고 부언하였다. 이는 PAD가 처음 약속한 것과 달리 정치적 입장을 수용했을 뿐만 아니라 또한 자신의 트레이드마크 색을 바꾸는 것이다.

2009년 5월 25일에 수천 명의 PAD 지지자들이 만장일치로 창당에 찬성하였다. 창당 하루 전날 5월 24일 총회에서 PAD는 노란 색(국왕지지 상징)에서 노란색과 초록색으로 바꾼다고 선포하였다. 쏜티는 4월 17일 암살위기에서 모면한 이후 "초록색은 친 환경과 깨끗한 정치를 나타낸다"고 말한 적이 있다. 이는 태국정국의 사태를 초래한 시위대들이 순수한 시민저항세력이 아니라 정치집단인 것을 시사한 것이다.

6월 2일 21명의 창당 발기인은 노란 셔츠의 PAD측이 '새정치당'(New Politics Party, 깐므엉마이)을 PAD의 정당이름으로 정했다고 발표하였다. PAD 1기 주도자 쏨싹 꼬싸이쑥가 정당대표, 사무관 쑤리야싸이 까따씰라가 사무총장으로 6월 4일 선거관리위원회에 등록하였다.

이와 같이 2006년 9월 군부쿠테타이후 태국정치의 현상은 노란색, 빨간색, 파란색, 그리고 노란색-초록색의 색 이미지로 자신들의 정체성 및 지지를 세력화하여 국민들에게 호소하는 정치 이미지를 상징화시키고 있다. 약속과 달리 새로이 창당된 '새정치당'은 현 아피씻 총리의

기반인 민주당의 세력을 분열시킬 것으로 예측되며, 다음 총선에서 과거 정치적으로 극우성향과 경제적 좌파성향의 PAD의 전략으로는 정권창출이 어려울 것으로 민주당과의 차별화된 새로운 정치적 이미지의 변신으로 노란색(군주)-초록색(깨끗한 정치)을 상징화시키고 있다.

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 121~126

▣ 줌인 동남아시아 ▣
Zoom-In Southeast Asia

독창적인 짜잉썬마이: 베트남 옻칠 회화

Tranh Son Mai:
Lacquer Paintings of Vietnam

배양수*
Yang Soo BAE

베트남이 오랜 동안 닫혀있던 문호를 개방하면서, 수교 이전부터 일부 한국의 미술상들이 베트남을 오가며 베트남 미술품을 국내에 소개하기 시작하면서 베트남 미술에 대한 관심이 꾸준히 증가하고 있다. 서울은 물론 지방에서도 베트남 회화 전시회가 여러 차례 열렸었다.

그런데 이러한 전시회는 대부분 유화나 수채화 전시회였다. 그런데 베트남은 회화분야에서 아주 독특한 장르를 만들어 냈는데, 그것은 옻칠을 이용한 회화작품이다. 베트남에서 현대 회화의 시작은 1925년 베트남 회화의 선구자였던 남썬(Nam Son: 1890-1973)이 프랑스 미술대학 교수의 지원으로 인도차이나미술전문대학을 설립하면서부터 라고 할 수 있다. 이 대학 안에는 베트남 전통 옻칠공예를 연구하는 과정이 있었고, 이곳에서 베트남 옻칠 그림이 만들어지게 된 것이다.

남썬은 1931년부터 1935년까지 파리에서 개최된 미술 전시회에서 연속 수상을 하기도 했고, 1943년에는 일본에서도 상을 받았다. 그는

* 부산외국어대학교 베트남어과 교수, baeys@pufs.ac.kr

교수로서 많은 재능 있는 후학을 양성하여 베트남 현대 회화를 확립한 사람으로 평가받고 있다. 그는 "옻칠공예(회화)가 중국, 한국, 일본에도 있지만 베트남만의 독창적인 것을 찾아야 한다"고 주장하며 후학들을 독려하였고, 마침내 독특한 베트남의 옻칠을 이용한 회화를 창조해 냈다.

베트남의 옻칠 회화는 짜잉썬마이(tranh son mai)라고 하는데, '짜잉'은 그림을, '썬'은 칠(페인팅), '마이'는 연마하다, 갈다는 뜻이며 직역하면 '옻칠을 연마한 그림'이라고 할 수 있다.

베트남의 옻칠은 전통적으로 금속이나 목공 도장재로 널리 사용되었고, 특히 사찰이나 궁전 등 고급 건축물에 사용되었고, 불상이나 제사용품 등은 물론 바구니 같은 일상용품에도 사용되었다. 주로 붉은색 계통이나 노란색 계통의 칠을 사용하여 화려하게 표현하는 것이 특징이었다. 이러한 옻칠 기술은 정확한 출현 시기를 알 수 없으나 아주 오래 전부터 사용되었고, 칠기를 전문적으로 생산하는 마을이나 거리가, 비록 부침은 있었다고 하지만 여전히 명맥을 유지하고 있다. 현재도 베트남 옻칠 공예품은 외국 관광객들 특히 서양 관광객으로부터 호평을 받는 상품이다.

옻칠 그림에서 가장 중요한 것은 우선적으로 옻나무의 진인데, 옻나무 껍질에 상처를 내면 유회백색의 수지가 나온다. 이것이 공기와

<그림 1> 옻칠 회화의 초기 작품으로 붉은 색과 노란 색이 주류를 이루고 있다.

<그림 2>
푸터의 옻나무 숲

접촉하면 흑색으로 변하고, 다시 이것을 장기간 보관하면 수분과 고무질이 가라앉고 옻칠이 상부에 고이는데, 윗부분에 있는 가장 맑은 것이 최상품이며 투명도가 떨어지는 것은 저급이다. 상급품은 귀한 목재의 도료로 사용되고 저급품은 배나 일상 용기 등의 도료로 사용되었다.

베트남에서 알아주는 옻나무 진은 하노이 서북쪽에 위치한 푸터에서 생산되는 것을 최고급으로 여긴다. 근래에 들어 남부지역에서 옻나무 재배에 성공하였지만 품질은 푸터(Phu Tho) 것만 못하다고 한다.

옻나무 진을 가공하는 것은 처음 채취한 수지(생칠)를 용기에 넣고 저어 상온 보관하면 검은 색으로 변한다. 이러한 과정은 탈수와 산화 과정이라고 할 수 있다. 이것을 다시 정제하여 최종 제품을 얻게 되는데, 이것은 도료뿐만 아니라 금, 은, 주석 등의 접착제로도 사용한다고 한다.

색깔은 다양한 종류의 붉은색과 파란색 안료를 섞어서 만들고, 그림에 입체감을 넣는 동시에 색을 표현하기 위하여 금, 은, 주석과 조개껍질, 계란껍질 등도 사용한다. 예를 들어, 흰색을 표현하고자 할 때는 계란껍질을 사용하고, 조개껍질도 그것이 나타내는 색깔을 표현하면서 입체감을 주는데 사용된다.

옻칠 회화가 탄생된 것은 우연이었다. 인도차이나 미술전문대에서

베트남 전통 옻칠을 공부하던 학생들이 공예품에 옻칠 연습하면서 옻칠이 잘못된 부분은 말렸다가 다시 칠하는 일을 반복하게 되었고, 그러나 보니 옻칠이 너무 두꺼워지고 울퉁불퉁해지게 되었다. 이것을 바로잡기 위해 표면을 갈아내게 되었는데, 표면을 갈다보니 그 옻칠 뒤에 숨겨진 신비한 그림이 나오는 것을 발견한 것이 베트남 옻칠 그림의 시작이 된 것이다.

베트남의 전통 옻칠은 얇게 칠하고 광택을 내는 것이었는데 비해, 옻칠 그림은 여러 번 두껍게 칠하고 연마를 통해서 필요한 그림을 얻는 방식이었다. 전통 옻칠의 연습과정에서 새롭고 독특한 베트남의 옻칠 그림이 탄생한 것이다.

그림을 그리고 다시 습도가 높은 창고에서 말리고 또 다시 그 위에 그림을 그리고 다시 말리고 그리는 과정을 반복한 다음, 연마하기 때문에 갈아낸 뒤에 어떤 그림이 나올지를 예상하는 것도 어려웠다. 또한 연마 기술 역시 어려운 작업이다. 너무 많이 갈아도 안 되고 작가가 표현하고자 하는 만큼만 갈아내야 하기 때문에 많은 공이 들어가는 작업이라고 할 수 있다.

이러한 옻칠 그림을 처음 시작한 화가들로는 쩐꽝쩐, 응웬캉, 쩐반껀, 응웬자찌 등이 있다. 이러한 초기의 화가들은 옻칠 그림을 그릴 때 두껍게 옻칠을 한 다음에 연마를 통해서 그림이 나타나도록 한 후 광택을 냈다. 이렇게 그린 그림은 얇게 칠하고 광택을 내지 않은 그림과는 확연하게 차이가 났으며, 이러한 방식으로 과연 사실적인 그림을 만들어낼 수 있는지에 대해서 고민하고 그 방법을 찾기 위한 노력을 멈추지 않았다. 그러한 노력의 결과로 1930년대 후반에서 1940년대 중반 사이에 베트남 옻칠 그림은 여러 화가들에 의해 사실적인 그림을 그려내게 되었고, 이는 베트남 회화사에서 중요한 이정표가 되었다.

<그림 3> 응웬짜지의 대표적 그림

초기의 베트남 옻칠 그림이 흑백이나 붉은 색 계통을 많이 이용했다면 1940년대 중반에서 50년대 중반에 이르면 녹색을 사용하여 산과 숲을 그려내는 성과가 나타났다고 할 수 있다. 초기에는 천연 안료의 한계로 인해 다양한 색을 표현할 수 없었으나 여러 하가들의 노력을 색깔이 더욱 풍부하게 되었다. 색깔의 다양함과 더불어 또한 작품 수도 늘어났다. 그러나 내용면에서는 프랑스와의 전쟁과 관련된 내용을 소재로 삼는 정치적 선전성이 강한 작품들이 나오게 된다.

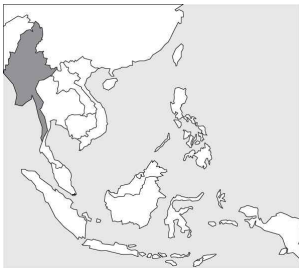
1950년대 후반부터 1960년대 초반까지 작품 수에서는 물론 내용면에서도 다양하게 발전된 시기라고 할 수 있다. 대부분 사회주의 리얼리즘의 영향을 받은 작품들로, 베트남 농촌이나 명승지의 모습 등 베트남 현실을 그린 작품과 전쟁에 나간 용감한 여성의 모습, 행군하는 군인의 모습 등과 같은 선정용 작품들이 주조를 이루고 있다. 이후 미국과의 전쟁 기간 동안에는 좀 침체된 듯 보였고, 이후 개혁정책을 표방한 1980년대 후반부터 옻칠 그림의 활동이 활발해졌다.

<그림 4> 응웬캉의 대표작

베트남 옻칠 그림은 베트남의 옻나무 진을 이용해서 베트남의 민족성을 잘 나타낸 베트남적인 현대 회화의 한 장르로서 확실한 자리매김을 하고 있고, 이를 바탕으로 국제적으로도 명성을 얻어가고 있다.

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 127~134

▣ 줌인 동남아시아 ▣
Zoom-In Southeast Asia



깍꾸: 빠오족의 불교 유적지

Kakku:
The Buddhist Heritage
of Pa-O People

박장식*
Jang Sik PARK

최근 동남아시아의 문화, 특히 예술분야에 대한 관심이 고조되고 있다. 이러한 현상은 태국 방콕의 서점가에 들러보면 금방 확인할 수 있는 사실이다. 과거 정치, 경제 분야에 집중되어 출판되었던 서적들 사이에 예술, 종교, 회화, 벽화, 전통공예, 직물 등의 주제를 지닌 책들이 즐비하게 놓여 있다. 정말 몇 년 전만 하더라도 전혀 연구되리라 기대할 수 없었던 내용도 많이 있다. 게다가 캄보디아의 앙코르 유적을 필두로 일반 대중이나 관광객을 대상으로 한 동남아 각지의 유적지, 관광지에 관한 소개서도 엄청 쏟아져 있었다. 한참을 머물다 보면 어느 듯 내 품에는 한가득 책들이 안겨져 있고, 어떻게 무거운 이 책들을 가져갈지 대책도 없이 숙소로 가져가고 있다.

예술이라는 용어를 사용하고 있지만, 동남아에서 예술이란 서양의

* 부산외국어대학교 미얀마어과 교수, jspark@pufs.ac.kr

개념과는 사뭇 다른 의미를 지니고 있다. 전통적 서구의 개념에서 보면 예술(art)이란 인간의 고급문화 영역에 속하는 것만을 지칭한다. 일상생활에서 흔히 마주치는 것에는 감히 그 고귀한 예술이란 명칭은 붙이지 못했다. 그러던 것이 이제는 인간이 만들어내는 온갖 기물을 일컬을 수가 있게 되었고, 단지 물건만 아니라 그 제작 과정이나 그 속에 담긴 정신도 예술이라고 부를 수 있게 되었다. 생활 용도의 기물을 제작하는 공예(craft)도 확연히 예술과 구분할 수 없는 지경에 이르렀다. 그러니 예술이란 이제 전지전능한 포괄적 의미를 띠게 되었다.

특히, 동남아에서 예술은 거의 종교적 행위와 밀접하게 관련되어 있다. 감히 추론하건데, 동남아에서 종교에서 자유로울 수 있는 순수예술 분야의 것은 거의 존재하지 않는다고 단정해도 틀리지 않는다고 본다. 물론, 아주 현대적인 것을 제외한다면 말이다. 그러니까 동남아의 예술을 이해하려면 우선 기본적으로 그곳 종교와 신앙체계에 대한 깊은 이해가 필요하다는 의미인 것이다. 동남아에 오래 전에 전래된 힌두교, 불교, 이슬람교 외에 그곳의 전통적 신앙을 이해할 수 있다면 동남아 예술을 음미하는 일은 매우 쉬워지지만, 그렇지 않다면 오히려 시시해 보이거나 그게 그것이라는 애착의 정이 점점 사라지는 게 일반적이다. 그러니 동남아 관광은 한 낮의 진수를 놓치고 밤 문화에 빠져드는 재미를 더 선호하는 지도 모를 일이다.

이 글에서 소개하려는 미얀마 샨주 빠오족(Pa-O)의 거주지역에 있는 깍꾸(Kakku)[1]의 불탑군도 자칫 잘못된 이해로 그 가치를 상실될지 모를 일이나 아직 널리 알려지지 않았으니 여기서 안내해보고자 한다. 유명한 인레 호수를 지나 샨주의 주도인 따웅지(Taunggyi)의 남쪽 약 40km에 위치한 깍꾸는 최근에 외부 관광객의 접근이 허용되어 불과 몇 년 전만 하더라도 갈 수 없던 곳이었다. 미얀마 군부와 소수종족 빠오족의 무장집단이었던 빠오족기구(PNO, Pa-O National Organization)간에 평화협정이 체결되면서 비로소 출입이 허용되었던 곳으로 미얀마인들도 거의 가본 적이 없을 정도이다. 이곳이 유명세를 타게 된 것은 높이 4m 정도의 불탑이 거의 2700기 가량 축조되어있는

1) 미얀마어의 발음으로는 '깩꾸'이지만, 빠오어로는 '깍꾸'이므로 이 글에서는 깍꾸로 표기한다. 빠오어로 깍꾸는 1주일에 한번 서는 장터의 의미로 과거에는 아마도 이곳이 7일장이 열리던 곳으로 추정된다.

그야말로 스펙터클한 광경 때문이다. 미얀마의 고도인 버강(Bagan)을 가본 사람들이 여기를 방문한다면 버강의 축소판이라고 감탄하게 될 정도이다. 깍꾸에 다다르면 우선 사원 입구 양쪽에 펼쳐져 있는 보리수의 숲과 그 사이에 수많은 파고다 군집이 방문객의 시야를 압도한다. 도대체 이렇게 먼 오지에 그 엄청난 사원이 세워져 있다는 사실에 신비감을 더하게 된다.

깍꾸까지 오는 것은 사실 쉬운 일은 아니다. 우선 대중교통 수단이 없기 때문에 개인적으로 교통수단을 구해야 하고, 이 지역의 소유권을 갖고 있는 PNO 소유의 Golden Island Cottages의 출입허가를 받아야 하는데, 인레 호수나 따웅지에 있는 빠오출입관리소(Pa-O Collective Office)에 들러 입장료(일인당 3달러)를 지불하고 동반하는 빠오족 가이드(일인당 5달러)의 안내를 받아야 한다. 지도상으로 보면 따웅지에서 깍꾸까지는 철도가 놓여있지만, 외부인은 이용할 수 없으니 반드시 승용차로 가야한다.

이제 갈 준비는 끝난 셈이니 두 차례에 걸친 검문소를 통과하면 빠오족의 거주지가 시작된다. 군데군데 도로가 손상된 곳이 있지만 그

<그림 1> 깍꾸의 사원 입구 모습. 정문 위에 '므웨도깩꾸제디'라고 미얀마어로 쓰여져 있다. '므웨도'란 붓다의 성물(聖物)이란 의미로 이곳 사원에는 그 유물이 헌납된 곳으로 보인다.

<그림 2>
빠오족 현지 가이드. 빠오족 전통 의상을 차려입었는데, 머리에 독특한 모양의 두건은 빠오족 여성임을 한눈에 알아보게 한다.

래도 포장된 것이라 우기에도 크게 지장 없이 갈 수 있다. 가는 도중에 빠오족의 생활 면모를 엿볼 수 있고, 빠오족이 주로 경작하는 마늘 경작 풍경도 눈에 자주 띈다. 따웅지에서 약 40km의 거리라고 했지만, 역시 도로 사정이 좋지 않아 1시간 반 가량이 소요되는 것 같다. 우기에는 2시간 이상 잡아야 할 것이다. 깍꾸에 가는 도중 동승한 빠오족의 가이드는 유창하진 않지만 영어로 이런저런 설명을 곁들이고 방문객의 질문에도 아주 착실히 답해준다. 빠오족에 관하여 궁금한 점은 이렇게 가는 도중에 해결할 수 있으니 가이드 사용 의무가 꼭 나쁘지 만은 아닌 것 같다.

깍꾸에 도착하면 큰 보리수의 군집을 우선 보게 되고 차량에서 내리면 왼쪽에 장엄한 사원군의 광경에 압도하게 된다. 제일 먼저 눈에 들어오는 것은 미얀마에 도착해서 흔히 보았던 파고다와는 다른 아주 작은 사이즈의 파고다가 수도 없이 앞을 가로 막고 있다는 사실이다. 정확히 4.5m 정도의 높이라고 보면 되는데 크기는 별 것 아니라고 여길지 모르지만, 그 수가 2700기가 있다는 것이 감탄을 자아내게 한다.

최근에 대대적인 보수 공사를 한 흔적이 여기저기 보인다. 파고다 사이에 포장된 관람도가 깔려있고, 무너진 파고다를 새로 세우고 부서진 부분은 새롭게 만들어 붙인 자국이 선명하다. 이를 두고서 무턱대고 유적에 함부로 손을 대어 망쳐놓는다고 불만을 토로하는 외국 관광객이 많지만, 이는 미얀마의 불교를 잘 모르고 하는 얘기다. 새로운 파고

<그림 3> 사원군의 내부로 들어가면 사진에 보이는 광경은 어디서든 시야에 들어온다.

다를 짓는 일은 미얀마 불교도에게 있어서 가장 큰 공덕을 쌓는 일이지만, 그에 못지않게 파고다를 보수하는 일도 굉장한 공덕을 쌓는 것이기에 미얀마 도처에서 파고다 보수의 흔적을 보는 일은 흔하다.

이곳 사원군의 형성 시기에 대해서는 여러 의견이 있다. 아직 정확하게 밝혀진 것은 없지만, 미얀마 역사학자 딴툰(Than Tun)에 의하면 파고다의 유형으로 판단하건데 공바웅 왕조의 보도퍼야 시대인 1800년 전후의 것으로 알려져 있다. 현지의 전설에 의하면 기원전 인도 아쇼카 대왕이 파견했다고 여기는 불교선교단에 그 기원을 두고 있기

<그림 4>
사원 외부의 조각상들의 두상은 모두 최근에 보수된 흔적이 보인다.
재료는 홍토석이다.

도 하지만, 사원의 유형을 볼 때 이를 뒷받침할 만한 근거는 없어 보인다. 다만 그 지역 사람들이 확실히 믿는 것은 이곳에 붓다의 성물이 봉헌되어 있다는 사실인데, 그 성물은 주로 붓다가 생활 속에서 사용하던 용기나 기물이라고 한다.

파고다의 건축 재료로 벽돌이나 홍토석(laterite)이 주로 사용되었다. 벽돌은 석재가 귀한 미얀마의 주요한 건축 재료이며 전국에 걸쳐 벽돌이 가장 많이 쓰인다. 홍토석은 황토가 지면 속에서 단단히 굳은 것으로 진한 황토색을 드러내기 때문에 사원의 건축 자재로 많이 사용된다. 앙코르 유적지에서는 사암(sandstone)을 사용하지만, 내부 공벽을 채우는데 홍토석을 주로 사용하였다. 홍토석은 단단해서 내부 자재로 사용하기 안성맞춤이지만 습기에 약하고 외부에 노출되면 잘 부서지고 시커멓게 변하기 때문에 부조나 조각용으로는 부적절한 재료이다. 석재가 귀한 미얀마에서는 치장 기술을 발휘할 수 없는 벽돌 대신에 그나마 외부 장식용으로 홍토석을 사용하는 것으로 만족하는 것 같다. 홍토석이 귀한 지역에서는 벽돌 외부에 회반죽(stucco)을 사용하기도 하는데, 이곳에서도 회칠을 볼 수 있다. 하지만, 회반죽은 장식 가공은 용이한 장점이 있지만, 습기에 약해서 우기에 집중적으로 비가 많이 내리는 동남아에서는 좋은 자재가 아니다. 그럼에도 외부 벽면을 가공할 만한 적절한 석재가 귀한 곳에서는 많이 사용되고 있다. 앙코르의 초기에도 사암이 본격적으로 사용되기 이전에는 회반죽이 외벽을 치장하는 재료로 주로 사용되었다.

높이가 4~5m가 되는 파고다의 유형은 두말할 나위 없이 샨족의 타입이다. 샨주를 여행해본 사람이라면 버마족이 주로 거주하는 중앙 평원지역의 파고다와는 상당히 다르다는 점을 금방 파악할 수 있을 정도로 샨 고원의 파고다는 크기 보다는 개수가 많다는 데에 특징이 있다. 작은 사이즈의 파고다는 견고성이 떨어져 사실 오래 가지 못한다. 인레 호수 동쪽에 위치한 인데잉(Indein) 유적지에도 깍꾸에서 볼 수 있는 유형의 파고다를 만날 수 있다. 역시 그곳의 파고다도 샨족의 타입이며 보존 상태가 좋지 않아 금방이라도 무너져 내릴 것 같은 파고다가 제법 있다. 이곳은 깍꾸와는 달리 관리를 책임지고 있는 기관이나 지역이 없는 것 같다.

<그림 5> 인데잉의 사원군, 금방 무너져 내릴 듯한 파고다가 무척 많다. 외형적으로 보면 전통적인 샨족 타입이며 깍꾸의 파고다와 유사한 점이 많다.

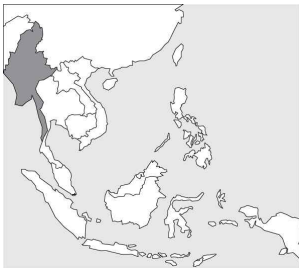
하지만 인데잉과 깍꾸에서의 파고다의 감상 포인트는 전혀 다르다. 깍꾸의 파고다는 좀 더 가까이 다가가 자세히 관찰할 필요가 있다. 쉽게 올 수 없는 곳인데 대충 바라보고 그 규모에만 감탄하고 돌아가기에는 너무 아쉽고, 지불한 비용에 비하여 비효율적인 여행이 아닌가? 파고다 하나하나에는 여러 의미가 숨겨져 있다. 보도퍼야에 의해 착공되었다는 사실은 아마도 파고다 외벽 곳곳에 버마족 머리 모양을 한 조상이 제법 자리를 잡고 있기 때문이다. 위 <그림 4>에서 볼 수 있는 왼쪽 여성과 오른쪽 남성 두 명은 영락없이 버마족의 의상을 하고 있다. 샨족이라면 바지를 입을 것임에 틀림없기 때문이다. 일반적으로 붓다의 전생을 그린 자타카의 스토리가 외벽을 치장할 법도 한데 여기서는 힌두교의 신화들도 제법 나온다. 흔히 알고 있는 라마야나의 장면도 나온다. 람과 그를 돕는 원숭이 하누만의 모습도 찾을 수 있다. 버마족의 파고다에서 결코 볼 수 없는 장면이다.

<그림 6>
람이나 하누만의 표현으로 보아 가공기술은 매우 떨어지지만, 파고다의 외벽 치장으로 라마야나의 소재가 사용된다는 것은 매우 특이하다.

물론 현지 가이드가 모든 것을 다 설명할 수는 없겠지만, 이 정도의 지식을 갖춘다면 깍꾸로의 여행은 충분히 즐겁고도 남음이 있다. 2700기의 파고다를 다 들여다 볼 수는 없어도 서로 다른 외양을 보고 즐기는 재미는 충분히 느낄 수 있고, 불자라면 이 엄청난 규모의 사원군을 건축한 사람들의 신앙심과 그들이 품었던 바램을 깨달을 수 있을 것이라고 생각한다.

수완나부미 제1권 제1호(2009년 6월) : 135~143

▣ 줌인 동남아시아 ▣
Zoom-In Southeast Asia



다양한 미얀마의 칠기

The Varieties of Myanmar Lacquerwares

김인아*
Ina Kim

동아시아 및 동남아시아 지역에 있어서 공통적으로 발견되는 칠기(lacquerware) 공예는 미얀마에서는 그 예술적 가치가 타 지역에 비해서 훨씬 높고, 응용분야도 매우 넓다. 지금은 플라스틱 등 새로운 소재가 개발됨에 따라 점차 칠기의 사용이 줄어들고 그 공예분야가 희귀한 직종으로 변모해가고 있지만, 미얀마에서는 그 용도나 종류가 다양하며 수요도 높아 칠기공예학교가 대도시에 하나씩 있을 정도로 중요한 공예품으로 자리 잡고 있다.

사실 미얀마에서는 칠기는 단순한 생활 공예품이 아니다. 불교나 토착신앙인 정령숭배의 의례에 있어서 필수적인 의례용품으로 자리 잡았고, 왕실의 권위를 나타내는 상징물에도 사원의 불상이나 가구 및 악기 등 칠기의 용도는 매우 다양하다. 그래서 쉽사리 사라질 수 없는 절대적인 필수용품으로 문화상품으로 자리 매김하고 있는 것이다. 게다가 칠기는 습기와 열에 강하여 오랜 기간 동안 보존할 수 있다는

* 부산외국어대학교 미얀마어과 강사, khin-myanmar@hanmail.net

측면에서 역사적 증거물을 찾는 이들에게는 좋은 사료가 된다. 이러한 점들을 고려해볼 때, 미얀마와 나아가서 동남아시아 세계를 폭넓게 이해하기 위해서는 생활주변에서 쉽게 찾을 수 있어 자칫 그 존재 가치를 무시하기 쉬운 공예품에 대한 예술사적 측면의 연구가 필요하다.

미얀마의 칠기는 11세기에 건축된 버강 지역의 사원건립 비문에 최초로 등장하는데, 아마도 표면에 장식이 없는 가장 단순한 형태의 것으로 보인다. 일반적으로 이러한 칠기의 기법은 중국의 영향으로 여겨지긴 하나, 미얀마는 중국에서 직접 그 제작기술을 습득한 것처럼 보이지 않는다. 오히려 오늘날 태국이나 라오스 등 동남아의 주변지역에서 받아들인 것 같다.

더욱이 이러한 칠기 제작 기법이 미얀마에 들어온 시기도 아직 정확히 밝혀지지 않았다. 여러 시대에 다양한 경로를 통하여 유입된 것으로 알려져 있지만, 다색의 칠(漆)을 뜻하는 미얀마어 '융(yun)'의 어원을 추적함으로써 어느 정도 알 수 있다. 미얀마의 어와(Ava)왕조시대에는 지금의 샨(Shan)주와 북부 태국지역에 살고 있는 타이족을 '따이용 (Tai Yon)'이라고 불렀다. 미얀마 연대기(yazawin)의 기술에 의하면, 어와왕조의 바인나웅(Bayinnaung)왕이 1558년 지금의 태국 북부지역인 치앙마이(Chiangmai)에 왕도를 둔 란나(Lan Na) 왕국과 란상(Lan Sang)의 일부지역을 차례로 정복하고 그곳에서 많은 칠기 공예자들을 데리고 왔다고 전해지는데, 그 이후 미얀마의 칠기는 비약적인 발전을 하게되었던 것 같다.

미얀마의 칠은 중국 등과 비슷하나 칠을 생산하는 나무는 옻나무가 아닌 미얀마어로 '띳시'(thitsi, 학명 Melanorrhoea usitata)라 불리는 것이며, 칠기의 재료는 고급 제품일수록 대나무를 엮어서 만들고 있다. 하지만, 칠기의 가치는 칠을 이용한 겉표면의 가공기술과 기법에 달려있다. 대체로 미얀마에서는 칠기의 형태에 따라 전통 기법을 세 가지로 분류할 수 있다. 표면새김을 통하여 실제로 다색을 나타내는 '융'(yun), 표면에 금박을 입힌 '쉐저와'(shwezawa), 그리고 다양한 형태의 원추형으로 표면에 부조로 장식하거나 유리조각을 붙여 넣는 종교의례용인 '따요'(thayo)와 '흐망지쉐차'(hmanzishecha) 등이 있다. 그리고 근대에 이르러서는 천연안료의 가격 상승과 더불어 새로운 제작 기술이

도입되었는데, 바로 일본에서 새로운 기법을 도입해 미얀마 현실에 맞게끔 변용하여 적용된 '저빵윤'(Japan yun)이 그것이다.

'윤'(yun)은 칠기의 표면을 새김처림하는 기법으로 중국에서는 '전칠'(填漆)이라고도 한다. 칠기 표면에 미리 밑그림을 그려 넣은 후, 세공침을 이용하여 그 밑그림에 따라 선을 새긴 다음, 원하는 안료를 새긴 선에 넣는 식으로 제작하는 미얀마 전통 칠기의 가장 기본적이고 보편적인 기법이라고 할 수 있다.

윤의 제작 과정은 우선 대나무를 얇게 저민 열편(裂片)을 사용해 기본 틀을 만드는 것으로 시작한다. 보통 열편은 둥글게 감아 만드는 기법을 사용하거나 지역에 따라 직물을 짜듯 엮어내는 기법을 병행해 사용하기도 한다. 이렇게 대나무 열편을 이용해 만든 칠기는 두께가 얇아 크기가 작은 기물을 만드는에 유용할 뿐만 아니라 무게도 가벼워 사용이 편리하다. 특별히 아래 <그림 1>과 같이 대나무와 말총을 엮어 낸 소지(素地)는 무게가 더욱 가볍고 신축성도 좋아 보통 최고급 칠기 제작에 사용된다.

<그림 1>
말총을 엮어 만든 소지

완성된 소지에는 그 틈새를 메우기 위해 '띳시'와 골회(骨灰), 겉겨를 태운 재 등을 섞어 만든 '따요'(thayo)를 발라 건조실에 말리고, 건조가 끝난 소지는 다시 꺼내어 띳시를 덧칠하게 된다. 덧칠 과정은 여러 회 반복되는데 칠이 먹여지는 횟수가 많을수록 칠기의 가치는 높아지게 된다. 최종적으로 덧칠이 완성된 칠기 표면에 문양을 그려

넣고 세공침을 이용해 표면에 음각을 새기게 되는 것이다. 이렇게 음각된 부분에 안료를 채워 넣고 말린 후에 물과 겉겨를 이용해 표면을 문질러 문양 밖으로 삐져나온 잔여 색을 제거한 후 건조시켜 아교를 발라 마무리한다.

과거 미얀마인의 생활도구 대부분은 전통 칠기로 이루어져 있었다. 쟁반, 도시락, 기름 저장통, 르펫(찻잎)을 담는 그릇 등 그 용도는 실로 다양했다. 그 중에서 가장 주목할 만한 생활 도구가 <그림 2>와 같은 빈랑(檳榔)열매상자로 미얀마어로는 '꿍잇'(kunit)이라 하는 상자이다. 미얀마에서 '꿍'(빈랑열매)을 씹는 관습은 매우 보편적이다. 꿍은 특별한 기념일이나 행사 등 사회 전반에 걸쳐 미얀마인들의 기호품이었고, 식민지 시대 이전에는 손님을 접대하는데 있어서 필수적으로 제공되었다.

<그림 2>
일반적인 형태의 꿍잇

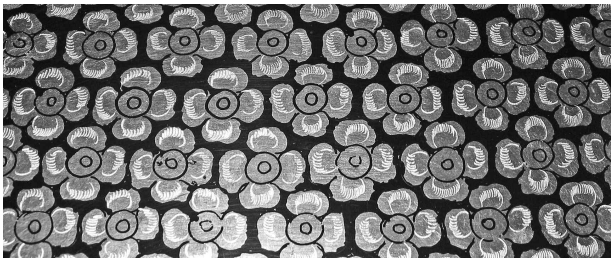
버잉나웅(Bayinnaung, 재위기간 1551-1581년) 왕의 현 태국의 아유타야(Ayuttaya) 정벌로 수많은 칠기 공예가들이 미얀마로 유입해 들어오면서 여러 가지 침금(沈金) 기법이 함께 도입되었다. 미얀마어로 쉐저와(shwezawa)라고 부르는 이러한 침금기법은 승원의 출입구난 창문 창틀, 경전 보관함 등을 장식하는데 사용해왔다.

쉐저와기법은 바닥칠을 한 칠면에 문양을 그리고 세공침으로 음각

을 새긴 후 가장자리를 따라 황색 안료를 만든다. 그런 다음 음각된 문양에 생칠(生漆)을 바르고, <그림 3>과 같이 칠이 마르기 전에 금박이나 금분을 칠면 전체에 부착시켜 24시간동안 말린다.

<그림 3>
금박을 칠면에 붙이는 모습

건조된 칠기는 물에 담가 문양 밖으로 삐져나온 금박을 깨끗이 씻어내어 <그림 4>에서 보듯이 칠의 검정색 바탕면과 대조적으로 번쩍이는 금빛을 생생하게 표현해낸다.



<그림 4>
검정색 바탕면과 대조적인 금빛 문양

영국 식민지 지배 이전에는 쉐저와 기법은 값비싼 금을 사용해야 하는 점 때문에 주로 왕실이나 종교적 목적에만 제한적으로 사용되었고, 오늘날에도 금박의 가격이 높은 이유로 외국인 관광객을 대상으로 하는 전통 공예품에 한정되어 사용된다.

따요(tahyo)는 종교적 의례에 사용되거나 왕실의 상징물에 많이 사용되어 제작기법이 다른 칠기와는 아주 다르고, 그 형태도 매우 독창적

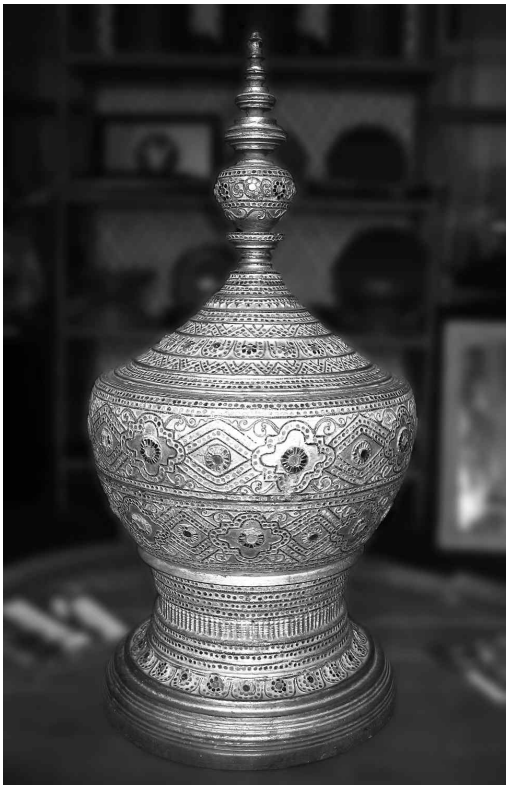
인 것이 많아 타 지역과 구별되는 칠기의 종류이다. 그 외는 생활도구로도 사용되는 칠기이지만, 용도에 따라 다양한 형태와 기법을 띤 칠기가 제작되고 있다.

불교사원에서 봉헌의식에 주로 사용되는 따요는 그 독특한 형태와 부조의 장식으로 인해 매우 까다롭고 정교한 기술을 요구하는 미얀마 예술의 극치를 느낄 수 있다. '따요'는 '동물의 뼈'라는 의미로 표면에 돋음 새김을 하기 위하여 볏짚이나 심지어 소똥을 사용하는 것에서 비롯되었다. 따요는 골회와 소똥을 말린 분을 생칠과 함께 섞어 새끼처럼 말거나 꼬아서 하루 동안 건조시킨 뒤, 칠면에 다양한 패턴으로 붙여 넣는다. 일상 생활도구의 칠기와는 사뭇 다른 따요는 불교가 미얀마에 전파되면서 제작되기 시작하였다.

따요의 형태는 실로 다양하여 원추형이라는 기본적인 골격구조를 제외하면 공예자의 창의력에 의해 제작되는 것이므로 매우 예술적인 가치를 지닌 칠기라고 볼 수 있다. 또한, 사원의 가구나 장식품에도 따요 양식의 칠이 더해져 불교사원의 단순한 목조 인테리어는 매우 화려하게 변하였다.

<그림 5>
흐망지쉐차 기법이 적용된 따요 칠기의 표면

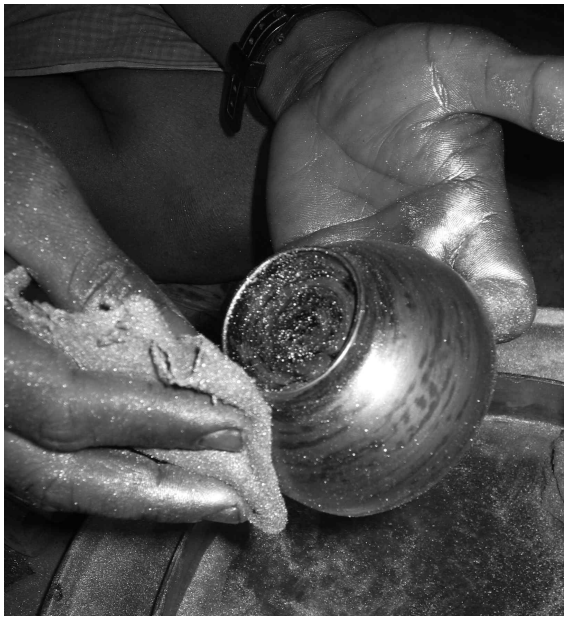
단순한 부조 형식을 벗어나 부조에 유리조각을 사용한 것도 보편적으로 제작되기 시작하였다. 위의 <그림 5>와 같이 특별히 유리조각을 붙여 넣는 기법을 '흐망지쉐차'(hmanzishecha, 색채 유리 조각)라 한다. 유리조각은 문양의 구도에 따라 생칠을 발라 붙인다. 흐망지쉐차는 주로 일반 불교도가 승려나 파고다에 공양을 올리는데 사용하는 종교의례용 칠기 제작에 주로 사용하는 기법으로 대표적인 기물이 바로 아래 <그림 6>에서 보이는 '숭옥'(hsunouk)이다.



<그림 6>
전형적인 형태의 숭옥

미얀마의 전통적 제작 기법으로 만들어진 칠기는 내구성이 요구되는 기물의 제작에 적합하였고 견고성도 매우 뛰어나 칠이 잘 벗겨지지도 않으면서 방수성, 방부성도 탁월하다는 점 때문에 이를 기초로 칠기 제작문화가 형성되어 왔다. 그러나 이러한 전통 기법의 제작은 손이 많이 갈 뿐만 아니라 공정과정도 매우 길어 하나의 완성품을 만들어내는 데에는 많은 노동력과 시간을 필요로 했다. 더욱이 천연 안료의 가격 상승과 더불어 플라스틱과 같은 새로운 소재들이 등장함으로써 새로운 제작기법의 도입을 필요로 하기 시작했다.

새로운 기법을 도입해 근대적 변화에 맞게끔 변용된 것이 바로 '저빵윤'(japan yun)이다. 저빵윤의 소지는 일반적인 윤의 제작기법으로 만들고, 일단 문양을 새기기 전에 바닥칠을 해둔 표면에 아래 <그림 7>과 같이 은분을 칠하거나, 은색 페인트와 칠을 섞어서 다섯 번에서 열 번 가량 반복해서 덧칠해준다.



<그림 7>
칠기 표면에 은분을 칠하는 모습

그런 후에 문양을 새기고 건조시킨 후, 표면을 숯이나 사포로 가볍게 문지르면 갈색과 은색이 뒤섞이면서 저빵융에서만 볼 수 있는 특유의 대리석 문양이 형성된다. 이러한 대리석 문양은 기존의 전통 칠기에서 전혀 찾아볼 수 없었던 것으로 이 기법이 도입되었던 초기에는 상당한 인기를 누렸다.

<그림 8>
독특한 대리석 문양의 저빵융

이러한 저빵융의 기하학적 문양은 오늘날 미얀마 현지인들에게는 그리 선호되지는 못하고 있으나, 한국인을 비롯한 외국인들 사이에서 인기가 매우 좋아 대부분 외국인 관광객을 위한 미얀마 기념품으로 주로 생산된다. 그러나 대량생산되다 보니 칠기 표면이 거칠고 안쪽 마무리도 좋지 못한 경우가 많으나, 재료의 습득도 용이하고 공정과정도 짧다보니 보편적으로 즐겨 사용된다.

『수완나부미』 원고집필 원칙

Ⅰ. 원고 제출 및 게재

1.1. 제출 원고의 내용 및 성격

『수완나부미』에 제출하는 원고는 동남아시아 지역의 문화와 예술과 관련된 연구로 국한하며, 연구논문, 문화와 예술에 관한 에세이, 서평, 번역 등이어야 한다. 타 지역과 동남아시아 지역 간의 비교연구도 게재 가능하다.

본 학술지의 성격상 사진 자료를 포함하는 것을 권장하나, 사진은 저작권의 저촉을 받지 않는 것이어야 하며, 타인의 소유인 사진은 원고 제출자가 사전 사용허가를 득해야 한다. 사진을 제출할 경우에는 해상도는 반드시 300dpi 이상의 것이어야 한다.

제출 원고는 제출 시점에서 타 학술기관에 제출되거나 출판되지 않아야 하며, 제출 연구자는 본 연구소의 연구윤리규정을 준수해야 한다.

1.2. 학술지의 발간 시기

『수완나부미』는 매년 6월 30일과 12월 30일에 두 차례 발간한다. 원고는 연중 수시로 편집위원회에 제출될 수 있다. 매호의 원고는 출판일로부터 2개월 전에 접수된 것에 한한다. 원고 제출자는 논문게재신청서를 반드시 제출하여야 한다.

1.3. 제출 원고의 언어

『수완나부미』에 게재되는 원고는 원칙적으로 한국어 또는 영어로 작성되어야 하며, 한국어의 경우 영문초록, 영어 논문의 경우 한국어 초록을 첨부한다. 경우에 따라 동남아국가의 언어를 채택할 수 있으나 이 경우 영문초록을 첨부해야 한다.

1.4. 원고의 심사

제출된 원고는 소정의 비공개 심사를 거치며, 심사결과에 따라 게재 가, 수정 후 게재, 수정 후 재심사, 게재 불가로 판정된다.

1.5. 게재 판정의 연구자의 추가 제출사항

- 논문의 한글 및 영문 제목
- 저자의 한글 및 영문 이름
- 3~5 개의 한글 및 영문 주제어(key words)
- 한글 및 영문 저자소개문(소속, 직위, 연구경력, 이메일 주소 포함)

1.6. 원고 작성 원칙

원고는 이하의 원고작성 원칙에 따라 작성하여야 하고, 이 원칙에 따르지 않는 원고는 수정을 위해 저자에게 반환된다.

Ⅱ. 원고작성의 일반적인 원칙

2.1. 원고 분량

기본적으로 본문, 각주, 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 180매 이내로 한다.

2.2. 원고 제출시 준수 사항

심사시 필자의 익명성을 유지하기 위하여 본문과 주석에 필자의 신원을 짐작할 수 있는 여하한 언급도 피한다.

2.3. 원고의 본문 번호

장, 절, 항의 번호는 “I, 1.1., 1.1.1.”의 예에 따라 순차적으로 매긴다. 표와 그림의 번호는 “<표 1>”과 “<그림 1>”과 같은 형식으로 순서를 매겨 삽입한다.

2.4. 각주의 원칙

각주는 부차적인 설명이 꼭 필요한 경우에 한하여 사용하며, 가급적 짧게 한다.

2.5. 본문과 각주의 출전 표시

본문과 각주에서 출전을 표시할 때는 괄호를 이용해 약식으로 언급하고, 완전한 문헌정보는 논문 말미의 <참고문헌>에 포함시킨다. 출전표시와 참고문헌에 대한 상세한 사항은 다음 III, IV를 보라.

2.6. 감사 및 기타 표시 사항

감사의 말이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 출판확정 논문에 한하여 제목 우측 상단에 별도의 각주 표시로 기재할 수 있다.

2.7. 저자의 소속 표시

저자의 소속 및 직위는 저자명 우측 상단에 별표(*) 각주로 기재하되, 공저인 경우에는 대표저자를*, 제2공저자를 ** 순으로 표기한다. 필요한 경우, 대표저자의 이름을 별표 각주에 다시 명기할 수 있다.

Ⅲ. 본문 속의 출전표시

3.1. 본문 속의 출전표시의 기본

본문 및 각주의 해당 위치에 괄호를 사용하여 그 속에 저자의 성(한글로 표기된 한국인명과 중국인명은 성명), 출판년도, 필요한 경우 면수를 적어서 표시한다. 또한, 본문 속에 출전표시를 한 문헌은 반드시 본문 뒤의 <참고문헌>란에 기재해야 한다.

3.2. 구체적인 예

- 저자명이 글(본문과 각주)에 나와 있는 경우는 괄호하고 그 속에 출판년도를 표시한다. 외국어 문헌의 경우는 괄호 속에 외국어로 표기된 성과 출판년도를 함께 표기한다.

  홍길동(2008)은..., 테일러(Taylor 2009)에 따르면

- 저자명이 본문의 글에 나와 있지 않은 경우는 성(한국어로 표기된 한국인명과 한자로 표기된 중국인과 일본인 등의 인명은 성명)과 출판년도를 괄호 속에 표기하여, 이것을 구두점 앞에 둔다.

  (홍길동 2008), (Moore 2008), (洪吉童 1962)

- 면수는 출판년도 다음에 쉼표를 하고 한 칸을 띄고 숫자만 표기한다.

  (홍길동 2008, 12-14), (Evans 1997, 56)

- 저자가 2명 이상인 경우는 한 저자의 이름만 표기하고 한 칸을 띄운 다음 "외" (영문인 경우 "et al")라는 말을 붙여 저자가 두 사람 이상임을 나타낸다.

  (홍길동 외 1991, 35-38), (홍길동·김기동 1991), (Evans et al 2003)

- 한 번에 여러 문헌을 언급해야 하는 경우에는 한 괄호 안에서 세미콜론으로 나누어 언급한다.

  (홍길동 1990, 18; Cuings 1981, 72; Weiner 1967, 99)

- 신문, 주간지, 월간지 등의 무기명 기사를 언급해야 하는 경우에는 지명, 발행 연연/월월/일일(월간지의 경우 발행 연연/월월), 면수를 괄호 안에 표기한다.

  (중앙일보 08/04/09, 6), 혹은 (신동아 09/05, 297)

- 간행 예정인 원고는 '미간'이나 'forthcoming'을 사용한다. 미간행 원고는 집필 년도를 표시한다. 연도가 나타나 있지 않을 경우 그 자리에 'n.d.'를 쓴다.

  Parker(forthcoming), 홍길동(미간), Taylor(n.d.)

- 기관 저자일 경우 식별이 가능한 정보를 제공한다.

  (동남아시아연구소 2008)

Ⅳ. 참고문헌 작성

4.1. 작성 기본원칙

참고문헌은 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌의 자세한 문헌정보를 논문 말미의 <참고문헌>에서 밝힌다. 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

4.2. 언어별 배치 순서

각 문헌은 한글, 일본어, 중국어, 로마자로 표기되는 구미어 문헌 순으로 배치한다.

4.3. 저자명의 배열 순서

저자명은 한글, 일본어, 중국어는 성을 기준으로 하여 가나다순으로, 로마자 저자명은 성, 이름의 형식으로 적고 성은 알파벳순으로 배열한다.

4.4. 항목의 기본적 배치순서

저자명, 출판년도, 논문제목 또는 저서명, 출판지와 출판사의 순서로 기재하며, 각 항목 사이는 마침표로 구분하되, 출판지와 출판사 사이에는 콜론(:)을 사용한다. 단, 한글, 일본어, 중국어에 있어서 저서명에 사용하는 이중꺽쇠(『 』) 뒤에는 마침표를 생략한다.

4.5. 동일 저자의 문헌

동일 저자의 여러 문헌은 출판년도순으로 배치하며 같은 해에 발행된 문헌이 둘 이상일 경우에는 글에서 언급된 순서에 따라 발행 연도 뒤에 a, b, c를 첨가하여 구분한다.

홍길동. 1999.『동남아시아의 소설』부산: 동남아시아연구소.
_____. 2001a.『동남아시아의 예술』부산: 동남아시아연구소.
_____. 2001b.『동남아시아의 문화』부산: 동남아시아연구소.

4.6. 구체적인 실례

4.6.1. 공통 원칙

○저서는 한글, 일본어, 중국어, 한문인 경우는 이중꺽쇠(『 』)로, 구미어인 경우는 이탤릭체로 표시한다.

○기타 언어인 경우 반드시 영문자로 표기하고 제목은 중괄호([ ])를 사용하여 [사용언어, 해석]으로 기재해야 한다.

U Kala. 1977. *Mahayazawingyi* [미얀마어, 대왕통사]. Yangon: Sarpay Beikman.

○각 문헌의 나머지 줄은 다섯 칸 들여 쓰며, 같은 저자가 두 번 이상 나올 경우 역시 다섯 칸의 밑줄을 사용한다. (4.5.를 참조)

4.6.2. 저서

○저자 1인의 경우

최병욱. 2008.『동남아시아사: 전통시대』서울: 대한교과서주식회사.

Jessup, Helen I. 2004. *Art & Architecture of Cambodia*. London: Thames & Hudson.

○저자 2인 이상인 경우: 본문과 각주에서는 "저자 외"로 표시하지만 참고문헌에서는 공동저자 모두의 이름을 적어 준다. 단, 처음부터 책 표지나 안장에 "저자 외"라고 되어 있는 경우에는 그대로 표기한다. 영문에서는 "저자명 et al"로 표기한다.

소병국 · 조흥국. 2004.『불교 군주와 술탄』서울: 전통과현대.

박사명 외. 2000.『동남아의 화인사회: 형성과 변화』서울: 전통과현대.

Freeman, Michael and Claude Jacques. 1999. *Ancient Angkor*. Bangkok: Asia Books.

4.6.3. 편저인 경우

한글은 "편자명 편" 영문은 "편자명, ed(또는 편자가 2인 이상인 경우 eds)"로 표기한다.

오명석 편. 2004.『동남아의 지역주의와 종족갈등』서울: 오름.

Steinberg, David Joel, ed. 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Honolulu: University of Hawaii Press.

4.6.4. 편저 속의 글

○저자, 출판연도, 편저명, (편저자), 해당하는 페이지, 출판지, 출판사의 순서로 표시한다. 편저자가 없는 경우 생략할 수 있다.

김경학. 1977. 인도 농촌지역 연구의 실제.『인류학과 지역연구』최협 편. 161-182. 서울: 나남출판.

King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions*. Cynthia Chou and Vincent Houben, eds. 23-44. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

○같은 편저 내의 많은 글이 언급될 경우: 해당 편저의 완전한 문헌 정보를 제공한 후 저자의 글을 이에 관련지어 간략히 표시할 수 있다.

Chou, Cynthia and Vincent Houben, eds. 2006. *Southeast Asian Studies*: Debates and New Directions. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hayami, Yoko. 2006. Towards Multi-Laterality in Southeast Asian Studies. Chou and Houben, eds. 65-85.

King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. Chou and Houben, eds. 23-44.

4.6.5. 역서의 경우

원저자, 번역본 출판연도, 번역서명, 역자, 출판지, 출판사의 순으로 표시한다. 한글이 경우 역자명 역, 영문인 경우 역자명, trans로 표기한다.

크리스티, 클라이브. 2004.『20세기 동남아시아의 역사』노영순 역. 서울: 심산.

Coedès, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Susan B. Cowing, trans. Honolulu: An East-West Center Book, The University Press of Hawaii.

4.6.6. 학위 논문

홍길동. 1992.『동남아시아 문화의 구조적 분석』한국대학교 박사학위 청구논문.

Parker, John. 1988. *The Representation of Southeast Asian Art*. PhD Dissertation. Harvard University.

4.6.7. 학술지, 월간지, 계간지 등의 논문

저널의 권, 호는 각각 권(호)의 방식으로 처리하고, 논문이 해당되는 페이지를 반드시 표시해야 한다.

홍석준. 2002. 말레이 민족주의의 형성과 전개과정(1896-1941).『동남아시아연구』12(1): 81-108.

Egreteau, Renaud. 2008. India's Ambitions in Burma. *Asian Survey*. 48(6): 936-957.

4.6.8. 일간지, 주간지의 기명 기사와 칼럼

임호성. 1993. 베트남의 경제 개방 정책.『중앙일보』4월 8일.

Peterson, Thomas. 1993. The Economic Development of ASEAN. *Far Eastern Economic Review*. April 22: 23.

4.6.8. 인터넷 검색의 경우

○제작자, 제작연도, 주제명, 웹주소 (검색일: 연연연연.월월.일일)의 순으로 한다.

홍길동. 1996. 동남아시아의 현대 예술. http://taejon.ac.kr/kidong/kk0101.html. (검색일: 1998.11.20).

○인터넷에서 PDF파일과 같이 원문 그대로 수록된 논문이나 글이 아닌 html의 형식으로 다운로드한 경우에는 해당 페이지를 기재하지 않아도 된다. 다만, 인터넷 검색일은 반드시 표시해야 한다.

Hadar, Leon. 1998. U.S. Sanctions against Burma. *Trade Policy Analysis*. 1. http://www.cato.org/pubs/trade/tpa-001.html. (검색일: 2008.05.07).

동남아시아연구소
부산외국어대학교

동남아시아연구소 연구윤리규정

제정 2009년 02월 27일

제1장 총칙

제 1 조 (목적) 본 연구윤리규정(이하 윤리규정이라 칭함)은 동남아시아 연구소(이하 연구소라 칭함) 관련자가 연구 활동과 교육 활동을 통해서 이러한 역할을 수행하는 과정에서 지켜야 할 연구윤리의 원칙과 기준을 규정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (적용대상) 이 규정은 연구소가 발행하는 학술지를 포함한 모든 출판물에 기고하거나 연구소 주최의 학술대회에서 발표하는 연구자에게 적용한다.

제 3 조 (윤리규정 서약)

① 연구소와 관련된 연구자는 본 윤리규정을 준수하기로 서약해야한다.

② 연구소의 제반 출판물의 원고모집 또는 학술발표대회 기획안을 공고할 때 윤리규정을 함께 공시하여야 하며, 이와 관련된 연구자는 원고를 투고한 시점에 이 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

제2장 연구관련 윤리규정

제1절 저자가 지켜야할 윤리규정

제 4 조(표절) 저자는 자신이 행하지 않은 연구나 주장의 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 논문이나 저술에 제시하지 않는다. 타인의 연구결과를 출처를 명시함과 더불어 여러 차례 참조할 수는 있을지라도, 그 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 제시하는 것은 표절이 된다.

제 5 조(출판업적)

① 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.

② 논문이나 기타 출판업적의 저자(역자)나 저자의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 정확하게 반영하여야 한다. 단순히 어떤 직책에 있다고 해서 저자가 되거나 제1저자로서의 업적을 인정받는 것은 정당화될 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역)에 기여했음에도 공동저자(역자)나 공동연구자로 기록되지 않는 것 또한 정당화될 수 없다.

제 6 조(연구물의 중복 게재 혹은 이중출판) 저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판(투고)하거나 출판을 시도하지 않는다.

제 7 조(인용 및 참고표시)

① 공개된 학술자료를 인용할 경우에는 정확하게 기술하도록 노력해야 하고, 상식에 속하는 자료가 아닌 한 반드시 그 출처를 명확히 밝혀야한다.

② 다른 사람의 글을 인용하거나 아이디어 또는 사진 자료를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고여부를 밝혀야하며, 이러한 표기를 통해 어떤 부분이 선행연구의 결과이고 어떤 부분이 본인의 독창적인 생각・주장・해석인지를 독자가 알 수 있도록 해야 한다.

제 8 조(논문의 수정) 저자는 논문의 평가과정에서 제시된 편집위원과 심사위원의 의견을 가능한 한 수용하여 논문에 반영되도록 노력하여야 한다.

제2절 편집위원이 지켜야할 윤리규정

제 9 조(책임) 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며, 저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야한다.

제10조(공평한 취급) 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 오로지 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 공평하게 취급하여야한다.

제11조(공정한 심사의뢰) 편집위원은 투고된 논문의 평가를 해당분야의 전문적 지식과 공정한 판단능력을 지닌 심사위원에게 의뢰해야한다. 심사의뢰 시에는 저자와 지나치게 친분이 있거나 지나치게 적대적인 심사위원을 피함으로써 가능한 한 객관적인 평가가 이루어질 수 있도록 노력한다.

제12조(비밀유지) 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사자 이외의 사람에게 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하면 안 된다.

제3절 심사위원이 지켜야할 윤리규정

제13조(성실한 심사) 심사위원은 학술지의 편집위원(회)이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가결과를 편집위원(회)에게 통보해주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 적임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원(회)에게 지체 없이 그 사실을 통보한다.

제14조(공정한 심사) 심사위원은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분관계를 떠나 객관적 기준에 의해 공정하게 평가하여야한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 평가해서도 안 된다.

제15조(저자에 대한 존중) 심사위원은 전문지식인으로서의 저자의 인격과 독립성을 존중하여야한다. 평가의견서에는 논문에 대한 자신의 판단을 밝히되, 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유도 함께 상세하게 설명해야한다.

제16조(비밀유지) 심사위원은 심사대상 논문에 대한 비밀을 지켜야한다.

제3장 연구윤리위원회

제17조(연구윤리위원회의 구성과 의결)

① 연구윤리에 관한 사항을 심의하기 위하여 연구윤리위원회(이하 윤리위원

회라 칭함)를 둔다.

② 윤리위원회는 연구소장, 편집위원장, 편집위원을 포함하여 5인 이내의 위원으로 구성한다.

③ 윤리위원회의 위원장은 편집위원장이 겸임하거나 윤리위원회에서 호선한다.

④ 윤리위원회는 재적위원 2/3의 찬성으로 의결한다.

제18조(윤리위원회의 권한)

① 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 사안에 대하여 제보자, 피조사자, 증인, 참고인 및 증거자료 등을 통하여 조사를 실시하고, 그 결과를 연구소 운영위원회에 보고한다.

② 제14조 내지 제17조 위반이 사실로 판정된 경우에는 윤리위원장은 운영위원회에 적절한 제재조치를 건의할 수 있다.

제19조(윤리위원회의 조사 및 심의) 윤리규정 위반으로 보고된 관련자 또는 비관련자는 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야한다. 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자체로 윤리규정 위반이 된다.

제20조(소명기회의 보장) 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 해당 연구자에게 충분한 소명기회를 주어야한다.

제21조(조사 대상자에 대한 비밀보호) 윤리규정 위반에 대해 윤리위원회의 최종적인 결정이 내려질 때까지 윤리위원은 해당 연구자의 신원을 외부에 공개해서는 안 된다.

제22조(윤리규정 위반에 대한 제재의 절차 및 내용)

① 제18조의 규정에 따라 해당 연구자에 대한 윤리위원회의 보고나 제재 건의가 있을 경우, 연구소장은 운영위원회를 소집하여야 하고, 운영위원회는 제재 여부 및 제재의 내용 등 사후조치를 결정한다.

② 운영위원회가 제14조 내지 제17조를 위반한 해당 연구자를 제재하기로 결정한 경우에는 위반행위의 경중에 따라서 다음 각 호의 1에 해당하는 제재를 할 수 있다. 단, 이들 각 호의 제재는 병과할 수 있다.

1. 논문이 학술지에 게재되기 이전인 경우 또는 학술대회 발표 이전인 경우에는 당해 논문의 게재 또는 발표의 불허.
2. 논문이 학술지에 게재되었거나 학술대회에서 발표된 경우에는 당해 논문의 학술지 게재 또는 학술대회 발표의 소급적 무효화.
3. 향후 일정기간 연구소에서 발간하는 학술지 논문게재 또는 학술대회 논문발표 및 토론금지.
4. 기타의 제재.

③ 운영위원회가 제2항 제2호의 제재를 결정한 경우에는 그 사실을 공식적 연구업적 관리기관에 통보하며, 기타 적절한 방법을 통하여 대외적으로 공표한다.

④ 운영위원회가 제재를 하지 않기로 결정한 경우에는 그 사실을 지체 없이 윤리위원회와 보고자 및 피보고자에게 통지하여야한다.

제4장 보칙

제23조(윤리규정의 개정)

① 윤리규정은 운영위원회의 의결로 개정한다.

② 윤리규정이 개정될 경우, 기존의 규정을 준수하기로 서약한 관련자는 추가적인 서약 없이 새로운 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

부칙(2009. 02. 27)

이 규정은 공포한 날부터 시행한다.

IN SEARCH OF THE CULTURE AND ART OF SOUTHEAST ASIA

SUVANNABHUMI

2009 JUNE
VOLUME 1, NUMBER 1

ARTICLES

HUNG-GUK CHO The Making of Southeast Asian Culture and Society
SUK-JOON HONG The Cultural Characteristics and Meanings of the Rite of Passage among Malays in Malaysia
JAE HYUN CHOI The Clothes, Food and Shelter Life Style of Burmese People
SOO KYUNG BAE A Study of the Women's Images in the Thai Movie 'Nang-Nak'
PICHET SAENGTHONG The Co-Structure of the Thai Legends and the Malay Hikayats

ZOOM-IN SOUTHEAST ASIA

GYU HEE HWANG The Symbolism of Colors from the Perspective of Thai Politics
YANG SOO BAE Tranh Son Mai: Lacquer Paintings of Vietnam
JANG SIK PARK Kakku: The Buddhist Heritage of Pa-O People
INA KIM The Varieties of Myanmar Lacquerwares

INSTITUTE OF SOUTHEAST ASIAN STUDIES
PUSAN UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES