

碩士學位論文

태국 불교개혁운동에 관한 연구

釜山外國語大學校 大學院

亞洲地域學科

金 愛 京

碩士學位請求論文

태국 불교개혁운동에 관한 연구

指導教授 金 洪 九

이 論文을 碩士學位請求論文으로 提出합니다.

2000年 12月 日

釜山外國語大學校 大學院

亞洲地域學科

金 愛 京

이 論文을 金愛京의 碩士學位 論文으로 認准함

2001年 2月 日

審査委員 ㉠

審査委員 ㉠

審査委員 ㉠

釜山外國語大學校 大學院

목 차

제1장 서론	1
제1절 연구의 필요성과 목적	1
제2절 연구방법, 범위, 내용	3
제2장 전통불교의 교리와 근대화이전 불교개혁운동	5
제1절 태국 불교의 유입과 전통불교의 교리	5
1) 태국 불교의 유입	5
2) 전통불교의 교리와 정치·사회적 정당성	6
제2절 근대화이전의 불교개혁운동	10
1) 딱션 왕의 불교개혁	10
2) 라마 1세의 불교개혁	12
제3장 근대화와 불교개혁운동	14
제1절 몽꿋 왕의 탐마웃니까이 운동	14
1) 몽꿋 왕과 근대화	14
2) 탐마웃니까이 운동과 그 내용	16
3) 탐마웃니까이 운동의 한계	18
제2절 쯤라롱겐 대왕과 상가법 제정	21
1) 쯤라롱겐 대왕과 근대화	21
2) 상가법 제정	23
제4장 1932년 입헌혁명후 상가법 개정운동	28
제1절 입헌혁명과 1941년 상가법	28
1) 1941년 상가법 제정	28

2) 상가법 개정운동	31
제2절 싸릿의 권위주의 체제와 1962년 상가법	34
1) 1962년 상가법 제정	34
2) 상가법 개정운동	39
제5장 불교개혁운동의 다양화	43
제1절 꽃타닥과 쑤언 목 운동	44
1) 꽃타닥과 쑤언 목 운동의 배경	44
2) 꽃타닥의 사상	45
3) 상가와의 관계	50
제2절 포티락과 썬띠 아쪽 운동	51
1) 포티락과 썬띠 아쪽 운동의 배경	51
2) 교리의 주요 내용	52
3) 상가와의 관계	55
제3절 루엥 퍼 샷과 탐마까이 운동	57
1) 루엥 퍼 샷과 탐마까이 운동의 배경	57
2) 교리의 주요 내용	61
3) 상가와의 관계	62
제6장 결 론	65
참고문헌	71
Abstract	78
<불교용어설명>	81

표 목 차

<표-1> 1902년 상가법하의 상가 행정체제와 정부와의 관계	26
<표-2> 1941년 상가법하의 상가 행정체제	30
<표-3> 1962년 상가법하의 상가 행정체제와 정부와의 관계	37

제1장 서 론

제1절 연구의 필요성과 목적

13세기 중엽 쑤코타이(Sukhothai: A.D. 1238-1438년) 왕국은 스리랑카에서 승려를 초빙하여 상좌부 불교를 도입했다. 불교가 태국에 유입된 이래 전통불교의 우주철학은 고대 태국 사회의 세계관과 인생관을 지배해 왔으며 그 정체성을 형성해 왔다. 또한 전통불교는 오늘날에도 대다수 태국인들의 지지를 받고 있으며, 불교 의식은 태국인들의 생활 속에서 절대적인 중요성을 차지하고 있다.

솨분(Somboon Suksamran)은 “태국 불교는 국가적 통합에 의미를 부여하고 국가 통합의 상징이 되는 중요한 사회적 기구이다. 이는 태국 국가의 전통과 문화의 중심체이며 원천이다. 일반적으로 말하면 불교는 태국 국가의 존재적 뿌리이며 국가 고유의 사회적, 문화적 그리고 정치적 정체성의 근원과 같은 것이다”라고 언급했다(Suksamran, 1982: 4).

상좌부 불교 교리에서 강조하는 사상은 법(法, dhamma)과 업(業, kamma) 사상이다. 태국은 법과 업 사상을 기반으로 하여 정치·사회적 정당성을 유지해 왔다. 최고 권력자인 왕에게 있어서 법과 업 사상은 정치적 권력 즉 왕권을 정당화하게끔 하는 동치 이데올로기로 사용되었다. 불교의 왕권개념에 따르면 왕은 열 가지의 법(十法, dasarajadhamma)

을 준수함으로써 그의 권력에 정당성을 갖게 되며 법에 따라 통치하는 왕은 가장 이상적인 왕이 되었다. 또한 태국 사회의 전통적인 정치·사회적 위계질서(位階秩序)는 법에 의해 결정되는 것이었다.

전근대 시기에 있어서 태국 왕들의 불교개혁운동은 법과 법에 의한 정치·사회적 질서의 유지라는 측면에서 추구되어 왔다고 할 수 있다. 이런 양상은 특히 톤부리(Thonburi: A.D. 1767-1782년) 왕국의 막선(Taksin: A.D. 1767-1782년) 왕과 현 랏따나코신(Rattanakosin: A.D. 1872-현재) 왕국의 라마 1세(Rama I: A.D. 1782-1809년)의 경우에서 뚜렷이 나타나고 있다. 이들은 상가(僧伽, sangha) 정비와 칙령발표, 불경 편찬사업 등의 개혁을 시도하여 정치적 정당성을 확보하려고 노력하였다.

그러나 태국의 본격적인 불교개혁운동은 라마 4 세 몽꿋(Mongkut: A.D. 1851-1868년) 왕의 탐마웃니카이 운동(Thammayutnikai Movement)에 서 태동하였다고 볼 수 있다. 몽꿋 왕 시기부터 시작된 태국의 근대화는 고대 정치·사회적 전반을 변화시켰으며 근대화로 유입된 서구의 합리주의는 전통적인 불교 우주철학을 기반으로 한 정치·사회적 위계질서를 약화시켰다. 정치·사회적 근대화에 발맞추어 생겨난 탐마웃니카이 운동은 이후 전통불교 교리와 종교적인 관습에 대한 재해석의 여지를 남기게 되었으며 불교개혁운동을 촉발시키는 계기가 되었다.

몽꿋 왕 이후 불교개혁운동은 크게 두 갈래로 전개되었다고 볼 수 있다. 첫째는 상가내부에서의 탐마웃니카이와 기존의 마하니카이(Mahanikai)¹⁾ 사이의 상가법 개정을 둘러싸고 발생한 개혁운동이며 둘째

1) 니카이(nikai)는 종파(宗派)를 의미함.

는 상가의부에서 일부 개혁승려들이 주도하는 개혁운동이다. 그리고 이러한 불교 개혁운동은 현재에도 태국의 정치·사회변화에 따라 지속적으로 진행중이다.

본 연구의 목적은 태국 불교개혁운동의 전개과정을 역사적 맥락 속에서 살펴보고 그 특징과 잠정적 양상을 규명하고자 하는 것이다.

제2절 연구방법, 범위, 내용

본 연구는 문헌연구를 중심으로 했으며 연구범위는 몽꿋 왕의 탐마웃니카이 운동의 태동부터 오늘날까지의 태국 불교개혁운동을 다루고 있다.

본 연구의 내용은 총 6 장으로 구성되어 있다. 제 1 장은 연구의 필요성과 목적, 연구방법과 범위, 내용을 살펴본다. 제 2 장에서는 전통불교의 교리와 정치·사회적 정당성의 관계 및 근대화이전의 불교개혁운동을 살펴본다. 제 3 장에서는 라마 4 세 몽꿋 왕의 탐마웃니카이 운동과 라마 5세 쉐라롱콘(Chulalongkorn: A.D. 1868-1910년) 대왕이 제정한 최초의 상가법인 1902년 상가법을 살펴본다. 제 4 장에서는 1932년 입헌군주제이후 만들어진 1941년의 민주적 상가법과 짜릿(Sarit) 정권의 1962년 상가법, 그 이후 오늘날까지의 상가법 개정운동을 살펴본다. 제 5 장에서는 상가 외부에서 승려 개인들이 주도하는 불교개혁운동의 다양화 현상을 살펴본다. 이 장에서는 1932년이래 불교개혁운동의 대표적인 사상가인 붓타닷(Buddhadasa: 1906-1993)의 불교개혁운동과

포티락(Phothirak)의 싐띠 아쏭(Santi Asok) 운동, 그리고 루엡 퍼 쏿 (Luang phor sot: 1884-1959)의 탐마까이(Thammakaay) 운동에 대해 살펴보고자 한다. 제 6 장인 결론에서는 본문에서 살펴본 시대별 불교개혁 운동의 추이와 특징을 정리한 후 앞으로의 불교개혁운동의 방향을 예측해보고자 한다.

제2장 전통불교의 교리와 근대화이전 불교개혁운동

제1절 태국 불교의 유입과 전통불교의 교리

1) 태국 불교의 유입

불교교단의 분열은 석존(釋尊)의 입멸(入滅)후 백여년이 지난 후에 일어났다. 생활의 편의상 계율에 관한 관용적인 태도를 취하는 승려들이 생기기 시작하였고 이들은 기존 보수적인 승려들과 계율상 대립하게 되었다. 그래서 보수파인 상좌부·히나얀불교(小乘佛教, Hinayan Buddhism)와 진보파인 대중부·마하얀불교(大衆部佛教, 大乘佛教, Mahayana Buddhism)의 분열이 초래되었는데 이를 근본분열(根本分裂)이라고 한다. 근본분열이 일어난 이후 백여년후 자유주의적 신사상을 가지고 다시 대중부는 8개, 상좌부는 10개의 부파분열(部派分裂)이 일어나게 되었는데 이를 지말분열(枝末分裂)이라고 한다. 이 지말분열은 결코 한 두 번의 짧은 시기에 이루어진 것이 아니라 수차에 걸쳐 상당한 시기를 경과하면서 분열의 이유가 생김에 따라 점차적으로 분열에 분열을 거듭하였던 것이다. 이후 B.C. 2세기경에 인도 불교계에 새로운 움직임이 일어났다. 이 새로운 움직임은 부처님의 근본 뜻을 찾아서 부처의 뜻으로 돌아가고자 하는 사람들이 주도하였으며 그들은 자신을 대승(大乘)이라 부

르고 부파불교를 업신여겨 소승(小乘)이라고 불렀다. 소승불교란 대승운동이 일어나면서 상대적으로 붙여진 이름이며 소승불교는 대승이전의 불교를 말하는 것이다. 그리고 소승불교의 대표적인 것은 상좌부이며 특히 상좌부의 설일체유부(說一切有部)를 들 수 있다(고순호, 1991: 142-150).

태국의 불교는 상좌부 불교(上座部佛教, Theravada Buddhism)이다. 상좌부는 테라왓이라고 하는데 테라는 팔리어(Pali)로 교단(敎團)의 장로(長老)를 의미하고 왓은 설(說), 논(論)을 의미한다. 따라서 테라왓이란 '교단의 장로에 의해서 계승되어 왔던 불교의 정당한 교설'을 의미한다고 볼 수 있다. 상좌부 불교는 B.C. 3세기 인도의 마힌다(Mahinda) 장로에 의해 스리랑카에 전해졌으며 태국에 전파된 시기는 쑤코타이(Sukhothai: A.D. 1238-1438년) 왕국 초기였다. 쑤코타이 왕국의 3대 왕인 람캄행(Ramkamhaeng: A.D. 1279-1300년) 대왕은 크메르(Khmer) 제국으로부터 독립하여 왕국을 세운 후 크메르 색채를 불식시키기 위해서 당시 상좌부 불교의 중심지인 태국 남부의 나컨씨탐마랏(Nakhonsri Thammarat)으로부터 상좌부 불교의 고승을 초빙하여 불교를 도입하였다. 이후 불교는 고대 태국의 왕권을 정당화하는 통치 이데올로기로서 또는 민중 신앙의 대상으로서 태국 사회에 깊숙히 뿌리내리게 되었다(김홍구, 2000: 131-132).

2) 전통불교의 교리와 정치·사회적 정당성

태국의 왕들은 자신의 왕권에 대한 정당화를 상좌부 불교 고유의 교리

인 법(法, dhamma)과 업(業, kamma) 사상에서 찾으려 했다. 불교의 왕권개념에 따르면 왕은 열 가지의 법(十法, dasarajadhamma)을 준수함으로써 그 권력의 정당성을 갖게 된다.

프라 탐마삿(Phra Thammasat)에 따르면 왕은 이상적인 국가를 통치하기 위해 통치덕목인 열가지 법 -보시(布施, dana), 지계(持戒, sila), 희생(犧牲, pariccaga), 공정(公正, ajjava), 온화(溫和, madd-ava), 노력(努力, tapo), 불노(不怒, akkodha), 불해(不害, avihimsa), 인내(忍耐, khanti), 불욕(不辱, aviro-dhana)-을 준수하여야 한다. 따라서 불교도인 태국인들은 법에 따라 통치하는 왕을 가장 이상적인 왕으로 여기고 법에 따라 통치하는 왕을 탐마라차(dhammaraja, 정의로운 왕)라고 불렀다. 법에 따라 국가를 통치함으로써 국민들은 왕을 신뢰하고 정의롭다고 여기게 되고 왕의 권력에 대해 정당성을 부여해주게 된다. 왕은 법을 준수함으로써 그의 통치에 대한 정당성을 가지게 되지만 법을 거슬러서 불법을 저지를 때는 정당성을 잃게 된다(Phra Thammasat 1939: 7-14).

전통적 불교국가인 태국의 전형적인 정치체제는 탐비아(Tambiah)가 언급한 불교 정치체제(Buddhist Polity)를 특징으로 했다. 불교 정치체제는 불교, 상가, 왕권으로 구성된 정치체제이다. 불교는 부처(Budda), 법(dhamma), 상가(sangha)의 삼보로 구성되어 있고 왕은 삼보(三寶)를 실현하는 탐마라차, 미래불(未來佛, bodhisattva), 전륜성왕(轉輪聖王, cakkavati)으로 특정 지워진다(Tambiah, 1978: 111). 따라서 불교국가인 태국의 왕권, 법, 상가의 삼각관계는 태국의 전통적인 정치체제를 설명하는 기본구조가 된다고 볼 수 있다. 전통적인

태국의 정치에 대한 정당성은 법으로부터 유래되었으며 왕은 법에 의해 정당화되고 법은 상가에 의해서 전수되어 왔다. 따라서 불교국가인 태국의 전통적인 정치체제와 국가구조는 왕이 상가를 후원하고 상가는 법을 전수하며 법은 왕권에 정당성을 부여하는 삼각관계에 의해 유지되었다고 볼 수 있다. 그리하여 불교가 유입된 13세기 쑤코타이 왕국 이래 태국의 왕들은 그들의 정치적 정당성을 확보하기 위해 불교를 숭배하고 불교교단인 상가를 지원해 왔다.

또한 법을 준수해야 하는 왕의 정당성은 왕의 위대한 공덕(功德, bun)의 축적에 의해서 합리화되었다. 즉, 전생의 업 유산에 의해서 왕권을 강화시킬 수 있었다. 업에 대한 믿음은 사회 위계질서(位階秩序)를 합리화되는데도 사용되었다.

업을 결정하는 주요 요소는 개인의 분(bun) 즉 공덕이다. 전생에 공덕쌓기를 많이 행한 자는 현생에 복지와 안녕을 누릴 수 있고 반대로 전생에 밥(bap) 즉 악덕행위를 했을 경우 그러한 것들을 보장받지 못한다. 한마디로 선업선과(善業善果) 악업악과(惡業惡果)를 초래하는 것이다. 이 업은 기본적으로 업결정론(determinism)에 의해 설명할 수 있다. 업결정론에서는 개인이 존재하는 현생의 상황은 과거에 행하였던 개인의 행동에 따른 선행과 악행의 모든 결과로 인식하고 있으며 현생의 행동들은 내세의 상황을 규정짓게 된다(김홍구, 2000: 134). 이런 업결정론은 쑤코타이 시대 리타이(Lithai: A.D. 1397-1368년) 왕의 트라이퐁 프라 루엥(Traiphuum Phra Ruang, Traibhumikatha) 작품에서 구체화되어 전근대 태국의 정치·사회적 정당성을 부여하게 되었다. 리타이 왕의 저서인 트라이퐁 프라 루엥에서는 우주의 영역을 설명

하여 개인의 공덕과 악덕의 업의 축적에 따라 그 영역이 결정되는 것으로 해석하였다. 프라이폴 프라 무엥에서 우주의 영역은 총 삼계(三界)로 이루어졌는데 삼계란 욕계(欲界, kamabhumi), 색계(色界, rupabhumi), 무색계(無色界, arupabhumi)의 셋을 합해 부르는 말로써 중생이 생사윤회하는 모든 세계를 총칭하는 말이다. 즉 삼계(三界)라는 것은 모든 중생이 생사윤회하는 중에 미혹한 업으로 말미암아 초래된 과보의 세계인 동시에 중생은 이 삼계를 무대로 하여 생사윤회를 거듭하고 있는 것이다. 삼계중 욕계는 식욕(食欲), 수면욕(睡眠欲), 음욕(淫欲)과 같은 본능적 욕망이 강하게 일어나는 영역이며 색계란 욕계보다는 욕망이 그다지 왕성하지 않은 영역을 말하며 욕계보다는 높은 영역이고 무색계보다는 낮은 영역이다. 무색계란 무색정(無色定)을 닦아 올라갈 수 있는 정신적인 세계이며 삼계중 가장 수승(殊勝)한 영역이다(후지타 코타츠 외, 1992: 263-264).

한편 인간의 업이 각 개인의 선행과 악행에 의해서 변화하게 된다는 설명은 전생과 현생, 현생과 내생을 설명해 주고 있을 뿐 아니라 현생 속에서도 적용되고 있다. 그것은 현생에서 행하는 선행은 내생에서의 결과뿐만 아니라 현생에서도 나타날 수 있다는 공덕쌓기 개념(tambun concept)을 통하여 이해할 수 있다.

업결정론은 고대 태국의 왕권체제와 사회 위계질서 강화에 크게 이바지했으며 불교도들인 태국의 국민들로 하여금 이러한 정치·사회적 질서에 순응토록 만들었다. 그러나 태국인들은 기존의 정치·사회적 질서에 순응하는 수동성을 보이는 한편 자신들이 처한 불운한 현실에 대해서 좌절하지 않고 그러한 현실에서 벗어나 정치·사회적 위상을 제고시키기

위한 방편으로 공덕쌓기에 적극적이었다. 이러한 공덕지향적인 불교적 세계관은 태국인들의 사회적, 문화적 생활속에 뿌리 깊게 박혀 있다.²⁾

제2절 근대화이전의 불교개혁운동

태국의 전근대 역대 왕들은 정치·사회적 정당성을 확보하기 위해서 법과 업의 강화와 유지에 관심을 기울여 불교개혁을 추진하게 되었다. 그 대표적인 예는 톤부리(Thonburi: A.D. 1767-1782년) 왕국의 딱션(Taksin: A.D. 1767-1782년) 왕과 랏따나코신(Rattanakosin: A.D. 1782-현재) 왕국의 라마 1세(Rama I: A.D. 1782-1809년)의 경우에서 찾아볼 수 있다.

1) 딱션 왕의 불교개혁

아유타야(Ayutthaya: A.D. 1350-1767년) 왕국이 1767년 버마에

- 2) 카우프만(Kaufman)에 따른 공덕쌓기는 1. 승려입적 2. 사원건설을 위한 기부금 3. 아들의 승려수계식 4. 태국에서 불교성지순례 5. 사원수리를 위한 기부금 6. 매일 승려에게 탁발제공 그리고 종교행사일에 음식제공 7. 초신자 입적 8. 모든 종교행사일에 사원에 참석하고 그날에 관계를 준수하는 것 9. 평생 오계를 준수하는 것 10. 까딘(kathin, 袈裟) 축제때 승려에게 옷과 돈을 기부하는 것이다. 탐비아(Tambiah)에 따른 공덕쌓기는 1. 사원설립에 전체적인 재정적 지원 2. 자신이 승려가 되거나 혹은 아들이 승려로 입적하는 것 3. 사원수리를 위한 기부 또는 까딘 축제에 선물을 제공하는 것 4. 매일 승려에게 탁발제공 5. 오계를 엄격하게 준수하는 것이다(Ishii, 1986: 17).

게 당한 이후 아유타야 장수인 딱션에 의해서 창건된 몬부리 왕국은 연이은 버마의 공격과 국내 저항세력의 위협에 직면하였다. 딱션은 국가재난의 비상사태 속에서 자신의 군사력에 의존하여 몬부리 왕국을 창건하였고 아유타야 왕조의 혈통이 아니었기에 자신의 권력에 대한 정당성의 근거가 없었다. 그래서 딱션은 자신의 정권에 대한 정당성을 확보키 위한 새로운 수단을 모색하던 중 과거 태국왕들과 같이 불교의 진흥 및 상가의 후원을 통해 국민들로부터 존경과 충성을 얻고 정치적 권위를 인정받고자 하였다. 딱션은 상가 조직의 강화와 정화에 관심을 쏟았다. 그는 기존의 부패한 아유타야 승려들을 내쫓고 나컨씨탐마랏에서 존경받는 승려를 초빙하여 불교교단의 쌍카랏(Sangharaja, 대승정)으로 임명하였다. 또한 그는 불경을 개정하였으며 학문적 업적이 있는 승려들에게 가사를 하사하는 등 불경사업에도 헌신을 다했다(Reynolds, 1973: 34-35). 상가의 정화와 불교 연구의 장려 및 불경사업의 추진은 딱션의 종교적 신앙심과 헌신의 전통적 표현 방식인 동시에 왕권의 정당화를 위한 효과적 수단이었다.

하지만 정권말기에 딱션은 불교의 명상에 대한 집착으로 자신이 예류과(預流果, sotaapanna)³⁾를 통해 초월적인 성자가 될 수 있고 부처와 같

3) 인간이 번뇌를 끊고 성자가 될 수 있는 네 가지 단계중 하나이다. 예류과는 일곱 번 인간과 천상을 윤회하면서 계속 수행을 통하여 해탈에 이르는 단계이며, 일래과(一來果, sakadagamin)는 한 번만 이 세상에 태어나서 해탈하는 단계이며, 불환과(不還果, anagamin)는 더 이상은 세상에 태어나지 않지만 수행을 계속해야 하는 단계이며, 마지막 아라한과(阿羅漢果, arhat)은 모든 수행을 완전히 실천하여 더 이상의 배움이 없는 무학(無學)의 단계이다. 이러한 네 단계에 도달하는 상태를 8가지의 상태로 설명하기도 한다. 즉 예류를 향하여 나아가고 있는 상태를 예류향(預流向), 거기에 도달한 상태를 예류과라고 하며 이하 마찬가지로 일래향(一來向)·일래과, 불환향(不還向)·불환과, 아라한향(阿羅漢向)·아라한

은 영적 성취를 할 수 있다고 하여 상가와 충돌을 빚게 되었다 (Reynolds, 1973: 31-34). 그는 불교를 이용하여 왕권의 정당성을 얻고자 했던 그의 취지와는 달리 상가가 왕권과 적대관계에 서게 됨으로써 왕권의 정당성 상실과 정권의 몰락을 초래하게 되었다. 불교적 교리해석에 따르면 막션은 법이 아닌 불법(athamma)을 행함으로서 왕으로서의 정통성을 상실하였다고 볼 수 있다(김홍구, 1995: 13).

2) 라마 1세의 불교개혁

1782년 3월에 막션은 쿠데타로 물러나고 돈부리의 장수인 찻끄리(Chakri)가 랏파나고신 왕국을 창건하였다. 랏파나고신 왕국의 초대 왕인 라마 1세는 직접 쿠데타에 참여하지는 않았지만 역모의 혐의를 벗을 수 없는 자신의 처지를 고려하여 정치적 정통성을 확보하기 위해 각별한 노력을 기울이지 않을 수 없었다. 그리고 돈부리 왕국 멸망의 사례를 겪지 않기 위해 전통적인 정통성 확보의 수단으로서 역대 왕들이 이용하였던 상가의 개혁 그리고 불교 개정작업을 위한 노력을 기울였다.

라마 1세의 첫 번째 종교개혁은 막션에 의해 쫓겨난 승려들의 복원과 막션이 임명한 고위 승려들을 축출하는 등 상가를 정비하는 것이었다. 그리고 태국 승려들에 관한 일곱 가지 칙령을 발표하여 승려들의 도덕적 수준을 제고시키고 명예와 권위를 복원시키고자 하였다(Wenk, 1968: 39). 두 번째 개혁은 당시에 사용하고 있는 경전에 상이한 점이 많음을

과 라고 한다. 이를 사향사과(四向四菓)·사쌍팔배(四雙八輩)라고 한다(후지타 코타츠 외, 1992: 132-133).

지적하여 불경 개정작업을 위한 회의를 개최하여 경전의 원본을 복원하고자 하였다. 불경 개정작업을 통해 법을 정화시켰을 뿐만 아니라 분열된 상가를 통일할 수 있었으며 사회 질서를 통합하는데도 기여하였다. 불경 개정 회의의 후원은 라마 1세에게 정치·종교적 의미에서 중요성을 갖는다. 이러한 작업을 통해 왕은 자신을 태국 역사상 신앙심이 깊은 왕으로 인식시키고 부처의 말씀인 법의 복원에 대한 왕의 관심을 공개적으로 표시하여 지도자로서의 정통성을 확보하게 되었다. 세 번째 개혁은 리타이 왕의 프라이폼 프라 루엥의 새로운 편찬사업에서 볼 수 있다. 이 작품은 쑤코타이 왕국의 리타이 왕이 만든 작품으로 업 사상을 통하여 전근대 태국의 왕권과 사회적 위계질서의 정당화를 강화시켰던 동치 이테올로기 교과서와 같은 것이었다. 라마 1세는 이전의 태국 왕들과 같이 불교우주론의 개념을 받아들였으며 불교가 중심적인 위치를 차지하고 종속적인 위치에 놓여 있는 신과 귀신을 찬미하는 것을 내용으로 하는 태국 종교의 적합한 질서에 관해 공포했다(Chakrabongse, 1960: 89).

이 같은 근대화 이전의 불교개혁운동의 특징을 간단히 요약하면 왕들은 승가정비와 칙령발표, 불경작업, 편찬사업 등을 통해 법을 준수하는 탐마라차임을 공식적으로 표명하고 절대군주제 정치체제와 사회 위계질서의 정당화를 강조함으로써 왕권의 정당성을 확고히 하고자 하였다고 볼 수 있다.

제3장 근대화와 불교개혁운동

제1절 몽꿋 왕의 탐마웃니카이 운동

오늘날 불교개혁운동의 뿌리는 라마 4세 몽꿋(Mongkut: A.D. 1851-1868년) 왕에게서 찾을 수 있다. 그리고 이러한 불교개혁운동은 태국이 서양과 접촉하는 근대화 과정에서 나타나게 되었으며, 앞장에서 살펴본 근대화이전 전통적 왕권과 사회 위계질서(位階秩序) 강화를 목적으로 한 불교개혁운동과는 근본적으로 다른 성격을 띠게 되었다.

1) 몽꿋 왕과 근대화

랏타나코신(Rattanakosin: A.D. 1782-현재) 왕국은 19세기까지 그 기초를 확고히 하게 되었으며, 아유타야(Ayutthaya: A.D. 1350-1767년) 왕국보다 오히려 확대된 영토를 보유한 동남아의 대국이 되었다. 1809년 라마 1세(Rama I: A.D. 1782-1809년)가 죽고 라마 2세(Rama II: A.D. 1809-1824년)가 승계함으로써 왕국의 안정성을 내외에 과시했으나 라마 2세 하의 태국을 둘러싼 동남아 정세는 급박하게 돌아가고 있었다. 1819년 영국은 싱가포르 점령을 기점으로 아시아 진출을 구축하기 시작하였으며 1826년 라마 3세(Rama III: A.D.

1824-1851년)때 태국은 영국과 버니(Burney) 조약을 체결하게 되었다. 조약체결 이후 태국에는 유럽상인들과 선교사들의 수가 증가하게 되었고 이는 태국의 전통문화에 커다란 도전이 되었다. 유럽 선교사와의 만남에서 태국 지식인들은 그들의 전통적인 정치, 종교, 사상에 대해 의문을 제기하기 시작하였다.

1851년 즉위한 라마 4세 몽꿋 왕 시기에 체결한 버니 조약 이후 태국으로부터 보다 많은 무역상의 이익을 요구했던 영국의 개방요구에 직면하게 되었다. 이런 요구에 따라 양국간에 체결된 조약이 바울링(Bowring) 조약⁴⁾이었다. 1855년 홍콩 총독 존 바울링(John Bowring)은 방콕을 방문하여 양국간에 최초의 우호통상조약을 체결하였다. 이 조약은 랏파나고신 왕국이 들어선 이후 태국이 서양과 맺은 최초의 불평등 조약이었다. 이후 미국, 네델란드, 프랑스 등 서양 국가들과 유사한 내용으로 조약을 체결하게 된다. 불평등조약의 체결결과 태국은 반 주권국가 가 되어버리고 말았지만 서구의 직접적인 식민지 지배를 벗어날 수 있었다. 태국은 우호통상조약의 체결로 국제법 질서에 따르게 됨으로써 필연적으로 국내제도의 근본적 개혁을 단행해야만 하였다. 몽꿋 왕은 서구와의 접촉을 통하여 근대화를 추진하였고 서구식관습을 따라 태국의 전통 사회 구조를 개혁하기 시작했다. 부복제의 폐지, 교통통신시설의 개선, 모든 종교에 대한 관용, 강제노역의 축소, 서양문물을 받아들이기 위한 최초의 영어교육실시, 군대조직 개편, 화폐개혁 및 과학진흥에 노력을 다했다(김홍구, 2000: 89-91).

4) 이 조약의 내용은 치외법권의 원칙과 수입관세율의 일률적 3% 제한을 골자로 한다. 이 조약에 따라 태국은 더 이상 영국에게 사법권을 행사할 수 없게 되었고 관세수입에 대한 재정적 자율성을 상실하게 된다(김홍구, 1991: 421).

2) 탐마웃니카이 운동과 그 내용

몽꿏 왕은 정치·사회적 근대화와 함께 불교개혁운동을 추진하였다. 그는 마틴 루터(Martin Luther)나 존 칼빈(John Calvin)의 종교개혁과 같이 상좌부 불교의 근본적인 개혁을 급진적으로 추진하게 되었다(Wolson, 1971: 227-228). 몽꿏 왕은 19C 전반에 걸쳐 태국의 근대화 과정속에서 가장 중요한 종교개혁자였다. 몽꿏 왕은 서양 과학적 사상의 관점에서 불교는 많은 문제점을 갖고 있는 것으로 인식했다. 그는 불교의 전통적 우주론과 의식화되어 버린 공덕쌓기의 종교적 실천에 대해 회의적이었다(Malagoda, 1976: 113-134).

몽꿏 왕은 왕위에 오르기 전에 27년 동안 승려생활을 하면서 팔리어 경전의 연구에 심취했으며 불교경전과 태국 승려들의 실제 관습 사이에 상이점을 발견하게 되었다. 또한 그는 승려생활을 하는 동안 서양 선교사들과의 교류를 통해서 신지식을 획득하여 서구의 합리주의 사상을 갖고 있었다(Reynolds, 1973: 84-85). 그는 오랜 전통을 갖는 몬(Mon) 불교 관습이 원래의 불교 관습과 가깝다는 사실을 알게된 후 몬 불교를 모델로 설정한 후 자신과 유사한 신념을 가진 승려들을 모아서 기존의 태국 불교 종파인 마하니카이(Mahanikai)와는 다른 탐마웃니카이(Thammayutnikai)를 구성하였다. 그리고 이후 태국의 불교개혁운동은 탐마웃니카이가 주도하게 된다.

몽꿏 왕이 주도한 탐마웃니카이 운동의 주요내용은 경전주의(scripturalism), 주지주의(intellectualism), 합리주의(rationalism)를 특징으로 삼는다.

경전주의는 당시의 삼장(三藏, Tripitaka)⁵⁾ 모음집은 불완전하였기 때문에 몽꿋 왕은 올바른 불교교리의 이해를 위하여 원래의 불교경전에 충실할 것을 강조하여 순수 팔리어 경전 복원에 심혈을 기울였다. 그는 1840년과 1843년에 스리랑카로부터 삼장을 수입해 왔으며 팔리어 작품 인쇄를 위한 인쇄소를 만들기도 했다.

몽꿋 왕의 개혁주의는 순수 불교경전에 충실하게 됨으로써 소위 청교도적인 주지주의(purinical intellectualism)를 강조하게 되었으며 사실 무근의 신화, 환상적 우주론, 미신적 믿음 등에 적대적이었다. 몽꿋 왕은 미신을 비난하고 의례적인 무용지물만을 비웃은 것이 아니었다. 그는 차독(Jataka)⁶⁾과 같은 출처가 의심스러운 전설적인 경전을 거부하는데 주저하지 않았고 어린이나 대중의 계몽을 위한 우화를 거부했다. 그는 부처의 초자연적인 힘의 자질을 모든 사람이 타고난 능력의 발전으로 설명했다. 부처나 성인들의 생애에 발생한 신비한 사건들도 똑같이 우화로 여기고 인간적인 척도(human measures)로 평가했다(Tambiah, 1976: 212). 또한 그는 불교에 삽입된 전통적인 믿음과 관습들을 거부했을 뿐만 아니라 트라이퐁 프라 두엥(Traiphuum Phra Ruang)에서 설명하는 우주론을 거부했으며 그의 우주론은 그가 서양인과의 접촉에서 습득했던 과

5) 삼장(三藏)이란 경(經) 율(律) 논(論)을 말하며 '장(藏)'이라고 번역된 피타카(pitaka)라고 하는 말은 원래 '바구니', 용기'를 의미한다. 경장(sutta pitaka)은 석존의 교설이며 율장(vinaya pitaka)은 출가자들이 지켜야 할 계율과 승단의 규정이 담겨져 있으며 논장(abhidhamma pitaka)은 경에 대한 해석이나 논구(論究)를 말한다(후지타 코타츠 외, 1992: 204-205).

6) 부처 전생의 이야기로 총 547가지의 이야기로 구성되어 있으며 부처는 이 이야기를 예로 들어 교전으로 삼았다. 태국에서는 이중 최후의 10가지 이야기(thotsachat 또는 phra cao sipchat)를 묘사하여 주제로 삼은 것이 많다(김홍구, 2000: 177).

학적 견해나 경험적인 지식과 일치하는 것이었다.

마지막으로 몽꿋 왕은 서구사상의 영향을 받음으로써 불교의 합리주의를 강조했다. 몽꿋 왕은 서구사상의 영향을 받은 최초의 태국인중 한 사람이었으며 이로 인해 태국의 불교가 얼마나 비합리적인가를 깨닫게 되었고 그가 추진해 왔던 개혁의 합리적인 성격을 강조하게 되었으며 종교정화의 필요성을 느끼고 법과 근대과학을 조화시킬 필요성을 깨닫게 되었다(Tambiah, 1976: 213-124).

3) 탐마웃니카이 운동의 한계

서구사상의 영향을 받은 몽꿋 왕의 불교는 주지주의와 합리주의를 강조했다음에도 불구하고 전통적인 우주론적 개념들을 완전히 포기하지는 않았다. 사실상 몽꿋 왕은 서구과학의 경험주의를 완전히 수용치 않았으며 불교의 전통적인 형이상학적 견해(metaphysical view)를 계속 지지하였고 왕권의 정당화 이데올로기에 대해서도 급진적인 의문을 제기하지 않았다(Jackson, 1989: 45). 근대화로 인한 근대적이고 합리적인 세계관은 불교적, 힌두적인 왕권의 카리스마(charisma)와 정통성을 정당화했던 우주론적, 위계적인 경향을 약화시킬 수 있었다. 또한 근대에 내포된 민주주의 개념과 가치들은 전통적 왕권에 도전이 되는 것이었다. 전통적 가치의 유지와 근대화 추진사이에서 발생한 현실적 모순을 느끼게된 몽꿋 왕의 이중적 태도는 당시의 외무부 장관이며 불교개혁에 관한 논문을 편찬한 짜오 프라야 티파꺼라왕(Jau Phraya Thippakorawong)의 언급에 잘 나타나고 있다. 그는 서구 사상인 비경험적인 자연현상의 설

명을 비난하였으나 여전히 윤리적 가르침-업(業, kamma), 공덕(功德, bun), 윤회(輪廻, samsara)-은 유효하다고 주장하였다(Jackson, 1993: 202). 레이놀드(Reynhold)에 따르면 "몽꿏 왕은 서구 사상에 입각하여 전통적 우주론에 대한 설명의 부적절함을 인식하였으나 전통적 우주론적 관점에서 사회구조를 이해하는 것을 거절하지 않았다. 단지, 그는 변하지 않는 전통적 우주론을 무조건 받아들이지 않고 그것이 자연의 지식에 대한 적용을 통해 변용되기도 한다는 가능성을 인식하였다"라고 설명했다(Reynolds, 1976: 216).

몽꿏 왕의 이중적 태도는 원래의 순수한 불교를 악용했던 브라만적이고 미신적인 요소들에 대하여 강력히 반대했으나 동시에 왕실의식에 참여했으며 실제로 그의 선대왕들에 의해 무시되었던 브라만적인 의식들을 제 제정하는 등의 모순을 범했다는 데서도 잘 나타난다. 몽꿏 왕은 브라마니즘의 우주철학에 입각한 왕실행사를 주도함으로써 통치의 정당성을 확인하려는 의도를 갖고 있었다(Keyes, 1989: 125).

몽꿏 왕은 브라만적인 왕실의식-예를 들어 초경의식(the first ploughing festival), 충성맹세식, 그네타기(the swinging festival), 삭발식, 계절에 따라 에머랄드 불상(Emerald Buddha) 옷 갈아 입히기, 왕실 흰 코끼리 돌보기 등-에 활발하게 참여했다. 이러한 의식은 전통적으로 궁중 브라만 사제들이 주관했던 행사였다. 몽꿏 왕은 락 무엥(Lak Muang, pillar of the city)의식을 새로 제정했는데 그의 별자리가 현존하는 락 무엥과 일치하지 않는다는 이유 때문이었다. 락 무엥을 안치해 두었던 사당은 브라만승이 관리했었다. 결국 몽꿏 왕의 불교의 개혁주의적 경향은 현존하는 브라만 의식들을 삭제한 것이 아니라 이

러한 의식에 단지 불교적 이치들을 더한 것이었다(Tambiah, 1976: 227).

왕실과 관련된 의식에서 브라만적 요소를 약화시키지 않은 반면 그는 새로운 불교 축제일을 제정하고 현존하는 불교의식을 정교화 했으며 승려와 브라만 사제가 상호보완적 역할을 담당하는 왕의 생신 하례식과 대관식을 도입했다. 그는 불교와 브라마니즘이 주관하는 왕실 의식도 치루면서 불교와 브라마니즘에서 내세우는 이상적인 왕이 되기를 바랐다. 과거 태국의 어떤 왕도 그와 같이 고양된 왕권을 누린 적이 없었으며 동시에 누구도 그가 했던 바와 같이 전통의 한계를 벗어난 왕도 없었다.

그러나 뭇곳 왕의 종교에 대한 이중적 태도에도 불구하고 그는 불교개혁을 통해 신비하고 초자연적인 브라만 사제들의 의식으로 특징지어지는 신성한 왕권의 이미지를 불교사원의 주요한 인간적 보호자(human defender)와 후원자의 이미지로 바꿔 놓았다. 브라만적 전통에서 왕은神王(神王, devaraja)이며 비시누신(Visnu)이나 시바(Siva) 신들의 화신이었으며 불교적 전통에서 왕은 인간이었다. 그는 전통적인 탐마라차(dhammaraja, 정의로운 왕)의 왕권개념을 포기하지 않았으며 신왕의 영광을 혐오하지도 않았다. 동시에 그는 백성들이 왕실행사의 대열을 바라보지 못하도록 하는 일을 폐지하고 왕의 개인적 이름을 호명토록 허용함으로써 보다 인간적인 왕으로 변화해 갔다. 더욱이 그는 그의 실제적 업적을 통하여 왕권을 정당화하기 위한 노력을 기울였다. 따라서 그의 왕권은 전통적 정치체제 변화의 서곡으로서 왕권의 위대성, 몇 가지 전통, 미래적인 요소들을 결합시킨 것으로 볼 수 있다(Tambiah, 1976: 226).

근대화이전 불교개혁운동이 전통적인 정치·사회적 질서를 강화하는데

목적은 둔데 반해 몽꿋 왕의 탐마웃니까이 운동은 오히려 이러한 결서를 약화시켰다. 절대군주인 몽꿋 왕의 고민은 여기에 있었다고 볼 수 있다. 그래서 그는 전통불교의 우주론적 개념들을 완전히 포기치 않는 등의 이중적인 태도를 보이게 되었으며 왕실주도 불교운동인 탐마웃니까이 운동도 불교개혁운동으로서의 한계를 나타나게 되었다. 몽꿋 왕 이후 태국 근대화의 성과가 뚜렷하게 나타나는 시기는 쥘라롱건(Chulalongkorn: A.D. 1868-1910) 대왕 때였다. 쥘라롱건 대왕은 근대화에 발맞추어 상가(僧伽, sangha)를 개혁했으며 탐마웃니까이의 지위는 더욱 강화되었으나 그것이 내포하고 있는 불교개혁운동으로서의 한계는 타파되지 못했다.

제2절 쥘라롱건 대왕과 상가법 제정

1) 쥘라롱건 대왕과 근대화

태국의 근대화를 본격적으로 추진한 왕은 라마 5세 쥘라롱건 대왕이다. 쥘라롱건 대왕때 태국에서는 서구열강의 식민주의 침투가 노골화되었으며 이는 국가안정과 왕권의 큰 저해요인이 되었다. 이러한 대내외적인 상황속에서 쥘라롱건 대왕은 통치체제와 왕권강화의 필요성을 절감하고 근대화와 개혁정책을 추진하게 된다.

영국과 프랑스 식민지세력으로부터 위기감을 느낀 쥘라롱건 대왕은 태국의 주권을 지키는 최선의 수단은 유연한 외교정책이라고 생각하고 영

토할양정책⁷⁾을 통해 태국의 식민지를 영국과 프랑스에 할양하고 국가독립을 유지할 수 있었다. 이러한 외교정책의 성공은 불확실한 대외 관계로 위축되었던 국내투자를 증가시키고 태국의 경제력을 향상시킴으로써 쾨라롱전 대왕으로 하여금 의세에 대항하는 왕권을 강화하고 근대화 추진에 필요한 정치적 경제적 자원을 제공하게 되었다(김홍구, 2000: 89-93).

쾨라롱전 대왕은 근대국가의 형성을 위하여 행정, 사회, 경제개혁을 추진하였다. 그는 행정 대개혁을 통해서 중앙집권식 행정체제를 강화했다. 중앙 행정조직은 독립된 기능을 담당하는 12개 부서로 개편되었으며 지방 행정조직을 내무부 관할하에 들이므로써 중앙의 통제를 강화했다. 행정 개혁과 더불어 실시된 노예제와 프라이(prai) 제도⁸⁾를 골자로 하는 사회 개혁은 전통적인 태국의 개인적인 정치·사회적 관계의 본질이었던 개인적인 주종관계를 보편적인 법적 관계로 변화시킴으로써 기존의 정치·사회적 질서의 전통적 왕권에 대한 종속성을 약화시켰다. 또한 쾨라롱전 대왕은 외국인 고문들을 초빙하여 경찰조직을 개편하고 법 체제를 정비했으며 경제정책과 농업, 관개, 교통, 통신에 관한 자문을 구했다. 뿐만

7) 태국은 프랑스와 영국에 대해서 영토할양정책을 통하여 독립을 유지할 수 있었다. 프랑스는 1867년에는 태국의 속국이었던 캄보디아와 태국령 6개의 섬을 차지하였고 1886년, 1893년, 1904년 그리고 1907년 등 4차례에 걸쳐 태국 동부와 동남부 등의 영토를 할양받았다. 그리고 영국은 1907년에 말레이반도의 썬이부리(kedah), 클란탄(klantan), 퍼틀리스(perlis), 트렝가루(trenganu) 등의 4개 도를 할양받았다(이병도, 1992: 153).

8) 프라이(prai)제도는 썬디나(sakdina)제도와 연관지어 볼 수 있다. 썬디나 제도는 토지를 매개로 사회구성원의 권리와 의미 및 지위를 규정하는 제도로서 원래 쑤코타이 시대부터 유래하고 있었다. 썬디나는 계급에 따라 분배된 토지를 지배하는 형태를 뜻하며 프라이는 썬디나 제도와 같이 분배되는 노동력을 말한다(김영애, 1992: 610).

아니라 군의 일반징병제가 도입되고 서구식 의료기술 및 서구식 지식과 기술이 도입되기도 했다.

2) 상가법 제정

근대화 작업의 일환으로써 쥘라롱컨 대왕은 교육개혁을 실시하게 되었다. 근대이전 태국의 교육은 보통 사원에서 행해졌다. 쁘코타이(Sukhothai: A.D. 1238-1438년) 왕국때 남자는 6-7세가 되면 사원에 보내져 승려로부터 부처의 가르침과 산수를 학습했다. 아유타야 시대에는 어린이뿐 아니라 높은 지식을 구하고자 하는 사람들이 사원에서 교육을 받았다. 승려들은 교사가 되고 사원은 학교로 이용되었다. 이 같은 사원교육에 주목하여 쥘라롱컨 대왕은 근대화를 추진하면서 1898년에 지방의 사원에 학교를 설립하고 상가의 도움을 받아 근대교육의 지방보급에 힘쓰게 되었다. 이러한 이유로 승려들은 종교와 교육이라는 두 가지 일에 매달려야 했다(김홍구, 2000: 121).

쥘라롱컨 대왕은 전국적인 교육체제를 확립하여 태국 사회에 적합한 불교의 도덕교육과 근대식 교육과정을 가르치고자 했다. 그리고 그의 동생인 탐마웃니까지의 지도자 와치라얀(Wachirayan) 왕자에게 학교설립의 책임을 부여했으며 사원과 승려를 통하여 이러한 목적을 달성코자 했다. 쥘라롱컨 대왕이 1898년 말 시작한 교육 프로그램은 지방 교육조직 계획(Plan for the Organization of Provincial Education)이라고 불렸으며 이는 초등교육의 진흥을 목적으로 하였다. 이 계획에는 탐마웃니까지의 승려가 참가하게 되었는데 기존의 상가를 이용함으로써 경제적 부

담을 덜 수 있었다. 이 계획은 수도부터 시작하여 지방으로 확대되었으며 각 지방마다 최소한 하나의 학교가 설립되었다. 쥘라롱건 대왕은 상가의 중앙집권화를 이룸으로써 사원의 규범들을 통일하고 상가의 질을 높이기 위하여 방콕에 두 곳의 불교대학을 설립하였다. 그리고 그는 탐마웃니까지의 승려인 와치라얀을 상가의 쌍카랏(Sangharaja, 대승정)으로 임명함으로써 몽꿋 왕에 이어 왕실과 탐마웃니까지의 밀접한 관계를 계속 유지했으며 삼장의 개정작업을 후원하기도 했다.

한편 쥘라롱건 대왕 시기는 전통적인 태국 불교의 성격에 많은 변화가 일어나게 된다. 공식적인 왕실행사일을 결정하는 브라만승의 역할이 축소되었고 브라만 의식인 삭발의식, 그네타기, 정령의식 등이 실제적으로 사라지게 되었다. 초경의식은 여전히 실시되었으나 오늘날에는 의례적인 행사로 변모하였다. 따라서 몽꿋 왕이 실시하지 못하였던 비불교적인 요소제거는 쥘라롱건 대왕이 단행하게 되었다(Thomas, 1978: 61).

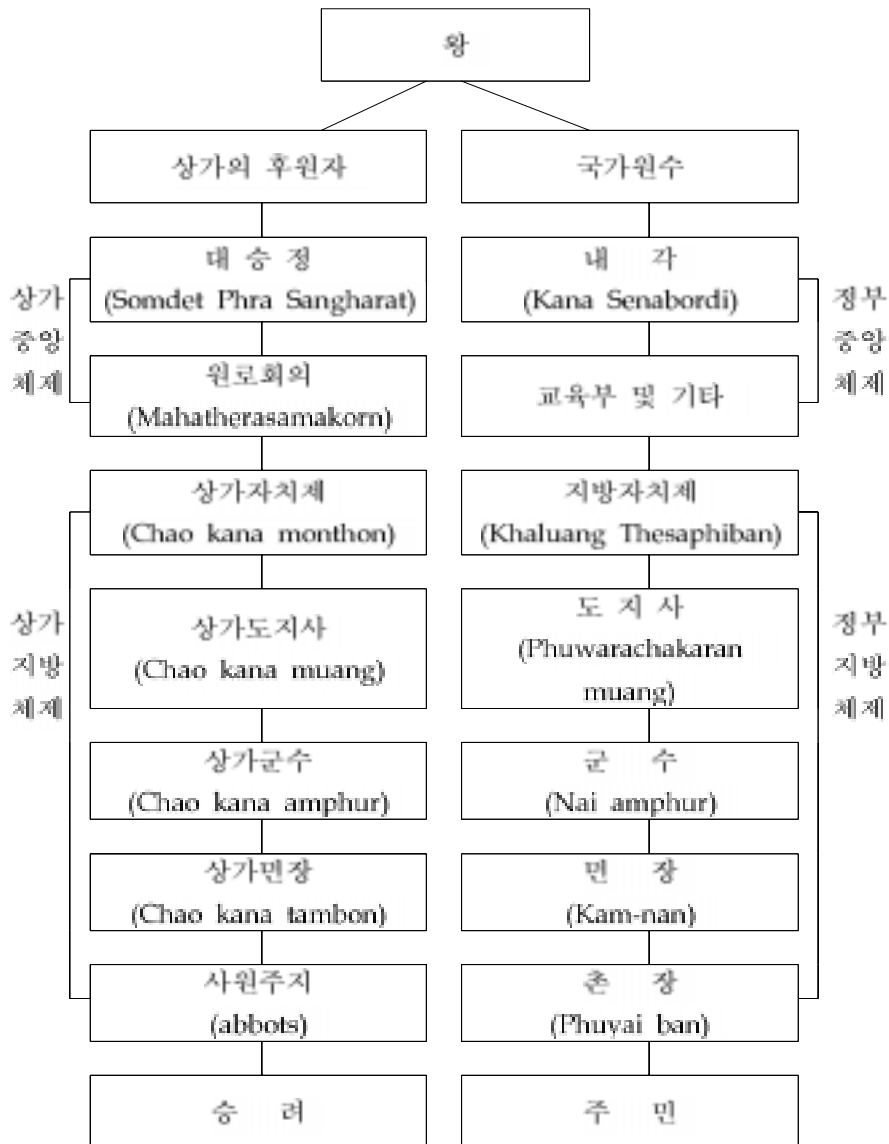
교육 프로그램의 진흥을 상가가 주도하게 되면서 보다 효율적으로 계획을 수행하기 위하여 전국적인 상가조직의 필요성이 대두되었다. 이에 따라 쥘라롱건 대왕은 상가조직을 정비하여 1902년 태국 최초의 상가법을 제정하였다. 상가법의 제정은 상가와 정치권력을 더욱 밀착하게 만드는 결과를 초래했다. 1902년 상가법은 정부의 중앙집권식 행정체제의 모델을 따른 것으로 종교의 수호자로서의 국왕의 권위를 전국적으로 확대시키고 상가의 중앙집권적 위계질서를 확립시켰다. 이러한 상가와 정치권력의 밀착현상은 쥘라롱건 대왕의 통치에 대한 정당성을 확고하게 하는 것이었으며 그의 정부를 정의롭고 자비로운 정부로서 지위를 고양시켰다(김홍구, 1995: 19).

1902년 상가법에 따른 상가의 중앙집권적 행정체제는 쌍가랏이 이끄는 마하테라싸마콤(mahatherasamakhom, 원로회의)과 4개 지역의 상가 행정대표(Jau Khanayai, Four Senior Regional Sangha Governors)와 4개 지역의 상가 행정대리대표(Rorng Jau Khana Yai, Four Deputy Regional Sangha Governor)로 구성되어 있으며 이들 모두는 왕이 직접 임명하였다.

1902년 상가법은 최초로 모든 수도원과 승려들을 왕실통제하에 두는 것이었으며 풀라롱컨 대왕이 1892년에 실시하였던 세속적인 관료체제의 개혁과 병행하여 만들어 진 것이다. 마하마꾸트 랏차위타알라이(Mahamakut Ratchawitthayalay)는 "불교의 세력(buddhacakka)은 이미 개선되고 있는 세속적인 세력(anacakka)과 같은 선상의 행정을 수행하고 있다"고 언급했다(Mahamakut, 1978: 14).

1902년 상가법은 세속적인 관료체제를 표본으로 하여 상가의 지방 행정조직- 무엥(muang, 도), 암퍼(amphoe, 군), 탐본(tambon, 면)-을 만들었다<표-1 참조>.

<표-1> 1902년 상가법하의 상가 행정체제와 정부와의 관계



출처: Suksamran, Somboon, *Buddhism and Politics in Thailand* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), p.40.

1902년 상가법에 따라 상가조직은 탐마웃니까이가 장악하게 되었다. 1902년 상가법에 따르면 "탐마웃니까이 승려들은 마하니까이 승려들을 지배할 수 있다. 마하니까이 승려들은 탐마웃니까이 승려들을 지배할 수 있다"라고 규정되어 있다. 그러나 실제로 항상 탐마웃니까이 승려들이 상가 지도층을 구성함으로써 마하니까이 승려들을 지배하였다. 1902년 상가법은 탐마웃니까이의 태국 상가에 대한 행정적인 통제를 합법화하고 법적인 토대를 제공하는 것이었다(Nanthapho, 1985: 85).

1902년 상가법은 두 개의 주요한 정치적 효과를 갖는다. 첫째, 그것은 방콕 중앙정부의 상가통제를 견고히 했고 불교가 반국가적 행동을 자행하지 못하도록 했다. 둘째, 지역 상가에 대한 방콕의 통제확립은 중부 태국 문화관과 종교적 관습체제의 전파와 관련된다. 그것은 지역 정체성의 기반을 형성하고 자율성을 조장시켰던 지역적 종파의 교리 해석과 관습을 붕괴시켜 중앙 상가의 지배를 받게끔 하였다(Murdoch, 1974: 44-66).

제4장 1932년 입헌혁명후 상가법 개정운동

1910년 라마 5세 쉐라롱콘(Chulalongkorn: A.D. 1868-1910년) 대왕이 죽고 난 후 절대군주제의 정당성은 점차 약화되었다. 그것은 왕실주도 근대화에서 기인한 결과이기도 했다. 라마 7세(Rama VII: A.D. 1925-1935년)시기 국가 재정난과 1930년 세계 대공황으로 인해 해직된 군·민간관료 및 해외유학생으로 구성된 인민당(People's Party)은 1932년 혁명을 일으켰다. 절대군주제는 붕괴되고 입헌군주제가 도입되면서 왕은 명목상의 국가원수로서 정치적인 실권이 없이 군림하는 왕이 되었다. 1932년 쿠데타 이후 새로운 정부는 독립국가 건설, 국민의 안전과 경제적 보장, 평등권, 정치적 자유, 교육증진 등을 실시하면서 민주주의적인 정치·사회 개혁을 실시하게 된다(김홍구, 1991: 107-113).

이러한 정치·사회적 분위기 속에서 중앙집권적, 권위주의적인 1902년 상가법에 대한 개정운동이 일어나게 되었으며 이 장에서는 상가법 개정을 중심으로 상가(僧伽, sangha) 내부에서 발생한 태국 불교개혁운동을 살펴보기로 한다.

제1절 입헌혁명과 1941년 상가법

1) 1941년 상가법 제정

1932년 이후 도입된 민주주의는 많은 마하니카이(Mahanikai) 승려들에게 영향을 주었고 권위주의적 상가 행정체제에 대한 반발이 생겨났다. 크라잔(Krajaan Nathapho)은 "1930년대 젊은 마하니카이 승려들은 불교에 대해 이미 진보적인 민주주의 원리와 방법을 제시하였다"라고 주장하였다(Nanthapho, 1985: 94). 또한 크라잔은 1902년 상가법하에 왕이 임명한 쌍카랏(Sangharaja, 대승정)의 권력집중화는 불교의 진보적인 원리를 위배하는 것이라고 주장하였다(Nanthapho, 1985: 97).

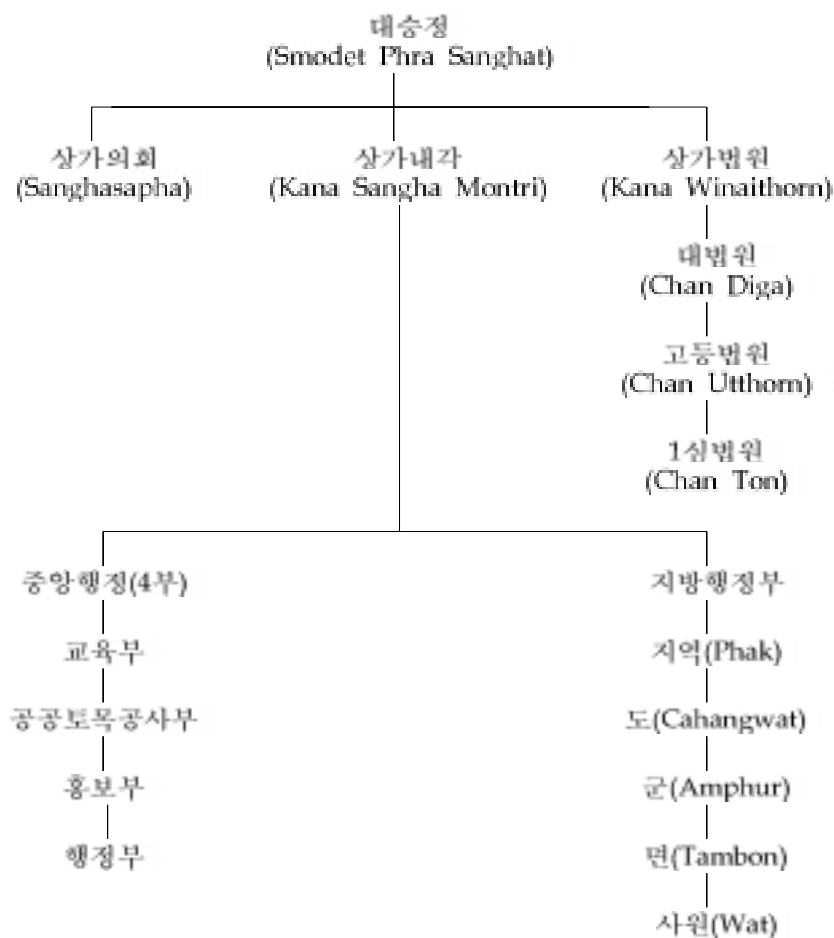
혁명발생 일년후인 1933년에 민주적인 마하니카이 승려들로 구성된 종교회복그룹(Khana Patisangkjorn Phra Saasanaa)은 1902년 상가법의 폐지를 요구하고 평등과 민주주의를 기본 원리로 한 새로운 상가법을 제정하고자 했다. 이러한 종교회복그룹의 움직임은 보수주의 승려들의 반대에 부딪치게 되었고, 종교회복그룹의 승려들은 탐마웃니카이(Thammayutnikai)의 쌍카랏인 치나와라씨리왓(Chinaworasiriwat)에 대한 반역의 죄명으로 기소되기도 했다(Ishii, 1986: 101).

치나와라씨리왓이 1937년에 사망하고 1938년에 쑤탓(Suthat) 사원의 마하니카이 승려인 쏘멧 프라 푸타칸(Somdet Phra Phutthajan)이 쌍카랏이 된 후 종교회복그룹의 요구를 수용하여 1941년 새로운 상가법을 만들었다. 이 상가법은 상가의 전원 찬성으로 하원에서 통과되었다(Ratchawitthayalay, 1978: 19).

1941년 상가법은 1932년 혁명의 도입된 입헌군주체제와 유사한 상가 행정체제를 도입했다. 1941년 상가법 따르면 쌍카랏은 헌법상의 군주와 같은 상가의 명목상의 지도자가 되었고, 쌍카싸파(Sanghasapha, 상가의회)의 권고에 따라 쌍카랏(Sanghanati, 상가법)을 선포할 수 있는

권한만을 가졌다. 이는 1932년 헌법아래 의회인 랏타싸파(Ratthasapha, 의회)의 동의와 충고로 입법상의 권위를 행사하는 입헌군주의 위상과 유사한 것이었다(Jackson, 1989: 72-73)<표-2 참조>.

<표-2> 1941년 상가법하의 상가 행정체제



출처: Saksamran, Somboon, *Buddhism and Politics in Thailand* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), p.47.

1941년 상가법으로 설립된 성직행정은 1932년 입헌군주제 정부와의 밀접한 관계가 있다. 국가 수상인 랏타몬트리(Ratthamontri)는 성직상에서는 쌍카몬트리(Sanghamontri)가 되며 내각인 카나 랏타몬트리(Khana Ratthamontri)는 성직상에서는 카나 쌍카몬트리(Khana Sanghamontri)가 된다. 또한 최고의 수상인 나육 랏타몬트리(Nayok ratthamontri)는 성직상에서는 나육 쌍카몬트리(Nayok sanghamontri)가 된다. 그리고 의회인 랏타싸파(Ratthasapha)는 성직상에서는 쌍카싸파(Sanghasapha)가 된다 (Ishii, 1986: 102).

1902년 상가법하에 마하테라싸마콤(mahatherasamakhom, 원로회의)은 대부분 국가로부터 성직을 수여받은 원로승려들로 구성되었으나 1941년 상가법에서는 이들뿐 아니라 성직을 갖고 있지 않은 승려들까지도 포함되었다. 쌍카싸파는 마하니카이 승려들이 지배하였고 탐마웃니카이 승려들은 소수의 의석을 차지할 뿐이었다(Jackson, 1989: 73).

2) 상가법 개정운동

1941년 상가법 제정후 탐마웃니카이의 승려들은 새로운 행정체제에 대해 격렬하게 비난하였다. 이는 그들의 상가내부에서의 영향력의 상실과 더불어 두 종파를 단일 행정체제인 쌍카야나(Sanghayana, Buddhist Council: 불교위원회)로 통합하려는 정부의 의도에서 기인했다(Ratchawitthayalay, 1978: 25).

새로운 정부는 두 종파의 통합과 종교상의 파벌적인 갈등을 해소하는데 관심을 가졌다. 상가내의 반민주적인 선동과 절대 군주체제의 반민주

적인 유산의 제거를 위해 1941년 상가법을 통하여 탐마웃니까이를 마하니까이로 통합하려는 움직임이 발생했다. 프라야 파혼(Phraya Phahon) 수상과 피분 송크람(Phibun Songkhram) 장군과 같은 32년 혁명 주체들은 강력하게 두 종파의 통합을 지지하였으며 방콕 북동쪽에 새로운 수도원인 씨마하탓(Simahathat) 사원건립을 지원하였다. 이 사원건립의 목적은 마하니까이와 탐마웃니까이 승려들이 같이 거주하면서 상가의 통합과 조화를 보여주는 일례로 삼고자 하는 것이었다(Ishii, 1986: 107). 그러나 이런 시도에도 불구하고 단일 행정체제인 썡카야나를 통한 양파 통합은 실패에 그치고 말았다.

이렇듯, 1941년 상가법과 함께 두 종파의 통합을 목적으로 한 썡카야나를 규정하기 위한 1943년 법안이 통과되었다. 1943년 법은 모두 60가지 조항으로 만들어졌다(Ratchawitthayalay, 1978: 25).

마하니까이가 지배하는 썡카싸파가 썡카야나의 구체적 항목을 마무리하기 시작했을 때 탐마웃니까이 승려들은 불평하게 되었으나 이러한 상황에도 불구하고 썡카야나는 1943년에 소집되었다(Ratchawitthayalay, 1978: 64). 하지만 두 종파는 종교실행에서 고유의 교리해석을 고집하고 타협하지 않았기 때문에 마침내 썡카야나 구성은 더 이상 실효를 거두지 못했다.

1943년 법에서 설정한 8년의 유효기간이 지난 1951년 8월에 보원니웻(Bowornniwet) 사원에 거주하고 있던 탐마웃니까이의 썡카랏인 와치라야나웡(Wachirayanawong)은 두 종파의 대표를 소집했다. 그리고 두 종파사이에 다음과 같은 협정이 이루어졌다. 1. 카나 썡카몬뜨리는 각각 두 종파의 원리와 관습을 함께 따르면서 운영한다. 즉 카나 썡카몬

뜨리는 한 종파의 관습을 다른 종파에 강요하지 않는다. 2. 지방 상가의 행정은 종파에 따라 구분한다. 3. 다른 사소한 문제들은 훗날 동의하기로 한다(Khamwansaa and Ratchaphak, 1982: 168). 썡카야나의 실패와 상가의 재통합의 시도에 대해서 인정하면서 정부와 상가내각 양쪽 모두가 이 협정을 인정하게 되었다. 따라서 실제로 이 협정은 두 개 종파의 행정체제를 공식적으로 인정한 셈이 되었다.

처음에 마하니까이 승려들은 1951년에 동의한 공식적인 행정분리를 동의했으나 이 이슈는 탐마웃니까이 승려인 썡사나소파나(Sasanasophana, 일명 Juan Utthayi)가 새로운 썡카나옥으로 임명된 같은 해 말에 논쟁의 초점이 되었다. 1941년 상가법 통과 이래 모든 썡카나옥들은 탐마웃니까이 승려들이 맡고 있었다. 첫 번째 썡카나옥은 버롬니왓(Boromniwat) 사원의 썡뎃 프라 마하위라왕(Somdet Phra Mahawirawong)이었고, 두 번째 썡카나옥은 텡씨린(Thepsirin) 사원의 썡뎃 프라 풋타코썡잔(Somdet Phra Phutthakhosajan)이었는데 이들 모두 탐마웃니까이의 승려였다. 1946년에 풋타코썡잔은 고령으로 그 직을 수행할 수 없게 되자 대신 유안 윗타이(Juan Utthayi)가 대행직을 수행하였으며 1951년 풋타코썡잔이 서거한 이후 유안 윗타이는 썡카랏인 와치라야나왕의 지지를 받아 공식적으로 썡카나옥으로 임명되었다.

이러한 임명은 마하니까이 원로승려들의 적지 않은 반감을 초래하였으며 마하니까이 승려들은 마하니까이에 대한 차별에 대해 강력히 반대했다. 사실상 탐마웃니까이 승려들은 태국 상가로부터 분리되어 독단적인 행동을 하고 있었고⁹⁾ 상가는 마하니까이가 지배하고 있었는데 탐마웃니

9) 1949년이래 탐마웃니까이 썡카랏인 와치라야나왕(Wachirayanawong)은 탐마

카이 승려인 유안 윗타이를 썡카나육에 임명한 사실은 탐마웃니카이의 상가 제지배 의도를 드러내는 것이었다. 따라서 민주주의적인 마하니카이 승려인 피몬탐(Phimontham)에 의해 내부조사가 실시된 이후 유안 윗타이는 홍보부 장관직으로 강등되었으며 새로운 썡카나육으로 마하니카이 승려인 완나랏(Wanarat)이 임명되었다(Ishii, 1986: 113).

1950년대 동안 탐마웃니카이 승려들은 끊임없이 썡카랏의 역할을 제한시키고 있는 새로운 상가 체제를 비난하였다. 탐마웃니카이는 국가 통일을 촉진시키기 위한 국왕과 정부의 목표와 일치하여 상가행정부의 권력집중화를 정당화시켜왔다. 탐마웃니카이는 태국의 전통주의 정치체제의 정력과 일치성을 보이고 있다. 공식적인 탐마웃니카이의 승려는 확실하게 종교 행정당국의 중앙집중화를 지지하고 상가내부에 있어서 민주적이고 지방분권적인 행정체제에 대해 반대하고 있었다. 탐마웃니카이의 이런 시각 때문에 1941년 상가법 제정 이후에 마하니카이와의 갈등은 증폭되고 있었다(Jackson 1989: 78).

제2절 싸릿의 권위주의 체제와 1962년 상가법

1) 1962년 상가법 제정

1947년 탐마웃니카이 썡카나육인 썡타코싸얀과 탐마웃니카이의 21명 윗니카이 승려들을 상가행정에서 탈퇴토록 명령했었다(Ishii, 1986: 113).

의 승려들은 1941년 상가법을 비난하는 지서를 출판하였으며 정부에 탄원하기 위해 탐마웃니까이 쌍카랏인 와치라얀나왕에게 청원하였다. 그러나 1941년 상가법의 폐지를 위한 이러한 노력은 10년 동안 정부로부터 무시당했다. 1957년까지 집권한 피분 수상은 1941년 상가법을 지지하였으며 상가내의 이른바 군주체제에 대한 제도입에 반대하였다. 1957년 싸릿(Sarit Thanarat) 쿠데타가 발생해 피분 정권이 붕괴되자 상가내의 중앙집권적인 권위를 부활하려는 탐마웃니까이의 활동은 더욱 적극적으로 되었다.

싸릿은 민주주의가 국가근대화를 위한 최상의 방법이라고 믿지 않았고 민주주의를 요구하였던 1932년 이후 태국 민주주의 실험은 실패했다고 주장했다. 1958년 10월 20일 쿠데타이후 싸릿은 정당을 해산시키고 헌법을 폐지하였으며 계엄령을 선포하는 등 강권통치를 자행했다. 요네오 이시이(Yoneo ishii)에 따르면 "싸릿은 국가 통합이 국가개발을 실현시키기 위해서 필요하다고 생각하였다. 이러한 목적을 달성하기 위해 그는 왕과 불교¹⁰⁾로 대표되는 전통적인 가치의 고양을 통해 국가 통합을 이루기 위한 국민들의 감정을 고양시키기 시작했다"라고 언급하였다(Ishii, 1968: 869).

피분과 달리 싸릿은 군주제에 대한 강력한 지지자였으며 공산주의의 위협에 대항해서 국가 통합과 정체성의 상징을 왕이라고 인식하고 32년

10) 싸릿은 국가 개발정책을 정당화하기 위해서 왕의 존재와 상가를 이용했다. 싸릿은 국가 개발정책에 부응해 상가를 이용한 탐마웃 계획(Phra dhammatuta, 법의 사절)과 탐마짜리 계획(Phra dhammajarik, 법의 순례)을 지원했다. 탐마웃 계획은 지방촌락의 지역개발을 추진하는 계획이며 탐마짜리 계획은 불교 포교를 통한 산지 소수종족의 동화정책이다.

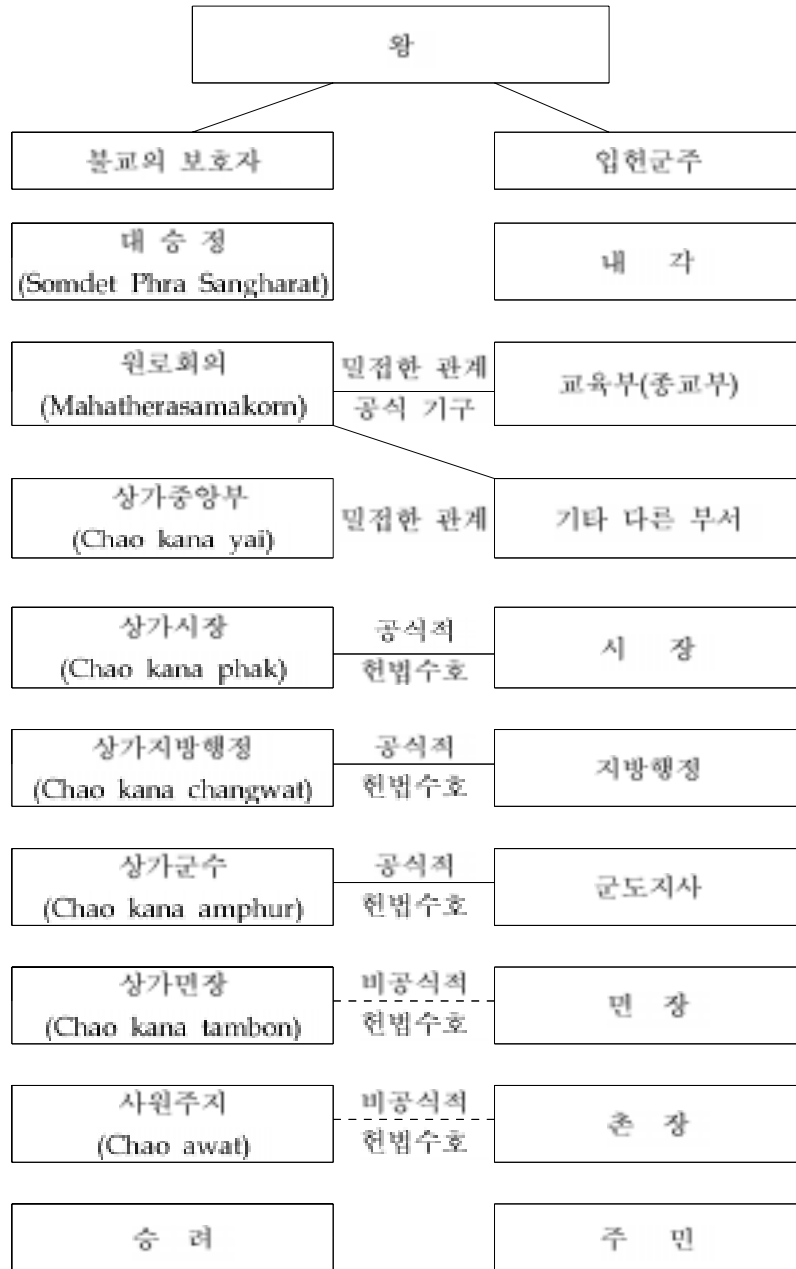
혁명후 실추된 입헌군주제의 권위복원을 위해 노력했다. 싸릿은 1941년 상가법에서 도입된 민주주의 체제에서 상가내부의 문제가 발생했다고 주장한 탐마웃니까이 승려들의 의견에 귀를 기울이게 되었다.

1941년 상가법 폐지캠페인은 쌍카싸파내의 탐마웃니까이의 원로승려들과 특히 1960년에서 1962년까지 쌍카싸파의 쌍카나옥이었던 유안 윗타이가 이끌었다. 1962년 싸릿은 1941년 상가법하에 만들어진 민주주의적인 상가의회와 기타 행정기구를 폐지하는 새로운 상가법을 공포하였다(Ishii, 1986: 116)¹¹⁾. 1962년 상가법은 1941년 상가법에 의해 유명무실화되었던 마하테라싸마콤을 이끄는 쌍카랏에게 행정권을 재집중시켰다. 1962년 상가법하에 쌍카나옥과 쌍카싸파 그리고 카나 위나이틴(Khana Winaythorn, Gana Vinayadhara or Ecclesiastical Court)의 지도자가 갖고 있던 모든 권력을 쌍카랏에게 집중됐다. 싸릿과 탐마웃니까이의 승려들은 이러한 체제는 부처이래 오랫동안 유지되었던 상가의 전통적인 행정체제와 일치하는 것으로 간주하였다(Ratchawitthayalay, 1978: 36).

또한 1962년 상가법은 종교국장을 마하테라싸마콤의 서기로 임명토록 했다<표-3참조>.

11) 새로운 상가법은 1962년 12월 31일에 공포되었고 1963년 1월 1일에 실행되었다.

<표-3> 1962년 상가법하의 상가 행정체제와 정부와의 관계



출처: Suksamran, Somboon, *Buddhism and Politics in Thailand*
(Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), p.50.

1962년 상가법은 탐마웃니까이와 마하니까이 종파의 독립과 행정상의 분리를 확인했다. 1963년에 재구성된 마하테라싸마콤은 상가내의 각각의 종파의 승려와 사원 설립은 각 종파가 책임을 진다고 규정했다. 1962년 상가법에 의해 재구성된 상가는 국가에 의해 통제될 수 있는 가능성을 보여 주고 있으며 쌍카랏에 대한 권력집중은 세속적인 정치 권력의 중앙집권화와 일맥상통하는 것이었다. 싸릿은 1963년에 재구성된 마하테라싸마콤의 첫 회의를 개막하면서 다음과 같은 연설을 했다. “현행법을 개정하여 쌍카랏이 민법과 불교원칙에 따라 마하테라싸마콤을 통해 종파를 지배함으로써 불교의 진보와 번영을 촉진시킬 수 있도록 하는 것이 적절한 것이다” (Suksamran, 1981: 194).

싸릿은 어떤 한 종파에 대한 편애 때문이 아니라 분열된 상가는 상가의 명예를 떨어뜨리고, 불교를 이용한 싸릿의 중앙집권정책과 권위주의 국가의 정당성을 위협하게 되기 때문에 상가내의 분파주의를 종식시키고자 했다(Ishii, 1986: 166). 싸릿의 중앙집권적인 정치 체제와 탐마웃니까이 승려들 사이에는 유사성이 있었으며 이것은 마하니까이에 대항하고 있는 탐마웃니까이 승려들과 정부사이의 사실상의 동맹 체제로 발전했다. 이런 사실은 1960년대에 피몬탐(Phimontam)같은 마하니까이 승려의 명성과 명예를 실추시키기 위한 탐마웃니까이 승려들의 노력을 지지했던 싸릿 때부터 발전되어졌다고 볼 수 있다. 싸릿은 그의 권위적인 정책에 대항하는 상가내의 마하니까이 승려들을 탄압하고자 했다. 싸릿은 국민들뿐만 아니라 상가도 철저히 통제했다.¹²⁾

12) 한 예로써 피몬탐 사건을 들 수가 있다. 1950년 초 피몬 정권은 공산주의자들의 상가침투를 막기 위해 상가입문을 금지토록 하는 법령을 공포토록 했다. 그러나 피몬탐은 이러한 조치를 불문에 입문코자 하는 사람들에게 대한 차별행위로

2) 상가법 개정운동

1973년 10월 짜릿의 후계자인 타넘 쾃티카쨌(Thanom Kittikachorn)의 독재정권 붕괴와 함께 정치·사회적 민주화의 열망이 사회전반을 지배하고 있을 시기에 1962년 상가법 제정 후 나타난 상가의 권력집중화에 대한 불만도 분출되기 시작했다.

위왓(Wiwat)잡지의 한 저널리스트는 1962년 상가법에 대한 중산층 불교신자들과 많은 젊은 승려들의 시각을 다음과 같이 소개했다. "1962년 상가법은 상가행정부에 참여할 능력과 지식을 갖춘 승려들에 대한 기회를 봉쇄했다 결과적으로 이러한 상가는 태국 사람들의 가치판단을 분명히 저해시킨 것으로 볼 수 있다. 또한 1962년 상가법은 상가내의 일부 종파에게 중앙집권적인 권력을 집중시키고 종교적인 영역에서 독재를 증대시켰다. 게다가 이런 현상은 상가내의 분열과 불교의 쇠퇴를 초래케 되었다" (Wiwat, 1984: 34).

1973년 10월 혁명 이후 자유적인 정치활동을 보장하는 환경속에서 상가내부에서 압력집단이 생겨났고 대부분 마하니카이 젊은 승려들이 주요 구성원이 되었다. 이들은 민주적 상가 행정체제를 요구했다. 1973년-1976년 시기에 설립되어, 이런 요구를 주장함에 있어 가장 영향력 있는 집단은 태국불교연맹(FBT: Federation of Buddhist of Thailand)이었다. 쏘분(Somboon Suksamran)은 다음과 같이 언급했다. "FBT의 대부분의 구성원들은 아직 상가내에서 공식 지위를 가진 승려가 아니

불교교리에 위배되는 것이라고 주장했다. 결국 그는 짜릿이 집권한 후 상가에서 쫓겨나고 1962년에는 공산주의 혐의로 군법에 회부되었다. 그러나 1966년까지 계속된 재판에서 무죄로 판명되어 다시 상가에 입문하게 되었다.

었다. 그들은 30대 초반의 젊은 사람들이며 교육을 잘 받은 자들이다. 대개 그들은 농촌출신들로 몇 년 동안 도시에서 살아 왔다. 그들은 상가조직내의 기득권층이 아니었다”(Suksamran, 1982: 86).

상가 행정체제를 개혁하기를 주장하는 FBT는 1962년 상가법은 강압적인 정치적인 목적으로 만들어 졌고 상가행정을 추진하는데 있어서 강제적이고 반민주적인 체제를 운영하고 있다고 주장하였다. FBT는 또 다음과 같이 주장하였다. “상가를 통제하는 법적 규정은 썩카랏과 마하테라씨마콤에게 권력을 집중화하였고 상가행정에 대해서 다른 승려들의 참여를 허락하지 않는다. 그들은 현 상가체제를 정부가 상가의 자치권을 최소화시키고 승려들을 그들의 권위에 종속시키려는 의도를 갖는 수단으로 묘사했다”(Suksamran, 1982: 123).

1970년대 중반 FBT는 사법부, 행정부, 입법부로 3권 분리된 새로운 상가 행정체제 구성을 요구했다. 또한 그들은 상가가 정치적인 통제에서 자유로워야 하며 낮은 계급의 승려들에게도 상가행정에 참여할 수 있는 권리를 부여해야한다고 주장했다. 뿐만 아니라 그들은 의회인 썩카씨파, 수상인 썩카나옥, 내각인 카나 썩카몬뜨리, 법원인 카나 위나이턴 (Khana Winaythorn) 그리고 6개의 행정부서로 구성된 1941년 상가법에 규정된 체제로의 환원을 주장했다.

1975년에 FBT는 격주제로 마하타(Mahathat) 사원에서 ‘젊은 승려들의 소리(Siang Yuwasong)’라는 잡지를 출간하기 시작했다. 1975년에 연합 사회주의전선당(the United Socialist Front Party)과 사회당(the Socialist Party of Thailand)은 FBT의 상가행정 개혁안에 관해 지지하였으며 이들의 요구에 따른 새로운 상가법 개정안을 의회에

제출하였다. 이 법안은 하원의 1차 독회를 거쳤으나 1976년 10월 쿠데타가 발생하여 무산되었다.

1976년 쿠데타이후 FBT를 제외한 모든 젊은 승려그룹은 해산되었다. 상가내의 행정개혁운동은 태국의 젊은 승려그룹(Khana Yuwasong Haeng Pratheet Thai)이라고 불리는 그룹에 의해 1984년 8월에 다시 추진되었으며 이들은 1941년 상가법의 제도입을 주장했다. 그러나 마하테라싸마콤의 반대로 거부되었다(Wiwat, 1984: 30). 당시 교육부 차관인 싹판(Samphan)은 이러한 개혁승려 운동을 지지하게 되었는데 그는 위왓 잡지와 인터뷰에서 “새로운 법안을 통과시키는데 장애물을 마하테라싸마콤이다. 왜냐하면 그 법안이 의회의 지지를 받기 위해서는 마하테라싸마콤의 찬성이 필요했기 때문이다”라고 언급했다. 싹판은 마하테라싸마콤의 위원들은 그들의 세력을 감소시키는 상가 행정개혁을 지지할 가망성이 없다고 했으며 그는 마하테라싸마콤의 권력을 제한하는 일은 코끼리의 입에서 사탕수수를 빼내는 것과 같이 어렵다고 비유하기도 했다. 그래서 그는 상가 통치에 관한 개혁적인 체제를 구성하기 위한 성공적인 방법은 마하테라싸마콤의 동의없이 정부가 주도하는 것이라고 말했다(Wiwat, 1984: 30-34).

한편 1973년 10월 혁명 후 기존 상가의 권위주의 타파를 주장했던 승려 그룹이나 승려들은 전통불교 교리에 대해서도 기존불교와 다른 해석을 하기도 했다. 즉 업(業, kamma)보다는 개인구원과 개인의 명상을 통한 열반에의 도달을 불교의 궁극적인 목적이라고 믿었다.

전통주의 불교에서 정치체제의 구성원은 전생의 부도덕한 행동의 결과인 업에 따라 개인적 고통과 정치적 권리의 박탈을 인정하는 정신적, 정

치적 운명의 객체로 규정지워지며 국가적 연대감, 중앙집권적 정치구조에 대한 충성과 같은 집단적 가치들을 강조하는 경향이 있다. 그러나 위의 승려그룹이나 승려들은 개인을 정치·사회적 환경뿐만 아니라 정신적 조건을 결정짓는데 중심적인 역할을 하는 것으로 여기며 개인적 구원과 개인의 정치적 권리를 이론적 중심으로 삼음으로써 사회의 총체적 가치와 권위주의를 지지하고 개인적 자유를 거부하는 전통적인 정치구조를 비난했다.

제 5 장 불교개혁운동의 다양화

태국의 불교개혁운동은 1932년이래 상가(僧伽, sangha) 내부에서 마하니카이(Mahanikai) 승려들에 의해 상가법 개정을 중심으로 전개되는 한편 상가 외부에서는 개인 승려 차원의 불교개혁운동이 다양하게 전개되었다.

개인 승려중심의 불교개혁운동의 발생과 전개 배경에는 1960년대부터 시작된 급격한 공업화, 도시화에 따른 사회환경의 변화에 대응하지 못하는 기존불교의 정제, 상가내에 있어서 종파간의 갈등과 승위(僧位)를 둘러싼 투쟁, 중앙집권적인 상가조직의 보수적 체질 등을 들 수 있다. 이외에도 정치·사회적 변동에 따라 도시(특히 방콕) 신흥 중산층이 증가함에 따라 이들의 요구에 부합하여 새로운 불교개혁운동의 필요성이 대두되었으며 1970년대 중반이후 민주화운동이 전개되면서 종교적 일원화(一元化)에 대한 반발도 주요한 배경이 되고 있다.

그러나 이러한 운동의 사상적 맹아는 1960-70년대 이전부터 일찍이 출현했다. 꾀타탓(Buddhadasa: 1906-1993)은 1930년대부터 활동을 전개해 왔으며 루엥 퍼 쏿(Luang phor sot: 1884-1959)은 1910년부터 독자적인 명상방법을 습득해 승려나 재가신도에게 명상지도를 시작하게 되었다. 이들 개인 승려들은 몽꿋(Mongkut: A.D. 1851-1868년) 왕의 탐마웃니카이(Thammayutnikai)의 합리적 불교해석을 더욱 철저히 하고 명상실천에 대해서도 더욱 자유로운 입장을 견지하게 된다.

현재까지 가장 영향력있는 개인 승려들은 쫓타탓, 포티락(Phothirak), 루영 피 쏏 등이며 그들은 각각 쑤언 목(Suan Mok), 썬띠 아쑉(Santi Asok), 탐마카이(Thammkaay) 운동을 주도하게 되었다.

제1절 쫓타탓과 쑤언 목 운동

1) 쫓타탓과 쑤언 목 운동의 배경

부처의 가르침에 대한 독특한 해석과 수많은 저술들로 국내외에 널리 알려진 쫓타탓은 1906년 남부 차이야(Chaiya)의 한 화교상인 집안에서 태어났다. 20세에 출가한 그는 팔리어 경전해독시험에 불합격한 후 산림에 거주하면서 불경을 탐구하는 것이 법(法, dhamma)의 실천에 더욱 도움이 될 것이라고 판단하여 1932년경 교단과 속세에서 멀리 떨어진 태국의 서쪽 차이야의 한 산림에 쑤언 목 사원을 설립하게 되었다(Keyes, 1999: 18).

산림거주 수도승의 전통인 아란야와씨(aranyavasi)를 상기케 하는 장소 선택과 관련하여 쫓타탓은 “법을 실습하는 장소는 매우 중요하다. 그 이유는 우리가 자연으로부터 직접 배울 수 있기 때문이다” 라고 언급했다(조흥국, 1997: 318). 산림에서 명상수련과 경전연구에 열중한 그는 단순히 수도승으로만 머물러 있지 않았다. 강연과 저술활동 등을 통해 법을 대중화하기 위해 노력하였으며 아란야와씨 전통과 캄마와씨(gamavasi)

즉 촌락거주 수도승의 전통을 성공적으로 결합시켰다. 그의 영적인 현장인 쑤언 목은 여러 신자들의 순례여행지가 되었으며 쫓타탓으로 인하여 수많은 사람들이 불도의 길을 찾아 속계를 떠나게 되었다. 1993년 그가 사망하자 그의 장례는 국장으로 행해졌으며 아직 쫓타탓의 카리스마는 많은 승려들과 재가신도들에게 깊게 각인되어 있다(Keyes, 1999: 20).

쫓타탓은 현대 태국이 낳은 가장 저명한 불교 사상가라고 말할 수 있다. 그러나 그의 혁신적이고 지적인 사상은 일반 대중들에게 쉽게 전달되지 못한다는 약점을 갖고 있다. 특히 법에 대한 지나치게 자유적이고 급진적인 해석은 여전히 '탐분(tam bun)'에 대한 관심이 불교의 신앙적 행위의 주 내용을 이루는 대부분의 불교도들에게는 낯설은 것이었다(조흥국, 1997: 323). 그러나 쫓타탓의 산림 은신처인 쑤언 목은 쫓타탓의 열반에 대한 재해석을 지지하는 사람들과 중산층, 전문가 집단, 지식인들에게 많은 관심을 이끌어내며 명상의 중심지가 되었다. 또한 합리적인 교리해석으로 마하니까이 승려와 탐마웃니까이 승려들 모두로부터 지지도 받았다. 어떤 누구도 그를 직접적으로 공격하지 못했고 그의 카리스마에 도전하지 못했다(Keyes, 1999: 20).

2) 쫓타탓의 사상

(1) 교리의 주요 내용

쫓타탓은 1926년 차이아에서 마하니까이로부터 수계를 받았다. 1930년대 중반이래 쫓타탓은 독특하고 개혁적인 방법으로 불교교리를 재해석

했다. 그는 몽꿋 왕과 와치라얀(Wachiraan) 왕자의 종교개혁의 이성주의로부터 영향을 받았다. 쫓타탓은 일부 탐마웃니까이의 고위 승려들로부터도 지지를 받아왔는데 그 이유는 그의 개혁적 사고가 몽꿋 왕으로부터 시작되어 와치라얀이 계승한 합리적 지적전통을 계승했기 때문이다. 잭슨(Jackson)은 “쫓타탓은 몽꿋 왕의 종교개혁의 합리주의적 관점의 영향을 받았다..... 그러나 그는 기존 불교로부터 자신을 분리했다”라고 주장했다(Jackson, 1989: 126). 쫓타탓은 몽꿋 왕의 합리주의 영향을 받았으며 몽꿋 왕과 와치라얀과 같이 전통적인 태국 초자연주의를 비평하였다. 또한 쫓타탓은 마하니까이 승려이지만 탐마웃니까이 승려들이 행하는 금욕적 관습 - 승려들이 신발을 신지 않고 하루에 한끼의 식사만 하는 고행의식 -을 채택하였다. 그는 명상을 위해 산림에 은둔하고 개인적 통찰력을 찾는 엄격한 불교 은둔자들의 전례를 따랐다.

쫓타탓의 가르침은 ‘열반은 윤회에 있다(in samsara exists nibbana)’를 전제로 하여 영적인 현상, 명상기술을 통해 가르치고 실행하고 발전시켰다(Buddhadasa, 1989). 현세의 운명이 과거의 선덕(善德, merit)과 악덕(惡德, demerit)으로 정해져 있는 업결정론(determinism)보다는 현세에서 자기수양을 통해 만들어 질 수 있다라는 공덕쌓기 개념(tambun concept)에 비중을 두었다. 그래서 그는 공덕쌓기는 현세의 행동을 포함하여 재해석하였다(Ratanakul, 1990: 149). 그는 “열반(涅槃, nibbana)은 승려들만의 것이 아니라, 누구나 획득할 수 있는 것이다” 라고 말한다. 이로써 그는 재가신도들에게 불교신앙을 강조하면서 불교의 궁극적인 목표를 추구하기 위해서는 출가해야 된다고 믿는 기존의 개념에 대해 정면으로 반박하였다. 그리고 이는 엄격한 수행형

식 또는 힘든 명상 프로그램을 필요로 하지 않고 간단하면서 행하기 쉬운 내부(Insight, Vipassana)명상으로 얻어진다고 했다. 또한 열반의 도달은 특별한 행위가 아니고 인간이 속세의 경험으로 더럽혀기 전인 인간의 본성 즉 비집착의 상태(empty mind, 비어있는 마음을 가진 상태)를 되찾는 것이라고 했다(Phongpaichit, 1995: 377). 그의 이러한 견해는 출가한 승려만이 열반에 이를 수 있다는 엘리트주의적인 상좌부 불교의 정통적인 인식에 반기를 든 것이었다(조흥국, 1997: 320). 쫓타탓은 이외에도 지옥이나 천당, 윤회전생 등의 믿음은 모두 개인의 마음에서 비롯되는 것이라고 주장하기도 했다.

(2) 정치 사상

쫓타탓은 개인적인 정치 참여를 회피했지만 친민주주의 정치가들과 접촉을 계속하였고 정치에 관해서도 글을 쓰는 등 관심을 표명했다. 1940년에 쫓타탓은 프리디(Pridi) 그리고 급진적인 민주주의 변호사인 썬야 탐마삭(Sanya Thammasak)과의 접촉을 계속하였으며 1950년에는 진보적인 작가이며 비평가인 쿠랍 싸이프라딧(Kulaap Saipradit)과의 관계도 계속 유지했다(Jackson, 1989: 13).

정치적인 면에서 쫓타탓은 한 국가의 지도자는 “좋은 사람(good men)”이어야 하고 지도자가 그의 정당성을 얻기 위해서는 높은 도덕적 신념을 가져야 된다고 주장했다. 그러나 그는 지도자의 상을 정의하면서도 바람직한 정치체제에 대한 언급이나 지도자를 선택하는 방법에 대해서는 뚜렷이 언급하지 않았다. 때때로 그는 “좋은 사람”이란 철학적인 왕

이라고 주장하기도 하고 선거를 통해 민주주의를 실행하는 지도자라고도 주장하였다(Phongpaichit, 1995: 378). 사실상 꾀타탓은 어떤 때는 중앙집권적인 경제체제를 지지하였으며 때로는 명백한 민주주의 체제를 지지했다. 그럼에도 불구하고, 그의 지적인 냉혹함은 중산층의 불교 혁명에 대해 이론적 기초를 제공하였으며 새로운 젊은 개혁승려들이 개혁을 추진하고자 하는 이유를 제공했다(Jackson, 1989: 33).

1960년대와 1970년대 그는 태국 사회의 경제성장에 따른 물질주의를 비판하고 탐마 사회주의의 'dhammic socialism'¹³⁾의 개념을 발전시켰다(Buddhadasa, 1989: 173). 꾀타탓은 인간 상호관계의 연기(緣起, aticcasamuppada: 서로 의존하여 함께 일어나는 것)를 사물의 자연스러운 상태(dhammajati)로 해석하였고 이는 또한 상호관계적인 조화의 상태이며 그것이 정상적인 상태(prakati)라고 하였다. 정상적인 상태로 간주되는 도덕적 질서는 개인적 야망과 모든 이기적인 충동에 대한 절제를 뜻한다. 절제의 공동체야말로 자연스러운 상태이며 정상적인 상태라고 했다. 즉 각 사물이 독립적으로 존재하고 동시에 다른 사물도 함께 존재하는 환경이 사회주의적(sanghaniyama)이라고 했다. 따라서 꾀타탓은 탐마 사회주의를 사물들의 자연스러운 상태, 즉 정상적인 상태이며 상호관계

13) 불교사회주의(dhammic socialism)는 서구식 교육제도나 서구에서 직접 교육을 받은 아시아의 지도자들이 불교와 서구 정치철학의 다양한 개념들을 혼합하여 종합한 사상으로써 부의 생산과 분배를 공평하게 하려는 서구 사회주의의 이상과 자유 민주주의 사상에 기인한 사상이다. 특히 동남아시아의 상좌부 불교 문화권에서 두드러지게 나타난 스리랑카의 만다라나이케(S. W. R. D. Bandardnaïke) 수상이나 미마의 우누(U Nu)수상들은 불교 사회주의를 불교로 표현된 문화·민족적 정체성을 현대 서구의 정치경제의 구조와 과정속에 통합시키려는 시도로 사용했다고 볼 수 있다(Swearer, 1983: 273-294).

적으로 함께 일어나는 도덕적, 사회적, 자연적 질서라고 한다. 이런 점에서 탐마 사회주의는 부처님의 가르침이 주는 의미를 필연적으로 암시하고 있다. 즉 부처의 가르침을 바탕으로 한 공동 사회체제라고 할 수 있다. 정치적인 면에서 쫓타탓은 서구의 마르크스주의와 자본주의 모두를 불교사회주의와는 반대되는 체제라고 비판하였다. 참된 사회주의란 법과 상호일치와 대화 그리고 서로를 파괴하지 못하게 하는 정치체제의 확립을 바탕으로 해야 한다고 했다. 경제적인 면에서 쫓타탓은 모든 근본적인 사회문제는 이기적인 탐욕에서 비롯된다고 하였다. 그는 어느 정도의 경제적 불균형을 인정하지만 재산은 반드시 자비와 착을 이루어야 한다고 주장했다. 다시 말해 탐마 사회주의를 따르는 사회에서는 자본주의와 같은 심각한 부의 불균형을 용납할 수 없지만 공산주의와 같은 강제에 의한 부(富)의 분배가 아니라 종교와 도덕이 가르쳐 준 자비(慈悲)와 보시의 신념으로 부를 분배하도록 해야 된다고 했다(Swearer, 1993: 273-294).

쫓타탓의 탐마 사회주의는 중산층을 위한 정치·사회적 이론의 기초로 사용되고 있으나 비난의 시각도 상존하고 있다. 예를 들면, 파이싼(Phaisaan Wisaalai)은 쫓타탓이 앞에서 언급한 불교의 왕권개념에 따른 열 가지의 법(十法, dasarajadhamma)을 강조하고 있다고 주장했다. 파이싼의 주장에 따르면 쫓타탓은 위에서 언급한 정치 체제에 전통적이고 실용적인 불교 접근을 따랐다고 주장하였다. 즉, 정치지도자가 도덕적이라면 정치체제가 자치적이고 민주적이든 아니면 중앙집권적이고 권위적이든간에 상관없는 것이라는 것이다. 그러나 파이싼은 전통적인 불교적 지도자의 모델은 정치가, 자본가, 기술자, 그리고 사업가의 다양

한 집단들에게 권력이 분산된 근대 태국 사회에서는 더 이상 효력이 없다라고 주장한다. 파이싼은 현재 불교는 올바르고 도덕적 지도자가 증제하는 전통적 집단적 복지를 강조하는 것과는 대조적으로 개인의 복지와 도덕성의 중요성을 강조해야 한다고 결론지었다. 파이싼은 쫓타탓이 집단성과 강력한 도덕적 지도자의 개념을 강조했으나 사회 각 구성원들의 도덕적, 지적 능력개발에 대한 강조를 소홀히 했다고 주장했다(Jackson, 1989: 133-134).

3) 상가와 관계

마하니까이에서 수계식을 가진 쫓타탓은 1932년 혁명의 민주주의 원리를 지지하면서 탐마웃니까이와의 관계를 밀접하게 발전시켜 나갔다. 그러나 이후에도 쫓타탓은 마하니까이와의 관계를 포기하지 않았다. 1932년 쉰언 목이라는 자신의 개인 명상수련원을 설립할 시기까지도 그는 마하니까이에 공식적으로 등록되어 있었다(Jackson, 1989: 129).

쫓타탓은 전통불교에 대한 개혁적인 해석을 통해 상가의 중앙집권체제를 해체해야 한다고 주장하였다. 그리고 젊은 승려들에게도 종교 행정에 대한 참여를 확대해야 한다고 하였다(Phongpaichit, 1995: 378). 하지만 그는 쉰언 목에 거주하면서 상가행정에 관해서는 간여치 않음으로써 상가와 의 갈등을 피하고자 하였다. 이러한 상가행정에 대한 회피에도 불구하고 쫓타탓이 탐마웃니까이와 밀접한 관계를 맺을 수 있었던 이유는 무엇보다도 그가 동쪽 왕이 만든 탐마웃니까이의 합리주의적 불교를 계승하게되었다는 점에서 찾을 수 있다. 그는 마하니까이 승려와 재가신

도뿐만 아니라 탐마웃니까이의 개혁주의 승려들로부터 폭넓은 지지를 받았다. 쫓타탓과 같은 혁신적인 마하니카이 승려에 대한 탐마웃니까이의 지지는 보기 드문 것이었다. 쫓타탓의 경우는 1960년 마하니카이 피몬탐(Phimontham)승려가 받은 격렬한 박해와 비난과는 대조적이었다(Keyes, 1999: 19-20).

제2절 포티락과 싐띠 아쑁 운동

1) 포티락과 싐띠 아쑁 운동의 배경

포티락은 1935년 동북부의 씨사켓(Si Saket)에서 6남매의 장남으로 태어났으며 어렸을 때는 기독교인으로 성장하였다. 태국의 TV 프로그램에서 방송국 프로듀서로 일했고 이후 1970년에 영적인 계시를 받아 아쑁까람(Asokaram) 사원에서 수계식을 가졌다. 1973년에 자신의 지지자들을 이끌고 방콕에서 60km쯤 떨어진 나컨빠롬(Nakhon Pathom)에 싐띠 아쑁(Santi Asok)을 설립하여 수도생활에 전념하게 된다. 그는 기존교단에 가입하기를 거절하였고 새로운 종파를 설립하여 싐띠 아쑁 운동을 전개했다. 포티락은 산림승려의 오랜 전통을 싐띠 아쑁을 통해 현대적이고 도시적인 것으로 변화시키려 했다.

포티락에 의해 창설된 불교단체인 '슬픔없는 평화'라는 의미의 싐띠 아쑁은 기존불교와 연관되지 않은 산림 실천운동이었다. 싐띠 아쑁은 쫓타

파완(Cittabhwan) 대학과 탐마카이(Thammakaay) 사원과 같이 기존사원에서 분리되어 세워진 수련원이다(Phothirak, 1987). 방콕주변에서 시작한 그의 싘띠 아쑁 운동은 교육을 받은 중산계급과 포티락의 도덕적 힘을 인정한 지지자들을 이끌었다. 싘띠 아쑁은 어느 종파권 상관없이 승려들과 재가신도 누구나 와서 불법을 닦도록 권유하고 있다(Phongpaichit, 1995: 379-380). 그래서 초심자, 평신도 또는 수계승려 누구이든지 간에 싘띠 아쑁을 따르는 사람들은 초심자들과 재가신도들이 불일(佛日, buddhist holy days)에 수행해야하는 엄격한 원칙을 따라야 한다(Keyes, 1999: 23). 또한 다른 개혁주의 승려들 경우처럼 포티락의 지지자들은 기독교층에 대한 국가와 상가의 지배를 거부하는 사람들로 구성되었다(Jackson, 1989: 167).

포티락의 싘띠 아쑁 운동은 정치활동에도 깊숙히 관계했다. 전직 방콕 시장을 지냈던 찰렁(Chamrong Srimuang)은 1978년 싘띠 아쑁에 참가했고 채식주의, 독신생활 그리고 엄격한 수행방법을 포함한 싘띠 아쑁의 의식을 따랐다. 그는 1985년 방콕시장에 선출되었고 1988년에는 싘띠 아쑁의 지지자들로 구성된 팔랑담(Palang Dharma)당을 결성했다. 이때를 즈음해 싘띠 아쑁은 태국 정치에 적극적으로 개입하기 시작했으며 상가와의 갈등이 심각해졌다.

2) 교리의 주요 내용

포티락은 불교원리의 엄격한 실천을 강조하였고 쫓타탓과 같은 개혁주의 승려들이 공통적으로 주장한 합리주의, 원칙주의의 적용으로 간주될 수 있는 엄격한 윤리적 청결성을 강조했다. 포티락은 근본적인 교리 원

칙과 일치되는 불교의 실천을 주장하였다(Jackson, 1989: 166). 포티락은 쫓타탓 이론의 중요성을 인정하면서도 그 실천의 문제를 비난하고 있다. 쫓타탓과 테위티(Thewithi)의 논평에서 포티락은 다음과 같이 언급했다. "그들의 사상은 비슷한 성격을 가지고 있지만 다소 이론적이고 철학적인 경향이 있다. 쫓타탓은 실천에 관해서 많은 것을 말하지 않는다. 쫓타탓과 테위티 둘 다 방법보다는 결과에 관해서 설명한다. 어떻게 할 것인가(즉 불교의 실천)를 말하지 않았으나 그것은 매우 중요한 것들이다"(Buddhadasa, 1987: 79). 쫓타탓의 지지자들은 또한 엄격한 윤리적 관습을 개혁주의 불교의 중요한 요소로 간주하였고 포티락의 지지자들은 쫓타탓의 혁신적 교리의 이론적 중요성을 인정하였다. 포티락의 지지자들은 근대적인 세계관에 영향을 받았고 불교의 형이상학적 해석과 초자연적인 믿음을 비난했다. 그러나 포티락은 쫓타탓보다는 급진적인 종교적 합리주의를 덜 지지하는 경향이 있었다. 예를 들어, 그는 태국 불교 원리의 전통적인 해석에서 윤회(輪廻, samsara)와 업(業, kamma)과 같은 전통적인 불교 개념을 중요시하였으며 한편으로는 주술불교를 부정하였다(Jackson, 1989: 167).

포티락과 그의 수행자들은 탐마웃니까이나 마하니까이의 다른 승려들과 비교해 관습에서 여러 가지 작은 차이점이 있다. 또한 포티락은 그의 포교 장소를 사원(wat)보다는 쫓타싸탄(phutthasathan) 즉 '불교신자의 성지'로 불러 태국 상가의 다른 나머지 운동들과 구별하였다. 더불어 그를 따르는 수행자들은 포티락을 다른 존경받는 원로승려들을 존칭하고 있는 루엥 퍼(luang phor)라는 공식적인 존칭과는 다른 '존경받는 아버지'라는 퍼 탄(phor than)으로 부르기를 좋아했다(Photirak, 1987:

18).

공동체의 성격을 지니고 있는 쫓타싸탄의 회원들은 나무로 지은 소박한 오두막집에서 살면서 엄격한 도덕적 행위와 수행자로서의 절제가 요구된다. 그리하여 일반신자들의 경우 남자와 여자 모두 기본적인 계율인 오계(五戒) 또는 팔계(八戒)¹⁴⁾를 준수하고 채식 생활을 해야 한다. 출가한 자들의 경우 비구들은 227가지의 대계(大戒, 具足戒), 비구니들은 십계(十戒)외에 다음에 열거된 산띠 아쑉의 독특한 '열 가지 계명'을 지켜야 한다(Photirak, 1987: 23-24). 첫째, 육식을 삼가 할 것 둘째, 하루에 한 끼 이상 먹지 말 것 셋째, 중독성 또는 습관성의 물질을 취하지 말 것 넷째, 낮 시간(아침5시-저녁6시)에 잠자지 말 것 다섯째, 신발을 신지 말 것 여섯째, 가방과 양산을 사용하지 말 것 일곱째, 돈이나 그 밖의 다른 불필요한 것을 소유하지 말 것 여덟째, 성수를 만들지도 뿌리지도 말 것 아홉째, 불상이나 부적의 제작을 삼가 할 것 열째, 불, 연기, 물 등의 사용을 포함하는 제사의식의 집행을 삼가 할 것. 이상의 금지 사항 가운데 마지막 세 가지는 불도에 전념하지 않고 세속인들의 주술적 요구에 응해 의식을 행하며 불상 및 부적의 제작에 직·간접적으로 참여하는 기존의 승려들에 대한 비난의 성격을 지니고 있다. 1989년 상가로부터 제적당하기 전까지 그들은 보통의 황색승복대신 갈색승복을 입었으며 현재는 흰색 승복을 입고 있다(Kulick, 1996: 98). 위의 '열 가지 계명'은 전체적으로 불 대 팔리어 경전에 나타나 있는 초기의 불교정신으로 돌아가자

14) 오계(五戒)란 불살생(不殺生), 불유도(不偷盜), 불사음(不邪淫), 불망언(不忘語), 불음주(不飲酒)를 말하고 팔계(八戒)는 5계외에 불과중식(不過中食), 가무(歌舞) 등 오락에 빠지지 않고 장신구나 향수를 몸에 지니지 않으며, 높고 넓은 침대를 사용하지 않는다 등 3가지를 포함한 것이다(김홍구, 1995: 4).

는 싘띠 아쑁의 근본적 취지를 분명하게 보여준다(조흥국, 1997: 326). 1980년대 싘띠 아쑁의 채식주의는 상좌부 관습인 비채식주의를 옹호했던 쑤타타과 프라 빠웃 빠웃토(Phra Prayudh Payutto)와의 주요한 논쟁의 대상이 되었다(Keyes, 1999: 24).

3) 상가와와 관계

독자적인 수행방식으로 태국 상가로부터 지탄을 받은 포티락은 도덕적 권위를 가지고 그 자신과 수행자들에게 엄격한 수련의식을 수행할 것을 주장하면서 공식적인 상가의 권위로부터 자유롭게 행동하였다. 포티락은 수행자들에게 채식주의를 강조하며 재정적인 기부를 강요하지 않고 엄격한 관습과 명상활동을 통해 기존 상가보다 도덕적으로 우월함을 내세우고자 하였다. 포티락은 공식적으로 종교관리국(Religion Affair Department)의 규정에 따른 종교센터등록을 거부했다. 포티락은 “나는 탐마웃니까이 또는 마하니까이와 특별한 관계를 가질 필요가 없다. 왜냐하면 나는 불교로부터 수계를 받았기 때문이다. 나는 탐마웃니까이 또는 마하니까이를 원하지 않는다. 왜냐하면 부처 재세시에는 니까이(nikaya, 종파)의 구별이 없었기 때문이다”라고 주장했다(Senakhan, 1982: 86). 포티락은 불교의 엄격한 의식에 관심을 가졌다. “나는 쉽고 편안한 삶을 즐기고 쉬기 위해 수계하지 않는다. 이는 국가 경제를 쇠퇴시키는 것이다. 그리고 국민들을 억압하기 위해 다양한 의식을 행함으로써 국민들의 무지로부터 개인적 이익을 추구하게 됨으로써 종교적 가치의 쇠퇴를 초래한다”라고 주장하기도 했다(Senakhan, 1982: 53). 그리고

그는 기존 상가를 타락하였다고 간주하여 1975년 태국 상가와의 모든 관계를 단절하겠다고 공식적인 선언을 했다(Senakhan, 1982: 53).

상가와 정부의 종교관리국은 싐띠 아쑈 운동의 합법성에 대해 의문을 제기했다(Phongpaichit, 1995: 380). 1989년 5월 23일 마하테라싸마콤(mahatherasamakhom, 원로회의)은 이단종교인 싐띠 아쑈의 창시자인 포티락을 상가법 27항에 따라 성직을 박탈했다. 왜냐하면 그는 승려 사회의 품위를 떨어뜨리는 행동을 하고 승려 사회에 대한 폭동의 혐의가 있었기 때문이었다. 또 상가에서 내세웠던 포티락의 이단적인 행위는 상가의 공식적인 재가없이 평신도들에게 안수식을 거행한 행위였다. 이러한 행동과 함께 포티락은 자신이 부처와 같은 높은 경지에 이르렀다고 주장하고 상가로부터 분리된 종파를 이끌었다는 사실도 중요한 죄목이 되었다(Keyes, 1999: 23).

1989년 마하테라싸마콤은 싐띠 아쑈에 대해 상가의 절대적인 권위와 '국가, 종교, 그리고 왕'의 절대적인 동맹을 인정할 것을 요구했다. 그리고 마하테라싸마콤은 "태국 사람들이 아니기에 그들은 태국에서 살수가 없다. 만약 태국에서 살기를 원하면 태국에서 용납하는 것들을 받아들여야 한다. 이것이 기본적인 것이다"라고 포티락과 싐띠 아쑈를 공격했다(Phongpaichit, 1995: 380).

제3절 무영 피 솟과 탐마까이 운동

1) 무영 피 솟과 탐마까이 운동의 배경

탐마까이 운동은 방콕 북쪽 팻툼타니(Pathumthani) 지방에 있는 탐마까이 사원을 중심으로 전개되었다. 이 사원은 꽃타타의 수언 목처럼 명상수련을 중시하는 사원이며 무영 피 솟이 개발한 특별한 명상수련법을 수행하는 사원이다. 무영 피 솟의 공식명은 무영 피 팻남 파씨 짜른(Luanf phor paak-naam phasi jaroen)이다. 1970년에 탐마까이 운동은 설립자인 무영 피 솟의 두 제자인 프라 탐마차이요(Phra Thammachay, Dhammajayyo bhikkhu: 1941-현재)와 프라 타따치위(Phra Thattachiwo, Dhattajivo bhikkhu: 1941-현재)에 의해 대중화되었다(Keyes, 1989: 34).

1980년대 말부터 탐마까이는 주요한 발전을 이루었다. 탐마까이가 주최하는 주요한 불교축제에는 100,000여명 이상이 참석하기도 했다. 탐마까이 운동의 조직을 살펴보면, 중앙에는 재가신도들이 경영하고 승려들이 감독하는 탐마까이 재단이 있다. 1970년에 창설된 이 재단의 산하에는 행정사무국, 재가신도 협동 센터, 시청각 센터, 교육 및 도덕훈련 센터, 사회봉사 센터 등등 다양한 부서가 있다. 1980년 초기이래 탐마까이 운동은 중산층뿐만 아니라 원로승려들의 후원을 받고 부와 세력면에서 급속한 성장을 하였다(Jackson, 1989: 199).

탐마까이 운동은 많은 서구 나라와 연계를 가지고 있다(Swearer,

1991: 196). 오스트레리아에는 태국 승려 아잔 차(Ajaan Chaa)가 설립한 탐마카이 산림명상원이 있으며 그의 서구제자에 의해서 널리 보급되고 있다(Roberts, 1992). 또한 방랑하는 산림 승려인 아잔 얀트라(Ajaan Yantra)는 시드니 외곽 산림에서 탐마카이 수도원을 세웠다(Taylor, 1998: 67).

1980년대에 탐마카이는 도시 중간층에 관심을 가지기 시작했으며 특히 서양의 유퍼(yuppeis)와 비슷한 태국의 엘리트 계층에 관심을 가졌다. 이 '젊은 엘리트' 계층은 1970년대 격렬했던 정치적 반대주의와 1980년대 급속한 경제 성장에 의해 발생하였다. 싘띠쑤다 엑까차이(Sanitsuda Ekachai)의 연구에 의하면 '자본주의 구조 상황에서 만들어진 탐마카이는 태국 현대 도시인에게 널리 알려지게 되었다. 이들은 동등한 능력 (efficiency), 질서구현(orderliness), 청결(cleanliness), 고상함(elegance), 위대함(spectacle), 경쟁(competition) 그리고 선한 마음(goodness)을 가지고자 하는 이들이다. 탐마카이는 이러한 태국 도시인이 찾고자 하는 안정, 편안함, 그리고 소비사회의 순간적인 만족감을 겨냥한 자본주의 형태의 불교로 볼 수 있다(Sanitsuda, 1998: 32). 또한 마띠촌 싘쌔따 (Matichon sutsapda)는 다음과 같이 언급했다. "탐마카이는 사회의 중산층의 생각과 일치하는 불교를 만들려고 시도했다. 중산층은 그들이 직면한 사업상의 문제에 대해 해답을 찾지 못하는 무능과 불만족 때문에 지속적인 고통을 갖는 계급이다. 탐마카이는 이런 문제들에 대한 해답을 제공한다" (Matichon, 1986).

현재 탐마카이 운동은 도시인들에게 산림명상의 경험을 제공함으로써 많은 지지를 받고 있다. 이 운동은 정치와는 밀접한 관계없이 참가자들에

게 영적인 발전뿐만 아니라 물질적인 증진을 가져다준다는 신념을 주고 있다. 탐마까이는 중산층, 학생, 사업가, 그리고 젊은 경영간부 등과 같은 많은 회원을 갖고 있다. 또한 이 운동은 사회 상층부의 사업가, 군장성¹⁵⁾, 은행간부, 그리고 왕족을 포함하는 여러 지지세력을 포함하고 있다 (Phongpaichit, 1995: 377-378). 전형적인 탐마까이의 추종자들은 매일 일을 하거나 공부하거나 또는 휴식을 취할 때도 그 정신을 따른다. 이러한 사람들에게 탐마까이의 정신은 부의 불평등과 정신적인 피해보상을 종교적 정당화로 제공해 준다. 탐마까이 추종자들은 명상을 통해 “학생은 더욱 공부를 잘하고 사업가는 더욱 더 사업에 성공할 것이다” 라고 믿는다 (Nithinan, 1987: 18).

1980년대부터 탐마까이가 제공하는 것이 진정한 종교의 가르침인지에 대해 의문이 제기되었다. 탐마까이에 대한 가장 중요한 비난 중 하나는 상업성이다. 경제적인 면에서 탐마까이의 막대한 재정적 경영에 쓰이는 돈은 다음 생에 좀 더 나은 삶을 위한다는 명목아래 신도들을 설득하여 나온 기부금이다. 최근 전 수상이었던 크릿 프라못(Kukrit Pramoj)과 영향력 있는 비평가들은 탐마까이의 종교, 정치, 경제의 관계에 대해 의문을 제기하였고 탐마까이가 제공하는 종교의 즐거움에 대해서도 비난하였다(Bangkok Post, 20 July 1988). 크릿은 “탐마까이 사원은 행복을 파는 오락시설이나 레저 공원처럼 실제로는 ‘종교적 즐거움’을 파는 사업이다”라고 했다(조홍국, 1997: 336). 또한 탐마까이 운동은 경제적 수단으로 이루어진 독단적인 체제라고 비난받고 있다(Jackson, 1989: 215).

15) 탐마까이의 정치적인 지지자로서 군내의 최고의 실력자이자 부수상이었던 아넷 캄랑엑(Anthri Kanlangek)장군을 들 수 있다(Kulick, 1996: 98).

탐마까지의 추종자들은 이러한 비난으로부터 벗어나기 위해 노력했다. 그들은 탐마차이요를 내세워 탐마까지를 재정비하였고 왕실과의 연계를 통해 이런 비난을 벗어나려고 했다. 왕실 가족이 법회를 주재하였고, 몇 명의 고승이 기존 상가의 성직집회인 마하테라싸마콤을 이끌었다. 그리고 사업적으로, 정치적으로 힘있는 인물과 밀접한 관계를 맺었다. 1999년 1월 탐마까지 사원의 후원으로 초심자와 수계식을 받은 신자들이 모여 큰 법회를 가졌으며 왕의 72번째 생일도 후원하였다. 매년 사원에서 개최되는 대학생 수계식에 씨린턴(Srininthon) 공주가 참석하여 선발된 학생들에게 승복을 하사하는 등 왕실과 기존 상가 승려들의 후원을 받기도 한다 (Keyes, 1999: 34-35). 탐마까지 운동은 가장 대중적이며 세속화된 운동이라고 볼 수 있다.

탐마까지는 대학생, 고 학력자를 중심으로 적극적인 포교 방식을 채택하였다. 여름방학이 되면 탐마까지 사원은 대학생들을 탐마까지의 후계자로 양성하기 위한 탐마타웃(Thammathayot) 프로그램을 실시하여 후원하고 있다. 여성 참여자가 급속적인 생활을 수행하는 동안 남성 참여자는 승려 수계식을 하게 된다. 1980년대에는 참여자가 급속히 증가하였고, 1979년 60명의 남성참여자로 시작하여 1986년에는 천 여명이 넘게 되었다. 탐마타웃의 수행과정을 마친 자들은 세계적인 종교적 복음활동을 하게 된다. 탐마까지의 경우 경력있는 고승이 한정되어 있어 복음활동은 거의 대학생들에 의해 이루어진다(Jackson, 1989: 215). 그래서 탐마까지의 추종자들은 태국에 있는 대학내의 불교 단체에게 억압을 받게 되었다. 탐마까지는 TV를 통한 복음전도사에 의해 발달한 미국의 운동과 비교되어 왔으며 사람들은 기독교 사상인 '부활'과 탐마를 보는 탐마까지

개념사이에서 유사점을 발견할 수 있었다(Paisal, 1987: 54).

2) 교리의 주요 내용

탐마까이 운동은 그 명칭처럼 중심 교리에서 명상을 통해서 자신의 몸 속에서 부처의 육체(dhammic kaya)를 발견할 수 있다는 것을 강조하고 있다. 현재 가장 잘 알려진 방법인 탐마까이의 명상 방법은 루엥 퍼 쏿에 의해 만들어졌다. 루엥 퍼 쏿의 명상체제는 사람의 육체 중심에 위치해 있는 루엥 깨우(Duang Kaew, 빛나는 보석)를 찾아내는 것을 목적으로 한다. 사람이 앉아서 명상할 때 모든 의식을 배꼽 위 손가락 두 마디 높이 위치에 집중한다. 이 지점에서 마음속의 명상이 명백하게 떠오르게 된다고 하였으며 이렇게 하면 루엥 깨우를 볼 수 있다는 것이다(Jackson, 1989: 200-201). 라위 팻위라이(Rawi Bhawilai)는 '육체로 명상하다(contemplating the bodies as body)', '육체안에서 육체들을 명상한다(contemplating the bodies in the body)'라고 주장하였다. 그는 한 인간의 영적 육체내부에는 명상을 통해 나타나는 별 모양의 영적 육체가 존재한다고 주장한다. 이를 보기 위해 배꼽 위 손가락 두 마디 높이에 위치한 몸 한가운데에 의식을 집중하도록 권유하고 있다(Rawi, 1987: 4). 인간의 몸 속에 여러 층의 몸이 존재하며 그 중 가장 정교한 몸은 흰 연꽃으로 나타나는 불상의 형태를 취하고 있는 아홉번째 몸이고 이것이 바로 우리를 열반으로 이끄는 '탐마까이'라고 가르친다. 탐마까이에 의하면 부처의 실체인 탐마까이에 도달하는 길은 명상수련 밖에 없으며, 이 길을 통해서만 열반에 이른다고 한다. 탐마까이에서 주장하는 열반에 이르는

길은 비록 대부분의 불교 학자들로서는 받아들이기가 어렵지만 탐마까이 명상수련에 참가하는 사람들은 이러한 교리문제의 타당성여부에 신경쓰지 않는다. 이들이 관심을 두는 것은 탐마까이 방식에 따라 명상수련을 하고 그 과정에서 구체적인 영적 회열을 체험하는 것이다.

탐마까이와 포티락의 싼띠 아쪽은 두 운동이 공통적으로 강조하는 도덕적인 훈련 그리고 엄격한 명상실행 때문에 비슷한 회원을 가지고 있다. 어쨌든, 양자의 이론적 가르침은 명백하게 다르다. 싼띠 아쪽의 지지자들은 쫓타탕 사상을 모델로 하여 불교를 개혁적으로 해석을 하고 있는 반면에 탐마까이는 불교의 전통적인 형이상학 형태를 가르치고 있다. 탐마까이는 주술불교를 부정하지 않고 윤회전생의 사실이나 천당, 지옥의 실제 등을 인정한다는 측면에서 기존 불교와 동일한 성격을 띠고 있다. 탐마까이는 기존 세력과 기존의 한 부분이 되고자 원하는 사람들의 운동이다. 반면에, 공식적인 상가 외부에 있는 싼띠 아쪽의 상황은 기존 세력을 비난하고 외부에 있는 지지자들 -도시와 농촌의 낮은 중산층- 의 사회적 상황을 반영한다. 따라서 싼띠 아쪽의 이단적 지위(제도권 상가 밖)는 비난 받기가 쉽다. 반면에 탐마까이는 공식적으로 국가 지지자와 기존 상가의 일부 원로승려들로부터 보호를 받고 있다(Jackson, 1989: 219).

3) 상가와 의 관계

1990년 대말 탐마까이와 프라 탐마차이요(Phra Thammachayo)의 바라미(barami, 권위)에 대한 의문이 종교와 종교당국에 의해 제기되었다. 이러한 의문은 '탐마까이는 이단이 아닌가'라는 의문으로까지 발전하

게 되었다. 이 질문은 기존 상가와 쫓타탓의 지지자들에게 존경받는 진보적 신학자인 꺄웃(Prayudh Payutto)에 의해 제기되었다(Keyes, 1999: 34). 상좌부 불교의 정설인 4세기 경전의 교리해석 보면 탐마까이의 수도 방식은 해탈에 부적절하다고 꺄웃은 진술하고 있다. 왜냐하면 열반은 본질적으로 죽음으로써 가능한 것이기 때문이다. 탐마까이에서 주장하는 해탈은 살아서 명상을 통하여 얻어지는 것이라고 설명되고 있기에 꺄웃으로부터 비판을 받고 있다. 그리고 꺄웃은 탐마까이의 교리에서 설명하는 열반은 영구적인 천국이다라는 주장에 반대하였다. 상좌부 불교의 견해로써 열반은 특정한 것이 아니다. 즉 "괴로움에서 벗어난 상태 그리고 무자아(non-self)이다"라고 주장하였다(Sanitsuda, 1999: 34). 그는 또한 "탐마의 몸"이라는 것에 착안한 탐마까이의 이해 방식은 오히려 대승불교적 방식이라고 했다. 꺄웃의 비판은 상가 내부로 이어진다. 1999년 3월 상가의 마하테라싸마콤에서는 논쟁의 여지가 있는 탐마까이 사원에게 부처의 가르침을 엄격히 따기 위한 4가지 지시사항을 통보하였다(Nation, March 12 1999). 상가의 권위는 약간 쇠퇴되었지만 탐마까이에게 이 가르침이 바뀐 것이므로 더욱 지지할 것을 강요하였다. 이에 대한 반발로써 탐마차이요는 자신이 '진정한 탐마까이'의 화신 또는 열반에 이른 부처의 경지에 이르렀다는 헛된 주장을 하였다(Sanitsuda, 1999: 34).

1999년 4월초 쌍카랏(Sangharaja, 대승정)과 마하테라싸마콤은 탐마차이요가 사원에 기부한 땅을 개인 목적으로 사용함에 대해 승려가 지켜야 할 규정을 위반하였다고 발표했다. 이 사건은 1999년 6월초에도 결론이 나지 않고 있으며 탐마차이요는 이러한 역경을 자신의 불심으로 이겨내겠다고 강력하게 주장하고 있다. 이러한 갈등과 충돌은 탐마까이를

상가로부터 더욱 더 확실하게 분리되게끔 하였다. 그러나 아직도 수 천 명의 사람들은 탐마까지의 설교를 듣기 위하여 사원을 찾고 있으며 탐마까지 운동은 오늘날 태국에서 가장 번성하는 불교개혁운동이 되고 있다 (Keyes, 1999: 36).

제 6 장 결 론

지금까지 태국 불교개혁운동을 역사적인 맥락에서 살펴보았다. 역사적 전개 과정 속에서 관찰한 태국 불교개혁운동의 특징과 잠정적 양상은 다음과 같다.

첫째 태국 불교개혁운동의 역사는 전근대 시대부터 시작되었다. 전근대 시대 불교개혁운동은 전통불교 교리의 핵심사상인 법(法, dhamma)과 업(業, kamma)을 유지하여 왕권중심의 위계적 사회질서에 정당성을 부여하고자 하는 목적을 가졌다. 그러나 본격적인 불교개혁운동은 근대화에 발맞추어 시작되었으며 그 내용도 전근대 시대의 개혁운동과는 성격이 다른 것이었다.

몽꿋 왕(Mongkut: A.D. 1851-1868년)이 주도한 탐마웃니카이 운동(Thammayutnikai movement)은 경전주의(scripturalism), 주지주의(intellectualism), 합리주의(rationalism)를 특징으로 하며 전통 불교의 미신적인 색채를 탈색시키고 전통불교 교리를 재해석하는 터전을 마련해 주었다. 그러나 업 사상을 기반으로 하여 왕권의 정당성을 얻고 있는 왕실의 입장에서 전통불교의 형이상학적인 우주론에 대한 부정은 왕권중심의 정치적 사회적 위계질서(位階秩序)의 부정을 뜻하는 것이었다. 따라서 탐마웃니카이를 설립하여 불교개혁을 시도한 라마 4세 몽꿋 왕의 경우 서구사상에 입각하여 불교의 초자연주의와 비합리주의를 비판하면서도 업, 공덕(功德, tambun), 윤회(輪廻, samsara)와 같은 전통

불교의 우주론적 개념들을 완전히 포기하지 못 했다. 이러한 왕실중심의 불교개혁운동은 이후 탐마웃니카이 주도의 불교개혁운동을 제한하는 중요한 요인이 되었다고 볼 수 있다.

둘째, 탐마웃니카이를 중심으로 한 불교개혁이 왕실주도로 이루어지면 서 탐마웃니카이는 정치체제와의 밀접한 관계를 갖고 상가(僧伽, sangha)내의 권력을 장악하게 된다. 이는 기존 종파인 마하니카이(Mahanikai)의 반발을 사게 되고 이후의 태국 불교개혁운동은 마하니카이 주도로 이루어지게 되며 구체적으로는 상가법 개정운동을 중심으로 전개되었다.

탐마웃니카이에게 집중된 권력을 타파하고자 하는 마하니카이는 민주적인 상가법을 요구했다. 태국의 상가법 개정운동의 특징을 살펴보면 상가법은 정치체제의 변화와 병행하여 이루어졌다. 1902년 상가법은 마하테라싸마콤(mahatherasamakhom, 원로회의)을 이끄는 쌍카랏(Sangharaja, 대승정)에게 권력을 집중하고 쌍카랏을 탐마웃니카이 승려로 임명함으로써 탐마웃니카이의 상가지배를 강화시켜주었다. 1932년 쿠데타이후 마하니카이는 3권 분립을 내세우는 민주적 권력구조로 구성된 상가법을 요구하게 된다. 이는 1932년 혁명이후 도입된 입헌군주제에 부응하는 것이었다.

1941년 상가법은 상가수상이 주도하는 상가의회의 권고로 쌍카랏은 상가법을 공포할 수 있는 명목상의 지도자가 되었으며 이 상가법 개정 후 마하니카이는 상가를 지배했다. 그러나 이후 쿠데타로 정권을 장악하고 권위주의 정치체제를 강화하게 된 짜릿(Sarit)은 왕과 상가를 지지하여 자신의 정당성을 확보하고자 하였다. 짜릿은 국가개발정책 추진과 국

가통합을 위해 주요한 전통적 가치인 왕과 상가를 이용했으며 민주주의를 국가개발에 저해하는 요소로 인식했다. 그래서 싸릿은 권위주의 정치체제와 유사한 상가체제를 구성하기 위해 1941년 상가법을 폐지하고 1962년 상가법을 제정하였다. 1962년 상가법은 1902년 권위주의 상가법으로 다시 회귀하는 것이었다. 1973년 혁명 후 태국에 민주화운동이 활발히 전개되자 불교개혁운동은 다시 마하니까이에 의해 주도되었으며 이들은 정치·사회적 민주화운동과 더불어 민주적인 정부와 유사한 상가체제를 만들고자 하였으나 마하테라싸마콤의 반대로 무산되게 되었다. 그 후 마하니카이 주도로 민주적인 상가법 개정운동이 끊임없이 전개되고 있는 실정이다. 이상과 같은 상가법 개정을 중심으로 한 불교개혁운동의 특징은 상가의 권위주의 권력구조 타파와 권력분권화를 지향하는 것이었다.

세째, 태국의 불교개혁운동은 앞서서와 같이 마하니까이에 의한 상가법 개정을 위주로 전개되는 한편 개인 승려 차원에서도 다양하게 전개되고 있다. 1960년대의 급격한 공업화, 도시화에 따른 사회환경의 변화에 대응하지 못하는 기존불교의 정체, 상가내에 있어서 종파간의 갈등과 승위(僧位)를 둘러싼 투쟁, 중앙집권적인 상가조직의 보수적 체질 등과 민주화 운동의 전개, 도시 중산층의 출현 등으로 불교개혁운동의 필요성이 대두되었다. 이들은 전통불교 교리의 재해석을 포함하여 새로운 차원의 불교개혁운동을 전개하고 있다고 볼 수 있다. 특히 전통불교 교리의 재해석은 몽곳 왕의 불교개혁의 불완전한 합리주의 교리 해석을 보완하고 있다는 점에서 평가받을 수 있다.

개인 승려 차원의 불교개혁운동을 대표하는 것은 쫓타타(Buddhadasa:

1906-1993)의 쉐언 목 운동(Suan Mok movement), 포토락(Photirak)의 썬띠 아쑉 운동(Santi Asok movement)과 루엥 퍼 쏿(Luang Phor Sot)의 탐마까이 운동(Thammakaay movement)등을 들 수가 있다.

풋타탓은 전통불교 업 사상의 교리를 달리 해석하고 개인적인 구원을 중시하며 '열반은 윤회에 있다(in samsara exists nibbana)'라는 혁신적인 개념을 설파했다. 그에 따르면 열반은 승려만이 오를 수 있는 것이 아니라 명상을 통하여 누구나 획득할 수 있는 것이라고 해석하면서 신도들에게 명상의 중요성을 인식시켰다. 그리고 업은 과거의 공덕에 의해서만이 아니라 현재의 행동에도 영향을 받는다는 공덕쌓기 개념(tambun concept) 견해를 내세웠다. 정치적인 면에서 탐마 사회주의(dhamma socialism)를 내세우면서 정의로운 사회구현의 이론적 틀을 제공하였다. 이처럼 풋타탓은 불교개혁운동 시도자인 몽쑈 왕이 실행하고자 하였던 불완전한 합리주의를 완전한 합리주의로 재해석하고자 노력하였던 가장 대표적인 불교개혁운동가이다. 그는 중산계급과 지식인들의 지지를 받고 있다. 그리고 풋타탓은 기존 상가와 정치에 직접적인 개입을 회피함으로써 상가나 정치체제와의 마찰을 피하고 있다. 따라서 그는 상가내의 탐마웃니까이와 마하니까이 승려들뿐 아니라 모든 재가신도들의 존경을 받고 있다. 풋타탓은 이외에도 지옥이나 천당, 윤회전생 등의 개념들은 모두 개인의 마음에서 비롯되는 것이라고 주장하기도 했다.

포티락은 풋타탓 이론의 실천을 강조하고 있으며 검소함, 명상활동, 그리고 엄격한 계율 준수를 중시하고 있으며 주술불교를 부정한다. 그러나 풋타탓과는 달리 포티락은 전통불교의 윤회나 업과 같은 전통불교의 개념을 중요시하였다. 하지만 포티락의 썬띠 아쑉 운동은 정치에도 깊숙

히 개입하게 되었으며 기존 상가의 권위와 규정을 거부하고 이단적인 행동을 함으로써 기존 상가로부터 이단시 당하고 있으며 포티락은 상가로부터 성적을 박탈당했다.

탐마카이 운동은 중산계급의 종교적 욕구를 충족시키고자 하는 목적에서 생겨난 운동이다. 이 운동의 특징은 독자적 명상과 활발한 재가활동을 들 수 있다. 탐마카이는 '자신의 몸속에 부처가 있다'라는 루영 피 쏿의 명상수련법을 행함으로써 물질적인 증진을 가져다준다는 신념으로 대중적인 지지를 받고 있다. 그리고 사회 중산계급과 저명인사, 왕실 그리고 일부 승려들의 지지를 받고 있다. 탐마카이 운동은 열반은 명상을 통해서 자신의 몸에서 얻어진다고 주장하고 있다. 이는 죽음으로써 열반에 오를 수 있다라는 전통교리해석과 상이하다는 점에서 기존 상가로부터 비난의 대상이 되고 있다. 그리고 탐마카이의 기부금에 대한 재정적 문제가 기존 상가와 사회비평가들로부터 비난을 받고 있다. 탐마카이는 대학생들을 대상으로 활발한 재가활동을 하고 있다. 탐마카이는 현 태국 불교개혁운동중에서 가장 대중적인 지지를 얻고 있고 정치적으로 영향력 있는 군장성과 왕실의 후원을 받고 있으며 가장 세속화 되어있다고 볼 수 있다. 이 운동의 또 다른 특징은 주술불교를 부정하지 않고 전통적인 윤회전생, 천당, 지옥, 공덕의 개념을 여전히 유지하고 있다는 점이다.

앞으로 태국의 불교개혁운동은 정치·사회적 변동에 따라 교리해석이나 실천면에서 더욱 다양화되고 세속화될 것으로 예상된다. 그러나 이러한 개혁운동의 발전에는 한계요인이 상존해 있는 것도 사실이다. 현재 태국의 정치체제는 근본적으로 왕과 불교의 상호관계 틀 속에서 작동하는 입헌군주제이며 불교개혁운동의 뿌리가 왕실주도의 탐마웃니카이 운

동에서 비롯되었다는 사실을 유의할 필요가 있다. 따라서 태국 불교개혁 운동은 현재 정치체제의 변화에 따라 지금보다 훨씬 더 자유로운 위치에서 다양하게 발전되 나갈 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

I. 한국어

- 고순호, 『불교학개론』 (서울: 신문출판사, 1991).
- 김영애, "태국의 프라이에 관한 연구", 『한국외국어대학교 논문집』 제25집, 1992, pp.609-626.
- 김홍구, "태국 왕권의 유형에 관한 연구", 한국태국학회, 『한국태국학회논총』 4호, 1991, pp.93-116.
- _____, "태국불교와 정치적 정통성", 한국동남아학회, 『동남아시아 연구』 4호, 1995, pp.57-92.
- _____, 『태국군과 정치』 (서울: 전예원, 1996).
- _____, 『태국학입문』 (부산: 부산외대 출판부, 2000).
- 이병도의 저, 『태국의 이해』 (서울: 한국외대 출판부, 1998).
- 조홍국, "태국불교의 개혁주의 운동", 『전통과 현대』 (서울: 전통과 현대, 1997), pp.310-341.
- 후지타 코타츠 외, 『초기·부파 불교의 역사』, 권오민 옮김(서울: 민족사, 1992).
- Swearer, Donald K., "붓다다사의 불교 사회주의", 강진아 옮김, 『상좌부불교의 가르침』 (서울: 불교시대사, 1993), pp.273-294.

II. 외국어

Buddhadasa Bhikkhu, *In Samsara Esists Nibbana*(Bangkok: Sublime Mission, 1970).

_____, *Me and Mine: Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa*, Donald K. Swarer, ed.(Albany: State University of New York Press, 1989).

Ishii, Yoneo, "Church and State in Thailand", *Asian Survey* 8, No 10(October, 1968), pp.864-871.

_____, *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*(Honolulu: The University of Hawaii Press, 1986).

Jackson, Peter A., *Buddhism, Legitimation and Conflict: The Political Function of Urban Thai Buddhism*(Singapore :Institute of Southeast Asian Studies, 1989).

Kestsiri, Charnvit, "Buddhism and political integration in Early Ayudhya 1350-1488", *Journal of the Faculty of Archaeology*, No 4(April)(Bangkok: Silpakom University, 1974), n.p.

Keyes, Charles F., "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand"(1989), pp.121-142.

_____, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation State*(Colorado: Westview Press, 1989).

- _____, "Buddhism Fragmented: Thai Buddhism and Political Order Since the 1970s", Seventh International Thai Studies conference in Amsterdam, 1999, pp.1-44.
- Kulick, Elliott eds., "Thai Buddhism The Response to Modernity", *Time for Thailand Profile of a New Success*(Bangkok: White Lotus, 1996), pp.91-100.
- Ratchawitthayalay Mahamakut, *A History of the Administration of the Thai Sangha and a Summary of the Features of the Administration of the Thai Sangha*(Bangkok: Mahamakut Buddhist University, 1978).
- Malalgoda, Kitsiri, *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*(Berkeley: University of California Press, 1976).
- Murdoch, John B., "The 1901-1902 Holy Man's Rebellion", *Journal of the Siam Society 62 Part I*(January 1974), pp.44-66.
- Nanthapho Krajaang, *Mahanikay-Thammayut: Khwaam-Khat -Yaeng Phaxynai Khomg Song Thai kab kaan- Sorng-Seep Amnat Pok-khromg Rawaang Faay Aahaafak Lae Saasahaafak* [마하니카이-탐마웃니카이 : 태국상가의 내부 대립 그리고 세속적 종교적 영역사이의 행정권력] (Nonthaburi: Samnak-phimsantitham, 1985).

- Nithinan Yorsaengrat, "kathor kaew Thammakaay-'Nang Raan' Korn Pai suu Saeng Sawang" [탐마카이 보석- 광명으로 가기 위한 디딤돌] , *Baan Mai Ruu Rooy* 3, No 5, (1987), pp.13-35.
- Nation(March 12, 1999).
- Paisal Sricharatchanya and Ian Buruna, "Praise the Buddha and Pass the Baht", *Far Eastern Economic Review* (18 June, 1987), pp.53-55.
- Phra Thammawat, *PramuanKotmai Ratchakan Thi 1 Chunlasakkanat 1166 Phim Tam Chabap Luang Tra Sam Duang* [라마 1세 법륜모음집 1166] , based on the royal edition of the Three Seals, Vol.1(Bangkok, 1939).
- Phothirak, *This Life has Problems*(Bangkok: Munnithithamsanti, 1987).
- Phongpaichit, Pasuk, "Reformist Buddhism", *Thailand Economy and Politics*(Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), pp.376-380.
- Ratanaku, Pinit, U. Kyaw than, "The Dynamics of Tradition and Change in Theravada Buddhism", *Development, Modernization and Tradition in Southeast Asia: Lessons from Thailand*(Bangkok: Mahidol University, 1990), pp.115-152.
- Rawi Bhwilai, "Buddhism in Thailand: Description and Analysis", Paper Presented to the International Conference on Thai

- Studies in Australian National University, 1987.
- Reynolds, Craig J., "the Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand", Ph.D. dissertation(London: Cornell University, 1973).
- _____, "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change", *Journal of Asian Studies* 35 (Minnesota: Association for Asian Studies, 1976, pp.203-220).
- Roberts. M., "A Western Australian Buddhist Community: Charisma in Continuity and Change", MA Thesis (Australian: University of Western Australian, 1992).
- Sanitsuda Ekachai, "Phra Dhammapitaka Accuses Temple of Doctrinal Distortion: Said to Contaminate Doctrines of Buddhism", *Bangkok Post*(February 19, 1999).
- Senakhan Anan, *Saatsadaa Mahaaphay* [포티락-매우 위험한 선지자] (Bangkok: Niwat siisathaaphorn & Jaroen attaphat, 1982).
- Siriwat Khamwanaa and Thorngphan Ratchaphak, *Song Thai Nai 200 Pii-Lem* [과거 2백년간의 태국상가-Vol2] (Bangkok: Nahajulabanakhan, 1982).
- Suksamran Somboon, *Political Buddhism in Southeast Asia: the Role*

of the Sangha in the Modernization of Thailand(New York: St. Martins Press, 1982).

_____, *Political Patronage and Control over the Sangha*, Research Notes and Discussions Paper No, 28(Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 1981).

_____, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of The Thai Sangha*(Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982).

_____, *Phutthasaasanaa Kab Kaan-plian-plaeng Thaang Kaanmyang Lae Sangkom* [불교 그리고 정치적 사회적 변화] (Bangkok: Chulalongkhorn University Press, 1984).

Taylor, James, "The Changing Politico-Religious Landscape in Modernizing Thailand: Buddhist Monasticism, the State, and Emergent Religious Hybridities" in Oh Myung-seok eds., *Religion, Ethnicity and Modernity in Southeast Asia*(Seoul: Seoul National University Press, 1998), pp.207-229.

Taylor, Jim, "Buddhist Revitalization, Modernization, and Social Change in Contemporary Thailand", *SOJOURN* Vol 8(Singapore: Institute of southeast Asian Studies, 1993),

pp.62-91.

Tambiah, S. J., *World Conqueror and world Renouncer*
(Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

_____, "Sangha and Polity in Modern Thailand: An
Overview", in Bardwell L. Smith, ed., *Religion and
Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*
(Chambersburg: South and Southeast Asia Studies,
1978), n.p.

Thomas, Kirsch A, "Modernising Implications of Nineteenth
Century Reforms in the Thai sangha "in Bardwell L.
Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in
Thailand, Laos and Burma*(Chambersburg: South and
Southeast Asia Studies, 1978), pp.8-23.

Wenk, Klaus, *The Restoration of Thailand under Rama I,
1782-1809*(Arizona: University of Arizona Press,
1968).

Wilson, Constance M., "State and Society in the Reign of
Mongkut, 1851-1868: Thailand on the Eve of
Modernization", Unpublished Ph.D. dissertation, 1971.

Wiwat, No.48(December, 1984).

A Study on Reformist Buddhism Movement in Thailand

Kim, Ai-Kyung

Department of Asian Studies, The Graduate School, Pusan
University of Foreign Studies, Pusan, Korea
(Supervised by Dr. Kim, Hong-Koo)

(Abstract)

The purpose of this study is to take a look at the process of reformist Buddhism movement in Thailand in the historical context and find out its characteristics and potential aspects. They are as follows.

First, the Buddhist reform in its true sense started with the Thammayutnikai movement led by King Monkut, Rama 4(A.D. 1851-1868). This movement put forward the rationalism in Buddhism;it, nevertheless, did not deny karma, tambun and samsara which are the metaphysical doctrines of traditional Buddhism. It is because denying them meant the self-denial of political system centering on royalty that had political and social legitimacy grounded on these doctrines.

Thus it can be understood that such a royal house-led Buddhist reform movement became an important factor defining the Buddhist reform movement led by Thammayutnikai afterwards.

Second, as his reform was led by the royal house, Thammayutnikai got to have a close connection with the political establishment, which in turn made him grasp the power in Sangha. It caused Mahanikai, existing Buddhist sect, to backlash. After that, the Buddhist reform movement in Thailand was led by Mahnikai. The Buddhist reform was carried out, specifically centering on the movement for reforming authoritarian Sangha Act.

Third, the Thai movement was performed on the level of individual monks, who tried to correspond to the political and social change by way of the reinterpretation of the traditional Buddhism doctrines, whereas centering on the reform of Sangha Act. The reform movement by reformists monks was represented by Suan Mok Movement of Phra Phutthathat Bhikkhu, Santi Asok Movement of Phra Photirak Bhikkhu, Thammakaay Movement of Luang Phor Sot, etc...

Phutthathat made the most innovative reinterpretation of the traditional Buddhist doctrines and supplemented the incompleteness of the rational interpretation of the doctrines made by the Buddhist reform movement led by King Mongkut. Photirak

emphasized rigid disciplines and appreciated the concepts of traditional Buddhism such as samsara on kamma, though he denies the superstitious characters of magical Buddhism. Similarly, Thammakaay stressed the practice of strict disciplines and the importance of meditation; Thammakaay still held the concepts of samsara, past lives, heaven, hell and tambun, which are the main doctrines of traditional Buddhism, without denying magical Buddhism. and this movement is characterized by excessive secularization.

It is expected that the Buddhism reform movement in Thailand will be further diversified and secularized with political and social change. However, it will be basically limited under the constitutional monarchy marked by the traditional interrelation between a King and Buddhism.

<불교용어설명>

- aticcasamuppada -- 연기(緣起), 서로 의존하여 함께 일어나는 것.
- bhikkhu -- 승려를 일컬음.
- bodhisattva -- 미래불(未來佛), 상좌불 불교에서 부처가 되기 위해
운명지워진 정신 적으로 개화된 인간.
- bap -- 악덕(惡德).
- bun -- 선덕(善德), 공덕(功德).
- cakkavati -- 전륜성왕(轉輪聖王), 불교 통치이념에서 인간의 개화를
위해 자기 희생을 한 미래의 부처.
- dhamma -- 법(法), 불교의 삼보(三寶: 佛, 法, 僧)중 하나로 부처의
가르침, 진리를 뜻함.
- dasarajadhamma -- 불교도 왕이 준수해야할 열 가지의 법으로써
보시, 지계, 희생, 공정, 온화, 노력, 불노, 불
해 인내, 불욕을 뜻함.
- dhammaraja -- 불교의 법에 따라 통치하는 정당성을 갖는 정의로운
왕.
- kamma -- 업(業).
- Mahatherasamakhom -- 상가내의 원로회의(元老會議).
- Nayokasanghamontri -- 상가의 수상.
- nibbana -- 니르바나, 열반(涅槃), 해탈(解脫).
- nikaya- -- 종파, 태국상가 내에는 마하니까이와 탐마웃니까이의 두

개 종파가 있음.

- phra- -- 프라, 태국 승려, 사원, 신성한 대상, 또는 왕족에게 붙이는 말.
- samsara -- 윤회(輪廻).
- sangha -- 상가(僧伽), 불교교단.
- Sangharaja -- 상카랏, 상가행정부나 원로회의의 최고 원로인 대승정(大僧正).
- Sanghasapha -- 상카싸파, 상가의회.
- Sanghamontri -- 상카몬뜨리, 상가수상.
- Sanghayana -- 상카야나, 불교위원회.
- tam bun -- 탐분, 공덕쌓기.
- thera- -- 테라, 10년이 넘게 수도한 장노(長老)를 지칭.
- Traiphuum Phra Ruang -- 트라이 품 프라 루엥, 쑤코타이 왕조 리타이 왕의 저서 인 불교우주론(佛敎宇宙論).
- tripitaka -- 삼장(三藏), 경(經) 율(律) 논(論)장으로 구성되어 있음 .
- vipassana -- 내부 명상.