

라오스의 승가(sangha)와 국가권력

김 홍 구*

목 차

- I. 이끄는 말
- II. 승가와 국가권력의 전통적 관계
- III. 전근대 사회의 승가와 국가
- IV. 전통적 정치, 종교적 질서의 약화
- V. 승가의 정치화
- VI. 불교의 사회주의화
- VII. 맺는말

I. 이끄는 말

라오스는 불교국가이다. 다종족국가인 라오스 인구의 절반을 차지하는 다수종족 라오족(ethnic Lao, Lao Loum)의 약 95%가 불교도이다. 라오족을 제외한 60개이상의 소수종족들은 정령신앙(phi)을 신봉하고 있다. 그러나 정령신앙은 역사적으로 불교와 기능적 보완관계를 유지하면서 발전되어 왔으며 오늘날 라오스의 문화적 정체성을 대표하고 있는 것은 불교이다.¹⁾ 라오스에

* 부산외국어대학교 태국어과.

1) 라오스 종족은 라오족외에 60개이상의 소수종족으로 구성되는 데 이중 주요종족인 라오통족(Lao Theung, Kha), 라오송족(Lao Soung)등의 고산족은 정령신앙(phi, animism)을 믿고 있다. 그러나 라오스의 정령신앙은 역사적으로 불교와는 기능적 보완관계를 유지해 왔다. 정령신앙은 현세적인 구원(terrestrial protection)기능을 담당했으며 불교는 초세속적인 구원(extra-temporal salvation)의 기능을 담당함으로써 양자는 기능적 보완관계를 이루면서 "구조적인 종교적 통합체계(structural religious unity)"를 형성하고 독특한 라오스 종교의 하부구조를 이루는 두가지 요소가 되었다(Gunn 1982, 81).

불교가 도입된 시기는 14세기에 란창왕국(Lan Xang)이 건립된 이후였다. 라오스 불교의 뿌리는 스리랑카에서 시작된 상좌불교(Theravada Buddhism)로서 태국이나 캄보디아와 같은 계율불교이다. 따라서 라오스의 불교적 전통은 전근대(pre-modern)시대부터 유래하게 되었으며 동남아의 인접국가인 태국이나 캄보디아의 불교와 그 맥을 같이했다.

전근대 시대에 라오스는 동남아의 강력한 불교국가로서 역사적, 문화적 자부심을 가졌던 국가였다. 14세기에 창건된 라오스의 란창왕국은 17세기말 쑤링가왕싸왕(Souliga Vongsa, 1637-94년)때 중국의 운남, 버마의 산(Shan), 태국 동북부지방 이산(Esan), 베트남, 캄보디아까지 영역이 확대되는 동남아의 강국이었으며 수도인 비엔티엔(Vientiane)은 동남아 불교연구의 중심지였다. 따라서 전근대 라오스 왕국을 설명하는 데 빼놓을 수 없는 역사적, 문화적 요인은 불교라고 볼 수 있다. 란창왕국이라 상좌불교(Theravada Buddhism)는 라오스의 다수 종족인 라오족의 지배적인 종교가 되었으며 불교는 라오스 사회를 구조화시키고 문화의 연속성을 유지시키는 중요한 역할을 담당했다. 불교는 수 세기동안 라오스인에게 도덕적 가치뿐만 아니라 그들의 사고와 행동방식에 절대적인 영향을 미치게 되었다. 그 결과 승가(僧伽, sangha)는 가장 존경받는 사회적 지위에 놓이게 되었으며 승가의 활동은 정치, 사회, 문화 제 영역에 걸쳐 폭넓게 이루어 졌다.

역사적으로 라오스 승가는 국가권력과 밀접한 관계를 맺고 있었다. 양자관계는 불교세계관에 따른 정치, 종교적질서에서 기인한 것으로써 왕권은 불교의 주요교리인 공덕(功德, merit)과 업(業, karma)에 의해서 정당화되었으며 전통적인 왕들에게 승가의 후원은 주요 임무가 되었다. 그러나 불교 세계관에 따라 느슨하게 구조화된 전근대 라오스 사회는 만다라체제(mandala, galactic polity)가 갖는 고유의 취약성으로 분열되던 중 19세기말에 프랑스의 식민지 지배를 경험하게 되었다. 프랑스 식민지 시대에 라오스의 전통적인 정치, 종교적질서가 약화됨에 따라 승가와 왕권의 전통적인 밀접한 관계도 더 이상 유지되지 못했다. 이런 현상은 2차세계대전후에도 지속되었으나 전후 라오스 국왕정부(Royal Lao Government)와 파테트라오(Pathet Lao)간의 정치투쟁과정과 1975년 라오스가 공산화된 이후 시기에 불교와 승가는 국가권력 및 정치세력들의 정치적 목적을 달성하는 주요 수단으로 이용되었다.

이상과 같이 전근대 사회이래 라오스 승가가 국가권력 및 정치세력과 지속적인 관계를 유지하게 된 이유는 동남아의 전통적인 상좌불교의 정치적 효용성 즉 불교와 승가가 국가권력에 정당성을 부여하는 기능에서 찾아볼 수

있다. 이러한 맥락에서 볼 때 라오스의 승가와 국가(구체적인 주체로서 전근대 사회의 왕과 근대이후의 정부)권력 관계는 전 근대사회 이래 오늘날까지의 라오스 정치를 이해하는 데 핵심적인 연구대상이 되고 있음을 알 수 있다.

이 글의 목적은 라오스 승가와 국가권력간의 관계를 역사적인 맥락에서 분석해 보는 것이다. 이러한 목적을 위해서 먼저 승가와 국가권력의 전통적 관계에 대한 제 논의를 살펴본 후 전근대 사회, 프랑스 식민지시대, 독립이후의 라오스 국왕정부와 파테트라오의 대립시기, 1975년 공산화 이후 시기를 거치면서 변화과정을 겪었던 승가와 국가권력간의 관계를 분석하기로 한다.

II. 승가와 국가권력의 전통적 관계

승가와 국가권력은 각각 종교와 정치라는 독립적인 영역을 확보하고 있음에도 불구하고 역사적으로 나타나는 양자관계의 특징은 상호보완적인 것이었다. 탐비아(Tambiah 1978, 111)는 동남아에서 유일하게 서구열강의 식민지 지배를 경험치 않음으로써 전통적인 불교의 전통을 가장 잘 유지할 수 있었던 태국의 예를 들어 승가와 국가권력사이의 상호관계를 다음과 같이 구체적으로 설명하고 있다. 그는 태국의 전통적인 정치체제를 불교정치체제(Buddhist Polity)라고 명명하고 불교정치체제를 불교와 승가 그리고 왕권 및 정치체제의 혼합된 결과물로 보았다. 이중 불교는 부처, 법(法, Dhamma), 승가의 삼보(三寶, three jewels)로 구성되었으며 왕권은 삼보를 실현하는 탐마라차(Dhammaraja), 미래불 그리고 전륜성왕으로 특징지워진다. 이런 맥락에서 왕권, 부처의 가르침을 내용으로 하는 법, 그리고 법을 실현하는 종교적 조직인 승가의 상호관계는 동남아의 전통적인 불교정치체제를 설명하는 기본구조가 된다고 볼 수 있다.

전통적으로 동남아의 전통적인 불교국가에서는 국가권력의 핵심을 이루었던 왕권은 법에 의해 정당화되었고 이러한 법을 진수했던 것은 승가였다. 또한 법의 생존은 승가의 순수성에 의해서 보장되었기 때문에 왕권은 승가의 보존과 발전을 위하여 승가를 후원하고 정화하는데 노력을 기울였다. 따라서 불교정치체제는 왕이 승가를 후원하고 승가는 법을 준수하며 법은 왕권에 정당성을 부여하는 삼각관계에 의해서 유지되었다고 볼 수 있으며 왕과 승가사이의 관계는 상호보완적인 것으로 특징지을 수 있다. 왕은 승가를 여러 가지 형태로 후원하였다. 동남아 국가에서 승가의 가장 강력한 후원자는 왕이었으며 이러한 현상은 상좌불교의 발원지인 스리랑카로부터 발생하여 동남아로

전과되었다. 이후 동남아의 왕들은 여러 가지 형태로 불교를 후원했는데 예를 들어 사원을 건축하거나 기부하였을 뿐아니라 토지를 하사하거나 노동력을 제공하기도 하고 우기(rainy season)가 끝난후에는 승려들에게 법복을 하사하는 가사(袈裟, Kathina)전달의식을 치루기도했다. 그리고 이와 같은 왕의 승가후원은 국민들에게도 영향을 미쳐 국민들 역시 적극적으로 승가를 후원하게 됨으로써 승가 지지의 범위가 확대되었다. 결과적으로 왕의 승가후원은 법을 실현하는 탐마라차로서의 왕권의 정당성을 확립하는데 커다란 기여를 하게 되었다(Ishii 1986, 41-42).

그러나 국가는 승가후원만으로는 승가의 충분한 지지를 확보치 못함으로써 후원과 함께 승가를 통제하게 되었다. 태국의 승가를 예로 들어 삭쌌란(Suksamran 1982, 24-26)은 국가의 승가통제는 여러 가지 정치적 목적이 작용한 것이라고 설명하고 있다. 첫째로 정부는 사회통합과 효과적인 국가보호의 수단으로서 강력하고 타락하지 않은 승가를 원했다. 승가에 대한 정부의 통제와 간섭은 전통적인 계율만으로는 일부 승려들의 비행을 통제할 수 없고 만일 이러한 현상이 발생해도 승가는 해결할 수 있는 권위가 부재하다; 그리고 “만일 승가가 국민들로부터의 존경심을 잃게 되면 그러한 분란이 국민들에게도 필연적으로 영향을 미치기 때문에 정부가 승가를 통제하는 일은 국민들의 평화와 사회질서유지에 기여할 것이다.” 이상과 같은 언급을 통하여 정부의 승가통제는 정당화되었다. 둘째로 승가조직은 가장 규모가 큰 국가조직이다. 비록 승가가 이상적으로 볼때는 세속적 사회조직과는 관계가 없는 조직이나 그것의 크기와 조직만으로도 정치지도자에게 위협이 되기 때문에 승가에 대한 통제는 정당화되었다. 마지막으로 승가를 통제함으로써 정부정책을 추진하는데 용이하게 이용할 수 있었다. 삭쌌란은 태국을 예로 들어 몽꿋(Mongkut: 1851-68년)과 쫄라롱건왕(Chulalongkorn: 1868-1910년)의 근대화 개혁, 1932년 혁명, 싸릿(Sarit Thanarat: 1957-63년)의 국가개발정책을 성공적으로 추진하기 위해서 행해졌던 태국 승가의 개혁과 조직개편에 대해서 언급하고 있다.

한편 국가권력은 승가를 후원함으로써 반대급부로 권력의 정당성을 부여받게 되었다. 이에 대한 설명은 불교에서 설명하는 우주, 사회, 왕권의 생성 신화와 밀접한 관계를 갖는데 불교경전에서 규정하고 있는 최초의 왕은 인간 사회의 갈등을 해결하기 위하여 사회계약에 따라 인간들에 의해서 선출된 존재였다. 따라서 왕은 위대하게 선출된 자(maha sammata), 법에 의해서 다른 사람을 기쁘게하는 통치자(raja)였으며 밭의 주인(khattiya)이 되었다

(Tambiah 1976, 13). 이러한 왕은 왕으로서 기본적으로 준수해야 할 시법(十法, 왕으로서 준수해야 할 10가지 의무, Thosapitrajadhama)²⁾을 준수해야 했다. 또한 이러한 법에 따라 통치하는 왕을 가장 이상적인 왕으로 여기고 그를 법에 따라 정의롭게 통치하는 탐마라차라고 불렀으며 왕이 정의로우면 그를 둘러싸고 있는 모든 사람들도 정의롭다고 설명하고 있다. 한편 탐마라차는 법을 준수함으로써 그의 통치의 정당성³⁾을 갖게 되었으며 법을 거스르고 불법을 자행하는 왕은 통치의 정당성을 상실당하고 그에 대한 통치권의 거부는 정당화되었다(Ishii 1986, 45).

또한 법을 준수하는 탐마라차의 통치적 정당성은 왕의 위대한 종교적 공덕(merit, bun)의 축적에 의해 강화되고 합리화되었다. 키즈(Keyes 1973, 98)는 왕권의 정당성과 공덕간의 상관관계를 다음과 같이 설명했다. “어떤 사람이 왕권을 획득하는 권리는 그의 업유산(kammic legacy)에 따라 특별한 공덕의 요소를 가진 자만이 왕권을 획득할 수 있다고 믿는 대중의 사고에 의해 정당화될 뿐 아니라 왕의 통치 기간중 왕국의 복지는 그의 신하들에 의해 공유될 수 있는 왕이 소유한 공덕의 정도에 달렸다고 믿게 되었다.” 사실상 불교에서 언급하는 우주적 계서제도는 전생에서 축적했던 공덕의 양에 따라 결정되는 것으로써 공덕을 많이 쌓은 자는 공덕을 적게 쌓은 자보다 사회의 계서제도내에서 높은 지위를 획득하게 되는 것을 당연하게 생각했으며 지배자는 공덕을 많이 쌓은 자로서 지배권을 정당화할 수 있었다.

이상에서 살펴본 전통적인 동남아국가에서의 승가와 국가권력과의 상호보완적 관계-승가는 왕권에 정당성을 부여하고 왕은 승가를 후원하는 관계-는 라오스의 전근대 사회에도 나타나고 있다. 특히 라오스에서 이러한 양자관계의 특성은 동남아 불교정치체제의 모델로 평가받고 있는 태국의 경우와 매우 유사하게 나타나게 된다. 그 이유는 양국의 불교가 스리랑카에서 유래한 상좌불교라는 사실뿐 아니라 라오스는 태국과 역사적, 문화적으로 매우 유사한

-
- 2) 왕이 준수해야 할 기본적인 10가지 의무는 왕이 이상적으로 실행해야 할 통치덕목을 가리키는 것으로 보시(布施), 지계(持戒), 회생, 공정, 은화, 노력, 불노(不怒), 불해(不害), 인내, 불역(不逆) 등을 의미한다.
 - 3) 정치적 정당성이란 국가권력에 대한 국민의 수용도를 의미하며 사회의 모든 집단들은 정치체제의 가치들이 그 집단들의 주요가치들과 일치하는가에 따라 정치체제의 정당성 여부를 평가하게 된다. 따라서 전통적인 불교국가에 있어서는 국민들이 가장 중요하게 인식했던 불교의 가치들이 정치체제의 정당성을 확보하는 데 가장 중요한 수단이 되었으며 불교의 보호자인 왕은 정당성을 확보하게 되었다(Lipset 1959, 86-87과 김홍구 1996을 참조).

공통점을 갖고 있었던 국가였기 때문이다. 그러나 전근대사회이래 태국과 라오스는 상이한 역사적 과정을 경험하게 된다. 태국은 서구열강의 식민지 지배를 겪지 않았으며 불교와 전통적 정치체제인 군주제의 전통을 보존함으로써 승가와 국가권력의 전통적 관계를 비교적 잘 유지할 수 있었던 전형적인 예가 되고 있다. 이에 반해 라오스는 프랑스 식민지 지배를 겪으면서 불교적 전통의 약화와 군주제의 효용성 상실로 승가와 국가권력간의 전통적 관계도 큰 변화를 맞게 되었다. 따라서 라오스의 승가와 국가권력관계에 관한 연구는 양자간의 전통적인 관계가 특정한 정치적 환경속에서 어떻게 변화되어 가는가를 보여주는 좋은 사례연구가 될 것이다.

III. 전근대(pre-modern) 사회의 승가와 국가

라오스 최초의 역사적 기록에 따르면 라오스는 1353년 화 응움(Fa Ngum)에 의해서 건립되었으며 당시의 국가 이름은 란창(Lan Xang) 이라고 불리웠다. 화 응움은 어린시절 크메르 왕국에서 교육을 받고 후일 크메르 왕실의 공주와 결혼한 후 크메르의 도움을 받아 태국 동북부지방의 코랏(korat)고원을 포함한 오늘날의 라오스지역을 구성하는 지역을 통합하여 란창 왕국을 건설하게 되었다. 그리고 그는 크메르로부터 상좌불교를 받아들여 국교로 삼았으며 이후 상좌불교는 전근대 라오스 국가의 정치, 사회생활 전반을 지배하게 되었다.

전근대 라오스 사회는 불교세계관이 지배하는 사회였다. 라오스의 계서적 사회구조와 왕권은 공덕과 업에 의해서 정당화 되었다. 또한 왕권의 정당성을 확보하기 위해서 전통적인 왕들은 불교와 승가를 후원함으로써 탐마라차로서의 역할에 충실코자했다. 따라서 전 근대 라오스사회의 승가와 국가권력과의 관계는 밀접한 상호보완적인 관계를 유지하였다. 란창왕국의 계서구조의 정점에는 왕이 위치했으며 그 밑에는 수도(Luang Prabang)에 집중하여 거주하고 있는 왕족; 강력한 영향력을 갖는 지방의 세습귀족; 상좌불교를 신봉하는 저지대에 거주하는 농민; 카(Kha, 현재는 Lao Theung족이라 불림)라고 불리는 정령신앙을 신봉하는 고산족으로 구성되었다. 이러한 계서적 사회구조는 물론 불교교리인 공덕과 업에 의해 정당화될 수 있었다(Stuart-fox 1996, 65).

불교세계관에 입각한 라오스의 사회계서구조 확립은 왕을 정점으로 하는 중앙권력의 강화와 소수종족에 대한 지배권의 확립이라는 정치적 목적을 갖

는 것이었다. 사실상 불교세계관이 지배하는 전통적 라오스 사회는 느슨하게 구조화된(loosely structured) 유사봉건사회(quasi-feudal)사회로서 고대 동남 아국가 일반에서 나타났던 만다라 정치구조를 특징으로 삼고 있었다. 지방의 귀족들은 중앙의 왕을 대신하여 통치적 자치권을 행사하고 있었으며 왕의 주요기능은 행정적인 것이 아니라 의식적(ritual)인 것이었다. 또한 다종족사회인 라오스에는 종족간 갈등의 가능성이 상존하고 있었다. 따라서 이러한 문제를 해결하기 위하여는 불교세계관에 따라 계서적 사회구조와 정치 권력의 행사, 사회적 계층화를 정당화시킬 필요성이 있었던 것이다. 란창왕국의 역대 왕들의 왕권의 정당성은 불교세계관에서 유래했다. 불교세계관에 따르면 공덕의 축적은 깨달음을 성취하는데 유리한 환경속에서의 환생(rebirth)을 보장한다. 업의 축적은 공동체내의 보다 좋은 사회적 지위를 보장한다. 따라서 왕은 전생에 공덕을 많이 쌓은 사람이며 그는 세습적 권리에 의해서 왕이 되었다고 믿게 되는 것이다. 그의 오늘날의 지위는 불변의 자연법인 업으로 이루어진 것이며 업이라는 것은 각자의 행동과 의도에 따른 도덕적인 결과이다. 이러한 믿음은 귀족들의 경우에도 똑같이 적용되기 때문에 불교는 기존의 사회질서를 지지하게 되었다(Stuart-fox 1996, 68).

한편 전근대 라오스의 왕들은 법을 실현하는 탐마라차로서의 면모를 과시함으로써 통치적 정당성을 확보하기 위하여 여러 가지 방법을 강구하게 되었다. 불교우주론에 따라 왕국의 물리적 구조를 만들고자 한 것은 그 일례가 되고 있다. 고대 라오스 왕국은 불교에서 언급하는 대우주의 성스러운 축소판이었다(Heine-Gelden 1956, 1). 국가의 수호신인 프라방 불상(Phra Bang)이 안치된 왕실은 왕국의 중앙에 위치해 있었으며 라오스인들은 현실세계의 소우주(micro-cosmos)가 대우주(macro-cosmos)와 유사할수록 소우주는 조화가 이루어 지고 행복을 누릴 수 있다고 믿게 되었으며 불교우주론에 충실했던 왕은 자신을 탐마라차로서 정당화할 수 있었다. 뿐만아니라 왕들은 불교의식을 통하여 탐마라차의 왕권을 정당화하려는 노력을 기울이기도 했다. 대표적인 불교의식은 3-4월에 행해진 신년의식이었으며 이 의식은 왕국의 수호신이며 승가와 법의 우월성을 상징해 주는 프라방 불상(Phra Bang)에 대한 재계의식(lustration)이었다. 매년 라오스의 전통적인 신년행사때면 왕과 왕국의 수호신을 연기하는 춤꾼들은 프라방 불상에 대한 재계의식을 치름으로써 풍년을 기원하고 불상의 신비한 힘을 부활시키며 공동체의 복지를 기원하게 되었다. 이 의식은 조상신(devata luang)을 가장한 가면을 쓴 춤꾼들과 왕에 의해서 행해지는데 왕은 이 행사를 통하여 자신이 불교와 법의 권위를

존중하는 탐마라차라는 사실을 백성들에게 확신시킬 수 있었다. 왕의 재계의 식이 끝나면 귀족들은 뒤이어 왕에 대한 충성을 맹세하게 되었다(Reynolds 1978, 169-170).

또 다른 중요한 불교의식으로 꼽을 수 있는 것은 씨담마소카라고 불리는 불탑(Sri dhammasoka Stupa)의식을 들 수 있다. 라오스의 전설에 따르면 이 상적인 인도의 불교도왕인 아소카왕(Asoka)이 루엡 프라방에 부처의 유물을 갖고 와서 성스러운 장소에 만들어진 불탑에 안치했다는 것이다. 이것을 기념하기 위해서 왕은 이 의식이 행해지는 시기에는 왕실을 떠나 불탑 가까이 에 만들어놓은 정자(pavilion)에 들어가서 명상에 잠기게 되며 밖에서는 관련 의식이 치루어진다. 그리고 명상을 통해서 왕은 법의 우월성을 깨닫고 왕자신이 법을 전달하는 매개자(channel)로서의 역할을 하게 된다(Reynolds 1978, 170). 이와 같은 대표적인 불교의식을 통해서 왕은 법을 수행하는 탐마라차로서의 이미지를 제고시킬 수 있었고 통치의 정당성을 확고히 할 수 있었다. 라오스의 역대 왕들은 다양한 형태로 승가를 후원함으로써 통치의 정당성을 확보하려는 노력을 기울였다. 라오스 1대왕인 화 응옴은 크메르로부터 불경을 도입하고 오늘날 라오스 불교의 상징이 되고 있는 프라방 불상을 들여왔으며 불교를 라오스의 국교로 삼았다. 그의 아들인 찰센타이(Samsene Thai)는 독실한 불교도로서 불교사원과 학교를 건축했다. 당시에 승려들은 다른 불교국가와 마찬가지로 사회적으로 존경받는 위치에 놓이게 되었으며 사원은 기도의 장소일뿐아니라 공동체생활과 집회의 중심지로 발전하게 되었다.

1520년에 포티싸랏왕(Phothisarath)은 므엥쓰어(Muong Swa, 오늘날의 루엡프라방)로부터 비엔티엔(Vientiane)으로 수도를 옮긴후 피신양(phi)을 억압하고 기존 불교를 공식화하는데 노력을 기울였으며 사원을 건축했다. 그의 아들인 셋타티랏(Setthathirath, 1547-1571년)은 치앙마이(Chiang Mai)왕국으로부터 성스러운 불교유물인 에머랄드 불상(Emerald Buddha)⁴⁾을 비엔티엔으로 가져왔으며 이 불상을 안치하기 위해서 왓 프라깨우(Wat Phra Keo)사원을 만들고 불교유물들이 안치되어 있었던 탕루엡(Tat Luang)불탑을 만들기도 했다(Whitaker 1985, 29-30). 라오스의 절정기를 이루었던 쉐링가왕사(Souliga Vongsa: 1637-94년)왕때는 불교가 크게 번성하여 수도인 비엔티엔

4) 에머랄드 불상은 프라방 불상과 비교되는 성스러운 불상으로 여겨졌던 것으로 불교왕권의 정당성을 상징하였다. 라오스에 있었던 이 불상은 1778년 태국에게 빼앗겼으며 오늘날에는 방콕의 Grand Palace에 보존되어 짜끄리왕조의 수호신이 되었다(Reynolds 1978, 175-188).

은 태국, 캄보디아, 심지어 버마의 승려들까지도 방문하여 불교를 연구하는 중심지가 되었다(Stuart-fox 1986, 8). 라오스는 17세기말 쑤링가왕싸왕때 영토와 세력면에서 절정기를 맞았는데 그의 통치기간중 라오스의 영토는 중국의 운남, 버마의 산, 태국 동북부 이싼, 베트남, 캄보디아지역까지 확대되었다. 그러나 그가 죽고나자 왕국은 그의 왕자들에 의해서 비엔티엔(Vientiane), 루엥프라방(Luang Prabang), 찰빠삐(Champasak)의 세 부분으로 나뉘어졌다. 세 왕국은 태국, 버마, 베트남의 위협에 직면하여 18세기 내내 왕위쟁탈을 벌이다 프랑스가 개입하기 시작한 19세기 중엽에는 태국의 속국이 되어 버렸다.

라오스 왕국의 3국 분열은 근본적으로 만다라 정치구조 고유의 취약성에서 기인하고 있다. 불교세계관에 따른 정치, 종교적 질서가 지배했던 만다라 정치구조는 중앙부의 강력한 재정적, 사법적 권리의 행사를 통하여 유지되었던 것이 아니라 조공 관계(tributary relationships)와 충성관계에 의한 느슨한 동맹관계에 의해 유지되었다. 따라서 중앙세력의 주변세력 통제는 강력하지 못했으며 맥동하는 충성관계(pulsating alliances), 변화하는 영역적 지배, 잦은 반란과 왕위계승의 분쟁으로 항상 불안정했다(Tambiah 1978, 113-114). 사실상 전근대 라오스의 국가, 사회를 지배했던 불교세계관은 국가권력의 정당성을 제공해줄 수는 있었으나 정치권위의 행사까지 보장해 주는 것은 아니었다. 왕을 중심으로한 중앙세력에 대한 주변세력의 충성도는 왕이 소유한 군사력, 행정력의 크기와 비례했으며 야심있는 주변세력의 지배자들의 세력이 강해지는 시기마다 새로운 권력의 부침현상이 나타나게 되었다. 그리고 새로운 권력자들은 불교교리인 업을 내세워서 자신의 통치적 정당성을 주장하게 되었으며 자신을 잠재적인 전륜성왕으로 인식하게 되었던 것이다. 이러한 맥락에서 쑤링가왕싸왕 이후의 라오스는 중앙세력의 약화와 주변세력의 기복심한 충성도에 따라 약화되던중 3국으로 분열되었으며 결국은 프랑스의 보호령으로 전락하게 되었다.

IV. 전통적 정치, 종교적 질서의 약화

동남아에서 프랑스의 영향력은 1850년대 이후 급속히 증대되었다. 프랑스는 1863년 캄보디아를 보호령으로 만들고 1864년 코친차이나(Cochin-China) 합병후 1882년과 1884년에 각각 안남과 퉁킹(Tongking)을 보호령으로 삼게 되었다. 또한 1893년 프랑스의 무력에 굴복하여 태국이 라오스의 메콩강

(Mekong) 이동지역을 포기함으로써 이후 프랑스의 라오스 식민지 지배가 본격화 되었다. 프랑스 식민통치하에서 라오스의 전통적 불교세계관에 따른 정치, 종교적 질서는 크게 약화되었다. 식민총독은 이미 분열되어 있었던 3왕국 중 사실상 루엡프라방만을 자비로운 허락(benevolent permission)을 통해 전통적인 왕이 통치토록 했으나 실제 권력은 식민당국이 행사했다. 또한 불교는 국교로서의 지위를 상실당함으로써 왕권과 승가사이의 상호보완적 관계는 더 이상 유지되지 못했다. 불교와 승가의 전통적인 영향력은 특히 도시에서 약화되었다. 도시에서는 승가가 전통적으로 수행해온 교육의 독점적인 기능마저도 상실되었다. 도시의 라오스 전통 엘리트층에게는 프랑스식 세속적 교육이 보편화되었고 그들은 쉽게 식민지 권력구조에 편입되었다. 결과적으로 전통적 불교세계관에 따른 정치, 종교적인 질서는 라오스 전통 엘리트층들에 의해서 스스로 파괴되기 시작했다고 볼 수 있다.

한편 프랑스 식민당국은 전통불교와 승가의 권위에 대해서 비우호적이었다. 그들은 불상과 가치있는 불교유물들을 밀반출해 갔고 수련승들이 불문에 출가하기 전 대금을 지불토록 강요했으며 애국적인 내용을 담은 종교적 문학 작품을 암송치 못하도록 했다. 따라서 불문에 출가하는 일은 식민당국에 대한 반항이며 노역으로부터 해방되는 유일한 방법으로 까지 여겨졌다(Gunn 1982, 82-83). 식민지당국은 과거에 라오스가 태국과의 전쟁중 파괴되었던 불교유적들을 복원하기 위한 노력을 기울이기도 했다. 자고(Zago)는 “프랑스는 인도지나에서의 통치를 용이하게 하기 위한 방편으로 불교에 대해 우호적이었다”고 언급한 적이 있다(Evans 1996, 6). 그러나 불교 유적의 복원에는 프랑스 당국의 복잡한 정치적 동기가 숨어 있었다고 볼 수 있다. 사실상 그들의 행위는 전통문화유산의 보존을 중시하는 프랑스식 민족주의의 관행에 따른 것이었다. 불교와 승가의 영향력을 약화시키려는 프랑스의 의도는 근대 국가의 정교한 관료체계의 규칙을 제정하고 이에 따라 1927년에 라오스 승가의 행동규약을 만든데서 잘 나타나고 있다.

프랑스는 1930년과 1931년에 각각 프놈펜(Phnom Penh)과 비엔티엔에 불교연구소를 설립했다. 연구소 설립목적은 전통 불교의 이론적 변화를 시도 하면서 탐마윳운동(Thammayut)을 통하여 전통불교의 한차원 높은 이론적인 발전을 이루었던 태국불교의 영향력을 제거하기 위한 것이었다.⁵⁾ 프랑스 식

5) 태국의 불교와 승가는 몽꿋왕과 쯤라롱건왕에 의해서 개혁되고 근대화되었다. 몽꿋왕은 불교개혁운동(Thammayut운동)을 추진하여 당시 쇠퇴하고 있었던 태국 승가를 정화했으며 쯤라롱건왕은 1902년 승가조직을 정비하여 태국 최초의 승가법을 제정함으로써

민당국은 불교연구기관의 설립과 더불어 라오스 남부의 바삭(Bassac)에 빨리 어학교를 설립하여 라오스승려들이 태국에 유학하는 것을 금지시켰다. 또한 연구활동을 통하여 이루어진 라오스와 프랑스 양국학자들의 의견교환은 어떤 식으로든 라오스 불교학연구의 방향설정에 영향을 미쳤을 것으로 볼 수 있다 (Evans 1996, 7). 이러한 일련의 시도들은 라오스의 전통적인 불교와 승가의 영향력을 약화시키려는 목적을 갖는 것이었다.

V. 승가의 정치화

2차세계대전중 일본이 인도지나반도를 침공하여 프랑스세력이 약화되자 프랑스의 지원을 받는 라오스 민족주의운동이 전개되었다. 이 과정에서 불교의 역할과 전통적인 가치를 선전하기 위한 도구로서 승가의 중요성이 강조되면서 승가는 정치화되었다. 2차대전중 수 많은 젊은 승려들은 민족주의운동에 참여하게 되었으며 이 기간중의 반일 민족주의운동은 후일 반프랑스, 반식민주의, 반미운동으로 발전하게 되었다(Stuart-fox 1982, 61).

라오스 승가가 본격적으로 정치화되는 시기는 1945년 일본 패망후였다. 1945년 8월 2차세계대전에서 패한 일본이 인도지나반도에서 철수하자 전쟁중 결성된 반식민지 저항단체 라오 이싸라(Lao Issara)가 반대하는 가운데 라오스에 재진주한 프랑스는 씨싸왕(Sisavang)왕을 내세워 라오스를 새로운 보호령으로 삼았다. 1947년 5월 11일 새로운 헌법이 공포되었으며 새헌법에 따라 라오스는 입헌군주제를 채택하고 불교를 공식적인 국교로 인정했으며 왕은 불교의 최고 후원자가 되었다. 또한 종교문화부가 만들어져 종교업무를 담당하게 되었으며 왕은 승가의 최고 지도자인 대승정(Supreme Patriarch)을 임명하고 각급학교와 국영 라디오방송국은 불교 특별 프로그램을 편성하여 국민들에 대한 불교교육을 실시하기도 했다(Evans 1996, 7-8). 그러나 입헌군주제하에서 불교도인 왕은 의전적(cerimonial)인 역할을 할 뿐이었으며 전 근대 사회와 같이 국가권력의 핵심적인 역할을 담당치 않음으로써 왕과 승가사이의 상호보완적인 관계를 통해 형성된 전통적 정치, 종교적인 질서는 더 이상 유지되지 못했다. 사실상 이러한 관계는 해방이전인 프랑스 식민지하에서 그 효용성이 상실된 바 있었다.

한편 해방후 라오스 국왕정부(Royal Lao Government)와 파테트라오

전통 불교를 개혁하고 그 체질을 강화시켰다.

(Pathet Lao)⁶⁾는 이념적 대립을 통한 정치투쟁과정에서 그들의 정치적 대의를 정당화하기 위한 주요 수단으로 불교와 승가를 정치적으로 이용하게 되었다. 그들은 실제로 정치문화의 세속화(secularization)가 이루어 지지않은채 전통적인 정치, 종교적 질서에 대한 믿음을 고수하고 있었던 대다수 국민들로부터 정치적 정당성을 확보하기 위해서는 불교와 승가의 지지가 절대적이라는 사실을 인식하게 되었다. 해방후 라오스 국왕정부와 파테트라오의 대립은 프랑스의 재식민지화 움직임에서 기인했다. 2차대전중 항일투쟁에 나섰던 팻사랏(Petsarath)왕자는 1945년 8월 일본의 항복과 함께 프랑스의 재식민지화 움직임에 반발하여 2차대전중 결성된 반식민지 저항단체인 라오 이싸라가 대표하는 정부를 구성했다. 그러나 프랑스는 라오 이싸라정부를 인정치않고 2차대전 이전 라오스의 마지막 왕이 었던 씨싸왕 왕을 내세워 1946년 새로운 보호령의 입헌군주로 옹립하게 되었으며 1949년에는 라오 이싸라를 배제한채 라오스를 프랑스 연방내의 독립국가로 인준하게 되었다.

이 과정에서 라오 이싸라내부는 프랑스로부터 독립을 쟁취하기 위한 방법론상의 차이로 3개 파벌-팻사랏(Petsarat), 쉐완나폼(Souvanna Phouma), 쉐파누웡(Souphanouvong)-로 분열되어 프랑스와의 협상을 놓고 내부의 견해차를 노정케 되었으며 이들중 가장 활발하게 독립운동을 전개한 사람은 쉐파누웡과 그 휘하의 공산주의자들로서 이들은 파테트 라오(Pathet Lao)를 형성하여 베트남(Viet Minh)과 협력하게 된다. 이후 1953년 8월 라오스는 프랑스로부터 완전한 독립을 쟁취했으나 1954년 제네바회의의 결과에 불만족한 파테트라오가 이를 거부함으로써 좌, 우파의 대립으로 정치적 혼란을 겪게 되었다. 또한 라오스가 인도지나사태에 깊숙히 개입되면서 베트남(Viet Minh)의 지원을 받는 파테트라오와 미국의 지원을 받는 라오스 국왕정부(Royal Lao Government)간의 치열한 내전이 전개되었으며 내전기간중 라오스는 3차례의 연립정부-1957, 1962, 1974년-를 구성했으나 1975년 파테트라오가 승리함으로써 공산화되었다.⁷⁾

라오스 국왕정부와 파테트라오간의 정치투쟁 과정에서 승가는 정치화되고 분열되었다. 국왕정부는 파테트라오가 주도하는 공산주의 선동의 위협성을 국민들에게 인식시킬 목적으로, 파테트라오는 사회주의 혁명을 실현시키기 위해서 승가의 지지는 필수적이라고 인식하게 되었다. 더욱이 라오스 승가

6) 파테트라오는 라오 이싸라내의 쉐파누웡에 의해서 만들어진 좌파세력을 일컬으며 일반적으로 라오스 공산주의가 지도하는 세력들을 언급하는데 공통적으로 사용된다.

7) 라오스 현대정치사는 동남아 정치 연구회(1991)를 참조.

조직은 유일하게 전국적인 조직을 갖춘 조직이었기 때문에 각 정치세력들은 승가조직을 이용하여 정치적 영향력을 확대코자했다.⁸⁾ 라오스 국왕정부는 반공정책의 성공적 실현을 위하여 승가의 지지가 필요했으며 승가의 지원을 얻어 내기 위하여 승가를 국가권력에 종속시키는 일이 무엇보다도 급선무라고 생각했다. 따라서 국왕정부는 승가를 효과적으로 통제하기 위하여 1959년 승가법을 제정했다. 1959년 승가법은 승가의 조직구조와 승가업무에 대한 정부의 개입과 통제의 범위를 규정했다. 이 법에는 사원의 주지나 고위직 승려들의 승가 행정부 고위직승려에 대한 거부권이 정부 관료들에게 귀속되도록 규정되었다. 또한 고위 승려직에 출마키 위해서는 내각의 승인을 받아야 하고 각급 승가의 행정단위에서 발송되는 모든 통신문은 반드시 공식적으로 정부의 채널을 통해야 했다(Halpern 1964, 50).

이와 같은 정부의 승가에 대한 노골적인 개입을 포함하고 있는 승가법 제정의 결과 정부와 승가사이의 관계는 악화되었고 파테트라오는 이러한 불화관계를 부채질하면서 승가조직과 국교로서 그리고 라오스 문화전달의 도구로서 불교의 자율성을 지지하고 나섰다(Halpern 1964, 58). 승가법 제정후 승가의 정치화가 적극적으로 추진되었다. 라오스 국왕정부는 비엔티엔의 빨리어 학교에서 승려들에게 이념교육을 시켰으며 승려들을 반공캠페인에 동원했고 승가의 대승정이 공개적으로 공산주의를 반대하도록 압력을 행사했으며 이념적으로 무장이 된 라오스어를 구사할 수 있는 태국의 승려들을 초청하여 공산주의의 위험을 경고토록 지시했다(Stuart-fox 1996, 89). 또한 이러한 국왕정부의 정책은 미국의 강력한 지지를 받게 되었다. 미국은 불교출판물사업 지원, 승려들을 위한 영어교육실시와 미국유학등을 장려했으며 승려들을 초청하여 미 해군 군사력을 참관케 하기도 하고 미국은 국왕정부와 협력하여 공산주의자들과 싸울 것이라고 주장하면서 친정부 승려들을 고무시켰다.

라오스 국왕정부는 반공정책이외에도 농촌개발계획(community development project)에 승가를 동원하였다. 라오스 사회에서 존경받고 있는 승가가 개발계획에 참여한다면 주민들의 자발적인 참여를 이끌어 내기 용이할 뿐아니라 정부정책의 정당성도 확보할 수 있었기 때문이었다. 1969년 하반기에 정부의 지방사업위원회(the Lao Commission of Rural Affairs)와 종교부(Ministry of Religious Affairs)는 최초로 농촌개발계획에 관한 정기적인

8) 라오스 국왕정부는 전국적인 행정통제력을 상실하고 있었으며 파테트라오는 라오스 북부지역 등을 실제로 통치하고 있었다. 1964년에 라오스의 16개 행정구역중 9개가 파테트라오의 수중에 있었다.

협의를 시작했으며 1970년초 이후 이 계획에 동원될 승려들에 대한 훈련 세미나가 개최되었다. 당시에 국왕정부는 이 계획을 효율적으로 실행하기 위하여 주요한 사회의 여론형성집단인 승려, 교사, 촌락장등을 이용하고자 했으며 그 중 승려들은 촌락에서 가장 존경받는 위치에 있었을 뿐아니라 승가는 느슨하게 구조화된 라오스 사회에서 수직적 기능조직(a vertical functional organization)을 갖춘 유일한 조직이었기 때문에 개발계획을 성공적으로 추진하기 위해서는 승가의 참여가 필수적이었다(Boutsavath, et al. 1973, 2). 그러나 승가의 개발계획 참여는 승가내부의 격렬한 찬반논쟁을 야기시켜 승가의 분열을 초래했다. 특히 파테트라오는 개발계획에 참여한 승려들이 본분을 망각하고 국왕정부와 미국의 정치적 목적달성을 위하여 이용당하고 있다고 비난했다(Boutsavath, et al. 1973, 25).

한편 파테트라오 역시 일찍이 승가가 라오스사회에서 차지하는 중요성을 충분히 인식하고 있었으며 공산주의 혁명의 정당성을 확보하기 위해 승가의 지지를 얻기 위한 노력을 기울이게 되었다. 그들은 1954년 라오스 불교협회(the Laotian Buddhist Association)를 조직하여 공산주의 이데올로기를 선전하는 데 이용했다. 이 조직은 1963년에는 다른 유사한 성격을 갖는 불교조직을 통합하여 전국 라오스 불교협회(the National Association of Lao Buddhists)로 발전했으며 라오스 불교협회는 파테트라오의 입장 선전, 미국 개입반대 캠페인, 라오스 문화와 국가적 유산에 대한 자긍심 고취, 라오스인민의 단결, 법과 도덕성의 준수, 불교의 보호, 제국주의의 침략으로부터 국가 수호등의 내용을 정치적 목표로 삼았다(Zasloff 1973, 141).

1957년 라오스의 첫번째 좌, 우익연립정부가 구성된후 좌파인 통일 라오스 애국전선(Neo Lao Hak Sat)⁹⁾소속이었던 품왕위찌잇(Phonmi Vongvichit)은 승가 통제임무를 담당한 종교문화부장관에 임명되었다. 그리고 라오스 애국전선인사의 종교문화부 장악은 수도인 비엔티엔으로부터 먼 오지까지의 좌파세력의 정치적 연결망을 강화시켜 주었다. 또한 이 부서는 정부의 예산을 사용하여 사회적 비난을 주로 하는 승려들의 모임을 주선했다. 비록 제 1차 연립정부가 수개월만에 붕괴되었으나 이러한 기술은 효과적이어서 품왕위찌잇은 수많은 젊은 승려들에게 공산주의의 정당성을 확신시키는데 성공했다고 알려지고 있다(Dommen 1964, 76-77). 파테트라오의 승가 장악기도는 국왕정부를 자극하게 되었으며 더구나 1957년 제 1차 연립정부 구성후 베트남 공산

9) 통일 라오스 애국전선은 1945년 파테트라오가 정치적 연합을 위하여 만든 조직이다.

군의 지원하에 파테트라오가 지배했던 라오스 북부지역이 라오스 국왕정부에 귀속되고 1957년 11월 보궐선거가 치루어져 좌파가 승리하자¹⁰⁾ 공산주의자들에 의한 승가의 정치적 이용을 두려워한 썬나니켄(Sannanikone)우익정권은 승가를 정치권력에 철저하게 예속시키려는 목적으로 1959년 왕령에 따른 승가법을 제정하게 되었던 것이다.

파테트라오는 빈번하게 승가와 불교에 대한 우호적태도를 표명하고 국왕 정부와 미국에 대한 승가의 불만을 조장시킴으로써 그들의 정치적 목적을 달성하려는 의도를 드러냈다. 1964년 제 2차 라오스 애국전선 국민회의에서 채택된 종교정책은 종교의 자유를 존중하고 종교를 사보타지하고 분열시키려는 모든 기도를 반대하며 파고다를 보호하고 승려들을 존경한다는 내용이었다(Dommen 1964, 321). 1968년 제3차 라오스 애국전선 국민회의에서 채택된 강령은 다음과 같은 내용을 담고 있다. “불교를 존경하고 보호하며 모든 종교를 단결시킴으로써 국가통일의 실현에 기여하고 미국침략에 대항하여 국력을 강화한다. 불교교리문답의 왜곡, 승려의 통제, 승려로 하여금 범죄를 저지르게 하는 일, 파고다의 파괴 또는 퇴폐적인 미국문화를 설교토록하고 다양한 불교파벌을 조장하는 등 반 불교적인 일을 자행하는 미제국주의자들과 그들의 하수인들의 일체의 행동을 반대한다. 불교에 대한 존경과 보호, 승려의 순수성과 종교적 믿음의 권리보존, 파고다보호, 승려와 다양한 불교종파 신자들 사이의 단합과 상호협조, 승려와 타종교신자들간의 연대성을 강화시킨다”(Zasloff 1973, 124).

1975년 라오스가 공산화될때까지 승가의 지지를 확보하기 위한 국왕정부와 파테트라오의 투쟁은 지속되었다. 그러나 이 투쟁에서 파테트라오는 훨씬 더 효율적으로 승가에 침투할 수 있었으며 승가의 지지를 확보할 수 있었다. 그 이유는 첫째로 사원교육과 세속적인 교육을 받은 자에 대한 사회적 차별로 야기된 승가의 불만에서 찾아 볼 수 있다(Halpern 1964, 60). 이러한 현상은 근본적으로는 프랑스 식민지시대의 이중적인 교육제도에서 기인하고 있다. 라오스 엘리트계층의 자제들은 프랑스 식민당국에 의한 신교육을 받고 관료층에 충원된 반면 대다수의 빈곤한 계층의 자제들은 전통적으로 사원에서 교육을 받은 후 관료층원의 길이 막히고 승가의 성직에 머물게 됨으로써 불만을 갖게 되었다. 파테트라오는 이러한 불만을 이용하여 승려들을 자신들

10) 1957년 제1차 연립정부가 구성된후 실시된 1958년의 보궐선거 총의석수 20석중 좌파가 13석을 확보했으며 좌파의 지도자인 쑤파누윙은 전국 최다득표를 하여 국회의장에 당선되었다.

의 편으로 쉽게 끌어 들일 수 있었다.

두번째 이유는 라오스 국왕정부가 왕, 정부, 승가간의 전통적인 상호보완적관계를 복원시키지 못했던 정책적 실패에서 기인했다고 볼 수 있다(Halpern 1964, 56). 라오스 불교와 승가는 프랑스 식민지시대에 이미 왕권과의 전통적 관계를 상실했으며 해방후의 1947년 헌법에서 입헌군주제를 채택하고 불교를 국교화했으나 이러한 관계는 복원되지 못했다. 이러한 현상은 라오스와 유사한 상황에 있었던 태국과 극명하게 대비된다. 전통적인 불교국가인 태국은 입헌군주제를 채택하고 대다수의 국민들은 불교를 신봉하고 있다. 입헌군주제하에서 태국의 역대 정권은 라오스와는 달리 왕과 승가사이의 상호보완적인 전통적 관계를 존중함으로써 국민들로부터 정당성을 확보할 수 있었다. 그러나 라오스 국왕정부는 이러한 전통적 관계와의 연결고리를 찾는 데 실패했으며 프랑스식 신교육을 받은 소수의 지배엘리트 계층은 그들의 정치적 목적을 위하여 승가를 국가권력에 철저하게 종속시킴으로써 승가의 불만을 초래케 되었다고 볼 수 있다.

세번째 이유는 승가내부 마하니카이(Mahanikai)와 탐마웃니카이(Thamamayutnikai) 간의 분열¹¹⁾이었으며 파테트라오는 이러한 분열을 교묘하게 이용했다. 라오스의 탐마웃니카이 승려인 잔라(Canla)는 양 파벌의 분열상을 다음과 같이 묘사했다. “라오스에서의 그 분열은 매우 광범위하다. 마치 어떤 파벌도 상대방을 라오스 국민으로 인정하지 않는 듯하다 ... 라오스의 전 국민들도 똑같이 분열되어 있다. 그래서 마하니카이의 젊은이는 탐마웃니카이의 젊은 여인과 결혼을 할 수 없으며 그 이유는 그들의 부모들이 결혼을 허락하지 않기 때문이다. 이러한 불만을 좌익세력이 이용하여 양측을 자극시키고 나쁜 소문을 유포시킴으로써 분열상을 확대시켰다”(Evans 1996, 10).

마지막 요인은 승가가 자신을 외국의 세속주의에 대항하여 전통적 가치를 수호하는 라오스 문화의 주요한 보호자로 인식하고 있었으며 미국의 원조에 의존했던 국왕정부를 비난하면서 민족주의세력임을 자임하고 있었던 파테트라오와 동지적 유대감을 갖게 된 사실이었다. 한 젊은 승려는 파테트라오의

11) 일반적으로 탐마웃니카이는 마하니카이보다 엄격한 계율을 준수하고 있다. 탐마웃니카이는 원래 태국에서 강세를 보였던 종파이다. 비록 소수파이기는 하나 왕실의 후원을 받음으로써 승가내에 막강한 영향력을 행사했으며 이에 대한 마하니카이파의 반발도 극심했다. 그러나 라오스의 경우 탐마웃니카이는 왕실과는 아무런 상관이 없으며 남부지방에서 강세를 보였다. 또 숫적으로나 영향력면에서 마하니카이보다 열세였다. 그러나 파테트라오가 양종파의 분열을 부추킨 것은 확실했다.

지도자인 쑤파누웁에 대하여 다음과 같이 언급한 적이 있다. “그는 사원으로 승려들을 방문하고 그가 갖고 있는 어려움과 밀림에서 전투할때 그의 군인들이 겪었던 고난에 대해서 설명했다. 군인들은 월급도 받지 않고 마을에서 쌀을 구걸했다. 나는 쑤파누웁과 그의 군인들을 좋아한다. 그 이유는 그들이 정직하게 때문이다.” 쑤파누웁과 파테트라오의 이같은 생활방식은 당시에 많은 미국원조를 받아 부패했던 라오스 엘리트층과는 극명한 대조를 이루게 됨으로써 승가의 지지를 받을 수 있었다(Halpern 1964, 60).

VI. 불교의 사회주의화

1975년 라오스가 공산화된 이후에 라오스는 입헌군주제를 폐지했으며 불교를 국교로 채택하지 않았다. 라오스에는 인민민주주의공화국이 설립되었으며 공화국의 모든 권력은 라오스 인민혁명당(Lao People's Revolutionary Party)에 의해서 운용되었다. 또한 인민혁명당정부는 국가권력의 정당성을 맑스-레닌주의에서 찾게 되었다. 그러나 통치초기 국가권력 정당성의 이행과정에서 맑스-레닌주의의 정당성은 취약했기 때문에 취약한 정당성을 보완하기 위해서 인민혁명당 정부는 전통적 불교교리를 사회주의에 부합되도록 재해석하여 불교와 사회주의의 양립가능성을 주장하는 한편 승가의 영향력을 약화시키려고 시도했다. 그들이 추구한 궁극적인 정치적 목표는 이른바 불교의 사회주의화 정책이었다.

인민혁명당정부의 불교 사회주의화 정책의 성격은 다소 애매한 것이었다. 그것은 2차세계대전직후 약 20년 사이에 아시아 문화권(스리랑카, 미얀마, 캄보디아)에서 그 모습을 드러냈던 불교 사회주의(Buddhist Socialism)와는 성격을 달리했다. 에반스(Evans 1990, 187)의 언급은 이러한 점에서 시사적이다. 그는 당시의 인민혁명당정부가 불교와 사회주의 양자간의 제설통합주의(syncretism)를 묵인했으나 그것은 캄보디아나 버마와 같은 불교사회주의 형태로 나타나지는 않았다고 언급했다. 예를 들어 캄보디아의 시아누크(Sihanouk)는 “맑시즘이나 다른 외국의 교리로부터 유래하지 않는 형태의 사회주의를 추구했다. 사회주의는 단결, 사랑, 부처에 대한 연민의 감정으로 고무된 역사적인 유산과 관련된 것이었으며 고대 앙코르(Angkor)의 왕들이 항상 실행해 온 것이었다.” 캄보디아에서 불교는 국교의 지위에 있었으며 정부는 불교의 사업을 지원했고 승가의 개혁과 근대화를 자극하는 노력을 기울였다(Dumoulin, et al. 1976, 52).

라오스의 경우는 달랐다. 인민혁명당정부는 불교를 국교로 채택하지 않았으며 맑스-레닌주의라는 서구식 외래문화의 정당성을 확보할 목적으로 불교와 사회주의의 유사점을 주장하면서 불교와 승가를 탄압하고 승가의 개혁과 근대화를 이루기 위한 진정한 의미의 노력을 보이지도 않았다. 인민혁명당정부가 불교를 국교로 채택하지 않고 승가를 탄압한 주요한 이유중에는 승가의 독립성을 감소시킴으로써 정치, 사회적 영향력을 독점하기 위한 것과 불교를 국교로 삼았을 때 비불교도 소수종족들의 소외감을 야기시켜 국가통합을 저해할 수 있다는 이유도 간과할 수 없는 것이었다.¹²⁾ 인민혁명당정부는 불교와 사회주의의 유사점을 다음과 같이 주장했다. 양자는 모든 인간들을 평등하고 같은 형제들로 인식하며 사유재산권을 인정치 않고 재산의 공동 소유권을 가치있는 것으로 여긴다. 또한 불교와 사회주의의 궁극적인 목적은 고통(dukka)을 근절하는 것이다. 불교교리에서 고통의 근절은 욕망으로부터 해방되어 진정한 행복(sukha)을 얻는 것이며 사회주의혁명의 궁극적인 목적은 고통을 야기시키는 자본주의의 착취로부터 국가와 인민들을 해방시키는 것이다. 고통의 원인으로 부터 해방된다면 라오스인들은 진정한 행복을 얻을 수 있을 것이다. 인민혁명당정부는 (후일 부처가 되는) 싯달타(Siddhartha)는 가족과 왕국을 포기하고 사회적 진보에 지대한 관심을 보인 인물이었다고 주장하기도 했다(Stuart-fox 1996, 96).

또한 그들은 수세기동안 불교는 수 많은 상이한 사회체제와 양립가능함을 입증해왔으며 새로운 사회질서에 적용해 왔다고 주장했다. 자본주의체제하에서 불교는 자본가들의 도구가 되어 타락하게 되었다. 따라서 사회주의의 불교는 불교관과 철학을 다시 새로운 체제와 정치에 적용시켜야 한다. 불교의 무상의 교리(akaliko)는 사회주의 국가 건설의 정당성을 확인 시켜줄 수 있다. 따라서 라오스불교에서 구 질서에 이바지하는 모든 의식과 미신적 요소의 제

12) 다종족 국가인 라오스의 소수종족은 국가통합의 문제점으로 남아 있었다. 해방후 라오스 국왕정부는 불교를 국교화함으로써 소수종족들의 소외감을 야기시켰던 데 반해 파테트라오는 소수종족에 대한 관심을 보이고 종교의 자유를 표방함으로써 국가통합의 노력을 기울였다(Wekkin 1982, 188-9참조). 동남아의 태국과 캄보디아(시아누크)에서 불교가 국가적 이데올로기로서 중심적인 역할을 할 수 있었던 이유는 이들 국가들은 종족적 동질감이 높았으며 대다수의 국민들이 불교도였기 때문이었다. 따라서 이들 국가들은 국가적 이데올로기를 불교를 통하여 정당화할 수 있었다. 그러나 다종족 국가인 라오스에서 이러한 시도는 실패에 그칠 수 밖에 없었다. 1975년 이후 인민혁명당 정부가 불교를 국교화하지 않은 이유중 하나도 여기에 있다. 인민혁명당 정부는 집권후 소수종족의 대표들을 새정권의 권력층에 편입시키는 등의 관심을 기울였다.

거가 필요하며 그것들을 대체하여 국가에 중요한 영향을 미치고 사회진보를 촉진할 불교의 도덕성과 진리를 장려할 필요가 있다(Stuart-fox 1996, 96).

한편 인민혁명당정부는 승가의 영향력을 약화시키기 위해서 전통적인 불교우주론과 미신적인 정령숭배를 비난하면서¹³⁾ 여러 가지 형태로 불교와 승가를 통제하게 되었다. 인민혁명당 정부는 우선 기존의 승가조직을 당의 통제하에 들으로써 궁극적으로는 국가권력의 핵심인 인민혁명당을 국가정체성과 사회통합의 유일한 대안으로 만들고자 했다. 따라서 기존의 승가조직을 통일 라오스 불교협회(the Lao United Buddhist Association)로 재편성하여 당의 강력한 통제를 받게 했으며 대승정(Supreme Patriarch)의 직을 폐지시키고 라오스 불교협회의 행정위원회에서 그 임무를 대신케 했다. 또한 마하니카이(Mahanikai)와 탐마윳니카이(Thammayutninai)도 통합되었으며 승가내의 모든 행정직은 당에서 임명하는 인사로 충원되었을 뿐 아니라 모든 고위 승려들은 당의 이념교육을 받도록 강요되었다. 따라서 “(당의 통제를 받는) 현대 라오스 승가의 역할은 사회주의 건설과 국가변화에 기여하는 것” 이었다(Stuart-fox 1996, 103).

승가통제정책은 승가와 승려들의 전통적인 사회적 역할을 축소시킨 데서도 잘 나타나고 있다. 전통적으로 라오스의 사원들은 촌락의 의식과 행사를 개최하는 장소일 뿐아니라 세속적인 일들을 협의하는 공동체 회합의 장소였으며 승려들은 이러한 모임에 참여하여 토론의 합의를 도출해내는 중재적인 역할을 했다. 승려들의 지지없이 어떤 중요한 일들도 이루어질 수 없었다. 따라서 인민혁명당정부는 승가의 이러한 전통적인 역할을 금지시키기 위해서 촌락의 모든 중요한 의사결정과정에서 승려들을 제외시키려 했을 뿐 아니라 촌락의 모임에는 당의 기본노선을 추종하는 승려들만이 참석토록 허용되었다. 여기에 참석한 승려들은 공산당의 정책을 선전하는 선전대의 역할을 하도록 이용되었는데 승려들은 보통 먼저 불교의 교리를 설법한 후 당의 정책을 선전했으며 참석자들로 하여금 인민혁명당 정부의 당면한 이데올로기 프로그램에 참여하고 경제정책의 성공에 기여하도록 권유했다(Lafont 1982, 155). 이러한 대가로 정부정책을 선전한 승려들에게는 식량 배급권이 제공되기도 했다. 그러나 승려들의 설교내용은 당에 의해서 철저히 감시를 받았으며 당의 노선에 반대하는 승려들은 재교육 캠프에 강제로 보내지기도 했다.

13) 인민혁명당 정부는 전통적인 불교에서 강조하고 있는 극락과 지옥의 허구성, 재계의식의 비합리성을 주장하고, 승려들에게 보시하는 등의 일이 불필요하다고 주장했다.

승려들은 보편적 진리인 법을 전달하는 대신 당파적인 메시지를 전달하도록 강요당함으로써 그들의 종교적 권위는 약화되었다.

승가의 역할을 축소시키기 위한 방안으로 불교행사도 대폭 축소되었다. 정부는 1976년 4월에 호화롭고 낭비적인 불교행사를 규제하는 세부적인 규정을 발표했다. 예를 들어 라오스의 수호신으로 여겼던 탕루엥(That Luang)사원 행사나 기우제와 같은 성격을 띠는 다산의식의 일종인 분방파이행사(rocket festival) 등은 규모가 축소되고 정부지도하에서만 개최될 수 있었다.¹⁴⁾ 전통적으로 공덕을 쌓는(merit-making) 보편적인 행위인 탁발의식이나 가사의식도 규제되었으며 승려들도 그들의 채소밭을 가꾸거나 다른 생산활동을 하지 않으면 정부로부터 식량배급권을 제공받을 수 없었다(Evans 1996, 14). 인민혁명당 정부의 승가통제와 탄압을 극명하게 보여주는 상징적인 사례는 1979년 3월에 발생한 대승정이었던 탐마야노(Thammayano)의 탈출사건이었다. 그의 비서는 당시의 상황을 다음과 같이 묘사되고 있다. 루엥프라방에서 탐마야노는 사원에 감금되어 있었으며 설교가 금지되었다. 젊은이들은 승가 입문을 금지당했고 승려들은 오직 정부에서 지시한 것만을 가르쳤다고 진술했다. 승가에 대한 혹독한 탄압으로 승려들의 수도 현저하게 줄었다. 공산화될 당시의 20,000명의 승려가 1979년에는 1,700명으로 줄어들었다(Stuart-fox 1996, 105).

인민혁명당정부의 승가에 대한 강경한 통제정책은 1979년 이후부터 점진적으로 완화되기 시작했다. 그 이유는 정부의 급진적인 경제정책의 실패에서 기인한 것이었다. 인민혁명당정부는 1979년부터 급진적인 사회개혁의 일환으로 집단농장화(Agricultural Cooperativization)계획을 추진하였으나 실패하여 국민들의 반발을 초래하자 1979년 12월 26일 개최된 제 7차 최고 인민회의 결의안에 따라 집단농장화계획을 폐지하고 전통적 영농방식에 개인적 이윤추구를 허용하는 새로운 정책강령을 채택했다. 그리고 라오스는 1980년대 이후 점진적으로 시장경제체제를 도입하게 되었다. 초기의 경직된 사회주의경제정책이 변화됨에 따라 사회 각 부분에 대한 통제도 전반적으로 완화되었다. 정부의 불교와 승가에 대한 기존 태도의 변화의 예는 라오스의 대표적인 친정부 승려인 캄탄(Khamtan Thepbuali)의 1980년초 언급에서 찾아볼 수 있다. 그는 맑스-레닌주의와 불교는 표면상으로만 다르며 사회주의 60년의 역사를

14) 1977년 라오스에 가뭄이 발생했을 때 농민들은 분방파이행사의 축소가 가뭄을 가져왔다고 불만을 터뜨리기도 했다.

갖는 소련에 종교가 존재하는 것과 같이 불교는 라오스에서 항상 존재할 수 있었다고 주장했다. 그리고 미래의 불교도들은 현재보다 훨씬 더 사회주의에 적용된 불교의 모습을 이해할 수 있을 것이며 라오스에서 불교가 사라진다는 것은 생각할 수도 없다고 주장했다(Stuart-fox 1996, 106). 그의 언급은 그의 승가나 사회적 위치¹⁵⁾를 고려할 때 향후 정부의 종교정책의 방향을 가늠케하는 것이었다.

라오스는 1979년 급격한 사회주의 경제정책을 포기한 후 1981년과 1986년에 걸쳐서 1,2차 경제사회개발 계획을 추진하고 1988년 8월 인도지나 공산국 중 제일 먼저 외국인 투자법을 공포하여 외국인 투자유치를 적극 추진케 되었다. 경제개혁의 결과 전통적인 공덕쌓기로 인식된 사원의 수리와 불교유적들의 건축이 활발해 졌다. 또한 1980년대초 들어서 정부의 승가통제가 완화되기 시작하자 당간부들조차 병들거나 사망한 부모들을 위한 공덕을 쌓을 목적으로 단기간 출가하는 경우까지 생겨났다(Evans 1996, 18). 뿐만아니라 공산화초기에 규제되었던 탁발의식도 완화되었으며 일정 세대단위로 사원을 방문하여 보시행위를 하도록 허용되었다(Evans 1990, 187).

1980년대 들어 불교의 전통의식이 일부 부활되었으며 국가 수준에서 성대하게 치루어졌던 혁명지도자들의 장례행사는 이러한 점에서 상징적인 사건으로 볼 수 있다. 1984년 대통령 고문을 지냈던 쉐완나품이 사망했을때 불교식 국장이 엄숙하게 치루어졌으며 1992년 11월 라오스 공산당 지도자였던 끄라이쎌(Kaysone Phomvihane)대통령이 사망했을때도 완전한 불교의식에 따라 장례식이 치루어졌다. 특히 그의 장례식은 일주일간 계속되었고 80명의 승려들이 참가했으며 승려들의 탁발의식까지 행해졌다. 또한 그가 사망한 2주후 72회 생일을 축하하기 위한 행사에는 600명의 승려들이 참여했다(Evans 1996, 17-18). 1980년대 이후 불교와 승가에 대한 정부의 공식입장은 1989년 3월 비엔티엔에서 개최되었던 전국 승가대회에서 확인할 수 있다. 이 대회에 따르면 여전히 종교는 당의 지도하에 놓여있고 사회주의혁명노선을 준수해야 했다. 그러나 젊은 이들이 지방 관계자의 허가를 받으면 불문에 들어가는 것을 허락했으며 승가를 떠나기 전에 충분한 이유가 있어야 하며 불교의 관습에 따라야 했다. 라오스 불교협회는 국민들의 종교의 자유를 제한하지 않고 있으나 여전히 승가와 관련한 모든 문제를 결정할 권리를 갖고 있으며 종교

15) 캄탄은 종교국장까지 역임한 바 있는 불교계의 영향력있는 인물로 그의 주장은 사실상 정부의 불교관을 대변한 것으로 볼 수 있다.

의 미신적 요소를 반대한다. 승가에서 자신들을 위해서 해야할 일을 언급하지는 않았으나 승려들은 그들의 생활환경을 개선하기 위하여 사원주위에 나무나 숲을 조성하고 부락민에게 유용한 나무를 심는 지식을 전수하도록 권유받았다. 승가의 외국과의 접촉도 다소 개방되었다(Evans 1996, 20).

VII. 맺는말

불교정치체제를 유지하고 있었던 전근대 라오스 사회에서 승가는 국가권력의 핵심인 왕에게 통치적 정당성을 제공해 주었다. 그 반대 급부로 왕은 승가를 후원하게 됨으로써 양자는 상호보완적 관계를 유지했다. 그러나 프랑스 식민지 지배하에서 실질적 국가권력의 주체는 프랑스 식민당국으로 바뀌었으며 불교는 국교로서의 지위를 상실당함으로써 불교세계관에 따른 전통적 정치, 종교적 질서는 약화되었고 승가와 왕과의 전통적인 상호보완적 관계는 유지될 수 없었다.

해방후 불교는 국교로 다시 채택되었으며 입헌군주제가 도입되었으나 입헌군주는 의전적인 역할에 머물러 있었다. 한편 라오스 국왕정부는 불교를 국교화시킨 후 국가권력과 승가의 전통적인 관계를 복원시킴으로써 파테트라오와의 정치투쟁과정에서 정치적 대의의 정당성을 구하고자 했다. 그러나 국왕정부의 강력한 승가통제정책으로 승가의 자율성은 손상되었으며 승가는 분열되고 정치화되었다. 파테트라오 역시 승가를 통해서 정치적 대의의 정당성을 구하고자 함으로써 승가를 정치화시켰으나 국왕정부의 승가정책에 대한 승가의 불만을 효과적으로 이용함으로써 승가로 부터 지지를 받는데 성공했다고 볼 수 있다.

1975년 공산화된 이래 인민혁명당정부는 입헌군주제를 폐지하고 불교를 국교화하지는 않았으나 사회주의국가의 정당성 확보를 목적으로 불교교리를 사회주의에 부합하도록 재해석하여 이른바 불교의 사회주의화정책을 추진하였으며 승가를 당에 종속시키고 강력히 통제하게 되었다. 그 결과 승가는 자율성을 잃고 사회적 영향력을 크게 상실했다. 혁명초기의 인민혁명당정부의 승가 통제정책은 1980년대 이래 완화되기 시작했다. 그 이유는 오늘날 라오스 사회주의의 정당성의 위기와 관련된다고 볼 수 있다. 라오스는 1979년 급격한 사회주의 경제정책의 실패와 1980년대 말과 1990년대 초반의 소련과 유럽에서 공산정권의 몰락이라는 범세계적인 추세를 경험했다. 이러한 국내외적인 환경의 변화속에서 라오스는 1991년 치루어졌던 제 5차 전당대회를

통하여 과감한 개방 및 개혁정책을 추진하게 되었다. 신사고(chintanakan mai)라고 불리는 개혁정책의 역설적인 의미는 오늘날 라오스의 사회주의가 겪고있는 정당성의 위기를 나타내는 것으로 볼 수 있다. 따라서 라오스는 사회주의 국가의 정당성 위기를 극복하기 위하여 새로운 환경에 적합한 정치적 모델을 개발해야할 필요성을 절실히 느끼고 있다.

라오스가 지향하는 새로운 정치적 모델의 모습은 1980년대 이래 승가 통제정책의 완화와 관련시켜 찾아 볼 수 있을 것이다. 전근대 사회이래 다양한 정치적 환경을 경험하면서 라오스의 불교는 국가권력을 정당화하는데 중요한 역할을 담당해 왔다. 아직까지 라오스 사회주의의 역사는 일천하며 정당성은 취약하다. 따라서 공식적으로 맑스-레닌주의를 통치이념으로 삼고 있는 라오스 사회주의는 전통적인 불교적 가치의 복원을 통하여 약화된 정당성을 보완하는 이른바 라오스 고유의 민족주의를 지향함으로써 정당성의 위기를 극복하려 할것으로 예상할 수 있다. 역사적으로 불교는 라오스의 문화적 정체성을 대표해 왔기 때문에 고유의 민족주의 창출에 핵심적인 역할을 담당할 수 있을 것이다. 그러나 앞으로 이러한 새로운 정치적 모델을 창출해 가는 과정에서 이른바 과도한 재불교화(re-Buddhification)가 이루어 질 경우 비불교도 소수종족과의 갈등과 이로 인한 국가통합의 문제가 발생할 수도 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 김홍구. 1996. “태국불교와 정치적 정통성.” 『동남아시아 연구』, 제4호.
동남아정치연구회 역. 1991. 『동남아 정치입문』. 서울: 박영사.
- Boutsavath, Vongsavanh & Georges Chapelier. 1973. “Lao Popular Buddhism & Community Development.” *Journal of the Siam Society*, Vol. 62, No. 2.
- Dommen, Arthur J. 1964. *Conflict in Laos: The Politics of Neutralization*. New York: Frederick A. Praeger.
- Dumoulin, Heinrich and John C. Maraldo. 1976. *The Cultural, Political & Religious Significance of Buddhism in the Modern World*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Eliot, Joshua, ed. 1994. *Thailand Indochina & Burma Handbook*. England: Trade & Travel Publications.
- Evans, Grant. 1990. *Laos Peasants under Socialism & Post-socialism*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- . 1996. “Secular Fundamentalism and Buddhism in Laos.” Paper presented at the Conference on Religion, Ethnicity, and Modernity in Southeast Asia, November 29-30. The Center for Area Studies, Seoul National University.
- Gunn, Geoffrey C. 1982. “Theravadins and Commissars: The State and National Identity in Laos.” Martin Stuart-fox, ed. *Contemporary Laos: Studies in the Politics and Society of the Lao People's Democratic Republic*. London: University of Queensland Press.
- Halpern, Joel M. 1964. *Government, Politics, and Social Structure in Laos*. New Haven: Yale University Press.
- Heinen-Gelden, Robert. 1956. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. Southeast Asia Program Data Paper, No. 18. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Keyes, Charles F. 1973. "The Power of Merit." *Visakha Puja(May)*. Bangkok: Buddhist Association of Thailand.
- Lafont, Pierre-Bernald. 1982. "Buddhism in Contemporary Laos." Martin Stuart-fox, ed. *Contemporary Laos: Studies in the Politics and Society of the Lao People's Democratic Republic*. London: University of Queensland Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review*, Vol. 53.
- Reynolds, Frank E. 1978. "Ritual and Social Hierarchy: An Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos." Bardwell L. Smith, ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: ANIMA Books.
- _____. 1978. "The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand & Laos." Bardwell L. Smith, ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: ANIMA Books.
- Stuart-fox, Martin. 1982. "Politicization of the Buddhist Sangha in Laos." *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 12, No. 1.
- _____. 1986. *Laos: Politics, Economics and Society*. Colorado: Lynne Rienner Publishers Inc.
- _____. 1996. *Buddhist Kingdom Marxist State: The Making of Modern Laos*. Bangkok: White Lotus.
- Suksamran, Somboon. 1982. *Buddhism and Politics in Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tambiah, S. J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1978. "Sangha and Polity in Modern Thailand: An Overview." Bardwell L. Smith, ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: ANIMA Books.
- Wekkin, Gary D. 1982. "The Rewards of Revolution: Pathet Lao Polices Towards the Hill Tribes Since 1975." Martin Stuart-fox, ed. *Contemporary Laos*. London: University of Queensland Press.

74 「동남아시아연구」 제6호(1998)

Whitaker, Donald P., ed. 1985. *Laos: A Country Study*. Washigton: U.S. Government Printing Office.

Zasloff, Joseph J. 1973. *The Prathet Lao: Leadership and Organization*. Lexington: D. C. Heath & Co.