

자바 전통사회의 동요와 싸민운동

황 선 복*

목 차

I. 머리말	IV. 자바 전통사상과 싸민주의
II. 싸민운동의 배경	V. 맺 음 말
III. 싸민운동의 출현과 전개	

I. 머리말

싸민운동은 19세기 말부터 20세기 초두에 걸친 30여년 동안 네덜란드領 東印度, 즉 오늘날 인도네시아 중·동부 자바의 농민들에 의해 전개된 宗教·政治運動이다. 이 운동의 사상적 기반이 된 싸민주의는 중부 자바 림방쑤 블로라 지방의 농민 수론띠꼬 싸민 Surontiko Samin이 1880년대 중반부터 전파하기 시작한 자바 神秘主義 가르침의 하나로 추종자들은 이를 노동을 의미하는 “아담의 종교 Agama Adam”라 하였고 자신들을 “포용하는 자”라는 의미에서 “시첩민 Wong Sikep”이라 불렀다. 싸민은 “人間의 法則”에 따라 夫婦生活을 성실히 하고 “勞動의 法則”에 따라 農民生活을 열심히 한다면 누구나 神이 될 수 있다고 가르쳤다.

싸민주의자는 이슬람 종교관리가 결혼식이나 장례식을 도맡아 치루면서 그 댓가를 요구하였던 사실을 비판하였을 뿐 아니라 식민지 정부가 부과한 納稅·勞役의 의무를 거부하였다. 또한 식민정부 관리에게 자바어 가운데 상하 身分秩序를 뚜렷히 표현하고 있던 존대말인 ‘끄로모 kromo’ 대신 ‘응오꼬 ngoko’라는 반말을 사용하여 모든 權威를 부정하면서도 서로에게는 ‘형제’라고 불러 모두가 동등한 인격체임을 강조하였다. 이들의 이러한 저항운동은 1900년 이후 티크림지대로 둘러싸인 중·동부 자바의 산악지대로 확대되었으며 이 과정에서 1907년, 1914-1916년, 1928-1929년에 네덜란드 식민 지배에 대해 주목할 만한 非暴力抵抗을 벌였다.

싸민운동에 대해서 지금까지 첫째, 네덜란드의 윤리정책에 대한 農民 抵抗運動의 하나로¹⁾

* 고려대학교 사학과 석사

1) 예를 들면 W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague and Bandung: van Hoeve, 1956), pp. 317-318; R. Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague: van Hoeve, 1970), p. 82; H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian*

식민 정부가 근대적 복지정책으로 추진한 윤리정책이 농민들에게 복지의 향상이 아니라 稅金·勞役 부담의 증대로 나타나자 이 정책이 표방한 近代化에 대해 저항했다는 견해와 둘째, 윤리정책 시행 과정에서 과거 政治·社會的 地位를 상실한 촌락의 핵심세력인 '고골 gogol'²⁾이 이를 전면적 價値喪失로 받아들여 전통적 가치에 따라 자신의 지위를 회복하고자 한 운동이라는 의견³⁾ 셋째, 농민들이 현세에 이상세계를 실현하고자 한 千年王國運動의 하나⁴⁾였다고 보는 견해가 있다.

이와 같은 기존의 평가에서 필자가 특히 관심을 갖는 것은 두번째와 세번째 주장이다. 싸민운동은 다른 농민운동에서 보여지는 마와 같이 네덜란드 植民支配秩序가 내포한 가장 첨예한 모순, 즉 경제적 압박에서 비롯되었지만 인도네시아 역사에서 宗教觀念이 매우 큰 역할을 수행해 왔다는 사실⁵⁾을 상기한다면 싸민운동에서 보이는 종교적 면모나 사상적 측면에 오히려 더 크게 주목해야 할 것 같다. 자바 農民運動의 중요한 연구자 가운데 하나인 싸르또노는 자바사회의 특수성을 강조하면서 자바와 같은 村落社會에서는 촌락 내부의 단결, 전통적인 유대, 전래의 지배-보호관계 등이 강력한 영향력을 행사하고 있어 자바 농민이 단순한 경제

Islam under the Japanese Occupation, 1942-45 (Dordrecht: Foris Publications Holland, 1983), p. 39; G. M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1952), pp. 43-44; Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1965), pp. 176-177; The Siauw Giap, "The Samin Movement in Java," *Revue du Sud-est Asiatique et de L'Extreme Orient* (1969, Nr. 2), pp. 76-77; James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 91-92 등이 있다.

- 2) 고골은 자바의 자율적인 촌락 내에서 토지를 소유하고 촌락공유지에 대해서도 점유권 지분을 갖는 농민으로 촌락회의에 참여하여 촌락 행정을 결정해 나갔다. 따라서 고골은 다른 촌민에 비해 상대적으로 높은 지위에 있었다.
- 3) V. T. King, "Some Observations on the Samin Movement of North-Central Java: Suggestions for the Theoretical Analysis of the Dynamics of Rural Unrest," *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 129, No. 6 (1973), pp. 457-81; Benedict R. O'G. Anderson, "Millenarianism and the Saminist Movement," in Benedict R. O'G. Anderson et al., *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Papers given at the annual set of public lectures on Indonesia (1975), p. 57.
- 4) A. Pieter Korver, "The Samin Movement and Millenarianism," *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 132, No. 9 (1976), pp. 251-254; Justus M. Van der Kroef, "Javanese Messianic Expectation: Their Origin and cultural context," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1 (1959), pp. 317-318.
- 5) 예를 들어 13세기 후엽 몽고가 동남아시아에 세력을 확장하고 있던 때에 싱아사리왕국의 크르파나 가라왕이 주도한 密敎信仰은 단순히 종교적 의미만이 아니라 이를 통해 이 지역을 단결시켜 몽고의 침입을 막아보려는 수단이기도 했다. P. J. Zoetmulder, "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography," in Soedjatmoko and G. McT. Kahin, (eds.), *An Introduction to Indonesian Historiography* (Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1965), pp. 331-333.

적 이유 하나만으로 이러한 관계를 단절하려 들지 않기 때문에 과거의 질곡과 같은 전통으로부터 벗어나려면 기존의 지배질서를 부정할 수 있는 사상, 예를 들어 千年王國思想, 救世主思想, 聖戰思想 등 지배 이데올로기와는 다른 사상을 외부로부터 받아들여 자신들을 조직하고 이 사상으로 무장하여야 가능하다고 주장했다.⁶⁾

싸민주의는 기존 지배질서를 부정했다는 점에서 싸르또노가 분석대상으로 삼았던 다른 농민운동과 외양상으로는 비슷하다. 하지만 문제가 되는 것은 싸민주의자가 지배질서를 부정하면서 내세웠던 그들의 사상이 과연 외부로부터 들어온 '다른 사상'인가 하는 점이다. 싸민운동은 자바의 다른 농민운동이나 사회운동과 같이 19세기 말·20세기 초에 나타난 政治·社會·經濟的 變化에 대한 대응으로 성립하고 발전하였지만 千年王國思想, 救世主思想, 聖戰思想 등에 정신적 기반을 두었던 운동들이 指導者의 제거, 식민 정부의 武力彈壓이나 당장 理想世界가 실현되지 않았을 경우 곧바로 소멸하고 말았던 반면, 똑같은 과정을 겪으면서도 가장 오래 지속되었던 특징을 지니고 있다. 그렇다면 싸민운동이 이러한 生命력을 가질 수 있었던 가장 큰 이유는 무엇이었을까?

본 연구에서는 19세기 말부터 20세기 초두에 걸쳐 일어난 자바 사회의 변화를 촉진한 倫理政策이 어떠한 것이었으며 그 과정에서 나타난 秩序의 危機와 社會變化가 싸민운동의 성립과 전개에 어떤 영향을 주었는가 하는 점을 살펴보도록 하겠다. 그리고 싸민주의가 자바 傳統思想에서 어떻게 기존 支配秩序를 부정하는 수단을 찾아냈는가 또 그들이 찾아낸 수단은 어떤 論理를 통해 저항운동에 이용되었는가 하는 점을 고찰해 보고자 한다.

II. 싸민운동의 배경

1. 윤리정책의 경제적 영향

인도네시아에서 19세기는 強制栽培制度라는 네덜란드의 수탈체제가 자바에서 완성된 시기였다. 또한 지배영역에 대한 실질적 지배를 완결짓기 위한 일련의 征服戰爭이 이루어진 시기이기도 했다. 이 전쟁으로 네덜란드는 20세기 초두까지 현재의 인도네시아 전역을 평정하여 네덜란드領 東印度라는 거대한 식민지를 만들었다.⁷⁾

6) Sartono Kartodirdjo, *Agrarian Unrest and Peasant Mobilization of Java in the Nineteen Sixties: A Study of Configuration and Condition* (Yogyakarta: Institute of Rural and Regional Studies, 1977), pp. 3-4.

7) M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (London and Basingstoke: The Macmillan

19세기 말부터 20세기 초까지 자바의 인구는 매년 큰 폭으로 증가했는데 예를 들어, 1870년부터 1900년 사이에만 약 45%가 늘어났다. 하지만 같은 기간 동안 경지면적은 23% 늘어나는 데에 그쳐 人口増加를 따라가지 못하였다.⁸⁾ 그리하여 20세기 초반 자바에서는 농민의 土地占有面積이 상대적으로 급격히 줄어들어 농민의 1인당 평균 수입액은 감소되었으며 토지를 점유하지 못한 빈농의 수도 늘어났다.

自由主義 정책기(1870-1900) 동안 급속히 성장한 네덜란드 산업자본은 이러한 자바의 빈곤이 제품의 판매시장 확대에 이롭지 않다고 판단하였기 때문에⁹⁾ 자바인의 福祉를 어느 정도 증진시켜 줌으로써 시장이 확대되기를 기대하였다.¹⁰⁾ 또한 자바인의 빈곤은 네덜란드 정부에 책임이 있다는 의식이 본국 내에서도 크게 확산되고 있었다.¹¹⁾ 이리하여 네덜란드는 영역지배 완결과 함께 식민지를 더욱 효율적으로 경영하려는 의도에서 倫理政策이라는 새로운 식민지 정책을 추진하였다.

1902년 10월에 시작된 윤리정책의 현안은 복지향상, 지방분권, 기독교 보급에 있었는데 가장 문제가 되었던 것은 福祉向上을 위한 제반사업이었다. 식민 정부는 주민 복지향상이라는 목표 달성을 위해 教育·灌溉施設·農業金融·公衆衛生 등의 보급과 확충이라는 여러가지 시책을 전개할 필요가 있었다. 이에 따라 촌락마다 村落金庫, 村落穀倉, 村落相互信用金庫 등을 설치하게 하였다.¹²⁾

한편 윤리정책의 하나로 1906년에는 「村落自治體條例」를 공포하였는데 이것은 촌장의 권한을 강화하고 그에게 촌락행정의 책임을 위임하여 앞서 열거한 개혁조치를 시행하게 하고 여러 시설의 설립과 유지에 필요한 비용과 노동력을 주민이 부담하도록 만드는 데에 그 목적이 있었다.¹³⁾

정부는 복지기구의 재정을 지원하는 村落金庫를 세우려고 세대마다 연간 50센트씩 특별세를 부과하였으며 金庫田 sawah celengan을 만들어 여기에서 나오는 수입으로 그 운영자금을

Press, 1981), pp. 114-124.

8) 和田久徳, 『東南アジア現代史 I』(東京: 山川出版社, 1977), p. 130.

9) J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956), pp. 226-227.

10) Ricklefs, *op. cit.*, p. 143.

11) 永積昭, 「ジャワのプリアイ階層とインドネシアの民族主義運動」, 永積昭, 問学谷榮, 『東南アジアの價値體系 2 インドネシア』(東京: 現代アジア出版會, 1972), p. 99.

12) J. E. Jasper, 'Verslag betreffende het onderzoek in zake de Saminbeweging, ingesteld ingevolge het Gouvernements besluit van 1 Juni 1917' (1917년 6월 1일자 정부 결의에 따라 이루어진 싸민 운동 조사 보고서), No. 20 (Batavia, 1918), p. 2. 이하 Jasper Verslag라고 약칭함.

13) 白石隆, "サミニズムとラヤット・ラデイカリズム," 『東京大學東洋文化研究所紀要』(東京: 東京大學出版部, 1979), pp. 129-130.

삼았다. 그런데 이를 조성하는 과정에서 촌락관리 수를 줄이거나 관리에 주던 公有地 면적을 줄이기도 했지만 농민에게 할당된 공유지를 축소하여 만드는 일이 많았기 때문에¹⁴⁾ 농민의 공유지 점유면적은 더욱 줄어들 수 밖에 없었다.

村落學校의 경우에도 촌락공동체가 학교건설, 시설유지, 교사급여지불을 전적으로 부담해야 했기 때문에 촌락은 공유지의 일부를 떼어 교사용 토지를 만들었고 학부형은 연 60센트에서 1.20길더의 납부금을 내야 했다.¹⁵⁾ 소의 품종개량을 이유로 뱅갈산 황소의 구입과 사육이 실행되었다. 이로써 촌락은 한마리 이상의 황소를 사육해야만 했고 소를 소유한 농민은 17센트, 그렇지 않은 자는 5센트를 내야 했는데 소가 없는 촌락도 종우개량에 대비해 5센트씩 납부하도록 되어 있었다.¹⁶⁾ 게다가 촌민은 村落勞役의 하나로 교대로 종우사육에 동원되었다.¹⁷⁾ 가옥개량으로 전염병을 몰아내려고 농민에게 再建築 資金을 무이자로 대출해 주었지만 분할상환금조차 갚아나갈 수 없었기 때문에 이 또한 부담이 아닐 수 없었다.¹⁸⁾

주민은 윤리정책이 진행되는 과정에서 公有地 占有面積의 축소, 税金·勞役의 부담증가를 경험하였는데 상황을 더욱 나쁘게 만든 것은 金納化였다. 1882년부터 몇몇 強制勞役¹⁹⁾이 없어지고 人頭稅가 생겨나기 시작했다. 그해 촌락관리 이외의 자바인 관리에 대한 촌락노역이 사라지고 대신 1길더의 인두세가 도입되었다. 이어 도로건설 등의 공공사업에 노역을 제공하는 헤렌노역도 점차 폐지되고 유상노역으로 전환되면서 新稅가 생겨났다. 게다가 과거에는 慣習法에 따라 公有地 占有權者에게만 부과되던 노역 의무도 촌락자치체조례에 의한 공동부담 확대에 따라 공유지를 갖지 않은 貧農에까지 확대되었다.²⁰⁾ 결국 인두세 도입과 함께 노역의 금납화에 따른 세금증가는 농민부담으로 전가되었고 윤리정책 시행과 함께 현금 징수는 증가했던 것이다.

한편 정치증대가 인구증가를 따라가지 못했다는 것은 자바 농민의 점유지 면적이 零細化

14) The Siauw Giap, "The Samin and Samat movement in Java: Two Examples of Peasant Resistance", *Revue du Sud-est Asiatique et de L'Extreme Orient* (1968, Nr. 1), pp. 107-108.

15) Jasper Verslag, p. 70.

16) *Ibid.*, p. 40.

17) H. J. Benda and L. Castles, "The Samin Movement," *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 125, No. 2 (1969), p. 220.

18) Jasper Verslag, pp. 49-50.

19) 당시 노역으로는 재배노역 Cultuurdiensten, 헤렌노역 Heerendiensten, 뽕쟁노역 Pantjeng-diensten, 촌락노역 Desadiensten(특히 촌락의 치안유지를 위한 야경 Ronda), 블란둥노역 Blandongdiensten 등이 있었다.

20) The Siauw Giap, "The Samin and Samat movement in Java: Two Examples of Peasant Resistance," *Revue du Sud-est Asiatique et de L'Extreme Orient* (1967, Nr. 2), p. 308.

하는 경향으로 나타났다. 자바에서 한 가구가 自給農業이 가능한 최소한의 토지 면적은 0.7ha였다. 그런데 이미 1906년에는 0.7ha의 토지조차 갖지 못한 농민이 전체의 70%를 차지하고 있었다. 반면 촌락 관리층·일부 부농층에 의한 土地兼併은 강화되어 갔다. 이에 따라 하층농민의 일부는 농원기업·광업·철도공사 등의 노동자로 촌락에서 빠져 나갔지만 촌락 외부에도 이들 모두를 흡수할 만큼 일자리가 많지 않았기 때문에 이들은 촌락 내에서 더욱 빈곤해질 수 밖에 없었다.²¹⁾

이러한 빈곤층의 대량 발생이 물고을 社會不安을 우려한 식민 정부는 촌락 공유지를 확대하여 이들 빈민층 농민에게 土地占有權을 分配하고 이들을 통해 윤리정책에 필요한 자본과 노동력을 조달하려고 하였다.

식민 정부에 의해 공유지를 할당받은 촌락 내 농민의 수는 증가하였으나 그들이 분배받은 공유지 면적은 최소한의 자급영농에도 크게 미치지 못하는 수준이었다. 원래 지분보유자는 노역부담이 같으면 지분의 크기도 같았으며 0.17ha에서 0.7ha를 점유하는 일이 보통이었다. 그런데 많은 촌락에서 경지면적이 크게 늘어나지 않은 반면 노역부담자가 증가함에 따라 持分面積은 당연히 줄어들 수 밖에 없었다. 그리하여 보통의 경우 자급영농의 최소면적인 0.7ha의 1/10에도 미치지 않는 0.07ha 이하의 공유지가 분배되는 일이 보편적이었다. 농민들은 이렇게 적은 농토를 얻는 댓가로 납세와 노역의 의무를 새롭게 지게 되자 아예 공유지 지분청구를 포기하는 경우가 많았다.²²⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 倫理政策은 여러가지 福祉施設을 설립·운영하여 주민의 所得을 증대시키려고 하였지만 현실적으로 그것은 오히려 納稅·勞役負擔 증가로 나타났다. 또한 그러한 과정에서 드러난 점유면적 영세화와 화폐경제의 발달은 촌락 내 貧富隔差를 심화시켰다. 더욱이 경작지가 크게 늘어나지 않은 상황에서 공유지를 분할하여 새로운 납세·노역부담자를 만들었기 때문에 기존 점유권자는 점유지를 삭감당하였을 뿐만 아니라 새롭게 부과된 납세·노역의무 때문에 이중부담을 겪어야 했다. 한편 새롭게 점유지를 할당받은 농민의 경우도 자급하기에 충분치 않은 토지를 지급받았지만 그 댓가로 과거와 달리 납세·노역의 의무가 부과되었다. 때문에 촌락자치체조례로 공유지 점유면적을 확대할 수 있었던 촌락관리를 제외한다면 대부분의 농민은 복지시설 설립과 운영으로 대표되는 윤리정책 아래서 생활이 나아지기보다는 피해를 입을 수 밖에 없었던 것이다.

21) 和田久徳, 앞의 책, pp. 156-157.

22) 加納啓良, "19世紀ジャワの土地制度と村落(デサ)共同體," 齊藤仁編, 『アジア土地政策論序説』(東京: アジア經濟研究所, 1976), pp. 178-182.

2. 촌락자치의 식퇴와 사회불안

윤리정책은 농민들에게 세금·노역부담 중대와 점유지 축소로 다가왔다. 모든 계층의 주민이 윤리정책 추진으로 똑같은 영향을 받은 것은 아니었으나 어느 누구나 과거와 다른 식민지배의 실재를 느낄 수 있었다. 그렇다면 윤리정책으로 가장 큰 영향을 받은 것은 촌락의 어떤 계층이었을까

이 문제를 검토하려면 자바 농촌사회에서 촌락, 즉 데사의 성격과 토지가 차지하는 의미를 살펴보아야 할 것이다. 촌락은 자바 농촌사회의 정치적 기본단위로 地緣的 성격이 짙은 共同體였다. 촌락에는 村落 公有地, 촌락관리의 職田, 촌민간의 相互扶助가 존재하였다. 식민 정부는 주택지를 점유한 戶들로 구성된 촌락의 성격을 세금과 노역의 부과대상으로 파악했다. 규모가 작고 고립된 공동체 사회인 촌락은 내부의 질서와 상호부조를 중시하였는데 이런 가치 체계 아래에서 자바 농민은 유연한 對人關係를 중요하게 생각하고 공동체사회의 정식성원으로 인정받기를 원했다. 다른 공동체와 같이 土地所有²³⁾가 地位判斷의 기준이 되었고²⁴⁾ 공동사회의 의무도 토지소유 크기에 따라 할당되었다. 따라서 토지소유의 유무에 따라 土地所有者, 小作人, 賃勞動者라는 계층으로 나뉘었다.²⁵⁾ 토지소유자인 고골은 상층농민으로서 촌락공동체에서 완벽한 자격을 갖춘 성원으로 灌溉耕地를 할당받을 자격이 있었고 그들 중에서 村長이 선출되는 것이 일반적이었다.²⁶⁾

이처럼 촌락에서 토지는 개인의 지위를 표시하는 가장 중요한 척도였다. 토지소유는 농업 활동에서 성공했음을 나타내는 것이고 농업이 가장 고귀한 직업이라고 인식되어 있는 농촌사회에서 농업에 종사한다는 것은 곧 촌락사회의 성원임을 보여주는 것이다.²⁷⁾ 따라서 토지를 소유한 농민은 토지자체가 갖고 있는 物質的 價値 이상으로 거기에 身分上의 價値를 부여했다. 그런데 19세기 이래 정치·경제·인구상의 변화는 농촌지역에 전통적 富와 權力構造에 영향을 미쳤고 이에 따른 토지소유관계 변화는 농촌사회에 신분상의 변화를 불러일으켰다.

본래 촌락의 共同性이란 토지의 共同占有를 축으로 성립한 것이다. 공유지 持分保有者가

23) 여기에서 토지소유란 토지점유를 포함하는 의미이다.

24) Wertheim, *op. cit.*, p. 133.

25) Sartono Kartodirdjo, *Agrarian Unrest and Peasant Mobilization of Java in the Nineteen Sixties*, *op. cit.*, p. 8.

26) Sartono Kartodirdjo, "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development," in Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1972), pp. 76-77.

27) R. Jay, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokato* (Massachusetts: Cambridge Univ. Press, 1969), pp. 262-267.

될 수 있는 자격은 1)勞役義務를 부담할 능력과 의지를 갖춘자 2)既婚者 3)住宅地나 家屋 占有者에게 있었다. 그리고 이를 구비한 농민이 새롭게 지분보유자가 되려면 일반적으로 기존 지분보유자 전원의 동의가 필요하였다. 또한 공유지의 交替·割當은 持分保有者 全員の 合議로 우선 촌장과 촌락관리의 점유자를 빼어내고 나머지 공유지를 매번 정해진 분배순서에 따라 할당하는 경우가 보편적이었으나 이 경우에도 보통 지분보유자들의 自律的 合議에 따르는 일이 많았다.²⁸⁾

그런데 1906년의 촌락자치체조례로 촌장이나 촌락관리의 권한이 강화되어 지분 할당의 경우에 과거처럼 지분보유자의 합의가 아니라 촌장 등 관리의 뜻에 따라 결정되었다. 이러한 일은 여기에만 한정되지 않고 윤리정책 시행으로 여러 복지시설을 설립·운영하는 과정에서도 촌장 임의대로 모든 일이 이루어졌다. 따라서 촌락 내에서 지분보유자인 고골의 自律性이 사라졌다고 말할 수 있게 된 것이다.²⁹⁾

게다가 앞서 말한 바와 같이 地稅와 人頭稅 등의 세금과 노역을 부담하게 된 계층도 이들 持分保有者였으며 촌락공고를 위한 금고전, 촌락학교와 교사를 위한 교사용 토지 등의 신설에 따라 공동점유지 지분면적을 삭감당했던 것도 이들이었다. 결국 윤리정책이 전개되는 가운데 그 비용을 주로 부담했던 계층은 촌락공유지 지분을 보유한 농민이었는데 이들 上層農民은 촌락에서 부와 신분의 상징이었던 土地를 일부 빼앗기고 오히려 세금과 노역부담이 증가됨으로써 身分과 影響力의 下落과 함께 經濟的인 壓迫을 경험해야 했던 것이다.

이상과 같은 촌락공동체의 변질은 직접적으로는 行政合理化 정책과 村落自治體條例 시행을 계기로 비롯되었지만 간접적으로는 19세기부터 진행되어온 두가지 역사적 과정이 윤리정책의 전개 속에 수렴되어 나타난 것이라고 말할 수 있다. 하나는 고골이 촌락을 이끌어가던 촌의 上層農民으로부터 촌락행정 결정권을 발탁당하고 납세·노역의 의무만 저아하는 下層農民으로 전락한 것이고 또 다른 하나는 촌락 내에서 이들과 동등한 지위에 있었던 村落官吏³⁰⁾

28) 加納啓良, 앞의 글, pp. 176-181.

29) 촌락의 공동성이란 촌락의 전통적 민주주의란 말로 바꾸어 말할 수 있다. 핫타는 이러한 인도네시아 촌락의 전통적 민주주의가 토지공유제에 기반하고 있었다고 말했다. Mohammad Hatta, "Colonial Society and the Ideals of Social Democracy," in H. Feith and L. Castles, (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965* (Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1970), pp. 32-40. 그러나 촌락자치체조례 제정으로 촌장의 권한이 강화되자 촌민합의로 결정되던 일들이 식민 정부 지휘를 받은 촌장의 일방적 지시로 이루어졌다. 이제 촌민은 촌락의 공동성이 무너졌다는 사실을 실감하지 않을 수 없었다.

30) 전통적으로 촌장의 지위는 권위적인 지배자가 아니라 동일한 데사 성원 가운데 제일인자(primus inter pares) 정도에 지나지 않았다. 따라서 이러한 사회구조 안에서 중요한 결정 사항은 촌락 연장자들로 이루어진 모임이나 상층농민으로 구성된 회의체에서 결정되는 것이 일반적이었다.

가 植民地 官吏로 변모한 것이었다.

한편 식민지 정부는 윤리정책을 수행하는 과정에서 마따람 귀족의 후예인 뿌리야이의 전통적 권위를 유지시켜 주었다. 그렇지만 행정합리화로 여러 정책을 시행할 때에는 네덜란드인 관리가 뿌리야이를 뛰어넘어 직접 촌락관리를 자취하여 촌락학교·금고 설립, 新稅 도입 등을 이끌어 나갔다. 이러한 움직임이 촌락의 고골들에게는 뿌리야이의 전통적 권위를 지탱해왔던 超能力 혹은 洞察力을 그 기반부터 잠식해 들어가는 것으로 인식되었는데 뿌리야이의 이러한 능력을 자바 전통사회를 유지하는 근간으로 알고 있던 그들에게 이 현상은 중대한 위협이 아닐 수 없었다.

고골은 윤리정책 전개과정에서 드러난 여러 현상 속에서 뿌리야이의 전통적 권위와 관습법에 기초한 촌락의 共同性이 과거와 같은 역할을 하지 못하고 오히려 자신을 하층농민으로 만들어 촌락에 묶어두고 있다는 사실을 발견하였다. 따라서 그들로서는 토지점유권자의 신분을 회복하고 자신들이 중심이 되는 村落의 自律性을 재건해야만 했던 것이다.

III. 싸민운동의 출현과 전개

1. 수론띠꼬 싸민과 싸민운동의 성립

싸민운동의 창시자인 수론띠꼬 싸민은 1860년 림방 지방의 한 촌락에서 다섯형제 가운데 둘째로 태어났다. 때문에 사람들은 그를 와양³¹⁾에 나오는 뿌다와왕국의 다섯 왕자 가운데 次男인 비마왕자³²⁾에 비유하였다. 싸민은 3바우³³⁾의 논과 1바우의 밭 그리고 여섯마리의 소를 소유한 農民이었지만 교육을 받은 적이 없었던 문맹이었다. 그의 조상은 끼야이³⁴⁾나 빵에란³⁵⁾과 같은 귀족이라고 했지만 1919년에 이 운동을 연구한 쥘도 망운꾸스모는 싸민이 지위가 높은 가문 출신이라고 사칭하여 무지한 농민으로부터 권위와 신망을 얻으려 했다고 생각했

Wertheim, *op. cit.*, pp. 133-134.

31) 와양은 인도네시아의 그림자 연극이다. 이것은 자바사회의 이상과 열망을 반영하는 것으로 인간이 만들어내는 다양한 행동을 묘사하고 있는데 특히 강조하여 보여주고자 하는 것은 이상적인 지배질서에 대한 관념이다.

32) 비마는 와양에서 가장 용맹한 전사이다. 그는 허영과 사치를 경멸하며 어느 누구에게도 머리를 숙이지 않고 어떤 신에게도 옹오꼬로 말한다. 비마는 정직함과 충성심, 용맹성, 뛰어난 군사적 자질로 와양에서 가장 존경받는 인물 가운데 하나이다. Benedict R. O'G. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese* (Ithaca: Modern Indonesia Project, 1965), p. 12.

33) 1바우는 약 0.7ha이다.

34) 끼야이는 "이슬람 율법사, 선생님, 선생님 학자" 등을 지칭하는 말이다.

35) 빵에란은 보통 "왕자"에게 붙이는 칭호이다.

다.³⁶⁾ 어쨌든 싸민의 조상이 깐야이·뿡에란이었다는 것은 깐야이가 지식으로, 뿡에란이 혈통으로 확보한 끄짜띠안, 즉 성스러운 힘을 싸민이 계승했다는 것을 의미한다.

싸민은 이혼한 뒤 깊은 산속에 들어가 고행을 했는데 그때 와유³⁷⁾가 그에게 들어오고 성스러운 소리가 들리며 깐야이 나비 아담³⁸⁾이 우주의 신비와 신의 본질을 설명한 성스러운 칼리마사다라는 책을 전해주었다고 한다. 이것은 매우 중요한 의미를 갖는데 자바 신비주의에서 산속에 들어가 고행하는 것은 성스러운 힘을 얻으려 할 때 이용하는 보편적인 방법이며, 성스러운 책 자체는 성스러운 힘을 갖고 있어 이것을 소유한 자는 그 힘을 부여받는다고 생각했기 때문이었다.³⁹⁾ 이렇게 싸민은 출신 배경과 고행 그리고 성스러운 책을 소유함으로써 성스러운 힘을 갖춘 律法士로 사람들에게 인식되었던 것이다.

싸민은 1880년대 중반부터 자신의 생각을 남에게 전파하기 시작했으나 아직 식민지 관리의 관심을 끌만한 문제를 일으키지 않았다. 그렇지만 싸민은 人頭稅가 도입되던 1883년에는 1/2길더, 다음 해에는 1길더를 납입했지만 이후에는 조금도 내지 않았다. 그는 촌락공창을 설립할 때에도 노역을 제공하지 않는 등 村落勞役을 거부하였다.⁴⁰⁾ 또한 촌락관리에게 옹오꼬로 대했다.⁴¹⁾ 그러나 싸민은 추종자에게 자기처럼 납세·노역의무를 거부하거나 촌락관리에게 옹오꼬를 써도 좋다고 말하지는 않았다. 왜냐하면 그는 자신이 가르쳐준 규범을 잘 지켜 성스러운 힘을 모은 사람만이 그렇게 할 수 있다고 여겼기 때문이다.⁴²⁾

36) Tjipto Mangoenkoesoemo, *Het Saminisme: Rapport uitgebracht aan de Vereeniging "Insulinde"* ("인도제도"협회에 제출한 보고서) (Semarang, 1918), p. 22.

37) 자바 정치사상에서 정적을 놀려 그의 힘을 흡수하는 능력을 갖추는 것이 지도자가 권력을 장악했다고 주장할 수 있는 근거이며 그 증표가 바로 와유인데 이는 성스러운 힘의 순수한 존재라 생각된다. Benedict R. O'G. Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," in his *Language and Power* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1990), p. 31.

38) 나비는 예언자를 이르는 말이다.

39) Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," *op. cit.*, pp. 23-27.

40) Jasper Verslag, pp. 4-5.

41) 옹오꼬와 크로모는 자바 사회에서 매우 민감한 문제였다. 자바인은 전통적으로 나이가 많고 권력이나 힘이 있는 자에게 공손하게 대하여 왔다. 왜냐하면 우주를 주재하는 절대자에게 다가가는 유일한 길이라고 생각했기 때문이다. 따라서 존경의 대상이 된 사람들에게는 언제나 존칭어로 대하여만 하였다. 이 부분에 대해서는 Benedict R. O'G. Anderson, "Sembah-Sumpah: The Politics of Language and Javanese Culture," in his *Language and Power*, p. 217, 주) 56을 참조하라. 그런데 싸민과 싸민주의자가 자바 사회에서 권력을 쥔 뿌리아이에게나 네덜란드인에게 크로모가 아니라 옹오꼬를 사용한 것은 전통 지배질서 자체를 전면적으로 부정한 것이 된다. 권력자층으로서는 이를 절대로 용납할 수 없는 문제였기 때문에 싸민주의자가 행한 "무례"에 폭력으로 대항한 것이다. 1928년에 싸민주의가 다시 식민 정부의 주목을 받게 되는 것도 바로 이 옹오꼬 사용과 관련되어 있다.

42) Soehernowo et al., *Research Golongan Masyarakat Samin* (싸민 사회 집단 연구) (Jogjakarta: Institute of Rural and Regional Studies, 1955), p. 40.

그런데 식민 정부가 싸민주의 확대에 주목하게 된 것은 1905년부터 시작된 싸민주의자의 非暴力抵抗, 즉 村落殿舍에 쌀 납입을 거부하고 金納制 도입을 반대하며 納稅·勞役義務를 이행하지 않을 뿐 아니라 촌락이 공동으로 벵갈에서 들여온 種牛飼育의 노역을 거부하는 등 村落共同生活 자체를 부인하려는 움직임 때문이었다.

1903년 남부 블로라 지방과 보조너고로 지방의 34개 촌락에 772명이었던 싸민주의자는 1907년에는 블로라 지방의 1,500세대를 중심으로 보조너고로, 그로보간, 웅아위 지방 등을 합쳐 약 3,000세대에 달할 만큼 성장하였다.⁴³⁾ 이렇게 싸민운동이 확대될 수 있었던 것은 윤리 정책에 따른 村落再編成과 納稅·勞役의 증가 그리고 金納化에 대한 농민의 불만 때문이기도 했지만 이와 같은 모든 경제적 압박이 다른 지역보다 크게 느껴질 수 밖에 없었던 이 곳의 落後性에 기인한다.

싸민운동의 중심지 룬방 내륙지방은 土地 生産性이 매우 낮아 자바에서도 가장 낙후된 지역으로 농업자본에 의해 경영되는 大農場도 없었기 때문에⁴⁴⁾ 다른 지역에 비해 주민이 貨幣收入을 얻을 기회가 적었다. 이러한 상황에서 경제를 진작시킬 수 있는 유일한 길은 넓게 분포되어 있는 티크림을 개발하는 데에 있었기 때문에 이 지역에서 윤리정책 전개는 제일 먼저 國有 티크림 經營管理 強化로 나타났다.

싸민운동의 거점은 유명한 티크림지대였는데 1920년 통계에 따르면 블로라 지방은 전 면적의 40%가 티크림 보호구역으로 자바에서 가장 높은 비율을 보였다.⁴⁵⁾ 티크림지대는 북부 해안 造船産業에 목재를 제공하는 주요한 지역으로써 식민지 이전부터 주목받아 왔다. 그런데 해안지역의 티크림이 이미 황폐화 되었기 때문에 솔로계곡과 루시계곡 등 내륙지역이 중요해지면서 이 지역에 대한 적극적인 개발이 시작되었다.

삼림개발은 자유경제 원칙에 따라 1874년부터 개인 계약자의 손에 이루어져 왔는데 1897년 森林令이 시행되면서 티크림 경영은 山林廳으로 이관되기 시작했고 1918년까지 모든 티크림이 식민 정부의 관리하에 들어갔다.⁴⁶⁾ 이러한 국유 티크림 경영관리 강화가 주민에게 끼친 영향은 첫째, 國有林 출입이 크게 제한되어 땃감, 농구제작용 목재, 건축용 자재 등을 구하기가 어려워진 것이며⁴⁷⁾ 둘째, 국유림 범위가 확정되면서 국유림 내의 황무지를 자유롭게 개간할 수 없게 됨으로서 耕作地 확충이 거의 불가능하게 된 점이었다.⁴⁸⁾ 특히 전통적으로 티크

43) Jasper Verslag, p. 1.

44) 1924년 이 지역에는 소규모 서구농장이 세 개 밖에 없었다. The Siauw Giap, "The Samin Movement in Java," *op. cit.*, (1969), p. 67.

45) Benda and Castles, *op. cit.*, p. 221.

46) 白石隆, 앞의 글, p. 127.

47) Benda and Castles, *op. cit.*, p. 222.

48) Jasper Verslag, pp. 58-60.

림에 대한 의존도가 높았던 롬방지역은 이러한 규제로 많은 피해를 받을 수 밖에 없었다.

한편, 접토 망운꾸스모는 싸민이 고골이었다고 말했다.⁴⁹⁾ 시곱과 같은 의미로 쓰인 고골이란⁵⁰⁾ 結婚한 농민으로 耕作地와 함께 住宅地와 家屋을 점유한 자를 일컫는 말이고 시곱이란 勞役義務를 진 농민이란 뜻이다. 이들은 村落 公有地를 할당받을 수 있는 권리와 함께 뿌리아이에 대해 세금·노역을 제공할 의무가 있는 자를 가리키는 것으로 촌의 토지소유자인 상층 농민을 지칭하는 말임을 알 수 있다.

전술한 대로 세금·노역의 증가와 금납화로 가장 큰 영향을 받은 것은 바로 이 고골이었는데 싸민이나 그를 이은 후계자들도 거의 이러한 고골 출신이었다. 싸민주의 후계자가 된 수로워르조는 8마우의 논을 소유했는데⁵¹⁾ 롬방지역의 토양상태가 별로 좋지 않았다는 사실을 염두에 두더라도 싸민과 수로워르조는 가난한 小農이 아니라 촌락의 中農이었다고 보아야 할 것이다. 뿐만 아니라 싸민주의자들은 “시곱민은 자신이 소유한 것을 안다 wong sikep weruh tehke dewe”⁵²⁾고 하였는데 이 말은 그들이 村落 公有地 이외에 私有地를 소유했음을 의미한다.

다음 표는 롬방 지역에서 1892년부터 1907년에 걸쳐 해마다 私有地가 증가한 반면, 公有地가 감소하고 있으며 공유지 가운데에도 매년 交替·割當되는 토지가 줄어들고 固定持分이 늘어나는 등 土地私有化 경향이 활발하게 진전되었음을 보여준다.

롬방주 토지소유형태 ()은 %

년도	사유지	공유지				법적지위가 다른 토지	전체 토지
		매년교체 할당	2-3년교체할당	고정지분	전체 공유지		
1892	168,835(64.46)	68,236(26.06)	22,982(8.77)	1,807(0.69)	93,052(35.52)	45(0.02)	261,932
1897	172,634(64.42)	65,423(24.41)	15,080(5.63)	14,819(5.53)	95,322(35.57)	13(0.01)	267,969
1902	175,907(65.21)	47,109(17.46)	21,447(7.95)	25,276(9.37)	93,832(34.78)	25(0.01)	269,764
1907	169,934(70.38)	32,736(13.56)	21,828(9.04)	16,940(7.01)	71,504(29.61)	13(0.01)	241,451

출처: The Siauw Giap, "The Samin Movement in Java," *op. cit.*, (1969), p. 68.

이런 현상을 가능하게 했던 가장 큰 원인은 強制栽培制度의 폐지였다. 원래 자바에서는 토지사유화 경향이 없었던 것은 아니었다. 그러나 강제재배제도하에서 商業用 作物 경작을 할

49) Tjipto, *op. cit.*, p. 15.

50) 이 명칭에 대해서는 加納啓良, 앞의 글, p. 176, 「勞役負擔者」呼稱表를 참조하라.

51) The Siauw Giap, "The Samin Movement in Java," *op. cit.*, (1969), p. 63.

52) Jasper Verslag, p. 63.

당받을 경우 토지를 갖고 있다는 것은 權利가 아니라 義務였다. 촌민은 이 부담을 줄이려고 土地公有制을 도입하여 상품작물재배에 참여함으로써 土地에 대한 持分을 보유했다. 한편 비옥도의 차이로 토지의 交替·割當이 빈번히 이루어졌는데 이는 과거 所有地 境界를 소멸시키기까지 했다.⁵³⁾ 그런데 강제재배제도가 폐지되자 농민들은 현실적으로 사유지를 확대할 수 있는 유일한 방법인 農地開墾에 적극적으로 나섰고 촌락공유지로 변한 과거 자신들의 토지에 대한 所有權도 주장했다. 특히 사유화에 강한 집착을 보였던 블로라와 림방 지방의 농민들은 고정지분을 통해서도 공유지를 영구적으로 점유, 즉 私有하려고 하였다.

이러한 경향과 달리 1907년에 固定持分이 줄어들던 것은 1906년에 있었던 「촌락자치체조례」 도입과 관련이 있다. 왜냐하면 이를 통해 지위가 올라간 村長이 촌락의 共同體의 紐帶를 강화한 뒤 福祉施設 설립과 운영에 필요한 자금을 마련하기 위해 村落 公有地 일부를 떼어 그 재정기반으로 삼았는데⁵⁴⁾ 주된 대상이 되었던 것은 固定持分으로 변한 공유지가 많았기 때문이다. 따라서 촌락자치체조례는 토지소유형태 변화와 관련하여 이 지역에서 진행되고 있던 토지 私有化 경향과 모순되는 것이었고 이에 대한 저항이 사유화에 강한 집착을 보인 싸민주의자의 운동으로 표현되었던 것이다.

1907년 2월 초, 블로라 지방의 監督官은 싸민주의자가 3월 1일을 기해 반란을 일으킬 것이라는 소문을 들었는데 그 내용은 다음과 같았다.

1907년 2월 14일부터 新時代가 열린다. 신세계에는 납세 의무도 없고 티크림 벌목도 자유롭다. 싸민은 王 Raja의 칭호를 얻고 두명의 추종자는 와양에 나오는 이름을 얻는다. 3월 1일 이후 싸민과 그를 따르는 사람은 강한 자가 되며 유럽인과 자바인 관리는 여자로 변한다.⁵⁵⁾

여기에 보이는 대로 “새로운 세상에는 납세 의무도 없고 티크림 벌목이 자유롭다”고 하는 말은 농민의 직접적인 불만이 과중한 稅金과 부자유로운 티크림 채취에 있었다는 것을 의미한다.

그런데 감독관이 기록한 소문의 내용에서 문제가 되는 것은 “싸민이 왕이 된다”는 말이다. 이는 植民 政府가 부정된다는 의미로 해석될 수 있는데 네덜란드 식민 지배에 대한 명백한 反抗運動의 증거일 수 있다. 그러나 뒷날 싸민은 라뚜 아딜이나 헤루 조꼬와 같은 救世主 道

53) 永積昭, 「ジャワ社會の支配層と被支配層」, 永積昭, 間苧谷榮, 『東南アジアの價值體系 2. インドネシア』, pp. 15-16.

54) Van Niel, *op. cit.*, p. 79.

55) Process-Verbaal (신문 기록), 5/16/1907, Min. Kol. Mailr. 11/1908. Benda and Castles, *op. cit.*, p. 212에서 재인용.

래에 관한 이야기는 들은 바 없다고 했다.⁵⁶⁾ 또한 싸민과 함께 체포된 수로위르요가 싸민을 王, 스스로를 그의 宰相이라고 선언했다는 주장에 대해서도 싸민은 “왕이라는 것은 자기 아내에 대해 왕이라는 것이며 재상이라는 것도 자기 아내에 대해 재상이라고 하는 말이다.”⁵⁷⁾ 라고 설명했다.

아마도 이것은 사실이라기보다 싸민운동을 자바 구세주운동이라고 분석한 이슬람 학자 후 르그론예의 견해⁵⁸⁾를 수용한 식민 정부가 싸민운동의 확산을 우려하여 싸민과 싸민운동을 탄압할 구실을 마련하려고 거짓 소문을 만들어낸 것으로 생각된다. 식민지 관리는 싸민운동 지도자인 싸민을 제거함으로써 운동을 억누를 수 있다고 생각하였다. 따라서 구세주의 도래는 자바 농민이 기대한 것이 아니라 싸민운동을 탄압하려한 관리 자신의 생각을 반영한 것이었다.

이런 판단에 따라 감독관은 싸민을 비롯한 여덟명의 싸민주의자를 체포하였지만 그들을 기소할 뚜렷한 혐의사실을 발견하지 못했다. 그러나 체포한 이상 촌락으로 되돌려 보낼 수도 없는 입장이어서 그들에게 革命豫備會合罪라는 죄목을 붙혀 外額으로 추방하였고 이후 싸민은 1914년 수마뜨라의 卍당에서 그의 생을 마쳤다.⁵⁹⁾

싸민 등의 逮捕·流刑과 함께 운동은 소강상태에 빠졌다. 식민지 관리는 림방 지역에 대한 싸민주의 침투가 정지되었다고 보고했지만 이후 싸민운동은 중부자바의 북부지역에서 동부자바로 확대되었고 추종자도 늘어났다.

2. 후계자들에 의한 싸민운동의 계승

식민 정부는 20세기 초까지 자바 각지에서 일어난 농민운동이 指導者가 제거되면 곧바로 사라진 것처럼 싸민과 몇몇 추종자의 체포·유형으로 싸민운동도 붕괴하리라고 생각하였다. 그러나 싸민주의자는 1914년부터 1916년에 걸쳐, 地稅條例 改正, 人頭稅 增稅 등에 대한 농민의 불만을 흡수하여 세력을 확대하면서 각지에서 납세거부, 노역부담거부 등의 非暴力抵抗을 광범위하게 전개해 나갔다.

1914년 신토지세법의 제정으로 土地調査事業이 본격화하여 지금까지 제외되어 왔던 소규

56) 주) 55와 같음.

57) Soehemowo, *op. cit.*, p. 18.

58) 이 문제에 대해서는 H. J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," *Journal of Modern History*, No. 30 (1958), pp. 338-347을 참조하라.

59) Benda and Castles, *op. cit.*, pp. 211-212.

모 재산소유자도 과세 대상에 포함됨으로써 식민 정부가 추진한 윤리정책에 불만을 품게 되고 싸민운동이 내건 解稅·勞役拒否에 참여하였다.

이에 덧붙혀 지속적으로 추진되어온 強制勞役의 金納化로 1913년에는 헤렌노역이 폐지되고 1914년부터 人頭稅가 증세되었으며⁶⁰⁾ 같은 해 촌락노역 가운데 夜警勞役이 폐지되는 대신 年 3길더의 新稅가 도입되었다. 1915년에는 뵤헝노역과 모든 村落勞役이 폐지되어 연 4.80길더의 新稅로 대체되었다.⁶¹⁾ 이 조치에 따른 세금부담 증대로 가옥만을 소유한 자가 연간 3길더, 가옥, 주택지 소유자가 연간 4.80길더, 가옥, 주택지, 논, 밭 소유자가 연간 7.80길더를 납부해야 했다.⁶²⁾ 윤리정책 시행으로 新稅가 도입되고 기존 세금이 증가하는 가운데 끝내 가축에게 물을 먹이거나 사람을 매장하거나 公路를 이용할 때에도 세금을 내야 할 것이라는 싸민주의자의 예언⁶³⁾은 농민에게 충분한 설득력을 갖고 있었다.

싸민 체포 이후 싸민의 가르침은 앵그랙, 수로히딘, 가르시아, 워노르도, 까스노유포 등 많은 후계자에 의해 계승되었다. 후계자 집단을 유형별로 분류해보면 첫째, 앵그랙을 추종한 사람들로 이들은 세금·노역부담을 거부하고 관리에게 응오꼬와 “싸민의 말”을 사용하여 대꾸하였다. 여기에서 싸민의 말이라고 하는 것은 예를 들어, 세금 pajak을 내라고 관리가 명령하면, “세금은 없지만 性器 pacok는 여기 있다”고 답하는 것이다. 둘째, 수로히딘과 가르시아를 따르던 사람들로, 이들은 토지조사가 시작되자 세금·노역부담을 거부하였지만 관리에게 응오꼬나 싸민의 말을 쓰지는 않았다. 셋째, 워노르도를 따르던 사람들로, 이들은 세금을 내고 촌락노역도 부담하였다. 그러나 이들은 세금을 세금이 아니라 喜捨라고 여겼으며, 촌락노역을 扶助라고 생각하였다. 이들은 또한 1914년에 인두세와 지세가 증액된 뒤 增稅分의 납부만을 거부하였다. 넷째, 까스노유포와 왕소루조의 신도는 1916년 토지조사 개시의 함께 稅金·勞役을 거부하고 관리에게 응오꼬를 썼다. 다섯째, 싸민을 존경하여 그의 가르침에 따라 생활하지만 抵抗은 하지 않은 사람들이 있었다.⁶⁴⁾

그런데 여기에서 주목해야 할 것은 싸민주의를 설명해주는 敎理書도 없었고 싸민이나 후계자들이 그것을 만들려 하지도 않았던 점이다. 때문에 각각의 후계자는 싸민주의에 대한 理

60) Jasper Verslag, p. 34. 1길더로 헤렌노역을 금납하였던 것이 2길더로 증세되었다.

61) *Ibid.*, pp. 38, 45-46.

62) The Siauw Giap, "The Sarrin and Samat Movement", *op. cit.*, (1968), pp. 108-110.

63) Jasper Verslag, p. 52. 이 예언은 그 뒤 현실로 다가왔다. 1926-27년 사이에 일어난 공산당 봉기에서 반탄 농민들은 정부가 부과한 세금이 너무 과중하여 살 수 없었기 때문에 여기에 참여하게 되었다고 말한적이 있는데 그들이 가장 고통스럽게 여긴 것은 통행세와 벌목세였다. H. J. Benda and Ruth T. McVey, *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Documents* (Ithaca: Modern Indonesia Project, 1960), pp. 38-39.

64) Jasper Verslag, pp. 6-7.

解를 토대로 자신이 중심이 되어 싸민운동을 벌였지만 그를 따르던 무리를 하나의 교단으로 조직하고 이를 거대한 통합체로 연대하려는 노력을 기울이지 않았다. 이러한 배경 때문에 싸민운동은 “싸민주의”라는 이름 아래 形態나 內容을 달리하면서 여러가지 모습으로 전개되었던 것이다.

이 시기에 싸민주의가 세력을 급속히 확대될 수 있었던 원인은 윤리정책 진전에 따른 税金·勞役負擔 증대가 토지소유자인 上層農民 이외에도 下層農民에게까지 확산되었기 때문이며 이러한 농민의 불만을 싸민운동이 흡수하고 여기에 일정한 표현형식을 제공했던 데에 있다. 그것은 싸민주의를 받아들여 마침내 성스러운 힘을 얻게 된다면 이러한 불만은 자연스럽게 해결된다고 하는 지극히 心理的인 것이었다. 이렇게 싸민운동은 당초 既得權을 잠식당한 상층농민을 주축으로 성립하고 발전하였지만 윤리정책 시행의 효과가 점차 가난한 농민에게도 新稅의 도입, 기존 세액의 증가 등 전반적인 税金의 增加로 나타남으로써 확대될 수 있었다.

税金·勞役拒否, 관리에게 응오꼬로 대꾸하여 식민 정부와 관리의 權威를 일부러 무시하려 한 태도, 이러한 언동이 식민지 정부의 탄압을 유발한 이유였던 것은 분명하지만 네덜란드인과 자바인 관리에게 싸민주의 思想의 내용은 중요한 문제가 아니었다. 그들의 유일한 관심은 싸민주의자가 税金을 내는가, 勞役을 부담하는가, 신분이 높은 자신들에게 尊敬과 服從의 뜻을 보이는가 하는 것이었다. 따라서 식민 정부는 싸민주의자의 非暴力抵抗에 대해 指導者로 나선 사람은 外額으로 추방하고 노역을 거부한 사람은 투옥하거나 村落 公有地 지분보유자격을 빼앗았으며 납세를 거부한 경우에는 財産을 압류처분하여 세금을 수취하는 조치를 취했다.⁶⁵⁾ 이러한 탄압으로 저항은 1917년경부터 진정되었다.

싸민운동이 수그러들고 네덜란드인이나 자바인 관리가 이에 대해 관심을 보이지 않게 되자 촌락 내부의 분열을 염려한 촌락관리는 싸민주의자에게 유화적인 태도를 보였다.⁶⁶⁾ 이렇게 해서 촌락에서 촌락관리와 싸민주의자 사이에 일종의 停戰狀態가 성립하고 싸민주의자는 식민 정부의 눈을 피해 싸민주의를 계승할 수 있었다.

그런데 식민 정부가 다시 싸민운동에 주목하게 된 것은 1928년, 峇峇 지방의 그능물요 촌에서 일어난 사건 때문이었다.⁶⁷⁾ 이 사건은 토지조사를 물리적으로 방해하거나 조사에 비협조적인 태도를 보인 것이 아니라 단지 마을 사람들이 관리에게 응오꼬를 쓰고 싸민의 말로 대하여 불손한 태도를 보인 것에 불과했다. 그러나 응오꼬를 사용하는 것은 身分上 동등하다

65) *Ibid.*, pp. 30-31, 55, 70.

66) *Ibid.*, pp. 55, 72.

67) Takashi Shiraiishi, "Dangir's Testimony: Saminism Reconsidered," *Indonesia*, No. 50 (1990), pp. 102-105.

는 것을 상징하는 것이었기 때문에 관리들은 이 행위를 단순히 無禮한 행위가 아니라 뿌리아 이를 정점으로 한 자바 사회의 身分秩序를 전면적으로 부정한 것으로 인식하였다. 식민 정부는 11명의 싸민주의자를 체포하였을 뿐 아니라 이를 계기로 뼈뼌 지방의 싸민주의자들을 조 사하였다.

IV. 자바 전통사상과 싸민주의

1. 싸민주의: 아담의 가르침

싸민운동이 같은 시기 자바 각지에서 일어난 농민운동 가운데 특히 주목받은 이유는 싸민 주의자가 전개한 抗稅運動 및 權威에 대한 否定이라는 눈에 보이는 현상보다는 싸민주의가 갖고 있던 독특한 宗教觀과 生活規範 때문이었는데 그 사상을 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 아담의 종교에서 중심 개념은 生命이다. 시집민은 생명을 靈魂이라 부 른다. 영혼은 만물에 생명을 주는 본질적 존재로 사람·동물·식물 등은 그 存在 形態에 지나지 않는다.

둘째, 인간의 모든 행위에는 두가지 지향점이 있다. '인간 법칙'은 性交를 함 으으로써 사람을 생산하는 것이고 '노동 법칙'은 土地를 耕作하여 衣食을 생산하 는 것이다.

셋째, 시집민은 아담의 가르침대로 정직한 사람이 되도록 힘써야 한다. 그러 기 위해 약속을 지키고 "게으르지 말고, 거짓말 않고, 남의 것을 훔치지 말고, 간통하지 말며, 모욕당해도 꺾 참고, 남에게 돈과 음식을 구걸하지 말고, 남이 바라면 그것을 주는" 생활규범을 준수해야 한다.⁶⁸⁾

이렇게 싸민주의의 기본사상은 단순해 보인다. 사람이 염두에 두어야 할 것은 인간의 길과 노동의 길 뿐이며 나머지는 부차적 문제이다. 그리고 사회 속에서 인간은 자신이 맺은 약속 을 지켜야 하고 남의 일에 간섭하지 말아야 한다고 생각했다.

싸민은 그 가르침을 "선지자 아담의 과학 Ngelmu Nabi Adam"이라고 말했다. 그는 선지 자 Nabi란 여자이고 아담은 남자와 같다고 설명했다. 그렇다면 선지자 아담의 과학은 "男女 의 科學 혹은 宗教"라고 생각할 수 있다. 이런 해석은 싸민주의자에게 남녀의 性關係와 그것 에 내재된 신비스러운 힘이 매우 중요한 의미를 갖고 있다는 것을 말한다. 남녀의 性交를 중 시하는 태도는 "링가 의식 Linga cult"에 뿌리를 두고 있다. 인도네시아의 역사학자인 옹혹함

68) Soehemowo, *op. cit.*, pp. 20-35.

은 多産, 性交 그리고 이로부터 비롯된 마술적인 힘을 강조한 씨민주의를 전통적 농업다산 의식의 유물이라고 생각했다.⁶⁹⁾ 그는 또한 씨민주의를 비마 의식의 하나라고 평가했다. 비마 는 책을 보지 않고도 모든 것을 알고 사람들에게 응오꼬로 말했는데 이런 비마처럼 씨민은 문맹이었지만 모든 씨민주의자의 스승이었고 오로지 응오꼬만 썼기 때문이다.

또한 씨민주의는 하늘과 대지가 결혼을 통해 맺어진다는 農民信仰의 하나이다. 농민신앙에서 이 결합은 중요하며 농민은 그 과정에서 결정적 역할을 하기 때문에 하늘이 선택한 계층 이라고 믿는다. 씨민주의자는 관리가 고귀한 존재⁷⁰⁾가 아니라고 생각하여 그들에게 응오꼬로 대했다. 그리고 하늘과 대지가 결혼한다고 믿는 농민세계에서 아내와 남편의 결합은 小宇宙 의 재현이며 하늘과 대지가 결합⁷¹⁾한 大宇宙의 일부로 인식되었다. 따라서 농민에게 부부의 성적 결합은 숭고한 의식이었다.⁷²⁾ 씨민은 하늘과 대지의 결합이 자유롭게 일어나는 것처럼 남녀의 結婚도 자유로와야 한다고 생각하여 결혼식에 이슬람 관리가 개입하는 것을 거부하였 다.

씨민은 “알라나 다른 絕對者는 눈으로 볼 수 없기 때문에 그 존재를 믿을 수 없다. 똑같은 이유로 천국과 지옥도 믿을 수 없다”고 말했다.⁷³⁾ 씨민주의자가 “내가 곧 神이다”라고 한 것 은 자신이 자기 구원을 책임진다는 것을 강조하고 있는 말이다. 이러한 씨민주의는 佛敎 업 보사상의 일종이다.⁷⁴⁾ 뿌리아이-아방안 전통에서 개인의 업은 자기 의지와 상관 없이 신의 뜻에 종속된다고 믿지만 씨민주의에서는 자기 행위만이 다음 세계에서 그의 운명을 결정한다고 생각한다.⁷⁵⁾

한편 씨민주의에서 言語는 중요한 문제였다. 앞서 설명한 대로 인간 법칙과 노동 법칙을 제외한 모든 일이 부차적 문제였기 때문에 시집민의 삶에 관련된 것을 제외한 모든 말이 왜

69) Onghokham, "Saminisme: Tindjauan social ekonomi dan kebudajaan pada gerakan tani dari awal abad ke-XX," Djakarta, 1964, pp. 51-54. Benda and Castles, *op. cit.*, p. 228에서 재인용.

70) The Siauw Giap, "The Samin Movement in Java", *op. cit.*, (1969), p. 73.

71) Anderson, "Millenarianism and the Saminist Movement", *op. cit.*, p. 57.

72) King, *op. cit.*, p. 471.

73) "Hoofdpunter van de leer, verkondigd door Soerontiko alias Samin, landbouwer...," Min. Kol. Mailr. 400/1907. Benda and Castles, *op. cit.*, p. 226에서 재인용.

74) Benda and Castles, *op. cit.*, p. 229. 한편 1973년 6월 꾸두스 Kudus지방의 씨민부락을 방문한 Mulder는 이 지역 씨민주의자들이 1965년의 쿠데타와 음바 소로 Mbah Suro운동 몰락 이후 불교 도로 개종했다는 사실을 발견했다. 그는 씨민주의자들이 음바 소로운동과 연계되었다는 이유로 탄압받자 개종하였는데 씨민주의에 내재된 세계관과 윤리규범이 불교의 그것과 처음부터 같았기 때문이라고 생각했다. Niels Mulder, "Saminism and Buddhism: a Note on a Field Visit to a Samin Community," *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 132, No. 6 (1973), pp. 253-258.

75) Mulder, *op. cit.*, p. 256.

곡되어 있었다. 예를 들어 稅金을 뜻하는 pajek은 男性의 性器 pakek를 의미할 수 있고 夜警勞役을 뜻하는 론다는 자기 아내에 대한 밤의 노역 ronda bojone dewe이란 말이 될 수 있다.⁷⁶⁾

그렇다면 왜 싸민주의자는 이처럼 언어에 “二重性的 意味”를 부여하여 사용했을까? “자바인은 한 단어에 여러가지 의미를 붙여 사용하기를 즐긴다”⁷⁷⁾는 말을 상기한다면 싸민주의자가 이와 같이 비상식적인 행위를 하고 애매한 말을 반복한 이유는 性 속에 있는 신비스러운 힘을 끌어내어 자신의 힘을 강화시킨 뒤 관리에게 맞서려 한 것이다. 또한 이렇게 일부러 비밀스런 용어를 사용하여 외부인으로부터 자신들의 세계를 보호하려 했다고 볼 수 있다.⁷⁸⁾

이상에서 살펴본 대로 싸민주의는 자바 傳統 속에서 많은 것을 받아들였다. 이 믿음은 자신들의 결속을 강화하는 수단과 외부의 압력을 견뎌내는 방법이 되었다. 따라서 傳統文化를 신봉하게 됨으로서 이슬람 체계와 힌두-자바 체계 모두를 부정할 수 있었고 외부세계의 강제적인 침입에도 오염되지 않은 순수한 자바를 꿈꿀 수 있었다. 또한 모든 외부의 권위를 부정한 것은 자바 농민이 가장 고귀한 신분이라는 그들의 신앙과도 일치하는 것이었다.

이러한 싸민주의는 당시 상황에서 어떤 의미를 지니고 있었으며 자바 농민이 싸민주의를 통해 이루고자 한 것은 무엇이었을까?

2. 자바의 전통 역사개념과 왕권사상

자바인은 黃金 時代와 狂亂 時代가 반복적으로 순환하는 것을 역사라고 생각한다.⁷⁹⁾ 이 사고 속에 神과 人間 사이의 관계는 二元論으로 관념지어져 있다. 이 세계에서 인간의 운명은 불변하는 우주의 힘으로 결정되지만 반대로 인간이 없으면 그 힘도 아무 쓸모가 없다고

76) Shiraishi, "Dangir's Testimony", *op. cit.*, p. 114.

77) Benedict R. O'G. Anderson, "The Language of Indonesian Politics", in his *Language and Power*, *op. cit.*, p. 125.

78) Anderson, "Millenarianism and the Saminist Movement," *op. cit.*, p. 58. 당이르는 마을 경찰이나 관리에게 용오꼬를 쓰는 이유는 자신이 올바른 행실을 하는 시켄민임을 알리기 위함이라고 말했다. Patih of the regency of Pati, Proses-Verbaal, November 27-30, 1928, Mr. 238x/29. Shiraishi, "Dangir's Testimony," *op. cit.*, p. 102에서 재인용.

79) Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," *op. cit.*, pp. 33-35. 인도네시아 근대 문학의 아버지라 일컬어지는 무하마드 야민 Muhammad Yamin도 인도네시아 역사가 일반적으로 '하나의 단일한 발전'을 거듭한다고 보았다. 즉, 서구인들이 인도네시아에 도착하기 이전의 독립상태에서 식민지상태로 그리고 독립상태로 되돌아 간다고 생각하였다. Deliar Noer, "Yamin and Hamka: Two Routes to an Indonesian Identity," in Anthony Reid and David Marr (eds.), *Perceptions of Past in Southeast Asia* (Singapore: Heinemann Educational Books Ltd., 1979), p. 253.

하여 신과 인간이 서로 의존하고 있다고 믿는다.⁸⁰⁾ 이러한 이원론적 관념은 현세의 질서에도 적용되고 있는데, 그것은 玉을 神으로, 百姓을 人間으로 하여 현세에 신과 인간이 왕과 백성의 모습으로 재현되어 있다.

자바인은 왕에게 성스러운 영혼인 神을 대변하는 힘이 있어 왕의 의사를 지배하기 때문에 왕은 내재하는 성스러운 지시인 神의 意志를 추구해야 한다고 생각한다. 신의 의지는 왕의 卍비작사나안, 즉 超能力으로 나타난다. 왕이 신의 의지에 따라 자기 의사를 다스리는 것은 별의 움직임으로 표상된 宇宙의 秩序를 현세에 실현하고 유지하기 위함이며 초능력은 이를 위한 현실적인 수단이고 방법이다.⁸¹⁾

그렇다면 왕이 갖고 있는 權力이란 무엇인가? 앤더슨은 자바의 관념체계에서 권력을 끄씩 떠안, 즉 성스러운 힘으로 이해한 바 있는데 이는 인간을 포함한 宇宙의 森羅萬象에 보편적으로 내재하면서 삼라만상을 생성하고 질서를 부여하는 根源的인 힘이며 우주세계·자연세계·인간세계의 생성과 질서는 성스러운 힘의 수렴정도에 따라 결정된다. 말하자면 성스러운 힘이 어느 한 점으로 수렴된 뒤 삼라만상에 분배될 경우 질서는 유지되지만 구심력을 잃고 흩어지면 질서는 붕괴하는 것이다.⁸²⁾

성스러운 힘을 수렴한 자가 권력을 소유한 자로써 왕국의 창설자가 된다. 왕은 명상·고행·수행으로 자신의 慾望을 統制하여 우주를 주재하는 자와 하나가 됨으로써 성스러운 힘의 收斂力을 갖춘다. 이러한 증거로 와유가 그의 몸에서 퍼져 나오는데 이는 왕에게 권력, 즉 正統性이 있음을 보여주는 것이다.

왕국이 秩序·安寧의 상태에 있는 한 黃金時代는 지속되는데 이렇게 되려면 왕이 超能力을 유지하여 성스러운 힘을 세상에 드러내 보여야만 한다. 때문에 초능력을 갖추어 성스러운 힘의 구심력을 확보하기 위해서 왕은 律法士이어야 한다.⁸³⁾ 왜냐하면 왕은 神한테 초능력을 양도받아 인간세계와 자연세계에서 질서와 안녕을 지키는 존재이므로 율법사처럼 많은 지식을 쌓아 신의 의지를 깨달아야 하기 때문이다.

그렇다면 왕의 성스러운 힘은 어떻게 삼라만상에 분배되는가? 자바의 관념체계에 따르면

80) Kroef, *op. cit.*, p. 299.

81) Soemarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century* (Ithaca: Modern Indonesia Project, 1968), pp. 39-42. 이 말은 자바정치에서 아주 중요한 의미를 갖고 있다. 왜냐하면 자바에서 혁명의 원리는 궁극적으로 사회의 질서와 안녕의 유지를 목표로 하기 때문이다.

82) Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture", *op. cit.*, pp. 22-23.

83) 여기에서 율법사라고 하는 것은 보통 사람의 지혜가 미치지 않는 우주의 신비를 포함한 많은 것을 알고 있는 사람을 의미하는 말이다.

王과 神 사이에 성립한 관계와 똑같은 관계가 王과 臣下 사이에 성립한다. 이는 君臣一致 Manunggal Kawula lan Gusti⁸⁴⁾라는 말로 신하가 왕의 성스러운 힘을 깨달아 구스띠의 초능력이 보여준 만물의 존재양식을 스스로 느끼는 것이다. 성스러운 힘은 삼라만상에 보편적으로 존재하고 있기 때문에 까올라도 본질적으로 초능력을 갖고 이를 행사할 수 있다. 그 결과 구스띠의 성스러운 힘은 까올라의 성스러운 힘에 영향력을 미쳐 이를 드러나게 하고 여기에 까올라와 구스띠는 군신일치라는 二位一體로서 존재하게 된다.

이 까올라와 구스띠의 관계는 관계의 사슬로 확대된다. 구스띠가 우주의 주재자에 대해 까올라인 것과 같이 구스띠에 대한 첫번째 까올라와 두번째 까올라 사이에는 첫번째 까올라를 구스띠로 한 군신일치 관계가 다시 성립한다. 그리하여 두번째 까올라는 첫번째 까올라를 구스띠로 삼고 그를 통해 왕의 성스러운 힘을 분배받는다. 이러한 과정을 거듭하면서 세번째, 네번째 이하의 까올라 사이에도 각각 까올라-구스띠 관계가 성립되며 왕의 초능력은 이 사슬을 통해 분배되어 理想世界가 실현되는 것이다.⁸⁵⁾

이렇게 구스띠가 갖고 있는 초능력을 까올라가 자신의 초능력으로 깨달은 결과 양자가 갖고 있는 超能力 사이에 君臣一致가 실현되는 구조가 자바인이 생각한 理想的 支配秩序였다.

3. 까올라-구스띠 관계와 싸민주의

자바 전통사회에서는 까올라와 구스띠가 상호의존적·상호보완적인 관계에 놓여 있었다. 그런데 네덜란드 植民支配의 強化와 함께 구스띠의 존재가 소멸되기 시작하였다. 식민 정부는 합리적인 식민지 지배를 위해 자바의 傳統 支配層을 포섭하여 그 代理人으로 삼았는데 그 결과 전통적인 까올라-구스띠 관계에 혼란이 오게 된 것이다. 식민 정부는 지배 초기에 間接支配 방식을 취했기 때문에 자바인들은 그 존재를 별로 의식하지 못하였고 심지어 이를 또 하나의 支配者로 인정해 자신들의 사고체계 속에서 새로운 變化를 受容하려고 하기까지 했다.⁸⁶⁾ 그러나 19세기 말부터 식민 지배가 강화되면서 많은 수의 지배층이 植民地 官僚로 편입되어 식민 정부의 대리인으로서 일반민들에게 압박을 가하게 되자 그들로서는 이러한 현상에 대한 새로운 解釋이 필요하였다.

84) 자바 전통사회에서 지배자와 피지배자를 가리키는 것으로 까올라와 구스띠라는 말이 있는데 이는 각각 家臣·從僕과 主人·王을 의미한다.

85) 土屋健治, 『インドネシア民族主義研究』(東京: 創文社, 1982), pp. 40-42.

86) Sartono Kartodirdjo, "Responses to Dutch Intrusions in Java: Myths and Realities," (Singapore: British Institute in Southeast Asia, 1981), pp. 3-5.

이에 따라 첫번째 구스띠어어야 할 자바 왕이 현실적으로 우주의 주재자이어야만 하는 식민 정부의 의사를 대변하는 존재로 전락해버렸다고 인식했다. 왕은 신의 의사를 대변하는 첫번째 구스띠가 아니라 식민지 정부에 대한 첫번째 까올라가 된 셈이고 이렇게 됨으로서 까올라-구스띠로 이어지는 상호의존적 연결 사슬의 최고점이어야 할 진정한 구스띠가 사라진 것이다.

게다가 자바 관념체계에서 식민 정부를 대표하는 總督이 神이라는 것 또한 논리적으로도 현실적으로도 불가능한 일이다. 논리적으로 네덜란드 식민 정부는 바따비아 총독부를 정점으로 한 官僚制로 그 의사는 文書로 전달된다. 그런데 신이란 눈으로 볼 수 없는 존재이기 때문에 첫번째 구스띠인 왕만이 그의 의사를 초능력으로 깨닫는다. 따라서 문서로 전달되는 세계에서는 네덜란드어에 대한 지식만이 필요하지 超能力을 행사할 필요는 없다. 현실적으로 네덜란드인은 마따람 왕국을 멸망시킨 敵이며 힘으로 상대할 수 없을 때에는 奸計⁸⁷⁾를 쓰는 자로 인식되어 있다. 이것은 현실의 지배자인 네덜란드인이 진정한 武士의 德을 갖추지 못한 자이고 자신의 慾望대로 자바인을 착취하고 있는 “라속사”, 즉 惡鬼라는 것을 말한다. 따라서 네덜란드 식민 정부는 성스러운 힘을 자신의 욕망대로 행사하여 현실세계에 질서와 안녕의 실현을 방해하는 라속사일 뿐 결코 신이 될 수 없다.⁸⁸⁾

한편 사회의 균형 혹은 평형의 유지와 보전이 자바 전통신앙이 추구하는 목표였다. 따라서 자바 우주관은 인간들에게 주위에서 평범하지 않은 일이 벌어지면 이를 우주의 평형이 깨어지고 있다고 인식케 하고 평형회복을 위해 인간들이 어떠한 역할을 하도록 만들었다.⁸⁹⁾

현실의 지배자가 라속사이고 그가 지배하는 세상을 우주의 균형이 깨어진 불균형의 시대라고 본 것은 싸민주의자의 경우에도 마찬가지였다. 1928년 12월 비폭력저항을 전개한 당이르는 왜 사람들이 시깸民, 즉 싸민주의자가 되려 하는가 하는 질문에 이렇게 답하여 그들의 생각을 드러내고 있다.

두가지 목적이 있다. 즉, 살아서는 解放이며 죽어서는 救濟이다. 현세에서의 해방이란 다음과 같은 뜻이다:

자바 땅은 오래 전에 네덜란드 사람에게 저당잡혔다. 때가 되면 원주인은 이 땅을 되돌려 받아야 한다. 만약 그렇지 못하면 영원히 없어진다. 자바 땅을 되

87) 『자바 연대기』에 따르면 바따비아전투에서 네덜란드군이 대포에 오물을 넣어 쏘아댔기 때문에 마따람군이 그 악취를 참지 못해 졌다고 한다. *Babad Tanah Djawi*, pp. 142-143; 永積昭, 『アジアの多島海』(東京: 講談社, 1977), pp. 179-180에서 재인용. 자바전쟁에서도 네덜란드군은 강화협상에 나온 디보네고로왕자를 체포하여 마까사르로 유배하였다.

88) 上屋健治, 앞의 책, pp. 53-56.

89) Kroef, *op. cit.*, pp. 300-303.

둘려 줄 사람은 망꾸부미왕자이다. 때가 되면 그는 동생 땡에란 쥘로르느고로르의 도움을 받아 자바 왕이 될 것이다. 쌍둥이 왕자 Ratu Kembar는 이미 숲로를 빠져 나왔지만 그들에게는 남에게 보이지 않는 능력이 있어 아무도 모른다. 언젠가 자신들의 백성에게 나타나기를 원하면 그를 볼 수 있게 되고 그 때에는 어떠한 징표가 있다. 그 징표란 네덜란드인 地主가 집과 주택지와 전답과 저수지에 대해 묻는 것이다. 평범하게 대답하면 모든 것을 지주가 다 앗아가고 과거에 저장잡힌 것도 되돌려 받을 수 없다. 그러나 시궐民이 대답하면 관리가 우리의 대답을 듣고 혼동에 빠지기 때문에 우리 재산을 앗아갈 수 없다. 시궐民은 망꾸부미가 자바의 왕이 되었을 때 백성이 될 수 있지만 그의 백성이 되지 못한 사람은 비참한 신세에 빠질 것이다.⁹⁰⁾

당이라는 土地의 王인 네덜란드인이 현세에서 자바의 토지를 지배하고 백성을 수탈하고 있다고 본다. 그에게 현실의 지배자, 네덜란드인이라 백성을 빗에 빠뜨려 토지만이 아니라 백성까지도 저장잡아 그들을 잡아먹는 라속사와 같은 존재였다. 그리고 이 시대는 광란 시대이기 때문에 사람의 영혼은 구제되지 않고 사람으로 遷生하는 일도 불가능하다. 따라서 싸민주의자에게 네덜란드인이 지배하는 현세는 살아서 해방될 수도 없고 죽어서 사람으로 환생할 수도 없기 때문에 구원이 없는 세상이었다.⁹¹⁾

이와 반대로 쌍둥이 왕자가 지배하는 시대에서 백성은 수탈당하는 일도 없고 죽은 뒤에도 다시 사람으로 태어날 수 있다고 생각하였다.⁹²⁾ 싸민주의자는 쌍둥이 왕자가 왕이 되면 네덜란드인도 뿌리아이도 없어지고 따라서 세금을 걷으러 다니는 자도 사라져 백성은 모든 토지의 산물을 왕에게 바치고 여기에 '함께 나누고 함께 즐기는 sama rata sama rasa' 세계가 실현된다고 믿었다. 이런 의미에서 네덜란드인과 쌍둥이 왕자의 대항관계에서 싸민주의를 따라 시궐民이 된다는 것은 스스로 네덜란드인의 지배로부터 해방하여 쌍둥이 왕자의 백성으로 준비하는 것이며 그레야만 농민인 싸민주의자가 자기 토지를 잃지 않고 되찾게 되는 것이다.

그렇다면 이와 같이 질서가 깨어진 시대에 싸민주의자는 어떻게 과거의 평형을 회복하고 자신들의 왕인 쌍둥이 왕자의 백성이 될 수 있다고 믿었을까?

앞서 자바 전통사상에서 군신일치는 인생의 가장 고귀한 목표이며 인간은 이를 통해 신과 궁극적인 일치를 이룬다고 말하였다. 그리고 이것은 사회의 가장 말단에 위치한 사람에 이르기까지 하나의 거대한 사슬로 성원 모두를 포함한다고 하였다. 이러한 군신일치의 사슬에 따라 싸민주의자의 궁극적인 목표는 구스띠인 王과 一致하는 것이다. 왜냐하면 인간의 小宇宙

90) Shiraishi, "Dangir's Testimony," *op. cit.*, p. 101.

91) 白石隆, 앞의 글, pp. 139-140.

92) 당이라는 시궐民이 싸민주의를 따라 산다면 죽은 뒤 "영혼"은 다시 인간의 모습으로 태어나게 된다고 하였다. Shiraishi, "Dangir's Testimony," *op. cit.*, p. 101.

와 신의 大宇宙를 연결시켜주는 유일한 仲介자가 군신일치 사설의 제일 끝에 자리잡은 구스띠, 즉 현실적으로는 王이라고 생각했기 때문이다. 따라서 까올라인 싸민주의자가 궁극적으로 神에게 歸一하기 위해서는 일단 구스띠인 왕이 필요하다. 그러나 당이르의 증언대로 현실적으로 싸민주의자에게 자바 왕은 권력이 없는 존재가 되어버렸고 실질적인 왕인 네덜란드인은 라속사였다.

자바의 전통적 정치사상에서 聖王과 라속사의 차이는 바로 歸一의 問題와 관련된다. 양자는 모두 자기 안에 성스러운 힘을 수렴하여 인간의 질서 가운데 정점에 위치한다. 그런데 성왕 밑에서는 까올라가 구스띠에게 귀일할 수 있지만 라속사 밑에서는 불가능하기 때문에 성스러운 힘의 순수한 존재인 신에게 접근할 수 없다.⁹³⁾

그렇다면 라속사인 네덜란드인이 지배하는 현세에서 싸민주의자는 어떻게 신에게 다가갈 수 있는가? 正統 思想은 오직 현실의 왕이 진정한 구스띠이고 그를 통해서만 신에게 다가갈 수 있다고 믿는 반면 異端 思想은 왕을 배제하고도 신에게 귀일할 수 있다고 믿는다. 이단 사상은 까올라나 구스띠가 곱싸띠안으로 생명을 부여받은 존재라면 현실의 구스띠가 라속사라 해도 까올라가 宇宙의 神祕와 神의 本質을 스스로 깨달아 자기 안에 성스러운 힘을 수렴하고 그 안에 있는 신을 구스띠로 삼아 그에게 귀일할 수 있다고 믿는다. 이단 사상의 핵심을 이루는 것은 律法士이다.

율법사는 王과 王國의 秩序·安寧의 진위를 음미하고 왕국의 運命을 豫見하는 능력을 갖추고 있는데 그는 왕의 초능력을 개입시키지 않고 여러가지 고행과 수행, 명상을 통해 神의 意思를 직접 느낄 수 있다. 이렇게 본다면 왕이 신의 의사를 깨달아 와유를 소유하는 것처럼 율법사도 같은 자질을 갖추고 있음을 알 수 있다.⁹⁴⁾

율법사처럼 구스띠를 중개자로 삼지 않고 직접 신과 감응했다는 의미에서 싸민주의는 이단 사상에 속한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 싸민이 제시한 규범을 따르고 주문을 외우면 와유를 얻을 수 있다는 것은 싸민주의에 따라 성스러운 힘을 깨달아 스스로 내면의 神을 발견할 수 있음을 의미하기 때문인데⁹⁵⁾ 이러한 생각은 “내가 곧 신이다”, “내안에 신이 있다”는 그들의 말로 적절히 표현되어 있다.

이렇게 지배 이데올로기인 正統 思想이 현실의 구스띠를 중심으로 性的인 豐饒와 王國의 理想을 실현하려고 했지만 현실의 왕이 라속사로 변해버린 상황에서 異端 思想인 싸민주의는 라속사를 배제하고 자기 안에 신을 찾아 자신과 아내 그리고 대지로 이루어진 小宇宙에서 사

93) 白石隆, 앞의 글, p. 143.

94) Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," *op. cit.*, pp. 63-67.

95) 白石隆, 앞의 글, pp. 149-150.

람의 법칙과 노동의 법칙에 따라 성적 풍요와 함께 대지의 풍요를 실현하고자 하였다.

이상에서 살펴본 바와 같이 싸민주의자는 다른 자바인과 다름없이 자바 신비주의 관념체계에서 인생의 궁극적 목표로 상정된 絶對的인 存在에 대한 歸—을 실현하기 위해 노력하였다. 그들은 전통적 관념체계 속에서 자신이 처한 환경과 외부 세계를 인식하였는데 이러한 인식을 토대로 그들은 평화롭고 복되며 안전하게 살아왔다고 생각한 傳統 農業社會를 理想으로 생각한 반면, 社會·經濟的 變化를 가져온 네덜란드인의 지배를 不道德한 라스사의 지배라고 보았다. 따라서 싸민주의자들은 외부인이 깨뜨린 平衡과 均衡의 秩序를 회복하여 완전하고도 이상적인 傳統世界를 재건하려 하였으며 전통세계를 재현하는 길은 올바른 支配秩序를 회복하는 데에 있다고 믿었다. 하지만 현실적으로는 지배질서의 기동인 까올라-구스띠 관계가 변질되었다고 생각했기 때문에 기존의 구스띠를 배제하고 자기 안에 있는 神을 구스띠로 삼아 그 관계를 회복하려고 하였던 것이다.

보통의 자바인은 君臣一致 체계가 변질된 사실을 알지 못하고 여전히 인생의 목표인 神에 대한 歸—을 실현하기 위해 그 궁극적 중재자로서 상정된 현실적 지배자인 네덜란드인과 그들의 하수인으로 전략한 브리아이로 연결된 지배질서를 부정하지도 못하였다. 이에 비해 싸민주의자는 이단 사상인 싸민주의에서 그 방법을 발견하여 지배질서를 부정하면서도 인생의 궁극적 목표를 추구해나갈 수 있었다. 바로 이점에 싸민주의가 갖고 있는 의미가 있다. 그리고 이것은 현실적으로 支配者의 權威를 부정할 수 있는 가장 효과적인 수단을 제공한 것이라고 여겨진다. 따라서 싸민운동과 같이 個人的 意識 속에서 식민지 지배질서를 부정한 非暴力抵抗은 식민지 지배에 대한 저항의식을 자바인의 가슴 속에 심어줄 수 있었고 이러한 意識·思想의 變化를 배경으로 이후 인도네시아 民族主義運動의 전단계로서 지식인의 文化運動이 전개될 수 있었던 것이다.

V. 맺 음 말

싸민운동은 림방 지방이라고 하는 자연적 조건하에서 20세기에 개시된 倫理政策이 자유로운 티크림의 이용을 제한하고 각종 福祉施設 設立·維持에 필요한 자원을 마련하기 위해 稅金·勞役을 증가시키고 특히 이를 金納化 함으로써 발생한 農民의 不滿을 흡수하여 여기에 일정한 表現樣式을 제공하면서 성립하고 발전하였다. 싸민운동은 우선 稅金·勞役의 의무를 拒否하고 응오꼬를 사용하여 支配秩序를 자체를 否定한다는 非暴力抵抗으로 나타났다. 그들이 이렇게 할 수 있었던 것은 식민지 지배가 村落共同體를 變質시키고 진정한 支配秩序를 歪曲시

켰다고 믿었기 때문이다.

싸민주주의의 思想的 土壤이 되었던 것은 千年王國思想이나 救世主思想, 聖戰思想과 같은 폭력적이고 외부에서 들어온 사상이 아니라 자바 神秘主義, 農民信仰, 男根崇拜思想, 君臣一致라는 傳統思想과 王權概念이었다. 싸민주주의는 이러한 자바의 전통사상과 왕권개념을 재해석하여 진정한 까올라-구스띠관계, 즉 올바른 지배질서를 회복하고자 했다. 특히 이 지배질서 내에서 까올라인 자신들에게 주인이 되는 정당한 구스띠를 찾아 理想世界를 건설하려고 했다. 그들은 그 구스띠를 비마와 같이 자기 안에서 찾았다. 바꾸어 말한다면 싸민주주의자들은 네덜란드 植民地 支配에 抵抗하는 가운데 傳統的 觀念體系 내에서 傳統信仰을 응집력이 강하고 사회조직에도 적용할 수 있는 宗教로 만들어 왜곡된 支配階級의 價値體系를 부정하는 수단과 農民社會를 건설하는 이념으로 형상화 했던 것이다.

싸민주주의자는 자바의 循環論的 歷史觀에서 이 시대를 狂亂 時代로 인식하였는데 그들이 전개한 비폭력저항이란 이 광란 시대를 지배하고 있는 라숙사의 하수인이 되어버린 傳統支配者의 權威와 자신들을 평화롭고 번영된 세계로 인도하지 못하고 있는 植民地 權力의 權威 모두에 대한 全面的인 否定을 의미하는 것이었다.

한편 19세기말 20세기초 자바 각지에서 일어난 社會運動이나 宗教運動과 싸민운동이 성격을 달리 했던 것은 싸민이 제시한 가르침에 천년왕국적 요소가 없었다는 사실과 함께 싸민운동이 발생·발전하고 있던 이 지역의 特殊性에 관련된 문제라고 생각된다. 그렇지만 싸민운동이 인도네시아 歷史 속에서 차지하는 의미란 이러한 특수성에 있는 것이 아니라 오히려 이후에 전개되는 인도네시아 民族主義運動에 끼친 영향에 있다고 생각한다.

싸민운동에 나타나는 耕作者의 自立性과 土地와 農民의 強固한 結合 그리고 이에 기반한 萬民平等의 原理는 민족주의운동에 하나의 理想的인 길을 제시해 줌으로서 싸민운동은 “자바 근대역사상 가장 생명력 있는 사회현상 가운데 하나가 되었으며”⁹⁶⁾ 이후에 전개되는 인도네시아 民族主義運動에 대해 理念면에서나 組織면에서 하나의 길을 제시하였던 것이다.

싸민주주의의 평등원리 가운데 하나인 응오꼬 사용은 1918년 지식인들의 “자바 디팍”운동으로 이어졌다. 이것은 누구나 응오꼬를 사용하여 言語上的 平等社會를 추구하지는 취지였는데 언어가 身分秩序 유지의 기둥이 되어왔던 자바 사회에서 식민지 지배가 강제한 신분질서를 부정하는 수단으로 이용되었을 뿐만 아니라 식민 정부의 권위 자체를 부정하는 비폭력저항수단으로도 적극적으로 이용되어 커다란 정치적 의미를 지녔다고 볼 수 있다. 따라서 싸민운동

96) Benda and Castles, *op. cit.*, pp. 207-209.

이 제시한 언어상의 平等性은 자바 다빠운동을 통해 지식인을 포함한 普遍的 價値로 승화되었던 것이다.

인도네시아 民族主義運動은 궁극적으로 知識人의 社會文化運動과 農民運動을 民族解放과 民族獨立이라는 하나의 길로 결집해야 했는데 인도네시아 역사상 싸민운동이 차지하는 意味는 農民運動의 하나로 平等性, 大衆主體性 등을 선구적 형태로 제시하여 민족운동이 농민운동을 흡수할 수 있는 여지를 마련하였다는 점에 있다.

참 고 문 헌

- Anderson, Benedict R. O'G., *Language and Power*, Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- _____, "Millenarianism and the Saminist Movement", in Anderson, Benedict R. O'G. et al., *Religion and Social Ethos in Indonesia*, (1975).
- _____, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca: Modern Indonesia Project, 1965.
- Benda, H. J. and Castles, L., "The Samin Movement," *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 125, No. 2, (1969).
- Benda, H. J. and McVey, Ruth T., *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Documents*, Ithaca: Modern Indonesia Project, 1960.
- Benda, H. J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-45*, Dordrecht: Foris Publications Holland, 1983.
- Furnivall, J. S., *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Jasper, J. E., 'Verslag betreffende het onderzoek in zake de Saminbeweging, ingesteld ingevolge het Gouvernements besluit van 1 Juni 1917', No. 20, Batavia, (1918).
- Jay, R. R., *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokato*, Massachusetts: Cambridge University Press, 1969.
- Kahin, G. M., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1952.
- King, V. T., "Some Observations on the Samin Movement of North-Central Java: Suggestions for the Theoretical analysis of the Dynamics of Rural Unrest", *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 129, No. 6, (1973).
- Korver, A. Pieter, "The Samin Movement and Millenarism", *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 132, No. 9, (1976).
- Kroef, Justus M. Van der, "Javanese Messianic Expectation: Their Origin and Cultural Context", *Comparative Studies in Society and History*, (1959).
- McVey, Ruth T., *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.

- Mohammad Hatta, "Colonial Society and the Ideals of Social Democracy", in Herbert Feith and Lance Castles (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.
- Mulder, Niels, "Saminism and Buddhism: a Note on a Field Visit to a Samin Community", *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 132, No. 6, (1973).
- Noer, Deliar, "Yamin and Hamka: Two Routes to an Indonesian Identity," In Anthony Reid and David Marr (eds.), *Perceptions of Past in Southeast Asia*, Singapore: Heinemann Educational Books Ltd, 1979.
- Ricklefs, M. C., *A History of Modern Indonesia*, London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1981.
- Sartono Kartodirdjo, "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development", in Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.
- _____, *Agrarian Unrest and Peasant Mobilization of Java in the Nineteen Sixties: A Study of Configuration and Condition*, Yogyakarta: Insitute of Rural and Regional Studies, 1977.
- _____, "Responses to Dutch Intrusions in Java: Myths and Realities", Singapore: British Institute in Southeast Asia, 1981.
- Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 1976.
- Shiraishi, Takashi, "Dangir's Testimony: Saminism Reconsidered", *Indonesia*, No. 50, (1990).
- Soehernowo, C. S., et al., 'Research Golongan Masyarakat Samin', Yogyakarta: Insitute of Rural and Regional Studies, 1955.
- Soemarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, Ithaca: Cornell University Press, 1968.
- The Siauw Giap, "The Samin and Samat movement in Java: Two Examples of Peasant Resistance", *Revue du sud-est Asiatique et de L'Extreme Orient* (1967, Nr. 2); (1968, Nr. 1); "The Samin Movement in Java: Complementary Remarks", *Revue du sud-est Asiatique et de L'Extreme Orient* (1969, Nr. 2).

- Tjipto Mangoenkoesoemo, *Het Saminisme: Rapport uitgebracht aan de Vereeniging "Insulinde"*, Semarang, 1918.
- Van Niel, R., *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague: van Hoeve, 1970.
- Wertheim, W. F., *Indonesian Society in Transition*, The Hague and Bandung: van Hoeve, 1956.
- Zoetmulder, P. J., "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography", in Soedjatmoko and G. McT. Kahin (eds.), *An Introduction to Indonesian Historiography*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1965.
- 加納啓良, "19世紀ジャワの土地制度と村落(デサ)共同体," 齊藤仁 編, 『アジア土地政策論序説』, 東京: アジア経済研究所, 1976.
- 白石隆, "サミニズムとラヤット・ラデイカリズム," 『東京大學東洋文化研究所紀要』, 東京: 東京大學出版部, 1979.
- 永積昭, 『アジアの多島海』, 東京: 講談社, 1977.
- 永積昭, 間苜谷榮, 『東南アジアの価値體系 2. インドネシア』, 東京: 現代アジア出版會, 1972.
- 土屋健治, 『インドネシア民族主義研究(Taman Siswa)』, 東京: 創文社, 1982.
- 和田久徳, 『東南アジア現代史 I』, 東京: 山川出版社, 1977.