

동남아시아 문화와 사회의 형성

The Making of Southeast Asian
Culture and Society

조흥국*

Hung-guk Cho

I. 동남아시아 역사와 문화 관찰의 방식

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. 동남아시아의 지리적 환경

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

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

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

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

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

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

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

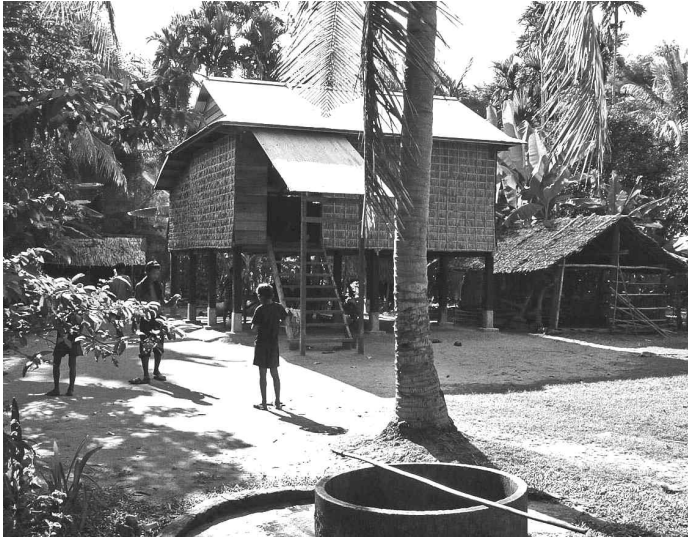
III. 동남아시아 문화의 중층성(重層性)

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

3.1. 토착문화

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

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



<그림 1> 캄보디아 시엠레엣 근교 농촌의 전형적인 고상가옥

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

동남아시아의 다른 토착적 문화로 문신(文身)을 들 수 있다. 문신은



<그림 2>
석회를 바른 구장잎과 빈랑열매

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

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



<그림 3>
태국에서 흔히 찾아볼 수 있는
정령승배의 신당의 모습.

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

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

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

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

3.2. 인도문화의 영향

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

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

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

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

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

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

3.3. 중국문화의 영향

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

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

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

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

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

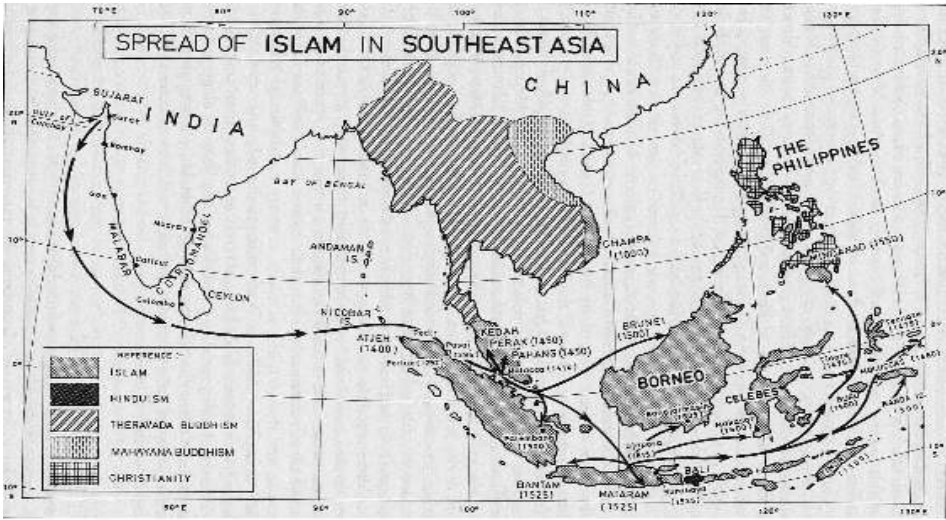
동남아시아 국가들과 중국과의 상업적 및 외교적 관계에서 일찍부터 동남아시아에 이주하여 정착한 중국인들이 중요한 역할을 담당했다. 이들은 대부분 남중국해 및 동중국해를 무대로 활동하는 화상(華商) 즉 중국 상인들로서, 일부는 동남아시아 정부들의 왕실무역선의 선장 및 항해사로 기용되기도 했으며, 혹은 관리로 고용되어 중국과의 접촉에서 사신으로 투입되기도 했다. 『조선왕조실록』의 기록에 의하면, 14세기 말에서 15세기 초 사이에 태국 사신과 자바의 사신을 자처하는 중국인들이 한반도를 찾아왔는데, 이들 역시 이러한 남중국해 기반의 화상이었다고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

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

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

3.4. 이슬람의 도입

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



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

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

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

3.5. 유럽의 영향

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

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

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



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

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

IV. 종교의 역할

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

V. 동남아시아의 민족주의와 새로운 정체성의 모색

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

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

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

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

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

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

참고문헌

- 김형준. 1999. 전통의례의 이슬람화: 개혁주의 이슬람과 자바의 전통 종교. 『국제지역연구』 3(1): 9-28.
『동남아선교뉴스레터』 각 호.
- 밀턴 오스본. 2000. 『한 권에 담은 동남아시아 역사』 조흥국 역. 서울: 오름.
- 새뮤얼 헌팅턴. 1997. 『문명의 충돌』 이희재 역. 서울: 김영사.
- 소병국. 1996. 동남아 연구의 현황과 과제. 한국외대대학원 지역학연구회 편. 『지역학의 현황과 과제』 서울: 한국외국어대학교출판부.
- 소병국·조흥국. 2004. 『불교군주와 술탄』 서울: 전통과 현대.
- 송정남. 2006. 베트남 딩(dinh: 亭)에 관한 연구. 『동남아선교뉴스레터』 41(3): 1-18.
- 오스카 베겔. 1997. 『인도차이나: 베트남·캄보디아·라오스』 조흥국 역. 서울: 주류성, 1997.
- 『조선일보』. 1991.9.10.
- 조흥국. 1995. 베트남 민족주의의 두 얼굴. 『민족현실』 2: 36-51.

- _____. 1997. 태국불교의 개혁주의 운동. 『전통과 현대』 1: 310-341.
- _____. 2000a. 동남아의 문화와 사회에 대한 이해. 『국제이해교육』 3: 47-82.
- _____. 2000b. 동남아시아 문자들의 변천. 『직지에서 디지털까지』 2000청주인쇄출판박람회, 청주인쇄출판박람회 조직위원회.
- _____. 2001. 소승불교 동남아 사회의 민간신앙-태국과 미얀마를 중심으로. 『민속학연구』 9: 119-141.
- _____. 2008a. 조선 왕조 건국 전후 태국과의 교류에 대한 역사적 고찰. 『대동문화연구』 62: 175-200.
- _____. 2008b. 조선 왕조 초기 한국과 인도네시아 마자파힛 왕국 간 접촉. 『동아연구』 55: 45-69.
- _____. 2008c. 식민주의 시기 및 일본 점령기 타이 역사의 평가. 『동남아시아연구』 18(1): 37-71.
- _____. 2008d. 동남아시아의 종교와 기독교 선교 『신학과 사회』 22(2): 189-208.
- 찰스 히검. 2009. 『앙코르 문명』 조홍철 역. 서울: 소나무.
- 石井米雄. 1993. 東南アジアとは-文化的重層性を中心に. 上智大學アジア文化研究室 編. 『入門東南アジア研究』 東京: めこん.
- 『明史』 1977. 北京: 中華書局.
- 『晋書』 1977. 北京: 中華書局.
- Bruneau, Michel and Christian Taillard, Benoît Antheaume and Joël Bonnemaison. 1995. *Asia du Sud-Est, Océanie*. Paris: Belin/Reclus.
- Coedès, Georges. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Trans. Sue Brown Cowing. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Drechsler, Hanno, Wolfgang Hilligen and Franz Neumann. eds. 1979. *Gesellschaft und Staat*. Baden-Baden: Signal.
- Earl, G. W. 1971. *The Eastern Seas, or Voyages and Adventures in the Indian Archipelago, in 1832-33-34*. London. Reprinted. Singapore: Oxford University Press.
- Fryer, Donald W. and James C. Jackson. 1977. *Indonesia*. London: Ernest Benn.
- Goh, Robbie B. H. 2008. 동남아시아에서의 선교 활동과 기독교의 전파. 『동남아선교뉴스레터』 50(4): 1-12.
- Huard, Pierre and Maurice Durand. 1994. *Vietnam: Civilization and Culture*. Translated by Vu Thien Kim. Hanoi: Ecole Française d'Extreme-Orient.
- Johns, Anthony H. 1993. Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism. 『東南アジア研究』 3(1): 43-61.
- Kahn, Joel S. ed. 1998. *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics*

- of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand.*
New York: St. Martin's Press.
- Kubitscheck, Hans-Dieter. 1984. *Südostasien: Völker und Kulturen.* Berlin: Akademie.
- Malcom, Howard. 1840. *Travels in South-Eastern Asia Embracing Hindustan, Malaya, Siam, and China.* 2 Vols. Boston: Gould, Kendall, and Lincoln.
- Nguyen Khac Kham. 1967. *An Introduction to Vietnamese Culture.* Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.
- Reid, Anthony. 1988. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: Volume One The Lands below the Winds.* New Haven and London: Yale University Press.
- SarDesai, D. R. 1997. *Southeast Asia, Past & Present.* Fourth Edition. Boulder: Westview Press.
- Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History.* Ithaca: Cornell University Press.
- Steinberg, David Joel, ed. 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History.* Revised Edition. Sydney: Allen & Unwin.
- Tarling, Nicholas. 1966. *A Concise History of Southeast Asia.* New York: Frederick A. Praeger.
- The Inscription. 1983. *The Inscription of King Ram Kamhaeng the Great.* Culalongkorn University on the 700th Anniversary of the Thai Alphabet, ed. Bangkok: Culalongkorn University Press.
- Turton, Andrew. 1987. Invulnerability, Local Knowledge, and Popular Resistance: A Thai Theme in South East Asian Perspective. *Proceedings of the Third International Conference on Thai Studies.* Volume 2: 3-6. Canberra: The Australian National University.
- Umemoto, Diane L. 1983. The World's Most Civilized Chew. *Asia.* July/August.
- Villiers, John. 1976. *Südostasien vor der Kolonialzeit.* Frankfurt am Main: Fischer.
- Wyatt, David K. 1984. *Thailand: A Short History.* New Haven: Yale University Press.
- _____. 1994. *Studies in Thai History.* Chiang Mai: Silkworm Books.

<Abstract>

The Making of Southeast Asian Culture and Society

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

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

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