

## 동남아의 증여와 호혜성

오 명 석\*

### 국문초록

이 글은 동남아의 선물교환에 대한 민족지 연구들을 검토해서 동남아의 증여와 호혜성이 갖는 독특한 성격을 체계적으로 제시하고, 이에 대한 이해가 현대 동남아 사회를 파악하는데 중요한 통로가 될 수 있다는 점을 부각시키고자 한다. 또한, 모스의 호혜적 선물교환의 분석틀, 즉 선물은 ‘줄 의무, 받을 의무, 되갚을 의무’의 순환적 고리로 구성된다는 주장을 동남아의 다양한 증여 관행을 통해 비판적으로 성찰하고 있다.

이 글은 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 첫째, 동남아의 토착적 용어에 해당하는 필리핀의 ‘우땅 나 로옉’과 인도네시아의 ‘고똥 로옉’을 분석해서 동남아인들이 증여와 호혜성을 인식하는 사고의 틀을 이해하고자 하였다. 둘째, 장례식과 혼인과 같은 의례적 상황에서의 선물교환을 연구한 대표적인 민족지 사례들을 검토하여, 구체적인 사회적 맥락 속에서 증여와 호혜성이 실천되는 양상을 분석하였다. 셋째, 동남아의 불교사회와 이슬람사회에서의 기부와 자선을 종교적 구원을 위한 공덕 쌓기 행위로 분석하여, 증여가 현세와 내세, 인간과 신과의 관계를 매개하는 독특한 방식을 밝혔다.

**주제어:** 우땅 나 로옉, 고똥 로옉, 호혜적 선물교환, 부채의 네트워크, 공덕 쌓기

\* 서울대 명예교수. mysoh@snu.ac.kr

## I. 들어가며

필자가 1980년대 말에 말레이시아 농촌 마을에서 박사논문을 위한 현지조사를 할 때 경험한 일이다. 마을의 작업장을 내 숙소로 정하고 책상, 침대, 주방용구들을 새로 마련했는데, 내 방을 구경 온 마을 청년 중 몇 명이 이 물건들을 내가 마을을 떠날 때 자신에게 팔라고 요청했다. 이 요청을 받은 나는 놀랍기도 하고 불쾌한 느낌도 들었다. 이제 막 마을에 들어왔는데 곧 떠날 사람처럼 대하는 것이 불편했고, 너무 실리를 밝히는 것 같은 태도도 마음에 안 들었다. 1년 정도 마을에 머물 것을 생각하고 있었고 마을 사람들과 라뽀를 맺어야 한다고 마음먹고 있던 나에게는 예기치 못했던 돌발적 상황이었다. 요구를 받아들여 이들과 친밀한 관계를 맺는 기회로 삼아야 하지 않을까 하는 생각도 들고, 그런 소문이 나면 다른 사람로부터 계속되는 요구에 시달리게 되지 않을까 하는 불안한 마음도 동시에 들어, 망설이다가 나중에 생각해보겠다고 대충 얼버무리는 대답을 하였다. 당시에 나는 이들의 요구를 어떻게 이해해야 할지 판단이 서지 않았다. 이 글은 어찌 보면 이 의문에 대한 뒤늦은 답변이다.

마을에 머무는 동안 동네 사람들이 여는 끈두리(kenduri)에 10여 차례 참석하였다. 끈두리는 집안에 경조사가 있을 때 친척과 이웃을 초대해서 여는 잔치 같은 것이다. 끈두리는 이슬람 기도와 음식을 함께 먹는 시간으로 채워지는데, 무슬림이 아닌 필자를 아무 거리낌 없이 초대하고 환대하는 것이 의외로 느껴졌다. 한편 이 모임들에 초대받았다는 것은 나를 이웃처럼 인정하는 것으로 여겨져서 기쁘기도 하였다. 집에서 결혼식 잔치를 열 경우에는 친척과 마을 사람들이 모여서 남자들은 뜰에서 밥을 짓고 채소를 손질하고 설거지를 하며 여성들은 집안에서 요리를 하는데, 내가 이 일을 돕는 것에 나서면 당연히 그래야 하는 것처럼 자연스럽게 받아들여졌다. 결혼식 잔

치가 끝나고 돌아갈 때에는 다른 사람들이 하는 것과 마찬가지로 약간의 부조금을 집 주인과 악수를 하면서 은밀하게 전달했다. 마을을 떠나게 되었을 때 그동안 끈두리에 초대받았던 것을 생각하면서, 그 답례로 마을 사람들을 초대해서 간단한 잔치를 열었다. 종교적 기도는 생략되었으니까 끈두리라고는 할 수 없는 것이었지만... 돌이켜 보면 마을에 머무는 동안 특별히 의식하지 않은 채 마을 사람들 사이의 호혜적 선물교환의 네트워크에 들어가 있었던 것이다

증여와 호혜성은 마르셀 모스의 『증여론』 이후 인류학에서 매우 중요한 연구주제로 자리 잡았다. 그런데 인류학에서 증여에 대한 논의는 주로 멜라네시아, 북미 인디언, 호주 원주민의 사례를 중심으로 전개되었고 이를 통해 이론화 되었다. 이러한 연구 덕분에 남태평양의 쿨라(kula) 교환, 북미 인디언의 포틀래치(potlatch), 마오리족의 ‘하우’(hau)와 같은 관행과 관념이 널리 알려지게 되었다. 동남아 사회에서도 증여와 호혜성은 매우 잘 발전된 사회적 관행이자 도덕규범이지만, 증여에 대한 인류학의 이론적 논의에서는 크게 관심을 받지 못하였다. 이 글은 동남아의 선물교환에 대한 민족지 연구들을 검토해서 그 성격을 체계적으로 정리하고, 증여에 대한 인류학의 이론적 지평을 확장하는데 일조하고자 하는 목표를 갖고 있다. 특히, 모스의 ‘호혜적 선물교환’의 분석틀, 즉 선물은 ‘줄 의무, 받을 의무, 되갚을 의무’의 순환적 고리로 구성된다는 주장을 동남아의 다양한 증여 관행을 통해 비판적으로 성찰하고자 한다. 이러한 이론적 목적 뿐 아니라, 증여와 호혜성에 대한 이해가 현대 동남아 사회를 파악하는데 중요한 통로가 될 수 있다는 점을 부각시키려는 의도도 담고 있다.

이 글은 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 먼저 증여와 호혜성과 연관된 동남아의 토착적 개념을 분석하고자 한다. 이와 관련해 동남아에서 가장 잘 알려진 용어는 필리핀의 ‘우땅 나 로옉’과 인도네시아

아의 ‘고똥 로용’이다. 이들 용어의 의미에 대한 분석은 동남아인들이 증여와 호혜성을 인식하는 사고의 틀을 이해하는데 창구 역할을 할 수 있을 것이다. 다음으로, 장례식과 혼인과 같은 의례적 상황에서의 선물교환을 연구한 대표적인 민족지 사례들을 검토하여, 구체적인 사회적 맥락 속에서 증여와 호혜성이 실천되는 양상을 분석할 것이다. 마지막으로, 증여의 관념을 세계 종교와의 연관성 속에서 검토할 것이다. 동남아의 불교사회와 이슬람사회에서의 ‘공덕 쌓기’ 행위에 초점을 맞추으로써, 이러한 행위가 현세와 내세, 인간과 신과의 관계에 대한 종교적 관념을 매개로 한 독특한 방식의 증여로 이해될 수 있음을 밝히고자 한다.

## II. 호혜적 의무의 네트워크: ‘우땅 나 로용’

‘우땅 나 로용’(utang na loob)은 필리핀 사회를 이해하는데 창구 역할을 하는 핵심적 개념이다. 우땅 나 로용은 필리핀의 전통적 사회 관계를 구성하는 조직 원리인 동시에 윤리적 덕목이다. 우땅 나 로용은 ‘내면의 빚’(debt of inside), ‘감사의 빚’(debt of gratitude), ‘의지의 빚’(debt of will) 등으로 다양하게 번역되어 왔다. 우땅(utang)은 부채를 의미하는데, 상업적 대출에 의해 발생한 부채를 지칭하는데 사용되는 용어이기도 하지만, 우땅 나 로용에서의 우땅은 증여에 의해 발생한 부채를 지칭한다는 점에서 전자와 구별된다. 로용의 문자 그대로의 번역은 내부(inside)이다. 로용은 집과 도자기와 같은 어떤 사물의 내부를 지칭하는데 사용되지만, 사람에게 적용될 때에는 의지 또는 마음을 가리킨다. 하지만, 필리핀의 의미론에서 내부(loob)와 외부(labas)는 명확하게 분리되어 대립하는 상태를 지칭하지 않고, 내부에서 외부로, 외부에서 내부로 움직이는 운동을 함축하고 있기

때문에 양자는 서로 섞이는 경향이 있다(Rafael 1988: 125). 로옴은 외부로부터 들어온 것을 함유하는 공간이며 동시에 외부를 향해 나아가는 공간이다. 이런 점에서 우땅 나 로옴에서의 로옴을 의지 또는 마음으로 번역할 때 그것이 의미하는 바는 외부 세계와 분리된 독립적이고 자율적인 의지와는 다르다는 점에 주목할 필요가 있다. 그 차이를 인식하는 것이 우땅 나 로옴의 의미를 필리핀인의 관점에서 이해하는데 핵심적인 관건이 된다.

물리적 차원에서의 내부와 외부가 명확하게 분리되지 않고 서로를 지향하는 운동 속에서 섞이게 되듯이, 심리적 차원에서의 내부와 외부도 서구의 주체-객체의 이원론에서처럼 명확하게 분리되지 않고 서로를 지향하는 운동 속에서 섞이게 된다. 이러한 필리핀의 인지적 구조를 반영하기 위해서는 로옴을 ‘관계적 의지’로 번역할 필요가 있다(Reyes 2015: 154). 단순히 의지라고 번역했을 때에는 주체의 독립적이고 자율적 의지를 상징하는 서구적 의미로 혼동할 수 있기 때문이다. ‘관계적 의지’는 타자를 지향하는 의지, 또는 타자와의 관계 속에서 성립하는 의지를 의미한다. 그런데, 그 타자는 자아와 대립하는 존재로 인식되지 않는다는 점에 다시 주목할 필요가 있다. 타자는 자아에 침투하여 자아를 구성하는 존재이며 또한 자아와 공유된 정체성을 갖는 존재이기도 하다. 깡와(kapwa)라는 용어가 자아와 타자의 관계에 대한 이러한 인식을 표현하고 있는데, 이 용어가 의미하는 바는 자아와 타자의 통일성이다(Reyes 2015). 깡와는 필리핀 사회의 사람됨(personhood)을 규정하는 핵심적 개념이다. 마르셀 모스가 서구의 근대적 자아의 개념과 구별되는 ‘사회적 빼르소나’ 또는 ‘관계적 자아’라는 개념을 제시하였는데(오명석 2010: 30-33), 깡와는 이 개념과 매우 잘 부합하는 필리핀의 표현 방식이라고 할 수 있다. ‘관계적 의지’로서의 로옴은 자아와 타자의 통일을 함축하는 깡와라는 관념과의 연관 속에서 그 의미가 이해되어야 한다. 서로

분리되고 독립된 자아와 타자 사이에 관계를 맺고자 하는 의지가 아니라, 존재 자체가 상호적으로 규정되는 관계 속에 놓인 자아와 타자 사이에 그 관계를 행위에 의해 실현하고자 하는 의지가 ‘관계적 의지’가 의미하는 바이다. ‘우땅 나 로옴’에서 부채의 의미도 자아와 타자간의 이러한 독특한 관계성 속에서 수행되는 관계적 의지의 발현과의 연관성 속에서 이해될 수 있다. 그런 점에서 우땅 나 로옴에서의 부채 관계는 필리핀의 사회구조를 지칭하는 것에 다름 아니다. 부채를 의미하는 미얀마의 카친어인 호카(hka)가 카친족의 사회구조를 이해하는 통로가 된다는 리치(2016: 210)의 지적을 필리핀에 적용한다면 우땅 나 로옴이 이에 해당한다.

미국의 인류학자 카웃(Kaut 1961)은 우땅 나 로옴의 성격을 ‘호혜적 의무의 네트워크’로 규정하였다. 우땅 나 로옴의 관계에 있는 사람들 사이에는 어떤 필요가 생길 경우에 서로 간에 도움을 줄 의무, 받을 의무, 되갚을 의무가 있다는 점에서 ‘호혜적 의무의 네트워크’로 파악한 것이다. 카웃의 분석은 모스의 유명한 증여론, 즉 선물교환은 줄 의무, 받을 의무, 되갚을 의무라는 순환적 의무의 고리로 구성된 호혜적 교환이라는 해석이 우땅 나 로옴에 그대로 적용될 수 있음을 주장한 것이다. 하지만, 모스의 『증여론』은 집단적으로 소중하게 간주하는 물품인 가치재의 의례적 선물교환에서의 호혜성을 집중적으로 분석한 것에 반하여, 우땅 나 로옴에서는 일상적 필요에 부응하는 화폐, 재화, 서비스의 제공을 통해 도움을 주고받는 호혜성이 부각되고 있다는 점에서 차이가 있다. 예를 들어, 손님이 갑자기 방문했을 때 식사를 대접할 쌀이 부족하거나, 잔치를 여는데 필요한 식기가 부족할 때 친척이나 이웃으로부터 도움을 받는 것이 일상적으로 발생하는 우땅 나 로옴의 모습이며, 형편이 어려운 집안의 자녀를 입양하거나 이들의 교육비를 대신 내주는 행위, 직장을 구해주거나 심각한 병에 걸렸을 때 병원 입원을 알선해주는 행위는 평생 있어

서는 안 될 중요한 우땡 나 로옴에 해당한다. 이런 점에서 우땡 나 로옴은 상호부조의 성격을 강하게 띠고 있으며, 도움을 주고받는 과정에서 서로 간에 빚을 진 상태에 들어서게 된다. 그런데, 우땡 나 로옴에서의 상호부조는 도움이 필요한 사람이 도움을 요청하는 방식으로 수행된다. 도움이 요청이 없는데 도와주기를 자청하고 나서는 행위는 상대방이 곤경에 빠져 있다는 것을 공개적으로 표명하는 것이 되고, 어려움에 처한 사람이 스스로 활용할만한 우땡 나 로옴의 관계 자원을 갖고 있지 못함을 드러내는 일이 되기 때문이다. 이는 도움을 받는 사람이 수치심을 느끼게 되는 상황이다. 우땡 나 로옴의 관계는 서로 빚을 지고 있는 상태일 뿐 아니라, ‘도움을 요청할 수 있는 권리’를 서로 간에 인정하는 상태를 의미한다.

우땡 나 로옴의 관계는 도움을 주고받는 어떤 사람과도 성립할 수 있지만, 실제로는 가족이나 친척관계, 대부모-대자녀 관계, 이웃관계에 있는 사람들 사이에 주로 이루어진다. 즉, 우땡 나 로옴의 관계가 성립하는 범위를 규정하는 사회적 범주가 존재한다. 갑와라는 관념이 자아와 타자의 통합을 의미한다고 할 때, 우땡 나 로옴에서 우선적으로 고려되는 타자는 완전히 낯선 사람이기보다는 개인과 긴밀한 사회적 관계가 있는 내집단(in-group)에 속한 타자라고 할 수 있다. 가족의 범위를 넘어서서 내집단을 구성하는 중요한 사회적 범주는 친척관계이다. 아버지의 친족과 어머니의 친족을 동등하게 포함하는 공계적(cognatic) 친족과 인척이 이에 해당한다. 하지만, 모든 공계적 친족과 인척이 우땡 나 로옴의 관계에 들어서는 것은 아니다. 친척관계는 우땡 나 로옴이 우선적으로 성립될 수 있는 사회적 범위를 규정하는 범주로 작동하며, 실질적인 우땡 나 로옴의 관계는 개인들 사이에 실제로 도움을 주고받는 행위에 의해 형성된다. 혈연적으로는 가까운 친척에 해당해도 우땡 나 로옴의 관계가 형성되지 않을 수 있으며, 먼 친척에 해당해도 긴밀한 우땡 나 로옴 관계가 형성될

수 있다. 즉, 우땅 나 로옴의 관계는 혈연적 거리를 직접적으로 반영하는 것이 아니며, 개인들 사이의 과거, 현재, 미래의 행위를 통해서 창출, 강화, 소멸의 과정을 겪는다. 이런 점에서 우땅 나 로옴은 개인들 사이에 맺어진 네트워크적 관계의 성격을 갖는다. 우땅 나 로옴의 관계를 ‘호혜적 의무의 네트워크’로 규정한 카웃의 분석은 이러한 측면을 부각시킨 것이다.

우땅 나 로옴에서의 호혜적 의무는 수치심을 의미하는 히야(hiya)의 관념과 짝을 이루어 작동한다. 도움을 준 사람이 도움을 받았던 사람에게 나중에 도움을 요청했는데 이를 들어주지 못했을 때 도움을 받았던 사람이 느끼는 감정이 히야이다. 또한 친척관계에 있는 누군가가 도움을 주겠다고 나섰는데 그것이 거부되면 도움을 제안했던 사람은 히야를 느끼게 된다. 상대방이 자신과의 친척 관계를 인정하지 않는다고 느끼기 때문이다. 우땅 나 로옴에서 요구되는 호혜적 의무를 수행하지 못했을 때, 그리고 우땅 나 로옴의 관계에서 배제되었을 때 느끼는 부정적 감정을 히야라고 할 수 있다. 왜냐하면, 그러한 상태에 놓이는 것은 사회적으로 조롱과 비난을 받게 되기 때문이다. 우땅 나 로옴의 호혜적 의무를 수행하지 않는 사람은 ‘빚졌음을 모르는’(walang utang na loob), 또는 ‘수치심이 없는’(walang hiya) 사람이라고 불리며, 이는 가장 심각한 모욕적 언사로 간주된다. 우땅 나 로옴의 관계에서 도움을 주고받는 행위가 의무로 여겨지기 때문에 그것을 수행하지 못할 때 수치심을 느끼게 되고, 역으로 수치심이라는 감정은 의무를 수행하게 만드는 사회적 제재와 강제력으로 작동한다. 베네딕트(2019)가 일본 문화의 성격을 은혜와 보은의 관계로 설명하면서 명예와 수치심이 그러한 관계를 작동시키는 정서적 기질이라고 제시하였는데, 우땅 나 로옴의 관계는 이와 매우 유사한 방식으로 실현된다고 할 수 있다.

우땅 나 로옴에서 호혜적 의무와 수치심이 작동하는 방식을 구체

적 맥락 속에서 이해할 필요가 있다. 맥락적 이해가 결여되면 호혜적 의무와 수치심은 조화로운 사회관계를 창출하는 규범적 모델로만 인식되어 현실과 괴리되기 때문이다. 규범적으로는 실제적인 필요와 능력에 부응하여 도움을 주고받는 방식으로 호혜적 의무가 수행되어야 하지만, 현실에서는 자신의 실질적 필요를 넘어서는 과다한 도움을 요청하거나, 자신이 보유한 여유분을 실제보다 작게 얘기함으로써 충분히 돕지 못하는 구실을 만들기도 한다. 필요와 능력의 수준을 객관적으로 입증하기는 어려우며 상호주관적 평가가 불가피하게 개입하게 되는데, 이 지점에서 전략적 계산이 동원된다. 그 결과는 상호 합의할 수 있는 원만한 수준에 이를 수도 있지만, 당사자들 간에 기대의 불일치로 인한 갈등과 반목을 야기할 수도 있다. 규범의 준수와 위배는 객관적 기준에 의해 명확하게 규정되지 않으며, 우 땅 나 로옴이 실현되는 구체적 맥락 속에서 서로 다른 위치를 점한 당사자들의 주관적 인식에 의해 평가된다.

우 땅 나 로옴의 관계는 상대적으로 평등한 사람들 사이 뿐 아니라, 경제적으로 또는 정치적으로 불평등한 위치에 있는 사람들 사이에서도 형성될 수 있다. 필리핀 사회에서 후자의 관계는 흔히 후원자-수혜자(patron-client) 관계로 설명되어 왔다. 전통적인 지주-소작인 관계가 이에 해당하는데, 지주는 소작인이 혼인, 질병, 흉작 등의 어려움에 봉착했을 때 도움을 주고 그 반대급부로 소작인은 지주의 집안일을 돕고 충성을 표명한다. 후원자-수혜자 관계는 아시아의 전통적 농촌 사회와 유럽의 봉건제 사회를 설명하는데 유용한 개념적 모델로 활용되어 왔는데, 필리핀 사회의 경우에는 후원자-수혜자 관계가 우 땅 나 로옴이라는 관념과 결합되어 나타난다는 점에서 독특한 측면이 드러난다. 지주와 소작인은 서로 간에 빚을 진 상태에 있으며, 도움을 주고받을 호혜적 의무를 수행하여야 하며 그렇지 못하면 비난을 받게 되는 수치스러운 일이 된다. 우 땅 나 로옴의 관계에 놓

여 있기 때문에, 소작인은 지주에게, 지주는 소작인에게 도움을 요청할 권리를 가지며, 이들은 각각 이러한 요청에 응할 의무를 지닌다. 하지만, 지주와 소작인 사이의 불평등한 지위는 지주에게 유리한 방향으로 권리와 의무가 쏠리게 될 경향성을 내포하고 있다. 즉, 지주는 우땅 나 로옴의 관념을 소작인에 대한 지배를 합리화하거나 강화하는 이데올로기로 활용할 수 있다. 동시에, 우땅 나 로옴의 관념이 그 반대 방향으로 활용될 수도 있다. 소작인은 지주에게 도움을 요청할 권리를 가지고 있다고 인식하며, 그러한 요청이 무시되었을 때에는 지주는 당연한 의무를 수행하지 않는 인색하고 수치스러운 사람으로 비난받게 된다. 그런 점에서 우땅 나 로옴의 관념은 양날의 칼과 같다고 할 수 있을 것이다. 스콧(2004)은 동남아 농촌사회의 후원자-수혜자 관계에서 ‘생계윤리’(subsistence ethic)가 이들 사이의 행위를 평가하는 도덕적 규범으로 작용하며, 지주 또는 국가가 농민의 기본적 생계를 보장해주어야 할 의무를 수행하지 못했을 때 농민들이 도덕적 분노를 느끼며 그 분노가 때로는 농민반란으로 표출된다고 주장하였는데, 필리핀의 지주-소작인 사이의 우땅 나 로옴의 관념은 ‘생계윤리’가 지배와 저항의 이데올로기로 동시에 활용될 수 있었던 것과 매우 유사한 방식으로 작동한다고 할 수 있다.

현대 필리핀 사회에서 우땅 나 로옴의 관념은 지방의 유력 정치인들이 대중을 동원하는 전략으로 활용되고 있다. 정치인들이 지방 주민들에게 개인적인 혜택을 제공함으로써 우땅 나 로옴의 관계를 창출하고 선거 때에 그 빛을 투표로 갚도록 하는 것이다. 도움을 받은 사람이 후원자가 아닌 다른 사람에게 표를 찍는 것은 ‘빛졌음을 모르는’ 수치스러운 행위로 여기고, 또한 그를 지지함으로써 계속적으로 도움을 받을 것을 기대하는 심리를 활용하는 것이다. 정치 영역에서 뿐만 아니라 사업, 직장, 교육에서도 개인의 능력이 아니라 우땅 나 로옴의 관계가 특혜를 얻는 수단이 되고 있다. 특히 공적 영역에서

우땅 나 로옵 관계의 활용은 필리핀 사회에 만연한 부정과 부패의 중요한 원인으로 지적되고 있다. 전통적 사회관계를 구성하는 조직 원리이며 사회 윤리의 덕목으로 간주되던 우땅 나 로옵은 현대 필리핀 사회에서 극복되어야 할 과거의 유산으로 비판받거나, 적절한 규제를 통해 새로운 방식으로 구현되어야 할 문화자원이라고 긍정적으로 평가되기도 한다(Sheldon 2017). 우땅 나 로옵의 이러한 애매하고 모호한 위치는 현대 필리핀 사회의 구조적 변화와 맞물려 있다.

### Ⅲ. 상호부조와 공동체적 협동: ‘고똥 로용’

‘고똥 로용’(gotong royong)은 인도네시아 농촌 사회의 전통적 가치규범인 동시에 현대 인도네시아 국가문화를 구성하는 핵심적 요소로 간주되는 위상을 차지하고 있다. 고똥 로용이라는 용어는 “여러 사람이 무엇을 함께 운반하다”를 의미하는 자바어 응고똥(ngotong)에 뿌리를 두고 있으며 여기에 운율을 가미하는 로용(royong)이 합성되어 만들어진 것으로 추측된다. 고똥 로용은 비교적 최근에 만들어진 신조어로서, 일본점령기(1942-1945년)에 공식적으로 사용되기 시작하였으며 제2차 세계대전 직후의 독립 시기에 유력 정치지도자들이 그들의 연설에 이 용어를 적극 활용함으로써 널리 알려지게 되었다. 고똥 로용이 인도네시아의 전통 가치를 표현한다고 현재 인식되고 있지만, 정작 이 용어가 사용된 것은 얼마 되지 않았기 때문에 홉스봄이 제시한 ‘발명된 전통’에 해당하는 사례로 평가될 수도 있다.

현대 인도네시아의 정치 담론에서 고똥 로용이 차지하는 위상은 수카르노가 자신의 국가 이념을 펼치는 과정에서 이 용어에 부여한 의미와 매우 긴밀한 연관을 갖고 있다. 수카르노는 신생 인도네시아

의 국가 이념으로 **판짜실라(Panca Sila)**<sup>1)</sup>를 제시하면서, 이 5가지 원칙은 사회적 민족주의, 사회민주주의, 유일신 신앙의 세 원칙(Tri Sila)으로 줄일 수 있고, 이는 다시 인도네시아 토착어인 고통 로용의 원리로 통합될 수 있다고 주장하였다. 신생 인도네시아가 지향하는 국가의 모습은 한마디로 “고통 로용 국가”(Gotong Royong State)라는 구호 속에 압축적으로 표현되었다(Bowen 1986: 551). 수카르노에 의해 고통 로용의 의미는 대립을 극복한 통합, 즉 종족, 언어, 종교, 계층의 차이를 넘어선 ‘다양성 속의 통합’(Unity in Diversity)이라는 인도네시아 국가 이념을 지칭하게 되었고, 이러한 국가적 목표를 달성하기 위해 모두 함께 노력하는 자세를 고통 로용의 정신에서 찾자 하였다.

수카르노에 의해 고통 로용의 의미가 국가 담론의 차원에서 새롭게 구성되었다고 할 수 있는데, 이 용어의 기원으로 간주되는 농촌의 전통 가치 규범의 차원에서 그 의미를 살펴보면 정부의 공식 담론이 부각하고 있는 고통 로용 의미의 일관성은 의문시되며, 보다 복잡한 층위의 원리들이 구체적인 맥락에 따라 실천되는 양상이 발견된다. 인도네시아 인류학자인 **꾼짜라닝랏(Koentjaraningrat 1961)**은 1950년대 말에 중부 자바에 위치한 농촌에서의 현지조사를 통해 고통 로용의 형태들에 대해 연구하였는데, 마을 주민들은 구체적인 활동에 따라 다양한 용어들을 사용하고 있음을 보고하였다. **꾼짜라닝랏**이 관찰한 고통 로용의 형태들은 크게 네 개의 범주로 분류할 수 있다. 1) 논과 밭에서의 씨뿌리기, 팥이질, 김매기와 같이 일시적으로 많은 노동력이 필요한 농사일과 관련된 활동들, 2) 지붕 수리, 집짓기, 우물파기와 같이 가옥의 보수와 관리와 관련된 활동들, 3) 할례, 혼인, 장례와 같은 통과의례와 관련된 활동들, 4) 관개를 위한 댐의 건설과

---

1) **판짜실라**는 5가지 원칙을 의미하는 산스크리트어인데, 국가통합, 인본주의, 민주주의, 사회정의, 유일신 신앙의 내용으로 구성되어 있다.

보수, 수로 청소, 마을도로 청소와 보수, 다리 보수와 같이 마을 기반 시설의 관리와 관련된 활동들. 이를 다시 개별 농가의 필요와 관련된 활동(1-3 범주)과 마을 전체를 위한 활동(4 범주)으로 나눌 수 있다.

이들 활동들은 일의 착수를 주도한 주체, 주체와 참여 인원들 사이의 사회적 관계, 참여가 이루어지는 방식, 답례 또는 보상의 방식에 있어서 차이가 존재한다. 각 활동들에 대해 어느 정도 중첩되긴 하지만 서로 다른 용어가 사용되는 것은 이러한 차이를 부분적으로 반영하고 있다. 1-3의 범주에 해당하는 활동들은 도움을 필요로 하는 개별 가구가 일을 착수하는 주체가 되어 자신과 긴밀한 관계에 있는 친척이나 이웃을 동원하는 방식이고, 4의 범주에 해당하는 활동은 마을 회의 또는 마을 및 지방의 관료가 일을 착수하는 주체가 되어 마을 주민 전체를 동원하는 방식이다. 1-3의 범주에 해당하는 활동의 경우에 일의 종류에 따라 동원되는 사람의 사회적 관계에 차이가 존재하는데, 통과의례와 관련된 활동의 경우에는 공계적 범주의 친척, 즉 아버지의 친족과 어머니의 친족, 그리고 인척 관계에 있는 사람들의 참여가 두드러지며, 가옥의 관리와 보수에 관련된 활동의 경우에는 이웃 관계에 있는 사람들의 참여가 두드러지며, 농사일과 관련된 활동의 경우에는 해당 토지에 인접해 있는 논 또는 밭을 소유한 농가의 참여가 두드러진다. 하지만, 친척관계, 이웃관계, 소유 토지의 공간적 분포가 서로 중첩되기도 하며, 활동에 따라 동원되는 사회적 관계도 배타적으로 작동하는 것은 아니기 때문에 위의 설명은 단지 경향성을 지적하는 것으로 이해할 필요가 있다.

개별 가구의 필요와 관련된 활동들은 해당 가구가 특정한 친척이나 이웃에게 도움을 요청하는 방식으로 이루어진다. 도움을 요청받은 사람은 이에 응해야 하는 의무감을 느끼며, 나중에 자신에게 유사한 필요가 생겼을 때 도움을 요청했던 사람이 도와줄 것으로 기대한다. 즉, 이들 간에는 도움을 주고받는 호혜적 의무가 성립한다. 이러

한 호혜적인 상호작용에서 도움을 필요로 하는 사람이 먼저 도움을 요청하는 방식으로 이루어져야 한다는 관행이 특징적인데, 이런 측면을 반영한 표현이 삼바판(sambatan, 도움을 요청함)이다. 가옥의 보수와 관리, 통과의례에서의 상호부조적인 활동은 삼바판이라는 용어로 불린다. 농사일의 경우에도 도움을 필요로 하는 농가의 요청에 의해 작업단이 형성되는데, 이 경우에는 작업단에 참여한 사람들의 농사일을 돌아가면서 도와주어야 할 활동의 내용이 명확하게 계산된다는 점에서 답례의 불확실성이 내포된 가옥의 보수나 통과의례에서의 상호부조 활동과는 차이가 있다. 농사일에서의 품앗이 활동을 그로조간(grojogan)이라는 별도의 명칭으로 부르는 것을 이런 측면에서 이해할 수 있다. 농사 품앗이 활동을 함께 하는 작업단은 일시적으로 조직되는 것을 넘어서서 상당 기간 동안 지속되어 특정한 그로조간 집단을 형성하기도 한다. 통과의례 중에서 장례식과 관련된 상호부조 활동은 뜨똥룽 라얏(tetelung layat)이라는 별도의 명칭으로 불리는데, 장례식에서의 도움은 망자 집안의 초대나 요청이 없이도 친척과 마을 사람들이 당연히 참여해야 할 의무로 간주되기 때문이다.

친척 또는 이웃과의 상호부조 활동이 주로 삼바판의 방식에 의해 이루어진다는 점은 필리핀의 우땅 나 로옴이나 말레이시아의 툴롱-므놀롱(tolong-menolong, 서로 돕기)이 이루어지는 방식과 정확히 부합한다. 우땅 나 로옴이라는 표현에서는 빛을 지고 있다는 점이 강조되고, 삼바판이라는 표현에서는 도움을 요청한다는 점이 강조되고 있지만 원리적 측면이나 실현 방식에서는 매우 유사하다고 할 수 있다. 말레이시아에서 가족, 친척, 이웃 간에 서로 도움을 주고받는 행위를 툴롱-므놀롱이라는 토착 말레이어로 표현하는데, 여기에서도 도움을 필요로 하는 사람의 요청에 의해 그러한 활동이 이루어진다. 만약 가족, 친척, 이웃 관계에 있음에도 불구하고, 도움을 주는 사람

이 자신의 행위를 이슬람적 아랍 용어인 사다카(sadaqa)로 표현하면 도움을 받는 사람은 모욕감을 느낀다(Nagata 1976: 404). 사다카는 부유한 사람이 가난한 사람을 일방적으로 돕는 자선을 의미하기 때문에 가족, 친척, 이웃 사이에서 기대되는 호혜성의 규범과 위배되며, 도움을 주는 사람이 상대방에 대해 우월한 지위를 과시하려는 의도가 담겨있는 것으로 받아들여진다. 삼바딤, 우땅 나 로옴, 툴롱-므놀롱에서 공통적으로 드러나는 특징은 ‘도움을 요청하는 행위’가 선물교환을 촉발시키는 계기로 인정되고 있다는 점이다. 이 지점에서 ‘주는 행위’를 호혜적 선물교환의 출발점으로 간주한 모스의 분석틀로는 잘 포착되지 못하는 측면이 드러난다.

마을 기반시설의 보수와 관리와 관련된 활동은 마을 회의의 결정이나 정부의 지시에 의해 이루어지고, 마을 구성원 전체가 의무적으로 참여하게 된다는 점에서 개별 농가의 필요와 관련된 활동이 친척과 이웃 사이의 상호부조적 네트워크를 통해 실현되는 방식과 뚜렷한 차이를 보인다. 꾀짜라닝랏이 조사한 마을에서는 이러한 활동을 끄르자 박띠(kerja bakti)라는 명칭으로 부름으로써 삼바딤 활동과는 명확하게 구분하고 있다. 끄르자 박띠는 봉사를 의미하는 용어로, 이 용어가 사용되는 맥락을 고려하면 마을 공동체를 위한 봉사 활동을 뜻한다고 할 수 있다. 인도네시아 정부가 고통 로용의 의미를 무엇보다 공동체적 협동으로 규정한 것은 인도네시아 농촌 사회에 존재하는 이러한 관행과 가치 규범을 선별적으로 강조한 것이다.

꾀짜라닝랏이 제시한 고통 로용의 형태들은 개별 농가들 사이의 네트워크적인 상호부조와 마을을 단위로 한 공동체적 협동이라는 상이한 원리를 포함하고 있다. 꾀짜라닝랏(1967)이 나중에 인정하였듯이 그가 조사한 마을 주민들은 고통 로용이라는 신조어를 생경한 용어로 여기고 자신들의 활동을 지칭하는 표현으로는 일상적으로 사용하지 않았다. 즉, 연구자인 꾀짜라닝랏이 이러한 상이한 원리들

을 포괄하는 상위 개념으로 고통 로용을 상정한 것이다. 하지만, 1960년대 중엽 이후 수하르토의 신질서(New Order) 시기에 인도네시아 정부가 적극적으로 추진한 농촌개발정책에서 고통 로용은 농민들을 동원하는 이념으로 광범위하게 활용되었다(Bowen 1986: 552-555). 한국의 새마을운동과 유사한 인프레스 데사(Inpres Desa)라는 마을발전 프로그램에서 정부가 각 농촌 마을에 일정 수준의 재정 지원을 하고 마을 주민이 무상 노동을 제공하는 방식을 취하였는데, 마을 주민의 무상 노동 제공은 농촌 사회의 전통적인 고통 로용 정신을 실천하는 것으로 정당화 되었다. 즉, 마을 공동체의 이익을 위해 마을 주민들이 봉사하는 공동체적 협동 관행을 고통 로용이라고 규정하고 정부가 주도하는 마을 프로젝트에 주민을 동원하는 기제로 활용한 것이다. 수카르노가 고통 로용의 의미를 국가 통합이라는 거시적 담론의 차원에서 활용하였다면, 수하르토의 신질서 시기에는 정부가 주도하는 농촌 개발프로그램과 맞물려 보다 미시적이고 실용적인 차원에서 활용되었다고 할 수 있다.

정부의 농촌개발전략에서 새롭게 구성한 고통 로용의 의미에는 농촌 주민의 자발적인 공동체적 협동의 정신이 강조되고 있다. 하지만, 농촌 주민들이 역사적 경험을 통해 인지하고 있는 공동체적 협동의 의미와 정부가 부각시키고 있는 의미 사이에는 일정한 괴리가 존재한다. 마을의 공동체적 협동의 관행에는 마을 회의에서 주체적으로 결정하여 추진하는 사업 뿐 아니라, 지방 행정체계를 통해 마을에 부과되는 사업이 포함된다. 끄르자 박띠리는 표현은 후자에 해당하는 공동체적 협동에 주로 사용되어 왔다. 마을 외부의 권력에 의해서 요구되어 온 이러한 활동은 자바의 전통 왕국체제에서도 존재했으며,<sup>2)</sup> 네덜란드의 식민지배 시기에는 식민정부가 요구하는 각종 사업

2) 자바의 전통 왕국 시기에 토지소유제도는 마을의 공유지를 마을 주민들에게 분배하여 일시적 점유권을 인정하는 방식이었으며, 이 방식에 의해 토지를 점유하는 사람

에 마을 주민의 노동이 동원되는 부역(*corvee labor*)의 형태로 존재하여 왔다. 이러한 역사적 맥락에서 사용된 *끄르자* 박띠라는 표현에는 마을 외부 권력의 강제적 요구에 대해 공동체적으로 대응한다는 의미가 담겨 있다. 따라서, 권위주의적인 수하르토 정부의 농촌개발 프로그램을 마을 주민들은 기존의 국가-마을 관계의 새로운 변형으로 간주할 여지가 있으며, 정부는 고통 로용의 자발적 정신을 강조하였지만 농촌 주민들은 이를 부역의 새로운 변형으로 인식할 여지가 있다.

현대 인도네시아에서 고통 로용은 다중적이고 경합적인 의미의 장에 위치한 개념으로 이해할 필요가 있다. 고통 로용은 신조어이며 정부가 새롭게 만들어낸 개념적 구성물이기 때문에 그러한 성격이 더욱 두드러진다. 고통 로용의 의미에는 인도네시아 농촌 사회에 존재하는 상호부조와 공동체적 협동이라는 상이한 원리들이 혼재되어 사용되기도 한다. 또한, 고통 로용을 공동체적 협동이라는 의미로 좁게 규정할 경우에도, 자발성과 강제성이라는 상충된 원리가 혼재하면서 정부와 농촌 사회 사이에 해석을 둘러싼 경합이 벌어지는 상징 투쟁의 장으로 존재한다. 공동체적 협동이 단지 마을 주민들 사이의 관계에서만 형성되는 것이 아니라 마을 외부와의 관계에서 그 형태와 내용이 결정되기 때문이다. 그런 점에서 고통 로용의 의미는 이념형적 개념의 차원이 아니라, 맥락적이고 실천적인 차원에서 파악할 필요가 있다.

---

을 시킵(*sikep*) 또는 고폴(*gogol*)이라고 불러서 무토지 농민과는 구별하였다. 이에 대한 대가로 이들은 마을에 부과되는 외부의 요구에 대해 공동체적 협동을 수행하는 의무를 지녔다. 현재는 이러한 공유제적 토지 소유제도가 붕괴되었기 때문에 마을 주민 전체가 그러한 의무를 수행해야 되는 것으로 인식되고 있다.

#### IV. 의례적 선물교환: 호혜성과 명예경쟁

의례적 선물교환은 사회적으로 중요하게 생각하는 특별한 사건이 발생했을 경우에 행해지는 선물교환을 의미한다. 결혼식이나 장례식과 같은 통과의례에서 행해지는 증여가 의례적 선물교환의 전형적 사례라고 할 수 있다. 의례적 선물교환에서 상징적 가치가 높은 가치재의 교환이 두드러지게 나타나며, 선물교환이 수행되는 절차와 행위, 언어 사용에서 규범적 형식성이 요구된다는 점에서 일상적 선물교환의 방식과 차이를 보인다. 하지만, 의례적 선물교환에서도 호혜성과 부채의 원리가 작동하고 있다는 점에서는 앞에서 살펴본 우땅나 로옴이나 고통 로옴의 경우와 동일하다. 이 절에서는 인도네시아 쉰바(Sumba) 섬의 결혼식, 술라웨시 섬의 토라자(Toraja)족의 장례식, 수마트라 니아스(Nias) 섬의 연회에 대한 민족지를 활용해서 의례적 선물교환이 특정한 사회적 맥락에서 실천되는 양상을 구체적으로 살펴보고자 한다.

첫 번째 사례는 동인도네시아에 속하는 쉰바 섬의 혼수 교환에 대한 것이다(Keane 1994). 쉰바 섬의 친족제도는 부계제인데, 혼인과 관련해서 독특한 규칙이 존재한다. 부계 친족집단들 사이에 혼인 관계를 맺을 때, 한 집단은 다른 집단에 대해 항상 ‘부인을 주는 집단’(yera)이거나 ‘부인을 받는 집단’(ngabawini) 중에 하나의 위치를 접해야 한다는 것이다. 즉, 두 집단 사이에 여성이 혼인을 통해 쌍방향으로 이동할 수 없으며, 한 방향으로만 움직이는 것이 가능하다.<sup>3)</sup> 레비스트로스가 호주 원주민의 혼인제도에서 발견한 ‘일반적 호혜

3) 이러한 혼인 규칙이 인도네시아의 여러 지역에서 나타나고 있지만, 이는 부계 또는 모계와 같은 친족제도에서만 가능한 것이기 때문에 공계 친족제도가 더 일반적인 인도네시아 전체를 고려할 때 예외적인 경우라고 할 수 있다. 미얀마 카친족의 인척 사이의 마유-다마(mayu-dama) 관계도 ‘부인을 주는 집단’과 ‘부인을 받는 집단’이 명백하게 구분되어 있는 혼인 규칙에 기반하고 있다(리치 2016: 204-5).

성'(generalized reciprocity)의 원리와 동일한 방식이라고 할 수 있다. '부인을 받는 집단'의 신랑 가족과 '부인을 주는 집단'의 신부 가족 사이에 협상을 통해 서로 혼수를 주고받는데, 신랑 집안은 물소, 말, 창이나 칼과 같은 무기, 금속 장식품 등을 신부 집안에 증여하며, 신부 집안은 돼지, 옷, 상아팔찌와 구슬 등을 신랑 집안에 증여한다. 이와 같이 '부인을 받는 집단'과 '부인을 주는 집단'이 혼수로 제공하는 가치재는 명확하게 구별되어 있다. 이들 가치재에는 각각 남성 재화와 여성 재화라는 식으로 구분하는 성별 범주가 적용되고 있다. 즉, 신랑 측은 남성 재화를 신부 측은 여성 재화를 혼수로 상대방에게 증여하는 방식이다. 이들이 물소, 말, 무기를 남성 재화로, 돼지와 옷을 여성 재화로 간주하는 이유를 기호학적으로 설명하면 지시적(indexical) 연관성에 기인한다. 물소와 말의 사육, 무기의 사용은 남성 활동과 연관되며, 돼지 사육과 옷의 제작은 여성 활동과 연관된다는 점에서 이들 재화의 사회적 성별은 지시적 기호의 성격을 갖는다. 이들 인척간의 선물교환은 단지 결혼식이라는 특정한 시기에 국한되는 것이 아니고, 혼인 후에도 지속적으로 유지된다. 그런 이유로, 인척 관계는 혼수에 사용되는 재화를 통해 표현되기도 하는데, '신부를 받는 집단'은 물소, 말, 무기의 공급처로, '신부를 주는 집단'은 돼지와 옷의 공급처로 서로 간에 지칭하고 있다.

신랑 가족과 신부 가족 사이의 의례적 선물교환은 의례적 언어의 사용을 통해 수행되어야 한다. 이들의 의례적 언어는 전통적인 2행시의 관행적 표현으로 구성되어 있는데, 혼수의 협상이나 증여 행위는 이러한 의례적 언어의 사용을 통해 적절하게 표현되어야 한다. 만약 의례적 언어가 생략되거나 부적절하게 사용되었을 경우에는 혼수의 협상이 깨지거나, 혼수 증여의 실효성이 의문시되는 상황이 발생한다. 이들은 재화가 수반되지 않는 말만의 약속이나, 적절한 의례적 언어가 수반되지 않는 재화의 양도만으로는 혼인이라는 영적

이고 사회적인 관계가 성립되지 않는 것으로 간주한다. 적절한 의례적 언어가 수반되지 않는 재화의 양도는 혼수 교환이 아니라 매매 거래를 연상시키는 것으로 여겨진다. 제물이 수반되지 않는 말만의 기도는 조상을 설득시킬 수 없다고 여기듯이, 혼수가 수반되지 않는 말만의 약속은 인척을 설득시킬 수 없다고 간주한다. 즉, 이들에게 말과 사물은 서로 분리되지 않고 단단하게 결합되었을 때 의사소통의 강력한 기제로 작동하는 것이다. 혼인과 같이 의례적 선물교환이 필요할 때, 가치재와 의례적 언어가 적절하게 결합됨으로써 그 교환은 우호적이고 지속적인 사회적 관계를 창출할 수 있다. 동시에 이러한 규범적 형식성의 요구는 ‘선물의 위험’을 초래하는 주요한 원인이 되기도 한다. 혼수의 적절성, 의례적 언어 사용의 적절성에 대한 평가가 상충될 위험이 상존하며, 이에 대한 합의나 동의가 이루어지지 않을 경우에는 인척 관계가 깨지거나 갈등을 촉발하게 되기 때문이다. 혼수라는 물질적 기호, 의례적 언어라는 언어적 기호가 해석을 수반하는 의사소통의 과정에서 빗나가거나 미끄러지는 일이 흔히 발생하기 때문에, ‘선물의 위험’은 의례적 선물교환에서 당사자들이 항상 주의 깊게 고려하고 때로는 자신에게 유리하게 전략적으로 활용해야 하는 측면이다.

두 번째 사례는 인도네시아 술라웨시 섬의 중부에 사는 토라자족의 장례식에 대한 것이다(Volkman 1985). 토라자족은 사람이 죽으면 장례를 치를 재화를 충분히 마련할 때까지 몇 달 또는 몇 년간 시체를 집안에 그대로 모셔둔다. 이 기간 동안에는 망자의 영혼이 ‘뜨거운 상태’로 집 근처에서 배회하는 것으로 여겨진다. ‘바람을 잡는다’고 불리는 장례식은 망자의 영혼을 ‘죽은 자의 땅’인 푸야(Puya)로 보내는 의례적 과정이다. 장례식에서 가장 중요한 희생 제물인 물소는 망자의 영혼을 ‘죽은 자의 땅’으로 안전하게 모셔가는 운반체이다. 약 10일간에 걸쳐 다양한 의례 절차를 거쳐 진행되는

장례식의 마지막 날에 시체는 절벽의 동굴 무덤에 안치되고 망자의 영혼은 ‘죽은 자의 땅’으로 이동하며, 가족과 마을은 장례 기간 동안의 금기로부터 풀리고 일상적 삶으로 복원한다.

장례 기간 중 가장 중요한 행사는 시체를 매장하기 전날에 열리는 대규모 연회로 ‘손님을 맞는 날’이라고 불린다. 이 연회에 참석하는 손님들의 주축은 망자 또는 망자의 가족들이 속해 있는 사로안(saroan) 집단이다. 사로안 집단들은 물소와 돼지 선물을 가지고 대열을 이루어 차례로 연회장에 입장하며 집단별로 자리를 배정받아 대접을 받는다. 사로안 집단의 구성원은 이상적으로는 특정한 공동 조상의 공계적 후손들로 - 대체로 자녀, 손주, 증손주의 범위까지 - 이루어지지만, 실제로는 이 범위에 속하는 모든 공계적 후손이 참여하는 것은 아니며, 혈연관계가 없더라도 인척이나 마을 이웃이 필요에 의해 참여하기도 한다. 즉, 사로안 집단은 혈연관계와 지연관계가 혼재하는 복잡한 원리로 구성되는 활동 중심의 조직이며, 개인은 자신의 선택에 의해 마을 내외부에 있는 여러 개의 사로안 집단에 동시에 참여할 수 있다. 사로안 집단은 농사일이나 집을 짓는 일에 서로 도움을 주고받는 협동체로 기능하며, 장례식에서는 가건물을 짓는 작업을 수행하고 물소와 돼지 선물을 제공하는 중요한 역할을 수행한다. ‘손님을 맞는 날’에는 제물로 바쳐진 고기를 분배받고 함께 먹는 집단의 단위가 된다는 점에서 집단 정체성이 뚜렷이 부각된다. 사로안 집단의 정체성은 장례식과 매우 긴밀하게 연계되어 있는데, 사로안 집단에 속한다는 것은 자신 또는 자신의 부모가 죽었을 때 물소와 돼지를 제공받아 장례를 치를 수 있다는 것을 의미하는 것으로, 조선시대의 남아선호 관념이 제사를 지낼 후손이 필요하다는 인식에 기반하고 있던 것과 유사한 양상을 보인다.

‘손님을 맞는 날’은 기존의 부채가 청산되거나 새로운 부채가 창출되는 시간이다. 사로안 집단이 대열을 이루어 연회장으로 입장하

면서 가져오는 물소와 돼지는 장례를 주최하는 가족에게 진 빚을 갚는 것이거나 기부의 방식으로 새로운 빚을 만드는 것이다. 이는 물소와 돼지를 받는 과정에서 일일이 확인되는데, 기존의 빚을 갚는 경우라면 증여자가 ‘채소를 먹은 돼지’라고 표명하고, 새로운 빚의 경우라면 ‘아직 채소를 먹지 않은 돼지’라고 표명한다. 전자는 장례를 주최하는 가족이 과거에 증여자의 장례식에 제공했던 돼지의 빚을 갚는다는 것을 의미하고, 후자는 장례식을 주최하는 가족이 미래에 증여자가 장례식을 치르게 될 때 갚아야 할 빚을 의미한다. 과거에는 기억에 의존했지만, 현재는 모든 빚을 문서로 정확하게 기록한다. 증여자와 수령자의 이름, 물소 뿔의 크기와 돼지 허리둘레의 크기를 기록으로 남김으로써 부채의 상황이 동등한 가치를 갖는 동물의 호혜적 증여로 성사될 수 있도록 한다.

토라자족의 장례식은 북미 인디언의 포틀래치와 유사하게 사회적 지위와 명성이 걸려 있는 경합의 장이기도 하다. 장례식의 규모, 특히 장례식에서 희생되는 물소와 돼지의 숫자는 장례를 주최하는 가족의 명성을 높이기도 하고 수치심을 야기하기도 한다. 이는 장례식에 참석한 사람들에 의해서 현장에서 확인되며, 장례식에서 희생된 모든 물소의 뿔을 해당 가족의 가옥 전면부에 장식함으로써 지속적으로 확인되기도 한다. 장례식 때 물소 고기의 분배는 참석자의 사회적 지위가 확인되거나 조정되는 미시정치의 기회로 활용된다. 물소 고기의 분배를 담당하는 전문가는 고기를 받을 사람의 이름을 개별적으로 호명하여 나누어준다. 이때 그는 고기를 받을 사람의 공식적 지위, 연령, 혈연관계 등을 고려해서 물소 고기의 부위와 크기, 분배 받는 순서를 결정한다. 과거 장례식 때 누가 누구로부터 어떤 식으로 고기를 받았는지에 대한 기억이 고려되기도 한다. 고기의 분배는 공개적으로 이루어지기 때문에, 고기를 받을 사람의 사회적 지위와 장례식 주최 가족과의 관계가 어떻게 평가받는지를 표명하는 행위가

된다. 따라서, 고기의 분배는 존경을 표현하거나, 망신을 주거나, 보복을 가하는 기회가 된다. 이와 같이 토라자족의 장례식은 사회적 유대를 공고히 하는 의례로만 작동하는 것이 아니고, 사회적 지위와 명성이 경합하고, 갈등을 표명하고 증폭시키는 사건으로도 작동한다.

세 번째 사례는 수마트라에 위치한 니아스 섬의 오바사(Ovasa) 연회에 관한 것이다(Beatty 1992). 오바사 연회는 대부분 혼인이나 장례와 같은 통과의례와 관련해 개최되지만, 이와 무관하게 독자적으로 개최될 수도 있다. 오바사 연회는 토라자족의 장례식과 마찬가지로 사회적 지위와 명성이 경합하는 장이며, 연회에 참석하는 손님들과 맺고 있는 복잡한 부채와 의무의 관계가 처리되는 시간이다. 오바사 연회에서 가장 중요한 재화는 돼지인데, 이 연회에서 소요되는 다량의 돼지는 다음과 같은 방식으로 충당된다. 연회를 주최하는 가족이 예상되는 소요량 - 예를 들어 300마리 - 의 1/3 정도에 해당하는 돼지를 직접 사육 또는 기존의 돼지 대출을 돌려받는 방식을 통해서 마련하며, 1/3 정도는 연회에 참석하는 손님들의 답례나 새로운 증여를 통해서 충당하며, 나머지 필요한 돼지는 가까운 부계 친족이나 ‘부인을 받는 집단’의 위치에 있는 인척으로부터의 기증에 의해 충당된다. 오바사 연회의 개최를 기획하는 가족은 직접 사육하는 돼지의 숫자를 크게 늘리기 보다는 다른 사람에게 돼지를 대여함으로써 연회를 열 때 되돌려 받는 방식을 취하며, ‘부인을 받는 집단’의 위치에 있는 인척에게는 평소에 ‘간청의 선물’ - 주로 닭, 돼지고기, 주방용구 등 - 을 줌으로써 오바사 연회 때 돼지를 기증하도록 압박하며, 다른 사람들의 오바사 연회에 자주 손님으로 참석하여 돼지를 선물함으로써 자신이 오바사 연회를 개최할 때 이들이 답례할 의무를 지도록 한다. 이와 같이 오바사 연회는 부계친족, 인척, 이웃, 인근 마을 사람들 사이에 형성된 부채 관계를 활용하는 방식에 의해 이루어

어지며, 돼지는 이러한 부채 관계를 매개하는 핵심적 재화이다. 여기에서도 부채의 상환이나 새로운 증여에 사용되는 돼지의 가치는 허리둘레의 크기에 따라 측정되고 계산된다. 니아스 섬에서 돼지를 배타적으로 축적하는 사람은 인색하다고 비난받으며, 자신이 소유한 돼지를 끊임없이 부채의 순환 망에 들여놓음으로써 부채의 네트워크를 확장하는데 성공한 사람이 성대한 오바사 연회를 개최할 수 있으며 이를 통해 사회적 위세와 명성을 얻게 된다.

숨바 섬의 혼수, 토라자족의 장례식, 니아스 섬의 오바사 연회의 사례는 의례적 선물교환의 성격을 개별 사회의 특정한 사회적 맥락 속에서 이해할 필요가 있음을 시사한다. 그럼에도 불구하고, 이들 사례들은 동남아의 다른 사회에서 행해지는 의례적 선물교환을 연구할 때 참조할만한 몇 가지의 일반적 특성을 보여준다. 가치재의 상징적 의미, 의례적 언어와 증여 행위의 결합, 부채와 호혜성, 사회적 지위와 명성의 경합이라는 측면이 이에 해당한다. 우땅 나 로옴과 고통 로옴에 대한 설명에서 지적하였던 부채와 의무의 네트워크, 호혜성과 권력의 관계가 의례적 선물교환이 실천되는 양상에서도 드러나고 있음은 주목할 만한 사실이다.

## V. 증여와 종교적 구원: 불교와 이슬람에서의 공덕 쌓기

동남아 상좌불교(Theravada Buddhism) 국가인 미얀마, 태국, 라오스, 캄보디아에서 승려 또는 절에 제공하는 시주는 공덕을 쌓는 행위 중 가장 중요한 방식으로 여겨진다. 이러한 태도를 이해하기 위해서는 동남아 불교에서 종교적 구원에 대한 관념과 특정한 형태의 증여가 맺고 있는 관계를 파악하는 것이 필요하다. 불교에서 궁극적 구원은 윤회의 세계(samsara)를 완전히 벗어나 열반(nirvana)의 경지에 들

어서는 것이다. 하지만, 이는 소수의 탁월한 승려들만이 추구할 수 있는 특별한 목표로 간주되며, 일반 불교도들은 윤회의 세계에서 보다 나은 위치로 환생하는 것을 종교적 구원의 실질적 목표로 삼는다 (Spiro 1970).<sup>4)</sup> 윤회의 세계에서 환생은 업보(karma)의 법칙을 따른다. 업보의 법칙은 과거의 삶, 현재의 삶, 내세의 삶을 행위와 결과 사이의 기계적이고 자동적인 인과 관계로 설명한다. 이에 따르면, 과거 삶에서의 좋은 행위는 현재 삶에서의 좋은 상태를 초래하며, 과거 삶에서의 나쁜 행위는 현재 삶에서의 나쁜 상태를 초래한다. 이 논리는 현재의 삶과 내세의 삶의 관계에서도 마찬가지로 적용된다.

여기에서 주목할 만한 점은, 좋은 행위와 나쁜 행위에 대한 평가가 도덕적 규범보다는 업보의 법칙이라는 잣대를 통해 행해진다는 것이다. 자신의 행위에 따른 업보적 결과를 산스크리트어로 팔라(phala)라고 하는데, 좋은 업보를 초래하는 것이 좋은 행위(팔리어로 punna, 태국어로 bun, 미얀마어로 kutho)이며, 나쁜 업보를 초래하는 것이 나쁜 행위(팔리어로 papa, 태국어로 bap, 미얀마어로 akutho)라고 평가된다(Keyes 1983: 267). 태국 불교도들이 일상생활에서 매우 중요하게 생각하는 탐분(tham bun)은 직역하면 “좋은 행위를 행하다”를 뜻하며, 보다 구체적으로는 좋은 업보를 초래하는 행위, 즉 ‘공덕을 쌓는 행위’(merit-making)를 의미한다. 상좌불교에서 공덕을 쌓는 행위에는 크게 세 가지의 방식이 있다: 첫째, 명상 등을 통해서 지혜를 쌓는 행위, 둘째, 계율(sila)을 준수하는 행위, 셋째, 승려나 절에 시주를 하는 행위이다. 하지만, 명상과 계율의 준수는 주로 승려들이 추구하는 공덕 쌓기의 방식으로 인식되고 있다. 일반 불교도들이 지켜야 할 오계(살생, 음행, 도둑질, 거짓말, 술의 금지)의 준수

4) 천상의 세계에 신(deva)으로 환생하거나 행복하고 부유한 인간으로 환생하는 것이 이들이 바라는 내세에서의 좋은 삶이다. 죄를 많이 진 사람은 내세에 지옥에서 고통을 받거나, 떠돌아다니는 유령이 되거나, 동물로 환생한다고 믿는다.

는 좋은 업보를 가져오는 적극적 행위로 간주되기보다는 나쁜 업보를 피하는 행위로 여겨진다. 따라서, 일반 불교도들에게는 승려나 절에 시주를 하는 행위가 공덕 쌓기의 가장 중요한 수단이 된다. 시주 행위의 종류에 따라 그것이 초래하는 공덕의 크기가 다르다는 인식이 태국과 미얀마의 불교도 사이에 공통적으로 나타나고 있다 (Tambiah 1970: 147; Spiro 1970: 109). 탐비아(Tambiah)가 태국 동북부 지역에서 조사한 결과에 따르면 사원 건물 또는 탑의 건축이나 보수를 할 때 금전적으로 지원하거나 노력 봉사를 하는 것, 아들을 승려 또는 사미승으로 입문시키는 것이 큰 공덕을 쌓는 행위로 인식되며, 절에서 행해지는 계절적 의례나 장례식 때 승려에게 승복이나 일상용품들을 증여하는 것, 매일 매일의 승려 음식 봉양은 그보다는 낮은 수준의 공덕을 쌓는 행위로 인식된다. 반면, 친족이나 이웃 사이의 선물교환이나 도움을 주고받는 행위는 공덕 쌓기와는 무관한 것으로 간주되었다.

일반 불교도들이 승려나 절에 시주를 하는 행위는 힌두교에서 브라만에게 행하는 증여를 지칭하는 다나(dana)의 방식과 많은 공통점을 갖고 있다(Michaels 1997; Brekke 1998). 양자 모두 윤회와 업보의 법칙을 전제한 종교적 구원의 관념과 긴밀하게 연관된 공덕 쌓기로서의 증여라는 성격을 띠고 있다. 또한 시주와 다나는 증여자와 수증자 사이에 호혜적 의무를 수반하는 선물교환의 방식이 아니고, 증여자의 자발적 의지에 의한 일방적 증여의 방식을 취한다. 시주 또는 다나를 받은 승려나 브라만이 증여자에게 물질적 답례를 하는 것은 금지되어 있다. 승려나 브라만의 물질적 답례는 ‘세상을 포기한 자’인 승려가 세속의 사람들과 사회적 유대를 맺는 행위로, 또는 종교적 봉헌으로서의 다나의 순수한 의도를 훼손하는 행위로 여겨지기 때문이다. 물질적 답례의 금지는 시주와 다나가 종교적 구원을 추구하는 행위라는 성격으로부터 기인한다고 할 수 있다. 승려와 브

라만은 증여자가 공덕을 쌓는 과정을 매개하는 역할을 할 뿐인데, 이들이 선물을 받는 행위가 선물을 주는 행위를 업보적 효과가 있는 공덕으로 만들어준다. 즉, 승려와 브라만은 증여자가 공덕을 쌓는 과정에 반드시 필요한 중개자로 참여하는 것이다. 만약 이들이 선물받기를 거부한다면 증여자가 공덕을 쌓을 수 있는 기회를 박탈하는 셈이 된다. 공덕의 효과는 시주 또는 다나를 받는 수증자의 자질에 따라 달라진다고 인식된다. 공덕을 많이 쌓은 수증자에게 시주 또는 다나를 할 때 더 큰 공덕을 쌓을 수 있다고 생각한다. 덕망이 높은 승려에게의 시주를 선호한다거나, 카티나(Kathina) 의례와 같이 우안거(雨安居) 기간을 통해 승려들의 경건함이 고양된 시기 직후에 시주 활동이 활발하게 이루어지는 것은 이러한 관념을 반영한다. 승려와 절로 구성된 승가(Sangha)는 일반 불교도들이 시주를 통해 자신들의 공덕을 쌓는 기회를 제공한다는 점에서 ‘공덕의 장’(field of merit)이라고 할 수 있다.

공덕은 마치 ‘영적 화폐’인 것처럼 계산되거나 축적될 수 있다. 스피로(Spiro)가 조사한 미얀마의 농촌과 탐비아가 조사한 태국의 농촌에서, 마을 주민들은 ‘공덕 회계 장부’를 소유하고, 여기에서 자신이 행한 공덕 쌓기의 내용을 세세하게 기록하고 있었다. 이 장부를 통해 내세에 자신이 어떤 상태로 환생할 것인가를 가늠하기도 하고, 앞으로 공덕을 쌓을 행위를 기획하기도 하는 것이다. 자신이 축적한 공덕과 일상생활에서 불가피하게 저지른 나쁜 행위 사이의 대차대조표적 계산에 의해 내세에서의 환생이 결정된다는 믿음이 ‘공덕 회계 장부’를 작성하는 배경이 되고 있다.

동남아 불교의 공덕 쌓기에서 두드러지게 나타나는 한 현상은 ‘공덕의 이전’(merit transfer) 또는 ‘공덕의 공유’(merit sharing)라는 관념이 널리 받아들여지고 있다는 것이다. 자신의 행위에서 초래된 공덕을 다른 사람과 나눌 수 있다는 ‘공덕의 이전’은 불교의 경전적

교리와는 위배되는 관념이다. 엄격한 업보의 법칙에 의하면, 행위와 이에 따른 내세에서의 결과는 오직 개인이 책임져야 할 영역이며, 다른 사람이 여기에 개입할 여지가 없다. 하지만, 일부 소수의 승려만이 ‘공덕의 이전’이 불교 교리에 어긋난다고 공개적으로 비판할 뿐이며, 다수의 승려와 일반 불교도들은 ‘공덕의 이전’을 관행적 규범으로 받아들이고 있다(Keyes 1983). 장례식이나 제사 때 망자의 이름으로 승려나 절에 시주함으로써 그 공덕을 망자에게 돌려 더 나은 환생을 돕고자 하는 관행은 일상적으로 행해진다. 특히, 사람이 죽은 후 7일째에 환생하기 때문에 이 장례식 기간에 망자의 이름으로 시주하는 것은 더욱 효과가 있다고 여겨진다. 아들이 승려 또는 사미승으로 입문할 때 그 예식의 거행을 부모가 후원하는 것도 ‘공덕의 이전’이라는 관점에서 설명된다. 아들이 승가에 입문하는 행위로부터 초래하는 큰 공덕이 그 입문식을 후원한 부모에게 나누어짐으로써 부모의 환생에 긍정적으로 기여한다는 믿음은 널리 퍼져 있으며, 승려들은 자타카(Jataka, 석가모니의 전생에 대한 이야기)와 같은 대중적 불교 서적을 인용하며 이 점을 반복적으로 강조하고 있다.

불교의 경전적 교리에서 개인의 행위와 내세에서의 보상은 철저히 개인주의적인 종교적 구원의 관념을 통해 설명되고 있지만, ‘공덕의 이전’ 또는 ‘공덕의 공유’라는 관념은 공덕을 쌓는 행위가 사회적 유대라는 관계망 속에 진입하고 새롭게 규정되는 가능성을 열어 놓는 창구가 된다. 장례식이나 입문식에서 많은 사람을 초대하여 음식을 제공하고 승려와 절에 시주하기 위해서는 친족과 이웃의 도움이 필요한데, 여기에 참여한 이들에게 공덕이 나누어진다. 즉, ‘공덕의 이전’ 또는 ‘공덕의 공유’라는 관념은 부모와 자식 관계 뿐 아니라 친족과 이웃 관계에까지 확장되어 적용된다. 공덕을 쌓는 행사를 주최하는 사람은 이런 방식으로 다른 사람들이 공덕을 얻을 기회를 제공한다는 점에서 사회적 인정이나 명성을 얻게 되며, 재정적 여력이

있으면서도 그러한 행사를 열지 않는 사람은 인색한 사람이라고 비난을 받게 된다. 가난하기 때문에 입문식을 스스로 치를 여력이 없는 사람이라도 아들을 승가에 보내기를 원하면 친족과 이웃이 비용을 부담해 입문식을 마련해 주기도 하는데, 이는 단지 그 가족을 돕는다는 의미를 넘어서서 공덕을 서로 나누어 가질 수 있는 기회를 얻는다는 의미도 갖는다.

방콕에서 일자리를 얻은 농촌 출신의 젊은 이주노동자들은 주기적으로 ‘공덕 쌓기 여행’을 조직해서 고향을 방문하여 절이나 승려에게 시주를 한다(Mills 1997: 51-54). 이들은 조금씩 돈을 모아서 여행비와 시주에 들어가는 비용을 마련하는데, 이들에게 ‘공덕 쌓기 여행’은 함께 여행한다는 즐거움과 공덕 쌓기 행사에 참여한다는 동기를 동시에 충족시키는 기회가 된다. 이들에게 시주를 하는 행위는 자신의 내세에 보상을 받을 것이라는 기대보다는, 마을에서 살았더라면 자신들의 위치에서 엄두내지 못했을 역할을 공덕 쌓기 행사에서 수행함으로써 고향 주민들로부터 사회적 인정을 받는다는 자부심에 더 기인한다. 또한 방콕에서 열악한 삶을 영위하는 현실을 감추거나 보상받고자 하는 심리도 작동한다. 젊은 남성/여성 이주노동자들의 ‘공덕 쌓기 여행’은 전통적인 농촌사회에서 남성 가장을 중심으로 행해지던 공덕 쌓기 행위가 현대적 삶의 맥락 속에서 새로운 형태로 변모되어 나타나는 한 양상을 보여준다.

동남아 국가 중에서 무슬림이 인구의 다수를 점하고 있는 인도네시아, 말레이시아, 브루나이에서 행해지는 이슬람적 증여는 불교에서의 시주 행위와 마찬가지로 종교적 구원의 관념과 밀접한 연관을 갖는다. 이슬람에서 종교적 구원이나 신의 은총을 받을 수 있는 가장 중요한 행위는 기도와 자선이다(Singer 2008: 18). 코란의 구절에 기도와 자선은 매우 빈번하게 함께 등장하며, 자선을 행하지 않고 기도만 하는 것은 소용없다고까지 명시되어 있다. 그만큼 자선은 이슬람

적 신앙의 핵심적 요소이다. 불교와 유사하게 이슬람에서도 신의 은총을 받을 수 있는 증여의 방식으로 규정된 것은 일상적으로 행해지는 호혜적 선물교환이 아니라 아무런 대가나 답례를 바라지 않고 일방적으로 베푸는 자선이다. 하지만, 이슬람적 자선에도 호혜성의 측면이 존재하는데, 그 호혜성은 신이라는 제3자를 매개로 해서 이루어진다. 무슬림이 자선을 행하는 가장 중요한 의도는 기도와 마찬가지로 알라를 찬양하는데 있으며, 이는 신으로부터 받은 선물로서 자신이 축적한 재화의 일부를 자선을 통해 신에게 되갚는 행위임과 동시에 이에 대한 보상으로써 현세와 내세에서의 신의 축복을 기대하는 행위이기도 하다. 자선의 수혜자는 자신이 도움을 받을 수 있었음을 신에게 감사하며, 증여자에게 신의 축복이 내리기를 기도한다. 이와 같이 이슬람적 자선은 증여자-신-수혜자의 삼각 축으로 구성되어 있으며, 인간과 신 사이의 호혜성이 증여자와 수혜자 사이의 일방적 방향의 물질적 증여를 매개한다(Kochuyt 2009: 109-110).

이슬람적 자선에는 크게 두 가지 방식이 있는데, 하나는 의무적 자선에 해당하는 자캣(zakat)이고, 다른 하나는 자발적 자선에 해당하는 사다카(sadaqa)이다. 자캣은 무슬림이 반드시 지켜야 할 5대 의무의 하나로 규정되어 있듯이 이슬람에서 특별하게 강조되는 중요한 신앙 행위이다.<sup>5)</sup> 자캣으로 내어야 할 몫과 자캣 기금의 사용처는 이슬람법에 명확하게 규정되어 있다. 자캣은 소득을 가져올 수 있는 재산에 국한하여 부여되는데, 가축, 금과 은, 광물, 상품의 경우에는 시장가격의 2.5%, 농산물의 경우에는 시장가격의 5-10%의 비율로 계산하여 1년에 한번 부과된다. 자캣 기금의 사용처는 8개의 범주로 규정되어 있다. 1) 다른 사람에 의존하여 생계를 유지할 수밖에 없는

5) 모든 무슬림이 반드시 지켜야 할 가장 중요한 5대 의무로 간주되는 것은 신앙고백, 기도, 단식, 순례, 자캣이다. 무슬림의 일상생활에서 이슬람법이 허용한 것(halal)을 준수하고 금지한 것(haram)을 회피하는 것 역시 넓은 의미에서 무슬림의 의무라고 할 수 있다.

사람(고아, 과부, 노인, 장애인, 병약자 등), 2) 빈곤한 사람, 3) 자칫의 관리인, 4) 이슬람으로 개종하는 사람, 5) 노예 신분에서 해방될 사람, 6) 부채를 갚지 못하여 구속된 사람, 7) 이슬람 선교나 지하드(jihad)에 나선 사람이나 조직, 8) 여행자(상인, 학생, 순례자)(Maududi 2011: 199-202). 자칫 기금의 사용처에 대한 이러한 규정은 어려운 처지에 놓인 사람에 대해 공적 관리 제도를 통해 도움을 베푸는 사회복지적 성격을 뚜렷하게 보여준다. 사다키는 자칫과 달리 자발적으로 행해지는 자선이지만, 이 역시 어려운 사람을 돕는 시혜적 성격이나 공익적 성격<sup>6)</sup>을 갖는다는 점에서 동일한 규범적 가치를 공유하고 있다. 사다키는 금요 예배, 무함마드의 생일, 라마단(Ramadan) 기간, 순례의 달에 행해지는 희생제(id al-ahha), 출산, 할례, 결혼식, 장례식과 같은 특별한 날에 일상적으로 행해지는 자선 행위이다(Singer 2008: 72-90).

코란과 이슬람법에 명확하게 규정되어 있는 자칫은 역사적으로 볼 때 무슬림 사회의 현실에서는 제대로 잘 이행되어 오지 못하였으며, 이는 말레이시아와 인도네시아의 경우에도 마찬가지이다. 말레이시아에서는 1955년부터 자칫 법(Zakat Act)이 제정되어 이때부터 자칫의 징수와 분배를 ‘주정부 이슬람 종교위원회’(State Islamic Religious Council)가 공식적으로 담당하게 되었다. 하지만, 초기의 자칫 징수는 논농사 농민에게만 배타적으로 적용되어 가난한 사람들에게 더 큰 부담을 지운다는 불만과 이를 피하기 위한 농민의 일상적 저항을 초래하였으며<sup>7)</sup> 그 결과 오랫동안 지지부진한 상태를 면

6) 이슬람적 자선의 방식으로 와크프(waqf)라 불리는 제도가 있는데, 이는 사다키의 특수한 형태라고 할 수 있다. 와크프는 자발적 자선에 해당하는데, 부유한 개인이나 왕족이 토지나 건물을 기부하여 형성된 재산으로 모스크, 종교학교, 병원, 공공식당 등을 설립하여 공익적 목적을 위해 운영되었다(Singer 2008: 90-113). 오토만 제국을 포함한 전통 이슬람 왕국에서 와크프는 공공 영역에서 매우 중요한 한 축을 담당하였다.

7) 말레이 농민의 일상적 저항의 방식으로는 자칫 징수의 대상이 되는 경작지를 등록하

하지 못하였다(Scott 1987). 1990년대 이후 자캣 징수의 대상에 임금과 기업 이윤<sup>8)</sup>을 포함시켜 재원을 크게 확대하였다(Sloane-White 2017: 138-150). 이는 샤리아에 규정된 자캣 대상의 재산을 넘어서서 현대의 변화된 소득 구조를 반영한 개혁 조치였다. 이와 동시에 주정부 이슬람 종교위원회가 자캣을 전문적으로 관리하는 기업을 위탁 지정하여 자캣 징수의 효율성을 높이고, 자캣으로 지불한 금액을 개인의 경우에는 세금 전액 환불, 기업의 경우에는 세금 공제의 형태로 보상하는 방식을 채택하였다. 이를 통해 자캣 징수액은 2000년대 이후 급증하기 시작하여 2017년에는 약 1조원(30억 링깃)에 달하게 되었다(Maznah Mohamed 2020: 99). 이와 같이, 말레이시아에서 최근 자캣은 새롭게 부활하고 있는데, 자캣의 사용처가 가난한 사람을 위한 지원보다 이슬람 선교라는 명분 속에서 이슬람 학교나 정부와 연관된 이슬람 단체에 대한 지원에 더 집중되며, 자캣 관리에 과도한 비용이 쓰이고 있다는 문제를 노정하고 있다.<sup>9)</sup>

인도네시아에서는 말레이시아와 비교해 훨씬 더 늦은 시점이며 수하르토 대통령이 사임한 직후인 1999년에 자캣에 대한 법률이 제정되었다. 1999년의 자캣 법은 주정부가 관장하는 자캣 기관(BAZ, Badan Amil Zakat)과 무슬림 단체들이 관장하는 사설 자캣 기관

---

지 않거나, 등록하더라도 경작지의 규모를 줄여서 신고하거나, 실제 수확량의 일부를 감추거나, 불량한 상태의 쌀로 자캣을 지불하거나, 심지어는 겨와 돌맹이를 섞어서 무게를 늘리는 속임수를 쓰기도 하였다(Scott 1987: 426-431). 자캣의 규모는 벼 수확량의 10%로 책정되어 있었는데, 스콧의 현지조사 결과에 의하면 징수되어야 할 양의 약 15% 정도만이 실제로 거두어지는 결과를 낳았다.

- 8) 전통적으로 자캣은 무슬림 개인에게만 부과되었다. 말레이시아의 ‘국가 파트와 위원회’(National Fatwa Committee)는 기업을 개인과 같은 범주의 법인으로 규정하고, 무슬림 소유의 기업이나 이슬람 금융기관도 자캣을 내는 것을 의무화하였다(Sloane-White 2017: 138-139). 이러한 방식을 채택한 국가는 말레이시아 뿐이며, 다른 무슬림 국가들에서는 여전히 논쟁 중에 있는 사안이다.
- 9) 2009년의 예를 들면, 쿠알라룸푸르를 포함한 수도권 지역의 자캣 모금액 중에서 36.2%가 이슬람 선교를 위해, 34.9%가 가난한 사람의 지원을 위해, 23.1%가 자캣 관리를 위해 사용되었다(Sloane-White 2017: 154).

(LAZ, Lembaga Amil Zakat)을 동시에 인정하였다(Salim 2008: 27). 이는 법 제정 이전에 인도네시아에서 자카트 행해지던 관행을 현실로 받아들이고 이를 바탕으로 자카트 제도를 구축하는 방식이었다고 할 수 있는데, 이는 말레이시아에서 주정부에 의해서만 자카트가 관리되는 것과는 뚜렷한 차이를 보인다. 2000년대 이후 인도네시아의 민주화 과정에서 정부와 민간 차원의 활동에 의해 자카트 경제가 부활하는 현상은 1970-80년대 이후 인도네시아에서 전개된 이슬람 운동의 영향을 직접적으로 받은 것이다. 이슬람 운동에서 자카트는 이슬람적 윤리의 핵심적 덕목인 ‘공익’(maslaha)을 실천하는 중요한 제도적 장치로 강조되었다. 즉, 자카트는 단순히 무슬림의 종교적 의무를 넘어서서 사회복지와 사회정의를 실현하는 대안적 수단으로 재해석된 것이다(Kailani & Slama 2020: 73). 또한 자카트는 부유한 무슬림의 의무일 뿐 아니라, 가난한 무슬림의 권리이며 몫이라는 측면이 새롭게 부각되었다(Retsikas 2014: 351).

이슬람에서의 자카트와 사다카, 불교에서의 시주는 수증자로부터 답례를 요구하지 않는 일방적 증여의 형태이며 종교적 구원을 위한 공덕 쌓기라는 점에서 공통점을 갖지만, 그것이 수행되는 방식에 있어서는 중요한 차이가 존재한다. 불교에서 공덕 쌓기로서의 증여는 승가(승려와 절)에 대한 시주의 방식으로 행해지는 반면, 이슬람에서 공덕 쌓기로서의 증여는 움마(ummah, 무슬림 공동체)에 대한 자선의 방식으로 행해진다. 양자 사이의 차이는 증여와 종교적 구원의 관념이 연계되는 과정에서 이를 매개하는 사회적 관계망이 서로 다르게 설정되어 있다는 점에서 두드러지게 나타난다. 불교에서는 승가라는 종교적 조직이, 이슬람에서는 움마라는 무슬림 공동체가, 증여를 종교적 구원을 위한 공덕 쌓기로 만드는 매개적 사회관계망으로 설정되어 있다. 움마는 가족, 친족, 지역공동체의 경계를 넘어서는 무슬림 공동체로서 이를 대상으로 한 이슬람적 자선은 기독교적

박애가 지향하는 방식과 유사하다(에나프 2018: 424-5).

이러한 차이가 있음에도 불구하고, 동남아 무슬림과 동남아 불교도의 공덕 쌓기 관념에는 상당한 정도의 유사성이 존재한다. 이는 인도네시아와 말레이시아의 무슬림들이 공덕 쌓기를 표현하는데 빠할라(pahala, 산스크리트어 phala)라는 힌두/불교적 용어를 일상적으로 사용하고 있다는 점에서 두드러지게 나타난다.<sup>10)</sup> 공덕 쌓기에 해당하는 아랍어 표현<sup>11)</sup> 대신 힌두/불교적 용어를 사용하는 것은 이들 사회가 13세기 이후 힌두교/불교 사회에서 이슬람 사회로 점진적으로 개종되어 온 역사적 과정을 반영하는 것이기도 하다. 인도네시아와 말레이시아의 무슬림들은 자신들의 종교적 행위(기도, 자선, 단식, 순례)가 빠할라를 생성하고 축적할 수 있다고 생각할 뿐 아니라 그 크기를 예측하고 계산하며, 알라가 자신들이 쌓아온 빠할라와 죄를 동시에 고려해서 내세(천국과 지옥)에서의 삶을 판정한다고 믿는다. 동남아의 불교도가 공덕을 마치 ‘영적 화폐’처럼 계산하거나 축적할 수 있는 것으로 상상하는 방식과 일맥상통하는데, 최근 인도네시아에서 유명세를 얻은 한 이슬람 설교사(Yusuf Mansur)가 자신의 소셜미디어를 통해 ‘사다카의 수학’이라는 개념을 퍼뜨리면서 수백만 명의 추종자를 얻고 이에 기초해 자선 사업을 확장시키는데 성공하였다(Kailani & Slama 2020: 72-82). ‘사다카의 수학’은 자신의 자선 활동이 몇 배의 물질적 부를 가져올 수 있는지를 코란의 구절을 참조해서 수학적으로 계산할 수 있다는 경제적 신학이다. 공덕을 쌓

10) 태국 남부 파타니(Pattani) 지역에 거주하는 말레이 무슬림들은 인도네시아와 말레이시아 무슬림들이 끈두리(kenduri) 또는 슬라마탄(selamatan)이라고 부르는 종교적 의례를 태국 불교도의 표현을 따라서 탐분(tham bun) 의례, 즉 공덕을 쌓는 의례라고 부르고 있다(Joll 2014).

11) 이슬람에서 내세에서의 신의 보상을 의미하는 아랍어로 아즈르(ajr) 또는 타왁(thawab)이라는 표현이 존재한다(Jansen 2004: 2; Skovgaard-Petersen 1997: 364-5). 즉, 내세를 위해 공덕을 쌓는다는 관념은 동남아 무슬림에게만 독특한 것이 아니며 다른 무슬림 사회에서도 널리 퍼져있다.

는 동일한 행위도 어떤 맥락에서 행해지는가에 따라 그것이 가져오는 빠할라의 크기가 다르다고 생각하는데, 예를 들어 성인의 무덤을 방문하여 수행하는 철야기도, 라마단 기간의 자선 활동은 평소의 기도나 자선보다 더 큰 빠할라를 쌓을 수 있는 기회로 여긴다. 불교에서 덕망이 높은 승려나 우안거 직후의 절에 시주하는 것이 더 좋은 업보를 가져온다고 믿는 관념과 유사한 태도라고 할 수 있다.

공덕 쌓기 관념과 관련해서 동남아 무슬림과 동남아 불교도가 공유하는 또 다른 측면은 ‘공덕의 이전’에 대한 믿음에서 나타난다. 동남아 무슬림도 공덕을 쌓는 의례를 개최하여 사망한 부모, 조부모, 자녀의 영혼에게 공덕을 이전시킴으로써 이들의 내세에서의 삶에 도움을 줄 수 있다고 믿는다. 수마트라 섬 아체(Aceh) 지역에 거주하는 가요(Gayo)족은 순례의 달에 거행되는 희생제 때 제물이 되는 동물을 특정한 망자를 위해 바친다(Bowen 1992). 제물이 된 동물 - 양, 염소, 물소 - 은 망자의 영혼이 최후의 심판의 장소로 갈 때 타고 가는 운반체이다. 희생제의 날에 열리는 끈두리(kenduri)에서 주최하는 가족의 친척, 이웃, 마을 사람들이 참석하여 기도와 경전 낭송을 함께 읊조리며 제물 음식을 나누어 먹는다. 이때의 기도와 경전 낭송은 알라를 즐겁게 하여, 끈두리에서 특별히 이름이 언급된 망자의 고통을 줄여줄 수 있다고 믿는다. 순례의 달에 거행되는 희생제는 구약성서와 코란에 나오는 아브라함의 희생제의를 기억하고 무함마드의 선례를 따르는 것으로 신에게의 복종과 충성을 표현하는 의례인데, 가요족은 이 의례를 죽은 가족을 위해 공덕을 이전하는 기회로 활용하고 있는 것이다. 20세기 초에 이 지역에서 세력을 확장하고 있던 무함마디아(Muhammadiyah) 계열의 이슬람 근대주의자들은 망자를 위해 동물을 제물로 바치는 관행이 이슬람 교리에 위배된다고 비판하며, 희생제를 신에게의 복종과 충성을 표현하는 경전적 의미의 의례로 개혁할 것을 주장함으로써 관행적 관념을 고수하는 마

을 주민들과 충돌을 야기하였다.

인도네시아 롬복 섬의 사삭(Sasak)족은 이슬람적 장례식의 의미를 ‘망자를 먹이는’ 의례로 해석한다(Telle 2000). 이들은 장례식을 망자가 조상의 대열로 들어서는 긴 과정으로 인식한다. 이슬람 매장법을 따라 죽은 자는 사망 후 하루 안에 땅 속에 묻히지만, 망자를 추모하는 슬라마탄(selamatan)이 사망 후 1일째, 3일째, 7일째, 9일째, 40일째, 100일째 되는 날에 망자의 집에서 거행된다. 이들은 망자의 영혼이 사망 후 집 주위에 머무르다가, 이러한 의례를 적절하게 치루면 그가 안주해야 할 무덤으로 옮겨 간다고 생각한다. 슬라마탄에 참석하는 친족, 이웃, 마을사람들은 쌀을 가져오며, 그것으로 요리된 음식을 함께 먹고 망자를 위해 기도와 경전 낭송을 읊조린다. 쌀의 참여와 요리는 슬라마탄에 참석한 사람들이 함께 먹는다는 의미 뿐 아니라, 망자를 먹임으로써 그 영혼이 배고프거나 소홀하게 여겨진다는 느낌을 가지지 않도록 한다는 의미를 지닌다. 사삭족의 장례식은 망자의 가족과 친족, 이웃, 마을 사람들 사이의 선물교환의 시간이며, 동시에 산자와 죽은 자 사이의 관계를 기억하고 청산하는 시간이기도 하다. 장례식의 식사는 망자를 먹임으로써 그가 흡족한 상태로 무덤의 세계로 떠나가는 과정을 상징적으로 표현한다. 사삭족의 이슬람 개혁주의자들은 ‘망자를 먹인다’는 관념이 이슬람 교리에 위배된다고 비판하면서 음식에 부여된 종교적 의미를 부정하였는데, 가요족의 이슬람 근대주의자들과는 달리 기도와 경전 낭송이 망자를 위해 공덕을 이전할 수 있다는 관념에 대해서는 수용하는 입장을 보였다.

불교의 시주와 이슬람적 자선은 업보의 법칙 또는 신을 매개로 한 종교적 구원의 관념과 긴밀하게 연계되어 행해지는 비호혜적 증여의 형태이다. 증여자에게는 현세와 내세를 위한 공덕 쌓기 행위로서의 의미를 지닌다. 하지만, 불교에서는 승가라는 종교 조직에 대한

시주의 방식으로, 이슬람에서는 움마라는 무슬림 공동체에 대한 자선의 방식으로 수행된다는 점에서 큰 차이가 있다. 동시에 동남아 무슬림과 동남아 불교도의 공덕 쌓기 관념에는 상당한 정도의 유사성이 존재한다. 이슬람과 불교의 경전적 교리에서는 인정하지 않는 ‘공덕의 이전’이라는 관념이 널리 받아들여지고 있다는 것이 두드러진 예인데, 이러한 관념을 통해 가족, 친족, 이웃 간의 사회적 관계, 그리고 산자와 죽은 자의 관계가 공덕을 쌓는 행위에 연루되고 있다.

## VI. 결론

지금까지 동남아의 증여와 호혜성을 우땅 나 로옴, 고통 로옴, 삼바판과 같은 토착적 개념, 장례식과 결혼식에서의 의례적 선물교환의 관행, 불교와 이슬람에서의 공덕 쌓기를 통해 살펴보았다. 이러한 관념과 관행에서 드러나는 몇 가지 두드러진 특성을 통해 동남아에서의 증여에 대한 연구가 증여의 일반 이론에 시사하는 바를 성찰해보고자 한다.

첫째, 우땅 나 로옴과 삼바판이 실천되는 방식에 있어서 특징적인 측면은 ‘도움을 요청할 권리’가 그러한 관계에 놓인 사람들 사이에 인정되고 있다는 것이다.<sup>12)</sup> 우땅 나 로옴과 삼바판에서의 호혜적 의무관계를 단순히 도움을 주고받는 관계로만 설명하는 것은 불충분하며, 도움을 요청할 권리와 이에 응해야 할 의무가 짝을 이루어 호

12) 필자의 현지조사 때 마을청년들이 내가 구입한 물건들을 나중에 자신들에게 팔라는 요청을 받고 당혹감과 불편함을 느꼈던 것은 이를 일종의 ‘구걸’과 같이 여겼기 때문이다. 여유 있는 사람에게 도움을 요청하는 것은 부끄러운 일이 아니며 당연한 권리에 해당한다고 간주한다면, 마을 청년들의 행위를 당시와는 다르게 평가할 수 있었을 것이다. 하지만, ‘도움을 요청할 권리’도 특정한 사회관계에 놓인 사람들 사이에 성립하는 것이기 때문에, 당시 완전히 낯선 필자에게 그러한 요청을 하는 것이 그들의 문화규범에 과연 부합하는 것이었는지에 대한 의문은 여전히 남는다.

혜성이 실천되고 있는 양상에 주목할 필요가 있다. 즉, 도움을 주는 행위는 도움을 주는 사람의 자발적 의지의 산물이라기보다는 도움을 요구하는 사람의 권리를 인정하고 이에 부응하는 의무를 수행하는 것이다. 도움을 주었던 사람은 자신의 필요가 생겼을 때 동일한 논리에 의해서 도움을 받았던 사람에게 도움을 요청할 권리가 있다. 이와 같이 도움을 요청할 권리와 이에 응해야 할 의무가 우땅 나 로읍과 삼바판의 관계에 있는 사람들 사이에 양 방향으로 반복적으로 실현되고 있다는 것은 이들이 상호 부채의 네트워크에 지속적으로 참여하고 있다는 사실을 의미한다. 모스가 선물을 주는 행위를 겉으로는 자발적이지만 실제로는 의무적이라고 해석하면서, ‘줄 의무’를 증여자의 이름과 명성이 걸려 있는 사회적 인정의 측면에서 설명하였는데, 우땅 나 로읍과 삼바판의 사례는 그러한 ‘줄 의무’가 ‘도움을 요청할 권리’의 인정이라는 차원과 맞물려 있을 수 있다는 새로운 측면을 보여준다. 모스에게 있어서 증여는 줄 의무에 의해서 촉발되었다고 할지라도 증여자가 개시하는 행위인데 반해, 우땅 나 로읍과 삼바판에 있어서는 수혜자의 요청이 증여를 개시하는 행위이다. 달리 표현하면, 모스의 논의에서 수혜자는 증여자에 대해 여전히 수동적 행위자인데 반하여, 우땅 나 로읍과 삼바판에서는 수혜자가 증여자에 대해 보다 더 적극적 행위자로 표상되고 있다. 이러한 차이는 증여의 행위자로서 증여자와 수혜자가 차지하는 위치와 양자의 관계를 증여 행위의 실천적 국면에 주목하여 새롭게 조명할 필요가 있음을 시사한다.

둘째, 동남아의 호혜적 선물교환에서 나타나는 ‘도움을 요청할 권리’라는 측면은 수렵채집사회에 대한 연구에서 촉발된 공유경제 논의에서 강조하고 있는 ‘나눔의 권리 또는 몫’이라는 측면과 연관시켜서도 새롭게 주목할 필요가 있다(Widlock 2017). 양자 모두 증여자의 자발적 의지를 강조하는 서구의 증여 관념과는 대조적으로 받

는 사람의 권리를 강조하고 있다는 점에서 공통점을 보인다. 하지만, ‘공유’(sharing)에 대한 인류학적 모델에서는 증여자와 수혜자의 구분 자체가 소멸되거나 억제되는 것에 반해(Widlock 2013: 24), 우땅 나 로옴과 삼빠판과 같은 호혜적 선물교환에서는 증여자와 수혜자의 구분이 유지된다는 점에서 중요한 차이가 있다. 공유는 호혜적 선물교환이 아니라는 공유 이론가들의 주장은 이러한 차이에 근거하고 있다. 물론 호혜적 선물교환에서도 증여자와 수혜자는 고정되어 있는 것이 아니고 그 위치가 순환적으로 바뀐다. 우땅 나 로옴과 삼빠판에서 과거-현재-미래를 잇는 상호 작용에서 도움을 받는 사람과 도움을 주는 사람이 지속적으로 자리바꿈하는 것이 이에 해당한다. 하지만, 우땅 나 로옴과 삼빠판의 각 단계에서는 증여자와 수혜자의 구분이 존재하는데, 호혜적 선물교환은 개별 행위자들 사이의 네트워크 관계로 구성되어 있기 때문이다. 이에 반해, 공유에서의 나눔은 집단 또는 공동체를 단위로 해서 행해지며, 개별 네트워크 관계에서 존재하는 증여자와 수혜자의 구별이 소멸되거나 억제된다. 공동체적 협동과 분배에 해당하는 ‘고똥 로옴’이 이러한 공유의 모델에 잘 부합하는 개념이라고 할 수 있겠다.

셋째, 이 글에서 다룬 장례식과 결혼식에서의 의례적 선물교환의 사례들은 증여 행위가 사회적 유대와 명성의 경쟁이라는 이중적 측면을 동시에 표현하는 집단적 사건임을 분명하게 보여준다. 쿨라와 포틀레치를 경쟁적 선물교환으로 해석한 모스의 분석에 잘 부합하는 사례라고 할 수 있다. 그럼에도, 기존의 증여 이론이 크게 주목하지 않았던 몇 가지 측면이 이들 사례 연구에서 부각되었는데, 특히 의례적 언어의 사용과 부채 네트워크의 활용이 이에 해당한다. 인도네시아 솅바 섬의 혼수에 대한 킨(Keane 1994)의 연구는 ‘부인을 주는 집단’과 ‘부인을 받는 집단’ 사이의 의례적 선물교환 과정에서 동원되는 의례적 언어의 사용에 주목하여, 사물(가치제)과 언어의 적

절한 결합이 선물교환의 성공과 실패를 가름하는 매우 중요한 잣대로 작동하고 있음을 보여준다. 이는 의례적 선물교환이 사람, 사물, 언어가 복잡하게 얽혀 있는 총체적 사회현상임을 새로운 시각에서 제시하고 있다. 토라자족과 니아스 섬의 장례식은 명성의 경쟁이라는 사회적 게임이 부채 네트워크의 관리 전략을 통해 수행되고 있음을 잘 보여준다. 장례식 때 이루어지는 증여는 기존의 부채를 갚거나 새로운 부채를 창출하는 것이며, 이러한 부채관계는 참여 당사자들에게 명확하게 기억되고 계산된다. 이 사회에서 사회적 명성을 획득하는 방식은 자신의 부를 배타적으로 축적하는 것이 아니고 - 이러한 성향을 갖는 사람은 인색한 사람이라고 사회적 비난을 받는다 - 자신의 부를 부채의 고리에 순환시킴으로써 부채 네트워크를 확장하는 것이다. 부채관계는 청산되어야 할 부정적 대상이 아니고, 적극적으로 활용해야 할 긍정적 자원으로 인식된다. 토라자족과 니아스 섬의 장례식에서 부채 네트워크의 전략적 활용은 이러한 측면을 분명하게 보여주고 있다.

넷째, 불교와 이슬람에서의 공덕 쌓기는 지금까지 살펴 본 호혜적 선물교환과는 달리 수증자로부터 어떠한 답례나 보상을 기대하지 않는 일방적 증여, 즉 기부나 자선의 형태를 띠고 있다. 하지만, 이는 내세에서의 보상이라는 종교적 구원의 관념과 긴밀하게 연계되어 있다. 불교에서는 업보의 법칙에 의해, 이슬람에서는 알라의 축복(barakah)에 의해 내세에서의 보상이 결정된다는 차이가 존재하지만, 불교의 시주와 이슬람적 자선은 종교적 구원의 관념과 연계되어 공덕 쌓기 행위로서의 의미를 부여받는다는 점에서는 공통적이다. 동남아의 불교사회와 이슬람사회에 일상적인 호혜적 선물교환과는 구별되는 또 다른 증여의 영역이 종교적 성격의 자선에 존재하고 있음을 확인할 수 있다. 모스의 『증여론』은 원시사회와 고대사회에서의 선물교환의 근본적 성격을 호혜적 의무의 순환적 고리로 해석하면

서 자선과 기부와 같은 일방적 증여 또는 ‘순수한 선물’에 대한 논의를 의도적으로 배제하였는데, 동남아의 불교도와 무슬림의 일상적 삶에서 종교가 차지하는 중요한 위상을 고려할 때 종교적 구원의 관념과 긴밀하게 연계된 자선의 방식에 주목할 필요가 있다. 이는 기독교적 자선이나 현대 사회의 시민적 기부나 사회복지제도와 비교해서 흥미로운 유사점과 차이점을 보여줄 수 있을 것이다. 한편, 불교와 이슬람의 경전이 규정하고 있는 규범적 기부와 자선과는 달리 ‘공덕의 이전’ 또는 ‘공덕의 공유’라는 관념이 동남아 사회에서 널리 받아들여지고 있는 현상은 모스의 증여론을 이 영역에 대한 분석에서도 새롭게 적용할 수 있는 여지를 열어준다.

현대에 들어서서 동남아 사회에서도 시장계약이 사회관계를 맺는 지배적 방식으로 자리 잡고 있음은 분명한 사실이다. 하지만, 현대 동남아 사회의 성격을 폴라니(Polanyi)적 의미에서의 ‘시장사회’라고 단정적으로 규정하는 것도 현실과 괴리된 평가라고 할 수 있다 (폴라니 2009). 사회가 ‘자기 조정 시장’에 묻혀 있는 ‘시장사회’는 현대 서구에서 경향적으로 나타났지만 결코 완벽하게 실현된 적이 없다고 폴라니는 주장하는데, 이러한 지적이 동남아 사회에 마찬가지로, 아니 더 적절하게 적용된다고 생각하기 때문이다. 동남아 사회에서 시장계약적 관계와 증여 관계가 혼재하고 서로 얽힌 가운데 변화하는 것으로 포착하는 것이 현대 동남아 사회의 현실을 이해하는데 유용한 시각을 제공할 것이다. 증여와 호혜성은 단지 과거의 유물이 아니고, 동남아인들이 일상적으로 사회관계를 맺을 때 여전히 동원하며 도덕적 평가의 잣대로도 활용하고 있음에 주목할 필요가 있다. 이 글에서 다룬 민족지 자료들은 이 점을 분명하게 보여주고 있다. 앞으로의 과제는 동남아 사회에서 시장과 증여의 공존이나 대립을 보여주는 것을 넘어서서, 양자가 서로 얽혀서 영향을 주고받으며 변화하는 양상을 구체적으로 밝히는 것이다. 스콧의 『농민의 도덕적

제』는 동남아 농민사회에서 전통적인 ‘생계윤리’와 후견인-피후견인 관계가 식민지 시장경제의 침투에 대해 어떤 방식으로 동원되고 저항하였는지를 보여주는 선구적 작업이다. 이 글에서는 간략하게 언급하는 것에 그쳤지만, 현대 필리핀 사회에서 우땅 나 로읍, 현대 인도네시아 사회에서 고통 로용이 새로운 방식으로 동원되는 양상, 태국에서의 ‘공덕쌓기 여행’, 말레이시아와 인도네시아에서 자갯이 새로운 형태로 부활하는 현상은 이러한 연구영역의 사례로 제시되었다. 동남아 사회에서 최근 시도되고 있는 사회적 경제의 실험도 증여의 논리와 시장의 논리가 결합하는 새로운 양상으로 분석될 수 있을 것이다.

〈참고문헌〉

- 리치, 에드먼드. 2016. 『버마 고산지대의 정치체제』. 강대훈 옮김. 서울: 황소걸음.
- 모스, 마르셀. 2002. 『증여론』. 이상률 옮김. 서울: 한길그레이트북스.
- 베네딕트, 루스. 2019. 『국화와 칼』. 김윤식·오인석 옮김. 서울: 을유문화사.
- 스콧, 제임스. 2004. 『농민의 도덕경제』. 김춘동 옮김. 서울: 아카넷.
- 에나프, 마르셀. 2018. 『진리의 가격』. 김혁 옮김. 서울: 놀민.
- 오명석. 2010. “선물의 혼과 신화적 상상력: 모스 ‘증여론’의 재해석.” 『한국문화인류학』 43(1): 3-46.
- 플라니, 칼. 2009. 『거대한 전환』. 홍기빈 옮김. 서울: 길.
- Beatty, Andrew. 1992. *Society and Exchange in Nias*, Oxford: Clarendon Press.
- Bowen, John. 1986. “On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia.” *The Journal of Asian Studies* 45(3): 545-561.
- \_\_\_\_\_. 1992. “On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco.” *American Ethnologist* 19(4): 656-671.
- Brekke, Torkel. 1998. “Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religion.” *Numen* 45(3): 287-320.
- Jansen, Willy. 2004. “Economy of Religious Merit: Women and Ajr in Algeria.” *The Journal of North African Studies* 9(4): 1-17.
- Joll, Christopher. 2014. “Making Sense of Thailand’s Merit-Making’ Muslims.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 25(3):

303-320.

- Kailani, Najib & Slama, Martin. 2020. "Accelerating Islamic Charities in Indonesia: Zakat, Sedekah and the Immediacy of Social Media." *South East Asia Research* 28(1): 70-86.
- Kaut, Charles. 1961. "Utang Na Loob: A System of Contractual Obligation among Tagalog." *Southwestern Journal of Anthropology* 17(3): 256-272.
- Keane, Webb. 1994. "The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange." *Man(N.S.)* 29(3): 605-629.
- Keyes, Charles. 1983. "Merit-Transference in the Kammic Theory of Popular Theravada Buddhism." in Keyes, C. & Daniel, V.(eds) *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press.
- Koentjaraningrat. 1961. *Some Social-Anthropological Observation on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java*,. Modern Indonesia Project. Cornell University.
- \_\_\_\_\_. 1967. "Tjelapar: A Village in South Central Java," in Koentjaraningrat(ed.) *Villages in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kochuyt, Thierry. 2009. "God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam." *Social Compass* 56(1): 98-116.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. 2011. *First Principles of Islamic Economics*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
- Maznah Mohamed. 2020. *The Divine Bureaucracy and Disenchantment of Social Life: A Study of Bureaucratic Islam in Malaysia*. Singapore: Palgrave.
- Michaels, Axel. 1997. "Gift and Return Gift, Greeting and Return

- Greeting in India.” *Numen* 44(3): 242-269.
- Mills, Mary Beth. 1997. “Contesting the Margins of Modernity: Women, Migration, and Consumption in Thailand.” *American Ethnologist* 24(1): 37-61.
- Nagata, Judith. 1976. “Kinship and Social Mobility among the Malays.” *Man(N.S.)* 11(3): 400-407.
- Rafael, Vincent. 1988. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Quezon: Ateneo de Manila University Press.
- Retsikas, Konstantinos. 2014. “Reconceptualizing Zakat in Indonesia: Worship, Philanthropy and Rights.” *Indonesia and the Malay World* 42: 337-357.
- Reyes, Jeremiah. 2015. “Loob and Kapwa: An Introduction to a Filipino Virtue Ethics.” *Asian Philosophy* 25(2): 148-171.
- Salim, Arksal. 2008. *The Shift in Zakat Practice in Indonesia*. Chiang Mai:Silkworm Books.
- Scott, James. 1987. “Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe.” *Comparative Studies in Society and History* 29(3): 417-452.
- Sheldon, Ives Go Agaton. 2017 “Vantage Point of Utang na Loob.” *Social Ethics Society Journal of Applied Philosophy* 3(1): 59-77.
- Singer, Amy. 2008. *Charity in Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 1997. *Defining Islam for the Egyptian State*. Leiden: Brill.

- Sloane-White, Patricia. 2017. *Corporate Islam: Shariah and the Modern Workplace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiro, Melford. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Telle, Kari. 2000. "Feeding the Dead: Reformulating Sasak Mortuary Practices." *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 156(4): 771-805.
- Volkman, Toby Alice. 1985. *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana: University of Illinois University.
- Widlock, Thomas. 2013. "Sharing: Allowing Others to Take What is Valued." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3(2): 11-31.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Anthropology and the Economy of Sharing*. London: Routledge.

(2020.10.08. 투고, 2020.10.23. 심사, 2020.11.08. 게재확정)

<Abstract>

## Gift and Reciprocity in Southeast Asia

OH Myung-Seok  
(Seoul National University)

This paper provides a systematic analysis of major characteristics of gift and reciprocity in Southeast Asia through examining ethnographies on gift exchange in the region. It argues that understanding their indigenous concept of gift and reciprocity should be an effective channel for explaining how contemporary Southeast Asian societies work. In addition, this paper tries to critically examine Mauss' theory of reciprocal gift as a circulatory chain of obligations to give, receive and return, through analytical reflections on diverse gift practices in Southeast Asia.

This paper is composed of three parts: first, it analyzes 'utang na loob' in Philippines and 'gotong royong' in Indonesia in order to perceive indigenous conceptual frames about gift and reciprocity; secondly, it analyzes practices of gift and reciprocity in concrete social context such as mortuary and marriage ceremonies; thirdly, it analyzes religious nature of charity in Buddhist societies and Muslim societies in Southeast Asia. It characterizes such religious charity as 'merit-making' giving which mediates the relations between men and God/Cosmos.

**Key Words:** Utang na Loob, Gotong Royong, Reciprocal Gift Exchange, Network of Debt, Merit-Making

