

태국불교와 정치적 정통성

김 홍 구*

목 차

- I. 서론
- II. 불교와 정치적 정통성
- III. 전근대(pre-modern) 사회의 불교
- IV. 근대화와 불교 개혁운동
- V. 짜릿(Sarit)의 국가개발 정책과 승가의 참여
- VI. 개혁주의 불교운동
- VII. 결론

I. 서론

태국의 불교전통은 13C중엽 쑤코타이 왕국(Sukhothai: A.D. 1238-1438년)이 스리랑카(Sri Lanka)의 상좌부불교(上座部佛敎, Theravada Buddhism)를 도입한 이래 아유타야 왕국(Ayuthaya: A.D.1350-1767년), 툰부리 왕국(Thonburi: A.D.1767-1782년)으로 이어졌다. 이후 랏따나꼬썬 왕국(Rattanakosin: A.D.1782년-현재)이 창건되고 19C에 들어서 태국은 여타의 동남아 국가들이 서구 열강의 식민지 지배를 경험했던 것과는 달리, 개혁주의 성향의 군주들의 근대화와 외교적 업적을 통하여 동남아 국가들중 유일하게 서구 열강의 식민지 지배를 경험하지 않음으로써 전통적인 정치체제를 유지하면서 문화적 연속성을 유지할 수 있었고 불교는 대다수 태국 국민의 지배적인 종교(dominant religion)로서의 위치를 확보할 수 있었다.

역사적 연속성을 통하여 불교는 종교로서의 영향력뿐 아니라 태국의 전반적

* 부산외국어대학교 동양어대학 태국어과 부교수

인 사회생활에 영향을 미치게 됨으로써 태국 정치체제 구성원들은 불교를 주요한 사회적, 정치적 제도로 인식하게 되었다. 태국의 정치학자인 쑤쌌란(Suksamran 1984, 4)은 태국인들에게 “불교는 국가통일(national unity)을 의미하고 상징하는 주요한 기구이다. 불교는 태국의 문화와 전통의 근원이며 매개체이다. 일반적으로 말해서 불교는 국가 존재와 국가 고유의 사회적, 문화적, 정치적 정체성의 뿌리와 같은 것으로 볼 수 있다.”고 했다.

13C중엽 쑤코타이 왕국이라 도입된 태국 불교의 교리는 태국 전통사회의 정치체제와 사회질서를 이론적으로 정당화하는데 사용되었다. 불교의 정치적 정당화의 기능이 수세기 동안 발전되어 오면서 독립된 정치적 실체로서 불교의 승가(僧伽, sangha)의 존재와 변형은 국가 안보와 생존에 직접적인 영향을 미쳤으며 불교의 교리는 정치권력을 장악하고 행사하는데 사용되었다. 태국사회의 계서구조는 불교교리에서 언급한 우주구조를 반영하는 것이었고 사회 계서 구조 속에서의 인간의 지위는 업(業, kamma)에 의해 결정되는 것으로써 불교는 태국인에게 사회, 정치적 질서에 대한 집단적 충성심(collective allegiance)을 유도하는 공통의 지적, 문화적 정체성을 제공하게 되었다. 이러한 불교와 정치, 사회의 상호관계속에서 태국에는 전통적으로 불교, 승가, 왕권 및 정치체제가 밀접하게 영향을 미치는 불교 정치체제(Buddhist Polity)라는 고유의 정치체제가 형성되었다.(Tambiah 1978, 111)

한편 전통 태국사회가 구조적으로 변화하는 과정 속에서도 태국의 불교는 여전히 사회, 정치적 질서의 정당성 부여 기능을 계속하게 되었을 뿐 아니라 정치권력 행사의 주요한 이론적, 의식적 기반으로서의 역사적 역할을 담당하게 되었다. 불교의 교리는 전통적인 절대군주제의 정치체제는 물론이고 1932년 입헌혁명으로 민주주의가 도입된 이후에도 정치 권위와 정치 권력 행사를 정당화하는 역할을 해왔다.

이상에서 알 수 있듯이 태국의 불교에 대한 이해없이는 과거나 현재의 태국 정치체제의 실체를 파악한다는 것은 불가능한 일이다. 따라서 본 연구의 목적은 역사적 맥락에서 태국불교와 정치권력의 정통성 사이의 상관관계를 고찰함으로써 태국의 정치체제를 이해하고자 하는 것이다. 이러한 목적을 위해서 우선 2장에서는 정치적 정통성의 개념과 불교교리에서 나타나고 있는 정치적 정통성의 의미를 설명하기로 한다. 한편 태국의 불교는 전통적 왕권이 정치체제를 지배했던 전근대(pre-modern) 시기, 근대화와 불교 개혁운동이 일어나는 시기, 1932년 입헌혁명후 불교의 전통적 가치를 다시 복원시켜 국가개발정책을 추진하기 시작한 싸릿(Sarit) 통치기 등의 시기적 구분에 따라서 주요한 정치적 역할을 담당하게

되었는데 3, 4, 5장에서는 각 시기의 역사적 전개과정에서 나타나는 불교와 정치적 정통성 사이의 상관관계를 구체적으로 살펴보기로 한다. 6장에서는 태국 전근대사회의 정치체제에 정통성을 부여해 주었던 전통주의 불교와 개혁주의 불교운동간의 갈등의 전개과정과 불교교리의 재해석의 의미를 살펴 보기로 하며, 마지막으로 7장에서는 전통주의 불교와 개혁주의 불교의 향후 전개과정의 양상을 전망하고자 한다.

II. 불교와 정치적 정통성

1. 종교와 정치적 정통성

정치적 정통성(political legitimacy)은 현존하는 정치제도가 그 사회에 대해서 가장 적절한 것이라고 하는 신념을 창출하고 유지하는 체계의 능력에 관계된다.(Lipset 1960, 46) 하나의 정치체제는 그 정치체제의 제도과 절차들이 그 사회에 적합한 것이라는 믿음이 확산될 때 그리고 정치체제의 결정들이 도덕적 의무로서 당연히 받아 들여져야 하고 법칙들이 준수되어야 한다는 믿음이 확산될 때 정통성이 확보된다.

일반적으로 정치 지도자들은 국민을 강제하거나 설득하기 위하여 보통 한정된 정치적 자원을 사용하게 된다. 그러나 정치 지도자들이 국민의 협조를 구할 수 있는 다른 방법을 개발할 수 있다면 많은 정치적 자원을 사용할 필요가 없게 될 것이며, 국민들로부터의 협조를 구할 수 있는가의 문제는 국민들이 지도자나 정치체제를 어느 정도 인정하는가에 달려있다. 정통성 있는 정부와 체제에서 국민들은 정부의 정책과 명령을 받아들이고 그것들을 수행해야 할 의무로 여기며 국민들이 정부를 따르도록 강제하거나 설득하기 위한 자원사용의 필요성은 매우 적게 된다.(Dahl 1963, 31-32) 따라서 정통성의 확보는 정치 지도자의 권력 유지나 정치체제의 유지에 필수적인 요소이기 때문에 모든 정치 지도자들은 정통성을 극대화하기 위하여 노력을 하게 되며, “모든 집단들은 정치체제의 가치들이 그 집단들의 주요가치들과 일치하는 가에 따라 정치체제의 정통성 여부를 평가하게 된다.”(Lipset 1959, 86-87)

태국은 전통적으로 불교를 신봉했던 국가로서 불교의 가치들은 국민들이 가장 중요하게 여기는 가치이며 정치체제의 정통성을 확보하기 위한 가장 중요한 수단이 되어왔다. 베버(Weber 1974, 328)는 정통성의 가장 보편적인 근원을 그 지배자들이 조심스럽게 준수하는 아주 오랜 전통들의 신성(神聖)에 근거한다고

했다. 13C중엽 쑤코타이 왕국이래 태국의 왕들은 불교를 숭배하고 불교교단인 승가의 후원자 역할을 해왔다. 불교는 지배자들이 통치의 정통성을 확보하는 가장 오래된 신성한 전통적 가치였다. 1932년 태국에 입헌민주주의가 도입된 이래 새로운 정치체제의 정당화를 위해서 민주주의 이데올로기가 전통적 가치들을 대체하고자 했음에도 불구하고 민주주의는 대다수 국민들에게 생소한 것이었으며 그들에게 있어서 전통과 종교적 가치들은 여전히 중요성을 갖게 되었다.

2. 불교의 왕권과 정치적 정통성

불교경전(Agganna Suttanta)에서는 우주, 사회, 왕권의 생성신화를 통해서 사회와 정치체제에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.

“이 세상이 붕괴되고 다시 천지가 개벽된 후 재편되어 인류가 출현했으며 곡식을 먹기 시작했다. 처음에는 광활한 공간에 향기롭고 깨끗이 정제된 곡식이 무한정으로 공급되었다. 이어서 남, 녀의 구분과, 걱정과 욕망이 생겨난 후 이성적(理性的)인 관계가 형성되었으며 부도덕한 인간들이 출현하여 그들은 거주하는 곳에서 1-2개월 동안 쫓겨나 부도덕성을 감추기 위하여 움막집을 짓고 살았다. 한편 인간들은 탐욕으로 인하여 벼를 서로 다투어 수확하고 저장하게 되었는데 벼의 자연적인 성장이 멈추게 되어 인간 사회의 무질서는 극에 달하게 되었다. 따라서 인간들은 자신의 논을 구분하고 경계를 설정했으며 다른 사람의 땅에서 생산되는 곡식을 탐내 훔치게 되고 다툼과 소송이 발생하게 되었다. 이 때에 인간들은 모여서 소송사건을 판결해 줄 사람을 선출할 필요성을 논하게 되었고 그들 가운데 가장 용모가 뛰어나고 가장 사랑 받으며 매력적이고 능력있는 사람을 왕으로 선출하여 벼 수확의 일정량을 할당하여 주기로 했다.”(Tambiah 1976,9-18)

불교경전에서 규정하고 있는 최초의 왕은 인간사회의 갈등을 해결하기 위하여 사회계약에 따라서 인간들에 의해 선출된 존재였다. 따라서 왕은 위대하게 선출된 자(maha sammata), 법(法, dhamma)에 의해 다른 사람을 기쁘게 하는 통치자(raja)였으며 밭의 주인(khattiya)이 되었다.(Tambiah 1976, 13)

프라 탐마삿(Phra Thammasat)에 따르면 위에서 언급한 바와 같은 왕은 시법(十法, 왕으로서 준수해야 할 10가지 의무, dasarajadhamma)과 평상시에 5계(五戒)를 준수하고 불교의 성일(聖日)에 8계(八戒)¹⁾를 준수해야 했을 뿐 아

1) 5계(五戒)란 불살생(不殺生), 불유도(不偷盜), 불사음(不邪淫), 불망언(不忘語), 불음주(不飲酒)를 말하고 8계(八戒)는 5계외에 불과중식(不遇中食), 가무등 오락에 빠지지 않고 장신구나 향수를 몸에 대지 않는다. 높고 넓은 침대를 사용하지 않는다. 등 3가지를 보탠 것이다.

나라 탐마썸 연구를 게을리 하지 않고 정의의 네가지 원칙들을 준수해야 했다.-
 옹고 그룹의 평가, 정의와 진실의 견지, 정당한 수단을 통한 부의 획득, 정의로운
 수단으로 국가의 번영유지.(Ishii 1986, 45)

특히 여기서 왕이 준수해야 할 기본적인 10가지 의무는 왕이 이상적으로 실행해야 할 통치덕목을 가리키는 것으로서 보시(布施, dana), 지계(持戒, sila), 희생(pariccaga), 공정(ajjava), 온화(madd-ava), 노력(tapo), 불노(不怒, akkodha), 불해(不害, avihimsa), 인내(khanti), 불역(不逆, aviro-dhana) 등을 의미하는데 불교에서는 이러한 법에 따라 통치하는 왕을 가장 이상적인 왕으로 여기고 법에 따라 정의롭게 통치하는 정의로운 왕(dhammaraja)이라고 불렀으며 왕이 정의로우면 그를 둘러싸고 있는 모든 사람들도 정의롭다고 설명하고 있다. 한편 정의로운 왕은 법을 준수함으로써 그의 통치의 정당성을 갖게 되었으며 법을 거슬러서 불법(athamma)을 저지르는 왕은 통치의 정당성을 상실 당하며 그의 통치권 거부는 정당화된다.(Ishii 1986, 45-46)

또한 법을 준수하는 정의로운 왕의 정통성은 왕의 위대한 종교적 공덕(功德, bun)의 축적에 의해서 합리화되었다. 케이즈(Keyes 1973, 98)는 왕권의 정통성과 공덕의 상관관계를 다음과 같이 설명했다. “어떤 사람이 왕권을 획득하는 권리는 그의 업 유산(kammic legacy)에 따라 특별한 공덕의 요소를 가진 자만이 왕권을 획득할 수 있다고 믿는 대중의 사고에 의해 정당화될 뿐아니라 왕의 통치 기간중 왕국의 복지는 그의 신하들에 의해 공유될 수 있는 왕이 소유한 공덕의 정도에 달려있다고 믿게 되었다.”

사실상 불교에서 언급하는 우주적 계서제도는 전생(前生)에서 축적했던 공덕의 양에 의해서 결정되는 것으로써 공덕을 많이 쌓은 자(mi bun mak)는 공덕을 적게 쌓은 자(mi bun noi)보다 사회 계서제도 내에서 높은 지위를 획득하게 되는 것을 당연하게 생각했으며 지배자는 공덕을 많이 쌓은 자로서 지배권을 정당화할 수 있었다.

앞에서도 언급한 바같이 불교 정치체제(Buddhist Polity)는 불교, 승가, 왕권 및 정치체제의 혼합으로 구성된다. 불교는 부처, 법, 승가의 삼보(三寶)로 구성되고 왕권은 삼보를 실현하는 정의로운 왕(dharmaraja), 미래불(bodhisattva), 전륜성왕(轉輪聖王, cakravatti)으로 특징지워 진다.(Tambiah 1978, 111) 따라서 불교국가인 태국의 왕권, 법, 승가의 삼각관계는 태국의 전통적인 정치체제를 설명하는 기본구조가 된다고 볼 수 있다.

전통적인 태국의 통치적 정통성은 법으로부터 유래했다. 왕권은 법에 의해 정당화되고 법은 순수한 승가에 의해서 전수되어 왔다. 법의 생존은 승가의 순수

성에 의해 보장되며 승가의 순수성은 계율의 엄격한 준수에 의해 나타난다. 또한 역사적으로 불교의 수호자인 왕은 승가를 후원함으로써 승려들을 일상생활의 부담에서 자유롭게 하고 그들을 계율에 따른 출세간(出世間)의 생활에 전념케 했다. 따라서 불교국가인 태국의 전통적인 정치체제와 국가구조는 왕이 승가를 후원하고 승가는 법을 준수하며 법은 왕권에 정통성을 부여하는 삼각관계에 의해 유지되었다고 볼 수 있다.

III. 전근대(pre-modern) 사회의 불교

1. 쑤코타이 왕국(Sukhothai: A.D.1238-1438년)

13C 중엽 오늘날의 태국 땅에 타이족의 정치적 출현으로 인하여 고대의 인도화된 몬(Mon)과 크메르 왕국(Khmer)의 영향력이 쇠퇴하고 쑤코타이 왕국이 개국했다. 쑤코타이 왕국은 개국초기 인구수가 적었고 소규모의 도시국가 형태를 띠었으므로 통치형태는 가정을 기본적 통치단위로 삼았으며 아버지가 자식을 다스리는 것과 같은 통치형태(paternal government) 하에서 왕권은 가부장적 성격을 띠고 왕은 자비로운 아버지로서의 온정주의(溫情主義, paternalism)적인 면모를 과시했다. 또한 백성들은 왕을 아버지와 같이 존경하고 신뢰하며 명령에 복종했다.²⁾

동시에 가부장으로서의 왕은 법에 따라 통치하는 정의로운 왕이었다. 왕은 무력이나 강제적 수단을 동원하지 않고 법에 따라 통치하였다. 정의로운 왕의 왕권개념은 불교에서 유래했는데 쑤코타이 왕국의 3대왕인 람캄행대왕(Ramkhamhaeng: A.D.1279-1300년)은 나컨씨탐마랏(Nakhonsri Thammarat)으로부터 스리랑가의 상좌부불교 교리를 설법하고 있던 고승을 초빙함으로써 태국에 불교를 도입했다.

그는 사회, 정치적 질서확립과 국가의 번영은 지배층을 비롯한 사회 전 구성원의 도덕성에 달려있다고 여기고 법의 준수를 강조하여 “만약 국민들이 불교를 굳건히 신봉하고 법을 준수함으로써 도덕성을 갖고 고매한 정신을 갖는다면 국가

2) 가정을 단위로 한 온정주의적 가부장형의 왕권의 유지가 가능했던 것은 개국 초기 쑤코타이 왕국의 수도권에 살면서 왕의 직접 통치를 받았던 인구수가 40만명에 불과했기 때문이었다. 그러나 왕국의 말기에 가서는 영토확장과 인구수의 증가로 가부장형 왕권은 존속되기가 힘들었고 가정을 단위로 하는 통치형태도 변하게 되었는데 새롭게 출현한 절대군주제의 통치형태하에서의 왕권은 브라미니즘(Brahmanism)의 영향을 받은 신왕(神王, devaraja)적 성격을 띠었다.

는 평온할 것이며 번영할 것이다.”라고 했다.(Suksamran 1976, 23) 또한 그는 법에 따른 도덕교육을 실행하기도 했다. “종려나무 숲(sugar palm grove)에 놓여진 마낭카싼라팻(Manangkhasilapat)이라고 불리는 옥좌는 왕의 정의로운 통치와 관련을 가졌다 : 그는 국사를 처리하거나 제후들로부터 충성을 맹세받을 때 그 옥좌에 앉았다고 전해진다. 주목할 전통은 불교 의례일(儀禮日)인 팔계재(八戒齋, uposatha)때 왕은 승려들을 왕궁에 초빙해 옥좌에 앉게 하여 법을 설교하도록 했다는 것이다… 우리는 여기서 그 방식식에 주의해야 한다 : 왕은 평상시에 정의롭게 통치하고 특별히 강조되는 팔계재같은 종교적인 날에는 공식적으로 불교(그리고 불교의 수호자인 승려들)의 통치에 대한 우월성을 인정했다.”(Tambiah 1976, 85)

람캄행대왕은 여러가지 방법으로 승가를 후원함으로써 법의 실현을 위하여 노력했다. 그는 나컨씨탐마랏에서 초빙한 고승들을 위해서 쑤코타이 성외곽에 아란나카(Arannika)사원을 건축했다. 이 사원은 태국에서 왕의 후원을 받아 건축된 가장 오래된 사원이 되었다. 그는 승가의 대승정(Sangharaja, Supreme Patriarch)을 임명하고 불교에 조예가 깊고 포교에 힘썼던 고위승려들에게 기부금을 하사하기도 했다. 또한 우기(the rainy season)가 끝날 무렵 왕은 물품, 금전과 더불어 가사(袈裟, kathina)를 승가에 하사하는 의식을 가졌는데 이 풍속은 오늘날까지도 전승되고 있다.(Ishii 1986, 41) 이상과 같은 승가후원의 방법으로 람캄행대왕은 법을 실현하는 정의로운 지배자로서의 왕권을 확립하고 정통성을 확보하게 되었다.

그의 뒤를 이어 쑤코타이 왕국의 불교를 크게 진흥시킨 왕은 리타이왕(Lithai: 1347-1368년 또는 1374년)이었다. 리타이왕은 그의 저서인 불교 우주론(Traiphuum Phra Ruang, 일명 Traibhumik-atha)을 통하여 우주구조를 설명하고 태국사회의 사회적, 정치적 기구의 정당화를 설명했는데 이러한 설명은 오늘날까지도 태국사회에서 정치적 유용성(a political potency)을 유지하고 있다.

이 작품은 리타이가 1345년 편찬한 작품으로서 불교적 우주의 다양한 세계에서 살고있는 존재들의 환경과 특성을 묘사하고 있다. 이 작품에 따르면 우주는 11개 영역으로 구성되는 욕계(欲界, kamabhumi), 물질세계로 구성되는 16개의 천체영역(天體 領域)인 색계(色界, rupabhumi), 물질이 없는 세계 즉 가장 높은 4개의 천체 영역인 무색계(無色界, arupabhumi)로 구성된다. 그리고 이상의 3계(三界), 31개 영역의 어느 한 곳에서 태어나는 존재는 공덕(merit, bun)과 악덕(惡德, demerit, baap)의 업의 축적에 따라 결정되는 것으로 해석하고 있다.

또한 이 작품에서 리타이는 삼계의 현상적 존재로부터 해방되어 열반(涅槃, nibbana)에 이르는 내용을 담고있는 생, 사, 윤회로부터 구원을 얻는 방법을 설명하고 있다.(Jackson 1993, 198)

불교우주론의 내용은 대부분 윤회의 31개 우주영역의 특징과 이 영역의 어느 한 곳에 태어나기로 운명지워진 존재의 유형을 형이상학적(metaphysical)으로 설명하고 있으며 이러한 우주적 질서에 따라 인간 사회의 사회, 정치적 계서제도를 정당화하고 있다. 즉, 이 작품은 인간의 행복과 사회, 경제적 지위는 업과 선행, 악행으로 결정된다는 불교의 형이상학적 공식을 통하여 전근대 태국사회의 절대군주제에 정통성을 부여하였다. 또한 이 작품은 공덕의 개념을 통하여 우주의 지배자(mahacakkavattiraja, 轉輪聖王)의 성격과 지배자와 피지배자와의 관계를 설명하고 있다.

불교우주론은 분명히 정치적 의도를 갖고 있었다. 레이놀즈(Reynolds et al. 1982, 10)는 이 작품이 리타이왕의 왕위계승과 주변공국에 대한 쑤코타이 왕국의 지배권 확립이라는 정치적 목적을 갖는 것으로 분석하고 있으며 잔타라웡(Jantharawong)과 썬뭇타와닛(Samudavanija)은 리타이가 자신을 부처의 화신인 전륜성왕(mahacakkavattiraja)과 비교한 사실을 중시하고 있다. 그들은 리타이가 자신을 부처와 관련자움으로써 통치의 정당성을 부여받고자 했다고 주장했다.(Jantharawong et al. 1980, 93)

리타이는 법의 통치를 강조함으로써 정의로운 왕(Dhammaraja 1세)이라고 명명되었다.³⁾ 그리고 “그는 시법에 따라서 통치했다. 그는 그의 백성들에게 자비를 베풀었다. 다른 사람의 쌀을 보았을 때 그것을 탐하지 않았으며 부(富)를 보았을 때 노여워하지 않았다. 어떤 사람이 크고 작은 문제를 가지고 그와 다투었을 때 (그 왕은) 그를 죽이거나 해치지 않았다. 전쟁 포로를 잡았을 때 죽이거나 매질하지 않고 그들을 잘 돌보아서 죽지 않도록 했다.”(Ishii 1986, 151)

2. 아유타야 왕국(Ayuthaya: A.D.1350-1767년)

아유타야 왕국은 쑤코타이 왕국의 속국으로 있다가 쑤코타이 왕국의 람캄행 대왕 사후 자치를 인정받고 있던 주변속국들이 독립할 당시 독립을 선언한 후 쑤코타이 왕국의 왕위쟁탈전의 내분이 가중된 틈을 타 쑤코타이 왕국을 속국으로

3) 리타이왕은 불심이 돈독하고 법에 의한 통치를 강조함으로써 Dhammaraja라는 칭호를 갖게 되었으며 그 이후의 쑤코타이 왕들 역시 똑같이 명명되었다. 또한 리타이왕은 직접 불문(佛門)에 귀의한 경험을 가짐으로써 국민들에게 모범을 보이게 되었는데 이후 태국의 성년 남자는 일생에 한번은 불문에 들어가는 것이 습속화되었다.

만들어 남, 북으로 분할통치하다가 아유타야왕국의 7대왕인 버롬라차티랏 2세(Boromrachathirat II: A.D.1424-1448년)때 쑤코타이 왕국을 완전 병합했다.

아유타야 왕국은 힌두원류의 크메르 문명과 브라만니즘(Brahmanism)의 영향을 강력히 받았던 인도화된 국가(indianized state)로서 왕은 신성을 부여받은 신왕(神王, devaraja)이었다. 신왕은 시바(Siva)나 비시누(Visnu)와 같은 판테온(Pantheon)의 신중 한 신의 세속적 화신으로 왕실 브라만승의 숭배자였다. 또한 신왕은 생명의 주인(Lord of Life), 영토의 주인(Lord of the Land)으로서 절대적 통치권을 행사한 절대군주였다. 아유타야 왕국은 사실상 우주적 상징의 구조물로서 소우주요, 왕은 우주의 주인으로 여겨졌으며 고대 인도철학에서 유래한 바깥이 지배자의 기능은 우주적인 힘과 세속적인 활동을 조화시키는 것이었다. 또한 왕의 명령은 우주의 축과 같은 것이었고 왕은 신과 같은 경외의 대상이었기 때문에 어떤 누구도 왕앞에서 감히 얼굴을 들지 못했다.(Girling 1981, 22) 왕권에 신성을 부여하는 전통으로 왕의 호칭 또한 힌두교신의 이름인 프라 나라이(Phra Narai), 프라 라마티버디(Phra Ramatibodi) 등으로 불렸으며 왕이 사용하는 언어, 생활양식, 의상, 풍습 등도 보통 사람과 구별되었다.

한편 아유타야의 신왕 개념은 불교에서 유래한 정의로운 왕의 개념과 공존했다. 이 두가지 왕권 유형을 형성한 힌두교와 불교의 양대 사상은 태국의 전통적 지배에 중요한 정치,문화적인 기반을 제공했는데 쑤코타이 왕국 초기에 일시적으로 힌두교의 정치, 문화적 사상의 영향력이 쇠퇴했다가 점진적으로 양대사상의 균형이 이루어져 각각 고유의 영역을 확보하면서 발전되었다. 양대사상이 공존하면서 발전할 수 있었던 것은 양대사상의 총체적인 지적체제의 유사성으로 인해 가능했다.

따라서 웨일즈(Wales 1965, 16-17)는 아유타야의 왕권은 신왕과 미래불(bodhisatta)로서의 왕의 개념이 혼합된 것으로 보았다. 한편 웨일즈와 견해를 달리하는 태국의 역사학자인 니밋(Nivat 1955, 101)은 그의 주장을 반박하면서 신왕의 개념은 왕권에 외형적 권위(outward dignity)를 부여하는 수단에 지나지 않았다고 주장했다. 그러나 니밋의 주장은 다소 일방적인 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면 그는 정의로운 왕으로서의 왕의 정통성만을 강조한 나머지 왕권의 카리스마적 측면을 간과했던 것이다. 태국인에게 왕은 정의로운 지배자일 뿐아니라 동시에 신성한 존재이기도 하다. 아유타야의 왕은 신성을 소유하고 있었기 때문에 지배자는 국민들의 위에 군림하는 특별한 존재였고 누구도 이에 이의를 제기할 수 없었다. 오늘날의 태국헌법에서도 왕은 신성불가침한 존재라고 명시되어 있다.⁴⁾ 따라서 왕의 신성은 분명히 통치의 정통성에 주요한 의미를 부여해 주었

다고 볼 수 있다.

그러나 직접적으로 아유타야의 왕권의 정통성을 이론적으로 뒷받침했던 것은 불교의 교리에 의한 것이었다. 고대 몬의 법전을 모방한 태국의 법전인 프라 탐 마쌌에서 설명하고 있는 것과 같이 불교의 정의로운 왕이 됨으로써 왕권은 정통성을 부여받을 수 있었다. 이 법전에 따르면 이상적인 왕은 시법을 준수하고 5계를 준수하며 불교의 성일(Buddhist holy days)에는 8계를 준수해야 했으며 4가지 원칙을 준수해야 했다.(Ishii 1986, 45) 이상의 원칙을 준수하는 왕을 정의로운 왕이라고 불렀으며 그는 통치의 정통성을 갖게 되었다.

이런 맥락에서 아유타야 왕들 역시 쑤코타이 왕국의 왕들과 같이 불교를 그들의 통치의 정통성을 강화하기 위한 수단으로 이용했다. 힌두교(Hinduism)에서 유래하는 총성맹서식은 브라만승과 승려들의 공동참여에 의해서 치루어졌다. 쑤코타이왕국을 통합하는 과정에서 트라이룩까낫왕(Trailokanat: A.D.1448-1488년)은 승가의 지지를 얻기 위하여 북부지방의 사원을 복원시키고 신축하였다. 그는 쑤코타이왕국의 정신적 중심처가 되고 있던 찌나랏(Wat Buddha Jinarat) 사원을 복원시키고 찌나씨(Buddha Jinnasi)부처상을 그 곳에 안치 시킴으로써 정의로운 왕으로서의 이미지 구축을 위하여 노력했다. 또한 그는 일시적으로 불문에 귀의 하여 쑤코타이 왕국의 왕들의 전례를 따름으로써 쑤코타이 국민들의 민심을 달래고 부처 전생의 일대기를 다룬 차독(Jataka)을 편찬함으로써 정의로운왕으로서의 종교적 행위를 통하여 권력의 정통성을 인정받기 위한 노력을 기우렸다. (Kesetsiri 1974/04, 448-450)

또한 이후의 아유타야왕국의 왕들 역시 불교의 보호자로서 승가를 후원함으로써 법을법을 보호하고 정의로운 왕으로서 왕권의 정통성을 확보하고자 노력했다. 그들은 승려들에게 정기적으로 보시(布施)하고 사원을 건축했다. 승려들은 불경을 연구하도록 장려받았으며 명예성직을 수여받았다. 학식있는 승려들은 전국에 파견되어 불교를 포교했으며 승려의 복지를 돌보기 위하여 승가 행정국(Sangha Administration Department)이 설립되고 승려의 비행을 처리하기 위한 법정이 설립되었다.(Wales 1965, 78-81)

한편 아유타야의 신성을 부여받은 절대 군주는 불교의 기본적인 도덕률인 시법을 준수하지 못하여 정의로운 왕이 될수 없을때 정통성을 확보할 수 없었다.

아유타야의 몇명의 왕들은 반란으로 인해 폐위되었거나 처형당하기도 했는데 반란을 정당화시킨 이유는 시법을 준수치 않았다는 것이었다. 시법의 준수는 정

4) 1991년 태국 헌법 제 2장 6조에는 “왕은 기존의 존재이며 누구도 왕의 지위를 침해할수 없으며 왕을 비난하거나 고소할 수 없다.”고 명시되어 있다.

권의 정통성 확보를 위해 필수적인 것이었다. 따라서 실제로 아유타야의 절대군주들은 지도자로서 통치자로서 그리고 국민의 보호자로서 커다란 의무가 부여되었다. “그는 친척, 관료, 공동체, 왕국을 정의롭게 다스려야 했고 세계의 정의로운 질서를 유지해야 했다. 그는 직·간접적으로 신하들의 모든 선행과 악행에 책임을 지고 있다고 여겨졌다. 지배자가 정의로우면 국가의 모든 것은 옳다. : 가뭄과 흉작, 기근, 페스트, 질병, 전쟁, 국민을 괴롭히는 악령까지도 왕의 잘못으로 야기된 것으로 여겨졌고 국민들은 왕이 지켜야 할 도덕률(시법)을 지키지 못하고 왕국을 정의롭게 통치하지 못한다고 불평하고 의심하게 되었다.(Xuto 1987, 11)

3. 톤부리 왕국(Thonburi: A.D.1767-1782년)

아유타야 왕국이 1767년 버마에게 망하고 난 6개월후 아유타야의 장수였던 딱싌(Taksin: A.D.1767-1782년)은 버마로부터의 독립운동을 전개하여 아유타야를 탈환한 후 톤부리에 도읍을 정하여 톤부리 왕국을 창건했다. 그러나 끊임없는 버마의 공격과 국내의 저항세력의 위협에 직면하여 딱싌 정권의 정통성은 크게 위협받았다.

사실상 딱싌은 권력의 정당성을 주장할 근거를 갖고 있지 않았다. 그의 가계(家系)는 아유타야 왕조와 아무런 관련을 갖고 있지 않았다. 그의 권력은 순전히 국가재난의 비상사태속에서 자신의 군사력에 의존하여 획득한 것이었다. 따라서 그는 정권의 정당성을 확보키 위한 새로운 수단을 모색하게 되었다. 과거 태국왕들의 전통적인 정통성 확보행위중 중요한 것은 불교의 진흥및 승가의 후원이었다. 이러한 행위를 통하여 정의로운 왕으로서 국민들로부터 존경과 충성을 얻고 정치적 권위를 인정받았다.

이런 맥락에서 딱싌은 승가 조직의 강화와 정화에 관심을 쏟았다. 그는 집권 초기에 자신의 가장 강력한 정치적 라이벌인 루언(Ruan)세력의 도전을 받게 되었다. 루언은 우뜨라딧(Uttaradit) 부근에 팡(Fang)왕국을 건설하여 메시아를 자처했던 이교도 승려였다. 딱싌은 루언세력을 괴멸시킴으로써 자신의 정치적 입지를 강화시켰을 뿐 아니라 루언을 지지했던 승려들을 승가에서 몰아냄으로써 아유타야 왕국 몰락후 어지럽혀졌던 승가를 정화코자 노력했다.

딱싌의 승가 조직의 강화와 정화에 대한 관심은 1769년 나컨씨탐마랏으로부터 존경받는 승려를 초빙하여 불교교단의 대승정으로 임명했던 사실에서도 나타난다. 이에 앞서 딱싌은 불경을 연구하는 자에게 포상을 함으로써 종교생활의 질과 순수성을 제고시키고자 하는 조치들을 취했다. 딱싌은 승려들에게 가사를 하사함으로써 학식이 높은 존경받는 승려들의 학문적 업적을 공식적으로 인정했다.

그는 또한 수도 이외의 지방에 흩어져 있었던 불경사본을 톤부리로 옮겨와 복사하도록 했으며 이웃나라의 종교서적을 복사하여 갖고 오도록 하여 태국의 불경을 개정하는데 참고하도록 했다.(Reynolds 1973, 34-35)

이상과 같은 승가의 정화와 불교의 학문적 연구의 장려 및 불경사업의 추진은 태국왕들의 종교적 신앙심과 헌신의 전통적 표시방법인 동시에 왕권의 정당화를 위한 효과적 수단들이었다. 한편 딱션은 정권말기에 정도를 벗어난 종교적 사고와 행동을 통하여 승가와 충돌하게 되었고 승가와 충돌은 정통성의 상실과 정권의 몰락을 초래하게 되었다.

그는 명상에 관련된 불경에 몰두하여 명상을 통하여 초월적인 힘을 가질 수 있고 신이 될 수 있다는 확신을 얻게 되었으며 하늘을 날 수 있다는 그의 능력에 의해 이러한 사실을 입증할 수 있다고 생각했다. 또한 그는 그의 피가 신과 같이 하얗게 변할 것이라고 믿었다. 그는 이러한 초인간적인 변신이 가능하리라고 믿었을 뿐만 아니라 이미 이러한 결과를 얻기 위한 과정에 들어섰다고 믿었다. 그는 자신의 몸과 부처 사이에 일정한 물리적 유사성이 있다고 주장했고 그가 도사(道士, sotapana)가 되어서 해탈의 길에 들어선 것을 증거로 들었다. 또한 그는 이러한 고양된 정신적 지위상승으로 재가신도들과 승려들의 충성을 받아야 마땅하고 그들이 자신의 앞에서 허리를 굽혀 예를 표해야 한다고 주장했다. 이 문제로 딱션과 승가 사이에는 분쟁이 발생했다.(Reynolds 1973, 31-34)

딱션의 주장에 대해서 대다수의 승려들은 동의했으나 대승정을 따르는 약 500명의 승려와 2명의 고위직 승가의 승려들은 반대했다. 특히 그들은 승려가 왕에게 머리숙여 예를 표해야 한다는 주장을 거부했다. 딱션은 대승정을 해임시키고 2명의 고위직 승려들을 강등시켰다. 나머지 반대자들은 사원에서 축출하고 매질을 가했으며 새로 임명된 대승정의 사원에서 머슴살이를 시켰다.(Reynolds 1973, 33-34)

이 문제로 인하여 심각한 정치적 소요가 발생했다. 당시까지도 승가는 태국 사회의 존경받는 유일한 집단이었다. 승가의 만장일치의 지지와 찬성없이는 어떤 태국의 지도자도 그의 정치적 지위와 권력을 정당화할 수 없었다. 승가와 정부간의 조화로운 협력관계는 통치를 성공적으로 이끌기 위한 필수적인 요인이었다. 따라서 딱션의 승가와 반목과 지도급 승려와의 소원한 관계는 그에게 심각한 정치적 부채가 되었다. 딱션의 승려들에 대한 불경함과 가혹한 탄압은 대다수의 태국인에게 종교에 대한 딱션의 불경스러움으로 비치게 되었고 딱션정권의 정통성을 크게 훼손시키는 결과를 초래하여 딱션이 승가와 반목했던 이듬해인 1782년 딱션은 권좌에서 축출되었다. 딱션은 종교의 정치에 대한 정신적 우위성을 보

장하는 전통적인 관습을 무시하고 승가의 정신적 리더쉽을 모독함으로써 정권의 몰락을 초래했다고 볼 수 있다.

불교적인 해석에 따르면 딱싨은 불법(athamma)을 저질렀다. 또한 불법을 저지른 정의롭지 못한 왕은 처벌받아 마땅한 것이다. 태국의 왕실 연대기에서는 이러한 행위를 정당화시키고 있다. “왕이 이러한 부정직과 부정(asat athamma)을 저질렀을 때 어떻게 할 것인가? 장관들은 이렇게 대답하고 있다. 그가 법을 어긴 행동을 했다면 (비록 그가 왕이라도) 그는 왕국의 적이다. 그리고 이것은 간과할 수 없다. 따라서 그는 처벌받아 마땅하다.”(Ishii 1986, 46) 또한 딱싨의 비극은 공덕의 고갈(sin bun)로 인한 것이었다. 불교교리에 따르면 공덕을 많이 쌓은 자는 부와 지위와 권력을 얻게 된다. 그러나 딱싨은 공덕을 고갈함으로써 왕위를 잃게 되었다. 그는 처형 당시 “나의 공덕(bun)이 다하여 죽음에 이르게 되었다.”고 했다.(Ishii 1986, 15)

4. 랏따나꼬싨 왕국 초기(Rattanakosin: 1782-1851년)

1782년 3월에 딱싨은 쿠데타로 몰려나고 그의 가장 신뢰하는 장수중 하나인 짝끄리(Chakri)가 랏따나꼬싨왕국을 창건하게 되었다.

짝끄리는 쿠데타에 직접 참가하지 않은 인물이었다. 쿠데타 발발시 그는 수도에서 멀리 떨어진 변방에서 캄보디아와의 전투를 준비하고 있었다. 그리고 그가 쿠데타 소식을 듣고 툰부리로 돌아왔을 때 쿠데타는 이미 성공한 후였고 그는 쿠데타 주도세력에 의해 새로운 왕으로 추대되었다. 그는 즉위 직후 그의 왕조를 아우타야 왕조와 동일시하는 작업에 관심을 기울였다. 따라서 그에게 붙여진 명칭중 하나가 아우타야의 초대왕과 같은 라마티버디(Rama Tibodi)였다. 그는 즉위후 먼저 전임왕이었던 딱싨의 존재가 그에게 위협이 된다고 생각하여 딱싨의 처형을 명하였으며 쿠데타에 직접 가담하지 않았음에도 역모의 혐의를 벗을 수 없는 자신의 처지를 고려하여 정치적 정통성을 확보하기 위해 각별한 노력을 기울이지 않을 수 없었다.

라마 1세(Rama I : A.D.1782-1809년), 짝끄리는 딱싨과 같이 전통적 태국의 왕권의 유지에 위배됐던 행위를 저지르지 않으려고 노력하면서 보다 전통적인 정당화의 패턴을 좇고자 노력했다. 그는 과거 전통의 복원을 통해서 왕권의 정통성과 권위를 확립하고자 했다. 이러한 활동의 일환으로써 그는 방콕을 아우타야의 형태로 본따 건설함으로써 국민들에게 두왕조의 물리적 유사성을 보여 주고자 했다.

라마 1세는 이러한 양왕조의 물리적 유사성을 만들고자하는 노력 이외에 승

가의 개혁과 정화를 통해 아유타야 왕국의 전통을 복원코자 했다. 딱션의 비정상적인 종교행태는 전통적인 승가의 무질서와 타락을 야기시켰다. 따라서 라마 1세는 집권초기에 승가의 개혁과 국민들의 종교생활의 질적인 개선을 위한 여러가지 조치들을 취하였다. 라마 1세의 이러한 조치들은 국민들의 눈에 왕의 종교적 관심과 왕자신의 덕성과 공덕의 증거로 비치게 되었으며 왕의 개인적인 정치적 정당화에 기여하게 되었다.

라마 1세의 종교개혁의 첫번째 조치는 딱션에 의해서 사원에서 쫓겨난 승려들의 복권과 딱션에 의해 고위직 승려로 임명받았던 승려들을 축출하는 일이었다. 그리고 그는 집권초기 2년동안 태국 승려들에 관한 7건의 칙령을 발표했다. 칙령 발표의 주요목적은 승려들의 도덕적 수준을 제고시키고 승려의 명예와 권위를 복원시키기 위한 것이었다. 1789, 1794, 1801년에는 또다른 칙령들이 발표되었는데 마지막 발표된 10번째 칙령으로 인하여 128명의 승려들이 승가에서 축출당하고 중노동에 처해졌는데 그들은 음주, 야간에 배회, 여성과 어깨를 부딪힘, 부적절한 언행 사용, 중국 무역선에서 지각없이 물건을 구입하는 등의 명예스럽지 못한 행동을 저질렀다.(Wenk 1968, 39)

라마 1세의 종교개혁의 두번째 조치는 불경 개정작업이었다. 그는 1788년 불경 개정작업을 위한 회의를 개최했다. 이전에 불경 개정작업은 15C 치앙마이(Chiang Mai)의 띠록카랏(Tilokarat)왕때 마지막으로 이루어졌으며 라마 1세 당시 사용되던 경전인 라오스, 몬, 크메르 번역본은 불완전하고 서로 상이한 점이 많았다. 따라서 왕은 경전의 원본을 복원토록 지시했다. 회의의 작업은 약 250명의 학자가 동원되어 5개월여 걸려서 완성됐다. 왕은 이 작업을 주도하고 모든 지원을 아끼지 않았다. 불경개정 회의의 후원은 라마 1세에게 정치적, 종교적 의미에서 중요성을 갖는다. 이러한 작업을 통해 왕은 자신을 태국 역사상 신앙심이 깊었던 왕들이나 승가를 개혁하고 불경을 개정할 목적으로 이러한 종류의 회의를 소집했던 아소카(Asoka)나 바따가마니(Vattagamani) 같은 불교 역사상 신앙심이 깊었던 왕들과 일체화시킬 수 있었다. 불경개정 작업은 부처의 말씀인 법의 복원에 대한 왕의 관심을 공개적으로 표시한 것으로서 라마 1세는 정치 지도자로서의 정통성을 확보하게 되었다.(Wenk 1968, 38-42)

또한 라마 1세는 공동의 불경 개정작업을 통하여 분열된 승려사회를 치유하고 법을 정화했으며 승가의 통일을 이룩할 수 있었다. 종교적 통합을 도움으로써 개정회의는 조화롭고 통일된 태국사회의 복원에 기여했으며 그것은 라마 1세의 주요한 정치적 목적이기도 했다. 불경 개정작업은 불교의 세계관에 따른 사회적인 환경과도 밀접한 관계를 갖는 것이었다. 불교에서 역사는 사회적 질서의 악화

로 특징지워지는 퇴보 코스(a regressive course)를 따르게 되며 사회질서의 악화현상은 법의 퇴보와 관련된다. 따라서 이러한 과정을 멈추게 하거나 역전시키는 한가지 방법은 불경에 나타난 바대로 법을 개정하여 원래 형태로 되돌려 놓는 것이다. 라마 1세는 이 개정 작업을 통해 불경의 개정뿐아니라 사회의 발전에도 기여했다. 또한 이러한 활동을 통해 왕자신의 개인적인 정치적 지위를 강화시켰음은 물론이었다.(Reynolds 1973, 50-55) 그의 정치적 성공으로 왕위계승은 성공했고 오늘날까지 랏따나꼬썬 왕조는 200년 이상 지속되고 있다.

라마 1세의 또다른 불교적 업적은 불교우주론의 새로운 편찬사업이었다. 이 작품의 중심사상은 왕권이 법의 유지와 전수에 필수적이며, 전륜성왕으로서의 왕은 인간세상의 정상에 위치하며 공덕에 따른 사회질서를 보장하고 그 질서는 보다 큰 3계의 세상에 자리잡는다는 것이다. 라마 1세는 분명히 이러한 편찬사업을 통해서 절대군주제 정치체제와 사회질서의 정당화를 강조함으로써 정권의 정통성을 확고히 하고자 했다고 볼 수 있다.

한편 라마 1세는 이전의 태국의 왕들과 같이 불교우주론의 우주론적인 개념을 받아 들였으며 불교가 중심적인 위치를 차지하고 종속적인 위치에 놓여있는 신과 귀신을 찬미하는 것을 내용으로 하는 태국종교의 적합한 질서에 관해 공표했다.(Chakrabongse 1960, 89) 이런 의미에서 왕은 브라만신의 속성을 띤 불교군주였다. 왕은 보통사람들이 접촉할 수 없었고 심지어 쳐다만 봐도 형벌이 가해졌다. 또한 라마 1세는 점성학을 이용해 궁중과 왕국의 활동들을 결정했고 초경의식(初耕儀式, the first ploughing festival)이나 그네타기의식(the swinging festival)을 행했으며 인생의 많은 단계들과 자연적 기능은 삭박식이나 산모를 뜨겁게 달군 돌로 문지르는 의식(the roasting women after childbirth) 같은 의식으로 특징지워졌다. 그는 또한 수도와 왕국의 물리적 구조의 소유주를 대우주적으로 설명했으며 메루산(Mt. Meru)을 나타내는 가공의 산을 방콕에 건설하기도 했다. 이처럼 라마 1세와 이후의 랏따나꼬썬 왕국의 왕들은 불교와 불교의 기구가 태국 사회질서 확립에 중요한 역할을 한다고 믿었으나 이러한 사회질서는 브라만적인 요소들에 의해서 보강받는 것이었다.

라마 1세 이후의 모든 랏따나꼬썬 왕국의 왕들에게 불교는 중요한 관심사항이었다. 정부내에 사원부지를 감독하고 개인 승려들에게 보조금을 지원할 부서가 설립되었으며 그 부서들은 팔리어(pali) 연구를 위하여 학자들을 제공하고 팔리어 시험을 감독했으며 왕은 이 시험에 특별한 관심을 갖고 참관하여 합격한 승려들을 고위성직에 임명했다. 랏따나꼬썬왕국의 왕들은 사원의 건축에도 많은 관심을 기울였다. 특히 이 분야에 관심을 기울였던 왕은 라마 3세(Rama III : A.D.

1824-1851년)였다. 라마 3세는 아유타야의 모델을 좇아 수많은 사원을 신, 개축했다. “왕은 직접 사원을 건축했을 뿐아니라 통치 연대기에 따르면 왕자들, 관리들 및 부유한 자들에게 사원을 건축하도록 함으로써 공덕을 쌓게 했다. 모두 9개의 새로운 사원이 신축되었고 이중 5개는 왕이, 4개는 왕족, 귀족들이 건축했다. 60개의 사원이 개축, 확장되었고 이중 왕이 35개를 개축하였다. 또한 태국의 종교적 건축물과 유명한 불탑(佛塔, stupa)들이 라마 3세때 지어졌다.”(Tambiah 1976, 204-205)

IV. 근대화와 불교개혁운동

라마 4세(Rama IV: A.D.1851-1868년) 몽꿋왕(Mongkut)때부터 시작된 태국의 근대화는 전통적인 왕권의 종교적 기반과 정치적 권위행사에 불가피한 도전이 되었다. 근대화로 인한 근대적이고 합리적인 세계관은 불교와 브라만교에서 유래한 전통적인 왕권의 우주론적, 계서적인 경향을 약화시켰다. 또한 근대화에 내포된 민주주의 개념과 가치들은 근대적인 관료제의 왕권도전을 정당화하는 경향을 띠게 되었다. 그러나 랏따나꼬씬왕조의 개명군주(開明君主)들은 이러한 도전에 능동적이고 주체적으로 대처함으로써 전통적인 신성왕권은 다소간의 성격 변형을 통하여 유지될 수 있었다.

몽꿋왕은 서구와의 접촉을 통하여 근대화를 추진하면서 서구식 관습을 따라 태국의 전통사회 구조를 개혁했다. 강제 부역제도(*corvee labor*)를 점진적으로 세금과 임금노동으로 대체했으며 노예제 폐지의 근간을 마련하기도 했다. 또한 그는 근대화의 과정속에서 불교 개혁운동을 추진했다. 사실상 몽꿋왕은 19C 전반에 걸쳐 태국의 근대화 과정속에서 가장 중요한 종교개혁자였다. 그는 라마 1세와 같이 원래의 불교 관습과 전통에 따른 불교의 복원을 종교개혁의 목표로 삼았으나 라마 1세가 개혁의 모델로 설정한 것이 아유타야(Ayuthaya)의 불교전통인데 비하여 그는 보다 역사적으로 오래된 몬(Mon) 불교의 전통을 모델로 삼았다.

몽꿋왕은 왕위에 오르기 전에 승려생활을 하면서 팔리어 경전의 연구에 심취했으며 불교경전과 태국승려들의 실제 관습사이에 상이점을 발견하게 되었다. 그리고 그는 몬의 사원 관습이 원래의 불교 관습과 가깝다는 사실을 알게된 후 자신과 유사한 신념을 가진 승려들을 모아서 기존의 태국불교 종파인 마하니카이파(Mahanikai)와 다른 새로운 종파인 탐마유타(Thammayut)를 만들어 불교 개

혁운동을 전개하게 되었는데 이 운동을 탐마윳운동이라고 불렀다.

몽곳이 주도한 탐마윳운동의 주요내용은 경전주의(scripturalism), 주지주의(intellectualism), 합리주의(rationalism)를 특징으로 삼는다.

첫째, 당시의 3장(三藏, Tripitaka)모음집은 불완전하였기 때문에 몽곳은 올바른 불교교리의 이해를 위하여 원래의 불교경전에 충실할 것을 강조하여 순수 빨리어 경전 복원에 심혈을 기울였다.

둘째, 몽곳의 탐마윳 운동은 순수 불교경전에 충실하게 됨으로써 소위 청교도적인 주지주의(purinal intellectualism)를 강조하게 되었으며 사실 무근의 신화, 환상적 우주론, 미신적 믿음 등에 적대적이었다. 몽곳은 미신을 비난하고 의례적인 무용지물만을 비웃은 것이 아니었다. 그는 비록 태국에서 인기를 끌었으나 차독(Jataka)과 같은 출처가 의심스러운 전설적인 경전을 거부하는데 주저하지 않았고 어린이나 대중의 제물을 위한 우화를 거부했다. 그는 부처의 초자연적인 힘의 자질을 모든 사람이 타고난 능력의 발전으로 설명했다. 부처나 성인들의 생애에 발생한 신비한 사건들도 똑같이 우화로 여기고 인간적인 척도(human measures)로 평가했다.(Tambiah 1976, 212)

셋째, 몽곳은 서구사상의 영향을 받음으로써 불교의 합리주의를 강조했다. 몽곳은 서구사상의 영향을 받은 최초의 태국인중 한 사람이었으며⁵⁾ 이로 인해 태국의 불교가 얼마나 비합리적인가를 깨닫게 되었고 그가 추진해 왔던 개혁의 합리적인 성격을 강조하게 되었으며 종교 정화의 필요성을 느끼고 법과 근대과학을 조화시킬 필요성을 깨닫게 되었다.(Tambiah 1976, 213-214)

한편 서구사상의 영향을 받은 몽곳의 불교는 합리주의를 강조했음에도 불구하고 전통적인 우주론적 개념들을 완전히 포기하지는 않았다. 사실상 몽곳은 서구과학의 경험주의를 완전히 수용치 않았으며 불교의 전통적인 형이상학적 견해(metaphysical view)를 계속 지지하고 왕권의 전통적인 정당화 이데올로기에 대하여도 급진적인 의문을 제기하지 않았다.(Jackson 1989, 45) 이러한 사실은 몽곳 당시의 외무상인 티파꺼라왕(Jau Phraya Thipphakorawong)의 불교우주론에 대한 해석에서도 잘 나타나고 있는데 그는 이책에 나타난 비경험적인 자연현상의 설명을 비난하면서도 여전히 윤리적 가르침-업, 공덕, 윤회-은 유효하다고 주장했다.(Jackson 1993, 202) 또한 몽곳은 원래의 순수한 불교를 악용했던 브라만적이고 미신적인 요소들에 대하여 강력히 반대했으나 동시에 그는 왕실의식

5) 몽곳은 왕위에 오르기 전 승려생활을 하면서 불란서교구의 대주교로부터 라틴어를 배웠으며 미국 선교사들과도 친분관계를 맺음으로써 영어를 유창하게 구사할 정도가 되었다. (Tambiah 1976, 213-214)

에 참여했을 뿐아니라 실제로 그의 선대왕들에 의해 무시되었던 브라만적인 의식들을 재 제정하는 등의 모순을 범했다.(Griswold 1961, 13-26)

몽곳은 브라만적인 왕실의식-예를 들어 초경의식, 충성맹서식, 그네타기의식, 삭발식, 계절에 따라 에머랄드 불상(Emerald Buddha) 옷 갈아입히기, 왕실 흰 코끼리 돌보기 등-에 활발하게 참여했다. 이러한 의식은 전통적으로 궁중 브라만 사제들이 주관했던 행사였다. 몽곳은 1852년 즉위 2년후 락 므엥(Lak Muang, Pillar of the City) 의식을 새로 제정했는데 그의 별자리가 현존하는 락 므엥과 일치하지 않는다는 이유때문이었다. 락 므엥을 안치해 두었던 사당은 브라만승이 관리했었다. (Tambiah 1976, 227)

그러나 몽곳의 종교에 대한 이중적 태도에도 불구하고 그는 불교개혁을 통해 신비하고 초자연적인 브라만 사제들의 의식으로 특징지어지는 신성한 왕권의 이미지를 불교사원의 주요한 인간적 보호자(human defender)와 후원자의 이미지로 바꿔 놓았다. 그는 전통적인 정의로운 왕의 왕권개념을 포기하지 않았으며 신왕의 영광을 혐오하지 않으면서도 동시에 그는 백성들이 왕실행사의 대열을 바라보지 못하도록 하는 일을 폐지하고 왕의 개인적 이름을 호명토록 허용함으로써 보다 인간적인 왕으로 변화해 갔다. 따라서 그의 왕권은 전통적 정치체제 변화의 서곡으로서 왕권의 위대성, 몇가지 전통, 미래적인 요소들을 결합시킨 것으로 볼 수 있다.(Tambiah 1976, 226)

몽곳왕때 부터 시작된 태국의 근대화와 종교개혁은 그의 아들인 라마 5세 쥘라롱건왕(Chulalongkorn: A.D.1868-1910년)에 의해서 계속 추진되었다. 라마 5세는 근대국가의 형성을 위하여 여러가지 개혁 조치를 단행했다. 그는 행정 대개혁을 통해서 근대식 중앙집권적 행정체제와 직업주의적 관료체제를 확립했으며 노예제와 프라이제도 폐지를 골자로 하는 사회개혁을 통하여 전통적인 태국의 개인적인 정치, 사회관계의 본질이었던 개인적인 주종관계를 보편적인 법적관계로 변화시킴으로써 기존의 정치, 사회적 질서의 전통적 왕권에 대한 종속성은 약화되었으며 신성한 왕권의 신비성의 영역은 훼손되어 갔다.

한편 근대화 작업을 추진하면서 라마 5세는 국가 통합을 목표로 교육개혁을 실시하게 되었다. 그는 전국적인 교육체제를 확립하여 국가 통합을 이루기 위해서 태국사회에 적합한 불교의 도덕교육과 근대식 교육과정을 가르치고자 했으며 그의 동생인 탐마윳파의 지도자 와치라얀(Wachirayan)왕자에게 학교설립의 책임을 부여하고 승가를 통하여 이러한 목표를 달성코자 했다.

교육개혁을 승가가 주도하게 되면서 보다 효율적으로 계획을 수행하기 위하여 전국적인 승가조직의 필요성이 대두됨에 따라 라마 5세는 승가조직을 정비하

여 1902년 태국 최초의 승가법을 제정하였다. 승가법의 제정은 승가와 정치 권력을 더욱 밀착시키는 결과를 초래 하였다. 1902년 승가법은 정부의 중앙집권식 행정체제의 모델을 따른 것으로 종교의 수호자로서의 왕의 권위를 전국적으로 확대시키고 승가의 중앙집권적 계서체도를 확립토록 했다. 이러한 승가와 정치권력의 밀착현상은 라마 5세의 통치 정당성을 확고하게 하는 것이었으며 그의 정부를 정의롭고 자비로운 정부로서 지위를 고양시켰다.(Tambiah 1976, 224)

한편 라마 5세때 전통적인 태국종교의 성격에 많은 변화가 초래되었다. 공식적인 행사의 길일을 결정하기 위한 궁정 브라만승의 역할은 궁극적으로 약화되었으며 삭발의식, 그네타기, 산모를 불로 담근 돌로 문지르는 의식같은 브라만적, 정령신앙적 의식들이 실제로 사라졌다. 초경의식은 계속적으로 실시되었으나 하나의 구경거리로서 오늘날까지 전해지고 있다. 따라서 많은 비불교적 요소들이 사라지고 불교는 탐마유훈의 영향으로 탈신성화(脫神聖化)되고 질적으로 제고되었다.(Kirsch 1978, 61)

라마 5세 사후 즉위한 라마 6세 와치라웃왕(Wachirawut: A.D.1910-1925년)은 서구 열강의 식민지 지배에서 벗어나 왕국의 독립을 유지하고 국가통합을 이루기 위하여 민족주의를 주창하고 국가와 민족의 개념을 종교와 왕이라는 태국의 전통적인 주요한 양대 가치와 연결시킴으로써 국가의 정통성과 불교의 밀접한 관계를 강조했다. 그는 1차대전이 발발했을 때 주권국가의 상징을 표시하는 3색으로 이루어진 태국의 국기를 만들고 3색기의 한 색은 불교를 상징토록했다. 그는 한편의 시를 통해서 새로 만든 국가의 상징을 다음과 같이 설명했다. “흰색은 순수성과 삼보를 나타내며 태국인의 본질을 보호하는 법을 표시한다. 붉은 색은 우리의 피를 나타내며 우리의 국가와 종교를 지키기 위하여 우리의 피를 희생할 수 있다. 푸른 색은 지도자의 아름다운 색조이며…”(Anghong 1959, 365-366) 이러한 시에서도 볼 수 있듯이 그는 자주 국가(chat)라는 말을 전통적으로 불교를 가르키는 종교(satsana)라는 말과 같이 사용했는데 그가 반복하여 강조하고자 했던 메세지는 불교의 도덕성 준수는 강력하고 변영된 국가건설의 길이라는 것이었다. 태국의 인접국들이 모두 서구 열강의 식민지가 되었을 때 그는 태국이 불교의 보루가 되어야 함을 강조했다. 그는 과거에 비도덕적인 방법으로 태국을 위협했던 중국, 캄보디아, 버마와 같은 국가들의 상황을 언급하고 태국이 자유를 누리는 것은 국민들의 계속적인 법의 준수때문이라고 주장했다.(Ishii 1986, 162-163)

그는 불교의 도덕성이 근대사회에 적합하지 않다고 주장하는 사람들에게 다음과 같이 훈계했다. “도덕적 행위에는 유행이 없다. 국내, 외를 불문하고 사람들

이 타인에게 의존하여 생존하는 한 정직, 신뢰, 명예로운 행위 등은 항상 고결한 것이다. 이러한 이유로 태국인은 불교의 오랜 가르침을 확고히 신봉해야 한다. 국제 사회의 존경을 얻을 수 있고 진실한 문명에 이를 수 있는 길은 법의 길이다.”(Ishii 1986, 163) 이러한 의미에서 그는 불교는 최상의 종교라는 결론을 짓고 확고한 불교의 신봉자가 되었다.

한편 라마 4, 5세의 근대화와 개혁작업의 결과 초래된 전통적 왕권의 권위 약화현상은 라마 6세와 7세의 통치기간을 거치면서 점차 절대군주제의 정통성의 상실로 이어졌다. 라마 6세 와치라웃왕은 왕실경비의 과다지출로 큰 비난을 받게 되었으며 준군사조직인 맹호부대(Wild Tiger Corps)의 설립으로 정규군의 불만을 초래해 1912년에 쿠데타가 발생함으로써 절대군주제의 정통성을 크게 위협받았다. 이 쿠데타는 소장파 군장교들 주도로 절대군주제 왕권의 제한과 공화정의 도입을 목표로 했는데 라마 6세 자신도 절대군주제의 변화를 모색하여 헌법제정을 모색하고 입헌군주제 수립의 열망을 보임으로써 절대군주제의 효과성에 대한 의문을 스스로 제기하기도 했다.(Dhiravegin 1975, 61)

절대군주제의 정통성은 라마 7세(Rama VII: A.D.1925-1935년) 때 더욱 약화되었다. 당시에는 서구식 민주주의에 대한 엘리트계층의 자각이 두드러졌다. 라마 5세 이후 추진되어온 해외유학의 문호개방을 통해 배출된 유학생들은 서구식 민주주의 체제의 우월성을 깨달음과 동시에 시대착오적인 절대군주제 통치형태는 국가발전을 저해하는 비효율적인 통치체제라는 인식을 갖게 되었다. 이러한 분위기속에서 라마 7세 역시 1930년 지방자치법안을 제정하는 등 서구식 민주주의 제도를 도입했으며 헌법제정을 암시하기도 했다. 한편 라마 7세는 30년대 초 세계공황의 위기에 직면해 경제난 타개를 위해 정부지출을 감소하고 새로운 세제를 도입하게 되었는데 대량 해직된 군, 민간관료 및 관료체제에 편입하고자 하는 해외유학생 및 농민들의 불만으로 절대군주제의 정통성은 상실되었으며 1932년 쿠데타로 절대군주제는 붕괴되었다.

V. 짜릿(Sarit)의 국가개발 정책과 승가의 참여

1. 짜릿과 타이주의(Lak Thai)

1932년 혁명후 절대군주제를 붕괴시키고 정권을 장악한 인민당(People's Party)은 구사회의 지배계급이었던 왕족, 귀족, 관료들 아래서 말단을 이루었으며 라마 5세의 행정 대개혁을 통해서 발전된 중간계급의 군, 민간관료들이었다.

이들은 자신의 지배 메카니즘(mechanism)을 유지하면서 왕권에 대신하는 정당성의 원리로서 민주주의를 표방했으나 이들의 통치는 주로 군부, 관료들의 권력층 내부에서 지배권력을 위임하는 것으로써 관료주의정체를 특징으로 했다.

또한 32년 혁명 이후 오랜 기간동안 태국은 군부가 민간관료체제를 지배하고 정치에 개입함으로써 집정주의적 정치체제(praetorian political system)⁶⁾를 특징으로 하고 있으며 정권교체의 수단은 민주주의에 입각한 선거방식이 아닌 쿠데타에 의한 것이었다. 1932년부터 1991년까지 태국에는 총 17차례의 쿠데타가 발생했으며 역대 정권이 정통성의 원리로 채택한 합법적 지배⁷⁾의 취약성이 노정되었으며 정권담당자들은 합법적 지배의 취약성을 보강할 수단을 전통적 가치에서 구하고자 했다.

따라서 32년 혁명후에도 왕과 불교라는 태국의 주요한 양대 전통적 가치는 태국의 정치체제에 여전히 중요한 영향을 미쳤다. 32년 혁명후 왕의 정치적 중요성이 계속하여 발휘될 수 있었던 주요한 이유중 하나는 제도화된 정치권력에 기인했던 것이 아니라 불교의 보호자로서의 왕의 정신적인 권위와 국민들의 존경에 기인하는 것이었다. 32년 이후 제정된 태국헌법에서는 왕과 불교와의 관계를 다음과 같이 명시하고 있다. 즉 "왕은 불교를 신봉해야 하고 종교의 최고 옹호자"였다.⁸⁾ 32년 혁명후 십 수차례의 헌법이 개정되었으나 왕과 불교의 관계를 설명하는 이 구절은 한번도 개정된 적이 없었다.

왕과 불교의 전통적 가치는 싸릿정권때부터 활발하게 복원되었으며 이 양대 가치는 정통성의 위기에 직면한 군부정권에 정통성을 부여하게 되었다. 피분정권때까지 지속되었던 위선적 이상주의(hypodritical idealism)를 선호하면서 서구식 원칙과 경향을 따르는 심리적 편향성은 싸릿 쿠데타후 사라졌으며 본질적으로 수세기전의 절대군주제 통치 이데올로기와 조금도 다름없는 격세유전(atavistic)의 정치, 행정형태가 출현되기 시작했다.(Ishii 1986, 164)

싸릿은 국가개발(national development)이라는 정치적 목적을 달성하고 개발정책을 정당화하기 위하여 국가통합의 필요성을 느끼고 전통적 가치들을 이용하게 되었다. 그는 국가통합(national integration)은 국가개발을 실현하기 위하

6) 집정주의적 정치체제는 군이 정치에 개입하여 정치를 좌우하거나 행정부를 장악할 수 있는 가능성을 지니고 있는 정부이며, 군이 사회세력의 핵심적 그룹을 형성하고 있는 정치체제를 말한다 (Huntington 1957, 194-195).

7) 막스 베버(Max Weber)는 지배권의 정통성을 전통적 지배, 카리스마적 지배, 합법적 지배로 3분류했으며 합법적 지배는 법의 지배의 원리밑에 근대국가에 있어서의 관료가 행하는 지배를 뜻한다.

8) 1991년 태국헌법 제 2장 7조.

여 강화되어야 하며 이러한 정치적 목적을 이루기 위하여 왕과 불교가 대표하는 전통적 가치의 고양을 통해 국민들의 국가통합 감정을 촉진시키려고 했다.(Ishii 1968, 864-871)

이시이(Ishii 1986, 164)는 이러한 정치적 목적을 달성하기 위해 짜릿이 기반으로 삼았던 이상주의적 국가질서를 타이주의(Lak Thai)라고 설명하고 있다. 타이주의의 개념은 라마 6세가 이미 언급한 국가, 종교(불교), 왕이라는 3대 요소로 구성된다. 세가지 개념중 가장 새로운 국가라는 개념은 왕과 불교의 개념보다 하위개념으로서 두가지 개념을 보조하고 있다. 이것은 태국의 삼색기를 통해서 표현되고 있는데 중심부의 푸른색은 왕을 표시하며 푸른색 위, 아래의 흰색은 불교의 순수성을 나타내며 가장자리의 붉은색은 국가를 표시한다. 왕과 불교의 관계는 왕이 불교를 보호하고 불교는 왕의 통치에 정통성을 부여하는 것으로 설명할 수 있으며 이러한 관계가 타이주의의 개념을 형성하고 있다.

32년 입헌혁명후에 왕은 공식적으로는 정치적 역할을 제한받는 상징적인 존재에 불과했으나 실제로 정권의 정통성을 부여하는 상징적인 존재이상의 역할을 했다. 짜릿은 타이주의의 사회적 질서를 지지함으로써 정통성을 추구했다. 왕은 국가원수로서 통치하고 불교는 번영했으며 국민은 왕을 존경하고 불교를 신봉했다. 왕은 과거에 불교의 수호자가 됨으로써 통치를 정당화했다. 따라서 짜릿은 왕이 불교의 수호자가 되는 타이주의를 지지함으로써 정통성을 구하고자 했으며 불교와 왕이라는 양대 전통적 가치는 짜릿정권의 정통성 확보를 위한 가장 중요한 요소가 되었다.

2. 국가개발 정책과 승가의 참여

타이주의를 정권의 이데올로기로 삼은 짜릿은 왕의 존재를 이용하여 정통성 확보 노력을 기울였으며⁹⁾ 그는 국가개발정책을 정당화하기 위해서 개발정책에 승가를 참여토록 했다. 또한 짜릿은 승가를 보다 효율적으로 이용하기 위하여 1962년 승가법을 개정했다. 고대부터 불교는 국가통합을 강화하기 위한 수단이 되어 왔으며 짜릿은 국가통합을 통해서 개발정책을 촉진코자 했다. 승가는 개발 계획을 실행하는데 있어서 국민의 참여동기를 유발시키는 효과적인 수단이 되었다.

9) 짜릿은 가사(袈裟, katina) 전달식과 같은 전통의식을 부활시키고 왕과 왕비의 생일을 국경일로 정하는 등 왕실을 이용하여 정권의 정통성 확보 노력을 기울였다. 또한 그는 정부정책을 왕을 통해 발표하도록 하는 배려를 하기도 했으며 왕의 해외방문을 주선함으로써 정권의 정통성과 대외적 이미지 제고 노력을 기울였다.

국가개발 정책의 승가참여를 위하여 마하쭈라롱껀 불교대학(Mahachulalongkorn University)은 두가지 계획을 추진했다. 첫째 계획은 아시아 재단(Aisa Foundation)의 재정적 지원을 받아 1963년에 실시된 “지방 불교활동에의 승려졸업생 참가계획”(Project for the Participation of Monk-Graduates in Up-country Buddhist Activities)이며 두번째 계획은 미국의 국제 사회, 경제, 교육기금 재단(the Fund for International Social and Economic Education of the United States)의 후원으로 1966년에 실시된 “공동체 개발 승려 참여 촉진 훈련계획”(the Training Project for Encouraging the Participation of Monks in Community Development)이었다. 첫번째 계획은 종교교육과 행정, 공동체 개발을 강조했으며 지방승려들의 수준을 제고시키고자 하는데 목적을 두었다. 두번째 계획의 목적은 첫째, 국민들에게 종교교육과 공동체 개발에 관한 일반지식을 제공함으로써 국민의 인식체로서의 승려의 지위를 옹호하고 증진시키며 둘째, 승려와 초심자(novice)를 공동체 개발계획에 참여토록 장려함으로써 기존의 공동체 개발계획을 돕고 셋째, 국민통합을 꾀하여 국가와 종교의 안정을 이루고자 했다.(Mahachulalongkorn 1967, 89)

위에서 언급한 “공동체 개발 승려 참여 촉진 훈련계획” 추진의 구체적인 이론적 근거에 대하여 마하쭈라롱껀 불교대학의 카탈로그에서는 다음과 같이 설명하고 있다. “지방에서 국민들은 승려를 신뢰한다; 만약에 그 요청이 승려로부터 나왔다면 어떤 활동에 있어서의 복종과 협력은 자동적으로 이루어진다. 개발을 촉진해야 하는 시기에 공동체 개발계획 프로그램은 사원의 협력이 있다면 확실히 효과적으로 수행할 수 있다. 이러한 맥락에서 정부의 국가 개발정책에 부응하여 본 대학은 정부의 지방 생활수준 향상 노력에 기여할 목적으로 공동체 개발활동의 촉진과 협력을 위한 승려들의 훈련계획을 주도하는 것이 바람직 하다고 여긴다.”(Mahachulalongkorn 1967, 89)

과거부터 정치체제와 불가분의 관계를 맺고 있었던 승가는 정부의 국가통합과 개발정책에 부응하여 1965년 이후 중요한 두가지 계획-탐마툽 계획(Phra Dhammatuta)과 탐마짜릭 계획(Phra Dhammajarik)-에 본격적으로 참여하게 되었다.

탐마툽 계획은 1964년에 실시되었다. 이 계획의 목적에 관해서 전직 종교국 사무총장은 다음과 같이 설명했다. “오늘날 국민들은 법의 실행에 덜 노력하고 있다: 국민들의 승려에 대한 믿음과 신뢰는 감소되어 왔다: 그리고 국가적, 종교적 안정과 공공의 평온과 국민의 행복을 위협에 빠뜨리고 훼손시키는 공산주의를 도입하여 선전하려는 시도가 있었다. 국민들을 비도덕적인 곳으로부터 구출하기

위하여 종교국은 국민들의 법에 대한 애착을 강화시켜 그들이 교화되고 잘못 인도되지 않도록 해야할 의무가 있다. 불교역사 발전에서는 국민들에게 법을 이해시키는 불심이 돈독한 탐마뫓이라고 불리는 자원봉사자를 초청해 그것을 치료토록 해왔다; 이것은 아소카왕의 행실에서 보듯이 성공적이었다. 종교국은 탐마뫓에게 이 과업을 부여하는 것이 적합하다고 생각한다.”(Mudhukanta 1964, n.p.)

또한 이 계획의 의장인 전직 대승정의 설명에 따르면 “이 계획의 직접적인 목표는 부처의 발자취를 따라서 그의 목적을 실행하는 것이다; 국민들의 법에 대한 애착을 강화시킴으로써 국민들이 국가, 정부, 왕에게 충성하게 될 것이고 국민이 상호이해하게 될 것이며 국가통합에 이바지할 것이다. 국가통합을 통해 국민은 단합될 것이다. 또한 개발연대에 이 계획의 승려들은 촌락에 도덕심을 제공하고 촌락민의 개발을 돕게 될 것이다.(Wanarat 1969, 9)

이 계획은 초기에 종교국이 주관하였으나 정치적 색채를 약화시키기 위해서 승가의 원로회의에 요청하여 승가내에 탐마뫓담당국(Phra Thammatuta Division)이 만들어진 후 이 부서가 계획의 책임을 맡게 되었다. 이 계획에 따라 종교국과 승가의 원로회의는 공동으로 주로 방콕에서 자격을 갖춘 승려들을 선발하여 각 촌락에 파견하게 되었는데 1965년 7개 그룹으로 구성된 751명의 승려가 이 계획에 참가했으며 69년에는 9개 그룹으로 증가한 1816명의 승려가 참가하게 되었다.”(Tambiah 1976, 436)

방콕에서 파견된 승려들은 2-3개월(3월에서 6월)동안 각 지방의 승려들과 함께 도보로 또는 자동차나 버스를 이용하여 각 지방을 여행하면서 법을 설교하고 국가전통과 관습, 공공위생및 협동의 원칙, 국가통합의 필요성, 근대식 농업기술, 정부와 왕에 대한 충성 등에 관해 교육했다.(Virawangsa 1968, 19-20)

한편 탐마짜릭 계획은 공공복지국 고산족(hill-people) 복지과와 승가의 공동노력으로 실시되었으며 그 목적은 첫째, 불교를 믿지 않거나 이해하지 못하는 북부의 고산족에 대한 믿음을 촉진시키고 둘째, 불교를 믿지 않는 고산족의 불교에 대한 신앙심 강화및 불교로의 개종 셋째, 고산족의 태국국민으로서의 애국심 강화와 국가, 종교, 왕에 대한 충성심 강화 넷째, 고산족과 정부관리, 국가 사이의 상호이해및 우호관계를 조성하여 태국인으로서의 소속감을 갖게 하고 고산족들로 하여금 정부관리들이 다른 태국인에 대해서와 마찬가지로 고산족을 위해서 행정을 펼치고 있다는 믿음을 갖게 하는 것이었다.(Department of Public Welfare 1965, 11-12)

이 계획에 따라 5명씩으로 구성된 10개의 그룹이 최초의 사절단으로 지방에 파견되었으며 한달 반의 결과 800명이 불교로 개종하고 12명이 방콕의 벤짜마보

핏(Benchamabophit)사원에서 수계식(受戒式)을 가졌다. 1966년에는 60명으로 구성된 16개의 그룹이 이 계획을 추진하여 20명이 수계식을 가졌다. 67년에는 96명의 승려로 구성된 21개의 그룹으로 계획이 확대되었으며 46명의 고산족이 수계를 받고 4명이 승려가 되었다. 68-69년에 20개 그룹으로 축소된 탐마짜릭 그룹은 70년대에 다시 21개 그룹으로 증가했다.(Ishii 1986, 142)

한편 이 계획은 고산족을 대상으로 한 불교개종이라는 목적 이외에 건전한 위생습관을 가르치고 고산족 어린이를 교육시켰으며, 정부조직에 관한 기초지식, 타이어, 태국 고유의 전통, 관습, 정부에 대한 국민의 의무 등을 가르치고 의료품 및 다른 생활 필수품을 제공해 줌으로써 정부와 고산족들의 관계를 우호적으로 만들도록 노력했다. 의료품의 제공은 고산족들에게 접근하기 위한 매우 효과적인 방법이 되었다. 이러한 물건들을 주기전이나 주고난 후에 승려들은 고산족들로 하여금 삼보에 예(禮)를 표하도록 가르쳤다.(Department of Public Welfare 1971, 20-21)

VI. 개혁주의 불교운동

1. 승가내부의 개혁운동

왕권중심의 사회질서를 정당화했던 태국의 전통불교는 합리주의적, 반형이상학적(anti-metaphysical) 요소를 강조했던 라마 4세 몽꿋왕의 불교개혁운동의 영향을 받았으나 본질적으로 왕실주도개혁이 갖는 한계성을 극복하지 못했으며 1950년대말의 싸릿정권때부터 불교의 형이상학적 계서제도는 또다시 정치적 권위주의의 정당성을 부여해 주게 되었다. 싸릿과 이후의 군부정권 지도자들은 정통성의 위기를 해결하기 위하여 왕의 전통적인 정치적 통합역할을 강조하고 자신들의 정권과 왕의 정통성을 상징적으로 연결시키려했으며 우주적 질서를 형이상학적이며 계서적으로 해석하는 전통적인 종교승배를 장려함으로써 불교는 여전히 정치권위의 계서적 구조를 정당화하는 이론적 근거를 제공했다.

그러나 다른 한편으로 몽꿋왕의 불교개혁운동은 전통적인 형이상학적 불교와의 모순을 낳게 됨으로써 이후의 개혁주의 불교운동의 출현을 촉진시키게 되었으며 이 운동은 왕실후원의 탐마윳파에 대항한 마하니까이파의 불교교단 개혁운동으로부터 시작되었다. 마하니까이파의 개혁운동은 본질적으로 국가의 승가지배에 대한 반발적 성격을 띠는 것으로써 승가와 세속적 권력의 중앙집권적 권위주의를 타파하는데 목표를 두었다.

몽곳왕의 후원하에 만들어진 탐마윳파는 라마 5세때인 1881년에 태국 승가내의 독립된 종파로서 법적, 행정적 지위를 인정받은 이후 영향력을 크게 확대했으며 전체 승가를 지배하게 됨으로써 마하니까이파의 불만을 사게 되었다.(Mahamakut Ratchawitthayalay 1978, 51-52)

라마 5세는 1902년 승가법을 제정하여 승가조직을 제도화시키고 대승정이 이끄는 원로회의(元老會議, Mahatherasamakhom)에 권력을 집중시킨 중앙집권적 승가체제를 확립했다. 1902년 승가법은 “탐마윳파의 승려들은 마하니까이파를 지배할 수 있고 마하니까이 승려들이 탐마윳파의 승려들을 지배할 수 있도록 했다.”(Nanthapho 1985, 85) 그러나 사실상 마하니까이파 승려들이 항상 탐마윳파의 승려에 의해서 지배됨으로써 1902년 승가법은 탐마윳파의 승가지배를 정당화하는 법적 근거를 제공케 되었다고 볼 수 있었다.

1933년 마하니까이파 승려들로 구성된 종교회복 그룹(Khana Patisangkhorn Phra Saasanaa)은 탐마윳파 승려가 주류를 이루는 원로회의의 중앙집권적 권력구조를 허용했던 1902년 승가법을 평등과 민주적 원칙에 입각한 새로운 법으로 개정하기를 요구했으나 승가법의 개정시도는 실패에 그치고 이 그룹의 구성원들은 탐마윳파 대승정인 치나워라씨리왓(Prince Chinaworasiriwat)에 대한 반역의 죄명으로 기소되었다.(Ishii 1986, 101) 그러나 1937년 치나워라씨리왓이 죽고난 후 마하니까이파의 승려인 풋타얀(Somdet Phra Phutthajan)이 새로운 대승정에 오른 후 종교회복 그룹의 요구를 수용하여 1941년 새로운 승가법을 만들었다.

1941년의 승가법은 민주적 권력구조를 특징으로 한다. 1932년 입헌혁명후 만들어진 민주헌법의 국왕의 존재와 유사하게 대승정은 승가의 명목상의 지도자가 되었으며 정부의 수상에 해당하는 쟁카나옥(Sangkhanayok)이 주도하는 승가 의회인 쟁카싸파(Sangkhasapha)의 권고에 따라 승가법(sanghanati)을 공표할 수 있는 권한이 주어질 뿐이었다. 1902년 승가법에서는 원로회의는 대부분 왕으로부터 승직을 하사받았던 원로승려로 구성되는데 반하여 1941년 승가법에서는 승직을 부여받지 못하더라도 학문적 업적이 뛰어나거나 행정능력이 탁월한 승려들도 원로회의의 구성원이 될 수 있도록 허용했고 숫적으로 우세한 마하니까이파 승려들이 승가의회의 의원이 됨으로써 과거에 승가를 지배했던 탐마윳파는 소수파가 되었다. 따라서 절대군주시대의 승가의 비민주적이고 권위주의적인 권력구조를 청산할 수 있었다.

이후 1941년 승가법에 불만을 품은 탐마윳파 승려들은 1947년 승가법의 폐기를 요구했으나 피분정부(Phibun: A.D.1938-1944년, 1948-1957년)는 이를

허용치 않았으며 싸릿정권이 들어선 후 승가내에 중앙집권적인 권위확립을 위한 승가법 개정운동이 활발히 벌어졌다.

피분과 달리 싸릿은 전통적 왕권의 절대적인 지지자였으며 공산주의자의 준동을 막고 국가통합과 정체성의 확립을 위하여 왕권의 상징성을 강조했다. 또한 그는 승가의 분열이 국가통합을 저해시키고 있다고 믿고 41년 승가법의 민주성의 문제점을 지적한 탐아웃파의 주장을 수용하여 1962년 승가법을 개정하게 되었다. 62년 승가법에 의해 41년 승가법에 의해 설치된 승가 의회 및 행정조직들은 폐지됐으며 싸릿은 근본적으로 민주주의 체제가 승가의 비효율적인 행정을 초래한다고 생각했다.(Ishii 1986, 101) 따라서 62년 승가법은 대부분 명예직을 수여 받은 원로승려들로 구성되는 원로회의의 의장인 대승정에게 중앙집권적인 권력을 되돌려 놓았으며 국가의 승가에 대한 통제를 확고히 하게 되었다.

62년 승가법에 보장된 승가 권력의 중앙집권화에 대한 반발은 73년 학생혁명후 또다시 발생했다. 타넘(Thanom) 군부 독재정권을 붕괴시킨 73년 '10월 14일 사태' 후 자유로운 정치적 환경속에서 승가내의 정의와, 민주체제 도입을 위해 주로 소장파 마하니카이 승려들로 구성되는 단체들이 생겨 났는데 이 중에서 가장 큰 세력을 확보한 것은 태국 불교 연맹(SPHPT, Sahaaphan Phutthasaasanik Haeng Pratheet Thai)이었다. SPHPT는 싸릿의 62년 승가법은 강제적으로 정치적 목적을 달성하고 승가의 행정체제를 억압적이고 비민주적으로 만들기 위해서 제정되었으며 현재의 승가체제는 "정부가 승려들을 정부의 권위에 종속시키고 승가의 자율성을 최소화하기 위해 만든 것"이라고 주장했다.(Suksamran 1982, 123)

70년대 중반에 SPHPT는 민주적인 세속적 선출정부와 같은 입법, 행정, 사법체제에 입각한 승가체제를 만들고자 시도했다. 그들은 또한 승가가 정치적인 통제를 받지 않고 하위직 승려도 승가 행정에 참여할 수 있도록 주장했다. 당시의 SPHPT의 견해는 사회의 민주적 분위기에 편승하여 하원의 첫독회를 거쳤으나 두번째 독회가 있기전에 76년 쿠데타가 발생함으로써 의회는 해산되었다. 쿠데타후에 SPHPT를 제외한 모든 소장파주도의 승려단체는 해산되었다. 승가내부에서 공식적인 행정체제개편 요구는 1984년 다시 제기되어 태국 소장파 승려단체(KYHPT, Khana Yuwasong Haeng Pratheet Thai)가 1941년의 승가법 도입을 요구했으나 이러한 요구는 의회에 상정되기에 앞서 원로회의의 반대로 무산되었다.

2. 개혁주의 불교와 불교교리의 재해석

앞에서 언급한 바와 같이 몽꿋왕이후 전개된 불교의 개혁운동은 승가내부의 권위주의 타파를 시작으로 하여 20C 후반에 들어서는 몇몇 개혁주의 불교 승려들의 불교교리 재해석 운동으로 발전하였다. 개혁주의 승려들은 주로 태국사회의 경제, 사회적 변화에 의해 발생한 중산층이나 전문직 종사계층의 정치적 열망과 경제적 이해를 반영하여 불교의 교리와 관습을 재해석하고 새로운 종교적, 정치적 정통성을 개발하고자 했다.¹⁰⁾

개혁주의 불교는 미신적이며 형이상학적인 교리해석과 전통적 불교관습의 기반을 이루는 업사상을 거부하고 종교적 자유와 암묵적으로는 정치적 자유를 획득하고자 하는 개인적 능력을 강조하는 합리주의적, 탈신화화적(demythologised)인 교리해석을 지지하며 개인구원(individual salvation)과 개인의 명상을 통한 열반에의 도달을 핵심사상으로 삼고있다. 전통적으로 열반은 소수의 승려들만이 성취할 수 있는 정신적인 목표로 여겨져 왔다. 그러나 현대 태국의 가장 위대한 정신적 지도자로 불리는 개혁주의 승려인 푸타탓(Phutthathat)은 열반은 승려와 재가신도 모두가 접근할 수 있는 보편적인 목표가 되어야 한다고 주장했다.(Phutthathat 1981, 25)

개혁주의 불교의 개인 구원과 열반의 핵심사상은 승가의 지지를 통할 때만 재가신도들이 정신적 발전을 이룰 수 있다는 전통적 교리해석을 거부함으로써 승가자체를 거부하지는 않았으나 승가의 중앙집권적 권력구조 및 국가의 승가 통제 그리고 승가와 권위주의 정치권력간의 밀착관계를 비난하게 되었으며 참여적 민주주의의 정통성과의 이론적 연계성을 모색하게 되었다.

전통주의 불교에서 정치체제의 구성원은 전생의 부도덕한 행동의 결과인 업에 따라 개인적 고통과 정치적 권리의 박탈을 인정하는 정신적, 정치적 운명의 객체로 규정되 지며 국가적 연대감, 중앙집권적 정치구조에 대한 충성과 같은 집단적 가치들을 강조하는 경향이 있는 반면에 개혁주의 불교는 개인을 사회적, 정치적 환경뿐만 아니라 정신적 조건을 결정짓는데 중심적인 역할을 하는 것으로 여기며 개인적 구원과 개인의 정치적 권리를 이론적 중심으로 삼음으로써 사회의 총체적 가치와 권위주의를 지지하고 개인적 자유를 거부하는 전통적인 정치구조를 비난하고 있다.(Jackson 1993, 195-196)

이런 맥락에서 개혁주의 불교는 자유주의적, 평등적 사회구조에 근간을 둔 민

10) 불교 교리해석에 따라 잭슨(Jackson)은 태국의 불교를 전통주의(traditional)와 개혁주의(reformist) 불교로 나누어 설명했는데 전자는 전통적인 미신과 왕실의 전통을 신봉하며 후자는 전문직 종사자나 중산층-professional & middle class-의 이해를 대변하는 불교로서 일명 urban 또는 middle class Buddhism이라고 명명했다 (Jackson 1989, 195).

주주의 정부의 정통성을 지지한다. 개혁주의 비평가인 난타포(Nanthapho 1985, 254-255)는 “불교는 봉건적, 독재적 정부의 원칙과 모순된다. 그러나 태국에서 봉건세력은 오랫동안 불교를 자신들의 권력을 보호하는 통치수단으로 이용해 왔다… 봉건세력은 항상 브라만적인 신왕의 봉건적 정부체제를 국민들이 지지하도록 만들고 불교의 외양만이 강조된 의례적인 표현에 의존해 왔다… 불교의 승가는 국민들이 지배 봉건세력에 존경을 표하도록 하는 정부의 단순한 도구가 되었다”고 주장했다.

소장과 개혁승려인 위쌀라이(Wisaalai 1986, 119)는 국민의 복지에 관심을 쏟은 랍캄행대왕이 통치한 쑤코타이 왕국이야말로 진정한 불교국가라고 주장했다. 그는 14C에 랍캄행이 통치한 예에서 볼 수 있는 바와 같이 불교의 원칙에 따른 진정한 정부에서의 왕은 도덕적 리더쉽인 시법을 준수하고 국민의 복지에 우선순위를 두는 아버지같은 존재였다고 했다. 반면에 태국정치에 있어서 권위주의의 강조는 아유타야 시대의 브라만적인 신왕개념에 의해 진정한 불교가 오염됐기 때문이라고 했다. 그는 “(불교의 정의로운 왕의 개념의 영향을 받은) 쑤코타이 왕국의 정부형태는 국민의 이익과 복지를 위한 정부였으나 (브라만적인 신왕이론의 영향을 받은) 아유타야의 정부형태는 국가권력을 위한 정부였다”고 주장했다.

또한 위쌀라이(Wisaalai 1986, 139-141)는 불교의 가치가 전통적으로 총체적 복지를 강조해 왔으나 현재는 개인의 복지와 권리에 똑같은 강조점을 두어야 한다고 했으며 총체적 사회적 복지를 강조하는 불교이론의 발전은 “근대사회 형태의 가치를 수용해야 한다. 그럼으로써 그들은 불교 윤리체제의 일부가 된다. 이러한 가치들은 태국불교에는 생소한 것이고 적어도 과거 태국의 근본적 가치들은 아니다.. 태국의 불교가 새로운 사회에 부응하려면 사랑, 타인에 대한 도움, 정직, 겸양이외에도 정의, 자유, 평등의 불교가치들이 실현되어야 한다. 또한 근대사회에서의 불교의 역할의 중요성은 이러한 현대적 가치들이 완전히 수용되는 정도와 비례할 것이다.”라고 했다.

한편 이상과 같은 개혁주의 불교의 주장과는 달리 전통주의 불교의 대표적인 승려인 아난(Anan)은 개혁주의 승려들이 과거로부터 유래한 좋은 전통을 포기했다고 비난했으며 전통주의 불교의 형이상학적 해석을 지지하면서 기독교의 정치적 이해를 지지했다.(Jackson 1989, 140) 또한 그는 개혁주의 불교는 사회의 계서제도와 중앙집권적 권력구조를 손상시킨다고 주장했다. 그러나 한편으로 그는 부정부패와 군부독재를 비난함으로써 종교와 정치에 대한 이중적 태도를 보이고 있다. 어떤 의미에서 진정한 보수주의자였던 그는 법, 질서 그리고 왕에 대한

충성심을 강조하고 전통적인 윤리적, 종교적 체제에 대한 확고한 믿음을 통해 군부독재, 부정부패, 자본가들이 왕과 전통적 태국 정부체제의 종교적 정통성을 오염시킨다고 주장했다. 또한 그는 개혁주의자와 관료, 자본독재가들이 역사적으로 태국 사회와 정치가 형성해 왔던 기구와 정통성의 상징을 훼손시킨다고 주장했다.(Jackson 1989, 146-147)

또다른 전통주의 불교승려인 깃띠웃토(Kittiwuttho)는 중앙집권적 권위주의 통치를 정당화했으며 사회, 경제적 불평등은 개인의 업에 의해서 결정된다고 주장했다. 그는 사회적 지위와 부는 지식이나 육체적 능력의 평등과 같이 얻을 수 없는 것이라고 주장했다.(Jackson 1989, 150) 그러나 깃띠웃토는 사회적 소외층을 위한 사회, 경제적 발전과 정의를 주장하기도 했다. 이러한 그의 주장은 개혁주의 불교의 주장과 유사성을 갖고 있었다. 결국 깃띠웃토나 개혁주의 승려들은 공통적으로 법의 적용-예를 들면 부정부패척결을 위한 불교 도덕성 강화, 공동선을 위한 자기희생-을 통해서 사회, 경제적 발전을 이루고자 했다. 그러나 깃띠웃토가 주장하는 개혁주의적 요소들은 최소한의 사회개혁과 경제 재분배를 원할 뿐 기득층의 이해를 손상시키기를 원하지는 않았다고 볼 수 있다. 그는 중산층의 사회적 정의요구는 민주주의 체제를 통한 정치적 권리의 확대에 의해서만이 실현될 수 있다고 주장했으나 다른 한편 기득층의 대표로 구성된 강력하고 자비로운 중앙정부만이 국민에게 이익을 가져다 줄 수 있고 사회 발전과 복지를 증진시킬 수 있다고 주장했다.(Jackson 1989, 150-151)

VII. 결론

태국의 형이상학적 전통불교는 쑤코타이왕국 이래 전근대 태국사회의 사회질서와 권위주의적이며 중앙집권적인 왕권을 기반으로 하는 전통적 정치체제의 정통성을 지지해 왔다. 그러나 태국의 전통불교는 랏따나꼬씬왕국의 라마 4세 몽꿋왕의 근대화 정책과 불교개혁운동의 영향을 받아 점차 합리주의적이며 반형이상학적인 성격을 띠게 되었으며 절대왕권의 정치체제 역시 점진적인 성격의 변화과정을 겪게 되었다. 이후 1932년 입헌혁명의 발발로 절대군주제가 붕괴됨으로써 전근대 사회의 왕권중심의 정치, 사회적질서를 정당화했던 불교의 정치적 역할은 위기를 맞게 되었으며 태국의 정치체제는 정통성의 위기를 초래하게 되었다.

1932년 입헌혁명이후 태국은 외형상으로는 입헌군주제의 민주주의 정치체제를 도입했음에도 불구하고 실제로 32년이후 오랜동안 군부가 주도하는 집정주의

적 정치체제로 운영되었다. 따라서 역대 군부정권은 정통성의 원리로 채택한 합법적지배의 취약성에 직면하여 전근대 태국 정치체제를 지지했던 불교와 왕권이라는 양대 주요가치의 복원을 통해서 정통성을 보강받으려 했다. 이런 현상은 타이주의에 기반을 둔 싸릿정권때부터 뚜렷하게 나타났다. 싸릿은 합법적지배의 취약성을 보강하고 정통성의 위기를 극복하기 위하여 정권의 이데올로기를 타이주의로 삼아 전통적 정치체제로 회귀하게 되었으며 이후 전근대 태국사회에서 절대군주제의 왕권에 정통성을 제공했던 불교는 절대군주제의 역사적 모델을 따르는 중앙집권적 권위주의정치구조를 지지하는데 사용되었다.

한편 몽꿋왕이 주도한 탐마윳운동으로 시작된 불교개혁운동은 몽꿋왕이후 마하니카이파 승려들에 의해 계승되었다. 마하니카이파 승려들의 불교개혁운동은 승가의 중앙집권적, 권위주의적 권력구조에 반발한 승가법개정운동으로 구체화되었으며 20C 후반 태국사회가 급속한 사회, 경제적 변화를 겪으면서 일부 개혁주의 승려들은 전통주의 불교 교리의 재해석을 통해서 불교개혁운동을 전개시켜 나갔다. 개혁주의 불교의 교리는 전통적인 태국인의 구원관인 업사상을 대신한 개인구원의 사상을 중시했으며 전통주의 불교가 종교적인 공덕과 왕권을 중심으로 하는 사회계서제도의 확립을 중심주제로 삼은데 반하여 개혁주의 불교는 참여적인 민주주의를 지지하게 되었다.

그러나 개혁주의 불교교리의 발전은 현실적으로 분명한 한계성을 내포하고 있다. 개혁주의 불교에서 주장하는 불교와 참여적 민주주의와의 관련성은 역사적인 연속성을 통해서 제도화되지 못했다고 볼 수 있다. 초기불교의 교리에서 나타나는 민주주의적요소는 전근대 태국사회에서 발전되지 못했으며 불교의 형이상학적, 계서적, 권위주의적 요소가 정치체제를 지배하게 되었다. 또한 32년혁명 이후 권위주의 정권의 정통성을 지지하게 되는 형이상학적 전통주의 불교는 태국사회의 전통적인 정통성의 상징인 국가, 종교, 왕이라는 국가적 이데올로기를 독점하면서 태국의 정치체제를 또다시 지배하게 됨으로써 개혁주의 불교의 발전을 제약하게 되었다. 털톤(Turton et al. 1984, 21)이 언급한 바같이 전통주의 불교의 정통성의 상징의 독점현상은 “근본적으로 반대되는 사상이나 조직의 구성은 차치하고라도 보다 민주적이고 대체적 내지는 참여적인 사고나 조직을 합법적으로 주장할 수 있는 여지조차 심각하게 제한하고 있다.”고 볼 수 있다.

한편 개혁주의 불교는 전통적 정치엘리트들의 정치권력독점을 반대함에도 불구하고 근본적으로 왕, 불교, 국가기구의 전복을 바라고 있지 않다. 개혁주의 불교는 전통주의 불교와의 교리해석상의 차이에도 불구하고 불교의 사회적 역할을 중시하며 태국국민의 전통적 가치인 불교의 약화는 전체 사회의 정치적 구조

와 사회질서를 훼손시킬 수 있다는 공통된 우려를 하고 있으며 정통성있는 권위에 입각한 안정된 정치적 기구를 유지하고자 한다.

현재의 태국의 정치체제는 더 이상 전통적인 왕권체제나 군사적 권위주의 정권을 특징짓는 일원적 정치구조(unitary political structure)를 유지하고 있지 않으며 귀족, 민간 군부관료로 대표되는 전통적인 정치 엘리트층과 영향력있는 사업가 계층, 개혁지향적인 중산층과 전문직종사자를 양측으로하는 권력구조로 형성되어 있다. 따라서 과거의 전통주의 불교교리의 형이상학적인 공식만으로는 다원화된 권력구조를 갖는 현대 태국의 정치체제의 정통성을 설명할 수 없다.

이런 맥락에서 아직까지 전통적인 정치엘리트와 대다수 국민이 형이상학적인 전통주의 불교를 지지하고 있음에도 불구하고 전통주의 불교는 교리의 정통성을 보장하기 위해서 개혁주의 불교의 사회적 열망을 부분적으로 수용하지 않을 수 없을 것이다. 더우기 전통주의 불교는 궁극적으로 몽꿋왕이 주도한 불교개혁운동의 연장선상에 있기때문에 현재의 사회적 영향력의 우위현상에도 불구하고 개혁주의 불교의 요소를 일정부분 수용하려 할 것이며 개혁주의 불교는 현대 태국사회의 양대권력층의 힘의 반전이 생길 때를 기다리면서 교리의 재해석과 참여적 민주주의와의 관련성을 제도화시키고 사회적 영향력의 우위를 확보하기 위한 노력을 기울일 것으로 예상된다.

참고문헌

- Anghong, Sanguan. 1959. *Sing raek nai muang thai.*(태국 최초의 것) Bangkok: Phrae Phitthaya.(타이어)
- Dahl, Robert A. 1963. *Modern Political Analysis.* N.J.: Prentice-Hall, Engiewood Cliff.
- Department of Public Welfare. 1965. *Report on Phra Dhammajarik Activities 1965.* Bangkok: Department of Public Welfare.(타이어)
- . 1971. *Hill Tribes and Public Welfare in Thailand.* Nonthaburi: Woman Welfare Institute at Paak Gred.(타이어)
- Dhiravegin, Likhit. 1975. *Siam Colonialism(1855-1909).* Bangkok: Thai Watana Panich Co., Ltd.
- Girling, John L.S. 1981. *Thailand: Society and Politics.* Ithaca: Cornell University Press.
- Griswold, Alexander B. 1961. *King Mongkut of Siam.* New York: Asia Society.
- Huntington, Samuel P. 1957. *The Soldier and the State: The Theory and Practice of Civil-Military Relations.* Cambridge: Harvard University Press.
- Institute of Southeast Aisan Studies. 1990. Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies. 11-13 May, 1990. Kunming: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ishii, Yoneo. 1968. "Church and State in Thailand." *Asian Survey*, vol. 38, 364-871.
- . 1986. *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History.* Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Jackson, Peter A. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- . 1993. "Thai Buddhist Identity: Debate on The Traiphuum Phra Ruang." in Craig J. Reynold. ed. *National Identity and Its Defenders, Thailand, 1938-1989.* Chiang Mai: Silkworm Books.
- Jantharawong, Sombat and Samudavanija, Chai-anan. 1980. "Khwaam-khit Kaan-Myang Lae Sangkhom-thai.(태국의 정치, 사회사상)" *Research Document. no. 6.* Bangkok: Thai Khadi Institute, Thammasat University.(타이어)

- Kesetsiri, Charnvit. 1974. "Buddhism and Political Integration in Early Ayudhya, 1350-1488." *Journal of the Faculty of Archaeology*. Silapakorn Univ. no. 4(April).
- Keyes, Charles F. 1973. "The Power of Merit." in *Visakha Puja*. May, 98. Bangkok: Buddhist Association of Thailand.(타이어)
- Thomas, Kirsch A. 1978. "Modernizing Implications of Nineteenth Century Reforms in the Thai Sangha." in Bardwell L. Smith. ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*. Chambersberg: South and Southeast Asia Studies.
- Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review*, vol. 53, 86-87.
- _____. 1960. *Political Man*. New York: Doubleday and Company, Inc.
- Mahachulalongkorn Rajavidyalaya. *Rajavidyalaya 1967 Catalogue*.(마하쑤라롱껀 1967년 카달로그) Bangkok: Mahachulalongkorn Rajavidyalaya.(타이어)
- Mahamakut Ratchawitthayalay. 1978. *Prawat Kaan-pok-khromg Khana Song Thai*.(타이승가의 행정역사) Bangkok: Mahamakut Ratchawitthayalay.(타이어)
- Mudhukanta, Pin. 1964. *Report to His Majesty the King on the Purposes of Phra Dhammatuta Programme*.(Official document of the Department of Religious Affairs dated 25 February). n. p.(타이어)
- Nanthapho, Krajaang. 1985. *Mahanikay-Thammayut: Khwaam-khat-yaeng Phaay-nai Khromg Song Thai Kap Kaan-somng-seep Amnaat Pok-khromg Rawaang Faay Aanaajak Lae Saasanaajak*(마하니까이-탐마윗: 타이승가의 내부 투쟁과 세속적 종교적 영역사이의 행정력) Nonthaburi: Samnak-phim Santitham.(타이어)
- Phra Bhikkhu Phuthathat. 1981. *Kharaawat Tham*.(재가신도의 법) Bangkok: Samna-knangsyy Thammabuuchaa.(타이어)
- Phra Wisalai, Phaisaan. 1986. *Phutthasaasanaa Kap Khun-khaa Ruam-samay*.(불교와 현세적 가치) Bangkok: Muunnithi Koomon Khimthorng.(타이어)

- Prince Chakrabongse, Chula. 1960. *Lords of Life*. London: Alvin Redman.
- Prince Nivat, Dhani. 1955. "The Old Siamese Conception of the Monarchy." *Journal of the the Siam Society*, 36, no. 2, 101.
- Reynolds, F. E. and Reynolds, M. 1982. *The Three Worlds According to King Ruang: Thai Buddhist Cosmology*. Berkeley: The Center for South and Southeast Asian Studies Berkeley.
- Reynolds, Craig James. 1973. "The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand." Ph. D. dissertation. London: Cornell University.
- Riggs, F.W. 1967. *The Modernization of a Bureaucratic Polity*. Honolulu: East-West Center Press.
- Ruenyot, Suwan. 1969. "Development and Welfare for the Hill Tribes in Thailand." in *Tribesmen and Peasants in North Thailand*. Bangkok: Sompong Press.
- Somdet Phra Wanarat. 1969. "Statement given to Dhammatuta Monks on 8 January 1969." in *Phra Dhammatuta*. vol. 1, 9.(타이어)
- Suksamran, Somboon. 1976. *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. New York: St. Martin Press.
- _____. 1982. *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 1984. *Phutthasaasanaa Kap Kaan-plian-plaeng Thaang Kaan-muangLae Sangkhom*.(불교와 정치, 사회적 변화). Bangkok: Chulalongkorn University Press.(타이어)
- Tambiah, S. J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1978. "Sangha and Polity in Modern Thailand: An Overview." in Bardwell L. Smith. ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*. Chambersburg: South and Southeast Asia Studies.
- Virawongsa, Somdet Phra Maka. 1968. "Guide Lines for Practice in Buddhism." in *Phra Dhammatuta*, vol. 1, 19-20.(타이어)
- Wales, H. G. Quaritch. 1965. *Ancient Siamese Government and Administration*. New York: Paragon.
- Weber, Max. 1974. *The Theory of Social and Economic Organization*. New

York: Oxford University Press.

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

Xuto, Somsakdi. 1987. *Government and Politics of Thailand*. New York: Oxford University Press.