

태국의 초·중등학교와 종교교육에 관한 연구

윤 세 원
(인천전문대)

I. 머리말

태국은 여러 가지 측면에서 비태국적인 세계와 다른 독특한 특징들을 가진 나라이고, 이 특징들은 불교에서 유래되는 사유·가치·행위 체계라는 근본 토대 위에서 오랜 세월에 걸쳐 형성되어진 것이다. 태국이 가지고 있는 이러한 특징은 태국의 교육 영역에 있어서도 예외가 아니다. 서구적인 근대교육이 이 나라에 도입되는 과정에서 태국적 특징과 새롭게 도입되는 근대교육, 즉 불교와 교육 혹은 불교와 교육 목표와의 관계를 가장 잘 보여준 왕은 현 차크리(Chakri) 왕조의 라마 7세(Rama VII, 재위 기간 1925-1935)였다.

그는 불교를 선양하기 위하여 다른 종교를 희생해서는 안 된다고 주장하면서도 불교가 학교에서 교육되어야 한다고 법령화한 왕이다(Thompson, V., 1941: 636-637). 그가 불교를 학교의 강의 계획서에 포함시킨 첫째 이유는 불교에 대한 지식이 없는 인간은 모든 사람들의 이익이 아니라 자기 자신의 이기적인 욕망 때문에 세속적인 교육을 제대로 활용하지 못한다는 생각 때문이었으며, 둘째 이유는 중국계와 태국 이슬람교도 같은 소수 집단의 어린이들이 문화적 이질감을 극복하여 그들이 성인이 되었을 때, 태국 국민으로 통합시켜 일체감을 갖게 하기 위해서였다(Suksamran, S., 1977: 13). 이러한 이유 때문에 적어도 현재까지 태국에서의 종교 교육이라는 말은 바로 불교 교육을 지칭하는 것으로 받아들여도 크게 잘못된 인식

은 아니라고 할 수 있을 것이다.

역사적으로 태국의 지식인들은 서구의 지식인들과는 달리 그들의 삶을 철학·논리학·정치학 혹은 경제학 등과 같이 분화된 지식으로 조직화하지 않았다. 적어도 그들에게 있어서 불교는 오늘날에까지도 자체 완결적인 체계(self-contained system)로서 인식론·심리학·우주론 그리고 일상 생활에 대한 해답임과 동시에 전체적인 삶의 양식이다(Wedel, Y. and Wedel, P., 1987: 115). 태국과 태국인들에게 있어서 불교는 다종교 사회에 존재하는 여러 종교 중의 하나라는 의미를 넘어서는 것이다. 그들에게 있어서 불교는 법적인 강제력을 갖는 국교와는 다른 차원에서 그들의 모든 것을 의미하는 가장 강력한 신념 체계이다.

태국은 국민의 95% 이상이 불교 신자이기 때문에 전체 국민과 불교 신자를 구분하는 것은 큰 의미를 갖지 못한다. “태국 사람들은 T.V., 트랙터, 전기, 자동차 등 현대 문명의 이기들이 없이는 살 수 있어도 승려(phra)와 절(wat)이 없이는 살 수 없는 사람들”(Suksamran, S., 1977: 8)이라고 표현될 정도로 상좌부(Theravada) 불교의 영향이 그들의 심성 깊은 곳에서부터 일상사의 모든 영역에 까지 깊이 침투되어 있다. 그러나 지금 현재 불교는 헌법에 의하여 강제된 태국의 국교는 아니다. 태국 헌법은 모든 국민들에게 종교의 자유를 보장하고 있다. 북부 산간 지역의 소수 민족들이 불교가 아닌 다른 종교를 믿고 있고, 회교국인 말레이시아에 가까운 지역 주민들 중에는 회교도가 많다는 사실에서 이 헌법 조항은 실제로 지켜지고 있는 것임을 알 수 있다. 그러나 태국인들 중의 오직 한 사람, 상징적인 국가 원수인 국왕은 헌법에 의하여 종교의 수호자(protector of religion)요, 종교의 진흥자(promoter of religion)로 반드시 불교 신자가 되어야만 하게 규정되어 있다(Suksamran, S., 1977: xii).

태국의 치자와 지식인 그리고 국민들의 이러한 인식은 바로 불교라는 신념 체계의 바탕 위에서 전개된 그들의 역사와 교육사 속에서 형성되어진 것이다. 태국은 크메르족, 라오스 민족, 버어마 민족, 말레이 민족, 중국 민족 등과 각종의 관계를 맺으면서 인도 문명, 중국 문명을 받아들여 태국 문화를 발전시켜 왔다. 또한 태국은 상좌부 불교의 강력한 영향 하에서 그들의 전통적인 교육을 확립해 왔다.

그들은 18세기 이후 서구 문명의 영향을 받아 태국의 지배층은 교육의 근대화를 지향하고, 여러 가지의 혁신적인 조치들을 취하면서 근대적 교육 제도의 정비에

대처해 왔지만, 어떠한 상황하에서도 결코 불교적 전통을 훼손시키는 일은 하지 않았다. 태국 근대 교육의 역사는 가히 전통과 혁신 사이에서 일어난 갈등을 조화롭게 극복한 결과라고 해야 할 것이다. 그것은 또 그들의 지도층이 보여준 교육 근대화와 전통 사이의 고뇌, 태국 문화의 정체성 모색, 그리고 태국의 생존과 독립을 유지하기 위한 몸부림의 과정으로 파악해야 할 수 있다.

교육에 대한 라마 7세적인 인식의 영향은 아직도 상당 부분 반영되고 있지만, 적어도 태국에 있어서 종교 교육을 학교 교육이나 교육과정상의 문제로만 접근해서는 큰 의미가 없을 것으로 생각된다. 그것은 오히려 그들의 역사의 문제이고, 사회의 전체적 분위기 문제이며, 삶의 방식에 관한 문제로 보아야 할 것이다. 따라서 본고는 이러한 관점에서 태국의 초·중등학교와 종교 교육이라는 주제에 접근해 보고자 한다.

II. 태국적인 삶의 방식

태국이라는 나라에서 불교는 이미 앞에서 언급한 것처럼 하나의 특정한 종교가 아니라, 태국적인 독특한 삶의 양식 그 자체이다. 오늘날에 와서는 산업화와 근대화의 물결에 밀려 그 영향력이 다소 감소되고 있는 추세이기는 하지만, 아직까지 불교는 태국의 국가적 상징이고, 태국인들의 총체적인 삶 그 자체라고 이야기해도 과언이 아닐 것이다. 태국인들은 태어나는 순간부터 불교적인 분위기와 접하게 되고, 불교적인 양식으로 살아다가 불교적인 분위기 속에서 죽고, 불교적인 방식에 따라서 장례가 치러진다.

따라서 출가 수행자가 되거나 종교적인 일에 종사하려는 사람이 아닌 태국의 일반인들은 특별한 종교적 행사나 학교의 교육과정을 통하여 불교를 알게 되거나 접촉하는 것이 사실이지만, 이러한 것은 어디까지나 이차적인 과정에 해당되는 것이고 가장 중요한 일차적 접촉 통로는 태국 사회 그 자체라고 보는 것이 더 타당할 것이다. 이러한 일은 그들의 생활 공간인 사회의 전체적인 분위기 그 자체가 바로 종교 교육의 기능을 충실하게 수행해 주고 있기 때문에 가능하다고 볼 수 있다. 태국의 어린이들은 외부 세계를 인식하기 시작할 때부터 스님들에게 공양을 올리

는 어머니를 흉내내어 합장을 하고 인사를 한다. 이러한 흉내는 그들이 성장해 가면서 스님을 만나거나 불상 앞을 지날 때에는 자연스럽게 합장 공경하는 태도로 습관화되어지는 것이다.

태국인들의 이러한 종교 행위는 그들의 일상적인 생활과 괴리되어 있는 것이 아니라, 생활의 가장 중요한 부분으로 그들의 삶 속에 용해되어 있는 것이고, 어린이들도 이러한 과정에 동참함으로써 그들의 성장 과정과 종교적인 가치들의 체내화 과정이 동시에 진행되어지는 것이다. 따라서 승려와 재가자들 사이에서 이루지는 신앙의 실천 행위는 종교적인 의미를 가지면서 동시에 사회적인 의미를 갖는 관계로 전이된다. 종교 행위가 바로 사회적인 행위와 기능이 되는 이러한 태국의 특수한 사회 체계가 아마도 어린이에게 뿐만 아니라 어른들에게 까지 가장 중요한 태국의 종교 교육이 된다고 보아야 할 것이다.

따라서 그들은 이러한 과정을 통하여 불교적인 의식을 익히면서도 그들의 일상적인 삶과는 다른 영역인 종교의식을 행하거나 배운다는 생각은 전혀 하지 않는 것 같다. 그들은 그 자체를 절이나 불교 행사에서 사용되는 특별한 종교에 접근한다고 생각하는 것이 아니라, 그러한 것을 그들의 삶의 필수적인 과정 혹은 당연히 알고 행해야 할 생활 양식으로 받아들이는 것이다. 이와 같은 관점에서 볼 때, 태국의 어린이들에게는 어른이 되어 가는 사회화 과정 자체가 많은 부분에서 불교화 되는 것과 동일한 의미를 갖는 것이 된다.

이러한 역사적 배경과 정치·사회적인 분위기 그리고 체내화된 가치관 때문에 외래의 사상이나 이념, 제도 혹은 정치 이데올로기 등이 태국이라는 토양에 이식되어 생명력을 확보하기 위해서는 그것이 아무리 강력한 것일지라도 먼저 그것의 성격이 최소한 불교와 상반되지 않는다는 것을 보여줄 수 있는 적절한 관계 정립을 모색하는 선행 작업을 하지 않을 수 없는 상황에 직면하게 된다. 초기 태국의 공산주의자들의 생존 전략이 바로 이러한 주장을 뒷받침 해 주는 가장 극명한 예가 될 수 있을 것이다.¹⁾

1) 이러한 상황에 대한 좀 더 자세한 설명은 필자의 “無常의 社會科學的 解釋에 관한 연구 -Pridi Panomyong을 비롯한 태국 급진주의 이론가들의 관점을 중심으로-”, 오늘날의 사회문제 그 불교적 대응, 교불연 논문집 제5집(서울: 정우당, 1994), pp.63-87.을 참조.

태국 사회의 이러한 지배적인 분위기는 철저히 계율을 지키는 것을 중심으로 운영되는 상가(sangha)와 전국의 거의 모든 단위 부락의 중심에 위치한 사원들이 지속적으로 확대 재생산 시켜주고 있다. 태국의 승려들에게는 개인적인 수행보다도 재가자의 종교적 스승이며 복전으로서의 역할이 더욱 강조된다. 뿐만 아니라 승려 개인은 인간이 성취할 수 있는 가장 이상적인 인격과 행위의 표상으로 일반인들에게 인식되고, 상가 공동체는 가장 이상적인 인간 공동체의 모델로 받아들여지기 때문에 국민들의 정신적 안식처요, 귀의처가 된다. 농촌지역에 거주하는 대다수의 태국인들은 아직도 이해 당사자들끼리 해결하기 곤란한 문제가 발생하면, 그 해결을 정부기관에 의뢰하는 것이 아니라 스님들을 찾아가 자문을 구하고 도움을 청한다는 한 연구 조사 결과는 매우 의미심장한 것으로 받아들이지 않을 수 없다 (Suksamran, S., 1977: 16).

이와 같은 태국적인 삶의 방식을 이해하기 위해서는 태국의 불교사와 교육사 그리고 태국 상가 및 사원의 역할과 기능에 대한 최소한의 이해가 선행되어야 할 것으로 생각된다.

Ⅲ. 태국의 교육과 상가 및 사원의 역할

1. 태국 불교의 역사

현재의 태국 불교는 처음에는 버어마를 경유하여 전래되었고, 후일에는 스리랑카(Sri Lanka)로부터 직접 법통을 이어받은 경우도 있는 정통 상좌부 전통의 불교이지만, 같은 상좌부 전통의 다른 불교국 보다는 상가 구성원들에게 유난히 계율을 엄격히 지킬 것을 요구하는 특징을 가지고 있다. 스리랑카 계통의 상좌부 전통의 불교가 최초로 태국에 전래된 시기는 버어마 파간(Pagan) 왕조의 아나라타(Anawrahta)왕이 현 태국 영토의 북서부 지방을 점령했던 서기 1044년 경으로 추정된다(Maung Htin Aung, 1967: 31-33 ; 홍사성(역), 1987: 162). 아나라타왕은 그 당시 이미 버어마에 전래되어 있던 바라문교와 대승불교를 비롯한 다양한 형태의 불교 신앙을 배척하고, 몬(Mon)과 스리랑카로부터 상좌부 전통의 불교를 전수해 와서

새로운 상가를 건설하였다.

태국 최초의 통일 왕조였던 수코타이(Sukhothai) 왕조도 이 불교를 그대로 받아들여 국교로 채택했던 것이다. 그러나 이 상좌부 불교가 오늘날처럼 태국에서 뿌리를 내리는데 상당한 어려움이 있었을 것으로 추정된다. 왜냐하면 이미 앞에서 잠깐 언급된 것처럼 당시 이 지역에는 대승 불교를 비롯한 밀교는 물론 심지어 바라문교까지 전래되어 있었고, 이들은 당시에 이미 토속신앙과 습합되어 깊이 뿌리를 내리고 있었기 때문이다(Terwiel, B. J., 1989: 71). 따라서 태국에서 현재와 같은 상가의 틀을 갖춘 본격적인 상좌부 불교의 전성기는 다음 왕조인 아유타야(Ayutthaya) 시대가 되어서야 이루어진 것으로 추측할 수 있다.

짜오프라야(Chao Phraya)강 중류 지역인 아유타야에 도읍을 정하고 1350년 새로운 왕조를 개창한 우텅(Utong)은 이 왕조의 시조로 라마티버디 1세(Ramatibodi I, 재위기간: 1350-1369)가 되어 수코타이 왕국을 병합하였다. 이 시기부터 오늘날의 태국 영토에 해당되는 대부분의 지역들이 단일 왕조 하에서 통치되기 시작했다. 라마티버디 1세는 1361년 사신과 함께 승려가 되기를 원하는 승려 후보자들을 스리랑카로 보내어 그 곳 정통 상좌부의 법통을 계승하고 있는 大寺(Mahavihara)에서 율장(Vinaya)에 규정된 절차에 충실한 수계식을 통하여 승려가 되어 돌아오게 하였다. 라마티버디 1세는 이 승려들을 중심으로 새로운 태국상가를 재건하였으며, 그 가르침을 국교로 받아들였다.

이 때 태국에서는 스리랑카의 상가로부터 태국 상가의 최고 지도자, 즉 승왕(Sangharaja 혹은 Phrasangharat)이 될 덕망 있는 승려를 초빙하였고, 빠알리어(Pali) 삼장(Tripitaka)과 예법 그리고 법식까지 받아들였다. 그 후 이 왕조의 모든 왕들이 이 불교를 신봉하여 수도 아유타야는 물론 전 국토에 수많은 사원과 불탑이 세워졌고, 정통 상좌부 불교 국가로서의 명실상부한 기초가 확립되었다. 버어마군의 침공으로 불타버린 아유타야의 폐허 속에 지금도 남아있는 유적들은 유럽에까지 명성을 날렸던 당시의 찬란했던 불교 문화의 정도를 짐작할 수 있게 해 주고 있다.

이러한 과정을 통하여 정착된 태국 불교와 상가는 자신들이 法(dhamma)을 전수해 온 스리랑카에 逆으로 법을 이어준 진기록을 갖고 있다. 16세기 이후 스리랑카는 연속적으로 서구 열강의 침략을 받아 그들의 식민지로 전락하고 말았다. 포르투갈(1505-1658)에 이어 홀란드(1658-1796), 그리고 영국(1796-1948)이 차례로 스리랑

카를 식민지로 지배하는 동안 불교는 엄청난 박해를 받으면서 서양 종교와 대결하지 않을 수 없는 없었다. 게다가 설상가상으로 상가가 정치적인 왕위 계승권 문제의 소용돌이에 휘말려 왕명에 의하여 승려들이 승복을 벗기고 강제 환속 당한 사태가 벌어졌던 것이다. 승려가 없는 상가의 法統은 당연히 단절되었다.

왕권에 의하여 강제 환속을 당한 예전의 승려들은 승복을 입지 못하고 일반인들처럼 살면서도 가사 조각을 품속에 숨기고 철저히 戒(sila)를 지키면서 승려 아닌 승려 생활을 하고 있었다. 그래서 키티스리라자스하왕(King Kirti Sri Raja Sinha, 재위기간: 1747-1782)은 1750년 태국 상가의 우팔리(Upali) 장로 스님을 비롯한 15분의 고승을 초청하여 그들로부터 전에 강제 환속 당하여 승려 아닌 승려 생활을 하고 있던 사람들에게 다시 戒를 받게 하여 청정한 상가를 재건을 하였다. 이 때 태국으로부터 법통을 이어받은 상가가 1753년부터 일파를 이루어 전승되어 왔는데, 이것이 오늘날 전 스리랑카 승려의 65%가 소속 되어있는 최대의 종단인 샤암파(Siam-nikaya) 혹은 우파리파(Upali-nikaya)이다(Syamananda, R. 1988: 88). 宗主國 상가의 법통을 자기들이 복원시켜 주었다는 이 사실은 태국인들의 자부심 중에 하나로 자리잡고 있다.

그러나 400여 년간 찬란한 불교 문화를 꽃피웠던 아유타야 왕조의 滅亡과 함께 태국의 상가에도 위기가 닥쳤다. 아유타야가 버어마의 침공군에게 함락되자, 몰락 왕조의 유민들은 딱썬 장군(Phya Taksin, 집권기간: 1767-1782)의 영도하에 짜오 프라야江을 따라 남하하여 현재의 방콕시 강 건너 편에 있는 아룬사원(Wat Arun; 새벽의 사원) 주변인 톤부리(Thon Buri)에 집결하였다. 중국계인 아버지와 태국계 어머니 사이에서 태어난 딱썬은 자기의 판단력과 능력을 과신한 사람이었고, 난폭하고 교만하였기 때문에 상가를 외호하고 존경하기보다는 오히려 폭력으로 상가를 지배하였다. 그는 톤부리의 왕궁에 고승들을 모아 놓고 “나는 수다원과(須陀垣果, Sotapatti phala)를 얻었다. 나의 수행에 미치지 못하는 자는 나를 향해 합장 예배하라.”고 명령하였다. 많은 승려들이 그에게 예배하였으나, 그 당시 태국상가의 首長(僧王; sangharaja)이었던 시스님(phra Si)은 “설사 수다원과를 얻었다고 해도 그대의 육신은 온갖 물욕에 빠져있는 재가자이다. 출가자가 재가자에게 합장 예배하는 것은 부처님의 가르침에 反하는 행위”라고 하며 그의 요구를 거절하였다(홍사성(역), 1987: 164). 화가 난 왕은 시스님을 상가의 최고 地位에서 최하의 地位로 격하하여

연금시키고, 그를 따르는 500명의 승려들에게는 태형을 가하였다. 그리고 새로운 프라상카라트(승왕의 태국어)에는 딱싨의 요구에 굴복하고, 그에게 아부한 포트윈 스님(phra Potwin)이 추대되었다.

톤부리 시대는 15년으로 끝이 나고, 1782년 짜오프야(Chao Phya, 당시의 최고위 관직명) 착크리가 강을 건너 지금의 방콕으로 수도를 옮겨서 새로운 라마왕조를 개창하고 라마 1세가 되었다. 이 왕조는 1932년 태국 혁명 이후 입헌군주제로 성격이 바뀌어 유지되고 있는 현재의 태국 왕조이다. 새 왕은 딱싨에 의하여 비정상적으로 유지된 상가의 위계 질서를 재편하였다(Syamananda, R. 1988: 105). 그는 시스님의 연금을 해제하여 본래의 지위로 복귀시키고, 포트윈 스님을 비롯하여 딱싨에게 아첨한 스님들은 佛法(dhamma)을 훼손시켰다는 이유로 환속을 시켰다.

이 왕조의 4대 왕이었던 몽쿠티(Mongkut)는 왕위에 오르기 전에 출가하여 승려로서 27년 간이나 모범적인 비구 생활을 한 대단한 불교적 학식을 갖춘 고승이었다. 그는 왕위에 오르자 국정의 개혁과 동시에 불교 교단에 대해서도 여러 가지 혁신적인 조치들을 취하고, 계율을 더욱 엄격히 지킬 것을 강력하게 요구하였다. 그 결과 교단은 지계를 더욱 강조하는 그의 지지파인 담마율파(dhammayut-nikaya)와 대중부(Maha-nikaya)로 나누어졌다(Syamananda, R. 1988: 119). 그러나 이 두 종파는 별도의 체계를 가진 종파로 독립한 것이 아니라, 지계를 더 강조할 뿐이며 한 사람의 프라상카라트 밑에 통합되어 있다.

몽쿠티왕은 근대화된 서양 제국들과의 접촉을 통하여 태국을 근대 국가로 만들기 위한 터전을 닦으면서도 철저히 불교 정신에 입각하여 통치를 했다. 몽쿠티의 뒤를 이은 라마 5세 출라롱콘(Chulaongkorn: 1868-1910)왕은 아버지의 개혁 정책을 대부분 그대로 계승하였다. 그는 노예 제도와 도박·음주·아편 등을 금지시키고, 여성들의 지위를 향상시켰다(Syamananda, R. 1988: 126). 이상과 같은 역사적 배경을 가진 태국 불교의 상징인 청정한 상가와 상가의 외호자인 왕실은 1932년의 태국 혁명 이후로 헌법상의 국교 제도가 없어지고, 왕의 실권이 없어진 입헌군주제 하의 오늘날에까지도 태국의 국가적 자부심이요 상징이며, 국민 통합의 두 축으로서 기능하고 있다.

2. 전통적인 교육과 불교의 역할

수코타이 왕조에 받아들여진 상좌부 불교는 이 지역에 새로운 종교적·도덕적 질서를 가져오게 하였고, 인도 문화를 이식시켰다. 이 시기의 승려들은 불교 교리 뿐만 아니라 문법·미술·법률·의학·수학·천문학에도 정통하였다. 따라서 승려가 있는 불교 사원은 자연스럽게 당시 이 나라 최고의 학문과 문화 중심지가 되었다. 때문에 학습기의 소년들은 사원으로 보내져서 학식이 높은 승려들에게 종교상의 기본원리를 배우는 것과 동시에 생활에 필요한 다른 학문도 익히게 하였다. 오늘날에도 태국의 사원에 그 영향이 남아 있는 이와 같은 태국 교육의 기본적인 양식은 13,4세기 수코타이 시대부터 시작된 것이다.

그러나 불교 문화가 황금기를 맞이하고 사원교육이 태국에 뿌리를 내린 것은 아유타야 왕조의 17세기였다. 대부분의 이 시대 태국 소년들은 6,7세가 되면 사원으로 가서, 특정한 승려를 스승으로 모시고 시중을 들면서 빠알리어로 된 불교 경전이라든가 태국 문자의 읽기와 쓰기 혹은 산수를 배웠다. 이러한 교육은 특별히 정해진 입학이나 퇴학 혹은 졸업의 절차나 시기가 없는 자유로운 제도이어서 정해진 교육과정이라든가 학급이나 학년이라는 개념은 없었다.

승려는 1명에서 12명 정도까지를 받아 들어서 개인별로 교육하였다. 교육 기간은 아주 짧은 경우에서부터 수 10년에 이르는 장기적인 경우도 있었고, 식당·승방·복도 등 사원의 모든 시설들이 교실 내지 교육장으로 이용되었다. 이러한 교육을 받으면서 오래 동안 사원에서 공부한 학생들 중에는 승려가 되는 경우도 많았다. 특히, 수도 아유타야의 대사원을 비롯한 다른 도시의 사원에서는 크메르 문자·종교적 장식 예술·천문학·점성술·의학·수학·문법·문학·법률·시 나아가서는 정부 문서와 경리까지도 교육하였다. 그러므로 아유타야의 대사원에는 전국으로부터 승려뿐만 아니라, 일반인들도 높은 수준의 지식을 구하기 위하여 모여 들었다고 한다. 이 사원 교육에서 특이한 것은 이들 학문이 하나의 계층이라든가 카스트의 독점물이 되지 않고 비교적 개방적이었다는 사실이다.

이러한 독특한 태국 교육의 전통은 오늘날까지 계승되고 있다. 대부분의 태국 남자 어린이들은 13세 이후 어느 시기엔가 출가 생활을 경험하게 되는데, 오늘날은 대개의 경우 방학 동안을 이용한다. 이들의 승려 생활 기간은 3개월 전후가 되

고, 경우에 따라서는 이 보다 훨씬 길거나 더 짧아지는 수도 있다. 이 일은 스스로의 선택에 의한 것이라기 보다 전통적인 관습과 부모님들의 배려에 의하여 이루어진다. 일반적으로 태국 사회에서 이 승려 생활의 기간은 고결한 인격을 함양하고, 정신적인 성숙을 이룰 수 있는 훈련 단계로 받아들여진다. 때문에 이 과정을 거친 사람은 그렇지 못한 사람들 보다 훨씬 더 성숙한 인격의 소유자로 인정받는다. 이 기간 동안 출가자들은 불교의 기본적인 교리에서부터 핵심적인 가르침에까지 접근해 볼 수 있는 기회를 갖게 되는 것이다.

수코타이 이래의 개방된 상가와 사원의 전통은 오늘날에도 비제도적인 국민적 종교 교육 기능을 유지하고 있다. 그것은 계율이라는 원칙에는 엄격하면서도 사원의 운영에는 자유롭고 개방된 탄력성을 가진 단기 출가 제도라는 형태로 오늘날까지 잔존하고 있는 것이다. 이러한 전통은 근대적 학교 교육의 정식 교과목 못지 않게 중요한 태국의 국민적 종교 교육의 다른 측면이라고 할 수 있을 것이다. 오늘날까지 태국 성인 남성들의 50% 이상이 과거에 승려 생활을 한 경력을 가지고 있는 이유가 여기에 있다.

기본적으로는 모든 남성들에게 공통된 성격의 이 사원 교육제도는 상대적으로 비조직적이며, 개인적인 것이었다. 국왕·승려·귀족·상인·농민 등 신분적 차별을 두지 않았고, 교육의 내용과 종류는 다르다고 하더라도 사원에 입학하고 승려로부터 교육을 받았다는 것은 같았다. 그들은 공통의 언어를 배우면서 보편적인 불교를 신앙하고 또한 각자의 공덕을 쌓았으며 개인적인 방법으로 최고의 종교적 경지인 해탈을 체험하려고 하는 시도도 하였다. 이런 종류의 사원 교육은 태국 근대 교육 확립 과정에도 매우 중요한 교훈으로 작용하였다. 근대적 학교 제도의 도입에 즈음하여 많은 승려들이 교사(教師)의 역할을 담당하였고, 사원이 교사(校舍)로서 적극적으로 활용되었다는 점이 바로 이러한 주장의 타당성을 뒷받침 해 주는 것이다.

한편 승려는 여성과의 접촉이 계율로서 금지되어 있었으므로 — 태국 상가에서 이 전통은 지금도 비교적 엄격하게 유지되고 있다 — 여자에게는 사원 교육의 기회가 주어지지 않았다. 전통적으로 여자의 교육은 가정에서 좋은 주부가 되기 위한 예의 범절을 익히는 것에 역점이 주어졌다. 이러한 연유로 태국의 여성 교육은 남자의 경우에 비하여 뒤떨어지게 되었다. 여자가 보편적인 학교 교육의 기회를

맞게 된 것은 태국 정부가 교육의 정비에 본격적으로 나서게 된 이후의 일이다.

3. 근대 교육의 확립과 상가 및 사원의 역할

태국 사회가 서양 근대 과학을 활발하게 접하게 된 것은 19세기 초중엽인 현 왕조의 라마 3세(1824-1851)와 라마 4세(1851-1868) 등 계몽적 국왕들의 노력에 의해서 이고, 이때부터 근대적 교육 제도 확립을 위한 준비가 행하여졌다고 보아야 할 것이다. 그러나 태국 교육사에 있어서 근대 교육의 성립 이전에 행해졌던 외국인 선교단의 교육 활동도 언급하지 않을 수 없는 부분이다. 이미 17세기 후반인 아유타야 왕조의 나라이(Narai)왕 시대에 프랑스의 선교단은 아유타야에 학교를 세우고 있다. 그리하여 1816년에는 카톨릭 선교회가 48개의 학교를 설립하여 운영하고 있었고, 이들 학교에 재학생은 남녀 합하여 3,000여 명에 달했다. 그 후 선교단이 설립한 학교는 정부가 설립한 학교와 병행하여 발전하면서 근대 학교의 모델이 되었을 것이고, 비록 미약했을지라도 근대 학교를 보완하는 역할도 담당했을 것으로 생각된다(馬越 徹, 1989: 148).

태국의 근대 교육의 효시는 1862년(라마 4세) 왕궁에 개설된 영어 학교이며, 최초의 왕궁 학교는 1871년(라마 5세) 근시병의 간부 양성을 목적으로 설치된 교습소였다. 이 태국 최초의 왕립 학교에서는 태국어 문법, 산수, 행정 사무 등을 태국어로 가르쳤고, 국가에서 편찬한 교과서가 교재로 사용되었다. 이러한 왕궁 학교의 설치 목적은 왕자들이나 귀족의 자제들을 대상으로 관리를 양성하기 위한 것이었다. 그러나 근대 교육의 확립에 부심한 라마 5세 출라롱콘왕은 교육을 일반 민중에게까지 확대시키는 일이 중요하다고 생각하여 사원을 이용한 서민 교육의 보급을 시도하였다.

그는 1875년 “모든 왕립 사원에 태국어 및 산수를 가르치는 교사의 배치를 명령하고”, 태국어와 산수에 소양이 있는 승려는 어린이의 교육에 정성을 다하도록 명하였다. 1사원에 5명 이내의 교육 전담 승려가 정해지고, 국정 교과서에 의하여 태국어의 읽기와 쓰기 및 문법과 산수를 가르치고 6개월마다 시험을 치도록 하였다. 그러나 왕의 이러한 노력에도 불구하고 그 당시의 교육 대상은 아직도 양가의 자제에 한정되어 있었다(馬越 徹, 1989: 149).

출라롱콘왕은 계속해서 1884년 왕립 서민 학교 설치 계획을 입안케 하였다. 이 경우에도 왕립사 원들이 일차적으로 서민 학교의 시설로서 이용되도록 하였고, 방콕의 왓 마한나파람(Wat Maharamparam)이 최초의 서민 학교로 개설되었다. 사원 서민학교에는 사원으로부터의 신청에 의거하여 국가로부터 태국어 교과서 및 교원에 대한 급여가 지급되어졌다. 그러나 사원의 서민 학교는 여러 가지 이유로 해서 좀처럼 확대되지 않았고, 지방에의 보급이 잘 진척되지 않았다.

서민 학교의 지방 보급이 기대만큼 확산되지 않자 출라롱콘왕은 1898년 “지방교육 정비에 관한 고유(告諭)”를 발표하였는데, 그 가운데는 불교와 관련된 부분이 많았다. 고유에는 지방 교육을 지방 사원의 승려들에게 맡기고, 상가를 교육을 위하여 조직하고 감독하는 역할을 그의 동생 와즈란야나바로라사(Somdet Phra Maha Samana Chao Krom Phraya Vajiranavarorasa) 대장로에게 맡긴다고 했다. 이 와즈란야나바로라사 대장로는 후일 이 왕조의 10대 승왕이 되었고, 영문으로도 번역 출간된 태국에서 가장 권위 있는 율장 연구서인 “율장 입문”(The Entrance To The Vinaya)은 그의 저서이다.²⁾ 이 와즈란야나바로라사 스님은 ‘몽쿤트’왕의 아들로써 아버지의 개혁정신을 상가 내에서 계승해서 담마율파를 세웠고, 철저하게 계율 엄수를 강조했다(Sivaraksa, S. 1988: 37). 이 때부터 교육의 지방 보급은 상가의 몫이 되었다.

와즈란야나바로라사 스님은 지방 교육의 정비를 위하여 31조로 된 “지방교육정비계획”을 세웠다. 이 “지방교육정비계획”에 의하면, ‘각 도에 1명씩 유능한 승려를 도교육 감독승으로 임명한다’(제3조), ‘모든 사원을 교육의 장(場)으로 삼는다(제7조)’, 교육 내용은 읽기 쓰기, 산수, 실업, 불교 윤리의 4교과로 한다(제5조). ‘승려 및 견습승을 교사로 활용한다(제13조) 고 규정하고 있다. 이렇게 해서 지방의 사원에 설립된 학교는 상당한 신장을 보였지만, 교육의 중요성에 대한 민중의 물이해와 교육 감독승으로서의 적절한 인물 부재 그리고 상가에 대한 과중한 부담 등의 이유로 이러한 방식의 교육 보급도 점차 한계를 노정하게 되었다(馬越 徹, 1989:

2) Somdet Phra Maha Samana Chao Krom Phraya Vajiranavarorasa, The Entrance To The Vinaya. *Vinayamukha*, 3 vol. (Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya Press, 1973). 이 부분에 대한 좀 더 자세한 내용은 필자의 “泰國佛教의 現況과 特徵에 관한 研究”, 불교공동체, 제4집 (서울: 동국대학교 불교학과, 1992), pp.46-48를 참조.

151).

1902년 “상가법”이 제정되고, 승려의 교육상의 책임을 제한함과 동시에 문교청을 다시금 지방 교육의 책임자로 하여, 교육 감독관을 승려 대신에 재가자로 하였다. 그러나 문교청은 예산과 행정 조직이 열악했기 때문에 다른 보급의 체제가 필요하게 되었다. 여기서 전국적인 조직과 통제능력을 가진 내무부가 지방 교육의 보급에 관계하게 된 것이다. 이렇게 해서 문교부, 상가, 내무부는 그 후에도 지방 교육의 성격을 결정하는 기본 조직으로 태국 근대 교육의 확립에 커다란 영향력을 행사하게 되었다.

이러한 과정을 거쳐서 초등 교육을 의무 교육으로 규정한 초등교육법이 시행된 1922년에 실제로 의무 교육을 실시한 촌락(Tanbon)의 수는 전체 5,053개촌 중에서 2,444개 촌으로서 48.4%였고, 1932년에는 88.7%였다. 그리고 초등교육법이 개정된 1935년에야 비로서 전국의 모든 촌락에서 의무교육 실시하게 되었다. 그리고 이들 초등학교 중에서 사원을 교사로 사용하는 학교가 70%나 되었다.

그러나 1950년 말에 이르자 또 만성적인 지방 초등학교 교원 부족이 문제가 되었다. 그래서 문교부는 다시 승려들의 교육 참여를 고려하게 되었고, 1959년에 승려위원회의 동의를 얻었다. 1960년에 전국에서 95명의 승려가 교원에 응모하였으나, 그 후 점차 감소하여 5년 후에는 응모자가 한 사람도 없었다. 이렇게 승려들의 교사 지원이 감소된 원인은 승려의 본분인 수행과 교육의 일을 양립시키는 것이 매우 곤란하였고, 교원으로서의 전문적 훈련을 받지 않았으며, 교원 양성기관이 서서히 확장된 결과라고 여겨진다.

태국 문교부에 설치되어 있던 교육개혁심의위원회는 1974년 12월 “인생과 사회를 위한 교육”이라는 이름을 붙인 보고서를 제출했다. 이 보고서의 머리말에는 “태국인에게 바람직한 교육은 자기 자신과 자기의 생활을 사회와 환경에 관련시켜서 이해할 수 있게끔 지식과 기능을 습득시켜서 사고 방법과 태도를 개선시키는 것이어야 한다. 그런 교육을 받음으로써 자연을 파괴함이 없이 자신의 인생을 개선하고 사회적 문제를 해결하기 위해서 지식, 기능, 사고 방법, 태도를 응용할 수 있어야 한다”고 선언하고 있다(馬越 徹, 1989: 161). 이와 같은 교육 이념에 입각하여 1977년 7월에 신국가 교육계획이 확정되고, 78년부터 학제 개혁과 교육 내용의 혁신이 단행되었다. 이 인용문에는 불교라는 용어가 한마디도 언급되지 않았지만, 불

교 교리에 대한 기초적인 지식만 있어서 당시 태국 교육개혁위원회가 그들의 다음 세대를 어떠한 인격으로 무장시키고자 하였는지를 알 수 있을 것이다.

태국의 학제는 1978년 6월 신학기 이후 적용된 [6-3-3-4]의 학제를 유지하고 있으며, 초등학교 6년은 의무교육이다. 이 학제에 따른 태국의 초·중등학교는 초등학교 6년과 중등교육에 해당되는 중학교 3년, 고등학교 3년의 12년간 교육이 해당된다. 태국의 초등학교 교육이 6년의 의무교육으로 된 것은 1953년 이후의 일이다. 1986년도 통계에 의하면, 초등학교의 수는 33,767개교이고 이 가운데 1,427개교가 사립이고 나머지는 모두 국립으로 되어 있다. 7-12세의 아동 가운데 99.4%가 초등학교에 다니고 있는 것으로 집계되고 있다.

또한 태국의 중등교육은 중학교 교육 3년과 고등학교 교육 3년으로 되어 있다. 태국에 있어서 이 중등교육의 본래 기본 목적은 애국심과 협동심 그리고 건강위생을 부양하는 것이었다. 같은 통계에 의하면, 태국의 중학교 수는 1,390개이고, 이 가운데 951개교가 국립이고 나머지 439개교는 사립학교이다. 중학교 교과과정에서 이수하여야 할 학점 수는 매 학년당 35학점으로 모두 105학점이며, 법적으로 교사 1인당 학생 수는 20명으로 되어 있다. 태국의 초등학교 졸업생 중에서 약 43%가 중학교에 진학하는 것으로 나타나고 있다(李翰雨, 1989: 71-73).

태국의 고등학교 수는 인문고등학교가 944개교이고, 농업고등학교와 상업고등학교 그리고 공업고등학교로 구성되어 있는 실업계고등학교는 505개교이다. 이 가운데 인문계고등학교는 731개교가 국립고등학교이고 나머지 197개교가 사립인 반면, 실업계고등학교는 197개교가 국립이고 나머지 326개교가 사립으로 되어 있다. 고등학교 교과과정에서 이수해야 할 학점 수는 모두 100학점으로, 이 가운데 34학점은 필수 과목이고 66학점이 선택과목으로 되어 있다. 그리고 교사 1인당 법정 학생 수는 중학교와 마찬가지로 20명으로 되어 있다(李翰雨, 1989: 73-74).

1978년에 이루어진 것은 6-3-3-4라는 학제 개혁뿐만 아니라, 교육내용에 대한 혁신도 단행되었다. 태국어·사회·자연·수학·영어 등의 교과에 역점이 두어져 다른 교과는 경시되기 쉬웠던 종래의 교육과정에 대한 근본적인 개혁이 시도되었다. 초등교육과정은 그 내용을 기초적 기능, 생활 경험, 인격 교육, 근로 체험 학습이라는 4분야로 크게 나누고 이전과 같은 교과별의 분류를 하지 않기로 했다. 그 중에서도 특색 있는 것으로는 생활 경험으로 종래의 자연과 사회에 해당되는 것인

데, 학생의 자연과 사회에의 적응을 목적으로 하여 경험 학습을 중시하면서 개인·사회·자연의 문제를 인식시키려고 한 것이다.

특히 1975년 월남전쟁의 종결과 캄보디아, 라오스 등 이웃 나라들의 사회주의화는 결과적으로 태국의 교육을 신민족주의와 태국적 원리를 강조하는 방향으로 나아가게 하였다. 태국적 원리란 태국이 국가적 통일과 국민적 단결을 유지하는 3대 원리인 국가, 국왕, 종교(sasana-붓다의 가르침)를 중심 축으로 하는 것이다. 문교부는 1977년 모든 초중등학교에 매일의 조례시 국민 의례의 강화와 서약의 낭독을 요구하였다. 서약의 내용은 “태국인의 조상이 헌신해 온 국가, 국왕, 종교의 덕택으로 태국의 번영이 있는 것이기에, 우리들도 3대 원리에 충성을 맹서한다”는 것이다. 중등학교 수준에서는 사회과·연극·작문 경시·그림 그리기 등을 통하여 3대 원리 중시의 활동을 촉진시키려고 하였다(馬越 徹, 1989: 166).

1978년부터는 종교 교육이 중시되었다. 조례시 국기 게양 후에는 불상에 참배하고, 절에 가서 좌선을 하며, 승려를 학교로 초빙하여 설법을 듣는 기회가 많아졌다. 1983-84년부터 중고등학교의 특별 교육 활동에 종교가 첨가되었다.

IV. 결론 -현재화된 역사성-

이상에서 검토해 본 것처럼 태국은 불교와 분리해서는 생각할 수 없는 사회이다. 그러므로 사상, 문화, 종교할 것 없이 외래의 것이 태국 사회에 수입되어 그 소기의 기능을 발휘하기 위해서는 어떠한 형태로든지 불교적 전통과 적절한 관계 정립을 하지 않을 수 없고, 근대 서구적 교육 이념과 제도도 예외일 수는 없었다고 보여진다. 이러한 사실은 태국에서의 거의 모든 분야는 그 존립 기반으로 “종교적 차원에서의 합리성”(金英愛, 1986: 41) 부여가 가장 중요한 관건이 된다는 사실을 적시해 주고 있다. Nolan Pliny Jacobson의 “버어마나 세일론에서는 국민들의 마음 속에서 정치적 개혁이 불교의 최고 가치와 동일시되지 않고서는 정치적 개혁을 수행할 수 없다.”(Jacobson, N. P. 1974: 47)는 주장은 오히려 태국에서 더욱 적실성을 갖는 지적이라고 하지 않을 수 없다.

태국의 초중등학교에서 제도화된 교과목으로서의 종교 교육이 있지만, 종교 교

육의 더 큰 중요한 요소는 전체로서의 국가적 교육 정책과 사회적 분위기라고 해야 할 것이다. 태국적인 가치관에서 비롯되는 교육적 목표와 방법은 언제나 본질적인 측면에서 그 토대를 불교적 가치관 위에서 구축하고 있다. 또한 태국 정부는 외적으로 국가적 위기 상황에 직면하면, 국민적 단합을 위하여 비교과적인 방법으로 종교를 강조한다. 어떻게 이러한 일이 가능한가라는 질문에 대한 대답은 바로 그들의 역사를 이끌어 온 원동에 대한 성찰이 필요하고, 더욱 중요한 것은 그것이 박제된 전통이 아니라 현재까지 생명력을 가지고 그들의 삶 속에서 기능하고 있다는 사실에서 찾아야 할 것이다.

우리는 태국의 사원들이 지역 사회에서 수행하는 교육적 역할을 유의해 보아야 할 필요가 있다. 태국의 사원은 승려들의 살림집이 아니라 매우 다양한 기능을 수행한다. 태국의 절은 스님들의 거주처요, 수행처이면서 동시에 지역 사회의 지식과 문화의 중심지이다. 또한 사원은 주민들의 안식처요, 기도처이고 공회당이며, 어린이들의 놀이터이기도 하다. 어린이들은 절에서 놀면서 스님들에게 부처님의 생애와 관련된 이야기를 들으면서 불교적인 의식들도 익히게 되는 것이다.

전통에 생명력을 불어넣는 작업은 다양한 통로를 통하여 다양한 프로그램으로 지속된다. 앞에서 누차 지적된 것처럼 태국의 어린이들은 특별한 교육을 통해서라기 보다 태국이라는 불교 사회의 사회화 과정을 통하여 불교인이 되고, 개방된 상가의 조직과 운영이 심도 있는 교육을 뒷받침 해주는 역할을 담당하고 있다. 이러한 노력들은 종교간의 세 불리기 경쟁이 치열한 사회에서 포교를 목적으로 하는 프로그램이라기 보다, 생활 속에서의 실천을 통하여 불교적 가치관을 체내화시켜 줌으로서 어린 시절부터 스스로 고귀한 인격을 함양하도록 하는 것이다.

〈 참 고 문 헌 〉

金英愛(1986). 泰國史. 서울: 관악서당.

- 홍사성(역)(1987). 동남아 불교사. 서울: 도서출판 반야샘.
- 馬越 徹(1989). 現代 アジアの 教育 —その傳統と革新—. 東京: 東信堂.
- 윤세원(1994). 無常의 社會科學的 解釋에 관한 연구. 오늘의 사회문제 그 불교적 대응. 교불연 논문집 제5집. 서울: 정우당.
- 윤세원(1992). 泰國佛敎의 現況과 特徵에 관한 研究. 불교공동체 제4집. 서울: 동국대학교 불교학과.
- 李翰雨(1989). 요설 泰國學. 서울: 진영사.
- Jacobson(1974). Nolan Pliny. *BUDDHISM, The religion of analysis*. London and Amsterdam: Feffer & Simons, Inc..
- Maung Htin Aung(1976). *A history of Burma*. New York: Columbia University Press.
- Sivaraksa, S.(1988). *A socially engaged Buddhism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development.
- Suksamran, Somboon(1977). *Political Buddhism in Southeast Asia; The role of the Sangha in the modernization of Thailand*. London: C. Hurt and Company.
- Syamananda, Rong(1988). *A history of Thailand*. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Terwiel, B. J.(1989). *A window on Thai history*. Bangkok: Editions Duang Kamol.
- Thompson, Virginia(1941). *Thailand : the new Siam*. New York: Macmillan.
- Vajiranavarorasa, Somdet Phra Maha Samana Chao Krom Phraya(1973). *The Entrance To The Vinaya. Vinayamukha, 3 vol.* Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya Press.
- Wedel, Yuangrat with Wedel, Paul(1987). *Radical thought, Thai mind: The development of revolutionary ideas in Thailand*. Bangkok: Assumption Business Administration College.