

[사]한국인도학회·인도연구소 HK+ 사업단 공동학술대회 및

[사]한국인도학회 제50차 정기학술대회

일시 | 2021. 6. 12(토). 13:30-17:40

장소 | ZOOM (<https://us02web.zoom.us/j/85771844799>)

패널 1 | 인도 대전환의 실체와 도전

1. 힌두교의 현대화와 박피즘

발표: 최지연 (한국외대)

논평: 방정란 (일본 대정대)

2. 쉬바파 재인식론의 깨달음의 개념:

「자재신재인식송」

발표: 심준보 (한국외대)

논평: 양영순 (동국대)

3. 인도 외교정책의 대전환: 인도-태평양 전략과

쿼드(QUAD)접근 분석

발표: 지연정 (한국외대)

논평: 요르단카 알렉산드로바 (고려대)

패널 2 | 남아시아 문화와 언어

4. 네팔의 쿠마리(Kumari) 관습, 그 허구와 실상:

카트만두 쿠마리 사례를 중심으로

발표: 박정석 (목포대)

논평: 김경학 (전남대)

5. 힌디어 쓰기 능력 향상을 위한 교육 방안

-초급 학습자를 중심으로-

발표: 손연우 (부산외대)

논평: 비자이 쿠마르 야답 (부산외대)

50th Regular Conference of the Korean Society for Indian Studies Inc.

and Joint Conference of the KSIS·
Institute of Indian Studies HK+ Project

Date | 12th June 2021 (Sat.) 13:30~17:40

Venue | ZOOM (<https://us02web.zoom.us/j/85771844799>)

Panel 1 Reality and Challenge in Great Transition of India

1. Bhaktism and Mordernization of Hinduism

Speaker: Ji Yeon Choi (HUFS)

Discussant: Jung Lan Bang (Taisho University)

2. The Conception of the Enlightenment in the Recognition Philosophy of Śaiva

- Focused on *Īśvarapratyabhijñākārikā*

Speaker: Jun Bo Sim (HUFS)

Discussant: Young Sun Yang (Dongguk University)

3. What New Delhi Looks for: India's Indo-Pacific Strategy and QUAD

Speaker: Yeon Jung Ji (HUFS)

Discussant: I. Alexandrova (Korea University)

Panel 2 Culture and Language of South Asia

4. Custom of the Kumari, Its Fiction and Reality: Focused on the Kathmandu Kumari in Nepal

Speaker: Jeong Seok Park (Mokpo National University)

Discussant: Kyung Hak Kim (Chonnam National University)

5. A Study on the Education for Improving Hindi Writing Proficiency

-with Reference to Beginner Learners

Speaker: Yeon Woo Son (BUFS)

Discussant: Vijay Kumar Yadav (BUFS)

Organized by | Korean Society for Indian Studies Inc.



Institute of Indian Studies

Sponsored by |



National Research
Foundation of Korea

모시는 말씀

인도학회 회원 여러분, 신록이 우거진 계절에 두루 평안하시길 기원합니다.

사단법인 한국인도학회가 한국외대 인도연구소 HK+사업단과 공동으로 제50회 정기학술대회를 개최합니다. 코로나가 일상이 되어버린 상황에 따라 이번 학술대회도 온라인으로 준비했습니다. 조속히 모든 것이 정상화되어 다음 학술대회에서는 파스한 인사와 악수로 회원 여러분을 맞이할 수 있기를 기대해 봅니다.

이번 학술대회는 다양한 주제를 대상으로 발표와 토론을 준비하였습니다. 우선 박띠즘, 시바파 재인식론과 같은 인도의 철학과 종교에 관한 연구는 우리의 인식과 사고를 풍성하게 해 줄 것으로 기대됩니다. 다른 한편으로 네팔의 꾸마리 관습에 대한 연구는 이질적 문화와 삶에 대한 우리의 흥미를 자극합니다. 더불어 인도의 인도-태평양 전략에 대한 연구는 우리의 국제적 감각과 시야를 밝혀 줄 것으로 확신합니다. 이처럼 의미 있는 학술대회가 될 수 있도록 기여하고 준비해 주신 국내외 발표자·토론자 선생님들과 임원분들께 감사드립니다.

온라인으로 진행되는 학술대회라 서로 친밀한 만남을 가질 수 없다는 아쉬움이 있습니다만, 그나마 공간의 제약 없이 참여할 수 있음은 감사한 일입니다. 인도·남아시아 연구의 발전을 환영하는 여러분들께서 모쪼록 많이 참석하시어 이번 학술대회도 즐거운 공유와 소통의 장이 되기를 소망합니다. 감사합니다.

(사)한국인도학회장 최종찬

한국외대 인도연구소 HK+사업단장 김찬완

Invitation

I wish you all peace throughout this season of dense greenery.

The Korean Society for Indian Studies, Inc. is to hold its 50th Regular Conference in collaboration with the HK+ Project, Institute of Indian Studies, HUFS. In the current situation, where Covid-19 has become a part of all our daily lives, the conference is to be held online. We hope that everything comes back to normalcy as soon as possible and we are able to exchange warm greetings and handshakes with the members at the next conference.

At this conference, we have prepared presentations and comments that cover various themes and topics. Above all, we look forward to enriching our thoughts and perceptions with the research regarding Indian religions and philosophies like Bhaktism and the theory of recognition in Shaivism. On the other hand, the study on Nepal's Kumari custom appeals to our interests concerning heterogeneous cultures and lifestyles. Moreover, we assure you research on India's Indo-Pacific Strategy shall bring clarity to our global understanding and vision. We thank the scholars and members who have prepared for the same and contributed as presenters and discussants to make this conference a meaningful one.

Although it is a regret that we won't be able to have an intimate encounter since it is an online conference, we are grateful to be able to participate in the same without having any restrictions of distance. We hope that this conference becomes a pleasant forum of sharing and communicating with utmost participation by all of you, who welcome the development of research on India and South Asia. Thank you.

Jong-Chan Choi, President, Korean Society for Indian Studies Inc.

Chanwahn Kim, Director, Institute of Indian Studies, HUFS

학술대회 일정

등록 13:30

개회식 13:45

진행: 이지은 (세종대)

개회사: 최종찬 (한국인도학회장, 한국외대)

축사: 소누 프리베디 (스와미 비베카난다 주한 인도문화원장)

패널 1: 인도 대전환의 실체와 도전 14:00-15:30

좌장: 장재진(동명대)

1. 힌두교의 현대화와 박띠즘

발표: 최지연 (한국외대)

논평: 방정란 (일본 대정대)

2. 쉬바파 재인식론의 깨달음의 개념: 『자재신재인식송』

발표: 심준보 (한국외대)

논평: 양영순 (동국대)

3. 인도 외교정책의 대전환: 인도-태평양 전략과 쿼드(QUAD) 접근 분석

발표: 지연정 (한국외대)

논평: 요르단카 알렉산드로바 (고려대)

휴식 15:30-15:40

패널 2: 남아시아 문화와 언어 15:40-17:30

좌장: 이순철(부산외대)

4. 네팔의 쿠마리(Kumari) 관습, 그 허구와 실상: 카트만두 쿠마리 사례를 중심으로

발표: 박정석 (목포대)

논평: 김경학 (전남대)

5. 힌디어 쓰기 능력 향상을 위한 교육 방안 -초급 학습자를 중심으로-

발표: 손연우 (부산외대)

논평: 비자이 꾸마르 야답 (부산외대)

폐회식 17:30

Program

Registration 13:30

Opening Session 13:45

Moderator: Ji Eun Lee (Sejong University)

Opening Remarks: Jong Chan Choi, President of KSIS (HUFS)

Congratulatory Remarks: Sonu Trivedi, Director of Swami Vivekananda Cultural Centre

Panel 1: Reality and Challenge in Great Transition of India 14:00-15:30

Chair: Jae Jin Jang (Tongmyong University)

1. Bhaktism and Mordernization of Hinduism

Speaker: Ji Yeon Choi (HUFS)

Discussant: Jung Lan Bang (Taisho University)

2. The Conception of the Enlightenment in the Recognition Philosophy of Śaiva
– Focused on *Īśvarapratyabhijñākārikā*

Speaker: Jun Bo Sim (HUFS)

Discussant: Young Sun Yang (Dongguk University)

3. What New Delhi Looks for: India's Indo-Pacific Strategy and QUAD

Speaker: Yeon Jung Ji (HUFS)

Discussant: I. Alexandrova (Korea University)

Break 15:30-15:40

Panel 2: Culture and Language of South Asia 15:40-17:30

Chair: Soon Chul Lee (BUFS)

4. Custom of the Kumari, Its Fiction and Reality:

Focused on the Kathmandu Kumari in Nepal

Speaker: Jeong Seok Park (Mokpo National University)

Discussant: Kyung Hak Kim (Chonnam National University)

5. A Study on the Education for Improving Hindi Writing Proficiency

- with Reference to Beginner Learners

Speaker: Yeon Woo Son (BUFS)

Discussant: Vijay Kumar Yadav (BUFS)

Closing Session 17:30

목 차

패널 1>인도 대전환의 실체와 도전

1. 힌두교의 현대화와 박띠즘

최지연 (한국외대) 1

2. 쉬바파 재인식론의 깨달음의 개념: 『자재신재인식송』

심준보 (한국외대) 9

3. 인도의 외교정책의 대전환: 인도-태평양 전략과 쿼드(QUAD) 접근 분석

지연정 (한국외대) 19

패널 2>남아시아 문화와 언어

4. 네팔의 쿠마리(Kumari) 관습, 그 허구와 실상: 카트만 쿠마리 사례를 중심으로

박정석 (목포대) 27

5. 힌디어 쓰기 향상을 위한 교육방안 -초급 학습자를 중심으로-

손연우 (부산외대) 47

Contents

Panel 1: Reality and Challenge in Great Transition of India

1. Bhaktism and Mordernization of Hinduism
Ji Yeon Choi (HUFS) 1
2. The Conception of the Enlightenment in the Recognition Philosophy of Śaiva
– Focused on *Īśvarapratyabhijñākārikā*
Jun Bo Sim (HUFS) 9
3. What New Delhi Looks for: India's Indo-Pacific Strategy and QUAD
Yeon Jung, Ji (HUFS) 19

Panel 2: Culture and Language of South Asia

4. Custom of the Kumari, Its Fiction and Reality:
Focused on the Kathmandu Kumari in Nepal
Jeong Seok Park (Mokpo National University) 27
5. A Study on the Education for Improving Hindi Writing Proficiency
– with Reference to Beginner Learners
Yeon Woo) Son (BUFS) 47

패널 1> 인도 대전환의 실체와 도전

Reality and Challenge in Great Transition of India

힌두교의 현대화와 박띠즘

최지연(한국외대 인도연구소)

목차



1. 들어가는 말
2. 인도 박띠즘의 대두
3. 박띠즘과 수피즘의 만남
4. 힌두교의 현대화와 박띠즘의 역할
5. 나오는 말

1. 들어가는 말

- ▶ 현대 힌두교는 18-19세기 힌두교 개혁 운동 이후의 것이라고 볼 수 있다. 힌두교 개혁이 일어날 당시 인도의 종교는 이슬람 세력의 오랜 지배 이후 다시 기독교 세력의 영향을 받고 있는 상황이었다. 이슬람과 기독교는 유일신 종교로서 전지전능한 유일한 신의 구원을 통해 영원한 행복에 도달할 수 있고 그 신의 말씀이 선악의 절대적 기준이 된다. 때문에 그 외 다른 신의 존재나 그와 유사한 대상을 숭배하는 어떠한 형태의 행위도 인정하지 않는다.
- ▶ 하지만 인도의 종교는 대부분 여러 인격신과 교주 및 스승, 그리고 그들과 관련된 지물들까지도 숭배의 대상이 된다. 이러한 문화는 앞선 이슬람과의 만남에서부터 충돌을 야기하였고 이슬람의 지배 아래에서 인도 종교는 '모든 신은 본질적으로 같다'는 식의 종교절충주의 경향이 두드러지게 되었다.
- ▶ 이러한 경향은 근대 서양 기독교 세력의 지배 아래에서도 이어지며 18세기 이후 일어난 힌두교 개혁 등을 통해 보다 구체화 된다.

- ▶ 그런데 현대 힌두교가 갖는 '모든 종교가 하나로 귀일한다'거나 '모든 신은 본질적으로 같다'는 식의 탈종파주의, 종교절충주의 성격은 전통적인 인도 종교의 입장과는 다른 것이다. (그 진위 여부에 이견이 있기는 하지만) 남부의 샤이바 통치자들이 자이나교도를 박해하여 8,000여 명을 고문하고 말뚝에 박았다는 『뿌라나』 문헌 기록이나 비슈누파에 속하는 라마누자와 그 추종자들이 샤이바였던 출라 왕조의 박해를 받았다는 기록을 예로 들 수 있다. (Majumdar, 2001: 403).
- ▶ 현대 힌두교가 갖는 종교적 포용성은 서양 문화 유입에 따른 사회적 변화, 유일신 종교 사상의 영향, 기독교 개종 인구의 증가 등 여러 가지를 고려할 수 있겠지만 내부적인 요인으로 가장 중요한 것은 박띠즘이라고 할 수 있다.
- ▶ 본고는 종교적 사상적 맥락에서 박띠즘의 발전 경향에 대해 살피고, 힌두교가 현대 힌두교로 변천하는 과정에서 박띠즘이 어떤 역할을 했는지 고찰하고자 한다.

2. 인도의 박띠즘 대두

- ▶ 박띠(bhakti)란 신에 대한 사랑을 말하는 것으로서 신애(神愛), 신애(信愛), 봉헌(奉獻) 등으로 번역할 수 있고, 마치 연인을 사랑하듯 신에 대해 헌신적이고 무조건적인 사랑을 바친다는 뜻이다.
- ▶ 박띠의 기원에 대해서는 베다 기원설, 우빠니샤드 기원설, 기독교 기원설, 그리고 불교 기원설까지 다양하다. 다만 인간의 종교적 심리에서 숭배의 대상에게 존경과 사랑, 두려움 등을 느끼는 것은 당연한 일이기 때문에 신에 대한 헌신과 사랑은 자연스러운 감정이라 할 수 있다.
- ▶ 기원에 대한 다양한 설에도 불구하고 박띠즘이 남인도 샤이바 성자들에 의해 본격화되었다는 것에는 대부분의 학자들이 동의하고 있다. 이후 바이슈나비즘을 통해 북인도 및 인도 전역으로 확대되고 베단따 학파(라마누자, 마드바)를 통해 사상적 토대를 마련하였다. 또한 박띠 문학과 뿌라나 문헌들을 통해 라마(람), 끄리슈나 같은 박띠 신앙이 유행하게 되었다.

▶ 샤이비즘의 박띠

- ▶ 샤이비즘의 박띠는 남인도를 중심으로 발전하였다.
- ▶ 이들의 핵심은 “베다와 브라만들이 강조하는 제식과 요가의 계율, 고행, 만트라 수행, 성지순례 같은 것보다는 마음으로 신에게 경배하는 것이 더 가치있다”는 것이었다.(Sen, 1982: 95) 이에 대해 센(Sen)은 쉬바 사원의 사제들이 정통 브라만보다 후대에 편입되었고 비교적 낮은 지위의 브라만 계급이었다는 데서 이러한 태도가 나왔다고 설명하기도 했다.
- ▶ 이 외에도 11세기 까쉬미르 지역에서 활동한 아비나바굽따(Abhinavagupta), 12세기 가르나따까(Karṇāṭaka)에서 나타난 비라샤이바(Vīraśaiva, 또는 Liṅgāyata)파가 가장 주목할 만하다. 이들은 신에 대한 헌신과 믿음을 강조하고 사제 중심의 제식주의에 반대했다는 점에서 일관된 양상을 띤다. (Sen, 1982: 95-96)

▶ 바이슈나비즘의 박띠

- ▶ 바이슈나비즘의 박띠는 북인도 및 인도 전역에서 성행하였다.
- ▶ 남인도 따밀(Tamil)의 고대 알바르(Ālvār) 성자들부터 마투라의 발라바아짜르야(Vallabhācārya, 1479-1531), 벵갈의 짜이탄야(Caitanya 1485-1533), 아쌘의 상까라데바(Śaṅkaradeva, 1449-1568), 라지뿌뜨의 여성 시인 미라 바이(Mīrā Bāi, 1498-1546) 등에 이르는 많은 바이슈나바들이 박띠즘을 전파하였다. 이들 역시 샤이바와 마찬가지로 낮은 카스트에서 여성에 이르기까지 기존 브라만 전통에서 소외된 계층을 중심으로 한 경우가 많이 있었다.(Sen, 1982: 92-94 참조)

▶ 박띠즘의 베단따 사상적 토대 마련

- ▶ 남인도 따밀 지역 출신의 라마누자(Rāmānuja, 1017-1137)는 바이슈나바 박띠 신앙 중 하나인 알바르 전통의 영향을 받아 한정적 불이론(Viśiṣṭādvaita)을 주장했다. 이는 브라흐만과 아뜨만이 본질적으로는 하나이지만 현상적으로는 다르다는 입장으로서 지혜와 함께 신(비슈누)에 대한 헌신과 사랑이 있어야 해탈이 가능하다고 설명한 것이다.
- ▶ 마드바(Madhva, 1197?-1276?)는 한걸음 더 나아가 브라흐만과 아뜨만은 다른 것이라는 이원론(Dvaita)을 주장하였고 아뜨만이 브라흐만에게로 가는 방법은 박띠 밖에 없다는 입장을 취하게 된다.

▶ 이것은 신의 본질과 인간의 본질을 분리하고, 인간은 신에 의해 구원될 수 있는 존재이므로 신에 대한 헌신과 사랑을 행해야 한다고 강조하는 이론적 토대가 되었다. 특히 이전의 상카라의 무속성(nirguṇa) 브라흐만 개념에서 유속성(saguṇa) 브라흐만으로 변화하면서 라마와 끄리슈나 같은 인격신이 박띠의 구체적 대상이 되었다.

▶ 박띠즘이 이렇게 성행할 수 있었던 이유는 무엇보다 그 실천방법이 쉬웠다는 점이다. 『바가 바따 뿌라나』 권7에 박띠 실천법에 대해 다음과 같이 말한다.

비슈누에 대해 듣고 암송하고 기억하고 [그의] 발에 경배하고
공물을 바치고 기도하고 복종하며 친구가 되고 자신을 바치는 것
만일 사람이 이 아홉가지 요소로 이루어진 박띠를 비슈누에 몰입해
진실로 그분께 행한다면 나는 그를 최고로 지혜로운 자라고 생각한다.
śravaṇaṃ kīrtanaṃ viṣṇoḥ smaraṇaṃ pādasevanam /
arcanaṃ vandanaṃ dāsyam sakhyam ātmanivedanam // BhP_07.05.023 //
iti puṃsārpitā viṣṇau bhaktiś cen navalakṣaṇā /
kriyeta bhagavatya addhā tan manye 'dhītā uttamam // BhP_07.05.024 //

▶ 정통 브라마니즘이 복잡한 의례 절차와 진리에 대한 깨달음을 강조하는 것과 달리 어떤 지식이나 배움 없이도 누구나 신에게 다가갈 수 있는 방법을 제시함으로써 언어와 문화가 다양한 인도의 많은 지역에서 성행할 수 있었던 것이다.

3. 박띠즘과 수피즘의 만남

- ▶ 『바가바드기따』에서 소개되듯이 박띠는 까르마요가와 즈냐냐요가와 함께 힌두교 신행의 방법 중 하나였다. 그런데 이슬람의 인도 정복이라는 역사적 상황과 수피즘의 영향으로 인해 더욱 광범위한 영향력을 발휘하게 되었다.
- ▶ 특히 수피 성자들의 역할이 매우 컸으며 대표적인 인물이 15세기에 활동한 까비르(Kabīr)였다. 그는 문맹이었음에도 다음과 같은 시를 통해 고행이나 금욕 대신 물질적인 가치와 영적인 가치의 균형있는 삶에 대한 자신의 영적 깨달음을 전파했다. (Sen, 1982: 99 참조 및 번역 재인용)
 - ▶ ‘알라(Allah) 혹은 라마(Rāma) 신이시여! 나는 당신의 이름에 따라 삽니다.’
 - ▶ ‘신앙들 사이에 존재하는 차이점들은 허울일 뿐이며 실제로는 오직 하나이다. 어디서든 간절한 열망은 동일한 신을 향한다.’
 - ▶ ‘궁극적 실재는 오직 영혼의 내부 영역에서만 거주할 뿐이라고 말하기 때문에 우리는 외부 물질 세계를 폄하한다. 그리고 또한 그가 오직 외부에 있다고 말할 때에도 우리는 진실을 말하지 않는다.’

- ▶ 박띠즘은 카스트 부정, 신 앞에 만인의 평등과 같은 이슬람의 장점과 율법이나 의례 대신 내적인 체험을 중시하는 수피의 영향을 받아 정통 힌두교에서 소외된 하층민과 여성, 문맹(산스크리트) 등을 포용할 수 있었다.
- ▶ 신에 대한 사랑과 그것의 영적인 체험을 중시하는 박띠즘과 수피즘은 그들의 유사한 체험을 바탕으로, 그들의 신의 경계가 모호해지게 되었다. 무슬림 출신의 다두(Dādu, 1544-1603)는 어떤 의례나 정통 교설 없이 브라흐마신을 섬기는 종파를 창설하기도 하였다.
- ▶ 17세기에는 힌두와 무슬림의 구별이 없는 네오 수피들이 활동하기도 하였다. 그들은 “신에 대해 알라(Āllah) 또는 라마(Rāma) 또는 하리(Hari)라 지칭하며 그 본질은 하나의 신이며 신의 이름은 단지 명칭일 뿐”이라 설명하였다. (Sen, 1982: 102)

4. 힌두교의 현대화와 박띠즘의 역할

- ▶ 힌두교는 이슬람에 이어 기독교 영향력이 확대되는 상황에서 이민족의 종교 색에서 벗어나 인도 고유의 종교를 회복하고자 하였고 ' 힌두교 부활주의(Hindu Revivalism) ' 혹은 ' 힌두교 개혁주의(Hindu Reformism) ' 라고 불리는 움직임이 일어나게 되었다.
- ▶ 이는 고대 인도 종교 전통의 종교적 가르침을 회복하자는 것이었다. 람모한 로이(Rammohan Roy, 1174-1833)의 브라흐마 사마즈(Brahmo Samāj), 다야난드 사라스와띠(Dayanand Saraswati, 1824-83)의 아리아 사마즈(Ārya Samāj)는 각각 우빠니샤드와 베다의 가르침으로 돌아가자는 것이었고 남인도의 라마나 마하리쉬(Ramana Maharshi, 1879-1950)는 아뜨만(Ātman) 이론과 유사한 가르침을 전파했고 오로빈도 고셰(Aurobindo Ghose)는 요가학파, 간디(Mahatma Gandhi)와 띨락(Bal Gangadhar Tilak)은 바가바드기따에 주목했다.
- ▶ 이들은 사상적인 측면에서 외세의 것이 아닌 인도 고유의 정체성을 회복하는 움직임이었지만 사회적으로는 사띠 제도를 없애고 교육을 통해 빈곤자, 불가촉민의 수준을 끌어올리려 노력했다. 고대 힌두교에서 주장한 사회질서는 상당부분이 철폐해야 할 구습이 되었다.

- ▶ 또한 벵갈지역에서 발전하기 시작한 라마끄리슈나 미션은 전적으로 박띠즘에 집중하는 힌두교 형태를 제시하였는데 경전적인 지식이 없이도 신에 대한 단순한 사랑 및 헌신만으로 구원받을 수 있다고 가르친 것이다. 그리고 인도의 많은 신상 어디에 경배하더라도 본질적인 신에게로 향한다고 하여 대중적인 힌두교를 만들었고 서구에 전파되기도 하였다.
- ▶ 이러한 힌두교 부활주의는 빈민과 여성, 하층 계급의 교육 및 의료 기회 확대 등 소외된 계층에 대해 관심을 기울였다는 점에서 공통된다. 이는 종교적으로 볼 때 유일신 종교의 영향을 받은 것으로서 신과 인간의 사랑 혹은 연민이 전제된 결과라 할 수 있다. 그리고 힌두교에서 이러한 사랑 개념은 박띠즘으로 설명 가능하다.
- ▶ 박띠즘을 통한 현대 힌두교의 대중화가 가능했던 이유는 네 가지 정도를 고려할 수 있다.
- ▶ 첫째 박띠즘이 기존 힌두교에서 비롯된 구습을 타파하고 빈곤자와 소외 계층을 끌어안는 배경이 되었다. 전통적으로 바가바드기따에서 언급된 신행의 길 세가지 즉 까르마요가(사회적 의무), 즈냐냐요가(진리에 대한 학습 및 지식), 박띠요가(신에 대한 헌신) 가운데 까르마요가와 즈냐냐요가는 힌두교에서 정한 사회적 질서를 지키고 우빠니샤드와 같은 지식을 학습해야 하기 때문에 빈민과 하층 계급, 여성 등은 소외될 수 밖에 없었다. 하지만 박띠에 대한 강조는 이들까지 포용할 수 있게 한다.

- ▶ 둘째 박띠즘은 배움없이 접근할 수 있기 때문에 누구나 쉽게 입문이 가능하다. 특히 신의 이름을 주문처럼 계속해서 외우는 방식은 종교공동체의 정체성 형성과 개인의 영적인 체험(신과의 합일)에 효과적이다. 일상 생활속에서도 종교적 신행을 쉽게 실천할 수 있기 때문에 힌두교의 여러 분파들에서(하레끄리슈나 교단 같은) 많이 활용하고 있다.
- ▶ 셋째 박띠즘은 수피즘과의 교류를 통해 이미 종교절충주의, 탈종파주의 등의 성격을 띠고 있었기 때문에 인도 전역의 여러 신앙 형태를 본질적인 신의 다양한 형상화로 설명할 수 있었고 이것은 인도의 종교를 힌두교라는 이름으로 통합할 수 있는 근거가 되어 주었다.
- ▶ 넷째 박띠즘은 문학과 뿌라나 등에 등장하는 신의 이미지를 보다 친숙하고 사랑스러운 것으로 재생산하였고 이는 대중적인 신앙 확산에 기여했다. 대표적인 예가 라마와 끄리슈나이다. 라마는 라바나를 무찌르는 영웅으로 숭배받아왔고 시타와의 사랑이야기로 인해 매력적인 신이 되었다. 끄리슈나의 경우 하리방샤에 등장하는 꿀단지를 훔치는 아기, 피리 부는 목동(gopī, govinda) 등 귀엽고 사랑스러운 모습으로 박띠의 대상이 되었다. 이 두 신에 대한 박띠는 일찍부터 있었지만 그들의 사랑스럽고 매력적인 모습과 이야기가 현대 힌두교 신앙의 대중적인 인기의 견인차 역할을 하고 있다.

5. 나오는 말

- ▶ 지금까지 힌두교가 고대와 중세를 거쳐 현대 힌두교로 변모하는 과정에서 박띠즘의 양상과 역할에 대해 살펴보았다.
- ▶ 힌두교의 종교적 변천에서 보자면 박띠는 비교적 쉬운 신행방법으로 브라마니즘의 사제주의 흐름에서 탈피하는 전환점을 마련하였고, 또 이슬람, 기독교와 같은 이민족 종교와의 관계에서 신앙적 접합점이 되어 주었다. 그리고 인도가 현대 사회로 발전하는 과정에서 새로운 인도 사회와 전통적인 힌두교 간의 완충제 역할을 하였다.
- ▶ 외래 문화와 문물 사이에서 정체성을 지키고자 했던 인도 입장에서 박띠즘은 힌두교의 대중적인 지지를 이끌어내는 중요 요소라고 볼 수 있다.

참고문헌

- ▶ **Bhāgavatapurāṇa:** [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_bhAgavatapurANa.htm\(2020-07-31 version\)](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_bhAgavatapurANa.htm(2020-07-31 version))
- ▶ 김우조, 2004, “힌디람박띠문학-톨시다스의 람짜리뜨마나스를 중심으로”, 남아시아연구 10-1, 한국외국어대학교 인도연구소.
- ▶ 류경희, 2014, “힌두교와 정서”. 종교연구 74-1, 153-184
- ▶ 유성욱, 2011, “박띠(Bhakti) 사상의 기원에 관한 연구”, 인도연구 16-2, 한국인도학회.
- ▶ 이거룡, 1994, “라마누자의 범재신론에 있어서 신과 세계의 존재론적 연속성과 신의 유한화 문제”, 인도철학 4, 인도철학회
- ▶ 이거룡, 1995, “업설과 은총의 양립 문제: 라마누자의 박띠를 중심으로”, 인도철학 5, 인도철학회
- ▶ 이광수, 1993, “힌두교에서의 사랑의 의미: 박띠와 고대 인도 사회와의 관계를 중심으로”, 석당논총 제19호
- ▶ 이은구, 1999, '힌디 박띠 문학의 전개' 논의에 대한 비평, 남아시아연구 4, 한국외국어대학교 인도연구소
- ▶ 장지영, 2015, “산딜리야의 박띠 수행”, 요가학연구 13, 한국요가학회
- ▶ 최지연, 2020, “10-15세기 이슬람 세력에 대한 인도 종교의 인식”, 종교연구 80-3, 한국종교학회.
- ▶ 加藤智見, 2003, “ヒンドゥー教における Bhakti”, Division of Liberal Arts and Science
- ▶ Majumdar, R.C.(ed), 2001, The Struggle For Empire(The History And Culture Of The Indian People, Volume V), Bharatiya Vidya Bhavan.(초판 1957)
- ▶ Norvin Hein, 1986, “A Revolution in Kṛṣṇaism: The Cult of Gopāla”, History of Religions Vol. 25, No. 4,
- ▶ Sen, K.M., 1982, Hinduism, Penguin Books(초판 1961)
- ▶ Zaehner, R.C., 1994, Hindu & Muslim Mysticism, England: Oneworld Publications(초판 1960)

쉬바파 재인식론의 재인식 개념

한국외대 HK+연구교수

심준보

목차

I. 서론

II. 본론

1. 쉬바파 일원론과 재인식론
2. 일반적인 재인식의 개념
3. 재인식론의 재인식 개념

III. 결론

I. 서론

본 논문은 재인식론의 재인식 개념을 재인식론의 대표적 경전인 『자재신재인식송(自在神再認識頌, *Īśvarapratyabhijñā-karika*)』(*IPK*)과 주석서인 『자재신재인식송주(*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*)』(*IPV*), *IPV*의 요약서인 『재인식정수(*Pratyabhijñāhṛdayam*)』(*PH*)와 기타의 재인식론 관련 논서들을 통해 해설하려는 것이다. 그러나 시간의 부족으로 기존에 발표한 논문의 내용 일부를 수정하고 편재를 새롭게 하여 제출하는 것에 그치려 한다. 최종 논문 제출시에는 발전된 새로운 내용을 제시할 것이다.

논문 제목에 깨달음이란 용어를 구태여 집어넣은 것은 본 연구자의 주된 관심이 불교 선종에서 견성이라고 말해지는 깨달음의 체험에 있기 때문이다. 본 연구는 선종의 견성과 재인식론의 재인식이 다르지 않다고 가정한다. 이를 증명하기 위해서는 선종의 깨달음과 재인식론의 재인식의 개념을 분석하고 비교해 보아야 할 것이다. 그러나 먼저 본 연구는 재인식론의 재인식 개념의 고찰에서부터 시작하려 한다. 그 이유는 선종이 깨달음을 이성적 분별을 넘어서는 체험이라고 주장하며 불립문자와 교외별전을 모토로 하여 체계적인 교설을 성립시키지 않았기 때문에 교설적 차원에서 접근하기가 난해하기 때문이다.

이에 비해 재인식론은 재인식에 도달하는 길은 오로지 언어문자를 초월한 무분별됨을 주장하면서도 논리적 교설 체계를 통해 재인식을 설명하고 있다. 문자나 교설체계를 거부하는 선종과 달리 재인식론은 무분별을 강조하면서도 한 편으로 지적인 지식의 중요성도 강조한다. 그들은 무분별의 체험만을 가지고는 재인식이라고 할 수 없으며, 이 체험이 지적인 측면에서도 이해가 되었을 때 비로소 완전한 재인식이 되고, 이를 통해 생해탈을 이룰 수 있다고 주장하였다. 그러므로 재인식론은 재인식에 대한 지적인 해설에도 많은 공을 들였다. 따라서 재인식론의 교설을 먼저 고찰한 이후에 선종의 깨달음, 즉 견성체험을 고찰하는 것이 순서라고 생각된다. 그래서 이 논문을 통해 먼저 재인식론의 재인식 개념을 고찰해보려 한다.

II. 본론

1. 불이론 쉬바파와 재인식론

쉬바교(Śaivism)는 힌두신 쉬바의 가르침으로 인도에 퍼진 신학, 제의, 관습, 그리고 수행법을 포함하는, 다양하지만 역사적으로 연관된 교설 체계이다.¹⁾ 쉬바파(Śaiva)는 이런 체계를 실천하는 자들로서 단지 쉬바신을 신앙하는 자뿐만 아니라 쉬바신의 배우자인 여신(devi)을 신앙하고 그 교설 체계를 따르는 자들도 포함한다. 왜냐하면 여신은 쉬바신의 내재적 힘을 상징하기 때문이다. 이런 점 때문에 이를 샥티적 쉬바파(Śakṭāśaiva)라고도 한다.²⁾

불이론 쉬바파(Advaita Śaiva)는 쉬바파 중에서도 현상과 절대를 둘이 아닌 하나의 두 양태로 보고, 이 하나를 의식(citi, cit, samvit, caitanya)으로 주장하는 파들의 사상이다. 이런 불이론 쉬바파의 불이론을 종합대성한 학자가 10세기 인도 카시미르 지역의 아비나바굽타(Abhinavagupta, 10세기 중반-11세기 초)인데, 현재 주로 그의 주석에 따라 불이론 쉬바파의 사상을 이해하고 있기 때문에 그의 사상을 불이론 쉬바파라고 부르기도 한다. 그래서 불이론 쉬바파라는 용어는 넓게는 세계를 불이론적으로 파악하는 쉬바파들 전체를 지칭하기도 하고, 좁은 뜻으로는 아비나바굽타의 사상을 지시하기도 한다. 아비나바굽타는 트리카(Trika)로 불리는 힌두탄트라 유파의 교설체계를 중심으로 쉬바파의 사상 전체를 불이론을 중심으로 종합하였기 때문에 그의 사상은 트리카로도 불린다. 또 불이론 쉬바파는 20세기 이후 서구 학자들로 부터 카시미르 샤이비즘(Kashimir Śaivism)으로도 불려왔다.

이와 같은 불이론 쉬바파의 형이상학을 대표하는 것이 재인식론(再認識論, Pratyabhijñā-vāda)이다. 원래 소마난다(Somānanda, 9세기)의 『쉬바지견(Śivadr̥ṣṭi)』에서 시작한 이 사상은 유폴라데바(Utpaladeva, 9세기 후반-10세기 중반)의 *IPK*를 통해 그 철학적 정초를 확립하고, 아비나바굽타는 이를 기반으로 쉬바파 일원론을 이루는 다분히 신비주의적인 탄트라 유파들의 사상들을 철학적으로 정초하였다. 그는 *IPK*의 주석인 *IPV*를 썼다. 그리고 그의 상수제자인 크세마라자(Kṣemarāja, 11세기)가 *IPV*의 요약서인 *PH*를 서술했다. 재인식론의 인도철학사적 의미에 대해 디콥스키(Mark S.G. Dyczkowski)는 다음과 같이 말하고 있다.

카쉬미르의 쉬바교(쉬바파 일원론)의 발전에 있어서 재인식론의 중요성은 카쉬미르의 쉬바 신앙자들이 카쉬미르의 쉬바교의 모든 학파에 본질적으로 공통적인 것이라고 간주했던 일원론적 쉬바파의 근본적인 법칙들을 엄밀하게 철학적으로 설명한데 있다. 재인식론을 통해 탄트라파들의 일원론과 관념론은 건전한 논의와, 철저한 인도철학이라면 어떤 학파라도 대결했던 근본적인 문제들의 분석을 통해 떠받쳐지게 되었다. 이 문제들은 인과율의 성질, 변화와 영속의 문제, 절대자와 그 현현에 대한 관계, 그리고 신과 인간의 문제를 포함한다.³⁾

재인식론은 철학적으로는 의식(citi, cit, samvit, caitanya)으로 불리는 쉬바신을 세계를 이루는 단일한 원리로 본다. 다양한 개체는 이 무한한 의식인 쉬바의 능력이 제한된 상태일 뿐 원래 쉬바와 다를 바가 없

1) Sanderson(1988), p.660.

2) 심준보(2013), p.27.

3) Dyczkowski(1987), p.19.

다고 한다. 따라서 자기 자신이 의식과 분리된 한 개체가 아니라 원래 무한한 쉬바라는 것을 깨달아야 해탈한다고 주장한다. 이 때 자신이 곧 쉬바라는 사실을 깨닫는 것이 재인식이다. 이와 같이 재인식은 자신의 참 자아, 즉 진아를 깨닫는 것이기 때문에 영어에서는 진아 재인식(Self-recognition)으로 번역되기도 한다.

2. 일반적인 재인식의 개념

인도 지식론을 주로 다루는 니야야학파의 『정리경(正理經, *Nyāyasūtra*)』은 지각의 발생 순서에 따라 비결정적 지각, 결정적 지각, 유화(類化, 혹은 통각 *anuvyavasāya*)⁴⁾를 제시한다. 비결정적 지각은 아직 이름, 속성, 특징들과 연결되지 않은 최초의 지각이다. 결정적 지각은 비결정적 지각에서 한 단계 지나서 발생하는 비결정적 지각의 대상에 이름, 속성, 특징들이 결합된 지각이다. 유화란 “이것은 향아리이다”라는 결정적 지각(혹은, *vyavāsaya*로 불리는 외적 지각) 이후에 그 지각을 따라서(*anu*) 발생하는 ‘이것이 향아리라는 것을 나는 안다’라는 식의 지각으로 앞서의 결정적 지각을 확정하는 내적 지각을 의미한다.”⁵⁾

그런데 9세기 자안타 밧따(Jayanta Bhaṭṭa)의 정리학파의 용어집인 『정리화환(正理花環, *Nyāyamañjarī*)』에 재인식의 개념이 유화의 개념을 대신해 나타난 이후 점차적으로 유화의 개념을 대신해 순서에 따른 3종 지각의 하나로써 자리매김하게 되었다.

재인식은 광의와 협의의 두 가지 의미가 있다. 광의의 재인식은 결정적 지각과 다르지 않다. 예를 들어 “이것은 사과다”라는 결정적 지각에서 이것을 사과로 아는 것은 이미 이전에 사과라는 지각을 경험한 기반에서 이루어지는 것이기 때문에 결정적 지각은 재인식과 다르지 않다고 하는 것이다. 다시 말해 모든 결정적 지각은 광의의 재인식이다. 협의의 재인식이란 예를 들어 “이것은 어제의 그 사과다”라는 경우처럼 이것이라는 현재의 지각과 어제의 그 사과라는 과거에 경험한 사과에 대한 지각이 동시에 발생하여 지금의 지각을 과거의 지각에 따라 확인하는 지각이다. 이 협의의 재인식이 인도지식론의 일반적인 재인식 개념이다.

불교의 경우 재인식을 순수한 지각이 아닌 지각과 기억(*smṛti*)의 종합으로 본다. 왜냐하면 “어제의 그 사과”라는 지각을 지각의 일종이 아니라 기억이라고 보기 때문에 “이 사과는 어제의 그 사과이다”라는 지각은 “어제의 그 사과”라는 기억 때문에 순수한 지각도, “이 사과”라는 현재의 지각 때문에 순수한 기억도 아니라는 입장을 가지기 때문이다.⁶⁾

자이나의 경우는 재인식을 니야야의 비교(*upamāna*)⁷⁾와 같은 것으로 생각한다. 비교란 예를 들어 까마귀는 알고 있으나 갈가마귀를 보지 못한 사람이 다른 이에게 “갈가마귀는 까마귀와 비슷하고 그 보다 크고 회색을 가진다”는 진술을 들었다가 나중에 그런 진술에 들어맞는 대상을 지각할 때 “저것이 갈가마귀다”라고 아는 것이다. 즉 현재 처음 지각한 대상(갈가마귀)과 과거에 지각한 또 다른 대상(까마귀)과의 유사성(비슷하고 그 보다 크고 회색을 가진다)을 통해 지식을 얻는 방법이다. 하지만 재인식은 단일한 대상의 과거와 현

4) 그러나 이 용어 자체는 『정리경』에 나타나지 않고 암묵적으로만 제시된다. Sinha(1982). p.x.참조.

5) *NK*. p.35. “*anuvyavāsāyā vyavāsāya gocaram pratyakṣam yathāghaṭajñānānantaram*” “*ghaṭam aham jānāmi*” *iti mānasamjñānam*”

6) Sinha(1982). p.139.참조.

7) *NS*. 1.1.6 “비교는 알려진 대상과의 유사성을 통해 성취되는 것이다. (*prasiddhasādharmyātsādhyasāadhanam* “*upamānam*”)”

재에 의해서 발생하는 것이며, 비교는 다른 대상들(예를 들어 갈가마귀와 까마귀) 사이에 발생한다는 차이를 가지고 있다.⁸⁾

상키야와 미망사는 재인식을 독립된 지각의 한 종류로 인정하지 않으며,⁹⁾ 불이론 베단타에서는 협의의 재인식 개념을 따르고 있으나, 재인식을 통해 지각되는 대상의 동일성과 더불어 지각하는 주체의 동일성이 있음도 알 수 있다고 주장한다. 즉 “이것이 그 향아리다”라고 할 때 “이것”과 “그 향아리” 사이의 동일성만 아니라 “이것”과 “그 향아리”를 지각한 주체의 동일성이 있음을 재인식이라는 지각을 통해 알 수 있다¹⁰⁾고 주장하여 재인식을 아트만의 영원성을 주장하는 용도로 이용한다.

3. 재인식론의 재인식 개념

인도지식론에서 재인식이란 일상적 지각의 일종으로 과거에 지각한 동일한 대상이 현재의 지각에 나타나, 현재의 대상을 확인하는 지각이라는 것을 알 수 있었다. 다음으로 재인식론의 재인식 개념과 특징을 살펴본다. 아비나바굽타는 다음과 같이 재인식의 어의를 설명하고 있다.

‘재인식(pratyabhijñā)’은 잊어버린(pratīpam) 자아를(ātma) 마주 대함으로써(ābhimukhena) 빛나는(prakāśaḥ) 지식(jñānam)이다. ‘pratīpam’은 자성이 결코 전에 지각된 적이 없다는 것이 아니라, 뒤에 설명하겠지만, 자신의 힘에 의해 제한된 것으로 나타난다는 것을 의미한다.

재인식은 “이것은 동일한 무엇(caitra¹¹⁾)이다”라는 판단 속에 나타나는 것처럼, 전에 나타난 것과 지금 나타난 것의 통합으로 구성된다. 그것은 직접 현전하는 것에 관련한 인식이다. 이것은 경험의 통합에 의해 도달된다. 일상생활에서도 재인식은 일반적 술어들, 혹은 누구누구의 아들이라거나, 그렇고 그런 성질이나 특징과 같은 특별한 술어들, 혹은 “그러그러한 것들이 왕에 의하여 재인식되었다”같은 언명 속의 술어들을 통해 기존에 알려진 것들이 차후에 나타날 때의 경험들의 통합으로 구성된다.

현재 맥락에서도 잘 알려진 푸라나들이나 싯단타, 아가마들이나 추론들을 통하여 얻은 완전한 힘(pūrṇaśakti)을 가진 자 재인에 대한 지식과, 늘 면전에 존재하는 自性에 대한 즉각적인 경험, 두 경험들의 통합을 통하여 “확실히 나는 자재신이다”라는 형태로 [재인식은 일어난다.]¹²⁾

아비나바굽타는 재인식을 “이것은 동일한 무엇이다”라는 판단 속에 나타나는 것처럼 전에 나타난 것과 지금 나타난 것의 통합으로 구성된다. 그것은 직접 현전하는 것에 관련한 인식이다.”고 한다. 이것은 “현재의 지각과 과거의 지각이 동시에 발생하여 현재의 지각을 과거의 지각에 따라 확인하는 지각”이라고 규정된 협

8) Sinha(1982). p.148.참조.

9) Sinha(1982). p.134; 136.참조.

10) Sinha(1982). p.143.참조.

11) 아무개와 비슷한 의미로 쓰이는 고유명사, 영어의 John Doe같은 의미.

12) *IPV*(vol. I). pp.36-38. “pratyabhijñā’, pratīpamātmābhimukhyena jñānam prakāśaḥ, pratīpam iti - svātmābhabhāso hi na ananūbhūtapūrvō ‘vicchinna prakāśatvāt tasya, sa tu tacchakktayaiva vicchinna iva vikalpita iva lakṣyate iti vakṣyate, pratyabhijñā ca - bhātābhāsamānarūpānusaṃdhānātmikā, sa evāyam caitra-iti pratisandhānena abhimukhibhūte vastuni jñānam, loke’ pi etatputra evamgūṇa evamrūpaka ityeva m vā, antato’ pi sāmānyātmānā vā jñātasya punarabhimukhibhāvāvasare pratisaṃdhitapraṇītameva jñānam pratyabhijñā - iti vyavahṛīyate, ihāpi purāṇa siddhānta āgama anumānā ādi vihita pūrṇaśakti svabhāvariśvare, sati svātmanyabhimukhibhūte tatpratisandhānena jñānam udeti nūnam sa evaiśvaro ham - iti

의의 재인식과 같은 뜻으로 볼 수 있다. 그러나 과거의 지각이 경전이나 추론 등을 통해서 알려진 자재신에 대한 지식이라는 점과 현재의 지각이 자성에 대한 지각이라는 점에서, 일반적인 대상에서 발생하는 기존의 재인식과는 다른 점이다. 그래서 영어로 재인식은 진아 재인식(Self recognition)으로 번역되기도 한다. 결국 재인식론의 재인식이란 지금 '면전에서 발생하는 자성(svātmanyabhimukhībhūta)'이 경전이나 추론 등에서 말해지던 자성(svātma)임을 아는 것이다.

그렇다면 면전에서 발생하는 자성이란 무엇인가? 이는 재인식론의 자성인 의식에 대한 입장을 고찰해야만 한다. 푸루샤나 아트만의 개념에서 볼 수 있듯이 인도철학에서 자성은 일반적으로 의식으로 정의된다. 재인식론 역시 자성을 철학적으로는 의식, 종교적으로는 쉬바, 혹은 자재신(iśvara)으로 부른다. PH는 1-2송에서 "(우주적) 의식은 자존(自存)이며 우주발생의 원인이다./1. 스스로[에 의해서] 자신에게 우주를 현현시킨다./2."¹³⁾라고 한다. 이때 의식은 중성명사 cit가 아니라 여성 단수 citi로 표현된다. 이것은 상키야나 베단타가 무속성의 불변의 존재, 즉 중성적 존재로서 의식을 정의한 것과 다르게, 재인식론의 의식은 만물 산출의 근원임을 함의한다고 볼 수 있다. 제 2송에서 의식은 스스로 분열하여 대상화된다, 혹은 스스로를 나누어 대상화시킨다고 한다. 즉 재인식론에서 의식은 절대이면서 동시에 현상이다.

이를 쉽게 설명하기 위해서 중국불교철학의 체상용 개념을 빌려본다. 재인식론은 의식의 절대적 측면을 프라카샤(prakāśa)라고 하는데 이는 체에 해당하는 개념이다. 그리고 의식은 스스로를 분열시켜 주객으로 나뉘면서 스스로를 현상으로 드러내는데, 이와 같은 분열하여 스스로를 상으로 드러내는 힘, 혹은 인식하는 힘을 비마르샤(vimarśa)라고 한다. 이것은 용에 해당하는 개념이다. 이 프라카샤와 비마르샤는 쉬바와 샥티로 이해되기도 한다. 이 프라카샤(체)와 비마르샤(용)는 일즉이(一即二)의 관계이다. 재인식론의 탁월한 점은 의식의 비마르샤 측면, 즉 용의 측면을 의식의 본질로 본 것이다. 그래서 의식을 중성명사 cit로 표기하지 않고, 여성 단수 citi로 표현한다. 이와 같이 재인식론의 의식은 동력인(체)이자 질료인(용)이기 때문에 기존 상키야 이원론과 베단타 일원론의 논리적 모순을 넘어설 수 있게 되었다.

재인식론의 의식은 용이기 때문에 체이면서 동시에 스스로를 상으로 드러낸다. 그러므로 면전의 현상은 그대로 자성의 현현이다. 하지만 면전의 현상이 자성 그 자체인 것은 아니다. 마치 금목걸이가 금의 현현이지만 목걸이의 형태가 금 자체는 아닌 것과 같다. 다만 목걸이나 향아리 등등의 형태를 가진 것을 통해 금을 알 수 있을 뿐이다. 이 때 금이 면전에서 발생하는 자성이다. 형상은 그 형상으로 드러난 바탕, 즉 의식의 증거이다. 의식은 스스로를 주객으로 나누어 스스로를 드러내는 바탕이기 때문에 그 자체는 구체적 형상을 가지지는 않는다. 마치 금이 목걸이나 향아리로 나타나지만 금 자체의 고정된 구체적 모습은 없는 것과 마찬가지로 지이다. 보통의 지식은 주관이 객관의 형상을 감각을 통해 알거나(현량), 추론을 통해 아는 것(비량)이라면, 재인식은 면전의 형상에서 감각이나 추론을 통해 형상을 아는 게 아니라, 형상의 바탕인 자성, 즉 의식을 알고, 이것이 바로 모든 경전에서 말하는 자성, 즉 자재신인 쉬바임을 아는 것이다. 이 앎, 혹은 깨달음을 재인식론의 재인식이라고 한다.

면전에서 발생하는 자성에 대한 앎은 감각적 앎(현량)이나 생각, 즉 추리에 의한 앎(비량)은 아니다. 이것은 감각이나 생각 같은 대상경계에 관계없는 앎이라고 할 수 있다. 왜냐하면 면전에서 발생하는 자성은 감각이나 생각의 바탕이지 결코 대상화되지 않기 때문이다. 이러한 체험은 주객 이원의 주관적 인식 상태가 아니

13) PH,1-2. citiḥ svatantrā viśvasiddhihetuḥ/1. svecchayā svabhittau viśvam unmilayati/2.

라 오히려 자성의 존재 상태라고 하는 편이 맞을 것이다. 재인식론은 이런 상태를 존재적 지(pauruṣa jñāna)라고 한다. 이 존재적 지의 상태에서 이 상태가 바로 경전이나 논서 등에서 말하던 자성, 진아, 혹은 자재신이라는 것을 알아서 ‘나는 자재신이다’라고 아는 것이 지적 지(bauddha jñāna)이다. 그러므로 단지 자성 그 자체로 존재하는 체험(존재적 지)만으로 재인식은 이루어지지 않는다. 왜냐하면 이것은 인식의 상태가 아니라 존재의 상태이기 때문이다. 이 상태는 대상적 앎의 상태가 아닌 무분별, 혹은 주객합일의 일체성의 상태인 신비체험의 상태라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이 신비체험의 상태는 별다른 상태가 아니라 지금 매 순간의 현전(現前)이 바로 이 상태이다. 왜냐하면 재인식론에서 체는 용과 다르지 않아서 스스로를 상으로 드러내고 있기 때문이다. 그러므로 존재적 지의 상태는 늘 드러나고 있다. 이것이 면전에서 발생하는 자성이고, 바로 이것이 모든 경전에서 말하던 자성, 진아, 혹은 자재신이라는 지적 지가 발생하여 통합되는 것이 재인식론의 재인식이다. 그러므로 재인식이 발생한 이에게는 이 면전의 현상이 자성이고, 재인식이 발생하지 않은 이에게 면전의 현상은 현상일 뿐이다.

이에 대하여 *IPK*의 구절을 주석하며 아비나바굽타는 다음과 같은 비유로 재인식의 개념을 설명한다.

신랑의 얼굴을 전혀 본 적 없는 결혼 예정의 여자가 있다. 그녀는 신랑에 대한 이런 저런 정보를 듣고는 그에 대한 무한한 애정을 키운다. 어느 날 우연히 신랑을 만나지만, 그가 신랑인 줄을 모르고 흥미를 느끼지 못한다. 그러다 누가 알려줌으로써, 혹은 문득 그가 이전에 알고 있던 모든 정보와 일치하는 자신의 신랑임을 알게 됨으로서, 한없는 행복에 빠지게 된다.¹⁴⁾

여기서 신부는 이미 그 남자(면전의 현상)를 보았다. 그러나 그 남자가 신랑(진아, 자재신)임을 깨닫지, 즉 재인식하지 못하면 그 남자는 어떤 흥미도 주지 못한다. 즉 그저 면전의 현상일 뿐이다.

그런데 이미 면전의 현상이 체의 드러남임에도 불구하고 이 면전이 현상을 자성으로 알지 못하고 분별적인 현상으로만 보게 되는가? 이에 대하여 재인식론은 염오(染汚, mala)라는 개념을 제시한다. 염오란 무한한 의식이 자신의 용적인 본성에 따라 스스로를 분열시켜 대상적으로 스스로를 인식하는 과정에서 원래 하나인 주객간의 음영이 짙어져 주와 객 사이가 완전히 분리되는 것을 말한다. 가장 근원적인 염오는 의식의 무한성을 잃어버리고 개체화되는 개체의 염오(ānavamala)이지만, 이를 따라 2종의 염오가 더 발생한다. 개체적으로 나타난 주객을 형태에 따라 집착하여 나, 너, 이것, 저것으로 분별하여 명칭을 붙이는 염오를 마야의 염오(māyīyamala)라고 한다. 마지막으로 그와 같이 구분된 주객에 집착하여 좋고 나쁨을 판단하여 업을 초래하는 염오를 업의 염오(karmamala)라고 한다.¹⁵⁾

14) 개략적 번역이다. 원문은 *IPV*(vol. II). pp.333ff.

15) *PH*, 9송, 주석, p.72. “의지의 힘(śakti)는 제한되지 않는 그 힘이 제한을 짐짓 나타내면서, 개체의 염오(ānavamala)가 되는데, 이것이 스스로를 불완전한 것으로 간주하게 한다. 지식의 힘은 단계적으로 다양성의 세계 속에 단계적으로 응축됨에 기인하여 그 전지성이 약간의 것들에 한정된다. 내부기관, 지각기관의 획득에서 시작하는 극단적 응축을 짐짓 나타냄에 의해, 그것은 모든 대상들을 다른 것으로 이해하는 마야의 염오(māyīyamala)를 초래한다. 행위의 힘의 경우, 그것의 전능은 차별의 이 세계 속에서 몇몇에만 [미치는] 행위자에 제한된다. 그리고 행위기관 형태 속의 제한을 짐짓 나타내는 것으로 시작해, 그것은 극단적으로 제한되고 선악의 행을 구성하는 업의 염오(karmamala)를 초래한다. (tathā ca a pratihatavātantryarūpā icchāśaktiḥ saṃkucitā satī apūrṇamanyatārūpaṃ ānavam malam | jñānaśaktiḥ krameṇa saṃkocāt bhedo sarvajñatvasya kimcijjñatvāpteh antaḥkaraṇa buddhindriyatāpattipūrvam atyan tasamkocagrahaṇena bhinnavedyaprathārūpaṃ māyīyam malam | kriyāśaktiḥ krameṇa bhedo sarvakartṛ tvasya kimcit kartṛtvāpteh karmendriyarūpa saṃkoca grahaṇa pūrvam atyantaparimitatām prāptā śubhā śubhānuṣṭānamayaṃ karmam malam |)”

위 3종의 염오 중에 가장 근본적인 것이 개체의 염오인데, 이로 인하여 무한한 의식은 다음의 6종의 범주로 부자유하게 제한된다. 이것을 칸추카(kañcuka)라고 하는데, 사전적으로 “상체에 꼭 맞는 옷, 겹질, 덮개” 등을 의미한다. 그래서 칸추카는 실재에 덮인 환상이나 장막 같은 것으로, 실재를 불명료하게 가리는 것을 의미한다. 그 내용은 환영(māyā), 부분(kalā), 지혜(vidyā), 욕망(rāga), 시간(kāla), 제한(niyati)인데, 이중 환영은 나머지 5종 칸추카를 대표하는 개념, 혹은 5종 칸추카의 근본적 원인이기에 구체적 항목으로는 5종 칸추카가 있다고 할 수 있다.¹⁶⁾

마야는 어근 mā에서 나온 단어로 mā는 “측정한다”라는 의미를 가진다. 그래서 마야란 우리의 경험을 이것에서 나를, 나에서 이것을, 이것과 저것을 구별하는 역할을 한다. 마야와 5종의 칸추카를 통해 나와 이것, 그리고 이것과 저것들은 의식 외적인, 서로 구분되는 개별적인 것들로 나타난다. 다시 말해 우주적 의식으로서 무한성을 잃어버리고, 개체적인 것으로 응축되어 나타난다.

부분은 쉬바의 무한한 행위의 힘(kriyāśakti)을 제한한다. 쉬바의 kriya(行)에 대비하여 부분에 의해 제한된 행위를 karma(業)라고 한다. 부분에 의해 제한된 행위인 업은 선악의 윤리적 차원을 가지게 되어 속박을 가져 온다.

지혜는 제한된 지혜(asuddhavidyā)로서 이원성의 경험을 기반으로 하는 지혜이며, 자신의 진아를 모르는 것을 말한다.

욕망은 의식의 원만성(혹은 충족성, pūrṇatva)을 제한한다. 욕망은 집착인데 불완전함이나 무언가의 결핍을 말한다.¹⁷⁾ 다양한 우주의 모든 구성물들은 단일한 쉬바의 응축된 현현일 뿐이기에 자성과 다른 것이 아님에도, 자성에 대한 무지에 의해 제한된 대상에 욕망을 일으키고, 또 이렇게 해서 소유하게 된 대상을 잃어버리게 될까 두려워한다.

시간은 의식의 영원성(nityatva), 혹은 무시간성을 제한하여, 과거, 현재, 미래라는 시간구별을 가져온다.

제한은 쉬바의 편재성(vyapakatva)을 제한한다. 이를 통해 의식은 일정한 지점에 국한된 개체로서 자신을 인식한다.

마야로 대표되는 5종의 칸추카는 절대적이고 유일한 의식의 무한한 힘이 제한되는 다섯 범주다. 마야는 아디샹카라가 말하는 것처럼 의식 밖에 존재하는 다른 원인이 아니다. 이것은 체를 지키지 않고 용으로 스스로를 분열시켜 상으로 드러내는 쉬바의 근본적인 힘이다. 현상은 쉬바가 스스로 드러난 것으로 쉬바와 다른 것이 아니다. 그래서 현상은 쉬바의 현현태라는 것을 재인식함으로써 현상 속에 있으면서도 현상을 벗어난 자, 생해탈자(jīvanmukta)가 될 수 있다.

III. 결론

본 연구는 재인식 논서들을 통해 재인식론의 재인식 개념을 고찰했다. 먼저 전통적인 인도의 재인식 개념을 고찰했다. 이에 따르면 재인식이란 일상적 지각의 일종으로 과거에 지각한 동일한 대상이 현재의 지각에

16) PH. p.123. note.6.참조.

17) Pandit(2003), p.213.

나타나, 현재의 대상을 확인하는 지각이다. 그러나 재인식론의 개념은 이와는 다르다. 이것은 진아에 대한 인식이라고 할 수 있다. 아비나바굽타는 *IPV*에서 이를 “잘 알려진 푸라나들이나 싯단타, 아가마들이나 추론들을 통하여 얻은 완전한 힘(pūrṇaśakti)을 가진 자재신에 대한 지식과, 늘 면전에 존재하는 自性에 대한 즉각적인 경험, 두 경험들의 통합을 통하여 ‘확실히 나는 자재신이다’라는 인식이 일어나는 것”이라고 정의한다.

본 연구는 이 정의에서 “늘 면전에 존재하는 자성(svātmanyabhimukhibhūta)”이라는 개념을 고찰하면서, 이러한 개념은 체로서의 본성을 지키지 않고 오히려 스스로를 끊임없이 상으로 드러내는 용으로서의 본성을 가진 재인식론의 의식 개념을 설명했다. 이와 같은 재인식론의 자성인 의식의 특징에 의해 의식즉현상이라는 일즉이의 불이(不二) 논리에서 면전의 현상이 사실은 자성의 드러남이고, 이를 아가마 등에서 들은 진아로 확인하는 인식이 바로 재인식론의 재인식임을 설명하였다. 아울러 간략하게 재인식론의 염오와 칸추카 개념을 설명했다.

이러한 본 연구의 고찰은 서론에서도 밝혔듯이 향후의 재인식론의 재인식 개념과 불교 선종의 깨달음 개념과 대비시켜 불교의 깨달음 개념을 고찰하려는 장기 목표의 최초적 시도이다.

〈참고문헌〉

IPV: Īśvarapratyabhijñāvimarsinī: Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñā-vimarsinī of Abhinavaguta*, 3vols, Sanskrit text and Bhāskarakanṭha’s commentary Bhāskarī (vol. 1,2) and English translation(vol. 3), ed. and translation in English by Subramania Iyer, K. A. & Pandeya, Kanti Chandra., Delhi: Motilal Banarasidasa, 1986.

NS: Nyāyasūtra: Gautama, *The Nyāya-sūtras of Gautama: with the bhāṣya of Vātsyāyana and the Nyāyavārttika of Uddyotakāra*(4vols), translated in English by Ganganatha Jha, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

NK: Nyāyakośa: Compiled by Mahāmahopādhyāya Bhīmācārya Jhalakīkar, *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian philosophy*, Revised and re-edited by mahāmahopādhyāya Vāsudev Shāstrī Abhyankar, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.

PH: Pratyabhijñāhṛdayam: Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdayam: the secret of self recognition*, tr. by Jaideva Singh, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998(the 4th rev).

심준보, 『취바파 일원론의 연구』, 여래, 2013, p.27.

Dyczkowski, Mark S.G(1987), *The Doctrine of Vibration*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Pandit, Moti Lal(2003), *The Trika Saivism of Kashmir*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Sanderson ,A(1988), "Śaivism and the Tantric Traditions" In *The World's Religion*, London: Routledge and Kegan Paul.

Sinha, L. P. N(1982), *Nyaya Theory of Perception*, New Delhi: Classical Pub. Co.

인도 외교정책의 대전환: 인도-태평양 전략과 쿼드 (QUAD) 접근 분석

지연정
한국외국어대학교
2021년 6월 12일

연구목적

1. 인도 외교정책의 대상 및 이슈 범위 변화에 대한 측정
2. 인도-태평양 전략 및 쿼드(Quad) 전략의 비중 측정
3. 두 전략의 확장성과 제약성 측정

인도 외교정책의 대상 및 이슈 범위 변화는 어떻게 일어나고 있는가?

- 인도 외교 정책 변화 요인
 - 이론적 변화 요인
 - 리더십 요인 (leader driven)
 - 관료들의 국제정세 이해 변화 (bureaucratic advocacy)
 - 대내 정치적 인식
 - 대외요인
 - 경험적 변화 요인

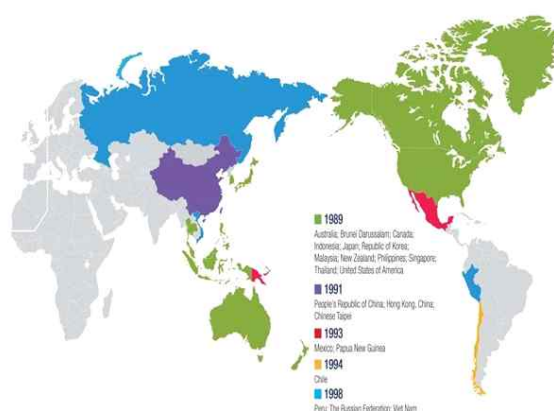
인도 외교정책 변화에 대한 논쟁

- 인도의 전체 외교정책의 축이 바뀌고 있는가?
 - 비동맹 vs multi-alignment
 - 전략적 파트너십 vs Alignment (미래의 아시안 나토(NATO))
- 인도에게 인도-태평양 전략은 어떤 의미인가?
 - 인도 대외정책의 축이 바뀜 vs 외교정책의 확장성을 가질 뿐
- 인도에게 쿼드 (QUAD)는 얼마나 중요한가?
 - Top priority vs One of those

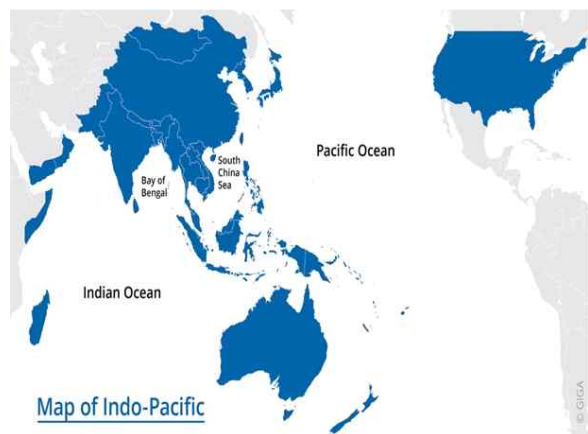
인도에게 인도-태평양 전략은 어떤 의미인가?

- 해양중심주의 전략 (Ocean-focus)
 - Indian Ocean Rim Association (IORA)
 - ASEAN
 - QUAD
- 인도의 부상 (India's Rise)을 위한 다자외교채널 구축

아시아태평양 지역 vs 인도-태평양 지역



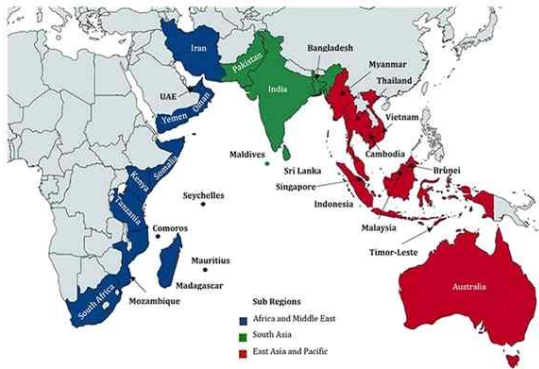
NZ Foreign Affairs & Trade



GIGA

인도에게 인도-태평양 전략은 어떤 의미인가?

Indian Ocean Rim Association (IORA)



BW business world

ASEAN

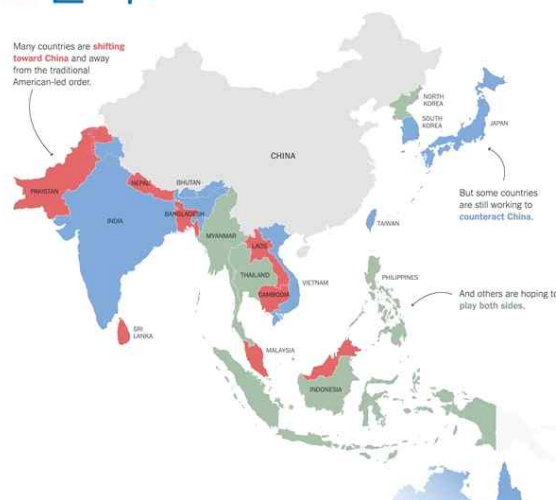
ASEAN Members and Trade

ASEAN members Countries with free trade agreements with ASEAN



CFR

오늘날 인도-태평양 전략 및 쿼드(Quad) 전략은 얼마나 중요한가?



New York Times

인도-태평양 전략 및 쿼드 전략의 확장은 가능한가?

India & its Quad Partners	
AUSTRALIA 2+2 Ministerial Agreements Mutual Logistics Support Agreement, Information Sharing Agreement Dialogues: defense policy, defense research & material, maritime security (+ Indonesia) Staff talks: all 3 services Bilateral military exercises AUSINDEX, AUSTRA HIND Participation in Australian exercises PITCH BLACK, KAKADU	JAPAN 2+2 Ministerial Agreements GSOMIA, Reciprocal Provision of Supplies & Services Dialogues: defense policy, joint research on UGVs & robotics technology Staff talks: all 3 services Bilateral military exercises JIMEX, DHARMA GUARDIAN, SHINYUU MAITRI, SAHYOG-KAIJIN
UNITED STATES 2+2 Ministerial Agreements GSOMIA, LEMOA, COMCASA, ISA, HOSTAC Dialogues: defense policy, defense technology & trade, maritime security, etc. Joint training of peacekeepers Indian liaison at NAVCENT	Bilateral military exercises VAJRA PRAHAR, YUDH ABHYAS, COPE INDIA, Tiger TRIUMPH Defense deals C-17, C-130J, P-8I, M777, SIG716, AH-64E, CH-47F(I), MH-60R Strategic Trade Authorization-1 for India

Tanvi Madan, BROOKINGS

인도-태평양 전략 및 쿼드 전략의 제약은?

- 아시아의 나토 (Asian-NATO) vs 인도의 Multi-alignment
- 국방 및 방산 협력
- 중국 외 고려할 점

감사합니다.

패널 2> 남아시아 문화와 언어
Culture and Language of South Asia

네팔의 쿠마리(Kumari) 관습, 그 허구와 실상: 카트만두 쿠마리 사례를 중심으로

박정석(목포대 고고문화인류학과 교수)

“꾸마리는 특정 계급인 네와르 족 금은세공인이 선발한다. 관례상 4세에서 사춘기(12세) 사이의 소녀는 눈색깔, 치아 모양, 목소리 등 32가지 신체 조건을 충족해야 한다. 별점도 필수다. 적당한 지원자가 나타나면 어두운 방에 가둬놓고 무시무시한 소리를 낸다. 끔찍한 가면을 쓴 남자가 춤을 추고 무시무시한 물소 머리를 전시해놓기도 한다. 실제 여신, 특히 두르가의 현신이라면 두려워 하지 않을 테니 모든 시련을 차분히 이겨낸 소녀가 새로운 꾸마리가 된다. 마지막으로 달라이 라마를 선출할 때와 비슷하게 지원자는 선임 꾸마리가 입었던 의류와 장신구를 골라내야 한다... 그러나 꾸마리였던 여인과 결혼하는 것은 불운으로 여겨진다. 과거의 여신을 더럽히는 일은 어렵지 않겠는가!”(『론리플래닛 네팔』).

1. 들어가는 말

네팔을 방문하는 관광객들이 두려움과 호기심을 갖고 찾는 곳 중의 하나가 카트만두 시내에 있는 쿠마리 하우스와 ‘살아 있는 여신’ 쿠마리이다. 쿠마리는 네팔을 소개하고 있는 국내외 관광안내서나 사이트 등에서 빠지지 않고 언급되고 있다.¹⁸⁾ 하지만 쿠마리를 소개하고 있는 정보는 대개 그 정도가 매우 피상적이며 일부 내용은 심하게 왜곡 혹은 과장되어 있다.¹⁹⁾ 이와 같은 현상은 무엇보다 쿠마리에 대한 정보가 부족한 탓에서 기인한다. 특히 로열 쿠마리로 불리는 카트만두 쿠마리는 외부인은 물론 현지인조차 접근이 엄격하게 제한된다. 이런 탓에 로열 쿠마리 관련 정보는 대개 당사자가 아닌 제삼자를 통해 수집하거나, 상대적으로 접근이 쉬운 다른 지역의 사례를 로열 쿠마리의 사례로 소개하고 있다.²⁰⁾

쿠마리 관습이 외부세계에 알려진 것은 19세기 중반 영국동인도회사의 자문 자격으로 카트만두에 체류했던 올드필드(Oldfield 1880)의 기술에서 비롯된다.²¹⁾ 이후 1970년대 중반 인류학자 알렌(Allen

18) 네팔의 주요 관광지로 부처의 탄생지, 에베레스트산, 그리고 쿠마리 하우스가 소개되고 있다.

19) 심지어 ‘세계1등 여행가이드’ 및 ‘100% 철저한 현지조사’를 표방하고 있는 ‘론리플래닛’마저 잘못된 정보를 소개하고 있다(조 빈들로스 외 2009: 138).

20) 2015년 국내의 한 TV 방송에서 쿠마리를 소개한 바 있다. 당시 프로그램에 등장했던 쿠마리는 파탄의 쿠마리였지만 ‘네팔의 쿠마리’로 일반화하여 소개하였다.

21) 올드필드(1822-1871)는 영국 육군의 군의관이었다. 1850년 카트만두 영국 주재원의 외과의로 발령받아 1863년까지 근무하였다(Dixit 2008: 370). 그는 아마추어 화가였으며 예술과 골동품에 조예가 깊었다. 영국 주재원은 1814년에 개설되었다. 올드필드가 네팔에 주재하던 당시는 라나(Rana) 체제(1846-1951)로 불렸던 시기로 세습수상이 전권을

1975)이 저술한 민족지가 출판되면서 쿠마리가 널리 알려지게 되었다.²²⁾ 하지만 불확실한 정보를 바탕으로 외부인의 시각에서 묘사된 쿠마리의 모습은 실제와 어긋나는 부분이 많았다(Gellner 2010). 그런데도 여행작가들은 물론 전문 연구자조차 철저한 검증 없이 기존 자료들을 인용하면서 왜곡 과장된 내용이 확대 재생산되었다. 최근 은퇴한 쿠마리의 자서전(Shakya & Berry 2009)과 쿠마리 돌보미 가족이 집필한 저서(Shakya 2013)가 출간되면서 이전과는 상황이 달라졌다. 이들은 외부자의 시선으로 바라본 환상적이고 비의적인 그리고 상상된 모습이 아니라, 쿠마리로 혹은 쿠마리 돌보미로 경험했던 자신들의 이야기를 자신들의 목소리로 말하고 있다. 본 연구는 외부자의 시선으로 바라본 쿠마리와 내부자의 목소리로 말하는 쿠마리를 비교 고찰하고자 한다. 구체적으로 ‘로열 쿠마리’로 불리는 카트만두 쿠마리의 사례를 중심으로 신화와 전설, 선발 과정, 생활공간 및 은퇴 이후의 삶을 살펴볼 것이다.

2. 신화와 전설

1) 살아 있는 여신

네팔에서 어린 소녀를 여신으로 숭배하는 전통은 최소 6세기에 이전부터 시작되었다고 한다(Allen 2000: 192). 어린 소녀를 ‘살아 있는 여신’ 쿠마리로 숭배하는 관습은 불교와 힌두 관념이 혼합된 일종의 종교복합이라고 할 수 있다. 전통적으로 카트만두에는 네와르 종족이 대다수를 차지하고 있었으며, 불교와 힌두이즘이 공존하고 있었다. 11세기 이후 탄트라이즘이 성행하면서 한편으로는 힌두 삭티즘과 쉬바이즘이 확산되었으며, 다른 한편으로는 바즈라야나 불교가 교조적인 승단 불교를 대체하기 시작하였다. 상층 카스트 힌두가 왕으로 군림하면서 점차 불교 세력이 약화되었다. 쿠마리와 힌두 왕이 제도적으로 연계된 시점은 12세기 초기에 나타난다(Lidke 2000:153). 즉 쿠마리 의례를 통해 힌두 왕이 불교 주류 세력을 포섭하였다고 할 수 있다.

1768년 카트만두 왕국이 고르카 왕국의 나라야 샤 왕에게 정복당하기 전까지 카트만두 분지에는 박타푸르 왕국, 파탄 왕국 및 카트만두 왕국이 시기에 따라 통합된 하나의 왕국으로 혹은 서로 독립된 왕국 형태로 정립(鼎立)하고 있었다. 쿠마리 숭배는 카트만두, 박타푸르, 파탄의 세 말라 왕국에서 제도화되어 있었다. 세 왕국의 힌두 왕은 정기적으로 쿠마리를 방문하였다. 카트만두 왕국의 로열 쿠마리는 네와르 불교 카스트인 샤카 구성원 중에서 선발되었다. 샤카 카스트는 전통적으로 여신 바즈라데비(Vajradevi)를 숭배하였다. 바즈라데비는 탈레주 여신의 화신으로 간주된다. 여신 쿠마리를 숭배하는 전통은 근본적으로 네와르 불교의 영역 안에서 존속되어 왔다.

쿠마리를 위해 별도의 거처를 건립하여 쿠마리를 안치시켜 숭배하기 시작한 왕은 박타푸르의 왕이었던

행사하였다. 라나 체제는 정권 유지를 위해 외국인의 방문과 해외문물 유입을 엄격하게 통제하였다.

22) 알렌(1928년생)은 아일랜드 출신으로 철학과 심리학을 전공하였다. 1962년 호주 시드니 대학에서 인류학 박사 학위를 취득하였다. 네팔에는 1967년, 1972년 및 1978년에 각각 1년 정도 체류하였다(www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/113729). 알렌이 체류했던 당시는 무정당 체제를 고수했던 전제주의적 판차야트 시기(1961-1990)였다. 1960년에 등극한 마헨드라 국왕은 정당을 불허하고 민주주의 운동을 무력으로 진압하면서 철권통치 체제를 구축하였다. 1972년 마헨드라 사후 왕위를 이어받은 비렌드라 역시 판차야트 체제를 유지하면서 곳곳에서 반발이 일어났다. 1990년 민중봉기로 민주주의 체제가 복원되고 입헌군주제로 전환되었다.

트라일오카 말라(Trailokya Malla)였다고 한다(Hasrat 1970: 59-60). 트라일오카 말라 왕은 1560년부터 1613년까지 카트만두 분지의 세 말라 왕국을 통합하여 통치하였다. 다른 기록에 따르면, 15세기 말 통합 말라 왕국 시기 박타푸르 왕들의 이름으로 카트만두의 탄트라 사제에게 보낸 초청장에 영구적 형태의 로열 쿠마리가 명시되어 있다. 박타푸르의 왕들은 탄트라 사제에게 박타푸르 왕궁에 그들만이 숭배할 수 있는 '살아 있는 여신'을 영구적 기구로 설립해달라고 요청하였다. 따라서 힌두 왕실의 수호신이었던 탈레주의 화신으로 네와르 불교도의 여자아이를 숭배하는 전통은 15세기 후반부터 시작되었다(Tree 2014a: 162)고 할 수 있다. 하지만 15세기 후반 이전에도 힌두 왕들은 간헐적으로 혹은 특별한 경우에 네와르 불교도의 집 단거주지를 방문하여 쿠마리를 불교 여신의 화신으로 숭배하였다. 15세기 후반을 기점으로 힌두 왕들은 쿠마리를 자신들의 왕궁 근처에 마련된 특별 성소에 안치하고는 힌두 여신의 화신으로 섬기기 시작하였다.

트라일오카 말라 왕이 박타푸르에 로열 쿠마리 제도를 설립한 다음, 카트만두 왕국에서도 로열 쿠마리 제도를 도입하였다. 연대기에 따르면, 1528년 독립 카트만두 왕국의 제2대 왕이었던 수르야 말라(Surya Malla, 1521-1529)가 팔파(Palpa) 왕국의 무쿤다 센(Mukunda Sen) 왕의 침입에 대비하여 영적인 힘을 얻고자 쿠마리와 탈레주를 숭배했다고 한다. 수르야 말라의 전임 왕 즉, 카트만두 왕국의 초대 왕은 말라 왕국의 라트나 말라(Ratna Malla)였다.²³⁾ 따라서 라트나 말라가 박타푸르를 떠나 카트만두에 왕국을 건설하면서 쿠마리 숭배 관습을 모방 혹은 이식했을 것으로 추론할 수 있다(Tree 2014a: 163). 즉, 자야 프라카쉬 말라 왕보다 1세기 앞선 시기에 카트만두에 쿠마리 숭배 관습이 제도화되었다고 할 수 있다. 최근까지 자야 프라카쉬 말라 왕이 처음으로 카트만두 왕국에 지금과 같은 형태의 쿠마리 관습을 도입했다고 알려져 있었다(Allen 1975: 18; Slusser 1982: 311). 로열 쿠마리는 고르카 왕국이 카트만두를 정복한 다음에도 중요한 왕권 의례로 존속하였다.

2) 쿠마리 관습의 제도화 이야기

쿠마리 관습의 제도화와 관련된 이야기는 대부분 신화 혹은 전설의 형태로 남아 있다. 즉 언제 누가 어떻게 쿠마리 제도를 왕실 의례로 도입했는지를 밝혀 줄 수 있는지는 역사적 기록은 미미하다. 여러 갈래로 전해져 오는 쿠마리 관련 전설 중에서 가장 중심적인 내용은 다음과 같다.

전설 1) 자야 프라카쉬 말라 왕 재위 시절(1740-50)에 7살 정도의 반라(Banhra)²⁴⁾ 소녀가 신이 들려, 헛소리처럼 자신이 쿠마리 혹은 여신이라고 말했다. 왕은 소녀를 사기꾼으로 치부하여 징벌로 그녀 가족의 재산을 몰수하고는 그녀를 가족과 함께 시가지 바깥으로 추방하였다. 그날 밤 왕비가 같은 증상을 보이면서 신령이 자신의 몸으로 들어왔다고 주장하였다.²⁵⁾ 깜짝 놀란 왕은 그 어린 소녀가 진짜로 신들렸다고 믿고서는 그녀와 그녀 가족에게 행했던 잘못에 용서를 구하며 최대한 보상을 하겠다고 약속하였다. 왕은 공식적으로 그녀의 신성을 인정하면서, 그녀를 참배하고 경의를 표하였으며, 많은 토지를 하사하고 그녀를 여신으로

23) 박타푸르에 왕궁을 두었던 통합 말라 왕국의 약샤 말라(Yaksha Malla) 왕은 생전에 아들 3명과 딸 1명에게 영지를 분봉하였다. 장남 라알 말라(Royal Malla)에게는 박타푸르를, 차남 라나 말라(Rana Malla)에게는 바네파(Banepa)를, 삼남 라트나 말라에게는 카트만두를 그리고 딸에게는 파탄을 주었다. 후손이 없었던 라나 말라가 죽자 바네파는 박타푸르 왕국에 편입되었다. 영토 분봉으로 말라 왕국의 분열과 갈등이 시작되었다(Shrestha & Singh 1972: 29).

24) 네와르 카스트 중 하나로 원래는 불교 승려 집단이었다가 카스트로 정착하였다.

25) 올드필드는 왕비가 히스테리성 발작과 유사한 증상으로 고통받았을 것으로 추정하였다(Oldfield 1880: 315).

추앙하는 연례 축제를 제도화하였다(Oldfield 1880: 315).

전설 2) 자야 프라카쉬 말라 왕이 탈레주 여신과 주사위 놀이를 비롯하여 여러 놀이를 하면서 많은 시간을 같이 보냈다.²⁶⁾ 당시 탈레주 사원은 옛 왕궁의 경내에 있었다. 어느 날 왕이 여신의 미모에 혹하여 욕정에 찬 시선으로 여신을 바라보았다. 여신이 왕의 욕심을 인지하고는 곧바로 자취를 감추었다. 그날 밤 탈레주 여신이 겁에 질린 왕의 꿈에 나타나서는 ‘오 가련한 왕이여, 너의 시대는 얼마 남지 않았으며 너의 왕조가 멸망할 날이 다가왔도다. 너는 이제부터 나의 참모습을 친견할 수 없다. 네와르 카스트에서 어린 소녀를 간택하면 내가 그녀의 몸에 현신할 것이다. 그녀를 여신 쿠마리로 숭배하라, 나를 숭배하는 것처럼 그녀를 숭배하라’고 선몽하였다(Anderson 1971: 132). 이후 왕이 쿠마리 하우스를 세우면서 쿠마리 숭배가 시작되었다고 한다. 전설 2)와 열개가 유사하지만 약간 다른 이야기가 있다. 왕이 매일 밤 사라지는 것을 이상히 여긴 왕비(혹은 공주)가 몰래 왕을 따라갔다가 왕과 여신이 함께 있는 모습을 목도하게 되었다. 여신이 분노하여 곧바로 모습을 감추어 버렸다. 그리고는 어느 날 밤 왕의 꿈에 나타나 샤카 카스트의 어린 소녀를 쿠마리로 삼아 자신을 숭배하듯이 숭배하라고 계시하였다는 내용이다.

전설 3) 일종의 변이형 신화이다. 자야 프라카쉬 말라 왕의 부적절한 성폭행으로 샤카 카스트의 소녀가 죽자 왕이 속죄하기 위해 처녀 신을 숭배하는 의례를 설립했다고 전해진다(Slusser 1982: 311).

이처럼 쿠마리 관습의 제도화와 관련된 이야기는 대부분 자야 프라카쉬 말라 왕과 관련되어 있다. 신화나 전설은 그 특성상 진위를 확인할 수 있는 수단이 없다. 자야 프라카쉬 왕이 다스렸던 카트만두 왕국은 고르카 왕국의 나라얀 샤 왕에게 정복당했다. 카트만두 정복 이전 나라얀 샤 왕은 프라카쉬 말라 왕과의 몇 차례 전투에서 패배하였다. 일각에서는 프라카쉬 말라 왕에 대한 부정적인 내용을 담고 있는 전설은 나라얀 샤 왕이 카트만두 왕국 공략 과정에서 프라카쉬 말라 왕을 신하들과 이간시키고 그를 꺾기 위해 유포시킨 소문에서 비롯되었다고 주장한다(Mellowship 2007: 92). 따라서 프라카쉬 말라 왕에 대한 부정적인 전설을 액면 그대로 수용하는 것은 경계해야 할 필요가 있다는 것이다.

3) 카트만두 분지의 쿠마리

카트만두 분지의 네와르 사회에는 어린 소녀를 쿠마리로 숭배하는 전통이 곳곳에 남아 있다. 카트만두를 비롯하여 박타푸르, 파탄 및 키르티푸르에는 과거 왕실에서 숭배했던 로열 쿠마리가 따로 있었다. 20세기까지 카트만두 분지에는 11명(Allen 1975) 혹은 14명(Shakya 2013)이 쿠마리가 있었다고 기술하였지만, 2010년 작성된 대법원판결문(Bhattarai 2010)에는 쿠마리 9명의 실태를 조사 보고하고 있다.

〈표-1〉 카트만두 분지의 쿠마리

번호	지역	명칭	출신 카스트	비고
----	----	----	--------	----

26) 일설에 따르면 탄트라 수행자들은 자신의 수호신이 외부인에게 알려지는 것을 방지하기 위해, 이름을 암호화하거나 은유적인 표현으로 부른다고 한다. 쿠마리로 대변되는 탈레주 여신의 참모습은 오직 탄트라 수행자인 왕만이 친견할 수 있으며, 탈레주 여신을 숭배하는 탄트라 의례를 우회적으로 ‘주사위 놀이’라고 명명했다는 것이다. 즉, 왕이 탈레주 여신과 주사위 놀이를 했다는 이야기는 왕이 탈레주 여신에게 탄트라 의례를 올렸음을 에둘러 표현한 것이라고 설명하고 있다(Ranjitkar 1999: 8).

1(s)	카트만 두	라지(로열) 쿠마리	샤카	
2(s)	카트만 두	무(Mu) 쿠마리	구바주	1974년 이후 공식
3(s)	카트만 두	크와(Kwa) 바하 쿠마리	구바주	90년대 중반 이후 공식
4(s)	카트만 두	킬라가르(Kilagar) 쿠마리	자푸	
5(s)	파탄	하(Ha) 바할 쿠마리	구바주	전 왕실 쿠마리
6(s)	파탄	소니마(Sonima) 쿠마리	자푸	
7(s)	박타푸 르	에칸타(Ekanta) 쿠마리	구 바주 / 샤 카	전 왕실 쿠마리
8	박타푸 르	와 라에쿠(Wa Laeku)쿠마 리	구 바주 / 샤 카	
9	박타푸 르	테북체(Tebukche)쿠마리	구 바주 / 샤 카	매년 교체
10	데오파 탄	차 바히(Cha Bahi)쿠마리	샤카	전 왕실 쿠마리
11 (s)	분가마 티	분가마티(Bungamati)쿠마 리	구바주	
12 (s)	카트만 두	타나 바하(Tana Baha)쿠마 리	자푸	
13	토카	토카(Tokha) 쿠마리	자푸	
14	누와코 트	누와코트(Nuwakot) 쿠마리	단 골 (Dangol)	

출처: 1-11번은 Allen(1975: 11-12), 1-14번은 Shakya(2013: 161-165), 괄호 안 's' 표시는 Bhattarai(2010)에 기록된 자료를 의미함.

위의 <표 1>에서 보듯이, 쿠마리는 샤카를 비롯하여 구바주, 자푸, 단골 카스트에서 선발된다. 불교도 중에서는 구바주가 가장 우위에 있고 샤카는 다음 위계에 해당된다(Gellner 1992: 44). 구바주는 바즈라 차르야(Vajracharya)로 불리며 불교 사제 카스트이다. 자푸는 위계적으로 중간에 위치하며, 농업이 주업인 카스트이다. 단골은 자푸의 하위 카스트이다.

3. 선발 대상과 과정

1) 선발 대상

2008년 이전까지 ‘로열’ 쿠마리는 쿠마리 선발위원회가 카트만두 네와르 집단의 샤카 카스트 구성원 중에서 선발조건에 부합하는 소녀들 가운데서 선택하였다. 샤카 카스트의 전통적인 직업은 금은세공이지만, 샤카 카스트라고 해서 모두가 금은세공에 종사하는 것은 아니다(Gellner 1992: 44). 쿠마리의 자격 조건은 샤카 카스트이면서 조상 대대로 카트만두 시내(바산타푸르)에 거주하고 있는 가문으로, 아버지가 바하(bahah) 승단의 구성원이어야 한다. 바하 성원권은 부계로 이어지며, 공식적인 입문 의례를 통해 확인된다. 카트만두 외곽에서 바산타푸르로 이주한 샤카 카스트는 몇 세대가 지났더라도 딸이 쿠마리 후보자가 될 수 없다. 또한 바히(bahi) 승단에 소속된 샤카 카스트의 딸 역시 쿠마리 후보에서 제외된다. 바하와 마찬가지로 바히 역시 한때는 승려들이 거주했던 건물을 토대로 형성된 불교도 집단이다. 바히는 대개 시내 외곽에 위치하며 건축물의 구조와 외양이 비 탄트라적 불교 승원과 유사하다. 반면 바하는 대부분 카트만두 시내 혹은 중심부 가까이에 위치하며, 건축양식 및 숭배하고 있는 신격이 탄트라 불교의 영향을 많이 받았다. 요컨대, 쿠마리 후보자는 샤카 카스트이면서 바하에 거주하는 가문이어야 한다(Allen 1996: 21).

힌두 왕국 시기 쿠마리 선발위원회는 왕실 사제인 바다 구루주(Bada Guraju), 탈레주 사원의 아차주(Achahju) 사제, 판차 붓다(Panca Buddha) 및 왕실 점성술사로 구성되었다. 바다 구루주는 파르바티야 브라만으로 종교와 관련된 문제를 자문하는 왕실 사제였다. 아차주는 네와르 탄트라 사제로 네와르 중에서 힌두 브라만이나 불교 사제에 비해 위계가 상당히 낮다. 판차 붓다는 다섯 명의 불교 사제로 구바주 카스트에 속한다. 판차 붓다는 쿠마리 축제를 집행하고 여신 쿠마리와 관련된 모든 의례를 집전한다. 판차 붓다는 두 명의 라지 구바주, 세 명의 보조 구바주로 구성된다. 두 명의 라지 구바주는 말라 왕국부터 세습되어 왔다. 라지 구바주는 쿠마리 의례에서 중요한 역할을 한다. 매일 의례와 특별 의례를 집전하고, 새로운 쿠마리 선발 및 입문 의례에서 중심적인 역할을 한다.

한편, 2008년 힌두 왕국이 종식되고 국가체제가 민주공화국으로 전환되면서 기존의 왕권과 관련되었던 여러 종교 행사와 마찬가지로 쿠마리 관습에도 변화가 일어났다. 2008년 신임 쿠마리 선발은 ‘쿠티 산스탄 관리위원회(Guthi Sansthan Managemnet Committee, GSMC)’에서 쿠마리 후보자를 추천하고 대통령의 재가로 확정했다.²⁷⁾ GSMC에서 쿠마리를 선발하는 전문가 집단은 탈레주 사원의 수석 사제, 판차 붓다, 수석 점성사 및 쿠마리 돌보미가 포함되었다.²⁸⁾ 즉, 힌두 왕국 종식과 함께 왕실 사제의 역할과 지위가 폐지되었으며, 쿠마리 선발의 최종 재가를 왕이 아닌 대통령이 하게 되었다.

2) 신체적 조건

힌두 왕정 체제에서 로열 쿠마리의 신체 조건과 선발 과정은 왕실과 직접 연계되어 있었다. 쿠마리를 교체하는 절차는 다음과 같았다. 쿠마리의 역할 혹은 지위가 상실될 수 있는 증거 혹은 신령이 쿠마리에게서 떠나는 징조가 보이면 쿠마리 돌보미가 왕실 사제에게 즉시 보고해야 한다. 왕실 사제는 왕에게 아뢰고, 왕의 재가를 받아 왕실 점성가에게 새로 쿠마리를 선발할 길일을 선정할 것을 요구한다. 선발일은 대개 다사인 축제 한 달 전이다. 선발 일자가 잡히면, 그 소식을 판차 붓다에게 알리고 판차 붓다는 바하의 장로들에게 적합한 소녀를 물색하라고 알린다. 하누만 도카의 거실에서 32개의 완결성 리스트를 사용하여 여신 쿠마리를 찾

27) ‘쿠티 산스탄(Guthi Sansthan)’은 정부의 지원을 받아 네와르 집단의 축제와 종교 관련 업무를 주관하는 독립기관이다.

28) The Himalayan, 2008.10.06.

아낸다.

쿠마리에 적합한 이상적인 신체적 조건은 32개의 항목으로 제시된다. ① 균형 잡힌 발, ② 발바닥의 나선형 선, ③ 균형 잡힌 손톱, ④ 길고 잘생긴 발가락, ⑤ 오리발과 같은 발과 손, ⑥ 부드러우면서 단단한 발과 손, ⑦ 넓은 어깨와 잘룩한 허리, ⑧ 사슴과 같은 허벅지 ⑨ 작고 오목한 성기, ⑩ 사자와 같은 가슴, ⑪ 쪽뺨은 어깨, ⑫ 긴 팔, ⑬ 깨끗한 신체, ⑭ 소라고동 같은 목, ⑮ 사자와 같은 볼, ⑯ 40개의 치아, ⑰ 희고 멋진 모양의 치아, ⑱ 틈새가 없는 치아, ⑲ 작고 예민한 혀, ⑳ 촉촉한 혀, ㉑ 오리와 같이 맑고 부드러운 목소리, ㉒ 청색/흑색 눈, ㉓ 암소와 같은 속눈썹, ㉔ 백색 윤기가 도는 아름다운 안색, ㉕ 황금색 안색, ㉖ 작고 크게 열리지 않은 모공, ㉗ 또렷하고 오른쪽으로 도는 머리 가마, ㉘ 검은 머리, ㉙ 넓고 균형 잡힌 이마, ㉚ 정수리가 소라 같은 머리통, ㉛ 바니안나무와 같은 신체, ㉜ 튼튼한 신체(Allen 1975: 105).

위에서 언급한 32개 항목 가운데 몇몇 조항은 성인 여성에게나 어울리는 조건이다. 예를 들면, 넓은 어깨와 잘룩한 허리, 사슴과 같은 허벅지, 작고 오목한 성기, 사자와 같은 가슴, 40개의 이빨²⁹⁾, 바니안나무와 같은 신체 등이 그것이다. 따라서 32개의 항목은 쿠마리가 성장했을 때의 본 신체 혹은 내면의 모습에 적합한 이상적인 조건이라 하겠다. 쿠마리가 갖추어야 할 32개의 항목은 쿠마리 후보자의 별자리 운세에서 비롯된 것이라 한다(Shakya & Berry 2009: 16). 가장 중요한 조건은 별자리 운세로 왕의 별자리 운세와 상극이 되지 않아야 한다. 이상형과 달리 실제로는 쿠마리 후보자가 건강한지, 천연두와 같은 심한 질병을 앓지는 않았는지, 피부에 상처는 없는지, 검은 머리와 검은 눈을 가졌는지, 신체에 심한 냄새가 나지는 않는지, 초경 이전인지, 빠진 이빨은 없는지 등을 검사한다(Allen 1996: 23).

쿠마리 선발위원회는 신체적 조건과 함께 후보자의 성격도 고려한다. 후보자는 조용하면서도 겁이 없어야 하며, 가족 또한 신심이 깊어야 한다. 이상의 모든 조건을 갖춘 소녀를 찾지 못하면 후보자들 가운데서 가장 이상형에 근접한 아이를 지명한다. 후보자가 선정되면 점성사가 아이의 별자리 운세를 살펴본다. 후보자의 운세가 좋아야 하며 특히 왕의 운세와 부딪치지 않아야 한다. 모든 시험을 통과하면 왕실 사제가 그녀를 왕궁으로 데려간다. 왕은 그녀에게 동전을 하사한다. 후보자는 집으로 돌아가 마지막 통과 시험 및 공식적인 입문 의례 전까지 집에 머문다. 대기 기간에 점진적으로 쿠마리의 신령이 소녀의 몸에 들어와 자리를 잡는다고 한다. 만약 소녀가 쿠마리로 적합하지 않다면 3-4 주 동안의 대기 기간에 소녀의 신체에 부정적인 반응이 일어난다고 한다(Allen 1975: 20).

하지만 실제 선발 과정은 매우 단순하였다. 현 쿠마리가 일정한 나이에 이르면, 쿠마리의 돌보미가 다음 쿠마리를 물색한다. 카트만두의 옛 시내에 거주하고 있는 샤카 카스트의 가족들을 찾아가서는 나이가 적합한 소녀들을 새로운 쿠마리로 수소문한다. 각종 저서에 소개된 쿠마리의 신체적 조건과 달리 쿠마리 후보자를 선발하는 기준은 비교적 간단하다. 첫째, 샤카 카스트 중에서 카트만두 바하에 소속된 가족이라야 한다. 둘째, 카트만두 바하 구성원일지라도 카스트 간 혼인 사례가 없는 가문이라야 한다. 셋째, 3-5세 사이의 소녀로 신체에 흉터나 점이 없어야 한다. 넷째, 네와르 소녀의 통과의례인 의사혼인(疑似婚姻) 의례를 거치지 않아야 한다. 네와르 소녀는 4세에서 10세 사이에 과일나무와 혼인하는 ‘이히(ihi)’로 의례를 한다. 이히 의례를 마치고 10세에서 15세 무렵에 ‘바흐라(bahrah)’라 부르는 초경의례를 한다. 바흐라는 상징적으로 태양

29) 인간의 젖니는 20개이고, 영구치는 사랑니를 포함하여 최대 32개이다. 빠진 젖니와 새로 나온 영구치를 합하여 40개가 되려면 청소년기가 되어야 한다.

과 혼인하는 것으로서, 12일 동안 햇빛이 들지 않는 방에 격리된다. 이 기간에는 남자들이 방문할 수 없다. 두 차례의 의사혼인식을 마친 소녀는 ‘처녀’가 아니기에 쿠마리가 될 수 없다(Shakya & Berry 2009: 14-15).

쿠마리 선발 과정에서 왜곡된 부분 중 하나는 신체검사이다. 알렌(Allen 1996: 25)은 신체검사를 다음과 같이 기술하고 있다. “쿠마리로 선발된 소녀는 사제 앞에서 알몸이 되어 앉는다. 사제는 만트라를 암송하면서 신성한 풀과 나무껍질 그리고 나뭇잎으로 만든 작은 다발로 소녀의 여러 민감한 부위를 두드리며 정화한다. 소녀의 신체에서 민감한 여섯 부분은 눈, 목, 가슴, 배꼽, 질, 음문이다. 사제가 부정을 제거하면 소녀의 신체는 서서히 붉어진다. 여신의 신령이 소녀의 신체로 들어오는 징조이다. 이런 과정은 의례를 통해 점진적으로 진행된다.” 실제로 쿠마리 후보자로 선정되면 신체검사를 한다. 신체검사는 후보자의 어머니 입회 아래 왕실 사제의 부인과 딸이 시행한다. 하지만 알려진 것처럼 엄격하고 세세하게 하지는 않는다. 속옷을 입은 채로 사시(斜視)가 있는지, 몸에 점이 있는지, 흉터가 있는지, 젖니가 빠졌는지 등등을 눈으로 검사한다(Shakya & Berry 2009: 16).

3) 입문 의례

쿠마리와 관련된 내용 중에서 외부인들에게 가장 잘못 알려진 부분은 쿠마리의 선발 과정이라고 할 수 있다. 다사인 축제의 희생제와의 쿠마리 입문 의례를 혼동(混同)하면서 쿠마리에 대한 오해와 왜곡이 증폭되었다(Majupuria & Roberts 2007: 76-77). 또한 탈레주 사원의 의례를 쿠마리 후보자의 담력을 시험하는 통과의례로 묘사하면서 쿠마리에 대해 잘못된 인상을 심어주었다.

가) 매년 다사인 축제 기간에 왕궁 근처 물초크(Mulchok) 광장에서 수많은 물소의 목을 자른 다음 어린 소녀가 거처하고 있는 방에다 물소의 피를 바른다. 공포가 가득 찬 방에 홀로 있는 그녀를 바깥에서 지켜본다. 문틈을 통해 그녀가 울거나 감정을 드러내지는 않는지 살펴보면서, 그녀가 시험을 통과할 수 있는 용기를 가졌는지를 심사한다. 그녀가 참고 견디면 쿠마리의 화신으로 적합하다고 간주된다. 만약 소녀가 울음을 터트리면 여신이 강림하지 않은 증거로 받아들여 심사에서 탈락된다(Oldfield 1880: 317).

나) 10년마다 선발되는 쿠마리가 어떤 방식으로 선발되는지는 외부에 철저하게 차단되어 있다. 사람들에게 알려진 내용은 다음과 같다. 쿠마리로 선발된 소녀는 하누만 도카의 좁고 긴 회랑 안에 있는 작고 컴컴한 방으로 안내된다. 지나가는 길목에는 목이 잘린 동물들의 머리통이 진열되어 있다. 절단된 동물들의 머리통에서는 살아 있는 듯이 움찔거리고 있는 귀, 그리고 등잔불 아래 번득이는 눈알과 함께 피기스러운 울음소리가 난다. 통로를 지나가는 동안 악귀의 가면을 쓴 사람들이 갑자기 튀어나와서는 이리저리 뛰어다닌다. 어린 소녀가 울거나 겁에 질리면 탈락된다. 이런 상황 속에서도 평정심을 유지하고 감정에 휘둘리지 않으면 다음 쿠마리 여신으로 선택된다(Anderson 1971: 133).

다) 다사인 축제 기간에 하누만 도카 광장의 좁고 긴 정원 물 초크에서 동물 희생제제가 열린다. 해거름에 악마를 상징하는 물소 8마리를 광장 모서리에 마련된 기둥에 묶고 목을 자른다. 물소의 피는 바이라브 사원을 향해 치솟는다. 자정 무렵에 다시 108마리의 물소와 염소가 물 초크에서 도살된다. 잠시 후 새로 쿠마리로 선발된 어린 소녀가 마지막 시험과 입문 의례를 위해 입구에 들어선다. 두 개의 뿔 사이로 불빛이 새어나오는 잘린 물소의 머리통들이 놓여 있는 광장을 가로질러 들어가면 선발위원들이 배란다 위층에 기다리

고 있다. 소녀가 혼자 혹은 안내자와 함께 들어간다. 들어갈 때는 시계 방향으로 광장을 돌아서 8개의 팔을 가진 무서운 여신을 모신 사당까지 걸어가야 한다. 평정심을 유지하면서 사당으로 들어가야 한다. 모든 것이 순조로우면 탈레주 사원의 아차주 사제와 보조 사제들이 그녀를 1층으로 데리고 올라가 아감(agam)으로 들어가서는 입문 의례를 거행한다. 아감 여신은 성스러운 물항아리이며 항아리 꼭대기에는 여성을 상징하는 삼지창 문양이 그려져 있다. 입문 의례에서 쿠마리로 선정된 소녀의 몸에서 모든 과거의 경험을 제거한다. 그 때야만 여신의 신령을 접수하는 완전한 신체가 된다(Allen 1975: 21).³⁰⁾ 차기 쿠마리로 선발된 1개월 전부터 신령이 깃들기 시작하지만, 완전히 신령이 깃들려면 쿠마리의 복장을 모두 갖추어 입어야 한다. 쿠마리의 성장(聖裝)은 머리모양, 티카, 제3의 눈, 붉은 복장, 붉게 칠한 발, 화려한 장신구를 패용하고 탈레주 만다라를 그려 놓은 의자에 좌정하는 것이다. 쿠마리가 여신 탈레주의 검을 쥐면서 최종적이고 완전한 변신이 이루어진다(Allen 1996: 25).

위에서 쿠마리의 입문 의례로 소개된 내용은 다사인 축제 시기에 쿠마리가 참여하는 탈레주 사원의 의례와 신임 쿠마리의 입문 의례를 뒤섞어 과장하거나 왜곡한 측면이 있다. 이와 같은 혼동은 네팔 연구자들에게도 그대로 답습되고 있다(Ghimre 2018: 29). 한마디로 한밤중에 108개의 물소 머리통이 있는 어두컴컴한 방에 혼자 남겨두어 쿠마리 후보자의 담력을 시험한다거나 괴기스런 분위기를 연출하여 울음을 터트리면 탈락한다는 이야기는 허구에 가까운 속설을 그대로 옮긴 수준이라고 할 수 있다. 일반적으로 신구 쿠마리는 다사인 축제를 한 달 정도 앞두고 교체되기에 신임 쿠마리가 참석하는 첫 행사가 탈레주 사원에서 행하는 의례인 경우가 많다.³¹⁾ 그 결과 쿠마리가 참여하는 탈레주 의례를 쿠마리의 입문 의례로 잘못 알려진 것이라고 할 수 있다.³²⁾

은퇴 쿠마리는 탈레주 의례를 다음과 같이 묘사하였다(Shakya & Berry 2009: 56). 쿠마리는 다사인 축제의 8일째 되는 날 탈레주 사원으로 가서 탈레주 여신에게 의례를 올린다. 자정이 가까운 밤 11시경에 쿠마리는 쿠마리 하우스를 떠나 바로 옆에 있는 탈레주 사원으로 간다. 여타 공식행사와 달리 쿠마리는 흰 천이 깔린 광장을 걸어서 간다. 쿠마리가 하우스 바깥에서 걸어가는 유일한 행사이다. 탈레주 사원에 도착하면 아차주 사제가 쿠마리의 발을 씻겨 준다. 발을 씻은 물은 사방에서 대기하고 있던 사람들에게 뿌려준다. 그리고는 탈레주 여신을 모신 신당으로 들어간다. 신당으로 가는 회랑에는 희생된 물소의 머리통이 놓여 있다. 머리통은 108개가 아니라 8개이다. 방 안에는 어둡고 작은 등잔불이 비치고 있다. 신당 안에는 누구도 들어오지 못한다. 의례는 은밀한 분위기 속에서 5분에서 10분 정도 진행된다. 쿠마리의 공식 의례 중 하나이다.

한편, 일부 안내 책자에는 쿠마리 선발방식이 달라이 라마를 선출하는 방식과 유사하다고 소개하고 있다(Demaury 2018: 21). 하지만 쿠마리 선발방식과 달라이 라마의 선출방식은 전혀 다르다. 첫째 쿠마리는 전임자가 살아 있을 때 선발한다. 전임자가 죽은 다음 환생 후임자를 찾는 것이 아니라, 전임자가 은퇴하기 직전에 후임 쿠마리를 선발한다. 그리고 전임자와 후임자 사이에는 어떤 정신적 연대나 비의적 고리가 없다. 둘째, 쿠마리 선발 과정에는 전임자가 사용했던 물품을 찾아내는 절차가 없다. 단지 '쿠마리'라는 지위와 신

30) 알렌은 자신이 직접 로열 쿠마리의 입문 의례를 기술한 자료를 입수하지 못했으며, 파탄 쿠마리의 입문 의례와 크게 다르지 않다고 하였다(Allen 1975: 21).

31) 라쉬밀라 샤카는 봄에 열리는 홀리 축제 기간에 쿠마리가 되었다고 한다(Shakya & Berry 2009: 65).

32) 네팔의 한 신문에서도 신임 쿠마리가 의례적으로 목이 잘린 물소와 염소가 가득한 방에서 하룻밤을 보내야 한다고 기술했던 이전의 기사가 오류임을 밝히고 있다(The Kathmandu Post. 2017.10.03.).

분이 교체되면서 거주 공간과 의례용 물품을 이어받을 뿐이다. 셋째, 쿠마리로 선발된 다음에 일생을 쿠마리로 살아가는 것이 아니라, 10년 정도의 짧은 기간 쿠마리로 살다가 은퇴하고는 일반인으로 되돌아간다. 즉 쿠마리는 임기가 있으며, 제자를 두지도 않는다. 무엇보다 쿠마리 선발 과정에는 ‘환생’이라는 개념이 개입되지 않는다.³³⁾

4. 생활공간

1) 쿠마리 하우스와 돌보미

쿠마리로 선발된 어린 소녀는 은퇴할 때까지 쿠마리 하우스로 불리는 특별한 거처에서 지낸다. 쿠마리가 거처하는 곳은 쿠마리 만디르(Mandir), 쿠마리 바할(Bahal), 쿠마리 첸(Chen), 도 첸(Dyo Chen) 혹은 쿠마리 가르(Ghar)로 불린다.³⁴⁾ 쿠마리 사원, 쿠마리 하우스, 여신의 하우스 등으로 번역된다. 쿠마리 하우스는 3층으로 구성된 네와르 양식의 붉은 벽돌 건물이다. 쿠마리로 선발된 어린 소녀는 가족을 떠나 쿠마리 하우스로 거처를 옮긴다. 쿠마리 하우스는 옛 왕궁이 있는 하누만 도카 광장 바로 옆에 있다.

쿠마리 하우스는 중정(中庭)이 있는 바하 건축양식이지만 파고다가 없는 3층 건물이다. 1층에는 다섯 개의 사당과 창고가 있다. 2층에는 밀교의 주신인 바즈라데비와 차크라삼바라를 모신 아가(aga) 신당이 있고 양쪽 끝 공간은 돌보미와 그녀의 가족이 생활하는 방으로 사용된다. 3층에는 쿠마리가 거처하는 공간으로 하나는 개인 침실이고, 세 개는 의례용 공간이다. 의례용 공간 중 하나는 로열 쿠마리 의례에 사용되며, 다른 하나는 매일 거행되는 일상적 쿠마리 의례에 사용되며, 마지막 하나는 일반인들을 위한 의례용 공간으로 사용된다. 쿠마리의 의례용 수레는 쿠마리 하우스와 붙어 있는 별도의 건물에 안치된다. 쿠마리는 2층 아가 신당에는 좀처럼 들어가지 않는다. 판차 붓다가 매일 아침 의례를 올리려 들어가면 쿠마리는 바깥에서 대기한다. 쿠마리는 탄트라 양식의 쿠마리 의례를 수행할 때만 아가 신당에 들어간다.

쿠마리 하우스에는 세습 돌보미(Chitaidar) 여성이 있다. 돌보미 가족은 쿠마리와 함께 쿠마리 하우스에 거주한다. 일반적으로 돌보미는 ‘쿠마리마(Kumarima)’로 불린다. 1974년 당시 돌보미는 인드라마야(Indramaya)였으며, 그녀는 50년 가까이 같은 일을 하고 있었다. 인드라마야는 시아버지의 누이 베티 마야(Beti Maya)에게서 직을 물려받았다. 베티 마야는 그녀의 시어머니 판차 락쉬미(Pancha Laxmi)에게서 물려받았다. 판차 락쉬미 이전에는 돌보미 직무가 고정되어 있지 않았다. 당시 쿠마리의 어머니가 자신이 쿠마리를 돌보겠다고 정부에 청원서를 제출하였지만 각하되고, 정부에서 판차 락쉬미에게 돌보미 업무를 세습하도록 지시하면서 오늘날까지 이어지고 있다(Allen 1996: 29-30). 돌보미는 원칙상 시어머니에서 며느리로 계승된다. 2013년 현재 돌보미는 주주 바이(Juju Bhai-Gyan Devi)이며 인드라마야의 며느리이다(Shakya 2013: 299).

33) 티베트 불교에서는 종파의 지도자가 죽고 난 다음에 새로 태어나는 어린 아기의 몸으로 환생한다는 종교적 교의에 따라 승단에서 그 아이를 찾아내어 확인한다. 티베트 불교는 달라이 라마가 환생한다는 교의와 관세음보살의 화신이라는 관념이 종교적 믿음의 핵심이라고 할 수 있다(김석근 2005: 196). 달라이 라마와 같은 고승은 중생을 향한 연민의 힘과 인간을 구제하겠다는 기원으로 환생한다고 믿고 있다(Saro 2015: 71).

34) ‘che(n)’는 네와르어로 집(house)을 의미한다.

돌보미와 돌보미의 가족은 쿠마리 하우스에서 매일 진행되는 모든 의례와 쿠마리 관련 행사를 직접 수행하거나 보조한다. 새로 쿠마리가 선발되어 쿠마리 하우스로 들어오는 순간부터 돌보미와 그 가족은 어린 소녀를 보호하고 양육하는 책임을 떠맡는다. 돌보미는 쿠마리가 참석해야 하는 모든 행사와 축제의 일정과 시간을 조율하고 준비한다. 쿠마리는 살아 있는 여신이기에 쿠마리가 순수성을 유지하고 전통적 의례를 수행하는 데 빈틈이 없도록 최선을 다해 보좌한다. 쿠마리의 건강 상태와 안녕을 항상 세심하게 관찰한다. 돌보미의 모든 가족 구성원은 쿠마리가 다치거나 해를 입지 않도록 항상 주의를 기울이며, 쿠마리의 신체에 상처가 나거나 흠집이 생기지 않도록 조심한다. 한마디로 쿠마리 돌보미와 그 가족은 때로는 놀이 상대가 되어 때로는 부모처럼 쿠마리를 마치 입양한 ‘공주’처럼 대우하면서 신심을 다해 돌본다.³⁵⁾ 어린 나이에 들어와 사춘기 무렵에 은퇴하는 쿠마리는 은퇴 이후에도 한동안 돌보미 가족을 ‘진짜’ 가족이라 여기고 종종 쿠마리 하우스를 찾아가기도 한다(Shakya 2013: 29장 참조). 쿠마리와 마찬가지로 돌보미 가족 역시 샤카 카스트이다. 내혼 관습을 유지하고 있는 카스트 체계에서 돌보미 가족과 쿠마리 가족은 친인척관계로 엮여 있다. 예를 들면, 1984년부터 1991년까지 쿠마리였던 라쉬밀라 샤카의 경우 돌보미 주주 바이가 친고모였다(Shakya & Berry 2009: 17).

2) 쿠마리의 일과와 공식행사

쿠마리의 일과는 아침 7시경부터 시작된다. 씻고 단장하고 8시경에 아침을 먹는다. 8시 30분경에 힌두 사제와 불교 사제가 의례를 한다. 9시부터 12시까지는 숭배자들을 맞이하고, 창문에 모습을 드러내어 일반인들을 친견한다. 12시에 점심을 하고, 1시부터 4시까지는 개인교습을 받는다. 4시부터 6시까지 다시 숭배자들을 만나고 창문에 나타나 일반인들에게 모습을 드러낸다. 6시부터 7시까지 휴식을 취하고, 7시경에 저녁 식사를 한다. 7시 30분부터 8시 30분까지는 그날 배운 수업 내용을 복습하고 주어진 숙제를 한다. 8시 30분에 취침한다(Ghimre 2018: 30). 쿠마리를 찾아오는 사람들은 정치인, 과거 왕실 사람들, 정부 관료, 사업가 등 다양하다. 이들에게 티카를 발라준다. 일반 숭배자는 여성들이 대다수를 차지한다. 숭배자들은 상대적으로 오전에 붐비며, 오후에는 찾아오는 사람이 관광객을 제외하고는 많지 않다고 한다.

점심 이후 4시까지는 수업 시간이다. 전통적으로 쿠마리는 정규 교육을 받지 않았다. 1853년 처음으로 학교가 설치되었지만, 소수 엘리트층을 위한 교육기관이었다. 1951년 민주주의가 도입되면서 비로소 학교 교육이 시작되었다. 1951년 기준으로 300개의 학교에 학생 수는 10,000명 정도였다.³⁶⁾ 1971년 교육계획이 수립되면서 정규 교육을 받는 학생이 늘어났다. 1978년부터 쿠마리의 정규 교육이 시작되었다. 하지만 정식 교사가 아닌 쿠마리 하우스의 돌보미 혹은 가족 구성원들이 간단한 읽기와 쓰기 그리고 셈하기 등을 가르쳤다. 1991년 정부는 쿠마리의 교육을 제도화하였다. 정부에서 공식적으로 쿠마리 하우스에 교사를 파견하여 정규 교과과정을 배우도록 하였다. 당시 쿠마리였던 아미타 샤카(Amita Shakya)에게 파견된 정식 교사는 이중사촌 언니였다. 아미타 샤카는 쿠마리 하우스 안에서 정규 교과과정에 따라 수업과 시험을 거쳤다. 은퇴 이후 곧바로 7학년으로 편입하였다(Shakya 2013: 282). 교사 파견과 더불어 숭배자들의 방문 시간

35) 인도에서 발간된 한 안내 책자에는 쿠마리가 어떤 교육도 받지 않으며 놀이 친구도 없이 밤낮으로 감시를 받고 있다고 기술하고 있다(Ranjitkar 1999: 48).

36) 2015년 기준으로 성인 문자 해독률은 평균 63.9%(남 76.4%, 여 53.1%) 수준이다.

을 오전과 오후로 제한하면서 쿠마리의 교육과 일상이 방해받지 않도록 하였다.

쿠마리는 한편으로는 숭배자들에게 쿠마리 하우스에서 '살아 있는 여신'으로 추앙받으며, 다른 한편으로는 카트만두의 다양한 신들을 숭배하는 의례 및 축제와 연계되어 있다. 쿠마리는 개인적 용무로 바깥출입이 허용되지 않는다. 인드라 축제(정확하게는 쿠마리 수레 축제)를 비롯하여 특별한 축제와 의례에 참석하기 위해 1년에 13차례 쿠마리 하우스 바깥으로 나간다(Majupuria & Roberts 2007: 89-90; Shakya 2013: 183-195). 공식적인 의례 및 축제에 참석할 때 쿠마리는 비단과 양단으로 만든 예복을 입고, 보석으로 치장하고 네팔의 수호신임을 상징하는 작은 관모(冠帽)를 쓴다(Anderson 1971: 133). 한편, 쿠마리의 부모와 가족들은 수시로 쿠마리 하우스를 찾아와 쿠마리를 만날 수 있다.

3) 세속국가의 쿠마리 관습

쿠마리에 대한 왜곡 혹은 과장된 이미지는 언론을 통해 꾸준히 재생산되었다. 심지어 당사자와 직접 인터뷰를 하지도 않고 세간에 떠도는 소문과 제삼자의 전언을 마치 쿠마리의 실상인 듯 소개하기도 하고, 상대적으로 접근이 용이한 박타푸르 혹은 파탄 지역의 쿠마리 사례를 로열 쿠마리의 일화인 양 기술하기도 하였다. 사진 또한 다른 지역의 쿠마리 혹은 가네사나 바이라브로 분장한 소년의 사진을 로열 쿠마리 사진으로 신기도 하였다(Shakya & Berry 2009: 103-114). 대중매체를 통해 유포된 쿠마리와 쿠마리 관습에 관한 왜곡된 이미지는 국내외 인권운동가와 시민단체들의 주목을 받았다. 특히 어린 소녀가 가족과 강제로 격리되어 감금 상태에서 생활한다는 사실을 들어 아동 인권 유린으로 제소되기도 하였다. 하지만 쿠마리와 관련된 인권단체들의 주장은 대부분 쿠마리에 대한 정보 부족과 문화적 편견에서 비롯되었다고 비판을 받았다(Tree 2014b: 229).

2005년 한 인권변호사가 쿠마리 관습을 아동학대 혐의로 네팔 대법원에 소송을 제기하면서 쿠마리와 쿠마리 관습에 관한 왜곡된 이미지와 실상이 드러나게 되었다. 2006년 대법원의 지시로 조사위원회가 발족되어 쿠마리의 실태에 대한 조사가 이루어졌다. 2010년 대법원은 조사위원회의 보고서와 청문회 자료를 바탕으로 쿠마리 관습이 아동인권을 침해하지 않는다고 판결하였다. 다만 시대적 상황에 걸맞게 후진적 관습을 개선할 필요가 있으며, 쿠마리에게 연금과 교육 등 사회적 안전장치가 마련되어야 한다고 주문하였다(Bhattarai 2010). 대법원판결로 쿠마리 관습은 '종교'가 아니라 '문화'로 재정의되었다고 할 수 있다. 한편 2006년 제2차 민주봉기로 왕정이 종식되면서 쿠마리 관습에도 일대 변화가 일어났다. 2007년 힌두 왕국 시절 왕권의 상징이었던 쿠마리 티카 의례를 두고 사실상 폐위상태였던 왕과 정부의 수반이었던 수상이 의례적 충돌이 일어났다(Mocko 2016: 137-141). 이후 쿠마리 티카 의례에서 배제된 '왕'은 실질적 권력과 함께 상징적 권위마저도 박탈되었다. 2008년 대통령제가 도입되면서 쿠마리 의례는 왕권을 정당화하는 상징적인 의례에서 대통령이 참석하는 국가적 차원의 문화행사로 전환되었다(박정석 2021). 즉, 국가체제가 힌두 왕국에서 세속국가로 전환되면서 쿠마리 의례 역시 네와르 집단의 전통적인 축제로 자리를 잡았다.

5. 은퇴 이후의 삶

1) 은퇴와 적응

신구 쿠마리의 교체는 다사인 축제 한 달 전쯤에 이루어진다. 원칙적으로는 첫 생리가 시작되거나 피를 흘리는 상처를 입었을 경우 쿠마리의 역할이 중지되고 새로운 쿠마리가 선출된다. 쿠마리 지위에서 물러나는 분명한 징조는 피 흘림이다. 일반적으로 거론되는 사유는 이빨이 빠지면서 피를 흘리거나, 첫 생리가 시작되거나, 외상을 입거나 장기에서 출혈이 발생하는 경우이다. 천연두와 같은 심한 질병에 걸려 피부가 파열되거나 흉터가 생겨도 쿠마리 지위에서 물러나야 한다. 쿠마리로 선발되면 대개 5-7년 이상 살아 있는 여신 쿠마리로 살아간다. 쿠마리 지위에서 물러나는 가장 큰 이유는 젓니가 빠지거나 생리가 시작되는 것이다. 일부에서는 젓니가 빠지는 것이 하나의 제척 사유가 될 수 있지만, 젓니가 빠졌을 때 피를 흘렸는지가 판단의 주요 근거라고 한다.

실제로는 먼저 다음 쿠마리가 선정되고, 이후 현 쿠마리가 물러난다(Shakya & Berry 2009: 11). 현 쿠마리는 신 쿠마리에게 나가(Naga) 목걸이를 넘겨주는 의식을 한다. 신구 쿠마리 교대 의식은 비밀리에 진행된다. 참석자는 4명으로 제한된다. 신구 쿠마리와 돌보미, 그리고 탈레주 사원의 아차주 사제이다. 아차주 사제가 교대 의식을 주관한다. 구 쿠마리는 교대 의식 이후에도 며칠 동안은 쿠마리 복장을 유지한다. 이 기간에는 쿠마리의 비의적 힘이 남아 있다고 간주되며 일반인들도 여신으로 숭배한다. 교대 의식이 끝나면 구 쿠마리는 '집'으로 간다. 집에 도착하면 환영 의식을 한다. 집에서 4일간 방안에만 머문다. 쿠마리 돌보미 대신 가족 구성원들이 그녀를 돌본다. 4일째 되는 날 쿠마리 하우스 돌보미 가족 구성원이 집으로 찾아와 머리를 풀어주고 목욕을 시킨 다음 일상복을 갈아입힌다. 그리고는 나를 위한 의례를 올리고는 음식 공양을 한다. 모든 장신구와 복장은 쿠마리 하우스로 반납한다. 단지 소소한 개인 물품만 남는다. 마지막 의례가 끝나면 쿠마리에서 평범한 소녀로 환원되면서 가족의 일원으로 되돌아간다. 이후 네와르 소녀들이 거쳐야 하는 일상의 통과의례를 수행한다.

은퇴 이후에 한동안 그녀는 물론 가족 구성원도 일상생활에 적응하는 데 서로 어려움을 겪는다. 가장 큰 어려움은 일상생활과 정규 교육이다. 쿠마리 신분에서 은퇴하더라도 곧바로 일상적 삶으로 되돌아가지는 못한다. 어린 나이에 가족과 떨어져 '여신'으로 대접받다가 갑자기 모든 일을 스스로 해야 하는 일상을 받아들이기 어려운 것이다. 상당히 오랫동안 적응 기간이 필요하다. 적응 기간에는 본인은 물론 가족들의 인내가 필요하다. 적응 과정에서 갈등이 발생하기도 한다. 은퇴 쿠마리의 가족들은 직전 쿠마리의 가족들에게 적응에 대해 자문을 구하기도 한다(Shakya & Berry 2009: 102-103).

쿠마리는 다른 아이들과 달리 학교에서 정상적으로 교육을 받지 않았기에 은퇴 이후 늦은 나이에 수업을 따라가야 하는 부담이 가중된다. 쿠마리 재임 당시에도 학교에서 파견된 교사로부터 수업을 받았지만 2000년대 이전까지는 방문객들의 예방 시간이 제한되어 있지 않아, 쿠마리가 수업에 집중할 수 없었다. 따라서 쿠마리의 학업 수준은 또래 학생들보다 상당히 뒤처져 있다. 학교에 입학한 다음에도 가족들과 자매들의 도움을 받으면서 보충수업을 한다. 현재는 쿠마리 재임 중에 정규수업 과정에 맞추어 개인교습이 실시되면서 쿠마리에서 은퇴하면 제 또래가 다니는 6학년 혹은 7학년으로 편입할 수 있다.

2) 재정 지원

쿠마리에 대한 보상은 쿠마리 관습과 함께 시작되었을 것으로 짐작된다. 하지만 1970년대까지 은퇴 쿠

마리에 대한 재정적 지원은 미미했다. 쿠마리에게 바친 공물은 쿠마리 사원의 공적 재산으로 귀속된다. 공적 재산은 부분적으로는 세습 돌보미가 관리하지만 궁극적으로는 종교적 업무를 담당하는 정부 기관에서 관장한다.

1880년에 발간된 자료에 따르면, 쿠마리로 선발된 소녀는 정부에서 지급하는 토지로 보상을 받았다. 쿠마리의 토지 보상 제도는 말라 왕국 시기에 도입했었다고 한다. 쿠마리로 선발된 소녀는 보상으로 3천 루피의 자기르(jagir)³⁷⁾ 토지를 받았으며 가네샤와 마헨칼(Mahenkal) 역할을 하는 소년들에게는 각각 천 5백 루피 상당의 자기르가 하사되었다. 하사받은 자기르 토지에서 얻은 수입에서 축제에서 소요된 제반 비용이 지출되었다. 고르카 왕국이 카트만두를 정복한 뒤에도 쿠마리가 받았던 자기르는 유일하게 고르카 정부가 전유하거나 박탈하지 않았던 토지라고 한다(Oldfield 1880: 317-318). 하지만 자기르 토지가 쿠마리 개인에게 하사되었는지 아니면 쿠마리 관습을 관장하는 조직 혹은 기구에 주어졌는지는 불명확하다.

1942년에 은퇴한 딜 쿠마리(Dil kumari)는 은퇴하면서 옷 한 벌과 전별금 명목으로 125루피를 받았다고 하였다(Shakya 2013: 267-268). 딜 쿠마리의 후임이었던 나니 쇼바(Nani Shova)의 기억에 따르면 자신이 은퇴 당시에 받았던 125루피는 현재(2013년) 가치로 환산하면 10만 루피에 정도이며 꽤 많은 집 한 채를 살 정도였다고 한다(Shakya 2013: 270). 당시 조사된 자료에 따르면, 쿠마리가 은퇴하면 부유한 시민이 된다(Anderson 1971: 133)고 하였다. 1969년 정부는 생존해 있는 은퇴 쿠마리에게 매월 50루피를 연금으로 지원하였다. 1995년 기준으로 은퇴 쿠마리는 매달 1,000루피(약 20달러)를 연금으로 받았다(Allen 1996: 29). 이후 물가 인상률을 적용하여 3,000루피로 증액되었다. 쿠마리 및 은퇴 쿠마리에 대한 재정 지원은 2008년 대법원판결 이후 크게 개선되었다. 2013년 현재 쿠마리는 정부로부터 매월 생활비 6,000 루피, 연 교육비 30,750 루피, 하누만 도카 사무실에서 매월 15,000 루피를 받는다. 은퇴 쿠마리는 종신연금으로 매월 3,750 루피, 의례비 1,000 루피를 받고, 혼인 시에는 별도로 10,000 루피가 지급된다(Shakya 2013: 265).

3) 혼인

은퇴 쿠마리의 혼인에 대한 속설은 후대로 올수록 개인의 인성이나 태도보다 여신 쿠마리의 비의적 힘과 관련된 미신이 과장되어 나타나고 있다.³⁸⁾ 일반인의 호기심과 관심이 커질수록 쿠마리의 신비함은 더욱 부풀려지고 세간의 속설은 기정사실처럼 확산되었다. 은퇴 쿠마리의 혼인과 관련된 속설을 시기별로 추적하면 다음과 같다.

가) 어린 소녀들은 아름다운 미모에도 불구하고 은퇴 이후 혼인하기가 곤란을 겪는다. 그녀들이 누렸던 공식적 지위로 말미암아 그들이 가정생활에 적합하지 않을 뿐 아니라 겸손하지 않을 것이라는 선입견 때문이다(Oldfield 1880: 318).

37) 자기르는 정부에서 하사한 토지로 하사받은 자는 토지를 관리하고 세금을 할 수 있는 권리를 부여받는다. 소작자는 자기르다르(혹은 자민다르)에게 종속된다. 일반적으로 자기르는 당대로 한정되면, 소유자가 사망하면 토지는 국가에 귀속된다.

38) 심지어 어떤 소개 책자에는 은퇴 쿠마리의 성기에서 땀이 나와 허약한 남편을 흡입하여 죽음에 이르게 한다는 속설을 전하면서 최근 은퇴한 쿠마리 9명 중에서 7명이 혼인했지만, 혼인 첫해에 그들의 남편이 모두 죽었다고 주장(?)하고 있다(Dunham & Harber 2003: 15).

나) 쿠마리는 자유롭게 혼인할 수 있다. 하지만 쿠마리의 처녀성을 무너뜨리는 사람은 일찍 죽는다는 속설이 널리 퍼져 있다(Anderson 1971: 133).

다-1) 은퇴한 쿠마리와 혼인하면 강인한 남자를 제외하고는 재앙이 닥친다는 믿음이 퍼져 있다. 쿠마리로 살았던 여성의 인성이 이상적인 순종적 아내와는 확연히 다를 것이라는 선입견과 더불어 비록 쿠마리 지위에서 은퇴했을지라도 재임 당시의 비의적 힘을 상당히 보유하고 있을 것이라고 믿고 있다. 그래서 은퇴 쿠마리들은 여생을 (비혼인 채로) ‘여신’으로 살겠다고 말하고 있다. 일부에서는 쿠마리의 신체에 잔존하고 있는 힘이 너무 강력하여 일주일 내에 남편을 죽일 수 있으며 그래서 일찍 과부가 되는 것이 공통적인 운명이라고 생각한다. 다른 공통적인 믿음은 은퇴 쿠마리는 자신들보다 낮은 카스트 남자와 혼인해야 한다는 것이다(Allen 1975: 23).

다-2) 일부에서는 은퇴 쿠마리의 성기에 뱀의 힘이 남아 있어 성교 도중에 남성을 집어삼킨다고 믿고 있다(Allen 1996: 28).

하지만 실상은 속설과 아주 다르다. <표 2>에 따르면, 2017년 현재 은퇴 쿠마리 14명 중 혼인 적령기를 넘긴 11명 모두 혼인하였다. 혼인 대상자가 표시된 이들은 모두 샤카 카스트 남성과 혼인하였다. 즉, 은퇴 쿠마리의 비자발적 비혼 및 하향혼(재혼 제외) 사례가 발생하지 않았다. 1942년에 은퇴한 딜 쿠마리(Dil Kumari)의 경우 16살에 혼인하여 아들 1명과 딸 2명을 낳고 순조롭게 살았다. 그러다가 남편이 두 번째 아내를 맞이하였다. 딜 쿠마리는 아이들을 데리고 친절으로 돌아와서는 2년 정도 함께 살다가 부모의 권유로 재혼하였다. 재혼한 남편과 살면서 아들 4명과 딸 1명을 낳았다(Shakya 2013: 267). 딜 쿠마리의 초혼과 재혼 모두 쿠마리 돌보미 가족과 구성원들이 결혼식에 참석했을 정도로 은퇴 쿠마리의 혼인이 금기사항이 아니었다.

1974년 기준으로 은퇴 쿠마리 열 명 중에서 다섯 명이 자신들과 같은 카스트 남성과 혼인했으며, 모두 새로운 생활에 잘 적응하고 있었다. 4명의 미혼자 중 두 명은 노처녀였으며, 다른 두 명은 최근에 은퇴하여 장차 혼인할 것이라 예상하였다. 나머지 한 명(Chini Shova)은 당시 56세로 과부였지만 대중들의 미신과 달리 잘살고 있었다. 25세가 되기 전에 샤카 카스트 남성과 혼인하였다. 혼인 후 두 딸을 낳았으며, 5년 만에 남편이 암으로 추정되는 병으로 사망하였다. 남편 사망 후 10년 동안 사업가로 활발하게 살다가 쉬레스타 카스트 남성과 재혼하였다(Allen 1975: 23). 쉬레스타 카스트는 샤카 카스트에 비해 위계가 한 단계 낮지만 네와르 사회에서는 상층 카스트에 속한다. 치니 쇼바가 재혼하면서 자신보다 낮은 카스트 남성과 혼인한 것은 은퇴 쿠마리였기 때문이 아니라 혼인 당시에 과부였기 때문이었다. 하지만 1980년대까지도 일부 집단에는 은퇴 쿠마리는 혼인할 수 없다는 미신이 강하게 남아 있었다. 이런 분위기 속에서 1961년에 은퇴한 하르샤 락쉬미(Harsha Laxmi)는 스스로 비혼을 결심하고 살다가 34살이 되던 1985년에 언니들과 친구들의 권유로 지금의 남편과 혼인하여 아들 2명을 낳았다. 2013년 현재까지도 박타푸르에서 간호사로 일하면서 남편과 함께 살고 있다(Shakya 2013: 272).

<표 2> 역대 로열 쿠마리

순번	이름	재임 기간	혼인/가족	비고
----	----	----------	-------	----

1	Hira Maiya Shakya	1922-19 23	혼인/(정보 없음)	사망
2	Chini Shova Shakya	1923-19 31	혼인/딸 2명	사망
3	Chandra Devi Shakya	1931-19 33	혼인/아들 2명	사망
4	Dil Kumari Shakya	1933-19 42	혼인/아들 3명, 딸 1명	
5	Nani Shova Shakya	1942-19 49	혼인/아들 4명, 딸 2명	
6	Kayo Mayju Shakya	1949-19 55	혼인/아들 1명, 딸 1명	사망
7	Harsha Laxmi Shakya	1955-19 61	혼인/아들 2명	
8	Nani Mayju Shakya	1961-19 69	혼인/아들 1명, 딸 2명	
9	Sunita Shakya	1969-19 78	혼인/아들 1명, 딸 1명	
10	Anita Shakya	1978-19 84	혼인	
11	Rashmila Shakya	1984-19 91	혼인	
12	Amita Shakya	1991-20 01	미혼	
13	Preeti Shakya	2001-20 08	미혼	
14	Matina Shakya	2008-20 17	미혼	
15	현 쿠마리	2017-		

출처: Ghimre(2018: 31-32); Shakya(2013: 262-264)

1922년 이전 쿠마리 명단은 남아 있지 않다. 전통적으로 쿠마리의 이름과 재임 기간을 기록하지 않았기 때문이라고 한다(Shakya 2013: 261). 쿠마리는 본명 대신에 자신들이 태어난 곳의 지명을 따라 호명되었다고 한다.

6. 맺음말

일반인들이 쿠마리를 접할 수 있는 매체는 대개 관광안내서 형태로 제공되는 소책자이다. 이런 책자는

정보의 진위를 파악할 수 있는 자료원 혹은 출처가 표기되어 있지 않을뿐더러 독자들의 호기심을 자극할 수 있는 내용을 중심으로 간결하게 기술된다. 따라서 쿠마리에 대한 편견과 오해는 전문적인 연구서보다는 관광 안내 책자에서 비롯된다고 할 수 있다. 쿠마리를 소개하고 있는 관광안내서의 근원을 살펴보면, 대부분 네팔/내부인이 아닌 서양/외부인의 시각으로 접근한 저서를 바탕으로 하고 있다. 외부인의 시선으로 묘사한 쿠마리 관련 저서 중에서 일부 내용은 잘못된 정보와 제3자의 전언을 바탕으로 묘사되었거나 상대적으로 접근이 수월한 파탄 혹은 박타푸르의 사례를 로열 쿠마리의 사례인 양 소개하기도 하였다. 현실적으로 쿠마리 관련 연구가 드문 탓에 이들 저서가 아직껏 쿠마리 연구를 대표하는 저서로 소개되고 있다. 하지만 2008년 네팔이 힌두 왕국에서 세속국가로 전환되면서 상황이 많이 달라졌다. 상대적으로 쿠마리에 대한 접근이 수월해졌으며, 여러 곳에서 쿠마리와 관련된 정보가 쏟아져 나오고 있다. 특히 전직 쿠마리와 쿠마리 돌보미 가족이 자신들의 경험을 말하기 시작하면서 쿠마리에 관한 외부세계의 고정관념, 그리고 왜곡되고 과장된 정보에 대한 비판이 제기되고 있다. 본문에서는 외부인의 시선으로 묘사된 쿠마리와 내부인의 목소리로 말하는 쿠마리의 모습을 비교 고찰함으로써 쿠마리 관련 정보의 허구와 실상을 분석하였다. 이를 통해 그동안 우리는 네팔과 인도, 나아가 남아시아를 ‘외부인’의 시선으로 바라보지는 않았는지 성찰하고, 다른 한편으로는 ‘타자’를 바라보는 새로운 시각과 접근이 필요함을 강조하고자 하였다.

〈참고문헌〉

- 김석근 2005, “티베트 불교와 달라이 라마의 역사정치학: 정치와 종교의 얽힘과 분화를 중심으로”, 『한국 동양정치사상사연구』 4(2): 181-213.
- 박정석 2021, “과도기(2006-2008) 네팔의 쿠마리 관습: 종교적 의례에서 문화적 전통으로”, (미발표 논문)
- 전명윤·김영남·주종원 2018, 『프렌즈 인도·네팔 Season 6』, 서울: 중앙북스.
- 조 빈들로스·트렌트 홀든·브래들리 메이휴 2009, 『론리플래닛, 네팔』, 김옥철 펴냄, 서울: 안그래픽스.
- Allen, Michael R. 1975, *The Cult of Kumari: Virgin Worship in Nepal*, Kathmandu: Madhab Lal Maharjan.
- Allen, Michael R. 1996, *The Cult of Kumari: Virgin Worship in Nepal(revised and enlarged edition)*, Kathmandu: Mandala Book Point.
- Allen, Michael R. 2000, *Ritual, Power and Gender: Explorations in the Ethnography of Vanuatu, Nepal and Ireland*, New Delhi: Monhar Publications.
- Anderson, Mary M. 1971, *The Festivals of Nepal*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Bhattarai. Ananda Mohan(ed.) 2010, *The Landmark Decisions of the Supreme Court, Nepal on Gender Justice*, Lalitpur: National Judicial Academy.
- Demaury, Arnaud 2019, *Kumari Living Goddess Nepal*, Middletown: Independently Published.
- Dixit, Kanak Mani 2008, “Henry Ambrose Oldfield’s Paintings of Nepal”, *Asian Affairs* 39(3): 370-380.
- Dunham, Carroll & Daniel B. Harber 2003, *Kumari, The Virgin Goddess*, New Delhi: Roli & Janssen.
- ESCAP 2012, “Harmful Traditional Practices in Three Countries of South Asia”, Gender and Development Discussion Paper Series No. 21, Social Development Division, UN Economic and Social Commission for Asia and the Pacific.
- Gellner, David N. 1992, *Monk, Householder, and Tantric Priest*, New Delhi: Cambridge University Press.
- Gellner, David N. 2010, “Review of ‘Living Goddess’ a Film by Ishbel Whitaker”, *Himalaya* 28(1&2): 89-91.
- Ghimire, Him Lal 2018, “A Study of Living Goddess Kumari: The Source of Cultural Tourism in Nepal”, *The Gaze Journal of Tourism and Hospitality* 9: 23-42.
- Hasrat, Bikrama Jit 1970, *History of Nepal*, Hosiapur: V. V. Research Institute Book Agency.

- Letizia, Chiara 2013, "The Goddess Kumari at the Supreme Court: Divine Kinship and Secularism in Nepal", *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology* 67: 32-46.
- Lidke, Jeffrey S. 2000, "The Goddess within and beyond the Three Cities", Ph. D. dissertation, University of California Santa Barbara.
- Majupuria, Indra & Patricia Roberts 2007, *Living Virgin Goddess: Her Worship, Fate of Ex-Kumaris & Sceptical Views*, Kathmandu: M. Gupta.
- Mellowship, John 2007, *The Enchanted World of Kumari*, Varnasi: Pilgrims Publishing.
- Mocko, Anne T. 2016, *Demoting Vishnu: Ritual, Politics, and the Unraveling of Nepal's Hindu Monarchy*, New York: Oxford University Press.
- Oldfield, Henry Ambrose 1880, *Sketches From Nipal*, London: W. H. Allen and Co.
- Ranjitkar, Siddhi B. 1999, *Kumari, The Virgin Goddess*, Delhi: Book Faith India.
- Saro, Karam Tej 2015, "The Dalai Lama: Person and Its Institution", *Dialogue* 16(3): 71-85.
- Shakya, Durga 2013, *The Goddess Tulaja and Kumari in Nepali Culture*, Kathmandu: Vajra Books.
- Shakya, Rashmila & Scott Berry 2009(2005), *From Goddess to Mortal: The True-Life Story of a Former Royal Kumari*, Kathmandu: Vajra Publications.
- Shrestha, D. B. & C. B. Singh 1972, *The History of Ancient and Medieval Nepal*, Kathmandu: HMG Press.
- Slusser, Mary Shepherd 1982, *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, vol. I, Princeton: Princeton University Press.
- Tree, Isabella 2014a, "A House for the Living Goddess: On the Dual Identity of the Kumari Chen in Kathmandu", *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37(1): 156-178.
- Tree, Isabella 2014b, *The Living Goddess*, London: ELand.
- UN 2004, "Report of the Committee on the Elimination of the Discrimination against Women", Thirtieth session/Thirty-first session.
- Whelpton, John 2005, *A History of Nepal*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Daniel 1877, *History of Nepal*, Cambridge: Cambridge University Press.

www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/113729.

The Himalayan, 2008.10.06.

The Kathmandu Post. 2017.10.03.

힌디어 쓰기 능력 향상을 위한 교육 방안 -초급 학습자를 중심으로-

부산외국어대학교 인도학과
손연우

목차

1. 들어가기
2. 쓰기 방안
3. 오류 분석과 피드백 방안
4. 평가 방안
5. 나가기

1. 들어가기

쓰기는 언어를 구성하는 다양한 특성들(문장 구조, 문법적 특징, 외국어와 관련된 문학적 특성 등)에 의해 영향을 받는 학습 분야이다.

쓰기는 이야기를 전달하고자 하는 상대가 대면으로 마주하는 것이 아니라 글로 원하는 내용을 전달하는 방식이기 때문에 보다 논리적이고 명확하게 표현되어야 한다.

1. 장시간의 걸쳐 반복적인 연습과 학습을 통해 향상
2. 쓰기의 능력 함량은 말하기 등 다른 영역의 완성까지 확산
3. 창조적 사고력, 생각의 발전 기대
(일관성, 통일성, 논리적 구성력, 창조력, 정확성, 완결성 등)
4. 의사소통 기능에서 문자의 영향력

2. 쓰기 방안

1. 어휘 & 문법 제시

- 특정한 시제 제시(예, 현재 미완료/진행/미래)
- 현재 미완료 → 과거 미완료 변경
- 긍정문 → 부정문 변경
- 권유형 → 명령형 변경
- 남성형 → 여성형 문장
- 단수 문장 → 복수 문장
- 인칭을 변경
- 두 문장 → 한 문장 쓰기
- 접속사의 활용
- 빈 칸 채우기
- 문장 완성하기

2. 자유로운 글쓰기

- 특정 주제 제시
(자기 소개, 학교 생활, 일상생활, 취미, 방학 계획 등)

2. 쓰기 방안

1. 개인별 쓰기

특정 문법이 제시된 문장 쓰기

특정 주제에 대한 쓰기

개인의 역량 의존

2. 팀별 쓰기

팀원의 상호보완적 역할

개인별 쓰기 학습보다 완성되고 우수한 문장 구성 기대

오류 감소 효과

2. 쓰기 방안

■ 피드백 과정에 따른 쓰기 방안

1. 한 번의 피드백

-첫 쓰기에 대해 1차 피드백→수정 후 완료

-비슷한 주제를 2~3회 추가적으로 제시→피드백→수정

▶비슷한 주제의 반복적인 쓰기 훈련

2. 2차~3차의 연속적인 피드백

-첫 쓰기에 대한 1차 피드백→수정

-1차 피드백 후 수정한 글에 2차 피드백→수정

-2차 피드백 후 수정한 글에 3차 피드백→수정

▶우수하고 완성도 높은 쓰기 효과 기대

1. 들어가기

■ 연구 목적

언어 교육의 목표는 의사소통에 있으며 언어 능력의 네 가지 영역으로 말하기, 듣기, 읽기, 쓰기가 있지만 의사소통의 중요성을 강조하며 쓰기보다는 말하기 학습에 치우쳐 있는 것이 현재 교육의 현실이다.

하지만 의사소통 능력이라고 하면 말하기뿐만 아니라 읽기의 이해 능력과 쓰기의 표현능력이 모두 갖추어져야 할 것이다.

본 연구는 힌디어 초급 학습자들의 쓰기 능력 향상을 위한 효율적인 학습 방안을 모색하는데 그 목적이 있다.

1. 들어가기

■ 쓰기의 중요성

쓰기 교육은 초급 과정의 학습자에게 기본 필수 어휘와 문법을 효과적으로 학습할 수 있는 수단이자 일정한 수준에 이른 중·고급 학습자에게는 문장 구조에 대한 이해 능력의 향상과 더불어 자신의 생각, 경험 등을 효과적으로 전달하는 능력을 키울 수 있는 학습 방법이다.

쓰기에서 기본적으로 갖추어야 할 어휘와 문법, 문장 구조에 대한 이해력과 구사력이 향상될수록 대화 능력도 이에 비례하여 향상될 수 있을 것이다. 또한 언어 학습에서 초급 단계의 쓰기는 다른 언어 영역의 필수 학습 요소들을 보강하고 과제와 평가를 위한 목적으로도 중요성을 지닌다.

초급 학습자들은 쓰기 연습을 통해서 문법과 어휘, 표현과 구문 패턴 등을 제대로 인식하고 사용하면서 문법이나 표현의 정확성과 다양성을 시도하는 기회도 가질 수 있다.

3. 오류 분석과 피드백 방안

- 오류란?

- Brown : 원어민의 성인 문법으로부터 이탈된 것으로 학습자의 중간언어 능력을 반영한 것

- Corder : 언어 수행 과정에서 나타나는 잘못을 실수, 목표 언어에 대한 지식 부족으로 일으키는 잘못을 오류

- Ellis : 학습자가 가끔 바른 형태를 사용하고 가끔 틀린 형태를 사용하면 실수, 계속 틀린 형태를 사용한다면 오류
학습자에게 틀린 부분을 고치는 기회를 줄 때 학습자가 틀린 부분을 스스로 인식하고 고치게 되는 것은 실수이며 그렇지 못한 것들을 오류

3. 오류 분석과 피드백 방안

- 학습자에게 오류 지적은 어느 정도까지 적절한가?

- 오류 분석의 단점

- 객관성 부족

- 오류의 빈도와 난이도의 상관관계

3. 오류 분석과 피드백 방안

▪ 피드백 종류

형태 중심 피드백 : 문법적인 오류나 문장 구조의 문제점 등 지적

의미 중심 피드백 : 글의 내용 및 맥락, 구성, 문제 등

과정 중심 피드백 : 문법적 오류 + 글의 내용 및 맥락

▪ 피드백 방법

직접적으로 오류 수정

개인 면담을 통해 오류 설명

학습자의 상호간의 피드백

4. 평가 방안

	평가 내용	배점				
1	어휘 및 스펠링의 오류가 있는가?	5	5	5	5	5
2	문법적 규칙을 바르게 이해하고 사용했는가?					
3	적합한 구문 및 표현을 사용하였는가?					
4	글의 주제에 부합하는 내용인가?					
5	주어진 지시 사항에 적합한가?(글자 수)					
6	시간의 흐름, 행동과 동작의 진행에 따른 글의 맥락이 제대로 연결되고 있는가?					

5. 나가기

■ 쓰기의 중요성 강조 필요

-강의 시간에 다른 영역에 비해 쓰기 교육 배제

(수업 외 과제로 부과)

-학습자 개인별 피드백을 위한 시간적 여유 부족

-피드백 이후 수정 및 개선 사항 확인을 위한 시간적 여유 부족

→온라인 플랫폼에서 피드백 제공, 하지만 큰 효과 기대할 수 없다.

■ 쓰기 방안

-문법 & 어휘를 바탕으로 단문→중문→복문→문단→에세이

-다양한 주제로 자유로운 글쓰기가 반복적으로 실행

-오류에 대한 피드백과 수정이 순차적으로 연결

-오류를 인지하고 향후 쓰기에서 실수와 오류 감소

→창조적, 논리적인 심오한 글쓰기 가능

감사합니다