

인도네시아 화인들의 종교: 적응과 변용*

신 윤 환

1. 화인들의 종교: 연구의 중요성과 문제점

신질서체제의 권위주의적 통치는 인도네시아에 대한 학문적 접근을 전반적으로 어렵게 만들었다. 특히 화인문제(masalah Cina)는 매우 민감한 정치적, 사회적 쟁점으로 간주되어 지난 30여년간 화인연구는 거의 미답상태에 머물러 있었다. 화인사회는 수하르토 집권기 동안 격심한 변화를 겪은 것이 확연함에도 불구하고, 새로운 연구의 부족으로 여전히 미지의 세계로 남아 있다.

화인사회의 변화 중 종교적 변화는 미지를 넘어 가히 불가지하다고 불러도 과언이 아닐 것이다. 화인들의 종교 문제는 인도네시아인들이 말하기를 흔히 공론화되지 않아야 할 네가지 금기(SARA: suku, agama, ras, antar-golongan, 즉 종족, 종교, 화인, 계급) 중 최소한 두가지가 중첩된 민감한 문제이다. 실제로 인도네시아의 통합과 안정을 위협해 온 가장 중요한 두 요소가 민족갈등과 종교갈등이었다. 수하르토는 실권을 장악한 직후 친중국적이었던 인도네시아공산당(PKI: Partai Komunis Indonesia)을

* 본연구는 1995년도 教育部 地域研究支援金으로 西江大學校 東亞研究所가 주관하여 이루어진 것임.

정치적 무대로부터 몰아내고 대통령에 취임한 이후로는 중국문화 말살정책을 일관되게 추진하였다(신윤희 1993). 수하르토의 전략은 화인의 '존재'를 공식적으로 부정해 버리는 것이었다. 인구 통계와 센서스에서 화인 범주는 삭제되었으며, “화인종교”(Chinese Religion)나 도교와 같은 화인들의 전통 종교는 소위 “공식적인 인정”을 받지 못했고, 통계상으로도 “기타” 범주로 분류되어 그 현황을 파악하는 것이 불가능하게 되었다. 화인사회와 종교의 최근 변화에 대한 사회학적, 인류학적 연구는 극히 희소하다.

이 연구는 이렇듯 불완전한 통계로부터 은폐된 사실들을 찾아내고 최소한 연구들을 취합하여 화인들의 종교적 선호도, 관념, 태도가 최근 어떻게 변화하고 있는가를 개략적으로 ‘감지’해 보려는 시도이다. 따라서 이 연구가 보여주는 바는 그 변화의 큰 줄기에 한정될 뿐이다. 화인과 이들의 종교가 ‘존재하지 않는 현상’으로 취급되는 한 이에 대한 정확한 인식과 판단은 불가능할 것이기 때문이다.

인도네시아 화인들의 종교와 그 변용이 보여주는 독특성은 비교종교학적 측면에서도 흥미로운 분석거리를 제공한다. 유교, 불교, 도교 등 동아시아인들이 공유하는 종교에 대한 동남아 화인들의 관념과 태도가 독특한 것에 더하여, 인도네시아 화인들은 그들에게 적대감을 드러내 온 토착적인 종교환경과 국가정책에 대응하는 독특한 변용 방식을 채택해 왔다. 그들이 이해하고 실행하는 유교, 불교, 도교 등은 한국, 일본, 대만에서 관찰되는 것들과 본질적으로 다르며, 주변 동남아 국가들의 화인들이 발전시켜 온 내용이나 형식과도 뚜렷한 차이를 보이고 있다.

이 글을 통하여 필자는 인도네시아 독립 이후, 특히 신질서 체제의 수립 이후 (1) 화인들의 전통적 종교들은 크게 쇠퇴하였고,

(2) 화인들은 이슬람으로의 개종을 꺼려하는 대신 기독교를 대거 수용하는 경향이 두드러지며, (3) “화인종교”, 즉 불교, 유교 등 화인들의 전통적 종교는 인도네시아의 이슬람적 환경과 국가의 종교정책에 적응하여 조직, 의례, 교리를 재구성, 재창조, 재해석해 나가고 있음을 보이고자 한다.

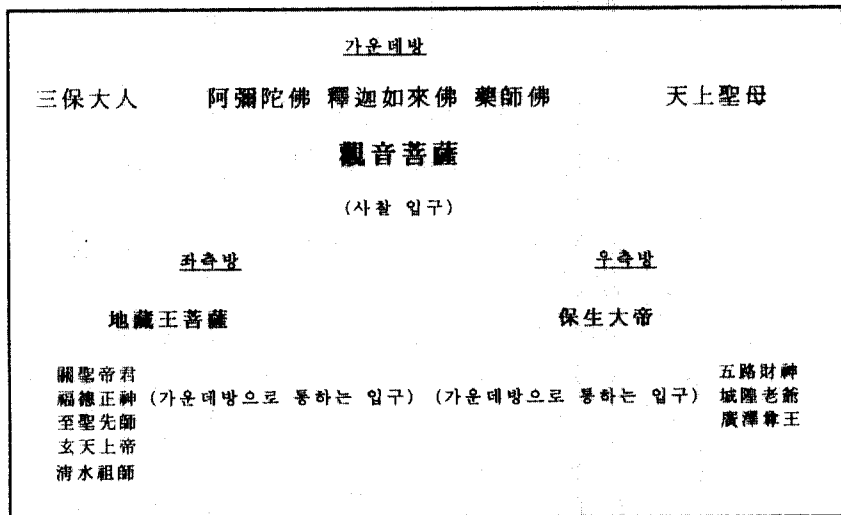
2. 중국인들의 종교관과 인도네시아의 판차실라(Panca Sila)

중국인들의 전통적 종교관은 흔히 제설혼합주의(syncretism), 절충주의(eclecticism), 불가지론(agnosticism), 도구주의(instrumentalism) 등 상호 관련된 성격을 가진 것으로 특징지어진다. 신학적, 형이상적 교의와 원리를 중시해 온 우리나라의 유, 불, 선의 전통이나 영적 체험이나 내세를 강조하는 기성종교의 관점에서 볼 때 중국인들의 종교적 태도는 이단이거나 미신에 가깝다고 할 수 있다. 중국인들은 종교들간의 배타성을 결코 받아 들이지 않았으며, 내세와 초월적인 존재보다 현세와 실재를 지향하는 불가지론과 도구주의적 입장을 견지한다. 중국인들의 이러한 종교관과 종교적 태도를 가장 특징적으로 보여주는 것이 바로 “화인종교”(Chinese Religion)라고 할 수 있다. (Thompson, 1989)

화인종교는 불교, 유교, 도교를 중심으로 여러 종교들의 요소들을 혼합한 것이다. 특히 해외화인들의 화인종교는 지방신을 섬기거나 이슬람교의 요소까지 받아들이는 극단적인 절충주의나 관용성을 보이기도 한다 (Salmon 1993; Wandelt 1993). 인도네시아의 화인종교는 클렌텅(klenteng)이라고 불리는 사찰과 각 가정에 마련된 재단을 중심으로하며 여기에 모셔진 여러 “신”들에

게 재물, 건강, 안전, 결혼, 출산 등을 기원하는 것이 요체를 이룬다.

<그림 1> 다이각시(大覺寺)에 모셔진 신상(神像)들과 그 배열도



주 : 三保大人: 명(明)초 영락제 시기의 환관으로 남양을 7차례 원정한 해군 재독 쟁허(鄭和)가 신격화된 것임.

天上聖母: 도교에서 유래한 해양수호 여신 마부(媽祖)를 지칭함.

關聖帝君: 관우를 지칭하며 전쟁의 신으로 일컬어지나 실제로는 번영의 신으로 숭배됨.

至聖先師: 공자

福德正神: 주변지역을 지키는 신으로 화인거주지역 곳곳에 따로 모셔져 있기도 함. 또아배공(大伯公)으로도 일컬어 짐.

화인종교에는 다양한 종교들의 요소들이 포함되어 있고, 이 요소들은 모두 중국인들에게 실용주의적이며 도구주의적인 목적으로 해석되고 봉사한다. 개인적 복리와 안녕 등 기복신앙적 목표가 강조되고, 해탈이나 구원 등 초월적이고 형이상학적인 속성이나 원리는 외면된다. 상이한 종교들, 전설, 신화, 역사속에서 다양

한 지위를 갖는 여러 신, 선지자, 영웅들이 숭배대상이 되며, 이 “신”들은 각각 번영, 건강, 안전, 다산, 치료 등 현실적, 실용적 도움을 인간에게 주는 것으로 간주된다. 따라서 중국인들은 불교의 해탈과 자비, 유교의 삼강오륜, 도교의 초월에 관심을 갖기 보다는 부처, 보살, 창시자, 신선, 도인 등을 재산, 안전, 건강 등을 관장하는 “신”으로 격상하여 숭배한다. 중국인들에게 있어서 종교는 신도와 신들사이에 기원과 행운을 교환하는 개인주의적이고 양자적인 교환관계로 규정된다.

예를 들어, 한때 화인상권의 중심이었던 중부자바 도시 서마랑(Semarang)에서 가장 많은 화인들이 찾는 타이각시(Tay Kak Sie: 大覺寺)는 화인종교의 이러한 특성을 단적으로 보여준다(<그림 1>).¹⁾ 열여섯의 신상(神像)들은 불교, 도교, 유교의 신, 도인, 신선, 성현들이 모셔져 있으며, 이 신상들속에는 화인들에게 가장 인기있는 “신”들 중의 하나인 관우(關羽: Guandi關帝)도 포함되어 있다 (필자의 관찰 1996년 2월 14-15일; *Buku Peringatan 240 Tahun (1746-1986) Kelenteng Tay Kak Sie* 참조). 이 열여섯 신들은 제각기 관장하는 복(福)을 제공해 준다고 믿어지며, 이러한 믿음은 대개 이 신들의 경전적, 역사적 기원과 무관하거나 크게 변질된 근거에 기초하고 있다.

이러한 중국인의 전통적 종교관은 인도네시아 정부가 규정하는 종교(agama)와는 어긋나는 측면이 많다. 인도네시아어의 agama는 종교로 번역되지만 영어의 religion보다 제한된 의미를 담고 있다. 이슬람과 기독교와 같이 유일신을 받아들이는 제시종교와 힌두교나 불교와 같은 세계적 전도신앙만이 아가마에 포

1) 이 글에서 사용한 중국어 발음과 영문표기는 주로 인도네시아 화인들이 사용하고 있는 발음과 표기를 따랐다. 거의 전부가 후키엔(Hokkien: 福建)어에서 유래한 것들이며, 그 외는 북경 표준어 발음으로 표기하였고, 우리에게 익숙한 역사적 인물들은 우리말 발음을 그대로 따랐다.

합된다 (Burns 1985: 1).

이러한 종교관에 따라 인도네시아 정부는 5개 종교만을 “공식적으로 인정”한다. 공인된 종교는 국가철학 Pancasila의 첫 번째 이념인 “유일신에 대한 믿음”(ketuhanan yang maha esa)에 근거하고 있는 바, 구체적으로 유일신을 인정하고, 선지자가 존재하며, 성직자 및 포교체계를 두고, 경전을 가져야 하는 네가지 요건에 의해 그 자격을 갖춘다. 특히 1965년 9.30사건 이후 반공을 표방한 수하르토 정부는 무신론과 공산주의를 동일시하여 모든 국민들이 공인 종교를 택할 것을 강력하게 권장하였다. 주민등록증(Kartu Tanda Penduduk)에 종교를 명기하게 한 것은 무종교자가 공산주의자로 간주되는 것을 두려워 하는 모든 국민들에게 종교를 사실상 강요하는 결과를 낳았다 (Kipp and Rodgers 1987: 21-25).

“유일신에 대한 믿음”이란 귀절에 대한 해석을 둘러싸고 인도네시아 정부와 이슬람 세력은 오랫동안 갈등을 빚었다. 이슬람세력들은 이 원칙의 의미가 알라(Allah)에 대한 유일한 믿음을 의미한다고 주장했지만, 정부는 유일신을 인정하는 모든 종교에 적용된다는 종교다원주의적 입장을 견지해 오고 있다. 또한 정부는 이슬람세력의 정치적 도전을 두려워하며, 이를 탈정치화하려는 정치적 노력을 계속해 왔다. 정부는 많은 모슬렘 반체제주의자들을 급진주의자로 몰아 정치과정에서 배제하였으며, 이슬람정당으로 출발한 개발연합당(PPP: Partai Persatuan emangunan)의 당내정치에 개입하여 지도부 선출에 영향력을 행사하였고, 이슬람세력의 정치화를 막고 이슬람조직과 PPP간의 연계를 끊고자 공작정치를 자행하였다. 1985년에는 사회조직법(Undang-undang Organisasi Kemasyarakatan)을 제정하여 모든 사회조직들로 하여금 Pancasila를 “유일한 철학적 기초”(azas tunggal)로 채택하

여 정관에 명기하도록 함으로써 종교단체에 대한 통제를 한층 강화하였다.

인도네시아 정부의 종교적 입장과 정책은 본질적으로 화인들의 종교관과 양립불가능한 것처럼 보인다. 비록 뻘짜실라에 대한 공식적 해석이 다원주의 입장을 견지하여 이슬람외에도 타 종교의 존재를 인정하는 것이지만, 화인들의 전통적 신앙체계속에 담겨진 제설혼합주의나 절충주의는 국가에 의한 종교공인 및 유일신앙 원칙과 본질적으로 어긋나기 때문이다. 여기에 인도네시아 화인들이 처한 종교적 딜레마가 있다.

그러나 지난 30년간 화인들은 인도네시아의 종교적, 정치적 환경에 나름대로 지혜롭게 대처해 왔다. 화인들은 공인된 종교로 개종하거나 전통종교를 변형하여 공인조건을 갖추게 하는 방식으로 적응해 온 것이다. 이하에서는 화인들의 종교적 선호도가 불완전한 종교통계에 어떻게 반영되어 변화하고 있는지를 분석한 뒤, 이슬람, 기독교, 중국 전통종교들에 나타난 화인들의 적응과정과 변용 방식을 구체적으로 살펴본다.

3. 화인들의 종교적 선호와 그 변화

인도네시아가 독립한 이후 화인들의 종교적 선호와 태도는 근본적인 변화를 보여왔다. 화인들에 대한 적대적인 분위기와 정서가 인도네시아 사회에 전반적으로 형성되면서, 화인들의 종교

적 활동의 폭도 그만큼 제한될 수밖에 없었다. 중국과 외교관계를 “동결”시킨 신질서체제가 수립되면서 화인들의 전통, 관습, 신앙체계에 대한 통제는 더욱 강화되었다. 신질서 정부는 1967년 대통령령(Inpres: Instruksi Presiden) 제14호를 발하여 화인들이

전통적 종교 의례와 행사를 “가족관계 내부에서 또는 개인적으로만”(secara intern dalam hubungan keluarga atau perorangan) 실시할 것을 명하였다. 일찍이 수카르노 대통령이 이슬람, 개신교, 가톨릭, 힌두교, 불교, 유교 등 6가지 종교를 공식적인 종교로 인정하였지만, 수하르토 정부는 1967년 종교부에 이 종교들을 관할할 국(Direktorat-Jenderal)들을 설치하면서 유독 유교에 대해서만 타 종교국인 힌두불교국 산하에 예속시켰고 1971년에는 사무총국(Sekretariat-Jenderal)으로 이관하여 사실상 별도의 관할부서를 인정하지 않았다 (Coppel 1977: 740-43). 유교에 대한 수카르노정부의 공인이 아직도 유효한지는 정부의 입장이 모호하고 일관성이 없는 탓에 학자들도 혼란을 보이고 있다 (Lasiyo 1992; Leo 1993). 인구센서스도 1971년도에는 유교를 독립된 종교 범주로 분류하였으나 1980년도 이후로는 “기타” 범주로 섞어 버렸다. 뿐만 아니라 가장 전형적이며 전통적인 화인종교(Chinese Religion)에 대한 독자성을 인정하지 않는 까닭에 불교와 유교 인구를 조사한 센서스 결과도 정확하다고 보기가 힘들다.

그러나 불완전하고 부정확하기는 하지만 통계와 센서스 자료를 면밀히 살펴보면 화인들의 종교적 선호가 어떻게 바뀌고 있는지 전반적인 추세 정도는 감지할 수 있다 (<표 1>). 인도네시아 총인구가 50% 증가한 1971년과 1990년 사이에 “기타” 종교 인구는 무려 80% 감소하는 기이한 현상을 보였다. 274만명에서 57만명으로 217만명 이상이 줄어든 것이다. 이슬람과 힌두교는 각각 50%, 44% 정도 증가하여 현상을 유지하거나 이에 미치지 못하고 있다. 반면 가톨릭이 130%, 기독교가 80%, 불교가 73% 가량 신도수의 증가를 기록하여 모두 성장세가 두드러졌다. 결국 기타 종교들은 크게 쇠퇴하고 이러한 종교들을 신봉하던 사람들은 가톨릭, 기독교, 불교로 개종하거나 이를 명목적으로 선택하

<표 1> 종교별 인구 분포의 변화

단위: 1000명, %

연 도 종 교	1971		1980		1990	
	인 구	%	인 구	%	인 구	%
이슬람	104,283	87.5	128,362	87.1	156,319	87.2
가톨릭	2,754	2.3	4,356	3.0	6,412	3.6
개신교	6,079	5.1	8,506	5.8	10,821	6.0
힌두교	2,289	1.9	2,989	2.0	3,287	1.8
불 교	1,062	0.9	1,392	0.9	1,840	1.0
기 타	2,742	2.3	1,786	1.2	569	0.3
합 계*	119,208	100	147,490	100	179,248	100

출처: Biro Pusat Statistik, Surat No. 04330.104 Tgl. 23 September 1992
(종교부 제공)

주: * 반올림으로 실제 합계와 일치하지 않음.

였고, 신세대 화인들은 기독교를 중심으로 한 공인종교를 새롭게 받아들이고 있음을 말해준다. 화인들의 종교에 대한 법적, 제도적 부정과 통계적 조작이 엄청난 힘을 발휘한 것이다.

1971년 인구센서스에 의하며 유교신자가 백만 가까이 달하며 도교신자 상당수가 기타범주에 포함되어 있었다(<표 2>). 그러나 1990년 센서스에서 여전히 기타로 분류된 57만명은 그 거주지역으로 보아 밀림이나 고산지대에 살며 원시종교나 애니미즘을 신봉하는 소수민족들로 추정되고, 화인들은 다른 범주로 옮겨간 것으로 보인다. 1990년 센서스에서는 화인들이 유교나 도교를 선택할 수 없었기 때문에 제설혼합주의적인 트리다르마(Tridharma)종파와 마이뜨레야(Maitreya)종파가 속한 불교를 대선택했거나, 아니면 가톨릭이나 개신교로 개종한 것으로 추측된다.

여기서 불교의 경우를 좀 더 세밀하게 살펴 보자. 화인들의 전통적인 종교관은 불교, 유교, 도교를 명확히 구분하지 않는다.

<표 2> 유교를 포함한 종교별 분포, 1971

종 교	인 구
이슬람	103,579,496
가톨릭	2,692,215
개신교	5,151,994
기타기독교	897,497
힌두교	2,296,299
불교	1,092,314
유교	972,133
기타	1,685,902
합계	118,367,850

출처: Biro Pusat Statistik, *Sensus Penduduk September 1971*.

주: <표 1>과 출처 및 분류범주가 달라 수치가 일치하지 않음.

그러나 앞서 언급한대로 인도네시아 정부는 “화인종교”란 범주를 설정해 놓지 않았다. 화인종교 신봉자들은 처음에는 불교, 유교, 기타 중에 선택할 수 있었으나, 유교에 대한 국가의 불분명한 태도는 결국 화인종교를 신봉하는 사람들로 하여금 불교를 선택해야 하는 여지밖에 남겨 놓지 않았다. 유교 범주가 사라진 1990년 센서스의 불교 인구는 184만으로 1971년 인구센서스에서 불교 인구 109만과 유교 인구 97만 등 두 종교만을 합한 206만에도 미치지 못하는 수치이다. 이는 화인종교나 이를 구성하는 특정 종교들이 엄청난 쇠퇴를 경험하고 있음을 보여 준다.

종합전대 화인들은 지난 30여년간 급속한 탈전통종교화하고 있다. 화인종교, 불교, 유교, 도교 등 전통적인 중국종교를 믿는 화인들의 비중은 크게 감소하였고, 절대적 인구도 줄어 들고 있는 것 같다. 통계를 통해 엿보이는 전통종교들의 쇠퇴는 산발적인 연구들에 의해서도 확인된다. 화인들의 이슬람화를 맹백히 입증할만한 조사나 연구는 없으나, 개신교와 가톨릭으로의 개종이 명

백한 추새임을 보여주는 간접적 지표나 연구는 많다. 기독교도 수는 개신교와 가톨릭을 합하여 절대적 인구로 2배 가까이 늘어났으며, 성장세는 화인들이 집중적으로 살고 있는 자카르타나 서부갈리만탄과 남부수마트라 등지에서 특히 두드러진다. 사실 화인들의 기독교화 추세는 1950년대에 이미 뚜렷하였으며, 당시 구세대와 신세대간에는 더욱 기독교에 대한 선호도에 있어 그 간극이 매우 큰 것으로 나타났다 (Willmott 1960; Tan 1963). 나아가 화인들의 조상숭배와 제설혼합주의(syncretism)에 관용을 보이면서, 탁월한 교육기관과 의료시설로 화인들의 실용주의에 호소한 가톨릭이 개신교에 비해 화인들을 신도로 흡수하는 데 더 유리한 고지를 점했다 (Willmott 1960).

4. 화인들의 이슬람화: 검증되지 않은 가설

인도네시아 화인들의 이슬람교 개종에 관한 통계나 조사는 물론 찾아 볼 수 없거니와, 이와 관련된 최소한 연구들조차도 신뢰할 만한 것들이 못된다. 예를 들어 국립이슬람대학(IAIN: Institut Agama Islam Indonesia) 족자카르타분교에서 수학했던 한국인 모슬렘 권원장은 석사학위논문에서 이슬람잡지를 인용하여 화인 모슬렘 수가 화인 총인구의 10%에 해당하는 400,000명이나 된다고 추정하지만 (Keun 1884: The 1990: 30에서 재인용),²⁾

2) 400,000명이란 추정치는 크게 과장된 것임에 틀림이 없다. 태 자신도 1990년 인도네시아어로 된 이 논문에서는 “전체 화인 인구 4백만 중 400,000명(10%)이 화인 모슬렘”이라고 인용하고 있으나(The 1990: 30), 영어로 발표한 1993년 논문에서는 “400,000명의 화인모슬렘, 즉 전체 화인 인구의 1%”라고 하여 틀린 계산을 제시하는 혼란을 보이고 있다. 싱가포르국립대학교의 화인전문가 레오는 화인 모슬렘 수를 전체 화인 인구의 0.5%와 1%사이로 추정하고 있는데, 이것이 더

화인 모슬렘 지도자인 야호야(Junus Jahja)는 20,000명 정도로 0.5%에 불과하다고 보고 있는 바 (The 1990: 30에서 재인용), 이렇듯 엄청난 차이는 신도수를 대략적으로 파악하는 것조차 어렵다는 것을 그대로 드러낸다. 또한 추세에 관해서도 뼈라나칸(perankan: 土生華人 즉 혼혈화인) 잡지 『리버티』(Liberty)와 이를 인용한 테샤오기압(The Siau-w Giap)은 1980년대를 전후하여 화인 모슬렘 수가 증가하고 있다고 주장하나, 확실한 자료에 근거하고 있는 것은 아니다.

그럼에도 불구하고 화인들의 종교적 태도와 변용을 역사적으로 고찰한 기존 연구들을 종합해 보면, 인도네시아가 독립한 이래, 특히 화인들에 대한 각종 탄압이 크게 강화된 1965년 이후, 화인들의 이슬람교로의 개종이 크게 증가하여 왔을 것이라는 가설이 추론될 수 있다. 테(The 1965: 76-78)는 네덜란드령 인디아 화인들의 동화 지체와 타일랜드 화인들의 동화 추세를 대비시키면서, 타일랜드는 (1) 토착인들이 엘리트 계층을 점하고 있으며, (2) 경제적 계급과 종족 집단이 반드시 일치하지 않고, (3) 과거 네덜란드령 인디아에서 적용되었던 주거제한 및 통행증 제도를 시행하지 않았으며, (4) 종족집단에 대한 자유로운 선택이 가능했던 덕분에 화인들의 동화가 순조로왔다고 주장한다. 인도네시아도 독립후 과거 타일랜드와 유사한 환경이 조성되었으므로 동화가 진행될 것이고 이슬람교로의 개종도 늘어났을 것이라는 추측은 가능하다. 특히 강압적 동화정책을 추진해 온 수하르토체제하에서는 이 추론이 더욱 강화될 수 있을 것이다.

그러나 이러한 추론은 어디까지나 한 가설을 제공해 줄 뿐이고 이 가설은 경험적으로 검증되어야 한다. 화인들의 이슬람화를 지

신빙성이 있어 보인다 (Leo 1993: 275, fn. 26). 만약 1% 미만이라면 화인의 이슬람화는 가시적인 추세라고 할 수 없을 것이다.

적하는 연구들이 대부분 모슬렘 연구자들에 의해 수행된 점, 인도네시아 사회 전반에서 이슬람교도 수가 줄어 들고 있는 추세, 반면 화인들의 기독교 수용이 뚜렷한 추세 등을 감안한다면, 타일랜드와 유사한 완전한 종교적 동화를 인도네시아가 가까운 미래에 경험할 것이라는 예측은 현실과 거리가 멀다.

여기에서는 자료를 찾아 볼 수 없는 현실태에 대한 분석을 대신하여, 비교적 연구가 풍부한 20세기 이전 화인들의 이슬람화를 역사적으로 고찰하고 20세기 이후 진행되어 온 화인사회 내부의 이슬람운동을 간단히 살펴 보기로 한다.

19세기 이전 화인들과 이슬람과의 관계를 다루고 있는 자료들과 연구들은 한결같이 초기 화인들이 이슬람교를 거부감없이 받아들이면서 점진적으로 토착사회에 흡수되어갔음을 밝히고 있으며, 일부 연구자들은 15-6세기 자바의 이슬람화에 중국인들이 선구적 역할을 담당하였다는 주장까지 펴고 있다. 이 분야 연구에서 독보적 위치를 구축한 살몽과 롬바르는 15세기 자바 북부해안지역의 이슬람화를 화인모슬렘들이 주도하고 심지어는 몇몇 술탄왕국(sultanate)의 지도자들이 화인이었다는 사료를 제시한다(Lombard and Salmon 1993: 115-17). 17세기 말엽까지 바따비아(지금의 자카르타)의 동인도회사(VOC)에 굴복하지 않고 그 팽창을 성공적으로 저지했던 반텐(Banten)과 같은 북부해안의 토착 술탄왕국들에서는 모슬렘 화인들이 술탄의 고문, 비서, 통역관, 항만책임자(syahbandar) 등의 직위를 부여받아 내정, 외교, 군사, 무역 분야를 담당하였으며, 귀족 작위를 받은 자들도 많았다(Lombard and Salmon 1993: 117-20).

식민이전 화인들의 이슬람화는 동인도회사와 네덜란드령 인디아의 식민통치하에서도 지속되었다. 1783년 자바에 도착하여 10년간 한학을 가르친 하급 만다린 웅대해(王大海)는 중국인들이

토착인의 언어, 음식, 의복을 채택하고, 중국 성현들의 가르침 대신에 외국의 서적을 읽으며, 스스로를 모슬렘이라 부르면서 돼지고기 먹기를 거부하고, 토착인들의 관습을 받아들이고 있다고 한탄하였다 (Ong 1849: 33; The 1965: 71에서 재인용). 당시 진행되고 있던 화인들의 이슬람화는 네덜란드인들의 기록에서도 곳곳에 나타나고, 이들의 개종으로 인해 중국인들에게만 부과되던 인두세와 병역세 수입이 줄고 토착인들과의 정치적 연대가 우려되자 이를 저지하기 위해 식민정부가 각종 조치를 내어 놓은 데서도 이슬람화 추세를 확인할 수 있다. 적어도 19세기 중반까지 지속된 이 추세는 당시 화인사회가 타일랜드의 화인사회처럼 동화로 가는 “이행기적”(transitory) 성격을 띠고 있었을 보여주는 것이다 (The 1965: 76). 그러나 19세기 중반을 넘어서면서 화인들의 이슬람화와 빠라나칸화는 지연되고, 중국과 일체화하는 화교(華僑)사회가 형성되는 “재중국화”(re-sinicization) 경향이 새롭게 나타나게 된다 (The 1965: 78; Lombard and Salmon 1993: 128-31; Salmon 1996: 201-202).³⁾

19세기 중반이후 화인사회가 재중국화를 경험하게 되는 까닭은 무엇인가? 여기에는 몇가지 요인들이 중첩적으로 작용하였음을 알 수 있다. 중국인 콜리(coolie)들의 대규모 유입, 중국 여성들의 동반 이주, 중국 근대화 운동과 손문(孫文)이 주도한 중국 민족주의의 동남아 전파, 그리고 식민정부의 인종분리정책 등이 19

3) 동남아화인 연구의 대가인 스킨너(William Skinner)는 타일랜드 화인과 자바 화인의 차이를 그 이행기적 성격과 독자적 공동체적 성격으로 대비시키고 있다 (Skinner 1957; 1963). 즉 타일랜드 화인들은 대체로 3대가 지나면 토착사회에 동화, 흡수되고 있는 반면, 자바의 혼혈화인들은 고유한 빠라나칸사회를 형성하여 독자적인 공동체로서 지속된다는 것이다. 그러나 태샤오기압과 살몽은 자바의 화인들도 19세기 중반까지는 타일랜드 화인들과 마찬가지로 점진적으로 동화하는 경향을 보였다고 주장함으로써 스킨너의 발견을 수정하고 있다.

세기 중엽을 전후하여 거의 동시대에 일어났던 것이다 (Lombard and Salmon 1993: 128). 더 일찍이 1825-30년의 자바전쟁을 이끌었던 토착왕국 마따람(Mataram)의 디뽀너고로(Diponegoro)왕자가 화인들에게 “개종 아니면 죽음”을 선택하게 강요했던 것을 단초로 시작된 닥와(dakwah) 운동이 토착인들 사이에 확산되면서 토착인과 화인을 가르는 종족적 구분과 이슬람-이단을 가르는 종교적 구분은 중첩되어 사회적 균열은 고착화되어 가고 (Lombard and Salmon 1993: 128-31), 화인사회 내부에서는 19세기 중엽부터 조상을 모시기 위한 사당(義祠, 公祠, 功德祠)들이 바타비아, 서마랑, 수라바야, 쪄레본, 마까사르 등 주요 도시에 생겨났으며, 중국식 관혼상제(冠婚喪祭) 풍습과 전통적 생활양식을 부활하려는 운동이 확산되었다 (Salmon 1996).

종족문제와 종교문제가 중첩된 토착인-화인간의 갈등과 대립은 20세기 전반에는 사회 제부문으로 확산되어 정면에 표출되었다. 19세기 말부터 중국에서 불어 온 화족(華族)민족주의는 인도네시아의 화인사회를 재중국화시켜 화인들의 정치, 경제, 교육, 종교 각 분야에 심대한 영향을 미쳤고, 다른 한편으로 토착 이슬람 상인들은 네덜란드의 식민통치와 화인들의 상권독점에 대항하여 이슬람연합(Sarekat Islam)을 결성하는 것을 계기로 토착인 민족주의가 태동, 조직화하기 시작하였다. 언어와 전통을 상실했던 뼈라나칸들조차 중국문화의 르네상스에 휩싸이게 되어, 이들을 중심으로 진행되었던 이슬람화 추세는 크게 약화되고 말았다. 이러한 종족간 경쟁은 급기야는 폭력사태로 비화하여 1913년과 1918년 자바섬의 투반(Tuban)과 꾸두스(Kudus)에서 각각 반화교 폭동이 터졌고, 향후 지금까지 반화인폭동은 빈번하게 일어나고 있다.

인도네시아가 독립을 실질적으로 쟁취한 1949년부터 수카르노

의 교도민주주의가 막을 내린 1965년까지는 혼란과 혼돈의 시기였다. 화인사회 역시 이 혼란속에 빠져들어 중국 및 대만과 동일한 중국민족주의자, 인도네시아란 복합사회(plural society)에서 한 소수민족으로 남아야 한다는 통합파, 인도네시아로 완전히 흡수되어 들어가야 한다는 동화파로 나뉘어져 대립과 반목을 계속하였다. 그러나 동화파들조차도 이슬람화를 주장하는 화인들은 극소수에 불과하였고, 대다수는 친공산계와 가톨릭교도들을 중심으로 한 빼라나칸들이었다.

화인내부에서의 이슬람운동은 1930년대에 태동하였다. 이슬람이 강한 수마트라와 술라웨시에서 화인 이슬람정당들이 출범하여 기관지까지 발간하는 등 야심찬 출발을 보였으나 생명이 길지 않았고, 자바에서는 별 성공을 거두지 못했다. 인도네시아가 독립하자 화인 모슬렘들은 1953년 북부수마트라의 메단에 근거지를 두고 있던 이슬람정당을 자카르타로 옮긴 뒤, 중앙정치와 국가건설에 적극적으로 참여하였다. 그 결과 1950-60년대에는 두 명의 장관을 포함한 다수의 고위 관료를 배출하기도 하였다. 그러나 반화인정책을 강화한 수하르토 정권이 들어서면서 화인사회 전체가 탈정치화를 강요당하였고, 화인 모슬렘들도 정치적 과정으로부터 소외될 수 밖에 없었다. 화인 모슬렘 정당이던 인도네시아중국인이슬람연합(PITI: Persatuan Islam Tionghoa Indonesia)도 이슬람 신앙과 단결을 위한 행동대(PITI: Pembina Iman Tauhid Islam)란 명칭으로 바뀌면서 정치성과 종족성이 탈색된 단체로 전략하였다(Salmon 1993: 129-31).

화인들에 의한 이슬람화 운동은 신질서체제 출범 후 집권세력의 지지를 얻은 동화파가 승리하면서 새로운 전기를 맞는 듯 했다. 이 운동의 선봉 야흐야(Junus Jahja)는 이슬람의 수용만이 화인들을 진정한 인도네시아인으로 만들 것이라고 주장하며 적극적

인 활동을 벌여 왔으나, 화인들의 대중적 호응이 없어 큰 성공을 거두지 못했고, 극소수 저명인사들의 개종이 가끔씩 센세이션을 불러 일으켰을 뿐이다. 태국의 사례와 비교연구를 통하여 동화가 식민통치 여부와 지배계급의 종족성의 함수라는 가설을 제시한 기존 연구들(Skinner 1963; The 1965; 1990; 1993)은 인도네시아 화인들의 미래를 -- 적어도 가까운 미래에 대하여는 -- 정확하게 예측하는 데 별로 도움을 주지 못하는 것 같다.

5. 화인들의 기독교화 추세

인도네시아 화인들의 이슬람화 문제와 마찬가지로 화인들의 기독교에 대한 태도와 수용 추세를 정확하게 판단하게 하는 통계나 자료는 찾아 보기가 힘들다. 그러나 이슬람화에 반해 기독교화의 경향이 뚜렷함을 보여주는 징표는 곳곳에서 나타난다. 앞서 언급한 바와 같이, 1971년 이후 20년 동안 전국적으로 가톨릭교인 수의 증가율이 130%, 기독교가 80%에 이르고, 특히 화인인구가 많은 대도시 지역과 서부갈라만만의 증가율은 평균 증가율을 훨씬 상회한다는 센서스 결과를 보더라도 화인들의 기독교화 추세는 부인할 수 없는 사실이다. 대도시 지역에는 예외없이 화인 교인들이 절대 다수를 이루는 교회와 성당이 무수히 많으며, 기독교 계통의 중고등학교와 대학교는 화인 학생들이 평균 화인총인구비율(2.5 - 5%)의 수배에서 10배에 이르는 비중을 차지한다. 신문의 부고(訃告) 광고를 보면 화인들의 경우 “하나님 아버지에게 신 천국”(Rumah Bapa di Surga)으로 갔다는 광고가 대다수를 차지하는 것을 보더라도 화인 기독교인의 수는 상당하다는 것을 알 수 있다. 특히 뼈라나칸들에게는 기독교가 압도적으로 선호되

는 종교로 보인다.

화인들의 기독교화는 20세기 초반부터 시작되었고 1930년대 이후로는 그 경향이 두드러졌으며, 1965년 9.30사태는 이를 가속화하는 데 기여했던 것으로 보인다. 1926년에 자바 전지역에 화인 개신교도가 3,000명 미만, 가톨릭교도가 500여명에 불과하였던 것에 반해 1955년에는 서마랑만 보더라도 개신교도가 5,000여명, 가톨릭교도가 2,000여명에 달해 서마랑의 화인 총인구 60,000여명의 10%를 상회하고 있다 (Willmott 1960: 230). 같은 시기에 이슬람 신앙이 매우 강한 서부자바에서도 기독교는 화인들 사이에 급속하게 확산되었다. 1950년대말 서부자바 소도시 수까부미(Sukabumi)의 화인사회를 참여관찰한 탄기옥란(Tan Giok-lan)의 조사에 따르면, 이 도시에 거주하는 빠라나칸 6,006명 중 기독교도는 1,005명으로 16.7%를 차지했으며, 그 수가 계속 증가하고 있다고 성직자들은 주장하고 있다 (Tan 1963: 213). 당시 수까부미는 7개의 개신교회와 1개의 가톨릭교회를 갖고 있었고, 대다수 교회에서 화인들이 주된 신도였다.

1965년 이후 화인들의 기독교 개종을 다룬 연구는 찾아 볼 수 없다. 그러나 기독교가 늘어나는 전반적인 추세속에서 순수화인, 즉 또독(totok)들이 중국 전통과 문화를 급속히 상실해 가는 빠라나칸화를 경험하였고 특히 신세대 화인들과 빠라나칸집단에서 기독교를 수용하는 경향이 강했음을 비추어 볼 때 최근 30여년간 기독교화는 더욱 가속화된 것으로 추정된다. 그러한 징조는 이미 1950년대에 엿볼 수 있는데, 윌멧은 앞서 언급한 서마랑 화인 연구에서 화인들사이에 전통적인 관습의 퇴조와 함께 새 종교에 대한 관심은 증대되고 있으며(Willmott 1960: 118), 기독교 계통 학교의 신세대들이 그들의 부모들보다 훨씬 종교적이라는 조사결과를 제시하였다(191). 실제로 서마랑의 고등학교 세곳을

조사한 결과 두곳의 기독교계통학교는 무려 56%의 화인학생들이 기독교를, 한곳의 비종교학교는 19%의 학생들이 기독교를 믿고 있었으며(Willmott 1960: 189), 이는 그들의 부모세대와 뚜렷한 단절을 보이는 새로운 현상이었다. 세대간 전수가 강한 기독교도의 특징을 감안하면, 지난 30여년간 화인들의 기독교화는 대세였을 것으로 추측된다.

화인들의 기독교화 추세에는 해외화인들의 물질주의 및 개인주의적 경향과 중국인들의 술, 도박, 돼지고기 등 세속적 선호의 바탕위에 인도네시아의 자본주의화 및 서구화가 주된 영향을 미쳤을 것이다. 또한 기독교가 제공한 탁월한 교육제도와 복지기능이 실용주의적인 화인들을 유인했던 것 같다. 여기에다가, 9.30사건 이후 정치적 사회적 단체활동을 일체 금지당한 화인들이 종교활동을 보호막으로 하여 그들의 공동체를 지속시키려 했던 점도 이들의 기독교화에 일조하였을 것이다. 기독교는 중국 전통종교들과는 달리 범종족적인 성격을 띠고 있는 덕분에 전통종교에 대해 가해졌던 차별과 감시가 한층 약했으며, 정치적, 사회적 활동이 금지되었던 화인들에게 안전한 대안적 조직활동의 장을 제공해 주었던 것이다.

그러나 화인들의 기독교화는 주의깊은 관찰을 요구하는 측면이 있다. 화인들이 기독교로 개종했다고 해서 중국 고유전통을 완전히 버린 것은 아니라는 점이다. 화인 기독교인들은 조상숭배를 종교로 보지 않아 청명절(Cing Bing: 清明)에 선조의 무덤을 찾고 제사를 모시기도 하는데, 특히 이러한 경향은 가톨릭교도들에게는 보편적으로 발견된다. 어떤 가정에서는 재단을 두고 중국의 전통신들을 모시기도 한다. 또한 중국문화에 대한 인도네시아 정부의 태도가 다소 완화된 1990년대에는 풍수(Feng Sui, Fengshui: 風水)가 종교와 무관하게 화인들 사이에 널리 유행하

고 있다. 화인들의 이러한 종교적 관용성은 중국인 고유의 절충주의와 도구주의에서 기인하는 것이다. 중국인들은 모든 종교나 신앙체계는 인간들에게 유용한 것이라고 쉽게 생각해 버린다 (Willmott 1960: 182-94 참조).

인도네시아 화인들의 동화를 연구했던 대다수 학자들의 예측과는 달리 이슬람화보다 기독교화의 추세가 더욱 뚜렷한 것은 무슨 까닭인가? 우선 이슬람은 중국인 고유의 종교적 관념이나 태도와 양립할 수 없는 측면이 지나치게 강하다. 이교도에 대해 가장 배타적인 이슬람교의 유일신앙, 철저한 금욕주의, 반물질주의와 종교적 회사(zakat) 의무 등은 전통적으로 제설혼합주의, 기복신앙, 개인주의적인 종교적 태도를 견지해 온 화인들에게는 과도한 세속적, 육체적 욕구의 회생을 강요하는 것이다. 또한 이슬람으로의 개종은 이슬람에 대한 반감이 강한 화인공동체로부터 단절을 의미하는 것이기도 하다. 결국 화인들은 인도네시아의 이슬람적 환경과 정부의 종교정책이 가장 적대시하는 전통적 중국종교들을 버리는 대신, 정체성을 지키며 공동체적 생활을 영위하고 세속적이고 개인주의적인 생활방식을 허용하는 기독교로의 개종을 선택하고 있는 것이다. 화인들에게 이슬람교로의 개종은 모든 개인적 사회적 생활에 있어 급진적이고 본질적인 변화를 요구하지만, 기독교로의 개종은 큰 개인적 회생을 수반하지 않는 점진적인 변화를 의미할 뿐이다. 나름대로 합리적인 선택을 하고 있는 셈이다.

그렇다고해서 인도네시아의 종교환경과 화인들의 기독교화 추세속에서 전통적인 중국인 종교들이 무력하게 고사하고 있는 것은 결코 아니다. 고령층, 또록, 외방도서의 농어촌지역에 집단적으로 거주하는 화인들은 전통적 중국종교들의 세계에 머물러 있다. 이러한 종교들이 지배종교인 이슬람과 인도네시아 정부의 중

교차별정책에 대응하는 적응과 변용의 방식과 노력은 화인들의 종교문제와 관련하여 가장 흥미로운 측면을 보여준다.

6. 화인들의 전통 종교들: 적응과 변용

인도네시아의 독립과 신질서체제의 수립에 의해 가장 어려운 곤경에 처한 화인들의 종교는 물론 전통적인 중국종교들이었다. 화인종교, 불교, 유교, 도교 등은 인도네시아 사회를 압도하게 된 이슬람교에 대해 새롭게 적응하고 대응해야 했으며, 종교에 대한 국가의 개입이 심화된 1960년대 이후에는 각 종교는 조직, 의례, 교리 등 전반적인 측면에서 근본적인 변화를 피할 수 밖에 없게 되었다. 또한 지난 30년간 유지된 종교 환경과 정책은 공인종교로 인정받게 된 불교, 그렇지 못했던 도교 및 화인종교, 법적 지위가 애매모호했던 유교 간에 엄청난 교세 차이를 낳았다.

화인종교: 우선 공인종교 범주에서 제외된 화인종교를 살펴본다. 중국인들의 일반적인 종교관과 화인종교의 속성상 화인들은 과거 이슬람교나 기독교와 같은 체계적이고 조직적인 종교 활동이나 생활을 하지 않았다 (Willmott 1960: 254). 주로 개개인이 각 가정에서나 끝렌땡을 방문하여 여러 신들에게 회사하고 기원을 하는 것이 화인들의 신앙생활의 전부였다고 할 수 있다. 현재 화인종교의 제설혼합주의적, 절충주의적 속성을 그나마 조직적으로 반영하고 있는 종교는 공인된 불교종파의 하나인 트리다르마(Tridharma)라고 할 수 있다. 트리다르마의 전신인 삼까우회(三敎會)는 한때 뼈라나칸 화인들 사이에 가장 인기있는 종교집단의 하나였지만(Willmott 1960: 248-58; Tan 1963: 158-61), 구질서시

대에 많은 회원들이 공산당을 지지한 경력과 9.30사건 이후 전통적인 중국종교에 대한 국가의 탄압으로 인하여 그 세가 크게 위축되었다. 9.30사건 후 조직을 재정비하여 1982년 8월에는 종교부에 등록하고 불교종파들의 연합체인 왈루비(Walubi: Perwalian Umat Buddha Indonesia)에 가입함으로써 공식적으로는 불교의 한 종파가 되었지만(삼까우회와 프리다르마의 역사에 관해서는 Asry and Sariyah 1989/1990: 6-17), 불교의 정통종파들이 순수 불교신자들을 흡수하고 있는 탓에 프리다르마는 실제로는 도교와 간혹은 유교를 더욱 강조하는 경향을 띠고 있다. 지방조직 지도자의 성향과 사찰의 역사나 기원에 따라 구안띠(關帝: 관우), 광택존왕(廣澤尊王), 흑뱀전신(福德正神)과 같은 도교의 특정 신을 주된 숭배대상으로 한다(Haedari 1989/1990: 12-21). 프리다르마도 뒤에 살펴 볼 유교와 불교처럼 의례를 표준화하고, 조직을 위계화하는 변화를 시도하였지만, 느슨한 조직체로서의 한계를 극복하지 못하고 있다. 공식적인 신도수도 크게 감소하여 인도네시아 화인인구의 10%인 50만에도 이르지 못하는 것으로 보인다.

유교: 신질서 시대에 들어 유교가 변화하는 과정은 인도네시아 화인들의 종교생활이 처한 딜레마와 이를 헤쳐 가는 과정을 흥미롭게 보여 준다. 1967년 대통령령에 의해 독자적인 공적 지위를 확보하는 데 실패한 유교운동의 지도자들은 유교를 공인된 종교로 변모시키고자 하는 운동을 전개한다. 명칭을 아가마 공후주(agama Khonghucu: 孔夫子敎)로 개칭한 유교는 조직, 의례, 교리 등을 재구성, 재창조, 재해석하여 공인종교(agama)로서의 자격을 획득하고자 노력하였다. 수카르노 시대에 잠깐 공인종교의 지위를 가졌던 유교는 1971년 센서스에서 100만 가까운 신도

수를 유지했고 1980년 센서스 결과에서도 상당수의 유교신자들이 여전히 “기타” 종교를 택한 것으로 나타나지만, 1990년 센서스에서는 거의 모든 유교신도들이 통계상으로부터 사라져 버렸다. 이 중 일부는 새로 조직된 아가마 쿵후쭈에 편입되지만, 상당수가 공인된 불교 중 트리다르마종파를 택했거나 기독교로 개종한 것 같다.

최초의 유교부흥운동은 1900년을 전후하여 유교 부흥을 통해 중국의 근대화와 민족주의를 부르짖은 kang 유웨이(康有爲)와 리양치차오(梁啓超)의 영향을 받아 생겨났던 띠옹화회관(THHK: Tiong Hoa Hwe Koan)에 의해 시작되었다. 그러나 1920년대 THHK가 유교 부흥을 통해 화족민족주의를 고취하겠다는 당초의 계획을 포기함으로써 유교의 교세는 다시 위축되었다. 이에 순수한 유교운동의 일환으로서 쿵까우회(Khong Kauw Hwee)가 1923년에 설립되었으나 역시 별 성과가 없었다. 독립이후 유교는 생존하기 위한 시도로서 공자의 가르침을 전하는 순수한 윤리운동으로서 본래의 성격이 크게 약화되고 인도네시아의 공인종교의 요건을 갖추가는 방향으로 변형되어 왔다.

아가마 쿵후쭈는 조직과 의례의 측면에서 공인종교들을 강하게 모방한 결과, 우리가 이해하는 유교보다 차라리 이슬람교나 기독교에 더 가깝게 느껴진다. 중앙조직인 아가마 쿵후쭈 최고회의(MATAKIN: Majelis Tinggi Agama Khonghucu)를 설립하여 지방조직들을 산하에 두고, 총회(Kongres)를 최고결정기관을 설정하는 등, 공인종교와 동일한 체제를 갖추었다. 성직자체계를 학수(Haksu: 學師), 분수(Bunsu: 文士), 까우싱(Kausing: 敎生)으로 위계화하고, 기독교의 세례식과 성직자 안수와 유사한 절차와 제도를 도입하였다. 뿐만 아니라 예배도 공인종교, 특히 기독교와 유사한 절차와 순서에 따라 표준화하여 매주 일요일 한시간

반정도 전국의 리탕(litang: 禮堂)에서 동시에 진행하도록 규정하였다. 모든 리탕에는 공자를 상징하는 것으로 목탁(木鐸)과 기린(麒麟) 그림을 걸어 두게 하였으며, 사서(四書)를 공식적인 경전(Kitab Suci)으로 채택하였다. 강론을 하는 동안 이 사서를 교탁 위에 얹어 두고 간간히 그 귀절들을 읽는 것도 기독교와 흡사하다. 예배에는 경배, 찬가, 묵상, 기도, 강론 등을 절차화하고 심지어는 기독교의 '아멘'에 해당하는 씨엔짜이(siancai, shanzai: 善哉; '좋다')를 기도나 강론 후에 함께 외치도록 하였다 (Coppel 1977: 743-52). 모든 의례와 강론은 인도네시아어로 진행된다. 유교의 이러한 변형은 이미 20세기 초반 THHK 지도자들에 의해 시도되어 기독교적 영향을 비판받기도 하였지만(Coppel 1981: 185-86), 이것이 체계화된 것은 신질서체제의 수립이후이다.

아가마 공후주의 더욱 본질적인 변화는 교리 재해석에서 드러난다 (Lasiyo 1992: chaps. 3-4). 유교에 있어 천(天: Thian)이 아가마 공후주에서는 "유일신"(Tuhan Yang Maha Esa)으로, 따라서 천도(天道: Thian To)는 유일신에 대한 믿음(ketuahan)으로 해석되며, 성(誠: sing)은 "천국(sorga)" 또는 하나님에 이르는 성스러운 길이라는 의미의 신앙심(keimanan)으로 번역되고 있다. 유일신이라는 표현도 뽀짜실라의 귀절을 그대로 따서 Tuhan Yang Maha Esa로 사용하고 있다. 공자는 성현이 아닌 선지자(nabi)로 그 지위가 격상되었다. 장례식에서 암송하는 다음의 기도문은 아가마 공후주가 얼마나 이슬람교나 기독교와 유사하게 변화하였는지를 여실히 보여준다. "선지자의 성스러운 인도와 하나님의 자비와 축복이 이 [죽은] 자로 하여금 하나님의 영원한 영광인 빛나는 덕(德)속에서 평화를 얻게 하소서" (Coppel 1977: 749).

불교: 화인들의 종교가 공인종교를 지향하는 경향은 불교에서도 유사하게 나타난다. 무엇보다도 공인된 불교종파들의 연합체인 Walubi에 가입하고 있는 6개 종파 중 중국의 영향을 받은 종파와 그 신도수는 크게 줄었다. 원래 화인들의 불교는 대승불교(Mahayana)였지만, 대승불교로 볼 수 있는 종파는 프리다르마, 마하야나, 마이뜨레야(Maitreya: 彌勒佛) 등 세 개 종파 뿐이며, 그 신도 수도 전체 불교 인구의 절반에도 훨씬 미치지 못하는 것으로 추정된다. 반면, 가장 큰 종파를 이루고 있는 테라바다(Theravada: 上座) 종파는 신도수가 전체 불교도의 과반수를 차지하며, 태국, 스리랑카, 버마의 상좌불교와 고대자바의 힌두교의 영향을 받은 각종 종파가 화인들 뿐만 아니라 토착인들, 특히 자바인들 사이에 뿌리를 내리고 있다. 최근 Walubi에서 축출되었지만 화인들 사이에 크게 인기를 얻었던 니찌렌쇼슈(Nichiren Shoshu: 一連正宗)의 성장도 같은 맥락인 것처럼 보인다. 중국적인 영향을 가능한 배제하면서 불교신앙을 존속시키려는 노력이 상좌불교나 기타 비중국적인 종파로 옮겨가는 경향으로 나타나고 있는 것이다. 이러한 경향은 종교를 궁극적 인생의 목적이 아닌 현실적 삶을 위한 한 방편으로 생각하는 도구주의(instrumentalism)적 종교관과 새로운 환경과 그 제약에 융통성 있게 적응하는 절충주의(eclecticism)적 종교관이 화인들에게 여전히 강하게 남아 있음을 보여준다.

화인들의 종교적 절충주의는 불교 종파의 선호에서 뿐만 아니라 각 종파의 의례 창조와 교리 해석에서도 그대로 드러난다. 신질서 체제 등장 이후 인기를 얻고 있는 두 종파인 부다야나(Buddhayana)와 마리뜨레야는 포교 대상에 있어 각각 토착인들과 화인 상류층이란 극단적으로 상이한 방향으로 움직여 가면서도, 그 의례와 교리의 창조와 해석에 있어서 공인종교에 대한 국

가의 입장에 근접하려고 노력하는 점은 서로 다를 바 없다.

부다야나종파의 창시자인 테보안안(The Boan An)은 빠라나칸으로 1923년 보고르에서 출생하여 네덜란드에서 물리학을 공부하고 귀국한 뒤 불교운동에 전념하다가, 1953년 버마로 건너가 유명한 선승 마하시 사야도(Mahasi Sayadaw)으로부터 명상을 공부하고 승려가 된 자로서, 비구의 자격을 얻은 뒤 이름을 빅쿠 아썬 지나락키따(Bhikku Ashin Jinarakkhita)로 개명하였다. 그는 자바의 마지막 힌두불교왕국인 마자빠히트(Majapahit)이 멸망한 이래 최초로 비구승이 된 자로 알려져 있다(Brown 1987: 109). 초기에는 뜨리다르마의 전신인 삼까우회의 지도자로서 전국을 순회하며 포교활동을 펼쳤으며, 설득력있는 화술과 탁월한 조직력으로 많은 신자와 제자들을 거느리게 되었다 (Willmott 1960: 252-54). 지나락키따는 귀국한 지 얼마되지 않아 불교계의 영향력있는 지도자로 떠올라 Walubi의 전신인 빠르부디(Perbuddhi: Perhimpunan Buddhis Indonesia)의 창설을 성공적으로 이끌었고, 그의 영향력은 국가에도 미쳐 석가탄신일인 와이삭(Waisak: Vesak)을 국경일로 제정하게 하는 등 인도네시아에서 불교의 종교적 위상을 높이는 데 결정적인 역할을 하였다.

그러나 지나락키따는 그의 성공만큼이나 많은 파문을 불러 일으켰다. 그는 일찍이 화인중심의 삼까우회가 종족적 배타성으로 인하여 확산에 한계를 가질 수 밖에 없다고 보고 토착인들을 끌어들이어 높은 직위를 부여하였으며 급기야는 1958년 삼까우회와 결별하고 수하들을 이끌고 나가 순수 불교단체인 빠러부디를 창설하였다. 그는 빠러부디를 통해 불교를 근대적 종교로 변모시키고자 노력하였다. 주 포교대상을 토착인들로 삼아 화인 색채를 지우고, 평신도운동을 전개하여 대중종교로서의 불교 이미지를 구축하였으며, 불교 교리를 신도들에게 전하고자 전국을 돌며 설

법하였다. 지나락키따의 불교 근대화 운동은 염불, 향, 쭈찌암(cuciam) 등 끌렌땡과 중국 냄새를 불교로부터 제거하고 종족을 넘어 모든 인도네시아인들에게 받아들여질 수 있는 “살아있는 종교”(living religion)로 거듭나게 했던 것이다 (Brown 1987: 109-11). 그러나 신질서체제의 수립을 전후하여 그의 행적은 문제를 낳기 시작한다.

1960년대 초반 뼈러부디가 지나락키따를 지지하는 파와 반대하는 파로 분열되고, 공산주의자들이 우익 군부 축출에 실패한 9.30사건이 일어나자, 지나락키따는 그의 반대파들이 뽀짜실라의 유일신 이념을 받아들이지 않는 무신론자라고 공격을 가하기 시작했다. 그리고는 자바고서(古書) 『상향까마하야니칸』(*Sang Hyang Kamahayanikan*)에서 상향아디부다(*Sang Hyang Adi Buddha*)라는 개념을 찾아내어 이것이야말로 불교의 유일최고신을 지칭하는 것이라고 주장하였다. 그는 이 유일신 개념과 고서 그리고 다른 팔리어와 산스크리트어 고전에 근거하여 토착인도네시아 불교로서 부다야나종파를 창설하였다. 그는 아디부다를 신으로, 석가모니와 보살들을 선지자로 그리고 원시불교성전 『띠뽀따까』(*Tipitika*)와 『상향까마하야니칸』을 경전으로 하여 자신의 “불교”를 신질서 국가의 뽀짜실라 종교관에 일치시켰다.

그러나 『상향까마하야니칸』은 원래 대승불교 서적이었으나 10세기 중반에 이르면서 여러차례 수정, 첨삭을 거듭한 결과 실질적으로는 시바(Siva)힌두교 서적으로 변질된 것이고, 아디부다는 그 변질된 서적속에서조차 중심적 위치를 차지하는 존재가 아니었다 (비판은 Brown 1987: 111-17). 지나락키따에 대한 비판은 국내외 기성 불교 종파와 불교학자로부터 쏟아졌지만, 그의 행적은 여기에 그치지 않고 인도네시아 종교부의 힌두불교 성전(聖典) 번역 사업에 의해 1973년 출판된 『상향까마하야니칸경전』

(*Kitab Suci Sang Hyang Kamahayanikan*)에서 원전과 달리 아디부다를 유일최고신의 지위로 격상시키는 교의적인 오역을 자행하였다. 여기에는 종교부도 한 몫을 하여 부다야나종파를 계속 지원하였을 뿐만 아니라, 힌두불교국 교육담당 차장이 “인도네시아 불교의 유일최고신은 상항아디부다이다”라고 “선언”하는 촌극까지 벌이기도 하였다 (Brown 1987: 114가 한 재인용). 그럼에도 불구하고 -- 아마도 그럼으로써 -- 부다야나종파는 Walubi에 소속된 6개 종파 중 두번째로 큰 종파로 부상하였다 (Brown 1987: 117f).

마이뜨레야종파는 화인 사업가들사이에 급속하게 확산되고 있는 불교의 한 종파로서, 화인들 대다수가 순수중국인 혈통의 또쪽들이다. 신도들 거의 전부가 화인들로서 종족적 배타성이 강한 점에서, 토착인을 주된 포교대상으로 하고 있는 부다야나종파와는 극단적으로 대비된다고 할 수 있다. 그러나 인도네시아의 마이뜨레야종파 역시 5-6세기와 송대 중국에서 꽃피었던 미륵불종파나 명대에 농민층에서 암암리에 유행했던 후오푸(活佛) 또는 지공(濟公) 숭배와는 근본적인 차이를 보인다.

아가마 부다 마이뜨레야(Agama Buddha Maitreya: 미륵불교)라고 부르는 이 종파는 탄백링(Tan Pik Ling)이라는 치과의사에 의해 창립되었다. 탄은 1930년대에 자바로 이주하여 1,2년간 거주하다가 중국으로 돌아가 이구안다오(一貫道) 제18대 교주인 쟁티엔란(張天然)과 그의 처 손후이밍(孫慧明: 月慧菩薩)의 제자가 되어 천도(天道)를 배우고 인도네시아에 가서 포교할 것을 명받았다고 전해진다. 탄은 1940년대에 인도네시아로 다시 돌아와 중부자바 말랑에 근거지를 두고 믿음을 전파하기 시작했다. 마이뜨레야불교가 인기를 얻기 시작한 것은 2-30년이 지난 1970년대였고, 그 이후 급속히 세를 확장하여 현재 전국 20군데 이상 지

부를 설치하였으며 신도수가 20만명을 넘어섰다고 종파 지도자들은 주장한다 (Brown 1990: 115-16).

현재 마이뜨레야 종파의 교리나 의례 역시 본래의 미륵불교나 불교 본연의 그것과 상당한 거리가 있다. 1970년대 이후 또뚝 화인들에게 큰 인기를 얻고 있는 비결은 화인종교적 속성을 받아들이고 국가의 뻘짜실라 종교정책에 적극적으로 부응하는 절충주의적 전략에 있다고 보여진다. 마이뜨레야불교는 선종, 정토종, 유교, 도교의 가르침을 절충, 혼합한 교리를 갖고 있으며, 비하라(Vihara)라고 부르는 교당에는 원래 마이뜨레야(미륵불)를 중심으로 구안인(觀音), 지공(濟公), 어미투오푸(阿彌陀佛)와 신선 뤼쨌양(呂純陽) 및 리티에과이(李鐵拐), 그리고 구안디(關帝)의 상을 모셔 놓고 있다 (Brown 1990: 118-20).

활불(活佛)인 지공포(濟公佛)가 저술하였다고 하는 싱리디쓰(性理題釋)를 번역한 『형이상학강론』(*Kitab Uraian Metafisika*)를 주교재로 정하여 공인 종교의 경전 요건을 충족시키고 있고, 아가마 콩후쭈에서 마찬가지로 천(天)을 신(Tuhan)으로, 천도(天道)를 신성(Hakekat Ketuhanan: Essence of God)으로 번역하고 있으며, 교당의 재단 뒷면 최상단에는 뻘짜실라의 첫번째 이념에서 따온 “유일최고신”(Tuhan Maha Esa)이라는 휘장을 크게 걸어 놓고 있다. 부다 틴잔(Buddha Thien Jan 또는 Bapak Guru Agung: [張]天然의 흑키엔 발음)과 보디사뜨바 역후이(Bodhisattva Yek Hui 또는 Ibu Suci: 月慧[菩薩]의 흑키엔 발음)가 선지자로 추앙된다. 아가마 콩후쭈나 부다야나종파가 유일신을 받아들이면서도 창조신의 성격은 부인하는 데 반해, 마이뜨레야 종파는 신을 “만물의 창조주”(pencipta dari segala benda)로 규정하여 기독교나 이슬람교에 더욱 가까이 다가가고 있다. 최근에는 종교부 힌두불교국의 지시에 따라 불상을 제외한

상들을 치위 버림으로써 국가의 종교정책에 더욱 부응해 나가고 있다 (Brown 1990: 116-18, 120).

마이프레야불교에서도 의례의 표준화와 성직자 조직의 체계화가 이루어지고 있다. 매주 일요일 오후와 음력 초하루와 보름에 정기예배를 보고, 남녀구분에 따라 예배시간이나 좌석을 배정하고 있으며, 의례를 간소화하여 향은 예배를 주관하는 성직자만 피우도록 하고 있다. 성직체계를 개신교의 목사에 해당하는 빠디다(pandita)와 장로에 해당하는 서서뿌(sesepuh)로 위계화하였으며, 예배절차도 정해진 순서에 따라 진행하도록 하였다 (Brown 1990: 120-22).

이 두 종파를 제외한 불교의 다른 공인 종파들에 대해서는 연구 부족으로 정확하게 파악할 수는 없지만, 상좌불교가 최대종파의 위치를 구축하고 있는 반면 중국유래 종파들이 쇠퇴하고 있거나 빠자실라의 종교이념과 타협해 나가고 있는 일반적인 추세에 비추어 볼 때, 이와 유사한 변용과정속에 있을 것으로 추측된다. 6개의 공인종파 중에서 가장 많은 신도수를 자랑하는 테라바다 종파, 전통 자바의 힌두교적 요소들을 많이 수용하고 있는 부다야나 종파, 탄트리즘(tantrism)을 받아들여 변형한 까소가탄(Kasogatan) 종파 등 3개 종파는 비록 성장세를 보이기는 하지만 대승불교와 무관하거나 대승불교적 속성을 버려나가고 있으며, 가장 화인종교적 특성을 잘 보여주던 프리다르마 종파와 마이프레야 종파는 쇠퇴기를 맞고 있거나 근본적이고 급진적인 변형을 통해 인도네시아의 새로운 종교환경에 적응해 나가고 있다. 나머지 한 종파인 마하야나(mahayana)와 관련된 자료나 연구를 찾을 수 없었다.

7. 결 론

총인구의 87%가 모슬렘을 표방하고 세계 최대의 이슬람교도를 자랑하는 인도네시아는 중동의 대다수 이슬람국가와는 달리 유일신을 받아들이는 타 종교들에 대해서도 종교의 자유를 인정하고 있으며, 인구의 40% 가까이가 다른 종교를 신봉하고 있는데도 이슬람을 국교로 하고 있는 이웃 말레이시아와도 달리 이슬람을 국교로 채택하지 않고 있다. 인도네시아 정부는 국교부인과 유일신앙의 원칙이 헌법의 기초이념인 팽자실라에 근거하고 있다고 주장한다. “유일최고신에 대한 믿음”이란 첫 번째 원칙이 유일신을 받아들이는 모든 종교를 인정하는 것을 의미한다는 것이다.

그러나 인도네시아 정부가 주장하는 유일신앙원칙이 일관성을 갖고 있는 것은 결코 아니다. 한편으로 이슬람이나 기독교와 같은 세계종교와 달리 범신론, 다신론, 무신론적 성격을 갖는 힌두교와 불교에 대해서는 공인(公認)종교의 자격을 부여하면서도, 다른 한편으로 유교, 도교, 자바 전통신앙(kebatinan)에 대해서는 모호한 입장을 취하거나 공식적인 지위를 인정하지 않고 있기 때문이다. 인도네시아 정부는 사회주의국가들처럼 종교를 완전히 부정하지도 않고 타 이슬람국가들처럼 국교를 설정하지도 않았으나, 몇몇 종교만을 이른바 “공식적으로 인정하는” 선택적 개입 정책을 펴 온 것이다.

결국 공인종교의 자격은 종교적 속성에 의해서가 아니라 정치적 고려에 의해 결정된 것이다. 물론 타 종교에 대한 배타성을 의미하는 유일신주의(monotheism)를 종교다원주의적으로 해석하는 자체가 자가당착이며, 국가정책을 통해 그러한 해석을 공식화하는 것은 ‘정치적인’ 결정일 수밖에 없다. 또한 이러한 제한적

다원주의(limited pluralism)의 제약성이 국가에 의해 부과되었다는 측면도 인도네시아인들의 종교생활이 강한 정치성을 담고 있다는 점을 이야기해 주는 것이다. 10세기 이래로 중동 및 서구로부터 강하게 밀려온 세계종교의 물결속에서 끈질기게 살아남은 발리의 힌두교는 2천년이란 장구한 역사를 자랑하는 인도네시아인들의 민족적 자존심이며, 동남아시아역사속에서 가장 광활한 지역을 지배했던 스리위자야(Sriwijaya)왕국과 보로부두르(Borobudur)사원과 같은 세계적 문화유산을 남긴 자바의 전통국가들이 힌두불교왕국이고 보면, 힌두교와 불교를 종교로 인정하지 않는다는 것은 인도네시아 역사를 스스로 부정해버리는 꼴이 될 것이다. 반면, 화인들만의 신앙체계인 유교와 도교에 대해서는 인도네시아 국가의 정치적 기반인 토착인들의 종교정서를 고려할 때 이슬람교와 동등한 지위를 부여할 수 없었을 것이며, 자바전통신앙에 대해서도 이슬람세력의 반발을 우려하여 공인종교의 자격을 인정해 주지 않았다.

인도네시아 정부가 실시해 온 독특한 종교공인제도는 지난 30년 동안 인도네시아 화인들의 종교생활을 급격하게 변화시켜 놓았다. 비록 자료와 근거가 미흡하기는 하지만 본 연구가 보여주는 바는, 화인들이 전통종교로부터 이탈하여 기독교로 개종하는 경향이 두드러진 반면 과거 주요 연구들이 예측했던 것만큼 빠르게 이슬람을 수용하지는 않고 있으며, 전통종교를 고수하고 있는 화인들도 교리, 의례, 조직을 새로운 종교환경에 맞춰 변용해 나가고 있다는 점이다. 이러한 변화를 초래한 요인으로서는 뽀짜실라의 “유일최고신에 대한 믿음”으로 함축되는 국가의 종교이념과 정책외에도, 지배적인 종교인 이슬람교로부터 가해지는 명시적, 묵시적 압력, 서구화와 근대화의 거대한 물결, 그리고 이에 적극적으론 대처한 화인들의 독특한 적응양식을 들 수 있을 것이다.

마지막으로 지적되어야 할 것은 화인들이 보여준 이러한 종교적 태도의 변화는 장기적인 관점에서 볼 때 인도네시아 사회에 만연해 있는 민족갈등을 더욱 부추길 위험성을 안고 있다는 점이다. 20세기에 들어 급속하게 진행되어 온 화인들의 기독교화 추세는 화인들에 대해 토착인들이 갖고 있는 고정된 편견과 이미지를 다시 한 번 확인해주는 결과를 낳고 있고, 이는 토착인과 화인간의 갈등을 더욱 부추길 소지가 많다. 화인들의 기독교화는 사회경제적 격차와 상호불신이 이미 심각한 상태에 이른 토착인 집단과 화인집단간의 균열에 종교적 차원이 중첩되는 것을 의미한다. '부유층=화인=기독교'라는 등식이 성립된다면, 토착인 사회는 이슬람 근본주의적 호소에 더욱 취약해질 것이며 반화인정서에 쉽게 휩싸일 것이다. 뿐만 아니라 인도네시아 정부가 표방해 온 유일신앙원칙과 종교공인정책은 화인들로 하여금 절충주의적이고 도구주의적인 전통적 종교관을 버리도록 강요하는 결과를 낳고 있다. 화인들의 종교도 타 종교에 대해 배타적으로 변해 갈 가능성이 높아지고 있다.

인도네시아에서 종교갈등과 민족갈등을 심화시킨 것은, 민족형성과 사회통합을 앞당긴다는 명분으로 추진된, 바로 이러한 국가의 종교정책이었다고 할 수 있다. 권위주의 체제의 취약성은 정책들이 종종 그 목표와 정반대의 결과를 낳기도 한다는 데 있다. 인도네시아의 종교정책은 정부가 그렇게도 크게 내걸고 있는 슬로건, 즉 “뻘짜실라 종교관계”(Hubungan Agama Pancasila) 또는 “종교간의 조화”(Kerukunan Beragama)를 가져다 주는 게 아니라 “종교간의 전쟁”(pe rang beragama)을 부추기는 결과를 낳을지도 모른다.

<참 고 문 헌>

- 신윤환. 1993. "인도네시아의 화교와 화교자본: 수하르토 집권 이후 변화를 중심으로." 『지역연구』 (서울대학교 지역종합연구소) 2, 4 (겨울). Pp. 1-29.
- _____. 1995. "동남아의 화인(화교): 아세안 4개국 비교연구 시론." 고우성 외 공저. 『동남아의 정치경제: 산업화와 발전 전략』. 21세기한국연구재단. Pp. 41-90.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1977. "Religion and Politics in Indonesia Since Independence." Anderson, Mitsuo Nakamura, Mohammad Slamet, eds. *Religion and Social Ethos in Indonesia*. Clayton, Victoria: Monash University. Pp. 21-32.
- Asry, Yusuf, and Sariyah. 1989/1990. *Tridharma di Jakarta* (자카르타의 프리다르마종파). Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Beragama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama.
- Blusse, Leonard. 1986. *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*. Dordrecht, Holland and Riverton, U.S.A.: Foris Publications.
- Brown, Iem. 1987. "Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism." *Journal of Southeast Asian Studies* 18, 1 (March). Pp.108-17.
- _____. 1989. "Religion of the Chinese in Indonesia." Leo Suryadinata, ed. *The Ethnic Chinese in the ASEAN*

- States: Bibliographical Studies*. Singapore: ISEAS. Pp. 97-118.
- _____. 1990. "Agama Buddha Maitreya: A Modern Buddhist Sect in Indonesia." *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, no. 9 (December). Pp. 113-124.
- Buku Peringatan 240 Tahun (1746-1986) Kelenteng Tay Kak Sie* (대각사 건립 240주년 기념집). 1986. Semarang.
- Burns, Peter. 1985. *The Decline of Freedom of Religion in Indonesia*. Center for Southeast Asian Studies Occasional Paper, no. 21. Townsville, Queensland: James Cook University of North Queensland.
- Coppel, Charles A. 1977. "Contemporary Confucianism in Indonesia." *Proceedings: 7th IAHA Conference*, Vol 1. August 22-26. Bangkok. Pp. 739-757.
- _____. 1981. "The Origin of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923." *Journal of Southeast Asian Studies* 12, 1 (March). Pp. 179-96.
- Haedari, Amin. 1989/1990. *Perhimpunan Tempat Ibadah Tridharma se Indonesia* (전국뜨리다르마사원협회). Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Beragama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama.
- Keun, Won Jang. 1984. "Konversi Agama di Kalangan Orang-orang Tionghoa ke Islam di Indonesia: Ditinjau Dari Sudut Psikologi" (인도네시아 화인들의 이슬람 개종: 심리학적 고찰). 미출판 석사학위 논문. Institut Agama Islam Negeri, Sunan Kalijaga, Yogyakarta. (The 1990에

서 재인용)

- Kipp, Rita Smith, and Susan Rodgers. 1987. "Introduction: Indonesian Religions in Society." Kipp and Rodgers, eds. *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: The University of Arizona Press. Pp. 1-31.
- Lasiyo. 1992. "Agama Khonghuch: An Emerging Form of Religious Life Among the Indonesian Chinese." Ph.D. Disseration. School of Oriental and African Studies, University of London.
- Leo Suryadinata. 1993. "Confucianism in Indonesia: Past and Present." Cheu Hock Tong, ed. *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduck Publications. Pp. 251-77.
- Lombard, Denys, and Claudine Salmon. 1993. "Islam and Chineseness." *Indonesia*, no. 57. Pp. 115-31.
- Nagata, Judith. 1988. "Religion, Ethnicity and Language: Indonesian Chinese Immigrants in Toronto." *Southeast Asian Journal of Social Sciences* 16, 1. Pp. 116-31.
- Ong Tae Hae. 1849. *The Chinaman Abroad or A Desultory Account of the Malayan Archipelago, particularly of Java*. W. H. Medhurst, trans. Shanghai: The Mission Press; The 1965, p. 71에서 재인용.
- Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Beragama. 1987/1988. *Nichiren Shoshu Indonesia* (인도네시아 니찌렌 쇼슈 [一連正宗]). Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama.
- Salmon, Claudine. 1991. "Cults Peculiar to the Chinese of

- Java." *Asian Culture*, no. 15 (June). Pp. 7-23.
- _____. 1996. "Ancestral Halls, Funeral Associations, and Attempts at Recinicization in Nineteenth-Century Netherlands India." Anthony Reid, ed. *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*. St Leonards, Australia: Allen and Unwin.
- Siagian, Seno Harbangan. 1986. *Agama-Agama di Indonesia* (인도네시아의 종교). Semarang: Penerbit Satya Wacana.
- Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1963. "The Chinese Minority." Ruth T. McVey, ed. *Indonesia*. New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University.
- Tan Chee Beng. 1995. "The Study of Chinese Religions in Southeast Asia: Some Views." Leo Suryadinata, ed. *Southeast Asian Chinese: The Socio-Cultural Dimension*. Singapore: Times Academic Press. Pp.139-65.
- Tan Giok Lan. 1963. *The Chinese of Sukabumi: A Study in Social and Cultural Accommodation*. Modern Indonesia Project Monograph Series. Ithaca, NY: Southeast Asian Program, Cornell University.
- The Siaw Giap. 1965. "Religion and Overseas Chinese Assimilation in Southeast Asian Countries." *Revue du sud-est asiatique*, no. 2. Pp. 69-83.
- _____. 1990. "Cina Muslim di Indonesia" (인도네시아의 화인 모슬렘). *Jurnal Antropologi dan Sosiologi* 18. Pp. 23-39.

- _____. 1993. "Islam and Chinese Assimilation in Indonesia and Malaysia." Cheu Hock Tong, ed. *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduck Publications. Pp. 59-100.
- Thompson, Laurence G. 1989. *Chinese Religion : An Introduction*. 4th ed. Belmont, CA: Wadsworth.
- Wandelt, Ingo. 1993. "The Cult of Surya Kencana in Jakarta: New-Style Peranakan Chinese Spirit-Mediumship." Cheu Hock Tong, ed. *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduck Publications. Pp.307-27.
- Willmott, Donald Earl. 1960. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.