

베트남 딩(dinh: 亭)에 관한 연구

송정남(한국외국어대학교 베트남어과 교수)

1. 서론

베트남의 亭(dinh)¹은 마을의 공공 건물이다. 이 亭은 마을마다 보통 하나씩 있다. 亭은 마을 내 사회계층구조와 더불어 공동의 정신과 물질문화를 가장 잘 반영하고 있다. 오늘날의 亭은 전통시대처럼 다양하며 심오한 의미의 기능을 갖지는 못하나 마을 공동 문화생활의 중심지라는 점에는 여전히 변화가 없다.

개방 이후 전통문화에 대한 가치가 강조되고 있는 상황에서 가장 두드러진 현상이라면 과거 농촌사회의 특징을 다양하게 포괄적으로 담고 있는 레 호이(le hoi)의 회복이다. 그러나 레 호이가 전통시대에서부터 지금까지 대부분 마을의 亭에서 행해진다는 사실을 감안한다면, 이는 곧 亭의 회복이라 해야 할 것이다. 이에 따라 과거 전쟁과 배급제도 하에 방치되었거나 아니면 단순한 생산의 도구로 전락되었던 亭들이 오늘날 정부는 물론 마을행정기관의 지대한 관심과 적잖은 재정적 지원으로 재건 혹은 증수되고 있다.² 이러한 현상은 낡은 제례풍습들이 되살아나고 제례용품의 생산이 하나의 경제영역으로 발전하는가 하면 제례용품을 전문적으로 취급하는 거리의 출현과도 무관하지 않다.³

대개는 마을마다 亭에 버금가는 규모의 사원이 1~4개씩 있다. 이외에도 사당(den), 단(dan), 전(dien), 묘(mieu), 정(tinh), 반(ban) 등이 있다. 이것들의 기능이 제례와 신앙으로 국한된 것에 비하여 亭의 기능은 이외에 질서, 단결, 공동, 향토방위, 축제, 오락, 사교, 문화, 행정 등으로 더 다양하다. 따라서 亭은 전통시대를 포함하여 현대에 이르기까지 베트남 농촌사회의 특징을 다양하고 폭넓고 깊이 있게 이해할 수 있는 최상의 자료를 제공한다. 이 같은 특징 때문에 전통문화의 발전과 보전과정에서 亭은 정부의 가장 적극적인 지원을 받을 수 있게 되었고, 이에 따라 대규모의 사원, 교회, 암자, 능묘의 복구와 재건의 기틀이 마련되었으며, 심지어는 8월혁명 이후 ‘과학적 사고’라는 구호 하에 사라졌던 이단·미신이 출현할 수 있는 길 또한 열리게 되었다.

도이 머이(đoi moi)정책의 성공에 힘입어 공업화와 도시화의 단계에 있다고는 하지만, 베트남은 아직까지 농업인구가 85% 이상을 점하고 있는 농촌사회이다. 이를 감안할 때, 농촌사회의 이해는 도시사회를 포함한 전체 베트남 사회에 대한 전반적 이해가 되겠다. 이와 함께 베트남 문화의 특징이 크게 ‘一國二文化’인 점을 고려할 때, 지역성을 강하게 띠고 있는 亭은 베트남 문화에 대한 우리의 안목을 한층 넓혀주는 역할을 할 것이다.

본고와 관련한 선행연구들로는 베트남 학자들의 『60 le hoi truyen thong Viet Nam: 베트남 전통 60개 레 호이』, 『Hoi he dinh dam: 亭의 축제』, 『Tin nguong Viet Nam: 베트남 신앙』, 『Tin nguong thanh hoang Viet Nam: 베트남 성황신앙』, 『Viet Nam phong tục: 베트남 풍속』, 『Gop phan nghien cuu mot vi thanh hoang Viet Nam: 베트남 성황 연구 기여』, 『Dinh Viet Nam: 베트남의 亭』, 『Kien truc dan gian truyen thong Viet Nam: 베트남 전통 민간건축』, 『Dinh Nam Bo-tin nguong nghi le: 남부의 亭-신앙 의례』 등과 국내 학자들의 『베트남, 베트남 사람들』, 『Lang Yen So tu truyen thong den doi moi va so sanh voi nhung bien doi o nong thon Han Quoc: 전통에서 쇄신까지의 연 서 마을과 한국 농촌의 변화와의 비교』, 『베트남 黎朝시대 촌락(社)의 구조와 성격』, 『베트남의 전통종교와 사회변화』 등이 있다. 상기 연구들의 특징이라면 亭의 개론서적인 『Dinh Viet Nam: 베트남의 亭』과 『Dinh Nam Bo: 남부의 亭』를 제외하고는 내용

¹ 사전에서는 亭을 전통시대 마을 공공의 건물이요, 성황을 숭배하는 곳이요, 마을의 公事를 협의하는 장소요, 마을에서 가장 크고 넓은 집으로 설명한다. Vien ngon ngu hoc, 『Tu dien tieng Viet』, NXB GD, 1994 참조.

² Le Dinh Phuc · Bui Thi Tan, 『Tin nguong thanh hoang va le hoi te than o lang xa thua thien-Hue: 트어 티엔-후에 마을의 성황신앙과 祭神 레 호이』 『DTH』 S88(1995-4), VDTN, p.45 참조.

³ 부 썬 투이 지음, 배양수 옮김, 『베트남, 베트남 사람들』, 대원사, 2002, p.153 참조.

들이 후과 관련된 파편에 국한되어 있다. 물론 여기에는 후이 담고 있는 다양한 기능에도 그 원인이 있다.

따라서 본고는 기존 선행연구들의 종합적인 연구·분석과 함께 현지 조사연구를 토대로 후이 함축하고 있는 다양한 특징들을 하 띠이(Ha Tay)省 호아이 득(Hoai Duc)縣의 옌 서(Yen So: 安所) 마을을 중심으로 밝혀볼 것이다. 이를 위해 1장 서론에 이어 2장에서는 후의 출현과 발전을, 3장에서는 후의 건축과 조각을, 4장에서는 성황 숭배를, 5장에서는 레 호이를 의례를 중심으로, 그리고 마지막 6장 결론에서는 사회변화에 따른 후의 변화를 간략히 살펴볼 것이다.

II. 후의 출현과 발전

후이 베트남에서 언제 출현했는가? 이는 정확하게 대답할 수 없는 질문이다. 사료가 없어서일뿐만 아니라 어떤 기능으로의 후인가 하는 정의도 없기 때문이다.

후은 길 가던 나그네가 잠시 혹은 하룻밤 정도 쉬어가거나 임금의 지역 순방시에 머물던 기능으로서의 후과 오늘날과 같이 다양한 기능으로서의 후으로 나눌 수 있다. 전자의 기능을 했던 후의 출현시기는 최소한 3세기까지 소급할 수 있다. 康僧會의 『六度集經』에는 다음과 같은 기록이 있다. “밤이 되자 보살은 조용히 도망쳤다. 백여 잠(dam) 이상을 걷고 나서 보살은 비어 있는 후에 들어갔다. 후를 지키는 자가 묻기를 ‘선생은 누구신지요?’ 대답할, ‘나는 잠자리를 청하는 사람입니다.’ 이에 후를 지키는 자가 그를 안으로 안내했다.”⁴

이 이야기는 『자타까(Jātaka)』 내의 반다나가라(Bandhanāgara) 이야기와 유사하기는 하나 많은 부분을 윤색했던 것인 바, 원문에는 후에서 잤다는 내용이 없다.⁵ 그렇다면 자오주에서 무역활동을 하고 있던 소그디아나(康居: 사마르칸트 지방)인 부모 밑에서 태어나 불학을 공부했고, 뭇의 수도 建業에 이르러 孫權을 불교에 귀의시키기도 했던 승려 康僧會⁶가 적어도 3세기에 베트남에 보편화되었던 후를 첨가했을 것으로 보인다. 물론 여기에는 중국의 후이라는 문자가 베트남에 유입되어 통용되고 있었음을 전제로 하고 있다.

그렇다면 『六度集經』에서 말하는 후은 『大越史記全書』에서 언급한 亭站(dinh tram)과 기능면에서 같지 않았겠는가. “1231년 上皇께서 나라 안 어디든지 亭站이 있는 곳이면 숭배할 불상을 세우게 하셨다. 이전 我國의 속례는 덩고 비가 많기에 행인이 비를 피하고 쉬어갈 수 있도록 후를 많이 세웠다. 보통 흰색의 회칠을 했던 후를 亭站이라 불렀다.”⁷

이처럼 당시의 후은 행인이 지친 몸이나 비바람을 피하여 잠시 쉬어갈 수 있었거나 노자가 떨어진 나그네가 하룻밤 정도를 묵어갈 수 있는 마을 공공의 건물이었다. 후의 이같은 기능을 말하는 것으로 “잠이 오면 낯은 뜻자리라도 찾고, 돈이 없으면 시간을 알려주는 북이 있는 후에 눕는다”는 내용의 歌謠(ca dao)가 있다. 한편 후은 여기 가요에서 보듯이 마을 민에게 시간을 알려주는 기능도 했음을 알 수 있다.

후이 이같은 기능을 하였다면, 후은 필시 나그네나 마을사람들이 쉽게 찾으면서 이용하기 편한 길가의 공터에 있었을 것이며, 시원한 쉼터로서의 기능을 위해 그 주위에 보리수 혹은 야자수 등이 자라고 있었을 것이다. 이는 오늘날 한국의 촌락에 있는 ‘洞閣’ 혹은 ‘堂山’에 상응하며, 잠자는 기능까지 고려한다면 ‘樓閣’과도 같겠다. 그렇다고 同音이지만 한국과 중국의 ‘亭’ 혹은 ‘亭子’와는 기능이 확연히 다르다. 즉 한국이나 중국의 후은 사람들이 경치를 보면서 쉼과 풍류를 즐길 수 있는 기능을 한다. 이 때문에 양국의 후은 깎아지른 듯한 절벽 위에, 맑은 물이 흐르는 계곡 옆에, 삶의 터전인 주거지 연못 옆에, 산천 경계나 들이 잘 보이는 곳에 있다. 이를 위해 양국의 후은 벽이 전혀 없는 원형, 사각형, 육각형, 팔각형 등의 다양한 평면의 건물이다. 물론 전통시대의 중국의 후은 좀 더 다양한 기능을 가졌다. 즉 省亭, 碑亭, 郵亭, 書亭 등이 말해주듯 행정단위, 사람이 모이고 머무르는 곳, 여행길에 숙식시설이 있고 관리가 백성의 시비를 가리는 곳 등으로 한국의 후과는 달리 몇 가지

⁴ Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 『Dinh Viet Nam』, NXB TP HCM, 1998, p.18에서 재인용.

⁵ 위의 책, p.19.

⁶ 宋正男, 「베트남 佛敎 一考察」 『國際地域問題研究』 第19卷. 第1號, (釜山大學敎 國際地域問題研究所, 2000), p.179.

⁷ 『大越史記全書』, T II, NXB KHXH, 1971, pp.11-12.

기능을 더 가졌다.⁸

후를 사람들이 쉬어 가는 亭站이란 개념을 근거로 후는 본시 임금의 行宮이었다가 나중에 마을의 亭이되었다는 의견을 제시하는 사람도 있다. 즉 응우옌 반 후옌(Nguyen Van Huyen)은 그의 학위논문에서 옌 서 마을 일부 耨目들의 말을 다음과 같이 인용하였다.

전통시대의 후는 왕의 지방 巡行時에 몸을 쉬어 가는 집이다. 省都에는 왕이 걸음을 멈추는 行宮이 있었다. 왕이 지나가는 노상의 마을에는 가마가 있었고, 行宮과 같은 기능을 하는 집이 있었다. 옌 서 마을의 후도 이종의 하나였다. 다이(day)江을 따라 배를 타고 마을에 오셨던 왕은 제방에서 후까지 가마를 이용하셨다. 그후 집은 신성한 곳이 되어 城隍보다 더 존귀하게 여겨졌다... 왕의 巡遊가 뜸해지거나 지나가면 마을민은 이 行宮을 신의 제사처로 사용했다.⁹

이는 필자가 학위论문을 쓰는 과정에서 옌 서 마을의 촌부 응우옌 바 헌(Nguyen Ba Han) 씨와의 인터뷰에서 확인된 바 있다.

전통시대라고만 했기에 왕의 순행 연대를 정확히는 알 수 없으나 연대가 적어도 응우옌 朝가 아니었음이 확실하다. 응우옌 朝의 수도가 중부 후에(Hue)에 있었던 까닭에 왕이 이 곳 옌 서 마을을 행차했으리라는 가정은 절대 성립될 수 없기 때문이다. 따라서 여기서의 전통 시대는 18세기 이전이 된다. 왕의 巡遊가 뜸해지거나 빨라지면 마을민이 行宮을 신의 제사처로 사용했다는 내용은 行宮이 왕이 쉬어 가는 집의 기능 외에 지금의 후가 갖는 제사처로서의 기능까지 동시에 하였음을 말해준다. 그렇다면 단순히 위 내용만을 근거로 할 때, 옌 서 마을은 行宮이 후로 변한 사례가 되며, 응우옌 반 후옌의 의견은 재론할 가치가 있다. 그러나 과거에 行宮이 없었으면서도 후가 있는 마을은 어떻게 설명할 것인가 하는 문제가 남는다. 따라서 후의 출현시기와 관련한 응우옌 반 후옌의 의견은 옌 서 마을처럼 行宮이 있었던 마을에서나 적용될까 모든 후에 보편화시킬 수 없다.

漢子의 후이란 이름은 아니지만, 오늘날 농촌 마을의 후와 같이 공공의 건물이면서 후에 버금가는 다양한 기능을 하였던 건물은 없었던가? 이와 관련하여 베트남 고지대 소수민족의 거주지역에서 흔히 볼 수 있는 종집(nha rong)을 들 수 있다.

물론 종집은 청소년과 미혼 남자들을 위한 집이다. 이 특징과 함께 종집은 건축위치, 건축양식, 실내장식 등에서 후와는 차이가 있다. 그러나 마을의 가장 큰 건물인 행정기관, 종교 및 신앙생활의 처소, 손님의 숙소, 사교 및 축제 장소 등의 기능 때문에 후와 동일하게 마을 구성원들의 공감의 센터로 여겨진다.

종집은 출현의 시기를 알 수 없으며, 지면에서 0.6-0.8m 정도 떨어진 냐 산(nha san: 마루집)의 형태다. 지붕은 야자수 잎으로 엮은 이등변 삼각형의 높은 형태다. 냐 산은 베트남을 포함한 동남아시아 지역에서 오늘날 흔히 볼 수 있는 집이다. 아열대 혹은 몬순기후로 비, 습기, 짐승들이 많았던 까닭에 냐 산은 동남아 지역의 전통 가옥이 되었기 때문이다.

오늘날 베트남의 후, 특히 홍江 유역의 후 중에는 냐 산의 형태가 많다. 하지만 이들 후의 지붕은 다른 후의 형태와 같으며 소재도 야자수 잎이 아닌 기와이다. 과거에는 많은 후들이 환경친화를 위해 냐 산의 형태를 따랐을 것이나 자연을 극복하고 건축술이 발전하는 과정에서 마루를 점차 버리게 되었을 것이다. 물론 종집의 출현시기에 근거하여 후의 역사를 추론하기에는 다소 무리가 되겠으나 오늘까지 후의 마루 흔적이 남아 있는 점과 양자의 유사한 기능들은 후의 출현시기가 오래되었음을 뒷받침한다.¹⁰

지금까지 쉼터와 숙소의 기능을 갖는 후의 출현시기를 살펴보았다. 다음은 현대적인 다양한 기능을 갖는 후의 출현시기와 발전을 알아보겠다.

현존하는 베트남의 후들 중에서 가장 오래된 후는 1576년에 건축하고 1850년에 중수한 바 있는 박 닝쑤 히옌 호아(Hiep Hoa)縣의 로 하잉(Lo Hanh)후이다.¹¹ 다음으로는 16세기 말

⁸ 박언근, 『韓國의 亭子』, 대원사, 1993, pp.68-69.

⁹ Nguyen Van Huyen, 『Gop phan nghien cuu mot vi thanh hoang Viet Nam』 T I, NXB KHXH, 1995, p.312.

¹⁰ Nguyen Tien Canh · Nguyen Du Chi · Tran Lam · Nguyen Ba Van, 『My thuat thoi Mac』, NXB MT, 1993, pp.44-45.

¹¹ Tran Manh Truong(chu bien), 『Dinh Chua, Lang tam noi tieng Viet Nam』, NXB VH · TT, 1998, p.377.

에 건축된 하 락이쑤 바 비(Ba Vi)縣의 락이 당(Tay Dang)亭과 박 닝쑤 뜨 선(Tu Son)縣의 푸 르우(Phu Luu)亭이다.¹² 그러나 현존하는 亭碑에 근거할 때, 이것들보다 이전에 세워진 亭이 있는가 하면, 비슷한 시기에 건축된 亭들이 많이 있음을 알 수 있다. 예를 들어 하이 쩡쑤쑤 자 록(Gia Loc)縣의 응엥 푸크(Nghenh Phuc) 亭碑는 亭의 건축 연대를 1548-1553년으로, 박 닝쑤 자 르엥(Gia Luong)縣 다이 도안(Dai Doan) 亭碑와 타이 빙쑤 타이 투이(Thai Thuy)縣의 쩡 호아이(Trung Hoai) 亭碑는 1583년과 1585년으로 각각 기록하였다.¹³

나아가 막朝에 세워진 비문들은 당시에 중수되었거나 본래 亭이 있었던 그 자리에 재건된 亭들을 언급함으로써 이보다 앞선 亭의 출현시기를 알려주고 있다. 1585년에 비문을 새긴 박 닝쑤 자 르엥縣 도안 바이(Doan Bai)社의 다이 도안 亭碑는 “村之本處舊有亭. 今焉本村官員社村長大小等仍舊址構新亭. 於癸未年癸亥月十一日興功, 至二十八日告成”¹⁴이라 하였다. 즉 비엔 응오아이(Vien Ngoai) 마을에는 본래 亭이 있었고, 예전의 터에 새로운 亭을 건축하였다는 내용이다. 『大越史記全書』 역시 “1522년 레 쩡에우 퉁(Le Chieu Tong)이 막 당 중(Mac Dang Dung)의 난을 피하여 년 목(Nhan Muc) 마을의 亭에 머무시니, 이곳의 마을민이 다투어 쌀죽을 올렸다”¹⁵고 함으로써 亭의 출현시기를 16세기 초로 끌어올렸다.

전자의 경우는 亭의 출현시기를 16세기 이전으로 충분히 소급할 수 있다. 왜냐하면 화재나 전쟁 같은 특별한 원인도 없이 건축규모가 사원보다 크면서 절대 없어서는 안 되는 중요한 공공건물의 수명이 수십 년으로 한정될 수는 없기 때문이다. 亭의 이같은 성격 때문에 亭은 마을민에 의하여 각별히 보존, 중수되었을 것이고, 그를 통하여 亭의 수명은 심지어 몇 세기까지 가능했을 것이다. 물론 여기 亭碑에는 舊亭의 연대와 新亭을 짓게된 정확한 배경 설명이 없기에 이같은 추론은 다소 무리일 수도 있다.

亭의 15세기 출현을 명확하게 알려주는 사료가 있다. 바로 『洪德善政書』이다. 여기에서는 레 타잉 퉁(Le Thanh Tong)때에 마을의 亭이 꽤 발전했음을 보여주고 있다.¹⁶ 이는 『洪德善政書』의 亭과 寺院에 대한 後神과 後佛의 立例에 근거한다.

世間에 부자가 명예를 사려고 하고, 빈자가 일 때문에 부끄러워하지 않은 것은 모두 개인의 이익 때문이다. 부자는 亭을 짓거나 寺院을 지어 공덕을 쌓기 위하여 많은 재산을 허비한다. 그런데 後(hau)의 일을 돌보는 뒷사람은 은덕에 보답할 줄을 모르고 재물을 취하기 위하여 사람을 속이고... 그래서 亭과 寺院에 後를 세운 자의 자손이 의례에 어긋나게 後의 일을 돌보는 자를 발견할 시는 衙門에게 신고하여 功德錢을 회수하라. 만약 돈을 돌려주지 않는다면 용서치 않고 두 배로 회수할 것이다(1474).¹⁷

여기서 말하는 後는 後神을 뜻한다. 後神은 그 어떤 일로 마을에 공헌을 한 사람을 마을민이 일치하여 만들어낸 신으로 도교의 습관에서 왔다.¹⁸ 後神은 그의 생존시에 마을민에 의하여 뽐히게 되며, 그의 사후에 마을의 亭에서 村祭로 숭배를 받는다. 後神은 마을의 발전에 공덕을 쌓았던 자의 요구가 전혀 없었음에도 불구하고 마을민 스스로의 합의과정을 거쳐 세워지기도 하였으나 여기 『洪德善政書』의 언급에서 보듯이 대부분 금전과 명예를 놓고 마을과 개인간에 벌어진 거래 과정을 통하여 만들어졌다. 이 때문에 後神으로 뽐히는 과정에는 본인과 마을간의 협의가 전제되며, 그 협의사항은 문서로 작성되거나 亭碑에 새겨졌다. 이에 대하여 1581년 세워진 하이 쩡쑤쑤 껌 장縣 응우옌 케 마을의 亭碑와 1693년 세워진 박 장쑤 록 남(Luc Nam)縣 옌 선(Yen Son)社의 亭碑는 이를 잘 반영하고 있다.

¹² 위의 책, p.480, p.556.

¹³ Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 앞의 책, p.15.

¹⁴ Dinh Khac Thuan, 『Van bia thoi Mac』, NXB KHXH, 1996, p.242.

¹⁵ 『大越史記全書』 T VI, NXB KHXH, 1973, pp.109-110.

¹⁶ 심지어 흥덕년간에 亭은 마을의 소유가 아니라 개인의 소유가 되기도 했다. Nguyen Si Giao dich, 『Hong Duc thien chinh thu』, Sai Gon, 1957, p.147.

¹⁷ 『Hong Duc thien chinh thu』, sach Vien Han Nom, ky hieu A.330, p.7; Huynh Ngoc Trang · Truong Ngoc Tuong · Ho Tuong, 앞의 책, pp. 20-21.

¹⁸ Huynh Ngoc Trang · Truong Ngoc Tuong · Ho Tuong, 『Dinh Nam Bo-tin nguong nghi le』, NXB TP HCM, 1993, p.21.

마을은 돈이 부족하자, 응우옌 티 후잉(Nguyen Thi Huynh) 부부가 마을에 돈과 토지 6高를 기부했다. 마을민은 이들 부부를 후에서 제사 지내기로 하였고, 마을민은 비문에 기록된 규정대로 매년 제사를 지낼 것이며, 누구든 이를 지키지 않으면 벌을 받는다.¹⁹ 량 장(Lang Giang)府 프엉 난(Phuong Nhan)縣 란 선(Lan Son)社 케 커우(Khe Khau)村的 2개 東西甲의 鄉老들과 다른 많은 사람들이 後神을 뽑기 위해 마을의 후에 모였다. 이는 마을이 고소를 당해 소송 비용이 많이 들자, 後를 파는 규정을 두는 일을 토의하기 위함이었다. 後를 구입하는 자는 100貫錢과 4高의 토지를 마을에 기부해야 하며, 비석에 後를 구매한 자의 명단을 기록한다.²⁰

『洪德善政書』를 토대로 후의 출현시기를 15세기 중 혹은 초까지 추측할 수 있다. 그러나 그 이전까지를 거슬러 올라갈 수 있는 사료는 전설을 제외하고는 아직까지 없다. 예를 들어 리 타이 또(Ly Thai To: 1010-1028) 시대에 지어진 옌 서 마을의 후에 관련된 전설 등의 사료에 의하면 “御船을 타고 꿈속에서 신이 말한 꼬 서(Co So) 나루터에 오셔서 신을 숭배할 신상과 사당을 짓도록 하셨다. 후는 쩐 타이 똥(Tran Thai Tong: 1225-1267) 시대에 중수되었고, 꿈 속에 자신에게 말했던 리 폭 만(Ly Phuc Man: 李服蠻)을 신으로 책봉했다”²¹는 것이다.

이 전설에서 말하는 후는 실제 후가 아니라 신상과 사당을 짓도록 했다는 내용에서 보듯이 사당을 지칭할 것이다. 이는 현존하는 옌 서 마을의 사당을 통해 입증된다. 즉 옌 서 마을의 사당과 신상(리 폭 만)은 마을의 후와 똑같이 리 타이 또 시대에 지어졌으며, 사당의 중수 또한 쩐 타이 똥 시대였다고 하였기 때문이다.²² 따라서 옌 서 마을 후 출현시기의 11세기와 중수시기 13세기는 전혀 신빙성이 없을 뿐 아니라, 나아가 좀더 확실한 사료가 나오기 전까지는 다양한 기능을 갖는 후의 출현시기는 15세기 이전으로 소급할 수 없을 것이다.

그러면 다양한 기능을 갖는 후가 後레朝에 출현하게 된 원인과 발전하게 된 배경은 어디에 있는가. 이는 계속 연구되어야 할 과제이지만, 두 가지로 짐작할 수 있겠다.

첫째, 明 지배기간 동안의 문화동화에서 벗어나려는 정책에서 비롯되지 않았을까. 즉 明의 베트남 지배기간에 자신들의 학술과 신앙과 종교를 전파하기 위하여 醫學, 陰陽學, 僧綱司, 僧正司, 僧會司, 道紀司, 道正司, 道會司와 같은 여러 기관을 두었고, 토착민의 민간신앙을 억압하기 위하여 風雲雷, 雨山川壇, 社稷壇, 郡屬壇, 邑屬壇 등의 壇場을 설치하여 春秋 두 차례씩 제사를 지내도록 하였던²³ 동화정책에서 벗어나 민족 전통문화를 회복하려는 의도에 있겠다. 이로써 당시 전국은 민의 활발한 종교와 신앙생활이 가능했으며, 따라서 후의 수가 계속 증가하게 되었다.²⁴ 둘째, 後레朝의 종교정책이다. 後레朝는 지금까지 이전의 왕조에서 국교로 삼아왔던 불교대신에 유교를 국교로 하였다. 이와 더불어 새로운 사원의 건축 금지와 시험에 근거한 승려의 자격부여와 같은 일련의 조치들은²⁵ 사원의 침체로 나타났을 것이고, 반면 후의 발전으로 이어졌을 것이다.

후의 발전은 심지어 한 마을에 후가 두 개씩 생길 정도로 발전했다. 북부에서 시작했던 후는 16세기 응우옌氏의 南進과 함께 중·남부로 확산되었다. 시간과 공간의 격차로 인하여 이곳의 후는 건축이나 조각은 말할 것도 없이 숭배하는 신 등에 있어 북부와는 다소 차이를 보이면서 발전했다.

III. 후의 建築과 彫刻

¹⁹ Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 앞의 책, p.55.

²⁰ 위의 책, p.55.

²¹ Tran Manh Thuong(chu bien), 앞의 책, p.706; 『大越史記全書』 T I, NXB KHXH, 1972, pp.195-196; 『越奠幽靈』, NXB KHXH, 1972, pp.73-74; 『大南一統志』 T IV, NXB KHXH, 1971, pp.226-227.

²² Tran Manh Thuong(chu bien), 위의 책, p.707.

²³ 宋正男, 『베트남의 歷史』, 부산대학교 출판부, 2000, p.235.

²⁴ 위의 책, p.249.

²⁵ 위의 책, pp.249-262.

베트남의 후는 사원과 마찬가지로 건축양식이나 재료 등에서 한국의 사원과 비슷하다. 실내장식으로서의 조각예술 또한 이와 비슷하다. 베트남 농민들은 이러한 후에다 가장 아름다운 고향의 정감을 부여한다. 그것은 과거와 현재, 그리고 미래로 이어지는 자신들의 정신 세계와 물질세계가 녹아져있기 때문이다. 즉 자신들의 물질과 수고로 지어진 고향의 가장 큰 건축물은²⁶ 生死禍福을 주관하는 신과의 만남과 신 앞에서 축제를 통해 남녀노소, 빈부귀천을 초월한 하나됨을 제공하는 신성한 장소이기 때문이다.²⁷

이러한 특성 때문에 후이 있는 터는 매우 중요하다. 그리하여 후의 터는 풍수지리에 근거하여 매우 조심스럽게 선택된다.²⁸ 만약 잘못 선택되면 마을민이 질병 혹은 재난을 당하는 식으로 공동체 전체에게 큰 영향을 미친다고 생각하기 때문이다. 따라서 후의 방향이나 터가 마을민의 생활에 나쁜 영향을 주고 있다고 믿을 경우 마을민은 후의 방향을 바꾸거나 심지어 후를 다른 곳으로 옮기기도 한다.



연못을 전면에 둔 덩

그리고, 후는 가능한 한 건물 뒤쪽 혹은 양쪽은 지탱을 위해 높은 지역이, 전면은 물이 있어야 한다. 그곳은 물이 모인다는 聚水의 地勢로 聚靈, 聚福 등의 의미를 갖기 때문이다. 이 때문에 대부분 촌락의 후는 굽이쳐 흘러가는 강을 향하며, 이 조건을 맞추기 위해 강물의 흐름을 인위적으로 바꾸는가 하면 후 맞은 편에 호수를 만들기 위하여 강을 메우기도 한다. 이것이 안 된다면, 聚水의 지세를 만들기 위하여 亭門 앞에 호수를 파거나 커다란 우물을 파기도 하였다. 이러한 풍수지리에 근거하여 옛 서 마을의 후는 다이강을 마주보고 있다. 그리고 이 같은 풍수지리에 근거하여 세워진 후는 보통 마을 밖, 들판, 마을 입구에 위치한다.

적합한 地勢를 선택하면 사람들은 후를 짓기 시작한다. 후의 건축양식은 다양하다. 평면을 놓고 볼 때, ‘一’자형, ‘二’자형, ‘三’자형, ‘丁’자형, ‘工’자형 등이 있으며, 심지어 ‘口’자형도 있다. 띠이 덩(Tay Dang)후에서 보듯이 연대가 빠른 현존하는 16세기의 후들은 대개 ‘一’자형이다. 현존하는 지금까지 가장 오래된 박 닝쉴 로 하잉후는 처음에는 ‘一’자형의 大후만 하나 있었지만, 망치자루를 후의 중간 칸 후미 부분에 연결한 형태의 後宮(hau cung)을 지어 ‘丁’자형이 되었다. 따라서 초기의 후는 건물이 동시에 완성된 게 아니고, 연대가 빠른 大후와 연대가 늦은 後宮의 형태로 시간을 두고 완성되었다. 이러한 후들은 民家は 물론 祠堂, 廟에서도 보는 바처럼, 건축양식이 남북간에 각자 지방색을 띠고 있다. 후의 건축구조나 건축양식, 그리고 이것들의 지역간 차이 등은 차후에 연구하기로 하고 여기서는 평면구조만을 다루겠다.

평면이 ‘一’자형인 후의 공간구조는 ‘三間房 二廂房’ [3개의 방(gian: 間房)과 양쪽에 붙은 2개의 곁방(chai: 廂房)구조] 에 넓이가 가로와 세로 각각 20m와 10m 이상이다. 그러나 건물의 길이는 가로와 세로가 30m와 16m를 넘지 못한다. 間房은 크기가 같지 않으며, 보통 중간의 間房이 양쪽의 2개 間房보다 크다. 間房들은 4개의 기둥에 의하여 나누어진다. 그 중

²⁶ 비록 마을의 寺院이 규모가 크고 복잡한 건축양식이라 할지라도 후만큼 커다란 기둥일 수는 없다. 베트남어에서 어마어마하게 크다는 형상을 표현하는 단어로 ‘띠이 덩(tay dinh: 대단히 크다는 뜻이며, 본래는 후만큼이란 의미)’이 있다.

²⁷ 이는 도이 머이(Doi Moi)정책 이후의 의미이다. 자세한 것은 하 순, 「베트남의 전통종교와 사회변화」 『비교문화연구』 第 10 輯, (釜山外大 比較文化研究所, 1999), p.165참조.

²⁸ 하 순, 위의 논문, p.154.

가운데 2개의 중심 기둥이 크고 나머지 동서 양쪽의 2개는 좀 더 작다. 4개의 기둥에 2개의 軒柱를 더하여 6개의 기둥을 갖게된 것은 17세기에 나타났다. 여기서 주목하는 바, 항상 홀수를 유지하는 주택의 공간구조가 후에도 유지된 점이다.

이때부터 후의 건축양식은 변화가 있었다. 大亭 후면에 건물을 연결하여 後宮을 지음으로써 ‘丁’자형의 후이 출현하게 된 시기를 17세기 말로 주장하는 이가 있다.²⁹ 이 後宮은 신을 숭배하는 곳으로 이 전까지 祠堂이나 廟에서 모셔지고 숭배되며 년 중 지정된 레 호이 기간에만 후으로 옮겨와 숭배하던 전통을 깨뜨리고 영원히 후에 모시는 새로운 관례를 낳았다. 그러면서 단층 건축양식의 평면은 다양한 변화를 맞았다. 물론 띠이 당亭, 꼬 메(Co Me) 亭처럼 16, 17세기부터 지금까지 後宮이 없는 후들도 있다. 이같은 후들은 중간 間房에 다락방처럼 되어있는 위치에다 신을 숭배하는 자리를 만들었다.

대지 6,240m²(120m x 52m) 위에 세워진 엔 서 마을의 후는 下亭, 中亭, 上亭으로 건축되었다. 中亭과 下亭은 처마로 연결되어 ‘工’자형을 이루며, 담으로 둘러싸인 上亭(16.3m x 8.8m), 中亭(12.6m x 6.4m), 上亭(12.6m x 6.6m)의 형태는 漢字 ‘나라國’의 약자형을 이룬다.

18세기에 와서 후의 건축양식은 더 다양해졌다. 後宮의 기능이 중시되면서 ‘丁’자형 외에 大亭 후면에 또 다른 大亭이 있는, 즉 새로운 건물이 大亭과 나란히 서있는 ‘二’자형이 나타났다. 한편 大亭 전면에 前祭(tien te)라는 건물을 지음으로써 ‘三’자형이 후이 출현했다. 나아가 박 닝省 딩 방(Dinh Bang) 亭처럼 後宮과 大亭을 연결하는 間房(gian)을 지음으로써 ‘工’자형의 평면 건물도 보편화되었다.

19세기에 와서 일부 후에서 前祭는 1개의 間房에 2개의 廂房을 혹은 가끔 2층의 지붕을 갖는 사각형에 가까운 집으로 변했다.³⁰ 더 나아가 응에 안 省 타잉 쓰엉(Thanh Chuong)에 있는 보 리엣(Vo Liet) 亭처럼 4채의 집이 서로 연결되어 ‘口’자형 형태를 이루기도 했다. 여기에 엔 서 마을과 같이 많은 후들은 연회를 베풀기 위하여 下亭 앞 좌우에 서로 마주보는 각 11間的 행각 두 채를 짓기도 하였다.

완성된 건물은 내부적으로 화려한 장식을 한다. 장식은 기둥, 들보, 서까래 등 내부 건축자재 위에 조각을 하고 이것들을 도금 혹은 붉거나 노란 여러 색깔을 칠한 형태다. 물론 조각은 사원과 사당 및 다른 종교 건축물에도 있기는 하나 후만큼 농민의 세계가 자연스럽고 적나라하게 표현된 것은 없다. 이 때문에 마을의 후 조각은 베트남 조각예술의 보고로 일컬어지며, 베트남 미술사 연구뿐 아니라 농민의 신앙과 생활사 연구를 위한 중요한 자료가 된다.



딩 내부의 조각

크고 웅장한 건물들이 외면의 세계를 경이적으로 표현한 것에 비하여, 작고 섬세한 조각은 내면의 세계, 즉 신앙의 세계를 해학적으로 나타내고 있다. 바로 이 양자의 조화야말로 베트남의 그 어떤 건축물에서도 찾아 볼 수 없는 독창성을 보여주고 있다. 후의 건물 내부는 목재마다 빈틈이 없을 정도로 조각이 되어있다. 조각은 용마루와 담벼락 등에도 있다. 조각의 소재는 여의주를 물고 승천하는 용, 달리는 코끼리, 하늘을 나는 말 등 베트남인들이 신성시하는 동물들이다. 베트남인들이 가장 신성시하는 황제를 상징하는 동물인 용은 대부

²⁹ Nguyen Du Chi, 『Nghe thuat kien truc thoi Mac-Trong my thuat thoi Mac』, NXB Vien My thuat, 1993, p.45.

³⁰ Chu Quang Tru, 『Kien truc dan gian truyen thong Viet Nam』, NXB My, 1996, p.91.

분 기둥이나 용마루 같이 중요한 곳에 조각되어 있다. 조각 중에 가장 생동감과 친근감이 있는 형상은 나무하기, 쟁기질, 호랑이 사냥, 뱀 포획, 서커스, 음주하며 뺨놀이, 남녀간의 어깨동무 등 사람들의 일상생활을 섬세하게 조각한 형상이다. 형상 중에 머리는 용이나 꼬리는 물고기로 변신한 용, 구름 속을 나는 봉황새, 구름 속에 서 있는 사슴, 사슴 허리 위에 앉아 악기를 켜는 선녀 등의 형이상학적인 형태도 있다. 이외에 의미를 파악하기 어려운 기이한 형상들도 수없이 많다.

옌 서 마을의 후 입구 양쪽 담벼락에 새겨진 조각들은 전형적인 농민의 생활과 이상을 표현한 것으로 유명하다. 조각들은 세로 0.26m 가로 0.23-0.35m의 53개(동서 각각 23개와 26개) 벽돌 위에 상기에서 언급한 소재들을 가지고 농민의 삶을 새겼다.³¹ 조각은 신성과는 너무나 동떨어진 남녀의 사랑이나 정사 장면들을 적나라하게 표현함으로써 억제된 인간 내면의 세계를 폭로하기도 했다. 아마 이것은 신성과 존엄성에 대한 모독보다는 신 앞에 자신들을 적나라하게 드러냄으로써 신과 가까이 하려는 표현이 아닐까 한다. 즉 논밭이, 사냥, 뺨놀이만이 삶이 아니라 남녀간 사랑 행위도 삶 속에 없어서는 안 되는 생활의 일부라는 것을 자신들의 삶 속에서 늘 함께 하면서 생사화복을 주장하는 신 앞에 보이고 싶었기 때문이다.

예를 들어, 쩡 까오 뜨엥(Trinh Cao Tuong)이 “베트남의 어떤 후도 박 장쑤 푸 라오(Phu Lao)후처럼 직접적으로 적나라하게 성적 묘사를 한 경우는 없다”³²고 하였던 것처럼 1688년 세워진 이 후의 용머리나 수염 위에는 나체 혹은 은밀한 부분을 드러내기 위하여 치마를 높이 들어올린 채로 혼자 혹은 남자와 누워 있거나 앉아 있는 여자의 형상이 있다. 이에 대하여 하 반 떤은 “봉건왕조 시대의 용은 왕에 대한 위엄과 신령을 나타내건만, 이처럼 후의 용마루에 새겨진 용머리와 수염 위의 남녀의 정사 장면은 통치권력에 대한 농민의 조소를 뜻하는 것이 아니겠는가”³³라고 필자의 주장과는 대조적으로 피력했다.

19세기부터 마을 후의 조각은 더 이상 농민생활을 소재로 하지 않았다. 이 때부터는 단지 꽃잎 등을 소재로 하였으며, 가장 보편적으로는 용, 기린, 거북, 봉황이었다.

IV. 城隍 崇拜

후는 城隍(thanh hoang)神을 숭배하는 곳이다. 성황은 神隍(than hoang)이라고도 한다. 이 성황은 본래 중국에 뿌리를 두고 있는 신으로 城이 무너져 隍이 되었다는 역경의 ‘城復于隍’에서 비롯되었다.

삼국시대부터 사당에서 신으로 숭배했던 중국의 성황숭배 신앙은 北屬時代에 중국으로부터 유입되었다. 중국의 성황은 京城, 省城, 郡城, 縣城 등 대규모 지역단위의 신이었다. 이 같은 城池의 성황신앙은 베트남 역사에서 긴 시간을 두고 나타났다.³⁴ 그러나 베트남의 성황은 중국과는 달리 마을단위의 신이다.³⁵

베트남 마을의 신은 왕으로부터 이름을 부여받아야만 성황의 자격을 갖는다. 왕은 自然神과 人神으로 구성된 福神에 해당하는 마을의 성황신을 상등신, 중등신, 하등신 등 3등급으로 분리했다.³⁶ 그러나 어느 마을이나 성황신이 있는 것은 아니다. 그것은 기존의 신이 다른 곳을 관리하기 위하여 떠났거나, 기존의 신이 天神의 반열에 들어가서 없거나, 기존의 신이 다른 악신에게 쫓겨난 후 마을민이 그 악신을 처벌해달라고 상등신에게 요청하여 악신이 물러갔지만 기존의 신은 아직 돌아오도록 부름을 받지 못했거나, 또는 새로 세워진 마을인 경

³¹ 53개의 조각은 宋正男의 학위 논문 Jeong Nam Song, 『Lang Yen So tu truyen thong den doi moi va so sanh voi nhung bien doi o nong thon Han Quoc』, (Luan an cua Truong dai hoc khoa hoc xa hoi nhan van, 1996) 부록 참조.

³² Trinh Coa Tuong, 『Dinh lang Phu Lao, Ha Bac, trong nen canh dinh lang Bac Bo』 (Luan an Tien si khoa hoc lich su, Vien Khao co hoc, 1993, p.62.

³³ Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 앞의 책, p.45.

³⁴ 위의 책, p.51참조.

³⁵ Huynh Ngoc Trang · Truong Ngoc Tuong · Ho Tuong, 앞의 책, p.35.

³⁶ Dao Duy Anh, 『Viet Nam van hoa su cuong』, NXB TP HCM, 1992, p.233; Phan Ke Binh, 『Viet Nam phong tục』, NXB TP HCM, 1992, pp.75-76.

우 등 다양한 이유에 있다.³⁷

성황이 없는 마을이라고 해서 그들의 마을에 신이 없는 것은 아니다. 求乞神, 盜賊神, 邪淫神, 幼兒神 등 마을마다 숭배하는 신은 3-40 종류에 이른다.³⁸ 이들 신은 邪神, 妖神, 低賤神들이기 때문에 왕으로부터 단지 책봉을 받지 못했을 뿐이다. 그래서 성황신이 없는 마을들은 자신들이 숭배하는 신이 사신, 요신, 저천신이라 할지라도 그 신을 성황으로 책봉받기 위하여 신에 대한 가짜 약력을 만들었다.

마을의 신들 중에는 왕이 성황으로 책봉하지 않았다 할지라도 마을민에 의하여 자연스럽게 성황으로 칭해진다. 그리고 마을민은 신들의 이름을 감히 부르지 않거나 신의 이름과 일치하는 글자를 말할 때 이를 피해 돌려서 말할지라도 자신들 마을의 神名을 확실히 안다.

농촌에서 숭배하는 신들의 출신배경은 매우 복잡하다. 구별이 쉽지는 않지만 대부분은 人神, 즉 본래 사람에서 출발했다. 이 때문에 베트남인이 섬기는 신들 중에서 人神이 가장 많다. 人神의 대부분은 리 비(Ly Bi), 응우 꾸옌(Ngo Quyen), 12사군, 리 트엉 끼엣(Ly Thuong Kiet), 쩌 흥 다오(Tran Hung Dao), 쩌 투 도(Tran Thu Do), 레 러이(Le Loi) 등 역사 발전에 공이 있는 인물들이다. 중·남부에서는 영토 확장에 공이 있는 관리, 즉 부이 따 한(Bui Ta Han), 응우옌 흐우 까잉(Nguyen Huu Canh), 토아이 응옥 허우(Thoai Ngoc Hau), 응우옌 꼬 쩡(Nguyen Cu Trinh) 등을 성황으로 섬긴다. 이외에도 중·남부에서는 建村에 공이 있는 사람들을 마을의 신으로 숭배했다. 북베트남에서는 이러한 예가 드물지만 해안지역에서는 더러 있다. 이곳에서는 연안을 개발하여 建村의 공을 세운 사람들을 ‘원모(nguyen mo)’라 하여 신으로 숭배한다. 특히 중부와 남부에 속한 마을의 모든 후는 ‘開耕·開墾’ 혹은 ‘前賢’, ‘後賢’이라는 신을 숭배한다. 前賢은 먼저 와서 새로운 땅을 개발하고 마을을 세웠던 사람이고, 後賢은 나중에 와서 계속하여 땅을 넓힌 사람이다.

人神들 중에는 흥 옌쑤 미 하오(My Hao)縣 통 넷(Thong Nhat)社 년 빙(Nhan Vinh)村에서 이름이 락(Tinh)이라는 생도를 성황으로 숭배하는 것처럼 그리 유명하지 않은 관리이거나 지방의 유학자도 있다. 그리고 外僞으로부터 국가를 지키는 과정에서 영웅들을 도왔던 장군들이 많으며, 가장 다수는 하이 바 쩡(Hai Ba Trung)의 장군들로 특히 女將들이다. 실제로 이 신들은 출신이 사실적이기보다는 전설적이며 가설적인 인물들이다.

수공업 직종이 있는 일부 마을에서는 이 업종에 종사했던 선조들을 신으로 숭배한다. 남부에서는 마을민에게 기능을 가르치는 匠人을 ‘先師’라 하며, 일부 후의 正殿을 제외하고는 보통 後宮에서 이들을 숭배한다. 人神들 중에는 적잖은 신들이 人神化 된 自然神도 있다. 대표적으로 부동천왕(Phu Dong Thien vuong)을 들 수 있다. 좀더 연구되어야 하겠지만 옌 서 마을의 성황신 리 푹 만도 그렇다.³⁹ 6세기 리 비의 장수였던 팜 투(Pham Tu)와 동일인물인 리 푹 만은 지금까지 人神이었으나 최근 연구에서 다이강의 신, 즉 自然神으로 주장되었다.⁴⁰

신이 될 수 있는 자격은 종교를 초월한다. 이 때문에 리朝 시대의 僧侶 뜨 다오 하잉(Tu Dao Hanh), 응우옌 밍 크웅(Nguyen Minh Khong) 등을 성황으로 숭배하는 마을들이 있으며, 토 하(Tho Ha)후처럼 노자까지 숭배하는 마을도 있다. 이 점은 ‘三教一致’ 혹은 ‘四教一致’라는 표현에서 보듯이 마을신 숭배신앙에 대한 불교와 도교의 자연스런 영향이라 하겠다.⁴¹

天神 혹은 然神이라고 하는 自然神 역시 神迹이라는 略傳을 가지고 있다. 대표적 자연신으로는 山神과 水神이 있다. 이들 중에 홍수를 막아주는 탄 비옌(Tan Vien)山神과 또 릭(To Lich)江神은 가장 높은 지위를 가지고 있다.⁴² 石神과 木神 또한 산신에 속한다.

하 남, 남 덩, 타이 빙 등의 해안지역에서는 산신보다는 수신이 우세하다. 이곳에서 숭배하는 수신은 동해대왕, 남해대왕, 살해대왕 등의 용왕이다. 수신과 관련해서는 漁神과 蛇神이 있다. 흥 옌쑤 푸 사(Phu Sa)마을은 잉어를 놈(nom)字로 드엉 까잉 타이 호앙 득 부어

³⁷ Toan Anh, 『Tin nguong Viet Nam』, NXB TP HCM, 1992, pp.133-134.

³⁸ Huynh Ngoc Trang · Truong Ngoc Tuong · Ho Tuong, 앞의 책, p.35.

³⁹ Jeong Nam Song, 앞의 학위논문, pp.70-71.

⁴⁰ Ta Chi Dai Truong, 『Than, nguoi va dat Viet』, Van Nghe, California, 1989, p.59.

⁴¹ 三教一致와 四教一致를 三教同源과 四教一源이라고도 한다. 이에 대한 구체적 내용은 宋正男의 앞의 논문 「베트남 佛敎一考察」을 참조.

⁴² 劉仁善, 『새로 쓴 베트남의 歷史』, 이산, 2002, pp.26-27; 宋正男, 앞의 책, pp.106-107.

지 꼬어 콩(Duong canh thanh Duc Vua Ri Cua Cong)이라 칭하여 성황으로 숭배한다.⁴³ 蛇神으로
는 링 랑(Linh Lang)이 가장 유명하며, 하노이 보이 폭(Voi Phuc)祠堂 외에 하 띠이와 남 딩
등 여러 마을에서 숭배한다. 그리고 해안지역의 많은 마을들은 고래를 까 응(Ca Ong)으로 칭
하며 숭배한다. 이는 어민들이 바다로 나갈 때 고래가 자신들을 보호해준다고 믿기 때문이
다. 인신이나 자연신이 없는 마을에서는 토神을 숭배한다. 이러한 자연신 숭배 신앙은 역사
시대로부터 시작하여 불교, 도교, 유교 등의 영향에도 불구하고 전 역사에서 꾸준히 발전
했다.⁴⁴

베트남인들 속에 확실하게 남아있는 원시신앙들 중의 하나는 생식기 숭배신앙이다. 흥
옌쑤 미 하호(My Hao)縣 반 푸(Van Phu)社의 반 뉴예(Van Nhue)마을은 과거에 內窟에서 돌로
된 한 쌍의 절구와 절구통을 숭배했다. 이는 남녀의 생식기를 상징하는 것으로 팜 티르 옹
(Pham Thi Luong)성황이라 부른다. 생식기 숭배신앙은 풍년 혹은 번식을 기원하는 것으로 8
월혁명 전까지 중북부 지역의 많은 마을에서 유행했다.⁴⁵

마을의 후이 베트남인의 이동을 따라 남부로 발전하는 과정에서 후은 자연스럽게 짬족
과 크메르족 신앙의 영향을 받았다. 예로써 짬빠의 여신 양 포 나가라(Yang Po Nagara)가 베
트남인에 의하여 主玉(Chua Ngoc)부인으로 숭배되고 있는 것과 남부의 많은 후에서 좌지(Ta
chi)醫女, 우지(Huu chi)醫女, 낙옹(Nac Non)王과 같이 크메르가 근원인 신들을 숭배한다.⁴⁶

이처럼 베트남 마을민이 숭배하는 성황신은 다원적이다. 따라서 마을의 후에서 행해지
는 이들 신들에 대한 숭배의례으로써의 레 호이는 저마다 특징을 갖는 것이다. 그러나 마을의
성황은 무형의 초월적인 존재로서 그 마을의 정체성과 결속력을 표현, 강화하는 최상의 수
단이며 마을의 역사, 관습, 도덕, 규례 및 공동의 희망을 상징하는 것이다.⁴⁷

V. 레 호이(le hoi)

베트남 마을의 모든 레 호이가 후에서 열리지는 않는다. 사원, 사당 등에서도 축제가 있
기 때문이다. 그러나 후은 마을 공동의 집인 까닭에 마을 레 호이의 대부분은 이곳에서 진
행된다. ‘농촌의 축제’란 의미의 딩 담(dinh dam)이 ‘후에서의 축제’란 의미의 담 호이 어 딩
(dam hoi o dinh)에 그 어원을 두고 있는 것도 이 때문이다.

오늘날 레 호이는 레와 호이로 나눈다. 레는 종교신앙과 관련이 있는 각종 儀禮를 의미
한다. 호이는 스포츠와 오락성을 띤 각종 놀이를 뜻한다. 그러나 이 같은 구별은 실제로 쉽
지 않다. 아래서 언급하겠지만 마을 레 호이에서 행해지는 놀이들이 신앙의 의미를 가지고
있기 때문이다.

마을의 레 호이는 벼 수확을 마친 농한기에 열린다. 그 때문에 년 중 2기작의 북부에서
는 레 호이가 봄과 가을에 열린다. 그중 대부분의 레 호이는 봄에 열리는데, 대체로 음력 1
월이 되며, 지역에 따라 2월과 3월도 된다. 가을에 열리는 레 호이는 7월과 8월이다. 레 호
이 이외에 마을의 후에서는 년 중 달마다 제사가 있다. 이 제사력은 농촌의 稻作文化와 깊
은 관련이 있다.

옌 서 마을의 레 호이는 3월 10일에 시작하여 4월 10일까지 한 달간 지낸다.⁴⁸ 레 호이
가 이처럼 장기간 지속되었기에 많은 비용이 드는 것은 당연했다. 이를 감안하여 옌 서 마
울은 1907년부터 신제 기간을 마을의 재정 수입에 따라 조정하기로 하였다. 따라서 응우옌
반 후옌이 이 마을을 연구하던 20세기 초의 성황신제 기간은 3월 10에서 3월 26일까지 17일
로 단축되었다.⁴⁹ 그러나 오늘날에는 이보다 훨씬 짧은 단지 3일밖에 안 된다.

레의 하이라이트는 城隍神祭인 大祭가 있다. 이를 위해 사당이나 묘에 있는 城隍神을

⁴³ Nguyen Duy Hinh, 『Tin nguong thanh hoang Viet Nam』, NXB KHXH, 1996, p.218.

⁴⁴ 宋正男, 앞의 책, p.107.

⁴⁵ Toan Anh, 『Hoi he dinh dam』, NXB SM, 1974, pp.241-249.

⁴⁶ Huynh Ngoc Trang · Truong Ngoc Tuong · Ho Tuong, 앞의 책, p.46.

⁴⁷ Dao Duy Anh, 앞의 책, p.232.

⁴⁸ 옌 서 마을의 레 호이는 송정남의 「베트남 城隍神祭에 관한 研究: 옌 서(Yen So: 安所)마을의 사례
를 중심으로」 『국제지역연구』 6-3, (한국외국어대학교 외국학종합센터, 2002)를 참조하기 바람.

⁴⁹ Nguyen Van Huyen, 앞의 책, p.343.

후으로 옮기는 神接儀式을 갖는다. 신접의식은 의례를 위하여 성황신을 후으로 옮겼다가 의례가 끝난 후 다시 제자리로 옮겨놓는 형태로 두 차례 갖는다. 사당이나 묘가 허름한, 혹은 없는 경우에는 성황신을 후에서 모신다. 따라서 이러한 경우에는 레 호이 전후에 성황신을 가마에 태우고 마을 주위를 도는 형태로 신접의식을 갖는다.

옌 서나 닥 서(得所: Dac So) 마을처럼 레 호이 기간에 날짜에 상관없이 신접의식을 하는 경우도 있다. 옌 서와 닥 서 마을은 신이나 위패가 아닌 祭文을 맞는다. 이 때문에 신접의식을 문접의식이라 한다. 그리고 문접의식 時에 祭文을 가마 위에 올려놓는다 하여 이를 轎文(kieu van)이라 한다.

성황신이 후으로 옮겨지면 大祭를 거행한다. 옌 서 마을은 大祭를 저녁에 지낸다. 즉 3월 10일 밤 해가 지고 후 곳곳에 환하게 불을 밝힌 가운데 북과 징이 3차례 울리는 것을 신호로 8시에 시작한다. 레 호이가 종료되는 날에도 역시 大祭가 있는데 이를 安慰禮라 한다.

大祭 이후부터 마을의 후에서는 축제가 전개된다. 축제는 보트경기, 줄다리기, 공 빼앗기, 그네타기, 물맞기, 亭門唱歌, 씨름, 밥짓기, 인간장기, 폭죽 터뜨리기, 닭싸움, 새 방생 등 다양한 놀이로 구성되어 있다. 이 놀이들은 한 마을에서 다 진행되는 것이 아니고 마을의 자연환경이나 성황신의 神迹에 근거하여 몇 가지씩 행해한다. 이것들은 외형상 스포츠와 오락성을 띠지만 내적으로는 종교신앙의 의미를 강하게 갖는다. 즉 전체 마을민이 참여하는 놀이를 통하여 마을의 풍년, 비, 행운, 안녕 등을 소원하기 때문이다.

예를 들어 강이 많은 동남아 지역에서 보편화된 보트경기는 오래 전부터 베트남에서도 지금까지 유행하고 있는 놀이이다. 이 놀이는 푸 토의 띠엣 버이(tiec boi), 박 닝의 더우 쭈(dau chu), 타이 호아의 짜오 짜이(cheo chai), 응에 안의 쯔 버이(tro boi), 중부와 남부의 두어 개(dua ghe)처럼 지방마다 명칭이 다르지만 모두 물 혹은 풍년을 기원하는 종교신앙 의례와 깊은 관련이 있다. 따라서 타이 호아쑤 빙 록縣 탐 퐁(Tam Tong)의 보트경기는 가뭄이 있을 때 비를 기원하기 위하여 한다. 이때 강가에서 울리는 북소리는 천둥을 부르는 소리를, 노를 젓는 행위는 물을 깨워 비를 부른다는 의미를 갖는다. 그리고 하노이市 뜨 리엠(Tu Liem)縣 띠이 뜨우(Tay Tuu)社의 탐(Dam) 마을에서 행하는 水神祭와 연관이 있는 보트경기 역시 들판에 비를 기원하는 놀이이다. 또한 푸 토쑤 풍 쩌우縣 득 박(Duc Bac) 마을의 보트경기에서 머우(Mau:母) 사당을 출발하여 맞은 편 지옌 러우(Dien Lau)에서 모 한 다발을 가지고 까(Ca) 후으로 먼저 돌아오는 배가 상을 받는 놀이 역시 풍년을 기원하는 놀이이다.⁵⁰ 이외에도 보트경기는 어민들의 풍어를 기원하는 의미가 있다. 하 쩡쑤 응이 쑤언(Nghi Xuan)縣 쑤언 호이(Xuan Hoi)社와 같이 연안에서 열리는 보트경기가 그것이다. 여기에는 17세기에 세워진 유명한 호이 통(Hoi Thong)후이 있다. 경기에 참가하는 어민들은 경기를 전후하여 두 차례 후의 성황신에게 신제를 지낸다. 이 경기는 새해 고기잡이를 시작하기 전인 음력 2월에 풍어를 기원하는 종교신앙 의례 중의 하나이다.

공 빼앗기 역시 풍년을 기원하는 놀이로 북부 마을의 축제 시에 후에서 행한다. 이 놀이는 도구나 방식에서 마을별로 조금씩 차이가 있다. 하 남쑤 타이 리엠(Thanh Liem)縣 리엠 투언(Liem Thuan)社의 경우 1월 4일의 마을 축제에서 亭門이 활짝 열리면 건강한 한 늙은 농부가 後宮으로 들어와 성황신에게 붉은 공을 달라고 간청한다. 공을 들고 밖으로 나온 그는 공놀이를 위해 기다리고 있는 청년들 앞에 서서 “우리 마을은 민이 많고, 생물은 번창하다. 들판에는 벼가 좋고, 집안의 까우(cau)도 좋다. 빠른 우리의 형제들이여, 와서 공을 빼앗으라”는 말과 함께 공을 공중에 높이 던진다. 이 때 마을 청년들은 달려들어 서로 공을 빼앗는다. 공을 빼앗아 들어올리는 편이 승리한다. 여기서 사용하는 붉은 공의 색깔은 태양을 상징한다고 한다.⁵¹ 자몽이나 코코넛과 같은 진짜 과일로 경기를 하는 마을도 있다. 마을에는 “자몽을 빼앗으면 비를 얻고, 코코넛을 빼앗으면 물을 얻는다”는 말이 있다. 빙 쩡쑤 랍 타익(Lap Thach)縣 타익 쩡(Thach Truc)社의 기우제에 코코넛 빼앗기 놀이가 있다. 물이 가득 찬 신선한 코코넛을 빼앗은 자는 신속히 무리를 벗어나 마을의 후 앞에 있는 연못으로 달려가서 물 속에 던진다. 바로 이것은 물을 기원하는 하나의 의례이다.

⁵⁰ 푸 토쑤 풍 쩌우縣 득 박 마을은 타이 머우(Thanh Mau: 聖母)를 숭배하는 머우(Mau: 母)사당과 타이 옹(Thanh Ong)을 숭배하는 까(Ca)후이 있다.

⁵¹ Thach Phuong • Le Trung Vu, 앞의 책, p.486.

줄다리기는 순수한 스포츠라 할 수 있지만 다른 놀이와 같이 풍년을 기원하는 종교신앙의 의미를 갖는다. 빙 폭썰 띨 즈엥(Tam Duong)縣 띨 선(Tich Son) 마을 축제에서 1월 3일부터 시작되는 줄다리기 놀이는 형님편과 아우편 두 편이 참가한다. 경기는 아우편과 형님편 각각 서쪽과 동쪽에 나뉘어 3회전까지 진행되어, 어느 편이 두 번 이기면 끝난다. 경기 결과는 형님편이 승리해야 그해에 풍년이 될 거라고 믿기 때문에 아우편은 행운을 위하여 대개 패하게 되어 있다. 박 닝쑤엥 폰(Yen Phong)縣 흐우 찻(Huu Chap) 마을의 축제 역시 이와 유사하다. 정월 4일부터 시작되는 성황신제 기간에 줄다리기는 후 마당에서 열린다. 미혼의 청춘남녀들이 두 편을 만들어 약 20m 정도의 줄을 놓고 남자는 서쪽에, 여자는 동쪽에 선다. 북이 울리면 힘을 다하여 줄을 잡아당긴다. 경기는 남자가 이길 것이라고 생각하지만, 승자는 여자측이 된다. 놀이는 다만 상징성을 띨기 때문이다. 즉 동쪽의 여자측이 이겨야 띨 선처럼 풍년을 기대할 수 있기 때문이다.



레 호이의 민속씨름

엔 서 마을에서는 성황신제 기간에 정문창가, 인간장기, 민속씨름이 펼쳐진다. 이중에 정문창가는 엔 서 마을뿐만 아니라 오래 전부터 각 마을들의 성황신제 기간에 빠지지 않는 놀이이다. 이는 후門 앞마당에서 신을 축하하는 것 외에 마을의 태평, 풍년, 행복 등과 왕의 장수를 기원하는 노래부르기이다.⁵² 이같은 종교신앙을 목적으로 성황신제 기간에 펼쳐지는 정문창가는 국가에서 관리하였다. 즉 縣 혹은 社에는 教坊(giao phuong: 기녀양성소 혹은 음악연극학교)이 있어 정문창가를 관리하고 정문창가때에 돈을 거뒀다.

인간장기 역시 후門 앞에서 펼쳐진다. 이는 방법상 일반장기와 전혀 차이가 없으나 후門 앞마당 3-40m 넓게 그려진 장기판에서 형형색색의 전통 옷을 입고 각 말의 이름이 새겨진 깃발을 꽂은 남녀가 장기가 되어 두어지는 형태에서 차이가 있다. 장기를 두는 사람이 있고 인간장기들은 이들의 지시에 따라 움직인다. 이때 사람들은 장기판 둘레에 모여 놀이를 관람한다. 장기는 베트남인들의 생활화된 놀이이기 때문에 장기판 주위는 비좁고 들어갈 틈 없이 남녀로 붐빈다.

엔 서 마을의 민속씨름은 전국적으로 알려져 있다. 이 때문에 전국의 씨름꾼들이 이곳에 모여 각자의 기량을 자랑한다. 원근 각지에서 모인 많은 관중 때문에 씨름은 넓은 제방 밑에서 펼쳐진다. 씨름은 한국처럼 살바나 체급별 구분 없이 상위를 벗은 채로 둥근 원 안에서 진행되며, 먼저 상대를 넘어뜨리는 자가 승리한다. 승자에게는 승수에 따라 자전거, 선풍기, 돈 등이 상품으로 주어진다.

레 호이의 종료와 함께 이제는 착석과 제물분배가 있다. 마을의 후에서 행해지는 신접이나 제사의식은 8월혁명 이전의 베트남 농촌사회의 위계질서를 아주 분명하게 반영했다. 여기 제사 이후 착석과 제물분배 행위가 가장 대표적인 것이라 하겠다.

엔 서 마을의 오후 앞 좌우 행각에 착석하여 제물을 분배받을 수 있는 자는 향약에 규정된 마을 계층 구분 중 11위 서열에 들어가는 남자 正戶이면서 마을의 鄉飲錄에 이름이 등재되고 이들에게 요구하는 마을의 규정들을 준수한 자로 한정되었다. 이 기준을 갖춘 자는 촌락회동이 발급한 증명서를 가지고 여기에 기록된 이름 순서에 따라 착석했다.⁵³

⁵² Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 앞의 책, p.67.

⁵³ Toan Anh, 『Lang xom Viet Nam』, NXB TP HCM, 1999, pp.118-121 참조. 향음은 촌락 제례 등의 행사

후에서 자리를 앉는 순서는 촌락민에게 있어 매우 중요했다. 후에서 촌락의 公事를 다루기 위하여 참석하였을 때나 연회에서 앉는 자리는 촌락 내 자신의 지위를 결정했기 때문이다. 이 때문에 실수로 자신의 자리보다 상석에 앉게 될 경우 미풍양속을 해친다고 하여 벌할 수 있었다. 특히 “촌락에서 한 조각의 음식은 부엌에서 한 쟁반의 음식과 같다”는 속담은 베트남의 촌락사회가 얼마나 서열을 중시했는가를 보여주는 예가 된다.

촌락에서 앉는 순서는 나이와 향음록에 등록된 순서에 근거했다. 그러나 職色, 鄉職, 試生·科生 등으로 구성된 官員項과 老項은 여기에 준하지 않고 상석에 앉았다. 직색은 과거 시험에 합격하여 촌락에서 職位와 品銜을 소유한 사람을 뜻한다. 향직은 현재 공직에 있거나 파면이 아닌 정상적으로 정년을 마친 두 경우이다. 이는 新·舊·正·副總, 里長, 副長, 鄉長, 看守, 巡察長 등으로 구성된다. 이외에 향직은 촌락 내 買饒·買社(mua nhieu·mua xa)도 포함되었다.⁵⁴ 시·과생은 지방의 과거시험에 합격한 자로 마을에서 많지 않았다. 관원 다음의 두 번째 서열인 老項은 70세 이상의 上老, 60-69세의 中老, 50-55세 혹은 59세의 下老 등으로 구성되었다. 그리고 착석의 가장 낮은 서열은 위의 상위 두 계층에 들지 않는 番項이다.⁵⁵

뜨 득(Tu Duc: 嗣德, 1847-1883) 14년에 정해진 후의 착석 순서도 이와 비슷하다. “一品 이상의 文, 八·九品을 받은 음생(蔭生)⁵⁶·감생(監生)⁵⁷·秀才, 率隊 이상의 武, 擧人 이상의 과거 시험 합격자는 후에서 중간에 앉는다. 70세 이상의 鄉老, 七品 隊長의 武, 科目·蔭生·監生 출신이 아닌 八·九品, 八九品千百戶 등은 좌편에 앉는다. 品級이 같으면 연장자가 상석에 앉는다. 이장과 향직은 촌락민과 함께 우측에 앉는다. 天爵例를 따르는 촌락에서 착석의 순서는 향음록에 등재된 순서에 근거한다.”⁵⁸

그러나 국가의 규정에도 불구하고 위계구분의 기준은 촌락마다 약간씩 차이가 있었다. 즉 後레朝 이후 崇儒와 科試 등의 영향으로 관원이 중시되었을지라도 이것이 촌락 내 위계 질서를 결정짓는 절대 요인은 아니었다는 것이다. 따라서 연치를 중시하는 마을에서는 老項이 가장 높은 계층으로 여겨지고 그들은 후에서 상석을 차지했다. 이는 “조정엔 爵을 상위로 하고, 촌락엔 齒를 상위로 친다”는 속담 속에도 나타나 있다. 이러한 마을에서는 主祭가 가장 연장자여야 하기 때문에 비록 빈한한 농부라도 가능했다. 리 폭 만을 성황신으로 숭배하는 엔 서 마을과 닥 서 마을의 경우 동일한 날짜와 장소에서 레 호이를 시작하고 종료하며 바로 그 자리에서 착석과 제물분배를 하지만, 엔 서 마을은 上老와 中老가, 닥 서 마을에서는 관원이 상위 서열이 되었다.⁵⁹ 이는 엔 서 마을은 연치를, 닥 서 마을은 爵을 중시한다는 뜻이 되겠다. 이처럼 마을의 위계질서와 관련하여 국가에서 직접 간여했거나 때로는 이를 무시하고 마을의 관습에 따랐다는 것은 베트남 촌락이 위계질서에 근거한 사회였으며 동시에 이로 인해 구성원들 간의 갈등이 얼마나 미묘했는가를 보여주는 증거라 하겠다.⁶⁰

爵을 중시하는 마을도 다시 科와 畵를 중시하는 마을로 분류된다. 따라서 전자의 科擧를 중시한 마을에서는 후에서 최고의 상석을 과거시험에서 가장 상위에 합격한 자에게, 후자의 官職을 중시한 마을에서는 가장 높은 직위를 가진 자에게 주었다.

이후에 촌락민이 후과 같은 곳에서 함께 먹고 마시는 일이다. 보통 사내아이가 6, 7세가 되면 부모들은 촌락에 이름을 등록하기 위하여 찌우와 예물을 준비한다. 일종의 신고식이라 할 수 있는 이 일에는 먼저 禮神(lễ thần: 마을신에 대한 의례)을 가진 다음 촌락회동에 등록을 신청하고 이어 향음록에 이름과 생년월일을 기입한다. 사내아이는 이 때를 시작으로 촌락의 일에 참여하게 되며, 소요되는 개인부담금도 져야한다.

⁵⁴ 매요는 부유한 촌락민이 잡역이 면제되는 직위를, 매사는 客戶가 正戶 자격을 돈으로 구입하는 것을 말한다.

⁵⁵ 엔 서 마을의 사회계층 구조는 上老, 中老, 耆目, 正官員, 斯文, 斯武(社兵), 社民, 官員孫(quan vien ton), 新官員(quan vien moi), 下老, 番項 외에 여기에 들지 않은 마을의 모든 남자들로 구성된 12개 서열로 되어있다. 이 중에서 4-6까지의 서열은 가장 상위의 서열이다. 社民은 이장과 부이장 등을, 官員孫은 耆目的 아들과 손자들, 新官員은 매요·매사자들을 뜻한다. Nguyen Van Huyen, 앞의 책, pp.345-349.

⁵⁶ 과거를 거치지 않고 관직에 있는 부친의 영향으로 관직을 얻은 자.

⁵⁷ 국가감 학생.

⁵⁸ Dao Duy Anh, 앞의 책, p.142.

⁵⁹ Nguyen Van Huyen, 앞의 책, p.347.

⁶⁰ Dao Duy Anh, 앞의 책, pp.141-142; 劉仁善, 앞의 논문, p.481; 하 순, 앞의 논문, p.157.

제물 또한 위계질서에 근거하여 분배되었다. 따라서 제물 중에 머리, 꼬리 부분들은 가장 상위 서열 멤버들의 몫이었다. 이는 다시 한 번 촌락구성원들의 철저한 상하구분과 더불어 체면을 중시하는 사회였음도 보여준다.

그러나 이 같은 사회계층 구분은 촌락공동체 사회 내의 질서 유지를 위해 필요했을 것으로 본다. 이는 국가의 축소판이라 할 수 있는 극히 폐쇄적인 마을이 이를 통하여 忠孝, 敬老思想 등을 구현함과 동시에 마을의 안녕과 평안과 질서를 추구할 수 있었기 때문이다. 특히 마을의 규례가 왕명에 우선시 되는 한편, 끊임없는 자연재해와 외침 속에서 마을은 자신들의 생명과 재산을 보다 안전하게 보호하기 위한 차원에서 이를 적극 수용, 발전시켰던 것이다.

VI. 사회변화에 따른 후의 변화

후의 다양한 기능은 8월혁명을 기점으로 엄청난 변화를 맞았다. 후의 사회계층 구분과 신앙행위, 그리고 이를 위한 잔치들이 반봉건의 이름 하에 혁명의 대상이 되었기 때문이다.⁶¹ 따라서 베트남 공산당은 봉건사회의 문화와 이념이 통치자들로 하여금 지배를 정당화하고 인민을 압제하는 수단이었다는 규정 하에 후의 활동은 규제되기 시작했다. 특히 1954년의 토지개혁은 후의 전면적 변화를 가져왔다. 촌락의 公田이 국유화되어 후의 활동에 소요되던 예산이 없어지고,⁶² 후의 기물들이 전소, 파기 혹은 개인에게 분배되었으며, 후의 넓은 마당이 시장 혹은 집단경제의 장으로 전용됨으로써 더 이상의 성역의 기능을 상실하게 되었다.⁶³ 한편 帳籍, 田籍, 鄉約 등의 문서 등이 보존되어 지금까지 촌락의 행정기능까지 해왔던 후의 기능이 없어진 것은 물론 마을의 축제마저 사라졌다.

그러나 1986년 12월의 제6차 전당대회 이후 이듬해부터의 개방정책은 후를 포함한 전면적인 변화를 가져왔다. 여기에는 종교와 신앙에 대한 베트남 공산당의 새로운 개념정리에서 가능했다. 즉 이것들이 기존에 강조했던 국가발전을 저해하는 봉건 혹은 아편적 요소가 아니라 장구한 투쟁의 역사 속에서 국가와 민족을 유지·발전시킨 동인이었음과 동시에 가장 베트남적인 전통을 담고 있는 민족문화유산이라고 새롭게 인식하였던 것이다.⁶⁴ 이와 더불어 시장경제의 성공은 개인들의 부를 가져왔고 이에 따라 이들은 역사에서 조상들이 행해왔던 것처럼 생사화복의 차원에서 의례활동에 자신들의 부를 투자하기 시작했다.

정부 역시 촌락별 의례활동에 적극적으로 지원하고 있다. 이는 개방정책 이후 사회 전반에 팽배하고 있는 개인주의에 대한 차단이면서 역으로 자신들이 자랑하는 공동체의 회복 내지는 강화에 있다. 한편 의례활동에 대한 정부의 적극적인 지원은 베트남 공산당 서기장으로부터 시작하여 주석, 수상, 국회의장 등에 이르기까지 당과 정부의 최고 지도자들이 규모가 큰 후의 레 호이에 매년 직접 참여하는가 하면 신문, T.V 등의 각종 매스컴에 대대적으로 보도하는 것에서도 볼 수 있다. 따라서 의례활동의 대대적인 복귀가 경제발전과 정치안정에 맞추어졌던 관계로 정부가 농민들의 의례행위를 강력하게 통제할 수 없었기 때문이라는 르렁 히 반(Luong Hy Van)의 일방적 주장⁶⁵은 재고되어야 한다.

그러나 오늘날 후에서 행해지는 레 호이는 과거와는 여러 면에서 차이를 보인다. 신접 의식이나 大祭를 포함한 각종 의례에 남녀구별이 없이 참여할 수 있으며, 마을의 사원처럼 필요에 따라 누구든지 언제나 자유롭게 성황신을 숭배할 수 있다. 물론 제사를 주도하는 구성원은 과거와 같이 나이, 학식, 관직 등을 겸비한 소위 마을의 유지들이다. 하지만 사회적 위계질서를 획정하던 착석이나 제물분배에 따른 요인은 더 이상 찾아 볼 수 없다. 레 호이 기간 또한 옛 서 마을의 경우 3일 정도로 축소되었다. 여기에 소요되는 경비는 마을 합작사

⁶¹ Phan Ke Binh, 앞의 책, p.134 참조.

⁶² 당시 옛 서 마을은 의례를 위한 公田으로 논 23畝와 밭 500畝가 있었다. 옛 서 마을은 이 공전의 수확물로 村祭 비용을 충당했다. Nguyen Van Huyen, 앞의 책, p.353 참조.

⁶³ Nguyen Van Huyen, 앞의 책, p.317; 하 순, 앞의 논문, pp.161-162 재인용.

⁶⁴ Dang Nghiem Van(chu bien), 『Ve tin nguong ton giao Viet Nam hien nay』, NXB KHXH, 1998, p.7 참조.

⁶⁵ Luong Hy Van, "Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-90". In Borje Ljunggren(ed), *The Challenge of Reform in Indochina*, 1993, p.259. Cambridge: Havard Institute for International Development.

의 稅源에서 지출된다. 따라서 후의 레 호이 재개는 마을민의 공동체 및 단결의식 강화, 조상에 대한 감사, 축제를 통한 휴식과 희락, 애향의식 등의 회복이라는 의미를 지니고 있다. 특히 엔 서 마을의 신접의식 전날에 갖는 니엠 꾸언(niem quan)의례는⁶⁶ 마을민의 방위의식을 고취시키는 주요역할을 한다. 나아가 성황제와 같은 특별한 날을 제외하고는 소의 도축이 여의치 않고 평상시 육류의 지방과 단백질 등의 섭취가 쉽지 않은 촌락의 경제상황을 고려할 때, 이날에 먹는 소와 돼지 등의 육류는 마을민의 영양섭취를 돕는 기능도 한다.

그러나 이러한 기능도 정부의 적극적인 지원이나 구 세대들의 관심에도 불구하고 개방과 경제발전에 따른 농촌사회의 도시화 및 공업화, 농촌인구의 감소, 각종 매체를 통한 새로운 문화의 유입, 의식구조의 변화, 평화시대에 태어난 세대의 등장 등의 여러 요인에 의하여 후는 갈수록 이에 맞는 변화된 옷을 입게 될 것이다.

참고문헌

- 『大南一統志』 T VI, NXB KHXH, 1971.
 『大越史記全書』 T I, NXB KHXH, 1972.
 『大越史記全書』 T II, NXB KHXH, 1971.
 『大越史記全書』 T VI, NXB KHXH, 1973.
 박언근, 『韓國의 亭子』, 대원사, 1993.
 부 선 투이, 배양수 옮김, 『베트남, 베트남 사람들』, 대원사, 2002..
 宋正男, 「베트남 佛教 一考察」 『國際地域問題研究』 19-1, (釜山大學教 國際地域問題研究所, 2000), 175-197.
 宋正男, 「베트남 城隍神際에 관한 研究: 엔 서(Yen So: 安所)마을의 사례를 중심으로」 『국제지역연구』 6-3, (한국의국어대학교 외국학종합센터, 2002), 213-236.
 宋正男, 『베트남의 歷史』, 부산대학교 출판부, 2000.
 劉仁善, 「베트남 黎朝時代 村落(社)의 構造와 性格」 『近世 東아시아의 國家와 社會』, 지식산업사, 1998, 449-508.
 『越奠幽靈』, NXB KHXH, 1972.
 하 순, 「베트남의 전통종교와 사회변화」 『비교문화연구』 第10輯, (釜山外大 比較文化研究所, 1999), 149-171.
 Chu Quang Tru, 『Kien truc dan gian truyen thong Viet Nam』, NXB MT, 1996.
 『Hong Duc thien chinh thu』, sach Vien Han Nom, ky hieu A.330.
 Dang Nghiem Van(chu bien), 『Ve tin nguong ton giao Viet Nam hien nay』, NXB KHXH, 1998.
 Dao Duy Anh, 『Viet Nam van hoa su cuong』, NXB TP HCM, 1992.
 Dinh Khac Thuan, 『Van bia thoi Mac』, NXB KHXH, 1996.
 Ha Van Tan · Nguyen Van Ku, 『Dinh Viet Nam』, NXB TP HCM, 1998.
 Huynh Ngoc Trang · Truog Ngoc Tuong · Ho Tuong, 『Dinh Nam Bo-tin nguong nghi le』, NXB TP HCM, 1993.
 Jeong Nam Song, 『Lang Yen So tu truyen thong den doi moi va so sanh voi nhung bien doi o nong thon Han Quoc』, (Luan an cua Truong dai hoc khoa hoc xa hoi nhan van, 1996).
 Le Dinh Phuc · Bui Thi Tan, 「Tin nguong thanh hoang va le hoi te than o lang xa thua thien-Hue」 『DTH』 S 88(1995-4), VDTN, 40-45.
 Luong Hy Van, "Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-90", In Borje Ljunggren(ed), *The Challenge of Reform in Indochina*, 1993, p.259. Cambridge: Harvard Institute for International Development.
 Nguyen Du Chi, 『Nghe thuat kien truc thoi Mac-Trong my thuat thoi Mac』, NXB Vien My thuat, 1993.
 Nguyen Duy Hinh, 『Tin nguong thanh hoang Viet Nam』, NXB KHXH, 1996.
 Nguyen Si Giao dich, 『Hong Duc thien chinh thu』, Sai Gon, 1957.
 Nguyen Tien Canh · Nguyen Du Chi · Tran Lam · Nguyen Ba Van, 『My thuat thoi Mac』, NXB MT, 1993.
 Nguyen Van Huyen, 『Gop phan nghien cuu mot vi thanh hoang Viet Nam』 T I, NXB KHXH, 1995.
 Phan Ke Binh, 『Viet Nam phong tuc』, NXB TP HCM, 1992.
 Ta Chi Dai Truong, 『Than, nguoi va dat Viet』, Van Nghe, California, 1989.

⁶⁶ 엔 서 마을은 신접의식 전날에 모든 마을민이 마을의 넓은 공터에 모여 과거 리 폭 만이 마을민을 이끌고 전투에 참전했던 장면을 재연한다.

Thach Phuong · Le Trung Vu, 『60 le hoi truyen thong Viet Nam』 , NXB KHXH, 1995.
Toan Anh, 『Hoi he dinh dam』 , NXB SM, 1974.
Toan Anh, 『Lang xom Viet Nam』 , NXB TP HCM, 1999.
Toan Anh, 『Tin nguong Viet Nam』 , NXB TP HCM, 1992.
Tran Manh Truong(chu bien), 『Dinh Chua, Lang tam noi tieng Viet Nam』 , NXB VH · TT, 1998.
Trinh Coa Tuong, 『Dinh lang Phu Lao, Ha Bac, trong nen canh dinh lang Bac Bo』 (Luan an Tien si khoa hoc lich su,
Vien Khao co hoc, 1993.