

수완나부미

제4권 제1호
2012년 6월



ISSN 2092-738X

수완나부미
SUUVANNABHUMI

제4권 제1호 (2012년 6월)
Volume 4, Number 1 (June 2012)





목 차 CONTENTS

▣ 연구논문 Articles

Aye Chan 에창

- The Kingdom of Arakan in the Indian Ocean Commerce
(AD 1430 – 1666) 1
아라칸(여카잉) 왕국의 인도양 해상무역 (1430-1666년)

Katumi TAMURA 타무라 카쓰미

- Religious Syncretism as Outer Civilization: Comparative Study
in Burma, Vietnam and Japan 27
외부문명에서 유입된 종교 혼합주의:
미얀마, 베트남, 일본의 비교연구

Khin Thidar 킨띠다

- The Duties of the Buddhist Order in Myanmar
(1752 – 1819) 45
미얀마 승단의 계율 (1752-1819년)

주수완 Su Wan JOO

- 중국문헌을 통해본 중세 동남아의 불교문화(II) 57
Some Views for the Buddhist Culture of Southeast Asia at
Middle Ages through the Chinese Description (II)



▣ 줌인 동남아시아 Zoom-in Southeast Asia

김인아 In A KIM	93
동남아시아의 ‘씹는 담배’ 문화 Betel Chewing in Southeast Asia	
김인규 In Gyu KIM	101
동남아시아 칠기(漆器) The Lacquerwares of Southeast Asia	
고정은 Jeong Eun KOH	107
베트남 중부 호이안과 참파 유적을 찾아서 The Hoian and Champa Ruins, in Central Vietnam	

▣ 부록 Appendix

『수완나부미』 연구윤리규정	119
Regulations of the Research Ethics	
『수완나부미』 원고집필원칙	125
Formats of Articles or Papers to Submit	



제4권 제1호 (2012년 6월)

발행일 2012년 6월 30일

발행인 박장식

발행처 부산외국어대학교 동남아지역원

(608-738) 부산광역시 남구 석포로 15

전화 051-640-3419, 팩스 051-640-3276

<http://www.iseas.kr>, iseas@bufs.ac.kr, editor@iseas.kr

편집위원회

위원장 배양수(부산외대 교수)

위원 정연식(창원대학교 교수)

김민정(강원대학교 교수)

스티븐 케(사자아메리칸대학교 교수)

미즈노 사야(가나자와미술공예대학교 교수)

꼬윗 펑푸엉(까셋삿대학교 교수)

고정은(동남아지역원, HK연구교수)

SUVANNABHUMI

Volume 4, Number 1 (June 2012)

Date of Issue June 30, 2012

Publisher Jang Sik Park

Institute for Southeast Asian Studies

Busan University of Foreign Studies

15 Seokpo-ro, Nam-gu, Busan 608-738, Korea

Tel. +82-51-640-3419, Fax. +82-51-640-3276

<http://www.iseas.kr>, iseas@bufs.ac.kr, editor@iseas.kr

Editorial Committee

Chair Yang Soo Bae(Busan University of Foreign Studies)

Members Yeon Sik Jeong(Changwon National University)

Min Jeong Kim(Kangwon National University)

Stephen Keck(American University of Sharjah, UAE)

Saya Mizuno(Kanazawa College of Art, Japan)

Kowit Pimpuang(Kasetsart University, Thailand)

Jeong Eun Koh(HK Research Professor, ISEAS)

인쇄처 세종문화사

전화 051-253-2213~5, 팩스 051-248-4880

ISSN 2092-738X

The Kingdom of Arakan in the Indian Ocean Commerce (AD 1430 – 1666)

Aye Chan*

I. Introduction

The present day Rakhine State in the Union of Myanmar was formerly known as the “kingdom of Arakan” to the traders of Indian Ocean commerce since the arrival of Europeans in Southeast Asia. However, the kingdom had had an independent history for nearly two millennia till the Burmese conquest in 1785. Research on the Arakanese history has been almost untouched until the last decade of the twentieth century. Sanjay Subrahmanyam’s conclusion in his book, *Portuguese Empire in Asia (1500-1700)*, published in 1993 was that “the sheer existence of an independent Arakanese kingdom over several centuries is virtually ignored by Southeast Asian historians.”¹⁾ Although agriculture was an economic mainstay of that self-sustained country, it began to get involved in the Indian Ocean trade as a maritime kingdom in the Age of Commerce (AD1450-1680) as the period was defined by Anthony Reid (Reid 1993). The contacts with Indian Ocean commerce and Perso-Islamic traditions were closely

* Professor, Kanda University of International Studies, Japan.
xqbflpdn@kanda.kuis.ac.jp

1) I am deeply grateful to Professor Jacques P. Leider of the Ecole Francaise d’Extreme Orient, Paris, for sharing this reference from his article, “These Buddhist Kings with Muslim Names,” posted on www.efeo.fr.

combined with intrusive forces that shaped the Arakanese polity and society for more than three centuries. This study explores the political, economic and social structures of the kingdom during the reign of the Mrauk-U Dynasty until it lost its control over Chittagong, the chief port and major commercial center in the Bay of Bengal in AD 1666.

II. Arakan: The Geographical Setting and Economic Background

There is a large chain of mountain ranges running south from the Tibetan Plateau and sloping down to the Gulf of Martaban in the Indian Ocean. The southern part of it is called Arakan (Rakhine) Roma and it separates the present-day Rakhine State from the Irrawaddy Valley, which was the heartland of the Burmese (Myanmar) Empires. Today the Rakhine coastal strip, lying along the eastern shore of the Bay of Bengal, forms the Rakhine State of the Union of Myanmar. In the north, there are a few low ridges that radiate from the Chittagong Hill Tracts in modern Bangladesh. The Rivers, Mayu, Kaladan and Lemro flow between the ridges and carry silt to form a delta at their mouths. The silt also coalesces into alluvial flood plains on the banks of each river. The average annual rainfall for the last century has been 5080 millimeters. It has been observed that even the low-lying lands though not fed with much water and silt from the adjoining higher lands, provide a high crop yield.

Having kept themselves from the other Tibeto-Burman races in the Irrawaddy (Ayeyawady) Valley for many centuries the Arakanese have a long, independent and autonomous history. The kingdom was called “Arakkhadesa” in a Sanskrit inscription of the AD tenth century that was found in its old capital city, Wethali (Vesali). The Greco-Egyptian geographer, Ptolemy calls the country “Argyre” meaning ‘the silver land’ in his “Geography” written in the second century AD. However,

since the beginning of its history, the kingdom has never been an isolated society. Its contacts with India by land and sea encouraged the kingdom to adopt a system of government, to have a variety of belief systems, and to develop its literature, art and architecture.

The archeological evidence supports the assertion that there had been a sea route from south India to the northern Arakan coast from the fourth century to seventh century AD. That route met in the Gulf of Martaban with another sea route that ran south along the Tenasserim coast. After sailing around the Malay Peninsula by that sea route, ships entered the Gulf of Siam.²⁾ The Indian, Persian and Arab traders used this route to trade with both Mainland and Island Southeast Asia until the end of the fifteenth century and later the Portuguese and the Dutch followed the same route in the sixteenth and seventeenth centuries.

The Arakanese people call themselves “Rakhine.” However, they are called “Magh” or “Mugh” by the peoples of the northeastern part of the Indian subcontinent, especially by the Bengalis who have had cultural and political contacts with them throughout the history. The Venician traveler Nicolo Di Conti, likely to be the first European to visit Arakan in the late 1420s calls the country the “Rachani” in his travelouge and says that Ramu, the city in the southern part of the present-day Cox’s Bazaar district of Bangladesh was under occupation of Arakanese (Carnignani 1971: 34; Harvey 1967: 140). Quoting contemporary Portuguese sources, Henry Yule, an expert of Colloquial Anglo-Indian words and phrases, writes:

“It is called by some Portuguese Orrakan, by others among them

²⁾ The Chinese Buddhist monk I Ching, in the seventh century AD, reached northeast India by this route. Most of the ships sailing northward along the Arakan coast were destined for the famous port of the Ganges Delta, Tamaralipati (Tamluk) that is mentioned in the famous Anandacandra Sanskrit Inscription of Arakan (Gutman. 1976: 6-7). Tamluk is the town of Tilograma, located by Ptolemy between the Kamberikhom and Pseudostomon and may likely be identified with either Kotalipara or Gauranadi Upazila in the Barisal District of modern Bangladesh (Rashid 1991:130. Also see E.H Johnston. 1945. “Some Sanskrit Inscriptions of Arakan,” Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XI ii: 357-385.London University.

Arrakaon and by some again Rakan” (Yule 1985: 34).

The famous Bengali poet of the seventeenth century, Daulat Qazi, in his collection of Bengali Poems, “*Sati Maina*,” writes about the Arakanese kingdom:

“To the East of the River Kanafuli there is a palace, “*Roshang City*” by name, like the heaven. There rules the glorious king of Maghada descent, a follower of the Buddha (Haq 2005: 12).

In this poem “Roshang” is clearly again the corrupted Bengali pronunciation for “*Rakhine*.” In Bengali literature it is certain that “derives from the term.” Mabud Khan, a Bangladeshi anthropologist, explains that it has been proved beyond a doubt that the modern name Arakan is derived from a transformation of the word “Rakhine.” Through linguistic analysis he explains that the term “Rakhine” is a metamorphosis of the Tibeto-Burman word “Ruang, meaning Arakan.” He adds that there are a lot of examples to prove that “Ruang,” “Rosang” and “Rokam,” the three most widely used words in old Bengali literature mean “Arakan” (Mabud Khan 1978: 22-27; Majid 2005: 42-43).

Anthony Reid asserts that the early modern period witnessed the rise of many states that have defined Southeast Asia’s modern identities. He adds that the new military techniques, introduced by the expansion of commerce were also a factor (Reid 1993: 14-15). In the case of Arakan the cultural interactions strengthened the newly formed kingdom under the new dynasty. Suniti B. Qanungo, a Bangladeshi authority on the history of Chittagong writes:

“The relation between Chittagong and Arakan is influenced by geographical, ethnological, cultural and historical considerations.

From about 1580 [?] until 1666 AD, nearly a century, Chittagong was under almost uninterrupted Arakanese rule which is undoubtedly an important period marked by momentous events. During this period a company of eight sovereigns successively ruled Arakan along with

Chittagong and Chittagong Hill Tracts with full despotic power. All of them were not of same caliber; some were good soldiers and conquerors, who defied a great continental powerlike the Mughal Empire and an expansionist power like the Burmese Empire (Qanungo 1988a: 232).³⁾

The Arakanese today feel unsafe because of demographic expansion and ethnic pressure from the Chittagong Division of Bangladesh. However, from the end of the 10th century to the end of the 16th century the Rakhine kings conquered Chittagong many times and established their administrations there. To their western neighbors the Rakhine people were marauders who oftend evastated their country in the age that they call in Bengali “Moger Mulluk” (The Arakanese Age of Anarchy). In fact, the Chittagong and Cox’s Bazaar Divisions of modern Bangladesh which separated after the independence of Bangladesh were known as Chittagong Zila and situated adjacent to Arakan. There had been cultural, commercial and political connections between southeastern Bengal and Arakan since the opening centuries of the Christian era (Qanango 1988b: 12). Although the Islamic world had pushed its frontier eastward in the Indian subcontinent, it failed to make inroads into the Buddhist kingdom of Arakan, and the Muslim traders of Gujarat found the sea route to Sumatra passing over the Arakan coast in the closing decade of the thirteenth century. French historian Jacques Leider suggests:

“The kind of *frontiers* that are central to our investigations of Arakanese history and cultures are first of all less than rigid ethnic-linguistic frontiers that allow us to distinguish a predominantly Tibeto-Burman zone and Indo-Aryan zone (Leider 2005).”

Although the Bengal posed a threat to Arakan after the Muslim conquest of it in 1203 AD, Arakanese kings brought Chittagong under

³⁾ Qanungo does not refer to any souce materials on his periodization of the Arakanese rule over Chittagong. However we can say with certainty that the city was annexed into Arakan by King Minbin around AD 1540. In 1541 King Min Bin issued the coin with his titles as “Chittagong Min Bin Thinkhaya” in Burmese on obverse and and “Zabauk Shah” in Persian scripts on the reverse.

their sway in the first half of the sixteenth century and their domain in southeast Bengal lasted until 1666 AD. Even after the Mughal conquest of Chittagong, the Delhi's suzerainty could not be extended as far south as Ramu (Panwah as the Arakanese called it). Only after the British colonial rule was established the southern part as far south as to the bank of the Naaf River was incorporated as the territory of the British East India Compay. Thus, it is clear that the sharp demarcation of the boundary between Bengal and Arakan by the British was followed by the Bengali ethnic expansion into the area that the records of the East India Company call the wholly waste land lying to the right of the bank of the river (Qanungo 1988b: 12-15).

III. The Formation of State under the Mrauk-U Dynasty (AD 1430 – 1785)

In the late fourteenth and early fifteenth centuries, the political conflict between the Burman kingdom of Ava and the Mon kingdom of Hanthawaddy, over the control of the Irrawaddy Valley and the prosperous ports on the coast caused political chaos in Arakan. The country became the western front of the Ava-Hanthawaddy War (1386~1422), and for nearly two decades Ava and Hanthawaddy were involved in a struggle to bring the Arakan coastal strip under their control (UK I: 405-408). It is said that the last Arakanese king of the Lemro dynasty of Arakan (AD 1018~1406), Narameikhla, fled to take refuge in Gaur, the capital of the Sultanate of Bengal in 1406, and the Lemro dynasty came to an end (Sandamala Linkara II 1931: 1-2).⁴⁾

⁴⁾ The story of Narameikhla's exile in Gaur is refuted by French scholar Jacques Leider and myself Jacques Leider in his paper read to the Arakan History Workshop, Bangkok (November 2-3, 2005) points out that the story in its most elaborate form appears only in the Chronicler Nga Mai's Mahayazawingyi (a palm-leaf anuscript), found on the accession of the Rangoon University Central Library and the British Library, London. That account is clearly a made-up story, which was interpolated

The following Arakanese epigraph gives the oath which the Arakanese king had to take as vassal king of the Mon king, Razadirit.

“The great and just king (*taramin*) of Rakhine takes this firm oath. I say that as long as I have life I shall never plan destruction of my lord, Razadirit.”⁵⁾

Although the Sultanate of Bengal became a menace to Arakan in the thirteenth and fourteenth centuries, by pushing the Islamic frontier to the east. On the other hand we can also say that the Bengal under Mughal rule played an important role in the making of a powerful Arakanese kingdom under a new dynasty in the early fifteenth century. Narameikhla founded the city of Mrauk-U in AD 1430, and it remained the capital of the kingdom until the Burmese conquest in 1785. Some Muslim retinues are said to have been brought from Bengal by the king. There is convincing evidence, namely the Persian Stone Inscription and Santikan Mosque, of the existence of a small Muslim community in Mrauk-U from the outset.⁶⁾ These people became the earliest Muslim settlers in the Buddhist Kingdom of Arakan, and it is certain that there was a close relation between the seratinues and the king, although we cannot exactly say what role they played in the restoration of Narameikhla to the throne. Thence forth, the influence of Perso-Islamic conventions in the system of government was conspicuous in Arakanese history. Narameikhla took only a new Arakanese (Rakhine) reign title as King Min Saw Mon

into the Arakanese chronicle in the 1840s only after the British annexation of Arakan into British India. Arthur Phayre, the first deputy commissioner of Arakan, later picked up this story in his writings (Phayre 1844:23-52). The former chronicles and contemporary Bengali sources are completely silent about any asylum taken by the king of Arakan. The whole story is rather doubtful. Probably Narameikhla was in self-imposed exile in Southeastern Bengal, where Arakanese (Rakhine) people had lived since the eleventh century.

5) Pareintaung Laymyethna Pagoda Inscription, Mrauk-U, the Mrauk-U Archaeological Museum I-44:1

6) The Persian inscription has not yet been thoroughly deciphered. I was twice on the site, doing fieldwork. The mosque is too small to let more than ten people in answer to their prayer. I am deeply grateful to Pamela Gutman of the Australian National University, an art historian of ancient Arakan, for her comment on my workshop paper. She thinks the Santikan remains appear to be later to that date.

(r.1430-1433), but his successors, though Buddhists, bore Islamic titles for more than two centuries. King Min Khari (r.1433 - 1459) ascended the throne after the death of Min Saw Mon, and took the Islamic title AliKhanand occupied the City of Ramu in Southeast Bengal (Kawithara 1968: 1-6).⁷⁾ The territorial expansion of Arakanese kings began. Min Saw Mon' ssuccessorspracticedthetradition of adopting purely Muslim proper reign titles. Bengali historian Habibullah writes:

“Bengal’s influence was not confined to coins and royal titles only. From the end of the sixteenth century, when the writings of the Bengali poets Daulat Qazi and Aloul began to supply a good deal of information concerning Arakan, some of the offices in the court and the government to some extent appeared to have been held by Bengali Muslims. It was to the patronage extended by the Arakanese court that we owe some of the notable Bengali works of the medieval period” (Habibullah 1945: 35).

Islamicization of the Chittagong region was still in process even at the time of the Mughal Conquest in AD 1666. Until then the southern part of Chittagong province had been a multi-tribal area. Some Bengali scholars assert that some Arakanese (Rakhine) people had been living in the southeastern part of the Chittagong District around Ramu since before the Arakanese finally established administration in the whole Chittagong province in the early sixteenth century (Sattar 1971: 233; Habibullah 1945: 34). King Ba Saw Pru (r. 1459~1482), known by the Islamic title as Kalima Shah, attacked Chittagong and annexed some adjacent territories into his kingdom. The contemporary court bard Adu Min Nyo eulogizes King Ba Saw Pru in his famous poems, *Rakhine Minthami Eigyin* as follows:

“King Ba Saw Pru gained utmost power through his charisma and wisdom. He, like a god was recognized as the overlord of many

⁷⁾ There is an ambiguity between the account of Nicolo Di Conti and that of Arakanese chroniclers. Conti is likely to mean that when he visited Ramu in the 1420s the city was inhabited by the bulk of the Arakanese population.

kingdoms. He marched to Chittagong. Thither the Maramar soldiers he brought crossed the river in throng. Those who revolted, including heretic Bengali along with the Thet (Chakma) and Mrung (Tripuri) were defeated with the weapons like thunderbolt.” (Stanza 34)

The contemporary inscription of Sultan Rasti Khan (r.AD 1473 – 74) found in Bengal describes the recovery of some frontier territories by the Sultanate from the Arakanese occupation (Habibullah 1945: 35). There was a triangular struggle for the possession of Chittagong between Bengal, Arakan and the Hindu kingdom of Tripura for nearly four decades in the late fourteenth and early fifteenth centuries.

The prosperous city of Catagaon (Chittagong), described by the Arab merchants as a great port, remained independent under the administration of the local merchant-princes during the greater part of the fifteenth century (Tibbets 1981: 381). When the Portuguese arrived, they called the city “Porto Piqueno” or “Porto Grande,” the “Little Heaven” or the “Great Heaven.” They noted that the traffic and commerce of that city always had great momentum and, at that time, commerce was flourishing (Yule 1985: 727~728).

Though not a contemporary source, Alexander Hamilton in the middle of the seventeenth century also describes in his travelogue the triangular struggle for the city, and says that after continuous fighting, Chittagong fell into the hands of the Arakanese (Hamilton 1930: 15 -17). The king of Tripura occupied the city in 1512 and in the same year, the sultan of Bengal and his army defeated the Tripuris. In spite of incessant Arakanese attacks on the city, the Portuguese accounts mention that Chittagong remained under the control of the sultan of Gaur until 1538. Finally, King Minbin (r. 1531-1553) of Arakan annexed the city and its surrounding areas to his kingdom (Sandamala Linkara II 1931: 62 -63).

About AD 1540-41, Chittagong was definitely under Arakanese rule. The influx of Perso-Islamic and European conventions invigorated

the socio-political institutions of the kingdom in the sixteenth and seventeenth centuries. Shortly after the capture of Chittagong, King Min Bin struck a coin in his name with the Arakanese title “Chittagong Min Bin Thinkhaya,” in Arakanese on the obverse and the Muslim designation, “Zabuk Shah,” on the reverse in Arabic scripts (British Museum, London 1920: 10-14-107; 1921: 6-4-8 and 5-8-29). Thenceforward Chittagong disappeared from the Bengal and Islamic historical records of India until it was again conquered by the Mughal governor of Bengal Shayista Khan in 1666 (Habibullah 1945: 36).

After the conquest of Chittagong, the Thet (Sak or Chakma) king submitted to King Min Bin and sent his daughter to marry the king (Sandamala Linkara II 1931: 58-59). As Charney has noted, the intermarriage between the royal and elite clans promoted unity through blood and kinship ties (Charney 1999: 57). A contemporary Arakanese inscription of 1581 tells of King Min Bin not only bringing Chittagong under Arakanese sway, but also conquering the Thet (Chakma) and Mrun (Tripuri) domains.⁸⁾

As it is claimed in the Arakanese chronicles and contemporary inscriptions during the reign of King Min Bin, the Tripura State of modern India and the Thet (Chakma) domain in Chittagong Division of present-day Bangladesh were incorporated into the kingdom of Arakan. In the Irrawaddy Valley of Burma, when the Mon Kingdom of Hanthawaddy was defeated by King Tabinshwehti (r. 1531-1550) of Toungoo, Min Khaung, the ruler of Pyi (Prome), who was the vassal king of Hanthawaddy, sent his sister to marry King Min Bin and to form an alliance with the Arakanese king. She was known in Arakanese history as Queen Tazaung. This relationship between Mrauk-U and Prome was the reason of Taungoo invasion of Arakan in 1545. The city was besieged by the army of two great Burmese warriors, Tabinshwehti and Bayinnaung. After intense fighting near the

⁸⁾ Galonetaung Inscription (BE 947), Galone Taung pagoda, Minbya. 7-8.

royal capital, the Burmese invaders were defeated. Both the Arakanese and Burmese chronicles mention the use of European firearms such as the Seinbyaung (cannon) and Myatabu (musket), by both sides (Hmannan II: 235).

During the second half of the sixteenth century, Arakan's relations with the Second Burmese Empire under the Toungoo dynasty were hostile rather than friendly. After the conquest of Siam, the Burmese emperor Bayinnaung sent an expedition to conquer Arakan in 1580. The short lived Burmese Empire with its capital Hanthawady in the coastal region wanted to reduce the maritime power of Arakan. However, the expedition ended in failure (UK III: 88-89). After that, a Burmese mission from Hanthawaddy arrived in the Mughal court to establish a common cause against the king of Arakan but the outcome of this mission is not known (Qanungo 1988: 234).

In the reign of King Naradhipati (Min Razagri) (r. 1593-1612), the Arakanese kingdom reached the climax of its power in the Bay of Bengal. Manrique, though writing three decades later, says that Naradhipati sent spy missions to investigate the prosperous trade between Hanthawaddy and the Southeast Asian archipelago, including the Malay Peninsula (Manrique 1927: 251). Naradhipati conquered Hanthawaddy, the royal capital of the Burmese empire under the Toungoo dynasty in the year 1600, and the cultural heritages of the Mon, Thai and Burmese filtered through into the Arakanese civilization. One of the main motivations of the Arakanese conquest of Hanthawaddy was to extend Arakanese power over the sea route between the Bay of Bengal and the Gulf of Martaban. Manrique says that the Arakanese navy consisted of two hundred gunboats that blocked the coastal Burmese Capital (Manrique I 1927: 267). Michael Charney writes:

“Utilizing revenue from Mslim trade connections and the agricultural And human resources of Dannyawaddy Delta, Narameikhla’s Successors

in the space of a century and a half, constructed a maritime trading state which, by the beginning of the seventeenth century, encompassed not only the entire eastern coast of the Bay of Bengal up to the Tripura, but also the Lower Burma coast from Cape Nagrais to what is now Moulmein” (Charney 1998: 186).

King Naradipati’s two successors, Waradhamma Raza (Min Khamaung) (r. 1612-1622) and Thirithudhamma Raza (r. 1622-1638), proved themselves able kings, not only defending their western frontiers, but also occasionally invading the Irrawaddy Delta. However, since the beginning of the seventeenth century, the Mughal Empire had extended its eastern frontier to Bengal and posed a threat to the Buddhist kingdom of Arakan.

IV. Economic Development

The leading historian of Southeast Asia, Victor Lieberman, explains how the littoral states on the mainland benefited far more directly from the expansion of international trade (Lieberman 1993: 219). The kingdom of Arakan under the Mrauk-U dynasty entered a golden age for about a century, from the reign of King Min Bin to the death of King Thiri Thudhamma Raza (r. 1622 – 1638). The Arakanese control of Chittagong coincided with the age of expansion of the Indian Ocean trade in the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries. In the contemporary Arakanese sources the kingdom is always described as the “Rakkhapura Kingdom with many ports in its territory and dominion over twelve cities in Bengal” (Kawithara 44b-4-45a).⁹⁾

The Arakanese naval force became powerful and commanded the Bay with ships and cannons supplied by the Portuguese. Mrauk-U became a commercial center in the Bay with its chief port, Baungdut,

⁹⁾ “Rakkhapura Naingnan Thinbawseik-amyar hnint Kular-hsenhitmyo.”

as the base of itinerant merchants from Europe, the Middle East, India and the Southeast Asian Archipelago. Arakan maintained commercial contacts with both the Indian Sub-continent and the Southeast Asian Archipelago. It was also reported that there were some problems in Arakan's relations with Golkonda because of Mrauk-U's aggressive commercial policy(Charney 1999: 189). The royal capital seems to have been a cosmopolitan city in the seventeenth century. If we are to rely on the account of Sabastien Manrique, Mrauk-U city in the early 1630s had a population of 160,000 people. Manrique even exalted the splendors of Mrauk-U, saying the city resembled Venice (Manrique I 1927: 217-218). We have contemporary records to support this historical fact. Aloul, a Bengali Court Bard in Mrauk-U, writes in his poem, "Saiful Maluk."

"Thus we see people from every country, hearing the magnificence of Roshang, took shelter under the king. Arabian Egyptian Michiri, Turkish Shami, Habsi (African?), Hindi Kamarupi the Assamese, Ahopai Khotanchari (?), Malaya Bari from Achi (Acheh), Kuchi (Kochin), and Karnataka are there. Countless Sheiks, Soiyadja, Mughal, Patham (Afghan) warriors, Rajput (Indians), and Hindus of various nationalities are among them. Avai (Burmese), Siamese, Tripuri, Kuki, are also to be named. Armenian, Olandaz (Dutch), Engaraj (English), Castiman (?), and many races including Portuguese are also living here (Haq 1935: 12)"¹⁰

However, we cannot say with certainty that there was a stable, large and permanent Muslim community settled around the capital city during the early Mrauk-U period. Most of the Muslims in Mrauk-U until the early seventeenth century lived as temporary visitors. There had been some Muslim gentry in the core of the society formed by the

¹⁰) This poem is translated from Bengali into English by Maung Sein Pru. He is presently engaged in GRAUS, a local NGO based in Cittagong Hills Tract, Bangladesh. Arakan *Research Journal of Bangladesh*, Vol. III p.4. He can be reached at himavanti05@yahoo.com.

elite Muslim women in the royal harem, and some Muslim men, after being castrated, served kings as eunuchs at the royal palace. However, there is no shred of evidence of proselytizing of the native people into Islam (Charney 1999: 151).

The Mrauk-U court continuously attempted to control the provincial rulers so that they could not misappropriate the flow of material and human resources to the center. The control of the economy by the king was handled by the traditional rights of mandate. Warfare or coercion was often used to maintain the centripetal movement of stale and wealth. The king was theoretically not only the ultimate owner of all the land and water but also of the produce that came from the land. Even land endowment to (the Buddhist Church) could not be performed without the permission of the king.¹¹⁾

All the contemporary sources reveal not only labor intensive methods of rice cultivation, but also agricultural technology such as the building of dams and embankments along the lowland of the riversides and the use of animal feces as fertilizer, introduced from Bengal. The Mughal historian Shiabuddin Talish writes that after the slave raids in Bengal, only the Portuguese pirates sold their prisoners, but the Arakanese employed all their captives in agriculture and other kinds of services (Talish 1907: 422). Thus the workforce in the agricultural sector was increased. Rice was grown both for export and local consumption. Animal husbandry was jointly developed with agriculture.

The central government set up the direct exploitation of forest produce such as aromatic woods, lak, ivory and beeswax, which were traded for luxuries from India and China (Hamilton 1930: 11-12). The urbanization of Mrauk-U, Chittagong, Ramee and Sandoway expanded the volume of trade and production. The demand for food, textiles, and utensils brought rapid growth to local trade as well. Rice became the

¹¹⁾ Hsinwungyi Pagoda Inscription (BE 918), Hsinwngyi Pagoda, Pyin Yaung Village, Mauk-U Township 8-9; Kalaka Pagoda Inscription (BE 907), Kalaka Pagoda, Mrauk-U 1-2.

main export and the court was concerned about the control of agricultural produce. The textile industry developed under the royal patronage, and new industrial techniques seem to have been introduced from India.

Although the bulk of Arakanese folk formed an agricultural society, the court became involved in the maritime trade. Some Arakanese (Rakhine) people became seafarers and started trading with neighboring countries and marauding in the Ganges. While Burma and Siam used alloyed metal and silver instead of money in trade, Arakan began minting coins to be used as currency. Accordingly, this production of coins accelerated the development of markets and made the system of taxation more efficient. Phrases such as "*kwanthee hnit-uyin tanga hnitse*"¹²⁾ (Literally meaning, "Two betel nut gardens that cost twenty coins") and "... *phura thunsuite thaw mrey gamin-thudhipri go tanga lese*,¹³⁾ meaning "the land for building three pagodas was bought for forty coins" appear in contemporary inscriptions. Alongside the Arakanese silver coins, the Dutch records say that the coins of the Mughal Empire. "Tangas" were also in use at the Arakanese ports throughout the last sixteenth and early seventeenth century (Hall 1960: 80). Manique illustrates the marketing of goods in Marauk-U:

"A large swiftly flowing river traverses the city, separating out into many branches throughout its area. Most of its streets, therefore, were navigable by large and small vessels which were the principal means of traffic, both public and private. Along these watery roads they carried for sale every kind of substance, rice, locally made wines, meat, fish salted and dried, ghi, vegetables, fruits and other articles of food; besides this, various articles of merchandise and of household use. All these things were sold at very cheap rates, especially comestible. There were besides these advantages many places called bazaars in which the

¹²⁾ Zundat Letya Pyanchi Inscriptio (BE 984), Ratana Man Aung Pagoda, Mrauk-U
13-14

¹³⁾ Abhithinsa Inscription (A), Gananchaptaung Pagoda, Mrauk-U 20-21

same articles could be obtainde (Manrique I 1927: 205)

In reference to Dutch records, D.G.E. Hall explains that the direct trade between Batavia and Maruk-U was much greater in Bulk than trade via the Coromandel Coast (Hall 1960: 80). It is obvious that the VOC and Muslim traders from both India and the East Indies played an important role in the maritime trade with Arakan.

The commercial success of the Dutch in seventeenth century Southeast Asia resulted in the burgeoning of the slave trade in the Bay of Bengal. The successors of King Min Bin deployed 750 Portuguese mercenaries in Dianga on the west bank of the Kanafuli River, opposite the city of Chittagong. The Mughal Emperor Jehangir also allowed Portuguese soldiers to be stationed at Hugli in Bengal. Chittagong and Hugli became twin commercial cities where goods from China and Malacca (Melaka) were bartered for Indian produces (Hamilton II 1930: 11-12).

Because of the demand for slaves, the Portuguese and Arakanese pirates often raided the Ganges Delta and sold the captives into slavery. A contemporary French traveler, Francois Bernier, wrote in his travelogue that the well armed Portuguese and Arakanese pirates sometimes sailed up the delta approximately 120 miles from the coast. Sometimes inhabitants of entire villages were captured and sold as slaves and all the properties in the villages were looted. The Mughal naval force stationed at Dhaka could do very little to defend the frontier. Sometimes only four or five ships of Arakanese and Portuguese pirates, he adds, could destroy fourteen or fifteen gunboats of Mughal forces (Bernier 1916: 173-175).

When the Mughal Emperor Shah Jihan destroyed the Portuguese force in Hugli in 1632, Chittagong and Mrauk-U remained the only slave markets for the Dutch. The eyewitness, Manrique noted that in the five years between 1630 and 1635 the pirates brought 18,000 people to be sold in Mrauk-U (Manrique II 1927: 286). The Dutch East

India Company records report that the best slaves, such as craftsmen, dancers, and scribes with artistic and technical skills, were all taken as the king's share (Hall 1960: 82). Arakan, after losing Chittagong, its commercial center in the Bay and the Ganges Delta, which was the main source of slaves, consequently became merely an agricultural country and also lost its past splendors in the late seventeenth century. After that decline Bengal under the effective control of the Mughal provincial government was no more the land of plunder for the Portuguese and Arakanese pirates.

V. The Structure of the State

The assumption of Muslim titles by seven of the forty-eight successors of King Min Saw Mon merely indicates the Arakanese domination of southeastern Bengal. For the Muslim subjects it was a humiliation to live in a Dar-Al Harb, the land ruled by an infidel, and they frequently rose in rebellion. However, there are some writings suggesting that these Arakanese kings were Muslims (Ba Tha 1959; Ba Tha 1960). B. Wagoner explains that the self-bestowed Muslim titles of the Hindu and Buddhist kings were aimed at keeping the Muslim subjects in their domains in harmony with the larger non-Muslim society:

“First, Islamicization refers to a political strategy, by means of which indigenous elites attempt to enhance their political status and authority through participation in the more ‘universal’ culture of Islam. Second, this participation is effected through the adoption of certain Islamic cultural form and practices, which, given the political nature of the process, largely pertain to the broad sphere of secular culture, as opposed to the narrower domain of formal religion. As such, the process of Islamicization has nothing to do with religious conversion or

syncretism… Finally… Islamicization does not necessarily occur at the expense of indigenous cultural traditions (Wagoner 1996: 854; Charney 1999: 73).

Although the Hindu Brahmins (Punnah) led the coronation ceremony of the king for the performance of the traditional ritual, Buddhism had been closely linked to the Arakanese kingship and society. It is undeniable that the Muslim titles of some Mrauk-U kings appear on the silver coins issued in Arakan. However title such as, *Tara-min*, *Min-tara* and *Dhammaraja* on the obverse of the coins and in the contemporary inscriptions testify that the kingship was theoretically based on the ideology of Theravada kingship of Southeast Asia and can be commonly defined as “the king who rules by Dhamma” or “Dhammaraja” (Ishii 1986, 45). In Stanley Tambiah’s definition, the king is the wielder of this worldly “Dhamma” and the preserver of the society in which the Brahmins (Punnah) served as subordinate functionaries. He also has the duty to protect and tend the members of the Sangha (the Community of Buddhist Monks) who are the seekers of higher truth (Tambiah 1976: 81-83). The Bengali poet Daulat Qazi extolls King Thirithudhamma Raza as follows:

“Name being Sri Sudhamma Raja is renowned for his justice. His power Is like the morning sun, famous in the world, protects the subjects like His own children…Justice and peace prevail across the land. One needs not fear another. All are fairly treated (Haq 1935: 8).”

However, the Muslims of Bengal under Arakanese rule knew the king of their country as an infidel and immoral despot. The Islamic literature of the Mughal court gives a different version that is clearly a reflection of the attitude of the Bengalis in Chittagong Province.

“Their religion is distinct from Islam and Hinduism. Barring their mothers, they can take all their women for their wives: for instance, a brother may marry his sister and their males do not grow beards (Salim 1975: 14-15).

The construction of splendid Buddhist temples such as Chitthaung and Dokekanthein in the Capital changed the cultural environment and engendered an atmospheric and emotional awe of the king. The Arakanese titles of the king, such as *Hsinbyushin* (Lord of White Elephant), *Min-Sakkrawate* (Universal Monarch) and Maha-thamata Raza (Great Elected King) are all paradigms of the theorized Dhammaraja cult of Theravada Buddhist kingship (Tambiah 1976: 81-83). The Five Symbolic Regalia (*Min-myauk-taza-ngabar*), the presence of the sacred Mahamuni Buddha Image in the realm, and the *Yattara* Bell in the Mahamuni temple on which the magic formulae were inscribed for the protection of the royal capital were symbolic of the power of sovereigns. The loyalty of the guardian nats (spirits), ownership of white elephants and victory in wars theoretically justified the king's *phun-tago* (charismatic glory). In the closing chapter of his travelogue, Manrique writes that King Thirithudhamma Raza (r. 1622-1638) planned a scheme to produce an elixir of immortality with the help of a Mohammedan sorcerer (Manrique 1927: 234-6). In this case he seems to have been misguided by a belief different from Buddhism.

At the coronation ceremony, the Arakanese kings formally espoused the Buddhist legitimacy and swore that they were ruling the realm according to the conventional Ten Rules of the Kings (*Min-kyint-tayar-sebar*), the Four Rules of Kindness (*Thingaha-tayar-laybar*), and the Seven Rules of Righteousness (*Aparihaniya- tayar-khunitpar*). The Ten Rules of the Kings were the following: (1) Religious offerings; (2) Observance of *Sila* (the five, eight or ten precepts); (3) Generous charity to the poor; (4) Honesty; (5) Gentility; (6) Austerity; (7) Control of Anger; (8) Pity for the people in distress; (9) Patience and (10) Not standing against the will of the people. The Four Rules of Kindness were as follows: (1) Not to collect taxes of more than one tenth of individual's total income; (2) Providing sufficient food and clothes to the people in royal service; (3) Financial loans or support to

those in need of assistance for running their businesses successfully; and (4) Speaking politely to officials and the people. Finally, the Seven Rules of Righteousness were the following: (1) To convene the council of ministers and councilors regularly to consult about the welfare of the people; (2) To rule in accordance with the customary and traditional laws practiced by the former righteous kings; (3) To give respect to wise men and conscientious people and seek advice from them; (4) Not to commit adultery; (5) To worship and give offerings to the guardian spirits (nats) of the country; (6) To take care of the monks who maintain and practice the teachings of Buddha by providing essentials to them; and (7) To establish friendly relations with neighboring kings and to have a high opinion of wise men in foreign countries (Kawithara 1964: 110-114). Almost all these rules were based on the teachings of Buddha.

The Arakanese kings of the Mrauk-U dynasty not only built grand temples and pagodas but also endowed the Buddhist monks with land and workers to supply food and services to the in the monasteries. Furthermore the laws given by them to the people were also based on the (the teaching of Buddha). An edict of King Naradhipati (Min Razagri) reads:

“The people of the kingdom should live only a good way of life… They must avoid theft, killing, having unlawful sex, ridiculing and insulting others, malevolent envy of other people’s good fortune, delighting in another person’s misfortune, wavering due to heresy etc…”
(Min Razagri Satam 38-a-7-38b4)

King Naradhipati sent Zina Man Aung Sayadaw, the chief monk of (a sect of forest dwelling monks), to Sri Lanka from where he brought back the original Theravada scripture. The doctrine of (the town dwelling sect) was declared heathen in the kingdom (Min Razagri Satam 13b-5-8).

The king was the lord (owner) of all the subjects in his kingdom

and was declared , literally meaning “Lord of Life.” Charney asserts, “the evidence suggests otherwise: many of those [so-called Muslim] kings were highly devoted to Buddhism and permitted the exclusion of Muslims from the most important activities” (Charney 1999: 71). In the core area only Arakanese Buddhists were appointed domain rulers (Kawithara 132a-6-b-2). Manrique noted that there were Japanese Christians serving in the royal navy and that Mughal mercenaries, Peguan (Mon) and Burmese (Avan) soldiers served in the army (Manrique 1927: 128, 133, 161, 373-375). However, freedom of religion was allowed to all foreigners. Some contemporary inscriptions mention a Muslim saint sent by the king to Bengal as envoy.¹⁴⁾ The name, “Nan cway Maran Dom Camarinkerk,” that appears in the inscription of 1609 and refers to a minister of King Naradhipati, is clearly a Portuguese.¹⁵⁾ However, mosques were allowed to be built only in Baungdt, the port town, and the foreigners’ residence quarter of Mrauk-U (Sandamala Linkara II 1931: 56-58).

Political power was buttressed by control of the means of production mainly in agriculture. It was historically a system set up in an ideological framework. The codified rights of the king to grant land to the servants, and to allocate manpower where it was necessary played a pivotal role in maintaining the suzerainty in the hands of the ruler. Another edict says:

“Except for the king who owns all the land and water, no one possesses anybody among the people in his realm. Nobody has right to attain the ownership of someone as a slave by inheritance” (Min Razagri Satam 40b-3).

The administrative reforms in the Arakanese kingdom from the beginning of the Mrauk-U period, and especially the changes in the

¹⁴⁾ Fakeer, properly an indigent person...a Mohammedan religious mendicant (Yule 1985: 347) Thayet-Ok Urittaung Pagoda Inscription (BE 857), Thayet-Ok Urittaung Pagoda, Mrauk-U: 1-2.

¹⁵⁾ Chidwin-gyaing Inscription (BE971), Chidwin-gyaing, Mrauk-U 5-7.

early seventeenth century, resembled contemporary developments in the central and provincial governance in the Burmese empire under the restored Toungoo dynasty (AD 1600-1752). The supporting pillars of the Arakanese kingship were the lord-vassal relationship between the Mrauk-U court and the provincial ruler, and the system of central administration in the nucleus area of Dannyawaddy. The Dannyawaddy (Kaladan and Lemro Valleys) became the core of the kingdom and Rammawaddy (Ramree Island), Meghawaddy (Cheduba Island) and Dwarawaddy (present-day Sandoway District), Thet/Sak Pray (Chakma Domain) and Mrun Pray (Tripua Domain) became peripheral provinces under the rule of hereditary princes. The prosperous port of Chittagong, as one of the main sources of revenue for the central government, became a territory under the special administration of autonomous rule: in the core area, the administration of (Royal Capital) was under control of the central government and the (towns), (islands), (hill tracts) and (village tracts) were administered by officials sent from the Mrauk-U court (Kyaw Win Oo 1996: 7-8).

VI. Conclusion

Armed with the European weapons and invigorated by the benefits from the maritime trade of the Indian Ocean, Arakans, a small coastal kingdom, rose to the status of regional power in the sixteenth and seventeenth centuries. The influence of Islamic models was apparent through the function of cultural phenomena. This essay explores how the intrusive cultural forces developed side by side with the traditional religious patterns and what role they played in shaping the kingdom of Arakan in the early modern era.

The Indian Ocean Commerce, Islam

Bibliography

Notes: The unlisted inscriptions have not yet been published in any collection of the Department of Archaeological Research of the Union of Myanmar. In case of citation, these inscriptions are referred to by the name under which they are known and registered by the Department of Archaeological Research (Mrauk-U) and their locations are given in the footnotes.

Abbreviations

- UK: Kala, U. 1960. *Mahayazawingyi*. Volume I and II. Rangoon: Burma Research Society.
Hmannan: *Hmannan Mahayazawindawgyi*. Volume I, II and III. Rangoon: Pyigymandine Press.

Unlisted Stone Inscriptions

- Abithinsa Inscription. n.a. Gananchap-taung Pagoda, Mrauk-U.
Chidwin-gyaing Inscription. BE 971. Chidwin-gyaing, Mrauk-U.
Galonetaung Inscription. BE 947. Galonetaung Pagoda, Minba.
Hsinwungyi Pagoda Inscripton. BE 918. Hsinwungyi Pagoda, Pyinyaung Village, Mrauk-U.
Kalaka Pagoda Inscription. BE 907. Kalaka Pagoda, Mrauk-U.
Pareintaung Laymyethna Pagoda Inscription. n.a. Mrauk-U Archaeological Museum.
Thayetok Urittaung Paoda Inscription. BE 857. Thayetok Urittaung Pagda, Mrauk-U.
Zundat Letyapyanchi Inscription. BE 984. Ratana Manaung Pagoda, Mrauk-U.

Other Primary and Secondary Sources

- Adu Min Nyo. 1965. *Rakhine Minthamee Eigin*. Rangoon: Hanthawaddy Press.
British Museum. 1920. *Arakanese Coins*. 10-14-107. London: British Museum.
_____. 1921. *Arakanese Coins*. 6-4-8 and 5-8-29. London: British Museum.
Ba Tha. 1959. Shah Shuja in Arakan. *The Guardian* 6(9): 26-28.
_____. 1960. Roewengyas in Arakan. *The Guardian* 7(5): 33-36.
Bernier, Francois. 1916. *Travels in Moghul Empire (AD 1656-1668)*. Archibald Constable and Vincent. A. Smith, trans. and eds. Oxford: Oxford University Press.
Carmignani, Renzo. 1971. *Birmania, Storia, Arte Civiltà*. Pisa: Giardini.
Charney, Michael. 1998. Crisis and Reformation in a Maritime Kingdom of

- Southeast Asia Forces of Instability and Political Disintegration in Western Burma (Arakan). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 41(2): 185-219.
- Charney, Michael. 1999. *Where Jambudipa and Islamdom Converged: Religious Change and the Emergence of Buddhist Communalism in Early Modern Arakans (Fifteenth to Nineteenth Centuries)*. PhD Dissertation. University of Michigan.
- Gutman, Pamela. 1976. *Ancient Arakan*. PhD Dissertation. The Australian National University.
- Habibullah, A.B. 1945. Arakan in the Pre-Mughal History of Bengal. *Journal of Asiatic Society of Bengal*. 2: 33-38.
- Hall, D.G.E. 1960. Studies in Dutch Relations with Arakan. *Burma Research Society Fiftieth Anniversary Publication II*. Rangoon: Burma Research Society.
- Hamilton, Alexander. 1930. *A New Account of the East Indies II*. London: The Argonaut Press.
- Haq, Muhammad E. 1935. Arakan Rajsabha Babgala Sahitya(1600-1700) [In Bengali, Bengali Literature in the Kings' Court of Arakan]. Kolkata: Phinix Printing.
- Harvey, G. E. 1967. *History of Burma*. London: Longman Green.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sngha, State and Society: Thai Buddhism in History*. Hawaii: Hawaii University Press.
- Johnston, E. H. 1944. Some Sanskrit Inscriptions of Arakan. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 11: 357-385.
- Kala, U. 1960. *Mahayazawingyi* [In Burmese, The Great Chronicle]. Volumes I and II. Rangoon: Burma Research Society.
- Kawithara, Thiripawara. 1968. "Dannyawaddy Ayaydawpum" in *Myanmar-Minmyar-ayaydawpum*. Rangoon: Yarpyi Press.
- Khan, Abul Mabud. 1999. *The Majhs* [A Buddhist Community in Bangladesh]. Dhaka: Dhaka University Press.
- Kyaw Win Oo. 1996. *Mrauk-U Khethnaung Rakhine Thamaing* [In Burmese, A History of Arakan in the Later Mrauk-U Period, AD 1638-1784]. MA Thesis. Department of History, University of Yangon.
- Leider Jacques P. *These Buddhist Kings with Muslim Names*. Posted on www.efeo.fr.
- Leider, Jacques P. 2005. Arakanese Studies: Challenges and Contested Issues: Mapping a Field of Historical and Cultural Research. A Paper Read in the Arakan History Workshop. Unpublished. Bangkok, November 2-3, 2005.
- Lieberman, Victor. 1993. Was the Seventeenth Century a Waterhed in Burmese

- History. *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Anthony Reid, ed. New York: Cornell University Press.
- Luce, G. H. 1959. Old Kyaukse and the Coming of Burmans. *Journal of Burma Research Society*. 42: 75-112.
- _____. 1985. *Phrases of Pre-Pagan Burma*. Volume I. New York: J. J. Augustin.
- Majid, Mustafa. 2005. *The Rakhines (Aborigines in Bangladesh)*. Dhaka: Mowla Brothers.
- Manrique, Sebastien. 1927. *Travels of Fray Sebastian Manrique 1629-1643 (Itinerario De Las Misiones Orientales)*. Ed. and Trans. by Lt. Col. Ekford and Father Hosten. London: Hakluyt Society.
- Min Razagri Satam (Palm Leaf Manuscript). Accession No. 1632. Rangoon: National Library.
- Phayre, A.P. 1844. On the History of Arakan. *Journal of Asiatic Society of Bengal*. 1: 23-52.
- Qanungo, Suniti Bhushan. 1988a. *A History of Chittagong*. Volume I. Reprint. Dhaka: Signet Library.
- _____. 1988b. *A History of Chittagong*. Volume II. Dhaka: Shanti Press.
- Rashid, Haroun Er. 1977. *Geography of Bangladesh*. Dhaka: The University Press Limited.
- Reid, Anthony. 1993. Introduction: A Time and A Place. *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Anthony Reid, ed. New York: Cornell University Press.
- Salim, G. H. 1975. *Rizayu-s-Salatin* [A History of Bangal]. Abdul Salam, trans. Delhi: Idarah-I Adabiyat-I.
- Sandamala Linkara II. 1931. *Rakhine Yazawinthitkyan* [In Burmese, Rakhine New Chronicle]. Volume I and II. Rangoon: Hanthawaddy Press.
- Sattar, Abdus. 1971. *In the Sylvan Shadows*. Dhaka: Bangala Academy.
- Talish, Shiab-uddin. 1907. The Conquest of Chittagong, 1666 AD. *Journal of Asiatic Society of Bengal*. 3: 419 -425.
- Tambiah, S.J. 1977. *World Conquer and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagoner, Phillip B. 1996. Sultan among Hindu Kings: Dress, Titles and the Islamicization of Hindu Culture at Vijayanagara. *The Journal of Asian Studies*. 55(4): 851 -880.
- Yule, Henry and A. C. Burnell, eds. 1986. *Hobson-Jobson*. London: Routledge and Kegan Paul.

Received: Apr. 25, 2012; Reviewed: May. 03, 2012; Accepted: Jun. 02, 2012

<국문초록>

아라칸(여카잉) 왕국의 인도양 해상무역 (1430-1666년)

에창

일본 칸다외국어대학 교수

xqbflpdn@kanda.kuis.ac.jp

아라칸(여카잉) 왕국은 1785년 버마족의 정복 이전 거의 2천년에 가까운 독립적인 역사를 전개해왔다. 특히, 앤서니 리드가 주창하는 상업적 시대(AD 1450-1680)에 있어서 아라칸 왕국은 인도양의 교역에 본격적으로 개입함에 따라 이슬람 전통과 접촉하였고, 이러한 양상으로 인하여 3백년 이상 동안 아라칸 정치와 사회의 형성에 지대한 영향을 받게 되었다. 이슬람의 영향은 문화적 측면에서 이 지역에 분명한 색채를 보여주고 있다. 따라서 본 연구는 이슬람의 문화적 영향력이 기존의 전통적인 종교 패턴에 어떻게 미쳤는지 살펴보고, 1666년 뱅갈만의 해상중심지였던 칫타공에 대한 통제력을 상실할 때까지의 아라칸 맥웃우 왕조의 정치, 경제, 사회 구조 형성에 어떠한 역할을 담당하였는지 논해볼 것이다.

주제어 : 아라칸(여카잉) 왕국, 맥웃우 왕조, 인도양 해상무역, 이슬람

Religious Syncretism as Outer Civilization: Comparative Study in Burma, Vietnam and Japan

Tamura, Katsumi*

I. Introduction

Southeast Asia has been influenced by outer civilizations in various aspects. One of elements from the outside, and that of the most important ones, is religion. In Southeast Asia there exist almost all of the major religions of the world. After Hinduism, perhaps the oldest civilization, Buddhism from India and the mixed religion of Confucianism, Buddhism and Taoism from China have come. Then Islam has prevailed and in the modern period Christianity has arrived.

These foreign religions encountered and are mixed with native belief, which has led to a situation of syncretism. Native belief is also called as folk-belief or substratum of belief. It includes elements of animism, those of shamanism, notions of guardian spirits, cult of the dead and so on.

In this essay, I will discuss three points as follows; (1)varieties of spirits, especially those of the dead in native belief, (2)influences from foreign religions, as well as political factors, for formation of the pantheon in spirit-beliefs, (3) variation of situations of the syncretism.

* Professor, National Museum of Ethnology, Japan. sweett@idc.minpaku.ac.jp

II. Burmese Belief

Buddhism and *nat* (spirit) –belief are the two major forms of belief in Burma, though for Burmese Buddhist the former is in the category of religion and the latter is not.

Burmese people have so many varieties of spirits and other supernatural beings.¹⁾

My tentative classification of *nat* is as follows;

(1) spirits in the heavenly world in the Buddhist cosmology,

which are of Hindu origin and usually called *deiwa*.

(2) spirits dwelling in various things:

a) spirits in natural things and natural phenomena, such as tree, forest, river, pond, rain, cloud, storm etc.

b) spirits in things concerned with human activities, such as field, rice, house, well, barrage and person him-/herself.

c) spirits which rule or guard physical or socio-cultural territories, such as household, village, kin-circle, district and state.

(3) spirits of the dead, which are developed into the elaborate pantheon of Thirty-seven *Nat*.



<Picture 1>
Buddha shrine in
the east of house,
in Burma

¹⁾ As for *nat*-belief, see Temple 1907, Htin Aung 1962, Spiro 1967, Poe Kyar 1973, Tamura 1987, 1989 and others.



<Picture 2>
Small shrine for spirit dwelling
in the tree, in Burma



<Picture 3>
Coconut hanged in the pillar of
east-north or east-south corner
of house, in Burma



<Picture 4>
Shrine for village-guardian-spirit,
in Burma

Spirits of the first variety are not much concerned with life of Burmese, especially in village life. These spirits are recognized generally as guardian spirits of Buddhism. They are called upper-spirits

(*athet-nat*). On the other hand, spirits of the second and the third varieties (2 & 3) are called lower-spirits (*auk-nat*) and are indigenous ones, not mentioned in Buddhist texts. These lower-spirits interfere with life of Burmese.

Nat-belief has been taken as a kind of animism, grounded on existences of spirits dwelling in various things (2-a & b). The term of animism, however, has ambiguous meanings. In almost every kind of things there exists spirit, but *nat* does not dwell in every individual thing. Whether *nat* dwells in each thing or not depends whether man recognize its existence by paying homages to it, observing taboos around it, and so on. In the strict sense, animism is a function of cognitive process of human beings. But the idea of dwelling spirits involves notions of soul, vital principle, invisible power and so on. It also is related to the notion of lordship or guardianship, around which have been developed *nat* of the category 2-c.

Nat of the third variety are more individualistic, that is, they have own names, human characters, own images and legends connected with places of their lives. They are often followed by believers, some of whom are shamanistic specialists. These spirits have supernatural powers, which are regarded as potentially dangerous and malevolent, though believers use these powers to fulfill their wishes. Also when they are hurt by improper attitudes, or sometimes capriciously, they send diseases or other misfortunes. *Nat* of the second variety has such powers in the lesser degree. And the Thirty-seven *Nat* are sometimes mixed with spirits dwelling in things, especially territorial spirits (2-c). Typical example is *Min Mahagiri* mixed with household *nat*. *Myinbyu-shin* merges into village-guardian *nat*. Some of the Thirty-seven *Nat* have their domain by nature, so rule or guard the district.

Striking feature of the Thirty-seven *Nat* is that they died by “unnatural death” and became *nat*. Most of them are of royal family,

ministers and other officers during their life time. Some are executed under suspicion of rebellion or because of mere misunderstanding. After becoming *nat* they hold domain or fief and are addressed as lord (*min*). It indicates that their cults are prescribed and institutionalized by kings.²⁾



<Picture 6>

Images of 37 Nat institutionalized by King, in Shwezigon Pagoda in Pagan, in Burma



<Picture 5>

Images of 37 nat (spirit), in Burma



<Picture 7>

Shamanistic medium (= nat-kadaw = wife of nat) in Burma. 'She' is not lady. Some mediums are transvestite and also are homo-sexual.



<Picture 8>

A medium clean a new car by dancing to get off accident and other misfortunes in Burma.

2) During Pagan period(AD9~13C) kings climbed to Mt. Popa near the capital to hold ritual of the spirit dwelling in the mountain at the time of his enthronement(Pe Maung Tin and Luce 1973).



<Picture 9>
Dance of nat-kadaw and believers
in a Burmese village. Men do
not approach to such ritual



<Picture 10>
A Burmese girl drinking liquor,
which is prohibited by Buddhism,
especially for women.



<Picture 11>
In Burma, nat-kadaw
(shamanistic medium)

III. Aspects of Japanese Belief

In Japan there are so many kinds of spirits or *kami*.³⁾ I will describe them comparing to the classification of Burmese *nat*.

(1) *Deiwa* were brought on into Japan with the introduction of Buddhism and are called *ten*, which means heaven. But they did not

³⁾ Usually *kami* (*gami*, *shin* or *jin*) is translated as god, because of its being personified. However, *kami* is not the sole God. Some may be translated as spirits, and the others may be as deities. This is the same for *nat*. For example, we had better translate the Thirty-seven *Nat* as deities. But for the convenience of discussion, I use spirit signifying these supernatural beings.

take root into Japanese life.

(2) Spirits dwelling in various things are abundant. We can easily perceive animistic world from classical mythology, for example, those recorded in *Kojiki*, literature in the 8th century, as well from still surviving folklore.

In traditional Japanese life the most important spirit is *uji-gami*, a kind of territorial spirit. *Uji* means blood stock (or clan, lineage, family), so *uji-gami* implies spirit of blood stock. But virtually it means spirit of localized community, usually of village. It is supposed that founding ancestor(s) or tuterly spirits held by kinsfolk, who had settled firstly in the locality or were predominant in the community, were turned into guardian spirits of the whole community. This reminds us that in Burmese village they enshrine founding ancestor as village guardian-spirit, called *Bou-bou-ji*.

Uji-gami is held to supervise and guard the whole community. Its members go to shrine of the spirit on occasions of rites of passages, except funeral rite. As well in Burma dwellers do offering to *village-nat* on occasions of rites of passage, except funeral rite.⁴⁾

Yashiki-gami (*yashiki* means house-compound in Japanese) would be compared to small shrines attended by kinsfolk in Burmese village. In Japanese house there is a shelf dedicated to spirit, while hanging coconut, being offered to and symbolizing for household *nat* in Burmese house. Further, in Japan there have existed ideas of guardian spirits of domain and state as well as in Burma.

By the way, personal tuterly spirit in Japan is not prominent and usually is mixed with *Ujigami*.

4) I add some points. In Japan, when a hundred days have passed after birth, baby would be brought to pay homage to shrine of *uji-gami*. Although nowadays most wedding ceremonies are held in hotel or wedding hall, the ritual is taken place before altar of *kami*, regarded as a branch of shrine. In rural area, new couples have to go to pay homage to *uji-gami* shrine on New Year or on the day of annual festival of the shrine. In Burma, on occasions of *kinmunta-hte* (ritual of washing head of new-born child), *shinbyu* (ordination ceremony) and ear-boring ceremony, and wedding, offering is made to *village-nat*, as well as house-guardian-nat. One purpose of such customs is to announce joining of new members to the community or changing status of its members to guardian spirit.

(3) *Tatari-gami* is spirit, contrary to *uji-gami* and others mentioned in the category 2, not domesticated and alien to the community. *Tataru* originally means appearance of supernatural beings. *Tatari-gami* shows its presence by its fearful power, that is, sending diseases and calamities. Belief in *tatari-gami* was developed into and was institutionalized as cult of *goryo*, which was rife in Heian period (AD 794-1192). The first reliable record of *goryo* was a list of five (or six) *goryo* mentioned in a historical record in the 9th century. Two characteristics are common to these five spirits. Firstly, they were charged with political crimes and the charges were suspicion of rebellion. Secondly, they were exiled out of the capital city and they died in the strange land. Their death was regarded as “unnatural death” and because of their grudges they were held responsible for calamities (Inoue: 1980).

The most popular and typical example of *goryo* is that of Michizane Sugahara, the cult of which was institutionalized in the 10th century, combined with that of thunder-god and called *tenjin* cult.⁵⁾ According to legend of *tenjin* (Kishi 1967: 184-237), an orphan was adopted by an aristocrat. The boy was excellent both in literature and in martial arts. He was held to have supernatural powers. He became prominent in the royal court and promoted to a minister. But another minister made a false charge and under suspicion of disloyalty to the king (*Tenno*) he was exiled from the capital city to Kyushu. He died in exile and became *tenjin*. He took his revenge on his political rivals and their families, and brought calamities by thunder on Kyoto, the capital. The king conferred a posthumous court rank on him and so he retrieved his honour and became quiet. Now the *tenjin* cult is popular in Japan, especially for the purpose of promoting scholarly abilities.

In this legend we observe the theme that an outsider achieved

⁵⁾ *Tenjin* means heavenly (=ten) deity (=jin).

some political power and after his downfall, he died in unfortunate circumstances. The theme is similar to legends of some of the Thirty-seven *Nat*, especially that of Thaungbyon *Nat*.

In case of Taung by on *nat*,⁶⁾ during the reign of King Anawyatha in Pagan period in 11th century, two or phan brothers was nursed by a minister to grow up into powerful soldiers. They were sons between an Indian drifter and a mountain ogress. They followed expedition for Chinaled by the king and established brilliant achievements. On the way back to the capital, the procession of expeditions topped over in Taung by on village, on the east bank of Ayeyarwaddy River, where the king order staffs to bring one piece of brick for each to build a pagoda. But two brothers ignored this order, fort hey were indulged in playing game. So two brothers were executed by the king and were turned into *nat*. Then the king's procession could not move because the *nat* was holding it by their power. King Anawyatha enshrined them in Taungbyon village and gave them the domain surrounding it, so he could returned to Pagan(Bagan). Now the cult of Taungbyon brothers is very popular in Burma, for the power is strong to fulfill wishes of believers.

IV. Belief in Vietnam

In Vietnam, religious practices are complicated and mixed no less than in other societies of Southeast Asia. Ancestor worship is practiced for a shelf in the inside of house, where put incense burners dedicated to and symbolizing for ancestors. Shrine for ancestors is sometimes found in the outside. In house's shelf, along with burners for ancestors, there is another one dedicated for spirits as a whole, as well as the third one for spirits of Vietnamese Taoism. Beliefs of

⁶⁾ As for legend of Taungbyon Nat, see note.1. For the analysis of it, see Tamura 1989.

these spirits also contain elements of animism, those of shamanism, cult of the dead, as in Burma and Japan.

On the other hand, in each community has a *dinh*, a kind of communal house, where guardian spirit for the community is enshrined. This spirit is either founding ancestor, historical hero, or saint of Confucianism. Indigenous spirit or that of Vietnamese Taoism is also turned into the guardian one. Moreover, there are Buddhist temple, Taoist temple, and shrines for indigenous spirits. Such religious structures sometimes contain plural elements of religious beliefs. As it is said that “saints are in the foreside and Buddha is in the backside”, saints and spirits of Taoism or of native belief are enshrined in the front and to the back of them images of Buddha, Bodhisattva and Buddhist deities are put in order.

Then, compared to the case of Burmese belief, as to that of Japanese one, cult of spirits in natural things has been developed into the more sophisticated pantheon in Vietnamese Taoism. The universe is divided into three domains or into four, called as “Three Thrones” or “Four Worship Palace”. The notion of three domains, that is heaven, earth and water, originated from Taoism in China, but in Vietnam the fourth domain, that of forest or mountain has been added and “Mother-Goddess” has become to govern each domain and spirits dwelling in it. As followers of each goddess, there are spirits of orphans of both sexes in premature death as well as many princes (deities). Shamatic mediums attend in these goddesses to use their power to fulfill wishes of believers or of themselves.

Like *nat* of the third variety in Burma, we find the cult of historical figures. While some of them are real ones, the most famous of whom is Tran-Hung-Dao, others are legendary ones. But they are often positioned in Vietnamese history.



<Picture 12>

Image of 'mother-goddess',
in Vietnam



<Picture 13>

Shamanistic medium is offering to 'Mother-Goddess'
in Vietnam

One of them is Ba-Chua-Kho, whose shrine is situated in the east of Hanoi.⁷⁾ The number of believers to visit to pray there is increasing recently, for the cult is famous for being efficient to earn money. Ba-Chua-Kho was a daughter or wife of the 3rd Emperor of Li dynasty (AD1010-1225). She led Vietnamese army to fight against Chinese, which made an invasion upon Vietnam. When her army retreated from field, she fired the storehouse not to hand over food and weapons to the enemy, and was burned to death. After her death, a shrine for her was erected in 1077 in a village near the battle field. As she sacrificed herself to guard wealth of the storehouse, she is told to bring prosperity. She is also related with agriculture, for she cultivated rice fields or scattered seeds in her life time.

Ba-Chua-Kho, which means female deity of owner of storehouse, would be originated from the notion of mother-goddess, of which cult has prevailed in Vietnam from the olden days, as one of basis of

<Picture 14> Shamanistic medium
who is man, wears womans'
garment, in Vietnam

⁷⁾ As for the cult of Ba-Chua-Kho, see Tamura 1998 and 2005.

the pantheon of Vietnamese Taoism. I will point out that in Vietnam cult of the dead, especially one in “violent death”, is crucial to the belief for spirits of prominent power. By the way, it is said that nobody knows the real name of Ba-Chua-Kho. According to versions of the legend, Ba-Chua-Kho is a daughter in a family of poor peasant. The king found her on the way of his royal tour and brought her to his court. So she could be said to be solitary, that is, a sort of orphan.



<Picture 15>

At the time of festival, many believers gather with offering in the shrine of Ba-Chua-Kho, in Vietnam.



<Picture 16>

The image of Ba-Chua-Kho, in Vietnam



<Picture 17>

Gift of return from Ba-Chua-Kho, including many treasures, as well as note of US dollars, not that of Vietnamese currency.

V. Conclusion

The following are points at issue;

(1) We can find similarities among *nat*-belief, especially that of the Thirty-seven *Nat* in Burma, *goryo* in Japan and the cult of mother-goddess in Vietnam. These spirits or deities are powerful to fulfill wishes of believers, though they are sometimes fearful existence held responsible for diseases and misfortunes. In their legends, we can point out the common theme, that is, a solitary existence or an outsider, political implications and unnatural or violent death. Especially, these beliefs would be related to the notions of sacrifice. The elder brother of father of Taungbyon *nat*, coming from India, was caught by the lord of Thaton in the southern part of Burma and was dismembered. Pieces of his body were buried at four corner of the throne room and his blood was scattered over rampart of the town. Then he became guardian-spirit of the town. When Mandalay, the royal capital of the last dynasty in Burma, was built in the nineteenth century, several persons were buried at corners of the wall. It is not sure whether this event was historical fact or not, but many legends tell that persons were sacrificed at the construction of castle, town, pond, or barrage and they become its guardian-spirit. Burmese have fears for the dead of unnatural death and have beliefs in their supernatural powers. These dead are called as *nat-sein*, that is, “raw” *nat*.

As well, in Vietnam, among incense burners for ancestors, there includes that for the dead of premature death. They are said to have miraculous powers. Also “mother-goddess” are followed by spirits of orphans in premature death, as mentioned before. These beliefs would be related to the concept of ambivalent or ambiguous existence, related with the notion of pollution and the sentiment of awe-inspiring, which is the subject of structural anthropology.

Here I would point out that belief in the dead of unnatural death is the substratum of native belief in Southeast Asia, as well perhaps in Japan. Then I will add one thing. In Burma and Vietnam, these cult are accompanied by shamanistic rituals, colored by noisy and cheerful music as well as by dancing with showy costumes. Also the cults of *goryo* in Japan are often colored by showy festivities.

(2) In Burma, in Vietnam and in Japan, the world of spirits are made up into the pantheon. In Burma, its upper part is occupied by *deiwa*, Buddhist deities. In Japan, upper part of the pantheon is for heavenly spirits which are held to be ancestors of the ruling family (that is, *Tenno* family), while its lower part is for earthly spirits (those of localized community). The formation of pantheon is related with political overlordship.

In Burma, cult of the Thirty-Seven Nat is institutionalized by King Anawyatha. Moreover, cults of some *nat* had been cherished by rulers and became popular to the extent of nation. But the kingship was not legitimized by the cult of *nat*, but by Buddhism. So *deiwa-nat*, the guardians of Buddhism, always take seats in the upper part, while in the lower part spirits could not be hierarchically organized as a whole. And again, according to the Burmese idea, souls of the dead kings go to heaven and become *deiwa*, but they have no immediate relations with existent rulers.

In Vietnam, the Taoist pantheon was introduced from China, which modeled after the political and bureaucratic hierarchy in this world. But, along with it, the pantheon of Vietnamese Taoism was formed, which is not hierarchical and is female dominant. Contrary to it, the Chinese pantheon is male dominant, as it is governed by the Emperor-god.

So I would say that the pantheon of Southeast Asia as, in Burma and in Vietnam, is not hierarchical,⁸⁾ while that of East Asia, as in

Japan and China, is hierarchical and centralized. Needless to say, the pantheon in Burma and Vietnam, was formed under influences of the outer religion, that is, Buddhism and Chinese religious beliefs.

(3) In Vietnam, ancestor worship, the core of Vietnamese belief is ideologically male dominant, being originated from Confucianism. Also *dinh*, the official center of a community, is occupied by men, and women are excluded from it, but shrine, where women are dominant, is often situated adjacent to *dihn*. Moreover, in Vietnamese folk religion there are relatively many female deities and in Vietnamese history or legend heroines often appear like Ba-Chua-Kho. Also in Buddhist temples, which contains many elements of other beliefs as described above, religious practice are mainly borne by women. On the other hand, in Burma Buddhism is ideologically borne by men, though women are more ardent in practices. Spirit-belief, which is juxtaposed with, or is put under the Buddhism, is mostly borne by women and most men do not approach to the realm of spirit-belief. In Southeast Asia, religious syncretism is segmented by gender. In case of Japan, Buddhism including elements of ancestor worship, is mixed or combined with spirit (*kami*)-belief more closely. The syncretism there is not directly related to the gender. As thus, each of Southeast Asian societies has been influenced by the outer civilizations, but it has fought back against them. In other words, it has taken them in and has reconstructed them in the inside of the context of each culture.

Key Words : religious syncretism, spirit belief, cult of the dead, legend, pantheon

8) Cf. Brown 1927, Mendelson 1963, and Tamura 1987 and 1997.

Bibliography

- Brown, R. G. 1921. The Pre-Buddhist Religion of the Burmese, *Folklore*. 32: 77-100.
- Htin Aung, Maung. 1962. *Folk Elements in Burmese Buddhism*. London: Oxford University Press.
- Inoue, Mitsuo. 1980. Goryo Shinko [Goryo Belief]. *Koza Nihon no Kodai Shinko 1* [In Japanese, Japanese Ancient Beliefs 1]. M. Ueda, ed. 136-156. Tokyo: Gakusei-sya.
- Kishi, Shozo, ed and trans. 1967. *Shinto-shu* [In Japanese, A Collection of Legends of Shinto]. Tokyo: Heibon-sha (Tokyo-bunko).
- Mendelson, E. M. 1963. The Uses of Religious Skepticism in Burma. *Diogenes*. 41: 94-116.
- Pe Maung Tin and G. H. Luce, trans. 1973(1923). *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*. Reprint. New York: AMS Press.
- U Pou Ca [Poe Kyar U]. 1973. *37 Min* [In Burmese, 37 Lords], Rangoon: Myanma-gounyi-sapeidai.
- Spiro, M. E. 1967. *Burmese Supernaturalism*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Tamura, Katsumi. 1987. A Comparative Study on Native Beliefs between Burma and Japan. *Burma and Japan*. [In Japanese]. 290-295. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.
- _____. 1989. Spirit-belief and Folk Legend in Burma. *The Origin of Folk Legend of Japan*. [In Japanese]. 408-430. Tokyo: Shogakukan.
- _____. 1997. An Essay on the Folk Religion of the Vietnamese: A Comparative Study of Southeast Asian Societies. *The East Asian Present: An Anthropological Exploration*. [In Japanese]. Tokyo: Fukyo-sha.
- _____. 2005. Belief in the “Goddess” in the Northern Part of Vietnam. *Revival and Creation of Folk Cultures: Anthropological Study on East Asian Coastal Area*. [In Japanese]. 69-82. Tokyo: Fukyo-sha.
- Temple, R. C. 1906. *The Thirty-Seven Nats*. London: W. Griggs.

Received: Apr. 2, 2012; Reviewed: May. 02, 2012; Accepted: Jun. 05, 2012

<Abstract>

외부문명에서 유입된 종교 혼합주의: 미얀마, 베트남, 일본의 비교연구

타무라 카쓰미

일본 국립민족학박물관 교수

sweett@idc.minpaku.ac.jp

본 연구에서는 미얀마, 베트남, 일본에서 외부문명의 영향을 받은 것으로 여겨지는 정령숭배의 특징에 대하여 논하고자 한다. 우선, 각 국가의 전승을 비교해볼 때 정령숭배에 있어서 충격적인 상황 속에서 사망한 이들에 대한 신앙이 중요하다는 점을 지적하였다. 다음으로 정령의 형성에 있어서 정치적 역할이 개입되었다는 사실을 논하였다. 마지막으로 종교 혼합주의는 성(性, gender)과 관련되어 있음을 주장하였다.

주제어 : 종교 혼합주의, 정령 숭배, 죽음 숭배, 전설, 신전

The Duties of the Buddhist Order in Myanmar (1752-1819)

Khin Thidar*

I. Introduction

The Order denotes a group or an assembly of Buddhist monks, those who have dedicated their lives to reach the final liberation called *Nibbāna*. The members of the Buddhist Order have to do the three duties viz. *Pariyatti* – learning the Buddha's Teachings, *Patipatti* – practicing the Way to *Nibbāna* as given in the Buddha's Teaching and *Pativeda* – realizing of the Buddha's Teaching i.e. the attainment of *jahāna, magga, phala* and *Nibbāna*.

In order to carry out three duties the members of the Order establish centers of Buddhist studies called *Cāsantuik*, where Buddhist Scriptures are taught especially to young monks. According to the list of 11 July 1786, there were ninety-six *Casantuiks* in *Amarapūra*(Ni Toot 1982: 2). In July 1792, there were two hundred and ninety-four centers in twenty-eight towns and villages(Ñāna 1961: 468-9). Most of the *Casantuik* were found in the capital because the monks has to rely on charity and the capital would have the population who could give them free food and lodge. And it goes without saying that the people in the capital could support the growing monk population.

* Lecturer, Department of History, University of Yangon, Myanmar. khinthidar255@gmail.com

When a monk became exceptionally clever in the Buddhist studies, he would have more than one monastery in his name. Then, just to please the donors, he had to live in these monasteries in town. For instance, in 1789, *Mon: Ton Charātoau Rhan Nāna* had to reside five monasteries one after another(Myat Ne 1956: 200). There were *Torakyon*: - forest retreat. It was built a place where a monk can go daily to a village nearby to accept the offerings of food and return to his monastery in time for the meal. In 1812, the monks set up forest recluses - *Torakyon*: as shelters for them allowing a space of either 200 *ta* - 640.08 metres or 300 *ta*- 960.12 metres between each shelter(ROB VII 1988: 68). Thus numerous *Torakyon*:s appeared around Shwebo (Thoung 1968: 6). It seems that most of the monasteries of that period were built with timber, bamboo and thatch. Most of the monasteries were destroyed by fire, war and weather. Anyhow, during the early Konbaung Period, monks lived in teak monasteries and meditate in small abides attach to the monastery.

There were 1983 monks and 2479 novices at *Cāsantuik* of *Amarapūra* in 1786(Ni Toot 1982: 42). In 1792, there were 2251 monks in *Amarapūra* while 3277 monks and novices lived in twenty-eight provincial areas(Nāna 1961: 462-3, 468-9). In 1792, *Amarapūra* had 150,000 citizens and 2251 monks. So the ratio was sixty-six laymen to one monk. These monks carried out three main duties of monks. They also expected to perform other responsibilities of *Pariyatti*.

II. *Pariyatti* – Learning the Buddha's Teachings

Among three duties of monks, *Pariyatti* is most important and to pursue it well, the monks need more copies of the *Pitaka*. When the copies are made, the learned *charātoaus* do the editing themselves. On

30 June 1783, seventeen *charātoaus* became Editors and thirty *charātoaus* as Assistant Editors. On 5 July 1784, twenty Chief Editors, forty Editors and forty Sub-editors were appointed. This Board of Editors met four times in a month at the *Pitaka Tuik*. The Board's duty is to check the legibility of each written word and to find out any mistakes like additions or omissions in the copies. With these *Pitaka*, monks taught and learned the Buddha's Teaching at the *Cāsantuik*. There are three kinds of monks engaged in learning and teaching the *Pitaka*, viz. *cāluik* – student who attend the lectures, *cāchiu* – student who read the selected page of the text and *cākhya* – the lecturer.

In teaching the *Pitaka*, the most important thing is to have competent teachers. The teachers are also known as learned *charātoaus* who were expert in the *Pitaka*. The learned *charātoaus* are good grammarians and well versed in the *Abhidhāna*, *Cham*; *Kyam*; *Alankāra*. In addition to this they have to use various explanations called *Atthakathā* and *Tīkā*. Most of the learned *charātoaus* were authors of many treatises. These are more or less guides in learning the *Pitaka* and therefore they are the translations of the *Pāli* treatises into Myanma. They tried to write *Nissaya* – word-by-word translation. The students used to learn these *Nissaya*. Moreover, the learned *charātoaus* wrote Grammar, *Vinicchaya*, *Kathā* and *Dīpanī*. Some *charātoaus* believed that the writing of *Nissaya* is for the development of *Sāsanā* and to attain *Nibbāna* and to become an *Arahat*(Vinandasabha 1992: 162). They thought that they were helping others to understand the Buddhist Scriptures and to attain enlightenment. To know how well the teachers could teach the Buddhist scriptures and how well the pupils could understand them, these religious examinations were held.

Religious examination was divided into three categories, viz. (1) written examination on three *Pitakas*, (2) oral examination on the *Vinaya* and (3) oral examination on three *Pitakas*. Religious

examination was held every year in June and July (up to the full moon of *Wāso*). *Mahādan Wan* collected the list of name, age and *cāwa* – years of learning of candidates who wanted to sit in the examination. The curricula of novice and monk are well defined. The rules of examination for the candidates were laid down. Boys above fifteen years of age and former novices are not eligible to sit in these examinations. An examiner should not ask leading questions. A candidate should repeat what he had said when asked, other wise he is not to say a word more. The *Vinaya* oral examination is testing the candidate's knowledge of it and the difficulties he has to keep it. The courses of learning it were also defined. Especially, the elder recited *Ubhatovibanga*. The elder who passed this examination were qualified to be a *Nissaya Ācariya* and *Upajjhaya Ācariya* – one constant guide and teacher. According to the *Vinaya pitaka*, *Mahavagga*, a *Nissaya Acariya* must have spent ten or more years in the Order, could recite *Ubhatovibanga*, could conduct monastic deeds, important and slight, could observe the *Khandhakavatta* and could instruct the insight meditation. So *Patum Man*: held this kind of examination.

In 1790, *Patum Man*: urged the *Tuikup Charātoaus* – Chiefs in the monastery in the city, and *Guin:up Charātoaus* – Local Monk Leaders far from the villages to study the *Vinaya* text by-heart to become *Upajjhaya* and *Nissaya* teachers. There were fifty-six monks, who passed the *Vibhanga* on 5 July 1792(Ni Toot 1982: 19). Twenty-two of them living in the city and twenty were the irvisitors. After reciting the *Ubhato Vibhanga*, the *charātoaus* had to propose themselves in the presence of the *charātoaus* at the *Sudhammā* rest house (lecture hall) which text they would learn. Then they had to recite it. In that examination the monks could recite the three *Pitaka* or any *Nikāya* out of five *Nikāyas*. In 1792 fifty-six monks could recite five *Nikāya* (Ñāna 1961: 432-3).

Those who sit for the examination were the preceptors and

Gaing-up Charātoaus from the villages. Only *Hanlan: Charātoau U Ketu* could recite the five *Vinaya* treatises ‘as fast as a good horse is running’. *Vinaya* is very important to all the monks, the king wanted the monks to learn the *Vinaya* by heart. Nevertheless, the number of monks who could do so remains little.

The results of the examinations were given in order of merit, and among equals priority is given in consideration of

- (a) how many *cāwa* – lectures, that a candidate had attended
- (b) how many *Pālito*'- main texts (not commentaries) that he had studied and
- (c) in which status that his teacher was placed among all other teachers.

The candidates were given dress, gold bangles, gold ring, gold ear ornaments, umbrella made of silk, fan, litter, cup for pickled tea, and attendants in uniforms. The monk-to-be were given nether garment, gold salwe, red turban, gold ear ornament, gold bangles, gold rings, umbrella made of silk, cup for pickled tea, water jar, gold spittoon, fan, litter, betel cup, attendants, monthly rice, fish paste, salt, chili, dried fish and onion. All members of the family of new novices and monks are exempted doing any corvee like others common folks. A set of *Kathina* robe and four other requisities are also given to them at the end of every Buddhist Lent. As the *Pitaka* used to give more than designated by king, the king ordered that no one should give them anything more. If the one ignored the order he would be punished (ROB IV 1985: 114-117). Expecting to receive the rewards, the numbers of candidate who want to sit for the examination were increased. In 1782, there were thirty-eight candidates and in 1791-1792 it was increased to 3,249(Ni Toot 1982: 21). But in 1806 there were eighteen candidates to sit for the low grade of religious examination. As the examinations were too crowded some people stated calling them as “boxing matches”. The monk must

learn the Teaching of the Buddha to know it and to practice it. The examination was held to test how well the students understand the Buddhist Scriptures. The examination became more important to all students. If the monk learning it for an examination, he would be an opportunist, seeking praise and reward. He would not be able to teach the wisdom to others because he do not know it properly himself. He just crams it for examination. It hink that examination does not help much the Buddhistic Studies. The Buddhist missions were sent to remote places with the intension of propagation of *Pariyatti*. Training monks on Buddhist missionary work was introduced. *Mahādan Wan* made the list of places where the Buddhist missions would be sent. Each provincial officer had to arrange the trip of the monks either from the capital city to his place or vice versa. Then he had to build a monastery and an ordination hall in his station. At the end of Buddhist Lent a new batch of monks from the capital city would come to take the place of the old batch. There has been no evidence of sending any Buddhist missions to remote areas from the time of *Alon: man: tarā:* to that of *Cañkū: Man: Patum Man:* sent many Buddhist monks to forty-two towns such as Bamao, Beik, Dawei, Danyawady of Rakhine, Kalay, Kaungton, Kengtung, Kengyon, Lecha, Mogaung, Momeik, Mo-ne, Naungshwe, Pathein, Thaungthut, Theinni and Thibaw (Pugam Rhwecaññ:khon Inscription, Reverse, line 13-14). Two hundred and forty-six monks were sent together with fifty-six sets of *Pitaka* to fifty-six remote towns and villages. The aim was high. The missionaries had to try and establish well the Religion at the place where they went. It is said that they tried to spread the Teachings of the Buddha. But I think that the monks were used by the king as to inquire any news of rebellion or disobedience among the governors and official at remote areas.

III. *Patipatti* – Practicing the Buddha’s Teaching

The monks actually performed the activities necessary for practicing the way to *Nibbāna* as given in the Buddha’s Teachings. In *Pārājika* of the *Vinaya*, it is stated that

Terasa dhutagunā, cuddasa khandhaka vattāni, dveasīti mahā vattāni, silasamādhi vipassanā ti ayam patipatti saddhammo nāma (*Vinaya Pitaka, Parajika Attakathā* 1967: 190-191)

Practicing the thirteen *dhutanga*, observing fourteen *khandhaka vatta*, and eighty-two *Mahāvatta*, observing the precepts and meditating *samatha, vippasana* are *Patipatti* – practicing the Buddha’s Teachings.

Dhutanga means austere practices pursued by a monk to shed defiling passions. There are thirteen *dhutanga*. Most of the monk could not practice all *Dhutanga*. The monks practiced one or more of the thirteen kinds of austere practices to dispel evil and remove hindrances to spiritual progress. The more important ones are dwelling in a forest, taking only food one receives in the *alamasround*, wearing robes made out of rags collected from a dust heap, and confining oneself to the use of only three robes.

In early Konbaung Period, *Krakswankhan: Charatoau Rhan Pāsamsa* (1693-1775) and *Rhan Sīlācāra* left behind the grand monasteries given to them by the king and practiced *Araññakanga dhutan* – taking up residence in a rustic monastery situated at least a thousand yards from the nearest village (Myat Ne 1956: 212). *Rhan Pāsamsa* also practiced *Pindapatikanga dhutan* – subsisting only on food received as offerings (Sirisobhana 1974: 206). *Man: rwā Charātoau Rhan Jāgara* (1723-1804) kept *Pattapindikanga* – eating only what is in one’s bowl (Sirisobhana 1974: 225), and *Ticīvarikanga*

– using a set of the three robes only(Vinandasabha 1992: 110). *Rhan Munindaghsa* and *Rhan Gambhisāra* went to Sagaing Hills and meditated. Moreover there were monks who lived in accordance with the way given in *Anagatabhaya Suttanta*. They lived in forest and practiced the Teachings of the Buddha. *Patum Man*: built for each of them a *Torakyon*: - a monastery built at a place that could be part of a forest. As a matter of fact some of the monks failed to practice do their duty properly and the people do not understand what they are expected to do. Moreover, observing the *vatta* is a part of practicing the *Patipatti*. The monks must keep fourteen *khandhaka vatta*, eighty-two *mahāvatta* – conducts for monks and novices. In practicing the *Patipatti*, observing the *sīla* – precepts is important. There are two kinds of *sīla*; *ganttha sīla* – moral precept for man and *pabbajita sīla* – moral precept for monks. *Pabbajita sīla* is also known as *Catuparisuddhi sīla* – the four group of moral precepts for the monks. It is necessary to observe these strictly, without incurring any blemish on oneself. The four purity of morality for monk are *patimokkha samvarasīla* – observance of the 227 disciplinary rules, *indriyasamvarasīla* –control of the sense-faculties, *ajivaparisuddhisīla* – obtaining a living in a way befitting a *bhikkhu* (abstain eight *kuladusaka* and twenty-one *anesana*), *paccayasannissitasīla* contemplating on the use of the four material requisites. It seems that the monk in early Konbaung Period would try to observe the *Pabbajita sīla*. The monks also practiced *samatha* – meditational exercise to attain tranquility. They also perceived *vipassanā* – meditation to attain the right path and fruition by viewing physical and mental phenomena in the light of their three characteristics, viz. impermanence, suffering and non-self (*anicca, dukkha* and *anatta*). In that period, the learned *charātoaus* themselves were trying to propagate *Pariyatti* while residing at the monasteries but they seemed to be weak in practicing it. Anyhow there might be monks who not only learned but also practiced the Teachings of the Buddha.

The basic of practice is learning and the result of practice is insight, fruition and perfect peace, *Magga*, *Phala* and *Nibbāna*. This result or fruition can be attained only through practice.

IV. *Pativeda* – Realizing of the Buddha’s Teaching

The members of the Buddhist Order have incisive perception of Buddha’s Teachings – *Pativeda*. Through practicing, the monks could attain the path-consciousness and fruitional consciousness and destined to realize *Nibbāna*. We notice that *Tonlelum*: *Charatoau Rhan Medhāvī* (1728-1806), *Rhan Munindaghosa* and *Rhan Gambhīsāra* have penetrative insight into the Four Noble Truths. *Rhan Medāvī* wrote many *Rhubhway* – Manual that based on his meditational experience. His works show that he deeply realized the *Satipattana* – unremitting application of mindfulness and *Anapanassati* – contemplation of exhalations and inhalations in one’s respiratory process with unceasing mindfulness(Htay Hlaing 1993: 112-119). *Rhan Munindaghosa* was also known as *Jhānalābhī* – one who has attained the way of mental absorption (*jhāna*). It is thought that the monks who have incisive perception of Buddha’s Teachings were rare in this period. In *būtarocana Sikkhāpada* – rule of speaking of a condition of further men¹⁾ shows that Whatever monk should speak of a condition of further men to one who is not ordained – if it is a fact, there is an offence of expiation(Horner 1940: 211).

It seems that the *Charātoaus* did not want to say if they have incisive perception. So it is difficult to say that one who has gained the fruitional consciousness.

¹⁾ condition of further men means: musing, freedom, concentration, attainment, knowledge and insight, making the Way to become, realization of the fruits, destruction of the corruptions, delight in solitude for the mind devoid of the hindrances.

V. Conclusion

The monks of Myanmar from the year 1752 to 1819 lived in the monasteries to study and to practice the Teachings of the Buddha. In the aspect of teaching, the most important thing is to have competent teachers. The teachers must be expert in Buddhist Scriptures. They wrote *Nissaya* to know the *Pitaka* well. The students used to learn these *Nissaya*. To test the student's abilities religious examinations were held. The examinations became more important to all students. If the monk is learning the Buddhist Scriptures for an examination, he would be an opportunist, seeking praise and reward. He would not be able to teach the wisdom to others because he do not know it properly himself. Some *charātoaus* said that the examinations were like 'boxing matches'. In the aspect of practicing, the monks must keep the precepts, observe rules of conducts for monks and practice *dhutanga*. The monks could observe the precepts and conducts for monks at least. But they could not practice all *dhutanga*. We found that some monks practiced one or two of thirteen kinds of austere practices. We notice that some monks lived in forest and practice *samahta* and *vipassanā*. The result of practice is the attainment of *Magga*, *Phala* and *Nibbāna*. The monks who have incisive perception of Buddha's Teachings were rare in that period. It can be assumed that the monks who attained *Nibbāna* could not reveal their attainment because of the *Būtārocana* *Sikkhāpada*. Anyhow, in early Konbaung Period most of the monks tried to do the *Pariyatti*, *Patipatti* and *Pativeda* and abide by the *Vinaya*.

Key Words : The Buddha's Teaching, duties, Pariyatti, Patipatti, Pativeda

Bibliography

Primary Sources

Pugam Rhwecaññ:khon Inscription, 1130 Myanmar Era, *Mredū: Man:*, in situ, Burmese, AD -1768, PPA Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava, 1892, 37.

ROB III, IV, V, VI, VII, VIII, X. 1598-1885. *The Royal Orders of Burma, AD 1598-1885*, (Than Tun (edited)) Parts III, IV, V, VI, VII, VIII & X, Center for Southeast Asia Studies, Kyoto University, Kyoto, 1985, 1986, 1988, 1990.

Secondary Sources

- Horner, I. B. 1940. *The Book of the Discipline—Vinaya Pitaka, (Suttavibhanga)*. II. London: Oxford University Press.
- _____. 1942. *The Book of the Discipline—Vinaya Pitaka, (Suttavibhanga)*. III. London: Oxford University Press.
- _____. 1949. *The Book of the Discipline—Vinaya Pitaka, (Suttavibhanga)*. I. London: Oxford University Press.
- _____. 1951. *The Book of the Discipline—Vinaya Pitaka, (Mahavagga)*. IV. London: Oxford University Press.
- _____. 1952. *The Book of the Discipline—Vinaya Pitaka, (Cullavaggga)*. V. London: Oxford University Press.
- Htay Hlaing, U, Dhammadariya. 1993. *Arahats and Extraordinary Persons*. Yangon: Buddha's Voice Sarpe.
- Myat Ne, U. 1956. *Sāsana Lankāra Treatise*. Yangon: Hanthawady Pitaka Press.
- Ñāna, Shin. 1961. *Catechism*. Mandalay: Padetha Pitaka Press.
- Ni Toot. 1982. *Amarapura Sāsanavansa*. Unpublished M.A. Thesis, Department of History, Mandalay University.
- Sirisobhana. 1974. *Mahādvāra Nikāra Sāsanavamsadipanī*. Yangon: Ledi Mandaing Press.
- Thaung, U. 1968. Religion under King Badon. *The Working Peoples' Daily*.
- Vinandasabha. 1992. *Silavisodhanī Treatise*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- Vinaya Pitaka. 1967. *Vinaya Pitaka, Pārājika Attakathā*. Yangon: Department of Religious Affairs.

<국문초록>

미얀마 승단의 계율 (1752-1819년)

킨띠다

미얀마 양공대학교 역사학과 강사

khinthidar255@gmail.com

불교 종단에 속한 사람들은 세 가지 지켜야 할 계율이 있다. 즉, 봇다의 가르침을 배우고(Pariyatti), 봇다의 가르침대로 열반으로 가는 길을 수행하고(Patipatti), 봇다의 가르침, 즉 자하나(jahana, 제거함), 막가(magga, 道), 팔라(phala, 果), 님바나(Nibbana, 열반)의 완수를 실현하는 것(Pativeda)이다. 초기 꽁바웅(Konbaung) 시대의 승려들은 봇다의 가르침을 공부하고, 실행하기 위해 승원에서 살았다. 더 나아가 반드시 계율을 지켜야 했으며 승려가 행할 규칙을 지켜야 했다. 이 글은 봇다의 가르침을 배우고 연구하는 방법, 열반으로 가는 방법을 실현하는 방법, 그리고 실행의 결과와 봇다의 가르침을 실현한 승려들에 대해 고찰하였다.

주제어 : 봇다의 가르침, 계율, 빠리앗띠, 빠띠빳띠, 빠띠베다

중국문화를 통해본 중세 동남아의 불교문화(II)

Some Views for the Buddhist Culture of Southeast Asia
at Middle Ages through the Chinese Description (II)

주수완*

Su Wan JOO

I. 머리말

이 글은 앞서 『수완나부미』 제2권 제1호에서 다루었던 법현과 의정의 여행기를 통해본 동남아시아의 중세 불교문화에 대한 고찰에 이어 중국 정사 및 『집신주삼보감통록』과 『위서 석로지』에 수록된 동남아시아 불교 및 종교, 문화 관련 사료를 검토하기 위한 것이다. 중국정사는 특히 『남제서』, 『양서』, 『구당서』, 『신당서』를 대상으로 삼았다. 그 외에도 동남아시아 문화와 관련된 외국지(外國誌) 기록이 있기는 하지만, 이 네 정사의 기록이 가장 자세한 편이며, 나머지의 기록은 이들과 대동소이한 편이므로, 일일이 다루지 않았다. 이들 제외된 사료들은 별도의 기회에 다시 상세하게 다루어 보고자 한다.

한편 이들 중국측 사료의 내용은 중국 정사의 경우 중화중심적인 기조로 서술된 것이거나, 혹은 『집신주삼보감통록』와 같은 불교사료의 경우 불교적 입장에서 기술된 것이어서 그 자체가 곧 동남아시아 문화의 실제 양상을 보여준다고 하기에는 어려움이 많을 것이다. 그러나 남아있는 사료가 매우 부족한 상황에서 이들 사료를 통해 중세 동남아시아 문화의 일상을 살펴볼 수 있다는 점에 대해서는 이견이 없으리라 생각한다.

* (사)한국미술사연구소, 고려대학교 고고미술사학과 강사. indijoo@hanmail.net

『남제서』는 양대(梁代)에 소자현(蕭子顯)이 저술한 것이다. 원제는 『제서(齊書)』였으나 북송대부터 『남제서』로 공식적으로 부르기 시작되었다고 하며, 저자인 소자현은 남제 종실의 일원이었기 때문에 한편으로는 제의 역사를 주관적인 입장에서 긍정적으로 평가하려는 시도도 배제할 수 없으나, 궁내의 은밀한 사항까지 묘사할 수 있는 정보를 확보 할 수 있었던 그만의 이점도 지니고 있었고, 다른 한편으로는 양나라의 신하로서의 자세를 견지하면서 남제의 멸망원인을 내부적 요인에서 찾는 등 객관적인 입장도 발견할 수 있어 사료적 가치가 높은 것으로 평가되고 있다.¹⁾ 특히 동남아시아 관련 기사는 앞서의 『송서』에서는 ‘서남이’라는 다소 애매한 개념 속에서 다루어졌으나, 『남제서』에서는 「외국전」·「만·동남이전」 중에서 ‘남이’의 범주 속에서 다루어지고 있는데, 이는 이후 『양서』의 ‘해남제국’의 개념으로 나아가는 중간적 개념으로서 동남아시아에 대한 인식이 어떻게 변화해 갔는가를 살펴볼 수 있다는 의미도 지니고 있다.²⁾

『양서』는 당태종 때 요사렴(姚思廉, 557~637)이 양·진·수 세 왕조에 봉직하였던 그의 부친 요찰(姚察, 533~606)이 작업하던 편찬을 이어받아 635년에 완성한 사서이다. 여기서는 「제이전(諸夷傳)」을 해남, 동이, 서북제용의 셋으로 구분한 가운데 특히 동남아시아 여러 나라를 다룬 해남 부분을 매우 상세히 기술하고 있어, 이 지역 문화의 이해에 많은 도움이 된다.³⁾

『구당서』는 후진(後晉) 개운(開運) 2년(945) 재상 유후(劉煦)의 주도로 편찬되었다. 원래는 『당서』였으나 북송대 구양수(歐陽修) 등이 편찬한 『신당서』와 구별하기 위해 『구당서』로 불리기 시작했다. 여기서는 「열전」·‘남만·서남만전’에서 동남아시아의 여러 나라가 다루어지고 있는데, 『구당서』의 편찬자들은 이민족을 비하하는 성향보다는 사실 중심으로 객관적인 서술을 했다는 점, 그리고 「음악지」에서 다양

1) 김유철·하원수 역(2010, 21)

2) 김유철·하원수 역(2010, 22)

3) 김유철·하원수 역(2010, 133)에서 인용하자면 베트남 중남부 참파족의 임읍, 캄보디아의 힌두화된 부남국, 말레이 반도에 3~7세기 무렵 존재했던 반반국 및 간타리국, 말레이시아 끌란탄주의 단단국 및 케다주의 낭아수국, 인도네시아 자바의 파리국, 인도 중천축국, 스리랑카 사자국 외 여러 나라들을 소개하고 있다. 아울러 인도 및 동남아시아 국가들이 양에 보낸 국서의 내용은 당시 불교적 세계관이 어떻게 남조정권과 동남아시아 지역 사이의 관계를 분석하고 있었는지를 뚜렷이 보여준다고 평가하고 있다.

한 악무를 소개한 점은 높이 평가되고 있다.⁴⁾

『신당서』는 『구당서』의 내용이 당말의 전란으로 인하여 소실된 사료가 많아 장경(長慶 : 821~ 824) 이후로는 누락된 내용이 많고, 의례(義例)에 순서가 없으며, ‘열전’과 ‘지’에 오류가 많다는 이유로 이를 바로잡기 위하여 구양수(歐陽修) · 송기(宋祁) 등이 북송 연력(慶歷) 4년 (1044)부터 가우(嘉祐) 5년(1060)에 걸쳐 편찬한 것이다.⁵⁾ 그러나 기존의 문장을 고문체로 압축하면서 오히려 누락된 부분과 오류가 발생하여 오진(吳縝)이 원우(元祐) 4년(1089) 『신당서규류(新唐書糾繆)』 20 권을 지어 그 단점을 지적하기도 했다. 『신당서』의 동남아시아 관련 기록은 『구당서』 「열전」 ‘남만’ 조에서 남조만(南詔蠻)으로 다루어지던 남조를 확대하여 다루고 있는데, 이는 지금의 운남지역의 민족과 풍속에 관해 번작(樊綽)이 저술한 『만서(蠻書)』를 참조한 것으로서 이 지역에 관한 가장 상세한 사료로서 의미가 크다.

본고에서 참조한 정사의 번역문은 모두 동북아역사재단에서 출판된 자료총서 『역주 중국 정사 외국전』의 내용을 인용한 것으로서, 본 연구에 많은 도움을 받았다. 아마도 이 자료들은 동남아시아 연구자들에 게도 지대한 도움을 줄 것으로 믿는다.

II. 중국정사에 기록된 동남아 불교문화 관련사료

2.1 『남제서』 「만·동남이전」

2.1.1. 사료 A-1.

【임읍】 중국에서는 ‘자마금’이라 하는데 이인(夷人)들은 ‘양매’라 불렀으므로… 임읍에는 금산이 있는데, 금즙이 물가로 흘러든다. 니 건도(尼乾道, Nirgrantha)를 신봉하여 금과 은으로 된 사람의 형상을

4) 김유철·하원수·김정희 역(2011: 24-25).

5) 그러나 한편으로는 단순한 『구당서』의 자료 부실과 오류가 문제였다가 보다는 『구당서』가 사실의 기록에 치중하면서 당왕조의 흥망성패의 원인에 대한 분석이 없었던 점 등이 실질적으로 『신당서』를 편찬하게 된 동기였다고 평가되고 있다. 김유철·하원수·김정희 역(2011: 21-22).

주조하였는데, 크기가 10위 정도였다. … 그 금인(金人)을 녹여 황금 수만근을 얻었고…⁶⁾

우선, 자마금은 불상을 도금하는데 사용했던 상품의 금으로서 그에 대한 임읍 사람들의 인식을 알 수 있으며, 또한 금이 풍부하였음을 알 수 있다. 따라서 베트남 중부⁷⁾에서 제작된 금동불에는 자체 지역에서 생산된 금을 사용해 도금했음을 추정해볼 수 있을 것이다. 이 시기로 올라가는 연대에 제작된 금동불상은 현재로서는 찾아보기 어려우나 대략 7~8세기경에 제작된 Go Xoai 출토 금동제 장신구를 통해 양매라 불렸던 금이 어떤 것이었는지 짐작해볼 수 있을 것이다.⁸⁾[그림 1] 다음에 나오는 기사는 금이 풍부했기 때문에 금으로 이러한 상을 만들었다는 것을 보여주고 있다. 아직까지 이러한 금은상은 유물로서 발견된 바 없지만, 베트남 지역에서 발굴되는 많은 금제 유물들은 당시 풍부했던 임읍 출토의 이러한 금으로 제작되었음을 짐작케 한다. 참고로 니건도는 ‘니르그란타(Nirgrantha)’의 음역이며, 인도에서 고행을 위주로 수행했던 외도의 일파의 의미이기도 하고, 때로는 자이나교의 교주인 Niganṭha Nātāputta(Nirgrantha Jñātāputra)를 지칭하여 자이나교도를 의미하기도 한다. 여기서의 니건도는 자이나교도나 특정한 외도를 의미하는 것일 수도 있지만, 불교를 제외한 인도의 다른 종교들을 통칭하



<그림 1>
금제 장신구,
베트남 Go Xoai 출토,
Long An Museum,
7~8세기경.

6) 원문은 다음과 같다. “宋永初元年, 林邑王范楊邁初產, 母夢人以金席藉之, 光色奇麗。中國謂紫磨金, 夷人謂之楊邁, 故以為名。楊邁死, 子立, 慕其父, 復改名楊邁。林邑有金山, 金汁流出於浦。事尼乾道, 鑄金銀人像, 大土圍。元嘉二十二年, 交州刺史檀和之伐林邑, 楊邁欲輸金萬斤, 銀十萬斤, 銅三十萬斤, 還日南地。大臣僧達諫, 不聽。和之進兵破其北界大戎區栗城, 獲金寶無, 毀其金人, 得黃金數萬斤, 餘物稱是。和之後病死, 見胡神爲。孝建二年, 始以林邑長史范龍跋爲揚武將軍。”(밀줄은 본문 인용 부분) 김유철·하원수·김정희 역(2011: 42).

7) 林邑의 위치 및 다른 문헌에서의 용례에 대해서는 陣佳榮·謝方·陸峻嶺(2002: 493-496).

8) Go Xoai 유적에 대해서는 Nancy Tingley etc(2009: 162).

는 것으로 해석될 수 있을 것이다.

한편 위 사료에 대한 번역문에서는 크기단위인 위(圍)를 “아름”으로 해석해서 10위를 열 아름, 혹은 열 사람이 둘러싸거나 껴안을 정도의 크기로 번역했으나, 여기서는 ‘아름’이 아니라 ‘뼘’으로 해석할 수도 있을 것이다. 1뼘=1위를 8촌 정도로 보았을 때⁹⁾, 남조의 척도로 1척=25cm로 환산하여 8촌이면 20cm이고, 다시 10위=80촌=2m의 상이 된다. 이는 금은상의 크기로는 매우 거대한 상이다.¹⁰⁾ 따라서 높이 10위의 금은상도 힌두신상이었을 가능성이 높아 보인다. 이를 녹여서 금 수만근이 나왔다고 했으므로, 최소 1만근이라고 했을 때 이를 남조의 형제(衡制: 1근 약250g)로 보면 2,500kg의 금이 추출되었다고 볼 수 있다. 여기서 더 나아가 금의 밀도는 $19.3\text{g} \cdot \text{cm}^{-3}$ 이며, 구리의 밀도는 $8.96\text{g} \cdot \text{cm}^{-3}$ 으로 두 배 이상 무겁다. 따라서 구리로 만든 불상으로 환산하면 그 절반인 1,250kg, 즉 1.25톤짜리 불상 한 구의 무게와 맞먹는 크기였다는 의미가 된다. 광화문의 이순신 장군 동상이 8톤이며 높이가 6.5m이므로 이를 속이 비어있는 조각상의 “무게:높이”의 비의 표면적 비율로 환산하면 무게 1.25톤의 조각상은 무게 차이가 6.4배 가벼우므로 높이는 대략 2.52배 차이가 나서 2.58m 정도가 산출될 것이다. 이때 불상의 두 께 등을 고려하면 높이 2m 크기의 금상을 녹여서 약1만근의 금을 추출한다는 것도 가능하게 될 것이다.

2.1.2. 사료 A-2.

【임읍】 왕은 부처의 관과 같은 천관(天冠)을 쓰고, 몸에는 향기 나는 영락을 걸쳤다. …사군(師君)을 바라문이라 하였다.¹¹⁾

일반적으로 부처는 관을 착용하지 않는데, 여기서 부처의 관(佛冠)이라고 한 것과 더불어 영락을 걸친 모습을 언급한 것을 보면 아마도 보

9) 1위를 대략 8촌으로 비정하고 있다. 이우태(1984: 26).

10) 신라 삼보의 하나인 天賜玉帶 역시 길이가 10위였다고 전한다(長十圍). 이것 역시 열사람이 손을 맞잡은 둘레로 보기에는 너무 크다. 위에서 추정한 바와 같이 대략 2m 가량으로 보는 것이 옳지 않을까 생각된다. 실제의 벨트 크기로는 너무 긴 것이지만, 이는 신성한 권위를 위해 일반적으로 착용하는 요대보다 크게 만들어진 것으로 추정된다.

11) 원문은 “王服天冠如佛冠, 身被香纓絡... 謂師君爲婆羅門.” 김유철·하원수·김정희 역(2011: 44).

살상의 모습과 유사했다는 것이 아닐까 추정된다. 아울러 보살의 복식은 인도 귀족·장자의 복식에 근간을 두고 있으므로, 이는 임읍 지배계급의 복식이 인도문물의 영향을 받았음을 암시하는 것으로 해석해볼 수도 있을 것이다. 또한 앞서 니건도를 신봉한데 이어 교단의 사제를 브라만으로 불렀다는 것을 통해 앞서 언급한 니건도가 브라만교를 지칭하는 것이었을 가능성과 함께 당시(4세기전반)에 베트남 중부지역에서 브라만교가 신봉되었음을 알 수 있다.

2.1.3. 사료 B-1.

【부남】 부남왕의 성은 교진여이고 이름은 사야발마로서 상인과 상품을 광주까지 보내 교역하였다. 천축의 승려 나가선이 화물선을 빌어 (중국에서) 귀국하다가 풍랑을 만나 임읍에 이르러 그 재물을 모두 빼앗겼다. 나가선은 사이길을 통해 부남에까지 올 수 있었는데, (그가 교진여왕에게) 중국에(서는) 성스러운 군주가 천명을 받았다고 자세히 설명하였다. 영명2년(484) 사야발마가 천축의 승려 나가선을 보내 표를 올리며 스스로를 ‘부남국왕교진여’라 칭하고 밀하기를… 또 (교진여가) 밀하기를 “신이 전에 사신을 보내 잡다한 물건을 신고 광주에 가서 무역을 하였습니다. 천축의 승려 석 나가선이 광주에서 신들의 선박에 편승하여 부남으로 오려고 하였는데, 바다에서 태풍을 만나 임읍에 도착하게 되었을 때, (임읍의) 국왕이 신의 화물과 나가선의 개인 재물을 빼앗았습니다. (나가선이) 중국에서 이곳에 왔다는 것을 자세히 설명하면서 폐하의 성스러운 위덕과 인자로운 다스림을 우러르며 나열하였습니다… 교화를 행하시고, 불법이 흥성하며, 많은 승려가 모여들며 불교행사가 날로 성행하며… 신이 이 말을 듣고 가슴이 뛰고 환희에 찬 마음이 잠시나마 마치 폐하의 자취를 보는 것 같았습니다… 이에 지금 이 승려 나가선을 사신으로 보내어 표문을 올려 가르침을 청하며… (임읍을) 다 평정하면 표를 올리고 금으로 된 바라 다섯을 바치겠습니다… 함께 금루용왕좌상 1구, 백단상 1구, 상아로 만든 탑 2구, 고파 2쌍, 유리소립 2구, 대모로 장식한 빈랑 쟁반 1매를 봉헌합니다.¹²⁾

12) 원문은 “扶南王姓僞陳如，名耶跋摩，遣商貨至廣州。天竺道人那伽仙附載欲歸國，遭風至林邑，掠其財物皆盡。那伽仙聞道得達扶南，具說中國有聖主受命。永明二年，耶跋摩遣天竺道人釋那伽仙上表稱扶南國王臣僞陳… 又曰：臣前遣使齋雜物行廣州貨易，天竺

부남(캄보디아 푸난)왕의 성은 교진여인데, 불교경전에 등장하는 ‘교진여’의 원음이 Kondanna임을 미루어보면 아마도 그와 유사한 이름이었을 것으로 추정되며¹³⁾, 인도승려 나가선은 나가세나(Nāgasena)와 발음이 비슷한 것으로 보인다.¹⁴⁾ 484년에 인도 승려가 부남과 중국 제나라를 연결해주는 사절의 역할을 했음을 보여주며, 더불어 앞서 설명한 브라만교를 믿었던 임읍이 표류한 나가선을 공경하지 않고 약탈한 것을 통해 임읍의 불교도들에 대한 인식을 엿볼 수 있다.

부남이 중국에 보낸 ‘금루용왕 좌상’은 ‘용왕의 상’을 의미하는 것일 수도 있지만, 만약 ‘坐像’이 ‘座像’의 오기라고 한다면 용왕좌에 앉은 부처의상을 의미하는 것일 수도 있을 것이다. 만약 ‘용왕상’이 맞다고 한다면 아마도 캄보디아의 건국 설화에 나오는 나가(Naga), 즉 코브라신으로서 아마도 부남국의 상징으로서 보내진 것일 가능성도 있을 것이다. 용왕좌 불상의 현존하는 이른 사례는 태국의 9~10세기경으로 연대가 내려오지만[그림 2], 인도에서는 불전도에 등장하는 이른 시기 의 사례도 드물게 보이는 만큼 용왕좌 석가상일 가능성도 있을 것이다.¹⁵⁾



<그림 2>
용왕좌 석가좌상, 태국 아유타야 주 왓 프라두 송탐 출토, 9~10세기, 방콕국립 박물관 소장.

道人釋那伽仙於廣州因附臣舶欲來扶南，海中風漂到林邑，國王奪臣貨易，并那伽仙私財。真陳其從中國來此，仰序陛下聖德仁治，詳講風化，佛法興顯，衆僧殷集，法事日盛，王威嚴整，朝望國軌，慈愍蒼生，八方六合，莫不歸伏。如聽其所說，則化鄰諸天，非可爲喻。臣聞之，下情踊悅，若覩奉見尊足，仰慕慈恩，澤流小國，天垂所感，率土之民，並得皆蒙恩祐。是以臣今遣此道人釋那伽仙爲使，上表問訊奉貢... 平蕩之日，上表獻金五婆羅。今輕此使送臣丹誠，表所陳啓，不盡下情，謹附那伽仙并其伴口具啓聞。伏願愍所啓，并獻金鏤龍王坐像一軀，白檀像一軀，牙塔二軀，琉璃蘇鉢二口，玳瑁檳榔杵一枚。” 김유철·하원수·김정희 역(2011: 48-50).

13) 『梁書』에서는 교진여를 천축의 바라문 출신으로 묘사하고 있다. 김유철·하원수·김정희 역(2011: 161) 기사 참조.

14) 나가세나는 북인도를 점령한 그리스의 매난드로스왕과 교리적 문답을 낸 승려로서 그 이야기를 다른 『밀린다팡하』의 주인공이다. 『밀린다팡하』는 『미란타왕문경』 혹은 그의 이름을 음역하여 『나선비구경』이라고도 한다.

15) 이 작품에 대해서는 국립문화재연구소(2011: 15 도판해설 참조.)

백단상은 전단나무로 만든 불상인데, 중국에서는 우전왕전단상이 잘 알려져 있었으므로, 이 역시 우전왕이 만든 진용상을 의미하는 것일 가능성도 있다. 만약 그렇다면, 이것은 양무제가 천감2년(503년)에 인도의 사위성에 가서 모사해왔다는 우전왕상보다 앞서 남중국에 전해진 우전왕상일 것이다.¹⁶⁾ 만약 양무제가 이 상에 대한 어떤 인식을 가지고 인도로부터 들여온 것이라면, 이러한 인식에는 20년 정도 전에 들어온 이 백단상이 어떤 역할을 했을 가능성도 배제할 수 없다. 또한 양무제가 파견한 사절이 우전왕상을 옮겨올 때 바다를 건너왔다고 했

으므로, 인도-동남아-남중국으로 이어지는 우전왕상의 전파루트를 고려해볼 수 있다.¹⁷⁾ 시기는 다소 차이가 있지만, 6세기 경으로 추정되는 베트남 출토의 목조여래입상 등은 사료에 등장하는 백단상이 대략 어떤 모습이었을지 짐작케 한다.¹⁸⁾[그림 3] 연대가 내려오기는 하지만, 이 목조여래입상은 사료에 등장하는 백단상이 대략 어떤 모습이었을지 짐작케 한다. 오른손으로는 시무외인, 혹은 설법인을 하고 있고, 왼손으로는 옷자락을 쥐고 있는 모습은 이미 카니시카왕 주화에서도 볼 수 있는 아주 오래된 도상이다. 아마도 이러한 목조각상이 북송대에 만들어진 세이료지 목조우전왕상과 같은 조형성의 면 기원이 되었던 것은 아닐까 생각해볼 수도 있을 것이다. 한편, 중국 당대에는 우전왕상이 의좌상 도상으로 유



<그림 3>
목조여래입상, 6세기, Binh Hoa
마을 출토, 호치민 역사박물관
소장.

행했으므로, 이 백단상이 우전왕상을 의도한 것이라면 의좌상이었을 가능성도 있다. 비교적 이른 시기의 의좌상로서는 6~7세기 무렵의 석조의좌상도 발견되고 있다.[그림 4]

한편 불상외에 중국에 보낸 문물 중에는 유리소립도 포함되어 있는

16) 이에 대해서는 『집신주삼보감통록』 중권 28항 참조.

17) 우전왕설화의 남조적 특징에 대해서는 소현숙(2008) 참조.

18) 이 상에 대해서는 강희정(2011: 204) 참조.

데, 이러한 유리제품은 로마에 이어 소아시아 및 동남아시아에서도 생산되기 시작했으며, 실제로 유리목걸이와 같은 유리제품도 출토되고 있다. 아마도 이러한 유리제품을 중국에 보냈던 것으로 생각된다.[그림 5]

부남왕은 제나라에 힌두교를 믿는 임읍을 공격해주거나 혹은 부남이 임읍을 공격할 수 있도록 도와달라고 하고 있는데, 아마 제나라와 부남이 함께 불교를 숭상하는 나라임을 통해 두 나라 간의 어떤 동질성을 보여주려고 했음을 엿볼 수 있다.

2.1.4. 사료 B-2.

【부남】 나가선이 경사에 와서 그 나라 풍속에 마혜수라천신을 신봉하는데 신이 항상 마탐산에 강림한다는 것…을 이야기하였는데, (교진여가) 상서하여 다음과 같이 말하였다. “…신선스러운 산이 있으니 마탐이라고 이름하는데… 마혜수라천이 이곳에서 존귀한 신령으로 강림하셨습니다. …보살로서 용서하고 자애로움을 행하시니 이 자리에 흔적을 보여서 평범한 근기(根基)들을 일으켜 세우셨습니다. 한번 보리심(菩提心)을 발하시니, 이승(二乘)으로부터는 기대할 바가 못 됩니다. 몇 생을 걸쳐 공덕을 쌓으셔서, 육바라밀로 대비(大悲)를 행하십니다. 용맹으로 정진하는 것이 몇 겁을 넘어서니, 재산과 생명도 버리셔서 남김이 없으십니다. 생사(生死)도 싫증내지 않으시니, 육도(六道) 어디에서도 인연있는 중생을 교화하셨습니다. 십지의 경지에 이르셔서 그 결과로 인도와 천도를 건너시게 되었습니다…¹⁹⁾



<그림 4>
불의좌상, 6~7세기경, 베트남 Tra Vinh 지역 출토, 높이:57.2cm, 호치민시 Fine Arts Museum



<그림 5>
유리제 목걸이, 기원전5~기원후 1세기경, 하노이 국립베트남역사박물관.



<그림 6>

시바입상, 8세기경, 베트남 My Son C1 출토, Da Nang museum of Cham Sculpture, 높이 246cm

… 그 대성은 바라문이라 부른다…국왕은 니건도를 받들었으며, 금 은을 녹여 사람의 형상을 주조하였는데, 그 크기가 10위(圍)나 되었 다.²¹⁾

앞서 살펴본『제서』의 내용과 동일하다.

부남국에서 중요하게 받들어졌던 마혜수라천신 신앙을 엿볼 수 있다. 마혜수라는 원래 시바신인데, 여기서는 보살의 하나로서 신앙되고 있음을 알 수 있다. 이를 통해 부남 지역에서의 힌두신앙과 불교신앙의 결합양상을 엿볼 수 있다. 특히 ‘십지의 경지’에 이르렀다고 하는 것으로 보아 화엄계통의 사상이 5세기 후반에 캄보디아에 전해져 있었을 가능성도 생각해 볼 수 있다.²⁰⁾ 비교적 이른 시기의 시바신상의 사례로는 베트남 My Son 출토의 8세기경 사례를 들 수 있다.[그림 6]

2.2 『양서』 제이전

2.2.1. 사료 A.

【임읍】 그 왕은 법복을 입고 구슬목 걸이를 하는데, 마치 불상의 장식과 같다.

19) 원문은 다음과 같다. “那伽仙詣京師 言其國俗事摩醯首羅天神 神常降於摩耽山 土氣恒暖 草木不落 其上書曰 吉祥利世間 感攝於群生 所以其然者 天感化緣明 仙山名摩耽 吉樹敷嘉榮 摩醯首羅天 依此尊靈 國土悉蒙祐 人民皆安寧 由斯恩被故 是以臣歸情 薩薩行忍茲 本跡起凡基 一發菩提心 二乘非所期 歷生積功業 六度行大悲 勇猛超劫數 財命捨無遺 生死不爲耽 六道化有緣 具脩於十地 遺果度人天 功業既已定 行滿登正覺 萬善智圓備 惠日照塵俗 衆生感緣應 隨機授法藥 佛化遍十方 無不蒙濟擢 皇帝聖弘道 興隆於三寶 垂心覽萬機 威恩振八表 國土及城邑 仁風化清皎 亦如釋提洹 衆天中最超 陛下臨萬民 四海共歸心 聖慈流無疆 被臣小國深” 김유철·하원수 역(2010: 53). 밑줄친 부분이 인용 부분.

20) 우리나라에서의 마혜수라, 즉 대자재천 도상과 인도에서의 기원에 대해서는 김정희 (2008) 참조.

21) 원문은 다음과 같다. “其王著法服 加瓔珞 如佛像之飾… 其大姓號婆羅門… 國王事尼乾道 鑄金銀人像 大十圍”. 김유철·하원수 역(2010: 149).

2.2.2. 사료 B-1.

【부남】 기후와 풍속은 크게 견주어 임읍과 같다. 금, 은, 동, 주석, 침목향, 상아, 공작, 오색앵무가 난다. …부남국의 풍속은 본디 나체에 문신하고 머리를 풀어헤친 채 의상을 만들지 않았다. 여인을 왕으로 삼았는데 유엽이라 하였다… 그 남쪽 변새의 나라에 귀신을 섬기는 자가 있었는데, 이름을 혼전이라 하였다… 혼전이 이에 유엽에게 베에 머리를 끼울만한 구멍을 뚫어 입는 방법을 가르쳐 다시는 몸을 드러내지 않게 되었다. …손오 시기에 중랑 강태와 선화종사 주옹이 범심의 국에 사자로 보내졌는데, 국인들은 벌거벗은 거나 다름없고, 오직 부인들만이 관두(貫頭)를 입었을 뿐이었다. 강태와 주옹이 말하여 이르기를 “나라 안이 실로 아름다운데 단지 사람들만이 무람없이 드러내놓고 다니니 참으로 괴이합니다”라고 하였다. 범심이 비로소 영을 내려 국내의 남자들에게 횡폭(橫幅)을 입게 하였다. 횡폭은 지금의 간만이다.²²⁾

부남에서 산출되었던 다양한 광물 등을 언급하고 있는데, 금, 동, 주석은 모두 금동불상 재료로서 중요한 것이고, 상이나 침옥향도 역시 불상 및 불교공예품의 재료로 애용되었던 것이다. 따라서 이 지역의 금동불상은 대체로 풍부한 토산 광물을 사용하여 만들었을 것임을 짐작할 수 있다. 또한 부남 사람들이 옷을 입게 된 계기를 설명하고 있는데, 먼저 여자들의 옷에 대해 이야기하고, 이어 남자들의 옷에 대해 이야기하고 있다. 처음 만들어 입은 옷은 마치 판초우의(poncho)처럼 네모난 천에 머리가 들어갈 구멍을 뚫은 형태였다는 것을 알 수 있다. 이것이 여성의 복식이었고, 이어 남성들이 ‘간만’이라는 옷을 만들어 입게 된 내역을 기술하였다.²³⁾ 결국 부남의 남자들이 옷을 입게 된 것은 중국사신들의 지적 때문이었다는 의미인데, 이것이 얼마나 신빙성이 있는지는

22) 원문은 “氣候風俗大較與林邑同 出金銀銅錫木香象牙孔翠五色鸚鵡… 扶南國俗本體文身被髮 不制衣裳 以女人爲王 號曰柳葉 年少壯健 有似男子 其南國 有事鬼神者字混墳 夢神賜之弓 乘賈人舶入海 混墳u晨起卽詣廟 於神樹下得弓 便依夢乘船入海 遂入扶南外邑 柳葉人衆見舶至 欲取之 混墳卽張弓射其舶 穿度一面 矢及侍者 柳葉大懼 舉衆降混墳 混墳乃教柳葉穿布貫頭 形不復露 遂治其國 納柳葉爲妻… 吳時 遣中郎康泰・宣化從事朱應使於尋國 國人猶裸 唯婦人著貫頭 泰・應謂曰 國中實佳 但人麌露可怪耳 寻始令國內男子著橫幅 橫幅 今干漫也.” 김유철·하원수 역(2010: 153-160). 干漫에 대해서는 주수완(2010: 77-79) 참조.

23) ‘간만’, 즉 캄발라(kambala)에 관해서는 주수완(2010: 77-79) 참조.

알 수 없으나, 전반적으로는 중국문화권과의 접촉을 그만큼 중요하게 여기기 시작했다는 의미를 부여할 수 있지 않을까 한다.

2.2.3. 사료 B-2.

【부남】 왕인 교진여는 본디 천축의 바라문이었다.²⁴⁾

이를 통해 『제서』에서 언급된 교진여왕이 왜 인도식의 이름을 가지고 있는지 알 수 있다.

2.2.4. 사료 B-3.

【부남】 천감2년(503)에 사야발마가 다시 사자를 보내면서 산호로 만든 불상을 보내고 아울러 방물을 바쳤다. …천신을 섬기는 풍속이 있다. 동으로 천신의 상을 만드는데, 얼굴이 둘이면 손이 넷이고, 얼굴이 넷이면 손은 여덟이다. 손에는 각기 쥐고 있는 것이 있는데, 그 것은 작은 아이, 혹은 새와 짐승, 혹은 해와 달이다.²⁵⁾

교진여의 뒤를 이어 왕이 된 사야발마도 양나라에 불상을 보냈는데, 이어 부남은 천신을 섬긴다고 하여 불교국가인 부남에 대한 앞선 기술과는 다소 부합하지 않는다. 그러나 앞서 나가선 비구가 부남에서는 마혜수라천신을 섬긴다고 하였고, 그것이 보살로서 받아들여지고 있었음을 상기한다면, 여기서 말하는 천신은 불교에서의 대자재천일 것이다. 특히 대자재천의 도상연구에 중요한 묘사가 있어 주목된다. 이는 다면 다비의 상을 언급하고 있는 것인데, 동남아 보살상에서 다면을 지닌 상은 이른 시기에는 찾아보기 어렵고, 10세기경에 이르면 브라만 신상에서 다면의 도상을 발견할 수 있다. 캄보디아 Mongkol Borei 출토의 브라만 입상은 3면의 얼굴을 지니고 있고, 두 쌍의 팔을 지니고 있다.[그림 7] 사료의 천신의 상은 팔이 4쌍이었는데, 이러한 사례는 드물다. 다비의

24) “其後王橋陳如，本天竺婆羅門也。” 김유철·하원수 역(2010: 161).

25) 원문은 “天監二年，跋摩復遣使送珊瑚佛像，并獻方物… 俗事天神，天神以銅爲像，二面者四手，四面者八手，手各有所持，或小兒，或鳥獸，或日月。” 김유철·하원수 역(2010: 162).



<그림 7>
브라만 입상, 10세기, 캄보디아
Mongkol Borei.

<그림 8>
비쉬누 입상, 9세기전반,
프랑스 기메박물관

상은 5세기 등 비교적 이른 시기부터 등장하는데, 주로 비쉬누, 두르가 등이 두 쌍의 팔을 가지고 있고, 그 외에는 관음보살인 로케슈바라상에 서 많이 발견된다. 아마도 부남의 천신상은 이러한 상들과 유사한 형태였을 것이다.[그림 8]

2.2.5. 사료 B-4.

【부남】 천감18년(519)에 다시 사자를 파견하여 천축에서 만든 전단향목으로 조각한 석가모니상과 보리수잎을 보내왔으며, … 대동5년(539)에 다시 사자를 보내 살아있는 무소를 바쳤다. 또 말하기를 그 나라에 부처의 머리카락이 있는데, 길이가 1장2척이라 하였다. 이에 조를 내려 사문 석운보에게 사자를 따라가서 맞아오게 하였다.²⁶⁾

26) 원문은 “十八年，復遣使送天竺檀瑞像·婆羅樹葉… 又言其國有佛髮，長一丈二尺，詔遣沙門釋雲寶隨使往迎之。” 김유철·하원수 역(2010: 163).

전단향목 석가상의 기사는 앞서 484년에 보낸 백단상에 이어 두 번째 목불상 관련기사이다. 그런데 이 상은 부남에서 만든 것이 아니라, 인도에서 만든 상을 부남이 입수하여 다시 중국에 보낸 상으로서 인도 불상의 중국전래에 있어 동남아시아의 역할을 단적으로 보여주는 사례라 하겠다. 이와 함께 부남국에 불발사리, 즉 석가모니의 머리카락과 그에 대한 신앙이 있었음을 짐작할 수 있다. 또한 양나라 때에 이 불발을 중국으로 옮겨왔음을 짐작할 수 있는데, 이후 어떻게 되었는지에 대해서는 알 수 없고, 이전부터 중국에 전해졌던 불발에 대한 기사가 뒤에 이어지고 있는데, 이와 직접적인 연관은 없는 것 같다.

2.2.6. 사료 B-5.

【부남】 후한의 환제 연희 9년(166)에 대진 왕 안돈이 사자를 보내 일남군 요외로부터 와서 공헌하였는데, 한대를 통틀어 오로지 한번 통한 것이다. 대진의 국인들은 행상하여 왕왕 부남과 일남 그리고 교지에 이르지만, 남요의 제국인 가운데 대진에까지 이르는 자는 드물다. 손권 황무 5년(226)에 대진의 상인으로 자를 진론이라고 하는자가 교지에 이르렀는데 교지태수 오막이 경사로 호송하여 손권에 이르도록 하였다. 손권이 그 나라의 풍속과 관습을 물으니… 후한 화제 시기에 천축이 여러 차례 사자를 보내 공헌하였는데, 나중에 서역이 이반하여 마침내 교통이 끊겼다. 환제 시기에 이르러 연희2년(159)과 4년(161)에 자주 일남군 요외로부터 와서 공헌하였다. 조위 시기와 진 시기에는 끊어져서 다시 통하지 못하였다. 오직 손오 시기에 부남왕 범전이 가까이 신임하는 소물이라는 이를 천축국에 사자로 보냈다. 부남의 투구리 입구로부터 출발하여 바다의 큰 만을 따라 정서 북쪽으로 들어가 만 주변의 여러 나라를 거쳐 갔는데, 1년여가 지나서야 천축강 입구에 닿을 수 있었고, 강을 거슬러 올라가 7천리를 가서 도착하였다. 천축왕이 놀라 말하기를 “바다의 끝은 지극히 면데도 이런 사람이 살고 있구나”라고 하였다. 즉시 불러서 국내를 시찰하도록 하고, 이윽고 진과 송 두 사람을 파견하여 월지마 네필을 가지고 가서 범전에게 보답하도록 하였다. 소물 등을 보내 돌아가게 하였는데, 네 해를 채우고서야 돌아올 수 있었다. 그때 오에서는 중랑 강태를 부남에 사자로 보냈다. [강태가] 진과 송 등을 보고, 천축의 토속을

물으니, “불도(佛道)가 일어난 나라(國)입니다. 인민이 많은데다 부유하고, 토지는 넓고 비옥합니다. 그 왕의 호칭은 무론(茂論)입니다. 도읍은 성곽을 둘렀는데, 물이 샘에서 갈라져 흘러 도랑과 해자를 채우고 큰 강으로 흘러 내려갑니다. 그 궁전은 모두 무늬를 새겼으며, 성내의 거리와 마을은 옥사(屋舍)와 누관(樓觀)으로 가득찼고, 종소리와 북소리(鐘鼓) 음악이 넘쳐나며, 의복과 장식은 향기롭고 화려합니다. 물길과 물길의 교통이 편하여 온갖 상인들이 모여 교역하니, [아무리] 기이한 노리개나 진보(珍寶)라 도 갖고자 하는 대로 살 수 있습니다. 주변의 가유(嘉維) 사위(舍) 140, 엽파(葉波) 등 열여섯 대국은 천축으로부터의 거리가 혹 이삼 천리인데, 모두 천축국을 귀히 여겨 받들며, 천지의 중심으로 여깁니다”라고 말하였다.²⁷⁾

이 기사는 『양서』에서 잠시 뒤에 기술한 파리국 보다 나중에 실려 있는 ‘중천축국’조에 나오는 것이지만, 부남과 연관이 있으므로 먼저 다루고자 한다. 이 기사를 통해 삼국시기에 로마의 사절 및 상인들이 부남을 통해 중국과 교통하였음을 알 수 있다. 여기서의 안돈은 로마황제 마르쿠스 아우렐리우스(Marcus Aurelius, 121~180)를 지칭한 것으로 알려져 있다. 또한 서역의 나라도 중국과의 교통로가 혼란한 시절에는 부남을 통해 중국과 통교하고 있었음을 전해준다. 아울러 오나라 시기에 소물(蘇物)이 이끄는 부남의 사절이 인도를 방문했던 기록이 보이는데, 이는 법현보다 더 빠른 시기에 인도를 방문한 사례여서 주목된다. 이 사건은 중국에서도 관심을 가지고 인도에 대한 정보를 부남에 와서 물었던 것으로 보아 당시로서는 국제적으로 매우 화제가 되었던 것으로 보인다. 아마도 당시 인도는 쿠샨제국 시기였을 것으로 추정되는데,

27) “漢桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外來獻。漢世唯一通焉。其國人行賈，往往扶南·日南交趾。其南徼諸國人少有到大秦者。孫權黃武五年，有大秦賈人字秦論來到交趾。交趾太守吳遼遣送詣權，權問方土謠俗，論具以事對。時諸葛恪討丹陽，獲黝歙短人，論見之曰 大秦希見此人。權以男女各十人，差吏會稽劉咸送論，咸於道物故，論乃徑還本國。漢和帝時，天竺數遣使貢獻，後西域反叛，遂絕。至桓帝延熹二年，四年，頻從日南徼外來獻。魏晉世，絕不復通。唯吳時扶南王范脩遣親人蘇物使其國，從扶南發投拘利口，循海大灣中正西北入歷灣邊數國，可一年餘到天竺江口，逆水行七千里乃至焉。天竺王驚曰 海濱極遠，猶有此人。卽呼令觀視國內，仍差陳·宋等二人以月支馬四匹報施，遣物等還，積四年方至。其時吳遣中郎康泰使扶南，及見陳·宋等，具問天竺土俗，云佛道所興國也。人民敦厖，土地饒沃。其王號茂論。所都城郭，水泉分流，繞于渠澗，下注大江。其宮殿皆雕文鏤刻，街曲市里，屋舍樓觀，鐘鼓音樂，服飾香華，水陸通流，百賈交會，奇玩珍瑣，恣心所欲。左右 嘉維·舍衛·葉波等十六大國，去天竺或二三千里，共尊奉之，以爲在天地之中也。” 김유철·하원수 역(2010: 190-191).

갠지스 강을 따라 파탈리푸트라로 들어가는 여정을 언급한 듯 하다. 또 한 월지마란 월지의 말이란 뜻이므로, 월지족, 즉 쿠샨족을 지칭하는 것 일 가능성성이 높아 보인다.²⁸⁾ 사료를 그대로 인정한다면 부남국에 불법이 전해진 시기도 이 시기 무렵으로 볼 수 있을 것이다. 당시 왕의 호칭을 ‘무룬(màolùn)’이라고 하였는데, 이는 혹시 인도의 왕들이 주로 사용했던 ‘마하라자(maharajah)’를 음역한 것이 아닌가도 생각해볼 수 있을 것이다.

2.2.7. 사료 C.

【반반】 대통 원년(527)에 그 왕이 사자에게 표를 받들게 하여 말하기를… 중대통 원년(529) 5월에 누차 사자를 보내 상아로 새긴 불상과 탑을 공헌하였으며, 아울러 침단 등의 향 수십 종을 바쳤다. 6년(534) 8월에 다시 사자를 보내 보리국의 진사리 및 탑 그림을 보내왔으며, 아울러 보리수 잎과 첨당 등의 향을 공헌하였다.²⁹⁾



<그림 9>
새겨진 마하보디대답, 쿠샨시대
University Museum, Aligarh

반반국은 부남 남쪽 말레이반도에 있었던 고대국가인데, 역시 불교를 신봉했음을 알 수 있으며, 어떤 경로인지는 모르나 부다가야로 추정되는 곳에서 기원한 진신사리를 가지고 있었음을 알 수 있다. 여기서 말하는 탑 그림은 어찌면 보드가야 대탑을 의미하는 것일 수도 있을 것이다. 부다가야 대탑은 많은 불교도들에게 숭배의 대상이 되

28) 월지와 쿠샨의 관계에 대해서는 오타니 나카오(2008) 참조.

29) “大通元年, 其王使使奉表曰… 中大通元年五月, 累遣使貢牙像及塔, 并獻檀等香數十種。六年八月, 復使送菩提國真舍利及塔, 并獻菩提樹葉·詹糖等香。” 김유철·하원수 역 (2010, 177). 여기서도 보리국은 보드가야로 추정된다고 각주에서 설명하고 있다. 보드가야는 원래 진신사리보다는 마하보디사원의 정각상으로 더 잘 알려져 있으나, 인근 사원의 탑에는 진신사리가 봉안된 탑도 있었던 것으로 추정된다. 마하보디 사당은 동아시아 불탑형식의 원형이라는 점에서 이러한 도상이 동남아시아를 통해 중국으로 유입되었다는 것은 매우 중요한 단서가 된다고 하겠다. 특히 인도 힌두신전을 북부의 나가라(Nagara) 형식과 남부의 드라비다(Dravida) 형식으로 분류했을 때 보드가야 대탑은 남부 드라비다 형식에 속하는 것이고, 동아시아 불탑이 나가라 형식보다는 드라비다 형식에 가깝다는 점에서 불탑형식의 형성과정에서 이 보드가야 도상의 동남아시아를 통한 중국전래는 시사하는 바가 크다고 하겠다. 힌두사원의 형식분류에 대해서는 이주형 외(2007: 246-249 및 256-257).

어 다양한 방법으로 모사되었는데, 인도에는 모형조각도 있었고, 불상 대좌 아래에 새겨지기도 했다.³⁰⁾[그림 9] 탑 그림이라고 했으므로, 이러한 선각부조에 가까운 모습이었을 것이다.

2.2.8. 사료 D.

【단단국】 상아로 만든 불상 및 탑 각 2구씩을 보내고… 대동 원년 (535)에 다시 사자를 보내 금, 은, 유리, 여러 보석, 향약 등의 물건을 공현하였다.³¹⁾

단단국은 말레이시아 동북해안의 끌란탄주로 추정되는데, 반반국과 마찬가지로 상아로 만든 불상과 탑을 보내왔다. 그 외에는 유리제품도 보내온 점이 주목된다.

2.2.9. 사료 E.

【낭아수국】 남녀 모두 웃통을 벗고 머리카락을 풀어헤친 채 고파로 만든 간만을 입는다.³²⁾

이러한 복식은 <양직공도>의 낭아수사절 묘사에서 찾아볼 수 있는데, 간만, 즉, ‘캄발라’라고 하는 이 복식에 대해서는 의정의 “남해기귀 내법전”에서도 상세히 언급되고 있다.³³⁾

2.2.10. 사료 F.

【파리국】 감패라(蚶貝羅)라는 이름을 가진 돌이 있는데, 처음 캐 때는 유연하지만, 돌을 조각하여 물건을 만들어 말리면, 마침내 매우 견고하고 강해진다… 왕의 성은 교진여로… 백정왕의 부인이 곧 그 나라 출신 여인이라고 말하였다… 천감16년(517)에 사자를 보내 표를

30) 이에 대해서는 John Guy(1991) 참조.

31) “謹奉途牙像及塔各二軀，并獻火齊珠·古貝·雜香藥等。大同元年，復遣使獻金·銀·瑠璃雜寶·香藥等物。” 김유철·하원수 역(2010: 177).

32) “其俗男女皆袒而被髮，以古貝爲干。” 김유철·하원수 역(2010: 182).

33) 낭아수국 사절도의 복식에 대해서는 각주 23의 문헌 참조.

받들어 말하기를, “엎드려 받자옵건데 성왕께서는 삼보를 신앙하시고 존중하시어 불탑과 불사를 건립하시고 불상을 장식하신 것이 국토에 두루 퍼져있다고 합니다… 보통3년(522)에 파리의 왕 빈가가 다시 사자 주째지를 보내 흰 앵무, 청충, 투구, 유리기, 고파, 소라잔, 잡향, 약 등의 수십 종을 공헌하였다.³⁴⁾

인도네시아 자바섬에 있었던 것으로 추정되는 파리국에서 나온 돌에 관한 기사인데, 캐냈을 때는 부드러워 조각을 하기 유리하고, 공기 중에 오래 노출되면서 점차 단단해진다는 것은 매우 이상적인 석재의 조건으로 보인다. 혹시 신상조각에도 이러한 돌들이 사용되었을 가능성이 있으므로, 불상 석재에 대한 암석학적인 연구도 필요할 것으로 생각된다. 한편 석가의 어머니 마야부인을 자신들의 나라 출신이라고 하는 것과 양에 보낸 표문에서 불법을 숭상함을 찬양하는 것을 통해 역시 불교를 숭상하고 있었음을 알 수 있다. 공헌물 중에 유리기가 포함되어 있다.

2.2.10. 사료 G.

【사자국】 동진 의희 연간(405~418)초에 비로소 사자를 보내 옥으로 만든 불상을 공헌하였는데, 10년을 걸려서야 겨우 도착하였다. 옥불상의 높이는 4척 2촌이었는데, 옥의 색이 깨끗하고 윤기가 있으며, 만든 모양이 특수하여 아마도 인공이 아닌 듯 했다. 이 옥불상은 동진과 유송 양대를 거쳐 와관사에 보관되어 있었다. 이 사원에는 이미 징사 대안도가 손으로 제작한 불상 5구와 고장강이 그린 유마힐 거사의 상이 있었는데 세인들은 이들 세 작품을 일러 삼절이라 하였다. 제의 동흔후 대에 이르러 마침내 옥불상을 훼손하였는데 먼저 옥상의 팔을 끊고 다음에는 몸을 취하여 애첩 반귀비를 위하여 비녀와 팔찌를 만들어주었다.³⁵⁾

34) “有石名貝羅, 初採之柔軟, 及刻削爲物乾之, 遂大堅強… 王姓陳如, 自古未通中國. 問其先及年數不能記焉, 而言白淨王夫人即其國女也… 天監十六年, 遣使奉表曰 伏承聖王信重三寶, 興立塔寺, 校飾莊嚴, 周國土… 普通三年, 其王頻伽復遣使珠貝智貢白鸚鵡青蠶兜鍪瑠璃器古貝螺杯雜香藥等數十種” 김유철·하원수 역(2010: 184~186).

35) “晉義熙初, 始遣獻玉像, 經十載乃至. 像高四尺二寸, 玉色潔潤, 形製殊特, 殆非人工. 此像歷晉宋世在瓦官寺, 寺先有徵士戴安道手製佛像五軀, 及顧長康維摩畫圖, 世人謂爲三絕. 至齊東昏, 遂毀玉像, 前截臂, 次取身, 爲嬖妾潘貴妃作釵釧. 宋元嘉六年, 十二年, 其王刹利摩訶遣使貢獻.” 김유철·하원수 역(2010: 195).

이 기사는『고승전』 및 『역대명화기』에도 등장하는데, 그 본말이 더 상세하여 도움이 된다. 스리랑카의 옥은 특산물로 유명하여 스리랑카 안에도 많은 옥불상이 있었다. 특히 중국 남조에 남인도 불상 양식이 전래되었음을 알려준다는 점에서 중요한 기사인데, 그 유입경로상에 동남아시아가 있었다. 실제 동남아시아에서는 스리랑카, 혹은 남인도 아마라바티에서 제작된 것으로 보이는 불상이 많이 발견되고 있는데[그림 10], 이를 통해 이 기사가 구체적인 전거를 가진 내용임을 짐작할 수 있다.³⁶⁾ 이를 통해 동남아시아화된 불상이 아니라, 남인도의 불상이 직접 중국에 전파되었던 상황을 살펴 볼 수 있다.



<그림 10>
금동불입상, 스리랑카산
(발견은 베트남 Dong Duong),
8~9세기, 베트남역사박물관

2.3 『구당서』

2.3.1. 사료 A.

【임읍】 특히 불법을 믿어서 백성 중에 출가하는 이들이 많다.³⁷⁾

남북조 시대와 달리 당대에 와서는 임읍에서도 불교가 승양되고 있는 변화상을 알려준다.

2.3.2. 사료 B.

【반반국】 사람들이 모두 바라문서를 배우며, 심히 불법을 공경한

36) Nancy Tingley, 앞의 책, p.218에 의하면 태국의 Pong Tuk, 자바의 Sulawesi, 베트남의 Dong Duong 등지에서 빠르면 3세기, 늦으면 9세기 무렵의 이러한 남인도 혹은 스리랑카 양식 불상이 출토되고 있다고 한다.

37) “尤信佛法，人多出家。” 김유철·하원수·김정희 역(2010: 478).

다.³⁸⁾

여기서 바라문서는 인도어를 배운다는 것으로 추정되며, 계속해서 불법이 숭앙되고 있음을 알 수 있다. 인도 원어로 불법을 공부한다는 것은 그만큼 불교에 대한 이해도 깊었을 가능성을 짐작케 한다.

2.3.3. 사료 C.

【진랍】 본디 부남의 속국으로 곤륜의 부류이다. … 그 왕의 성은 찰리씨이다. … 이 나라는 불도와 천신을 숭상하는데, 천신이 가장 크고, 불도가 그 다음이다.³⁹⁾

부남에 이어 캄보디아를 주도했던 진랍이 기사에 등장하고 있다. 왕의 성이 찰리씨인 것은 보통 크샤트리아를 찰리종이라고 하므로, 브라만교의 영향을 받고 있음을 짐작케 한다. 또한 불법도 믿기는 하지만, 부남과 달리 천신을 더 숭상하고 있다.

2.3.4. 사료 D.

【타원국】 정관21년(647)에 또 사자를 보내어 백앵무 및 파율고를 바쳤으며, 말과 동종을 요청하였다. 조(詔)를 내려 모두 지급하였다.⁴⁰⁾

태국 동부에 위치했던 나라인데,⁴¹⁾ 당 문물의 수입을 볼 수 있으며, 동종을 요청한 것이 흥미롭다.

2.3.5. 사료 E.

【표국】 불사(佛寺)가 100여곳 있다. 그 전당과 가옥은 모두 금과 은

38) “人皆學婆羅門書，甚敬佛法。” 김유철·하원수 역(2010: 482).

39) “本扶南之屬國，峴嶺之類…其王姓刹利氏…國尚佛道及天神，天神爲大，佛道次之。” 김유철·하원수 역(2010: 483).

40) “二十一年，又遣使獻白鸚鵡及婆律膏，仍請馬及銅鐘，詔並給之。”

41) 김유철·하원수 역(2010: 485, 주21) 참조.

으로 장식하였고, 붉은색으로 칠하였으며, 땅에는 자줏빛 쇳돌을 깔고 그 위에 금계(錦罽)를 덮었다… 남자와 여자 모두 일곱 살이 되면 삼발하고 절에 머물면서 불문에 귀의한다. 스무 살이 되어서도 불도의 이치를 깨치지 못하면 다시 머리를 기르고 평민이 된다.… 정원18년(802)에 실리이를 보내어 남조를 따라 중역으로 내조하였으며, 또 그 나라의 악 모두 10곡과 악공 35인을 함께 바쳤다. 악곡은 모두 석가모니 경론의 사의를 연출하는 것이었다.⁴²⁾

티벳-버마계통의 민족이 세운 나라인 표국은 불교를 독실히 수행했으며, 불사건축이 활발했다고 기록하고 있다. 위에 묘사된 표국 불사건축에 대한 내용은 현재의 동남아 지역에서 볼 수 있는 사원건축과의 직접적인 비교는 어렵다. 푸른색 돌로 건물을 짓고, 자주색 돌로 바닥을 깐 예를 찾기 어렵기 때문이다. 그러나 굳이 이를 비교해보자면, 양코르왓 사원의 경우 신전 자체는 회색빛 돌로, 담장은 붉은색 돌로 축조하고 있는데, 여기서 회색빛을 푸른빛으로, 붉은색을 자주색으로 묘사한 것은 아니었을까 추정해볼 수도 있을 것이다.[그림 11] 또한 사료에 등장하는 유리기와는 아직 사례를 찾지 못했지만, 베트남에서 발견된 수막새 기와는 동아시아 수막새기와와의 유사성도 주목되며, 아마도 여기에 유약을 입혀 유리와로 불렸을 것이다.[그림 12] 7세부터 20세까지 불문에 귀의한다는 것은 이러한 불교사원이 사실상 학교의 역할도 했었



42) “佛寺百餘區. 其堂宇皆錯以金銀, 塗以丹彩, 地以紫礦, 覆以錦罽… 男女七歲則落髮, 止寺舍, 依桑門, 至二十不悟佛理, 乃復長髮爲居人… 十八年, 乃遣其弟悉利移因南詔重譯來朝, 又獻其國樂凡十曲, 與樂工三十五人俱, 樂曲皆演釋氏經論之詞意.” 김유철·하원수 역(2010: 521-522).



<그림 12>
수막새기와, 2~7세기경,
지름 15.3cm, 호치민시
베트남역사박물관

음을 짐작케 한다.

이어 표국의 불교음악에 대해서 상세히 묘사하고 있다. 이는 『신당서』 사료에서 다시 고찰하기로 하겠다.

2.4 『신당서』 「남만전」

2.4.1. 사료 A.

【남조】 고병은 그들의 풍속이 불법을 숭상함을 알고 승려 경선을 보내 사자의 직무를 대신하여 가게하니, 추룡과 그 부하들이 경선을 영접하여 절을 하였다.⁴³⁾

중국 운남성 서부의 옛 타이족 왕국인 남조가 불법을 숭상하고 있었음을 알 수 있다. 또한 승려가 사절로서의 역할도 하고 있는데, 이는 추룡이 지속적으로 중국의 촉지역을 침입하여 군사를 일으켰기 때문에 이를 회유하고자 고병이 한편으로는 군사행동을 개시하면서 한편으로는 불교를 통해 화친을 도모했던 기록이다. 이를 통해 서로 다른 문화를 지닌 중국과 남조가 불교라는 공통의 종교를 매개로 음을 앞서 나가선의 기록과 함께 확인할 수 있다.⁴⁴⁾

43) “駢以其俗尚浮屠法 故遣浮屠景仙攝使往 酈龍與其下迎謁且拜,” 김유철·하원수·김정희 역(2011: 954).

44) 서천절도사 高駢이 승려 景仙을 남만에 파견한 것은 乾符 3년(876)의 일이었다. 이

2.4.2. 사료 B.

【환왕】 불도를 좋아하여 금과 은으로 불상을 만드는데, 큰 것은 간혹 10圍만했다.⁴⁵⁾

환왕은 과거 임읍 지역인데, 이미 불법이 전해진 것은 구당서에서 본 바와 같다. 그런데, 브라만교를 믿었을 때 언급되었던 커다란 금상이 이번에는 불상으로 기술되고 있다. 과거 천신상의 기록이 불상으로 와 전된 것인지, 아니면 임읍의 전통을 이어받아 환왕 사람들도 10위 정도 크기의 불상을 만들었던 것인지 정확하지 않다. ‘위(圍)’는 앞서도 언급한 바와 같이 한 뼘 정도의 길이를 의미하는 것으로 보인다. 상 자체로서는 큰 크기가 아니지만, 금이나 은과 같은 귀금속으로 만든 불상으로는 매우 큰 규모임을 알 수 있다.

2.4.3. 사료 C-1.

【표국】 푸른 색 벽돌로 둥근 성을 만들었는데, 둘레가 160리이고, 열 두 개의 성문이 있었으며, 네 귀퉁이에는 불탑(浮圖)을 지었다. … 천문에 밝고 불법을 좋아한다. 많은 사찰이 있다. 유리로 기와를 만들어 얹는데 금과 은으로 무늬를 놓는다. 또 붉은 빛 무늬가 있는 자주색 쇳돌로 바닥을 깔고 비단 같은 용단을 덮는다. 왕의 거처 또한 이와 같다. 民이 7세가 되면 머리를 깎고 중이 되어 절에 머무르는데, 20세가 되어도 불법에 통달하지 못하면 다시 민으로 돌아간다. … (당덕종 정원연간에) [남조의 왕] 이모심(異牟尋)이 사자(使者) 양가명(楊加明)을 보내 겸남서천절도사(劍南西川節度使) 위고(韋皋)에게 이르러 만이(蠻夷)의 가곡(歌曲)을 바치겠다고 청하고, 표국으로 하여금 악인(樂人)을 진상케 하였다. 이에 위고가 『남조봉성악』을 지었는데 황종의 운을 정률로 채택하였다. 궁과 정의 일변은 서남이 순복

사건 얼마 후 고병의 휘하에 최치원이 들어와 당시의 일을 조정에 보고하는 글을 작성하였는데, 그 글은 『桂苑筆耕集』 권2 「謝示南蠻通和事宜表」에 전하고 있다. 한편 『계원필경집』에는 고병이 관내의 승려 弘鼎을 승정으로 임명해달라는 조서를 올리고 이것이 받아들여지자 사례하는 표를 올리기도 했는데(권4, 「奏請僧弘鼎充管內僧正狀」 및 「謝許弘鼎充僧正像」) 이렇듯 고병은 경선·홍정 등의 불교승려들을 통해 민심을 안정시키려는 정책을 펴고자 했던 것으로 보인다.

45) “喜浮屠道 冶金銀像 大或十圍.” 김유철·하원수·김정희 역(2011, 983).

한 것을 형상화한 것이고 각과 우의 종변은 융이가 마음을 새롭게 하는 것을 형상화한 것이다. 여섯곡의 안무가 완성되었는데 악공이 64인, 찬인이 두 사람에 서곡은 28첩이고 『남조봉성악』의 글자마다 춤을 만들었다. 춤꾼은 열여섯 사람인데 꼬리가 긴 평의 깃을 잡고 네명씩 열을 지어선다. ‘南’자를 형상화하여 춤을 출 때는 ‘성주는 無爲하여도 교화가 이루어지네’라는 노래를 부르고, ‘詔’를 춤출 때는 ‘남조가 입조하니 하늘이 즐거워하는도다’라는 노래를 부른다. ‘奉’을 춤출 때는 ‘사해와 우주의 모든 생물이 文化를 닦는구나’라고 노래부르고, ‘聖’을 춤출 때는 ‘황제의 은혜가 미치는 것이 한이 없구나’라고 노래부르며, ‘樂’을 춤출 때는 ‘영토를 넓혀 정령의 변새에까지 이르는구나’라는 노래를 부른다. 모두 1장 3첩으로 이루어져 있다…⁴⁶⁾

구당서의 “표국” 해당 서술과 같고, 추가적으로 <남조봉성악>에 대한 상세한 묘사가 위 인용문 뒤로 상세하게 이어지고 있다. 앞서 구당서에서는 불교적 주제의 음악을 바친 것으로 되어 있는데, 여기서 말하는 음악은 이와는 별개의 것이며, 불교 주제의 음악은 다음 기사에서 보인다. 위 사료의 무용수들에 대한 묘사를 보면 공자의 깃털을 잡고 춤을 추는 사람들이 등장하는데, 예를 들어 양코르왓의 ‘유해교반’ 장면에 등장하는 군무 장면의 춤추는 인물상들이 양손에 잡고 있는 것이 바로



<그림 13>
양코르왓 1회랑 동벽 남
측, 유해교반(乳海攪拌)
부조, 12세기

46) “青甃爲圓城 周百六十里 有十二門 四隅作浮圖 民皆居中 鉛錫爲瓦 荔支爲材 俗惡殺 拜以手抱臂稽額爲恭 明天文 喜佛法 有百寺 琉璃爲甃 錯以金銀 丹彩紫礦塗地 覆以錦罽 王居亦如之 民七歲祝髮止寺 至二十有不達其法… 貞元中 王雍羌聞南詔歸唐 有內附心 異牟尋遣使楊加明詣劍南西川節度使韋皋請獻夷中歌曲 且令驃國進樂人 於是韋皋作南詔奉聖樂 用正律黃鍾之均 宮徵一變 象西南順也 角羽終變 象戎夷革心也 舞六成 工六十四人 賛引二人 序曲二十八疊 舞「南詔奉聖樂」字 舞人十六 執羽翟 以四爲列 舞「南」字 歌聖主無爲化 舞「詔」字 歌南詔朝天樂 舞「奉」字 歌海宇脩文化 舞「聖」字 歌雨露覃無外 舞「樂」子 歌闢土丁零塞 皆一章三疊而成。” 김유철·하원수·김정희 역(2011: 1021-1024).

이런 공작의 깃털 같은 것을 형상화한 것이 아닌가 추정된다.[그림 13] 그리고 네 명씩은 아니지만, 네 명, 다섯 명씩 그룹지어 있는 것은 사료에 묘사된 것과 대략 유사한 점이라고 볼 수 있다. 표국은 공작 깃털이었지만, 다른 지역에서는 공작 깃털 대신 천 자락을 이용해 춤을 추었던 것으로 보인다.

2.4.4. 사료 C-2.

【표국】 무릇 악이 30종이고 악공이 196인이다. 4부로 나뉘는데 첫 째가 구자부, 둘째가 대고부, 셋째가 호부, 넷째가 군악부이다. 구자부에는…⁴⁷⁾

동남아 지역에 구자, 즉, 쿠차음악이 전해져 있었음을 알 수 있는 사료이다. 일반적으로 중앙아시아 사막 실크로드를 통한 문물교류와 동남아의 해양 실크로드를 통한 문물교류를 평행선을 그린 계통으로서 간주하고 있으나, 이 기사를 통해 사막 실크로드와 해양 실크로드 사이에도 횡적인 교류가 있었음을 보여주는 사료라 하겠다. 물론 이러한 교류는 중앙아시아와 동남아시아가 직접 교류했다기보다는 중국을 통해 전해졌을 가능성도 클 것이다. 그러나 『신당서』에서 이 구자부의 음악을 비롯한 표국의 음악을 장황하게 설명하고 있는 것은 이것이 중국과는 달랐기 때문으로 볼 수 있다. 따라서 중국을 거치지 않고 다른 경로로 전해졌을 가능성도 고려해볼 수 있고, 한편으로는 중국을 통해 전해졌으나 동남아 지역에서



<그림 14>
청동불두, 베트남 My Lam 출토,
높이 4.9cm, 베트남 역사박물관

⁴⁷⁾ “凡樂三十, 工百九十六人, 分四部, 一·龜茲部, 二·大鼓部, 三·胡部, 四·軍樂部. 龜茲部...”
김유철·하원수·김정희 역(2011: 1027).

새롭게 번안되었을 가능성도 생각해볼 수 있다. 여하간, 동서의 문화교류를 보다 입체적으로 고찰해야 할 필요성을 제기한다고 하겠다. 실제로 베트남에서는 간다라 양식이 농후한 청동불두가 발견되기도 했다. [그림 14] 다른 불상들과 달리 완연한 아몬드식의 파상발은 이 불두가 간다라 불상양식을 계승하고 있음을 보여주고 있다. 따라서 남인도, 혹은 스리랑카와 같은 지역 뿐 아니라, 북인도, 즉 간다라 지역과의 교류관계도 직접적이든 간접적이든 이루어졌음을 염두에 두어야 할 것으로 생각된다.

이와 함께 지면관계상 생략하였으나 위 사료에 이어서 춤동작 및 악단의 구성과 배치를 상세히 묘사하고 있어서 고대 가무의 복원적 고찰에 매우 중요한 사료적 의미를 지닌다.

2.4.5. 사료 C-3.

【표국】(표국왕) 옹강 또한 실리이성의 성주 서난타를 보내 나라의 악을 바쳤다. 성도에 이르자 위고가 다시 그 소리에 따라 악보를 정리하였다. 위고는 또 그 춤의 모양과 악기가 특이한 까닭에 그림으로 그려서 바쳤다. 악기는 스물 둘이고… 곡명은 모두 12개이다. 첫째는 <불인>인데 표국에서는 <몰타미>라고 한다. 표국 사람들과 천축 사람들은 이 노래를 불러 국왕을 받든다… 여덟째는 <감자왕>인데 표국에서는 <알사락>이라 말한다. 불법이 민을 가르치는 것이 사탕수수의 달콤함과 같아서 모두 그 맛을 기뻐함을 말하는 것이다…⁴⁸⁾

이 기록은 『구당서』에 기술된 실리이성의 음악인데, 역시 춤동작 및 그 의미, 악기의 구성 등을 상세히 알 수 있다. 특히 <불인>은 천축과 같다고 하여 천축과의 영향관계를 짐작할 수 있다. 베트남 My Son 유적지에서 발견된 제단의 기단부에 부조된 다양한 악기를 연주하는 인물상들의 표현은 발달된 동남아시아 음악문화의 일면을 보여주는 사례라 하겠다.[그림 15]

48) “雍羌亦遣弟悉利移城主舒難陀獻其國樂。至成都，韋皋復譜次其聲。以其舞容，A樂器異常，乃圖畫以獻。工器二十有二… 凡曲名十有二。一曰佛印，驃云沒駄彌。國人及天竺歌以事王也… 八曰甘蔗王，驃云遏？思略，謂佛教民如蔗之甘，皆悅其味也。” 김유철·하원수·김정희 역(2011: 1033-1038).



<그림 15> 베트남 My Son 유적, 제단 기단 부조(기악인), 7세기경

III. 『집신주삼보감통록』과 『위서』「석로지」 관련사료

3.1 『집신주삼보감통록』

3.1.1 상권 제20

진나라 의홍 원년(의희 원년의 오류, 서기 405년)에 한 임읍 사람이 있었는데, 일찍이 한과의 사리를 갖고 있었으며, 재를 올리는 날마다 방광이 있었다. 해수란 스님이 광주자사 조규를 따라 남방에 있을 때 그 방광하는 모습을 공경하여 이를 청하려 하자 아직 말도 하기 전에 사리가 스스로 둘로 나뉘었다. 조규가 이 말을 듣고 마음 속으로 기뻐하고 또 그것을 자기에게 남겨두고 공경하게 하기를 청하니 또 사리가 스스로 세 개로 나뉘었다. 이에 조규는 장간사의 탑상 모양을 본따서 탑을 세우고자 하니 절의 주지가 고집하여 허락하지 아니하였다.… 그리하여 상이 이루어지자 조규는 사리를 부처님의 육계 안에 붙여두었다. 서방에서 온 여러 불상 가운데 방광하는 불상이 많은 것은 사리를 품에 지니고 있기 때문이다.⁴⁹⁾

49) “晉義興元年。有林邑人。脊有一舍利。每齋日放光。沙門慧達。隨廣州刺史刀達在南。敬其光相欲請之。未及發言。而舍利自分為二。達聞心悅。又請留敬。而又分為三。達欲模長干像。寺主固執不許…既成。達以舍利著像髻中。西來諸像放光者。多懷舍利故也。”『집신주삼보감통록』, T.2106(51, 411a). 번역문은 道宣 撰『集古今佛道論衡 外』(동국역경원 1999)에 실린 해당 번역문을 인용.

동남아는 때로는 진신사리의 주요 입수처였던 것으로 인식되었다. 앞서 동남아 지역의 진신사리 신앙과 더불어 이 기사 역시 중국에 유통된 일부 사리가 동남아에서 유래되었음을 설명해주고 있다.

3.1.2. 중권 제4.

그 당시(西晉)는 천하를 다스리는 군주가 없어서 여러 영웅들이 각자 자신들의 뜻을 도모하였지만, 그들은 모두 秦·宋·燕·趙 나라에 표문을 보내고 현과 조세를 바치며 승상하였다. 그러므로 고려·상국·호국·여국·오국·곤륜·북대의 일곱 나라에서 금동상을 보냈다. 승랑은 그 불상을 공양하고 모셔서 예를 다하였는데, 그때마다 상서로운 일이 있었다. 그 불상을 한 불당에 모셨는데, 문을 항상 열어놓아도 새들이 와서 범접하지 않으니 모두 불상을 공경하고 기이하게 여겼다. 그 절은 지금에 이르기까지(초당시기) 350여년이 되었는데 절과 탑의 기본적인 틀은 본래의 것과 같다. 수나라 때에 고쳐서 신통도량으로 만들었으며, 지금껏 절이 있다.⁵⁰⁾

고구려를 비롯한 주변 나라들의 불상이 서진시대에 중국에 전해져 영험한 불상으로 송양받았던 사실에 대한 기록이다. 그 중에 곤륜이 포함되어 있다. 곤륜은 『구당서』에 의하면 임읍 남쪽의 머리가 곱슬하고 피부가 검은 이들을 통칭한다고 하였는데, 『집신주삼보감통록』의 곤륜은 대체로 베트남, 캄보디아를 통칭한 것 같다.⁵¹⁾ 이를 불상이 이미 서진시기에 전해졌다고 하였는데, 고구려 및 동남아 지역에 전하는 불상 유물로 본다면 너무 이른 시기인 것 같다. 아마도 수~당대에 걸쳐 조성되었지만, 더 오래전에 유래되었던 것으로 인식되었던 것이 아닌가 생각된다.

50) “于時天下無主英雄負圖. 秦宋燕趙莫不致書崇敬. 廣縣租稅以崇福焉. 故有高麗相國胡國女國吳國崑崙北代七國所送金銅像. 朗供事盡禮每陳祥瑞. 今居一堂門牖常開鳥雀莫踐. 咸敬而異之. 其寺至今三百五十許歲. 寺塔基構如其本焉. 隋改為神通道場. 今仍立寺.” 『집신주삼보감통록』(T.2106, 15, 414a). 이와 동일한 기사가 『續高僧傳』『釋僧意傳』에도 기재되어 있는데, 다만 『감통록』의 北代가 『속고승전』에서는 岱京으로 기술되어 있는 차이점이 있다. 문맥상 아마도 北代가 맞는 것 같은데, 이 때 ‘代’는 북위 선비족의 본향으로서 북방지역에서 보내온 불상을 상징하는 것이 아닌가 추측된다. 그 외 고려, 호국, 오국, 곤륜 등도 모두 중국을 둘러싼 동서남북 각지의 여러 민족을 대표하는 의미를 지니고 있는 것으로 추정된다.

51) 곤륜에 대해서는 淺湫 穎(1993) 및 허형욱(2006) 참조.

3.1.3. 중권 제27.

제(齊)의 건원(479~482) 초의 일이다. 태원왕 염은 예전에 아주 어려서 교지에 있었는데, 그곳의 현법사에게 오계를 받고 관음금상을 공양하도록 하라는 가르침을 받았다. 그 뒤 마침내 양도에 돌아오면서 관음보살상을 받들고 돌아와 남간사에 기증하였는데, 염이 낮잠을 자다가 꿈을 꾸니 보살상이 자리의 구석에 서있었다…⁵²⁾

이 기사는 베트남 지역에서 관음신앙이 유행했었다는 사실과 베트남에서 만들어진 보살상이 5세기 후반에 중국에 전해졌고, 이것이 영험함으로 인해 승양되었을 상황을 묘사하고 있다. 아마도 시기는 늦지만, 베트남 Tang Long 출토의 7~8세기경 석조 관음보살입상은 위 사료에 등장하는 관음보살상의 연장선상에 있을 것이다.[그림 16]



<그림 16>
석조관음보살입상 7~8세기경
높이: 1.88cm 베트남 Tan Long

3.2 『위서』 「석로지」

태안초(455), 사자국의 사문 야사유다(邪奢遺多, Yasovida) · 부타난제(浮陀難提, Buddhananda) 등 5명이 불상 3구를 가지고 경도(평성)에 이르렀다. 모두 이르기를 “서역의 여러 나라를 돌아다니면 부처의 영적과 육계를 볼 수 있다. 외국의 여러 왕들이 서로 이어서 모두 공장을 보내어 그 용모를 베껴갔는데, 난제가 만든 것에 미치지 못하였다. (부처의 영적은) 십여보의 거리에서 보면 뚜렷하지만, 가까이 갈수록 희미하게 된다”고 하였다.⁵³⁾

52) “齊建元初. 太原王琰昔在幼稚. 於交趾賢法師所受五戒. 以觀音金像令供養. 遂奉還揚都寄南澗寺琰畫寢夢像立于座隅意甚異之.” 『집신주삼보감통록』(T.2106, 15, 419a).

53) “太安初年，有西域僧人師子國邪奢遺多 浮陀難提等五人 奉帶佛像三尊 來到京城。都說，走遍了西域各國，看到佛像影迹及肉髻，外國諸王前後相繼承，派遣畫工，摹寫佛的形像，所有這些沒有一個能够趕得上難提所造的佛像，距離十多步之外，看上去光彩奪目，但越是走近越是模糊。” 원문은 許嘉璐 主編(2004, 2451). 번역문은 전영섭(2000)을 인용하였다.

동진에 스리랑카의 옥상이 전해져 있었던 것처럼, 이보다 이른 시기에 북위에도 스리랑카의 불상이 전해져 있었다. 북위에 스리랑카의 불상이 전해진 것은 드문 경우였겠지만, 이 상이 북위에서 존승을 받았었을 것을 생각해보면 그 영향력은 적지 않았을 것이다. 따라서 ‘동남아→중국 남조’의 공식에서 벗어나 다양한 고찰이 필요하다 하겠다.

IV. 맷음말

이번 발표에서 고찰한 사료들은 동남아시아인들이 아닌 중국족의 입장에서 쓰여졌다는 점에서 얼마나 객관성을 담보하고 있는가 하는 의문이 제기될 수 있다. 필자가 이전에 쓴 법현이나 의정의 기행문에 등장한 동남아는 비록 중국인의 시각에 의해 쓰여졌다고 하더라도 직접 본 것을 기록한 것이라는 전제하에 이해될 수 있으나, 이번에 고찰한 사료들은 직접 보고 쓴 기사가 아닐 수 있고, 또한 개인적인 기록이 아닌, 국가적 차원에서의 기록이라는 점에서 실제의 상황과는 다른 부분도 많이 있을 것이다.

하지만 남아있는 사료가 부족한 상황에서 이러한 사료들을 꼼꼼히 집어보는 것은 의미있는 작업이라고 생각된다. 이전의 논고에 이어 이번에도 이러한 자료들을 정리하고 주석이라고까지는 할 수 없는, 단지 필자의 개인적인 연구노트 수준의 작업이긴 하지만, 이 논고를 통해 작년에 번역된 동북아역사재단의 『역주 중국 정사 외국전』의 동남아 관련 기사를 동남아시아 연구 입문자들에게 소개하고 관심을 재고시키고자 했다는 점에서 작은 의미나마 찾아보고자 한다.

나름대로의 성과가 있었다고 한다면, 이 기록들을 통해 스리랑카의 불교문화가 남조뿐만 아니라 북조에도 전해졌다는 점, 또 서역북로 쿠차의 음악이 동남아에도 전해졌다는 점, 서로 인접한 힌두교 나라 임읍과 불교 나라 부남의 갈등과 이를 타개하기 위해 부남왕이 승려 나가선을 매개로 중국과 접촉하고 있는 점, 그리고 그것이 진실인지는 알 수 없으나, 중국 사람들은 아쉬운 대로 동남아에서 온 사리라고 하면 진신사리라고 받아들였을 당시의 상황 등을 살펴보았던 것이다.

아마도 이 외에 빠뜨린 부분도 많을 것이고, 다루기는 했지만 간과하고 집어내지 못한 부분이나 잘못 이해한 부분도 많을 것으로 생각된다. 아무쪼록 선학과 동학 제위의 조언과 질정을 구하며 글을 마무리하고자 한다.

주제어 : 南齊書, 梁書, 舊唐書, 新唐書, 集神州三寶感通錄

참고문헌

2010. 『譯註 中國 正史 外國傳 6』 南齊書 · 梁書 · 南史 外國傳 譯註. 김유철 · 하원수 역. 동북아역사자료총서26. 서울: 동북아역사재단.
2011. 『譯註 中國 正史 外國傳 10』 舊唐書 外國傳 譯註. 상 · 하. 김유철 · 하원수 · 김정희 역. 동북아역사자료총서30. 서울: 동북아역사재단.
2011. 『譯註 中國 正史 外國傳 11』 新唐書 外國傳 譯註. 상 · 하. 김유철 · 하원수 · 김정희 역. 동북아역사자료총서31, 서울: 동북아역사재단.
- 道宣 撰. 『集神州三寶感通錄』(T.2106)
- 道宣 撰. 1999. 『集古今佛道論衡外』 서울: 동국역경원.
- 許嘉璐 主編. 2004. 『二十四史全譯 魏書』 4冊. 漢語大詞典出版社.
- 강희정. 2011. 동남아시아의 고대 불교조각: 남방해로를 통한 인도 불교미술의 東傳. 『동남아시아의 불교조각』 서울: 국립문화재연구소.
- 국립문화재연구소. 2011. 『동남아시아의 불교조각』 서울: 국립문화재연구소 소현숙. 2008. 중국 위진남북조시대 ‘서상’승배와 그 지역성. 『중국사연구』 55.
- 오타니 나카오(小谷伸男). 2008. 『대월지-중앙아시아의 수수께끼 민족을 찾아서』 서울: 아이필드.
- 이우태. 1984. 한국고대의 척도. 『태동고전연구』 창간호.
- 이주형 외. 2007. 『동양미술사』 하. 서울: 미진사.
- 전영섭. 2000. 위서 석로지 역주. 『중국사연구』 8.
- 주수완. 2010. 중국문헌을 통해본 중세 동남아의 불교문화(Ⅰ). 『수완나부미』 2(1).
- 허형욱. 2006. 곤륜노 도상의 연구-법주사 석조인물상을 중심으로. 『불교미술 사학』 4.
- 淺湫毅. 1993. 薬師寺金堂本尊台座の異形像について. 『仏教藝術』 208. 東京: 每日新聞社.
- 陳佳榮 · 謝方 · 陸峻嶺. 2002. 『古代南海地名汇釋』 北京: 中華書局.

John Guy. 1991. The Mahabodhi Temple: Pilgrim Souvenirs of Buddhist India.

The Burlington Magazine. 133(1059).

Nancy Tingley etc. 2009. *Arts of Ancient Viet Nam from River Plain to Open Sea*. Asia Society · The Museum of Fine Arts. Yale University Press.

Received: Apr. 10, 2012; Reviewed: May. 5, 2012; Accepted: Jun. 08, 2012

<Abstract>

Some Views for the Buddhist Culture of Southeast Asia at Middle Ages through the Chinese Description (II):

Focused on the selected document from Chinese Official History and *Jí-shéñzhōu-sānbǎo-gǎntōng-lù*

Su Wan JOO

Senior Researcher, The Art History Research Institute of Korea

indijoo@hanmail.net

This essay is for a study on the survey of buddhist cultural literary document about the Southeast Asia by *Nanqishu*(南齊書), *Liangshu*(梁書), *Chiu T'angshu*(舊唐書), *Hsin T'ang shu*(新唐書) which are included in the Chinese Official History and *Jí-shéñzhōu-sānbǎo-gǎntōng-lù*(集神州三寶感通錄), *Weioshu Shilao Jí*(魏書 釋老志). These documents allows us to imagine next some historical states.

First, these documents are recording this area, especially Funan, as a plentiful diggings of gold, silver, tin, copper, etc. These are important materials for gilt bronze sculptures. Further, this local produced gold called 'Yangmai(楊邏)' is recognized as same as *Zǐmòjīn*(紫磨金) in china, and these documents explains the process of producing the bronze images and golden ornaments in Southeast Asia. Specially, this plentiful materials leads them to make a 10 wei(圍) tall golden-silver image which worshiped as hindu god or sometimes buddhist images.

Second, Vietnam and Funan in Northern and Southern Dynasty periods were in antagonistic relationship not only in the political but also in religious between Vietnamese Hinduism and Funan's Buddhism. Under this situation, the monk Nagaxian(那伽仙) who

had came from India was accredited to Southern Qi court as a delegate to build a good relationship by the common religion Buddhism. It means the Buddhism of Southeast Asia also took a role of diplomacy.

Third, these documents proved the active Southeast Asian cultural exchange in early 3th century. At this time, Funan delegate Suwu(蘇物) visited the court of Kushan Dynasty in India and he is seemed to travel the city of Pātaliputra. It oppressed us to extend our outlook which have been restricted in the relationship between Southern india and Southeast Asia to more broaden area. In addition, the buddhist art of Southern India and Bodhgaya temple was imported to Southeast Asia directly to send to Southern China. For example, the wooden buddha image, Bodhgaya stupa image, and Sri Lanka style's buddha images are looked be introduced to Southern China at this time throughout the Southeast Asia.

At last, we got to know that the court music of Kucha in the northern silk route was imported to the Southeast Asia in early middle age. Even it may be introduced by China, but this document is very important to make the surmise is not unreasonable that the buddhist culture of northern silk route imported to the Southeast Asia accompanied with Kucha music. The buddha images in Gandharan style which are excavated from some site of Southeast Asia may demonstrate this literary sources is authentic.

Key Words : Nanqishu, Liangshu, Chiu T'angshu, Hsin T'ang shu,
Jí-shéñzhōu-sānbǎo-gǎntōng-lù

동남아시아의 ‘씹는 담배’ 문화 Betel Chewing in Southeast Asia

김인아*
In A KIM

동남아를 방문하면 동남아인들이 무엇인가를 열심히 씹고 있는 모습을 종종 발견할 수 있다. 남녀노소 할 것 없이 나뭇잎 뭉치로 보이는 것을 껌처럼 질겅이며 있는데 자세히 보면 하나같이 치아와 혀가 검붉게 변해있음을 알 수 있다. 심지어 입술과 턱 주변까지 검붉게 물들어 있어 그 모습이 자못 기괴하고도 생경한 인상을 준다.

이것이 바로 동남아의 대표적인 토착 문화인 ‘씹는 담배(betel chewing)’ 문화이다. 베텔은 구장목(蒟醬木, betel vine) 또는 그 잎을 지칭하는 용어이나, 일반적으로는 구장 잎에 빈랑목(檳榔木, areca palm) 열매 조각과 생석회, 향료 등을 넣어 둥글게 썬 씹는 담배를 포괄적으로 나타내는 용어로 사용한다. 수 천년동안 지속되어온 베텔을 씹는 문화는 동남아의 다양한 역사문화, 구전전승, 신화, 문학, 회화, 지방지 등에서 광범위하게 등장하고 있으며, 현대에도 대중문화로서 널리 자리매김하고 있다. 베텔에 들어가는 각종 재료는 마약성, 쇠면성 성분을 지니고 있어 일반 담배 이상의 강한 중독성을 띠고 있다.

동남아에서 베텔을 만드는 일반적인 방법은 구장 잎 표면에 석회반죽을 바른 후 그 위에 빈랑열매 조각이나 씨앗을 얹어 둥글게 싸는 것이다. 석회와 빈랑열매, 구장 잎이 베텔을 만드는데 빠지지 않는 기본재료인데, 이것은 대부분의 동남아 지역에서 자체적인 생산이 가능하다보

1) 부산외국어대학교 동남아지역원 HK연구교수, myanmar@iseas.kr



<그림 1> 베텔을 펼쳐서 나열한 모습. 잎사귀 표면에 발린 붉은색 물질이 석회와 향신료를 섞은 반죽으로 치아 흙화의 원인이 됨. 미안마.

니 베텔이 오랜 기간 지속적으로 생산될 수 있었다. 빈랑열매는 일반적으로 둥글거나 타원형이며 지름은 약 5센티미터에 달하는데 열매가 익기 전에는 단맛을 내나 익고 나면 쓴맛 또는 짭짤한 맛을 내는 특징이 있다. 이 열매를 얇게 저미거나 뭉텅하게 썰어내기도 하도 때로는 씨앗을 사용하기도 한다.

생석회는 조개와 같은 갑각류를 불에 구워서 망치나 손을 이용해 뽕은 후 물과 섞어 만든다. 동남아 해안지역에서는 주로 달팽이 같은 연체동물이나 바다조개, 산호 등이 석회의 원료로 사용되는 반면 태국과 라오스, 베트남에서는 산에서 채취한 석회암을 갈아서 만든다. 필리핀에는 강이나 개울에 사는 갑각류나 홍합을 사용하기도 한다. 이렇게 만든 생석회 반죽은 쿠민(cumin) 열매나 심황이 첨가되어 붉은색을 띠게 된다. 이 외에도 지역에 따라 정향, 장뇌, 사향, 육두구, 후추, 생강 등의 향신료가 첨가되기도 한다. 둥글게 싸서 완성된 베텔은 정향가지를 사용해 덩이별로 묶어둔다. 풍미를 더하기 위해 계피, 고수풀, 용연향(龍涎香, ambergris)을 첨가하기도 한다. 이러한 각종 향신료가 침의 흐름을 자극하여 중독성을 일으키는 것이다.

동남아인들은 베텔을 치아와 볼 사이에 넣어 혀로 눌러서 덩이 속 액체를 뺏아들이고 남은 것은 껌처럼 씹으며 즐긴다. 이렇게 몇 시간씩 씹거나 때로는 입에 물고서 잠을 자기도 한다. 베텔을 입에 넣어 씹으면 입안에서 상쾌한 기분과 청량감을 주기 때문에 동남아와 같은 열대지



<그림 2> 베텔의 기본재료인 구장목의 잎사귀



<그림 3> 빈랑목의 열매를 조각낸 모습

방에서는 널리 퍼진 기호식품이 되었다. 게다가 동남아인들은 베텔이 구취 및 구강 박테리아 감염의 예방에도 도움이 된다고 설명한다. 베텔을 씹는 동안 내부 재료들이 서로 섞이면서 혀와 치아가 검붉은 색으로 착색이 일어나게 되는데 이를 서양인들은 미개한 시선으로 바라보기도 했다. 16세기에 유럽인들이 동남아에 당도했을 때 많은 서양인 여행가들에 의해 작성된 기록물에서 하나같이 동남아의 베텔 씹기 관습을 ‘지저분하고 흉하며 역겨운’ 문화라고 멸시하기도 했으나, 동남아 전통시대의 여러 지역에서는 흑화(黑化)가 일어난 치아를 미적인 것으로 간주하였으며 동남아의 젊은 여성들은 이 붉은 색소를 미용의 목적으로



<그림 4>
베텔로 인해 치아 흑화가 일어난 모습

입술에 침착시키기도 했다.

베텔을 씹는 관습의 지역적 범위는 동서로 1,000km, 남북으로 6,000km에 달하는 범위를 포함하며 동남아와 인도, 스리랑카 지역 전역이 여기에 포함된다. 서쪽으로 아프리카 연안지대와 마다카스카르가, 동쪽으로 멜라네시아와 티코피아, 북쪽으로는 중국 남부지역, 남쪽으로는 파푸아뉴기니 지역을 포함한다. 약리학자인 르윈(Lewin)은 세계 역사상 베텔과 같은 마약성 성분을 사용하는 관습이 지역적으로 가

장 광범위한 분포를 나타내고 있는 곳이 동남아라고 설명할 정도로 베텔 씹기 관습은 동남아의 대표적인 토착문화인 것이다.

이렇듯 광역적으로 애용되고 있음에도 불구하고 동남아에서의 베텔 문화에 관한 초기 일차문헌 사료는 불행히도 거의 찾아볼 수 없다. 그러나 중국 사료에서 기원전 2세기에 베트남에 퍼져있는 베텔 문화와 6세기 초에 인도네시아에서 성행한 빈랑열매의 사용에 관한 기록이 나타난다. 중국 당대의 사료에는 인도네시아로부터 빈랑열매를 수입해 왔다고 기록하며, 자바에서는 이미 15세기 초에 베텔을 씹는 문화가 존재했다. 이렇듯 베텔은 매우 광역적으로 애용되어 왔음을 알 수 있다. 또한 베트남 남부지역에 건설되었던 초기 국가인 참빠(Champa)는 10세기와 11세기에 중국에 빈랑열매를 공물로 바쳤다고도 기록한다. 태국의 기록에서는 13세기에 ‘수코타이 사람들이 까친(Kachin)족의 행사 를 기념하기 위해 빈랑열매를 내어왔다’는 문구가 발견되기도 한다. 중국 사료에서는 주로 11세기 이후 동남아 왕실에서 베텔을 즐겨 씹었다는 기록이 다수 존재한다.

초기 동남아의 베텔 문화에 관한 증거는 이곳을 방문한 서양인들의 기록을 통해서도 찾아볼 수 있다. 1598년 네덜란드 합대가 인도네시아



<그림 5> 베텔 문화의 분포 범위

자바의 서부지역에 위치한 반쁜(Banten)에 도착했을 당시의 기록에는 ‘네덜란드인이 자바에 도착했을 때 그들은 베텔을 씹지 않는 자바인을 좀처럼 찾아볼 수 없었다. 베텔에 함유된 석회로 인해 자바인의 입안 전체는 붉은색으로 변했다. 또한 만약에 그들이 왕과 이야기를 나누려고 하면 즉시 베텔 한 세트가 왕실 중앙에 비치되었다.’, ‘사람들은 배와 비슷하게 생긴 아레카(areca)라 일컫는 과일을 끝없이 씹었다. 그들은 이 과일을 베텔(betre)이라 불리는 나뭇잎에 싸서 석회와 섞어 먹었다. 그들은 이것을 씹은 후 뱉어버렸다’ 등의 내용을 발견할 수 있다.

한편 가장 오래된 빈랑에 대한 고고학적 증거는 태국 서북부 지역에 위치한 땀피민(tham phi maen) 동굴에서 발견된 것으로 기원전 10,000년의 것으로 나타났다. 태국 반치앙(Ban Chiang)에서 발견된 베텔은 기원전 3,600년에서 기원후 200년 정도로 추정되고 있다. 초기 베텔에 관한 또 다른 증거는 필리핀에 위치한 두옹(Duyoung) 동굴에서 발견된 것으로 기원전 3,000년의 것으로 추산된다. 인도의 역사 문헌에는 베텔을 씹는 관습이 기원후 4세기경에 최초로 등장하는 것으로 볼 때 동남아가 인도보다 훨씬 일찍이 베텔을 씹었다는 점을 알 수 있다. 이렇듯 동남아의 베텔 씹기 관습은 그 역사가 매우 오래되었다는 점을 알 수 있다.

‘베텔(betel)’이란 용어는 17세기에 포르투갈인에 의해 최초로 사용되었다. 영국의 식물학자 버킬(Isaac Henry Burkhill)에 의하면 이 용어는 잎을 뜯하는 말레이 용어 ‘베텔라(vetila)’에서 유래되었으며, 빈랑을

의미하는 ‘아레카(Areca)’는 빈랑열매를 뜻하는 말레이 용어 ‘아다까(adakka)’나 인도의 ‘아다께야(adakeya)’에서 유래된 것으로 설명한다. 즉 베텔은 동남아 토착어를 라틴문자로 전사(轉寫)한 것으로 이것은 현지인들의 실제적 발음과는 거리가 먼 표현이다. 동남아의 각 지역에는 베텔을 나타내는 실로 다양한 용어가 존재하는데, 특히 이러한 용어의 다양성은 도서부 동남아에서 두드러진다. 예를 들어 인도네시아의 경우 베텔은 빌리어로 차낭(chanang), 자바어로 수롭(surob), 아체어로 라눔(ranub), 바딱어로 나뿌란(napuram) 등으로 부르며 일반적으로는 스리(sirih)로 통칭한다. 필리핀에서는 베텔을 따갈로그(Tagalog)어로 봉알릭모(bungalikmo), 깜빠빠안(Kampampangan)어로 루요스(luyos) 등으로 부른다.

동남아에서 베텔을 씹는다는 것은 단순히 개인의 기호문제나 일상 생활의 습관 차원을 넘어서서 사회적으로 중요한 함의를 지니고 있다. 베텔은 사회적 교류에 있어서 뿐만 아니라 특정한 기념일이나 행사 등 사회 전반에 걸쳐 동남아인들의 기호품이었고, 식민지 시대 이전에는 베텔은 손님을 접대하는데 있어서 필수적으로 제공되었다. 외국에서 온 외교사절단의 접대용으로도 베텔이 제공되었고, 남녀의 구애 용품, 법정 소송인의 패소의 상징, 사형수의 사형집행 직전에 제공되는 먹거



<그림 6> 베텔 용기. 시왈리마(Siwalima)박물관. 암본(Ambon). 인도네시아.
크기 80x180x250mm. 출처: <http://masterpieces.asemus.museum/>

리로도 베텔의 등장은 필수적 이었다. 오늘날 담배가 등장하고, 바쁜 현대 생활 속에 베텔의 가치는 조금씩 줄어들고 있지만 여전히 동남아에서 베텔 씹기는 일상생활의 하나이며 지속되는 전통이다. 따라서 동남아인의 베텔 제공을 거부하거나 베텔 씹기를 권하는 것을 거절하는 행위는 매우 무례하고 모독적인 행동으로 간주된다.

이런 의미에서 동남아에는

베텔이나 베텔의 재료를 담는 용기가 발달했으며, 각 가정에는 이러한 용기가 적어도 한 개 이상은 구비되어 있다. 초기 사료에는 동남아는 19세기까지 줄곧 높은 계급의 사람들이 외출 할 때에는 하인이나 노예를 대동해 그들로 하여금 베텔의 재료를 분리해서 보관하는 용기나 청동쟁반을 반드시 소지하고 있었다고 기록한다. 인도네시아 뜨르나떼(Termate)의 왕은 어린 시절에 장애로 인해 난쟁이가 된 여성들을 대동해 그의 베텔 용기를 항상 운반하게 했다.

동남아에서 베텔은 다양한 상징적 의미를 지닌다. 베텔은 종종 죽음과 연관되어 장례식장에서 필수품으로 등장하기도 한다. 전통적으로 빈랑열매와 구장 잎은 종종 장례식에서 망자와 함께 부장했다. 이것은 속세의 생을 마감하고 영원의 세계로 망자를 안내하는 역할을 한다. 베텔과 그 재료는 망자의 영혼을 위무하기 위한 공물로서 사용되기도 했으며, 성난 조상신들을 위무하거나 정령들의 도움을 호소하기 위한 봉헌물로 바쳐지기도 했다. 쌀과 함께 베텔은 동남아에서 망자와 정령을 달래는데 사용되는 대표적인 봉헌물인 것이다. 16세기에 필리핀 루손(Luzon) 지역에서는 망자를 방부처리하기 위해 구장 잎을 짓이겨 짜낸 액체를 사용하기도 했다.

베텔은 결혼식과 같은 의례에 있어서도 중요한 요소로서 고려된다.



<그림 7>

베텔 재료를 담는 용기인 꿩잇(kunit). 버강칠 기박물관. 미얀마. 크기 240x150mm.



<그림 8> 꿩잇의 내부. 베텔 재료를 담을 수 있도록 여러 층의 작은 그릇이 내부에 들어가는 구조를 지님. 버강칠기박물관. 미얀마.

동남아의 다양한 민간전승이나 지방지 등에는 베텔에 관한 내용이 풍부하게 나타나는데, 특히 남성과 여성의 혼인과 관련된 내용들을 발견할 수 있다. 예를 들어 캄보디아의 전설에서 나타나는 뽀라뚱(Prah Thong) 왕자는 뱈 공주와 결혼을 하는데 공주는 왕자에게 믿음의 증표로 베텔을 건네주었다고 한다. 이때부터 베텔은 캄보디아에서 신뢰와 결합의 상징적 의미를 지니게 되었다. 전통적인 결혼식에서 베텔을 제공하고 이 것을 받는 행위는 곧 남녀의 혼인이 성사되었음을 의미하는 것이다. 결혼식에서 베텔의 재료는 주로 신부값의 일부로 주로 사용되며, 자바의 신랑 신부는 결혼식에서 구장 잎사귀를 서로에게 던진다. 말레이어로 뾰꼭 스리(pokok sirih), 아체어로 라눕동 (ranub don)이라 불리는 베텔 나무는 19세기 말레이와 수마트라의 결혼식에서 필수품으로 등장했는데 화려하게 장식된 베텔 나무가 결혼식장에 일렬로 나열되었다고 전한다. 오늘날에는 베텔 용기가 결혼식장에 필수품으로 전시가 되곤 한다.

또한 베텔로부터 파생된 수많은 어휘들은 남녀의 결합을 의미하는 용어가 많은데, 예를 들어 빈랑열매를 의미하는 말레이어인 삐낭 (pinang)은 오늘날 청혼, 구혼의 의미를 지닌다. 여기서 파생된 어휘인 메미낭(Meminang)은 청혼을, 삐낭안(pinangan)은 약혼을 의미한다. 구장 잎사귀 둉치를 뜻하는 레꼬 삐씨꼬(Leko passiko)는 마까사르의 결혼식에서 제공된다. 빈랑 열매 한 동이를 뜻하는 칸막(Khan mak)은 타

이족과 라오족 사회에서 결혼을 의미한다. 아체어로 '베텔을 가져오다'는 뜻의 바라눕(ba rnub)은 '애인에게 선물을 주다'는 의미이며, 마까사르어로 '커다란 구장 잎사귀'를 뜻하는 레꼬롬뽀(leko'-lompo)는 신부값을 의미한다.

동남아 여러 지역에서 나타나는 고대 전설에서는 베텔 상징주의가 성애를 다룬 문학으로 표현되기도 한다. 인도의 깜마수트라(Kama Sutra)에서 성행위를 위한 필수도구 목록에 베텔이 포함되어 있는 것과 마찬가지로 동남아의 여러 지역에서도 베텔은 성행위와 관련된 상징으로 나타나기도 한다. 구장 잎과 빈랑열매의 결합은 남녀의 상보성, 균형성을 상징하며, 특히 동남아에서 우주의 속성을 별(양, 남성)과 그늘(음, 여성)로 구분할 때 빈랑 열매는 별에 해당하며 구장 잎은 그늘에 해당한다. 베트남에서는 구장 잎 넝쿨을 여성의 성기로, 빈랑 열매는 남성의 성기로 간주하며, 말리에서는 생식회를 남성과 여성의 성적 결합을 상징하고 있다. 인도네시아 동부지역에서 발견되는 긴 자루모양의 베텔 용기는 남성의 성기를 상징하며, 그 안에 담기는 구장 잎은 여성의 성적 이미지를 나타낸다.

뿐만 아니라 베텔은 출산 및 출생에 있어서도 중요한 상징물로 고려된다. 띠모르 지역에서 산모가 베텔을 씹는 것은 출산을 준비하는 과정에 있어 필수적인 행위로 간주되는데, 이때 붉은색으로 변한 침은 혈액을 상징하는 것으로 이것이 태아에 공급된다고 믿기도 했다. 띠모르의 마까세인은 신혼 첫날밤 신랑의 어머니가 부부와 함께 베텔을 씹었으며, 손자가 태어나면 며느리와 시모가 함께 손자의 탄생을 기리기 위해 베텔을 씹었다고 전한다. 비슷한 경우로 말레이의 전통사회에서는 임신의 성공을 위해 베텔 잎을 즙을 내어 먹는다거나, 불임 여성의 질에 빈랑열매조각을 집어넣는 등의 행위를 하기도 한다.

이렇듯 동남아에서 베텔을 씹는 관습은 오랜 역사를 자랑할 뿐만 아니라 개인의 기호나 습관의 차원을 넘어서서 사회적으로도 중요한 함의를 지니고 있으며 현대에까지 지속되고 있는 동남아의 대표적인 토착문화인 것이다.

동남아시아 칠기(漆器)

The Lacquerwares of Southeast Asia

김인규*

In Gyu KIM

I. 동남아시아 칠(漆)

칠은 옻나무를 상처를 내어 얻어낸 점성을 가진 갈색의 끈적끈적한 액체로 이른 시기부터 동양에서는 건축, 회화, 공예품 및 일반 생활에 쓰이는 가구 등에 도장제로서 주로 사용되어 별레나 공기의 노출 및 외부에서 침입하는 물 등으로부터 표면 등을 보호하는 역할을 해왔다.

칠은 아시아 전역에 존재하며, 화학적인 분석에 따르면 우루시올(Urushiol, 55-70%), 폴리사카라이드스(Polysaccharides, 6.5-1.0%), 그리코프로테인(Glycoprotein, 1.4-2.8%), 엔자임(Enzyme, 0.1-1.0%), 물(Water, 20-25%)의 성분으로 이루어졌다.

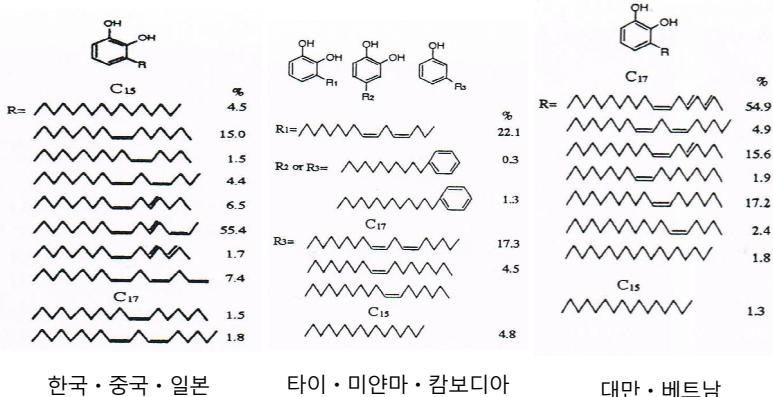
동남아시아의 칠은 동아시아의 칠과 화학구조가 대동소이하지만, 구체적인 성분에서 약간 다르다. 동아시아의 한국, 중국, 일본의 칠이 우루시올($C_{21}H_{32}O_2$)이 주성분인 것에 반하여 동남아시아의 베트남의 칠은 라콜(Laccol, $C_{23}H_{36}O_2$)이 그리고 타이, 미얀마지역에서는 찌치올(Thitsiol)이 주성분을 이룬다.(표 1 칠의 화학구조 참고)

칠의 주요성분인 우르시올은 카테콜벤젠기의 3번 탄소에 15개의 불포화탄화수소를 가지며 $C_{15}H_{26-31}$ 의 숫자가 26에 가까울 수록 양질의 옻이다. 라콜은 카테콜벤젠기의 3번 탄소에 17개의 불포화탄화수

* 부산외국어대학교 동남아지역원 HK연구교수, igkim@bufs.ac.kr

소를 가지면 찌찌올은 카테콜벤젠기의 4번탄소에 17개의 불포화탄화수소를 갖는다.

<표 1> 아시아 칠의 화학구조



II. 동남아시아 칠기

베트남에서 칠의 사용은 기원전 4세기경 동썬(Dong Son)문화에서 그 기원을 찾을 수 있다. 그리고 하이퐁 베케(Hai Phong, Viet Khe) 마을에서 발굴된 관에서 목기와 칠기를 제작하는 도구가 보여 이 지역에서 칠기의 제작이 본격적으로 이루어진 것을 알 수 있다.

베트남 지역에서 나전칠기의 기원은 북부지역에서 시작되었다고 전해진다. 중심지역으로 남딘, 닌샤(Nam Dinh, Ninj Xa) 마을과 하노이 교외 츄엔 미(Chuyen My) 마을과 츄옹고(Chuon Ngo)마을이 있다. 전자의 나전칠기 창시자는 닌후홍(Ninh Huu Hung)이고 후자의 창시자는 투옹 콩 탄(Ttuong Cong Thanh)으로 알려져 있지만 어떤 경로를 통해 나전기술을 창안했는지에 대한 명확한 언급은 없으나 중국의 절강이나 광동의 나전기술을 받아들인 것으로 추정된다.

베트남 사서에는 쩐(陳) 왕조의 성립과 더불어 베트남 나전칠기의 기술이 절정에 달했고 나전의 일부가 원(元) 왕조의 공물로서 바쳤다는



<그림 1>
베트남 나전칠기 5번째
과정을 마친 상태

기록이 남아있어 늦어도 베트남의 나전칠기는 13세기 전반에는 개시된 것으로 여겨진다.

베트남의 나전칠기는 6단계의 과정을 거쳐 완성된다. 1단계는 문양을 그린다. 2단계는 나전에 쓰일 조개를 자르고 갈아 물에 불려 평평하게 만든다. 3단계는 문양에 쓰일 적당한 조개를 골라 실톱으로 자른다. 4단계는 칠기의 바탕이 되는 나무에 문양을 새겨 넣는다. 5단계는 잘 라진 조개껍질을 칠을 사용하여 문양이 새겨진 나무에 고정시킨다. 6단계는 조개껍질에 발라진 칠을 제거하고 광택제를 사용하여 연마한다.(그림 1)

이러한 베트남 나전칠기는 19세기 후반 만국박람회(萬國博覽會) 등에 소개되는 등 오랫동안 유럽에서 높은 평가를 받았고 일부는 프랑스 학자들에 의해 책으로 소개되었다.(그림 2) 최근 베트남의 칠은 칠기나 나전칠기를 제작하는데 사용하는 데 그치지 않고 칠이나 나전을 이용한 칠회화 및 나전회화 등 새로운 영역에 사용되기도 한다.



<그림 2>
베트남 민망(明命)
9년(1837) 나전칠기 탁자

2.2 태국 칠기

태국에서 칠은 대나무로 만든 바구니 등에 방수용으로 주로 사용된 것으로 추정되지만 본격적인 칠기 및 나전칠기가 언제부터 제작되었는가 대한 근거와 사례는 아직 명확하지 않다.

드와라와티 시대(Dvaravati, 8-11세기), 스리비자야 시대(Srivijaya, 11-12세기), 롭부리 시대(Lop Bury, 12-13세기), 수코타이(14-15세기)의 유적에서 칠기 등이 보이고 야유타야시대(15-18세기)에는 고도의 칠공예품이 제작되어 일반적으로 타이에서는 시대의 흐름과 더불어 칠기의 사용이 증가되고 제작기법도 발전된 것으로 생각된다.

일반적으로 태국의 칠기는 아유타야(Ayutaya)와 란나(Lanna) 지역에서 만든 것으로 나눌 수 있다. 아유타야 칠기는 흑칠의 바탕에 화려한 금박장식과 나전이 장식되어있는 것이 특징이고 란나 칠기는 흑칠 위에 주칠을 바르는 독특한 방식을 보이고 있다.

태국 칠기 및 칠공예품에서는 장식기법으로 금박(Lai Rot Nam), 색칠(Lai Kammalaor), 조칠(Lai Kud), 유리, 조개, 계란껍질을 이용한 나전 등이 사용되었다. 특히 나전을 이용한 칠기는 아유타야 시대에 절정

을 이루고 왕궁이나 사원의 주문에 의해 제작되었다.

나전칠기의 제작과정은 1) 야광패를 잘게 잘라낸다. 2) 나무나 대나무로 만든 표면 위에 잘라진 야광패를 붙여 문양을 만든다. 3) 문양이 만들 어진 부분에 칠과 잿가루를 섞어 얇게 바르고 마르면 다시 여러번 발라 문양이 보이지 않을 때 까지 바른다. 4) 건조시킨 다음 야광패의 문양이 보일 때 까지 문질러 완성한다.(그림 3)



<그림 3> 태국 나전칠기 19세기

2.3 미얀마 칠기

미얀만의 옻나무는 전국에 걸쳐 분포되어있다. 이중에서 타이 국경에 근접한 산(Shan)고원은 옻나무의 산지로 유명하고 3월과 5월 사이에 채취하는 칠이 흑색으로 가장 양질의 칠로 간주된다.

미얀마의 칠기의 토대는 주로 대나무로 만들어진다. 대나무의 바깥 부분을 사용하지 않고 안쪽만을 사용한다. 대나무로 그릇의 형태를 만드는 방법은 2종류이다. 하나는 대나무를 말아 만드는 것이고 주로 호나 병을 만드는데 사용한다. 또 다른 한 가지는 대나무로 형태를 짜는 방법으로 각진 형태를 만드는데 주로 적용된다.(그림 4)

미얀마 칠기의 주요 제작기는 만델레(Mandalay) 지구의 벼강(Bagan), 만델레(Mandalay), 잉와(Inwa), 저가인(Sagain) 지구의 짜웃까(Kyaukka), 마웅 다웅(Maung Daung), 산(Shan) 주(州)의 짜인뚱(Kyaingtone), 라이코(Laihko), 모네(Moe Ne), 인레(Inle)로 크게 나눌 수 있다.

이 지역들은 운남의 서려(瑞麗), 로서(路西), 보산(保山), 대리(大里), 곤명(昆明), 성도(成都)로 이어지는 남방의 실크로드와 가까운 곳에 위치하여 고대부터 중국과 밀접한 교류가 이루어져, 이 지역의 칠기 역시 중국으로부터 많은 영향을 받은 것으로 생각되지만 이 지역에서 칠기의 제작이 언제부터 이루어졌는가에 대해서는 아직 분명하지 않다.

만델레(Mandalay) 지구의 벼강은 미얀마 최대 칠기생산지이다. 벼강은 불탑과 사원이 즐비한 불교의 성지로 국내외의 순례자들이 방문

<그림 4>
미얀마 칠기,
뉴욕 자연사박물관소장



하는 곳이다.

이곳에서 제작된 칠기는 꿩잇(Kun-it 통형의 그릇), 러펫옥(Lahpet-oak, 밭효차를 넣는 용기) 송옥(Hsun-oak, 뚜껑이 있고 여러 겹으로 그릇으로 구성된 기물)등이 있다. 문양의 기법으로는 카닛[Kanyit=Kinma(蒟醬), 칠기표면을 섬세한 선으로 새기는 기법], 쉐자와(Shwei-zawa, 금박으로 문양을 만드는 것), 떠요(Thayo, 부조기법), 흐망지쉐차(Humanzishehca, 색채 유리조각을 붙이는 방법) 등이 있다.

저가인(Sagain)지구의 짜웃까(Kyaukka)는 만델레에서 서쪽 160km 몽유와(Monywa)의 마을에서 약 15km의 위치에 놓여있다. 짜웃까는 버간에 이어 제 2의 칠기생산지이다.

이곳의 칠기는 흑칠기를 비롯한 장식이 별로 없는 소박한 칠기를 중심을 이루고 꿩잇(Kun-it), 러펫옥(Lahpet-oak), 송옥(Hsun-oak), 상자, 쟁반, 접시 등이 제작되었다. 문양은 흑칠로 문자가 무늬를 넣거나 일부는 표면에 선으로 섬세한 무늬를 새겨 넣었다.

샨(Shan) 주(州)는 빠오(Pao)족, 바라웅(Palaung)족 등의 소수민족이 거주하고 있고 칠기의 제작지로는 짜잉뚱Kyaingtone, 라이코(Laihko), 모네(Moe Ne), 인레(Inle) 등이 있다. 짜잉뚱(Kyaingtone)의 칠기는 대나무로 짠 형태에 칠을 바르고 다시 그 위에 나락(벼)을 태워 만든 재을 칠과 섞어 바른 다음 그 위에 베(천)를 바른다. 그리고 나락을 태워 만든 재를 칠과 섞은 것을 나무로 잘 두드려서 반죽한 후에 평평한 나무판위에 올려 여러 가지 모양으로 만든 다음 칠기의 표면에 발라여 입체적인 장식을 만든다. 이밖에 미얀마에서 칠은 파고다를 금박으로 장식한다든지, 가야금을 만든다든지 여러 영역에서 다양하게 사용되고 있다.

▣ 줌인 동남아시아 ▣
Zoom-in Southeast Asia



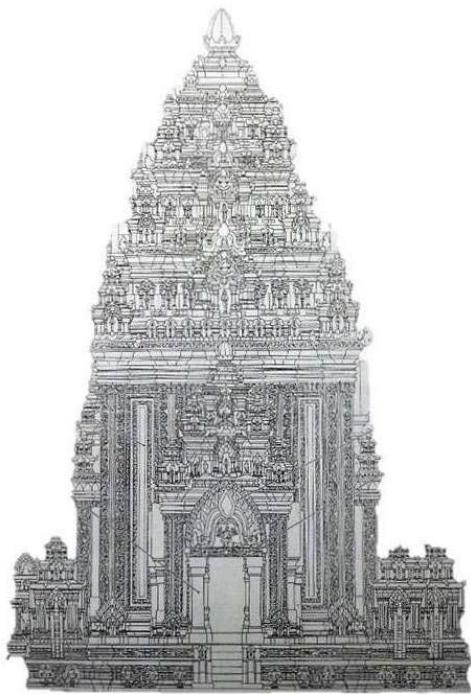
**베트남 중부 호이안과
참파 유적을 찾아서**
The Hoian and Champa Ruins, in Central Vietnam

고정은*

Jeong Eun KOH

필자는 2010년 8월에 동남아시아의 베트남(호찌민, 다낭, 호이안, 참파 유적군) 및 캄보디아(시엠립, 앙코르 유적군)를 현지조사차 다녀 왔다. ‘동남아의 인도화에 대한 재조명’이라는 연구주제에 부합되는 연구대상 지역으로 이 두지역의 문화유산을 조사함으로서 동남아의 외부 문명, 특히 인도문명의 수용화에 대한 구체적인 문화요소를 발굴하고, 향후 내부세계를 구체적으로 조명하는 자료로 삼는데 목적이 있었다. 이를 위해 세부적으로 ‘베트남의 참파유적에 나타난 인도미술의 수용과 변용, 그리고 독자적인 미술양식의 창출과정 조사’, ‘캄보디아 앙코르왕조의 건축양식 및 힌두·불교조각, 부조조각 조사’, ‘호찌민역사박

* 부산외국어대학교 동남아지역원 HK연구교수, kohje@bufs.ac.kr



[1] 참파건축, 미선 A1의 복원도
(大橋智子의 작성도면을 필자가 편집한 것)

다. 참파의 건축은 특히 깔란(Kalan, 祠堂, 방형의 탑에 피라미드형 상층지붕을 가진 석조물로서 참파건축의 특징)이라고 불리는데(그림 1), 자바의 짬디(Candi)와 캄보디아의 뽀리사뜨(Prasat)처럼 독특한 건축구성을 이룬다. 짬파의 유적은 크게 6가지로 분류되는데, 미선(My Son) 유적군, 퉁남(Quang Nam)유적군, 빈딘(Binh Dinh)유적군, 뽀나가르(Po Nagar)유적군, 뽀하이(Po Hai)유적군, 그리고 왕궁멸망기 유적군이다. 이글에서 중요한 부분을 차지하는 다낭지역의 미선 유적군은 중부의 다낭에서 동서로 약 70킬로미터에 위치하며, 7세기부터 13세기에 걸쳐 건립되었던 참파왕국의 힌두교 성지 유적지로 현재 40기가 남아 있다. 현존하는 사원유구에는 편의상 번호[2]를 붙여서 그룹으로 부르고 있다. 한편, 나짱 지역에 분포하는 참파유적의 일부 유물들은 보존상의 이유로 모두 다낭에 있는 참파조각미술관에 소장되어 있다.

참파 왕국의 건국신화는 192년까지 올라가는데, 지금의 중부 후에 부근에 있던 왕인 龜連에 의해서 개국되었다. 중국의 한적사료에 의하면, 짬파 왕국은 ‘林邑國’, ‘環王國’(당대), ‘占城國’(9세기중반 이후)로

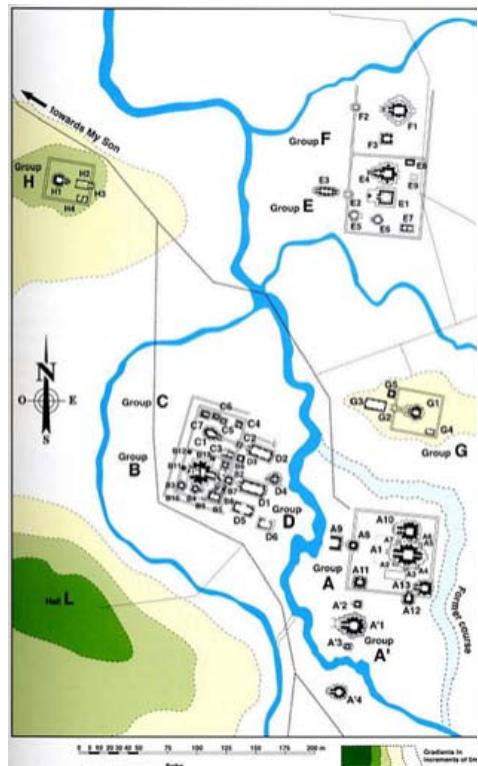
물관, 미술관 및 다낭시 참파조각박물관 소장품 조사를 연구주제로 삼아 진행되었다.

참파왕국은 2세기말부터 17세기까지 베트남의 남부와 중부에서 존재했는데, ‘참족’이라 불리던 말레이계의 인종으로 인도에서 전래된 힌두교와 불교를 신봉하였다. 두 종교의 사원건축은 베트남의 해안지역(중부의 후에~남부의 판랑)에 남아 있는데, 주로 7세기에서 16세기까지의 건축이 남아 있

표기되었다. 일본과의 관련기사도 있는데, 736년 참파에서 일본에 온 불교승려 佛哲은 나라의 大安寺에 살면서 일본인에게 범어와 참파왕국의 음악인 ‘林邑樂’을 가르쳤다고 한다. 참파왕국은 4개 지역의 소국으로 구성된 연합국가로 아마라바티국(다낭, 미선), 비자야국(쿠이논(빈딘)), 카운타라국(낫짱), 판두란 가국(판란)을 들 수 있는데, 참파 유적도 이들 지역을 중심으로 남아 있다.

참파왕국은 그 긴 역사가 말해주듯이, 초기에는

인도문화를 수용하고 인접국인 캄보디아 크메르 문화, 인도네시아 및 발리의 문화 등 다양한 문화가 유입되어 언뜻 보면 복잡한 양상을 띤 처럼 보인다. 참파미술 속에 내재되어 있는 각각의 문화요소를 비교분석함으로써, 외래요소와 자체적으로 창출된 내부요소를 규명하여, 이를 통해 베트남뿐만 아니라 동남아시아 및 인도와 중국 같은 인접 국가들과의 문화교류 상황을 파악할 수 있을 것이다. 이 글은 2010년 8월, 부산외대 동남아지역원 해외문화유산조사 때에 메모한 기록을 바탕으로 작성되었고, 사진은 모두 필자가 현지에서 촬영한 것이다.



[2] 미선 유적 분포도

미선 사원군

베트남 중부, 괘남(Quang Nam)성 즈이센(Duy Xuyen)현에 위치하며 참파왕국의 성지라고 불린다. 중부도시 다낭의 서남서 약70킬로미



[3] 미션 B1 주사당

터에 위치하고, 왕도 짜끼에우에서 남서 14킬로미터에 있다. 미션 유적군은 주위가 산으로 둘러싸여 있고, 북쪽에는 짜끼에우를 경유해서 교역도시 호이안까지 이어지는 투봉 강의 지류가 흐르고 있다. 7세기말부터 13세기말까지 60여기의 건물이 계속해서 조영되어 힌두교 최대의 성지라고 불렸다. 신왕숭배(神王崇拜)의 장으로뿐만 아니라, 화장 후의 왕들의 유골, 유품을 봉납한 분묘(墳墓)도 겸했다고 한다. 미션 B, C, D 그룹은 9세기말에서 10세기후반까지 조영된 중심 가람의 이루고 있는데, 이 미션유적을 기술한 최초의 비각문은 4세기말에 나타나며, 바두라바르만 왕이 스스로를 신왕(神王) ‘바두레슈바라’라고 칭했기 때문에 링가사원을 건립했다고 한다. 또 6세기말 루두라바르만 왕이 통치하던 때에 큰 화재가 나서 목조 사원군이 대부분 손실된 탓에, 7세기초기, 산부바르만 왕이 내구성이 높은 재료인 벽돌을 이용하여 사원을 재건했다는 기록도 있다. 그 후, 13세기까지 이 지역에는 시주와 건물의 조영이 계속되었다고 한다. 지금까지 남아있는 유물 중에 가장 오래된 것은 8세기로 거슬러 올라가는 미션 E1 주사당(主祠堂)의 제단이다. 982년에 북쪽의 대월(大越)과의 전쟁으로 많은 건물과 석비가 파괴되었고, 그후 왕국의 중심은 남쪽으로 옮겨가 11세기에는 파리바르만 왕(재위 1074-86)이 미션을 재건했다. 이때 B1 주사당, E4 부사당 등 많은 탑당

이 수복되었고, 새롭게 건물을 조영하는 등 규모도 크게 확장되었다. 그러나 12세기 초부터 잦은 전쟁이 일어나 이 지역의 정치·경제적 구심점이 저하되자 미선 K, H 그룹의 두 개의 소형 가람만이 언덕 위에 조영되는 데에 그쳤다.

미선 유적군에서 처음으로 마주치게 되는 C그룹과 B그룹은 모두 동쪽을 향한 가람양식으로, 주벽으로 나눠져 있지만, 두 개의 그룹은 서로 관련되는 건물군이다. 또 D그룹의 비문창고로 사용되기도 하며, D2와 D3 비문창고는 C그룹에, 그 외는 B그룹에 속하는 등 복잡한 양상을 보이기도 한다. B1 주사당[4]과 C1 주사당[5]의 커다란 종교적 차이점은 B1 주사당이 시바 링가형식의 주신(主神)을 모시고 있는 반면에, C1 주사당은 시바상이 주신으로 되어 있는 점이다. 이 시바상은 현재 다낭 시의 참파조각박물관에 소장되어 있다. 이 시바상[6]은 2m에 가까운 거대한 상

으로 머리 부분은 일부 손상되어 있기는 하나, 시바의 표식이라고 할 수 있는 초승달과 제3의 눈이 조각되어 있었을 것이다. 가슴과 복부 부분에 표현된 근육 등 당당한 신체표현은 크메르 말기 이후에 조성된 다른 상들과 공통되는 표현이기도 하다. 또한, 약간 미묘한 웃음을 띤 표정과 두 다리 사이로 내려오는 옷주름 표현은 참파조각에서 나타나는 독



[4] 미선 B5 보물수장고



[5] 미선 C1 주사당



[6] 시바상, 다낭시 참파조각
박물관(미선 C1 주사당
출토)



[8] 미선 D그룹의 현재 수장고로 사용되고 있는 사당 [9] 미선 D그룹 수장고 내부

특한 것으로 미선 양식에서 동즈옹 양식으로 넘어가는 과도기적 양상을 나나낸다고 보는 견해도 있다.

C그룹은 주사당(C1), 루문(C2), 보물고(C3), 성수반(聖水盤)을 모신 성수(聖水)고(C4), 부사당(C5, C6, C7), 비문고(D3)로 구성되어 있다. C1 주사당은 10세기에 재건된 것으로, 원래는 파풍(破風)과 상인방 부분이 사암제 장식부재를 사용했다고 한다. 이 주사당의 장식의장은 전체적으로 간소하고, 보물고 등의 부차적인 건물에 사용되었던 선박형 형식의 옥개가 사당으로 이용되고 있다. 기둥을 모방한 곳에는 여신상이 조성되어 있고 주변에 화엽문 등의 장식조각은 보이지 않는다. 또 여신상[7]의 얼굴은 모두 사암제로 후세의 복원으로 보인다. C1 주사당의 평면을 보면, 두 건물이 서로 이어져 있는데, 다만, 주방부가 전방부



[10] 미선 A 그룹

를 분리하는 벽의 두께가 크게 달라, 원래 주방부와 전방부를 분리하여 조영하였다는 점을 시사하고 있다.

한편, 강을 건너 동쪽에 미선 A그룹[10]이 위치한다. 이곳에는 미선 유적군에서도 가장 규모가 크고(높이 28m) 화려한 주사당이 건립되어 있었다고 하나, 베트남 전쟁 때 미군의 폭격으로 파괴된 슬픈 역사를 간직한 곳이기도 하다.

동즈엉 유적

동즈엉은 875년에 인드라바르만 2세에 의해 새로운 도성 인드라푸라가 조영되었던 지역으로, 그 왕궁사원을 중심으로 제작된 조상군의 양식을 동즈엉 양식이라 한다. 이 사원에서 출토된 조각상들은 대부분 다낭시의 침파조각박물관에 전시되어 있는데, 주사당의 본존인 불의상 을 비롯하여, 무슨 존상인지 아직 밝혀지지 않은 보살형 입상과 무릎을 끓고 앉거나 스님 형상의 좌상, 그리고 특이한 자세의 수문신 드바라팔라 입상 등의 석상 외에, 위로 올린 머리카락 앞면에 표식처럼 화불좌상이 표현되어 있고, 이마에는 세 개의 눈의 표현이, 그리고 상반신은 나체형, 하반신은 군(裙)을 휘감은 청동제의 여성형 보살(락슈민드라 로 캐슈바라)입상[12]도 볼 수 있다. 이들은 모두 연결된 눈썹으로 눈을 크게 뜨고, 두터운 입술에 작은 코가 옆으로 벌어진 침파 특유의 얼굴모습



[11] 동즈엉 유적

[12] 여성상, 동즈엉 유적
출토

을 갖지만, 그곳에는 어딘지 모르게 따뜻한 표정도 간취할 수 있어서 이와 같은 표현이 참파왕국의 구성원인 참족 사람들이 조형한 작품에서 나타나는 본질적 성격이라고도 생각된다. 한편, 위에서 언급한 상들은 일반적으로 대승불교의 조상이라고 할 수 있지만, 사원명은 ‘락슈민드라 로케슈바라’(비슈누의 神妃 락슈미=길상천과 인드라=제석천, 및 로케슈바라=세자제보살 혹은 관자제보살의 일체화한 모습으로 추정됨)로 대표되듯이, 원래 석가 혹은 로사나불을 가리킨다고 생각되는 중존의 불의상을 비롯하여, 모두 힌두신과 불교신이 합체한 특수한 존명이 추정되며, 예를 들어 청동제 여성형 보살상은 그 사원 이름을 구체화한 도상이라고도 볼 수 있다는 학설도 있다. 이 지역에서는 불교와 힌두교 와의 습합적 신앙의 실태가 엿보이기도 하고, 특히, 이시기에 불교가 왕권의 종교로서 채용된 것에 관해서는 당시의 중국과의 교류라는 측면에서도 생각해봐야 할 것이다.

챙단 유적

챙단 유적[13]은 평지에 3기의 사당이 나란히 전립되어 있고, 주위에는 제법 규모가 갖춰진 박물관[14]이 있다. 점심 무렵에 이



[13] 챙단 유적



[14] 쟁단 유적 내 박물관



[15] 쟁단 유적 내 박물관 내부

곳에 도착했는데 문이 닫혀있어서 구체적인 조사는 못했지만, 외부에서 사진 및 간단한 조사는 가능했다 [15].

3기의 사당 앞면에는 몇몇 건물지의 흔적이 남아 있었고, 박물관 내부의 소장품 등으로 보아 상당한 규모의 사원이 이곳에 있었음을 짐작할 수 있다. 붉은 벽돌로 정성스럽게 쌓아올린 벽면과 입구장식, 그리고 기단부에 조각된 춤을 추는 듯한 익살스러운 표정의 조각상 등 참파왕국 전성기의 우수한 작품임을 한 눈에 알 수 있다.



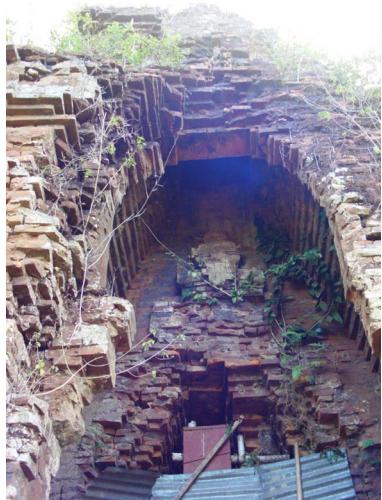
[16] 쟁단 유적(3기 중에서 가장 오른쪽)

쿠옹미 유적

쿠옹미 유적[17]은 쟁단 유적과 마찬가지로 평지에 3기의 사당이 나란히 건립되어 있다. 내부에서 보수공사가 한창인 듯 벽돌과 여러 부재가 여기저기 쌓여 있었다. 쟁단 유적 보다 상태가 좋지 않아 모든 사당의 내부에는 들어가 볼 수 없었으나[18], 벽돌로 건축된 사당 입구 주위로 식물문 등 장식문양[19]이 화려하게 조각되어 있다.



[17] 쿠옹미 유적



[18] 내부 구조, 쿠옹미 유적



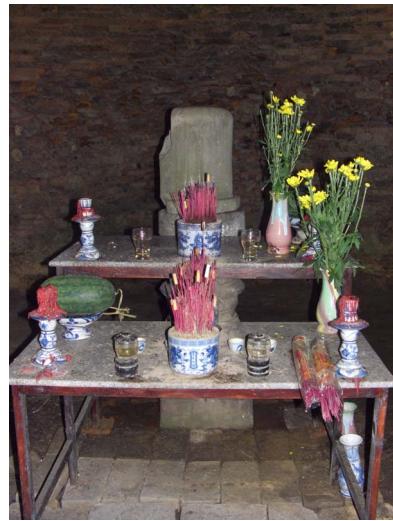
[19] 정면 입구 장식, 쿠옹미 유적

방안 유적

호이안에서 가장 가까운 곳에 위치하며, 지금까지 보아온 참파건 축과는 다른 형태를 보여준다. 이 사당은 팔각형을 취하고 있으며 본당 앞에 세 개의 입구를 마련한 전방을 설치하였다. 참파 건축 중에서 이처럼 8각형 평면을 가진 사당은 방안과 참로(현재 토대만 남아 있다고 함)라고 하는 사당 등 두 곳뿐이라고 한다. 내부에는 링가[20]를 모셔두었는데, 이곳에 도착하자마자 어디서 나타났는지 마을 주민이 나타나 입장권을 구매해야 한다고 하는 걸 보면 가까운 마을 주민이 관리를 하고 있는 것 같고, 그래서인지 내부도 깨끗한 상태를 유지하고



[20] 방안 유적 전경



[21] 방안 유적의 사당 내부

있다.

끝으로 다낭시 참파조각박물관 소장의 유물은 7세기에서 15세기까지 6기의 시대순으로 분류되어 있다. 대체로 7~8세기 인도화한 미술, 9세기~10세기초의 동즈엉(Dong Duong) 불교미술, 10세기의 고전미술, 1000년~1177년의 비자야 미술, 12세기경의 타프 만 미술, 1177년~15세기의 쇠퇴기 미술로 구분할 수 있다. 참파 유적에서 출토한 많은 유물들이 이곳에 소장되어 있어서 참파 유적과 함께 반드시 들려봐야 할 곳이라 생각한다.



[22] 다낭시 참파조각박물관 전경



[23] 다낭시 참파조각박물관 내부

동남아지역원 연구윤리규정 The Research Ethics of ISEAS/BUFS

제정 2009년 02월 27일

개정 2010년 06월 07일

제1장 총 칙

제 1 조 (목적) 본 연구윤리규정(이하 윤리규정이라 칭함)은 동남아지역원(이하 지역원이라 칭함) 관련자가 연구 활동과 교육 활동을 통해서 이러한 역할을 수행하는 과정에서 지켜야 할 연구윤리의 원칙과 기준을 규정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (적용대상) 이 규정은 지역원이 발행하는 학술지를 포함한 모든 출판물에 기고하거나 지역원 주최의 학술대회에서 발표하는 연구자에게 적용한다.

제 3 조 (윤리규정 서약)

- ① 지역원과 관련된 연구자는 본 윤리규정을 준수하기로 서약해야한다.
- ② 지역원의 제반 출판물의 원고모집 또는 학술발표대회 기획안을 공고할 때 윤리규정을 함께 공시하여야 하며, 이와 관련된 연구자는 원고를 투고한 시점에 이 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

제2장 연구관련 윤리규정

제1절 저자가 지켜야할 윤리규정

제 4 조(표절) 저자는 자신이 행하지 않은 연구나 주장의 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 논문이나 저술에 제시하지 않는다. 타인의 연구결과를 출처를 명시함과 더불어 여러 차례 참조할 수는 있을지라도, 그 일부분을 자신의 연구결과이거나 주장인 것처럼 제시하는 것은 표절이 된다.

제 5 조(출판업적)

- ① 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
- ② 논문이나 기타 출판업적의 저자(역자)나 저자의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 정확하게 반영하여야 한다. 단순히 어떤 직책에 있다고 해서 저자가 되거나 제1저자로서의 업적을 인정받는 것은 정당화될 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역)에 기여했음에도 공동저자(역자)나 공동연구자로 기록되지 않는 것 또한 정당화될 수 없다.

제 6 조(연구물의 중복 게재 혹은 이중출판) 저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판(투고)하거나 출판을 시도하지 않는다.

제 7 조(인용 및 참고표시)

- ① 공개된 학술자료를 인용할 경우에는 정확하게 기술하도록 노력해야 하고, 상식에 속하는 자료가 아닌 한 반드시 그 출처를 명확히 밝혀야한다.
- ② 다른 사람의 글을 인용하거나 아이디어 또는 사진 자료를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고여부를 밝혀야하며, 이러한 표기를 통해 어떤 부분이 선행연구의 결과이고 어떤 부분이 본인의 독창적인 생각 · 주장 · 해석인지를 독자가 알 수 있도록 해야 한다.

제 8 조(논문의 수정) 저자는 논문의 평가과정에서 제시된 편집위원과 심사위원의 의견을 가능한 한 수용하여 논문에 반영되도록 노력하여야 한다.

제2절 편집위원이 지켜야 할 윤리규정

제 9 조(책임) 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며, 저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야한다.

제10조(공평한 취급) 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 오로지 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 공평하게 취급하여야한다.

제11조(공정한 심사의뢰) 편집위원은 투고된 논문의 평가를 해당분야의 전문적 지식과 공정한 판단능력을 지닌 심사위원에게 의뢰해야한다. 심사의뢰 시에는 저자와 지나치게 친분이 있거나 지나치게 적대적인 심사위원을 피함으로써 가능한 한 객관적인 평가가 이루어질 수 있도록 노력한다.

제12조(비밀유지) 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사자 이외의 사람에게 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하면 안 된다.

제3절 심사위원이 지켜야할 윤리규정

제13조(성실한 심사) 심사위원은 학술지의 편집위원(회)이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가결과를 편집위원(회)에게 통보해주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 적임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원(회)에게 지체 없이 그 사실을 통보한다.

제14조(공정한 심사) 심사위원은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분관계를 떠나 객관적 기준에 의해 공정하게 평가하여야한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 평가해서도 안 된다.

제15조(저자에 대한 존중) 심사위원은 전문지식인으로서의 저자의 인격과 독립성을 존중하여야한다. 평가의견서에는 논문에 대한 자신의 판단을 밝히되, 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유도 함께 상세하게 설명해야한다.

제16조(비밀유지) 심사위원은 심사대상 논문에 대한 비밀을 지켜야한다.

제3장 연구윤리위원회

제17조(연구윤리위원회의 구성과 의결)

- ① 연구윤리에 관한 사항을 심의하기 위하여 연구윤리위원회(이하 윤리위원회라 칭함)를 둔다.
- ② 윤리위원회는 지역원장, 편집위원장, 편집위원을 포함하여 5인 이내의 위원으로 구성한다.
- ③ 윤리위원회의 위원장은 편집위원장이 겸임하거나 윤리위원회에서 호선 한다.
- ④ 윤리위원회는 재적위원 2/3의 찬성으로 의결한다.

제18조(윤리위원회의 권한)

- ① 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 사안에 대하여 제보자, 피조사자, 증인, 참고인 및 증거자료 등을 통하여 조사를 실시하고, 그 결과를 지역 원 운영위원회에 보고한다.
- ② 제14조 내지 제17조 위반이 사실로 판정된 경우에는 윤리위원장은 운영 위원회에 적절한 제재조치를 건의할 수 있다.

제19조(윤리위원회의 조사 및 심의) 윤리규정 위반으로 보고된 관련자 또는 비관련자는 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야한다. 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자체로 윤리규정 위반이 된다.

제20조(소명기회의 보장) 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 보고된 해당 연구자에게 충분한 소명기회를 주어야한다.

제21조(조사 대상자에 대한 비밀보호) 윤리규정 위반에 대해 윤리위원회의 최종적인 결정이 내려질 때까지 윤리위원은 해당 연구자의 신원을 외부에 공개해서는 안 된다.

제22조(윤리규정 위반에 대한 제재의 절차 및 내용)

- ① 제18조의 규정에 따라 해당 연구자에 대한 윤리위원회의 보고나 제재 건의가 있을 경우, 지역원장은 운영위원회를 소집하여야 하고, 운영위원회는

제재 여부 및 제재의 내용 등 사후조치를 결정한다.

② 운영위원회가 제14조 내지 제17조를 위반한 해당 연구자를 제재하기로 결정한 경우에는 위반행위의 경중에 따라서 다음 각 호의 1에 해당하는 제재를 할 수 있다. 단, 이들 각 호의 제재는 병과할 수 있다.

1. 논문이 학술지에 게재되기 이전인 경우 또는 학술대회 발표 이전인 경우에 는 당해 논문의 게재 또는 발표의 불허.

2. 논문이 학술지에 게재되었거나 학술대회에서 발표된 경우에는 당해 논문 의 학술지 게재 또는 학술대회 발표의 소급적 무효화.

3. 향후 일정기간 지역원에서 발간하는 학술지 논문게재 또는 학술대회 논문 발표 및 토론금지.

4. 기타의 제재.

③ 운영위원회가 제2항 제2호의 제재를 결정한 경우에는 그 사실을 공식적 연구업적 관리기관에 통보하며, 기타 적절한 방법을 통하여 대외적으로 공표 한다.

④ 운영위원회가 제재를 하지 않기로 결정한 경우에는 그 사실을 자체 없이 윤리위원회와 보고자 및 피보고자에게 통지하여야 한다.

제4장 보 칙

제23조(윤리규정의 개정)

① 윤리규정은 운영위원회의 의결로 개정한다.

② 윤리규정이 개정될 경우, 기존의 규정을 준수하기로 서약한 관련자는 추가적인 서약 없이 새로운 규정을 준수하기로 서약한 것으로 본다.

부 칙

이 규정은 2009년 2월 27일부터 시행한다.

부 칙

이 개정규정은 2010년 6월 7일부터 시행한다.



『수완나부미』 원고집필 원칙 The Suvannabhumi Manual of Style

I. 원고 제출 및 게재

1.1. 제출 원고의 내용 및 성격

『수완나부미』에 제출하는 원고는 동남아시아 지역의 문화와 예술과 관련된 연구로 국한하며, 연구논문, 문화와 예술에 관한 에세이, 서평, 번역 등이어야 한다. 타 지역과 동남아시아 지역 간의 비교연구도 게재 가능하다.

본 학술지의 성격상 사진 자료를 포함하는 것을 권장하나, 사진은 저작권의 저촉을 받지 않는 것이어야 하며, 타인의 소유인 사진은 원고 제출자가 사전 사용허가를 득해야 한다. 사진을 제출할 경우에는 해상도는 반드시 300dpi 이상의 것이어야 한다.

제출 원고는 제출 시점에서 타 학술기관에 제출되거나 출판되지 않아야 하며, 제출 연구자는 본 연구소의 연구윤리규정을 준수해야 한다.

1.2. 학술지의 발간 시기

『수완나부미』는 매년 6월 30일과 12월 30일에 두 차례 발간한다. 원고는 연중 수시로 편집위원회에 제출될 수 있다. 매회의 원고는 출판일로부터 2개월 전에 접수된 것에 한한다. 원고 제출자는 논문제재신청서를 반드시 제출하여야 한다.

1.3. 제출 원고의 언어

『수완나부미』에 게재되는 원고는 원칙적으로 한국어 또는 영어로 작성되어야 하며, 한국어의 경우 영문초록, 영어 논문의 경우 한국어 초록을 첨부한다. 경우에 따라 동남아국가의 언어를 채택할 수 있으나 이 경우 영문초록을 첨부해야 한다.

1.4. 원고의 심사

제출된 원고는 소정의 비공개 심사를 거치며, 심사결과에 따라 게재 가, 수정 후 게재, 수정 후 재심사, 게재 불가로 판정된다.

1.5. 게재 판정의 연구자의 추가 제출사항

- 논문의 한글 및 영문 제목
- 저자의 한글 및 영문 이름
- 3~5 개의 한글 및 영문 주제어(key words)
- 한글 및 영문 저자소개문(소속, 직위, 연구경력, 이메일 주소 포함)

1.6. 원고 작성 원칙

원고는 이하의 원고작성 원칙에 따라 작성하여야 하고, 이 원칙에 따르지 않는 원고는 수정을 위해 저자에게 반환된다.

II. 원고작성의 일반적인 원칙

2.1. 원고 분량

기본적으로 본문, 각주, 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 180매 이내로 한다.

2.2. 원고 제출시 준수 사항

심사시 필자의 익명성을 유지하기 위하여 본문과 주석에 필자의 신원을 짐작할 수 있는 여하한 언급도 피한다.

2.3. 원고의 본문 번호

장, 절, 항의 번호는 “I, 1.1., 1.1.1.”의 예에 따라 순차적으로 매긴다. 표와 그림의 번호는 “<표 1>”과 “<그림 1>”과 같은 형식으로 순서를 매겨 삽입한다.

2.4. 각주의 원칙

각주는 부차적인 설명이 꼭 필요한 경우에 한하여 사용하며, 가급적 짧게 한다.

2.5. 본문과 각주의 출전 표시

본문과 각주에서 출전을 표시할 때는 괄호를 이용해 약식으로 언급하고, 완전한 문헌정보는 논문 말미의 <참고문헌>에 포함시킨다. 출전표시와 참고문헌에 대한 상세한 사항은 다음 III, IV를 보라.

2.6. 감사 및 기타 표시 사항

감사의 말이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 출판확정 논문에 한하여 제목 우측 상단에 별도의 각주 표시로 기재할 수 있다.

2.7. 저자의 소속 표시

저자의 소속 및 직위는 저자명 우측 상단에 별표(*) 각주로 기재하되, 공저인 경우에는 대표저자를*, 제2공저자를 ** 순으로 표기한다. 필요한 경우, 대표저자의 이름을 별표 각주에 다시 명기할 수 있다.

III. 본문 속의 출전표시

3.1. 본문 속의 출전표시의 기본

본문 및 각주의 해당 위치에 괄호를 사용하여 그 속에 저자의 성(한글로 표기된 한국인명과 중국인명은 성명), 출판년도, 필요한 경우 면수를 적어서 표시한다. 또한, 본문 속에 출전표시를 한 문헌은 반드시 본문 뒤의 <참고문헌>란에 기재해야 한다.

3.2. 구체적인 예

- 저자명이 글(본문과 각주)에 나와 있는 경우는 괄호하고 그 속에 출판년도를 표시한다. 외국어 문헌의 경우는 괄호 속에 외국어로 표기된 성과 출판년도를 함께 표기한다.

홍길동(2008)은..., 테일러(Taylor 2009)에 따르면

- 저자명이 본문의 글에 나와 있지 않은 경우는 성(한국어로 표기된 한국인명과 한자로 표기된 중국인과 일본인 등의 인명은 성명)과 출판년도를 괄호 속에 표기하여, 이것을 구두점 앞에 둔다.
(홍길동 2008), (Moore 2008), (洪吉童 1962)

- 면수는 출판년도 다음에 콜론을 하고 한 칸을 띄고 숫자만 표기한다.
(홍길동 2008: 12–14), (Evans 1997: 56)
- 저자가 2명 이상인 경우는 한 저자의 이름만 표기하고 한 칸을 띄운 다음 “외”(영문인 경우 “et al”)라는 말을 붙여 저자가 두 사람 이상임을 나타낸다.
(홍길동 외 1991: 35–38), (홍길동 · 김기동 1991), (Evans et al 2003)
- 한 번에 여러 문헌을 언급해야 하는 경우에는 한 팔호 안에서 세미콜론으로 나누어 언급한다.
(홍길동 1990: 18; Cuings 1981: 72; Weiner 1967: 99)
- 신문, 주간지, 월간지 등의 무기명 기사를 언급해야 하는 경우에는 지명, 발행 연연/월월/일일(월간지의 경우 발행 연연/월월), 면수를 팔호 안에 표기한다.
(중앙일보 08/04/09, 6), 혹은 (신동아 09/05, 297)
- 간행 예정인 원고는 ‘미간’이나 ‘forthcoming’을 사용한다. 미간행 원고는 집필 년도를 표시한다. 연도가 나타나 있지 않을 경우 그 자리에 ‘n.d.’를 쓴다.
Parker(forthcoming), 홍길동(미간), Taylor(n.d.)
- 기관 저자일 경우 식별이 가능한 정보를 제공한다.
(동남아시아연구소 2008)

IV. 참고문헌 작성

4.1. 작성 기본원칙

참고문헌은 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌의 자세한 문헌정보를 논문 말미의 <참고문헌>에서 밝힌다. 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

4.2. 언어별 배치 순서

각 문헌은 한글, 일본어, 중국어, 로마자로 표기되는 구미어 문헌 순으로 배치한다.

4.3. 저자명의 배열 순서

저자명은 한글, 일본어, 중국어는 성을 기준으로 하여 가나다순으로, 로마자 저자명은 성, 이름의 형식으로 적고 성은 알파벳순으로 배열한다.

4.4. 항목의 기본적 배치순서

저자명, 출판년도, 논문제목 또는 저서명, 출판지와 출판사의 순서로 기재하며, 각 항목 사이는 마침표로 구분하되, 출판지와 출판사 사이에는 콜론(:)을 사용한다. 단, 한글, 일본어, 중국어에 있어서 저서명에 사용하는 이중꺽쇠(『 』) 뒤에는 마침표를 생략한다.

4.5. 동일 저자의 문헌

동일 저자의 여러 문헌은 출판년도순으로 배치하며 같은 해에 발행된 문헌이 둘 이상일 경우에는 글에서 언급된 순서에 따라 발행 연도 뒤에 a, b, c를 첨가하여 구분한다.

- 홍길동. 1999. 『동남아시아의 소설』 부산: 동남아지역원.
- _____. 2001a. 『동남아시아의 예술』 부산: 동남아지역원.
- _____. 2001b. 『동남아시아의 문화』 부산: 동남아지역원.

4.6. 구체적인 실례

4.6.1. 공통 원칙

○저서는 한글, 일본어, 중국어, 한문인 경우는 이중꺽쇠(『 』)로, 구미어인 경우는 이탤릭체로 표시한다.

○기타 언어인 경우 반드시 영문자로 표기하고 제목은 중괄호([])를 사용하여 [사용언어, 해석]으로 기재해야 한다.

Kala, U. 1977. *Mahayazawingyi* [미얀마어, 대왕통사]. Yangon: Sarpay Beikman.

- 각 문헌의 나머지 줄은 다섯 칸 들여 쓰며, 같은 저자가 두 번 이상 나올 경우
역시 다섯 칸의 밑줄을 사용한다. (4.5.를 참조)

4.6.2. 저서

- 저자 1인의 경우

최병욱. 2008. 『동남아시아사: 전통시대』 서울: 대한교과서주식회사.
Jessup, Helen I. 2004. *Art & Architecture of Cambodia*. London: Thames & Hudson.

- 저자 2인 이상인 경우: 본문과 각주에서는 “저자 외”로 표시하지만 참고문현에
서는 공동저자 모두의 이름을 적어 준다. 단, 처음부터 책 표지나 안장에 “저자
외”라고 되어 있는 경우에는 그대로 표기한다. 영문에서는 “저자명 et al”로
표기한다.

소병국 · 조홍국. 2004. 『불교 군주와 술탄』 서울: 전통과현대.
박사명 외. 2000. 『동남아의 화인사회: 형성과 변화』 서울: 전통과현대.
Freeman, Michael and Claude Jacques. 1999. *Ancient Angkor*. Bangkok: Asia Books.

4.6.3. 편저인 경우

- 한글은 “편자명 편” 영문은 “편자명, ed(또는 편자가 2인 이상인 경우 eds)”로
표기한다.

오명석 편. 2004. 『동남아의 지역주의와 종족갈등』 서울: 오름.
Steinberg, David Joel, ed. 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*.
Honolulu: University of Hawaii Press.

4.6.4. 편저 속의 글

- 저자, 출판연도, 편저명, (편저자), 해당하는 페이지, 출판지, 출판사의 순서로
표시한다. 편저자가 없는 경우 생략할 수 있다.

김경학. 1977. 인도 농촌지역 연구의 실제. 『인류학과 지역연구』 최협 편. 161–182. 서울:
나남출판.
King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions*. Cynthia Chou and Vincent Houben, eds. 23–44. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

○같은 편저 내의 많은 글이 언급될 경우: 해당 편저의 완전한 문헌 정보를 제공한 후 저자의 글을 이에 관련지어 간략히 표시할 수 있다.

- Chou, Cynthia and Vincent Houben, eds. 2006. *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hayami, Yoko. 2006. Towards Multi-Laterality in Southeast Asian Studies. Chou and Houben, eds. 65–85.
- King, Victor T. 2006. Southeast Asia: Personal Reflections on a Region. Chou and Houben, eds. 23–44.

4.6.5. 역서의 경우

원저자, 번역본 출판연도, 번역서명, 역자, 출판지, 출판사의 순으로 표시한다. 한글이 경우 역자명 역, 영문인 경우 역자명, trans로 표기한다.

- 크리스티, 클라이브. 2004. 『20세기 동남아시아의 역사』 노영순 역. 서울: 심산.
- Coed s, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Susan B. Cowing, trans. Honolulu: An East-West Center Book, The University Press of Hawaii.

4.6.6. 학위 논문

- 홍길동. 1992. 『동남아시아 문화의 구조적 분석』 부산외국어대학교 박사학위 청구논문.
- Parker, John. 1988. *The Representation of Southeast Asian Art*. PhD Dissertation. Harvard University.

4.6.7. 학술지, 월간지, 계간지 등의 논문

저널의 권, 호는 각각 권(호)의 방식으로 처리하고, 논문이 해당되는 페이지를 반드시 표시해야 한다.

- 홍석준. 2002. 말레이 민족주의의 형성과 전개과정(1896–1941). 『동남아시아연구』 12(1): 81–108.
- Egreteau, Renaud. 2008. India's Ambitions in Burma. *Asian Survey*. 48(6): 936–957.

4.6.8. 일간지, 주간지의 기명 기사와 칼럼

- 박장식. 2009. 부산의 미래 비전과 해외지역 연구. 『부산일보』 12월 4일.
- Peterson, Thomas. 1993. The Economic Development of ASEAN. *Far Eastern Economic Review*. April 22: 23.

4.6.8. 인터넷 검색의 경우

○ 제작자, 제작연도, 주제명, 웹주소 (검색일: 연연연연.월월.일일, Accessed Month DD, YYYY)의 순으로 한다.

홍길동. 1996. 동남아시아의 현대 예술. <http://taejon.ac.kr/kidong/kk0101.html>. (검색일: 1998.11.20).

○ 인터넷에서 PDF파일과 같이 원문 그대로 수록된 논문이나 글이 아닌 html의 형식으로 다운로드한 경우에는 해당 페이지를 기재하지 않아도 된다. 다만, 인터넷 검색일은 반드시 표시해야 한다.

Hadar, Leon. 1998. U.S. Sanctions against Burma. *Trade Policy Analysis*. 1. <http://www.cato.org/pubs/trade/tpa-001.html>. (Accessed May 07, 2008).

<별표 1> 『수완나부미』 발간 일정

	제재신청마감	원고제출마감	학술지발간
각권 제1호	3월 20일	4월 20일	6월 30일
각권 제2호	9월 20일	10월 20일	12월 30일

<Table 1> Deadlines of the Journal, Suvannabhumi

	Application	Submission	Publication
Number 1	March 20	April 20	June 30
Number 2	September 20	October 20	December 30

IN SEARCH OF THE CULTURE AND ART OF SOUTHEAST ASIA



SUVANNABHUMI

JUNE 2012
VOLUME 4, NUMBER 1



- Aye Chan** The Kingdom of Arakan in the Indian Ocean Commerce (1430-1666)
Katumi TAMURA Resistance as a Category in Southeast Asian Cultural History:
A Millenarian Revolt in Colonial Burma
Su Wan JOO Some Views for the Buddhist Culture of Southeast Asia at Middle Ages
Through the Chinese Description(II)

ZOOM-IN SOUTHEAST ASIA

- In A KIM** Betel Chewing in Southeast Asia
In Gyu KIM The Lacquer Wares of Southeast Asia
Jeong Eun KOH Champa Ruins and Hoian, in Central Vietnam