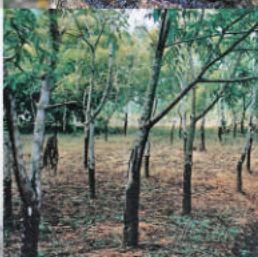
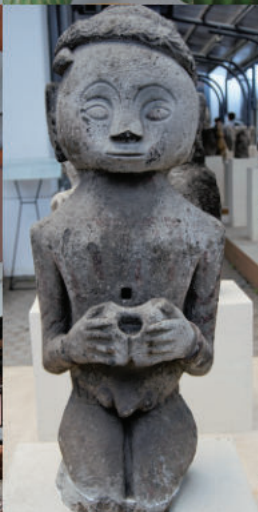


수완나부미

제3권 제1호
2011년 6월



동남아지역원
부산외국어대학교

ISSN 2092-738X



제3권 제1호 (2011년 6월)
Volume 3, Number 1 (June 2011)





목 차 CONTENTS

▣ 연구논문 Articles

유인선 In Sun YU

유교가 베트남에서 국가이념으로 성립되는 과정 1
The Road to Confucianism as a State Ideology in Vietnam

정연식 Yeon Sik JEONG

캄보디아의 승가와 국가 25
Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State

강경석 Kyoung Seok KANG

아랍식-말레이문자(Jawi Script) 키보드(Keyboard)에 관한 연구 ... 47
A Study on the Keyboard of Jawi Script (Arabic-Malay Script)

Saw Mra Aung 소므라아웅

The Accounts of Suvannabhumi from Various Literary
Sources 67
문헌을 통해 본 수완나부미의 의미

U Hla Thaung 우흘라따웅

In Search of Shin Mahā Buddhaghosa 87
신 마하 붓다고사 연구

▣ 줌인 동남아시아 Zoom-in Southeast Asia

정지연 Ji Yeon JEONG

- 동북아시아와 동남아시아의 옷나무 105
Varnish Tree of Northeast Asia and Southeast Asia

장준영 Jun Yeong JANG

- 미얀마 수도 네째도와 전통의 발견
: 신정부의 신성한 심장 115
Nay Pyi Taw, the Myanmar's New Capital and Invention of
Tradition: A Sacred Heart of New Civilian Government

배수경 Soo Kyung BAE

- 란나왕국의 흔적을 찾아서 IV: 왓푸민 사원에서 만난 란나 129
Tracing Lanna Kingdom IV: Lanna in Wat Phumin

고정은 Jeong Eun KOH

- <아시아박물관 기행>
인도네시아 자카르타국립박물관 143
National Museum of Jakarta, Indonesia

▣ 부록 Appendix

- 『수완나부미』 연구윤리규정 157
Regulations of the Research Ethics

- 『수완나부미』 원고집필원칙 163
Formats of Articles or Papers to Submit



제3권 제1호 (2011년 6월)

발행일 2011년 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@pufs.ac.kr, editor@iseas.kr

편집위원회

위원장 배양수(부산외대 교수)

위 원 정연식(창원대학교 교수)

김민정(강원대학교 교수)

스티븐 켈(사자아메리칸대학교 교수)

미즈노 사야(가나자와미술공예대학교 교수)

꼬윳 품푸엥(까셋삿대학교 교수)

고정은(동남아지역원, HK연구교수)

SUVANNABHUMI

Volume 3, Number 1 (June 2011)

Date of Issue June 30, 2011

Publisher Jang Sik Park

Institute for Southeast Asian Studies

Pusan University of Foreign Studies

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

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

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

Editorial Committee

Chair Yang Soo Bae(Pusan 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

유교가 베트남에서 국가이념으로 성립되는 과정

The Road to Confucianism
as a State Ideology in Vietnam

유인선*
In Sun YU

I. 서론

1427년 20년 동안의 명 지배로부터 벗어난 레 리이(Le Loi, 黎利)는 이듬해 제위에 올라 레 왕조(黎朝, 1428-1788)를 세웠다. 새로운 왕조의 성립은 이전 시대에 흔히 있었던 단순한 역성혁명이 아니라 베트남 역사에서 새로운 획을 긋는 중요한 사건이었다. 앞선 왕조들이 불교를 신봉하고 보호했던 것과는 달리 레 왕조는 유교, 특히 신유학을 지배이념으로 삼았다. 이제까지 전근대 베트남의 유교에 대하여는 논의가 적지 않지만, 그것이 어떠한 과정을 거쳐 지배이념으로 성립되었는가에 대한 연구는 별로 많지 않다. 본 논문은 이 점에 착안하여 그 과정을 구체적으로 추적해 보고자 한다.

베트남은 한 무제 때인 기원전 111년 남 비엣(Nam Viet, 南越)의 점령 이래 중국과 직접 접촉하면서 중국문화의 영향을 받았다.¹⁾ 그러나 중국문화의 영향은 14세기 말 쩐 왕조(陳朝, 1225-1400)가 멸망할 때까지는 산발적이었다. 예컨대, 유학이 베트남에 본격적으로 전해진 것은

* 전 서울대학교 동양사학과 교수, yuinsun@snu.ac.kr

1) 전근대 베트남인들은 남 비엣을 베트남 왕국으로 간주하였으나, 현 하노이 사학계는 남 비엣을 중국의 지방정권으로 보고 있다. (Yu 2006: 48-50; Nguyen Quang Ngoc 2000: 34-36).

기원 후 3세기 전반 자오 찌(Giao-chi, 交趾) 태수였던 사섭(士燮; 베트남어로는 Si Nghiep) 때였다. 그는 젊어서 후한의 서쪽 낙양(洛陽)에 가서 유학을 공부한 배경에도 불구하고 유학을 전파하는데 열심이지 않았다. 그의 전기에 의하면, 사섭이 외출할 때마다 호승(胡僧), 즉 인도와 중앙아시아의 승려들 수십 명이 향을 피우며 그의 수레를 따랐다고 한다(『三國志』 1983, 권 49: 1191-1192; 『전서』 상 1984: 130-133; 『大越史略』 1987: 30). 그때 자오 찌에서는 유교보다 불교의 영향이 더 컸다.

사실 당시 자오 찌에 오는 대부분의 중국 관리들은 중국문화를 전파하기보다 베트남인들로부터 남방의 희귀한 물자들을 착취하는데 더 관심이 많았다. 2세기 말 자오 찌 자사였던 가종(賈琮)은 말하기를, “자오 찌는 진귀한 보물이 많다. 부임하는 자사는 청렴한 이가 하나도 없다. 그리하여 이민(吏民)이 원한을 품고 반란을 일으킨다.”라고 했다(CL 2002: 441; 『전서』, 상 1984: 129).

베트남 유학은 당 지배기에 어느 정도 활성화되었다. 이때 가장 잘 알려진 인물로는 아이 찌우(Ai Chau, 愛州) 출신의 중국인 이민 후예인 크엉 쑹 푸(Khuong Cong Phu, 姜公輔)와 크엉 쑹 푸크(Khuong Cong Phuc, 姜公復) 형제였다. 이들은 당나라 서쪽 장안에 가서 과거에 합격하여 당 조정의 고위직에 올랐으며, 시문으로도 이름을 날렸다(『舊唐書』 1997, 권 138: 3787-3788; 『新唐書』 1997, 권 132: 4831; 『全唐文』 1983, 권 446: 4445; 『전서』 상 1984: 160). 그렇지만 이들 형제는 오히려 예외적인 존재였다. 845년 당 관리의 말에 의하면, “안남은 진사합격자가²⁾ 8명도 채 안 되었으며, 명경과(明經科)에서조차도 10명을 넘지 못했다.”고 한다(CL 2002: 507). 그럼에도 불구하고 과거시험을 보기 위해 실제로 당의 장안에까지 간 응시자는 많았을 것임에 틀림없다. 이는 당시 베트남에서 어느 정도 중국고전을 공부할 수 있는 사회적 분위기가 형성되어 있었음을 말해준다.

이러한 사실에도 불구하고, 불교는 중국이 지배하던 전 시기를 통해 유교보다 훨씬 영향력을 행사했다. 앞에서 언급한 바와 같이, 사섭 치하의 자오 찌에서 불교는 지배계층과 서로 연결되어 있었다. 6세기 중반 양(梁)의 지배에 저항했던 리 본(Ly Bon, 李賁)도 불교에 대해 호의적

2) 이곳에서 말하는 진사(進士)는 우리나라 조선시대의 문과급제에 해당한다.

이었으며, 리본의 저항을 이어받은 리 펏 뜨(Ly Phat Tu, 李佛子)는 그 이름이 보여주듯이 독실한 불교신자였다, 선종의 일파인 비니다루치(Vinitaruci)가 자오 찌우(Chiao Chau; 交州)에³⁾ 처음 들어 온 것도 이 무렵이었다. 남인도의 브라흐만 출신인 비니다루치는 580년 자오 찌우에 와서 롱 비엔(Long Bien, 龍編)에 있는 법운사(法雲寺)에 들어가 불경을 번역하며 선을 가르쳤다(Nguyen Cuong Tu 1997: 42-43, 164-165; Tran Van Giap 1932: 235-236). 불교는 당 지배기에 더욱 융성했는데, 그 이유는 중국의 고승들이 베트남에 와서 정착하든가 또는 인도로 가는 순례 길에 베트남에 잠시 머무른 때문이었다.

백여 년 전에 중국학의 대가인 앙리 마스페로(Henri Maspéro)는 기원 42-43년 한의 장군 마원(馬援)의 정벌은 베트남 역사에서 중요한 이정표라고 했다. 이유는 그의 정벌로 중국 사상과 사회조직이 소개됨으로써 베트남이 중국문명권으로 들어오게 되었다는 것이다. 그러나 최근의 베트남역사 연구자들은 대부분의 중국적 사상과 제도들은 중국지배가 끝난 지 한참 지나서야 받아들여졌다고 믿는다(Taylor 1981: 160). 실제로 독립을 이룩한 후 베트남 지배자들은 통치상의 필요에 의해 중국의 정치제도를 받아들이고 중국고전에 기초한 과거를 통해 관리들을 선발하기 시작했다.

이하에서는 10세기 중국의 지배에서 벗어난 후부터 15세기 초 레 왕조의 성립까지 유교의 발달과정을 살펴보고자 한다.

II. 레 왕조 이전의 유교

키스 테일러(Keith Taylor)는 주장하기를, “15세기까지 불교왕국인 다이 비엣(Dai Viet, 大越)은⁴⁾ 중국보다는 동남아시아 세계의 지적영역에 더 가까웠다.”고 했다(Taylor 1981: 160). 불교가 딘 왕조(丁朝, 966-

3) 자오 찌는 군(郡)의 명칭이고, 자오 찌우는 한이 남 비엣 땅에 설치했던 9개 군을 총괄하는 주(州)의 이름이다.

4) 다이 비엣은 딘 왕조(丁朝)로부터 레 왕조 때까지 베트남의 국호였다. 보다 정확히 말하면, 딘 왕조의 국호는 다이 꼬 비엣(Dai Co Viet, 大瞿越)이었으나 리 왕조(李朝) 때인 1054년 다이 비엣으로 바뀌었다.

980), 띠엔 레 왕조(前黎朝, 980-1009), 리 왕조(李朝, 1009-1225) 및 쩐 왕조(陳朝, 1225-1400) 동안은 정치적·문화적으로 중요한 역할을 했다는 것은 의심의 여지가 없다.

독립 후 처음으로 황제를 칭한 딘 보 린(Dinh Bo Linh, 丁部領)은 971년 관리, 불승 및 도사(道士)들에 대한 품계(品階)를 도입했다. 주목한 것은 승려인 응우 쩐 르우(Ngo Chan Luu, 吳眞流)를 광월대사(匡越大師), 곧 ‘월을⁵⁾ 바로 잡을 수 있는 대사’로 임명했다는 점이다(『전서』 상 1984: 181; 『大越史略』 1987: 43; Nguyen Cuong Tu 1997: 111). 이는 불승이 딘 왕조에서 상당한 정치적 권위와 영향력을 행사할 수 있었음을 의미한다.

띠엔 레 왕조의 창건자인 레 호안(Le Hoan, 黎桓)도 광월대사와 팟 투언(Phap Thuan, 法順) 같은 몇몇 승려를 매우 존경하여 이들에게 정치적·외교적 책임을 맡겼다(『전서』 상 1994: 191-192; Nguyen Cong Tu 1997: 111, 170-171). 이는 아마도 이들 승려가 출가하기 전 유학교육을 받아서 유학자들처럼 정치적 지식이 있었기 때문일 것이다. 사실 상 광월대사는 어린 시절 유학을 공부하고 성년이 된 다음 승려가 되었다고 한다(Nguyen Cong Tu 1997: 111). 응우옌 끄엥 뜨는 이러한 예로 보아 당시는 유학과 불교가 동시에 융성했다는 주장을 펴고 있다(Nguyen Cong Tu 1997: 368 n.52). 그렇다고 해도 대부분의 지식인들은 유학이 아니라 불교를 선호했으며 학자 출신 관리들의 영향력은 미미했다. 이러한 증거는 레 호안의 시호가 정해지지 못해 다이 하인(Dai Hanh, 大行) 황제로⁶⁾ 불리어지고 있는데서 볼 수 있다. 1272년 『대월사기』(大越史記)를 편찬한 레 반 흐우(Le Van Huu, 黎文休)는 이를 한탄해서 말하기를, “아들은 불초(不肖)하고 이를 보필할 유신들도 없었다.”라고 했다(『전서』 상 1984: 197; Whitmore 1976: 195). 레 호안과는 달리, 통치기간이 와조(臥朝)로 불리는 아들 룡 딘(Long Dinh, 龍鋌)은 승려들은 희화했고, 그 결과 그는 승려들의 지지를 잃어 왕조는 멸망하게 되었다.

전전지휘사(殿前指揮使)였던 리 쑹 우언(Ly Cong Uan, 李公蘊)이

⁵⁾ 월은 딘 왕조의 국호인 다이 꼬 비엣(Dai Co Viet, 大瞿越)을 의미한다.

⁶⁾ 황제가 사망하면 시호가 정해질 때까지 다이 하인 황제로 불린다.

유력한 승려인 반 하인(Van Hanh, 萬行)의 도움으로 띠엔 레 왕조를 대체하여 새로운 왕조를 세우니, 이가 리 타이 또(Ly Thai To, 李太祖)이다. 그와 그의 후계자들은 모두 불교를 열심히 보호하여, 치세 중에 많은 사찰과 탑을 건립했다. 이들은 또한 고승들에게 국사(國師)의 칭호를 주고 중요한 정치적 문제들에 대해 자문을 구했다(CL 2002: 501; 『전서』 상 1984: 251; 川本 1976: 271, 274). 리 왕조 군주들의 불교신앙에 대한 다른 예로는 제2대 타이 푹(Thai Tong, 太宗)이 1034년 두 승려가 화장된 뒤 많은 사리가 발견되자 연호를 상서롭다는 의미의 통 투이(Thong Thuy, 通瑞)로 바꾼 것이라든가(『전서』 상 1984: 224), 제7대 까오 푹(Cao Tong, 高宗)이 산하들에게 자신을 ‘부처’라 부르게 한 것을 들 수 있다(『전서』 상 1984: 224). 더욱이 제5대 턴 푹(Than Tong, 神宗)은 1128년 응에 안(Nghe An, 乂安)에서 캄보디아의 침입에 대한 베트남의 승리를 불교와 도교의 덕분으로 돌렸다. 리 쑹 빈(Ly Cong Binh, 李公平)이 적군을 물리쳤다는 소식에 접한 그는 사찰과 도관(道觀)을 찾아가 감사의 예물의 바쳤다(『전서』 상 1984: 270).

이러한 상황 하에서, 유교의 영향은 불교에 비하면 미미한 편이었다. 그런 때문에 찌(Tri, 智) 선사처럼 과거시험에 합격하여 일시 관직에 몸을 담았다가 불교에 귀의하는 이도 있었다(Nguyen Cuong Tu 1997: 192-193). 그럼에도 불구하고 유교는 ‘리 왕조의 문화’에서 무시할 수 없는 요인이었으며, 그리하여 황실의 후원을 받았다. 일례로, 제3대 타인 푹(Thanh Tong, 聖宗)은 독실한 불교신자였으나 유교도 신봉했다. 1070년 그는 베트남 최초로 공자와 그의 제자들을 모신 문묘(文廟)를 세우고 사시(四時)로 제사를 지내게 하는 한편 그곳에 학교를 부설하여 황태자를 비롯한 여러 왕자들과 고위 관리들의 자제들에게 유학을 가르치게 했다(『전서』 上 1984: 245).

타인 푹의 뒤를 이은 년 푹(Nhan Tong, 仁宗) 때인 1075년에는 베트남 역사상 처음으로 과거시험이 실시되었다. 몇 사람이 합격했는지는 알려져 있지 않지만, 합격자 중의 한 사람인 레 반 타인(Le Van Thanh, 黎文盛)이란 이는 후일 고위직에까지 올랐다. 이듬해에는 국자감(國子監)을 짓고 관원들을 선발하여 그곳에 보내 공부하게 했다(『전서』 상 1984: 248-249). 타인 푹이 물러난 후 제위에 오른 년 푹은 겨우

일곱 살이었던 때문에 친척이며 직책은 오늘날 총리 격인 평장군국중사(平章軍國重事) 리 다오 타인(Ly Dao Thanh, 李道成)의 도움을 받았다. 리 다오 타인의 도움 덕분으로 년 퐁은 위와 같은 개혁들을 할 수가 있었다고 생각된다. 1081년 리 다오 타인이 사망하자, 1085년에는 레 반 타인이 태사(太師)가 되었다. 이듬 해 년 퐁이 과거시험을 또 보아 그 합격자들로 한림원(翰林院)의 한림학사(翰林學士)를 제수(除授)하게 한 것은 레 반 타인의 조언에 의했을 것임에 틀림없다(『전서』 상 1984: 251; 『헌장』 n.d. 권 26: 2b). 과거시험은 12세기 후반 다섯 번 더 치러졌다(1152, 1165, 1185, 1193, 1195). 이는 이 왕조 200년 동안 일곱 차례밖에 실시되지 않았다는 뜻이다. 더욱이 선발된 인원은 적었고, 또 지극히 예외적인 경우를 제외하고는 일반적으로 하위 행정직에 임명되었다. 이리하여 그들은 조정 내에서 중요한 문제에 대해 거의 발언권이 없었다. 1127년 년 퐁이 사망한 후 뒤를 이은 툰 퐁과 그의 신하들은 유교가 정한 3년이 아니라 한 달만 상복을 입었다. 레 반 흐우는 새로운 왕이 너무 어려 아무 것도 모르는데, 조정 내에서도 이를 아는 이가 없었다고 지적했다. 1479년 『대월사기전서』(大越史記全書)를 편찬한 응오 씨 리엔(Ngo Si Lien, 吳士連)도 레 반 흐우의 비평에 완전히 동의하고 있다(『전서』 상 1984: 268; Whitmore 1976: 196). 사실상 많은 경우에 레 반 흐우와 응오 씨 리엔은 부적절한 궁중의례를 비판하면서, 이런 결함은 ‘적절한 유학교육을 받은’ 관리들이 결여된 때문이라고 비난했다.

전 왕조도 건국 초기부터 불교를 장려하는데 적극적이었다. 1231년 전 왕조의 실질적 창건자인 전 투 도(Tran Thu Do, 陳守度)는 베트남 전역의 역정(驛亭)에 불상을 세우도록 하라는 조칙을 내리게 했다. 이는 상황(上皇)인 전 트어(Tran Thua, 陳承)가 어렸을 적에 어느 역정에서 쉬고 있는데 한 승려가 나타나 그의 용모를 보고 훗날 몹시 귀하게 될 분이라는 예언 때문이었다고 한다(『전서』 상 1984: 325). 한편 타이 퐁(Thai Tong, 太宗, 1225-1258)은 아들 타인 퐁(Thanh Tong, 聖宗, 1258-1314)에게 양위한 후 참선에 정진했다. 이러한 전례에 따라 아인 퐁(Anh Tong, 英宗, 1279-1293) 때까지의 모든 군주는 제위에서 물러난 다음 옌 투(Yen Tu, 安子) 산에 들어가 참선에의 정진을 일과로 삼았다(Nguyen Cuong Tu 1997: 342 n.48).

특기할 것은 제3대 년 통(Nhan Tong, 仁宗)에 의해 죽림파(竹林派)라는 선종의 개창이었다. 아들인 아인 통에게 제위를 물려준 후 년 통은 출가하여 불교에 전념하면서 ‘새로운’ 선종을 열었는데, 이는 순수한 베트남의 불교종파로 알려지고 있다. 비록 이 새로운 선종은 오래 지속되지 못했지만,⁷⁾ 중세 베트남에서 선종을 확립시키려는 최초의 참된 노력이었다. 전 왕조의 불교는 년 통 치세에 가장 융성했으나, 그 이후로는 기울기 시작했다.

불교는 전 왕조의 군주들에 의해 적극 장려되기는 했으나, 불승들은 리 왕조 때만큼 정치적 영향력은 없었다. 『안남지략』(安南志略)에 의하면, 불승에 대한 다섯 가지 직책, 즉 국사와 승통(僧統) 같은 것들이 있었으나(CL 2002: 489), 이들은 궁중에서 일상적인 문제에 간여한 것 같지는 않다. 이러한 해석은 국사의 거주지가 산사(山寺)였지 서울에 있지 않았다는 것으로 입증된다(『전서』 상 1984: 328). 이는 전 투 도가 전 왕조 종실의 권력을 확고히 하기 위해 전 황족에 의한 과두정책을 택하고 외척의 정치 간여를 막으려 황실근친혼을 시행한 사실과도 관련이 있지 않은가 한다. 그는 또한 중앙에 새로운 통치기구들을 만들고 지방행정제도도 재편하여 중앙권력의 강화를 꾀했다.

전 왕조는 1232년에 이미 첫 과거시험을 보아 새로 설치된 세 관직에 합격자들을 임용했다(『전서』 상 1984: 326). 1239년에는 두 번째 시험이 치러졌다. 이들 시험에서의 합격자는 아직 매우 적었으니, 1232년 시험에서는 5명, 1239년 시험에서는 4명으로, 모두 9명이 합격했을 뿐이다.

한편 타이 통은 1243년 국자감을 중수(重修)하게 하고, 1253년에는 국학원(國學院)을 설립하여 공자와 주공(周公) 및 이들에 버금가는 성인 72명의 조상(彫像)을 모시게 했다(『전서』 상 1984: 331, 336).

1247년에는 또다시 과거시험이 실시되었는데, 이때는 51명이나 합격이 되었다(『전서』 상 1984: 333; 『헌장』 n.d. 권 26: 4a; 竹田 1966: 488).⁸⁾ 타인 통 치세인 1266년에 치러진 시험에서도 51명이 합격했다. 중국고전을 공부한 이들 합격자는 처음 중앙의 관직에 임명되고 차차

⁷⁾ 죽림파는 3대 선사(禪師)로 그쳤다(Nguyen Cuong Tu 1997: 342 n.49).

⁸⁾ 이때 시험에서 처음으로 장원(壯元)·방안(榜眼)·탐화(探花)라는 합격자의 등급이 생겼다. 레 반 흐우는 이 시험에서 2등인 방안으로 합격했다.

지방의 관직에도 임용이 되었다. 그러나 유의해야 할 것은 이들은 낮은 직책에 임명되었을 뿐이고, 고위직은 전 황실의 친척들이 독점했다는 점이다. 바꾸어 말하면, 과거합격자들은 주요 정책결정에 참여할 수 없었고, 단지 전 황족을 도우며 서류를 정리하는 하급관리로서의 역할에 그쳤다.

과거출신 관리들은 1257년 몽골의 제1차 침입 이후 그들과의 접촉에서 외교적으로 중요한 역할을 하기 시작했다. 이들은 베트남의 입장을 설명하는 상소문을 가지고 쿠빌라이를 만난다든가 또는 어떻게 하면 쿠빌라이의 요구를 받아들이지 않아도 될 것인가 하는 힘든 임무를 완수함으로써 황실을 도왔다. 어떤 이들은 한림원에서 몽골 황제의 조칙에 적절히 응대하는 글을 씀으로써 베트남의 독립을 유지하는데 일익을 담당하기도 했다. 그 결과 유교적 소양을 쌓은 관리들의 위치는 전보다 훨씬 두드러졌다. 『전서』에 따르면, 1267년 이들 중 몇몇은 그때까지 환관들이 맡았던 행견(行遣)의 직으로까지 승진했다(『전서』 상 1984: 345-346; Wolters 1979a: 78 및 1979b: 436). 행견은 황제에게 조언을 하는 직책이었다.

이들 관리는 결과적으로 전 왕조의 불교 옹호정책을 반대하고 새로운 통치규범을 찾기 시작했다(Wolters 1979b: 436). 예컨대, 레 반 흐우는 리 쑹 우언이 서울을 탕 룡(Thang Long, 昇龍)으로 옮긴 후 수도와 지방에 많은 사찰을 세우거나 중수한데 대해 비난을 가하면서, 종묘(宗廟)와 사직(社稷)을 먼저 건립하지 않은 일은 잘못이었다는 것이다(『전서』 상 1984: 208-209). 그는 리 왕조의 까오 푹이 신하들에게 자신을 ‘부처’라 부르게 한 것도 잘못임을 지적했다. 레 반 흐우의 비난은 그가 암암리에 불교를 배척하면서 유교적 가치를 옹호하는 것이었다고 볼 수 있다(『전서』 상 1984: 224; Yu 2006: 55).

그러나 한 가지 우리는 베트남의 역사서에서 말하는 ‘유교적 가치’를 해석하는데 조심해야 한다. 레 반 흐우는 불교도가 아닌 학자들을 가리켜 ‘유’(儒)라고 했다. 월터스(Wolters)는 그들, 즉 ‘유자’(儒者)가 정부정책을 입안할 때 유교적 가치를 옹호했다고 해서 ‘유자’를 ‘유학자’로 해석해서는 안 된다고 주장한다. 그보다는 ‘고전주의자’로 번역하는 것이 낫다는 의견이다. 왜냐하면 당시 베트남에서 유학의 고전들을 참

고한 것은 사실이지만, 이들이 고전을 읽은 것은 유학이념을 배우기 위해서가 아니었기 때문이라는 것이다. 월터스는 주장하기를, 유학의 고전들은 어떤 특정 상황이나 사안들을 이해하는데 참고가 될 수 있는 지혜를 기록한 백과사전으로 간주되었다고 한다(Wolters 1979a: 75-85 및 1979b: 437).

1280년대 몽골의 두 차례 침입 후 이들 문사들의 영향력은 다시 쇠퇴한다. 대신에 전쟁의 영웅들인 쩐 황실의 왕자들, 예컨대, 쩐 꾸옥 뚜언(Tran Quoc Tuan, 陳國峻)이나 쩐 광 카이(Tran Quang Khai, 陳光啓) 등이 궁중에서 권력을 장악하게 된다. 불교는 다시 상황인 년 톱, 아인 톱 및 민 톱(Minh Tong, 明宗)의 옹호를 받아 활발해 졌다. 문사층의 영향이 축소되었다는 것은 1306년 후옌 쩐(Huyen Tran, 玄珍) 공주와 참파 왕의 결혼에서 엿볼 수 있다. 유교적 소양을 가진 지식인들은 그 결혼에 강력히 반대했음에도 불구하고, 상황인 년 톱은 반대를 무시해 버렸다(『전서』 상 1984: 388). 그렇다곤 해도 쩐 왕조는 이들 문사들에게 어느 정도 관심을 보였다. 예컨대, 1304년 조정은 29년 만에 처음으로 과거시험을 치러 44명이나 되는 많은 합격자를 선발했고, 여타 응시자 330명은 서울에 머물며 공부를 계속케 했다(『전서』 상 1984: 386; Whitmore 1987: 51). 그러나 합격자들이 관직에 임명되려면 관리들의 승진절차보다 개인적인 관계에 의하는 경우가 많아 왕자나 귀족들의 호의가 필요했다. 막 딘 찌(Mac Dinh Chi, 莫挺之)나 쩌엥 한 씨에우(Truong Han Sieu, 張漢超) 같은 저명한 이들도 각각 쩐 익 탁(Tran Ich Tac, 陳益稷)과 쩐 흥 다오(Tran Hung Dao, 陳興道), 즉 쩐 꾸옥 뚜언의 문인이었다.

문사층은 1314년 민 톱의 즉위와 더불어 정치무대에 재등장했다. 이때쯤에는 몽골과의 전쟁 영웅들이 사라져 갔고, 쩐 황실의 왕자들도 나이가 많아 능력의 한계가 있었기 때문이다(Wolters 1979b: 436). 민 톱이 즉위한 지 몇 달 안 되어 과거시험이 치러졌고, 더욱이 이듬해에는 유교도덕에 따라 부부 및 부자 사이의 고발이 금지되었다(『전서』 상 1984: 396). 1320년대에 들어서면 문사층의 등장은 더욱 두드러져, 『전서』는 쩐 조정 내의 저명한 인물 13명을 들고 있다(『전서』 上 1984: 403; Whitmore 1987: 53). 문사층은 조정에서 계속 주요 직책을 맡고,

1370년대 초까지 행정에서 중요한 역할을 했다.

이 시기는 고전주의로부터 유교로의 전환기였던 것 같다. 문사층은 중국 제도를 모방해서 사회변화를 꾀하려고 노력했다. 끄엉 한 씨에우가 박 장(Bac Giang) 성(省)에 있는 관엄사(關嚴寺)의 비문을 써달라고 청을 받았을 때, 그는 이단은 금지되고 성인의 도(道)가 회복되어야 한다고 썼다(『전서』 상 1984: 427; Wolters 1979b: 446). 여기서의 이단은 불교를, 성인의 도는 유교를 의미함은 말할 것도 없다. 이러한 주장은 전통과의 충돌을 낳았다. 민 푹은 ‘백면서생’들이 남쪽 베트남에다 북쪽 중국의 방식을 요구한다면서 불평했다. 그러면서 말하기를, “국가에는 고유의 제도가 있다. 남과 북은 각각 다르다.”라고 했다는 것이다(『전서』 상 1984: 429-430; Wolters 1979b: 444). 1370년 응에 푹(Nghe Tong, 藝宗, 1370-1372)은 즉위와 동시에 민 푹의 이러한 말을 이어받아 앞으로 모든 제도는 카이 타이(Khai Thai, 開泰, 1324-1329)⁹⁾ 연간의 것들을 따르도록 하라고 명했다(『전서』 상 1984: 439; Wolters 1979b: 444).

서로 다른 두 문화는 14세기 중반 제각기 존속하면서 별로 충돌이 없었다. 그러나 몇 가지 요인들이 새로운 문사층에 유리하도록 작용했다. 즉 왕자들의 장원 확대, 토지 없는 농민들의 증가, 불교의 타락 및 참파의 계속된 침입이 바로 그런 요인들이었다. 나약하여 정치에는 거의 관심이 없는 응에 푹은 제위에서 물러나 상황이 되고는 외척인 호 꾸이 리(Ho Quy Ly, 胡季犛)에게 권력을 맡겼다.

호 꾸이 리는 일단 권력을 잡자 유학을 강조하면서 네 차례(1374, 1381, 1384, 1393)의 과거시험을 보았다. 1392년에는 자기 나름대로 유교고전에 대해 생각한 『명도』(明道) 14편을 지었다. 그는 여기에서 주공을 최고의 성인으로 삼고, 공자를 그 다음으로 생각했다. 9세기의 중국 시인 한유(韓愈)를 ‘도유’(盜儒)라고 부르고, 정호(程顥)·정이(程頤)·주희(朱熹) 등 송대 학자 7인은 박학하기는 해도 재주가 모자라고 표절에만 힘쓴다고 했다(『전서』 상 1984: 467-468; Whitmore 1985: 34-35). 이처럼 호 꾸이 리는 송대 학자들의 새로운 유학 해석, 즉 신유학을 받아들이지 않았다. 이에 1374년과 1384년 과거시험에서 각각 장

⁹⁾ 카이 타이는 민 푹의 연호이다.

원으로 합격한 다오 쓰 틱(Dao Su Tich, 陶師錫)과 도안 쉰런 로이(Doan Xuan Loi, 段春雷)는 그 불가함을 논하다가, 전자는 강등되고 후자는 유배되었다(『전서』 상 1984: 468; Whitmore 1985: 35). 이 사건은 14세기 후반에 신유학이 베트남 학자들에게 어느 정도 영향을 끼치고 있었음을 보여준다.

호 꾸이 리는 유학에 대한 자신의 입장을 분명히 하면서, 동시에 불교는 배척했다. 쩌 왕조의 고위 관리였을 때인 1396년 그는 승려와 도사를 대량 도태시켜 50세 미만인 자들은 환속시켰다. 그러는 한편 시험을 보아 합격한 자에게만 사찰이나 도관의 책임을 맡겼다(『전서』 상 1984: 470). 그해 말 『시경』(詩經)에 주석을 가한 『국어시의병서』(國語詩義并序)라는 글을 지어 후비(后妃)와 궁녀들에게 가르치게 했다. 『전서』에 의하면, 그는 『주자집전』(朱子集傳)을 따르지 않고 서문에서 자기 나름대로의 해석을 많이 가미했다고 한다(『전서』 상 1984: 471; Whitmore 1985: 41). 이에 더하여 과거시험에서는 신유학이 신봉하는 사서(四書) 대신 오경(五經)을 강조했다.

1400년 호 꾸이 리는 쩌 왕조를 빼앗아 자신의 왕조를 세웠다. 이전 왕조에서 주공의 역할을 하던 그는 이제 자신을 전설적인 순(舜) 임금과 연결시켰다. 1405년에는 과거시험을 치러 150명이라는 많은 수의 합격자를 냈는데, 이는 아마도 자신의 지지자들을 확보하려는 의도였다고 보여 진다. 그러나 이들 합격자들은 자신들 주위에서 소용돌이치고 있는 사회적 · 문화적 · 정치적 흐름을 조용히 받아들이고 당대의 사건들에는 적극적인 반응을 보이지 않았다(Whitmore 1987: 57).

호 꾸이 리 정권은 1407년 명에 의해 순식간에 멸망하고 이후 20년 동안 베트남은 중국의 식민지가 되었다. 명의 지배는 베트남에 신유학의 보급이라는 면에서 보면 중요한 시기였다. 1407년 황복(黃福)은 포정사(布政使)로 부임하자 관리들에게 뛰어난 신유학자를 선발하여 유망한 젊은이들을 뽑아 가르치도록 명했다(Whitmore 1985: 121). 1410년 중반까지 그가 세운 학교는 모두 161개교로 부학(府學)이 14개, 주학(州學)이 34개, 현학(縣學)이 113개였다(Aurousseau 1932: 107). 이들 학교로부터 선발된 우수한 학생은 공생(貢生)으로 중국에 보내졌다. 그들은 베트남으로 돌아와 관리가 되어 중국 지배를 도울 뿐만 아니라

중국 윤리와 이념으로 보다 더 무장되게 하는 것이었다(『전서』 상 1984: 511; Arousseau 1932: 107; Whitmore 1985: 125). 다른 한편 1419년 명 조정은 사서오경과 『성리대전』(性理大典) 및 여타 책들을 보내 베트남의 각종 학교에 보급해주었다(『전서』 상 1984: 517).

명의 의도가 어떠했던 간에 그 지배는 베트남인들의 격렬한 저항으로 인해 어려움을 겪었고, 이러한 저항은 1428년 마침내 베트남에 다시금 독립을 가져다주었다.

Ⅲ. 레 왕조의 창건과 유교이념

레 리이는 처음부터 유교를 지배의 전범으로 삼을 의도였던 듯, 관직을 문사들로 채우려 했다. 레 리이가 유교를 지배이념으로 삼는 데는 응우옌 짜이(Nguyen Trai, 阮薦)가 중추적인 역할을 했을 것임에 틀림 없다. 명나라 군대와 싸울 때 레 리이의 오른팔 역할을 한 그는 당대에 뛰어난 학자로, 1427년 레 리의 명을 받아 유명한 「평오대고」(平吳大誥)를 지었다. 응우옌 짜이는 나라에 봉사한다는 유교의 금언을 진지하게 받아들였다. 16세기의 문필가인 응우옌 즈(Nguyen Du, 阮嶼)는 말하기를, 응우옌 짜이는 ‘충성스럽다’고 했다(Nguyen Du 1988: 219; Whitmore 1987: 58). 정말로 그는 다른 이들과 달리 호 정권과 레 왕조 모두에서 관직에 있었다.

1426년에 이미 레 리이는 자기 지배하의 북부지역을 4도(道)로 나누고 문무 관리들을 임명했다. 그리고 1427년에는 한림원과 4도의 관리로 515명을 충원케 했다. 두 달 후에 그는 또 지방관들에게 ‘현량지사’(賢良之士)의 추천을 거듭 촉구하고 있다(『전서』 중 1985: 530, 532, 535; Whitmore 1968: 9-10). 1428년 새로운 왕조의 성립과 더불어 레 리이, 즉 타이 또(Thai To, 太祖)는 남부인 타인 호아(Thanh Hoa, 淸化)와 응에 안을 합쳐 해서도(海西道)로 하여 전국을 5도로 나누고 문무의 일을 모두 ‘행견’(行遣)이라 불리는 문관에게 맡겼다(『전서』 중 1985: 552; Whitmore 1968: 18-19).

중앙의 최고직은 대행견(大行遣)이었으며, 그 아래로 중서성(中書

省)·황문성(黃門省)·문하성(門下省)이 있었다. 이들 세 성은 인력의 부족 때문에 서로 상의하여 일을 처리하였으며 상하의 차이는 없었다. 그러나 최고의 의사결정은 타인 호아 출신 무인인 개국공신들이 독점한 삼공(三公) 대신들에 의해 이루어졌다.

1428년 타이 또는 서울 탕 룡에 들어가 위의 관직들이 정비되기도 전에 시급한 관리충원을 위해 친히 시험을 보아 32명을 뽑았다(『헌장』 n.d. 권 26:7b; 藤原 1986: 407). 1429년 그는 또다시 3품 이상 관원 모두에게 ‘현재’(賢才) 한 사람씩을 천거하도록 했다(『전서』 중 1985: 561; 佐世 1985: 25-26). 이러한 것은 타이 토가 문사들을 뽑기 위해 얼마나 노력했는가를 잘 보여준다. 문사층에 대한 후원과는 대조적으로, 1429년 그는 모든 불승과 도사에게 6월 경전을 시험 보도록 명했다(『전서』 중 1985: 560; Lê Code II 1987: 170).

그러나 대부분 학자=관리들과 그들의 추종자들은 현직을 유지하면서 지도자에 봉사할 뿐 나라에 어떤 변화를 가져올 필요성을 느끼지 않았다. 그런 학자=관리 중의 하나인 판 푸 띠엔(Phan Phu Tien, 潘孚先)은 강조하기를, ‘태평’(太平)을 유지하기 위해 국가는 강한 중앙정부와 전통을 유지해야 하며 급진적 변화가 있어서는 안 된다고 했다(『전서』 상 1984: 429; Whitmore 1987: 57). 그럼에도 불구하고 신유학의 영향은 무시할 수 없을 정도였다. 우리는 이러한 경향을 타이 톱(Thai Tong, 太宗, 1434-1442)과 년 톱(Nhan Tong, 仁宗, 1443-1459)의 치세 하에서 볼 수 있다.

1433년 타이 톱의 사후 타이 톱은 10살 때 제위에 올랐다. 이 시기에는 공자숭배와 과거제의 정식채택 같은 두어 가지 유학 장려책이 있었다. 그러나 권력을 장악한 타인 호아 무인들은 유교보다 불교를 신봉했다. 예컨대, 타이 톱이 어린 것을 이용하여 처음 권력을 잡은 레 찻(Le Sat, 黎察)은 1434년 여름 가뭄이 들자 기우제를 지내기 위해 법운사(法雲寺)의 부처를 서울로 모셔오게 했다(『전서』 중 1985: 573). 레 찻의 몰락 후 뒤를 잇는 레 응안(Le Ngan, 黎銀)은 집마다 관음보살을 모셔 놓고 황후인 그의 딸이 타이 톱의 충애를 받도록 빌었다(『전서』 중 1985: 602). 베트남 역사서에 의하면, 타인 호아 출신 공신들은 거의가 유학을 기피했고, 그 영향은 국자감의 감생(監生)들에게까지 미쳐 유교

고전의 공부를 게을리 했다고 한다(『전서』 중 1985: 593; 佐世 1985: 31).

그럼에도 불구하고 1434년에 과거제도에 관한 중요한 결정이 있었다. 이 결정은 1438년 향시(鄕試)를 보고 이듬해 회시(會試)를 치르도록 한다는 것이었다. 더욱이 모든 과거시험은 3년마다 보기로 했다(『전서』 중 1985: 577-578; 『헌장』 n.d. 권 26: 8a-b; 藤原 1986: 412-413). 이러한 일은 타인 호아 무신들이 아니라 홍 강 델타의 문신들에 의해 주도되었을 것으로 보아 틀림없다. 그러나 이 결정은 처음 계획대로 이루어지지 않았다. 아마도 타인 호아 무신들의 반대 때문이었지 않을까 한다(佐世 1985: 32; 八尾 2009: 174 n.34).

문신들은 또 유교를 통한 베트남사회의 교화에도 힘을 기울여 1435년에 석전제(釋奠祭)를 지내고, 이후 매년 제사를 지내도록 했다(『전서』 중 1985: 584). 1436년에는 『신간 사서대전』(新刊 四書大全)의 판각이 완성되어(『전서』 중 1985: 591), 신유학의 보급에 도움이 되었다.

레 왕조에서 첫 회시는 1442년에 치러져 450명의 응시자 가운데 33명의 진사(進士)를 배출했다.¹⁰⁾ 이때 레 조정은 ‘진사제명비’(進士題名碑)를 세우기로 했음에도 불구하고 실제로 세워진 것은 1484년이였다(藤原 1986: 412-421).

타이 퐁의 문신 우대정책으로 인해 그는 불행한 운명에 부딪쳤다. 1442년 8월 동쪽지방의 순행으로부터 돌아오는 길에 그는 낀 박(Kinh Bac)의 동부에 있는 응우옌 짜이의 집에서 갑자기 병사했다. 위트모어의 견해에 의하면, 타이 퐁의 죽음 타인 호아 집단의 음모에 의한 것이었지 자연사는 아니었다(Whitmore 1698: 37-38).

타이 퐁이 사망하자 14개월 된 그의 셋째 아들이 즉위하니 이가 년 퐁이다. 나이가 어린 때문에 황태후가 수렴청정을 했다. 또다시 타인 호아 무인들이 권력의 증추에 앉았고, 불교 또한 조정에서 영향력을 행사하게 되었다. 1448년 가뭄이 들자 법운사의 부처를 탕 룡에 있는 절로 모셔왔고 년 퐁은 그곳에서 기우제를 지냈다(『전서』 중 1985: 615-616). 문신들이 황태후에게 절에서의 기우제에 반대하는 상소를 올렸으나 받아들여지지 않았다.

¹⁰⁾ 응오 씨 리옌은 이 시험에서 진사가 되었다.

3년마다 과거시험을 보기로 한 1438년의 결정에도 불구하고, 시험은 년 푹 치세 17년 동안 세 번(1448, 1453, 1458)만 치러졌을 뿐이다. 합격자 수도 줄어 1448년에는 27명, 1453년에는 25명이었고, 1458년에는 단지 4명에 지나지 않았다.

1459년 년 푹과 황태후는 년 푹의 이복형인 응이 전(Nghi Dan, 宜民)에게 살해되었다. 응이 전은 타이 푹의 장자로 년 푹에 앞서 황태자로 책봉되었으나, 그의 어머니가 홍 강 델타 출신임을 우려한 타인 호아 집단 훈구대신들이 교묘히 모략을 꾸며 타이 푹으로 하여금 모자를 제거케 했을지도 모른다고 한다. 이에 불만을 품은 응이 전은 궁중 쿠데타를 일으켜 성공하자 제위에 올랐다(Whitmore 1968: 33-35). 이 주장의 옳고 그름을 떠나 쿠데타 후 홍 강 델타 출신들이 고위직에 많이 임명된 것은 사실이다.

일 년 후인 1460년 응이 전에 반대하는 쿠데타가 다시 일어났다. 타인 호아 출신자들은 응이 전과 그의 공모자들이 이전 대신들을 살해했고 또 종법제도(宗法制度)를 문란케 한 죄인들이라고 외쳤다. 그리고는 응이 전을 살해하고 타이 푹의 넷째 아들인 하오(Hao, 灝)를 황제로 추대했다.

레 타인 푹(Thanh Tong, 黎聖宗)으로 알려진 하오는 베트남 역사상 가장 위대한 황제 중의 하나였다. 레 타인 푹이 제위에 오르면서 이전 두 황제의 치세 중 소홀했던 유교에 대한 정책에서 중요한 변화가 일어났다. 레 왕조나 또는 다른 왕조의 어느 황제보다도 유교를 존중했던 타인 푹은 베트남 사회를 유교적 가치와 윤리에 의해 변모시키려 했다. 그는 인간이 금수와 다른 것은 ‘예’(禮)라고 믿고(『전서』 중 1986: 677) 베트남 사회를 ‘유교화’하는데 자신을 바쳤다. 그 결과 유교적 윤리에서 벗어나는 행동을 하는 관리는 승진이 엄격히 제한되었다.

여기서 우리는 레 타인 푹이 왜 것처럼 유교적 가치를 존중했는가 하는 의문을 품지 않을 수 없다. 그는 타이 푹의 넷째 아들이자 제위에 오를 가망성은 거의 없었고, 그리하여 유학교육에만 열중했다. 위트모어의 말을 빌리면, “그는 밤낮으로 공부에만 매달렸다.”고 한다(Whitmore 1968: 98). 레 타인 푹이 유교사상을 실현하려고 했던 한 이유는 바로 그가 어렸을 적에 받은 이러한 유학공부의 영향 때문이었을

가능성이 많다. 타인 호아 출신들이 응이 전에 대한 쿠데타의 성공으로 그를 황제로 추대한 것은 전혀 예상할 수 없었던 일이었다. 유학공부에 열중했던 그의 어렸을 적 배경은 황제의 자리에 오른 지 일 년 후 사원과 도관의 건축을 제한한 칙령으로도 나타났다(『전서』 중 1986: 643).

레 타인 퐁이 유교적 가치를 실현하려했던 노력은 어렸을 적의 유학 공부 외에 다른 요인도 있을 수 있다(Yu 2008: 507). 그는 유교를 자기의 황제권 강화의 수단으로 사용했음에 틀림없다는 생각이다. 레 타인 퐁은 타이 퐁과 년 퐁이 타인 호아 출신 훈구대신들 앞에서 너무나 무력했을 똑똑히 보았다. 제위에 오른 그는 이들의 권력을 무시할 수 없자 황제권을 강화할 수밖에 없음을 깨달았다. 그리고는 이를 뒷받침할 이념을 유교의 ‘충’(忠) 개념에서 발견했다. 사실상 그는 유교의 충과 효를 강조함으로써 황제권도 강화하고 유교적 가치도 실현하고자 하는 욕망도 이를 수 있었다.

15세기 중반에 등장하는 새로운 세대의 학자들도 레 타인 퐁의 이러한 노력을 도와주었다. 이들은 타인 호아 출신들의 조정 내 권력에 대해서 뿐만 아니라 국가의 이념과 구조 자체에 대해서도 도전했다. 젊은 학자들은 동시대 명의 제도를 받아들이도록 주장하는 동시에 원로들의 보수성과 전통적 제도에 대해서도 주저 없이 공박을 가했다. 따라서 레 왕조 사회는 전례 없이 중국문화에 노출되었다. 1470년에 이르면 중국 문화는 베트남 국가를 변모시켰고 사회까지도 바꾸려 할 정도였다. 정치제도는 중국적 관료제를 채택했고, 신유학은 국가의 이념으로 완전히 확립되었다(Whitmore 1987: 58).

레 타인 퐁은 무엇보다도 유교적 윤리를 강조함으로써 자신의 위치를 강화하려고 했다. 1462년 그는 과거응시자는 유교도덕을 충실히 지키는 자라야 된다는 칙령을 내렸다. 불효 · 불목(不睦) · 불의(不義) 등에 해당하는 자는 아무리 학문이 우수해도 응시자격이 주어지지 않았다(『전서』 중 1986: 645; 藤原 1986: 428-429; Yu 2008: 507).¹¹⁾ 그 이전에는 이러한 금지조항이 없었다. 언뜻 보기에 이런 칙령은 타인 퐁이 유교도덕의 실현을 위해 효에 대해 특별히 관심을 가졌던 같이 보인다.

11) 불효 · 불목 · 불의는 타이 퐁 때 만들어진 『국조형률』(國朝刑律), 일명 『黎朝刑律』에서 가장 나쁜 죄악인 십악(十惡)에 중에 해당되었다.

그러나 사실 이런 금령은 부모에 효도하는 자는 군주에도 충성한다는 타인 퉁의 믿음에서 나온 것이었다. 사실상 레 타인 퉁은 효와 충이 군주와 직결되어 있다고 본 유일한 베트남 황제는 아니었다. 응우옌 왕조(阮朝, 1802-1945)의 창건자인 자 롱 황제(Gai Long, 嘉隆帝)도 다음과 같이 말했다. “충실한 신하는 효가 충만한 집안에서 선택되어야 한다. 왜냐하면 효는 임금에 대한 충으로 바뀔 수 있기 때문이다.”(『大南寔錄』 1968, 正編 第1紀 권 49: 3a; Yu 2008: 508).

레 타인 퉁이 세운 또 다른 계획은 과거제를 재정립하는 것이었는데, 이는 유교적 도덕사회는 유능한 관리를 통해서 실현될 수 있다고 믿었기 때문이다. 그의 치하에서 첫 시험은 1463년에 있었다. 당시 4,400명 이상의 응시자 가운데 44명이 합격했다(『전서』 중 1986: 647). 이처럼 많은 합격자를 선발한 것은 나이 많은 관리들을 대체하여 자신의 정치적 위치를 공고히 하려는 의도였던 것 같다. 전해에 레 타인 퉁이 65세 이상의 관리들과 60세 이상의 감생(監生) 및 유생 등을 은퇴시키는 ‘문무관치사례’(文武官致仕例)를 정한 것도 우연의 일치는 아니다(『전서』 中 1986: 646). 과거시험은 1460년대 두 번 더 있었는데, 1466년에는 27명, 1469년에는 20명이 합격했다. 세 번 시험의 합격자는 모두 91명으로, 이들은 관리로서 레 타인 퉁의 새로운 정책에 대한 적극적인 지지자들이 되었다.

1466년 타인 퉁은 중앙의 관료제와 지방의 행정조직을 개혁했는데, 이는 위에서 논한 과거시험과 관련이 있다. 그는 명목상으로만 존재하던 육부(六部)를 활성화시키고, 또 군사제도도 오군도독부(五軍都督府)로 재편했다. 이들 개혁은 그때까지 막강하던 대신들과 대장군의 직을 명예화하여 권력을 축소하려는 의도였던 듯하다. 일 년 앞서는 응이 전이 설치한 육과(六科)를 개편하여 관련된 각각의 부(部)를 감독케 했다(『전서』 중 1986: 653; Whitmore 1968: 167).

레 타인 퉁은 또한 6도를 12승선(承宣)으로 세분하고, 각 승선에 도사(道司)·승사(承司)·헌사(憲司)를 두어 치안·행정·감찰의 임무를 맡겼다. 승선 아래의 행정단위로는 부(府)·주(州)·현(縣)을 두었으며, 이전 무인들이 담당했던 모든 지방관을 문인관리로 대체시켰다(『전서』 중 1986: 656-657; 『헌장』 n.d. 권 26: 12b-13a; 佐世 1985: 39).

이리하여 자신의 지위를 확고히 한 레 타인 통은 이제 유교윤리 강화에 보다 더 많은 관심을 가지려고 했다. 이는 1470년 연호를 광순(光順)에서 홍덕(洪德)으로 바꾼 사실로 알 수 있다. 실제로 그가 내린 첫 칙령은 3년 상(喪)에 관한 것으로, 자녀와 처는 각각 부모와 남편의 사망 시 3년 동안 상복을 입도록 했다(『전서』 중 1985: 677-678). 그는 1497년 사망할 때까지 유교윤리를 실현하려고 모든 노력을 경주하여 많은 법령을 반포했는데, 이들 법령은 16세기 초에 편찬된 『홍덕선정서』(洪德善政書)에 수록되어 있다.

레 타인 통의 치세 때 서술된 역사서도 그의 신유학 개념을 반영하고 있음은 말할 것도 없다. 응오 씨 리엔이 『대월사기전서』를 편찬할 때 그의 역사관은 근본적으로 신유학의 역사해석에 기반을 두고 있다. 즉 만일 국가가 적절한 유교윤리에 따라 통치되기만 한다면 왕조의 기반은 튼튼하다고 하는 것이다. 바꾸어 말하면, 국가가 잘 통치되려면 가족이 제대로 다스려져야 한다는 의미이다(Yu 2008: 58).

이리하여 효는 응오 씨 리엔에 있어 중요한 관심거리였다. 1028년 3월 리 타이 토의 사망 후 리 타인 통이 제위에 오르며 한 달 후 자신의 연호를 제정한데 대해 응오 씨 리엔은 다음과 같이 말했다. “일 년에 두 군주가 있을 수 없다.” 그의 생각으로는 새로운 황제는 앞의 황제가 사망한 후 일 년을 기다려야만 한다는 것이다(『전서』 상 1984: 217-218; Whitmore 1976: 195 및 1987: 60). 이와는 대조적으로 그는 리 까오 통이 부왕(父王)의 사후 일 년 후에 연호를 바꾼 것을 매우 칭찬했다(『전서』 상 1984: 301).

응오 씨 리엔은 또한 켄 황실의 족내혼(族內婚)을 몹시 비난했다. 리 왕조의 멸망을 가져온 외척의 정치 간여를 예방하기 위해 켄 투 도는 권력이 다른 집안으로 확산되는 것을 막으려고 족내혼을 도입했었다. 그럼에도 불구하고 응오 씨 리엔은 켄 황실이 족외혼(族外婚)을 무시한 것은 유교도덕에 대한 중대한 위배라고 했다(『전서』 상 1984: 335; Yu 2006: 60).

신유학의 윤리 옹호자로서 응오 씨 리엔은 신하는 어떤 경우에라도 군주에 충성을 다해야 한다고 믿었다. 979년 여섯 살의 딘 토안(Dinh Toan, 丁璿)이 왕위에 올랐을 때 레 호안이 황태후와 결탁하여 권력을

휘둘렀다. 이에 고위관리인 응우옌 박(Nguyen Bac, 阮匐)과 딘 디엔(Dinh Dien, 丁佃)이 반기를 들었다. 응오 씨 리엔은 이들의 행동을 가리켜 말하기를, 신하로서의 도리를 다한 때문에 ‘난’(亂)으로 볼 수는 없다고 평했다(『전서』 상 1984: 184).

요컨대, 1470년에 이르면 신유학은 국가의 지배이념으로 확고히 자리를 잡았고, 레 타인 동과 새로운 세대의 학자들은 힘을 합쳐 그 이념에 따라 베트남 사회를 변모시키려 노력했다.

IV. 결론

흔히들 전근대 베트남은 유교국가였다고 한다. 이는 틀린 말은 아니다. 그러나 전근대라고 할 때 그것이 어느 시기를 말하는 것인지를 염두에 두어야 한다. 왜냐하면 역사에서는 항상 ‘어느 시기’냐 하는 것이 중요하기 때문이다. 유교는 레 왕조의 성립과 더불어 비로소 국가이념이 되었다. 1400년 전 왕조가 멸망될 때까지는 불교가 유교보다 영향력이 훨씬 컸다. 이는 마치 우리나라도 고려시대(918-1392)까지는 불교를 신봉하고 조선왕조에 들어와 유교사회로 바뀌는 것과 같다.

유교는 기원 3세기 초 베트남에 도입되었다고 한다. 그럼에도 불구하고 소수의 지배계층에게만 알려졌을 뿐만 아니라 불교의 영향에 가리어져 있었다. 유교는 당 지배기에 어느 정도 활성화되는 듯했지만, 아직은 불교의 영향에 비할 바가 되지 못했다.

이러한 경향은 10세기 베트남이 중국의 지배로부터 독립한 후에도 지속되었다. 위에서 언급한 바와 같이, 리 왕조는 불승들의 도움으로 창건되었고, 따라서 군주들은 불교를 신봉했다. 리 왕조는 불승을 국사로 모셔 국가의 대사(大事)에 자문을 구한 때문에, “황제는 승려와 더불어 다스렸다.”는 말까지 생겼다(川本 1976: 264). 과거에 합격한 이들은 하위 관직에 임명되어 서류를 정리하는 정도였다.

전 왕조는 리 왕조보다 관료제를 강화했다고는 하지만, 정치권력은 전 왕조의 종실들 손에 있었고 불교는 여전히 융성했다. 13세기 후반 몽골의 세 차례 침입으로 문사들의 지위는 한 순간 높아졌다. 여기서 한

가지 주목해야 할 것은 이들 문사는 유학자라기보다 고전주의자들이었다는 점이다.

유교의 영향은 1380년대 호 꾸이 리가 정권을 잡으면서 커졌다. 그러나 그가 강조한 것은 선진(先秦) 유학이었지 동시대의 신유학은 아니었다. 더욱이 그는 공자보다 주공을 우위에 놓았다. 그렇다고는 해도 그는 불교와 도교의 영향을 제한하여 유학이 발전하는 길을 열어 놓았다. 호 꾸리 리 정권을 멸한 명은 베트남을 20년 동안 지배하면서 신유학의 보급에 노력했다. 그러나 그 노력이 어떤 결실을 맺기 전에 명은 베트남인들의 저항으로 물러나지 않으면 안 되었다.

호 꾸이 리의 개혁과 명이 베트남 사회를 교화시키려는 노력은 30년에 걸쳤지만, 어느 쪽도 베트남을 변화시키지 못했다. 그러나 장기적으로 보면 베트남 역사에서 유교가 등장할 수 있는 터전을 마련한 과도기라고 할 수 있다.

1428년 레 리이가 제위에 올라 자신의 왕조를 세웠다. 이는 왕조의 변화일 뿐만 아니라 국가의 지배이념이 불교로부터 유교로 전환하는 중요한 의미를 갖기도 한다. 이러한 급격한 변화에도 불구하고 유교가 왕조 초기부터 확고히 확립된 것은 아니었다.

레 리이의 사후 뒤를 이은 타이 퐁과 년 퐁은 어려서 제위에 올랐다. 조정의 권력은 왕조 창건에 공을 세운 타인 호아 출신 무신들에 있었다. 이들은 비록 레 리이의 유교강화 정책을 바꾸지는 않았다고 하더라도, 이를 증진시키는 데는 별 관심이 없었다.

유교, 특히 신유학이 지배이념으로 확립되기 위해서는 레 타인 퐁이 제위에 오를 때까지 기다려야 했다. 어려서 유학을 공부했다고 하는 그는 자기에 앞선 군주들이 타인 호아 출신 공신들 앞에서 무력함을 보고 자신의 권위를 강화하고자 했다. 이를 위해 레 타인 퐁은 유교의 효와 충을 강조한 것이다.

이에 더하여 15세기 중반부터 새로이 등장한 젊은 문사들은 레 타인 퐁의 지위강화 노력을 지원해주었다. 이들의 생각은 이념이라든가 이상적 국가체제라든가 하는 면에서 앞선 세대나 무인들과는 달랐다. 새로운 문사층은 동시대 명의 제도를 귀감으로 삼고 이를 받아들여려고 했다.

마침내 레 타인 동과 젊은 문사들을 협력하여 1470년까지는 신유학을 국가의 지배이념으로 확립하기에 이르렀다. 이를 상징적으로 보여주는 것이 레 타인 동의 새로운 연호, 홍득이다.

결론적으로 말해, 긴 여정을 통해 신유학은 마침내 1470년 국가의 지배이념으로 확립되었다. 그러나 새로운 유학이념이 그 후 베트남 사회를 실제로 어느 정도까지 변화시켰는가는 다른 문제이다. 끝으로 한 가지 부언 한다면, 불교로부터 유교로의 이행이 15세기에 우리나라와 베트남에서 동시에 일어났다는 것은 흥미롭다.

주제어 : 불교, 과거제도, 호 꾸이 리, 레 러이, 레 타인 동, 응오 씨 리엔(吳士連).

참고문헌

- 『舊唐書』 1997. 北京: 中華書局
- 『大南寔錄』 正編 第1紀, 1968. 東京: 慶應義塾大學言語文化研究所.
- 『大越史記全書』 (전서) 3권, 1984-1986. 陳荊和 編校. 東京: 東京大學 東洋文化研究所 附屬東洋學文獻センタ.
- 『大越史略』 1987. 陳荊和 編校. 東京: 創価大學アジア研究所.
- 『三國志』 1983. 北京: 中華書局.
- 『新唐書』 1997. 北京: 中華書局.
- 『全唐文』 1983. 北京: 中華書局.
- 藤原利一郎. 1986. 『東南アジア史の研究』. 京都: 法藏館.
- 川本邦衛. 1976. 베트남의佛教. 中村元 等編. 『アジア佛教史・中國編 IV』. 東京: 佼成出版社.
- 佐世俊久. 1985. 베트남黎朝國家の成立過程に關する一考察. 『史學研究』 167.
- 八尾隆生. 2009. 『黎初ヴェトナムの政治と社會』. 東広島市: 広島大學出版會.
- Aurousseau, L. (ed.). 1932. *Ngan-Nan Tche Yuan*[安南志原], Hanoi: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Gaspardone, Emile. 1934. "Bibliographie annamite." *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 34.
- The Lê Code: Law in Traditional Vietnam*. 3 Vols. 1987. Translated by Nguyen Ngoc Huy and Ta Van Tai. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Lê Tac. 2002. *An Nam chi luoc*[安南志略, CL]. Hue: Nxb Thuan Hoa.
- Maspéro, Henri. 1918. "L'Expedition de Ma Yuan." *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 18.

- Nguyen Cuong Tu. 1997. *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thien Uyen Tap Anh*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nguyen Du. 1988. *Truyen ki man luc*[傳奇漫錄]. Ho Chi Minh City: Nxb Van Nghe.
- Nguyen Ngoc Huy. 1980. “Lê Code des Lê: ‘Quoc Trieu Hinh Luat’ ou ‘lois penales de la dynastie nationale’.” *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 67.
- Nguyen Quang Ngoc, (ed.). 2000. *Tien Trinh Lich Su Viet Nam*[The Progress of Vietnamese History]. Hanoi: Nxb Gaio Duc.
- Phan Huy Chu. *Lich Trieu Hien Chuong Loai Chi*[현장] X-76. Tokyo: Toyo Bunk.
- Taylor, Keith W. 1983. *The Birth of Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Whitmore, John K. 1968. “The Development of Le Government in Fifteenth Century Vietnam.” Cornell University Ph. D. dissertation.
- Whitmore, John K. 1976. “Note: The Vietnamese Scholar’s View of His Country’s Early History.” In *Explorations in Early Southeast Asian History: The Origin of Southeast Asian Statecraft*. Edited by Hall, Kenneth R. and Whitmore, John K. Ann Arbor: Center of South and Southeast Asian Studies, University of Michigan.
- Whitmore, John K. 1985. *Vietnam, Ho Quy Ly, and the Ming (1371-1421)*. New Haven: Yale Southeast Asian Studies.
- Whitmore, John K. 1987. “From Classical Scholarship to Confucian Belief in Vietnam.” *The Vietnam Forum* 9.
- Wolters, O. W. 1979a. “Assertions of Cultural Well-being in Fourteenth-Century Vietnam (Part One).” *Journal of Southeast Asian Studies* 10-2.
- Wolters, O. W. 1979b. “Historians and Emperors in Vietnam and China.” In *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. Edited by Reid, Anthony, and Marr, David. Singapore: Heinemann Educational Books Ltd.
- Yu Insun. 2006. “Le Van Huu and Ngo Si Lien: A Comparison of Their Perception of Vietnamese history.” In *Viet Nam: Borderless Histories*. Edited by Tran Nhung Tuyet and Reid, Anthony. Madison: University of Wisconsin Press.
- Yu Insun. 2008. “Myth and Reality: The Confucian Influence on Northern Vietnamese Society during the Le Dynasty.” Edited by Mantienne, Frédéric, and Taylor, Keith. Paris: Le Indes savants.

<Abstract>

The Road to Confucianism as a State Ideology in Vietnam

In Sun YU

Seoul National University

yuinsun@snu.ac.kr

This paper traces the process how Confucianism was established as a state ideology in Vietnam. Confucianism is said to have first been introduced into Vietnam around the early 3rd century. However, it had been outshone by Buddhism until the 1389s when Ho Quy Ly rose to power and emphasized pre-Qin Confucianism. In 1428, Lê Loi founded a new dynasty and changed the state ideology from Buddhism to Confucianism. Despite this radical shift, however, Confucianism was not firmly established at the beginning of the Lê Dynasty. It was Lê Thanh Tong (1460-1497) who fully established neo-Confucianism as the state ideology. The reason was that he devoted himself to the study of Confucian texts from a young age and sought to strengthen his own royal authority by emphasizing the neo-Confucian concept of loyalty and filial piety.

Key words : Buddhism, examination system, Ho Quy Ly, Lê Loi, Lê Thanh Tong, Ngo Si Lien.

캄보디아의 승가와 국가

Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State

정연식*

Yeon Sik JEONG

I. 머리말

동남아시아의 상좌부 불교 전통에서 승가는 무한한 존경의 대상이다. 승가(sangha)는 중생을 교화하고 구제하여 불법(dhamma)에 합당한 사회를 구현해야 할 의무가 있다. 불법이 다스리는 사회의 군주가 곧 법왕(dhammaraja)이며 모든 군주의 표본이다. 그리하여 군주는 승가를 보호할 윤리적 의무가 있고 승가는 군주를 옹호하고 백성은 그 의무를 다하는 군주를 섬기게 된다. 이러한 순환의무의 관계가 정립되고 실천될 때가 곧 태평성대이다. 승가를 중심으로 조금 세속적으로 풀어 말하면, 승가의 번영이 곧 군주의 정통성을 담보하는 것이다(Lester 1973; Ishii 1986; Taylor 1996). 캄보디아에서 국왕(sdic), 승가(sangha), 마을(srok)의 관계는 전통적인 토지소유권에 의해 강화되었다. 사원은 승가 소유가 아니라 마을 소유이고 궁극적으로는 국왕의 소유였기 때문에 국왕은 승가의 보호자이자 후원자라는 관념이 자리 잡게 되었던 것이다(Edwards 2005, 167-168).

이러한 상호의존적 군주-승가 관계는 그동안 동남아시아 상좌부 불교 사회의 국가-종교 관계를 설명하고 이해하는 표준이론으로 간주되어왔다. 그러나 이것은 이론인 동시에 이상이다. 바꾸어 말하면 가장 안정적인 국가-종교 관계를 설정하여 쌍방으로 하여금 추구하고 준수하

* 창원대학교 국제관계학과 교수, freedom@changwon.ac.kr

도록 요구하는 규범적 기능이 내포되어 있는 이론이고, 또 그렇게 했을 때 설명력을 발휘하게 되는 것이다. 만약 군주가 승가 보호의 의무를 저버린다면 승가는 새 군주를 옹립할 수 있는 것일까? 만약 국가가 분열되어 내전 상태에 빠진다면, 그리고 공히 승가의 보호자를 자처한다면 승가는 누구를 선택할 것인가? 정치적 격변기에 승가는 탈정치화하는가 아니면 정치화하는가? 세속화한 근대 국가 체계에서도 상호의존적 국가-승가 관계 이론은 여전히 유효한가? 가상의 질문이 아니라 실제로 캄보디아의 현대사 속에서 승가가 직면했던 문제들이다.

이 논문은 승가를 중심에 두고 캄보디아 현대사의 격변기를 재구성하여 이 질문들에 대한 답을 구하고자 한다. 그렇게 함으로써 상호의존적 관계 이론의 규범적 성격으로 인한 설명력의 한계를 극복하여 보다 구체적으로 캄보디아의 국가-승가 관계를 파악할 수 있게 될 것이다. 시기 구분은 체제변화를 기준으로 하여 프랑스 식민지배기(1863-1953), 시하누크(Sihanouk) 통치기 (깡뿌찌어왕국 Kingdom of Kampuchea, 1953-1970), 공화국 시기(크메르공화국 Khmer Republic, 1970-1975), 크메르루즈 통치기 (민주깡뿌찌어 Democratic Kampuchea, 1975-1978), 인민공화국 시기 (깡뿌찌어인민공화국 People's Republic of Kampuchea, 1979-1989)로 하되 식민지배기는 식민정부와 승가의 관계가 본격적으로 형성되는 20세기에 한정할 것이다. 논의에 앞서 현재 캄보디아의 승가 현황과 캄보디아 사회에서 승가가 갖는 정치적 의미와 기능을 간략히 살펴보겠다.

II. 승가의 조직과 정치적 의미

2005년 기준 캄보디아에는 4,106개의 사원과 58,828명의 승려가 있다. 이 가운데 3,980개의 사원과 57,509명의 승려는 모하니카이(Mahanikaya/Mohanikay) 종단 소속이다. 캄보디아에는 두 개의 종단이 있는데, 나머지 하나는 토마윳(Dhammayutta/Thommayut) 종단이다.¹⁾

¹⁾ 1854년 앙두엥(Ang Duong)왕이 태국의 라마 4세에게 삼장(三藏 Tripitaka)을 보내줄 것을 요청하면서 다수의 승려를 방콕으로 파견해 빠리어(Pali)와 삼장을 공부하도록 했는데 이들이 귀국하면서 도입한 종단이 토마윳이다.

각 종단은 종정(sanghanayaka)을 정점으로 하여 종정을 보좌하는 라자가나(rajagana), 그 아래로 도(khet)별 최고승인 메꾼(mekun), 군(srok)별 책임승려인 어누꾼(anukun), 그 아래로 각 사원의 주지인 찌우 아티까으(Chau Athikar)와 일반 승려들로 구성되어 있는 위계적 조직이다(Ketya et. al. 2005, 19-24). 승가가 갖는 정치적 가치는 6만에 이르는 인원이 이처럼 위계적인 질서 속에 조직되어 있다는 사실에 있다. 세속의 권위에 도전한다면 그야말로 위협적인 존재가 아닐 수 없다. 특히 캄보디아의 인구 특성에 따라 절대다수가 20대와 30대 비구승이어서 최악의 경우에는 물리력으로도 제압하기 쉽지 않을 규모다.

승려가 무한한 존경의 대상이라는 점과 사원이 종교적 공간인 동시에 정치적 공간이라는 측면에서 승가의 정치적 의미는 증폭된다. 캄보디아에는 거의 모든 마을의 중심에 사원이 있다. 이때 중심이란 지리적 중심일 뿐만 아니라 정신적 중심이기도 하다. 사람들은 그 중심에 모인다. 사원에 모여 설법을 듣고 대화하고 생각을 나눈다. 승려는 경외의 대상이다. 상좌부 불교에서는 승려에게 공양하고 예를 다하는 것이 공덕을 쌓는 선행 중에서 으뜸이다. 따라서 승려의 한마디 한마디가 사람들에게 큰 영향을 미친다. 따라서 승가는 세속 권력이 늘 감시하고 통제하고 포섭해야 할 대상인 것이다.

Ⅲ. 식민지배기

19세기까지 프랑스 지배자들은 불교정책을 갖고 있지 않았다. 종단은 있었지만 조직이 느슨했고 전통적 불교 교리는 현상유지에 더없이 적합한 국가관과 사회관을 제공하기 때문에 그대로 두는 것이 최선책이라고 판단했기 때문이다(Harris 2005, 137). 그러다 1916년에 대규모 농민봉기가 일어나자 그 배후에 승려들이 있다고 의심하면서 프랑스 식민정부는 승가를 통제해야 할 필요를 느끼게 되었다. 먼저 전국의 사원과 승려 수를 파악했다. 식민정부가 집계한 바에 따르면 1916년 2,505개의 사원에 약 30,000명의 승려가 있었다(Ketya et. al. 2005, 17). 당시 전체 인구가 2백만이었으니 환산하면 지금의 다섯 배 규모다.

승가의 규모만으로도 통제의 필요성을 절감하게 된 식민정부는 본격적인 승가 통제에 나선다. 우선 승려들이 전통적으로 맡아왔던 의약품 제조를 금지했고 승려들의 무술훈련도 금지했다. 다음으로는 승려신분증을 발급해 소지를 의무화했다. 신분증은 면세증명을 겸하는 것이었는데, 이는 승가에게 면세의 혜택을 베푸는 것이 아니라 법적으로 과세의 대상임을 분명히 하는 조치였다. 또한 승려가 여행할 때에는 신분증과 함께 출가증명서를 반드시 소지하도록 했다. 출가증명서는 소속 사원이 아니라 촌장이 발급하는 것이어서 결국 승려들의 여행을 허가제로 바꾼 셈이다. 식민정부는 승려들의 이동성에 특히 주목했는데, 당시 승려 외에는 여행을 하는 이가 거의 없었기 때문에 전국적인 규모의 저항이 조직되는 것을 막는 데 효과적일 것으로 판단했던 것이다. 여행을 제한하려 했던 또 다른 이유는 태국의 영향을 차단하기 위한 것이었다. 예로부터 수학과 경전 수집 등의 목적으로 태국으로 여행하는 캄보디아 승려들이 많았는데, 당시 태국은 독립국이었지만 영국의 영향력 아래 있었기 때문에 프랑스는 캄보디아와 라오스를 태국의 영향으로부터 완전히 벗어나게 하고자 하는 의지가 강했다(Edwards 2005, 171-176).

주목해야 할 것은 이 일련의 통제정책이 실행되는 과정에서 캄보디아의 승가는 크게 저항하지 않고 모두 수용했다는 점이다.²⁾ 당시의 상황 속에서 두 가지 이유를 추측해볼 수 있다. 첫째는 식민정부가 이미 강력한 후원자의 권위를 구축하고 있었던 것이고 둘째는 승가의 분열이다. 이 둘은 불가분의 관계에 있다. 먼저 승가의 후원자 문제부터 살펴보자. 캄보디아는 프랑스 오리엔탈리즘의 완벽한 대상이었다. 프랑스 지배자들에게 캄보디아는 처음부터 교화와 훈육, 즉 ‘근대화’의 대상이었던 것이다. 식민정부의 첫 작업은 교육개혁이었다. 1911년 모든 어린이들이 8세에 입학하여 4년간 공부하는 초등교육제도가 실시되고, 교과목에 수학과 같은 ‘근대적’ 과목이 도입되었다. ‘근대적’ 과목을 가르칠 수 있는 교사를 훈련하여 발령하는 정책이 뒤따랐다. 전통적으로 교육은 승가의 독점적 영역이었기에 이러한 교육개혁이 가져온 충격은 그야말로 엄청난 것이었다. 하지만 학교는 다름 아닌 사원이었고 사원

2) 1942년 크메르어 로마자 표기 정책에 반대해 험찌우(Hem Chieu)가 주도했던 “양산 전쟁”(the Umbrella War)은 승려들이 식민정부에 공개적으로 맞섰던 유일한 저항이었다. 결국 식민정부는 이 정책을 포기했다.

은 신성한 영역이므로 소극적 저항 정도는 얼마든지 가능했음에도 불구하고 교육개혁은 무난히 정착되었다. 버뎀병(Battambang)을 중심으로 일부 지역 교육개혁을 거부하는 사례가 있었지만 곧 흐지부지되었다. 중요한 것은 그나마 저항이 있었다는 곳이 버뎀병이라는 점이다 (Edwards 2005, 176). 버뎀병은 토마웃 종단 소속 사원이 상대적으로 집중되어 있는 지역이다.

모하니까이 종단과 토마웃 종단은 처음부터 사이가 좋지 않았다. 태국 유학파들로 이루어진 토마웃 종단에서 바라본 모하니까이 종단은 팔리어(Pali) 원전을 읽을 수도 없는, 삼장(tripitaka)의 계율(vinaya)조차 정확히 실천하지 못하는 무지하고 무질서한 승려들의 집단이었다. 반면 수에서 압도하는 모하니까이 종단은 토마웃을 왕실의 비호를 받으며 태국 승가에 종속되어 있는 소수 집단으로 간주했다. 1911년의 교육개혁은 두 종단이 더욱 갈등하게 되는 원인을 제공하는데, 바로 고등 팔리학원(École Supérieure de Pali, 크메르어로 Sala Balei)을 프놈펜(Phnom Penh)에 설립한 것이다.³⁾ 모하니까이 입장에서는 팔리어에 대한 토마웃의 독점을 해체하는 첫 단계가 될 것이므로 식민정부의 교육개혁에 무조건 반대할 수만은 없었다.

식민정부는 이후 계속 불교를 지원하는데, 그 이유는 앞에서 언급했듯이 캄보디아를 태국과 단절시키기 위한 것이었다. 태국과 뚜렷이 구분되는 프랑스령 인도차이나의 정체성을 창조해 식민지 민족-국가를 건설하는 것이 목표였던 것이다. 그러한 정체성의 중심은 불교일 수밖에 없다고 인식한 식민정부는 캄보디아를 하나로 묶는 불교인 동시에 태국의 불교와 구분되는 캄보디아의 불교를 발전시켜야 한다고 판단했다. 이러한 차원에서 식민정부는 1921년 왕궁 내에 왕립도서관을 설립하고 전국의 불교 경전과 자료뿐 아니라 크메르 고유의 문화유산을 수집하고 보존하는 기능을 수행하도록 했다. 역설적이지만 크메르인들의 정체성과 민족주의 발흥에는 식민정부가 기여한 바가 크다고 하겠다. 의도했든 의도하지 않았든 이리하여 식민정부는 불교의 후원자로 부상했다. 실질적인 지배권력인 식민정부가 불교의 후원자 역할을 맡았을

³⁾ 수년 전 시소왓(Sisowath) 왕이 시엠리엵(Siem Reap)에 설립했지만 재원 부족으로 폐교되었다.

때 승가는 그것으로 만족할 수밖에 없었다. 불교를 후원하는 권력이 곧 국가이고 그 국가가 전통적 군주인지 아니면 식민지배자들인지는 부차적인 문제였다(Chandler 1996, 98).

식민정부의 불교 후원은 1930년 불교연구소(the Buddhist Institute) 설립에서 정점에 이른다. 이 연구소는 기존의 왕립도서관을 확대한 것인데 산하에 삼장위원회(Tripitaka Commission)와 관습위원회(Mores and Customs Commission)를 설치해 각각 팔리어 삼장의 번역 작업과 전통적 불교문화를 정립하는 사업을 시행했다는 점이 중요하다. 삼장 번역 작업은 1967년에 완성되어 캄보디아는 최초로 삼장을 모국어로 번역한 국가가 되었다. 그런데 이 사업은 유럽의 금속활자와 마찬가지로 지식의 헤게모니를 흔드는 것이었다. 번역이 완료되면 그동안 삼장에 대한 정확한 이해를 표방하며 모하니까이 종단을 경멸해왔던 토마웃 종단이 타격을 받을 수밖에 없었으므로 토마웃이 크게 반발했던 것은 모하니까이 종단이 적극적으로 지지하고 참여했던 것만큼이나 자연스러운 결과였다. 1933년에는 초등팔리학원(Écoles Primaires de Pali, Sala Balei Rong) 설립을 후원함으로써 식민정부는 최소한 모하니까이 종단 승려들에게는 불교의 후원자로서 그 위치를 확고히 하게 되었다(Edwards 2005, 181-205; Ketya et. al. 2005, 16).

IV. 시하누크 통치기

1955년 시하누크(Norodom Sihanouk)는 왕위를 부친에게 이양하고 인민사회주의공동체(Sangkum Reastr Niyum)를 결성해 국회를 장악한 후 불교적 사회주의를 국가이념으로 제시하였다. 이는 그간 시하누크의 행적으로 미루어보아 종교적 신념에서 비롯된 것이라기보다는 승가와 국민들의 지지를 끌어내기 위한 의도에 따른 것이었다. 어찌되었든 불교는 1947년 헌법이 부여한 국교의 지위에 더해 국가이념의 근간을 제공함으로써 불교의 지위와 함께 승가의 정치적 위상도 강화되는 듯했다. 특히 1956년 석가탄신 2,500주년을 맞아 전 세계에 걸쳐 확산되었던 불교 부흥의 분위기와 함께 불교교육이 강화되었는데, 시하

누크는 자신의 이름을 딴 불교대학(Université Bouddhique Preah Sihanoukreach)을 설립하여 승가의 기대에 부응했다. 사원 건축에 막대한 자금을 지원했고 새 경전도 대량으로 기증했다. 시하누크의 공식행사에는 늘 수많은 승려들이 동석해 시하누크의 권위를 높였다. 승려 수는 꾸준히 증가하여 1955년 37,553명에서 1967년에는 61,014명으로 늘어났다(Harris 2005, 152).

그러나 시하누크의 불교적 사회주의는 알맹이가 없는 “허접한 이데올로기”에 불과한 것이어서(Chandler 1996, 199) 국가정책에서 불교적 요소를 찾기가 쉽지 않았다. 오히려 많은 출가자와 재가자의 눈에 비친 정부 정책과 시하누크 개인의 행동거지는 오히려 불교적 가르침에 역행하는 것이었다(Osborne 1994; Harris 2005, 153). 게다가 1960년대에 들어 잇따른 실정으로 경제가 악화를 거듭하자 반정부 시위가 잦아졌다. 그중에는 승려들이 주도한 시위들도 있었으며(Kiernan 2004, 231-252) 급기야 마오쩌둥 어록이 프놈펜 지역 승려들 사이에 돌기 시작했다(Chandler 1999, 79). 시하누크 정부는 캄보디아 승가 전체가 좌경화되고 있다고 판단하고 적극적인 활동을 펼친 승려들을 체포하는 한편 공개적으로 승가에 경고성 메시지를 보내며 승가의 정치화를 막고자 했다(Kiernan 2004, 231). 많은 승려들이 이를 불교에 대한 탄압으로 받아들이며 불교 후원자로서의 시하누크에 대해 의구심을 갖기 시작했다. 물론 여전히 시하누크를 옹호하는 승려들도 있었다. 특히 왕실의 보호 아래 성장한 토마웃 소속 승려들에게 시하누크의 실각은 큰 충격이었기 때문에 론놀(Lon Nol)의 쿠데타에 항의하는 시위가 계획되었지만 지도부의 만류로 무산되었다(Harris 2005, 166; Harris 2007, 29). 승가 전체의 분위기는 시하누크가 더 이상 불교와 승가를 보호하는 법왕, 즉 이상적인 군주가 될 수 없다는 쪽으로 기울었으며 새로운 보호자가 나타나기를 기다렸다. 승가는 무기력했고 분열되어 있었다.

V. 공화국 시기

쿠데타로 정권을 장악한 론놀은 열렬한 불교신자일 뿐만 아니라 스

스로 전륜성왕(cakravartin)을 꿈꾸던 인물이었다. 쿠데타 직후 발간한 ‘종교전쟁’(Chambang Sasana)이라는 홍보물을 통해 론놀은 공산주의 세력과의 싸움을 종교전쟁으로 규정하고 쿠데타의 명분도 그 속에서 찾았다. 1970년 3월 쿠데타에 성공한 직후 론놀은 양대 종파의 종정을 초청해 자신의 비전을 설명하고 승가의 지지를 요구했다. 신크메르주의(Neo-Khmerismé)로 명명한 그의 비전은 캄보디아뿐만 아니라 아시아 전역에 불교를 확산시키고 강화하는 한편 불교 부흥을 통해 위대한 크메르 제국을 재건하는 것으로서 공산주의에는 불교로, 베트남에 대해서는 민족주의로 맞서는 전략이었다. 그러나 양 종정은 6개월이 지나 서야 마지못해 론놀을 지지하는 성명을 발표하게 되는데, 론놀 정부에 대한 직접적인 지지를 표명하기보다 베트남민주공화국과 남베트남민족해방전선의 영토 침범을 비난하고 군주제의 종식이 불교의 쇠퇴를 초래하지는 않을 것이라는 점을 강조하는 데 그쳤다(Harris 2007, 31). 양 종정의 소극적 협력은 키우쑼(Khieu Chum)과 같이 쿠데타에 적극 가담한 승려들이 론놀을 등에 업고 승가의 위계적 질서에 도전한 것(Harris 2007, 34-35)과 더불어 쿠데타 후 론놀이 취한 정책들을 통해 론놀이라는 인물 역시 불교의 보호자로서 미흡하다는 인식을 공유했던 데 따른 것으로 보인다. 그러나 전체 승가 차원에서의 적극적인 행동은 없었다. 양대 종정들은 이후 침묵으로 일관했고 승려들의 우려와 불만도 사원의 담장을 넘지 않았다. 시하누크가 실각했을 때와 마찬가지로 승자는 단지 새 후원자가 나타나기를 기다릴 뿐이었다.

론놀 정부는 즉각 신크메르주의 정책을 실시했는데, 그 첫 번째 제물은 베트남인 가톨릭교도들이었다. 쿠데타 후 얼마 지나지 않아 프놈펜 소재 성당 두 군데가 파괴되었고 베트남인 800명이 처형되는 것을 시작으로 가톨릭교도 학살이 이어졌다(Corfield 1994, 96). 그 결과 65,000명이었던 가톨릭교도는 7,000명으로 줄었다(Ponchcaud 1990, 135). 불교의 이름으로 불교의 계율이 파괴되는 역설 속에서 승가는 혼란에 빠지게 되었다. 설상가상으로 론놀 정부는 공산주의에 동조하는 승려들을 체포하여 구금하고, 이를 위해 승려들을 포섭하여 첩보원으로 활용하기까지 했다. 또한 반공교육에 승려들을 강제 동원하면서 승가의 불만은 점점 커져갔다(Hris 2005, 166).

이러한 상황 아래 시하누크를 앞세워 캄뿌찌어민족연합전선(FUNK)을 결성한 캄뿌찌어공산당(Communist Party of Kampuchea, 이하 크메르루즈 Khmer Rouge)은 승가를 향해 크메르공화국 정부가 승려들에게 계율에 반하는 행위를 강요하며 불교를 파괴하고 있다고 비난하고 론놀 정부를 축출한 후에도 불교는 캄보디아의 국교로 계속 유지될 것임을 약속했다(Harris 2005, 167). 물론 이 약속은 반 론놀 연합전선을 확대하기 위한 차원의 선전이었고 일부 지역에서는 불교에 대한 적개심을 드러나는 사례들이 있었지만, 그럼에도 불구하고 이러한 메시지가 반복되고 내전 상황이 지속되자 승가 또한 분열되는 양상을 보이기 시작했다. 한편에는 론놀의 쿠데타를 지지하고 크메르공화국 정부에 협력하는 승려들이 있었고, 반대편에는 토마웃 종파를 중심으로 왕실의 복귀를 지지하는 승려들과 공산당에 가입했거나 그들에 동조하는 승려들이 있는 가운데 관망적 태도를 취한 다수의 승려들은 공히 불교 보호와 부흥을 외치는 론놀 정부와 공산당 가운데 대체로 크메르루즈의 주장에 더 신뢰감을 가졌던 것으로 보인다(Harris 2007, 30). 론놀 정부는 승려들을 체포하여 감금하고 승적을 박탈하여 군에 입대시키는 등 불교에 대한 이중적인 태도를 보인 반면 해방구에서 크메르루즈가 취한 태도는 대체로 우호적이어서 최소한 내전의 초기, 즉 1970년에서 1973년에 이르기까지는 승려들에게 전통적인 예우를 다하는 경우가 많았다. 정치집회에서도 승려들이 먼저 간단히 설법을 한 후에야 간부들의 발언이 있었다(Kobayashi 2005, 506; Harris 2007, 105-107). 또한 시하누크가 공산당과 손을 잡음으로써 공산당의 명분에 더욱 힘이 실리게 된 것도 승려들의 판단에 크게 작용했다. 게다가 한편으로는 베트남과, 한편으로는 공산당 반군과 전쟁을 수행해야 했던 론놀 정부는 승가를 지원할 경제적 수단마저 부족한 상황에 빠졌다. 1972년에 접어들면서 경제상황이 더욱 악화되어 물가가 폭등하게 되자 론놀 정부는 공무원 급여를 인상하게 되는데 이때 승려를 대상에서 제외시킴으로써 승가 전체가 크게 동요하였다. 대부분의 승려들이 교사의 역할을 담당했기 때문에 당연히 공무원으로 분류되어야 함에도 불구하고 제외되었던 것이다. 당시 승려들에게 지급된 월 300리엘(riel)로는 우표 두 장밖에 살 수가 없었다고 한다(Harris 2007, 41). 이처럼 승가에 대한 전통적

이고도 기본적인 국가의 의무를 수행하지 못하면서 론놀 정부에 대한 승가의 기대와 신뢰는 점차 사라졌다. 그럼에도 불구하고 여전히 승가는 목소리를 내거나 행동으로 나서지 않았다. 승가는 분열되어 있었고 승가의 고승들은 속세로부터 떠나 있거나 기회주의적이었다.

크메르루즈의 종교정책은 공산주의 종교이론에 따라 원칙적으로는 불교에 대해 적대적이었다. 즉, 생산에 종사하지 않는 수많은 승려들은 기생적 존재로서 국가경제에 부담만 될 뿐 아니라 사회경제적 불평등과 위계적 사회질서를 정당화하는 업(karma)의 윤리를 가르침으로써 기득권층에게 현상유지의 이념적 기초를 제공하므로 불교는 제국주의, 자본주의와 더불어 제거되어야 할 혁명의 3대 장애물의 하나였던 것이다. 또한 불교는 토착종교가 아니라 인도로부터 전래된 종교이며 태국 불교에 종속적으로 연계되어 있어서 캄보디아에서 제거되어야 한다는 지극히 국수주의적인 이유까지 제시되었다. 이러한 맥락에서 크메르루즈는 승려와 승가를 없애는 쪽으로 가닥을 잡은 것으로 보인다(Harris 2007, 64-68). 근거지가 안정화되고 전세가 유리하다고 판단하게 되는 1972년 말부터 비록 일부 지역에 국한되긴 했지만 공산당이 반불교운동을 전개했던 사실, 그리고 이러한 태도 변화가 민중의 반발을 사게 되자 즉시 중단했다는 사실로 미루어보아 크메르공화국 시기에 나온 공산당의 불교 수호 메시지들은 의도적으로 기획된 정치선전에 불과하다고 보는 것이 더 설득력 있다.

그러나 크메르루즈의 불교정책이 초지일관 뚜렷한 형태를 유지한 것은 아니다. 앞서 언급한 바와 같이 크메르루즈의 기본적인 정책 방향은 제도불교의 폐지로 모아졌지만 그 내용은 모호한 상태로 지속되면서 실행방안과 같은 구체적인 지침은 없었던 것으로 보인다(Boua 1991). 다른 부문에서와 달리 불교정책이 이처럼 명확하지 않았던 것은 지도부 내 의견이 완전히 일치하지 않았기 때문이다. 주지하다시피 크메르루즈 내부에는 크게 세 개의 경쟁적 분파가 있었는데(Slocomb 2003) 불교 문제도 크메르루즈 분열의 주요 요인으로 작용했던 것이다. 결국 1974년 말 크메르루즈 지도부는 불교 폐지와 존속을 놓고 크게 대립하게 된다. 이것은 이때까지도 불교 정책이 정립되지 않았다는 것을 의미한다. 이때 불교 폐지에 반대했던 인물들은 이후 ‘하얀 크메르’(Khmer

Sar)로 불리게 된다(Short 2004, 137).

강경파는 총리를 지낸 키우삼판(Khieu Samphan)이 이끌었다. 주목할 것은 권력서열 1위의 빨랫을 포함한 핵심 간부들이 모호한 입장을 취했던 점이다. 사실 이들은 공산주의를 신봉했던 만큼 불교문화 속에서 성장하고 불교의 가치를 믿었던 사람들이다. 비커리(Vickery 1994) 교수에 따르면 이들은 마르크스 이론에 그리 정통하지 않았을 뿐만 아니라 정책노선의 근간으로서 마르크스 이론이 가진 구속력도 크지 않았다. 즉 그들의 머릿속은 공산주의로 대체되었다 하더라도 마음속에는 여전히 불교가 남아있었던 것이다. 빨랫은 15세 전후로 토마웃 종파의 본산인 왓보툼(Wat Botum)에서 사미승으로 1년을 보냈고(Chandler 1999, 6) 성인이 된 후에도 2년간 다시 출가했던 것으로 알려져 있다(Short 2004, 21). 파리 유학 시기에 쓴 글에서 빨랫은 불교 윤리의 복원이 공산사회 건설에 필요하다는 주장을 한 적이 있으며 1978년에도 이와 같은 견해를 밝혔다는 사실을 볼 때 빨랫은 불교 폐지에 적극적이지 않았을 가능성이 크다(Harris 2007, 83). 국방장관을 지낸 손센(Son Sen)도 파리로 유학을 떠나기 전 승려였으며 귀국한 후 3년간 불교연구소에서 빨리어 삼장을 크메르어로 번역하는 작업에 참여했던 만큼 불교에 적대적이었을 가능성은 아주 낮다. 가장 잔혹했던 인물로 알려진 따목(Ta Mok)조차도 빨랫을 만나 혁명에 가담하기 전 승려였으며 그 외에도 후님(Hu Nim)을 비롯해 승려 출신의 간부급 인사들이 많았다. 승려 출신은 아니더라도 프놈펜의 고등빨리학원과 그 후신인 시소왓(Sisowath)고등학교를 졸업한 인물들의 경우 체계적인 불교 교육이 남긴 영향에서 완전히 자유로울 수 없었을 것이다. 특히 지방 출신인 경우 지금도 그러하듯이 대부분 사원의 가람에 기숙하면서 승려들과 함께 갑계를 이루었다는 점도 주목해야 한다.

이처럼 모두가 즉각적인 불교 폐지에 쉽게 동의할 수 없었을 때 자연스럽게 타협책으로 등장한 것이 승려를 분류하여 혁명에 동원하는 방안이었다. 승려들은 지역에 따라 ‘기초승려’(sangh mulathan)와 ‘신승려’(sangh thmey)로 분류되었는데 전자는 농촌지역의 승려들로서 애국적이고 혁명적인 승려로 간주된 반면 후자는 도시지역의 승려들로서 반혁명적 세력으로 간주되었다(Boua 1991, 230). 이처럼 단순한 이분

법은 도시에 대한 크메르루즈의 중오가 얼마나 깊었는지 보여준다. 이에 기초해 크메르루즈는 1973년 애국승려협회를 창설하고 기초승려들을 조직적으로 혁명에 동원하려는 시도를 한다(Ponchaud 1978, 148; Kobayashi 2005, 506). 이러한 통일전선 전략은 혁명역량을 결집한다는 명분 아래 불교에 대한 정책적 합의를 미룰 수 있게 해주었다. 승가는 더욱 분열되었다. 해방구에서는 기초승려들만 참여하는 독립 승가가 크메르루즈의 감독 아래 조직되기까지 했다(Harris 2007, 113). 중요한 점은 승려들이 큰 저항 없이 수동적으로 이러한 상황을 받아들였다는 것이다. 농촌지역의 승려들로서는 이러한 이분법 이면에 불교 제거라는 크메르루즈의 궁극적 목표가 숨어있다는 것을 알기 어려웠다 하더라도, 특히 해방구의 승려들로서는 경험적으로도 불교를 국교로 유지하겠다는 크메르루즈의 선전을 의심할 수 없었다 하더라도 적극적으로 조직적인 대응이 전체 승가 차원에서 없었다는 사실은 캄보디아의 승가에 내재된 피동적 성격을 확인해준다.

VI. 크메르루즈 통치기

1975년 4월 크메르루즈가 프놈펜을 점령하고 얼마 지나지 않아 캄보디아의 승가는 더 이상 후원자가 존재하지 않는다는 것을 깨닫게 된다. 혁명이 완수된 상황에서 통일전선은 더 이상 쓸모가 없었고 불교 폐지에 적극적으로 반대했던 하얀 크메르는 숙청되었기 때문에 크메르루즈는 불교 제거라는 애초의 원칙을 실행에 옮겼다. 총체적인 법난이 시작되었다. 그간의 이분법은 사라지고 불교 승려들은 모두 크메르공화국의 장교와 사병, 공무원, 찰(Cham)족, 베트남인과 베트남계 주민, 중국인과 중국계 주민과 더불어 혁명의 적으로 분류되었다(Heder 2005, 382). 가장 먼저 고급장교들과 고위 공무원들이 처형되었는데 이때 양대 종파의 주요 직책을 맡았던 승려들도 찰족 지도자들과 함께 최우선적으로 처형되었다. 크메르루즈의 불교정책은 명확히 결정되었고 그것은 완전한 제거였다. 5월에 개최된 당 전체회의에서 뿔뿔은 승가의 완전한 해체가 DK 건설의 8대 과제 중 하나임을 밝히면서 더 이상 승려

는 존재하지 않을 것이라고 했다(Kiernan 1996, 54-7). 곧 신승려들에 대한 법난이 시작되었고 7월 우안거(vassa)가 시작되었을 때 신승려들은 거의 모두 사라지고 없었다. 우안거가 끝난 3개월 뒤에는 기초승려들도 모두 법의를 벗어야 했다. 뿔뿔이 연설한 그대로 더 이상 캄보디아에는 오랜지색 가사를 걸친 승려의 모습이 존재하지 않았고 승가는 완전히 해체되었다. 제도로서의 불교는 이렇게 종말을 맞았다.

승가에 가해진 첫 번째 법난은 강제 환속이었다. 본디 자발적 환속은 사원 내에서 증인이 동석한 가운데 일정한 의식을 거쳐 환속이 전적으로 자신의 의지에 따른 것임을 확인함으로써 효력이 가진다. 그러나 크메르루즈는 이를 무시한 채 즉각 법의를 벗고 사원을 떠나게 했다. 프놈펜의 신승려들이 우선적으로 환속되었는데, 전체 주민 소개와 동시에 신속히 진행되었다. 이 과정에서 환속을 거부하거나 소개 명령에 불응한 승려들은 대개 즉결 처형되었다. 기초승려들도 우안거가 끝난 후 전원 강제로 환속되었는데, 역시 거부하는 경우에는 처형되었지만 그 수가 많지는 않은 것으로 파악되고 있다(Harris 2007, 120-127). 강제 환속에 대해 전체 승가 차원의 조직적인 저항이나 대응은 역시 없었다. 당시 크메르루즈에 저항한다는 것은 곧 죽음을 의미하는 것이어서 대다수의 승려들에게 환속은 불가피했을 것이다. 더욱이 승가 조직이 이미 와해되어 조직적인 저항이 불가능했다. 앞서 언급했듯이 양대 종파의 고위직 승려들은 프놈펜 점령 직후 처형된 것으로 보이는데, 이 중에는 당시 모하니카이 종파의 종정이었던 후엣따앗(Huot Tath)도 포함되었다.⁴⁾

불행 중 다행으로 단지 승려라는 이유만으로 승려들에 대한 조직적인 대규모 처형은 없었던 것으로 보인다(Martin 1994, 183). 크메르루즈 통치 기간 중 정확히 얼마나 많은 승려들이 사망했는지에 대해서는 명확한 결론을 내리기 어렵다. 그간 사망자 수에 대한 추정치들이 다수 제시되었지만 그대로 수용하기에는 모두 추정 방법에 문제가 있다. 내전기간(1970~1975) 중 사망자 수와 미국의 폭격으로 사망한 경우를 정확히 분리해내기 어렵기 때문이다. 그렇지만 어떤 방식으로 계산하더

⁴⁾ 토마웃 종파의 종정 떼입르엥(Tep Loeung)은 프놈펜 점령 이틀 전 입적했다(Harris 2007, 136).

라도 최소 1만 명 이상은 크메르루즈 치하에서 사망한 것으로 보인다 (Harris 2007, 219-243). 주요 사망원인은 다른 희생자들의 경우와 마찬가지로 강제노역에 따른 과로와 질병, 영양결핍 등이었다.

강제 환속 후 닥친 또 다른 시련은 극소수의 고령인 승려를 제외하고 모두 강제노역에 동원된 것이다. 대부분 농장이나 수로 건설과 같은 토목공사 현장에 배치되었는데, 상좌부 불교에서 땅을 파는 것은 땅 속의 미물을 죽이는 것이 불가피하다 하여 전통적으로 계율에 어긋나는 행위로 간주되었기 때문에 노역 자체가 곧 파계를 의미했다. 또한 젊은 승려들은 군에 징집되어 무기를 들어야 했고 일부 지역에서는 도축을 하게 하거나 혼인을 강제하기까지 하여 승려들을 능멸하는 사례들도 있었다.⁵⁾ 한마디로 거의 모든 승려가 파계승이 되었고 캄보디아의 불교와 불교적 전통은 완전히 해체되었다.

VII. 인민공화국 시기

1979년 1월 캄뿌찌어인민공화국(People's Republic of Kampuchea, 이하 인민공화국)이 수립되고 불교는 명목상 다시 회복되었다. 그러나 이는 불교 자체의 가치를 인정하고 복원하기 위한 것이 아니라 민주캄뿌찌어와 차별화하는 새 정부의 이념으로 ‘종교의 자유’를 표방하기 위한 차원에서 이뤄진 것이었다. 그 증거는 예컨대 자발적으로 다시 사원으로 돌아온 승려들에게 탁발을 금지하고 계속 농사를 짓도록 강제하는 등 실제로 불교에 대한 탄압이 지속되었다는 사실이다. 한편으로는 형삼린(Heng Samrin)을 필두로 하는 인민공화국 정부 인사들이 당시만 해도 사회주의 이념과 불교 전통 사이에서 갈등했던 것으로 보인다. 이론적으로는 불교를 포함해 모든 종교가 궁극적으로 이성과 과학에 의해 대체되어야 할 대상이었지만 형삼린과 찌어심(Chea Sim) 모두 과거에 승려였기에 그러한 이론을 완벽히 수용하기 어려웠을 것으로 추측해볼 수 있다. 사실 이들은 후에 불교재건에 가장 적극적으로 나선다.

⁵⁾ 찰족 무슬림들에게는 돈육을 강제로 먹이기까지 하였다(Harris 2007, 127).

어찌되었든 인민공화국 초기에는 불교에 대한 제약이 지속되었다. 그러나 크메르루즈와의 대치상태가 장기화되고 시하누크, 그리고 손산(Son Sann)이 이끄는 크메르인민민족해방전선(Khmer People's National Liberation Front)이 크메르루즈와 연합하여 민주감뿌찌어연합정부(Coalition Government of Democratic Kampuchea)를 결성하자 인민공화국 정부는 승가를 포섭하여 통제 하에 두는 쪽으로 전략을 바꾸게 된다. 연합정부가 시하누크를 앞세워 인민공화국이 베트남의 괴뢰정부에 불과하다는 선전을 강화하자 승려들이 이에 동조하여 최악의 경우 조직적으로 저항하는 사태를 막아야 했기 때문이다. 사실 크메르인들에게 베트남은 늘 혐오의 대상일 뿐 아니라 당시 베트남군의 횡포를 직접 경험하고 있었기 때문에 이러한 전략은 PRK 정부의 아킬레스건을 건드리는 것이었다. 특히 베트남 병사들이 사원을 막사로 쓰면서 주민들의 반감이 커져가고 있는 상황이었다. 1979년 9월 19일 인민공화국 정부는 신중히 선택한 일곱 명의 승려에 대해 모하니까이 종파의 본산인 왓우나롬(Wat Unnalom)에서 출가의식을 거행하도록 했다. 의식을 주재할 승려가 공식적으로는 존재하지 않았기 때문에 베트남의 상좌부 승려를 데려다 의식을 치렀다. 이로 인해 이들은 ‘크메르 가사를 걸친 베트남인’으로 비난받게 되지만 정부의 비호 아래 모두 고위직을 맡아 승가를 장악하고 인민공화국 정부에 협력하게 된다. 당시 출가자 일곱 명 가운데 가장 연령이 낮은 이가 떼입웁(Tep Vong)이었는데 (1932년생) 최고령이었던 까엣와이(Kaet Vay) 종정이 얼마 지나지 않아 건강상의 이유로 물러나자 종정으로 추대된 후 지금까지 최대 종파의 종정으로서 훈센(Hun Sen) 정부를 지원하고 있다. 법랍을 중시하는 상좌부 불교에서 최연소자가 종정이 되는 것은 지극히 이례적인 일이다. 인민공화국 정부가 떼입웁을 종정으로 지목한 이유는 아마도 그가 뿔뿔에 대한 궤석재판에 직접 출석해 뿔뿔 집단의 만행을 증언해 주었기 때문이었던 것으로 보인다(Harris 2007, 191). 이 역시 이례적인 것으로 다른 승려들은 자신의 증언이 타인의 죽음을 초래할 수 있다 하여 대개 서면으로 답변하는 것이 관례화되어 있다. 따라서 떼입웁이 가장 협력적인 인물로 보였을 것이다. 이리하여 떼입웁은 승가 내에서 종정의 권위를 충분히 확보할 수 없었고, 그만큼 정부에 협력하고 의존해야 했다.

인민공화국 정부에 의해 부활한 캄보디아 승가는 정부의 계획에 따라 승가 조직화에 나섰다. 가장 먼저 취한 조처는 그간 자발적으로 다시 출가한 승려들에게 종단의 승인 하에 다시 출가의식을 치르도록 한 것이다. 이후 종단의 승인을 받지 않은 출가는 모두 무효이며 즉각 가사를 벗고 사원을 떠나야 한다고 명했다. 종단의 승인을 얻기 위해서는 신상명세서를 제출해야 했는데, 그 대상을 50세 이상의 미혼으로 제한했다. 과거에 승려가 너무 많았다는 인식과 함께 승려의 수와 나이를 제한해 통제를 용이하게 하려는 의도가 작용한 결과로 보인다. 신상명세서는 종단에서 심사한 것이 아니라 각 행정단위별로 정부가 심사했다. 이는 민주깡뿌찌어와 관련된 승려를 숙아내기 위한 것이었다(Harris 2007, 197).

사실 이 모든 과정은 정부가 주도하였다. 인민공화국 통치 하에서 승가는 처음부터 국가에 의해 조직되고 국가에 철저히 종속되었던 것이다. 이 점은 형삼린이 승려들을 대상으로 한 연설에서 밝힌 국가와 승가의 관계에서 분명히 드러난다. 즉 승가는 적에 맞서 국가를 보호해야 하는데 그 이유는 국가 없이 불교도 없기 때문이라는 것이다(Harris 2007, 198). 요컨대 국가가 불교에 우선이며 불교는 국가에 종속되어야 하는 것이다. 이러한 원칙에 따라 다음과 같이 모든 출가자들이 준수해야 할 여덟 가지 규칙이 공표되었다(Yang Sam 1987, 85; Harris 2007, 198-199에서 재인용).

1. 정치노선의 의미를 이해한다.
2. 당의 노선에 대해 인민을 교육한다.
3. 부처님을 본받아 적과 싸운다.
4. 애국 혁명 정신을 배양한다.
5. 문화유산을 보존한다.
6. 인민과 함께 생산을 증대하여 인민의 삶을 개선한다.
7. 사회시설 건설을 지원한다.
8. 승리를 위해 이상의 모든 조항을 수행한다.

승가는 그 어느 때보다도 가장 정치화되었다. 당 중앙위원회에 세 명의 승려가 임명되었고 띠엡왕 종정은 국회부의장이 되었다. 띠엡왕은 10년간 무장한 베트남 병사들이 사원을 막사와 무기고로 사용하는 데 대해 침묵으로 협조했고, 불교적 관점에서 폭력도 상황에 따라 필요하다고 설법함으로써 권력자들이 저지른 파계 행위에 면죄부를 선사했다(Löschmann 1991, 24; Slocomb 2003, 166에서 재인용). 고령에도 불구하고 띠엡왕 종정은 승려들을 대동하고 정부 행사에 꼬박꼬박 참석해 권력자들의 위신과 권위를 높였고 선거철이 되면 교묘히 정부 지지를 유도하며 후원자 국가에 대해 보은해야 하는 자신의 역할을 잊지 않았다(Jeong 2011).

1989년 베트남군이 철수한 후 인민공화국은 캄보디아(State of Cambodia)로 탈바꿈했다. 1993년 선거 후에는 캄보디아왕국으로 다시 한 번 변신했다. 새 헌법은 불교를 다시 캄보디아의 국교로 복귀시켰다. 오랜 내전이 끝남으로써 이제 출가자들은 승리를 위해 부처님을 본받아 적과 싸워야 하는 규칙에서 해방되었다. 땅을 파지 않아도 되고 살생을 하지 않아도 된다. 국가의 보호와 지원은 그 어느 때보다도 더 든든하다. 반세기가 넘는 격변의 시대를 거쳐 캄보디아의 승가는 제자리로 돌아온 것이다. 그러나 그 자리는 철저히 국가에 종속되어있는 자리였다.

VIII. 맺음말

상좌부 불교 세계의 승가-국가 관계에 관한 기존의 이론은 이론인 동시에 불교적 이상이자 규범이다. 상호의존적인 승가와 국가의 관계는 법왕의 통치 아래 태평성대를 이루는 이상적 불교국가의 구성요소인 것이다. 이러한 이론은 관계의 변화, 재설정의 가능성, 그리고 관계의 구체적 양상에 대해서는 설명해주지 않는다.

캄보디아의 비극적 현대사는 승가와 국가의 관계가 끊임없이 변화되고 재설정되는 과정의 연속이었다. 그 과정에서 드러난 국가-승가의 관계는 이론이 제시하는 만큼 상호의존적이지 않았다. 국가의 속성에

따라 그 관계는 지극히 일방적일 때도 있었다. 때로는 단순한 통제의 대상으로 전락했고 때로는 포섭되어 정치적 도구의 역할을 수행해야 했다. 캄보디아의 승가는 늘 분열되어 있었고 또 그만큼 무기력했다. 어떤 상황에서건 승가는 항상 피동적 수혜자의 위치를 고수하며 국가에 의해 설정되는 관계를 받아들이기만 했다. 모든 승려가 강제로 환속하고 승가가 완전히 해체되는 상황에서도 승가는 그 모든 것을 되돌릴 수 있는 후원자의 출현을 기다릴 수밖에 없었다. 후원자 국가가 등장했을 때 승가는 신속히 수혜자 역할을 재개했다.

상좌부 불교국가의 상호의존적 국가-승가 관계가 갖는 구체적 모습은 각각의 영역에서 각각의 역할을 수행하며 형성하는 양자적 호혜관계가 아니라 국가가 일방적으로 주도하여 형성하는 종속적 후원-수혜 관계이다. 캄보디아에서만큼은 그렇게 이해하는 것이 옳다.

주제어 : 불교, 승가, 국가, 캄보디아

참고문헌

- Boua, Chantou. 1991. Genocide of a Religious Group: Pol Pot and Cambodia's Buddhist Monks. *State-Organized Terror: The Case of Violent Internal Repression*. Timothy P. Bushnell, Vladimir Shlapentokh, Christopher K. Vanderpool and Jeyaratnam Sundram, eds. 227-240. Boulder: Westview Press.
- Chandler, David P. 1996. *A History of Cambodia*, second edition, updated. Boulder: Westview Press.
- _____. 1999. *Brother Number One: A Political Biography of Pol Pot*, revised edition. Boulder: Westview Press.
- Corfield, Justin. 1994. *Khmers Stand Up! A History of the Cambodian Government 1970-1975*. Clayton, Victoria: Monash University Centre for Southeast Asian Studies.
- Edwards, Penny. 2007. *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1860-1945*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harris, Ian. 2005. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- _____. 2007. *Buddhism Under Pol Pot*. Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia.
- Heder, Stephen. 2005. Reassessing the Role of Senior Leaders and Local Officials in Democratic Kampuchea Crimes: Cambodian Accountability in Comparative Perspective. *Bringing the Khmer Rouge to Justice: Prosecuting Mass Violence before the Cambodian Courts*. 377-423. Lewiston, Queenston and Lampeter: Edwin Mellen Press.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society*. Translated by Peter Hawkes. Hobolulu: University of Hawaii Press.
- Jeong, Yeonsik. 2011. The Idea of Kingship in Buddhist Cambodia. Kyoto Review of South East Asia. January 9. <http://kyotoreviewsea.org/KCMS>.
- Ketya, Sou and Hean Sokhom, Hun Thirith. 2005. *The Ordination Ceremony of Buddhist Monks in Cambodia: Past and Present*. Phnom Penh: Center for Advanced Society.
- Kiernan, Ben. 1996. *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2004. *How Pol Pot Came to Power: Colonialism, Nationalism, and Communism in Cambodia, 1930-1975*, second edition. New Haven: Yale University Press.
- Kobayashi, Satoru. 2005. An Ethnographic Study on the Reconstruction of Buddhist Practice in Two Cambodian Temples: With Special Reference to Buddhist Samay and Boran' *Tonanajia Kenkyu. Southeast Asian Studies* 42(4): 489-518.
- Lester, Robert C. 1973. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Löschmann, Heike. 1991. Buddhismus und gesellschaftliche Entwicklung in Kambodscha seit der Niederschlagung des Pol-Pot-Regimes im Jahre 1979. *Asien* 41: 13-27.
- Osborne, Milton. 1994. *Sihanouk: Prince of Light, Prince of Darkness*. Chinag Mai: Silkworm.
- Ponchaud, Francois. 1978. *Cambodia Year Zero*. London: Allen Lane.
- Short, Philip. 2004. *Pol Pot: The History of a Nightmare*. London: John Murray.
- Slocomb, Margaret. 2003. *The People's Republic of Kampuchea, 1979-1989*. Chiang Mai: Silkworm.
- Taylor, James L. 1996. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: ISEAS.
- Vickery, Michael. 1994. The Cambodian People's Party: Where Has It Come From, Where Is It Going? *Southeast Asian Affairs*: 102-117.

Yang Sam. 1987. *Khmer Buddhism and Politics from 1954 to 1984*. Newington, CT: Khmer Studies Institute.

2011.04.15. 투고; 2011.05.02. 심사; 2011.05.27. 게재확정

<Abstract>

Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State

Yeon Sik JEONG

Professor, Changwon National University

freedom@changwon.ac.kr

The state-sangha relations in the countries of Theravada Buddhism has often been described as a mutually dependent patron-client relation in which the state and the sangha support each other by performing their due roles. Yet this theory involves a normative dimension that prescribes such a relation as the ideal in the Buddhist world. The explanatory power of this theory hence is hampered in a country where the ideal is not fully realized. In the wake of tumultuous political upheaval where political rivals vie for the state the ideal as well as the theory are put into a trial.

The tragic history of modern Cambodia is a history of ceaseless conflict in which multiple contenders for the state had to define their relations with the sangha. The relations defined turned out less mutual than supposed. The state-sangha relations were rather unilaterally dependent. More often than not the sangha was subject to state control with no power to confront the state or coopted only to become a tool for political propaganda and manipulation. The sangha always played the role of client, waiting for the state to define the relation and to be benevolent. Even when the monks were forced to disrobe and when the sangha itself was annihilated, all they did was to wait for another patron state that would put the sangha back in place.

The state-sangha relations the Cambodian history reveals were not close to one in which the two parties benefit each other on

an equal basis. It was a patron-client relationship in which the client sangha had to be heavily dependent on the patron state. Such a unilaterally dependent relationship is the one that has prevailed in Cambodia.

Key Words : Buddhism, Sangha, the State, Cambodia

아랍식-말레이문자(Jawi Script) 키보드(Keyboard)에 관한 연구*

A Study on the Keyboard of
Jawi Script (Arabic-Malay Script)

강경석**

Kyoung Seok KANG

I. 서론

톨리산 자위(Tulisan Jawi)는 아랍문자의 변형이다. 즉, 아랍문자에 없는 6개의 문자를 새로 만들어서 인도 산스크리트어에서 유래한 소리를 표기한 것이 톨리산 자위인 것이다.

Huruf jawi berasaskan huruf Arab. Oleh itu unicode untuk jawi adalah berasaskan unicode Arab, dengan tambahan huruf untuk Jawi.Kod Unicode untuk jawi sepenuhnya (menyokong enam huruf tambahan jawi)hanya terdapat pada Unicode 5.0, dihasilkan pada tahun 2005. (<http://www.jawaware.org/#TOC-Standard-Keyboard-Layout-for-Jawi>)

인도 산스크리트어의 다양한 소리를 소리표기가 제한되어 있는 아랍문자로 표기하는 것에서부터 이 문제의 발단이 야기되어지는 것이다. 다시 말하면, 인도 산스크리트어에는 모음이 각양각색으로 다양하

* 이 논문은 2002년도 부산외국어대학교 교수연구년 제도에 의해 작성되었음.

** 부산외국어대학교 인도네시아-말레이시아어과 교수, kks@pufs.ac.kr

게 발달되어 있는데 반하여, 아랍어를 표기하는 아랍문자는 자음표기 위주에 a, I, u 모음만이 표기되는 단순모음표기 방식을 가진 특이한 문자라 하겠다.

이 두개의 인도 산스크리트어와 아랍문자는 서로 관계가 없는 각자의 언어를 각각의 문자로 표기하는 두 종류의 언어와 문자였다. 그런데 이 두 종류의 언어문자가 말레이어를 표기하기위해서 사용되어짐에 따라서 이 문제가 발생하게 된 것이다. 즉, 인도 산스크리트어는 산스크리트문자로 표기하면 전혀 문제가 없고, 또 아랍어는 아랍문자로 표기하면 역시 전혀 문제가 없다는 것이다. 그런데 언어는 있으나 문자가 없던 말레이어를 인도 산스크리트문자나 아랍문자로 표기하려는 것에서 여러 가지 문제점이 발생하고, 이를 비교분석하고 논리적으로 규명하고자 한 것이 본 논문의 목적이다.

이제 이 말레이어는 왜 인도 산스크리트어의 영향을 받게 되었고, 또 아랍어의 영향을 받게 되었는지를 살펴보기로 하자.

문화사적인 측면에서 볼 때 인도는 인더스문명과 갠지스문명의 발상지로서 거대한 두개의 문명을 가진 큰 대륙이었다. 물론 황하문명을 가진 중국도 대단한 문명을 가지고 있긴 하였지만 지정학적으로 동남아, 특히 말레이사회에 영향을 크게 미칠만한 위치나 거리는 아니었다. 여기에 반해, 인도는 동해안 즉, 드라비다 지역에서 배를 타고 노를 저지 않아도, 가만히 배 안에 앉아 있기만 해도 편서풍을 따라 순항을 거듭하면, 결국에는 말레이지역에 안착하게 되는 지정학적으로 긴밀한 연관이 있는 위치에 놓여있는 것이다. 이러한 위치적으로 근접한 유리한 점 때문에 일찍이 인도로부터 많은 영향을 받은 것이 이 말레이지역인 것이다. 우선 1차적으로는 인도의 종교인 힌두교가 말레이지역으로 유입되어왔고, 이 힌두교의 경전인 리그베다를 문자로 표기한 인도 산스크리트문자도 따라서 유입되게 되어, 원래의 원시적인 토종언어인 말레이어에 가차되어진 것은 당연한 귀결이라 할 수 있겠다.

세상에서 가장 간단한 언어인 이 말레이어에, 또한 세상에서 가장 완벽하다고 치부할 수 있는 인도 산스크리트어가 영향을 미쳤으니, 그 결과는 말레이어가 극소수의 그 언어로부터의 유익만을 취할 수밖에 없었던 것은 어떻게 보면 당연한 결과라고 볼 수 있을 것이다. 즉, 단순

언어가 고차원적인 언어를 수용할 수밖에 없고, 반대로 그 고차원적인 언어에 흡수되어 버릴 수밖에 없는 상황이었던 것이다.

그런 상황 가운데에서도 말레이어는 사라지지 않았고, 오히려 지금까지 존재하는 동남아의 거의 반을 차지하는 인구가 사용하는 언어로 되었으며, 또한 세계의 언어 중에서 다수가 사용하는 굴지의 언어 중의 하나로 남아있는 언어가 바로 이 말레이어인 것이다.

이 말레이어는 인도 산스크리트어의 다양한 모음에 비해 비교적 숫자가 적은 아-어, 이-에, 오-우 및 아우, 아이, 오이 등 10개미만의 모음 밖에는 없는 언어이다. 그러나 아랍어는 아, 이, 우 세 개의 모음밖에 없는 극히 적은 기본적인 모음만을 가지고 있는 언어이다. 그렇기 때문에 결국, 많은 모음의 인도 산스크리트 차용어 단어들이 상대적으로 극소수의 모음을 가진 아랍문자로 표기되어야하는 기이한 상황에 놓이게 된 것이 바로 이 논고의 주제인 말레이어의 문제성인 것이다.

그러면 이 말레이어는 인도 산스크리트어의 영향을 반드시 받아야만 했던 필연적인 요소가 있었는가 하는 문제가 대두된다.

위에서도 언급한 것처럼 인더스와 갠지스의 고차원적인 문화는 저차원적인 사회로 흘러내려가기 마련이다. 혹자는 말레이어 자체가 인도 산스크리트어의 일종이 아닌가라고 의혹을 제기하기도 하지만, 사실 인도 산스크리트어는 우리 한국어와 같은 ‘주어-목적어-동사’인 반면에, 말레이어는 ‘주어-동사-목적어’의 어순을 가지고 있는 다른 어순의 각각 두개의 언어인 셈이다. 그렇기 때문에 단어는 영향을 받았다고 할지라도 언어자체가 인도 산스크리트어에서 유래했다고는 볼 수 없는 것이다. 오히려 어순적인 측면에서 볼 때, 역시 ‘주어-동사-목적어’의 어순을 가진 중국어와 더 비슷하다고 할 수 있다. 그러나 중국어의 한자가 이 말레이어를 표기하는데 사용된 적도 없고, 또 음식문화에 관한 몇몇 단어들 외에는 중국어에서 유래한 단어들이라고 할 만한 뚜렷한 증거를 가진 단어들을 볼 수 없는 것이 바로 이 말레이어인 것이다. 특히 가장 현저한 차이를 보이는 것이 바로 Hukum D-M¹⁾ 구조이다. 즉, 형용사가 뒤에서 앞에 있는 명사를 수식해주는 스타일의 문법적인 다소

¹⁾ Hukum D-M=Hukum Diterangkan-Menerangkan이라는 말의 축약형으로서 Diterangkan(설명되어지다)이라는 요소가 menerangkan(설명해주다)라는 요소 앞에 위치한다는 것이다.

독특한 방식의 수식구조를 지닌 언어가 바로 말레이인데 반해서, 중국어는 영어처럼 형용사가 앞에서 뒤에 있는 명사를 자연스럽게 수식해주는 구조를 띠고 있기 때문에, 말레이어가 중국어에서 유래했다고 적극적으로 주장할 근거는 없는 셈이다.

어쨌든, 기본 말레이어에 인도 산스크리트어가 차용된 고대말레이어 단어들이 처음에는 산스크리트어로 표기되었다고 하더라도, 그러한 흔적은 많이 남아있지도 않고, 설령 남아있다고 할지라도 말레이어의 표기에 크게 기여한 바가 없었다.

그러나 13세기부터 말레이 땅에 들어오기 시작한 이슬람교와 그의 언어인 아랍어와 또한 그의 문자인 아랍문자는 지금 이 순간까지도 말레이어에 막강한 영향을 미치고 있는 것이 사실이다.

이 아랍어도 역시 말레이어에 영향을 주어 단어차용이 이루어지기는 하였으나 주로 이슬람종교에 관한 단어들이 주로 유입되었다. 오히려 아랍어단어의 유입보다는 말레이어를 표기하기 위한 이두문자인 톨리산 자위의 역할이 더욱 중요하게 부각되어진 것이 바로 아랍 이슬람이 말레이사회에 끼친 큰 영향중의 하나가 아닌가 한다.

그러면 여기서 이 아랍 스타일 말레이 문자인 톨리산 자위에 대한 기본개념부터 살펴보기로 하자.

1.1. 자위문자(Tulisan Jawi)의 정의

"Tulisan Jawi adalah satu seni penulisan yang telah wujud berabad-abad lamanya di Nusantara. Kemunculannya berkait secara langsung dengan kedatangan agama Islam ke Nusantara. Tulisan Jawi berasal dari tulisan Arab dan merupakan huruf-huruf Arab yang dimasukkan ke dalam sistem penulisan bahasa Melayu. Tulisan Jawi adalah tulisan rasmi bagi negara Brunei dan digunakan meluas di Malaysia, Filipina dan Indonesia." (자위문자는 말레이시아 사회 속에서 이미 오래전에 형성된 문자예술이다. 그 문자의 출현은 이 말레이시아 사회 속에 회교가 도래한 것과 직접적인 상관이 있다. 이 자위문자는 아랍문자에서 기원했고 말레이어 문자 체계 속으로 도입된 아랍문자들

인 것이다. 또한 자위문자는 브루나이왕국의 공식문자이며 말레이시아와 필리핀, 그리고 인도네시아에서도 폭넓게 사용되고 있다.) (http://ms.wikipedia.org/wiki/Tulisan_Jawi)

1.2. 말레이어가 자위문자를 써야할 당위성

말레이어는 서기 600년경 수마프라섬의 팔렘방 근처에 있었던 스리비자야(Srivijaya)왕국 때에 많이 사용되던 Lingua Franca(물라꺼 해협의 공용어)의 일종인 언어였다. 주로 아랍상인들과 인도의 상인들이 말레이현지인들과 무역거래 시에 주고받던 간단한 단어 몇 개로 의사소통을 하던, 암호를 주고받는 식으로 정보를 주고받는데 사용되던 언어였다.

따라서 자연적으로 구어체가 발달하면서 문어체를 위한 문자는 소홀시 되었던 것이다. 일찍부터 인더스문명과 갠지스문명을 가진 인도로부터의 산스크리트어문의 영향이 있었으나, 워낙 산스크리트어와 그 문자가 너무 다양하고 많은 나머지, 글자표기가 어려워서 말레이 일반인들에게는 그다지 널리 사용되지 못했다. 또한 힌두교 경전을 비롯한 종교적인 분야에 국한되어 그것도 궁정에서 상류층사회에서만 얼마간 사용되었기 때문에, 이 고대말레이어 표기를 위한 문자로는 정착되지 못했다. 그러다가 서기 1300년경에 즈음하여 아랍의 회교가 수마프라 북부를 필두로 하여 말레이반도에까지 전파되는 바람에, 바로 이 꾸르안(Al-Quran) 경전에 쓰여 있는 아랍어가 말레이사회에 들어오게 되었고, 그 다음에는 회교도가 된 말레이사람들을 위해서 아랍글자를 가르치고 배웠던 것이다.

그러나 이 아랍어자체도 간단한 말레이어와는 달리 발음도 이상할 뿐 아니라 말레이말에 있는 발음이 아랍어에는 없는 점 등, 아랍어가 말레이사회에 정착하는데 애로가 많았다. 어쨌든 간에 어려운 아랍어로 된 꾸르안 경전을 읽지 못해 그 뜻을 이해하지 못하는 사람을 위하여 말레이어를 아랍문자로나마 표기하여 다소 쉽게 꾸르안 경전에 다가가게끔 할 필요성이 대두되었고, 결국 자위문자를 개발하기에 이른 것이다. 그래서 꾸르안 경전의 아랍어 구절 밑에는 아랍식 문자로 된 말레이말

표기인 자위문자로 토를 달아놓곤 했던 것이다. 그 결과 지금처럼 회교가 말레이 땅에서 없어지지 않는 한 이러한 습관, 곧 아랍어를 자위문자로 번역해두는 작업은 끊이지 않을 것이고, 또 이 자위문자 자체도 사라지지 않을 것이다.

간혹 루미(Rumi)문자로 꾸르안 경전의 토를 달아 놓은 것을 볼 수 있는데, 이 루미문자는 기독교 문자로 인식되기 때문에, 말레이어의 일상적인 현대문이 아니고 회교에 관계되는 글에서는 아직도 자위문자를 쓰는 것이 보편적인 현상이다. 이와 같이 특히 무슬림들 사이에서는 이 자위문자를 옹호하고 발전시켜 나가고 있는데, 이러한 운동은 말레이시아의 국가적인 사업이고 또 종교 차원의 주된 업무이기도 해서 그 발전은 다소 용이한 편이라고 할 수 있다. 이러한 맥락에서 볼 때 자위문자와 자위 키보드의 개발은 말레이시아 사회의 중요한 사항중의 하나라고 할 수 있다.

1.3. 말레이 자위문자의 아랍식 알파벳의 순서

위에서 언급되었듯이 말레이 자위문자의 기원은 arabic characters이다. 주지하는 것처럼 아랍문자는 영어와 같이 ABC순이 아니다. 그 순서는 http://ms.wikipedia.org/wiki/Abjad_Arab#Susunan_abjadi에 나타난 것과 같다. 이것을 다시 영어의 ABC순서처럼 정리해보면 다음과 같다.

(1)alif-(2)ba-(3)ta-(4)tha-(5)jim-(6)ha-(7)kha-(8)dal-(9)zal-(10)ra-(11)zai-(12)sin-(13)syin-(14)sad-(15)dad-(16)tua-(17)zua-(18)ain-(19)ghain-(20)fa-(21)qaf-(22)kaf-(23)lam-(24)mim-(25)nun-(26)ha-(27)wau-(28)ya

이렇게 28개의 아랍문자에다가, 아랍어에는 없고 말레이어에만 있는 p, ng, g, c, ny, v의 6개를 첨가하고, 여기에다 다시 hamzah와 ta marbuta를 첨가하여 총 36개의 아랍식 말레이문자인 자위문자 스펠링을 만들어 내었던 것인데 그 문자배열의 순서는 <그림 1>과 같다.

ز	ر	ذ	د	خ	ح	چ	ج	ث	ت	ب	ا
zal	ra	dzal	dal	kha	ha	ca	jim	tha	ta	ba	alif
z	r	dz	d	kh	h	c	j	tha	t	b	-
[z, ʒ]	[r]	[dz]	[d]	[x, k]	[h]	[tʃ]	[ʃ]	[s]	[t]	[b]	[Ø]
س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق		
qaf	pa	fa	nga	ghain	ain	dzo	tho	dad	sad	shin	sin
q	p	f	ng	gh	ʿ	dz	th	dh	ʃ	sh	s
[k]	[p]	[f, p]	[ŋ]	[ɣ, r]	[Ø]	[z]	[t]	[z, ʒ]	[s]	[ʃ, s]	[s]
ک	گ	ل	م	ن	و	ف	ه	لا	ء	ي	ث
nya	ya	hamzah	lam-alif	ha	va	wau	nun	mim	lam	gaf	kaf
ny	y		la	h	v	w	n	m	l	g	k
[ɲ]	[j]		[la]	[h]	[v]	[w]	[n]	[m]	[l]	[g]	[k]

<그림 1> 말레이 자위 문자배열순서.

출처: http://www.omniglot.com/images/writing/malay_jawi.gif.

또한 이 자위문자배열은 다음 웹사이트에서도 볼 수 있다. http://ms.wikipedia.org/wiki/Tulisan_Jawi#Abjad

1.4. 각 문자의 자모음 성격 및 용도

위의 <그림1>의 자위문자배열 속에 나오는 alif와 wau, 그리고 ya는 a, u, i를 나타내는 모음으로 주로 사용된다. 그러나 alif는 모음 e(어)를 나타내기도 한다. 한편, wau와 ya는 각각 반자음인 w와 y역할도 하며, 이중모음 au와 ai를 나타내기도 하는 다용도를 가지고 있는 문자이다. 이처럼 아랍어의 자모음의 소리와 말레이어의 자모음의 소리가 다르기 때문에, 아랍문자를 가차하여 말레이어를 표기하고자 할 때 문제가 발생하는 것이다.

1.5. 자모음 소리의 상이함 때문에 발생하는 문제 및 해결방법

말레이어에는 모음이 a, e(어), i, e(에), o, u와 이중모음인 ai, au, oi 등이 있다. 그러나 아랍어는 a, i, u 세 개의 모음밖에 없기 때문에, 부득이 위의 자위문자 순서 일련번호 속의 alif는 a, e(어)를 표기하는데 쓰이고, wau는 o, u를 표기하는데 쓰이며, ya는 i, e(에)를 표기하는데 쓰이도록 자위문자표기법원칙(pedoman ejaan jawi)을 말레이시아 교육

부산하 문예진흥원적인 Dewan Bahasa dan Pustaka(DBP)에서 만들어 놓았다(<http://www.dbp.gov.my/klikdbp/klikdbp2nov8.pdf>). 그러나 이러한 모음문제와는 별도로 자음의 문제도 심각했다. 왜냐하면 아랍어에는 ny, p, v, g, ng, c를 나타내는 문자가 없고, ny소리를 두개로 나눈 n과 y, p와 같은 계열의 소리인 f와, v와 가장 가까운 w과, g와 같은 계열인 k, 그리고 ng 소리도 n과 g를 따로 나눈 것 밖에는 없었고, ch 소리가 나는 c는 같은 계열인 j 밖에는 없었던 것이다. 그래서 그 비슷한 소리에 따라 문자개조작업을 했던 것이다. 그 결과 n소리가 나는 nun에 점을 두개를 더하여 ny를 만들었고, f에 점을 두 개 더해서 p를 만들었고, w인 wau에 점을 하나 더하여 v를 만들었고, k소리가 나는 kaf에 점을 하나 찍어서 g를 만들었고, ghain에 점을 두개 더하여 ng를 만들었고, 끝으로 j소리가 나는 jim에 점을 두 개 더하여 c를 만들었던 것이다. 이렇게 6개의 개조문자를 아랍문자에 더하여서 말레이어의 자위문자 표기법을 만들었던 것이다.

1.6. 새롭게 개조한 6개의 말레이 자위문자를 아랍어 키보드에 끼워 넣기

말레이어에만 있는 six Jawi characters 즉, pa, nga, ga, ca, nya, va를 어떻게 아랍어 키보드에 집어넣을 것이며, 그것을 다시 영문자판에 어떻게 붙여 넣을 것인가 하는 것은 이 6개의 글자를 개조해 낸 것만큼이나 어려운 일이다. 여기에 대한 그 어려움과 해결방법에 대한 제안은 말레이시아 UKM대학의 Mohd Zamri Murah가 쓴 Design and Implementation of Jawi keyboard layout: A Proposal(jawi-keybard-layout)에 잘 나타나있다(<http://sun1.ftsm.ukm.my/src/zamri/jawi-keybard-layout.pdf>).

"This layout allows the users to enter the six additional Jawi characters while maintaining the standard layout for the other Arabic characters."(이 자판배열은 기존의 아랍어자판배열을 유지하는 동시에 6개의 추가문자를 더 칠 수 있도록 만드는 것이다.)

그러면 지금부터 아랍어에는 없고 말레이 자위문자에만 있는 6개의 추가문자를 어떻게 끼워 넣어서 영문, 아랍문, 말레이 자위문 등 세 종류의 문자를 칠 수 있는 키보드를 만들었는지, 그 구조는 어떻게 구성되어 있는지, 그에 따라 아랍문자가 말레이어를 표기하는 데에 따르는 문제는 과연 무엇인지를 살펴보자.

II. 본론

우리가 서론에서 살펴보았듯이, 아랍어는 alif, wau, ya 세 개의 모음밖에는 없다. 그래서 말레이어에 있는 a(아)-e(어), i(이)-e(에), o(오)-u(우)의 여섯 개의 모음을 각각 표기할 방법이 없다. 따라서 a(아)-e(어) 두개의 비슷한 소리는 alif로 표기하고, i(이)-e(에)는 ya로 표기하며, o(오)-u(우)는 wau로 표기하게 된 것이다. 그리고 말레이어에만 있는 이중모음(diftong)인 au는 wau로, 그리고 ai는 ya로, oi는 wau+ya로 표기하게 된 것이다. 이것을 다시 정리해보면, alif는 a, e(어)를 표기하는데 쓰이고, ya는 i, e(에), ai를 표기하는데 쓰이며, wau는 o, u, au를 표기하는데 쓰인다.

이러한 다중음단 문자표기법은 루미(rumi)를 자위(jawi)로 표기할 때는 별문제가 되지 않으나, 자위로 표기된 것을 루미로 해독할 때는 많은 혼란이 생긴다. 다시 말하면, alif를 써놓으면 a로 읽어야할지 e(어)로 읽어야할지 망설이게 되고, ya를 써놓으면 i로 읽어야할지, e(에)로 읽어야할지 아니면, ai로 읽어야할지 판단을 하는데 머뭇거리게 된다는 것이다. 그리고 wau를 써놓으면, o로 읽어야할지 u로 읽어야할지 아니면 이중모음인 au로 읽어야할지 망설이게 된다.

비록 이러한 혼란스런 문제가 야기된다고 할지라도 본고에서는 키보드의 문제를 다루는 것이니만큼, 어떻게 해독할 것인가가 아니라 어떻게 표기할 것인가를 다룰 것이기 때문에 혼란은 다소 적을 것으로 생각된다.

즉, e(에), i, ai를 ya 하나로 표기하면 되고, o, u, au를 wau 한글자로 표기하면 될 뿐만 아니라 a, e(어)도 alif 하나로 표기하면 된다.

그러면, 모음표기는 위와 같이 처리하면 되지만, 자음표기는 어떻게 할 것인지 살펴보자.

위에서 언급했듯이, 말레이어에는 인도 산스크리트어의 자음인 p, ng, g, c, ny에다가 영어의 자음인 v까지 6개의 아랍어문자에는 없는 요소들이 있다. p는 아랍어에서는 fa로 표기되고, ng는 nun.jim으로 표기되고, g는 j로 표기되고, c는 ta.jim으로 표기되고, ny는 nun.ya로 표기된 것이다. 그리고 v는 그냥 wau로 표기되던 것이 말레이어의 풀리산 자위표기법에 와서는 p=pa, ng=nga, g=ga, c=ca, ny=nya, v=va로 아랍문자를 변형한 새로운 문자가 탄생되어 다양한 음가를 가진 루미를 표기하는데 원래의 아랍문자 보다는 용이하게 된 것이다. 즉, pa는 fa에 점을 2개 더 첨가해서 fa+3개점으로 만들었고, ng는 ain에 3개점을, 또 ghain에 2개점을 더해서 ain+3개점 또는 ghain+2개점 형태를 만들었고, ga는 kaf에 1개점을 더해서 kaf+1개점 형태로 만들었고, ca는 ha에 3개점을 더하거나 jim에 2개점을 더해서 ha+3개점 또는 jim+2개점의 형태를 만들었고, ny는 어말형과 독립형은 tha와 비슷한 형태로 만들었으나, 어두형과 어중형에서는 ba에 2개점을 더하거나 또는 ya에 1개점을 더해서 ba+2개점 또는 ya+1개점 형태를 만들었고, 마지막으로 va는 wau에 1개점을 더해서 wau+1개점의 형태를 만들어 냈던 것이다.

위의 6가지 변형문자의 과정을 간단히 요약해보자면 다음과 같다.

pa=fa+1개점

nga=ain+3개점 or ghain+2개점

ga=kaf+1개점

ca=ha+3개점 or jim+2개점

nya=tha(어말형, 독립형) and 어두형, 어중형

(ba+2개점 혹은 ya+1개점)

va=wau+1개점

이렇게 원래 아랍문자에서 변형된 자위문자도 아랍문자에서처럼 <그림 2>와 같이 어두형, 어중형, 어말형 그리고 독립형의 네 가지 형태를 각각 가지고 있다.

Nama	Bentuk huruf			Padanan Rumi
	Tunggal	Awal kata	Tengah kata	
alif	ا			a
ba	ب	ب	ب	b
ta	ت	ت	ت	t
sa	ث	ث	ث	s, (th)
jim	ج	ج	ج	j
ha	ح	ح	ح	h, (h)
ca	ڄ	ڄ	ڄ	c
kha	خ	خ	خ	kh
dal	د			d
zal	ذ			z, (dh)
ra	ر			r
zai	ز			z
sin	س	س	س	s
syin	ش	ش	ش	sy
sad	ص	ص	ص	s, (s)
dad	ض	ض	ض	d, (d)
ta	ط	ط	ط	t, (t)
za	ظ	ظ	ظ	z, (z)
ain	ع	ع	ع	awal: a, i, u; akhir: k, (')
ghain	غ	غ	غ	gh
nga	ڱ	ڱ	ڱ	ng
fa	ف	ف	ف	f
pa	ڤ	ڤ	ڤ	p
qaf	ق	ق	ق	k, q, (q)
kaf	ك	ك	ك	k
ga	گ	گ	گ	g
lam	ل	ل	ل	l
mim	م	م	م	m
nun	ن	ن	ن	n
wau	و			w, u, o
va	ڤ			v
ha	ه	ه	ه	h
ya	ي	ي	ي	y, i, e taling
ye	ی			e pepet hujung
nya	ڻ	ڻ	ڻ	ny
hamzah	ء			awal: gugur; akhir: k, (')
ta marbutah	ة			t, h, (t)

<그림 2> Abjad. 출처: http://ms.wikipedia.org/wiki/Tulisan_Jawi#cite_note-0

위와 같이 자위문자의 변형된 6개의 글자를 아랍어 키보드의 어디에 배치할 것인가가 이 연구의 관건인데 <그림 3>에서 보는 바와 같다.

Group 1	ب	ت	ث	ن	ث	ف	ق	ف
Group 2	ح	ح	خ	ج				
Group 3	ع	غ	غ					
Group 4	ص	ض	س	ش				
Group 5	د	ذ	ر	ز	و	و		
Group 6	ط	ظ						
Group 7	ك	ك						
Group 8	م	ل	لا					

<그림 3> 비슷한 모양을 가진 자위 문자들의 그룹.
출처: [http:// drkang.webs.com/jpgs/origintransformed.png](http://drkang.webs.com/jpgs/origintransformed.png).

만일 이 6개의 변형문자를 새로이 배치하지 않고, 그냥 아랍어 키보드를 쓴다면 억지로 키보드를 칠 수는 있다. 그러나 이 변형된 6개의 풀리산 자위의 문자는 이미 말레이시아에서 개발되어 사용되어지고 있다. 그 변형된 6개의 문자를 새로이 배치한 키보드의 샘플모양은 아래 두 사이트에서 볼 수 있다.



Jawi keyboard 앞면 그림 (<http://drkang.webs.com/jpgs/Jawi1.jpg>)



jawi keyboard shift면 (<http://drkang.webs.com/jpgs/JawiShft2.jpg>)

2.1. 아랍어-영어 키보드의 구조

위에도 언급했듯이, 풀리산 자위는 말레이어를 표기하기 위한 아랍식 이두문자이기 때문에 모든 것을 아랍어의 바탕위에서 약간의 가감을 해야 한다는 것이 전제되어야 한다. 따라서 먼저 우리 한글-영어 자판처럼 아랍어-영어 자판의 구조를 살펴볼 필요가 있다. 아랍문-영문의 표준 자판은 다음의 웹사이트에서 볼 수 있다. http://wiki.laptop.org/images/8/8a/Keyboard_arabic.png

2.2. 자위문자 키보드 제작상의 어려운 점

아랍어의 이형문자인 자위문자를 아랍어자판을 가감하여 자위문자 자판으로 만드는 작업은 어학과 수학 및 전산학이 서로 접목되어야 하는 복잡한 일이어서, 어학분야에서는 아랍어만 아는 사람도 안되고 말레이어만 아는 사람은 더욱 안되며, 수학분야의 전문가라도 이 두 종류의 언어를 모르면 안되고 더군더나 컴퓨터를 모르면 안되는 것이다. 또 컴퓨터 전문가라도 아랍어와 말레이어를 모르며 수학을 몰라도 안되는 것이다.

따라서 지난날 미국을 비롯한 선진 컴퓨터 사용국에서 이 자위키보드를 만들려고 노력을 많이 경주하였고 필자에게까지 자문하기도 하였으나, 지금까지 미국이나 기타국(아랍국가들을 포함하여)에서 이 자위키보드에 관한 연구나 그 결과물이 나왔다는 보고를 본 바가 없는 것이다. 이러한 과제를 이 말레이시아대학의 한 연구자가 제안을 냈고 급기야는 말레이시아 정부도 나서게 되어 ejawi.net 회사를 통해 공식적인 자위 키보드 소프트웨어를 만들어서 인터넷상에까지 내놓게 된 것이다.

2.3. Mohd Zamri Murah의 Jawi Keyboard에 대한 전반적인 검토

2.3.1. Mohd Zamri Murah의 Jawi Keyboard 개발이 미치는 범위의 말레이국가들의 상황

위에서도 언급했다시피 모하맛 자즈리 무라는 유일하게 세계적인

로 이 자위문자 키보드에 관심을 가지고 연구를 하여 이러한 연구결과물을 내놓은 유일한 전문가인 것이다. 비록 그가 말레이어학자나 아랍어학자는 아니지만 회교도의 한사람으로, 그리고 컴퓨터전문가로서 자기 자신의 필요성도 포함된 이 연구를 한 것은 1,000만이 넘는 말레이 회교도들과 2억 이상의 회교도 즉, 세계에서 가장 큰 회교국가인 인도네시아를 위해서는 엄청나게 그 기여도가 높다고 보는 것이다.

인도네시아로 말하자면 회교도의 인구는 많으나 정부가 루미를 공식문자로 지정하고, 자위문자(인도네시아에서는 Arab- Melayu 즉, 아랍식 말레이문자라고 함)는 자위문자로 기록된 고문서인 *manuskrip*이나 해독하는 *transliterasi*하는 데에만 사용할 뿐 일상생활에서는 *mesjid*에서도 잘 사용하지 않기 때문에, 또 자위문자를 위한 워드나 키보드의 개발은 당위성이나 절실한 필요성이 느껴지지 못하기 때문에, 이렇게 말레이시아에서 개발한 자위 키보드가 인도네시아로 수출될 수 있는 가능성만 열려있는 정도라고 하겠다. 그러나 자위문자 키보드가 조그마한 말레이 소왕국인 인구 30여만명의 브루나이왕국에게는 희소식이 될 것이 분명하다. 이 브루나이왕국은 위에서도 언급한 것과 같이 국어인 말레이어를 위한 공식문자로 자위문자를 선포해놓고 있는 상태이기 때문에, 그 필요성과 당위성은 오히려 이 나라에 더 있다고 봐야한다. 그러나 워낙 나라가 작고 학자군과 지식인층도 그다지 형성되지 않은 관계로 인하여 이러한 자위문자 키보드를 개발할만한 인적 여력이 없는 것이다.

그리고 1963년 이전까지는 말레이시아연방이었던 싱가포르도 헌법상 국어가 말레이어로 되어있으나 화교들이 정권을 잡고 있어서 오히려 말레이어보다는 영어를 더 많이 공용어로 사용하고 있다. 비록 수십만명의 말레이족 회교도들이 살고 있긴 하지만, 그들 역시 영어사용에 치중하기 때문에 간신히 말레이어도 유지하고는 있지만, 감히 자위문자의 학습과 사용은 엄두도 못내는 실정인 것이다. 이곳도 브루나이왕국처럼 자위문자 키보드가 수입되어 사용될 여지는 있으나, 그 개발에는 전혀 도움이 되지 않는다는 사실을 여기서 짚고 넘어가야한다. 그리고 또 하나의 새로운 가능성을 보자면 회교도 500만명의 *Patani*라는 태국 남부의 말레이사회를 간과할 수 없는 것이다. 그들은 아직도 고대

말레이어를 그대로 간직하고 자위문자도 그대로 간직하며 회교도로 살고 있다. 그러나 불교국가인 태국 중앙정부에서 이 회교도들을 위한 지원을 하지 않기 때문에, 자신들의 회교를 위한 어떠한 개발과 연구에 신경을 쓸 만한 상태가 못되고, 또한 개발된 자위 키보드를 구입하여 사용할 여력도 없어서 사실상 이 jawi keyboard의 개발과는 다소 거리가 있다고 보아야한다.

2.3.2. Mohd Zamri Murah의 Jawi Keyboard Layout의 기본개념

사우디아라비아의 수정된 아랍어 키보드 배치는 사용자들로 하여금 말레이 자위문자를 칠 수 있게 만들었는데 아랍어에 없는 아래 6개의 변형된 문자는 아래와 같다.

pa, nga, ga, ca, nya, va

모하마드 자프리 무라가 고안해냈던 기본개념은 아래와 같다.

The basic idea: change the diacritical marks(fatha, kasra, damma, sukun, tanween,etc) into the six extra jawi characters.

즉, 아랍어에서 발음구별부호인 파타, 카스라, 담마, 수쿤, 탄윈 같은 것들이 이 말레이어에서는 별로 쓰임새가 없는 점을 고려하여 바로 그 자리들에다가 말레이어에만 있는 p, ng, g, c, ny, v를 끼워 맞추어 넣어서 위의 웹사이트(<http://drkang.webs.com/jpgs/JawiShft2.jpg>)에서 볼 수 있는 Jawi keyboard shift면과 같은 키보드 모양을 만들어낸 것이다. 바로 이 fatha, kasra, damma, sukun, tanween과 p, ng, g, c, ny, v 간의 자리바꿈 배치법이 지금까지 말레이시아 ICT분야에서 개발한 최신 자위문자 타자법에 사용되고 있는 키보드상의 huruf jawi 배치인 셈이다.

2.3.3. Malaysia SIRIM이 인정한 Standard Jawi Keyboard New Layout

ذ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	-	=	Backspace
Tab	ا	د	ج	ح	خ	ه	ع	غ	ف	ق	ث	ص	ض
Caps Lock	ط	ك	م	ن	ت	ا	ل	ب	ي	س	ش	Enter	
Shift	ظ	ز	و	ة	ى	لا	ر	ؤ	ء	ئ	Shift		
Ctrl					Space								Ctrl

<그림 4> SIRIM공인 자위문자키보드 앞면그림.
출처: <http://drkang.webs.com/jpgs/standard1.png>

	!	@	#	\$	%	٢	&	*	(	)	-	+	Backspace	
Tab	ك	و	ث	ف	ل	ا	!	'	÷	×	؛	>	<	
Caps Lock	غ	چ	[	]	أ	ل	-	'	/	:	"	Enter		
Shift	~	ZW NJ	{	}	آ	ا	'	,	.	؟	Shift			
Ctrl				Space										Ctrl

<그림 5> SIRIM공인 자위문자키보드 Shift면 그림.
출처: <http://drkang.webs.com/jpgs/standard2.png>

Ⅲ. 결론

이상과 같이 지금까지 주로 연구된 아랍식 말레이문자인 툴리산 자위 키보드는 Mohd Zamri Murah의 자위문자 키보드인데, 이것을 기초로 말레이시아정부의 SIRIM에서 연구 개발하여 표준화된 자위문자 키보드형태를 개발한 상태에 이르렀다. 그러나 이 자위문자가 루미문자에 밀리고, 또한 영어에 밀려서 아예 더 이상 사용되지 않는 왕년의 역사 속에만 남아있는 고문으로 전락될 위기에 처해 있다. 그래서 가령 거의 완벽에 가까운 자위 키보드가 개발된다할지라도 그 사용 및 용도는 미지수일 가능성이 크다. 또 자위 키보드상의 아랍식 말레이문자배열

은 아랍어식 문자배열을 따라 alif, ba, ta 순서로 되어 있어서, 아랍인 내지는 말레이인이 아닌 사용자의 경우는 키보드를 익히기가 너무 힘든 것도 심각한 문제 중의 하나이다. 게다가 현지인들 중에서도 아랍문자보다는 영문 알파벳이 더 친숙하고 사용하기에 용이하다는 것을 인식하고 있기 때문에, 차라리 영어 키보드 옆에 그에 상응하는 아랍문자를 붙여 넣은 동일음가 문자대조식 키보드를 만드는 것도 신세대 아랍 문자 및 그 변형문자를 쓰는 사용자들을 위한 배려가 아닐까한다. 즉, A 옆에 alif를 배열하고 G옆에다가 Ga를 배열하는 식의 영어알파벳과 아랍 알파벳을 매치시키는 현대적인 방법의 키보드 배치방법도 앞으로의 연구과제가 되리라고 본다. 어쨌든 현재까지의 아랍식 말레이문자 표기방법과 자위문자 키보드는 모하마드 자브리 무라의 이론에 기초한 말레이시아 공업진흥청의 표준화사업으로 공인된 SIRIM의 자위문자 키보드 배치가 가장 현대적이고 실용적인 것으로 알려져 있는 것이다. 앞으로 이 아랍식 말레이 고문표기법에 관한 연구, 특히 그 키보드상의 자위문자 알파벳 배치에 관한 연구가 활발해지기를 기대하면서 이 소고를 마치고자 한다.

주제어 : 툴리산 자위(아랍-말레이어 문자), 자위문자, 자위문자 키보드

참고문헌

말레이시아 Universiti Kebangsaan Malaysia Mohd Zamri Murah 이외에는 이 분야에 대한 연구가 진행되지 않아 참고할 만한 문헌이 거의 없는 실정이다. 다만, 몇 개의 웹사이트만 있을 뿐인데, 여기에 본고에서 인용한 웹사이트를 정리해 두고자 한다.

- Jawware. 2010. Standard Keyboard Layout for Jawi. [http://www.jawware.org/#TOC-Standard-Keyboar d-Layout-for-Jawi](http://www.jawware.org/#TOC-Standard-Keyboar-d-Layout-for-Jawi). (검색일: 2011.03.21).
- Wikipedia. 2010. Tulisan Jawi. http://ms.wikipedia.org/wiki/Tulisan_Jawi. (검색일: 2011.03.21).
- Wikipedia. 2010. jad Arab. http://ms.wikipedia.org/wiki/Abjad_Arab#Susunan_abjadi. (검색일: 2011.03.21).

- Omniglot. 2009. Malay Jawi. http://www.omniglot.com/images/writing/malay_jawi.gif. (검색일: 2011.03.21).
- DBP. 2007. Melestarikan Tulisan Jawi. <http://www.dbp.gov.my/klikdbp/klikdbp2nov8.pdf>. (검색일: 2011.03.21).
- UKM. 2010. Jawi Keyboard Layout. <http://sun1.ftsm.ukm.my/src/zamri/jawi-keybard-layout.pdf>. (검색일: 2011.03.21).
- Wikipedia, 2009. Tulisan Jawi. http://ms.wikipedia.org/wiki/Tulisan_Jawi#cite_note-0. (검색일: 2011.03.21).
- Origin and Transformed. 2005. <http://drkang.webs.com/jpgs/originntransformed.png>. (검색일: 2011.03.21).
- Jawi Keyboard Front Side. 2010. <http://drkang.webs.com/jpgs/Jawi1.jpg>. (검색일: 2011.03.21).
- Jawi Keyboard Shift Side. 2010. <http://drkang.webs.com/jpgs/JawiShft2.jpg>. (검색일: 2011.03.21).
- OLPC Keyboard. 2009. http://wiki.laptop.org/images/8/8a/Keyboard_arabic.png. (검색일: 2011.03.21).
- SIRIM Jawi Keyboard Front side. 2009. <http://drkang.webs.com/jpgs/standard1.png>. (검색일: 2011.03.21).
- SIRIM Jawi Keyboard Shift side. 2009. <http://drkang.webs.com/jpgs/standard2.png>. (검색일: 2011.03.21).

2011.04.01. 투고; 2011.04.25. 심사; 2011.05.30. 게재확정

<Abstract>

A Study on the Keyboard of Jawi Script (Arabic-Malay Script)

Kyoung Seok KANG

Pusan University of Foreign Studies
kks@puufs.ac.kr

Malay society is rooted on the Islamic concept. That Islam influenced every corner of that Malay society which had ever been an edge of the civilizations of the Indus and Ganges. Once the letters of that Hindu religion namely Sanscrit was adopted to this Malay society for the purpose of getting the Malay language, that is, Bahasa Melayu down to the practical literation but in vain. The Sanscrit was too complicated for Malay society to imitate and put it into practice in everyday life because it was totally different type of letters which has many of the similar allographs for a sound. In the end Malay society gave it up and just used the Malay language without using any letters for herself.

After a few centuries Islam entered this Malay society with taking Arabic letters. It was not merely influencing Malay cultures, but to the religious life according to wide spread of that Islam. Finally Arabic letters was to the very means that Malay language was written by. It means that Arabic letters had been used for Arabic language in former times, but it became a similar form of letters for a new language which was named as Malay language. This Arabic letters for Arabic language has no problems whereas Arabic letters for Malay language has some of it. Naturally speaking, arabic letters was not designed for any other language but just for Arabic language itself. On account of this, there occurred a few problems in writing Malay consonants, just like p, ng, g, c, ny and v. These 6 letters could never be written down in Arabic letters. Those 6 ones were never known before in trying to

pronounce by Arab people. Therefore, Malay society had only to modify a few new forms of letters for these 6 letters which had frequently been found in their own Malay sounds. As a result, pa was derived from fa, nga was derived from ain, ga was derived from kaf, ca was derived from jim, nya was derived from tha or ba, and va was derived from wau itself.

Where must these 6 newly modified letters be put on this Arabic keyboard?

This is the very core of this working paper.

As a matter of course, these 6 letters were put on the place where 6 Arabic signs which were scarcely written in Malay language. Those 6 are found when they are used only in the 'shift-key-using-letters.' These newly designed 6 letters were put instead of the original places of fatha, kasra, damma, sukun, tanween and so on.

The main differences between the 2 set of 6 letters are this: 6 in Arabic original keyboard are only signs for Arabic letters, on the other hand 6 Malay's are real letters. In others words, 6 newly modified Malay letters were substituted for unused 6 Arabic signs in Malay keyboard.

This type of newly designed Malay Jawi Script keyboard is still used in Malaysia, Brunei and some other Malay countries.

But this sort of keyboard also needs to go forward to find out another way of keyboard system which is in accordance with the alphabetically ordered keyboard system. It means that alif is going to be typed for A key, and zai shall be typed when Z key is pressed.

This keyboard system is called 'Malay Jawi-English Rumi matching keyboard system', even though this system should probably be inconvenient for Malay Jawi experts who are good at Arabic 'alif-ba-ta' order.

Key Words : Tulisan Jawi(Arabic-Malay Script), Jawi Script, Jawi Keyboard

The Accounts of Suvannabhumi from Various Literary Sources

Saw Mra Aung*

I. Introduction

Suvannabhumi is so mysterious, so ancient a land that its history is shrouded in myths and legends, haze and mist of the remote past. Some Indian literatures and tales say that Suvannabhumi included many far-off islands on the east of India. The voyage to it was full of perils. It was teeming with sources of gold. So those who returned from it became very rich. On the other hand, some merchants faced ship-wreck and other danger on the way in the high seas(Hla Thaung 2003, 37). Due to its mystery and antiquity, contemporary archaeological evidences are very scant. Therefore, demarcation of its boundary is still a puzzle to scholars. However, Pali extracts " *Suvannabhumi gatum navaya mahasamuddam* (Dhammapala 1959, 29)", "*vanija navaya Suvannabhumi gacchati* (Dhammapala 1958, 254)" and "*theropite yava adasanam tava palapetva dipassa samantato rakkam thapesi* (Buddhaghosa 2003, 51) are found in the Buddhist canonical texts and their commentaries. These extracts suggest that Suvannabhumi must have been a maritime trade centre which could be reached by crossing the great ocean in ships and located on the land surrounded by water.

* Lecturer, International Theravada Buddhist Missionary University.
sawmraung@gmail.com

In addition to the Pali word "*Suvannabhumi*" and its Sanskrit word "*Suvarnabhumi*", its equivalents or alternatives such as *Chryse Chora* (Gerini 1090, 64), *Chin-lin* (Nai Pan Hla 1992, 23)¹⁾, *Zabaj* (Majumdar 1944, 30)²⁾ and *Eldorado* (Hope Sein 1978, 863) occur in Greek, Chinese, Arabic and Latin sources. So, apart from Pali and Myanmar sources, it is required to glean as many external literary references on this golden land as possible and to sift them and put them under scrutiny to be able to throw sufficient light over the accounts of this very land of antiquity. This paper is to be devoted to various literary or textual sources on Suvannabhumi.

Before going on to description of the various sources, elaboration on the word "Suvannabhumi" is to be dealt with. Etymologically, the Pali term "Suvannabhumi" is composed of two members—Suvanna and bhumi. The former can be used both as an adjective and as a noun. It, as the adjective, bears some sense "beautiful, good-looking, handsome, and comely" and as the noun, bears only one sense "gold". The latter, which can be used only as the noun, conveys two different meanings – land and mansion. However, in this context, "bhumi" is preferably taken as "land". Therefore, the literal meaning of Suvannabhumi" is the "Land of Gold" or "Beautiful Land". Connotatively, India merchants regard Suvannabhumi as a land invested with a rich source of wealth and a big center of commercial enterprises (Ray 1946, 2). The Monkhmers describe it as a land where there is a vast stretch of golden paddy fields. The Mon chronicles mention it as a region endowed with golden creeks, golden mansions and golden earth and a fertile land yielding a good harvest of crops (Buddhaghosa 1959, 43).

¹⁾ *Chin-lin* means "*Golden Frontier*". The Chinese records locates 2000 li west of Funan.

²⁾ *Zabaj* or *Zabag* is referred to as Sailendra Empire by the Arabs. It extended over nearly the whole of Suvannadvipa.

II. Buddhist Pali and commentarial source

The suttas (discourses) expounded by the Buddha were orally recorded until the Third Buddhist Council, that is, about 235 years after the demise of the Buddha. The discourses were first inscribed on palm-leaves only during the Fourth Buddhist Council which was held in Malaya District, Ceylon, about 94 B.C. (Ministry of Religious Affairs 1997, 223) in the reign of king Vattagamini. The commentaries are supposed to appear in about the 5th century A.D.. The following are the excerpt son Suvannabhumi culled from these Pali and commentarial sources.

The Mahajanaka Jataka (Buddhaghosa 1959a, 187), *the Sussandi Jatakav* (Buddhaghosa 1959b, 16) and the *Sankha Jataka* (Buddhaghosa 1959b, 16) of *the Kuddaka Nikaya* mention that Indian merchants encountered ship-wrecks in the middle of the ocean on the way to Suvannabhumi. The *Udana Atthakatha* (Dhammapata 1958, 70) also describes a ship-wreck on an oceanic journey to Suvannabhumi. The *Cariya Atthakatha* (Dhammapata 1959, 29) mentions Suvannabhumi as a sea-port across the ocean. *The Pacittiya Atthakatha* (Buddhaghosa 2004, 74) refers to Suvannabhumi as a sea-port. *The Khallatiya Peta of the Peta Atthakatha* (Dhammapala 1958, 44) relates that seven hundred Indian merchants faced a severe storm in the mid-ocean while voyaging to Suvannabhumi. *The Pataliputta Peta* (Dhammapala 1958, 254) of the same book narrates an encounter of a woman with a Peta who was much attached to her, on an island during the voyage to Suvannabhumi. *The Vinaya Atthakatha* (Buddhaghosa 2000, 51) recounts the visit of Sona and Uttara to Suvannabhumi, which was then attacked by the water ogress. *The Anguttara Nikaya Atthakatha* (Buddhaghosa 1968, 337) locates Suvannabhumi 700 yojanas across the ocean from Ceylon which could be reached in seven day under the favourable monsoon wind. *The Milindapanha* (Nagasena 1999, 340)

places Suvannabhumi between India and China. *The Mahaniddesa Pali*³⁾ describes a series of sea-ports along the coast of India and the eastern coast of the Bay of Bengal, namely, Tigumpa, Takkola, Tammali, Vesunga, Suvannabhumi. Suvannakuda, Bharukaccha, Surattha, etc.

It is found that the India merchants in the *Sussondi Jataka and Pataliputta Peta* departed from Bharukaccha and Tammalipti for Suvannabhumi. Bharukaccha is identified with modern Broach on the western coast of India (Mukerjee 1951, 100) and Tammalipti with modern Tamluk at the mouth of the Ganges River on the eastern coast (Mukerjee 1951, 101). Takkola is equated with Takuapa on the western coast of the Isthmus of Kra (Coedes 1968, 39), Tammali with Ligor on the eastern coast of the Malay Peninsula⁴⁾, Vesunga with Taikkola on the side of Mt. Kelasaneer Thaton (Chen 2007, 264) Tigumpawith Yangon (Cintamani 2005, 39) and Javam with Java (Cintamani 2005, 10).

III. Indian sources

The Buddhist Pali texts and commentaries confirm that Indian people had maritime contacts with Suvannabhumi before the enlightenment of the Buddha. In corroboration of Pali and commentarial confirmation. Dr. Niharranjan Ray says that the trade between India and Suvannabhumi date as far back as the 5th and 6th centuries B.C.(Ray 1946, 7). No doubt, trade was the chief stimulus between India and Suvannabhumi. Missionary undertakings, gold exploration and political activities must have followed in its wake. Indian sea-borne tradewas intensified after the discovery of the periodic alternation of monsoon winds in about 45 A.D. by a Greek captain Hippalas

³⁾ See *Mahaniddesa Pali*, 100.

⁴⁾ See *Mahaniddesa Pali*, 100.

(Majumdar 1944, 18). This brought India into easier and closer contacts with this golden land. The Buddhist sources state that Indian merchants started to leave Bharukaccha and Tamralipti. It is said that the merchants who set off from Bharukaccha on the western coast of India coasted around the India continent as far as a certain port on the eastern coast and made a direct voyage across the high sea (Majumdar 1944, 4-5), or Tamralipti port in the north and seemed to make littoral voyages along the coast of the Bay of Bengal. But, after the discovery of the monsoon wind, some of the Indians voyaged across the high seas to Suvannabhumi. In those days, Indian ships were fully rigged and large enough to carry 500 or 700 passengers (Mookerji 1912, 100).

As to the location of Suvannabhumi, modern Indian scholars advance different opinions. Dr. R. C. Majumdar says in his book *"Hindu Colonies in the Far East"* that Suvannabhumi or Suvarnadivpa are the lands and islands beyond the sea and hills on the east of India. These regions were reputed to possess gold and precious minerals (Majumdar 1944, 7). In the same book, he identifies Myanmar and Thailand with Suvannabhumi and the Malay Peninsula and Archipelago as Suvarnadivpa (Majumdar 1944, 4). Bimala Churn Law in his book *"Geography of Early Buddhism"* equates Lower Myanmar with Suvannabhumi (Law 1979, 70). Mookerji in his master-piece titled *"Indian Shipping"* refers to Burma and the Golden Chersonese as Suvannabhumi (Mookerji 1912, 76). Mukerjee in *"The Culture and Art of India"* states that Sumatra and the East Indies correspond to Suvannabhumi (Mukerjee 1951, 100). Dr. Niharranjan Ray in his work *"Theravada Buddhism in Burma"* puts Suvannabhumi between India and China (Ray 1946, 1). The writer of *the India's Contribution to the World Thought and Culture* applies Lower Myanmar and the Malay Peninsula and Suvannabhumi and Sumatra to Suvarnadivpa (Hla Thaung 2008, 51).

In addition to the modern scholars' identifications, some Indian old treatises also mention the accounts of Suvannabhumi. *The Ramayana Epic* relates that five hundred monkeys led by Sugriva went over to Suvannadvipa in quest of Sitadevi. This Suvannadvipa is mentioned as Sumatra by Moorkerji (Mookerji 1912, 56). *The Bihakatha* describes Kalasapura as the capital of Suvannabhumi, which is located in Lower Myanmar or in the part of Malaysia by Majumdar (Majumdar 1944, 15). *The Dviparnta* mentions Kanakapuri as the capital of Suvannabhumi. It is identified with Bago by Mookerji (Mookerjee 1951, 213).

IV. Ceylonese Sources

Although India was the cradle of Buddhism, Ceylon was the main catalyst for its oversea propagation. It is accepted that Buddhism, in Mahavira tradition, started to take a firm root on the soil of Ceylon from the time when Ven. Mahimda reached it during Asoka's time. Thenceforth, Buddhism gained more strength and continued to survive up to the 1st century B.C.. Then due to a 12-year famine, the Fourth Buddhist Council was convened at Aloka Cave in Malaya district in Ceylon under the auspices of Ven. Mahadhamm ara kkhita in 94 B.C. during the reign of king Vattagamani. It lasted for one year and the Buddha's discourses were first inscribed on palm-leaves in the mean time.⁵⁾ Therefore, needless to say, a plethora of Buddhist texts have appeared in Ceylon since. Among these books, the *Dvipavamsa* (4th century A.D.) and the *Mahavamsa* (6th century A.D.) the most celebrated Ceylonese Chronicles, are the first to have described the visit of Sona and Uttara to Suvannabhumi. However, some scholars threw

⁵⁾ See Ministry of Religious Affairs. 1997. *The Teachings of the Buddha (Basic Level)*. 223.

doubts over the authenticity of these chronicles due probably to their great antiquity. In 1837, a British scholar James Prinsep could successfully decipher the scripts engraved on an edict of king Asoka (Hla Thaung 2008, 35). Thenceforth, other edicts of Asoka were found recording the names of missionary monks and the countries they went to and most of them are found identical with those mentioned in the *Dvipavamsa* and the *Mahavamsa*. Thus did the edicts of Asoka authenticate the claim made by the Ceylonese chronicles, silencing the scholars who voiced doubts about their validity.

The names of leaders of the missionary groups and of the countries they were deputed to record by *the Mahavamsa* are:

- (1) A group led by Ven. Majjhantika was deputed to Gandhar.
- (2) A group led by Ven. Maharevata was deputed to Mahimsakamandala.
- (3) A group led by Ven. Rakkhita was deputed to Vanavasi.
- (4) A group led by Yonaka Dhammarakkhita was deputed to Aparanta.
- (5) A group led by Ven. Mahadhammarakkhiti was deputed to Maharattha.
- (6) A group led by Ven. Maharakkhiti was deputed to Yonaka.
- (7) A group led by Ven. Majjhima was deputed to Himavanta.
- (8) A group led by Ven. Mahinda was deputed to Tambapanni.
- (9) A group led by Vens. Sona and Uttara was deputed to Suvannabhumi (Hla Thaung 2008, 43).

This chronicle does not locate these countries exactly. Subsequently, modern Scholars tried to identify them. According to them, Gandhara is identified with Afghanistan, Mahimsakamandala with Mysore, Vanavasi with Melabar, Aparanta with Gujarat, Maharattha with Maharashtra, Yonaka with Greek, Turkish and Southern Russia, Himavanta region with Bhutan, Tibet, etc. Tambapanni with Srilanka and Suvannabhumi with Ramanna province (Hla Thaung 2008, 43). Especially, scholars argue heatedly over the identification of Suvannabhumi. Although Ven. Mahanama, the author of the *Mahavamsa*, did not

pinpoint Suvannabhumi, Wilhelm Geiger, the translator of this book, mentioned Lower Myanmar with its adjacent districts as Suvannabhumi in the footnote but confessed his doubt about this identification (Geiger 2000. 86.). However, *the Mahavamsa* describes a visit of a group of monks from Kelasa Vihara headed by Ven. Suriyagutta to ceremony of construction of the Mahaceti in Ceylon during the time of king Dutthagamani the 2nd century B.C. (Geiger 2000. 194). The site of Kelasa Vihara, which is traditionally believed to have been built to accommodate Sona and Uttara, is still extant on the site of Mt. Kelasanear Thaton. Therefore, this extract from *the Mahavamsa* serves as a convincing evidence proving that Thaton (Taikkala) is the very Suvannabhumi visited by Sona and Uttara. A Ceylonese scholar Malalasekera in his *magnum opus* named "*Dictionary of Pali Proper Names*" express that Suvannabhumi is generally identified with Lower Myanmar, probably Bago and Mawlamyaing district. It probably included the coast from Yangon to Singapore. The chief place is Sudhammangara (Thaton) at the mouth of the Sittaung River (Malalasekera 1960, 1263-65).

V. Greek and Roman Sources

There had been relations between India and the West during about the 8th century B.C. (Mookerji 1912, 89-90) When Alexandria the Great conquered the northern part of India, Greek and Roman traders and adventurers frequented the eastern Asia more than before. During the Andra Period (200 B.C.-250 A.D.), there was trade both over land and by sea, between western Asia, Greece, Roma and Egypt as well as China and the East (Mookerji 1912, 116). Discovery of the monsoon wind by Hippalus in 45 A.D. resulted in progress of maritime trading between India and the West as well as the East. Finding of a Roman

lamp dating back to the 2nd century A.D. and Buddha statue of Amaravati style showing the Greek drapery in the robes belonging to the 4th and the 5th A.D. (Lemay 1954, 63) certifies the arrival of the Greeks and Romans in South-east Asia during the early Christian Era. There Greeks and Romans who set their feet on the soil of South-east Asia recorded the accounts of the eastern countries. Among the accounts are the book of Pomponipous Mela (43 A.D.), *the Geography of Ptolemy* (140 A.D.), Pliny's *Natural History* (77 A.D.) and the *Periplus of Erythrean Sea* (100 A.D.). Pomponious Mila placed Chryse Chora (Gold Land) and Argyra (Silver Land) on the east of the mouth of the Ganges.

Pliny considered that Chryse Chora was either a peninsula or an archipalego in South-east Asia. He put it on the border of the country of the Silks (Chinese) (Citamani 2005, 34).

The Periplus of the Erythrean Sea did not clearly refer to any direct voyage between South-India and golden peninsula (Chryse Chersonese) but misplaced the Malay Peninsula near the mouth of the Ganges (Majumda 1944, 18). This suggests that the writer of this book had not been to South-east Asia personally.

Ptolemy who himself reached South-east Asia endorsed Rakhine coast as Argyra (Silver Land), the coast of Lower Myanmar as Chryse Chora (Gold Land) and the Malay Peninsula as Chryse Chersonese (Golden Peninsula). He found the towns named Barakura and Sada in Argyra and Tamala, Sabara, Besynga and Sarabai in Chryse.

Gerini who did research on Ptolemy's *Geography* says that Ptolemy's Chryse Chora is partly identical with Svaannabhumi. He identified Barakura with Dhannavati near present Mrauk O, Sada with Thandwe, Tamala with Pathein, Sabara with Dala near Yangon, Besynga with the mart near Si~guttara Hill or with Thaton and Sarabai with Mergui (Gerini 1090, 37-77).

VI. Chinese Sources

It is believed that a trade land-route between India and China via ancient Myanmar was in use about 300 years before the birth of Christ (Chen 2007, 216). The Chinese are said to start to use the Silk Road linking China with Romain about 2nd century B.C. (Hla Thaung 2008, 94-95). During the 1st millennium, Chinese pilgrims made difficult land journeys to India and collected Buddhist scriptures and visited the sites of important events of the Buddha's life (Miksic 1997, 20). When some of them returned home, they voyaged to China through Indonesia. So they could record the then condition of South-east Asia region. In addition, in the 3rd century A.D., the Wu Kingdom sent Chu Ying and K'ang T'ai as envoys to Campa, Kamboja and other South-east Asia city-states to find ways of extending Han cultures overseas and to investigate the trade in South-China Sea (Chen 2007, 65). The travelogues and records of the seen voyagers and pilgrims can give some clues to Suvannabhumi and Suvarnavdipa.

The records of the two Chinese envoys tell that Sirima ascended the Khmer's throne in 205 A.D.. To extend his empire, he led his troop to the Malay Peninsula and annexed ten city-states there. When he was on the march to Chin-lin (Golden Frontier), he fell ill (Coedes 1968, 40). Generally, Chin-lin is equated with Suvannabhumi. Coedes applies it to Suvannabhumi or Suvannakuda (Coedes 1968, 40). Dr. Nhharranjan Ray refers to it as the Gulf of Muttama, which is equivalent to Chinn-lin-ta-wanin Chinese (Ray 1946, 21). Dr. Than Tun thinks that Chin-lin is a vast area embracing the Gulf of Muttama and the Gulf of Thailand. The records of the Chinese envoys located Chin-lin 2000 li west of Funan (Ray 1946, 20).

Another important town revealed by the Chinese records is a sea-port called Mi-chen in Chinese, which was in existence before the advent of the Christian Era, Chen Ye Sein identifies it with "Lbir-cin"

in Mon meaning "Sea-elephant". He continues that Vesunga of the *Mahaniddesa* is the Indian equivalent and Besynga of Ptolemy the Greek equivalent, both of which are the same as the Mon word "Lbir-cin". He adds that Lbir-cin is the same as Taikkala on the side of Mt. Kelasa. The Chinese records say that this town survived up to the 8th or 9th century A.D. (Chen 2007, 68-69), and was destroyed by Nan Choa in 835 A.D.. In the light of the *Mahaniddesa Pali*, Vesunga is one of the adjoining areas of Suvannabhumi. Thus can identification of Vesunga with Taikkala or Lbir-cin strengthen the assumption that Chin-lin is Suvannabhumi.

Pertaining to the date of Taikkala, Chen Ye Sein on the basis of the Chinese records, says that in the 2nd century B.C.. Indian merchants landed at Fu-kan-tu-lu (Takuapa) in the Malay Peninsula and there they transferred boats and went along the Malay and Taninthari coast as far as Lbir-cin or Taikkala and thence continued on their land journeys to Pyudesa. Therefore, Indians called Takuapa as Pyugamadvara (the door-way to the region of Pyus) (Chen 2007, 293-94). This explanation supports that Taikkala, which is identified with the very Suvannabhumi by the Kalyani Stone Inscription (1476 A.D.), had existed before the 2nd B.C..

Moreover, Chinese monks Hsuan-Tsaing and I-ching pointed out a Theravada Buddhist country between Sirkhetra in Lower Myanmar and Isanapura in Cambodia by the name of To-lo-po-ti. Coedes restored this Chinese term as Dvaravati (Lemay 1954, 67). There is a persistent tradition that Nakhorn Pathom, with the Pra Pathom Ceti 30 miles due south-west Bangkok, is Suvannabhumi. Reginal Lemay says that there was an ancient city called "Chaisiri or Sirichai" in the site of modern Nakhorn Pathom, which was visited by Sona and Uttara. Pra Pathom is traditionally believed to have been constructed during their visit (Lemay 1954, 67-70).

I-ching who reached Srivijaya in South-Sumatra in 671 A.D. identified Srivijaya or Shin-lo-fu in Chinese with *Chin Chou* meaning "Gold Isle" meaning "Suvarnadvipa" in Sanskrit (I-Tsing 1966, XII). Hsuen Tsang says that Suvannabhumi may lie in Bengal along the River Son, tributary of the Ganges (Geiger 2000, 86).

VII. Arabic sources

No contemporary or near-contemporary Arabic evidences on Suvannabhumi is found, for Arabic trading ships started to penetrate South-east Asia early in the 7th century A.D. (Aung Thwin 2005, 50). Therefore, all Arabic sources regarding this golden land are supposed not earlier than the 7th century A.D.. Anyhow, these Arabic records more or less have some value in bringing to light the account of Suvannabhumi. Particularly, Arab writers Alberuni, Mas'udi, Abu Zayd Hasan with one voice refer to the islands of Srivijaya as Suvannabhumi or Survanadvipa.

Alberuni is of opinion that the islands of Zabaj or Srivijaya were situated among the eastern island of the ocean which was nearer to the China than to India. They were called "Suvarnadvipa" by the Hindu and also called "Suvannabhumi", for they obtained much gold, if they washed only a little of earth of the country (Majumdar 1944, 32).

Mas'udi says that the king of this country was Maharaja and his territories were very vast and rich in natural resources and the soil yielded much wealth producing all sorts of species and aromatics (Majumdar 1944, 32).

Abu Zayd Hasan states that Zabaj faced towards the direction of China. The distance between the two was a month by sea and even less, if the winds were favorable. The islands were thickly populated and very fertile and endowed with gold (Majumdar 1944, 31).

In brief, it is found that the Arabic merchants called Srivijaya "Zabaj" and identified it with Suvannabhumi, which was again equated, with Suvarnavipa by them.

VIII. Myanmar sources

No contemporary archaeological evidence on Suvannabhumi has been so far discovered in Myanmar. The earliest epigraphic document of Suvannabhumi is the Kalyani Stone Inscription erected by king Dhammaceti in 1476 A.D. It was inscribed in Monand Pali.

The Kalyani Stone Inscription records that Taikkala located half on the side of Mt. Kelasa and half on the plain at its foot was Suvannabhumi visited by Sona and Uttara. This town was called "Golamattikanagara" for many houses in this town were made up of mud and clay in the fashion of the Gola people (Khin Gyi Pyaw 1997, 38).

The Thaton Chronicle claims that Taikkala Suvannabhumi was established by king Rajacove in 336 B.C. Then he assumed the regnal title of Srimasoka. It lasted for 241 years and was ruled over by a line of ten kings. In the mean time, Sona and Uttara visited it. King Yugandharaja shifted the capital to the site of the present Thaton due to sea-erosion in 94 B.C. (Khin Gyi Pyaw 1997, 31).

With regard to the founding of Taikkala, *the Chronicle of Mons and Their Religious Shrines* says that about 100 years before the appearance of the Buddha, a town was founded by grandfather of king Sapaw at the foot of Mt. Do Kha Lun. So it was called Don Taikkalun. In course of times, it was gradually corrupted to Don Taikkala. In 336 B.C., King Rajacove moved his capital Harisabhumi Sudhammavati to the site of Don Taikkala. Therefore, the new capital of Rajasove came to be known as Taikkala (Shwe Naw 1899, 29-36).

It is noticed that the writers of old Myanmar treatises and chronicles have different views on the location of Suvannabhumi.

The Sasanalankara Sardan identifies Thaton with Suvannabhumi (Mahadhammasankyan 1956, 22).

The Sasanavamsa describes that Suvannabhumi is one of three provinces of Ramannadesa (Pannasami 1952, 40).

The Maharajavamsa (Great Chronicle) says that Suvannabhumi may be Thaton or Chiang Mai.

The Sasanabahusutappakasani Kyan mentions Thaton as Suvannabhumi (Rajinda 2004, 51).

The Glass Palace Chronicle describes Thaton as Suvannabhumi (Pe Maung Tin and Luce 1960, 71).

The Jambudipa Uhon Kyan equates Chiang Mai with Suvannabhumi (Furnivall 2005, 14).

The Buddha Naing Ngan Taw remarks that Suvannabhumi should include a large territory embracing Java, Borneo, the Malay Peninsula, Singapore, Ramannadesa, Taninthari, Combodia and Thailand (Samvarabhivamsa 1990, 167). But it pinpoints Sumatra as the Suvannabhumi visited by Sona and Uttara (Cakkapala 1958, 230).

The Jambudipa India Nay Pon Kyan identifies Suratttha with Suvannabhumi (Candima 1928, 260-70).

Modern Myanmar scholars forward different opinions on Suvannabhumi.

Forchhammer is the first to link the Suvannabhumi of the Ceylonese chronicles with Taikkala situated on the side of Mt. Kelasa. He paid a field trip to Mt. Kelasa in 1884. On the trip, he discovered some documents indicating the existence of an ancient city (San Win 1985, 80).

In 1891, Taw Sein Ko visited and found ruins of an old city -walls and moats in the Ayetthema and Winka Village at the foot of Mt. KelÈsa. Traditionally, Winka and Ayetthema are collectively taken as Taikkala (San Win 1985, 80).

Dr. Than Tun is of his opinion that Thaton is not the very Suvannabhumi referred to by *the Dvipavamsa and the Mahavamsa*. There stands a hill called Mt. Kelasa 30 miles to the north-west of Thaton, The site of this Suvannabhumi is located half on the side of this mountain and half at the foot of it (San Win 2002).

Major Ba Shin states that Suvannabhumi lies along the coastal areas on the Gulf of Muttama between the Sittaung and the Thanlwin Rivers (San Win 2002).

Sripyanchi U Mya applies Thaton to Suvannabhumi (Mya 1985, 3).

Dr. Tha Hla claims that Suvannabhumi is in Dvaravati in Thailand (Tha Hla 1985, 181).

Tin Hla Thaw mentions that Suvannabhumi is the region comprising Lower Myanmar, Thail and the Malay Peninsula.

U Bo Kay assumes that Suvannabhumi or Suvarnavipa is a gigantic regions covering Indo-China Peninsula embodying Indonesia, Malaysia, Thailand and Lower Myanmar (Bo Kay 1962, 76).

Sao Saimong Mangrai says that Suvannabhumi is Ramannadesa (Saimong 1976, 156-161).

Sayagyi U Po Latt says that there are two Taikkala towns, one is Winka Village and the other Ayetthema (San Win 1985, 80-81).

U San Win supposes that Winka was an ancient sea port and Ayetthema a guard-post (Moore 2003, 17).

Khin Maung Gyi asserts that Sumatra should be regarded as Suvannabhumi (Khin Maung Gyi 1997, 1).

According to Dr. Htin Aung, Thaton is Suavannabhumi. But he continued that, however, Myanmar alone should not be taken as Suvannabhumi but the entire region (Ramannadesa and Dvaravati) occupied by the Mons should be regarded as Suvannabhumi. Thaton was their window to the sea and the great world of Buddhist India (Htin Aung 1976, 6).

Dr. Nai Pan Hla opines that although Thaton is considered as Suvannabhumi, it in the light of some scholars, covers a long coastal area stretching from Patheingyi on the coast of Lower Myanmar up to Tokin on the coast of China Sea. This is logical because the Mons occupied not only the environs of Thaton but also Thailand in ancient times. This view is validated by the discovery of Mon inscriptions and artifacts in Thailand (Nai Pan Hla 2005, 19).

IX. Conclusion and Suggestions

In conclusion, as this paper is dealt only with literary or textual references, it is impossible to draw a decisive conclusion on the location of Suvannabhumi. Anyhow, the above references show that varieties of Suvannabhumi emerged at different times in different regions of Asia -Myanmar, Thailand, Indonesia and India: Suvannabhumi visited by Indian merchants including the Bodhisatta before the enlightenment of the Buddha for the commercial purpose, Suvannabhumi haunted by gold explorers just before or after the Christian Era, Suvannabhumi landed by Ven. Sona and Uttara in about the 3rd century B.C. for the missionary purpose, Suvannabhumi reached by Ptolemy in the 2nd century A.D, Suvannabhumi colonized by the Khmer Army in the 3rd century A.D. and Suvannabhumi frequented by Arab merchants in the 7th century A.D. for the trading purpose. It is noticed that some scholars, neglecting the varieties of Suvannabhumi, tend to stubbornly identify their own variety with one on the agenda, depending on the sources available only to them. Therefore, it is suggested that they should do a thorough and scientific research to know whether these varieties are different or overlapped or identical in terms of time and space. Only then will they come to know which variety is identical with their own, subsequently being able to locate it

and to expose its history.

Key Words : Suvannabhumi, Maritime trade, Missionary,
Ramannadesa, Indo-China Peninsula,

Bibliography

- Aung Thwin, Michel. 2005. *The Mist of Ramanna*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bo Kay. 1962. The Site of Old Suvannabhumi. *Mon Cultural Magazine* 2(3).
- Buddhaghosa, Ven. 1959a. *Jataka Atthakatha(III)*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- _____. 1959b. *Jataka Atthakatha(IV)*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- _____. 1968. *Anguttara Nikaya*. Yangon: Buddhasasana Association Press.
- _____. 2000. *Vinaya Atthakatha*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- _____. 2004. *Pacittiya Atthakatha*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- Cakkapala, Ven. 1958. *Buddhasasanikapathaviwun Kyan*. Yangon: Suddhammavati Press.
- Candima, Ven. 1928. *Jambudipa India Nay Pon Kyan*. Mandalay.
- Chen, Ye Sein. 2007. *U Ye Sein's Selected Papers*. Yangon: Historical Research Department, Ministry of Culture.
- Cintamani, Ven. 2005. *A Research on Suvannabhumi*. Yangon: Yangon Pariyatti Sasana University.
- Coedes, George. 1968. *The Indianized States of South-east Asia*, Hawaii: University Press of Hawaii.
- Dhammapala, Ven. 1958. *Petavutthu*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- _____. 1959. *Cariya Pitaka*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- Furnivall, J. S. and Pe Maung Tin. 2005. *Jambudipa Uchoukyan*. Yangon.
- Law, Bimala Charan. 1979. *Geography of Early Buddhism*. New Delhi: Mushiram Manoharlal, Publishers PUT Ltd.
- Mahanama. 2000. *Mahavamsa*. Wilhelm Geiger. trans. New Delhi: Asian Educational Services.

- Hla Thaung. 2008. *In search of Suvannabhumi and Other Articles*. Yangon: Moe Kyaw Thu Press.
- Hope Sein. 1978. *Burmese-English-Pali Dictionary*. Yangon: Majjusaka Press.
- Htin Aung. 1976. *A History of Burma*. New York: Columbia University Press.
- Khin Gyi Pyaw, Ven. 1997. *Myanmar Version of the Kalyani Stone Inscription*. Yangon: Pitakabaha.
- Lemay, Reginald. 1954. *The Culture of South-east Asia*. Landon: George Allen and Union Ltd.
- Mahadhammasankyan. 1956. *Sasanalankara Sardan*. Yangon: Hamsavati Pitaka Press.
- Majumdar, R. C. 1944. *Hindu Colonies in the Far East*. Calcutta: General Printers and Publishers Limited.
- Malalasekera. 1960. *Dictionary of Pali Proper Names Vol. II*. Oxford: Pali Text Society.
- Miksic, John. 1997. *Borobudur Golden Tales of Buddhism*. Singapore.
- Ministry of Religious Affairs. 1997. *The Teachings of the Buddha (Basic Level)*. Yangon: Department of Religious Affairs.
- Mookerji, Radhakumal. 1912. *Indian Shipping*. Bombay: Longmans Green.
- Moore, Elizabeth. 2003. *Early Sites of the Peninsular Coast*. Yangon: Yangon University.
- Mukeerjee, Radhakumal. 1951. *The Culture and Art of India*. Delhi: George Allen & Union Ltd.
- Mya. 1985. *History of Buddhism in Burma*. Yangon: Yangon Universities' Central Library.
- Nagasena, Ven. 1999. *Milindipanha*, Yangon: Yangon Department of Religious Affairs.
- Nai Pan Hla. 1992. *The Significant Role of Mon Language and Culture in South-east Asia*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- _____. 2005. *Research Paper of Nai Pan Hla*. Yangon: Aharman Thit Sarpay.
- Ray, Niharranjan. 1946. *Theravada Buddhism in Burma*. Calcutta: Calcutta University Press.
- Pannsami, Ven. 1952. *Sasanavamsa*. London: Luzac & Co. Ltd.
- Pe Maung Tin and Luce, G. H. 1960. *The Glass Palace Chronicle of the King of Burma*. Oxford: Oxford University Press.
- Rajinda, Ven. 2004. *Sasanabahusutappakani Kyan*. Yangon: Yangon Mother Ayeyawady Press.

- Samvarabhivamsa, Ven. 1990. *Buddha Naing Ngan Taw* Vol. II. Yangon: Yangon Pipitaka Upatthaka Association.
- Sao Saimong. 1976. Did Sona and Uttara Come to Lower Myanmar. *JBR* 59(1, 2).
- San Win. 1985. *A Preliminary Study of the Ancient Cities between Sittaung and Thanlwin River Valley*. MA. Thesis Submitted to the Department of History, Yangon: Yangon University.
- _____. A Paper on *Evidences of the Ancient City at the foot of Mt. Kelasa* read at the Workshop on Suvannabhumi held on 22nd March, 2002.
- Shwe Naw. 1899. *The Chronicle of Mons and Their Religious Shrines*. Myanmar: Hamsavati Press.
- Tha Hla. 1985. *Cherry Magazine*. Yangon: Aung Chan Tha Press.
- Tsing, I. 1966. *A Record of the Buddhist Religious as Practised in India and the Malay Archipelago*, P. XIII. Delhi: Mashiram Manoharlal.

Received: Apr. 13, 2011; Reviewed: May. 02, 2011; Accepted: Jun. 01, 2011

<국문초록>

문헌을 통해 본 수완나부미의 의미

소므라아웅

미얀마 국제불교대학 강사

sawmraaung@gmail.com

수완나부미(Suvannabhumi, 황금의 땅)는 인도상인, 황금탐험가, 모험가, 선교사, 그리고 여러 나라에서 온 사람들이 자주 드나들었던 매우 오래된 지역이었다. 그러나 현재의 수완나부미는 잊혀진 존재이다. 그로 인해, 이 지역이 어디서 번성했는지, 언제 생겨났는지, 역사적으로 얼마나 오래 존재했는지에 대해서 정확하게 아는 사람은 없다. 따라서 현대인에게 이 지역은 여전히 알 수 없는 수수께끼 같은 곳이다. 이 논문은 다양한 문학적 문헌(빨리문헌과 해제, 옛 인도의 논문, 근대 인도학자들의 글, Dvipavansa와 Mahavansa라 불리는 두 가지의 유명한 신할라족 연대기, 일부 중국측 기록과 번역본, 일부 아랍상인과 작가들의 기록, 미얀마의 전통적 연대기와 근대 미얀마 학자들의 주장)에서 발췌한 수완나부미에 대한 여러 내용들을 소개하기 위한 하나의 노력이다. 이러한 자료의 검토와 더불어 필자의 소견을 결론부분에 덧붙였다.

주제어 : 수완나부미, 해상무역, 선교사, 라마나데사, 인도차이나 반도

In Search of Shin Mahā Buddhaghosa

U Hla Thaung*

I. Introduction

Buddhaghosa whose name means "voice of the Buddha" was the greatest commentator and scholar. His best known work Visuddhimagga, or Path of Purity, was called as an Encyclopaedia of the canonical literature (and was looked upon as a treasure trove of variegated jewel of Dhamma). The Visuddhimagga, so called because it explains the ways (magga) to attain to purity (visuddhi) is a systematic presentation of the entire doctrine of the Buddha. Moreover, he translated the Atthakathās from the Sinhalese into Māgadhi and his work was honoured by the teachers of the Theravāda as a sacred text.

Visuddhimagga is divided into three parts: conduct, concentration (or mental training), and wisdom. Its style is clear and lucid and many a dry doctrinal discussion is enlivened by occasional parables and legends. Compared to the archaic simplicity of the Pitakas, the vocabulary of the Visuddhimagga is surprisingly rich. If Buddhaghosa had written nothing else, Visuddhimagga alone would have secured for him undying fame (Gray 2001, 31).

At the end of the Third Buddhist Council, Asoka (3rd century B.C.) sent missionaries to further India. The Thera Mahinda who was sent to

* Researcher of Myanmar History, hlathaung@gmail.com

Sri Lanka disseminated the dhamma of the Buddha. Similarly, the two theras, Sona and Uttara went to Suvannabhūmi (coastal Myanmar) and taught the Tipitaka. With the passage of time, successive waves of dhammadhutas brought atthakathās and did missionary work not only in Myanmar but in Southeast Asian countries. The A.D. 4th century Srilankan chronicle, Dipavamsa (which gave the earliest account of the mission), another Chronicle of Srilanka, Mahāvamsa, a century later and the bilingual Kalayāni inscriptions in Pāli and Medieval Mon on stone pillars set up by Ramadipadi popularly known as King Dhammaceti, the Mon King of Bago, in A.D. 15th century gave the account of the mission.

Myanmar and Srilanka kept on maintaining constant cultural contact when the Mahāvihāra school of studies in Srilanka had become world famous. So learned bhikkhus of Srilanka brought with them the Pāli canonical and extra canonical literature (atthakathā) in the form of palm-leaf manuscripts. Thus, the treatises of atthakathā reached coastal Myanmar and spread through out the country.

The extent of the influence of Buddhaghosa's atthakathā on other Southeast Asian countries cannot be known but the influence on Myanmar is great. The serious study of these atthakathās came to have a great influence in the life of Myanmar clergy and laity. The impact of the atthakathā literature, as distinct from the Pāli Tipitakas, has been greater in Myanmar than in other Theravāda Buddhist lands. The Myanmar bhikkhus have all along had not only the help of the atthakathās in their sincerely serious study of the pitakas, but also the Myanmar translations of the same, in the form of nissayas and various grades of sub-commentaries known as tikas, mūlatikās, madjutikās and anūtikās together with their gratis.

Buddhaghosa's Jātaka commentary had long become the code of conduct for every Teenager. It provides noble examples of selfless social service rendered by the Bodhisatta, whether he was reborn as the

son of a sovereign or a village headman, a caravan leader, a buyer and seller, a trader and hawker or a craftman or whatnot. All the birth-stories according as contained in Buddhaghosa's *atthakathā*, the teenager of Myanmar learn as *sāmaneras*, Buddhist novices, from their spiritual preceptors. So it is little wonder that *Jātaka* commentary plays a prominent part in the stone and terracotta sculptures and mural paintings of Bagan which have all along adorned all the temples since A.D. 11th-12th centuries. Even the Pathodawgyi, classically known as Mahāvijayaransi, at Amarapura, south of Mandalay, built in 18th century A.D. is to be seen adorned with scenes of alabaster sculptures of the *Jātaka atthakathā*. Moreover, Thagyapaya in Thaton, Dhammarajika at Pwesaw in Bagan and Mangalarceti in the north of Myinkaba, Bagan are also adorned with *Jātaka* plaques.

The influence of Buddhaghosa's commentaries can be found not only on pagodas but in Myanmar literature. The Pāli commentaries written by Buddhaghosa have been of bountiful benefit to the intelligentsia of Myanmar by supplying sufficient material for the literary efforts of learned clergy and laity of ancient and present Myanmar. The history of the *Jātaka atthakathā*'s impact on Myanmar literature was written by the late Sayagyi U Lu Pe Win. He puts thus, "Early in A.D. 15th century, during the Ava dynasty Shin Mahāsilavamsa wrote two epic poems known as the *Hsutaunggan pyo* and *Paramidawgan pyo*, which are versified translations into Myanmar of the *Nidānakathā* of *Jātaka atthakathā* as well as the *Sumedhakathā* and *Durenidana* of the *Apadāna atthakathā*. A contemporary of this poet, Shin Mahārattasāra wrote two epic poems known as *Kogan pyo* and *Thanvara pyo*. The former is the versified Burmese translation of *Hatthipāla Jātaka* and the latter that of the *Samvara Jātaka* of Buddhaghosa's *Jātakatthakathā*. A few decades later, two pupils of the latter, Aggasamadhi and Shin Tejosāra wrote six epic poems known as *Nemi Bongan Pyo*, *Nemi Ngayagan pyo*, *Thuwunnayham Thahtaygan pyo*, *Hmyarhmangan pyo*,

Thitsargan pyo, and Shwehinthamin pyo, of which the first five were the work done by the former and sixth by the latter. The first two are virtually the versified translations of the Nemi Jātaka, the second three are those of the Suvannasāma Jātaka and the sixth is that of the Suvannahamsa Jātaka.

In the middle of the 18th century A.D. Letha Sayadaw of Minbu, U Obhāsa and his contemporary U Paññaikkha wrote ten Zattawgyi vatthus, which constitute the Myanmar prose translation of the entire Mahānīpāta of Buddhaghosa's Jātakatthakathā. In the latter part of the same A.D. 18th century, the popular Pyesayadaw translated into nissaya Myanmar Buddhaghosa's Visuddhimagga and Atthasiālīnā the latter of which two happens to be the commentary on Dhammasangani, the first of the seven books of the Abhidhammāpitaka. If so happened that these two nissayas written by Pyesayadaw gave guidance and invaluable help to the late professor U Pe Maung Tin in the latter's translation into English of Visuddhimagga which he entitled in English as "the Path to Purity" and the Atthasālini which he named the Expositor."

"Pārayana voutthu of Shin Sīlavamsa has been recognized by scholars of Burmese language and literature to be the earliest product of prose work written entirely Burmese. The next work of Burmese prose in its chronological order is the Yasavaddhana vatthu written by Taungphilar Sayadaw who also draw his material from Buddhaghosa's birth stories, during the reign of Mahārājādhipati the last of the line of ten Kings of Nyaungyan or second Ava dynasty"(Lu Pe Win 1975).

The greatest service of Buddhaghosa to the progress of Buddhist knowledge was his series of masterly commentaries on practically all the texts of the Tipitakas. Samantapasādikā, dealing with the vinaya texts, is voluminous work, containing, besides commentary, vast material for portraying the social, political, religious, philosophical life of ancient India(Munshi 1954, 396). Moreover, the interpretations

provided by Buddhaghosa have generally constituted the orthodox understanding of Theravāda scriptures. So he is generally recognized by western scholars and Theravādins as the most important commentator of the Theravāda.

The chronicals of Myanmar firmly maintained that Shin Mahā Buddhaghosa was of Mon origin and a native of Thaton. They state that his return from Srilanka, with the Pāli scriptures, the commentaries, and grammatical works, gave a fresh impetusto the religion. So Buddhaghosa tradition has been carried from generation to generation. Nowadays, three Bodhs - Buddha, Buddhaghosa and U Bodh - are highly recognized in Myanmar. In other words Buddhaghosa is placed next to the Buddha, which has shown Myanmar's admiration for the commentator.

In Indo-China and Cambodia Buddhaghosa is regarded as the Apostle of Buddhism. On the other hand King of Thailand honoured Buddhaghosa by rewarding one thousand pounds, a princely sum in the early 20th century, to the translator of Visuddhimagga into any European language.

Columbia University had been trying for about 20 years to translate Visuddhimagga. At last American Buddhist scholar Henry Clarke Warren and Dharmananda Kosambi, who was well versed in Sanskrit but not in Pali, tried to translate Visuddhimagga. However, the translators gave up the translation because they lacked an in-dept knowledge of Pali.

With the encouragement of Ms. Rhys David of Pali Text Society of London, U Pe Maung Tin accepted the responsibility for the translation of Visuddhimagga.

There are three portions - Sila, Samādhi and Pañña - in the famous book. U Pe Maung Tin took responsibility for Sila portion, U Shwe Zan Aung and Ms. Rhys David for Samadhi and Pañña. U Pe Maung Tin finished the translation of Sīla portion and submitted it to the Oxford

University and was awarded B. Litt. On the other hand, U Shwe Zan Aung, who had taken responsibility to translate Samādhi portion of Visuddhimaga could not finish in time. He was promoted from Deputy Commissioner of Excise to Commissioner. So he was too busy in the new important post and could not carry on the translation. At last the translation of Samādhi portion fell into U Pe Maung Tin's lap. Similarly, Ms. Rhys David, who was called Pāli Dei Wi by Ledi Sayadaw, stopped translation because it was too difficult and subtle(Malay Lon 1975, 456-457). All three portions of Vissudhimagga were translated single-handedly by U Pe Maung Tin and was published by the Pāli Text society of London in 1922, 1929 and 1931 consecutively(Maung Thway Thit 2008, 13). U Pe Maung Tin donated the one thousand pounds awarded by the King of Thailand to the Pali Text Society of London.

From the foregoing facts, it is obvious that Buddhaghosa is very famous not only in the Buddhist countries but in the western world. But unfortunately Buddhaghosa tells us little or nothing about himself. Moreover, his actual works show us nothing about his life. Though the exact date of birth of Buddhaghosa cannot be known a lot of evidences are found that he was very famous in the 5th century A.D.. According to the Encyclopaedia of Religion and Ethic, it writes thus" It tells us that, during the reign in Ceylon of Mahā-Nāma young Brāhman born in India who wandered over the continent maintaining thesis against all the world. In consequence of a discussion that took place between him and Revata, a Buddhist bhiksu, he became interested in Buddhist doctrine, and entered the order that they might learn more about it. Before leaving for Sri Lanka Buddhaghosa had composed his first work the Janodaya(Uprising of Knowledge), and also an essay entitled Atthasalini(Full of Meaning)(Hastig 1951, 886). The biographies of Buddhaghosa found by us were emerged after a lapse of nearly eight hundred years. So all facts and particulars stated there in cannot be

taken as a genuine one with a high degree of certainty. So a growth of conflicting statements regarding his life have been created.

The Glass Palace Chronicle or Hmannan Yazawin refers to the two traditions. One which says that he came to Srilanka from the Thaton Kingdom to bring copies of the Pitaka and the other which says that he came to Srilanka from the middle country in Northern India. The Myanmar texts refer to Gola, a city near Thaton in lower Myanmar as the birthplace of Buddhaghosa. Born in Thaton, Buddhaghosa took his journey to Sri Lanka in the year of religion 943(A.D. 400). He came to Myanmar from Sri Lanka to the popularization of Buddhism. The Myanmar describe an important phenomenon in the history of Buddhism in Myanmar when Buddhaghosa returned to Myanmar from Sri Lanka after the completion of his work from Sinhalese into Pali.

Buddhaghosa is said to have brought over the Pali texts and commentaries, together with a copy of Kaccayana, from Ceylon to Thaton and thence introduced Myanmar code of Manu into Myanmar(Ray 1946, 24-25). Most of Myanmar and Mon chronicles firmly maintain that he was of Mon origin and a native of Thaton. But some local and foreign scholars think differently over the nativity of the Thera.

The Sāsanavamsa, the Sāsanalankāra Sardan, the Buddhaghosupatti and Sāsanabahusutappakasani Kyan describe that Buddhaghosa was a native of Ghosa village near the Maha Bodhi tree in Buddha Gaya. They mention his parents a Brahman named "Kesiya" and a Brahmanic woman named Kesiya of Ghosa village(Pannasami 1952, 32). The Sāsanavamsa states that he was known by the name of Buddhaghosa, for the fact that his birth took place at the time when Brahmins were muttering to one another "Please eat and please drink"(Pannasami 1952, 32).

According to the account of the life of Buddhaghosa in the Mahāvamsa, he was born in a Brāhmana family in the neighbourhood of Bodh-Gayā.

He was converted to Buddhism by a monk named Revata, who induced him to go to Ceylon in order to study the authoritative and orthodox commentaries which were not available in India. So Buddhaghosa reached Ceylon in the reign of King Mahānāman(A.D. 409-31), and heard the Singhalese commentary and the Theravāda tradition from Sanghapāla at the Mahāpadhāna hall of the Mahavihāra. There he composed the Visuddhimagga, and was acclaimed a veritable Mettesya Buddhisattva. And then translated the Atthakathās from the Singhalese into Māgadhā, and his work was honoured by the teachers of the Theravāda as a sacred text. After finishing his task Buddhaghosa returned to the land of his birth to pay homage to the great Bodhi tree(Mahavamsa 37).

The account was hitherto accepted as correct by almost all writers on Pali literature. Dharmānanda Kosambi, however, does not accept the view that Buddhaghosa was a native of Bodh-Gayā or that he was a Brāhmana, and believes him to be a Telangana from the Telugu country of Southern India, and not a Burmese Telaing as recorded in the Burmese tradition(Munshi 1954, 395).

However, some contend that as Buddhaghosa was a Brahman, he might have been a native of Majjhimadesa. As for this assumption, Forchhammer is of the opinion that although he was a native of Thaton, he was not a Mon. James Gray continues that he was a Brahman from Golamattikanagara which was then a flourishing Brahman colony, having maritime contacts with Deccan and the Great Kelāsa monastery, about ten or twelve miles, south-east of the port, was the home of a large number of Buddhist rahans of the Brahmanic race(Gray 2001, 26). Forchhammer adds that the Gola or Gaudas migrated to Golamattikanagara over 2,000 years ago(Forchhammer 1889, 9).

U Lu Pe Win States that there are two Buddhaghosas - Cula Buddhaghosa and Mahā Buddhaghosa. Cula Buddhaghosa of Suvannabhūmi, coastal Burma, visited Sri Lankā and came back with MahāBuddhaghosa, the

great commentator and author of Visuddhimagga, who had previously reached Srilanka from Bodh Gaya, in Majjhimadesa, India. According to the ancestral tradition(ācariyaparampara) of the Mon monks, the two theras Buddhaghosa, senior and junior, brought with them all the atthakathā books (now numbering fifty two) for the dissemination of Buddha's dhamma in the then greater Mon area(Lu Pe Win 1975).

This acariaparampara of the Mons has long been confirmed and corroborated by archaeological discoveries in Thaton. The Jātaka plaques of Thagyaphaya and Jātaka sculptures in relief on the boundary pillars of stones at the Kalayāni Sīma, in Thaton have reflected the centuries' old Buddhaghosa tradition.

Relating to the date of Buddhaghosa's departure for Ceylon, the Great chronical(Mahārajavamsa) places it in the 930th year of the religion(387 A.D.)(Luce 1960, 47). According to the "Buddhaghosa Parables", Reger and Bigandet date his departure to the 943th year of religion(400 A.D.)(Gray 2001, 24). The Vamsadipani assigns his departure to 372 A.D.. Ven Samsarābhivamsa states that he departed for Ceylon in the 957th or 930th year of religion(Samvarābhivamsa 1990, 319). The Thaton Chronicle mentions that he brought back Pitakas and their commentaries to Thaton during the reign of king Dhammapāla, who is contemporary with king Mahānāma of Ceylon and Kyaungdurit of Bagan. He is said to have reached Ceylon eleven years earlier than Fahian(Māmaka 2007, 104).

In connection with the sea-route taken by Buddhaghosa, James Gray describes that travellers from Thaton had to go over to Ceylon via ports on the eastern coast of India, adding that Nagatapattani and Komalapattam had a regular service of vessels with Pathein. Buddhaghosa, in order to get to the nearest Indian port on this journey to Buddhagaya, may have proceeded from Golamattikanagara en route to Pathein, but first going to Hamsavati(Bago)(Gray 2001, 27). The Glass Palace Chronicle narrates that he crossed over to Srilanka from

the port of Pathein through the ports on the eastern coast of India(Luce 1960, 47). The *Sāsanavamsa* and the *Buddhaghosuppatti* express that he first went from Gaya to the harbour of Bhangari in Deccan and thenceforth proceeded to Srilanka(Gray 2001, 32).

The controversy surrounding the Thera's return journey from Sri Lanka raises questions. The *Buddhaghosuppatti* says that he went back to Jambūdīpa. The *Sāsanalankāra* states that he went back to Jambūdīpa after rendering all commentaries into Māgada. The *Thaton Chronicle* states that when Buddhaghosa arrived back at Thaton from Sri Lanka, King Dhammapāli welcomed him with great pomp and ceremony. It is said that a stupa was built at the place where the barge which took Buddhaghosa landed. It is today called "Phaung Daw Oo Pagoda". It is described that Pitakas brought by the Thera was kept in a cave, which is now known as Pitaka Taik Ceti. The monastery where Buddhaghosa stayed together with descendents of Sona and Uttara was known as Rahandārama Monastery. The large ordination hall (*sima*) constructed near this monastery was called Buddhaghosa Sima(Panna 1927, 94-96).

Apart from the Myanmar tradition, which itself is not unanimous, there is no other evidence to suggest that Buddhaghosa was a Mon from Rammandadesa. Foulkes and Smith(Hackman 1988, 68) even doubted if there was even a historical personage as Buddhaghosa. But that argument should be ignored for the celebrated Buddhist scholar has long been proved to have been a real personage. More weighty arguments in opposition are offered by Professor Hackmann and Prof. Louis Finot.

"There is ground" says Prof. Hackman, "for doubting the statement that this man (Buddhaghosa) brought Buddhism to Burma. The chronicles of Ceylon to which we owe the information about Buddhaghosa and which must have been well-informed on the subject, give no account of his journey to further India. Indeed, one of the most

important inscriptions in Burma, which was erected at the end of the 15th century A.D. at the instance of the King of Pegu makes no mention whatsoever of Buddhaghosa. The Burmese tradition which refers to him does soon account of his translations and writings having become fundamental in the country, probably also because his intellectual influence may have inaugurated a new epoch in Burmese Buddhism(Hackman 1988, 68)."

Prof. Finot, the distinguished French scholar, also speaks the same voice.

"In Indo-China, he (Buddhaghosa) passes for the grand apostle who brought to those peoples the treasure of the sacred books. Each country of the Peninsular is a claimant; the Burmese make him a monk of Thaton, modern Cambodia places him at the beginning of its religious tradition and has kept his name as one of the most elevated titles of ecclesiastical hierarchy. The (Burmese) chronicles either secular or ecclesiastical are only the echo of Sihalese history, altered by an insatiable national vanity ... they substitute Thaton for Magadha as the point of departure or of return in the voyage of Buddhaghosa to Ceylon. Not only is this tradition apocryphal; it is not even old, it cannot go back in any case further than the 16th century. We have a decisive proof of it in the inscriptions of Kalyānī ... If the belief in the introduction of the scriptures to Pegu by Buddhaghosa had asserted at that time, the pious king would have no doubt reserved to it a place of honour in his abridgement of the history of the Church. But he does not mention the name of the great commentator; thus it follows that in his time no connection had yet been established between Buddhaghosa and Thaton(Bagchi 1923, 63-67)."

Nobody can deny that there is a great weight in these criticisms which are reasonable. Moreover the omission of any account of the great scholar's adventure in further India in the Sri Lankan chronicles as well as in the Kalyānī inscriptions throw some doubt on its authenticity.

Furthermore the Kalyānī inscriptions do not mention anything about the part played by Buddhaghosa in the introduction of the Buddhist texts and *atthakathas* to the lower Myanmar. This would have been undoubtedly an important event in the history of Buddhism in Myanmar. The Kalyānī inscriptions record the more important events relating to growth and development of the history of Buddhism in Myanmar. But it keep silent on Buddhaghosa. It is an undeniable fact that Buddhaghosa's endeavours gave an impetus to the development of Theravāda Buddhism in lower Myanmar.

From epigraphical sources found in Hmawza, it is clear that Theravāda Buddhism existed in lower Myanmar in the 6th century A.D.. This is corroborated by the facts recorded in some of the Chinese traveller's accounts. Among them I-tsing's record is very useful. He visited India and some parts of south-east Asia from China at the end of the 7th century A.D. and he spent in those regions for about twenty-five years (A.D. 671-695). While mentioning the names of several places in South-east Asia he states in his account that the inhabitants of Shi-li-Cha-ta-lo revere the three gems. This Shi-Li-Cha-ta-lo has been identified with Srikshetra or Pyi(Takakusa 1896, 9-10).

Thus I-tsing's account shows that Buddhism flourished at Pyi in the 7th century A.D. Not only I-tsing's record, the chronicles of the Tang dynasty of China (A.D. 613-907) refer to the religion of Pyi. These Chronicles mention a Piao (Pyu) Kingdom which had eighteen vassal states mainly in Southern-Myanmar(Hazra 1982, 67).

The capital of this kingdom has been identified with Shih-li-cha-ta-lo of the Chinese traveller. The chronicles of the Tang dynasty state, "when the P'iao King goes out in his palanquin, he lies on couch of golden cord. For long distances he rides an elephant ... the wall of his city built of greenish glazed tiles, is 160 li round, with twelve gates and with pagodas at each of the four corners. The people live inside ...

They are Buddhist and have a hundred monasteries. At seven years of age, the people cut their hair and enter a monastery; if at the age of twenty they have not grasped the doctrine they return to lay estate ... The fact shows that Buddhism flourished at Pyi during the fifth and sixth centuries A.D.. This Pyu Kingdom of Pyi mentioned above came to an end in the ninth century A.D.(Hall 1976, 134-135).

The epigraphs prove once and for all that this Buddhism was known and practiced at old Pyi (Hmawza) as early as in the 5th and 6th centuries A.D.. These finds in old Pyi known to scholars for years are very important by themselves. Considering the period to which they belong and the tradition of art and paleography which they are affiliated to were more or less associated with Buddhaghosa.

According to Dhammakitti's account in the *Mahāvamsa*, Buddhaghosa flourished in the first half of the 5th century A.D.. This account is supported by Burmese tradition and other internal evidences from the works of Buddhaghosa himself (Law 1997, 9-11). From the 5th century onwards down to the middle of the eleventh there is a continuous record of a very flourishing state of Buddhism in and around the kingdom of old Pyi, in lower Myanmar. This country saw, in the old kingdom of Pyi, a sudden awakening of Theravāda Buddhism, a new start of an old faith. It is possible to connect the impetus, this outburst of Buddhist religious activity, suddenly in about the 5th century, with the Buddhaghosa legend. In any case the appearance of Theravāda Buddhism in the old Pyi as evidenced by her old epigraphs and sculptures thus almost coincides with the period in which Buddhaghosa flourished. When we examine the Myanmar tradition from this point of view, the story of the great scholar's visit may seem with foundation. Furthermore, one has also to bear in mind the possibility of earlier missionaries – Sona and Uttara. The surgence of the religion in Myanmar from about the 5th century referred to above suggests that there must have taken place a movement that spurred into

activity elements that had already been in existence for some time past.

The foregoing facts suggest that Buddhaghosa went over to Sri Lanka at the end of 4th century A.D. or at the advent of the 5th century A.D. and that his native land may be either Myanmar or India. Generally, it is known that Theravāda Buddhism declined gradually in India after the death of king Śrīdhamāsoka. His successors were not Buddhists. King Sunga who occupied the throne in the 301 year of religion after assassinating "Vihadatta", the last king of the Mauryan Dynasty was a staunch follower of Brahmanism (Samsarabhivānisa 1990, 327-328). In about the 5th century A.D., Theravāda Buddhism might have been exterminated but only Mahayana Buddhism would have flourished in India. So the assumption that Buddhaghosa, a monk well-versed in Tipitaka, came from India does not provide a rounded picture of his life.

Buddhaghosa, in his *Anguttaranikāya Atthakathā*, also portrays the oceanic journey on the way from Sri Lanka to Suvannabhūmi. If the Thera was a native of India, he would have no reason to proceed to Suvannabhūmi. Instead, he would return to India and make all-out efforts to revitalize Theravāda Buddhism there. With regard to this point, Eliot mentions in his work "Hinduism and Buddhism thus: ... If the Buddhaghosa's object was to invigorate Hinayānism (Theravāda) in India, the result of his really stupendous labours was singularly small, for in India, his name is connected with no religious movements. If we suppose that he went to Sri Lanka by way of the holy places in Majjhimadesa (now Bihar) and return from Coromandal coast of Madras to Burma where Hinayānism afterwards flourished, we have at least a coherent narrative ..."

This excerpt implies that if Buddhaghosa was a native of India, he would make relentless efforts to rejuvenate Theravāda Buddhism and his contribution to Buddhism would have been recorded in the history of India. However, now, any of his contributions is found recorded in

the religious history of India. So he can hardly be a native of India. Furthermore, it would be more logical to assume that he returned to Thaton by way of Majjhimadesa and South India.

This assumption is further proved by the discovery of Buddhist scriptures written in Kamdaba scripts dated to the 5th century A.D. of South India in Srikhestra near Pyi and Kunzeik village on the Gulf of Muttama (Sein Win 2004, 3-9). The 5th or 7th century Jātakas from the Thagya Phaya, associated with Buddhaghosa's atthakathās, are found in Thaton.

Dr. Dhamma Nanda Kosambi, who had thoroughly studied Buddhaghosa's atthakathās, remarks that Buddhaghosa is not from north India. He may be a native of Myanmar, for a lot of atthakathās written by him are found in Myanmar (Māmaka 2007, 345-346).

Chinese monk Fahian, a contemporary of Buddhaghosa, who visited India between 399 and 413 A.D. recorded Mahāyāna Buddhist Treatises only but did not make any mention of Buddhaghosa (Samsarabhivamsa 1999, 345-346).

All in all, conclusive evidences proving the nativity of Buddhaghosa have not been discovered so far. But the above extracts have forced to convince us that he was the native of Thaton and brought Tipitakas and their commentaries there, which gave much impetus to the flourishing of Theravāda Buddhism in Myanmar.

Key Words : Buddhaghosa, Mahavamsa, Jātaka, Visuddhimagga, Theravāda Buddhism.

Bibliography

- Bagchi, Prabodh Chandra., trans. 1924. The Legend of Buddhaghosa. *Journal of the Department of Letters* 11.
- Bischoft, Roger. 1995. *Buddhism in Burma: A Short History*. Kandy: Buddhist Publication Society.

- Forchhammer, E. 1889. *Notes on the Early History and Geography of British Burma*. Government Press.
- Geiger, Wilhelm., trans. 1912. *Mahāvamsa*. London: PTS.
- Gray, James. 2001. *Buddhaghosuppatti*. Oxford: Oxford Pali Text Society.
- Hackman, Heinrich. 1988. *Buddhism as a Religion*. Delhi: Neera Publishing House.
- Hall, D. G. E. 1976. *A Short History of Southeast Asia*. Ithica: Cornell University Press.
- Hastig James. 1951. *Encyclopedia of Religion and Ethic*(3). New York.
- Hazra, Kanai Lal. 1982. *History of Thereva Buddhism in South-east Asia*. New Delhi: Munishiram Manoharlal.
- Lal Hazra, Kana. 1996. *History of Theravāda Buddhism in South East Asia*. New Delhi: Munushinram Maoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Law, Bimala. Charan., trans. 1952. *The History of Buddha's Religion*. London.
- _____. 1997. *The Life and Work of Buddhaghosa*. Calcutta: Asian Education Services.
- Lu Pe Win. 1975. Buddhaghosa and Burma. *Journal of Burma Research Society* 58.
- Luce, G. H and Pe Maung Tin, U. 1960. *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*. Oxford: Oxford University Press.
- Malay Lon. 1975. *Pe Maunug Tin(a) Bathetshay [Pe Maung Tin(a) Mr. Long Life]*. Yangon: Thitsar Press.
- Mamaka. 2007. *Ramanna Land of the Mons*. Yangon: Phyu Thazin Press.
- Maung Thway Thit and Maung Zeyar. 2008. *Commemoration of the 120th birthday of U Pe Maung Tin*. Yangon: Seitku Cho Cho Press.
- Mede Sayadaw, Ven. 1966. *The Vamsadipani (Treatise on Buddhism)*. Yangon: Hamsavadi Press.
- Munshi, K. M. 1954. *The Classial Age*. Bmbay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Pannasami, Ven. 1952. *The Sasavamsa (History of Buddhism)*, Edited by Dr. Mabel Bode. London: Luzac and Co., Ltd.
- Panna.1927. *The Thaton Chronicle*. Suddhammavati Press.
- Ray, Niharranjan. 1946. *Theravāda Buddhism in Burma*. Calcutta: Calcutta University Press.
- Samsarabhivamsa, Ven. 1990. *Buddha Naing Ngan Daw* (The Buddhist Country) 2. Yangon: Tipitaka Nikaya Upatthaka Association.
- Sein Win. 2004. Kun Zeik Pyu Stone Inscription. *Thayethamain Diary*. Yangon: Chantha Press.
- Takakusa, J. 1896 . *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archapelago (A.D. 671-695) by I-Tsing*. Oxford: The Clarendon Press.

Winternitz, M. 1967. *India Sapay Thamine*. (History of India Literature) Van Jagarabhivamsa, trans. Yangon: People's Light Press.

Received: Apr. 13, 2011; Reviewed: May. 02, 2011; Accepted: Jun. 01, 2011

<국문초록>

신 마하 붓다고사 연구

우홀라따웅
미얀마 역사학자
hlathaung@gmail.com

붓다고사(Buddhaghosa)는 불교승려이자 작가로써 상좌부불교에서 가장 뛰어난 승려로 유명하다. 그는 청결을 의미하는 Visudhimagga의 작가로서도 유명한데, 이 작품들은 정전(正典)문학의 백과사전이라 불리고 있으며, 담마의 다양한 보물 컬렉션이라 할 수 있다. 붓다고사는 Visuddhi의 순결함에 도달하기 위해 magga 형식을 설명하고 있고, 불교교리 전체를 조직적으로 설명하고 있다. 붓다고사는 스리랑카어로 쓰여진 atthakathā를 Magadyhi(빨리어)로 번역했다. 이러한 업적으로 그는 명예를 얻었고, 이 작품은 상좌부불교(Theravāda)를 연구하는 학자들 사이에서 신성한 텍스트로 여겨졌다. 최초의 붓다고사에 관한 전기문은 6세기에 쓰여진 Mahavamsa에 나타난다. 마하밤사에 따르면, 그는 큰 보리수가 있는 인도 마가다국에서 브라만으로 태어났다고 전해진다. 그러나 Buddhaghosa의 atthakathā를 연구한 Kosambi박사는 붓다고사는 북인도로부터 온 인물은 아니라고 보았으며, 붓다고사가 미얀마 사람일지도 모른다고 추정했다. 그 이유는 다수의 atthakathā가 미얀마에서 발견되었기 때문이다. 미얀마뿐만 아니라, 태국 그리고 캄보디아 역시 붓다고사가 자국인이라고 주장하고 있다. 5세기부터 더 나아가 11세기 중반까지 하(下) 미얀마의 고대 쁘왕국에서 불교가 매우 번성했다는 지속적인 기록이 있다. 이는 5세기에 붓다고사 전설과 함께 불교를 활성화시켰으며, 상좌부불교와 관련된 조각품들과 비문을 연구하는데 반영되었다. 붓다고사의 자타카 해설은 붓다의 역사적 탄생을 다루고 있으며, 미얀마의 모든 청소년에게 오랫동안 교육자료로 활용되어 왔다. 또한 자타카 해설은 비석에서 중요한 부분을 차지하고 있으며, 테라코타 부조나 11세기와 12세기의 벽간사원의 벽화에서도 사용된다. 이처럼 미얀마에서 비석과 테라코타 부조, 그리고 수많은 벽화들이 발견되는 것을 통해 붓다고사가 미얀마 출신이었다는 것을 확인할 수 있다.

주제어 : 붓다고사, 마하밤사, 자타카(본생담), 비수디마가, 상좌부불교

동북아시아와 동남아시아의 옷나무 Varnish Tree of Northeast Asia and Southeast Asia

정지연*
Ji Yeon JEONG

옷나무는 한자로 ‘漆’로 표기하고, 우리말로는 ‘옷’으로 읽는다. 『說文解字』에 따르면, 「漆, 木汁, 可以髹物, 象形, 漆如水滴而下」라 하여, 漆字는 목즙, 즉 옷나무에서 수액을 흘리는 것을 형상화하여 만든 글자이다. 또, 「漆, 水, 出右扶風杜陵岐山東入渭, 一日入洛, 从水漆聲」, 즉 漆字는 陝西省에 있는 ‘물(강)’ 이름을 지칭하는 글자이고, 漆字와 발음이 같다고 쓰여 있어, 본디 漆字가 옷을 칠하는 글자였음을 알 수 있다. 이후, 清代 段玉裁(1735-1815)의 『說文解字注』에 의하면 「漆, 木汁, 可曰髹物, 木汁名漆, 因名其木曰漆, 今字作漆而漆廢矣. 漆, 水名也, 非木汁也」라고 쓰여 있듯이, 목즙을 뜻하던 漆字를 쓰지 않고, 물이름을 뜻하던 漆字로 통용하고 있으며, 현재에 이르기까지 漆字는 옷나무와 옷나무 줄기에 상처를 내어 흘러내리는 수액을 통칭하고 있다.

동양에서 옷은 7000년 전 신석기시대로부터 인류와 밀접한 관련을 가지고 기물이나 도구, 무기, 건축 등의 방수도로나 부식방지, 접착제 등으로 이용되어져 왔으며, 방충과 방부의 특성을 발휘하여 왔다. 그러나 도료로서의 옷이 서양에 알려진 것은 17세기에 들어서인데, 네델란드동인도회사를 중심으로 일본의 칠공예품이 다량으로 유럽에 수출되면서 부터, 칠기는 Japan, 옷은 Japanese lacquer로 널리 알려지게 된다.

* 일본 도쿄예술대학 문화재보존학 박사, namas3@hanmail.net

우리가 일반적으로 떠올리는 옷나무는, 옷나무 學名 *Rhus Verniciflua* Stokes를 지칭한다. 학명의 *Verniciflua*는 *varnish*가 '호르다'라는 뜻으로, 니스를 채취할 수 있는 나무를 의미하며, 英名은 *varnish tree*, *Japanese lacquer tree*이다. 이 외에도, 나무에서 수액을 채취하여 도료로 사용하는 수종은 몇 종이 더 있으며, 이들을 통칭하여 옷나무로 부르기도 한다. 특히, 브라질에서는 *cashew nut*으로 알려진 캐슈나무(학명 *Anacardium occidentale*)의 수액을 도료로 사용하고 있으나, 수액을 채취하여 도료로 사용하는 수종은 주로 동북아시아의 한국과 중국, 일본, 그리고 동남아시아의 베트남, 미얀마, 타이, 라오스, 부탄 등을 중심으로 생육되고 있고, 이곳의 옷나무는 수종과 명칭, 그리고 성분을 각각 달리하고 있다.

이 글에서는 동북아시아와 동남아시아에 분포하는 옷나무 중 수액이 채취되는 옷나무를 중심으로 그 성분과 특징에 관해 살펴보고자 한다.

옷나무에 관한 식물학적 분류는 Carl Linnaeus (1707-1778)가 확립한 이후, 많은 논란을 거쳐 1937년에 Alexander Barkley (1817 - 1893)에 의해 옷나무의 형태학적 연구와 種의 기재로 정립된다. 옷나무의 식물학적 분류군은 被子植物門(학명 *Angiosperm*), 雙子葉植物綱(학명 *Dicotyledoneae*), 無患子目(학명 *Sapindales*), 옷나무科(학명 *Anacardiaceae*)에 속한다.



<그림 1> 옷나무 수액. 출처:日本 茨城県 大子町, 2008년 9월, 필자촬영.



<그림 2> 검양옷나무 변종의 수액. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』Ⅳ-4 인용.



<그림 3> Burmese lacquer tree의 수액. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』Ⅵ-7 인용.

Anacardiaceae는 전 세계적으로 약70屬 600種 정도가 분포하고 있으며, 옷나무屬(학명 *Rhus*), 그루타屬(학명 *Gluta* 혹은 *Melanorrhoea*), 캐슈나무屬(학명 *Anacardium*), 망고屬(학명 *Mangifera*), 피스타치오屬(학명 *Pistacia*), 마깅넛나무屬(학명 *Semecarpus*) 등이 이에 속한다. 이 중, *Rhus*와 *Gluta*(*Melanorrhoea*)에 속하는 수종에서 수액을 취한다.

*Rhus*는 인도, 중앙아시아 고원지대의 히말라야 및 티베트, 중국이 원산지이고, 동아시아, 북아메리카, 남아프리카 등 아열대·난대지역에 160여종이 분포하고 있다. 異名으로 *Toxicodendron*으로도 표기하는데, 피부에 수포성 발진을 일으키는 독성을 가진 種들이 여기에 속한다. 英名은 sumac이다.

Gluta(異名 *Melanorrhoea*)는 인도차이나가 원산으로 마다가스카르, 인도, 미얀마, 인도차이나 남부, 인도네시아, 타이 등에 30여종이 분포한다. 이 종은 옷나무와 같이 수포성발진을 일으킨다. 수액은 공기 중에 노출되면 검은 색으로 변하고, 목재의 심재는 붉은 빛을 띠고 있다. 각 지역에 따라 수종이 조금씩 다르며, 나라에 따라 명칭도 달리하고 있다. 英名은 Rengas이다.

이 중 옷나무에서 수액을 채취할 수 있는 수종이 속하는 식물분류군을 간략하게 표로 정리하면 아래와 같다.

<표 1>【식물분류군 Plant Families and Group】

피자식물 門 Angiosperm

쌍자엽식물 綱 Dicotyledoneae

무환자나무 目 Sapindales

옷나무 科 Anacardiaceae

옷나무 屬 *Rhus*

옷나무 *Rhus Verniciflua* Stokes

검양옷나무변종 *Rhus succedanea* Linnaeus var. *damoutieri* Kudo et Matsumura

그루타 屬 *Gluta*(*Melanorrhoea*)

버마옷나무 *Gluta usitata*

캄보디아옷나무 *Gluta laccifera*

Water rengas *Gluta velutina*

한국, 중국, 일본에 생육하고 있는 옷나무는 식물학상 *Rhus*에 속하는 종으로서, 옷나무(학명 *Rhus Verniciflua* Stokes)를 비롯하여, 개옷

나무(학명 *Rhus trichocarpa* Miqyel), 산검양옻나무(학명 *Rhus sylvestris* Sieb), 검양옻나무(학명 *Rhus succedanea* Linnaeus), 덩굴옻나무(학명 *Rhus ambigua* Lavallee), 붉나무(학명 *Rhus chinensis* Miller)의 6種이 분포하고 있으며, 중국에는 이들 6종을 포함한 20여종이 분포하고 있다. 이 중에서 주로 수액을 채취하는 나무는 *Rhus Verniciflua*이다.



<그림 4> *Rhus Verniciflua*의 잎. 출처:日本 茨城県 大子町, 2008년 9월 필자촬영.



<그림 5> *Rhus Verniciflua*의 줄기. 출처:日本 茨城県 大子町, 2008년 9월 필자촬영.

동양에 있어 대표적인 식물학 기록인 李時珍(1518-1593, 本草學者)의 『本草綱目』木部, 漆部分에는 「集解曰, 保昇曰, 漆樹, 高二三丈餘, 皮白, 葉似, 椿, 花似, 槐, 其子似牛李子, 木心黃, 六月七月刻取滋汁」, 즉, 옻나무는 높이 약6~10m로, 수피는 희고, 잎은 참죽나무(椿), 꽃은 회화나무(槐), 열매는 서리자(鼠李子)와 닮았다. 木心은 황색이며, 6월부터 7월에 수피에 상처를 내어 수액이 흘러나오는 것을 채취한다고 쓰여 있다. 같은 책 乾漆部分에는 「…乾漆療血痞結腰痛女子疝瘕利小腸去蛇蟲…」, 즉, 수액을 말려 사용하는 건칠은 혈행장애로 인한 요통 및 여성의 아랫배통증 완화, 소장의 회충을 제거하는 등의 약재로 쓰여 졌고, 살충의 효과가 있는 잎은 말려 가루로 쓰고, 열매는 지혈제로, 꽃은 소아병에 사용된다고 기록하고 있다. 또한, 예로부터 중국과 한국, 일본의 민간에서는 어린잎은 데쳐서 나물로 먹었고, 특히 한국에서는 어린가지를 이용해 요리한 옻닭을 애용하여 왔다.

그 외, 검양옷나무는 열매에서 木蠟을 채취하며, 산검양옷나무는 심재에서 황색의 염료를 얻는다. 붉나무는 오배자나무라 하며, 오배자면충이 잎에 기생하여 만든 흑(오배자)은 다량의 탄닌성분을 함유하여, 항염작용과 지혈작용, 해독성분이 있어 약재로 사용하여 왔다.

다음으로, 동남아시아 지역에 분포하고 있는 옷나무로는 식물학상 *Rhus*에 속하는 검양옷나무의 변종과 *Gluta*에 속하는 수종들이 생육되고 있다. 이 중 나무에서 수액을 채취하여 도료로 사용하고 있는 수종으로는 검양옷나무의 변종 *Rhus succedanea* Linnaeu. var. *damoutieri* Kudo et Matsumura와 *Gluta usitata*, *Gluta laccifera*, *Gluta velutina*이다.

먼저, 검양옷나무의 변종인 *Rhus succedanea* Linnaeu. var. *damoutieri* Kudo et Matsumura는, 安南漆, 혹은 印度漆, black tree, annam wax tree로 불리우며, 동남아시아가 원산지이다. 원래, 검양옷나무는 가을에 붉게 단풍이 들고 낙엽이지만, 안남옷나무는 단풍이 들지 않는다. 주로 베트남을 중심으로 분포하고 있으며, 자국 내에서는 Cay son으로, 부탄에서는 se로 불린다. 같은 종의 옷나무가 일본인에 의해 타이완에 이식되어져 생육되고 있다.



<그림 6> 검양옷나무 변종. Vietnam Dao-Xa. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』IV-2 인용.



<그림 7> 검양옷나무 변종의 잎. 臺灣. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』V-2 인용.

미얀마옷나무(학명 *Gluta usitata* DING HOU ; 異名 *Melanorrhoea usitata* WALLICH)는 미얀마가 원산으로 미얀마의 북부산악지대와 타이의 북부지역, 인도 등에서 생육된다. 英名은 Burmese lacquer tree,

Burmese varnish tree, black varnish tree, lignum-vitae of Pegu이며, 미얀마에서는 thitsi, kiahong, 타이에서는 rak, hak, 인도에서는 khen, sootham으로 불린다. 수액은 도료 이외에 종이나 천의 방수가공재로도 이용된다.



<그림 8> Burmese lacquer tree의 줄기. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』VI-2 인용.



<그림 9> Burmese lacquer tree의 잎. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』VI-3 인용.



<그림 10> Burmese lacquer tree의 수액 채취 모습. 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』VI-5 인용.

캄보디아옻나무(학명 *Gluta laccifera* PIERRE ; 異名 *Melanorrhoea laccifera* PIERRE)는 인도차이나가 원산으로, 베트남에서는 son, son dao, suongtien, 캄보디아에서는 kroeul, 라오스에서는 nam kien으로 불린다. 수액의 양은 많지 않으며, 다른 수종에 비해 광택이 적고 품질이 낮은 것으로 알려져 있으나, 금속과의 결합이 좋아 오래 동안 변색되지 않는 것이 특징이다.

英名 water rengas(학명 *Gluta velutina* BLUME ; 異名 *Gluta coarctata* HOOKER FIL)는 미얀마, 타이, 베트남, 캄보디아 등에 분포하며, 타이에서는 raknam, 베트남에서는 cay son dai 등으로 불린다.

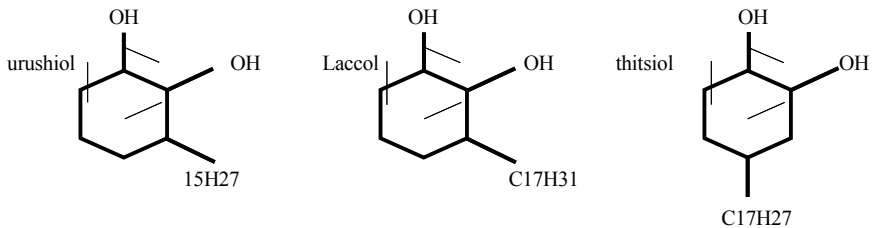
속과 종은 다르지만, 동남아시아의 옻나무도 약재나 식용으로 사용되어졌는데, *Gluta usitata*의 수액은 민간에서 구충제로, *Gluta velutina*는 그 종자를 불에 구워 식용으로도 사용하고 있다고 알려져 있다.

위에서 살펴 본 바와 같이 고대로부터 다양한 수종의 옻나무에서 옻을 채취하여 사용하여 왔다. 그러나 채취된 수액(이하 옻)의 성분에 관한 연구는 19세기에 들어서부터 시작되는데, 東京大理學部の 화학자, 平賀義美, 吉田彦六郎의 연구에 의해 옻의 주성분인 urushiol이 밝혀지

게 되었다. 우루시올은 옷을 뜻하는 일본어 ウルシurushi에서 따온 이름이다. 이후 20세기에 들어 眞島利行에 의해 검양옷나무변종(안남칠)은 laccol, Burmese lacquer tree는 thitsiol이 옷의 주성분임이 밝혀졌다.

옷은 원래 유백색으로, 옷산 65-70% 내외, 수분 20-25% 내외, 그 외 고무질(單糖, ligosaccharide, 多糖, laccase), 含窒素物(糖蛋白)의 성분으로 이루어져 있으며, 산성을 띠고 있다. 그 중 옷의 주성분인 옷산은 수종에 따라 다르다. 중국, 한국, 일본의 옷나무에서는 urushiol, 베트남과 대만의 검양옷나무의 변종에서는 laccol, 미얀마와 캄보디아의 Gluta에 속하는 옷나무에서는 thitsiol이 검출된다. 이들 옷산의 구조나 성분은 유사한데, Urushiol은 카테콜벤젠기의 3번 탄소에 15개의 불포화탄화수소를 가지며, C₁₅H₂₆₋₃₁의 숫자가 26에 가까울수록 양질의 옷이다. Laccol은 카테콜벤젠기의 3번 탄소에 17개의 불포화탄화수소를 가지며, thitsiol은 카테콜벤젠기의 4번 탄소에 17개의 불포화탄화수소를 가진다.

<표 2>【옷산의 화학구조】



이와 같은 성분을 가진 옷은 도막을 형성하게 되는데, 옷의 도막형성은 수액 속의 수분 증발에 의해 건조되어 형성되지는 것이 아니고, 화학적 반응에 의해 경화되어 가는 것이다. 즉, 옷 속의 효소인 laccase가 공기 중의 산소와 반응하여 산소를 물로 환원시키는 산화환원전위를 일으키게 되며, 이렇게 산화되는 과정에서 옷 속의 분자들이 화학적 변화를 일으켜, 옷산은 입체적인 그물망처럼 몇 겹으로 결합(重合)하여 조직을 형성하며 경화되어 간다. 형성된 도막조직은, 표면에서 열화의 원인이 되는 산소의 침입을 막아 옷을 도포한 素地가 강한 내구성을 가지게 된다. 옷은 완전히 경화되면 어떠한 용매에도 용해되지 않을 만큼 酸과 알칼리에 강하나 자외선에는 약한 단점을 가지고 있다. 도막형성

의 조건은 온도 15-30℃, 습도 85%내외이다. 온도와 습도가 이보다 현저하게 낮거나 높으면 경화가 더디게 일어나는데, 이는 laccase의 활성화와 관계된다. 특히, 0℃이하나 50℃이상이 되면 효소 laccase의 기능이 상실되어 경화가 일어나지 않는다.

옷나무에서 채취한 옷은 같은 수종이라 할지라도 생산지와 나무의 나이, 채취 계절, 채취 방법에 따라 조금씩 차이가 나는데, 이에 대하여 살펴보면 다음과 같다.

일반적으로 옷의 품질은 식재된 토양과 기후의 영향 많이 받는다. 기후와의 관계성은 강수량이 적을수록 수분함량이 낮아 품질이 좋고 보존성도 좋기 때문에 비오는 날에는 채집하지 않는다. 반대로 건조한 기후는 수액 속의 점도가 높아지기 때문에 질이 좋지 않다. 따라서 동북아시아에서는 6-11월에 옷을 채집하며, 동남아시아의 옷 채집 시기는 지역에 따라 상이한데, 베트남의 경우 우기가 끝나고 기온이 떨어지기 전까지가 적기이며, 특히 8-10월이 가장 질이 좋은 옷이 채취된다. 미얀마는 여름이 가장 좋고, 우기는 그 다음이고, 건기는 가장 나쁘다.



<그림 11> Rhus Verniciflua의 수액. (옷산 Urushiol) 출처:日本茨城県 大子町, 2008년 9월 필자촬영.



<그림 12>검양옷나무 변종의 수액. (옷산 Laccol) 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』IV-6 인용.



<그림 13>Burmese lacquer tree의 수액. (옷산 thitsiol) 출처:『漆植栽地-漆樹と採取方法』VI-5 인용

또, 품질의 식별은 옷산의 종류의 상이성보다는 수액 속의 옷산의 함유량과 색, 냄새, 건조시간 등으로 판별한다. 옷나무 수액 속의 옷산 함유량은, 나무의 나이와 채취 방법에 의해 크게 영향을 받는데, 옷산은 오래된 나무보다는 어린나무에 많이 함유되어 있다. 특히 한국, 일본, 베트남의 채집방법은 옷의 채취가 끝난 나무는 베어버리는 殺掻法이기 때문에 옷산의 함유량의 차이는 적고, 중국, 미얀마의 경우는 채취가 끝

난 나무는 베지 않고 2~3년간 휴식을 취하게 한 뒤, 다시 채취하는 養生法을 사용하기 때문에 樹齡에 따른 옷산의 함유량의 차이가 크다. 또, 옷나무에 상처를 내어 수액을 채취하는 것이, 火漆法으로 얻은 수액보다 양질이다. 화칠의 경우는 채취가 끝난 옷나무를 베어 물에 담가 불린 후, 나무에 상처를 내고 불에 그슬리면 수액이 흘러나오는데, 그것을 긁어 채취하기 때문에 질이 떨어질 수밖에 없다.

이상에서 살펴본 바와 같이 옷나무는 수액뿐 만 아니라 목재나 약재, 염료, 木蠟을 채취하기도 하는 등 다양한 용도로 사용되어 왔다. 특히 옷나무에서 채취한 천연도료인 옷은 그 특유의 부드러운 광택을 이용해 공예제품으로서 널리 애용되어 왔으며, 각 지역에 따라 옷을 이용한 기물의 제작방법이 다양하게 발전되어 왔다.

또, 옷나무는 지역과 수종에 따라 옷산의 성분을 달리하고 있는데, Laccol을 주성분으로 하는 안남칠의 경우 고무질 함량이 많고 광택이 없지만, 투명성이 좋은 특성이 있고, thitsiol을 주성분으로 하는 미안마의 칠은 자연림에서 채취되기 때문에 동북아시아의 식재된 옷나무에서 채취하는 옷보다는 上質로 알려져 있다. 따라서 옷산의 상이성은 옷의 품질과는 관련이 없는 것으로 판단되며, 각 지역의 옷이 지니는 특성은 그 지역의 기후조건에 맞게 진화되어 간 것으로 생각된다. 이러한 옷의 특성을 살려 그 지역의 환경과 기후의 조건에 따라 옷의 가공방법도 다채롭게 발달되어 간 것으로 추정된다.



미얀마 수도 네째도와 전통의 발견 : 신정부의 신성한 심장

Nay Pyi Taw, the Myanmar's New Capital and Invention of
Tradition: A Sacred Heart of the New Civilian Government

장준영*

Jun Yeong JANG

미얀마는 2005년 11월 6일 아침 6시 37분, 사전 예고 없이 중부 지방에 위치한 뻔머나(Pyinmana)를 수도로 정하고 주요 관청의 이전을 시작했다. 2006년 3월 27일, 국군의 날을 기해 뻔머나는 네째도(Naypyitaw)로 도시명을 바꾸고 미얀마의 새로운 수도로 공포되었다. 미국의 공격에 대한 방어 차원의 선조치 또는 민중봉기와 같은 정권에 대한 저항운동으로부터의 도피와 같은 현실적 배경에서부터 점성술과 같이 주술적이고 마술적인 점괘의 결과를 따랐다는 상식적으로 납득되지 않는 배경까지 수도 이전에 관한 여러 가지 설이 난무했다. 다양한 추측과 억측까지 회자되는 이유 중 하나는 접근상의 문제로 인해 네째도에 대한 객관적 정보가 결여되었기 때문이라고 판단된다.

네째도가 본격적으로 개발된 지 5년이 지났으나 이방인으로서 이 지역을 방문하는 것은 여전히 어려운 일이며, 네째도 내에서도 조심스

* 한국외대 동남아연구소 책임연구원, koyeyint@hotmail.com

럽게 행동해야할 각종 주의사항들이 이만저만이 아니다. 여느 도시에 서나 마찬가지로 “환영합니다”라는 입간판이 여행객을 반기지만 다른 도시와 달리 초병들의 매우 엄격한 검문이 기다린다. 외교관이나 사업가 등 특정 목적을 가진 자들은 모두 접촉기관에 신분이 통보되기 때문에 네째도 출입에 특별한 문제가 없다. 그러나 외국인이 여행을 목적으로 네째도를 방문할 경우 여권 검사, 방문 목적 등 강도 높은 신상조사를 요구하기 십상이다. 도시가 개발되고 많지 않은 일거리지만 고용 기회가 생겨남에 따라 이주민들이 발생하고 있어 외부인들의 출입에 대한 감시가 새로운 치안문제로 대두되고 있다.

쑤산(Kyaw Hsan) 정보부 장관은 국가의 균형적인 발전을 위해 국토의 중앙으로 수도를 이전했다고 그 당위성을 설명했지만 이와 관련한 정부의 정책은 발표되지 않았다. 해외 언론은 밀림지대로 묘사했지만 실제 네째도는 사방이 산악으로 둘러싸인 황량한 분지로서, 개발 자체가 가능한지 의문스러운 곳이었다. 외교관이나 사업가들은 수도 이전으로 인해 그들의 업무처리에 불필요한 추가의 비용이 투입되는 것에 불만을 토로하겠지만, 그러나 네째도는 단순히 수도가 아니라 군부의 정신세계를 엿볼 수 있는 현실화된 과거이자 황당한 모책으로 국가대사(大事)를 결정했던 군부의 행적을 반추시키는 곳이다. 구획이 정비된 도시계획에 따라 황무지를 개간하고 전통미에 바탕을 둔 근대식 건물과 함께 도시의 미관까지 신경 쓴 각종 조형물을 건설하는 현장에서



<그림 1> 라운드어바웃.
출처: 필자사진.

도시의 기능적 측면을 상상해보았지만 아무래도 네뵤도는 국가의 미래보다 군부와 정치엘리트들만의 성역(聖域)을 구축하는 현장이었다.

빨리어: 성역의 공간으로 포장하기

2008년 국민투표로 통과된 헌법에 따라 미얀마의 수도는 네뵤도이고, 네뵤도는 다시 하위에 8개 구(區, Pyinmana, Lewe, Tatkon, Zeyarthiri, Pobbathiri, Ottarathiri, Zabuthiri, Dekkhinathiri)를 포함하는 연방특별지역으로 확정되었다. 앞의 세 지역을 제외한 후자 다섯 지역은 신설된 구획으로서 공통적으로 ‘영광’을 의미하는 빨리(Pali)어 ‘띠리’(thiri)를 어미로 포함하여 공통적으로 ‘성공’, ‘평화’, ‘번영’이라는 뜻을 내포한다.

지명은 해당지역의 구성원 의견이나 특정 내력에 따라 결정되기도 하는데, 미얀마와 같은 나라에서 협의나 합의에 따른 의사결정 방식은 예상할 수 없다. 또한 인위적으로 구역이 분할되었기 때문에 지명에 관한 특정한 유래를 찾기도 힘들 것이다.

대신 부여된 지명은 왕조시대의 전례를 따르고 있음을 알 수 있다. 예를 들어 버강(Bagan)은 ‘적들의 침입이 없다’는 의미로 아리마다나(Arrimaddana), 만달레(Mandalay)는 ‘신성한 영토’라는 의미 또는 ‘윤



<그림 2> 입간판:
네뵤도-제야띠리묘
(영광의 도시).
출처: 필자사진.

회'를 의미하는 만달라에서 유래되었고, 만달레를 왕도를 정한 밍둥왕(Mindon)의 치세기는 '삼보(三寶)의 합'이라는 의미인 야더나뵙(yadanarpon)으로 정의된다. 몽(Mon)족의 본거지인 버고(Bago)를 평정한 버이나웅(Bayintnaung)왕은 왕도를 깐보자따디(kambawzathardi)로 명명하기도 했다. 위 도시들은 왕조가 발하고 흥한 주요 고도(古都)로서 불교 또는 빨리어에서 기원했다. 왕도(王都)를 의미하는 네뻬도라는 지명은 언급할 필요도 없고, 네뻬도의 작은 골목길까지 빨리어의 효력은 유효하다. 2006년 11월 12일, 우빠다땅띠(Uppattasanti)불탑의 기공식 초대장에 명시된 기공식 장소는 '왕이 거주하는 왕도'라는 의미인 라자타니네뻬도였고, 거리 중의 하나는 '왕의 친구'이다.

도시의 지명까지 신성한 기운을 불어넣음으로써 왕조시대의 영광을 재현하려는 군부의 의도가 엿보이는 대목이다. 대신 작은 시골마을을 가더라도 미얀마인들의 영웅인 국부(國父) 아웅산(Aung San) 장군을 회상할 수 있는 아웅산랑(路) 또는 보족랑(bogyoke-lan: 장군로)은 찾아볼 수 없다. 군부에게는 대중과의 소통보다, 현재의 그들을 있게 한 선구자보다 왕조시대의 영화가 더 중요할지도 모른다.

한편, 왕조시대의 수도 건설 배경을 알면 수수께끼와 같은 수도이전의 배경에 대한 하나의 답을 찾을 수 있다. 왕조시대 수도는 새로운 왕국 건설과 함께 이뤄지기도 했지만 왕조의 중흥과 같은 새로운 도약의 시기를 상징하는 의미에서 천도가 이뤄지기도 했다. 이 경우 점성술사나 승려들의 점괘에 따라 만들어진 시구(詩句)형태의 예언인 '뜨바웅'(tabaung)에 따라 수도의 입지가 결정된다. 또한 "도시(국가)를 세우면 반드시 궁전이 필요하다"는 미얀마 속담에도 나타나듯이 왕조 창건과 수도 건설은 불가분의 관계이다. 2005년 10월, 군부는 재정상의 이유로 수도 이전을 2008년 이후로 연기한다고 발표했으므로 수도 이전은 이미 기정사실화된 상황이었다. 즉 군부는 신정부 구성에 대한 자신감이 충분했고, 이제 그들의 새로운 왕조로서 신정부를 위한 그들만의 왕도(王都)가 필요했으며, 그 입지에 대한 결정은 국가의 균형적인 발전보다 전통적인 의례행위인 뜨바웅이었다. 결국 정보부장관의 언급은 어불성설에 불과하다.

우빠다땅띠불탑: 쉐다공불탑 대체하기

미얀마 군주들은 특정 지역을 정복하면 불탑을 쌓고 불교를 전파했다. 이는 왕조의 영역을 표시하는 경계의 의미도 있지만 이교도마저 불교로 포용하려는 불자왕(佛子王)의 의무이자 자비의 표상이었고, 그러한 행위를 통해 군주는 통치의 정통성을 확보할 수 있었다.

근대에도 불자왕을 지향하고자 하는 지도자의 행위가 이어졌으니 우 누(U Nu) 전총리는 제6차 불교도결집(結集)을 계기로 세계평화(Kaba Aye)불탑을, 네 윈(Ne Win)은 쉐다공불탑 맞은편에 대승리(Maha Wizaya)불탑을 건설했다. 2004년 권좌에서 밀려난 킨 농(Khin Nyunt) 전총리는 1999년 쉐다공불탑 보수를 직접 관리감독하고 거금의 보수 자금을 쾌척했다. 땅쉐(Than Shwe) 전 군사정권 수장도 버강에 두 기의 불탑을 조성하여 그의 개인적 불심(佛心)을 표현했다.

네빠도의 상징인 우빠다땅띠불탑은 왕조시대의 왕도를 네빠도로 현실화하는 화룡점정(畫龍點睛)이요, 땅쉐왕국의 불교에 대한 애착심의 상징이요, 나아가 지금까지 불교를 수호한 쉐다공불탑의 영험한 기운을 대체하는 대안적 성지(聖地)인 셈이다.

양공의 모든 건물이 쉐다공불탑보다 낮게 건축되어야 하는 것처럼 우빠다땅띠불탑도 쉐다공불탑보다 1피트(=30.48cm) 낮은 325피트로 조성되었으나 탑신 모양은 쉐다공불탑을 그대로 따랐다. 군 인사들은



<그림 3>
우빠다땅띠불탑.
출처: 필자사진.

더 이상 쉐다공불탑에서 종교의례를 하지 않으며, 각종 영상물에서도 우빠다땅띠불탑 관련 사진이 쉐다공불탑을 대신하기 시작했다.

외관만 볼 때 쉐다공불탑과 거의 흡사하지만 불탑의 인위적인 흔적은 역력하다. 첫째, 이 불탑은 가까이에서 보면 상륜부(흥에뵤부 hneyawbu부터 쉐잉부 seinhpu) 이상만 금속으로 축조하여 그 위에 금박을 입혔고, 탑신부와 기단부는 모두 플라스틱이다. 탑신부가 플라스틱으로 축조된 불탑은 쉽사리 볼 수 있지만 군부가 그들의 상징으로 야심차게 건축한 불탑에 플라스틱을 썼다는 사례는 아직까지 접하지 못했다. 불탑기금이 모자랐을 리는 만무했을 것이다. 불탑의 내부 구조를 명확히 알 수 없지만 상륜부의 무게를 이기지 못하거나 탑신부와 상륜부의 연결구조가 매끄럽지 못할 경우 불탑이 무너질 가능성이 있다. 이 경우 징후, 징조를 중시하는 군부는 또 다른 딜레마에 빠질 가능성이 높다.

둘째, 통상 불탑을 조성할 때 자연적인 입지가 중요한데 쉐다공불탑의 경우 약 51m의 떼잉굿트라(Theinguutra)언덕에 위치하고 있다. 그리고 싸웅당(saundan)이라는 계단이 참배객을 불탑으로 인도하는데, 수호자 역할을 하는 사자상인 친떼(chinthe)가 싸웅당의 입구에 있어야 한다. 영험한 장소에 모셔진 불탑을 펴야더고(Hpaya-dago)라고 정의하는 것처럼 불탑조성의 입지는 불탑의 종교성과 신비적 힘을 상징한다. 따라서 평지에 불탑이 조성되는 경우는 극히 드물며 그럴 경우에는 굳이 싸웅당이 필요치 않다. 우빠다땅띠불탑은 벽돌을 쌓아 인공적으로 조성한 완만한 언덕에 위치하며, 지붕이 없는 20여 계단의 싸웅당은 있으나 상징인 친떼는 없다. 입지를 보았을 때도 네빠도의 중심지라는 점 이외에는 별다른 의미가 없어 보였다.

셋째, 일반적으로 불탑은 개방형인 퍼토(pohtoe)와 비개방형인 제디(zedi)로 나뉜다. 전자는 사방으로 형상이 다른 부처상을 모시고, 참배객이 회랑을 돌 수 있게 설계되어 있다. 후자는 부처의 유품과 같은 성물(聖物)을 안치하고 불탑을 쌓은 형태로 도난을 방지하기 위해 기단부를 폐쇄한다. 그런데 우빠다땅띠불탑은 제디이면서 그 기단부는 일반인이 출입할 수 있도록 개방해 둔 형태이다. 내부 벽면으로는 부처의 전생담인 자따까(Jataka)가 대리석에 조각되어 있고, 사방 천장으로는

사성제(四聖諦)와 팔정도(八正道)가 금박으로 곱게 수놓은 판에 미얀마어판과 영문판으로 부착되어 있다.

우빠다땅띠라는 명칭은 16세기 미얀마가 유럽인과 접촉을 시작한 시기에 최초 언급되기 시작했는데, 외부로부터 침입을 막는 “발전과 안정”을 의미한다. 미국의 군사행동을 염두에 두어 그 두려움과 가능성을 희석시키기 위해 군부는 불탑의 명칭을 그렇게 부여했는지 모른다. 경내 북동쪽으로 ‘마하수다웅빠퍼야지’(maha-hsu-daung-pyi-hpaya-gyi), 즉 ‘대기원성취불상’이 자리하고 있는데, 공교롭게 불상을 모시고 있는 유리관에 우빠다땅띠불탑의 탑신이 비춰진다. 개인의 공덕을 쌓는 기도인지 아니면 공동운명체로서 군부의 생명을 연장하려는 기도인지 그 속내를 알 수 없지만, 부처상 속에 불탑이 비치는 것은 우연의 일치가 아니라 의도된 건축계획이 아니었을까 한다.

쉐다공불탑이 미얀마의 불교문화를 변함없이 유지해왔듯이 이제 군부는 그들이 조성한 우빠다땅띠불탑이 미얀마 불교의 새로운 중심지 이면서 외세의 침략을 막아주는 수호자 역할을 할 것으로 기대한다. 그러나 쉐다공불탑이 2,500년의 세월을 거치며 국가의 흥망성쇠와 국민의 생사고락을 함께 한 것과 달리 우빠다땅띠불탑은 선택된 소수의 권력엘리트들만을 위한 숭배의 장소가 될 가능성이 더 크다. 거금의 쾌척은 두 말할 것도 없이 경내의 계단 한 칸, 바닥의 시시한 돌, 참배자들의 목을 축이는 물통에 달린 바가지 하나에까지도 기부자의 이름을 새겨



<그림 4> 우빠다땅띠불탑
내부: 팔정도.
출처: 필자사진.



<그림 5>
마하수다웅빠퍼야지.
출처: 필자사진.

국민들의 힘으로 불탑이 조성되는 관습과 전통은 우빠다땅띠불탑에선 발견되지 않는다.

백상(白象): 정권의 정통성 부여하기

미얀마군부의 백상사랑은 유별나다. 군부는 2010년 4월, 권력서열 5위까지만 탑승할 수 있는 전용기 2대의 이름을 백상이라는 의미인 신퓨(hsinhpyu)로 명명했고, 신화폐에서 아웅산 장군을 제외시키더니 2009년 10월 1일 새롭게 발행한 5천 짜트(kyat) 화폐에 백상을 그려 넣기도 했다. 네원정권을 상징하는 힌따(hinthta: 브라만을 상징하는 오리)를 버린 군부는 그들의 치세기에 들어 전설이나 신화 속에서나 등장할 것 같은 백상이 발견되자 어느새 그들의 상징이었던 사자를 슬그머니 배제하고 백상에 대한 ‘짜사랑’을 공론화한 것이다. 다시 말해 같은 군사정권이라도 역사적 진리에 따라 네원정권과 달리 신군부정권의 집권은 정해진 운명이며, 백상이 그 운명의 징표라는 점을 부각시킨다.

전통적으로 백상은 동남아 불교왕국에서 가장 신성시되는 동물이자 왕권을 상징하는 물품 중 하나였다. 그렇기 때문에 미얀마영토에서 백상이 발견되었다는 사실 하나만으로도 군부는 그들의 통치에 대한

정통성을 스스로 부여할 수 있게 된다. 어찌 보면 네뵈도가 왕조의 수도를 구현하고자 하는 군부행동양식의 인위적 결정체라면 백상은 인공적인 구조물에 생명을 불어넣어 왕조의 기운을 활성화시키는 태고의 축매인 셈이다.

전륜성왕(轉輪聖王)은 무력에 의하지 않고 정법(正法, dhamma)으로 세계를 정복하고 지배하는 존재인데, 32상(相)의 신체적 특징과 윤보(輪寶), 여의주보(如意珠寶), 여보(女寶), 장보(將寶), 주장신보(主藏臣寶), 마보(馬寶), 상보(象寶) 등 일곱 가지 보물(ratana)을 소유해야 하는 물리적 조건이 따른다. 이 중 백상에 해당하는 상보는 모든 힘과 생명의 원천이다. 이를 테면 백상은 비를 내려 만물을 소생시킨다고 믿어졌으며, 불교에 수용되며 위용과 덕을 상징하는 존재로 각인된다. 정반왕 본생경(淨飯王 本生經)에 의하면 마야 부인이 북쪽 하늘에서 백상이 날아와 자신의 오른쪽 자궁으로 들어가는 꿈을 꾸 후 싯다르타를 잉태했다고 한다.

유전적으로 백상은 백피증이 있는 돌연변이이며, 몸의 색깔이 하얗다고 하더라도 모두 백상으로 분류되지 않는다. 대신 완전히 흰색부터 푸른 초록빛을 띠는 색, 불그스레한 갈색, 녹색, 황금색, 구리색, 은색 등 일반적인 코끼리와 다른 색깔도 백상의 범주에 속한다. 백상의 유무에 대한 기준은 총 315개인데, 그 중 머리 부분 35개와 몸통 및 꼬리 부분 29개 기준을 합쳐 총 64개 조건을 충족시켜야 한다. 백상은 출생 확률이 약 1/1000 정도에 불과하여 희귀종임에는 틀림없지만 현대사회에 들어 그 어디에서도 백상이 출현했다는 소식은 접할 수 없으니 그 존재는 어쩌면 용이나 불사조처럼 신화나 미신 속 존재일지도 모른다.

그러나 미얀마 역사에서 백상의 존재는 심심찮게 발견되었다고 기록되며, 그 시초는 버강왕국을 건국한 직후부터였다. 1054년 미얀마 남부 떠통(Thaton)을 정벌한 후 아노여타왕(Anawratha)은 불교경전을 포함한 각종 전리품과 함께 뿔레봉(Palei Pyone: 미소 짓는 진주), 탄만스와(Than Myan Swar: 강하고 빠른)로 명명된 백상을 포함하여 총 32마리의 백상을 포획하여 버강으로 돌아왔다. 아노여타는 38마리, 4대 왕인 알라우깃뚜(Alaungsitthu)는 35마리의 백상을 소유했다고 알려졌다.

역대 미얀마 왕 가운데에는 신뷰(마)싱(Hsinbyu(mya)shin)이라는 칭호를 가진 왕들이 많은데 즉 이들은 백상을 소유한 왕들이었다. 버마족 두 번째 통일왕조를 건국한 버inna웅은 아유타야(Ayutthaya)를 정벌하고 아유타야 국왕으로부터 4마리의 백상을 희사 받았다. 이 시기 미얀마로 내도했던 이탈리아와 포르투갈 상인들은 전투용 코끼리와 백상이 궁전에서 직접 사육되는 것을 목격했다고 증언했다. 버inna웅에게도 신뷰마싱이라는 칭호가 붙었고, 세 번째 통일왕조인 쁘바웅(Konbaung)을 건국한 알라우피아(Alaungpaya)도 버inna웅과 함께 신뷰마싱으로 칭해졌다. 신뷰싱으로 더 유명한 메듀(Myedu)는 1767년 아유타야를 멸망시켰고, 사당빠야웅쑈(Sadan Pyaung Kyaw)라는 백상을 전리품으로 가져왔다. 미얀마 서부지역을 평정한 4대 보도피아(Bodawpaya)왕도 11마리의 백상을 소유했다고 전해진다.

19세기에 들어서도 백상은 왕의 전유물로 존재했다고 기록된다. 마지막 왕인 띠보(Thibaw)와 그의 선왕 밍둥 치세기 왕자 직위에 봉해진 백상은 궁전과 같은 우리에서 100명의 근위병과 30명의 시종을 거느리고 있었다. 시종장은 장관급이고, 백상은 매일 무용수와 가수들이 춤과 노래로 흥을 돋우는 가운데 버다옥(badauk) 나무의 향을 넣은 물에서 목욕을 했다. 왕조 시대 최후의 백상은 제야와떠나뻬서야너가야자(Zeya Watana Pyitsaya Naga Yaza)로서 띠보왕과 왕족들이 1886년 인도로 볼모로 잡혀간 후 얼마 되지 않아 죽었다. 1958년, 마퍄(Ma Hpyu)로 명명된 암컷 백상이 출생하여 양공소재 동물원에 옮겨졌지만 19년 후인 1977년 사망했다. 이후 백상은 역사 속으로 사라졌다.

신군부정권기인 2001년 여카잉주에서 백상이 발견된 이후 2002년 이어 2010년에도 각각 두 차례씩 총 5마리의 백상이 포획되었다. 여전히 불교 왕권사상을 중시여기는 태국, 캄보디아, 라오스 등지에서 백상과 관련한 소식이 없는 것과 대조적으로 백상의 발견은 분명 세간의 관심거리임에는 틀림없다. 2010년 이전 포획된 백상들은 현재 양공 외곽 지역에 특별히 건축된 개방형 우리에서 일반인에게 공개되고 있으며, 2010년 발견된 두 마리의 백상은 모두 네빠도 우빠다땅띠불탐의 동쪽에 위치한 특별 우리에서 사육된다. 특히 후자의 두 백상은 왕자(공주) 직위에 버금가는 신티도야더나(hsinhpyudaw-yadarna)에 봉해졌다.

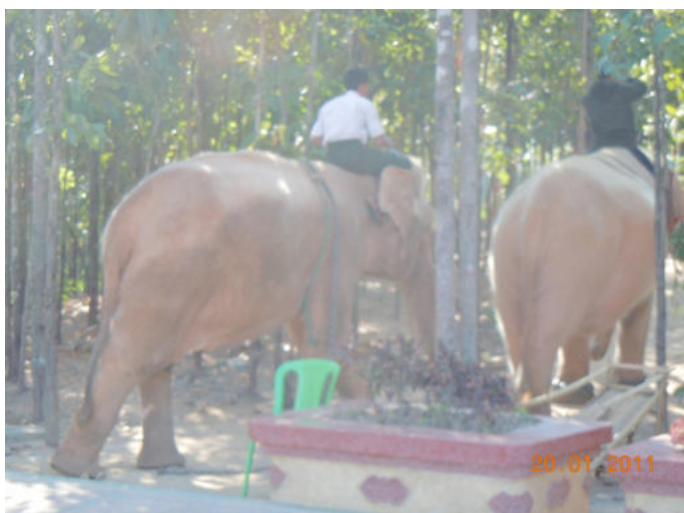
<2000년대 포획된 백상>

성명	Razagaha Thiri Pitkyaya Gaza Yaza 변영하는 코끼리왕	Theingi Marlar 황금꽃	Rati Marlar 코끼리꽃	Baddawady 선의 총만	Nandawady 지혜의 총만
포획시기	2001.10	2002.5	2002.11	2010.6.26	2010.9.23
성별	수컷	암컷	암컷	암컷	암컷
연령	16년 추정	32년 추정	12년 추정	38년 추정	18년
키	8피트2인치	7피9인	6피11인	7피4인	7피1인
몸둘레	12피트8인치	12피3인	9피10인	10피10인	10피3인
눈	진주색	진주색	진주색	진주색	진주색
발톱	앞-5개 뒤-4개	앞뒤-4개	앞-5개 뒤-4개	앞-5개 뒤-4개(흰색)	
몸체	우기철 흰핑크 색, 건기철 황갈 핑크색	젖으면 밝은 핑크색	밝은 핑크색	우유빛	밝은 핑크색
체모	회색	회색	회색	흰색	밝은 흰색
포획지	여카잉 Yathedaung	여카잉 Maungdaw	여카잉 Maungdaw	여카잉 Maungdaw	여카잉 Maungdaw
소재지	양공	양공	양공	네빠도	네빠도

※ 자료: *New Light of Myanmar*(2010/08/15; 2010/10/22)에서 정리.

이들 백상에게는 왕조시대와 동일하게 우리입실(gehapawethana-minglar), 보호장치(anatayawika-minglar), 음식공양(battabunjana-minglar), 태양과 달에 노출시키는 의식(yaweindudathana-minglar), 작명(namakayanya-minglar) 등 5대 의식을 모두 치러 그 신성함을 부여했다. 현재 네빠도에서 사육되는 두 마리의 백상 중 다섯 번째 발견된 백상은 이상적인 백상의 외형과 가장 가깝다고 평가되는데, 총선을 앞두고 발견되었기 때문에 백상이 총선의 성공적인 개최와 근대적이고 변영하는 발전국가의 길조가 되고 있다고 국영신문을 빌어 군부는 주장해왔다.

그런데 필자가 목격한 코끼리 사육법은 일반 코끼리와 별반 다른 모습을 찾을 수 없었다. 물론 코끼리의 외관은 일반 코끼리와 다른 색깔을 띠고 있지만 이들에 대한 사육사의 대접은 특별하지 않았다. 정해진 시간에 먹이를 주고 우리 주변을 산책하며, 산책하는 동안에는 사육사가



<그림 6> 신포: 백상.
출처: 필자사진.

코끼리의 목에 올라타 일상적인 용어로 코끼리를 인도한다. 산책에서 돌아온 코끼리는 족쇄가 허락하는 범위까지 움직이며 일반인들이 주는 각종 사료나 먹을거리를 코로 받는 익살스런 모습을 보이기도 한다. 왕조시대처럼 무용수들이 춤을 추는 가운데 한가로이 목욕을 하는 대신 사육사가 뿌리는 호수를 타고 흐르는 물줄기를 맞으며 더위를 식힌다. 고위 군부가 올 경우 코끼리를 대하는 태도는 분명히 다르겠지만 사육사들의 백상에 대한 일상적인 태도에서처럼 현재 환경에서 백상이 왕권을 상징하는 권위체라는 사실에 동의하는 국민은 많지 않을 것이다.

일반적으로 전체주의적 성향을 띤 권위주의정권은 지도자의 정신이 반영된 과거지향적 이데올로기를 설정하고, 현실정치에서 각종 상징의 조작을 통해 그들의 정통성을 마련하고자 시도한다. 규율민주주의(disciplined democracy)로 명명된 미얀마 신정부의 이데올로기도 군부의 찬란했던 과거를 현재에 반복시키는 전통의 재발견이요 미래를 위한 창조이며 그 이념적 구심점은 전통의상으로 등원하는 국회의원과 내각 구성원이 집결하는 네뻬도에서부터 시작된다.

아웅산수찌의 카리스마와 개인적 정기를 떨어뜨리려는 의도에서 심은 자트로파(Jatropha)에서부터 액운을 막기 위해 정부관청을 전갈 모양으로 건축한 사례까지 네뻬도는 그야말로 미얀마를 연구하는 학자와 건축가, 심지어 미얀마인들에게도 흥미로운 연구대상이 아닐 수 없다.



<그림 7>
네빠도 노동자들의 모습.
출처: 필자사진.

순전히 도시의 미적 외관만을 위해 가동 중인 것 같은 살수기 (sprinkler)가 뿜어내는 물거품 뒤로 수건 한 장으로 땀을 적시며 공사현장을 지키는 노동자들의 모습이 겹쳐졌다. 정말이지 네빠도는 군부의 위용을 드러내고 미신에 의지하여 안위를 보장받으려는 주도면밀하게 ‘계획된’ 도시로써 국태민안(國泰民安)보다 탕천(撐天)한 군부의 욕망을 상징화한 도시이다.

군부는 소수종족의 분리무장투쟁을 소탕하고 더 이상의 국론분열을 방지하기 위해 1958년부터 18개월 간 과도정부를 구성한바 있다. 그들은 6만기의 모래불탑을 세우면 국가가 처한 문제를 상징적으로 완화할 수 있다는 우 누 행정부의 무능력에 섬뜩함을 느꼈고, 1961년 불교의 국교화에도 적극적으로 반대한 세속적인 집단이었다. 권력에 천착한 오욕은 인간의 힘과 능력으로 해결할 수 없는 초인적인 능력과 결합했고, 그 과정에서 찾은 과거의 영화는 뒤틀린 현실을 정당화하는데 악용되었다. 분명 미얀마군부는 근대적이고 세속적인 정치를 꿈꾼 투철한 소명의식의 근대적인 건국자였다.

전통의 발견과 창조는 국민적 동의를 구하는 일련의 과정이자 퇴색되는 민족주의를 재구성하는 일종의 정치적 상징이지만 현실정치를 좌우하는 근대적 제도와 법의 보조적인 수단일 뿐이다. 그렇기 때문에 군부가 발견하는 전통과 그것을 새롭게 창출하여 정권에 신성함을 부여하는 일련의 행위는 더 이상 그들이 현실정치에 관심을 기울이지 않아

도 된다는 면죄부가 될 수 없다. 정치엘리트들의 성역(聖域)으로 개발된 네삐도. 서글픈 현실을 살아가는 국민들이 자유롭게 토론하는 광장의 중심으로서 네삐도는 상상 가능한 미래인가?



란나왕국의 흔적을 찾아서 IV:
왓푸민 사원에서 만난 란나

Tracing Lanna Kingdom IV: Lanna in Wat Phumin

배수경*

Soo Kyung BAE



<그림 1>
왓푸민사원 전경
©M_Elephant

왓푸민 사원은 짱왓(道) 난¹⁾, 암퍼 므엥(市) 난의 중앙에 위치한
난을 대표하는 사원이다. 난왕조 연대기에 따르면 왕실 사원이었던

* 부산외국어대학교 태국어과 강사, thai@iseas.kr.

1) 난은 오랜 역사를 간직한 독립적인 왕조를 유지하던 곳으로 란나 왕조와 란쌍 왕조(현재의 라오스)를 연결해주던 길목에 위치하고 있었다. 새로운 도시라는 치앙마이, 황금의 도시라는 치앙통(현재의 루앙프라방)의 중간이란 의미에서 치앙고랑(Chiang Klang)으로 불리기도 했으며, 미얀마의 침략을 받았다가 라마 5세 때에 들어 태국의 일부로 통합됐다. 현재의 난은 산들에 둘러싸인 조용한 도시로 라오스와 국경을 접하고 있는 태국 북부의 행정구역 중 하나다. 지형적으로 도이 푸카(Doi Phukha), 도이로(Doi Lo), 도이 케(Doi Khe) 같은 2천 미터가 넘는 산들을 가지고 있을 뿐 아니라 문화적으로 라오스 영향을 받은 사원과 수공예품이 발달해 있기도 하다. 태국관광청 제공, <http://www.tatsel.or.kr/home/info.php?mid=134&treec=66>

왓 푸민 사원은 짜오 켈타부트 프롬민(Chao Chettabut Phrom Min)왕 때인 1596년에 건설되었다. 그 뒤 1704년 버마군의 공격에 의해 불상과 사원이 상당부분 훼손되었다가 1857년 난의 7번째 왕인 짜오 아난파와 라릿티멧 왕이 즉위하면서 난의 사원을 적극적으로 개·보수 하였다. 이 때 왓푸민도 보수가 시작되어 1875년까지 계속 되었다.



<그림 2>
나가의 등을 타고 앉은
사원의 모습
©M_Elephant

왓푸민 사원은 우리가 알고 있는 태국의 일반적인 사원과 다른 특별함이 있다. 그 첫 번째가 태국 사원의 건축양식과 다르게 십자형 구조로 되어 있다. 한 건물 안에 위한²⁾(viharn)과 우보삿(ubosot)이 같이 자리하고 있는데 동서축으로 위한(viharn), 남북축으로 우보삿(붓, ubosot)의 역할을 하고 있다. 또한 두 마리의 나가가 동쪽을 향하고 있으며 서쪽으로 나가의 꼬리가 길게 뻗어 있어서 전체적인 모양이 이 나가의 등을 타고 사원이 앉은 모습이다.



<그림 3>
절 내부의 불상
©M_Elephant

2) 일반적으로 태국의 사원은 승려들이 계를 받는 붓(bot), 혹은 우보삿(ubosot), 불자들이 예배를 올리고 회합을 위한(viharn), 불경을 보관하는 문둑(mondop) 그리고 승려들의 거주 공간인 꾸띠(kuti)로 구분을 짓는다.

타이르³⁾양식의 특징을 그대로 살린 사원의 내부는 코끼리 문양으로 아름답게 채색된 천장을 비롯하여 12개의 티크 기둥이 사원 내부를 받치고 있다. 법당의 중앙에는 네 분의 부처님이 사방으로 나 있는 문 쪽을 향해 앉아 계시는데 구루손불(Kakusandha), 구나함모니불(Konagamana), 가섭불(Kassapa), 그리고 석가모니불(Gautama)이 그것이다. 두 번째로는 역사적인 가치는 물론이고 미술적인 가치도 아주 높은 아름다운 벽화를 가지고 있는 곳이다. 동쪽과 북쪽 벽은 본생경(붓다의 전생) 이야기, 서쪽과 남쪽 벽은 난 지역의 불교설화로 내려오는 칸타꾸만 이야기(Khattana Kumara Jataka), 그리고 과거 난 지역사람들의 일상 생활상을 묘사한 벽화로 가득 메워져 있다. 또한 프랑스 군대와 서양신부를 그린 벽화도 있어서 그 당시의 시대적 배경을 짐작하게 한다.

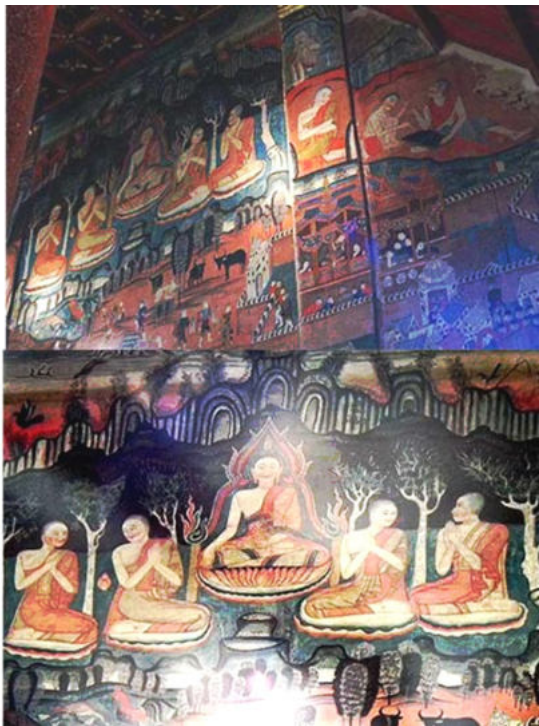
이 글은 왓 푸민 사원의 벽화를 분석하기 위해 수집한 자료들 중에서 가장 두드러진 부분을 몇 가지 소개하여 왓푸민 사원을 좀 더 전문적으로 알리는 일에 그 목적을 두고 있다.

I. 본생경이야기

동쪽과 남쪽 벽화의 상단에는 부처님이 제자들을 앉히시고 설법을 행하시는 장면을 그대로 그림으로 보여주고 있는데 부처님이 항마촉지인⁴⁾을 취하고 계시는 것을 볼 수 있다. 서쪽 벽화의 상단에도 역시 부처님과 관련한 그림이 그려져 있는데 그림을 자세히 보면 슬픔이 그대로 묻어난다. 이로 보아서는 부처님이 열반에 드시는 장면을 그려낸 것으로 짐작된다.

³⁾ 1. 다이족(중국어 간체: 傣族, 타이어: ไท, 영어: Dai people, 태족)은 중국의 소수민족의 하나로, 2000년 제5차 전국인구조사 통계에서는 인구는 약 1,158,989명으로 중국정부 가 공인하는 56개의 민족 중에서 19번째로 많으며, 100만명이 넘는 마지막 소수민족이기도 하다. 대부분 윈난의 시창반나 다이족 자치주와 더홍 다이족 징포족 자치주에 살고 있다. 라오스와 베트남, 타이, 미얀마에까지 걸쳐 분포하며, 타이루, 타이 등으로 불리고 있다. <http://ko.wikipedia.org> 제공, 2. 특히 태국내에서는 치앙마이, 치앙라이, 람퐁, 매헝썬, 파야오, 람땡, 프래, 난 등 전통적인 라나왕국의 영토에 널리 분포되어 있다.

⁴⁾ 항마촉지인(降魔觸地印)BhumisParsa-mudra, 부처가 깨달음에 이르는 순간을 상징하는 수인, 항마인, 촉지인, 지지인 이라고도 한다. 석가모니가 보리수 아래에 앉아 성도(成道)할 때 악귀의 유혹을 물리친 중인으로 지신을 불려 자신의 깨달음을 증명하였다는 내용에서 유래되었다. 왼손은 손바닥을 위로 향하게 하여 결가부좌한 다리 가운데에 놓고 오른손은 무릎 밑으로 늘어뜨리면서 다섯 손가락을 편 모양이다. 이 수인은 반드시 결가부좌한 좌상만이 취하는 것으로 입상이나 의상(倚像)에서는 볼 수 없다.



<그림 4>
부처님이 설법하고 계시는 장면
©M_Elephant



<그림 5>
부처님의 열반 장면
©M_Elephant

II. 난 지역과 교류 하였던 외국인

부처님 열반에 드시는 장면과 바로 맞닿아 있는 서쪽 벽화 속에 실물과 거의 비슷한 크기의 빨간 망토를 입은 외국인의 모습이 그려져 있다. 짐작하건데 서양 선교사가 아닌가 한다.



<그림 6> 벽화 속 서양 선교사
©M_Elephant



<그림 7>
서양인이 타고 온 증기선과 서양인들
©M_Elephant

그리고 이 벽화에는 여러 명의 서양인들이 등장하고 있는데 배의 모양과 등장하는 사람들의 복장을 보면 19세기 유럽인들이라는 것을 알 수 있다. 이 당시 난에는 여러 국적의 외국인들이 상주하고 있었다고 한다. 특히 이 사원을 보수할 당시 프랑스는 라오스를 식민 지배하기 위해 활발한 교역을 하고 있었을 시기였기 때문에 이 벽화를 그렸던 화공은 직접 서양인들을 보고 그렸던 사실화에 가까울 수 있었을 것이다. 그리고 한 가지 의문을 가지게 되는 것은 그림 속의 대부분의 서양인들은 비교적 자세하게 묘사되어 있는데 비해 채색을 적게 하거나 하지 않음으로써 다른 그림에서 받는 아름다움과 사실상 거리가 멀게 느껴

진다. 어쩌면 화공을 비롯한 이 시기 난에 살고 있었던 대다수의 사람들이 가지고 있었음직한 서양인들에 대한 반감을 표출하였던 것은 아니었을까? 이 외에도 중국기를 단 화물선과 중국인의 모습도 보이고 있다.

Ⅲ. 소수 종족

서쪽 벽화에는 물건을 팔기위해 도시로 들어오고 있는 한 무리의 낫선 사람들을 볼 수 있는데 이들의 복색과 검은 개를 그려 넣은 것을 보면 그들이 어떤 종족인 지 짐작할 수 있다.

난이 성립되기 이전에 난 지역은 루와족의 영토였다. 치앙마이가 번성하여 난을 합병할 때 루와족은 기르던 개를 끌고 성문으로 들어 왔다는 기록이 있다. 이를 토대로 볼 때 루와족을 화공이 상징화하여 그렸을 수 있겠고, 또 한 가지 짐작되는 것은 세 번째 여인의 치마는 일반적으로 난 지역의 여성들이 입는 물결무늬 치마이지만 이 여인이 울러 맨 대나무함의 형태로 보아 이는 카무족을 형상화 한 것으로 보인다. 즉, 이 시기에 난에서는 여러 소수 종족과 활발한 교류를 했다는 것을 단편적으로 보여주고 있는 것이다. 그리고 두 명의 전통복장을 한 카렌족 남자도 보인다. 당시 카렌족 남자들은 무릎까지 내려오는 긴 옷을 입었는데 이러한 복장은 이미 80여년전부터 입지 않는다.



<그림 8> 난과 교류하였던 소수종족 ©M_Elephant

첫 번째 벽화를 자세히 보면 앞선 두 남자들은 옷이라기보다는 대충 가리기만 했다는 표현이 어울릴 정도로 허술한 옷매무시와 함께 털이 수북한 다리는 온통 문신투성이다. 그리고 그 당시 란나지역의 많은 사람들이 고생했던 갑상선을 부각 시킨 점은 벽화를 보수했던 시기와 또한 번 더 맞아 떨어진다. 이 당시 소수종족들은 주로 나무 집을 저다 날라 주고 먹을 것을 얻거나 필요한 물품을 받아가는 형태의 교역이었다고 한다.

IV. 그, 그녀

사원의 벽화는 대부분 본생담의 칸타꾸만 이야기에 근거하여 난 주민들의 생활상이 그대로 드러나도록 그렸다는 점에서 미적인 가치뿐만 아니라 사료로써도 상당한 가치가 있다.



<그림 9>
부둣가의 여자와 4명의 남자들1
©M_Elephant

이 한 장으로 과거 난 지역의 젊은이들을 설명할 좋은 자료가 될 수 있을 것이다. 8명의 여자와 4명의 남자로 구성되어 있는 이 그림은 그 당시 타이르족들의 무늬인 물결무늬 파썬(phasin, sarong)을 입은 여성들은 물론이고, 보기에 부담스러워 보이는 귀걸이를 한 남자들은 허리부터 다리까지 문신을 하고 있다. 이 그림으로 보아 당시 난 지역에는 중국의 시황판나에서 이주한 타이르족들이 상당수 거주하고 있었음은

물론이고 타이르족들의 복식문화가 난 지역에 널리 퍼져 있었음을 증명해 주고 있다.

남자들의 머리 모양이나 여자들의 머리모양을 비롯하여 부둣가 주변에서 외국인들과 교역을 하면서 영향을 받은 듯한 차림새도 눈여겨 볼만하다. 예를 들면 왼쪽 4명의 남자들 중 한명이 입고 있는 붉은 색 상의는 서양의 복식과 같은 것으로 보인다.

이 그림에서 필자는 한 가지 의문을 가지고 있다. 8명의 여성들의 시선이 단 한군데도 같지 않다는 것이다. 반면 4명의 남자들은 한 여성에게 고정되어 있다. 그림을 좀 더 확대해 보면 더 재미있는 상상을 할 수 있을 것이다.



<그림 10>
부둣가의 여자와 남자들2
©M_Elephant

그리고 마주보고 담배를 피우고 있는 두 남녀의 시선과 혼자 떨어져서 짐을 지고 있는 여자의 시선도 매우 흥미롭다. 거의 수평 구도에서 그려 낸 세 남녀의 시선 처리가 우연이었을까? 또한 이 홀로 떨어져 있는 여자의 상의는 다른 여자들과 다르게 가슴 부분만 가리고 앞에서 묶은 것으로 그려져 있다.



<그림 11>부둣가의 여자와 남자들3 ©M_Elephant

V. 로맨틱 란나

1999년 2월 타이항공의 기내잡지인 SAWASDEE의 표지 그림으로 나와 한 번 더 눈길을 끌게 된 그림으로 왓푸민 사원의 벽화를 이야기 할 때 그 대표적인 그림으로 인정되고 있음은 물론이고 태국 내에서도 손에 꼽히는 벽화중의 벽화라 할 만 하다.

이 그림은 거의 실물 크기로 그려져 있는데 일설에 의하면 이 벽화를 그린 화공이 자신과 사랑하는 자신의 연인을 묘사한 것이라 하지만 확인된 것은 없다.

이 그림을 들여다보면 남자의 머리모양이 전체 그림 속 다른 남자와 확연히 다른 모습을 보이고 있다. 머리카락을 정수리쯤에서 하나로 말아 올려 묶은 것과 그 부분을 접은 천으로 다시 한 번 더 둘러 묶은 것은 영락없는 미안마식이다. 게다가 허리에 두른 천 역시 미안마식 무늬라고는 하지만 문신의 색이 붉은 색으로 묘사된 것은 타이야이족⁵⁾들이 좋아했던 것이다. 이는 이미 미안마와 타이야이 그리고 란나의 문화적

⁵⁾ 혹은 산족이라 한다. 산족은 동남아시아의 타이계 민족 집단이다. 산족은 주로 미얀마의 산 주에 살지만, 일부는 만달레이, 카친, 카인, 중국과 타이의 접경 지역에도 산다. 비록 신뢰할만한 인구 조사는 1935년 이래로 행해진 적이 없지만 산족의 수는 약 600만 명으로 추정된다. 산 주의 수도는 인구 약 15만 명의 작은 도시인 타웅지이다. 다른 주요 도시로는 시바우, 라시오, 쟁통, 타치렉이 있다. <http://th.wikipedia.org/wiki/%E0%B9%84%E0%B8%97%E0%B9%83%E0%B8%AB%E0%B8%8D%E0%B9%88>

교류가 자연스럽게 일어나고 있음을 확인해 주는 좋은 자료가 될 수 있을 것이다. 혹은 벽화를 그렸던 화공이 타이야이족이었던 것은 아니었을까?



<그림 12>
두 남녀의 대화
©M_Elephant

그리고 여자의 경우도 복색으로 보아 신분이 꽤 높은 여성으로 보인다. 이는 여성의 장신구에서 그대로 드러나는데 웬지 남자와는 격이 맞아 보이는 것은 아니다. 그러나 남자가 다정스럽게 여자의 어깨에 올린 왼손과 무엇인가 은밀한 이야기를 하고 있는 듯 가리고 있는 오른손, 우아한 미소를 띤 여자의 눈길에서 서로에 대한 감정을 엿볼 수 있다.

도대체 두 남녀는 무슨 말을 속삭이고 있는 중이었을까?

VI. 그들이 사는 세상

서쪽의 벽에 그려진 벽화는 대부분 이 시대 사람들의 생활상을 묘사하고 있다. 전체를 보아도 좋고 하나씩 떼어내어 세밀하게 이야기를 만들어 보아도 너무나도 많은 이야기를 상상하게 만든다.

이 벽화 속에는 베틀에 앉은 여자와 담배를 피우며 가르쳐 주고 있는 여자, 동성애를 연상 시키는 야릇한 두 남자, 숨어서 연애하는 장면을 훔쳐보고 있는 아이들, 한창 놀이에 빠져 있는 두 사내아이와 그것을 보고 있는 한 무리의 아이들, 물을 지고 걷는 두 모자, 울면서 어디론가 가고 있는 한 여자가 있는데 이 여자의 복색이 부둣가에서 홀로 떨어져 있는 여자와 동일하다. 뿐만 아니라 이 시대의 일반 여성들은 상의를 입지 않고 생활하였음을 보여 주고 있으며 성적인 표현이 대체로 자유로웠음을 알 수 있다.



<그림 13>
서민들의 삶
©watkadarin.com

그리고 이러한 벽화 속에는 당시 사람들이 거주하였던 가옥의 구조와 형태를 쉽게 알 수 있기도 하다. 전통적인 란나 양식은 물론이고 서양과 중국의 영향을 받은 모습도 눈에 띈다. 일반 서민의 가옥과 신분이 있는 사람들의 가옥을 비교해 볼 수 있으며 각각의 구조가 비교적 자세히 묘사되어 있기도 하다.



<그림 14>
벽화 속 가옥들
©M_Elephant

태국과 라오스를 연결해 주는 중요한 위치에 있었던 난의 역할에 어울리게 외국인들의 모습이 다양하게 그려져 있는 것은 당시 난에 거주하거나 교역을 하였던 외국인들의 신분과 직업도 알아 볼 수 있는 중요한 사료가 된다.

그 외에도 각종 동물들을 등장시켜 때로는 직접적인 묘사로 또 때로는 희화화하여 묘사하기도 하여 그 시대의 유머를 느끼게 해주기도 한다.

처음 왓푸민 사원에서 벽화를 만났을 때의 감동을 잊지 못한다. 온통 붉은색과 푸른색의 느낌이 강하게 들었던 벽화는 하루를 꼬박 그림 하나하나를 살피게 하고도 그 자리를 떠나지 못하게 했던 기억을 가지고 있다. 란나에 관심을 가지고 본격적인 연구를 하고 있는 지금은 단순히 좋은 벽화를 하나 만났다는 생각보다는 이 벽화가 가지고 있는 수많은 진실에 주목하게 된다. 기존에 이미 연구되어 있는 몇 편의 글들을 종합해 보면 난과 주변 지역의 교류에 대한 언급은 있으나 구체적인 정

황이 드러나지 않는 단점이 있다. 또한 벽화 속의 많은 종족들은 어떤 경로를 통해서 난에 정착하거나 교류하게 되었는지도 관심을 가지고 밝혀 볼 문제이다. 벽화 속에서 구체적으로 드러나는 역사적인 사실은 물론이고 라나 지역 전반에 걸쳐 반복적으로 그려지는 그림들에 대한 정리도 필요하다는 생각을 한다.

이 글은 단지 왓푸민 사원의 벽화 연구를 하기위한 기초자료를 수집 과정에서 알게 된 몇 가지 부분을 소개하는 수준에서 마무리를 하려고 한다. 나머지 보다 전문적이고 상세한 내용은 논문의 형태로 다시 발표하게 될 것이다.

■ **줌인 동남아시아** ■
Zoom-in Southeast Asia



<아시아박물관 기행>
인도네시아 자카르타국립박물관
National Museum of Jakarta, Indonesia

고정은*
Jeong Eun KOH

인도네시아의 수도 자카르타에 위치한 자카르타국립박물관은 인도네시아의 대표적인 박물관으로 중앙정원을 중심으로 조각 컬렉션, 민족 컬렉션(자바, 수마트라, 발리 칼리만탄, 슬라웨시, 파프아, 마르크), 전통가옥모형, 청동기, 선사시대, 도자기, 염직물, 아시아 전시실, 코인, 네덜란드통치기 컬렉션, 2층의 고고학 및 민족학 컬렉션 등 시대별로 매우 다양한 소장품이 전시되어 있다. 필자는 올초 인도네시아 현지조사 때 자카르타국립박물관 소장품을 구체적으로 조사할 기회가 있었는데, 본고에서는 현지에서 구입한 박물관 소개책자에 언급된 내용과 그 대표적인 소장품을 중심으로 소개하고자 한다.

* 부산외국어대학교 동남아시아지역원 HK연구교수, kohje@iseas.kr



<그림 1> 자카르타국립박물관 중앙 정원. 출처: 필자사진.

자카르타국립박물관의 성립

‘계몽의 시대’로 잘 알려진 18세기전반의 유럽사회는 전통적 가치관에 대한 의문과 과학적 이성을 바탕으로 새로운 가치관을 구축하려는 움직임이 일던 과도기를 맞이하고 있었다. 한편 이것과 시기를 같이 하여, 인도네시아에 정착한 유럽인들 사이에서도 새로운 사고가 싹트기 시작하여, 1778년 4월 24일, 네덜란드동인도회사 총독이던 레니엘 드 크락이 ‘바타비아예술과학원’의 창설을 허가했다. 아시아에서 최초로 성립된 이곳은 네덜란드령 동인도(현 인도네시아 지역) 사람들의 문화적 다면성을 과학적으로 연구하려는 목적이 있었다. 조직구성원은 네덜란드동인도 회사의 몇몇 평의원이 이사가 되고, 레니엘 드 크랄은 운영위원장에 임명되었으며, 그의 이복 여동생과 결혼한 자콥스 콜네리스 마테우스 라텔마하도 구성원에 참여하였는데, 후에 그는 학원장까지 되었다. 라텔마하는 서적, 악기, 석조조각과 그 외의 골동품 등을 다수 기증하는 등 학원발전에 공헌하였고, 1779년에는 코타, 칼리 발의 자택을 전시장으로 기부하기도 했다. 이 당시 상류계급의 사람들 사이에서는 골동품 수집이 매우 고상한 취미로 인식되어 있었으므로 과학

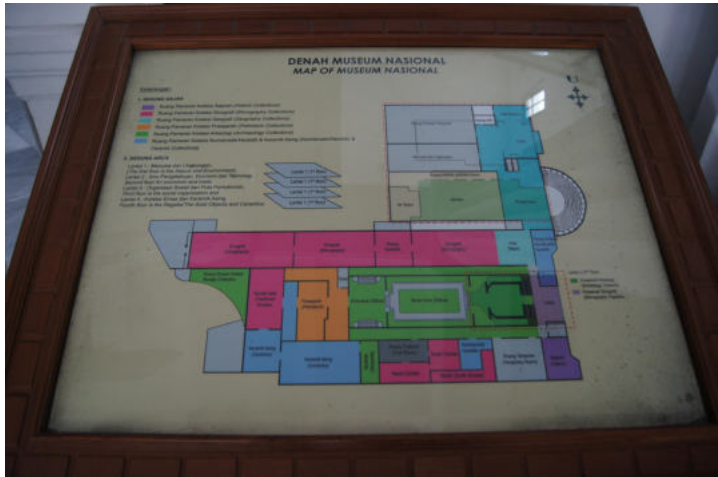
관이 창설됨과 동시에 순식간에 기증품이 증가했다. 드디어 박물관다운 면모를 갖추게 되자 매주 수요일 오전 8시부터 10시까지 일반인에게 공개하게 되었고, 서적의 대출도 3주를 한도로 해서 시행되었다. 그러다가 네덜란드를 인도네시아에서 몰아낸 영국은 1813년에 토마스 스텐포드 랫플즈를 자바의 부총독 및 바타비아예술과학원장으로 임명했다. 라델마하는 이미 1794년에 생을 하직한 후였고, 그에 못지않은 정열을 지닌 랫플즈는 동인도의 역사, 문화, 예술의 각 분야에 관한 지식을 습득하기 위해 열성적이었고, 과학원 내에서 새로운 연구를 장려하였으며, 수집품을 위한 별관을 기부하고 ‘학술협회’라고 명명했다. 그 후, 새로운 박물관의 건설이 시작되었지만, 오늘날 우리들이 알고 있는 건물이 완성된 것은 1868년이 되면서부터였다. 새로운 박물관은 삼(지금의 태국)의 쯔라롱콘 국왕이 1871년에 자카르타를 방문했을 때 청동제의 코끼리를 정면광장에 기증한 것에서 ‘코끼리 관’이라 부르게 되었다. 1931년 박물관 수집품이 파리의 세계문화전람회에 출품되었을 때, 운이 나쁘게도 인도네시아관이 화재가 나서 출토품의 절반이 손실되었다. 이 때 지불된 변상보험금을 바탕으로 도자기실, 청동기실과 2층의 두 곳의 보물실이 건조되었다. 1936년에 저명한 언어학자이자 역사학자인 이슬람교 전문가였던 후세인 자자티닝그라트 박사가 초기 인도네시아인 관장으로 임명되어 1960년까지 재임했다. 1950년에는 그 명칭도 ‘바타비아예술과학원’에서 ‘인도네시아문화기금’으로 변경되었고, 1962년에는 인도네시아정부의 교육문화성의 산하기관으로 들어가 ‘중앙박물관’으로 불리게 되었다. 1980년에는 서적류가 이미 박물관에서 사렌바 거리의 새로운 국립도서관으로 옮겨졌고, 1994년 당시의 문부대신, 와르디만 조조네고로의 제창에 의해 박물관의 증축이 시작되었다. 현존하는 건물에 인접해서 완전히 동일 양식의 새로운 건물이 21세기초기의 완성을 목표로 착공되어 전시장의 증설뿐만 아니라, 극장공간도 조성하게 되었다.

인도네시아의 역사와 그 문화적 배경

유럽대륙이 빙하기였을 때, 지금의 인도네시아는 그 대부분이 아시아대륙과 연결되어 있었고, 특히 자바는 세계에서 가장 먼저 인류가 살기 시작한 곳 중의 하나였다. 1891년에 중부자바의 솔로강 연안에서 직립보행을 하는 유인원의 일종인 호모 에렉투스의 화석이 발굴되었고, 100만년전부터 이 지역에 인류의 조상이 존재했음이 증명되었다. 원래 호모 에렉투스는 유목 생활을 하고 있었지만, 서서히 사회성을 가지게 되자 집단사회를 형성하였고, 세월이 지남에 따라 파종을 하고 농경작업을 하는 것을 서서히 배워나갔다. 중석기시대에는 구석기시대의 단순한 돌도끼 등이 보다 복잡화한 농경기구로 교체되었다. 신석기시대의 도래와 함께, 사람들은 나무로 만든 도구와 조각, 카누 등을 제작하는 것을 알게 되고, 동시에 다른 용구, 예를 들면, 바구니, 천, 도자기 등의 제작기술도 습득하게 되었다.

인도네시아의 금속기시대는 아시아의 다른 지역의 문명 보다 조금 늦어졌기 때문에 청동기와 철기가 동시에 발달했다. 금속기시대의 도래는 사람들의 생활을 크게 변화시켰는데, 금속은 다양한 형태로 가공하기 쉬운데다가 영구성이 높아 지금까지의 어떤 용구보다도 사람들의 작업을 쾌속화했다. 금속기의 출현은 농경작업 등을 손쉽게 하고, 보다 풍요로워진 사람들은 종교로 관심을 쏟게 되었다.

사람들은 점차, 정령신앙(애니미즘) 만이 아니라 조상숭배의 사고를 갖게 되었다. 소유하는 물품 중에서 가장 가치가 있는 것을 신이나 조상에게 바쳐야 한다고 믿게 되었으며, 공물을 보다 완벽한 형태로 하기 위해 다양한 아이디어를 짜냈다. 이 시기 별에 의한 항해술 등이 널리 퍼지기 시작했다. 예술가, 기술자 등이 동업자들 사이에서 조합을 만들기 시작한 것도 이 즈음이다. 예를 들면, 도공, 직공, 금은세공사 등의 조합이 결성되었고 집단사회 및 지배자를 위해 일을 하였다. 서력 200년경에는 인도의 상인이 인도네시아로 도래하기 시작했고, 15세기에 이르기까지 인도의 영향이 크게 미쳤다. 예술, 언어, 천문학, 문학 등의 영향도 당연했지만, 힌두교와 불교의 전래에 의한 종교의 영향이 가장 컸다. 그리고 지배자를 유일신성한 신의 환생으로서 숭배하였다. 힌두



<그림 2> 자카르타국립박물관 배치도. 출처: 필자사진.

· 불교왕국을 구축한 마자파히트 시대에서도 1292년부터 1398년은 인도네시아 역사상 황금시대였고, 최대강국의 영토를 보유하고, 동시에 최초의 국가로서 통일된 시기였다고 할 수 있다.

청동기 컬렉션

인도네시아에서 청동기시대는 기원전 1세기경부터 시작된다고 추정하는데, 사람들의 생활양식의 실용면이나 문화면에서 커다란 변화를 가져왔다. 청동의 동과 주석과의 합금으로 용해점은 저온이다. 제조공정은 화로 불에서 달궂지면 두드려서 성형하는 단조(鍛造)와 납으로 만든 거꾸집에 용액을 부어 만드는 철조(鐵造)가 있다. 도끼, 의례용구와 장식품 등이 가장 일반적인 청동기의 기물이었다. 고전시대의 시작과 함께 그 생산과 철조기법은 개량발전을 이뤄 용접 등의 기법이 도입되었다. 청동기는 신앙의 대상인 신상(神像) 및 불상에서 생활용품에 이르기까지 다양한 종류와 모양이 있고, 장식도 화려하고 아름답다. 또한 청동은 무너지기 쉬운 재료를 대체하기 위해서도 사용되었는데, 예를 들면 물항아리를 비롯한 테라코타의 생활용기 등은 원형대로 청동으로 제작되기도 했다.

자카르타국립박물관에는 3,199점에 이르는 청동기가 보존되어 있



<그림 3> 청동북(동고). 기원전 2세기경~기원후4세기경. 인도네시아 서누사 텡가라, 비마 상케양 섬 출토. 출처: 필자사진



<그림 4> 청동불입상. 7세기. 인도네시아 슬라웨시 시켄덴. 1921년 발견. 높이 75cm. 출처: 필자사진.

고, 청동북<그림 3>을 비롯하여 그 대표적인 것이 청동기실에 진열되어 있다. 대표적인 작품을 몇 예 들어보면, <그림 4>의 대형의 불상은 복잡 한 납형 철조의 기법을 구사한 작품이다. 내부는 비어있고, 인도네시아에서 발견된 청동제 불상으로는 두 번째로 큰 것이다. 다만, 불교문화의 흔적이 전혀 없는 지역에서 발견된 점에서 선원들 사이에서 크게 신앙되었던 디팡카라불로 추정되며, 난파한 선박에서 해안가로 끌어올려왔던 것으로 추정된다. 트리무르티<그림 5>는 힌두교를 대표하는 3대신, 브라흐마, 비슈누, 시바를 뜻한다. 이들 신들은 승물(乘物)이라는



<그림 5>三大神 트리무르티. 11-12세기. 인도네시아 남수마트라 팔렘방 출토. 높이 (왼쪽부터) 57cm. 57cm. 46cm. 출처: 필자사진.

전용의 이동수단이 있는데, 물새, 가루다, 목우 위에 서있고, 네 손에는 신성을 표현하는 지물을 쥐고 있다. 3대신은 인도네시아 각지에서 숭배되지만, 특히 자바에서는 5세기 이후, 유일하고 절대적인 최고신이 각각의 신격을 나타낸 모습으로 신앙되었다. 그중에서도 시바신앙이 널리 확산되었고, 시바신을 모시기 위해 찬디라 불리는 사원이 다수 세워졌다.

관세음보살의 아름다움은 온화한 표정과 간소한 장식을 바탕으로 더 돋보인다. 대승불교의 설화에 따르면, 보살은 깨달음을 듣고 승천하기 보다는, 지상에 남아있는 중생들을 구제하는 길을 선택했다고 한다. 자비를 나타내는 부처로서 이 세상을 구제하는데 마음을 다하고, 서방정토에 주재하는 아미타여래의 가르침을 체현하고 있다. 인도네시아에서는 8세기부터 14세기에 걸쳐서 관세음보살은 불교의 최고 위치에 있는 부처이자, 또 권력을 가진 왕들의 상징으로서 널리 숭배되었다. 그 특징은 머리 위의 두발장식에 있는 작은 아미타상과 정신의 각성을 상징하는 붉은 연꽃, 그리고 오른손으로 결한 시무인의 수인을 들 수 있다.

정교하게 만들어진 끈 달린 램프<그림 6>는 병 위에 앉은 카루다의 손과 발이 의인화되어 있는 점에서 동부자바기의 것으로 추정된다. 또 병의 대좌 다리의 형상과 병 주위에 있는 8개의 글자모양을 한 넝쿨형태의 장식도 동부자바기의 청동기에서 자주 보이는 특징이다. 13세기 경 태양신 수리야가 하루의 일과를 끝내면, 야간에는 비슈누신이 램프를 밝혔다고 믿고 있었다. 이와 같은 이야기를 근거로 비슈누신의 숭물



<그림 6> 램프. 13세기.
인도네시아 중부자바 문티
란에서 매입. 높이 30.5cm.
출처: 필자사진.

인 가루다는 램프를 장식하는데 매우 어울리는 상이 되었다. 램프의 기단부에 있는 3장의 잎 모양의 용기는 기름받이 그릇으로 추정된다.

도자기 컬렉션

자카르타국립박물관 도자기 컬렉션은 수세기에 걸쳐 인도네시아의 해양교역의 양상을 방불케한다. 중국인들이 일찍이 전한(기원전 202~기원후 8)시기에 인도네시아를 경유해서 인도로 항해하고 있던 점, 또한 양국간에 정식 상업활동이 확립되어 있던 점 등이 조사연구의 결과 분명히 드러났다. 인도네시아 제도에는 진귀한 유품이 풍부하기 때문에, 당시의 외국 상인은 오랜 시간을 투자하여 위험한 항해에 도전했다.

수많은 선박이 목적지에 도착하기도 전에 침몰했고, 물물교환용으로 적재되었던 도자기 등의 화물이 해안가로 밀려왔다. 이처럼 표류한 도자기류는 주로 가정에서 일상용품으로 사용되었다. 또 수가 적은 고급 도자기류는 경쟁적으로 구매하여 전래의 가보로서 대대로 소중하게 계승되어져 자녀의 출생을 비롯한



<그림 7> 도자기 전시실. 출처: 필자사진.



<그림 8>
도자기 전시실.
출처: 필자사진.

할례식, 혼례, 장의 등 통과 의례 때에 중요한 역할을 담당했다. 때로는 주문에 응해 제조된 것, 혹은 지방 권력자들의 기답품으로 제공된 것도 있다. 도자기 컬렉션 중에서 대표적인 국외 도자기류의 대표적인 것은 네덜란드인 수집가 판올소이드 호리네스의 기증품으로, 그는 1959년에 최초의 도자기분야 학예원으로 취임했다. 전시되어 있는 도자기는 모두 인도네시아에서 발견



<그림 9> 도자기 전시실의 중국도자기. 출처: 필자사진.

혹은 발굴된 것인데, 그 국적은 실로 다양하다. 이들 도자기가 가지고 있는 중요한 의의는 외형적인 형태, 무늬, 아름다움은 물론이거니와, 이를 통해 일찍이 인도네시아의 역사적 배경을 파악할 수 있는 귀중한 실마리를 제공하고 있기 때문이다.

염직 컬렉션

인도네시아는 풍부한 염직 전통을 갖고 있으며, 국립박물관 컬렉션이 그 문화유산을 여실히 반영하고 있다. 전설에 의하면 어떤 여신이 인도네시아에 면을 가져와서 사람들이 천을 짤 수 있도록 자신이 방직



<그림 10> 바틱 전시실.
출처: 필자사진.

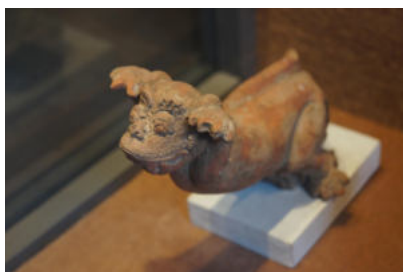
기로 변했다고 한다. 의류는 고대로부터 다양한 재료, 예를 들면, 파인에 플, 파초芭蕉 등의 식물섬유, 또 나무껍질 등을 이용해서 만들어왔다. 그러나 감정이 및 수집가의 관심을 끈 것은 바틱(Batik)과 이카트(ikat)였다.<그림 10>

바틱은 손으로 그리는 것과 압형기로 짜내는 두 가지 방법으로 제작된다. 흰 목면 또는 비단에 방염을 위해 열을 가한 밀납을 놓고 염색한 후, 밀랍을 걷어내면 그 부분이 무늬로 되어 남는 그러한 공정을 색의 수만큼 반복한다. 반면에 이카트의 경우는 직조에 들어가기 전의 공정 과정에서 실 자체를 물들인다. 날실(經絲 세로)과 씨실(緯絲 가로), 혹은 經緯絲 모두를 염색한다. 먼저 실타래를 나무틀에 펼치고, 방염질 섬유를 이용해서 무늬를 딱딱하게 묶은 후 염색작업에 들어간다. 시간이 걸리는 염색작업을 수차례 반복한 후, 묶은 곳에는 염색하지 않고 남겨둔다. 무늬가 디자인한 대로 염색되어지면, 날실을 직기에 걸치고 씨실을 통과시키는 직물작업으로 옮겨간다. 오늘날에는 합성염료가 일반화되어 있지만, 지역에 따라서는 여전히 옛스러운 전통을 지키고 식물뿌리, 나무껍질, 나무열매, 나뭇잎 등에서 추출된 천연염료를 사용하는 곳도 남아 있다. 완성된 의복에 자수 혹은 비즈, 조개, 코인, 거울 등의 장식을 달아 멋스러움이 더해진다. 전통염직은 인도네시아 문화에서 매우 중요한 부분을 형성하고 있으며, 의복은 그 무늬와 색에 의해 신분이나 계층을 표시하기도 한다. 이들 염직물들은 수세기에 걸쳐 전투무용이나 혼례, 장례에 이르기까지 다양한 의식과 의례에 불가분의 역할을 담당해온 것이다.

조각 컬렉션

석조 조각은 입구를 지나자마자 바로 첫 갤러리에 크고 작은 조각품들이 좌우 양옆으로 ‘ㄷ’자 모양으로 촘촘히 진열되어 있다. 힌두신상은 물론이거니와 불교조각, 조상숭배와 관련된 작품, 비석 등이 즐비하다. 주로 자바의 중부와 동부, 그리고 수마트라에서 발견된 이들 조각품들은 대체로 사원의 벽감 혹은 본당에 안치되어 있었다. 석재 중에서도

안산암이라는 재료가 일반적으로 사용되었지만, 14세기에서 15세기에 걸쳐 제작된 동부자바기의 석상은 사암 혹은 석회암이 사용되기도 했다. 4세기에서 10세기에 걸쳐 힌두교 및 불교의 영향이 인도네시아에 널리 퍼져 있었는데, 이 시기에 조성된 석



<그림 11> 자카르타국립박물관 테라코타 전시실. 출처: 필자사진.

상은 인도동부에서 제작된 작품과 매우 유사하다. 인도의 조각가들은 ‘시르파사수트라’라는 책에 따라 세부사항에 이르기까지 정해진 규정대로 ‘상(像)’을 제작해야만 했는데, 예를 들면, 눈은 연화처럼, 눈썹은 활처럼, 팔은 코끼리의 코처럼 만들어야만 했다. 인도네시아에서도 이와 같은 인도의 영향은 어느 정도 확산되었을 것이나, 14-15세기의 마자파히트 시대에 이르러서는 보다 인도네시아적인 양식의 석상이 제작되게 되었다.

<그림 12>의 석비는 남 수마트라의 팔렘방, 바투호수에서 출토한 것이다. 반원형의 모습에 상부에는 7마리의 코브라의 머리가 표현되어 있다. 그 아래 정면에는 28행의 문자가 새겨져 있는데, 오랜 세월 속의 풍화에 의해 몇몇 문자밖에 해독할 수 없다고 한다. 하단에는 수평의 단사에 의해 길게 도랑처럼 패인 줄이 새겨져 있고, 중앙에는 요니의 형태를 한 물이 흘러나오는 꼭지 부분으로 되어 있다. 명문은 말레이고어로 쓰여 있는데, 이 문자는 스리비자야의 명문에서도 사용되었고, 후에 팔라바문자로 된 것이라 한다. 명문에는 스리비자야왕에게 충성을 다하지 않는 자, 적과 밀통하여 왕에게



<그림 12> 석비.

출처: <http://www42.tok2.com/home/omdoyok/Indonesia/Aind-72/Aind-72.htm> 인용.

반란을 일으킨 자, 도망쳐서 적을 위해 스파이 활동을 하는 자는 죽음의 주술에 걸릴 것이라고 명기되어 있다. 비문의 일부이기도 한 도랑과 물이 흘러나오는 꼭지 부분은 틀림없이 돌 위에 물을 붓은 후 그 물을 받기 위한 장치일 것이다. 왕국의 역인이 취임 전에 서약을 할 때 그 물을 마신다고 한다. 이 석비는 필시 왕국이 통합되기 전인 7세기에 제작된 것으로 추정된다.

<그림 13>은 수마트라의 잠비(Jambi)에서 출토한 불입상으로 7-8세기의 작품으로 추정된다. 불의는 통견으로 양쪽 팔꿈치 이하는 손상되었지만, 남아 있는 부분으로 추측해 볼 때, 오른팔을 팔꿈치를 거의 직각으로 굽히고 어깨 부근으로 올려 시무외인을 짓고 있었다고 보이며, 왼팔은 팔꿈치 부분이 약간 밑을 향하고 있는 것으로 보아 수하하여 옷깃을 잡고 있었을 것으로 추정된다. 나발은 편평하고 성글게 표현된 것이 특징으로 육계는 정상에서 약간 뒤로 치우쳐진 듯하다. 머리 뒤로는 두광이 마련되어 있었을 것이나 지금은 목 뒷부분에 그 흔적만 남아 있다. 얼굴과 양손 등 마멸과 손상이 심한 편이지만, 신체 전반에서 풍기는 괴량감은 그대로 보존되어 있다. 이 작품이 출토한 수마트라 섬의 잠비는 말라유(Melayu, 말레이Malay) 왕국의 판도에 속하는



<그림 13> 불입상. 수마트라섬 잠비 출토. 안산암. 높이 172cm. 7-8세기. 출처: 필자사진.



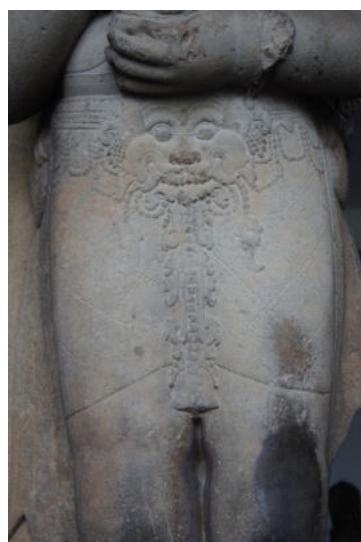
<그림 14> 아가스티야 입상. 중부자바, 찬디 바논 출토. 안산암. 높이 196cm. 8-9세기. 출처: 필자사진.

곳으로, 멀라유 왕국은 7세기말에 인접국이던 스리비자야에게 정복을 당한, 혹은 스리비자야의 수도가 팔렘방에서 이곳으로 옮겨왔다는 설도 있다. 이 작품의 제작연대는 7-9세기 사이라고 보는 등 다양한 설이 있지만, 멀라유 왕국인지 스리비자야 왕국인지 아직까지 정확하지 않다. 스리비자야나 멀라유 지역에서 대승불교가 번영하고 있었다는 점은 중국측의 사료를 통해 잘 알려져 있다. 다음으로 아가스티야 입상<그림 14>은 중부자바의 찬디 바논(Banon)에서 출토되었다. 아가스티아(Agaatya)란 《리그베다》에 나타나는 성스러운 선인으로, 《라마야나》에서도 등장한다. 그가 활약하는 곳은 인도 아대륙을 동서로 가로지르는 빈디아 산맥의 남쪽이라고 전해지고 있어, 후대 특히 남인도에서 크게 숭앙받았다. 남인도 출라왕조의 작품에도 본 상과 매우 유사한 상이 존재한다. 자바의 시바계 사원에서는 주실에 시바를 모시고, 남쪽의 측방 혹은 벽감에 아가스티야를 안치하는 것이 일반적이다.



<그림 15> 바이라바. 13~14세기. 인도네시아 서수마트라 빠당 라와스 출토. 높이 414cm. 출처: 필자사진.

한편, 자카르타국립박물관 소장품 중에서 제일 큰 바이라바상<그림 15>은 힌두교 시바신이 분노한 모습을 표현한 것으로 허리에는 힌두교의 수호신 칼라의 장식을 한 벨트를 차고 있다. 칼라의 입에서 늘어뜨린 장식 끝에 달려있는 방울<그림 16>은 탄드리교의 심볼로, 이



<그림 16> 바이라바 세부모습.

를 통해 당시 신앙되고 있던 종교의 혼합상황을 엿볼 수 있다. 즉 탄드리
계 불교의 신, 바이라바를 표현한 것으로 추정할 수 있다.

네덜란드통치시대 컬렉션

이 소장품들은 16세기부터 19세기에 걸친 인도네시아의 역사를 반영하고 있다. 유럽과 인도네시아의 대표를 비롯해서 유럽가구, 싱가포르 랏플즈박물관에서 기증한 스텐포드 랏플즈경의 흉상, 지금까지도 내용물이 공개되지 않은 채 보관되어 있는 보석함 등이 전시되어 있다. 전시실의 천정에 걸린 나무로 만든 대들보와 자바식 조각이 새겨진 문은 예전에 바타비아지구 칼리브사르에 있던 상점 ‘트코 메라’ 건축물의 일부라고 한다. 네덜란드통치시기 컬렉션의 대다수는 1972년에 자카르타역사박물관으로 이전되었지만, 1978년에 네덜란드정부가 반환한 유품들은 이곳에 보관되어 있다. 자카르타국립박물관이 예전의 바타비아예술과학원 박물관이었을 당시, 이 전시실은 이사들의 집회실로 사용되었다고 하며, 지금도 가끔 집회실로 이용되고 있다고 한다.

보물실(고고학 및 민족학 컬렉션)

2층에 있는 보물실은 고고학 및 민족학 컬렉션으로 구성된다. 2천 점이 넘는 금은제의 소장품 대다수는 계획적인 발굴조사에 의한 것이라기보다는 우연히 발견된 것이라고 한다. 1990년 중부자바의 크라텐의 위노보요에서 관개용수로 작업을 하던 농부들이 5세기에서 15세기에 걸쳐 변형한 자바고전시대의 보물이 숨겨져 있던 장소를 발견했고, 10세기초기의 머라빠 활화산의 대분화에 의해 용암 밑에 매몰되어 있었다고 추정되는 35kg 이상이나 되는 호화로운 금은공예품이 빛을 보게 되었다. 인도네시아에서 20세기 최대의 발견품이라 할 수 있는 이들 출토품은 고고학실 중앙에 전시되어 있다. 한편, 민족학실에는 18세기부터 20세기초기의 보물이 소장되어 있는데 대다수는 14K부터 24K로, 보석으로 장식된 것 등 다양한 공예품이 전시되어 있다.



동남아지역원 연구윤리규정 The Research Ethics of ISEAS/PUFS

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 밝혀야 한다.
- ② 다른 사람의 글을 인용하거나 아이디어 또는 사진 자료를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고여부를 밝혀야 하며, 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 지켜야할 윤리규정

제 9 조(책임) 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며,

저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야한다.

제10조(공정한 취급) 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 오로지 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 공정하게 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 책임자가 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 호선한다.
- 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 지역원 운영위원회에 보고한다.
- ② 제14조 내지 제17조 위반이 사실로 판정된 경우에는 윤리위원장은 운영위원회에 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 경우에는 당해 논문의 게재 또는 발표의 불허.
2. 논문이 학술지에 게재되었거나 학술대회에서 발표된 경우에는 당해 논문의 학술지 게재 또는 학술대회 발표의 소급적 무효화.
3. 향후 일정기간 지역원에서 발간하는 학술지 논문게재 또는 학술대회 논문발표 및 토론금지.
4. 기타의 제재.

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

④ 운영위원회가 제재를 하지 않기로 결정한 경우에는 그 사실을 지체 없이 윤리위원회와 보고자 및 피보고자에게 통지하여야한다.

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. 매호의 원고는 출판일로부터 2개월 전에 접수된 것에 한한다. 원고 제출자는 논문게재신청서를 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 쉼표를 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 괄호 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 괄호 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 이중꺾쇠(『 』) 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 이중꺾쇠(『 』)로, 구미어인 경우는 이탤릭체로 표시한다.

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

U Kala. 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 참고문헌에 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·조흥국. 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

	게재신청마감	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 2011
VOLUME 3, NUMBER 1



ARTICLES

- IN SUN YU** The Road to Confucianism as a State Ideology in Vietnam
YEON SIK JEONG Cambodia's Sangha and Its Relationship with the State
KYOUNG SEOK KANG A Study on the Keyboard of Jawi Script (Arabic-Malay Script)
SAW MRA AUNG The Accounts of Suvannabhumi from Various Literary Sources
U HLA THAUNG In Search of Shin Maha Buddhaghosa

ZOOM-IN SOUTHEAST ASIA

- JI YEON JEONG** Varnish Tree of Northeast Asia and Southeast Asia
JUN YEONG JANG Nay Pyi Taw, the Myanmar's New Capital and Invention of Tradition:
A Sacred Heart of New Civilian Government
SOO KYUNG BAE Tracing Lanna Kingdom IV: Lanna in Wat Phumin
JEONG EUN KOH National Museum of Jakarta, Indonesia



INSTITUTE FOR SOUTHEAST ASIAN STUDIES
PUSAN UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES