2021년도 불교학연구회

# 춘계 학술대회

# 동남아시아 지역의 대승불교 양상과 해양 실크로드

◈ 일 시 : 2021년 5월 15일(토) 13:00~18:00

◈ 방 식 : ZOOM Online 개최

◈ 주 최 : 불교학연구회

◈ 후 원 : 대한불교진흥원

KABS The Korean Association of Buddhist Studies 불교학연구회

# ▌일정표▐

- **일 시 : 2021년 5월 15일 토요일 13:00 ~ 18:00**
- **방 식 : ZOOM 비대면 온라인 학술대회**

## Ⅰ부 개회식 [오후 1:00 ~ 1:30]

1. 개회사: **임 승 택** (불교학연구회 12대 회장 / 경북대 철학과)
2. 특별강연: **딴 툿 우** (동국대학교 글로벌경제통상학부 교수)
   **"미얀마 민주화항쟁의 전개 양상과 향후 전망"**
3. 미얀마 미준화 운동을 지지하고 응원하는 신인문 낭독

## Ⅱ부 추계 학술대회 [오후 1:30 ~ 6:00]

**[제1발표]**_ 사회: **함 형 식** (진남대) (**오후 1:30 ~ 2:20**)

**동남아지역 대승불교 연구 동향_밀교 관련 연구들_**

발 표 : **심 재 관** (상지대학교)

논 평 : **안 환 기** (서울불교대) / **한 상 희** (경북대)

**[제2발표]**_ 사회: **함 형 식** (진남대) (**오후 2:20 ~ 3:10**)

**드와라와띠(Dvāravatī)와 대승불교**

발 표 : **황 순 일** (동국대학교)

논 평 : **김 한 상** (한국외대) / **옹 지 인** (부산외대)

**※ 중간 휴식 (오후 3:10 ~ 3:20)**

**[제3발표]**_ 사회: **김 성 철** (금강대) (**오후 3:20 ~ 4:10**)

**구법승을 통해 본 동남아시아 대승불교**

발 표 : **계 미 향** (한국불교신리연구원)

논 평 : **여 성 구** (국민대) / **우 동 필** (진남대)

**[제4발표]**_ 사회: **김 성 철** (금강대) (**오후 4:10 ~ 5:00**)

**힌두불교의 맥락에서 본 인도네시아 중부자바의 짠디**

발 표 : **강 희 정** (서강대학교)

논 평 : **방 정 란** (大正大) / **허 정 민** (서울대)

**[제5발표]**_ 사회: **이 병 욱** (고려대) (**오후 5:00 ~ 5:50**)

**앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제**

발 표 : **노 님 희** (국립중앙박물관)

논 평 : **강 대 공**[빕진] (동국대) / **허 형 욱** (국립중앙박물관)

## Ⅲ부 폐회식 [오후 5:50 ~ 6:00]

# 불교학연구회

# ▌목 차▐

**[특별강연]**

딴툿우_[강연자료] 미얀마 민주화항쟁의 전개 양상과 향후 전망 ..... 03

**[선언문]** "미얀마 군부 쿠데타에 대한 우리의 입장" ..... 13

**[제1발표]**

심재관_[발표] 동남아지역 대승불교 연구 동향_밀교 관련 연구들 ..... 15

안환기_[논평] 논평문 1 ..... 25

한상희_[논평] 논평문 2 ..... 27

**[제2발표]**

황순일_[발표] 드와라와띠(Dvāravatī)와 대승불교 ..... 29

김한상_[논평] 논평문 1 ..... 61

옹지인_[논평] 논평문 2 ..... 65

**[제3발표]**

계미향_[발표] 구법승을 통해 본 동남아시아 대승불교 ..... 69

여성구_[논평] 논평문 1 ..... 91

우동필_[논평] 논평문 2 ..... 95

**[제4발표]**

강희정_[발표] 힌두불교의 맥락에서 본 인도네시아 중부 자바의 짠디 ..... 99

방정란_[논평] 논평문 1 ..... 115

하정민_[논평] 논평문 2 ..... 121

**[제5발표]**

노남희_[발표] 앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제 ..... 125

강대공_[논평] 논평문 1 ..... 137

허형욱_[논평] 논평문 2 ..... 141

**※ 불교학연구회 운영 사이트 안내 ※**

▶ 불교학연구회 홈페이지 : http://www.kabs.re.kr

▶ 『불교학연구』 저널페이지 : http://journal.kabs.re.kr

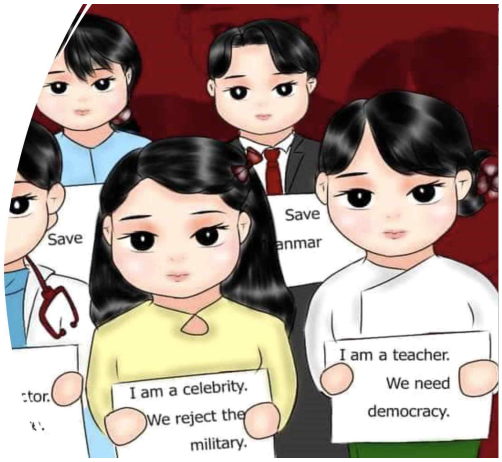
▶ 『불교학연구』 논문투고시스템 : http://submission.kabs.re.kr

[특별강연]

# 미얀마 민주화항쟁의 전개양상과 향후 전망

딴툿우
동국대학교

## 미얀마 민주항쟁의 전개양상과 전망




미얀마국민통합정부 (2021)

**다민족사회 (135개의 민족)**

- 광역 주
  1. 양곤 (경제수도)
  2. 바고
  3. 에야와디
  4. 만달레이 (행정수도+ 제2수도)
     1. 네피도 연방령 (행정 수도)
  5. 사가잉
  6. 마궤이
  7. 따닌따리

- 민족 주
  1. 까인
  2. 까야
  3. 까친
  4. 친
  5. 몬
  6. 라카이
  7. 샨

1988년 8월 8일 (8888)

# 군부독재에 대한 반항: 민주항쟁

- 대규모 시위 확산
  - 1988년 3월 12일에 BSPP의 당원의 아들이 찻집에서 양곤기술대학교의 학생을 다치게 하였으나 풀려난 것에 분노한 대학생들이 지역경찰서 앞에서 시위를 벌이다 학생 한명이 경찰의 총에 맞아 숨지면서 대규모 민주화 운동으로 확산
  - 일당 독재 체제에 대한 규탄과 다당제 민주주의 체제를 요구
  - 양곤에서 집계된 시위 참가자는 약 100만명과 제 2의 도시인 만달레이는 약 10만명으로 추정
  - 군.경의 무차별적인 학살로 최소 3,000여명의 무고한 시민이 사망
  - 군인들에 쫓긴 학생 및 청년 약 1만명이 인근지역인 태국, 중국과 인도 국경지역으로 피신

## 2007년 9월 군부독재에 대한 저항: 샤프란 혁명

- 2006년에 쌀, 계란, 식용유 가격이 40%까지 인상
- 2007년 8월에 기름가격이 1.40$에서 2.80$로 인상에 따른 물가 폭등
- 8월 19일부터 민꼬나인 민주화 운동가, 꼬지만 등을 비롯해 민주화 운동가 13명을 체포
- 9월에 빠코욱꾸에서 비폭력 시위대를 진압하는 과정에서 1명의 승려 사망
- 군사정권에게 사과를 요구하였으나 받지 못하여 결국 9월 24일 기준 양곤에서 100,000명 이상의 승려와 일반시민들이 반정부 시위 (샤프란 혁명) 발생
- 공식통계는 사망자 (10명, 단 200여명 추정), 구속자는 무려 6000명 정도 (그 중 1,400명의 승려)
- 군인의 총에 맞아 Kenji Nagai 일본 기자가 사망

## 2010년 11월 7일 NLD 없는 총선

- 2009년 5월 가택 연금 중인 아웅산 수찌 자택에 침입한 미국인 남성을 재워준 혐의로 애초 석방 예정일인 27일에서 18개월 추가 가택연금 명령
- 2010년 3월 8일 선거위원회법, 정당등록법 등 선거법 승인하여 발표
  - 당원 최소 1,000명 및 6월 6일까지 등록 필요
- 2010년 6월 8일에 통합단결당 (USDP) 정당 등록
- 2010년 10월에 미얀마 연방공화국으로 명칭 변경
- 2010년 11월에 총선 실시로 의회 구성

https://www.mmtimes.com/in-depth/5743-a-dramatic-year-in-myanmar-politics.html

민주주의민족동맹 (NLD)

통합단결발전당 (USDP)

## 민주주의의 씨앗
## 2015년 11월 8일

- ❑ 민주주의민족동맹 (NLD)이 전체 657 석 가운데 390석 (59.4%) 과반수를 차지하여 압승
- ❑ 군부는 선거없이 166석 (25.2%)과 통합단결발전당은 42석 (6.4%)을 차지
- ❑ 2015년부터~2020년까지 6년동안 아웅산 수찌 국가 고문은 60년 동안 방치했던 정치, 사회, 경제의 과제들을 해결하기에 매우 부족

민주주의민족동맹 (NLD)

통합단결발전당 (USDP)

## 민주주의의 확신
## 2020년 11월 8일

- ❑ 총선거에서 아웅산 수찌 국가고문이 이끈 민주민족동맹 (NLD) 압승
- ❑ NLD는 연방의회의에서 상원 정원 224석 가운데 138석과 하원 정원 440석 가운데 258석으로 총 396석 차지
- ❑ 미얀마군과 연계된 통합단결발전당 (USDP)의 경우 상원에서 7석과 하원에서 26석으로 총33석만 차지
- ❑ 군부는 선거없이 상원에서 56석과 하원에서 110석 차지
- ❑ NLD가 개석의원 83%를 차지하고 압승

선거관리위원회 (UEC)

## 군부는 부정선거 주장!

- ❑ 군부는 유권자 명부에 오류가 있고 860만명 가량 실제와 차이가 있다고 주장
  - ❑ 다만, 확실한 증거는 없었음.
- ❑ 선거관리위원회는 투명하게 선거를 치렀으며 국제사회에서도 공정한 선거로 인정받고 있다고 반박
- ❑ 선거법에 따르면 유권자명단 오류에 대한 조사 촉구는 선거를 치루기 전에만 할 수 있으며 2020년 9월과 10월 총 두 번 유권자 명단들을 공개하여 확인할 수 있도록 하였음.
- ❑ 군부는 총선거가 끝났고 1월 28일에 재검표와 의회의 개회 연기를 요구
- ❑ 문민정부는 의회 개회를 통해 헌법 개정 계획

총사령관 민아웅르하인
(Min Aung Hlaing)

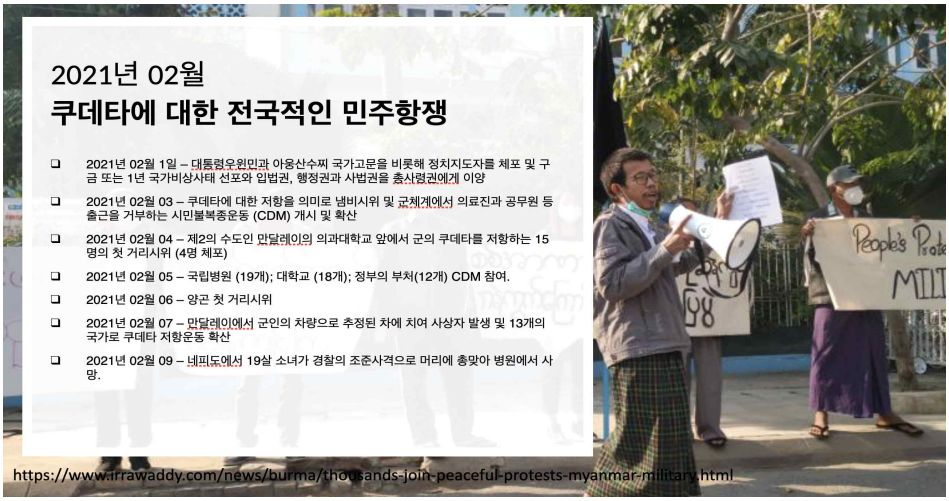
## 군부 쿠데타와 1년간 비상사태 선언

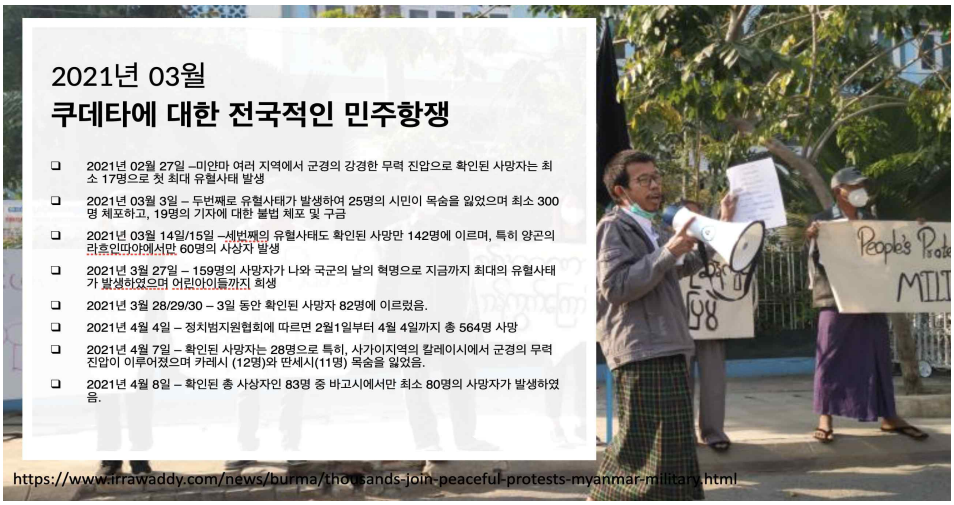
- 2021년 2월 1일에 아웅산 쑤지 국가고문과 대통령 우위민을 비롯해 정치지도자들을 체포 및 구금
- 부통령인 우민쉐가 서명하여 1년간 국가비상 사태 선포하고 1년 후 새로운 민주적 선거를 통해 정권 이양 약속
- 이후 총사령권에게 입법, 행정과 사법권이 이양되어 실질적인 국가 통수권자가 되었음.
- 2008년 헌법에 따르면 총사령관은 국가비상사태 선포 시 입법, 행정, 사법권을 통제할 수 있도록 규정되어 있음.

State of Emergency

## 국가비상사태의 정당성!

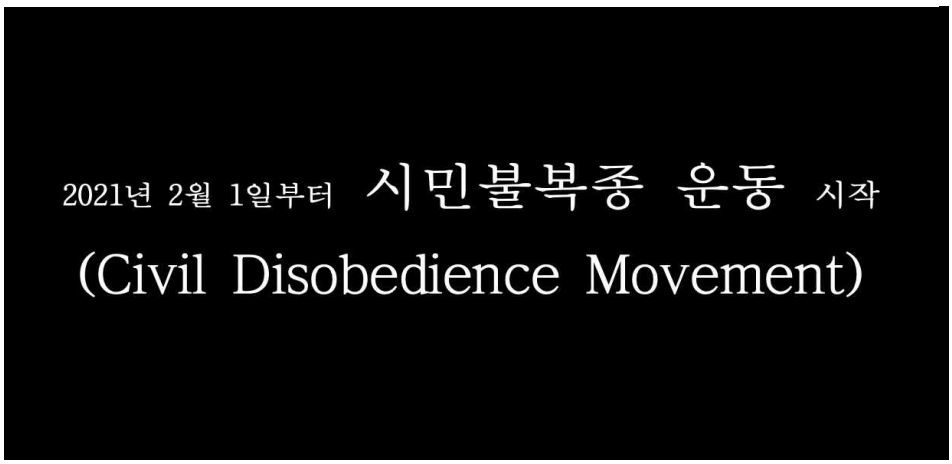
- 국가비상 사태 선포에 대한 근거 부족
- 2008년 헌법에서 제417 및 418조에 따르면 부통령인 아닌 대통령이 국가 비상사태를 선포할 것을 규정
  - 부통령이 선포 가능하다는 조항이 어디에도 없음.
- 선포 후 대통령이 직접 총사령관에게 정권을 이양 가능.
- 전문가들은 2008년 군부가 스스로 제정한 헌법을 위반하였다고 분석



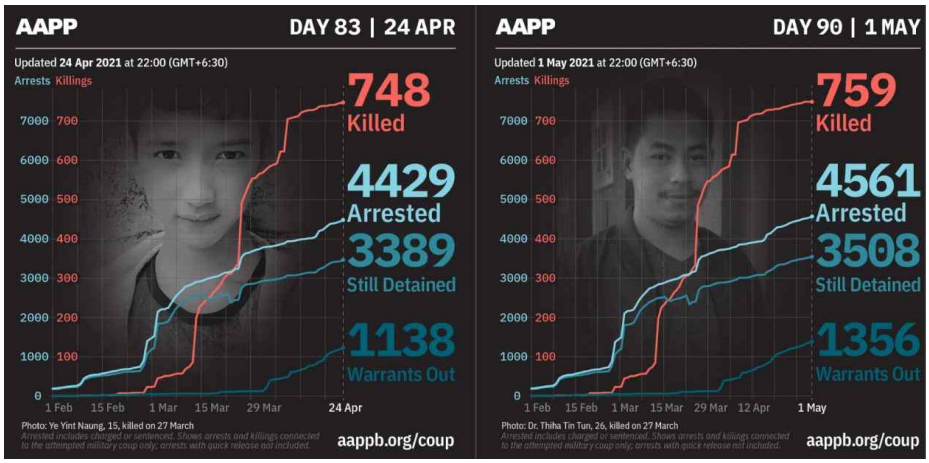


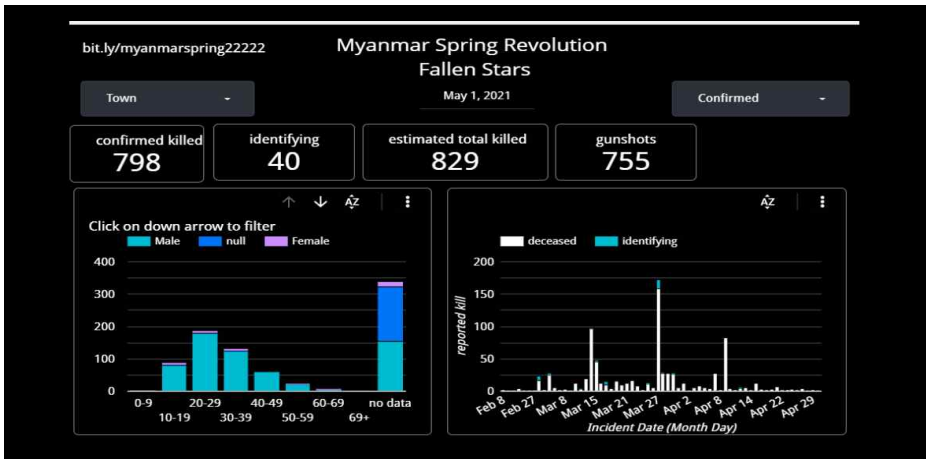

## 민주화항쟁의 주체: xYZ 국민의 단합

- ❑ Z 세대는 정부를 투표로 선출한 경험과 디지털 기술로 군부의 폭력과 억압에 대한 저항을 인터넷과 소셜미디어를 통해 확산
- ❑ Y 세대는 군부독재와 민간정부의 통치를 모두 경험하고, 외국경험과 외국어를 능숙 하기 때문에 민주화항쟁에 대한 국제사회에 알리는 데 많은 역할을 하고 있음.
- ❑ X 세대는 군부독재 체제에 대한 오래된 경험을 통해 군부의 진압전략과 행동 예측 가능



May 104 days
군부쿠데타 후 희생자 속출


AAPP
DAY 83 | 24 APR
Updated 24 Apr 2021 at 22:00 (GMT+6:30)
Arrests Killings
748 Killed
4429 Arrested
3389 Still Detained
1138 Warrants Out
1 Feb 15 Feb 1 Mar 15 Mar 29 Mar 24 Apr
Photo: Ye Yint Naung, 15, killed on 27 March
aappb.org/coup
AAPP
DAY 90 | 1 MAY
Updated 1 May 2021 at 22:00 (GMT+6:30)
Arrests Killings
759 Killed
4561 Arrested
3508 Still Detained
1356 Warrants Out
1 Feb 15 Feb 1 Mar 15 Mar 29 Mar 12 Apr 1 May
Photo: Dr. Thiha Tin Tun, 26, killed on 27 March
aappb.org/coup


bit.ly/myanmarspring22222
Myanmar Spring Revolution
Fallen Stars
May 1, 2021
Town
Confirmed
confirmed killed 798
identifying 40
estimated total killed 829
gunshots 755
Click on down arrow to filter
Male null Female
0-9 10-19 20-29 30-39 40-49 50-59 60-69 69+ no data
deceased identifying
reported kill
Feb 8 Feb 27 Mar 8 Mar 15 Mar 21 Mar 27 Apr 2 Apr 8 Apr 14 Apr 22 Apr 29
Incident Date (Month Day)

CRPH
COMMITTEE REPRESENTING PYIDAUNGSU HLUTTAW

## 군부독재의 4기를 저항한 연방의회대표위원회(CRPH)

- NLD 소속 국회의원 15명이 2월 5일부터 임시정부의 성격을 띤 CRPH (연방의회대표위원회) 결성
- 미국 메릴랜드주에서 국제관계사무소를 개설 후 국제사회에 공식정부로 인정할 것을 촉구
- 3월 초 9개의 부처의 장관 임명
- 소속민족인 친족 출신 사사 박사를 유엔특사로 임명 후 군부에 정치인 석방, 잔악한 군.경의 폭력, 살인 중단과 이에 대한 처벌 요구, 시민저항권 부여와 민주주의 회복을 강력히 요구
- 군부는 사사 유엔특사를 상대로 구속영장 발부 상태

CRPH
COMMITTEE REPRESENTING PYIDAUNGSU HLUTTAW

## 군부독재의 4기를 저항한 연방의회대표위원회(CRPH)

- 2021년 3월 31일에 2008년 헌법에 대한 폐지를 공표
- 연방민주주의헌장 공표 (Federal Democracy Charter)
- 2020년 총선에서 국민의 민주적인 투표로 이양된 정권을 바탕으로 2021년 4월 첫째주 내 국민통합정부 (National Unity Government)를 헌장에 따라 수립 계획

## 미얀마 국민통합정부 (National Unity Government of Myanmar)

- 2021년 4월 16일에 15명의 대통령, 부통령과 국가고문, 국민총리, 연합총리로 구성한 유일정부 수립 성공
- 대통령은 우윈민 (U Win Myint)
- 부통령은 두왈라시라 (Duwa Lashi La)
- 국가 고문은 아웅산 수찌 (Aung San Suu Kyi)
- 국민총리 한 명과 연합총리 11명으로 구성

# 전망

## NGU에 대한 인정

- 많은 무고한 생명이 잃은 상태에서 국제사회에서 미얀마 유일 정부인 NGU 에 대한 빠른 인정이 필요
- 현 국민통합정부에 대한 국제사회의 인정과 지원이 소수민족무장단체들의 연합 또는 협력을 가속화 시킬 개연성 있음
- 국민통합정부를 중심으로 국제사회와 시민단체들의 조직력이 강화되면서 지속적으로 CDM 참여자, 국민방위대와 소수민족무장단체에게 자금력, 식량과 의료를 지원 가능
- 연합군의 형성이 되어야 국경무역을 통한 식량과 보호대 등 확보

## 군사위원회의 행보

- 군은 국민통합정부를 중심으로 다민족 간의 국민적 연대, 연합군의 형성과 CDM 참여자에 대한 지원을 차단 계획
- CDM와 시위참가자에 대한 체포 강화 예상
- 화폐와 식량 유통을 차단하여 군영기업의 제품과 서비스에 대한 수요 확보를 위해 국경무역을 일시 차단
- 국가비상사태에 대한 정당성 확보와 국민적 연대의 최소화를 위해 정치 끄나풀을 이용하여 종교간, 민족간, 지역간 분쟁 유발
- 쿠데타와 군인 간 차별적인 대응에 따른 내부갈등과 불만족으로 탈영군인 증가

# 전망

## 한국 내 시민단체 및 정부

- 한국 내 시민단체들의 조직력을 강화한 후 국민통합정부를 중심으로 인정받아 필요한 자원(자금, 식량, 의료, 보호장치)을 제공할 수 있는 시스템 기획 필요
- 한국정부는 국민통합정부를 인정하여 ODA (공적원조기금)을 제공할 수 있는 체제로 임시 전환
- 미얀마 군부와 협력관계에 있는 업체에 대한 한국 정부는 NGU와 협력하여 조치 필요
- ASEAN 국가들에게 군부에 맞선 미얀마 국민들을 지지할 것을 강력히 요구

## 미얀마의 민주항쟁을 지지하는 한국국민

- 미얀마 민주화 항쟁과 국민통합정부에 대한 강력한 지지 메시지를 인터넷을 통해 적극적으로 표출
- 자금, 의료, 식량 등 필요한 자원을 기부
- 미얀마에 대한 소식과 진행상황이 한국 내 방송국이나 개인 방송을 통해 지속적으로 확산
- 미얀마 내 거주 중 교민들에 대한 안전과 지원에 대한 모색

Youth Action For Myanmar
(행동하는 미얀마 청년)

https://www.facebook.com/MMACTION2021/

အရေးတော်ပုံ အောင်ရမည်

미얀마국민들을 도와 주셔서
감사드리며 이 은혜를 절대 잊지 않겠
습니다.

# 미얀마 군부 쿠데타에 대한 우리의 입장

미얀마는 불교인이 전인구의 대략 90퍼센트에 해당하는 불교국가입니다. 미얀마에서는 1954년과 1955년 2년 동안 제6차 결집대회를 성대하게 열기도 하였습니다. 또 미얀마불교는 위빠사나라는 이름으로 초기불교의 명상을 세계에 널리 알린 나라이기도 합니다. 이런 미얀마에서 2021년 2월 1일 군부 쿠데타가 발생하였습니다.

쿠데타로 인해 국가 고문 아웅산수찌와 대통령 및 정치 지도자들이 축출되고 가택연금이 되었습니다. 대다수 미얀마 시민은 군부 쿠데타를 반대하고 있습니다. 쿠데타가 발생한 다음 날부터 미얀마 전역에서 반대시위가 전개되어 현재까지 이어지고 있습니다. 미얀마 군부는 수백 명의 시민을 사망에 이르게 하였고, 또한 수천 명을 불법체포하는 만행을 저지르고 있습니다. 우리는 쿠데타에 반대하는 미얀마 시민을 한마음으로 지지합니다.

미얀마 불교계에서도 군부 쿠데타에 반대하는 시위에 동참하고 있습니다. 그러나 불교계의 열기는 2007년에 있었던 미얀마 사프란 혁명 때와 비교해서 부족하다는 인상을 줍니다. 우리는 미얀마 불교계가 이 문제에 대해 좀 더 성찰하고 적극적으로 나설 것을 촉구합니다. 자비와 평화가 가득한 사회를 건설하는 데 불교계가 앞장서기를 바랍니다.

이 순간에도 미얀마 시민들은 군부의 폭력행사에 반대하는 활동을 전개하고 있다는 소식이 들려옵니다. 우리는 이러한 움직임이 지속될 것이며, 마침내 미얀마의 민주화로 그 결실이 맺어지게 되리라고 믿습니다. 우리는 미얀마 시민에게 적극적인 지지를 보내며, 우리의 뜻을 조금이라도 표현하기 위해 모금 활동에 들어가고자 합니다. 한국의 뜻있는 학자와 불교인의 동참을 호소합니다. 우리의 작은 정성이 미얀마 쿠데타를 극복하는 도움의 불길이 되어 세계적으로 널리 퍼지기를 바랍니다.

2021.05.15.

**불교학연구회**

**후원계좌: (우리은행, 해외주민운동연대) 1006-201-472222**

**(입금시 성명 앞에 '5차'를 붙여주시기 바랍니다. 예: 5차 김○○)**

[제1발표]

# 동남아지역 대승불교 연구 동향
## _밀교 관련 연구들_

**심재관**
상지대학교

## Ⅰ. 취지

이번 학회가 마련한 주제는 한국에서 과장되어 있는 동남아지역의 불교 이해를 희석시키기 위한 것이다. 동남아지역 불교에 흔히 '초기불교적'이라거나 '보수적'이라거나 또는 '소승/상좌불교'라는 부적절한 수식어를 붙이는 것에 대한 자의식적이고 학문적인 반성의 의도가 깃든 것이라 본다. 그에 대한 카운터 서브젝트로 동남아지역의 대승불교를 선택한 것이다. 물론 동남아 불교가 국내든 해외든 불교학계에서 가장 소외되고 뒤처진 분야임에는 거의 확실하며, 그만큼 많은 연구자의 탄생을 기다리고 있는 아직 채굴이 본격화되지 않은 금광svarṇabhūmi이라는 점에서도 적절한 시의성을 갖는다.

## Ⅱ. 대승/밀교라는 말

여기서 대승불교라는 말은 임시적으로 사용한 말이다. 아직 역사적 실체로서 고정되었다고 볼 수 없는 대승불교를 동남아불교에서 어떻게 한정지을 것인가는 큰 난제가 아닐 수 없다. 현재로서는 단지 불성, 보살, 기타 통상적으로 대승경전이라 부르는 문헌이

나 그 인용문 따위를 대승불교의 흔적이라고 임시적으로 참칭할 수 밖에 없다. 점점 더 학자들은 최근의 연구를 통해 대승(북방)-소승(남방), 또는 대승-상좌의 이분법적 이해가 근대적 창안이며 식민지적 이해의 결과(skilling 2012; Streicher 2021)라고 부르는 경향이 있다.

동남아불교에서 대승/밀교를 무엇이라고(어디까지라고) 정의해할지도 필자도 솔직히 잘 모르겠다.

## III. 난점들

그렇지만, 왜 그동안 동남아 불교연구(이 지역의 대승불교는 말할 나위 없고)는 다른 지역의 연구보다 훨씬 뒤늦은 것일까. 이 주제에 대한 연구가 국내뿐 아니라 해외불교학계에서도 다소 부진했던 이유는 고고학적 발굴이나 불교문헌 발굴의 미진함이나 정치적인 이유 등의 여러 가지가 있을 것이다. 銘文을 제외한 동남아의 기록은 거의 1-2백년 전의 것이며 고중세의 기록은 거의 대부분 돌과 금속에 새겨진 명문이다. 7세기에서 15세기까지 불교의 흐름을 읽을 수 있는 동남아의 1차자료는 대부분 비문인데 이에 대한 연구는 유럽학자들의 독무대였다. 최근에 이르러야 현지에서 제작된 버내큘러 텍스트에 대한 연구가 진척되고 있다.

비문에 대한 1차 자료의 접근은 비문이 갖는 문학적 표현과 연대결정의 난제와 같은 일반적 어려움 외에, 여러 언어와 문자의 장벽이 기다린다. 예를 들어 산스크리트어와 고대 크메르, 또는 고대 참어를 함께 혼합해 사용하는 경우가 있으며, 이들은 콤타이, 크메르, 몬문자 등으로 쓰여있다. 이러한 1차 자료의 장벽을 넘더라도 2차 자료도 간단한 것은 아니다. 유럽학자들의 20세기초 연구물들을 놓고도 복합적인 언어상황을 맞는다. 라오스에서 발견된 최초의 크메르 산스크리트 비문은 프랑스 저널에 실렸는데, 더치어로 출판한 연구물이었다.

대부분의 인도학자들이 불교와 힌두교 연구의 확장을 위해 동남아로 진입하지만, 익숙한 주제만큼 그 소재는 양이나 질에서 수월하게 다루어질 수 없는 단점이 있다. 이것이 문헌학자들의 한계라면, 고고미술학자들의 한계는 적어도 양적으로 거의 한계가 없는

듯 보인다. 오히려 문헌학자들은 건축과 유물에 대한 미술사학자들의 해독에 더 많이 의존해야할 지경이다. 따라서 건축과 미술사학, 또는 고고학적인 연구의 도움이 이 분야에 훨씬 큰 영향력과 도움을 줄 수 있을 것이라는 점에는 의문의 여지가 없다.

# Ⅳ. 크메르의 밀교적 경향

크메르에 불교가 유행하기 시작한 것은 10세기경 이후로 보여진다. 그 이전에는 쉬바파 힌두교가 성행했으며 따라서 자연히 이들의 혼합적 특색을 기대해볼 수 있을 것이다. 크메르의 불교는 특히 자야바르만Jayavarman 5세(10세기)와 7세(12세기)가 통치하던 시기 동안에 잘 보여지기 때문에 이 시기의 비문들을 통해 불교적 특색을 확인하기 수월하다. 다만 대승불교나 탄트리즘의 경향이 언제 위축되었으며 뒤이어 상좌불교가 언제 본격적으로 정착했는가에 대해서는 여전히 결론에 이르지 못하고(Harrison 2005) 있다.

그러나 크메르 제국에서 불교탄트리즘이 광범위하게 확산되었다는 것은 거의 의심없이 받아들여지고 있으며 이에 대한 연구는 다른 중세의 동남아 지역보다 비교적 많다. 자야바르만 5세 전후에는 이미 Kāraṇḍavyūhasūtra大乘莊嚴寶王經이 유통되고 있었는데(H. Woodward 2004; 2007; 2011; Green 2014) 그 이후에 요가딴뜨라 계열의 밀교 혹은 보다 후대의 요기니딴뜨라 계통이 유입되었을 것이란 커다란 밑그림을 보여준다. 우드워드의 주장대로라면 대승장엄보왕경 등이 六字眞言밀교를 설하고 있다는 점에서 크메르는 전기밀교에서 후기밀교까지 일정한 밀교의 수입과 발전의 흔적을 기대해볼 수도 있을 것이다. 大日經의 흔적도 크메르에서 찾아볼 수 있는데, 비문에 따르면(K. 979, K. 1108) 忿怒尊의 하나인 Trailokyavijaya降三世明王의 불상을 만들어 보시하거나 안치하는 내용이 보이기 때문이다. 위의 두 경전은 밀교적 의례와 수행법이 체계화되기 시작하던 밀교전기의 경전으로 분류한다면 뒤이어 헤바즈라 딴뜨라와 같은 후대 밀교의 전통도 크메르에서 볼 수 있는 것이다.

크메르 불교에서 밀교전통이 보이기 시작하는 것은 대표적으로 자야바르만 7세이기 때문에 이 당시에 건립된 사원들과 불상들의 성격들, 그리고 비문의 해석이 밀교의 흔적을 추적하는데 여전히 중요한 주제로 자리잡고 있다. 예를 들어, 자야바르만 7세의 바욘

사원의 특성에 대한 연구는 최근까지도 계속되었는데 <Bayon: New Perspectives>같은 저술들이 그런 것이다. 여기서 샤록(P. Sharrock 2007)은 탑에 조성된 얼굴이 金剛薩埵(vajrasattva)을 표현한 것이라 주장하면서 (아마도) 요가 딴뜨라나 요기니 딴뜨라의 밀교적 발전과정을 보여주고자 했던 것으로 보인다. 비록 이 저술의 문제점들이 여러 학자에 의해 비판되었지만, 바욘 사원의 후기 밀교적 특성은 학자들에 의해 꽤 일찍부터 제시되었다. 자야바르만 7세 당시 요기니 딴뜨라의 흔적은 바욘 사원 뿐만 아니라 여러 도상들을 통해 학자들이 제시해온 바였다. 불레(Boeles)는 이미 1966년, 요기니의 도상들을 통해 헤바즈라 딴뜨라의 흔적을 추적하고 있으며, 우드워드Woodward는 바욘 사원에 대해 헤바즈라 딴뜨라와의 상관성을 제시하고(1981) 있다. 로보(Lobo 1997)에 따르면 적어도 40여개의 헤바즈라 존상이 캄보디아 내에 존재하는데 이러한 상황이라면 요기니 딴뜨라를 크메르 불교의 중요한 국면으로 인식하기에 부족함이 없을 것이다. 다시 2013년 샤록(Sharrock)은 바욘 사원에 새겨진 apsaras(과거에 그렇게 해석된)를 yoginī로 재해석해냄으로써 우드워드가 말하는 요기니 딴뜨라의 특성으로 바욘 사원을 설명한다.

크메르학자가 된다는 것은 碑文학자가 되는 것이다라는 말이 있을 정도로, 세데스 Coedes 이래로 크메르 비문의 연구는 크메르 역사와 불교연구의 필수적인 전제였다. 크메르의 오랜 비문연구로 인해 현재는 연구의 소재가 다소 소진된 듯한 느낌이 없지 않지만, 여전히 해독되지 않은 비문과 명문이 연구되고 있다. 주로 프랑스 학자들(여전히 EFEO선수들)에 의해 주도되고 있는데, 비문의 언어는 산스끄리뜨어와 고대 크메르어(몬 Mon어)가 함께 쓰였기 때문에 고대 몬어에 대한 문법도 함께 연구되고 있다. 최근에는 비문 외에 여러 器物들에 새겨진 짧은 명문에 대한 분석이 주목받고 있다. 기물의 명문도 크메르의 특정 사원, 시대의 종교적 특성을 보여주기 때문에 중요한 단서가 되고 있다. 사원의 일반적 특성 뿐만 아니라 사원이 어떤 기능을 했으며 언제까지 그 기능을 유지했는가도 추측할 정도로 크메르의 명문 해독과 미술사적 연구는 미시적인 분석의 기간으로 들어간 느낌이다. 이러한 연구는 클로드 자크C. Jacque, 아를로 그리피스A. Griffiths, 브리스 뱅상B. Vincent, 쥴리아 에스테브 Julia Estève, 크리스토프 뽀띠에 christophe Pottier 등에 의해 정밀화되고 있다. 예를 들어 뱅상은 한 구의 크메르 불상 뒤의 명문을 통해서 그 존상을 해독해내고, 동일한 명칭이 캄보디아 어느 지역에 확산되어 있는지, 어느 시대까지 그 존상이 유행했는가를 밝혀낸다. 츠빠르 란시Chpār Ransī의 사원이 대략 9세기에서 14세기까지 5백여년 정도 불교사원으로 존속해오면서 이 사원의

주존(깜라텡 자갓Kamrateṅ Jagat)에게 공양을 올리는 것이 상당히 중요한 의례였을 것이란 결론에 도달하게 된다. 게다가 이 주존은 금강살타로 해석될 수 있기 때문에 크메르 밀교 유행의 한계를 14세기까지 밀어올리 수 있는 단서가 된다.

# Ⅴ. 참빠의 경우

2000년대를 들어오면서 참빠 연구에 가장 큰 약진을 보여준 것은 비문의 연구였다. 20세기초 피노Fino, 세데스Cedaes의 뒤를 이어 21세기 슈와이어(Schweyer)와 그리피스가 이 연구에 매진하고 있다. 특히 아를로 그리피스(Arlo Griffiths)가 라이덴에서 EFEO로 이적한 이후부터 그가 주도하던 연구는 그동안 발굴되지 않았던 동남아시아의 비문연구 전체로 옮겨가는 듯 보인다. 그는 동인도의 비문을 포함해 슈리비자야, 참빠, 뿌, 크메르의 비문들을 모두 다루고 있다. 기존 참빠의 종교와 역사를 수정하고 재구성하는데 1차 자료의 발굴과 해석이야말로 가장 본질적인 작업이라는 점에는 이견이 있을 수 없다. 예를 들어, 참빠 초기의 왕이었던 쁘라까샤다르만Prakāśadharman의 비문 해석을 통해(Goodall and Griffiths 2013), 적어도 7세기 후반경 참빠에 쉬바파 탄트라 경전이 유입되었다는 것을 보여주고 있다. 이 단서는 힌두교의 영향을 보여주는 것이기는 하지만, 이 시기에 벌써 힌두-불교적(즉 쉬바파 힌두교와 불교가 혼합된 형태의) 대승불교 전통이나 탄트라 전통이 참빠에 형성되었을 가능성을 보여준다. 이와 같이 참빠의 비문들을 통해서 대승불교 혹은 밀교의 전통을 탐색한 연구는 매우 최근이며 또한 소수에 그친다. 2007년에 이르러서야 슈와이어는 논문<Buddhism in Campa>에서 참빠의 비문 분석을 통해 밀교적 전통을 드러낸다.

참빠 불교에서 대승불교의 출현이 명확해지는 것은 7세기부터인데, 이 시기로 추정되는 봉헌판에서 산스끄리뜨 緣起法頌이 발견된다거나, 청동 관세음보살상이 발견되는 점 등으로 짐작할 수 있다. 추띠웡(N. Chuttiwongs)은 2005년 발간한 참빠 조각 전시회 도록(Trésors d'art du Vietnam. La sculpture du Champa)의 논문에서 타라 보살상과 바즈라빠니 등을 언급하며 대승불교와 밀교의 흔적을 구체화하고 있다. 8세기 동남아시아에 밀교가 광범위하게 확산되면서 당연히 참족들에게도 그 영향을 끼쳤을 것이다. 비록

왕들의 공식적인 종교는 쉬바파 힌두교였으나 불교도 함께 공존하고 있었다.

슈와이어는 동두옹(Dong Duong)에서 발견된 9세기말 자야 인드라바르만(Jaya Indravarman) 왕의 비문을 통해 불교가 처음으로 참빠 왕실의 종교가 되었다는 것을 확인한다. 게다가 인드라뿌라를 중심으로 참빠 중부지역에 퍼진 이 불교형태가 전혀 새로운 형태 즉 밀교의 형태가 들어섰다는 것을 확신한다. 비문에는 석가모니불과 阿彌陀佛 그리고 大日如來로 상징되는 명상의 세 차원을 묘사하고 있으며 공(śūnya)과 大空(mahāśūnya), 空渡(śūnyatīto)의 차원을 묘사한다. 또한 이 명상의 차원들은 보살이라는 대행자(마치 힌두신의 아바타라와 같이)를 통해 그 가르침들이 전해지도록 하는데, 석가모니불의 세계에서는 집금강보살을 통해서, 아미타불은 관음보살을 통해서, 대일여래는 금강살타를 통해서 가르침이 구현되도록 한다. 이러한 서술은 마치 만달라를 묘사하는 듯한 느낌을 준다.

이러한 연구는 비문의 분석을 통해 15세기까지 참빠의 역사와 함께 한 대승과 밀교의 발전이 지속되어 왔다는 것을 보여주는데, 결과적으로 슈와이어는 베트남에서 상좌부의 등장이 비교적 현대적 등장이라는 것을 보여주고 있는(Schweyer 2011,55-57) 셈이다.

## VI. 슈리비자야의 경우

대략 7세기부터 11세기까지 수마트라와 자바, 말레이반도를 걸친 해양무역의 패권을 쥐고 있었던 슈리비자야는 특별히 대승불교의 중심지이기도 했다. 이 지역의 종교적 정황은 구법승의 기록을 통해 많이 회자된다. 의정에 의하면, 그 자신이 여기서 산스크리트어를 공부하고 저술을 했듯이, 인도를 찾아가기 전에 들려서 불교공부를 적합한 곳이었다. 대승불교의 흔적이나 밀교의 흔적은 당연히 인도와의 교류를 통해 드러난다. 860년 슈리비자야의 왕 발리뿌뜨라(Bāliputra)는 비하르의 날라다 대학교 내에 사원을 건립해주기도 했다. 또한 1025년에는 또다른 슈리비자야 왕이 인도의 항구도시이자 남인도의 대표적 불교중심지였던 나가빠띠남(Nāgapaṭṭinam)에 사원을 건립한 것이다. 나가빠띠남은 당시 촐라의 대표적인 항구일 뿐 아니라 날라다와 같은 불교학의 중심지였다. 특히

나가빠띠남은, 벵골로 들어가는 또다른 항구 땀라립티(Tamralipti)와 함께, 인도 해상무역의 중심지였기 때문에 말레이 반도와 자바를 포함해 중국에서도 이곳에 사원을 건립하기도 했다. 이러한 움직임은 아마도 불교 자체에 대한 진작이기 보다는 불교에 대한 호사를 통해 해상무역의 안정적인 거래를 원했을 것이다(Guy 2014: 21).

극히 일부를 제외한다면 인도네시아 슈리비자야 당시의 불교를 흔적을 찾는 것도 대부분 비문이나 고고학적 유물을 통해 재구성된다. 따라서 비문을 읽지 못한다면 다른 동남아 불교지역과 마찬가지로 이 지역의 불교사도 추적하기 어렵다. 비록 이 지역에 대한 불교적 단서들이 연구되기 시작한 것은 80년대 후반 이후부터 지금까지 수십년 밖에는 되지 않을 정도로 비교적 최근의 일이지만(Manguin 2014), 최근의 연구를 통해 슈리비자야 내의 직간접적인 불교사적 단서가 어느 정도 갈피를 잡아간다고 판단된다. 문헌과 고고학적 단서들을 팔렘방의 불교사적 의미를 다시 상기시킨다.

먼저 간접적인 단서로서 구법승의 기록이 있다. 해양루트를 통한 곧 중국과 일본 그리고 한국의 구법승들의 기록은 이 지역의 불교사를 간접적으로 읽어낼 수 있는 증거들이 된다. 예를 들어 구법승 의정이 슈리비자야의 불교를 대승불교로 묘사하고 있는 것처럼, 최근에 발견된 불상들(관세음보살상과 같은)은 7-8세기경의 전형적인 양식을 보여주는 것으로서, 이 일대에 널리 대승불교가 자리잡고 있었다는 것을 보여준다. 뿐만 아니라, 이 슈리비자야가 동남아시아에서 불교중심지로 자리잡고 있었다는 사실은 벵골지역이 이슬람에 의해 잠식당할 무렵, 날란다와 비끄라마실라(Vikramaśila)와 같은 당대 최고의 승려대학에 몸담고 있었던 학승들이 이곳 슈리비자야까지 먼 항해를 통해 건너와 평화로운 학술적 활동을 꾀했다는 것에서 잘 드러난다. 이러한 점은 당시 불교의 학술적 중심지였던 인도의 동북부가 인도네시아의 슈리비자야로 옮겨가고 있었다는 것을 말해준다(Schoterman 2016). 인도 날란다에서 슈리비자야에서 수학했던 아띠샤Atīśa는 중관과 유식철학에 기반한 철학자이지만 그의 깔라차크라딴뜨라(Kālacakratantra) 주석서가 증명하듯이, 대표적인 밀교승이기도 하다. 그는 슈리비자야 시기 이후에 다시 벵골의 대학에서 가르침을 편 후 티벳에 가서 임종한다. 그가 슈리비자야 이후 인도와 티벳에서 보여준 행적은 인도네시아의 밀교적 영향이 인도와 티벳에도 영향을 끼쳤음을 보여주는 예이다. 그러나, 구법승들의 기록과 행장이 실제로 얼마나 역사적 사실로 받아들여질 수 있는가는 별개의 문제다. 여전히 우리는 1차자료인 고고학적 단서에 의존할 수 밖에 없을 것이다.

이 지역의 밀교연구를 위한 일차사료는 여기서도 비문이다.

좀 더 직접적인 예는 빨렘방 근처 딸랑 뚜오(Talang Tuwo)에서 발견된 7세기말(AD. 684) 슈리비자야의 왕 슈리 자야나사(Śrī Jayanāśa)의 비문에서 나타난다. 이 비문은 자바섬의 종교적 특성을 알게 해주는 중요한 단서가 되기 때문에 여러 학자들 특히, Jacqu-Hergoualc'h(2002: 182), Woodward(2004: 335), Micsik(2016: 256-257) 등이 자주 언급한다. 산스크리트 전문용어들을 차용하여 고대 말레이어로 작성한 이 비문에는 당시 이 지역의 종교적 지향성을 보여주는 매우 특별한 단어들이 등장하는데, 왕이 건설한 정원이 모든 존재들에게 도움이 될 수 있기를 바라는 발원문이 길게 담겨있다. 이 글 속에는 보리심(菩提心)과 불보살의 명칭들, 그리고 바즈라사리라(vajraśarīra), 즉 金剛身이 등장한다. 이 단어는 밀교의 전문용어로 祕密集會딴뜨라(Guhyasamājatantra)에서 사용하는 단어인데, 『佛說大乘莊嚴寶王經(Kāraṇḍavyūha sūtra)』와 같은 초기 밀교 경전에서도 나타난다. 이 경전은 관세음보살(觀世音菩薩)의 덕과 위신력을 찬탄하고 있는 경으로, '옴마니반메훔'의 육자진언(六字眞言)을 설하는 초기 진언경전으로 보기도 한다. 한역의 시기를 고려하면, 이 경전은 적어도 4-6세기경에 편찬되었다고 볼 수 있다. 이 외에도 십바라밀(十波羅蜜) 가운데 인욕(忍辱)과 정진(精進), 지혜(智慧) 등이 언급되는가 하면, 선재동자(善財童子)의 구법을 연상시키는 Kalyānamitra(善友) 등의 단어도 사용하고 있다. 이는 후기 대승불교의 영향이 매우 분명하다는 것을 보여주고 있는 것이다.

이 지역 비문의 연구는 니홈(Nihom 1994)이나 그리피스(Griffiths 2014) 등이 진척을 보여준다. 이들은 인도네시아 유역에서 가장 오래된 껠루락Kelurak 비문의 분석을 통해 불교의 불법승 삼보가 힌두교의 범천, 마혜수라, 나라연천 등의 삼신 등과 동일시되는 밀교적 형태를 보여준다. 매우 드문 경우이기는 하지만, 이러한 비문을 포함해서, 좀 더 후대에 이르면 더 구체적으로 밀교의 영향을 드러내는 문헌이 나타난다. 물론 자바에서만 유통되었던 것으로 보이지만, 9세기경에 제작된 것으로 짐작되는 밀교작법을 위한 경전(매뉴얼), 예를 들면, <상향까마하야니깐*Saṇ Hyaṇ Kamahāyānikan*> 같은 문헌 속에서도 발견된다. 이 필사본은 대략 백여년전에 수집되어 편집되었는데, 자바에서 요가딴뜨라의 발전을 보여주는 단서가 된다. 이것은 산스끄리뜨 詩文에 고대 자바어 주석서를 첨가한 것인데, 8세기 후반 붓다구햐Buddhaguhya가 활약했던 시대이거나 그보다 후대의 문헌으로 보인다. 이 문헌을 밀교경전과 비교한 결과 밀집회만다라의궤 Guhyasamajamandala와 상당부분 내용이 일치하고 있었다.

슈리비자야가 최근의 고고학적 단서를 통해 보여주는 것은 우리가 상상하는 것보다 훨씬 더 밀교의 전통이 강력했다는 것을 시사한다. 수년전에 발견된(아마도 2014년 전후) 해저의 유물들을 통해 이러한 사실들이 알려지고 있는데, 슈리비자야의 대중들이 대부분 무시(Musi)강을 따라 바다로 이어지는 해상가옥에 거주했다는 것을 생각하면 수중 유물의 발견은 낯선 것이 아니다. 이 유물들 가운데 인상적인 것은 승려들이 밀교의식때 사용하는 중요한 의례도구인 청동 바즈라(Vajra)나 바즈라가 달린 搖鈴과 같은 것들이다. 또한 수마트라의 파당 라와(Padang Lawas) 같은 곳에서는 만달라와 같은 기단석과 금강저의 문양들을 볼 수 있는데 이는 모두 밀교 의례의 특징을 보여주는 것들이다

## Ⅶ. 바간의 경우

버마 불교의 역사에서 대승불교나 밀교의 흔적은 다른 동남아지역보다 훨씬 적게 느껴진다. 20세기 전반 샤를 듀와셀(C. Duroiselle)의 연구 이래 바간 사원들의 벽화는 큰 관심을 끌어왔다. 그러나 힌두-불교나 밀교적 경향을 띠는 벽화의 연구는 거의 해외에서도 루스를 제외하고 거의 전무하다시피 보인다. 다만 1956년 루스(Luce)가 12세기초 건립된 아베야다나(abeyadana) 사원 벽화 등에서 비상좌부적 주제들, 즉 대승불교와 밀교적 경향성이 나타난다고 스쳐가듯 언급한 이후(Luce 1956, 293), 후에 그에 의해 바간의 사원들과 벽화에 대한 전반적인 조사와 촬영이 이루어졌다. 이 조사는 Atribus Asiae에 1969년과 1970에 걸쳐 3편으로 나뉘어 출판되는데 바간의 역사와 도상, 건축 등으로 주제를 나누어 실었다. 이는 20세기 들어 마련된 가장 충실한 바간의 보고서라고 볼 수 있을 것이다. 이 내용 가운데 아베야다나 사원의 출구쪽 벽면에는 둥근 선 안에 그려넣은 비슈누와 시바와 같은 여러 힌두신뿐만 아니라 관세음보살과 타라(Tara)보살, 로까나타(Lokanāta) 등이 보이며, 미륵과 관음이 석가모니와 함께 표현되는 삼존불의 형태가 등장한다. 이는 힌두-불교적 요소를 충분히 담고 있다고 판단되기 때문이다. 이러한 특성 때문에 루스는 이 사원에 대승불교나 밀교의 특징들이 보인다고 설명한다.  그 이후로도 바우체-피크론(Bautze-Picron 2003; 2010)이 그 가능성을 언급한 것 외에는 아직 연구가 정체된 상태로 놓여있다고 보아야할 것이다.

# Ⅷ. 첨언

1) 문헌학적 연구(비문연구를 포함한)는 역사와 종교의 형태를 파악하기에 적당하지만 그 소스가 건축과 미술자료만큼 충분하지 않다. 미술사가들과의 협동연구가 필요하다.

2) 대체로 동남아시아의 대승불교 혹은 밀교의 등장은 초기 중세적(Early Medieval) 현상처럼 보이며 상좌불교가 확산되고 헤게모니를 형성하기 이전부터 존재했다.

3) 또한 밀교가 인도본토에서 통일왕조가 붕괴되면서 發躍했다면, 동남아는 거의 반대처럼 보인다. 즉 동남아의 밀교는 대체로 강력한 왕권을 갖고 있었던 통일국가에서 수용되었던 것으로 보인다. 이것은 부족 폴니티 가운데 하나가 해상교역을 통해 정치경제적으로 성공을 거두면서 가능했던 것일까. 아니면 단순한 시기적 우연일 뿐일까.

4) 딴트리즘 가운데 후기 밀교의 대표적인 경전인 헤바즈라 딴뜨라의 도상적 표현은 11세기 이후에나 등장하며 특히 크메르 영토(태국과 캄보디아)에서 가장 두드러진다. 이유는?

5) 11세기-13세기 바간의 불교문화가 정점에 이를 당시에도 대승불교나 밀교의 흔적이 보이지 않는다. 이는 가장 가까이 근접해있었던 벵골지역 빨라 왕조의 밀교가 팽배해 있었던 점을 생각하면 꽤나 의외(Brown 2013)라는 평가도 있지만, 이는 바간의 연구가 아직 충분하지 않았을지도 모른다. 아베야다나 사원의 경우를 다시 고려해야할지 모른다.

[제1발표 논평 1]

# 「동남아지역 대승불교 연구 동향」에 대한 논평

안환기
서울불교대학원대학교

본 발표문은 다른 분야에 비해 활발하게 연구되지 않은 동남아지역의 대승불교 가운데 특히 밀교 관련 연구들을 소개하고 있습니다. 연구 자료가 부족한 상황에서, 현재 진행되고 있는 연구의 현황을 보여주고 이에 대한 분석을 한 발표자의 노고에 감사드립니다.

발표자께서는 우선, 주제를 선정하게 된 배경과 취지를 서두에서 제시하고 있습니다. 이어서 동남아불교에서 대승/밀교에 대한 정의를 어떻게 해야 할 것인가에 대한 자신의 고민을 밝히고 있습니다. 그리고 동남아 불교연구가 다른 지역의 연구보다 훨씬 뒤늦은 이유로서 고고학적 발굴이나 불교문헌 발굴의 미진함을 들고 있으며, 특히 비문을 해독하는 데 필요한 언어의 장벽이 연구를 진행하는 데 큰 난점이라고 밝히고 있습니다. 이어서 크메르, 참빠, 슈리비자야, 바간의 밀교 연구 현황을 소개하고 있으며, 마지막으로 연구방법을 제안하고 주요사안에 대해 문제를 제기합니다.

동남아 대승불교 가운데 특히 밀교에 대한 연구현황과 그에 대한 발표자의 분석을 볼 좋은 기회였다고 생각합니다. 다음은 발표자의 생각을 듣고 싶은 내용을 기술하고자 합니다.

첫째, <1. 대승/밀교라는 말>에서 "대승(북방)-소승(남방), 또는 대승-상좌의 이분법적 이해가 근대적 창안이며 식민지적 이해의 결과

(skilling 2012; Streicher 2021)라고 부르는 경향이 있다."고 소개하고 있습니다.

-> 근대적 창안이며 식민지적 이해의 결과(skilling 2012; Streicher 2021)라는 해석에 대한 다른 학자들의 견해 및 발표자의 생각은 어떠한지 알고 싶습니다.

둘째, 이어서 발표자는 "동남아불교에서 대승/밀교를 무엇이라고(어디까지라고) 정의해야할지도 필자도 솔직히 잘 모르겠다."고 말하고 있습니다. -> 중요하며 어려운 문제라고 생각됩니다. 현재 학자들의 정의는 어떠한지 설명 부탁합니다.

셋째, 연구대상이 대부분 과거의 비문이나 사원, 벽화, 도상, 건축물을 중심으로 진행되었다는 것을 알 수 있었습니다. 동남아 밀교의 현시대 현황을 알려주는 연구 자료가 있다면, 언급해 주시길 부탁합니다.

넷째, 연구현황을 보여주는 자료가 참고문헌으로 제시되지 않아 아쉬움이 있었습니다. 완성된 글에서 보길 기대합니다.

발표문을 통해 동남아 대승불교[밀교] 연구현황을 알게 하는 좋은 기회였습니다. 후학들에게도 큰 도움이 되리라 생각됩니다. 수고 많으셨습니다^^

[제1발표 논평 2]

# 「동남아지역 대승불교 연구 동향」에 대한 논평

한상희
경북대학교

심재관 선생님(이하 발표자)의 발표문은 지금까지 불교학 연구 분야에서 주목받지 못하고 소외되어 있었던 동남아시아 지역의 대승불교와 그 연구동향의 소개를 주요 내용으로 하고 있다. 언어의 장벽 등 비문 연구의 어려움을 비롯한 동남아시아 불교 연구의 여러 난점들에 이어 크메르, 참빠, 슈리비자야, 바간에서 볼 수 있는 대승불교의 양상을 차례로 설명하고, 동남아시아 불교연구에 대한 제안 및 문제 제기로 끝을 맺고 있다.

국내는 물론 국제 불교학계에서도 연구가 다소 뒤쳐져 있는 분야에 대한 귀중한 글에 먼저 감사의 말씀을 드리며, 이번 발제가 국내의 많은 학자 및 불교도들이 동남아시아 불교에 관심을 갖게 되는 계기가 되고 나아가 동남아시아 지역 불교연구를 향한 의미 있는 발걸음이 될 수 있기를 기대한다. 동남아시아의 대승불교에 대한 논평자의 부족한 지식 탓에, 발표문을 읽으며 들었던 몇 가지 생각에 대해 질문을 드리는 것으로 논평문을 갈음하고자 한다.

첫째, 대부분의 경우 상좌부 불교 국가라고 하면 스리랑카, 태국, 미얀마를 먼저 떠올릴 것이다. 스리랑카를 동남아시아의 범주에 넣을 것인가 아닌가의 문제도 있겠지만, 스리랑카를 빼놓고 상좌부 불교를 논하기는 쉽지 않을 것이다. 그러나 아쉽게도 발표문에서 미얀마가 마지막에 조금 언급되긴 하지만 스리랑카나 태국의 대승불교에 대한 내용을 찾아볼 수가 없었다. 하지만 발표자가 서두에서 제시한 '한국에서 과장되어 있는 동남아 지역의 불교 이해' 즉 '동남아시아 불교 = 초기불교, 보수적인 상좌부 불교'의 이해 속의 동남아시아는 스리랑카, 태국, 미얀마일 것으로 생각되기 때문에, 발표문에서 소개되지 않았던 스리랑카와 태국의 대승불교에 대해서 간략하게라도 말씀해 주시기를 부탁드린다.

둘째, 발표문에서 설명되는 동남아시아 국가들은 크메르 제국이 융성하였던 현재의 캄보디아, 참빠 왕국이 일어났던 베트남 중부에서 남부 지역, 고대 해상왕국인 슈리비자야의 말레이 반도와 인도네시아 수마트라·자바 섬 부근, 불교 유적 도시 바간이 있는 미얀마이다. 그런데 이 네 지역 가운데 상좌부 불교 국가로 알려져 있는 곳은 캄보디아와 미얀마 두 나라뿐이다. 베트남과 말레이 반도 및 인도네시아 지역은 불교 개론서 등에서도 대승불교 문화권에 속하는 것으로 분류되어 설명되고 있다.

동남아시아 역시도 인도 주위에 있는 다른 지역들과 마찬가지로 긴 역사적 상황 속에서 인도 및 주변 지역의 다양한 종교와 문화가 여러 형태로 유입, 발전되었을 것이다. 따라서 대승불교나 밀교가 전래되어 발전되고, 지금은 쇠퇴하였지만 그 흔적이 발견되는 것은 어쩌면 당연한 일일지도 모른다. 다양한 모습이 존재했겠지만 현재 어떤 나라가 어떤 불교 문화권에 속해 있는가 하는 것은, 어떤 종교나 사상이 더 우세하였고 지금까지 그 세력을 유지하고 있느냐에 따른 구분이라고 보아야 하지 않을까 생각된다. 우리가 현재 상좌부 불교 문화권에 있는 것으로 보고 있는 동남아시아의 여러 나라들에서 대승불교의 흔적이 발견된다는 사실만으로 이들 국가가 상좌부 불교 국가가 아니라고 말하기는 어렵지 않을까 싶은데, 이 부분에 대해 어떻게 생각하시는지 의견을 여쭙고 싶다.

감사합니다.

[제2발표]

# 드와라와띠(Dvāravatī)와 대승불교

황순일
동국대학교

## Ⅰ.

드와라와띠(Dvāravatī)는 고대 태국의 중남부 지방에 있었던 고대문명을 지칭한다. 아직까지 우리는 드와라와띠가 하나의 왕국을 지칭하는지, 소도시의 연맹체를 지칭하는지, 아니면 단순히 성벽으로 둘러싸인 도시를 지칭하는지 정확하게 알지 못하고 있다.

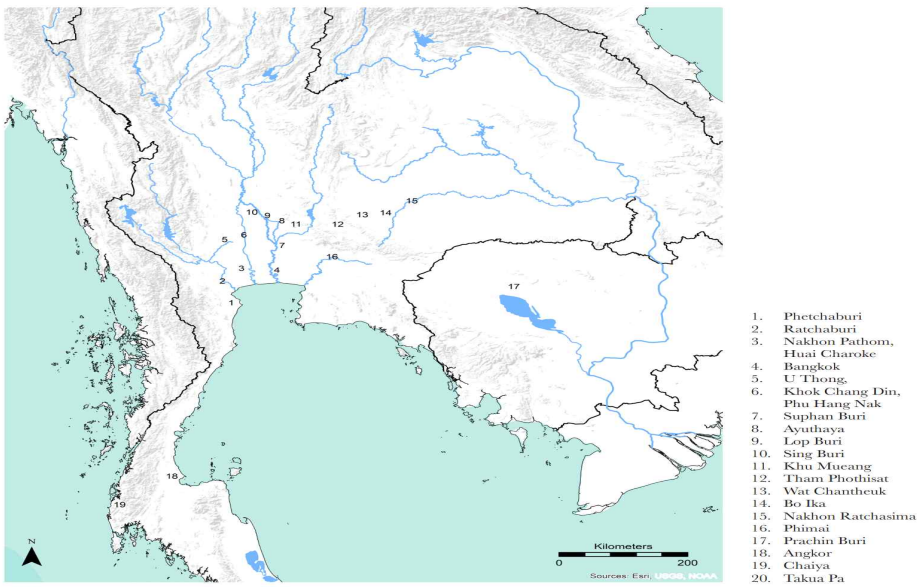



그림 1 Dvāravatī major sites

최근에 이루어진 나콘파톰(Nakhon Pathom)의 고고학적 발굴 성과는 드와라와띠가 태국 차오프라야(Chaopraya)강 하류와 타이만 일대에 형성된 강력한 고대왕국이었다는 것을 보여주고 있다.[1] 드와라와띠는 중국측의 기록에서 이미 고대왕국으로 나타난다. 현장은 드와라와띠(Dvāravatī)가 스리크세트라(Śrīkṣetra)의 동쪽 이사나푸라(Isānapura)의 서쪽에 위치한다고 명시하고 있고[2], 의정도 유사하게 드와라와띠의 위치를 언급하면서 드와라와띠에서 출가하여 중국에서 유명한 스님이 된 대승등(大乘燈 Mahāyāna-pradīpa)) 선사의 사래를 소개하고 있다.[3] 드와라와띠는 차오프라야강 남서부와 남동부 및 중동부 지역에 산재한 도시들로 구성되며 각각이 미세한 문화적 차이를 보여주고 있지만 크게 다르지는 않다. 드와라와띠는 독자적인 세력과 문화를 가졌을 것으로 추정되고 있으며 고대 동남아시아의 왕국으로서 불교와 힌두교가 함께 발전했던 것으로 보인다.

한 가지 아쉬운 것은 드와라와띠가 몇몇 금석문을 제외하고 자체적인 문헌 기록을 통해 자신들의 생활상과 역사 그리고 문화적 특성에 대해 기록하지 않았다는 점이다. 일반적으로 고고학적 조사를 통해서 드와라와띠에 대해서 접근하기 때문에 드와라와띠의 총체적인 문화를 복원하기는 어렵다. 특히 드와라와띠 대승불교의 경우 고고학적 조사에 기초한 불교미술사적 해석과 금석학에 기초한 불교인문학적 해석에 몇몇 중요한 차이가 있어서 혼란을 가중하고 있다.

## II.

드와라와띠는 어떻게 정의될 수 있을까? 드와라와띠는 어떤 시대, 어떤 장소, 어떤 문화를 지칭하는 것일까? 순례승 현장과 의정은 드와라와띠에 대해서 언급하기는 했지만 직접 방문하지는 않았다. 현장은 스리크세트라(Śrīkṣetra)의 동쪽에 드와라와띠(Dvāravatī)가 있고, 그 동쪽에 이사나푸라(Isānapura)가 있으며, 그 동쪽에 마하참파

1) Weeraprajak (2020).

2) Baker (2017) p.16.

3) 박대재 pp.115~121. 이 책은 두화라발저국을 Dhanyaburie로 그릇되게 지칭하고 있다.

(Mahāchampa)가 있다고 했다.[4] 여기에서 스리크세트라는 오늘날 미얀마의 중남부 프롬과 그 주변지역에 해당하고, 이사나푸라는 캄보디아 시엠렙에 해당하며, 마하참파는 베트남 중남부 지역에 해당된다. 따라서 드와라와띠는 오늘날 태국 중남부 지역으로 차오프라야강의 하류지역에 해당된다. 의정도 또한 현장과 유사하게 드와라와띠를 스리크세트라와 참파의 사이에 있는 것으로 설명하고 있다.[5]

흥미로운 것은 의정의 『대당서역구법고승전』에 나타난 대승등선사에 대한 이야기이다. 그는 오늘날 베트남의 북부에 해당하는 애주(愛州)에서 태어나 부모를 따라 배를 타고 드와라와띠(Dvāravatī)로 가서 출가했다고 한다. 그는 당나라 사신을 따라 장안으로 가서 자은사의 현장에게 구족계를 받았고 대승등(大乘燈 Mahāyāna-pradīpa)이란 법명을 받은 것으로 보인다. 그는 장안에 수년가 머무르다가 불상과 경전을 휴대하고 남방해상항로를 통해 스리랑카로 가서 치아 사리에 참배했다. 그리고 동인도로 가서 범어를 익히던 중 순례승 의정을 만나 함께 날란다(Nalanda)로 갔다. 그는 동인도의 불교 성지를 유행하다가 중국으로 돌아가지 못하고 60세로 쿠시나가라(Kusinagara)에서 입적했다.[6] 베트남 북부 출신인 대승등이 드와라와띠에서 출가했다는 것은 당시 이곳에 불교가 확고하게 자리 잡았다는 것을 의미한다. 현장과 의정이 드와라와띠를 언급한 배경에는 아마도 드라와와띠가 638년 640년 649년의 3번에 걸쳐 당나라 조정에 사신을 파견하여 잘 알려졌기 때문일 것이다.[7] 다만, 드와라와띠가 중국 당나라와 조공관계를 형성하려 했다는 것은 드와라와띠가 이 시기에 차오프라야강 중하류 지역에서 지배적인 세력으로 성장했다는 점을 보여준다고 할 수 있다.

사무엘 빌(Samuel Beal)은 중국측 사료에 나타난 토로포티(陀羅鉢地)를 드와라와띠(Dvāravatī)로 규정한 최초의 학자였다.[8] 폴 펠리오(Paul Pelliot)는 중국 측 자료를 바탕으로 드와라와띠를 몬(Mon)족이 만든 고대국가로 규정했다.[9] 그 후 드와라와띠를 어떻게 볼 것인가에 대한 수많은 논의가 이어왔다. 왜냐하면 드와라와띠(Dvāravatī)라는 용어 자체는 단순히 '성벽으로 둘러싸인 거주지'를 의미하기 때문이다.[10] 드와라와띠를 단

4) Department of Fine Arts (2009) p.92.

5) Department of Fine Arts (2009) p.93.

6) 박대재 pp.115~121.

7) Baker (2017) p.16, Skilling (2003) p.100.

8) Skilling (2020) p.74.

9) Department of Fine Arts (2009) p.93.

순히 작은 도시국가가 아니라 일정한 영역을 지배하는 하나의 국가로 보게 된 계기는 1943년 나콘파톰에서 발견된 드와라와띠라는 이름이 세겨진 작은 동전 때문이다.

그림 2 Dvāravatī coin, 랏차부리(Ratchaburi)

그 후 유사한 동전들이 태국 중남부의 우송(U Thong), 랏차부리(Ratchburi), 나콘파톰(Nakhon Pathom), 롭부리(Lop Buri), 싱부리(Sing Buri), 차이낫(Chai Nat) 등에서 계속 발견되었다.[11] 위의 그림 2의 동전은 방콕 서부 랏차부리(Ratchaburi)의 구바(Khu Bua)에서 발견된 것이다. 이 동전의 뒷면에는 남인도 빨라와(Pallava) 문자로 Śrīdvāravatīśvarapuṇya란 명문이 새겨져 있다. 게오르그 세데스(George Coedès)는 이를 'the merit of the lord of glorious Dvaravati' 즉 '위대한 드와라와띠 왕의 공덕'으로 번역했다.[12] 세데스는 이 동전을 시장에서 유동되는 것이라기보다는 공덕의 증표가 되는 토큰(token)으로서 종교적인 건물에 안치되는 것으로 보았다.

10) 드와라와띠를 힌두교 신화에서 크리슈나(Kṛṣṇa) 신의 도시인 드와리까(Dvāraka)로 보는 견해도 있다(Skilling 2002 p.102).

11) Skilling (2003) p.95.

12) Skilling (2020) p.76; Baker (2017) pp.17~18;

그림 3 Dvāravatī coin이 많이 들어있는 토기, 우송(U Thong)

세데스의 주장은 1997년 사얀 프리샨칫(Sayan Prishanchit)에 의해 진행된 우송(U Thong) 발굴에서 Śrīdvāravatīśvarapuṇya란 명문이 새겨진 동전들이 가득 들어있는 토기가 발굴되면서 더욱 설득력을 가지게 된다. 그리고 이러한 동전이 발견된 지역은 아마도 드와라와띠의 영역이 되며, 이는 드와라와띠가 단순한 도시국가가 아니가 일정한 영역을 지배한 고대왕국이었다는 것을 보여주는 증거가 될 수 있기 때문이다.

드와라와띠는 금석문으로도 또한 발견되고 있다. 태국 서부 코랏(Khorat) 고원에 있는 나콘 랏차시마(Nakhon Ratchsima)주의 빡총(Pak Chong)에 있는 왓 찬테욱(Wat Chantheuk)에 있었다가 피마이(Phimai) 국립박물관에 기증된 부서진 불상의 하단부에서 금석문이 발견되었다. 1965년 박물관에 기증되어 있던 것을 1989년에 재조사하는 과정에서 금석문이 발견되었고 1999년 논문으로 출판되었다.[13] 이 금석문은 3조각으로 갈라

13) Skilling (2020) p.67.

져 있으며 남인도 빨라와(Pallava) 문자에 범어로 세겨져 있다.

그림 4 왓 찬테욱(Wat Chantheuk) 금석문 조각 A B.

그림 5 왓 찬테욱(Wat Chantheuk) 금석문 조각 C

피터 스킬링은 *...-tava sutā dvāravatī pateḥ, mūrttim asthāpayad devī, [śail]īn tāthāgatīm imām*으로 읽고 있는데, 'daughter of the Lord of Dvāravatī... the queen set up this [stone] image of the Tathāgata', 즉 '드와라와띠 왕의 딸... 왕비가 이 여

래의 [석상]을 조성했다.'란 의미가 된다.[14] 비록 단정적으로 말하기는 어렵지만, 550~650년경에 만들어진 것으로 추정되는 이 금석문에 의하면[15] 드와라와띠 왕의 딸이 코랏(Khorat)으로 시집와서 왕비가 되었고 불교에 깊이 귀의하면서 이 불상을 만들었다는 것이 된다. 따라서 이 금석문은 드와라와띠가 하나의 왕국으로서 코랏에 있는 국가와 결혼을 통한 연맹을 맺었다는 것을 보여준다고 할 수 있다.[16]

가장 최근에 발견된 금석문은 방콕 서쪽의 나콘파톰(Nakhon Pathom)의 왓 프라 남(Wat Phra Ngam)에서 2020년에 발견된 금석문이다. 이 사원은 나콘파톰 시내에 위치한 평범한 사원이지만, 아마도 드와라와띠 시대에는 왕궁 일부이거나 왕실사원으로서 역할을 했던 것으로 보인다.

그림 6 왓 프라남(Wat Phra Ngam)의 드와라와띠 유적

2019년부터 시작된 조사에서 사원 뒤편의 언덕이 벽돌로 만들어진 불탑유적의 일부로 밝혀졌고 드와라와띠 시대부터 계속해서 개축되어 온 것으로 판명되었다. 바로 이 탑의 하층부에서 거대한 석판이 발견되었는데 빨라와(Pallava) 문자에 범어로 써여진 금석

14) Skilling (2020) p.67.

15) Brown (2014) p.189.

16) Skilling (2002) p.97. 당시 결혼을 통한 왕국의 연합과 확장은 동남아시아의 왕가에서 일반적으로 나타나는 현상이었다.

문이 나왔으며 드와라와띠가 언급되어 있다. 이 금석문을 조사한 위라프라작(Weeraprajak)은 이 비문이 힌두 신앙을 가진 왕이 자신의 공적을 찬양하는 내용을 담고 있다고 한다.[17)]

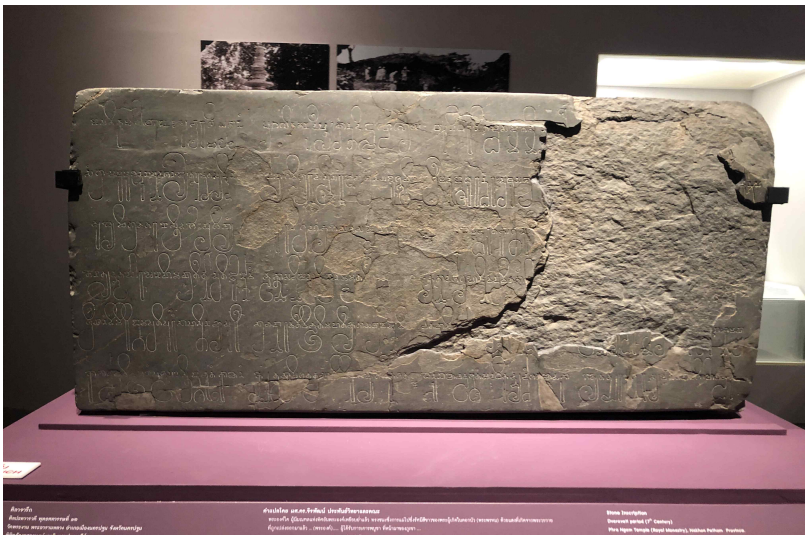


그림 7 왓 프라남(Wat Phra Ngam) 금석문

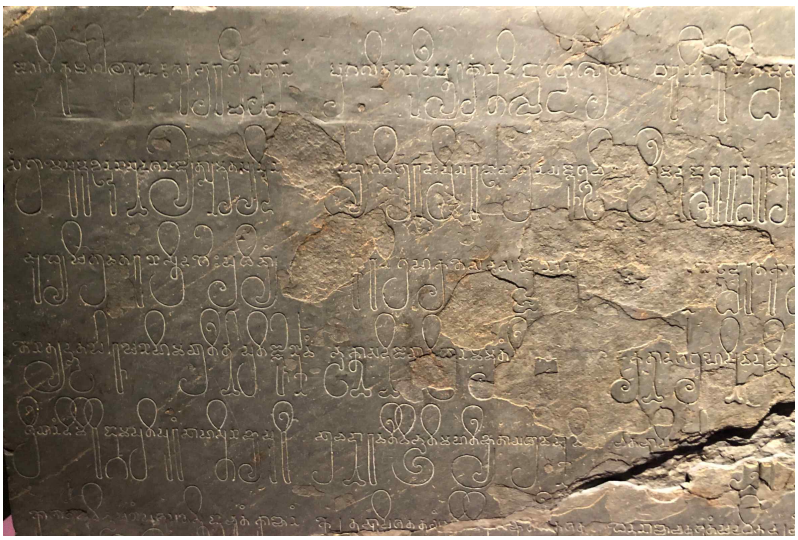


그림 8 왓 프라남(Wat Phra Ngam) 금석문 하단 중앙에 Dvāravatī가 나타나다.

17) Weeraprajak (2020) p.4.

위라프라작(Weeraprajak)의 판독에 따르면 드와라와띠가 나타난 부분은 *sā ca Dvāravatī-vibhūti-mahatī khyātā yathā Vaiṣṇavī*로 판독된다.[18] 이를 해석해보면 'this mighty and prosper Dvāravatī is well known, like goddess Vaiṣṇavī' 즉, 이 강력하고 번영하는 드와라와띠는 마치 와이스나위 여친처럼 잘 알려질 것이다'라는 의미가 된다. 여기에서 와이스나위(Vaiṣṇavī)는 힌두교의 여신으로 세계의 유지신인 위슈누(Vishnu)신과 항상 함께 나타나는 여신이다. 아직까지 판독과 해석에 있어서 논란의 여지가 남아있지만, 이 왓 프라 남(Wat Phra Ngam) 금석문은 드와라와띠가 강력한 왕에 의해 일정한 영역을 가지고 통치되는 고대국가였다는 것을 증명하는 가장 중요한 증거가 될 것으로 보인다.

그러나 하나의 강력한 무역왕국으로서 드와라와띠는 오랫동안 지속하지 못한 듯하다. 중국 측 사료에서 드와라와띠에 대한 언급은 8세기가 되면 완전히 사라지게 된다. 9세기 무슬림 측 사료에서도 동남아시아로 향하는 목적지는 인도네시아 수마트라섬의 빨램방(Palembang)에 해당되는 스리부자(Sribuza), 즉 스리위자야(SriVijaya) 만이 언급될 뿐 드와라와띠(Dvāravatī)는 전혀 언급되지 않기 때문이다.[19] 다만 미술사적 측면에서 드와라와띠 문화는 10~11세기까지 존재하는 것으로 종종 언급된다. 아마도 드와라와띠가 하나의 왕국으로서 지위는 상실했지만 작은 도시국가로서 주변에 문화적으로 영향을 미치며 계속해서 존재했기 때문이다. 다만 이러한 맥락을 결여한 체 드와라와띠를 바라보는 시각은 몇몇 문제점들을 낳게 된다.

## III.

그렇다면 드와라와띠의 종교는 어떤 모습을 지녔을까? 드와라와띠의 불교는 어떤 특색을 가지고 있을까? 파숙 인드라우스(Phasook Indrawooth)는 드와라와띠의 불교가 중인도의 나가르주나콘다(Nāgārjunakoṇda)와 아마라와띠(Amarāvati)로부터 왔을 것으로 추정하고 있다.[20] 그는 3세기경 사타와하나(Śātavāhana) 왕조가 약해지면서 인도 중동

18) Weeraprajak (2020) p.15.

19) Skilling (2002) p.102.

부 크리쉬나(Krishna) 강 유역에 익스와꾸스(Ikṣvākus) 왕가 성립되었고 4세기경 빨라와(Pallava) 왕조에 점령되기 전까지 번영했다고 한다. 그는 나가르주나콘다의 굽타(Gupta) 양식 불상과 법륜(dharmacakra)들이 드와라와띠에서 발견되고 있다는 점에 주목하면서 익스와꾸스 왕가의 불교가 무역을 통해 차오프라야강 유역에 전해졌다고 보고 있다.[21]

사실 3~4세기경 아마라와띠는 몬순 계절풍을 통해 동인도 중부지방에서 동남아시아로 가는 항로의 출발점으로서 중요한 역할을 하고 있었다. 따라서 무역선들이 미얀마 남부 지역에 정박한 후 육로로 차오프라야강 유역에 도달하거나, 말레이반도가 가장 좁아지는 이스무스 크라(Isthmus Kra)에 도달한 후 육로로 좁을 반도를 횡단한 후 다른 배로 차오프라야강 하구 지역에 도달할 수 있었을 것이다.[22] 이러한 해상무역 루트가 나가르주나콘다와 아마라와띠의 불교를 드와라와띠로 유입시키는 통로의 역할을 했을 것이다. 당시 나가르주나콘다(Nāgārjunakoṇḍa)에는 상좌부(Sthaviravāda) 계열로서 마히사사까(Mahisāsaka), 바후스류띠야(Bahuśrutiya), 아빠라마하위나셀리야(Aparamahāvinaseliya), 차이띠야까(Chaityakas) 등이 스리랑카계인 마하위하라(Mahāvihāravāsin)과 함께 있었고 몇몇 대중부(Mahāsaṅghika) 학파들이 대승불교(Mahāyāna) 적인 성향을 가지고 함께 공존하고 있었다고 한다.[23] 아마도 여기에 더해서 동인도의 불교와 스리랑카의 불교가 해안선 무역과 몬순 계절풍 무역을 통해서 동남아시아의 서부지역과 차오프라야강 유역으로 전해졌을 것으로 보인다.

태국 중부에 불교가 유입된 최초로 증거는 차오프라야강 남서쪽의 우쏭(U Thong)에서 발견된다. 승려가 바루를 들고 탁발하는 모습과 나가라자(nāgarāja) 위에 앉은 붓다의 하반신을 담은 테라코타 부조가 이곳에서 발견되었는데, 이들은 아마라와띠(Amarāvati) 스타일로서[24] 사실상 드와라와띠에 앞서는 것이라고 볼 수 있다.

20) Indrawooth (2011) p.81.

21) Indrawooth (2011) p.81.

22) 황순일 (2018) pp.26~27.

23) Indrawooth (2011) p.81.

24) Indrawooth (2011) p.82.

그림 9 탁발하는 승려, 우쏭(U Thong)

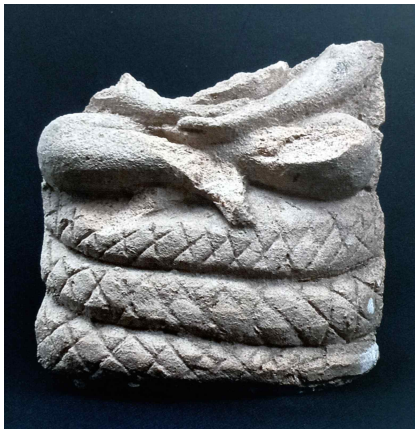


그림 10 나가라자(nāgarāja) 위의 붓다, 우쏭(U Thong)

보버트 브라운(Robert L. Brown)은 드와라와띠 불교를 미술사적으로 보았을 때 불상과 법륜(dhammacakka) 그리고 붓다의 일생이야기를 담은 부조로 특징지을 수 있다고 한다.[25] 그에 의하면 굽타(Gupta) 양식의 불상이 5세기 중반 사르나트(Sarnath)에서 시작되어 6세기경에는 중국과 동남아시아에 깊은 영향을 미쳤다고 한다. 그리고 이러한 굽타 불상이 차오프라야강 유역에서 지역화 하면서 독특한 드와라와띠 불상으로 발전해갔을 것으로 보인다.

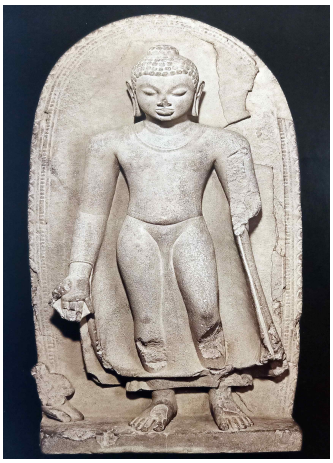


그림 11 굽타 양식 불상, 사르나트(Sarnath), 인도

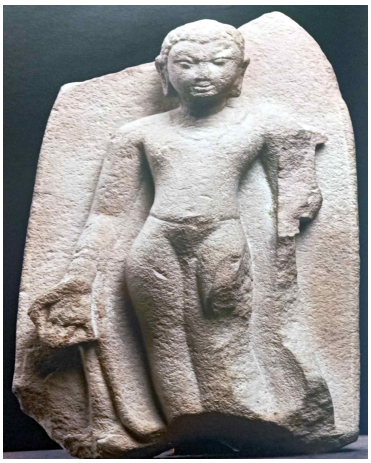


그림 12 굽타 양식 불상, 수랏타니(Suratthani), 태국

25) Brown (2014) pp.190~191.

그림 11과 같은 굽타양식의 사르나트 불상이 유행하면서, 아마도 인도에서 제작된 것으로 보이는 아주 작은 그림 12의 불상이 태국 수랏타이(Suratthani)에서 발견되었다고 한다.[26] 아마도 인도를 방문하고 고국으로 돌아오는 동남아시아의 승려에 의해서 또는 무역상에 의해서 유입되었을 것으로 보이는 이러한 불상이 점차적으로 차오프라야강 유역에서 불상의 형성에 영향 끼쳤고 드와라와띠 불상이 탄생하는데 기여하게 되었을 것이다. 그림 13의 드와라와띠 불상은 아유타야(Ayutthaya)의 왓 로(Wat Ro)에서 발견된 것으로 전반적인 형식에서 굽타양식을 따르지만 불상의 얼굴은 당시 그 지역에 살았던 몬(Mon)족의 모습을 따르고 있다. 그림 14의 드와라외띠 불상은 아윳타야(Ayutthaya)의 왓나프라맨(Wat Na Phra men) 사원에 모셔진 드와라와티 불상으로 프라 깐타랏(Phra Kantharat)이란 이름으로 알려져 있다. 이 불상은 8세기 중반에 만들어진 석조 불상으로 높이가 5.20m에 달하며 나콘파톰(Nakhon Pathom)의 왓 프라맨(Wat Phra Men)에서 발견되어 아윳타야로 옮겨진 것으로 보인다. 라마 3세 시기인 1838년에 이 불상의 모시기 위해 현재의 위한이 만들어졌다고 한다. 이 불상은 드와라와띠 불상이면서도 중국 당나라 불상의 특징을 가지고 있는 것으로 알려져 있다. 현장에 의하면 600년경 인도 중북부 사르나트(Sarnath)의 불교는 독자부 (Vātsīputrīya) 계열의 정량부(Saṃmatīya) 였다. 사르나트 불상의 유입과 함께 정량부의 불교가 해상무역 루트를 따라 드와라와띠에도 영향을 미쳤을 것으로 보인다.

그림 13 왓로(Wat Ro)
드와라와띠 불상
아윳타야(Ayutthaya) 8세기

그림 14 왓나프라멘(Wat Na Phra Men) 드와라와띠 불상,
아윳타야(Ayutthaya) 8세기

26) Gay (2014) p.38.

다음으로 우리는 드와라와띠 불교의 특색을 드와라와띠 법륜(dhammacakka)에서 찾아볼 수 있다. 법륜은 기본적으로 붓다가 사르나트의 녹야원에서 행한 첫설법을 상징한다.[27] 기본적으로 붓다는 자신의 가르침 앞에서 스스로 겸손했으며 자신이 열반에 들고 나면 자기 자신이 아니라 자신의 행한 가르침에 의존하라고 제자들에게 가르쳤다. 따라서 산치(Sanchi)와 바르후트(Bharhut) 등과 같은 인도 초기불교의 유적지에서 신자들이 불상이 아니라 법륜을 향해 봉헌하는 모습을 흔히 볼 수 있다.

그림 15 산치대탑 토라나의 법륜숭배 모습, 산치(Sanchi)

이들 중에서 기원전 1세기경에 조성된 그림 16의 바르후트(Bharhut) 부조는 법륜을 석주 위에 세우고 이를 향해 합장하는 신자들의 모습이 사실적으로 나타나고 있다. 특히 기원전후에 조성된 그림 17의 산치 3번 불탑 토라나의 부조는 사람의 키 크기로 석주를 세우고 그 위에 법륜을 모시고 신자들이 법륜을 향해 봉헌하는 모습을 사실적으로 보여주고 있다.

드와라와띠 법륜(dhammacakka)은 이러한 산치와 바르후트의 부조가 단순한 조각이 아니라 실제로 불교신자들에 의해서 행해졌다는 것을 보여준다고 할 수 있다. 드와라와띠 법륜은 주로 나콘파톰(Nakhon Pathom)에서 집중적으로 발견되지만 대부분의 드와라와띠 유적에서 조금씩 나타나고 있다. 각각의 법륜에는 빨라와(Pallava) 문자로 써여진 빨리어 금석문이 남아 있는데 그림 18의 나콘파톰에서 발견되에 태국 국립박물관에 소

27) 법륜의 상징에 대해서는 다양한 견해가 있다(Indrawooth 2008 pp.5~12).

장된 법륜의 경우 빨리 삼장(tipiṭaka)의 초전법륜경(Dhammacakkapavattana sutta)이 발췌되어 새겨져 있다. 특히 법륜의 15개 바퀴살에는 3전12행상으로 알려진 4성제를 통해 우리에게 주어진 집착과 번뇌를 끊어서 괴로움을 소멸하는 과정이 담겨 있는 것으로 유명하다.[28)]

그림 16 바르후트 토라나의 석주와 법륜 숭배, 바르후트(Bharhut)

그림 17 산치 3번 불탑 토라나의 석주와 법륜 숭배, 산치(Sanchi)

28) Indrawooth (2008) pp.24~26.

그림 18 나콘파톰(Nakhon Pathom) 출토 법륜(dhammacakka), 7세기

한편 드와라와띠의 유적에서는 종종 붓다의 일생이야기를 담은 부조들이 종종 발견된다. 이중에서도 특히 유명한 것은 사왓티(Savatthi) 기적 이야기로서 자신에게 신통력 대결을 신청한 이교도들에게 붓다가 공중으로 날아올라 신체를 둘로 만드는 쌍신변을 선보여 이교도를 제압하고 천상세계로 올라가 그곳에 다시 태어난 어머니 마야부인에게 아비담마를 가르친다는 내용이다. 그림 17의 아유타야 출토 쌍신변 부조는 붓다의 사왓티(Savatthi) 기적을 화려하면서도 생생하게 묘사하고 있다. 그리고 그림 18은 방콕 왓 수탓(Wat Suthat)의 중앙 위한에 모셔진 불상 뒤쪽에 부착된 드와라와띠 사왓티(Savatthi) 기적 이야기의 부조이다. 아래쪽에서 붓다는 쌍신변을 선보이며 이교도들을 제압하고 위쪽에서 붓다는 천상세계로 올라가 어머니 마야부인과 천상세계의 신들에게 아비담마(abhidhamma)를 강의하고 있다.

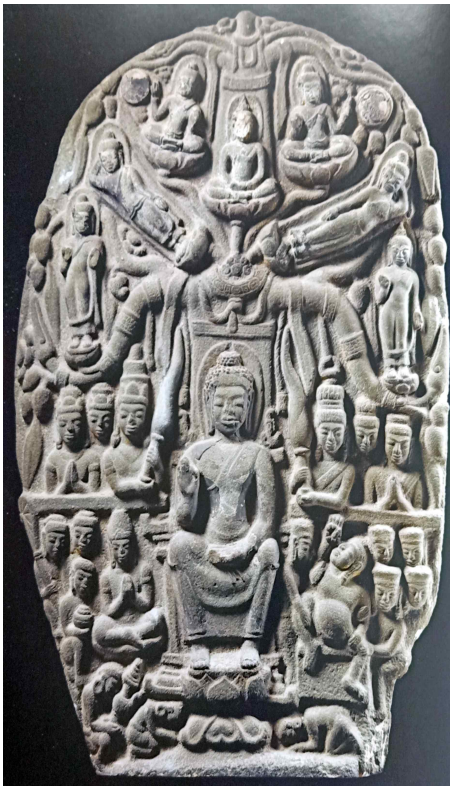


그림 19 쌍신변, 8세기, 아윳타야(Ayutthaya)

그림 20 쌍신변과 천상세계 아비담마 설법, 왓수탓(Wat Suthat) 방콕

붓다의 일생이야기는 시마(Sīmā)에서도 나타난다. 시마는 불교의 승려들이 비구계를 수여할 수 있는 공간을 규정하는 표식으로 8개를 직사각형에 배치한 후 중앙에 하나를 묻어서 신성한 공간을 표시하는 것이다. 시마는 드와라와띠 시기에 다양한 조각과 함께 만들어지기도 했는데, 그림 21의 콘깬(Khon Koen) 시마는 깨달음을 얻고 비구 승단을 만들어 종교지도자가 된 붓다가 고향인 카삘라와스투를 방문해서 가족들을 만나는 장면을 드와라와띠 양식으로 아름답게 묘사하고 있다. 그림 22의 깔라신 (Kalasin) 시마는 태국 국립박물관에 전시되어 있는 것으로 붓다가 깨달음을 얻기 위해 보리수나무로 향하는 길에서 솟띠야(Sotthiya)를 만나 집단을 얻어 깨달음을 얻을 때 방석으로 사용하는 장면을 드와라와띠 양식으로 세밀하게 묘사하고 있다.

그림 21 시마, 붓다의 귀향, 콘켄 (Khon Koen)

그림 22 시마 솟띠야(Sotthiya)의 공양, 깔라신 (Kalasin) 9세기

그렇다면 드와라와띠의 불상과 법륜(dhammacakka) 그리고 붓다의 일생이야기를 담은 부조들은 우리에게 드와라와띠 불교의 어떤 특성들을 보여주고 있을까? 비록 외적으로 드와라와띠 불상의 모습이 현재의 남방불교 불상과는 많은 차이를 보이지만, 내적으로 이러한 불상이 이야기하는 내용들은 인도불교에서 선호하는 붓다의 일생이야기를 표현하고 있다는 점을 들 수 있다. 특히 드와라외띠 법륜(dhammacakka)의 경우 남방불교의 빨리 삼장과 직접적으로 연결되고 있다는 점에서 드와라와띠 불교가 빨리어 전통과 일정한 관계를 유지하면서 발전하고 있었다는 점을 지시한다.

# Ⅳ.

드와라와띠 불교가 인도불교 전통을 유지하면서 빨리어 전통의 일정한 영향력 아래에서 발전했다고 한다면, 드와라와띠 곳곳에서 나타나는 대승불교의 색채를 지닌 관세음보살상(Avalokiteśvara Bodhisattva)과 의자에 앉아있는 드와라와띠 불상은 어떻게 보아야 할까?

관세음보살상의 경우 드와라와띠의 영역에서 다양하게 나타난다. 대표적으로 그림 23의 드와라와띠 양식의 관세음보살상은 방콕 서쪽 랏차부리의 쿠바(Khu Bua)에서 발견된 것으로 7~8세기경에 현지인들에 의해 자체적으로 조성한 것으로 보인다. 이는 관음신앙이 드와라와띠 문화와 별개로 존재하는 것이 아니라 드와라와띠 문화에 깊이 내재하여 있었다는 것을 의미한다.

그림 23 구바(Khu Bua) 드와라와띠 관세음보살상, 7-8세기

이와 함께 외부에서 들어온 관세음보살상들 또한 다양하게 발견된다. 순례승 의정이

방문했던 스리위자야(Sri Vijaya)는 밀교가 강했고 따라서 이곳으로부터 드와라와띠로 관세음보살상이 자연스럽게 유입되기 시작했다.

그림 24 스리위자야 관세음보살상, 수랏타니(Suratthani) 9세기

그림 25 스리위자야 관세음보살상, 수랏타니(Suratthani) 7세기

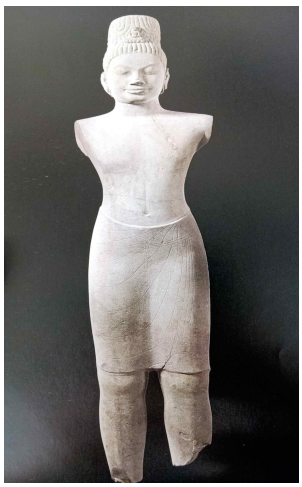


그림 26 크메르 관세음보살상, 프라친부리(Prachinburi) 8세기

그림 크메르 관세음보살상, 프라친부리(Prachinburi)

따라서 태국 남부 수랏타니(Suratthani)에서는 그림 25와 같은 스리랑카(Srilanka) 풍의 스리위자야(Srivijaya) 양식의 관세음보살상이 7세기경부터 나타나고, 그림 24와 같은 완연한 밀교적 색채의 관세음보살상이 9세기 경부터 나타난다. 또한, 앙코르 왕국과 인접하여 한때 이들의 영향력 아래 있었던 프라친부리(Prachinburi)에도 앙코르 왕국의 대승불교 영향으로 8세기경부터 그림 26 27과 같은 크메르 양식의 관세음보살상도 나타나기 시작했다. 비록 드와라와띠의 영역이 크메르 왕국에 의해 완전히 점령된 1200년경에 만들어진 것이지만 방콕 서부 깐차나부리(Kanchanaburi)의 프라삿(Prasat) 무앙싱(Muang Sing)에서 발견된 관세음보살상은 현지의 몬(Mon)족이 크메르 관료들과 함께 만든 관음신앙의 백미라고 할 수 있다.

그림 28 크메르 관세음보살상, 깐차나부리(Kanchanaburi), 13세기

한편 존 가이(John Guy)는 윤난(Yunnan)을 중심으로 독립왕국을 형성했던 난차오(Nanzhou)가 762년 피유(Pyu)왕국을 무터뜨리고 미얀마 중북부 지역을 점령하면서 이들의 관음신앙이 몬(Mon)족을 중심으로 동남아시아 전역으로 퍼져 나갔을 가능성을 또한 조심스럽게 제시하고 있다.[29]

피터 스킬링(Peter Skilling)은 드와라와띠 이래 태국 사회에서 전반전으로 나타나는 관음신앙에 대해 다음과 같은 견해를 제시하고 있다.

> 아마도 당시의 [관음신앙과 관련된] 상황은 지금 현재와 크게 다르지 않았을 것이다: 관세음보살의 여성 화현인 차오 메 관인(Chao Mae Kuan In)은 태국에서 유행하는 컬트(cult)로서 관음상을 만드는 것은 현대 태국불교의 한 부분을 차지하고 있다.[30]

사실 태국불교에서 관음신앙이 크게 퍼져있고 다양한 형태의 관음상이 태국불교의 사원에서 나타나고 있다. 그렇다고 해서 우리는 현대 태국불교가 대승불교라고 말하지 않는다. 관음상들을 태국불교의 불상들 한쪽에 자연스럽게 자리 잡고 있으며 관음신앙을 가지고 있는 태국의 불자들을 자연스럽게 관음상을 향해서 인사하고 보시를 하곤 한다.

그림 29 아윳타야(Ayutthaya) 왓나프라맨(Wat Na Phra Men)의 관음상들

아윳타야(Ayutthaya)의 왓파난청(Wat Phanancheong)의 경우 유서 깊은 태국불교의

29) Guy (1994).

30) Skilling (2002) p.106.

사원임에도 불구하고 사원의 한쪽 옆에 중국에서 시집왔다가 결혼하지 못하고 자살한 중국 공주의 사당이 있다. 이 공주는 현지인들에 의해서 관세음보살로 추징되었고 결혼을 앞둔 젊은 여자들을 위한 보살로서 많은 사랑을 받고 있다. 즉 관음신앙이 남방 테라와다(Theravāda)로 알려진 태국불교의 외연 안에서 자연스럽게 공존하고 있는 것이다.

그림 30 아윳타야(Ayutthaya) 왓파난청(Wat Phanancheong) 중앙 위한의 불상

그림 31 아윳타야(Ayutthaya) 왓파난청(Wat Phanancheong)의 관음사원

그림 32 아윳타야(Ayutthaya) 왓파난청(Wat Phanancheong)의 관음사원에서 관세음보살로 추정된 중국 공주상

그렇다면 드와라와띠의 앉아있는 불상은 어떠한가? 그림 14와 같은 아윳타야(Ayutthaya) 왓나프라맨(Wat Na Phra Men)의 앉아있는 불상은 드와라와띠의 불교가 대승불교였다는 것을 지칭할까? 사실 앉아있는 불상을 불상을 대승불교로 볼 수 있는 여지는 남아 있다. 대표적으로 태국 방콕 서북부 사라부리(Saraburi)의 프라포티삿(Prapothisat) 동굴의 불상은 앉아있는 붓다가 힌두교의 브라흐마, 위슈누, 쉬와신에게 법문하고 있다.[31] 전적으로 대승불교라고 단정할 수는 없지만 대승불교적 색체를 일정 부분 나타낸다는 것에는 의심의 여지가 없다.

그림 33 사라부리 프라포티삿 동국 불상

31) Department of Fine Arts (2009) p.102.

사실 이러한 형태의 불상이 완전한 대승불교적 내용을 담고 있는 것도 동남아시아에서 나타난다. 밀교권인 자바섬의 욕자카르타에 있는 맨둣사원(Chedi Mendut)의 경우, 의자에 앉아있는 중앙 불상이 좌우에 관세음보살과 대세지보살의 호위를 받고 앉다. 따라서 이곳에는 의심할 필요도 없이 밀교가 한때 자리 잡고 있었다고 할 수 있다.

그림 34 맨둣사원의 불당, 욕자카르타, 9세기

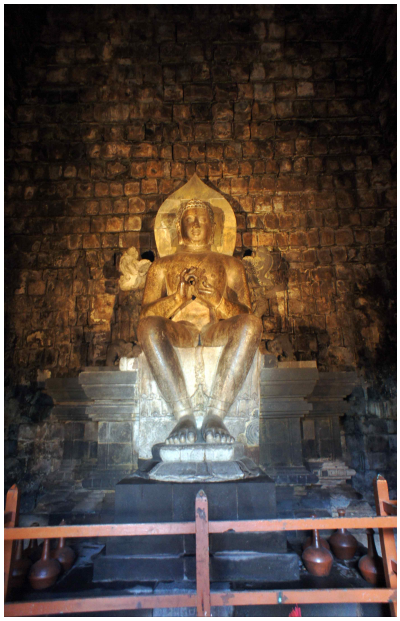


그림 35 맨둣사원의 본존불

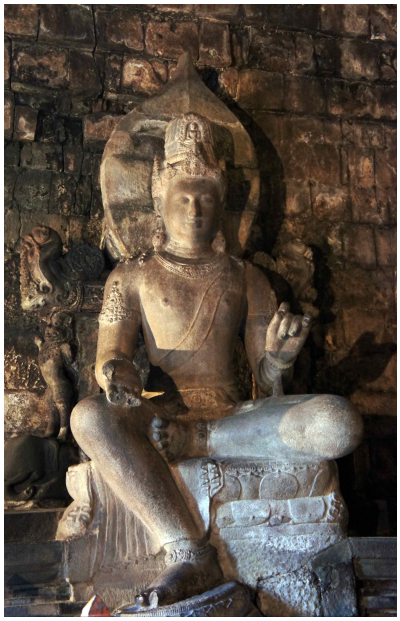


그림 36 맨둣사원의 관세음보살상

그러나 태국불교의 경우 앉아있는 불상이 태국불교의 일반적인 결가부좌 불상과 함께 공존하고 있으며 태국의 불교인들은 이에 대해 어떠한 거부감도 나타내지 않고 있다. 태국 랏차부리(Ratchaburi)의 카오눅(Kao Ngu) 동굴은 대표적인 드와라와띠 양식의 동굴 사원으로 의자에 앉아있는 불상이 많은 결가부좌를 한 불상들의 가운데 자리 잡고 있다.

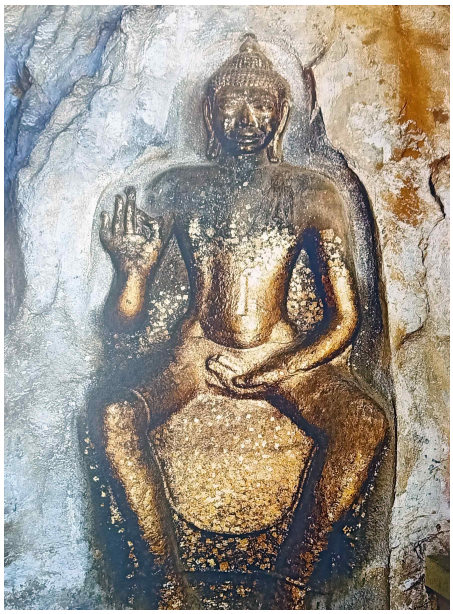


그림 37 랏 카오눅(Kao Ngu) 드와라와띠 불상, 랏차부리(Ratchaburi) 8세기

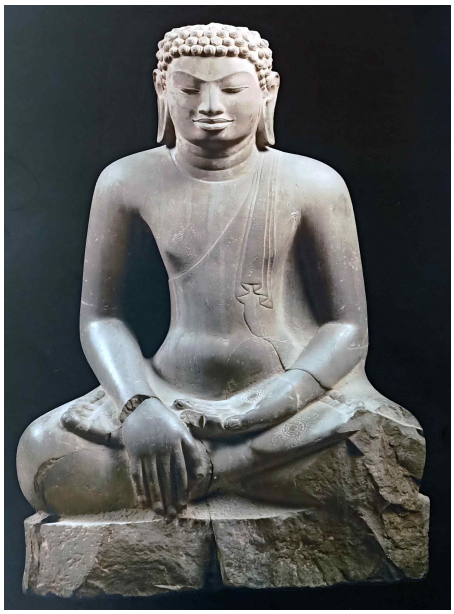


그림 38 브리람 후기 드와라와띠 불상, 8세기

전체적으로 얼굴 형태는 앉아있는 불상과 비슷하지만, 결가부좌를 하고있는 브리람(Buriram)에서 발견된 8세기 드와라와띠 불상은 아주 중요하다. 이 불상은 후기 드와라와띠 양식으로 이야기되는데, 동인도 빨라(Pala) 왕국 불상의 영향을 받은 것으로 보이며 자연스럽게 항마촉지인을 한 수코타이(Sukhothai)와 아윳타야(Ayutthaya)의 불상과 연결되는 특징들을 보여주고 있다. 즉 드와라와띠 불상이 자연스럽게 남방 태라와다 불교를 표방하는 수코타이와 아윳타야의 불상으로 발전해 간 것이다.

# Ⅴ.

그렇다면 우리는 드와라와띠의 불교를 어떻게 보아야 할까? 불상과 법륜과 부조들에 대한 미술사적 지식을 바탕으로 드와라와띠 불교의 실체에 접근할 수 있을까? 비록 간헐적이지만 동남아시아의 도체에서 나타나는 금석문에 바탕한 불교인문학적 접근이 드와라와띠 불교를 이해하는 데 중요하다. 1927년 영국령 미얀마의 프롬 일대를 발굴하던 찰스 드와이젤(Charles Duroiselle)은 킨바(Khin Ba) 불탑 일대를 발굴하다가 완전한 형태의 빨리어 황금판을 3장 발견하게 된다.[32]

그림 39 킨바(Khin Ba) 빨리어 황금판, 스리크세트라(Sri Kestra), 5세기

약 5세기경으로 추정되는 이 황금판은 동남아시아에서 가장 오래된 빨리어의 흔적으로 빨리어 패엽경을 황금판에 완벽하게 복사하여 안치한 것이다. 따라서 이 황금판의 존재는 이 시기에 이미 빨리어가 동남아시아에 도달했다는 것을 보여준다. 동남아시아에서 불교 경전의 금석문은 범어 또는 빨리어로 남아 있다. 주로 경전을 인용할 때는 빨리어가 사용되고 왕가와 귀족층을 중심으로 범어가 선호되었던 것으로 보인다.[33] 대체로 동

32) Skilling (2014) p.58.

33) Skilling (2014) p.59.

남아시아의 서부지역에서 빨리어 금석문들이 발견되는데, 미얀마의 일라왓디강(Irrawaddy) 유역은 기원후 500년부터 1200년 사이에 나타나고, 드와라와띠의 영역에 해당되는 차오프라야강유역은 6~8세기 경부터 현재까지 이어지고 있다.[34] 드와라와띠의 경우 빨리어는 주로 드와라와띠 법륜(dhammacakka)을 중심으로 금석문으로 나타난다.[35]

앞에서 언급한 그림 18의 나콘파톰 출토 태국 국립박물관 법륜의 경우 초전법륜경에서 추출한 빨리어 금석문과 함께 사슴 장식을 추가하여 이 법륜이 붓다의 첫설법과 관계된다는 것을 명확히 하고 있다.

그림 40 나콘파톰(Nakhon Pathom) 출토 법륜(dhammacakka)과 사슴장식, 7세기

다만, 빨리어 금석문이 드와라와띠 유적에서 나타난다고 해서 이러한 불교가 직접적으로 스리랑카 불교와 연결되는 것은 아니다. 왜냐하면, 스리랑카의 경우 고대 빨리어 금석문이 거의 나타나지 않고 근대에 와야 빨리어 금석문이 나타나기 때문이다. 대부분의 왕가와 관련된 금석문은 주로 범어와 싱할라어로 쓰였고, 몇몇 범어 금석문은 오히려

34) Skilling (2014) p.59.

35) 드와라와띠 법륜의 종류와 금석문에 대해서는 Indrawooth(2008 pp.5~12)와 Zéphir(2014 p. 192)를 참고하라.

대승불교 경전을 세긴 것이다.

태국 중부 시텝(Si Thep)에서 발견된 드와라와띠 법륜(dhammacakka)의 금석문은 빨리 율장(Vinaya) 대품(Mahāvagga)과 정확하게 연결된다. 붓다가 깨달음을 얻고 나서 우루벨라에 머무르면서 보리수나무 아래에 앉아 깨달음에서 오는 행복을 누리면서 3개의 게송으로 자신의 깨달음을 요약하고 있다. 시텝 드와라와띠 법륜의 바퀴살 사이에서 우리는 이 중에서 첫 번째와 두 번째 게송이 나타나고 있다.[36]

> 열심히 명상하는 고귀한 이에게 12연기의 각각이 명확해졌을 때, 그의 모든 의심이 파괴되었다. 따라서 그는 있는 것이 원인을 가진다는 것을 알아차렸다.
>
> 열심히 명상하는 고귀한 이에게 12연기의 각각이 명확해졌을 때, 그의 모든 의심이 파괴되었다. 따라서 그는 조건들의 소멸을 알아차렸다.

인드라우스에 의하면 롭부리에서 발견된 법륜의 기둥에 빨리 율장(Vinaya) 대품(Mahāvagga)의 첫 게송 3개가 모두가 연기법송 및 법구경 게송과 함께 모두 다 나타난다고 한다.[37]

그림 41 드와라와띠 법륜(dhammacakka) 시텝(Si Thep) 7~8세기

36) *yadā have pātu-bhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa, ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato pajānāti sahetu-dhamman ti. yadā have pātu-bhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa, ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato khayaṃ paccayānaṃṃ avedīti* (Vin I p.2).

37) Indrawooth (2008) pp.26~27, p.119.

그림 42 드와라와띠 법륜(dhammacakka) 사이의
빨리어 율장 대품 금석문 시텝(Si Thep) 7~8세기

단정적으로 말할 수는 없지만, 빨리어 율장 대품이 법륜에 새겨졌다는 것은 드와라와띠 불교의 승려들이 빨리 율장을 받아들이고 여기에 따라 생활했을 가능성을 시사한다. 비록 이것이 직접적으로 드와라와띠의 불교가 스리랑카 불교와 연결되었다는 것을 지시하지는 않지만, 하나의 가능성으로서 존재한다고 할 수 있다. 남방불교 테라와다(Theravāda) 교단의 전신인 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāravāsin)는 문헌전통으로서 강력한 학파였다. 붓다고샤가 5세기에 스리랑카 아누라다푸라에 도착했을 때 그는 시험을 치르고 난 후에야 겨우 마하위하라(Mahāvihāravāsin)의 빨리 삼장의 주석서에 접근할 수 있었다고 한다.

아마도 스리랑카 마하위하라(Mahāvihāravāsin)의 이러한 자존심은 그들이 보존하고 있는 빨리 경전을 역으로 인도 남중부와 동남아시아로 퍼져 나가게 했을 것으로 보인다. 동남아시아에 진출한 다양한 인도불교의 승려들과 현지 출신 승려들은 지역적으로 시기적으로 고립되어 있었다. 이들에게 해상무역 루트를 따라 간헐적으로 전해지는 마하위하라의 빨리 삼장(tipiṭaka)은 아주 소중한 존재였고, 점차적으로 빨리 경전이 동남아시아에서 지배적인 위치를 차지했을 것으로 보인다. 그리고 비록 동남아시아 서부지역에 널리 퍼져있는 빨리어에 의지하지만, 인도에서 새롭게 유행하기 시작한 보살도(bodhisattvayāna)에 더 큰 관심이 있는 승려들이 나오기 시작했을 것이다. 아마도 이들이 동남아시아에서 기존의 빨리 경전 전통의 외연 속에 있으면서 대승불교적인 관음신앙을 도입하는 주체가 되었을 것으로 보인다.

드와라와띠 불교의 이러한 다양성은 차오프라야강 유역에서 한동안 지속 되어서 적어도 기원후 1000여 년까지 유지되었을 것으로 보인다. 그리고 스리랑카가 빠라그라마바후(Parakrama Bahu) 1세 시기에 남인도 촐라(Chola) 왕국을 물리치고 벵골만의 재해권을 장악했을 때, 동남아시아 서부지역의 불교는 급속하게 스리랑카계 남방 테라와다(Theravāda) 불교로 통일되어 갔을 것으로 보인다.

〈〈참고문헌〉〉

박대재 (2015), 『대당서역구법고승전』, 서울: 아연출판부.

황순일 (2018), 『테라와다불교의 동남아시아 전파』, 서울: 가산불교문화연구원

Baker, Chris (2017), *A History of Ayutthaya, Siam in the Early Modern World,* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Robert L. (2014), "Dvaravati Sculpture", in *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press, pp.189~191.

Chirapravati, Pattaratorn (2014), "The Transformation of Brahmanical and Buddhist Imagery in Central Thailand, 600~800", in *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press, pp.221~225. *Thailand*, Bangkok: Orchid Press.

Guy, John (1994), "The Avalokitesvara of Yunnan and Some South East Asian Connections" in *South East Aisa & China: Art, Interaction & Commerce*, ed. Rosemary Scott & John Guy, London: SOAS, pp. 64~83.

Guy, John (2014), *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press.

Indrawooth, Phasook (2008), *Dvaravati Dharmacakra*, Bangkok: Saksopa Press.

Indrawooth, Phasook (2011), "Dvaravati and Sri-Ksetra: A Cultural Relation", in *The Mon Over Two Millennia, Manuments, Mansucripts, Movements*, d. Chris Baker, Bangkok: Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, pp.61~92.

Murphy, Stephen A. (2014), "Buddhist Architecture and Ritual Space in Thailand, Seventh to Ninth Century", in *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press, pp.194~196.

Saraya, Dhida (1999), *Sri Dvaravati, The Initial Phase of Siam's History*, Bangkok: Darnsutha Press.

Skilling, Peter (2003), "Dvaravati: Recent Revelations and Research" in *Dedications to Her Royal Highness Princess Galyani Vadhana Krom Luang Naradhiwas Rajanagaridra on her 80th birthday*, Bangkok: The Siam Society, pp.87~112.

Skilling, Peter (2014), "Precious Deposits: Buddhism seen through Inscriptions in

Early Southeast Asia", in *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press, pp.58~62.

Skilling, Peter (2020), "Dvaravai in Inscriptions and Manuscripts", in *Defining Dvaravati* ed. Anna Bennett & Hunter Watson, Chiang Mai: Silkworm Books, pp.64~81

Watson, Hunter and Peter Skilling (2020), "A Clay tablet from U Thong Inscribed in Old Mon" in *Defining Dvaravati* ed. Anna Bennett & Hunter Watson, Chiang Mai: Silkworm Books, pp.94~97.

Weeraprajak, Kongkaew (2020), "Inscription at Wat Phra Ngam" in *Silpakorn Journal*, Vol. 63, Bangkok: Silpakorn University, pp.4~15.

Zéphir, Thierry (2014), "Cakra: Quintessential Symbol of Buddha's Law", in *LOST KINGDOMS, Hindu Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, ed. John Guy, New Haven: Yale University Press, pp.192~193.

[제2발표 논평 1]

# 「드와라와띠와 대승불교」에 대한 논평

김한상
한국외국어대학교

주지하듯이 남아시아(인도 & 스리랑카)와 동남아시아의 남방불교는 세계불교에서 또 하나의 큰 축을 이루고 있습니다. 이러한 남방불교 가운데서는 그나마 스리랑카와 미얀마의 불교 사정이 우리에게 알려져 있습니다만, 태국불교는 여전히 생소한 영역으로 남아 있고 관련 연구도 매우 부족한 현실입니다. 이러한 상황에서 태국 드와라와띠(Dvāravatī)의 불교 사정을 소개하는 황순일 교수님(이하 발표자로 호칭)의 발표문은 큰 의미가 있습니다. 발표자는 드와라와띠에는 남방 테라와다(Theravāda) 뿐만 아니라 정량부(正量部, Saṁmitīya) 등의 다른 부파불교와 대승불교도 공존하였다고 볼 만한 불교미술사적 증거들과 금석문적 증거들을 다양하게 제시하고 있습니다. 그 증거들은 다음과 같습니다. 첫째, 드와라와띠 영역이었던 방콕 서쪽 랏차부리(Ratchaburi)의 쿠바(Khu Bua)와 태국 남부 수랏타니(Suratthani) 등지에서 발견된 관세음보살상은 각각 대승불교 또는 밀교가 주류였던 크메르 제국과 스리위자야(Śrīvijaya)의 영향을 받은 증거라는 것입니다. 둘째, 인도네시아 자바(Java)의 체디 맨둣사원(Chedi Mendut)의 앉아 있는 불상이 그러하듯이 드와라와띠의 앉아있는 불상도 대승불교 또는 밀교의 영향이라는 것입니다. 셋째, 중인도 나가르주나콘다(Nāgārjunakoṇḍa)와 아마라와띠(Amarāvatī)의 테라와다를 위시한 다양한 부파불교와 대승불교, 그리고 동인도의 불교와 스리랑카 불교가 드와라와띠에 모두 전해졌기 때문에 이 가운데는 대승불교가 존재했을 가능성이 있다는 것입니다. 넷째, 중국의 윈난(雲南)에 근거한 난차오(南詔)가 762년 퓨(Pyu) 왕국을 침공하였을 때 난차오의 관음신앙이 몬족을 중심으로 동남아시아 전역으로 퍼져나갔을 수 있다는 것입니다. 다섯째, 인도 중

북부 사르나트(Sarnath)의 불교는 독자부(犢子部, Vātsīputrīya) 계열의 정량부였고, 사르나트에서 출토된 굽타 양식의 불상이 드와라와띠에서도 발견되는 점을 근거로 정량부의 불교가 해상무역 루트를 통해서 드와라와띠에도 영향을 미쳤을 것이라는 것입니다. 여섯째, 드와라와띠에서 율장 「마하왁가(Mahā-vagga)」의 12연기가 새겨진 법륜(法輪, dhamma-cakka)이 발견되었는데, 스리랑카에서 발견된 빨리 금석문은 근대의 것이라는 점에서 드와라와띠의 불교와 스리랑카의 불교가 직접적으로 연결될 가능성이 크지 않고, 이는 대승불교의 존재 가능성을 높여준다는 것입니다. 이러한 이유들로 드와라와띠의 불교는 테라와다 불교 뿐만 아니라 다른 부파불교와 대승불교가 혼재된 다양한 양상을 가졌을 것이며, 이러한 불교 형태는 12세기 스리랑카의 빠락크라마바후 1세(Parākramabāhu I)가 성공적인 교단 정화를 통해서 혁신한 스리랑카의 테라와다 불교로 통일되기 전까지 유지되었을 것이 발표문의 주 내용으로 보입니다.

먼저 발표문에 대한 질문입니다.

1) 발표자는 드와라와띠에서 출가하여 중국에서 유명한 스님이 된 대승등(大乘燈, Mahāyāna-pradīpa)의 사례를 소개하고 있습니다. 대승등은 대승불교와 밀접한 연관을 지닌 법명으로 생각됩니다. 중국계 대승불교가 주류를 이루던 베트남 북부 출신의 스님이 드와라와띠에 가서 출가하고 중국에 가서 또 구족계를 받은 사실은 드와라와띠의 대승불교의 상황을 해명하는 어떤 단초가 될 수 있지 않나 생각됩니다. 아마도 발표자는 이 점을 염두에 두고서 대승등을 언급한 것 같은 데, 드와라와띠의 대승불교와의 관련성이 구체적으로 드러나지 않아 아쉽습니다. 이에 대한 추가 설명을 해주실 수 있는지요?

2) 드와라와띠는 중국 당나라 등과 조공무역을 통한 활발한 교류를 한 것으로 나타나고, 현장과 의정 등의 중국 순례승도 직접 방문하지는 않았지만 자신들의 여행기에서 드와라와띠를 언급하고 있습니다. 이는 드와라와띠가 중국인들에게도 잘 알려진 교역지였고 활발한 문화적 교류가 있었음을 암시합니다. 만약 드와라와띠에 대승불교가 존재했다면 중국의 영향도 있었을 가능성이 있습니다. 오늘날 태국불교는 남방 테라와다 일색

이지만 중국의 관음신앙이 여전히 존재하고 있는 것도 이와 무관하지 않은 것 같습니다. 당시 드와라와띠의 불교에 미친 중국의 영향과 관련해서 추가 설명을 해주실 수 있는지요?

3) 발표자는 인도 중북부 사르나트(Sarnath)의 불교는 독자부(犢子部, Vātsīputrīya) 계열의 정량부(正量部, Saṁmitīya)였고, 사르나트에서 출토된 굽타 양식의 불상이 드와라와띠에서도 발견되는 점을 근거로 정량부의 불교가 해상무역 루트를 통해서 드와라와띠에도 영향을 미쳤을 것이라고 말씀하십니다. 정량부가 비(非) 테라와다 계열이긴 하지만 부파의 하나이기 때문에 대승불교는 아닙니다. 발표자가 사르나트의 정량부를 언급하였을 때에는 인도 아대륙의 비테라와다 전통, 특히 대승불교가 드와라와띠의 불교에 어떤 영향을 미쳤을 것이라는 개연성을 염두에 두신 것 같습니다. 공교롭게도 드와라와띠가 흥성한 6세기부터 11세기까지는 대체로 인도, 특히 동인도에서 밀교가 흥기하던 시기와 맞물립니다. 이러한 밀교가 상부 미얀마(Upper Myanmar)에 전해져서 아리 불교(Ari Buddhism)가 되었고, 아리 불교는 11세기 바간의 아누룻다(Anuruddha)가 몬족의 타톤(Thaton)으로부터 테라와다 불교를 받아들일 때까지 강력한 영향력을 행사하고 있었습니다. 이를 감안한다면 동인도의 밀교가 미얀마를 거치거나, 해상루트를 통해서 드와라와띠에도 전파되었을 가능성이 크다고 보입니다. 당시 드와라와띠의 불교에 미친 인도 밀교의 영향과 관련해서 추가 설명을 해주실 수 있는지요?

천학비재(淺學菲才)에도 불구하고 논평의 기회를 주신 불교학연구회에 감사드리며, 태국 드와라와띠의 불교에 대한 유용한 정보를 알려주신 발표자에게도 다시 한번 감사의 말씀을 드립니다.

[제2발표 논평 2]

# 「드와라와띠와 대승불교」에 대한 논평

옹지인
부산외국어대학교

드와라와띠라는 이름도 왕국의 이름인지, 주요 왕의 개인의 이름인지, 왕가의 이름인지, 혹은 공동체 중 가장 세력을 떨쳤던 도시의 이름인지 아직까지 명확하게 밝혀지지 않았습니다. 그렇기 때문에 드와라와띠에 대한 연구는 남아 있는 단편적인 것들에 의존할 수 밖에 없습니다. 드와라와띠의 사람들은 수도 시설을 관리하거나, 운하나 보 등을 만드는 것에 능숙했고, 비옥한 자연환경을 가지고 농경생활을 한 것으로 전해집니다. 홍토를 이용한 예술 작품을 만들거나 돌을 조각하거나 조형예술을 하는 데도 능했고, 금동이나 유리를 다루는 것에도 익숙했던 것으로 전해집니다.

드와라와띠 이전에 현재 태국 지역에서는 특별한 종교가 없이 자연 현상, 사물을 신성시 하는 애니미즘 형태의 믿음이 있었고, 드와라와띠에 이르러서 무역을 통해 인도로부터 문자, 문화와 함께 종교를 받아들였다고 알려져 있습니다. 비록 몬족이 위주가 되었으므로, 타이족이 중심인 현재의 태국과는 상이한 부분이 있지만, 그럼에도 불구하고 상좌부 불교의 전통을 잇고 있는 현 태국 지역에 거주하던 사람들이 대승불교를 받아들였다는 사실은 의미가 있습니다. 이 시기에 대승불교 뿐만 아니라 브라만-힌두교도 유입이 되었는데, 이 역시 현대 태국에도 영향을 미치고 있는 문화이며, 문화부의 종교국에서 공인하는 5대 종교(불교, 이슬람교, 브라만-힌두교, 기독교, 시크교) 중 하나이기도 합니다.

태국은 13세기 타이족의 최초 통일 왕국인 쑤코타이가 상좌부 불교를 받아들인 데에서 불교적 전통의 뿌리를 찾습니다. 그러나 드와라와띠를 포함한 소왕국 시대의 불상, 법륜, 비계석 등을 비롯하여 스투파, 불탑, 터 가 남아있는 불당 등

도 발견되어, 쑤코타이 시대 이전에 이미 이 지역에 불교가 들어왔음을 알 수 있습니다. 드와라와띠는 10세기 경에는 버마의 지배를, 11~13세기에는 크메르의 지배를 받다가 13세기에 타이족의 나라에 합병되었는데, 특히 버마, 크메르, 타이 모두 드와라와띠로부터 문화적 영향을 받았습니다. 드와라와띠 시기의 유적지들은 홍토를 이용한 벽돌로 건축물을 만들었고, 찹쌀 왕겨를 섞어서 벽돌 사이를 메워 단단해 지도록 했습니다. 불교 예술은 인도의 굽타 시대 ~ 굽타 이후까지의 양식이 발견되었습니다.

드와라와띠 시기의 불교 예술 작품 중 회화는 거의 남아 있는 것이 없지만 조형 예술은 남아 있습니다. 조형 예술은 본 발표문에서도 언급된 바와 같이 인도의 아마라와띠 (Amaravati)로부터 영향을 받았습니다. 초기의 불상은 광휘가 없고, 승복도 거의 주름이 없습니다. 가부좌 하고 있는 모습 역시 아마라와띠의 전형적인 영향을 보여줍니다. 그러나 그 이후에는 인도 양식과 드와라와띠의 양식이 혼합되어 불상의 눈썹은 굽이치고, 눈은 나오고, 얼굴은 넓적하며, 턱은 뭉툭한 형태를 띕니다. 코는 크고 낮고 입술은 두껍습니다. 손과 발은 크지만, 여전히 가부좌를 하고 있습니다. 이는 크메르 양식의 영향을 받아 드와라와띠 만의 색채가 더해지게 되었기 때문입니다.

시마(Sīmā) 혹은 쎄마(เสมา)는 드와라와띠 시대때부터 발견되기 시작하며, 차이야품, 깐라씬, 야쏘턴, 마하싸라캄 등 현 태국의 동북부 지역에서 가장 많이 발견되었습니다. 현재 태국에서 시마의 역할은 승려들이 회의와 결정을 할 수 있는 곳인 '우보쏫'을 다른 건물과 구분하는 것입니다. 따라서 우보쏫의 주위에서만 볼 수 있습니다. 그런데 드와라와띠 시대의 시마는 스투파 주변에서도 발견됩니다. 그리고 동북부 우던타니의 푸프라밧 역사공원 같은 곳에서는 자연물인 돌 주변에서도 발견되기도 했습니다. 또한 현재 시마는 8개를 사용하는 데 비해, 드와라와띠 시대의 시마는 3개 ~15개까지도 발견되었습니다. 이러한 차이점은 본 발표문에서도 언급된 바와 같이 불교뿐 아니라 자연물에 대한 믿음이 공존했음을 보여줍니다.

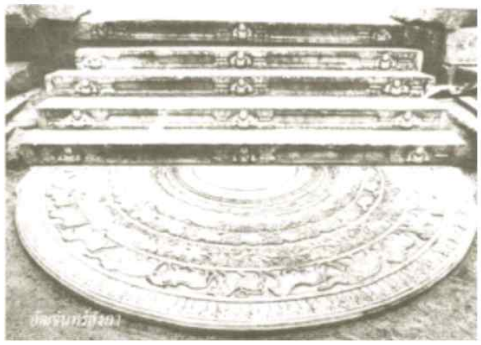
태국은 쑤코타이 왕조때 스리랑카의 상좌부 불교로부터 많은 영향을 받았고, '랑까웡(ลังกาวงศ์)'이라는 파를 만들게 되었습니다. 그러나 발표문의 말미에서 언급된 것과 같이 드와라와띠 시대 스리랑카의 영향을 받았음을 짐작할 수 있게 해주

는 예시들이 있습니다.

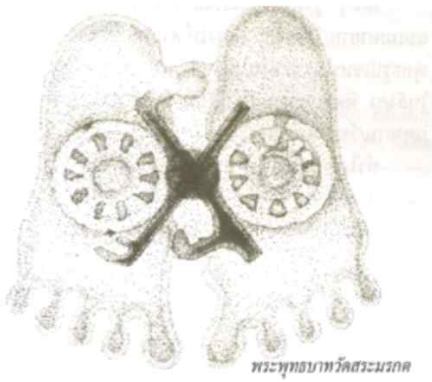
<드와라와디의 받침>

<스리랑카의 받침>

<드와라와디의 관람석>



<스리랑카의 반원형 관람석>



<드와라와디의 불타족적>

<스리랑카의 불타 족적>

그림출처 : https://www.silpa-mag.com/history/article_6353

위의 예시 그림들은 모두 인도에서는 나타나지 않는 스리랑카의 양식이 드와라와디 유적지에서 발견된 것입니다. 따라서 드와라와띠와 스리랑카의 관계는 보다 가까웠다고 예상됩니다.

드와라와띠와 대승불교의 관계를 설명하는 의미있는 발표문입니다. 다만 내용적인 것 외에 몇 가지 수정이 필요한 것이 다소 발견되었습니다. 우선 지명의 태국의 지역 구분을 잘못 명기하거나 태국식 지명을 오기하는 것이 다소 발견되어 수정이 필요합니다. 태국은 일반적으로 5개 지역으로 구분합니다(북부, 동북부(이싼), 중부, 동부, 남부). 언급하신 사원, 도시, 혹은 주가 어느 지역에 포함되는지 확인이 필요합니다. 그리고 방콕의 동쪽 등의 표현 보다는 태국 전체에서 어느 지역임을 명시하는 것이 독자의 오해를 줄일 수 있을 것입니다. 또한 괄호 안의 영문 병기는 맨 처음 1회만 쓰는 것이 가독성을 높이는데 도움이 되리라 생각됩니다.

[제3발표]

# 구법승을 통해 본 동남아시아 대승불교

**계미향**
선리연구원

## Ⅰ. 들어가며

고대 동남아시아에서 대승불교의 흔적은 많지 않지만 대승불교가 전해진 것은 분명한 사실이다. 동진의 법현이 스리랑카의 대승불교를 기록한 이후 몇몇 승려들이 남긴 각종 기록, 보살상·비문 등의 다양한 유물이 부남국, 진랍국, 실리불서(스리비자야), 샤일렌드라의 대승불교를 말해 준다.

베트남의 옥 에오 유적지 등의 발굴에도 불구하고, 천축구법승에 관한 새로운 기록은 아직 없기에, 본고는 기존의 구법승과 전법승들의 기행문과 傳記, 비문 등에서 동남아시아의 대승불교와 관련된 인물과 내용을 찾아 정리하고자 한다.

대표적인 구법기로는 『佛國記』·『大唐西域記』·『往五天竺國傳』·『宋雲行記』·『悟空入竺記』·『繼業西域行程』이 있으며 전기로는 『양고승전』·『당고승전』·『대당서역구법고승전』·『西域僧鎖喃嚷結傳』·『송고승전』·『海東高僧傳』·『唐大和上東征傳』·『梵僧指空傳考』등이 있다. 그 밖에 『三國遺事』·『唐王玄策中天竺行記逸文』·『南海寄歸內法傳』·『唐常愍歷遊天竺記逸文』·「南天竺婆羅門僧正碑」도 본 주제와 관련하여 중요한 사료이다.[1)]

이상과 같이 각종 구법기, 전기, 비문 등의 사료를 바탕으로, 동남아의

1) 『大正藏』(권52, No.2089)과 『大日本佛教全書』(72권)의 『遊方記抄』에 『往五天竺國傳』·『悟空入竺記』·『繼業西域行程』·『梵僧指空傳考』·『西域僧鎖喃嚷結傳』·『南天竺婆羅門僧正碑』·『唐大和上東征傳』·『唐王玄策中天竺行記逸文』·『唐常濬曆遊天竺記逸文』이 수록되어 있다.

대승불교 관련 지역과 인물들을 살펴볼 것이다.

# II. 해상실크로드의 성립과 항구

## 1.1. 해상실크로드의 성립

불교의 발상지로의 유학, 경전 입수, 혹은 성지 순례 등의 목적으로 먼 길을 간 천축구법승이나, 반대로 동아시아로 법을 전하러 온 전법승들은 각자의 출신지나 시대적 여건에 맞추어 육로, 해로, 또는 두 가지를 병행하여 이동하였다.

육로의 경우에는 주변 지형이 복잡하고, 정국 변화에 따라 관문이 수시로 폐쇄되어 안정적이지 못하였다. 이에 한 무제는 남해 연안을 안정시키고 항로를 정리하여 대외 교류와 무역을 적극적으로 추진하였다. 반고의 기록에 근거하여 한 대의 원양 항로를 살펴보면 일남(베트남 廣治省), 서문(광동성), 합포(광서성), 도원국(싱가폴 해협), 읍로몰국(미얀마 남쪽 渤固), 심리국(이라와디강 중류 釋利), 부감도로국(浦甘城), 황지국(마드라스 부근 캉치부라모), 이정불국(스리랑카), 피종(말라카 香蕉島, Pisang) 등을 통과한다.[2)]

한편 47년 경 이집트 알렉산드리아항의 선장 희파늑사(希帕勒斯)가 홍해 연안을 출발, 아랍해를 건너 인도 서해안에 도착하였다. 그는 북인도양 계절풍의 특성을 기록하였는데 3~9월에는 서남쪽으로, 10~2월까지는 동북풍의 계절풍[3)]이 부는 것을 알게 되었다. 그의 기록에 의해 인류는 홍해~페르시아만~인도양 사이를 안전하고 신속하게 운항할 수 있게 되었다.

2) 班固, 『漢書』, 「地理志」 下, '自日南障塞, 徐聞, 合浦船行可五月, 有都元國 ; 又船行可四月, 有邑盧沒國 ; 又船行可二十餘日, 有諶離國 ; 步行可十餘日, 有夫甘都盧國。自夫甘都盧國船行可二月餘, 有黃支國, 民俗略與珠砌相類. 其州廣大, 戶口多, 多異物, 自武帝以來皆獻見. 有譯長, 屬黃門, 與應募者俱入海市明珠, 璧流離, 奇石異物, 齎黃金雜繒而往。所至國皆稟食為耦, 蠻夷賈船, 轉送致之。亦利交易, 剽殺人. 又苦逢風波溺死, 不者數年來還。大珠至圍二寸以下。平帝元始中, 王莽輔政, 欲燿威德, 厚遺黃支王, 令遣使獻生犀牛. 自黃支船行可八月, 到皮宗 ; 船行可八月, 到日南, 象林界云。黃支之南, 有已程不國, 漢之譯使自此還矣.'

3) 고대 중국인의 계절풍에 대한 인식은 명확해 보인다. 法顯은 『佛國記』에서 '信風'이라는 명칭을 사용하고 그 개념에 대하여서도 해석을 하였다. '信'은 '믿을 수 있다'는 뜻으로, 정기적으로 불어오는 계절풍을 말한 것으로 보인다.

당 정원연간(785~805년)에 재상 가탐賈耽은 당의 해외교역로와 각지와의 거리를 상세하게 고증하였다. 그는 또한 4이四夷로 가는 중요한 7개의 길을 정리하였는데, 그 가운데 해로와 관련된 것은 여섯째의 안남에서 천축으로 통하는 길과 일곱째, 광주에서 바다 오랑캐로 통하는 길이다.[4)]

가탐은 당과 서아시아, 동아프리카 지역의 원양 항로 및 남양 지역과의 전통적인 항로를 세 부분으로 나누었는데 그 중 천축까지 가는 길에 해당하는 1, 2단계를 정리하면 다음과 같다.

먼저 광주에서 동남쪽 바다로 200리가면 둔문산(홍콩 屯門島), 다시 서쪽으로 2일가면 九州石(해남도 七州列島), 남으로 2일가면 象石(해남도 獨珠山), 서남으로 3일가면 占不勞山(베트남 占婆島(環王國, 林邑), 남으로 2일 가면 陵山(燕子岬), 1일 가면 門毒國(베트남 歸仁), 1일 가면 古簞國(현 衙庄), 반일가면 奔陀浪州(베트남 藩朗), 2일이면 軍突弄山(昆崙島), 5일이면 海(즉 蕃人의 質-말라카 해협)--남북으로 백리인데, 북쪽은 현 말레이 반도의 남쪽으로 羅越國이며 남쪽은 佛逝國(수마트라 동남부)이다. 불서국에서 동쪽으로 4~5일가면 呵陵國(자바)이다. 서로 3일가면 箇羅國, 4~5일 가면 婆露國(Baros), 6일가면 婆國迦藍州(尼克巴群島)이다. 그런데 북으로 4일을 가면 獅子國이다.

## 1.2. 해상실크로드상의 항구

보통 '실크로드'라는 말을 들으면 우선 육로가 먼저 연상된다. 그런데 사실 漢[5)]·魏 대에는 해로를 이용한 교역이 더 일반적이었다. 東漢말에 大秦도 이 길로 사신을 파견하였으며, 吳의 孫權이 江南을 통치하며 해로의 중요성은 훨씬 커

4) 賈耽, 『廣州通海夷道』, 『新唐書』권43하, 「地理志7下」, "其後貞元宰相賈耽考方域道裏之數最詳, 從邊州. 入四夷, 通譯於鴻臚者, 莫不畢紀." 其入四夷之路與關戍走集最要者七:一曰營州入安東道,二曰登州海行入高麗渤海道 三曰夏州 五曰安西入西域道 六曰安南通天竺道, 七曰廣州通海夷道.

5) 『한서』·「지리지」, "7군의 가장 남쪽에 있는 日南으로부터는 막혔지만, (광동의) 徐聞과 合浦에서 배를 타고 다섯 달 정도 가면 都元國이 있고 또 넉 달 정도 가면 邑盧沒國이, 또 20여 일을 가면 諶離國, 걸어서 10여 일을 가면 夫甘都盧國, 거기서 배를 타고 2개월여를 가면 黃支國에 닿는다." 광주에서 인도남부의 황지국에 가려면 수마트라 및 버마의 이곳들을 지나야 한다. 石田幹之助, 『南海に關する支那史料』(東京: 生活社, 1945), pp.14~23.

졌다.

각국의 구법승들이 자바 및 婆羅洲(Borneo), 錫蘭 등으로 가며 이용한 중국의 대표적인 항구는 廣州·揚州·交趾·梁安郡·膠州 등이다. 아라비아 상인들은 8~9세기에 여름철의 남서계절풍을 타고 인도양을 건너 중국으로 왔으며, 쿠로시오 해류의 남쪽은 수마트라를 오가는 항해선에 이용되었다. 교역로는 광주→남지나해→베트남→싱가포르해협→말라카해협→스리랑카→인도→인도양→페르시아만의 아랍 국가→동부 아프리카로 이어졌다. 주요 항구와 그곳을 지나간 승려들을 간단히 정리해 본다.

## 1. 양주揚州

양주는 '당대에 鹽鐵轉運使가 揚州에 있었는데 判官이 수십 명이나 되었으며, 상인들이 구름떼 같았다. 그리하여 민간교역은 양주가 제일이고 그 다음은 益州라는 말이 돌았다.'[6]는 기록처럼, 중국 남해의 여러 항구 가운데 특히 부유하였다.

당의 문종도 양주에 입항하는 외국 상인의 처리에 대해 절도사에게 무마하게 하면서 해상 무역을 장려하였다.[7] 양주항은 중국 실크로드 해상로의 가장 북쪽에 있으며, 신라상인들도 자주 이용한 항구였다.

## 2. 광주廣州

광주는 진秦 대부터 郡·州·府가 설치된 행정 중심 항구로 3세기부터 해상실크로드상의 주요 항구 역할을 하였다. 후한대(25~220)에는 광주를 南海라고 하였다. 당 대에는 최대의 항구답게 많은 전도승과 천축구법승들이 왕래하였다. 대표적 구법승인 담무갈曇無竭(法勇)은 왕래 모두 광주를 통과하였다. 전법승인 구나발타라求那跋陀羅와 진제真諦, 금강지, 불공도 광주를 거쳐 내륙으로 들어갔다. 한편 법현은 이곳을 통해 귀국하고자 하였지만 태풍을 만나 산동성 청주青州로 입항하였다.

---

6)『容齊隨筆』권5

7)『疾愈德音』

### 3. 교지交趾

중국과 인도를 연결하는 가장 대표적 항구는 광주와 교지인데, 漢 말에는 교지가, 南朝 대에는 광주가 주요 항구였다. 『禮記』·「王制」 에서 "南方曰蠻, 雕題交趾"이라 서술한 교지(交阯, Cochin)는 원래 광동성과 베트남 북부에 해당되었으나 秦 이후로는 베트남 북부만을 가리키게 되었다.

기원전 111년에 한 무제가 南越國을 멸망시키며 월남북부에 交趾·九真·日南의 三郡을 설치하였다. 교지군이 통치하던 교지현이 지금의 하노이(河內)로, 六朝 대에는 交州[8]라고 불렀다.

중국의 이주민 士燮(137~226)은 삼국시대에 吳의 교지 태수라는 직함으로 이 3군을 지배했다. 교지는 3세기에 인도차이나 남부와 중부에서 전성기를 구가하던 참파[9], 扶南과 더불어 교역상들의 주요 통로였으므로 늘 중국, 동남아시아, 인도, 아라비아에서 온 상인으로 붐볐다.

동남아에 퍼져있던 대승불교도 교지를 통해 남중국으로 전파되었다. 교지에는 2세기 말 경에 불교가 전래되었다. 유명한 역경승인 강승회康僧會(?~280)는 3세기 초에 교지에서 소그드 상인의 아들로 태어났다. 그는 10대에 고아가 되어 교지에서 출가하였으며, 247년에 수도 건업建業으로 가서 손권을 불교에 귀의시켰다. 『理惑論』을 쓴 모자牟子도 교지에서 불교를 배웠다.

226년에 대진大秦의 상인이 교지에 도착하자 태수 오막吳邈은 그를 손권에게 보내었고[10] 손권은 그에게 대진의 풍속, 지리 등을 물었다고 한다.

송 대에는 구나발마求那跋摩가 자바에서 홍법하며 명성이 널리 퍼지자 문제文帝는 교주 자사 범해泛海를 칙사로 보내어 그를 영접하게 하였다. 송 元嘉 중에는 도보道普가 『涅槃經』後分을 가지러 가던 중 교주 長廣郡에서 난파되어 입적하였다. 교지는 그 이후 6세기까지 흥성하였다.[11] 한편 9세기 초에는 교지의 승려

---

8) 交州는 東漢~唐朝 초기까지의 행정적 명칭으로, 현재의 베트남 중부, 북부, 중국의 광동성·광서성에 까지 이르는 지역을 말한다.

9) 東漢 말년인 192년에 占族人 區連이 漢朝의 日南郡 象林縣令을 죽이고 東漢을 따라 독립, 日南郡의 대부분 지역(越南中部)을 점령한 후 占婆國을 세우고 바라문교를 국교로 삼았다.

10) 『양서』(권54), 「諸夷傳」, "漢桓帝延熹九年, 大秦王安敦遣使自日南徼外來獻, 漢世唯一通焉. 其國人行賈往往至扶南·日南·交阯. 其南徼諸國人少有到大秦者. 孫權黃武五年, 有大秦賈人字秦論來到交阯, 太守吳邈遣送詣權. 權問論方土風俗, 論具以事對. 時諸葛恪討丹陽, 獲黝·歙短人. 論見之曰: 「大秦希見此人.」 權以男女各十人, 差吏會稽劉咸送論, 咸於道物故, 乃徑還本國也."

들이 경전을 구하기 위해 인도가 아닌 중국으로 가는 일이 많아졌다.

### 4. 교주膠州

복건성 梁陳의 梁安郡(福建省 南安市 豊州鎭)은 真諦가 천축으로 돌아갈 때 이용하고자 했던 항구이다. 『고승전』에 의하면 진晉의 불타발타라佛馱跋陀羅도 교주 일대를 통과하였다. 그는 서북인도의 계빈국罽賓國에서 인더스강을 거쳐 갠지스강의 상류로 나와 갠지스 강에 연한 서남으로 간 다음, 갠지스강의 하구에서 버마에 상륙, 육로로 캄보디아 해안으로 나와 배로 하노이 근처로 이동, 산동반도로 갔다.

## III. 동남아 각국의 대승불교

### 2.1. 부남국扶南國

부남국은 1세기말 메콩 강 하류에서 시작된다. 3세기 초의 범만왕范蔓王은 열렬한 불교신도로 사찰을 창건하고 승려를 존중했으며, 불교를 보호하는 정책을 폈다. 부남은 동서교역의 중심지로 여러 왕조와 교류하며 말라카해협, 순다해협을 통해 중국남부로 대승불교를 전파하였다.

5세기 초, 카운디야왕조가 들어서며 불교는 더욱 융성하여 승가바라僧伽婆羅(460~524)와 같은 유명한 고승을 배출했다. 그는 512년 『아육왕경』 등 많은 불전을 가지고 중국에 들어가 양 무제의 명을 받아 역경에 종사했다.

이에 앞서 484년의 사야발마왕闍耶跋摩王 때에는 나가세나(那伽仙) 비구가 제남齊南의 무제에게 파견되어 불상을 바치고 돌아왔다. 『梁書』53과 『불조통기』37에 의하면 부남왕 자야바르만은 503년에 만드라세나(Mandrasena) 등의 사신을 양 무제에게 파견하여 산호로 만든 불상과 보살상, 백단향으로 만든 상 등을 보

11) 남송대에는 河內에 宋平郡을 설치하여 昌國縣까지 통치하였다. 당은 621년에 交州의 治所를 宋平縣(즉 河內, 후의 安南都護府)으로 옮긴 후 城池를 만들고 紫城·(大)羅城이라고 불렀다. 당 후기에는 다시 靜海軍節度使의 駐地로 삼았다. 624년에 都督府로 개칭했으며 679년에 安南都護府로 고쳤다. 이때부터 交州를 安南이라 하였다.

내었다. 만드라세나는 이때『문수반야경』(2권)을 크메르어로 번역[12]했다.

『양서』에 의하면 양에서는 扶南館을 설치하여 부남의 고승들을 초대, 불경을 번역하게 하였다. 『속고승전』에서는 부남국 승려 승가바라僧伽婆羅(Samghapāla)와 만타라曼陀羅(Mandra)가 『화엄경』을 가지고 왔으며, 승가파라는 512년에 『아육왕경』(10권) 등을 번역했다고 한다. 한편 양 무제는 사문 담보曇寶를 해로로 사자국에 보내었다. 부남의 활발한 불교 상황은 의정의 『남해기귀내법전』을 통해서도 알 수 있는데 당시 정량부正量部와 유부有部가 유행했다고 한다. 메콩강 하류에 있던 부남의 중심지인 옥에오(Oc Eo) 유적에 대한 연구로 이 지역의 대승불교에 대해 더욱 상세히 알게 될 것을 기대한다.

## 2.2. 진랍국

지금의 캄보디아와 라오스의 남부지역에 있었던 진랍국真臘國(550~802)은 북방 크메르인에 의해 발흥하였다. 원래 진랍은 부남의 속국이었으나 7세기에 부남을 멸망시켰다. 자야바르만 1세(657~681년) 치세가 전성기였으며 706년에 육진랍·수진랍으로 나뉘었다. 802년[13]에는 수진랍이 샤일렌드라朝 자바왕국의 지배하로 들어갔다.

『수서』에 의하면 진랍에서는 대승불교와 상좌부불교가 공존하였고, 불교가 흥성하여 승려도 많았다고 한다. 중국뿐 아니라 진랍에도 여러 비문이 있는데, 바바바르만Bhavavarman 1세는 Wat Prey Vier, Wat Prasat에 이 시절에 관한 기록과 붓다를 지킨 용에 관한 내용 등, 여러 가지 기록을 남겼다. 그 중 콘퐁톰주의 상볼프레이크 등에서 발견된 각문은 이샤나바르만(626년)의 지배기까지 거슬러 올라간다. 또한 6~7세기에 조성된 다른 각문에는 관세음보살상이 조성된 내용에 대해서도 기록하였다.

12)『역대삼보기』권3,『개원석교록』권6.

13) 후에 두 진랍국이 다시 통일되어 앙코르 왕조를 건립하여 당·원·명 3조에 걸쳐 중국과 접촉하였다. 앙코르 왕조는 국세가 강하고 문화가 발달하여, 문자와 종교의 기초를 확립하면서 동남아 전체에 큰 영향을 미쳤다. 그들에 의해 앙코르 와트가 건설되었다.

## 2.3. 실리불서국과 末罗游

### 1. 실리불서국과 불교

실리불서국室利佛逝国(Srivijaya, 혹은 佛逝國)은 7~13세기에 수마트라섬에 있던 왕국으로 팔렘방은 동서 무역상인이나 전법승, 구법승 모두에게 매우 중요한 항구였다. 범어 Srivijaya는 '佳妙勝利'라는 뜻이다.

실리불서국은 7~9세기에 동남아의 해상교통을 장악하며 발전하였다.[14] 또한 당시 불교의 중심지였으며 대승불교가 강했다. 550년에 부남이 진랍에 흡수되며 해상세력이 약화되었고, 7세기에 당은 동서교역에 적극적이었는데, 실리불서국은 그런 외적 요인에 의해 흥기하였다. 그들은 항만시설을 마련하고 시장을 열어 교역선을 유치하였으며, 두 해상로에 출몰하는 해적을 단속하여 이용자들의 안전한 항해를 보장하였다.

한편 당과 실리불서와의 불교 교류도 적지 않았다. 예를 들면 실리불서의 갈밀다曷蜜多왕은 670~741년에 여러 차례 당에 사신을 보내었는데 그 중에는 사원에서 춤추는 무희인 승기녀僧祇女도 있었다. 그런데 9세기 이후 중국에서는 실리불서를 삼불제三佛齊라 하였다. 983년에 송승 법우法遇가 인도에서 귀국하며 삼불제에 갔을 때 천축승 미마라실려彌摩羅失黎도 그곳에 있었다고 한다.

11세기 초에 아티샤(Atisa, 982~1054)는 티베트에 밀교를 전파하러 가기 전에 먼저 이곳에서 실리불서의 고승 법칭法稱에게 12년간 사사하였다. 법칭의 『現觀莊嚴論疏』는 후에 티베트어로도 번역되었다. 이것은 실리불서국의 밀교전통이 매우 심오했음을 말해주는 하나의 증거가 된다.

실리불서의 불교는 대소승 모두 있었으며, 684년에 조성된 塔蘭·圖沃 비문에 '菩提心'·'三寶'·'金剛身' 같은 용어가 있는 것으로 보아 밀교가 상당히 유행하였음을 알 수 있다.[15] 출토문물로 보면 밀교계의 관세음보살과 타라보살 신앙이 보편적이었을 것으로 보인다. 실리불서는 중국과 오랜 동안 우호관계를 맺었으며, 말레이 반도의 도시들과 자바를 압도하였다. 11세기까지 번성하다가 13세기에 멸망하였다.

---

14) G. 赛代斯, 蔡华·杨保筠 译, 『东南亚的印度化国家』, 商务印书馆, 2008, pp.413~423 참고.

15) 任繼愈, 『中國佛教史』(北京: 中国社会科学出版社, 1981), 第三節 南海佛教概況 참조.

## 2. 의정과 팔렘방 王寺

실리불서국의 중심지는 수마트라섬의 동남부에 위치한 팔렘방(Palembang, 渤淋邦, 巨港)[16]이다. 그곳은 말라카해협, 순다해협과도 인접하여 강한 해군력만 있다면 동서교역을 주도할 수 있는 요지였다. 의정은 천축으로 가던 671년에 광주에서 페르시아 상선을 타고 20일 만에 수마트라에 도착, 팔렘방에서 6개월간 범어를 익히고 성명학声明學을 배웠다. 당시 성체로 둘러싸인 팔렘방에는 천여 명의 승려가 있었으며 대소승이 병행하고 있다 하였다. 또한 그는 당시 부남의 불교는 이미 사라지고 있었다고 했다.[17]

의정은 천축으로 가는 승려들에게 이곳에서 1~2년 정도 공부하고 갈 것을 권하였다. 왜냐하면 실리불서는 언어학습이나 서방에 대한 지식을 배우기에 편리한 조건을 갖추고 있기 때문이었다. 의정은 유학을 마치고 다시 팔렘방으로 가서 685년에서 693년까지 왕사王寺[18]에 머무르며 번역과 함께 『大唐西域求法高僧傳』·『南海寄歸內法傳』을 찬술 하였다.

천축구법승이나 전법승들이 실리불서국을 경유하였다는 표현은 즉 팔렘방에 머물렀다는 말이다. 금강지, 불공은 물론, 혜초도 팔렘방에 일정 기간 머무르며 천축에 대한 정보를 얻고 언어를 익혔을 것이다. 바로사에서 입적한 두 신라승과 원표, 혜초도 계절풍을 이용해 정기적으로 다니던 페르시아의 상선을 이용하여, 천축으로 가는 길목인 이곳에 머무르며 본격적인 준비를 하였을 것이다.[19]

의정에 의하면 당시 南海 諸州에는 불교를 경신하는 자가 매우 많았으며[20] 또 그곳의 불교 습속은 河陵과 비슷하였다고 한다. 실리불서국의 고승인 석가계율저

16) PALEMBANG(巨港, 음역: 巴鄰旁)은 수마트라섬 동남부의 MUSI河 하류로 수마트라 남부의 최대 규모의 항구이다. 巨港은 7세기 실리불서국의 발상지로 舊港이라고도 한다. 중국에서는 그곳을 宋代이후로 三佛齊라고 하였는데 수도인 舊港은 1659년 네덜란드의 침입으로 불타버렸으며 17세기에는 그곳에 네덜란드東印度회사가 세워졌다.

17) 최병욱, 『동남아시아사』(광주: 도서출판 산인, 2015), pp.63~66.

18) 馮承鈞, 『中國南洋交通史』(新北: 台灣商務印書館, 2011).

19) 『대당서역구법고승전』에 입전된 승려 가운데 두 新羅僧, 運期, 義淨, 善行, 智弘, 無行, 大津, 貞固, 懷業, 道宏 등이 실리불서를 경유했다고 한다. 그밖에도 많은 승려들이 이용했을 것으로 보인다.

20) 義淨, 『大唐西域求法高僧傳』, "人王國主 崇福爲懷 此佛逝郭下僧眾千餘 學問爲懷 並多行鉢 所有尋讀乃與中國(指天竺)不異 沙門軌儀 悉皆無別."

釋迦雞栗底(혹은 釋迦稱)는 의정과 친밀하였기에 의정은 그에게 『手杖論』을 번역, 소개하였다. 또한 그곳의 불교 학문기관도 매우 발달하여 인도의 羯羅荼寺, 나란타사 등에서 온 승려들이 因明·瑜伽·中觀·有部 諸學을 가르쳤는데 그들 모두 불학에 능하였다고 한다.

## 4. 말라유末羅游와 婆利國

당시 수마트라섬에는 실리불서국과 말라유, 두 나라가 있었다. 의정은 실리불서 왕의 도움으로 말라유로 갔으며, 다시 수마트라섬의 북단에 있는 转羯茶에서 왕의 배를 타고 인도로 갔다.

『대당서역구법고승전』에 의하면 낙양의 지홍智弘, 형주의 무행無行은 실리불서 왕의 특별한 환대를 받은 후 왕의 배를 타고 말라유를 지나 羯荼를 거쳐 西行하였다. 8세기 초에는 동래東萊의 혜일慧日도 이곳을 거쳐 갔다. 한편 금강지가 당으로 오는 길에도 실리불서국 왕의 큰 환대를 받았다. 고구려유민 출신의 원표나 신라승 혜초 역시 이곳을 거쳐 천축으로 갔다. 그런데 685년에 의정이 인도 유학을 끝내고 다시 이곳에 왔을 때 말라유는 이미 실리불서에 병합되어 있었다.

한편 『당서』에서 말하는 婆利國은 婆黎, 婆利, 혹은 淳泥·渤泥·佛泥·佛打泥라고도 한다.[21] 중국의 사서에 따라서는 婆律·婆魯師·婆利·勃泥·渤泥·婆羅·佛泥·佛打泥 등이 더 큰 섬인 婆羅洲(칼리만탄)를 가리키기도 한다.[22] 그러나 두 신라승의 입적지는 수마트라의 서쪽 항구인 婆魯師로 보인다.

## 5. 샤일렌드라왕국

인도네시아는 현재 이슬람국가이지만, 전통적으로 해상실크로드의 주요 기착지였기에 수마트라, 자바 등에 고대의 불교유적이 남아있다. 중부자바(Central Java)에는 세계문화유산으로 지정된 '보로부두르寺院遺跡群'이 있다. 보로부두르(Borobudur) 대탑과 동쪽 3km 지점의 Mendut寺院, 1.8km 지점의 Pawon사원 등이 그것이다.

---

21) 趙汝適, 『諸蕃志』, "腦子出渤泥國, 一作佛泥."

22) 謝弗著, 吳玉貴譯, 『唐代的外來文明』(北京: 中國社會科學出版社, 1995).

8세기 자바 섬의 샤일렌드라(Wangsa Shailendra, 752?~832?, 山帝) 왕국이 보로부두르 창건의 주체인데, 그들은 금강승불교를 신봉하였다. 즉 이곳은 대승불교 유적이지만 한역불전이 아닌 '산스크리트계 대승불교'[23]이다.

'샤일렌드라'는 '山王'·'산의 왕조'라는 의미로 부남의 프놈(즉 山)과 관계가 있어, 샤일렌드라조와 실리불서 왕국은 부남의 후계자로도 볼 수 있다. 두 왕국 모두 모계 혈족이었으며 고대 동남아 불교의 중심지이자 대승불교의 영향력이 강한 곳이었다.

세계 최대 불교 석조사원인 '보로부두르사원유적군'은 대승불교를 신앙하던 샤일렌드라왕가 다르마통가왕에 의해 780년경에 조성되기 시작하여 사마라통가왕(812~832 재위)대에 증축하였다. 778년의 카라산비문에 의하면 다르마통가왕이 힌두교를 믿는 산자야왕가(Kerajaan Mataram)의 파난카랑왕에 대해 타라보살을 모시기 위한 사원과 샤일렌드라왕가를 기원하는 승려를 위한 승원을 지어줄 것을 제안하며 시작되었다.

보로부두르의 구조는 중앙에 대일여래를 모신 태장만다라 양식으로 각 단은 불교의 삼계를 나타내고 있으며 벽면은 정교하고 아름다운 조각으로 장식되었다. 833년을 마지막으로 보로부두르의 증축도 끝이 났다. 나란타대학의 다르마팔라(護法)교수와 남인도 출신의 바즈라보디(Vajrabodhi)는 보로부두르를 방문하여 불법을 전파하기도 하였다. 샤일렌드라왕국이 쇠락하며 대승불교도 점차 사라졌다.

## 6. 스리랑카

스리랑카는 동남아시아는 아니지만 해양실크로드를 논할 때 빠트릴 수 없는 곳이다. 기원전 6세기경에 북인도에서 이주해 온 아리안 계통의 싱할라족(Sinhalese)이 세운 나라로 '사자의 자손'이라는 의미의 사자국(Siṁhala), 탐바빤니(Tambapaṇṇi, 銅葉洲), 랑카디빠(Laṅkādīpa, 楞伽島), 실론(Ceylon, 錫蘭) 등으로 불렸다. 중국 사서에서는 獅子國(師子國)·僧伽羅(唐)·細蘭(宋)·錫蘭(明) 등으로 기록되었다.

23) 인도에서 직접 동남아에 전파된 대승불교는 보로부두르 유적으로 대표되는 산스크리트계와, 앙코르 유적군으로 대표되는 크메르계 대승불교가 있다. '크메르의 미소'로 알려진 바욘의 관세음보살 대석탑이 유명하다.

십여 년의 시차는 있지만 현유와 원표 두 사람은 해양 실크로드를 통해 천축으로 갔으며, 또한 두 사람 모두 스리랑카와 인연이 깊다. 현유는 스리랑카에서 출가하였는데 역시 대승불교 승려로 추정된다.[24] 『해동고승전』에 의하면 현유는 스승인 당의 승철僧哲선사와 해로로 입축하여 불적지를 순례하였으며 널리 전법 활동을 하였다고 한다. 그 후 현유는 당으로 돌아오는 길에 동인도에서 입적하였다고 한다.[25]

<표 1> 『대당서역구법고승전』구법승들의 해로 경유지

| 경유지 | 법명 |
|---|---|
| 室利佛逝 | 2新羅僧·運期·義淨·善行·智弘·無行·大津·貞固·懷業·道宏 |
| 西婆魯師 | 2新羅僧 |
| 訶陵 | 常愔·常愔弟子·明遠·會寧·運期·曇閏·道琳·法振·法朗 |
| 末羅瑜 | 常愔·常愔弟子·義淨·無行 |
| 羯濕彌羅 | 玄會·道琳·智弘 |
| 師子洲 | 明遠·義朗·智岸·義玄·窺沖·慧琰·智行·大乘燈·靈運·僧哲·玄遊·無行 |
| 扶南 | 義朗·智岸·義玄 |
| 朗迦戍<br>(狼牙修) | 義朗·智岸·義玄·義輝·道琳 |
| 裸國 | 道琳·義淨 |
| 訶利雞羅國 | 曇光 |

24) [唐]義淨 原著; 王邦維 校注, 『大唐西域求法高僧傳校注』(北京: 中華書局, 2004), p.174. ; 의정, 『대당서역구법고승전』(권 하), "僧哲禪師者澧州人也. 幼敦高節早托玄門 而解悟之機. 實有灌瓶之妙 談論之銳 固當重席之美 沉深律苑控總禪畦 中百兩門久提綱目 莊劉二籍亟盡樞關 思慕聖蹤泛舶西域 既至西土適化隨緣 巡禮略周歸東印度到三摩呾吒國 國王名曷羅社跋弋 其王既深敬三寶為大邬波索迦 深誠徹信光絕前後. 每於日日造拓模泥像十萬軀 讀大般若十萬頌 用鮮華十萬尋親自供養所呈薦設積與人齊 整駕將行觀音先發 幡旗鼓樂漲日彌空 佛像僧徒並居前引 王乃後從 於王城內僧尼有四千許人 皆受王供養 每於晨朝令使入寺合掌房前急行疾問 大王奉問法師等宿夜得安和不. 僧答曰 願大王無病長壽國祚安寧 使返報已方論國事 五天所有聰明大德廣慧才人博學十八部輕通解五明大論者 並集茲國矣. 良以其王仁聲普洎駿骨遐收之所致也. 其僧哲住此王寺 尤蒙別禮 存情梵本頗有日新矣 來時不與相見 承聞尚在年可四十許. 僧哲弟子玄游者 高麗國人也. 隨師於師子國出家 因住彼矣."

25) 『대정장』50, No.2065, 『해동고승전』,"釋玄遊 句高麗人 協性虛融 稟質溫雅 意存二利 志重詢求 乘盃泝流 考室幽壑 入唐禮事僧哲禪師 摳衣稟旨 哲思慕聖蹤 泛舶西域 適化隨緣 巡禮略周 歸東印道 遊常隨附鳳 因住於彼 慧矩夙明 禪枝早茂 窮涯盈量虛往實歸 誠佛家之棟樑 實僧徒之領袖 既而舟壑潛移 悼陵谷之遷質 居諸易脫 惻人世之難常 薪盡火滅 復何可追 義淨三藏嘉爾幼年慕法情堅 既虔誠於東夏 復請益於西天 重指神洲 為物淹留 傳十法而弘法 竟千秋而不秋 雖捐軀異域 未返舊都 彼之功名落落如此 安得不掛名竹帛以示將來 遂著求法高僧傳 予偶覽大藏 閱至於斯 志深嚮慕 遂抽繹而書之."

| | |
|---|---|
| 占婆 | 慧命 |
| 羯茶 | 義淨·無行·法振 |

# Ⅳ. 해로상의 구법승과 전법승

동아시아 천축구법승들의 행렬은 6, 7세기에 절정을 이루다가 9세기말이면 거의 막바지에 이르게 된다. 그 중 해로를 이용한 승려 가운데 동남아 대승불교와 관련이 있는 사람들을 중국과 한국으로 나누어 살펴본다.

<표 2> 해로를 이용한 승려

| 법명 | 출신지 | 시기 | 특이사항 |
|---|---|---|---|
| 法顯 | 東晋 | 412년 | 귀국길 |
| 僧伽跋陀羅와 삼장법사 | 서역 | 永明年間(483~493) | 광주 竹林寺에서 『선견율비바사』(18권) 역출 |
| 曇寶 | 梁 | 6세기 | 사자국에 파견됨 |
| 겸익 | 백제 | 6세기 | 大律寺 |
| 大乘燈 | 愛州 | 7세기 중엽 | 解脫天·窺沖·慧琰·智行과 베트남 승려 |
| 두 新羅僧 | 新羅 | 7세기 중엽 | 往天竺 |
| 運期 | 交州 | 671~673년 이전 | 귀당 중 환속(실리불서) |
| 義淨 | 齊州 | 7세기 후반 | 천축가기 전후 모두 머뭄 |
| 善行 | 晉州 | 의정과 동행 | 의정의 제자 |
| 智弘 | 洛陽 | 7세기 중엽 | 王玄策의 조카, 입축로 |
| 無行 | 荊州 | 7세기 중엽 | 智弘과 동행, 입축로 |
| 大津 | | 683년 출발 | 의정의 두 책을 황제에 전달 |
| 貞固 | | 689년 | 의정과 譯經함 |
| 懷業 | 의정과 동행 | 689년 | 貞固의 제자 |
| 道宏 | 汴州 | 689년 | 의정, 貞固와 실리불서 감 |
| 智行 | 愛州 | | 王玄策과 실리불서 동행 |
| 彼岸 | 高昌 | | |
| 智岸 | 高昌 | | 王玄策과 실리불서 동행 |
| 元表 | 고구려유민 | 天朝(684~705) | |
| 慧日 | 東萊 | 8세기 초 | 18년간 70여국 돌아봄 |
| 金剛智 | 남인도 | 8세기 초 | 719년에 廣州 머뭄 |
| 不空 | 사자국 | 8세기 초 | 719년에 廣州 머뭄 |
| 慧超 | 新羅 | 720년대 초 | 719년에 廣州 머뭄 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 彌摩羅失黎 | 천축 | 983년 | 중국에서 역경함 |
| 法遇 | 宋 | 983년 | 印度에서 귀국길에 들름 |
| 法稱 | 실리불서 | 11세기 초 | 『現觀莊嚴論疏』저술 |
| Atisa | 인도 | 11세기 초 | 팔렘방 |

## 4.1. 중국의 구법승

### 1. 법현

법현은 스리랑카를 거쳐, 412년에 청주 장광군長廣郡 뇌산牢山(현 青島 嶗山)에 상륙하였으며, 399년부터 413년까지의 천축구법행을 정리하여 416년에 『불국기』를 완성하였다. 이 책은 북방불교 출신 승려가 남방불교를 접하고 쓴 최초의 것으로, 이후 천축구법승들의 길잡이가 되었다. 장안 → 서역 → 인도까지의 육로와, 인도 → 스리랑카 → 동남아 → 중국으로의 해로를 기술하고 있다. 스리랑카의 대승불교 사찰이나 승려에 대해서 일부 서술하였다.

### 2. 상민常湣

『唐常湣歷遊天竺記逸文』[26]은 당승 상민의 구법기이다. 상민은 제자와 함께 정관연간(627~649)에 서역으로 가 돌아올 때는 해로를 택하였으나 말라유에서 실리불서로 가던 중에 태풍을 만났다. 배가 침몰하려 하자 다른 사람들은 앞 다투어 작은 배로 옮겨 타는데 그는 스스로 희생하고자 마음먹고 합장한 채 서쪽(즉 정토)을 향해 앉아 아미타불을 칭명하였으며 배와 함께 가라앉았다.[27]

### 3. 의정

의정은 671년 봄에 고향을 떠나, 11월에 광주에서 시자 선행善行과 페르시아 상선을 탔으며, 20일 가량 걸려 팔렘방에 도착하였다. 『대당서역구법고승전』은

---

26) 「唐常湣遊天竺記逸文」(「遊天竺記」 는「遊曆記」 라고도 함.) 1) 第一優填王波斯匿王釋迦金木像感應 三寶感應要略錄卷上(『大正五』1, p.827a), 2) 第十北印度僧伽補羅國沙門達磨流支 感釋迦像驚感應 三寶感應要略錄卷上(『大正五』1, p.830b), 3) 第二十九造毗盧遮那佛像拂障難感應 三寶感應要略錄卷上(『大正五』1, p.833b).

27) 의정은 상민대사에 관해 다음의 시를 남겼다. 義淨, 『大唐西域求法高僧傳』(卷上),"悼矣偉人, 爲物流身. 明同水鏡, 貴等和珍. 涅而不黑, 磨而不磷. 投軀慧巇, 養智芳津. 在自國而弘自業, 適他土而作他因. 觀將沈之險難, 決於己而亡親在物." ; 『淨土聖賢錄』卷二 참조.

의정이 팔렘방 왕사에서 기술한 책으로, 641년부터 691년 사이에 인도와 남해를 방문한 61[28]명의 구법승이 기록되어 있다. 의정은 당·신라·토화라·강국·토번 승려들의 사적뿐 아니라 그들이 거쳐 간 지역의 경제, 풍속, 여행노선, 7세기 南洋 제국의 상황, 국제교통상의 주요 자료들을 기록하였다.

의정이 기록한 승려들의 국적은 다음 표와 같다. 중국인으로는 玄照·道希·師鞭·道方·道生·常濬·常濬弟子·末底僧訶·玄會·質多跋摩·文成公主嫻母息(2人)·隆法師·明遠·義朗·義朗弟子(義玄)·益州 智岸·會寧·信胄·彼岸·高昌 智岸·曇潤·義輝·唐僧三人·道琳·曇光·一唐僧·慧命·玄逵·善行·靈運·僧哲·智弘·無行·法振·乘悟·乘如·大津 및 附傳에 있는 貞固·僧伽提婆·道宏·法朗 等 44명이다.

이 책은 중국·고구려·신라·베트남·강국·고창의 6개국의 승려를 기록하였으며, 총 15명의 한국 고대의 천축구법승 가운데 阿離耶跋摩·慧業·求本·玄太·玄恪·二新羅僧·慧輪·玄遊 등 9명의 행적을 전해주고 있다. 베트남 승려는 運期·木叉提婆·窺沖·慧琰·智行·大乘燈 등 6명인데 그들은 모두 해로를 이용하였다.

## 4.2. 한국의 구법승

한반도의 승려 중에서도 6세기 초의 겸익을 시작으로, 8세기말까지 15명의 천축구법승이 있었다. 그 가운데 해로를 이용한 것으로 추정되는 승려는 겸익, 두실명승, 현유, 원표, 혜초 6명이다. 그런데 혜초는 기행문도 남겼지만 남아있는 절략본 『왕오천축국전』에는 그나마 동남아의 대승불교에 관한 내용은 찾아 볼 수 없다.

한편 80권 본 『화엄경』을 구하고자 천축구법행을 하였던 화엄승 원표의 경우에는 『화엄경』의 보살신앙 중 하나인 천관보살신앙과 관련하여 스리랑카의 대승불교와의 관련성을 추측할 수 있다.

---

28) 의정은 『대당서역구법고승전』의 서문에서 총 57명의 이름을 언급하고 있으나 그 가운데서 신라의 求本법사는 이름만 있을 뿐, 본문에 전하는 내용은 없다. 따라서 서론 말미에서 56명의 천축구법승을 기록하였다고 한 것으로 보인다. 그리고 의정이 팔렘방에서 머물며 역경을 하기 위해 광주에서 4명의 승려와 팔렘방으로 돌아왔는데 이들은 附傳에 수록되었다. 이로써 전체 61명의 천축구법승 명단이 완성되었다. 고려대학교 한국사연구소 엮음, [義淨 저] 『대당서역구법고승전』(서울: 아연출판부, 2015), pp.15~17 표 참조. 그런데 여기에는 의정 자신도 포함되어야 하므로 총 62명의 구법승이 되는 것이다.

## 1. 원표

고구려 유민인 원표는 80권 본 『화엄경』을 구하기 위해 측천조(684~705)에 우전국으로 구법행을 떠났다.[29] 천관보살신앙을 고려한다면 원표의 구법로는 해로로 추정할 수 있다. 천관보살의 주처인 천관산(支提山·塔山)[30]이 중국 복건성과 스리랑카, 인도 우선니국에 있기 때문이다. 스리랑카 미힌탈레[31]의 지제산(Missaka산)은 아소카왕의 아들인 마힌다가 전법을 위해 처음 발걸음을 내디뎠다는 전설이 있는 곳이다. 스리랑카 천관보살의 주처지이기에 대승불교와 관련지어 볼 수 있다.

그 후 원표는 다시 바다를 건너 인도로 가서 마힌다의 탄생지인 데칸고원의 우선니국優禪尼國의 지제산(Vedisa)을 참배하였을 것이다. 천축의 불적지를 순례한 원표는 그 다음으로 우전국에 가서 경전을 구했을 것이다.[32] 그 후 원표는 복건성의 지제산 나라연 동굴에서 50년가량 수행하며 그곳을 복건성 화엄도량의 중심지로 만들었다.

『화엄경』이 편성된 우전국[33]은 기원전 3세기경에 건국되어, 전한 무제武帝 당시 서역남로의 오아시스 국가들 중 가장 강력한 나라로 성장하였다. 우전에 불교가 전래된 것은 기원전 76년경이었고[34] 기원후 3세기경에는 서역불교의 중심지

---

29) 원표에 관해서는 『宋高僧傳』卷81,「高麗國元表傳」·『新修科分六學僧傳』·梁克家,「三山志」·謝肇淛等, 『支堤寺志』·何喬遠, 『閩書』·明代의 『寧德縣志』·『보림사사적기』·장흥보림사「普照禪師彰聖塔碑」 참조. 연구 논문은 呂聖九, 「元表의 生涯와 天冠菩薩信仰硏究」, 『國史館論叢』48, 1993 ; 金相鉉, 「新羅華嚴思想의 展開」, 『新羅華嚴思想史硏究』(서울: 民族社, 1991) ; 桂美香, 「高句麗 元表의 『華嚴經』拿來 考察」(동국대학교 불교학과 석사논문, 2012)이 있다.

30) '天冠'이란 범어 caitya의 의역으로, '塔山'·'宝冠'·'毗卢冠'·'聚相'·'功德聚山'·'象山'·'牛頭山' 혹은 '聚山'이라고도 한다. 음역으로는 '支提'인데 전남 장흥의 천관산을 지제산, 혹은 탑산이라고 하는 것이다. 즉 '天冠'·'支提'·'塔山'은 동의어로, 산 정상이 기암괴석으로 된 '천관보살의 주처지'를 말한다. 따라서 스리랑카의 미사가산·인도의 지제산·중국의 지제산·한국의 천관산 등의 천관보살 주처지를 모두 '천관산', 혹은 '지제산'이라고 부르는 것이다.

31) 미힌탈레를 '마힌다 장로의 언덕'이라고도 하는데 아누라다뿌라의 마힌다 장로가 처음 도착한 곳이라 한다.

32) 桂美香, 『高句麗 元表의 『華嚴經』 拿來 考察』, 동국대학교 석사학위논문, 2012, pp.66~70 참조.

33) 『華嚴經』을 편집한 곳은 斫句迦(즉 新疆의 Karghalik)로, 그곳은 바로 10만頌의 大經이 있다는 전설이 있는 于闐國이다. 石井教道, 『華嚴教學成立史』(京都: 平樂寺書店, 1978), p.154.

였다. 260년에 우전에 간 주사행朱士行은 소승 중심의 우전불교가 점차 대승불교로 바뀌기 시작했다고 전한다.[35] 이후 우전은 중국에 대승경전들을 전하는 전초기지 역할을 했다.

원표의 신앙은 『화엄경』 천관보살신앙이었으므로 그에게 있어서 성지는 비단 붓다의 8대 성지뿐 아니라 천관보살이 거처하는 스리랑카, 인도의 우선니국, 중국 복건성 영덕현의 천관산이 더욱 소중한 성지였을 것이다. 이것이 그의 구법로를 해로로 추정하는 근거이며 스리랑카에 대승의 보살신앙과 관련한 지역이 있음을 주장할 수 있는 근거이다.

원표가 50여 년을 수행했던 복건성 천관산은 『화엄경』의 「보살주처품」 에서 말하는 천관보살과 일천보살이 거주하는 곳이다. 따라서 그가 천관산에 대한 사전 지식 없이 우연히 그곳으로 간 것은 아닐 것으로 보인다. 천관산은 이미 중국의 화엄가들 사이에 천관보살의 주처지로 알려져 있었다.

복건성은 당시 한반도에서 중국을 거쳐 천축으로 가는 해양실크로드의 중간 기착지였다. 원표보다 약 2·30년 후에 혜초 역시 이 길로 천축에 갔다. 한중 양국의 사료 중 원표의 구법로를 언급한 내용은 없지만, 복건성 천관산은 중요한 하나의 힌트가 된다. 즉 그는 화엄승으로, 『화엄경』의 천관보살을 신앙하였기에, 그에게 천관보살 주처지는 불적지 만큼이나 중요한 순례지가 된다.

그가 우전국에서 구한 범본 경을 등에 지고서, 수 천리나 떨어진 복건성 나라연 동굴에서 50여 년을 수행한 점이나, 말년에 신라에 돌아가 전남 장흥에 또 하나의 천관보살 주처지를 세운 것이 그런 추측을 뒷받침 해 준다.

노년의 원표는 경덕왕의 부름을 받고 755년에 신라로 돌아온 후, 왕의 시주를 받아 장흥 가지산에 보림사를 창건했다고 전한다.[36] 그러나 원표의 화엄은 천관보살신앙을 기본으로 하고 있으므로 그의 흔적은 가지산이 아닌 천관산에서 찾아야 한다고 생각한다. 천관산과 그 주변의 대덕면, 三山里 등의 지명과, 天冠寺·支堤寺·塔山寺와 같은 천관산의 사찰들은 평생을 천관보살사상을 신앙하며 살아온

34) 티베트 본 『우전국사』에 의하면 '우전왕 구살단나가 19세 때 건국하였고, 그 때는 불멸 후 234년이 지난 때였다. 건국 후 165년에 국왕 위지승이 즉위했고, 치세 5년에 부처님 가르침이 흥성했다.' 티베트 佛典과 『대당서역기』 권 12 등 참조.

35) 『出三藏記集』권 13, 「朱士行傳」.

36) 「보림사 사적기」 참조.

원표와의 연관 짓지 않을 수 없다.

이상의 서술을 바탕으로 원표의 추정 구법로를 정리해 보면 다음과 같다. 원표는 690년 전후 신라 혹은 고구려 舊地에서 복건성 → 실리불서 → 스리랑카 → 천축 → 네팔 → 토번(혹은 네팔·토번 대신 파미르 고원) → 우전국 → 장안 → 복건성→ 경주 → 장흥 천관산에 이르는 길고도 먼 길을 걸어, 평생 동안 구법과 전법승으로서의 삶을 마감하였다.[37]

## 2. 혜초

원표의 구법행보다 약 20여 년 후인 8세기 초, 신라의 혜초慧超(704?~780?)가 구법행을 떠났다. 혜초는 719년에 광주에서 금강지(Vajrabodhi)의 제자가 된 것으로 보인다. 이어 723년에 광주를 떠나 동남아,[38] 천축, 서역을 약 4년간의 구법행을 마치고 728년에 장안으로 가서 금강지, 불공 등과 50년 이상을 활동하였다.

『왕오천축국전』은 완본이 아닌 절약본인데 권상에 대해 혜림은 『一切經音義』 권상·권중에서 閣蔑(Khmer)·裸形國 등의 동남아시아 지역을 알려준다. 그러나 동남아의 대승불교 상황에 대한 정보는 짐작할 수 있을 뿐이다.

<표 3>『往五天竺國傳』의 동남아 관련 용어

| |
|---|
| 閣蔑·撥帝·葛稗都·湝流·鬚須·抄掠·屯戹·廻路·翩翩·杳杳·掛錫·盼長路·撩亂·山岜·倥傯·牙嫩·參差·邀祈·輥芥·崎嶇·恰如·槍矟·麞鹿·玳瑁·龜鼈·迸水·嶷然·渤澥·溢穹蒼·烝窶·黿鼉·椰子漿·木柵·杆欄·錐頭·壓舶·拋打·峻滑·聒地(이상 권 상), 裸形國·撻笣國(이상 권 중) |

37)『佛光大辭典』에는 중국·스리랑카·인도의 천관산만 언급하고 있지만, 전남 장흥의 천관산도 고려해야 할 것이다.

38) 해양실크로드를 이용한 혜초의 여정은 의정의 구법로와 비슷하였을 것이다. 의정은 671년 봄에 산동성 齊州(濟南市)를 떠나, 11월에 廣州에서 시자 善行과 페르시아 상선을 탔다. 그들은 약 20일 후에 수마트라 Palembang(室利佛逝國)에 도착, 6개월을 머물며 聲明學을 공부하였다. 혜초 역시 팔렘방에서 범어를 익히며 현지적응을 위한 시간을 보내었음을 짐작할 수 있다.

# Ⅴ. 나가며

고대 동남아시아의 대승불교에 관한 연구는 각종 사료를 바탕으로, 해당지역의 불교 유적과 유물에 대한 연구, 승려에 관한 기사 등을 종합적으로 고려하여야 할 것이다. 본고는 동남아를 거쳐 간 고대의 천축구법승과 전법승들을 통해 그곳의 대승불교를 살펴보았다.

효과적인 서술을 위해 조사 지역을 중국과 스리랑카까지 확대하고, 관련 사료를 통해 해양실크로드의 생성과 루트, 대표적인 항구, 대승불교가 신앙된 동남아의 국가들, 각국의 승려들을 정리하였다.

법현은 『불국기』에서 아바야기리 비하라에서 계율서 등을 구하며 스리랑카에도 대승불교가 있음을 간략히 기술하였다. 천관보살 주처지를 중시한 고구려 화엄승 원표의 행적을 통해서도 스리랑카의 대승불교를 짐작할 수 있었다.

의정은 641~691년 사이의 당·신라·토화라·강국·토번의 61명의 구법승의 행적을 모아 『대당서역구법고승전』을 편찬하였는데, 당시 동남아의 불교 상황을 알려준다.

혜초의 『왕오천축국전』은 총3권의 절략본으로 6천여 자에 불과하며 그나마 동남아 관련 부분은 없다. 단 혜림의 『일체경음의』에 일부 용어만 남아 있다. 대신 그의 스승인 금강지와 불공의 전법행을 통해 동남아 대승불교에 관한 내용을 추측할 수 있다.

한편 「南天竺婆羅門僧正碑」 에 의거한 일본의 『東大寺要錄』(권2) 「大安寺 菩提傳來記」 에 의하면, 730년에 林邑國 사문 불철佛哲(혹은 佛徹)이 菩提仙那 등과 일본에 와서 菩薩舞·拔頭舞·林邑樂 등을 전하였다고 한 데서 임읍의 대승불교를 일부나마 알 수 있다.

7~8세기에 번성한 수마트라의 스리비자야(실리불서)에서는 대승불교가 발달하였다. 8세기경에 흥기한 중부 자바의 샤일렌드라도 대승불교가 발달하였으며 대승사원인 보로부두르로 유명하다.

부남[39]은 1~7세기에 현 베트남 남부의 서북쪽을 중심으로, 현재의 캄보디아,

39) 東初, 『中印佛教交通史』(台北: 東初出版社, 1991), pp.288~292.

라오스, 태국 일부까지 영향권 내에 두었다. 부남은 중국과 인도 사이의 해상무역 중개지로 힌두교와 불교가 공존하였다. 그 후 진랍이라는 크메르 왕국이 앙코르 제국으로 성장했다.

〈〈참고문헌〉〉

班固,『漢書』,「地理志」下.
賈耽,『廣州通海夷道』,『新唐書』권43하,「地理志7下」.
法顯,『佛國記』.
義淨,『大唐西域求法高僧傳』.
『曆代三寶紀』(『大正藏』49).
『宋高僧傳』(『大正藏』50).
謝肇淛,『支提寺志』(清康熙三十三年版).
謝弗著, 吳玉貴譯,『唐代的外來文明』(北京: 中國社會科學出版社, 1995).
石田幹之助,『南海に關する支那史料』(東京: 生活社, 1945).
G. 赛代斯, 蔡华·杨保筠 译,『东南亚的印度化国家』, 商务印书馆, 2008.
任繼愈,『中國佛教史』(北京: 中国社会科学出版社, 1981).
최병욱,『동남아시아사』(광주: 도서출판 산인, 2015).
馮承鈞,『中國南洋交通史』(新北: 台灣商務印書館, 2011).
『佛光大辭典』

국립문화재연구소,『동남아시아의 불교조각』(세미나 자료집), 2011.
金福順,『한국고대불교사연구』(서울: 민족사, 2002).
강희정, 「해상 실크로드와 불교물질문화의 교류」, 『동아연구』 제37권 1호(통권 74집, 2018).
桂美香, 「高句麗 元表의 『華嚴經』拿來 考察」 (동국대학교 불교학과 석사논문, 2016).
_____,「한국 고대의 천축구법승 연구」(동국대학교 불교학과 박사논문, 2012).
金相鉉,「新羅華嚴思想의 展開」,『新羅華嚴思想史研究』(서울: 民族社, 1991).
심재관, 「인도-동남아시아의 해양 실크로드와 7~9세기 밀교(密敎)의 확산」, 『아시아리뷰』 제8권 제2호(통권 16호), 2019.
呂聖九,「元表의 生涯와 天冠菩薩信仰研究」,『國史館論叢』48, 1993.
이주형, 「인도로 간 구법승과 신라불교」, 『신라학 국제학술대회 논문집』제2집, 2008.
정병삼,「혜초가 본 인도와 중앙아시아」,『동국사학』Vol.49 No.-, 2010.
_____,「慧超의 활동과 8세기 신라밀교」,『韓國古代史研究』Vol.37 No.-, 2005.

[제3발표 논평 1]

# 「구법승을 통해 본 동남아시아 대승불교」에 대한 논평

여성구
국민대학교

먼저 본 논문의 논평을 의뢰받으면서 고대 동남아사를 개략적이나마 공부할 수 있어 고맙다는 말씀을 드립니다.

동남아시아는 현재 베트남, 라오스, 캄보디아, 태국, 미얀마, 인도네시아, 말레이시아, 싱가포르, 브루네이, 동티모르, 필리핀 등 11개국을 말합니다. 이렇게 많은 나라들의 불교를 한정된 시간과 지면을 통해 연구, 정리한다는 것이 얼마나 힘든 작업이라는 것은 금방이라도 알 수 있을 듯합니다. 그런 점에서 본 논문의 긍정적인 평가는 지대하다고 할 수 있습니다.

국내 불교학자 중 동남아불교의 전공자가 손을 꼽을 정도이고, 연구 성과 또한 빈약한 상황에서 본 논문은 동남아는 물론이고, 인도·중국·신라불교까지 아우르며 연구 지평을 넓혔다고 생각됩니다.

동남아불교 연구를 위해서는 인도·중국불교에 대한 이해가 바탕이 되어야 하기에 많은 공력이 필요할 것으로 생각되었습니다. 그 단초를 본 논문이 열었다고 생각합니다.

지금까지 연구된 내용을 보면, 동남아의 불교는 대승불교뿐만 아니라 소승불교(上座部佛教)가 강했다고 합니다. “동남아시아 지역의 대승불교 양상과 해양 실크로드”라는 대주제에 맞추어 소주제의 하나로 발표한 것이기는 하나, 대승불교를 너무 드러낸 것은 아닌가 생각했습니다. 신라불교가 대승불교를 지향했기 때문에 상대적으로 소승불교가 강한 동남아불교에 대한 관심이 적었는데, 이 논문을 통해 불교학 연구의 외연을 넓힌 점을 높이 평가합니다.

인도, 동남아 각국의 승려, 중국, 신라 승려까지 망라한 조사 연구는 향후 이 방면 연구에 디딤돌이 될 논고라고 생각됩니다. 이 논고를 바탕으로 동남아 각국으로 나누어 볼 수 있고, 시기별로 나누어 연구할 수 있을 것입니다. 7~9세기 동남아 불교의 중심지가 팔렘방인 듯한데, 이 지역의 단독 연구도 가능하리라 생각됩니다.

본고에서는 扶南國, 진랍국, 실리불서국, 末羅游, 婆利國, 사일렌드라, 스리랑카 등 7개 왕국(왕조)에 대해서 언급하였는데, 그 외의 지역 타와라와디 왕국, 산자야, 驃國, 몬족 왕국, 林邑(占城, 占婆)國 등도 연구할 수 있는 토대를 마련해 주었다고 할 수 있습니다.

신라승 원표의 천축 성지를 순례했다는 기록에서, 구체적인 행로를 추적한 노력은 인정받아야 합니다. 아울러 천관보살주처신앙의 일면을 보여주는 중국 복건성, 스리랑카, 인도 優禪尼國 등지의 천관산(支提山·塔山) 연구도 향후 가능할 것입니다.

이렇듯 본 논문에서는 방대한 나라와 기행문 등 자료를 통해 해양 실크로드의 루트와 항구, 각국의 승려들을 정리하였습니다. 조사 연구량이 방대함에 경의를 표하나, 약간의 누락된 내용도 있어 '옥의 티'라고 생각해 주셨으면 합니다.

우선 동남아 고대 왕국의 어떤 것을 대승불교하고 하는지 대승불교의 모습이 잘 드러나지 않는 듯합니다. 필자는 대승불교로서 보살신앙을 주목한 듯합니다만, 그 외에 대승불교라고 할 수 있는 구체적인 예시가 있었으면 합니다.

"동남아에 퍼져있던 대승불교도 교지를 통해 남중국으로 전파되었다"고 설명하시면서, 정작 교지의 사찰에 대한 언급은 없습니다. 대표적인 승려로 康僧會(?~280)를 이야기하는데, 그의 出家寺는 어디인지 서술되었으면 하는 아쉬움이 남습니다. 또 실리불서국 팔렘방의 불교 습속은 河陵과 비슷하다고 하였는데, 어떤 습속을 말함인지 추가 설명이 필요할 듯합니다.

또 <표 2>에서 王玄策이 누구인지 설명이 없습니다. 『唐王玄策中天竺行記逸文』을 언급하였지만, 독자를 위한 부연 설명이 있었으면 좋겠다는 생각을 해봤습니다.

사족으로, 고대 지명의 이해가 부족하여 이해하기 어려움이 있었습니다. 현대 지명도 병기하면 이해에 도움이 될 듯합니다. 마지막으로 저는 불교에서 힌두교로, 혹은 힌두교에서 불교로 전향하면서 나타난 사상과 신앙의 변화 과정도 동남아불교를 이해하는데 중요하다고 생각했습니다. 이 부분에 대한 설명은 추후 보완이 되었으면 하는 개인적인 바

람입니다.

그럼 이상으로 본 논문의 논평을 마치도록 하겠습니다.

[제3발표 논평 2]

# 「구법승을 통해 본 동남아시아 대승불교」에 대한 논평

우동필
전남대학교

본 연구는 고대 동남아시아에서 천축구법승과 전법승들의 경로와 기록들을 통해 대승불교의 자취를 탐구한 글이다. 계미향 선생님(이하 연구자)은 첫째, 고대 동남아시아에서 대승불교의 흔적이 많지 않다는 점, 둘째, 새로운 유적지들의 발굴에도 불구하고 천축구법승에 관한 새로운 기록이 부족하다는 점에서 구법승과 전법승들의 기록을 통해 고대 동남아시아 대승불교의 모습들을 서술한다.

2장에서는 구법승과 전법승의 교역로를 확인한다. 법을 전하려 온 전법승이나 법을 구하려 간 구법승들 모두 실크로드의 교역로를 통해 이동했다. 실크로드에는 육로와 해로의 두 길이 있었는데, 당시 복잡한 지형과 정세의 변화에 따라 안정적이지 못한 육로에 비해 안정적인 해로는 승려들에 의해 선호되었다. 시대마다 차이가 있을지라도 해상 교역로의 큰 줄기는 "광주→남지나해→베트남→싱가포르해협→말라카해협→스리랑카→인도→인도양→페르시아만의 아랍국가→동부아프리카"까지 이어졌다. 대표적으로 전법승인 구나발타라(求那跋陀羅)와 진제(真諦), 금강지, 불공도 등은 이 교역로를 통해 내륙으로 들어왔고 구법승인 담무갈(曇無竭, 즉 法勇) 등은 인도로 향했다.

3장에서는 그 당시 동남아시아 각국의 대승불교의 모습을 탐색한다. 오늘날 캄보디아에 해당하는 C.E. 5세기경의 부남국(扶南國)에서는 정량부(正量部)와 유부(有部)가 유행했을지라도 승가바라(僧伽婆羅)와 같은 유명한 고승은 중국으로 『아육왕경』과 같은 경을 번역하여 전했다. 캄보디아, 라오스 남부에 해당하는 7-8

세기 진랍국(真臘國)에서는 대승불교와 상좌부불교가 공존했다. 인도네시아에 해당하는 실리불서국(室利佛逝国)에서는 중국과 교류하며 대·소승 불교가 함께 흥한 것으로 보이는데 특히 티벳문헌이나 비문의 밀교 용어로 미루어 볼 때 밀교전통이 상당히 유행했다. 당나라 의정(義淨)의 기록은 당시 실리불서국이 불교 교류의 중심지임을 알려준다. 낙양의 지홍(智弘), 형주의 무행(無行), 동래(東萊)의 혜일(慧日), 고구려 유민 출신의 원표(元表)나 신라승 혜초(慧超) 등이 실리불서국과 말라유(末羅游) 등을 거쳐갔다.

4장에서는 9세기말 대승불교와 관련이 있는 중국과 한국의 구법승들의 행렬을 살펴본다. 먼저 중국에서 4세기경 북방불교 승려인 법현은 남방불교를 접하고 『불국기』(佛國記)를 저술했다. 6세기경 당의 승려 상민은 『역유천축기』(歷遊天竺記)를 통해 인도를 여행한 기록을 남기고, 의정은 『대당서역구법고승전』(大唐西域求法高僧傳)을 통해 서역을 여행한 고승들의 사적과 당시 상황을 전했다. 한국에서 고구려 유민인 원표는 『화엄경』(華嚴經)을 구하기 위해 천관보살의 주처지로 알려진 스리랑카, 천축의 불적지를 지나 우전국에 가서 경전을 구했을 것이라고 추정된다. 신라승 혜초는 중국의 광주에서 인도 승려 금강지(金剛智)를 배웠고 인도를 여행하여 『왕오천축국전』(往五天竺國傳)의 기록을 남겼다.

이상을 총평하면 본 연구는 동남아시아가 남방-테라와다 불교로 각인되어 있는 오늘날 시각에서 고대 동남아시아의 대승불교 모습을 탐색했다는 점에서 매우 참신한 연구이다. 구법승과 전법승들의 기록에 나타난 편린들을 통해 분명하게 전해지지 않은 동남아시아 대승불교의 모습을 밝히고자 한 노력 역시 연구자의 중요한 자세를 보여준다. 해양실크로드와 그에 따른 동남아시아 각국의 불교 전개 과정, 그리고 구법승과 전법승들의 여정과 사상에 대한 기술은 동남아시아 대승불교를 안내할 수 있는 주요 지점과 지식들을 제공하고 있다고 볼 수 있다. 본 연구는 고대 동남아시아 각국의 다양한 불교 역사를 포괄적으로 다루고 있어서 이 주제에 대한 안목을 갖추는 데 필요한 도움을 주고 있다. 고대 동남아시아 대승불교라는 주제는 앞으로도 후속 연구를 촉발할 수 있을 것으로 기대된다. 아래 질문을 통해 궁금한 점을 문의드린다.

질문 1. 고대 동남아시아 대승불교 사상의 주된 특징은 무엇인가?

본 연구에서는 동남아시아 각국의 대승불교 모습이 산발적으로 제시되어 있다. 예를 들어 4-5세기경 부남국에서 승가바라와 만타라는 『화엄경』을 전했다. 6~7세기 진랍국에서는 관세음보살상이 조성되었다. 6세기 이후 실리불서국에서는 밀교전통이 상당히 유행했다. 같은 시기 팔렘방에서는 대소승이 병행되어 있었다. 8세기 샤일렌드라왕국에서는 금강승불교의 영향력이 강했다. 이 설명에 의하면 고대 동남아시아에는 화엄 사상, 밀교, 금강승 등과 같이 다양한 대승불교의 특성들이 있다. 그렇다면 고대 동남아시아 대승불교 사상의 주된 특징은 무엇인가? 동남아시아 대승불교의 모습은 불교의 사상적 전개와 흐름을 같이 하는 것인가? 아니면 그 흐름과 별도로 다양한 모습을 취하는 것인가?

질문 2. 동남아시아에서 대승불교가 사라진 원인은 무엇인가?

잘 알려져 있듯이 오늘날 남방불교인 스리랑카, 태국, 미얀마 등에서는 테라와다 불교 전통이 중심을 이루고 북방불교인 한국, 티벳, 중국, 일본 등은 대승 불교 영향권에 있다. 연구자의 고찰에 의하면 고대 동남아시아의 각국은 힌두교, 아비달마 불교, 대승 불교, 밀교 등이 서로 공존하고 교차해 있었다. 그러나 후대에서 북방불교권은 대승불교를 우위에 두어 불교를 수용하였고 후대 동남아시아에서는 테라와다 전통의 불교를 중심으로 권역을 형성했다. 그렇다면 고대 동남아시아에서 대승불교가 영향을 미치지 못하게 된 원인은 무엇인가?

수고하셨습니다!!

[제4발표]

# 힌두불교의 맥락에서 본 인도네시아 중부 자바의 짠디

강희정
서강대학교

중부 자바의 짠디들은 인도네시아에서 가장 이른 시기에 건립된 사원들이다. 상좌부 불교가 압도적인 동남아의 다른 지역과 달리 인도네시아에서는 상좌부 불교 유산이 확인되지 않았으며 거대한 기념비적 건축물이 많이 남아있는 자바에는 힌두교 사원과 불교 사원이 섞여 있다. 거대한 건축물은 막강한 권력과 재력을 지닌 후원자가 없으면 건립이 불가능하다는 점에서 자바의 왕조는 적극적으로 인도의 종교를 지지하고 후원했음을 알 수 있다. 이 점은 8-10세기에 새겨진 중부 자바의 다양한 비명(碑銘)을 통해서도 확인할 수 있다. 인도네시아와 대륙부 일부 지역의 불교는 흔히 힌두불교라고 지칭하는데 지배계급이 힌두교와 불교를 각기 다른 종교로 받아들이지 않았음을 시사한다. 특히 인도네시아의 불교를 힌두교적인 성격이 강한 것으로 이해하고 있지만 미술에 있어서 힌두교의 특정 신을 불교사원에서 함께 봉안하거나 신앙한 것이 아니고 각기 다른 사원을 건립하여 구분하고 있었다. 따라서 힌두교와 후기 밀교의 공존이자 인도네시아적 특수성이라는 측면에서 중부 자바 힌두불교의 맥락을 좀 더 상세히 살펴볼 필요가 있다.

# I. 서언

인도네시아 중부 자바에는 이르면 7세기부터 약 10세기까지 건립된 사원, 즉 짠디들이 적지 않다. 7세기 이전으로 거슬러 올라가는 유적이 발견되지 않기 때문에 인도네시아를 비롯한 도서부 동남아시아는 대륙부에 비해 인도화가 뒤늦은 것으로 알려졌으며, 반대로 토착적인 성격은 더 강하다고 보고 있다. 무수히 많은 종족들이 공동체를 이루거나 왕국을 건립하여 명멸했던 만큼 인도네시아 사원유적의 성격을 명확히 규명하기는 매우 어려우며, 이는 상대적으로 비슷한 시기 인도 사원 및 후원자에 대한 연구가 활발하지 않은 것과도 관계가 있다.

인도네시아에서는 힌두교, 혹은 불교 사원을 짠디(candi)라고 부르며 짠디가 건립된 시기는 대체로 이슬람교가 인도네시아 전역에 퍼지기 전인 5-15세기 동안이다. 이 시기는 인도네시아에서 힌두-불교시대(Zaman Hindu-Buddha)라 불리는데, 이름에서 알 수 있듯이 힌두교와 불교가 공존했던 시기로서 불교의 특징 역시 힌두교적 속성이 강하게 드러나는 시기인데, 필자는 이를 밀교라 생각한다. 다만 보기에 따라 힌두교 신에 대한 신앙이 두드러진 때가 있고, 불교가 강할 때가 있었다고 할 수 있다. 상대적으로 불교가 약한 것은 힌두교와 왕권과의 결탁 때문이다. 동남아 전통시대 종교의 특징 중 하나가 신왕(deva-raja) 사상이다. 왕이 살아서 특정 신을 섬기고, 그의 사후, 왕과 신이 합일한다는 것이 개요인데, 신왕사상은 대개 캄보디아에서 다양한 방식으로 확인된다. 대표적으로 수리야바르만이 건립한 앙코르와트를 들 수 있다. 본 발표에서는 중부 자바 짠디의 현황을 검토하고, 캄보디아를 중심으로 신왕사상의 사례를 살펴본 뒤에, 이것이 어떻게 인도네시아 중부 자바와 연관되는 지를 알아본 후에 중부자바 불교의 특수성을 검토하고자 한다. 그에 앞서 지적해둘 것은 중부자바 짠디의 기능이다.[1] 중부

1) 인도네시아에서는 목욕장, 특수한 문, 도시유적 등 세속공간도 짠디라 칭하고, 무덤의 역할을 하는 사당은 쭝꿉(cungkup)이라 부른다고 한다. Soekmono, R. 1995. Jan Fontein ed. *The Javanese Candi: Function and Meaning.* Volume 17 from Studies in Asian Art and Archaeology. Vol 17. Leiden: E.J. BRILL. 특히 발리의 사례를 보면 마을에 있는 입구, 계단, 피라미드형 지붕을 갖춘 단순한 사당 역시 짠디라 부르는데 이것은 동부 자바의 경우를 따른 것

자바 짠디는 단순히 신앙을 위해, 예배와 공경, 의식을 거행하는 공간으로 건설한 종교사원으로서의 기능을 하고 있었다고 보지만 동시에 왕의 유골, 혹은 화장한 재를 모시는 공간이었다는 주장이 있기 때문이다.

## II. 중부 자바의 짠디

짠디는 기본적으로 위로 높이 솟은 피라미드형 구조를 갖춘 인도식 사당을 지칭하며, 그 자체로 통상 인도식 우주관의 메루산을 형상화한 것이라고 본다.[2] 물론 고대 자바에서는 사원을 프라사다(prāsāda)라고 불렀는데 그 근거는 1960년에 짠디 세우 사당 입구 계단 우측에서 발견된 만주스리그라하(Manjusrigrha)의 비명에 의한 것이다. 古 자바문자로 쓴 古 말레이어 비문인 이 명문은 '샤카력 714년(792)'에 당 나야카 디란달루와라(Dang Nayaka Dirandalurawa)가 "프라사다 바즈라사나 만주스리그라하(Prasada Vajrasana Manjusrigrha)" 복원수리공사를 완료했다는 내용이다. 여기서 말하는 프라사다 바즈라사나 만주스리그라하를 짠디 세우라고 보고 있기 때문에 이른 시기 자바에서는 짠디 대신 프라사다라는 말로 사원을 지칭한 것으로 생각된다.[3]

짠디 자체를 스투파를 지닌 사원으로 미얀마와 타이에서 쓰는 팔리어 쩨디(chedi, cedi, zedi)에 기원을 뒀다고 보는 견해를 타당하다고 보는 이유는 타이와 미얀마의 쩨디에는 스투파가 있기 때문이고, 이는 인도에서의 차이티야와 같다. 스투파가 기본적으로 석가모니의 사리를 모신 곳이지만, 애초에 스투파를 세울 때, '王, 侯, 長者의 예'를 따라 세운 것이므로 왕이나 신분이 높은 사람의 유골,

---

으로 보고 있다. 이슬람교를 숭배하지 않는 마을에서 일한 짠디가 현재도 기능하는 경우가 있고, 이와 같은 전통적 맥락에서 짠디는 스투파를 의미하기도 한다.

2) 필자는 개인적으로 짠디가 인도의 차이티야(caitya)가 인도네시아말로 변형된 용어로 추측하고 있다. 일각에서는 짠디가 힌두 여신인 짠디카(Candika)에서 파생됐다고 보기도 하지만 짠디카 여신의 사장이나 신상이 발견된 사례가 매우 적고, 짠디가 특정한 개별 신의 사원을 지칭하는 것으로 한정되지 않기 때문에 동의하기 어렵다.

3) Jacques Dumarçay. 2007. *Candi Sewu and Buddhist architecture of Central Java*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. 힌디어 프라사다는 공양하는 음식을 뜻한다.

또는 화장한 재를 짠디에 안치했다고 보는 견해에 의하면 쩨디에 짠디의 어원이 있다는 견해가 좀 더 널리 받아들여지고 있는 편이다. 다만 전적으로 여기 동의하기 힘든 것은 신분이 높은 망자의 유골을 모시는 것이 일반적으로 불교적인 관행임에도 인도네시아에서는 힌두교나 불교, 어느 쪽 사원인지를 가리지 않고 사원들을 모두 짠디라고 통칭해왔고, 힌두 사원의 경우에 특별히 스투파를 두지 않는다는 점 때문이다. 다만 유골을 안치하지 않는다 하더라도 아이를랑가(Airlangga)의 예에서 볼 수 있듯이 캄보디아와 마찬가지로 인도네시아 역시 신왕사상에 입각해 죽은 왕을 모델로 조각상을 만들어 사원에 안치한 경우가 있기 때문에 유의할 필요가 있다.[4] 선왕의 유골을 모시는 공간과 신과 합일한 상태의 선왕 조각상을 봉안하는 것을 같은 맥락에서 이해할 것인가에 대해서는 좀 더 논의가 필요하다.

인도네시아 전역에 짠디가 건립되기는 했지만 다른 어느 지역보다도 짠디 건립이 융성했던 곳은 역시 중부 자바이다. 중부 자바 꺼두(Kedu), 꺼우(Kewu) 평원을 중심으로 족자카르타(Yogyakarta), 마글랑(Magelang), 끌라튼(Klaten) 등지에 주로 분포한다. 이들보다 늦은 시기에 건립된 동부 자바의 말랑(Malang), 트라울란(Trowulan)의 규모가 큰 짠디들도 주목할 만하다. 이 가운데 인도네시아 전체에서 가장 이른 시기에 건립된 짠디들은 중부 자바 디엥(Dieng) 고원에 있는 것들이다. 대략 7-8세기에 세워진 것으로 추정되는 디엥 고원의 사원들은 자바에서 가장 오래된 8곳의 힌두사원을 말하며, 원래 400기 이상의 건축물이 있었다고 하지만 19세기에 파괴되었다고 한다.[5] 이들 사원 이전에 대규모의 모뉴먼트가 중부 자바에서 건설된 적이 없기 때문에 이들 사원은 인도 미술의 강력한 영향 아래 세워졌고, 그중에서도 칼링가(Kalingga) 왕조의 미술에 기원을 두고 있다고 믿어진다.[6] 족자카르타 인근의 사원과 비교하면 불행히도 디엥 고원에 있는

4) 아이를랑가왕은 비록 중부 자바는 아니지만 동부 자바 파수루완(Pasuruan)의 블라한(Belahan) 사원에 신상이 있었다.

5) 이 사원들이 근대적으로 발견된 것은 1814년 영국군 군인에 의해서였고 이 당시만 해도 아르주나 사원은 물에 잠겨있었다고 한다. 아마도 그 이전에 크게 홍수가 나서 사원 전체 지형이 물에 잠겼던 것으로 보인다. 이후 1856년에 이시도르 반 킨스베르헨(Isidore van Kinsbergen)이 호숫물을 퍼내는 작업을 하며 사원을 드러내려 했고, 동인도회사가 1864년까지 재건에 전념했다. A. Wright and C. Smith. 2013. *Volcanoes of Indonesia: Creators and Destroyers*. Didier Millet.

6) George Coedès. 1968. Trans. Susan Brown Cowing. *The Indianized States of Southeast*

힌두사원의 건립 주체나 후원자에 대해 알려주는 정보가 거의 없다.[7] 현재 이들 사원군은 아르주나(arjuna) 사원, 스마르(Semar) 사원, 스리칸디(Srikandi) 사원 등의 이름으로 불리지만 건립 당시부터 이와 같은 명칭으로 세워졌는지는 의문의 여지가 있으며 그보다 훨씬 후대 사람들이 붙인 이름일 가능성이 크다.[8] 따라서 처음부터 힌두사원으로 계획된 것인지는 명확하지 않으며, 현재 사원 명칭은 마하바라타의 이름들을 따른 것으로 보인다.

이보다 약간 늦은 8-9세기에 건립된 사원으로 중부 자바 스마랑(Semarang) 게동 송오(Gedong Songo)에 5기의 힌두사원 콤플렉스가 있다.[9] 이들 사원이 건립되던 당시 현지에는 므당(Medang) 왕국이 있었는데 이들이 중부 자바를 통치하고 있었다.[10] 사원들은 거리상 가까운 디엥 고원에 있는 짠디들과 유사한 구조와 건설 수법을 보여준다. 게동 송오 제3사원은 시바를 모시는 주신전과 난디사당이 있어 힌두사원임을 분명히 알 수 있고 이와 같은 점에서 프람바난 사원에 선행하는 짠디로 보인다. 므당 왕국은 일명 마타람(Mataram)이라고도 불리며 전형적인 자바의 힌두불교왕국이다.[11] 산자야(Sanjaya) 왕자가 세운 왕국이며 뒤에

---

*Asia.* Honolulu: University of Hawaii Press

7) 드물게 발견된 명문 중에 아르주나 사원 근처에서 발견된 것에서 808-809년의 절대연대가 확인된 적이 있는데 이 명문이 7세기 중엽에서 9세기초까지 아르주나에 사람들이 살았다는 근거로 제시되고 있다. R. Soekmono. 1973. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*, 2nd ed. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

8) 이외에 푼타데와(Puntadewa), 슴바드라(Sembadra), 드와라와티(Dwarawati), 가톡카차(Gatotkaca), 비마(Bima) 사원이 있다.

9) 역시 강력한 인도 힌두사원의 영향을 받았다고 보고 있다. George Michell. 1977. *The Hindu Temple: An Introduction to its Meaning and Forms*. Chicago: University of Chicago Press.

10) 므당왕국이 기록에 처음 등장하는 것은 샤카력 822년(900)에 새겨진 라구나(Laguna) 동판명문이다. 이 동판은 1989년 필리핀 라구나의 룸반(Lumban)에서 발견된 가장 이른 시기의 명문으로 산스크리트와 古자바어의 영향이 보이는 카위 문자로 된 古말레이어에 기반한다. Antoon Postma. 1992. "The Laguna Copper-Plate Inscription: Text and Commentary". *Philippine Studies*. Manila: Ateneo de Manila University. 40 (2): 182-203.

11) 므당과 마타람이 동일한 왕국이라는 비정은 수크모노가 했다. 창갈비명에는 자바섬이란 뜻으로 야와드비파(Yawadvipa)라고 나오는데, 이보다 후대인 937년과 982년에 새겨진 두 개의 비명인 안죽라당(Anjukladang)비와 민토(Minto) 스톤에 의거하여 동부 자바기를 므당왕국(929-1006), 중부자바기를 마타람왕국(732-929)로 나누어 보기도 한다. 그런데 안죽라당 비명에 이미 "마타람 땅의 므당(Mdaṇ i Bhûmi Matarâm)"이라는 용어가 보여 동부 자바 이전에 므당과 마타람이 특정한 하나의 나라를 지칭하는 이름으로 공존했음을 알 수 있다.

샤일렌드라를 병합하게 되는데 그 경제적인 번영과 문명의 발전 양상을 거대한 규모의 짠디 건설에서 확인할 수 있다.[12] 하지만 이때의 짠디는 디엥 고원에 세운 것들이 아니라 대개 족자카르타 일대의 보로부두르라든지 짠디 칼라산, 짠디 세우, 짠디 프람바난 등이다. 일반적으로 8-9세기는 라카이 피카탄(Rakai Pikatan)이 통치하는 시바교의 므당 왕국에 쫓겨간 발라푸트라(Balaputra)가 지배하는 불교 중심의 슈리비자야 왕국이 각각 중부 자바와 수마트라를 다스린 것으로 알려져 있으나 실제 두 왕국이 각기 시바교와 불교를 배타적으로 신앙하고 이로 인한 갈등을 빚었는지는 의문의 여지가 있다. 종교보다는 정치적인 문제였다고 보는 것이 합리적일 것이다. 전성기의 므당 왕국은 수마트라, 발리, 타이와 캄보디아 일부를 통치할 정도로 번영했다. 바로 이 점에서 중부 자바의 부족한 문헌과 비명으로 파악하게 되는 왕실 중심 종교의 양상을 캄보디아 자료를 통해 보충할 수 있는 것이다.

## III. 크메르 제국의 신왕사상

오랜 시간 동안 인도네시아의 짠디들이 역사상 어떤 기능을 수행했는가에 대해 캄보디아의 사례가 중요한 근거의 역할을 했다. 캄보디아의 사원에는 왕이나 고승, 귀족들의 유골을 안치했다고 보는 일반적인 견해가 가장 중요한 영향을 미쳤다. 그에 앞서 자바와 캄보디아의 관계를 살펴보면 우선 세력을 확장하고 있었던 자바는 8세기에 대륙부 동남아시아를 침략했다. 빠낭카란을 계승한 드라닌드라, 즉 인드라왕은 참파와 첸라를 767년, 774년, 787년 연이어 공략했다. 782년에 새겨진 껄루락(Kelurak) 비명에서도 알 수 있듯이 그는 매우 호전적이고 용맹한 성격이었던 것으로 보이는데 그 결과, 캄보디아와 참파는 물론 말레이반도 일부까지 통제하게 되었다.[13]

다라닌드라의 후계자 사마라그라비라(Samaragrawira, 재위 800-819) 왕의

12) 산자야 왕자에 대한 창갈 비명은 뒤에서 살펴보겠다.

13) Coedès. 1968. 91-92.

이름은 날란다 동판 비명에 발라푸트라데바(Balaputradewa)의 아버지로 나온다. 상당히 잘 알려진 날란다 동판의 명문은 팔라 왕조의 데바팔라데바 왕이 날란다에 승원을 세우게 허락해달라는 수바르나드비파(Suvarnadvipa)의 발라푸트라(Balaputra) 왕의 요청을 받아줬다는 내용을 담고 있다. 그런데 이 발라푸트라의 아버지가 사마라그라비라라는 것이고, 초기 인도네시아 역사 연구자들은 사마라그라비라가 사마라퉁가(Samaratungga) 왕과 동일인물이라고 비정하기도 한다.[14] 사마라그라비라는 바로 짠디 보로부두르의 건설을 완료한 인물이며 동시에 크메르 왕자라는 자야바르만(Jayavarman)을 당시 샤일렌드라의 지배 아래 있었던 인드라푸라(Indrapura)의 수장으로 지명한 사람이다(Coedès 1968). 자야바르만은 802년 톤레 삽(Tonle sap)에서 훨씬 내륙 북쪽으로 들어간 마헨드라빠르바타(Mahendraparvata)로 수도를 옮기고, 자신이 깜부자의 신왕(Cakravartin of Kambujadesa)임을 자처하며 앙코르 제국을 세웠다.[15] 젊은 시절을 보낸 중부 자바의 종교와 신앙의례가 그에게 영향을 주었다고 보아야 할 것이다.

크메르 제국은 900여곳 이상의 사원을 세운 종교의 제국이었다. 이것이 가능했던 것은 동남아 대륙부에서 세력을 떨쳤던 크메르 제국이 쌓아온 경제적인 부와 자신들을 신격화하고자 했던 왕들의 강력한 의지 덕분이었다. 쉽게 단정하기 어려운 문제이기는 하지만 크메르의 왕들이 자신들의 왕위 계승의 정당성과 합법성을 강조하기 위한 가장 쉬운 방법 중의 하나로 신왕사상에 크게 의지했음은 분명하다. 흥미로운 것은 단지 왕만을 신격화하는 것이 아니라 왕비와 그들의 부모까지 포함하여, 왕실의 주요 인물들을 모두 신격화했다는 것이다. 그 근거로 한 예를 들면 자야바르만(Jayavarman) 7세(재위 1181-1219)의 부인이었던 자야라자데비(Jayarajadevi) 공주가 생전에 피메아나카스(Phimeanakas)에 남긴 명문을 들 수 있다. 공주는 자신의 부모와 남녀 형제, 자매들과 친구를 포함한 왕실 일

14) Coedès. 1968. 세데스 외에도 N. J. Krom도 같은 주장을 했지만 인도네시아 학자들은 사마라퉁가가 사마라그라위라의 후계자로 재위 기간도 819-838년이었다고 주장한다. 만일 사마라퉁가가 더 후대의 왕이라면 보로부두르의 건립 역시 사마라퉁가라는 이름과 관련이 있기 때문에 좀 더 시대를 늦춰 보아야 한다. 바로 사마라퉁가의 딸 프라모다와르다니(Pramodhawardhani)가 라카이 피카탄과 결혼함으로써 샤일렌드라 왕조는 막을 내리고 불교사원의 건립도 일단락된다.

15) Sdok Kak Thom 비명. 이 비명에 의하여 자야바르만 2세가 수도를 하리하랄라야로 옮기면서, 즉 군주의 수도 이전과 데바라자의 위치 역시 이동하고, 그에 따라 후계 왕은 새로 데바라자를 건설할 필요가 없는 것으로 이해된다.

가의 조각상을 만들어 봉안했고, 그녀의 사후, 여왕의 자리를 승계한 여동생 인드라데비(Indradevi)는 자야라자데비상을 만들었다. 이렇게 만들어진 상들은 성전에 안치되어 신으로 숭배되었다(Soekmono 1995). 따라서 크메르의 경우를 보면 신왕사상은 반드시 왕에게만 적용되는 것은 아니었고, 오히려 왕가의 일족들을 신성한, 신적인 존재로 추앙하게 만들기 위해 고안한 방법 가운데 하나였다고 볼 수 있다.

하리하랄라야(Hariharalaya)를 수도로 제국을 건설한 자야바르만 2세(재위 802 -850)는 자바 문화의 영향을 체득하고 대륙에 돌아갔는데 그 중 하나가 "법(dharma)"이었다. 제국의 건립 이전에도 왕을 신격화하는 작업은 있었지만 이 시기의 종교적 체계화를 단지 신성함을 뜻하는 "푼야(punya)"라는 용어로 지칭한 데 반해 앙코르 제국의 설립 이후는 "달마"를 썼다(Soekmono 1995). 라젠드라바르만(Rājendravarman, 944-968) 왕이 자신의 조각상을 세우고 프레 룹(Pre Rup)에 새긴 명문에 따르면 특정한 의례를 통해 '왕가의 精髓'가 神像에 보존되고, 달마는 바로 자신의 초상조각으로 영원히 현현되는 것으로 해석이 가능하다. 따라서 왕의 후계자와 왕실은 사당에 봉안된 이 조각을 숭배해야 하는 것이다. 후대의 왕들은 이 달마를 존중하고 예를 표함으로써 왕의 권위를 획득할 수 있다(Soekmono 1995). 실제로 장자의 왕위 상속이나 계승이 명확하게 보장되지 않은 동남아에서 왕위의 정당성과 왕통의 승계는 매우 중요한 문제였고, 앙코르 제국을 건설한 자야바르만 2세 역시도 원래의 혈통은 불분명하다. 따라서 어떤 방식으로든 왕위의 정통성을 확립하고 권위를 세울 필요가 있었고, 여기에 종교적인 신성한 힘을 달마라는 이름으로 계승할 수 있는 여지를 만들어두는 것이 중요했을 것으로 보인다.[16] '왕가의 정수'라는 말은 결국 이 조상들의 신격화를 통해 왕위의 정통성과 합법성이 보장된다는 뜻임을 시사한다. 크메르의 명문에서 종종 발견되는 '달마를 수호하라'는 선왕의 명은 불교의 법이나 우주의 진리로서의 달마라기보다 왕의 사후, 그가 합일되는 법의 신이자 彫像의 형태로 윤회한 신이다. 그러므로 새로운 왕의 초상조각과 神王의 合一은 '왕가의 정수'와 '달마'가 전달되

16) 롤라이(Lolei) 비명에서 야쇼바르만(Yasovarman)은 자신의 후계자에게 달마를 제대로 전달하는 것이 본인의 의무라고 썼다(Soekmono 1995). 즉, 달마를 지켜서 후대로 전해주는 것이 정당한 왕권을 지닌 자의 의무라는 뜻이고, 우리가 기존에 '불교의 법'이라고 생각했던 달마와는 다르다는 것을 알 수 있다.

는 통로이자 방식인 셈이다.

근본적으로 이와 같은 배경에서 신왕사상을 구체적으로 보여주기 위한 사원 건립과 신상 초상조각, 링가 건설이 활발하게 이뤄진 곳이 크메르 제국이었고, 그 시작은 자야바르만 2세가 자바에서 습득한 종교문화의 한 단면이었을 것으로 보인다. 본고의 주제가 신왕사상이 아닌 만큼 이를 상세하게 논의할 수는 없으나 크메르에서 힌두교가 교세를 떨친 데 비해 불교가 상대적으로 번창하지 못한 것은 붓다와의 합일이라는 아이디어가 쉽게 받아들여지지 못했기 때문이라고 생각한다. 자야바르만 2세는 스스로 차크라바르틴(전륜성왕)이라 칭했지만 전륜성왕은 불교만의 성왕은 아니다. 앙코르 톰을 건립한 자야바르만 7세(재위 1181-1219)를 제외하면 대개 힌두신과의 결합을 추구했다. 이미 지적된 바와 같이 자야바르만 1세 때까지 왕가의 신화화 작업은 진행되지 않았다.[17] 비슈누와의 합일을 추구하고 앙코르 와트를 건설한 수리야바르만 2세(Suryavarman, 재위 1113-1150)를 제외하면 캄보디아 곳곳에 세워진 링가는 크메르의 거의 모든 왕이 시바와의 합일을 추구했음을 말해준다. 3대 왕인 인드라바르만이 881년 바콩(Bakong) 사원 초석에 새긴 명문에는 인드레슈바라(Indreśvara)라는 데바라자를 위해 사원을 세웠다는 내용이 있다. 여기서 주목되는 것은 왕의 이름 인드라와 신의 이름 이슈바라를 결합시켰다는 점이다. 야쇼바르만(Yaśovarman) 1세(재위 880-900) 역시 수도를 오늘날의 앙코르(씨엠립) 지역으로 옮기고 야쇼다라푸라(Yaśodharapura)라 이름했으며, 새로운 수도 한가운데 언덕 위에 야쇼다레슈바라(Yaśodhareśvara)라는 데바라자를 세웠다. 이들 조각상들의 명칭은 주로 힌두교에 기반한 신왕사상의 단면을 보여준다.

17) Soekmono. 1995. 수크모노의 지적대로 과거 첸라의 명문들에도 이와 유사하게 링가를 세우고 조각상을 건립한 내용들이 나온다. 611-635년 재위에 있었던 이샤나바르만(Īśānavarman) 1세 역시 아버지 마헨드라바르만(Mahendravarman)이 건립한 사원에 링가를 세우고, 그 자신은 여러 구의 하리하라(Harihara)상을 만들었다. 좀 더 구체적으로 8세기부터 신왕사상의 흔적이 조금씩 발견된다. 하지만 이들이 이를 통해 왕가의 정수, 혹은 달마를 지키고 보존하여 후대에 전해야 한다는 이념을 만들어내지는 않았다. 신과의 합일을 통한 왕과 왕권의 신격화가 본격화된 것은 앙코르 시기이다.

# Ⅳ. 중부 자바의 불교와 힌두교

전술한 므당-마타람 왕국에 대해서 이른 시기의 문자 기록은 팔라바 문자를 쓴 산스크리트 비명인 창갈(Canggal) 명문에 의지해왔다. 중부 자바 마글랑에 위치한 창갈의 구눙 우키르(Gunung Wukir) 사원에서 발견된 이 비명은 축복의 땅 '자바섬(Yawadvipa)' 쿤자라쿤자(Kuñjarakuñja)에 시바 링가를 세운 일을 기록하고 있다. 이 링가는 마타람의 주인인 산자야왕의 명령으로 세웠는데, 산자야는 선대 산나(Sanna) 왕의 여동생의 아들이라고 했다. 바꿔 말해서 嫡子나 長子가 아닌데 왕이 된 것이다. 비명의 내용으로 추산하면 산자야가 즉위한 해는 717년경으로 추정되며, 그는 명백히 시바교, 힌두신자였다. 왕은 지상에 내려온 시바의 현현이자, 왕권의 정수가 링가라는 상징물로 구현된 것이다.[18] 더욱 흥미로운 것은 쿤자라쿤자가 강가(Gangga), 즉 갠지스와 다른 성스러운 강이 둘러싼 곳에 있다고 썼다는 점이다.[19] 여기 대해서는 여러 설이 있지만 무엇보다 산자야 집안이 남인도 쿤자라다리(Kuñjaradari) 출신임을 강조하기 위한 구문이라는 점에 주목하고자 한다. 즉, 산자야 집안의 지배자로서의 정통성과 정당성을 남인도 출자라는 점에서 부여하고자 했고, 그것이 링가를 세운 사원 명칭에 드러내려고 한 것이다. 왕권의 정당성, 권위를 세우기 위해 링가를 세웠다면 왕이 죽은 뒤, 짠디에 유골을 안치하는 것이 적어도 짠디 건립의 처음 목표는 아니었을 것으로 보인다.

---

18) 이에 대해 보슈는 짠디 구눙 우키르가 데바라자를 위한 사원일 가능성을 제기했다. 보슈의 원문은 독일어라 필자가 읽지 못했고, 수크모노의 글에서 재인용한다. Soekmono. 1995: 51-52. 물론 이는 자야바르만 2세의 경우에 기반한 논의이지만 역으로 산자야가 자야바르만 2세보다 앞선 인물이고 링가 건립도 약 70년 선행하는 일이므로 산자야의 중부 자바에서의 신앙과 정치적 고려가 자야바르만에게 영향을 주었음을 의미한다고 볼 수 있다.

19) 스투터하임은 다른 성스러운 강은 야무나강이라고 추정했으며 힌두스탄과 꺼두 평원 일대의 지형적 유사성으로 인해 이러한 언급이 가능했고, 산자야가 세운 링가 사원 쿤자라쿤자데샤는 꺼두 평원에 있었을 것이라고 추정했다. W. F. Stutterheim. 1939. "Note on Cultural Relations between South India and Java". *Tijdschrift voor de Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde, uitgegeven door het Bat.* Gen.. Batavia. 79-84. (Soekmono. 1995: 52 재인용).

그의 후계자인 빠낭카란(Panangkaran, 재위 760-780) 왕은 적어도 5곳 이상의 주요 짠디를 건설했다. 그 중에는 타라여신(Boddhisattvadevi Tara)을 위한 신전이 있고, 또한 승려들을 위한 승원(vihara)을 세웠으며 승가를 위해 칼라사(Kalaça) 마을을 기증하기도 한 불교도였다. 빠낭카란의 대대적인 짠디 건설을 전하고 있는 기록은 칼라산 비명이다. 이 비명에 따르면 짠디 칼라산은 타라에게 바쳐진 사원이며 주변의 사리(Sari) 사원이 짠디 칼라산을 위한 승원이었을 것으로 추정된다. 선대의 산자야와 달리 빠낭카란은 라투 보코(Ratu Boko)에 있는 무외정사(Abhayagiri Vihara)를 세울 정도로 열렬한 불교의 후원자였다. 현재 이곳은 종교의례를 한 사원 구조라기보다 거주하는 공간으로서 비하라 공간에 충실했던 곳으로 보인다.[20]

비록 빠낭카란 당대에 완공을 보지는 못했지만 그의 사후 12년이나 지난 792년 다라닌드라(Dharanindra) 왕 때에 완공된 만주스리가라하 역시 그가 주도한 대규모 건설사업이었다. 칼라산, 아바야기리 비하라, 만주스리그라하 등의 비명에 나오는 짠디들은 모두 불교사원이고, 이의 건설을 주도한 빠낭카란의 권력과 경제력이 아니었으면 불가능했던 대규모 토목공사였음은 분명하다. 다라닌드라, 즉 인드라왕 역시 아버지의 뒤를 이어 만주스리그라하를 완공했고, 베누바나(Venuvana) 사원을 건설했으며, 짠디 믄둣(Mendut)을 세우고 짠디 보로부두르와 짠디 파원(Pawon) 건설의 토대를 쌓았다는 것으로 보아 산자야 계통과는 달리 불교를 신봉한 것은 명확하다. 여타 힌두교 신봉자들처럼 인드라왕도 신과의 합일을 추구했는데 드물게도 붓다가 되기를 희망한 것으로 여겨진다.

특히 까랑뜽아(Karangtengah) 비명을 근거로 라카이 피카탄과 결혼한 사마라퉁가의 딸 프라모다와르다니가 인드라왕을 슈리 가나나타(Ghananātha)라는 신상으로 만들어 지날라야(Jinalaya)에 안치했는데 이 지날라야가 짠디 파원이라는 주장이 있다. 여기에는 인드라왕이 푼야를 위해 "지나만디라 슈리마드 베누바나(Jinamandira śrīmad Venuvana)라는 사원을 세웠다는 내용도 있다.[21] 베누바나

20) 성채 같은 구조물과 문 등이 있어서 후대에 용도가 변형된 것으로 보기도 한다. R. Soetarno. 2002. *Aneka Candi Kuno di Indonesia(Ancient Temples in Indonesia)*, Semarang: Dahara Prize. 67.

21) 원래 명문에 나오는 사원 이름은 지날라야(Jinālaya)인데 이를 짠디 파원으로 비정한 것은 드 카스패리스이다. Johannes Gijsbertus de Casparis. 1950. *Prasasti Indonesia I: Inscripties uit de Çailendra-tijd*. Djakarta: Djawatsan Purbakala. (Soekmono. 1995: 59 재인용).

는 산스크리트로 대나무 숲, 즉 죽림(竹林)을 뜻하고, 석가모니가 설법을 한 죽림정사를 연상시킨다는 점에서 보로부두르 가까운 곳에 있는 사원 가운데 설법을 상징하는 전법륜인의 수인을 하고 있는 석가상이 안치된 곳이어야 한다. 이에 따라 베누바나는 족자카르타의 또 다른 중요한 사원인 짠디 믄둣(Candi Mendut)으로 비정되었다.[22] 명문에 따른다면 사마라퉁가는 아버지 인드라왕의 유골을 안장하기 위해 짠디 믄둣을 세운 셈이 되지만 왕의 유골이나 화장한 재가 짠디 파원에서 발견되지는 않았다는 점이 문제로 지적됐다.[23] 한 발 더 나아가 이들의 짠디 건립은 짠디 믄둣에서 파원, 그리고 보로부두르에 이르는 통일적인 구조는 곧 보살십지를 표현한 것이라는 주장이다.[24] 이 주장은 논란의 여지가 많지만 보살십지에 대한 견해는 보로부두르에 표현된 『화엄경』「보현행원품」, 「입법계품」을 생각하면 수긍이 가지 않는 것은 아니다.

잠정적으로 이 시기 중부 자바의 불교를 대승불교라 하면 어떤 성격의 대승불교였을까에 대해 궁금증이 일지 않을 수 없다. 이에 대하여 문헌 속 짠디의 용례를 살핀 연구 중에 시사하는 대목이 있다. 수크모노는 고 자바어로 쓰인 문학작품들을 통해 짠디의 원어를 규명하려는 연구를 했다. 필자가 주목한 것은 미간행 문학 가운데 "아르주나위자야(Arjunawijaya)"이다. 널리 알려진대로 아르주나는 인도 서사시 <마하바라타(Mahabharata)>에 나오는 영웅 판다바 5형제 중 1인이자 비슈누의 화신 크리슈나의 사촌동생이다. 아르주나위자야는 카위(Kawi) 문자로 쓰인 古 자바어 문학으로 주트물더(Zoetmulder) 교수의 개인수집품이었다.[25] 이 중에 왕이 달마를 찾아가는 대목이 있는데 사원에 있는 2기의 짠디 중 하나는

22) 이에 대해 반론이 없는 것은 아니며 짠디 믄둣의 본존을 선정불(Dhyāni Buddha) 비로자나라는 로케쉬 찬드라의 주장도 있다. 베누바나를 짠디 믄둣으로 비정한 것은 네덜란드 고고학자 데 카스패리스(de Casparis)이다(Soekmono 1973: 46).

23) 명문에서 인드라라고 호칭한 것은 아니며, "구름의 왕"이라고 썼는데 이것이 인드라를 지칭하는 것으로 받아들여진다. 라카이 피카탄은 사마라퉁가의 뒤를 이은 발라푸트라를 슈리비자야로 쫓아내고 샤일렌드라 왕조를 멸망시켰다(Soekmono 1995: 59-60).

24) 역시 요하네스 드 카스패리스의 주장이며 그에 따르면 인드라왕이 짠디 믄둣을 세우고, 인드라의 무덤에 해당하는 것이 짠디 파원이며, 보로부두르의 기단부는 인드라왕을 위한 것이며, 보로부두르의 상부 2-9층 테라스는 사마라퉁가 이전의 샤일렌드라 왕 8명을 상징하며, 제10층 최상부는 샤일렌드라 왕조의 선조에게 바쳐진 것이라는 지적이다.

25) 카위 문자는 800년경부터 16세기 무렵까지 쓰인 팔라바 문자의 변형 문자이지만 고 자바어를 썼다는 점에서 12세기 이전에 쓰인 것으로 추정된다. 조태영. 2012.「인도네시아 인도 문자의 사용과 발전」.『남아시아연구』18/1. 143-168.

불교 짠디였고, 다른 하나는 시바교 짠디였다. 왕가 일행은 먼저 불교 짠디에 가서 경의를 표하고 다음으로 시바를 위한 짠디로 간다. 왕과 동행한 브라만은 왕에게 중앙에 모신 비로자나불은 시바사다(Śivasadā)이고, 동쪽의 아촉불은 루드라(Rudra)이며, 남방 보생불은 브라마(Dhātradeva), 서방 아미타불은 마하데바(Mahadeva), 북방 불공성취불은 하리무르띠데바(Harimūtideva=Viṣṇu)와 같다고 말한다. 더 나아가 그는 "향 붓다(Hyang Buddha)와 시바 사이에는 분별이 없다. 신 중의 신으로 이 둘은 동일하며 종교의 최종 목표"라고 강조한다(Soekmono 1995: 93-95).

문학작품이라는 분명한 한계가 있고, 이것이 당대 얼마나 보편적으로 받아들여졌는지 확인할 수는 없지만 금강계 밀교 5방불의 개념이 분명하게 보이고, 이들을 각각 힌두교 신과 결합하여 동일시하는 것도 명확하다. 중부 자바에서 밀교의 5방불을 시각적으로 형상화한 것은 현재 짠디 보로부두르밖에 없다. 그러나 보로부두르는 『금강정경』 계통의 금강계 만다라와는 같지 않다.[26] 무엇보다 明妃가 조각되지 않았고, 多面多臂 神格의 형상도 보이지 않으며, 탄트라의 형상화, 혹은 어떤 의식의 흔적도 발견되지 않는다. 자바의 밀교를 짐작하게 하는 텍스트로 『聖大乘論』을 들기는 하지만 일부 구문상 『大日經』과의 유사성이 확인되었을 뿐, 이것이 얼마나 유통되었고, 실제 밀교 의례나 작법의 기준서가 되었는지는 아직까지 확인되지 않았다. 『성대승론(聖大乘論, Sang Hyang Kamahāyānikan)』은 카츠(Kats)에 의해 1910년 네덜란드어로 번역되면서 처음 일반에 소개되었다. 경전에는 身口意 三密 수행과 관련된 내용들이 포함되어 있지만 『金剛頂經』 계통은 아니다. 부분적으로 구문 단편들이 『大日經』과 일치한다고 한다.[27] 따라서 고차원의 체계화된 밀교가 중부 자바에 전해지기는 했지만 중요한 종파로 자리잡거나 왕실의 후원을 받지는 못했을 가능성이 크다. 금강지가 슈리비자야에 체류했다는

26) 정확히 『금강정경』보다는 소위 『진실섭경』 등을 중심으로 하는 무상유가부밀교를 말한다. 마츠나카 유케이. 허일범 역. 1990. 『密敎歷史』. 경서원. 96-107. 오히려 반야/ 모 탄트라에 입각한 반야바라밀 등의 조상이 여러 점 남아있는 동부 자바 시기에 좀 더 체계적인 밀교가 발전했을 것으로 보인다.

27) 石井和子. 1989.「サン・ヒアン・カマハーヤーニカン(聖大乘論)』にみる古ジャワの密教」.『東南アジア研究』27/1. 55-70.『성대승론』과 자바의 밀교에 대해서는 후일의 연구로 지속하고자 한다.

『정원록』 내용이나 불공이 인도네시아에서 금강지를 만났다는 다양한 기록들을 통해 볼 때, 소위 후기 밀교가 중부 자바에 전해진 것은 오히려 당연한 일로 보인다. 다만 그 양상과 구체적인 신앙들이 명확하게 확인되지 않은 것이다. 일부 분노신의 형상을 한 아이를랑가 왕의 초상조각과 같은 예들이 현전하기는 하지만 체계화된 의식과 작법 구현, 만다라의 존재 등에 대해서는 좀 더 조사하고 연구할 필요가 있다. 현재 분명한 것은 중부 자바에서는 불교와 힌두교의 중요한 신격을 동일시하거나 왕가의 달마를 신격화하는 방향으로 발전했다는 점이다. 대승불교이든 밀교나 힌두교이든 인도에서 전해졌지만 인도보다 훨씬 철저하게 왕권을 위한 종교로 발전했다고 할 수 있다.

## Ⅴ. 맺음말

중부 자바에는 이르면 7세기, 늦으면 9세기말에 건립된 짠디들이 집중되어 있다. 현재 이슬람교가 우세한 인도네시아에서 짠디들은 과거 역사의 유산에 불과할 뿐이고, 그 기능과 건립 목적은 물론 어떤 신앙의례를 거행한 공간인지, 예배처였는지에 관한 연구가 부족한 실정이다. 본고에서는 중부 자바 짠디들의 일반적 현황을 살펴보고 단편적으로 남아있는 비명을 근거로 짠디들의 건립연대와 후원자를 알아보았다. 이와 같은 기초적 검토에 관해서 선행연구에 힘입은 바 크다는 점을 밝혀둔다. 비명을 통해 중부 자바의 짠디들은 산자야 계통의 므당왕국과 샤일렌드라 왕실에서 적극적으로 건립하고 神像을 세움으로써 달마를 수호하여 왕실의 권위를 확보하고자 했음을 알 수 있었다. 이는 샤일렌드라에 포로로 잡혀있다 도망가서 크메르 제국을 세운 자야바르만 2세와 그의 후계자들에 의해서도 확인된다. 크메르 제국의 왕들은 대대로 사원을 세우고 조각을 안치하여 왕이 사후에 신과 합일한다는 신왕사상에 입각하여 동남아 대륙을 다스리려고 했기 때문에 크메르 영토 내에 방대한 사원 건립이 이뤄졌다. 상당한 규모를 자랑하는 크메르의 사원들은 전성기의 모습을 확인하기 어려울 만큼 파괴가 심하지만 중부 자바보다 힌두교에 매진했던 것은 분명하다. 아무래도 불교의 특성상, 붓다와의

합일을 추구하는 것이 상대적으로 어렵고, 영토와 왕위 계승을 둘러싼 전쟁과 전투가 잦았던 상황에서 평화로운 불교 이념과 신앙보다는 왕의 위엄을 과시하기에 시바나 비슈누와의 합일을 강조하는 것이 유용했기 때문이라고 볼 수 있다.

혼란했던 대륙부를 장악하려던 크메르에 비하여 므당과 샤일렌드라 간의 권력 다툼을 제외하면 비교적 전쟁이 많지 않았던 중부 자바에서는 여전히 불교에 귀의하고, 승려들을 위해 승원과 마을을 희사하는 일이 수월했다고 생각한다. 날란다에 승원을 건설할 정도로 불교에 우호적이었고, 인도와 지속적으로 관계를 맺고 있었던 중부 자바에 금강승 불교, 혹은 후기 밀교의 유입을 상정하는 것은 자연스러운 일이다. 문헌으로도 확인되지만 후기밀교 경전 중 하나로 여겨지는 『성대승론』은 중부 자바 불교 신앙의 일면을 짐작하게 해준다. 하지만 네팔이나 티벳처럼 체계화된 조직적인 불교로서 자리 잡았는지는 아직 단언하기 어려운 상황이며, 관련 문헌 단편들과 론따르 경전을 통해 보면 일부 학승들을 중심으로 후기밀교가 받아들여졌을 가능성이 크다. 다만 크메르처럼 중부 자바 시기 이후는 힌두교와의 결합이 가속화된 것으로 보이며, 이는 역시 왕실의 강력한 후원이 힌두교로 집중된 것에 기인했을 것으로 추정된다. 힌두불교의 제양상에 대해서는 후일의 연구를 기약한다.

[제4발표 논평 1]

# 「힌두불교의 맥락에서 본 인도네시아 중부 자바의 짠디」에 대한 논평

방정란
일본 大正대학교

인도 발생 종교·사상의 영향에 기원을 둔다는 의미에서 인도문화권으로 정의되는 인도네시아의 종교는 비록 그 기원이 인도에 뿌리를 두고 있기는 하지만, 그들의 고유한 역사적 상황에 따라 독자적 양상으로 변모해 왔습니다. 본 논문의 주요한 논의 대상인 샤이바(Śaiva)와 바즈라야나(Vajrayāna)로 집약되는 힌두와 불교의 공존 기간은 비단 인도네시아의 역사 자체뿐만이 아니라, 반대로 인도 종교 사상의 발전 과정을 이해하는 데에도 다채로운 자료를 남기고 있습니다. 논평자의 연구 관심도 이러한 인도 딴뜨라 전통의 발전 양상을 전승 문헌들을 통해 추적하는 데에 있어 왔기에, 본고는 개인적으로도 그 동안에 중요성을 인식하고는 있었지만 구체적으로 살펴보지 못했던 인도네시아 종교 역사의 중요 연구 자료들, 특히 건축 등과 같은 사료들을 좀 더 구체적으로 살펴보고 이해할 수 있는 기회가 되었기에 감사의 말씀을 전합니다. 논평자가 지닌 인도네시아 역사와 미술사의 지식은 기존의 연구 결과를 학습하고 있는 수준이기 때문에, 건축 양식 등에 대한 생산적인 논의를 제시하는 데에는 무리가 있다는 점을 먼저 밝힙니다. 하여 본고가 차후 연구 논문으로서 정리되는데 도움이 되고자, 종교사상과 문헌 연구사 측면에서 본고의 '힌두-불교 시대'라는 핵심적인 논의와 종교 사상의 독자적 발전 과정 서술에 보충되었으면 하는 추가 연구 자료들을 소개하고, 쟁점들의 중요성을 언급하는 것으로 논평을 대체하고자 합니다.

## 힌두-불교 시대(zaman/jaman Hindu-Buda)에 대한 학계 쟁점과 흐름

자바-발리의 역사를 다루는 학계에서 '힌두-불교 시대(zaman Hindu-Buda)'는 기원후 5세기부터 15세기를 아우르는 용어로 사용되어 온 것으로 보입니다. 먼저 본고에서 '힌두불교'라는 표현이 자칫 오해를 불러올 수 있지는 않을까 싶습니다. 그러므로 이 용어의 저변에 깔려있는 중요 쟁점이 함께 언급된다면 본고의 연구 목적이 좀 더 드러날 수 있으리라 생각합니다.

이와 관련해 Acri(2015)[1]의 연구가 유용한 자료가 될 수 있다 판단했습니다. 이 논문은 이 용어가 담고 있는 함축성을 학자들이 그동안 어떻게 조금씩 다른 시선으로 사용해 왔는지를 구체적으로 다룹니다. 힌두-불교(Hindu-Buddhist 혹은 Śiva-Buddha 종교)라는 용어의 '-'은 두 종교 간의 공존, 통합, 일치, 혹은 평행 등의 모든 가능성을 압축하는 역할을 합니다. 그의 연구사 정리에 따르면, Kern(1916), Krom(1923), Rassers(1926/1959), Zoetmulder(1965)로 연결되는 학자들은 두 종교의 동일성(identity)이라는 입장을 고(古) 자바어로 쓰인 설화나 전승된 이야기를 토대로 '두 종교가 혼성(blending)되면서 통합주의(syncretism)적 양상을 띤다'고 분석합니다. 그러나 이러한 입장에 반하여 Pigeaud(1962)은 마자파힛(Majapahit) 왕조 시대의 자바는 두 종교가 평행주의(parallelism)적인 관계를 유지한다고 주창합니다. 이러한 입장은 이후, Ensink(1978)에 의해서 발리 전통에서 지역 주민들이 힌두/샤이바를 불교 전통에 비해 더 오래되고 높은 차원으로 간주한다는 사례를 통해 지지됩니다. 하지만 Gonda(1970)는 이런 기존의 두 가지 다른 입장과는 다른 해석을 제시하면서 연합/제휴(coalition)이라는 표현을 사용합니다. 이러한 해석을 지지한 Soebadio(1971)도 두 종교의 입장이 섞여버린다거나(mixing), 아니면 계속해서 평행적 입장으로 나아간다거나 하는 양자택일이 아니라, 한쪽의 입장에서 반대의 입장을 동일한 최종 목적을 향해 나아가는 '또 다른 방편'으로서 포섭·연합된다고 분석합니다. 이 입

1) Acri, Andrea, 2015. "Revisiting the Cult of "Śiva–Buddha" in Java and Bali, *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia,* D. Christian Lammerts (ed), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015, pp. 261–282

장은 Supomo(1972/1977), de Casparis(1999), Santoso(1975) 등에 의해 계승된다고 하는데, 이후 Nihom(1994)은 마자파힛(Majapahit) 왕조 시대(c.a. 1293-1527)에 나타나는 쉬바와 붓다의 통합화를 인도네시아 자체를 대상으로 하는 기존 논의에서 벗어나 인도 대륙 전역은 물론 티벳 등과 같은 인도 문화권에서도 샤이바와 불교의 요소들이 혼합되어 나타나는 양상이 발견되므로, 이 둘을 실질적으로 분리하거나 반(反)하는 것으로 단정하기 어렵다고 주장합니다. Hunter(2007)의 근래 연구는 쉬바-붓다(bhāṭara Śiva-Buddha/bharata Śiwa-Buddha)라는 합일된 신격이 언급되기 시작하는 마자파힛(Majapahit) 시대의 사료들을 정치-종교적 헤게모니를 통해 살펴보면서 그 통합화의 발아가 처음으로 '쉬바이자 동시에 붓다로서 신격화되는 왕'인 Kṛtanagara(13세기)에 의해서 소개되었다는 점에 주목합니다. 이 같은 연구사 정리와 함께 Acri(2015)는 자신의 문헌 연구 경험을 빌어 '이차 자료에서 정형적으로만 언급되던 자바와 발리에서의 샤이바와 불교의 관계'가 원전 텍스트 자료들을 통해 엄밀히 재검토될 필요성이 있다고 역설합니다.

더불어, Sanderson(2009:118-9)은 자바의 왕조들이 오직 한 종교만이 아니라 여러 다른 종교의 개별성을 인정하면서도 이들을 동시에 지원했다는 사실을 Airlangga(c. 1010-1050)의 비문과 고 자바어로 쓰인 고층 문헌 등을 통해서 밝히며, Griffiths(2021:21) 등도 미공개 되었던 비문 텍스트의 번역 작업을 통해 이를 예증합니다. 정리하자면, 대부분의 연구 결과는 힌두-불교 시대를 거치면서 일어나는 '쉬바와 붓다의 통합화'가 사상적, 문헌적 증거로서 실질적으로 관찰되는 것은 기원후 13-14세기 무렵, 마자파힛 시대가 시작하는 전후의 사료들이라는 데에 동의합니다. 이 무렵의 문헌들은 여전히 각기 종교의 교설적 독립성을 인정하고 있기 때문에 이 시기의 처음부터 곧바로 이들이 완전히 하나의 종교로서 통합된 것이라고 할 수는 없을 것입니다. Hunter(2007)는 불교도이며 궁정시인(kakawin)인 Mpu Prapanca가 그의 작품 Desawarnana/Deśavarṇana (=Nagarakertagama/Nāgarakṛtāgama 라고도 불림)에서 주요한 세 가지 종교(tripakṣa)라는 용어로 샤이바(Śaiva/Shaivite)와 불교, 은둔 수행자(Resi/Ṛsi)의 사원들에 대해 비중 있게 언급한다는 데 주목하고, 또 다른 중요 궁정시인이자 불교도인 Mpu Tantular도 그의 주요 작품인 Sutasoma와 Arjunawijaya에서 이러한 종교적 구분을 유지한 채, 그럼에도 불구하고 '이 모든 종교를 동일한 가치로서 왕권이 후원해야 할 필요

성'을 피력하는 것으로 작품의 결론을 낸다고 분석합니다[2]. 그런 의미에서 보자면, 본 발표에서도 인용된 Arjunawijaya의 구절(Canto 26.4-27.2/30.1-2)도 직접적이지는 않지만, 저자 Tantular의 불교적 입장이 간접적으로 암시된다고 해석할 가능성이 있습니다. 만약 쉬바의 신격이 동등한 입장에서 밀교의 오불(五佛)과 합치되려면, 쉬바의 다섯 얼굴(pañcānana) 즉, Īśana(위), Vāmadeva(북쪽/왼쪽), Aghora(남쪽/오른쪽), Tatpuruṣa(동쪽/앞), Sadyojāta(서쪽/뒤)로 특정되어야 더 설득력이 있을 텐데, 문헌 자체의 기술은 쉬바 아래에 다양한 힌두 신격을 단순히 포함하는 인상을 주기 때문입니다. 이와 유사하게 이 작품에서 붓다와 쉬바의 동일성을 이야기하는 서술을 '나, Vairocana는 붓다와 쉬바 둘, 모두로서 화현한다'라는 뜻으로 교정해서 이해해야 할 필요가 있다고 Sanderson(2009:124 fn.287)은 지적합니다.

이러한 문헌의 종교적 통합의 메시지가 신왕(devarāja) 사상과 더불어 -특히, 자바 출신이 아닌- 왕조에게 절대적 왕권을 수립할 수 있는 탄탄한 기반이자 강력한 도구가 되었으리라는 점은 분명 설득력이 있습니다. 그런 의미에서 발표에서 논의된 '신왕사상'은 핵심적인 내용이 되므로, 자바문화의 영향을 받았던 크메르 제국의 신왕사상에 대한 논의와 함께 자바 자체의 왕조, 예를 들면 Sighasari 왕조의 Kṛtanagara 왕이나 Majapahit 왕조 시대의 사례들을 좀 더 다뤄주는 게 자바 짠디의 사례들을 이해하는 데 더욱 도움이 될 듯합니다.

## *Saṅ Hyaṇ Kamahāyānikan mantrayana*에 관한 중요 최신 연구

본고의 마지막 부분에서 언급되는 Saṅ Hyaṇ Kamahāyānikan mantrayana(SHKM으로 약칭)은 인도네시아의 딴뜨라 종교의 영향, 만뜨라야나(Mantrayāna)라고 표현되는 인도 밀교의 영향을 입증하는 중요한 문헌 중의 하나입니다. 논평의 도입부에서 이야기 했듯이 이 문헌의 연구가 인도밀교의 입장에서도 중요했던 이유는 현재까지 산스끄리뜨로 전해지지 않는 경전의 문구를 추적할 수 있었기 때문이기도 합니다[3]. 발표에

2) Hunter, Thomas M. 2007. "The Body of the King: Reappraising Singhasari Period Syncretism", Journal of Southeast Asia Studies, 38(1), p.33.; Sanderson, Alexis 2009, The Śaiva age, p.123.

3) 이와 더불어 SHKM의 문헌을 현재에 전하고 있는 세 가지 종류의 사본(manuscripts) 중에 흔히

서 간략히 소개하셨듯이 이 문헌은 처음으로 J. Kats(1910)에 의해서 알려졌습니다. 산스끄리뜨로 쓰인 마흔 두 개의 게송으로 이뤄진 이 문헌은 고(古)자바어로 쓰인 귀경문과 각 게송의 해설을 함께 담고 있습니다. 그 범본은 J.S. Speyer(1913)와 De Jong(1974)에 의해 두 차례에 걸쳐 재교정 되었는데, 그러한 연구가 나오는 동안, 荻原雲来(1916)와 酒井柴朗(1950)는 이 문헌의 게송의 단편들이 『大日經』과 『理趣廣經』에서 확인된다는 점을, 桜井宗信(1996)와 石井和子(1987/1988/1989)는 『初会金剛頂経 Sarvatathāgatatattvasaṃgraha』, Sarvavajrodayā 등의 여타 밀교 경전에서도 대응 게송들이 확인된다는 연구결과를 발표합니다. 이들의 연구는 이 문헌이 인도에 기원한다는 점에 의견을 같이 하고 있었지만, 산발적인 대응 문구의 확인만으로는 게송 단편들이 어떤 목적으로 어떤 과정을 통해 합쳐지게 되었는지를 설명할 수는 없었습니다.

하지만 최근 加納和雄(2020)[4]는 이 문헌의 원전 출처에 대한 새로운 증거를 제시하고 있습니다. 인도 후기 불교의 대표적 전통 중 하나인 짜끄라삼바라(Cakrasaṃvara) 전통의 주석가 자야바드라(Jayabhadra)가 지은 의례서 *Navaśatikā(약칭 『九百頌』, D1477)와 이 『구백송』을 모델로 한 자야세나(Jayasena)의 의례서에도 SHKM 게송 전체가 통째로 표백문(表白文)처럼 등장하고 있다는 점을 밝힙니다. 이는 중기에서 후기 밀교로 넘어가는 시기에 SHKM에 전승된 형태와 같은 표백문집이 존재했을 것이며, 이러한 문헌이 인도네시아로 전승되는 데에는 자야바드라 등과 같이 스리랑카 출신 인도 저자들이 관련되어 있었을 가능성을 시사합니다. 더불어 스리랑카와 인도네시아 사이의 해상교역을 통한 밀교의 전파 과정을 추적할 수 있는 발판도 열린다고 할 수 있습니다. 물론 이를 위해서는 SHKM은 물론이고, SHKM을 전승하는 사본에 포함된 다른 문헌들과의 관계성 등등의 다양한 차후 연구가 반드시 필요할 것입니다.

이상으로 인도네시아의 힌두-불교 시대의 종교적 통합과정을 이해하는 데 중요한 몇몇 논의와 연구 결과를 정리해 보았습니다. 물론 이들은 사상사 이해를

C라고 약칭되는 사본의 경우는 인도 밀교 버전의 의례를 샤이바 형식으로 재가공한 것으로 보이기 때문에, 이 또한 인도네시아의 힌두-불교의 공존 양상과 상호 영향 관계를 파악하는 데 매우 중요한 사료라 할 수 있다.

4) 加納和雄(2020), 聖大乗真言道とジャヤバドラ ; ―中世インドネシアの表白要文集とその背景―(The *Sañ Hyaṇ kamahāyānikan mantranaya* and Jayabhadra, – A Tantric Ritual Manual of Medieval Indonesia and its Indic Background–),『密教 文化』第二四四号, (7)–(39).

위한 문헌적 연구와 결과에 초점이 맞춰져 있지만, 이러한 사상적 기반이 없는 상태에서 종교 건축과 미술 등이 꽃피워질 수 없음을 감안한다면, 어느 정도 본고의 논의와도 연관되는 문맥이 있지 않을까 생각합니다. 물론 논평에서 언급한 모든 연구 결과와 논쟁들이 전부 다뤄질 필요는 없을 것입니다. 조금 장황한 논평이 된 것은 아닐지 염려가 되지만, 앞서 언급했던 학계의 주요쟁점과 중요성과에 대한 대략의 내용이 첨가된다면, 역사적 건축물의 분석에도 좀 더 다양한 사상적 근거가 제시되게 되지 않을까 생각합니다. 하여 언급한 연구 결과들이 차후 연구 논문으로 완성되는 데 조금이나마 도움이 될 수 있기를 바라면서 이상의 논평을 마치겠습니다.

[제4발표 논평 2]

# 「힌두불교의 맥락에서 본 인도네시아 중부 자바의 짠디」에 대한 논평

하정민
서울대학교

이 발표는 인도네시아 중부 자바지역에서 7세기 무렵부터 9세기 말까지의 기간에 건립된 짠디들의 현황을 파악하고, 그 짠디들에 시각적·상징적으로 구현되었던 것으로 보이는 종교적·정치적 의미에 대해 고찰한 글입니다. 현재 단편적으로 조사되어 학계에 보고된 비명(碑銘)의 내용을 적극 활용하여 중부 자바에 세워진 일부 짠디의 건립연대와 후원자를 밝히고, 특히 왕이 건립한 짠디에서는 신상(神像)을 봉안하거나 왕의 유골을 안치함으로써 다르마(dharma)를 수호하고, 왕실의 권위를 확보하고자 했던 의도가 반영되었다고 본 점이 주목됩니다. 중부 자바 지역의 짠디에 대한 연구는 그 지역적 분포 및 제작 시기에 대한 개괄적인 조사가 대부분이고, 관련 종교적·정치적 의미에 대해 깊이 있게 다룬 최근의 연구는 거의 없다고 해도 과언이 아닌 현 학계의 상황에서, 이 발표가 제시하는 바는 매우 흥미로웠습니다. 또한 "아르주나위자야(Arjunawijaya)"와 같은 고 자바어로 쓰인 문학 관련 문헌을 참고하여, 짠디와 그 내부에 모신 신상에 대한 당시 종교적 사고를 이해해보려는 시도도 매우 인상 깊습니다. 토론자로서 저는 선생님의 논고와 관련하여 궁금한 점에 대해서 몇 가지 질문을 드리며, 본 발표의 범위를 넘어선 것이어서 미처 다루어지지 못했을 것으로 생각되는 부분에 대해서 선생님의 생각을 청해 듣고자 합니다.

첫 번째 질문은 본 발표의 가장 핵심 논의 중 하나인 신왕(神王, devaraja) 사상과 관련된 것입니다. 신왕사상은 왕과 신의 합일에 대한 것으로, 앙코르 제국에

서 널리 퍼져 있었던 양상이 논의되어 왔습니다. 그 근거는 몇몇 석각 비문 및 왕과 신의 이름을 결합한 명칭에서 찾아볼 수 있습니다. 석각 비문으로는 프레 룹(Pre Rup)에 새겨진 명문을 들 수 있는데, 라젠드라바르만(Rājendravarman, 944-968) 왕이 자신의 정신을 담은 조각상을 세우고, 그것을 신격화하여 봉안함으로써 다르마(dharma)와 '왕가의 정수'를 수호했다고 합니다. 또 인드라바르만(Indravarman) I세가 881년 세운 바콩(Bakong) 사원 초석에 새긴 명문에는 왕의 이름 인드라와 신의 이름 이슈바라를 결합한 '인드레슈바라(Indreśvara)'라는 데바라자를 위해 사원을 세웠다는 내용이 있어서 주목됩니다. 야쇼바르만(Yaśovarman) 1세(재위 880-900)가 야쇼다레슈바라(Yaśodhareśvara)라는 데바라자를 위해 세운 사원도 유사한 예이다.

이러한 앙코르 제국의 사원에 나타나는 신왕 사상은 이미 논의가 많이 되었는데, 본 발표에서 흥미로운 점은 이러한 사원에 구현된 신왕 사상이 앙코르 이전에 중부 자바에서 이미 표현되어 있다고 본 점입니다. 앙코르 제국을 건설한 자야바르만(Jayavarman) 2세(802-850년 재위)는 왕위에 오르기 전에 중부 자바에 위치했던 샤일렌드라 왕조에 포로로 잡혀 있었는데, 귀국하면서 그 때 주변에서 관찰하고 경험했던 종교 문화를 앙코르 제국에 전했고, 이것이 후세에까지 영향을 미쳐서, 사원 건립, 신상 조각, 링가 조성이 활발히 이루어졌다는 것입니다.

실제로 앙코르 제국의 사원들은 그 이전에 건립된 것으로 보이는 중부 자바의 짠디들과 유사한 형태를 보이는 사례가 많습니다. 예를 들어 인드라바르만 I세 때 건립된 프레아 코(Preah Ko) 사원(879년)과 같이 세계의 중심인 메루산을 형상화하여 높이 솟은 탑형 구조물을 올린 사원이나, 역시 같은 왕 시기에 건립된 바콩 사원(881)처럼 보로부두르와 유사한 식의 계단식 피라미드(stepped pyramid)의 구조를 보이는 사원들이 많이 있습니다. 따라서 사원의 시각적인 형태에 있어서는 중부 자바 지역에서 앙코르 제국으로 미친 영향은 비교적 분명하다고 할 수 있습니다. 그런데, 이러한 시각적인 면을 넘어서서, 그 이면의 신왕사상, 즉 왕의 유골의 안치, 왕의 상을 신상처럼 봉안하는 방식으로 구현되었던 사상 역시 중부 자바에서 앙코르 제국으로 전해졌다고 볼 수 있을지에 대해서는 좀 더 명확한 근거가 제시되면 좋을 듯합니다. 발표문에서 필자는 중부 자바 지역의 잔디가 종교 사원으로서의 기능을 행함과 동시에 왕의 유골, 혹은 화장한 재를 모시는 공간이었다는 주장을 소개하시고 계신데, 이러한 주장이 얼마나 신빙성이 있다고 보시는지 궁금합니다.

이러한 주장을 뒷받침하는 근거로 중부 자바 창갈(Canggal) 명문과 까랑뚱아(Karangtengah) 비명을 제시해주셨습니다. 먼저 창갈 명문에는 '자바섬(Yawadvipa)' 쿤자라쿤자(Kuňjarakuňja)에 시바 링가를 세운 일을 기록하고 있는데요. 명문의 내용을 받아들여, 시바 링가를 사원에 세운 것은 확실한 사실로 볼 수 있다고 해도, 이 링가가 왕권의 정수를 상징하며, 왕이 곧 지상에 내려온 시바의 현현임을 의미한다고 보는 것은 명문에 대한 해석의 영역인 듯합니다. 명문의 내용 중 사실로 받아들일 수 있는 부분은 어디까지이며, 중부 자바의 신왕사상의 근거라고 볼 수 있는 또 다른 자료가 있는지 궁금합니다. 한편 까랑뚱아(Karangtengah) 비명에는 인드라왕의 신상이 짠디에 안치되었다는 내용이 있습니다. 그리고 명문에 따른다면 사마라퉁가가 아버지 인드라왕의 유골을 안장하기 위해 짠디를 세운 것도 있다고 합니다. 그런데 문제는 이 비명의 내용과 관계된 것으로 추정한 사원에는 왕의 유골이나 화장한 재가 발견되지 않았다는 점입니다. 이러한 상황 하에서도 짠디가 왕의 유골을 모시기 위한 장소였으며, 따라서 신왕사상을 구현하고 있는 것이라고 볼 수 있을까요?

두 번째 질문은 위의 첫 번째 질문과 긴밀히 연관된 것입니다. 만약 본 발표문에서 논의하신 바와 같이, 중부 자바의 짠디에서 신왕 사상이 구현되어 있고, 이러한 사원에 있어서의 종교적·정치적 아이디어가 앙코르 제국으로 전해져서 영향을 준 것이라고 볼 수 있다면, 과연 그러한 중부 자바의 사고는 어디에 기원을 두고 있는 것일까요? 중부 자바의 독자적인 창조일까요? 아니면, 동남아시아의 많은 종교 문화에서 볼 수 있듯이, 인도에서 유래한 것일까요? 만일 인도에서 유래한 것이라고 한다면, 과연 인도에서 중부 자바에 7세기 무렵부터 9세기 말 사이에 세워진 짠디에 영향을 줄 수 있었을, 그 내부에 신상, 그리고 왕과 같이 중요한 위치에 있는 인물의 유골을 안치하고, 그것이 바로 신왕 사상을 구현한 것이라고 볼 수 있는 그러한 예가 있는지요? 이에 대한 필자의 의견이 궁금합니다.

마지막으로, 앙코르 제국의 여러 왕들은 힌두교를 숭상하고, 힌두의 여러 신들 가운데에서도 주로 시바와의 합일을 추구했던 것으로 알려져 있습니다. 이에 대해서 필자는 "불교의 특성상 왕이 붓다와의 합일을 추구하는 것이 상대적으로 어렵고, 영토와 왕위 계승을 둘러싼 전쟁과 전투가 잦았던 상황에서 평화로운 불교 이념과 신앙보다는 왕의 위엄을 과시하기에 시바나 비슈누와의 합일을 강조하는 것이 유용했기 때문"이라고 보셨습니다. 상당히 타당한 의견이라고 생각됩니다. 다만 필자도 서술하셨듯이, 앙코르 톰을 건립한 자야바르만 7세(재위 1181-1219)는 붓다

에 대한 신앙을 강하게 표현했습니다. 앙코르 제국의 여러 왕들 가운데 매우 예외적인 자야바르만 7세의 케이스는 필자의 의견 안에서 어떻게 이해해볼 수 있을까요? 이에 대해 답변해 주시면 감사하겠습니다.

[제5발표]

# 앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제

노남희
국립중앙박물관

## Ⅰ. 서론

12세기 이후 앙코르 왕국의 불교미술에서 가장 보편적으로 발견되는 불상은 소위 '나가의 보호를 받는 붓다'상이다. 이 불상은 선정인을 한 붓다가 뱀의 몸통으로 이루어진 3층의 대좌에 앉아, 펼쳐진 뱀의 머리 일곱 개를 몸 뒤로 광배처럼 갖고 있는 모습을 하고 있다. 불전의 '나가 무찰린다(Naga Muchalinda)' 고사에서 유래한 이 도상은 동남아시아에서는 드바라바티 미술을 거쳐 앙코르 왕국의 미술에서 가장 크게 꽃을 피웠다.[1] 다만 이 도상이 구체적으로 어떠한 존명의 붓다를 표현하였는가 하는 문제에 대해서는 아직까지 크게 합의된 바가 없다.

그런데 흥미롭게도 이 모습의 불상 가운데에는 선정인을 취한 손바닥 위로 작은 물건을 올려놓고 있는 예가 종종 보인다. 손바닥 위에 올린 물건은 대개 둥근 합(盒)의 모습이거나 때로는 삼각형의 작은 소라고둥처럼 보이는 경우도 있는데, 손바닥에 합처럼 생긴 물건을 들고 있다는 점에서 이 도상은 막연히 약사여래로 비정되어 왔다. 그러나 나가의 보호를 받는 붓다를 약사여래와 연관시켜 구체적으로 논한 연구는 아직 없다.

1) '나가의 보호를 받는 붓다' 도상의 연원과 변용에 대해서는 졸고, 「나가 위의 붓다 도상 연구 – 서사부조에서 아이콘으로 – 」, 『동양미술사학』 제8호(2019. 2), pp. 90–118.

한편, 이와는 별개로 새로운 유형의 불상을 앙코르의 약사여래로 비정한 연구가 제기되어 주목을 요한다. 해당 불상은 두 손을 가슴 앞으로 모으고 오른손에는 금강저(金剛杵), 왼손에는 금강령(金剛鈴)을 든 모습이며, 앞의 유형과 달리 나가의 보호를 받는 붓다의 모습이 아니라는 것도 눈에 띄는 차이점이다. 이 유형을 약사여래라고 처음 주장한 것은 영국의 학자 하이람 우드워드(Hiram Woodward)로, 그는 이 유형이 과거 앙코르 왕국의 영토였던 지금의 태국 북동부에 분포한 병원 건물지에서 출토된 사례가 많다는 점을 근거로, 이들이 앙코르 왕국에서 새롭게 창안한 약사여래 도상일 것이라고 주장하였다.[2] 그의 견해는 유명한 크메르 미술 연구자인 피터 샤록(Peter D. Sharrock)에 의해 그대로 수용되었으며,[3] 지금까지 이에 대한 별다른 의견은 제기된 바가 없다.

앙코르 왕국의 불교미술에서 논의된 위 두 가지 유형의 약사여래는 저마다 풀리지 않는 부분을 하나씩 갖고 있다. 우선 첫 번째 유형의 경우 왜 약사여래가 나가의 보호를 받는 붓다의 모습으로 만들어졌는가 하는 것이 가장 큰 의문점이다. 교리상으로나 문헌상으로 약사여래는 나가 무찰린다 고사는 물론 뱀과도 큰 연관이 없기 때문이다. 더욱이 이 유형의 상은 종종 팔이 4개인 4비 관세음보살, 여성형의 반야바라밀보살과 함께 삼존상의 모습으로도 만들어졌는데, 이는 일반적으로 일광보살과 월광보살을 협시로 갖는 약사삼존상의 도상과는 매우 동떨어진 것이다.

한편, 두 번째 유형은 지물이 가장 큰 문제가 된다. 약사여래에 관련된 어떠한 경전에도 금강저와 금강령이 약사여래의 지물로 언급된 경우가 없음은 물론, 교리상으로도 이 두 가지가 딱히 약사여래와 연결되는 부분은 찾기 힘들다. 무엇보다도 자세는 약간 다르지만 오른손에 금강저, 왼손에 금강령을 든 것은 티베트 등에서 빈번하게 만들어진 바즈라사트바(Vajrasattva), 즉 한역명 금강살타(金剛薩埵)의 명확한 도상이라는 점에서, 이를 약사여래로 간주하려면 보다 직접적이고 명확한 근거가 필요하다고 생각된다.

---

2) Hiram Woodward, "Cambodian Images of Bhaisajyaguru," in Emma Bunker and Douglas Latchford, *Khmer Bronzes: New interpretations of the Past* (Chicago: Art Media Resources, 2011), pp. 497-502.

3) Peter D. Sharrock, Banteay Chhmar: Garrison-Temple of the Khmer Empire (Bangkok: River books, 2015), pp. 24-37.

이상과 같은 두 가지 유형의 앙코르 왕국 약사여래상을 분석하는 것은 크게 두 가지 측면에서 필요하다. 우선 주로 동아시아에 집중되었던 약사여래 신앙의 다양한 면모를 밝힐 수 있고, 더불어 동남아 대승불교 신앙의 한 양상을 파악하는 데에도 큰 도움이 될 것이다. 본 발표에서는 위에서 언급한 두 가지 유형의 약사불에 대하여 도상과 출토 맥락, 비문 등을 통해 앙코르 왕국의 약사불상과 신앙을 둘러싼 논의를 검토해 보고자 한다.

## II. 앙코르 왕국의 약사여래 신앙

앙코르 왕국의 약사여래 신앙을 논할 때 가장 중요한 사람은 바로 자야바르만 7세이다. 현재 앙코르 왕국에 남겨진 수많은 비문에서 약사여래의 이름이 처음이자 마지막으로 등장하는 것이 바로 자야바르만 7세가 세운 건축물 관련 비문에서이기 때문이다. 앙코르 왕국의 전성기를 이끈 왕으로 잘 알려진 그는 독실한 불교도였으며, 유명한 호불 군주답게 역대 어느 왕보다도 많은 사원과 상을 만든 것으로도 유명하다.

특히 그가 역대 왕들과 가장 차별화되는 것은 바로 많은 병원과 역참을 세웠다는 것이다. 자야바르만 7세가 즉위 후 가장 먼저 세운 사원인 타 프롬(Ta Prohm) 사원 비문에는 그가 102개의 병원과 121개의 역참을 세운 사실이 기록되어 있다.[4] 병원의 바깥쪽에 세워진 작은 비석에는 왕은 자신의 병이 아니라 백성들의 병으로 인해 고통 받으며, 백성들의 고통은 곧 왕의 슬픔이라는 내용이 등장한다.[5] 이러한 내용은 역시 전설적인 호불 군주였던 인도 마우리야(Maurya) 제국의 아쇼카 왕이 남긴 마애법칙(Aśoka Edicts)에서도 유사하게 발견된다는 점이 이미 지적된 바 있다.[6]

---

4) George Cœdès, "La stèle de Ta-Prohm," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome 6 (1906), pp. 44-86.

5) Peter Sharrock, 앞의 책, p. 32.

6) Hermann Kulke, "From Aśoka to Jayavarman VII: Some Reflections on the Relationship between Buddhism and the State in India and Southeast Asia," in Tansen Sen ed., *Buddhism*

자야바르만 7세의 병원 건립과 약사여래에 대해 보다 직접적으로 알려주는 것은 일찍이 조르쥬 마스페로(George Maspero)가 발견한 세이 퐁(Say Fong) 명문이다.[7] 세이 퐁은 메콩강 유역 지금의 라오스 비엔 창(Vien Chang) 근처에 위치한 고대 도시의 이름으로, 이곳에서는 돌을 사각형으로 깎아 매끈하게 마연하고 고 크메르 문자를 사면에 새긴 비석이 발견되었다. 이 명문에는 약사여래의 이름은 물론 협시인 일광보살과 월광보살의 이름도 함께 등장하고 있어, 당시 이 비문을 쓴 이들이 약사여래 신앙을 분명히 알고 있었음을 보여준다.

비문의 2-3번째 줄에는 그의 이름을 듣는 것만으로도 치병이 된다는 것과, 이어 일광보살(Sūrya-vairocana)과 월광보살(Candra-vairocana)이 사람들의 고통을 물리쳐 주리라는 언급이 등장한다.[8] 약사여래의 이름을 들으면 병이 낫는다든지 혹은 고통에서 벗어난다든지 하는 내용은 한역경전의 약사여래 십이대원(十二大願)에서도 쉽게 찾아볼 수 있는 익숙한 내용이다.

그러나 무엇보다도 이 명문에서 가장 주목되는 부분은 그가 약사여래상을 세웠다고 언급한 부분이다. 명문 16-18번째 줄에는 다음과 같이 기록되어 있다.

> "그(자야바르만 7세)는 백성들의 고통을 영원히 몰아내기 위해 병원을 세우는 곳마다 약사여래와 그의 두 아들의 상을 세웠다.
>
> 그는 1186년에 이곳에 약사여래를 위한 성소(sanctuary)와 함께 병원을 세웠다.
>
> 여기에도 그는 (약사여래의) 아들이자 병을 없애는 위대한 일광보살(상)과 월광보살(상)을 안치했다."[9]

---

*Across Asia,* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2014), pp. 327-345.

7) 이 명문은 1903년 루이 피노(Louis Finot)가 처음 번역하였다. Louis Finot, "L'inscription sanskrite de Say-fong : II. L'inscription sanskrite de Say- Kong," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* Tome 3 (1903), pp. 18-33.

8) Megumu Honda, "The Say-Fong Inscription of Jayavarman VII," *Journal of Indian and Buddhis Studie*s, 14 no. 1 (1965), p. 414.

9) Claude Jacques and Peter D. Sharrock, "The Grief of Kings Is the Suffering of Their Subjects: A Cambodian King's Twelfth-Century Network of Hospitals," in *Buddhism and Medicine: An Anthology of Premodern Sources* (Columbia University Press, 2017), pp. 230-231. 한편, 이보다 앞선 1965년에 역시 이 비문을 해석한 혼다 메구무는 다음과 같이 약간 다른 해석문을 제시하였다.
"그(자야바르만 7세)는 백성들의 질병을 영원히 몰아내기 위해 약사여래(상)와 그의 두 아들의

위 해석에 의하면 자야바르만 7세가 세운 병원에는 약사여래와 그의 두 협시인 일광보살과 월광보살상이 안치되어 있었음을 알 수 있다. 그러나 안타깝게도 이 상들이 어떤 모습인지에 대해서는 전혀 묘사되어 있지 않다.

한편, 이 기록에서 또 한 가지 흥미로운 것은 약사여래와 함께 언급된 두 협시, 즉 일광보살과 월광보살의 표기에 대한 것이다. 이들은 각각 '수리야바이로차나(sūryavairocana)'와 '찬드라바이로차나(candravairocana)'로 표기되어 있는데, '바이로차나(vairocana)'는 비로자나의 원명으로서 보다 잘 알려져 있지만 본래는 산스크리트어로 '태양(빛)' 내지는 '두루 비추는 것'을 뜻한다. 따라서 '수리야바이로차나'와 '찬드라바이로차나'는 그 자체로 '일광'과 '월광'에 대응되는 것으로 해석할 수 있다.

그러나 약사여래의 정식 명칭, 즉 '약사유리광여래'가 비문에서 'bhaiṣajyaguruvaidūrya-prabharājajina'로 기록된 것으로 보아, 수리야와 찬드라의 뒤에 '프라바(prabha)' 대신 '바이로차나(vairocana)'를 붙인 것은 둘 사이에 무언가 차이를 두기 위함일 것으로 해석해 볼 수 있다. 이와 같은 표기는 수도의 중심 사원인 바욘(Bayon) 사원의 명문에서도 동일하게 나타난다. 바욘 사원의 중앙 성소 근처 공간에서 발견된 명문에는 각각 'vraḥ [v]uddha Kamraten An Śrī Bhaiṣajya-guruvaidūryyaprabha[rāja]', 'Kamraten An Śrī Sūryyavairocana', 'Kamraten An Śrī Candravairocana'라고 기록되어 있어, 세이 퐁 명문과 같은 표기를 보여주고 있다.[10)]

이와 관련하여 한역 약사경전 가운데 일광보살과 월광보살에 대한 표기가 달라진 사례가 있어 주목된다. 예를 들어, 현장(玄奘) 역 『약사유리광여래본원공덕경(藥師琉璃光如來本願功德經)』(650년)과 의정(義淨) 역 『약사유리광칠불본원공덕경(藥師琉璃光七佛本願功德經)』(707년)에서는 약사여래의 협시로 각각 '일광편조(日光遍照)'와 '월광편조(月光遍照)'가 기록되어 있는데, 이는 그보다 시대가 앞서는 달마급다(達摩笈多) 역 『약사여래본원경(藥師如來本願經)』(615년)에서 보이

---

상을 (왕국) 모든 곳에 세웠다./그는 이 병원을 붓다의 사원과 약사여래 사원과 함께 샤카(śaka) 1108년(1186년)에 이곳에 세웠다./그는 또 병자들을 위해 (약사여래의) 두 아들이자 병을 없애는 자들인 일광보살(Sūryavairocana)과 월광보살(Candravairocana)을 세웠다."(Megumu Honda, 앞의 글, pp. 408-409).

10) George Cœdès(1928); Lethy Chhem Kieth 에서 재인용.

는 단순한 '일광(日光)', '월광(月光)'과 달리 뒤에 '편조(遍照)'를 붙인 것이다. '편조'는 말 그대로 '두루 비춤'이라는 뜻으로, '광명편조'라고 하여 비로자나불의 이명(異名)으로도 알려져 있다. 특히 현장 역본은 달마급다 역본과 내용상으로도 거의 차이가 없을 뿐만 아니라 본존인 약사여래의 표기에 대해서는 동일하게 '약사유리광여래(藥師琉璃光如來)'라고 하면서도 협시의 이름만은 어떤 이유에서인지 이렇게 변화를 주어 의문을 불러일으킨다. 이처럼 세이 퐁 명문에 보이는 '수리야바이로차나'와 '찬드라바이로차나'는 현장과 의정본 약사경의 '일광편조', '월광편조'라는 표기와 상통하는 부분이 있으며, 이를 볼 때 같은 관념에 기반한 약사신앙관을 공유했을 가능성을 조심스럽게 상정해본다.

이외에도 바욘 사원의 중앙 성소 옆에서는 약사여래를 언급한 10개의 명문이 추가로 발견되었는데, 여기에서는 약사여래상들이 매년 왕실의 주요 행사를 위해 수도로 모셔져 왔다고 기록되어 있다.[11] 이는 당시 앙코르 왕국에서 약사여래상이 중요한 불상으로 여겨졌다는 것과 더불어 약사여래 관련 의례가 이루어졌을 수도 있음을 암시한다.

이상과 같은 기록을 토대로 알 수 있는 것은 자야바르만 7세 때 병원이 집중적으로 건설되었다는 것과, 약사신앙에 기반한 약사여래상과 그의 협시로서 일광보살과 월광보살상이 함께 세워졌다는 점이다. 그렇다면 이때 만들어진 약사여래와 두 협시의 모습은 과연 어떤 것이었을지, 현재 약사여래상으로 추정되고 있는 불상들을 중심으로 한번 살펴보자.

# III. 앙코르 약사여래상의 두 가지 유형에 대한 검토

## 3.1. 작은 합을 든 불상

작은 합을 든 불상은 전통적인 약사여래의 도상으로 가장 잘 알려져 있다. 약

11) Hedwige Multzer o'Naghten, "Jayavarman VII's foundations: The organization of a territory and its historical and religious interpretation," Ph.D Dissertation (2011), p. 200; Sharrock, 앞의 책, pp. 32-33에서 재인용.

사여래 신앙이 크게 유행했던 동아시아에서는 다양한 자세와 수인, 지물을 든 약사여래 도상이 발전하였으며, 그중에서도 둥근 약합을 든 불상은 한국, 중국, 일본에서 공통적으로 널리 발견된다.[12] 문헌상으로는 8세기 후반 불공이 한역한 『약사여래염송의궤(藥師如來念誦儀軌)』에 약사불이 '무가주(無價珠)'라고도 부르는 '약기(藥器)'를 든다고 한 것이 약사여래의 지물에 대한 최초의 기록이다.[13] 동아시아에서 약합을 든 불상은 입상과 좌상으로 모두 조성되었고, 좌상의 경우 선정인의 자세로 약기를 든 모습, 한손에만 약기를 올려놓고 다른 한 손은 석장(錫杖)을 쥐거나 다른 수인을 취한 모습 등이 있다.

12세기 이후 앙코르 왕국에서 만들어진 불상 가운데 약사여래로 추정되는 상들은 모두 선정인에 작은 합을 받쳐 든 모습의 불좌상이며, 석조상과 청동상이 모두 있지만 청동상이 특히 많다. 대표적인 예로 캄보디아국립박물관에 소장되어 있는 스라스랑(Sras Srang) 출토 불좌상이 있다. 이 상은 결가부좌를 살짝 변형시켜 오른쪽 다리를 왼쪽 다리 위에 올린 용맹좌(virāsana)에 선정인을 하고 있으며,[14] 10세기 이후 앙코르 왕국에서 만들어진 불상과 마찬가지로 화려한 보관과 장신구를 착용한 모습이다. 손바닥이 위를 향한 채 오른손을 왼손 위로 포개어 작은 원뿔 모양과 같은 물체를 올려놓고 있다. 대좌는 3층으로 이루어진 뱀의 몸통이며, 대좌에서 이어진 뱀의 머리가 광배처럼 뒤로 드리워져 있어, 나가의 보호를 받는 붓다의 모습으로 만들어져 있다.

한편, 단독상이 아니라 삼존상으로 만들어진 예도 많이 전한다. 가장 대표적인 예는 롤루오스(Rolous)의 프레이 몬티(Prei Monti) 사원에서 발견된 캄보디아국립박물관 소장 청동 불삼존상이다. 가운데에는 뚜껑이 있는 작은 용기를 받쳐 든

12) 중국과 한국, 일본의 약사여래 도상에 대해서는 각각 다음의 연구에 잘 정리되어 있다. 허형욱, 『韓國 古代 藥師如來 信仰과 圖像 硏究』, 홍익대학교 박사학위논문, 2017; 임남수, 「고대 일본 약사여래상의 도상」, 『한국미술사학회』 No.279·280(2013), pp. 371-396.

13) "安中心一藥師如來像如來左手令執藥器。亦名無價珠." T924 15:29b. 한편, '무가주'라는 지물을 든 불상은 6-7세기 무렵 한국, 중국, 동남아시아에서 폭넓게 발견되는 소위 '보주를 든 편단우견형 불상'의 도상문제와도 연관되어 있다. 보주를 든 편단우견형 불상을 둘러싼 그간의 연구와 논의점에 대해서는 양수미, 「寶珠를 든 偏袒右肩 불상에 대한 몇 가지 문제」, 『동원학술논문집』 제17집(2016), pp. 5-29.

14) '용맹좌'라는 명칭은 산스크리트어 'vira'가 '용맹(勇猛)'으로 한역되었기 때문이다. 한편, 『사다나말라(sādhanamālā)』에서는 같은 자세에 대하여 용맹좌가 아닌 윤왕좌(輪王坐)라고 설명하고 있다(逸見梅榮, 『佛像の形式』(東京: 東出版, 1970), pp. 141-142).

나가 위의 붓다가 있고, 좌우로 각각 4비 로케쉬바라(Lokeshvara)입상과 여성형의 반야바라밀(Prajñāpāramitā)입상이 배치되어 있다. 이와 유사한 도상과 구성의 청동 삼존상이 여러 점 전하고 있으며, 약간씩 다른 곳은 있지만 대체적으로 거의 일관된 모습을 보인다.

동아시아의 선례에 비추어 볼 때 선정인을 하고 작은 용기를 든 불좌상을 약사여래가 아닌 상으로 볼 이유를 찾기는 쉽지 않다. 물론 앙코르의 예들을 섣불리 약사여래로 단정하기에는 이르다는 견해도 제기된 바 있다. 엠마 벙커는 작은 합이나 물건을 든 불상이 이미 앙코르와트 시기(12세기 초)부터 만들어졌으며, 따라서 이 유형의 불상은 아직 밝혀지지 않은 도상적 체계에 속한 다른 존명의 붓다로 보아야 함을 주장하였다.[15] 즉, 약사여래 신앙이 자야바르만 7세의 불사(佛事)와 함께 시작되었기 때문에 그 이전부터 만들어졌던 작은 합을 든 불상은 약사여래로 볼 수 없다는 것이다.

그러나 문제는 과연 이 유형의 상들이 진짜 앙코르와트 시기, 즉 자야바르만 7세 이전부터 만들어졌는가 하는 것이다. 이를테면 현재 앙코르와트 시기로 편년되어 있는 클리블랜드미술관 소장 청동불좌상의 경우, 앞서 언급한 스라스랑 출토 청동불좌상과 거의 차이가 없는 모습을 보여준다. 차이점은 왼쪽 어깨에 옷자락이 표현되었다는 점, 뱀 대좌와 붓다의 다리 사이에 작은 불꽃같은 장식들이 보이지 않는다는 점 두 가지뿐이다. 앙코르 불교조각에는 기년이 새겨진 명문을 남긴 사례가 없기 때문에 늘 편년의 문제가 있어왔고, 현재에도 오로지 양식사적 분류에 의한 편년만이 가능한 상황이어서 이러한 작은 모티프들이 분명히 시기적인 차이를 보여주는 것일 가능성도 있다. 하지만 대좌 위의 작은 불꽃 모티프가 없는 예는 바욘 시기에도 존재하고, 옷자락 역시 어떤 특정한 시기를 가려서 나타나지는 않는다. 이러한 점에서 이 유형의 상을 바욘 시기가 아닌 앙코르와트 시기부터 나타나는 것으로 보기에는 근거가 매우 약하다. 즉, 작은 합을 가진 불좌상이 앙코르와트 시기부터 나타난다는 분석 자체가 재고해 보아야 하는 것으로 보이며, 따라서 이를 '알려져 있지 않은 미지의 붓다'로 상정하는 것은 오히려 문제를 너무 복잡하게 끌고 가는 것일 수 있다.

오히려 이 도상이 정말로 약사여래라면, 가장 큰 문제는 역시 왜 약사여래가

15) Bunker and Latchford, 앞의 책, p. 464, f. 24.

나가의 보호를 받는 붓다의 모습을 하고 있는가 하는 점일 것이다. 잘 알려져 있다시피 나가의 보호를 받는 붓다 도상은 불전의 나가 무찰린다 고사에서 시작되어, 특히 동남아에서 붓다를 표현하는 하나의 아이콘으로서 정립된 도상이다.[16] 말하자면 뱀 대좌와 뱀 머리 광배가 초기에는 해당 고사를 가리키는 '기호'로서 작용했지만, 시간이 흘러 12세기 앙코르라는 시공간에서는 그냥 불상의 보편적인 구성 요소로서 받아들여진 것으로 보인다. 여기에 약사여래라는 특정 존명의 붓다를 표현하기 위해 약합이라는 도상 하나만을 추가했던 것이 아닐까? 동아시아의 선정인 약사여래상을 보아도 이와 같은 현상은 익숙하게 찾아볼 수 있다. 이를테면 동아시아의 사례 역시 선정인 불좌상이라는 기존 도상에 약합이라는 물체 하나만을 추가하여 약사여래임을 표현하였다. 아마 약합이 없다면 석가모니 붓다 혹은 아미타여래 등으로 간주되었을 것이다.

## 3.2. 또 하나의 유형? -금강저와 금강령을 든 불상

1921년 빅토르 골루베프(Victor Goloubew)는 캄보디아 북서부에 위치한 반티 츠마(Banteay Chhmar) 사원에서 한 구의 석조 불좌상을 발견했다. 현재 캄보디아국립박물관에 소장되어 있는 이 불좌상은 얼굴의 양식으로 보아 바욘 시기의 것으로 보이며, 보관이나 일체의 장식이 없고 용맹좌에 두 손을 가슴께에서 모으고 있는 모습이다. 아쉽게도 손 부분은 파손되어 어떤 모습이었는지 정확히 알 수 없다.

이와 비슷한 모습의 석조불상 두 점이 현재 태국 북동부 지방의 콘캔(Khon Kaen) 박물관에 소장되어 있다. 얼굴의 표현과 머리 모양에서는 차이가 있으나, 일체의 장신구 없이 용맹좌에 두 손을 가슴 앞에서 모으고 있는 모습이 유사하다. 한 점은 역시 손 부분이 파괴되어 정확히 알 수 없지만 무언가를 잡고 있었던 듯한 모습이고, 다른 하나는 끝이 세 갈래로 갈라져 있는 어떤 물건을 양손에

16) 특이하게 이를 앙코르에서 창안한 대일여래의 도상으로 보는 견해도 있다. Peter D. Sharrock, "The Naga-enthroned Buddha of Angkor," in Bunker and Latchford, 앞의 책, pp. 481-491. 당시 앙코르 왕국에서는 헤바즈라(Hevajra) 등 밀교 조각이 만들어지고 있었으므로, 이 상 역시 나가 무찰린다 고사가 나타내는 석가모니 붓다가 아닌 밀교의 주존인 대일여래라고 본 것이다.

하나씩 잡고 있다. 현재 전수가 공개되어 있지는 않으나 이와 유사한 모습의 불상이 지금까지 태국 북동부 일대에서 여러 점 발견되었다고 전해지며, 일부는 그 중에서도 자야바르만 7세가 세운 병원 건물지에서 발견되었다고 한다.[17]

독특한 모습의 이 불상은 발견자 골루베프를 비롯하여 여러 연구자들에 의해 밀교의 바즈라다라(Vajradhara)로 간주되어 왔다.[18] 들고 있는 자세는 다르지만 금강저와 금강령은 바즈라다라 또는 바즈라사트바의 지물로 보편적인 것이었기 때문이다. 금강저를 든 오른손을 가슴 앞으로 올리고 금강령을 잡은 왼손을 왼쪽 허리께에 대고 있는 것은 이미 인도 팔라시대부터 보이는 전형적인 바즈라다라 또는 바즈라사트바의 도상으로, 이는 9-10세기 돈황 벽화에서부터 12세기 일본, 네팔 등에 이르기까지 거의 동일하게 반복되어 왔다.[19] 앙코르에서도 이미 10세기 무렵부터 만들어진 동일한 도상의 바즈라사트바 상이 많이 전한다.[20]

그런데 금강저와 금강령을 든 손을 가슴 앞에서 모으고 있는 이 상이 크메르에서 새롭게 창안한 약사여래라는 주장이 제기되어 주목을 끌었다. 크메르 미술 연구자인 하이람 우드워드는 태국 북동부에 분포한 자야바르만 7세 때 세워진 병원 건물지에서 해당 유형의 상이 7구가 발견되었다는 사실과, 앞서 언급한 세이퐁 명문에서 왕이 병원(ārogyaśālā), 사원(sugatālaya), 약사여래(bhaiṣajasugata) 상을 세웠다는 기록을 근거로 이와 같은 주장을 펼쳤다.[21]

특히 우드워드는 이를 뒷받침하는 유물로서 두 협시상과 함께 만들어진 청동 삼존상 한 점에 주목하였다. 현재 개인소장의 이 상은 높이가 약 30cm 정도로, 층층이 쌓인 방형의 기단위에 세 점의 좌상이 나란히 배치되어 있고 모두 12세기 이후 앙코르 불상에 보이는 전형적인 보관과 장신구를 걸치고 있다. 가장 크게 표현된 가운데 상은 양손에 각각 물체를 든 채 오른손을 왼손보다 약간 위에 두

17) Sharrock, 앞의 책, pp. 35-37.

18) Victor Goloubew, "Sur quelques images khmères de Vajradhara," *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 5 (1937), pp. 97-104; Rethy Chhem Keith, "Bhaiṣajyaguru and Tantric Medicine in Jayavarman VII Hospitals," *Silpakorn* 7 (2005), pp. 8-18.

19) Rob Linrothe, "Mirror Image: Deity and Donor as Vajrasattva," *History of Religions*, Vol. 54, No. 1 (2014), pp. 5-33.

20) Peter D. Sharrock, "Discussion on Vajrasattva of Barong Lovéa Em," Kandāl (Ga 5432, E.808)," in Bunker and Latchford, 앞의 책, pp. 493-496.

21) Woodward, 앞의 글, pp. 498-499.

고 가슴 앞에서 모으고 있는데, 왼손에 든 물건은 정확히 알아보기 힘들지만 오른손에는 금강저의 끝부분이 비교적 뚜렷이 드러나 있다. 한편, 양 옆의 상은 전체적으로는 가운데와 동일한 모습이지만 손을 가슴 앞에서 하나로 모아 두 손으로 하나의 물건을 들고 있다는 점만 다르다. 이를 플라스크라고 지칭하고 있으나, 그렇게 단정적으로 말할 수 있는지는 의문이다.

태국 북동부 이산(Issan) 지방에 집중적으로 분포된 병원 건물지에서 발견되었다는 것은 분명 앞서 언급한 세이 퐁 명문, 즉 병원을 세우고 약사여래상을 일광보살 월광보살과 함께 안치했다는 내용을 떠올리게 한다. 그러나 이 상을 약사여래로 간주하는 것의 가장 큰 문제점은 무엇보다도 지물이다. 이미 언급했듯이 양손에 각각 금강저와 금강령을 든 것은 오래도록 바즈라다라/바즈라사트바의 도상이었을 뿐만 아니라, 금강저와 금강령이 약사여래의 지물로 언급된 문헌적 전거도 없기 때문이다. 이를 두고 우드워드는 지물이 중요한 것이 아니라 오른손이 왼손 위에 있는 모습이 약사“유리광”여래와 마찬가지로 ‘빛’의 속성을 가진 비로자나의 지권인을 연상시킨다는 점이 중요하며, 약사여래의 두 협시가 ‘일광’과 ‘월광’인 것도 ‘빛’을 뜻하는 비로자나와 연결되는 속성이라 주장하였다.[22]

출토 맥락이나 이전에 보이지 않았던 새로운 도상이라는 점에서, 마찬가지로 자야바르만 7세 시기에 새로이 중요하게 떠오른 약사여래일 가능성은 있는 것으로 보인다. 그러나 그렇게 본다면 빛의 속성을 공유하므로 비로자나와 연결된다는 식의 모호한 분석이 필요한 것이 아니라, 오히려 지물을 변경하거나 아예 누락시키지 않고 전용(轉用)한 이유가 무엇보다도 중요한 것이 아닐까? 즉, 종래 바즈라다라의 지물인 금강저와 금강령이 밀교와 함께 발전해 온 대표적인 법구(法具)로서 널리 사용되었다는 것에 좀 더 주목할 필요가 있을 것 같다. 약사여래 신앙과 함께 발전한 의례에 이 두 가지 물건이 사용되었다면, 이를 약사여래의 새로운 도상으로서 전용하여 만든 ‘도상의 발명’도 가능했을 것이다.

이와 더불어 또 한 가지 흥미로운 것은 의정 역본 『약사유리광칠불본원공덕경』과의 연관성이다. 의정 역본 『약사유리광칠불본원공덕경』는 앞선 역본들과는 달리 바즈라다라, 즉 ‘집금강보살(執金剛菩薩)’이 중요하게 언급되는데, 거의 마지막 부분에서 집금강보살은 칠불상(七佛像)과 집금강보살을 만들고 그 안에 불사리를

22) Woodward, 앞의 글, p. 499.

모시고 공양할 것을 설한다.[23] 게다가 앞서 언급했듯이 이 경전에는 약사여래의 두 협시로서 '일광편조'와 '월광편조'라는 다른 표기가 등장한다. 그렇다면 앙코르의 '새로운' 약사여래상은 지금은 사라진 의정 역본의 원전에 기반하여 만들어진 '칠불상' 또는 '집금강보살(바즈라다라)'인 것은 아닐까?

# Ⅳ. 결론

지금까지 앙코르 왕국의 약사여래에 대한 기록을 살펴보고, 약사여래로 간주되어 온 두 가지 유형의 불상에 대해 검토해 보았다. 첫 번째 유형은 기존에 보편적으로 만들어지던 나가의 보호를 받는 붓다 도상에서 작은 합이 추가된 불좌상이고, 두 번째 유형은 두 손을 가슴 앞으로 모아 오른손으로는 금강저, 왼손으로는 금강령으로 추정되는 물건을 든 불좌상이다. 첫 번째 유형은 우리에게 보편적으로 알려진 약사여래의 도상과 부합한다는 점에서 일찍이 약사여래로 간주되어 왔고, 두 번째 유형의 경우 도상 자체는 기존의 바즈라다라의 도상이지만, 주로 태국 북동부 지역에 분포한 자야바르만 7세 시기의 병원 건물지에서 출토되었다는 점에서 이 시기에 새롭게 만들어진 약사여래로 보는 시각이 제시되었다. 두 유형은 모두 동아시아의 전통적인 약사여래 도상에는 부합하지 않는 새로운 도상으로서, 이제껏 알려지지 않았던 동남아 약사여래신앙의 한 단면을 보여준다는 점에서 중요한 의미가 있다. 향후 약사여래 및 밀교의 치병/구제 의례, 바즈라다라/바즈라사트바와 약사여래와의 관계를 더 연구하여 본 연구를 보완해 보고자 한다.

23) "造七佛像, 并執金剛菩薩像, 皆於像身, 安佛舍利, 於此像前, 如上所說, 種種供養, 禮拜旋繞." T 451 24:417c; 허형욱, 앞의 글, p. 36.

[제5발표 논평 1]

# 「앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제」에 대한 논평

강대공(법진)
동국대학교

불교미술에 대해서는 문외한으로서 이렇게 동남아시아 불교의 구체적인 대상, 무엇보다도 '약사여래'와 같은 이런 귀한 연구에 대해서 감히 논평자로 설 수 있게 된 것은 제 전공인 인도불교의 영역도 좀 더 확장할 수 있는 기회가 된 것 같아 노남희 선생님의 발표에 대해 누구보다도 흥미롭게 느낍니다.

한국의 사원에서 약사여래는 많이 접하게 되지만, 의외로 교리적인 연구분야에서는 학술적 대상으로 그렇게 많이 다루어졌던 주제는 아닙니다. 아마 한국에서 대부분의 연구 결과들은 아마도 불교미술을 전공하시는 분들에 의해서 다루어지고 있는 것으로 알고 있고, 그 결과로 아마도 우리 전통적인 불교학에서보다 불교미술전공자들께서 약사여래라는 주제에 관한 훨씬 더 많은 정보를 갖고 계시지 않을까 싶습니다.

그런 의미에서 노남희 선생님의 "앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제"라는 논문은 그 주제만으로도 매우 좋은 정보임에 틀림없습니다.

논평자가 제대로 이해했다면, 발표자 선생님의 큰 얼개는 앙코르 약사여래로 비정된 몇몇 불상의 사례들에 대한 다음과 같은 분석이라고 생각됩니다.

일반적으로는 샤꺄무니붓다의 전형인 무짤린다 나가에 의해 둘러 쌓여있는 첫 번째

불상의 유형과, 바즈라다라 또는 바즈라살타로 알려진 금강저와 금강령을 들고 있는 두 번째 불상의 유형입니다. 첫 번째 유형은 비록 무짤린다 나가가 묘사되어 있지만, 이 형태 혹은 형식은 거의 동남아시아 불상의 전형에 가까운데다가 발표자 선생님이 밝히고 계신 것과 같이 선정인과 작은 약병 또는 용기를 들고 있기 때문에 이 불상을 약사여래라고 파악하는데 문제삼을만 한 요소들은 별로 없는 것 같습니다. 만일 엠마 벙커의 반론과 자야바르만 7세가 펼친 불사에 관한 시기를 두고 이런 불상들이 실제로 그 이전부터 만들어졌는가 하는 논의가 더 필요하다면 이는 불교미술사적인 영역이라고 판단되며 비전공자인 논평자의 능력이 감당할 수는 없을 것 같습니다.

또 다른 논평자이신 허형욱 선생님께서도 아마 이 부분에 많은 관심을 가지실 것이라고 여겨지는데, 발표자 선생님이 비판적으로 소개하고 계신 두 번째 불상의 유형은 출토 또는 분포지와 시기, 그리고 직접적 연관이 없는 명문에 따라 약사여래라고 쉽게 판단하는 것은 제가 보기에도 무리가 있어 보입니다. 교리적으로 말해보자면, 불교의 기초적인 축은 지혜와 자비란 두 가지 양상인데, 그 상징을 해석하자면 바즈라는 힌두전통에서 벼락 또는 천둥이란 권능을 의미하는 것으로 불교에 와서는 번뇌를 파괴하는 도구로 지혜를 상징하고 있습니다. 즉 자비와는 다른 축을 담당하고 있습니다. 그러나 약사여래는 반대로 자비의 상징이 훨씬 두드러지는 것이 상식일 것입니다. 즉, 상징적으로는 바즈라라는 지물이 그렇게 어울리지는 않는다고 여겨집니다. 소개하신 콘캔 박물관의 도상 역시 제가 보기에는 바즈라의 한 형태인 삼고저의 전형과 유사해 보입니다. 아마 바즈라다라의 원형인 인드라의 삼고저와도 유사하게 보입니다. 발표자 선생님은 아직 금강저/금강령이 약사여래의 지물로 언급된 이전 사례가 없다고 말씀하셨는데 공감가는 부분입니다.

마지막으로 일광보살과 월광보살의 범어 명칭과 관련하여 약사여래는 빛이라는 의미의 다른 단어인 'prabha'를 쓰고 있고, 협시인 두 보살은 'virocana'를 쓰고 있으므로 대비된다고 분석하고 있습니다.

다만 이것이 의정과 현장의 번역에 일/월광변조遍照 - 한국불교의 문헌에서는 보통 변조-라고 발음하고 있습니다. 달마급다의 번역에 '변조'라는 번역어가 빠져있다는 것을 밝혀냈습니다. 그리고 7쪽에서 이것이 "바즈라다라로 만들어진 어떤 근거가 될 수 있지

않은가?" 하는 조심스런 질문으로 잇고 계십니다.

논평자는 여기에 대해서는 발표자 선생님과 조금 다른 견해를 제안하려 합니다. 범어 vi-rocana, virocana에서 vi는 '분리하다'란 의미에서 '넓게, 두루'라는 한자용어 '두루, 遍'으로 해석되고 있으며 'rocana'는 '빛, 光'이므로 한자어 명사로는 '빛'이고 동사로는 '비추다, 照'입니다. 즉, '광명변조'란 역어는 동어반복, 또는 수식입니다. 물론 '태양(surya)'나, '달(candra)' 역시 빛이 있으므로 여기서 光이 locana의 번역이 아니라 sur-ya(日光)또는 candra(月光)였을 가능성이 전혀 없다고 할 수는 없습니다. 만일 산스끄릿 텍스에서 '-(vi)locana'가 있었느냐 하는 것이 쟁점이라면 또 다른 문제일 수도 있겠습니다만, 변조라는 한역어는 해석자의 선택에 따라서 달라지는 것이므로 이 해석으로 원어에 의미변화를 가져올 만큼의 차이는 없지 않을까 하는 것이 제 판단입니다. 이것이 인도불교전공자로서 선생님의 발표문에 조금 깊이 개입할 수 있는 유일한 부분입니다.

제가 잘 모르는 부분은 다른 논평자이신 허형욱 선생님께서 잘 논의해주실거라고 생각합니다.

앞서 말씀드린바와 같이 오늘 발표해주신 주제는 논평자의 영역을 확장하는데도 의미있는 좋은 연구주제입니다. 아무쪼록 논문으로 완성하셔서 다시 읽을 수 있게 해주신다면 감사하겠습니다.

[제5발표 논평 2]

# 「앙코르 왕국의 약사여래상을 둘러싼 몇 가지 문제」에 대한 논평

**허형욱**
국립중앙박물관

노남희 선생님의 오늘 발표는 우리에게 아직은 익숙하지 않지만 매우 중요한 동남아시아 불교미술사 그리고 그중에서도 앙코르 왕국 크메르 시기의 불교조각이 주제입니다. 일반적으로 이 시기 캄보디아의 미술은 힌두교 건축인 앙코르 와트로 회자되거나, 불교미술의 경우 앙코르 톰의 바욘사원을 대표로 떠올리게 됩니다. 그러나 선생님의 이번 발표는 약사여래라는 이 시기의 대승불교 신앙과 조각에 새롭게 주목하였을 뿐만 아니라 깊이있는 논의를 해주신 점에서도 의의가 크다고 생각합니다.

선생님께서는 먼저 1186년에 세워진 세이 퐁 비석을 위시하여 자야바르만 7세 때의 약사여래 신앙의 존재를 입증하는 명문들을 소개한 다음, 약사여래와의 상관성을 염두에 두고 지물을 든 두 유형의 도상에 대해 살펴보셨습니다. 그 첫 번째 유형은 선정인 위에 합과 같은 물건을 지닌 상들이고, 다른 하나는 한쪽 손에 각각 금강령과 금강저를 쥔 상들입니다. 이에 구미권의 선행연구 성과들을 비판적으로 검토한 후, 약사여래 도상과 관련한 새로운 의견과 가능성을 제시하셨습니다.

저는 약사여래 신앙과 상의 조성은 동아시아 한중일 삼국과 후기의 티벳 불교권을 중심으로 행해졌다고 막연히 생각하고 있었습니다. 그러나 선생님의 이번 발표를 통해 이 시기의 동남아시아에도 엄연히 약사신앙이 있었고 상이 제작된

사실을 알게 되었습니다. 아울러 불교미술이 지닌 광범위한 보편성과 함께 다양한 변용의 특징을 다시금 깨닫기도 했습니다. 이처럼 저는 이 방면에 대해 지식이 부족하지만, 오늘 토론자로서의 소임을 다 하기 위해, 발표를 들으며 떠오른 단상들을 말씀드린 후 몇 가지 궁금한 점을 질문드리고자 합니다.

먼저 발표에 대한 소감입니다. 첫 번째 유형인 선정인에 지물을 취한 좌상은 불교도상의 보편적 관점에서 볼 때도 존명이 약사여래일 가능성이 충분하다고 생각됩니다. 이 상들의 지물들 중에는 위쪽 끝이 뾰족하거나 둥근 뚜껑이 덮인 용기의 형태가 뚜렷한 예들이 있어서 이것들을 약사여래상의 약기로 간주해도 무방할 듯 합니다. 그리고 나가(용왕)가 삼단대좌와 거신광배같은 역할을 하는 이 지역 특유의 선정인 불좌상에 새롭게 약기를 추가함으로써 약사여래를 나타내려 했다는 견해도 타당하게 들립니다. 발표자도 지적하셨듯 이는 마치 중국 당대 7세기 때 기존의 선정인 여래좌상에 약기를 얹어서 약사여래를 표현한 것과 같은 원리로 이해됩니다. 비슷한 맥락에서 덧붙이자면, 우리나라 약사여래좌상은 통일신라 8세기 후반부터 항마촉지인 상이 대세를 이룹니다. 이는 기존에 제작해오던 촉지인 여래좌상의 왼손에 새롭게 약기를 추가하여 약사여래 도상을 만든 것으로도 볼 수 있습니다. 이처럼 약기라는 매개물에 초점을 맞춰보면 약사여래 도상의 성립과정이 대체로 비슷한 양상을 띠는 것 같습니다.

발표자도 언급하셨듯이 어려운 문제는 두 번째 유형인 금강저와 금강령을 든 상들입니다. 이 도상을 약사여래라고 주장한 하이람 우드워드의 견해는 흥미롭지만, 지권인과의 유사성을 매개로 비로자나의 개념을 원용하고 이것을 다시 유리광으로 연결짓는 복잡한 설명방식은 선생님도 비판하셨듯이 다소 논쟁적이고 설득력도 약하다고 생각됩니다. 만약 아무런 사전정보나 배경지식 없이 이 도상을 본다면, 약사여래보다는 아무래도 바즈라다라 즉 밀교의 집금강을 연상하기 쉽기 때문입니다. 물론 이 상들과 기존에 바즈라다라 또는 바즈라사트바로 알려진 밀교의 보살형 상들 간의 관계설정 문제가 남아있긴 합니다. 그러나 이 유형의 상들 중 일부가 자야바르만 7세가 세운 병원 건물지에서 발견되었다는 사실은 중요한 단서가 되기 때문에 약사여래 신앙과 연결고리를 찾는 노력은 여전히 의미가 있다고 봅니다.

이에 의정 스님이 한역한 『약사여래유리광칠불본원공덕경』 즉 칠불약사경에 등장하는 집금강보살과의 관련성을 제시하신 부분이 주목됩니다. 의정 역 칠불약사경은 달마급다 역본(615년), 현장 역본(650년) 약사경보다 나중인 705년에 한역되었고, 앞의 두 역본에 없었던 5종류의 다라니가 추가되거나 집금강보살이 새롭게 등장하는 등 소위 '밀교적' 요소가 증대된 것이 특징입니다. 더욱이 의정은 인도 구법여행 시 해로를 거쳐 간 전력이 있고, 그때의 견문을 토대로 『남해기귀내법전』 등을 집필한 사실로 미루어보면, 비록 시간적인 간극은 있지만 의정 역 칠불약사경(또는 그것의 원본에 해당하는 경전)과 동남아 지역의 연관성을 상정하는 것도 가능하다고 봅니다. 이 점도 참고해주시면 어떨까 싶습니다.

다음은 질문 두 가지입니다. 먼저 약사여래의 명칭에 대해서입니다. 동아시아의 한역 약사경전에 나오는 약사여래의 정식명칭인 '藥師 琉璃 光 如來'는 '바이샤즈야구루 바이두리야 프라바 타타가타(Bhaisajyaguru vaidurya prabha Tathagata)'라는 산스크리트어에 대응되는 것으로 알고 있습니다. 그런데 오늘 소개해주신, 세이 퐁 비석에 크메르 문자로 새겨진 약사여래의 풀네임은 '바이샤즈야구루 바이두리야 프라바 라자지나(Bhaisajyaguru vaidurya prabha rajajina)'입니다. 이 맨 마지막 부분의 '라자(raja)'는 왕이고 '지나(jina)'는 완성자 또는 승자라고 이해되는데요, 앙코르 왕국에서는 다른 여래들의 존명을 표기할 때도 이와 비슷하게 뒷부분에 '라자지나'를 붙였는지 궁금합니다. 그리고 동아시아와의 이러한 차이가 단지 언어적 관습의 차이에 기인하는지, 아니면 약사여래에 대한 앙코르 왕국 불교도의 관념과 인식에 동아시아인들과는 구별되는 무언가 특별한 것이 있었기 때문인지 궁금합니다. 만약 달랐다면 그러한 배경이나 이유에 대한 설명을 부탁드립니다.

두 번째 질문은 이 여래상들의 기본적인 형식에 대해서입니다. 유형분류의 기준인 자세와 지물이 아니라 몸의 표현 자체를 보았을 때, 첫 번째와 두 번째 유형은 각각 보관과 장신구를 걸치지 않은 일반적인 여래상(단순형)과, 보관과 장신구를 착용한 여래상(장엄형)으로 세분되는 것 같습니다. 그리고 오늘 보여주신 자료에서 단순형은 석조이고, 장엄형은 청동으로서 재질이 나뉘는 것도 눈에 띕니다. 이러한 모습의 차이가 단순히 돌과 청동이라는 재료와 제작기법 또는 상의

크기 차이에서 비롯된 것인지요? 아니면 그 당시 단순형과 장엄형 여래상 사이에 도상적 또는 신앙적인 구별이 있었던 것인지도 궁금합니다. 아울러 보관과 장신구를 착용한 이 시기 여래상들의 의미와 해석에 대해서도 부연설명을 해 주시면 동남아 불교조각의 특징을 이해하는 데 도움이 될 것 같습니다. 이상입니다.

## ▌공지 사항▐

1. 불교학연구회 홈페이지 주소는 **http://www.kabs.re.kr** 입니다. 회원가입을 통해 학술대회 자료를 열람 및 다운로드가 가능합니다. 학술대회 영상은 YouTube(불교학연구회 검색)에서 시청이 가능합니다.

2. 불교학연구회에서 발간하는 학술지『불교학연구』의 모든 논문은 저널홈페이지 **http://journal.kabs.re.kr 에서** 자유롭게 열람·다운로드가 가능하며 RISS를 통해서도 확인할 수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.

3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학 분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여 년간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 연 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 2021년도에는 66~69호가 발간됩니다. 논문투고는 투고시스템 **http://submission.kabs.re.kr** 로 접속 후, 회원가입 후 제출이 가능합니다.

4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

**○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○**

**학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.**

**1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 100만원**

**2) 기관 : 年 10만원**

**3) 임원 : 회장 年 100만원, 부회장 年 50만원**

**상임이사 年 30만원, 일반이사 年 10만원**

**4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.**

**▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)**

**▶ 연 락 처 : bulgyohak@daum.net / ☏ 010-4313-2122 [문자 연락]**

**▶ 홈페이지 : www.kabs.re.kr**

**불교학연구회 2021년도 춘계 학술대회에 참가해주신 발표 및 사회·논평자 선생님, 후원해주신 대한불교진흥원에 감사의 말씀 드립니다.**