

# 동남아시아의 불교 판뜨라에 대한 몇몇 연구 동향들

심재관

상지대학교 교양대학 조교수

shimjaekwan@sangji.ac.kr

I. 이끄는 말

II. 참빠의 밀교적 경향

III. 크메르의 경우

IV. 수마트라의 경우

V. 바간의 경우

## 요약문

7세기 후반을 동남아에 밀교가 유입되기 시작한 시기로 보는 것은 주로 그 지역을 거쳐 갔던 인도나 중국 승려들의(에 대한) 간접증거들을 통해서 추정된 것이다. 그러나 역설적으로, 해당 지역에서 발굴되는 비문이나 불상과 같은 고고학적 일차 자료들을 통해 얻은 결과들은 이보다 다소 늦게 나타나는데, 대부분 9세기말이나 10세기초반 정도가 되어서야 명확한 밀교의 흔적이 나타난다.

참빠는 10세기초에 안 타이(An Thai) 비문을 통해 나타나는 것처럼 매우 명확한 불교 판뜨라의 흔적이 나타난다. 12세기 미 썬(My Son)에 헤루까(Heruka)상을 안치했다는 비문의 설명으로 보아 요기니판뜨라(Yoginītantra) 전통이 유행했었을 가능성도 매우 높다. 크메르의 밀교도 10세기 초 라젠드라바르만을 시작으로 자야바르만 5세와 자야바르만 7세에 이르는 11세기와 12세기에 전성기를 누린다. 다른 지역에 비해 비교적 밀교적 경향이 뚜렷이 확인되는 이유는 가장 많은 비문과 조각을 통해 불교사를 추정할 수 있기 때문일 것이다. 크메르 왕조에서도 헤바즈라(Hevajra)를 모신 요기니판뜨라의 전통이

분명히 나타난다. 수마트라는 가장 일찍 밀교의 명확한 흔적이 드러나는 지역이지만 밀교를 위한 고고학적 단서들은 기대만큼 풍부한 것이 아니라고 생각된다. 찐디 굼퐁(Candi Gumpung)의 밀교적 해석을 예외로 한다면, 7세기 후반의 비문과 빠당 라와스(Padang Lawas) 지역 등에서 발견되는 13세기경의 단편적인 명문(銘文)들이 밀교의 단서가 된다. 바간의 경우는 밀교의 흔적을 찾을만한 단서가 거의 발견되지 않지만 아베야다나(Abeyadana)같이 밀교적 대승불교의 특성을 보여주는 곳도 존재한다. 이러한 동남아시아의 대승적 밀교, 혹은 불교 판뜨라의 동향은 주로 비문과 도상을 연구하는 소수의 학자군에 의해 진행되고 있으며, 여전히 일차 자료들의 발굴과 연구자의 적극적인 관심이 요청된다.

#### 주제어

동남아시아, 불교, 밀교, 참빠, 크메르, 수마트라, 바간, 판뜨라

## I. 이끄는 말

이 글은 하나의 유용성만을 염두에 두고 작성되었다. 그것은 한국불교학계에서 동남아불교에 대한 새로운 이해의 계기가 촉발되기를 기대하며, 특히 동남아 불교의 밀교적 경향에 대한 관심을 촉구하기 위한 것이다. 동남아시아와 상좌부 불교에 대한 관심이 여전히 지속되고 있지만, 상좌부 불교가 현재와 같이 동남아 국가들의 문화적 정체성의 본질로 인정받기 훨씬 이전부터 여러 왕조들 사이에서 번성했던 대승불교나 밀교의 오랜 역사는 무관심 속에서 거의 방치되고 있기 때문이다. 따라서 본 논문은 특정 지역의 밀교 경향을 역사적으로 완결성 있게 묘사하거나 비판적인 분석을 피하기보다는, 그 대신 몇몇 중요한 연구의 결과들을 사례로 제시하여 동남아 밀교의 커다란 밑그림과 연구현황을 제시함으로써 차후 연구의 토대가 되기를 기대할 뿐이다. 해외에서도 아직 일차자료의 발굴이나 연구 일부는 이제 막 시작되고 있거나 여전히 진행 중인 부분이 있으므로 이 글에서 설명되는 연구의 성과들은 잠정적인 것일 수밖에 없을 것이다.

아래 각 지역을 다룬 각론에서 보여주듯이, 동남아시아의 대승불교는 대부분 지역에서 7세기 전후로 유입된 흔적을 보여준다. 비문이나 불상과 같은 고고학적인 1차 자료들은 이 시기부터 9세기까지 힌두교와 경쟁하면서 상호 영향을 주고받았던 불교의 위치를 보여준다. 대체로 왕실의 후원에 의해 힌두교가 종교적 권위의 체계모니를 먼저 선취한 지역이 있지만, 불교도 적지 않은 영향력을 끼치며 때로 국가가 후원하는 종교의 하나로 등장하는 위상을 보이기도 한다. 이 시기는 대승의 보살들, 즉 관세음과 미륵, 또는 집금강 등이 매우 빈번히 조상(造像)되어 신앙되었으며, 특히 붓다의 양옆으로 보살들이 협시하는 삼존불 형태도 자주 등장하게 된다.

7세기는 동남아에서 대승불교가 등장한 시기로 보는데, 동시에 밀교가 등장한 시기로도 중요하다. 이러한 단서는 주로 중국 구법승들의 여행기를 통해서 자주 인용되는 사실이지만, 이것은 현지의 증거가 아닌 간접증거라 볼 수 있다. 해당 지역에서 발굴되는 고고학적인 증거로 추정해볼 때, 극히 소수의 단서<sup>1)</sup>를 제외하고, 실질적인 밀교의 등장은 거의 대부분 지역에서 10세기경에 이르러야 확실한 단서가 나타난다. 물론 그렇다고 해서 7세기에서 9세기까지 대승이 유행했던 시기가 끝나고 새로운 형태의 불교인 밀교가 돌연 등장했다는 것을 말하는 바는 아니다. 상좌불교나 대승불교 또는 밀교의 서로 다른 경향이 지역에 따라 당연히 혼재했을 것을 우리는 짐작해볼 수 있다. 더불어 대승불교는 아마도 힌두교와의 경쟁과 영향관계 속에서 천천히 ‘밀교적 대승불교’의 형태로 진행했을 것이다. 요가탄뜨라와 요기니탄뜨라와 같은 본격적인 밀교의 영향은, 전부는 아닐지라도, 12세기에서 13세기까지 그 영향을 뚜렷이 남기고 있다.

아직까지 동남아의 대승적 밀교<sup>2)</sup> 또는 밀교적 경향에 대한 온전한 학문적

- 
- 1) 7세기말(AD. 684)에 제작된 슈리비자야의 왕 슈리 자야나사(Śrī Jayanāsa)의 딸랑 뚜오(Talang Tuwo)비문의 사례를 들 수 있다.
  - 2) 특히 해외학자들은 ‘밀교적 대승불교(Tantric Mahāyana Buddhism)’ 이름을 상당히 많이 사용한다. 그렇지만 뚜렷하게 정의내리고 사용하는 개념은 아니다. 필자가 이해하기에 이 명칭은 대체로 완전한 밀교체계로 이행하기 이전에 나타나는 대승불교 내의 어떤 특징이나 경향을 가리키는 말이다. 특히 경전과 도상들에서 나타나는 상투적 표현들, 예를 들면, 다면(多面)다비(荼婁)의 형상, 보

합의가 있는 것은 아니지만 필자는 지역별 밀교의 경향을 밝히기에 앞서 먼저 대략 다음과 같은 경향을 읽어낼 수 있다고 생각한다: 첫째는, 크메르나 참빠, 또는 수마트라 섬의 왕조들이 대체로 힌두 샤이비즘(Saivism)과 불교 판뜨리즘 모두에 대해 호의적인 후원자였다는 점이다.<sup>3)</sup> 물론 이러한 경향은 상좌불교가 동남아의 이들 지역에서 중심 신앙으로 자리잡기 이전의 종교적 취향이 었다. 둘째, 대부분의 밀교적 대승불교 경향 속에서 중요한 신앙의 대상 가운데 하나는 관세음보살이며 도상적 표현도 인도의 그것과도 구별될 만큼 일면 다비(一面多臂) 혹은 다면다비(多面多臂)의 표현방식이 상당히 두드러진다.<sup>4)</sup> 셋째, 불가(佛家), 불족(佛族) 등으로 번역해서 쓰는 붓다쿨라(Buddha-kula)의 개념<sup>5)</sup>을 통해 3존불 또는 5존불 등과 같이 집단화된 불보살들의 圖式化가 두드러진다. 이를 토대로 동남아의 초기 만다라적 표현이 등장한 것으로 보인다. 넷째, 반야(prajñāpāramitā)보살상이 독립적으로 또는 협시불로 자주 등장하며, 주로 여성으로 표현된다는 특징을 보인다. 인도적인 관점에서 이는 대승적 실천의 지향점인 반야지를 의미하거나 그것을 설명하는 경전 자체를 의미하지만, 동남아에 이르러 이것은 빈번하게 신상으로 표현되어 숭상되어 왔다. 이러한 표현은 주로 10세기에서 12세기경에 유행했던 것으로 나타난다.<sup>6)</sup> 다섯 번째, 관세음보살과 헤바즈라(Hevajra)를 통해서 밀교의 흐름을 파악할 수 있을 것이다. 동남아에서 중요한 도상의 출현과 변화를 통해 밀교적 흐름을 크게 구분한다면, 필자는 (1)관세음보살의 밀교화 단계와 (2)헤루까 또는 헤바즈라의

---

살들과 그 여성 파트너의 연결, 불상들의 만달라적 배치, 밀교경전 속의 밀교적 어휘의 사용 등등을 가리킬 수 있을 것이다.

- 3) 이에 대해서는 Sanderson 2009, 117 이하를 참조할 것. 또한 힌두 샤이비즘과 불교 판뜨라가 공유하고 있었던 의례와 기능에 대해서는 구체적인 문헌의 예를 통해 확인할 수 있는데, 방정란 2018, 39 이하에서 찾아볼 수 있다.
- 4) Sundström 2015 또는 Sundström 2020의 논문을 참고할 것.
- 5) 대승불전에서 이 개념이, gotra나 vamsa와 같이, 무엇인가를 싹틔워낼 수 있는 고유한 자질이나 토대의 의미로 사용된 반면(Brunnholz 2015, 97-97 참조), 밀교적인 맥락에서, Buddhakula는 수많은 불보살과 신들을 범주화시키고 그룹화시키는 개념으로 사용된다.
- 6) 크메르의 반야바라밀상에 대한 연구로 O'Naghten 2016; Green 2014a 등을 참조할 수 있다. Green은 관세음보살상과의 관련 속에서 언급하고 있다.

등장 두 단계로 구분해볼 수 있을 것이라 생각한다. 이것은 린로스(Linrothe)나 아크리(Acri)가 제안했던 인도/동남아 밀교의 발전 단계들<sup>7)</sup>에 대입해 볼 수 있다고 생각하는데, 아크리가 말하는 ‘두 흐름(wave)’의 각 단계에 해당한다고 볼 수 있을 것이다. 즉 7세기에서 10세기까지는 관세음보살을, 11세기에서 12세기 또는 13세기까지는 헤루까나 헤바즈라 존상의 등장과 발전을 염두에 두고 동남아 밀교의 흐름을 볼 수 있다는 말이다.

필자는 이 글을 통해서 몇몇 대표적인 동남아의 지역을 통해서 위에서 언급한 전반적인 대응불교 혹은 밀교의 전개 과정을 밝히고자 한다. 물론 시기적으로나 지역적으로 매우 방대한 영역과 시대를 설명하는 것이나 이미 해외학계의 연구에서 비교적 근자에 이루어진 성과를 종합하는 것이므로 큰 오류를 범하는 부담에서 다소 자유로울 수 있을 것이라 생각한다. 대체로 동남아시아의 불교사를 재구성하는데 필요한 일차적 자료들은 비문이나 불상과 같은 고고학적 유물들이다. 따라서 필자는 주로 근 2-30년내에 이루어진 연구들에서 비문과 불상<sup>8)</sup>에 대한 의미있는 몇몇 연구들을 수렴해 기술하고자 하였다.

다만, 이 과정에서 조사의 범위를 다소 의도적으로 선택하였다. 현대적인 지역이나 국가의 영역 대신 고대 왕조(크메르, 참빠, 바간)의 영역을 사용했으며, 예외적으로 지리적 명칭(수마트라)등을 사용한 경우도 있다. 이것은 현대의 국가 경계와 고대 왕조에서 불교가 흥포된 영역이 다르기 때문이다. 예를 들어, 수마트라 대신 슈리비자야의 왕조명을 사용할 수도 있으나, 그 왕조의 영역이, 특정 비문이나 유물이 발견된 지역이나 시대와 반드시 대응하지 않을 수 있기 때문이다. 그만큼 그 왕조의 시대적 영토범위는 아직 불확실하다. 또한 인도네시아에서 자바섬을 넘지 않은 것은 지면의 한계와 더불어, 기존의 연

7) Linrothe 1999, 12-14; Acri 2016, 7(특히 각주 20)을 각각 참고할 것. 특히, 린로스가 제안한 밀교(교리적 또는 도상적) 전개의 3단계는 문헌학자나 미술사학자 모두에게 유용한 이해의 틀을 제공해 주고 있다. 예를 들어, Esteve et Vincent 2010, 134; Conti 2014, 389 등을 보라.

8) 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 1차 자료는 대부분 비문인데 이에 대한 연구는 유럽학자(특히 프랑스학자)에 의해 진척되었다. 최근에 이르러 야 현지에서 제작된 버내쿨러 텍스트에 대한 연구가 진척되고 있다.

구성과를 그대로 반영한 저서가 최근에 발간되었기 때문이다. 예를 들면, 2016년 아크리(Acri)가 편집한 *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia*이 그러한 경우인데, 이 책은 최근 동남아시아의 밀교연구 동향을 잘 보여주지만 동남아 전지역을 고려했다기보다는 인도네시아에 상당히 편중된 감이 있다. 특히 직접적인 자바 지역의 밀교연구 상당수(6편)를 포함하기 때문에 이 글들이 담고있는 연구사의 정보로도 충분할 것이라 판단되었기에 이 글에서는 자바 지역의 밀교 연구에 대해서는 생략하였다.

## II. 참빠의 밀교적 경향

2000년대를 들어오면서 참빠 연구에 가장 큰 약진을 보여준 것은 비문의 연구였다. 400년경에서 1,500년경에 이르는 참빠의 역사 동안 대략 2백50여개의 비명(碑銘)을 참고할 수 있는데, 상당수의 비문에는 불교나 힌두교 신들에 대한 왕족들의 헌신적인 신앙심이 기록되어 있다.<sup>9)</sup> 참빠 비문들에 대한 연구는 20세기 전반 피노(Fino), 세데스(Coedés) 등의 뒤를 이어, 21세기 슈와이어(Schweyer)와 그리피스가 이 연구에 매진하고 있다. 슈와이어가 프랑스의 비문연구 전통을 잇는 대표적인 비문연구자이면서 참빠 왕조 또는 베트남 연구에만 주로 천착하고 있는 반면, 다른 비문연구자들은 여러 산스크리트 비문을 동남아의 거시적인 종교적 네트워크 속에서 파악하는 경향이 있다. 대표적인 연구자가 아를로 그리피스(Arlo Griffiths)인데, 라이텐에서 EFEO(École française d'Extrême-Orient)로 이적한 이후부터 그는 그동안 발굴되지 않았던 동남아시아 거의 모든 지역의 비문을 다룬다. 그는 동인도의 비문을 포함해 미얀마, 베트남, 태국, 캄보디아, 인도네시아 등에서 등장하는 고대 산스크리트 비문과

9) Sanderson 2009, 117; Goodall and Griffith 2013, 419 등을 참조. 뿔 뮌(Paul Mus)가 정리할 때만 해도 참빠의 명문은 대략 130여개 였는데, 현재까지 거의 두 배가 늘어난 셈이다. 뿔 뮌 당시 발견된 명문들만 참조하더라도, 불교 관련은 7개였던 반면 쉬바신과 관련된 것은 92개였다. Guy 2010, 311 참조. 이는 참빠에서 사이비즘이 압도적으로 유행했었다는 것을 증명하는 것이다.

명문 모두에 대해 가장 활발하게 연구물을 쏟아내고 있다. 특히 참빠의 경우, 참빠비문총집(CIC; Corpus of the Inscriptions of Campā) 프로젝트<sup>10)</sup>는 그리피스에 의해서 주도되고 있는데 이는 2차대전과 베트남전으로 인해 학술적 조사가 중단되었던 프랑스의 참빠비문조사사업을 계속 지속하는 것이다.

기존 참빠의 밀교 역사를 수정하고 재구성하는데 이러한 비문의 연구는 필수적이다. 예를 들어, 참빠 초기의 왕이었던 프라까샤다르만(Prakāśadharman)의 비문 해석을 통해<sup>11)</sup>, 적어도 7세기 후반경 참빠에 쉬바파 탄트라 경전이 유입되었다는 것을 보여주고 있다. 이 단서는 힌두교의 영향을 보여주는 것이기는 하지만, 샌더슨(Sanderson)이 말한 바처럼, 자바섬이나 크메르 또는 참빠의 왕조들은 특정한 한 종교의 후원자가 되기 보다는 불교와 샤이비즘 모두의 후원자가 되기를 원했으며, 두 종교를 위한 사원들을 따로 건설하여 보시하기도 하였다. 이러한 단서는 참빠에서 불교 탄트라즘이 정착해가는 과정을 짐작해볼 수 있게 하는데, 예를 들어, 829년 바쿨(Bakul) 비문에 따르면, 불교 승려 붓다니르바나(Buddhanirvāṇa) 장로의 아버지였던 사만따는 불교와 힌두교에 각각 2개의 사원을 지어바쳤다는 내용이 나온다.<sup>12)</sup> 즉 이 시기는 힌두교와 불교가 공존하고 있었던 시기이며, 대승불교가 힌두교의 영향으로 받아 밀교적인 흔적을 다소 가질 수 있는 시기라고 보여진다. 이와 같이 참빠의 비문들을 통해서 초기 대승불교 혹은 밀교의 흔적을 논하고 있는 연구는 매우 최근이며 또한 소수에 그친다.<sup>13)</sup>

참빠에서 대승불교의 출현이 명확해지는 것은 7세기부터인데<sup>14)</sup>, 불교 고유의 유물을 통해서도 동일한 결론에 이르게 된다. 이 시기로 추정되는 봉헌판에

10) <https://isaw.nyu.edu/publications/inscriptions/campa/index.html>

11) Goodall and Griffiths 2013. 여기서 구달과 그리피스는 짜 끼에우(Trà Kiêu)에서 발견된 기단석의 비문(C. 136)을 통해 힌두 탄트라즘이 예상보다 훨씬 일찍 참빠에 도달했을 가능성을 타진하고 있다.

12) Sanderson 2009, 117.

13) 2009년에 이르러서야 슈와이어(Schweyer)는 논문 “Buddhism in Campa”에서 참빠의 비문 분석을 통해 밀교적 전통을 말하기 시작했다.

14) 물론 간접 자료들(중국 구법승들의 여행기 등을 포함한)을 통해서 그 시기를 더 일찍 추정해볼 수 있으나 참빠왕조 당시의 유물로 대승불교의 흔적이 나타나는 것은 7세기경이다.

서 산스크리트 연기법송(緣起法頌)이 발견된다거나, 유사한 시기에 청동 관세음보살상이 처음 발견되는 점 등으로 짐작할 수 있다.<sup>15)</sup> 대승불교가 등장하고 9세기 후반에 이르면, 지금의 동두옹(Dong Duong) 인근에 새로운 수도 인드라뿌라가 들어서는데 여기에 건립한 사원을 통해 새로운 종교형태, 즉 밀교적 대승불교가 유행하고 있었다는 것을 확인할 수 있다.<sup>16)</sup> 그러한 단서 가운데 가장 대표적인 것이 바로 안타이(An Thai) 비문의 발견이다.

참빠 불교 뿐 아니라 동남아의 불교사에서 밀교적 경향을 엿볼 수 있는 중요한 단서 중 하나는 일차적으로 안타이(An Thai) 비문(C. 138)<sup>17)</sup>이 될 것이다.<sup>18)</sup> 이는 참빠불교의 밀교적 흔적을 가장 직접적으로 보여주는 일차 자료인 셈이다. 이 비문은 팡남(Quang Nam)성 안타이에서 농수 기반시설 작업을 하던 도중 드러난 불교유적지에서 나온 것인데, 902년경 제작된 것으로 추정하고 있다. 이 비문은 뿌라무디따-로계슈바라(Pramudita-lokeśvara)라는 승원에 모시게 된 로까나타(Lokanātha)상(像)의 안치(安置)에 대해 기록하고 있다. 여기서 로까나타는 당연히 관세음보살을 뜻한다.<sup>19)</sup> 승원에 주석하고 있던 고승 나가뿌슈빠(Nāgapuṣpa)를 흠모하여 왕 바드라바르만(Bhadravarman)이 로까나타

15) Schweyer 2009, 310-311. 이러한 시대적 확정은 슈와이어 이전에 이루어진 연구들을 슈와이어가 참조한 것이다.

16) Schweyer 2011, 30; 54.

17) 참빠 비문들 인용시에 C.로 시작되는 일련번호가 붙어있는데 이는 20세기초 참빠 지역에서 발견되는 비문마다 프랑스 학자들이 붙여놓았던 번호들이다. 비문을 참조할 때도 아직까지 이러한 관행이 계속된다. 또는 Green 2014, 17 각주 2 참조.

18) 이 비문의 중요성 때문에라도 참빠불교를 언급하고 있는 논저 대부분은 이 비문을 언급하고 있다. 예를 들어 대표적으로 다음과 같은 몇몇 연구들을 참고할 수 있다: Huber 1911, 277-282; Finot 1915, 15; 168(피노는 단순히 비문의 상태를 열거할 뿐 원문을 없다); Dupont 1947-1950, 269-270; Mabbett 1986, 300-302; Schweyer 2009, 313-316; Green 2014a, 77-80; Woodward 2004, 345. 등이 참조할만하다. 위베르는 비석형태나 비문의 형식, 그리고 최초로 원문과 번역을 제공한다. 그 후, Schweyer, Green 등의 번역도 있으며, 종교사적 의미는 슈와이어(Schweyer)와 그린(Green)이 더 잘 설명하고 있다.

19) 10세기 전후로 이 명칭은 인도 동북부와 동남아시아에서 광범위하게 사용된 것으로 보인다. 예를 들어 캠브리지 대학 도서관 소장 소장(ADD. 1643)의 네팔본 팔천송반야경(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) 필사본은 관세음보살 그림들을 담고 있는 여러 폴리오(polio)들과 함께 ‘로까나타’라는 명칭을 관세음보살의 명칭으로 사용한다. 이 필사본이 대략 1015년경 작성된 것이라 본다면, 참빠의 안타이 비문은 이보다 백년 정도 앞선 것이다. 언급한 네팔본 팔천송반야경에 대한 연구는 김진아(2014)를 참고할 것. 특히 각주 20번과 appendix에 주목할 것.

상을 안치하게 된 사연을 기록한 것인데, 매우 흥미롭게도, 이 비문의 말미(末尾)에는 초기 밀교경전인 대일경(大日經)에서 그려지는 것과 유사한 표현방식으로 삼계의 각 주존불을 묘사하는 대목이 있다.<sup>20)</sup>

해당 부분을 옮겨 번역하면 대략 다음과 같다: “석가모니불의 가르침에 의해 집금강(執金剛 vajradhṛt)의 근원(hetu)이자 또한 공(空)인 금강계(金剛界 Vajradhātu)가 부처들의 거주처가 되었노라. 아미타불의 가르침에 의해 관세음(觀世音)의 근원이자 대공(大空)인 연화계(蓮華界 Padmadhātu)는 승리자(Jina)들의 거주처가 되었노라. 또한 비로자나불의 가르침에 의해 금강살타(金剛薩埵 Vajrasattva)의 근원이자 차공(次空)인 룬계(輪界 Cakradhātu)는 승리자들의 세 번째 거주처가 되었노라”

명상의 단계이자 깨달음의 세계를 각각 금강계, 연화계, 룬계 등으로 구분한다면 이 세계를 관장하는 주불(主佛)은 각각 석가모니불과 아미타불, 그리고 비로자나불이 되며, 이들의 가르침을 구현하는 보살들은 집금강보살, 관세음보살, 금강살타보살이 된다. 3계 3불 3보살은 3공으로 표현되는데, 여기서 3공은 공(sūnya)과 대공(mahāsūnya), 차공(sūnyātīto)을 말하는 것으로, 일종의 정신적 구경(究竟)세계를 단계적으로 표현한 것으로 보인다. 학자들에 따르면 참빠의 이 비문에 보여지는 밀교적 경향은 인도에서 기원한 대일경이나 진실섭경(Tattvasaṃgraha)의 영향일 수도 있거나, 또는 당시 자바에서 유행하던 밀교경전 *SHK(Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan)*나 *SHKM(Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya)* 등의 영향일 수도 있을 만큼 분명한 유사성을 보여준다. 이 비문과 자바의 밀교문헌과의 관계에 대해서는 추티왕(Chutiwongs)이 그 가능성을 시사한 바가 있지만<sup>21)</sup>, 여전히 참빠의 이러한 밀교적 특성이 동남아 내륙과의 관계에서 온 것인지 아니면 수마트라나 자바 섬에서 온 것인지는 아직 확정적

20) 해당 비문의 일부는 이렇다: vajradhātur asau pūrvaṃ śrīśākyamuniśāsanāt | sūnyo'pi vajradhṛddhetuḥ buddhānām ālayo'bhavat || padmadhātur ato lokeśvarahetur jinālayaḥ | amitābhavaco yuktyā mahāsūnyo babhūva ha || cakradhātur asau sūnyātīto vairocānājñayā | vajrasattvasya hetuḥ syāt ṭṭīyo'bhūj jinālayaḥ. || Schweyer 2009, 315 참조.

21) Chutiwongs 2005, 80-81.

으로 말할 수 있는 단계가 아니다.<sup>22)</sup>

참빠의 조각에서도 동남아에 전반적으로 나타나는 종교사적 특성이 똑같이 반영되어 나타난다. 즉, 대승 관세음보살의 신앙과 밀교의 등장이 함께 진행되고 있다는 점이다.<sup>23)</sup> 또한 강력한 관음보살의 신앙은 관음의 여성 반려자로 등장하는 신격의 존재, 반야(prājñāpāramitā)도 주요한 신앙의 대상으로 등장하는데,<sup>24)</sup> 마치 힌두신들이 배우자를 갖는 것과 같은 이러한 특성은 ‘밀교화된 대승불교’의 면모를 보여준다고 생각된다. 아직 참빠 불교의 밀교적 도상에 대한 연구는 크메르나 자바 지역와 비교해 충분한 연구가 진전되지 않은 것으로 보이는데, 이는 참빠역사와 도상자료의 한계 때문일 수도 있다. 참빠의 도상연구는 여전히 장 보셀리에(Jean Boisselier)의 선행 연구<sup>25)</sup>에 상당 부분의 지하고 있지만, 그의 연구는 다른 비문 연구자나 미술 연구자와 같이 참빠 지역에만 머무러 있는 것은 아니다. 도상연구의 주제들은 대체로 참빠 불상들의 특징이 크메르나 자바 지역의 특징들과 어떠한 관계에 놓여있는가에 주력하는 반면, 밀교적 특성에 대해서는 크게 다루어지지 않았다. 이것 역시 밀교적 특성을 명징하게 보여주는 도상이 드물기 때문일 것이다.

예를 들어, 후기 크메르 왕조 특히 자야바르만 7세 당시에 헤루카(Heruka; 바즈라사트바 즉 금강살타, 또는 헤바즈라) 도상을 선호하여 꽤 많은 양의 조각이 발견되는 것과는 대조적으로, 참빠 왕조의 도상 속에서는 이 밀교의 주존이 나타나지 않고, 그 존상을 안치했다는 기록만이 남아있다. 그 외에 힌두교와 불교가 혼합된 형태의 불상들(그 가운데에서도 관세음보살상)은 두드러지게 나타나는데, 이러한 사례들을 ‘밀교화된 대승불교’의 형태로 볼 수 있을지는 합의의 여지를 남긴다. 가령 875년 동두옹(Dong Duong)에 왕실사원으로서 대승불교 사원이 처음 세워졌을 때, 자야 인드라바르만 2세가 사원의 주불(主佛)

22) Green 2014, 79-80. 동일한 논의에 대하여 Woodward 2004, 345를 참조할 수 있다.

23) Guy 2010, 300 참조.

24) Chutiwongs 2005, 80.

25) 대표적으로 Boisselier, Jean. 1963. *La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume LIV.

로 모셨던 락슈민드라로계슈바라(Lakṣmīndralokeśvara)<sup>26)</sup>가 그러한 경우라고 볼 수 있을 것이다. 관세음보살의 또다른 이름인 이 존상(尊像)은 그 이름에서 보듯 후원자인 자야 인드라바르만 2세의 이름과 관세음을 결합시킨 형태로 서<sup>27)</sup>, 이 청동 관세음보살상이 밀교적 특성을 온전히 드러내고 있는지에 대해서는 여전히 논쟁적이라고 할 수 있다. 이 보살상은 여성의 가슴을 갖고 있기 때문에, 관세음보살이라기 보다는 관세음보살의 배우자이자 지혜의 화신인 반야(prajñāpāramitā)상으로 보거나 또는 타라(Tārā)보살로 해석하기도 한다.<sup>28)</sup> 도상의 형태를 고려할 때, 이 관세음보살상이 양손에 연꽃과 고동을 각각 들고 있는 것으로 미루어 불교와 힌두신상(특히 비슈누)의 혼합적 특성을 볼 수 있는데<sup>29)</sup>, 이러한 지물의 표현은 드물지 않게 볼 수 있는 관세음보살의 특징이기도 하다. 물론 바셀리에의 해석을 따라서 이 동두옹의 주존을 반야상이나 타라상으로 해석한다면 ‘밀교적인 대승’의 흔적으로도 볼 수 있을 것이다. 비록 주변정황이기는 하지만, 앞서 언급했듯이 밀교사상을 분명히 드러내고 있는 안타이 비문의 시기와 매우 가까이 있으면서, 같은 동두옹 사원지에서 밀교 의례구(儀禮俱)인 바즈라가 발견되고 비로자나불두가 발견되었기 때문이다.

관세음보살상 이외에, 참빠의 밀교적 경향을 헤루까상의 조성에서 확인해 볼 수도 있을 것이다. 밀교 최고의 존상인 헤루까는 헤바즈라 탄뜨라의 사상적 구현체인 금강살타 즉 헤바즈라의 다른 표현이다.<sup>30)</sup> 이에 대한 흔적은 대략 12

26) 이 불상의 명칭은 비문을 통해 확인되었으며, 불상은 1978년 농부들에 의해 발견되었는데, 발굴 당시 당국에 보고하기 전, 불상의 손에 붙어있던 지물(持物)을 잘라서 자신들이 보관하고 있어서 그 불상의 특징을 잘 알 수 없었다. 자세한 것은 Nguyen 2005, 5, 7을 참고할 것.

27) 자야 인드라바르만 2세의 이름은 Lakṣmīndra-Bhumisvara-Gramasvamin였으므로, 락슈민드라로계 슈바라는 피노(Finot)가 풀이한 대로 ‘자야 인드라바르만 2세가 섬긴 관세음보살’ 정도로 풀이할 수 있다. Nguyen 2005, 12 참조.

28) 바셀리에는 이 보살상을 처음에 반야상으로 보았다가 후에 타라보살로 수정한다. Boisselier 1984 참조.

29) 연꽃과 고동을 들고 있는 관세음보살상이 동남아에서 낫던 것은 아니며 참빠 지역 외에 다른 지역에서도 적지 않게 나타난다. 특히 고등과 관음보살상의 관계에 대해서 Nguyen 2005, 29 이하 참조.

30) 그러나 이는 도상적으로 헤루까와 헤바즈라가 동일하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 밀교경전과 도상은 이 둘을 서로 구분한다. 양자에 대한 자세한 설명은 Linrothe 1999, 250-266; 268-275를 각각 참조할 것.

세기경 후반에 기록으로만 나타는데, 참빠 내에서 이루어진 대승불교의 사상적 발전이나 밀교적 성찰에 의해서 이루어진 것이 아닌, 외부에서 직접 수입된 것으로 보인다.<sup>31)</sup> 크메르의 자야바르만 7세 당시, 크메르 제국으로 건너와 불교를 공부했던 참족의 왕자 비드야난다나(Vidyānandana), 즉 수르야바르만(Sūryavarman)은 즉위 후인 1194년 미션(My Son)에 사원을 세우고 헤루까를 안치했다는 기록<sup>32)</sup>이 있기 때문이다. 수르야바르만이 크메르에서 공부했기 때문에 이 새로운 수도에 헤루까 상을 세운 것이 크메르의 직접적인 영향 때문인지는 불확실하다. 특히하게도, 추띠웁은 미션의 이 헤루까를 언급하면서 이 불상이 수마트라 지역의 가장 강력한 불교 판뜨리즘의 존상이며 11세기에서 12세기까지 인도차이나 반도의 어떤 지역에서도 그 이전에 어떤 흔적도 보이지 않았다고 말하고 있는데<sup>33)</sup>, 아마도 미션에 안치되었다는 그 헤루까 상의 등장을 수마트라의 영향으로 보고 있는 것이 아닌가 생각된다. 현재까지 참빠 영토 내에서 발굴된 헤루까 상은 없기 때문에 이에 대한 논의는 크메르와 자바 또는 수마트라 지역 불교와의 네트워크 속에서 다시 논의해야 할 것이다. 이러한 연구는 비문의 분석을 통해 15세기까지 대승과 밀교의 발전이 지속되어 왔다는 것을 보여주는데, 결과적으로 베트남에서 상좌부의 등장이 비교적 현대적 등장이라는 것을 보여주고 있는 셈이다.<sup>34)</sup>

31) Schweyer 2007, 327. 또는 Sharrock 2006, 56-59 “A Cam Piece of the Puzzle’ 항목을 참조할 것. 헤바즈라에 대한 간단한 정의와 도상의 특징에 대해서도 Sharrock을 참고할만하다.

32) 참빠 비문 C.92.

33) Chutiwongs 2005, 75 참조. (“...qu’il dédie à une puissante divinité protectrice du bouddhisme ésotérique dont le culte fut très important à Sumatra, au cours des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, alors qu’elle semble avoir été inconnue des autres pays de la péninsule indochinoise.”) 이 논문에서 거의 동일한 추측을 82쪽에서 다시 제시하고 있는데, 10세기에서 12세기 헤루까 신앙이 번성했던 인도 동북부나 수마트라에서 참빠에 유입되었을 가능성을 언급한다.

34) Schweyer 2011, 55-57 참조.

### III. 크메르의 경우

크메르의 대승불교는 그 유물을 통해 볼 때 대략 7세기경 전후에 유입된 것으로 나타나며 자야바르만 Jayavarman 5세(10세기)와 7세(12세기)가 통치하던 시기 동안에 후기 대승불교와 밀교적 특성이 잘 보여지기 때문에 이 시기의 비문들을 통해 불교적 특색을 확인하기 수월하다. 더구나 크메르 제국에서 불교 판뜨리즘이 광범위하게 확산되었다는 것은 거의 의심없이 받아들여지고 있으며 이에 대한 연구는 다른 중세의 동남아 어느 지역보다 비교적 많다. 자야바르만 5세 전후에는 이미 *Kāraṇḍavyūhasūtra*(大乘莊嚴寶王經)이 유통되고 있었는데<sup>35)</sup> 그 이후에 요가판뜨라 계열의 밀교 혹은 그보다 더 후기에 성립하는 요기니판뜨라 계통이 유입되었을 것이라 커다란 밑그림을 보여준다. 우드워드(Udvard)의 주장대로라면 대승장엄보왕경 등이 육자진언(六字眞言)의 밀교를 설하고 있다는 점에서 크메르는 전기밀교에서 후기밀교까지 일정한 밀교의 수입과 발전의 흔적을 기대해볼 수도 있을 것이다. 『대일경(大日經)』의 흔적도 크메르에서 찾아볼 수 있는데, 비문에 따르면(K. 979, K. 1108) 분노존(忿怒尊)의 하나인 Trailokyavijaya(降三世明王)<sup>36)</sup>의 불상을 만들어 모시하거나 안치하는 내용이 보이기 때문이다. 위의 두 경전은 밀교적 의례와 수행법이 체계화되기 시작하던 밀교 전기(前期)의 경전으로 분류한다면 뒤이어 헤바즈라 판뜨라와 같은 후대 밀교의 전통도 크메르에서 볼 수 있는 것이다.

참빠와 마찬가지로, 10세기 중반에 이르러야 대승불교도 크메르 왕실의 중요한 신앙의 하나로 정착해갔던 흔적이 보인다. 종교권력의 기득권을 유지하고 있었던 힌두교와 더불어 왕실 후원자들의 관심을 받기 시작한 것이다.<sup>37)</sup> 크메르의 종교적 지형이 변모하던 시기였기 때문에 과거 수십년간 학자들이 이

35) Woodward 2004; 2007; 2011; Green 2014a.

36) Bautze-Picon 2010, 90; Linrothe 1999 등을 참조할 것. 이 항삼세명왕 Trailokyavijaya에 대한 가장 상세한 연구는 Linrothe에 의해 이루어졌다. Linrothe 1999, 178 이하 참조.

37) 10세기경 불교와 힌두교의 공존을 보여주는 크메르 명문의 종류에 대해서, Woodward 2004, 348 (각주 56)을 참조할 것.

시기의 연구에 많은 관심을 기울여왔던 것이 사실이다. 이러한 점은 10세기 중반 프레 룽(Pre Rup), 동 메봉(East Mebong), 밧 춤(Bat Chum), 반페이 스레이(Banteay Srei) 등의 사원이 세워졌던 라젠드라바르만(Rājendravarman 944-968 재위) 당시의 명문 등을 통해 드러난다. 그 하나의 예로서, 밧 춤의 명문(K. 266-268)<sup>38)</sup>에 따르면 이 당시에 힌두교의 주신들인 쉬바와 비슈누, 락슈미 등과 같은 다수의 힌두신들 이외에도 불교의 삼존불(집금강- 붓다- 관세음<sup>39)</sup> 또는 반야밀)을 섬겼던 것으로 나타난다.<sup>40)</sup> 하지만 밧 춤을 건립했던 주체가 대승불교에 대해 깊은 관심을 드러냈던 것은 분명하지만 이것이 왕 자신의 불교적 관심인지 아니면 건축을 맡았던 브라만 신하 까빈드라리마타나(Kavīndrārimathana)의 첨사(添辭)인지는 다소 불확실하다.<sup>41)</sup>

10세기경 이 대승불교의 형태가 어떠한 것인지에 대해서 확정적으로 말할 수는 없으나 밀교적 성격을 띠는 대승불교의 흔적을 확인하는 연구들이 적지 않게 존재한다.<sup>42)</sup> 관세음보살을 포함하여 보살상들은 다면(多面)다비(多臂)의

38) 밧 춤은 세 개의 탑으로 이루어진 작은 사원지로 각 탑의 출입구 문설주에 명문이 있다. 이 명문의 텍스트(K. 255-268)와 번역은 George Cœdès 1908, 226-252에서 확인할 수 있다. 1908년 논문에는 크메르 명문의 일련번호가 없다. 후에 세데스는 크메르에서 발견되는 명문마다 크메르를 의미하는 K. 일련번호를 매겼는데 EFEO의 주도 하에 현재 백년이 넘는 시간동안 1,500여개의 명문이 수집, 판독되었다. 자세한 것은 Griffiths 2019, 3 또는 프랑스의 크메르 명문(銘文) 총집을 위한 EFEO 공식 사이트 <https://cik.efeo.fr> 를 참조할 수 있다.

39) o'Naghten 2016 참조.

40) 밧 춤 비문에는 불교적 특색이 드러나지만, 라젠드라바르만이 건립한 또다른 사원인 프레 룽, 동 메봉 등의 사원은 쉬바링가를 모신 힌두교 사원이다. 규모로 보건데, 이 두 사원은 밧 춤 사원보다 압도적으로 규모가 크다. 두 사원의 유사성과 일반적 성격에 대해서 Haendel 2005를 참고할 것.

41) 비문에는 건축가였던 까빈드라리마타나 자신의 목소리가 드러나는데, 건축가의 명칭이 확인된 경우는 이것이 처음이다. 세데스가 번역한 명문 일부를 옮기면 다음과 같다:  
 “불법 이외에 그 어떤 것도 고려하지 않으시니 그는 불교인 가운데 으뜸이라. 그럼에도 최고의 신 빠라메슈바라(=쉬바)에 대한 믿음을 견지하셨도다. 비슈바까르만(인도 공예의 신)과 같은 기술을 알고 있어, 왕께서 신앙신 깊은 (이 신하에게) 야소다라뿌라에 아름다운 궁전의 건설을 명하셨다.”  
 (“N’ayant d’autre souci que le Dharma du Buddha, il était le premier d’entre les Buddhistes: néanmoins il attacha en quelque sorte sa dévotion à ce roi qui était un maître supreme (ou: Parameśvara = Śiva). (Ce ministre) cher aux Dieux, qui connaissait les arts comme Viśvakarman, fut chargé par ce roi de faire à Yaśodharapura un palais charmant.”) Cœdès 1908, 251 (33-34행). 절대신 쉬바신에 대한 표현과 더불어, 불교에 대한 왕의 신앙을 언급하고 있다. 10세기 중반 이후의 당시 불교도와 힌두교의 관계에 대해 Harris 2005, 14-15 또는 Lowman 2011, 138-142를 확인할 것.

42) Woodward 2015, 248-249 각주 참조. 논문 각주 1에는 수십년간 이루어진 10세기 중후반 앙코르의 종교적 상황에 대한 중요한 연구들이 나열되어 있다. 이는 크메르 왕조의 불교를 이해하는데 특히

형상으로 다수 제작되며, 일부 보살은 여성화되어 마치 남녀 한 쌍으로 표현되기도 한다. 따라서 다면다비의 관음상은 다면다비의 여성형 반야(prajñāpāramitā)상과 함께 조각되거나<sup>43)</sup>, 집금강보살도 여성의 보살상과 함께 조각되기도 한다. 이 당시의 불교조각에서 더 중요한 것은, 이러한 보살들이 주존불을 중심으로 그룹화되어 표현되기 시작했다는 것이다. 예를 들어<sup>44)</sup>, 각각 여성의 짝을 가지고 있는 관음보살과 집금강보살이 중앙의 본존(本尊)인 비로자나불<sup>45)</sup>을 협시하는 모습으로 나타난다. 이것은 앞서 참빠의 안 타이(An thai) 비문에 나타난 바와 같이, 대일경에서 표현하고 있는 삼불(三佛)의 세계를 삼존상(관세음-비로자나불-집금강)으로 표현한 것이다. 그런데 이 삼불은 일종의 계(界) 혹은 부(部)를 상징하는데, 중앙의 비로자나불은 불부(佛部), 관세음은 연화부(蓮華部), 집금강은 금강부(金剛部)를 각각 대표한다. 이 세 개 부(部)들은 가족 유사성을 뜻하는 개념들, 즉 ‘고트라(gotra)’나 ‘꼴라(kula)’ 또는 ‘방사(vaṃsa)’라는 말로 바꾸어 표현될 수 있는데, 이는 깨달음에 이르는 몇가지 성품을 ‘가족 유사성’으로 묶어 표현한 것이라고 볼 수 있다. 이 세 개의 기본적인 부를 묶어 통일적으로 표현한 도상이 후대 실제의 태장계(胎藏界)만다라이다. 이러한 조각들을 통해 우리는 후대에 발전하게 되는 비로자나불을 중심으로 하는 태장계만다라의 시원적 형태를 만나게 된다.

이러한 조각 외에도, 밧 춤에서 발견된 안뜨라(Yantra) 석편(石片)도 확실한 밀교적 특성을 보여주는 것이라 할 수 있다. 이 사각의 석편에는 연꽃잎 위에 각각 49자(字)의 범자를 배치한 도형(prastāra)이 새겨져 있는데, 만뜨라의 음가(音價)를 숨겨놓은 것으로 보인다. 이러한 도형의 의례적 활용은 힌두 만뜨라

10세기의 비문과 유물들이 중요한 단서가 되고 있다는 것을 말한다.

43) 10세기경의 크메르 조각에서 반야상(prajñāpāramitā)이 여성으로 표현되는 경향과 사례에 대하여, Dowling 1996을 참조할 수 있다.

44) 우드워드가 사진으로 제시한(Woodward 2015, 223), 나가불좌상과 기타 보살들이 사각의 석비에 집단적으로 조각된 사례를 그 예로 들 수 있다.

45) 여기서 비로자나불은 나가 위에 올라앉아있는 모습으로 조각되는데, 이것은 잘 알려진 석가모니 불의 무짚런다 형상으로 묘사된 것처럼 보이지만 실은 비로자나불을 표현한 것이다. 크메르에서 비로자나불은 이렇게 나가좌(座)에 올라앉은 모습으로도 조각된다. 자세한 것은 Woodward 2015, 각주 27을 참고할 것.

문헌인 비나쉬카탄트라(Viṇāśikhatantra)나 8세기 불교 판트라문헌인 사르바 붓다사마요가(Sarvabuddhasamāyoga)<sup>46)</sup>에 그 경전적 근거를 갖는다.<sup>47)</sup>

10세기 후반 라젠드라바르만의 아들인 자야바르만 5세(968-1000 재위)의 명에 의해서 세워진 비문에도 당시 불교의 경향이 잘 드러나는데, 밧 시토르(Vat Sithor) 명문<sup>48)</sup>이 그것이다. 그린(Green)은 최근 이 명문을 다시 번역하면서<sup>49)</sup> 다음과 같은 결론에 도달한다. 즉, 10세기 크메르의 불교는 瑜伽行파의 교리적 토대 위에서 보살도를 강조하고 있었으며, 동시에 이 시기에 새롭게 등장하기 시작한 불교 판트라의 요소들을 이 요가행 전통 속에 적용하고 있었다. 또한 공덕을 얻기 위한 방법으로 붓다와 관세음(그리고 집금강)을 포함한 삼존불(三尊佛) 도상을 자주 표현되는 경향이 있었다. 이 비문에는 특히 현교(Bāhya)와 밀교(Guhya)를 가리키는 단어가 등장하며, 더 분명하게는 진실섭경(眞實攝經)과 그 주석서를 뜻하는 명칭(tattvasaṅgrahaṭīkāḍītantram)이 등장하는 것으로 미루어 분명한 밀교의 영향을 보여준다.

이와 같이, 지역에 산재에 있었던 비문 혹은 명문 뿐만 아니라, 조각의 특징들을 통해서도 당시 불교의 특성을 확인할 수 있다. 10세기 중후반 크메르 불교의 교세를 가늠하거나 또는 불교의 밀교적 특성을 가늠하게 해주는 또 다른 사원은 프놈 트랍(Phnom Trab)<sup>50)</sup>이다. 이전까지 이 사원은 그 명문을 통해서

46) 8세기 이후 인도에서 출현한 이 경전의 본래 명칭은 Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśamvara이다. 통상 요기니판트라의 모본(proto-yoginītantra)이 되는 문헌으로, 요가판트라에서 요기니판트라로 이행되는 중간 단계에 걸쳐있는 경전쯤으로 인식되고 있다. 자세한 것은 Szántó and Griffith 2015를 참조. 또한 두 경전에 대한 추가 설명을 방정란 2018, 46-47에서 참고할 수 있다.

47) Woodward 2015, 232-236. 이 석편의 형태는 세데스에 의해서 재구성된 것이다.

48) 명문 일련번호는 K. 101. 밧 시토르는 캄보디아 동남부의 깐달주에 위치한 현대 상좌부 불교사원이다. 명문의 이름은 여기서 발견되었기 때문에 이렇게 이름 붙인다. Sharrock 2012, 222 참조.

49) 그린의 2014년 박사논문을 참고할 것. 박사논문은 이 비문을 번역하고 새롭게 해석한 것이다. 비문은 세데스가 번역한 50년대 이후 거의 다루어지지 않았다. 비문의 이해를 위한 풍부한 역사적 설명은 10세기 크메르 불교의 정황을 이해하기에 적당하다. 이 비문에는 자야바르만 5세가 당시의 뛰어난 학승(ācārya)이었던 기르티판디타(Kīrtipāṇḍita)를 통해 불교사원의 건립 등의 불사(佛事)를 도모했고 그를 그곳에 주석케하여 스승으로 삼고 불법을 뿔노라고 적고 있다. Green 2014, 148 이하 참조.

50) 프놈 트랍은 현재 태국과 캄보디아의 국경선이 접해있는 지역이다. 인근 지역에 또다른 크메르 사원인 프레아 비히르(Preah Vihear)가 존재한다. 오랜 국경분쟁으로 2013년까지 태국군대가 진주하고 있었으나 국제사법재판소의 판결로 철수했다. 프놈 트랍 사원이 보이는 밀교적 특성에 대해서

힌두 사원으로 인식되어 왔으나 최근에 이르러 불교사원, 특히 밀교적 특성을 보여주는 사원으로 재평가되고 있다. 프놈 트랩은 각각 세 기의 사당으로 이루어진 두 그룹(Phnom Trab A와 Phnom Trab D)이 있었는데 A군에서 발견된 비문의 힌두신 명칭 때문에 힌두사원으로 알려져 왔던 것이다. 그러나 프놈 트랩 D군 사원의 남측 사원 내부에는 8비(臂)의 관세음보살이 벽돌벽면 위에 부조로 새겨져 있을 뿐만 아니라 북측 사원에는 금강을 잡고 춤을 추고 있는 듯한 모습으로 벽면조각된 4비(臂)의 집금강이 확인됨으로써 밀교적 성격의 불교사원임이 밝혀지게 되었다.<sup>51)</sup>

대부분의 크메르 학자들이 10세기 중반을 힌두교에 맞선(또는 자극을 받은) 밀교적 대승불교의 발흥기 정도로 보는 것에 동의하고 있는 것에 반하여, 앞서 언급한 단서들을 토대로 이보다 더 적극적인 주장을 보이기도 한다. 샤록(Sharrock)은 이 시기를 단순히 대승불교의 중흥기가 아니라 그 불교 중흥의 토대가 되는 사상적 기초가 아예 탄트라라고 보고 있다.<sup>52)</sup> 본격적인 불교 탄트라의 출현을 훨씬 앞당긴 주장이다.

11세기 후반에 들어오면 크메르에는 이전보다 더 진전된 밀교전통 즉 요기니탄트라 전통이 나타난다. 특히 학자들은 11세기말경 자야바르만 6세 당시 건립된 피마이(Phimai) 사원에 주목해왔는데<sup>53)</sup>, 이 사원의 밀교적 특성도 비문들과 불상 등의 단서를 통한 것이다. 볼레스(Boeles)는 1966년 선구적인 논문을 통해 나콘 랏차시마(Nakon Ratchasima)주<sup>54)</sup>에서 수집된 두 구의 청동상이 요기니(yoginī)상이며, 특별히 주존인 헤바즈라(Hevajra)를 원형으로 둘러싼 채로 춤을 추는 형태로 묘사되는 헤바즈라 만달라의 요기니들인 것으로 설명

---

는 최근 그린(Green) 2017의 논문을 참고. 이 논문의 요지는 Green 2014, 226 이하(Chapter 8)에서 이미 밝혀진 바 있다.

51) Green 2017, 34 이하 참조.

52) 밧 시토르의 비문에 대한 해석을 빌어 샤록은 이렇게 평한다. Sharrock 2012 참조.

53) Woodward 2005, 146 이하에 연관된 일차자료와 이차자료에 연구를 참조. 이 사원 인근에서 출토된 유물을 통한 불교 탄트라리즘의 해석은 Boeles 1966 이래 최근까지 Conti 2014, Saran Suebsantiwongse 2019 등의 연구들을 통해 계속되어 왔다.

54) 현재의 이 태국 지명은 산스끄리뜨 나가라 라자시마(Nagara Rājasimā)에서 온 말이다. 피마나 사원 주변 지역에서 유사한 종교적 경향을 갖는 비문과 청동상이 다수 발굴되었다.

했다. 『헤바즈라판트라』에는 이러한 만달라의 모습이 묘사되고 있는데, 주존 헤바즈라와 그의 지혜의 비(妃)인 나이라뜨미야(Nairātmyā)가 함께 춤을 추거나 성적으로 합일했을 때 8명의 요기니들이 팔방(八方)에서 탄생하게 되고 이들을 둘러싸 춤추는 자세를 취하게 된다.<sup>55)</sup> 실제로 이러한 요기니의 자세는 피마이 사원 출입문의 상인방에서 찾아볼 수 있기도 하다. 필시 요기니판트라와 도상적 연구에 필수문헌인 『니슈빠나요가발리(Niṣpannayogāvalī)』에서도 유사한 경구를 찾을 수 있을 것이다.<sup>56)</sup>

비문을 통해서도 당시 이 지역에서 유행했던 불교 판트라와 흔적은 확인되는데, 이는 인근 지역 삽박(Sab Bāk)에서 발견된 비문<sup>57)</sup>을 통해 유추된 것이다. 이 비문이 동남아 불교연구에서 중요한 이유는 당시 크메르에 요가판트라인 구히야사마자판트라(Guhyasamājatantra 비밀집회판트라) 체계가 도입되었음을 보여주는 직접적 단서가 여기서 처음 보여지기 때문이다. 비문에는 구히야사마자의 본존인 슈리 사마자(Śrī Samāja) 즉 아축불(Akṣobhya)을 포함하여 Jina(붓다)와 바즈라삿뜨바(vajrasattva) 등에 귀의하는 예문을 포함하기 때문이다. 게다가 비문에는 11세기 초중반 인도 동북부에서 활동했던 바기슈바라끼르띠(Vāgīśvarakīrti)가 쓴 밀교 논서 *Tattvaratnāvaloka*의 자주(自註)인 *Tattvara-*

55) Boeles 1966, 21 참조. 여기서 8명의 요기니는 각각 가우리(Gaurī), 짜우리(Caurī), 베타리(Vetālī), 가스마리(Ghasmarī), 뽉까시(Pukkasī), 샤페리(Śavarī), 찰달리(Caṇḍālī), 돔비(Dombī) 등인데, 춤을 출 때의 다리자세인 반(半)빠르양까(ardhaparyāṅka) 자세를 취하며, 두 팔로는 북과 종, 바즈라, 도끼, 해골 등과 같은 지물을 취한다.

56) 예를 들어, 『니슈빠나요가발리』에서 묘사하는 삼바라만달라(Saṃvaramaṇḍala)에서 주존인 짜끄라삼바라(Cakrasaṃvara)는 피홀리는 코끼리가죽을 걸치고 있는데, 피마이 사원의 동쪽 출입구 상인방 조각(Conti 2014, 388 그림 14a를 참조할 것)에서 조각된 것도 짜끄라삼바라가 코끼리가죽 속에서 춤을 추고 있는 장면이다. 끈띠는 코끼리 머리 위에서 춤을 추고 있다고 표현했지만, 이것은 짜끄라삼바라라는 이 주존의 모습이 본래 쉬바신이 코끼리 귀신을 죽이는 유명한 장면(Gajāsurasamhāra)을 불교적으로 해석한 것이라는 점을 잊어버린 것이다. 요기니판트라인 짜끄라삼바라판트라에 대한 개설로 방정란 2020을 참고할 것.

한편, Suesantiwongse 2019는 이 동쪽 린텔의 중심에 새겨진 존상이 짜끄라삼바라가 아니라 프라일로까비자야(강삼세명왕)이라는 주장을 펴다.

57) 비문이 세워진 시기는 피마이 사원이 세워지던 1080년보다 14년 전인 1066년이다. 삽박 비문(K. 1158)의 전문과 번역은 Prapandvidya 1990, Estéve 2009(학위논문이며 여기서는 필자가 인용하지 않았다)이 있으며, Conti 2014 말미에 Skorupski의 번역이 다시 실려있다. Skorupski의 번역(Conto 2014, 393)은 Estéve이 재교정한 비문 텍스트를 토대로 한 것이며, 여기에 산스크리트 텍스트는 실려있지 않다.

tnāvalokavivarāṇa에 등장하는 구절을 거의 그대로 차용한 흔적이 있기 때문에, 동시대에 이루어진 인도와 크메르 밀교의 직접적 연관성을 증명해주고 있다.<sup>58)</sup> 이처럼 피마이 사원과 주변의 증거들은 당시 요가탄뜨라와 요기니탄뜨라 체계가 모두 수용되고 있었음을 보여주고 있다.

12세기에서 13세기까지 불교 탄뜨라의 마지막 국면은 주로 자야바르만 7세 당시 건립된 건축물과 조각, 그리고 비문들을 통해 연구되었다. 예를 들면, 프레아 칸(Preah Khan),<sup>59)</sup> 닉 폰(Neak Pean), 반페이 츠마르(Banteay Chmar), 바욘(Bayon), 등이 그런 것이다. 먼저, 자야바르만 7세 당시 왕실의 종교적 경향이 밀교라는 것을 발표했던 학자는 우드워드였다. 그는 이미 1981년 ‘왕코르 톰의 밀교적 불교’라는 논문을 통해, EFEO에서 뉴욕 메트로 박물관으로 팔려간 캄보디아 불상들 가운데 하나를 재해석하는데, 당시까지만 해도 11면(面)관음 보살상 정도로 알려졌던 일반적인 해석을 뒤집고 그것을 헤바즈라상이라고 밝혔다.<sup>60)</sup> 우드워드의 연구에 고무된 샤록은 밀교와 자야바르만 7세 사이의 종교적 연관성에 대해 관심을 갖게 되고, 앙코르 톰의 바욘(Bayon)사원을 밀교적인 성격의 사원으로 규정하는 논문을 발표한다. 바욘 사원의 탑들을 장식하고 있는 거대한 얼굴조각은 과거 학자들에 따라 관세음보살이나 힌두신 브라만(Prohm), 또는 붓다와 왕의 모습을 결합시킨 붓다라자(Buddharāja) 등으로 해석해왔으나, 샤록은 이를 금강살타(金剛薩埵 Vajrasattva)로 제시한다.<sup>61)</sup> 물론 이러한 주장에 대한 학계의 반응은 아직 잘 보이지 않는다. 그의 주장 가운데

58) 이 수정된 산스크리트 비문의 일부는 Szántó 2020, 184에서 빌려왔다. 본문 일부는 다음과 같이 시작한다:

śrīsamāje parā yasya bhak(t)īḥ śradhā ca nirmmalā  
tasya dāsasya dāso haṃ bhaveyaṃ sarvajanmasu || [3]  
ity ājñā paramaguroḥ śrutvā stutyā namaskṛtā  
anukathyā mayā bhaktyā śrīsamājan name sadā || [4]

비문의 이 첫 구절은 *Tattvaratnāvalokavivarāṇa*의 마지막을 장식하는 다음 문장과 매우 유사하다. 즉 “śrīsamāje parā yasya bhaktir niṣṭhā ca nirmalā | tasya vāgīśvarasyeyaṃ kṛtir vimatināśinī || Szántó 2020, 184-185 참조.

59) Maxwell의 2007년 논문의 비문 번역.

60) Woodward 1981, 57 참조.

61) Sharrock 2007 참조.

흥미를 끄는 것은, 이슬람의 도전으로 인도동북부의 밀교학 중심지(예를 들면 비끄라마실라Vikramaśīla와 오단다뿌리Odantapurī)에 자리잡았던 유명한 판뜨라의 거장들이 북인도뿐만 아니라 동남아시아 특히 크메르까지 들어왔는데 이들의 밀교적 지식이 자야바르만 7세 말기에 영향을 끼쳤을 것이라 보고 있다.<sup>62)</sup> 그러나 이 주장 또한 근거가 없는 샤록의 가설에 지나지 않는다. 그의 논문이 실린 책, *Bayon: New Perspectives*<sup>63)</sup>에는 크메르 금석학자 막스웰이 자야바르만 7세 당시 종교적 특색에 대해 쓴 글이 있는데, 그는 아예 샤록의 주장과 같은 밀교에 대해서 탐구하고 있을 뿐 아니라, 당시의 크메르 불교가 인도의 대승불교와 크메르 토착종교의 결합체라는 주장을 편다.<sup>64)</sup>

바욤 탑에 새겨진 거대 면상(面像)을 보리살타로 해석한 것에 덧붙여, 샤록은 바욤에 새겨진 ‘춤추는 여신상’들을 다시 해석한다. 기존에 이 여신상은 통상 천녀(天女) 즉 압사라스(Apsaras)로 해석해왔었으나 샤록은 볼레스와 다른 도상적 기준을 통해<sup>65)</sup> 소위 ‘바욤 스타일’의 요기니들을 구분짓는다. 이러한 기준들에 따라 바욤의 특정 요기니들은 자야바르만 7세 당시의 헤바즈라 신앙을 표방하는 것이라 해석한다. 불교 판뜨라에 대한 샤록(Sharrock)의 지대한 관심은 12세기 후반 건립된 반떼이 츠마르(Banteay Chmar) 사원으로도 확장되어, 여기서 확인된 헤바즈라의 조각을 통해 자야바르만 7세 말년의 종교적 기저도 요기니판뜨라라는 것을 주장하기에 이른다.<sup>66)</sup> 샤록은 이 사원에서도 헤바즈라가 조각된 린텔을 확인한다.<sup>67)</sup> 로보(W. Lobo)에 따르면 적어도 40

62) Sharrock 2007, 254-255, 259 등을 참조할 것.

63) 이 책은 편집 과정상의 오류로 인하여 출간 후 필진들 사이에 큰 혼란이 있었다. 자세한 사항은 저자 중 1인이었던 빅커리의 비판적 서평(Vickery 2006)을 보라. 그 후 소수의 필진이 빠진 상태에서 동일한 출판사(River Books)가 다른 명칭(Bayon Reconsidered)으로 다시 출판했다. 모두 그렇다고는 할 수 없지만, 리버북스의 책들은 커피데이블북과 전문서의 경계를 심하게 오간다.

64) Maxwell 2007, 74-121 참조. 앞의 주에서 말한 바처럼, 필자들 사이의 상호 참조가 거의 존재하지 않는다.

65) 이 기준들은 Sharrock 2013b, 123을 참고하라. 예를 들어, 헤바즈라와 같이 제3의 바즈라눈(眼)을 갖는다든지, 귀걸이, 목걸이 등의 6가지 요기니락사나, 춤의 독특한 자세 등을 설명한다.

66) Sharrock 2006/2007; Sharrock 2015를 참고할 수 있다. 전자는 논문, 후자는 일종의 가이드북이다. 전자의 글은 그의 박사논문(2006)의 일부를 소논문으로 발간한 것이다.

67) 하지만 린텔에 조각된 그 조각은 8면(面)20비(臂)의 존상으로 전형적인 헤바즈라 조각상과 다소

여개의 헤바즈라 존상이 현재 박물관에 산재하며 개인수집상의 손에서 그보다 많은 숫자가 유통되는 상황이라면<sup>68)</sup> 요기니 띤뜨라를 크메르 불교의 중요한 국면으로 인식하기에 부족함이 없을 것이다.

#### IV. 수마트라의 경우

대략 7세기부터 11세기까지 수마트라와 자바, 말레이반도를 걸친 해양무역의 패권을 쥐고 있었던 슈리비자야(Śrīvijaya)는 수마트라 팔렘방을 중심으로 등장한 해양국가였으며, 특별히 대승불교의 중심지이기도 했다. 이 지역의 종교적 정황은 구법승의 간접적 기록을 통해 많이 회자 되어왔다.<sup>69)</sup> 의정(義淨)에 의하면, 그 자신이 여기서 산스크리트어를 공부하고 저술을 했듯이, 인도를 찾아가기 전에 들려서 불교공부를 적합한 곳이었다. 벵골지역이 이슬람에 의해 잠식당할 무렵, 날란다와 비끄라마실라(Vikramaśīla)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.<sup>70)</sup> 인도 날란다에서 슈리비자야에서 수학했던 아띠샤Atiśa는 중관과 유식철학에 기반한 철학자이지만 그의 깔라차크라 띤뜨라(Kālacakratāntra) 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 인도네시

---

차이가 있다. 헤바즈라 띤뜨라에 묘사되고 있는 바처럼, 통상 헤바즈라는 3면(面)2/4/6비(臂)이거나 8면(面)16비(臂) 등으로 묘사되며, 여기에는 경전에서 규정하는 각각의 상징적 의미가 존재한다. 20비(臂)로 묘사되는 경우는 매우 드물다.

68) Sharrock 2009, 144 참조.

69) 동남아 지역의 구법승 활동과 밀교의 확산에 대한 소개로 심재관(2019)을 참고할 수 있다.

70) Schoterman 2016. 113-114. 이 글은 본래 1986에 출판된 글이다.

아의 밀교적 영향이 인도와 티벳에도 영향을 끼쳤음을 보여주는 예이다. 그러나, 구법승들의 기록과 행장이 실제로 얼마나 역사적 사실로 받아들여질 수 있는가는 별개의 문제이며, 여전히 우리는 1차자료인 고고학적 단서에 의존할 수 밖에 없을 것이다.

극히 일부를 제외한다면 슈리비자야 당시 수마트라 불교의 흔적을 찾는 것도 대부분 비문이나 고고학적 유물을 통해 재구성된다. 비록 이 지역에 대한 불교적 단서들이 연구되기 시작한 것은 80년대 후반 이후부터 지금까지 수십 년 밖에는 되지 않을 정도로 비교적 최근의 일이지만<sup>71)</sup>, 7세기에서 13세기까지 수마트라와 자바 섬에서 등장하는 산발적으로 등장하는 비문<sup>72)</sup>과 불상 등을 통해서 대강의 상황이 그려지고 있다. 7세기 슈리비자야의 초기 밀교적 경향을 보여주는 대표적인 자료는 딸랑 뚜오(Talang Tuwo) 비문이다. 팔렘방 근처 딸랑 뚜오(Talang Tuwo)에서 발견된 7세기말(AD. 684) 슈리비자야의 왕 슈리 자야나샤(Śrī Jayanāśa)의 비문이 그것이다. 50년대 세데스의 번역과 연구를 통해 알려진 이 비문은 수마트라섬의 종교적 특성을 알게 해주는 중요한 단서가 되기 때문에 여러 학자들이 자주 언급한다.<sup>73)</sup> 산스크리트 전문용어들을 차용하여 고대 말레이어로 작성한 이 비문에는 당시 이 지역의 종교적 지향성을 보여주는 매우 특별한 단어들(왕이 건설한 정원이 모든 존재들에게 도움이 될 수 있기를 바라는 발원문이 길게 담겨있다. 이 글 속에는 보리심(菩提心)과 불보살의 명칭들, 그리고 바즈라샤리라(vajrasāra), 즉 金剛身이 등장한다. 이 단어는 밀교의 전문용어로 祕密集會만뜨라(Guhyasamājatantra)에서 사용하는 단어인데, 『大乘莊嚴寶王經(Kāraṇḍavyūha sūtra)』와 같은 초기 밀교 경전에서도 나타난다.<sup>74)</sup> 이 외에도 비문에는 십바라밀(十波羅蜜) 가운데 인욕

71) Manguin 2014, 114-115 참조.

72) 수마트라 밀교를 확인해주는 일반적 단서들에 대한 개략적 소개는 Reichle 2007, 16 또는 19 이하를 참조할 수 있다.

73) Jacqu-Hergoualch 2002, 182.; Woodward 2004, 335, Micsik 2016, 256-257 등.

74) 이 경전은 관세음보살(觀世音菩薩)의 덕과 위신력을 찬탄하고 있는 것으로, ‘옴마니반메훔’의 육자진언(六字真言)을 설하는 초기 진언경전으로 보기도 한다. 한역의 시기를 고려하면, 이 경전은 적어도 4-6세기경에 편찬되었다고 평가한다.

(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 보여준다.

슈리비자야의 수마트라를<sup>75)</sup> 포함해 다른 도서 지역들의 명문과 비문의 해독은 아직 진행중이라고 해야 하겠지만, 상당수가 밀교와 관련된 다라니(呪文)를 보여주거나 후기 불교판뜨라 특히 헤바즈라판뜨라와 관련이 있는 내용을 담는 것이 상당수에 이른다. 특히 이 지역의 명문 연구는 최근까지 거의 전적으로 그리피스(A. Griffiths)에 의해 진행되고 있다.<sup>76)</sup> 무시(Musi)강을 중심으로 남부 팰렘방의 유적들이 발견된다면, 북(北)수마트라 바루문(Barumun) 강을 끼고 있는 빠당 라와스(Padang Lawas) 지역은 전통적으로 힌두교와 불교가 혼합을 이룬 여러 유적지들로 유명하다.<sup>77)</sup> 여기에서 발견된 유물들은 명문(銘文)을 가진 것들이 상당수 발견되었는데 이 명문을 통해서 수마트라 불교의 밀교적 특성을 확인할 수 있다. 빠당 라와스 지역을 포함해 무아라 따꾸스(Muara Takus)에서 수습된 다양한 유물들(금판, 석조파편, 불상기단, 소형탑 등)의 비교적 짧은 명문들이 해독되었다. 주로 13세기경에 작성된 것으로 보이는 이 명문들은 헤바즈라판뜨라의 특성을 분명히 보여준다. 예를 들어, 빠당 라와스의 한 유적지에서 발견된 금판들에는 짧은 주문이 적혀있는데 주문의 중앙에는 비슈바바즈라(viśvavajra 소위 ‘奎方바즈라<sup>78)</sup>’)가 새겨져 있다. 그리피스는 이

75) 당연한 말이지만, 수마트라 섬 대부분을 샤일렌드라 왕조의 지배하에 있던 것으로 해석할 수는 없다. 이 왕조의 영향력과 그 영토가 이 시대에 따라 어떻게 변화했는가를 아직 확정적으로 말할 수 있는 단계가 아니다.

76) 대표적으로 그리피스의 다음 두 연구가 있다: Griffiths 2014a(Archipel 것); Griffiths 2014b(SOAS 것) 전자는 빠당 라와스를 중심으로, 후자는 칼리만탄(Kalimantan)과 람땡(Lampung)에서 발견된 비문을 다룬다.

77) 빠당 라와스에 대한 연구는 프랑스에서 2006년 설립된 동남아시아센터(CASE: Centre Asie du Sud-Est)에서 주력하고 있다. 프랑스-인도네시아 합동으로 이 지역의 연구조사를 이끌어왔어 왔으며 관련 논문과 책을 펴냈다. 이 연구소는 기존의 대표적인 동남아시아학 관련 연구기관들인 EHESS, CNRS, INALCO의 인력을 토대로하여 이들 기관들이 각기 가지고 있는 장점들을 통합하고자 만든 연구소다. 여기에서 유적의 발굴과 연구, 출판을 함께 한다.

78) 밀교의례구인 바즈라는 일반적으로 그 양끝이 두 개로 되도록 만들지만, 비슈바바즈라는 네 개로 많이 제작한다. 그것은 사방(四方), 즉 모든(viśva) 방위를 뜻하기 때문이다. 따라서 6방이나 8방으로 만들어지는 경우도 있다.

주문의 해당 출처를 헤바즈라판트라에서 찾아냄과 동시에 비슈바바즈라가 헤바즈라판트라에서 헤바즈라 자신이 소유한 지물임을 밝힌다.<sup>79)</sup> 요기니판트라가 이 수마트라북부에 확실히 자리잡고 있었음을 보여주는 단서인데, 그 지역에서 헤루까상(헤바즈라의 변모상으로서)이 등장한 것 또한 그 증거의 신빙성을 높여준다.<sup>80)</sup>

수마트라의 남부에서도 밀교의 특성은 분명하다. 바땅 하리(Batang Hari) 강을 끼고 있는 무아라 잠비(Muara Jambi)도 수마트라의 중요한 불교유적지로서 9세기에서 13세기 동안 존재했던 여덟 기의 사원건축물의 흔적이 남아있다.<sup>81)</sup> 이 가운데 흥미로운 사원은 9-10세기경 건립되었을 것으로 보이는 짬디 굼뽕(Caṅḍi Gumpung)인데, 여기에 건축적 만다라의 흔적이 나타나기 때문이다. 1980년 이 사원을 복원하기 위해 사원의 기반부를 드러내면서 거기에 매장한 부장품을 발견하게 된다. 학자들은 이 의례적 부장품들과 명문들을 해석해 이 사원이 금강계(金剛界)만다라를 형상화하기 위한 것이라고 추정해낸다.<sup>82)</sup> 니홈(Nihom)에 따르면, 이 사원 자체가 건축만다라로서, 37존을 모시는 금강계만다라일 가능성을 밝힌다. 이 사원지에 대한 온전한 고고학적 발굴이 이루어지지 못한 상태에서 연구된 결과이지만 수마트라 지역의 밀교적 특성을 보여줄 수 있는 중요한 단서 가운데 하나였다. 이 지역 비문의 연구는 니홈(Nihom 1994)이나 그리피스(Griffiths 2014) 등이 진척을 보여준다. 이들은 인도네시아 유역에서 가장 오래된 켈루락(Kelurak) 비문의 분석을 통해 불교의 불법승 삼보가 힌두교의 범천, 마혜수라, 나라연천 등의 삼신 등과 동일시되는 밀교적 형태를 보여준다.

인도네시아에서 불교논서가 제작되는 일은 매우 드문 경우이기는 하지만<sup>83)</sup>, 이러한 비문을 포함해서, 좀 더 후대에 이르면 더 구체적으로 밀교의 영

---

79) Griffiths 2014a, 228-230 참조.

80) 이 도상에 대한 연구로 Bautze-picron 2014; Reichle 2007, 133 이하(chapter 5)를 참조.

81) Miksic 2016, 263 참조.

82) 1985년 Boechari가 논문을 발표하고 뒤이어 Nihom이 다시 재평가한다. Nihom 1998의 논문을 참조.

83) 구법승 의정(義淨)의 경우와 같이, 인도 유학에 앞서 사전 공부를 하기 위한 장소로 슈리비자야를

향을 드러내는 문헌이 나타난다. 물론 자바에서만 유통되었던 것으로 보이지만, 9세기경에 제작된 것으로 짐작되는 밀교작법을 위한 경전(매뉴얼), 예를 들면, <상향까마하야니칸Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan> 같은 문헌 속에서도 발견된다. 이 필사본은 대략 백여년전에 수집되어 편집되었는데, 자바에서 요가판 프라의 발전을 보여주는 단서가 된다. 이것은 산스끄리트詩文에 고대 자바어 주석서를 첨가한 것인데, 8세기 후반 붓다구하Buddhaguhya가 활약했던 시대이거나 그보다 후대의 문헌으로 보인다. 이 문헌을 밀교경전과 비교한 결과 비밀집회만다라의궤Guhyasamajamandala와 상당부분 내용이 일치하고 있었다.

믹식(Miksic)이 정리해서 보여준 것처럼<sup>84)</sup>, 최근의 고고학적 단서를 통해 슈리비자야에 나타난 불교유물들의 모습은 우리가 상상하는 것보다 훨씬 더 밀교의 전통이 강력했다는 것을 시사한다. 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. 파당 라와(Padang Lawas) 지역에서 만달라와 같은 기단석과 금강저의 문양들을 볼 수 있는데 이는 모두 밀교 의례의 특징을 보여주는 것들이다

---

선택한 경우처럼 당대의 슈리비자야는 국제적인 불교의 연구중심지였으나, 그 명성과 달리, 당시 슈리비자야에서 제작되었다고 보이는 불교논서는 단 하나만이 존재한다. 그 문헌은 티벳어로만 전해지는 *Durbodhāloka*이다. 이것은 11세기 중반경 법칭法稱(Dharmakīrti, 유명한 인도 인명학자와는 다른)이 쓴 것인데 『현관장엄론(Abhisamayālamkāra)』에 대한 주석서이다. 이 외에는 전해지는 슈리비자야 당시의 불교문헌은 존재하지 않는다. 이에 대한 자세한 내용은 Skilling 1997을 참조.

84) Miksic 2016.

## V. 바간(Pagan)의 경우<sup>85)</sup>

동남아시아의 문화적 네트워크를 고려할 때, 바간 왕조의 불교 역사는 다소 특이하다고 느껴질 때가 있다. 다시 말하면, 인도 동북부와 접해있으면서 빨라세나(Pāla-sena) 미술양식의 영향을 받은 것으로 미루어, 그 지역으로부터 번성했던 밀교가 당연히 유입되었을 것이라 예상될 것이다.<sup>86)</sup> 또한 스리랑카나 크메르, 참빠의 영향으로 밀교의 영향을 받았을 가능성이 충분했을 듯 보이는데, 그 가능성만큼이나 실제 밀교적 요소는 다른 지역보다 훨씬 적다.<sup>87)</sup> 그러나 그린(A. Green)이 말한 바처럼 적어도 11세기에서 13세기 바간의 시대는 힌두교와 대승불교, 상좌불교, 밀교 등이 모두 혼재하여 조화를 이루고 있었을 것으로 추정되며<sup>88)</sup> 비록 사원 내의 벽화들을 통한 추정이지만, 밀교의 흔적이 전무한 것도 아니다.

20세기 초반 샤를 듀와셀(C. Duroiselle)의 개략적인 소개 이래, 바간 사원들의 벽화는 큰 관심을 끌어들였다. 듀와셀은 보고서에서 민난투(Minnantu) 지역

---

85) Sharrock 2007, 254 참조.

86) 바간 왕조 이전, 비교적 이른 시대부터 밀교의 유입이 있었을 가능성도 배제할 수 없다. 실제로 뽀(Pyu)왕조 당시 슈리끄쉐트라(Śrī Kṣetra)에서 8-9세기경 제작된 것으로 보이는 청동 바즈라(vajra) 손잡이가 붙어있는 종(鐘 ghaṇṭā)이 발굴되기도 하였다. 슈태트너(Stadtner)은 당시 슈리끄쉐트라에서는 팔리(Pāli) 경문의 금판(金版)이 발견되는 것으로 미루어 ‘팔리 불교’가 중요했을 것이고, 따라서 이 청동 바즈라와 같은 밀교식 의례도구는 인도나 자바에서 전해졌을 것이라고 추정한다.(Stadtner 2015, 102-103) 그러나, 이는 다소 성급한 결론일 수 있다. 왜냐하면 동시대 뽀 왕조의 다른 도시에서 밀교식 도상이 표현되었던 일상적 물건이 발견되었기 때문에 단지 외국에서 유입된 것이 아니라, 그러한 밀교적 관습이 일상에 정착되었을 가능성도 배제할 수 없다. 예를 들어, 베익파노(Beikthano)에서 발견되는 토기편(片)이나 동전 등에는 바즈라나 고둥 등과 같은 인도적 길상문이 발견되기 때문이다. 자세한 것은 Stargardt 1990, 286-287를 참조할 것.

87) Stadtner 2015, 59 이하 참조. 빨라왕조에는 매우 밀교가 흔했지만 바간왕조에서 대승사원이나 밀교사원의 건축, 그러한 경향의 불교승려의 존재나, 대승/밀교경전의 유포 등을 찾기가 쉽지는 않다. 스태트너도 대승 혹은 밀교의 흔적을 완전히 부정하는 것은 아니며, 그다지 토착화된 것은 아니지만 독자적인 요소가 있음을 암시한다. 그는 이렇게 말한다: “바간에 있는 대승적이고 밀교적인 이미지들은 그 출처가 확실히 미얀마의 바깥에서 왔다는 것을 보여주지만, 그것은 주도적인 상좌부의 분위기 속에서 외부에서 차용된 주제를 표현하던 하나의 방식일 뿐이었다. 침언하자면, 바간에 나타나는 중요한 대승 혹은 밀교적 회화들은 고대 인도의 도상적 전통에서 확인할 수 없는 것이다. 예를 들어, 한 사원에 있는 14비(臂) 관세음보살의 뛰어난 모습은 현존하는 인도의 어떤 출처에서도 정확하게 대응하는 사례를 찾을 수 없는 것이다.”

88) Green 2005, 6.

의 조각과 프레스코 벽화들이 특별히 ‘북방불교’의 영향을 받았음이 분명하다고 말한다. 그는 여러 사원 가운데 특히 파야톤주(Payathonzu)와 난다만나(Nandamañña) 사원 내부에 그려진 벽화를 언급하면서, 대승불교와 밀교의 영향을 받은 것으로 추정할 적이 있었다.<sup>89)</sup> 당시 그가 이해했던 밀교적인 특색은 외설적이고 비도덕적인 성격의 것으로 아리(Ari) 사제들이 전횡하던 퇴락한 밀교와 토착종교의 혼합물이었다.<sup>90)</sup> 듀와셀 이후 힌두-불교나 밀교적 경향을 띠는 벽화의 연구는 해외에서도 루스를 제외하고 거의 전무 하다시피 하다.

그 후 1956년 루스(Luce)가 12세기 초 건립된 아베아다나(Abeyadana) 사원 벽화 등에서 비(非)상좌부적 주제들, 즉 대승불교와 밀교적 경향성이 나타난다고 언급한 이후<sup>91)</sup>, 그에 의해 바간의 사원들과 벽화에 대한 전반적인 조사와 촬영이 다시 이루어졌다. 이 조사는 *Atribus Asiae*에 1969년과 1970에 걸쳐 3편으로 나뉘어 출판되는데 바간의 역사와 도상, 건축 등으로 주제를 나누어 실었다. 이는 뤼에르 뤼샤르(Pierre Pichard)의 유물목록과 더불어, 20세기 들어 마련된 가장 충실한 바간의 보고서라고 볼 수 있을 것이다. 이 내용 가운데 아베아다나 사원에 대한 꽤 자세한 설명이 포함되었다. 사원의 출구 쪽 벽면에는 둥근 선 안에 그려 넣은 비슈누와 시바와 같은 여러 힌두신뿐만 아니라 관세음보살과 타라(Tārā)보살, 로카나타(Lokanātha) 등이 나타나며, 미륵과 관음이 석가모니와 함께 표현되는 삼존불의 형태가 나타난다. 이러한 특성 때문에 루스는 이 사원에 대승불교, 혹은 밀교의 특징들이 보인다고 설명한다. 이는 힌두-불교적 요소를 충분히 담고 있다고 판단되기 때문이다. 이외에 윈(Lwin)의 다른 글이 있으나 이것도 더 발전된 추가적 내용을 담고 있지는 않다.<sup>92)</sup> 그러나 이러한 밀교적 특성이 본래 사원 건립초기부터 의도된 것이었는가에 대해서는

89) Duroiselle, 1915-16. 82 이하.

90) 듀와셀이 파야톤주 등의 사원에서 밀교적 영향이라고 보았던 회화들은 4비(臂)의 보살상과 옆에 있는 두 여성 배우자 혹은 협시(아마도 타라이거나 반야)의 그림과 같은 것일 수 있다. 그는 이 모습을 통해 아리 사제들이 젊은 여성들의 시중을 받는 모습을 떠올렸는지 모른다. (듀와셀 글 뒤의 도판참조)

91) Luce 1956, 293.

92) Lwin 1974, 246-249 참조.

의문을 보이고 있으며 그 영향도 인도에서 건너진 것이라기보다는 중국의 영향으로 볼 수 있다는 견해가 있다. 보츠 피크롱(Bautze-Picron)은 바간의 회화전통 속에 나타난 중국과 티벳의 영향을 검토하면서, 바간의 밀교적인 특성이 무역로를 통해 중국에서 들어왔을 가능성을 제시한다.<sup>93)</sup> 인접한 대리국(大理國)이나 원(元)나라에서 밀교가 유행했기 때문에 그 가능성을 열어둔 것이다. 이 가능성에 대해서는 갈러웨이(Galloway)도 동일한 입장을 취한다.<sup>94)</sup> 인도와 중국을 연결했던 차마고도는 그 간선에 놓인 네팔, 티벳, 미얀마를 서로 연결해 주었는데, 당시 원나라 조정이 네팔의 뛰어난 화공을 초대하여 관료로 삼을 정도로 활발한 예술적 교류가 있었던 것을 짐작하면 가능한 이야기이다. 또한 아베야다나나 파야톤주에 등장하는 이국(異國)인의 출현도 이러한 사정을 반영하는 것이라 볼 수 있다.

최근 갈러웨이는 13세기에 건립된 사원 파야톤주(Payathonzu)에 대한 글을 통해 좀 더 구체적인 밀교적인 특성을 소개해 놓았다.<sup>95)</sup> 벽화가 있는 바간의 다른 사원들처럼 파야톤주 사원에도 세 동의 벽면에<sup>96)</sup> 자따까(Jātaka)의 이야기나 석가모니의 전생담, 과거불 등의 모습이 그려지고 있다. 이러한 상좌부 전통에서 즐겨삼는 장면들 이외에 다른 벽화들이 있는데, 앞서 듀와셀이 보았던 것과 같은, 미투나(mithuna) 상처럼 보이는 보살과 함께 있는 험시 여인들의 모습이다. 하지만 갈러웨이는 이들의 성적인 긴장감을 표현한 장면보다 더 확실하게 밀교적 특징을 보여주는 것은 바즈라 그 자체라 말한다.<sup>97)</sup> 사원내에는

93) Bautze-Picron 2018, 45 참조.

94) Galloway 2019, 182-183 참조

95) Galloway 2019. 이 글은 문화재청에서 추진하는 파야톤주 복원사업의 하나로 한국문화재연구소에서 발간한 보고서 가운데 하나다.

96) 파야톤주 사원은 세 기의 건물이 볼트천정으로 동서축으로 연결된 형태지만 각각 개별적인 관리 번호를 갖는다. 즉, 477(동), 478(중앙), 479(서)이 그것이다. 이 고유번호는 EFEO 소속이었던 건축가 삐에르 삐샤르(Pierre Pichard)가 80년대부터 유네스코의 파간 재건 사업에 참여하면서 모든 바간의 유적들에 고유번호를 매기기 시작한 데서 출발한 것이다. 이것을 1992년부터 유적에 대한 설명을 붙여 방대한 리스트로 출간하기에 이르는데(8권, 1992년-2001년), 현대 바간 연구자들은 거의 표준적으로 이 번호를 사용하며, 가장 완전한 기본서라고 볼 수 있다. Galloway 2006, 51 참조. 삐샤르의 이 목록에 관한 자세한 설명은 Stadtner 2003을 참고할 것.

97) Galloway 2019, 183 이하 참조.

이 바즈라를 들고 있는 인물상이 있는데, 바즈라빠니로 해석할 수도 있으며 타라 보살로 해석할 수 있다. 또한 깬러웨이는 사원에서 다끼니(dakini)로 해석할 수 있는 인물상을 제시하고 있다. 만일 불교 맥락 속으로 다끼니가 긍정적으로 수용된 것으로 본다면, 여기서 요기니판뜨라의 경향을 짐작해볼 수도 있을 것이다. 다끼니는 초기 밀교문헌에서조차 악귀의 의미를 갖는 부정적 이미지로 그려지며 요기니판뜨라 문헌에 이르러야 수행자를 깨달음으로 이끄는 가장 중요한 존재로 부상하기 때문이다.<sup>98)</sup>

그러나, 깬러웨이의 설명도 다른 학자들과 같이 자의적인 추측에 지나지 않는 것이며 어떤 특정한 단서를 제시하지는 못한다. 이러한 사정이 당대의 종교적 상황을 재구성해낼 수 있는 1차적 역사 사료에 대한 연구가 시급히 요청되는 이유이기도 하다.

---

98) 요기니판뜨라에서 다끼니의 의미에 대해서는 방정란 2019, 355 이하를 참고할 것. 논문 앞부분에는 다끼니에 대한 선행연구의 소개가 있어 유용하다.

## 참고 문헌 REFERENCES

### ◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- ACRI, Andrea. 2015. “Revisiting the cult of ‘Śiva-Buddha’ in Java and Bali”, in C. Lammerts (ed.) *Buddhist Dynamics in Pre-modern and Early Modern Southeast Asia*, Singapore: ISEAS Publishing, 261-82.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*. Singapore: ISEAS Publishing.
- BANG, Junglan (방정란). 2018. 「불교 판뜨라 문헌이 전하는 샤이바(Śiva) 의례의 도입과 해석」 [“Adoption and Assimilation of Śaiva Rituals as Seen in Buddhist Tantric Texts”], 『인도철학』 (*Korean Journal of Indian Philosophy*), vol. 54, 35-63.
- \_\_\_\_\_. 2019. 「요기니탄트라( Yoginītantra)의 다키니(dākinī) -용례 분석과 주석가들의 해설을 중심으로-」 [“A Study on dākinī described in Yoginītantras: with its nirukti by later commentators”], 『인도철학』 (*Korean Journal of Indian Philosophy*), vol. 57, 351-375.
- \_\_\_\_\_. 2020. 「차크라삼바라탄트라(Cakrasaṃvaratantra)의 성립 연구 - 경전의 시작에 대한 초기 주석가들의 주해를 중심으로」 [“A Study on the Formation of the Cakrasaṃvaratantra - with analysis of early commentaries on its opening words”], 『불교학연구』 (*Korean Journal of Buddhist Studies*), vol. 65, 29-55.
- Bautze-Picron, Claudine. 2003. *The Buddhist murals of Pagan: Timeless vistas of the cosmos*. Bangkok: Orchid Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. “The Buddha and his Emaciated Demons”, *Berliner Indologische Studien* 19, 87-122.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Buddhist Images from Padang Lawas region and the South Asian connection”, in D. Perret (ed.), *History of Padang Lawas, North Sumatra; II: Societies of Padang Lawas (Mid-Ninth-Thirteenth century CE)*, Paris: Cahiers d’Archipel, 107-28.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Bagan Murals and the Sino-Tibetan World”, *Buddhist Encounters and*

- Identities Across East Asia*, Ed. by Ann Heirman, Brill: Leiden, 19-51.
- BOISSELIER, Jean. 1984. "UN Bronze de Tārā du Musée de Da Nang et Son Importance pour l'Histoire de l'art du Champa" *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Vol. 73, 319-337.
- BRUNNH LZI, Karl. 2015. *When the Clouds Part: The Uttarantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra*. Tsadra Foundation Series. Boston: Snow Lion Publications.
- CHEMBURKAR, Swati. 2015. "Dancing architecture at Angkor: 'Halls with dancers' in Jayavarman VII's temples", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 46, No. 3, 514-536.
- CHUTIWONGS, Nadana. 1994. "Southeast Asian Buddhist Sculptures from the Seventh to Ninth Centuries", *Buddha of the Future*, New York: The Asia Society Galleries, 17-63.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Le Bouddhisme du Champa", in P. Baptiste and T. Zéphir (eds.), *Trésors d'art du Vietnam. La sculpture du Champa Ve-XVe siècles*, pp. 65-87. Paris: Réunion des Musées Nationaux and Musée des Arts Asiatiques Guimet.
- \_\_\_\_\_. 2006. "A Buddhist Bhairava", in B. Baumer et al. (eds.), *Sahrdaya: Studies in Indian and South East Asian Art in Honour of Dr. R. Nagaswamy*, Chennai: India Tamil Arts Academy, 53-64.
- CÆD S, George. 1908. "Les inscriptions de Bat Cum (Cambodge)." *Journal Asiatique* 10, no. 12, 226-52.
- CONTI, P. 2014. "Tantric Buddhism at Prasat Hin Phimai: A New Reading of its Iconographic Message", in N. Revire and S. Murphy (eds.), *Before Siam; Essays in Art and Archaeology*, Bangkok: River Books & The Siam Society, 374-95.
- CRUIJSEN, T., A. Griffiths, and M.J. Klokke. 2012. "The cult of the Buddhist dhāraṇī deity Mahāpratisarā along the Maritime Silk Route: new epigraphical and iconographic evidence from the Indonesian Archipelago", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 35, 71-157.
- DOWLING, Nancy H. 1996. "Honolulu Academy of Art Tenth-Century Khmer Buddhist Trinity", *Artibus Asiae*, Vol. 56, No. 3/4, 325-341.

- DUPONT, Pierre, 1947-1950. "Les Apports Chinois dans le Style Bouddhique de Dong-Duong", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Vol. 44, No. 1, (Mélanges publiés en l'honneur du Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient), 267-274.
- DUROISELLE, Charles. 1915-1916. "The Ari of Burma and Tantric Buddhism", Annual Report, Calcutta: The Archaeological Survey Of India, 1915/1916, 79-93.
- EST VE, Julia and Brice Vincent. 2010. "L'about inscrit du musée national du Cambodge (K. 943) : nouveaux éléments sur le bouddhisme tantrique à l'époque angkorienne L'about inscrit du musée national du Cambodge (K. 943) : nouveaux éléments sur le bouddhisme tantrique à l'époque angkorienne", *Arts Asiatiques*, Vol. 65, 133-158.
- FINOT, Louis. 1915. "Notes D'Épigraphie", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Vol. 15, No. 2, 1-135, 137-211, 213.
- GALLOWAY, Charlotte. 2006. *Burmese Buddhist Imagery of the Early Bagan Period (1044-1113)* (Ph. D. Dissertation of Austrian National University), Canberra: Austrian National University.
- \_\_\_\_\_. 2019. "The Mural Paintings of Phaya-thon-zu," *Golden Land, Myanmar: The Murals of Phaya-Thon-Zu temple*, ed. by Kim Dong Min, Seoul: Korea Cultural Heritage Foundation, 165-192.
- GOODALL, Dominic and Arlo Griffiths. 2013. "Etudes du Corpus des inscriptions du Campā. V. The Short Foundation Inscriptions of Prakāśadharman - Vikrāntavarman, King of Campā, *Indo-Iranian Journal* 56, 419-440.
- GREEN, Alexandra. 2005. "Deep Change?: Burmese Wall Paintings from the Eleventh to the Nineteenth Centuries", *Journal of Burma Studies*, vol. 10, 1-50.
- GREEN, Phillip Scott Ellis. 2013. "Two internal pediment scenes from Banteay Chhmar", *Udaya* 11, 99-139.
- \_\_\_\_\_. 2014a. "The Many Faces of Lokeśvara: Tantric Connections in Cambodia and Campā between the Tenth and Thirteenth Centuries", *History of Religions* 54/1,69-93.
- \_\_\_\_\_. 2014b. *The Vat Sithor Inscription: Translation, Commentary, and Reflections on*

- Buddhist Traditions in 10th Century Cambodia*. Ph. D. Dissertation, University of Florida.
- GRIFFITHS, Arlo, N. Revire and R. Sanyal. 2013. “An Inscribed Bronze Sculpture of a Buddha in bhadrāsana at Museum Ranggawarsita in Semarang (Central Java, Indonesia)”, *Artibus Asiae* 68, 3-26.
- GRIFFITHS, Arlo. 2011. “Inscriptions of Sumatra: Further data on the epigraphy of the Musi and Batang Hari rivers basins”, *Archipel* 81, 139-75.
- \_\_\_\_\_. 2012 “Inscriptions of Sumatra II: Short epigraphs in Old Javanese”, *Wacana* 14/2, 197-214.
- \_\_\_\_\_. 2014a “Inscriptions of Sumatra, III: The Padang Lawas Corpus studied along with inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatra) and Maura Takus (Riau)”, in D. Perret (ed.), *History of Padang Lawas, North Sumatra. II: Societies of Padang Lawas (9th c.-13th c.)*, Paris: Association Archipel, 211-62.
- \_\_\_\_\_. 2014b. “Written Traces of the Buddhist Past: Mantras and Dhāraṇīs in Indonesian Inscriptions”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, 137-94.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Epigraphy: Southeast Asia” *Encyclopedia of Buddhism*, Leiden: Brill, 988-1009.
- GRIFFITHS, Arlo and Kunthea Chhom 2019. “A Problematic Inscription (K. 1237)”, *UDAYA: Journal of Khmer Studies*, No. 14, 3-22.
- GUY, John. 2010. “Pan-Asian Buddhism and the Bodhisattva Cult in Champa”, in Tran Ky Young and B. Lockwood (eds.), *New Studies in Cham History*, Singapore: NUS Press, 300-22.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- HAENDEL, Alexandra. 2005. “The Divine in the Human World: Sculpture at Two Tenth-Century Temples at Angkor”, *Artibus Asiae*, Vol. 65, No. 2, 213-252.
- HARRIS, Ian. 2005. *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu : University of Hawai'i Press.
- HUBER, Edouard. 1911. “Études Indo-chinoises”, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, juillet-décembre 1911, Vol. 11, No. 3/4, 259-311.

- JACQ-Hergoualc'h, M. 2002. *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk-Road* (100 BC-1300 AD). Leiden: Brill.
- KANDAHJAYA, Hudaya. 2016. "Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan, Borobudur, and the Origins of Esoteric Buddhism in Indonesia" in Andrea Acri (ed.) *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapore: ISEAS Publishing, Nalanda-Sriwijaya Series 27, 67-112.
- KIM, Jinah. 2013. *Receptacle of the Sacred, Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Local Visions, Transcendental Practices: Iconographic Innovations of Indian Esoteric Buddhism", *History of Religions*, Vol. 54, No. 1, 34-68.
- KWON, Dokyun (권도균). 2007. 「진실섭경에 관한 문헌학적 연구」 [“A Textual Study of the Tattvasaṃgraha”], 『한국불교학』 (*Journal of Korean Buddhist Studies*), vol. 48, 341-367.
- LINROTHE, Rob. 1999. *Ruthless Compassion: Wrathful deities in early Indo-Tibetan esoteric Buddhist art*. Boston: Shambhala.
- LOWMAN, Ian Nathaniel. 2011. *The Descendants of Kambu: The Political Imagination of Angkorian Cambodia*, Ph. D. Dissertation, University of California Berkeley.
- LUCE, Gordon H. 1956. "The 550 Jātakas in Old Burma" *Artibus Asiae*, Vol. 19, No. 3/4, 291-307.
- \_\_\_\_\_. and Bo-Hmu Ba Shin. 1969-1970. "Old Burma: Early Paga", *Artibus Asiae. Supplementum* ; 25. New York: Artibus Asian and the Institute of Fine Arts, New York University, 3 volumes (v.1. Text, v.2. Catalogue of plates and Indexes, v.3. Plates).
- LWIN, U Tin. 1974. "Old Burmese Painting", *Oriens Extremus*, Vol. 21, No. 2, 237-259.
- MABBETT, I. 1986. "Buddhism in Champa", in D.G. Marr and A.C. Milner (eds.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, pp. 289-331. Singapore: ISEAS Publishing.
- MANGUIN, Pierre-Yves et al. (eds.), 2011. *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-cultural Exchange*, pp. 113-36. Singapore: ISEAS Publishing.
- MANGUIN, Pierre-Yves. 2014. "Early Coastal States of Southeast Asia: Funan and

- Śrīvijaya” in John Guy (ed.), *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, New York, The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, 111-115.
- MAXWELL, Thomas S. “The Stele Inscription of Preah Khan, Angkor Text with Translation and Commentary,” *Udaya: Journal of Khmer Studies*, Vol. 8, 1-113.
- MIKSIC, John. 2016. “Archaeological Evidence for Esoteric Buddhism in Sumatra, 7th to 13th Century”, Andrea Acri (ed.) *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapore: ISEAS Publishing, Nalanda-Sriwijaya Series 27, 253-273.
- NGUYEN, Trian. 2005. “Lakṣmīndralokeśvara, Main Deity of the Đờng Dương Monastery: A Masterpiece of Cham Art and a New Interpretation”, *Artibus Asiae*, Vol. 65, No. 1, 5-38.
- NIHOM, Max. 1998. “The Maṅḍala of Caṅḍi Gumpung (Sumatra) and the Indo-Tibetan Vajraśekharatantra”, *Indo-Iranian Journal* 41, 245-54.
- o’Naghten, Hedwige Miltzer. 2016. “Prajñāpāramitā dans le bouddhisme du Cambodge ancien”, *Arts Asiatiques*, Vol. 71, 31-54.
- PRAPANDVIDYA, C. 1990. “The Sab Bāk Inscription: Evidence of an Early Vajrayāna Buddhist Presence in Thailand”, *Journal of the Siam Society* 78/2, 11-14.
- REICHLER, Natasha. 2007. *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- SANDERSON, Alexis. 2003-4. “Śaivism among the Khmers; Part I”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 90-91, 349-462.
- SANDERSON, Alexis. 2009. “The Śaiva Age - The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period-” in *Genesis and Development of Tantrism*. ed. by Shingo Einoo, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.
- SCHOTERMAN, Jan. A. 2016. “Traces of Indonesian Influences in Tibet”, Andrea Acri (ed.) *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapore: ISEAS Publishing, Nalanda-Sriwijaya Series 27, 113-121.
- SCHWEYER, Anne-Valérie. 2009. “Buddhism in Čampā”, *Moussons* 13-14, 309-37.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Vietnam. Ancient Vietnam: History, art and archaeology*. Bangkok: River

Books

- SHARROCK, Peter. 2006. “Hevajra at Bantéay Chmàr”, *The Journal of the Walters Art Museum* 64-65, 49-64.
- \_\_\_\_\_. 2007. “The Mystery of the Bayon Face Towers”, in J. Clark (ed.), *Bayon: New Perspectives*, Bangkok: River Books, 230-81.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Garuḍa, Vajrapāṇi and religious change in Jayavarman VII’s Angkor”, *Journal of Southeast Asian Studies* 40, 111-51.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Kīrtipandita and the Tantras: The revival of Buddhism in 10th century Angkor”, *Udaya* 10, 203-37.
- \_\_\_\_\_. 2013a. “The Tantric Roots of the Buddhist Pantheon of Jayavarman VII”, in M.J. Klokke and V. Degroot (eds.), *Materializing Southeast Asia’s past: selected papers of the 12th international conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Vol. 2, Singapore: NUS Press, 41-55.
- \_\_\_\_\_. 2013b. “The Yoginīs of the Bayon”, in I. Keul (ed.), *‘Yoginī’ in South Asia: Interdisciplinary Approaches*, London and New York: Routledge, 117-30.
- SHIM, Jaekwan (심재관). 2019. 「인도-동남아시아의 해양 실크로드와 7~9세기 밀교(密敎)의 확산: 동아시아 불교 구법승(求法僧)의 활동과 관련하여」 [“Transfer of Tantric Buddhism Across Maritime Silk Road of India and Southeast Asia Between 7th-9th Century”], 『아시아리뷰』 (SNUACAR), vol.8, no.2, 215-241.
- SKILLING, Peter. 1997. “Dharmakīrti’s Durbodhāloka and the Literature of Śrīvijaya”, *Journal of the Siam Society* 85, 187-94.
- STADTNER, Donald M. 2003. “Inventory of Monuments at Pagan by Pierre Pichard” *Ars Orientalis*, Vol. 33, 212-214.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Ancient Pagan: A Plain of Merit” *Buddhist Art of Myanmar*, Eds. by Sylvia Fraser-Lu and Donald Martin Stadtner, New Haven : Asia Society Museum in association with Yale University Press, 55-64.
- STARGARDT, Janice. *The Ancient Pyu of Burma. Vol. 1: Early Pyu Cities in a Man-Made Landscape*. Cambridge: Publications on Ancient Civilization in South East Asia and Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- SUEBSANTIWONGSE, Saran. 2019. “Cakrasaṃvara or Trailokyavijaya: Ascertaining the

- Identity of a Tantric Deity at Phimai through Sanskrit Manuscripts”, *Advancing Southeast Asian Archaeology*, vol. 1, 106-116.
- SUNDSTR M, I. S. 2015. “The Bodhisattva Avalokiteśvara in the Thai-Malay Peninsula and Western Indonesia: The Early Development of Buddhist Imagery in Insular Southeast Asia”, *Rian Thai : International Journal of Thai Studies* Vol. 8, 227-256.
- \_\_\_\_\_. 2020. *The iconography of Avalokiteśvara in Java*. Ph. D. Dissertation in Leiden University Institute for Area Studies.
- Szántó, Péter-Dániel & Griffiths, Arlo. 2015. “Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvara”, *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*. ed. Jonathan A. Silk, Leiden: Brill.
- Szántó, Péter-Dániel. 2020. “On Vāgīśvarakīrti’s influence in Kashmir and among the Khmer.” In Dominic Goodall, Shaman Hatley, Harunaga Isaacson, Srilata Raman (Eds.), *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*, Leiden/Boston: Brill, 170-193.
- UGUYEN, Trian. 2005. “Lakṣmīndralokeśvara, Main Deity of the Dong Duong Monastery: A Masterpiece of Cham Art and a New Interpretation” *Artibus Asiae*, Vol. 65, No. 1, 5-38
- WOODWARD, Hiram. 1981. “Tantric Buddhism at Angkor Thom”, *Ars Orientalis* 12: 57-67.
- \_\_\_\_\_. 2003. *The Art and Archaeology of Thailand: From Prehistoric Times through the Thirteenth Century*. Leiden: Brill.
- \_\_\_\_\_. 2004. “Review article: Esoteric Buddhism in Southeast Asia in the Light of Recent Scholarship”, *Journal of Southeast Asian Studies* 35/2, 329-54.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Aspects of Buddhism in Tenth-century Cambodia”, *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ed. by D. Christian Lammerts, Singapore: ISEAS, 218-260.

## Some of Recent Studies on Tantric Buddhism in Southeast Asia

Shim, Jaekwan  
Assistant Professor of College of Liberal Arts  
Sangji University

Tantric Buddhism in Southeast Asia was thought to have been introduced in the 7th century through indirect evidences by or about Indian and Chinese monks who passed through the areas. Paradoxically, however, the result of the researches on the primary archaeological artifacts and inscriptions shows a different conclusion; in most of the cases, it was not until the end of the 9th or early 10th century that the tantric Buddhism seems to have been accepted as a state cult and supported by the royal sponsors.

Champa has very clear traces of Buddhist tantra, such as the An Thai inscription of the early 10th century. Judging from the inscription saying that the statue of Heruka was enshrined at My Son in the 12th century, it is highly likely that the tradition of Yoginītantra was very popular. As for Khmer, from early 10th century in the reign of King Rajendravarman, the tantric Buddhism was praised by royal kings, and rapidly reached its high glory in the 11th and 12th centuries under the regime of Jayavarman V and Jayavarman VII. The comparative abundance of the inscriptions and other archeological artifacts provides the ground to delineate the tantric tendency of Khmer Buddhism. The tradition of yoginītantra is also evident. Sumatra is recognized as an exemplar of the early acceptance of tantric Buddhism among the countries, however, the archaeological sources for tantric Buddhism are not so abundant as expected. The inscriptions of the late 7th century (from

Palembang) and of 13th century (from Padang Lawas) can be taken into account as the clues to the tantric Buddhism. In the case of Bagan, there are few clues to find traces of Tantric Buddhism, but there are places that show the characteristics of Tantric Mahāyana Buddhism, such as Abeyadana.

#### Keywords

Southeast Asia, Tantric Buddhism, Tantra, Khmer, Champa, Sumatra, Śrīvijaya, Bagan

2021년 08월 13일 투고

2021년 09월 10일 심사완료

2021년 09월 13일 게재확정

