
Collective Aspirations and Future Prospects for Buddhist Nuns in Myanmar

Hiroko Kawanami | Lancaster University, UK

I. Introduction

II. Buddhist Nuns in Myanmar

III. The Scholastic Lineage of Buddhist Nuns in Myanmar

IV. Monastic Education Today

V. National Guidelines, Communal Rules, and Monastic Authority

VI. Monastic Duties and Ritual Functions, and Cultivating New Roles

VII. Future Prospects for Buddhist Nuns in Myanmar

1. Becoming a Bhikkhunī
2. Becoming a Ten Precept nun
3. Social Engagement
4. Becoming Co-opted by the state
5. Enhancing Nuns' Monastic Education Even Further

VIII. Concluding Remarks

Abstract

The Buddhist monastic community, comprising half a million Buddhist monks and 75,000 vocational nuns, plays a pivotal role in Myanmar society. It provides not only an important moral foundation for lay Buddhists, but also a social infrastructure in the absence of an effective state apparatus in the country. Buddhism has given Myanmar's people a specific world view, an ethical code, and a moral basis for asserting their national and religious identity. Moreover, monks in Myanmar, due to their unique other-worldly position, have performed public roles in conflict resolution and humanitarian relief work, as well as in the dialogical process of promoting peace. However, some monks in recent years after the lifting of censorship and through the social media have advocated a particular line of Buddhist nationalism that denigrates other religious faiths and minority ethnic groups.

Buddhist nuns, commonly referred to as *thiláshin* or 'precept abiders', on the other hand, have been largely apolitical in the public arena. Meanwhile, their social stature has increased greatly in recent decades, with more nun scholars and teachers exerting leadership in their monastic and local communities. Buddhist nuns have also become increasingly incorporated into

the centralized structure of the state monastic organization, and now perform important public roles in the dissemination of Buddhism, particularly in ethnic-minority and border areas.

This paper reflects on some of the changes that have taken place during the past few decades in Myanmar, and highlights some areas in which Buddhist nuns are likely to make positive contributions to their society in the future against the backdrop of their country's ongoing major political transformation at present. In particular, such future directions must be understood in the context of the communal relations and networks in which Buddhist nuns operate, as they strive to enhance their reputations as credible monastics while also contributing to the well-being of their lay supporters and congregation. Broadly speaking, all of this means that there are two opposing paths for Myanmar's Buddhist nuns to follow: one being to shore up their 'other-worldly' position by concentrating on Buddhist learning and disseminating the *dhamma*, and the other, to become more 'this-worldly' by engaging even more deeply with welfare issues that are not catered for by the secular authorities.

KEYWORDS

Myanmar, precept nuns, *thilashin*, *bhikkhunī*, *pariyatti*, *dhammacariya*, scholastic lineage, communal rules, ritual functions



I. Introduction

For almost 60 years, Myanmar (Burma) was isolated from the rest of the world, ruled by successive military governments that imposed authoritarian rule, travel restrictions, and strict control of the media. However, unrest following the Saffron Revolution in 2007 and the aftermath of Cyclone Nargis revealed the incompetence of the military junta, and general elections took place in 2010. Two years later, the National League for Democracy(NLD) won most of the contested seats in a series of by-elections, and that party's leader, Aung San Suu Kyi, was finally allowed to join the parliament. Since then, the country has undergone drastic political change. As well as the return to civilian rule, which started a process of political reform and democratization that lasted for a decade, Myanmar's people were finally able to experience economic progress and access to global consumerism, freedom of speech and the latest advancements in media technology. Monks also found new channels through which they could engage with their lay supporters, and some became intent on directly voicing their concerns about the state of affairs in the country. Buddhism and nationalist identity in Myanmar had been closely involved with each other since before the end of British rule in 1948, but after the

above-mentioned process of political reform began in 2012, a renewal of Buddhist nationalist sentiment was instigated, this time by monks citing the alleged threat posed to Buddhism's existence by global Islam. However, the greatest threat to the tradition came from within the country: the military seized power in February 2021, arresting and deposing democratically elected NLD politicians including Aung San Suu Kyi, and Myanmar was once again thrown into an era of uncertainty and fear.

Myanmar is a majority Buddhist country, almost 90 percent of whose population is affiliated with the conservative Theravada tradition. It also has a large presence of vocational monks and nuns, making up more than 1 percent of its total population of 55 million people, and the Buddhist monastic community plays an essential role in their everyday life. Buddhist monks, in particular, are expected to provide moral leadership while maintaining religious accountability as credible monastics. After the formation of the State Law and Order Restoration Council(SLORC) in 1989, the military government concentrated on uniting the ethnic groups and developing the country. Additional efforts were made to affirm its legitimacy by resorting to Buddhism as a hegemonizing ideology. In 1991, the Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana was established, and Buddhism was widely disseminated to ethnic autonomous zones and border regions to pacify and assimilate Myanmar's 135 ethnic groups. And both monks and

nuns were co-opted into its national scheme, which was referred to as *thathana-pyu*: a policy 'to disseminate the *sāsana*' or Buddhism nationwide.

To facilitate this, various policies were implemented to both control and reward monastic members who would cooperate with the political authorities. Buddhist nuns with scholarly inclinations were invited alongside monks to participate in state rituals, and many were trained as state missionaries to promote Myanmar to the international community as a peaceful Buddhist country. Charity groups and international nongovernmental organizations (INGOs) have tended to view nuns as non-political members of the Buddhist monastic community, or—paradoxically—as prospective agents for promoting their respective political agendas. Nonetheless, most Buddhist nuns in Myanmar have chosen to stay out of politics, instead adhering to their communal rules and other-worldly provisions, and focused their practical efforts primarily on obtaining and delivering monastic education. As a result, the number of nunnery schools in Myanmar has increased almost tenfold in the past century, and ever more nuns are becoming established as state-accredited *dhamma* teachers. Myanmar's nuns have also carved out new ceremonial roles to improve their religious reputations, and thereby managed to force open many doors that were previously closed to them in society. In other words, their collective endeavors have contributed to raising the standards of nuns' monastic education, and have resulted in a thriving network of

dhamma teachers who pass on their scholastic legacy to the next generation of nuns.¹

II. Buddhist Nuns in Myanmar²

A comparison of national statistics indicates that Myanmar currently has one of the largest concentrations of Buddhist nuns in a single country, and that their numbers have seen a steady increase over the past century. As of 2020, there were almost 75,000 Buddhist nuns registered with the Department of Religious Affairs of the Religious Ministry, and more than 4,000 ‘independent’ Buddhist nunneries were operating nationwide.³ Buddhist nuns in Myanmar are commonly referred to as *thilashin*, and known as precept(*sīla*) keepers, and the majority of them observe Eight Precepts.⁴ Vocational nuns are celibate and

1 Hiroko Kawanami(2013), 159-160.

2 For an overview of studies on the position and role of Buddhist women and nuns, see Hiroko Kawanami(1997), 210-211.

3 The statistics were compiled by the Department of Religious Affairs of the Myanmar Religious Ministry(2021).

4 A Buddhist nun who observes the Eight Precepts, (1) abstain from harming life (killing); (2) abstain from taking what is not given (stealing); (3) sexual abstinence; (4) abstain from telling falsehoods (lying); (5) abstain from taking intoxicants (drugs); (6) abstain from taking solid food after midday; (7) abstain from dancing, singing, going to music shows, and from putting on flower garlands, cosmetics and adornments; (8) abstain from sleeping on high luxurious beds.

do not consume any solid food in the afternoon. They are not allowed to sing or dance, and do not adorn themselves with cosmetics or flowers. The observances embedded in the precepts are fundamental to their monastic lives, and the moral restraint and commitment implied in them form the core of their religious identity.

These Buddhist nuns are officially classified as *thathana wun-dàn-myà* by the Myanmar government, which means ‘those who serve the *sāsana*’, and nuns, along with monks and clerics of other religions, are defined as vocational members of their religious communities of affiliation. It is noteworthy that the country’s founding Constitution in 1947 limited the civil rights of all religious persons in this vocational category, and this limitation remains in place under the current Myanmar Constitution, enacted in 2008.⁵ This implies that monks and nuns in Myanmar cannot vote or partake in any political activities, and this has been widely interpreted as prohibiting them from voicing any political opinions in public. During recent social protests and other public events, however, Buddhist monks have become increasingly outspoken on political matters, despite the constitutional prohibition. Some have openly contested political authority, and others have formed controversial groups of monks such as MaBaTha to promote Buddhist nationalism.⁶

⁵ Article 392 (a) of the 2008 Constitution of the Republic of the Union of Myanmar.

⁶ Matthew Walton and Susan Hayward(2014), 14-15.

Buddhist nuns, on the other hand, have been largely apolitical in the public arena, although in their private capacities, many have expressed their support for the stances adopted by political monks, as a result of their deep allegiance to the sangha.

Myanmar's legal provisions for Buddhist nuns manifest some ambiguities. For instance, precept nuns may not be fully ordained as *bhikkhunīs*, but alongside monks and novices, they are officially registered with the Department of Religious Affairs of the Religious Ministry; and monastics over the age of 18 are issued monastic identity cards, irrespective of gender. These cards grant them special privileges to move around the country and travel without any of the usual restrictions that apply to non-monastic citizens, and in particular, allow them to transport donated food items to their registered places of monastic residence. In addition, the nuns' passports and other official documents display their Buddhist titles in Pali language rather than their previous lay names, indicating their higher degree of integration into the national monastic organization in Myanmar as compared to nuns in many other Asian countries, whose legal status remains defined by their previous lay status.

Buddhist nuns, alongside monks and novices, are also represented in the regional administrative tiers of the country. They are represented in the divisional tiers in Yangon, Sagaing, Mandalay, Bago, Ayeyarwady, Magwe, Taninthari, and Naypyidaw, as well as in the seven 'self-administered' ethnic states. In fact, Thilashin Councils are active in administering nuns'

own monastic affairs in many hundreds of townships across the country; but the largest concentrations of nunneries and nuns are found in Yangon, Sagaing, and Mandalay, where Thilashin Councils are the most active. State policies filter down through official channels to secular authorities in the localities, which liaise with the Sangha Councils of their respective regional tiers. At each administrative tier, representatives of both nuns and monks carry out assigned duties and act in compliance with decrees and rules stipulated by the senior monks appointed to the state executive Sangha Council. In times of internal disputes or incidents in their local communities, nun representatives work closely with monks and abbots, and look to them for guidance that will bring resolution to such matters. Township-level nun representatives are mostly influential *dhamma* teachers or abbesses who administer large nunnery schools in the area, and exercise considerable authority through granting permission to new monastic entrants, overseeing local nunnery affairs, and taking responsibility for the welfare of resident nuns. They also work to protect nuns' general reputation, not only because doing so underpins their enhanced religious status, but also because it secures ongoing income from donations and general support from society. As more and more nuns pass the government's scriptural exams and become certified *dhamma* teachers, educated nuns are playing an increasingly pivotal role in disseminating the *dhamma*, while also performing a 'bridging' role between the sangha and the laity.

Although Buddhist nuns in Myanmar are encouraged to pursue both the theory and the practice of Buddhism, they can generally be categorized into three distinct groups according to their primary religious pursuits. These are *pariyatti* (scriptural learning and teaching), *patipatti* (meditation), and *parahita* (social work). Each nun and nunnery has a distinct vocational profile in terms of the type of primary work they undertake and the different emphasis they place on their religious vocation. For example, a nunnery in the *pariyatti* group functions primarily as a Buddhist seminary called a *sathin-daik*, where Buddhist pedagogy and scriptures, and the Pali language are taught. Reputable *sathin-daik* can attract considerable attention and receive continuous material support from the laity. Such nunneries normally have large concentrations of full-time resident students, and thus, their communal rules tend to be much more stringent than those of small nunneries inhabited by old and retired members. In the remainder of this paper, I will focus on *pariyatti* nunnery schools and the scholastic learning of nuns, rather than on meditation centers or nunneries that mainly engage in social-welfare work.

III. The Scholastic Lineage of Buddhist Nuns in Myanmar

In Myanmar, a scholastic lineage of learned nuns has continued at least for the last 200 years. The first independent nunnery school in the historical record was founded in Sagaing

Hill, located across the Ayeyarwady River from the ancient royal capital, Mandalay. The founder nun, Me Kin, was originally brought to Myanmar as a child prisoner of war from Manipur in northeastern India, and was adopted by a family of royal officer in a small town near Mandalay. From a young age, she received private tutelage from learned monks that led to her becoming well versed in the *Abhidhamma*. As her reputation as a *dhamma* teacher grew, it attracted the attention of King Mindon, and Me Kin was invited to teach his many daughters and other ladies of the royal court in Mandalay. However, she subsequently retreated to the quiet backwater of Sagaing Hill, and started a nunnery school called Gutalon Gyaung, where she taught Buddhist literature, philosophy, and meditation. This nunnery is said to have accommodated more than 300 nun students in the late 19th century. Many of her nun disciples later spread her scholastic lineage to other parts of the country, both by establishing branch nunneries, and through their own academic achievements. Foreign visitors to Myanmar, such as Dharmapāla from Ceylon, commented as early as the end of the 19th century on the advanced scriptural knowledge of Myanmar Buddhist nuns, and pronounced himself impressed by the respect that they could command from their lay supporters.

Several generations of nun teachers in Me Kin's lineage can still be identified via oral-history methods, especially in the Sagaing region. One of the nunneries from the colonial era

that still exists is Pitithuhka Gyaung, founded in 1898 on the western side of Sagaing Hill. Its founder was Daw Dhammasari, who is described as the *dhamma* sister of Me Kin because they had the same monk preceptor. Today, there are eight nunneries in Sagaing Hill that were established more than 100 years ago and continue to operate as *dhamma* schools. One of them, Thameikdaw Gyaung established in 1911, is one of the oldest nunneries that still operates as a *sathin-daik*. Its founder, Daw Marlayi, remains arguably one of the most prominent nun teachers in Myanmar, due to her scholastic lineage that continues to thrive to this day.⁷ The scholastic lineage of nuns originally established in Sagaing, eventually spread to the lower regions of Yangon, Myanaung, and Thaton. In 1947, Daw Marlayi's close disciple, Daw Nyanasari opened *sathin-daik* in Yangon, which remains prominent as a Buddhist seminary to this day. In total, more than 100 branch nunneries of Thameikdaw Gyaung have been founded across Myanmar, all started by Daw Marlayi's disciples, and making it one of the longest continuing scholastic lineages of Buddhist nuns in Myanmar.

Another of Daw Marlayi's disciples, after completing the required level of scriptural exams, returned to Mawlamyine, the southeastern capital city of Mon State and started her own nunnery school. This was where Daw Dhammawati, the first nun from Nepal, was initiated and studied for many years prior to

⁷ Hiroko Kawanami(2013), 181-183.

qualifying as a state-certified *dhamma* teacher in Myanmar. She then returned to Nepal, taking with her the distinctive scholastic legacy—and pink robes—of Myanmar’s nuns. Meanwhile, some graduates of the Yangon *sathin-daik* established by Daw Nyanasari half a century ago returned to Sagaing Hill, where they founded Sakyadhita Thilashin Sathin-daik in 1998. This nunnery school has since become one of the most successful Buddhist seminaries in Myanmar, students from which have passed the government’s scriptural exams with flying colors: a strong endorsement of their high standards of scriptural teaching. As a consequence, either indirectly or directly, nun students today can claim an affiliation with the original lineage of Me Kin, and carry the torch forward in educating future generations of Buddhist nuns in Myanmar.

IV. Monastic Education Today

Monastic education for Buddhist nuns in Myanmar usually starts at the age of 13 or 14, after girls have completed their compulsory state education. Buddhist canonical subjects and the Pali language are taught, along with Buddhist ethics and general monastic protocol, but no vocational or secular subjects are taught. Much of the training of their junior members is focused on attending rituals, learning *paritta* recitation, and following moral precepts in their daily life, which Samuels has called an “action-oriented pedagogy”.⁸ It is worth noting that

monasteries and nunneries in Myanmar are private institutions, so the government does not interfere with the details of how the Buddhist scriptural curriculum is taught. In practice, this means that teaching methods and approaches can differ sharply across *dhamma* teachers and the scholastic lineages they are affiliated with. Nonetheless, good teachers attract students through reputation and word of mouth, and those who can offer a systematic pedagogical method that helps students pass the scriptural exams are especially sought after. Monastic students tend to be full-time residents at their monastic institutions, so that they can receive direct tutelage from their teachers on all matters of monastic life.

Myanmar's national curriculum for Buddhist studies, which is drawn up by the Department of Religious Affairs, allows Buddhist nuns to study the scriptures including the *Vinaya* and *Abhidhamma* in both Burmese and Pali, and to sit the state monastic examinations called *Pathamabyan*. Their scriptural learning is conducted at five levels: the elementary *Abhidhamma*, *pathama-nge* (primary stage), *pathama-lat* (intermediate stage), *pathama-gyi* (advanced stage), and *dhammacariya* (*dhamma* teacher qualification), which is the level that most nuns aspire towards. Every level of learning is tested in the *Pathamabyan*, and once they have passed it, students are granted an official *dhamma* qualification according to the level of their

8 Jeffrey Samuels(2004), 956.

learning. The scholastic emphasis in Myanmar Buddhism is heavily on the study of *Abhidhamma* and its 12th century Pali commentary, the *Abhidhammattha-sangaha*. Young students start by learning the basic catechetical classifications and memorizing them in Pali, initially without even comprehending their conceptual meanings, since scriptural exegeses are given only after they have acquired a solid foundation in Pali grammar and dharma vocabularies.⁹ This is due to wide acceptance of the idea that comprehension of texts comes after rote learning and memorization of passages, and only at the end of a long process of listening to sermons and interacting with teachers.¹⁰ Advanced students are expected to help those who fall behind, and every nun is given the task of instructing beginners, including visitors as well as temporary nuns. Student nuns work progressively year by year to arrive at a more advanced level of Buddhist philosophy, so that eventually it becomes possible for them to reflect on the deeper meanings of the *dhamma* and appreciate the knowledge base that they have already built.

To obtain a *dhammacariya* degree, i.e., the fifth level of the *Pathamabyan*, a student is not required to sit more than one of the three required volumes in a given year, due to the large amounts of scripture and other materials they have to memorize. Nonetheless, having passed all three volumes and receiving a

⁹ Rachelle Saruya(2020), 158-160.

¹⁰ Pyi Phyoo Kyaw(2015), 413.

state-certified degree is regarded a major feat for a nun; and being a *dhammacariya* qualifies her not only to teach, but to start her own nunnery school. In the years since the first nun passed the government scriptural exams in 1943 and received the *dhammacariya* degree title, nun teachers in Myanmar have increased greatly in numbers; currently, about 700 nun scholars hold a state-certified *dhammacariya* degree. If a student is competent enough to pass the whole examination in Pali, she is awarded the title *Sāsanadhaja Dhammacariya Vinaya Pali Paragu*, which commends her outstanding linguistic skill in that ancient Indian language. A student who passes the exam in Burmese receives the title of *Sāsanadhaja Sri Pavara Dhammacariya* instead.

Today, scriptural examinations of monastics are also conducted by private Buddhist associations, which award students with private *dhamma* degrees that certify different levels of scriptural knowledge. However, it is the state administered *Pathamabyan* exams that grant Myanmar's nuns a formal means of enhancing their academic reputations, attracting lay donors and subsequently becoming respected in society. In nunnery schools, other important daily, weekly and monthly activities — such as alms-gathering and ritual participation — are scheduled to fit around student nuns' study timetables. Some prominent nunneries conduct mock exams to prepare their students well in advance of the government exams. In short, activity directed toward passing scriptural exams has come to occupy

a central place in many nuns' vocational aspirations. However, the top Buddhist scholars are still monks, and as nun students advance in their scriptural learning, they still need to seek out monk teachers who are willing to give them lessons in conditions that do not violate the *Vinaya*.

Meanwhile, the high standards of nuns' education, as evidenced by their success in scriptural exams over the past century, have contributed to the rising stature of scholarly inclined nuns in Myanmar. Positive changes in public perceptions of nuns can also be discerned in the popularity of temporary initiation for young girls from middle-class families in Yangon and Mandalay. Parents send their daughters to prominent nunneries to stay as temporary nuns during school holidays so that they are taught basic prayers and recitations by nuns and experience strict discipline in a communal setting.¹¹ Stories of prominent nun scholars are circulated in Buddhist magazines and on social media, and popular nunnery schools are sometimes featured on local television programs. In this way, official *dhamma* qualifications have given the nuns tangible means of enhancing their socio-religious position, and of attracting respect as well as substantial donation income from the Buddhist public. Their training in nunnery schools has also given many nuns the confidence to speak out in public, and nun teachers now have in-

¹¹ See Hiroko Kawanami (1997), 219, about the popularity of temporary nuns

stitutional channels through which to represent their monastic communities and voice their opinions in the state monastic organization.

V. National Guidelines, Communal Rules, and Monastic Authority

Once ordained, a Buddhist monk comes under the jurisdiction of sangha courts and has to follow the monastic rules and regulations of the *Vinaya*; but the legal position of precept nuns in Myanmar is much more ambiguous in practice. They are legally bound by secular laws in the same manner as laywomen, and this can be a disadvantage, insofar as they are not fully ordained, and their monastic status is not protected by the *Vinaya*. Nonetheless, numerous communal rules, customary norms and protocols, which have been passed down for generations to define and protect their ‘other-worldly’ status, regulate their lives in their monastic communities.

In addition, Myanmar’s nuns comply with the national nuns’ code of practice called *Thilashin Kyinwut*. These communal rules were originally compiled by a nun scholar, then endorsed by the Sangha Executive Committee in 1994.¹² *Thilashin Kyinwut*

¹² The revised *Thilashin Kyinwut hnin Nyunkya-hlwa Ahmat 84* was accepted by the 3rd State Supreme Sangha Council meeting on March 22, 1994, and distributed by the Department of Religious Affairs of the Religious Ministry in Myanmar.

provides a guideline for nuns consisting of 84 instructions, which collectively assign detailed monastic duties and obligations to Buddhist nuns, covering theft, sexual misconduct, and social and economic transactions, as well as matters of personal decorum and the usage of honorifics. It also describes the procedure for becoming initiated as a Buddhist nun, both temporarily and vocationally. The above-mentioned normative rules passed down for generations in monastic communities, on the other hand, regulate every detail of the nuns' daily lives, including study and practice, alms collecting, participation in religious functions, clothing, deportment, bathing, and eating, as well as the acceptable modes of behavior and correct terms of address to be used with monks and more senior nuns. Interestingly, many of these rules seem to follow the framework of the *Vinaya* in their collective aim of upholding monastic discipline and communal cohesion, despite the *Vinaya* itself not applied to the conduct of precept nuns.

In the monastic hierarchy, the notion of seniority is paramount, and seating order (for example) is determined by each person's length of service to the *sāsana*. A senior nun is allowed certain privileges in the nunnery and normally has nun assistants, who cater for her every need. Scriptural knowledge and the ability to make sensible decisions are also regarded as essential qualities for those in senior positions, as such qualities are regarded as the basis of both respect and effective leadership. Thus, *Thilashin Kyinwut* stipulates the duties and obligations

of senior nuns and others in positions of authority, as well as measures for mediation and punishments when members violate communal norms. Nun teachers emphasize the importance of instilling discipline in young students in the early part of their monastic training, and therefore, reputable nunneries do not accept new entrants over the age of thirty or those who had been married, as mature women are seen as being difficult to train and as having trouble adjusting to communal living.

Once they have been initiated into the monastic community, nuns' conduct in public is subject to even more scrutiny. Young nuns are supervised and reprimanded for chatting in public or loitering in marketplaces, for sitting in tea shops, for walking in a suggestive manner, and for swearing. They are told by senior members to guard against sexual harassment in particular, and communal sanctions are imposed for interacting in public with men who are not family members.

The punishments for violations of communal rules are specified in the *Thilashin Kyinwut*, but the enforcement of discipline on nun students ultimately rests with their teachers and mentors, who are deemed responsible for their conduct. If any offence on the part of nun student comes to light in a nunnery, the offender's teacher or mentor is also punished on the grounds of neglect of duty. Hence, admonishing students is considered a particularly important part of a teacher's duty to instill discipline and avoiding problems further down the line. Minor offences such as quarrels and petty theft may occur, but these

are usually dealt with within the immediate circle of teachers or a committee of senior nuns, to avoid gossip and reputational damage. However, if the issue pertains to a land dispute or a succession issue, it may be referred to the township's Thilashin Council since it could affect the wider community of nuns. It is noteworthy that offences committed by monastic members are rarely reported to the police or other secular authorities unless homicide or possibly child abuse is involved. In such instances, the accused member loses his or her monastic status immediately and is forced to change into lay clothes before even being transferred to the jurisdiction of civil authorities. That being said, however, a nunnery does not have the formal power to defrock any of its members; the abbess may declare the accused person to be a communal outcast, or send her away to another monastic institution outside the local sangha's jurisdiction.

To avoid serious offences that may bring negative reputation to the monastic community, it is customary for reputable nunneries in Myanmar to invite a senior monk to act as *ovādacariya* or private counsel from time to time. He visits and admonishes the nuns, oversees their general well-being, and intervenes in their internal disputes. Such monk counsellors are normally appointed by the nuns themselves, though in some cases, a special relationship between a nunnery and the monastery of their *ovādacariya* monk is handed down over generations, with Sagaing Hill providing one case in point. Such relationships

have also yielded practical measures for conflict resolution, minimized disputes, and enabled nuns to present a united front when seeking to protect their monastic reputations. Senior nuns and abbesses take extra care to curb compromising situations, as precept nuns are seen as more vulnerable due to their lack of *Vinaya* provisions, and moreover, are viewed by some in Myanmar society as having strayed from the accepted norms of womanhood.

VI. Monastic Duties and Ritual Functions, and Cultivating New Roles

Nuns' work is effectively endless. Lay visitors come to nunneries at all times of the day. Nuns welcome them, spend time preaching to them or listening to their problems, cook and prepare for ceremonies, do accounts, run dispensaries, and print textbooks, in addition to their regular study and teaching. Moreover, Buddhist nuns—apart from executive members and elderly ones—go out on their prescribed weekly days (normally eight times a month) to collect alms and engage with their lay supporters. They chant and walk along predetermined routes as they gather alms, consisting of raw rice and cash, from their regular donors. Going out for alms-gathering is regarded as an essential part of their training for young nuns, because it makes them recognize their symbolic dependence on people's generosity, and thus fosters a sense of obligation towards their

supporters as well as an understanding of how their religious vocation is sustained.

Attending ceremonies and rituals is another essential religious role performed by Myanmar's nuns, who are invited to perform at funerals, memorials, birthdays, boys' initiation rituals, consecration ceremonies for Buddha images, and so on. They facilitate these procedures by engaging in ritual dialogues with the officiating monks, chanting the appropriate ritual passages, prostrating themselves at the correct moment within the rite, and generally leading the lay congregation from the front row. Among their ritual recitations, the eleven protection chants called *Mahā Paritta* are recited at every ceremonial occasion in Myanmar, and as a vocational requirement, nuns learn to recite every one of them by heart. The *paritta* recitation is widely believed to have special benefits for the listeners, by invoking good and auspicious spirits in the environment, and bringing protection from harmful supernatural influences. The eleven *parittas* are recited on both auspicious and inauspicious occasions, and each one is believed to have a specific function, but the most commonly chanted ones are *Mangala Sutta* and *Mettā Sutta*. Junior nuns practice *paritta* recitation regularly until they acquire the correct rhythm and the right abdominal breathing to produce strong and vibrant voices, which are regarded as essential to generating a powerful effect in Buddhist ritual.

In recent decades, the recitation of the *Paṭṭhāna* has become

an important means for Myanmar's nuns to showcase their ritual competence. The last book of the *Abhidhamma*; the *Paṭṭhāna* describes the 24 types of conditional relations, or the law of cause and effect applied to all conceivable situations. It is particularly popular in Myanmar, where people believe that its collective recitation can generate magical *dhamma* powers and assure a harmonious coexistence between people and spirits. However, its recitation has to continue for five days and five nights, making it extremely demanding for anyone to complete. Traditionally, due to its complexity and length, the *Paṭṭhāna* was recited by monks only on special ceremonial occasions, and its recitation was not taken up by nuns. Nonetheless, educated nuns in recent decades in Myanmar have started to organize special ceremonies for *Paṭṭhāna* recitation. This requires that they form a group of three or four competent chanters, who take turns to recite the passages without a break, day and night. Their recitation is broadcast to the locality through a loudspeaker or by other technical means, to maximize the number of people who can reap the spiritual benefit of hearing it. In this way, *Paṭṭhāna* recitation has become an important practice for Myanmar's nuns, allowing them an opportunity to publicly showcase their recitation skills and ability to invoke the protective powers of the Buddha's words.

As briefly noted above, Myanmar's nuns also give *dhamma* talks and preach to their lay supporters, normally in informal settings. They teach children about Buddhist morality during

school holidays, and encourage lay Buddhists to do good deeds and observe the precepts. Moreover, some young nuns in recent years have started to address wider audiences via social media, and invited them to engage in open discussions about Buddhist teachings in such forums. However, the public activities of nuns are still limited, as the majority follow the traditional custom of relegating themselves to a secondary role in the public domain, and consider preaching to be the prerogative of monks.¹³

VII. Future Prospects for Buddhist Nuns in Myanmar

Based on my reflections about the changes that have taken place over the past few decades, this section points to some new areas in which Buddhist nuns could make positive contributions to Myanmar society, especially in light of its current major political transition. Their decisions about doing so, however, may be complicated by the fact that their future prospects seem to be pointing in two opposing directions. One is to focus on their other-worldly religious position and concentrate on scriptural learning and dissemination of the *dhamma*, and the other is to become more involved with the worldly, notably by engaging with social-welfare projects, humanitarian activities, and the work of INGOs. A nun could also opt to help close the gender gap in the sangha by becoming ordained as

¹³ On nuns' preaching in public, see Hiroko Kawanami (2000), 167.

bhikkhunī. Otherwise, she could become a Ten Precept nun and focus on her introspective spiritual practice. All of this represents a balancing act, however, as too much involvement with the secular domain could be seen as undermining their spiritual worth especially in the conservative Theravada tradition.

1. Becoming a *Bhikkhunī*

In Myanmar today, the official pathway to full ordination is closed for precept observing nuns, and this is fundamentally problematic from the perspective of international supporters of the *bhikkhunī* revival movement.¹⁴ Myanmar's nuns themselves, however, appear more or less indifferent to the prospect of becoming fully ordained, especially after one precept nun became ordained in Sri Lanka in 2003 without the permission or knowledge of the Myanmar sangha.¹⁵ Even when made aware of such a future possibility, many precept nuns in Myanmar show reluctance to opt for a fully ordained status as they fear that it could jeopardize their status quo and the good reputation they have already established in society. Some are concerned that it could threaten their close working relationship with the monks, and others think that it would lead to a division in the

¹⁴ See Hiroko Kawanami(2007), 229-231, about the disappearance of *bhikkhunī* lineage in Myanmar and local attempts to revive it.

¹⁵ Kawanami(2007), 232-234.

nuns' community. Many are reluctant to go against the opinion of their nun teachers who are not ordained and disrupt the monastic hierarchy by becoming fully ordained themselves. Moreover, nuns in Myanmar generally follow the position of the male sangha, which states that once the *bhikkhunī* lineage has gone extinct, it cannot be reinstated without the sanction of the Theravada tradition's highest authority. And, although several educated monks in Myanmar have advocated that the sangha be brought into line with international standards, the ordination debate has led to a general recognition of the strength of Theravada conservatism, reinforcing the notion of collective destiny that constitutes the core of their Buddhist identity.

2. Becoming a Ten Precept nun

While the possibility of becoming a *bhikkhunī* appears to be effectively closed to nuns in Myanmar, they have the option of becoming Ten Precept nuns.¹⁶ This spiritual alternative to the more usual Eight Precept status is believed to be morally purer and more spiritual, allowing those who attain such lifestyle to focus on their introspective practice without being distracted by secular preoccupations or monastic chores. Ten Precept nuns, few as they may be, are highly respected in Myanmar for their

¹⁶ For a Ten Precept nun, Eight Precepts are the same as described in Footnote 4. The 9th precept is not an abstinence but a vow to send loving-kindness to all sentient beings, and the 10th is about abstaining from accepting or handling gold and silver(money).

moral purity.¹⁷ On the other hand, Eight Precept nuns, who unlike their Ten Precept counterparts engage in monetary transactions, see their cash-handling as an impediment to their moral standing, because ‘money’ is regarded as a symbol of pollution and worldly attachment. In practice, however, the fact that Eight Precept nuns are allowed to work with money makes them essential to the smooth operation of Buddhist monastic life. They work as treasurers and book keepers in many monasteries, and are often summoned by monks to help procure goods and prepare for large ceremonies, and by taking on such mundane roles and handling cash on behalf of monks, Eight Precept nuns act as a symbolic buffer to maintain the purity of the male sangha.

In contrast, by taking on a Ten Precept status, a nun can circumvent the monks’ authority while also maintaining a calculated distance from society. The fact that a Ten Precept nun is detached and not in need of money seems to reverse the usual power relationship between a nun and laity, as more of the latter become intent on supporting such a moral and pure nun. In practice, however, Ten Precept nuns tend to be respected scholars with hundreds of followers, and/or are from very privileged backgrounds. Hence, adopting a detached position of moral purity is not a realistic proposition for the majority of Eight Precept nuns, who struggle to make ends meet in their daily lives and cannot reasonably be detached from their pre-

¹⁷ Hiroko Kawanami(1990), 25-26.

occupation with money. Importantly, unlike monks, Eight Precept nuns do not have lay assistants to whom they can delegate their daily cash transactions, and indeed, many perform such an assisting role for the monks. Hence, becoming a Ten Precept nun implies a progression upwards for many Eight Precept nuns, who strive to spend more time on their introspective practice and thereby advance along the moral path to enlightenment.

3. Social Engagement

Buddhist nuns have also been active in various types of *parahita*—welfare work such as running old people’s homes and administering schools for poor and disadvantaged children—to fill gaps in Myanmar’s state welfare sector. Here, it should be noted that prior to 1989, Myanmar’s socialist government did not encourage her people to engage in any such civil-society activities, and even tried to prevent them from working in the private sector. Hence, social projects run by monastic members generally had difficulty obtaining donations from the Myanmar public, due to prevailing perceptions of *parahita* as a distraction from their rightful religious work. More specifically, orphaned children and infirm elderly people without immediate families were traditionally accommodated and looked after in their extended family circles, and most people in Myanmar held the view that monastics should not insert themselves into spheres of secular work that were already the responsibility of such

family circles or the secular authorities.

However, there has been a noticeable shift in recent years. Especially after Cyclone Nargis hit the country in 2008 and humanitarian aid poured into the country from the international community, many people in Myanmar started to view charitable donations to be as meritorious as offering donations to the monastic community. The aftermath of this disastrous cyclone also motivated monks to become actively involved in collecting funds and distributing food and aid supplies to remote villages. Operating through their internal monastic networks, monks became an essential channel of people's goodwill and generosity to victims of this and subsequent natural disasters.¹⁸ Buddhist nuns, although not as publicly visible as monks at the time of Nargis, were also active in their many supportive roles, organizing relief operations and looking after their financial aspects. However, the lack of public visibility despite their actual contributions may be an issue that need to be addressed as Buddhist nuns continue to make contributions to social welfare sector in Myanmar society.

4. Becoming Co-opted by the state

Beginning in the 1990s, Buddhist nuns have been co-opted by Myanmar's government to take on active roles in support of its policy of Myanmarization. They have been sent to ethnic

¹⁸ Carine Jaquet and Matthew J. Walton(2013), 66.

border regions to disseminate the *sāsana*. While there, they have also recruited children from the Chin, Kachin, Kayin, Palaung, or Pa-oh (Shan) ethnic groups and sent them to monastic institutions in Myanmar's core areas, where they learn Myanmar language and become assimilated into the Buddhist culture. Many of these children have subsequently become initiated as Buddhist nuns, and as a result, there has been a dramatic spike of almost 80 percent in the number of Buddhist nuns in Myanmar's ethnic autonomous zones. Many nunneries have also been established in these zones, as nuns from Yangon or Mandalay who have completed their monastic education are given subsidies and other forms of financial support for such foundations. Today, there are more than 500 Buddhist nunneries in Kayin and Kayah states in the east, Mon state in the southeast, Chin state in the west, Kachin and Shan states bordering China to the north, and Rakhine state in the south.¹⁹ These figures may give some indication of the contribution being made by Myanmar's nuns to the government's acculturation policy, albeit perhaps unwittingly, as nuns have remained largely apolitical or at any rate indifferent to the political motives of the government, and claiming that they are only interested in disseminating the *sāsana* in the areas in question.

On the other hand, their aspirations around propagating the

¹⁹ The statistics were compiled by the Department of Religious Affairs of the Myanmar Ministry of Religion.

sāsana seem to have rectified some gender disparities in the monastic community. Previously barred from entering state *san-gha* universities, scholarly inclined nuns are now encouraged to enter the state Theravada Buddhist Missionary University, established in 1998, to become trained as Buddhist missionaries and sent abroad to disseminate the *dhamma*. As compared to Buddhist monks, who have been vocal and even militant at times in the nationalist cause, nuns have been largely silent in the public political arena. Yet, as public perceptions of their social and academic stature continue to rise, and as more nun scholars exert leadership in their local communities, Myanmar's nuns are increasingly being co-opted into the national monastic organization, performing ceremonial roles for the state and promoting the campaign to convert ethnic minorities to Buddhism.

5. Enhancing Nuns' Monastic Education Even Further

The final prospect I will highlight consists of maintaining their status quo and building on the educational success that Buddhist nuns have already achieved in Myanmar society. Due to the fact that the country had been closed to the outside world until recently and having had little knowledge of the international movement to revive the *bhikkhunī* lineage in the Theravada tradition, Myanmar's nuns sought their own ways to enhance their education and became respected monastics in their society. They overcame obstacles and negative stereotypes by negotiating gender boundaries, and gained the support

of sympathetic monk teachers and domestic supporters without any outside interference or being distracted by progressive feminist agendas. In their struggle to become recognized as credible monastics, Myanmar's nuns have managed to become collectively empowered without becoming divided into those who are ordained and those who are not. Meanwhile, the progress they have achieved themselves has enhanced their confidence and reputation, and also expanded the network of highly qualified *dhamma* teachers of nuns nationwide.

Every year on January 4, celebrated as Myanmar Independence Day, honorary Buddhist titles are granted, and the names of monastic recipients of such titles are announced in public.²⁰ Each such occasion honors several hundred monks and nuns, some posthumously, for their active contributions to Buddhism. These titles are awarded in four categories: Buddhist scholarship; the practice of meditation; expounding the *dhamma*; and disseminating the *sāsana*. As a condition of their nomination for and receipt of these titles, both monks and nuns need to have passed the higher levels of the *Pathamabyan* exams, and cannot have expressed criticism of the state or any anti-government sentiments. Since 1992, an annual average of ten Buddhist nuns have been awarded one of these special titles, often in the scriptural-studies category. This official acknowledgement

²⁰ The granting of honorary Buddhist titles started under the SLORC in 1992, and continues at the time of writing.

of their academic achievements may reflect the political aspiration of Myanmar's government to harness the growing popularity of scholarly inclined nuns, by trying to present itself as a protector and promoter of the *sāsana*. Nonetheless, a close association with the state and any special privileges that attend that relationship are viewed with apprehension by some monastics; and some senior nuns have refused to accept such state-granted honorary titles, on the basis that taking them could tarnish their moral position and corrupt their otherworldly reputation.

VIII. Concluding Remarks

The secular objectives and ideals we take for granted today may not always be congruent with the communal values and collective aspirations of Buddhist nuns in Myanmar. The revival of the *bhikkhuni* lineage in the Theravada tradition and the ordination of precept nuns may empower some individuals, but it could lead to ordained members becoming outcasts in an integrated nuns' community that has traditionally valued interdependence over independence. It could also widen the gap between those who endorse gender equality and individualism, and those who adhere to their notions of duty and service to the community. Besides, to become fully incorporated members of the monastic community, precept nuns in Myanmar have adopted a pragmatic attitude by supporting the sangha and

advancing the standards of their education, while remaining a non-threatening force to the political authorities. Meanwhile, they perceive too much involvement in worldly affairs could undermine their religious worth, i.e., if they become too closely identified with the secular interests of the outside world. And yet they also find themselves increasingly co-opted by the state, and approached by various INGOs and charity groups, who view Myanmar's nuns as valuable non-political agents for promoting their respective political agendas.

As Myanmar continues to experience political instability and economic uncertainty, monastic members will need to reassess their positions in their faith-based communities and adapt their priorities in response to new demands placed upon them by the state and society. In such a transitory context, Myanmar's nuns cannot be treated in isolation given that their religious identity hinges on their close working relationship with the sangha and their domestic lay supporters. Hence, their future prospects, whether this-worldly or other-worldly, have to be explored in the context of domestic politics, their relations with lay donors, and the monastic networks in which they operate. Such future work should also acknowledge the nuns' collective aspirations to become credible members of the Buddhist monastic community who can make positive contributions to Myanmar society.

Bibliography

- Jaquet, Carine and Walton, Matthew J.(2013). "Buddhism and relief in Myanmar: reflections on relief as a practice of *dāna*." In *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*,(eds.) Kawanami, Hiroko & Samuel, Geoffrey. London: Palgrave McMillan, 51-73.
- Kawanami, Hiroko(1990). "The religious standing of Burmese Buddhist nuns(*thila-shin*): the Ten Precepts and religious respect words." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 13, no.1, 17-39.
- _____ (1997). "Buddhist nuns in transition." In *Indian Insights: Studies in Brahmanism, Buddhism and Bhakti from the Spalding Seminars on Indian religions*,(eds.) Sue Hamilton & Peter Connolly. London: Luzac Oriental, 209-224.
- _____ (2000). "Patterns of renunciation: the changing world of Burmese nuns." In *Women's Buddhism Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*,(ed.) Ellison Banks Findly. Boston: Wisdom Publications, 159-171.
- _____ (2007). "The *bhikkhuniordination* debate: global aspirations, local concerns, with special emphasis on the views of the monastic community in Burma." *Buddhist Studies Review*, 24, no.2, 226-244.
- _____ (2013). *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma: Building a Community of Female Faithful*. Boston and Leiden: Brill.
- Kyaw, Pyi Phyo(2015). "Foundations of criticality: applications of traditional monastic pedagogy in Myanmar." *Contemporary Buddhism*, 16, no.2, 401-427.
- Myanmar Ministry of Religious Affairs, Department of Religious Affairs(1994). *Thiláshin Kyínwut hnin Nyunkya-hlwaAhmat 84*. Yangon:

- Thathanaye Ushitana.
Myanmar Ministry of Information(2008). *The Constitution of the Republic of the Union of Myanmar*. Naypyidaw.
- Samuels, Jeffrey(2004). "Toward an action-oriented pedagogy: Buddhist texts and monastic education in contemporary Sri Lanka." *Journal of the American Academy of Religion*, 72, no. 4, 955-971.
- Saruya, Rachele(2020). "Directions of learning, learning directions: Myanmar-Burmese Buddhist nuns, responsibility, and their experiences with the scriptural examinations." *Buddhist Studies Review*, 37, no. 2, 151-174.
- Walton, Matthew J. and Hayward, Susan(2014). *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*. Honolulu: East-West Center.

논문투고일: 2022. 12. 22

심사완료일: 2023. 01. 13

게재확정일: 2023. 01. 20

미얀마 틸라신들의 공동 염원과 미래 전망

카와나미 히로코 | 영국 랭카스터대학 교수

I. 서론

II. 미얀마의 틸라신들

III. 미얀마 틸라신들의 학문적 계보

IV. 현대 승가교육

V. 국가 지침, 사중 계율, 승가의 권위

VI. 승가 업무, 의례 수행, 새로운 역할의 구축

VII. 미얀마 틸라신들의 미래 전망

- 비구니 수계를 받는 길
- 10계 수지 사미니가 되는 길
- 사회참여 활동을 하는 길
- 정부 정책에 협조하는 길
- 틸라신 승가교육 증진의 길

VIII. 결론

한글요약

50만 명의 비구승과 75,000명의 틸라신(8계 여성출가자)으로 구성된 미얀마 승가는 미얀마 사회에서 중추적인 역할을 하고 있다. 승가는 불자들에게 중요한 도덕적 기반이 될 뿐만 아니라, 효과적인 국가 기구 부재 시에는 사회 기반 시설로서도 작용한다. 불교는 미얀마인들이 국가적·종교적 정체성을 공고히 하는데 필요한 구체적인 세계관과 윤리적 규범 및 도덕적 기반을 제공했다. 더욱이 미얀마의 비구승들은 그들만의 초월적 지위 덕분에 분쟁 해결과 인도적 구호 활동, 평화 증진을 위한 대화 과정 등에서 공적 역할을 수행했다. 그러나 군부 검열이 해제된 후 최근 몇 년 동안 일부 비구승들은 소셜 미디어를 통해 다른 종교와 소수민족을 폄하하는 불교민족주의 노선을 옹호하기도 했다.

반면에 일반적으로 틸라신이라고 불리는 여성출가자들은 공적 영역에서 대체로 비정치적이었다. 그들의 사회적 위상은 최근 수십 년 동안 크게 향상했으며 승가와 지역사회에서 지도력을 발휘하는 학자 및 강사 틸라신들이 증가하고 있다.

본 논문에서는 미얀마에서 지난 2, 30년 동안 일어난 몇 가지 변화를 반영하는 동시에, 대대적 정치적 변화가 계속되는 미얀마의 현 상황을 배경으로 앞으로 틸라신들이 긍정적인 공헌을 할 가능성이 있는 몇몇 영역을 살펴보았다. 특히, 그런 미래 전망은 틸라신들이 활동하는

공동체와의 관계와 네트워크의 맥락에서 이해되어야만 한다. 틸라신들은 재가신도들과 지지자들의 행복에 기여하면서 동시에 신뢰할 수 있는 승려로서 자신의 명성을 향상하려 노력하기 때문이다. 대체로 이 모든 것은 미안마 틸라신들에게 두 가지 상반된 길이 있음을 보여준다. 하나는 불교 공부와 불법 포교에 집중하여 '초월적' 지위를 확고히 하는 것이고, 다른 하나는 세속사회 관계자들이 다루지 않는 복지 문제에 훨씬 더 깊이 관여함으로써 더욱 '세속적'으로 가는 것이다.

주제어

미안마, 계율 수지 여성출가자, 틸라신, 비구니, 교학, 법사, 사중 계율, 의례 기능



I. 서론

연이은 군사정권에 의한 독재, 여행 규제, 엄격한 언론 통제 등으로 미얀마(버마)는 거의 60년 동안 외부 세계와 단절되어 있었다. 그러나 2007년 발발한 사프란 혁명과 초대형 태풍 '나르기스'가 초래한 불안정한 사회상황은 군사정권의 무능을 드러냈고, 이어 2010년 총선이 실시되었다. 2년 후, 전국민주연맹(NLD)은 일련의 보궐선거에서 경합 의석의 대부분을 차지했고, 연맹의 지도자인 아웅산 수치 여사는 마침내 의회에 입성하게 되었다. 그 이후, 미얀마는 급격한 정치적 변화를 겪었다. 민간 정권으로의 복귀와 함께 이후 10년간 정치개혁과 민주화 과정이 이루어져 미얀마 국민은 마침내 경제 발전과 전 지구적 소비주의, 언론의 자유, 최신 미디어 기술 등을 경험할 수 있었다. 승가 또한 재가신도들과 교류하는 새로운 경로를 찾았고, 일부 승려들은 국가의 상황에 대한 우려를 직접적으로 표명하기도 했다. 미얀마에서 불교와 민족주의 정체성의 긴밀한 연결성은 1948년 영국 통치가 끝나기 이전부터 시작되었으나, 2012년에 앞서 언급한 정치개혁이 시작된 이후에는 불교민족주의 정서가 새롭게 선동되었다. 이는 일부 승려들이 전 세계에서 이슬람이 불교의 존재를 위협하고 있다는 주장을 내세우며 불교민족주의를 부추겼기 때문이다. 하지만 불교 전통에 대한 가장 큰 위협은 국내에서 시작되었다. 2021년 2월에 미얀마 군부가 권력을

장악했고, 아웅산 수치 여사를 포함하여 민주적으로 선출된 전국민주 연맹 정치인들을 체포하고 그들의 지위를 폐위했다. 미얀마는 또다시 불확실과 공포의 시대로 내몰렸다.

미얀마는 인구의 거의 90%가 보수적인 테라와다 전통에 속해 있는 불교국가다. 또한 비구승과 틸라신들이 전체 인구 5,500만 명의 1% 이상을 차지하고 있으며, 불교종단은 시민들의 일상생활에서 필수적인 역할을 한다. 특히 비구승들은 신뢰할 수 있는 승단으로서 종교적 책임감을 지니고 도덕적 지도력을 발휘할 것이라는 기대를 모은다. 1989년 국가법질서복구위원회(State Law and Order Restoration Council: SLORC)가 결성된 후, 군부는 소수민족들을 통합하고 국가를 발전시키는 일에 주력했다. 또한 불교를 패권 장악의 이념으로 삼아 군부정권의 정당성을 확보하려고 노력했다. 1991년 불법진흥포교부(Department for the Promotion and Propagation of the Sāsana)가 설치되어 소수민족 자치구와 국경 지역에 불교가 널리 전파되기 시작했다. 이는 미얀마의 135개 소수민족을 평정하고 문화적으로 동화시키기 위한 계획이었다. 그리고 비구승과 틸라신 모두 불교를 전국적으로 보급하기 위한 국가 계획인 '타타나-뿌(thathana-pyu)' 계획에 동참했다.

이 계획을 촉진하기 위해 당국에 협조하는 승려들을 통제하고 보상하기 위한 다양한 정책이 시행되었다. 학구적인 틸라신들을 비구승들과 함께 초청하여 국가 의례에 참여하도록 하였고, 다수의 틸라신들을 국제사회에 미얀마를 평화로운 불교 국가로 알리기 위한 국가불교사절단원으로 양성했다. 자선 단체와 국제비정부기구(INGO)는 틸라신들을 불교계의 비정치적 일원으로 간주하면서도 한편, 역설적으로 자신

들의 정치적 의제를 홍보해줄 유망한 대리인으로 보기도 한다. 어쨌든 대부분의 미얀마 틸라신들은 정치에 거리를 둔 채, 승가 계율과 초월적인 규정들을 고수하면서, 승가교육을 이수하고 전승하는 데 실질적인 노력을 집중했다. 그 결과, 미얀마의 여성사찰 강원은 지난 세기에 10배 가까이 증가했으며, 국가 승가고시를 통해 법사 자격을 획득하는 틸라신들도 크게 늘어나고 있다. 틸라신들은 또한 자신들의 종교적 평판을 높이기 위해 새로운 의례적인 역할을 개척했고, 그 결과 과거에 그들에게 닫혀 있던 사회적 문을 다수 열고 앞으로 나아갈 수 있었다. 즉, 틸라신들의 집단적인 노력은 그들의 승가교육 수준을 높이는 데 이바지했으며, 그 결과 활발한 법사 네트워크를 형성해서 자신들의 학문적 유산을 다음 세대의 틸라신들에게 물려주고 있다.¹

II. 미얀마의 틸라신들²

미얀마의 국가 통계에 의하면, 미얀마는 현재 단일국가 중에서 가장 많은 여성출가자가 밀집된 국가 중의 하나이며 이런 틸라신들의 수는 지난 세기 동안 꾸준히 증가했음을 알 수 있다. 2020년 현재 약 75,000명의 틸라신들이 종교부의 종무과에 등록되어있으며, 4,000곳 이상의 '독립된' 여성사찰이 전국에서 활약을 펼치고 있다.³ 미얀마 여성 출가자

1 Hiroko Kawanami(2013), 159-160.

2 불교 여성 및 틸라신의 지위와 역할에 대한 개관은 Hiroko Kawanami(1997), 210-211 참조.

3 이 통계는 미얀마 종교부 종무과에서 편찬(2021).

들은 일반적으로 툴라신(thilashin), 즉 '계율 수지자(precept keeper)'로 지칭되며 대부분 8계를 지킨다.⁴ 툴라신들은 독신을 지키며 오후 불식하고, 춤과 노래가 금지되며, 화장품이나 꽃으로 자신을 꾸미지 않는다. 출가 생활의 근본은 계율을 지키는 것이며, 여기에 내포된 도덕적 자제와 헌신이 바로 이들의 종교적 정체성의 핵심이다.

미얀마에서의 공적 지위 측면에서 보면 툴라신은 '불법을 섬기는 자'를 뜻하는 '타타나 운단-미아(thathana wundän-mya)'로 분류되며 비구승 및 다른 종교의 성직자와 더불어, 소속 종교단체의 성직자 구성원으로 정의된다. 1947년 제정된 국가 건국 헌법은 이 성직자 영역에 속하는 모든 종교인의 시민권을 제한했는데 이것이 2008년에 개정된 현행 미얀마 헌법에서도 변하지 않고 유지되었다는 것은 주목할 만한 일이다.⁵ 이것은 비구와 툴라신의 투표나 정치 활동을 금지하는 조항으로, 승려들은 공개적으로 정치적 의견을 표명할 수 없다고 폭넓게 해석되고 있다. 그러나, 최근의 시위와 공적 행사들에서 승려들은 법적 금지조항에도 불구하고 정치적 사안들에 대해 점점 거침없이 의견을 표명하고 있다. 일부는 공개적으로 정치적 권위에 이의를 제기했고, 다른 일부는 마바타(MaBaTha) 등을 포함한 물의를 일으키는 승려 단체를 결성해서 불교 민족주의를 조장했다.⁶ 반면 툴라신들은

4 8계: ① 생명을 해치지 말 것, ② 주지 않는 것을 무단으로 가지지 말 것, ③ 성적 금욕을 지킬 것, ④ 거짓말을 하지 말 것, ⑤ 정신을 혼미하게 하는 물질(약물)을 삼갈 것, ⑥ 정오 이후 고행식을 먹지 말 것, ⑦ 춤과 노래를 즐기거나 음악회에 가거나 또한 꽃, 화장품, 장식품 등으로 꾸미지 말 것, ⑧ 높은 고급 침대를 사용하지 말 것.

5 미얀마 헌법(2008) 392(a)항.

공적으로는 비정치적 노선을 유지했지만 사적으로는 많은 톨라신이 정치적인 승려들의 입장에 지지를 표명했는데 이는 승가에 대한 깊은 충성심에 기인한다.

톨라신에 대한 미얀마의 법적 조항은 몇 가지 모호성을 보인다. 즉 톨라신들이 비구니 구속계를 받지 못하는데도 불구하고 비구나 사미와 마찬가지로 종교부의 종무과에 공식 등록될 뿐만 아니라 18세 이상의 승려에게는 남녀 구별 없이 승려증을 발부한다. 이것으로 일반 시민들에게 적용되는 어떤 제한도 받지 않고 국내 여기저기를 이동하고 여행할 수 있으며 공양받은 음식을 자신의 등록된 승가 거처로 가져갈 수 있는 특권을 가지게 된다. 게다가 미얀마 톨라신의 여권과 다른 공적 서류에는 속명이 아닌 빨리어 범명과 직함이 기록되는데, 이는 다른 다수 아시아 국가들에서 여성출가자의 법적 지위가 여전히 이전 재가자 지위로 정의되는 것과 비교하면, 국가 승가 조직으로 통합되는 미얀마 톨라신들의 지위가 더 높은 것을 알 수 있다.

톨라신들은 또한 비구, 사미와 함께 국가의 지역 행정 계층의 일원이 된다. 이들은 양곤, 사가잉, 만달레이, 바고, 아예야르와디, 마그위, 탄닌타라, 네이피도 및 7개 소주민족 자치부에서 활동한다. 실제로 톨라신협의회(Thilashin Council)가 전국 수백개 마을에서 톨라신들의 사찰행정 업무에 적극 활용되고 있다. 하지만 톨라신들이 가장 큰 활약을 보이는 지역은 여성사찰과 톨라신들이 밀집되어 있는 양곤, 사가잉, 만달레이 등의 대도시다. 국가 정책은 공식적인 경로를 통해

지역의 세속 당국으로 내려가고, 이 당국은 지역의 승가협의회(Sangha Council)와 연결되어 있다. 각 행정 계층에서, 틸라신과 비구 대표들은 배당된 업무를 수행하고 국가행정 승가협의회에 임명된 고위 승려들이 제정한 법령과 규칙을 준수하여 행동한다. 지역사회에서 내부 분쟁이 나 사건이 발생할 때, 틸라신 대표들은 비구 및 주지와 긴밀히 협력하면서 이들이 문제 해결 방안을 지도해 주기를 기대한다. 시 단위 틸라신 대표들은 대부분 지역에서 영향력 있는 법사이거나 여성사찰 강원을 운영하는 주지로 구성되는데, 이들은 예비출가자 심사, 지역 여성사찰 업무 감독, 소속 틸라신들의 복지 등을 책임지며 지역에서 상당한 권한을 행사한다. 또한 이 대표들은 틸라신들의 명성을 보호하기 위해 노력하는데, 그 이유는 청정한 명성이 있어야 자신들의 향상된 종교적 지위를 뒷받침하고, 동시에 보시와 사회적 지지를 통해 지속적인 수입원을 확보할 수 있기 때문이다. 국가승가고시에 합격하고 공인 법사가 되는 틸라신들이 증가함에 따라, 오늘날 학식 있는 틸라신들이 전범에 점점 더 중요한 역할을 수행하며 승가와 재가를 잇는 '다리' 역할을 하고 있다.

틸라신들은 일반적으로 불교 이론과 수행을 다 공부할 수 있지만 무엇을 중점으로 삼느냐에 따라 교학(pariyatti), 수행(patipatti), 사회봉사(parahita)의 3개 군으로 분류된다. 중심 업무의 유형을 무엇으로 선택하고 종교적 소임에서 무엇을 강조할 것인가에 따라 각각의 틸라신과 여성사찰은 서로 다른 내용과 성격을 갖게 된다. 예를 들어 교학군에 속한 여성사찰은 주로 사틴택(sathin-daik)이라고 불리는 승가대학으로 기능하며 이곳에서는 불교교육학, 경전, 빨리어 등을 가르친다. 명망

높은 사틴택에는 관심이 집중되며 재가자들의 후원이 이어진다. 이 유형의 여성사찰에는 보통 상주하는 젊은 학인들이 집중적으로 모이며, 나이 들고 은퇴한 틸라신들이 사는 소규모 사원보다 계율이 훨씬 더 엄격하다. 본 논문은 수행 유형이나 사회복지 유형의 틸라신보다는 학구적 유형의 틸라신과 교학 여성사찰에 중점을 두어 살펴볼 것이다.

III. 미얀마 틸라신들의 학문적 계보

미얀마에서는 지난 200년 동안 학자 틸라신(학승)들의 학문적 계보가 이어져 왔다. 기록에 남아 있는 최초의 독립 여성사찰 강원은 고대 왕국의 수도였던 만달레이에 위치한 아에야르와디 강 건너편에 자리한 사가잉힐(Sagaing Hill)에 설립되었다. 설립자인 메킨(Me Kin)은 원래 인도 동북부 마니푸르(Manipur) 사람으로, 어린 시절 전쟁 포로로 미얀마에 잡혀왔고, 이후 만달레이 근처 작은 마을의 왕실 장교 가족에게 입양되었다. 매우 총명했던 그녀는 어릴 때부터 마을의 학식 있는 비구들로부터 지도를 받아 아비담마(논장)에 정통하게 되었다. 법사로서의 그녀의 명성이 민돈왕(King Mindon)에게까지 알려지자 메킨은 만달레이의 궁전에 초대되어 공주들과 후궁들을 가르쳤다. 그 후 사가잉힐의 벽지에 여성사찰 강원을 열어 구탈론 가웅(Gutalon Gyaung)이라고 명명하고 불교 문헌, 철학, 명상을 가르쳤다. 이 여성사찰은 19세기 말에 300명 이상의 틸라신들을 수용했다고 한다. 메킨의 틸라신 제자들 다수가 후에 전국 곳곳에 말사를 설립하고 자신의 학문적 업적을 통해 메킨의 학문적 계보를 다른 지역으로 전파했다. 실론의 다르마팔라

(Dhamapala) 등 외국 방문객들은 이미 19세기 말부터 미얀마 티라신들의 높은 교학 지식을 언급했고, 다르마팔라는 이들이 재가신도들에게 받는 존경에 대해 놀랐다고 언급했다.

특히 사가잉 지역에서 구전되어온 역사를 통해 메킨의 계보에 속하는 역대 티라신 강사들을 확인할 수 있다. 1898년 사가잉힐의 서쪽에 세워진 피티투카 가웅(Pitithuhka Gyaung)은 식민지 시대의 여성사찰 가운데 하나로 지금도 존재하고 있다. 설립자는 도 담마사리(Daw Dhammasari)인데, 메킨의 사제로서 동일한 비구 계사에게 수계를 받은 것으로 알려져 있다. 현재 사가잉 힐에는 100여 년 전에 설립되어 현재까지 강원으로 운영되는 8개의 여성사찰이 있다. 그중 하나인 1911년에 설립된 타메익도 가웅(Thameikdaw Gyaung)은 가장 오래된 여성사찰 중 하나로 아직도 승가대학 즉 사틴택으로 운영되고 있다. 설립자인 도 말라이(Daw Marlayi)는 이건의 여지가 있지만, 오늘날까지 계속 번성하고 있는 그녀의 학문적 법맥 덕분에 미얀마에서 가장 저명한 티라신 강사들 중 하나로 남아 있다.⁷ 본래 사가잉힐에 설립되었던 티라신들의 학문적 계보는 양곤, 미얀아웅, 타톤 등의 저지대로 퍼져나갔다. 1947년, 도 말라이의 제자 도 나나사리(Daw Nyanasari)가 양곤에 사틴택을 열었고, 이곳은 오늘날까지 저명한 승가대학으로 남아 있다. 타메익도 가웅 사찰은 미얀마 전역에 100여 개의 말사를 설립했는데, 모두가 도 말라이의 제자들에 의해 시작되어, 미얀마에서 가장 오랜 기간 지속되고 있는 티라신들의 학문적 계보 중 하나를 형성하고 있다.

7 Hiroko Kawanami(2013), 181-183.

도 말라이의 또 다른 제자는 국가승가고시의 필수단계를 마친 후 몬주(Mon State)의 남동부 수도 모울라메인(Mawlamyine)으로 돌아와 자신의 여성사찰 강원을 시작했다. 이곳은 네팔 최초의 여성출가자인 도 담마와티(Daw Dhamawati)가 출가하고 여러 해 동안 공부하여 미얀마 국가 공인 법사 자격을 얻은 곳이다. 이후 그녀는 모국 네팔로 귀국했는데 미얀마 고유의 학문적 유산뿐 아니라 틸라신의 분홍색 법복 전통도 가져갔다. 한편, 반세기 전에 도 나나사리가 세운 양곤 사틴택의 몇몇 졸업생들은 사가잉힐로 돌아와 1998년 샤카디타 틸라신 사틴택(Sakyadhita Thilashin Sathin-daik)을 세웠다. 이 여성사찰 강원은 미얀마에서 가장 성공적인 승가대학 중 하나가 되었으며, 학생들은 정부가 주관하는 국가승가고시를 우수한 성적으로 통과함으로써 그들이 받은 교학 강의의 수준을 증명했다. 그 결과, 간접적이든 직접적이든 오늘날의 틸라신 학생들은 메킨의 학문적 계보에 소속되었다고 할 수 있으며, 미얀마 틸라신들의 교육을 미래로 이어가고 있다.

IV. 현대 승가교육

틸라신을 위한 승가교육은 국가 의무교육이 끝나는 13~14살에 시작된다. 불교 경전과 불교 윤리, 의례 전반, 경전 강독에 필수인 빠리어 등을 배우는데, 직업 관련 과목이나 세속적 과목은 가르치지 않는다. 하급생 교육의 상당 부분은 의식 참례, 보호주(paritta) 암송, 일상에서의 계율 준수에 집중되어 있고, 새뮤얼스는 이를 '행동지향 교육학(action-oriented pedagogy)'이라고 불렀다.⁸ 미얀마 비구사원과

여성사찰은 민간 기관이기 때문에 불교교학 과정을 어떻게 가르치는지 여부를 정부가 세세히 간섭하지 않는다는 점에 주목할 필요가 있다. 실제로 이것은 법사와 그들이 소속된 학문적 계보에 따라 교수법과 접근방법이 크게 다를 수 있다는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 뛰어난 강사들은 명성과 입소문으로 학생들을 끌어들이고, 특히 학생들은 교학시험인 국가승가고시(파타마비안; Pathamabyan)에 도움이 되는 체계적인 교육을 제공하는 강사들을 찾는다. 승려 학생들은 출가 생활의 모든 문제에 대해 스승으로부터 직접 지도를 받기 위해 소속 사찰이나 기관에 상주하는 경향이 있다.

불교 공부에 필요한 국가 커리큘럼은 종교부의 중무과가 수립하는데 이에 의하면 틸라신들은 버마어와 빨리어로 율장과 논장을 포함한 경전을 공부한 후 국가승가고시에 응시할 수 있다. 승려의 교학은 5단계로 구성되는데, 바로 기초논장단계(elementary Abhidhamma), 기본단계(pathama-nge), 중등단계(pathama-lat), 고등단계(pathama-gyi)와 대부분 틸라신들이 열망하는 법사단계(dhammadariya)이다. 국가승가고시에서는 이 모든 단계를 다 시험하고, 각 단계를 통과한 사람은 학습단계에 해당하는 공식 법사 자격증을 부여받는다. 미얀마 불교에서 학문적으로 중요한 것은 논장[아비담마]과 12세기에 출판된 논장의 빨리어 주석서인 『아비담맛타 상가하』(Abhidhammattha-sangaha; 섭아비달마론攝阿毘達摩義論)의 학습이다. 어린 학생들은 빨리어 문법과 교학 용어의 기초를 단단히 익힌 후에야 경전 해설로 넘어갈 수 있는데

8 Jeffrey Samuels(2004), 956.

처음에는 개념의 의미조차 이해하지 못한 채 기본교리를 배우며 빨리어로 암기하기 시작한다.⁹ 이런 학습 방법이 고수되는 이유는 암기 학습으로 지문을 암기한 후 설법을 듣고 교사와 상호소통하는 긴 과정을 거쳐야 비로소 지문의 내용을 제대로 이해할 수 있다는 인식이 널리 퍼져있기 때문이다.¹⁰ 학업 성취가 우수한 학생들은 뒤떨어진 학생들을 도와주는 것이 관습이며, 모든 틸라신은 방문자 틸라신과 단기 틸라신을 포함한 초심자를 가르칠 의무가 있다. 이렇게 해서 해마다 점진적으로 학생들의 교학 수준이 향상되면서 불법의 의미를 더 깊이 되새기고 그들이 이미 구축한 기반 지식을 음미하고 그 가치를 알게 된다.

국가승가고시의 5단계 학위인 법사(담마차리아) 학위를 얻기 위해서는 암기할 경전문구와 자료가 워낙 방대하기 때문에 3권의 필수서적 중 한 해에 한 권만 시험을 치르도록 제도로 정착해놓았다. 어쨌든 세 권을 모두 합격하고 국가 공인 학위를 받는 것은 커다란 업적이 된다. 법사가 되면 공식적으로 가르칠 수 있을 뿐 아니라 자신만의 여성사찰 강원을 설립할 수 있는 자격도 얻게 된다. 1943년 국가승가고시에 합격하고 법사 학위를 받은 틸라신이 최초로 배출된 이후, 미얀마의 틸라신 강사 수는 크게 증가했다; 현재 약 700명의 틸라신 학자들이 국가 공인 법사 학위를 보유하고 있다. 모든 과목을 빨리어로 통과할 만큼 뛰어난 승려는 ‘사사나다자 담마차리아 비나야 빨리 파라구(Sāsanadhaja Dhammacariya Vinaya Pali Paragu)’라는 경칭을 받는데, 이것은 빨리어에 대한 뛰어난 언어 능력을 칭찬하는 것이다. 버마어로 시험을

9 Rachele Saruya(2020), 158-160.

10 Pyi Phyo Kyaw(2015), 413.

통과한 승려는 ‘사사나다자 스리 파바라 담마차리야(Sāsanadhaja Sri Pavara Dhammacariya)’라는 경칭을 받는다.

오늘날은 민간불교협회들도 승려들을 위한 교학시험을 시행하고 경전 지식의 수준에 따라 이를 증명하는 민간 학위를 수여한다. 그러나 학문적 명성을 높이고, 재가 보시자들을 모으고 사회에서 존경받을 수 있는 공식적인 통로가 되는 것은 국가가 주관하는 국가승가고시이다. 여성사찰 강원에서는 일간, 주간, 월간 계획을 세울 때 탁발과 의례 참석 등의 학습외 일정들은 일정표에 맞추어 여유시간에 끼워 넣는다. 어떤 여성사찰들은 정부 시험에 앞서 학생들을 준비시키기 위해 몇 차례 모의고사를 실시한다. 모든 것들이 틸라신들의 성적에 대한 염원에서 중심 위치를 차지하는 국가승가고시 통과에 맞추어진 다. 그러나 최고의 불교학자들은 여전히 비구승이며, 틸라신 학생들은 공부의 진보함에 따라, 울장에 위배되지 않는 조건 하에 기꺼이 개인 교습을 베풀어줄 비구 스승을 찾아야 한다.

한편, 지난 세기 동안 국가승가고시에서의 성공적인 결과를 통해 증명된 틸라신의 높은 교육 수준은 미얀마에서 학구적인 틸라신들의 위상을 높이는 데 기여했다. 틸라신에 대한 대중 인식이 긍정적으로 변화한 증표는 양곤과 만달레이 중산층 가정에서 어린 소녀들을 단기출가에 보내는 것에서도 확인된다. 부모들은 딸들을 명망 높은 여성사찰에 보내 방학 동안 단기 틸라신으로 머물면서 기본적인 기도와 염송을 배우고 공동체 환경에서 엄격한 계율을 경험하게 한다.¹¹ 저명한 틸라신

11 임시 틸라신의 인기에는 Hiroko Kawanami(1997), 219 참조

학자들의 이야기가 불교 잡지와 소셜 미디어를 통해 퍼지며, 인기 있는 여성사찰 강원들이 지역 텔레비전 프로그램에 소개되기도 한다. 이런 식으로 공식 법사 자격은 틸라신들의 사회적·종교적 지위를 높이고, 대중에게 상당한 기부금뿐만 아니라 존경도 받을 수 있는 확실한 방도를 제공한다. 또한 여성사찰 강원에서의 수행과 교육은 틸라신들에게 대중 앞에서 말할 수 있는 자신감을 주었고, 틸라신 강사들은 이제 그들의 사찰을 대표하고 국가 승가 기관에서 자신의 의견을 피력할 수 있는 제도적 통로를 갖게 되었다.

V. 국가 지침, 사중 계율, 승가의 권위

일단 계를 받으면, 승려는 승가 호계원 관할이 되고, 율장에 따른 승가 계율과 규정을 따라야 한다. 하지만 미얀마 틸라신의 법적 지위는 현실적으로 훨씬 더 모호하다. 이들은 일반 여성과 마찬가지로 세속법을 지킬 의무가 있는데, 이는 그들이 구족계를 받지 않아 율장의 보호를 받지 못하는 상황에서 불이익이 될 수 있다. 그럼에도 불구하고 그들의 ‘초월적’ 지위를 규정하고 보호하기 위해 수 세대에 걸쳐 전해져 내려온 수많은 사중 계율, 관습적 규범들이 승가 공동체에서의 그들의 삶을 규제한다.

또한 미얀마의 틸라신들은 국가가 제정한 틸라신 수행 계율인 ‘틸라신 키인웃(Thilashin Kyinwut)’을 준수해야 한다. 이 계율은 원래 한 비구니 학자에 의해 작성되었으며 1994년 승가행정위원회의 인준을 받았다.¹² 틸라신 키인웃은 틸라신들이 지켜야 하는 출가자 의무와

책임들을 상세히 기술한 일종의 지침서인데 절도, 성적 비행, 사회·경제적 거래, 개인적 예의와 존칭 사용 문제, 비구니가 되기 위한 절차 등을 설명하는 84개의 항목으로 이루어져 있다. 또한 단기 툴라신이나 성직자 툴라신이 되기 위한 절차도 기술하고 있다. 여성사찰에서 전승되는 이런 규범적 계율들은 공부, 수행, 탁발, 종교의례 참석, 복장, 행동, 목욕, 세탁, 식사뿐만 아니라 비구승이나 원로 툴라신에게 적용할 행동 양식과 바른 호칭 등 툴라신들의 일상생활의 모든 세부 사항을 규정한다. 흥미로운 것은, 율장 자체가 툴라신들의 행동에 적용되지 않음에도 불구하고, 이 계율들의 많은 부분이 승가 계율과 공동체의 결속을 유지하려는 집단적 목표의 측면에서 율장의 틀을 따르고 있다는 것이다.

승가 위계질서에서는 연공서열의 개념이 가장 중요하다. 예를 들어 착석 순서는 불법을 섬긴 기간인 법랍에 따라 결정된다. 여성사찰에서 원로 툴라신은 일정한 특권을 누릴 수 있으며 보통 시봉하는 툴라신 사서를 두고 있다. 원로 툴라신들이 존경을 받고 지도력을 발휘하기 위해서는 해박한 경전 지식과 현명한 결정 능력이 필수적이다. 따라서 툴라신 키인웃은 원로 툴라신과 지도적 지위에 있는 툴라신들의 의무와 책임을 규정하고, 이들이 사중 계율을 위반할 경우의 중재 및 처벌 조치를 규정한다. 툴라신 강사들은 승가교육의 초기 단계에서 학생들이 아직 젊을 때 계율을 심어주는 것이 중요하다고 강조한다. 그래서

12 개정된 *Thilāshin Kyinwut hnin Nyunkya-hlwa Ahmat 84* 이 1994년 3월 22일 국가최고승가위원회(State Supreme Sangha Council) 3차 회의에서 받아들여져 종교부 종무과에 의해 배포되었다.

저명한 여성사찰 강원들은 30세 이상의 신입이나 결혼했던 자는 받지 않는데, 이들이 훈육하기가 어렵고 공동생활에 잘 적응하지 못한다고 여기기 때문이다.

일단 사중에 들어오면, 틸라신들의 행동은 더욱 면밀한 주시의 대상이 된다. 젊은 틸라신들은 공공장소에서 수다를 떨거나, 장터를 돌아다니거나, 찻집에 앉아 있거나, 도발적인 태도로 걸거나 욕설을 하면 질책을 받는다. 특히 선배 틸라신들은 성희롱을 조심하라고 경고하고, 대중 앞에서 가족이 아닌 남성과 대화를 하는 틸라신은 공동체의 제재를 받는다.

사중 계율 위반에 대한 처벌은 틸라신 키인웃에 명시되어 있지만, 틸라신 학생들에 대한 징계 자체는 학생들의 행동에 책임이 있는 것으로 간주되는 강사와 멘토가 시행한다. 학생의 위반행위가 드러나면 해당 강사나 멘토도 직무태만이라는 이유로 처벌을 받는다. 따라서 강사의 의무에서 특히 중요한 것은 학생들을 잘 훈육해서 계율을 마음에 심어주어 차후 문제의 소지를 없애는 것이다. 말다툼이나 사소한 절도와 같은 가벼운 비행은 대중의 험담과 명예 훼손을 피하기 위해 보통 강사들과 상급틸라신위원회 선에서 다룬다. 그러나 전체적인 틸라신 공동체에 영향을 미칠 수 있는 토지 분쟁이나 승계 등과 관련된 문제는 지역의 틸라신위원회에 회부될 수 있다. 주목할 점은 승려들의 범죄는 살인이나 아동 학대가 수반되지 않는 한 경찰이나 다른 세속 당국에 거의 보고되지 않는다는 것이다. 이 경우 피의 혐의가 제기된 승려는 즉시 출가자 신분을 잃게 되며 행정 당국의 관할로 넘어가기 전에 일반인 옷으로 갈아입어야 한다. 그렇긴 하지만 여성사찰 자체는 틸라

신의 지위를 박탈하는 공식적인 권한은 없다. 주지는 비행 티라신을 사찰에서 추방한다고 선언할 수 있고, 또는 해당 지역 승가 관할 밖에 있는 다른 사원으로 보낼 수 있을 뿐이다.

승단에 부정적인 평판을 초래할 수 있는 심각한 위법행위를 피하기 위해 미안마의 명망 있는 여성사찰들은 때로 원로 비구를 자문(ovācācariya)으로 초청한다. 그 비구는 방문해서 티라신들을 훈계하고, 이들의 전반적인 안녕을 감독하며, 내부 문제에 개입한다. 이러한 비구 자문들은 보통 티라신들이 직접 위촉하지만, 어떤 경우에는 여성사찰과 승려 자문 사이의 특별한 관계가 대대로 이어지기도 하는데, 사가잉힐이 그 대표적인 예이다. 이런 장치는 갈등을 해결하기 위한 실질적인 조치를 제공했고, 불필요한 분쟁을 최소화했으며, 티라신들이 사원의 평판을 보호하는데 한마음으로 대응할 수 있게 했다. 또한 원로 티라신과 주지들은 의심받을 수 있는 상황을 피하기 위해 각별히 신경을 쓰는데, 그 이유는 티라신들에게 울장의 보호를 받을 수 없는 취약점이 있고, 또한 일부 미안마 사회에서는 티라신을 '여성에 관해 통용되는 규범(婦德)'에서 벗어난 자로 보고 있기 때문이다.

VI. 승가 업무, 의례 수행, 새로운 역할의 구축

티라신들의 일은 사실상 끝이 없다. 하루종일 재가신도들이 사원에 온다. 티라신들은 그들을 기쁘게 맞이하고, 설법하거나 그들의 문제를 들으며 시간을 보내고, 요리, 의례 준비, 회계, 진료소 운영, 교재 프린트 등을 하는 한편으로, 또 자신들의 몫인 공부도 해야 하고 강의도

해야 한다. 게다가 행정직과 연로한 틸라신을 제외한 나머지 틸라신들은 정해진 요일(보통 한 달에 8번)에 절 밖으로 나가 탁발을 하고 재가신도들과 대화를 나눈다. 염불하면서 정해진 길을 걸으며 신도들에게 주로 쌀과 현금을 탁발한다. 탁발은 젊은 틸라신들의 교육에 필수적인 부분으로 여겨지는데, 탁발과정을 통해 틸라신들은 승가가 사람들의 보시에 의존하고 있음을 상징적으로 인식하게 되기 때문이다. 이런 면에서 탁발은 재가 보시자들에게 대한 의무감을 길러주고 자신의 종교적 성적이 어떻게 유지되는지도 이해하도록 해준다.

의식 및 의례에 참여하는 것은 미얀마 틸라신들의 또 다른 중요한 종교적 역할로서 이들은 장례식, 제사, 생일, 소년들의 단기출가 의식, 불상 봉안식 등에 초대받는다. 틸라신들은 의식이 여법하게 진행되도록 의례를 주재하는 비구들과 절차에 필요한 대화를 주고받고, 적절한 염불을 하고, 정해진 순간에 절을 하고, 가장 앞줄에서 신도들을 인도한다. 의례 염송 중에서 '마하 파릿타(Mahā Paritta)'라고 불리는 11개의 대보호주는 미얀마의 모든 의례에서 염송되고, 틸라신들은 역할수행에 필수적인 보호주를 하나하나 다 암송할 수 있어야 한다. 보호주 염송은 주위에 선하고 상서로운 기운을 불러들이고 초자연적인 해로운 힘으로부터 보호함으로써 듣는 사람들에게 특별한 혜택을 준다고 믿어진다. 11개의 대보호주는 상서로운 일이나 상스럽지 못한 일이 일어난 경우에 공히 염송되며, 개개의 보호주는 특정한 기능을 가지고 있는데, 가장 흔히 염송되는 것은 『행복경』(Mangala Sutta)과 『자비경』(Metta Sutta)이다. 저학년 틸라신들은 힘있고 울림 있는 소리를 내기 위하여 올바른 리듬과 적합한 복식호흡을 습득할 때까지 정기적으로 보호주 염송을

연습하는데, 이는 불교의례에 강력한 효과를 창출하기 위한 중차대한 기능으로 여겨진다.

최근 수십 년 동안, 미얀마 틸라신들의 의례 주재 능력을 보여주는 중요한 수단으로 『팟타나』(Paṭṭhāna; 연기론) 염송이 부상했다. 팟타나는 24가지 유형의 조건지어진 관계, 즉 모든 인식 가능한 상황들에 적용되는 인과법을 기술하고 있다. 이 염송은 특히 미얀마에서 인기가 많은데, 이는 집단 염송이 불법의 신통력을 발현하고 사람과 신들의 조화로운 공존을 보장할 수 있다고 믿기 때문이다. 하지만, 『팟타나』 염송은 5일 밤낮으로 끊임없이 계속되기 때문에, 노련한 승려조차도 모든 과정을 끝까지 마치기가 극히 어렵다. 전통적으로, 『팟타나』는 복잡하고 장문인 관계로, 특별한 의례에 제한하여 비구들만이 염송했고, 틸라신들은 하지 않는 염송이었다. 그러나 최근 몇십 년간 교학 공부를 마친 틸라신들이 여기에 도전해서 팟타나 염송을 위한 특별한 의례를 조직하기 시작했다. 서너 명의 능숙한 염송자들이 그룹을 형성해서 밤낮으로 염송이 끊이지 않도록 서로 번갈아가며 『팟타나』를 염송하는 것이다. 이때 염송 소리가 확성기나 다른 기계적 수단을 통해 그 지역에 방송되는데, 이는 최대한 많은 사람이 염송의 영적 혜택을 얻을 수 있도록 하기 위해서이다. 이렇게 해서 『팟타나』 염송은 미얀마 틸라신들에게 중요한 관행이 되어 자신들의 염송 능력과 불법의 호신력을 발동하는 능력을 공개적으로 보여주는 기회가 되었다.

위에서 잠시 언급했듯이 미얀마 틸라신들은 보통 비공식적인 자리에서 재가신도들에게 부처님의 가르침을 설하고 법문도 한다. 방학 동안 아이들에게 불교 윤리를 가르치고, 신도들에게도 선행을 하고 계율을

지키도록 독려한다. 특히 최근 몇 년 동안 일부 젊은 틸라신들은 소셜 미디어를 통해 더 많은 사람에게 불법을 전하고, 불법에 대한 공개 토론에 참여하도록 구독자들을 초대하고 있다. 그러나 틸라신들의 공적 활동은 여전히 제한적인데, 대다수가 공공 영역에서 자신들을 부차적인 역할로 격하시키는 전통적인 관습을 따르며, 법문을 비구승의 특권으로 간주하기 때문이다.¹³

VII. 미얀마 틸라신들의 미래 전망

지난 수십 년간 일어난 변화에 대한 필자의 성찰에 기반하여, 특히 현재 큰 정치적 변화가 일어나고 있는 상황을 염두에 두고, 이 장에서는 틸라신들이 미얀마 사회에 긍정적 기여를 할 수 있는 새로운 분야를 짚어보려 한다. 하지만 그런 결정은 이들의 전망이 두 개의 상반되는 방향을 가리키고 있다는 사실로 인해 복잡해질 수도 있다. 한 방향은 그들의 초월적인 종교적 지위에 초점을 맞추어 학습과 불법 홍보를 강조하는 것이고, 다른 방향은 현실에 더 관여해서 다양한 복지 프로젝트, 인도주의 활동, 국제비정부기구(INGO) 사업에 참여하는 것이다. 또한 비구니 구족계를 선택해서 승가의 성 불평등을 종식하기 위해 노력할 수도 있다. 혹은 10계 수지 사미니가 되어 내면의 수행에 초점을 맞출 수도 있다. 이상 서술한 활동들은 균형을 이루며 해야 한다. 왜냐면 특히나 보수적인 테라와다 전통에서 세속의 일에 지나치게

13 틸라신들의 공적 설법에 대해서는 Hiroko Kawanami(2000), 167 참조.

관여한다면 승려의 영적 가치를 손상하는 것으로 보일 수도 있기 때문이다.

1. 비구니 수계를 받는 길

오늘날 미얀마에서 틸라신들이 구족계를 받을 수 있는 공식 절차는 닫혀 있으며, 이는 비구니 수계 복원 운동을 지원하는 국제 후원자들이 보기에 근본적 문제일 수도 있다.¹⁴ 그러나 미얀마 틸라신 자신들은, 특히 한 틸라신이 2003년 미얀마 승가에 알려지도 허락을 받지도 않고 스리랑카에서 비구니계를 받은 이후, 비구니가 되는 전망에 다소 무관심한 것으로 보인다.¹⁵ 비구니 수계가 가능하다는 것을 알게 되었을 때조차도 많은 틸라신들은 자신들이 이미 사회에서 구축한 종교적 지위와 명성을 위협에 빠뜨릴 수도 있는 구족계를 선택하는 데 주저했다. 어떤 이들은 비구니 구족계가 비구승들과 맺고 있는 긴밀한 협력 관계를 위협할 수도 있다고 걱정했고, 또 다른 이들은 구족계가 틸라신 공동체를 분열시킬 수도 있다고 생각했다. 많은 틸라신들은 구족계를 받지 않은 틸라신 스승들의 뜻을 거스르고 구족계를 받음으로써 승가의 위계질서를 파괴하는 것을 주저한다. 게다가 미얀마 틸라신들은 일반적으로 비구 승가의 공적 입장을 따르는데, 바로 비구니 계맥이 일단 소멸된 이상 테라와다 전통의 최고 권위의 승인이 없이는 복원될 수

¹⁴ 미얀마에서의 비구니 계맥의 소멸과 이를 복원하려는 시도에 대해서는 Kawana-mi(2007), 229-231 참조.

¹⁵ Kawanami(2007), 232-234.

없다는 것이 공식 입장이다. 비록 몇몇 교육받은 비구승들이 승가가 국제적인 기준에 맞추어 나가야 한다며 비구니 수계를 옹호하지만, 비구니 수계 논쟁은 테라와다 보수주의가 가진 힘을 전반적으로 인식시켰고, 비구승 정체성의 핵심을 이루고 있는 공동운명체라는 개념을 더욱 강화했다.

2. 10계 수지 사미니가 되는 길

비록 미얀마의 틸라신들이 비구니계를 받을 가능성은 실질적으로 막혀 있지만, 10계 수지 사미니라는 선택지는 남아 있다.¹⁶ 좀더 일반적인 8계 수지 틸라신에 대한 이 영적 대안은 도덕적으로 더 청정하고 더 영적이라고 믿어지고 있으며, 세속 일이나 사원의 다른 잡무에 신경을 쓰지 않고 내면 수행에 좀 더 집중할 수 있게 해준다. 따라서 10계 수지 사미니는, 비록 극소수이긴 하나, 그들의 도덕성, 청정성 때문에 미얀마에서 높은 존경을 받는다.¹⁷ 10계 수지 사미니와 달리, 8계 수지 틸라신은 금전거래에 관여하기 때문에 현금 관리를 자신들의 도덕적 입지에 대한 걸림돌로 본다. 왜냐하면 ‘돈’은 오염과 세속적 집착의 상징이기 때문이다. 그러나 실제적인 면에서 보면 돈을 취급하도록 허용되었다는 사실은 8계 수지 틸라신들을 승가의 원활한 운영에

16 10계 수지 사미니에게 8계는 각주4에 기술된 것과 동일하다. 나머지 2계 중 9계는 금지가 아니라 모든 중생들에게 자비를 보내겠다는 서원이고, 10계는 금과 은(돈)을 받거나 취급하는 것을 삼가는 것이다.

17 Kawanami(1990), 25-26.

필수적인 존재로 만든다. 그들은 많은 사원에서 회계와 부기 담당자로 일하고 비구승들은 자주 그들을 불러 물건 구입과 큰 의례 준비를 돕도록 지시한다. 비구를 대신해 이와 같은 세속적 일을 처리하고 돈을 취급함으로써 8계 수지 톨라신들은 비구 승가의 청정성을 유지하는데 상징적 완충지대 역할을 한다.

이와 대조적으로, 10계 수지 사미니의 지위를 택한 여성은 비구승의 권위를 피해갈 수 있고 동시에 사회와 어느 정도 거리도 유지할 수 있다. 10계 수지 사미니가 사회와 거리를 두고 돈을 필요로 하지도 않는다는 사실은 톨라신과 재가자간의 일반적인 힘의 관계를 역전시킨다. 더 많은 사람이 이처럼 도덕적이고 청정한 사미니들을 후원하고자 하기 때문이다. 그러나 실제로는 10계 수지 사미니들은 수백 명의 추종자들을 거느린 존경 받는 학자들이고, 그리고/혹은 특권층 출신이다. 그러므로 도덕적 청정성을 지키며 그렇게 초연할 수 있는 위치는 매일매일을 겨우 살아가고 돈 걱정에서 헤어날 길 없는 8계 수지 톨라신들에게는 현실적인 선택이 아니다. 톨라신들은 또한 비구승과 달리 돈거래와 다른 잡무를 맡길 재가 보조자를 둘 수도 없다. 오히려 톨라신들이 비구승들을 위해 그와 같은 보조업무를 수행한다. 그러므로 10계 수지 사미니가 되는 것은 자신들의 내면 수행에 시간을 더 많이 할애하여 깨달음으로 가는 윤리적 길에서 향상하기를 원하는 수많은 8계 수지 톨라신들에게는 위를 향한 진보를 시사한다.

3. 사회참여 활동을 하는 길

틸라신들은 또 ‘파라히타(parahita)’로 불리는 사회복지사업을 적극적으로 펼쳐 왔다. 틸라신들은 양로원을 경영하고 열악한 환경의 학생들을 위한 학교 행정을 담당하는 등 국가복지정책이 닿지 않는 틈새를 채웠다. 여기에서 특별히 언급해야 할 사실은 1989년 이전에는, 미얀마의 사회주의 정부가 국민이 그러한 사회활동에 참여하도록 장려하지 않았고, 심지어 민간 부문에서의 활동을 막으려고까지 했다는 것이다. 따라서 일반 대중들도 파라히타에 대해 틸라신들이 본래의 종교적 업무에 충실하지 않고 자신들과 상관없는 복지 활동이나 별인다고 생각해서 틸라신들의 사회복지활동을 지원하려 들지 않았다. 구체적으로 고아, 직계가족이 없는 병든 노인들은 전통적으로 대가족의 울타리 안에서 수용하고 보살펴왔고, 사람들 사이에서는 이미 가족이나 세속 기관이 책임을 지게 되어있는 일에 승려들이 관여해서는 안 된다는 인식이 팽배했다.

그러나 최근 눈에 띄는 변화가 있었다. 특히 2008년 초대형 태풍 ‘나르기스’가 미얀마를 강타했을 때 국제사회로부터 인도적 지원이 쏟아진 후로는, 많은 사람이 사회적 기부가 승가에 대한 전통적인 보시만큼이나 많은 공덕을 쌓는 기회라고 생각하기 시작했다. 엄청난 재앙을 몰고 온 이 태풍의 여파로 비구들 또한 구호금과 식량을 모으고 피해받은 오지마을에 생활필수품을 나누어주는 활동에 적극 참여하게 되었다. 승가 내부 연락망을 통해 비구들은 나르기스를 포함한 이후의 자연재해에서 희생자들과 대중들의 선의 및 보시를 이어주는 주요

통로로 기능했다.¹⁸ 나르기스 사태 때 비록 공적으로는 비구들만큼 가시적이지는 않았지만, 틸라신들도 구호 활동을 조직하고 재정을 관리하는 등 적극적인 보조 역할을 수행했다. 그러나 틸라신들의 실제적인 기여에도 불구하고 공적 가시성이 결여된 부분은 앞으로 틸라신들이 미얀마의 사회복지 분야에서 공헌하기 위해서는 반드시 해결되어야 하는 문제 중의 하나이다.

4. 정부 정책에 협조하는 길

1990년대부터 미얀마 정부는 소수민족 동화정책에 틸라신들을 대거 동원해서 적극적인 역할을 담당하도록 했다. 틸라신들은 불교를 전파하기 위해 국경지대의 소수민족 지역에 파견되었다. 그들은 친족, 카친족, 카인족, 팔라웅족, 또는 파오족(산족) 거주지역에서 어린이들을 모집하여 미얀마 핵심 지역의 사찰로 보냈고, 그곳에서 어린이들은 미얀마어를 배우고 불교문화에 동화되었다. 이들 중 다수가 이후 틸라신이 되었으며, 그 결과 미얀마의 소수민족 자치 구역에서 틸라신의 수가 거의 80%나 급증했다. 또한 이 지역에 많은 여성사찰들이 생겨났는데 승가교육을 마친 양곤이나 만달레이의 틸라신들이 보조금과 다른 형태의 재정적 지원을 받아 자기 사원을 이곳에 세웠기 때문이다. 오늘날 동부의 카인주와 카야주, 동남부의 몬주, 서부의 친주, 중국과의 국경 지역인 북부의 카친주와 산주, 그리고 남부의 라카인주 등에

18 Carine Jaquet and Matthew J. Walton(2013), 66.

500개 이상의 여성사찰이 있다.¹⁹ 이러한 수치는 지금까지 대체로 비정치적 노선을 걸어온 틸라신들이, 정부의 동기에 전혀 무관심한 상태로 자기도 모르는 새, 미얀마 정부의 동화정책에 기여하고 있음을 어느 정도 시사한다. 이들은 문제 지역에서 오직 불법을 전하는 데만 관심이 있다고 주장하고 있다.

한편 틸라신들의 불법 전파의 열망은 일부 영역에서 성 불평등을 바로잡고 있는 것으로 보인다. 이전에는 국립승가대학에 틸라신의 입학이 금지되어 있었지만, 현재 학구적인 젊은 틸라신들은 1998년에 설립된 국립 테라와다 불교포교대학(Theravada Buddhist Missionary University)에 입학해서 불교 포교사로 교육을 받고 해외로 나가 불법을 전파하도록 장려되고 있다. 민족주의 운동에 의견을 내세우며 때로 호전적이기조차 한 비구들과 달리 틸라신들은 정치적인 문제에 대해서는 대체로 침묵을 지키고 있다. 그러나 그들의 사회적·학문적 위상에 대한 대중의 인지도가 계속 높아지고 있고 지역사회에서 지도력을 발휘하는 학자 틸라신들이 증가함에 따라 점점 더 많은 틸라신들이 국가 승가 기구에 수용되어 국가의 안녕을 기원하는 의례를 주재하거나 소수민족을 불교로 개종시키는 운동을 촉진하고 있다.

5. 틸라신 승가교육 증진의 길

마지막 전망은 틸라신들의 현 상황을 유지하면서 그들이 미얀마

19 이 통계는 종교부 종무과에서 편찬했다.

사회에서 이미 성취한 교육적 성공을 기반으로 하는 것이다. 미얀마가 최근까지 외부와 단절되어 있었고, 테라와다 전통에서 비구니 계맥을 되살리려는 국제적 운동에 대해 거의 알지 못했기 때문에, 미얀마 틸라신들은 교육을 강화할 수 있는 자신들만의 방법을 스스로 찾았고 그 결과 사회에서 존경받는 승려가 되었다. 틸라신들은 불리한 젠더 경계선을 잘 피하거나 뚫고 나아가 차별로 인한 장애와 부정적인 고정관념을 극복했다. 또 외부의 간섭이나 진보적인 페미니스트 의제에 흔들리지 않고 자신들의 상황에 공감하는 비구 스승들과 재가신도들의 지지를 얻었다. 신뢰받는 승려로 인정받기 위해 애쓰는 과정에서 ‘비구니 대 틸라신’으로 분열되지 않고 전체적인 역량을 강화하게 되었다. 그렇게 성취한 진보로 자신감과 명성을 높였고, 또한 높은 자격을 갖춘 틸라신 법사들의 네트워크를 전국적으로 확장했다.

매년 1월 4일 미얀마 독립기념일이면 정부에서 불교 명예 직함(honorary Buddhist title)을 수여하며 수여 대상 명단이 공개된다.²⁰ 수백 명의 비구 및 틸라신이 국가로부터 명예 직함을 받는데 일부는 불법에 대한 적극적인 공헌을 인정받아 사후에 추존되기도 한다. 명예 직함은 교학, 명상 수행, 불법 해설, 불법 포교 등 4개 분야에서 시상된다. 대상으로 지명되고 명예 직함을 받기 위해서는 비구나 틸라신 모두 국가승가고시의 고급단계를 통과해야 하며 또한 정부를 비판하거나 반정부적 정서를 표출한 전력이 있어서는 안 된다. 1992년부터 매년 평균 10명의 틸라신들이 대체로 교학 부문에서 이러한 명예 직함을

20 불교 명예 직함 수여는 1992년 SLORC에 의해 시작되었으며 이 글을 쓰는 현재까지 지속되고 있다.

받았다. 틸라신들의 학문적 성취에 대한 이러한 공식적인 인정은 불법의 보호자이자 진흥자로서 자신들을 내세우려는 미얀마 정부가 학자 틸라신들의 높은 인기를 활용하려는 정치적 열망을 반영한다. 그러나 일부 승려들은 국가와의 밀접한 관계, 또 그 관계에 수반하는 특권을 우려의 시선으로 바라본다. 일부 원로 틸라신들은 국가가 수여하는 이와 같은 명예 직함을 거부했는데 이것이 자신들의 도덕적 지위를 훼손하고 초월적 명성을 저해할 수도 있다는 근거에서였다.

VIII. 결론

오늘날 우리가 당연시하는 세속적 목표와 이상은 미얀마 틸라신들의 공동 가치와 집단적 염원에 부합하지 않을 수도 있다. 테라와다 전통에서의 비구니 계맥의 복원과 구축계 수여는 일부 개인들의 역량을 강화할 수도 있지만, 독립성보다는 상의상존相依相存을 전통적으로 소중히 여기며 긴밀한 관계를 유지했던 틸라신 공동체 내에서 비구니들이 떠돌림을 받는 결과를 초래할 수도 있다. 또한 양성평등과 개인주의를 지지하는 사람들과 공동체에 대한 의무와 봉사 개념을 고수하는 사람들 사이의 격차를 더 넓힐 수도 있다. 게다가 승가의 여법한 일원이 되기 위해서 그간 틸라신들은 정치 당국에 위협적이지 않은 세력으로 남은 채 승가를 지원하고 자신들의 교육 수준을 높이는 현실적인 태도를 취해 왔다. 그러면서도 세속적인 일에 너무 많이 관여하면, 즉 외부 세계의 세속적인 이권과 너무 밀접하게 동일시되면, 자신의 종교적 가치를 훼손할 수 있다고 인식하고 있다. 그럼에도 불구하고 정부

정책에 더 많은 틸라신들이 편입되고 있고, 한편으로는 다양한 국제비 정부기구와 자선 단체들이 자신들의 정치적 의제를 홍보하기 위해 틸라신들을 효율적인 대리인으로 보고 접근한다는 것도 알고 있다.

미안마의 정치적 불안정과 경제적 불확실성이 지속되면서 승려들은 신앙 기반 공동체에서 자신들의 위치를 재평가하고 국가와 사회가 원하는 새로운 요구사항에 부응하며 우선순위를 재조정할 필요가 있을 것이다. 이런 과도기적 맥락에서 미안마 틸라신들의 종교적 정체성은 승가 및 재가신도들과의 긴밀한 관계에 달려 있다는 점에서 틸라신만을 따로 떼어놓고 생각할 수는 없다. 그러므로 그들의 미래 전망은, 그 방향이 현세적이든 초월적이든, 국내 정치, 재가신도와의 관계, 그리고 그들이 활동하는 승가 네트워크의 전체 맥락 안에서 탐구되어야 한다. 그러한 미래전망에 관련된 일은 또한 미안마 사회에 적극적으로 기여할 수 있는 승려, 승가의 신뢰할 수 있는 일원이 되고자 하는 틸라신들의 집단적인 염원을 인정하고 수용해야 할 것이다.

참고문헌

- Jaquet, Carine and Walton, Matthew J.(2013). "Buddhism and relief in Myanmar: reflections on relief as a practice of *dāna*." In *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*,(eds.) Kawanami, Hiroko & Samuel, Geoffrey. London: Palgrave Macmillan, 51-73.
- Kawanami, Hiroko(1990). "The religious standing of Burmese Buddhist nuns(*thila-shin*): the Ten Precepts and religious respect words." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 13, no.1, 17-39.
- _____(1997). "Buddhist nuns in transition." In *Indian Insights: Studies in Brahmanism, Buddhism and Bhakti from the Spalding Seminars on Indian religions*,(eds.) Sue Hamilton & Peter Connolly. London: Luzac Oriental, 209-224.
- _____(2000). "Patterns of renunciation: the changing world of Burmese nuns." In *Women's Buddhism Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*,(ed.) Ellison Banks Findly. Boston: Wisdom Publications, 159-171.
- _____(2007). "The *bhikkhuniordination* debate: global aspirations, local concerns, with special emphasis on the views of the monastic community in Burma." *Buddhist Studies Review*, 24, no.2, 226-244.
- _____(2013). *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma: Building a Community of Female Faithful*. Boston and Leiden: Brill.
- Kyaw, Pyi Phyo(2015). "Foundations of criticality: applications of traditional monastic pedagogy in Myanmar." *Contemporary Buddhism*, 16, no.2, 401-427.
- Myanmar Ministry of Religious Affairs, Department of Religious Affairs(1994). *Thiláshin Kyínwut hnin Nyunkya-hlwaAhmat 84*. Yangon:

Thathanaye Ushitana.

Myanmar Ministry of Information(2008). *The Constitution of the Republic of the Union of Myanmar*. Naypyidaw.

Samuels, Jeffrey(2004). "Toward an action-oriented pedagogy: Buddhist texts and monastic education in contemporary Sri Lanka." *Journal of the American Academy of Religion*, 72, no. 4, 955-971.

Saruya, Rachele(2020). "Directions of learning, learning directions: Myanmar-Burmese Buddhist nuns, responsibility, and their experiences with the scriptural examinations." *Buddhist Studies Review*, 37, no. 2, 151-174.

Walton, Matthew J. and Hayward, Susan(2014). *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*. Honolulu: East-West Center.