ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/372235675

Bhikkhunis in Thailand: Sangha, Society, and Situations

Article · September 2022

CITATION
1

READS
333

1 author:

Kakanang Yavaprabhas
Thammasat University
6 PUBLICATIONS **6** CITATIONS

SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Kakanang Yavaprabhas on 10 July 2023.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

Bhikkhunis in Thailand: Sangha, Society, and Situations

Kakanang Yavaprabhas | Thammasat University

I. Introduction

II. Social ambiguity of female renunciants in alternative forms and the importance of ordination in the saffron robes in Thai society

III. History and the development of bhikkhunis in Thailand

IV. Current situation of bhikkhunis in Thailand

1. Overview
2. Examples of established monasteries and their monastics
3. Daily activities and going on alms rounds
4. 'Temporary' samaneri ordination for the public
5. Other projects for society

V. Conclusion

Abstract

This article explores the development of Theravada bhikkhunis (fully ordained Buddhist nuns) in Thailand, focusing on current situations. It first presents alternative forms of female renunciants and their social ambiguity, emphasizing the social values of ordination in saffron robes in Thai society. Traditionally, full ordination as bhikkhunis is not available to Thai women, and it is only in the 20th century that Thai women first attempted to wear the saffron robes. According to Bhikkhuni Dhammananda, Theravada bhikkhuni emergence in the country can be viewed as 'three waves'. This paper portrays the 'three waves' of the occurrence, paying particular attention to the current one. The first was in 1928, the second in 1971, and the third in 2001 and 2003, which led to the contemporary existence of bhikkhunis in Thailand with the ordination of Chatsumarn Kabilsingh as Samaneri and Bhikkhuni Dhammananda.

The paper then examines the bhikkhunis' current situations including an overview of monasteries and monastics, their legal and social status, daily activities, arrangement of temporary ordination for the public, and other social projects. Currently, there are at least 285 bhikkhunis and novices in Thailand in

every region of the country. Most receive their ordination in Sri Lanka. They tend to stay in their own monasteries, and some stay in temples or meditation centres. Examples of established monasteries are Songdhammakalyani Monastery, founded in 1960, and Nirodharam, established in 1995.

Finally, the point is made that while the bhikkhunis are unlikely to gain legal status granted by the state, their social status is guaranteed by local followers. Also, among the various ways of reaching out to the laity, social media is vital.

KEYWORDS

Buddhist nuns, Full ordination, Bhikkhunis, Theravada, Buddhism, Thailand

I. Introduction

As many as 93.5 percent of the population in Thailand self-identify as Buddhists,[1] and the form of Buddhism dominant in the country is Theravada. As a Buddhist-dominated society, Buddhist monastics are highly revered and hold high status. The saffron robes that they wear are also widely regarded as sacred. Notably, traditionally only those who are biologically men can assume this religiously respected form through ordination as *samanera* (male novices) and as bhikkhus (monks).[2] Thai women, in contrast, traditionally can only assume alternative renunciant forms, regardless of the fact that the Buddha bestows the fully ordained forms to both men and women as bhikkhus and bhikkhunis,[3] respectively.

---

1 National Statistical Office of Thailand(2020), 11.

2 Bhikkhus keep 227 precepts. Thai men who are 20 years old and do not have forbidden elements for ordination (e.g. alleged offenders in criminal cases) can receive *upasampada* ordination to become bhikkhus. Those who are under 20 years old can receive *pabbajja* ordination to become *samanera*, who keep 10 precepts.

3 As the words 'bhikkhu' and 'bhikkhuni' are relatively well-known in English, they are not in italics. Apart from these two words, other Pali words are all in italics.

The point that Thai women traditionally cannot assume the fully ordained form of bhikkhuni may relate to the history of Buddhism in Thailand. Historical evidence shows that there have been signs of Buddhism in Southeast Asia region since the early century,[4] and, specifically for Theravada Buddhism in the area that is now Thailand, since the fifth century.[5] Notably, Theravada Buddhism has become dominant in the area since the time of Sukhothai kingdom, which existed between the 13th and 15th centuries. This is largely because the Sukhothai kings particularly supported the Mahavihara lineage from Sri Lanka.[6] As it is generally agreed that bhikkhunis in Sri Lanka disappeared in the 11th century,[7] they are unlikely to have ever reached the Sukhothai kingdom. This means that Theravada Buddhism, supported by the state since that time, does not entail bhikkhunis.

It should also be noted that although Theravada Buddhism is dominant in Thai society, many Thais who self-identify as Buddhists may not be able to define what 'Theravada' is, or

---

4 A national popular Thai narrative says that Buddhism reached this area named Suvarnabhumi in the third century, as Emperor Ashoka had sent people here to propagate Buddhism. Since then, Buddhism has been established and prospered. This national narrative, however, lacks empirical support (Rachelle M. Scott(2016), 196).

5 Rachelle M. Scott(2016), 196–197.

6 Rachelle M. Scott(2016), 197.

7 Tomomi Ito(2012b), 55; Hiroko Kawanami(2007), 229.

care about such categorization of Buddhist sects. It is also common for Thai Buddhists to have Brahmanical spiritual shrines (*san phra phum*)[8] at home, to go to Hindu temples, and/or to have faith in Mahayana Bodhisatta named Guanyin (*Chao Mae Guan Im*).[9] Buddhism practised in Thailand, which tends to be referred to as 'Thai Buddhism', exists alongside and blends in with other religious practices in society. These are, for example, animism, and Brahmanism.

Moreover, there are also some local creations that are generally seen in Thai society as normal elements of Buddhism, while, in fact, they only exist in Thailand, or in Southeast Asia. Take, for example, a religious material named *pha praken*. *Pha praken* is a cloth used as a medium between monks and women, who cannot touch each other in any circumstances. When a woman gives alms to a monk, she has to put it in the *pha praken*. In the same way, when a monk gives something to a woman, the monk has to put it in the *pha praken* to avoid direct contact with her. In contrast, lay men do not need this *pha praken*, and simply give and receive things directly from the hands of monks. To my knowledge, this material and practice do not exist in Buddhism practised in other places. Another important

---

8 The transliteration of the Thai language in this article follows the system of the 1999 Royal General Transcription. Exceptions are made for proper nouns, which follow the persons' spelling of his/ her own name or how they are commonly known.

9 Rachelle M. Scott(2016), and my own experience of living in Thailand.

example is a traditional belief of ordination in the saffron robes in order to 'repay the debt' to parents, especially the mother. It is widely believed in Thai society that children are in debt to parents for bringing them into this world and raising them, so they have to repay the debt to their parents. Ordination in the saffron robes is a highly valued way of doing so, and only sons can traditionally do it.[10] Notably, this traditional belief of repaying the debt to parents through temporary ordination is locally created, and can be found only in the Theravada Buddhism practised in Southeast Asia.[11] These local creations attached to Buddhism practised in Thai society highlights gender differences between men and women, in which only men can access sacredness and be religiously revered.

Furthermore, as religions in Thai society have never been privatized, Buddhism infiltrates Thais' ways of living, and is influential in society. This is different from the overall situation of the modern West, where a particular way of thinking from

---

10 Donald K. Swearer(2010), 52–54.

11 Barend J. Terwiel(2012, 271) states that temporary ordination of men as a rite of passage is only found in Thailand, Laos and Cambodia, and 'it is not based on the Buddhist canon'. Donald K. Swearer(2010, 52–54) portrays social functions of this temporary ordination of men, including repaying the debt to parents. This notion of repaying the debt to parents through temporary ordination, he says, is found in Buddhism practised in Southeast Asia. It is thus assumed that this temporary ordination that embodies various social functions is locally created.

the Enlightenment is dominant. In this view, religions should be restricted to the private sphere, which thus makes them be seen as relating to individual issues. In contrast, in Thai society, Buddhism is far from being restricted, and can be said to literally be everywhere. For instance, Buddhism is associated with hosting life events such as male adulthood through ordination, weddings, moving to a new home, and funerals. It is also closely related to nationalistic identity, the monarchy, and the state. This means that gendered practices in Thai Buddhism not only affect individual Buddhist practitioners, but can have wider social impacts, particularly on gender ideologies in the society. Importantly, these gendered practices largely relate to the traditional lack of full ordination for women in the saffron robes.[12]

It was only in the 21st century that the first Thai woman could successfully become fully ordained and remain in her robes as a bhikkhuni,[13] paving the way for the contemporary existence of bhikkhunis in Thailand. Her name is Bhikkhuni Dhammananda. Notably, her ordination as a *samaneri* in 2001 was a few years after a revival of Theravada bhikkhunis in Sri Lanka

---

12 Kakanang Yavaprabhas(2018), 28–30. Notably, Thai authors are cited by their first names and are customarily listed in the bibliography as such.

13 There were two attempts of Thai women to claim the saffron robes before her. However, they either did not succeed to remain in robes, or did not build bhikkhuni *sangha*. See section 'History and development of bhikkhunis in Thailand' in this article.

in 1996 and 1998.[14] In general, this revival and Theravada bhikkhuni ordination itself remain controversial. There have been ongoing debates about legitimacy (or lack thereof) of Theravada bhikkhuni ordination in local countries where the bhikkhunis live, and also at the international level.[15] Full ordination of Buddhist women is a hot and contested issue internationally. Also, the international bhikkhuni movement, with important organizations such as Sakyadhita,[16] plays a vital part in making the ordination possible. Nevertheless, local socio-religious spheres have to be taken into consideration when looking at the bhikkhuni issues in Thai society[17] (and elsewhere), and the bhikkhunis cannot simply be seen as parts of the international movement.[18]

Around twenty years after the ordination of Bhikkhuni Dhammananda, there are currently at least 285 bhikkhunis and novices (*samaneri* and *sikkhamana*)[19] in every region of

---

14 Tomomi Ito(2012b), 56.

15 See, for example, Martin Seeger(2006); Hiroko Kawanami(2007); Bhikkhu Analayo(2013).

16 Sakyadhita means daughters of the Buddha. Bhikkhuni Dhammananda herself is one of the founders of this organization (Chatsumarn Kabilsingh(2021), 28-29).

17 See Ayako Itoh(2013) for situating bhikkhuni emergence in Thai society as a part of ongoing change in Thai Buddhism.

18 Bhikkhunis in Thailand are not homogenous. A few, like Bhikkhuni Dhammananda, do engage with the international movement, but many do not. See also Ayako Itoh(2013) and Tomomi Ito(2014) for such remarks.

Thailand. Compared to the number of monks and *samanera*, their number may seem small. Regardless, given that full ordination of Thai women used to be simply impossible, this number marks a successful step towards the future. Also, as discussed, the full ordination of women can have wider social impacts on gender ideologies in the society. By simply existing, the bhikkhunis can help to mitigate negative attitudes towards women. Their activities and projects can also further help in transforming gender ideologies to be more gender equal.

This article concerns the contemporary bhikkhunis and novices in Thai society, paying particular attention to their development and current situations. It first presents alternative forms of female renunciants in Thai society, highlighting their social ambiguity and the importance of ordination in the saffron robes. It then presents 'three waves' of the bhikkhuni emergence,[20] focusing on the one that leads to the bhikkhunis' contemporary existence. The discussion subsequently examines the bhikkhu-

---

19 Bhikkhunis keep 311 precepts. *Samaneri* and *sikkhamana* similarly keep 10 precepts. They are both female novices, but *sikkhamana* is the form for those who intend to become bhikkhunis. In Bhikkhuni Dhammananda's words, they are 'intensive *samaneri*' (Chatsumarn Kabilsingh(2021), 72). It is generally agreed that a *sikkhamana* has to keep the first six precepts intact for two *vassa*, and be at least 20 years old, to be eligible for bhikkhuni ordination.

20 Defining the bhikkhuni emergence as 'three waves' can be credited to Bhikkhuni Dhammananda. See, for example, Bhikkhuni Dhammananda(2003).

nis' current situation. Finally, I argue that the bhikkhunis' social status is guaranteed by local followers, and social media is a vital tool for the bhikkhunis to reach out to them.

II. Social ambiguity of female renunciants in alternative forms and the importance of ordination in the saffron robes in Thai society

As traditionally women cannot assume the bhikkhuni form in Thai society, those who wish to live as renunciants assume other alternative forms. The most popular and oldest form is called *mae chi*. *Mae* literally means 'mother' in Thai, while the meaning and origin of the word *chi* remain ambiguous.[21] The form of *mae chi* is reported to have appeared in Thai society since at least the 17th century.[22] Thai women who become *mae chi* keep eight or ten precepts (mostly eight), have their heads shaved, and wear white robes. Most of them reside in temples, and some in their own self-governed nunneries (*samnak chi*). There are thousands of *mae chi* across the country, but no more than approximately 20,000.[23] Regardless of their long existence

---

21 Martin Seeger(2018), 256.

22 Peter Skilling(1995), 58–59.

23 Martin Seeger(2018), 18. As *mae chi* are not required to officially join any religious organization, their exact number cannot be known. Also, only some *mae chi* choose to register with an official institution, the

and their number as the biggest group of Thai female renunciants, the religious status of *mae chi* generally remains ambiguous. Some acknowledge their religious status as *nak buat*,[24] while some do not. State authorities also evaluate their status differently, but often in ways that do not benefit them. For instance, *mae chi* cannot vote in elections, as the Ministry of Interior labels them as *nak buat*, those who do not have rights to vote. In contrast, the Ministry of Transport and Communications does not see them as *nak buat*, and thus does not provide them with benefits of *nak buat* such as discounts on public transport.[25] Also, *mae chi*'s ability to conduct rituals, as well as to be a 'field of merit'[26] for the laity are ambiguous due to the ambiguity of their religious status.[27] Moreover, white robes that the *mae chi* wear do not embody sacredness and symbolic cultural significance as the saffron robes do.[28] Of course, some *mae chi* can be highly revered,[29] but it is because they are simply outstanding in terms of religious knowledge, practice and charisma,

---

Thai Nun Foundation under the Queen's patronage, which was established in 1969 (Joanna Cook(2010), 153.).

24 If a person's religious status is recognized in Thai society, he/she is thought of as *nak buat* (ordained person) in Thai.

25 Martin Seeger(2018), 33.

26 *Punnakhetta* in Pali, *Nuea na bun* in Thai.

27 Kakanang Yavaprabhas(2018), 27.

28 Kakanang Yavaprabhas(2018), 28.

29 See works on outstanding *mae chi* in, for example, Martin Seeger(2018).

rather than because of the *mae chi* form.[30]

Apart from the *mae chi* form, there are other alternative renunciant forms that Thai women assume. For instance, there are forms named *dhammamata* and *sikkhamat*. *Dhammamata*, which literally means 'a mother of *dhamma*', is the form proposed by the late influential monk – Buddhadasa Bhikkhu. He envisions the form to be a substitute for that of bhikkhuni and one that can provide women with opportunity to pursue their own spiritual paths. Regardless, he has not yet thought of details such as the number of precepts to keep (311 like bhikkhuni, or eight like *mae chi*) or whether heads should be shaven or not.[31]As for *sikkhamat*, it is a form suggested by and practised in Santi Asok monasteries. Women who become *sikkhamat* take ten precepts and wear outer grey robes with inner dark brown blouses.[32] Notably, women who take these alternative forms are scarce and their numbers in total are much fewer than those who assume the *mae chi* form.[33] Therefore, their religious statuses are generally even more ambiguous than those of *mae*

---

30 See, for example, Monica Lindberg Falk(2007) and Joanna Cook(2010), for further ethnographic information on *mae chi*.

31 Tomomi Ito(2012a), 226–227.

32 Varaporn Chamsanit(2006), 114, 143. Santi Asok monasteries, following the lead of Samana Photirak, uncommonly operate outside the administration of the Supreme Sangha Council (Varaporn Chamsanit (2006), 141–142).

33 Varaporn Chamsanit(2006), 114.

chi.

Remarkably, no alternative renunciant forms that Thai women assume include wearing the saffron robes, which are widely regarded as sacred and synonymous with monastic status. Only the scriptural forms of bhikkhuni and its novices, are associated with women wearing the saffron robes. Traditional lack of ordination in the saffron robes for women can create and emphasize gender hierarchy, in which men are superior. This is largely because the values of ordination in the saffron robes in Thai society are closely associated with local beliefs and traditions. As mentioned, the saffron robes are generally seen as simply sacred. Exemplary local beliefs regarding the saffron robes concern the wearers having to be religiously 'good enough'. For instance, an individual is believed to have to accumulate a proper amount of merit to be able to be ordained in the saffron robes. Also, if a wearer of the saffron robes commits a sin and is not virtuous enough, it is naturally thought that the wearer will have to disrobe. Implicitly, not being able to be traditionally ordained in the saffron robes can indicate that women are simply not 'good enough'. The saffron robes are also attached to local traditions such as ordination to repay the debts to parents, as mentioned. Traditionally, only men who are sons can be ordained in the saffron robes. There is even a common saying in Thai society that 'mothers can cling on to the saffron robes of their sons in order to ascend to heaven'. As the saffron robes are vital in these local beliefs and traditions, the alternative

forms of female renunciation, which do not entail the saffron robes, do not have similar social impacts as the scriptural bhikkhuni form.[34]

III. History and the development of bhikkhunis in Thailand

Thai women started to claim the monastic saffron robes in 1928, when Sara, Chongdi and six other women were ordained as *samaneri*. Sara and Chongdi were daughters of Narin Klueng (Narin Phasit), a former government official and a vocal journalist, who wished to establish the bhikkhuni *sangha* in Thailand.[35] This is the first attempt of women's ordination in the saffron robes in Thai society, which is defined by Bhikkhuni Dhammananda, the first contemporary Theravada bhikkhuni, as 'the first wave' of 'the three waves' of Theravada bhikkhuni emergence in Thai society.[36] Sadly, all women were later ordered to disrobe by the authorities, and were harshly criticized by

---

34 See Kakanang Yavaprabhas(2018) for further discussions on values of ordination in the saffron robes and gender ideologies in Thai society.

35 Martin Seeger(2006), 159; Chatsumarn Kabilsingh(2021), 7–8. Notably, Chatsumarn Kabilsingh(2021) says that Sara was ordained as a bhikkhuni, while Martin Seeger(2006) and Varaporn Chamsanit (2006) report that she was *samaneri*.

36 See, for example, Bhikkhuni Dhammananda(2003), Chatsumarn Kabilsingh(2021).

the media as, for example, 'enemies of Buddhism'.[37] Four of the women, who at first refused to disrobe, were taken to the court, sentenced, and their robes confiscated.[38] Importantly, this incident caused the Supreme patriarch *(Somdet Phra Sangkharat)* of the Supreme Sangha Council (*Mahathera Samakhom*) to issue a Sangha Act that forbids Thai monks to ordain women as *samaneri*, *sikkhamana*, or bhikkhunis.[39] The Sangha Act was issued on 18 June 1928 and is still in effect today.

'The second wave' happened when Voramai Kabilsingh received ordination in Taiwan in 1971 and became Bhikkhuni Ta Tao. Before that time Voramai received the eight precepts from Chao Khun Phra Prommuni in 1956, in which she had her head shaved and wore light yellow robes.[40] The light yellow robes, which differ from the typical white robes of *mae chi*, got her into trouble with authorities.[41] That time her preceptor, who was a member of the Supreme Sangha Council, protected her, and she could continue to wear the light yellow robes without further troubles.[42] Fifteen years later, she flew to Taiwan with her daughter to become ordained as a bhikkhuni. It was

---

37 Varaporn Chamsanit(2006), 85.

38 Varaporn Chamsanit(2006), 76–77.

39 Martin Seeger(2006), 160.

40 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 65.

41 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 65–66.

42 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 66.

an ordination following a Dharmaguptaka lineage, conducted by bhikkhu *sangha* (13 in total) with Bhikkhu Tao An as the preceptor.[43] Notably, Bhikkhuni Ta Tao did not attempt to claim Theravada identity nor form bhikkhuni *sangha*.[44] Importantly, she is the founder of Songdhammakalyani Monastery, as well as the mother of Chatsumarn Kabilsingh, who would later become Bhikkhuni Dhammananda.[45]

The contemporary existence of bhikkhunis in Thailand started with the ordination of Chatsumarn Kabilsingh in Sri Lanka in 2001 as *samaneri*, and in 2003 as Bhikkhuni Dhammananda. Before the ordination, Chatsumarn had been a lecturer in the Department of Philosophy and Religion, Thammasat University, for 27 years.[46] She had actively supported bhikkhuni ordination since 1983, after attending a conference at Harvard. She started by initiating a small journal about Buddhist women internationally, which was later renamed *Yasodhara*.[47] In 1987, she also co-organized the first international conference of Buddhist nuns in India, and this later led to the founding of Sakyadhita in 1989, a prominent international organization that promotes full ordination for Buddhist women.[48] After actively supporting

---

43 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 20-22

44 Kakanang Yavaprabhas(2018), 33-34.

45 Kakanang Yavaprabhas(2018), 33-34.

46 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 28.

47 Kakanang Yavaprabhas(2018), 35-36.

48 Kakanang Yavaprabhas(2018), 35-36.

bhikkhuni ordination for 18 years, in 2001 Chatsumarn went to Sri Lanka to receive her ordination as *samaneri*. Notably, this was a few years after a controversial revival of Theravada bhikkhuni ordination in Sri Lanka. Regardless of its initial dramatic social reception,[49] in 2003 she continued to receive *upasampada* ordination in Sri Lanka, and became Bhikkhuni Dhammananda.[50] As she has managed to remain in her robes, more and more Thai women are also gradually becoming more confident of following her path.

IV. Current situation of bhikkhunis in Thailand

1. Overview

Currently there are at least 285 bhikkhunis and novices in Thailand.[51] They exist in more than 30 out of 77 provinces and

---

49 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 42–43.

50 In 2005, Bhikkhuni Dhammananda had her second *upasampada* ordination in Sri Lanka. According to Ayako Itoh(2013, 324), it was because one of the bhikkhunis involved in her first ordination may allegedly be unqualified. According to Bhikkhuni Dhammananda(2013, 48) herself, the ordination was "a confirmation into the Syamvamsa". In any cases, Bhikkhuni Dhammananda's decision for the second ordination indicates her concern with the legitimacy of her ordination and with the Theravada identity.

51 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 143, and Kanjana Suthikul, interviewed by the author, online, 18 March 2022. According to Kanjana, this is

are in every region of the country.[52] They tend to stay in their own self-governed monasteries, but some stay in temples or in meditation centres. Examples of established monasteries are the Songdhammakalyani Monastery in the central region, Nirodharam in the north, and Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama in the south. Brief overviews of these monasteries and leading monastics will be discussed in the next section.

Women who choose to become bhikkhunis and long-term novices are, indeed, heterogenous. Their backgrounds before ordination, for example, occupations, education levels, ages, and hometowns, are diverse.[53] *Mae chi* is one of the varied occupations. This is in contrast to the existing literature that tends to be dominated by the voices of *mae chi* who do not wish to receive bhikkhuni ordination, are against it, and/or even have negative views of bhikkhunis.[54] It has to be noted that *mae chi*, as well as their opinions, are also heterogenous.[55]

---

the latest information that Bhikkhuni Dhammananda of Songdhammakalyani Monastery, who collected the data from other monastics in 2019, has. She also notes that due to the Covid-19 situation, it is hard for eligible monastics to fly to Sri Lanka to receive bhikkhuni ordination, and the ordination cannot be done in Thailand due to the Supreme Sangha Council. Thus, the current number of bhikkhunis and long-term novices should not be so different from the existing data of 2019.

52 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 143.

53 Kakanang Yavaprabhas(2018), 39.

54 See, for example, Steven Collins and Justin McDaniel(2010); Joanna Cook(2010).

The gradual and continuous growing of bhikkhuni *sangha* in Thailand happens regardless of the fact that their religious status is not legally recognized by the state. The state does not acknowledge the status of bhikkhunis and novices as *nak buat*, which means they cannot receive any state benefits or support. Also, they still have to use 'Miss' or 'Mrs.' on their national ID cards, and the treatment they receive when contacting official institutions varies.[56] The state's non-recognition of their religious status is closely related to the stance of the Supreme Sangha Council towards bhikkhuni ordination in the Theravada tradition.

Legitimacy (or lack thereof) of Theravada bhikkhuni ordination, as mentioned, is a contested issue locally and globally. In a local Thai context, the Supreme Sangha Council has long held a strong stance against Theravada bhikkhuni ordination. It states that bhikkhuni ordination needs to be conducted with double ordination; that is, conducted by both bhikkhu *sangha* and bhikkhuni *sangha*. In its view, as bhikkhunis in Theravada lineage have died out centuries ago, it is no longer possible to have any legitimate ordination. Bhikkhuni Dhammananda and supporters of bhikkhunis interpret what constitutes a legitimate ordination differently.[57] They currently argue that the

---

55 Kakanang Yavaprabhas(2018), 39–40.

56 Kanjana Suthikul, interview.

57 See, for example, Martin Seeger(2006) and Varaporn Chamsanit(2006) for debates on legitimacy (or lack thereof) of the ordination. Notably,

bhikkhuni ordination is conducted solely by bhikkhu *sangha*, and bhikkhuni *sangha* only play a role in preparing candidates for the ordination.[58] To my knowledge, the Supreme Sangha Council, as well as those who are against the bhikkhuni ordination, do not engage with this argument of bhikkhuni supporters and simply restate their own interpretation of legitimate ordination. The Supreme Sangha Council is still relatively influential and powerful[59] to the point that the legal status of bhikkhunis in Thailand would not be possible if the council objected. From time to time, the Council still restates the Sangha Act of 1928, to reiterate its own stance.

Most of the bhikkhunis receive their ordination in Sri Lanka, while novices tend to receive ordination in Thailand. Seeking ordination abroad is undoubtedly harder than receiving it in the country. Regardless, due to the stance of the Supreme Sangha Council and the Sangha Act of 1928 that forbids Thai monks

---

while the legitimacy (or lack thereof) of the ordination is crucial in Buddhist studies, as well as debates among prominent monks, bhikkhunis, and lay intellectuals, it is of much less concern among ordinary lay people (see Kakanang Yavaprabhas(2018), 73–111).

58 See, for example, Chatsumarn Kabilsingh(2016), 9–15.

59 The Supreme Sangha Council is seen as gradually losing its centralized power (Duncan McCargo(2012)). Regardless, it is still clearly very powerful. For instance, monks I met during *samaneri* ordination in Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama in 2013 were careful to only witness the ordination, but not take an active part in it (Kakanang Yavaprabhas(2018), 232–233).

to ordain women, seeking ordination abroad is a way out. Sri Lanka is also the country where the Theravada bhikkhunis was first revived. Notably, on 29 November 2014, the first big event of bhikkhuni ordination occurred in Thailand at Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama. Instead of seeking ordination abroad, bhikkhus and bhikkhunis, who conduct the ritual, are invited from abroad – Sri Lanka, Vietnam, and Indonesia – with those from Sri Lanka acting as preceptors and *pavattini*.[60] Thai bhikkhunis and bhikkhus also joined the event, in which eight Thai *sikkhamana* received their bhikkhuni ordination.[61] Sadly, it may probably be the only public event of bhikkhuni ordination in the country. The Supreme Sangha Council reacted strongly and restated its Sangha Act of 1928.[62] It even declared the ordination invalid and ordered that no Theravada bhikkhuni ordination be allowed in Thailand. The Council further made a request to the Ministry of Foreign Affair that non-Thai bhikkhus and bhikkhunis involving in the ordination can be granted visas only if they have obtained certified letters from the Supreme Sangha Council itself.[63] In short, the Supreme Sangha Council simply closed the door for Theravada bhikkhuni ordination in Thailand.[64]

---

60 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 70–71.

61 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 71–72.

62 BBC Thai(2017).

63 BBC Thai(2017).

64 Kanjana Suthikul asked the National Human Rights Commission to consider

Thai women who wish to receive *pabbajja* ordination to become *samaneri* can do so at established bhikkhuni monasteries. At least four bhikkhuni monasteries offer *samaneri* ordination to the public one or two times per year, depending on the monastery. Most women who become ordained as *samaneri* here intend to be temporarily ordained. A few wish to remain in robes for the long term, and they have to further become *sikkhamana* for two *vassa* as well as keeping the first six precepts intact, before being eligible for bhikkhuni ordination.[65]

2. Examples of established monasteries and their monastics

As discussed, bhikkhunis and novices are in every region of the country, and they tend to stay in self-governed monasteries. I will illustrate brief overviews of three established monasteries

---

this case as it seems to violate human rights as guaranteed in the constitution. The National Human Rights Commission voiced its opinion on 22 June 2015 that the Supreme Sangha Council, the National Office of Buddhism, as well as the Ministry of Foreign Affairs should reconsider their orders. Regardless, opinions of the National Human Rights Commission are unable to require compliance, and these organizations still retain their orders (Kanjana Suthikul, interview).

65 This practice was initially implemented by Bhikkhuni Dhammananda, following religious rules. It is generally agreed upon by most bhikkhunis and novices in Thailand. A few may not follow this practice, and Bhikkhuni Dhammananda expressed her concerns about this (Chatsumarn Kabilsingh(2021), 58–59).

from different regions: Songdhammakalyani Monastery, Nirodharam, and Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama, along with their leading bhikkhunis.

Songdhammakalyani Monastery (or Watr Songthamkalyani Phiksuni Aram in Thai) was established in 1960 by the then Voramai Kabilsingh. It is located in Nakhon Pathom in the central part of the country, not so far from the capital city of Bangkok. The monastery is probably the most well-known bhikkhuni monastery in Thailand, nationally and internationally. This is largely because of its abbess — Bhikkhuni Dhammananda, the first contemporary Theravada bhikkhuni in Thailand. Bhikkhuni Dhammananda is vocal about bhikkhuni issues and establishment, and is, herself, a prolific writer. Even before ordination, she has been actively participating in the international bhikkhuni movement. She and the monastery are thus regularly in the spotlight and are also featured in various Thai and international media[66] and academic works.[67] It is thus unsurprising that the monastery regularly attracts visitors, some of whom become supporters and followers. Also, interestingly, the monastery hosts 'the Medicine Buddha', which is not commonly seen in Thai temples, in its *vihara*. A number of lay people come to the monastery particularly to pay respect to the

---

66 See, for example, BBC Thai(2017).

67 See, for example, Varaporn Chamsanit(2006); Suat Yan Lai(2011); Kakanang Yavaprabhas(2018), and Daphne Weber(2019).

Medicine Buddha and seem not to care that the Medicine Buddha is associated more with the Mahayana tradition.[68] Furthermore, apart from Bhikkhuni Dhammananda, there are currently another six bhikkhunis and one *sikkhamana* in the monastery.[69] Among them is Bhikkhuni Dhammavanna, who is the second most senior bhikkhuni in the monastery. She is also the one in charge of the monastery's official Facebook account.

Nirodharam (or Nirotharam in Thai), located in Chiang Mai, is a prominent bhikkhuni monastery in the northern part of the country. It was established as a nunnery in 1995, and later became a bhikkhuni monastery as its leader received ordination in Sri Lanka in 2006 and 2008 as *samaneri* and bhikkhuni, respectively. The leader is the late Bhikkhuni Nanthayani, who had been a *mae chi* for 26 years before the ordination. Importantly, Nirodharam hosts the largest number of bhikkhuni *sangha* in the country, with around 50 bhikkhunis and novices. This point makes the monastery another visible one in academic works, apart from Songdhammakalyani Monastery.[70] Also, in addition to the main monastery in Chomthong district, Chiang Mai, Nirodharam has another four branches. Two of them are

---

68 The monastery has been associating the Medicine Buddha to an existing local concept of the healing Buddha as Phra Kring in its explanation to the public (Kakanang Yavaprabhas(2018), 63).

69 Kanjana Suthikul, interview.

70 See, for example, Ayako Itoh(2013); Tomomi Ito(2014); Nicola Delia(2014), and Kakanang Yavaprabhas(2018).

also in Chiang Mai, another is in Phayao (a city in the northern province), and the other in Nakhon Ratchasima (a big city in the north-east).[71] Bhikkhuni Nanthayani has been a disciple of Luang Pu Thong,[72] a highly respected monk, since she was a *mae chi*.[73] She is also talented at giving *dhamma* talks and had gained strong local support and followers even before donning the monastic saffron robes. Largely because of her, Nirodharam is locally renowned and is well-known for being a place for laity, particularly lay women, to come and practise *dhamma* (*patibat tham*). Sadly, Bhikkhuni Nanthayani recently passed away on 23 February 2022. It is still unknown who will take over the leadership of the monastery's communities.

Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama (or Thippayasathantham Phiksuni Aram in Thai) is a major bhikkhuni monastery in the Southern part of Thailand. It is on Ko Yo, a small

---

71 The second branch named Aram Phiksuni Sutthachit was founded in 2003 in Doi Saket district, Chiang Mai. The third branch named Aram Phiksuni Kwantawan is in Chomthong District, Chiang Mai, and was established in 2021. The fourth branch named Aram Phiksuni Daen Kasem is in Nakhon Ratchasima, and was founded in 2021. The fifth branch named Aram Phiksuni Buakaeo is in Phayao, and was established in 2020.

72 'Luang Pu' are words for addressing senior monks ('Pu' literally means a paternal grandfather). When he was younger, he was also addressed as Luang Pho Thong ('Pho' literally means a father).

73 The name 'Nanthayani' was also given by him (Ayako Itoh(2013), 171). See Ayako Itoh(2013), 194–219 for Bhikkhuni Nanthayani's life story and the founding of Nirodharam.

island, which is connected via public road to Songkhla, a big city in the region. The monastery used to be a nunnery, and changed to a bhikkhuni monastery when its then leader received *samaneri* ordination in 2012 and bhikkhuni in 2014. The current abbess is a sister of the former leader[74] named Bhikkhuni Dhammakamala. She also received ordination as *samaneri* in 2012 by Bhikkhuni Dhammananda and passed a ritual to become *sikkhamana* in the same year. She was one of the eight women being ordained as bhikkhunis on the soil of Thailand in the event discussed earlier. Bhikkhuni Dhammakamala has been actively participating in various social projects. One is a project that aims to assist in promoting peace on the southern border, and which has been working with a group from Mahidol University on this project since 2013.[75]

3. Daily activities and going on alms rounds[76]

Overall, to my knowledge, bhikkhunis and novices at different monasteries do share similar daily activities that focus on religious practices, teachings, and interacting with the laity. For instance, they similarly start the day by gathering at the main hall of their monasteries to chant, meditate, and/or listen to

---

74 The then leader's name when she was a bhikkhuni is Bhikkhuni Dhammadipa. She disrobed in September 2017.

75 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 194.

76 *Pindapata* in Pali, *Bintabart* in Thai.

dhamma, which are all referred to as *tham wat chao*, and they end the day in the same way (*tham wat yen*). Here, I cannot go into details of all their daily activities[77] and will only discuss an important religious activity of going on alms rounds, which usually happens after the morning gathering.

Most bhikkhunis and novices similarly go on alms rounds. The frequency may vary according to each monastery. For instance, bhikkhunis and novices at Songdhammakalyani Monastery normally go on alms round twice a week (on Sunday and Buddhist holy days). Those at Nirodharam go on alms round every day by different routes.[78] Going on alms round is an important religious activity in Theravada Buddhism that marks the religious status of Buddhist monastics in Thai society. The act also highlights connections between the monastics and laity, as the monastics leave their monasteries (mostly on foot) to collect food and other stuff from the laity without asking. The laity who give to the monastics do so, as they see the monastics as 'fields of merit' who can generate merit for them. This act of the bhikkhunis and novices thus, emphasizes that lay people see them as 'fields of merit' and acknowledge their religious status.[79] Moreover, the act of going on alms round of the bhik-

---

77 See Suat Yan Lai(2011), 184–191; Ayako Itoh(2013), 183–192, and Kakanang Yavaprabhas(2018), 169–172 for further details of daily activities at bhikkhuni monasteries, focusing on Songdhammakalyani Monastery and Nirodharam.

78 Kakanang Yavaprabhas(2018), 64, 67.

khunis and novices allows lay women who stay overnight at the monasteries to have new highly valuable religious experience. Normally during the alms round, the lay women follow the monastics to assist them in carrying the alms received. The experience is often regarded as highly meritorious and memorable. It is also made possible only because the monastics are in similar sex to the lay women, and thus they do not have to always keep a distance from each another.[80]

4. 'Temporary' *samaneri* ordination for the public

Arrangement of 'temporary' *samaneri* ordination for the public is one of the major events hosted at many bhikkhuni monasteries. Indeed, there is no clear boundary between 'temporary' or 'permanent' ordinations, but most women who join in this ordination tend to do so for a short period of time, and the monasteries provide a guideline of a specific time that they can remain in the robes. Thus, I refer to this ordination

---

79 It is noted that some *mae chi* do go on alms round, as reported in Monica Lindberg Falk(2007) for the *mae chi* at a self-governed nunnery. However, *mae chi* who live in temples tend not to be able to go on alms round and they do not wish to do so (see, for example, Joanna Cook(2010)). There is also a controversy over *mae chi*'s ability to go on alms round, underlying their ambiguous religious status (Kakanang(2018), 208-209).

80 Kakanang Yavaprabhas(2018), 213.

as 'temporary'. This availability of temporary *samaneri* ordination for the public was initiated by Bhikkhuni Dhammananda of Songdhammakalyani Monastery, and the first ordination was undertaken in April 2009. Since then, Songdhammakalyani Monastery regularly hosts the ordination twice a year. Other established bhikkhuni monasteries also regularly provide the *samaneri* ordination once or twice a year. For instance, Nirodharam has been giving this ordination to the public around once a year since 2011, and Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama around twice a year since 2012. There are also other bhikkhuni monasteries giving this ordination to the public such as Watr Phikkhuni Patimokkha Thammatipitaka and Silanantawan Vipassana Meditation Center, both situated in the north-eastern part of the country, but I am not sure about their frequency and consistency. To date, at least 1,700 women have experienced this temporary ordination as *samaneri*.[81]

---

81 Bhikkhunis who have been ordained for at least 12 *vassa* can become eligible to give this *pabbajja* ordination for women to become *samaneri*. To date, Bhikkhuni Dhammananda alone has given this ordination to around 1,000 women (Kanjana Suthikul, interview). To my knowledge, the late Bhikkhuni Nanthayani had been giving this ordination since 2017. Sri Lanka monks and bhikkhunis have also been invited to give this ordination at various monasteries before being banned by the Supreme Sangha Council in 2014. Also, Bhikkhuni Silananta of Silanantawan Vipassana Meditation Center has been giving this ordination at her monastery for at least five years.

I have argued elsewhere that this availability of temporary ordination is probably the most socially impactful aspect of the Thai bhikkhuni movement.[82] This is largely because of local Thai values attached to ordination in the saffron robes. Temporary ordination for men embodies various social functions and benefits, apart from being an opportunity for religious learning and practices.[83] So far, the temporary ordination for women can provide, at least, one important social function for them – repaying the debt to parents. As discussed, it is believed that children are in debt to parents, and they have to 'repay' it. Traditionally in Thai society, there are gendered ways of repaying the debts to parents, in which sons are expected to do so through being ordained in the saffron robes, and daughters through taking care of parents mentally and financially throughout their lives. Notably, the religious way of repaying the debt to parents seems to be much more valued than other ways and, traditionally, only sons can do so. With this temporary ordination for women in the saffron robes, daughters can also, for the first time, have the capability to repay the debts to parents in a highly valued religious way. Gender roles and ideologies in Thai society, are thus in positive transformation.[84]

---

82 See Kakanang Yavaprabhas(2018).

83 For instance, being a traditional rite of passage to manhood, a religious way of repaying the debt to parents, and a means of education (Donald K. Swearer(2010), 50–53; Barend J. Terwiel(2012), 270–271).

84 Kakanang Yavaprabhas(2018), 250–254.

5. Other projects for society

Apart from arrangements of temporary *samaneri* ordination, there are many other projects that

bhikkhunis and novices at various monasteries have been constantly doing in relation to Thai society. Here, I will discuss some projects of those at Songdhammakalyani Monastery as examples. These projects are Buddhasavika, a project for female inmates, 'Mending your heart from bhikkhuni', 'From heart to heart: we will go through this together', and a series of online seminars.

The Buddhasavika project started at Songdhammakalyani Monastery in 1992 during the time Bhikkhuni Ta Tao was the abbess. It is a three-day training programme for lay women who wish to learn more about Buddhism and its teachings. It is arranged approximately three times per year and around 15–20 women join each time. The latest training, which is the 83rd one, was provided in 2021. The project is currently suspended due to the Covid-19 pandemic and will be resumed when the situation improves.[85]

As for the project for female inmates, the monastery started it in 2011, particularly for female inmates in the Nakhon Pathom

---

85 Kanjana Suthikul, interview.

Central Prison. This project came to the mind of Bhikkhuni Dhammananda when the monastery received excessive sanitary pads, and she thought of where to donate them. In the beginning, the monastics only provided these sanitary pads and other material stuff to the female inmates. Later, they also went to the prison to teach them *dhamma*. At first, the method of teaching consisted solely of one-way lecturing, and later evolved to group working, to which the female inmates responded more positively.[86] Some of the female inmates develop such a strong faith in Buddhism that, when they receive their freedom, they not only come to make merit at the monastery, but also seek the *samaneri* ordination. Due to Covid-19, this project is also suspended.

Particularly because of the hard times during the pandemic, the monastery initiated two main projects to help local lay people. The first one is called 'Mending your heart from bhikkhuni' (*Yiao ya chai chak phiksuni*). It operated during Covid-19 restrictions in 2020 that led to the implementation of the lock-down policy by the state. The project aimed to help those in need who were affected by this policy (as they were not included in the state's support) by giving them 5,000 bath per month from April–June 2020. In total, 50 people were helped through the project.

---

86 Kanjana Suthikul, interview.

The second one is literally called 'From heart to heart: we will go through this together' (*Chak chai su chai: rao cha fan fa pai duai kan*). It started in March 2021 and is still operating today. The project aims to help a broader number of people than the first one and focuses on giving things to recipients (giving *dana*). These include, for example, uncooked rice, instant noodles, fruit juice, fresh vegetables, and soaps. In the beginning, the giving operated in front of the monastery, where locals come to receive essential items from the hands of bhikkhuni *sangha*. Later, representatives of the monastery have gone directly to the local community to give the items.

Moreover, this year (2022) the monastery is hosting a series of online seminars about bhikkhunis and Buddhism to mark the beginning of the third decade of the contemporary bhikkhuni emergence in Thailand. It works with other organizations such as the network of mindful social engineers, and Nakhon Pathom Rajabhat University, to organize this series of online seminars, which operates monthly throughout the year. The seminars focus on propagating knowledge about bhikkhunis and Buddhism to society. So far, it has been well received by the public, even surpassing the expectations of the organizers. There are around 1,200 views for the live streaming of each online seminar, and around 2,000 to 3,000 views for the recording over two-week periods.[87]

V. Conclusion

In this article, I have explored development of Theravada bhikkhunis in Thailand, with a particular focus on the current situation. I have proposed the social values of ordination in the saffron robes in Thai society, which emphasizes the social importance of bhikkhunis. I have also presented current overviews of the bhikkhunis, including, but not limited to, their legal and social status, as well as their interactions with the laity. As discussed, it is highly unlikely that the bhikkhunis will gain the legal status of monastics granted by the Thai state. Regardless, I argue that the social status of the bhikkhunis as monastics is secured by their local followers.

Moreover, in this digital era, social media is widely used by the bhikkhunis and dedicated supporters in nearly every monastery reach out to the laity.[88] The most popular platform in use seems to be Facebook, probably because of its popularity in Thailand. Songdhammakalyani Monastery, for instance, has three related Facebook accounts and pages. Nirodharam also has its own Facebook page managed by lay followers. Even a

---

87 Kanjana Suthikul, interview.

88 I am currently writing an article about Thai Bhikkhuni Movement and its use of social media, focusing on Songdhammakalyani monastery, and expect it to be published by the end of this year(2022).

small monastery like Silanantawan Vipassana Meditation Center has its own Facebook page. Notably, their Facebook accounts and pages tend to have posts which are in Thai language, signifying that their targeted audiences are local Thais.

The contemporary existence of Theravada bhikkhunis in Thailand, starting from the 21st century, compared to the long existence of Buddhism and monks in the region. The bhikkhunis are also not supported by the state, and constantly face obstacles from established institutions. Truly, they can continue their existence partly because of support from some monks, and largely because of support from the laity. What allows them to gain this support is their own behaviours, charisma, and contributions to both Thai society and Buddhism.

Acknowledgements

I would like to thank Professor Eun-su Cho and Hanmaum Seonwon for kindly inviting me to participate in the conference commemorating the 10th anniversary of the passing of Daehaeng Sunim, as well as to write this article. My thanks are also extended to Kanjana Suthikul (who is the right-hand person of Bhikkhuni Dhammananda) of Songdhammakalyani Monastery for giving me an interview.

Bibliography

BBC Thai(2017). *Ramluek Makha: Ma ruchak Phiksuni thi kotmai thai mai raprong* [In Reminiscence of Magha Puja: Let Us Know Bhikkhuni Who are not Recognized in Thai Laws]. https://www.bbc.com/thai/features-38941983.

Bhikkhu Analayo(2013). The Legality of *Bhikkhuni* Ordination. *Journal of Buddhist Ethics*, 20, 310–333.

Bhikkhuni Dhammananda(2003). Three Waves of Bhikkhuni Sangha in Thailand. *Yasodhara-Newsletter on International Buddhist Women's Activities* [online]. http://www.freelibrary.com/Three+waves+of+Bhikkhuni+Sangha+Thailand+(1).-a0105657312.

Bhikkhuni Dhammananda(2013). *My Sri Lankan Lineage*. Bangkok: Kledthai.

Bhikkhuni Dhammananda(2014). Bhikkhuni Ta Tao: Paving the Way for Future Generations. In *Eminent Buddhist Women* edited by Karma Lekshe Tsomo, 61–70. Albany, NY: State University of New York Press.

Chatsumarn Kabilsingh(2016). *Phiksuni Kao Klai* [*Progress of Bhikkhuni*]. Bangkok: Thai-Tibet Centre.

Chatsumarn Kabilsingh(2021). *Bon Senthang Phiksuni Therawat Thai* [*On the Path of Thai Theravada Bhikkhuni*]. Nakhon Pathom: Songdhamma kalyani Monastery.

Collins, Steve, and McDaniel, Justin(2010). Buddhist 'Nuns' (*mae chi*) and the Teaching of Pali in Contemporary Thailand. *Modern Asian Studies*, 44, no. 6, 1373–1408.

Cook, Joanna(2010). *Meditation in Modern Buddhism: Renunciation and Change in Thai Monastic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Delia, Nicola(2014). *Mediating between Gendered Images of 'Defilement'*

and 'Purity': Continuity, Transition and Access to Spiritual Power in a Northern Thai Buddhist Monastic Community for Women. MA thesis, University of Hamburg.

Ito, Tomomi(2012a). *Modern Thai Buddhism and Buddhadasa Bhikkhu: A Social History*. Singapore: NUS Press.

Ito, Tomomi(2012b). Questions of Ordination Legitimacy for Newly Ordained Theravada *Bhikkhuni* in Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 43, no. 1, 56–76.

Ito, Tomomi(2014). Pioneering Bhikkhunis in Contemporary Sri Lanka and Thailand. In *Eminent Buddhist Women* edited by Karma Lekshe Tsomo, 55–60. Albany, NY: State University of New York Press.

Itoh, Ayako(2013). *The Emergence of the Bhikkhuni-Sangha in Thailand: Contexts, Strategies and Challenges*. PhD thesis, École Pratique des Hautes Études (EPHE).

Kakanang Yavaprabhas(2018). *The Values of Ordination: The Bhikkhuni, Gender, and Thai Society*. PhD thesis, University College London (UCL).

Kawanami, Hiroko(2007). The Bhikkhuni Ordination Debate: Global Aspiration, Local Concerns, with Special Emphasis on the View of the Monastic Community in Burma. *Buddhist Studies Review*, 24, No. 2, 226–244.

Lindberg Falk, Monica(2007). *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*. Copenhagen: NIAS Press.

McCargo, Duncan(2012). The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order. *Critical Asian Studies*, 44, No. 4, 627–642.

National Statistical Office of Thailand(2020). *Kan Samruat Saphawa thang sangkhom lae watthanatham po. so. 2561* [*The 2018 Survey on Conditions of Society, Culture, and Mental Health*] [online]. http://www.nso.go.th/sites/2014/Pages/home.aspx.

Scott, Rachelle M.(2016). Contemporary Thai Buddhism. In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism* edited by M. Jerryson.

[online].Doi: 10.1093/oxfordhb/9780199362387.013.24.

Seeger, Martin(2006). The Bhikkhuni-Ordination Controversy in Thailand. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 29, no. 1, 155–183.

Seeger, Martin(2018). *Gender and the Path to Awakening: Hidden Histories of Nuns in Modern Thai Buddhism*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Skilling, Peter(1995). Female Renunciants (*nang chi*) in Siam: According to Early Travellers' Accounts. *Journal of the Siam Society*, 83, 55–61.

Suat Yan, Lai(2011). *Engendering Buddhism: Female Ordination and Women's 'Voices' in Thailand*. PhD thesis, Claremont Graduate University.

Swearer, Donald. K.(2010). *The Buddhist World of Southeast Asia*, 2nd ed. Albany, NY: State University of New York Press.

Terwiel, Barend J.(2012). *Monks and Magic: Revisiting a Classical Study of Religious Ceremonies in Thailand*, 4th ed. Copenhagen: NIAS Press.

Varaporn Chamsanit(2006). *Reconnecting the Lost Lineage: Challenges to Institutional Denial of Buddhist Women's Monasticism in Thailand*. PhD Thesis, Australian National University.

Weber, Daphne(2019). *Good Feelings and the Buddha: Healing in a Thai Bhikkhuni Monastery*. MA thesis, Washington State University.

논문투고일: 2022. 7. 10

심사완료일: 2022. 7. 27

게재확정일: 2022. 7. 30

태국의 비구니: 승가, 사회, 상황

카카낭 야바프라바스 | 태국 탐마삿 대학교 강사

I. 들어가는 말

II. 태국 사회에서 대체 출가 형태 여성 출가자들의 사회적 모호성과 비구니 수계의 중요성

III. 태국 비구니의 역사와 발전

IV. 태국 비구니의 현 상황

1. 개관
2. 사원과 지도자 비구니들
3. 일상 활동과 탁발 수행
4. 일반인을 위한 '임시' 사미니 수계
5. 다른 사회적 프로젝트들

V. 맺는말

한글요약

본 논문은 비구니 구족계가 소멸했던 태국 상좌부(테라와다)불교에서 여성 출가자들이 다시 비구니계를 수지하게 되는 과정을 현재 상황을 중심으로 탐구한다. 먼저 태국 사회에서 오렌지(또는 사프란)색 승복이 갖는 사회적 가치를 강조한 후에 여성 출가자들이 선택하고 있는 대안적 형태의 수계와 그것이 지니는 사회적 모호성을 살펴보겠다. 전통적으로 태국 여성들은 비구니 구족계를 받을 수 없으며, 태국 여성들이 처음으로 오렌지색 승복을 입으려고 시도한 것은 20세기부터이다. 담마난다 비구니는 태국에 상좌부 비구니가 등장하기까지 '세 번의 물결'이 있었다고 말한다. 본 논문은 현재의 물결에 특히 주목하여, '세 번의 물결'이 일어났던 상황들을 살펴보았다. 1928년과 1971년에 각각 첫 번째와 두 번째 물결이 있었고, 차츠마른 카빌(Chatsumarn Kabilsing)이 2001년에 사미니계 그리고 2003년에 구족계를 받아 담마난다 비구니가 되었을 때 그 세 번째 물결이 일어났다. 이를 계기로 현대의 비구니들이 존재하게 되었다.

본 논문은 비구니의 법적 사회적 지위, 일상 활동, 대중을 위한 임시 수계 프로그램, 사회 프로젝트 등 여성 사원의 실태와 활동을 전반적으로 살펴보면서 비구니들의 현재 상황을 검토해 보겠다. 현재 태국 전역에 최소 285명의 비구니와 사미니가 존재한다. 이들 대부분은 스리랑카에서 계를 받았다. 스스로 건립한 사원에서 생활하는 경향이

있지만, 일부는 다른 사찰이나 명상 센터에서 살기도 한다. 큰 규모의 비구니 사원으로는 1960년에 건립된 송담마칼리야니 사원(Songdhammakalyani Monastery)과 1995년에 건립된 니로다람(Nirodharam)이 있다.

마지막으로, 비구니들은 국가가 허용하는 법적 지위를 얻을 가능성이 작지만, 그들의 사회적 지위는 지역 신도들에 의해서 보장된다는 점을 주장하겠다. 재가신도와 연결하는 다양한 방법이 있으며, 그중 소셜미디어는 매우 중요하다는 점을 밝히겠다.

주제어

여승, 여성 출가자, 구족계, 비구니, 테라와다, 불교, 태국

I. 들어가는 말

태국은 인구의 약 93.5%가 자신을 불자라고 생각한다.[1] 태국의 주된 불교의 형태는 상좌부(테라와다, Theravada)이다. 이렇듯 불교가 지배적인 사회에서 비구들은 존경의 대상이며 높은 지위를 누리고 그들의 사프란색 승복 또한 신성하게 여겨진다. 전통적으로, 생물학적 남성만이 사미계와 구족계 수계를 통해 종교적으로 존경을 받는 이런 형태를 갖출 수 있다.[2] 이와 대조적으로 태국 여성들은 부처님께서 남성과 여성에게 각각 비구와 비구니의 구족계를 주셨다는 사실은 무시된 채 비구니가 될 수 없으며 대체 출가 형태만 취할 수 있다.[3]

태국 여성이 구족계를 통한 비구니의 모습을 취하지 못하는 사실은 태국불교의 역사와 그 관련이 있다. 역사적 증거에 따르면 동남아시아 지역에서는 5세기 초부터 불교의 흔적이 존재하며,[4] 특히 현재의 태국

---

1 National Statistical Office of Thailand(2020), v.

2 비구는 227계를 받는다. 20세 이상이고 수계를 받을 자격이 박탈된 사람이 아니라면(즉 범죄사실이 있는 경우) 모든 남자는 수계를 받고 비구가 될 수 있다. 20세 미만이면 10계를 받고 사미가 될 수 있다.

3 본 논문에서는 'bhikkhu'와 'bhikkhuni'는 영어로 이미 잘 알려진 단어이므로 이탤릭 글자체로 표기하지 않았다. 이외 다른 팔리어 단어는 이탤릭으로 표시하였다.

4 태국에서는 이렇게 흔히 설명한다. 3세기에 인도의 왕 아쇼카가 불교 홍포를

이 된 지역에서는 5세기 이후부터 상좌부불교의 흔적이 보인다.[5] 특별히 상좌부불교는 13세기에서 15세기 사이에 존재했던 수코타이 왕국 시대부터 이 지역에서 큰 세력을 떨쳤다. 이는 주로 수코타이 왕들이 특히 스리랑카에서 들어온 마하비하라 전통을 지원했기 때문이다.[6] 그런데 11세기에 스리랑카에서는 비구니들이 사라졌다는 것이 일반적으로 인정되는 사실이기 때문에,[7] 비구니들이 수코타이 왕국에 온 적이 없을 것이며 이것은 상좌부 불교가 국가의 지원을 받았던 당시부터 비구니는 존재한 적이 없음을 의미한다.

태국 사회는 불교가 지배적이지만 불교도라고 자칭하는 많은 태국인은 '상좌부'가 무엇인지 알지 못하거나 이러한 불교 종파 분류에 관심이 없다는 점도 주목해야 한다. 태국 불교도들은 집에 브라만교의 신을 모시는 사당 *san phra phum*[8]을 차리기도 하고, 힌두교 사원도 다니며, 대승불교의 관음보살(*Chao Mae Guan Im*)을 예경하기도 한다.[9] 이렇듯 '태국불교'는 정령숭배나 브라만교와 같은 다른 종교적 관습과 함께

위해 보낸 사람들이 수바르나브후(Suvarnabhumi) 라는 곳에 닿게 되었는데 이후 불교가 태국 땅에 잘 뿌리를 내리고 되었다. 그러나 학자들은 이러한 담론은 실제 증거가 희박하다고 본다(R.M. Scott(2016), 196).

5 Scott, 196-197.

6 Scott, 197.

7 Tomomi Ito(2012b), 55; Hiroko Kawanami(2007), 229.

8 본 논문에서는 태국어의 영문 표기에 있어서 1999 Royal General Transcription 시스템을 따른다. 고유명사의 경우는 개인이 선호하는 대로, 또는 이미 알려진 표기 방식을 따르겠다.

9 R.M. Scott(2016), 그리고 본인의 경험에 의거한 것이다.

융합되어 병존하는 독특한 특색을 가지고 있다. 또한, 태국의 지역적 문화임에도 불구하고 불교의 기본 요소라 인식되어 태국에서 행해지는 것도 있다. 실은 태국이나 동남아시아에서만 존재하는 것인데 말이다. 파프라켄(pha praken)이라는 종교 물품이 그 예이다. 파프라켄은 어떤 상황에서도 서로 접촉해서는 안 되는 비구와 여성 사이에 매개물로 사용되는 천이다. 여성이 비구에게 공양할 때, 그녀는 공양물을 파프라켄에 넣어야 한다. 마찬가지로 비구가 여성에게 무언가를 줄 때도 파프라켄에 넣어야 한다. 이와 달리 남성 신도들은 이 파프라켄이 필요 없으며 비구와 손으로 직접 물건을 주고받는다. 필자가 아는 한 이런 물품과 관행은 다른 불교 전통에는 존재하지 않는다. 또 다른 중요한 예는 부모, 특히 어머니에게 '빚을 갚기' 위해 비구가 되는 전통적 믿음이다. 태국 사회에서 자식들은 자신을 이 세상에 존재하게 하고 양육한 부모에게 빚을 지고 있으므로 부모에게 빚을 갚아야 한다는 믿음이 존재한다. 사프란색 승복을 입는 것은 부모에 대한 보은 방법 중에서 아주 귀한 방법이며, 전통적으로 아들만 이런 식으로 부모의 은혜를 갚을 수 있다.[10] 임시 출가를 통해 부모에게 빚을 갚는다는 전통적 이념은 지역에서 생겨난 것으로, 동남아시아의 상좌부불교에서만 볼 수 있는 것이다.[11] 태국 사회에서 수행되는 불교와 관련된 이런

---

10 Donal Swearer(2010), 52-54.

11 Barend Terwiel(2012)는 말하기를 남성의 임시 수계가 성년의 과정으로서 실행되는 곳은 태국, 라오스, 그리고 캄보디아뿐이며, 그 경전적 증거가 있는 것은 아니라고 한다(271). Swearer(2010)는 임시수계의 사회적 기능에 대해 설명하면서 이것은 동남아시아 지역에서만 나타나는 것이며(52-54), 따라서 그 지역에서 만들어진

지역적 관행은 남성과 여성 간의 성별(젠더) 차이를 강조하고, 아울러 남성만이 신성함에 접근 권한이 있고, 종교적으로 존경받는 상황을 초래한다.

더군다나 태국 사회에서 종교는 개인화된 적이 없으며 불교는 태국인의 삶 속에 전반적으로 스며들어서 사회에 영향을 미치고 있다. 이는 현대 서구의 일반적인 상황과는 다르다. 서구에서는 계몽주의에서 기원하는 특정한 사고방식이 있으며, 이 관점에서 보면 종교는 사적 영역에 국한하는 것이며 따라서 개인적 문제와 연관되는 어떤 것으로 간주한다. 이에 반해 태국 사회에서 불교는 전혀 아무런 제약 없이, 말 그대로 곳곳에 있다고 할 수 있다. 예를 들어 임시 수계, 결혼, 이사, 장례 등 성인 남자의 삶의 주요 사건들에 불교가 관여된다. 또한, 민족주의적 정체성, 군주제, 국가와도 밀접히 연관된다. 이것은 태국불교에서 젠더 실천이 개별 불교 수행자에게만 영향을 미칠 뿐만 아니라 더 넓게 사회적으로 특히 사회의 젠더 이데올로기에 영향을 미친다는 것을 의미한다. 따라서 이러한 젠더 관행이 태국에 비구니 구족계를 받고 사프란색 승복을 입는 전통이 부재하다는 사실과 관련이 있음은 중요한 점이다.[12]

21세기에 들어와서야 최초의 태국 여성이 성공적으로 구족계를 받고 사프란색 승복 지위를 가짐으로써,[13] 현대 태국 사회에 비구니가 존재할

각종 사회적 기능을 대변하는 것으로 보고 있다.

12 Kakanang Yavaprabhas(2018), 28-30. 본 연구에서 인용되는 태국 저자들의 이름은 성이 아닌 이름에 따라 인용하였으며 참고문헌에도 그 순서로 열거하였다.

13 담마난다 이전에도 이를 시도한 사람들이 있었지만, 그들은 성공하지 못했으며

수 있는 길을 닦았다. 그녀가 바로 담마난다(Dhammananda) 비구니이다. 특히, 2001년에 있었던 그녀의 사미니 수계는 1996년과 1998년 스리랑카에서 상좌부 비구니 계맥의 재건이 있은 지 불과 몇 년 후의 일이었다.[14] 이 비구니 계맥 재건과 상좌부 비구니 수계 자체는 여전히 논란으로 남아 있다. 비구니들이 거주하는 국가에서, 그리고 또한 국제적 차원에서 상좌부 비구니 수계의 합법성(혹은 결여)에 대한 논쟁은 계속되고 있다.[15] 비구니 구족계 수계는 국제적으로 논쟁의 여지가 있는 뜨거운 주제이다. 또한 샤카디타(Sakyadhita)[16]와 같은 중요한 조직과 함께하는 국제 비구니 운동은 구족계 복원에 중요한 역할을 한다. 그러나 태국 사회[17] 및 다른 곳의 비구니 문제를 바라볼 때 그 지역의 사회-종교적 측면을 고려해야 하며 비구니를 단순히 국제 운동의 일부로서만 인식할 수는 없을 것이다.[18]

담마난다 비구니가 계를 받은 지 약 20년이 지난 현재, 태국 전역에는 적어도 285명의 비구니와 수행자(사미니와 식차마나)[19]가 있다. 비구와

승가를 이룰 의도를 가지고 있지 않았다.

14 Tomomi Ito(2012b), 56.

15 Martin Seeger(2006); Hiroko Kawanami(2007); Bhikkhu Analayo(2013) 참조.

16 '샤캬디타Sakyadhita'란, '붓다의 딸'이라는 뜻이다. 담마난다 비구니는 이 단체의 설립자 중의 하나이다(Chatsumarn 2021).

17 Ayako Itoh(2013) 참조. 태국사회에서 비구니의 등장을 태국 불교계의 지속적인 변화 과정의 일부로서 해석한다.

18 태국의 비구니가 다 같은 유형인 것은 아니다. 예를 들어 담나난다와 같은 몇몇 비구니는 국제적 운동을 활발히 하고 있지만, 다른 많은 사람들은 그렇지 않다. Ayako Itoh(2013), 그리고 Tomomi Ito(2014) 참조.

19 비구니들은 311계를 수지하고 사미니와 식사마나는 10계를 수지한다. 둘 다

사미승의 수에 비하면 그 수가 적은 것으로 보일 수도 있다. 그러나 과거에는 태국 여성의 비구니 수계가 불가능했다는 점을 고려하면 이 숫자는 미래를 향한 성공적인 발걸음을 의미한다. 또한 논의한 바와 같이 여성의 구족계는 사회의 젠더 이데올로기에 더 넓은 사회적 영향을 미칠 수 있다. 비구니가 존재한다는 것만으로도 여성에 대한 부정적인 태도를 완화하는 데 도움이 될 수 있는 것이다. 그리고 비구니의 활동과 프로젝트는 젠더 이데올로기를 더 평등하게 변화시키는 데 도움이 될 수 있다.

본 논문은 태국 사회의 현대 비구니와 사미니들에 관한 것으로 특히 그들의 발전과 현재 상황에 주목한다. 먼저 태국 사회에서 여성 출가자의 대안적 형태를 살펴보고 그들의 모호한 사회적 지위와 사프란색 승복을 입는 구족계의 중요성을 강조한다. 그 후 비구니 출현 과정에서의 '세 번의 물결'[20]을 제시하고, 현대 사회에서 비구니의 존재를 실현한 세 번째 물결에 초점을 맞춘다. 이후 비구니의 현재 상황을 점검하고 마지막으로 비구니의 사회적 지위는 지역 신도들에 의해 보장되며 비구니들이 그들에게 다가가는 데 소셜미디어가 필수적인 도구임을 주장하며 본 글을 맺을 것이다

수행자이지만 식사마나는 비구니가 되기 일종의 전 단계를 의미한다. 담마난다의 표현에 따르면 사미니 중 비구니가 될 의도를 가진 사람을 말한다(Chatsumarn 2021, 72). 일반적으로 볼 때 식사마나가 8계 중에서 앞의 여섯 가지 계를 두 번의 안거(*vassa*)기간 동안 어기지 않고 잘 지키고 나이가 20세가 넘는다면 비구니 수계를 받을 수 있다.

20 비구니 출현의 '세번의 물결'라는 표현은 담마난다 비구니가 사용한 표현이다. Bhikkhuni Dhammananda(2003) 참조.

Ⅱ. 태국 사회에서 대체 출가 형태 여성 출가자들의 사회적 모호성과 비구니 수계의 중요성

태국 사회에서 전통적으로 여성들은 비구니가 될 수 없었기 때문에 출가자로 살기 원하는 여성들은 다른 대안적 형태를 취한다. 가장 많은 사람들이 받아들이고 또 가장 오래된 형태는 매치(mae chi)이다. 'Mae'는 태국어로 '어머니'를 의미하지만 'chi'라는 말의 의미와 기원은 여전히 모호하다.[21] 매치는 적어도 17세기부터 태국 사회에 등장한 것으로 알려져있다.[22] 매치가 된 태국 여성은 8계 또는 10계를 지키는데 대부분 8계를 따른다. 이들은 삭발하고 흰색 승복을 입는다. 일반적으로 사찰에 거주하며 일부는 여성 자치 사원(samnak chi)에서 생활한다. 전국적으로 약 20,000명의 매치가 있다.[23] 오랫동안 존재해 왔고 태국 여성 출가자 중 가장 많은 숫자를 가진 그룹이지만 매치의 종교적 위상은 일반적으로 여전히 모호한 상태이다. 사람들에 따라 그들의 종교적 지위를 낙 부아트(*nak buat*),[24] 즉 출가자로 인정하기도 하고 그렇지 않기도 한다. 행정기관 또한 그때그때 매치의 지위를

---

21 Martin Seeger(2018), 256.

22 Peter Skilling(1995) 참조.

23 Martin Seeger(2018), 18. 매치는 공식적으로 어느 단체에 속한 것은 아니기 때문에 그들의 숫자를 헤아리기는 어렵다. 1969년에 왕비의 후원으로 설립된 Thai Nun Foundation과 같은 단체에 등록된 이들도 있다.(Joanna Cook(2010), 153).

24 태국에서는 그 종교적 지위가 인정되어야 출가자, 즉 *nak buat*로 간주된다.

다르게 평가하는데 주로 그들에게 혜택을 주지 않는 쪽으로 처리한다. 예를 들면 매치는 투표할 수 없는데 이는 내무부가 그들을 투표권이 없는 낙 부아트로 분류했기 때문이다. 반면 교통통신부는 그들을 낙 부아트로 인정하지 않기 때문에 낙 부아트에게 주어지는 대중교통 할인과 같은 혜택을 주지 않는다.[25] 또한 종교적 지위의 모호성 때문에 의식을 주재할 자격도 모호하고 또한 재가신도들에게 '복전福田'[26] 이 될 수 있는 능력도 모호하다.[27] 더욱이 매치가 입는 흰색 승복은 사프란색 승복처럼 신성함과 문화적 상징을 구현해 내지 못한다.[28] 물론 어떤 매치는 높은 존경을 받기도 하지만,[29] 그것은 그들의 매치 지위 때문이 아니라 단지 종교적 지식, 수행력, 또는 카리스마가 탁월하기 때문이다.[30]

매치 외에도 태국 여성들이 가질 수 있는 대체적인 출가 형태로, 담마마타(dhammamata)와 식카맛(sikkhamat)이 있다. 말 그대로 '법의 어머니'를 의미하는 담마마타는 큰 영향력을 떨쳤던 고故 붓다다사 비구(Buddhadasa Bhikkhu)가 제안한 형태이다. 그는 여성이 자신의 영적인 길을 추구할 수 있는 비구니 대체 형태를 구상했다. 그러나 그는 수지해야 할 계율의 수(비구니와 같은 311계 혹은 매치와 같은 8계)나

---

25 Martin Seeger(2018), 33.

26 팔리어로 *Punnakhetta*, 태국어로 *Nuea na bun*.

27 Kakanang Yavaprabhas(2018), 27.

28 Kakanang Yavaprabhas(2018), 28.

29 저명한 매치에 대한 연구로, Martin Seeger(2018) 참조.

30 Monica Lindberg Falk(2007)와 Joanna Cook(2010)의 매치에 대한 민속지 연구가 있다.

삭발 여부 등의 세부 사항은 마련하지 못했다.[31] 식카맛의 경우는 산티 아속(Santi Asok)의 여러 사원에서 제안하고 실행하는 형태이다. 식카맛이 된 여성들은 10계를 받고 안에는 짙은 갈색 블라우스를, 겉에는 회색 승복을 입는다.[32] 그러나 이런 형태는 드물고 총 숫자는 매치보다 훨씬 적다.[33] 따라서, 그들의 종교적 위치는 대체로 매치보다도 더 모호하다.

태국 여성의 어떤 대체 출가 형태에서도 사프란색 승복은 허락되지 않는다는 사실은 중요하다. 사프란색 승복은 신성하며 비구 승려의 위상과 동일한 것으로 여겨지기 때문이다. 오직 경전에 나오는 비구니, 사미니만 사프란색 승복을 입는 것으로 그려진다. 전통적으로 여성이 사프란색 승복을 입을 수 있는 수계가 없는 것은 남성이 우월한 젠더 위계 서열을 만들고 강조할 수 있다. 이는 태국 사회에서 사프란색 승복 수계의 가치가 사람들의 믿음 및 전통과 밀접하게 관련되어 있기 때문이다. 언급했듯이 일반적으로 사프란색 승복은 신성한 것으로 간주 된다. 사프란색 승복에 관해서 사람들은 이 승복을 입은 사람은 종교적으로 '충분히 선량善良한 존재'라고 믿는다. 예를 들어, 계를 받고 사프란색 승복을 입는다는 것은 그 사람이 그에 적합한 공덕을 쌓았기 때문이라고 생각한다. 그리고 그 사람이 죄를 짓거나 선하지

---

31 Tomomi Ito(2012a), 226-227.

32 Varaporn Chamsanit(2006), 114, 143. 산티 아속 사원은 사마나 포티락(Samana Photirak)를 따라 최고승가위원회(Supreme Sangha Council)의 행정지도권 밖에서 운영되고 있다(Varaporn Chamsanit(2006), 141-142).

33 Varaporn Chamsanit(2006), 114.

않다면, 승복을 벗어야 하는 것은 당연하다고 생각한다. 따라서 이것은 여성이 전통적으로 사프란색 승복을 입을 수 없는 것은 여성이 '충분히 선량한 존재'가 아니라는 것을 암묵적으로 말하는 것이다. 사프란색 승복은 앞에서 언급된 바와 같이 수계를 통해 부모에게 빚을 갚는다는 태국 고유의 관념과 연결되어 있다. 전통적으로 아들인 남성만 사프란색 승복을 입고 계를 받을 수 있다. 태국 사회에는 심지어 "어머니는 아들의 사프란색 승복에 매달려서 천상에 오를 수 있다."라는 말이 있을 정도다. 사프란색 승복은 지역 신념과 전통에서 중요하기 때문에, 샤프란 승복이 없는 대체 출가 형태는 경전에 등장하는 비구니들이 그러했던 사회적 영향력을 갖지 못하는 것이다.[34]

Ⅲ. 태국 비구니의 역사와 발전

태국에서 여성이 사프란색 승복을 입으려고 최초로 시도한 것은, 1928년 사라(Sara), 총디(Chongdi), 그리고 다른 6명의 여성이 사미니계를 받은 것이 그 처음이다. 사라와 총디는 태국에 비구니 승가를 세우려고 했던 전직 정부 관리이자 강력한 목소리를 내던 기자 나린 클루엥의 딸이었다.[35] 이것이 첫 현대 상좌부 비구니인 담마난다 비구니가 정의한 '세 번의 물결' 중 '첫 번째 물결'이다.[36] 그러나 이들 모두

---

34 태국 사회에서 사프란색 승복이 지니는 가치와 젠더 이념 간의 관계에 대한 자세한 논의로 Kakanang Yavaprabhas(2018) 참조.

35 Martin Seeger(2006), 159; Chatsumarn Kabilsingh(2021), 7-8.

36 Bhikkhuni Dhammananda(2003), Chatsumarn Kabilsingh(2021).

당국에 의해 환속하라는 명령을 받았고 언론은 이들을 '불교의 적'이라며 혹독하게 비판했다.[37] 그녀들 중 환속을 거부했던 4명은 재판에 넘겨져서 형을 선고받았으며 그들의 승복은 압수되었다.[38] 중요한 점은, 이 사건 이후 최고승가위원회의 승왕(종정)은 태국 승려는 여성에게 사미니계, 식차마나계, 또는 비구니계를 주지 못하도록 규정한 승가법을 제정했다는 점이다.[39] 이 승가법은 1928년 6월 18일에 공포되었으며 오늘날까지도 여전히 유효하다.

'제2의 물결'은 1971년 보라마이 카빌싱이 대만에서 구족계를 받고 타 타오(Ta Tao) 비구니가 되었을 때를 가리킨다. 그 이전 1956년에 보라마이는 차오 쿤 프라 프로무니(Chao Khun Phra Promuni)로부터 8계를 받았는데, 이때 그녀는 삭발한 후 연한 노란색 승복을 입었다.[40] 그런데 매치의 전형적인 흰색 승복과는 다른 밝은 노란색의 승복을 입었다는 것 때문에 당국과 문제가 야기되었다.[41] 그러나 당시 최고승가위원회 위원이었던 그녀의 율사 스승의 보호 덕분에 그녀는 그 후에도 더 이상 문제없이 노란색 승복을 계속 입을 수 있었다.[42] 15년 후, 그녀는 비구니계를 받기 위해 딸과 함께 대만으로 날아갔다. 그것은 사분율 전통에 의해 구족계를 받는 것으로 타오 안(Tao An) 비구를

---

37 Varaporn Chamsanit(2006), 85.

38 Varaporn Chamsanit(2006), 76-77.

39 Martin Seeger(2006), 160.

40 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 65-66.

41 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 65-66.

42 Bhikkhuni Dhammananda(2014), 66.

계사로 하는 총 13명의 비구 승가가 수계식을 진행했다.[43] 여기서 타 타오 비구니는 상좌부 정체성을 주장하려고 하지도 않았고 비구니 승가를 만들려고 하지 않았던 점은 주목할 만하다.[44] 중요한 점은 그녀가 송담마칼리야니 사원을 세웠으며, 후에 담마난다 비구니가 되는 차츠마른 카빌싱(Chatsumarn Kabilsingh)의 어머니라는 것이다.[45]

차츠마른 카빌싱이 스리랑카에서 2001년 사미니계를 받고, 그 후 2003년에 비구니 계를 받아 담마난다 비구니가 되면서 비로소 태국에 현대 비구니가 등장하게 되었다. 계를 받기 전 27년 동안 그녀는 탐마삿 대학교 종교철학과의 강사였다.[46] 그녀는 하버드에서 열린 회의에 참석한 후 1983년부터 상좌부 비구니 수계의 적극적 후원자가 되었다. 불교 여성에 관한 작은 잡지를 국제적으로 발행하면서 활동을 시작했고 이 잡지는 후에 *야소다라(Yasodhara)*로 이름을 바꾸어 계속 간행되고 있다.[47] 1987년 그녀는 인도에서 최초의 국제 불교 여승 대회를 공동 주최했는데, 이 대회를 계기로 1989년 여성의 구족계 수계를 지원하는 국제기구인 샤카디타 세계불교여성연합이 설립되었다.[48] 18년 동안 적극적으로 비구니 수계 활동을 벌인 후, 차츠마른은 2001년 스리랑카로 가서 사미니계를 받았다. 특히 이때는 스리랑카에서 상좌부 비구니

---

43 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 20-22

44 Kakanang Yavaprabhas(2018), 33-34.

45 Kakanang Yavaprabhas(2018), 33-34.

46 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 28.

47 Kakanang Yavaprabhas(2018), 35-36.

48 Kakanang Yavaprabhas(2018), 35-36.

계맥 복원 논란이 있은 지 몇 년 되지 않은 시기였다. 당시의 극단적인 사회적 반응에 흔들리지 않고,[49] 그녀는 계속해서 2003년에 스리랑카에서 구족계를 받아 담마난다 비구니가 되었다.[50] 어려운 상황에서도 그녀가 비구니 지위를 유지할 수 있게 되자 점점 더 많은 태국 여성들이 자신을 갖고 그녀의 뒤를 따르고 있다.

Ⅳ. 태국 비구니의 현 상황

1. 개관

현재 태국에는 적어도 285명의 비구니와 수행자가 존재한다.[51] 그들은 77개 도道 가운데 30개 이상에 존재하며 모든 지방에 걸쳐 분포되어

---

49 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 42-43.

50 2005년 담마난다 비구니는 스리랑카에서 두 번째 구족계를 받는다. 그 이유는 Ayako Itoh(2013), 324에 따르면 첫 번 구족계를 준 비구니 중 한 분의 자격에 의문이 있었기 때문이다. 담마난다 본인은 Ayako Itoh(2013), 48 이 두 번째 수계식은 "Syamvamsa를 확인하기 위한" 것이었다고 한다. 어느 경우든 담마난다가 두 번째 수계를 받기로 한 것은 첫 번째 수계식의 적법성과 자신의 상좌부적 정체성에 대한 우려를 말해주는 것이다.

51 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 143 참조. 그리고 본인의 2022년 3월 18일자 Kanjana Suthikul의 온라인 인터뷰에 따르면, 이것이 담마난다 비구니에 대한 가장 최근 정보라고 한다. 그는 2019년부터 출가자 정보를 수집해왔는데, 그동안 코로나 상황 때문에 수계 지원자들이 스리랑카로 가는 것이 어렵고, 또 태국에서는 최고승가위원회 때문에 수계식을 할 수 없었기 때문에 현재의 비구니 숫자와 장기 수련자 승려의 숫자는 2019년 자료와 그리 다르지 않을 것이라고 한다.

있다.[52] 주로 스스로 운영하는 절에 살고 있으며, 또는 큰 사찰이나 명상 센터에 거주하기도 한다. 대형 사원으로는 중부 지역의 송담마칼리야니 사원, 북부의 니로다람, 남부의 티빠야사탄담마 비구니 아라마(Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama)가 있다. 이 사원들과 지도자들에 대해서는 다음 장에서 다룰 것이다.

비구니와 종신 사미니가 되기로 선택한 여성들은 매우 이질적인 성격의 그룹으로 직업, 학력, 나이, 출신지 등 수계 전의 배경이 다양하다.[53] 매치 출신도 있는데, 이는 기존 문헌에서 매치가 비구니 수계를 원치 않거나 반대하고, 심지어 비구니에 대해 부정적인 시각을 가진 것으로 주로 그리고 있는 것과는 대조된다.[54] 매치 간에도 서로 의견이 다를 뿐 아니라 매치라는 그룹 자체가 이질성을 띠고 있다는 사실을 주목해야 한다.[55]

국가적으로 그 종교적 지위를 법적으로 인정하지 않는 상황에서도 태국 비구니 승가는 점진적으로 계속 성장해 나가고 있다. 국가는 비구니와 사미니의 지위를 낙 부아트로 인정하지 않기 때문에 여성 출가자들은 국가의 혜택이나 지원을 받을 수 없다. 또한 여전히 주민등록증에 결혼 여부를 나타내는 호칭을 명시해야 하고, 공공 기관에서 받는 대우도 천차만별이다.[56] 국가가 그들의 종교적 지위를 인정하지

---

52 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 143.

53 Kakanang Yavaprabhas(2018), 39.

54 Steven Collins and Justin McDaniel 2010; Joanna Cook(2010).

55 Kakanang Yavaprabhas(2018), 39-40.

56 Kanjana Suthikul, interview.

않는 것은 상좌부 전통의 비구니 수계에 대한 최고승가위원회의 태도와 밀접한 관계가 있다.

앞에서 언급한 대로 상좌부 비구니 수계의 적법성(혹은 적법성의 결여)의 문제는 국내외적으로 논쟁의 여지가 있다. 태국의 최고승가위원회는 오랫동안 상좌부 비구니 수계에 반대하는 강력한 입장을 견지해 왔다. 위원회는 비구니 구족계는 이중(이부승) 수계, 즉 비구 승가와 비구니 상가에 의해 시행되어야 한다고 단언한다. 위원회의 견해에 따르면, 상좌부 비구니 교단은 수 세기 전에 모두 없어졌기 때문에 현재 어떤 여법한 수계식도 불가능하다. 이에 담마난다 비구니 및 비구니 수계 지지자들은 적법한 수계의 요건을 다르게 해석한다.[57] 이들의 주장점은 현재 비구니 수계식은 비구 승가에 의해서만 주관되며 비구니 승가는 단지 수계 후보자들을 준비시키는 역할만 할 뿐이기 때문에 〔비구니 없이도 가능하다〕라고 한다.[58] 필자가 알기로는, 최고승가위원회나 비구니 수계 반대자들은 비구니 지지자들의 이러한 주장에 대해 논쟁을 해서 다른 주장을 펴는 것이 아니라 단지 자신들의 앞서의 해석을 반복하기만 하고 있다. 최고승가위원회의 영향력은 막강하며 만약 위원회가 반대한다면 태국 내 비구니들의 법적 지위는 불가능하다.[59] 그래서 때때로 위원회는 1928년 승가법을 소환하며 자신들의

---

57 수계식의 적법성에 관한 논의에 대해서는 Martin Seeger(2006)나 Varaporn Chamsanit(2006) 참조. 적법성의 문제는 불교학적으로 또는 비구니나 지식인에서는 중요한 문제이겠지만 일반 재가신자들에게는 그리 중요한 일은 아니다. Kakanang Yavaprabhas(2018), 73-111 참조.

58 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 9-15 참조.

입장을 재확인한다.

여성 출가자들은 대부분, 비구니계는 스리랑카에서, 사미니계는 태국에서 받는 경향이 있다. 해외에서 계를 받는 것은 국내에서 받는 것보다 확실히 더 힘들고 불편하다. 그러나, 최고승가위원회의 입장과 태국 승려의 비구니 수계 금지를 규정한 1928년 승가법을 피하려면 해외에서 계를 받을 수밖에 없다. 스리랑카는 상좌부 비구니 수계가 현대에서 처음으로 복원된 나라이기도 하다. 그런데 이런 상황에서 한 놀라운 사건이 일어났는데, 2014년 11월 29일 태국의 티빠야사탄담마 비구니 아라마에서 최초의 비구니 수계식이 거행된 것이다. 해외로 나가서 수계식을 갖는 대신 스리랑카, 베트남, 인도네시아 등에서 의례를 집전하는 비구와 비구니를 초청하고, 스리랑카에서 온 비구 비구니들이 계사(*pavattini*)를 맡았다.[60] 태국 비구니와 비구들도 이 행사에 참석했고 8명의 태국 식차마나가 비구니계를 받았다.[61] 그러나 안타깝게도 아마 이것이 태국 국내에서 열린 유일한 비구니 수계 행사가 될 것이다. 최고승가위원회는 격렬하게 반발했고 1928년의 승가법을 다시 내세웠다.[62] 심지어 수계가 무효라고 선언하고 태국 내에서의

---

59 최고승가위원회는 그 중앙집권적 통제력을 점차 상실하고 있는 것으로 보는 학자들이 있다.(Duncan McCargo(2012)). 그럼에도 불구하고 아직도 큰 힘을 지니고 있다. 예를 들어 본인이 참관한 Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama에서 2013년에 열린 수계식에서 만난 비구승들은 자신들은 증명만 하는 것이며 수계식에서 적극적 역할을 담당하는 것은 아니라고 말하였다.(2018), 232-233.

60 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 70-71.

61 Chatsumarn Kabilsingh(2016), 71-72.

상좌부 비구니 수계 금지를 명령했다. 또한 위원회는 수계에 관여한 외국인 비구와 비구니들은 앞으로 최고승가위원회가 인증한 편지를 받았을 때만 비자를 받을 수 있도록 외무부에 요청했다.[63] 즉, 최고승가위원회는 태국에서의 상좌부 비구니 수계를 위한 모든 문을 폐쇄한 것이다.[64]

사미니계를 원하는 태국 여성들은 비구니 사원에서 사미니계를 받을 수 있다. 적어도 4개의 사원이 매년 한두 번 일반인들에게 사미니 수계를 준다. 여기서 사미니로 계를 받는 여성 대부분은 임시 수계를 원한다. 출가 생활을 더 계속하고 싶으면 식차마나가 되어 첫 6계를 청정하게 수지하고 두 번의 안거를 회향하면 비구니계를 받을 자격이 주어진다.[65]

---

62 BBC Thai(2017) 참조.

63 BBC Thai(2017) 참조.

64 Kanjana Suthikul는 이것이 헌법에 명시되어 있는 인권을 침해한다고 국가인권위원회에 심사를 요청하였다. 2015년 6월 22일 인권위는, 최고승가위원회와 전국불교사무국, 그리고 외교부는 이 명령을 재고하라고 의견을 내놓았다. 하지만 국가인권위의 의견은 강제력을 갖지 않기 때문에 이 명령을 취소시킬 수 없었다(Kanjana Suthikul, interview).

65 이 방식은 담마난다 비구니가 종교적 계율을 따라 실행한 것으로 태국의 비구니들은 일반적으로 이에 동의하고 따르고 있다. 하지만 따르지 않는 사람들도 있기에 이에 대해 담마난다는 우려를 표명하고 있다.(Chatsumarn Kabilsingh(2021), 58-59).

2. 사원과 지도자 비구니들

이미 언급한 대로, 비구니와 사미니는 태국 내 모든 지역에 있으며, 그들은 자치 사원에 머무는 경향이 있다. 이제 송담마칼리야니 사원(Songdhammakalyani Monastery), 니로다람(Nirodharam), 티빠야사탄담마 비구니 아라마(Thippayasathandhamma Bhikkhuni Arama) 등, 각각 다른 지역에 설립된 사원들을 그들의 지도자 비구니들과 함께 간략히 설명할 것이다.

송담마칼리야니 사원은 보라마이 카빌싱이 계를 받기 전인 1960년에 설립했다. 수도인 방콕에서 그리 멀지 않은 중부지역의 나콘파톰에 자리하고 있다. 이 사원은 주지인 태국 최초의 현대 상좌부 비구니 담마난다 덕분에 태국 국내외적으로 가장 잘 알려진 비구니 사원이다. 담마난다 비구니는 비구니 문제와 비구니 교단 설립에 대해 목소리를 내고 있으며, 관련해서 많은 글을 쓰고 있다. 그녀는 수계 받기 전부터 상좌부 비구니 계맥 복원을 위한 국제적인 비구니 운동에 적극적으로 참여해 왔기 때문에, 그녀와 사원은 주목받고 있으며 다양한 국내 및 국제 언론[66]과 학술 논문[67]에서 다루어진다. 따라서 이 사원에 방문객이 오고 또 그들 중 일부가 후원자와 신도가 되는 것은 놀라운 일이 아니다. 그리고 흥미롭게도 이곳은 태국 사원에서 흔히 볼 수 없는 '약사불'을 모시고 있다. 많은 신도가 약사불을 예경하기 위해 이 사원에

---

66 BBC Thai(2017) 참조.

67 Varaporn Cahamsanit(2006); Suat Yan Lai(2011); Kakanang Yavaprabhas(2018); Daphne Weber(2019) 참조.

오는데 약사불이 대승전통과 더 관련이 있다는 점에는 별 개의치 않는 듯하다.[68] 현재 이곳에는 담마난다 비구니 외 비구니 6명과 식차마나 1명이 거주한다.[69] 그들 중 담마반나(Dhammavanna) 비구니는 사원에서 두 번째로 서열이 높은 비구니로 사원의 공식 페이스북 계정을 관리한다.

니로다람(Nirodharam 또는 타이말로는 Nirotharam)은 치앙마이에 있는 태국 북부 지역의 유명한 비구니 사원이다. 1995년 여승 사원으로 설립되었고, 사원의 지도자인 고故 난타야니(Nanthayani) 비구니가 2006년과 2008년 스리랑카에서 각각 사미니와 비구니로 계를 받으면서 비구니 사원이 되었다. 그녀는 수계 전 26년 동안 매치였다. 송담마칼리야니 사원과 별개로 니로다람이 학술 논문에서 자주 다루어지는 이유는 약 50여 명의 비구니와 사미니를 수용하고 있는 전국에서 가장 큰 비구니 승가를 갖추고 있기 때문이다.[70] 또한, 니로다람은 치앙마이의 촘통 지역에 있는 본원 외에도 4개의 지부가 있어서, 치앙마이에 두 곳, 파야오(북부 지방의 도시), 그리고 나콘라차시마(북동부의 대도시)에 지부가 있다.[71] 난타야니 비구니는 비구승 루앙 푸 통의 제자였다.[72]

---

68 이 사찰에서는 이 약사불을 태국에 이미 존재하는 힐링 붓다인 Phra Kring과 연관하여 설명한다(Kakanang Yavaprabhas(2018), 63).

69 Kanjana Suthikul의 인터뷰.

70 Ayako Itoh(2013); Tomomi Ito(2014); Nicola Delia(2014); Kakanang Yavaprabhas(2018) 참조.

71 두 번째 지부인 Aram Phiksuni Sutthachit은 치앙마이의 Doi Saket지역에 2003년 설립되었다. 세 번째 지부는 Aram Phiksuni Kwantawan이라는 이름으로 치앙마이의 Chomthong District에 2021년에 설립되었다. 네 번째 지부는 Aram

그는 높이 존경받는 스승이었고, 그녀는 매치가 되어 그의 제자가 되었다.[73] 그녀는 법문에 뛰어나 사프란색 승복을 입기 전에도 지역에서 큰 지지를 얻어 따르는 신도가 많았다. 니로다람은 주로 그녀 덕분에 유명해졌으며 재가자, 특히 여성 재가자가 와서 불법을 수행하는 곳(*patibat tham*)으로 유명하다. 난타야니 비구니는 2022년 2월 23일 입적했는데 앞으로 누가 이 사원을 이끌어 갈지 아직 알 수 없다.

티빠야사탄담마 비구니 아라마는 태국 남부에서 중요한 비구니 사원이다. 이 지역의 대도시인 송클라(Songkhla)와 공공 도로를 통해 연결된 작은 섬인 코요(Ko Yo)에 자리 잡고 있다. 여승 사원이었다가, 지도자가 2012년에 사미니계, 2014년에 비구니계를 받으면서 비구니 사원으로 바뀌었다. 현재 원장은 전 지도자[74]의 자매 담마까말라 비구니이다. 그녀는 2012년 담마난다 비구니로부터 사미니계를 받았고 같은 해에 식차마나가 되기 위한 의식을 통과했는데 앞서 논의되었던 수계식에서 태국 땅에서 비구니로 서품된 8명의 여성 중 한 명이었다. 담마까말

Phiksuni Daen Kasem이라는 이름으로 Nakhon Ratchasima에 2021년에 세워졌다. 다섯 번째 지부는 Aram Phiksuni Buakaeo라는 이름으로 Phayao에 2020년 설립되었다.

72 '루앙 푸(Luang Pu)'란 어른 스님을 부를 때 쓰는 일반적 호칭이다('푸Pu'란 할아버지를 가리킨다). 그분이 젊었을 때는 '루앙 포 통Luang Pho Thong'로 불렸다('포Pho'란 아버지를 가리킨다).

73 '난타야니(Nanthayani)'라는 이름은 스승이 준 이름이다(Ayako Itoh(2013), 171). 비구니 난타야니의 생애와 니로다람에 관해서는 Ayako Itoh(2013), 194-219 참조.

74 그분의 비구니 때의 이름은 비구니 담마디파(Dhammadipa)이다. 2017년 9월에 환속하였다.

라(Dhammakamala) 비구니는 다양한 종류의 사회사업을 적극 실천하고 있다. 그중 하나가 2013년부터 남부 국경의 평화 증진을 위한 프로젝트로서 마히돌 대학(Mahidol University)의 일군의 그룹과 함께 진행하고 있다.[75]

3. 일상 활동과 탁발 수행[76]

필자가 아는 한 비구니와 사미니들은 서로 다른 사원에 속해 있어도 수행, 교육, 재가신도와의 접촉 등에 있어서 전반적으로 비슷한 일상 활동을 공유한다. 예를 들어, 그들은 아침에 법당에 모여 예불, 명상, 이후 때로 법문을 듣는 것으로 하루를 시작하고(탐 왓 차오Thamwatchao라고 불린다), 또 오후에 같은 방식으로 하루를 끝낸다(탐 왓 엔*tham wat yen*). 본 논문은 그들의 모든 일상 활동[77]을 자세히 언급하지는 않고, 아침 일정 후의 중요한 종교 활동인 탁발에 관해서만 서술하겠다.

비구니와 사미니의 탁발은 대부분 비슷하게 이루어지며 사원에 따라 그 횟수는 다르다. 예를 들어, 송담마칼리야니 사원에서는 보통 1주일에 두 번(일요일과 불교성일) 탁발을 나가는데, 니로다람은 매일 서로 다른 길로 탁발을 나간다.[78] 탁발은 태국 사회에서 불교 사원의

---

75 Chatsumarn Kabilsingh(2021), 194.

76 팔리어로 *Pindapata*, 태국어로 *Bintabart*.

77 Songdhammakalyani Monastery and Nirodharam사원을 중심으로, 비구니 사원의 활동에 대한 연구로 Suat Yan Lai(2011), 184-191; Ayako Itoh(2013), 183-192, Kakanang Yavaprabhas(2018), 169-172 참조.

종교적 지위를 나타내는 중요한 종교 활동이다. 탁발은 또한 승려들이 (대부분 걸어서) 수도원을 출발해서 재가신도들에게, 자신이 원하는 것을 요구하는 것 없이 그들이 공양하는 대로 음식과 물품을 받기 때문에 승려와 재가신도 사이의 관계가 중요하다. 신도가 승려에게 보시하는 것은 승려를 자신의 공덕을 쌓게 해주는 '복전'으로 생각하기 때문이다. 따라서 비구니와 사미니의 탁발은 재가신도가 그들을 '복전'으로 보고 그들의 종교적 지위를 인정한다는 것을 의미한다.[79] 게다가 비구니와 사미니의 탁발은 사원에 하루라도 묵고 있는 재가신도에게 새롭고 가치 있는 종교적 경험의 기회가 된다. 재가신도는 탁발이 행해지는 동안 스님들을 따라가면서 공양물을 가져오는 것을 돕는다. 이런 일은 크게 공덕 쌓는 일로 간주되며 또한 잊을 수 없는 경험으로 기억된다. 이런 경험은 탁발에 나선 스님과 신도가 같은 여성이기 때문에 가능한 것이다. 즉 서로 간에 멀리 떨어질 필요 없이 같이 가는 경험이 가능하다.[80]

---

78 각 사찰마다 그 횟수는 다르다.(Kakanang Yavaprabhas(2018), 64, 67).

79 자치적으로 살고 있는 매치들은 탁발을 나간다고 Monica Lindberg Falk(2007)에 나와 있다. 그러나 큰 사찰에 사는 매치는 탁발을 나가지 않고 그러기를 원하지도 않는다고 한다(Joanna Cook(2010) 참조). 매치의 종교적 지위를 고려해 볼 때 그들이 탁발을 할 수 있는지에 대해 논란이 있다(Kakanang(2018), 208-209).

80 Kakanang Yavaprabhas(2018), 213.

4. 일반인을 위한 '임시' 사미니 수계

일반인을 위한 '임시' 사미니 수계는 비구니 사원에서 열리는 주요 행사 중 하나이다. 실제 '임시'와 '종신' 수계 사이에 명확한 경계는 없으나 임시 수계에 참여하는 여성 대부분은 단기간만 하는 경향이 있으며 사원은 그들이 사미니로 있을 특정 기간을 명시한다. 그래서 필자는 이 수계를 '임시'로 부르기로 한다. 일반인을 위한 임시 사미니 수계는 송담마칼리야니 사원의 담마난다 비구니에 의해 시작되었으며 2009년 4월에 첫 수계식이 열렸다. 이후로 송담마칼리야니 사원은 정기적으로 1년에 두 번, 다른 비구니 사원들은 1년에 한두 번 사미니계를 준다. 예를 들어, 니로다람은 2011년부터 1년에 한 번, 티빠야사탄담마 비구니 아라마는 2012년부터 1년에 두 번씩 수계식을 시행하고 있다. 이외에도 태국 동북부에 위치한 왓 피구니 파티목카 탐마티피타카(Watr Phikkhuni Patimokkha Thammatipitaka), 그리고 실라난타완 위빠사나 명상 센터(Silanantawan Vipassana Meditation Center)와 같은 비구니 사원도 사미니계를 주고 있으나 횟수와 지속성 여부에 대해서 확신할 수 없다. 지금까지 적어도 1,700명의 여성이 이 임시 사미니계를 경험했다.[81]

---

81 최소 12번 안거를 마친 비구니라면 사미니 수계를 줄 수 있다. 담마난다는 현재까지 천명의 여성에게 수계를 주었다고 한다(Kanjana Suthikul와의 인터뷰 중에서). 내가 아는 바로는 난타야니 비구니는 2017년부터 사미니 수계를 주었다. 2014년 승가최고회의에서 비구니수계가 금지되기 전, 스리랑카의 비구승과 비구니들도 각처의 사원에서 사미니 계를 주었다. Silanantawan Vipassana Meditation

필자는 이와 같은 임시 수계 프로그램이 태국 비구니 운동에서 아마도 사회적으로 가장 영향력 있는 측면일 것이라고 주장한 바 있다.[82] 이것은 주로 태국에서 사프란색 승복의 구족계 수계에 부여하는 가치 때문이다. 남성의 임시 수계는 종교 학습과 수행의 기회가 되는 것 외에도 다양한 사회적 역할과 혜택을 준다.[83] 현재까지 여성의 임시 수계는 적어도 한 가지 중요한 사회적 기능을 발휘했는데 바로 부모에게 빚을 갚는 것이다. 태국에는 자식은 부모에게 빚을 지고 있으며 이를 '갚아야 한다'는 믿음이 있다. 전통적으로 성별에 따른 보은報恩 방식이 있는데, 아들은 사프란색 승복을 입는 구족계를 받아 승려가 되는 것이며 딸은 평생 정신적, 재정적으로 부모를 돌보는 것이다. 이중 종교적 보은 방식이 훨씬 더 가치가 있는 것으로 여겨지고 이 방식은 전통적으로 아들에게만 가능한 것이었다. 그런데 사프란색 승복을 입는 임시 수계를 통해 딸 또한 처음으로 매우 가치있는 종교적 방식으로 부모에게 빚을 갚을 수 있게 되었다. 태국 사회의 젠더 역할과 이데올로기는 현재 이렇게 긍정적인 변화를 겪고 있다.[84]

Center의 Silananta 비구니도 자신의 사찰에서 적어도 5년간 사미니 수계를 주었다.

82 Kakanang Yavaprabhas(2018) 참조.

83 남성이 되는 성년식의 의미, 부모에 대한 은혜를 갚는 종교적 의미, 그리고 교육의 수단이 그것이다.(Donald Swearer(2010), 50-53; Barend J. Terwiel(2012), 270-271).

84 Kakanang Yavaprabhas(2018), 250-254.

5. 다른 사회적 프로젝트들

비구니와 사미니들은 임시 사미니 수계 외에도 많은 프로젝트를 통해 사회에 도움이 되기 위해 끊임없이 노력하고 있다. 여기에서는 송담마칼리야니 사원의 '붓다사비카(Buddhasavika)', '비구니와 함께 마음 치유하기', '마음에서 마음으로: 우리는 함께 나갈 것입니다' 등 몇 개의 프로젝트와 일련의 온라인 세미나를 살펴본다.

붓다사비카 프로젝트는 타 타오 비구니가 원장이었던 1992년에 송담마칼리야니 사원에서 시작되었다. 불교와 그 가르침에 대해 더 배우고자 하는 평신도 여성을 위한 3일간의 수련 프로그램이다. 1년에 약 3회 개최되며, 매회 15에서 20명의 여성이 참여한다. 가장 최근에는 2021년에 83회째 교육이 진행되었다. 현재 코로나19로 인해 중단된 상태이며 상황이 좋아지면 재개될 예정이다.[85]

여성 재소자를 위한 프로젝트는 2011년 특히 나콘파톰 중앙 교도소의 여성 재소자를 위해 시작했다. 이 프로젝트는 필요 이상으로 많은 생리대를 보시받았을 때 다른 적합한 보시 대상을 고민하던 담마난다 비구니의 마음에 떠올랐던 생각이다. 처음에는 여성 재소자들에게 생리대와 다른 물품만을 제공했으나 후에 부처님 말씀도 가르치기 위해 그들을 방문하게 되었다. 처음에는 일방적인 강의 방식으로 진행하였다가 그룹 학습으로 발전하게 되었는데 여성 재소자들은 이런 형태의 학습을 더 좋아했다.[86] 그들 중 일부는 강한 신심을 갖게 되어,

---

85 Kanjana Suthikul 인터뷰.

86 Kanjana Suthikul 인터뷰.

교도소에서 출소한 후에 사원에 찾아와 도움을 주거나 사미니계를 받기도 한다. 코로나19로 인해 이 프로젝트는 현재 중단되었다.

코로나 팬데믹이라는 어려운 시기를 겪고 있는 지역 재가자들을 돕기 위해 두 가지 주요 프로젝트가 시작되었다. 1차는 '비구니와 함께 마음 치유하기' 프로젝트이다. 2020년 국가의 봉쇄 정책 시행으로 활동이 제한된 기간에 운영되었는데 이 정책의 영향을 받는 취약층(국가 지원에는 포함되지 않는)에게 2020년 4월부터 6월까지 월 5,000바트를 제공하는 프로젝트이다. 이 프로젝트를 통해 총 50명이 도움을 받았다.

2차는 '마음에서 마음으로: 우리는 함께 나갈 것입니다' 프로젝트로 2021년 3월에 시작하여 현재까지 운영되고 있다. 1차 프로젝트보다 더 많은 대상을 목표로 해서, 쌀과 즉석 국수, 과일 주스, 신선한 채소, 비누 등 생필품을 보시(*dana*)하는 것에 중점을 둔다. 처음에는 도움이 필요한 사람들이 사원 앞에 와서 비구니의 손에서 물품을 받아가는 것으로 시작했으나 후에는 사원 대표들이 직접 지역 사회에 찾아가 물품을 건네고 있다.

특히, 송담마칼리야니 사원은 올해(2022년) 태국 현대 비구니 수계 30주년을 기념해 비구니와 불교에 관한 일련의 온라인 세미나를 주최한다. 마음챙김 사회활동가 네트워크 및 나콘 파톰 라자밧 대학(Nakhon Pathom Rajabhat University)과 같은 기관들과 협력하여 매월 일련의 온라인 세미나를 연중 운영할 것이다. 이 세미나를 통해 비구니와 불교에 대한 지식을 사회에 전파하는 것을 목표로 삼고 있다. 현재까지 주최 측의 기대를 뛰어넘는 좋은 반응을 얻고 있는데 각 온라인 세미나의 실시간 스트리밍 조회 수는 약 1,200회이며, 2주 동안의 녹화영상

조회 수는 약 2,000~3,000회이다.[87]

V. 맺는말

본 논문은 특히 현재 상황에 초점을 맞추어 태국 비구니들의 발전을 살펴보았다. 태국 사회에서 사프란색 승복이 갖는 사회적 가치에 대해 설명하고 이에 따른 비구니 지위가 갖는 사회적 중요성을 강조했다. 또한, 비구니의 법적 사회적 지위 및 재가신도와의 접촉 양상을 관찰하는 한편, 더 나아가 현재의 비구니 상황을 간략히 설명했다. 논의된 바와 같이 국가가 비구에게 부여한 것과 같은 법적 지위를 비구니들이 획득할 가능성은 거의 없다. 그러나 이런 어려움에도 불구하고 승려로서의 비구니의 사회적 지위를 보장해 주는 것은 지역의 신도들이라고 주장하고 싶다.

이 디지털 시대에 거의 모든 사원의 비구니와 헌신적인 지지자들은 광범위한 소셜미디어를 통해 재가신도에게 다가간다.[88] 가장 많이 사용되는 플랫폼은 페이스북(Facebook)인데, 그 이유는 태국에서 전반적으로 이것이 가장 인기가 높기 때문이다. 예를 들어 송담마칼리야니 사원은 3개의 페이스북 계정을 가지고 있다. 니로다람 또한 재가신도들이 관리하는 자체 페이스북 페이지가 있고 실라난타완 위빠사나 명상센

87 Kanjana Suthikul 인터뷰.

88 필자는 현재 송담마칼리야니 사원을 중심으로 해서 태국의 비구니 운동에서 소셜미디어를 어떻게 활용하는지에 대하여 논문을 쓰고 있으며 올해 말 출간할 예정이다.

터와 같은 작은 사찰도 자기 페이스북 페이지를 갖고 있다. 그들의 페이스북 계정과 페이지의 게시물이 주로 태국어인 것을 보아 그 대상자가 현지 태국인임을 알 수 있다.

태국의 불교와 비구승의 오랜 역사에 비해, 20세기에 시작된 상좌부 비구니의 존재는 매우 최근의 현상이다. 비구니들은 국가의 지원을 받지 못하며 끊임없이 기존 제도의 장애에 직면하고 있다. 일부 비구 스님들의 지원도 있지만, 대체로 비구니의 존재를 보장하는 것은 재가신도들의 지원이다. 이런 지원을 받게 해주는 것을 결국 비구니 자신의 행동과 카리스마, 그리고 그들의 태국 사회와 불교에 대한 기여 때문이다.

감사의 말

묘공당 대행선사 열반 10주기 국제 학술대회에 초대해주셔서 본 논문을 쓸 기회를 주신 한마음선원에 감사드립니다. 또한 인터뷰에 응해주신 송담마칼리야니 사원의 칸자나 수티쿨(담마난다 비구니의 최측근) 스님에게도 감사를 전합니다.

참고문헌

BBC Thai. *Ramluek Makha: Ma ruchak Phiksuni thi kotmai thai mai raprong* [In Reminiscence of Magha Puja: Let Us Know Bhikkhuni Who are not Recognized in Thai Laws], (2017). https://www.bbc.com/thai/features-38941983.

Bhikkhu Analayo. "The Legality of *Bhikkhuni* Ordination." *Journal of Buddhist Ethics* 20, (2013): 310–333.

Bhikkhuni Dhammananda. "Three Waves of Bhikkhuni Sangha in Thailand." *Yasodhara-Newsletter on International Buddhist Women's Activities* [online]. 2003. http://www.freelibrary.com/Three+waves+of+Bhikkhuni+Sangha+Thailand+(1).-a0105657312.

Bhikkhuni Dhammananda(2014). "Bhikkhuni Ta Tao: Paving the Way for Future Generations." In *Eminent Buddhist Women* edited by K.L. Tsomo, 61–70. Albany, NY: State University of New York Press .

Chatsumarn Kabilsingh(2016). *Phiksuni Kao Klai* [Progress of Bhikkhuni]. Bangkok: Thai-Tibet Centre.

Chatsumarn Kabilsingh(2021). *Bon Senthang Phiksuni Therawat Thai* [On the Path of Thai Theravada Bhikkhuni]. Nakhorn Pathom: Songdhammakalyani Monastery.

Collins, Steve, and McDaniel, Justin(2010). "Buddhist 'Nuns' (*mae chi*) and the Teaching of Pali in Contemporary Thailand.". *Modern Asian Studies* 44, no. 6 : 1373–1408.

Cook, Joanna(2010). *Meditation in Modern Buddhism: Renunciation and Change in Thai Monastic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Silva, Gihani(2016a). "*Bhikkhunī* Revival Debate and Identity Problems." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 52–70.

_____(2016b). "Critics on Feminist Influence for the new *Bhikkhunī* Revival Debate in Sri Lanka: Ethnographical Inquiry." *Sabaragamuwa*

University Journal, 15, 36–49.

Delia, Nicola(2014). *Mediating between Gendered Images of 'Defilement' and 'Purity': Continuity, Transition and Access to Spiritual Power in a Northern Thai Buddhist Monastic Community for Women*. MA thesis. University of Hamburg.

Ito, Tomomi(2012a). *Modern Thai Buddhism and Buddhadasa Bhikkhu: A Social History*. Singapore: NUS Press.

_____(2012b). "Questions of Ordination Legitimacy for Newly Ordained Theravada *Bhikkhuni* in Thailand." *Journal of Southeast Asian Studies* 43, no. 1 : 56–76.

_____(2014). "Pioneering Bhikkhunis in Contemporary Sri Lanka and Thailand." In *Eminent Buddhist Women* edited by K.L. Tsomo, 55–60. Albany, NY: State University of New York Press.

Itoh, Ayako(2013). *The Emergence of the Bhikkhuni-Sangha in Thailand: Contexts, Strategies and Challenges*. PhD thesis. École Pratique des Hautes Études (EPHE).

Kakanang Yavaprabhas(2018). *The Values of Ordination: The Bhikkhuni, Gender, and Thai Society*. PhD thesis. University College London (UCL).

Kawanami, Hiroko(2007). "The Bhikkhuni Ordination Debate: Global Aspiration, Local Concerns, with Special Emphasis on the View of the Monastic Community in Burma." *Buddhist Studies Review* 24, No. 2 : 226–244.

Lindberg Falk, Monica(2007). *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*. Copenhagen: NIAS Press.

McCargo, Duncan(2012). "The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order." *Critical Asian Studies* 44, No. 4 : 627–642.

National Statistical Office of Thailand(2020). *Kan Samruat Saphawa thang sangkhom lae watthanatham po. so. 2561* [The 2018 Survey on Conditions of Society, Culture, and Mental Health] [online]. http://www.nso.go.th/sites/2014/Pages/home.aspx.

Scott, R.M(2016). "Contemporary Thai Buddhism." In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism* edited by M. Jerryson. [online]. Doi: 10.1093/oxfordhb/9780199362387.013.24.

Seeger, Martin(2006). "The Bhikkhuni-Ordination Controversy in Thailand." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29, no. 1: 155–183.

Seeger, Martin(2018). *Gender and the Path to Awakening: Hidden Histories of Nuns in Modern Thai Buddhism*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Skilling, Peter(1995). "Female Renunciants (*nang chi*) in Siam: According to Early Travellers' Accounts." *Journal of the Siam Society* 83 : 55–61.

Suat Yan, Lai(2011). *Engendering Buddhism: Female Ordination and Women's 'Voices' in Thailand*. PhD thesis. Claremont Graduate University.

Swearer, Donal. K(2010). *The Buddhist World of Southeast Asia*, 2nd ed. Albany, NY: State University of New York Press.

Terwiel, Barend J(2012). *Monks and Magic: Revisiting a Classical Study of Religious Ceremonies in Thailand*, 4th ed. Copenhagen: NIAS Press.

Varaporn Chamsanit(2006). *Reconnecting the Lost Lineage: Challenges to Institutional Denial of Buddhist Women's Monasticism in Thailand*. PhD Thesis. Australian National University.

Weber, Daphne(2019). *Good Feelings and the Buddha: Healing in a Thai Bhikkhuni Monastery*. MA thesis. Washington State University.

View publication stats