

동남아 이슬람의 쟁점: 이슬람과 현대성

오명석 서울대학교 인류학과

이 글은 동남아 이슬람의 쟁점을 이슬람과 현대성이 맺는 관계에 대한 이슬람적 담론과 실천의 측면에서 살펴보고, 이를 통해 앞으로의 연구를 위한 문제의식을 설정하는데 그 목적이 있다. 서구적 현대성에 대한 이슬람 근대주의(또는 신근대주의)와 이슬람 근본주의의 담론적 대응을 분석하고, 다원적 현대성 또는 대안적 현대성과 같은 최근의 논의와의 연관성을 제시하고자 하였다. 특히 이슬람 근대주의가 지향하는 이슬람적 현대성이 현실 속에서 어떤 모습으로 구현되고 한계를 노정하고 있는가를 말레이시아의 이슬람화 정책을 중심으로 분석하였다. 또한 동남아 이슬람의 역동적 변화를 무슬림 세계의 지구적 연결망과 지역적인 수준에서의 사회적 맥락을 동시에 고려하여 이해할 필요가 있음을 강조하였다.

주제어 이슬람적 현대성, 이슬람 근대주의, 이슬람 근본주의, 수피즘, 글로벌 이슬람

I. 서론

동남아 문화의 두드러진 특징의 하나로 흔히 지적되는 것은 문화적 다양성 또는 문화적 혼성성이다. 동남아의 문화적 정체성은 무엇인가, 다시 말해 동남아 사회가 공유하는 문화적 실체는 무엇인가 하는 질문에 대해 동남아 연구자들은 난감해 하며, 만족스러운 답을 하는 것이 거의 불가능하다는 생각을 갖게 되는 이유가 여기에 있다. 애니미즘, 양변친족제, 수도작 문화와 같은 동남아의 원(原)문화가 생활의 저변에 깔려 있으면서, 동남아의 거의 전역에 걸쳐 장기적으로 지속된 힌두-불교 문화의 전파과정, 13세기 이후 아랍과 인도의 영향하에 전개된 이슬람화 과정, 그리고 16세기 이후 포르투갈, 스페인, 네덜란드, 영국, 프랑스, 미국에 의한 식민지 분할통치 과정은 역사적 시기에 따라, 그리고 지리적 공간에 따라 서로 다른 색채와 무늬와 질감을 갖는 문화 직물을 만들어 놓았다. 또는 다양한 문화적 전통이 겹겹이 쌓여 있는 중층적 구조의 문화 지층을

형성하였다. 이 글은 이슬람화 과정의 중심에 놓여 있는 인도네시아와 말레이시아를 대상으로 하여, 동남아 이슬람 연구의 핵심적인 주제영역과 문제의식을 설정해보고자 하는 시도이다.¹

동남아 이슬람은 주변적 이슬람인가? 이 질문은 동남아 이슬람에 대한 서구 학자들의 연구 저변에 깔려 있는 전제에 대한 동남아 무슬림 학자들의 비판적 물음이다(Omar Bajunid, 1994: xiv-xv). 아랍을 이슬람 세계의 중심으로 간주하고, 동남아와 같은 비아랍 지역을 이슬람 세계의 주변으로 간주하는 이분법적 인식을 문제시하는 것이다. 이러한 중심-주변의 인식틀에서 동남아는 아랍에서 출현한 이슬람적 지식, 규범, 의례, 제도를 직접 또는 인도 무슬림을 통해서 일방적으로 받아들이고 모방하는 수동적 존재로 묘사되었다. 또한 동남아 이슬람은 문화의 표층에 머무르거나, 비이슬람적 전통신앙과 관습(*adat*)에 접목된 제설혼합적 성격을 갖는 것으로 해석되었다. 즉, 동남아 이슬람은 주체성과 창의성을 결여하고 있고, ‘진정한’ 이슬람과 거리가 있다는 식으로 이해되었다. 동남아 무슬림 학자들의 이러한 비판과 같은 맥락에서 로프는 서구학자들의 전반적인 연구경향을 다음과 같이 진단하고 있다: “서구 사회과학자들은 과거뿐 아니라 현재의 동남아 사회에 있어서 종교와 문화로서의 이슬람이 차지하는 위치와 역할을 개념적으로 축소시키고자 하는 열망이 유난스러울 정도로 강했다고 할 수 있다”(Roff, 2009: 3).

동남아 이슬람을 주변적 이슬람으로 인식하는 것은 단지 서구학자들의 편견과 오류가 아니다. 한국 사회의 일반적인 인식도 이슬람을 아랍종교로 동일시하는 경향이 강하며, 한국에서의 이슬람 연구는 중동지역에 대한 연구에 초점이 맞추어져 왔다. 한국 사회에서도 동남아 이슬람은 주변적 이슬람이라는 이미지를 벗어나지 못하고 있는 것이다. 인도네시아가 세계에서 무슬림 인구가 가장 많은 국가라는 사실을 강조하는 것만으로는 동남아 이슬람에 대한 이러한 이미지를 극복하는데 크게 도움이 되지 못할 것이다. 보다 중요한 것은 동남아 사회

¹ 동남아에서 무슬림이 집단적으로 거주하는 지역으로는 인도네시아와 말레이시아뿐 아니라, 필리핀의 민다나오 섬, 태국 남부의 빠따니(Patani) 지역, 브루나이가 포함된다. 민다나오 섬과 빠따니 지역에서는 무슬림 분리주의 운동이 활발하게 전개되었다.

의 역동적 변화에 이슬람이 어떤 역할을 수행하고 비전을 제공하고 있으며, 이슬람 세계의 글로벌한 연결망 속에서 동남아 이슬람이 차지하는 위상을 밝히는 것이다. 이러한 문제의식에서 이 글은 이슬람적 현대성, 이슬람의 사회적 맥락, 이슬람의 전 지구적 연결망이라는 측면을 중심으로 해서, 이에 대한 기존의 연구 동향을 검토하고 앞으로의 연구 어젠다를 설정해 보고자 한다.

II. 현대성에 대한 대립적 이슬람 담론: 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의

이슬람적 현대성(Islamic modernity)이란 무엇인가? 이슬람과 현대성은 공존할 수 있는 것일까, 아니면 그것은 근본적으로 대립할 수밖에 없는 것일까? 현대성은 곧 서구적인 것을 의미하는 것인가, 아니면 어떤 보편적인 실체를 의미하는 것일까? 이슬람적 현대성이란 서구적 현대성에 이슬람이란 외피를 씌운 한 아류에 불과한 것인가, 아니면 전 지구적 헤게모니를 장악한 서구적 현대성에 대한 비판적 성찰에 기반한 대안적 현대성을 지향하는 것일까? 이러한 질문들은 늦어도 19세기 이후 무슬림 세계에서 서구와의 조우, 무역과 무력을 동시에 수반한 식민화 과정 속에서 끊임없이 제기되었고, 때로는 미묘한 차이를, 때로는 화해할 수 없는 대립을 보이는 이슬람적 담론과 운동을 불러 일으켰다. 동남아의 이슬람도 예외가 아니다. 무슬림 세계의 전반에서 진행되는 역동적 변화에 민감하게 반응하면서, 동남아 개별 국가의 독특한 상황에 깊이 연루된 방식으로 이슬람과 현대성의 관계에 대한 다양한 입장과 실천이 전개되었다. 그리고 그것은 현재 진행형이며, 앞으로 어떤 방향으로 나아갈 것인지는 불명확하다. 이 장은 지금까지 제시되어 온 이슬람적 담론의 큰 줄기를 짚어 보고, 쟁점이 무엇인지를 확인 해보는 작업에 초점을 맞출 것이다.

이슬람과 현대성은 공존할 수 없다. 단순히 공존할 수 없는 것이 아니라, 이슬람은 무슬림 세계가 근대화 과정을 주체적으로 수행하는데 근본적인 장애 요인이다. 오리엔탈리즘 담론을 창출했던 19세기 서구 학자들이 이슬람에 대해 내린 진단이다. 그 대표적인 학자인 르낭(Renan)은 이슬람은 과학과 철학에 적대적

이라는 명제를 주장하고, 궁극적으로는 그 원인이 아랍민족 자체에 있다는 인종주의적 견해를 제시하였다: “셈족은 그들 언어 자체에 내재된 원인에 의해서 인도-유럽인과는 달리 철학이나 과학을 보유하지 못했으며, 보유할 수도 없다” (Muzaffar Iqbal, 2009: 175). 베버(Weber) 역시 이슬람에 내재된 비합리성이 무슬림 사회가 서구처럼 근대적 자본주의 체계를 발전시키지 못한 가장 중요한 요인으로 지적하였다. 이슬람은 비합리적이며 과학에 적대적이라는 명제는 그 이후의 서구 이슬람 학자들의 주류적인 견해로 자리 잡고, 율법 중심의 정통 이슬람이 합리성과 과학적 정신의 싸움 질식시킨 것으로 정형화 되었다(Muzaffar Iqbal, 2009: 83-84). 최근 무슬림 세계에서 근본주의적 이슬람 국가가 성립하고 과격한 이슬람 테러조직이 출현하는 현상을 설명하면서, 이슬람과 민주주의는 양립할 수 없다는 평가가 서구학계와 서구 정책집행자 사이에 유행하고 있다. 이러한 양상은 이슬람에 대한 오리엔탈리즘적 선입관이 뿌리 깊게 자리 잡고 있음을 보여준다 (Hefner, 2000: 4-5).

이슬람과 현대성은 공존할 수 있다. 단순히 공존할 수 있는 것이 아니라, 이슬람의 원리는 현대성의 원리와 정확히 일치한다. 이슬람 개혁을 주창했던 이슬람 근대주의자(Modernist Islam)들의 입장이다. 그 대표적인 무슬림 학자인 아프가니스탄 출신의 알-아프가니(Al-Afghani, 1838-1897), 이집트 출신의 무함마드 압두(Muhammad Abduh, 1849-1905)는 꾸란과 하디스(Hadith: 선지자 무함마드의 언행록)에 담겨진 이슬람 정신은 근본적으로 합리주의이며, 인간과 자연에 대한 합리적이고 실용적 지식의 추구를 무슬림의 종교적 의무로 규정하고 있다는 점에서 서구적 현대성과 그 맥을 같이 한다고 주장한다. 이들은 경전에 대한 문자 그대로의 해석과 적용에 집착하는 과도한 율법주의 또는 ‘신비주의적’ 수피즘(Sufism)에 물들여진 이슬람의 과거와 단절하고, 이슬람 경전에 담겨진 원래의 합리적 정신으로 되돌아가는 이슬람 개혁을 통해서 당시 무슬림 세계의 곤궁, 즉 서구문명에 비해 뒤떨어지고 서구에 의해 식민화 되어가는 현실을 극복할 수 있다고 보았다. 그 방안으로서 서구의 과학과 기술을 적극적으로 수용하여 물질적 진보를 이룩하고, 서구의 학제를 도입하여 이슬람 교육을 현대적으로 개혁하며, 경전에 대한 율법학자(울라마 ulama)들의 전통적 해석을 무조건 따르는 것이 아니라 무슬림 개개인에 의한 개인적 해석(이즈티하드 ijtihad)의 필요성을 강조하였다. 근대화는 무

슬림 세계가 지향해야 할 방향일 뿐 아니라 그 자체가 이슬람 정신을 실천하는 것이며, 서구의 과학과 기술은 근대화의 가장 핵심적인 추동력으로 인식되었다. 한편, 서구적 현대성의 또 다른 문화적 측면인 세속주의, 물질주의, 쾌락주의 그리고 탐욕적인 태도는 이슬람 윤리에 위배되는 것으로 경계해야 하고 거리를 두어야 하는 것으로 비판하였다. 이들에게 이슬람적 현대성이란 서구문명의 합리성과 실용성을 공유한다는 점에서 현대적이며, 여기에 이슬람 윤리를 접합했다는 점에서 이슬람적이다. 그런 점에서 이슬람적 현대성은 대안적 현대성으로 제시되었다고 할 수 있는데, 과연 그들의 입장이 진정 이슬람적인 것인지, 또는 대안적이란 표현이 적절할 만큼 서구적 현대성에 대한 근본적인 성찰과 비판이 내포되어 있는지에 대한 논란과 비판이 무슬림 사회 내부에서 제기되었다.

20세기 초 이후 동남아에서 이슬람 근대주의는 이슬람 개혁운동의 가장 중요한 축을 이루어 왔다. 동남아의 이슬람 근대주의가 지향하는 개혁의 방향 역시 서구의 과학과 기술을 적극적으로 수용하여 근대화 과정을 추진하고, 애니미즘과 힌두교가 접합된 제설혼합적 이슬람을 정화하고, 수피즘과 보수적 율법주의가 지배하는 이슬람 전통과의 단절을 피하는 것이었다. 이러한 이슬람 근대주의의 이념은 무슬림 단체[인도네시아의 무하마디아(Muhammadiyah), 이슬람대학생회(HMI), 재생운동(Gerakan Pembaruan), 말레이시아의 까움 무다(Kaum Muda: 젊은 집단이라는 뜻)]와 이슬람 정당[인도네시아의 마슈미(Masjumi) 등]의 조직적인 활동을 통해서, 신문과 잡지, 책, 강연 등을 통한 여론 형성의 방식에 의해서 전파되고 뿌리를 내렸다.

이러한 활동에서 도시 무슬림 인텔리겐차가 주도적인 역할을 수행하였으며, 무슬림 세계와의 글로벌한 지적 교류가 이슬람 근대주의의 이념이 전파되는데 중요한 통로가 되었다. 인도네시아에서는 수카르노와 수하르토 정부가 뻘짜실라(Pancasila)를 국가이념의 토대로 삼아 종교적 색채를 강조하지 않는 ‘세속적’ 현대화와 발전정책을 추진하였으며,² 이슬람 근대주의자들은 이러한 정부정책의 틀 안에서 그들의 이슬람적 요구를 표명하거나(마슈미, 무하마디아), 순응하는

² 뻘짜실라는 유일신에 대한 믿음, 인도네시아의 통합, 인본주의, 민주주의, 사회정의의 5가지 원칙으로 구성되어 있다.

태도를 보여 온 것에 반해(재생운동), 말레이시아에서는 1980년대 이후 마하띠르 총리가 추진한 정부 주도의 이슬람화 정책에 이슬람 근대주의의 이념이 뚜렷이 반영되었다. 마하띠르 총리는 그의 “Vision 2020”에서 말레이시아를 2020년대까지 선진산업국가의 대열에 올려놓겠다는 국가발전전략을 제시함과 동시에, 국내의 말레이 무슬림과 무슬림 세계를 향해서는 말레이시아를 가장 현대적인 무슬림 국가의 전범으로 만들겠다는 야심을 공표하였다.

마하띠르의 이슬람화 정책은 이슬람 근대주의가 지향하는 이슬람적 현대성이 현실 속에서 어떤 형태로 구현되며, 그 속에 내재된 모순과 애매모호함이 무엇인지가 잘 드러나는 사례에 해당한다. 마하띠르가 추구하는 이슬람적 현대성의 한 단면을 그가 1991년에 제안한 ‘신말레이(New Malays)’의 개념에서 읽을 수 있다: “신말레이는 시대의 흐름에 적합한 문화를 가진 사람으로서, 모든 도전을 맞이할 준비가 되어 있으며, 도움을 받지 않고 경쟁할 능력이 있고, 교육받고, 정직하며, 규율과 신용이 있으며, 유능한 사람이다”(Rustam Sani, 1993: 87). 신말레이의 이러한 특징들은 마하띠르가 자신의 저서인 『말레이 딜레마』에서 말레이 후진성의 원인으로 지적한 형식주의, 의식주의(儀式主義), 숙명주의, 게으름, 순종주의와 낭비와 같은 말레이의 전통적인 태도에 반대되는 것이다(Mahathir Mohamad, 1970: 154-173). 신말레이가 된다는 것은 말레이 전통문화와의 단절을 통해 현대적 무슬림으로 새롭게 태어난다는 것을 의미한다. 근면, 혁신, 규율, 신용을 이슬람의 핵심적인 가치로 규정함으로써, 이슬람 윤리는 베버가 초기 자본주의 정신으로 지적한 프로테스탄트 윤리와 정확히 부합하고 있다. 마하띠르에게 있어서 이슬람 윤리는 자본주의 윤리와 그 내면적 지향성에 있어서 높은 친화성을 갖고 있는 것이다(오명석, 1998: 546-547).³

마하띠르의 이슬람화 정책에서 가장 주목을 받았으며, 또한 말레이시아 정부가 성공적이라고 자부하는 분야는 이슬람 금융이다. 자본주의의 꽃이라고 할 수 있는 금융 분야에 이슬람 경제원리, 즉 이자(리바 riba)를 금지하는 이슬람법(샤리아 shariah)을 적용한 이슬람 은행, 이슬람 보험(Takaful), 이슬람 채권이 1980년대

³ 마하띠르의 이러한 이슬람 가치관은 1992년 정부에 의해 설립된 IKIM(Institute of Islamic Understanding Malaysia)에 의해서 체계적인 지식체계로 개발되었다.

이후 도입되어 시행되고 있다. 말레이시아에서 이슬람 금융이 차지하는 위상과 운영 방식은 이슬람적 현대화가 현실적 조건에 의해 제약받고, 동시에 그것에 적응하면서 추진되는 양상을 보여준다. 말레이시아의 이슬람 금융정책은 현재 작동하고 있는 자본주의적 금융 시스템을 전면적으로 대체한다는 목표를 설정하고 있지 않다. 기존의 은행과 보험을 이슬람법에 위배된다고 공식적으로 표명한 적이 없으며, 오히려 이들 기관의 선진 금융기법을 이슬람 은행과 보험의 운영에 도입하여 시장 경쟁력을 갖추는 것이 현대적 이슬람 금융의 가장 중요한 과제로 인식되었다.

말레이시아의 이슬람 은행은 크게 출자금융(equity-financing)과 채권금융(debt-financing)의 두 가지 방식을 채택하고 있는데, 출자금융(신탁 또는 합작)은 ‘이윤-손실 공유(profit-loss sharing)’의 원칙에 근거하고 있고, 채권금융은 할부상환판매와 임대와 같은 ‘유예된 교역계약(deferred contracts of exchange)’의 방식을 취하고 있다. 출자금융에서 은행과 대출자 간의 이윤-손실 공유는 이슬람의 경제원칙에 가장 잘 부합하는 금융관행이라 할 수 있다. 이에 반해서, 채권금융에서 대출자가 실제 물건 구입비용에 은행의 이윤 또는 수수료를 포함한 비용으로 대출금을 상환하는 방식은 사실상 감추어진 형태의 이자 징수가 아니냐는 비판을 받고 있다. 그런데 말레이시아의 이슬람 은행에서 대출업무의 압도적인 비중을 채권금융이 차지하고 있으며, 제조업과 상업에 대한 출자금융이 미미한 것에 반해, 주택구입과 부동산 투자에 대한 채권금융에 집중되는 현상이 나타나고 있다(오명석, 2001: 68). 말레이시아의 이슬람 은행이 상대적으로 경쟁력을 갖추고 성공적으로 자리 잡을 수 있었던 배경이 이슬람의 관점에서 의심스러운 금융기법에 있다는 것은 아이러니라고 할 수 있다.

말레이시아의 이슬람적 현대화의 또 다른 양상을 1994년에 도입된 할랄인증제를 통해서 찾을 수 있다(오명석, 2010). 할랄인증제는 가공되거나 날 것의 식품(공장제품 포함)에 대해서 이슬람법에서 허용(할랄 halal)된 것임을 정부기관(이슬람진흥부 JAKIM)이 인증하는 제도이다. 말레이시아의 할랄인증제는 이슬람법에 포함된 음식금지 규정을 철저히 적용한다는 점에서는 보수적 율법주의의 성격을 지니고 있다. 돼지로부터의 추출물이나, 이슬람적 방식에 따라 도살되지 않은 동물의 일부가 어떤 가공과정을 거쳤다 하더라도 최종 제품에 포함되어 있

다면 무슬림에게 금기의 대상이 되는 식품으로 규정한다는 점에서 그러하다. 한편, 할랄인증제는 관리와 운영의 방식에 있어서는 현대적이다. 할랄 식품규정은 국가표준제의 일부로 표준화되었고, 식품의 생산, 포장, 운반, 저장, 판매에 이르는 전 과정에 대해 문서검열과 실사를 통한 치밀한 감사(auditing)가 행해지며, 필요한 경우 해당 제품에 금지된 물질이 포함되어 있는지의 여부를 밝히기 위해 분자생물학이나 DNA 검사와 같은 첨단 과학기술이 활용된다. 최근에는 할랄인증제를 무슬림 세계시장을 목표로 하는 수출지향적 식품산업 발전의 중요한 수단으로 인식하고 할랄식품산업의 육성을 위해 정부가 체계적인 지원에 나서게 되었으며, 말레이시아를 글로벌 할랄 허브(Global Halal Hub)로 만든다는 구상을 내놓았다. 철저한 관료제적 관리, 첨단 과학기술의 활용, 전지구적 시장으로의 진출이 말레이시아의 할랄인증제가 보여주는 이슬람적 현대성의 모습이다.

이슬람 금융과 할랄인증제는 말레이시아에서 이슬람적 현대화가 실현되는 일반적인 양상과 함께 모순과 한계를 서로 다른 방식으로 노정하고 있다. 이슬람 금융과 할랄인증제는 자본주의적 금융시스템과 식품안전법을 전면적으로 대체하고자 하는 것이 아니다. 그것들은 서로 공존하고 상보적인 것으로 설정되어 있다. 이슬람 금융과 할랄인증제는 말레이 무슬림의 종교적 욕구와 민감함에 대응하는 일종의 적소(niche)로 제공되었으며, 그런 제한된 의미에서의 대안적 제도이다. 이슬람 금융과 할랄인증제는 관료제적 관리, 첨단 금융기법과 과학기술의 활용, 시장경쟁력이라는 요소를 적극적으로 수용함으로써 이슬람의 현대화를 성취한다는 전략을 채택하고 있다. 이러한 성격은 말레이시아에서 이슬람 교육(Hefner, 2009), 이슬람 법정(Peletz, 2002)에 대한 개혁 방식에서도 공통적으로 나타나는 현상이다.

이슬람 금융과 할랄인증제는 이슬람적인가? 무슬림 내부에서의 평가가 갈리는 지점이 이 부분이다. 말레이시아의 이슬람 은행이 이자를 금지한다는 이슬람법을 채택하고 있지만, 그것의 실제 운영방식은 일반 은행과 크게 다를 것이 없다는 비판이 존재한다. 즉, 진정한 의미에서의 이슬람적 은행이라고 할 수 없다는 것이다. 이에 반해 할랄인증제는 이슬람법의 음식금지 규정을 철저하게 적용시킨다는 점에서 이슬람적이라는 것에 대해서 의문의 여지가 없어 보인다. 하지만, 할랄인증제에 적용되는 할랄 규정은 이슬람법에 대한 문자적 해석에 기초한

보수적 율법주의의 전통을 따르고 있으며, 식품과 환경, 식품과 교역에 관련된 이슬람 윤리를 할랄 규정에 전혀 반영하지 못했다는 점에서 충분히 이슬람적이지 못하다는 무슬림 시민단체의 비판이 존재한다. 그런 점에서 현재의 할랄인증제는 무슬림의 종교적 민감성에 대해서는 대응하였지만, 환경과 건강, 공정무역에 대한 현대 무슬림 소비자의 다양한 요구를 반영하고 있지 못하다는 것이다.

이러한 비판들은 이슬람적 현대성이 서구적 현대성에 대해 과연 대안적 현대성이라고 할 수 있는가 하는 질문으로 이어진다. 말레이시아에서 실현되고 있는 이슬람화 정책은 서구적 현대성과 이슬람의 공존을 지향하고, 이슬람을 보다 현대적인 형식으로 변화시키는 것을 주된 과제로 삼고 있기 때문에 ‘대안적’이란 수식어를 붙이기에는 미흡해 보인다. ‘신말레이’의 개념에서 이슬람 윤리와 자본주의 윤리와의 친화성이 강조된 반면, 사회정의, 형제애, 검소, 가난한 자에 대한 배려와 같은 이슬람 윤리(Sayyid Qutub, 2000)는 빠져 있다. 이슬람 은행과 할랄인증제는 현대의 금융시스템, 농업, 목축업, 시장체계의 본질적인 문제에 대해서는 침묵하고 있다. 이러한 태도는 이슬람 근대주의가 서구의 과학과 기술에 대해서 거의 무비판적으로 수용하는 태도를 보이는 것과 일맥상통하는 것이다.

인도네시아에서 이슬람 근대주의를 표방하는 대표적 조직인 무하마디아(Muhammadiyah) 내부에서 1970년대 이후 출현한 ‘재생운동(Pembaruan)’과 신근대주의 운동은 서구적 현대성에 대해 보다 적극적이고 전면적인 수용을 강조하였다. 재생운동의 지적 지도자인 마지드(Nurcholish Madjid)는 진정으로 신성한 것과 세속적인 것을 구분해야 하며, 이슬람은 탈신성화 과정을 그 내부에 포함한 종교임을 주장하였다. “이슬람 그 자체가 세속화 과정과 함께 시작되었다. 유일신의 원리(Tauhid: Oneness of God)는 광범위한 세속화의 출발점을 제공하였다”(Nurcholish Madjid, 1984: 222, Hefner, 2000: 117에서 재인용). 또한 이슬람은 개인의 영적이고 사적인 삶에 주로 연관된 것이며, 개인과 사회, 사적인 영역과 공적인 영역, 영적인 것과 세속적인 것을 함께 아우르는 총체적인 삶의 방식으로 이해되어서는 안 된다고 보았다(Muhammad Hassan, 1982: 108). 이러한 주장은 종교와 정치, 종교와 과학을 명확히 구분하는 서구적 현대성, 이슬람 근대주의조차도 서구의 세속주의라고 보아 거리를 두었던 현대성의 측면을 적극적으로 수용하는 것이었다. 재생운동으로부터 이어져 온 신근대주의 운동은 서구의 사회과학적·인문학적 관점에

서 종교현상을 새롭게 해석할 필요가 있다고 주장하며, 종교적 가르침의 절대적인 적용 가능성을 부정하고 상황에 따른 상대성을 인정하였다(김형준, 2006: 89). 예를 들어, 이들은 해석학적 방법을 활용하여 꾸란에 담긴 신의 계시는 7세기 아랍의 사회문화적 상황을 반영한 것이며, 따라서 그와는 다른 현대적 조건에 그것을 문자 그대로 적용할 수 없고, 이슬람의 보편적 원리에 근거하여 상황에 맞게 재구성해야 한다는 이슬람의 ‘맥락화’를 강조하였다.⁴

재생운동과 신근대주의 운동은 자유주의적 개인주의, 다원주의(pluralism), 관용이 이슬람 경전의 원래의 정신과 부합하는 가치관인 것으로 파악하고, 타 종교와의 대화를 강조함으로써, 인도네시아와 같이 다종족-다종교로 구성된 현대 시민사회에서 이슬람과 민주주의의 공존을 모색하는 ‘시민적 이슬람(civil Islam)’을 주창하였다(Hefner, 2000: 118-119).⁵ 하지만, 총체적 삶의 방식으로서 이슬람이란 관념의 부정, 특히 세속화 명제는 서구에서 기독교가 겪었던 것과 마찬가지로 이슬람을 단순히 개인 차원의 윤리적 체계로 변형시키려는 “신식민주의 지식인”들의 시도라는 비판을 인도네시아 이슬람 근대주의자의 구세대 내부에서조차 불러 일으켰다(Muhammad Hassan, 1982: 121-122).

이슬람 근본주의자(Fundamentalist Islam)들은 서구적 현대성에 대해 이슬람 근대주의자들과는 상반되는 입장을 표명하고 있다. 이들에게 현대성은 곧 서구적인 것이며, 그것은 본질적으로 이슬람에 대립된다. 이들은 서구의 과학기술, 자본주의 체계, 개인주의에 대해 깊은 회의를 보인다. 그것은 세속주의, 물질주의, 탐욕과 분리될 수 없는 것이며, 따라서 이슬람과 양립할 수 없다. 아라비아 반도의 이슬람 율법학자인 무하마드 와합(Muhammad Wahhab, 1703-1792)은 당시 무슬림 사회의 수피즘적 관행을 이단적인 것이라고 비판하고, 이슬람 경전에 대한 합리적인 개인적 해석(jihad)을 강조하는 이슬람 근대주의와는 다르게 이슬람 경전과

⁴ 말레이시아의 무슬림 페미니스트 단체인 Sisters in Islam도 여성에 대한 이슬람 규율을 문자 그대로 적용하는 율법주의적 전통을 비판하고, 초기 이슬람의 성평등적 윤리관에 기초해서 현대의 상황에 맞게 새롭게 해석해야 한다고 주장하였다(Peletz, 2005: 251-252).

⁵ 마지드는 1980년대 후반 이후 빠라마디나(Paramadina)라는 도시 선교조직을 구성하여 중산층과 정치 엘리트층을 대상으로 하여 다원주의적, 시민적 이슬람의 이념을 전파하는데 주력하였다(Hefner, 2000: 125). 만데빌에 의하면 ‘시민적’ 이슬람과 ‘급진적(radical)’ 이슬람은 최근의 초국가적, 글로벌 이슬람 운동의 중요한 축을 형성한다(Mandaville, 2005: 302-303).

율법의 전통을 충실하게 따르는 방식으로 이슬람 개혁을 추구하였다. 또한 서구적 근대화의 모방이나 추종을 거부하고 초기 이슬람 사회의 총체적 재현을 목표로 하였다. 동남아에서 와하비즘(Wahhabism)의 영향력은 19세기 중엽 수마트라에서 발생한 빠드리(Padri) 운동에서 한때 구현되었으나, 그 이후에는 이슬람 근대주의가 이슬람 개혁운동의 중심적인 세력으로 자리 잡아 큰 힘을 발휘하지 못하다가 1970~80년대 이후 말레이시아와 인도네시아에서 전개된 이슬람부흥운동(다파 dakwah: 각성 또는 선교라는 뜻)의 중요한 이념적 축으로 부활하였다.

인도네시아의 DDII(인도네시아 이슬람 선교 협의회), 말레이시아의 ABIM(말레이시아 무슬림 청년운동)이 주도한 이슬람 부흥운동은 각각 인도네시아의 신질서(New Order: 수하르토 집권기를 부르는 명칭)와 말레이시아의 암노(UMNO) 정부하에서 추진되어 온 '세속적' 근대화 과정에 대한 전면적인 비판을 제기하였으며, 총체적 삶으로서의 이슬람의 구현, 특히 일상생활에서 이슬람법의 엄격한 적용과 이슬람 국가의 수립을 요구하였다. 이들 집단의 구성원과 지지 세력에 근대화 과정의 수혜자라고 할 수 있는 무슬림 중산층과 지식인의 비중이 높다는 것은 주목할 만한 현상이다(소병국, 2001; 양승윤, 1993; 홍석준, 2001). 이 현상은 정치적 이슬람에 대한 정부의 억압, 종족갈등, 정부의 부패, 경제적 불평등의 심화와 같은 국내적 요인과 밀접한 연관이 있을 뿐 아니라, 무슬림 세계와의 글로벌 네트워크가 가져온 효과이기도 하다. 이란 혁명, 석유파동, 이스라엘-팔레스타인 분쟁과 같은 중동 지역의 시대적 상황을 배경으로 해서, 사우디아라비아의 와하비즘, 이집트의 무슬림 형제단(Muslim Brotherhood), 파키스탄의 Jamaati Islami의 이념이 미디어, 유학, 출판물 등을 통해서 1970년대 이후 무슬림 세계의 이슬람 부흥운동을 촉진하는 계기가 되었다. 이들 이념은 모두 초기 이슬람 사회를 모델로 한 이슬람 국가의 수립을 추구하는 살라피(Salafi: 선행자란 뜻으로 모하메드의 동반자를 포함한 초기 3세대의 이슬람 지도자를 지칭) 운동으로 시민적 이슬람과 대립의 각을 세우면서 글로벌 이슬람의 중요한 축을 형성하였다. 1970~80년대의 동남아 이슬람 부흥운동도 이러한 거대한 흐름 속에 참여한 것이다. 한편, 유럽에 거주하는 디아스포라 무슬림 지식인을 중심으로 살라피-지هاد리즘(Salafi-Jihadism)이라고 불리는 급진적 이슬람 이념이 태동하면서(Mandaville, 2005: 306-315), 최근에 동남아에 영향을 미치기 시작하였는데 특히 필리핀과 인도네시아에서 이를 추종하는 이슬람 단체들이 조직되

었다. 급진적 이슬람 단체는 인도네시아에서 1998년 수하르토 정권의 붕괴 직후 발생한 화인 학살, 술라웨시 섬과 몰루카 섬에서의 무슬림-기독교 간의 분쟁, 도시의 ‘퇴폐적’ 공간(디스코텍, 나이트 바, 카페 등)에 대한 공격에 깊이 연루되었으며, 2001년 9·11 사태 이후 발리에서 서구인을 대상으로 한 테러 행위를 주도하였다(Hefner, 2005: 284-294; Noorhaidi Hasan, 2005: 305-308).⁶

III. 이슬람적 현대성의 대안적 지평

이슬람 근본주의의 서구적 현대성에 대한 전면적인 부정은 경전에 대한 문자 그대로의 해석을 강조하는 보수적 율법주의에 기초한 삶의 방식으로 귀착되는 경향이 있다. 그 지점은 이슬람 근대주의가 타파하고자 했던 이슬람의 과거이며, 현대적 삶의 조건과 심한 괴리를 드러내는 곳이다. 이슬람과 현대성의 관계와 관련해서 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의와 구별되는 또 다른 대안적인 지적 흐름이 동남아 이슬람 담론의 지평에 존재하는가?

이슬람 근대주의와 신근대주의가 공통적으로 갖고 있는 전제는 서구의 과학과 기술은 이슬람의 합리적 정신과 부합하며 그것의 적극적인 모방과 수용을 통해서 이슬람적 현대화를 성취할 수 있다는 것이다. 최근 일군의 이슬람 과학자들은 바로 이러한 전제에 대해 이슬람 근본주의자와는 다른 방식으로 비판을 가하고 있다. 이들은 서구의 근대학문과 과학의 인식론적, 형이상학적 기반 자체에 대해 이슬람적 관점에서의 탐구와 비판을 가하며, ‘지식의 이슬람화 (Islamization of Knowledge)’를 요구한다. 사다르에 의하면 “서구 과학은 자연에 대한 유일한 과학이 아니고, 하나의 과학일 뿐이다. 그것은 인간, 인간-자연의 관계, 우주, 시간, 공간 등에 대한 어떤 가정을 전제한 과학이다. 그것은 서구적 에토스의 구현물이며, 서구의 지적 문화에 기초를 두고 있다”(Sadar, 1989: 6, Muzaffar

⁶ 대표적인 급진적 이슬람 단체로 Jemaah Islamiyah, Laksar Pembela Islam(이슬람 수호 전선), Laksar Jihad, Laksar Mujahidin을 들 수 있다. 이들 집단의 일부는 알-카에다와 연계가 있는 것으로 알려져 있다. 2001년도의 9·11 테러와 2002년도의 발리 테러의 결과 이들 급진적 이슬람 단체에 대한 부정적 여론이 일고 정부가 개입하면서 이들 단체의 대부분은 해체하거나 불법화되었다.

Iqbal, 2009: 201에서 재인용). 현대 과학은 물리적 우주의 신성함을 전적으로 무시하고 기계적 법칙이 작동하는 자연으로 탐구했으며, 그러한 과학에 기초한 현대 기술은 지구환경과 그 안에 거주하는 인류에게 파멸적인 결과를 초래하였다고 진단한다. 이들이 현대 과학에 대한 대안으로 주창하는 이슬람 과학은 ‘신성한 과학(Sacred Science)’이다. 그것은 우주의 신성한 통일성, 궁극적 실재(Absolute Reality)의 존재를 전제로 하여 자연을 탐구하였던 이슬람적 우주론의 전통을 이어받는 것으로 서구 근대과학의 형이상학적 전제와 방법론과 구별된다(Seyyed Hossein Nasr, 2001: 21-23). 서구 과학과 이슬람 철학에 대한 해박한 지식을 바탕으로 해서 전개된 이들의 이론화 작업은 이슬람과 현대성에 대한 기존의 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의와는 다른 수준의 담론을 창출하고 있으며, 서구적 현대성에 대한 근본적인 성찰과 비판을 토대로 한 ‘지식의 이슬람화’를 주장하고 있다는 점에서 대안적 현대성을 시사한다고 평가할 수 있다. 그런데 이러한 주장을 펴는 학자들은 주로 서구에서 학문 활동을 하는 무슬림 과학자들로 이슬람 세계 내에서 영향력 있는 집단을 형성하고 있지 못한 것이 현실이다. 하지만, 전 지구적 자연환경의 오염과 파괴가 심각해지고, 그것의 주된 원인이 서구 과학기술과 경제성장 자체에 존재한다는 인식이 확산되는 현재의 상황에서 서구적 현대성에 대한 이들의 비판은 이슬람 담론의 지평에서 새로운 지적 조류로 주목할 만한 것이며, 인도네시아와 말레이시아에서 적어도 그 짝은 심어졌다고 할 수 있다(Syed Farid Alatas, 2005).⁷

현대 사회에서 이슬람적 삶의 또 다른 대안적 방식으로 최근 나타나고 있는 현상은 수피즘의 부활이다. 수피즘은 이슬람 근대주의자와 이슬람 근본주의자가 함께 개혁의 주된 대상으로 간주했던 이슬람 전통에 해당한다. 성인 숭배(maraboutism), 신성한 묘지로의 순례, 단식의 연장과 같은 고행, 무아경의 상태에

⁷ Syed Al-Attas는 ‘지식의 이슬람화’라는 무슬림 학계의 새로운 흐름에 주도적 역할을 한 말레이시아 학자로 이슬람의 형이상학적 철학의 기반 위에서 현대 과학과 서구문명을 비판적으로 성찰한 많은 글들을 집필하였고(Syed Naquib Al-Attas, 1981; 1989; 1993; 1995), 이러한 조류의 국제적 기관인 ‘이슬람 사상의 국제기구(International Institute of Islamic Thought)’의 지부(ISTAC)를 말레이시아의 국제이슬람대학 내에 설립하였다. 말레이시아의 닥파 집단인 ABIM은 글로벌 살라피 운동의 영향을 많이 받았지만, 그 지도자인 안와르 이브라힘(Anwar Ibrahim)은 Syed Al-Attas를 자신의 중요한 스승으로 삼았다.

서 신과의 합일을 체험하도록 유도하는 기법 — 꾸란의 특정 구절을 반복적으로 읊는 기도인 디끼르(dikhir), 수도사(dervish)의 춤, 음악 — 과 같은 수피즘의 요소들은 경전적 교리와 부합하지 않는 이단적 관행이라는 비판을 받았다. 또한 신의 본질이 자연 속에 구현되어 있으며(wahdat al-wujud), 그러한 신의 존재를 영지적(gnostic) 체험에 의해 포착할 수 있다는 수피즘의 교리에 대해 정통 율법학자들은 범신론적 이단이라고 간주하였다.

동남아 이슬람에서 수피즘 전통은 오랜 역사를 가지고 있다. 인도와 아랍으로부터 이슬람이 처음 전파되는 과정에서부터 수피즘이 도입되었으며, 동남아 힌두교의 신비주의적 교리 또는 동남아의 정령숭배적 신앙과 수피즘 간에 친화성이 높아서 이슬람의 수용이 수월했으며, 그 결과 동남아의 전통적 이슬람은 제설혼합적 종교의 성격을 갖게 되었다는 것이 지배적인 견해로 자리 잡았다. 하지만, 이러한 견해는 동남아 이슬람에서의 수피즘 전통을 단순화시킨 것이다. 동남아의 수피즘도 중요한 내적인 변화를 겪었는데, 주목할 만한 사실은 17세기 이후 아라비아 반도로부터 네오-수피즘(neo-sufism)이 유입되고 그것의 영향이 지대하였다는 점이다. 순례를 매개로 해서 이슬람의 코스모폴리탄적 공간의 역할을 하였던 하라마인(Haramayn: 메카와 메디나) 지역에서 17~18세기에 북아프리카의 하디스(hadith) 연구전통과 인도의 수피즘 전통이 서로 만나 이슬람법 지향의 네오-수피즘이 태동하였으며, 이 새로운 사조는 메카에 거주하는 자바인 공동체와 올라마(ulama: 율법학자) 네트워크 또는 지식전수의 계보(isnad)를 통해 동남아에 전파되었으며,⁸ 18~19세기에 그 숫자가 급격하게 증가하는 인도네시아 뽀산뜨렌(pesantren: 전통적 이슬람 학교)의 중요한 이념적 기초가 되었다(Azyumardi Azra, 2004). 20세기 이후 이슬람 근대주의자의 조직인 무하마디아와 함께 인도네시아의 대표적 이슬람 조직으로 자리를 잡은 나들라툴 올라마(Nahdlatul Ulama)는 농촌 뽀산뜨렌의 연합에 그 기반을 두고 있으며, 이들의 ‘전통주의’ 이슬람은 네오-수피즘적 전통 위에 세워져 있다.⁹ 이들에게 샤리아는 진리에 도달하는 외면적인 길

⁸ 17~18세기에 많은 저술을 남긴 동남아의 대표적인 이슬람 학자인 al-Raniri, al-Sinkili, al-Palimbani, al-Fatani 등의 지적 경력에서 이러한 올라마 네트워크가 분명하게 드러난다.

⁹ 나들라툴 올라마가 대변하는 인도네시아의 ‘전통주의’ 이슬람은 이런 점에서 수피즘을 철저하게 배격하는 이슬람 근본주의와는 구별된다.

이며, 수피즘적 타사우프(tasawwuf: 영적 탐구)는 내면적인 길에 해당하는 것으로 두 가지 방식의 실천이 무슬림에게 모두 요구되는 것으로 인식한다.

1970년대 이후 인도네시아와 말레이시아의 이슬람 부흥운동에서 이슬람 근본주의의 영향력이 컸음을 앞에서 언급하였는데, 이와 더불어 이 시기에 새롭게 나타나는 현상은 무슬림 중산층과 지식인을 중심으로 도시 수피즘이 출현하고 있다는 것이다. 말레이시아에서 중요한 닥파 집단으로 부상한 Jamaat Tabligh와 Darul Arqam은 초기 이슬람 공동체에서의 삶의 방식을 구현하고자 한다는 점에서는 살라피 운동과 맥을 같이 하면서 네오-수피즘적 요소를 강하게 내포하고 있다(Parish Noor, 2009: 198; Yoginder Sikand, 2007: 130-131; Nagata, 1984: 104-122).¹⁰ 이와 대조적으로 인도네시아에서는 이슬람 신근대주의자들이 수피즘을 수용하는 현상이 최근에 출현하고 있다. 신근대주의자들이 도시에 설립한 상업적 성격의 사설 이슬람 교육기관에서 수피즘의 타사우프에 대한 강좌가 개설되어 내면적이고 영적인 종교성에 대한 교육이 중요한 프로그램으로 자리 잡았으며, 기존의 수피즘 교과 조직인 타레캣(tarekat)과의 연계도 모색하고 있다(Howell, 2007: 232-237).¹¹ 나들라뿔 올라마 내부에서도 그들의 전통주의적 수피즘을 개혁하여 신근대주의에 공감하는 도시 신중산층에게 호소력을 가질 수 있는 ‘자유주의적’ 수피즘(liberal Sufism)을 모색하기 시작하였다(Laffan, 2007: 163).

도시 무슬림 중산층을 중심으로 한 수피즘의 부활은 글로벌 이슬람의 또 다른 양상에 해당하는 것으로, 서구에서 20세기 후반 이후 뉴-에이지 영성운동(New Age Spirituality)이 출현하는 현상과 비슷한 면을 보여준다. 현대사회의 물질적 번영과 과학기술이 충족시켜 줄 수 없는 내면적인 삶의 의미를, 영성을 강조하는 수피즘이 제공하는 대안적 삶의 방식에서 찾고자 하는 것이다(Voll, 2007: 297). 또한 수피즘의 유산, 즉 정신적 지도자와 추종자 사이에 맺어지는 신뢰와 애정

¹⁰ Jamaat Tabligh는 인도의 델리에 본부가 있는 글로벌한 이슬람 선교단체이며, Darul Arqam은 아샤리(Ashaari)가 설립한 종교공동체로서 말레이시아의 토착적인 단체이다. 후자는 1994년에 정부로부터 이단적 종교단체로 지목되어 금지되었다.

¹¹ 마지드가 설립한 뿌라마디나에서 타사우프에 대한 강연을 시작한 이후, IIMaN(Indonesia Islamic Media Network), Tazkiya Sejati, ICNIS(Intensive Course and Networking for Islamic Sciences)와 같은 사설 이슬람 교육기관에서 유사한 프로그램을 운영하고 있다.

의 친밀한 관계, 추종자들 사이의 연대감, 이러한 관계를 유지하기 위한 특정한 공간과 호혜적 선물교환은 도시적 삶의 파편화된 건조한 인간관계를 극복하는 출구로서의 의미를 갖는다(Howell and Bruinessen, 2007: 17). 말레이시아와 인도네시아에서 출현하고 있는 도시의 새로운 수피즘은 이슬람 근본주의, 이슬람 신근대주의의 요소들을 다양한 방식으로 수용한 절충적이고 혼성적인 성격을 띠고 있다. 그런 점에서 현대 사회의 포스트모던적 조건에 대응한 수피즘의 변형이라고 할 수 있다(Voll, 2007: 205). 하지만, 이러한 새로운 도시 수피즘이 수피즘에 내재된 대안적 삶의 잠재력을 충분히 발현하고 있는 것인지에 대해서는 논란의 여지가 남아 있다. 특히 인도네시아의 ‘자유주의적’ 수피즘은 현실 세계와 괴리된 영혼의 안식처 또는 도피처를 제공하는 것에 머무르고, 신근대주의가 추구하였던 이슬람의 ‘사변화(privatization)’의 연장선에 놓여 있는 것으로 판단된다. 수피즘의 자연관(wahdat al-wujud)에 기초해서 서구의 과학기술적 자연관에 대한 근본적인 질문을 던지고, 그것을 근거로 해서 현대의 지구적 환경위기에 대한 이슬람적 대안을 모색하는 최근의 지적 작업(Seyyed Hossein Nasr, 1996: 62; Ibrahim Ozdemir, 2003)이 동남아의 ‘자유주의적’ 수피즘에서는 반영되지 않고 있다.

IV. 이슬람 담론과 사회적 맥락

이슬람과 현대성의 관계에 대한 이슬람 담론은 동남아의 사회적, 정치적, 역사적 현실과는 괴리된 허구적 이데올로기 또는 지적 유희에 불과한 것인가? 아니면, 동남아 현실을 반영하면서도 그 현실을 어떤 방향으로 이끌어가는 동인(動因)으로서의 관념적 실체인가? 현실 사회에서의 정치적, 계급적, 종족적(ethnic) 이해관계가 이슬람 담론들 사이의 경합에 어떤 방식으로 연루되는가? 이슬람과 현대성의 관계에 대한 앞서의 논의를 담론적 분석의 수준을 넘어서서 동남아의 지역적인 현실 맥락 속에 위치시키는 작업이 필요하다. 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의 간의 담론적 경합은 인도네시아와 말레이시아의 종족적, 계급적 이해관계로 얽혀 있는 정치적 현실과 긴밀한 연관을 갖고 있으며, 그 현실의 복잡성을 한층 심화시키는 중요한 요인이기도 하다. 이 장에서는 말레이시아를 중심

으로 이 주제에 대해 살펴보도록 하겠다.

현대 말레이시아는 종족 정체성과 종교가 중첩됨으로써 종족적 경계선이 매우 견고한 형태로 자리 잡은 사회이다. 말레이시아를 구성하는 주도적인 두 종족집단인 말레이와 화인은 각각 말레이=무슬림, 화인=비무슬림으로 거의 정형화되어 있다.¹² 독립 이후 말레이시아 정치는 말레이 집단과 화인 집단 사이의 갈등, 대립, 타협의 역사로 점철되어 왔는데, 이슬람의 국가적 위상에 대한 논쟁이 그 중심에 놓여져 왔다. 이슬람의 위상을 둘러싼 상이한 입장과 대립은 말레이와 화인 간의 관계에서 첨예한 이슈가 되었을 뿐 아니라, 말레이 집단의 내부적 분화와 갈등을 유발하는 요인이 되었다.

영국의 식민통치로부터 말레이시아의 독립이 논의되는 과정에서 근대적 국민국가로서의 말레이시아의 성격과 관련해 말레이계와 화인계 사이에 중요한 협상의 대상이 되었던 것은 이슬람의 국가적 위상이다. 두 진영의 정치적 타협의 결과는 화인에게 시민권을 부여하는 대신 이슬람만을 국가의 공식종교로 인정하고, 말레이에게는 원주민(부미뿌트라 bumiputra: 대지의 아들이라는 뜻)으로서의 특별한 권리를 부여하는 것이었다.¹³ 하지만, 이슬람을 국가의 공식종교로 인정한다는 것이 구체적으로 어떤 의미를 지니며, 제도적으로 어떻게 실현되어야 하는가 하는 문제를 둘러싸고, 독립 이후 말레이와 화인 사이에, 그리고 말레이 내부에서 지속적인 논쟁과 대결을 벌여 왔다. 말레이시아는 서구적 의미에서의 근대적 시민국가인가 아니면 이슬람 국가인가? 시민법과 이슬람법이 적용되는 범위와 영

¹² 인도네시아는 인구의 90% 정도가 무슬림이지만, 말레이시아에 비해 훨씬 많은 종족집단이 존재할 뿐 아니라, 원주민 집단 자체가 종교적으로 분화되어 있으며, 지역 간의 문화적 차이와 역사적 갈등의 골이 깊고, 이슬람과 기독교 간의 종교적 대립이 보다 뚜렷하게 나타난다.

¹³ 인도네시아의 건국 이념이며 독립헌법에 채택된 뻘짜실라는 “유일신에 대한 믿음”만을 언급하여, 이슬람뿐 아니라 기독교, 가톨릭, 힌두교 등 다른 세계종교도 공식종교로 인정하는 것을 가능케 하였다는 점에서 말레이시아와 차이를 보인다. 인도네시아의 이슬람 조직과 정당은 국가통합이라는 당위성 때문에, 또는 정부의 압력에 의해서 뻘짜실라를 수용하였지만, 이슬람법을 무슬림에게 적용해야 한다는 규정을 법률에 포함시켜야 한다는 요구를 해왔으며, 그것이 수카르노 정부와 이슬람 정당 간의 심각한 갈등의 원인이 되어 왔다(Noer, 1983: 187-188; 김형준, 1997: 4-7). 수하르토 정부는 1985년에 뻘짜실라를 유일한 이념적 기초로 삼아야 한다는 유일기초(Asas Tunggal) 법안을 통과시켜 이슬람 단체도 뻘짜실라를 그 이념적 기반으로 삼아야 한다고 요구하였는데, 이슬람 세력은 이 법안을 자신들의 존립 근거 자체를 와해시키려고 하는 이슬람 탄압정책으로 인식하였다(김형준, 2001: 151-154).

역은 어떻게 설정되어야 하는가? 정부조직, 경제체계, 교육과 언론제도, 예술문화정책에 이슬람적 가치와 규범은 어떻게 반영되어야 하는가? 이슬람을 둘러싼 이러한 현실적 쟁점의 기저에는 종족정치적 이해관계와 계급적 이해관계가 깔려 있다.

말레이시아의 독립 이후 말레이 집단을 대변하는 정당은 크게 암노(UMNO: United Malays National Organization)와 빠스(PAS: Parti Islam Se-Malaysia)의 두 정당으로 나누어져 말레이 유권자의 지지를 얻기 위한 각축을 벌여 왔다. 이 중 암노는 화인계 정당인 MCA(Malaysian Chinese Association), 인도계 정당인 MIC(Malaysian Indian Congress)와 연립정당을 구성하여 집권여당의 위치를 차지하여 왔고, 빠스는 이슬람 정당으로서의 정체성에 기초한 야당의 위치를 지켜 왔다. 암노가 표방하는 현대적인 이슬람, 빠스가 표방하는 근본주의적 또는 전통주의적 이슬람 사이의 정책적 대립은 그 근저에 있어서 종족정치적 이해관계를 반영한 것으로 해석되었다(Means, 1991; Mauzy & Milne, 1983-84).¹⁴ 말레이와 화인을 구분하는 핵심적인 종족적 기표로서 이슬람이 작동하는 말레이시아의 현실에서 이슬람 정책은 종족 정체성과 종족관계를 반영하면서 동시에 그것에 영향을 미치는 중요한 요인으로 이해된 것이다.

삶의 모든 영역에 이슬람법이 적용되는 이슬람 국가의 수립이라는 빠스의 정당 강령(Safie Ibrahim, 1981; Hussin Mutalib, 1993: 36-41)에 대한 암노의 비판은, 그 목표가 다종족 사회로서 말레이시아의 현실을 고려하지 않고 지나친 말레이 국수주의에 빠져 있다는 점에 초점이 맞추어져 있다. 1999년의 총선에서 빠스와 화인계 정당인 민주행동당(DAP: Democratic Action Party)이 개혁(Reformasi)이란 공동의 구호 아래 결집하여 ‘대안적 전선(Barisan Alternatif)’을 결성하고, 현 정부의 연립정당에 도전하였지만, 화인집단이 경계하는 이슬람 국가 수립이라는 빠스의 정당강

¹⁴ 인도네시아 무슬림 집단 내부에서는 이슬람 근대주의자와 이슬람 전통주의자 간의 대립뿐 아니라, ‘명목상’의 무슬림과 진정한 무슬림(산뜨리 santri) 사이의 구별이 중요한 문화적 ‘흐름(aliran)’을 형성하여 왔다(Geertz, 1960). 인도네시아의 대표적 이슬람 조직인 무하마디아와 나들라톨 올라마(Nahdlatul Ulama) 사이의 오랜 경쟁은 이슬람 근대주의자와 이슬람 전통주의자 간의 대립으로, 수카르노의 인도네시아 민족주의당(PNI), 수하르토의 골까르(Golkar)당, 군부는 ‘명목상’의 무슬림을 대변하며, 이슬람 조직과 정당(마슈미, PPP 통합개발당)은 산뜨리를 대변하는 것으로 해석되었다.

령은 두 정당 간의 지속적인 연대에 가장 큰 장애가 되었다. 이에 반해 암노의 이슬람 정책은 기본적으로 이슬람을 말레이 무슬림의 종교적 의무와 관련된 영역에 제한하고, 국가의 공적 영역에서는 시민법과 서구적 제도의 지배를 인정하는 방식이었다. 이는 영국 식민통치 기간의 정책을 이어받은 것으로, 무슬림의 결혼, 이혼, 상속에 관련된 가족법, 종교적 의무인 기도, 단식, 자캣(zakat), 순례에 해당하는 영역은 술탄과 이슬람법정의 관할 아래에 두고, 다른 영역은 시민법과 정부 조직이 관장하는 이원적 시스템이다. 암노는 이러한 이원적 시스템이 다종족 사회로서 말레이시아의 현실에 부합하는 제도라는 입장을 견지하였다.

한편 1980년대 이후 마하띠르 총리가 주도한 암노의 이슬람화 정책, 예를 들어 이슬람 은행과 보험의 설립, 할랄 인증제의 도입, 이슬람 법정의 강화, 교육과 언론에서 이슬람적 요소의 강화와 같은 일련의 정책은 종교와 분리되어 왔던 공적 영역에 이슬람의 영향력이 확산되는 변화를 가져왔다.¹⁵ 이러한 이슬람화 정책이 도입되는 배경과 의도는, 빠스와 닥파 집단으로부터 세속적인 정당, 심지어는 이교도(kaffir)라는 비판을 받아 온 암노가 이슬람적 신뢰성의 회복을 통해 말레이 유권자의 지지를 얻기 위한 시도로 평가되었다. 빠스와 닥파 집단은 도박, 술, 복권, 매춘, 부패와 같이 이슬람에서 금지된 활동이 사회적으로 만연하고 있으며 정부가 이 문제의 해결을 위해 적극적으로 개입하지 않고 있다고 비판한다. 따라서 암노의 이슬람화 정책은 진정성이 결여된, ‘화장하는 식’의 이슬람 정책에 불과하다고 말한다.¹⁶ 이슬람 정책의 진정성을 둘러싼 이러한 경합은 기본

¹⁵ 1965년에 군부와 이슬람 조직의 도움을 받아 집권한 수하르토는 마슈미 정당의 복원을 금지하는 등 이슬람의 정치세력화를 억압하는 정책을 실시하여 이슬람 조직을 실망시켰다. 수하르토는 자바 종교인 꼬바띠난(Kebatinan)에 우호적인 태도를 보임으로써 그의 무슬림적 정체성에 대한 의혹을 불러일으키기도 하였다. 하지만 1980년대에 인도네시아 사회의 전반적인 분위기가 이슬람화 되는 경향을 보이자 90년대 이후 정부 자체가 말레이시아와 유사한 이슬람 정책을 도입하고 이슬람 세력과의 연대를 뚜렷이 모색하기 시작하였다(김형준, 2001).

¹⁶ 말레이시아에서 도박, 술과 관련된 사업은 말레이 무슬림이 이용하지 못한다는 조건하에서 허용되어 있다. 빠스가 집권한 끌란탄(Kelantan) 주와 트렝가누(Trengganu) 주에서는 도박을 원천 금지하고, 주류 판매사업을 엄격하게 규제하는 정책을 시행하였다. 이들 주정부에서는 이슬람 형법(hudud)을 입법화했는데 연방정부로부터 ‘시대착오적인 광신적 이슬람’이라는 비난을 받고 공식적으로 인정을 받지 못하였다. 이슬람 형법의 도입 논쟁은 빠스가 추구하는 이슬람 국가와 암노가 추구하는 이슬람화 정책이 이슬람적 정당성을 둘러싸고 벌이는 경합의 양상을 상징적으로 보여주는 사건이다(Peletz, 2005: 254-260).

적으로 이슬람과 국가의 관계를 어떻게 정립하느냐 하는 문제와 연관된 것이지만, 현실에서는 말레이와 화인 사이의 관계 변화, 그리고 말레이 내부에서의 무슬림적 의식의 분화 현상, 특히 1970년대 이후 이슬람 부흥운동의 영향으로 종교적 의무의 실천이 강조되면서 진정한 무슬림과 그렇지 못한 무슬림을 구별하는 경향이 말레이 집단 내에서 발생하는 현상과 맞물려 있는 것이다(홍석준, 2001).

하지만, 압노와 빠스의 이슬람 정책을 종족정치의 수단으로만 환원시키는 것은 지나치게 단순한 해석이라 할 수 있다. 압노와 빠스의 이슬람 정책에 대한 또 다른 해석은 두 당이 기초하고 있는 계급적 기반을 고려하는 것이다. 압노는 말레이 도시 중산층과 엘리트의 지지에 기반하고 있는데 반해, 빠스는 말레이 농촌에 뿌리를 내리고 있다. 이러한 현실 조건하에서, 압노의 이슬람 정책은 부르주아적 이슬람의 성격을, 빠스의 이슬람 정책은 인민주의적(populist) 이슬람의 성격을 띠게 된 것이다(Kessler, 1974: 292-297). 마하피르의 신말레이 개념에서 드러나듯이, 압노의 이슬람 가치관에서 강조된 것은 근면, 신용, 규율, 번영인데, 이는 말레이 중산층이 체현해야 할 자본주의적 이슬람 윤리라고 할 수 있다(Khoo Boo Teik, 1995: 169-174). 반면 빠스의 이슬람 가치관에서 강조된 것은 절제, 검소, 평등, 공동체성이었으며, 이는 말레이 농촌사회의 전통적인 가치와 부합되는 것이기도 하다. 압노 정부가 추진하는 현대화 정책이 세속적이고 물질주의적인 발전에 치우쳐 있으며, 해외 자본에 의존한 공업위주의 산업화, 경제적 불평등의 심화와 농촌의 피폐화를 초래했다는 빠스의 비판은 이슬람 담론에 의지한 계급의식의 표출이었다고 할 수 있다(오명석, 2001: 70-71).

이슬람 담론과 계급성을 연관시키는 이러한 해석은 이슬람 정책을 종족정치의 수단으로 환원시키는 분석에서 포착하지 못했던 사회적 역동성의 일면을 드러낸 것이라고 평가할 수 있다. 종족정치적 분석에서는 말레이를 하나의 단일한 종족집단으로 상정하고 이들이 다른 종족집단, 특히 화인과의 관계를 설정하는 방식에서 타협적 입장을 취하느냐, 아니면 말레이 민족주의적 입장을 더 강하게 주장하느냐 하는 정치적 전략과 계산에 의해 압노와 빠스 사이의 이슬람 정책에 대한 차이와 수렴이 발생하는 것으로 설명하고 있다. 이에 반해 계급적 분석은 말레이 사회 내부의 계급적 분화가 이슬람 담론의 분화와 대립을 초래하고 있음을 밝히고 있다. 하지만, 압노의 이슬람은 말레이 중산층의 이슬람 가치

관과 친화성이 있고, 빠스의 이슬람은 말레이 농민의 이슬람 가치관과 친화성이 있다는 이원론적 계급분석의 결론은 점차 현실적 적절성을 상실하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 1970년대 이후 활발하게 진행되어 온 이슬람부흥운동의 주도 세력은 말레이 대학생, 지식인, 중산층이었으며, 이들은 압노의 이슬람 정책을 비판하며 이슬람 근본주의의 입장에 경도되는 경향을 보였다(Nagata, 1984). 안와르 이브라힘(Anwar Ibrahim)의 구속에 의해서 촉발된 2000년대 초의 개혁(Reformasi)운동은 압노와 마하피르 총리의 정책을 비판하는 시민운동의 성격을 띠었는데, 여기에서 말레이 중산층이 주도적인 역할을 담당하였으며, 빠스와 의 공조를 이끌어 내었다(오명석, 2005: 215-216). 말레이 도시 중산층 내부에서 발생하고 있는 이슬람적 담론의 분화는 압노와 빠스의 이슬람 정책을 각각 도시 중산층과 농민의 이슬람 가치관을 반영하는 것으로 파악하는 계급적 분석의 한계를 드러내는 것이다.

이슬람 담론의 사회적 맥락을 규명하는데 있어서 적어도 말레이시아의 경우 종족정치적 이해관계와 계급적 이해관계를 함께 고려하는 것이 유효하고 적절하다는 것에 대해서는 의문의 여지가 없어 보인다. 하지만 이슬람 담론을 종족 정치의 수단으로, 또는 계급의식의 반영으로 단순히 환원시키는 분석적 오류는 피할 필요가 있다. 이슬람 담론과 사회적 맥락의 관계를 풍부하게 드러내기 위해서는 이슬람 담론의 지식체계로서의 성격, 행위자 간의 네트워크와 이에 따른 효과, 기술과 장치의 배열에 대한 보다 면밀한 탐구가 요청된다.

말레이시아의 할랄인증제를 다시 예로 들어보자(오명석, 2010). 음식에 대한 할랄(halal: 허용된 것)과 하람(haram: 금지된 것)의 규정은 이슬람법에 명시적으로 제시되어 있지만, 이를 현대의 식품산업에 적용시키기 위해서는 그 규정에 대한 추론과 해석이 불가피하게 수반된다. 추론과 해석의 방식은 이슬람법체계의 법적 논리에 의해 규정되며(Mohammad Hashim Kamali, 2005), 또한 이를 수행하는 제도적 장치에 의해 실현된다. 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의 간의 중요한 대립은 이슬람법에 대한 추론과 해석의 방식과 관련된 이견에서 초래된 것으로, 이에 대한 평가를 위해서는 이슬람법의 지식체계에 대한 이해가 필요하다.¹⁷ 말레

¹⁷ 이슬람 근대주의는 이슬람법에 대한 개인적 해석(ijtihad)을 인정하고, 이슬람 근본주의는 경전

이시아의 할랄인증제에서 할랄/하람의 기준을 제시하는 이슬람진흥부(JAKIM)가 어떤 법적 논리를 채택하고 있는지를 이슬람법의 지식체계와 연관시켜 이해할 때, 이슬람 담론 내에서 그것이 차지하는 독특한 위상을 파악할 수 있다.

할랄인증제의 시행에는 다양한 행위자가 연루된다. 정부 차원에서 이슬람진흥부뿐 아니라, 말레이시아 표준원, 할랄산업개발법인(Halal Industry Development Corporation), 이슬람 법정의 판사(mufti)가 개입하며, 식품산업 기업가, 유통업체, 서비스업체, 소비자, 대학연구소, 시민단체, 언론이 중요한 행위자로 참여한다. 이들 행위자들은 종족, 계급, 젠더 등의 범주에 따라 구별되지만 동시에 서로 얽혀 있는 연결망을 구성한다. 그리하여 다양한 이해관계가 때로 수렴하고 때로는 갈등하는 복잡한 양상을 보인다. 정부가 할랄인증제를 도입하게 된 이유는 말레이 무슬림 소비자의 종교적 요구를 반영한 것이지만, 이 제도의 시행으로 가장 큰 경제적 이익을 얻은 집단은 국내의 화인 식품업체, 다국적 식품업체, 다국적 패스트푸드 체인점이었다는 것은 이슬람 정책의 효과가 기획자의 의도와는 달리 전개될 수 있음을 보여준다. 이는 식품의 생산에서 소비에 이르기까지 다양한 행위자들이 복잡하게 얽혀 있는 연결망이 초래하는 효과라고 할 수 있으며, 또한 종족과 계급이라는 요인이 현실에서 작동할 때 여러 단계의 매개와 교점(node)을 거치게 된다는 점을 보여준다. 그리고 그 연결망은 국지적 또는 국내적 범위를 넘어서서, 무슬림 세계를 포함한 전지구적 범위로까지 확산되어 있다.

할랄인증제의 시행에는 다양한 기술과 장치가 동원되며, 그것은 일정한 방식으로 배열된다. 문서검열을 통한 체계적 감사(auditing), 표준화된 관료제적 통제, 전문가의 지식, 과학기술 등은 말레이시아 할랄인증제의 현대적 성격을 부각할 때 가장 강조되는 지점이다. 2004년 말레이시아 표준원은 MS1500(할랄 식품의 생산, 취급, 저장에 관한 일반 지침)을 제정하여, 음식에 대한 할랄 규정을 식품안전법

에 대한 문자 그대로의 해석을 따르는 것으로 흔히 구별되어 왔지만, 법적 해석에 대한 입장은 그 뿐만 아니라, 논리적 유추(qiyas), 공공이익(maslahah), 합의(ijma), 관행(adat)과 같은 개념들을 어떻게 활용하고 인정하느냐에 따라 다양한 방식으로 갈라진다(Mohammad Hashim Kamali, 2005). 일부다처제를 둘러싼 이슬람 근대주의자, 이슬람 페미니스트, 이슬람 근본주의자 간의 의견 대립도 이러한 법적 논리를 적용시키는 방식과 연관된다.

과 유사한 지위에 있는 국가표준제의 일부로 만들었다. 가공식품업체와 식당이 할랄인증을 얻기 위해서는 제품에 사용되는 모든 재료에 대해 공급자의 회사명과 할랄식품임을 증명하는 서류를 제시하여야 하며, 이에 대한 감사가 할랄인증 심사에서 핵심적인 절차이다. 최근에는 기업 내부에 할랄 전문가를 채용하거나 할랄 위원회를 구성하여 회사 자체가 할랄 규정의 준수에 대한 자체적인 감사를 하도록 요구하고 있다. 과학기술은 할랄식품의 생산 과정과 금지된 물질의 포함 여부를 검사하는 과정에 활용되기 시작하였다. 돼지로부터의 추출물이 최종 가공식품에 포함되어 있는지의 여부를 과학적으로 입증하는 것이 필요할 경우 분자생물학이나 DNA 검사와 같은 첨단 과학기술을 대학연구소가 제공한다. 가공식품에 광범위하게 사용되는 젤라틴이나 효소(enzyme)를 돼지 추출물이 아닌 생선이나 채소로부터 만들어내는 신기술도 대학연구소에 의해 개발되고 있다. 현재의 할랄인증제에서는 고려 사항이 아니지만, 살충제, 제초제, 화학비료를 사용하는 현대의 농법, 유전자 변형 식품, 동물성 사료가 건강과 환경에 대한 이슬람적 윤리에 어긋난다는 판결(fatwa)이 내려지면, 유기농법이 할랄 식품산업에 적합한 새로운 과학기술로 인정될 가능성도 있다.

할랄인증제의 연구에서 이슬람 담론의 지식체계로서의 성격, 행위자 간의 네트워크와 이에 따른 효과, 기술과 장치의 배열을 고려할 필요가 있다는 이러한 제안은 은행과 보험을 포함한 이슬람 금융, 이슬람적 소비, 이슬람 의료, 이슬람 미디어와 같이 최근에 주목받기 시작한 새로운 이슬람 제도의 연구에도 적용할 수 있다고 생각한다. 이러한 연구는 이슬람과 현대성이 맺는 역동적 관계를 보다 풍부하고 구체적으로 보여줄 수 있는 방안이 될 수 있을 것이다. 또한 동남아 이슬람에 대한 기존의 연구에서, 사회과학자들은 사회적 맥락을 밝히고 있지만 이슬람 지식체계에 대한 이해나 관심의 부족을 드러내며, 이슬람 학자들은 이슬람 담론의 분석에 집중하면서 사회적 맥락을 간과하는 한계를 극복하는 한 방안이 될 수 있을 것이다.

V. 결론

근대화 이론에서 상정하는 현대성이 서구의 역사적 경험을 보편적 발전 모델로 간주하여 구성된 것이라면, 최근에는 서구적 현대성을 상대화하고 다양한 발전 경로에 의존하는 다원적 현대성(multiple modernity) 또는 대안적 현대성(alternative modernity)에 대한 논의가 활발하게 제기되고 있다. 이 글에서 다룬 이슬람적 현대성에 대한 논의, 보다 정확하게는 이슬람과 현대성의 관계에 대한 이슬람 담론과 그것의 사회적 맥락에 대한 논의는 위의 문제의식과 매우 밀접한 연관을 갖는 것이다. 이슬람 근대주의(또는 신근대주의)와 이슬람 근본주의 간의 오랜 대립과 논쟁에서 알 수 있듯이, 이슬람 세계는 서구에 의해 촉발되고 때로 강요된 현대성에 대해 어떻게 대응해야 하는지를 둘러싸고 심각한 종교적 논쟁을 전개하여 왔다. 이러한 논쟁은 유교, 불교, 힌두교 사회에서도 동일하게 발생하였지만, 그 논쟁의 치열함, 사상의 다양한 분기, 현실 정치 속에서의 구현이란 측면에서 볼 때 이슬람 세계의 역사적 경험은 다원적 현대성에 대한 논의에서 특별한 위상을 갖는다고 할 수 있다. 서구적 현대성에 대한 적극적인 수용과 모방으로부터 그것에 대한 전면적인 부정에 이르기까지 이슬람 세계의 대응 방식은 서로 간에 화해하기 힘든 깊은 골을 만들어 왔을 뿐 아니라, 그 사이에 쉽게 규정지을 수 없는, 절충과 혼합으로 이루어진 다양한 담론적 흐름이 나타나기도 하였다. 이러한 상황을 고려할 때, 이슬람적 현대성이란 현대성에 대한 이슬람적 대응의 특정한 방식을 지칭하는 범주에 불과한 것으로 인식할 필요가 있으며, 그 범주의 구체적인 내용은 무슬림 사회에 따라 다를 뿐 아니라 역사적으로도 변화해간다는 것을 인정할 필요가 있다.

이슬람과 현대성의 관계에 대한 이슬람 담론을 이해하기 위해서 주목해야 할 측면은 이슬람의 지구적 연결망이다. 지구화 과정에 대한 종래의 연구가 주로 서구, 특히 미국의 상업적 소비문화, 자본, 지식의 헤게모니적 전파 양상에 초점을 맞추었다고 한다면, 글로벌 이슬람에 대한 최근의 연구는 무슬림 세계 내부에서 이에 비견할 만한 지식과 정보의 전 지구적 흐름과 이슬람 금융, 이슬람적 상품·서비스의 태동에 주목하고 있다. 현대성에 대한 이슬람적 대응이 복잡한

양상을 띠었던 것과 마찬가지로 이슬람의 지구화 과정도 서로 모순되고 대립하는 담론과 지향성을 수반하고 있다. 20세기 전후의 이슬람 근대주의와 이슬람 근본주의의 전과 양상과 더불어, 1970년대 이후 무슬림 세계에서 이슬람 부흥운동, 시민적 이슬람과 살라피 운동의 전개, 급진적 이슬람과 새로운 도시 수피즘의 등장은 이슬람에 내재된 글로벌한 역동성의 측면을 분명하게 드러내고 있다.

당연한 말이지만, 이슬람의 지역적(local) 맥락에도 주목할 필요가 있다. 무슬림 세계의 전반적인 변화로부터 결코 자유로울 수는 없지만, 이슬람이 현실 사회에서 구체적으로 어떤 모습을 띠느냐 하는 것은 각 사회의 지역적 상황과 역사적 전통에 의해 규정되기 때문이다. 인도네시아의 무하마디아와 나들라퐁 올라마는 그 이념적 기초를 외부에서 받아들인 것이지만, 식민시기, 수카르노 정부, 수하르토 정부를 거치면서 이슬람과 국가, 이슬람과 사회의 관계가 변화하는 상황에 따라 지속적인 변모를 해왔으며, 이슬람 근대주의와 이슬람 전통주의라는 명칭만으로는 쉽게 포착될 수 없는 복잡성을 그 내부에 담게 되었다. 말레이시아에서 압노 정부의 이슬람화 정책과 빠스의 정책 사이의 대립과 수렴도 종족정치, 계급관계, 지식체계로서의 이슬람 담론의 차원이 복잡하게 얽혀져 전개되어 왔다고 할 수 있다. 동남아의 이슬람은 이슬람의 지구적 연결망과 지역적 상황이 상호작용하는 양상을 잘 드러내주는 사례이다. 또한 말레이시아와 인도네시아는 다종족-다종교로 구성된 국민국가, 산업화와 시장경제가 크게 발전한 시민사회에서 이슬람과 현대성이 맺는 역동적 관계의 새로운 모습을 구체적으로 보여줌으로써 현대 무슬림 세계에 대한 비교연구에 중요한 시사점을 제공해 준다. 그런 점에서 동남아 이슬람을 주변적 이슬람으로 인식하는 태도는 폐기되어야 한다.

참고문헌

- 김형준. 1997. “종교자유에 대한 변화하는 해석: 인도네시아의 사례.” 『동남아시아연구』 5, 3-23.
- _____. 2001. “인도네시아의 변화하는 이슬람과 국가.” 김영수 외. 『동남아의 종교와 사회』. 서울: 오름.
- _____. 2006. “이슬람 신근대주의의 출현과 반응: 인도네시아 무하마디야의 사례.” 『비교문화연구』 12(1), 81-110.
- 소병국. 2001. “이슬람과 현대 말레이시아 사회의 변동.” 김영수 외. 『동남아의 종교와 사회』. 서울: 오름.
- 양승윤. 1993. “말레이시아 이슬람부흥운동의 역사적 배경에 관한 고찰.” 『이문논총』 26.
- 오명석. 1998. “닥파에서 신말레이로.” 한국문화인류학회 편. 『한국인류학의 성과와 전망』.
- _____. 2001. “이슬람 경제의 시각에서 본 말레이시아 경제위기의 원인과 대안적 해결 방안.” 『국제·지역연구』 10(4), 57-79.
- _____. 2005. “말레이 중산층과 개혁(reformasi)운동.” 『비교문화연구』 11(1), 187-224.
- _____. 2010. “음식, 이슬람법, 시장: 국지적, 지구적 맥락에서의 할랄음식.” 한국문화인류학회 학술대회 발표문.
- 홍석준. 2001. “현대 말레이시아 이슬람부흥운동의 문화적 의미.” 『동남아시아연구』 11(1), 1-27.
- Azyumardi Azra. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Allen & Unwin.
- Farish Noor. 2009. “The Tablighi Jama‘at as Vehicle of (Re)Discovery.” in R. Feener and T. Sevea, eds. *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2005. “Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Suharto Indonesia.” in R. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation,*

- Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2009. *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. University of Hawaii Press.
- Howell, Julia. 2007. "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks." in M. Bruinessen and J. Howell, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B.Tauris.
- Howell, Hulia and Martin Bruinessen. 2007. "Sufism and the 'Modern' in Islam." in M. Bruinessen and J. Howell, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B.Tauris.
- Hussin, Mutalib. 1993. *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*. Singapore: Singapore University Press.
- Ibrahim, Ozdemir. 2003. "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective." in R. Folz, F. Denny, and A. Baharuddin, eds. *Islam and Ecology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kessler, Cive. 1974. "Muslim Identity and Political Behaviour in Kelantan." in W. R. Roff, ed. *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Khoo, Boo Teik. 1995. *Paradoxes of Mabathirism*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Laffan, Michael. 2007. "National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals Salafy and Sufi." in M. Bruinessen and J. Howell, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Tauris.
- Mahathir, Mohamad. 1970. *The Malay Dilemma*. Kuala Lumpur: Times Book International.
- Mandaville, Peter. 2005. "Sufis and Salafis: Discourse of Transnational Islam." in R. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- Mauzy, Diane and R. Milne. 1983-84. "The Mahathir Administration in Malaya: Discipline Through Islam." *Pacific Affairs* 56(4), 617-648.
- Means, Gordon. 1991. *Malaysian Politics: The Second Generation*. Singapore: Oxford University Press.
- Mohammad Hashim Kamali. 2005. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Subang Jaya:

- Ilmiah Publishers.
- Muhammad Kamal Hassan. 1982. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muzaffar Iqbal. 2009. *The Making of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Noer, Daniel. 1983. "Contemporary Political Dimension of Islam." in M.B. Hooker, ed. *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.
- Noorhaidi Hassan. 2005. "September 11 and Islamic Militancy in Post-New order Indonesia." in K.S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali, eds. *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*. Singapore: ISEAS.
- Nurcholish Madjid. 1984. *Islam, Kemodernan, dan KeIndonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Omar Bajunid. 1994. "Introduction." in Omar Bajunid, ed. *Muslim Social Sciences in ASEAN*. Kuala Lumpur: Yayasan Penataran Ilmu.
- Peletz, Michael. 2002. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2005. "Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11." in R. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- Roff, William. [1985] 2009. "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia." in William Roff. *Studies on Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press.
- Rustam Sani. 1993. *Melayu Baru dan Bangsa Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distribution.
- Safie Ibrahim. 1981. *The Islamic Party of Malaysia: Its Formative Stages and Ideology*. Kelantan: Nuawi bin Ismail.
- Sayyid Qutub. [1953] 2000. *Social Justice in Islam*. Selangor: Islamic Publications International.
- Seyyed Hossein Nasr. 1996. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford

- University Press.
- _____. 2001. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group.
- Syed Farid Alatas. 2005. "Islam and Modernization." in K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali, eds. *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*. Singapore: ISEAS.
- Syed Naquib Al-Attas. 1981. *The Positive Aspects of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science.
- _____. 1989. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- _____. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Voll, John. 2007. "Contemporary Sufism and Current Social Theory." in M. Bruinessen and J. Howell, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Tauris.
- Yoginer Sikand. 2007. "The Reformist Sufism of the Tabligh Jamaat: The Case of the Meos of Mewat, India." in M. Bruinessen and J. Howell, eds. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Tauris.

Abstract

Issues in Southeast Asian Islam: Islam and Modernity

Myung-Seok Oh Seoul National University

This paper examines the relationship between Islam and modernity through diverse Islamic discourses and practices, with special attention to Southeast Asia. The discourses of Islamic modernism (or neo-modernism) and of Islamic fundamentalism, both as responses to the Western modernity in different ways, are analyzed in relation to issues of the recent academic discussions about ‘multiple modernity’ or ‘alternative modernity.’ In particular, this paper shows how the policy of ‘Islamization’ in Malaysia has played a powerful role in the institutionalization of Islamic modernity, as well as its limits. It also emphasizes the need to understand the dynamic changes of Southeast Asian Islam at the level of both the global networks of the Muslim world, and of the social contexts of local regions.

Keywords | Islamic modernity, modernist Islam, fundamentalist Islam, sufism, global Islam