

이슬람의 유입과 자바 무슬림의 능동적 대응: 종교 텍스트에 대한 분석을 중심으로*

김 형 준**

I. 머리말

이슬람이 현재의 인도네시아를 구성하는 지역으로 처음 전파된 시기는 10세기 이전이며, 이슬람을 먼저 수용했던 아랍이나 인도 상인이 주요 매개였으리라 추정된다. 이로부터 수세기가 흐른 뒤 해안 지역, 특히 자바 북부 왕국의 통치자에 의해 수용된 이슬람은 왕국의 정치적 영향력 확대에 따라 대중에게 확산되었으며, 단기간에 걸쳐 자바의 이슬람화가 이루어졌다(Arnold 1913; Drewes 1968).

급속한 이슬람화를 가능하게 한 종교적 요인으로는 신비주의적 경향의 교리가 거론된다(Johns 1961: 14; Robson 1981: 271). 즉, 경전중심적(scriptural)이며 종교적 의무를 강조하는(shariah-minded) 경향 대신 신비주의적이며 초자연적 힘의 축적을 강조하는 경향이 이슬람 교리의 지배적 형태로 수용됨으로써, 신비적 경향의 힌두불교 전통과의 갈등을 최소화할 수 있었고 개종을 용이하게 하였다는 것이다.

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 서강대학교 동아연구소 인문학국지원사업의 일환으로 수행된 연구임(NRF-2008-362-B00018). 이 글의 초고를 발표할 때 건설적인 토론을 해주신 홍석준 선생님 그리고 이 글에 대한 유익한 제안을 해주신 익명의 심사위원께 감사드립니다.

** 강원대 문화인류학과 교수

이전 전통에 대해 배타적이지 않은 이슬람은 자바 무슬림의 종교적 실천과 믿음에 혼합적인(syncretic) 상황을 가져왔다. 토착적, 힌두불교적, 이슬람적 전통이 서로 조화롭게 공존하였으며, 특정 관행의 종교적 정체성, 즉 그것이 이슬람에 기원한 것인지 아니면 힌두불교에 기원한 것인지를 문제는 심각한 고려 대상으로 자리매김하지 않았다. 기어츠의 표현을 빌리면(1960: 40), 힌두교의 여신이 이슬람 선지자와 어깨를 맞대고 이들 모두가 지역의 수호신과 어울리지만, 어느 누구도 서로의 존재에 놀라움을 느끼지 않을 수 있었다.

비이슬람식 전통의 유지를 정당화한다는 이유로 인해 내국인 학자에 의해 때로 비판받기도 하지만(Azra 2006: 161-2; Bachtiar 1985; Noer 1973: 19), 최근까지도 종교혼합(syncretism)은 현실의 종교적 모습을 설명할 수 있는 주도적 분석틀로서의 위상을 유지하고 있다(Beatty 1999; Headley 2004). 이 개념은 현실 설명 능력뿐만 아니라 자바의 이슬람화 과정을 바라볼 중요한 시각을 포함하고 있다. 즉, 자바의 이슬람화가 단순히 아랍식 이슬람을 도입하여 적용하는 과정이 아니라는 것이다. 자바 무슬림은 이슬람의 여러 교리 중 자신에게 수용될만한 요소를 받아드리고, 즉각적으로 받아드리기 힘든 부분을 변형하고, 자신의 종교적 필요와 욕망을 충족시킬 수 있도록 변용함으로써 능동적으로 이슬람화를 수행하였다.

이러한 시각에서 볼 때, 1970년대 이후 인도네시아에서 전개된 ‘이슬람 부흥’(Islamic revivalism; Islamic resurgence) 즉, 일상생활의 제영역에서 이슬람의 의무를 실천하고자 하는 무슬림의 확대는 자바의 이슬람화 과정에 새로운 차원을 첨가하였다. 경전을 중심으로 현실을 이해하고, 종교적 의무를 중시하며, 이슬람적인 것과 비이슬람적인 것 사이의 차이를 강조함으로써 이슬람 부흥은 혼합주의적 상황과는 차별적인 모습을 결과했다.

일부 학자들은 이슬람 부흥이 경전에 대한 무조건적인 복종과 아

람에서 기원한 관행과 믿음에 대한 의존, 즉 ‘아랍화’(Arabization)를 야기한다고 주장한다(Barton 1991: 74-5; Hefner 2000: 103-106; Hooker 2003: 233 & 243-245). 하지만, 경전중심적 경향이 자바 무슬림에 의해 실제 어떻게 수용되었으며, 종교적 믿음과 실천에 어떠한 변화를 가져왔는지의 문제는 교리에 기초한 논리적 추론이 아닌 경험적으로 검증되어야 할 문제이다. 예를 들어, 일부 무슬림 지식인은 경전중심적 종교 해석을 강조함에도 불구하고 아랍화가 아닌 ‘토착화’(pribumisasi), ‘맥락화’(kontekstualisasi), ‘문화적 이슬람’(Islam kultural), ‘포괄적 이슬람’(Islam inklusif), ‘자유주의적 이슬람’(Islam liberal), ‘진보적 이슬람’(Islam Progresif) 등의 개념을 제기하였다(Bustamam-Ahmad 2004: 77-99; Ida 2004; Qodir 2003; Wahid 1989: 81-96). 따라서 경전중심적 경향이 꾸란(Quran)과 하디스(Hadith)에 대한 문자 그대로의(literate) 해석과 아랍 중심적 성향을 결과한다는 식의 주장은 자바 무슬림의 능동적 수용 양상을 간과할 수 있다.

이 글의 목적은 신비주의적, 경전중심적 경향이라는 이슬람의 두 흐름에 대한 자바 무슬림, 특히 종교 지도자의 대응 양상을 검토하는 것이다. 이를 위해 서로 다른 시기, 즉 이슬람 도입기, 이슬람 확립기, 그리고 최근에 기술된 세 권의 이슬람 관련 서적이 분석될 것이다. 연구대상이 서적으로 제한된 이유는 다음과 같다. 첫째, 자바 무슬림의 대응 양상을 통시적으로 비교할 자료가 서적을 제외하고는 많지 않다는 점이다. 둘째, 서적의 경우 이슬람지도자의 종교적 관점을 뚜렷하게 반영하기 때문에 특정 시기의 종교적 담론을 검토하기에 적합하다. 세 번째는 이 글의 시론적 성격이다. 보다 넓은 범위의 종교적 믿음과 관행에 대한 자바 무슬림의 대응 양상을 검토하기에 요구되는 분석틀을 서적을 대상으로 한 연구에서 모색해보려는 제한된 목적을 이 글은 가지고 있다.

이 글에서는 각각의 종교 텍스트에서 이슬람이 어떻게 이해되고 있으며, 이슬람에 기원하지 않은 종교전통이나 지식체계가 어떻게 동원·이용되고 있으며, 이들이 이슬람과 어떠한 관계를 맺고 있는가의 문제가 중점적으로 검토될 것이다. 연구 대상으로 선정된 세 권의 종교 텍스트가 특정 시기의 종교적 담론을 대표할 수는 없을 것이다. 하지만, 일정 정도의 대표성을 가진 필자에 의해 쓰였고 광범위하게 읽혀졌다는 사실은 이들 텍스트가 자바 무슬림의 대응 양상을 보여줄 담론을 일정 정도 반영하고 있음을 시사한다.

II. 세 권의 텍스트에 표현된 이슬람

본문에서 검토될 저술은 17세기에 쓰인 ‘바바드 따나 자위’(Babad Tanah Jawi: 이하 ‘바바드’), 18세기 후반 혹은 19세기 초반에 쓰인 ‘스랏 짜볼렉’(Serat Cabolek: 이하 ‘스랏’), 2006년에 발간된 ‘피끼 안띠꼬롭시’(Fikih Anti-korupsi: 이하 ‘피끼’)이다. ‘바바드’는 이슬람왕국 마따람(Mataram)에 의해, ‘스랏’은 마따람 궁정에 소속된 종교지도자 겸 문인에 의해 쓰였으며, 두 책 모두 식자층 사이에서 광범위한 인기를 얻었다(Soebardi 1975: 17). 두 서적과 비교할 때 ‘피끼’의 독자층은 훨씬 제한적이다. 하지만, 경전중심적 경향을 오랫동안 지향해왔던 이슬람조직에 의해 발간됨으로써 이 서적은 최근의 종교적 담론을 이해하기 위한 자료를 제공해줄 수 있다.

1. 바바드 따나 자위

‘바바드 따나 자위’는 17세기에 처음 편찬되었다고 여겨지는(Ras 1987: 346-7) 자바의 역사를 다룬 책이다. ‘바바드’는 연대기, ‘따나’

는 땅, ‘자위’는 자바를 의미하기에, 이 책은 ‘자바의 연대기’라 번역될 수 있다. 책의 주요 내용은 태초부터 17세기 중엽까지 자바를 통치한 왕들의 이야기인데, 선지자 아담부터 시작하여, 힌두불교왕국시대를 거쳐 이슬람 왕국 마따람에서 그 끝을 맺고 있다.

‘바바드’는 마따람왕국의 성립과정을 신화적으로 재구성함으로써 정치적 정통성을 확립하고자 만들어졌기 때문에 역사서이기보다는 건국신화로서의 성격을 강하게 띠고 있다. 이 책의 신화적 성격은 마따람의 건국 이전인 힌두불교왕국과 관련된 내용에서 두드러지게 표현되어서 힌두불교신과 인간과의 상호작용이 주요 테마로 등장하고 있다. 마따람의 건국 이전 및 이후의 내용과 관련되어서도 신화적 성격은 유지되지만, 이슬람의 유일신적 특성이 투영됨에 따라 신과 인간의 직접적 교류가 아닌 초월적 힘이 부여된 인간이 주도적 테마로 이용된다.

‘바바드’는 자바인의 선조로 선지자 아담을 선정함으로써, 창세기와 관련된 이슬람 교리를 명시적으로 수용하고 있지만, 그와는 상이한 방식으로 아담의 후손을 설명한다(Olthof 2007: 9). 이들 후손의 목록에 포함된 흥미로운 존재는 *Batara Guru*와 *Dewi Sri*이다. *Batara*와 *Dewi* 모두는 신을 의미하는 토착어인데, *Batara Guru*는 보통 시바와 연결된 힌두의 최고신을, *Dewi Sri*는 순수토착 여신으로서 쌀과 다산에 관련된 신을 일컫는다(Headley 2004: 135-140). 따라서 이들 두 신을 아담의 후예이며 자바인의 선조로 포함하고 있음은 이슬람과 비이슬람 전통의 분리가 아닌 공존이, 그리고 이전의 왕국과 마따람 사이의 단절이 아닌 연속성이 ‘바바드’의 주요 모티브 중의 하나임을 시사한다.

이슬람 왕국이 어느 정도 안정기로 접어든 시기에 기술되었음을 고려해보면, ‘바바드’는 이슬람에 대한 지배층과 종교지도자 집단의 태도를 보여주는 자료로 이해될 수 있다. 이들에게 있어 이슬람이

어떤 의미를 가지고 있었고, 그것이 기존 종교전통과 어떤 관계 속에 놓여 있었는지를 검토하기 위해 아래에서는 ‘바바드’에 제시된 이슬람 개종 관련 이야기가 분석될 것이다. 개종이 선택된 이유는 그것이 새로운 종교에 대한 내부자적 시각과 그것의 수용과정을 보다 뚜렷하게 보여줄 매개이기 때문이다.

‘바바드’에는 개종 관련 이야기가 풍부하게 제시되어 있지 않다. 자바인의 개종에 핵심적 역할을 했다고 여겨지는 왈리(wali)¹⁾ 중 한 명을 제외하고는 처음 언급된 순간부터 이들의 종교적 지위가 무슬림으로 설정되어 있으며, 통치자와 일반인의 개종의 경우 왈리와의 만남 후 이루어졌다는 식의 상투적인 설명만이 제시되어 있다. 이런 서술 방식에서 벗어나는 사례는 수난 깔리조고(Sunan Kalijaga)의 개종 이야기이다²⁾. 그에게 부여되는 ‘최후의 왈리’(wali)라는 호칭이 보여주듯, 그는 자바의 이슬람화 과정에서 가장 핵심적 인물로 간주된다. 그의 개종과 관련되어 가장 비중 있는 서술이 제시된다는 점 그리고 그가 자바의 이슬람화에서 절대적 위치를 가진 존재로 비추어진다는 점을 고려해보면 수난 깔리조고의 개종은 대표적 개종 이야기라 평가될 수 있다.

사히드(수난 깔리조고의 원래 이름)는 불교왕국인 마자빠히트의 영향력 아래에 있던 튜반(Tuban: 자바 동부 해안가) 지역을 통치하는 통치자의 아들로 태어났다.³⁾ 그는 결혼을 중용하는 아버지를 견디지 못해 집에서 뛰쳐나온 후 도박판에 빠지게 되었고 돈을 계속 잃게 되자 강도짓을 하기로 마음먹는다. 도박에서 질 때마다 그가 숲

1) 왈리(wali)는 아랍어로 ‘가까운 사람’을 의미하는 wali에서 그 기원을 찾을 수 있다 (Federspiel 1995: 284).

2) 수난(sunan)은 수수후난(susuhunan)의 줄임말로써 ‘성스러운 존경의 대상’을 의미하며, 국왕과 聖人에 해당하는 종교지도자를 지칭하기 위해 이용된다(Ajidarma 2007: 162; Federspiel 1995: 248).

3) 수난 깔리조고의 개종에 대한 보다 포괄적인 분석은 필자의 글(2009)에 제시되어 있으며, 본문의 개종 관련 내용 중 일부는 위 글의 내용 중 일부를 수정한 것이다.

에서 강도짓을 하게 되자 이 소문이 널리 퍼졌으며, 사람들이 그 숲을 회피해야 할 정도로 상황이 악화되었다. 이 소식을 듣게 된 수난 보낭(Sunan Bonang)⁴⁾은 사히드를 시험해보고자 했는데, ‘바바드’에 제시되어 있는 둘 사이의 대면 장면은 다음과 같이 전개된다 (Santoso 1970: 75-6).

수난 보낭(Sunan Bonang)은 메카(Mecca)로 예배하기 위해 길을 떠났다. 그가 각종 보석으로 장식된 금으로 만든 지팡이를 가지고 숲속에 들어가자 그것이 햇빛에 반사되어 반짝거렸다. 지팡이를 빼앗으려던 사히드에게 그것을 그냥 건네준 수난 보낭은 옆에 있던 나무를 금으로 바꾸어버리고 그 것 역시 가져가도록 했다. 기적을 본 사히드는 자신을 제자로 받아주도록 간청했고, 이를 응낙한 수난 보낭은 그에게 땅속의 구덩이에 백 일 동안 들어가 있도록 명령했다. 메카에서 돌아온 후 수난 보낭은 다른 제자에게 사히드를 데려오도록 했다. 땅속에서 의식을 잃고 있던 사히드가 깨어나자 수난 보낭은 그를 자신의 여동생과 결혼시켰다. 이후 그는 세 말라야(Seh Malaya)라고 불리게 되었다.

이 서술에서는 수난 깔리조고의 개종에 대한 언급이 직접적으로 제시되어 있지 않다. 대신 그의 개종을 추정할 수 있도록 하는 두 요소가 등장하는데, 수난 보낭의 여동생과의 결혼 그리고 개명이다. 이처럼 수난 깔리조고의 개종 이야기를 특징지을 수 있는 성격은 단순함이다. 그는 이슬람으로의 개종의 최소조건으로 거론되는 신앙고백을 듣거나 암송하지도 않은 채 개종하였다. 또한, 동남아 몇몇 지역의 개종 이야기에서 나타나는 개종의 조건, 예를 들면 아랍어 이해, 예배방식 습득, 할레(Jones 1979) 중 어떤 것도 충족시키지 않은 채 이슬람을 수용했다.

4) 수난 보낭은 이슬람을 자바에 처음 전파되었다고 여겨지는 외국인인 수난 이브라힘(Sunan Ibrahim)의 손자인데, 수난 이브라힘의 아들과 손자 모두는 수난이라는 칭호와 함께 9명의 왈리에 속한다(김형준 2009: 186-191).

‘바바드’에서 수난 깔리조고의 개종을 가능하게 한 핵심적 요인으로 거론된 것은 ‘알라의 의도’(takdir Allah)이다. 이는 수난 보낭의 기적을 통해 표출되었고, 이 기적은 그를 혼란에 빠뜨림과 동시에 가르침을 받고자 하는 욕망을 불러일으켰다. 그에게 작용했던 알라의 의도는 이후 독특한 방식으로 표현되었다. 즉, 수난 보낭의 가르침은 백 일 동안 땅속에 묻힌 상태로 있으라는 것뿐이었다. 땅속에서 어떤 일이 전개되었는지에 대해서는 설명되어 있지 않으며, 단지 그가 의식을 잃은 상태에 놓여있었음을 알 수 있다. 의식을 되찾자 그의 종교적 위상은 완전히 전환되었다. 그는 수난 보낭의 여동생과 결혼함으로써 聖人の 집합소라 할 수 있는 가계와 관계를 맺게 된다 (Ajidarma 2007: 84-88).

수난 깔리조고의 개종에 영향을 미친 두 요소, 즉 ‘알라의 의도’와 ‘땅속 수련’ 중 전자는 종교적 정체성이 명확한 반면 후자는 그렇지 않다. 이슬람의 신비주의인 수피즘(Sufism)에서 금욕적이고 신비주의적인 수련이 강조되어왔던 점은 사실이지만 땅속 수련의 전통을 찾아보기는 쉽지 않다. 이와 달리 토착적 자바 전통에서 ‘땅속 수련’(pasa ngluweng)은 초자연적 힘을 축적하는 효과적인 방법으로 이용되어왔다(Kim 2007: 145). 이러한 사실은 수난 깔리조고의 개종 과정에 이슬람적 요소뿐만 아니라 토착적 종교요소가 혼합되어 공존하고 있음을 보여준다. 나아가 ‘알라의 의도’보다 ‘땅속 수련’이 신비적 힘을 축적하는 보다 구체적이고 가시적인 행위임을 고려해보면, 이슬람식 요소보다 토착적 요소에 더 많은 무게가 주어져 있다는 해석역시 가능하다.

‘바바드’는 이슬람으로의 개종을 커다란 외형상의 변화를 요구하지 않는 성격의 것으로 규정하고 있다. 내면적 깨달음은 중시되는데, 그 구체적 상황을 고려해보면 비이슬람적 종교관행이 차지하는 중요성을 찾아볼 수 있다. 이는 개종이 기존 종교적 전통과의 급진적

단절을 필요로 하는 것이 아니었고, 경전중심적 전통에서 강조하는 경전에 기초한 이슬람적인 것과 그렇지 않은 것 사이의 뚜렷한 이분법적 대립을 요구하는 것이 아니었음을 보여준다.⁵⁾ 또한 개종 과정에서 이슬람과 관련된 종교 지식은 커다란 중요성을 가지고 있지 못하며, 모든 종교적 전통이 필요에 의해 이용되고 있다. 이러한 서술방식은 자바에서 이슬람 왕국이 안정기에 접어드는 시기 이슬람과 이전의 종교적 전통이 조화로운 공존 상태에 놓여 있었으며, 이는 이슬람이 이전 종교와 완전히 배타적인 종교로 이해되지 않았음을 시사한다.

2. 스랏 짜볼렉

‘바바드’에 드러난 포용적인 종교관, 이슬람 경전에 대한 강조의 부재, 외적으로 표현되는 종교적 실행에 대한 경시 등은 마따람 시기에 쓰인 상당수 종교 관련 저술에도 적용될 수 있다. 이 저술들에서는 5차례의 기도, 금식 등과 같은 종교적 의무나 이슬람법이 아닌 내적, 신비적 차원의 종교관이 강조되었는데, 이를 주트몰더르(Zoetmulder)는 ‘인간과 신의 합일’(Manunggaling Kawula Gusti)이라고 지적했다(1990).

아래에서는 개종 후 상당한 기간이 흐른 뒤 쓰인 종교 텍스트를 대상으로 그 속에 표현되어 있는 주도적 종교관이 무엇인지, 그것이 ‘바바드’에 제시된 포용적 종교관과 어떤 유사성을 갖는지 그리고 이를 통해 이슬람에 대한 식자층의 태도가 어떠했는지의 문제가 검토될 것이다.

5) 이슬람 왕국의 통치자에게 있어 이슬람 이전의 정치관이 그대로 유지되었고 이슬람이 정치적 정당성을 확보하기 위한 추가적 수단으로 이해되었다는 사실(Moertono 1963: 63; Schrieke 1957: 13)은 개종에 대한 서술과 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

이 글의 분석 대상은 18세기 후반 혹은 19세기 초반에 기술된 것으로 추정되며 높은 대중적 인기를 누렸던 ‘스랏 짜볼렉’이다. 이 저술은 분할된 마따람 왕국 중 솔로 왕국의 시인인 요소디뿌로(Yasadipura)에 의해 작성된 것이라 추정되지만(Soebardi 1975: 17), 데와 루찌(Dewa Ruci)가 글의 주요 소재로 포함되어 있음을 고려해 보면 독창적 저술이라기보다는 전해져 내려오는 이야기를 편집, 재해석한 것이라 평가될 수 있다.

‘스랏’은 크게 두 파트로 나뉘는데, 하나는 짜볼렉이라는 마을에 살던 종교지도자를 둘러싼 종교논쟁이며, 다른 하나는 데와 루찌 이야기이다. ‘바바드’와 비교할 때 ‘스랏’에는 이슬람 관련 지식이 상당히 축적되고 보편화되었음을 보여주는 자료가 제시되어 있는데, 이야기를 이끌어나가는 두 명의 핵심 인물을 하지 아마드 무따마킨(Haji Amad Mutamakin), 꼬땃 아놈 꾸두스(Ketib Anom Kudus)와 같이 아랍어 호칭이 부여된 사람으로 설정한 점은 이를 상징적으로 표현한다. 이는 개종 후 수세기가 흐르면서 이슬람 교리와 어휘가 광범위하게 확산되어 이용되고 있음을 보여준다.

첫 번째 이야기는 하지 아마드를 처형해 달라는 종교지도자들의 청원에서 시작된다. 하지 아마드는 무슬림으로서의 의무를 공공연하게 방기하고, 이슬람법을 거부하였으며 자신을 선지자 무함마드와 동일시하였다고 하는데, 이슬람지도자를 대표하는 꼬땃 아놈에 따르면 “모든 지식의 원천은 무함마드의 법으로서 아무도 이를 부정해서는 안 된다”(ibid.: 115). 이 주장은 이슬람의 의무와 법이 종교적 실천의 핵심으로 인정됨을 시사하지만, 곧이어 이와는 상반되는 견해가 제기된다. 즉, 그가 처형되어야 하는 진짜 이유는 ‘진정한 지식’(ngelmu kak)을 깨달을 만한 수준에 도달하지 못했음에도 이를 누설하였기 때문으로(ibid.: 66), 이러한 수준에 오른 인물로는 시띠 즈나르(Siti Jenar)를 포함한 4명이 거론된다(ibid.: 104-7). 이 후 꼬땃

아눔은 ‘진정한 지식’에 대해 설명하는데, 이는 신과 인간과의 합일을 의미하며 이 상태에서 인간은 “신이 되며, 너의 움직임과 사고는 [신과] 진정으로 하나이다; 이중성의 개념은 더 이상 존재하지 않는다”(ibid.: 125).

신과의 합일 상태를 상술하기 위해 ㄱ뻬 아눔은 데와 루찌(Dewa Ruci) 이야기를 시작한다. 이는 와양(wayang) 공연에서 빈번하게 이용되는 소재로서 진실을 찾아 떠난 여행에서 비마(Bima)가 자신의 외형을 닮은 작은 신 데와 루찌를 만나면서 얻게 된 가르침을 주요 소재로 하고 있다. 데와 루찌가 비마에게 가르친 진실 역시 ‘신과의 합일’인데, 이를 위해서는 종교적 지식과 금욕적 수행 사이의 균형을 얻어내야 한다. “[신과의 합일을 성취하기 위한 과정에서] 금욕적 수행은 양념이며, 지식은 고기이다. 지식 없는 금욕적 수행은 헛되며, 금욕적 수행 없는 지식은 부적절하다”(ibid.: 130).

지식의 원천으로 거론되는 대상은 꾸란에 제시된 이슬람법으로서, 그 이해와 실행은 진실에 접근하기 위한 방법이다. “만약 너의 주인이 이슬람법에 부합하지 않는 명령을 내린다면, 강력하게 반대해야 하며”, “종교법을 무시하는 것은 육체와 마음 모두에 반역적인 것이다”(ibid.: 140). 하지만, 지식에 대한 중시는 곧이어 그에 대한 경계, 나아가 비판으로 전환된다. “사람들은 외적인 의무수행을 논한다; 의례에서의 아랍어 암송과 금식을 이야기한다. ... 이들은 자신의 이러한 태도가 위험으로 가득 차있음을 의식하지 못한다.” 지식에 대한 비판의 정도가 높아짐에 비례하여 금욕적 수행의 필요성은 점점 더 중시된다. 책의 후반부에서 그것이 더 이상 이슬람법과 양립될 수 없는 것으로 묘사되기까지 하는데, 금욕적 수행이 ‘이교도적 가르침’(kapur kapir)으로 명명되는 책의 마지막 파트에서 그 절정에 이른다. 이교도적 관행임에도 불구하고 금욕적 수행이 진리를 얻기 위한 유일한 방식으로 거론되기 때문이다(ibid.: 151):

만약 이교도적 가르침을 이해하지 못하면, 완벽하지 못한 상태에 확실히 놓여 있다. 지식은 여전히 성숙되지 않았다. ... 이교도적 가르침은 최종적 완성이다. 그것은 믿음이며, 예배이며, 동시에 깨달음이며, 감각이며, 삶이며, 평안이다.

스랏 짜블렉은 하지 아마드의 이단 논쟁에서 시작된다. 이는 이슬람 교리가 18세기 종교 담론의 핵심으로 자리 잡았으며, 정통과 이단의 문제, 즉 무엇이 이슬람이며 이를 어떻게 실행해야 하는가의 문제가 종교적 논쟁의 중심부에 위치하고 있음을 보여준다. 이슬람으로 개종 후 수 세기의 기간이 흐르고 중동 이슬람과 직간접적으로 접촉한 토착 종교지도자가 증가함에 따라 ‘바바드’에 드러난 ‘단순한’ 이슬람 이해에 대한 대안적 패러다임으로 경전중심적(scripturalist)경향이 부상하게 되었고, 그에 따라 야기된 지적 혼돈과 불확실성이 이 책에 투영되어 있다고 해석될 수 있다.

본문을 통해 이슬람법과 종교적 의무가 반복적으로 강조되었음에도 불구하고 데와 루찌의 이야기로 끝을 맺고 있다는 사실은 시사점을 가지고 있다. 이 이야기가 힌두불교적 전통에 기초한 외양의 소재임은 널리 알려져 있는데, 데와 루찌의 입을 통해 이슬람의 종교적 의무가 표현될지라도(ibid.: 140 & 144) 그는 힌두불교라는 종교적 정체성으로부터 쉽사리 벗어날 수 없다. 하지 아마드에 대한 비판의 핵심이 ‘진정한 지식’을 갖추지 못하고 있음에도 이를 가지고 있는 듯 행동하였다는 점이고, 이를 얻기 위한 방법이 금욕적 수행이라는 사실 역시 이슬람화의 과정이 기존의 종교적 전통을 배제, 고립시키는 방식이 아니라 기존 전통에 추가적인 지식을 제공하여 이를 풍부하게 만드는 방식으로 이루어져왔음을 지적한다. 이는 스랏 짜블렉과 함께 널리 읽힌 ‘스랏 쏘띠니’(Serat Centini)를 분석하며 수바르디(Soebardi)가 이용한 그릇(wadah)-내용물(isi)의 비유가 당시의 종교적 지형을 설명하기 위해 유용하게 이용될 수 있음을

보여준다. 즉, “[스랏 쫄띠니의 주인공은] 자신이 그릇으로 간주하는 이슬람법을 충실히 ... 존중하는 산뜨리이지만, 마음속으로 그는 정통이슬람 교리와 충돌되는 일부 ڠ자웬(ilmu kejawen: 자바의 토착적 종교전통)을 수용하고 있다”(Soebardi 1975: 40).

네덜란드 식민지 정부의 영향력 확대에 따른 안정적인 정치적 상황, 중동 이슬람과의 직접적인 접촉 기회 확대는 18~19세기 자바의 종교적 환경을 조건지우는 요인이었다. ‘스랏’은 당시의 지형이 경전중심적 이슬람의 부상, 토착 종교 전통의 유지, 신규 흐름간의 갈등, 신규 흐름간의 공존의 방식 모색 등으로 특징지어지고 있음을 암시한다. 이는 자바의 종교 담론에서 이슬람이 대안적 패러다임으로서의 지위를 확립했음을 보여주지만 동시에 이슬람이 ‘내용물’이 아닌 ‘그릇’으로서 토착 전통을 배제하기보다는 그와 상보적인 상황에 놓여 있었음을 시사한다.

3. 피끼 안띠꼬롭시

19세기 중후반을 거치면서 중동과의 연계는 보다 밀접하게 되었고 이는 경전중심적 이슬람의 확산을 가져왔다. 이러한 흐름은 꾸란과 하디스로 돌아가자는 기치를 내건 근대주의 이슬람의 수용으로 정점에 이르는데, 20세기 초반 다수의 근대주의 이슬람 조직이 설립되었다. 이들 중 현재까지 영향력을 유지하고 있는 조직은 알이르샤드(Ar-Irsyad)와 무함마디아(Muhammadiyah)로서, 이들은 비이슬람 관행에 물든 무슬림의 종교적 관행을 정화함으로써 선지자 무함마드 당시의 종교적 상황으로 돌아가고자 하는 목표를 지향했다. 이러한 근본주의적(fundamentalist) 성향에도 불구하고 이들이 근대주의(modernism)적 조직이라 불리는 이유는 서양문화에 대한 열린 태도 때문으로서, 이들은 이슬람 교리와 서구로부터의 근대적 변화가 양

립 가능할 수 있음을 주장했다.

경전중심적, 근본주의적 성격의 근대주의는 인도네시아의 독립 후 서구모델에 기초한 자본주의적 발전이 가속화됨에 따라 보다 넓은 범위의 무슬림에게 확산되었는데, 1970년대에 접어들어 새로운 변화의 흐름에 놓이게 되었다. 이는 이 시기 이후 소위 ‘이슬람 부흥’이 인도네시아 사회에서 본격적으로 전개되었기 때문이다 (Hefner 1987: 547; Tamara 1986). 무엇이 이슬람적이고 무엇이 그렇지 않은가라는 이분법적 도식을 판단할 기준으로 꾸란과 하디스가 절대화됨에 따라 경전중심적 종교해석의 입지가 강화되었다.

이슬람 부흥의 결과 중의 하나는 정치적 자유화 물결이 인도네시아를 휩쓴 1990년대 후반 근본주의 조직의 대두로 표현되었다. 문자 그대로의 경전 해석에 기초하여 이해된 이슬람의 가르침을 삶의 모든 영역에 적용하여 실천하려는 이슬람 조직이 우후죽순처럼 설립되었고, 이 중 일부는 강압적인 방식으로 종교적 이념을 실천하려는 모습을 취했다. 이슬람 부흥의 대중적 영향력은 기존 정치체계의 틀 내에서도 표출되었는데, 몇몇 지방 의회에서 이슬람법의 일부가 지방조례(Perda)로 공포된 것이 그 예이다(Rahmat 2005; Turmudi and Sihbudi 2005: 177-9).

이슬람 부흥, 근본주의적 조직의 활성화, 이슬람식 지방조례 제정은 인도네시아의 이슬람화 과정이 새로운 국면에 접어들었음을 시사한다. 경전을 중심으로 한, 나아가 아랍을 모델로 한 이슬람이 종교적 믿음과 실천을 주도하고 평가하는 기준으로 자리 잡을 여지가 확대되고 있음은 종교혼합의 상황과는 뚜렷하게 차별되는 모습이다. 이처럼 변화하는 환경 하의 종교적 담론에서 이슬람의 위상이 어떠한지를 검토하기 위해 아래에서는 무함마디아에서 발행된 ‘피끼 안띠꼬롭시’(反부패 이슬람법)가 분석될 것이다.

매년 수천 권씩 출판되는 이슬람 관련 서적 중 이 책이 분석 대상

으로 선정된 이유는 다음과 같다. 첫째, 이 책의 발행 주체인 무함마디아는 경전중심적 경향을 설립당시부터 지지한 조직이다. 따라서 무함마디아는 최근의 종교적 흐름을 보다 장기적 차원에서 검토해 볼 수 있는 자료를 제시해줄 수 있다. 두 번째 이유는 이 책의 발행 주체가 무함마디아의 종교적 지향을 결정하는 위원회라는 점이다. 위원회의 소속 위원 개개인은 인도네시아에서 최고 이슬람학자로 간주되고 있으며, 이들의 집합적인 작업을 통해 작성되었기 때문에 이 책은 보다 균형적인 시각에서 종교적 담론을 검토할 수 있도록 한다. 셋째, 위원회에서 발행한 종교관련 서적 중 ‘피끼’가 선정된 이유는 부패라는 소재 때문이다. 부패는 수하르토 퇴진 이후 사회적으로 가장 많은 관심을 이끌어낸 문제 중의 하나이지만 현대적 상황에서 제기된 문제라는 이유로 인해 이와 직접적으로 연관된 이슬람 내 고전적 논의는 많지 않다. 따라서 이 저술은 현대 사회에서 새롭게 제기된 문제가 경전중심적 무슬림 지식인 사이에서 어떻게 논의되고 있는지, 나아가 최근의 종교적 담론에서 이슬람의 위상이 어떠한지를 검토할 기회를 제공해 준다.

‘피끼’는 서문과 맺음말 그리고 4장의 본문으로 구성되는데, 본문은 크게 세 파트로 나눌 수 있다. 첫 번째 파트인 2, 3장에는 부패의 의미, 방식, 영향을 중심으로 이 현상을 바라보는 다양한 관점이, 두 번째 파트인 4장에는 이슬람 경전에 기초하여 검토된 부패 관련 논의가, 그리고 세 번째 파트인 5장에는 부패 방지를 위한 이슬람식 전략이 제시되어 있다. 책의 구성에서 찾을 수 있는 흥미로운 사실은 이슬람 경전에 의존하여 부패를 논의하는 형식이 단지 하나의 파트에서만 이용된다는 점이다. 다른 두 파트에서는 이슬람이 포함된 다양한 출처에서 도출된 자료가 이용되고 있다. 논의의 편의상 아래에서는 4장이 먼저 검토된 후 2,3장과 5장의 내용이 분석될 것이다.

‘이슬람의 시각에서 바라본 부패’라는 제목의 4장은 5개 절로 구성되어 있으며, 그 중 부패의 정의와 부패 관련 제재를 다루는 부분이 핵심이라 할 수 있다.⁶⁾ ‘피끼’에서 부패에 대한 정의를 논의하는 것은 단순히 그 의미를 구체화하고 규정하는 작업이 아니며, 인도네시아어로 부패를 의미하는 *korupsi*에 상응하는 아랍어를 발견하는 작업이다. 부패와 의미론적 유사성을 띠고 있다고 선정된 어휘는 7개인데, 이들 어휘의 사용 맥락이 꾸란, 하디스, 그리고 과거 이슬람 학자의 주석에 기반하여 검토된 후 *ghulul*(재화에서 일부를 취한 후 이를 숨김)과 *risywah*(타인의 소유권을 포기시키도록 하거나 타인의 소유권을 본인이 얻어내기 위해 재화 혹은 그와 유사한 것을 제공)라는 두 개념이 *korupsi*에 상응하는 어휘로 최종 선택된다(Majlis Tarjih dan Tadjud 2006: 55 & 60).⁷⁾ 개념 정의가 그에 상응하는 아랍어 어휘의 선택을 의미하게 되는 이유는 이를 통해서만 그와 관련된 이슬람법 적용이 가능하기 때문인데, ‘피끼’에 따르면(*ibid.*: 80):

부패와 관련되어 가장 적합한, 그리고 그에 대한 처벌 문제를 용이하게 할 수 있다고 간주되는 개념은 *ghulul*과 *risywah*이기 때문에, 부패를 처벌하기 위한 방법은 ... *ta'zir* 형벌을 행하는 것이다.

*Ta'zir*는 꾸란과 하디스에 명확하게 그 제재 형식이 정해지지 않은 범죄에 대한 처벌을 의미하는데, 그 경중에 따라 10가지 처벌이 내려질 수 있다. 가장 경미한 것은 훈계하거나 반성토록 하는 건책이며, 가장 엄중한 형벌은 사형이다.⁸⁾ 이들 10가지 처벌을 설명하는

6) 나머지 3절은 사회문제에 대한 이슬람의 일반적 시각, 이슬람 역사에서의 부패 문제, 죄의 사함에 대한 오해 등으로 구성되어 있다.

7) *Ghulul*과 관련된 설명에서는 꾸란 Ali Imran(수로 161), Abu Daud, Ahmad, Bukhari 하디스에서 인용된 구절, 이슬람 일화 그리고 이슬람학자 Ibnu Qutaybah의 의견이 이용되고 있다.

과정에서도 꾸란(2차례), 하디스(5차례), 이슬람학자의 견해(1차례)를 근거로 제시하고 있다. 이러한 처벌 이외에도 ‘피끼’는 사후세계에서의 징벌을 거론한다. 하디스에 따르면 유대인과의 전쟁에서 승리한 후 그 소지품을 빼앗은 병사에 대해 선지자가 “실상 그는 자신이 빼앗은(*ghulul*) 옷이나 이불을 들고 지옥에 가게 될 것이다”라고 언급했다고 하는데, ‘피끼’는 부패한 자는 부패를 통해 얻은 부정한 물건을 가지고 지옥에 들어가게 될 것이라는 해석을 덧붙이고 있다 (ibid.: 88-89).

부패에 대한 ‘피끼’의 접근방식은 경전중심적 종교해석 전통이 확립되어 적용되고 있음을 보여준다. 꾸란과 하디스에 명시적으로 언급되어 있지 않은 부패와 관련하여 ‘피끼’는 먼저 이 현상에 상응하는 아랍어 어휘를 선택하고 그와 관련된 이슬람법을 부패문제 처리에 적용시킨다. 현대사회의 문제인 부패와 같이 그에 대한 문자 그대로의 설명이 경전에 제시되어 있지 않을 때 유추(*qiyas*)를 통해 이에 접근하는 방식은 경전중심적 전통에서 정당한 종교해석으로 인정되고 있다.⁹⁾ 유추를 통한 설명의 전 과정에서 꾸란과 하디스가 직접 인용되고 있다는 사실 역시 ‘피끼’에 나타나는 경전중심적 종교해석을 보여준다.

하지만 앞서 언급된 대로 ‘피끼’의 본문 중 다른 두 파트에서는 다양한 출처에서 얻어진 자료에 기초하여 부패 문제가 분석되고 있다. 여기에서 이용되는 자료가 무엇이며, 그 분석방식이 어떠한지에

8) 이 저술의 발간 이후 부패법에 대해 사형을 요구하는 주장이 무함마디야 지도자를 통해 선언적 수준에서나마 몇 차례 제기되었다. 예를 들어 Ilmi(2010), Andrianto (2010)를 참조할 것.

9) 유추는 어떤 문제와 관련되어 그 내용이 꾸란과 하디스에 문자 그대로 존재하지 않지만 그에 상응하는 내용이 있을 때 이용되는 해석방법이다. 한 이슬람 학자는 유추를 설명하기 위해 경전에 명시적으로 관련된 내용이 존재하지 않는 금식 기간 중 부부간 키스 문제를 사례로 들고 있는데, 그에 따르면 금식 기간 중 물을 삼키지 않고 물로 입을 행구는 행위와 관련된 경전 내용에서 유추하여 키스관련 법이 규정되어야 한다(Abdurrahman 2003: 85-6).

대한 검토는 ‘피끼’의 종교해석 방식을 보다 균형 있게 이해할 수 있도록 한다.

2장과 3장의 제목은 ‘부패에 대한 일반적 고찰’, ‘부패의 부정적 영향’이다. 제목에서 드러나 듯 부패 문제에 대한 다양한 시각과 그 영향이 다루어지고 있는데, 이를 읽으면서 받게 되는 인상은 부패와 관련된 사회과학적 색채의 대중서를 접하고 있다는 것이다. 이러한 인상을 받게 되는 가장 중요한 이유는 서술 과정에서 이용되는 자료 중 이슬람과 직접적으로 연관된 자료가 존재하지 않는다는 사실이다. 2-3장에서는 11개의 자료가 인용되어 있고 재인용을 포함할 경우 그 수는 14개에 이르는데, 이들 참고자료 모두는 인도네시아어와 영어로 발간된 자료이다. 참고자료의 필자를 보다 구체적으로 살펴보면, 인도네시아의 사회과학자 및 종교학자의 저술 4권, 인도네시아 정부기관의 발간자료 2권, 인도네시아 사전 2권, 외국 학자나 기관의 저술 3권 등이다. 영어권 자료의 이용은 매우 자유롭게 이루어져서 직접 이용된 영어 도서 이외에도 네 경우에 있어 영어권 학자나 활동가의 견해가 재인용된다. 영어권 자료에 대한 개방적 태도는 부패의 정의와 관련된 파트에서 두드러지게 나타나는데, 이를 살펴보면 다음과 같다(ibid.: 12):

제레미 포프(Jeremy Pope)는 ... 매우 단순하고 쉽게 이해될 수 있도록 [부패를] 정의하고 있다. ... 나아가, 아쥬마르디(Azyumardi)는 쉐드 후세인 알아트스(Syed Husein Alatas)의 견해를 인용한다. “*corruption is abuse of trust in the interest of private gain*”(부패는 개인적 이익을 위해 신임을 남용하는 것이다). 후세인 알아트스와 제레미 포프의 정의는 상당히 폭 넓기 때문에 쉽게 적용될 수 있을 듯하다.

인용문에 나타난 것처럼 부패를 정의하는 과정에서 인도네시아와

외국인 학자 모두의 견해가 비교 검토되고 있다. 흥미로운 점은 영어 문장의 직접 인용으로서 이는 아랍어 원문과 번역문이 함께 기술된 4장의 자료 제시 방법과 유사성을 보인다. 전체적으로 2-3장의 서술 방식은 ‘피끼’가 기원에 관계없이 다양한 자료를 논의 대상으로 수용하고 있으며, 비이슬람 자료에 대해 부정적 태도를 취하고 있지 않음을 보여준다.

이 책의 세 번째 파트는 본문의 마지막 장인 5장인데, ‘이슬람의 시각에서 본 부패척결 전략’이라는 제목을 갖는다. 2-3장이 이슬람 이외의 자료에 기초하며, 4장이 이슬람의 자료와 분석방식에 기초하여 기술되어 있음을 고려해보면, 글의 구성상 5장은 앞의 논의를 종합 정리하고 그 대처 방안을 제시한 부분이라 할 수 있다.

이슬람의 시각이라는 제목이 붙었음에도 불구하고, 5장은 다른 국가에서의 부패척결 경험을 설명하는 절로 시작된다. 13개의 나라 그리고 비정부단체와 언론의 사례가 제시되어 있는데, 이 중 이슬람 국가는 말레이시아 하나뿐이다. 이는 ‘피끼’가 이슬람을 배타적 준거틀로 이용하지 않고 있음을 보여준다. 종교와 무관하게 논의에 필요한 자료를 이용하는 경향은 이슬람 자료와 비이슬람자료의 동시 제시 방법에서도 나타난다. 투명성 제고를 위한 엄정한 부패 조사의 필요에 대해 논하면서 ‘피끼’는 다음과 같이 서술하고 있다(ibid.: 116-119):

[부패] 조사는 5W+1H를 이용하여 사실을 구성하는 방식으로 자료를 만들어야 한다. 따라서 이는 일반적인 조사보다 훨씬 많은 시간을 필요로 한다. ... [성공적으로 이러한 조사를 행한 필리핀 대통령 에스트라다 부패 사례의 경우] 비정부조직, 언론에 의해 이런 방식의 조사가 이루어짐으로써 에스트라다에 의해 소유된 합법적이지 않은 부를 밝힐 수 있었다. ... 이슬람의 시각에서 [올바른 조사를 통한] 투명성 제고의 문제는 꾸란 구절과 몇몇 하디

스를 통해 얻어질 수 있다. [이후 꾸란과 하디스 인용] ... 앞에서 인용된 2개의 꾸란 구절을 통해 ... 이슬람이 있는 그대로, 조금이라도 남겨두지 않고 또한 숨기지 않은 채 정보를 전달해야 한다는 사실을 가르치고 있다는 교훈을 얻어낼 수 있다.

이슬람에 기반한 자료와 비이슬람에 기원한 자료가 혼재되어 이용되는 모습은 5장의 두 번째 파트에서도 나타난다. 이 파트의 목적은 부패척결을 위한 12가지 방식 제시인데, 자료 이용에 있어 종교적 정체성은 문제시되지 않는다. 하나의 예로서 ‘탈관료화’(debirokratisasi)의 필요성을 지적하는 부분을 살펴보면 다음과 같다(ibid.: 141-142):

이슬람 교리에서 볼 때 관료제 문제에 대한 가장 적절한 해결책은 ... 단순화 원칙의 실현이다. 선지자의 말에 따르면: “yassiru wa la tu'assiru” (쉽게 하고 어렵게 만들지 말라). 이제 이 원칙을 모든 관료 라인에서 실행할 시기이다. ... 오늘날 좋은 통치(good governance)를 구축하기 위해서는 ... 최소한 7개의 주요 원칙이 있다: discipline, transparency, independence, accountability, responsibility, fairness, social awareness.

앞서 살펴본 경우와 같이 이 인용문에서도 아랍어 구문이 영어 어휘와 같이 쓰이고 있다. 전체적인 글의 흐름에서 볼 때 이러한 상이한 성격의 자료는 부조화를 만들지 않으며, 자연스럽게 혼재되어 있다. 영어 자료뿐만 아니라 비종교적 성격의 인도네시아어 자료 역시 이슬람의 자료와 혼재됨으로써, ‘피끼’는 그 제목에서 풍겨지는 느낌과 달리 현실의 문제가 다양한 기원을 갖는 지식에 기초하여 분석되어야 함을 보여준다.

‘피끼’는 이슬람을 배타적인 준거틀로 설정하고 있지 않으며, 다양한 기원을 갖는 지식을 필요에 의해 선택적으로 이용하고 있다.

이러한 서술이 가능한 이유는 무함마디야가 경전중심적 경향을 지지하면서도 동시에 근대주의적 경향을 취함으로써 서구로부터의 영향에 상대적으로 개방적인 태도를 유지할 수 있기 때문일 것이다. 이는 인도네시아의 종교적 담론에서 경전중심적 경향이 배타적이고 아랍중심적 성향을 필연적으로 결과하지 않음을 보여준다. 경전중심적 교리 해석 방식을 명시적으로 사용함으로써 ‘바바드’와 ‘스랏’에서 나타난 이슬람 교리 이용방식과는 뚜렷한 차이를 보이고 있음에도 불구하고 ‘피끼’는 앞의 두 저술에서와 마찬가지로 이슬람의 수용 및 이용 과정이 단일하고 일방적인 방식이 아니라 주체적이고 능동적인 방식을 통해 진행되고 있음을 보여준다.

Ⅲ. 맺음말

본문에서 살펴본 ‘바바드’와 ‘스랏’에서 비이슬람 종교 전통은 이슬람과 조화롭게 공존하고 있다. 시기적으로 후대에 쓰인 ‘스랏’에서는 경전중심적 전통이 확고히 뿌리내렸지만 동시에 이슬람이 이전의 종교 전통을 완전히 배제하지 못하고 그와 혼재되어 이용되고 있음을 알 수 있다. 수바르디의 비유처럼, 그릇과 내용물로서 이슬람과 이전의 종교전통은 서로를 타자화하지 않은 채 상보적 관계를 유지했다. 이는 이슬람화 과정이 기존의 종교적 전통을 고립시키는 방식이 아니라 기존의 전통에 추가적인 재료를 제공하여 이를 풍부하게 만드는 방식으로 진행되었음을 시사한다.

종교혼합의 한 축이었던 이슬람 이전의 종교전통은 ‘피끼’에서 그 모습을 감추었고 경전중심적 전통이 이를 대신하고 있다. 하지만, 경전에 기반한 해석은 현대적 문제를 검토하는 ‘피끼’의 모든 부분을 차지하고 있지 않으며, 서양의 학문적 성과 역시 이와 동일한 선

상에서 거론된다. 종교혼합에 빗대어 이를 지식 혼합으로 지칭하기에는 무리가 있을 것이다. 종교혼합적 상황과 달리 이슬람 경전과 서양의 학문은 일정 정도의 거리를 둔 채 존재하고 있기 때문이다. 따라서 ‘피끼’의 서술 양식의 시사점은 경전중심적 종교 해석에서 서양의 학문적 전통이 정당한 지식 체계의 하나로 인정받고 있다는 것이다.

‘피끼’는 경전중심적 경향의 확립이 꾸란과 하디스에만 전적으로 의존하는 종교해석을 결과하게 된다는 주장(Barton 1991: 74-5; Hefner 2000: 103-106; Hooker 2003: 233 & 243-245)이 갖는 문제점을 보여준다. ‘피끼’가 제시하는 것처럼, 꾸란과 하디스의 중요성 그리고 종교적 담론에 있어서 아랍의 권위가 인정될지라도 이는 이슬람이 유일한 지식체계로 수용되는 상황을 자동적으로 의미하지 않는다. 경전중심적 경향이 가져올 단일한 효과를 가정하는 시각은 오리엔탈리즘적 시각과 공분모를 가지고 있다. 두 시각 모두 변화하지 않는 실체가 이슬람에 존재하며, 이로 인해 상이한 무슬림 사회에서 동일한 모습이 전개되리라 가정하기 때문이다.

본문에서 검토된 세 저술은 인도네시아의 이슬람화 과정이 일방향적이고 단일한 성격을 띠는 것이 아님을 보여준다. 그것은 특정한 사회문화적, 역사적 상황과 지속적인 상호작용 속에 놓여 있으며 이 과정에는 자바 무슬림의 능동적이고 주체적인 이해가 중요한 요인으로 개입했다. 와히드의 주장처럼(1989: 81-96) 이슬람화가 단순히 아랍화를 의미할 수 없고 경전중심적 태도가 강조될지라도 현실에서의 구체적 실현 양상은 서로 다른 다양한 모습을 취하게 된다는 사실을 세 권의 저술은 예시한다.

키워드: 이슬람, 자바, 인도네시아, 이슬람화, 종교 텍스트, 종교 혼합주의, 경전중심주의

〈참고문헌〉

- 김형준. 2009. “인도네시아 자바의 이슬람 개종신화: 성인 수난 깔리 조고를 중심으로.” 임봉길 외, 『세계신화의 이해』, pp. 181-205. 서울: 소화.
- Abdurrahman Asjmuni. 2003. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ajidarma Seno Gumira. 2007. *Sembilan Wali & Siti Jenar*. Jakarta: Intisari.
- Andrianto Aris. 2010. “NU-Muhammadiyah Sepakat Koruptor itu Kafir.” *Tempo* Interaktif August 19.
- Arnold, T.W. 1913. “The Spread of Islam in the Malay Archipelago.” In T.W. Arnold (ed.), *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, pp. 367-412. London: Constable & Company Ltd.
- Azra Azyumardi. 2006. *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Solstice Publishing.
- Bachtiar. 1985. “The Religion of Java: A Commentary.” In Ahmad Ibrahim (compiled), *Readings on Islam in Southeast Asia*, pp. 278-285. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Barton, Greg. 1991. “The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia.” In M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, pp. 69-82. Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Bustamam-Ahmad Kamaruzzaman. 2004. *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.

- Drewes, G. 1968. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia." *BKI* 124: 433-459.
- Federspiel, Howard. 1995. *A Dictionary of Indonesian Islam*. Athens: Center for International Studies, Ohio University.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- Headley, Stephen. 2004. *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hefner, Robert. 1987. "Islamizing Java: Religion and Politics in Rural East Java." *Journal of Asian Studies* 46(3): 553-554.
- _____. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hooker, M.B. 2003. *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatawa*. NSW: Allen and Unwin.
- Ida Laode. 2004. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Ilmi Bachrul. 2010. "Muhammadiyah Dukung Hukuman Mati bagi Koruptor." *Republika* April 08.
- Johns, A.H. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2(2): 10-23.
- Jones, R. 1979. "Ten Conversion Myths from Indonesia." In N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York and London: Holmes and Meier.
- Kim, Hyung-Jun. 2007. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. Canberra: ANU EPress.

- Majlis Tarjih dan Tajdid. 2006. *Fikih Anti-korupsi: Perspektif Ulama Muhammadiyah*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban, Muhammadiyah.
- Moertono, S. 1963. *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project Monograph Series.
- Noer, D. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Olthof, W.L. (tr.) 2007. *Babad Tanah Jawi*. (translated by Sumarsono). Jakarta: Pt Buku Kita.
- Qodir Zuly. 2003. *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahmat Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Ras, J.J. 1987. "The Genesis of the Babad Tanah Jawi: Origin and Function of the Javanese Court Chronicle." *BKI* 143(2/3): 343-356.
- Robson, R. 1981. "Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries." *BKI* 137: 259-292.
- Saleh Fauzan. 2001. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twenties Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Koninklijke Brill.
- Santoso Soewito (tr.). 1970. *Babad Tanah Jawi: Galuh-Mataram*. Surabaya: Citra Jaya Murti.
- Schrieke, B. 1957. *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings*

- of B. Schrieke. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.
- Soebardi S. 1975. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Tamara, Nasir. 1986. *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*. Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies.
- Turmudi Endang and Sihbudi Riza (eds.). 2005. *Islam dan Radikalism di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.
- Wahid Abdurrahman. 1989. "Pribumisasi Islam." In Muntaha Azhari and Abdul Munim Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, pp. 81-96. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- _____. 1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Zoetmulder, P. J. 1991. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Jakarta: Pt. Gramedia Pustaka Utama.

(2011. 05. 02 투고; 2011. 05. 30 심사; 2011.06. 17 게재확정)

<Abstract>

Responses of Javanese Muslims to Islam: Analysis of Three Religious Texts

Kim Hyung-Jun
(Professor, Department of Cultural Anthropology,
Kangwon National University)

The purpose of this paper is to examine the process of Islamization in Java, focusing on religious discourse among Muslim intellectuals. How Islamic tradition and knowledge have been perceived and utilized and how they have interacted with those of non-Islamic origin will be discussed. For this, three Islam-related books written in different phases of Islamization are to be analyzed: *Babad Tanah Jawi* compiled by Mataram court in the 17th century, *Serat Cabolek* written by a court poet in the late 18th or early 19th century, and *Fikih Anti-korupsi* published by reformist and scriptural organization of Muhammadiyah in 2006.

Babad portrays conversion to Islam as a process which does not demand a dramatic outward change in religious practice. Scriptural tradition of Islam and the dichotomy between what is Islamic and what is not were not mentioned in order to explain conversion. Spiritual and mystical enlightenment was emphasized heavily, and for this, the importance of non-Islamic traditions was fully acknowledged.

Serat tells us that this period was characterized by the surge of scriptural and *shariah*-minded Islam, maintenance of non-Islamic traditions, clashes between scriptural Islam and old religious traditions, and Javanese efforts to harmonize these.

In *Fikih*, non-Islamic tradition is replaced by scriptural Islam and disappears totally. Interpretations based on the Scriptures, however, do not monopolize it and are used together with mode of analysis from the West. It is too much to call this ‘intellectual syncretism’, in that Islamic Scriptures and Western knowledge do not mix but stand side by side.

Three books under examination reveal that the process of Islamization in Java has not been uniform. It has been conditioned and shaped by local socio-cultural and historical circumstances, where active engagement and intellectual exercise of Javanese Muslims have played key roles. Even Islamization in the last few decades is not an exception. The surge of scripturalism and fundamentalism does not simply bring about a move to *Arabization*. Interacting with local intellectual and socio-cultural milieu, this has produced a sort of intellectual hybridity, which is unique to Muslim society of Java.

Key words: Islam, Java, Indonesia, Islamization, Religious Texts, Syncretism, Scripturalism