

## 동남아 이슬람과 글로벌 이슬람 네트워크

오 명 석\*

메카와 카이로라는 이슬람 정통의 중심부로부터 단절된 채, 인도네시아 이슬람은 이미 많은 종교들로 포화상태이던 지리적 풍경에 또 다른, 굽이쳐 오르는 열대 식물을 생장케 하였다(Geertz 1960a: 125).

메카의 자와(Jawa)공동체는 인도네시아 군도의 종교적 삶의 심장이다. 그 심장에서부터 뻗어 나온 무수한 동맥들의 박동을 통해 새로운 피가 더 빠른 속도로 인도네시아 무슬림 사회 전체로 흘러 들어간다(Hurgronje 2007[1889]: 311).

### I. 들어가는 글

동남아라는 지리적 공간에서 볼 때 이슬람은 외부로부터 유입된 종교이다. 대체로 13세기 이후 이슬람이 동남아에 본격적으로 전파되기 시작하였는데,<sup>1)</sup> 도서동남아에 해당하는 인도네시아의 섬들과 말레이반도가 이슬람을 수용한 핵심적인 지역이다. 동남아 이슬람 지역의

---

\* 서울대학교 인류학과 교수. mysoh@snu.ac.kr

1) 동남아에 이슬람이 최초로 전파된 정확한 시기는 알 수 없다. 13세기 이후라는 주장의 한 근거는 마르코 폴로가 1292년에 북수마트라의 파사이 왕국을 방문해서 그곳의 주민이 무슬림이라고 남긴 기록이다(Al-Attas 1966: 5). 『말레이 연대기』(Sejarah Melayu)의 이슬람 개종 신화는 파사이 왕이 꿈에서 무함마드의 계시를 받아 이슬람으로 개종한 이야기로부터 시작하고 있다(Drewes 1968: 436-437).

이러한 공간적 분포는 이슬람이 전파되는 경로가 동서교역의 해양 루트와 매우 긴밀한 연관이 있음을 시사한다. 동남아-인도-아랍을 잇는 인도양 교역로는 이슬람 지식이 이동하고 유통되는 네트워크를 동반함으로써 동남아의 이슬람화 과정에 특징적인 측면을 부여해 왔다.

이 글에서는 동남아 이슬람의 성격과 역동성을 ‘글로벌 이슬람 네트워크’란 관점에서 포착해보고자 한다. 지구화 과정에 대한 최근 학계에서의 논의가 주로 서구 중심의 글로벌 네트워크에 초점을 맞추었던 것에 반해, 글로벌 이슬람 네트워크는 그러한 논의에서 간과되어 왔던 또 다른 지구화 과정을 구체적으로 보여주는 사례이다.<sup>2)</sup> 동남아 이슬람과 글로벌 이슬람 네트워크의 관계는 이슬람 전파의 초기에 맺어진 일회적인 것이 아니고 현재에 이르기까지 장기간에 걸쳐 지속적으로 유지되어 왔다. 하지만 그러한 관계의 성격이 고정되어 있지 않고, 네트워크의 공간적 격자, 그 네트워크를 이동하는 인간 행위자와 매체, 이들에 의해 유통되는 이슬람 지식이 끊임없이 변화하여 왔음에 주목할 필요가 있다. 또한, 동남아가 글로벌 이슬람 네트워크에서 피동적인 수용자의 위치에 머무른 것이 아니며, 동남아-인도-아랍을 잇는 이슬람 네트워크에서 사람과 지식이 쌍방향으로 이동하였다는 점을 강조할 필요가 있다.

동남아 이슬람의 성격을 규정하는 전통적인 관점은 제설혼합적 이슬람 또는 힌두화된 이슬람이란 점에서 그 독특성을 찾는 방식이다. 이 관점은 한편으로는 동남아에 유입된 이슬람의 토착화 현상을 강조하며, 다른 한편으로는 동남아 이슬람이 아랍의 이슬람 중심부로부터 고립되어 있거나(Geertz 1960a: 125), 인도로부터 전파되었다

2) 7세기에 아라비아반도에서 이슬람 국가가 출현한 이후 이슬람의 확산과정은 글로벌한 성격을 지녔다고 평가해도 전혀 무리가 아니다. 북아프리카, 메소포타미아, 페르시아로부터 중앙아시아, 인도, 중국, 동남아에 이르는 광대한 지역에서 이슬람화가 진행되었으며, 이들 지역 사이에 직간접적으로 인적교류와 종교적 지식의 교류가 지속적으로 이루어져 왔다는 점에서 글로벌 이슬람 네트워크란 표현을 쓸 수 있다고 생각한다.

는 점을 강조한다(Drewes 1968: 439-441). 이러한 관점은 최근 연구들에 의해 비판받기 시작했다. 이들은 19세기말 메카의 동남아인 커뮤니티를 관찰했던 네덜란드 학자 허그로네의 선구적 연구를 이어받아 메카와 동남아를 잇는 울라마(ulama: 율법학자) 네트워크와 이슬람 지식전수의 계보에 주목하거나(Azyumardi Azra 2004; Tagliacozzo ed. 2009; Bruinessen 1994), 인도양 교역로를 따라 활동하던 아랍계 디아스포라의 역할에 주목하였으며(Ho 2006; Mobini-Kesheh 1999; Freitag 1999), 힌두화된 이슬람의 특징으로 간주되던 동남아의 수피즘이 아랍의 수피즘과 긴밀하게 연관되어 있음을 밝혔다(Laffan 2011; 오명석 2013). 필자는 아랍과 동남아의 직접적 연계를 강조하는 이러한 수정주의적 관점을 받아들여, 글로벌 이슬람 네트워크의 장기적 변화라는 전망 속에서 동남아 이슬람의 역동성을 조망해보고자 한다.

이 글은 제2차세계대전 이전까지의 동남아 이슬람의 역사를 전통 이슬람이 정착하는 13-19세기와 이슬람 근대주의가 유입되었던 20세기 전반의 두 시기로 구분하고, 각각의 시기에 동남아가 글로벌 이슬람 네트워크에 참여하는 방식과 그 네트워크가 작동하는 메커니즘에 있어서 어떤 특징과 변화가 있었는가를 살펴본다.

## II. 동남아의 ‘전통 이슬람’<sup>3)</sup>과 글로벌 이슬람 네트워크

3) ‘전통 이슬람’이란 표현은 20세기 초엽 이후 동남아의 이슬람 근대주의자들이 그 이전에 동남아에 도착화된 이슬람을 자신들이 지향하는 이슬람과 구분하기 위해서 붙인 명칭이다. 필자는 이슬람 근대주의자들의 ‘전통 이슬람’에 대한 평가를 수용하지는 않지만, 19세기 이전의 동남아 이슬람을 총칭하는 명칭으로 이 표현을 사용하고자 한다. 하지만, ‘전통 이슬람’ 내부에 다양한 흐름이 존재하며, 역동적으로 변화해 왔음을 이 글에서 강조할 것이다.

동남아에 이슬람이 전파된 13세기부터 19세기에 이르기까지 동남아와 무슬림 세계가 맺는 글로벌 이슬람 네트워크의 작동 방식에서 두드러진 두 개의 메커니즘을 지적한다면, 교역-선교의 네트워크와 순례-선교의 네트워크를 들 수 있다. 크게 보아서 전자가 아랍계 무슬림이 중심이 된 네트워크라면 후자는 동남아 무슬림이 중심이 된 네트워크라고 구별할 수 있을 것이다.

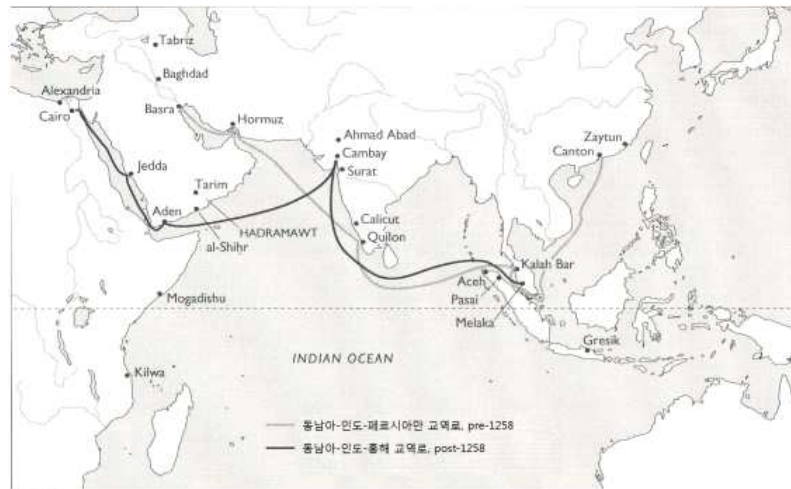
### 1. 교역-선교의 네트워크

교역-선교의 네트워크는 인도양 교역로에서 활동하는 무슬림 상인들의 이동에 의해서 이슬람 지식이 유통되는 연결망을 의미한다. 인도네시아 도서와 말레이반도에 위치한 항구도시들, 이들 도시들과 직간접적으로 교역을 하던 인도 서남부 말라바르(Malabar) 해안의 크랄라(Kerala)주와 서북부 해안의 구자랏(Gujarat)주의 항구도시들, 그리고 홍해에 위치한 항구도시들이 인도양 교역로에 기초한 교역-선교 네트워크의 중요한 공간적 격자에 해당한다.<sup>4)</sup> 인도양 교역로는 중국-동남아-인도-아랍-유럽을 잇는 동서교역로의 일부를 차지하는 것으로 남중국해 교역로와 지중해 교역로에 연계되며, 인도와 아랍 사이의 서인도양 교역로와 인도와 동남아 사이의 동인도양 교역로(벵골만 교역로)로 구성된다(Hall 2004: 216-217).

대체로 9세기 이후 아바시드(Abbasid) 왕조가 인도-페르시아만 교역로에 참여하면서 인도양 교역의 이슬람화가 시작된 이후, 15세기에 이르면 인도양을 ‘아랍 호수’(Arab Lake)라고 부를 만큼(Ho 2004: 98) 인도양 교역로에서 아랍계 무슬림 상인의 역할이 지배적인 상황

4) 북수마트라의 파사이와 아체, 북자바의 데막과 그레스, 말레이반도 서해안의 말라카, 크랄라주의 켈리컷, 구자랏주의 캄베이와 수랏, 홍해의 아덴, 제다, 카이로가 대표적인 항구도시들이다.

에 이르게 되는데, 이슬람 네트워크란 측면에서 주목할 만한 변화가 13세기 이후 발생한다. 몽골에 의해 아바시드 왕조의 수도인 바그다드가 함락된 이후(1258년) 인도-페르시아만 교역로는 쇠퇴하고 인도-홍해 교역로가 활성화되기 시작한 것이다(Malekandathil 2007:265-266).<sup>5)</sup>



지도: 인도양 교역로(Ho 2006: xiv)

인도-홍해 교역로에서 라슬리드 왕조(Rasulid: 1229-1454)의 아덴(Aden)과 맘룩 이집트 왕조(Mamluk Egypt: 1382-1517)의 카이로와 제다(Jeddah)가 주요한 교역 거점으로 부상하였다. 동남아에 이슬람이 본격적으로 전파된 시기가 13세기 이후라고 할 때 이러한 변화는 중요한 의미를 갖는데, 동남아 이슬람이 페르시아 이슬람보다는 예멘, 헤자즈(Hejaz: 메카와 메디나), 이집트의 사피(Shafii)법 이슬람과

5) 인도-페르시아만 교역로는 바그다드와 레반트(Levant)를 통해 지중해로, 인도-홍해 교역로는 카이로와 알렉산드리아를 통해 지중해로 상품이 이동하는 경로와 연결된다.

매우 밀접한 연관을 갖는 계기가 되었기 때문이다. 이러한 변화는 서인도양 교역에 참여하는 인도 서해안의 항구도시들에서도 감지된다. 크랄라주의 주요 항구도시였던 켈론(Quilon)에는 9세기 이후 페르시아로부터 온 무슬림 상인과 기독교 상인들이 혼재해 있었던 것에 반해, 14-15세기에 ‘향료의 도시’라고 불릴 만큼 인도양 향료무역에서 핵심적인 거점 도시로 성장한 크랄라주 캘리컷(Calicut)의 해상 교역은 알-카리미(Al-Karimi: 이집트와 예멘의 아랍인) 상인집단에 의해 주도되었다(Malekandathil 2007: 261-262, 265-266). 즉, 13세기 중엽 이후 인도-페르시아만 교역로가 인도-홍해 교역로로 전환되는 변화가 크랄라주의 해상 네트워크에 반영되어 나타난 것이다. 크랄라주는 홍해, 인도, 말라카 해협을 잇는 인도양 교역로의 최단 경로에 위치한 지역으로 동남아에 이슬람이 전파되는 과정에서 핵심적인 역할을 수행하였는데, 이는 크랄라주의 이슬람과 동남아 이슬람 사이에 유사성이 크다는 점에서 확인된다.<sup>6)</sup>

15세기의 말라카는 동인도양 교역로와 남중국해 교역로가 교차하는 말라카 해협에 위치함으로써 그 이전에 스리비자야(Srivijaya) 왕국의 도시들이 수행했던 무역중개항으로서의 역할을 계승했을 뿐 아니라(Hall 2004: 236-237), 북수마트라의 파사이(Pasai) 왕국의 선례를 따라 이슬람을 공식종교로 채택하고 술탄제를 도입하였다. 말라카는 조세의 90% 이상을 무역관세로 조달할 만큼 국제교역에 크게 의존한 ‘중상주의적’ 왕국이었다(Thomaz 1993: 71-75). 왕과 상인 집단 사이의 동맹관계가 정부 권력구조의 기본 축이었는데, 특히 인도양 교역과 남중국해 교역을 수행하는 외국상인들과 협력 관계를 유지하는 것에 주력하였다. 말라카에는 구자랏 무슬림상인,<sup>7)</sup> 클링

6) 무굴제국이 하나피(Hanafi)법을 채택하고 있는 것에 반해, 동남아와 크랄라주는 샤피법을 채택하고 있다. 또한, 크랄라주와 자바의 오래된 모스크는 3층의 지붕을 갖는 독특한 건축 형태를 공통적으로 지니고 있어 북인도의 무굴식 모스크 건축 양식과 뚜렷하게 구별된다(Woodward 1989: 55).

(Kling) 힌두상인, 중국상인, 자바상인이 가장 큰 네 개의 상인집단을 형성하고 있었으며, 이들 집단에 각각 그 지역 출신의 상인으로 항구 감독관(syabandar)을 임명하여 상선의 입출항, 상품 보관과 거래와 관련된 업무를 담당토록 하였다(Thomaz 1993: 80). 말라카가 이슬람을 공식종교로 채택한 이유는 분명치 않지만, 이 시기에 인도-홍해 교역로가 활성화 되면서 무슬림 상인들의 영향력이 뚜렷이 증대하고 있던 당시 상황에 대응할 필요가 있었으며, 장거리 무역에 수반하는 거래의 불확실성을 극복하기 위해 종교적 유대감에 기초한 신뢰 관계의 형성이 중요한 수단으로 인식되었다는 점을 들 수 있다(Thomaz 1993: 78). 말라카 왕국은 1511년 포르투갈에 점령당함으로써 100여년 정도 존속하는데 그쳤지만, 동남아가 중국-인도-아랍을 잇는 해상교역로에서 중추적 위치를 차지하는 계기를 마련하였으며, 동남아의 다른 무슬림 항구도시들, 예를 들어 아체(Aceh), 조호르(Johor), 반텐(Banten), 데막(Demak), 그레식(Gresik)의 모델이 됨으로써 동남아의 이슬람화 과정에 결정적인 영향을 미쳤다. 자바의 이슬람 개종 신화에 등장하는 9명의 성인(wali sanga)은 15-16세기에 북자바의 항구도시인 데막, 그레식, 투반(Tuban), 쿠두스(Kudus), 치레본(Cirebon)에서 주로 활동하였는데(김형준 2009: 191), 이 항구도시들이 말루쿠(Maluku) 제도에서 구매한 향료와 자바의 쌀을 말라카에 판매하고, 그 곳에서 인도의 직물을 수입하는 교역을 주도하였다는 점에서(Hall 2006: 468) 자바의 이슬람화가 인도양 교역과 긴밀하게 연관되어 있었음을 알 수 있다.<sup>8)</sup>

7) 여기서 구자랏 상인은 실제로 구자랏주에서 온 상인을 가리키는 것이 아니라, 인도 서해안 지역에서 온 무슬림 상인을 총칭한다(Hall 2006: 467). 구자랏주가 이슬람화 되는 시기는 크랄라주에 비해 상당히 늦은 편으로 1407년 캄베이에 무슬림 왕국이 설립되었다. 15세기에 캄베이는 아덴과 말라카와의 두 교역로에 적극적으로 참여하였다(Ho 2007: 352).

8) 15세기 초엽 정화(鄭和)의 대항해에 참여하였던 마후안(Ma Huan)은 북자바의 항구 도시에 화인 무슬림 커뮤니티가 존재한다는 기록을 남겼다. 13-14세기 남중국의 항

16세기 이후 인도양 교역로는 유럽의 진출에 의해 큰 변화를 겪게 된다. 포르투갈은 베니스 상인이 인도-홍해-지중해 교역로를 이용하여 유럽에서의 향료교역을 독점하고 있던 상황을 타파하기 위하여 인도-희망봉-리스본으로 이어지는 새로운 향료 교역로를 개척하고자 하였다(Malekandathil 2007: 269). 포르투갈에 의한 말라카(1511년), 캘리컷(1513년), 아덴(1513년)의 점령은 기존의 동남아-인도-홍해 교역로를 봉쇄하고, 이 교역로에서 중추적인 역할을 담당하고 있던 알-카리미 아랍상인을 대체하고자 하는 시도였다. 포르투갈의 인도양 교역 정책은 17세기 이후 동남아에 진출한 네덜란드에 의해 계승되었다(Dixon 1991: 64-65). 포르투갈과 네덜란드의 이러한 시도에도 불구하고 무슬림 상인들이 주도하는 홍해 교역로는 적어도 18세기까지는 쇠퇴하지 않았으며 유럽상인과의 경쟁 속에서 유지되었다. 16세기 이후 오토만(Ottoman: 1299-1923)과 무굴(Mughal: 1526-1867)이라는 강대한 무슬림 제국이 인도양 교역에 깊이 개입하면서<sup>9)</sup> 유럽상인들이 독점적 위치를 차지할 수 없었던 것이다(Subrahmanyam 1995: 772). 동남아에서 말라카에 이어 아체, 반덴, 조호르와 같은 무슬림 왕국들이 발흥하여 포르투갈과 네덜란드의 상인들과 경쟁하면서 인도양 교역에 활발하게 참여할 수 있었던 것은 오토만제국과 무굴제국을 배경으로 한 인도양 무슬림 교역 네트워크가 유지되고 있었기 때문이다. 16세기에 아체의 술탄은 오토만 제국의 주권을 인정하는 협약을 맺고, 포르투갈령 말라카를 침공할 때 오토만제국으로부터 총과 대포, 군대의 지원을 받음으로써 반-포

구도사에서 무슬림 상인들이 중요한 역할을 하였다는 점을 고려하면, 북자바의 이슬람화에 남중국해 교역로가 연관될 가능성을 배제할 수 없다. 화인이 자바의 초기 이슬람화 과정에 어떻게 기여했는지는 보다 주목할 필요가 있는 연구영역이다(Lombard & Salmon 1993).

9) 오토만 제국은 초기에 인도양 교역에 큰 관심이 없었으나, 맘룩 이집트 왕조의 카이로(1516년)와 포르투갈 지배하의 아덴(1538년)을 점령하면서 인도양 교역에 깊이 개입하기 시작하였다.



르투갈 연합전선을 형성하였다(Reid 1993: 146-147). 17세기에 반덴의 왕은 메카의 샤리프(Sharif)로부터 술탄의 칭호를 수여받고, 무굴 제국과 오토만제국과 외교 관계를 유지하면서 네덜란드와 전쟁을 치렀다(Azyumardi Azra 2004: 95-96).

교역-선교의 네트워크에서 동남아로의 이슬람 전파에 주요 행위자로 간주되는 것은 인도양 교역에 참여하는 아랍계 상인 또는 인도계 무슬림 상인이다. 이들은 인도양 교역로를 따라 끊임없이 ‘이동하는 사람’인 동시에 여러 지역에 일시적으로 체류하는 사람이기도 하다. 이러한 이동과 일시적 체류의 결과 인도양 교역로의 주요 거점 도시들에 이들의 디아스포라 커뮤니티가 형성되었다. 크랄라주의 켈론, 켈리컷, 코친(Cochin), 구자랏주의 캄베이(Cambay)와 수랏(Surat)과 같은 도시들에 아랍계 디아스포라 커뮤니티가 형성되었으며(Ho 2007; Malekandathil 2007; Subrahmanyam 1995), 15세기 말라카에서도 상당한 규모의 무슬림 디아스포라 커뮤니티가 형성되었다(Hall 2006; Thomaz 1993). 이들 무슬림 디아스포라 상인들은 거의 대부분 남성 이민자들로서 그 중 일부는 현지의 유력한 집안 여성과 결혼하여 정착하였다(Drewes 1968: 443).

인도양 교역로에서 활동하는 아랍계 디아스포라 상인 중에서 16세기 이후 가장 두드러진 역할을 한 집단은 예멘의 하드라마우트(Hadramaut) 지역 출신의 하드라미(Hadrami) 디아스포라이다(Ho 2004: 215). 하드라미 디아스포라는 상인집단이면서 동시에 종교교사, 수피(Sufi) 전도사, 궁정 종교관리를 다수 배출한 선교집단이기도 하다. 하드라미 디아스포라가 인도양 지역에서의 이슬람 전파에 주도적 역할을 하게 된 것은 인도양 교역로가 페르시아만 항로에서 홍해 항로로 전환된 변화와 밀접한 연관이 있다. 이에 따라 아덴이 홍해 교역로의 주요 무역항으로 성장하였는데, 아덴과 인접한 하드라마우트 출신의 상인-선교사들이 15세기 이후 아덴을 통해 인도양 교

역에 참여하면서 16세기부터는 인도 구자랏주에서, 18세기부터는 인도네시아 군도에서 하드라미 디아스포라가 중요한 종교적 지위를 점하게 된다(Ho 2006: 49). 하드라미 디아스포라는 상업적 재능과 종교적 열정을 긴밀하게 결합한 독특한 전통을 고수한 집단이다. 이들의 각별한 종교적 열정은 ‘예언자(무함마드) 혈통’(prophetic genealogy)<sup>10)</sup>이라는 특별한 지위와 ‘알라위의 길’(Alawi’s Way)<sup>11)</sup>로 알려진 독특한 수피 종단(tarekat)의 조직적, 이념적 기반 위에서 있다. 이들에게 있어서 고향을 떠나 타지로의 끊임없는 이동은 단순히 경제적 이익을 얻기 위해서가 아니라 ‘무함마드의 빛’<sup>12)</sup>을 전파하기 위한 것이며, ‘예언자 혈통’은 그러한 역할에 정당성과 의무를 부과한 것으로 인식되었다(Ho 2007: 358). 거의 대부분 남성 이주자들로 구성된 이들은 인도와 인도네시아 군도의 항구도시들에 정착하여 현지 여성과 결혼하는 경향이 매우 높았기 때문에 혈연적 측면에서 ‘크레올(Creole) 디아스포라’ 집단을 형성하였다(Ho 2004: 167; Mobini-Kesheh 1999: 22-23). 특히, 사이드(Sayyid 또는 Syed)란 호칭을 가진 하드라미 집안은 무함마드의 후손으로 간주되어 동남아 무슬림들로부터 존경을 받았으며, 동남아의 왕족이나 유력자 집안은 이들과 혼인관계를 맺고자 하였다. 하드라미 디아스포라는 동남아

10) 무함마드의 9대손인 아흐마드 이사(Ahamd Isa)가 932년에 현 이라크의 바스라(Basra)에서 하드라마우트로 이주한 이후 그의 후손들이 사이드 집안을 형성하였다(Ho 2006: 37-9). 하드라미 디아스포라에는 사이드 집안과 하드라마우트 원주민 출신의 비-사이드 집안이 혼재하는데 사이드 집안이 주도적인 위치를 차지하였다.

11) 알라위야(Alawiyyah)로 알려진 수피 종단은 14-15세기에 하드라마우트에서 출현하였다. 이들은 고유한 기도문, 플루트와 탬버린을 동반한 의례연행, 성인 묘지 순례의 관행을 갖고 있으며, 사이드 집안의 무슬림을 성원으로 받아들인다(Ho 2006: 43-44).

12) ‘무함마드의 빛’은 이븐 알-아라비의 수피즘에서 핵심적 개념에 해당하며, 무함마드를 신의 로고스와 동일시하고, ‘무함마드의 빛’을 통해서 모든 것이 기원하였다고 본다(오명석 2013: 32). 구자랏주 출신의 압둘 알-아이다루스(Abdul al-Aydarus)가 1603년에 쓴 *Travelling Light Unveiled*라는 제목의 하드라미 이주연대기는 그들의 역사를 ‘무함마드의 빛’의 여행에 비유하고 있다(Ho 2007:355-356).

현지에 정착해 있는 한편, 그들의 고향과 인도양의 주요 항구도시들에 퍼져 있는 하드라미 커뮤니티와의 연계를 유지함으로써<sup>13)</sup> 동남아-인도-아랍을 잇는 인도양 이슬람 네트워크에서 중요한 매개자 역할을 하였다.

동남아에 이슬람을 전파하는데 주도적 역할을 한 집단이 무슬림 상인인가 아니면 수피 전도사인가를 둘러싸고 역사학자들 사이에 논란이 있어 왔지만(Johns 1961; Drewes 1968), 하드라미 디아스포라의 사례에서 볼 수 있듯이 무슬림 상인 집단과 수피 전도사 집단을 분명하게 구분하기 힘들다. 부유한 무슬림 상인 집안에서 자녀의 일부를 이슬람 학자나 수피 전도사로 키우는 경향이 뚜렷했기 때문이다. 무슬림 상인이 이슬람 학자나 수피전도사의 역할을 수행하지 않는 경우에도, 지역 모스크와 종교학교의 건립이나 이슬람 축제에 재정 지원을 함으로써 직간접적으로 이슬람 전파에 기여하였다. 동남아에서 비교적 이른 시기에 이슬람으로 개종한 원주민의 대부분이 인도양 교역과 연관된 항구도시들에 살고 있던 왕의 친족과 궁정관리이거나 지역 상인들이었다는 것은(Reid 1993: 151) 무슬림 상인이 이슬람 전파에 주요 행위자였음을 반영하고 있다. 이런 점을 고려할 때 교역-선교의 네트워크에서 교역활동과 선교활동이 중첩되어 있을 뿐 아니라, 상인 집단과 이슬람 학자 또는 수피 전도사 집단이 내부적으로 중첩되어 있었다고 할 수 있다.

13) 부유한 하드라미 상인 집안은 그들의 자녀를 하드라마우트나 메카로 보내 이슬람 교육을 받게 하는 전통을 갖고 있었다. 인도양 교역로의 주요 거점에 거주하는 친척과 친지와 관계는 이들의 교역활동에 중요한 사회적 자본이 되었다(Freitag 2009: 242-244).

## 2. 순례-선교의 네트워크

교역-선교의 네트워크에서 아랍계 무슬림 상인이 이슬람 전파에 중심적인 역할을 하였음을 강조하였는데, 순례-선교의 네트워크에서는 동남아 순례자의 역할이 중요하게 부각된다. 메카와 메디나로의 성지 순례는 무슬림의 종교적 의무를 실천하는 행위이지만, 동남아인의 순례는 이슬람 지식이 유포되는 중요한 기제로도 작동하였다. 순례를 떠났을 때 오랜 기간 메카에 머물면서 이슬람 지식을 학습하고, 고향으로 귀환하여 그들이 새롭게 배운 이슬람 지식을 퍼뜨리는 순례자가 등장한 것이다. 19세기 이전에 동남아 순례자는 대부분 왕족이나 귀족, 종교 지도자, 부유한 상인이나 지주 집안 출신으로 순례를 마치고 고향에 돌아와서는 하지(haji)라고 불리며 존경을 받았으며 학식과 신앙심이 높은 인물로 간주되었다. 귀환한 순례자 중 일부는 종교학교를 설립하여 이슬람 교육에 종사하였다.

이러한 순례-선교의 네트워크에서도 디아스포라 커뮤니티는 중요한 매개자 역할을 담당하였다. 동남아 순례자 중 일부는 이슬람 학자로서의 명망을 얻고 헤자즈에 정착하여 새로 들어오는 동남아 순례자에 대한 교육을 맡게 되는데, 이들을 주축으로 해서 학자-순례자-학생으로 구성된 ‘자와(Jawa)공동체’<sup>14)</sup>라는 동남아인 디아스포라 커뮤니티가 메카에 형성되었다. 허그로네가 1885년에 메카를 방문하여 그 곳에 있는 자와공동체에 대한 민족지적 저서를 출판함으로써 (Hurgronje 2007[1889]) 그 존재가 널리 알려지게 되었는데, 이 공동체의 역사는 상당히 오래된 것이었음이 이후의 연구에서 밝혀졌다. 메카의 자와공동체는 16세기 이후 작은 규모로 형성되기 시작하였

14) 13세기 이후 아랍세계에서 자바와 도서동남아를 가리키는 지명으로 ‘자와’(Jawa)라는 명칭이 사용되었다(Laffan 2007: 692). 메카의 ‘자와공동체’는 자바인 뿐 아니라 수마트라, 칼리만탄, 말레이반도 출신과 같이 동남아의 다양한 종족집단을 포괄하였다.

으며, 18세기말에는 주요 종족집단별로 - 예를 들어, 아체인, 미낭카바우인(Minangkabau), 반자리스(Banjarese), 서자바인 등 - 별도의 숙소가 설립될 정도로 그 규모가 확대되었다(Laffan 2004: 7). 자와공동체는 하드라미 디아스포라 커뮤니티와 같이 교역-선교의 네트워크로 연결된 집단이 아니라, 이슬람 지식의 학습을 목적으로 사제관계로 맺어진 집단이다. 이들은 오토만제국이 관장하는 공식 종교학교인 헤자즈의 마드라사(madrasah)를 다니는 대신에, 그 곳에 정착한 동남아 출신의 이슬람 학자를 중심으로 그를 추종하는 제자들로 구성된 ‘학습모임’(halaqa 또는 halqa)<sup>15)</sup>에서 이슬람 지식을 전수받았다.

자와공동체에서 학습을 한 초기 동남아 순례자들은 고향으로 귀환 후 궁정의 종교관리가 되거나 자신의 집에서 개인적으로 이슬람 지식을 가르쳤는데, 18세기 이후에는 자신 또는 지역주민이 토지기부(waqaf)를 하여 종교학교를 설립하기 시작하였다. 특히 19세기에 동남아 순례자의 숫자가 급증하면서 종교학교의 숫자도 크게 늘어났는데, 1882년의 네덜란드 식민관료의 보고서에 의하면 자바에 224개의 뽀산뜨렌(pesantren)<sup>16)</sup>이 존재하여 자바의 이슬람화를 촉진하는 중요한 매체가 되고 있었다(Laffan 2011: 46-47). 이슬람 학교의 확산은 동남아 이슬람의 거점이 궁정이나 궁정에서 관리하는 모스

15) ‘학습모임’은 모스크 회랑의 한 구석이나 교사의 집에서 금요일을 제외한 매일 오전에 열리는데, 교사가 아랍어, 이슬람법, 코란과 하디스 주해에 대한 강의를 하고 학생들이 이를 받아쓰고 암송하는 방식을 취한다(Hurgonje 2007[1889]: 195-197). 특정 학습모임에 들어가고 나가는 것은 학생들이 자유롭게 선택할 수 있다.

16) 종교학교를 자바에서는 뽀산뜨렌, 말레이반도에서는 뽀독(pondok), 수마트라에서는 수라우(surau)라고 부른다. 이들 종교학교는 한 명의 교사가 거주하는 집, 학생들의 기숙사(pondok), 기도장소(surau) 겸 학습장소로 구성되어 있다(Hamid Zarkasyi 2010: 206; Hasan Madmarn 2002: 59). 이들 종교학교의 명칭이 학교 공간의 주요 구성요소로부터 유래되었음을 알 수 있다. 뽀산뜨렌은 ‘학생’(santri)이라는 힌두어로부터 유래했다.

크에서 독립적 율라마들이 설립한 종교학교로 이전되고 있음을 시사한다. 또한 이슬람 교육이 도시에서 농촌으로, 귀족 엘리트에서 평민을 대상으로 확대되고 있으며, 이슬람 선교(dakwah)의 새로운 매체로서 종교학교가 부각되기 시작했음을 보여준다.

하지-율라마들이 설립한 뽀산뜨렌의 교육방식과 교재는 오토만제국이나 무굴제국의 마드라사에서 시행되던 것과는 달랐으며 메카의 자와공동체 ‘학습모임’에서 배운 것을 따랐다(Bruinessen 1994: 130-131). 메카의 ‘학습모임’과 뽀산뜨렌은 학년별 등급제나 고정된 커리큘럼이 없고, 특정 교사의 강의를 학생들이 받아쓰고 암송하는 교육방식을 취하였다. 교재의 측면에서도 양자 사이에 매우 높은 유사성이 존재하였는데, 예를 들어 19세기 말에 자바의 뽀산뜨렌 교재를 조사했던 반 베르그(Van Berg)의 보고서와 비슷한 시기에 메카의 자와공동체를 조사했던 허그로네의 보고서에 16세기 이븐 하자르(Ibn Hajar)의 샤피법 주해서가 가장 권위있는 저서로 간주되고 있음이 언급되어 있다.<sup>17)</sup> 동남아 이슬람 교육체계의 발전이란 측면에서 볼 때 동남아 디아스포라 커뮤니티인 메카의 자와 공동체가 아랍과 동남아를 잇는 이슬람 네트워크에서 핵심적인 매개자의 역할을 수행하였다고 할 수 있다.

동남아인의 순례-선교의 네트워크에서 중요한 공간적 격자인 헤자즈는 전세계 무슬림의 성지로서 순례의 공간일 뿐 아니라, 다양한 이슬람 사조가 교차하는 이슬람 지식의 중심지이기도 하다. 페르시

17) 1980년대 자바의 뽀산뜨렌에서 가르치는 샤피법 교재에서 12세기 아부 슈자(Abu Shuja)와 13세기 야흐야 알-나와위(Yahya al-Nawawi)의 법률서에 대한 주해서와 요약서들이 중요한 축을 이루고 있다. 그 중에서도 알-나와위 법률서에 대한 이븐 하자르의 주해(Tufah al-Mutaj)가 특정 사안에 대한 법적 견해를 논할 때 중요한 준거점이 되고 있다(Bruinessen 1990: 234-236). 1980년대에 북예멘을 현지 조사한 메식도 아부 슈자와 알-나와위의 저서, 그리고 이에 대한 주해서들이 그 곳의 샤피법 교육에서 핵심적인 교재라고 보고하였다(Messick 1993: 20-21, 87). 메카, 예멘, 자바에서 이슬람법 교육에 사용되는 기본 교재가 매우 유사하다는 점은 이들 지역 사이에 존재하는 이슬람 네트워크의 영향을 보여준다.

아, 중앙아시아의 코라산(Khorasan), 터키, 예멘, 북아프리카, 인도에 위치한 이슬람 지식의 중심지들에서 발흥한 다양한 이슬람 사조가 순례, 학습 또는 정치적 망명을 이유로 헤자즈에 모여드는 학자들에 의해 유입됨으로써 헤자즈는 이슬람 지식의 코스모폴리탄적 공간을 형성한 것이다. 따라서, 동남아 순례자-학생이 헤자즈에서 이슬람 지식을 전수받는 것은 단지 헤자즈라는 특정 공간에서 생산된 지식을 습득하는 것이 아니라, 헤자즈가 맺고 있는 글로벌 이슬람 네트워크를 통해서 유입된 지식을 습득하는 것으로 인식할 필요가 있다. 이슬람 지식의 유통이란 측면에서 동남아-헤자즈 네트워크는 헤자즈의 더 넓은 이슬람 네트워크의 일부를 구성하며, 이를 통해 동남아가 다른 무슬림 지역과 연결되고 있다.

17세기에 헤자즈에서 활동한 저명한 이슬람 학자인 아흐마드 알-쿠샤쉬(Ahmad al-Qushashi: 1583-1661)와 이브라힘 알-쿠라니(Ibrahim al-Kurani: 1616-1690), 그들의 동남아 제자인 압둘 알-라우프와 유수프 알-마카사리가 공유하는 지식전수의 계보는 이 시기에 동남아-헤자즈 네트워크가 작동하는 양상을 잘 보여준다. 메디나 출신의 알-쿠샤쉬와 쿠르디스탄(Kurdistan) 출신의 알-쿠라니는 15세기에 인도에서 발흥한 샤타리아(Shattariyyah) 수피 종단에 가입하면서 이를 이슬람법에 부합하도록 개혁한 새로운 지도자들이다. 이들은 북아프리카에서 발전한 하디스(Hadith: 무함마드의 언행록) 연구 전통을 그들의 스승인 이집트 율법학자들로부터 이어받아 샤타리아 종단의 개혁을 시도하였다. 이들의 개혁은 인도의 수피즘과 북아프리카의 하디스 연구가 헤자즈에서 접목되고 있으며, 이슬람법을 중시하는 ‘네오-수피즘’(Neo-Sufism)이 태동하고 있음을 보여준다 (Azyumardi Azra 2004: 30-31).

헤자즈에서 등장하고 있던 이러한 새로운 이슬람 사조는 당시 그곳을 방문했던 동남아 순례자-학생들에 의해 수용되어 동남아에 유

포되었다. 그 과정을 압둘 알-라우프와 유수프 알-마카사리의 지적 편력을 통해 구체적으로 살펴보도록 하겠다. 아체 출신인 압둘 알-라우프(Abdul al-Rauf: 1615-1690)는 1642년에 아체를 떠나 순례의 길을 떠났다. 이 시기의 아체는 ‘메카의 베란다’(Serambi Mekkah)라고 자처할 만큼 이슬람 지식이 번창하고 동남아인이 순례를 떠나는 출발지이기도 했다(Azyumardi Azra 2004: 84). 17세기 초반 아체의 궁정에서는 이븐 알-아라비(Ibn al-Arabi)의 ‘존재의 통일성’(wahdat al-wujud)이란 명제가 함자(Hamza)와 샴수딘(Shamsuddin)을 통해 크게 유행했었는데, 구자랏 출신의 하드라미인 알-라니리(al-Raniri)<sup>18)</sup>가 아체 궁정의 고위 성직자로 부임하면서 이들의 사상을 ‘인간과 신을 동일시하는’ 이단으로 규정하고 탄압하였다. 따라서, 압둘 알-라우프가 순례를 떠나기 전에 수피즘과 관련된 이러한 신학적 논쟁에 익숙해 있던 것으로 추정된다(Azyumardi Azra 2004: 71). 그는 헤자즈에 도착하기 이전에 예멘의 자비드(Zabid)와 알-파퀴(al-Faqih)에서 이슬람법을 배우고 메디나에서 알-큐샤쉬와 알-쿠라니의 문하생이 되었다. 알-큐샤쉬와 알-쿠라니에게는 많은 동남아 문하생들이 있었는데, 알-쿠라니의 대표작인 Ithaf al-Dhaki는 동남아 문하생들의 질문에 답변하기 위해 쓰인 것이다. 당시 동남아 무슬림 사회에서 인도의 수피학자인 알-부르한푸리(al-Burhanpuri)가 제시한 ‘존재의 일곱 등급’ 이론이 유행했는데,<sup>19)</sup> 알-쿠라니는 그의 책 서문에서 동남아 문하생들이 이에 대해 그릇된 이해를 하고 있는 것을 바로 잡기

18) 알-라니리의 아버지는 하드라마우트 출신이고, 어머니는 말레이계로서 그의 집안은 구자랏주에 정착한 하드라미 디아스포라에 해당한다. 알-라니리의 가족과 친족은 하드라마우트와 아체 지역과의 교역과 선교활동을 통해 지속적인 접촉을 유지하여 왔다(al-Attas 1966: 12-13).

19) ‘존재의 일곱 등급’ 이론은 알-부르한푸리가 1590년에 쓴 ‘무함마드의 영혼에 바치는 선물’(al-Tuhfat al-Mursalat ila Ruh al-Nabi)에 체계적으로 제시되었는데, 그의 이론은 이븐 알-아라비와 알-질리(al-Jili)의 ‘존재의 단계론’에 기초하고 있다(오명석 2013: 29-30).



위해 집필하게 되었다고 밝히고 있다(Azyumardi Azra 2004: 41).

압둘 알-라우프가 1661년에 아체로 귀환하기까지 그의 순례-유학의 길은 19년이 소요되었다. 이 기간 동안에 그는 이슬람법과 수피즘을 배우는 학생이었을 뿐 아니라, 헤자즈로 들어오는 동남아 학생들을 가르치는 선생으로도 활동했다. 그는 귀환 후 아체 공정의 고위 성직자로 있으면서 말레이어와 아랍어로 활발한 저술활동을 하여 동남아에서의 이슬람 교육에 지대한 영향을 끼쳤다. 이슬람법과 관련된 그의 대표 저서인 *Mir'at al-Tullab*은 이집트의 율법학자인 자카리야 알-안사리(Zakariyya al-Ansari: 1420-1520)의 *Fath al-Wahhab*에 기초하고 있으며, 코란의 주해와 관련된 그의 대표 저서인 *Tarjuman al-Mustafid*는 15세기 이집트의 율법학자인 잘랄 알-마할리(Jalal al-Mahalli)와 잘랄 알-수유티(Jalal al-Suyuti)의 코란 주해서에 기반하고 있다(Azyumardi Azra 2004: 79-82). 이는 압둘 알-라우프의 지식 전수의 계보가 알-쿠샤쉬와 알-쿠라니를 통해 이집트의 율법학자인 알-안사리, 알-마할리, 알-수유티로 연결되며, 이는 다시 13세기에 사피법 해석의 큰 학파를 만든 야호야 알-나와위(Yahya al-Nawawi)에 이어지고 있음을 보여준다. 압둘 알-라우프의 저서는 동남아의 종교학교에서 널리 읽혀졌으며, 19세기에 싱가포르, 페낭, 바타비아, 봄베이, 이스탄불, 카이로, 메카에서 인쇄물로 출판되었다(Azyumardi Azra 2004: 80). 1980년대에 자바의 뽀산뜨렌에서 읽히는 종교고전(kitab kuning)에 대해 조사한 브루이네센은 알-안사리와 알-마할리의 저서가 중요한 이슬람법 교재로 사용되고 있음을 보고 하였는데(Bruinessen 1990: 235), 이는 압둘 알-라우프가 동남아의 이슬람 교육에 미친 영향을 보여주고 있다. 압둘 알-라우프는 알-쿠샤쉬와 알-쿠라니에 의해 개혁된 샤탼리야 종단을 동남아에 전파하는 데에도 큰 역할을 하였다. 그의 제자인 부르한 알-딘(Burhan al-Din), 압둘 알-무흐위(Abdul al-Muhyi), 압둘 알-말릭(Abdul al-Malik)

은 각각 미낭카바우의 올라칸(Ulakan), 반텐의 카랑(Karang), 말레이 반도의 트렝가누(Trengganu)에 종교학교를 세우고 사타리야 종단의 지도자로 활동하였다(Azyumardi Azra 2004: 85-86).

유수프 알-마카사리(Yusuf al-Maqassari: 1627-1699)는 남술라웨시의 고와(Gowa) 출신으로 1644년에 마카사르(Makassar)를 떠나 순례의 길을 떠났다. 그는 고향에서 하드라미 올라마로부터 이슬람 교육을 받았으며, 순례의 길로 나서서는 당시 이슬람 지식의 중심지였던 반텐과 아체를 거쳐, 압둘 알-라우프와 마찬가지로 예멘에서 수학을 한 후 메디나에서 알-쿠샤쉬와 알-쿠라니의 문하생이 되었다(Azyumardi Azra 2004: 87-91). 그는 동남아로 귀환하기 이전에 다마스쿠스를 방문하여 알-쿠샤쉬의 친구인 아유브 알-칼와티(Ayyub al-Khalwati)를 만나고 칼와티야(Khalwattiya) 수피 종단에 입문하였다. 그는 1664년 또는 1672년에 반텐으로 귀환하여, 반텐 술탄의 딸과 결혼함으로써 그 곳에 정착하게 된다. 반텐 궁정의 고위 성직자로 있던 그는 술탄 아겐(Ageng)이 1680년에 네덜란드 정부와 벌였던 전쟁에 깊이 연루되어 1684년에 스리랑카로 유배를 가고 다시 1694년에 남아프리카의 희망봉으로 유배를 가서 그 곳에서 죽었다(Azyumardi Azra 2004: 94-98). 그는 메카와 반텐에서 술라웨시 출신의 유학생들을 가르쳐 남술라웨시에 칼와티야 종단이 뿌리내리게 되는 계기를 마련하였다. 또한 스리랑카에서는 그 곳을 지나는 동남아 순례자들을 가르쳐 이들을 통해 그의 저서가 동남아에 다시 유입될 수 있었으며, 남아프리카에서는 그 곳의 말레이 디아스포라<sup>20)</sup>를 대상으로 적극적인 이슬람 교육과 선교활동을 수행하였다.

아쥬마르디 아즈라(Azyumardi Azra)는 17-18세기 대표적인 동남

20) 희망봉 지역에는 유배 또는 네덜란드 농장의 노예 노동자로 이주해 온 소규모의 말레이 디아스포라 커뮤니티가 존재했다(Azyumardi Azra 2004: 101). 이들은 희망봉 말레이(Cape Malay)라고 불린다. 유수프 알-마카사리의 무덤은 이들에게 성지 순례의 장소가 되었다.

아 울라마들의<sup>21)</sup> ‘지식전수의 계보’(sisilah 또는 isnad)를 추적함으로써 ‘울라마 네트워크’를 통해 새로운 이슬람 사조가 헤자즈로부터 동남아로 끊임없이 유입되는 양상을 밝혔다. 동남아의 전통 이슬람은 ‘울라마 네트워크’를 통해 내부적인 개혁을 겪어 온 것이다. 그는 이슬람법을 중시하는 ‘네오-수피즘’의 전파를 이러한 개혁의 중요한 지표로 간주한다.<sup>22)</sup> 그가 울라마 네트워크의 특징적인 측면으로 부각시킨 ‘지식전수의 계보’는 전통 이슬람에서 이슬람 지식의 진정성을 인정받기 위한 가장 중요한 징표의 하나이다. 전통적인 이슬람 교육체계에서 스승은 학습을 마친 제자들에게 교육 수수료에 대한 증서(ijazah)를 수여하여 그들 자신의 제자를 가르칠 자격을 부여하는데, 어떤 지식이 누구로부터 승계 받아 이어져 내려왔는가 하는 내력이 지식전수의 계보가 된다. 지식전수의 계보는 특정한 이슬람 지식이나 해석의 권위와 진정성을 판단하는데 핵심적인 준거가 된다. 대면적 사제관계를 통한 지식의 전수를 중시하는 이러한 방식에 의해, 이슬람 지식의 유통은 인격적 네트워크와 긴밀하게 결합되었다. 개별적인 사제관계에서 맺는 인격적 네트워크는 국지적이고 한시적인 성격을 갖는 것이지만, 지식전수의 계보가 관여하는 시간성과 공간성을 고려하면<sup>23)</sup> 개별적 사제관계에 기초한 네트워크는 장기적이고 전지구적인 이슬람 네트워크의 일부를 구성하는 것이다. 따라서, 동남아 출신의 순례자-학생들이 헤자즈에서 맺게 되는 사제관계는 지

21) 17세기의 대표적 동남아 울라마로 압둘 알-라우프와 유수프 알-마카사리, 18세기의 대표적 동남아 울라마로 압둘 사마드 알-팔림바니(Abdul Samad al-Palimbani), 아르샤드 알-반자리(Arshad al-Banjari), 다우드 알-화타니(Daud al-Fatani)를 들 수 있다(Azyumardi Azra 2004: 112-126).

22) 동남아의 수피즘은 흔히 ‘이슬람 신비주의’로 불리고 이슬람법을 중시하는 정통 이슬람과 대립하는 것으로 간주되어 왔다. ‘네오-수피즘’은 이슬람법과 수피즘을 결합한 사조로 수피즘과 정통 이슬람을 이분법적으로 인식하는 방식은 재고될 필요가 있다.

23) 특정한 이슬람 해석에 대한 지식전수의 계보는 그 해석의 창시자 뿐 아니라 궁극적으로는 무함마드나 그의 동반자(Companion)까지 그 기원을 찾아 올라간다.

식전수 계보의 보다 넓은 역사적, 공간적 네트워크에 참여하는 것을 의미하며, 이들이 귀환하여 동남아에서 새롭게 창출하는 사제관계를 통해 그 계보는 시간적으로 연장되고 공간적으로 확대된다. 즉, 지식 전수의 계보는 순례-선교의 글로벌 이슬람 네트워크를 작동시키는 중요한 기제라고 할 수 있다. 이러한 네트워크에서 사제관계는 순수하게 사제관계에만 머무르는 것이 아니고, 흔히 혈연관계나 인척관계와 중첩됨으로써 국지적 차원에서는 보다 촘촘한 인격적 그물망으로 발현되기도 한다.<sup>24)</sup>

### 3. 전환기로서의 19세기

19세기에 증기선이 도입되고 수에즈 운하가 개통(1869년)됨으로써 인도양 항해기술이 획기적으로 발전하였고, 이에 따라 동남아 순례자의 수도 급증하였다. 19세기 중엽에 인도네시아에서 순례를 떠나는 사람의 숫자가 매년 2,000명 정도이던 것이 19세기말에는 7,000명 이상으로 증가하였으며(Roff 1974: 38), 이 시기에 메카에 도착하는 해외 순례자 전체의 약 15%를 차지하였다(Reid 1967: 269). 네덜란드 식민정부는 귀환한 순례자들이 메카에서 와하비즘이나 범-이슬람주의에 물들어 반식민주의 운동을 전개할지 모른다는 우려에서 순례를 억제하였다. 1825년에는 메카 여행에 필요한 특별 비자 발급에 매우 높은 비용을 부과하는 규정을 만들었으며, 1859년에는 왕복 티켓을 구매하고 고향에 남은 가족을 부양할 재정 능력이 있음을 입증해야 비자를 발급해 주는 새로운 규정을 도입하였다

24) 자바 뽀산뜨렌의 종교지도자인 끼야이(kyai)는 다른 끼야이 집안과의 혼인을 선호하며, 뽀산뜨렌의 운영을 아들이나 사위에게 물려주는 경향이 높다(Geertz 1960b). 이런 경향은 동남아 다른 지역의 종교학교에서도 공통적으로 나타난다(Hasan Madman 2002: 67-68).

(Ricklefs 2009: 114). 하지만, 이러한 규제를 피할 수 있는 우회로가 존재하였다. 순례에 대해 덜 엄격한 영국정부가 통치하는 싱가포르로 여행을 가서 그 곳에서 순례를 떠나는 것이었다(Roff 1974: 38-39).<sup>25)</sup> 순례자의 증가는 19세기에 종교학교의 숫자가 크게 늘어나는데 직접적인 원인이 되었으며, 이를 통해 아랍에서의 변화가 더 빠르게 동남아로 유입되는 통로가 되었다.

19세기 초엽 헤자즈는 과격한 이슬람 개혁주의 운동에 휩싸였다. 아라비아 반도 내륙의 나지드(Najd)에서 발흥한 와하비즘<sup>26)</sup>의 추종자들이 1803년, 그리고 1806-1813년 사이에 헤자즈를 점령한 것이다. 이들은 이슬람 사회가 ‘미신’(khurafat)과 그릇된 ‘혁신’(bid‘a)에 오염되어 퇴락해 왔다고 평가하고, 이슬람 4대 학파(madhhab)에 속한 전통 율리마들의 권위를 따르기 보다는 코란과 하디스의 원래 정신에 기초한 새로운 이슬람 사회의 구축을 추구하였다. 특히 당시 헤자즈에 만연하던 성인 숭배를 이단적(kafir) 관행이라고 비판하며 이슬람 성인들의 묘지를 파괴하였으며, 전통 이슬람의 한 축을 형성하고 있던 수피즘의 종단 조직을 탄압하였다. 헤자즈에서 와하비즘의 출현은 서수마트라의 미낭카바우에서 19세기 초에 발생한 ‘파드리 운동’(Padri Movement: 1803-1837)의 직접적인 계기가 되었다. 이 시기에 메카를 방문한 미낭카바우 순례자들의 일부가 와하비즘에 경도되어 고향에 돌아와서 이를 실천에 옮기고자 한 것이다(Dobbin 1983: 130). 이들은 술과 아편의 소비, 닭싸움 도박, 이빨 세공

25) 19세기에 싱가포르의 순례 산업은 크게 번창하였는데, 싱가포르에 거주하는 하드라미가 독자적인 순례 중개업자 또는 메카의 순례 중개업자(pilgrim shaykh)의 대리인으로 활동하며 동남아 순례자들을 모집하고 순례 여정을 관리하는 업무를 독점하였다(Roff 1974: 39).

26) 무함마드 와합(Muhammad Wahhab: 1703-1792)의 이슬람 개혁 사상을 서구에서는 흔히 와하비즘이라고 부르는데, 이들 추종자들은 이 용어를 거부하며 ‘유일신주의자’(muwahhidin)라는 용어를 선호한다. 이는 모든 형태의 우상숭배와 성인숭배를 철저하게 부정하는 이들의 입장을 표명한 것이다.

(tooth-filing), 성인묘지 순례, 모계상속과 같은 지역 관행을 금지시키고자 하였으며(Laffan 2011: 41), 아닷(adat: 관습법) 관료의 권위에 도전하였다. 이들은 와하비즘에 기초한 진정한 이슬람 사회의 구축을 위해 폭력적인 지하드 방식을 채택함으로써, 이 이념에 동조하는 마을들과 그렇지 않은 마을들 사이에 내전이 발생하였다(Dobbin 1983: 128-141). 내전의 발발로 인해 이 지역의 커피 교역이 크게 위축되는 것을 우려한 네덜란드 정부가 군사개입을 하여 파드리 운동을 진압하였다.

오토만제국의 개입에 의해 헤자즈로부터 와하비즘 추종자들이 추방된 이후 ‘메카 정통성’(Meccan orthodoxy)을 회복하고 공고히 하려는 율법학자들의 저술활동이 19세기 내내 활발하게 전개되었다(Laffan 2011: 54). 메카와 카이로의 율법학자들이 긴밀한 연계를 맺으면서 사피법 해석의 전통을 계승하고자 노력하였으며, 이슬람법에 부합하는 정통 수피즘을 옹호하고 새로운 수피 종단의 출현에 대해서 감시하는 역할을 수행하였다. 이 시기에 메카에서 활동한 동남아 학자들의 저술활동도 메카의 이러한 경향을 따르는 것이었다. 이들의 저서는 당시 번창하기 시작한 뽀산뜨렌의 주요 교재로 채택되었으며, 현재 뽀산뜨렌에서 사용되는 종교고전 중에서 가장 영향력이 큰 것으로 남아 있다(Bruinessen 1990: 231). 예를 들어, 19세기 후반 메카의 자와공동체에서 가장 권위있는 학자로 인정받았던 반텐 출신의 나와위 알-반텐(Nawawi al-Banten: 1813-1897)은 코란 주해, 사피법 주석 등 이슬람과 관련된 넓은 영역에서 많은 저술을 남겼는데, 그의 저서 중 22권이 인도네시아에서 여전히 출판되고 있고, 그 중 11권이 뽀산뜨렌에서 현재 가장 많이 사용되는 100권의 종교서적에 포함된다(Bruinessen 1994: 144). 동남아 학자들의 저서가 이슬람 지식의 전파에서 더욱 중요한 역할을 담당하게 된 것은 19세기 중반 이후 카이로를 중심으로 이슬람 서적의 인쇄물 출판이 활발하게 이

루어지기 시작한 것과 깊은 관련이 있다.<sup>27)</sup> 나와위 알-반텐은 1859년에 카이로에서 자신의 저서를 출판한 최초의 동남아 학자이며, 카이로의 알-할라비(al-Halabi) 서점은 동남아 학자의 종교서적을 출판하는 거점이 되었다(Laffan 2004: 3).<sup>28)</sup> 메카의 자와 공동체 뿐 아니라 동남아의 종교학교가 이러한 동남아 학자들의 인쇄 출판물에 대한 중요한 수요자가 되었다. 이들의 저서는 무슬람의 종교적 의무와 이슬람법에 대한 정확한 이해를 증진시킴으로써 당시의 비이슬람적 관행을 혁파하고자 하는 목적을 가진 것으로, 전통 이슬람 내부의 율법학자들이 주도하는 개혁의 방향을 반영한다.

‘메카 정통성’에서 이슬람법과 수피즘의 관계는 항상 가장 심각한 논쟁의 대상이 되어 왔다. 와하비즘이 수피즘을 철저히 거부한 것에 반해서, 19세기 메카의 율법학자들은 이슬람법에 부합하는 수피즘을 인정하면서 새로운 수피 종단의 출현이나 정통 수피즘의 변질에 대해서 경계하고 감시하는 태도를 취하였다. 메카의 무프티(mufti)인 아흐마드 다흐란(Ahmad Dahlan)과 바타비아의 저명한 율법학자인 사이드 우스만(Sayyid Uthman: 1822-1914)<sup>29)</sup>이 새로운 수피 종단의 출현에 대해 비판하였던 논조는 개혁적 성향의 정통 율법학자들이 수피즘에 대해 갖는 관점을 보여준다. 사이드 우스만은 당

27) 오토만 제국은 19세기 이전에 코란과 하디스, 이슬람법에 관한 책을 인쇄물로 출판하는 것을 금지하였다. 신성한 책을 인쇄물로 출판하면 더 이상 경전이 될 수 없다는 이유에서이다(Messick 1993: 116-117). 코란의 출판은 1874년이 되어서야 허용되었다. 1885년에 메카를 방문한 허그로네는 그 곳에서 읽히는 이슬람 서적들은 거의 대부분 카이로에서 출판된 것을 수입한 것이라고 언급하였다(Hurgonje 2007[1889]: 179).

28) 19세기에 메카, 싱가포르, 수마트라의 팰렘방(Palembang)에 동남아 학자들의 서적을 발간하는 출판사가 설립되었고, 봄베이와 이스탄불에서 이들 서적의 복사판이 출판되었다(Laffan 2011: 55-57). 싱가포르의 출판사는 주로 하드라미가 소유하는 회사였다(Roff 1974: 44).

29) 사이드 우스만은 바타비아 출신의 크레올 하드라미로서 메카에서 아흐마드 다흐란과 함께 수학하였다. 사이드 우스만은 허그로네와 매우 긴밀한 협력관계를 유지하며 네덜란드 식민정부의 이슬람 정책을 수립하는데 깊이 간여하였다. “두 사람은 동전의 앞뒤 면이 되었다”(Laffan 2011: 162).

시 자바의 뽀산뜨렌과 궁정에 침투하기 시작하던 칼리디야(Khalidiyya) 종파를 가짜 낙쉬반디아(Naqshbandiyya)라고 비판하는 글을 1883년에 썼는데(Laffan 2011: 58-59), 같은 해 메카에서 아흐마드 다흐란이 칼리디야를 이단으로 규정하는 ‘법적 견해’(fatwa)를 밝힌 것을 인용하였다. 이들은 낙쉬반디아는 정통 수피즘 종단으로 인정하지만, 칼리디야가 도입한 새로운 수행 기술은 이슬람법에 어긋난 ‘그릇된 혁신’으로 간주한 것이다.<sup>30)</sup>

‘인도네시아 이슬람 근대주의의 아버지’라고도 불리는 아흐마드 카팁(Ahmad Khatib: 1860-1916)은 ‘메카 정통성’을 고수하고자 한 전통 이슬람 내부의 개혁적 율법학자 계보를 잇는 인물이다. 아흐마드 카팁은 미낭카바우 출신으로 메카에서 나와위 알-반텐 밑에서 공부하였으며, 메카의 샤리프(Sharif)의 딸과 혼인한 것에 힘입어 동남아 출신으로는 처음으로 알-하람(al-Haram) 모스크의 이مام의 지위에 올랐다. 그는 미낭카바우의 모계상속제가 이슬람법에 어긋난다는 글을 써서 고향의 관습법에 정면으로 도전하였으며, 당시 미낭카바우에 퍼지기 시작하던 칼리디야 종단을 비판하는 저서를 출판하였다((Laffan 2011: 179-180). 이러한 그의 비판은 와하비즘이나 이슬람 근대주의의 영향을 반영하기보다는 전통 이슬람 내부의 개혁적 흐름을 충실하게 따른 것으로 평가할 수 있다. 아흐마드 카팁은 19세기 말에서 20세기초까지 메카의 자와공동체에서 가장 권위있는 학자로 인정받음으로써 많은 동남아 유학생이 그의 밑에서 수학하였는데, 그 문하생 중에서 정통 율법학자들과 이슬람 근대주의 지도자들이 동시에 배출되었다. 이 현상은 이 시기에 카이로에서 출현한 이슬람 근대주의가 메카에 영향을 미치게 되는 시대적 상황을 반영한다.<sup>31)</sup>

30) 칼리디야는 낙쉬반디아의 교리를 따르면서 몇 가지 새로운 기술을 덧붙였다고 주장하는데, 그 중 염신기도(dikir)를 할 때 종단의 창시자 칼리드 알-쿠르디(Khalid al-Kurdi: 1776-1827)의 이미지에 집중하는 라비타(rabita) 방식이 특히 이단 논쟁을 불러 일으켰다(Laffan 2011: 50-51).



19세기의 헤자즈는 일시적으로 와하비즘이라는 급진적인 이슬람 개혁운동에 휩싸였으나 그 후 ‘메카 정통성’을 더욱 공고히 하려는 율법학자들의 시도가 꾸준히 전개되었다. 메카의 이러한 분위기는 자와공동체를 통해 동남아로 전달되었는데, 이는 순례-선교의 네트워크가 의존하던 경로가 답습되고 있음을 보여준다. 하지만, 그 네트워크가 작동하는 방식에 있어서는 19세기에 주요한 변화가 발생하였다. 증기선 도입으로 촉발된 인도양 항해기술의 발전은 순례의 대중화를 초래하기 시작했으며, 이슬람 서적의 인쇄물 출판은 대면적 사제관계를 통한 지식전수의 방식에 대안적인 수단을 제공하였다. 종교학교의 확산은 동남아 이슬람의 거점이 궁정이나 궁정에서 관리하는 모스크로부터 독립적 울라마들이 설립한 종교학교로 이전되는 변화를 야기하였다. 이러한 변화들은 전통 이슬람의 정통성을 더욱 강화하는 방향으로 진행되었지만, 동시에 전통 이슬람의 권위에 도전하는 이슬람 근대주의가 성장할 수 있는 조건을 만들어 준 것이기도 하였다. 이 절에서 자세히 다루지는 못했지만, 19세기에 네덜란드가 자바와 수마트라에 대한 식민 지배를 강화하고 영국이 해협식민지(싱가포르, 페낭, 말라카)와 말레이반도에 대한 식민 지배에 나선으로써 동남아의 전통 이슬람과 이슬람 근대주의가 직면하는 새로운 사회적 상황이 도래하였다. 이러한 변화들을 고려할 때 19세기는 동남아 이슬람의 중요한 전환기였다고 평가할 수 있다.

31) 말레이반도 동북부의 파타니(Patani) 출신이며 아흐마드 카팁과 동시대 인물인 아흐마드 알-파타니(Ahmad al-Fatani: 1856-1908)는 알-아프가니의 이슬람 근대주의와 범-이슬람주의에 큰 영향을 받았다(Mazwati Yusoff 2010: 74-75). 그는 1884년 메카에 설치된 오토만 인쇄국(Ottoman Printing Office)의 지부에서 동남아 학자들의 저서 출판을 관장하였다(Roff 1974: 45).

### Ⅲ. 동남아의 이슬람 근대주의(Islamic modernism)와 글로벌 이슬람 네트워크

20세기 초엽 이후 동남아에서 이슬람 근대주의는 이슬람 개혁운동의 새로운 흐름을 주도하였다. 19세기 말엽 아프가니스탄 출신의 사이드 자말 알-아프가니(Sayyid Jamal al-Afghani: 1838-1897), 이집트 출신의 무함마드 압두(Muhammad Abduh: 1849-1905), 시리아 출신의 라쉬드 리다(Rashid Rida: 1865-1935)가 창시한 이슬람 근대주의의 이념이 동남아에 유입되면서, 해협식민지와 서수마트라에서는 까움 무다(Kaum Muda: 젊은 세대),<sup>32)</sup> 자바에서는 무함마디아(Muhammadiyah)라고 불리는 이슬람 개혁운동이 출현하였다.

앞에서 살펴보았듯이, 동남아의 전통 이슬람 내부에서도 이슬람을 개혁하려는 시도가 끊임없이 존재하였다. 하지만, 현재 일반적으로 ‘개혁적(reformist) 이슬람운동’이라고 불리는 것은 와하비즘과 이슬람 근대주의를 지칭한다. 이들은 코란과 하디스에 담겨 있는 원래의 정신으로 돌아가야 한다고 주장하며, 이슬람 4대학파에 속한 전통적 율법학자들의 법률 해석과 신학적 견해를 맹목적으로 따르는 태도(taqlid)를 비판하고 코란과 하디스에 대한 개인의 ‘이성적 해석’(ijtihad)을 강조하였다. 또한 수피즘을 신비주의적 이단이라고 규정하고 이의 폐기를 주장하였다. 이러한 이들의 주장은 ‘지식전수의 계보’에 기초한 울라마의 권위와 수피즘을 인정하는 전통 이슬람과 정면으로 충돌하는 것이었으며, 전통 이슬람 내부에서의 개혁 방식과도 다른 것이었다. 와하비즘과 이슬람 근대주의는 코란과 하디스에 대한 개인의 ‘이성적 해석’을 근간으로 삼고 있다는 점에서는 공

32) 까움 무다란 표현은 오토만제국의 ‘Young Turk’ 운동의 명칭을 모방한 것으로 (Taufik Abdullah 1971: 12-13), 이슬람 근대주의를 표방한 집단을 지칭하는 표현으로 쓰이게 되었다.

통점을 보이거나, 그 ‘이성적 해석’의 방식에 있어서는 큰 차이가 있다. 와하비즘은 코란과 하디스에 대한 ‘문자 그대로’(literal)의 해석을 가장 올바른 방식으로 간주하고 있는데 반해, 이슬람 근대주의는 현대적 상황을 고려한 맥락적(contextual) 추론과 서구의 과학, 제도, 가치관을 반영한 새로운 해석을 지향하였다.<sup>33)</sup> 또한 와하비즘은 무함마드와 ‘네 명의 올바른게 인도된 칼리프’가 통치하던 초기 이슬람 사회를 이상적 모델로 삼고 그러한 원형적 삶의 방식으로 돌아갈 것을 주창하는 살라피즘(Salafism)의 성향을 뚜렷이 보이고 있는데 반해, 이슬람 근대주의는 서구의 근대적 제도와 이슬람을 결합한 ‘진보적’ 이슬람 사회의 구현을 목표로 삼았다.

#### 1. 얽혀있는 네트워크, 분화하는 네트워크

무함마드 압두와 라쉬드 리다가 주도한 ‘카이로 모더니즘’의 영향은 해협식민지와 서수마트라에서 전개된 까움 무다 운동에서 두드러지게 나타난다. 하지만 까움 무다 운동의 초기 지도자들의 경력은 메카를 중심으로 한 순례-선교의 네트워크를 따르고 있음을 보여준다. 1906년 싱가포르에서 발간된 동남아 최초의 이슬람 근대주의 잡지인 알-이맘(al-Imam)의 편집자인 타히르 잘랄루딘(Tahir Jalaluddin: 1869-1956)은 미낭카바우 출신으로 메카에서 12년간 유학생생활을 하고 1893년에 카이로의 알-아즈하르(al-Azhar) 대학으로 옮겨 갔으며 라쉬드 리다와는 개인적 친분을 쌓았다(Roff 1974: 60). 하지만, 그의 이러한 경력은 까움 무다 운동의 초기 지도자들 중에서

33) 이슬람과 현대과학 사이에 모순이 없다고 보는 이슬람 근대주의의 입장은 인도의 아흐마드 칸(Ahmad Kahn: 1817-1898)에 의해 제창되었으며, 그러한 주장을 비판적으로 수용한 알-아프가니와 그의 제자인 무함마드 압두에 의해 계승되었다(Muzaffar Iqbal 2009: 164-180).

이례적인 경우에 해당한다. 서수마트라의 까움 무다 운동을 선도한 ‘미낭카바우의 4인방’인 하지 라술(Hj. Rasul, 원명은 Abdul Karim Amrullah: 1879-1945), 압둘라 아흐마드(Abdullah Ahmad: 1878-1933), 자밀 잠벡(Jamil Jambek: 1860-1947), 타입 우마르(Thaib Umar)는 1890년대-1900년대에 메카에서 아흐마드 카딕의 문하생들이었으며 카이로로 유학을 간 경험은 없다(Taufik Abdullah 1971: 13). 아흐마드 카딕은 개혁적 성향의 정통 율법학자로서 무함마드 압두의 사상에 대해서는 비판적이었는데, 그의 학생들에게 무함마드 압두의 저술을 읽고 논박하도록 하였던 것이 이들의 일부가 이슬람 근대주의에 경도되는 계기가 되었다(Noer 1980: 39, Burhanudin 2005: 13-14에서 재인용). 이들은 인쇄 출판물을 통해 간접적으로 카이로의 이슬람 근대주의자들과 연계를 맺게 된 것이다.

미낭카바우 까움 무다 운동의 초기 지도자들은 대부분 올라마 집안이거나 부유한 지역엘리트 집안 출신이었다. 이들은 메카에서 유학을 마친 후 고향으로 돌아와서 전통적인 종교학교(surau)의 교사로 종사하였는데, 아버지나 외삼촌의 종교학교를 이어받기도 하였다(Taufik Abdullah 1971: 53). 압둘라 아흐마드는 파당(Padang)의 가장 큰 모스크의 이맘이었던 삼촌의 지위를 이어받아 영향력을 발휘할 수 있었다. 그가 알-무니르(al-Munir)란 저널을 발간하고 파당을 이슬람 근대주의의 중심지로 만들 수 있었던 것은 그러한 지위를 활용할 수 있었기 때문이다. 까움 무다의 초기 지도자들이 자신들의 개혁적 이념을 전파할 수 있는 발판을 마련하는 방식은 전통 이슬람에서 순례-선교의 네트워크가 작동하는 방식과 다르지 않다. 즉 메카에서 유학한 하지-올라마들이 고향의 종교학교를 기반으로 제자를 육성하는 방식이 까움 무다의 초기 지도자들에게도 그대로 답습되었다. 미낭카바우의 경우에는 아닷과 이슬람에 관한 지역공동체(nagari)의 자율성이 매우 높았기 때문에, 지역공동체로부터 종교적 권위를 인

정받는 한 자신들의 이념을 상대적으로 자유롭게 펼칠 수 있는 조건이 갖추어져 있었다(Taufik Abdullah 1971: 47-48).

이들이 1910년대 중반 이후 근대적 교육체계를 도입한 까움 무다 학교를 설립하면서 기존의 종교학교와는 다른 방식의 교육 네트워크가 등장하기 시작한다. 1919년에 까움 무다 학교들의 연합체로 설립된 수마트라 타왈립(Sumatra Thawalib)이 그 대표적인 예로 이 조직은 이후 까움 무다 운동에서 중심적인 역할을 수행하게 된다. 수마트라 타왈립은 까움 무다 학교들의 재학생과 졸업생들로 구성된 학생조직으로, 전통적인 종교학교의 네트워크에서 사제관계가 중심축인 것에 반해 수마트라 타왈립은 학생들의 자율적 결사체로서의 성격을 강하게 지녔다. 수마트라 타왈립 조직의 핵심 근거지인 파당판장(Padang Panjang) 타왈립 학교의 설립자였던 하지 라술은 그 조직이 ‘이슬람 공산주의’ 노선으로 좌경화하자<sup>34)</sup> 이에 반발하여 자신의 학교로부터 사직한 사건은 까움 무다 운동이 더 이상 사제관계에만 기반해 작동하지 않음을 상징적으로 보여준다.

하지 라술은 1925년 이후에 자바의 무함마디야 학교를 수마트라에 도입하는데 주도적인 역할을 하게 되는데, 그 과정은 다시 전통적인 네트워크가 적극 활용되는 양상을 보여준다. 하지 라술은 자신의 고향인 마닌자우(Maninjau)군을 무함마디야 학교 설립의 근거지로 삼았을 뿐 아니라, 북자바의 프칼롱안(Pekalongan)에 다수 이주해 있던 마닌자우군 출신의 바틱(batik) 상인들로부터 재정 지원을 받을 수 있었다(Taufik Abdullah 1971: 76). 미낭카바우의 남성 이주(rantau) 관행에 의해 형성되는 고향과 디아스포라 커뮤니티 간의 연

34) 하지 라술의 제자인 다툽 바투아(Datuk Batuah)는 아체의 좌파 노동조합의 지부장인 미낭카바우 출신 나타르 자이누딘(Natar Zainuddin)을 만나서 공산주의 이념을 접하게 된다. 다툽 바투아는 수마트라 타왈립에서 큰 영향력을 행사하였고 ‘이슬람 공산주의’라는 노선을 제창하였다(Taufik Abdullah 1971: 37-38). 1926년에 자바와 수마트라에서 산발적으로 발생한 공산주의 봉기에 수마트라 타왈립이 개입하였다.

계를 적극 활용한 것이다. 하지 라술이 무함마디아와 연관을 맺게 되는 계기는 자신의 제자이며 사위인 압둘 만슈르(Abdul Manshur)가 프칼롱안으로 이주해 그 곳에서 무함마디아 지부를 창설하였는데 사위 가족을 방문했다가 그 활동을 접한 것이다. 압둘 만슈르는 하지 라술과 함께 수마트라의 무함마디아 조직을 확산시키는데 주도적인 역할을 하였다. 각기 독자적으로 진행되고 있던 서수마트라의 까움 무다 운동과 자바의 무함마디아 운동이 친인척 네트워크와 디아스포라 네트워크를 통해 연결되는 현상이 발생한 것이다.

자바의 족자카르타에서 1912년에 출현한 무함마디아의 초기 지도자들의 경력은 전통 이슬람의 순례-선교의 네트워크가 작동하고 있음을 보다 더 뚜렷하게 보여준다. 무함마디아의 창시자인 아흐마드 다흐란(Ahmad Dahlan: 1868-1923)은 족자카르타 술탄의 궁정종교관리(abdi dalem santri) 집안 출신으로 뻘산뜨렌에서 종교교육을 받았으며(Nakamura 1983: 45-46), 메카로 순례를 떠나 수년간 그 곳에서 유학을 하면서 이슬람 근대주의를 접한 것으로 추정된다.<sup>35)</sup> 무함마디아 조직의 창립 위원 9명 중 7명은 귀족 칭호(Mas 또는 Raden)를 갖고 있었으며, 그 중 3명은 궁정종교관리이고, 9명 모두 순례를 다녀온 사람들이었다(Nakamura 1983: 49). 무함마디아 운동은 적어도 초기 단계에서는 궁정종교관리들이 주도한 이슬람 개혁운동으로 출발하였으며, 도시의 바틱 상인들이 그 이념에 동조함으로써 그 세력을 확장할 수 있었다. 무함마디아 조직의 본산인 코타게데(Kotagede) 지부의 초기 지도자인 하지 마슈디(Hj. Mashudi)와 키야이 아미르(Kyai Amir)의 경력도 전통 이슬람의 종교지도자들이 밝아

35) 아흐마드 다흐란의 메카 순례 시기에 대해서 1883년이라는 주장과 1890년이라는 주장이 존재하며, 메카 체류기간에 그가 어떤 경로를 통해 이슬람 근대주의를 접하게 되었는지도 불명확하다(김형준 2008: 57-58). 까움 무다 운동의 초기 지도자들이 메카에서 수학했던 시기와 비슷하기 때문에 당시의 자와공동체에 카이로의 이슬람 근대주의가 유입되던 분위기에 아흐마드 다흐란도 영향을 받았을 것으로 추정된다.

오던 궤적을 그대로 보여주고 있다(Nakamura 1983: 70-84). 코타게데 지부의 초대회장을 지낸 하지 마슈디(1888년생)는 부유한 상인 집안 출신으로 족자카르타의 귀족(priyayi) 자녀들이 다니던 초등학교를 나온 후 여러 뾰산뜨렌을 돌아다니면서 기본적인 종교교육을 받고 1910년에 메카로 순례를 가서 당시 자와공동체의 저명한 학자였던 자바 출신의 마흐푸즈 테르마스(Mahfuz Termas)로부터 전통적인 이슬람 교육을 받았다. 코타게데 지부의 무함마디아 학교 운영을 책임 맡았던 키야이 아미르(1892년생)는 메카에서 이슬람 학자로 활동했던 키야이 잘랄(Kyai Jalal)의 아들로 동자바의 테부이렝(Tebuireng) 뾰산뜨렌에서 하셈 아샤리(Hasyim Asyari)의 문하생이 되었고, 스승의 권유로 1914년에 메카로 가서 마흐푸즈 테르마스로부터 부카리(Bukhari)가 편찬한 하디스에 대한 교육을 받았다. 마흐푸즈 테르마스는 하디스 연구 전문가로 하셈 아샤리를 포함해 나흐들라툴 올라마(Nahdlatul Ulama)의 초기 지도자들의 스승이기도 하다(Bruinessen 1994: 145). 전통 이슬람의 본거지인 뾰산뜨렌의 올라마들이 조직한 나흐들라툴 올라마의 지도자들과 무함마디아의 초기 지도자인 하지 마슈디와 키야이 아미르가 메카의 동일한 스승의 제자였다는 것은 전통 이슬람의 네트워크와 이슬람 근대주의의 네트워크가 20세기 초엽까지는 뚜렷이 분화되어 있지 않았음을 보여준다. 자바와 메카에서 철저하게 전통적 이슬람 교육을 받았던 하지 마슈디와 키야이 아미르가 무함마디아 운동에 참여하게 된 동기는 분명치 않으나, 아흐마드 다흐란의 사위이며 하지 마슈디의 큰 형인 하지 묵신(Hj. Muchsin)이 무함마디아 조직의 가장 중요한 재정적 지원자가 되었으며,<sup>36)</sup> 키야이 아미르가 하지 마슈디와 메카에서의

36) 하지 묵신은 바틱 생산을 위한 직물을 일본으로부터 수입해 족자카르타 전 지역에 판매하는 독점권을 네덜란드 식민정부로부터 얻었으며, 코타게데에서 ‘상인왕’으로 불렸다(Nakamura 1983: 72).

동문일 뿐 아니라 하지 마슈디의 외조카와 결혼하는 등 친인척관계로 복잡하게 얽혀 있는 개인적 친분이 중요한 요인으로 작용했을 것이다(Nakamura 1983: 82). 이러한 친인척 네트워크는 뽀산프렌의 운영에서 두드러지는데 무함마디아의 경우에도 적어도 초기 단계에서는 비슷한 양상을 보이고 있다.

말레이시아와 인도네시아에서 이슬람 근대주의 운동이 전개되는 과정에 하드라미 디아스포라도 깊이 개입하는데, 초기에는 말레이 또는 자바인과 협력적 네트워크를 형성하였지만, 점차 하드라미 집단의 배타적 네트워크를 형성하는 경향을 보였다. 이슬람 근대주의 운동과 민족주의 운동이 맞물려 진행되면서 이민자 집단으로서의 모호한 정체성이 부각되는 상황이 벌어졌기 때문이다. 싱가포르의 까움 무다 운동은 하드라미와 말레이의 협력적 관계에 의해 출발하였다. 알-이맘의 편집진과 재정 구조에서 이러한 측면이 두드러지게 나타난다. 미낭카바우 출신의 타히르 잘랄루딘과 싱가포르 말레이인 아바스 타하(Abbas Taha)가 각각 1대 편집자와 2대 편집자를 맡았지만, 말라카 출신의 크레올 하드라미인 사이드 셰이크 알-하디(Sayyid Shaykh al-Hadi: 1867-1934)가 핵심적인 필자로 활동하였으며, 싱가포르에 거주하는 부유한 하드라미 상인들이 재정 지원을 하였다(Roff 1974: 59-60, 64). 알-이맘의 발간이 하드라미 커뮤니티의 경제적 지원과 구독에 크게 의존하였다는 것은 1908년에 갑작스럽게 출판이 중단되는 사정에서 드러난다. 알-이맘이 이념적 지도자로 삼고 있던 라쉬드 리다가 사이드 여성과 비-사이드 남성의 혼인을 허용하며 사이드의 특권적 지위를 부정하는 법적 견해를 발표하자, 싱가포르의 하드라미 사이드 집단이 이에 크게 반발하며 알-이맘에 대한 지지를 철회한 것이 폐간의 중요한 계기가 되었다(Laffan 2011: 187). 알-이맘의 폐간으로 싱가포르에서 주춤해진 까움 무다 운동은 1920년대에 폐당을 중심으로 유지되는데, 사이드 셰이크 알-하디를 중심



으로 해서<sup>37)</sup> 하드라미 출신이 주도하였다. 하지만, 1920-30년대에 말레이 민족주의자들이 등장하면서, 이들은 무슬림 커뮤니티 전체의 입장을 자신들이 대변한다는 하드라미의 주장을 거부하고 말레이 커뮤니티의 독자적인 역할을 강조하기 시작하였다(Tan 1988: 6-7, Mobini-Kesheh 1999: 48에서 재인용).

20세기 초엽 자바의 하드라미 커뮤니티는 ‘하드라미 각성’이라고 불리는 진보적 사회운동을 전개하기 시작한다(Mobini-Kesheh: 1999: 34). 여기서 ‘각성’(Nahdah)은 현대적 이념과 제도를 수용함으로써 현대 세계에 진입하는 발전을 의미하는 것으로 인식되었다. ‘하드라미 각성’의 출발점은 1901년 바타비아에 설립된 ‘복지협회’(Jam'iyyah Khayr)이다. 바타비아의 화인들이 ‘중화회관’을 설립하여 현대적 교육개혁을 시도하는 것에 자극을 받아 이를 모방하여 자발적 결사체를 구성한 것이다(Mobini-Kesheh 1999: 35-36). ‘복지협회’는 현대적 이슬람학교들을 세웠는데, 학년별 등급제를 도입하고, 전통적인 이슬람 교과목 외에 수학, 지리, 영어와 같은 세속과목을 커리큘럼에 포함시켰다. 복지협회 학교는 동남아의 현대적 이슬람 학교 중에서 가장 이른 시기에 설립된 것이었다.

사이드의 특별한 지위에 대한 종교적 논란이 하드라미 커뮤니티 내부에서 불거지면서, 그러한 특권을 부정하는 비-사이드 집단이 복지협회를 탈퇴하고 알-이르샤드(al-Irshad) 협회를 별도로 구성하였다. 알-이르샤드 협회가 설립한 종교학교는 라쉬드 리다와 긴밀한 연계를 가지면서 이슬람 근대주의에 충실한 교육시스템을 갖추었으며(Mobini-Kesheh 1999: 58), 하드라미 커뮤니티가 잘 형성되어 있던 북자바의 항구도시들에 분교를 설립하는 등 크게 성장하였다. 하

37) 알-하디는 페낭에서 알-마쇼르(al-Mashhor) 마드라사의 교장으로 부임하고, 알-이관(al-Ikhwān)이란 저널과 사우다라(Saudara)라는 일간지를 출간하였으며, 줄루통(Jelutong) 출판사를 세워 이슬람 근대주의 관련 저서를 출판하였다(Roff 1974: 82-83).

지만, 자바인들의 이슬람 근대주의 운동과의 연계는 취약하였다. 알-이르샤드 협회의 주도권은 하드라미가 장악하고 있었으며, 자바인들에게 알-이르샤드 학교는 하드라미를 위한 학교로 비추어졌다 (Mobini-Kesheh 1999: 66).

하드라미는 인도네시아 민족주의 운동의 초기 단계에 중요한 역할을 하였다. 사례캣 이슬람(Sarekat Islam)의 전신인 ‘이슬람 상인 조합’(Sarekat Dagang Islamiah)은 하드라미 상인과 자바 상인의 협력에 의해 설립된 것이었다. 1911년에 설립된 사례캣 이슬람의 초기 형성 단계에서도 북자바 지부에 하드라미 지도자들이 위원회에 포함되어 있었다. 하지만, 사례캣 이슬람 내부에서 원주민만의 조직이어야 한다는 민족주의적 주장이 제기되고, 조직 활동이 좌경화되자 이를 불편하게 느낀 하드라미 상인들이 대부분 탈퇴하는 현상이 1920년대 이전에 발생하였다(Mobini Kesheh 1999: 46-47).

‘하드라미 각성’은 화인 중화회관이 중국인 정체성을 추구하였던 것처럼, 아랍인 정체성을 추구하는 것이었다. 알-이르샤드 협회의 정관은 “이슬람에 부합하는 아랍 관습을 지키고, 아랍어 교육을 중시 한다는” 조항을 명문화하고 있다(Mobini-Kesheh 1999: 40). 한편, 인도네시아 민족주의도 원주민 정체성을 강조하는 방향으로 진행되었다. 아랍인이며 무슬림이라는 이중적 정체성을 갖고 있던 하드라미 디아스포라는 점차 배타적인 하드라미 정체성을 강조하고 고향에 대한 애국주의(wataniyya)로 빠져드는 경향을 보였다(Mobini- esheh 1999: 48-51). 자바의 하드라미 이슬람 근대주의자들도 인도네시아의 이슬람 근대주의자와 마찬가지로 카이로에 연계되어 있었으나, 그들이 맺는 네트워크는 분화되어 갔다.

## 2. 카이로 연계성

카이로를 중심으로 19세기말부터 전개된 이슬람 근대주의는 인도네시아와 말레이시아에 그 이념에 기초한 다양한 조직들을 만들어 내었고, 전통 이슬람과 본격적인 대결 양상을 초래하였다. 카이로가 이슬람 근대주의의 ‘메카’로 부상하게 된 직접적인 계기는 무함마드 압두와 라쉬드 리다가 그 곳에서 주로 활동하였기 때문이지만, 19세기에 무함마드 알리 파샤(Muhammad Ali Pasha)가 파리를 모방한 도시 근대화를 적극 추진함으로써 카이로가 현대적 도시로 변모하였다는 것도 그 배경이 된다(Laffan 2004: 4).

앞에서 살펴보았듯이, 동남아 이슬람 근대주의 운동의 초기 지도자들의 경력은 메카를 중심으로 한 순례-선교의 네트워크를 따랐음을 보여준다. 메카와 카이로 사이에 존재했던 긴밀한 이슬람 지식교류의 전통을 고려할 때 카이로에서 발흥한 이슬람 근대주의가 메카의 자와공동체로 유입되었다는 것은 특별히 예외적인 상황은 아니다. 하지만, 이 네트워크가 작동하는 방식에 중요한 변화가 감지되는데, 대면적 사제관계를 통해 이슬람 지식이 전수되는 기존의 방식과는 달리 인쇄 출판물에 의한 이슬람 지식의 전파라는 새로운 방식이 영향력을 발휘하였음을 알 수 있다. 카이로의 이슬람 근대주의자들은 당시 그 곳에서 성장하고 있던 이슬람 서적의 인쇄 출판을 적극적으로 활용하였는데, 저서 뿐 아니라 잡지라는 정기 간행물의 발간을 통해 그들의 개혁적 이념을 전파하는 방식을 일찍부터 채택하였다. 라쉬드 리다가 카이로에서 알-마나르(Al-Manar: 1898-1936)<sup>38)</sup>라는 잡지를 발행하여 이슬람 근대주의를 대중적으로 전파하는데 큰 성공을 거두면서, 동남아의 이슬람 근대주의자들도 이를 모방하여 잡

38) 알-아프가니와 무함마드 압두가 1880년대에 파리에서 발간한 잡지인 al-Urwah al-Wuthqa가 알-마나르의 모델이 되었다.

지를 발간하는데 주력하였다. 싱가포르에서 타히르 잘랄루딘이 발간한 알-이맘(1906-1908), 미낭카바우의 파당에서 압둘라 아흐마드가 발간한 알-무니르(1911-1915)가 그 대표적 사례로<sup>39)</sup> 알-마나르에 실린 아랍어 논설을 번역해서 게재하거나 그것들을 참조해서 논지를 펼친 글이 대부분을 차지하였다(Roff 1974: 59). 알-마나르는 카이로의 이슬람 근대주의 지도자와 동남아 무슬림 사이에 쌍방향의 대화가 진행되는 중요한 통로가 되었다. 이슬람 근대주의에 관심을 가진 동남아 무슬림들이 라쉬드 리다에게 특정 사안에 대한 ‘법적 견해’(fatwa)를 묻고, 알-마나르의 편집진이 그 질문과 이에 대한 견해를 함께 게재하는 방식으로 대화가 이루어졌다. 알-마나르가 발행되었던 전 기간 중에 동남아 무슬림들이 법적 견해를 묻는 요청이 134건 있었다(Burhanudin 2005: 10). 알-마나르의 문답식 논의는 법적 견해에 관한 한 최고의 권위를 인정받고 있던 메카의 종교지도자들과 경쟁하는 새로운 종교적 권위가 출현하고 있으며, 잡지라는 현대적 미디어가 그 권위가 유통되는 새로운 통로로 등장하고 있음을 보여준다.

20세기 초엽까지만 해도 카이로로 직접 유학을 오는 동남아 학생의 수는 매우 적었다. 이러한 상황은 1920년대에 들어서서 뚜렷이 변화하게 된다. 이 시기에 알-아즈하르 대학에 유학 온 동남아 유학생이 크게 증가하면서<sup>40)</sup> 카이로의 ‘자와공동체’가 이슬람 근대주의를 동남아에 전파하는 중요한 거점으로 부상한다. 메카에서의 유학이나 인쇄 출판물을 통해 간접적으로 이슬람 근대주의를 접하던 방

39) 알-이맘의 기고자 중 상당히 높은 비율이 수마트라 거주자였으며, 타히르 잘랄루딘이 고향인 미낭카바우의 친구와 제자들에게 간행물을 보내서 큰 영향을 미쳤고, 알-무니르가 발간되는 직접적인 계기가 되었다(Roff 1974: 65-66).

40) 알-아즈하르 대학에 유학 온 동남아 학생이 1910년대 초에는 십여명 수준이었다가, 1925년에는 말레이 학생이 80명, 인도네시아 학생이 150명에 이르렀다. 1920년대에 말라야의 고무와 수마트라의 커피 가격이 상승했다는 점이 이 시기에 카이로 유학생의 숫자가 크게 늘어나는데 기여하였다(Taufik Abdullah 1971: 141).

식에서 유학생을 통한 카이로와 동남아 간의 인적 교류의 네트워크가 형성된 것이다. 카이로의 동남아 유학생들은 1922년에 ‘알-아즈하르 대학 자외학생 복지협회’를 설립하고, 그 기관지인 ‘스루안 아즈하르(Seruan Azhar: 1925-1928)를 발간하였다. 카이로의 ‘자외공동체’는 메카의 ‘자외공동체’와는 그 조직 구성의 측면에서 분명한 차이를 보였다. 메카의 ‘자외공동체’가 사제관계를 중심축으로 해서 구성되었다고 한다면, 카이로의 ‘자외공동체’에서는 미낭카바우의 수마트라 타왈립과 유사한 학생조직이 그 중심에 있었다.

1920년대 카이로의 동남아 유학생들은 대체로 서수마트라와 말레이반도의 까움 무다 운동이나 자바의 무함마디야 운동과 밀접한 연관을 가지고 있었다(Laffan 2004: 8). 이 시기에 ‘복지협회’와 ‘스루안 아즈하르’에서 주도적인 역할을 했던 학생들은 동남아의 이슬람 근대주의 운동의 초기 지도자들로부터 교육을 받거나 이들의 권유로 카이로로 유학을 오게 되었다. 이들은 카이로에서 이슬람 근대주의와 함께 민족주의 이념에 동조하는 경향을 뚜렷이 보였는데, 당시 이집트의 민족주의 정당인 와프드(Wafd)당의 “이슬람과 민족”이라는 구호에 크게 영향을 받았으며 네덜란드의 인도네시아 유학생 조직이며 급진적인 민족주의 성향을 가진 ‘인도네시아 협회’(Perhimpunan Indonesia)와도 협력관계를 맺었다(Taufik Abdullah 1971: 144). 카이로 유학생 조직과 본국과의 연계도 긴밀하게 유지되었는데, ‘스루안 아즈하르’의 발간물이 말레이시아와 인도네시아에 정기적으로 발송되어 종교학교에서 널리 읽혔으며, 그 잡지의 필진들은 당시 인도네시아의 현실 상황에 대한 견해를 게재하였다(Roff 1970: 77-78).

‘스루안 아즈하르’의 논조가 점차 반식민주의 노선의 급진적인 민족주의로 경도하자 유학생 내부에 분열이 생기기 시작하였다. 네덜란드 정부와 이집트 정부의 검열과 개입이 그 분열의 직접적인 원인이 되었는데,<sup>41)</sup> 그 결과 정치 활동을 우선시 하는 집단과 이슬람 교

육개혁에 치중해야 한다는 집단으로 나누어졌다. 이들이 본국으로 귀환한 후에도 카이로에서의 노선에 따라 이슬람 근대주의 운동에 참여하는 방식에 뚜렷한 차이가 나타난다. 강경 노선의 지도자였던 일리야스 야콥(Iljas Jacob: 1902-1958)과 묵타르 루프티(Muchtar Lufti: 1901-1950)는 카이로에서 사실상 추방당하여 미낭카바우로 귀향한 직후인 1930년대 초에, 공산주의 운동의 실패 이후 이슬람 교육개혁에 치중하고 있던 수마트라 타왈립을 정치단체인 ‘인도네시아 무슬림 협회’(Permi)로 변신시키는데 주도적 역할을 하였다. 이들은 카이로에서 접한 “이슬람과 민족”이라는 이데올로기를 미낭카바우의 까움 무다 조직에 새로 접목시킴으로써 인도네시아의 독립을 추구하는 민족주의 이슬람정당으로의 변화를 시도하였다(Taufik Abdullah 1971: 130-131).<sup>42)</sup> 온건 노선의 지도자였던 마흐무드 유누스(Mahmud Yunus: 1899년생)는 카이로의 다르 알-울룸 대학(Dar al-Ulum, 카이로 대학으로도 불림)에서 동남아 유학생으로는 최초로 학위(교육학)를 획득하고 귀향한 후 미낭카바우의 이슬람 사범학교(Normal Islam)의 초대 교장으로 부임하여 까움 무다 학교의 교육체계를 보다 현대화하는데 주력하였다.<sup>43)</sup>

1920년대에 이슬람 근대주의를 동남아에 연결시키는 중요한 네트워크로 자리잡은 카이로 유학은 1930년대 이후에도 꾸준히 계속되

41) ‘스루안 아즈하르’의 반식민주의적 논조가 강화되자 네덜란드 정부는 인도네시아 배포를 금지하였고, 이에 위기감을 느낀 복지협회 총회에서 강경 노선의 편집장인 일리야스 야콥 대신 온건 노선의 마흐무드 유누스를 새 편집장으로 선임하였다(Taufik Abdullah 1971: 147). 하지만 네덜란드 정부의 사전 검열이 강화되고 재정적 어려움을 겪어 1928년에 폐간되었다.

42) 일리야스 야콥과 묵타르 루프티는 반정부 활동을 한다는 이유로 네덜란드 정부에 의해 체포되어 1934년에 뉴기니의 보벤 디굴(Boven Digul)로 유배되었다(Taufik Abdullah 1971: 203-206).

43) 마흐무드 유누스는 종교학교의 커리큘럼을 표준화하고, 일반교과목의 비중을 높이며, 아랍어 교육방식을 개선하는 한편, 공립학교에 이슬람 교과목을 포함시키는 교육개혁을 주도하였다(Rochwulaningsih 2010: 175-184).

었으며 특히 인도네시아의 이슬람 지도자들을 배출하는데 중요한 통로가 되었다.<sup>44)</sup> 전통 이슬람의 지도자들이 여전히 메카의 올라마들의 권위를 구했다면, 이슬람 근대주의 지도자들은 카이로의 새로운 권위에 의존하는 양상을 보임으로써(Kaptein 2009: 190-191), 동남아가 맺는 이슬람 네트워크에서 중요한 분화 현상이 발생한 것이다. 하지만, 현실은 이러한 이분법보다 더 복잡한 양상을 띠었다. 메카에서 이슬람 근대주의의 모델을 따르는 종교학교도 출현하였고, 카이로는 이슬람 근대주의의 ‘메카’이면서 동시에 정통 이슬람의 요새이기도 하였다(Abaza 1993: 6). 다르 알-울룸 대학이 현대적인 교육체계를 도입한 것에 반해, 알-아즈하르 대학은 전통적인 ‘학습모임’(halaqa) 방식을 통해 이슬람법을 가르치는 교육방식을 고수하였다. 1920-40년대의 카이로는 정통 이슬람, 자유주의적 이슬람 근대주의(Taha Hussein), 살라피야 이슬람 근대주의(Rashid Rida),<sup>45)</sup> 무슬림 형제단(Hassan al-Bana와 Sayyid Qutb)과 같은 다양한 이슬람 사조가 혼재하는 공간이었으며(Abaza 1993: 9-10), 따라서 이 시기에 유학 온 동남아 학생들은 까움 무다 운동이나 무함마디야 운동의 초기 지도자들이 접한 것과는 크게 다른 지적 공간에 노출되었다.

44) 무함마디야 지도자인 하지 목신의 외조카인 무함메드 라쉬디(Muhammed Rashidi: 1915년생)는 1930년대에 카이로의 다르 알-울룸 대학에 유학을 다녀온 후 인도네시아의 초대 종교성 장관이 되었으며 후에 소르본느 대학의 이슬람 학자인 마시농(Massignon) 밑에서 박사학위를 받았다(Abaza 1993: 5). 미낭카바우 출신인 하룬 나수치온(Harun Nasution: 1919-1998)은 1940년대에 카이로의 아메리카 대학(American University in Cairo)에서 유학하고 1960년대에 캐나다의 맥길(McGill)대학에서 박사학위를 받았으며 자카르타의 국립이슬람연구소(IAIN)의 총장이 되었다(Abaza 1993: 6-7).

45) 라쉬드 리다는 이슬람 근대주의를 살라피즘이라고 규정하였다. 그는 무함마드 압두의 사상을 재정립하면서 서구적 사상보다는 코란과 하디스의 원래 정신으로 돌아가야 한다는 측면을 강조하였는데, 그런 점에서 라쉬드 리다의 사상은 살라피야 이슬람 근대주의라고 평가된다(Burhanudin 2005: 11; Laffan 2003: 403).

### 3. 이슬람 근대주의의 글로벌 쟁점과 지역적 쟁점

이 절에서는 ‘카이로 모더니즘’이 동남아에 전파되면서, 전통 이슬람과 이슬람 근대주의의 만남이 어떤 쟁점을 불러 일으켰는지를 살펴볼 것이다. 여기에는 동남아 지역의 특정한 맥락에서 유래하는 쟁점 뿐 아니라 무슬림 세계의 전반적인 동향과 긴밀하게 연관된 쟁점이 포함된다. 이 쟁점들이 현실적 실천으로 구현되는 과정에서 동남아와 메카/카이로가 맺는 이슬람 네트워크가 지속적으로 동원되고 있음에 주목할 것이다.

#### (1) 범-이슬람주의(Pan-Islamism)

범-이슬람주의에 대한 다양한 정의가 존재하지만, 크게 ‘이슬람 내재적 관점’과 ‘근대화 관점’에서 범-이슬람주의를 설명하는 방식으로 구분할 수 있다(Evans 1987). ‘이슬람 내재적 관점’은 범-이슬람주의가 이슬람의 본질적 성격에 해당한다고 본다. 이슬람의 교리와 의례가 보편적 진리인 유일신의 말씀에 기반하고 있으며, 따라서 ‘무슬림 공동체’(ummah)는 지역이나 민족의 구분을 넘어서서 단일한 형제애로 묶여 있다고 믿는다는 점에서 범-이슬람주의는 이슬람에 내재한다고 주장하는 것이다. 이러한 관점에서 볼 때 이슬람 역사에서 끊임없이 발생하는 이슬람 개혁이나 이슬람 부흥운동은 이슬람의 원래의 모습으로 되돌아가 진정한 무슬림으로서의 유대를 확보하고자 하는 범-이슬람주의의 발현이다(Evans 1987: 17-18). ‘근대화 관점’은 범-이슬람주의를 서구 기독교인의 지배라는 역사적 현실에 대한 무슬림들의 특정한 ‘방어적 반응’(defensive reflex)이라고 본다(Evans 1987: 19). 특히, 19세기 후반부터 출현하는 ‘보편적 칼리프’ 제도의 도입 시도나 이슬람 근대주의 운동을 범-이슬람주의라고 파악하였다. 즉, 서구의 식민지배에 대한 무슬림 세계의 정치적 각성이



범-이슬람주의의 특징적인 측면이라고 본 것이다.

19세기에 크게 쇠락한 오토만제국은 과거의 권세를 회복하기 위한 방안으로 제국의 술탄이 ‘보편적 칼리프’(Universal Caliph)임을 천명하는 정치적 활동을 전개한다. 특히 압둘 하미드 2세(Abdul Hamid II: 1876-1908 재위)가 자신의 지위를 서구의 교황에 비유하며 전세계 무슬림의 보호자임을 주장하였다(Reid 1967: 279). 네덜란드 정부의 식민정책에 특별히 불만을 가졌던 인도네시아 일부 지역과 하드라미 디아스포라 집단이 저항의 수단으로 오토만제국의 주권에 직접 호소하는 방식을 취하였다. 19세기 후반 수마트라의 아체와 잠비(Jambi)의 술탄들은 이들 지역에 대한 네덜란드의 군사개입에 저항하기 위하여 오토만제국의 영토임을 천명하고 콘스탄티노플에 군대 파견을 요청하였다(Reid 1967: 273-276). 인도네시아에 거주하는 아랍계 주민의 활동을 엄격하게 제한하는 네덜란드 정부의 정책<sup>46)</sup>에 불만을 가졌던 하드라미 집단은 자신들이 오토만제국의 신민임을 주장하며 부당한 대우를 철회하도록 네덜란드 정부에 압력을 행사해 줄 것을 요구하였다(Reid 1967: 280; Laffan 2007: 698). 하지만, 이러한 요구에 대해 오토만제국은 구체적인 대응을 하지 못하였다. ‘보편적 칼리프’ 제도의 부활을 천명하였지만, 이를 실질적으로 구사할만한 정치적 역량을 갖고 있지 못하였으며, 서구 국가들과 전면적인 충돌을 피해야 한다는 현실적 고려를 했기 때문이다. 그럼에도, 오토만제국의 주권을 인정하는 인도네시아 무슬림 사회 내부의 이러한 움직임은 네덜란드 식민관료들에게 심각한 정치적 위협으로 간주되었으며, 범-이슬람주의를 경계하는 계기가 되었다.

오토만제국이 몰락한 이후(1919년) ‘보편적 칼리프’ 제도의 도입

46) 하드라미는 외국인 무슬림을 위해 도시 내에 특별히 지정된 구역에만 거주해야 했으며, 자신이 거주하는 도시 바깥으로 여행할 때에는 매번 통행 허가증을 받아야만 했다(Mobini-Kesheh 1999: 31-32).

을 위한 논의가 1926년 이븐 사우드(Ibn Saud)의 주도로 메카에서 열린 ‘이슬람 회의’(Mu'tamar Islam)에서 재개되었다(Taufik Abdullah 1971: 146). 전세계 무슬림 지도자들이 참석한 이 회의는 합의를 이끌어내는데 철저히 실패하면서 ‘보편적 칼리프’ 제도에 대한 논의는 이후 수면 아래로 가라앉게 된다. 이 회의에 동남아 무슬림의 대표로 사레캣 이슬람, 수마트라의 까움 무다, 무함마디아, 카이로 유학생의 복지협회 지도자들이 참여하여,<sup>47)</sup> 이슬람 근대주의자들이 보편적 칼리프 제도의 도입에 관심을 가지고 있었음을 보여준다. 또한 이들은 1924년에 와하비즘에 기초한 사우디 왕국이 출현한 것에 대해서도 환영하는 태도를 보였다(Laffan 2004: 8). 이슬람 근대주의자와 와하비즘 추종자 사이의 이러한 제휴는 전통 이슬람을 따르는 자바의 빠산뜨렌 지도자들에게 심각한 위협으로 간주되어 1926년에 이들이 나흐들라툴 울라마(Nahdlatul Ulama: ‘울라마의 각성’)를 조직하는 계기가 되었다(Laffan 2004: 8). 특히, ‘메카 정통성’을 부정하는 와하비즘 추종자가 헤자즈를 점령하였다는 것은 메카의 권위에 의존하던 동남아의 전통 울라마들에게 큰 위기로 인식되어 이에 대한 적극적인 대응에 나선 것이다.

하지만, 동남아의 이슬람 근대주의자들이 일관되게 ‘보편적 칼리프’ 제도의 도입에 경도되었다고 할 수 없다. 무함마디아와 수마트라 까움 무다의 초기 지도자들은 사레캣 이슬람에 참여하면서 민족주의 운동과 긴밀한 연계를 가지고 있었다(Nakamura 1983: 46-47; Taufik Abdullah 1971: 30-31; Laffan 2003: 404). 1926년 메카의 ‘이슬람 회의’가 실패하는 것을 목격한 카이로의 급진적 유학생들은 ‘보편적 칼리프’ 제도에 기반한 범-이슬람주의는 불가능한 목표라고

47) 사레캣 이슬람의 대표로는 조크로미노토(Tjokroaminoto), 무함마디아의 대표로는 마스 만수르(Mas Mansur), 수마트라 까움 무다의 대표로는 압둘라 아흐마드와 하지 라술, 카이로 유학생 복지협회 대표로는 목타르 루프티가 참석하였다(Roff 1970: 78-79).

인식하고, 이슬람 민족주의를 정치적 이슬람의 방향으로 설정하였다(Taufik Abdullah 1971: 146-147). “이슬람과 민족”은 이들의 새로운 이념적 구호로 등장하였고, 미낭카바우에서 ‘인도네시아 무슬림 협회’(Permi)의 정치적 활동으로 구현되었다. 또한, 이집트 무슬림 형제단의 이념에 영향을 받은 아흐마드 하산(Ahmad Hassan)은 1923년에 반둥(Bandung)에서 ‘이슬람 협회’(Persis)를 조직하여 이슬람 국가의 수립을 지향하는 운동을 전개하였다(Laffan 2003: 406). 이들의 이슬람 민족주의는 개별 무슬림 사회에서 반식민운동을 전개하여 이슬람 국가를 수립하고, 이들 독립 국가들이 전세계적으로 연대하는 것을 목표로 삼음으로써 ‘보편적 칼리프’ 제도와는 다른 방식의 범-이슬람주의를 추구하였다. 네덜란드 식민정부가 이러한 움직임을 적극 탄압했을 뿐 아니라, 이슬람 근대주의자 내부에도 이러한 정치적 이슬람의 방법에 동조하지 않는 집단이 존재하였다. 후자는 정치와 종교를 분리해야 한다고 주장하며<sup>48)</sup> 교육과 사회복지 활동을 통한 이슬람 개혁에 집중하는 전략을 채택하였는데, 수마트라 싸움 무다 운동에서 하지 라술과 마흐무드 유누스, 그리고 무함마디야가 취한 태도가 이에 해당한다. 전면적인 반식민운동이나 이슬람 국가의 수립보다는 무슬림 사회의 현대적 개혁이 더 시급한 과제이며 효율적인 방식이라고 인식하였던 것이다.

## (2) 전통 이슬람과 이슬람 근대주의 사이의 논쟁

20세기 초반 인도네시아와 말레이시아에서 전통 올라마와 이슬람 근대주의자 사이에 벌어진 논쟁은 이슬람법의 해석, 종교적 권위의 소재, 종교교육의 방법, 아닷과 수피즘 관행, 현대적 문물의 수용과 같이 전통과 근대성과 관련된 폭넓은 쟁점을 포함하였다. 논쟁의 전

48) 허그로네가 네덜란드 식민정부에 제안한 이슬람 정책도 정치와 종교의 철저한 분리에 있다(Laffan 2003: 402-403). 정치적 이슬람의 활동은 억제하면서 무슬림의 종교적 활동은 보장한다는 정책이다.

개 과정에서 종교학교, 모스크, 저서와 같은 전통적 조직과 매체 뿐 아니라 자발적 결사체, 저널, 대중강연과 같은 현대적 조직과 매체도 동원되었다. 이 과정에서 특정 사안에 대한 법적 견해의 정당성을 어떻게 확보하느냐가 중요한 쟁점이 되었는데, 전통 이슬람은 '메카 정통성'에, 이슬람 근대주의는 카이로의 새로운 종교적 권위에 의존하는 경향을 뚜렷이 보였다. 하지만, 시간이 지날수록 동남아 지역 내에서의 세력화가 논쟁 결과의 향방을 결정하는 중요한 요인으로 작용하였다.

하지 라술의 아들이며 인도네시아의 저명한 이슬람학자인 함카(Hamka: 1908-1981)에 의하면 미낭카바우의 까움 무다와 까움 뚜아(Kaum Tua: 오래된 세대)<sup>49)</sup> 사이에 벌어진 논쟁에서 16가지의 이슈가 큰 쟁점이 되었다(Kaptein 2009: 183). 여기에는 무함마드의 탄신일 명절에 예언자의 전기(mawlid)를 낭송하는 과정에서 출생의 순간이 언급될 때 참석자들이 일어서야(berdiri) 하는지, 의례적 기도를 할 때 먼저 기도의 의도를 소리 내어 알려야 하는지 아니면 속으로 해야 하는지, 장례식 때 망자를 기리는 끈두리(kenduri) 의례를 여는 관행이나 무덤을 방문하는 관행이 허용되는지, 무슬림이 서양의복을 착용해도 되는지에 대한 논쟁이 포함되어 있다. 이 중에서 '브르디리 마우리드'(berdiri mawlid)의 관행과 서양의복 착용에 대한 논쟁이 가장 격렬하게 진행되었다. 두 논쟁이 전개되는 방식을 살펴보면 까움 무다와 까움 뚜아의 신학적 입장과 종교적 권위의 소재가 구별되는 지점이 드러난다.

까움 무다는 전통 이슬람에서 관행적으로 행해지던 '브르디리 마우리드'가 코란과 하디스에 언급되어 있지 않으며, 경전의 기본 정신과도 위배되는 '그릇된 혁신'(bid'a shariyya)에 해당한다고 비판하였

49) 이슬람 근대주의자들이 까움 무다로 불리게 되면서, 전통 올라마들은 자신들을 까움 뚜아라고 지칭하였다.

다. 무함마드가 ‘오직 신만을 위하여 일어설 것이며 나를 위해 일어 서서는 안된다’고 언급한 하디스의 구절을 논지의 근거로 인용하였으며(Kaptein 1993: 134), 또한 출생의 순간을 언급할 때 무함마드의 영혼이 그 장소에 들어선다는 믿음은 미신적 사고라고 비판하였다(Kaptein 1993: 139). 이에 대해 까움 뚜아는 ‘브르디리 마우리드’는 메카와 메디나에서 행해지는 관행이며, 이븐 하자르를 포함한 많은 전통 율법학자들이 이 관행을 이슬람법에 부합하며 무함마드에 존경심을 표하는 ‘좋은 혁신’(bid'a hasana)에 해당한다고 해석한 것을 근거로 해서 까움 무다의 주장을 비판하였다(Kaptein 1993: 141). 이 논쟁에서 까움 무다는 코란과 하디스를 이슬람법의 유일한 근거로 삼으며 합리적 사고를 강조하는 입장을 취하고 있으며, 까움 뚜아는 권위있는 율법학자들의 법적 견해를 존중하고 무함마드의 신성성을 인정하는 입장을 취하고 있다. ‘브르디리 마우리드’에 대한 까움 무다의 비판은 전통 율법학자들의 종교적 권위와 무슬림 사회의 전통 관행을 부정하는 것이기에 까움 뚜아의 격렬한 반발을 불러 일으켰다.

‘브르디리 마우리드’에 대한 까움 무다의 비판은 20세기 초에 알-이맘과 알-무니르에 게재 되었으며, 이들은 라쉬드 리다가 이 문제에 대해 알-마나르에서 밝혔던 법적 견해를 인용하였다(Kaptein 1993: 132-137). 까움 뚜아도 그들의 잡지를 통해 이 문제에 대한 자신들의 입장을 밝혔으며, 당시 메카의 권위 있는 율법학자들에게 법적 견해를 자문함으로써 ‘메카 정통성’에 의존하였다(Kaptein 1993: 145-147). 미낭카바우의 까움 무다와 까움 뚜아 사이의 ‘브르디리 마우리드’ 논쟁은 자바에서도 재현되었는데, 이슬람 근대주의 진영인 알-이르샤드와 ‘이슬람 협회’(Persis)는 ‘브르디리 마우리드’를 거부하였으며, 전통 이슬람 진영인 나흐들라툼 율법가는 이를 권장하는 태도를 취하였다(Kaptein 1993: 148-149). 전통 이슬람의 관행 중에서 ‘브르디리 마우리드’가 까움 무다와 까움 뚜아의 논쟁에서 특히 부각된

것은 주목할 만한 사실이다. 까옴 뚜아의 개혁적 올라마 역시 이슬람 법적으로 분명히 의심스러운 지역 관행<sup>50)</sup>에 대해서는 까옴 무다와 마찬가지로 비판적 입장을 가지고 있었기 때문에 그런 관행은 논쟁의 대상이 되지 않은 반면, ‘브르디리 마우리드’와 같이 이슬람법의 해석방식과 신학적 견해가 결부된 문제에 대해 참여한 대답을 보인 것이다.

무슬림 남성이 서양의복을 착용할 수 있느냐 하는 문제는<sup>51)</sup> 까옴 무다와 까옴 뚜아 사이에 치열한 논쟁을 불러일으킨 또 다른 쟁점이었다. 까옴 무다는 무슬림 남성의 서양의복 - 특히 넥타이와 모자 - 착용을 금지하는 전통 올라마들의 견해를 비판하였다.<sup>52)</sup> 이들은 코란과 하디스가 어떤 특정한 형태의 무슬림 복장 착용을 규정하고 있지 않으며, 무함마드가 비잔틴 외투와 페르시아 의복을 입은 적이 있다는 하디스의 구절을 서양의복 착용의 근거로 제시하였다 (Kaptein 2009: 185-186). 이에 대해 까옴 뚜아는 "다른 종교의 특징적인 복장을 착용하는 사람은 누구나 그들과 동일한 사람으로 간주된다"는 하디스의 또 다른 구절을 인용하면서, 서양의복을 착용하는 것은 기독교인이 되는 것과 마찬가지로 주장하였다(Kaptein 2009: 184-185). 이 논쟁도 까옴 무다는 라쉬드 리다가 알-마나르에서 밝힌

50) 동남아 무슬림들이 라쉬드 리다에게 법적 견해를 물은 지역 관행 중에는 장례식 직전에 시신의 귀에다 천사의 심문에 대비한 조언을 해주는 의례(taqin), 초자연적 힘의 도움을 받기 위해 코란의 특정 구절을 낭송하는 행위 등이 있다(Burhanudin 2005: 21-22).

51) 19세기말에 아랍에서 무슬림 여성 베일 착용이 뜨거운 논쟁의 대상이었는데, 20세기 초반 인도네시아에서는 별로 쟁점이 되지 않았다(Kaptein 2009: 176). 1970년대 이후 말레이시아와 인도네시아에서 전개된 이슬람부흥운동에서 무슬림 여성의 베일 착용이 가장 중요한 이슈로 등장한다.

52) 네덜란드 식민정부 역시 인도네시아 원주민의 서양의복 착용을 금지하였다. 네덜란드 정부는 인도네시아에서 유럽인, 외국계 동양인(아랍인과 중국인), 원주민이라는 세 인종 범주를 설정하고, 각 인종은 그들 고유의 의복을 착용하도록 규제하였다. 복장 구분을 식민지의 사회적 위계질서를 유지하는 중요한 수단으로 인식하였던 것이다(Kaptein 2009: 177). 서양의복 착용의 금지 정책은 1900년경에 폐지되었다.

법적 견해를 알-무니르에 게재하고, 까옴 뚜아는 메카의 권위있는 율법학자에게 법적 견해를 자문하는 방식으로 진행되었다. 무슬림 남성의 서양의복 착용은 코란과 하디스 뿐 아니라 이슬람 4대학과의 율법서에도 전혀 언급되지 않았던 새로운 현상이었는데, 까옴 무다와 까옴 뚜아는 하디스를 서로 다른 방식으로 활용하면서 그들의 법적 견해의 정당성을 확보하려 하였고, 그 과정에서 카이로와 메카의 종교적 권위에 의존하였다. 이 논쟁에서 서양 근대문물의 수용에 대한 이들의 입장 차이도 드러나는데, 까옴 뚜아는 서양 근대문물의 수용과 기독교화의 연관성에 대해 민감하게 반응한 것에 반해 까옴 무다는 이 양자를 분리하여 판단하는 태도를 보이고 있다. 이는 무슬림 정체성이 무엇인가에 대한 인식 차이를 반영하고 있다. 메카를 다녀온 하지가 아랍식 복장인 주바(jubbah)와 터번을 착용하여 종교적 권위를 과시하던 모습(Kaptein 2009: 178-179)과 카이로 유학생이 서양의복을 착용하고 알-이르샤드 학교의 학생들이 바지와 흰 셔츠의 서구식 유니폼을 입은 모습(Mobini-Kesheh 1999: 86)은 무슬림 정체성의 분화 양상을 상징적으로 보여 준다.

20세기 초 동남아의 하드라미 커뮤니티에서 뜨거운 쟁점이 되었던 ‘카파’(kafa'ah: 대등함) 논쟁은 전통 이슬람과 이슬람 근대주의가 충돌하는 또 다른 양상을 보여준다. 카파 논쟁은 사이드 출신의 여성(sharifah)이 비-사이드 출신의 남성과 결혼하는 것이 이슬람법적으로 허용되느냐와 관련된 것으로 하드라미 커뮤니티 내부에 국한된 쟁점으로 출발하였다. 1905년 싱가포르에서 사이드 출신의 여성이 인도인 무슬림 남성과 결혼하는 일이 발생해 이를 금기시하던 사이드 집단 내에서 큰 파문이 일어났다. 이 혼인에 대한 법적 견해를 알-마나르에 문의한 것이 계기가 되어 라쉬드 리다와 싱가포르의 사이드 율라마 사이에 논쟁이 벌어졌다. 라쉬드 리다가 혼인에 있어서 카파의 원리는 동일한 종교, 자유인 신분, 성격, 재산에 적용되며 혈

통은 고려하지 않기 때문에 그 혼인은 합법적이라고 답변한 것에 반해, 싱가포르의 사이드 올라미는 혈통이 카파의 원리에서 가장 중요한 기준이며 따라서 그 혼인은 불법이라고 주장하였다(Mandal 2009: 159). 이 논쟁을 계기로 싱가포르의 사이드 가문인 알-이맘의 발간에 대한 재정 지원을 철회하여 잡지가 폐간되게 되었다. 자바의 하드라미 복지협회 학교의 교사인 수단 출신의 수르카티(Surkati)가 ‘카파’ 문제를 들고 나왔을 때에도 라쉬드 리다의 법적 견해를 인용해 자신의 주장을 펼쳤으며(Mobini-Kesheh: 1999: 55), 그 결과 사이드 집단이 주도하는 복지협회와 비-사이드 집단이 주도하는 알-이르샤드 협회로 하드라미 커뮤니티가 분열되었다.

혼인 문제로 불거진 이 논쟁은 사이드 집안이 무함마드의 후손으로서 특별한 지위를 부여 받는가 하는 보다 큰 쟁점과 연관되어 있다. 사이드 집안은 전통적으로 하드라미 집단 뿐 아니라 무슬림 사회 내부에서 그러한 지위를 인정받아 종교, 정치, 경제의 모든 측면에서 지도적 위치를 차지하여 왔었다. 인도네시아에서 널리 읽혀지던 사이드 우스만의 이슬람법에 관한 책에 무슬림 사회 내부에는 사이드>쿠라이쉬(Quraish) 부족>아랍인>비-아랍인의 위계적 서열이 있다는 법적 견해가 밝혀져 있기도 하였다(Mandal 2009: 161). 이슬람 근대주의자들의 카파 관행에 대한 비판은 사이드의 특별한 지위가 코란과 하디스에 규정되어 있지 않다고 주장함으로써 사이드의 종교적 권위에 정면으로 도전한 것이다. 싱가포르는 “사이드의 식민지”였기 때문에(Mandal 2009: 159),<sup>53)</sup> 카파 논쟁으로 이슬람 근대주의가 싱가포르에서 세력을 잃는 상황이 발생하였다. 반면, 자바의 하드라미 커뮤니티에서는 비-사이드 출신의 새로운 엘리트들이 출현하고, 이

53) 싱가포르의 상업과 부동산업에서 크게 두각을 나타낸 하드라미 사업가 집안인 알-사고프(al-Sagoff), 알-카프(al-Kaff), 알-쥬나이드(al-Juneid), 알-아타스(al-Attas), 알-아이다루스(al-Aydarus)는 모두 사이드 가문이다.



민자 집단의 사회적 위계 구성이 크게 변화하고 있었는데,<sup>54)</sup> 이슬람 근대주의 이념의 개입으로 사이드 집단과 비-사이드 집단의 내부 분열이 심화되었다. 카과 논쟁은 기본적으로 하드라미 커뮤니티 내부의 문제였지만, 동남아 무슬림 사회에서 사이드 가문이 갖고 있던 종교적 권위, 더 나아가서는 하드라미 집단이 갖고 있던 종교적 권위가 의문시되고 도전받는 사회적 변화와 긴밀히 연관되었다.

종교교육을 이슬람 선교의 가장 중요한 수단으로 간주하고 있던 전통 올라마와 이슬람 근대주의자에게 종교학교는 이들 각자의 이념을 실천하는데 양보할 수 없는 경쟁의 장이 되었다. 이슬람 근대주의자들은 전통 종교학교의 교육방식을 율법학자들의 법률 해석과 신학적 견해를 맹목적으로 따르는 것(taqlid)이라고 비판하였다.<sup>55)</sup> 이에 대해 미낭카바우 까움 뚜아의 지도자인 차팁 알리(Chatib Ali: 1861-1936)는 ‘독립적 해석’을 강조하는 무함마드 압두와 라쉬드 리다의 추종자들은 순나(Sunna)에서 벗어난 ‘제5의 학파’를 세우려는 위험한 집단이라고 비판하였다(Kaptein 2009: 188). 나흐들라툴 올라마의 초대 회장인 하섬 아샤리(Hasyim Asyari: 1871-1947)도 이들을 순나의 위대한 전통을 공격하는 “사악한 분파”라고 규정하였다(Laffan 2011: 220). 이슬람 근대주의자들이 그들의 종교학교를 기반으로 하여 수마트라 타왈립과 무함마디아라는 자발적 결사체를 조직한 것에 맞서기 위하여 전통 올라마들은 자바에서는 뻘산뜨렌을

54) 하드라미의 인도네시아 이주는 19세기 초반부터 크게 증가하였다. 인도네시아에 거주하는 하드라미의 숫자는 1859년에 7,768명, 1900년에 27,399명, 1930년에 71,335명에 이르렀다(Mobini Kesheh 1999: 21). 이에 따라 하드라미 디아스포라 커뮤니티의 사회적 위계 구성도 크게 변화하였는데, 초기에는 사이드와 셰이크(shaykh)와 같은 상위 계층의 이주민이 많았던 것에 반해 시간이 지나면서 하위 계층 출신의 이민자 비중이 높아졌다(Mobini-Kesheh 1999: 24-27).

55) 사이드 셰이크 알-하디는 전통 종교학교의 암기식 교육에 대해 신랄하게 비판하였다. 학생들은 이슬람에 대해 배우는 것이 아니라, 종교 명절이나 통과의례 때 사용할 기도문과 주문을 외우고, 이를 통해 돈을 벌려는 데에만 관심을 갖고 있다는 것이다(Ibrahim Abu Bakar & Rosnani Hashim 2010: 99)

기반으로 한 나흐들라툴 울라마를, 미낭카바우에서는 까움 뚜아 학교들의 연합체인 '이슬람 학교 협회'(Persatuan Tarbijah Islamijah)를 결성하였다(Taufik Abdullah 1971: 135).

하지만, 실제로는 전통 이슬람의 종교학교와 이슬람 근대주의의 종교학교에서의 교육방식이 이분법적으로 확연하게 구분되는 것은 아니었다. 하셈 아샤리는 자신의 테부이렝 뽀산뜨렌에서 교육개혁을 일찍부터 시도하였다. 1916년에 마드라사식의 교육시스템을 모방하여 학급과 학년별 등급제를 도입하고, 종교과목 외에 일반교과목으로 인도네시아어, 네덜란드어, 역사, 수학, 지리를 포함시켰다(Masyharuddin 2010: 157). 이 개혁은 크게 성공하여 자바의 많은 뽀산뜨렌이 따르는 모델이 되었다.<sup>56)</sup> 하셈 아샤리가 시도한 개혁의 내용은 수마트라의 타왈립 학교와 무함마디야 학교의 교육방식과 크게 다른 것이 아니었다. 한편, 이슬람 근대주의 종교학교도 뽀산뜨렌의 교과과정과 마찬가지로 아랍어, 코란 해석(tafsir), 이슬람법(fiq), 신학(tawhid)과 같은 전통적인 종교과목을 포함하였다. 종교교육에 있어서의 차이는 사용되는 교재에서 드러나는데, 뽀산뜨렌이 사피법과 알-아샤리(al-Ash'ari) 학파의 신학에 기반을 둔 고전(kitab kuning)을 중시하는데 반하여, 이슬람 근대주의 종교학교에서는 무함마드 압두의 코란 해석을 포함해서 이슬람 근대주의자들의 저서를 주로 사용하였다. 1920년대 타왈립 학교에서는 9-12세기 '이슬람 문명의 황금시대'의 신학서와 철학서도 교재로 사용하였는데(Taufik Abdullah 1971: 59), 이는 전통 이슬람에서 이단시 하던 무타질리(mu'tazilite)학파<sup>57)</sup>의 철학적 신학에 대해서도 관심을 갖고 있음을

56) 인도네시아의 종교성은 뽀산뜨렌의 유형을 크게 3형태로 분류하고 있다. 2008년 통계에 의하면 뽀산뜨렌이 21,521개가 있는데 그 중 '전통적' 뽀산뜨렌이 37.2%, '현대적' 뽀산뜨렌이 18%, '뽀산뜨렌-마드라사 혼합형'이 44.8%를 차지하고 있으며 총 학생 수는 약 380만 명이다(Hamid Zarkasyi 2010: 231).

57) 무타질리 학파는 그리스 철학과 이슬람을 결합한 신학을 발전시켰는데, 경전에 대한 이성적 해석을 특별히 강조하였다. 이런 점에서 전통 울라마들은 이슬람 근대

보여주는 것이다.

모스크는 전통 이슬람과 이슬람 근대주의가 각축하는 또 다른 중요한 공간이었다. 족자카르타 술탄의 '대 모스크'(Great Mosque)를 누가 관리하느냐 하는 문제를 둘러싸고 궁정의 이슬람 관료와 무함마디야 사이에 분쟁이 발생하여, 무함마디야가 1930년대 후반에 '은 모스크'(Silver Mosque)를 새로 지었다(Nakamura 1983: 92). '은 모스크'의 신축은 궁정의 종교적 권위로부터 무함마디야가 분리되어 독립한다는 것을 상징적으로 보여주는 사건이었다. 수마트라와 자바에서는 모스크의 이맘이 전통 올라마인가 이슬람 근대주의 올라마인가에 따라 그 모스크를 이용하는 지역주민들이 갈리는 현상도 발생하였다. 반면, 말레이반도에서는 영국정부가 종교와 아닷에 관한 한 술탄의 권위를 인정하는 정책을 실시하여, 술탄에 의존한 이슬람 관료들에게 종교교리와 이슬람 행정과 관련된 권위가 집중되는 현상이 뚜렷하였다(Roff 1974: 72). 즉, 전통 올라마의 권위가 종교학교, 모스크, 이슬람 법정에 탄탄히 자리 잡은 상황이었다. 말레이시아에서 이슬람 근대주의자들의 활동은 주로 해협식민지에 국한되었으며 자발적 결사체를 조직하지도 못하였다. 이들은 아랍계 종교학교의 교사 또는 저널리스트로 활동하면서 그들의 이념을 전파하고자 하였지만(Roff 1974: 75-76) 이슬람 법정이나 모스크에 침투해서 전통 올라마의 종교적 권위에 전면적인 도전을 하기에는 그 세력이 미흡하였다. 무함마디야가 종교적 이슈들에 대해 그들 조직의 법적 견해를 결정하는 위원회(Majlis Tardjih)를 1927년에 구성한 것과는 크게 대조되는 상황이었다(Taufik Abdullah 1971: 88).

---

주의자를 현대의 무타질리 학파라고 비판한다.

#### IV. 결론

동남아는 동남아-인도-아랍을 잇는 인도양 교역로를 통해 글로벌 이슬람 네트워크에 연계되었다. 13-19세기에 이르는 동남아 전통 이슬람의 역사는 교역-선교의 네트워크와 순례-선교의 네트워크라는 두 메커니즘을 통해 아랍 세계와 교류하며, 새로운 이슬람 사조를 유입하였음을 보여준다. 교역-선교의 네트워크가 아랍계 무슬림 상인과 이슬람 학자가 중심이 된 네트워크라면, 순례-선교의 네트워크는 동남아 이슬람 학자들이 중심이 된 네트워크이다. 이 네트워크에서 디아스포라가 중요한 매개자 역할을 수행하였는데, 인도와 동남아에 정착한 하드라미 커뮤니티와 헤자즈의 ‘자와 공동체’가 이슬람 지식이 유포되는 통로가 되었다. 이 시기의 헤자즈는 이슬람 지식의 코스모폴리탄적 공간으로서 동남아와 글로벌 이슬람 세계를 직간접적으로 연결시켜주는 중심 격자에 해당하며, 지식전수의 계보에 기초한 ‘울라마 네트워크’를 통해 새로운 이슬람 사조가 동남아에 유입되었다.

동남아의 전통 이슬람은 단순히 동남아에 도착화된 이슬람이 아니며, 동남아-헤자즈의 네트워크를 통해 끊임없이 내부적 변화를 겪어 왔다. 17세기 ‘네오-수피즘’의 발흥이나 19세기 ‘메카 정통성’을 회복하기 위한 율법학자들의 시도는 전통 이슬람을 이슬람법에 보다 부합하는 방식으로 변화시키려는 개혁운동이었으며, 이는 메카와 동남아에서 동시에 진행되었다. 따라서, 20세기 전반 동남아에서 전개된 전통 이슬람과 이슬람 근대주의 간의 갈등은 ‘국지적 이슬람’과 ‘글로벌 이슬람’ 간의 대립이거나, ‘정체된 이슬람’과 ‘개혁적 이슬람’ 간의 대립으로 단순화 시킬 수 없다.

20세기 초엽에 이슬람 근대주의가 동남아에 유입되는 과정은 전통적인 순례-선교의 네트워크와 이슬람 근대주의의 네트워크가 서

로 얽히기도 하고 분화하기도 하는 복잡한 양상을 보여준다. 동남아 이슬람의 관점에서 볼 때 분명한 변화는 카이로가 새로운 중심 격자로 부상하면서 메카와 경쟁적인 관계에 놓이게 되었다는 점이다. 카이로 연계성은 인쇄 출판물과 유학이라는 새로운 방식에 의해 매개됨으로써 교역-선교와 순례-선교의 네트워크가 작동하던 방식과는 다르게 유지되었다. 전통 올라마와 이슬람 근대주의자는 이슬람법의 해석, 종교적 권위의 소재, 종교교육의 방법, 아닷과 수피즘 관행, 현대적 문물의 수용과 같이 전통과 근대성과 관련된 폭넓은 쟁점을 둘러싸고 논쟁을 벌였으며, 종교학교, 모스크, 자발적 결사체, 저널이라는 매체를 동원하여 자신들의 세력을 확보하고자 경쟁하였다. 그 과정에서 전통 올라마는 ‘메카 정통성’에, 이슬람 근대주의자는 카이로의 새로운 종교적 권위에 의존하는 경향을 뚜렷이 보였다.

이 글은 제2차세계대전 이전까지의 동남아 이슬람 역사를 글로벌 이슬람 네트워크라는 관점에서 살펴보고자 하였는데, 이 관점은 인도네시아와 말레이시아의 독립 이후 전개되는 두 국가의 이슬람화 과정을 설명하는 데에도 유효하다고 생각한다. 기존의 연구들이 종족관계와 정치 상황과 같은 국내적 맥락에 초점을 맞추어서 독립 이후의 이슬람화 과정을 설명하는 방식은 수정될 필요가 있다. 1970년대 이후 인도네시아와 말레이시아에서의 이슬람부흥운동의 발생과 전개과정을 국내적 요인으로 설명하는 방식을 넘어서서(Hefner 2000; Nagata 1984), 글로벌 이슬람 네트워크와의 관계 속에서 새롭게 조명할 필요가 있다. 최근 두 국가에서 두드러지게 나타나고 있는 이슬람적 소비와 이슬람 금융의 제도화, 지하드-살라피즘 운동, 도시 수피즘의 출현은 동남아가 무슬림 세계와 맺는 관계가 변화하고 있음을 시사한다(오명석 2011). 전통 올라마와 이슬람 근대주의자 사이의 현대적 문물의 수용과 관련된 논쟁은 이슬람법과 시민법의 위상, 정부체계, 젠더, 가족과 혼인 문제에서 이슬람과 현대성이 복잡

하게 얽혀있는 논의로 이어지고 확대되고 있다. 독립 이후 동남아의 이슬람이 국민국가의 경계 내에서 규정되는 경향이 강화되었지만, 동시에 동남아가 맺는 글로벌 이슬람 네트워크가 헤자즈와 카이로를 넘어서서 서구의 무슬림 디아스포라를 포함한 글로벌 이슬람 세계에 보다 직접적으로 연계되고 그 공간이 다원화하고 확산되는 경향에 주목할 필요가 있다.

#### 〈참고문헌〉

- 김형준. 2008. “실천과 종교적 권위: 인도네시아 무함마디아 설립자 다호란의 사례.” 『한국이슬람학회논총』18(1): 53-76.
- \_\_\_\_\_. 2009. “인도네시아 자바의 이슬람 개종신화.” 임봉길 외, 『세계신화의 이해』. 서울: 소화. 181-205.
- 오명석. 2011. “동남아 이슬람의 쟁점: 이슬람과 현대성.” 『아시아리뷰』1(1): 197-226.
- \_\_\_\_\_. 2013. “동남아의 수피즘.” 『한국이슬람학회논총』23(2): 19-56.
- Abaza, Mona. 1993. *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*, Singapore: ISEAS.
- Al-Attas, Syed Naguib. 1966. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*. Malaysian Branch, Royal Asiatic Society.
- Azyumardi Azra. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Allen & Unwin.
- Bruinessen, Martin. 1990. “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu.” *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde* 146: 226-269.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Pesantren and Kitab Kuning." W. Marshall(ed.),

- Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and Malay World.* The University of Berne Institute of Ethnology. 121-146.
- Burhanudin, Jalat. 2005. "Aspiring for Islamic Reform: Southeast Asian Request for Fatwas in Al-Manar." *Islamic Law and Society* 12(1): 9-26.
- Dixon, Chris. 1991. *Southeast Asia in the World-Economy.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobbin, Christine. 1983. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847.* London: Curzon Press.
- Drewes, G. 1968. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde* 124(4): 433-459.
- Evans, D. H. 1987. "The Meaning of 'Pan-Islamism: The Growth of International Consciousness among the Muslims of India and Indonesia in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century.'" *Itinerario* 11(1): 15-34.
- Freitag, Ulrike. 1999. "Hadhramaut: A Religious Center for the Indian Ocean in the Late 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries?" *Studia Islamica* 89: 165-183.
- \_\_\_\_\_. 2009. "From Golden Youth in Arabia to Business Leaders in Singapore: Instructions of a Hadrami Patriarch." Tagliacozzo, E.(ed.), *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree.* 235-249.
- Geertz, Clifford. 1960a. *The Religion of Java,* Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1960b. "The Javanese Kijaji." *Comparative Studies in*

- Society and History* 2(2): 228-249.
- Hall, Kenneth. 2004. "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600-1500." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47(2): 213-260.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Multi-Dimensional Networking: Fifteenth-Century Indian Ocean Maritime Diaspora in Southeast Asian Perspective." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49(4): 454-481.
- Hamid Zarkasyi. 2010. "Imam Zarkasyi: Reform of Traditional Pesantren in Indonesia." Rosnani Hashim & Mohd. Kamal Hassan(eds.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. 206-235.
- Hasan Madmarn. 2002. *The Pondok and Madrasah in Patani*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Ho, Engseng. 2004. "Empire through Diasporic Eyes: A View from Other Boat." *Comparative Study of Society and History* 46(2): 210-246.
- \_\_\_\_\_. 2006. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. "The Two Arms of Cambay: Diasporic Texts of Ecumenical Islam in the Indian Ocean." *Journal of Economic and Social History of the Orient* 50(2-3): 347-361.
- Hurgronje, Snouck. 2007[1889]. *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century*. Haag: Martinus Nijhoff.



- Ibrahim Abu Bakar & Rosnani Hashim. 2010. "Sayid Shaykh al-Hadi: Reform of Islamic Education in Malaya." in Rosnani Hashim & Mohd. Kamal Hassan(eds.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. 91-114.
- Johns, A. H. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2(2): 10-23.
- Kaptein, Nico. 1993. "The Berdiri Mawlid Issues among Indonesian Muslims in the Period from Circa 1875 to 1930." *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 149(1):124-153.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Southeast Asian Debates and Middle Eastern Inspiration: European Dress in Minangkabau at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century." Tagliacozzo, E.(ed.), *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*. 176-195.
- Laffan, Michael. 2003. "Tangled Roots of Islamic Activism in Southeast Asia." *Cambridge Review of International Affairs* 16(3): 397-414.
- \_\_\_\_\_. 2004. "An Indonesian Community in Cairo." *Indonesia* 77: 1-26.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Another Andalusia?: Images of Colonial Southeast Asia in Arabic Newspapers." *The Journal of Asian Studies* 66(3): 689-722.
- \_\_\_\_\_. 2011. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton: Princeton University Press.
- Lombard, Denys & Salmon, Claudin. 1993. "Islam and Chineseness."

*Indonesia* 57: 115-131.

- Malekhandathil, Pius. 2007. "Winds of Change and Links of Continuity: A Study on the Merchant Groups of Kerala and the Channels of their Trade, 1000-1800." *Journal of Economic and Social History of the Orient* 50(2-3): 259-286.
- Mandal, Sumit. 2009. "Challenging Inequality in a Modern Islamic Idiom: Social Ferment amongst Arabs in Early 20<sup>th</sup> Century Java." Tagliacozzo, E.(ed.), *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*. 156-175.
- Masyharuddin, H. 2010. "Hasyim Asy'ari: Education for Moral Reform and Independence." Rosnani Hashim & Mohd. Kamal Hassan(eds.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. 143-166.
- Mazwati Yusoff. 2010. "Tok Kenali: Modernization of the Pondok." Rosnani Hashim & Mohd. Kamal Hassan(eds.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. 72-90.
- Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Mobini-Kesheh, Natalie. 1999. *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*. Ithaca: Cornell University Press.
- 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.

- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Noer, Deliar. 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*. London: Oxford University Press.
- Reid, Anthony. 1967. "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia." *The Journal of Asian Studies* 26(2): 267-283.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Vol. II Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Ricklefs, M. C. 2009. "The Middle East Connections and Revival Movements among the Putihan in the 19<sup>th</sup> Century Java." Tagliacozzo, E.(ed.), *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*.111-134.
- Rochwulaningsih, Yety. 2010. "Mahmud Yunus: Islamic Religious Instruction in the Public School." Rosnani Hashim & Mohd. Kamal Hassan(eds.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. 167-186.
- Roff, W. R. 1970. "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's." *Indonesia* 9: 73-87.
- \_\_\_\_\_. 1974. *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1995. "Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750." *Comparative Studies in Society and History* 37(4): 750-780.
- Tagliacozzo, Eric(ed.) 2009. *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*. Singapore: NUS

Press.

Tan, Liok Ee. 1988. *The Rhetoric of Bangsa and Minzu: Community and Nation in Tension, The Malay Peninsular, 1900-1955*. Clayton: Monash University Center of Southeast Asian Studies.

Taufik Abdullah. 1971. *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra(1927-1933)*. Ithaca: Cornell University.

Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis. 1993. "The Malay Sultanate of Melaka." Reid, A.(ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era*. 69-90.

Woodward, Mark. 1989. *Islam in Java*. Tuscon: The University of Arizona Press.

(2015.03.03.투고, 2015.04.14.심사, 2015.04.22.게재확정)

<국문초록>

## 동남아 이슬람과 글로벌 이슬람 네트워크

오 명 석  
(서울대 인류학과)

이 글은 동남아 이슬람의 성격과 역동성을 ‘글로벌 이슬람 네트워크’란 관점에서 포착하고자 한다. 동남아 이슬람의 성격을 규정하는 전통적인 관점이 제설혼합적 이슬람 또는 힌두화된 이슬람이란 점에서 그 독특성을 찾아온 것에 반해, 이 글에서는 아랍과 동남아간의 직접적인 연계를 강조함으로써 이를 통해 동남아 이슬람의 역동성을 설명하고자 하는 시도이다. 이 글은 제2차세계대전 이전까지의 동남아 이슬람의 역사를 전통 이슬람이 정착하는 13-19세기와 이슬람 근대주의가 유입되었던 20세기 전반의 두 시기로 구분하고, 각각의 시기에 동남아가 글로벌 이슬람 네트워크에 참여하는 방식과 그 네트워크가 작동하는 메카니즘에 있어서 어떤 특징과 변화가 있었는가를 살펴본다.

**주제어:** 인도양 교역로, 전통 이슬람, 이슬람 근대주의, 교역-선교의 네트워크, 순례-선교의 네트워크, 하드라미 디아스포라, 울라마 네트워크, 메카 정통성, 카이로 모더니즘

<Abstract>

## Southeast Asian Islam and Global Islamic Network

Myung-Seok Oh  
(Seoul National University)

This paper explains the characteristics and dynamics of Southeast Asian Islam from the perspective of ‘global Islamic network.’ Global Islamic network shows an alternative process of globalization which has been neglected in the academic literatures of global network. The relation between Southeast Asian Islam and global Islamic network has long been maintained from the 13th century when Islam was first introduced into Southeast Asia. This paper focus on the fact that geographical grids of the network, agents and medium moving across the network, Islamic knowledge circulating through the network have continuously changed. It also argues that Southeast Asia has not been a passive agent in the global Islamic network, and there has been bi-directional movement of men and knowledge in the Islamic network which has connected Southeast Asia, India and Arab.

This paper deals with the history of Southeast Asian Islam before the Second World War. It divides the history into two periods: 1) from the 13th century until the 19th century when the ‘traditional Islam’ was established; 2) the first half of the 20th century when the ‘Islamic modernism’ was introduced into Southeast Asia. It analyzes the

characteristics and transformation of the mechanisms in which the global Islamic network had worked in link with Southeast Asia in each period.

***Key Words:*** Indian Ocean Trade Route, Traditional Islam, Islamic Modernism, Trade-Missionary Network, Pilgrim-Missionary Network, Hadrami Diaspora, Ulama-Network, Meccan Orthodoxy, Cairen Modernism