

# 말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

김아영 \*

## I. 서론

## II. 민속 종교의 특징

### II-1. 공식 이슬람과 민속 이슬람

## III. 동남아시아의 이슬람과 Malayness

### III-1. 말레이 이슬람에 미친 인도 이슬람의 영향

## IV. 말레이 이슬람에 있어서 아닷(adat 관습법)의 역할

### IV-1. 말레이 이슬람에서 행해지는 민속 이슬람적 관행들

## V. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

### V-1. 수피즘

### V-2. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

## VI. 나가는 말: 민속 이슬람에 대한 선교적 접근

---

\*햇불트리니티 한국이슬람연구소 소장/ 햇불트리니티 신학대학원대학교 선교학 교수

## 말레이 이슬람의 민속 이슬람적 특징에 관한 소고

### I. 서론

기독교 문화인류학자인 폴 히버트는 14세기 가까운 오랜 세월동안의 부단한 노력에도 불구하고 이슬람권이 여전히 기독교 복음을 가장 수용하지 못하는 권역으로 남아 있는 이유를 다음과 같이 분석하였다. 첫째는 이슬람 교리의 단순성 (creedal simplicity) 때문이며, 두 번째로는 이슬람과 기독교 사이에 있었던 역사적 충돌 때문이며, 세 번째로는 그동안의 기독교 선교가 무슬림 대중들의 절실한 필요(felt need)를 충분히 다루어주지 못했다는 점을 그 이유로 지적한다.<sup>1</sup> 다시 말해 그동안의 기독교 선교는 대중들이 직면하고 있는 실제적 문제보다는 기독교 이슬람간의 신학적 차이와 영혼구원을 포함한 내세의 문제에 사역의 초점을 두어 왔기 때문에 무슬림 대중들의 관심을 불러일으키기에 역부족이었다는 말이다.

이와는 대조적으로 아시아와 아프리카의 대부분의 무슬림 대중들은 정통 이슬람의 가르침과 함께 그 지역의 토착 신앙과 이슬람이 습합된 민속 이슬람적인 의례와 믿음들을 무슬림 조상으로부터 물려받아 지켜가고 있다. 무슬림들이 창조 이전에 알라와 함께 경전의 모체로 존재해왔다고 믿는 꾸란도 그 내용에 대한 학습보다는 꾸란 자체를 숭배하는 차원까지 이르고 있다. 따라서 이슬람이라는 종교와 무슬림들의 종교적 심성과 세계관을 이해하기 위해서는 이들을 강력하게 사로잡고 있는 이슬람의 또 다른 얼굴인 민속 이슬람에 대한 이해가 선행되어야 한다.

이러한 인식을 가지고 본 논문에서는 전 세계 무슬림 인구 분포도에서 가장 조밀한 인구분포를 보이고 있는 말레이 무슬림<sup>2</sup>들의 이슬람 신앙 속에 나타난 민속 이슬람적 요소에 대한 이해를 통하여 이들에게 다가가기 위한 효과적이고 적절한 선교 방법론을 모색하고자 한다.

1. Paul Hiebert, "Power Encounter and Folk Islam," ed. by J. Dudley Woodberry, *Muslims and Christian on the Emmaus Road* (Monrovia, CA: MARC, 1989), p.45.

2. 말레이 무슬림(Malay Muslim)들에 대한 정의는 III. 이하에서 자세히 설명하도록 한다.

## II. 민속 종교의 특징

대체로 경전이 없는 민속 종교는 내적 통일성을 갖추지 않고 지역별로 다양한 모습을 지닌다. 따라서 민속 종교는 자기 정체성을 확실히 보여주는 경계선이 불분명하며 때로는 상호 모순의 양상을 지닌 다른 신앙 내용과 실천 방식들까지도 수용한다. 대부분의 민속 종교 지도자들은 반드시 종교 교육기관의 전문적 훈련을 통하여 지도자로 세워지는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 이들은 대중들로부터 지도자로서의 자질과 능력을 인정받기도 한다. 대중들은 정기적인 예전에 큰 비중을 두기보다 자신들의 행, 불행과 관련된 의식에만 큰 관심을 두며 공식종교에서 사용하는 성현들을 주술적인 동기로 사용하기도 한다

히버트는 구체적으로 공식 종교와 민속 종교의 차이를 다음과 같이 설명한다.:

첫째, 전자는 궁극적 실재에 관심을 가지고 사물을 우주적 관점에서 바라보지만 후자는 당면한 실재에 관심을 갖기 때문에 개인적인 관점에서 사물을 바라본다.

둘째, 전자는 모두에게 적용될 수 있는 보편적 원리를 강조하나 후자는 국지적 특성을 지닌다.

셋째, 전자는 공식적 합리성과 논리적 일관성을 갖춘 교리성이 보이지만 후자는 문제해결을 위한 능력에 초점을 둔 실용성이 완연하다.

넷째, 전자는 추종자들의 전적인 충성을 요구하지만 후자는 다른 설명체계, 가치체계에 대해서도 수용적인 태도를 취한다.<sup>3</sup>

이런 차이로 인해 공식 종교와 민속 종교 사이에는 다소 불편한 긴장이 상존한다. 교리적 정통성을 주장하는 공식 종교 지도자들은 대중들의 신앙을 주술적, 미신적인 성격을 가졌다고 폄하하곤 한다. 더 나아가 정통교리의 순수성을 어지럽히는 혼합주의적 신앙이라고 정죄하기도 한다. 그러나 대중들은 그런 공식 종교 지도자들을 가리켜 이 세상 현실을 모른 채 내세의 이야기만 외치는 철학적 이론가요, 대중들의 삶의 현

---

3. Paul Hiebert, "Popular Religions" in James M. Phillips and Robert T. Coote, eds. *Toward the 21st Century in Christian Mission*. (Grand Rapids, Mich.:Eerdmans, 1993), p.257.

장에서 들려오는 탄식소리에 귀를 기울일 줄 모르는 탁상공론가라고 불평할 수도 있는 것이다.

## II- 1. 공식 이슬람과 민속 이슬람

앞서 언급한대로 엄격해보이기만하는 이슬람 내에도 이러한 민속 신앙적인 요소가 그 출발에서부터 포함되고 있어서<sup>4</sup> 공식적인 이슬람을 orthodox Islam, formal Islam, 혹은 High Islam으로, 그리고 대중적인 이슬람을 popular Islam, folk Islam, 혹은 low Islam으로 분류한다.

히버트는 공식 이슬람과 민속 이슬람을 다음과 같이 구체적으로 비교한다. 먼저 공식 이슬람은 보다 조직적이다. 각 지역의 모스크와 학교, 정부기관, 지역의 이슬람 축제, 혹은 출생, 결혼, 죽음에 관련된 의례에 이르기까지 “소(小)전통”(“little tradition”)에서부터 좀 더 광범위하게는 메카와 카이로같은 세계적인 신앙의 중심지, 고등 신학교육기관, 선교부, 수도원 제도 등에 이르는 “대(大) 전통”(“great tradition”)<sup>5</sup>에 이르기까지 공식 이슬람은 다양한 제도와 조직들로 이루어져 있다.

반면에 민속 이슬람은 보다 임시적(*ad hoc*)이라고 할 수 있어서 전통은 아버지에게서 아들로, 어머니에게서 딸들에게로, 혹은 스승으로부터 제자에게 구두로 전승되어진다. 공식적인 기관이나 제도 등은 별로 존재하지 않으며 수 많은 사당과 성스러운 장소, 부적과 민간 요법, 의례 등이 보편화 되어 있다. 이러한 상황에서는 샤만(shaman)<sup>6</sup>들이 지도력을 발휘하여 종교적 광신 상태에서 영적인 문제와 치유, 예언 등을 행한다.

공식 이슬람과 민속 이슬람은 인간과 관련된 문제에 있어서도 각기 다른 영역에 관

4. 민속 이슬람적인 믿음과 관행들에 대해 비판적인 무슬림들은 그것을 비이슬람적인 요소라고 이단시하지만 무함마드의 전기 등과 같은 기록들을 보면 무함마드 생존시부터 이러한 민속이슬람적인 주술들이 무함마드의 부인들을 비롯한 초기의 무슬림들에 의해 행해지고 있었다는 기록을 찾아볼 수가 있다.

5. 소 전통과 대전통의 구별은 로버트 레드필드(Robert Redfield)에 의해 제안된 것으로 문화 인류학에서는 널리 받아들여지고 있는 개념이다: Hiebert (1989), p.60..

6. 말레이시아에서는 이러한 샤만을 “보모(*bomoh*)”라고 부르는데 보모들이 주술을 행하는 과정 속에서 종종 강간, 살인 등과 같은 문제가 발생하여 실형을 선고받는 일이 있기도 하다.

심을 갖는다. 공식 이슬람은 인간의 궁극적 관심들에 집중하여 만물의 기원과 지속에 대한 문제, 우주의 의미와 운명에 대한 문제, 무슬림됨의 의미에 대한 문제 등에 집중한다. 따라서 공식 이슬람은 우주적이고 타계적인 실제 즉 알라, 천사들, 사탄, 운명 등과 같은 존재들에 관심을 갖는다. 반면에 민속 이슬람은 민간요법이나 약초, 상식 등으로 해결할 수 없는 인간의 일상적인 문제들에 주로 관심을 갖는다. 따라서 민속 이슬람의 영역은 정령(*jinn*)이나 성인들, 성스런 동물들이나 사당, 흉안(*evil eye*), 징조, 예언, 그리고 주술과 마술의 세계에 빠져 있다. 민속 이슬람에서 가장 중요시하는 질문은 “도대체 지금 여기에서 무슨 일이 일어나고 있는 것인가? ; “내 삶과 내 가족의 삶이 어떠한 의미를 갖고 있는가?” 와 같은 일상적인 삶과 죽음의 의미에 대한 것이다. 이러한 세계관 속에서는 출생과 통과의례, 결혼과 장례 같은 의식들이 인생의 단계와 전환을 의미하는 중요한 의미를 갖게 되며 천국과 성인들, 영들에 대한 믿음이 이러한 것과 관련된 의문들을 해결하는데 도움을 준다. 이들에게 가장 큰 관심사는 개인과 집단의 행복과 관련된 것이다. 인생에는 항상 위험이 도사리고 있어서 질병과 불임, 사고와 의사, 화재, 가뭄, 지진 등과 같은 모든 종류의 재난을 설명하기 위해 흉안과 저주, 영들과 초자연적인 존재들에 대해 이야기하게 되는 것이다. 이러한 불행을 막기 위해서 사람들은 부적을 사용하고 예언, 마술과 점성술, 악령 사냥과 퇴마제, 의례와 기타 많은 주술 들을 행하게 되고 이들을 다루기 위해서 왈리(*wali*, 무슬림 성인)와 사만, 치료사와 마술사, 퇴마사 등을 찾게 된다.

공식 이슬람과 민속 이슬람의 가장 큰 차이는 그들의 주된 관심사에 있다. 공식 이슬람은 실제의 궁극적 본성에 대한 진리, 천국에 이르는 진리 등에 관심을 가지며 따라서 계시와 통찰, 이성적 사유에 근거한다. 반면에 민속 이슬람은 일상사의 문제를 해결하는 것에 주된 관심이 있어서 기본적으로 실용주의적이다. 문제를 해결할 수만 있다면 어떠한 방법을 사용해도 무방하며 충돌을 일으키는 방법이라고 할지라도 문제를 해결할 수만 있다면 동시에 복수의 방법들을 사용하기도 한다. 병든 아들을 둔 아버지가 종교지도자인 물라(*mullah*)를 찾아가 알라에게 기도 드려달라고 청원하는 동시에 아들의 손목에 부적을 매어주고 현대 의학이 제공하는 약을 함께 먹이는 것이 좋은 예가 된다.

이상과 같은 차이점들을 살펴보면 종종 공식 이슬람의 지도자들이 궁극적인 진리에

대한 추구보다는 일상의 문제들을 해결하기 위해 즉흥적이고 실용적인 처방들을 제시하는 민속 이슬람의 지도자들과 충돌을 일으키는 것이 당연하게 여겨진다.

### III. 동남아시아의 이슬람과 Malayness

동남아시아의 말레이 반도와 서쪽으로는 태국의 남부, 동쪽으로는 필리핀 서남부에 이르는 인도네시아 열도(Indonesian Archipelago)는 세계에서 가장 높은 이슬람 인구밀도를 자랑하는 지역이다. 중국 중부의 무슬림 회족(Hui people)과 캄보디아와 베트남의 참족(Cham people)도 이 지역 군으로 분류될 수 있다.

<b>Country</b>	<b>Total Population (millions)</b>	<b>Percent Muslims</b>	<b>Muslim Population (millions)</b>
<i>Brunei</i>	0.4	67.2	0.3
<i>Cambodia</i>	13.4	>0.1	0.1
<i>China</i>	1298	1.4	18.2
<i>Indonesia</i>	238.5	88	210
<i>Malaysia</i>	23.5	52.9	12.4
<i>Singapore</i>	4.4	14	0.6
<i>Philippines</i>	86.2	5	4.3
<i>Thailand</i>	64.9	3.8	2.5
<i>Vietnam</i>	82.7	>0.01	0.1

**Source:** Central Intelligence Agency, *The World Fact Book*, 2004. Washington, DC: Central Intelligence Agency, 2004. Intelink URL: <http://www.cia.gov/references/csf/cfactbook/index.html>.  
 Percentages cross-referenced with Richard V. Weekes, *The Muslim Peoples: An Ethnographic Survey* (Westport, CT: Greenwood Press, 1984)

인도네시아는 비록 12%의 비무슬림 인구를 포함하고 있으나 세계에서 가장 많은 무슬림 인구수를 기록하고 있다. 말레이시아는 말레이 무슬림들이 가까스로 다수 인구수를 기록하고 있으나 무슬림 말레이인들에 의해 정치가 지배되는 이슬람 국가이다. 태국과 필리핀에서는 무슬림 인구수가 4-5% 정도의 소수인구를 기록함에도 불구하고

고 각각의 국가에서 무시할 수 없는 정치적 영향력을 발휘하고 있다. 약 920만 명의 인구수를 가지고 있는 중국의 회족들도 숫자적으로 무시할 수 없기는 하나 14억에 가까운 중국 전체 인구수에 비쳐볼 때는 1%미만의 인구수이다. 브루나이 왕국도 비록 소수이기는 하나 이 거대한 무슬림 밀집 지역의 일원이며 1970년대 중반만 하더라도 30만명의 무슬림인구를 자랑했던 캄보디아의 참족들은 1975년과 1979년 사이에 크메르 루즈(Khmer Rouge)에 의해 저질러졌던 대학살의 여파로 10만여명 정도로 무슬림 인구수가 감소하였다.<sup>7</sup>

일반적으로 동남아시아에서 “무슬림”은 곧 말레이인을 의미한다. 말레이족은 5000년의 역사를 가진 독특한 인종<sup>8</sup>으로 그 후예들은 마다가스카르에서부터 뉴질랜드와 포모사에 이르는 광범위한 지역에 분포하고 있다.<sup>9</sup> 말레이족은 그들만의 언어와 문화를 발전시켜왔으며 오늘날 이슬람 세계에서 가장 많은 무슬림 인구수를 가지고 있어서 세계인구의 20%를 차지하는 무슬림인구의 20%가 말레이 무슬림들이다.

동남아시아 지역에서의 이슬람화는 곧 말레이화의 과정으로 간주되는데 이슬람이 도입되던 초기에 이 지역의 무역을 관할하고 있던 술탄국들의 공식언어로 말레이어가 사용되었기 때문이다.<sup>10</sup> 이러한 과정은 한 때 이 지역을 지배했던 네덜란드의 식민지 정부에 의해 강화되었다. 오늘날 인도네시아에서 사용되고 있는 바하사 인도네시아(Bahasa Indonesia)는 말레이시아 어인 바하사 말레이(Bahas Malay)의 변형에 불과한 것이다. 이와 마찬가지로 태국의 무슬림 소수 지역인 파타니(Pattani), 송클라(Songkhla), 싸툰(Satun), 알라(Yala), 나라티왓(Narathiwat)과 필리핀 서남부의 무슬림 밀집지역의 사람들은 자신들을 태국인이나 필리핀인으로 생각하지 않고 말레이인으로 간주한다. 캄보디아와 베트남의 무슬림인 참족들도 자신들의 기원을 말레이인에서 찾는다. 오직 중국화된 회족들만이 명백한 말레이 족 기원에도 불구하고

7. Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. (Boulder, CO: Lynn Reinner Publishers, 2003), p.81.

8. Funston "Malaysia". In *The Politics of Islamic Reassertion*, ed. by Ayob Mohammed. (New York: St. Martin's Press, 1981), p.165.

9. Robert McAmis, *Day Malay Muslim*, (Grand Rapids: Wn. Eerдамans Publishing Company, 2002), p.4.

10. Max L. Gross, *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. (Washington DC: National Defense Intelligence College, 2007), p.2.

그와 같은 정체성 의식이 희박할 뿐이다. 따라서 동남아시아에서 무슬림이라는 의미는 곧 말레이라는 인종적인 정체성을 의미하는 것이다.

이슬람교는 대략 13세기이후부터 말레이 반도 주변지역의 주요 종교였다. 비말레이계 무슬림들도 상당수 있기는 하나 이슬람은 기본적으로 말레이족의 종교로 간주된다. 그런데 이슬람이 말레이시아에 전파된 경로나 역사에 대해서는 정확한 역사적 기록이 많지 않아 아직도 연구의 과정 중에 있는 주제이다. 학자들은 이슬람의 전래에 대한 역사적이고 고고학적인 자료가 적은 이유로 그 종교가 시골(kampung, villages)과 왕실에 제한적으로 전파되었기 때문이었던 것으로 추측한다. 서구인들이 말레이반도에 상륙했을 때 이슬람은 아직 확고한 위치에 있지 않았고 게다가 서구인들이 이슬람이라고 하는 주제에 큰 관심을 갖지 않았기 때문에 이슬람이 말레이시아에 유입된 경로와 초기 정착 과정에 대한 연구 성과가 적은 것으로 평가된다.<sup>11</sup>

파티미(S. Q. Fatimi)에 의하면 아랍 상인들이 최초로 동남아시아와 접촉하게 된 것은 674 C.E.이며 878 C.E.에는 말레이 반도의 해안 도시들에서 확고한 위치를 갖게 된다.<sup>12</sup> 중국의 자료에 의하면 우마야 왕조의 창시자인 무아위야와 무슬림 해군이 674 C.E.에 말레이 해협을 침략하였으나 실패로 끝이 난다. 또 다른 자료에 의하면 1291년이나 1292년에 북 수마트라에 위치한 필락이라는 항구도시가 이슬람으로 개종하였다.<sup>13</sup> 이렇듯 단편적으로 남아있는 역사적 증거들에 기초해 동남아시아에서의 이슬람의 수용에 대해 대체로 두 가지 이론이 제기되고 있다.<sup>14</sup>

첫째는 무슬림 상인들의 역할을 강조한 이론으로서 무슬림 상인들이 각 지방의 지배층과 혼인을 하였고, 해안지역의 통치자들에게 중요한 교역에 필요한 전문적인 지식과 경험을 제공하였다. 최초의 개종자들이었던 각 지역의 통치자들은 개종을 통하여 무슬림들과의 교역을 시작함과 동시에 힌두 무역상들에 맞서는 동맹관계를 얻고자 했다는 것이 하나의 가설이다.

두 번째 이론은 구자라트, 벵골, 아라비아 출신의 수피전도사들을 통한 전래라는 이

11. 김아영 "말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구", *Muslim-Christian Encounter*, Vol.3, No.1. (서울: 햇빛트리니티 한국이슬람연구소, 2010), p.115.

12. Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia* (Singapore, 1963).

13. McAmis, *Ibid.*, pp.12-13.

14. 아이라 라피두스, 『이슬람의 세계사』 (서울: 이산, 2008), pp. 663-664.



론으로 수피들은 교사, 무역상, 또는 외교관의 신분으로 술탄들의 궁정이나 상인들의 거주지역, 혹은 시골로 파고들었고 이 지역의 토착신앙과 큰 충돌 없이 이슬람 신앙을 전할 수가 있었다는 것이다.

아랍의 상인들이 처음 동남아시아에 도착했을 때 이 지역은 토착 생산물에 대한 교역을 관할하고 있던 지역의 작은 왕들에 의해 다스려지고 있었고, 이러한 작은 왕국이 이웃 왕국으로 지배영역을 넓혀 제국을 이루기도 하였다. 이러한 정치적 지배력의 확대와 교역을 위한 유대를 통하여 공통의 문화적 유산을 소유하게 되었고 말레이어가 공용어로 사용하게 된 것이다. 이러한 지역의 지배자들은 세계 도처(아라비아, 인도, 중국 등)에서 와서 항구 도시에 살아가고 있던 사람들의 종교에 대해 비교적 관대하였다.<sup>15</sup>

새로운 엘리트 세력이 나타나 이슬람 정권을 수립한 중동과 달리 말레이시아를 비롯한 동남아시아에서는 기존의 지배 계층이 이슬람으로 개종함으로써 권력 기반을 강화시켰다. 지배계층의 변화가 없었기 때문에 이 지역의 이슬람 문화에는 개종이전의 종교적이고 문화적인 전통이 강하게 남아 있게 된 것이다.<sup>16</sup>

15세기는 말라카에서 이슬람의 전성기여서 이 시기에 이 지역은 동남아시아의 메카로 불리웠다. 이 지역은 이슬람 문학과 신비주의, 이슬람 법학을 광범위하게 연구하는 이슬람 문화의 중심지가 되었고 이 영향으로 말레이 군도의 대부분의 지역이 이슬람화 되었다.

이슬람화와 교역을 주도하게 되면서 말레이어는 이 지역을 통합시키는 중요한 역할을 하게 된다. 말레이 군도의 이슬람 문학과 철학에 말레이어가 사용되기 시작하면서 이제까지 말레이-인도네시아 문헌에서 주도권을 잡고 있던 자바어가 말레이어로 대체되기 시작하였다.<sup>17</sup>

이러한 과정을 통하여 이슬람교와 말레이어는 말레이 족과 동일시되었고 이것이 1957년 말라야 연방 헌법에 그대로 반영되게 된 것이다. 헌법 160조 2항에 보면 “그, 또는 그녀가 이슬람교 신도이며 말레이어를 사용하며 말레이 관습을 지키며 말라야 연

15. Albert Sundaraj Walters, *We Believe in One God?: Reflections on the Trinity in the Malaysian Context*. (Delhi: Indian Society for promoting Christian Knowledge, 2002), p.21.

16. 아이라 라피두스, *Ibid.*, p. 631.

17. Walters, *Ibid.*, p.22.

방이나 메르데카데이(독립 기념일)이전에 싱가포르에서 태어났거나 부모 중 한 명이 말라야 연방에서 태어났으면 말레이 족으로 간주한다”고 되어 있다.

말라카는 지리적으로 전략상 중요한 위치에 있었고, 점차 동남아시아의 교역 중심지로 부상하였다. 말라카의 부상과 함께 말라카를 거점으로 이슬람도 왕실간의 결혼과 내혼, 수피들의 활동, 정치적 정복과 교역 등을 통하여 동남아시아로 광범위하게 전파되었다. 이 기간동안 중요한 이슬람 법이 확립되기도 하였다.

1511년 포르투갈의 점령 후에도 말라야의 이슬람화는 계속되었다. 가능한 모든 긍정적인 포교 방법들이 동원되었는데 교역이라든가 외교력, 혹은 질병의 치유 등이 그 대표적인 방법이었다. 특별히 순례 수피승들은 시골에서부터 궁정에 이르기까지 이슬람을 전파하는데 중요한 역할을 하였다. 특히 수피적인 관행들이 이슬람이 전파되는 각 지역에 이미 존재하고 있던 민속 신앙적인 관행들과 접목되면서 토착민들이 토착신앙의 연장선상에서 이슬람을 거부감 없이 받아들이는데 결정적인 역할을 하였다.<sup>18</sup>

### III-1. 말레이 이슬람에 미친 인도 이슬람의 영향

말레이반도에서 이슬람은 비교적 오랜 역사를 가지고 있으며 사회의 다양한 측면에 이슬람의 영향이 미쳐있다.

9세기 이후부터 말레이 반도 주변 지역에 무슬림 상인들의 출입이 시작되었고 15세기에 이르러는 이 지역의 토착민들에게 본격적으로 이슬람이 전파되기 시작했다. 말레이 반도에 최초로 이슬람을 전파한 사람들은 인도에서 온 무슬림들이라고 여겨진다. 인도 무슬림들의 영향은 금식을 의미하는 푸아사(*puasa*), 지옥을 의미하는 네라카(*neraka*), 천국을 의미하는 슈르가(*syurga*)와 같이 이슬람의 종교적 단어들인 아랍어에 근거하지 않고 산스크리트어 어원을 두고 있다는 점에서 쉽게 발견할 수 있다.<sup>19</sup>

18. Fatimi, *Ibid.*, p.23.

19. Mohd Taib Osman "Islamization of the Malays: a transformation of culture in readings on Islam in Southeast Asia". In Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain eds. *Readings on Islam in Southeast Asia*. (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), p39.

스탠리 카나우(Stanley Karnow)에 의하면 구자라트(Gujarat)와 벵갈(Bengal)에서 온 인도의 무슬림 상인들은 이 지역에 브라만교와 불교적 요소, 그리고 토착 민속 신앙적 요소가 혼합된 형태의 이슬람을 전파하였는데 이것은 아랍의 무슬림들이 보았다면 이슬람으로 간주하기 어려운 형태의 종교적 경향을 띠고 있었다.<sup>20</sup> 인도에서 온 무슬림 상인들은 그들 전에 이곳에 도래한 힌두교도와 불교도들, 그리고 그들 후에 온 유럽인들과 마찬가지로 이 지역의 생산물들을 차지하기 위해 토착민들과 밀착할 필요성을 느꼈고 그래서 말라카 지역의 말라야 타운에 확고한 근거지를 마련하게 된다.<sup>21</sup>

무슬림 역사가인 마흐무드(S. F. Mahmud)도 이 지역에서의 이슬람 전파에 인도 무슬림들의 역할이 지대했음을 강조한다.

“수마트르 해안 지역 사람들이 이슬람으로 개종하는데 가장 큰 역할을 한 것은 구자라트와 벵갈출신의 무슬림이다... 이들이 문을 연 동남아시아 지역에 이슬람은 빠른 속도로 확산되어 갔다.”<sup>22</sup> 그에 의하면 이 지역에서의 모든 해외 무역이 약 600여년 동안 무슬림 상인들의 수중에 있었기 때문이다. 아라비아와 페르시아, 인도에서 온 무슬림 상인들이 유럽의 생상품들과 이 지역의 산물인 실크와 향신료를 바꾸는 무역이 이루어졌다. 이러한 이유로 말라야 반도에 14세기에 최초의 무슬림들이 출현했고 말라카는 가장 먼저 이슬람으로 개종한 지역이 되었다. 그리고 이 말라카는 그 후 동남아시아 열도에 이슬람을 전파하는 중심지로 자리매김하게 된다.<sup>23</sup>

해안지역에 거주하고 있던 말레이인들은 주로 해양업에 종사하고 있었고 이들이 제일 처음 이슬람으로 개종하는 그룹이 되는 것이다. 그러나 내지에 거주하고 있던 부족들은 애니미즘적인 성향이 강해서 이슬람의 전파에 대해 저항적이었다. 따라서 이슬람이 내지에 뿌리내리는 것은 17세기에 이르러서야 가능했다.<sup>24</sup>

말레이시아의 이슬람학자인 모드 타이브 오스만(Mohd Taib Osman)에 의하면 인도 무슬림들과 함께 이슬람 전파 초기에 페르시아와 아랍에서 온 무슬림들의 영향이

20. Stanley Karnow, "South-East Asia", in *Life Magazine*. (Amsterdam: Time-Life International, 1964), p.12.

21. Ibid. p.32.

22. Sayyid Fayyaz Mahmud, *A Short History of Islam*. (London: Oxford University Press, 1960), p.281.

23. Ibid.

24. McAmis (2002), p.16.

켰다고 한다. 아랍 무슬림들이 말레이인들에게 정통 이슬람의 가르침을 전해주었다면 페르시아에서 온 무슬림들은 범신론적인 신비주의의 영향을 미쳤다.<sup>25</sup>

#### IV. 말레이 이슬람에 있어서 아닷(adat 관습법)의 역할

이슬람의 전파이후 사회적, 법적, 관념체계로서의 이슬람은 토속문화인 소위 아닷(adat, 관습법, 전통)와 급속도로 융화되어갔다. 아닷은 아랍어로 전체 무슬림 세계에서 통용되는 개념이기도 하다. 이것은 “적법하거나 적절한, 혹은 필수적인 것으로 간주되는 개념과 원칙, 그리고 행동강령의 총체를 일컫는 것”이다.<sup>26</sup> 따라서 아닷은 무슬림 세계에서 그 개념과 이해에서 고도로 다양화된 형태로 나타난다. 예를 들면, 성(gender)과 관련되어서 아랍 무슬림들과 말레이 무슬림들은 상당히 다른 가치 체계를 가지고 있는 것으로 나타난다. 실제로 다른 이슬람 지역에 비해 동남아시아 무슬림 사회에서는 성차별이나 남성우위가 그 다지 강조되지는 않고 있다.<sup>27</sup>

그런데 동일한 말레이 사회 속에서도 아닷은 다양한 형태를 띤다. 예를 들면, 말레이 사회 내에서는 쌍계 혈족체계(bilateral kinship system)가 존재하고 있다: 이것은 쌍계적 혈통 구성 형태(adat temenggong)로 모계 혈족 체계(adat perpatih)가 지배적이었던 말레이 반도에서 두드러진 현상이다. 시간이 흐르면서 모계 혈족 체계가 약화되기는 하였으나<sup>28</sup> 이슬람과 함께 도래한 부계 혈족 체계도 말레이 사회의 모계 혈족 체계를 완전히 대체하지는 못했다. 따라서 말레이 혈족 체계와 가족, 공동체 관계에 있어서는 여전히 모계 혈족 체계의 특성들이 잔존하고 있는 것이다.<sup>29</sup>

말레이시아의 사회 인류학자인 와지르 자한 카림은 말레이 여성과 남성간의 비교적

25. Mohd Taib Osman, Ibid.

26. Jahan Karim Wazir, *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. (Boulder: Westview Press, 1992), p.14.

27. Clifford Geerts, *Islam Observed*. (New Haven: Yale University Press, 1968) 참고. Sylvia, Frisk, *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. (Seattle: University of Washington Press, 2009), p. 37에서 재인용.

28. 이와 관련되어서는 Peletz, Michael G. (1992) 참고.

29. Wazir, Ibid.

동등한 관계가 유지되고 있는 것의 근거는 말레이 아닷에 나타나는 쌍계적인 규범에서 찾아볼 수 있으며 이것이 이슬람적 관념체계와 법체계내에서도 공존해오고 있다는 것이다. 남녀간의 위계질서에 대한 이슬람의 강조가 말레이 아닷의 쌍계적 규범의 영향으로 약화되었다는 것이다.<sup>30</sup>

토지와 재산 분배 과정에 있어서도 이슬람법과 말레이 아닷이 선택적으로 적용되고 있어서 말레이 여성들은 때로는 유산 상속에 있어서 남성과 동등한 기회를 갖기도 한다는 것이다.

와지르는 또한 식민시대 이전의 말레이 사회에서는 이슬람 법과 말레이 아닷이 성에 관련된 것 이외에도 많은 영역에서 상호보완적인 역할을 하였다고 강조한다. 이슬람은 공식적인 정치적 이념으로서 채택되어진 반면에 말레이 아닷은 민중들의 일상적인 삶을 지도하는 역할을 담당했다는 것이다.<sup>31</sup>

이에 더하여 말레이 지역에 이슬람이 전파되던 시기에 이슬람은 기존의 신념과 가치들과의 혼합주의에 대해서도 비교적 관대한 편이었다는 것이 지배적인 견해이다.<sup>32</sup> 따라서 예를 들면, 이슬람의 유일신관이 이지역의 토착 신앙에 나타난 애니미즘적인 규범들과 이를 다루는 종교적 관행들을 완전히 대체하지는 못했다는 것이다.<sup>33</sup> 대신에 이러한 애니미즘적인 요소들은 민속 이슬람적 개념으로 자연스럽게 재해석되어졌다.

그런데 이러한 말레이 아닷과 이슬람의 상호보완적인 관계는 역사적, 정치적 변화로 도전을 맞게 된다. 예를 들면 아랍에서 기원한 와하비 개혁운동의 영향으로 18세기에 인도네시아-말레이 지역에서 이슬람 종교와 토착적인 민속신앙의 혼합주의는 강력한 공격을 받게 된다.<sup>34</sup> 와하비주의자들은 엄격한 유일신 신앙의 회복과 전이슬람 시대의 종교적 관행과 신념으로부터의 완전한 정화를 강조하였다. 이로 인해 말레이시아의 이슬람 역시 상당한 영향을 받은 것으로 평가된다.<sup>35</sup>

30. Wazir, Ibid. p.5.

31. Ibid.

32. Sylvia Frisk, *Submitting to God: women and Islam in urban Malaysia.*(Seattle: Universtiy of Washington Press. 2009), p. 38.

33. Mohd Taib Osman (1989), p.113.

34. Mohd Taid Osman (1985) 참고.

35. Frisk, Ibid. p.39.

말라야 반도의 말레이인들은 본래 15세기에 이슬람을 받아들인 사람들의 후예들이다. 이슬람이 도래하기 전 수마트라와 자바섬에 불교와 힌두교가 휩쓸고 지나갈 무렵 말라야반도는 여전히 원시적인 종교를 숭배하고 있었다. 이러한 이유로 오늘날에도 이지역의 이슬람에는 정령숭배와 주술에 의존하는 경향이 뚜렷하다. 신경제개발정책이후 정부의 적극적인 지원으로 마을마다 학교가 세워지고 그 영향으로 문맹이 많이 극복된 오늘에도 말레이 인들은 여전히 이슬람에서 유래하지 않은 초자연적인 의례와 주술에 의존하고 있는 것이다.<sup>36</sup> 말라야반도의 말레이인들이 무슬림인것은 분명하나 이곳에서 행해지는 이슬람의 관행은 근동지방의 그것과는 상당한 거리가 있다는 것도 분명한 사실이다.

말레이시아의 평범한 무슬림들은 알라를 매우 능력 있는 통치자나 왕으로 생각한다. 그러나 동시에 너무 위대하므로 자신들이 다가가기에는 너무 먼 존재라고 생각한다. 그런 신은 시골 사람들의 일 따위에는 크게 상관하지 않는다는 것이다. 오히려 그들의 삶은 마치 경찰과도 비교될 수 있는 정령들에 대한 믿음에 더 크게 상관이 된다고 믿는다. 그들은 부정한 존재일 수도 있고, 때로 실수도 할 수 있지만 그들이야말로 무슬림 개개인의 일상사에 가장 깊은 관련이 있는 존재들이라고 믿는 것이다. 따라서 말레이시아 무슬림들은 되도록 정령들의 기분을 상하지 않게 하려고 노력하며 다양한 방식들을 통하여 그들을 기쁘게 하고자 하는 것이다.<sup>37</sup>

조지 맥스웰은 말레이 정글 속에서(*In Malay Forests*)라는 저서에서 말레이인들의 종교활동에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

“반도의 말레이 인들은...의심할 것도 없이 선지자 무함마드를 따르는 사람들로...여러 면에 있어서 정통적인 신앙생활을 하고 있다...그러나 동시에 그들의 종교에 필수적인 요소라고 생각하는 것들에 깊이 밀착되어 있다. 그것은 “관습법”(Hukum Adat)이라고 불리는 것으로 이것은 한 편으로는 힌두교적 요소를 갖고 있으며 또 한편으로는 이것과 충돌을 일으키는 선지자의 법(Hukum Shara)의 요소를 포함하고 있다. 그리고 그들은 언제나 절충이 가능한 것이다. 말레이 반도의 일부

36. McAmis, Ibid., p.50.

37. Ibid.

지역에서는 전 이슬람 시대의 관습법에 기인한 이자법, 토지 임대법, 그리고 상속법등이 이슬람법을 능가하여 통용되고 있기도 하다. 그래서 때로는 말레이 반도의 무슬림들을 전 이슬람 시대의 관습법에 종속되어 있다고 하여 “나쁜 이슬람교도”라고 부르기도 하는 것이다.”<sup>38</sup>

비록 이러한 관행들이 아랍 세계에서 실천되고 있는 정통 이슬람의 관행들과는 상당한 차이를 보인다하더라도 아직도 여전히 말레이 무슬림들의 종교적 삶의 가장 중요한 요소를 차지하고 있는 것이다.

#### IV-1. 말레이 이슬람에서 행해지는 민속 이슬람적 관행들

무슬림 세계의 전 분야에서 소위 “공식 이슬람”과 “민속 이슬람”적 요소들이 공존하고 있는데 이것은 말레이 이슬람에서도 마찬가지이다. 어떤 경우에는 이 두가지 요소가 적절히 섞여 있어서 구별하기가 매우 어려울 때도 있으나 다음과 같은 관행들은 말레이인들 사이에서 민속이슬람적인 관행들로 확실히 구별되는 것들이다.

말레이인들 사이에서 가족집단은 중요하게 생각되어지는데 이들은 처음 자신들에게 아닷(관습)을 물려준 조상들로 인해 연계되어지기 때문이라는 것이다. 또한 말레이 종교 체계는 일원론적으로 보여지는데 물질세계와 영적인 세계가 구별되는 것이 아니라 하나라고 보기 때문이다. 따라서 신개념도 상당히 포괄적이다. 신은 피조세계와 동떨어져있는 인격적인 존재가 아니라 다양한 모습으로 나타나는 모든 초자연적인 힘들의 집합체라는 것이다.

이것과 연관되어 크로프(Van der Kroef)는 동남아시아 지역의 토착적인 종교관을 다음과 같이 서술하였다: “이러한 토착적인 종교 체계의 우주론의 기본은 신과 인간, 초자연과 자연적인 질서가 계속적으로 상호작용을 하는 일원적인 집합체라고 하는 것이다.”<sup>39</sup>

많은 말레이 무슬림들은 종교적 가르침에 대해 피상적으로만 알고 있을 뿐이다. 대

38. McAmis, Ibid., p.51.

39. Van Der Kroef, Justin M., “Problems of Dutch Mission Policy in Indonesia,” *Practical Anthropology* 7, pp.263-272, 1960, McAmis (2002)에서 재인용.

부분의 말레이 무슬림들은 알라를 언제나 용서하는 분으로 은혜와 자비, 자선으로 가득한 존재라고 믿는다. 그리고 천사와 악마, 정령(*jinn*)들에 대한 믿음은 그들이 전 이슬람시대의 종교적 관행들을 그대로 유지할 수 있는 빌미를 주었다. 모든 무슬림들의 무기 속에는 선한 영과 악한 영이 공존한다는 믿음이 있다. 일반적인 무슬림들은 꾸란이 알라의 계시라는 사실을 알고 이를 숭배하지만 그 내용에 대해서는 잘 알지 못하는 것이다.<sup>40</sup>

또한 말레이 무슬림들은 무함마드를 깊이 숭배하고 있어서 그의 탄생일은 가장 큰 경축일로 지키고 있다. 이 시기에 만들어진 목주를 목에 걸면 특별한 능력을 갖게 된다고 믿기도 한다.

또한 교육받지 못한 무슬림들은 비록 그 뜻을 알아듣지는 못해도 아랍어로 된 꾸란을 암송하면 알라로부터 큰 축복을 받아 영혼이 구원을 받는다는 믿음도 있다.<sup>41</sup>

오랜 세월 동안 민속이슬람이라는 이름하에 이상한 관습과 신념들이 지켜져 왔다. 남성들에게는 불신자들이 입는 것과 같은 짝 끼는 바지보다는 혈형한 것이 더 무슬림적인 것으로 간주되었다. 거주자들이 잦은 병치레를 하는 집은 악한 영들에 사로잡힌 것으로 간주되기도 하고 새 집을 지을 때는 특별한 의례 등을 통하여 악령들을 물리칠 수 있는 것으로 여겨진다. 살해당한 남성의 가장 가까운 혈육이 피의 보복을 하는 것은 동남아시아 지역의 무슬림들에게는 보편적인 것으로 여겨지는데 대체로 이러한 보복은 물질적인 변상으로 대체된다.<sup>42</sup>

일몰시의 살랏(예배)은 나머지 네 번의 예배보다 더 중요한 것으로 간주되며 라마단 때의 예배는 다른 때의 것보다 더 경건하게 지켜진다.

또한 해마다 상당수의 동남아 무슬림들이 메카로의 순례인 하지를 행하는데 대부분의 사람들이 이 여행 경비를 마련하기 위해 수년씩 저축을 하고 인도네시아에서는 해마다 정부가 만명의 순례객들의 경비를 지원하기도 한다. 이러한 순례를 마친 사람들

40. McAmis (2002), p. 68.

41. Kenneth W. Morgan, ed. *Islam: The Straight Path*. (New York: The Ronald Press Company, 1953), p.404.

42. 실제로 시골에서 교통사고를 낸 선교사가 가족들로부터 적절한 보상을 하지 않으면 동일한 신체적 손실을 입혔다는 위협을 당하기도 한 사례가 보고되기도 한다.



을 하지스(*hadjis*)라고 부르는데 말레이 무슬림들 사이에서 이들의 영향력은 상당하다. 순례를 마치고 돌아오는 길에 이들은 그들이 메카에서 보고 들은 것을 전할 선교사요, 이슬람 개척자로 돌아오는 것이다. 이들을 통하여 이 지역에서 광범위하게 행해지는 비 이슬람적인 관행들이 제거되기도 한다.

다음의 열가지 사항은 진정한 믿음에 필수적인 것들로 간주된다: 알라에 대한 사랑; 천사에 대한 사랑; 꾸란에 대한 사랑; 선지자들에게 대한 사랑; 무슬림 선생들에 대한 사랑; 알라의 모든 적들에 대한 증오(알라는 모든 믿지 않는 자들을 사랑하지 않는다는 전제와 함께); 알라의 진노에 대한 두려움; 알라의 자비에 대한 믿음; 메카라는 이름에 대한 존경과 경외감(메카는 거룩한 곳이므로); 알라에 반대되는 것들을 물리치려는 마음 등이다.

다음의 다섯가지는 알라를 아주 기쁘게 하는 행위들로 간주 된다: 모스크에 가서 아랍어로 기도하는 것; 알라의 명령을 가르치는 것; 새로운 무슬림들을 만들기 위해 노력하는 것; 덕을 증가시키는 것; 겸손을 증가시키는 것.

다음의 열가지 사항들은 무슬림들 사이에서 알라를 기쁘게 하지 못하는 행위들로 간주된다: 부모의 이름을 부르지 않고 기도하는 것; 기도하지 않고 무덤을 밟는 것; 해외 여행으로 모스크 예배에 참석하지 못하는 것; 그들의 출신지역을 알지 못하는 친구들과 여행하는 것; 계약을 지키지 않는 것; 꾸란을 100절이상 읽지 않는 것; 무슬림 선생 앞에서 이야기 하는 것; 예배를 목적으로 하지 않고 모스크를 방문하는 것; 음식이 풍부하면서도 친구에게 나누어주지 않는 것; 무슬림 선생이나 지도자를 조롱하는 것 등이다.

또한 다음과 같은 열가지 사항은 진정한 믿음을 파괴하는 것으로 간주된다: 신이 하나님 이상으로 믿는 것; 악을 사랑하는 것; 동료 무슬림들에게 잘못하는 것; 동료 무슬림들과 다투는 것; 진정한 믿음을 지키기 위한 열가지 사항들을 중요시하지 않는 것; 신앙을 잃는 것을 두려워하지 않는 것; 불신자들을 옷차림을 따라 하는 것; 알라의 자비를 믿지 않는 것; 유럽인들이 만든 바지를 입는 것; 기도할 때 메카를 향하지 않는 것 등이다.

마지막으로 다음의 여덟가지는 임종시에 반드시 하지 말아야 할 행위들이다: 동료 무슬림들의 신앙을 파괴하는 것; 아랍어로 기도하지 않는 것; 영원한 형벌을 믿지 않는

것; 이 땅에서의 부에 연연하는 것; 증오; 자만; 거짓말; 선생을 비방하는 것 등이다.

시드자밧에 의하면 이 지역의 무슬림들은 일상생활에서 유일신 알라와 모든 종류의 초자연적인 힘들과 영향들을 함께 숭배하고 있다. 그러나 부인할 수 없는 그들의 종교적 전제들이 정통적인 것에 근거하건 혹은 혼합주의적인 세계간에 근거하든 상관없이 알라에 대한 믿음은 절대적이라는 것이다.<sup>43</sup>

## V. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

### V-1. 수피즘

예배와 신앙의 실천만을 강조하는 모스크 중심의 생활이 올라마들에 의해 형식화되고 고착화되어가자, 무슬림 사회 내부에서는 자발적으로 영적인 삶을 갈망하는 신도들이 생겨나게 되었다.

꾸란에 제시된 신은 초월적이고 무한하며 유아독존의 모습이고 이와는 대조적으로 인간은 “신께서 의도하시는 것을 제외하면 아무 것도 할 수 없는 무력한 신의 종”이라는 숙명론적인 신앙관을 낳게 하였다. 심판의 날과 지옥불에 대한 공포로 신에 대한 경외심만 강조되고 사랑을 통해 자신을 내보이시고 드러내시는 자애로운 신의 모습의 부재하였다. 이러한 신학자들과 법학자들의 가르침과 철학자들의 주장에 만족하지 못하는 무슬림들이 생겨났다. 이렇듯 이슬람의 신비주의는 이슬람의 생명력, 자발성, 역동성을 약화시킨 형식주의 경향에 반대하여 쇄신과 갱생의 개혁의지로 자생적으로 추구된 것이다.

신비주의자들이 기존의 샤리아에 만족하지 않고 나름대로의 신비체험의 길을 통해 알라에게 다가가려는 이 길을 타리까(*tariqa*)라고 부른다: 이 길은 방법, 체계 심지어는 신조의 뜻을 내포하지만 단순한 길 이상을 의미하여 같은 길을 걷고 있는 수피 동지

---

43. Walter Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study Concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity*. (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1965), p.54 in McAmis(2002), p.70.

나 집단의 형제애와 그들간의 질서체계를 의미하기도 한다. 그래서 수피종단을 따리까(복수는 *turuq*)라고 같은 이름으로 부른다.

샤리아와 따리까가 둘 다 길을 의미하지만 샤리아가 예배행위 같은 종교의식과 공동체 생활의 규범, 규칙을 담고 있는 신성한 법체계로서 무슬림이면 누구나 지켜야 하는 외형적인 길"을 의미한다면 따리까는 무슬림 신앙 내부에 존재하는 "내적인 길"을 말한다. 수피들은 이 둘이 상호 보완적이라고 주장하나 엄밀한 의미에서 샤리아가 우선한다.

수피들의 궁극적 목표는 알라와의 합일에 있으며 이 길은 멀고 험난하다. 여러 영적 상승단계와 다양한 영적 심리 상태를 체득하며 목적지를 향해 나아가는데 이 과정 속에서 거치는 각 단계를 마قام(*maqam*)이라고 부른다. 마قام은 영적 성취의 상승단계를 의미하며 이 마قام의 수는 가변적이고 다양하여 학자, 혹은 종단에 따라 다르다. 공통되는 것은 대개 회개와 참회, 단념과 포기, 금욕, 인내, 신탁, 영지, 사랑, 만족, 자기소멸 같은 것들이다. 대개는 7-8개 또는 10-20개의 마قام들로 이루어지며 대개 마지막은 영지 마قام에 이르고 자기소멸을 거쳐 알라와의 합일(*fana*)이라는 최종 단계에 이른다. 타위드(*tawhid*) 속에 몰입되어 자신을 전혀 의식하지 못하는 황홀경과 몰아의 상태 속에 놓이게 되는 것이다. 이러한 상승 단계 중 신의 은총으로 느끼게 되는 영적 심리상태를 할(*hal*)이라고 한다.

수피들의 수행 방법 중 대표적인 것이 디크르(*dhikr*)이다. 이는 염송, 염신을 의미하는데 알라를 기억하면서 알라의 이름이나 샤하다(*shahada* 이슬람의 신앙고백)의 전반부를 반복하여 암송하는 것이다. 이것은 일종의 반복적인 기도로서 수피주의자들에게 이것은 예배의 중심수단이 되며 이러한 디크르를 반복함으로써 일종의 최면에 이르게 된다.

디크르는 자발적으로 실행하는 일반적 디크르와 특별한 종단에서 무아경의 기술로서 전수하는 특별 디크르로 나뉜다.

두번 째 수행방법은 싸마(*sama*)로 음악과 춤동작을 통한 방법이다. 순니(*sunni*)와 보수 수피에서는 음악과 춤을 금하나 다른 수피들은 싸마, 즉 음악과 춤동작을 통해 종교적 감정의 분출과 영성체험을 권장하기도 한다. 수피의 가장 발달한 춤사위는 잘랄 알 딘 알 루미가 세운 마울라비야 종단의 것이 오늘까지도 가장 유명하다.

## V-2. 말레이 이슬람에 미친 수피즘의 영향

동남아시아에 이슬람이 전파되는데 중요한 또 다른 요소는 바로 수피즘으로 알려진 이슬람 신비주의 운동이다. 이슬람 역사속에서 수피즘은 줄곧 법학자들의 비판과 경멸의 대상이 되어왔지만 동시에 아프리카와 동남아시아에 이슬람이 전파되는 가장 큰 역할이 한 것이 수피 선교사들이었다. 그래서 루이 매시농(Louis Massignon)은 “수피즘 덕분에 이슬람이 세계적이고 보편적인 종교가 되었다”고 말하기도 하였다.<sup>44</sup>

말레이 족에 대한 이슬람의 전파는 무슬림 압바스 왕조의 패망이후에 이루어졌다. 이슬람은 어떠한 외부적인 권력의 도움 없이 오로지 자신들이 해석한 이슬람을 이 종족가운데 전파하고자한 수피 신비주의자들에 의해 이 지역에 전파된 것이다.

아디슨(James Thayer Addison)은 이 지역에 전파된 수피즘이 인도 무슬림들의 가장 큰 특징 중의 하나였다고 분석하였다. “수피즘, 혹은 신비주의는 특별히 범신론적인 신비주의로서 인도네시아의 영적이고 감정적인 영역에 뿌리내리고 있는데 이는 오래된 힌두교와 불교의 영향 때문이다. 게다가 인도네시아에서 이슬람은 인도인들에 의해 전래되었다.”<sup>45</sup> 예를 들면 이들은 힌두교의 오래된 서사시인 라마야나(*Ramayana*)를 재해석하여 이슬람적인 내용들로 채우기도 하였다. 이러한 문화 동화의 과정을 통하여 동남아시아 일대의 많은 말레이족들이 이슬람으로 개종하게 된다: “13세기의 후반기에 전 세계에 걸쳐 수피들의 이슬람 전파운동이 급격히 확산되었고 이것이 말레이시아에 이슬람이 전파되게 된 중요한 요소였던 것이다.”<sup>46</sup> 알 아타도 “(말레이) 사람들 사이에 이슬람을 전파하고 이 종교가 실제로 뿌리내릴 수 있도록 한 사람들은 수피들이라는 것을 확신한다.”<sup>47</sup>고 주장하였다.

이슬람과 신비주의를 연계시킴으로써 이슬람으로 개종한 이들은 이슬람의 가르침

44. Muhammad Saleem Ahmad "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia," *Islamic Studies* 19, no.2 (Summer): (1980), pp.135-138.

45. Morgan (1953), p. 395 in McAmis (2002) p.63.

46. Fatimi (1963), p.23.

47. Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Ed. by Shirle Gordon. (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.,1963), p.21.

과 가치들을 수용함과 동시에 힌두교와 불교적 요소가 가미된 전통적인 애니미즘적 관행들을 여전히 유지할 수 있었다. 그 결과 이 지역의 이슬람은 전 이슬람시대의 종교적 실천들이 혼합된 혼합적이고 관용적인 관점이 포함된 독특한 이슬람 신앙을 갖게 되었다.

영국의 문화인류학자인 기어츠(Clifford Geertz)는 1960년 자바를 방문하여 행한 참여 관찰을 통하여 이러한 혼합주의의 사례들을 발견할 수 있었다. 자바인들이 드리는 전통적인 기도는 부엌에 있는 가족들의 수호천사, 모든 손님들의 조상신, 들판과 강과 근처 화산의 정령들과 같은 그 지역의 수호신들에게 제사를 드리는 것에서 시작되었다. 그러나 그러한 기도는 “알라외에 다른 신은 없으며 무함마드는 알라의 사도이다”를 무슬림들의 전통적인 샤하다(*shahada* 신앙고백)를 고백하는 것으로 극적으로 마무리되었다.<sup>48</sup>

수피교리는 16세기와 17세기에 걸쳐 수마트라 북부에서 전파되었고 일부 수피 교사들은 지대한 영향을 미치기도 하였으며 이 지역에 수피 종단을 세운 수도승과 교사들은 추종자들에게 신적인 추앙과 숭배를 받기도 하였다. 이 시기에 대표적인 수피 철학자이며 수피즘을 정통 이슬람의 길로 돌이킨 알 가잘리(al-Ghazali)의 저서들이 말레이어를 통해 알려지기 시작했다.

수마트라의 일부 수피 교사들은 의례와 법을 초월하여 알라와 연합하여 살아가는 무슬림들에게 이슬람 전통과 법이 더 이상 필요하지 않다고 까지 가르쳤다. 그들은 알라와의 일치가 창조주와 피조물과의 구별을 뛰어넘게 했다고 믿었던 것이다. 이러한 수피교사들은 무슬림들의 사회적이고 도덕적인 삶에 지대한 영향을 미쳐서 정통적이고 이단적인 이슬람 신비주의가 인도네시아의 무슬림들의 삶에 강력한 영향을 남기게 된다. 정통적인 수피즘이 이 지역에 알려지게 된 이후에도 이단적이고 범신론적인 수피즘은 여전히 남아 있게 된다.

윈슈테트(Winstedt, R. C.)는 인도네시아 이슬람에 미친 인도 수피즘의 영향을 다음과 같이 분석하였다:

---

48. Geerts(1960), pp.40-41.

“초기 인도의 (수피)교사들과 같이 말레이 무슬림들은 비록 그들이 정통적인 사피학파에 속한 수니 무슬림이라 하여도 살아있거나 죽은 성인들을 숭배하는 범신론을 받아들였는데 이것은 아랍에서는 소수의 무슬림들 사이에서 찾아볼 수 있는 것으로 인도의 시장과 모스크에서 행해지던 숭배였다. 성인숭배는 조상들과 통치자들, 교사들의 무덤에 제사를 드리는 관행으로 이어졌다. 힌두의 범신들은, 이슬람의 관점에서 보면 실제적으로 불신자들로 분류될 수 있으나 이슬람의 영이 되어 연인들과 전사들을 위한 부적이나 기도문에서 오래도록 사라지지 않았다.”<sup>49</sup>

또한 유명한 수피 성인들의 무덤을 찾는 말레이 무슬림들을 쉽게 발견할 수 있는데 이들은 그들의 기도가 이루어지기를 바라면서 무덤에 헌물을 바친다. 그리고 무덤 근처의 나무에는 그 성인의 영에게 기도의 내용을 상기 시키기 위해 천조각을 매어 두기도 한다. 꾸란의 구절 역시 마술적인 능력을 발휘할 수 있다고 믿어져서 환자들이 종이에 쓴 꾸란의 구절들을 삼키기도 한다.

인도네시아에 미친 수피즘의 영향은 후에 아라비아와 이집트에서 온 정통 이슬람과의 접촉을 통해 다소 감소되기도 하였으나 정통 이슬람의 교사들조차도 무슬림 대중들의 마음을 잡기 위해서 신비주의적인 요소들을 활용하기도 하였다.<sup>50</sup> 수피들의 의례 중의 하나인 디크르(*dhikr*, 암송)는 말레이 무슬림들 사이에서 대중화되었다. 수피즘은 비록 그러한 신념과 관행이 수피즘에서 기인한다는 사실이 인지되지 않은 채 지금도 계속해서 동남아 열도의 무슬림들의 생활의 모든 면에 영향을 미치고 있다.<sup>51</sup>

## VI. 나가는 말: 민속 이슬람에 대한 선교적 접근

이제까지 살펴본 대로 오늘 날 말레이 이슬람에서 보여지는 혼합주의적 모습은 이슬람이 이 지역에 전래되던 때부터 이루어진 이슬람 신비주의와 토착 전통인 아닷을

---

49. R. C. Winstedt, "Indian Influence in the Malay World", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London, 1944), p.191.

50. McAmis (2002), p.64.

51. Ibid.

혼합시켜 토착 말레이인들이 이슬람에 쉽게 다가가게 하기 위한 수피 선교사들의 전략의 산물로 볼 수 있다. 또한 이러한 민속 이슬람은 초경험계의 존재나 힘을 동원하여 현세적 복을 구하는데 궁극적 관심을 두고 있음을 알게 되었다.

민속 종교인들은 초경험계에 대한 두려움을 갖고 있으며, 본능적으로 자신을 보호하려는 안전장치를 강구한다. 이런 민속종교인들을 쉽게 판단하고 정죄해서는 안되며 도리어 그들의 고통을 이해하고 해결해주려는 긍휼의 마음이 사역자에게 우선되어야 한다. 특히, 악령이나 주술의 공격을 받고 있다고 확신하는 사람들에게 잘못된 미신에서 벗어나라고 다그칠 것이 아니라, 초경험계까지도 주관하시는 능력의 하나님을 소개하며 그들의 회복을 돕기 위해 구체적인 사역을 전개할 수 있어야 한다.

이러한 상황 속에서 관심을 갖게 되는 개념이 소위 “능력 대결”(power encounter)인데 히버트는 민속 이슬람과 관련되어 두 가지 다른 차원의 파워 엔카운터에 대해 언급한다. 첫째는 우리가 흔히 알고 있는 것으로 사람들 앞에서 공공연하게 행해지는 초자연적 능력의 대결로서의 그것이고, 두 번째의 것은 기독교인이 되고자하는 무슬림들의 마음 속에서 일어나는 대결이다. 첫 번째의 가장 대표적인 예는 바알 종교에 대항했던 엘리야를 들 수 있으며 이러한 능력의 과시는 사들에게 복음의 우월함을 나타내어 개종에 이르게 한다. 그런데 대부분의 경우에 이것은 더 큰 반대에 직면하게하며 그것은 다시 더 큰 박해로 이어져 죽음에까지 이르게 하기도 한다. 엘리야의 경우를 보아도 바알의 선지자들을 죽이고 하나님의 능력을 나타낸 후 목숨을 부지하기 위해 광야로 도망쳐 심한 절망을 체험하게 된다. 그리고 그 사건 후에도 이스라엘에서 신앙의 부흥의 흔적을 찾아볼 수는 없었다. 이사벨은 새로운 바알 제사장들을 임명하고 하나님의 백성들에 대한 박해를 계속해 간다.

두 번째의 능력 대결은 새로운 개종자들이 그들의 과거의 신들을 파괴하고자 할 때 발생한다. 여기서 대결은 선교사와 선교지 사람들 사이에서 일어나는 것이 아니라 개종하고자 하는 사람들과 그렇지 않은 사람들 사이에서 발생하며 동시에 그리스도에 대한 믿음과 과거의 신들과 주술적 처방들에 대한 두려움 사이에서 갈등하는 개인들 사이에서 일어난다.

종교적 경험은 하나의 관점에서만 분석할 수 없고, 인간의 질병도 한 분야의 설명 체계로 다 분석해낼 수 없다. 통전적 접근을 통해 더 온전한 분석과 진단을 내려야 한

다. 가령, 민속 종교인이 악령의 공격을 받아 쓰러졌다고 판단될 때, 정확한 진단을 위해 심리상담가나 의사 등 다양한 분야의 전문가들과 동역하는 것이 필요하다. 참으로 성경에서 말하는 귀신의 공격을 받은 것인지, 단순한 정신질환인지, 혹은 빈혈과 같은 생체적 증세인지, 아니면 몇 가지의 원인이 함께 작용한 것인지 전문가들의 진단을 참조해야 한다.

또한 전인적 회복을 위해서도 통전적 사역 방법을 써야 한다. 즉 기도, 상담, 의학적 수단을 함께 사용함으로 축소주의에 빠지지 않아야 한다는 것이다.

더들리 우드베리(Dudley Woodberry)는 누가복음 10장에 기록된 예수의 사역을 근거로 하여 이러한 민속종교인들을 다룰 때에는 사역자들이 팀, 또는 파트너십을 이루는 것이 바람직함을 제안한다.<sup>52</sup> 민속종교인들을 사로잡고 있는 세계가 강력해서 분별함과 지원이 필요하기 때문이라는 것이다. 또한 회복의 역사가 일어났을 때, 사역자 개인이 아니라 하나님께 영광을 돌리기 위한 최소한의 안전장치이다. 초자연적인 방법으로 민속종교인이 회복되었을 때, 흔히 사역자 개인이 신격화될 수 있기 때문이기도 하다. 비비안 스테이시도 파키스탄에서의 사역의 경험을 예로 들어 가르침과 영적 분별, 그리고 상담의 은사를 가지고 있는 사역자들의 파트너십이 이러한 사역에서는 가장 효과적임을 강조하였다.<sup>53</sup>

민속종교의 배경을 가진 사람들은 개종하면 궁극적 충성의 대상이 바뀌었다고 고백한다. 하지만 실존적 삶에 있어서는 과거의 세계관에서 자유롭지 못하다. 다시 말하여 과거의 세계관 속에서 기독교를 해석할 수 있다는 말이다. 특별히 이슬람의 경우 기독교론을 제외하고는 중심적 교리와 경전에 등장하는 예언자들 등과 같이 공통의 요소들을 가지고 있어 개종을 하였다고는 하나 많은 경우 과거 신앙의 관습과 지식의 세계 속에서 자유하지 못한 경우를 많이 발견하게 된다. 가령 민속종교는 신비스런 물건이나 자연, 인간의 몸짓이나 소리 등에 초자연력이 내재해 있다고 믿는 경향이 있다. 개종

52. J. Dudley Woodberry. "Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived", in. *Paradigm Shifts in Christian Witness*. Charles Van Engen, Darrell Whiteman, J. Dudley Woodberry eds. (New York: Orbis, 2008), p. 100.

53. Vivienne Stacey. "The Practice of Exorcism and Healing." In *Muslims and Christians on the Emmaus Road: Crucial Issues in Witness among Muslims*. ed. by Dudley Woodberry, pp.291-303. (California, Monrovia: MARC, 1989), pp. 296-297.



이후 사역자들이 사용하는 상징들은 한편으로 민속종교인의 마음을 열어 놓는 도구가 될 수 있지만, 반대로 주술적 도구로 오해될 수도 있다. 개종자들은 성경자체나 십자가, 찬송가나 기도, 안수 행위, 성찬식에서 사용하는 포도주, 세례식의 물, 심지어 예배당 건물 등에 소위 기독교적 초 자연력이 내재해 있다고 해석할 수 있다는 것이다. 무슬림 개종자들 그 중에서도 기독교 목회자로 사역하고 있는 이들을 만나보면 대부분의 경우 이러한 경향을 보이고 있어 민속 이슬람과 기독교 신앙의 경계선에서 있는 모습을 종종 만나게 된다. 이 때문에 상징물이나 상징적 행위가 사용될 때 반드시 납득할 만한 바른 설명이 병행되어야 한다.

대부분의 평범한 무슬림들에게 있어서 민속 이슬람의 세계는 그들 일상의 가장 중요한 부분이며 따라서 우리가 그들에게 진정으로 복음을 증거하기를 원한다면 우리는 그들이 가진 문제들과 질문들에 대한 성서적 응답을 준비해야만 할 것이다. 히버트는 이러한 질문들을 무시하는 것은 무슬림 전도의 가장 효과적인 문들을 닫아버리는 것이라고 단언한다.<sup>54</sup>

민속 종교적인 요소는 비단 이슬람에만 국한 된 것이 아니라 말레이인들, 혹은 동남 아시아인들의 종교적 영성 속에 깊이 뿌리 박혀 있는 요소이기도 하여서 이 지역의 힌두교, 개신교, 카톨릭, 종족 종교 등의 구별 없이 강력하게 대중들의 영적인 세계와 일상사를 지배하고 있는 요소이다. 이슬람에 대한 단편적이고 고정된 지식을 가지고서는 도저히 이해하기 어려운 세계인 것이다. 말레이인들의 언어와 문화에 대한 진지한 연구와 민속 이슬람에 대한 깊이 있는 이해를 통해 14세기동안 서구 선교사들이 간과했던 이 지역 사람들의 felt need와 spiritual need 에 대한 이해를 통해 실제적이고 효과적인 선교사역이 이루어지기를 소망해 본다.

---

54. Hiebert(1989), pp.53-54.

## ABSTRACT

### Understanding of Folk Islamic Aspects in Malay Islam

Ah Young Kim

Paul Hiebert, a Christian cultural anthropologist analyzed that one of the main reasons that Islam still remains the most resistant religious group to the gospel despite centuries of Christian mission is that Christians too often have not dealt with the felt needs of the common people addressed by folk Islam.

Folk Islam concerns itself more with everyday human problems that cannot be solved by folk science with its herbs, medicines, proverbs, local lore and common sense knowledge. The domain of folk Islam includes such things as *jinn*, saints, sacred animals and shrines, evil eyes, omens, divination, amulets and magic.

Folk Islam is also a dominant tendency among the Malay Islam which encompasses the Malay peninsula and Indonesian archipelago of southeast Asia, extending from southern Thailand in the west and the southwestern portions of the Philippines in the east. Today, the Malays are the largest ethnic group in the Muslim world. They represent almost 20 percent of the entire Muslim population who are almost 20 percent of the entire world's population.

The pre-Islamic period in Southeast Asia accounts for the Buddhist and Hindu influence in the islands. Hindu and Buddhist merchants and priests came to Malaya and Indonesia from India and a mixture of Hinduism and Buddhism thus resulted, which blended with animistic and practices of the masses, *adat*.

Another factor to consider in the spread of Islam in this area is the Muslim mystical movement known as Sufism. Sufism has often opposed by the legalists in Islam, yet it has supplied Islam's greatest missionaries to win converts in many parts of the world. It has also provided for a measure of spiritual care for the masses in traditional muslim areas such as southeast asia.

Facing the challenges by the beliefs and traditions of folk Islam, Hiebert suggested two types of confrontations which are frequently referred to as “power encounters.” One of these has to do with public demonstrations of supernatural power, the other with the battle that takes place in the hearts of those wanting to become Christians. The second type of power encounter takes place where new converts destroy their old gods. The confrontation is not between the missionary and the people, but between those who want convert and those who do not; and, within individuals, between faith in Christ and fear of the old fetishes and medicines.

For most ordinary Muslims, folk Islam is a vital part of their lives, and if we want to work with them, we need to develop a biblical response to the questions they face. To ignore these questions is to close door to effective witness.

- Key words: Folk Islam, *Adat*, *Sufism*, Malay Islam

## ● REFERENCES CITED

- 김아영. "말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구", *Muslim-Christian Encounter*, Vol.3, No.1, 서울: 햇볼트리니티 한국이슬람 연구소, 2010.
- 아이라 라피두스. 신연성 옮김. 『이슬람의 세계사 1.2.』 서울: 이산, 2008.
- Abuza, Zachary. *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Boulder, CO: Lynn Reinner Publishers, 2003.
- Ahmad, Muhammad Saleem. "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia," *Islamic Studies* 19, no.2 (Summer): pp.134-141.
- Al-Attas, Syed Naguib. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Ed. by Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963.
- Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia*. ed. by Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, Ltd., 1963.
- Frisk, Sylvia. *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. Seattle: University of Washington Press. 2009.
- Funston, "Malaysia". In *The Politics of Islamic Reassertion*. ed. by Ayob Mohammed. New York: St. Martin's Press. 1981.
- Geerts, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press. 1960. *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press. 1968.
- Gross, Max L. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington DC: National Defense Intelligence College. 2007.
- Hiebert, Paul. "Power Encounter and Folk Islam", J. Dudley Woodberry ed. *Muslims and Christians on the Emmaus Road*. Monrovia, CA: World Vision Resources, 1989.
- "Popular Religions" in James M. Phillips and Robert T. Coote, eds. *Toward the 21st Century in Christian Mission*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
- Karnow, Stanley. "South-East Asia". in *Life Magazine*. Amsterdam: Time-Life International, 1964.
- McAmis, Robert. *Day Malay Muslims*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Mahmud, Sayyid Fayyaz. *A Short History of Islam*. London: Oxford University Press. 1960.

- Mohd Taib Osman. "Islamization of the Malays: a transformation of culture in readings on Islam in Southeast Asia". In Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain eds. *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Morgan, Kenneth W. ed. *Islam: The Straight Path*. New York: The Ronald Press Company, 1953.
- Peletz, Michael G. *A Share of the Harvest: Kinship, Property and Social History among the Malays of Rembau*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Sidjabat, Walter Bonar. *Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study Concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity*. Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1965.
- Stacey, Vivienne. "The Practice of Exorcism and Healing." In *Muslims and Christians on the Emmaus Road: Crucial Issues in Witness among Muslims*. ed. by Dudley Woodberry, pp.291–303. California, Monrovia: MARC, 1989.
- Walters, Albert Sundaraj. *We Believe in One God?: Reflections on the Trinity in the Malaysian Context*. Delhi: Indian Society for promoting Christian Knowledge, 2002.
- Wazir, Jahan Karim. *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Winstedt, R. C. "Indian Influence in the Malay World", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1944.
- Woodberry, J. Dudley. "Power and Blessing: Keys for Relevance to a Religion as Lived", in *Paradigm Shifts in Christian Witness*. Charles Van Engen, Darrell Whiteman, J. Dudley Woodberry eds. New York: Orbis, 2008.