

이슬람식 경제의 현실 적용: 인도네시아 무슬림의 종교적 인식과 실천*

김 형 준**

국문초록

1980년대 이후 인도네시아에서는 이슬람화 움직임이 가시화되었고, 이슬람을 삶의 원칙으로 적용하려는 흐름이 강하게 대두되었다. 경제적 영역에서 진행된 인도네시아의 이슬람화 움직임은 금융, 할랄, 자캣 등을 중심으로 20세기 후반 이후 본격적으로 진입했다. 1992년 이슬람 은행의 운영이 시작된 후 보험, 채권, 주식, 전당으로 확장되었으며, 2011년 자캣 위원회 설치가 입법화되었고, 2014년 할랄제품보장법이 국회를 통과했다. 제도적 차원의 기반이 확보됨에 따라, 이슬람 금융, 할랄, 자캣에 대한 논의가 활성화되었으며, 일반인의 이용을 용이하게 할 인프라 구축이 가속화되었다. 이 글에서는 이슬람 경제 관련 연구에서 상대적으로 관심을 받지 않은 무슬림 소비자의 인식과 실천 양상을 밝혀보는 것을 목표로 한다. 할랄, 금융, 자캣 등을 뒷받침하는 인프라가 제도적으로 구축된 상황에서, 이것이 무슬림에 의해 어떻게 받아들여지고 활용되는지를 검토함으로써 이슬람화 과정에서 가시화된 제도적 차원의 움직임이 무슬림의 삶에 실제 어떤 영향을 미치고 있는지는 문제를 보다 균형적으로 살펴보고자 한다. 이를 통해 경제적 영역에서 전개된 이슬람화가 과거의 것을 새

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 일반공동연구지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5A2A03044531). 인도네시아 욕자카르타(Yogyakarta)에서 수행된 현장 조사 과정에서 도움을 준 현지인에게 감사하며, 이 글을 읽고 유익한 논평을 해 주신 세 분의 심사위원에게도 감사를 포함.

** 강원대학교 문화인류학과 교수. hjunkim@kangwon.ac.kr

로운 것으로 대체하는 급진적인 방식이 아닌 과거의 관행을 유지하면서 새로운 것을 선택적으로 수용하는 점진적인 과정을 통해 진행되고 있다는 주장을 제기할 것이다.

주제어: 인도네시아, 이슬람 경제, 할랄, 자캣, 샤리아 은행

I. 들어가는 말

무슬림은 종교적 가르침에 맞추어 일상을 살아가도록 요구된다. 5가지 의무(five pillars)라 일컬어지는 신앙고백(sahadat), 매일 5차례의 예배, 한 달의 금식, 종교적 기부(zakat), 메카로의 순례(hajj) 등은 종교적 실천의 중요성을 예시한다. 5가지 핵심 의무에 더해 무슬림의 일상에는 셀 수 없을 정도로 많은 종교적 의무가 존재하며, 이 중 일부는 샤리아(syariah)라 불리는 이슬람법의 적용을 받는다. 살인이나 절도와 같은 형법의 문제, 결혼이나 이혼, 상속과 같은 가족법의 문제가 샤리아의 적용을 받는 대표적 대상인데, 그 적용 범위는 개별 무슬림 사회의 전통에 따라 차이를 보인다.

1980년대 이후 인도네시아에서는 이슬람화(Islamization) 움직임이 가시화되었고, 이슬람을 삶의 원칙으로 적용하려는 흐름이 강하게 대두되었다(김형준 2013). 예배나 금식 같은 사적 영역에서 시작한 이슬람화 움직임은 공적 영역으로 확대되었으며, 2000년대에 접어들면 지방 정부 조례에 이슬람 교리를 반영하려는 시도가 이루어졌다(Bush 2008). 이런 식의 움직임은 복고주의적(revivalistic) 경향으로 규정될 수 있다. 이슬람이 가장 이상적으로 적용된 시기를 선지자 무함마드(Muhammad)의 통치기로 설정한 후, 과거의 이상향으로 돌아가 이를 재건하고자 노력하기 때문이다(Ali 2012; Azra 1996;

Esposito & Voll 2001). 하지만 이를 복고주의라는 렌즈를 통해서만 이해하기에는 한계가 있는데, 이들이 지향하는 이슬람화의 목표가 현재적 상황에 맞추어 설정되었기 때문이다. 이슬람 교리의 지방 조례화 시도를 예로 들면, 이는 관습적 종교 공동체가 아닌 현대적 행정 체계를 통해 이슬람식 가치를 강제하려는 목적을 지녔다. 경제적 영역에서 나타난 샤리아 금융 역시 같은 방식으로 해석될 수 있다. 이자 금지라는 교리의 적용은 서구식 금융 산업과 긴밀한 상호작용 속에 놓여서, 신용카드나 모기지(mortgage) 같은 거래 방식을 거부하기보다는 이를 이슬람식 교리에 부합하도록 전환하는 과정을 거치면서(Rudnyckij 2019) 이슬람 금융이 발전했다.

경제적 영역에서 진행된 인도네시아의 이슬람화 움직임은 금융, 할랄, 자캣(zakat: 종교적 기부) 등을 중심으로 20세기 후반 이후 본격적으로 진입했다. 1992년 이슬람 은행의 운영이 시작된 후 보험, 채권, 주식, 전당으로 확장되었으며, 2011년 자캣 위원회(Badan Amil Zakat Nasional) 설치가 입법화되었고, 2014년 할랄제품보장법(Undang-undang Jaminan Produk Halal)이 국회를 통과했다(Choiruzzad 2013; Lubis 2004; Silitonga 2016; Wibisono 2015). 제도적 차원의 기반이 확보됨에 따라, 이슬람 금융, 할랄, 자캣에 대한 논의가 활성화되었으며, 일반인의 이용을 용이하게 할 인프라 구축이 가속화되었다.

이슬람식 경제 활동의 가시성으로 인해, 그에 대한 학계의 논의 역시 국내에서 활발하게 진행되었다. 동남아 이슬람 금융에 대한 국내 논의를 살펴보면, 그 발전 배경(오명석 2022), 운영 원리와 제도적 적용 방식(김선정 2011; 손태우 외 2000) 그리고 현실에서의 발전 양상(이선호 2014; 이선호 외 2019; 전제성 외 2014) 등이 주요 관심사로 대두되었다. 일부 연구는(김형준 2020; 이지혁 2021) 이슬람 금융이 무슬림에 의해 어떻게 활용되는지의 문제를 검토하지만, 국외

학자들의 연구에서 나타나는 문제점을 공유하고 있다. 즉, 이슬람 금융을 활용하는 소비자에 관해 연구가 진행됨으로써 그것을 이용하지 않는 무슬림을 주요 연구 대상에 포함하지 않는다는 것이다. 할랄 관련 연구 경향 역시 이슬람 금융과 유사해서, 할랄의 적용 원리(오명석 2012), 할랄 관련 제도의 구축(박정훈 2016; 박지현 2016; 이해리 외 2019; 현재훈 2016), 그리고 현실에서의 적용 양상(김형준 2017; 손승표 2021) 등이 중점적으로 거론되었다. 할랄 관련 연구에서도 일부 응용적 차원의 연구를 제외하고는(박수진 2017; 박하영 2021) 무슬림 소비자를 대상으로 한 조사가 집중적으로 이루어지지 않았다. 자캇은 국내 연구자의 관심을 거의 받지 못한 주제로서(cf. 최경희 2021), 그에 관한 관심이 최근 급속하게 고조되고 있는 국외 연구 경향(Irfan 2011; Ismail et al. 2022; Salim 2008)과 차이를 보인다.

이 글에서는 이슬람 경제 관련 연구에서 상대적으로 관심을 받지 않은 무슬림 소비자의 인식과 실천 양상을 밝혀보는 것을 목표로 한다. 할랄, 금융, 자캇 등을 뒷받침하는 인프라가 제도적으로 구축된 상황에서, 이것이 무슬림에 의해 어떻게 받아들여지고 활용되는지를 검토함으로써 이슬람화 과정에서 가시화된 제도적 차원의 움직임이 무슬림의 삶에 실제 어떤 영향을 미치고 있는지는 문제를 보다 균형적으로 살펴보고자 한다. 이를 통해 경제적 영역에서 전개된 이슬람화가 과거의 것을 새로운 것으로 대체하는 급진적인 방식이 아닌 과거의 관행을 유지하면서 새로운 것을 선택적으로 수용하는 점진적인 과정을 통해 진행되고 있다는 주장을 제기할 것이다.

연구를 위한 일차 자료는 2023년 2월 인도네시아 자바 중부의 도시 족자까르따(Yogyakarta: 이하 족자)에서 2주 동안 수집되었다. 연구자는 알고 지내던 지인과 이들의 소개로 만난 15명의 남성을 대상으로 인터뷰를 진행했다. 도시거주자인 연구대상자 모두와 1시간 내

외의 인터뷰를 식당이나 카페 등지에서 행했으며, 이들 중 일부와는 두 차례 이상 만나 관련 자료를 모았다. 연구대상자 모두 하루 5차례의 예배와 1달간의 금식을 행한다고 이야기했으며, 이들 중 일부는 이슬람 관련 단체에서 활발하게 활동했다. 연구대상자 중 60대가 3명, 50대가 3명, 40대가 6명, 30대가 3명이었다. 이들의 직업은 대학교수 6명, 화이트칼라 직업인 6명, 자영업자 2명, 화이트칼라 은퇴자 1명으로 구성되었으며, 이들 모두는 중산층에 속하는 소득 수준을 가졌다.¹⁾

II. 할랄 인식과 실천

할랄 음식, 특히 돼지고기 금지는 오래전부터 인도네시아 무슬림이 실천해온 금기였다(Raffles 2010). 1980년대 후반, 할랄이 아닌 식자재가 혼합된 음식 유통 사실이 뉴스에 보도되자 무슬림 단체의 강력한 항의 시위가 벌어졌고, 이를 계기로 정부는 인도네시아 이슬람 지도자협의회(Majelis Ulama Indonesia)를 통해 할랄 인증에 개입하게 되었다(김형준 2017). 할랄 문제에 대한 정부의 폭넓은 개입 필요성이 시민 사회에 의해 제기되자 할랄 관련 규정이 꾸준히 제정되었고, 이를 통괄하는 법안인 할랄제품보장법(Jaminan Produk Halal)이 2014년 국회를 통과했다. 이 법안은 인도네시아에서 유통되는 모든

1) 조사 기관과 기준에 따라 인도네시아 중산층의 범위는 차이를 보인다. 아시아개발은행은 인도네시아 중산층을 하루에 미화 2달러에서 15달러(3만-22만 루피아)의 소비 수준을 갖춘 사람으로 규정한 반면, 세계은행은 소비 수준 기준으로 일 인당 한 달 백이십만 루피어를 중산층 기준으로 설정했다(World Bank 2019). 연구 지역인 족자의 최저 임금 수준이 2022년 월 2백만 루피아 정도인 점을 감안해 보면, 아시아개발은행이 제시한 최소 기준인 월 구십만 루피(하루 미화 2달러)와 세계은행 기준인 백이십만 루피아 사이가 기준으로 설정될 수 있다. 연구대상자들의 소득을 정확하게 파악할 수는 없었지만, 개략적인 소득 규모를 물었을 때 제시된 가장 낮은 금액이 5백만 루피아였기에 이들을 중산층으로 규정하기에 큰 무리가 있어 보이지 않았다.

제품에 대해 할랄 인증 여부를 표기할 것을 강제하는 내용으로 구성되어 있는데, 그 발효 시점이 계속 연기되어 현재까지도 실제 시행되고 있지 않다.²⁾

연구대상자 모두는 할랄 식자재를 검증해야 할 정부의 의무에 대해 강력한 지지를 표명했다. 동시에 이들은 자신들이 이용하는 식자재 모두가 할랄이라고 확신하고 있었는데, 이러한 확신은 관습적인 근거에 기반을 두고 있었다. 자신들이 오랫동안 거래해 온 구매처에서 판매하는 재료이기에 당연히 할랄이라는 것이다. 외식에 대해서도 이들은 동일한 태도를 취했다. 지역에 있는 음식점 중 자신들이 방문하는 곳은 할랄 음식을 파는 곳으로서, 할랄 인증 여부에 크게 신경 쓰지 않고도 이용할 수 있다는 것이다. 다른 식으로 표현하면, 이들에게서 식자재나 음식점의 할랄 인증 여부를 확인해보려는 노력을 명확하게 찾아볼 수 없었다.

음식을 포함한 상품 구매 시 할랄 인증 로고를 확인하는지 여부에 대해서 이들은 모호한 태도를 보였다. 할랄 로고를 반드시 확인하며 구매한다는 연구대상자는 없었던 반면, 할랄 로고를 때때로 확인한다는 의견, 물건 사용 중 할랄 로고를 보기도 한다는 의견, 할랄 로고에 크게 신경 쓰지 않는다는 의견이 주로 제기되었다. 이런 다양한 태도에도 불구하고 이들은 자신들의 구매 상품이 할랄이라는 데 확신을 보였다. 판매자가 제품의 할랄 여부를 당연히 고민할 것이기에 자신들이 이 문제에 대해 직접 고려할 필요는 없다는 식이었다. 출판

2) 2014년 인도네시아에서 범제화된 할랄제품보장법 1조 1항에 제시된 제품의 정의는 “음식, 음료, 의약품, 화장품, 화학제품, 생물학 제품, 유전공학 제품 등과 관련된 물건이나 서비스 그리고 일반인에 의해 착용되고 이용되며 효용이 있는 물건이다.” 제품의 개념이 광범위하게 규정됨으로써 이 법안은 인도네시아에서 판매되는 제화와 서비스 모두를 법 적용 대상에 포함할 잠재력을 가지고 있다. 여기에 더해 법안은 할랄인증을 받지 못한 제품의 경우 할랄이 아님을 보여주는 표식을 의무적으로 표시하도록 요구하며, 할랄 개념을 확장하여, 원재료뿐 아니라 생산, 유통, 판매 등 제품이 소비자에게 전달되는 모든 과정에서 그 할랄성을 검증하도록 요구한다.

사에서 일하는 30대 밤방씨는³⁾ 자신의 상품 구매 방식을 다음과 같이 설명했다.

평소 구매하는 상품이 할랄인지 확인하지 않는다. 이미 오랫동안 써 왔기 때문에 ... 새로운 상품을 살 때는 때로 할랄 표시를 확인하기도 하지만, 그렇지 않은 게 보통이다. 족자에서 판매되는 상품이 할랄이 아닐 수 없다고 생각하기 때문이다. 판매자가 할랄 여부를 확인해야 한다.

밤방씨는 상품 구매 과정에서 제품의 할랄성(halal-ness)에 대해 크게 고민하지 않는 모습을 드러냈다. 이러한 태도는 할랄과 관련된 또 다른 주요 대상인 음식점에 대해서도 동일하게 나타났다. 연구대상자들은 자신들이 자주 방문하는 음식점에 할랄 인증 표시가 붙어 있는지를 기억하지 못했고, 자신에게 익숙하지 않은 음식점, 예를 들어 한국 음식이나 일본 음식 전문점을 방문할 때도 할랄 인증 여부를 직접 확인하기보다는 지인에게 묻는 정도의 행동을 취했다. 음식점 이용에 대해 30대 대학교수는 아래와 같이 지적했다.

노점상에서 판매하는 음식에서 돼지고기 성분이 검출되었다는 뉴스를 가끔 접한다. 하지만, 내가 사는 곳에서는 그런 일이 일어난 적이 없다. ... 자주 다니는 음식점에 할랄 인증 표시가 있는지는 확실하지 않지만, 오랫동안 방문한 곳이고, 또한 많은 사람이 방문하기에 당연히 할랄이라고 생각하고 있다. 그렇지 않다면 장사를 해서는 안 되는 것 아닌가?

연구대상자들은 자신들이 방문했던 음식점에 할랄 인증 표시가 있는지 기억하지 못했을 뿐 아니라, 이를 굳이 확인할 필요가 없다고 생각했다. 할랄 인증 표시는 관료제적인 것으로서, 굳이 그렇게 하지

3) 연구대상자의 이름은 모두 가명이다.

않아도 할랄 음식 판매를 확신할 수 있다는 것이다. 따라서, 이들의 무관심은 할랄 자체에 대한 무관심이라기보다는 자신이 접하는 상품이나 음식점의 할랄성에 대한 확신에 기인한다고 할 수 있었다. 할랄을 반드시 지키려 하지만 주변에서 접하는 물품의 할랄성에 대해 크게 고민하지 않는 태도를 설명하면서, 연구대상자 중 일부는 자신들의 해외여행 경험을 제시했다. 한 연구대상자는 자신의 일본 방문 경험을 다음과 같이 기억했다.

일본에 도착하고 편의점에 갔는데, 할랄 표시된 먹거리를 찾을 수 없었다. 컵라면을 선택하려 했지만, 라면 성분에 돼지기름이 함유될 수 있다는 말이 떠올랐고, 과자를 사려 했지만, 기름에 튀긴 과자 역시 걱정되는 부분이 있었다. ... 결국 바나나와 사과를 샀고, 그날 저녁 약속이 있을 때까지 그것만 먹고 버텼다.

외국에서의 경험을 이야기하면서 연구대상자들은 식품의 할랄성에 대해 자신들이 심각하게 고려하고 있음을 부각하고자 했다. 외국과 같이 불확실한 상황에 처하게 되면, 할랄 음식을 찾기 위해 최선을 다한다는 것이다. 이런 점을 고려하면, 이들이 족자에서 할랄에 대해 고민하지 않고 생활하는 모습은 인도네시아의 상황에 대한 강한 믿음을 가지고 있음을 보여주었다.

연구대상자들은 할랄제품보장법이 입법화되었음을 잘 알고 있었고, 이를 통해 무슬림이 종교적으로 살아가기 위한 환경이 개선될 것이라고 이야기했다. 하지만, 이들 중 상당수가 인지하고 있는 법안의 내용은 할랄제품보장법과 일정한 차이를 보여서, 이들은 이 법의 대상을 식품이나 화장품, 의약품으로 제한시켜 이해했다. 그 결과 이 법안이 구매 가능한 모든 상품을 대상으로 하고 있음을 연구자가 알려주었을 때 이들은 놀라움을 표명하기도 했다. 50대 자영업자인 무푸티씨는 가전제품에 대해서도 할랄 인증이 요구될 수 있으리라는

연구자의 말을 듣고 아래와 같이 지적했다.

[가전제품에 대한 할랄 인증은] 쓸데없는 일이다. 할랄 텔레비전이나 냉장고, 이런 말을 들어 본 적 없으며, 별 필요 없다. [할랄 인증을 받은] 어떤 제품이 할랄이라면, 다른 제품은 그렇지 않다는 건데, 이게 말이 되는가? ... 예전에 질밥(jilbab: 히잡)을 할랄로 선전하는 경우를 본 적이 있는데 ... 할랄 인증 없는 질밥을 쓰면 이슬람적인 게 아니라는 말인가?

무프티씨는 할랄 준수를 위해 회피해야 할 핵심 요소로 돼지고기와 알코올을 지적했는데, 이 기준에 따르면 모든 제품에 할랄 표기를 요구하는 할랄제품보장법은 편의주의적이고 상업주의적이라 규정될 수 있다고 그는 평가했다. 이처럼 부정적 태도를 보였음에도, 무프티씨는 법안의 필요성 그리고 정부 개입의 필요성 모두에 대해 동의하는 모습을 보였다. 그의 견해는 인도네시아 무슬림 일반에게서도 나타나는 것으로서, 할랄에 대한 인식과 실천을 묻는 서베이 결과를 보면 매우 높은 지지도를 확인할 수 있다. 예를 들어 아래는 천명을 연구대상자로 설정하여 인도네시아 종교성에서 진행한 서베이 결과이다(Karim 2013).

<표 1> 할랄에 대한 인도네시아 무슬림의 태도(%)

질문	매우 동의하지 않음	동의하지 않음	상당히 동의	동의	매우 동의
할랄이라는 확신이 없으면 식음료를 구매/소비하지 않을 것이다.	0	2	9	38	51
식음료 구매 전 할랄 라벨의 유무를 확인한다.	3	10	24	29	34
할랄이 아닌 제품에는 이를 표시할 라벨이나 코드가 있어야 한다.	0	1	4	33	62

<출처> Karim(2013)

서베이 자료를 보면, 절대다수의 무슬림 응답자가 할랄 제품만을 소비할 의지를 피력하고, 이를 위해 할랄 라벨 유무를 확인하고 있음을 알 수 있다. 이들은 할랄 제품임을 알 수 있는 라벨이나 코드의 필요성에 공감함으로써 할랄제품보장법과 같은 정부의 제도적 규제를 지지했다. 연구대상자들의 인식은 무슬림 소비자 일반을 대상으로 한 서베이 자료와 큰 차이를 보이지 않았지만, 앞서 지적한 것처럼 그 실천 과정에서는 차이를 보였다.

연구대상자들은 상품 구매 시 명확하게 할랄 인증 여부를 확인하지 않았다. 음식점을 방문할 때도 할랄 표시에 신경 쓰지 않았지만, 할랄 음식 판매에 대해서는 확신을 뒀다. 이러한 모습은 전통 사회에서 무슬림이 취한 소비방식과 커다란 차이를 갖지 않는다. 이들의 태도와 행동을 고려해보면, 정부에 의해 추진된 할랄 정책이 무슬림의 일상에 어떤 영향을 미쳤는지를 알아보기 위해서는 광범위한 비교문화적 자료가 요구됨을 알 수 있다. 무슬림이 소수이거나 일정수의 비무슬림이 무슬림과 공존하는 지역과 달리⁴⁾ 족자와 같이 무슬림이 절대다수를 구성하는 지역에서는 제도화된 할랄 인증 도입으로 인해 기존 관행이 크게 변화하지 않을 수 있기 때문이다. 과거와 비교할 때 할랄 소비에 대한 연구대상자의 인식은 고양됐지만, 이들은 이전의 생활양식을 전환해야 할 뚜렷한 이유를 찾지 못했다.

4) 상당수의 화교 인구가 존재하는 말레이시아에서는 국가의 할랄 인증 제도가 식자재 성분의 확실성을 보장함으로써 무슬림과 비무슬림 모두에 의해 적극적으로 활용되는 모습이 보고되었다. 무슬림 소비자로 영업을 확대하려는 중국 음식점이 할랄 인증을 통해 종교적으로 안전한 먹거리를 제공하는 장소로 인정받으려고 노력한다는 사실은 제도화된 할랄 인증이 일상에서 중요한 요소로 작동함을 시사한다(Abdullah & Ireland 2012; Fischer 2012).

Ⅲ. 이슬람 금융 인식과 실천

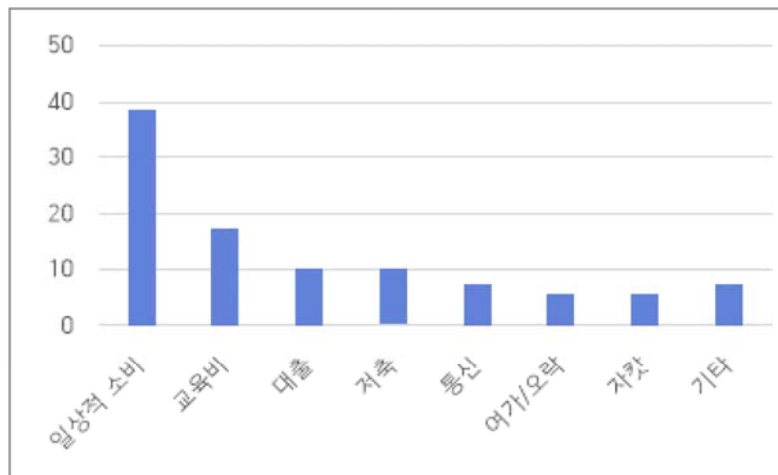
이슬람 교리를 기반으로 한 경제 활동 중 최근 가장 많은 관심을 받은 영역은 이슬람 금융이다. 일반인을 대상으로 한 샤리아 은행이 1990년대 초부터 이용 가능하게 되었으며, 은행에서 시작한 샤리아 금융은 이후 보험, 채권, 전당 등으로 그 범위를 확대했다.

1990년대 처음 시작했을 때의 기대와 달리 이슬람 금융, 특히 은행의 시장 확대는 큰 폭의 변화를 기록하지 않았다. 이웃 국가인 말레이시아에서 샤리아 은행이 전체 은행에서 차지하는 비중이 30-40%대에 도달한 반면, 인도네시아의 경우 꾸준한 성장이 있었음에도 2020년대 6-7%대에 머물고 있다(Antara 2022; 오명석 외 2022). 이러한 더딘 성장에 대해 관련 연구에서는 접근성과 편의, 낮은 인지도라는 측면에 초점 맞추어 설명하는 경향을 보이지만(Ascarya, Rahmawati & Hendri 2015; Nurrohmah & Radia 2020), 접근성의 문제는 도시 지역의 경우 일정 정도 해결되었다고 말할 수 있다. 예를 들어 2022년 자료를 보면, 일반 은행 중 샤리아 은행을 운영하는 경우는 13곳이었고, 샤리아 금융을 전담하는 지방은행과 상업은행이 19곳에 이르러서, 전체적으로 32곳의 샤리아 은행이 인도네시아에서 영업을 하고 있었다. 이들 은행이 운영하는 지점 수는 782개였으며, 지점보다 낮은 단위인 사업소(kantor cabang pembantu)는 1,803개에 이르렀다. 연구대상 지역인 족자도 예외는 아니어서, 2022년을 기준으로 할 때, 지점이 7개, 사업소가 28개 소재했다(Otoritas Jasa Keuangan 2022). 일반 은행보다는 적지만, 이러한 규모는 샤리아 금융의 대중화를 접근성의 문제로만 환원시켜 바라보는 데 한계가 있음을 시사한다.

연구대상자들의 이슬람 금융기관 이용을 알아보기 위한 기초자료로서, 이들의 월별 소비를 보여줄 자료를 수집했다. 정확한 수치에

기반을 둔 자료가 아니라 추산치이지만, 이들 가정의 경제생활에 대한 윤곽을 알아보기 위한 목적으로 이용될 수 있을 것이다. 아래는 연구대상자의 소비 비중을 평균하여 정리한 결과이다.⁵⁾

<그림 1> 연구대상자들의 월 지출 비중(%)



소비 중 가장 많은 부분을 차지한 영역은 일상적 소비였는데, 식비, 의복비, 교통비 등이 여기에 포함되었다. 두 번째로 높은 소비 영역은 교육비였으며, 저축과 대출 상환 역시 각기 10% 내외를 기록했다. 다음으로는 통신, 여가/오락, 자칫으로 5% 전후를 차지했다. 일상적 소비가 할랄과 관련되었다면, 저축과 대출, 자칫은 이슬람 금융과 연결되었다.

저축과 대출 과정에서 연구대상자들이 이용한 금융기관을 살펴보

5) 연구대상자에게 소비 항목을 하나씩 먼저 언급한 후, 자신의 소비 비중을 답변해 달라고 요청하는 방식으로 자료가 수집되었다. 일상적 소비에 대해 이들이 “1/3 정도”, “40퍼센트”와 같은 식으로 대답했기 때문에, 이 자료는 개략적 추산치로 간주될 수 있다.

면, 샤리아 은행은 주요 대상이 아니어서, 15명 중 3명만이 샤리아 금융기관에 예금을 하거나 대출을 받고 있었다. 3명 중 한 명은 모든 금융 거래를 샤리아 금융기관과 했던 반면, 다른 두 명은 샤리아 금융기관과 관행(conventional) 금융기관을 같이 이용했다.

샤리아 은행의 출범 이유는 이자 때문이었다. 이슬람 교리상 이자가 금지되어 있기에 이자에 기반을 둔 관행 은행 이용은 무슬림에게 금지된 것으로 이해될 수 있다.⁶⁾ 이러한 문제점이 있음에도 관행 은행을 이용하는 이유로 연구대상자들은 관성과 습관을 가장 많이 거론했다. 오랫동안 이용해 왔기에 그대로 이용한다는 것이다. 여기에 추가하여 이들의 은행 이용 방식 역시 고려되어야 한다. 관행 은행과의 거래가 이자와 연결된다고 인식하지 않아도 되는 방식으로 은행을 이용하는 경우가 많았다.

<그림 1>에 제시된 것처럼 연구대상자의 지출 중 10% 정도가 저축에 할당되었는데, 은행 예금은 이들이 저축하는 최종 목표가 아니었다. 이들은 작은 규모의 돈을 일시적으로 맡겨 놓고 종잣돈을 모으는 장소로 은행을 활용했는데, 어느 정도 예금이 모이면 이를 금이나 토지, 자동차나 오토바이 같은 실물 자산으로 전환했다. 도매업을 하는 이승아디씨는 자신의 전략을 아래와 같이 설명했다.

은행에 어느 정도 자금이 모이면, 귀금속, 특히 금을 산다. 내 집 사람 같은 경우는 가능할 때마다 금을 사서 보관해 두고, 갑자기 급한 일이 생기면 금을 팔아 자금을 마련한다. ... 이것 외에 투자 방식은 소이다. 알고 지내는 농부와 함께 소를 사서 키우는데, 이룰 아다(Idul Adha: 이슬람 희생제)를 앞두고 소 가격이 오르면 이때 팔아서 이익을 나눈다.

6) 은행 이자에 대한 문제 제기는 20세기 초반부터 이루어졌지만, 서구식 은행에 대한 대한 부재로 인해 1990년대까지 타협적인 행보가 이어졌다. 2000년대 들어서야 인도네시아 이슬람지도자위원회(MUI)와 무함마디아(Muhammadiyah)가 이자에 기반을 둔 은행을 하람(haram), 즉 비이슬람적 관행으로 규정했다(전제성·김형준 2014).

금에 대한 이승아디씨의 관심은 인터뷰 도중 다른 방식으로 표현되었다. 그는 농촌 사람은 장식품 형태를, 도시 사람은 금괴를 선호한다고 말한 후, 스마트폰에서 금괴 가격을 찾아 보여주었다. 0.5그램과 1그램부터 25그램, 50그램까지 제시되어 있는 사진에는 그날의 금 판매 및 구매 시세가 제시되어 있었다. 판매와 구매 가격에서 나타나는 10% 정도의 격차가 너무 크지 않은지를 묻자 그는 금 시세가 계속 올라가기에 금을 판매하는 가격이 구매 가격보다 높아질 수밖에 없다고 설명하면서 실물 자산에 대한 믿음을 드러냈다. 그는 연구대상자 중 유일하게 소를 투자 수단으로 활용했다. 도시 주변 농촌 지역에 거주한다는 점에 더해, 유통업에 종사한 경험이 그로 하여금 공동 소 사육을 투자의 한 방식으로 포함하도록 했다.

연구대상자들이 가장 많이 거론한 투자 대상은 자동차와 오토바이였다. 소비재로서 투자 수단이라고 규정할 수 없어 보이기도 하지만, 이들은 자신들의 경험을 지적하며 그 장점을 거론했다. 과거 미화 대비 루피아 환율 약세가 몇 차례 나타났을 때, 중고라 하더라도 자동차와 오토바이를 구매 가격보다 비싸게 팔 수 있었다는 것이다. 가격에 더해 쉽게 구매자를 구할 수 있다는 높은 환금성 역시 그 장점으로 지목되었다.

연구대상자들에게 있어 은행 이용의 주된 목적은 월급을 받고 카드로 현금을 인출하거나 공과금을 내는 것이었다. 일정 정도의 여유 돈을 예금한 경우에도 그것은 또 다른 투자를 위한 잠정적인 예치일 뿐, 예금 그 자체를 목적으로 하지 않았다. 이로 인해 이들에게는 은행 이용을 이자를 취하기 위한 행동으로 인식할 여지가 크지 않았다. 은행 이용을 이자와 직접 연결시키지 않아도 되는 또 다른 이유는 수수료였다. 절대적 규모는 크지 않았지만, 예금과 현금 카드 이용을 위해서 매달 내야 하는 수수료를 연구대상자들은 돈을 맡아주는 관리비라고 여겼다. 예금 규모가 크지 않을 때는 예금에 대해 반

는 이자보다 지불해야 하는 수수료가 높기 때문에, 은행 이용을 하면서도 이들은 이자를 얻고자 하는 목적을 갖지 않는다는 인식을 유지할 수 있었다. 요약하면, 이자를 받기 위해 여윳돈을 은행에 예금하는 방식을 연구대상자들이 활용하지 않았기에, 관행 은행 이용을 종교적으로 금기시되는 행동과 직접 연결하지 않아도 되는 상황이 결과할 수 있었다.

이들의 전체 소득 중 10% 정도가 대출을 갚는 데 사용되었다. 이들의 은행 대출 대다수는 집, 자동차와 오토바이를 구매하면서 받은 것이었다. 새로운 차나 오토바이를 살 때 일반적으로 딜러가 대출을 제공해 주는데, 연구대상자가 받은 대출 모두는 관행 금융기관에서 취급하는 것이었다. 중고차나 중고오토바이를 구매할 때는 상황이 다른데, 보통 지인을 통해 대출을 알아봤다. 영업력의 차이 때문인지, 이들이 중고차나 중고오토바이 구매 시 이용한 금융기관 중 샤리아 금융기관은 없었다. 대학교수인 60대 부디씨는 최근 구매한 중고차 대출 과정을 아래와 같이 설명했다.

중고차를 먼저 선택한 후, 대출받을 곳을 알아봤다. 제일 중요한 것은 낮은 대출 비용이었는데, 내가 다니는 학교의 협동조합에서 가장 간단한 절차와 낮은 이율을 제시했다. 샤리아 은행과 협동조합도 알아보았지만, 이자율이 훨씬 높았기에 포기했다. ... 샤리아 금융기관도 문제가 될 것이 없었지만, 중요한 건 낮은 이자율이었다.

부디씨는 대출 과정에서 고려한 핵심 요소가 낮은 금리임을 명확하게 했다. 그가 샤리아 금융기관을 고려했음에도 이를 이용하지 않은 데에는 높은 이자에 대한 개인적 견해가 일조했다. 그는 대출에 대해 높은 비용을 요구하는 샤리아 금융기관이 제대로 된 샤리아 금융일 수 없다는 견해를 피력했다. 관행 금융기관보다 샤리아 금융기

관이 더 낮은 비용을 요구해야 종교적 취지에 부합한다는 의견으로서, 이용자의 처지에서는 더 높은 비용을 지불하면서 샤리아 금융기관을 이용하는 것이 비합리적 행동이라는 것이다.

전체적으로 연구대상자들은 대출을 받으면서 이자를 매개로 한 거래에 개입하고 있음을 명확하게 인지했다. 하지만, 이들은 자신이 이자를 취하는 쪽이 아닌 이자를 내야 하는 쪽으로서, 이슬람 교리에서 지적하는 이자 금지의 취지를 위반한다고 말할 수 없다고 항변했다. 다른 식으로 표현하면, 거래 관계에서의 우월성을 이용하여 이자를 요구하는 쪽이 아닌 약자로서 이자를 지불하는 쪽이기에 이자 금지 교리를 직접 위반했다고 말할 수 없다는 것이다.

연구대상자 중 두 명은 하지를 위한 적금을 샤리아 금융기관에 들고 있었다. 샤리아 금융기관을 선택한 이유로 공무원인 40대 울릉씨는 종교적 이유를 들었다.

대다수 금융기관에 하지 비용을 모으기 위한 예금상품이 있지만, 그래도 돈을 모으는 목적이 하지이기에 샤리아 신용협동조합(baitul maal wa tamwil)을 선택했다. 주변에서 추천하기도 했고, ... 하지가 자신을 정화(suci)하는 목적을 가지고 있기에 이자를 통해 하지 비용을 모으는 게 적절하지 않다고 생각했다.

울릉씨가 언급한 추천인을 묻자 그는 자기가 사는 곳의 종교지도자를 거론했다. 모스크에서 만나 이야기하던 중 그가 하지에 관해 관심을 보이자 샤리아 협동조합 상품을 추천했다는 것이다. 은행에서도 하지 관련 적금을 판매하고 있지만, 종교지도자가 추천한 신용협동조합의 경우 적금에 대한 이익 분배금이 높았을 뿐 아니라, 그가 가깝게 느끼는 이슬람 단체와도 연결되어 있어 신뢰감을 가질 수 있었다. 그는 매달 50만 루피아를 납입해서 천오백만 루피아 정도를 예치하고 있었다. 납입금이 2천 5백만 루피아에 달하면, 하지 신청을

종교부에 할 수 있게 된다. 이후 순서를 기다리며 적금을 4-5년 더 부으면 목표한 6천만 루피아를 모을 수 있어 하지 순례가 가능해진다. 일반 은행이나 샤리아 은행과 비교하여 샤리아 협동조합의 이익 분배금이 훨씬 높기에 더욱 빨리 목표 금액을 모을 수 있으리라고 그는 기대했다.

샤리아 협동조합에 대해 말하면서, 울룽씨는 이자라는 표현 대신 이익 분배금이라는 표현을 썼다. 현지어로 이는 ‘bagi hasil’이라 표현되었는데, ‘hasil’은 ‘생산물’, ‘소득’, ‘이익’을 ‘bagi’는 ‘나눈다’라는 의미를 가진다. 합쳐져서 ‘bagi hasil’은 이익을 공유한다는 의미를 갖게 되는데, 샤리아 금융기관과 관행 금융기관을 구분하는 근거가 이익공유 형식이었다. 그가 이자 대신 이익 분배금이라는 표현을 사용한 점은 샤리아 금융기관과 관행적 금융기관을 명확하게 구분하여 인지하고 있음을 의미했다. 하지만, 이러한 구분에도 불구하고 그는 일상적 금융 거래를 관행 은행을 통해서 했고, 이를 정당화하기 위해 앞에서 지적한 관행이나 편리함 그리고 이자를 목적으로 하지 않는다는 점을 거론했다.

연구대상자 중 유일하게 모든 금융 거래를 샤리아 은행을 통해 행하는 사람은 빠리안또씨였다. 60대 초반으로 고등학교 선생으로 일한 후 퇴직한 그가 샤리아 은행과 거래한 계기는 그가 일했던 학교의 성격 때문이었다. 그는 이슬람 단체에서 운영하는 고등학교에서 일했는데, 10여 년 전쯤 학교의 금융 거래 모두를 샤리아 금융기관과 맺도록 하는 결정이 내려졌다. 이 규정은 학교의 일상적 금융 거래뿐만 아니라 월급에도 적용되어서, 그 역시 주거 은행을 샤리아 은행으로 전환해야 했다.

샤리아 은행 이용 동기가 외부에서 주어졌지만, 그는 샤리아 은행 이용 결정에 찬성했고, 이후 자기 가정의 모든 금융 거래를 샤리아 은행으로 전환했다. 이 결정에 대해 빠리안또씨는 아래와 같이 말했다.

무슬림으로서 우리는 이슬람 신앙에 따라 경제 활동을 해야 한다. 샤리아 은행은 이런 의무를 충족시키는 방식이다. ... 처음에는 어렵고 불편할 수 있지만, 샤리아 은행이 만들어진 후 일반 은행을 이용하는 것은 종교적으로 바람직스럽지 않다. ... 현재의 조건으로 인해 일반 은행 이용을 하람(haram: 금지된 행동)이라고까지 말할 수는 없을 듯하며, 이는 마크루(makruh)에 해당한다고 할 수 있다.

마크루가 무엇을 의미하는지 설명해달라고 요청하자 그는 이슬람 교리상 가능한 한 회피해야 하는 행동을 일컫는다고 대답했다. 자신의 의도를 보다 쉽게 전달하기 위해 그는 담배를 거론했다. 담배는 모든 이슬람 학자에 의해 금지된 물품으로 규정되지 않지만, 일부 이슬람 학자들이 이를 금지된 것으로 규정했다. 이런 식으로 합의된 결정에 이르지 못하지만, 그 해로움에 대한 지적이 있을 경우, 가능하면 회피해야 하는 행동 범주에 속한다는 것이다. 샤리아 은행을 사용해야 하지만, 그 접근이 용이하지 않은 상태라면, 관행 금융기관 사용을 금지하기보다는 마크루로 규정함으로써, 그 이용을 가능한 회피하되 그렇지 못할 경우 이용해도 되는 행동으로 규정할 수 있다는 것이다.

샤리아 은행만을 이용하는 과정에서 느낀 불편함에 대해 빠리얀 또씨는 지점 수가 많지 않아 은행 이용에 많은 시간이 걸리고, ATM 역시 그 수가 제한되었다는 점을 지적했다. 하지만, 그의 견해에 따르면 이런 불편함은 감수할 만한 것이었다. 은행 이용뿐만 아니라 다른 행동 역시 무슬림은 종교적 가르침에 맞추어 살도록 투쟁해야 하기 때문이다. 그는 예배를 예로 들었다. 시간에 맞추어 기도하는 일은 귀찮은 일이지만, 이를 일상화하면 즐거운 일이 되는 것처럼, 샤리아 금융기관 역시 불편함이 있지만, 이용하다 보면 종교적 가르침을 따른다는 즐거움에 의해 그 불편함이 상쇄될 수 있다는 것이다.

빠리안또씨는 관행 금융기관 이용을 금지된 행동으로 규정하기 보다는 마크루라는 회피의 대상으로 설정했다. 이러한 해석을 통해 관행 금융기관을 이용하는 다수의 무슬림을 ‘죄인’으로 낙인찍는 상황에서 벗어날 수 있었다. 하지만, 그가 관행 은행을 마크루로 규정 하면서 거론한 사례는 농촌 거주 무슬림이었다. 즉, 샤리아 금융기관에 접근하기 힘든 농촌 지역의 무슬림은 자신들이 원하더라도 거래하기 힘든 조건에 놓여 있기에, 샤리아 금융기관에 대한 접근성이 보장되기 전까지 관행 금융기관을 이용할 수밖에 없다는 것이다. 이런 측면에서, 관행 금융기관을 이용하는 무슬림에 대한 빠리안또씨의 관용적 태도는 무조건적인 것이 아니었다. 샤리아 금융기관을 어렵지 않게 접근할 수 있는 환경에 놓여 있다면, 특별한 사정이 없는 한 샤리아 금융기관을 이용해야 한다는 것이 그의 시각으로서, 그는 주변의 도시 거주 무슬림에 대한 비판적 태도를 견지했다.

IV. 자카트에 대한 인식과 실천

무슬림의 5가지 의무에 속하는 자카트(zakat)은 때로 종교세로 번역되기도 한다. 기부라는 표현이 내포한 자발성과 달리 무슬림이라면 반드시 지불해야 하는 세금에 가까운 성격을 가지고 있기 때문이다. 전통적으로 인도네시아 사회에는 금식월 후 쌀을 걷어 가난한 가정에 나누어주는 관행이 존재했다. 이때 각출한 쌀은 ‘자카트 피트라’(zakat fitrah)라 불리는데, ‘정화’라는 의미의 피트라가 사용됨으로써 죄를 정화하기 위한 행동으로 이해되었다. 자카트 피트라에 추가하여 일상적 기부 역시 이루어졌는데 힘든 상황에 있는 무슬림을 돕기 위한 ‘소다코’(sodaqoh), 종교적 활동을 지원하기 위한 ‘인팍’(infak) 등이 여기에 속한다. 인도네시아에서 종교적 기부는 자카트, 소다코, 인

팍 등 세 용어의 첫 문자를 따서 ‘ZIS’라 불린다.

무슬림에게는 재산에 비례하여 기부해야 하는 ‘자캇 마알’(maal) 역시 부과된다. 이슬람 학파에 따라 차이를 보이지만, 대체로 금은과 같은 보석류, 판매용 물품, 가축, 농어업 생산물 등에 비례하여 자캇 지불이 요구되는데, 현실에서는 보통 정확한 계산이 아닌 무슬림의 자체 판단으로 그 규모가 결정되었다. 최근에는 자캇 마알을 소득에 비례하여 내야 한다는 주장이 제기되어서 소득에 대한 자캇(zakat penghasilan)이라는 표현이 만들어졌고, 자캇 지불의 기준(nisab)이 되는 85그램 금 이상의 소득에 대해 2.5%를 지불하는 것이 일반적으로 받아들여진다(Salim 2008).

개인의 판단에 맞추어 지출, 활용되던 자캇은 2000년대 접어들어 중요한 변화를 겪게 되었다. 정부가 자캇 전담 기관을 만들고, 공무원과 공기업 직원의 월급에서 자캇을 공제하는 시스템을 구축했기 때문이다. 이후 이슬람 단체의 요구를 수용한 정부는 소득세 대신 자캇을 지불하는 방식을 허용했다(Kurniawan 2013).⁷⁾ 새로운 시스템은 월급을 받는 연구대상자들에게 큰 영향을 미쳐서, 12명의 월급 수급자 중 두 명을 제외하고는 월급에서 자캇을 공제하는 방식을 채택했다. 새로운 방식에 대해 이들은 만족감을 표현했는데, 한 연구대상자는 자신의 견해를 아래와 같이 표현했다.

7) 2011년에 제정된 자캇 관련 법안(Undang-undang[UU] Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat) 22조는 “정부의 자캇기관(BAZNAS)과 민간의 공인된 자캇기관(LAZ)에 지불된 자캇은 소득세에서 차감한다”고 규정한다. 자캇 관련 정부 정책이 제 궤도에 오르자, 자캇을 걷어 운용하는 이슬람 단체가 생겨났다. 이러한 과정을 거치며, 전통 사회에서와 달리, 매달 일정 금액을 자캇으로 기부하는 방식이 도입되었고 이를 통한 기부금 규모 역시 확대되었다. 이러한 변화는 자캇 사용에 대한 논의를 활성화시켜서 ‘자캇노믹스’(zakatnomics)와 같은 신조어를 출현시켰다. ‘자캇’과 ‘이코노믹스’를 결합하여 만든 이 개념은 경제 개발을 위해 자캇을 활용하지는 의미를 담고 있으며, 자캇을 새로운 개발 자금의 원천으로써 활용하려는 의도를 내포했다(최경희 2021).

소득세 대신 자카트를 선택할 수 있다는 공문을 받자마자 곧바로 바뀌었다. 회사에 이를 전담하는 부서가 생겨서, 그 과정이 복잡하지는 않았다. ... 소득에 대한 자카트를 지지한다. 자카트 관련 교리를 현대적으로 해석한 것으로서, 일부 지역에서는 주민들이 자발적으로 이를 걷기도 했다는 뉴스를 들은 적이 있었다. 내가 번 돈의 일부를 약자를 위해 사용하는 것은 이슬람의 가르침을 실현하는 것으로 [소득세의] 자카트 전환을 지지한다.

연구대상자는 소득에 대한 자카트가 임금노동자가 많아진 현대적 상황에 부합하는 이슬람 교리의 재해석이라고 평가하면서 이에 기반을 둔 정부 정책에 대한 지지를 분명히 했다. 이전까지 자카트 마알이 주먹구구식으로 집행되었다면, 현대적 방식을 통해 종교적 의무를 쉽게 실천할 수 있는 환경이 만들어졌다는 것이다.

월급을 받는 연구대상자 중 60대 교수인 부디씨와 40대로 공공기관에서 일하는 소프리씨는 새로운 시스템을 받아들이지 않고, 과거와 같이 모스크에 자카트 마알을 지불하는 방식을 유지했다. 그 이유를 묻자 이들은 자카트 활용 문제를 거론했다. 거주지 모스크의 경우, 자신이 낸 자카트가 어떻게 이용되는가를 직접 확인할 수 있는 반면, 월급에서 자카트를 공제하면 그렇지 않다는 것이다. 이에 대한 소프리씨는 견해는 아래와 같았다.

[정부 기관이] 자카트를 모아서 어디에 썼는지 명확하지 않다. 찾아보면, 물론 [인터넷] 어디선가 찾을 수 있겠지만, 자카트를 어떻게 썼는지 쉽게 알 수 없다. 정부가 개입하면, 일 처리가 비효율적으로 되어서, 가장 필요한 사람에게 자카트가 전달될 수 있으리라 확신할 수 없다.

소프리씨와 부디씨 모두 정부 기관을 통한 자카트 수집과 배분의 효율성과 투명성에 대해 의구심을 드러냈다. 새로 만들어진 기관에서

자카트를 운용하면 그것이 적재적소에 활용될 가능성이 작아지기에 기존 방식이 낫다는 것이다. 이들의 선택에는 경제적, 사회적 측면 역시 고려되었다. 경제적으로 보면, 월급에서 자카트를 지불해도 거주지 모스크에 내던 기존 자카트를 줄일 수 없다고 이들은 말했다. 자신들이 자카트를 줄이면, 이를 통해 도움을 받던 마을 주민이 더는 도움을 받지 못하는 상황이 발생할 수 있을 뿐 아니라, 자신들의 사회적 위신에도 부정적인 영향을 미칠 수 있다는 것이다.

연구대상자 중 2명의 자영업자는 소득에 대한 자카트를 알고 있었지만 이를 실행하지 않았고 관행적으로 해 오던 방식으로 자카트 마알을 지불했다. 도매업을 하는 이승아디씨는 자신의 상황을 아래와 같이 밝혔다.

소득에 대해 자카트를 낼 수도 있지만, 매일 매일 들어오고 나가는 돈이 다른데 이를 계산해서 매월 자카트 금액을 정하기는 불가능하다. 그래서 금식월이 끝난 후 자카트 마알을 지불한다. ... 매년 자카트 마알로 지출하는 금액은 다른데, 상황에 따르기 때문이다. 소득을 얻게 해 준 데 대한 감사의 의미를 자카트 마알이 가지고 있기에, [매년 그 금액이 차이가 나도] 문제가 되지 않는다고 생각한다. 중요한 것은 감사의 마음이다.

자카트의 규모는 전통적으로 개인의 판단에 의존하는 경향을 보였다. 이런 관행이 자영업을 하는 연구대상자에게서는 유지된 반면, 월급 생활자의 경우 일부를 제외하고는 교리에 맞추어 85그램 금 이상의 소득에 대해 2.5%를 지불하는 것에 대해 만족스러움을 표현했다. 이는 일정한 한계에도 불구하고 현대적 체계가 이슬람교리 실천에 미칠 수 있는 영향을 확인할 수 있도록 한다.

<그림 1>에 제시된 것처럼 연구대상자들은 소득의 5% 정도를 자카트, 소다코, 인콰를 포함한 종교적 기부에 사용했다. 연구대상자 중

가장 많이 지출한 경우는 소득의 10%, 가장 적은 경우는 2%였으며, 가장 많은 연구대상자가 5% 내외를 지출했다. 종교적 기부인 자캇에 대해 말하면서 이들은 자캇 피트라와 자캇 마알에 더해 소다코와 인콰를 거론했는데, 둘 사이의 차이에 대해 대학교수인 아딧씨는 아래와 같이 설명했다.

인콰는 이슬람공동체를 발전시킬 활동을 지원하는 목적을 가진다. 인콰를 통해 모스크나 학교, 병원을 짓는 일을 돕는 것과 같이 이슬람공동체의 필요와 연관된 활동을 도울 수 있기를 기대한다. 반면, 소다코는 도움이 필요한 사람에게 도움을 주는 것에 초점 맞추는데, 예를 들면 가난한 사람, 고아, 과부 등이 그 수혜 대상이다.

연구대상자들이 지출하는 인콰는 종교 관련 시설을 짓거나 보수하기 위한 목적을 가진 경우가 대부분이어서, 일회적인 성격을 지녔다. 종교 시설 신축에 기부하는 것이 대표적이 사례인데, 예를 들어 금융기관에서 일하는 50대 아낭씨는 몇 년 전 종교 학교(pesantren) 건립에 2백만 루피아를 기부했다. 자신이 활동하는 종교 단체에서 계획한 사업이었기에 상당히 많은 금액을 기부했다고 지적한 후 그는 이 단체에 대한 신뢰가 가장 중요한 동기였다고 말했다. 인콰과 달리 소다코는 지역 모스크에서 벌이는 빈민 구제 사업이 대표적인 사례였다. 대학교수인 30대 헨드라씨는 자신이 개입한 빈민 구제 사업과 관련된 소다코를 설명했다. 이를 정리하면 아래와 같다.

모스크 위원회 모임에서 이웃의 집을 공동으로 수리하자는 의견이 제시되었다. 폭우로 집 일부가 파손되었지만, 이를 고칠만한 경제적 여유가 없었기 때문이었다. 전체적으로 천만 루피아 정도의 예산이 필요했는데, 자신이 위원회 위원이었기에 오십만 루피아를 기부했다. 위원회 위원들이 함께 오백만 루피아 정도를 모

왔고, 나머지는 두 달에 걸쳐 모스크에 온 주민을 대상으로 모았다. 삼백만 루피아 정도가 추가되어서 원래 계획보다 적었지만, 일단 수리를 시작했고 예산을 아껴가면서 일을 완결지었다.

연구대상자 대부분은 이런 식으로 소다코를 지출한 경험을 가지고 있었다. 개인적으로 누군가를 직접 돕기보다는 모스크와 같이 자기가 속한 종교 조직에서 기부금을 모을 때 참여하는 방식을 주로 취했다. 이는 이들 모두가 거주 지역에서 지도급 인사로 간주되었기 때문으로서, 교수나 화이트칼라 직업을 가진 연구대상자들은 공동체적 의무를 이행하려는 태도를 보였다. 이로 인해 소다코 기부는 일회적이 아닌 정기적인 성격을 지녔다.

연구대상자들의 자캇, 인콰, 소다코 지출 방식은 최근에 등장한 새로운 모델과 차이를 보였다. 자캇 관련 정책이 입법화된 후, 몇몇 이슬람 조직은 서구의 시민 단체를 모델로 하여 온라인을 중심으로 기부금을 모금하는 시스템을 출범시켰다. 은행 계좌를 통한 자캇 모금이 그 첫 단계였다면, 이후 IT 기술과 결합하면서 스마트폰 앱을 통해 간편하게 자캇을 지불할 수 있는 체계를 구축했다. 이들 단체가 가진 특징 중 하나는 서구 시민 단체처럼 자캇의 모금뿐만 아니라 지출 내역을 쉽게 확인할 수 있는 자료를 인터넷에 공개한다는 점이다.

스마트폰 앱을 통한 간편 기부 방식을 연구대상자 중 일부는 인지하고 있었고, 온라인 자캇 모집 단체의 홈페이지를 방문해서 그 활동을 확인해본 경우도 있었다.⁸⁾ 이러한 관심에도, 이들은 관행적 방식

8) 1,200명의 20대 무슬림을 대상으로 한 서베이 자료를 보면(Hasanuddin & Lilik 2017: 20-21), 비대면 방식을 통한 자캇 모금, 투명한 모금 및 지출 공개 등 새로운 운영 방식에 기반을 둔 민간 기관에 관한 관심이 높음을 확인할 수 있다. Dompot Duafa, Rumah Zakat, Rumah Yatim 등 새로운 자캇 단체의 이용률은 각기 31%, 23%, 12%에 이르렀다. 새로운 단체의 활동이 활성화됨에 따라 기존 이슬람 단체인 엔우(Nahdlatul Ulama)와 무함마디아(Muhammadiyah)에서도 자캇 전담 부서를 만들었지만, 엔우 소속 자캇 기관에 대한 인지도는 3.8%, 무함마디아 소속 자캇 기관에 대한

을 선호했는데, 한 연구대상자는 이를 아래와 같이 설명했다.

어디에다 자카트를 지불해도 문제는 없다. 중요한 것은 자신이 지불해야 하는 자카트를 올바르게 지불하는 것이다. ... 새로운 방식이 젊은 세대에게 쉽게 다가갈 수 있다는 점은 좋은 변화이다. 하지만 나 같은 경우는 이전부터 해오던 방식을 선호한다. 자카트 사용 과정을 직접 볼 수 있기 때문이다.

자카트를 모으고 분배하는 과정을 직접 보고 참여하는 경험은 연구대상자들이 관행적 방식을 선호하는 이유였다. 이러한 설명에서는 모순적인 모습, 즉, 월급에서 자카트를 공제할 때 그 배분 과정에 직접 참여하지 못한다는 사실을 찾을 수 있지만, 이들은 이러한 비밀관성을 문제 삼기보다는 자신의 기부가 활용되는 방식을 볼 수 있는 경험이 가진 장점을 부각하려는 경향을 보였다.

월급에서 자카트를 공제하는 방식 그리고 스마트폰 앱을 통한 자카트 지불 방식은 인도네시아 무슬림 사회에 최근 도입된 혁신이었다. 할랄이나 샤리아 은행과 비교할 때, 연구대상자들은 소득세의 자카트로의 전환을 훨씬 더 적극적으로 수용하는 모습을 보였다. 이들의 적극성을 설명하기 위해 고려해야 할 점은 새로운 방식이 이전의 관행을 대체하지 않았다는 것이다. 소득세를 자카트로 바꾼 연구대상자 모두는 자카트 피트라, 자카트 마알, 소다코와 인팍을 지불하는 이전 관행을 그대로 유지했다. 자카트와 관련된 이들의 실천은 제도적 차원의 새로운 변화가 미친 영향이 즉각적이지 않음을, 그리고 과거로부터의 관행이 여전히 강한 영향력을 유지하고 있음을 알 수 있도록 한다.

인지도는 2.7%로, 매우 낮은 정도에 머물렀다. 이러한 자료는 분파적 성향을 띠지 않고, 새로운 기술적 변화를 적극 수용한 점이 젊은 세대에게 호소력 있게 다가간 요인이라는 해석을 가능하게 한다.

V. 맺음말

20세기 후반 이후 인도네시아에서 진행된 이슬람화는 경제적 영역으로 점차 그 영향력을 확대했다. 이자 대신 손익 공유 원칙에 기반을 둔 이슬람 은행을 필두로 하여 다양한 샤리아 금융 상품이 만들어졌고, 할랄 인증 제도가 꾸준히 확대되어 할랄제품보장법 제정으로 이어졌으며, 자캇 수집과 분배를 위한 제도적 기반과 조직이 정부에 의해 구축되었다. 현대 사회의 종교적 변화로 개인화(privatization)를 강조하는 종교사회학적 관점(Asad 2003; Luckman 1996)에서 본다면, 공적 영역에서의 역할 강화를 특징으로 하는 인도네시아의 종교적 변화는 현대 상황에 부합하지 않는 과거로의 회귀를 의미할 수 있다. 하지만, 본문에서 논의되었듯이 경제적 영역의 이슬람화는 현대적 변화를 적극적으로 수용하고 그에 부합하는 방식으로 교리를 변형하면서 진행되었다.

국가적 수준에서 진행된 이슬람 경제의 제도화가 무슬림에 의해 어떻게 인식되고 실천되는지를 이 글에서 검토하고자 했다. 연구대상자들은 샤리아 금융, 할랄, 자캇 영역에서의 새로운 제도와 변화를 인지하고 있었으며, 무슬림 이익을 증진하려는 정부의 적극적인 노력으로서 이러한 제도화를 높이 평가했다. 하지만, 긍정적 태도에도 불구하고, 이들에게서는 새로운 변화를 수용하려는 모습이 뚜렷하게 나타나지 않았다. 상품을 구매하거나 음식점을 방문할 때 이들은 할랄인증 로고를 확인하지 않았으며, 접근 가능한 이슬람 은행이 있음에도 관행 은행을 계속 이용했고, 이전부터 해 오던 자캇 기부 방식을 유지하려 했다.

이전의 종교적 실천 방식을 고수하고 새로운 변화를 적극적으로 받아들이지 않는 연구대상자의 모습은 이슬람 금융이 급속하게 성장하지 못하고, 할랄인증제의 실행이 계속 연기되는 인도네시아의

상황을 설명할 수 있도록 한다. 제도는 구축되었지만, 그것이 광범위하게 받아들여지지 않음으로써 그 확산을 제약하는 요소로 작동하고 있다. 연구대상자들에 의해 상대적으로 빠르게 수용된 제도적 변화는 소득세의 자캇으로의 전환이었는데, 여기에는 절차적 편의성이 중요하게 작동했다.

관행을 중시함으로써 새로운 변화의 수용이 더디게 이루어졌지만, 간과할 수 없는 사실은 새로운 제도, 특히 할랄과 자캇이 기존 방식을 대체하기보다는 보완하는 성격을 가지고 있다는 점이다. 할랄을 예로 들면, 과거 할랄 제품과 식자재만을 소비하는 환경에 놓여 있던 연구대상자에게 있어 할랄인증제는 새로운 소비 영역이나 환경에서만 중요성을 가질 뿐 기존 소비방식을 변화할 유인으로 작동하지 않았다. 이러한 사실은 경제적 영역에서 전개된 이슬람화가 과거의 것을 새로운 것으로 전환하는 급진적인 방식이 아닌 과거의 관행을 유지하면서 새로운 것을 일부 받아들이는 점진적인 과정을 통해 진행되고 있다는 해석을 가능하게 한다. 전통적이고 관행적인 것이 새로운 변화와 대비되어 대체되어야 할 것으로 이해되지 않으며, 둘 사이의 조화로운 공존이나 선택적 수용이 용인될 수 있음을 연구대상자들의 사례는 제시하고 있다.

마지막으로 이 연구, 특히 연구의 대상자가 가진 한계점이 지적되어야 할 것이다. 이 연구는 30대 이상의 중산층 남성만을 대상으로 진행됨으로써, 여성과 젊은 세대를 고려하고 있지 않다. 할랄인증제의 주요 대상 중 하나인 화장품의 주요 소비자가 여성이며, 디지털로의 변화를 젊은 세대가 가장 적극적으로 수용하고 있다는 점을 볼 때, 여성과 젊은 세대에서 나타나는 샤리아 금융, 할랄, 자캇에 대한 인식과 실천이 이 글의 연구대상자와 차이 날 가능성은 적지 않다. 따라서, 추가적인 연구를 통해서만, 이 연구에서 제기하는 경제적 영역에서의 점진적인 이슬람화 과정이라는 주장의 적절성이 균형적으로 평가될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 김선정. 2011. “인도네시아에서의 이슬람금융법의 전개.” 『무역금융보험연구』 12(3): 187-212.
- 김형준. 2013. “이슬람 부흥의 전개와 영향: 인도네시아의 사례.” 『동남아시아연구』 23(3): 181-215.
- _____. 2017. “이슬람과 할랄 소비: 인도네시아 할랄제품보장법을 중심으로.” 『동아연구』 36(1): 253-294.
- _____. 2020. “이슬람 금융을 이슬람식으로 만드는 요소: 인도네시아의 샤리아 마이크로 파이낸스기관의 사례.” 『동남아시아연구』 30(3): 99-140.
- 박수진. 2017. “인도네시아 할랄식품 소비자의 인삼홍삼제품에 대한 인식과 태도 및 이용 실태.” 『예술인문사회 융합 멀티미디어논문지』 7(11): 1-15.
- 박정훈. 2016. “인도네시아와 말레이시아의 할랄 인증제 비교연구: 제도운영 주체 결정의 정치적 요인.” 『아태연구』 23(3): 221-161.
- 박지현. 2016. “할랄인증의 WTO합치성: 인도네시아를 중심으로.” 『법학연구』 26(2): 223-259.
- 박하영. 2021. “할랄화 이후 음식 공간의 변형: 다종족 융합의 가능성과 한계.” 『동남아시아연구』 31(3): 1-29.
- 손승표. 2021. “아세안 할랄산업 현황과 한국의 해외 진출방안연구: 말레이시아 진출을 중심으로.” 『무역금융보험연구』 22(5): 201-212.
- 손태우 · 김분태 · 이재승. 2020. “말레이시아의 이슬람 금융 법제도의 최근 동향.” 『법학연구』 61(2): 235-255.
- 오명석. 2012. “이슬람적 소비의 현대적 변용과 말레이시아의 할랄

- 인증제: 음식, 이슬람법, 과학, 시장의 관계.” 『한국문화인류학』 45(3): 3-62.
- _____. 2022. “이슬람금융의 쟁점들: 경합하는 이슬람적 대안성의 의미.” 『아시아연구』 25(2): 165-184.
- 이선호. 2014. “말레이시아 이슬람 경제의 대두: 금융과 소비 영역을 중심으로.” 『동남아시아연구』 24(1): 89-132.
- 이선호 · 이충열. 2019. “전통 및 이슬람 주식시장 간의 관계 분석: 말레이시아와 인도네시아를 중심으로.” 『동남아시아연구』 29(4): 53-91.
- 이지혁. 2021. “이슬람 주택금융의 이상과 현실: 말레이시아와 인도네시아의 사례.” 『동아연구』 40(1): 483-530.
- 이혜리 · 서명교 · 류용규. 2019. “할랄 산업과 말레이시아 할랄 식품 시장 탐색: 복수 사례연구.” 『창조와 혁신』 12(4): 1-38.
- 전제성 · 김형준. 2014. “경제활동의 이슬람화: 인도네시아 사례연구.” 『세계지역연구논총』 32(1): 61-87.
- 최경희. 2021. “인도네시아 마카시드 이슬람 경제 추구: 자캣과 자캣 노믹스 실천.” 『동남아시아연구』 31(4): 1-42.
- 현재훈. 2016. “할랄 시장의 부상과 다국적 기업의 대응 전략: 네슬레 말레이시아의 할랄 전략을 중심으로.” *Korea Business Review* 20(3): 1-20.
- Abdullah, Tengku & Ireland, John. 2012. “Halal Products: The Views of Muslim Consumers across Malaysia.” *Journal of International Business and Entrepreneurship Development* 6(3/4): 260-273.
- Ali, Jan. 2012. *Islamic Revivalism Encounters the Modern World*. New Delhi: Sterling Publishers.

- Antara. 2022. "OJK Catat Pangsa Pasar Perbankan Syariah Capi 7.03 Persen per Agustus." *Antara* 13 October.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ascarya, Rahmawati Siti & Tanjung, Hendri. 2015. "Design and Determine Holistic Financial Inclusion through Baitul Maal Wa Tamwil." Working Paper. Jakarta: Bank Indonesia.
- Azra, Azyumardi. 1996. "Contemporary Islamic Renewal in Indonesia." *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies* 12(2): 57-68.
- Bush, Robin. 2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" Greg Fealy & Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Canberra: The Australian National University.
- Choiruzzad, Shofwan Al Banna. 2013. "More Gain, More Pain: Development of Indonesia's Islamic Economy Movement (1980s-2012)." *Indonesia* 95: 125-72.
- Esposito, John & Voll, John. 2001. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, Johan. 2012. "Branding Halal: A Photographic Essay on Global Muslim Markets." *Anthropology Today* 28(4): 18-21.
- Hasanuddin, Ali & Lilik, Purwandi. 2017. *Indonesia Middle Class Muslim: Religiosity and Consumerism*. Jakarta: Alvara Research Center.
- Irfan, Syauqi Beik. 2013. *Economic Role of Zakat in Reducing Poverty and Income Inequality: A Case Study in the Province of DKI Jakarta, Indonesia*. London: Lambert Academic

Publishing.

- Ismail, Abdul Ghafar, Abdullah Rose & Zaenal Muhammad Hasbi (eds.). 2022. *Islamic Philanthropy: Exploring Zakat, Waqf and Sadaqah in Islamic Finance and Economics*. Palgrave.
- Karim, Muchith (ed.). 2013. *Perilaku Komunitas Muslim Perkotaan dalam Mengonsumsi Produk Halal*. Jakarta: Kementerian Agama.
- Kurniawan, Puji. 2013. "Legislasi Undang-Undang Zakat." *Jurnal Al-Risalah* 13(1): 99-118.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. 2004. "Financial Activism among Indonesian Muslims." Virginia Hooker & Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millennium*. Singapore: ISEAS. pp. 91-112.
- Luckmann, Thomas. 1996. "The Privatisation of Religion and Morality." Paul Heelas, Scott Lash, and Paul Morris (eds.), *Detraditionalisation: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Nurrohmah, Resti Fadhilah, and Radia Purbayati. 2020. "Pengaruh Tingkat Literasi Keuangan Syariah dan Kepercayaan Masyarakat terhadap Minat Menabung di Bank Syariah." *Jurnal Manajemen Perbankan Syariah* 3(2): 140-153.
- Otoritas Jasa Keuangan. 2022. *Statistik Perbankan Syariah*. Jakarta: OJK.
- Salim Arskal. 2008. *Shift in Zakat Practice in Indonesia: From Piety to an Islamic Socio-Political-Economic System*. Shiang Mai: Silkworm Books.
- Raffles, Stamford. 2010. *A History of Java*. Cambridge: Cambridge

University Press.

- Rahardjo, M. Dawam. 1988. "Question of Islamic Banking in Indonesia." Mohamed Ariff (ed.), *Islamic Banking in Southeast Asia: Islam and the Economic Development of Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. pp. 137-63.
- Rudnyckij, Daromir. 2019. *Beyond Debt: Islamic Experiments in Global Finance*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Silitonga, Linda Teti. 2016. "Apindo Minta Revisi UU Jaminan Produk Halal." *Bisnis Indonesia*. November 15.
- Wibisono, Yusuf. 2015. *Mengelola Zakat Indonesia*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- World Bank. 2019. *Aspiring Indonesia: Expanding the Middle Class*. Washington: The World Bank.

(2023.08.04. 투고, 2023.08.11. 심사, 2023.08.20. 게재확정)

<Abstract>

Islamic Economy at Work: Religious Perceptions and Practices of Muslims in Indonesia

Hyung-Jun KIM
(Kangwon National University)

Since the 1980s, the Islamization movement has become increasingly visible in Indonesia, with a growing emphasis on applying Islam as a guiding principle in life. The Islamization movement extended into the economic domain in the 1990s, focusing on finance, halal products, and zakat (charitable giving). The operation of Islamic banks, which commenced in 1992, marked the expansion of the Islamic economy to include insurance, bonds, stocks, and pawns. As the institutional foundation was solidified, discussions regarding Islamic finance, halal products, and zakat gained momentum, and efforts to build infrastructure for public use were accelerated. This article aims to shed light on the perceptions and practices of Muslim consumers, a group that has not received sufficient attention in studies related to the Islamic economy. While the establishment of economic institutions supporting halal products, finance, and zakat has often been seen as a sufficient condition to engage Muslims in the Islamic economy, this paper seeks to examine how new institutional arrangements are embraced and utilized by Muslims, as well as how these arrangements genuinely impact the lives of

Muslims. Through this exploration, the paper endeavors to present a more balanced understanding of modern Islamic economy. It will be argued that the Islamization of the economic realm is progressing gradually through the selective acceptance of new elements while retaining past practices, rather than through a radical replacement of old practices with new ones.

Key Words: Indonesia, Islam economy, Halal, Zakat, Syariah bank