

이슬람 경제의 시각에서 본 말레이시아 경제위기의 원인과 대안적 해결방안

오명석

서울대학교 사회과학대학 인류학과 부교수

본 연구는 최근의 말레이시아의 경제위기에 이슬람 세력이 어떻게 대응하였는가를 이슬람 경제론의 시각에서 살펴본 것이다. 말레이시아의 이슬람 정당인 빠스(PAS)가 현 경제위기의 원인과 그 극복을 위한 대안적 해결방안으로 제시한 설명방식을 ‘이슬람 (공동체) 특수 담론’과 ‘이슬람 보편 담론’으로 구분하여 분석하였다. 양자 모두 이슬람의 경전과 교리에 근거하고 있는 것이지만, 전자는 이슬람 사회에 배타적으로 적용되는 설명방식이고, 후자는 이슬람 사회를 넘어서서 일반적으로 적용될 수 있는 설명방식이다. 경제위기에 대한 이슬람적 인식을 이해하기 위해서 이슬람의 경제원리와 경제윤리를 이슬람 경제학의 내용을 중심으로 살펴보았으며, 이를 통해 자본주의적 시장경제에 대한 비판과 대안적 경제체제로서의 가능성을 모색하였다. 이슬람 경제원리가 현실에 어떻게 적용될 수 있으며 그것이 안고 있는 문제가 무엇인가를 말레이시아의 이슬람 은행과 빠스의 경제정책의 사례를 통해 검토하였다. 결론에서는 경제위기가 말레이시아의 이슬람화 과정에 미친 영향을 99년 총선 결과를 중심으로 살펴보고, 새로운 정치적 상황에서 빠스의 내부 구성이 점차 도시 중산층 말레이를 포함하는 방향으로 변화하고 정당의 이념에서 이슬람의 보편적 가치를 강조하는 현상에 주목하였다.

I. 서 론: 말레이시아 경제위기에 대한 논쟁

1997년 중엽 말레이시아의 화폐인 링깃(ringgit)의 가치가 급락하고 주식시장이 폭락세를 보이자 마하띠르(Mahathir) 수상은 즉시 그 사태의 주범으로 외국의 외환거래상과 투기적 주식투자자를 주목하는 한편, 아시아의 경제위기는 ‘아시아의 용’들을 약화시키기 위한 서구의 음모에 기인한 것이라는 음모설도 제기하였다(Mahathir, 1999: 59). 그에 의하면 당시 말레이시아는 외채비율이 상대적으로 낮고, 국가재정도 안정되어 있으며, 지난 10년 간 높은 경제 성장률을 유지하는 등 경제기초가 건전하기 때문에 갑작스런 환란을 당해야 할 이유가 없는 것이었다. 아시아의 경제위기는 해외 투기꾼들의 ‘탐욕과 무책임’, 그리고 이들의 투기적 활동을 규제하는 제도적 장치가 결여된 국제금융시장의 구조적 문제에서 기인했다는 것이다(Mahathir, 1999: 1, 9).

말레이시아는 경제위기를 겪은 다른 아시아 국가들과는 달리 IMF의 구제금융을 받지 않았지만, 환란 직후에는 IMF가 권고한 고금리와 긴축재정과 같은

반인플레이 정책을 취하였다. 그러나, 경제상황이 계속 악화되자 말레이시아 정부는 IMF의 정책을 “환자에게 극약을 주는 잘못된 처방”이라는 비판을 하면서, 1998년 중반에 고정환율제와 자본통제와 같은 ‘비정통적’인 정책을 채택하였다. 경제위기의 원인과 IMF에 대한 마하띠르의 인식은 경제위기 직후 조직된 국가 경제대책위원회(NEAC: National Economic Action Council)에서 정부에 제출한 ‘국가경제 회복계획’(National Economic Recovery Plan, 1998)에 그대로 반영되어 나타나는데, 이 보고서에서 고정환율제와 자본통제 정책의 도입이 공식적으로 제안되었다. 이러한 정책전환의 시기에 발생한 중요한 사건은 IMF의 정책을 따랐던 안와르(Anwar Ibrahim) 부수상 겸 재무장관이 정치적으로 제거된 것이다. 안와르는 98년 초 정부의 부패와 정실주의(cronyism)의 만연을 인도네시아의 수하르토 대통령 하야의 원인과 빗대어 비판하고 나섬으로써, 마하띠르에 대한 본격적인 정치적 도전을 시작한 것이 아니냐는 의구심을 불러일으켰는데, 98년 중엽 동성애 혐의로 갑자기 구속되었다. 안와르의 구속이 단순히 애매한 동성애 혐의 때문만이 아니고 정치적 배경을 가지고 있다는 점은 마하띠르가 최근의 글에서 안와르를 IMF 정책의 도입을 주도한 IMF의 하수인으로 비방하고 있는 데에서도 읽을 수 있다(Mahathir, 2000: 26).

서구에 대한 도발적인 비난과 ‘비정통적’인 경제정책의 채택으로 서구의 언론들이 마하띠르를 위협한 이단자로 묘사하고 있는 반면, 말레이시아 국내 언론들은 마하띠르를 경제적 주권을 지킨 민족주의자로 찬양하는 경향이 있다. 마하띠르의 ‘비정통적’인 정책의 선택을 경제위기로 인한 국내 정치의 위기 상황을 관리하기 위한 정치적 전략으로 보아야 하는지(Lee, 2000), 또는 그가 경제위기 이전에 보여왔던 반서구적 세계관의 연장으로 이해하여야 할 것인지는(Soh, 2000) 논쟁의 여지가 있다. 마하띠르는 80년대 초에 ‘동방정책’(Look East Policy)을 천명하면서 일본의 경제발전을 말레이시아 경제발전의 모델로 삼았고, 동아시아 경제발전에 있어서 아시아적 가치(집단과 가족지향적인 가치관, 권위에 대한 존경 등)의 역할을 강조하였으며(Mahathir, 1999: 69-70), 그리고 지금의 아시아 경제위기를 극복하기 위해서 일본이 보다 주도적인 역할을 해야 하며, 일본을 축으로 하여 서구의 경제지배에 대항하는 아시아 경제협력기구의 창설이 필요하다는 것을 제안하였다(Mahathir, 1999: 91-95). 이러한 그의 주장에서 반서구적 세계관의 단면을 읽을 수 있는데, 그의 입장은 어느 면에서는 과거 일본의 대동아 공영권 논의를 연상시키기까지 한다. 하지만, 마하띠르가 경기위기 이전에, 특히 90년대 들어 말레이시아의 경제개방과 세계화를 적극적으로 추진하는 데에 주도적인 역할을 하였기 때문에 그를 단순히 반서구주의자로 규정하기는 어렵다고 할 수 있다.

서구 경제학자들의 아시아 경제위기에 대한 진단과 처방은 크게 두 가지 입장으로 대별된다. 하나는 아시아의 경제위기가 정실주의, 부패, 비효율적인 정부 운영 등 아시아 국가들이 공통적으로 안고 있는 구조적 취약성에서 발생하였다

는 ‘soft rot’ 이론이며, 다른 하나는 ‘금융 공포’(financial panic) 이론으로 아시아 화폐가치의 급락에 대한 공포가 외국투자자들 사이에 전염병처럼 퍼지면서 이들이 집단적으로 아시아 금융시장에서 자본을 회수함으로써 예측에 불과하였던 위기가 현실화되었다는 것이다(Sachs, 2000: 13-14). 전자의 학자들이 IMF가 아시아 국가들에 강요한 긴축금융정책을 지지하는 태도를 보이는 반면, 후자의 학자들은 IMF의 정책이 아시아 국가의 경제현실에 부적합할 뿐 아니라 이들 국가의 경제상황을 오히려 악화시켰다는 비판적 입장을 취하였다. 서구 경제학자들간의 이러한 이론적 대립의 상황에서 말레이시아와 관련하여 흥미를 끄는 사건은 ‘soft rot’ 입장의 대표적 이론가인 크루그만(Krugman)이 자신의 입장을 수정하면서, 현 아시아 경제위기가 구조적 문제보다는 ‘금융 공포’에 기인한 측면이 더 크다고 보아야 하며, IMF의 정책이 부적절하였고, 경제회복을 위해서는 자본의 도피를 방지하는 일시적인 자본통제가 필요하다는 견해를 제시한 것이다. 이러한 발언 이후 마하띠르는 크루그만을 초청하여 회견을 가짐으로써, 자본통제를 통한 경제회복이라는 ‘크루그만-마하띠르 전략’이 언론에 회자되었다.¹⁾ 한때 국제적 이단자로 몰렸던 마하띠르는 서구의 경제학자들 사이에서 그의 주장과 유사한 견해들이 제시되면서 유리한 입지에 서게 되었으며, 자본통제 정책의 효과 때문인지는 불분명하지만, 99년 이후 말레이시아의 경제가 뚜렷이 회복되면서 - IMF의 정책을 따랐던 다른 아시아 국가들도 이 시기에 경제회복의 기미를 보였다 - 자본통제 정책을 채택하면 경제적 재앙이 올 것이라는 서구 분석가들의 예상도 빛나간 것임이 입증되었다.

말레이시아의 비판적 경제학자인 조모(Jomo)는 말레이시아 경제위기의 일차적 원인이 환투기와 국제금융제도의 문제에 있으며, 일시적인 자본통제 정책의 시행이 필요하다는 것을 인정하고 있지만, 외국인 투자가만을 비난하는 마하띠르의 견해는 자신의 실정을 감추려는 숨은 의도를 가진 것으로 비판하였다. 그에 의하면, 현재의 경제위기는 정부가 90년대에 적극적으로 추진하였던 개방화와 세계화 정책에 따른 외국자본에의 지나친 의존, 정실주의와 부패의 만연, 거대사업(mega project)에 쏟아 부은 방만한 정부재정지출이라는 구조적 문제와 크게 관련되는 것이다(Jomo, 2001: 33-35). 또한 그는 경제위기 이후 ‘정실자본가’(crony capitalist)들에게 정부의 특혜적 구제금융이 지원됨으로써 구조개혁이 지연되고 있음을 비판하였다. 이러한 비판의 내용은 ‘말레이시아 인민당’(Parti Rakyat Malaysia)의 당수인 후신(Husin Ali), 루스탐(Rustam Sani) 등 비판적 지식인들이 공통적으로 제기하고 있는 부분이다(*Harakah*, 8 May 1998: 28; 4 January 1999: 19). 앞으로 살펴보듯이 경제위기에 대한 이슬람 정당인 빠스

1) State Magazine, 27 September 1999, *Harakah* 8 October 1999, p.22에서 재인용. 말레이시아의 방문 이후 크루그만은 마하띠르와의 회견이 정치적으로 이용될 것을 우려하며, 자신은 마하띠르의 서구 음모설에는 동조하지 않고, 자본통제가 오용되거나, 무책임한 정책에 대한 눈가림으로 이용되는 것에 대해 경계한다는 의견을 표명하였다.

(PAS: Parti Islam Se-Malaysia)의 입장도 이와 비슷한 논조를 담고 있다.

본 연구에서는 말레이시아의 경제위기에 대한 이슬람 담론을 살펴보고자 한다. 이에 대한 기존의 학술적 연구가 매우 적은 편인데, 이슬람이 말레이시아의 정치, 문화적인 측면에서 차지하는 중요성을 고려할 때 간과할 수 없는 주제라고 생각한다. 여기서 이슬람 담론이라고 하는 것은 이슬람의 경전, 꾸란과 하디스(Hadith)이나 이슬람 교리에 명시적이거나 암묵적으로 준거를 두고 행해진 언술을 의미한다. 물론, 이슬람 담론이라고 하여 어떤 단일하고 통합된 입장이 존재하는 것은 아니고 그 안에서 다양한 소리가 발견된다. 이 연구에서 주된 자료로 삼은 것은 빠스의 기관지인 하라카(Harakah)에 게재된 기사와 논설들이다. 빠스가 말레이시아에서의 이슬람 관점을 유일하게 대변한다고는 할 수 없으나, 하라카가 말레이시아 사회에서 이슬람 담론을 유포하는데 중요한 수단이기 때문에 여기에 주목할 필요가 있다. 하라카에는 다양한 이슬람적 견해를 가진 저자들의 글이 실리고 있는데, 이들의 일부는 빠스의 공식적 입장과 일치하지 않고 있음이 눈에 띈다. 이하의 기술에서 이슬람 담론 내부에 존재하는 다양한 스펙트럼이 제시될 것이다.

II. 본 론

1. 말레이시아 경제위기에 대한 이슬람적 비판

말레이시아의 현 경제위기의 원인에 대한 이슬람적 설명은 무엇인가? 이 문제를 접근하기 위해서 이슬람적 설명방식을 크게 ‘이슬람 공동체(*ummah*) 특수 담론’(이하 이슬람 특수 담론)과 ‘이슬람 보편 담론’으로 구분하고자 한다. 양자 모두 이슬람의 경전과 전통에 준거하고 있지만, 전자는 이슬람 사회에 배타적으로 적용되는 설명 방식이고, 후자는 이슬람 사회를 넘어서서 일반적으로 적용될 수 있는 설명 방식이다. 실제에 있어서는 이슬람 담론이 이와 같이 명확하게 경계지어지거나 구분되는 것은 아니다. 따라서, 위의 분석틀이 지나치게 자의적인 것이라는 비판을 받을 소지는 충분히 갖고 있지만, 여기서는 이를 ‘발견적’(heuristic) 모델로서 사용하고 있음을 먼저 밝히고자 한다.

‘이슬람 특수 담론’은 경제위기의 원인을 국제적 상황과 관련시켜 설명할 때 이슬람 세계와 서구 기독교 세계간의 갈등으로 점철된 역사적 관계에 대한 기억을 강조하는 경향이 있다. 근대에 들어 이들 양 세계간의 역사적 관계는 이슬람 사회에 대한 서구의 식민지배로 특징지어지며, 이는 오늘날 세계화 과정이란 미명 아래 지속되고 있다는 것이 이들의 기본적인 역사 인식이다(Rosli Yaakop, “Globalisasi Ekonomi,” *Harakah*, 16-31 July 2000: 18-20). 이러한 역사적 관점에서 볼 때, 현재의 경제위기는 이슬람 세계에 대한 서구의 새로운 공격의 결과

이다.²⁾ 특히 이러한 서구의 음모의 배후자로 유대인을 지목하고 있다: “미국은 단지 이름 뿐인 초강대국이며, 실제의 권력은 텔아비브에 있다”(Harakah, 14 April 1997). 이들의 주장에 의하면 국제금융시장을 실제로 지배하는 것은 소로스(Soros)를 포함한 유대인 자본가이며, 이번 환란을 야기한 외환거래상과 헤지펀드도 유대계의 자본으로 인식하고 있다. 경제위기를 이슬람 세계와 기독교 세계간의 갈등, 무슬림과 유대인간의 대립이라는 맥락에서 파악하고 있다는 점에서, 이러한 설명 방식은 그 진위 여부를 넘어서서 일차적으로 무슬림을 대상으로 한 이슬람 특수 담론에 해당한다고 볼 수 있을 것이다.

이슬람 특수 담론은 경제위기의 원인을 말레이시아의 국내상황과 연관시켜 설명하는 종교적 해석 속에서도 발견할 수 있다. 이들의 주장을 간략하게 말하면, 현 경제위기는 말레이시아 사회가 이슬람의 가르침으로부터 멀어져 가는 현실에 대해 신이 내린 재앙이며 경고라는 것이다. 현 정부가 이슬람 형법(hudud)의 도입을 거부하고, 배교자(murtad)의 확산을 방치하고, 음주, 도박, 매춘, 포르노, 동성애와 같이 이슬람에서 명백히 금지한(haram) 비도덕적 행위를 공공연히 허용하고, 율라마(ulama: 이슬람 율법학자)의 권위를 무시하는 전반적인 사회 분위기가 경제위기를 초래한 근본적인 원인이라는 것이다(Sujami Saad, “Krisis: Bala atau Bencana Alam,” Harakah, 1 May 1998: 39; Subky Latiff, “Menangani Krisis Ekonomi Belankangi Wahyu,” Harakah, 31 July 1998: 5). 이러한 주장은 말레이시아의 현 집권여당인 암노(UMNO: United Malays National Organization)의 세속적 성격을 비판하고, 샤리아(shariah: 이슬람법)에 기초한 이슬람 국가의 수립을 요구하는 빠스의 입장과 부합하는 설명 방식이다. 경제위기의 원인을 샤리아에 기초한 이슬람 사회 건설의 실패에서 찾는 이러한 설명방식은 경제위기를 겪는 다른 아시아 국가 뿐 아니라, 말레이시아 내의 비무슬림(중국인과 인도인)에게도 받아들이기 어려운 것이며, 주로 말레이시아 내의 말레이-무슬림을 겨냥한 이슬람 특수 담론에 해당한다고 할 수 있다.

이슬람 특수 담론이 이슬람 사회와 비이슬람 사회라는 이분법적인 구분에 기초한 것인 반면에, 다음에 살펴볼 내용은 비록 이슬람에 기초하고 있지만 이슬람 사회를 넘어서 적용될 수 있는 도덕적 가치를 포함하고 있다는 점에서 이슬람 보편 담론으로 간주하고자 한다. 1999년에 빠스가 주관해서 개최한 “빠스의 관점에서 본 경제발전에 대한 회의”에서 채택한 결의문의 첫 번째 항목은 다음과 같은 내용을 담고 있다:

말레이시아의 경제발전과 금융제도는 지금까지 공리주의, 개인주의, 세속주의와 실용주의에 기초한 서구의 경제를 모델로 하여 왔다. 이러한 경제전략은 도덕, 인

2) 이러한 시각은 마하띠르의 서구 음모설과 유사성을 보인다. 양자간의 차이는 마하띠르가 동아시아 사회에 대한 서구의 음모를 강조하였다면, 이슬람 담론은 이슬람 사회에 대한 서구의 음모를 강조하였다는 점이다.

간성, 영혼의 요소들을 무시한 것이다. 경제발전은 왜곡과 불균형, 탐욕을 초래하였으며, 인간을 창조주의 증복이 아니라 물질의 노예로 만들었다.

경제위기의 근원을 말레이시아 정부가 세속주의와 물질주의에 기초한 서구의 경제체제를 추종해 온 데서 찾는 견해는 빠스 지도부와 올라마들에 의해 종종 제기되고 있다. 이슬람에서 금지하는 고리대, 탐욕, 낭비, 독점, 사재기(hoarding)의 만연은 무한한 물질적 이익을 추구하는 물질주의로부터 기인하는 것이며, 이는 현 경제체계가 종교와 철저히 분리되는 세속주의의 입장을 취하면서 종교가 제공하는 도덕성과 윤리성을 결여하게 되었음을 보여주는 것으로 설명한다(Fadzil Noor, 빠스 창립 45주년 기념 당수연설, *Harakah*, 31 May 1999: 8). 또한 세계화 과정은 부국과 빈국간의 경제적 불평등을 심화시켰고 상업적 소비문화의 세계적 확산을 초래하고 있는데, 이는 근본적으로 세계경제의 비도덕적 성격을 반영하고 있는 것으로 비판한다(Chandra Muzaffar, "Globalization," *Harakah*, 14 February 2000: 20).

윤리와 도덕성의 결여는 말레이시아의 국내 경제정책에 대한 이슬람적 비판에서 핵심을 이루는 부분이다. 90년대 이후 말레이시아 정부가 적극적으로 추진 하였던 거대한 사업들³⁾은 마하띠르에 의하면 민족적 자부심을 상징하는 '자아 프로젝트'(ego project)이지만(*FEER*, 2 July 1998: 16), 이슬람적 시각에서는 이슬람의 윤리로부터 벗어난 사치스럽고 낭비적인 프로젝트이다. 특히 경제위기 이후에 완공된 새 수상 관저는 왕궁에 비유할 만큼 사치스러운 건물로 7백억원에 달하는 막대한 경비가 소요되었는데, 이는 현 정부의 낭비적이고 과시적인 소비 성향을 단적으로 보여주는 사례로 간주되었다(*Harakah*, 8 March 99: 1).

현 정부의 비도덕성은 정부와 기업 간의 관계에서 나타나는 정실주의, 부패, 네포티즘(nepotism: 친척편중)의 만연에서 가장 극명하게 드러나는 것으로 지적된다(Fadzil Noor, *Harakah*, 31 May 1999: 8).⁴⁾ 정실주의는 정부가 80년대 이후 민영화 정책을 시행하면서 암노 지도부와 친밀한 관계에 있는 말레이인을 대기업의 경영자로 임명하고, 이들 기업이 정부의 특혜를 받아 급성장한 현상을 지적하는 것이고, 네포티즘은 마하띠르의 아들을 포함하여 암노 지도자들의 친인척이 대기업의 주주 또는 경영자가 되는 현상을 가리키는 것이다.⁵⁾ 빠스에 의하

3) 예를 들면 Petronas Twin Towers, KLIA 신국제공항, Putrajaya 신행정도시, Cyber-City, 말레이시아와 싱가포르간의 제2의 다리 등이 있다.

4) 정실주의, 부패, 네포티즘에 해당하는 말레이 표현은 Kronisme, Korupsi, Nepotisme로 첫 대문자만을 따서 KKN이란 약칭으로 통하고 있다. 이 표현은 98년 안와르가 인도네시아의 수하르토 정권이 몰락하게 된 원인에 빚대어 현 정부를 비판할 때 처음 사용한 것이다. 이후 이 표현은 말레이시아의 개혁운동(*reformasi movement*)에서 정부를 비판할 때 즐겨 사용하는 구호가 되었으며, 빠스의 지도자들이 정부를 비판할 때도 종종 인용하고 있다.

5) 1999년의 총선 당시 빠스의 선거캠페인에서 마하띠르의 장남인 미즈란(Mizran)이

면, 암노의 지도부와 연계된 이들 ‘파룬’(Qarun)들에 의한 경제 독점이 현 경제 위기의 구조적 원인을 제공하였으며, 정부가 취하고 있는 경제회복 정책도 이들을 보호하는데 주목적이 있는 것이다(Fadzil Noor *Harakah*, 31 May 1999: 8; Hadi Awang의 의회연설, *Harakah*, 12 April 1999: 28). 마하띠르가 해외의 ‘탐욕적인’ 투기꾼들을 경제 위기의 유일한 원인 제공자로 삼고 있는 태도는 정부 자체의 문제를 은폐하려고 하는 ‘부정 증후’(denial syndrom)를 보여주는 것이라고 비판한다.

빠스의 이러한 비판은 상당히 현실적 근거를 갖고 있는 것이기 때문에 단순히 정치적 수사에 불과하다고 볼 수는 없다. 경제위기 이후 대규모의 부채를 안고 있는 기업에 대한 국가의 구제금융은 암노의 지도부와 밀접한 연계를 가진 ‘정실자본가’(crony capitalist)들에게 집중되었다(Heng Pek Koon, 2001: 11). 예를 들어, 재무장관인 다임(Daim Zainuddin)의 보호를 받는 할림(Halim Saad)이 관리하는 Renong, UEM과 Time은 말레이시아 은행의 전체 대출금의 5%에 해당하는 250억 링깃의 부채를 안고 있는 최대 부채기업이었는데, 이들은 ‘퇴직연금’(Employment Public Fund)을 포함한 공공기금을 통해 대규모의 구제금융을 지원 받았다(*FEER*, 21 December 2000). 기업에 대한 구제금융이 정치적 고려에 의해 선택적으로 이루어진다는 것은 말레이 기업 뿐 아니라 화인 기업에도 적용되었다. 안와르를 정치적 보호자로 선택했던 MPH(Multi-Purpose Holdings)는 안와르의 구속 이후 몰락하고, 다임, 할림, 마하띠르의 장남인 미즈란(Mizran)과 연계된 화인 기업들은 구제금융을 받고 경제위기를 상대적으로 잘 극복하였다(Heng Pek Koon, 2001: 13).⁶⁾

정실주의, 부패, 국가예산의 비효율적 사용 등은 서구의 신자유주의적 경제학자들이 아시아 경제위기의 원인을 설명할 때 흔히 언급하는 내용이다. 하지만 이들의 입장과 이슬람적 비판 사이에는 중요한 차이가 있다. 전자는 경제위기의 원인을 국제금융체계와는 무관한 것으로 볼 뿐 아니라 각국 내부의 구조적 문제를 시장경제의 미비함에서 찾고, 개방과 시장경제적 구조개혁을 통해 경제위기를 극복할 것을 제안하고 있다. 반면에 이슬람적 비판은 서구의 자본주의 경제와 시장경제가 기초하고 있는 세속주의와 물질주의를 문제시하고, 정실주의와 부패의 문제는 궁극적으로 이슬람 윤리를 무시한 경제체계를 추종한데서 파생한 것으로 인식하며, 경제운영에 있어서 윤리와 도덕성의 회복을 경제위기의 극복 방향으로 제시하고 있다. 이들의 주장이 비록 이슬람 원리에 근거하고 있는 것이지만, 그 비판의 내용은 기독교나 불교와 같은 다른 세계종교의 윤리적 가치

95개 기업의 이사, 차남인 모흐자니(Mokhzani)가 74개 기업의 이사로 임명되어 있음을 기업의 실명을 들어 폭로하였다(*Harakah*, 15 & 19 November 1999).

6) Heng Pek Koon은 화인기업가들이 과거와는 달리 ‘대나무 네트워크’(bamboo network: 중국인간의 연계를 의미)보다 ‘바틱 네트워크’(batik network: 말레이와의 연계를 의미)가 그들 사업의 성공에 더 중요하다고 인식하게 되었음을 지적한다.

관이나 자본주의 시장경제에 비판적인 진보적 지식인의 윤리적 관점과 유사한 측면을 가지고 있다. 즉, 특정한 종교적 규율의 차원이 아닌 윤리적이고 철학적인 논의 속에서 이슬람 담론의 보편적 성격이 드러난다고 할 수 있다. 경제위기 이후 말레이계의 이슬람 정당인 빠스, 중국인계의 민주행동당(Democratic Action Party), 말레이인민당(Parti Rakyat Malaysia), 국민정의당(Parti Keadilan Nasional)이 종교적 배경과 종족적 기반에 있어서 큰 차이가 있음에도 불구하고 연대하여 ‘대안적 전선’(BN: Barisan Alternatif)을 구성할 수 있었던 것은 단순히 정치적 기회주의 결과라기보다는 이들이 사회정의를 보편적 가치로 공유하고 있었기 때문이다. ‘대안적 전선’의 수립 이후 빠스의 공식적인 정책 표명에서 이슬람의 보편적 가치관이 보다 강조되고 있다.

2. 이슬람 경제: 대안적 경제체제인가?

말레이시아에서 이슬람 경제에 대한 논의의 시발점은 ‘dakwah’(이슬람 부흥운동) 운동이 활발하게 전개되었던 1970년대로 거슬러 올라갈 수 있다. 1980년대에 들어서서 정부가 이슬람 은행(BIMB: Bank Islam Malaysia)과 이슬람 보험(Takaful)을 설립하면서 이슬람 경제라는 용어가 말레이시아 사회에 보다 더 잘 알려지게 되었다. 국제 무슬림 사회의 맥락에서 보면 1950-60년대에 이슬람 경제에 대한 학술적 저서의 출판이 비약적으로 증가하였는데, 이 시기는 많은 무슬림 국가들이 서구의 식민지배로부터 독립하고, 이슬람 원리를 신생 국가의 정책에 적용시킬 것을 요구하는 이슬람 운동이 활성화되었던 때이다 (Muhammad, 1980: 191). 1960년대 중엽에는 이슬람 경제학이 하나의 독자적인 분과학문으로 자리잡게 되었다. 1980년대 초반에는 파키스탄, 이란, 수단에서 전체 금융체도를 이슬람 은행으로 대체하려는 시도가 있었는데, 이는 경제체제를 이슬람화 하는 가장 급진적인 정책으로 간주되고 있다(Sudin & Bala, 1997). 말레이시아에서의 이슬람 경제에 대한 논의는 이러한 무슬림 세계에서의 변화와 서로 연관된다고 할 수 있다.

이슬람 경제원리의 가장 기본적인 명제는 ‘타우히드’(Tauhid: 알라의 의지에 대한 완전한 헌신)에 기초한다는 것인데, 이는 꾸란과 하디스(Hadith: 모하메드의 언행에 대한 구술기록)에 기록된 신의 말씀을 따르는 것을 의미한다. 하지만, 신의 말씀에 대한 인간의 해석이 불가피하며, 그 해석 방식에 따라 이슬람의 경제원리에 대한 다양한 견해가 제시되어 왔다. 견해의 차이는 이슬람 경전이 쓰여질 당시의 아랍사회의 상황과 현재의 상황이 다르다고 할 때 경전의 의미를 어떻게 이해하여야 하는 것과 연관해서 나타났다. 이와 관련한 올라마와 이슬람 학자들의 입장은 크게 정통적 근본주의자와 수정주의적 개혁주의자로 나누어진다. 전자는 샤리아는 글자 그대로 해석되고 준수되어야 한다는 입장이고, 후자는 샤리아는 아랍 사회의 특정한 역사적 상황을 반영한 것이기 때문에, 거기에 담

겨 있는 보편적인 원리를 추출하여 현대의 상황에 맞게 구체적 규정들을 수정해야 한다는 입장이다. 샤리아의 내용 중 무엇이 상황특수적이고 가변적인 규정이고, 무엇이 보편적이고 변할 수 없는 규정에 해당하느냐는 이슬람 학자들간에 주요한 쟁점으로 남아 있다.

이슬람 경제학자에 의하면, 자본주의는 개인의 자유와 자기 이익 추구에 대한 거의 맹목적인 숭배에 기초하고 있고, 공산주의는 개인에 대한 국가의 총체적인 지배와 억압을 가하는 데 반하여, 이슬람 경제는 개인의 이익과 자유, 사회적 책임 사이에 균형을 찾는 제3의 경제의 길이다(Nawab H. Naqvi et al., 1992: 157). 꾸란은 사유재산을 인정하고, 상업과 산업에서 기업가적 활동을 통해 얻게 되는 이윤의 추구를 권장하며,⁷⁾ 임금 노동과 지대도 자연스러운 것으로 간주하였으며, 빈부의 차이도 불가피한 현실로 인정하였다(Rodinson, 1974: 15-17). 이 점에서는 이슬람 경제의 원리가 자본주의적 원리와 상당히 닮은 것으로 보인다. 하지만, 이슬람 경제철학이 동시에 강조하고 있는 신성한 원리는 정의(*adil: justice*)와 동정심(*ihsan: compassion*)의 실천이다(Nawab H. Naqvi et al., 1992: 160). 정의와 동정심의 올바른 동기에 의해 인도될 때 모든 생산적 경제활동은 종교적 의무를 수행하는 예배(*ibadah: worship*) 행위와 같은 것이 된다(Muhammad, 1980: 196). 경제적 정의가 의미하는 바를 간략히 말하면 생산과 상업활동에서의 이윤의 추구가 다른 사람에게 해를 입히지 않아야 한다는 것이다. 여기에서 ‘정당한 가격’, ‘정당한 이윤’, ‘정당한 임금’의 중요성이 강조되는데, 이를 성취하기 위해서 사기, 독점, 매석, 투기, 리바(*riba: 고리대 또는 이자*) 등 도박성과 불확실성과 착취적 요소를 포함하는 상거래 행위를 금지한다. 소비와 관련된 규범에 있어서는 사치나 낭비를 삼가고 ‘적절한 소비’를 권장하며, 이슬람에서 하람(*haram: 금지*)으로 규정된 행위나 상품들 - 예를 들어 술, 아편, 매춘, 포르노 - 의 소비를 금지한다.

동정심은 부의 재분배와 관련된 부분이다. 이슬람은 빈부의 차이 자체는 현실적으로 인정하고 있으나, 부자가 가난한 자를 자발적으로 도와야 할 종교적 의무가 있으며, 가난한 자는 자신의 생존을 위해서 부자나 국가에 도움을 요구할 권리를 가진 것으로 인정한다. 무슬림의 5가지 의무 중의 하나로 규정되어 있는 자카트(*zakat*)은 개인의 자산과 소득에 따라 일정한 비율을 종교세로 기부하고 이를 가난한 자, 신체불구자, 실업자, 고아들에게 지원하는 재분배 메카니즘이다. 이는 이슬람 국가에서의 재정정책의 가장 중요한 제도적 장치인데 현대의 조세제도와 복지정책에 비유할 수 있다.

이슬람 경제는 개인의 물질적 이익의 추구하고 상거래의 필요성을 인정하면서도 현재의 자본주의적 시장경제에 대한 윤리적 비판의 내용을 담고 있다. 주석

7) “진실한 상인은 심판의 날에 예언자, 정의로운 자, 순교자와 함께 있을 것이며,” “상인은 현세에서 신의 사자(使者)이며 충실한 위탁자”라고 모하메드가 말한 것으로 전해져 온다(Rodinson, 1974: 16).

시장, 환거래, 부동산 시장에서 극명하게 드러나듯이 현대의 자본주의 경제는 투기와 모험을 불가피할 뿐 아니라 경제행위의 기본적인 원리로 숭배하는 경향이 있는데, 이슬람에서의 이에 대한 금지는 현 경제체계의 운영방식에 대한 근본적인 비판이라고 할 수 있다. 개인의 이익 추구하고 사회적 책임간의 균형, 소비에 있어서의 절제, 물질적 가치와 정신적 가치의 조화, 사회정의의 실현은 이슬람 경제가 대안적 경제체계로서 지향하는 방향이다.

하지만, 이슬람 경제윤리에 내포되어 있는 이상적이고 보편적 규범이 현실에 있어서 어떻게 구체적으로 실현될 수 있는가 하는 점에서는 많은 논란의 여지가 있다. 먼저, 이들 규범에 내재된 애매모호성을 지적할 수 있다. 무엇이 ‘정당한’ 가격이고, ‘정당한’ 임금이며, ‘정상적’인 이윤의 수준인가는 불명확한 채로 남아 있다(Timur, 1992: 12). 이러한 규범의 애매모호성은 개인에 따라 상이한 해석을 낳게 하며, 그 규범이 시간이 흐름에 따라 변화할 수 있음을 시사한다. 샤리아의 역사가 보여주듯이 이슬람 학자들과 울라마들은 이슬람의 원리를 특정한 역사적 시기의 아랍사회의 상황에 적용하기 위해 매우 구체적인 법과 규정들을 만들어 내었다. 따라서, 샤리아의 특정한 법과 규정들이 오늘날에 와서 어떻게 적용될 수 있는가에 대해서 다양한 견해가 제기되는 것은 불가피하다고 볼 수 있다. 현대 국가에 있어서 자칼의 적용과 관련된 논쟁이 한 예이다. 샤리아는 자칼의 적용을 받는 재산과 소득 - 예를 들어 금은 등의 귀금속, 낙타와 염소 등의 가축, 광산업과 농업에서의 소득 - 을 상세히 규정하고, 복잡한 기준에 따른 상이한 세율을 부가하고 있다. 이러한 재산과 소득의 원천이 현대의 경제활동에서는 그 중요성이 크게 떨어진 것이기 때문에, 만약 이 규정을 글자 그대로 현대에 적용한다면 재분배의 기능을 제대로 수행할 수 없으며 오히려 가난한 자에게 그 부담을 가중시킬 수 있다(Timur, 1992: 21-22). 그럼에도 불구하고 보수주의자들은 그 규정이 신성한 것이기 때문에 자칼의 형태와 비율을 바꿀 수 없다는 입장을 취하고 있다. 반면 개혁주의자들은 초기 이슬람 사회에는 알려져 있지 않던 재산과 소득에 자칼의 적용을 확대하고, 그 비율도 현대의 실정에 맞게 조절되어야 한다고 주장한다(Timur, 1992: 25). 이와 유사한 논쟁이 꾸란에서의 리바(riba) 금지에 대한 해석과 관련하여 제기되고 있는데, 여기서는 리바를 고리대에 국한한 것으로 보아야 하는지, 아니면 현대 은행의 이자까지 포함하는 것으로 보아야 하는지에 관한 것이다. 이에 대해서는 다음 절에서 자세히 살펴볼 것이다. 이러한 논쟁들은 이슬람 경제의 본질에 대한 것으로, 이슬람 경제를 샤리아에 포함된 특정한 법과 규정들의 시행으로 보아야 하는지, 아니면 그 속에 내재된 철학적이고 윤리적인 원리의 적용으로 보아야 하는지에 대한 해석의 차이를 수반하고 있다.

싱가포르대의 사회학자인 화리드는 말레이시아 국립대학에서 열린 최근의 한 회의에서 이슬람 경제학은 과학과 종교의 경계를 무시함으로써 현실 경제를 분석하는데 적절성을 상실했다고 주장하였다(Farid, 2001: 4). 이와 대조적으로 이

슬람 학자들은 경제와 종교가 분리될 수 없으며, 기존의 경제학은 인간의 삶에 있어서 물질주의를 절대화하는 잘못된 가정에 기초하고 있다고 비판한다. 서구의 경제학자들은 이슬람 경제학이 전제하는 *homo Islamicus*(“정의롭고, 사회적 책임을 지는 이타적 인간”)를 부정하고 있다면, 이슬람 학자들은 서구의 경제학이 전제하는 *homo economicus*(“고집스럽게 이기적이고 욕심많은 인간”)를 부정하고 있다(Timur, 1992: 10-11).

3. 말레이시아의 이슬람 은행

현대의 다른 무슬림 사회에서와 마찬가지로 말레이시아에서도 경제의 이슬람화와 관련하여 가장 주목을 끌고 있는 것은 이슬람 금융제도, 특히 이슬람 은행의 도입이다. 말레이시아 최초의 이슬람 은행인 BIMB(Bank Islam Malaysia Berhad)는 정부와 ‘순례기금’(Tabung Haji: Pilgrim’s Management and Fund Board) 등의 자본투자자로부터 1983년에 설립되었다.⁸⁾ BIMB의 설립은 국제적인 맥락에서는 1970년대와 1980년대에 다른 무슬림 국가들(이집트, 사우디 아라비아, 아랍 에미리트연방, 수단, 쿠웨이트, 요르단, 바레인)에서 이슬람 은행들이 설립되기 시작하였다는 것과 관련이 있다(Sudin & Bala, 1997: 9). 국내적으로는 70년대 초엽부터 활발하게 전개된 이슬람 부흥운동이 이슬람 은행의 수립을 촉진하는 요인으로 작용하였다. 정부의 세속적 성격을 비판하는 이슬람 부흥운동의 도전에 직면하여 집권 여당인 암노는 80년대에 들어서서 이슬람화 정책을 펼쳤는데, 그 정책 중 이슬람 은행의 설립은 가장 대표적인 것이다. 암노는 이슬람 은행의 설립 이유를 이자에 기초하여 운영되는 일반 은행의 이용을 종교적 이유로 기피하는 말레이-무슬림들의 재정적 필요를 충족시키기 위한 것이라고 설명하였다. 이슬람 은행의 설립은 현 정부가 이슬람 이념의 실현에 진지하다는 것을 보여주는 징표로 선전되었다.

BIMB가 출판한 책자는 이들이 이슬람 은행과 관련한 샤리아의 규정을 어떻게 해석하고 이를 실제 운영에 적용시키고 있는가 하는 점을 잘 보여주고 있다(BIMB, 1994). 이 책자는 은행의 대출업무를 크게 출자금융(equity-financing)과 채권금융(debt-financing)으로 구분하고, 각 대출 영역에서 샤리아가 적용되는 방식을 다음과 같이 설명한다. 출자금융의 방식으로는 Al-Mudharabah(신탁 이윤공유)⁹⁾와 Al-MusHarakah(합작 이윤공유)의 두가지 계약방식을 제시하고 있

8) BIMB의 설립은 이슬람 관련기구와 정부기관의 투자에 전적으로 의존하였는데, 초기 자본 팔천만 링깃 중 정부가 삼천만 링깃, ‘순례기금’(Tabung Haji)이 천만 링깃, 州종교위원회(State Religious Council)가 이천만 링깃, 연방국(Federal Agencies)이 천이백만 링깃을 투자하였다(Zakariya, 1988: 72).

9) Al-Mudharabah는 자본의 소유자(은행)가 기업가에게 투자나 상거래를 위한 자금을 제공하고, 미리 약정된 비율에 따라 상호간에 이윤을 나누는 계약방식이다.

는데, 이는 前이슬람 아랍사회에서 행해졌던 금융관행으로 이슬람에서 허용되는 (*jaiz* 또는 *mubah*) 것이다. 채권금융의 방식으로 Al-Bai' Bithaman Ajil(할부상환판매, deferred instalment sale), Al-Murabahah(일시상환판매, deferred lump-sum sale), Al-Ijarah(임대, leasing)와 같은 '유예된 교역계약'(Deferred Contracts of Exchange)은 허용되지만, 이자(riba)를 추가하는 대출은 금지된 (*haram*) 것으로 설명하고 있다(BIMB, 1994: 20-23). 이슬람 은행과 일반 은행간의 가장 뚜렷한 차이는 전자가 이자 대출을 금지하고 있다는 데 반해 후자는 이자 대출을 가장 중요한 업무로 삼고 있다는 점이다.

BIMB는 출자금융을 이슬람적 금융의 주된 방식으로 간주하고 여기서 일반 은행과의 차별성을 찾고자 하였지만, 실제로는 은행 설립 이후 지금까지 채권금융이 압도적인 비중을 차지하는 현상이 발생하였다(Zakariya, 1988: 91-2). 2000년도 BIMB의 연례보고서에 의하면 총 대출금 48억 링깃 중 출자금융이 차지하는 비율은 5%에 불과하고(Al-Musyarakah 1천7백만 링깃, Al-Mudharaba 2억 2천만 링깃), 채권금융이 95%(Al-Bai' Bithaman Ajil 28억 8천만 링깃, Al-Murabahah 11억 6천만 링깃, Al-Ijarah가 2억 8천만 링깃)를 차지하였다(BMIB, 2000: 101). 대출의 산업분야별 분포를 보면 주택부문이 27.8%로 가장 높고, 부동산과 건설이 19.3%, 제조업이 15.3%, 농업과 광산업이 4.7%, 상업이 3.3%의 순으로 되어 있다(BIMB, 2000: 22). 이러한 통계는 BIMB가 출자금융의 방식을 통해 말레이-무슬림의 제조업과 상업활동을 지원하는데 미미한 역할 밖에 하지 못하였으며,¹⁰⁾ 주로 주택구입과 부동산 분야에 채권금융의 방식을 통해 지원하는데 집중하고 있음을 보여준다. 이슬람 은행의 채권금융은 사실상 감추어진 형태의 이자 징수가 아니냐는 비판을 받기 때문에 BIMB의 이슬람적 성격에 대한 논란이 존재한다(Zakariya, 1988: 91). 이 문제를 이해하기 위해서는 리바를 둘러싼 이슬람 학자들간의 논쟁을 살펴볼 필요가 있다.

꾸란에서 금지한 리바가 고리대를 의미하는 것인지 아니면 모든 형태의 이자를 포함하는 것인지에 대해 일찍부터 이슬람 학자들 사이에 많은 논쟁이 있어왔다. 모하메드가 꾸란에서 당시 아랍 사회에 만연해 있던 리바의 관행을 비난하였을 때 그가 염두에 둔 것은, 채무자가 정해진 기간에 부채를 상환하지 못하였을 때 갚아야 할 부채가 두 배가 되고, 채무상환이 계속 이루어지지 않을 경우 채무자를 노예로 삼는 관행이었던 것으로 짐작된다(Timur, 1992: 27-28). 꾸란에서의 리바 금지가 이러한 관행과는 다른 종류의 이자에도 적용되는 것인지는 불분명하다. 그러나, 모하메드 사후 이슬람 율법학자들은 리바의 금지를 이자가 수반되는 모든 형태의 대출행위에 적용하는 것으로 확대 해석하기 시작하였다. 이들이 내세운 근거는 이자가 불로소득이며, 채무자가 사업에서 얻게 될 이

10) 1991년의 예를 들면 BIMB에서 무슬림에게 대출해 준 총 금액은 전체 금융기관 대출금의 1%에 못 미치며, BIMB가 제조업 분야에 출자 또는 대출한 금액은 전체 금융기관에서 제조업 분야에 대출한 총액의 0.3%에 불과하다(Lin See Yan, 1993: 116-117).

윤의 규모가 불확실한 상황에서 채권자가 고정된 수익을 얻는 것은 이슬람의 규범을 벗어난다는 이유이다. 이러한 해석은 “우연(gharar) 또는 불확실한 원인에서 발생하는 모든 이익은 금지한다”는 이슬람의 상업 윤리에 상응하는 것이다(Rodinson, 1974: 16-17). 그러나, 중세 무슬림 사회에서 리바의 금지는 실제적인 효과를 별로 갖지 못하였는데, 이슬람 율법학자들이 리바에 대한 이론적인 금지를 우회할 수 있는 다양한 방식을 찾아냈기 때문이다(Rodinson, 1974: 35-36). 이러한 방법들은 아랍어로 *히얄(hiyal)*이라고 불리는데 ‘계약’을 의미한다. 앞서 BMB에서 이슬람에서 허용하는 채권금융의 방식으로 제시한 것이 이에 해당한다.¹¹⁾ 예를 들어 Al-Bai' Bithaman Ajil (할인상환판매)은 은행이 고객이 원하는 물품을 대신 구매해주고, 고객은 실제 구입 비용에 은행의 이윤 또는 판매수익(*bunga*)을 포함한 가격으로 약정된 기간 내에 할부로 상환하는 방식이다(BIMB 1994: 72-73). 은행과 대출자와의 계약에서 이자란 용어를 사용하지 않고 마치 양자간의 상거래에서 이윤이 발생한 것으로 표현되고 있지만, 대출자가 은행에 원 구매가격에 추가해서 부담하는 비용은 고정 이자를 지불하는 것과 실제로는 차이가 없다고 할 수 있다.

한편, 리바의 의미를 고리대로 국한해서 이해하는 일부 올라마들은 현대 은행의 이자는 리바에 해당하지 않으며, 따라서 은행의 이자는 이슬람에서 허용된다는 주장을 한다. 이들은 중세 무슬림 사회의 금융제도에 적용되었던 리바의 개념을 그와는 질적으로 다른 현대의 은행제도에서의 이자에 그대로 적용하는 것은 부적절하다고 본다. 이슬람의 관점에서 현재의 금융제도에 대한 개혁의 보다 중요한 과제는 이자의 폐지가 아니라, 자본의 기회비용을 이슬람 원칙에 맞게 반영하는 금융제도를 어떻게 만들어내느냐에 있다는 것이다(Nawab H. Naqvi et al., 1992: 172).

대부분의 이슬람 경제학자들은 Al-Mudharaba나 Al-Musharaka와 같이 이윤 공유(profit sharing)에 기초한 출자금융을 이슬람적 금융의 올바른 방식으로 인식하고 있다. 이 방식은 예금자와 은행, 또는 은행과 대출자가 파트너십(partnership)을 맺고, 이들이 사업에서 발생하는 이윤이나 손실을 일정한 비율에 따라 나누는 것이다. 이 방식을 이슬람적이라고 보는 이유는 산업과 상업활동에서 파트너십과 이윤 공유를 이슬람의 경제원칙에 따르는 것으로 권장하고 있기 때문이다. 하지만, 은행으로부터 대출 받은 기업가가 실제로 얻은 이윤의 규모를 속일 가능성이 존재한다는 점에서 이 방법이 현실적으로 안고 있는 문제가 발견된다(Muhammad, 1980: 221). 중세 무슬림 사회에서는 이런 계약이 서로 안면이 있고 신뢰할 수 있는 사람들 사이에서 맺어진 것인데 반해, 현대의 기업은 그 규모가 크고 익명의 다수 투자자들을 포함하고 있기 때문에 이러한 속임수가 행

11) 이러한 방식 외에도 중세 이슬람 사회에서는 유태인 등 비무슬림에 의한 이자 대출을 허용하였으며, 무슬림 자신도 이러한 종류의 금융거래에 은밀하게 참여함으로써 이자의 금지라는 원칙이 현실에서는 잘 지켜지지 않았다(Rodinson, 1974).

해질 가능성이 높고 이를 효과적으로 감독하기도 어렵다. 이러한 사실은 현대의 자본주의적 경제체제 하에서 이슬람 은행이 안고 있는 문제를 보여주는 것이다. 이 점에서 BIMB가 실제 운영에 있어서는 위험 부담이 큰 이윤 공유의 출자금 융 방식을 기피하고, 이슬람 규범의 측면에서 볼 때 그 정당성이 의문시되는 채권금융의 방식에 크게 의존하고 있는 현상을 이해할 수 있다.

말레이시아 정부는 일반 은행을 이슬람 은행으로 완전히 대체하겠다는 의도는 갖고 있지 않으며, 두 금융제도의 공존을 지향하고 있다. 정부는 저축과 대출의 측면에서 이슬람 은행이 전체 금융제도에서 차지하는 비율을 2000년도까지 적어도 5%까지 만들겠다는 비교적 조심스러운 전망을 제시하였지만(Bank Negara Malaysia, 1999: 249), 이 목표도 실현되지 못하였다. 그 이유의 일부는 말레이-무슬림의 태도에서 찾을 수 있다. 현세에서의 실리보다는 내세를 중시하는 종교적 동기에서 이슬람 은행을 이용하는 독실한 무슬림도 존재하지만, BIMB 고객들은 일반적으로 기존 은행과 이슬람 은행을 이용했을 때 예상되는 실제적 이익을 비교해서 은행을 선택하는 태도를 갖고 있다(BIMB의 사무원, 2001년 8월 필자와의 인터뷰). 97년 경제위기 직후 기존 은행들이 고금리 정책을 취했을 때 BIMB의 예금자들이 높은 금리를 찾아 일시에 인출해 감으로써 BIMB가 심각한 위기를 겪었다는 사실은(Harakah, 17 July 1998: 40) 이슬람 은행 이용자들이 갖고 있는 타산적 태도를 보여준다. BIMB의 실제 운영방식은 일반 은행과 경쟁해야 하는 현실적 상황에서 이슬람 은행이 안고 있는 어려움을 잘 드러내고 있다. 종교적 호소가 갖는 효력은 한계가 있기 때문에 BIMB가 이슬람 은행의 이상에 보다 더 충실한 방식을 취하기가 어려운 반면, 일반 은행과 경쟁하기 위해 지금보다도 더 실리적인 방식으로 나아간다면 이슬람 은행의 정체성을 상실하게 된다는 딜레마가 존재한다.

4. 빠스의 이슬람 경제관과 경제정책

최근의 경제위기는 빠스가 이슬람 경제를 대안적 경제체계로서 본격적으로 제기하는 기회를 제공하였다. 경제위기 직후 정부에 제출한 메모란덤에서 빠스는 경제위기의 극복을 위한 장기 전략으로 “균형 있고, 전략적이며, 정의롭고, 도덕적이고, 인간적인 경제체계를 수립할 것”과 “금융, 상품 거래와 서비스에 있어서 투기와 사기를 통제하기 위해 샤리아에 기초한 메카니즘을 도입할 것”을 제안하였다(Fadzil Noor, 빠스 창립 44주년 총회 당수 연설문, *Harakah*, 18 May 1998: 19). 또한 빠스는 농업과 공업의 균형 발전을 수반하는 산업화의 필요성을 강조하고 있는데, 이 점은 빠스가 말레이시아의 주요 농업지대인 끌란탄(Kelantan)에 지역적으로 근거하고 있는 정당이라는 사실과 무관하지 않지만, 이슬람의 경제 원리에서 식량의 확보를 일차적으로 중시한다는 점에 근거한 주장이다. 빠스는 그 동안의 산업화가 자원의 수입, 해외 기술과 해외 자본에 과도하게 의존하였

다는 점을 비판하고, 지역 내의 자원과 기술, 자본에 근간을 둔 산업화를 제시하였다. 이와 더불어 리바에 기초한 현재의 금융제도를 점진적으로 축소하고 이슬람적 금융제도를 도입할 것을 제안하였다(Fadzil Noor, *빠스 창립 45주년 총회 당수연설, Harakah*, 31 May 1999: 8). 이슬람 은행의 도입에 관한 빠스의 공식적인 입장 표명에서는 점진적인 개혁을 요구하는 비교적 온건한 견해가 제시되고 있지만, 빠스 내부의 세미나나 하라카에 실린 논설에는 리바를 현 경제위기의 근원으로 파악하고 전체 금융체계에서 리바를 즉각적으로 폐지해야 한다는 강경한 주장이 종종 등장하고 있다(Kamal Abu Ammar, "Alternatif Mutlak ke Arah Kecemerlangan Ummat," *Harakah*, 16 November 1998: 37; 15 October 1999: 28). 후자의 입장은 이슬람 은행의 전면적인 도입을 이슬람 경제의 실현과 동일시하는 경향이 있다. 국가재정과 관련해서는 자칼의 보다 적극적인 실시와 함께, 비생산적이고 낭비적인 거대사업에 대한 지출을 축소하고 빈곤층에 대한 지원과 사회복지부문에 대한 예산 증가를 강조하고 있다. 빠스의 공식적인 정책은 아니지만 투기적인 환거래를 방지하기 위하여 금화(wang dinar) 또는 이슬람 금화(dinar Islam)를 도입하는 방안과 이슬람 국가간의 화폐 및 경제공동체의 수립을 제안하기도 한다(Rosli Yaakob, "Globalisasi Ekonomi," *Harakah*, 16-31 July 2000: 20-22).

빠스의 경제개발 전략에서 농공간의 균형발전, 지속가능한 성장, 국내의 자원, 자본, 기술에 기초한 산업화, 중소기업의 육성, 빈곤의 해소를 가장 우선적인 정책목표로 삼고 있는 점은 민주행동당이나 말레이시아 인민당의 포퓰리스트(populist)적인 경제정책과 유사한 부분이다. 이들 정당이 연대하여 수립한 연립정당인 '대안적 전선'(BA: Barisan Alternatif)에서 발표한 선언문(Manifesto)의 경제분야에 대한 정책표명에서 빠스의 경제정책이 잘 반영되어 나타나 있다(BA, 1999: 14-21). 하지만, 빠스의 경제이념은 꾸란과 하디스에 근거하고 있는 것이며, 모하메드가 메디나를 통치하였던 당시의 마다니 사회(masyarakat madani)는 이들에게 이슬람 사회의 이상적인 역사적 모델로 남아 있다.

빠스의 경제관이 이들이 집권한 끌란탄(Kelantan)州와 트렝가누(Trengganu)州에서 어떻게 구체적으로 실천되고 있는가를 살펴보도록 하자. 빠스는 1990년 총선거에서 끌란탄주의 집권당이 된 후 현재에 이르고 있고, 1999년의 총선거에서 트렝가누주의 집권당이 되었다. 끌란탄의 주지사(Chief Minister)인 압둘 아지즈(Nik Abdul Aziz)는 이슬람 교사출신으로서 그의 '근본주의적' 이슬람 정책은 국내 매스컴 뿐 아니라 서방 언론의 관심을 끌었다. 그는 끌란탄 내에 있는 모든 도박 시설을 폐지하였고, 주류 소비에 대한 규제를 크게 강화했으며,¹²⁾ 사무실이나 공장에서 근무하는 말레이 여성의 베일 착용을 의무화하였다. 이슬람

12) 빠스의 끌란탄주 집권 10년간 주류 판매점의 숫자는 59개소에서 13개소로 줄었고, 무슬림에게 주류를 파는 것을 금지하였을 뿐 아니라, 유흥업소에서 무슬림 여성이 근무하는 것도 금지하였다.

에서의 할랄(halal: 허용된 것)과 하람(haram)의 규정을 보다 엄격하게 적용하고 있는 이러한 정책은 빠스의 입장에서는 세속적인 압노 정부와 이슬람적인 빠스 간의 차별성을 뚜렷이 드러내는 것이고, 빠스가 이슬람 사회를 건설하는데 매우 진지함을 보여주는 것이다. 반면에, 국내의 주류 언론이나 서방 언론들은 이러한 정책을 ‘이슬람 신정국가’의 비관용성과 종교적 극단주의를 보여주는 징표로 묘사하였다.

경제정책과 관련하여 끝란만 정부가 그들의 업적으로 치부하고 있는 것은 끝란만주를 말레이시아의 곡창으로 만들었으며, 사회복지와 부패의 척결이라는 측면에서 큰 개선이 있었다는 것이다(*Harakah*, 1-15 November 2000: 16). 사회복지의 측면에서 농민층의 빈곤율이 낮아졌고, 여성의 산후 휴가기간을 기존의 40일에서 60일로 늘렸으며, 저렴한 공공주택의 공급이 크게 증가하였다는 점을 강조하고 있다(*Harakah*, 12 July 1999: 20). 부패의 근절은 끝란만 정부가 가장 중요하게 여기는 정책적 목표에 해당한다. 이와 관련하여 압둘 아지즈는 종교적 색채가 매우 강한 논조로 그 해결의 방식을 제시하고 있다: “우리는 사람들에게 불법으로 돈을 버는 것은 불을 먹는 것과 같다는 것을 가르쳤다. 이들이 높은 지위의 관리가 되고 똑똑한 채 하더라도 사후에 지옥에 들어가게 된다면 무슨 소용이 있겠는가”(*Harakah*, 31 May 1999: 19). 그 자신의 검소한 생활방식과 정직함은 “깨끗한 정부”의 상징으로 선전되었다. 끝란만 정부는 정신적 측면과 물질적 측면간에 균형을 이룬 발전을 강조하며, 이슬람 학교의 설립에 많은 투자를 하는 것과 함께, 상업과 관광을 촉진하기 위해 사무실, 쇼핑센터, 호텔과 콘도미니엄 용도의 건물을 짓는 것을 적극적으로 권장하였다(*Harakah*, 22 June 1998: 24-25).

이슬람 금융과 관련해서 끝란만 정부가 가장 성공적으로 도입한 것은 이슬람 전당포이다. 이슬람 전당포는 대여금에 대한 이자 없이 저렴한 수수료만을 부과하며,¹³⁾ 기일 내에 원금을 상환하지 않을 경우에는 저당물을 경매하여, 대여금과 밀린 수수료를 공제하고 남은 금액을 저당자에게 돌려주는 방식을 채택하고 있다(*Harakah*, 12 July 1999: 20). 즉, 이슬람 전당포는 전당업에서 흔히 나타나는 고리대를 제거한 방식이다. 이 사례는 끝란만 정부가 리바의 폐지에 관심을 갖고 있음을 보여주는 것이지만, 이슬람 은행과 관련해서는 연방정부 차원에서의 정책과 별 차이가 나타나지 않는다.

1999년에 프렝가누주에 빠스가 집권하면서 주지사가 된 하디 아왕(Hadi Awang)은 리바의 폐지를 통한 이슬람 경제의 수립을 천명하였다(*Harakah*, 1-15 April 2000: 24). 하지만, 이를 위한 구체적인 정책으로 제시한 것은 매우 제한적인 개혁의 내용을 담은 것이다. 학자금 대출, 그리고 자동차, 컴퓨터, 가옥

13) 400 링깃 이하의 대여에 대해서는 월 60센트, 401-2,000 링깃에 대해서는 월 80센트, 그 이상에 대해서는 월 95센트를 수수료로 부과한다.

구입을 위한 대출에 이자를 부과하지 않는다는 것인데, 후자의 대출은 정부 관리로부터 시작하여 점차 일반 시민에게 확대하는 것으로 되어 있다(*Harakah*, 1-15 April 2000: 2). 이슬람 은행과 관련해서는 그 역시 현재의 이슬람 은행의 운영방식에 대한 비판이나, 일반 은행을 이슬람 은행으로 전면적으로 대체한다는 급진적인 주장을 제기하지 않고 있다.

빠스의 이슬람 경제 프로그램과 관련하여 Kohilal(Koperasi Al-Hilal Malaysia Berhad)이라고 불리는 조합활동을 언급할 필요가 있다. Kohilal은 1986년에 빠스 성원들의 조합으로 출발하였는데, 그 규모는 작으나 이슬람적 기업의 모델로서 중요한 의미를 갖는다(*Harakah*, 3 August 1998: 28). Kohilal은 이슬람 상품(*hilal* 상품)¹⁴⁾을 생산하고 판매하는 조합이며, 여기에서 발생하는 이익은 조합원들 사이에 이윤 공유(*profit sharing*)의 방식에 의해서 분배된다.¹⁵⁾ 여기에서 생산하거나 판매하는 물품은 식용유, 고추소스, 토마토 케첩, 인스턴트 국수와 같은 식품류, 치약, 비누, 머릿기름, 샴푸, 화장분과 같은 세면 화장품류이다. 여기서 이슬람 상품이 의미하는 바는 할랄(*halal*) 재료만을 사용하여 제조하였다는 것으로, 즉 알코올이나 돼지기름 등 이슬람에서 금지된(*haram*) 재료가 포함되어 있지 않다는 것이다.

Kohilal의 활동에서 주목되는 것은 이슬람적 소비에 대한 규정이 생산의 영역에 영향을 미치고 있다는 점이다. Kohilal은 이슬람에서의 할랄과 하람의 규정을 제한적이긴 하지만 현대의 일반 소비품에까지 확대하여 적용시키고 있다. 이들이 생산하거나 판매하는 식품류와 세면 화장품류는 모두 신체와 관련된 것인데, 이는 무슬림들이 가장 민감하게 할랄과 하람의 적용을 느끼는 부분이다. Kohilal에 의한 이슬람 상품의 제조와 판매는 무슬림의 소비생활에서 최근 나타나고 있는 새로운 현상, 즉 서구의 대중소비문화에 대항해서 의복, 오락, 잡지, 영화, 광고와 같은 다양한 소비품목에서 이슬람적 상품을 배타적으로 추구하는 경향과 그 맥을 같이 하는 것이다.¹⁶⁾

14) *hilal*은 초생달로 이슬람을 상징한다.

15) 이슬람 상품을 생산하고 판매하는 조합의 시조는 1970년대 초에 ABIM이 설립하였던 Syamelin이다. Darul Arquam에서도 이슬람 상품을 생산하는 공장을 운영하였다(Nagata, 1992). 이들 조직과 Kohilal과의 연관은 분명치 않으나, 전자가 모델이 되었을 것으로 짐작된다.

16) 최근 쿠알라룸푸르에 인접한 슬랑고르(Selangor)주에서 열린 미스 말레이시아 선발대회에 참가한 무슬림 소녀 3명이 현장에서 체포되어 실형을 받은 사건이 발생하였다. 국내의 이슬람 세력은 미인대회의 개최 자체를 성을 상품화하는 서구식 경제주의의 발현으로 보고 이에 반대하였다(홍석준, 1999: 50).

III. 결 론: 말레이시아의 이슬람화 과정과 경제위기

70년대의 이슬람 부흥운동, 80년대의 정부의 이슬람화 정책, 90년대의 빠스의 끝란판주 집권은 말레이시아 사회의 이슬람화가 굴곡은 있지만 꾸준히 진행되고 있음을 시사한다. 최근의 경제위기는 말레이시아의 이슬람화 과정에 어떤 영향을 미쳤는가? 정치적인 측면에서 본다면, 경제위기 이후 빠스에 대한 말레이의 지지가 크게 증가하였다는 점에서 경제위기가 이슬람 세력의 정치적 영향력 강화에 기여했다고 평가할 수 있을 것이다. 하지만, 양자간의 관계는 직접적인 것은 아니고, 빠스에 대한 지지도의 상승은 안와르의 구속에 의해 초래된 암노 지지세력 내부의 분열에 보다 밀접하게 연관되어 있다. 1998년 중엽 안와르의 구속 이후 안와르의 많은 지지자들이 빠스에 가입하는 현상이 발생하였고, 안와르의 구속사태와 이에 반대하는 대규모 시민시위를 상세하게 보도한 하라카(Harakah)의 판매 부수는 7만 부에서 30만 부로 급증하였는데, 이는 말레이시아에서 가장 많은 구독자를 가진 신문인 Utusan Malaysia의 판매 부수에 버금가는 것이다(FEER, 10 December 1998: 19). 1999년의 총선에서 ‘대안적 전선’(BA)의 일원으로 참가한 빠스는 연방의회의 의석 수를 기존의 7석에서 27석으로 크게 증가시켰으며, 끝란판주와 프랭가누주에서는 집권당이 되었다. 이 선거에서 ‘대안적 전선’은 집권 연립정당인 ‘국민전선’(BN: Barisan Nasional)이 전체 연방의회 의석수의 2/3 이상을 차지하는 것을 저지하는데 실패하였지만, 빠스는 ‘대안적 전선’의 다른 당에 비해 성공적인 선거결과를 얻은 것이다.¹⁷⁾

말레이 정치학자인 페리쉬(Farish)에 의하면 99년 총선에서 말레이 표가 빠스로 크게 쏠린 것은 빠스의 이슬람 이데올로기에 대한 공감 때문이라기보다는 안와르 문제에 대한 정부의 취급 방식에 대한 항의의 표시이다(FEER, 10 December 1998: 20). 이러한 분석은 상당히 설득력이 있는 것이긴 하지만, 위의 현상을 단지 ‘안와르 효과’로 간주할 수는 없다고 생각한다. 70년대에 ‘말레이시아 이슬람 청년동맹’(ABIM)을 주도하였던 안와르의 지지자들은 이슬람에 대한 강한 열정을 갖고 있는데, 안와르가 암노에서 제거됨으로써 빠스에서 이슬람적 대안을 찾게 되었다고도 볼 수 있다. 그 대표적인 사례는 국영 텔레비전 채널(RTM 1)의 이슬람 관련 대담 프로그램(Forum Perdana Ehwat Islam)의 사회자로 상당한 대중적 인기를 얻고 있던 하산(Hasan Ali)이 빠스에 가입한 것이다. 그는 하라카와 가진 인터뷰에서 말레이 도시 중산층은 빠스를 우스타즈(ustads: 종교교사)가 지배하는 정당, 농촌 스타일의 정당이라는 부정적인 이미지를 여전히 갖고 있음을 지적하고, 기술관료, 전문직 종사자, 서구식 교육을 받은 지식인

17) 안와르의 부인이 주도하는 신당인 국민정의당(Parti Keadilan Nasional)은 5석, 화인계의 중요 야당인 민주행동당은 10석을 얻는데 그쳤는데, 민주행동당의 실망스러운 선거 결과는 이슬람 정당인 빠스와의 연대에 대한 화인의 반발이 크게 작용한 것으로 분석되었다.

을 끌어들이기 위해서는 빠스의 개혁이 필요하다고 제안하였다(*Harakah*, 11 January 1999: 20-1). 하산이 지적한 변화가 98년 이후 빠스 내부에서 실제로 일어나고 있다고 할 수 있는데, 도시 거주의 말레이 중산층과 지식인이 대거 빠스에 가입하거나 지지를 보내게 되었다는 것, 하라카의 판매가 도시의 말레이를 중심으로 크게 증가하였다는 현상에서 이러한 변화를 읽을 수 있다(*Harakah*의 편집자, 2001년 8월, 필자와의 인터뷰). 또한, 빠스의 지도자들이 안와르 구속 이후 말레이 중산층과 안와르 지지자들을 중심으로 전개된 ‘개혁운동’(*reformasi movement*)에 대한 지지를 표명함으로써 이들을 끌어안으려는 시도를 하고 있다.

‘대안적 전선’의 결성은 말레이시아 정치사에서 처음으로 야당의 위치에 있는 말레이-무슬림계 정당과 화인계 정당이 연립정당을 구성한 중요한 사건으로, 독립 이후 줄곧 집권해 온 연립정당인 ‘국민전선’으로부터 정권 교체의 가능성을 열어 준 것으로 평가되었다. 경제위기 이후의 정치적, 경제적 상황이 빠스와 민주행동당의 제휴를 가능케 한 중요한 요인이었음은 분명하지만, 이들 정당이 사회정의라는 이념적 지향을 공유하고 있다는 점을 간과할 수는 없다.¹⁸⁾ ‘대안적 전선’의 내부에서 쉽게 합의점을 끌어내기 어려운 부분은 빠스가 정치적 목표로 내세우는 이슬람 국가의 수립에 관한 것이다. 빠스는 그동안 이슬람 국가의 수립을 가장 중요한 강령으로 채택하여 왔기 때문에 그것을 포기하는 것은 빠스의 이슬람적 정체성 자체를 상실하는 것으로 여기고 있다. 반면에 대부분의 화인이 이슬람 국가의 수립에 대해 강하게 반발하고 있기 때문에, 민주행동당은 빠스와의 제휴의 정당성을 이들에게 설득하는데 큰 어려움을 겪고 있다(*New Straits Times*, 8 July 2001: 8). 빠스의 입장에서는 지금까지 이론적인 수준에서만 제기하였던 이슬람 국가의 수립이 실제 그들이 집권하였을 때 구체적으로 어떤 정책을 수반할 것인지, 그리고 말레이시아와 같이 다종교, 다민족 국가에서 그것이 실현가능하고 적절한 것인지를 비말레이 뿐 아니라 도시 중산층 말레이에도 설득해야 하는 새로운 도전에 직면해 있다.

이슬람 경제에 대한 논의가 갖는 의미도 이러한 정치적 상황과 연관해서 이해할 필요가 있다. 경제위기 이후 빠스는 이슬람의 관점에서 현 경제체계에 대한 근본적인 비판을 제기하였는데, 그 내용은 무슬림 커뮤니티의 경계를 넘어서 보다 일반적으로 적용될 수 있는 논의를 담고 있다. 이슬람 경제윤리의 핵심인 정의와 동정심(*compassion*)은 이슬람의 보편적 가치로서, 이러한 가치의 공유는 빠스가 다른 야당들 또는 시민운동단체와 협력관계를 맺는 데 있어서 중요한 이념적 기반이 되어 있다. 이러한 빠스의 이슬람관은 마하띠르의 이슬람관과는 그 강조점에 있어서 중요한 차이가 있다는 것을 간단히 지적할 필요가 있다. 마하

18) 마하띠르는 두 정당의 연대가 ‘편의의 결혼’으로 결코 오래갈 수 없으며, 빠스는 말레이와 비말레이를 대상으로 할 때 다른 얘기를 하고 있다고 비난하였다.

떠르는 그의 신말레이(New Malay)론에서 이슬람의 보편적 가치로 기업가적 윤리(근면, 혁신, 규율, 검소, 신용)를 강조하고 있는데(Oh, 1998: 95-96), 이는 정의와 동정심을 이슬람의 보편적 가치로 강조하는 빠스의 입장과는 대조되며, 자본주의 경제체제에 대한 상이한 태도를 반영하고 있다. 앞서 살펴보았듯이 이슬람 경제론은 '이슬람 (공동체) 특수 담론'의 요소를 포함하고 있는 것도 사실이다. 특히, 이슬람 경제를 샤리아의 특정한 규정과 법을 글자 그대로 적용하는 것으로 이해하는 입장이 여기에 해당한다. 샤리아의 적용이 현대의 경제적 상황에 대한 적절한 고려 없이 적용되었을 때, 이슬람 경제는 단지 무슬림만을 위한 배타적이고 특수한 경제체제로 비무슬림들에게 인식될 위험이 크다. 이는 다민족, 다종교 국가인 말레이시아 사회에서 이슬람 경제론의 적합성에 대한 의문을 가중시킬 것이다.

이슬람 경제가 무엇을 의미하며, 이슬람의 원리가 현실에서 어떻게 적용될 수 있는가 하는 것은 여전히 해결하기 어려운 문제로 남아있다. 말라야 대학에서 이슬람 경제학을 가르치고 있는 한 교수에게 이슬람 경제가 어떤 면에서 현 경제체제에 대한 대안이 될 수 있는냐는 질문을 하였을 때 이에 대해 분명하게 말하기 어렵다는 대답을 들어야 했다. 빠스 본부의 임원에게 이슬람 경제가 무엇인가 하는 질문을 했을 때도 그는 자신이 대답할 수 있는 입장이 되지 못하며 이슬람 경제학 전문가에게 물어야 할 것이라고 조언하였다. 이슬람 경제는 상식적으로는 이슬람 은행이나 자카와 같은 특수한 제도와 동일시되고 있는가 하면, 다른 한편으로는 전문가만이 알 수 있는 영역이라고 인식되고 있는 것이다. 이슬람 국가와 관련된 논의에 있어서와 마찬가지로, 빠스는 이슬람 경제가 실제로 무엇을 의미하며, 그것이 말레이시아의 맥락에서 어떻게 실현될 수 있는가를 구체적으로 설명해야 할 상황에 놓여 있다. 빠스는 이슬람 경제가 단지 광신적인 무슬림의 시대착오적 이념이 아니며, 대안적 경제체제로서의 큰 잠재력을 갖고 있다는 것을 비말레이 뿐 아니라 말레이에게도 설득해야 하는 새로운 도전에 직면해 있는 것이다.

◆ 참고 문헌 ◆

- 홍석준. 1999. 「경제위기에 대한 문화적 대응: 말레이시아의 사례」. 『한국문화인류학』 32(2). pp. 33-60.
- BA(Barisan Alternatif). 1999. *Ke Arah Malaysia Yang Adil: Manifesto Bersama Barisan Alternatif (Towards Just Malaysia, Manifesto of Barisan Alternatif)*. Kuala Lumpur: Angkatan Edaran Enterprise.
- BIMB(Bank Islam Malaysia Berhad). 1994. *Islamic Banking Practice: From the Practitioner's Perspective*. Kuala Lumpur: BIMB.
- _____. 2000. *Annual Report 2000*. Kuala Lumpur: BIMB.
- BNM(Bank Negara Malaysia). 1999. *The Central Bank and the Financial System in Malaysia*. Kuala Lumpur: BNM.
- Farid Alatas. 2001. "Islam, Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan dan Masyarakat Sipil (Islam, Social Sciences and Civil Society)." Third International Malaysian Studies Conference. UKM. August 6-8.
- Heng Pek Koon. 2001. "The Asian Financial Crisis and Chinese Business in Malaysia." Third International Malaysian Studies Conference. UKM, August 6-8.
- Jomo K. S. 2001. "From Currency Crisis to Recession." in Jomo K.S.(ed.) *Malaysian Eclipse: Economic Crisis and Recovery*. London: Zed Books.
- Lee, Kyung-Chan. 2000. "Managing Crisis in Mahathir Way and the Prospect for Political Changes in Malaysia." *Economic Crisis in Southeast Asia and Korea*. Asian University Network and The Korean Association of Southeast Asian Studies.
- Lin See Yan. 1993. "Towards Effective Muslim Participation in Industrialisation." in Aidit Ghazali(ed.) *Industrialisation from an Islamic Perspective*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Mahathir Mohamad. 1999. *A New Deal for Asia*. Selangor: Pelanduk.
- _____. 2000. *The Malaysian Currency Crisis*. Selangor: Pelanduk.
- Muhammad Siddiqi. 1980. "Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature." in Khurshid Ahmad(ed.) *Studies in Islamic Economics*. Leister: The Islamic Foundation,
- Nagata, Judith. 1992. "Alternatives to Development: Small-Scale 'Islamic Economics' in Malaysia." *Manusia dan Masyarakat* 7. pp.45-54.
- Nawab H. Naqvi et al. 1992. "Principles of Islamic Economic Reform." in

- Jomo, K.S.(ed.) *Islamic Economic Alternatives*. Kuala Lumpur: Ikraq.
NEAC(National Economic Action Council). 1998. *National Economic Recovery Plan*. Kuala Lumpur: Prime Minister's Department.
- Oh, Myung-Seok. 1998. "From Dakwah to New Malays." in Oh, Myung-Seok & Kim, Hyung-Jun(eds.) *Religion, Ethnicity and Modernity in Southeast Asia*. Seoul: Seoul National University Press.
- Rodinson, Maxim. 1974. *Islam and Capitalism*. London: Allen Lane.
- Sachs, Jeffrey D. & Wing Thye Woo. 2000. "Understanding the Asian Financial Crisis." in Wing Thye Woo et al.(eds.) *The Financial Crisis: Lessons for a Resilient Asia*. Cambridge: The MIT Press.
- Soh, Byungkuk. 2000. "Mahathir's Anti-Western World View." *Economic Crisis in Southeast Asia and Korea*. Asian University Network and The Korean Association of Southeast Asian Studies.
- Sudin Haron & Bala Shanmugam. 1997. *Islamic Banking System: Concepts & Applications*. Selangor: Pelanduk.
- Timur Kuran. 1992. "The Economic System in Contemporary Islamic Thought." in Jomo, K.S.(ed.) *Islamic Economic Alternatives*. Kuala Lumpur: Ikraq.
- Zakariya Man. 1988. "Islamic Banking: the Malaysian Experience." in Mohamed Ariff(ed.) *Islamic Banking in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- FEER (Far Eastern Economic Reviews)*.
- Harakah*, various issues.
- New Straits Times*.

Causes of Malaysian Economic Crisis and its Alternative Recovery Plan from the Perspective of Islamic Economy

Myung-Seok Oh

*Associate Professor, Department of Anthropology
Seoul National University*

This paper focuses on Islamic responses to the recent economic crisis in Malaysia. The paper consists of three parts. First, it seeks the Islamic explanations for the causes of the economic crisis in Malaysia. I approach this issue by analytically dividing the explanations into Islamic *ummah*(community) specific discourse and Islamic universal discourse. Islamic discourse means a frame of explanations and interpretations, which are based, explicitly or tacitly, on Islamic sacred books such as Quran and Hadith. Islamic *ummah*-specific discourse is a kind of explanations, which seems to apply exclusively to Muslim community, while Islamic discourse contains ideas of a broader application beyond Muslim community.

Second, it looks at Islamic economic principles and ethics which are expressed in the literature of Islamic economics. The main concern here lies in seeking the possibility of Islamic economy as an alternative economic system to the dominant capitalist economy. To understand how Islamic ideals can be applied in real situation, the practice of Malaysian Islamic bank and the economic policy of PAS, an Islamic party in Malaysia, is examined.

Third, it explains the impact of the economic crisis on the Islamization process in Malaysia, focusing on the result of 1999 general election. It notes the phenomena that PAS members are increasingly recruited from urban middle-class Malays and PAS ideology becomes to emphasize the universal values of Islam.

오명석. 서울대학교 사회과학대학 인류학과 부교수.

서울특별시 관악구 신림동 산 56-1 서울대학교 관악캠퍼스 16-416.

Tel: (02) 880-6426(O). E-mail: mysok@prom.snu.ac.kr