

인도네시아 첩호(정화) 모스크와 화인들의 동화 전략*

송 승 원**

요약

2000년대 들어서 인도네시아의 10여개가 넘는 대도시에는 명 초기의 환관 해군 제독, 첩호(정화)의 이름을 딴 모스크가 건립되었다. 첩호가 15세기 초에 인도네시아와 말레이시아 등지에 여러 차례 방문한 이후 화인 커뮤니티는 유·불·도교가 혼재된 중국풍 사원에서 그를 신으로 추앙해왔다. 21세기에 첩호는 무슬림으로서 그 존재적 중요성이 새롭게 대두되고 있다. 첩호 모스크를 세운 화인단체는 현대사에서 화인들이 겪은 차별과 폭력을 뒤로 하고, 이슬람으로의 개종을 통해 현지 사회에 본격적으로 동화하려는 전략을 구축해왔다. 그런데 이 단체는 첩호의 원정단이 자바에 이슬람을 전파시킨 선구자라는 담론에 근거하여 화인 무슬림들이 인도네시아 이슬람의 저변 확산에 기여한 역할을 강조하고 있다. 식민시대에 한 네덜란드 관료가 발견했다는 『스마랑 중국인 연대기』와 『찌레본 중국인 연대기』의 내용에 전적으로 의존한 이 담론은 사료의 진위성이 완전히 검증되지 않았음에도 불구하고 인도네시아에 널리 퍼졌다. 화인 무슬림들은 첩호 모스크의 건축과 운영을 통해 이슬람이 배타적 종교가 아니며, 화인들은 군도의 이슬람 문명 건설에 기여한 커뮤니티로 인식되도록 노력하고 있다.

주제어: 첩호, 쟁허, 정화, 모스크, 첩호 모스크, 인도네시아 화인, 이슬람

* 이 연구는 2020학년도 한국외국어대학교 교내학술연구비의 지원에 의하여 이루어진 것임.

** 한국외국어대학교 말레이-인도네시아어 통번역학과 교수, swsong@hufs.ac.kr

I. 들어가며

본 논문은 2000년대 초부터 인도네시아의 주요 도시들에 건립되기 시작한 첩호 모스크 (Cheng Ho Mosque)의 건립 목적과 그 사회적 함의에 대해 살펴본다. 명나라 초기의 환관 해군 제독이었던 첩호(Cheng Ho 鄭和, 1371-1433)¹⁾는 15세기 초에 중국의 남경을 출발하여 베트남, 자바, 수마트라, 말라카 해협 등 동남아시아를 거쳐, 인도, 페르시아, 사우디아라비아와 동부 아프리카 연안의 인도양 국제 무역의 거점 도시들을 일곱 차례에 걸쳐 방문했다.

동남아시아의 화인 커뮤니티는 지난 수백 년 동안 다양한 방식으로 그를 기려왔다. 특히 첩호는 유·불·도교 신앙이 혼재된 클렌텡(Klenteng)이라고 불리는 중국풍 사당에서 신앙의 대상이 되어 왔다. 자바 스마랑의 삼포콩(三保洞), 말레이시아의 포산텡(寶山亭), 청훈텡(靑雲亭) 사당 등이 대표적이다. 또한 스마랑에서는 매년 첩호를 기리는 축제가 개최되고 있고, 수마트라 북부 아쨬의 한 박물관에는 첩호가 현지 왕에게 기증한 종이 보관되어 있다. 2005년에는 싱가포르에서 첩호의 동남아시아 도래 연도인 “1421”이라는 제목의 전시가 개최되었고, 말라카에서는 2006년에 첩호 박물관(Cheng Ho Cultural Museum)이 세워졌다(Hong 2009, 297; Lim 2018). 첩호는 2000년대 들어서 중국에서도 중화사상에 입각한 민족주의의 도구로 재해석되면서 그 업적이 재조명되고 있다. 2005년에 중국은 첩호 원정 600 주년 기념행사를 다수 개최하고 원정이 시작된 7월 11일을 국가항해일로 정했다(Hong 2009, 288). 해외로 적극적인 진출을 모색하고 항로를 개척한 첩호에 대한 기억은 중국 정부의 현재적 목표인 일대일로(一帶一路) 사업의 역사적 정당성

1) 첩호, 쩡허 또는 정화는 영문 표기로 ‘Zheng He’라고 쓰지만, 인도네시아와 말레이시아에서는 ‘Cheng Ho’ 또는 ‘Cheng Hoo’라고 표기하고 ‘첩호’라고 발음하고 있다. 본 논문에서는 후자의 표기와 발음에 따라 첩호라고 표기한다.

을 제공하는 유용한 과거였던 것이다(정유선 2018, 74).

그런데 화인들의 구심점이던 첩호는 2000년대 들어서 인도네시아에서 그가 중국 윈난성 출신의 무슬림이었다는 데서 의미가 새롭게 더해지고 있는 양상을 보인다. 첩호에 대한 기억과 전승이 이슬람교의 사원인 모스크라는 공간에서 새로운 양상으로 전개되기 시작한 것이다. 2000년대 초반에 자바의 수라바야에 최초의 첩호 모스크가 세워진 후 십여 개가 넘는 타 지역에서도 첩호 모스크들이 건립되었다. 그런데 첩호 모스크를 세운 화인 단체는 첩호를 비단 화인과 이슬람을 엮는 매개로서만 보는 것이 아니라 자바에 이슬람을 최초로 전파한 종교적 선구자라는 담론을 전개함으로써 매우 공격적인 동화 전략을 사용하고 있다. 이 과정에서 화인들은 첩호 원정단의 이슬람 전파를 나름의 역사적 근거를 들어 제시하고자 노력하고 있다.

본 연구는 15세기 명나라의 환관 제독 첩호가 2000년대 들어 화인 무슬림들의 새로운 정체성의 상징으로 부상하게 된 배경에 대해 규명하고, 화인들의 종교 변용 양상을 추적해 보고자 한다. 이를 위해 다음과 같은 질문에 답해 보고자 한다: 첫째, 첩호라는 인물의 역사와 신화가 현대에 어떻게, 무슨 이유로 소환되었는가? 둘째, 첩호 모스크를 건립한 화인 무슬림들은 어떤 역사적 근거와 논점을 가지고 첩호와 자바 이슬람화를 연관 짓는가? 셋째, 첩호 모스크의 건립은 화인과 현지인의 관계 설정에서 어떤 역할을 수행하려는 목적을 지니는가?

본 연구를 위해 2016년 8월에 동부 자바의 수라바야(Surabaya)와 빠수루안(Pasuruan)의 첩호 모스크를 방문하고 관계자들을 인터뷰하였다. 또한 첩호의 동남아 방문에 대한 다양한 기록물 등을 분석하였다. 논문은 다음과 같이 구성되었다: 2장에서는 첩호의 동남아 원정사를 간략히 고찰하고; 3장에서는 인도네시아에서 화인의 종교적 구심점으로 첩호가 어떻게 유·불·도교의 신앙 대상에서 이슬람의 성인으로 바뀌고 있는지; 그리고 4장에서는 인도네시아 화인 무슬림들의 동화 전

략의 역사와 첩호 모스크의 설립 배경을 살펴보고, 마지막으로 5장에서 첩호 모스크의 건축 양식과 종교 실행 양상의 분석을 통해 현재의 화인들이 추구하고 있는 정치, 종교, 사회적 목표를 살펴보도록 한다.

II. 첩호의 해외 원정의 목적과 동남아시아의 방문 기록

첩호의 고향, 원난성은 몽골의 지배하에 놓여 있던 시절에 일찍이 이슬람화되었다. 1402년에 건국된 명은 이미 쇠락한 원나라(1271-1368)를 물리치고 만리장성 이남의 영토를 차지했다. 첩호는 명군의 공격으로 어린 나이에 노비로 잡혀 수도인 남경에 끌려와 거세를 당한 후 환관이 되었고, 연왕(燕王, 이후 영락제)을 보필했다(Yun-Ts'iao 1976, 134). 이후 출중한 개인적 능력을 바탕으로 해군 제독에까지 오르게 된다.

당시 첩호가 해양 원정을 이끈 데는 무슬림 환관으로서의 정체성이 어느 정도 작용한 것으로 보인다. 원의 황제 쿠빌라이 칸(1215-1294)은 국제적 감각을 갖춘 중앙아시아 출신의 무슬림 상인 등 외국인들을 우대하여 원과 피지배자들인 한족 사이의 중간자 역할을 수행하게 하였다(Finlay 2008, 333). 이에 따라 중앙아시아의 무슬림들이 중국 영토로 많이 이주하였고, 첩호의 가문도 그 중 하나였다. 일부 학자들은 환관이 해군제독에까지 이른 것은 한조부터 내려오는 전통이었다고 주장하기도 한다(Yun-Ts'iao 1976, 134).

첩호의 해외 원정은 3대 황제인 영락제(성조. 재위 1402-1424)에 여섯 차례, 그리고 5대 선덕제(선종. 재위 1425-1435)에 마지막 일곱 번째 항해가 이루어졌다(Finlay 2008, 330). 1405년에 있었던 첫 번째 항해에서는 무려 250여 척의 배와 27,000여 명의 선원들을 이끌고 이루어졌다고 알려져 있다(Pirés 1944; Sen 2016, 611). 첩호가 1431년에 출

발한 항해 도중 사망한 이후 명은 인도양 지역과의 교류에 대한 관심을 접게 된다(Sen 2016, 612).

첩호 항해의 목적에 대해서는 의견이 분분하지만, 명의 외교적 과시, 군사 행동을 통해 무역을 방해하는 세력 제거, 인도양 연안 국가들과의 조공 관계 수립 등이 복합적인 이유였던 것으로 보인다. 명의 태조 홍무제(재위 1368-1398)는 자신을 한족의 정통 후계자라고 자부하고, 원의 문화적 잔재를 청산하고 체제 정비에 위해 유교 문화를 부흥시켰다(Finlay 2008, 331-333). 특히 그는 원대에 발달했던 국제무역과 사무역 전통을 말살함으로써 원조의 흔적을 지우려고 했다. 또한 이전에 의레이며 공식 외교 문화일 뿐이었던 조공 체계를 국가의 관료적 경영 체제로 바꾸고, 전례 없는 관대관(官對官) 무역 체계를 공고히 수립하려고 노력했다. 그의 정책은 원의 무역 전통과 수세기 구축된 무역 네트워크를 상실하는 결과를 초래하고 말았다(Finlay 2008, 334).

해외 원정을 지시한 영락제는 2대 건문제(재위 1377-1402)를 폐위시키고 황위에 오른 후 유학을 국가의 기본 통치이념으로 재정비하였지만, 무역에 대해 아버지보다 유화적인 태도를 취했다. 특히 쿠빌라이 칸이 전 세계에 수립했던 조공 체제를 재구축하고자 했다(Sen 2016, 612; Finlay 2008, 336). 해외 원정의 목적에 대해 김수연(2016, 254)은 다음과 같이 정리했다.

정화[첩호]의 항해 목적은 성조가 건문제의 행적을 쫓기 위해서라는 설을 제외하면, 4년간의 내전을 통해 정권을 장악한 성조가 변방의 경계를 안정시키고 이전부터 조공을 하던 남양의 여러 국가들에게 새로운 천자의 조서를 반포하여 명조의 부강함을 알림과 동시에 지속적인 조공을 독려하기 위함이었다. 이는 중국의 역대 왕조가 새롭게 들어서면 인접지역에게 의례적으로 행하던 행동방식이지만, 정화의 서양으로의 항해는 결코 의례적인 사신의 파견이나 미지의 세계에 대한 탐험과는 성격이 매우 다른 것이었다. 그 보다는 전례 없는 대규모 보선(寶

船)의 건조와 군사력에서 보여주듯이 정화의 항해는 군사력과 경제력을 바탕으로 한 명조의 일종의 무력 과시와 이른바 천하체제 속의 국가 간의 갈등의 조정자이자 질서규범의 제정 및 수호자로서의 명조의 지위를 널리 알리기 위함이었다.

일곱 차례의 해외 원정 결과 명은 48개의 조공국을 두게 되었다. 또한 장거리 무역과 외교 질서의 재편, 사람들과 동물들의 순환, 사고와 문화적 유물들이 교환되는 결과를 가져왔다. 말레이 반도의 말라카 왕국은 첩호를 통해 중국과의 조공 관계를 수립한 이후 시암(Siam)이나 자바의 공격이나 간섭으로부터 중국의 보호받을 수 있었다(Hong 2009, 294). 『명실록(明實錄)』과 첩호의 서기 마환(馬歡)이 편찬한 해외견문록 『영해승람(瀛涯勝覽)』은 왕국의 시조인 빠라메스와라(Paramesvara)가 500여명의 신하와 왕비, 아이들을 이끌고 첩호의 함선을 따라 명나라를 방문했다고 전하고 있다(Wade 2005b, Entry 774; 마환 미간행, 42). 첩호 일행은 팰렘방(Palembang), 아제, 실론 등에서 왕을 폐위하고 다른 왕을 옹립하는 등 내정에도 개입했다. 수마트라 남부의 팰렘방에는 명의 사무역 금지 정책에도 불구하고 밀항하여 도래한 중국 상인들이 거주하고 있으면서 인도양 무역 네트워크에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있었다. 명은 이들 “해적들, 혹은 도망자들”의 존재에 대해 잘 인지하고 있었으며, 이들을 이용해 팰렘방을 중국의 세력지역으로 만들려는 계획을 가지고 있었다(Wade 2005b, Entry 400; Sen 2016, 613). 첩호는 1407년에 이 지역의 광동인이 선박의 재물을 빼앗는 등의 횡포를 일삼자, 그를 생포하여 조정으로 압송하여 처형시켰다(마환 미간행, 35; Wade 2005b, Entry 536).

해외 원정 이후 명의 국가정비를 위해 도입된 유교의 발전 속에서 점차 유학파들이 득세를 하면서 사회는 빠르게 농업 중심의 정책으로 바뀌었고, 이후 명 정부는 해금령을 내리고 첩호의 기록들과 영락제의 혁

명적이었던 세력 과시 등에 대한 기록을 모두 불태워버렸다(Finlay 2008, 338). 원의 신임을 받았던 무슬림들에 대한 한족의 불신도 첩호의 사후 탄압의 한 요소로 작용한 것으로 보인다. 이로써 명의 해상 진출은 중단되었다.

III. 인도네시아의 화인 커뮤니티와 이슬람을 통한 동화전략의 수립

중국인들은 14-15세기경부터 무역을 위해 인도네시아에 유입되기 시작했다. 1602년 네덜란드동인도회사가 바타비아를 무역 거점으로 삼고 노동력 확보를 위해 중국인 노동력을 유입시킨 후 수가 더욱 증가했다(Suryadinata 2007). 19세기 식민 통치 기간에 대량 유입된 중국인들은 청나라의 극심한 빈곤과 태평천국의 난 등의 환란을 피해 동남아시아로 이주했고, 광산이나 플랜테이션 노동자, 상인 등으로 일했으며, 현지인들이 기피하는 세금 징수원도 도맡아 했다. 현재 인도네시아 화인들은 전체 2억 6천만 인구 중 대략 3퍼센트 가량인 780만 명으로 추산되지만, 이들이 국가 경제의 70퍼센트 정도를 장악하고 있다고 알려져 있다(World Population Review 2019). 소수 화인들의 경제력이 토착 말레이계보다 월등히 커진 결과 발생한 인종 간 빈부 격차는 심각한 사회적 균열을 발생시켰다.

식민이 종료한 이후 수카르노 정권(1945-1967)의 경제 논리의 가장 큰 기조 중 하나는 외국자본의 독식 문제 해결이었는데, 부유한 화인들은 경제적으로, 문화적으로 탄압의 대상이었다. 당시의 많은 화인 지식인들은 모국 중국이 공산화되면서 인도네시아 공산당에 가담했으며, 인도네시아국적협의회(Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia)

라는 화인 기구를 통해 인도네시아의 정치에 참여했다. 그러나 1965년 발생한 공산당 소요사태(*Gestapu Incident*)는 수많은 화인 희생자를 낳았다. 이를 진압한 우파 군부의 리더인 수하르토는 전국적으로 공산당 숙청에 나섰고, 공산당에 협조했다는 비판과 함께 수카르노를 권좌에서 몰아내었다. 사실상 수많은 무고한 시민도 무차별적으로 희생된 이 사건에서 화인들의 희생이 컸음은 널리 알려진 사실이다.

수하르토 정권(1967-1998)은 화인들에 대한 철저한 동화 정책을 내세웠다(Sandkühler 2014, 159). 화인들의 정치 진출은 금지되었고 1967년 대통령령(*Presidium Instruction No.14/1967*)을 통해 화인의 종교, 신앙, 전통의 표현 금지가 공포되었다(Muzzaki 2009, 193). 화인들은 인도네시아 식으로 이름을 개명해야 했고, 국가가 인정한 다섯 개의 공식 종교 중 하나를 선택해야 했다. 탄압 이후 많은 유·불·도교 화인들은 기독교로 대거 개종하게 되는데, 이것은 중국인으로서의 정체성을 되도록 드러내지 않음으로써 안전을 도모하기 위한 것이었다(Freedmann 2002; Jacobsen 2005; Sandkühler 2014, 160; 신윤희 2001, 89). 그러나 말레이계의 주 종교인 이슬람으로 개종하는 수는 얼마 되지 않았는데, 이것은 화인의 이슬람화가 이슬람에 반감을 가진 화인공동체로부터의 단절을 의미했기 때문이었다(신윤희 2001, 91).²⁾ 그러나 이전 시기와 달리 수하르토 시기에 화인들은 경제적으로는 자유를 누려서 많은 부를 축적했고, 수하르토와 후원·수혜관계를 맺고 있던 화인 기업인들은 엄청난 부를 쌓았다. 인종 간 심한 빈부 격차가 발생하자, 화인을 향한 사회의 적개심은 말라리 사태(1974년) 등의 일련의 반정부적 시위로 분출되었고, 정부는 뿌리부미(*pribumi*: 원주민) 우대 정책과 같은 토착인 우대 정책을 펼쳤다. 그러나 화인에 대한 사회적 적개심이 해소되기에 역부족이었다.

2) 인도네시아 내 화인 무슬림들의 숫자는 대략 13만 명 정도로 추산된다(*South China Morning Post*. 2020/01/26).

수하르토 정권 후반기에 들어서면 정권이 화인에 대해 보다 완화된 자세를 취하게 된다. 전반기에 정권이 이슬람을 공적 영역에서 배제하는 전략을 취하다가 후반기 화해 무드로 변경하게 되는데, 이슬람 세력이 정치, 사회면에서 예전에 비해 훨씬 나은 대접을 받게 되자 화인이나 기타 종교에 대해서도 보다 관용적인 태도를 취하게 된 것이 배경으로 파악된다(Heryanto 1998). 이 시기에 많은 화인들이 보다 현지 사회에 동화되려는 움직임을 보이게 된다. 1991년에 자카르타의 차이나타운인 빠사르바루(Pasar Baru)에 중국 고대 철학자의 이름을 따라 지어진 라오쯔(노자) 모스크(Lau Tze Mosque)가 건립되었다. 라오쯔 모스크는 개인의 집을 예배소로 변경한 것이었고, 이름만 중국 색채를 지녔을 뿐 모스크의 외양이라든가 실질적 기능 면에서 종교시설로 기능한 것이 아니라 상업 용도로 사용되었다(Muzzaki 2010, 11; Hew 2014, 641-642). 라오쯔 모스크의 건립은 신질서 기간에 화인들에게 제한적이거나 “중국적임”을 드러낼 수 있는 공간이 존재했다는 것을 반증한다.

그러나 라오쯔 모스크의 등장이 무슬림 화인들의 역사에서 결코 새로운 현상은 아니었다. 이슬람을 통한 화인들의 동화는 매우 오랜 기간을 거쳐 서서히 진행되어 왔다. 인도네시아의 화인들은 동남아시아에 도래한 시기에 따라 크게 두 그룹으로 분류되는데, 대부분의 화인들은 19세기에 식민 정부의 노동력 충원을 목적으로 유입된 또뚝(Totok) 화인이다. 반면, 수백 년 전부터 동남아시아에 유입된 중국 남성들이 현지 여성들과 혼인한 결과 탄생한 메스티조 그룹은 빠라나칸(Peranakan) 화인이라 불린다. 또뚝 화인들이 중국적 정체성을 고수하려 노력한 것에 비해 빠라나칸 화인들은 말레이 여성과의 혼인, 이슬람 개종 등으로 통해 현지 사회에 동화되어 왔다(Muhamad 2007; Suryadinata 1979, 1992, 1993; Budiman 1979; BAKOM-PKB 1981; Riyanto 1997; Jahja 1990 참조). 15세기 말부터 동남아시아를 방문했던 토메 피레스(Tomé Pires) 등의 여행가과 유럽 관료들은 빨렘방과 자바, 마까사르 등 인도

네시아의 여러 지방에 무슬림 화인들이 거주하고 있음을 기록하고 있다(Pires 1944, 179, 182; Muhamad 2007, 2 재인용).

식민시대에 들어서면서 이슬람은 사회, 경제적으로 취약한 말레이 계층의 종교로 인식되었고, 화인들의 개종 빈도는 줄어들었다. 대표적인 화인 무슬림 리더이자 무하마디아(Muhammadiyah)의 핵심 멤버였던 까림우이(Abdul Karim Oey)는 1930년에 이슬람으로 개종을 선언하자 그의 아버지가 부자의 연을 끊는다고 선언했고, 거주지역인 벵골루(Bengkulu)의 화인 커뮤니티에게 조롱을 받았다고 밝히기도 했다(Muhamad 2007, 8-10; Suryadinata 1993). 당시 식민이 창조한 계급 구조에서 현지 말레이보다 더 높은 위치를 차지하고 있던 중국인들에게 무슬림으로 개종한다는 것은 계급의 하락으로 여겨진 것이다. 그러나 강성 이슬람 지역인 수마트라, 술라웨시 등지에는 다수의 화인 무슬림들이 거주하고 있었고, 1930년대부터 식민저항과 민족주의 운동, 지역 내 이슬람 전파에 다양하게 참여하기 시작했다(신윤희 2001, 87; Muhamad 2007, 3). 술라웨시에서는 옹키호(Ong Kie Ho)라는 화인이 이슬람 정당을 설립했고, 메단에서는 압아시옹(Haji Yap A Siong)이 “중국인 이슬람 단체(Persatuan Islam Tionghoa)”를, 마카사르에서는 림키치(Liem Kie Chie)가 “인도네시아 이슬람 중국인 정당 (Partai Tionghoa Islam Indonesia)”을 설립했다(Muhamad 2007, 3).

그 중 대표적인 화인들은 까림우이, 유누스 야흐야(Junus Jahja), 무부드야뜨나(Muh Budyatna) 등인데, 그들은 현지사회로의 완전한 동화야말로 화인을 향한 정치적, 사회적 차별을 해소시킬 수 있는 방안이라고 보았다(Muzzaki 2010, 9). 이들은 1961년 1월 15일에 자바의 암바라와(Ambarawa) 지역에서 소위 “동화 현장(Piagam Asimilasi)”에 서명을 하고 현지 사회와의 전면적 동화를 외친 30명의 화인 지식인들이다(Suryadinata 2012, 378; Muhamad 2007, 10-13; Jahja 1990; Riyanto 1997). 암바라와의 화인들은 인도네시아의 통합을 저해하는 중국인들

의 배타적 인종 정체성 고수에 반대하고 화인학교 철폐, 중국인에 대한 차별적 시선을 담은 용어인 띠옹호아(Tionghoa)의 사용 금지, 중국 사원을 제외하고 공적 공간에서 중국 페스티벌 금지와 인도네시아 이름 사용하기 등을 주장했다(Muhamad 2007, 10). 이런 맥락에서 또 다른 중요한 기구는 “국가통합을 위한 소통기구(BAKOM-PKB: Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa)”였는데, 종교기구도 아니었지만 화인들의 이슬람화를 독려하며 동화주의를 지지했다(Muhamad 2007, 10-13).

까림우이는 1961년에 화인 무슬림 역사에서 의미 있는 단체인 화인 무슬림협회를 창시했다. 이 단체는 1953년에 수립된 두 개의 단체인 “중국인이슬람협회(Persatuan Islam Tionghoa)”와 “무슬림중국인협회(Persatuan Tionghoa Muslim)”라는 두 단체를 병합한 것이었다(Muzzaki 2010, 10; Muhamad 2007, 8-10). 원래 정당이던 이 단체는 수하르토 시기의 화인들의 탈정치화 기조 속에서 정치성, 종족성이 배제된 기관으로 전략하였다(신윤환 2001, 88). 화인무슬림협회는 무하마디야나 나흐다툴 울라마(Nahdlatul Ulama)와 같은 이슬람 단체와 비슷한 구조를 가지고 있었고, 대부분이 화인이 많이 거주하는 대도시에 본부를 두고, 읍(kecamatan) 단위의 행정구역까지 사무소를 확대해 나가고 있다(Muzzaki 2010, 10).

화인무슬림협회는 포스트-수하르토 시기에 수라바야의 제1호 첩호 모스크를 설립하게 된다. 수라바야의 화인들이 첩호 모스크 건립의 선두에 나선 보다 직접적인 원인은 1998년 당시에 화인들이 사회 폭력의 대상이 되었고, 화인 상점의 약탈과 방화, 살인, 강간 사건 등이 일어난 후 수라바야 화인 사이에서 보다 강력한 동화 전략을 구축해야 한다는 의견이 대두되기 시작했기 때문이다(Muzzaki 2010, 11). 1997년부터 시작된 아시아 경제위기는 수하르토 정권의 몰락을 가져왔다. 1998년

부터 인도네시아 전역은 엄청난 사회 혼란에 빠지게 되었는데, 공권력이 부재한 상황 속에서 장기 독재기간에 억눌려 있던 인종 간, 종족 간, 종교 간 갈등이 폭발하면서 끔찍한 사회폭력이 전국을 휩쓸었다. 말루꾸와 술라웨시 등지에서는 토착 기독교인들과 이주 무슬림 커뮤니티 간에 살상과 방화로 인한 대규모 난민이 발생했고, 깔리만판과 자바 등지에서도 다양한 폭력 사태가 벌어졌다. 화인들도 끔찍한 폭력의 대상이 되었고, 이들이 인도네시아로부터 인근 국가 혹은 중국으로 대거 이탈하는 사태가 벌어졌다.

혼란기가 어느 정도 지나고 나자 화인들은 수하르토 하야 이후의 개혁 공간에서 새롭게 일어나고 있는 사회적 변동에 새로운 방식으로 적응하기 시작했다. 개혁기에는 민주화가 본격적으로 시작되고, 지방자치 시작되었는데, 이 시기 중앙과 지방 간, 군부세력과 민간 세력 간, 그리고 종족 간 권력 관계가 재조정 되는 시기에 억눌려 있던 다양한 사회 세력들은 정체성 강화를 위해 노력했다. 관습을 앞세운 토착인(indigenous people)들을 비롯하여 이슬람 세력, 성 소수자들, 그리고 화인 그룹 등 많은 사회 그룹들이 이에 해당한다. 소위 정체성정치(Identity Politics)가 사회의 담론을 주도하게 된 것이다.

정체성 정치는 기존의 동화주의 또는 문화적 균질화(cultural homogenization)라는 신질서기적 특징에서 탈피하여, 다원주의(multiculturalism)라는 정책적 기반 위에서 활발히 일어났다. 다원주의는 신질서기간에 억눌려있던 소수 그룹에게 정체성을 강화하고 드러낼 수 있게 해주었다. 화인들도 개혁 공간에서 역시 억눌려 있던 그들의 정체성을 드러내고 문화유산을 누릴 수 있는 기회가 열렸다. 제4대 대통령 압둘라흐만 와히드(Abdurrahman Wahid)는 2000년에 중국어와 중국 문양들의 사용에 대한 해금 정책을 실시하였고, 이전에는 금지되었던 중국어 간판이 거리에 설치되었으며, 중국어 책 수입 등이 재개

되고 유고 페스티벌의 금지 조항도 폐지되었다. 2003년 메가와티(Megawati) 제5대 대통령은 음력설을 공휴일로 공식 인정했다(Sandkühler 2014, 160). 제6대 유도요노(Yudhoyono) 대통령은 2006년에 신 시민권법(New Citizenship Bill No.12/2006 under President Yudhoyono) 제정을 통해 화인에 대한 차별을 법적으로 금지했다(Muzzaki 2010, 17). 이후 조코 위도도(Joko Widodo)가 2012년에 자카르타 주지사에 선출되면서 화인 출신인 아후(본명: 바수끼 짜하야 뿌르나마(Basuki Tjahaja Purnama)이 부주지사가 되었고, 이후 위도도가 시장 임기를 마치기 전인 2014년에 제7대 대통령에 당선되면서 자카르타 시장직을 계승했다.

첩호 모스크는 다원주의를 표방한다기보다는 신질서식 동화주의에 가깝기 때문에 얼핏 보면 개혁 공간의 정체성 정치의 부활과 거리가 먼 듯 보이지만, 그럼에도 불구하고 그것이 다원주의의 강화라는 시대적 변동 속에서 탄생했다는 점은 명백해 보인다. 화인들이 신질서 기간에 정체성을 최대한 숨기며 살아야 했던 반면, 첩호 모스크는 이들이 그들이 선택한 무슬림 화인으로서의 정체성을 적극적으로 드러낸 것이기 때문이다. 이것은 소수 그룹의 정체성과 문화를 최대한 보호하려는 정부의 다원주의 정책 속에서 가능했던 일이라 사료된다.

이러한 사회 무드 속에서 대중매체에는 전례 없는 화인 올라마들이 모습을 드러내기 시작했다. 대표적인 인물들은 여성 올라마인 탄 메이화(Tan Mei Hwa), 유명한 브레만(preman, 불량배) 출신으로 이후 무슬림으로 개종한 안톤 메단(Anton Medan), 그리고 꼬꼬림(Koko Liem), 펠릭스 시아우(Felix Siauw), 샤피 안토니오(Syafii Antonio) 등이 있다(Hew 2013; 2017, 2). 이들은 텔레비전 방송에 출연하여, 이슬람 대중 강연을 진행해오고 있다. 화인 무슬림 정치인들도 지방 선거에서 두각을 나타내기 시작했다. 아후이 화인 정치인이긴 했지만 기독교도였던 반면, 2017년 중부 자바의 반자르너가라(Banjarnegara)의 군수로 선출

된 화인 출신의 부디 사르위노(Budhi Sarwono)는 무슬림이었다. 또한 말랑(Malang)의 시장 선거에서도 2013년에 모하마드 안톤(Mochamad Anton)이라는 화인 무슬림 기업가가 당선되었다(Hew 2013).

그러나 화인들에게 아직 완전한 봄이 찾아온 것이 아니었다. 화인 정치인의 등장을 불편하게 바라보는 이슬람 극단주의 세력과의 충돌로 결국 아후는 “이슬람 신성 모독죄”라는 죄명으로 2년간의 복역을 마쳐야 했다. 사회적으로도 화인을 향한 보이지 않는 차별은 지속되고 있다. 이를테면 주민등록증이나 가족등록증 등을 발급받기 위해 화인들이 수백만 루피아에 이르는 불법적 비용을 지불하고 있거나, 신질서 기간에 공식 종교에서 삭제되었지만 개혁기에 다시 종교의 자유를 보장 받은 유교의 전통에 따라 결혼한 부부에게 결혼 허가를 내어 주지 않는 관료의 행태 등이 여전히 보고되고 있다. 또한 화인들은 사업 허가권 취득에도 말레이계보다 어려움을 겪는다고 알려져 있다(Muzzaki 2010, 18).

첑호 모스크는 수백 년간 존재해 온 무슬림 화인들이 존재를 가시적으로 드러낸 것이며, 특히 현대에 현지 사회와 많은 갈등을 겪은 화인들이 인종 갈등의 해소 방안이자 토착인과의 상생 방안으로 수립한 “자발적 동화”전략이다. 다음 장에서는 신질서 후반 이후 본격 가동된 화인들의 동화 전략이라는 배경을 바탕으로, 2000년대 초반에 첑호 모스크가 건립된 배경과 건축 담론에 대해 살펴보도록 하겠다.

IV. 첑호 모스크와 이슬람 전파에 대한 담론

첑호 모스크를 건립한 화인들은 자신들의 조상을 첑호의 무슬림 원정단이라고 주장한다. 첑호 일행의 기록이나 『명실록』에는 첑호가 스

마라을 방문했다는 기록이 존재하지 않지만 현지에서는 여러 전승이 전해 내려온다. 이에 따르면 첩호 일행은 1416년의 제5차 항해 때 스마라을 방문했다. 정화 원정단의 중요 인물이었던 왕징홍(Wang Jing Hong)이 병이 나자 한 동굴에서 그가 치료받도록 조치하고 일행은 나머지 여정을 떠났다. 왕징홍은 회복 후 지역에 계속 거주하면서 첩호 동상을 세웠다. 그가 죽자 현지 주민들은 동굴 옆에 그의 무덤을 만들었다. 1724년에 현지 화인들이 이곳에 삼포콩 사원을 세웠고, 사원은 이후 보수 작업을 거쳐 오늘날의 모습을 갖추게 되었다.

그러나 삼포콩 사원에서는 첩호뿐만 아니라 다른 신들도 경배의 대상이다. 유·불·도가 합쳐진 인도네시아의 중국풍 절들을 뜨리다르마(Tri Darma)라고 부르는데, 삼포콩에서는 첩호, 토지의 신인 복덕정신(福德正神), 공자 등 유교의 성인들 등이 신격화의 대상이다(Julianto 2015, 40). 또한 무슬림들도 이 사원을 방문하는데, 이들은 첩호 신상에 기도를 올리고, 사원 내 첩호 일행의 이슬람식 무덤을 순례한다(Julianto 2015, 39). 주변 국가인 말레이시아, 싱가포르, 브루나이의 화인들도 이 사원을 즐겨 방문한다. 특이할 만한 점은 첩호 신에게 복을 비는 방문자들의 대부분이 상인 계층으로, 이들은 장사의 성공과 안전한 무역 활동을 기도하는데, 이는 첩호를 무역의 신으로 간주하기 때문이라고 한다(Tanggok 2020, 119).

이런 배경 속에서 제1호 첩호 모스크는 수라바야의 가딩가(街)에 세워져 2003년 3월에 공식 개관했다. 약 200명가량의 신도를 수용할 수 있는 이 모스크는 동부 자바 화인무슬림협회 건물 뒤편에 위치해 있다. 세부 운영은 화인무슬림연합 산하의 “하지첩호재단(Yayasan Haji Muhammad Cheng Hoo)”이 담당하고 있다. 당시 비무슬림계 유력 화인 기업인들이 건축비의 70퍼센트를 제공했다고 알려져 있다. 이것은 수라바야의 중산층 화인들이 이 모스크가 화인들을 향한 폭력을 막아 줄

방안이라는 데 동조하고 있음을 보여준다.

화인무슬림연합은 첩호 모스크의 건립과 관련하여 자바에 이슬람을 전파한 선구자들이 첩호의 원정대와 관련 있는 중국인 무슬림들이라 주장한다. 특히 자바 이슬람화의 주역은 왈리송오(wali songo)라 불리는 9명의 성인들인데, 이들은 모두 원정대가 자바의 이슬람화를 이루면서 수립한 중국인 커뮤니티 출신들이라고 주장한다. 이 주장은 기존 학계에 수용된 인도네시아 이슬람화에 대한 이론과 상치되는데, 이에 따르면 이슬람은 13세기 말에 아랍 무역상, 페르시아 수피 교도, 인도 구자라트 지방의 무슬림 상인들에 의해 전파되었고, 왈리 송오는 이집트와 터키 무슬림들, 수마트라 북부의 아체인과 자바인 등 현지인들로 구성되어 있다고 설명한다(Al Qurtuby 2012, 171; Raffles 1817; Marrison 1951).

그러나 왈리송오 중 적어도 일부가 중국인이었다는 담론은 이미 1960년대부터 일부 인도네시아와 네덜란드 학자들로부터 제기되어 왔다(de Graaf and Pigeaud 1984; Lombard and Salmon 1993; Parlindungan 1964; Muljana 1968; Al Qurtubi 2003). 이러한 주장은 바닷 출신의 학자, 빠르린둥안(M.O. Parlindungan)이 1964년에 출판한 책, 『뚜안꾸라오 (Tuanku Rao)』에 첨부된 두 개의 고문서로부터 촉발되었다. 빠르린둥안은 이 책에서 네덜란드 식민 관료(residen)였던 포트만(Portman)이 1928년에 스마랑의 삼포콩과 짜레본 지역 딸랑(Talang)의 삼차이콩(Sam Cai Kong) 사원에서 『스마랑 중국인 연대기(Kronik Tionghua Semarang)』와 『짜레본 중국인 연대기(Kronik Tionghua Cirebon)』라는 두 개의 고문서를 발견해 은퇴 후 네덜란드로 가져갔다고 설명했다. 빠르린둥안은 1937년에 그에게 복사본을 얻었고, 원본은 포트만이 레이든 민족학박물관에 기증했다고 설명했다. 포트만은 두 사료를 합쳐 “멀라유 연별기록(Catatan Tahunan Melayu)”이

라는 제목을 달았는데, 빠르린둥안은 이것을 “1411-1564년, 자바 이슬람 발전에 있어서 하나피 이슬람 중국인들의 역할(Peranan orang Tionghoa/ Islam/Hanafi didalam perkembangan Islam di Pulau Jawa 1411-1564)”이라는 제목으로 그의 책에 첨부했다.

우선 스마라 사료는 앞 장에서 언급된 사건, 즉 빨렘방 지역의 중국인 우두머리를 첩호가 체포해 명으로 압송한 이야기부터 시작하고 있다. 이후 빨렘방에서는 하나피 학파의 중국인 무슬림 커뮤니티가 생성되는데, 그것이 1411년의 일이며, 이후 동남아시아의 여러 지역에 이런 커뮤니티가 생성되었다. 첩호 일행 중 봉타켕(Bong Ta Keng)과 간응쭈(Gan Eng Cu) 등의 인물들은 자바, 빨렘방, 삼바스 등지의 무슬림 중국인 커뮤니티를 다스리며, 명과 동남아 중국인 커뮤니티를 잇는 매개자 역할을 수행했고, 자바의 마지막 힌두 왕국인 마자빠히트(Majapahit)의 대사로도 활동했다. 그러나 1450년대에 첩호의 항해가 중단되면서 자바에 비무슬림 중국인들이 증가했고, 무슬림 중국인들이 세운 자바식 모스크들이 유·불·도교 사원으로 변모했다. 사료는 15세기 중반 진분(Jin Bun)과 킨산(Kin San)이라는 두 명의 중국인 이야기로 전환하는데, 문서에서는 진분이 자바의 최초 이슬람 왕국인 드막(Demak)의 초대 왕인 라덴 빠타(Raden Fatah)로 추정된다는 설명이 붙어있다. 또한 봉쉬후(Bong Swi Hoo)의 아들과 제자 이야기가 등장하는데, 빠르린둥안은 이들을 왈리송오인 수난 보낭과 수난 기리로, 16세기 초반의 자틱수(Ja Tik Su)라는 중국인을 수난 꾸두스(Sunan Kudus)로 추측했다.

『찌레본 연대기』에서는 15세기 초에 공자의 후손인 쿵우핑(Kung Wu Ping)이라는 중국인이 도래한 이래로 지역에 하나피계 무슬림 중국인 사회가 수립되었고, 이후 16세기 초에 드막의 군대가 쳐 들어와 찌레본에 이슬람 왕국이 수립되었음을 이야기하고 있다. 찌레본의 첫 번째 술탄인 탄삼짜이(Tan Sam Cai)는 드막군 출신으로, 중국인의 딸과 혼인하였고, 사망한 후 그를 기리는 삼차이쿵 사원이 세워졌다는 이

야기가 적혀있다(Ashadi 2017, 2-16). 삼차이콩 사원은 『찌레본 중국인 연대기』가 발견된 곳이다. 이 두 문서의 내용을 종합해 보면, 첩호의 항해 동안에 자바에 하나피 중국인 무슬림 네트워크가 수립되어 이슬람화가 촉발되었고, 드막 왕국과 찌레본 왕국의 수립 과정에서 첩호와 그의 화인 무슬림 출신 원정단이 자바의 이슬람화에 커다란 기여를 하고 있다.

제프리 웨이드(Wade 2005a; 2005b)는 이 문서들에 관심을 갖고 연구를 진행하여, 포트만이 실존 인물이었고, 스마랑 사료에 등장하는 간응쭈가 실제 마자빠히트의 사신으로 명을 방문했다는 기록이 『명실록』에 적혀있는 점, 그리고 『명실록』이 1964년 이후에야 외국어로 번역이 되었으므로, 빠르린둥안이 책을 발간했을 무렵에 그 이름을 알았을 리 없다는 점을 들어 고문서가 진짜일 것이라고 주장했다. 그러나 알렉산더 웨인(Wain 2017)은 두 고문서의 진위가 불분명하며, 포트만이 문서 자체를 조작했을 가능성에 대해 논리적으로 입증하는 등 적극적인 사료 비판을 통해 이들 연대기를 왈리송오가 중국인이었다는 역사적 근거로 삼기에는 부당하다고 반박했다. 웨인은 포트만이 문서를 발견했다는 해가 1926년인데, 사실 그는 1925년에 이미 은퇴하여 네덜란드로 복귀한 상태였고, 빠르린둥안이 복사본을 첨부했지만 그 어떤 사람도 고문서의 원본을 본 적이 없으며, 포트만이 원본을 레이든 민족학박물관에 기증했다고 하지만 박물관에 전혀 기증이나 보관 기록이 없다는 점, 사료에 첩호의 원정이 끝난 이후 현지 중국인들이 이슬람을 버리고 원래의 유·불·도로 전환했다고 설명되어 있지만 사실 이 시기부터 자바의 이슬람화가 촉진되어, 실제 중국인들도 이슬람화가 더욱 진전되었을 가능성이 있고, 『찌레본 연대기』의 경우, 첩호 일행이 남긴 어떤 기록에도 그들이 찌레본을 방문했다는 기록이 없으며, 그 연대기의 내용이 찌레본에서 발견된 다른 연대기들인 『하사누딘 이야기(Hikayat Hasanuddin)』나 『쁘루와까 짜루반 나가리(Purwaka Caruban Nagari)』

등과 매우 흡사하다는 점 등을 들어 이 문서들이 조작되었을 가능성을 제기했다. 결론적으로 웨인은 포트만이 당시 중국어를 읽을 줄 알았고, 레이든 대학에 한문으로 표기된 『명실록』이 있던 점으로 보아 그가 현지에서 수집한 고문서 몇 개와 『명실록』의 내용을 바탕으로 이 두 문서를 조작했을 가능성을 제기했다.

사료의 진위성이 논란인 가운데, 『뚜안꾸라오』의 출판 이후 인도네시아 학자들은 이 사료를 이용해 자바의 초기 이슬람사를 재구성했다. 유명한 역사가이자 빠르린둥안의 제자인 슬라멧 물리야나(Slamet Muljana)는 두 고문서와 마따람 왕국의 연대기인 『바바드 따나 자위(Babad Tanah Jawi)』의 텍스트 분석을 통해 1968년에 『군도의 힌두-자바 왕국의 붕괴와 이슬람 국가들의 출현(Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya negara-negara Islam di Nusantara)』이라는 책을 출판했다. 여기서 그는 자바의 이슬람 전파자가 모두 중국인이었고, 중국 황제가 마자빠히트를 무너뜨리기 위해 고의적으로 보낸 사람들이라 주장했다. 또한 1976년에 『마자빠히트 이야기(A Story of Majapahit)』라는 영문 책 발간을 통하여 중국식 건축 양식을 지닌 드막(Demak) 모스크, 자카르타의 나이롱갱(Nyai Ronggeng) 모스크, 찰레본의 딸랑(Talang) 모스크는 중국식 파빌리온을 복제한 것이며, 이것은 수백 년 전부터 중국인들이 모스크를 세우고 이슬람을 받아들인 증거라고 주장했다(Al Qurtuby 2009, 61-68). 그는 드막 모스크를 건축한 것은 왈리송오 중 한 명인 수난 칼리자가(Sunan Kalijaga)인데, 중국인 무슬림이었고, 자카르타의 나이롱갱 모스크의 주인공 나이롱갱은 첩호의 요리사와 결혼한 여성 롱갱(ronggeng)춤 무용수였다고 설명했다(Muljana 1968, 1976).

그러나 이들 역사가들의 주장은 인도네시아 정부와 대중, 다른 학자들의 저항에 부딪혔다. 인종 갈등이 첨예하던 시기에 멀라유인들의 정체성과 구심점 역할을 하던 이슬람을 전파한 사람들이 중국인이라는

내러티브는 갈등의 소지를 내포하고 있었다. 『뚜안꾸라오』에 대한 비판은 무려 10년간이나 계속되었고 결국 1971년에 금서로 지정되면서 이후 중국인의 이슬람 전파설은 인도네시아에서 금기시된 주제가 되었다(Wain 2017, 181; Kumar 1987). 그럼에도 불구하고 1980년대 중반에 네덜란드 학자인 흐라프(H.J. de Graaf)와 피후드(Th. G. Th. Pigeaud)는 포트만의 사료들을 바탕으로 15세기 자바의 북부 항구에 하나피 무슬림들이 무역 네트워크를 구축했고, 서부 자바에 구전되는 전설을 근거로 드막의 첫 번째 술탄이 중국인이었고 왈리송오 중 최소 두 명 이상이 중국인이었을 가능성을 제기했다(de Graaf and Pigeaud 1984). 이후 다시 이 주제가 학계의 관심을 끌게 된다. 중국 연구자인 롱바르와 살몽(Lombard and Salmon 1992)은 원과 명 초기에 많은 수의 중국인 무슬림들이 실제로 동남아로 이주했으며, 이 때 실제로 지역 내 이슬람화가 크게 진전되었다고 분석했다. 이후 다른 학자들(Ptak 2007; Wade 2010; 2012; Reid 1996) 등도 문서의 포트만 문서의 일부의 내용은 진짜라고 주장하면서, 이것을 자바 고문서의 하나로 분석 가치가 존재한다고 설명했다. 이런 연구의 영향을 강하게 받아 알 쿠루투비와 탄타센 등은 왈리송오와 첩호의 관련성을 강력하게 주장했다(Al Qurtuby 2003, 2009, 2012; Sen 2009, 2016). 그들은 자바의 여러 도시들을 조사하여, 첩호와 로칼 이슬람에 관한 많은 내러티브가 형성되어 온 것을 발견하고 이 구전 신화들을 분석하였다. 물리야나의 책도 2007년 금서에서 해제되어 재 출판되었다. 이들 연구를 바탕으로 첩호가 동남아시아에서 이슬람을 전파했다는 담론이 인도네시아와 말레이시아에 퍼지기 시작했다. 이를테면 인도네시아의 유명한 이슬람 지도자이자 학자인 수르야디나타(Leo Suryadinata)는 첩호가 동남아 이슬람 전파에 미친 영향력을 인정하기에 이르렀다(Suryadinata 2007).

이를 종합해 보면, 스마랑과 찌레본 사료에 바탕을 둔 첩호와 화인 무슬림들의 자바 이슬람 전파는 자바의 중국풍 모스크의 존재에도 불

구하고, 첩호 원정단이 자바의 이슬람화에 기여했는가에 대한 여부는 여전히 유보적이다. 그럼에도 불구하고 화인무슬림연합은 왈리송오 담론을 여과 없이 수용하고 발전시켜서 중국인들, 특히 첩호가 자바의 이슬람화에 선구적, 결정적 역할을 수행했고, 왈리송오의 9명 모두가 중국인이었다고 주장한다. 이것은 화인 무슬림들이 이슬람교도로서의 자신들을 강력히 내세워 인도네시아라는 국가의 경계 속에서 스스로의 위치 상승을 꾀하려는 전략에서 나오는 것으로 여겨진다. 다음 장에서는 첩호 모스크의 건축 양식과 종교적 실행 양상을 살펴서, 화인과 현지 사회의 동화라는 궁극적인 목표를 어떻게 반영하고 있는가를 살펴해보도록 하겠다.

V. 첩호 모스크의 건축 양식과 종교적 실행 양상

인도네시아 대부분의 모스크들이 서아시아와 터키의 이슬람 건축양식을 따라 돔(dome)과 미나렛(minaret)을 강조하는 전형적인 이슬람 종교 건축물 형태를 갖추고 있는 것과는 달리, 첩호 모스크들은 기본적으로 중국 사원의 외형을 차용했다. 그러나 현지의 전통 건축양식을 융합함으로써 독자적인 이미지를 구축한 것으로 보인다. 실제로는 목조 건물이 아님에도 불구하고 중국 전통의 목조건물처럼 보이게 지붕 형태를 취하고 붉은 색과 초록색을 써서 단청처럼 칠했다. 특히 중앙의 모습은 파고다의 형상을 하고 있으며, 옆에는 사자 형상의 조각상이 발견된다. 관계자들의 말에 의하면 제1호 첩호 모스크는 베이징에 있는 우가(Niu Jie 牛街) 모스크의 건축 양식을 모방했다고 한다.



<그림 1> 수라바야의 첵호 모스크. (사진: 송승원)

휴(Hew, 2011)는 표면적으로 중국 사당처럼 보이는 이 모스크가 사실은 화인들이 현지 무슬림들과 화합하고 동화하려는 노력을 구현한 문화적 아이콘이라고 보았다. 우선 눈에 띄는 것은 모스크 외부의 한쪽 벽에 첵호와 그의 함대를 조각이나 그림으로 나타내고 있는 것이다. 미학적인 가치는 별로 없지만 첵호와 그의 함대를 분명하게 내보이려는 의도가 확실하게 드러나 적어도 이 모스크가 중국계 무슬림 공동체와 현지인들을 향해 특별한 메시지를 제시하고 있다는 것을 명확히 한다. 이러한 첵호 모스크의 건축 양식과 주위 벽면의 부조들은 신학적인 측면에서 볼 때 이슬람의 교리에 어긋난다. 유일신 종교로서 이슬람교는 우상 숭배를 강력하게 금지하는 종교이다. 따라서 형상을 지닌 것들은 모두 우상으로 간주하기 때문에 사람이나 동물 등의 모습을 표현하는 것은 절대로 금물이며, 교리에 따라 전 세계의 모스크들은 아랍 문자나 덩굴무늬와 같은 식물 문양, 초승달 등의 모티프를 이용해 제한적인 방식으로 모스크를 장식하고 있다. 이런 점에서 볼 때 첵호와 그의 함대

모습을 형상화한 중국식 모스크는 분명 이슬람 미술에서 매우 예외적인 공간이다.



<그림 2> 수라바야 첩호 모스크의 첩호와 함대 부조. (사진: 송승원)

수라바야의 첩호 모스크의 경우, 양쪽의 탑이 5층으로 세워져 있는데, 이것은 무슬림들이 하루에 다섯 번 기도해야 하는 것을 상징적으로 나타낸 것이며, 탑의 높이가 17미터에 이르는 것은 무슬림들이 코란을 암송하며 허리를 굽혀 기도하는 17번의 예배(rakaat 또는 rokaat)를 의미한다. 중앙 건물은 11×9미터로 되어 있고, 8각 지붕으로 덮여있다. 숫자 11은 이슬람의 예배의 성소인 카바(Kaaba)의 길이이고, 숫자 9는 자바에 이슬람을 들여 온 왈리송오를 의미한다. 또한 지붕각의 8이라는 숫자는 화인들의 행운의 숫자를 의미한다(Indah et al. 2011).

건축 당시 화인무슬림연합은 인도네시아 최대의 이슬람 단체인 나흐다툴과 무하마디아의 두 이슬람 단체와 모스크 디자인에 대해 논의를 하고, 일부 디자인을 두 이슬람 단체의 것을 빌려온 것으로 알려졌다. 이 두 단체는 1998년 인종 갈등시기에 화인들을 보호하려고 노력했고, 이에 따라 두 단체의 이슬람적 상징들을 차용해 멀라유계와 화인

무슬림들 간의 관계를 돈독히 하려는 의지가 표현된 것이라 볼 수 있다. 첩호 모스크의 주요 색상 중 하나인 붉은 색은 중국을 상징하지만 또 다른 주요 색인 초록색은 나흐다똔 올라마를 상징하는 색이다. 모스크의 북쪽 편 천장에 달린 북(bedug) 역시 나흐다똔 올라마에서 무슬림들을 부르는 데 사용하는 것을 설치한 것이다. 또한 모스크 내 설교단(mimbar)은 무하마디아에서 사용되는 것을 차용해 왔다(Muzzaki 2010, 14).



<그림 3> 팰렘방의 첩호 모스크. (사진: 팰렘방 관광청)

지역별로 첩호 모스크의 건축 양식들은 조금씩 다른 모습을 보인다. 팰렘방에 건립된 첩호 모스크는 사원 정면 양 끝으로 두 개의 중국식 탑이 세워졌고, 주 예배당 건물은 아랍식 모스크에 가까운 외형을 지니고 있다. 건물의 외관은 초록과 붉은 색으로 칠했고 범이슬람적인 건축 모양을 하고 있다. 초승달과 별 모양의 돔과 중국 파고다의 형상을 한 두 개의 미나렛을 가지고 있다. 미나렛은 17미터 높이의 5층짜리 건축물인데, 이 숫자는 각각 다섯 차례의 기도, 17번의 라카트를 상징한다. 미나렛의 양식은 숫양의 뿔 모양으로 되어 있는데, 이것은 팰렘방의 전통

건축 양식을 따른 것이다(Hew 2014, 638). 건축 양식에서 아랍식 양식이 보다 짙게 나타나는 지방의 첩호 모스크들은 해당 지역의 이슬람 전통이 타 지역보다 강하다든가, 현지 토착인 무슬림간의 관계에 있어 조금 더 조심스러운 태도를 취하기 때문인 것으로 여겨진다.

모스크의 종교적 운영, 실행 양상에도 의도적인 혼종성은 강하게 반영되어 있다. 첩호 모스크는 화인 무슬림만을 위한 사원이 아니고 현지의 인도네시아 무슬림도 함께 하는 종교적 공간이다. 현지인들은 이미 중국풍 목조건물 모양의 외관에 구애받지 않으며 무슬림들이 함께 기도할 수 있는 공용 기도소로 받아들이고 있다. 연구자가 방문했을 때는 화인보다 현지인 무슬림들의 숫자가 훨씬 많았다. 모스크에서도 화인과 현지인에 대한 어떠한 차별도 두지 않고 있다. 예배뿐만 아니라 위원회에도 현지인들이 참여하고 있다.

모스크에서 주관하고 개최하는 다양한 종교 프로그램들은 현지 사회에 반드시 필요한 윤리와 사회구성원의 융합을 도모하는 내용이란 점에서 화인 무슬림의 동화와 협력이라는 목표를 명확히 드러낸다. 첩호 모스크가 세워진 도시가 비 무슬림 화인들이 많이 거주하는 대도시이고, 따라서 화인무슬림협회 관계자들은 수시로 비 무슬림 화인들과 교류를 통해 종교적 화합을 이끌어내었다. 이들의 종교를 존중하려는 차원에서, 첩호 모스크는 일반 모스크들처럼 새벽에 기도를 유도하는 아잔(azan subuh)을 틀지 않는다.

첩호 모스크에서 실행하는 프로그램들은 모두 인종 간 화합이라는 메시지를 담고 있다. 첩호 모스크 관계자들은 무하마디야와 나흐다툼의 이슬람 학자들을 금요 예배에 초청해 설교를 부탁하기도 한다. 2007년 2월에 수라바야 첩호 모스크는 알이르샤드(Al-Irsyad)라는 현지 이슬람 단체와 협력하여 가난한 무슬림들을 위한 할례 의례(khitanan)를 열었는데, 화인이건 현지인이건 모두 이 의례의 수혜를 받을 수 있었다(Muzzaki 2010, 15). 모스크에서는 중국어 프로그램, 유아원 등을 운영

하는 등 교육 프로그램을 주민들에게 제공한다(Machfud 2014, 30). 유아원에서는 아랍어, 영어, 중국어, 인도네시아어 등을 가르친다. 모스크에서 제공하는 음식은 의도적으로 할랄 처리된 중국 음식과 현지 음식을 혼합하고 있으며, 공연이 있을 때면 중국식 공연과 자바식, 혹은 기타 현지 춤을 같이 혼합한다. 설교는 자바어가 섞인 인도네시아어로 하거나, 기도를 한 언어로 하면(이렇게 하면 중국어로 하면 인도네시아어로 번역을 한다는 식) 다른 언어를 반드시 번역해 주는 등 언어 사용 면에서도 각별히 신경을 쓰고 있다.

또 한 가지 화인무슬림협회에서 실시해 온 사업은 중국 무슬림과의 교류 사업이다. 무하마드 첹호 재단은 초국가적 화인 무슬림 연계 구축을 시도해 왔다. 이들은 중국 회족 무슬림들을 방문해서 교류를 쌓는데, 이것은 첹호 모스크를 통해 화인들이 초국경적으로 중국 무슬림과의 연대를 통한 지위 상승을 꾀하는 전략이라고 분석된다. 사실, 현재의 화인들은 대부분이 중국의 회족 무슬림이 아니라 19세기에 건너온 한족이다. 그럼에도 불구하고, 첹호 모스크를 세운 사람들은 첹호의 동포인 회족 무슬림들과 근현대의 한족을 연결시키고 있는 것이다(Hew 2014, 631). 이를 통해 중국의 이슬람이 역사적으로 인도네시아 이슬람보다 오래되고 정통성이 있다는 근거로 제시하는 것이다.

비슷한 일환으로 2008년에 화인무슬림연합은 수라바야화인회관(Surabaya Chinese Association)의 후원을 받아 나흐다똔 울라마와 무하마디야 지도자들을 데리고 중국의 무슬림 커뮤니티를 방문하기도 했다. 당시 이들은 첹호가 거주하던 광동의 회성사(Huai Sheng Mosque. 怀圣寺)와 제1호 첹호 모스크의 디자인을 차용한 베이징의 우가 모스크 등을 방문했다(Hew 2014, 632). 당시 화인무슬림연합 측 담당자였던 밤방 수안또(Bambang Sujanto)는 그 목적에 대해 다음과 같이 설명했다(Hew 2014, 632):

중국에서 무슬림들의 삶을 관찰함으로써, [인도네시아의] 종교 지도자들은 이슬람이 이미 오래전부터 중국에 존재해 왔으며, 이슬람적 실천이 현대에도 살아 있음을 알게 될 것이다. 우리는 그들이 이러한 정보를 종교 교육 현장이나 대화를 통해 다른 무슬림들과 공유하기를 바란다. 이것은 현지 무슬림들의 화인에 대한 인식을 바꾸는 데 도움을 줄 것이다. 우리가 모두 무신론자들인 것은 아니며 또한 단순히 “경제 동물”만도 아니다.

같은 해에 베이징과 윈난성 무슬림 지도자들은 수라바야에서 열린 컨퍼런스에 초청을 받아 참가했는데, 이 컨퍼런스의 제목은 “첩호, 왈리 송오, 그리고 인도네시아의 화인 무슬림들: 과거, 현재, 미래(Cheng Ho, Walisongo, dan Muslim Tionghoa Indonesia di Masa Lalu, Kini dan Esok)”이었다(Hew 2014, 633). 기조 연설자는 제4대 대통령이자 나흐다툰 올라마의 의장을 역임했던 무슬림 리더, 압둘라흐만 와히드였다. 이 컨퍼런스에서는 화인들이 인도네시아의 이슬람 전파에 한 기여를 강조하기보다는 “참여”했다는 식의 논의가 주를 이루었다. 화인들은 현대 사회에서 주변화된 소수자가 아니라 화인과 인도네시아 무슬림들을 매개하는 중간자적 입장의 구축을 통해 그들의 보다 나은 지위를 구축하고자 했다. 휴(Hew 2014, 633)는 컨퍼런스에 참여한 한 화인 무슬림 리더가 화인과 인도네시아 거주 아랍인들을 비교하면서 전한 이야기를 다음과 같이 적고 있다:

아랍인들도 역시 외국인이며 부유하고 배타적이다. 그러나 현지인들은 그들에게 [화인에 대한 것과 같은] 편견을 가지고 있지 않다. 이것은 아랍계인들이 인도네시아의 이슬람 전파에 중요한 역할을 했다는 주장 때문이다. 이러한 점을 고려할 때, 화인 무슬림들 역시 종족적 유산을 살려서 현지인들에게 그들 역시 이슬람화 과정에서 기여했다고 이야기해야 한다. 우리는 첩호의 기여도를 강조해야 한다. 또한 왈리송오의 일부에 중국인의 피가 흐르고 있었음도 강조해야 한다. 우리는 그

들에게, 이슬람이 인도네시아보다 중국에 먼저 도착했음을 알려야 한다. 이슬람화에 있어서 중국인들의 기여도를 선전함으로써 현지인들은 화인들(비 무슬림 화인 포함)에 대한 개선된 인식을 가지게 것이다.

이런 운영 양상에서 보이듯, 화인 무슬림들은 인도네시아라는 국가의 경계 속에서만이 아니라 중국과의 초국가적 연계 속에서 자신들의 지위를 높이고 강화시키려는 전략을 구사하고 있다고 보인다.

VI. 결론

첑호는 현재의 인도네시아 화인 사회에서 무슬림 환관으로서 자바에 이슬람을 전파한 선구자로 재평가되고 있다. 이러한 담론은 1960년대부터 『스마랑 중국인 연대기』, 『찌레본 중국인 연대기』라고 불리는 두 개의 사료로부터 구성되어 왔는데, 사료의 객관성 검증이 완료되지 않았음에도 불구하고, 화인들은 이를 통하여 첑호와 화인, 이슬람을 상호 연결시키고 있다. 따라서 첑호와 이슬람 간 상관관계는 객관적 역사라기보다는 현재적 정치, 사회적 목표를 위한 정치적 이데올로기에 가깝다고 보인다.

첑호 모스크는 1930년대부터 인도네시아 화인들이 구상해 오고 발전시켜 온 현지 사회와의 동화 전략의 구현체이다. 1965년 중반의 공산당 소요 사태, 그리고 1998년의 수하르토의 하야 속에서 많은 화인들이 국가적, 사회적 폭력의 희생자가 된 화인들이 기존의 “통합” 정책이 아닌 “동화”를 모색하기 시작했고, 그 일환이 바로 첑호 모스크이다. 화인들은 모스크 수립을 통하여 탄압의 역사를 딛고 새로운 개혁 공간에서 토착화와 정체성 재고를 본격적으로 시작한 것으로 보인다.

첑호 모스크는 관용적이고 다문화적인 이슬람을 상징하며, 인종을

넘어서 이슬람을 매개로 한 동질적인 커뮤니티 수립을 목표로 한다. 여기에는 중국 내의 무슬림과의 연계를 통하여 인도네시아 내 화인들의 사회적 지위를 재정의하고자 하는 욕구도 반영되어 있다. 향후 첡호 모스크가 현지 무슬림들과 성공적인 가교 역할을 수행하여, 이슬람을 바탕으로 동질적인 커뮤니티를 이룰 수 있는가는 앞으로 더 지켜보아야 할 것이다.

중국인의 동화 전략은 이미 인도네시아에서 낯설지 않은 주제이지만, 첡호 모스크를 연장선상에 두고 벌어지는 동화 전략은 분명 새로운 주제이다. 수라바야를 필두로 여러 지역에 생긴 첡호 모스크를 둘러싸고, 화인 무슬림들과 현지 무슬림들은 상생의 역사를 다시 쓰고 있다. 그러나 첡호 원정단의 이슬람 전파설이 그 동안 현지 무슬림들에게 중화사상에 입각한 문화우월주의로 비취짐으로 인한 불편한 시선들은 첡호 모스크의 건축을 둘러싸고도 진행될 여지가 분명 존재한다. 향후 연구는 화인들의 이슬람 전파설에 대한 지속적 연구와 함께 이 담론을 바탕으로 건축된 첡호 모스크가 현지 무슬림 사회에 얼마나 수용되면서, 의도했던 화인의 동화가 성공할 수 있을 지에 대한 후속 연구가 진행되어야 할 것으로 보인다.

투 고 일: 2020년 6월 15일

심사완료일: 2020년 8월 24일

게재확정일: 2020년 8월 24일

참고문헌

- 김수연. 2016. “정화(정화)와 중국의 제국의식.” 『중국학보』 77: 241-262.
 마환. 홍상훈 · 백운재 역. 미간행. 『영애승람』.
 신윤환. 2001. 『인도네시아의 정치경제: 수하르토 시대의 국가, 자본, 노

동』. 서울: 서울대학교 출판부.

정유선. 2018. “15세기 초 명 제국의 ‘세계’ 인식과 재현.” 『중국문학연구』 72: 71-101.

Al Qurtuby, S. 2003. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*. (중국-이슬람-자바의 교류: 15-16세기 군도 이슬람 전파에 있어서 중국인들의 역할에 대한 역사 분석). Yogyakarta and Jakarta: Inspeal Ahimsya Karya and Perhimpunan INTI.

_____. 2009. “The Tao of Islam: Cheng Ho and the Legacy of Chinese Muslims in Pre-Modern Java.” *Studia Islamika* 16(1): 51-77.

_____. 2012. “The Imprint of Zheng He and Chinese Muslims in Indonesia’s Past.” in L. S. Chia & S. K. Church, eds. *Zheng He and the Afro-Asian World*. Melaka: Melaka Museums Corporation (PERZIM) and International Zheng He Society.

Ashadi. 2017. *Kontroversi Walisongo. Tanggapan Kritis atas Tulisan Mangaradja Onggang Parlindungan: Tuanku Rao Melalui Bukti-bukti arsitektural* (왈리송오 논쟁. 망아라자 옹강 빠르린둥 안의 글에 대한 비판적 견해: 건축 양식 검증을 통한 뚜안꾸라오). Arsitektur UMJpress.

BAKOM-PKB. 1981. *Asimilasi dan Islam* (동화와 이슬람). Jakarta: BAKOM-PKB Pusat.

Budiman, A. 1979. *Masyarakat Islam Tionghoa di Indonesia* (인도네시아의 중국인 이슬람 사회). Jakarta: Tanjung Sari.

De Graaf, H. J. and T.G.T. Pigeaud. 1984. *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cirebon*. M.C. Ricklefs, ed. Melbourne: Monash University.

Finlay, R. 2008. “The Voyages of Zheng He: Ideology, State power, and

- Maritime Trade in Ming China.” *Journal of the Historical Society* 8(3): 327-347.
- Freedman, A. L. 2002. *Political Participation and Ethnic Minorities: Chinese Overseas in Malaysia, Indonesia, and the United States*. London: Routledge.
- Heryanto, A. 1998. “Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in public Culture.” in J. S. Kahn, ed. *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hew, W. W. 2011. “Negotiating Ethnicity and Religiosity: Chinese Muslim Identities in Post-New Order Indonesia.” Unpublished Ph.D. Thesis. Canberra: The Australian National University.
- _____. 2013. “Expressing Chineseness, Marketing Islam: The Hybrid Performance of Chinese Muslim Preachers.” in S. M. Sai & C. Y. Hoon, eds. *Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion and Belonging*. London and New York: Routledge.
- _____. 2014. “Beyond ‘Chinese Diaspora’ and ‘Islamic Ummah’: Various Transnational Connections and Local Negotiations of Chinese Muslim Identities in Indonesia.” *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 29(3): 627-56.
- _____. 2017. *Chinese ways of Being Muslim: Negotiating Ethnicity and Religiosity in Indonesia*. Copenhagen: Nias Press.
- Hong, L. and H. Jianli. 2009. “Portable Histories in Mobile City Singapore: The (Lack) Lustre of Admiral Zheng He.” *South East Asia Research* 17(2): 287-309.
- Indah R., A. Septafian, K. Savitri and M. Lucky. 2011. “Kajian Makna Budaya dalam Arsitektur: Masjid Cheng Hoo Surabaya.” (건축에

- 있어 문화적 의미 분석: 수라바야의 첩호 모스크). Thesis. Universitas Pembangunan Nasional Veteran, Jawa Timur.
- Jacobsen, M. 2005. "Islam and Processes of Minorisation among Ethnic Chinese in Indonesia: Oscillating between Faith and Political Economic Expediency." *Asian Ethnicity* 6(2): 71-87.
- Jahja, J. 1990. *Silaturahmi Muhammadiyah & Pengusaha Nasional: Menyongsong Zaman Harapan* (무하마디야와와 민족 기업인의 상생: 기대의 시대를 맞이하며). Jakarta: Lembaga Pengkajian Masalah Pembauran.
- Julianto, E. N. 2015. "Spirit Pluralisme dalam Klenteng Sam Po Kong Semarang." (스마랑 삼포콩 사원의 종교 다원주의). *Jurnal The Messenger* 7(2): 36-41.
- Kumar, A. L. 1987. "Islam, the Chinese, and Indonesian Historiography (review article)." *The Journal of Asian Studies* 46(3): 603-616.
- Lim, T. W. 2018. "The Cheng Ho (Zheng He) Cultural Museum in Malacca (Melaka) Its historical importance and contemporary symbolisms." *Asian Journal of Comparative Politics* 3(3): 232-245.
- Lombard, D. and C. Salmon. 1993. "Islam and Chineseness." *Indonesia* 57: 115-131.
- Mahfud, C. 2014. "The Role of Cheng Ho Mosque: The New Silk Road, Indonesia-China Relations in Islamic Cultural Identity." *Journal of Indonesian Islam* 8(1): 23-38.
- Marrison, G. E. 1951. "The Coming of Islam to the East Indies." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 24(154): 28-37.
- Muhamad, A. 2007. "Chinese Muslims in Colonial and Postcolonial Indonesia." *Explorations: A Graduate Student Journal of Southeast Asian Studies* 7(2): 1 - 22.
- Muljana, S. 1968. Reprinted 2005. *Runtuhnja Keradjaan Hindu Djawa and*

- Timbulnja Negara2 Islam di Nusantara* (자바 힌두 왕국의 붕괴와 군도의 이슬람 국가들의 출현). Jakarta: Bharatara.
- _____. 1976. *A Story of Majapahit*. Singapore: Singapore University Press.
- Muzakki, A. 2009. "Negotiating Identity: The Cheng Hoo Mosque and Ethnic Chinese Muslims in Post-Soeharto Indonesia." *Chinese Southern Diaspora Studies* 3: 193-203.
- _____. 2010. *Cheng Hoo Mosque: Assimilating Chinese Culture, Distancing It from the State*. London: Crise Working Paper No. 71.
- Parlindungan, M. O. 1964. *Tuanke Rao*. (뽀안꾸 라오). Jakarta: Tandjung Pengharapan.
- Pirés, T. and F. Rodrigues. 1944. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan*. London: The Hakluyt Society.
- Ptak, R. 2007. "Perceptions of Zheng He's Voyages during the Ages." in Leo Suryadinata, ed. *Chinese Diaspora since Admiral Zheng He with Special Reference to Maritime Asia*. Singapore: Chinese Heritage Centre and HuayiNet.
- Raffles, T. S. 1817. *The History of Java. Volume 1*. Black, Parbury, and Allen: John Murray.
- Reid, A. 1996. "Flows and Seepages in the Long-term Chinese Interaction with Southeast Asia." *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*. Honolulu: University Press.
- Riyanto, W. 1997. *70 Tahun Junus Jahja: Pribumi Kuat Kunci Pembauran* (유누스 야흐야의 70년: 강한 토착화, 동화가 열쇠). Jakarta: Bina Rena Pariwara.
- Sankühler, E. 2014. "Popularisation of Religious Traditions in Indonesia - Historical Communication of a Chinese Indonesian Place of

- Worship.” in J. Schlehe & E. Sandkühler, eds. *Religion, Tradition and the Popular: Transcultural Views from Asia and Europe*. 12. Transcript Verlag.
- Sen, T. T. 2009. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 2016. “The Impact of Zheng He's Expeditions on Indian Ocean Interactions.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79(3): 609-636.
- South China Morning Post. 2020/01/26. “Chinese Muslims: How Indonesia's ‘minority within a minority’ celebrate Lunar New Year.” (<https://www.scmp.com/news/asia/southeast-asia/article/3047681/chinese-muslims-how-indonesias-minority-within-minority>) (검색일: 2020.08.15.).
- Suryadinana, L. 1979. *Political Thinking of the Indonesian Chinese 1900-1975: A Source Book*. Singapore: NUS Press.
- _____. 1992. *Pribumi Indonesians, the Chinese Minority and China*. 3rd edition. Singapore: Heinemann Asia.
- _____. 1993. *Peranakan's Search for National Identity: Biographical Studies of Seven Indonesian Chinese*. Singapore: Times Academic Press.
- Suryadinana, L., ed. 2007. *Laksamana Cheng Ho dan Asia Tenggara* (정화 제독과 동남아시아). Jakarta: Pustaka LP3ES.
- Suryadinata, L., ed. 2012. *Southeast Asian Personalities of Chinese Descent: A Biographical Dictionary, Volume I & II (Vol. I)*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tanggok, M. I. 2020. “The Traditions and Rituals of the Muslim People in Sam Poo Kong Temple (Kelenteng) In Semarang, Central Java, Indonesia.” Paper presented at the Second International Conference

- on Islam, Science and Technology (ICONIST 2019). Atlantis Press.
- Wade, G. 2005a. "The Zheng He Voyages: A Reassessment." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 78(1): 37-58.
- _____. translator, 2005b. *Southeast Asia in the Ming Shi-lu: An Open Access Resource*, Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore.
<http://epress.nus.edu.sg/msl/person/zheng-he>. (검색일: 2020.05.20.).
- _____. 2010. "Early Muslim expansion in South-East Asia, Eighth to Fifteenth Centuries." *The New Cambridge History of Islam* 3: 366-408.
- _____. 2012. "Southeast Asian Islam and Southern China in the Fourteenth Century." in G. Wade & Li Tana, eds. *Anthony Reid and the Study of the Southeast Asian Past* (Vol. 4). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Wain, A. 2017. "The two Kronik Tionghua of Semarang and Cirebon: A Note on Provenance and Reliability." *Journal of Southeast Asian Studies* 48(2): 179-195.
- World Population Review 2020*. <https://worldpopulationreview.com/countries/indonesia-population/> (검색일: 2020.05.20.).
- Yun-Ts'iao, H.S.U. 1976. "Notes Relating to Admiral Cheng Ho's Expeditions." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 49(1): 134-140.

Abstract

The Cheng Ho Mosques and the Assimilation Strategies of the Chinese Indonesians

Seung-Won SONG

Dept. of Malay-Indonesian Interpretation and Translation
Hankuk Univ. of Foreign Studies

In the 2000s, a dozen of mosques named after Cheng Ho were established in major cities in Indonesia. Cheng Ho led seven times of expeditionary voyages across the Indian Ocean, including Southeast Asia, India, Arab, and East Africa in early 15th century. The Chinese Confucian, Buddhist, and Taoist believers have worshipped Cheng Ho as their guardian god for the last hundreds of years.

In the 21th century, Cheng Ho reemerged as the new symbol of the Chinese Muslims in Indonesia. The Chinese Muslim Community established the strategy of assimilation into the local Muslim societies since the 1960s in a serious manner, and the Cheng Ho Mosques were the embodiment of such strategy. The founders of the Cheng Ho Mosques argue that Cheng Ho and his crews played major roles in spreading Islam in Java. This discourse was drawn from the narratives of the two Chronicles found in the Chinese temples in Semarang and Cirebon(*Kronik Tionghoa Semarang, Kronik Tionghoa Cirebon*), which

were allegedly found by a Dutch colonial officer in the 1920s. While the authenticity of the chronicles were not verified, the Cheng Ho Mosques were built based upon the narratives. By establishing the Cheng Ho Mosques, the Chinese Muslims try to create the image that Islam is not an exclusive religion for the Malay racial group, and the Chinese have contributed in forming the Islamic civilization in the archipelago.

Keywords: Cheng Ho, Zheng He, Mosque, Cheng Ho Mosque, Chinese Indonesian Community, Islam

