

근대 일본의 '신화' 담론 형성과 조선 '신화' 인식

전성곤*

jsungkon@hanmail.net

Contents

1. 서론
2. 본론
 - 1) '고서(古書)' 해석 이데올로기의 발생
 - 2) '신화' 해석의 중층성- '신화' 해석과 '인종' 해석 분류
 - 3) 근대일본의 '신화' 담론과 조선 '신화' 인식
3. 결론

Abstract

本稿は、日本の近代歴史学の中でどのように神話が『日本のナラティブ』として形成されて行くのかを明らかにすることを試みている。その具体的な方法は、明治期の歴史学者たちが繰り広げられた紀年論争を分析することから始まっている。日本において紀年論の出発は本居宣長と石原正明であったが、それは古書すなわち『古事記』と『日本書紀』に見られる紀年加工されたものであるとの指摘であった。その後、1878年に那珂通世が『上古年代考』を発表し、それに対して小中村義象が論争に加わり、落合尚登と星野恆の論争に引き継がれた。ここでもっとも重要な論争のポイントは『推古九年逆推説』の問題であった。これは1872年末にはじめて『近代』な太陽暦を使用することで生じた歴史の基準の想定のもんだいと絡んでいた。特に那珂通世の神功皇后を加工の人物として見なしたこと、つまり神話は後代の『改竄』であることを言及していたのである。それは、定まらない紀年論争を通して、すでに『日本書紀』を基準にする年代の加工と日本神話の矛盾の整合化を図ったのであった。それでこのようなプロセスを経ることは、歴史認識を新しく切り替える通過点であり、『認識』そのものの形成そのものであった。その代表者らは、那珂通世、久米邦武、星野恆、黒板勝美であった。それで日本の神話認識形成は、自分側の神話正当化のため、朝鮮神話が記録されている『韓史』『三国史記』『東国通鑑』『三国遺事』などを動員し、その内容は選択的に行った。そのなかで、那珂は日本の神話そのものを加工だと認識していたから、当然ながら朝鮮の『三国遺事』に掲載されている檀君も僧侶の捏造であると批判した。そして、それとつなげて、扶余の呼称をめぐっては『漢書』の『論衡』に、扶余の東明王が高句麗の始祖でないこと主張した。つまり、朝鮮半島へ移住した扶余は、多数の扶余族のうち、南側の劣等な種

族であったと見なした。また、三浦周行も朝鮮神話のなかで檀君は否定したが箕子神話は肯定した。これは、日鮮同素論を主張する星野と久米とは異なる論理であり、三浦だけの神話解釈であった。また同祖論を主張する喜田貞吉は、同源の意味を披露し、星野恆と同じく、日本の国体の拡張と捉えていた。この日鮮同祖論は、日本の神話ナレティブの形成と連動した物であり、その中身は肯定的な立場と否定的な立場が角逐を見せていたのである。最後に日本の東洋学を創始した白鳥庫吉の神話解釈論理も、今まで検討してきたような論理を踏まえて、神話加工説を唱え、檀君を否定する論理を展開していた。それは、那珂、星野、久米の論理とは無関係なものではなく、それを受け継いで披露していたものであった。

Key Words : 近代, 神話, 紀年論争, 神道, 人種, 檀君神話, 日鮮同祖論, ナラティブ

1. 서론

필자는 일본의 메이지기(明治期)를 ‘근대 역사학’의 출발이라고 가정하면서, 이 시기에 전개된 ‘신화’가 어떻게 재형성되고 ‘사유’되어 가는지에 대해 살펴보기로 한다. 이미 잘 알려진 것처럼 메이지기 일본사학의 흐름을 주도한 것은 관학아카데미즘사학¹⁾이었다. 특히 일본 근대 역사학의 원류라고 일컬어지는 시게노 야스쓰구(重野安繹), 구메 구니타케(久米邦武), 호시노 히사시(星野恆), 나카 미치요(那珂通世) 등에 의해 출발하였다.²⁾ 이들은 ‘신화’를 국가의 생성 궤적이자 정사(正史)의 기원이라는 정통성을 내세우는 논리로 설정하였다.³⁾

그 과정에서 주목했던 것은 역시 국가기원에 관한 서술문제였다. 그러나 건국신화의 비합리성 즉 일본 기년(紀年)의 상이성에 대한 문제가 부상했는데, 이를 해결하기 위해 주변국의 문헌 참고를 통한 합리적 서술 방법을 찾게 되었다. 그러나 그것은 결국 일본이 ‘근대’를 경험하면서 형성하게 된 메이지 시기의 신

1) 工藤雅樹(1979) 『日本人種論』, 吉川弘文館, pp.136~137 물론 관학아카데미즘이라는 한 흐름만 존재한 것이 아니라 역사연구 흐름이 각파의 무관계속에서 존재했던 것은 아니고 그 내부에도 몇 개의 조류(潮流)가 있었고, 또한 이 3대 조류의 어느 쪽에도 속하지 않는 분파도 있었다는 지적을 간과할 수는 없다.

2) 오구마 에지(小熊英二) 著·조현설 역(1995) 『일본 단일민족신화의 기원』, 소명출판, pp.12 1~128 이만열(1982) 『日帝官学者들의 植民史観』 『韓國史講座』, 一潮閣, pp.501~504

3) 永原慶二(2003) 『20世紀日本の歴史学』, 吉川弘文館, p.26

화관념⁴⁾의 생성 그 자체가 일본이라는 공동체 안에서 '신도'에 관한 재해석을 비롯해 '인종'에 관한 해석까지 외연을 확장하면서 '총체화'시켜가는 과정이었다. 다시 말하자면 당시의 '신화인식=기년문제발생=가공론=신도재해석=인종해석'은 그 내용이 중층적으로 전개되기는 했지만 '일국(一國)=일본' 안에서 정교화되고 강화된 내적통일 논리로 나타났으며 나아가서는 일본 국가를 넘어 제국의 판도를 그리듯이 넓게 타자에게까지 적용하는 권위로 작동되었던 것이다. 바로 이점이 '근대적 신화인식'이라는 '보편주의'가 환골탈태하여 조선 '신화' 해석 논리로 전화되었으며 결국은 조선 '신화' 부정론을 낳게 된 것이다. 본고에서는 그렇다면 이러한 논리가 도대체 어떠한 역학 속에서 일본 공동체 내부 현실에 이데올로기⁵⁾로 주술을 걸어가는지 구체적으로 그 내용을 정리하는 방법으로 그 일면을 살펴보기로 한다.

2. 본 론

1) '고서(古書)' 해석 이데올로기의 발생

1.1) '기년(紀年)' 문제 발생 경로와 그 내용

기년 문제는 근대와 연동하면서 새로운 문제로 부상하기 시작했다. 태양력 사용으로 인한 시간인식의 변화와 그것이 제도화되는 과정에서 역사에 대한 실감에 괴리가 발생하기 시작했다.

한나라 식(漢風)의 시간개념에 근거하여 제왕의 직위시기를 기록한 『일본서기

4) 세키네 히데유키(2006) 『한일합방 전에 제창된 일본인종의 한반도 도래설』, 『일본문화연구』 제19집, 동아시아일본학회, pp.163~185.

5) 페터 지마 저·허창운, 김태환 역(1996) 『이데올로기와 이론』, 문학과 지성사, pp.7~12. 페터 지마의 이 저서는 이데올로기와 이론에 대한 논의를 전개하고 있다. 이데올로기가 '왜곡된 주관적 인식'으로 보고 이론을 '참됨·진실·객관적 인식'이라고 설정하여 이데올로기에 오염되지 않은 자유로운 인식을 사회학적인 방면에서 서술한다. 필자가 참고하는 것은 술화(述話)자가 발화(發話)하는 것은 그 집단의 이해관계, 관심 및 가치지향을 표현한다는 의미로 보고 그런 점에서 모든 술화는 이데올로기적이라는 지적을 존중하여 활용하고 있다.

『日本書紀』의 허위성 또한 데이터를 부분적으로 밖에 기재하지 않은 『고사기(古事記)』의 문제를 (중략) 1877년대에는 전혀 다른 방법으로 제시되었다. 그것은 기년(紀年)을 설명하는 간지(干支)의 ‘사실(史實)’ 정합성을 묻는 문제였다. (중략) 1877(명치10)년대에 나타난 갖가지 사론(史論)은 어떠한 입장에서 이러한 문제에 대처할까 새로운 방법의 모색이 진행되었다.⁶⁾

물론 기년론(紀年論)은 일찍이 모토오리 노리나가(本居宣長)와 이시하라 마사아키(石原正明) 등에 의해 출발되는데⁷⁾ 그들은 모두 일본의 기년이 ‘가공’이라는 점에 주목하였다. 이어서 1878년에 나카 미치요(那珂通世)가 『상고년대고(上古年代考)』를 비롯해 1888년 9월 잡지 『분(文)』에 『일본상고년대고(日本上古年代考)』를 게재하면서 기년에 관한 논쟁이 지상(誌上)에서 전개되기 시작했다.⁸⁾

다나카(田中)는 상고(上古)의 역사적 사실(史實)을 확정하려는 논리를 찾아내기 위하여 기년 논쟁을 주도했던 나카 미치요를 인용하면서 다음과 같이 지적한다.

사실(史實)을 정 위치로 재배열하기 위해서는 확실한 기준을 설정하지 않으면 안 되었다. 여기서 나카 미치요가 착안한 것은 『한사(韓史)』였다. (중략) 사료적(史料의) 가치를 확인하는 것에 그치지 않고 일본과 한국이 진구황후(神功皇后)의 정한(征韓) 이래 정치적·문화적 교류의 역사를 공유하고 있다는 사실(史實)을 쌍

6) 田中聡(1998) 「上古」の確定-紀年論争をめぐる、『江戸の思想』8, ペリカン社, p.61

7) 森清人(1956) 『日本紀年の研究』, 詔勅講究所, pp.10~13. 李永植 「일본서기의 연구사와 연구방법론」 『한국고대사연구』27, 서경문화사, 2002년, pp.178~182. 메이지 이전의 에도시대(江戸時代)의 ‘기년’ 문제 제시는 아라이 하쿠세키(新井白石)와 도 데이칸(藤貞幹)을 들고 있다. 아라이 하쿠세키는 서기의 기년에 오류가 있음을 지적했고 데이칸은 진무천황 시기를 주말(周末)·진초(秦初)의 시기와 비교하면서 설정하면서 서기의 기년에 약 600년 연장이 보인다고 주장했다. 그리고 『동국통감(東國通鑑)』과 『성씨록(姓氏錄)』을 인용하여 스사노오노미코토(素盞烏尊)가 진한(辰韓)의 군장(君長)이라고 적고 600년을 빼면 기년이 부합하지 않는다고 지적한다.

8) 丸山二郎(1947) 『日本紀年論批判』, 大八洲史書, p.62. 기년의 진위와 기년설정에 관한 문제가 사회적 이슈로 등장한 것은 요시다 도고(吉田東伍)와 구메 구니타케의 논고이다. 요시다의 “우리나라 고사에 나타난 기년이 상세하다고는 말할 수 없다. 말하자면 신대(神代)의 태고적에는 황조(皇祖)의 신성함을 지니고 있지만 그 연도가 정확하다고 볼 수 없음을 알아야 한다”고 논한 것이 발단이 되었다. (吉田東伍(1911) 『日韓古史斷』, 富田房, p.3) 요시다와 구메의 논고가 발표된 이후 기년논쟁은 1888년 중반에 피크를 맞이하게 되는데 1889년 전반기부터는 새로운 논점은 나타나지는 않고 이전 논쟁의 반복이었다. 田中聡, 전계논문, p.65

방이 객관적으로 기록하고 있다고 보았다. 간지와 기술(記述)내용이 맞지 않는 경우는 보다 확실성이 높은 『한사』 기록에 따라 『기기(記紀)』의 기년을 간지에 의존하여 간지일원(干支一元)=60년 단위로 전후를 이동시켜 각 시기의 실년대(実年代)를 확정하는 작업에 착수했다.⁹⁾

다나카의 주장처럼 일본인은 주변국의 역사서와 비교하는 방법을 통해 자신들의 기년을 확정하려는 작업에 착수했다. 특히 일본에 역일(曆日)을 사용하기 시작한 것은 스이코 천황(推古天皇) 12년부터인데 나카 미치요는 이 이전의 역일은 일본의 사가(史家)가 가공한 것이라고 보았다. 즉 진구 황후(神功皇后)의 정한(征韓) 역사를 사실(史實)로 기록하기 위해서 확실성이 높은 『한사(韓史)』의 기록에 따라 『기기』의 기년을 간지에 의존하여 그 역일을 계산하는 방식으로 간지와 천황가의 연대를 상정하려 했지만 간지가 맞지 않는 문제가 생긴 것이다. 그때 문제가 되었던 진구 황후의 연대를 확정하기 위해 계산해보면 천황의 즉위 기간을 1세가 28년이나 30년 계산법을 찾아냈는데 이러한 계산법 확정에서 특히 문제가 되는 것은 '부(薨)'¹⁰⁾의 문제였다.

특히 1부(一薨)를 1260년으로 보고 스이코 천황 9년이 신서(辛酉)에 해당하는 시기라고 설정하고 이것을 기준으로 소급하여 1260년 전, 즉 주(周)나라의 혜왕(惠王) 17년(BC660)를 신서(辛酉)의 해로 보아 일본의 기원을 맞추었다. 바로 이 1부(薨)의 수(首)를 신국년(辛国年)의 원년(元年)으로 가정했기 때문에 바로 여기서 부(薨)의 문제가 발생한 것이다. 즉 진무(神武) 9년 소급을 '설정'한 후에 계산했기 때문에 기년이 맞지 않았던 것이다.¹¹⁾

9) 田中聡, 전계논문, p.66

10) 丸山二郎, 전계서, p.55 일원(一元) 즉 다시 말하면 간지가 한번 순회하는 60년은 인간의 신체구조도 변화가 발생하고, 또한 일부(一薨:21元) 즉 1260년에는 정치상으로도 변혁이 일어나 국가의 대변혁이 발생한다는 설이 생겼다. 육십갑자(六甲)는 60년으로 이것을 일원(一元)이라고 부른다. 그리고 46·26상승(相乘)이라는 것은, 46상승(四六相乘)은 46=24로 육십갑자의 4배이고, 26상승은 26=12로 육십갑자의 2배이다. 또 여기서 4배의 4원(四元)과 2배의 2원(二元)과 처음의 육십갑자 1원(一元)의 일원(一元)을 보태어 7원(七元)이 된다. 이 7원 즉 420년간은 세 번의 이변(異變)이 있었다고 설명하고 게다가 37상승(三七相乘) 즉 37=21로 21원(二十一元:1260년)을 일부(一薨)로 보고 있다.

11) 森清人, 전계서, p.57, p.64 丸山二郎, 전계서, p.152 호시노도 스이코 천황 12년을 시작으로 역일(曆日)을 사용했지만 역일을 제정하던 시기에도 부수(薨首)를 사용하던 습관이 남아있어서 진무 천황(神武天皇) 즉위 해를 추정하여 신서(辛酉)의 해로 정했다고 보았다. 그러므로 1

이 문제를 해결하기 위해 나카 미치요는 간지 '120년 상향조정' 논리를 주장했고 진구 황후를 가공의 인물로 설정했다. 나카는 신화는 후대의 가공이라는 것을 인식하는 입장이었기 때문에 그렇게 주장했던 것이다. 물론 나카의 120년 상향조정 논리는 후대의 역사가들에게 비판받게 되지만¹²⁾ 그 논리전개 방식을 보면 우선 천황 기년 표시를 『삼국사기』의 「백제본기」와 대조하여 신공섭정을 기재하고 있었다.¹³⁾ 이 논리를 구라니시(倉西)가 제시한 표로 확인해보면 다음과 같다.

〈표1 신공기항목과 백제 기년 대조표〉¹⁴⁾

진구 기의 항목(神功紀の条)	서기(西曆年)*1	백제 기년(百濟紀年)	간지(干支)	진구 기의 기술내용(神功紀の記述内容)
①진구 섭정55년(神功摂政五十五年)	375년	근초고왕(近肖古王) 30년	을유(乙亥)	백제 근초고왕 죽음(百濟の肖古王が薨じた)
②진구 섭정56년(神功摂政五十六年)	376년	근구수왕(近仇首王)2년*2	병자(丙子)	백제 왕자 기스케(百濟の王子貴須)를 내세워 즉위
③진구 섭정(神功摂政)64년	384년	침류왕(枕流王)원년	갑신(甲申)	백제 기스케왕이 몰락. 왕자 침류왕이 왕위 계승
④진구 섭정(神功摂政)65년	385년	침류왕(枕流王)2년	을유(乙酉)	침류왕이 몰락. 왕자 아화(阿花)가 너무 어려 숙부인 진기(辰斯)가 즉위

*1 : 서기로는 『삼국사기(三國史記)』 「백제본기(百濟本紀)」에 의해 실년대 확인이 필요하다.

*2 : 『서기(書紀)』는 「월년칭원법(越年稱元法)」로 『삼국사기(三國史記)』는 「당년칭원법(當年稱元法)」에 의거하여 편년(編年)되었기 때문에 『서기(書紀)』에 있어서 백제왕 즉위 해는 『삼국사기(三國史記)』에 있어서는 「원년(元年)」이 아니라 「2년(二年)」에 위치시킨다.

나카는 백제의 근초고왕(近肖古王) 시기와 진구 황후 시기를 억지로 맞추기

부(一菴)를 1260년으로 계산하는 나카 미치요와 동일하다고 볼 수 있을 것이다. 이점에서 나중에 구로이타(黒坂)가 스이코 천황 9년에 해당하는 신서(辛酉)의 해를 기준으로 천황1세 즉위 해로 정하는 것에 의해 개혁을 단행한 쇼토쿠 태자의 하나의 이상이 실현된 것이라고 논하게 된다. 이후 최대의 논쟁점은 진구 기년이 4세기라고 보는 설과 3세기라고 보는 '기년논쟁'으로 전개된다. 4세기론의 대표자가 나카 미치요, 구메 구니타케, 호시노 히사시, 구로이타 가쓰미이며, 3세기라고 보는 입장은 요시다 사다키치(吉田貞吉), 모리 기요히토(森清人)였다.

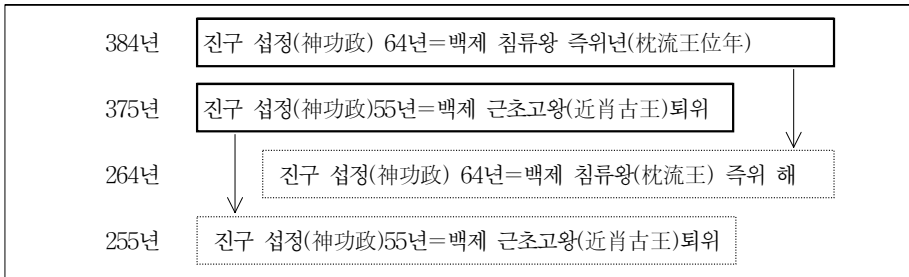
12) 倉西裕子(2003) 『日本書紀の眞実—紀年論を解く』, 講談社, pp.28~29

13) 丸山二郎, 전계서, p.66 李永植(2002) 「일본서기의 연구사와 연구방법론」 『한국고대사연구』 27, 서경문화사, p.179

14) 倉西裕子, 전계서, p.24

위해서 근초고왕 이전의 백제의 네 명의 왕(責稽·汾西·比流·契의 四王)을 삭제했다. 나카 미치요는 실제로는 백제 제12대왕인 근초고왕을 제7대왕으로 상정했기 때문에 “백제 왕들의 연대는 근초고왕 이전은 의심 가는 점이 많다. 시조격인 온조(溫祚)왕은 근초고의 7대조가 되는데 그 사이의 200년 정도 간격이 있는 것을 보면 온조왕 즉위는 근초고왕의 이전 373년이라고 보아야 하는데 이는 믿기 어렵다”¹⁵⁾라며 무모하게 네 명의 왕을 삭제해 버렸다. 이렇게 계산한 나카 추요의 기년 책정 방식은 중국(漢)의 조선사에 적힌 연대와 비교할 때 120년이 차이나는 모순을 발생시켰던 것이다.¹⁶⁾

〈표2 '120년' 차이 개념 도식〉¹⁷⁾



사실(史實)로서의 실 년 대상의 위치
 『서기(書紀)』의 편년에 나타난 실 년 대상의 위치

결국 나카는 이 문제를 해결하기 위해 『일본서기』의 기준에 의한 연대 조정과 일본신화의 모순해결을 피하였다. 다나카 사토시(田中聡)도 지적하듯이 “『기기』의 기년 중에서 신용할 수 없는 것이 안강조(安康朝) 이전인데, 특히 진구(神功)·오진 조(応神朝)를 실제보다 간지(干支) 2원분(120년)을 소급하여 표기

15) 森清人, 전계서, p.141. 중국의 자료 중 신공기(神功紀) 대조관계는 『삼국지(三國誌)』, 『위서(魏書)』, 그리고 『진서(晉書)』, 『기거주(起居注)』에 게재된 기사가 있다. 다시 말하면 『위서(魏誌)』와 『진서(晉書)』의 신공기(神功紀)의 게재를 보면 신공섭정(神功攝政) 39년은 위조(魏朝)의 명제(明帝)의 경초(景初) 3년(서기 239년)에 해당하게 된다. 또 신공섭정 43년은 정시(正始) 4년(서기 243년)이 되고 신공섭정 69년은 서기 269년에 해당한다고 이해할 수 있다. 이것을 『일본서기』를 기준으로 하여 『삼국사기』와 비교한 것과 중국의 『위서』, 『진서』와 비교했을 경우에는 120년의 차이라는 모순이 생기고 있는 것이다.

16) 연민수(1998) 『고대한일관계사』, 헤아, pp.28~30

17) 倉西裕子, 전계서, p.27

하고 있는 것”¹⁸⁾으로 “삼한정벌이 ‘사실(史實)’로서 나타난 것은 백제 12대 근초고왕 시기였음에도 불구하고 『기기』에는 그것이 초고왕대(肖古王代) 즉 근초고왕보다 백 여 년 전의 진구 섭정기(神功攝政期)의 사건이라고 쓴 점 등에 두드러진 작위를 확인할 수가 있다”¹⁹⁾는 점이다.

이것은 이미 『일본서기』의 기준에 의한 연대 ‘가공설’과 일본신화의 모순 문제 해결을 위한 정합과정이 이루어졌고 이는 역사해석의 ‘인식’을 형성해가는 과정이었으며 그 대표자가 나카 미치요였다는 것이다.

그러나 이러한 행보는 사실적인 가치로서의 합리성은 완전성을 갖추지 못했다. 즉 나카의 기년 상정은 자신의 입맛에 맞는 기년을 설정하기 위한 ‘비판’을 실시했기 때문이다.²⁰⁾

자국의 왕위계승의 정당성을 증명하기 위한 문명화된 ‘기년’을 유입하면서 자국의 표준성을 타국에 제시하기 위한 ‘자기 확인’의 표현이기도 했던 것이다.

이러한 기년논쟁은 결국 두 가지의 인식을 내포하게 되었다. 첫째 고대사를 바탕으로 한 신화해석에는 정확한 연대의 입증이 불가능하다는 점. 둘째 그렇기 때문에 작위가 가능하다는 논리이다. 이러한 기년논쟁을 거치면서 신화해석에 하나의 ‘전통’이 창출되어가는 한편 일선동조론과 관계를 맺는 신도에 관한 해석에서도 논쟁이 발생하게 되었다.

1.2) ‘신도’ 해석을 둘러싸고

구메는 일본의 신도는 고대부터 존재했다고 보는 인식에 서 있었다. 그것은 제천(祭天)과 일본의 신도를 연결시키면서 해석하고 있었는데 그 제천의 원래

18) 李永植(2002) 『日本書紀의 연구사와 연구방법론』 『한국고대사연구』27, 한국고대사학회, pp.179~180

19) 田中聡, 전계논문, p.59

20) 森清人, 전계서, p.58 모리(森)는 “나카 미치요는 이른바 스이코 9년 소급설(推古九年逆推說)을 하나의 ‘합(合)’이라는 문자를 빼뜨리고 있는 듯싶다. ‘21원(二十一元)’이 ‘일부(一部)’라고 한다면 일부(一部)는 나카 미치요가 주장하는 것처럼 1260년이 되는데, 그 다음의 ‘합1320년(合一千三百二十年)’이라는 것은 그 앞의 ‘갑자일원(六甲為一元)’과 합하여 합계 1320이라고 해석된다. 따라서 당연히 제2부수(第二部首)는 구메 등이 주장하는 것처럼 제1부수(第一部首)에서 1320년 후인 신서(辛酉)의 해(年) 즉 사메7년(齊明七年)의 신년(辛年:661)으로 보아야 할 것이다”고 지적한다.

의미는 '천신(天神)의 아들을 나라의 제왕으로 모시는 것'이라고 해석했다. 이는 고대사회를 '제정일치의 시대'로 상징하고 그 행사 중 하나가 제천 행사라고 이해했던 것이다. 구메는 제천 행사를 이해하는 것이 '국체를 아는 것'이며 '신도를 아는 것'이라고 보았다. 신도를 이해하는 것은 곧 국체를 아는 것이라는 의미에서 신도를 일본의 국체논리와 연결시키고 있었다.²¹⁾ '국조(國祖)'를 하늘과 동렬에 놓고 제사지내는 것이며 '조(祖)'라 칭하는 그 자체가 실제로는 '제천'이라고 보았다. 그러나 이렇게 일본의 국체논리와 연결시키면서도 '신도'는 '동양'에서는 이미 5천 년 전에 나타났던 보편적인 행사라고 주장했다.

구메는 이처럼 제천과 관련하여 고대 동아시아의 공통적 행사로서의 '제천=신도론'을 주장했는데 이 논리는 요시다에게로 계승되어 갔다. 그렇다면 과연 구메의 견해에 대해 어떤 면에서 동일한 방상이라고 느꼈으며, 어떤 점을 계승했는지를 살펴볼 필요가 있을 것이다. 그럼으로써 바로 구체적 변용방식을 찾아 낼 수 있기 때문이다.

구메는 '신도는 일본의 제천'이라고 소개하며 다음과 같이 논한다.

이 제천 대전(大典)은 니나메사이(新嘗祭)인 것이다. 니나메사이는 아마테라스 오미카미(天照大神)를 제사지내는 것이 아니다. 천(天)에 제사에 관한 고전의 『기(紀:일본서기)』의 신대권(神代卷)에 니나메사이는 중국에도 있다. 니나메사이는 동양의 오랜 풍속이다. 한국(韓土)에도 그러했다. 후한서(後漢書:위지도 마찬가지)에 고구려(高句麗)의 「10월 제천(祭天)은 온 나라의 행사였다. 그를 일컬어 동맹(東盟)이라 한다」고 적고 있다. 동맹(東盟)과 동명(東明)으로 예(濊)와 마한(馬韓)은 여름과 겨울 두 번 행사를 치렀다. 부여(扶余)는 「제천행사를 지내는 대회 기간 중에 연일 음식과 가무를 즐겼는데 이를 영고(迎鼓)」라 한다. 이 나라는 12월에 대회를 열었다. 우리나라(일본)의 니나메사이도 예부터 두 번 행한 것임에 틀림없다.²²⁾

구메는 일본의 니나메사이(新嘗祭)가 일본의 고유한 것이 아니라 동양인의 하늘에 대한 배천(拜天)행사라는 견해였다. 그러나 그것은 다시 해석하면 동양의 배천 행사로서 신도이기도 하지만 그것이 천황과 연결되었다는 논리를 전개

21) 久米邦武(1891) 『神道は祭天の古俗』 『史学雑誌』第23号, pp.7~8

22) 久米邦武, 상계논문, pp.10~11

하기에 이른다.

신도국가 일본을 육성한 것은 자모(慈母)의 은혜이다. (중략) 모든 지구상의 나라들이 모두 신도 안에서 나온 것이다. 갖가지 변화는 있었지만, 국체를 유지하고 순차적으로 진화한 것은 일본뿐이다. 신도 그 자체가 규정하는 국가제왕을 봉재하는 논리를 변혁하지 않은 것은 신도의 오랜 풍속을 잔존시키고 일부러 폐기(廢棄)하지 않고 신진대사(新陳代謝)의 활성세계를 통과해 시대의 흐름에도 뒤떨어지지 않으면서 모든 국가는 주재자(主宰者)를 세워서 정무(政務)를 통괄해야 하는데 그 존송의 자리는 결코 인간의 힘으로 결정할 수 없는 것이다. 우리나라의 만대일계(萬代一系)의 천황을 받드는 것은 이 지구상에 또 얻을 수 없는 역사이다.²³⁾

구메의 이러한 논리는 이중적인 의미가 담겨져 있었다. 구메는 조선과 동원적인 의미의 제천 행사로서 신도를 해석하는 ‘일선동원론’이다. 그러나 이것은 국체를 손상시키는 의미로 해석될 수도 있었다. 구메의 이러한 입장은 필화사건에 연루(連累)되기도 하지만²⁴⁾ 신도를 이해하는 방법론 중 하나로써의 역할을 했다.

이에 대해 구도(工藤)가 “일련의 논고 때문에 대학을 쫓겨난 배경에서 보면 국체에 반하는 논리를 주장한 것처럼 보이나 그것뿐 만 아니라 구메의 경우는 일찍부터 메이지정부의 한일관계의 움직임과 연동하면서 논지를 주장하고 있었다”²⁵⁾고 지적했던 것처럼 결과적으로 구메는 ‘일선동원론 담론’ 그 원인을 제공하고 있었던 것이다.

2) ‘신화’ 해석의 중층성-‘신화’ 해석과 ‘인종’ 분류

사학계의 기년 문제를 들고 나왔던 대표적인 나카 미치요는 신화에 대해서 어떠한 입장이었는지 다시 한 번 짚어 보기로 하자. 나카의 『조선고사고(朝鮮古史考)』는 조선의 고대사에 대해 서술한 중국 문헌을 자료로 삼아 역사를 해석하고 있었다. 특히 『조선·낙랑·현토·대방 고찰(朝鮮·樂浪·玄菟·帶方考)』

23) 久米邦武, 상계논문, pp.22~23

24) 田中彰(1991) 『近代日本思想大系13: 歴史認識』, 岩波書店, pp.557~560

25) 工藤雅樹, 전계서, p.149

이라는 소재목의 논고를 보면 그 내용을 더 구체적으로 이해할 수 있는데 이를 검토해보기로 한다.

나카는 중국문헌의 『사기(史記)』를 참조하여 이 문헌에 처음으로 '조선'의 기술이 등장한 점에 주목하였다. 그리고 『한서(漢書)』, 『사기(史記)』, 『삼국지(三國誌)』, 『후한서(後漢書)』 등의 문헌들을 활용하여 조선 신화에 대해 기술한다.

나카는 『한서(漢史)』를 참조한 결과 단군은 “전부 조선인이 만든 것(全ク朝鮮人ノ作りタル者ナリ)”²⁶임을 알 수 있다고 주장했다. 또한 『동국통감』에 기록된 기자조선을 인용하며 확인하길, 『한서』에는 기록되어 있지 않은 단군을 조선인이 주관적으로 만들어 낸 것이라고 했다. 그리고 나카는 단군이 기록되어 있는 『삼국유사』를 승려 일연의 날조(捏造)에 의한 것이라 비판한다.

『삼국유사』의 단군의 이름을 왕검(王儉)이라고 하는 것은 평양(平壤)의 옛 이름인 왕검(王儉)의 검(儉)글자에서 사람인변으로 바꾼 것이다. 이 전설은 불법(佛法)이 건너 온 뒤 승려의 날조(捏造)에 의해 만들어진 것이다. 이것을 조선의 고전(古伝)에 의한 것이라고 볼 수 없는 것이 명료하다. (중략) 승려의 망설(僧徒ノ妄説)을 역사상의 사실로 보고 이를 기록한 유일한 권근(權近)의 『동국사략(東國史略)』에 의거하여 1418년이라 한다. 이 기록 밑에 사신(史臣)의 안(案)을 적으며 '재적무징(載籍無徵)'이라고 말하는 것으로 보아 증거가 될 만 한 것은 없고 또한 후세(後世)의 승려 망탄(妄説)임을 알 수 있다.²⁷

결론적으로 보면, 그것은 단군신화를 부정하는 입장에서 신화 가공설을 주장한 것이었다. 그리고 그와 관련하여 『조선반도와 낙랑(朝鮮半島と樂浪)』 문제를 제시하기에 이른다. 나카는 “『한서』에 전하는 왕검성(王儉城)은 낙랑군(樂浪郡) 옥수(沮水)의 동쪽이라고 적고 있는데 이것이 조선 압록강을 가리킨다는 것은 오류이며 『지리지(地理誌)』에 의하면 압록강(鴨綠江)의 옛 명칭은 마자수(馬訖水)로서 옥수(沮水)라고는 기록하고 있지 않다”²⁸고 주장한다. 『지리지』에 기록되어 있는 '옥수'는 낙랑군 통치의 남쪽으로 규정하고 있었다. 즉 지금의

26) 那珂通世(1894) 『朝鮮古史考』 『史學雜誌』 5-4, pp.40~41

27) 那珂通世, 상계논문, p.42

28) 那珂通世, 상계논문, pp.47~48

대동강을 가리킨다. 이 논리는 조선반도를 지배하던 낙랑이 압록강 만주지역에서 대동강 즉 평양 아래 지역으로 내려가는 것을 확정짓는 것이었다.

또한 조선반도의 이주자에 대해서는 “중국의 동북변방의 즉 지금의 만주와 조선 땅에 살던 고대인의 인종은 중국의 역사에 의거하여 생각해 보면 장백산(長白山) 이북에는 숙진(肅真)이 있다. 숙진은 남쪽에 현토낙랑의 변방지역에는 맥(貊) 인종이 있고 낙랑과 맥의 남쪽에는 지금의 조선남부지역에는 한(韓) 종족이 있다”²⁹⁾고 논한다. 낙랑 지역과 한족에 대한 설명 이유는 다음과 같은 논지를 들어 진술하고 있다.

맥(貊)은 그 이름이 오래되기는 했으나 고서(古書)에 보인 것은 그 이름뿐이다. 사적 역사에 나타난 것은 『한서(漢書)』 『고조기(高祖紀)』 4년 8월 (중략) 이 처음이며 한위(漢魏)때 이르러 점차 부여(扶余), 고구려(高句麗), 옥저(沃沮), 예맥(濊貊) 등의 제 종족이 나타나기 시작했다. 이들 종족을 맥인(貊人)이라고 하는 것은 우선 『한서(漢書)』 『왕망전(王莽傳)』 (중략) 『동이전(東夷傳)』에는 요동(遼東)지역 바깥을 맥인이라하며 구려(句驪)라고 적고 (중략) 『후한서』에 『구려(句驪) 일명 맥(貊)』이라고 하고 있는 것은 고구려인이 맥종(貊種)이라는 것이 분명해진다.³⁰⁾

나키는 『한서』를 참조로 하여 조선반도 북부에 나타난 고구려를 ‘부여, 고구려, 옥저, 예맥’과 함께 등장한 하나의 종족이라고 설정했다. 이 4개 종족들의 친연성을 부각시키며 고구려인이 ‘맥종(貊種)’임을 상정하고 있었다. 그리고 부여의 이름이 『한서』에서 처음으로 보이며 『논형(論衡)』에는 부여의 선조인 동명왕(東明王)에 대해 적고 있는 부분을 참고하여 고구려의 시조가 잘못 전해지고 있음을 확인할 수 있다는 것이다. 그러므로 부여의 위치를 다시 정립해야 할 필요가 있다고 지적한다.

『위지동이전』에 (중략) 읍루(挾婁)는 숙진씨(肅慎氏)의 나라로 『위지동이전』에 ‘읍루는 부여의 동북쪽에 친여리가 떨어져 북으로는 옥저(沃沮)와 접하고 있고 그

29) 那珂通世(1894) 『朝鮮古史考』 『史學雜誌』 5-5, p.34 肅真氏ノ南玄菟樂浪ノ旁地ニハ、貊ノ諸種アリ樂浪ト貊トノ南、今ノ朝鮮南部ノ地ニハ韓ノ諸種アリキ

30) 那珂通世, 상계논문, p.38

토지는 산이 많은 험악한 곳'이라고 적고 있다. 서쪽은 송화강(松花江)이 있고 동쪽은 동해바다에 이른다. 장백산(長白山)을 중앙으로 하여 두만강(豆滿江) 이북에 흩어져 살던 종족이었다. 선비(鮮卑)는 동호(東胡)의 유족(遺族)으로 흉노(匈奴)의 옛터에서 살았으며 그 동쪽에는 요수(遼水)의 강에 이른다. (중략) 부여국은 요수의 동쪽 송화강 남쪽에 있었으며 선비, 읍루, 고구려에 접하고 있었다고 본다면 대충 지금의 봉천(奉天) 지역의 동북부 경계가 된다. 이렇게 고려해본다면 부여 지역은 지금의 개원현(開原縣)의 경내에 있었던 것이 된다.³¹⁾

이상과 같은 부여국에 관한 설명에는 조선반도로 이주한 부여족이 설명되고 있지는 않다. 이처럼 부여족의 이동과 지금의 봉천지역을 부여왕도(扶余王都)의 터라고 설명하는데 그치고 있다. 달리 표현하자면 부여족에는 두 종류의 부여족이 존재했고 부여족이 이동하여 고구려를 세웠다고 주장하지만 이 부여족은 부여족 중에서도 별개의 부여족이라고 설명하는 것이다.

고구려 시조 주몽에 대해 말하면 난을 피해서 남쪽으로 내려가 졸본강에 이르러 나라를 세웠다고 적고 있다. 이처럼 황당한 전설이 탄생한 것은 잠시 덮어두기로 한다. 해부루 천도설에 의하면 주몽이 태어난 곳은 말하자면 동부여로서 동해쪽에 있었던 것으로 보인다. 그렇지만 동해쪽은 부여와 먼 거리에 있었고 또한 『위서』 『고구려전』에 주몽 기사를 '부여를 버리고 동남쪽으로 갔다'고 적고 있는 것으로 보아 동해 쪽은 방향이 맞지 않는다. (중략) 부여 땅은 강역(疆域)의 넓은 지역으로 주몽이 나라를 세운 졸본 땅도 부여의 경내에 있었으며 졸본 부여라고는 하지만 고구려인은 그 본국인 부여에는 '북'자를 넣어 구별할 필요가 있다. 『제기(濟紀)』에도 '주몽 북부여에서 난을 피하여 졸본부여에 이르렀다' 혹은 '주몽은 북부여에서 태자로 태어났다' 등 이 원 주석에는 '북부여왕 해부루'라고 적고 동부여라고 말하지 않는 것을 보면 동천(東遷)설은 믿을 수가 없다.³²⁾

31) 那珂通世(1894) 『朝鮮古史考』 『史學雜誌』 5-6, pp.37~38 魏志東夷傳ニ「扶余在長城北去玄菟千里南與高句麗東與挹婁西與鮮卑接北有弱水方可二千里戶八萬其民土著有宮室倉庫牢獄多山陵廣沃於東夷之域最平敞土地宜五穀不生果」トアリ。挹婁ハ古ノ肅慎氏ノ國ニシテ、魏志東夷傳ニ「挹婁在扶余東北千余里濱大海南與北沃沮接未知其北所極其土地多山險」トアリ。西ハ松花江ヨリ、東ハ日本海ニ至リ、長白山ヲ中央トシテ、豆滿江以北ニ散處セル人種ナリ。鮮卑ハ、東胡ノ遺種ニシテ、匈奴ノ故地ニ攪リ、其ノ東部ハ遼水ノ濱ニ至レリ。弱水ハ、今ノ松花江ヲ指セルニ以タリ。扶余ノ國ハ遼水ノ東松花江ノ南ニ在リテ、鮮卑挹婁高句麗ニ接シタレバ、大抵今ノ奉天府ノ東北境ナリ。トアルヲ合セ考レバ、扶余王都ノ故地ハ今ノ開原縣ノ境內ニ在ルナリ

부여를 두 종류로 구분하면서 그 두 흐름이 ‘지역’에 의해서 구분된다고 서술한다. 다시 말하자면 조선반도에 이주한 부족은 부여족 중에서도 남쪽에 위치하던 부여족이라고 설정한다. 조선반도 이주자는 우수한 혈통을 이어가는 북부여가 아니라 남쪽의 별개 부여족이라는 것이다. 그것은 곧 고구려의 선조가 된 것은 북부여족이 아니라 남부여족이라는 주장이다.³³⁾

나카의 이러한 주장은 미우라 슈코(三浦周行)의 역사 해석으로 이어져가고 있었다. 미우라는 ‘신화’에 대하여 다음과 같이 논술한다.

조선의 개국전설로는 단군과 기자를 들지 않으면 안 된다. 대체적으로 중국 역사에는 기자 전설을 게재하고 있으며, 조선의 역사는 단군전설을 주로 적고 있다고 말할 수 있다. 그렇지만, 신화전설의 괴이(怪異)가 많은 것은 동서 여러 나라에서 항상 나타나는 것이기 때문에, 스토리가 논리적이지 않다고 하여 일괄적으로 비난하기 보다는 그것이 원시적민족(原始的民族)의 그자체인가 후대에 만들어낸 이야기인가를 연구해야 하는 것이 문제라고 생각한다.³⁴⁾

미우라는 조선의 신화를 두 가지로 보았다. 즉 단군신화와 기자인데 이 두 신

32) 那珂通世, 상계논문, pp.43~44 即句麗ノ始祖朱蒙ニシテ,難ヲ逃レテ南ニ走り卒本川ニ至リテ,国ヲ建テタルコトヲ記セリ.此等ノ伝説ノ荒誕ナルコトハ,暫ク置キ.解夫婁遷都ノ説ニ捫レバ朱蒙ノ生レタル所ハ,所謂東扶余ニシテ,東海ノ濱ニ在リシガ如シ.サレトモ東海ハ,即日本海ニシテ,扶余トハ相去ルコト甚遠ク,且魏書句麗伝ニ朱蒙ノ事ヲ記シタルニ「棄扶余東南走」トアレバ,東海ノ濱ニテハ,方位合ハズ.広開土王碑ニ「惟始祖鄒牟王之創基也出自北扶余」トアリ.扶余ノ地ハ疆域甚広ク,朱蒙ノ国ヲ建テタル卒本川ノ地モ,扶余ノ界内ニシテ,卒本扶余ト云ヘルガ故ニ麗人ハ,其ノ本国ナル扶余ニハ北字ヲ加ヘテ區別シタルナリ.濟紀ニモ「朱蒙自北扶余逃難至卒本扶余」,又「朱蒙在北扶余所生子來為太子」其ノ原注ニ「北扶余王解夫婁」ナド見エテ,東扶余ト云ヘルコト更ニ無ケレバ,東遷ノ説ハ信ズベカラズ

33) 那珂通世, 상계논문, pp.47~48 扶余ハ,遼東ノ古国ニシテ愷婁ノ西南ニ在リシコト,魏志後漢書以下諸書異辭ナシ.然ルニ魏書ニハ「豆莫婁国在勿吉国北千里去洛六千里旧北扶余也,在失韋之東東至於海」トアリテ,失韋勿吉ノ東北ニ在ル豆莫婁国ヲ以テ北扶余ノ旧地ト為シタルハ,決ク魏書ノ撰者ノ疎謬ナリ.坪井博士ノ古朝鮮形勢考(史学会雜誌第叁拾五号)ニハ,此ノ魏書ノ文ニ捫リテ,北扶余ヲ遼東ノ扶余ト區別シ,北扶余ハ,高句麗ノ祖ニシテ,遼東ノ扶余ハ百濟ノ祖ナリト云ヘリ.所謂北扶余ナル者ハ,即遼東ノ扶余ニシテ別所ナルニハ非ズ.扶余トハ全ク畧隔セル所ナルヲ,扶余ノ旧地ト誤認シタルニ由リテ,魏志ニ扶余伝ノ水土風俗ヲ取りテ記入シタルニテモアルベシ.句麗人ガ扶余ヲ北扶余トモ云ヘルコト,百濟人ノ句麗ト同ジク北扶余ヨリ出デタルコトハ,広開土王碑魏書麗紀,濟紀,国史等ニヨリテ明瞭ナレバ,坪井博士ガ南北扶余ヲ區別シタルハ,附会ノ説ナリ

34) 三浦周行(1918) 「朝鮮の開国伝説」 『歴史と地理』 1-5, 大鏡閣, p.6

화를 거론함에 있어서 중요한 점은 이 신화의 특이성에 문제의 초점을 맞추는 것이 아니었다는 사실이다. 여기서 문제 삼아야 할 것은 논리적으로 앞뒤가 맞는지 안 맞는지의 문제가 아니라 후대인의 개작인지 아닌지를 구분해야 한다는 것이다. 즉 원시적 민족을 나타내는 것인지 후대인의 개작인지를 구분해야 한다는 것이다.

이러한 견지에서 단군신화의 출처가 『삼국유사』인데 이 저서보다 빠른 『삼국사기』에 단군신화 기술이 보이지 않는다는 점을 거론하며 그것은 단군신화가 원시 민족 간의 신화가 아니라는 의미로 해석이 가능하다는 것이다. 또한 조선 고대의 할거적(割拠的) 형세를 감안해 보더라도 통일된 신화를 성립했다고 하기에는 의심의 여지가 있다는 것이다.³⁵⁾ 미우라는 단군신화가 하나의 통일 관념으로 성립할 수 없었던 것은 지정학적으로 분산되어 있었던 '이유'가 있었음을 증거로 설명한 것이다.

또 한 가지가 단군신화의 '형식' 문제를 거론한다. 단군이 고산(高山)에 강림한다는 것이 일본 신화와 그 형식이 비슷하기는 하지만 그 '내용'이 다름을 주장한다. 미우라는 기존의 일선동조론(日鮮同祖論)을 부정하는 입장에서 신화론을 주장한다.

단군신화에 비하면 기자 전설이 게재된 것이 더 오래전이고 이미 『상서(尚書)』~ 『홍범대전(洪範大伝)』 주석에 주나라(周) 무제(武帝)가 은(殷)을 멸망시킨 끝에 기자를 해방시키려했지만 기자는 그것을 싫어하고 조선으로 도망쳤기 때문에 무왕(武王)은 이 기자를 조선에 가두었다고 적고 있는데 『사기(史記)』에도 『전한서(前漢書)』에도 대략 같은 내용을 실고 있다.³⁶⁾

미우라는 기자조선을 인정하면서 조선의 신화와 일본 신화의 차별성을 강조했다. 일본의 천손강림과는 달리 조선의 기자신화는 주나라의 '이주자'이지 강림한 것이 아니라고 설정했기 때문에 일선동조론과는 다른 점을 강조했다. 또한 천손강림의 단군신화는 후대의 승려의 선작(撰作)임을 논한다.

35) 三浦周行, 상계논문, p.7

36) 三浦周行, 상계논문, p.8

미우라는 기자신화가 단군신화보다 더 신빙성이 있다고 했다. 중요한 것은 신화 그 자체는 ‘인정’하려는 의도 속에서 단군신화 쪽보다는 기자신화에 더 평가를 두었는데 거기에는 이유가 있었다. 즉 기자조선이 중국에서 온 이주자에 의해 건국되었다는 의미는 중국의 패잔자들이 조선으로 흘러들어갔다고 주장하기에 적합한 신화였다. 조선민족의 민족성을 희박화하고 중국의 속국임을 주장하는 논리였다. 즉 조선민족 열등성을 강조하였다. 이처럼 신화의 해석 논리에 숨겨진 레토릭은 두 가지가 존재했다. 그것은 역사를 구성하는 ‘신화’와 그 신화를 근거로 하여 역사를 해석하는 ‘인종’ 변별이 그것이다.

나카와 미우라가 주장하는 신화론 사이에는 ‘동일성’과 ‘상이성’이 존재했다. 즉, 나카는 일본신화의 가공성을 인지했기 때문에 그 논리에 바탕을 두어 조선의 단군신화도 부정했다. 그리고 미우라는 신화의 가공성을 인정하면서 단군신화는 부정했고 기자신화는 인정하는 입장을 취했다. 이는 동조론을 주장하는 호시노와 구메의 논리에 보이는 차이성과는 다른 차이성을 띠고 있다. 즉 호시노는 신라의 소시모리(曾尸茂梨)를 스사노오노미코토(須佐之男命)와 관련시키면서 일본신화의 연장선에서 해석하였다.

그러나 중요한 것은 나카의 인종 해석 전개였다. 나카는 고구려 종족을 ‘맥종(貊種)’으로 보았으며 부여족의 일파라고 해석했다. 그렇지만 부여족은 우수한 종족과 열등한 종족의 두 파가 있었는데 고구려에 남하한 것은 열등한 쪽이라고 주장했다. 미우라는 이 논리를 부연하여 단군신화의 천손강림 형식을 부정하고 기자조선을 중국과 연결시키면서 그 열등성을 주장하였다. 즉 미우라는 신화 자체를 부정하지는 않았지만 단군신화를 부정하면서 일본의 천손강림 신화와는 동일하지 않다고 주장하여 동조론을 부정하였다.

이처럼 신화 자체를 해석하는 논리는 여러 층위가 존재했다. 아마지 아이잔(山路愛山)은 구메 구니타케의 『신도는 제천의 고속(神道は祭天の古俗)』이라는 논문이 국체(国体)에 반하는 논문이라는 평을 받고 대학을 쫓겨난 것에 대하여 다음과 같이 논하고 있다.

사실(史實)을 찾기 위해서는 어떤 고려를 해야 할 것인가. 만약에 말할 수 있는 논거가 있다면 (역사)의 말할도 가능하다. 만약 우리들의 선조 흔적을 찾아내어

우리가 신의 전수라는 심연을 알기 위해서는 어떠한 연구도 자유롭지 않으면 안 될 것이다.³⁷⁾

아마지는 국체 보호의 이름 아래 연구의 자유를 제한하는 것에 반대하고 있었다. 즉 아마지가 역설하는 것은 1909년 시점에서 '국체의 호지(国体の護持)'를 이유로 학문의 자유를 제한하는 부조리를 질타하고 있었다.

역사의 사실을 확실하게 하기위한 고문서를 최상의 것으로 한다. (중략) 재판관이 소송에 대해 결단을 내리기 위해서는 증거물에 의해 이치를 따지듯이 역사 고문서(古文書)는 바로 이러한 증거물이 된다.³⁸⁾

즉 실증사학의 중요성을 강조했다. 특히 일본과 한국의 '동종(同種)'을 주창하는 대표적인 사학자인 기다 사타키치(喜田貞吉)의 견해를 참조할 필요가 있다. 기다의 '일본민족성립론'의 골자를 파악할 수 있는 것이 1910년의 『한국 병합과 역사』인데, 여기서 기다는 야마토 민족은 다른 타 종족과 “상호 혼합한 결과”이며 ‘많은 종족을 우리의 종족 안에 수용하여 전부 이를 동화 융합하였다’³⁹⁾고 보았다. 기다는 ‘동원(同源)이란 무엇인가’라며 자신의 동원의 의미를 제시한다.

기다는 자신이 사용한 ‘동원’의 개념은 실체를 가늠하기 어려운 막연한 것으로 단순하게 ‘기원(起源)이 같다’라는 넓은 의미로 이를 이해해서는 안 된다고 주장했다. 그렇다면 그 동원이라는 것을 어떻게 상정해야 하는지를 자문하여 기다는 그 지역의 생활 상태나 주위 환경이 달라지면서 결국은 인종과 민족이 별개로 나뉘진 것으로 해석했다.

그래서 그 기원을 찾아보면 일본과 조선은 원래 하나였다는 것으로 기술한다.

일선양민족(日鮮兩民族)이 (중략) 동원이라고 해도 결코 그 조상은 단순한 것이 아니다. 양자 동원(同源)은 하나의 커다란 가지에서 두 개의 작은 가지로 나누

37) 山路愛山(1909) 『日本現代の史学及び史家』 『太陽』9月, 日本名書出版, p.171

38) 重野安繹(1890) 『日本式尊ノ事ニ付史家ノ心得』 『史学会雑誌』 11, p.11

39) 喜田貞吉(1910) 『韓国の併合と国史』, 三省堂, pp.64~65

어진 것 같은 단순한 것이 아니다. (중략) 세계의 모든 민족 중에서 일선 양 민족은 가장 가까운 관계를 가지고 있다고 말하지 않으면 안 된다. 나는 이러한 의미에서 일선양민족동원(日鮮兩民族同源)이라는 말로 해석한다.⁴⁰⁾

기다는 조선과 일본이 단순한 동원 관계가 아니라 세계 어느 민족과 비교했을 때 그 동원성의 색채가 가장 짙다는 것이다. 이 논리의 구체적인 내용이 ‘일본민족 혼합설’인 것이다. 기다는 일본민족 혼합설을 일본의 신화 해석과 연결한 민족해석에 제시한다. 그 신화 속에는 조선과 일본의 관계를 포함하고 있었다. 일본민족을 천손 민족(天孫民族)과 이즈모 민족(出雲民族)으로 나누었다.

우리나라 신화에는 천손 민족(天孫民族)의 기원을 설명하는 아마테라스오미카미(天照大神)에 관한 것과 이즈모 민족(出雲民族) 기원을 설명하는 오쿠니누시노카미(大国主神)에 관한 두 계통이 착종(錯綜)하여 전해진다. 그렇지만 여기서 주의해야 할 것은 이들 신화를 게재하고 있는 고서(古書)가 대부분이 황실이나 국가의 유래를 적고 있으며 그 존엄한 이유를 나타내기 위하여 편찬된 것 이라는 점이다. 『고사기』는 비교적 정직한 편이어서 이즈모 민족에 관한 내용도 상세하게 적고 있지만 『일본서기』의 경우에는 황실 본위의 색채가 농후하여 구니쓰카미(国津神)의 기사를 생략하고 있다. 여하튼 우리나라 신화에 이즈모 민족과 천손 민족이 존재했다는 것은 의심할 여지가 없을 것이다.⁴¹⁾

일본 신화를 『고사기』와 『일본서기』를 참조하면서 ‘이즈모 민족’ 신화와 ‘천손 민족’ 신화로 나누어서 분류하는 방식을 취하고 있었다. 기다는 『기기』 편찬에 의도성에 따라 그 전하는 내용이 다르다는 것과 신화 형태나 종류가 다르다는 점에 주목한 것이다. 그렇지만 각 지방의 지형 형세에 의해 신화 형태가 변화한 것이지만 결국 동일성을 갖추고 있다고 해석한 것이다.

천손 민족이 태양을 조상으로 여겨 숭배하는 사상과 동일한 사상이 조선·만주 방면에도 많이 전해진다. 우선 부여·고구려·백제의 전설에도 그 조상의 아버지는 태양이며 어머니는 바다의 신이라고 전한다. 이들은 모두 동일민족이며 그렇기 때

40) 喜田貞吉(1921) 『日鮮兩民族同源論』 『民族と歴史』 7-1, p.9

41) 喜田貞吉, 상계논문, p.26

문에 동일한 신화를 소유하고 있는 것이다. 우리나라 황실의 선조라고 적고 있는 아마테라스오미카미가 태양의 위덕을 갖추고 있다고 믿는 것은 말 할 것도 없다. 그리고 진무 천황의 할머니나 어머니는 모두 바다의 여신이며 부여 전설에는 대륙이기 때문에 어머니를 하백(河伯)이라고 적은 것은 우리나라처럼 바다의 나라는 그를 해신(海神)이라고 전하고 있는 것이 틀림이 없으며 그것이 그 지방의 지형에 형세에 의해 변화한 것이라고 해석된다. 그러므로 이들은 모두 상관관계가 있다고 인정할 수 있을 것이다.⁴²⁾

천손민족이 태양을 조상 여겨 숭배하는 사상과 동일한 사상이 조선과 만주에 존재함을 강조하면서 이들은 모두 상관관계가 있다고 인정한 것이다. 기다는 신화의 유사성을 통해 조선과 일본의 동원논리를 합리화⁴³⁾시키고 있었다.

3) 근대일본의 '신화' 담론과 조선 '신화' 인식

관학아카데미즘 사학과로 1875년에 수사국(修史局)에서 근무하면서 활동했던 호시노 히사시는 일선동조론을 주장한 중심인물이다. 특히 『사학잡지(史學雜誌)』에 발표한 『본국의 인종·언어에 대해 고찰하고 세상의 진정한 애국자에 묻는다(本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛國者ニ質ス)』라는 논고는 일선동조론의 대표적인 저술이다. 호시노는 『일본서기』의 내용을 근거로 다음과 같이 설명한다.

나는 이전부터 우리나라의 고적에 대하여 일한교섭에 대해 조사하였는데 두 나라는 원래 하나의 지역으로 국경이 없었다. 나중에 각각의 나라로 바뀐 것은 덴치 천황(天智天皇)이후에 시작된 것이다. 그렇다면 상대시기에 이미 조선 땅을 통치하고 있었다고 하는 것과 한일의 인종과 언어가 동일하다고 말하는 것은 조금도 국체를 더럽히는 혐오스러운 점이 없는 것이다.⁴⁴⁾

42) 喜田貞吉, 상계논문, p.28

43) 喜田貞吉(1979) 『喜田貞吉著作』, 集平凡社, pp.353~355

44) 星野恆(1890) 『本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛國者ニ質ス』 『史学会雜誌』T1, 史学会, pp.19~22. 吾輩ハ兼々本邦古籍ニ就キ, 日韓交渉ノ件ヲ査セシニ, 二国ハモト一域ニシテ他境ニ非ス, 其全ク別國ニ變セシハ, 天智天皇以後ニ始マルヲ見得タリ然ラハ上世嘗テ韓土ヲ統治シ給ヒシト云ヒ日韓ノ人種言語同一ナリト云フモ毫モ國體ヲ汚スノ嫌ナキノミナラス(後略)

호시노는 일본과 한국이 동조(同祖)·동원이라는 입장을 취했다. 그는 결코 그것을 일본의 국체를 더럽히는 일이 아니며 오히려 일본천황계의 확대성을 강조하고 찬양하는 논리라고 해석하였다. 이와 같은 해석의 근거로 『일본서기』의 기록을 제시하며, 그 신빙성을 높이 사고 있었다. 그리고 『일본서기』에 근거를 두고 스사노오노미코토가 강림한 장소를 확정했다. 즉 “스사노오노미코토와 이타케루노미코토(五十猛命)는 신라에 도착했고 그 후 내지에 건너온 것이 명확하다. 단 다음과 같은 일서(一書)에 의하면 스사노오노미코토는 그 아들을 내지(内地)에 파견하고 자신은 한국 땅(韓土)에 체재했다고 한다. 신라 땅 즉 한반도의 동부 도성 지금의 경상도(慶尙道)의 경주이다. 삼한(三韓) 중에서 가장 우리와 가까운 나라이다”⁴⁵⁾라는 부분이다. 호시노는 소시모리(曾尸茂梨)를 『야사카사규기슈로쿠(八坂社旧記集録)』의 지적에 따라 한국어(韓語)로 소(牛)를 소시(ソシ)라 하고 머리(頭)를 모리(モリ)라 호칭한다는 것을 참조하여 소머리(牛頭)의 의미라고 해석했다. 그래서 우두산(牛頭山)은 지금의 강원도 춘천이 아니고 신라의 경상도 지역이라고 주장한 것이다.⁴⁶⁾ 그는 언어의 비교를 통해 역사를 해석하는 ‘비교언어방법론’을 이용했다. 이 논리는 요시다 도고(吉田東伍)에게 전승되었는데 그것은 다음과 같은 주장으로 서술된다.

소시모리 부자(父子)의 도한(渡韓)에 대해서는 『기기(記紀)』에 주석 해석에 그 설명이 있으므로 여기서는 다루지 않겠다. 소시모리(曾尸茂梨)는 신라 지역의 지명(地名)으로 소시모리란 한국어의 우두(牛頭)의 의미로 그들 지역의 명산 이름이다. 우리가 속되게 스사노오(素戔鳴)를 우두천왕(牛頭天王)이라고 칭하는 이유가 바로 여기에 있었다. 호시노씨는 ‘일한은 원래 같은 지역으로 인종·언어도 동일했다’라며 야사카고증(八坂考証)을 인용하여 ‘스사노오노미코토를 우두천왕이라고 호칭한 것은 불교 신자가 처음이 아니다’라고 했다. 한국 땅에서 온 것이라고 보아야 하며 그 우두산을 낙랑(평양)이라고 하는 것도 틀린 것이다.⁴⁷⁾

소시모리가 신라의 수도인 경주지역을 가리키는 호칭으로 지금의 강원도나

45) 星野恒, 상계논문, p.19

46) 阿部辰之助(1928) 『新撰日鮮太古史』, 大陸調査会, p.22

47) 吉田東伍(1911) 『日韓古史斷』, 富田房, pp.35~36

평양이 아니라는 입장이 확정되어 가고 있었다. 즉 신라는 일본의 천황계와 인연이 깊은 지역으로 설정되어졌다. 중대한 관심사가 신대(神代)에 왕권을 확대했다는 명확한 증거를 발견하고 있었고 적절한 '신화'로 해석하는 역사로 계승되어가고 있었다. 이처럼 일선동조론은 일본사학자들에 의해 일본고대사를 연구하는 와중에 형성된 '주장'이었다. 특히 동양사학의 창시자로 여겨지는 시라토리 구라키치(白鳥庫吉)는 기본적으로 '신화가공론' 입장이었으며 특히 단군신화에 관해서는 승려 가공설을 강하게 내세우고 『삼국유사』를 비판하고 있었다.

후세의 학자 승려가 고의로 괴담(怪談)을 작위(作為)하여 고래(古來)의 전설이라고 거짓으로 칭한 것이거나 혹은 전해 내려오는 구비(口碑)를 자신의 상상에 의해 서술하여 (중략) 조선의 옛 전설 중에서 가장 망탄(妄誕)의 극에 이른 것은 단군 전설이다. 단군은 한사(漢史)에 보이지도 않는다. 『삼국유사』에는 위서(魏書)의 연려실술기별집(燃黎室述記別集)에 삼한(三韓) 「고기(古記)」를 발췌하여 기술하고 있다. 그러나 『삼국유사』에 게재되어 있는 고기는 망설의 극(極)에 있으며 전설의 본색을 알 수 있는 소재이다.⁴⁸⁾

이러한 의견은 나카 미치요의 학설에 동조하는 논리인데 시라토리는 그 영향을 받고 있음을 인정하고 있었다.⁴⁹⁾ 다시 말하면 이는 '신화부정론자'로서 조선사를 재고하는 관점에서 서 있음을 읽을 수 있다. 시라토리도 나카의 영향을 받으면서도 승려날조설을 주장한 것이었다. 결국 시라토리는 단군을 불교의 전파와 관련을 짓고⁵⁰⁾ 그 신화에 등장하는 어휘가 불교 경전에서 유래한 것이 있다고 주장했다. 시라토리는 단군 신화의 가공설을 나카, 호시노, 구메의 뒤를 이어 전개하고 있었던 것이다. 일반적으로 말하는 신화 가공론은 실은 무엇을 위한 신화 가공인가에 따라서 그 질적인 차이가 존재했다. 즉 일본신화의 가공성을 자

48) 白鳥庫吉(1894) 『朝鮮の古伝説考』 『白鳥庫吉全集』第3卷, 岩波書店, pp.15~16 白鳥庫吉(1894) 『檀君考』 『白鳥庫吉全集』第3卷, 岩波書店, pp.1~14

49) 白鳥庫吉(1894) 『檀君考』, 상계서, p.11 시라토리는 나카 미치요가 『조선고사고(朝鮮古史考)』에서 전개한 단군(檀君) 해석 즉 '승려에 의해 날조된 망설(妄說)'이라는 지적에 견해를 같이 한다고 밝히고 있다. 그러나 나카 미치요가 단군을 '승려 망설 사학'으로 취급하여 전혀 무시하고 폄하하지만 시라토리 자신은 이 망설을 망설로 보면서도 검증 대상이라는 것은 인정한다. 그렇지만 시라토리 역시 단군 신화 자체를 인정하는 것은 아니었다.

50) 白鳥庫吉(1894) 『朝鮮の古伝説考』 전계서, pp.14~24

각하면서 신화의 합리성을 위한 가공이 필요한 논리와 신화가 가공되었다는 것은 결국 그 신화가 거짓이라는 것을 규명할 수 있기 때문이다. 일본의 신화 해석의 입장은 구체적으로 조선과의 대조를 통해 오히려 조선 신화의 가공성에 확신을 갖기 시작했는데, 그에 의해 타자의 신화를 재단해버리는 결과를 낳은 것이다. 결국 자신의 해석을 타민족 신화에 적용한 제국주의적 시선임을 자각하지 못했고 타민족의 아이덴티티를 배려하지 못하는 제국주의적 일원론을 취했던 것이다. 일본인 학자의 이러한 신화 인식과 일선동조론의 경향을 정리하면 <표3>과 같다.

<표3 신화인식과 일선동조론 인식>⁵¹⁾

이름	동조론		신화		일본신화		조선신화	
	긍정	부정	긍정	부정	긍정	부정	긍정	부정
호시노 히사시 (星野恒)	0	×	0	×	0	×	스사노오노미코토 설 (素戔鳴尊說)	×
구메 구니타케 (久米邦武)	0	×	0	×	0	×	「神道は祭天の古俗」	×
요시다 도고 (吉田東伍)	0	×	0	×	0	×	진무 동정(神武東征)	×
야마지 아이잔 (山路愛山)	0	×	0	×	神話 調節論	×	?	×
구로이타 가쓰미 (黑板勝美)	×	0	×	0	×	0	×	0
시라토리 구라키치 (白鳥庫吉)	0	×	×	0	×	0	×	0
미우라 슈코 (三浦周行)	0	×	0	×	0	×	×	0
쓰다 소키치 (津田左右吉)	×	0	×	0	×	0	×	0
기다 사타키치 (喜田貞吉)	0	×	0	×	0	×	×	0
이마니시 류 (今西竜)	×	0	0	×	0	×	×	0

51) 工藤雅樹, 전계서, pp.136~268에서 필자 발췌 작성.

3. 결 론

이상으로 일본 근대사학의 발전 과정 속에서 신화가 어떻게 담론화 되어 가는지를 살펴보았다. 특히 신화의 해석에 연도의 불확실성에서 오는 천황의 기년 설정에 문제가 있음을 지적하는 논리를 살펴보았다. 기년 확정 문제는 모토오리 노리나가와 이시하라 마사아키에 의해서 촉발되었는데, 이들의 논의는 일본의 고서 즉 『고사기』와 『일본서기』의 천황 기년이 결국 후대에 가공(加工)된 것이라는 지적으로, 이 문제를 해결하려는 노력 차원에서 전개된 것이었다.

1878년에 나카 미치요가 『상고년대고』를 발표하고 이에 대해 고나카무라 기쇼가 논쟁을 벌이고 호시오 히사시 등이 이를 계승하면서 논쟁에 참가하였다. 이때 중요한 논쟁거리가 되었던 것은 바로 '스이코 천황 9년 역추설'의 문제였다. 나카의 친구 황후 가공론, 다시 말해 신화는 후대의 가공물이라는 언급은 커다란 반향을 일으켰다. 그것은 『일본서기』를 기준으로 하기 때문에 생겨난 연대의 불안정성에서 파생된 것이었다. 그러나 이를 통해 일본신화의 모순을 타개하고 신화의 모순을 없애고 정합성을 찾기 위해서 반대로 주위 민족의 고서를 반대로 활용하는 방법을 동원했다는 것이다.

그 과정에서 나카, 구메, 호시노 등의 논리는 대표적인 역할을 담당했다. 일본 신화의 정당화를 위한 『한사』, 『삼국사기』, 『동국통감』, 『삼국유사』의 기록을 동원했고 단군신화의 부정을 주장하는 논리에도 활용했다. 그러나 그것은 타민족의 신화를 자의적으로 해석함으로써 가공설을 주장하는 논리일 뿐이었다. 나카는 일본 신화 또한 가공이라는 인식 속에서 발현된 '자아인식'에 근거한 논리를 취했다. 오히려 그러한 신화 인식의 면에서 보면 『삼국유사』에 게재된 '단군'도 승려의 가공이라고 본 것이 당연했는지도 모른다.

또한 조선반도에 이주한 부여 종족이 다수의 부여 종족 중 하나인 남부 쪽의 열등한 부여 종족이라고 주장하면서 조선반도에 흘러간 종족의 열등성을 주장했다. 이를 이어받은 미우라는 조선 신화 중 단군 신화는 부정하면서도 기자조선은 인정하는 '취사선택'적인 신화 긍정론을 취했다. 이것은 일선동조론을 주장한 호시노와 구메와는 또 다른 신화해석 방법이었다. 동시에 동일한 일선동조

론으로 보이기 쉬운 기다의 동원론은 구메가 신도를 조선과 동일하게 전개한 것과는 다르게 호시노 쪽과 유사하게 일본의 국체 문제로 확대되어 갔다.

결국 일본의 신화담론은 다양한 입장에서 각축을 벌이는 과정이었고 그것이 결국은 일본의 국체를 위한 신화해석으로 이어졌다. 그리고 또한 그 결론을 통해 일본인의 입장에서 타민족의 신화를 해석하게 된 것이었음이 드러났다.

참고문헌

- 김현구(1987) 「일본 고대사 연구에 있어서 사료의 신빙성 문제」 『아시아문화』 2, 한림대학교아시아문화연구소, pp.81~88
- 세키네 히데유키(2006) 「한일합방 전에 제창된 일본인종의 한반도 도래설」 『일본문화연구』 19, 동아시아일본학회, pp.163~183
- 연민수(1998) 『고대한일관계사』, 혜아, pp.27~60
- 오구마 에지(小熊英二) 저·조현설 역(1995) 『일본 단일민족신화의 기원』, 소명, pp.121~128
- 李永植(2002) 「일본서기의 연구사와 연구방법론」 『한국고대사연구』 27, 한국고대사학회, pp.141~194
- 정상우(2001) 「1910년대 일제의 지배논리와 지식인층의 인식」 『한국사론』 46, 서울대학교인문대학국사학과, pp.183~231
- 최재석(1990) 「津田左右吉의 일본고대사론비판」 『민족문화연구』 23, 고려대학교민족문화연구소, pp.75~143
- 페터 지마 저·허창운, 김태환 역(1996) 『이데올로기와 이론』, 문학과 지성사, pp.7~12
- 阿部辰之助(1928) 『新撰日鮮太古史』, 大陸調査会, pp.22~29
- 上田正昭(1978) 「『日鮮同祖論』の系譜」 『季刊三千里』 14, pp.20~36
- _____ (1978) 『日本民俗文化大系⑤喜田貞吉』, 講談社, pp.199~210
- 喜田貞吉(1910) 『韓國の併合と国史』, 三省堂, pp.64~65
- _____ (1921) 「日鮮兩民族同源論」 『民族と歴史』 6-1, pp.3~69
- 工藤雅樹(1979) 『日本人種論』, 吉川弘文館, pp.136~269
- 久米邦武(1910) 「倭韓國共に日本神国なるを論ず」 『史学雑誌』 23, pp.7~23
- 倉西裕子(2003) 『日本書紀の真実—紀年論を解く』, 講談社, pp.12~42

- 白鳥庫吉(1894) 「檀君考」 『白鳥庫吉全集』 3, 岩波書店, pp.1~14
_____(1894) 「朝鮮の古伝説考」 『白鳥庫吉全集』 3, 岩波書店, pp.14~24
重野安繹(1890) 「日本式尊ノ事ニ付史家ノ心得」 『史学会雑誌』 11, pp.1~16
田中聡(1998) 「『上古』の確定—紀年論争をめぐって」 『江戸の思想』 8, ペリカン社, pp.55~
83
田中彰他(1991) 『日本思想史大系13』, 岩波書店, pp.213~561
那珂通世(1894) 「朝鮮古史考」 『史学雑誌』 5-4, pp.40~41
_____(1894) 「朝鮮古史考」 『史学雑誌』 5-5, pp.34~38
_____(1894) 「朝鮮古史考」 『史学雑誌』 5-6, pp.37~44
永原慶二(2003) 『20世紀日本の歴史学』, 吉川弘文館, pp.8-42
星野恆(1890) 「本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛国者ニ質ス」 『史学会雑誌』
11, pp.19~22
丸山二郎(1947) 『日本紀年論批判』, 大八洲出版, pp.28~163
三浦周行(1918) 「朝鮮の開国伝説」 『歴史と地理』 1-5, pp.6~8
森清人(1956) 『日本紀年の研究』, 昭勅講究所, pp.7~343
山路愛山(1909) 「日本現代の史学及び史家」 『太陽』 9月, p.171
吉田東伍(1911) 『日韓古史断』, 富田房, pp.35~36

- ❖ 투고일 : 2007. 12. 31.
- ❖ 심사일 : 2008. 1. 25
- ❖ 심사완료일 : 2008. 2. 11.