

# 근대의 어문학자, 최남선

조현설

## I. 민족, 계몽이라는 코드

육당(六堂) 최남선(崔南善, 1890~1957)은 근대 문학과 학문의 가능성이자 딜레마이다. 육당은 일본을 통해 수용한 서구의 근대적 기술과 정신을 통해 식민지 전후의 조선에서 민족 계몽을 위해 다양한 문학적 실험을 감행하고 문화 운동을 수행했으며, 역사학·민속학 등 의 분야에서 학문적 고투를 벌였다. 육당이 이 시기에 벌인 문학적 실험은 전통의 근대적 변용이라는 측면에서 여전히 의미가 있고, 그의 박람강기한 학문 활동은 여전히 참조와 평가의 대상이며 동시에 좌표의 역할을 하고 있다. 하지만 한편으로 그는 자신의 민족과 계몽에 대한 열정. 그 열정이 주조한 자신의 논리에 스스로 갇힌 측면이 있다. 그는 민족을 위해 조선사편수회 위원으로 참여도 하고, 만주대학의 교수도 되었으며 일제 파시즘 동원체제의 나팔수 노릇도 했다. 그러나 이런 일련의 활동에 대한 오늘날의 역사적 평가는 『친일인명사전』<sup>1)</sup> 등재로 귀결되었다. 육당과 같은 가능성과 딜레마를 동시에 지닌 근대 초기의 인물이 적지 않지만 육당은 그 가운데서도 두드러진다. 따라서 육당에 대한 이해는 우리 근대 어문학을 이해하는 데 하나의 이정표 역할을 할 수 있을 것이다.

육당은 중인 집안 출신이었다. 아버지 최현규(崔獻圭, 1859~1933)

\* 서울대학교 국어국문학과 교수

1) 친일인명사전편찬위원회 편, 『친일인명사전·3』, 민족문제연구소, 2009, 688~691면.

는 관상감(후에 관상소로 개칭)의 상지관(相地官)으로 일했다. 그는 은퇴 후에는 을지로 일대에서 한약재도매상을 하고, 책력(冊曆) 출판 사업을 벌여 크게 돈을 벌었다고 한다.<sup>2)</sup> 육당이 실리를 추구하고 외래문화에 개방적 자세를 가졌던 중인 집안 출신이었을 뿐만 아니라 크게 부를 축적한 집안 소생이었던 점은 적지 않은 의미를 가진다.

“육당이 독립 운동 때 징역을 하고 출옥하여 그 명성이 천하에 떨쳤을 때에 누가 아들 이야기를 하니까, ‘내 돈이 없었더라면 오늘날 그 애가 될 수 있었겠소?’ 하고 껄껄 웃더라는 것이다.”<sup>3)</sup>라는 최한규에 관한 일화에서 알 수 있듯이 육당은 부친의 전적인 지원 하에 거금을 투자하여 인쇄소를 열어 출판을 하고, 잡지를 내는 문화운동을 벌인다. 또 육당은 후일 친일 문제에 대한 시비가 들끓을 때도 변명보다는 ‘나는 내 길을 가겠다’는 자세를 보인다. 사대부적인 명분보다는 실질을 중시했던 것이다. 육당의 행보를 이해하는 데 그의 중인 계층적 감각과 세계관을 무시할 수 없을 것이다.

육당은 일본 유학을 통해 근대 문명을 섭취한 인물이다. 육당은 1904년 10월 황실 과천 유학생의 한 사람으로 일본에 가서 동경부립 제일중학교에 입학한다. 그러나 1904년 12월 19일 중퇴하고 귀국한다. 함께 간 유학생들과의 불화, 부적응이 원인이었다.<sup>4)</sup> 그 후 최남선은 1906년 4월 재차 도입하여 9월 와세다 대학 고등사범부 역사자리과에 입학한다. 그러나 1907년 3월 한 학기 만에 다시 학교를 그만둔다. 대학 측이 조선왕의 도래를 주제로 삼아 모의국회를 결정하자 이에 대해 조선인 학생들이 반발하여 토론 제목을 철회할 것과 일간신문에 사과문을 발표할 것을 총장에게 요구했는데 후자가 받아들여지지 않자 70여 유학생들이 일제히 자퇴하는 사건이 발생한다. 육당도 그 일원이었다. 사건 이후 육당은 바로 귀국하지 않고 1908년

2) 최한웅, 『용현잡기』, 동명사, 1896; 박진영, 「창립 무렵의 신문관」(『사이언스』 7, 국제한국문학문화학회, 2009) 13면에서 재인용.

3) 趙容萬, 『六堂崔南善-그의 生涯·業績·思想-』, 三中堂, 1964, 64면.

4) 조용만, 위의 책, 55~58면.

6월까지 일본에 머문다. 그 사이 육당은 일본 문물을 체험하고, 독서와 번역을 하고, 『대한유학생학보』 등에 글을 발표하면서 '유학' 하는 시간을 보낸다. 말하자면 육당은 일본 유학은 했지만 대학보다 대학 밖에서 더 큰 유학을 한 셈이다.

2차에 걸친 유학을 통해 육당이 가장 충격을 받았고, 그만큼 주목했던 분야는 매스 미디어였다. 일본의 근대적 활판 인쇄술이 이룩한 대량의 지식 유통, 그리고 그것의 사회적 확산 효과를 체험했던 것이다.

15의 가을에 일본으로 건너가 본즉 놀랍다. 그 출판계의 우리나라보다 성대함이여. 한번 발을 들여놓으면 정기간행물·임시간행물 할 것 없이 아무것도 본 것 없고. 또 그 내용이나 외모에 대하여 조금도 비평할 만한 지견 없는 눈에 다만 다대하다. 굉장하다...<sup>5)</sup>

이 놀라움이 육당으로 하여금 부친의 재부를 디딤돌 삼아 인쇄, 출판의 길로 나아가게 한다. 육당은 거액을 투여하여 인쇄 기계를 구입하고, 일본인 인쇄 기술자를 초빙하여 1907년 출판사인 신문관(新文館)을 창설한다. 신문관을 통하여 『소년』·『붉은저고리』·『아이들보이』 등의 계몽잡지와 각종 도서를 펴내고, 1910년에는 다시 신문관 2층에 조선광문회(朝鮮光文會)를 설립하여 고서출판을 통한 고전대중화 운동을 펼친다.

10대 후반에 시작된 육당의 이런 적극적 활동을 견인한 내적 동력은 주지하듯이 민족의식이었다. 그런데 그 민족의식 또한 일본 유학 체험과 무관치 않다.

벌써 여러 해 전 일이라. 어느 외국의 중학교에 가서 수신과의 교수를 받았는데 ----- 이 때 이 자리에서 이러한 말을 들을 때에 속으로 분하기도 한량이 없었으나. 한옆으로 억제치 못하도록 분이 끓지 아니하니. 대개 우리나라 일이라면 기를 쓰고 협담하는 ○분네의 입으로 그 말을 듣는 까닭이라.<sup>6)</sup>

5) 최남선, 「『소년』의 기왕(既往) 및 장래(將來)」, 『소년』 3-6, 1910년 6월, 13면.

조선 침략을 노골화하고 있던 일본 현지에서 경험한 자기 민족에 대한 노골적 비하에 발끈하지 않을 개인이 어디 있겠는가. 소년 최남선 역시 끓어오르는 분노를 어찌지 못한다. 이런 최남선의 민족의식은 도산 안창호를 만나면서 더 구체화되고 더 심화되어 나갔던 것으로 판단된다. 육당은 1907년 일본에서 안창호를 만나 감화를 받았고, 그 뒤에는 도산의 전국순회강연을 따라 다녔는데 그때마다 도산이 육당을 단상에 세워 ‘민족계몽과 문화 창조에 앞장서는 젊은이’로 소개했다고 한다. 이런 일련의 경험들이 육당을 강한 민족계몽주의자로 키웠던 것으로 보인다.

사실 육당의 시대는 민족과 계몽의 에너지가 들끓던 시대였다. 민족과 계몽은 당대 지식인들의 시대적 공안(公案)이었다. 육당 또한 이런 시대적 조류 속에서 자신의 체험과 집안의 재부, 그리고 지적 능력을 바탕으로 민족계몽운동을 펼쳐 나간다. 당대 민족계몽운동은 다방면에서 추진되었는데 육당의 경우, 그것은 몇 가지 지점으로 특화된다. 육당은 근대문학 형성에 상당한 영향을 끼친 문학가였고, 다양한 분야의 도서를 기획 출판함으로써 민족계몽에 치력했던 문화운동가였고, 단군을 중심으로 한 고대사 연구를 통해 또는 전통문화 연구를 통해 민족의 정신을 탐색한 역사학자 또는 민족(속)학자였다. 육당의 민족계몽의 길은 대개 이 세 가지로 대별될 수 있다. 이 가운데 본고는 근대어문학자로서 최남선의 면모를 드러내기 위해 첫 번째와 세 번째 길에 초점을 맞춰 보기로 한다.

## II. 근대문학의 형성과 문학가 최남선의 위치

한국 근대문학의 출발과 관련하여 여러 견해들이 제시되어 있지만 “한국 근대문학을 연 계몽주의문학을 1기(1984~1905), 2기

6) 최남선, 「소년시언(少年時言)」, 『소년』3-3, 1910년 3월, 18~19면.

(1905~10), 3기(1910~1919)의 세 단계로 나누고 31운동을 그 대 단원으로<sup>7)</sup> 보는 견해가 적절하다고 생각한다. 세 단계에 걸친 근대 문학의 형성기에 최남선은 몇 가지 중요한 역할을 수행한다.

첫째는 번역과 문체의 문제이다. 육당은 귀국 후 신문관을 창립하고 최초의 근대적 잡지라고 할 수 있는 『소년』을 1908년 11월에 창간한다. 『소년』은 소년들에 대한 문명 계몽을 표방하면서 근대 문명의 중심인 서구의 문학 작품을 적지 않게 번역해서 실는다. 그 과정에서 문체의 문제가 부각된다. 어떤 문체로 번역을 할 것인가가 당면한 질문으로 떠오르기 때문이다. 예를 둘만 들어보자.

어느날아침에 내가 남생이가 먹고싶히 견댈수업습으로 金曜日이를 불너 海邊에 가서 한두머리 잡어오라하야 내여보냈더니 얼마되지아니하야 나난듯도라와서 올을 쏘이여넘어 씨그려지난지라 내생각에 무삼일이 생겨서 그리하난고하고 그 緣由를 무른즉 금요일의 말이

「書房님 書房님 頑낫습이다」

할뿐임으로 나는 다시

「무삼일이란 말이냐」

한즉 厥者는 숨이 턱에 다어

「書房님 저것 좀 봅시오 저기 외나무배가 二三隻 오지오」

하고 덜덜 써르니 이는 野蠻들이 우리들을 쳐죽일양으로 온것인줄 깨다른 까닭이라<sup>8)</sup>

얼마잇다가 그 頭領이 여려사람들의 所望을 듯더니 고개를 끄덕이면서 러시아말 노, 『네 네 그럼 당신이 바라시난대로 얼마던지 쌍을 드리오리다. 쌍은 바라시난대로 얼마던지 잇스니까』

학본이 內心에 「얼마던지 주겠다」 난줄로 생각하고,

『참 感謝하와다. 무엇 그리 만이 주십사난것이 아니오. 그러나 만일 그 쌍을 한번 내게 주신다음에는 當身네 子子孫孫 어딨댓가지전지 決코 내 가진 것을 還하야달 나지 못하게 주엇스면 쪘겠습니다』

『그 쪘습니다 當身 所願대로 드리리다』<sup>9)</sup>

7) 최원식, 「민족문학의 근대적 전환-근대문학기점론을 중심으로」, 『새민족 문학사강좌 2』, 창비, 2009, 38면.

8) 「로빈슨無人絕島漂流記(5)」, 『소년』 제2권 제7호, 1909. 8. 35~36면.

9) 「한 사람이 얼마나 쌍이 잇서야 하나」, 『소년』 제3권 제9호, 1910, 28면.

전자는 영국 작가 대니얼 디포의 소설 『로빈슨 크루소』(1719)의 번역의 일부분이고, 후자는 톨스토이가 소개한 민화를 번역한 것이다. 이 번역문은 고전소설 등에 보이는 전통적인 문체와 전혀 다른 모습을 보여준다. 전통적인 한글 문체와 달리 국한문혼용에 띠어쓰기와 행갈이가 되어 있을 뿐만 아니라 문장부호가 사용되어 있고, 지문과 대사도 분리되어 있다. 근대계몽기에는 순한문체, 한문현토체, 국한문 혼용체, 순국문체 등 대단히 다양한 글쓰기 형태가 실험되고 있었다. 이 와중에서 최남선이 창간한 「소년」이 문제적인 이유는 20여 년 이상 끌어왔던 문체 선택을 둘러싼 논쟁을 일단락 짓고 한국어 통사구 조를 충실히 따르는 글쓰기를 비교적 일관되게 견지했기 때문이다.<sup>10)</sup> 최남선은 근대적 잡지의 창간을 통하여 새로운 문체를 도입하고, 스스로 번역을 통해 문체를 실험함으로써 우리의 근대적 문체가 형성되는 데 나침반 역할을 수행했다고 할 수 있다. 그가 이룬 최고의 국한문혼용체 문장이라고 할 수 있는 「독립선언서」는 이런 실험과 정련의 과정에서 이룩된 결실인 것이다.

두 번째는 근대시문학 운동의 문제이다. 주지하듯이 유팡은 『소년』을 창간하면서 「해에게서 소년에게」를 비롯한 다양한 시가를 창작한다. 전통적인 정형시를 벗어나 근대적인 형식의 '신시' (新詩)를 창안하려는 또 하나의 실험이었다.

터……근씩, 터……근씩, 터, 봐……아.  
 짜린다, 부순다, 문허바린다.  
 泰山갓흔 놉흔뫼, 딥태갓흔 바위스돌이나,  
 요것이 무어야, 요게무어야.  
 나의큰힘, 아나냐, 모르나냐, 호통까디하면서,  
 짜린다, 부순다, 문허바린다.

10) 정선태, 「번역과 근대 소설 문체의 발전-잡지 『소년』을 중심으로」, 『한국수사학회 월례학술발표회』(전자저널), 한국수사학회 고려대학교 랙토릭 연구소, 2005, 9, 6면.

더……근씩, 터……근씩, 턱, 튜르릉 碓.11)

나는 솟을 질겨 맛노라,  
 그러나 그의 아리싸운 태도를 보고 눈이 열이며  
 그의 향기로운 냄새를 맛고 코가 반하야  
 精神업시 그를 질겨 마침아니라,  
 다만 칼날갓흔 北風을 더운기운으로써  
 人情업난 殺氣를 깁흔사랑으로써<sup>12)</sup>

전자는 창간호의 표제작이라고 할 수 있는 「해에게서 소년에게」의 1연이고, 후자는 다음 해에 발표된 「솟두고」의 1연의 전반부이다. 최남선은 『소년』을 통하여 다양한 시적 실험을 수행하는데 이를 두고 장르의식의 결여로 근대시로 나가는데 실패했다거나 과도기적 구실을 했다고 평가하는 경향이 지배적이다. 예컨대 「해에게서 소년에게」를 두고 “한 연만 보면 자유시이고, 여섯 연을 서로 견주어보면 아주 특이한 정형시이다. 정형시와 자유시를 각기 극단화하고자 한 시도가 이 작품에서 한꺼번에 나타났다. 일정한 토막 수가 되풀이 되면서 각 토막을 이루는 글자 수가 달라질 수 있는 우리 시가의 기본 원리를 양면으로 파괴했다.”<sup>13)</sup>라는 평가가 그런 것이다. 이 파괴가 문학적 파탄을 초래했고 그래서 근대시로 인정할 수 없다는 주장이다. 그러나 어떤 관념화된 근대시를 완성태로 두고 거기에 못 미친다고 해서 평가절하할 일은 아니라고 생각한다. 과정은 과정 자체로 의미 있는 것이고, 그 과정에서 시도되는 새로운 실험과 시행착오 또한 주목할 필요가 있다는 것이다.

최남선의 창작시에서 무엇보다 주목되는 것은 율격 의식이다. 주지 하듯이 근대시가 중세의 시가와 구별되는 지표는 운율이다. 평측법이나 음보율에 구속되지 않는, 전통적인 율격의 파괴, 혹은 새로운 율격(음악성)의 창안이 근대시의 행로였다. 이런 맥락에서 보면 「해에게

11) 『소년』 제1년 제1권, 1908.11.

12) 『소년』 제2년 제5권, 1909.5.

13) 조동일, 『한국문학통사』(3판), 지식산업사, 1994, 422면.

서 소년에게」나 「꼿두고」 등의 작품에서 시도된 형식의 파괴는 여러 모로 의미가 있다고 생각한다. 먼저 「해에게서 소년에게」에 보이는 문장부호인 쉼표를 주목할 필요가 있겠다. 쉼표는 전통 시가, 다시 말해 청각적인 음악성에 기대 있던 시가의 전통에서는 사용하지 않던, 혹은 불필요하던 기호이다. 그러나 이 작품에서 그것은 휴지부를 시각적으로 지시한다. 그래서 시를 '읽는' 독자들은 의식적으로 "텨……르썩. 터……르썩. , 쏴……아./짜린다. 부순다, 문허바린다." 를 4음보, 3음보로 읽게 된다.

또 하나는 띄어쓰기 문제이다. 띄어쓰기는 근대적 문체의 한 형식으로 의미를 시각적으로 명료화하는 효과를 지닌 것이지만 그것이 시 속에서 사용될 때 '읽기'를 제한하여 율격을 만들어내기도 한다. 예컨대 "요것이 무어야, 요게무어야,"에서 '요게무어야'는 한 호흡으로, 다시 말해 한 음보로 읽도록 유도한다. 그런데 「해에게서 소년에게」에서 쉼표와 띄어쓰기는 일관성을 가지고 사용되지 않음으로써 정형적인 율격을 깨뜨린다. 이것이 의도적인 것이었는지는 판단하기 어렵지만 결과적으로 정형시를 벗어나는 '운율의 비틀거림'을 만들어냈다. 「꼿두고」에서는 더 파격적으로 세 번째, 여섯 번째 시행을 들여쓰기를 함으로써 「해에게서 소년에게」에서의 쉼표와는 다른 시각적 효과를 추구하고 있다. 이런 시각적 시행의 배열이 『소년』에는 적지 않다. 이런 실험이 현재의 시학적 관점에서 얼마나 성공적이었던가를 따지는 것이 무의미하지는 않겠지만 더 중요한 것은 이런 시각적 이미지를 추구한 시가 전통적 시가와는 전혀 다른 시의 형식을 보여주었다는 사실이다. 전통과의 일정한 단절을 통해 근대문학이 수립되었다면 최남선의 실험은 단절의 첫 문을 여는 시도였다고 평가해도 좋을 것이다.

그런데 최남선은 1920년에 이르면 1910년을 전후한 시기의 '혁명'과는 전혀 다른 행보를 보인다. 시조부홍운동에 동참한 이력이 그것이다. 주지하듯이 1920년대 문단의 혁신모니를 장악했던 것은 카프(KAPF)였다. 카프의 계급 우선에 대해 민족 우선을 내세우면서 형성

된 흐름이 국민문학파라고 통칭되는 창작그룹이었다. 최남선과 이광수를 비롯하여 이병기, 이은상, 정인보, 주요한 등이 이 유파로 분류된다. 그런데 이들 유파를 통칭하는 ‘국민문학’이라는 개념을 처음 도입한 인물이 바로 최남선이다. 그는 『朝鮮文壇』에 발표한 「朝鮮國民文學으로서의 時調」(1926.5)라는 글에서 이 용어를 사용한다. 이때 국민문학이란 “時調는 朝鮮人の 손으로 人類의 韻律界에 提出된 一詩形이다. 朝鮮의 風土와 朝鮮人の 性情이 音調를 빌어 그 渦動의 一形相을 구현한 것이다. 音波의 위에 던진 朝鮮我의 그림자이다. … 朝鮮心의 放射性, 朝鮮語의 纖維組織이 가장 壓搾된 狀態에서 표현된 「공든 탑」이다.”<sup>14)</sup>라는 문장에서 알 수 있듯이 조선 민족의 성정 혹은 마음을 표현한 문학이다. 그리고 시조는 국민문학의 정수, “朝鮮詩의 金字塔”<sup>15)</sup>이었다. 최남선이 최초의 근대적 창작시집이라고 할 수 있는 『백팔번뇌』(1926)를 낸 것은 이 같은 국민문학의 정수를 재현하기 위해 시도였다.

아득한 어느제에  
님이여기 나립신고

버더난 한가지에  
나도열림 생각하면

아지라 안차즈리까  
멀다웁다 하리까.

이 작품은 『백팔번뇌』에 실려 있는 「壇君窟에서」이다. 묘향산 단군굴을 생각하면서 지은 시조로 보이는데 전통적인 평시조 형식에 행갈이를 가미하고, 분연을 하여 변형을 시도한 것이다. 근대시의 시각적 형식을 모방하고 있지만 윤격적으로는 다르지 않은, 평시조의 시각적

14) 『六堂崔南善全集 9』, 현암사, 1974, 387면.

15) 위의 책, 390면.

재현이라고 할 만하다. 이런 창작 시조로의 이행은 자신이 이전에 실험했던 근대시 운동과는 상반된 길이었다. 그렇다면 어떻게 이런 '퇴행'이 가능할 수 있었을까, 의문이 일어나지 않을 수 없다.

해답은 '민족에 대한 경도'에 있다. 「壇君窟에서」에서 노래하고 있는 '님'은 단군이고, 이 시기에 이미 단군은 육당에게 있어 민족의 표상이 되어 있었다. 민족학에 대한 육당의 공과를 논의할 다음 장에서 다루겠지만 이 시기에 육당은 이미 「불함문화론(不咸文化論)」과 같은 논문을 쓰면서 문학보다는 논설 쪽으로 이행하고 있었다. 그만큼 할 말이 많아졌다는데 뜻인데 민족에 대한 발견과 애정이 육당을 인류사에 내놓을 수 있는 '조선시의 금자탑'인 시조로 이끈 것이다. 말하자면 1919년 이후 발휘된 민족에 대한 열정이, 1910년을 전후한 시기에 전통 시가를 과거하고 부정하면서 새로운 시 형식을 창안하려고 했던 실험정신을 상당 부분 대체했던 셈이다. 근대적 계몽 이성이 민족에 대한 열정으로 빨려든 형국이라고 읽어도 좋을 것이다. 근대문학 형성기의 역할을 능가하는 육당의 민족학에 대한 공헌은 이런 맥락에서 이해될 수 있는 문제이다.

### III. 민족학의 구성과 징용당한 설화

육당은 1919년 3·1만세 사건에 연루되어 투옥된다. 이 투옥과 옥중의 자각은 1920년대 이후 육당의 행보에 지대한 영향을 남긴다. 육당은 신화와 역사로의 귀환을 통해 민족적인 것의 발견에 전력하게 되는 것이다. 다음 문장은 그 자각의 상징적 일단을 보여준다.

己未年 일로 해서 오래 다른 因緣을 끊고 獨處生活을 하는 동안에, 자연히 이 때 까지 책으로 보고 생각으로 얻던 것을 專一하게 整理할 기회를 얻어서, 자나깨나 朝鮮에 관한 智識의 統一的 方面, 根本的 方面을 찾았었다. 그렇게 하기를 凡一年半만인 壬申年 八월 二四일 새벽에, 京城監獄 獄窓에서 다른 때와 같이 靜坐法을 행하고 있는 가운데, 朝鮮에 있는 高山·大山·名山에 白字 붙는 이름이 많고, 壇君이나 解夫婁니 하는 國祖들의 傳說地에도 그 비슷한 地名이 있는 것을 생각하게 되

어, 그것이 基礎되어 여러 가지로 演釋도 하고 歸納도 하고 分類도 하고 綜合도 한 결과, 朝鮮 古代에 「밝」이라 하는 一大原理가 있어서, 그것을 基礎로 하여 神話도 생기고, 神話의 雙生子로 하나는 歷史가 되고 하나는 宗教가 된 것을 알게 된 때에, 침침하던 밤에서 白晝가 나온 것 같이 온 세계가 새로운 빛을 보게 되었다. 이 때의 心理는 무엇이라 말하는 것이 적당할는지 모르나, 그 가운데는 普通으로 말하는 痛快 이상의 痛快가 들어 있음이 분명하였다. 이 「밝」이란 손잡이를 붙든 뒤부터는 朝鮮 古代 상태에 대하여 모르더라도 모르는대로의 알 듯한 것이 있고, 朝鮮에뿐 아니라 朝鮮을 중심으로 하는 一大文化系統이 有在한 것을 알고, 이것이 實相 人類文化史上의 中대한 事實이요 要緊한 部面이었건마는, 이 때까지 學界가 이를 閑却하는 것이 도리어 怪異하다고 생각하는一面으로, 변변치 아니한 힘이라도 學界의 버린 땅이 된 이것을 다스리는 것이 내 使命인 것을 생각하고는 恒常 一種의 快心的生活을 하고 있었다.<sup>16)</sup>

이 글은 『별건곤』6권 8호(1927.8.)에 실린 것인데 경성감옥에서 조선에 관한 지식을 하나로 짧은 근본적 원리에 대해 고심을 거듭하다가 1920년 8월 24일 새벽 명상 중에 '큰 깨달음'을 얻은 일이 자신이 그간 겪은 경험 중 가장 통쾌한 일이었다고 술회하고 있다. '밝(暉)'이라는 원리의 발견이 그것이다. 육당은 이 깨달음에 기초하여 사유를 점점 확장하여 마침내 1925년 2월 「불함문화론」을 완성한 뒤, 1927년 8월 『朝鮮 及 朝鮮民族』에 일본어로 발표한다. 위의 글은 바로 「불함문화론」을 발표할 무렵에 다른 지면에 게재된 것이다. 이 글은 말하자면 육당 특유의 '불함문화론'이 탄생한 기원의 시공을 밝히고 있는 고백적 문건이다.

이 글에서 흥미로운 부분은 '밝'이라는 일대 원리의 담론적 위상이다. 육당은 이 원리에 기초하여 신화가 생기고, 신화가 역사와 종교를 낳았다는 일종의 진화론적 발생론을 제시한다. 이는 전통적인 주리론(主理論)의 변형처럼 보이기도 하는데 이런 관점에서 보면 역사와 종교는 독립적으로 존재하는 것이 아니라 신화에 종속된다. 이런 발생론적 맥락이라면 '일대원리'가 밝혀지면 신화도 해석되고, 신화가 해석되면 역사의 비밀도 풀리고, 종교의 의미도 밝혀지는 것이다. 신화

16) 「내가 경험한 제일통쾌」, 『六堂崔南善全集』 10, 현암사, 1974, 487면.

를 통해서 역사를 이해한다는 육당의 이러한 사유 구조가 흥미로운 이유가 여기에 있다.

1926년 2월 당시 경성제국대학에서 조선역사를 가르치면서 조선사 편수회 위원으로 활동하던 오다 쇼고(小田省吾)는 「소위 단군전설에 대하여」라는 글을 발표한다. 이 글에서 오다는 다음과 같이 주장한다.

고로 나는 이 단군(壇君)전설은, 첫째는 고려의 전신인 고구려 시조의 출자(出自)를 단군에 걸부시키고, 이것을 불교의 제석천에 부화하여 고려가 부처의 보호를 받은 특별한 나라라는 것을 보여주기 위하여 만들어진 것임을 단언하는 것이다. 둘째는 고려는 고구려의 뒤를 이은 나라이 고로 일찍이 고구려가 영유했던 만주를 아우른 반도의 북부는 당연히 그것을 고려가 지배할 권리가 있다는 것을 은근히 주장하기 위해 만들어진 것임을 믿지 않을 수 없는 것이다.<sup>17)</sup>

오다는 단군신화를 ‘전설’로 호명하면서 단군신화가 고조선의 역사와 직접적 관련이 있는 것이 아니라 고려의 국가적 요청에 의해 제작된 것이라는 관점을 취한다. 단군신화가 고려 시대에 제작된 것이라면 고조선의 역사는 허구가 된다. 사실 오다 쇼고의 이런 해석은 그의 독창이 아니라 이미 일본 현지에서 조선 역사를 연구하던 일본 동양학의 기본적 관점이었다.<sup>18)</sup> 일찍이 1894년 시라토리 쿠라키치(白鳥庫吉)는 「檀君考」라는 논문을 통해 단군신화를 ‘단군전설’로 규정하면서 단군전설이 ‘불설(佛說)에 근거한 가공의 선담(仙譚)’<sup>19)</sup>이라고 해석한다. 다시 말해 승려 일연이 불교적 관점에서 꾸며낸 이야기가 단군전설이라고 본 것이다. 이런 시각을 통해 고조선의 역사는 부정된다. 이런 일본 동양학의 입장을 더 구체적으로 재생산한 것이 오다 쇼고의 논문이었다. 육당이 오다의 논문에 발끈해서 동아일보에 반박

17) 小田省吾, 「謂ゆる檀君傳説に就て」, 『文教の朝鮮』2月號, 朝鮮教育會, 1926, 36~37면.

18) 자세한 것은 조현설, 「동아시아 신화학의 여명과 근대적 심상지리의 형성」(『민족문화사연구』16, 민족문화사연구소, 2000); 스테판 다나카, 『일본 동양학의 구조』( 박영재·함동주 옮김, 문학과지성사, 2004) 참조.

19) 白鳥庫吉, 「檀君考」, 『學習院輔仁會雜誌』28號, 1894, 2면.

문<sup>20)</sup>을 개재한 데는 이런 역사적 맥락이 있었다. 이 무렵 육당이 굳이 일본어로 ‘불함문화론’ 집필에 심혈을 기울이고 있었던 이유가 여기에 있는 것이다.

그렇다면 불함문화론이란 무엇인가? 불함문화론을 통해 구성된 민족(학)은 어떤 성격을 지닌 것인가? 「불함문화론(不咸文化論)」은 ‘朝鮮을 通하여 본 東方文化의 源源과 壇君을 契機로 한 人類文化의 一部面’ 이라는 부제를 통해 밝힌 목표대로 단군신화 등에 보이는 ‘밝’의 원리를 통해 동양문화의 연원을 드러내고 그것이 인류문화에서 중요한 위상을 지니고 있음을 규명하기 위해 집필된 논문이다. 물론 내부에는 일본 식민사학의 단군 부정에 대한 부정의 정신이 깊이 깔려 있었다.

최남선은 ‘밝’의 원리를 밝히기 위해 먼저 단군신화가 무대로 삼고 있는 태백산(太伯山)을 거론하면서 태백산의 ‘백’에 주목한다. 그가 경성감옥에서 자득한 대로 우리나라에는 백두산(白頭山)을 비롯하여 백자가 들어가는 산 이름이 유독 많다는 점을 지적하면서 백을 ‘밝다’의 ‘밝’(park)과 연결한다. 이 ‘밝’을 통해 태백산은 『산해경(山海經)』에 보이는 백두산의 옛 지명인 불함산과 연결되고, ‘밝’의 문화론은 ‘불함문화론’이란 이름을 얻게 되는 것이다. 그리고 이 ‘밝’은 “시방의 朝鮮語에서는 Park은 단순히 光明을 의미하는 것이나, 우리의 調査에 依하면 그 古義에는 神天 등이 있고, 神이나 天은 그대로 太陽을 의미하는 것이었다.”<sup>21)</sup>라고 하여 천신 숭배, 태양 숭배 신앙을 지닌 우

20) “朝鮮의 歷史로서 壇君을 削去하려 함은 日本 學者の 傳統的 謬見일 뿐 아니라, 또 日本 爲政者들의 朝鮮精神을 残虐하는 上의 一必要手段을 삼는 바이니. 여기 대하여 曲學詔官의 醜學究가 탈을 써운 非學問의 꼭두각시를 만들어 낸 것이 一, 二에 그치지 아니한다. 壇君 否認의 論이 日本 學界에 出現하기는 이미 三〇年の 歲月을 經하였고, 그 端緒는 那珂·白鳥輩의 年少好奇하고 立異 衡能하는 데서 생긴 것이지마는, 이것이 日本人의 對朝鮮觀念이 變易되는 趨勢를 따라서 턱없이 學界的 容認을 얻게 되고, 더욱 兩國間에 과상한 政治關係가 생기면서 그 思想 政策上의 菲요로 朝鮮人 民族精神의 出發點으로 생각되는 이 壇君 國祖를 意識的 努力으로써 기어이 抹削하기를 힘써 왔다.” (최남선, 「壇君 否認의 妄」의 부분)

리 문화의 정체성으로 확장된다. 이런 식의 지명 비교를 통해 그는 태백산과 일본 역사서 『고사기(古事記)』에 보이는, 천손 호노니니기 노미꼬토[香仁岐命]가 강림한 산봉우리인 타카치호[高千穂]의 일치를 말하고, 일본 ‘신대사(神代史)’의 요람으로 알려진 이즈모[出雲]의 속지(屬地)였던 호우카[伯耆]도 ‘붉’의 고태(古態)라고 주장한다. 나아가 중국의 태산부군(泰山府君)·대인(大人)·오악승배(五嶽崇拜)도 ‘붉’ 제사의 한 형식에 불과한 것이라고 말한다. 이런 식의 논리 과정을 통해 육당의 반(反)시라토리적 기획은 몽골·만주는 물론 그리스의 발칸(‘붉안’)반도까지 동일문화권으로 묶는 지점까지 나아간다. 그는 동방문화의 근원을 단군에서 발견하려는 심대한 이상을 품고 있었던 것이다.

필자는 이런 기획에 대해 일찍이 “최남선의 문제는 시라토리 등에 대한 부정의 방법으로서 신화를 재인식한 데 있었던 것이 아니라 ‘그의 신화 재인식을 통한 단군 복권이 지향한 지점이 어디였는가’ 하는 데 있다. 그는 「불함문화론」 이후에 발표된 다른 글의 결론에서 ‘學의 良心·誠意·慧眼 앞에 墘君은 그 威光이 減해질 것 아니라, 더욱 조선 생활과 조선을 중심으로 하는 東方文化에 대하여 그 奧義와 秘機를 번쩍거릴 一大 존재일 것입니다.’라는 표현을 사용하고 있는데 이는 그야말로 단군제일주의, 단군중심주의를 주창하는 것과 다를 바 없다.”<sup>22)</sup>라고 평가한 바 있다. 최남선이 불함문화론을 통해 일제 학자들의 단군 말살 기도에 맞서 단군을 지키려는 민족주의자의 면모를 강하게 표출하고 있다는 것은 분명한 사실이지만 더 나아가 불함문화론 내에는 민족의 경계를 넘어서려는 언설도 동시에 표명되어 있다는 사실도 새롭게 주목할 필요가 있다고 생각한다.

불함문화론은 단군을 강조하기는 하지만 단군을 동방문화의 기원이라고 주장하지는 않는다. 그것은 기존의 민족계통론적 연구 성과를 부정하는 태도이기 때문이다. 대신 “黑海의 주변은 또 다른 많은 이

21) 최남선, 「不咸文化論」, 『六堂崔南善全集』 2권, 현암사, 1973, 44~45면.

22) 조현설, 앞의 논문, 114면.

유와 합하여 Park문화의 기원지로 추측” 된다고 하면서 혹해에서 카스 피해를 거쳐 천산 산맥과 알타이 산맥을 따라 홍안 산맥을 거쳐 조선, 일본, 유구에 이르는 불함문화권을 거론한다. 그러면서 “이것이 支那印度의 兩南系에 대한 東方 文化的 北系를 이루는 不咸(Parkan) 文化 系統으로 이 系統에 屬하는 民邦에는 어떤 時期까지의 特殊한 歷史 없음이 그 一大 特色을 이를 만큼 共通一致한 感情이 흐르고 있었다.<sup>23)</sup>”라고 쓴다. 그런데 육당은 거기서 그치지 않고 “Park思想의 初產地(或은 原始 中心地)는前述한 바와 같이 裏海(카스피해)-黑海의 부근이 推測되는데, 西亞의 南部가 全人類의 起原地인지 아닌지는 且置하고, 적어도 歐亞를 連絡하는 人文的 一湖水가 古代에 이 부근에 괴어 있었던 것은 Park系 名相의 分布를 통해 揣摩할 수 있다. 그리하여 不咸文化의 核心은 Park(그 古形 Par 또는 Pur)은 北 및 東部 亞細亞 이외에도 널리 連枝 遺葉을 찾아볼 수 있다.<sup>24)</sup>”고 하면서 인도의 브라흐마(Brahma), 셈족의 바알(Baal), 북구의 프리가(Frigga), 그리스의 아폴로(Apollo)까지 ‘맑’과 연결시킨다. 이런 식으로 논리가 확대되면 ‘맑’ 문화는 동북아시아 문화의 특징으로 그치는 것이 아니라 인류 보편의 문화적 성격의 문제가 된다. 요컨대 불함문화론에는 지나(중국), 인도문화에 상대되는 북방 불함문화의 중심에 민족의 시조인 단군이 존재한다는 단군중심주의, 또는 단군민족주의 만이 아니라 그 바깥에 있는 인류문화적 보편주의가 뒤섞여 있다.

이런 혼종이 최남선의 논리 속에서는 어떤 모순도 일으키지 않는 것처럼 보이지만 반드시 그런 것은 아니다. 기실 어원분석과 종교문화의 유사성을 통해 문화계통을 분류하는 최남선의 불함문화론은 상당한 오류에 기초해 있지만<sup>25)</sup> 그보다 더 문제는 불함문화론 구도 자

23) 최남선, 「불함문화론」, 『六堂崔南善全集』 2권, 현암사, 1974, 75면.

24) 최남선, 「불함문화론」, 63면.

25) 육당이 포착한 ‘맑’은 일본을 경유하여 들어온 막스 월리의 태양신화학의 개량종이고 19세기 말에 유행했던 이 일종의 일원적 신화해석방법론은 인류학파 등에 의해 폐기되었지만 육당은 이 원리를 금과옥조로 심는다. 태양신화학파의 오류를 이미 안고 육당의 불함문화론은 출발한 셈이다.

체의 논리적 모순이다. 일제의 식민사학, 혹은 동양사학에 맞서기 위해 신화학이라는 무기를 들고 단군의 실체를 주장함으로써 단군의 역사를 살리고, 단군문화의 위대성을 설득하는 데 일견 성공한 듯 보였지만 불합문화가 조선만의 것이 아니라 북방문화의 공유물이 되고, 나아가 그 문화의 중심이 조선 외부에 있다고 한다면 조선의 중심성은 약화된다. 인류적 보편성 쪽으로 더 가면 그 중심성은, 다시 말해 민족주의적 담론은 해체될 수밖에 없는 것이다. 여기서 더 나간다면 단군을 말살하려는 제국의 문화와의 동질성과 계통성이 강조됨으로써, 일한병합의 근거가 된 호시노 히사시(星野恒), 구메 구니타케(久米邦武) 등의 일선동조론(日鮮同祖論)<sup>26)</sup>에 무심코 동조하는 결과에 이르게 되는 것이다. 불합문화론에 대한 자각과 열정이 최남선으로 하여금 자신의 회심의 작품인 「불합문화론」 내부의 논리적 모순에 눈을 멀게 한 것으로 보인다.

이런 모순과 안맹은 앞서 언급한 대로 신화학을 조선학의 학적 도구로 선택한 순간 봉착할 수밖에 없는 일종의 ‘함정’으로 보인다. 최남선은 신채호와 달리 역사가 아닌 신화를 선택했고, 신화를 통해 역사(문화사)를 해독하려고 했다. 문헌기록이 없는 선사(先史)는 신화를 통해서만 접근할 수 있다고 믿었던 까닭이다. 그런데 신화 담론이란, 인류적 보편성, 문화권적 공통성, 민족적 특수성을 동시에 가지고 있다. 단군신화와 같은 국가의 신화인 경우 특히 더 그러하다. 따라서 어떤 시각에서 신화를 전유하느냐에 따라 민족의 담론, 국가의 담론이 될 수도 있고, 인류 보편의 가치를 담은 탈민족적 담론, 탈국가적인 담론이 될 수도 있는 것이다. 그런데 최남선은 ‘조선에 관한 지식의 통일적 방면’을 찾는 데, 다시 말하면 식민화된 민족에 대한 통일적 지식을 통해 민족을 부각시키기 위해 신화를 사용했다. 그러나 그렇게 하는 순간, 단군신화를 고조선의 건국신화로만 한정시키는 것이 아니라 동방문화의 중심으로 드높이는 순간 민족적 주체의 실체는 소

26) 오구마 에이지, 조현설 옮김, 『일본 단일민족신화의 기원』, 소명출판, 2003. 5장 참조.

실되고 허상만 남게 된다. 최남선 스스로 증명했듯이 그런 중심은 도처에 있기 때문이다. 자신의 학적 도구에 대한 이 같은 오인이 단군만 지키면 민족을 지킬 수 있다는 신념을 주조했고, 그 신념이 그를 '조선사편수회(朝鮮史編修會)'로 이끈 것이 아닌가 생각한다. 그는 단군을 지키기 위해 친일이라는 비난을 무릅쓰고 1928년 12월 조선사편수회 위원이 되었고, 조선인 위원 가운데 거의 유일하게 일본 측 편수위원들과 논쟁을 벌인다.<sup>27)</sup> 그러나 동방문화의 중심은커녕 고조선의 전국자 단군도 지키지 못했고, 그 자신은 비난과 친일시비에 휘말리게 된다.<sup>28)</sup>

문제는 육당이 자가의 학적 논리를 구사하면서 부지불식간에 일선 동조론으로 추락했던 데 있는 것만은 아니다. 그보다는 근대어문학이라는 관점에서 보면 '민족학'의 구축을 통해 특정한 종류의 민족 이미지를 만드는 과정에서 문학(설화)이 징발되었다는 데 있다. 단군신화는 시라토리 쿠라키치로 대표되는 일본 동양학에 의해 전설로 전유되었다. 전설이란 역사적 실재가 아니라 꾸며진 이야기이고 꾸며진 이야기는 이야기로서 고유한 의미가 있지만 그것이 사실(史實)이 아니라는 이유로 부정되었다. 반대로 육당은 단군신화를 역사적 실재를 반영한 이야기로 보았기 때문에 일본 동양학의 단군신화 부정을 부정 할 수 있었다. '앎'의 원리에 기초하여 신화가 생성되고, 신화가 역사와 종교라는 쌍생아를 낳았기 때문에 역사는 신화에 종속적이다. 따라서 육당은 어머니인 신화를 통해 역사의 실체에 다가갈 수 있다고 믿었고, 이 믿음 안에서 단군신화는 일본 동양학 혹은 실증주의 사학으로부터 구원을 받을 수 있었다. 하지만 육당은 '앎'이라는 원리로 신화를 환원하고 말았다. 불합문화라는 민족문화를 정체화하기 위해, 그리고 일본 동양학에 대항하기 위해 단군신화를 동원했다. 그 결과

27) 조용만, 앞의 책, 348~360면.

28) 이상 불합문화론의 의미에 대해서는 필자의 논문 「민족과 제국의 동가 최남선의 만몽문화론 읽기」(『한국문학연구』 32, 동국대 한국문학연구소, 2007) 2장을 재정리함.

단군신화의 의미는 일견 그 정체를 드러내는 듯도 했지만 신화적 의미의 진면목<sup>29)</sup>을 소거당하는 불운에 봉착했던 것이다.

이런 신화와 역사의 관계에 대한 인식은 1941년에 집필된 「만몽문화」론에서도 큰 차이 없이 이어진다. “지금이기에 歷史와 神話는 뚜렷이 別個의 것으로 되어 있지만, 그것이 古代文化 중에서는 둘이면서 하나, 하나이면서 둘이라는 不可分의 것이기도 하고, 따라서 兩者의 境界 등도 거의 없었던 것이다. 그것은 神話 그대로를 真實이라고 믿는 그들에게는 神話가 곧 歷史였고 별도로 事實의 기록이란 要求가 없었”<sup>30)</sup>다는 것이다. 비유컨대 신화와 역사의 관계를 모자관계에서 부부관계로 변형시켜 이해하고 있지만 둘 사이에 본질적 차이가 있는 것은 아니다. 최남선의 민족학은 일제 말기를 거치면서도 크게 달라지지 않은 채 민족을 부르짖으면서 제국의 이태을로기애에 복무하고 있었던 것으로 판단된다.<sup>31)</sup> 이 역설은 해방 후 그가 쓴 자기 고백인 「자열서(自列書)」에서도 그대로 재현된다.<sup>32)</sup>

#### IV. 딜레마를 넘어서

근대어문학자로서 최남선의 역할이 새로운 시 형식을 창안하고, 단군을 중심으로 한 민족학의 설립에 있었던 것만은 아니다. 육당은 일본과 서양의 설화를 소개하고 설화 연구를 시도한 설화학자이자 아동문학의 개념을 이식시킨 아동문학가이고, 「백두산근참기(白頭山觀參記)」·「송막연운록(松漠燕雲錄)」 등을 통해 한반도와 만주, 몽골에 이

29) 이 문제에 대해서는 조현설, 『동아시아 건국신화의 역사와 논리』(문학과 지성사, 2003)을 참조할 것.

30) 최남선, 「滿蒙文化」, 356면.

31) 1930년대 후반에서 해방까지의 최남선의 편력과 논리에 대해 자세한 부분은 조현설, 「민족과 제국의 동기-최남선의 만몽문화론 읽기」(『한국문학 연구』 32, 동국대 한국문학연구소, 2007) 3장을 참조.

32) 「자열서」의 의미에 대해서는 서영채, 「단군과 만주, 아침의 영웅주의: 최남선의 「자열서」읽기」(『한국현대문학연구』 32, 한국현대문학회, 2010) 참조.

르는 근대적 여행문학의 새로운 장을 개척한 문학가이고, 조선사를 정리한 역사학자이자 알기 쉬운 역사를 써서 대중들에게 읽힌 역사저술가였고 신문관과 조선광문회 등을 설립한 문화운동가였다. 문학, 역사학, 민속학 등 근대적 인문학의 제 분야에 유팡이 없는 자리는 없다고 해도 과언이 아니다.

그러나 유팡은 민족을 위해 일제에 복무하고, 민족을 위해 민족을 배신하는 딜레마에 봉착했다. 그래서 그 귀결을 두고 당대에도 지식인과 대중들의 비난을 들어야 했고, 역사적으로는 『친일인명사전』 등의 평가를 통해 ‘친일지식인’으로 분류된 바 있다. 동시에 한편에서는 유팡의 친일 행위를 인정하면서도 “그의 공을 평가하는 작업”을 해야 한다는 목소리가 있고<sup>33)</sup>, 나아가 적극적으로 ‘재평가’ 되기를 기대하는 염원<sup>34)</sup>도 제기되고 있다. 유팡은 스스로 딜레마에 빠져 고투했지만 자신에 대한 후대적 평가에 있어서도 딜레마를 만들어 놓고 있다. 그런 점에서 여전히 유팡은 문제적 인물이 아닐 수 없다.

하지만 친일 시비의 딜레마에 매여 있다면 근대 어문학자로서 유팡 최남선에 대한 객관적인 평가는 어려울 것이다. 유팡이 조선사편수회에 참여했을 뿐만 아니라 1936년부터 21개월 동안 조선총독부 중추원 참의를 했던 것, 1939년 민주 건국대학 교수로 부임했고 태평양 전쟁을 지지하는 글을 쓴 것, 일제 말 학병 지원을 권유하는 글을 쓰고 강연을 했던 것은 부정할 수 없는 사실이다. 이를 부정할 것이 아니라 이미 스스로 「자열서」를 통해 “삼가 전후 과루를 자열(自列)하여 엄정한 재단을 기다린다.”라고 했듯이 엄정한 학문적 평가가 더 긴요하다고 본다. 거기서 근대어문학자로서 유팡의 가능성성이 재발견되고, 진정한 ‘유팡학’이 수립될 수 있을 것이다.

33) 최박광, 「유팡의 친일 시비론과 문화적 위상」, 『최남선 다시 읽기-최남선으로 바라본 근대 한국학의 탄생』, 현실문화, 2009, 51면.

34) 최학주, 『나의 할아버지 유팡 최남선』, 나남출판, 2011, 280면.

## 참고문헌

- 고려대학교 아세아문제연구소 육당전집편찬위원회 편, 『六堂崔南善全集』, 현암사, 1974.
- 정선태, 「번역과 근대 소설 문체의 발견-잡지 『소년』을 중심으로」, 『한국수사학회 월례학술발표회』(전자저널), 한국수사학회 고려대학교 레토릭연구소, 2005.
- 조동일, 『한국문학통사4』(3판), 지식산업사, 1994.
- 박진영, 「창립 무렵의 신문관」, 『사이間SAI』 7, 국제한국문학문화학회, 2009.
- 서영채, 「단군과 만주, 아침의 영웅주의: 최남선의 「자열서」읽기」, 『한국현대문학연구』 32, 한국현대문학회, 2010.
- 趙容萬, 『六堂崔南善-그의生涯·業績·思想-』, 三中堂, 1964.
- 조현설, 「동아시아 신화학의 어명과 근대적 심상지리의 형성」, 『민족문학사연구』 16, 민족문학사연구소, 2000.
- 조현설, 『동아시아 건국신화의 역사와 논리』, 문학과지성사, 2003.
- 조현설, 「민족과 제국의 동가-최남선의 만몽문화론 읽기」, 『한국문학연구』 32, 동국대 한국문학연구소, 2007.
- 최원식, 「민족문학의 근대적 전환-근대문학기점론을 중심으로」, 『새민족문학사강좌 2』, 창비, 2009.
- 최한웅, 『용현잡기』, 동명사, 1896.
- 白鳥庫吉, 「檀君考」, 『學習院輔仁會雜誌』 28號, 1894.
- 小田省吾, 「謂ゆる檀君傳說に就て」, 『文教の朝鮮』 2月號, 朝鮮教育會, 1926.
- 스테판 다나카, 박영재·합동주 옮김, 『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004.
- 오구마 에이지, 조현설 옮김, 『일본 단일민족신화의 기원』, 소명출판, 2003.