

단군의 비교종교학적 연구

김 주 실*

目 次

- I. 서론
- II. 단군 연구에서 비교의 문제
- III. 단군 전승의 종교학적 비교
- IV. 결론

I. 서론

단군의 사실과 허구 문제에 관련된 논쟁은 최근까지 계속 되었다. 이는 단군을 '신화'라고 해야 옳은지, '역사'라고 해야 하는 것은 아닌지 하는 의문과도 맞닿아 있고, 나아가 단군 이야기를 다른 종교전통들의 이야기와 비교하는 과정에서 드러나는 문제들과도 연관된다. 신화로서의 비교 문제는 단군 이야기와 기독교 이야기들을 비교하는 지점에서 두드러진다.¹⁾ 그 이유는 단군 자체가 '신화'와 '역사'의 양면성을 지닌 탓도 있지만, 근본적으로는 "신화"의 개념이 완전히 합의되지 않은 상태에서 서로 다른 의미로 "신화"라는 용어를 쓰기 때문이며, 또 한편으로는 비교의 방법이 잘못되었기 때문이기도 하다.

* 서울대 종교학과 박사과정

1) 이 글에서는 사실과 허구 문제를 떠난 가치중립적 의미로 "이야기"를 사용했고, 연구 범주로서의 "신화"와 달리, 허구를 뜻하는 개념에 대해서는 '신화'로 작은 따옴표 처리하였다.

멜치아 엘리아데(Mircea Eliade)에 따르면, 신화(myth)라는 말은 허구를 뜻하기도 하고 참된 이야기(true story)를 뜻하기도 하는데, 이런 상반된 의미를 동시에 함축하게 된 것은, 사실로서의 역사와 허구로서의 '신화'를 뚜렷하게 구분하지 않았던 고대사회에서는 신화를 참된 이야기, 신성하고 모범적이고 중요하기 때문에 극히 귀중한 이야기라고 생각한 반면,²⁾ 기독교에서는 '신화'를 주로 부정적인 뉘앙스의 허위나 환상의 의미로 사용하던 풍토와 연관된다. 기독교 신학에서는 예수에 관한 이야기를 역사적 사실로 인정할 뿐만 아니라 이에 신성한 가치를 부여하여 비교 불가능한 독특한(unique) 범주를 설정함으로써 신화의 풍부한 개념을 놓쳐 왔다. 이에 대하여 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith)는, 비교 연구를 위해서는 신학이 비기독교 자료를 다룰 때와 마찬가지로 신화의 범주를 기독교 이야기에 도 적용 가능한 것으로 받아들여야 한다고 한다.³⁾ 이 주장은 한국의 단군 신화를 논의하는 장에서도 재고할 필요가 있다. 단군 신화는 한민족과 고조선의 기원에 대한 이야기로서, 흔히 민족의 정체성과 결부되는데, 이 경우, 단군은 하나의 역사적 사실로 논의되며 다른 전통과의 차별성이 부각된다. 반대로 단군을 허구로 인식하는 흐름에서는, 일제 식민사관처럼 단군 신화를 날조로 보거나, 일부의 한국 기독교 토착화 신학처럼 단군 신화를 기독교 이야기의 변형으로 보기도 한다. 양쪽 다 신화의 한 쪽만 보고 다른 쪽을 간과한 것이다.

이 글에서는 단군 신화를 다른 종교전통의 이야기와 비교한 기존 연구들 중에서 몇 가지를 예로 들어 그 비교의 문제점을 살펴본 후, 조나단 스미스의 이론을 중심으로 단군 신화를 기독교의 이야기와 비교하고자 한다. 특별히 “민족 정체성(national identity)”의 확인이라는 하나의 측면에 주목하여, 기독교의 여러 이야기들 중에서도 모세(Moses) 이야기와 단군 신화를 그 전승의 역사적 맥락에 초점을 맞추어 비교하겠다.

2) M. Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963), 이은봉 역, 『신화와 현실』, 성균관대학교 출판부, 1985, 9쪽.

3) J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 87.

II. 단군 연구에서 비교의 문제

단군 신화를 다른 종교전통의 내용과 비교한 20세기 연구들은 그 시각에 따라서 크게 세 가지 정도로 나누어 볼 수 있다. 단군의 종교학적 비교에 앞서 이 세 부류의 연구를 간략히 살펴보고, 각각에서 나타난 비교의 문제점을 짚어보도록 하겠다.

II-1. 민족주의 사학적 비교

20세기 초, 일본은 이른바 식민사관을 전개하면서 韓민족의 시조로 인식되던 단군을 허구로 치부하고 한민족의 독자성을 부정하였다. 이에 대항하여 한민족의 정체성을 재확인하고 보존하려는 민족주의 사학자들은 단군의 역사적 실재를 입증하고자 했는데, 여기에는 大倭敎의 영향이 컸다. 1909년 나철이 重光한 대종교는 단군 민족주의를 표방했고, 1916년 제2대 都司敎가 된 김교헌은 『神檀實記』(1914), 『神檀民史』(1923) 등의 저술을 통하여 단군 연구를 활성화하였다. 그는 단군이 연 神敎를 우위에 두면서 사료를 일관성 있게 정리하여 근대적인 단군 사관을 재구성하였고,⁴⁾ 과거의 國祖 단군 인식과 신앙적 단군 인식을 체계적으로 통합하였다. 단군의 역사적인 면과 종교적인 면을 아우른 김교헌의 大倭敎的 단군 인식은 신채호, 이능화, 최남선 등으로 이어졌다.

신채호의 단군 연구는 仙敎, 三郎, 郎家, 수두-신수두 등의 개념과 연결된다. 그는 「東國古代仙敎考」(1910)에서 “환인·환웅·단군은 곧 이른바 三神(또는 三聖)이요, 삼신은 곧 선교창립의 조상이다. 그런즉 환인과 환웅은 … 그 뜻이 대략 예수교의 삼위일체와 불교의 三佛如來와 같은 것”으로 봤으나, 『朝鮮上古史』(1931)에서는 환인과 환웅을 배제하고 삼신을 天一, 地一, 太一의 三一神으로 파악했다.⁵⁾ 신채호는 한국 전통의 독자성을 밝혀내는 중심에 단군을 두고 다른 종교전통들과의 차별성을 강조하기 위해서 단군 전통을 유교,

4) 삿사 미즈야키, 「한말·일제시대 단군신앙운동의 전개」, 서울대학교 박사학위논문, 2003, 86쪽.

5) 김일권, 「“단군론”의 역사적 변천 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 1995, 97쪽.

불교, 도교와 비교함은 물론, 단편적으로나마 기독교나 이슬람교의 내용과도 비교하고 있다.

이능화는 『百教會通』(1912)에서 大宗教의 三神一體論을 불교의 三寶 및 三身 관념과 비교하고 신의 활동도 대조한다.⁶⁾ 이러한 三神說은 『朝鮮古代神教已行』(1918)에서 다시 확인되는데, “단군 강생은 4천 년 전이고, 야소 강생은 2천 년 전으로 두 배의 시간 차이가 있는데도 단군의 三神一體 신화가 있다는 것이 진실로 기이한 일”이라는 것이다.⁷⁾ 『朝鮮基督教及外交史』(1928)에서도 환인을 天主, 환웅을 天王, 왕검을 神人으로 보는 三神說을 불교의 三身, 도교의 三清, 기독교의 三位와 비교하여 이들을 동일 軌則으로 파악한다. 또 그는 단군 신화와 중국 고대 신선설을 연결하여 해석하며,⁸⁾ 한국 도교의 기원을 壇君仙派로 보고 이를 중국의 道家·道敎와 비교하면서 한국 교유의 전통을 강조했다.

최남선도 대종교의 영향을 받아 단군에 주목하였다. 그는 「不咸文化論」(1925)에서 “Tengri”와 연관하여 단군은 天을 대표하는 君師, 정치적 長이자 종교적 長이라 하였고, 『薩滿敎箭記』(1927)에서는 한국 무속을 동북아시아 샤머니즘과 연결하여 단군의 샤먼으로서의 성격을 논증하고자 했다.⁹⁾ 이러한 비교는 「壇君神典의 古義」(1928)에서 일본, 만주, 몽고, 중국 신화들과 단군 신화를 비교하는 것으로 확대되었고, 「民俗學 상으로 보는 단군왕검」(1928)에서는 “신화로서의 확실성을 인정한 후에야 단군기사의 종교성과 역사성을 논구할 수 있다.”고 했다.¹⁰⁾ 최남선은 인류학, 언어학, 민속학, 신화학, 고고학 등 다양한 방법을 원용하여 단군의 실재를 증명하는 데 자신의 학문적 역량을 집중했다.¹¹⁾

6) 이능화, 『백교회통』, 강효종 역, 운주사, 1992, 6쪽.

7) 이능화, 『백교회통』, 157-160쪽.

8) 최준식, 「이능화의 한국도교 연구」, 한국종교학회 1993년 추계 학술 발표회 자료집, 7쪽.

9) 이영화, 『최남선의 역사학』, 경인문화사, 2003, 142-143쪽.

10) 최남선, 「민속학 상으로 보는 단군왕검」, 『육당 최남선 전집』 2, 고려대학교 아세아문제연구소, 1973, 342쪽.

11) 이영화, 『최남선의 역사학』, 56-59쪽.

II-2. 토착화 신학적 비교

단군을 다른 종교전통의 내용과 비교한 연구에서 두드러지는 것은 한국 기독교 토착화 신학자들의 작업이다. 대개의 신학자들은 단군 신화의 天神 환인과 환웅의 존재를 기독교의 야훼(YHWH)와 별개의 신으로 인정하지 않고, 단군도 실재가 아니라고 본다.

기독교 입장에서 단군 신화를 처음 언급한 사람은 김인서이다. 그는 「단군론」(1952)에서 우리 고유의 至高神 '환인'과 승려 일연이 부처 아래의 신으로 윤색한 『삼국유사』의 '환인'을 구별하였다. 그 결론은 “단군은 환인의 아들도 아니요, 꿈의 아들도 아니요, 천조대신의 아들도 아니요, 조선인의 지상신 하나님의 아들”이라는 것이다.¹²⁾ 또 김인서는 “하나님은 단군의 하나님이지요, 조선인의 하나님이지요, 인류의 하나님”이시며 이는 “우리 조상의 희미하던 하나님 신관이 예수를 통하여 완전하여진 하나님 신관”이라고 하여, 단군 신화에 나타난 우리 조상들의 하나님이 성서에서 예수를 통해서 계시된 하나님과 같은 하나님이라고 주장했다.¹³⁾

김인서의 사상을 이어받은 윤성범은 기독교 토착화를 위하여 단군 신화를 적극 검토할 것을 제기하였다. 윤성범은 「환인·환웅·환검은 곧 하나님이다」(1963)에서 단군 신화의 신관은 중국의 신관과 상이하고 오히려 기독교의 신관과 매우 유사함을 지적하면서, 단군 신화의 삼신이 모두 '남성적'으로 표현된 점에 주목하여, 환인·환웅·환검을 기독교 삼위일체론의 '아버지·성령·아들' 하나님에 각기 대응시켰다. 또한 웅녀를 마리아에, 천부인 3개를 믿음과 소망과 사랑에 비교하기도 했다. 그러나 그는 “하나님은 아무리 한국적 개념이라고 할지라도 '여호와' 하나님의 본성에서 일점일획도 가감해서는 안 될 것”임을 분명히 했다.¹⁴⁾ 결국 윤성범은 단군 신화와 기독교를 신관 중심으로 비교하기는 하였으며 단군 신화를 기독교 영향하에 형성된 “*Vestigium Trinitatis*(삼위일체론의 잔해)”로 이해하였

12) 김인서, 「단군론」, 『김인서 저작 전집』 5, 신망애출판사, 1971, 393-394쪽.

13) 허호익, 『단군신화와 기독교』, 대한기독교서회, 2003, 228쪽.

14) 윤성범, 「복음의 토착화에 대한 전이해」(1963), 『윤성범 전집』 1, 감신대학교, 1998, 332쪽.

다.

이어서 김광식은 단군 신화를 하느님 신앙과 곰 토테미즘의 결합으로 해석할 것을 제안하고, 단군 신화를 “한민족의 자기이해의 자각적 표현”으로 풀이하면서 “환인·환웅·환검은 각각 사람됨의 근원(하나님의 형상)·구조(구세주)·형식(제사장)이라는 범주의 인격화”라고 설명하였다.¹⁵⁾ 박종천은 단군 신화를 여성적·민중적 관점에서 해석하여 응녀를 마리아와, 단군을 원형적 인간 그리스도와 비교하여 相生의 신학을 도모하였다.¹⁶⁾ 또 유동식은 환인과 환웅을 天神으로, 응녀를 地母神으로, 단군을 始祖神으로 보고, 이 天地人 三才의 三太極 신화구조를 風流徒라 하여 이를 신학적으로 해석하였다.¹⁷⁾ 최근 허호익도 단군 신화의 문화전승사적 해석을 통하여 한국 문화의 三才론을 재확인하고, 단군 신화에 나타난 3太極 구조의 천지인 三才 조화를 바탕으로 기독교적 천지인 신학의 가능성을 모색했다.¹⁸⁾

II-3. 고대 근동학적 비교

1990년대에는 단군 신화를 고대 근동의 신화와 비교한 연구들이 나타났다. 토착화 신학에서 단군 신화를 주로 기독교 삼위일체 신관과 비교한 것과 달리, 고대 근동 신화 연구에서는 단군 신화를 하나의 이야기로 보고 구약성서에 영향을 준 가나안, 수메르, 바빌로니아 등의 신화들과 좀 더 다양한 각도에서 비교하려 시도하였다.

박용숙은 단군 신화, 더 나아가 단군조선을 고대 근동과 그리스, 페르시아 등 지중해 문명 전반과 관련시키고 있다. 그러나 비교의 대상을 넓혔다는 점을 제외하고는, 철학, 언어학, 고고학을 아전인수격으로 사용하면서 설득력이 약한 주장을 편 탓에 학계에서는 별로 인정받지 못했다.¹⁹⁾

15) 김광식, 『宣敎와 토착화 - 언행일치의 신학』, 한국신학연구소, 1975.

16) 박종천, 「단군신화의 상생이념에 대한 신학적 해석」, 『성령론: 응녀의 신학』, 『상생의 신학』, 한국신학연구소, 1991.

17) 유동식, 『풍류도와 한국의 종교사상』, 연세대학교 출판부, 1999.

18) 허호익, 『단군신화와 기독교』, 8-9쪽.

19) 박용숙, 『지중해 문명과 단군조선』, 집문당, 1996. 저자는 환인과 가나안

방석중은 단군 신화의 삼신구조를 기독교의 삼위일체와 비교하고 있으나, 기독교 토착화 신학적 단군 연구와 달리 두 신관의 유사성 보다는 차이점을 강조하며, 오히려 환인·환웅·단군은 신적인 위치와 기능 면에서 가나안 신화의 엘(El)·바알(Baal)·케렛(Keret) 신과 아주 비슷하다고 보았다.²⁰⁾ 또 아내와 아들을 둔 三代 가정구조를 이룬 신들 이야기는 구약성서 창세기 족장설화에서 아브라함, 이삭, 야곱이 각기 둘 이상의 처첩을 거느리고 씨족의 하나님을 각각 가졌던 것과 비교될 수 있을지언정, 성부-성자-성령의 삼위일체 구조와는 분명 다르며 “문화사적으로 단군 신화의 신 관념은 기독교보다 구조적으로나 신학적으로 가나안 신화에 가깝다”고 주장한다. 그러나 신학자로서 결국 “단군 사상과 기독교 사상이 절묘하게 합치되고 구약성서의 세계관과도 일치”한다는 입장을 표명하였다.²¹⁾

한편 조철수는 단군 신화의 환웅을 고대 메소포타미아의 지하수 신인 엔키(Enki)와 비슷하다고 본다. 환웅과 엔키는 둘 다 庶子이며, 환웅은 “후원의 신, 구원의 신, 치유의 신, 자비의 신, 지혜의 신”으로서,²²⁾ 고대 신화에서 이런 다섯 가지 역할을 모두 주관하는 신은 별로 없는데, 단지 도시에 문명을 갖다 주는 일을 도맡아 하는 엔키 정도가 이러한 다섯 가지 일을 담당한다는 것이다. 그런데 조철수는 문헌학, 언어학, 고고학적 자료를 동원하여 양쪽 신화를 비교하고는, 그 결론으로 한국 신화가 고대 메소포타미아의 영향을 받아서 형성되었다는 주장을 하고 있다.

II-4. 기존 비교들의 문제점

조나단 스미스는 비교 과정이 인간 사고의 근본 특징임을 지적하

(Canaan)이 원래 같은 말이고, 환웅은 바빌로니아의 사르곤(Sargon), 단군은 北시리아의 다곤(Dagon)이며, 고대 모든 신화가 단군 신화로 요약된다고 한다.

20) 방석중, 「단군의 신격화와 비신화화」, 《신학과 세계》 제40호, 감신대학교, 2000, 10쪽.

21) 방석중, 「단군설화의 역사비평적 해석 - 신관을 중심으로」, 《단군학연구》 제10호, 단군학회, 2004, 199-200쪽.

22) 『삼국유사』의 “主穀主命主病主刑主善惡”을 풀이한 것이다. 조철수, 『고대 메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 김영사, 2003, 101-102쪽.

고, 학문에서 비교는 당연한 방법이지만 학자들이 그 비교라는 방법을 제대로 사용해왔는가를 물으면서 비교 연구의 역사를 비판적으로 고찰하였다.²³⁾ 그는 비교를 문화적 비교, 역사적 비교, 문화사적 비교, 해석 도구로서의 비교, 이렇게 네 가지로 분류한다. 그리고 이 네 비교가 종교적이고 문화적인 자료에 적용될 때는 민족지학적, 백과사전적, 형태론적, 진화론적 비교 양식들을 포함한다고 하면서 이 네 양식 각각의 특징과 문제점을 언급한다. 한국에서 기존에 이루어진 단군 관련 비교 작업은 스미스가 비판한 비교의 네 양식과 유사한 문제점을 지니고 있다.

첫 번째는 민족주의 역사학자들이 단군 신화를 유교, 불교, 도교 등 동양의 고전 종교와 비교하면서 단군 신화가 외래의 유불도 전통과 구별되는 우리 고유의 전통임을 강조한 경우였다. 여기서는 기독교 등 서양 종교에 대한 언급은 매우 단편적이고, 오히려 대중교의 영향으로 단군 자체의 가치를 높이 평가하는 경향이 강하며, 단군을 역사적인 실재로 인정하는 동시에 초월적인 존재로 보고 있다. 이때 나타나는 문제는, 단군의 역사적 사실성과 초월적 신비성을 모두 인정할 때 서로 배타된 논리적 비약 및 모순과 더불어, 단군 전통과 다른 종교전통을 차별화하느라고 비교가 “독특성(uniquness)”을 강조하는 쪽에 치우친 것이다. 또한 20세기 초의 민족사관적 단군 연구에서는, 마치 조나단 스미스가 말한 “백과사전적(encyclopedic)” 양식처럼, 여러 전통들의 문헌에서 수집한 자료들을 원래 맥락도 제대로 고려하지 않은 채 자의적으로 해석하고, 그 해석의 내용을 뚜렷한 원칙 없이 표면적 연상에 의존하여 단군과 비교하면서 발견된 특징들을 나열하곤 하였다. 또 단군을 한국적 전통의 기원으로 보고 토테미즘, 샤머니즘 등 원시종교의 형태와 비교하고, 시간에 따른 단군 전통의 변천과 당시에 남아 있던 단군의 흔적을 논한다는 점에서 “진화론적(evolutionary)” 접근과 같은 문제도 안고 있다.

두 번째로 토착화 신학자들이 단군 신화를 기독교의 내용과 비교

23) J. Z. Smith, “Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit,” *Map Is Not Territory* (1st ed. Leiden: E. J. Brill, 1978), Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp. 240-241.

한 연구는, 일단 기독교 신앙인의 입장에서 궁극적으로는 선교를 목적으로 단군 신화를 해석했기 때문에 호교론적인(apologetic) 성격이 불가피하다. 여기서 비교는 “신학(theology)”의 일부로 행해졌고, 서양의 신학 이론을 단군 신화에 적용한 것이 대부분이다. 단군 신화를 기독교 삼위일체의 잔해로 보는 데서 잘 드러나듯이, 이들은 비교의 대상이 되는 두 전통의 가치를 동등하게 여기지 않고 어디까지나 기독교의 독특성과 우월성을 전제한 제국주의적인 시각에서 문화적 차용(borrowing)과 전파(diffusion) 이론을 바탕으로, 유비(analogy)보다는 계보학(genealogy)에 가까운 비교를 하고 있다. 또한 이때의 비교는 외래 종교인 기독교에 대한 낮설음의 극복 수단으로 기능할 필요가 있었기 때문에, 의도적으로 서로 다른 두 전통 간의 유사성이 강조되는 가운데 기독교와 단군 전통의 차이가 무시 혹은 간과되는 문제가 있다. 이러한 비교는 스미스가 말한 “민족지학적(ethnographic)” 양식처럼, 여행자의 눈에 띄는 특이한 사항들과 같은 개인적 인상(impressions)을 직관이나 연상에 의하여 기술한 것으로서, 체계적이지도 않고 비교의 근거도 빈약하며, 중요한 것과 사소한 것을 구별하기도 어렵다.²⁴⁾

세 번째는 고대 근동과 관련하여 이루어진 단군 연구이다. “우리의 역사는 지중해에서 시작”²⁵⁾되었다거나 “한국 신화의 원형은 메소포타미아에 있다”²⁶⁾는 주장은 보다 극단적으로 들리지만, 사실 이들의 비교 연구는 대상이 바뀌었을 뿐이지 비교 방법의 측면에서는 토착화 신학의 작업과 크게 다르지 않다. 고대의 동서 문명이 서로 만나는 과정에서 당시 한민족의 문명보다 시간적·단계적으로 앞서 있었다고 보는 고대 근동의 문명이 한반도에 흘러 들어왔다는 말은, 문화적 전파 이론과 계보학과 진화론의 관점을 반영한다. 이 비교 역시 자료들의 맥락을 무시하고, 지엽적이든 아니든 내용 자체만으로 유사하다는 인상을 주는 이야기들을 마구잡이로 연결하고 있으며, 차이는 과소평가 한다. 한편 이러한 비교에서 시간과 공간의 범

24) J. Z. Smith, “In Comparison a Magic Dwells,” *Imagining Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 22-23.

25) 박용숙, 『지중해 문명과 단군조선』, 10쪽.

26) 조철수, 『고대 메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 앞표지.

주에 무관하게 논리적·형식적으로 상정된 위계에 따라 문화적 현상들을 배열하고 고대 신화들의 공통원형(archetype)을 찾고자 한 점은, 조나단 스미스가 지적한 “형태론적(morphological)” 양식의 문제들과 비슷하다고 볼 수 있다.

이상에서 간략히 살펴본 바와 같이, 기존의 단군 비교 연구들을 크게 세 가지로 분류할 경우, 각각의 문제점은 그 성격이 조금씩 다르다. 그런데 이 세 비교에서 공통으로 나타나는 문제는 바로 순수하게 학문적이지 않았다는 데 있다. 다시 말해, 기존 비교들이 방법론적으로 엄밀하지 못했던 까닭은, 학자들의 사고 공간에서 지적인 목적에 따라²⁷⁾ 비교가 이루어지는 대신, 학문 외부의 정치적인 의도에서 행해진 탓이 크다. 비교 대상들 간의 동등성(parity)을 인정하기보다는 학자들의 실존적 상황에 따라 어느 한쪽의 독특성과 우월성을 주장하면서 다른 한쪽을 동화(assimilation)하려는 경향이 있었던 것이다. 그리하여 기존의 비교는 “왜 둘이 거의 동시에 있는지”를 묻는 유비라기보다는 “어느 것이 먼저인지”를 묻는 계보학적 양상을 보였고, 놀람을 자아내서 사고를 발생시키는 차이(difference)보다는 “우리(we)”에게 “그들(they)”을 낫설지 않게 해주는 유사성(similarity)에 주목하였다. 이때의 비교는, 조나단 스미스가 지적했듯이, 에드워드 타일러(Edward B. Tylor)의 연상의 법칙(Law of Association)과 이를 발전시킨 제임스 프레이저(James G. Frazer)의 모방주술(Homeopathic magic)과 감염주술(contagious magic)을 상기시키는 방식이었다.²⁸⁾ 이와 더불어 종교적 전통들을 비교할 때에는 재해석의 역사적 과정들을 다루고 있음을 유념하고 전통들의 역사적 전개와 변화를 인식해야 하는데, 기존의 단군 비교에서는 그러한 역사적 맥락을 충분히 고려하지 않고 “주술적인” 태도를 취하여, 전통 내의 상대적으로 고정된 내용만을 일대일 대응시켜 자의적으로 비교하는 수준에 머물고, 비교의 체계·모델·패턴을 형성하지는 못하였다. 한편으로, 기존의 단군 비교 연구들은 사실로서의 ‘역사’와 허구로서의 ‘신화’라는 이분법의 틀에서 벗어나지 못했다는 점도 문

27) J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 51.

28) J. Z. Smith, “In Comparison a Magic Dwells,” p. 25.

제인데, 이것도 정치적인 의도와 밀접한 연관이 있으며 결국엔 올바른 비교를 가로막는 하나의 요인으로 작용했던 것이다.

Ⅲ. 단군 전승의 종교학적 비교

조나단 스미스는 비교에는 항상 초점이 있어야 한다고, 즉 한 측면의(aspectual) 특징을 중심으로 비교해야 함을 강조했으며,²⁹⁾ 역사적 과정에 근거하여 비교하는 것이 바람직하다고 했다. 이런 사항을 고려한다면, 위에서 살펴본 기존의 단군 비교 연구들과 달리, 단군을 하나의 전승(tradition)으로 보고 신화의 내용 그 자체보다는 역사적으로 단군 신화가 전승되는 과정에서 나타난 특징에 주목하여 다른 전승과 비교해볼 수 있다. 단군 신화의 중심 내용은 韓민족의 기원에 대한 것으로, 우리 민족의 정체성을 표현한다고 간주된다. 민족의 기원 혹은 정체성이라는 요소에 초점을 맞출 때, 기독교 전통에서는 모세 전승(Mosaic tradition)을 단군 전승의 비교 대상으로 선택할 수 있다.³⁰⁾ 이를 좀 더 자세히 살펴보겠다.

두 전승을 제대로 비교하기 위해서는 역사적 맥락도 고려해야 하지만, 우선 내용을 파악해야 한다. 단군 신화의 가장 중요하고 원형적인 자료는 일연이 기록한 『三國遺事』로 볼 수 있다.³¹⁾ 모세 이

29) J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 53.

30) 창세기 1장의 천지창조나 족장 이야기를 이스라엘 민족의 기원 이야기로 볼 수도 있으나, “창세기에서는 개인으로서의 특정한 인물들이 다루어지고 있는데 반하여, 출애굽기에서는 처음부터 그 관심이 이스라엘이라는 한 집단에 있다. … 개별적인 부족들은 더 이상 아무런 역할을 하고 있지 않으며, 다만 전체로서의 이스라엘만이 등장할 뿐”이라는 점에서, 이스라엘 민족의 기원 이야기는 출애굽기에서 시작하는 모세 이야기라 할 수 있다. 또 흠정영역성서(King James Version)에서 ‘민족’과 ‘백성’으로 번역된 히브리어 “*am*”에 정관사가 붙은 단수 형태는 출애굽 직후부터 야훼의 선민으로서의 이스라엘에만 독점적으로 쓰였다는 점에서도 모세 이야기를 야훼의 선택된 백성으로서 이스라엘 민족의 기원 이야기로 볼 수 있다. (기독교문사, 『기독교 대백과사전』, ‘민족’ 항목 참조.)

31) 지면의 제약으로 인해, 이 글에서는 단군 및 모세 이야기 전체 인용은 생략할 것이다. 두 이야기의 자세한 내용은 『삼국유사』 및 『구약성서』를 참조.

야기의 경우에는, 방대한 내용 중에서도 특히 이스라엘 민족에게 가장 중요한 의미를 지니고 가장 자주 언급되는 사건은 이집트 탈출 이야기이다.³²⁾ 존 브라이트(John Bright),³³⁾ 프랭크 크로스(Frank M. Cross),³⁴⁾ 데이비드 프리드먼(David N. Freedman)³⁵⁾ 등의 견해에 따르면, 이전까지 구전되던 출애굽 이야기의 最古 자료이자, 이야기의 핵심 내용과 원형을 가장 잘 보존하고 있는 문헌자료는 출애굽기 15장의 두 시, 소위 “미리암(Miriam)의 노래”와 “바다의 노래”이다. 이 두 시의 주제는 사실 동일하며, 중심 내용은 이스라엘의 야훼가 이집트인들에게 승리했다는 것으로,³⁶⁾ 이집트의 말과 기병을 바다에 던져 넣으신 분, 아주 높으신 야훼를 찬양하라는 것이다.

단군과 모세 이야기에서 핵심 주제는, 한민족의 天孫신분과 이스라엘의 選民신분을 천명하여 각 민족의 ‘신성’하거나 ‘거룩한’ 정체성을 확인하는 것이다. 단군 신화는 고조선을 세운 단군왕검이 천신 환웅의 아들임을 강조하여 그 후손인 한민족도 神聖하다는 점을 암시한다. 모세 이야기는 출애굽 사건을 통해 이스라엘 백성이 노예 신분에서 벗어나 야훼의 거룩한 민족으로 태함 받았다는 의식을 보여준다. 이처럼 자기 민족의 특별함을 강조하고 있는 두 이야기는 역사적으로 한민족과 이스라엘 민족이 민족적 정체성의 위기를 겪는 시점들에서 부각되었다. 이제 그 역사적인 맥락을 비교해본다.

32) Martin Noth, *Das 2. Buch Mose: Exodus (Das Alte Testament Deutsch, Band 5)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 『국제성서주석 2. 출애굽기』, 한국신학연구소, 1988, 13-14쪽.

Gerhard von Rad, *Theologie Des Alten Testaments Bd. 1*(Muenchen: Chr. Kaiser, 1957), 허혁 역, 『구약성서신학』 제1권, 분도출판사, 2002, 목차.

33) J. Bright, *A History of Israel* (3rd ed. London: SCM Press, 1981), 박문재 역, 『이스라엘 역사』, 크리스찬 다이제스트, 2003, 158쪽.

34) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 121.

35) D. N. Freedman, “Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry”, *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, F. M. Cross et al. Eds., Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976, p. 96.

36) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 125-126.

III-1. 전승 기록의 맥락

단군 신화나 모세 이야기 모두 오랜 기간 구비로 전승되어오다가 한참 나중이야 문자로 기록되었음은 주지의 사실이다. 구술에서 문자로 전환된다는 것은 사회적, 경제적, 정치적, 종교적 구조 및 그 밖의 여러 구조와 서로 맞물려 있으며,³⁷⁾ 이는 분명 주목할 만하다.

단군 신화는 오랜 기간 구전되다 13세기말 비로소 문자로 기록된다. 그것도 거의 비슷한 시기에 일연과 이승휴, 두 사람이 단군 신화를 기록하여 전하고 있다. 과거에 오랫동안 구전되던 것이 불과 수년 차이로 『삼국유사』(1281년경)와 『제왕운기』(1287)에 각각 수록된 것을 우연으로만 보기는 어렵다. 일연(1206-1289)과 이승휴(1224-1300)는 동시대의 사람인데, 그들이 살았던 13세기 고려는 혼란과 위기의 상황 그 자체였다. 무신정권의 폐단이 극에 이른데다가, 12세기의 거란과 여진의 침략에 이어 이번에는 새로 강대국이 된 몽고가 고려를 침략하여 30년(1231-1259) 가까이 전쟁을 하였다. 강화 이후에는 몽고의 정치적 간섭으로 인하여 고려는 왕실에서부터 몽고의 풍습을 따르는 등, 자주성을 상실하였고 민족 정체성이 흔들리게 되었다. 당시 고려에서는 일연과 이승휴 뿐 아니라 많은 사람들에게 단군이 회자되었고 단군에 대한 기록도 더 많았을 것으로 추측된다. 우리 민족 최초의 역사를 이야기하는 단군 신화는 고려가 元과 구별되는 독자적 역사를 가진 자주국가임을 확인하고, 우리 민족이 중국 여러 민족과도 구별되며 특히 '천신의 후손'이라는 민족 정체성을 확인함으로써 당시 민족의 위기 상황을 극복하기 위한 하나의 통로이자 구심점이 될 수 있었다.

일연의 『삼국유사』는 외세의 압제에 대항하고 그것을 극복할 수 있는 힘의 원천은 자기 전통이라는 확신에서 나온 것이다. 일연은 '神異'의 역사를 서술함으로써 한민족의 자주성과 문화의 우위성을 내세우고자 하였다. 구전되던 단군 신화를 필두로, 『삼국유사』에 일연이 채록한 민간전승 사료들은 이 시기 고려사회의 일반인들에게

37) Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 1982), 이기우·임명진 역, 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 1996, 12쪽.

커다란 의미를 갖는 것이었다. 당시 몽고의 압제 하에서 우리 문화 역량을 확인하고 이민족의 간섭을 벗어날 수 있는 힘을 축적하기 위해서는 서민들의 열렬한 신앙심을 북돋아줌으로써 기층사회의 역량을 모아가야 했기 때문이다.³⁸⁾ 특히 『삼국유사』를 관통하는 '신이' 의식은 중국과 대등한 역사를 가진 우리의 자긍심을 확인하는 원천이었으며, 단군 신화는 신이의 역사의 처음이자 정점으로서 우리 민족이 천손의 후예라는 자부심을 심어주어 정신적 위기를 극복할 수 있게 해주었다. 또 이승휴의 『제왕운기』는 단군 신화를 최초로 기록한 일연의 『삼국유사』보다도 민족 고유 신앙이나 혈통의 단일성에 대하여 훨씬 강하게 자각하였고, 이처럼 우리의 역사를 단군혈족의 단일민족사로 이해하는 경향은 몽고 간섭 하의 민족 정체성을 자극하였다.³⁹⁾

일부에서 일연과 이승휴가 정말로 몽고에 대항하는 反元 의식과 더불어 우리의 민족의식을 적극적으로 표출하기 위해 단군 신화를 기록했는가 하는 의문을 제기한 바 있으나,⁴⁰⁾ 비록 일연과 이승휴가 反몽고·反元 의식까지 이르지 못했더라도 당시 고려의 자주적 민족의식을 표출하는 데에 가장 효과적 기제가 단군 신화였고, 그들은 외형적 행동을 촉구하기보다는 구전되던 단군 신화를 문자화함으로써 민족의식의 맥을 유지하려 한 것이다.⁴¹⁾

한편 모세 전승의 문자화를 논하기 위해, 이 글에서는 벨하우젠(J. Wellhausen)의 문서 가설을 받아들여기로 한다.⁴²⁾ 벨하우젠에

38) 정병삼, 「일연」, 조동걸 外 편, 『한국의 역사가와 역사학』 상, 창작과 비평, 1994, 85쪽.

39) 한영우, 「고려시대의 역사의식과 역사서술」, 『한국의 역사가와 역사학』 상, 55쪽.

40) 이우성, 「고려중기의 민족서사시」, 《성균관대학교논문집》 7집, 성균관대학교, 1962; 이익주, 「고려후기 단군 신화 기록의 시대적 배경」, 《문명연지》 제4권 제2호, 한국문화학회, 2002.

41) 이익주, 「고려후기 단군 신화 기록의 시대적 배경」, 57쪽.

42) 모세오경의 각 부분이 J, E, D, P 중 어느 문서에 속하는지, 또 이 네 문서가 언제 형성된 것인지에 대해서 학자별로 의견이 분분하다. 이 글에서는 D, N. Freedman이 편집을 맡은 *Anchor Bible Dictionary*(1992)와 기독교문사의 『기독교 대백과사전』의 내용을 참조하였다. 문서 가설이란 모세오경이 흔히 J, E, D, P로 알려진 네 가지 문학 전승의 흐름에 속한 일련의 편집자들에 의

의하면, 구전되던 모세 이야기의 전반적 내용이 처음 기록된 것은 J와 E문서이다. J문서는 남왕국 유다를, E문서는 북왕국 이스라엘을 강조하는 차이가 있으나, 두 문서가 형성된 시기는 기원전 10-9세기로 거의 비슷하다고 볼 수 있다. 물론 두 세기 이상의 기간 동안 서로 성격이 다른 일들이 많이 있었겠지만, 종교적인 면에서 이 시대의 풍토가 대체로 비슷하다는 것이다. 최근 학자들의 주장에 따르면 이전처럼 오경을 J, E, D, P 네 개로 확실히 나누기는 어렵지만, 그럼에도 불구하고 J와 E문서의 형성 시기가 기원전 10-9세기경이며, 특히 가장 오래된 J문서는 950년경에 형성되었다는 점에 여러 학자들이 동의하고 있다.⁴³⁾

그렇다면 이 시기의 이스라엘 민족은 어떠한 상황에서 구전되던 모세 이야기를 문자화 하였는가? 솔로몬 시대(961-922년경)를 포함한 기원전 10세기는 이스라엘의 가장 전성기로 묘사된다. 그러나 지파 동맹에서 왕정으로 변화된 이후 다윗과 솔로몬 시대를 거치면서, 이스라엘은 유목 문화에서 도시 문화로, 기아에서 풍요로, 불안에서 안정으로, 정치적 약소국에서 종주국으로 급격히 전환되었고, 국가의 정치적·경제적 형편이 향상됨에 따라 지적으로 더욱 세련되어, 신앙과 그 의미를 보다 인본주의적으로, 덜 신 중심적으로 표현하려

하여 구성되었다고 보는 것이다. J는 신의 이름으로 야훼(YHWH)를 사용하여 야훼 문서로 불리며, 기원전 10세기에서 9세기 사이에 기록되었다고 추정된다. E는 신의 이름으로 엘로힘(Elohim)을 사용하여 엘로힘 문서로 불리며, J와 거의 비슷한 시기인 기원전 10세기에서 8세기 사이에 기록된 것으로 추정된다. D는 거의 전부가 신명기(Deuteronomy)에 해당하기 때문에 신명기 문서로 불리며, 기원전 622년 요시아 왕의 종교개혁과 관련된 문서이다. P는 사제계열 편집자들이 기원전 587년 바빌론 포수기 이후에 오경을 거의 최종 형태로 편집하여 기록한 문서로, 사제들이 주체가 되었고 주로 제사에 관련된 내용이 많아 사제(Priestly) 문서라고 부른다. 카우프만(Y. Kaufmann)이나 밀그롬(J. Milgrom) 등 P문서가 포수기 이전에 쓰였다고 주장하는 학자들도 있으나 이러한 주장은 널리 인정받지 못하므로, 이 글에서는 일단 벨하우젠의 가설을 따르기로 한다.

- 43) A. Weiser, G. von Rad, W. Anderson, E. A. Speiser, M. Noth, I. Lewy, R. de Vaux, G. E. Wright, E. Jacob 등이 J문서의 형성 시기를 기원전 950년경으로 보고 있다. 김정준, 「J의 창조설화에 나타난 인간」, 《신학연구》 21집, 한신대학교 신과대학, 1979, 10쪽.

하였다. 인간 역사에 개입하는 신을 묘사하는 옛 방식은 점점 문제가 되었고, 생활의 초점은 종교 활동의 강제성이 감소하는 방향으로 옮겨갔으며, 경제적 계략과 외교적 수완과 군사적 능력을 중시하게 되었다. 44) 세속적인 면에서 솔로몬 왕국은 그의 슬기로운 동맹정책 덕분에 국력이 강화되었고 활발한 국제무역 덕분에 경제도 번영하였다. 45) 솔로몬의 동맹정책은 결혼을 통해 주변 국가들과 동맹관계를 유지하는 것이었는데, 이로 인해서 이방 여인들의 이방종교도 함께 이스라엘로 흘러 들어왔으며, 국제무역도 이스라엘 안에 이방종교를 침투시키는데 한몫을 했다. 솔로몬 시대가 세속적으로는 가장 전성기였으나, 종교적으로는 야훼 신앙이 이방종교와 혼합되어 변질되거나 훼손될 수 있는 위기의 시대였으며, 솔로몬 왕국의 종교는 결국엔 혼합절충주의(Syncretism)에 빠지고 말았다. 46) 종교적인 위기 뿐 아니라 솔로몬 왕국에는 이미 정치적 위기와 경제적 위기의 징조도 있었다. 백성들은 성전 건축과 왕궁의 사치를 위해 과중한 노역과 세금을 부담해야 했고, 왕족 및 귀족과 백성의 빈부 격차는 심하게 벌어졌으며, 주변 정세의 변화와 맞물려 정치도 안정을 잃어갔다. 47)

이스라엘의 민족의식은 야훼 신앙과 불가분의 관계이고, 야훼에 대한 믿음은 출애굽이라는 구체적인 사건을 바탕으로 하고, 출애굽은 이스라엘 민족의식의 근본이다. 48) 출애굽 사건 중에서도 갈대바

44) 『기독교 대백과사전』, ‘야훼문서 기자’ 항목.

45) J. Bright, 『이스라엘 역사』, 287쪽.

46) Georg Fohrer, *Geschichte Israels* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979), 방석종 역, 『이스라엘 역사』, 성광문화사, 1986.

47) G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel* (London: Oxford University Press, 1966), 김찬국 역, 『이스라엘 역사와 종교』, 대한기독교서회, 1970, 106쪽. “솔로몬 당시의 여러 가지 잠재적 위기 상황은 그가 죽자마자 표면에 드러났고, 기원전 922년 이스라엘 왕국은 남북으로 분열되었다. 다행히 이룩해 놓은 통일 왕국의 안전과 국력과 부는, 이후 3세기도 못 되는 짧은 기간에 분열과 파장으로 완전히 위축되고 말았다.”

48) G. W. Anderson, 『이스라엘 역사와 종교』, 33쪽. “출애굽과 가나안 정복, 이 두 주제는 이스라엘의 민족적 자아의식에 있어서나 종교적 자아의식에 있어서 가장 중요한 요소로 지목되고 있다. 이스라엘 지파동맹의 결성을 가능하게 한 것 역시 그들의 혈연이 아니라 그들의 공동 경험이 내포되어 있는 출애

다의 기적은 야훼가 자신의 능력과 위엄을 선택된 백성 이스라엘을 위해서만 사용한다는 것을 보여주었고, 시내(Sinai)산에서 야훼는 이스라엘 백성도 오직 야훼만을 섬기라고 요구하였다. 야훼의 “특별한 백성”으로 남아있기 위해서 이스라엘은 순수하고 온전한 야훼 신앙을 가져야 했고, 그러지 못할 경우에는 그들의 실존과 더불어 민족의식도 위협을 받았다. 그런데 솔로몬 시대에 이스라엘은 이방종교와 접하면서 야훼를 향한 순수한 신앙을 점차 상실했고, 이스라엘의 마음은 점차 야훼로부터 멀어져 갔다. 이러한 종교적 위기 상황에서 J문서 기자는 과거의 순수한 야훼 신앙을 각성시켜야 할 필요를 느꼈고, 그리하여 이전까지 구비로 전해오던 전승을 대규모로 성문화하면서 당시 이스라엘의 상황 속에서 야훼 신앙을 새롭게 조명한다. J문서는 혼합주의를 배격하였고 야훼의 뜻에 반하는 왕에게 항의하면서, 이스라엘은 오직 야훼만을 섬김으로써 “특별한 백성”이 되어야 할 것과 역사의 주관자는 왕이 아니라 야훼라는 사실을 강조하였다. E문서도 이스라엘 백성이 야훼에게 순종해야만 출애굽과 같은 구원의 역사가 계속될 것이며, 왕보다는 모세처럼 야훼가 선택한 지도자를 통해서 야훼의 뜻이 이루어짐을 주장하였다. J와 E기자는 솔로몬 왕국 이후 종교다원화 시대에 이스라엘 백성이 야훼와 순수한 관계를 회복하기를 원했고, 야훼와 이스라엘의 그 특별한 관계를 잘 보여주는 사건의 하나로 모세 관련 이야기를 집성하여 기록함으로써, 이스라엘의 신앙적 각성을 촉구한 것이다.

III-2. 전승 부각의 맥락

신화라는 이야기는 범주의 특성상 그 이야기를 수용한 집단이 요청하는 메시지를 담고 있는 한, 끊임없이 새롭게 해석되면서 그 변화된 모습을 역사 속에 드러내는데, 문자화 이후 이런 창조적 재해석의 가능성은 더욱 커졌다. 바로 그 재해석의 풍부한 가능성 덕에, 단군이나 모세 이야기는 역사의 흐름 속에서 살아있는 신화로서 지

굽 정신과 계약 사상이다. 하나님은 그들을 애굽에서 인도해냈고 자기의 소유로 삼으셨고 이스라엘과 계약을 체결하셨고 각 지파를 하나로 결합시켰다고 하는 사상이 이스라엘을 하나로 묶을 수 있었다.”

속될 수 있었고, 이 살아있는 신화의 모습은 민족의 위기 상황에서 보다 분명하게 드러났다.

임진왜란(1592-98)과 병자호란(1636)을 겪으면서 지도이념으로서의 한계를 드러낸 성리학은 도전을 받게 되었고, 17세기 후반에는 기존의 질서나 체제에 대하여 반발하는 사상적 흐름들이 나타났는데, 그 중의 하나로서 단군이 주목을 받았다. 17세기에 단군을 연구한 대표적 지식인으로는 허목(1595-1682)과 홍만종(1643-1725)이 있다. 이들은 양란 이후 대두된 민족정신에 입각하여 한민족의 시조이자 고조선 건국의 시조로서 단군의 역사적인 측면을 더욱 부각시켰다.⁴⁹⁾ 이러한 단군 이해는 18세기의 이종휘(1731-1797)에게로 이어지고, 19세기말 서구 열강이 한반도에 몰려오고 일제의 지배를 받게 되어 한민족은 그 어느 때보다도 심각한 혼돈과 위기의 상황을 맞이했을 때에 새롭게 부각되었다.

기존 종교와 체제가 제구실을 못하는 상황에서, 이들을 대신하여 민족적 위기의 극복을 표방하는 신종교들이 속속 생겨났다. 동학을 필두로 하여 증산교, 대중교, 원불교 등 이 시기에 등장한 한국자생 신종교들은 대부분 외래문화와 일제 침략에 대항하여 한민족의 정체성을 재확인하고 보존하고자 하는 민족주의적 성격을 공통적으로 지니고 있다.⁵⁰⁾ 이 당시에 우리 민족이 운명공동체라는 절박한 역사의식을 담을 수 있는 그릇은 오직 단군 신화 밖에 없었고, 민족주의로 표현된 이 역사의식은 단군 신화로 해석될 수밖에 없었고,⁵¹⁾ 민족종교의 등장으로 단군 신화는 전보다 더욱 강한 민족주의적 색채를 띠고 되살아났다.

대중교에서는 한얼님을 최고신이자 造化主로 보고, 한얼님이 사람으로 화하여(以神化人) 세상에 내려와서는 教化主 한웅님과 治化主

49) 서영대, 「단군관계 문헌자료 연구」, 서울대학교 종교문제연구소 편, 『단군, 그 이해와 자료』, 서울대학교 출판부, 2001, 72-73쪽.

50) 윤이흠, 「민족종교의 사회변화에 대한 대응」, 『한국종교연구』 권2, 집문당, 1988, 150-153쪽. 한국의 민족주의는 단일혈연공동체, 한반도에 한정된 지역공동체, 역사·문화적 공동체, 그리고 이 세 요인이 복합된 단일운명공동체 의식을 가지고 있으며, 민족종교는 이 단일운명공동체 의식이 포함된 종교개념이다.

51) 윤이흠, 「단군 신화와 한민족의 역사」, 『단군, 그 이해와 자료』, 4쪽.

한배점의 모습으로 나타난다고 보았다. 이러한 해석은 단군을 우리 민족의 시조이자 건국시조로 보는 민족주의적인 관념이 천신숭배, 三神신앙, 三一사상과 같은 한국 고유의 종교적 관념과 결합한 결과이다. 일제 강점기라는 민족 최대의 위기 상황에서 대종교는 한민족이 고대부터 지녀왔던 신성한 존재로서의 단군에 대한 관념을 더욱 강화하여 단군을 환인과 동일한 천신으로 해석하였고, 이에 따라 단군을 시조로 하는 한민족 역시 천신의 후손으로서 곧 위기를 극복하고 민족의 영광을 되찾을 것이라는 인식을 낳았다. 주로 합리성을 강조하던 조선 시대의 유교적 단군 전승이 이제 實在性을 넘어 神異性과 종교성을 보다 중시하는 전승으로 되살아난 것이다. 그리고 앞서 언급했듯이, 단군 전승을 보다 더 창조적으로 되살려낸 것은 김교헌을 중심으로 한 대종교의 역사학 부분이며, 그의 역사관은 이후 20세기 초반 학계 전반에 큰 영향을 주었다. 일제 침략기 민족의 위기 상황에서 단군 전승이 민족 정체성의 구심점 역할을 한 것이다.

이스라엘의 경우, 솔로몬 이후 남북 왕국으로 분열된 민족은 정치적·종교적 혼란을 반복하다가 기원전 721년 북왕국 이스라엘이 앗수르의 속국이 되어 멸망했고, 남왕국 유다도 기원전 597년 1차로 바벨론 포로가 되고 말았다. 바벨론의 왕 느부갓네살은 예루살렘을 공격하여 유다 왕 여호야긴과 궁중의 왕가, 귀족, 지주, 군대 지휘관, 제사장, 예언자, 기능공, 예술인 등을 대거 포로로 잡아갔다. 그로부터 10년 후인 기원전 587년, 느부갓네살이 재입성하여 유다의 마지막 왕 시드기야는 비참하게 처형되었고, 예루살렘 성벽은 무너지고 성전은 불에 탔으며 많은 사람들이 2차 포로로 잡혀갔다.⁵²⁾ 기원전 582년에는 3차 포로사건도 발생했다. 이스라엘 민족은 기원전 539년 페르시아의 고레스 왕이 바벨론 왕국을 패망시키고 귀환을 허락하기까지 거의 60년 동안 바벨론의 포로 생활을 하였다. 사실 이스라엘 백성이 모두 포로가 된 것도 아니고, 실제 포로의 수는 전체 인구에 비하면 아주 적은 숫자였다.⁵³⁾ 그러나 중요한 점은 몇

52) 열왕기하 25:6-11 참조.

53) 예레미야 52:28-30에서는 느부갓네살이 567년에 3023명, 587년에 832명, 582년에 745명, 모두 합해 4600명을 포로로 잡아갔다고 한다. 열왕기하 24:14-17에서는 처음에 1만 명 이상, 나중에 7000명의 용사와 1천 명의 기술자

명이 잡혀갔느냐 하는 것보다 잡혀간 사람들이 대개 사회의 주도 계층이었다는 사실이다. “그 땅에는 아주 가난한 사람들 말고는 하나도 남지 않았다”(열왕기하 24:15)고 말할 정도로 이스라엘의 사회적·경제적 손실은 컸다.⁵⁴⁾ 게다가 이스라엘은 그들의 실존 자체를 규정하는 것으로 간주되던 성전과 수도 예루살렘과 국가를 모두 잃어 버렸고, 이러한 것들의 상실은 사실상 눈에 보이지 않는 더욱 중요한 것의 상실, 즉 그들의 종교의 상실을 의미할 수 있다.⁵⁵⁾ 또 한편으로 바벨론에서의 비교적 안락한 생활이 결과적으로 많은 유대인들로 하여금 본래의 신앙 및 조상들의 풍습을 버리고 바벨론의 우상을 섬기고자 하는 편의주의를 갖게 했을 수도 있다.⁵⁶⁾ 이처럼 포로기는 이스라엘이 야훼의 선택된 백성으로서의 민족 정체성을 상실할 위험성이 매우 큰 위기 상황이었다.

이런 민족 정체성의 위기 상황에서 이스라엘은 오히려 야훼 신앙을 새롭게 되살려내고 종교적인 관습을 갈고 닦아, 민족의 정체성을 보존하고 더욱 확고히 하였다. 이 과정에서 이스라엘은 민족 정체성의 바탕인 야훼 신앙의 기원을 담고 있는 모세 이야기를 다시 한 번 전면에서 드러낸다. 모세 전승의 활성화 흐름은 크게 두 가지로 나타났는데, 하나는 신명기 역사(Deuteronomistic history = Dtr.)이고,⁵⁷⁾ 또 다른 하나는 사제 문서(P)이다.⁵⁸⁾

와 대장장이를 포로로 잡아갔다고 한다.

54) 장일선, 『이스라엘 포로기 신학』, 대한기독교서회, 2002, 11쪽.

55) 이경숙, 「바빌론 포로시대의 신학적 위기와 그 극복」, 《기독교사상》 통권 300호 기념 제6호, 대한기독교서회, 1983, 225쪽.

56) 『기독교 대백과사전』, ‘추방’ 항목.

57) 신명기 역사(Dtr.)는 마틴 노트의 『전승사 연구』에서 나온 개념으로, 신명기(D)는 모세오경의 끝이 아니라 이어지는 여호수아서, 사사기, 사무엘서, 열왕기서를 포함한 하나의 독립적인 역사문서의 처음이며, 신명기와 언어 및 문체가 유사하고, 신명기의 신학을 따르고 있어 이 문서 전체를 ‘신명기 역사’라고 한다. 바벨론 포로시기에 이처럼 모세부터 포로시기까지 이스라엘 역사를 정리한 역사가를 ‘신명기 역사’라고 한다.

58) 벨하우젠과 노트는 P를 독립된 문서로 보나, 크로스는 P가 J와 E 등 다른 자료들을 총괄적으로 결합하고 체계를 형성한 편집자에 불과하다고 본다. 이에 대하여 B. S. Childs는 P가 독립된 문서인 동시에 편집자일 수 있으며, 이 둘을 엄격히 구분하기는 힘들다고 하였다. 장일선, 『이스라엘 포로기 신학』,

당시 신명기 역사를 중심으로 한 이스라엘의 민족운동은 “모세 종교의 복고운동”이라 할 만큼 과거의 모세 전승을 강조하고 있다.⁵⁹⁾ 윌리엄 올브라이트(William F. Albright)는 “신명기는 이스라엘 백성이 왕국시대에 무시했거나 혹은 망각해버렸던 모세종교의 문자와 정신을 다시 회복시키려는 시도였다”고 했다.⁶⁰⁾ 신명기는 출애굽 전승과 시내산 계약 전승을 이어받고 있으며, 신명기 역사는 이를 이어받아서 이스라엘이 망하게 된 것은 야훼의 계약을 지키지 않았기 때문이라고 말한다. 마틴 노트는 신명기 역사가 바벨론 포로 사건을 설명해주기 위하여 과거의 모세 전승을 새롭게 해석했다고 보고,⁶¹⁾ 크로스도 포로 후기 편집자가 바벨론 포로들을 위하여 신명기 역사를 다시 손질하였다고 본다.⁶²⁾ 신명기 역사는 이스라엘 백성이 포로가 된 이유를 신학적으로 설명하는 동시에, 포로 생활 중의 이스라엘에게 야훼에 대한 확신과 미래에 대한 희망을 심어주려는 의도를 드러낸다. 비록 야훼가 이스라엘의 죄악을 심판하고 형벌을 내렸으나 신의 백성을 완전히 버린 것이 결코 아니요, 이스라엘이 회개하고 야훼에게 돌아오면 다윗에게 한 영원한 약속에 따라 이스라엘을 구원해준다는 것이다.⁶³⁾ 신명기 역사는 장기간의 포로 생활이라는 민족 정체성의 위기 상황에서, 출애굽 사건과 시내산 계시를 상기하되 이후 다윗 전승과 결부하여 해석함으로써, 이스라엘 민족 정체성의 근간이 되는 모세 전승을 시대 상황에 적합하게 활성화하였다.

사제 문서도 당시 이스라엘 공동체가 처한 역사적 상황에 알맞게 과거 전승들을 “현실화(*Gegenwärtigung*)”하였다.⁶⁴⁾ 이 현실화의 과정에서 사제 문서는 특별히 모세를 강조한다. 모세는 이스라엘의 역

232쪽.

59) 장일선, 『이스라엘 포로기 신학』, 78쪽.

60) W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 319; 『기독교 대백과사전』, ‘오경’ 항목에서 재인용.

61) M. Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT Press, 1981, p. 89.

62) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 285.

63) G. von Rad, 『구약성서신학』 제1권, 342-346쪽.

64) 김정준, 「사제문서(P) 신학자 일고」, 《신학연구》 16집, 한신대학교 신과대학, 1974, 92쪽. 폰 라트의 『구약성서신학』에서는 이를 “현재화”로 번역하기도 하며, “*Aktualisierung*”을 “현실화”로 쓰기도 한다.

사 및 모든 관습의 기초가 되는 “토라(Torah)”를 받았고, 야훼가 다스리는 神政국가(Theocracy)로서의 이스라엘의 정점에 위치한 인물로 묘사되며, 포로 생활 중 이스라엘의 민족 정체성을 유지하기 위해 중시되던 제의적 관습들도 모두 모세 시대로부터 연유한 것으로 나타난다.⁶⁵⁾ 사제 문서는 야훼가 시내산에서 이스라엘의 祭祀를 창설했다고 보고 이러한 제사기구들의 역사적 성장을 서술하는데, 그 역사의 처음을 세계창조에서 시작하여 오로지 이 배경을 이해할 때에만 이스라엘의 제사를 올바르게 말할 수 있고, 그때서야 비로소 모든 것이 각기 알맞은 위치에 정돈된다고 본다.⁶⁶⁾ 바벨론의 포로가 된 이스라엘 백성들은 수십 년 동안 바벨론 신년축제에서 에누마 엘리쉬(*Enuma elish*)가 낭송되는 것을 듣고, 마르둑(Marduk)이 신들 가운데 왕이며 이 우주의 창조자이고, 인간들은 신들의 노예로서 신들에게 봉사하도록 창조되었다는 이야기를 거둬 들었을 것이다.⁶⁷⁾ 이 상황에서 사제 문서는 고대 근동의 창조 이야기와 확연히 구별되는 야훼의 세계창조 이야기를 성서의 가장 처음에 집어넣었다. 창세기 1장에서 “혼돈”은 더 이상 티아맛(Tiamat)과 같은 신적 존재가 아니며, 모든 자연은 야훼의 피조물로 비인격화, 비신화화 되어 나타난다. 또 창조는 역사적으로 반복될 수 없는 일회적 중대 사건이며, 태초로부터 시작하여 모든 역사는 야훼가 주관하고 있다. 특히 사제 문서는 야훼가 인간을 신들의 노예가 아니라 신의 현현, 혹은 지상의 모든 피조물을 다스리는 왕으로 창조했다고 기록함으로써, 모든 인간이 “신의 형상(*Imago Dei*)”으로, “신”으로 창조된 존엄하고 고귀한 존재임을 선포한다.⁶⁸⁾ 이처럼 바벨론 신화와 상반되는 메시지를 통하여 P문서는 오랜 포로 생활 동안에도 이스라엘이 야훼 신앙을 유지할 수 있도록 하였다. 또한 최초의 인간에서부터 모세에

65) 김정준, 「사제문서(P) 신학자 일고」, 93-94쪽.

66) G. von Rad, 『구약성서신학』 제1권, 238쪽.

67) Foster R. McCurley, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 김준우 역, 『창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기: 설교자를 위한 선포주석』, 컨콜디아社, 1983, 12-15쪽.

68) 배철현, 「인간은 하나님이다」, 《종교학연구》 22집, 한국종교학연구회, 2002, 46-47쪽.

이르기까지 야훼와 이스라엘의 관계를 정리하면서, 야훼는 무조건적인 은총으로 이스라엘과 영원한 계약 관계를 맺고서 항상 이스라엘과 함께 하며,⁶⁹⁾ “생육하고 번성하여 땅에 충만하여라”는 축복의 약속을 이루기 위하여 출애굽 사건처럼 바벨론에서도 이스라엘을 구원하여 줄 것이라는 희망을 암시한다. 사제 문서는 이스라엘의 회복 (restoration)을 바라고 준비하는 프로그램으로,⁷⁰⁾ 그 구원의 순간이 오기까지 이스라엘은 올바른 제의와 율법으로 야훼를 섬기면서 선택된 백성으로서의 정체성을 지켜야 한다고 강조한다.

III-3. 전승의 종교학적 비교

이제 두 종교 전승의 특징적인 역사적 맥락을 비교해보도록 한다. 민족공동체 형성 과정을 배경으로 하는 단군 전승과 모세 전승은 오랜 기간을 구비 전승의 형태로 내려오다가 한참 후에야 문자로 기록된다. 단군 전승이 기록된 것은 13세기 후반이고 모세 전승이 본격적으로 기록된 것은 기원전 10-8세기경이므로, 두 전승의 기록 연대에는 상당한 시간적 간격이 있다. 그러나 13세기 후반 고려 사회와 기원전 9-8세기 이스라엘 왕국의 상황은 혼란스럽기는 마찬가지였다. 고려는 수십 년에 걸친 몽고와의 전쟁으로 피폐해질 대로 피폐해진 상황에서 元나라와 강화를 맺었는데, 왕실에서부터 일반 대중에 이르기까지 고려 사회에는 몽고 풍습이 만연하여 우리 고유의 전통을 어지럽혔다. 이스라엘은 솔로몬의 치세에 세속적으로는 가장 번영하였으나, 솔로몬이 이방 여인들과 이방 신들을 끌어들이는 바람에 종교적으로는 야훼 신앙이 훼손되고 위태로워졌다. 이렇게 두 전승의 기록은 외세의 영향으로 민족 정체성이 흔들리던 시기에 이루어졌다. 야훼 문서와 엘로힘 문서는 야훼 신앙이 이방 종교와 혼합되는 것을 배격하고 이스라엘은 오직 야훼만을 섬겨 “특별한 백성”

69) B. W. Anderson, R. W. Klein, W. Bruggeman, J. Myers, J. Bright, M. Weinfeld, R. Clements, J. Goldingay 등은 J문서와 E문서 같은 고대 전승에 나타난 계약의 의미를 P기자가 무조건적이고 영원한 것으로 새롭게 해석했다고 본다. 장일선, 『이스라엘 포로기 신학』, 262-269쪽.

70) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 325.

이 될 것과, 출애굽과 같은 구원의 역사가 계속되려면 야훼에게 순종해야만 한다는 것을 강조하였다. 『삼국유사』나 『제왕운기』는 J나 E문서처럼 민족 정체성의 근본이 되는 고유 전통을 적극적으로 피력하면서 외세를 떨쳐내도록 강권하지는 못했다. 하더라도, 오랜 전쟁 끝에 겨우 얻은 평화를 보존하는 범위 내에서 일연과 이승휴는 “최대의 효과를 거둘 수 있는 최선의 방법”으로서 단군 전승을 기록한 것이다. 이렇게 일단 문자로 기록된 단군 전승은 외압과 혼란의 시대에도 사라지기는커녕, 그 시대적 상황에 적합하게 재해석되어 민족 정체성의 구심점으로서 되살아나곤 하였다.

단군 전승과 모세 전승이 다시 두드러지게 활성화된 때도 역시 민족 정체성의 위기 상황이었다. 단군 전승은 13세기 후반에 기록된 이후 조선왕조 초기에는 건국시조로서의 합리적이고 역사적인 측면이 강조되다가, 17세기 양란 이후에 조선 후기에는 신적이고 종교적인 측면이 다시 부각되었다. 허목, 홍만종, 이종휘 등은 단군의 합리적이고 역사적인 측면을 중시하면서도 신성하고 신비한 측면에 주목하여 구한말 위기 상황에서 단군 전승이 민족주의적이면서도 종교적으로 활성화되는 틀을 마련하였다. 20세기 초 조선왕조가 멸망하고 서양의 문물이 밀려들어오고 일제가 한반도를 지배하게 되자, 한민족은 그 어느 때보다 혼란스러운 시기를 맞아 정체성을 상실할 위기에 놓인다. 이때 종교로서 기능을 다하지 못하는 유불도 3교를 대신하여 민족의 위기를 타개하고자 하는 “민족종교”들이 나타났는데, 특히 대종교는 민족의 시조인 단군의 神異性을 부각시킴으로써 합리적 성향이 짙었던 과거의 단군 전승을 종교적으로 되살려냈고, 민족주의와 결합한 종교적인 단군 전승은 일제 하에서 우리 민족이 정체성을 확인하고 독립운동을 전개하는데 큰 힘을 발휘했다. 대종교의 2대 교주인 김교헌은 『신단실기』와 『신단민사』에서 신앙 대상으로서의 단군과 역사적인 인물로서의 단군 인식 사이의 균형을 유지하면서, 대종교의 원류인 신교를 중심으로 종교적이고도 합리적인 역사 서술을 시도하였다. 김교헌의 대종교적인 단군 해석은 당시 종교계와 학계를 비롯하여 일반 대중에게도 단군 전승을 크게 부각시켰다.

한편 이스라엘 역사에서 J문서와 E문서에 기록된 모세 전승이 전면적으로 재활성화된 것은 기원전 6-5세기 바벨론 포로기이다. 이스라엘 민족은 바벨론에서 수십 년간 고대 근동의 세계관과 접하면서 민족 정체성의 바탕인 야훼 신앙을 상실할 위기에 처하였다. 그런 이스라엘에게 신명기 역사와 사제 문서는 야훼와 이스라엘의 관계를 환기시키고, 올바르게 야훼를 섬기도록 요구한다. 신명기 역사는 바벨론 포로 사건이 이스라엘의 죄에 대한 정당한 심판이며, 야훼는 포로 기간에도 이스라엘과 함께 하고 이스라엘이 회개하고 야훼에게 돌아서면 구원해줄 것이라는 메시지를 전한다. 사제 문서는 창조주 야훼가 인간을 “신의 형상”, 혹은 “신”으로서 존엄하게 창조하였고, 생육하고 번성하라고 축복하였음을 상기시킨다. 과거 모세 전승의 출애굽 사건은 바벨론 포로 생활에서도 구원되리라는 희망으로, 시내산 계약은 무조건적이고 영원한 은총의 약속으로 새롭게 해석되었다. 신명기 역사와 P문서는 포로가 된 이스라엘의 처지에 알맞은 방식으로 모세 전승을 재해석하고 되살려냄으로써, 이스라엘이 민족의 위기 상황에서도 정체성을 지켜낼 수 있도록 하였다.

이상에서 살펴본 것처럼, 먼 옛날부터 구전되던 단군 전승과 모세 전승이 문자로 기록되고, 다시 부각되는 역사적 맥락은 공통적으로 민족 정체성의 심각한 위기 상황이었다. 민족의 위기 상황이 거듭되는 동안, 시대의 변화에 따라 각 전승은 합리성과 더불어 종교성이 점차 증대되는 방향으로 되살아났고, ‘역사’나 ‘신화’의 한쪽으로 치우쳤을 때보다도 양쪽이 균형을 이루었을 때, 민족 정체성의 구심점으로서 보다 적절한 역할을 하였다.

IV. 결 론

조나단 스미스는 “원시 심성”을 가졌다고 여겨지는 보로로(Bororo)족의 정체성 진술에 관한 해석의 역사를 고찰하면서 “명백히 사실(fact)과 반대되는 종교적 진술을 어떻게 해석해야 하는가?”라는 물음을 명료화하고, 종교학자는 진실(truth)의 문제를 삼갈 것이 아니라 그 논의에 적극 동참해야 한다고 말했다.⁷¹⁾ 단군에 대한 기존 비

교는, 특히 기독교 내용과 관련된 비교를 중심으로 볼 때, 사실과 허구의 문제에 매달려 제대로 된 비교를 행하지 못하였을 뿐 아니라 진실의 문제에는 큰 관심을 기울이지 않았다. 이 글에서는 민족 정체성의 확인이라는 측면에서 이 진실의 문제에 초점을 맞추었고, 그 진실의 내용과 더불어 그것이 한 공동체의 역사적 경험 속에서 특별히 강조된 시점에 주목하여 한국의 단군 전승과 기독교의 모세 전승을 비교하였다. 두 전승이 강조하는 내용과 방식에는 차이가 있지만, 이는 한민족과 이스라엘 민족의 생활과 세계관 자체가 다르기 때문에 당연한 것이며, 이 차이를 간과하거나 무마하려 해서는 안 된다. 다만 이 글에서는 각 민족이 위기에 처했을 때, 고유의 종교적 전통을 재해석하고 활성화하여 민족 정체성을 확인하고 수호하려는 의도와 그 역사적 맥락이라는 특정 측면에서 발견할 수 있는 유사성에 더 관심을 기울였다. 유사성은 차이를 조직적으로 비교하는 바탕인 것이다. 종교들 혹은 종교적인 것들을 비교할 때는, 비교가 대상들의 유사성과 차이성을 엄밀하고도 다각적으로 기술하여 그로부터 의미 있는 재기술, 나아가 수정을 가능케 하는, 역동적인 해체와 재구성의 작업이라는 점을 유념할 필요가 있다.⁷²⁾

71) J. Z. Smith, "I am a Parrot (Red)," *Map Is Not Territory*, p. 267.

72) J. Z. Smith, "When the Chips are Down," *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

〈 Abstract 〉

Comparison of Dangun with Moses as the Core of National Identity in Historical Crises

Kim, Joo-Sil

Dangun is usually regarded as the progenitor of Korean people and the founder of the first Korean country about five thousand years ago. However, it has been controversial whether Dangun myth is true or false, and Korean scholars of the twentieth century who study Dangun, especially comparing it with elements in other religious traditions, can be divided into three groups according to their positions. The first group are nationalistic historians who believe in Dangun and try to prove the historicity. The second are Christian theologians who interpret Dangun myth as a sort of Christian story and utilize it in missions. The third are those who connect Dangun with myths of the ancient Near East. Though these studies are academically significant, their comparisons are methodically inexact and problematic. They have comparative problems such as Jonathan Z. Smith indicated explaining encyclopedic, evolutionary, ethnographic and morphological modes of comparison.

After the critical examination of existing comparative studies of Dangun, this article attempts a religious and historical comparison of Korean Dangun tradition with Israelite Mosaic tradition focusing on historical crises of the national identity.

The stories of each tradition tell ancient people's historical experiences in the form of mythology, and one of the main themes is the origin of a nation. Needless to say that those stories were handed down orally for a long time, and the change from oral tradition to written tradition is worthy of notice. The historical context of writing those stories was the crisis of national identity. Dangun myth was first recorded in *Samgukyusa*(三國遺事) and *Chewangwunki*(帝王韻紀) in the end of 13th century when Mongolian Empire heavily pressured Korea(高麗) and jeopardized Korean national traditions. Moses story was first recoded in the Yahwistic and Elohist documents in the 9th century B.C.E. when pagan religions threatened Yahwism and the Israelite nation became split. Dangun and Mosaic traditions are comparable in that the first records of their main stories were made during national crises, probably in order to confirm the national identity.

As myths, the stories of Dangun and Moses are continuously reinterpreted according to the historical requirement. Particularly, both were remarkably emphasized and regenerated in the national crisis. Dangun was highlighted by *Daejongkyo*(大倥教) in the early 20th century when Chosun Dynasty fell and Japanese Imperial Colonialism began. Kim Kyohun, the second head of *Daejongkyo*, vitalized Dangun tradition in *Sindansilki*(神檀實記) and *Sindanminsa*(神檀民史) by the successful union of Korean nationalism and the religiousness. Mosaic tradition was emphasized again during the Exile in the 6th century B.C.E. In the Deuteronomistic History and the Priestly document, Mosaic tradition was rewritten appropriately for the Babylonian Exile.

Comparing Dangun tradition with Mosaic tradition shows their differences and similarities at the same time. While considering the differences, this comparison focuses on an aspectual

similarity which provides the grounds for discovering differences. Dangun and Moses are living myths as the core of national identity in historical crises.