高朱蒙神化의 民俗學的 硏究

張 籌 根*

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 朱蒙信仰의 變遷史
Ⅲ. 주몽신화의 기록, 전승의 변천
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

고주몽신화는 단군신화와는 달리 허다하게 중국문헌과 한국문헌들에도 기록이 되어 있다. 그것은 단군신화의 모체인 고조선이 기원전 수세기 전에 소멸됐기 때문에 더구나 중국문헌에도 많은 기록이 되지 못했던 단군신화와는 뚜렷한 대조를 이룬다.

고주몽신화는 기원전 37년에 건국되었다는 고구려 건국 이전 그 근원인 부여의 건국신화로부터 출발한다. 그리고 부여·고구려는 그 당초부터 중국 동북방의 강대한 세력으로서 중국과의 관계가 복잡 다단했다. 더욱 고구려는 그 말기에도 隋 煬帝나 唐 太宗의 대군들도 거듭 격퇴했고, 동방의 일대강국으로 군림했었다.

겸해서 이때는 고조선시대와는 달리 중국에서도 사서의 기록들이 활발한 시기이기도 했다. 따라서 부여·고구려와 더불어 고주몽신화도 일찍부터 중국 문헌들에 많은 주목을 받고 기록도 번거로울 만큼 많이 되지 않을 수가 없었다. 고주몽신화는 1세기경 중국의 《論

---

* 전 경기대학교 교수, 민속학

衡》에 그 첫 기록이 보인다. 그 후 12세기의 이규보(1168~1241)의 東明王篇을 일단 그 전승의 대단원으로 칠 때 실로 천 여백년 간의 유구한 살아있는 신화로서의 전승기간을 가졌다.

그리고 그 시대는 바로 한국의 신화시대와 영웅 서사시의 시대로서, 고주몽신화는 바로 한국의 대표적인 일대 영웅서사시로 한국 문학사상에도 군림을 해왔던 신화이다. 또 고주몽은 그 종교적인 신앙면에서도 부여, 고구려, 백제 등 범 부여계 국가들이 모두 시조신으로 신봉하였었다. 동시에 그 신앙은 고구려를 계승 한 것으로 자처하던 고려시대에도 계승되어서 그 신앙의 역사적인 기록들도 또한 천여 년의 유구한 기간을 헤아릴 수가 있고 다양하다.

본고에서는 이와 같은 천여 년에 걸친 고주몽신화의 전승사와 아울러서 또한 천여 년의 긴 고주몽의 신앙변천사를 살펴보기로 하겠다. 그리하여 이 대영웅 서사시의 형성과 성장의 기반을 살피고, 올바른 그 신화에 전승상황과 본질을 아울러서 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 朱蒙信仰의 變遷史

1. 부여사회와 동명신앙

여기서는 먼저 동명신화 형성의 기반을 이루는 동명신앙의 변천을 살핌으로써 동명신화가 가졌던 의미를 밝혀보기로 하겠다. 그에 앞서서 잠깐 부여의 역사를 살피면, 부여의 기원에 대해서는 확실한 것을 알 수가 없으나, 부여는 고조선 다음으로 등장하는 한국사상 두 번째의 나라이다. 부여에 관한 확실한 기록은 기원전 1세기의 책인 《史記》의 貨殖傳에 古朝鮮·眞番 등과 함께 이미 나타나고 있어 매우 선진적인 나라였던 것을 알 수가 있다[1].

이에 대해서 李玉은 지금까지의 문헌사학과 고고학의 연구성과들을 종합하여 貊族이 B.C 7세기경에는 만주 일대에 한 부족을 형성하였고, 이 맥이 濊를 점령하고 B.C 3세기경에 거기 부여왕국을 세우고 예맥이라는 결합된 한 부족을 이루었다고 했다. 그리고 부여에서 다시 남하하여 새 고구려왕국을 세운 사람들도 예맥족이라 하였고, 부여와 고구려의 사람의 동일성을 의심한 학자는 없었다고 하였다[2].

동명은 그러한 부여·고구려, 백제 등 범부여계의 공동시조신의 명칭이었고, 그 신화의 발상 근원은 부여에 있다. 그러나, 정작 부여사회의 신앙 관계 기록들에서는 신화 자체 이외에는 동명과 직접 결부되는 신앙자료는 발견되지 않고 있다. 그래서 간접적인 기반자료를 찾아보면 부여에서는 먼저 迎鼓를 들어볼 수가 있다. 고구려의 東盟, 예의 舞天, 삼한의 10월제 등 고대 제천의식들은 10월 추수감사제의 성격이 짙은데 영고는 12월(殷正月)

1) 李基白·李基東 공저1982, 《韓國史講座》 Ⅰ 古代篇, 75~77쪽
2) 李玉, 1984,《高句麗 民族 形成과 社會》, 敎保文庫, 126쪽

로 되어 있어서 수렵문화의 전통이 아닌가 여겨지는 바가 있다.

그러나 실제로 당시의 중국측 기록이나 이 지역의 고고학적 출토품을 보면 무역에도 농경문화의 색채가 매우 강한 편이었다. 《後漢書》나《三國志》魏志 東夷傳 부여조들에는 한결같이 "땅이 오곡을 가꾸기에 알맞는다[3]"는 기록들이 보인다. 그리고 고고학에서도 최근에 姜孟山은 연변에서 다음과 같은 발표를 한 바가 있다.

즉 B.C 3세기에서 B.C 2세기 사이의 것으로 만주의 撫順, 鞍山, 압록강 북쪽가의 관전등지에서 곡괭이, 호미, 낫 등 철제 농업생산도구들이 유물 중에서도 대량으로 광범하게 절대다수가 출토된 것을 강조하였다. 그는 조선(北韓)에서도 고고학자들이 같은 시기의 것으로 위원군, 영변군 등지에서 호미, 곡괭이, 낫, 반월도, 자기, 비수 등을 발굴한 것을 주목하였다. 그리고 이것이 고구려족이 이미 계급사회에 진입하여 국가 건립을 했던 것을 증명하는 것이라고 강조하였다[4].

그 시기는 아직 고구려 건국 이전인 부여사회이고, 지역도 부여의 영토였는데 그 출토품들로 보아서 부여의 강한 농경문화성을 알 수가 있다. 이러한 부여사회의 농경문화와 신앙성에 대해서는 널리 알려진 기록이 있다. 즉, "옛부여의 풍속에 비와 가뭄이 고르지 못하고 오곡이 익지 않으면 문득 허물을 왕에게 돌리고, 혹은 마땅히 바꾸어야 한다 하고, 혹은 마땅히 죽여야 한다고 한다"는 것이 그것이다[5].

이 기록도 부여가 국가적으로 농경을 중요시했던 것을 말해주는 동시에 왕은 비와 가뭄을 능히 조절할 수 있는 雨師(Rain maker)와 같은 주술사적 존재이여야 한다고 여겨졌음을 말해주고 있다. 그래서 이 대목은 동명신화에 다양하게 나타나는 동명왕의 雨師的 기능을 곧바로 연상시키는 바가 있다, 그리고 부여, 고구려 사회의 이러한 농경신앙성은 이윽고 그 시조신화에 하백과 그 딸들도 동원시켜서 수신, 곡모신, 지모신의 신격[6]도 발휘하게 하는 기반이 된 것으로 볼 수가 있다.

즉 주몽이 스스로 천제의 손자요 하백의 외손이라 외치고 활로 강물을 쳐서 고기 자라들이 다리를 놓게 한 일이나, 남분하는 주몽에게 유화가 5곡의 종자를 주어보내는 농경적 신모의 모습이나, 또는 7일이나 장마비를 퍼부어서 송양의 도읍을 물 속에 가라앉히기도 하는 우사로서의 신통력을 발휘시키기에도 이르른 것으로 보인다.

이상 옛부여의 자료에서는 동명신화가 직접 결부되는 신앙자료는 찾을 수가 없었다. 그러나 부여사회의 강한 농경성, 왕에 대한 우사적인 민중사회의 강한 소망과 믿음에서 주몽신화에 보이는 유화의 농경적인 지모신성 주몽의 우사적 신통력 등이 부여되는 민중사회의 종교심리적인 근원은 충분히 엿볼 수가 있었던 것으로 여겨진다.

---

3) 《後漢書》夫餘國條 "土宜五穀"
《三國志》夫餘傳條 "土地宜五穀"

4) 강맹산, 1989, 〈고구려족의 기원과 초기 국가형태〉, 《조선문제연구》 Ⅰ, 연변대학출판사 (展望, 1990년2월호 122~130쪽에서 轉載)

5) 《三國志》魏書 東夷傳卷 夫餘條
"舊夫餘俗 水旱不調 五穀不熟 輒歸咎於王 或言當易 或言當殺"

6) 金哲埈, 1975,〈東明王篇에 보이는 神母의 性格〉,《韓國古代社會硏究》,知識産業社. 35~43쪽

2. 고구려의 동맹

고구려의 동맹도 10월에 거행된 집단적인 농경의례로 널리 해석되어 오고 있다. 이것은 10월이라는 그 시기로 보아서 추수감사제의 성격이 분명한 세시풍속의 하나이기도 하다. '東盟'은《梁書》에는 '東明'으로 기록되어 있는데, 양주동은 그 원뜻은 다같이 '시붉(曉)을 의미하는 것이고, '明'과 '盟'은 옛 음이 같고 글자 뜻도 서로 통하는데, 다만 제전의 명칭이었기 때문에 특히 '盟'자를 쓴 것이라고 했다.

그리고 이들 동맹, 영고, 무천 등 고대의 제천의식들의 종교관념은 다같이 하늘과 해에 대한 신앙이 그 첫째였음을 많은 예를 들어서 설명하고 있다[7]. 즉 하늘과 해에 대한 신앙, 광명에 대한 소망, 그것이 동명이라는 시조신의 이름이었다. 최근에는 조동일도 고구려의 국중대회를 동맹이라고 한 것은 역시 부여·고구려·백제 등 범부여계 공동시조명인 동명을 따서 지은 이름일 것이라고 한 바가 있다[8].

그 동맹에 대한 위지 동이전의 기록은 다음과 같다. "시월에 하늘에 제사하고 국중대회라하니 이름하여 동맹이라 한다. 그 나라 동쪽에 큰 굴이 있는데 수혈이라 부른다.

시월 국중대회에는 수신을 맞아서 나라 동쪽 위에 모시고 제사하는데 목수를 신좌에 놓는다[9]. 이 '隧'자는 '굴, 구멍, 大穴神' 등의 뜻을 가진 글자이다. 따라서 '木隧'는 나무로 새긴 굴의 신상이라는 뜻이 된다.

이러한 굴 신당의 전통은 고려시대의 기록에까지도 계속 보이고 있는데, 한국의 고형을 간직한 굴 신당은 그 전통이 현재까지도 이어지고 있다. 본토에서는 아직 두곳의 자료밖에는 보이지 않으나[10], 제주도에는 굴이 적지 않은데 그 굴들이 대개 신당으로 모셔진다[11] 그리고 이 신당들은 흔히 할망당이라고 해서 여신숭배성을 띠고 있는데, 이러한 신당에 목신상이 모셔지는 경우도 있다.

이 굴 신당이나 목각 신상 등의 모든 점들이 다음 옛기록에 보이는 바와 같이 하나의 전통성을 보여주고 있다. 즉, 위 고구려의 성소를 고구려 후기에 편찬된 《周書》(7C.)나《北史》(7C.)는 대동소이하게 다음과 같이 기록하고 있다. "신묘 두곳이 있으니 하나는 부여신이라 하며 나무로 깎은 부인상을 만들었다. 하나는 등고신이라 부르니 이는 그 시조인

7) 梁柱東, 1942,《朝鮮古歌研究》, 博文書館. 3~4쪽
8) 조동일, 1986,《한국문학통사》 Ⅰ, 지식산업사. 76쪽.
9) 《三國志》魏志, 東夷傳 高句麗傳
"以十月祭天 國中大會 名曰東盟 基國東有大穴 名隧穴 十月國中大會 迎隧神 還於國東上 祭之 置木隧於神坐"
10) 李杜鉉, 1969, 《韓國假面劇》 51쪽의 울진군 聖留 窟例와,
金榮振, 1972, 《忠淸北道民俗研究》, 79쪽에 또 한 개의 例가 있다.
11) 張籌根, 1964, 〈韓國神堂形態考〉,《民族文化研究》1輯. 197쪽.

부여신의 아들이라 한다. 같이 관사를 두고 사람을 보내서 수호하는데 아마도 하백녀와 주몽을 말하는 것이리라 한다."[12]

이렇듯 전통성을 지닌 신당들이 고구려 후기에는 관사를 두고 사람을 보내서 수호했다는 것을 보면, 이제 이 성소들은 체제와 위엄을 갖춘 국가종교로서 신봉되고 있었던 것을 알 수가 있다. 과연 그래서 이들에게는 국왕이 친히 제사를 지낸다는 기록들이 다시 후의《舊唐書》(10C.), 《新唐書》(11C.)들에는 역시 대동소이하게 다음과 같이 나타난다.

"그 풍속에 음사가 많고 영성신, 일신, 가한신, 기자신들을 섬긴다. 국성 동쪽에 대혈이 있는데 신수라 부르고 모두 10월에 왕이 스스로 제사를 지낸다[13]". 이 나열된 神名들을 노명호는 다음과 같이 해석하였다. 즉 영성신은 위지 고구려조에도 "事靈星社稷"으로 나타나듯 농경신을 의미하고, 일신은 동명신화에 해모수로 나타나는 태양신이 분명하다. '可汗'은 족장 또는 지배자를 의미하는 말이니 고구려의 시조신일 것이다. 기자신은 물론 별도로 후대에 첨가된 중국 신명이다.

그리고 역시 주목할 것은 "이것을 왕이 10월에 모두 스스로 제사한다"는 것인데, 노명호는 동맹제전에는 동명묘의 제사가 결부되어 있음을 볼 수가 있다고도 했다[14]. 여기서 이러한 제전과 건국신화는 밀접한 관계를 가졌을 것으로 보인다. 조동일도 "통치자가 국가적인 의식을 거행할 때 부르는 노래로 대표적인 것이 바로 건국서사시였다고 보아 마땅하다. 건국서사시를 부르는 사람은 무당임금 자신이 아니면 지체높은 귀족 중에서 특별히 선발되고 훈련된 전문가였을 것이다"고 했다[15].

그는 하늘에 제사지냈다는 하느님은 해모수의 아버지라고 하는 신격이고 수신은 나라의 수호신으로서 신화 속의 주몽일 수 있다고 했다. 그리고 이런 신상을 숭앙 대상으로 하며 건국신화의 내용을 굿으로 하고 노래로 불렀을 것이며, 그것이 국가적인 번영과 국민의 단합을 꾀하는 목적 달성의 방도로 믿었을 것이라고도 했다.

그는 다시 오늘날 제주도 같은 데서 마을무당이 마을신의 본풀이를 노래부르듯, 국중대회의 어떤 순서에서 나라무당이 건국서사시를 불렀을 것이며, 후대의 서사무가는 여러모로 유력한 방증이 된다고 시사에 넘치는 구체적인 유추를 했다[16]. 본고가 위에도 적었듯이 제주도의 굴당, 제주도 신당의 목신상 그리고 그 마을굿에서 '당맨심방'이 부르는 당신의 신화인 본풀이들의 유기적 상관성과 형태들을 아울러서 생각할 때 이것은 매우 순리적이고 흥미로운 유추이다.

요컨대 건국신화란 건국 이래로 그 국민들의 생활기반 위에서 그 사회환경과 특히 종교

12) 《周書》 高句麗條
"有神廟二所 一日夫餘神 刻木作婦人之像 一日登高神云 是基始祖 夫餘神之子 竝置官司 遣人守護 蓋河伯女與朱蒙云"
13) 《舊唐書》高麗條.
"基俗多淫祀 事靈星神 日神 可汗神 箕子神 國城東有大穴 名神隧 皆以十月 王自祭之"
14) 盧明鎬, 1981, 〈百濟의 東明神話와 東明廟〉, 《歷史學硏究》10輯. 62쪽.
15) 조동일, 앞의 책, 74쪽.
16) 조동일, 앞의 책, 64쪽.

신앙을 기반으로 삼고 민중생활 속에서 자연발생하는 것이다. 이런 서사시의 시대는 창작의 시대가 아니다. 아무리 나라무당이 창작을 했어도 민중의 공통의식에 부합되어 있지 않으면 그것은 유산될 수 밖에 없다. 농경문화성이 강했던 초기 부여·고구려 사회에서 그 시조신화는 먼저 농경에 필요한 민중생활의 천신, 태양신, 수신, 지모신 관념들을 반영하면서 형성되었다.

그래서 동명은 그 아버지가 자칭 천제의 아들인 해모수이면서도 어머니 유화가 다시 햇빛을 받음으로써 잉태한 것으로 되어 있어 하늘과 태양에 관한 신앙이 고루 거듭 반영되어 있다. 낱말은 사상의 열쇠라고 한다. 동명이라는 그 이름은 바로 이러한 종교사상의 상징적인 명칭이다. 그리하여 그는 스스로 천손이며 하백의 외손임을 자처하게 된다. 동시에 어머니 유화도 수신이면서 농경신으로 곡모신·지모신적 성격도 아우르게 된다.

또 동시에 위에서도 언급이 되었지만, 때는 중국 외에 여러 북방 호족들과도 싸우면서 나라를 이룩해야 했던 전국시대였다. 그래서 건국시조신 동명은 동시에 활 솜씨가 뛰어난 영웅으로도 신봉되지 않을 수가 없었다. 善射者를 의미한다는 주몽이라는 또 하나의 그의 이름은 이러한 측면을 상징한 명칭인 것이다.

3. 고구려와 백제의 東明廟

다음에 고구려가 왕권국가 체제를 정비한 국가적인 왕가의 시조묘에 대한 신앙형태와 제의 상황을 고구려측의 기록을 통해서 살펴보기로 하겠다. 먼저 그 시조묘에 대한 《三國史記》高句麗本紀의 기록을 다시 추려서 나열하면 다음과 같다.

3代 大武神王 三年春三月 立東明王廟
8代 新大王 三年秋九月 王如卒本 祀始祖廟 冬十月 王至自卒本
9代 故國川王 二年秋九月 王如卒本 祀始祖廟
11代 東川王 二年春二月 王如卒本 祀始祖廟 大赦
12代 中川王 十三年秋九月 王如卒本 祀始祖廟
16代 故國原王 二年春二月 王如卒本 祀始祖廟 巡問百姓 老病賑給 三年至自卒本
22代 安藏王 三年夏四月 王幸卒本 祀始祖廟 五月 王至自卒本 所經州邑 貧乏者 賜 穀人一斛
25代 平原王 二年春二月 王幸卒本 祀始祖廟 三月 王至自卒本 所經州郡 獄囚除二 死皆原之
27代 榮留王 二年夏四月 王幸卒本 祀始祖廟 五月 王至自卒本

3대 대문신왕 3년에 동명왕묘가 주몽이 처음 건국한 성지 졸본에 세워지고 그 위치는 위 기록에 보이듯이 말기까지 졸본으로 고정되어 있다. 한가지 먼저 전제할 것은 고구려가 28왕 705년간의 긴 세월이었으나 동명묘 기록은 위와 같은 9건 뿐이고, 9왕의 도합 9개년의 간단한 기록 뿐이어서 자료가 너무 적고 제한을 받는다는 일이다.

위의 기록들의 실정을 이해하기 위한 순서상 먼저 역대 국왕이 거주했던 고구려 王都의 변천사와, 그 왕도에서 졸본의 동명묘와의 거리를 헤아려 둘 필요가 있다. 그것은 위에서 동명묘 건립을 제외한 8건 중 1개월(3건)보다 2개월(5건)에 걸치는 등 장기간의 행차와 제의가 더 많기 때문이다. 고구려의 건국 성지인 졸본은 현재 桓仁으로 견주어지고, 여기서 2대 유리왕대에 국내성으로 천도한 것으로 되어 있다. 국내성의 위치는 현재의 輯安縣 通溝城이 통설로 되어 있다.

다음에 수도 이름으로 거론되어온 丸都城에 대해서도 이설이 많았으나, 그것은 國內城과 동일시되는 것이 지금은 역시 유력하다고 한다. 따라서 국내성은 2대 유리왕대에서부터 20대 장수왕대의 평양 천도(서기 427년)까지 400여 년간 고구려의 수도로서 유력시되며, 평양과 더불어 주변에 많은 고분군을 가지고 그 역사를 말해주고 있다는 것이다[17].

이제 이 졸본 (환인)과 국내성 (집안현 통구) 그리고 졸본과 평양간의 거리를 헤아려볼 때에, 그것을 지도상의 직선 거리를 재어서 어림잡아 보면, 전자 졸본~국내성간은 대충 서울과 개성 또는 서울과 평택간(70Km)의 거리와 비슷하고, 후자 졸본~평양간은 서울과 대구(302Km:Km는 편의상 현재 고속도로의 거리임)의 거리보다 좀 더 멀어보인다. 그렇게 본다면 졸본과 국내성의 실제 거리는 70km, 180리를 훨씬 넘는 것이고, 졸본과 평양간의 실제 거리는 302Km, 750리를 훨씬 넘는 멀고 험한 행차길이 아닐 수가 없었을 것이다. 이상으로써 우선 당시로서의 고구려 역대 임금의 동명묘 제의가 지극한 정성으로 이루어졌다는 것을 짐작할 수 있다.

이 동명묘에 대해서는 노명호의 자세한 연구가 있다. 그는 이 동명묘를 전기한 《周書》(7C.)의 '神廟二所' 중 '登高神廟'를 동명묘로 간주하였다. 이들 신묘에 '竝置官司 遣人守護'한 것을 보면, 고구려 후기에는 장엄을 더했던 것을 알 수가 있다. 특히 '遣人守護'로 두 신묘가 도성에서 멀리 떨어져 있었음을 알 수 있으니, 그것은 고구려본기에 동명묘가 고구려 말기까지 졸본에 있었다는 것과 부합된다고 하였다[18]. 이것은 위에서 헤아려 본대로 동명묘 건립 당시부터 전기 400여년간은 180여리, 평양 천도 이후는 750여리 정도로 도성에서는 먼 곳이었다.

그리고 다시 노명호는 전기한 《舊唐書》(10C.)의 기록인 '事靈星神 日神 可汗神 箕子神國城東有大穴 名隧神 皆以十月王祭之'를 들고 국중대회인 이 10월 동맹제에 동명묘 제사가 결부되어 있다고 한 점은 잠깐 위에도 적은 바와 같다. 그러니 나라 동쪽의 대혈인 동맹제의처는 재래적인 농경적 세시풍속 제의의 성소이고, 동명묘는 2대 유리왕의 국내성 천도 후 3대 대신무왕대에 졸본에 새로 세워진 왕권국가의 왕가적 조상숭배의 체제를 갖춘 제의처였던 것으로 해석되어야 할 것이다.

사실 동맹과 동명은 전기했듯이 같은 뜻의 말이었고 같은 국민신앙을 기반으로 한 것이어서 양자는 본질적으로 같은 관계를 가진 점은 누구나 부인하기 어렵다. 다만 10월에 거행되던 동맹에 관련된 동명묘 자료는 신대왕 3년 9월에 왕이 졸본에 갔다가 10월에 돌아

17) 徐永大, 1988, '국내성',《韓國民族文化大百科事典》 3.
18) 盧明鎬, 앞의 글, 61~65쪽

왔다는 1건만이 계절상으로 10월의 동맹과 부합된다.

9대 고국천왕과, 12대 중천왕이 각기 9월에 졸본에 가서 시조묘 제사를 지냈다는 기록만이 있는데, 졸본은 먼 곳이었으니, 돌아온 것은 10월, 동맹 제전과 관계가 있지 않았을까 생각해볼 수는 있겠으나 확실한 것은 알 수가 없다. 처음 시조묘 건립을 제외한 8건 중 이상 9~10월 (1건), 9월 (2건)은 3건뿐이고, 노명호도 언급했듯이 지금으로서는 그 제의 체계의 전모는 알 길이 없어서 양자의 더 이상의 관계는 궁금할 뿐이다.

동명묘 제의는 8건 중 (천도 전 5건, 천도 후 3건) 5건이 2개월에 걸치는 장기간의 임금의 행차였다. 천도 전 5건도 2건은 2개월, 3건이 1개월이고, 천도 후 3건은 물론 다 2개월에 걸치는 긴 행차였다. 그 기간에 거치는 고을들(所經州邑)에서는 가난한 백성들에게 곡식을 나누어주거나, 중죄인이 아니면 풀어주거나, 늙고 병든 자들을 돌보거나, 대사면들이 베풀어졌다. 이것도 옛부여의 영고 때에 형옥을 중단하고 죄수들을 풀어주었듯이 (名日迎鼓 於時是 斷刑獄 解囚徒), 또는 현대에도 국경일들에 죄수들의 특사가 있듯이, 그 제전 행사의 일부분으로 보아 마땅할 것이다.

고구려 동명묘 제의는 10월 동맹과의 관련을 생각할 수 있는 위의 9월, 9~10월의 3건 외에, 계절이 다른 5건(2~3월 3건, 4~5월 2건)이 있다. 이 5건은 물론 10월의 동맹 외에도 시조묘 제사가 그 나름대로 다양했을 것을 말해주는 것이겠으나 기록 내용이 너무나 간략하다. 그래서 다음에 백제의 동명묘 기록들을 역시 《三國史記》 百濟本紀에서 추려서 보완된 자료로 논의를 더해보기로 하겠다.

1代 溫祚王 元年 夏五月 立東明王廟
十七年 夏四月 立廟以祀國母
2代 多婁王 二年春正月 謁始祖東明廟 二月 王祀天地於南壇
6代 仇首王 十四年 春三月 雨雷 夏四月 大旱 王祈東明廟 乃雨
8代 責稽王 二年 春正月 謁東明廟
9代 汾西王 二年 春正月 謁東明廟
10代 比流王 九年 夏四月 謁東明廟 拜解仇爲兵官佐平
16代 阿莘王 二年 春正月 謁東明廟 又祭天地於南壇 拜眞武爲左將 委以兵馬使
17代 腆支王 二年 春正月 王謁東明廟 祭天地於南壇 大赦 賸

역시 백제의 경우도 기록자료는 적다. 우선 동명왕묘를 세운 1대 온조왕 17년에 다시 "묘를 세워서 국모를 제사했다" 는 것은 주몽의 어머니 하백녀의 묘로 여겨져서, 전기 《周書》 등의 '神廟二所'의 전통을 느끼게 하는 것 같아서 주목이 된다. 그러나 역시 기록이 너무 간략해서 그것이 하백녀의 신묘 같기는 해도, 과연 백제에서도 '竝置官司'를 했는지, 또는 '刻本作婦人像'도 했는지 상황이 두루 궁금하다.

2대 다루왕대의 '二年春正月 謁始祖東明廟'와 똑같은 '二年 正月'의 기록이 8대 책계왕, 9대 분서왕, 16대 아신왕, 17대 전지왕 등 8건의 기록 자료 중 5건이 같다. 최재석이 신라 시조묘에 대한 국왕의 親祭 31건을 들고, 그 중 18건이 각기 그 임금 2년 정월 또는 2월로

돼있는 것을 즉위의례로서의 시조묘 제사라고 지적한 바가 있다. 즉위 원년은 전왕의 재위 기간이기도 하니 새 왕의 시대가 열리는 2년의 정2월 시조묘의 국왕 친사는 즉위의례로 생각된다는 것이었다[19].

그러니 위 백제의 다섯 임금의 즉위 "이년 춘정월 시조동명묘를 뵈었다"와 같은 기록도 모두 즉위식 내지는 즉위 신고식으로 보아야 할 것 같다. 그러나 고구려 동명묘 제의는 즉위 2년 사례가 5건으로 많기는 하지만, 그것이 달로는 2월(3건)·4~5월(1건)·9월(1건)으로 흩어져 있어서 2월 (3건)은 위와 같이 즉위식으로 여기더라도, 4~5월 (1건)·9월 (1건)으로 흩어져 있어서 2월 (3건)은 위와 같이 즉위식으로 여기더라도, 4~5월·9월은 언뜻 판단을 내리기가 어려운 상황이다.

그리고 다시 백제의 6대 구수왕 14년의 '夏四月 大旱 王祈東明廟 乃雨'는 과연 그해의 가뭄이 대단했던지, 동명묘에 기우제를 지내고 비를 얻었다는 동명의 우사적 기능을 여기 동명묘 제사에서도 보여주고 있다. 그밖에 동명묘 제사를 지낸 국왕이 이어서 '祀天地於南壇' 했다는 2대, 16대, 17대 국왕들의 기록은 동명묘제가 하늘과 땅의 제사에도 광범하게 관련되었다는 것을 보여준다.

그것은 10대 비류왕, 16대 아신왕대에 각기 관리들을 임명한 중요한 행정 절차에도 동명왕 제의가 관련됐다는 것을 보여주는 것과도 같다. 이상과 같이 동명묘 제의는 왕권국가의 조상숭배이면서 즉위식, 동맹, 기우제, 천지제사, 중요한 관리 임명 등에까지 관련되는 광범한 성격을 지니는 종교행사이면서, 그 왕권이 동명성왕의 정통성을 계승한 신성왕권임을 과시하는 종교행사이기도 하였다.

4. 요동성의 주몽사

이상 동명묘들의 제사는 모두 왕권국가 체제의 확립과 국왕이 친사하는 국가 최고 제의의 체계를 엿보게 해주는 것이었다. 물론 이밖에 동명신앙은 부여 건국 이래로 범부여계 국민의 폭넓은 신앙이었던만큼 성지 졸본의 시조묘 외에도 지방에도 각종 신앙 형태들이 있었을 것이다. 그러나 좀처럼 그러한 자료는 보이지 않았는데, 여기 그 대표적인 한 예로서 요동성에 있었던 주몽사의 기록을 《三國史記》와 《新唐書》에서 같이 찾을 수가 있어서 먼저 《三國史記》의 기록부터 보기로 하겠다. 이것은 고구려의 보장왕 4년 5월의 기록이다.

> "이세적은 요동성을 밤낮 쉬지 않고 12일이나 공격하였다. 여기에 당 태종이 정병을 이끌고 합세해서 그 성을 수백겹으로 포위하니 북소리와 고함소리가 천지를 진동시켰다. 성 안에는 주몽의 사당이 있고, 사당에는 사슬로 된 갑옷과 날카로운 칼이 있었는데 망녕되게 말하기를 전연 때에 하늘이 내린 것이라고 했다. 바야흐로 포위가 급해지니 미녀를 꾸며서 신의 부인으로 바치고 무당이 말하기를 주몽이 기꺼워하니 성은 반드

19) 崔在錫, 1986, <新羅 始祖廟와 神宮의 祭祀>, 《東方學志》 50輯, 35~39쪽.

시 완전하리라고 하였다“[20]

이 요동성은 전에 隋 煬帝가 1차는 113만의 대군을 이끌고 공격해왔고, 2차, 3차로 친정군을 몰고 왔으나 그때마다 격퇴해서 드디어는 대수제국을 29년의 단명한 국가로 멸망하게 한 직접적인 충격을 가한 당시의 세계적 웅성이었다. 이병도의 표현을 그대로 옮기면 2. 25 남침 때의 중공군과 같이 인해전술로써 그들은 고구려를 침략하였던 것이다.

이제 4차로 당 태종의 친정군을 맞아서 끝내 요동성은 함락되고 말지만 그 당군도 다음의 안시성 싸움에서는 희생이 10에 8·9였으니, 당의 막대한 물량이 역시 고구려의 굳센 정신력에 굴복된 것이었다. 그리고 철군한 태종도 끝내 병이 들어 죽고 만다[21]. 요동성은 주몽의 사당을 모시고 무당이 망녕된 소리를 하면서 미녀를 神妻로 바치고 성의 안전을 기원했다는 것은《新唐書》의 기록이었다[22].

그것은 중국인이 적군으로서 고구려의 호국종교행사를 멸시하는 느낌의 기록이었다. 그것을 그대로 김부식이 《三國史記》에 일언반구 틀리지 않게 인용하고 있는 것이 위 주몽사의 기록이었다. 그러나 거기에는 짧지만 상당히 구체적인 기록이 되어 있어서 무속자료로서는 매우 소중하게 느껴지는 바가 있다. 이러한 여성의 신처 봉납의 무속은 이중환의 《擇里志》(1714년, 숙종 40년)에도 개성의 최영장군 사당에 보이는 것으로서 조선시대까지도 그 전통이 보이는 것이었다[23].

어떻든 우리는 이《新唐書》와 그것을 인용한 《三國史記》의 주몽사 기록을 통해서 고구려 장병들의 초인적인 분투나 ‘굳센 정신력’의 한 원천을 찾을 수 있다. 여기에는 고구려인들 본래의 강건한 기질도 있었겠으나, 그러나 시조신을 중심으로 했던 외적에 대한 강한 단결력과 필승의 신념과 사기를 고무해주던 종교적인 힘도 있었을 것이다.

여기에서 우리가 주목할 것은 당시의 무속이 당당한 호국종교였고, 장병 결속의 사회적 기능도 다하고 있었다는 사실이다. 그리고 위에서도 언급한 대로 《신당서》의 기록을 통해서 우연히 요동성의 주몽사 신앙자료를 하나 얻었으나, 이러한 시조신의 호국신 신앙은 그렇다면은 요동성에만 한정되지는 않았을 것이다. 적어도 같은 성들에는 널리 있을 수가 있었던 것으로 생각할 수가 있을 것이다.

어떻든 주몽은 이제 단순한 건국신, 시조신만은 아니다. 그는 영웅신이었고 그 부모신들이 신화체계에는 천신, 태양신에 수신, 곡모신, 지모신의 체계가 두루 갖추어져 있었

---

20) 《三國史記》卷 第 21, 高句麗本紀 9, 寶藏王 4年 5月
“李世勣攻遼東城 晝夜不息旬有二日 帝引精兵會之 圍其城數百重 鼓噪聲振天地
城有朱蒙祠 祠有銷甲矛 妄言前燕世天所降 方圍急 飾美女以婦神 巫言朱夢悅 城必完”

21) 李丙燾, 1959, 《韓國史》古代篇. 469~500쪽.

22) 《新唐書》東夷傳
“城有朱夢祠 祠有銷甲 妄言前燕世天所降 防圍急 美女以婦神 巫言朱夢悅 城必完”

23) 李重煥, 《擇里志》松都條
“松京十餘里 有德物山 上有崔塋祠 祠有塑像 土人祈之有驗 祠傍有寢室
土人以民間處女侍祠 (中略) 女言夜輒降靈交婚云”

던 것을 지금까지 처처에서 살필 수가 있었다. 그리고 지금 여기서는 다시 호국신이며 武神的 성격을 읽을 수가 있었고 동시에 무속에서 巫神으로 모셔지고 있었던 사실도 분명하게 볼 수가 있었다.

이러한 여러 요소들이 종합되면서 주몽의 영웅서사시는 국민적 기반 위에서 폭넓게 형성 전승되어 왔을 것이다. 이때 주몽의 영웅서사시는 위에서도 살폈던 대로 무속 서사시로서 가창될 수 있었을 가능성도 또한 분명하게 인식해두어야 할 것으로 생각된다.

5. 고려의 팔관회와 주몽신앙

이상과 같은 고구려의 주몽신앙과 동맹은 하나의 민족적 종교와 영웅서사시를 형성하면서 다시 고구려의 후계를 자처했던 고려사회에 전승되었다. 그러나 이제 왕권이 바뀌고 시대가 바뀌었으니 사정은 많이 달라질 수 밖에 없었으나 그래도 동맹과 주몽신화에는 한가닥의 전통이 흐르고 있었다. 그 개략을 살피면 다음과 같이 되겠다.

먼저 고려시대의 제일 큰 국가종교적 행사의 하나로 팔관회를 들을 수가 있는데, 팔관회는 그 이름과 같은 순수한 불교적 행사가 아니었던 것은 주지되어온 사실이다. 그것은 유명한 고려 태조의 훈요 속에 "팔관이란 천령, 오악 명산대천, 용신들을 섬기는 일"(訓要十條 其六 八關 所以事天靈五岳 名山大川 龍神也)이라고 한데서 단적으로 드러나고 있다. 팔관회에 대해서는 몇가지 연구가 있는데 먼저 안계현의 <팔관회고>의 요지는 다음과 같다.

그는 팔관회를 역사적으로 살피면서 먼저 신라 진흥왕대의 팔관회를 들었다. 그것은 《三國史記》진흥왕 33년의 기록인데, "10월 20일에 전사한 장병을 위하여 팔관연회를 외사에서 베풀고 7일만에 그쳤다"(冬十月日 爲戰死士卒 設八關筵會於外寺 七日罷)는 것이다. 그는 그 10월이 고구려의 10월 동맹, 예의 10월 무천, 그리고 마한의 10월 농공 필후의 祭鬼神 등 한민족의 10월 제천의 유풍을 살려서 정한 것이라고 했다.

그러나 신라의 팔관회는 거기에 다시 군사적 의의를 가미한 호국신앙이었고 고대 가무의식의 유풍이기도 했다. 다음에 궁예는 여기에 다시 미륵신앙을 가미하였는데, 이것들을 종합적으로 계승한 것이 고려의 팔관회이다. 그래서 고려의 팔관회는 호국신앙, 미륵신앙, 동맹을 비롯한 고대 제천의식, 가무적 요소 등에 위에 고려 태조가 말한 자연숭배 등 실로 다양한 내용을 갖춘 것이라고 하였다.

그리고 그는 팔관회가 이렇게 다양한 요소들을 포괄적으로 지니는 행사였는데 송나라 사신 서긍은 팔관회가 단지 동맹을 계승한 단일한 일면만을 보는 그릇된 관찰을 하였다고 지적하기도 했다[24]. 그가 지적했던 서긍의 팔관회 기록은 서긍이 사신으로 개성에 약 1개월 머무르면서 그의 견문을 기록한 것인데 그 내용은 다음과 같다.

"10월에 하늘에 제사하고 대회하니 동맹이라 일컫는다. (중략) 그 10월 동맹의 모임을 지금은 즉 그달 보름에 여는데, 술과 육류를 뺀 소찬을 갖추고 이것을 팔관재라 부르고 의

24) 安啓賢, 1956, <八關會攷>, 《東國史學》4輯, 東國大 史學會. 31~54쪽.

례가 극히 성대하다"[25]

이러한 서긍의 팔관회의 기록에 대해서는 二宮啓任이 다음과 같이 지적한 것도 있다. 즉 "《高麗史》에 의하면 서긍이 왔던 인종 원년(1123)에도, 그 전년에도 팔관회는 11월에 거행됐는데 그것을 10월 보름이라고 한 것은 아마도 동맹의 기사와 관련시켜서 팔관회를 설명한 때문에 생긴 오류일 것"이라고 했다. 그리고 《宋史》도 이 《高麗圖經》이 자료의 일부였던 것으로 생각되어서 같이 팔관회의 기일을 10월 보름이라고 한 것 같다고 했다[26]. 참고로 《宋史》의 기록은 下記한 바와 같다[27].

물론 별도로 서경의 팔관회가 10월 보름에 있기는 했으나 서긍이 머무른 곳은 개성이었고, 또 王都 개성의 11월 팔관회가 주가 되어야 할 것이니 이 지적은 타당하다고 할 것이다. 이병도도 위 서긍의 二宮啓任, 안계현 등의 글을 다 인용하고 고려의 팔관회가 고대 이래의 추수감사제와 仙郞(花郞)의 가무 등의 신라 유풍을 모두 융합한 종합적인 큰 문화재였다고 지적하고 있다[28].

이상과 같이 고려의 팔관회는 동맹을 비롯한 무천 등의 한민족의 고대 제천의식의 전통을 계승한 것이었다. 그것은 고대 이래의 종교 가무에 호국신앙, 불교요소들을 다 종합하면서, 여러 기록들이 뒷받침하듯이 고려시대의 최대 종교의식이면서 한국 전통의식의 최고 발전 형태를 이룬 것이었다. 그리고 관리들에게도 제일 많은 3일간의 휴가를 준 큰 명절이기도 했다. 다만 그것은 조선시대에 들어서자 곧 폐지되고, 고대적인 종교만이 민간신앙으로 다시 유지되어갔다.

한편 주몽신앙과 주몽신화의 고려시대의 전승자료들을 살펴보면 먼저 서긍의 기록에 주몽의 어머니신을 모셨다는 동신사의 자료가 다음과 같이 나타난다.

> "동신사는 선인문 안에 있다. 그 터는 좀 넓으나 전우는 비루하며, 곁채 문간들이 삼십칸인데 지붕을 잇지 않아 황량하다. 정전의 방에는 '동신성모의 당'이라 쓰였는데 장막으로 가리고 사람에게 신상을 보이지 않는다. 아마도 나무로 새긴 부인상이겠는데 혹은 부여처 하신녀라고 한다. 그가 주몽을 낳아 고려의 시조가 된 때문에 제사한다"[29]

---

25) 徐兢, 《宣和奉使 高麗圖經》卷17, 祠宇
"以十月祭天大會 名曰東盟 (中略) 其十月東盟之會 會則以其月望日 具素饌 謂之八關會 儀禮極盛"

26) 二宮啓任, 1956, <高麗의 八關會에 대하여>, 《朝鮮學報》 9輯, 247쪽.

27) 《宋史》(1345년) "國東有穴 號歲神 常以十月望日迎祭 謂之八關齋 儀禮甚盛 王與妃嬪登樓 大張樂宴飮"

28) 李丙燾, 1961, 《韓國史》 中世編, 乙酉文化社. 294쪽.

29) 徐兢, 《高麗圖經》 卷17, 祠宇 東神祠條 "東神祠 在宣仁門內 地稍平廣 殿宇卑陋 廊廡三十間 荒凉不葺 正殿榜曰 東神聖母之堂 以 帟幕蔽之 不令人見神像 蓋刻木作夫人狀 惑云乃夫餘妻河神女也 以其生朱夢 爲高麗始祖 故祠之"

서긍의 이 《高麗圖經》의 기록들은 앞에도 거듭 오류가 지적된 바가 있다. 여기서도 서긍은 건물 외부와 '동신성모의 당'이라고 쓰인 정전의 방은 분명히 보았으나 내용은 보지 못하고 추측기록으로 그것이 하백녀를 모신 사당이라고 기록하고 있다. 이에 대해서 김상기는 동신성모를 주몽의 모신으로 본 것도 그의 선입견에서 나온 두찬이라고 단정하고 있다.

그것은 서긍이 고구려와 고려의 국명을 중국인들이 흔히 혼용했듯이 혼동했고 또 고려왕실을 고구려의 후예로 독단했던 때문이다. 그러나 고려시대에 송경에 성모사가 있었고 그 숭봉이 주산 신사인 崧山神祠에 필적할만큼 성모신앙이 행해졌던 것은 사실이라고 하였다[30]. 그것은 《高麗史》에도 예컨대 志 卷 8에만도 '東神祠', '東神堂', '東神廟'들이 5·6차례나 기우제, 더러는 祈晴祭의 영험있는 성소로 나타나는 것으로도 알 수가 있다.

이 서긍의 동신사에 대해서는 관견의 한도 내에서는 김철준이 위《周書》의 '河伯女與朱夢'의 "2신에 대한 신앙은 고려시대까지도 그대로 계속된 것이 《高麗圖經》에 보이고 있다"고 긍정한 것이 보인다[31]. 또 노명호도 동명묘를 논하면서 요동성의 주몽사를 거론한 뒤에 "이러한 지방의 주몽사당들은 고려도경에서 고려 때의 것이긴 하나 개경에도 있었음을 볼 수 있어 널리 분포했을 것으로 생각된다"고 하고 있다[32].

이렇듯 《高麗圖經》은 서긍의 실제 견문록이니 누구나 믿고 따를 수 밖에 없었고 그 동신성모상은 주몽의 어머니신일 것으로 여겨져왔다. 그러나 이제 그것은 위 김상기의 설을 따라서 시정돼야 할 것으로 여겨진다. 그것은 위에서도 지적들이 있었듯이 서긍의 《高麗圖經》은 실제 견문록이기는 하지만 단기간이었고 속단과 오류들이 있어서 검토가 엄밀해야 되겠기 때문이다.

또 한편으로 주몽과 그 모신 하백녀의 사당은 《周書》나 《北史》 이래로 '有神廟二所'로 붙어 다니는 느낌이 강했는데 개성의 동신사는 동신성모만을 언급하고 있다. 그리고 동명묘는 고려시대에는 평양에서 두터운 신앙을 받고 있는 것이 《高麗史》에도 자주 보이나, 개성에는 동명묘 기록은 보이지 않는다. 그래서 위 개성의 동신사는 그 신이 과연 하백녀인지, 아니면 하백녀가 아닌 단순한 동신성모인지 재고할 문제인 것으로 생각된다. 위에서 김상기가 지적했듯이 '仙桃山聖母'나 '智異山聖母'같이, 또는 '雲梯山聖母', '?述神母'들 같이 고대사회에 많았던 일반적인 성모신앙의 하나였을 가능성도 있기 때문이다.

한편 고려시대의 주몽신화의 전승상황에 대해서는 먼저 이규보가 東明王篇을 쓰면서 그 서문에 '세상에서 많이 동명왕의 신이한 일을 말하는데, 비록 어리석은 남녀의 무리들도 자주 능히 그 일을 말할 수 있는 지경이다'(世多設 東明王神異之事 雖遇夫駿婦 亦頗能說其事)고 한 것이 주목된다. 이것은 매우 중요한 말이니 고려시대에도 실제로 민간에서 흔히 주몽신화는 전승되고 신봉되어 있었다는 말이 된다.

30) 金庠基, 1974, <국사상에 나타난 건국설화의 검토>, 《동방사논총》, 서울대학교출판부. 17쪽 아래 註의 기록 참조
31) 金哲埈, 1975, <東明王篇에 보이는 神母의 性格>, 《韓國古代社會硏究》, 지식산업사. 35~43쪽.
32) 盧明鎬, 1981, <백제의 동명신화와 동명묘>, 《역사학연구》 10집, 전남대 사학회. 64쪽.

이러한 기반 위에서 이규보는 드디어 동명왕편이라는 한문학의 대서사시를 작성하게 된다. 그런데, 그 직접 동기는 지금까지 살펴온 상대 이래의 범부여족의 주몽신앙이 주몽신화를 형성 전승시켜온 바와는 또 다른 것이 있었다. 그것은 거란(遼) 여진(金) 그리고 특히 몽고(元)의 거듭된 침략에 대한 고려시대의 국민적 적개심과 결속을 요구하는 시대의식의 반영이기도 했다. 주몽신화 전승의 대단원을 찬란히 장식하는 이규보의 동명왕편 작성의 동기는 이제는 신화 형성의 기반인 종교성이 아니고 당시의 국제정세로 말미암은 시대의식이었기에 뒤의 주몽신화 전승사에서 별도로 다시 언급하기로 하겠다.

주몽신화의 이러한 한문학화의 시대의식은 이규보(1168~1241)와 같은 무렵인 이승휴(1224~1301)의 《帝王韻記》에도 보인다. 그리고 개중에 《제왕운기》의 내용이 조선시대 기록들에까지 전승된 것들도 있으니 그 대표적인 한 예로 기린굴과 조천석을 들을 수가 있다. "하늘나라 왕래하여 천정에 나아가니 조천석 바위 위에 기린마의 발굽도 가볍도다"(往來天上詣天政 朝天石上麟蹄輕)

이승휴의 이 기린마와 조천석은 《世宗實錄地理志》나, 《東國與地勝覽》의 평양조 등 지리지들에도 보이고 있다. 《與地勝覽》 평양부 사묘조에는 단군사, 동명왕사, 기자사들이 보이고 고적조에는 기린굴, 조천석들의 기록이 보인다.

> "기린굴은 구제궁 내 부벽부 밑에 있다. 동명왕이 기린마를 여기서 길렀다. 후인이 돌을 세워서 이것을 적었다. 세상에 전하기를 왕이 기린마를 타고 이 굴에 들고 지중에서 조천석으로 나와 하늘에 올랐다. 그 말 자죽이 지금껏 석상에 있다"[33]

굴이 흔히 신령을 모시는 성소와 결부된다는 것은 고구려 동맹의 대혈과 제주도의 고형어린 굴당들을 전기한 바도 있다. 또 "고구려의 수혈신의 모습, 그리고 기린굴을 드나들며 천상을 왕래한 동명왕의 모습을, 일본의 암혈신들 옆에 놓았을 때 아마데라스(天照大神)의 자리 자체가 한반도 쪽으로 가까워지게 된다[34]"는 논술도 있듯이 이들은 다 제의와 신화의 중요한 기반이다.

그래서 이 기린굴과 조천석도 제의와 신화에 깊은 관련이 있었던 것을 느끼게 해준다. 그러나 이러한 기록들이 고려시대도 지나서 조선시대의 문헌에 기록될 때에는 이제 그것은 전설로서 민간에서도 민속적 역사로나 인식되는 단계에 이르러 있었을 것이다.

---

33) 《新增東國輿地勝覽》 平壤府 古跡條
"麒麟窟 在九梯宮內浮碧樓下 東明王養麒麟馬于此 後人立石誌之
世傳王乘麒麟馬入此窟 從地中出朝天石升天 其馬跡至今在石上"

34) 金烈圭, 1977, 《韓國神話와 巫俗硏究》, 一潮閣. 80쪽.

Ⅲ.고주몽신화의 기록, 전승의 변천

1. 중국의 기록들

고주몽신화의 문헌기록으로서 현존한 것은 중국 기록이 시대적으로 훨씬 앞선다. 이들 중국과 한국측의 기록들에 대해서는 김현룡의 자세한 연구들이 있어서 본고에서는 본고에 필요한 부분을 여기에서 먼저 인용·요약해 나감으로써 본고 나름의 주몽신화의 변화 과정을 살피기로 하겠다. 먼저 김현룡은 이들 중국과 한국의 기록들을 통털어서 다음과 같이 3개의 유형으로 분류하고 있다.

① 侍婢型 - 槀離國왕[35]의 시비가 태양의 기운에 감응해서 낳은 아들이 동명이라는 내용; 중국의《論衡》,《魏略》,《搜神記》,《梁書》,《北史》의 百濟條,《隋書》의 百濟條 등

② 標準型 - 부여왕이 하백의 딸을 얻어 방안에 가두었더니 햇빛에 따라 비추어서 알을 낳고 여기에서 주몽이 탄생했다는 내용; 중국의 《魏書》, 《北史》와 《隋書》의 高句麗條, 韓國의 廣開土王碑文, 《三國史記》,《三國遺事》

③ 添附型 - 위 표준형에 해모수가 강림하는 모습, 해모수가 하백과 경기해서 이긴 다음에 유화와 결혼하는 내용과 유화를 물에서 건져내는 이야기들이 첨부된 내용; 한국의 《舊三國史》, <東明王篇>, 《帝王韻紀》, 《世宗實錄地理志》등[36]

여기서 주몽신화의 가장 오래된 것으로 알려져 있는 것은《論衡》에 기록된 그 시비형이다. 《論衡》은 後漢 永元 연간(A.D 89~104)에 70세로 사망한 王充이 엮은 책이니 대충 서기 100년경에 저술된 책으로 볼 수가 있다. 이제 그 본문을 일단 옮겨보면 다음과 같거니와 여기서는 나라 이름과 인명이 '夫餘'의 시조 '東明'으로 기록되어 있다.

> "북이의 탁리국왕의 시비가 임신을 하니 왕이 이를 죽이려고 했다. 시비가 이에 말하기를 크기가 계란만한 기운이 하늘에서 내려와서 임신을 한 것이라 했다. 후에 난 아들을 돼지우리 속에 버렸더니 돼지가 입기운으로 불어서 죽지 아니했다. 다시 마구간 안에 옮겨서 말에 눌려 죽이려 했더니 말도 입기운으로 이를 불어서 죽지 아니했다. 왕은 그가 천자가 될까 의심하여 그 어미에게 거두어 기르게 하고 동명이라 이름짓고, 우마를 돌보게 했다. 동명은 활을 잘 쏘니 그 나라를 뺏을 것을 두려워하고 죽이려 했다. 동명은 남쪽으로 달아나서 엄호수에 이르러 활로 물을 치니 고기 자라들이 떠서

35) '槀離國'의 '槀'자는 문헌에 따라서 각각 高, ?, 豪, 索, 寧稟 등으로도 나타나서 그것은 '高麗' '高句麗'의 잘못 기록일 가능성도 있다는 것이 李丙燾에 의해서 지적된 바가 있다. 뒤의 註42)의 本文 참조

36) 金鉉龍, 1984, 《韓國古說話論》, 새문사. 24쪽.

다리를 만들어 동명이 건너고 나니 고기 자라들이 흩어져서 추격병은 건널 수가 없었다. 그래서 도읍을 정하고 부여의 왕이 되니 북이에 부여국이 있다"[37]

서기 100년경의 이 기록은 기원전 37년에 건국됐다는 고구려 건국 후 130여년이 되는 셈이다. 그리고 그 뒤 3세기의 《위략》, 4세기의 《수신기》의 기록들은 이 《논형》의 기록과 같은 시비형의 기술을 하고 있다. 다음 6세기의 《魏書》에서부터 표준형으로 변화가 생기다가 7세기의 《梁書》에서 다시 한번만은 이전 시비형의 기술을 했다가, 그 《양서》보다 불과 7년 후에 뒤이어 나온 《隋書》에서부터는 표준형으로 확실한 변화를 보이고 있다. 지면 관계상 여기서는 《수서》의 표준형만을 옮겨서 위 《논형》의 시비형과 대조시켜 보기로 한다.

"고려의 선조는 부여에서 나왔다. 부여왕이 한때 하백의 딸을 얻어서 방안에 두었더니 일광이 따라 비추어서 느끼고 잉태하여 큰 알 하나를 낳았다. 껍질을 깨니 한 남아가 나왔고 주몽이라 이름하였다. 부여의 신하들은 주몽이 인간의 소생이 아니라고 모두 죽이기를 청하였으나 왕은 듣지 않았다. 성장하여 사냥에 따라왔으나 잡기를 많이 해서 다시 죽이기를 청하였다. 그 어미가 주몽에게 고하니 주몽은 부여를 버리고 동남쪽으로 달아나서 큰 강물을 만났는데 깊어서 건널 수가 없었다. 주몽은 나는 하백의 외손이요 태양의 아들인데 지금 난을 만나고 추격병은 미쳐왔는데 어찌하면 건널 수 있으리오 했다. 그러니 고기 자라들이 모여 다리를 이루어 주몽은 건넜으나 추격병은 건너지 못하고 되돌아갔다. 주몽은 건국하여 스스로 고구려라 일컫고 고씨로 성을 삼았다"[38]

《논형》을 비롯한 초기 중국 사서들은 그 이름을 '동명'이라 표기하고 '부여'의 시조로서 '부여전'에 이 신화를 기록했다. 그것이 6세기의 《위서》 이후로는 부여가 멸망하고 없어지니 '부여전'도 없어지면서 고구려전에서 주몽 또는 동명으로 표기했다가 《수서》 이후로는 나라 이름은 '고구려', 사람 이름은 '주몽'으로 분명하게 표기가 바뀐다. 그리고 무엇보다도 《양서》의 기록은 위의 시비형으로 되어 있는데 《수서》의 기록은 표준형으로 분명한 난생신화로 바뀌고 있다.

37) 《論衡》 卷 2, 吉驗篇
"北夷 橐離國王 侍婢有娠 王欲殺之 婢對曰 有氣大如鷄子 從天而下 我故有娠 後産子 捐於猪溷中猪以口氣噓之不死 復徙置馬欄中 欲作馬藉殺之 馬復以口氣噓之不死 王疑以爲天子 令其母收育之 名東明 令牧牛馬 東明善射 恐奪其國也 欲殺之 東明走南 至掩滈水 以弓擊水 魚鼈浮爲橋 東明得渡 魚鼈乃解散 追兵不得渡 因都王夫餘 故北夷有夫餘國焉"

38) 《隋書》 高句麗條
"高麗之先 出自夫餘 夫餘王嘗得河伯女 因閉於室內 爲日光隨而照之 感而遂孕 生一大卵 有一男子 破穀而出 名曰朱蒙 夫餘之臣 以朱蒙非人所生 咸請殺之 王不聽 及壯因從獵 所獲居多 又請殺之 其母以告朱夢 朱夢棄夫餘東南走 遇一大水 深不可越 朱夢曰 我是河伯外孫 日之子也 今有難而追兵具及 如何得渡 於是魚鼈積而成橋 朱蒙遂渡 追騎兵不得濟而還 朱蒙建國 自號高句麗 以高爲氏"

이제 중국 사서들의 동방에 관한 기록이 초기의 부정확성의 답습과 관행을 깨고 있는 것이 이 《양서》와 《수서》의 두 기록의 차이에는 보이고 있다. 이제는 중국과 고구려 상호간에 많은 교류가 생겨서 나름대로 중국에서도 고구려측의 사정을 알고 밝히고 있는 면이 보인다. 아직 해모수의 이름이 분명하게 보이지는 않으나 확실한 난생신화에 하백녀 이야기들이 나오고 있다.

아직 고구려가 건재하던 시기이기 때문에 《舊三國史》도 편찬되기 이전인데, 어떤 기록이건 구전이건 간에 고구려의 시조 주몽으로서의 첨부형 신화가 고구려에 전승되고 있었음을 이《수서》의 기록은 보여주고 있는 셈이다. 이제 이러한 고주몽신화의 변화를 그 국명 인명들을 위 김현룡의 연구와 서대석의 정리[39]들을 종합 보완하여 다시 일람표로 정리해 보이면 다음과 같이 된다.

	年 代	書名	記錄項目	背景國家	母	始祖名	創建國名	備考
1	1C. 撰者 王充 永元(89~104)間卒	論衡	夫餘條	臺離國	侍婢	東明	夫餘	侍婢型(日光感孕神話)
2	3C.	魏略	夫餘條	臺離國	侍婢	東明	夫餘	侍婢型
3	5C 撰者, 范曄 445年卒	後漢書	夫餘條	索離國	侍兒	東明	夫餘	侍婢型
4	6C 撰者, 魏收 572年卒	魏書	高句麗條	夫餘	河伯女	朱蒙	高句麗	標準型(日光感孕 卵生神話)
5	629年(撰者 姚思廉 638年卒)	梁書	高句麗條	臺離國	侍兒	東明	夫餘	侍婢型
6	636年(撰者, 魏徵 643年卒)	隋書	高句麗條	夫餘	河伯女	朱蒙	高句麗	標準型
7	7C. (撰者 德棻 666年卒)	周書	高句麗條	夫餘	河伯女	朱蒙	高句麗	標準型
8	656年項	北史	高句麗條	夫餘	河伯女	朱蒙	高句麗	標準型

39) 徐大錫, 1985, <百濟神話硏究>, 《百濟論叢》 1輯,百濟文化開發硏究院. 32쪽.

이 일람표의 대조를 요약하면 7세기 《양서》이전의 시비형들은 시조명은 '동명'이고 그가 '고리국'의 시비의 일광감잉 후의 탄생으로 '부여'국을 건국한 것으로 기록되고 있다. 그에 반해서 7세기《수서》이후의 표준형들은 시조명이 '주몽'으로 되고 그가 부여국에서 하백녀의 일광감잉 후의 난생신화로서 탄생하고 '고구려'국을 건국한 것으로 그 고구려조에 기록되고 있다. 그리고 전자보다는 더 신화적인 신이감이 더해지며 기록도 더 소상하게 부연되어 있다.

주몽신화는 1세기에 이미 부여의 건국시조로 중국 서적에도 기록된 오랜 역사를 가

진 신화였다. 그 부여는 최근의 사전에도 “서기전 2세기경부터 494년까지 북만주지역에 존속했던 예맥족의 국가”로 설명되어 있다[40]. 그 부여가 5세기말에 멸망한 후로는 그 부여를 통합한 동계통 민족국가인 고구려의 건국시조신화로 계속 기록 전승이 되고 있다. 6세기 이후로는 중국 사서들도 이제 부여는 멸망하고 없어졌으니 자연 그 기록은 동계 발전체인 고구려의 시조신화로서 부여전이 아닌 고구려조에 옮겨진 것이라 하겠다.

그리고 이상에서 보았듯이, 중국의 사서들이 ‘부여’의 시조는 ‘동명’으로, ‘고구려’의 시조는 ‘주몽’으로 구분해서 적고 있는데, 이 양자가 동일인물인가 별도인물인가 하는 것이 여기서 일단 문제가 되어서 이제 여기서는 언급을 하지 않을 수가 없다. 위와 같은 중국의 사서들과는 달리 한국측은 옛기록들에서부터 한결같이 동명과 주몽은 동일인물로 기록하고 있다.

《삼국사기》는 “시조 동명성왕의 성은 고씨이고 이름은 주몽이다”(始祖東明聖王 姓高氏諱朱蒙)고 동명왕조 첫줄에 명기하고 있다. 《三國遺事》도 이《三國史記》의 기록을 그대로 옮겨적고 있는데 다만 ‘동명성왕’을 ‘동명성제’로 높이고 있을 뿐이니 참고로 옮겨보면 다음과 같다. 즉, “국사 고려본기에 이르기를 시조 동명성제는 성이 고씨요 이름은 주몽이다”(國史高麗本紀云 始祖東明聖帝 姓高氏 諱朱蒙). 《제왕운기》도 “고구려 시조의 성은 고씨요, 죽은 후 시호는 동명이고, 활을 잘 쏘기에 주몽이라 이름하였다”(麗祖姓高謚東明善射故以朱蒙名)고 역시 동일인물로 적고 있다.

그러나 여기에는 異論도 있었다. 위 중국 《양서》에도 “동명이 고기 자라의 다리를 타고 강을 건너서 부여에 이르러 왕이 됐고, 그 뒷갈래가 따로 고구려종을 이루었다”(東明乘得渡 至夫餘而王焉 其後支別爲句麗種也)는 기록이 있다. 그래서 조선 후기 《海東繹史》에 韓鎭書가 이에 보충하기를 “동명은 부여왕이요, 그 후에 주몽이 고구려의 왕이라”고 하여 각기 별도인물로 여겼다.

또 조선시대 성종 때 金千齡의 高句麗賦에도 “동명은 빛나는 업을 열었고 주몽은 그 여파를 이었다”(東明啓其赫業 朱蒙承其餘波)고 하여 동명과 주몽을 별개인물로 다루었다. 張德順은 이러한 자료들을 소개하고 “이렇듯 동명과 주몽을 다른 인간으로 보는 설도 있으나 이는 무근한 것이고, 이제는 동명이 곧 주몽이라는 것은 확고한 정설로 되어 있다”고 단정한 바도 있었다[41].

이렇게 동명과 주몽을 동일인물로 여기는 전통적 입장은 현대사학계에서는 李丙燾와 金庠基의 주장에 같이 보이고 있다. 이들은 같이 동명과 주몽은 동일인물이라 하고, 그는 고구려의 시조라고 했다. 그러나 부여의 시조를 동명이라고 한 것은 중국 사서들의 잘못된 기록이고, 동명은 부여의 시조는 아니라고 단정했다.

이병도는 초기 중국 사서들이 동명을 부여의 시조라 하고, 그가 橐離~高麗~高句麗國에서 도망와서 부여국을 건설했다고 적은 것은, 부여와 고구려의 선후를 전도하여 오전한

40) 盧泰敦, 1989, ‘부여’,《한국민족문화대백과사전》10, 한국정신문화연구원.
41) 張德順, 1960, <英雄敍事詩 ‘東明王’> (《人文科學》5輯), 《國文學通論》. 338쪽

것이라고 볼 수 밖에 없다고 단정하였다[42]. 여기서 '橐離'라고 한 것은 위 중국문헌들에 '橐離', '索離'들로 적힌 것이 문헌에 따라서 '橐離', '槖離', '高離'들로도 적혀있어서 그것이 '高麗' 즉 '高句麗'의 異記 또는 '誤記'이리라는 것이다.

그는 《三國史記》등의 부여의 해모수, 하백녀설화들을 일단 거론은 했다. 그리고 부여의 시조설화나 그 건국연대는 오랜 것이기는 하나 지금 상고할 문헌이 없음을 유감스럽게 여긴다고 마무리하고 있다. 김상기의 주장도 대부분 이 주장과 시각을 같이 하고 있다[43]. 그러나, 최근에 徐大錫은 다음과 같이 이것을 정리한 바가 있었다.

즉, 동명신화는 협의로는 고구려의 시조 동명신화만을 의미하나, 그 속에는 한국측 기록들도 해모수 하백녀신화들도 포함시키고 있어서 고구려만의 시조신화라고는 할 수가 없다. 북부여의 건국신화는 해모수신화이고, 해모수와 주몽은 부자간으로 전하기도 한다. 이처럼 동명신화는 한반도로 이주해온 동이족의 천신신화로서 그 전승이 여러 가지이고, 변이도 복잡하다는 것이다.

그래서 그는 넓은 의미의 동명신화는 부여계 국가들의 건국신화를 지칭하며, 따라서 부여, 고구려, 백제의 신화를 포괄하는 개념이라고 했다. 주몽신화의 부여, 특히 북부여와의 깊은 관련성은 멀리 장수왕 2년(414)에 건립되었다는 광개토왕능비문에서부터도 보이고 있다. 그 첫줄에 "생각컨데 옛날 시조 추모왕이 터전을 일으킬 때에 북부여로부터 나왔으니 천제의 아들이요 어머니는 하백녀랑으로 알을 열고 아들을 얻었다"(惟昔始祖 鄒牟王之創基也 出自北夫餘 天帝之子 母河伯女郎 部卵降出生子)고 적혀있다. 서대석은 이러한 여러 기록들을 종합 검토한 후에 "동명신화는 북부여와 고구려의 국조신화이며, 전승집단과 전승상황에 따라 많은 변모가 있었다"고 논하고 있다[44].

이러한 부여·고구려 신화의 동일성에 대해서는 盧明鎬도 이미 다음과 같이 지적하고 그 종교성을 중시한 바가 있었다. 즉 "부여족의 분열 이동과정에서 가장 뒤에 성립된 백제를 포함하여, 북부여·고구려 등에 동명신화가 공통적으로 나타나게 된 동기는 동명이 당시 부여족 사회들에서 종교적으로 중요한 의미를 갖는 시조신으로 숭배되고 있었음에서 찾아진다[45].

이 문제에 대해서는 일찍이 洪起文도 중국·한국 기록들을 두루 검토한 후에 다음과 같이 단언한 바가 있었다. "《후한서》와《삼국지》에 게재된 부여의 건국신화도 결코 전문의 착오는 아닌 것이다. 부여와 고구려가 동일한 기원이라면 동일한 건국신화를 가진 것도 하등 관계없는 일이다. 맨 처음 부여 건국신화로 소개된 데 대하여 미심스럽게 생각할 지 모르나, 그 역시 부여 및 고구려의 실지적 역사와 결부해서 충분히 설명되는 것이다. 부여가 고구려보다 먼저 일어난 나라인만큼 맨 처음에는 응당 부여의 이름으로 알려졌을 것이요, 고구려에 의해서 결국 부여가 멸망된만큼 나중에는 응당 고구려의 이름으로 독차지

42) 李丙燾, 1959, 《韓國史》古代篇, 震檀學會. 216쪽.
43) 김상기, 앞의 글, 13쪽
44) 서대석, 앞의 글, 18쪽 및 34쪽
45) 盧明鎬, 앞의 글, 85쪽

되었을 것이다. 이 바로 역사적 사실 그대로 중국의 옛문헌의 기록과 부합되고 있다. 그 중간에는 아무런 의문도 제기될 수 없다[46].

이상으로 異論도 있었다는 것을 감안은 하되, 동명 곧 주몽은 동일인물이며 부여·고구려·백제 등 범부여계 국가들의 공동신앙 대상인 시조신화였다고 일단 마무리할 수 있을 것으로 여겨진다. 여기에 생긴 여러 가지 서로 다른 견해들은 노명호의 말대로 시기와 장소를 달리하는 부여, 고구려, 백제의 건국시조는 당연히 달라야 할 것이므로 '동명'은 어느 한 나라의 시조이어야 하며, 동시에 여러나라의 시조가 될 수 없다는 데에서 생겨나온 견해들인 듯하다.

그러나 그것은 건국신화들이 성립되는 당시의 상황을 고려하기보다는, 후대에 왕실시조의 성립에 대한 합리주의적인 해석을 내리려고 한 때문이었다고 할 것이다[47]. 그래서 중국 사서들은 나라와 시조 이름을 달리했고, 한국 사서들은 주몽신화를 고구려와 백제 쪽으로만 결부시키려고 하였던 것 같다. 그러나 결국은 동명 곧 주몽은 범부여계 국가들의 공통적인 시조였던 것으로 이해되어야 할 것이다.

그러나 그렇게 결론지어지면 여기에 한가지 문제가 제기되지 않을 수가 없다. 그것은 부여와 고구려는 그 건국 시기에 200년 내외의 차이가 있는 것으로 지금은 밝혀지고 있는데 동명 곧 주몽이라는 동일인물이 그 두 나라의 시조가 될 수는 없다. 이 비합리성을 어떻게 풀이해야 할 것인가 하는 문제이다. 그러나 그것은 동명 즉 주몽이 곧 신화적 인물이었다는 한가지 일만 이해하면 풀릴 수 있는 일일 것으로 생각된다. 역사는 사실에 입각하지만, 신화는 종교적인 믿음에서 형성되는 관념적인 것이고, 초역사적일 수가 있는 것이다.

신화란 신적 존재의 행위담인데, 신적 존재라는 점에서는 그것은 여호와(Jehoah)나 제우스(Zeus)나 盤古氏나 天照大神이나 또는 성조대감이나 조왕할머니나 기본적으로는 다 같다. 그것은 그 신앙집단의 종교적 주관으로는 다 숭엄한 사실이지만, 현대인의 과학적인 객관으로는 비실재적 존재일 수 밖에 없다는 것도 기본적으로는 다 같다. 위 신들의 행위를 서술하는 고대신화나 현대의 서사무가들도 신화라는 점에서는 근본성격을 다 같이한다.

부여의 시조 동명도, 같은 민족의 갈래로서 그것을 계승한 고구려의 시조 주몽도 다 그 사회에서 신봉하는 시조신화의 주인공이었다. 그 종교적인 기반은 전기한 바 있으나 그것은 신앙과 소망과 이상정신들을 반영시켜온 신화들이었다는 기본시각을 우선 견지해야 될 것으로 생각된다.

유사한 시각에서 李佑成은 다음과 같이 말한 바가 있었다. "동명왕편에 나타난 동명왕은 역사상에 실재한 동명왕은 아니었다.(동명왕 자체가 역사상 실재한 인물로 보기도 어렵지만) 그것은 시인 이규보의 창작적 표현에 의하여 인간구조가 얼마든지 재구성될 수 있기 때문이다"[48]. 이리하여 동명은 백제에서도 시조신으로 신봉되고, 고구려와 같이 동

46) 홍기문, 1989, 《조선신화연구》(초판 1964, 평양), 지양사. 54쪽
47) 노명호, 앞의 글, 39쪽.
48) 李佑成, 1977, <高麗中期의 民族敍事詩>,《韓國의 歷史認識》上. 창작과 비평사, 175쪽.

명묘를 건립하고, 역대 국왕들의 제의도 거행되고 있었다.

백제도 부여, 고구려 계통의 지배층이 세운 나라이고, 시조신화도 그 맥락을 이었던 것 같다. 그들이 온조왕 원년에 동명묘를 세웠다는 기록에서도 동명이 부여계 여러나라의 공동 건국시조임을 재인식할 수가 있다[49]. 그러나, 백제의 경우는 동명은 건국시조는 아니고, 단지 시조신으로만 숭상되었다. 백제의 건국시조는 온조나 비류로 되어 있는데, 그것은 전설적 요소를 가미한 역사담의 성격이 농후한 것으로 바뀌고 있다.

2. 한국의 기록과 전승들

주몽신화의 한국의 기록으로서는 시대순으로 우선 고려 초기에 편찬되었을 것으로 여겨지는 《舊三國史》가 있다. 다음에 김부식(1075~1151)의《三國史記》, 이규보(1168~1241)의 <東明王篇>, 일연(1206~1289)의 《三國遺事》, 이승휴(1224~1301)의 《帝王韻紀》 등을 들을 수가 있다. 그리고 다시 조선시대로 내려와서도 대표적인 기록으로 《世宗實錄地理志》,《東國輿地勝覽》등을 들을 수가 있다.

그리고 《舊三國史》훨씬 이전에 지금은 없어진 것으로서, 고구려에는 소수림왕대(371~383)에 종래 구전되어오던 신화·전설 등 고구려 건국 초기의 사실들을 기록했을 것으로, 지금 사학계에서 생각하는 100권으로 편찬되었다는 《留記》라는 국사가 있었다. 그리고 다시 태학박사 李文眞이 왕명으로 서기 600년에 《留記》를 요약해서 5권으로 줄인 《新集》이라는 국사책이 있었다[50].

이들은 초기의 고구려 사서인만큼 당연히 그 시조신화를 기록하고 있었을 것이다.

그러나 이 4세기 후반의 《유기》나 6세기 말의 《신집》들보다 훨씬 이전에 이미 중국에서 1세기 말경의 《논형》에, 그리고 3세기의 《위략》에도 부여의 동명신화를 기록하고 있었던 것을 위에서 일람표에도 보인 바가 있다. 중국인들이 부여의 건국신화를 창작했을리는 만무하니 그 기록들의 근거도 《유기》나 《신집》이전 부여나 고구려의 어떤 구전이었을지 기록이었지 그것도 일단은 궁금해진다.

현재 한국고고학의 출토품 중에서 문자생활을 보여주는 최초의 자료로는 경남 창원의 茶戶里 1호분의 유물들이 있다. 그것은 原三國時代 초기 기원전 1세기 후반경의 것으로 보이는데, 5자루의 붓을 비롯한 필기도구들과 오수전도 같이 나와서 중국과의 교역도 아울러서 말해주는 것 같다[51].

남쪽 끝에서 이러했다면, 중국과 이웃했던 고구려에서는 같은 시기에는 사서 편찬까

49) 조동일, 앞의 책, 78쪽.
50) 丁仲煥, 1990, '新集', 《한국민족문화대백과사전》14, 한국정신문화연구원.
51) 李健茂, 1992, <茶戶里遺蹟 出土 붓(筆)에 대하여>, 《考古學誌》4輯, 韓國考古美術硏究所. 23쪽.

지는 못간다 해도 건국신화의 기록물 정도는 있을 수 있는 시기가 되어있지 않았을까 생각해보게 된다. 그후 200년, 기원후 1세기의 《논형》의 주몽신화 기록에 대해서, 고구려측의 상황을 일단 이렇게 유추나마 해보게 된다.

그것은 그렇고, 한편 현존하는 한국측의 가장 오랜 기록으로서 《舊三國史》의 기록이 이규보의 <東明王篇>에 많은 모습을 드러내주고 있다. 위 김현룡의 명명대로 한다면 《舊三國史》등의 첨부형을 《三國史記》가 표준형으로 줄인 것을 이규보가 <동명왕편>에서 다시 첨부형으로 되돌려놓은 셈이다. 이제 이러한 한국 기록들의 내용과 성격을 《삼국사기》와 《삼국유사》를 통해서나마 살피고 주몽신화의 전승과정을 더듬어보기로 하겠다.

① 부여의 동명신화

㉠ 북부여의 신화

《三國遺事》는 卷 第 1에서 먼저 북부여에 관해서 다음과 같이 매우 짧은 기록을 하고 있다.

> "고기에 이르되 전한 효선제 신작 3년 임술 4월 8일에 천제가 흘승골성에 5룡차를 타고 내려와서 도읍을 정하고 왕을 일컫고 국호를 북부여라 하고 자칭 해모수라 이름하였다. 아들을 낳아 부루라 하고 해로 성을 삼았다. 뒤에 왕이 상제의 명으로 도읍을 동부여로 옮겨가고, 동명제가 북부여를 이어 일어나 도읍을 졸본주에 정하여 졸본부여가 되었으니 곧 고구려의 시조이다"[52]

여기서 북부여의 시조왕은 해모수로 되어 있다. 그는 해부루의 아버지이고 다시 동부여로 도읍을 옮겼다는 것으로 끝이 나있다. 그리고 그 해모수와 부루 부자와는 어떤 관계인지 아무런 설명도 없으니, 아무런 관계도 없는 듯한 동명이 북부여를 계승했고, 그가 졸본부여 즉 고구려의 시조라고 여운처럼 덧붙인 애매하고 축약된 표현이다. 이것은 북부여의 첫시조가 해모수라는 해모수신화의 축약같은 느낌이다. 같은 유사의 뒤의 고구려조에 기록되었듯이 해모수가 주몽이 아버지라는 내용과도 동떨어져 있고, 《論衡》등 먼저 있었던 중국 기록들과도 별개의 신화같은 인상이다. 다만 여기서는 주몽은 고구려의 시조일 뿐이고, 위에서도 지적했듯이 2세기 전의 옛부여의 시조까지 겸할 수는 없었다는 합리주의 같은 것이 작용하고 있는 느낌이다.

㉡ 동부여의 신화

52) 《三國遺事》卷 第 1, 北夫餘條
"古記云 前漢書宣帝(孝宣帝의 誤記~金鉉龍의 지적) 神爵三年 壬戌四月八日 天帝降于訖升骨城(在大遼醫州界) 乘五龍車 立都稱王 國號北夫餘 自稱名解慕漱 生子名扶婁 以解爲氏焉 王後因上帝之命 移都于東夫餘 東明帝繼北夫餘而興 立都于卒本州 爲卒本夫餘 卽高句麗之始祖"

"북부여의 왕 해부루의 재상 아란불의 꿈에 천제가 내려와 이르되 장차 내 자손으로 이곳에 나라를 세우려 하니 너는 여기를 피하라(동명이 장차 일어날 조짐을 말함이다) 동해가에 가섭원이란 곳이 있고 땅이 기름지니 왕도를 삼을만하다 하였다. 아란불이 왕에게 권하여 도읍을 그곳에 옮기고 국호를 동부여라 하였다. 부루가 늙고 아들이 없어서 하루는 산천에 제사하고 후사를 구하니 탔던 말이 곤연에 이르러 큰 돌을 보고 마주 대하여 눈물을 흘렸다. 왕이 이상히 여기고 사람을 시켜 그 돌을 들치니 금빛 개구리 모양의 어린이가 있는지라 왕이 기뻐하여 이것은 하늘이 나에게 아들을 주심이라 하고 거두어 기르고 이름을 금와라 하였다. 장성하매 태자를 삼고 부루가 돌아간 후 금와가 자리를 이어 왕이 되었다. 다음에 자리를 태자 대소에게 전했던 바 지황 3년 임오에 고려왕 무휼이 쳐서 대소를 죽이니 나라가 없어졌다"[53]

이것은 해부루와 금와의 동부여신화의 축약이다. 위 북부여 기록에서는 해모수가 상제의 명으로 동부여로 옮긴 것으로 되었는데, 여기서는 해부루가 아란불의 권유로 옮겼다는 점 등 세부적으로는 애매하고 어긋나는 점들이 없지않다[54]. 이러한 동북부여의 신화축약의 애매함이 같은《삼국유사》의 다음 고구려조에는 모두 다 묶어서 애매한대로 잘 종합이 되어 있다. 여기에는 주몽이 해모수의 아들로 기록되고 같은 해모수의 아들인 부루와 주몽은 異母 형제라고 한 점들이 그것이다.

그러나 이 유사의 기록들은 또 《삼국사기》와 대조해보면 다시 모순이 생긴다. 즉 《삼국사기》동명성왕조에는 부여왕 해부루가 도읍을 옮기고 동부여라 했는데 그 舊都에는 어디서 왔는지 알지 못할 사람이 자칭 천제자 해모수라 하고 와서 도읍하였다(王移都於彼 國號東夫餘 其舊都 有人不知所從來 自稱天帝子解慕漱 來都焉)고 하고 있다. 유사에서는 부자간인 해모수와 부루가 여기서는 전혀 알지못한 사람들 사이로 되어있고, 순서도 반대로 여기서는 해부루가 앞서고 해모수가 뒤잇는 것으로 되어 있다.

전기한대로 부여와 고구려의 건국에는 지금 사학계에서 밝힌 바로는 2세기 내외의 긴 연대차가 있고, 거기에는 지역도 광대해서 異傳도 많았을 터인데, 그것들을 한데 묶어서 기술하자니 그것이 후세의 다른 기록끼리는 더구나 다 맞을 리도 없는 일일 수 밖에 없었을 것이다.

② 백제의 동명신화

백제의 신화로서는 《삼국유사》에는 특히 거론할 기록이 없고, 《삼국사기》에는 그 백

53) 《三國遺事》 卷 第 1. 東夫餘條
"北夫餘王 解夫婁之相 阿蘭弗夢 天帝降而謂曰 將使吾子孫 立國於此 汝其避之 (謂東明將興之兆也) 東海之濱 有地名迦葉原 土壤?腴 宣立王都 阿蘭弗勸王 移都於彼 國號東扶餘 夫婁老無子 一日祭山川求嗣 所乘馬至鯤淵 見大石 相對俠流 王怪之 使人轉其石 有小兒 金色蛙形 王喜曰 此乃天賚我令胤乎 乃收而養之 名曰金蛙 及其長 爲太子 夫婁薨 金蛙嗣位爲王 次傳位于太子帶素 至地皇三年壬午 高麗王無恤伐之 殺王帶素 國除"

54) 서대석, 1985, <백제신화연구>, 《백제논총》1집. 19쪽.

제본기에 다음과 같은 기록이 있다.

> “백제의 시조는 온조왕으로 그 부친은 추모 혹은 주몽이라고 한다. 주몽이 북부여로부터 난을 피하여 졸본부여에 이르렀는데 부여왕은 아들이 없고 다만 세 딸이 있어 근심 중 주몽을 보고 비상한 사람임을 알고 둘째딸로서 그 아내를 삼았다. 얼마 아니하여 부여왕이 돌아가므로 주몽이 왕위를 잇고 두 아들을 낳았는데 장자는 비류라하고 차자는 온조라 하였다 (혹은 주몽이 졸본에 이르러서 월군녀를 아내로 얻어 두 아들을 낳았다고 한다). 그런데 주몽이 북부여에 있을 때에 낳았던 아들이 와서 태자를 삼으므로 비류와 온조는 그가 태자에게 용납되지 않을 것을 두려워하여 드디어 오간, 마려 등 10신과 남쪽으로 떠나니 백성들이 이들을 따라나서는 사람이 많았다. (중략) 국호를 백제라 했는데 그 세계는 고구려와 한가지로 부여에서 나온 까닭으로 부여로 성씨를 삼았다”[55]

이 기록은 서두부터 “백제의 시조는 온조왕”이라 했고 (중간을 생략했지만) 그것은 비류와 온조가 十濟國, 百濟國을 건설하는 역사담이다. 따라서 주인공은 동명이 아니고 온조이다. 동명은 백제에서도 범부여계 시조신으로 모셔지기는 했으나 백제의 건국시조는 온조라고 명기하고 있다. 여기서는 동명은 결혼을 잘해서 왕위를 계승할 수 있었던 것으로 되어 있고, 동명의 영웅성이나 신위성 등은 드러날 겨를이 없고, 온조의 모계에 비중이 실려있다.

이것은 더구나 곧 이어서《三國史記》에 괄호 속의 註로 ‘一云始祖沸流王’하고 기록된 또 다른 전승으로는 비류・온조의 생부는 優台로 기록된다. 우태가 죽자 그 미망인 召西奴는 “개기창업에 내조가 매우 많았다”(開基創業 頗有內助)고 기록되어 비류・온조의 모계 비중은 더 강조되고, 주몽은 그들의 계부로 기록이 된다.

이것은 백제측의 전설적 역사담이니만큼 주몽을 범부여계의 시조로는 여겼어도 어디까지나 그 건국시조로 여긴 온조나 비류측에 비중을 둔 기록이다. 전기한대로 2세기 이전 부여의 시조신화의 동명은 설혹 실존했던 영웅이 신격으로 승화되었다고 치더라도 2세기 후의 동일인물인 고구려 시조신화의 동명은 다만 관념상의 이상적 존재인 신화적 인물일 수 밖에 없었다. 부여 이래의 건국신화가 성장하면서 고구려 시조신화로도 계승되었던 신화이다.

그러나 백제의 온조설화는 이제 다 신화는 아니고 그것은 성격상으로는 전설적 역사담으로 보인다. 전설에는 비사실적 요소와 더불어 사실적 요소가 엄존한다. 온조설화는 그러한 전설적 역사담을 신화에 연결시키고 백제의 상황 나름으로 합리적인 기록을 후세에

---

55) 《三國史記》 百濟本紀 第 1
“百濟始祖溫祖王 其父鄒牟 或云朱蒙 自北夫餘難 至卒本夫餘 夫餘王無子 只有三女子 見朱蒙知非常人 第二女妻之 未幾夫餘王薨 朱蒙嗣位 生二子 長曰沸流 次曰溫祖(或云 朱蒙到卒本 娶越郡女 生二子) 及朱蒙在北夫餘所生子 來爲太子 沸流溫祖 恐爲太子所不容 遂與烏干 馬黎等十臣南行 百姓從之者多 (中略) 改號百濟 其世系與高句麗 同出扶餘 故以扶餘爲氏”

와서 하게 되니, 또 많은 이전들은 있을 수 밖에 없었을 것이다.

③ 고구려와 고려의 주몽신화

오늘날 고주몽신화의 주요 기록자료로서 우리가 가지고 있는 ≪삼국사기≫, ≪삼국유사≫, <동명왕편>, ≪제왕운기≫ 등은 모두 부여, 고구려시대 이래의 전승이나, 그것은 모두 고려시대의 기록물이다. 이상에서 ≪삼국사기≫는 삼국의 역사책이니 자연3국의 시조신화들도 기록하게 되었다고 하더라도 나머지 3자의 기록이 같은 시대에 같이 이루어진 데에는 그 나름의 시대의식이 작용하고 있는 것을 분명하게 파악할 수 있다.

고구려시대의 주몽신화는 고구려인들에게는 직결되는 건국시조신화이고 물론 신앙이기도 했다. 그러나 주몽은 고려왕국에는 직결되는 시조신은 아니다. 고려왕실의 시조설화는 따로 있다. 그런데도 잇달아서 나온 기록들에는 그만큼 각박했던 고려시대의 국제적 군사정치정세 속에서 그 시대의식이 더 크게 작용한 민족적인 서사문학이 되고 있다. 이제 그 문학의 시대성을 파악하기 위해서 우선 위 4자의 생존연대를 먼저 일람하면 다음과 같다. 여기서 이규보, 일연, 이승휴 3인은 연령차만 있었을 뿐 동시대를 산 인물들임을 알 수가 있다.

김부식 1075~1151(문종 29~의종 5)년, 1145년 ≪삼국사기≫ 편찬, 77세 졸
이규보 1168~1241(의종 22~고종 28)년, 1193년 <동명왕편> 제작(26세때), 74세 졸
일 연 1206~1301(희종 2~충렬왕 15)년, 1280년대 유사 완성, 84세 졸
이승휴 1224~1301(고종 11~충렬왕 27)년, 1291년 ≪제왕운기≫작성(68세), 78세 졸

고려시대는 특히 외침이 많았던 시대인데, 그것은 글안(遼)의 993년 1차 침입에서 1016년 3차 침입이 위 4인의 생존연대 훨씬 이전부터 있었고, 그 무렵에는 뒤이은 여진(金)의 침입들도 있었다. 이 글안과 여진족들에 대해서는 고려는 변방의 오랑캐들로 여기고 군림의 자세를 취해왔었으나 나중에 그들의 강대해진 무력 앞에 어쩔 수 없이 군신의 예를 취할 수 밖에 없는 많은 굴욕을 당하기도 했다.

그러다가 1216, 17, 18년(고종 3, 4, 5)에는 전후 3년간, 3차에 걸쳐서 몽고군에게 쫓긴 글안 난민군의 침입으로 1차는 황해도까지, 2차는 왕도 개성을 지나서 충청, 원주, 강릉까지 혹독한 침략을 당했었다. 그리고 뒤이어서 1231년(고종 18) 몽고군의 1차 침입으로 개성, 청주, 충주까지 침략당하고 다음 1232년의 2차 침입으로 고려왕조는 끝내 강화도에 천도를 결정하게 된다.

이후 3차(1235년), 4차(1253년), 5차(1254년), 6차(1255년), 7차(1257년)에 걸쳐서 거의 전국적인 몽고군의 파괴와 침략이 거듭 자행된다. 1259년(고종 46)에 고려는 끝내 몽고에 항복하고, 1270년 실로 50여년 만에 개경으로 환도를 하기는 한다. 그러나 다시 몽고의 일본 원정을 위해서 삼별초 잔군이 평정된 후 제주도까지 29년간 점령되고 1차(1273년), 2차(1281년)의 일본 공격에 고려는 막대한 인명과 물량의 희생을 당해가며 몽고에 협력하지 않을 수가 없었다. 이렇듯 몽고의 야만적인 침략이 자행되던 기간에도 각 지방에서 끈질긴

부분적 항쟁들은 계속되었고, 외침에 대한 국민의 적개심은 한없이 높아가고 있었다[57].

위 1231년 몽고의 1차 침입에서 1281년 2차 일본 공격까지만도 50년간, 몽고의 핍박이 한참 심하던 때는 이규보, 일연, 이승휴 등이 한참 지적 활동을 하던 시대였다. 이규보는 그 와중에서 왕명을 받들고 '答蒙古官人書' 등을 썼던 것이 그의《동국이상국집》(권 28)에 실려 있다. 3인은 다 그 생애에 피난 수도였던 강화에 한때 거주하거나 출입이 있었고, 몸소 뼈저리게 국난을 겪으면서 민족의식을 강하게 나타내지 않을 수가 없는 사람들이었다.

이규보의 <동명왕편>, 일연의 《삼국유사》, 이승휴의 《제왕운기》는 각기 그 작품의 주제나 성격이 달랐는데, 당시의 국제적인 군사 정치정세 속에서 작품의 성격상 전체적인 민족 정신의 결속을 강조한 점은 자연 이승휴의 《제왕운기》에 단적으로 더 많이 드러나지 않을 수가 없었다. 예컨대 그는 그 下卷 前朝鮮紀에서 "신라, 고구려, 남북옥저, 동북부여, 예와 맥은 모두 단군의 자손이다"(尸羅 高禮 南北沃沮 東北夫餘 濊與貊 皆檀君之裔也)고 주장하고 있다. 그는 같은 뜻의 말을 뒤이은 列國紀에서도 다시금 거듭 외치고 있다.

이우성은 "이러한 풍조 속에서 단군의 개국신화가 민중의 전승을 토대로 형성되어 나왔고, 일연을 거쳐 이승휴에 이르러 민족시조로서의 성격이 명백히 된 것은 아직도 끈질긴 저항정신이 민중 속에 움직이고 있음을 보여주는 것이며, 이 움직임이 당시의 붓을 쥔 사람들에 의하여 기록과 시로 남게 되었던 것"이라고 한 바가 있다.

그는 다시 12·13세기에 있어서 전고에 없는 우리의 민족적 수난과 그것에 대한 민족적 저항이 당시 시인들로 하여금 집단의식을 기반으로 한 영웅시·역사시들을 작성케 한 것이라고 문학의 시대성을 강조하였다[58]. 특히 시조신화의 경우 이러한 경향은 더 강할 수 밖에 없으니 그것은 단군신화의 전승사에서 단군신화가 특히 강조된 것이 이렇듯 고려 중엽의 민족수난기와, 일제 강점기의 대종교와 그 개천절 제정(1900년) 등이었던 점에도 단적으로 드러나고 있다[59]. 일연의 《삼국유사》도 그 神異史觀과 더불어 주체사관이 강했던 점은 이러한 시대성과 상관성이 있었다는 논의들이 있어왔다[60].

이규보가 <동명왕편>으로 주몽신화를 영웅서사문학화한 것도 같은 고려 국난기였으니, 그는 그 서문에 그 제작 목적을 분명히 밝히고 있다. "이런 까닭에 시를 지어 이를 기록하고 천하 사람들로 하여금 우리나라의 근본이 성인의 나라임을 알게 하고자 할 따름이라"(是用作詩 以記之 欲使夫天下 知我國本 聖人之都耳)고 특히 강조하고 있다. 그것은 고구려의 후계를 자처했던 고려왕국의 민족적 자부심과 저항정신을 승화시키려는 의도라는 것을 분명하게 나타내고 있다.

그는 "김부식이 국사를 다시 편찬할 때에 그것을 매우 간략하게 생략했다"(金工富式 重撰國史 頗略其事)고 불만스러워 하고 많은 뜻을 그 서문에 담고 있다. 《구삼국사》를 재

57) 이병도, 1961, 《한국사》 중세편, 진단학회, 172~610쪽.
58) 李佑成, 1977, <高麗 中期의 民族敍事詩>-東明王篇과 帝王韻紀의 硏究-,《韓國의 歷史認識》(上), 創作과 批評社. 187~188쪽.
59) 張籌根, 1990, <檀君神話의 民俗學的 硏究>,《徐楠春敎授停年紀念國語國文學論文集》, 慶雲出版社. 338쪽.
60) 李載浩, 1983, <三國遺事에 나타난 民族自主意識>, 《三國遺事硏究》上, 嶺南大出判部. 10쪽.

삼 탐독 미독하여보니 “환이 아니라 성이며, 귀가 아니라 신이라”(非幻也乃聖也 非鬼也乃神也)고 스스로도 깨달으며 크게 강조하고 있다. 그것은 고려 창국의 이상이었던 옛날 그 대고구려의 신화의 정신을 다같이 성스럽게 받들자는 말도 될 것이다. 이리하여 주몽신화는 이제 고구려시대의 시조신 신앙보다도 고려 국난기의 시대성을 반영한 <동명왕편>으로 그 전승의 대단원을 장식하게 되었다.

3. 주몽신화 전승의 실상

주몽신화는 위에서 보아왔듯이 많은 책에 많은 異傳들이 허다하게 기록 전승되어왔다. 가령 《삼국사기》나《삼국유사》에도 도처에 ‘一云’, ‘或云’, ‘一作’, 또는 ‘一名’ 등으로 많은 異傳이나 異名들을 기록하여 구전으로나 기록으로나 간에 다양한 전승들이 있었던 상황을 보여주고 있다. 그것은 초기 부여 건국 이래의 장구한 전승기간으로 말미암는 점도 있었을 것이고, 만주대륙과 한반도의 광대한 지역에서 부여, 고구려, 백제 등 여러나라에 전승된 탓도 있었을 것이다. 또 위 百濟本紀에서 보았듯이 나중에는 신화를 역사담과 결부시키려니 여러 가지 附會들이 생긴 탓도 있었을 것이다.

여하튼 1세기에 이미 중국책 《논형》에 주몽신화는 기록이 되어 있었다. 그것은 물론 이 건국신화들을 수록했을 고구려의 4세기의 《留記》나 6세기의 《新集》들보다도 몇세기나 앞서는 것이었고, 부여 건국 이래로 부여측에서 형성됐던 동명신화에 의존할 수 밖에 없었던 것이었다. 그런데 이러한 영웅시대의 건국신화는 바로 건국서사시의 시대이다. 이러한 건국서사시 시대인 고대에는 문학이 우리말로만 이루어졌고, 그것은 지배층의 무당이나 사제자에 의해서 서사무가로 전승되었을 것이 위에서도 거듭 지적되었다. 이러한 구비서사시(oral epic)는 많은 종류의 구비시(oral poetry)중에서는 가장 발달된 형식이고, 영웅성을 강조한 장편서사시는 동서고금에 널리 분포 전승되고 있다.

톰슨(S. Thompson)도 “헤라클레스나 테세우스같은 영웅과 수많은 적과의 초인간적인 갈등을 서술하는 일군의 영웅담은 거의 세계 어디에서나 찾아볼 수가 있다. 이런 종류의 이야기는 특히 미개인족들 중에서 즐겨 이야기되고 또 문명사회의 영웅시대의 사람들, 예컨대 초기 그리이스인, 또는 대이동기의 게르만인들 가운데에서도 성행되었다”고 말하고 있다[61].

이렇듯 고대 그리이스의 일리아드, 오딧세이 이래로 중세에서도 또 최근에는 핀족, 러시아 제민족, 티벳, 몽골, 중국, 유고슬라비아, 수마트라까지 매우 많은 영웅시들이 폭넓게 수집되고 연구되고 있다[62]. 또 일본 북단에 있는 아이누족의 서사시 유카라도 방대하고[63], 우리의 제주도를 비롯한 한국의 서사무가들에도 기본적으로 그러한 요소는 지금도 다분하다.

61) Stith Thompson, 1977, The Folktale, University of California Press 8쪽
62) Ruth Finnegan, 1979, Oral Poetry, Cambridge University Press. 9쪽
63) 金田一京助, 1943, 《아이누敍事詩, 유우카라 槪說》. 東京

그중에서 오이나스(F. Oinas)는 구비서사시(oral epic 또는 folk epic)를 따로 들어서 논하였다. 그는 구비서사가요는 특출한 사람의 모험을 다루는 서사시로서 일정한 저자가 있는 기록서사시(literary epic)와 구분되고 그것은 구어로 전승되는 전승물이라고 먼저 전제했다. 그리고 그는 세계 각지역의 구비서사시들을 무속적 서사시, 낭만적 서사시, 역사적 서사시 등의 4종류로 구분하고 각각 그 사례들을 들어가며 설명했다.

여기서는 지면상 사례들까지는 생략하고 간단히 그 설명문들만을 참고삼아 인용해보면 다음과 같다. 무속적 서사시(shamanistic epic)는 참다운 영웅이 아니고 비실제적인 주술에 의해서 이루는 행위들을 다룬다. 영웅서사시(heroic epic)는 유능한 비범인의 용기나 묘기활동이 나라 내외부의 적들에 대항하는 방향으로 표현된다. 낭만적 서사시(romantic epic)는 사랑과 모험의 시를 포함하되 영웅적 위업들은 제외된다. 그리고 역사적 서사시(historic epic)는 여러 가지 역사적 사건과 모습을 다룬다. 그것은 어떤 사건이나 인물 또는 그들이 표출했던 감동들로 말미암는 인상을 보여준다. 그래서 그것은 역사가 아니라 역사적 사건, 성격에 대한 동시대의 시적인 반응이다[64].

오늘날 구비서사시들의 수집 연구가 국내외에서 활발하게 진행되고 세부적으로 논의되는 위와 같은 경향들에 비추어볼 때에 초기 부여 이래의 주몽신화는 더욱 무속적인 구비서사시였을 가능성이 더 컸던 것으로 보인다. 더구나 고구려시대에는 주몽은 요동성같은 성에서도 주몽의 사당을 무속적인 호국신으로 신봉하는 제례를 볼 수가 있었기 때문이다.

위에서 오이나스는 동서고금의 구비서사시의 종류가 다양하니 그것을 내용별로 4종류로 분류하였고, 분류하니 그 성격과 아울러서 한계들까지도 가리려고 하였다. 그러나 주몽신화는 그 오랜 전승 속에서 무속적인 서사시이기도 하겠고, 물론 영웅서사시, 역사적 서사시이기도 했다. 현재 기록들로 보아서는 낭만적 서사시다운 부분은 적은 듯하다.

그러나 예컨대 해모수 앞에 나타난 유화, 훤화, 위화 등 3미녀의 영롱한 모습과 해모수와 유화의 혼인담들도 있다. 그렇지만 해모수는 그녀를 보고 “왕비를 삼으면 아들을 얻을 만하다”(得而爲妃 可有後胤)고 해서 그 표현이 실리성에 그치고 만다. 주몽도 원자 유리의 어머니와, 온조의 어머니와의 두 번의 혼인이 있었겠는데, 그 혼인담은 아예 생략되어 버리고 있다. 낭만성은 있을 소지는 충분했으나 한문 표기에서는 아예 거세되어 버렸다는 느낌이다.

본래 영웅서사시라고 하는 것은 위에서도 산발적으로 지적되어 왔지만, 요약하자면 ① 개인 창작이 아닌 집단의 전승물이고, ②구어로서 운문으로 된 장편 서사가요이고, ③ 신이나 영웅의 행동을 중심으로 삼으면서, ④ 집단의 운명적 사건을 반영 또는 서술한다는 몇가지 기본적인 성격들을 지닌다. 그것이 한국의 원초적인 경우는 근래 국내외의 연구성과를 종합할 때에 서사무가였으리라는 많은 학자들에 의해서 주장되어온 것은 지금까지 살펴온 바와 같다.

이러한 서사무가가 漢子의 문헌신화로 정착하는 구체적인 정착과정을 선명하게 보여

64) Felix J. Oinas, Folk Epic, ed. by R. Dorson, Folklore and Folklife, The University of Chicago Press. 99쪽 및 101~104쪽

주는 사례로는 제주도의 三姓神話를 들을 수가 있다. 삼성신화는 조선시대 초기 이래로 《高麗史》등 여러 문헌에 기록되어 문헌신화화하고 있다. 그것은 지금까지 구송되는 당신본풀이들의 ① 남신의 용출, ② 여신의 입도, ③ 남녀신의 혼인, ④ 좌정경위담 등의 기본구조와 같은 서사무가의 기록 정착으로 여겨지고 있다.

서사무가였던 3성시조신화가 일부 문헌에 정착된 후에도 3성시조의 제사는 목사 李壽童이 처음 사당을 짓고 3을나의 자손들에게 유교적 제사를 지내게 한 中宗 21년(1526)까지는 계속 廣壤堂에서 무격들이 굿으로 해왔다. 따라서 필요에 의해서 한편으로는 문헌신화화하면서도 한편으로 무속제의는 계속되었고, 그 본풀이도 서사무가로 계속해서 구송되었을 것으로 여겨지고 있다[65].

이렇듯 구비서사시였을 주몽신화도 한편으로 1세기에는 이미 중국의 《論衡》에서부터 기록되기 시작하여 문헌신화화하고 있다. 그러나 고구려 말기의 요동성의 주몽사당의 무속제의는 적어도 그때까지는 한편으로 서사무가의 전승 가능성을 보여주고 있다. 그러면서 4세기의《留記》, 6세기의《新集》등 고구려 사서에도 문헌신화화하고 있었을 것으로 여겨지고 있다.

그리고는 《구삼국사》, 《삼국사기》등에 기록된 신화들이 남아있는데 다음 이규보의 <동명왕편>에서 드디어 한문학의 일대 영웅서사시로서 그 전승의 대단원을 장식하기에 이른다. 그리고 이 <동명왕편>의 제작에는 12, 3세기의 전고에 없던 고려 국난기의 민족의식이 크게 작용하고 있었던 사정을 보아왔다. 그러면서도 한편으로 고려시대에도 민간에서는 "비록 어리석은 남녀의 무리들도 동명왕의 신이한 일을 자주 능히 이야기하고 있었다"(世多說 東明王神異之事 雖愚夫駿婦 亦頗能說其事).

문맥으로 보아서는 이 민간의 이야기는 서사무가류이기보다는 산문조의 구전신화였을 가능성도 더 많아 보인다. 여하튼 고려시대에도 상하간에 주몽신화는 기록으로도 구전으로도 왕성하게 전승됐는데 그것은 이어서 《삼국유사》,《제왕운기》 등에 기록되고 다시 조선시대까지 몇몇 지리지에 이제는 전설적 성격까지도 띄면서 전승이 되어왔다. 또 부여, 고구려, 백제 등 범부여계 여러나라와 고려시대까지 광범한 지역에서 1500여년간의 긴 전승사를 가져온 것을 우리는 보아왔다.

Ⅳ. 맺음말

지금까지 본고는 주몽신화의 형성과 전승의 원동력이고 기반이었다고 할 수 있는 주몽신앙의 변천사를 먼저 살펴왔다. 그리고 이어서 주몽신화의 기록과 전승의 변천을 살피면서 그 실상을 파악하려고 해보았다. 여기서 논의된 요점들을 추리면 다음과 같다.

먼저 주몽신화의 발상지인 부여는 농경성도 매우 강한 고대국가였다. 그것은 이 지역의 고고학적 출토품의 절대다수가 농경기구라는 점과, 중국 고문헌 기록들이 부여의 땅

65) 張籌根, 1989, <口傳神話의 文獻神話化 過程>, 《李杜鉉敎授停年紀念論集》70~87쪽.

이 5곡을 가꾸기에 알맞는다(土宜五穀)고 한 표현들로 분명하게 설명해주고 있다. 또 부여에는 비와 가뭄이 고르지 못하고 5곡이 익지 않으면 왕은 마땅히 교체되거나 살해되야 한다고 했다는 《삼국지》의 기록이 있다. 왕은 마땅히 우사(rain maker)나 농신적 능력을 갖추어야 한다는 국민적인 믿음과 소망이 있었던 셈이다.

이런데서 건국 시조신인 동명에게는 우사이면서 농신, 태양신적인 성격이 부여되고, 한편으로 '神廟二所'로 같이 모셔지던 그 모신에게는 곡모신, 지모신, 수신 등의 성격이 부여되고, 부신에게는 천신적인 성격이 요구되었다. 동시에 때는 전국시대여서 그 건국시조신에게는 영웅성과 뛰어난 활솜씨가 요구되었다. 선사자를 의미한다는 주몽이라는 그의 이름은 이러한 전국시대의 무신적이고 영웅신적인 측면을 상징하는 이름이었고, 동명이라는 그의 또 하나의 이름은 태양신의 광명을 뜻하는 시조신이 농경신적 측면을 상징하는 이름이었다.

고구려의 동맹은 국왕이 친히 제사지내기도 했던 국중대회이고 추수감사제의였다. 그것은 굴속에 신체를 모셔두었던 전통적인 민족신앙이었고, 여기서 건국신화는 국민의 자부심과 단결을 고취하는 서사무가로 가창되었을 것이 논의되었다. 그러는 한편으로 왕권국가의 조상숭배로 동명묘가 새로 백제에서도 같이 건립되고 여기서는 국왕이 즉위식, 천지제사, 동맹, 기우제, 기타 다양한 성격의 종교제의가 거행된 점이 보였다. 이 시조묘제의에서는 특히 왕가의 그 신화체계가 보여주는 신성성, 정통성들이 과시되기도 했을 것이다.

또 고구려 말기에 요동성에는 주몽의 사당이 있었고, 주몽이 호국신, 무속신으로 신봉된 측면이 보였다. 그것은 요동성에만 국한되었을 것은 아니고, 적어도 같은 성들에는 다 있을 수 있는 것이었겠는데, 이러한 주몽의 확실한 무속신앙자료는 그 신화의 서사무가의 가능성들도 한결 더 보여준다는 점에서 귀중한 자료라고 평가될만한 것이다.

고려시대로 내려오면 주몽신앙의 확실한 자료는 서경의 주몽사 뿐이어서 부여, 고구려는 물론 백제와도, 시조신으로 신봉됐던 점들과는 달라진다. 다만 동맹은 예의 무천이나 삼한의 10월제 등과 같이 그 제천의식의 전통에 신라의 호국전사 위령제인 팔관회 등 불교색채까지 종합하면서 고려시대 최대의 행사이자 한국 최고의 전통종교의례의 발전형을 이루었다. 그러니 그 팔관회도 조선시대에 들어서자 곧 폐지되고 그 신앙만이 민간으로 전승되어갔다.

한편 주몽신화의 기록 전승의 변천에서는 1세기의 《論衡》을 비롯해서 초기에는 '부여'의 시조 '동명'으로 기록되었다. 그리고 부여가 멸망한 5세기 이후는 '고구려'의 시조 '주몽'으로 여러 문헌에 기록되었다. 이 '동명'과 주몽'은 별개인물이리라는 논의들도 있었으나, 《삼국사기》, 《삼국유사》, 《제왕운기》등 이래로 현대 사학계에까지 동일인물이 두 이름이라는 것은 확고한 결론이었다.

그러나 부여는 기원전 2,3세기에 건국되었고, 고구려는 기원전 37년에 건국된 것으로 되어 있어서 2세기 내외의 간격이 있는데 동일인물이 그러한 두 나라의 건국시조가 될 수는 없는 일이다. 그러니 부여의 시조는 설령 실존인물의 신격화였다고 치더라도 고구려의 시조는 그 신화가 계승된 신화적 인물일 수 밖에 없다. 그것은 신이란 종교적이며 관념적인

존재이고 그러한 문화기반이 규명돼야 하며 객관적인 실존인물일 수는 없다는 신화의 본질을 증명해주는 사실이기도 하다.

오늘날 구전 영웅담, 구비서사시는 동서고금의 도처에서 허다하게 수집 연구되고, 한국에서도 그것은 전역에서 전승되고 있는 것이 논의되었다. 제주도에서는 삼성신화가 《고려사》등에 한편으로 기록되고 문헌신화화하면서 한편으로 16세기까지는 廣壤堂에서 삼성시조의 무속제의가 계속됐고, 서사무가는 서사무가대로 전승되었을 가능성들이 논의되었다.

주몽신화도 한편으로 1세기의 《논형》이래로 4세기의 《유기》, 6세기의 《신집》등 여러 기록에 문헌신화화하면서, 한편으로는 부여 건국이래로 적어도 고구려말 요동성의 주몽사 자료까지는 서사무가로도 전승되었을 가능성을 보여준다. 그러다가 고려 중엽에 이규보에 이르러서 주몽신화는 <동명왕편>으로 그 전승의 대단원을 한문학으로 장식하게 된다.

그러나 이제 그것은 부여, 고구려와 같은 시조신앙에서는 아니었다. 12,3세기의 전고에 없던 외침과 국난을 겪으면서 글안, 여진, 몽골 등 호족에 대해서 옛 대고구려를 계승했던 고려는 민족적 자부심과 결속을 외치지 않을 수가 없었던 것이다. 그것은 당시의 국제적인 군사 정치정세가 반영되었던 시대의 소산물이었다고 하는 것이 정확한 표현이 될 것이었다.

□ 참고문헌

《三國史記》, 《三國遺事》, 《高麗史》, <東明王篇>,
《帝王韻紀》, 《東國與地勝覽》, 《擇里志》, 《論衡》,
《後漢書》, 《三國志》,《周書》,《北史》,《隨書》,
《舊唐書》,《新唐書》,《高麗圖經》,《宋史》

양주동, 1942, 《조선고가연구》, 박문서관.
안계현, 1956, <팔관회고>, 《동국사학》4집, 동국대사학회.
이병도, 1959, 《한국사》고대편, 진단학회.
이병도, 1961, 《한국사》중세편, 진단학회.
장덕순, 1960, <영웅서사시 '동명왕'>, 《국문학통론》.
장주근, 1964, <한국신당형태고>, 《민족문화연구》1집, 고려대민족문화연구소.
장주근, 1989, <구전신화의 문헌신화화 과정>, 《이두현교수정년기념논문집》
장주근, 1990, <단군시화의 민속학적 연구>, 《서남춘교수정년기념 국어국문학논문집》

이두현, 1969, 《한국가면극》, 문화공보부.
김영진, 1972, 《충청북도민속연구》.
김상기, 1974, <국사상에 나타난 건국설화의 검토>, 《동방사논총》, 서울대학교출판부
김철준, 1975, <동명왕편에 보이는 신모의 성격>, 《한국고대사연구》, 지식산업사.
이우성, 1977, <고려중기의 민족서사시>, 《한국의 역사인식》 상, 창작과 비평사.
김열규, 1977, 《한국신화와 무속연구》, 일조각.
노명호, 1981, <백제의 동명신화와 동명묘>, 《역사학연구》 10집, 전남대사학회.
이재호, 1983, <삼국유사에 나타난 민족자주의식>, 《삼국유사연구》 상, 영남대출판부
이기백·이기동, 1982, 《한국사강좌》 I 고대편, 일조각.
정경희, 1983, <동명형설와오ㅓㅏ 고대사회>, 《역사학보》 98집, 역사학회.
이 옥, 1984, 《고구려민족 형성과 사회》, 교보문고.
김현룡, 1984, 《한국고설화론》, 새문사
서대석, 1985, <백제신화연구>, 《백제논총》 1집, 백제문화개발연구원.
최재석, 1986, <신라 시조묘와 신궁의 제사>, 《동방학지》 50집
조동일, 1989, 《한국문학통사》 I, 지식산업사
홍기문, 1989, 《조선신화연구》, 지양사 (초판은 1964, 평양)
한국정신문화연구원, 1988~1991, 《한국민족문화대백과사전》 1~27권.
강맹산, 1989, <고구려족의 기원과 초기국가형태>, 《조선문제연구》 I, 연변대학출판부
金田一京助, 1943, 《아이누敍事詩, 유우카라槪說》
二宮啓任, 1956, <고려의 팔관회에 대하여>, 《조선학보》 9집, 조선학회.
Stith Thompson, 1977, **The Folktale**, University of California Press.
Ruth Finnegan, 1979, **Oral Poetry**, Cambridge University Press.
Felix J. Oinas, 1972, **Folk Epic**, ed. by R. Dorson, Folkolre and Folklife,
The University of Chicago Press.

The *Kojoomong* Mythology: Lending Perspective to Folkloric Studies

Chu-Kuen Chang
(Kyonggi University, Former professor)

The *Kojoomong* mythology is mentioned in numerous historical documents, both Korean and Chinese. It appears first in a Chinese historical record named *Non Hyong*, dated around the 1st century, and it is last mentioned in the context of King Tong-myong in the *Tongkuk-i-sang-kuk-jip* Records, written near the 12th century. It is a mythology with a history over 1000 years long. This article traces the myth of King *Tong-myong* through the annals of the *Kojoomong* mythology. Thus, the formational and developmental bases of the mythology are examined, as are its transmissional conditions and nature.

The Puyo Kingdom's myth of King *Tong-myong* has been often compared to the Kokuryo Kingdom's legend of King *Tong-maeng*. The historical records from the Kokuryo and Paechae Kingdoms imply that a legendary King *Tong-myong* figure was worshipped in all the Puyo-lineage races. An examination of the *Kojoomong* mythology reveals the process by which the mythology was gradually transformed into a heroic epic. It is revealed that during the end of the Koryo Kingdom, the legend of King *Tong-myong* became more than a mere myth as it fired Korean nationalistic spirits during the disintegration and ensuing crisis of the nation. Thus, the politico-military situation of the time was reflected in the rising popularity of the mythical Korean king.