한·몽 '나무꾼과 선녀 설화'의 비교 연구

장 장 식*

<차 례>

1. 머리말
2. 한·몽 양국 설화의 전승양상
3. 한·몽 양국 설화의 내용 비교분석
4. 마무리

1. 머리말

이 글에서 다루고자 하는 설화는 한국과 몽골에서 두루 전해지고 있는 설화로서, 흔히 고니로 등장하는 여성 인물과 나무꾼·사냥꾼으로 등장하는 남성 인물의 만남과 이별을 다룬 이야기이다. 이를 한국에서는 '나무꾼과 선녀 설화'라 부르며, 몽골에서는 '호리 투메드 메르겐 설화'라 한다. 이 설화는 호주(Australia)를 제외한 전 세계에 걸쳐 분포하는데, 중국에서는 '곡녀전설(鵠女傳說)', 일본에서는 '우의전설(羽衣傳說)' 또는 '천인여방(天人女房)'이라 부른다. 서양에서는 'Swan Maiden tales'[1]라 하여 '곡녀전설(鵠女傳說, 고니소녀 전설)'로 번역할 수 있다. 이 글에서는 남성 주인공 '나무꾼'을 앞세우고 '새'라는 여성 인물이 공통적으로 강조되는 이야기라는 점에서 '선녀'를 내세워 '나무꾼과 선녀 설화'라 부르고, 한국과 몽골의 설화를 비교하고자 한다.

이 설화의 전승 범위가 넓다는 것은 이야기가 주는 환상과 꿈이 인류 보편적 정서에 부합되는 일면이 있다는 것이기도 하다. 그리고 '새와 인간의 교류'라는 신화적 상

* 張長植(Jang, Jang-Sik)
국립민속박물관 전문위원. 경희대학교 국어국문학과 대학원 졸업(문학박사). 주요논저는 『한국의 풍수설화 연구』, 『한국민속학 개론(공저)』, 『우리 문화의 발자취(공저)』외 다수.

1) S. Thompson, 1964, *The Types of the Folktales*, Helsinki, Type No. 400, 313, 465, 554.

징성을 충실히 담고 있기 때문에 그만큼 인종과 민족을 떠나 보편적 사랑을 받았다는 뜻이 되기도 한다. 특히 한국에서는 남성 주인공이 나무꾼으로 등장하고 여성 주인공이 선녀로 등장하여 여러 가지 유형의 이야기를 낳는데, 그 유형이 무려 여섯 가지나 된다. 아울러 수탉 내지 뻐꾸기의 유래와도 관련되어 본디의 '나무꾼과 선녀 설화'와는 다소 동떨어진 변화를 보이기도 한다. 동일 이야기가 다양하고 풍부하게 전승된다는 것은 그만큼 이 설화가 한국인의 정서에 부합되고 한국인의 꿈을 투사한 이야기라는 증거가 되기도 한다. 이런 까닭에 1955년부터 1972년까지의 제1·2차 교육과정기 국민학교 3학년 교과서에 수록되기도 했다.

이 설화에 대한 한국에서의 최초의 언급은 1934년 임석재에 의해 이루어졌다. '조선의 이류교혼담'이라는 글에서 그는 신과 인간의 교혼 양상의 하나로 '나무꾼과 선녀'라는 용어를 사용했다.[2] 물론 이 글은 줄거리를 소개하는 차원에서 이루어졌지만 설화의 제목이 이후 한국 연구자들에게 비교적 두루 쓰이는 전례를 남겼다.

손진태는 세계적으로 분포된 설화의 하나인 '백조소녀 전설'을 들어 한국·몽골·중국·시베리아의 자료를 비교 고찰하면서 이 설화가 몽골 계통의 것으로 추정하였다.[3] 이는 북방계통의 설화, 곧 몽골계통의 설화가 한국에 전파된 것을 시사하는 최초의 전파론적 접근이라는 점에서 의의를 갖는다.

최상수는 이 설화가 못[池]·우물·하천·바다 등과 같은 물과 관계가 있고, 그곳에서 목욕한다는 모티프에 주목하여 수렵시대의 수욕(水浴) 문화와 관련이 있는 설화라 추정하였고, 이것이 '어떤 사정(이민족과 결혼·노예의 약탈·민족의 이동·종교의 弘布·문화의 교환 등)에 의해 세계에 널리 전파된 것'으로 결론지었다.[4] 이 논거에 의하면 '나무꾼과 선녀 설화'는 남방계통의 설화라는 말이 성립하는데, 과연 수욕 문화가 남방문화를 대별하는가는 여전히 논란거리로 남는다.

권영철은 한국과 전 세계에 전해지는 수많은 자료를 비교 분석하여 이 신화의 원형을 고대 인도의 압사라스(Apsaras) 신화로 비정하는 한편 발상지를 인도 서북방의 간다라(Gandhara) 지방으로 보았다. 그리고 압사라스 신화가 1차적으로 남중국을 거쳐 말레시아>인도네시아>유구>일본을 통해 한국으로 전파되었으며, 이것이 모태가 되어 북방계 및 중원계(中原系)와 습합·조화하여 정제되고 다시 일본으로 역수출된 것으로 추정하였다.[5] 그러나 역사적 자료가 충분히 확보되지 않은 상태에서 역사지리학적 연구 방법이 얼마나 타당한가를 묻지 않을 수 없고, 이를 통해 추출한 도식적인

2) 임석재, 1939, 「조선의 이류교혼담」, 『조선민속』 제3호, 조선민속학회, 178-192쪽.
3) 손진태, 1954, 『한국민족설화의 연구』, 을유출판사, 193-198쪽.
4) 최상수, 1985, 『한국민족전설의 연구』, 성문각, 214-215쪽.
5) 권영철, 1969, 「금강산 선녀설화 연구」, 『효성여대 연구논문집』 제1집, 효성여자대학, 196-206쪽.

전파경로에 대해 의문을 갖지 않을 수 없다. 게다가 인도의 압사라스 신화를 과연 '나무꾼과 선녀 설화'의 원형으로 보는 것이 온당한가에 대해 치밀한 검토가 필요하다고 하겠다.

성기열은 동남 아시아의 자료를 충분히 활용하면서 한·일 민담을 비교하였는데, 북방민족이 형성한 조녀설화(鳥女說話)가 중국을 거치면서 도교의 영향을 받아 신선세계와 관련을 맺게 되고 이것이 한국에 전파되었다가 다시 일본으로 건너간 것으로 파악하였다.[6] 이러한 논조는 '나무꾼과 선녀 설화'가 북방계통에 속한다는 것을 다시 한번 입증하는 한편 민족 이동과 문화의 전파 경로를 전제로 한 추론이라 할 수 있다. 그러나 중국의 도교를 끌어와 설명하는 것은 설득력이 다소 떨어진다고 하겠다.

배원룡은 이 설화를 천상의 신성 존재인 선녀와 지상의 속된 존재인 나무꾼이 결혼하는 신성혼설화로 규정하고, 이를 여섯 유형으로 나누어 유형 구조와 유형적 차원의 주제를 달리 규명하는 한편 설화의 공간 구조와 그 의미를 고찰하였다.[7] 무려 145편에 달하는 설화를 총체적으로 분석하여 '나무꾼과 선녀 설화'의 전모를 밝히는 성과를 이루었다. 그러나 한국과 친연성이 강한 몽골 및 만주의 설화를 비교하는 데까지 이르지 못한 것은 다소의 아쉬움으로 남는다.

이 밖에 한국의 자료만을 대상으로 하여 연구한 업적들[8]도 있고, 비록 시론이기는 하지만 심리학적 방법론을 적용한 연구[9]까지 진행되고 있어 이 방면에 대한 연구자들의 관심이 얼마나 큰가를 잘 보여준다.

몽골 학자 체. 담딩수렝은 인도·티베트·몽골을 비롯한 여러 나라의 '나무꾼과 선녀 설화'를 비교 검토하는 논문을 발표했다. 여러 나라의 자료들을 풍부하게 제시하고 이들이 서로 연관되어 있으며, 하나의 설화에 바탕을 둔 여러 이본들이라고 했다. 아울러 이 설화가 원시 토템 신앙의 기원을 가진 것으로 간주하는 한편 사회 발전 단계를 거치면서 계급적 내용이 첨가되어 다양한 변화를 겪었다고 결론지었다.[10] 그러나

---

6) 성기열, 1982,『민담 <선녀와 나뭇꾼>의 한·일 비교』,『인문과학연구소 논문집』 8호, 인하대 인문과학연구소, 5-25쪽.

7) 배원룡, 1993,『나무꾼과 선녀 설화 연구』, 집문당.

8) 최운식·김기창, 1988,『<나무꾼과 선녀>와 <고니 처녀> 비교』,『전래동화 교육론』, 집문당, 200-215쪽.
장장식, 1984,『설화의 금기 연구』, 경희대학교 대학원 석사학위 논문, 14-47쪽.
조동일, 1980,『민담구조와 그 의미』,『구비문학의 세계』, 새문사, 126-144쪽.
배원룡, 1998,『<나무꾼과 선녀> 설화에 나타난 가족 의식 연구』,『설화연구』, 태학사, 499-513쪽.

9) 이부영, 1965,『한국전래동화 <선녀와 나무꾼>의 심리학적 제문제』,『명주완 박사 환력기념논문집』 1집.
황경숙, 1995,『<나무꾼과 선녀> 설화의 심리학적 시론-나무꾼 지상 회귀담을 중심으로』,『국어국문학』 32호, 부산대학교국어국문학과, 49-74쪽.

10) 체. 담딩수렝·데. 첸드, 1977,『몽골 문학선Ⅱ』, 울란바타르, 411-454쪽.

여러 나라의 유사 설화를 모티프의 치밀한 비교 없이 단원설화(單元說話, single origin myth)로 일원화시키는 것이 얼마나 타당한가 하는 점과 설화의 변이형이 과연 계급 의식에 의한 것인가 하는 점은 여전히 의문점으로 남는다.

이 글은 이와 같은 선행 연구의 성과를 바탕으로 하면서 한국과 몽골의 자료를 비교하여 분석함으로써 상이점을 밝혀 양국 설화의 친연성 내지 상호 관계를 검토하고자 한다.

2. 한·몽 양국 설화의 전승양상

1) 한국의 나무꾼과 선녀 설화

'나무꾼과 선녀 설화'의 유형으로 한국에서 전승되고 있는 이 설화를 흔히 '나무꾼과 선녀', '금강산 선녀 설화', '백조소녀전설(白鳥少女傳說)' 등으로 부른다. 이와는 달리 각편의 내용을 앞세워 '선녀와 수탉이 된 총각'이나 '수탉이 된 유래', '뻐꾸기의 유래', '은혜 베풀어 옥황상제 사위 된 이야기' 등 다양한 이름으로 전승되고 있다. 지금까지 이 유형으로 간주되는 설화가 150여 편 채록·보고되었으며, 기본형에 해당하는 이야기의 대체적인 줄거리는 다음과 같다.

(1) 선녀(하늘의 여자)가 하강하여 날개옷을 벗고 목욕을 한다.
(2) 한 남자가 선녀의 날개옷을 훔치고, 선녀는 승천하지 못한다.
(3) 선녀는 남자와 결혼하여 자녀를 두고 행복하게 산다.
(4) 어느 날 선녀는 날개옷을 찾아 입고 하늘로 올라가 버린다.

그러나 결말부분에 덧붙여지는 모티프에 따라 이야기의 전체 구조가 달라지며, 주제 또한 차별화된다. 이 점을 염두에 두고 '선녀의 승천·나무꾼의 승천·시련 극복·지상으로 돌아옴'과 같은 이야기의 결말 구조에 따라 여섯 개의 유형[11]으로 나눌 수 있다.

가. 선녀승천형 : 선녀가 나무꾼을 버리고 하늘로 올라간다.
나. 나무꾼 승천형 : 나중에 나무꾼이 하늘로 올라간다.
다. 나무꾼 천상 시련 극복형 : 나무꾼이 하늘에 올라가 여러 가지 시련을 이겨낸다.

11) 배원룡, 앞의 책, 28쪽.

4. 나무꾼 지상회귀형 : 나무꾼이 고향으로 돌아오나 하늘로 오르지 못한다.
5. 나무꾼 시신 승천형 : 죽은 나무꾼의 시신이 하늘로 올라간다.
6. 나무꾼과 선녀 동반 하강형 : 선녀와 함께 지상으로 내려와 산다.

이 가운데 가장 단순형이며 기본형이라 할 <선녀 승천형> 설화의 내용은 다음과 같다.

옛날 금강산 기슭에 가난한 나무꾼이 살았는데, 산 속에서 나무를 하고 있다가 포수에게 쫓기는 사슴(혹은 노루) 한 마리를 숨겨 구해주었다. 사슴이 은혜를 갚고자 '산꼭대기에 있는 영지(靈池)에서 목욕하는 선녀의 날개옷을 감추고 결혼하되 아들 셋 낳기 전에는 결코 돌려주지 말라.'고 일러주었다. 나무꾼은 사슴의 말대로 선녀의 날개옷을 감추고 선녀와 결혼하여 아들 둘을 낳고 행복하게 살았다. 그러던 어느 날 사슴이 한 말을 잊고 아무런 생각 없이 날개옷을 선녀에게 주고 말았다. 선녀는 날개옷을 입고 두 아이를 양쪽 팔에 끼고 하늘로 올라가고 말았다.[12]

이 단순형(기본형)에 속하는 유형의 설화를 공통단락으로 요약 제시하면 다음과 같다.

가. 가난한 나무꾼이 사냥꾼에 쫓기는 사슴을 구해 주었다.
나. ① 사슴이 나무꾼에게 결혼 방법과 금기를 제시하였다.
② 선녀의 옷을 빼앗고 결혼하였다.
③ 아들 둘을 낳고 행복하게 살다가 금기를 깨뜨렸다.
다. ① 선녀가 아들을 데리고 승천하였다.
② 나무꾼은 이전처럼 가난해지거나 수탉이 되었다.

한국의 설화에 나타나는 중요한 특징은 다음과 같다.

첫째, 나무꾼의 존재가 사슴을 구해주며, 사슴이 그 대가로 나무꾼에게 결혼 방법을 일러준다는 점이다. 여기서 사슴을 구해준 일이 과연 선한 일이었는가 하는 점을 고려해 보아야 한다. 사슴을 잡아야 하는 사냥꾼의 처지에서 볼 때 사슴을 은닉한 나무꾼의 행위는 생업을 방해하는 사악한 행위이며, 결과적으로 사냥꾼에게 죄업을 짓는 일이다. 그런데도 이야기 분위기는 그렇지 않다. 사냥꾼의 행위가 부덕한 일이거나 부당한 일로 비치고 있거니와 이에 비해 나무꾼의 행위가 정당한 선한 일 또는 적덕(積德)하는 일로 간주되고 있다. 이는 아마도 사냥꾼에 대한 선입 관념이나 통념이 작용한 탓이며, 환상적 선악 관념이라는 2분법이 개입한 결과일 것이다. 이는 이 설화의

12) 최상수, 1984, 『한국민간전설집』, 통문관, 437-439쪽.

배경이 수렵문화와는 또다른 문화를 배경으로 형성된 이야기라는 증거라 아니 할 수 없다.

둘째, 몇 명의 자식을 낳을 때까지 날개옷을 돌려주지 마라는 일정한 금기가 제시되고, 나무꾼이 금기를 깨뜨려 헤어진다는 점이다. 그러나 금기 파기는 주인공의 사소한 실수에서 비롯된다.

셋째, 설화의 결말 처리가 사물기원담(수탉 유래담)으로 마무리된다는 점이다. 이 점은 이 설화가 본디부터 갖고 있는 기원적 성격과 관련이 있는 것이 아닌가 한다.

2) 몽골의 <호리 투메드 메르겐> 설화

몽골에 전승되는 설화 중 '나무꾼과 선녀 설화'와 관련된 것으로 <호리 투메드 메르겐> 설화가 대표적이다. 이와 동일한 유형으로 볼 수 있는 이야기가 몇 편 더 있기는 하지만 한국과의 비교에서 우선 순위를 차지할 수 있는 것이 바로 <호리 투메드 메르겐> 설화라 할 수 있다. 이야기 전개가 유사하고, 금기가 깨지면서 이별이 발생하는 한편 사물과 민족의 기원[13]으로 마무리되고 있기 때문이다.

> 【자료1】 호리 투메드가 바이칼 호숫가를 지나가다가 9마리의 고니가 날아와 옷을 벗고 여인으로 변하여 목욕하는 것을 보고 그 중에서 옷 한 벌을 숨겼다. 옷이 없는 고니는 날아가지 못하고 호리 투메드의 아내가 되어 11명의 아들을 낳으며 행복하게 살았다. 어느 날 고니 아내가 날개옷을 입어보고 싶다고 하자 망설이다가 옷을 꺼내 주었다. 아내는 옷을 입자마자 천창(天窓)을 통해 날아가 버렸다. 호리 투메드는 숯검정이 묻은 행주로 고니의 다리를 잡았으나 소용이 없자, 아내에게 자식들의 이름을 지어주고 가라고 부탁했다. 고니 아내는 11명의 아들에게 각각 이름을 지어주고 축언(祝言)을 한 후 날아가버렸다. 호리 투메드의 아들 11명은 11부족의 시조가 되었다.[14]

'나무꾼과 선녀 설화'는 한·몽 자료를 통해 볼 때, 지상의 남자가 천상의 여성 존재를 비정상적으로 만나고 결국 헤어진다는 내용으로 압축된다. 위에 인용한 몽골 자료는 '고니'라 명시되어 있어 고니를 천상의 존재로 볼 수 있느냐 하는 문제가 남지만,

---

13) 이 신화는 1차적으로 고니의 다리가 검어진 까닭을 설명하고 있고, 2차적으로는 호리 보리야드 족의 기원을 설명하고 있다.

14) 이쉬. 가담바·데. 체레소드놈 공편, 1978, 『몽골구비문학 선집』, 울란바타르, 214쪽.
데. 체렝소드놈, 1989, 『몽골의 민간신화』, 울란바타르, 177-178쪽. 이 가운데 『몽골구비문학 선집』에 수록된 위 설화는, 장장식·전경욱, 2001, 『동몽골 보리야드 족의 샤머니즘』, 『몽골의 무속과 민속』, 고려대 민족문화연구원 민속학연구소, 212-214쪽에 번역·수록된 바 있다.

뒤에 인용할 몽골 자료를 참고할 때 고니의 존재를 천상의 존재로 봐도 무방할 듯하다. 특히 남성과 여성의 만남과 이별은 '남성이 여성의 옷을 훔치고 그 결과 결혼하며, 일정 기간 동거하며 아이를 낳고 가정을 이루다가 여성이 날개옷을 찾아 입고 날아가버린다.'는 틀 속에서 전개된다. 이러한 주지는 물론 '나무꾼과 선녀 설화'의 전형적인 내용이다.

일찍이 한국에 소개된 몽골 자료 역시 바이칼 동부에 거주하는 보리야드 족의 족조신화이다. 이 신화는 비교적 이른 시기인 1909년 보고된 자료인데, 제레미아 커틴(Jeremiah Curtin)의 《남부시베리아 여행기》에 수록되었다.[15]

> 【자료1-1】 어느 날 한 사냥꾼이 새를 잡으려고 가는데, 호수 있는 쪽에서 세 마리의 아름다운 고니가 날아가는 것을 보았다. 그는 그 뒤를 쫓아갔다. 그러자 그 백조들은 물가에 내려 우의(羽衣)를 벗어버리고, 여자의 자태가 되어 물가 쪽에서 헤엄쳐 나갔다. 이 세 마리의 고니는 실은 에세게 말란(Esege Malan, 천제)의 딸이었던 것이다. 사냥꾼은 그 중의 한 우의를 살그머니 훔쳤다. 그래서 물에서 올라왔을 때, 그 중에 한 여자는 언니들과 같이 날아갈 수 없었다. 사냥꾼은 그 여자를 붙잡아 집으로 데리고 가서 자기 아내로 삼았다. 그리하여 여섯 아이가 그들 사이에서 생겨났다. 그러던 어느 날 에센 말란의 딸은 독한 타라순(tarasun)이라고 하는 술을 빚어 남편에게 권해 남편이 취해 떨어지자, 자기의 우의가 있느냐고 묻자 남편은 곧 우의를 꺼내와서 그녀에게 주었다. 그러자 그 순간에 그녀는 고니가 되어 굴뚝을 통해 날아가 버렸다. 이 때 여러 딸 중에서 한 아이가 어머니를 붙잡으려고 손으로 잡았는데, 그 때 묻은 때 때문에 고니의 다리가 검게 되었다. 날아가던 어머니는 다시 돌아와 머리 위를 빙빙 돌면서 "새 달이 뜰 때마다 마유(馬乳)와 차를 바치고 붉은 담배를 뿌려 달라."고 부탁했다.

두 신화를 비교할 때, 등장인물의 수(목욕하러 날아오는 새의 수)와 자녀의 수 등이 각각 다르고, 주인공의 이름도 다르다. 심지어 우의(羽衣)를 되찾는 방법에도 큰 차이가 있다. 그러나 이것이 두 신화를 차별화하지는 못한다. '깃옷을 벗고 목욕하는 여인-옷 훔치기-가정 꾸미기(결혼)-깃옷 찾아 입고 떠나기'와 같은 전체 주지가 동일한 동궤의 신화이기 때문이다.

몽골에서 전승되는 설화 중 '나무꾼과 선녀 설화'의 범주에 넣어도 무방할 설화들[16]을 검색해 보면, 다음과 같은 목록을 얻을 수 있다.

자료2. 호리오대 메르겐 A

15) 손진태, 1954, 『한국민족설화연구』, 을유문화사, 196-197쪽과 최상수, 1985, 『한국 민족 전설의 연구』, 성문각, 208-209쪽 참조.

16) 여기에 인용한 자료는 데. 체렝소드놈, 위 책, 178-180쪽에 수록되어 있다.

자료3. 호리오대 메르겐 B
자료4. 호리오대 메르겐 C

이들 자료의 대체적인 내용은 상기 자료1, 자료1-1과 동일하다. 남자가 목욕하는 여인의 날개옷을 훔치고 마침내 여자와 결혼하며, 나중에 여자가 날개옷을 입고 날아가 버린다는 보편적인 주지를 그대로 담고 있다. 그러나 자료4의 경우 약간 다르다. 옷을 잃어버린 고니가 "내 옷을 주십시오. 당신을 원망하지 않겠어요. 당신이 원한다면 나는 당신의 아내가 되어 훌륭한 아들을 낳아주겠습니다."고 말하는 한편 그 즉시 옷을 돌려받고도 날아가지 않고 호리대 메르겐의 아내가 되어 여러 명의 아이를 낳는다는 점이다. 약간의 변이라 할 수 있다.

이 밖에 '나무꾼과 선녀 설화'의 변이형이라 할 설화가 있어 주목된다.

자료5. 언젠가의 한 젊은이[17]
자료6. 마니호아르 선녀[18]
자료7. 마니바다르 왕과 하르 사냥꾼[19]
자료8. 예디게의 서사시[20]

자료5는 한국의 설화와 비교한다면 '우렁각시 설화'의 한 유형과 유사하다.

【자료5】 가난한 한 젊은이가 세 마리 오리가 날아와서 선녀가 되어 놀고 있는 것을 보고 옷을 훔쳤다. 옷이 없는 선녀는 젊은이 집에 머물게 되었다. 다음 날 젊은이가 일어나 보니 허름한 집이 아름답고 큰 궁전이 되어있음을 알았다. 젊은이는 선녀를 보느라 일을 하지 않자, 선녀는 자신의 얼굴을 그린 그림을 주었다. 젊은이는 그림을 가지고 일을 하러 가다가 바람에 날려 잃어버렸다. 이 그림을 왕의 송아지를 돌보는 소년이 줍게 되고 결국 왕에게 들어갔다. 그림을 본 왕은 깜짝 놀라 여인을 찾으라고 명령했다. 젊은이의 집에 도착한 왕은 오리 여인을 놓고 젊은이와 세 가지 내기를 했다. 여인의 도움으로 젊은이가 이기자 왕은 다른 내기를 제안했고, 결국 마지막 내기인 싸움에서 왕을 이기고 젊은이는 왕이 되었다.[21]

목욕하는 오리 여자와 옷을 훔치는 남자의 모티프는 지금까지 논의한 유형의 내용

17) 데. 체렝소드놈, 위 책, 187-188쪽.
18) 위 책, 187-188쪽.
19) 위 책, 188-192쪽.
20) 체. 담딩수렝・데. 첸드, 1977, 『몽골 문학선Ⅱ』, 울란바타르, 416-417쪽.
21) 위와 비슷한 내용의 유화(類話)가 <몽골신화>라는 이름으로 체. 담딩수렝・데. 첸드, 『몽골 문학선Ⅱ』, 414-416쪽에 소개되어 있다. 이 이야기는 몽골국립대학교 학생들이 1955년 7월, 홉드 아이막 체렉 솜 출신의 겐덴잠츠에게서 채록한 것이라 한다. 소개자인 체. 담딩수렝은 이 설화를 두 단락으로 분석하고, 첫 단락을 '고대 씨족사회의 출현과 연결된 원시사회 시기의 것'으로 해석했다.

과 동일한 반면 '그림(아내의 화상) 모티프'가 등장하는 것은 사뭇 다르다. 오히려 그림 모티프를 통해 여인과 왕이 만나는 사건은 한국에서 전승되고 있는 '우렁각시 설화'의 한 유형과 유사하다. 이런 점에서 이 설화는 '나무꾼과 선녀 설화'와는 다른 별도의 이야기라고도 할 수 있다. 우렁각시 설화의 한 유형과 비교할 때[22], 몽골의 경우 여인을 탈취하지 않고 여인을 두고 내기를 한다는 점이 다르며, 주인공이 결국 왕이 된다는 점에서는 유사하다. 이로 볼 때, 이 설화는 '나무꾼과 선녀 설화'와 '우렁각시 설화'의 결합형이 아닌가 한다.

자료6과 자료7은 상황설정이나 세부 묘사에 차이가 있을 뿐 궁극적으로 동일 유형의 설화라 할 수 있다. 특히 두 설화는 잃어버린 아내-도망간 아내를 찾아나서는 남편의 탐색담이 주 내용을 이룬다는 점에서 특색이 있다.

> 【자료6】 한 왕자가 사냥을 하다가 호숫가에서 세 마리의 고니가 금관(金冠)을 나무에 걸어놓고 푸른색 비단옷을 입은 아름다운 여인으로 변하여 목욕하는 것을 보고, 그 중 한 개의 황금관을 훔쳤다. 목욕을 끝낸 두 여인은 날아갔지만 황금관이 없는 여인인 선녀 마니호아르는 왕자의 아내가 되었다. 왕자에게는 이미 3명의 아내가 있었는데, 왕자가 공무로 3년 동안 길을 떠나게 될 때 어머니에게 마니호아르의 생명이 위험할 때 황금관을 주라고 당부했다. 왕자가 없는 사이 3명의 아내는 새 왕비를 죽이기로 하고 그녀가 사는 겔에 불을 질렀다. 겔이 불에 타고 있는 것을 본 시어머니는 아들의 말대로 황금관을 주었다. 선녀 마니호아르는 황금관을 쓰고 고니로 변하여 하늘로 오르면서 시어머니에게 '남편이 찾거든 세 그루의 백단향나무를 지나가라.'고 당부했다. 남편이 돌아와 아내가 일러준 대로 길을 나서 하늘 궁전에 이르게 되었고, 물을 길러 나온 여인의 주전자에 황금반지를 넣어주었다. 주전자의 물로 목욕을 하던 아내는 주전자에서 나온 황금반지를 보고 남편이 온 것을 알고 만났다. 아내의 아버지는 아래 세상에서 올라온 사위를 싫어했으나 그가 준마를 타고 달리는 것을 보고 같이 살도록 허락했다. 둘이 살면서 아들을 낳았는데, 아들의 도움으로 고향에 함께 돌아와 나라를 다스리며 행복하게 살게 되었다.

이 자료는 분명 앞에 제시한 자료와는 몇 가지 점에서 차이가 난다. 처첩의 갈등이 나타나고 '다른 여인들[왕비]의 위협에 벗어나도록' 황금관이 주어진다는 점이 그렇다. 아울러 떠나간 아내를 찾아나서는 탐색모티프가 삽입되어 있으며, 간략하나마 사위 시험담이 들어있다는 점이다.

이와 유사한 한국의 유형으로 먼저 [2. 나무꾼 승천형]과 [3. 나무꾼 천상 시련 극

22) 여기서 '한 유형'이라 함은 우렁각시 설화의 변이형에 속하기 때문이다. 우렁각시 설화의 '한 유형'은 우렁각시 설화 중 '예쁜 아내의 얼굴을 그린 그림'을 가지고 다니다가 잃어버리고 일련의 사건을 벌이며, 겨루기 끝에 왕이 되는 줄거리를 가진 이야기를 말한다. 이 설화에서는 '아내의 초상'이 사건 전개의 동인(動因)이 되고 있다.

복형] 및 [6. 나무꾼과 선녀 동반 하강형]을 들 수 있다. 나무꾼이 승천하는 유형은 대체로 집을 떠난 아내를 찾기 위해서다. 한국의 경우, 두레박을 타고 하늘 궁전에 오르는 것이 대표적인지라 '아내가 일러준 대로 길을 가서 하늘 궁전에 이른다'는 몽골의 탐색 방법과는 차이를 드러내지만 우물을 매개로 만난다는 점에서는 양국이 동일하다. 아울러 위에 인용한 [자료6. 마니호아르 선녀] 설화는 간략하나마 사위시험담이 들어 있어 한국의 [3. 나무꾼 천상 시련 극복형]과 비교된다. 그리고 남편과 아내가 함께 지상으로 내려와 산다는 점에서 [6. 나무꾼과 선녀 동반 하강형]이라 할 수 있다. 이로 볼 때, 한국의 다양한 유형 변화가 아무런 근거 없이 이루어진 것이 아님을 짐작할 수 있다.

자료8은 '예디게의 서사시'라 불리는 설화인데, 예디게는 돌궐 족과 몽골 족 사이에서 기원한 노가이 족의 장군 이름을 가리킨다. 15~16세기 중앙아시아에 거주한 노가이 부족을 영도했던 예디거 장군은 역사적으로 실존했던 인물이지만 그의 출신과 위업은 주로 전설적 담론으로 전해지고 있다. 그만큼 노가이 족의 영광을 상징적으로 대변하는 인물이며, 그에 걸맞은 추앙을 받았던 인물이다. 특히 예니게의 조상이 고니[鵠]에서 출자한 것으로 묘사되고 있는 점은 주목거리인데, 이것이 곧 '나무꾼과 선녀 설화'와 동일한 유형으로 볼 수 있는 근거가 된다. 이와는 달리 카자흐 족에서 전해지는 각편 '예디게의 서사시'는 예디게의 출신을 '이슬람교의 뛰어난 지도자의 종 바바 토클라스(父)와 고니 소녀(母)'로 전하고 있어 약간의 편차를 보인다.

> 【자료8】 세 마리의 고니가 날아와 깃털옷을 벗고 아리따운 여인이 되어 물에 들어가 몸을 씻었다. 젊은이는 그 중 가장 어린 여인의 옷을 훔쳐 숨겼다. 옷을 잃어버린 여인은 젊은이의 아내가 되기로 하나 세 가지 약속을 지켜달라고 한다. 머리를 빗을 때 자기 머리를 보지 말 것이며, 옷을 벗을 때 겨드랑이를 보지 말 것이고, 신을 벗을 때 발을 보지 말라는 것이었다. 약속을 지키기로 하자 여인은 비로소 젊은이와 결혼하였다. 몇 해가 지난 어느 날 젊은이는 아내와의 약속을 어기고 말았다. 아내를 보니 머리는 여기저기 구멍이 뚫려 있고, 겨드랑이에는 구멍이 나있어 허파가 보였으며, 다리는 새다리였다. 자신의 비밀이 알려진 것을 안 아내는, "나는 지금 아이를 가졌어요. 아이를 낳으면 한 장소에 데려다 놓을 테니 직접 와서 아이를 데려가 달라."고 말하고는 날아가 버렸다. 이렇게 해서 생겨난 아이가 예디게의 조상이 되었다.

위에 제시된 자료에서 보듯 '예디게의 서사시'에서는 '자식 몇 명을 낳을 때까지 옷을 돌려주지 마라.'는 금기와는 달리 세 가지의 금기가 부가되는 점이 큰 차이점을 보인다. 아주 특별한 금기이기는 하지만 이들은 모두 '엿보지 마라'는 물시금기(勿視禁忌)에 해당한다. 이는 '잉어색시'의 목욕 장면에서 제시된 금기와 동일한 성격을 지녔

다. 금기를 제시한 까닭이 문맥에 적시되어 있지 않기 때문에 추론할 수밖에 없지만 어쩌면 '고니>깃털옷을 벗은 여인(불완전한 여성)>완전한 여성'으로 전이하는 데 필요한 시간성과 관련된 금기일 수도 있다. 다만 구멍이 뚫린 머리와 구멍이 난 겨드랑이 및 새다리는 아직 완전한 인간이 되지 못한 모습을 상징하는 것이 아닌가 한다. 이런 점에서 금기 제시의 목적이 '시간성의 유예/유예의 시간성'이라는 금기설화 일반의 한 특징을 엿볼 수 있는 설화라 하겠다.

3. 한·몽 양국 설화의 내용 비교분석

1) 한·몽 설화의 유사점과 차이점

한국과 몽골에서 전승되고 있는 설화들을 비교한다는 것을 여러 모로 어려움이 있다. 그러나 지금까지 필자가 구할 수 있는 자료만을 중심으로 비교한다면 몇 가지 특징을 얻을 수 있다. 여기서 양국의 설화를 비교할 때 자료로 사용하는 것은 한국의 기본형이라 할 선녀승천형에 해당하는 <천녀의 깃옷>[23]과 몽골의 <호리 투메드 메르겐> 설화이다. 자료적 대비가 극명한 자료를 비교 대상으로 하는 것이 논의하기가 용이하기 때문이다.[24]

> 【한국】 옛날 금강산 기슭에 가난한 나무꾼이 살았는데, 산 속에서 나무를 하고 있다가 포수에게 쫓기는 사슴(혹은 노루) 한 마리를 숨겨 구해주었다. 사슴이 은혜를 갚고자 산꼭대기에 있는 영지(靈池)에서 목욕하는 선녀의 날개옷을 감추고 결혼하되 아들 셋 낳기 전에는 결코 돌려주지 말라고 일러주었다. 나무꾼은 사슴의 말대로 선녀의 날개옷을 감추고 선녀와 결혼하여 아들 둘을 낳고 행복하게 살았다. 그러던 어느 날 사슴이 한 말을 잊고 아무런 생각 없이 날개옷을 선녀에게 주고 말았다. 선녀는 날개옷을 입고 두 아이를 양쪽 팔에다 끼고 하늘

23) 각주9) 참조.

24) 이 논문을 심사하는 과정에서 기본형을 텍스트로 삼아 논의하는 데 대해 "<기본형을 중심으로>라는 부제(副題)를 달거나 모든 유형을 대상으로 비교해야 할 것"이라는 지적이 있었다. 매우 타당한 견해이긴 하나 필자는 다음과 같은 이유에서 '나무꾼과 선녀 설화'의 여러 유형 중 단순형 내지 기본형을 기본 텍스트로 삼고자 한다. 우선 몽골의 설화 중 보리야드 족의 '호리 투메드 메르겐 설화'가 몽골에서 차지하는 비중이 크고 우리의 기본형과 유사해서 상호 비교가 용이하다는 점이다. 그리고 전 세계적으로 전승하는 설화들이 기본적으로 갖고 있는 주 모티프가 기본형에 두루 들어 있다는 점이다. 물론 결론의 타당성과 논의의 적확성을 위해 모든 유형의 설화를 비교 검토해야 하는데, 그럴 경우 자칫 논지가 흐려질 염려가 있고, 현실적으로 지면의 제약을 염두에 두지 않을 수 없다. 그렇기 때문에 기본형을 비교의 주된 대상으로 삼고 필요에 따라 여타의 유형들을 언급하고자 한다. 심사자의 적절한 지적을 수용하지 못함을 아쉽게 생각한다.

로 올라가고 말았다.

【몽골】 호리 투메드가 바이칼 호숫가를 지나가다가 9마리의 고니가 날아와 옷을 벗고 여인으로 변하여 목욕하는 것을 보고 그 옷 중에서 한 벌을 숨겼다. 옷이 없는 고니는 날아가지 못하고 호리 투메드의 아내가 되어 11명의 아들을 나으며 행복하게 살았다. 어느 날 고니 아내가 고니옷을 입어보고 싶다고 하자 망설이다가 옷을 꺼내 주었다. 아내는 옷을 입자마자 천창(天窓)을 통해 날아가버렸다. 호리 투메드는 숯검정이 묻은 행주로 고니의 다리를 잡았으나 소용이 없자, 고니 아내에게 자식들의 이름을 지어주고 가라고 부탁했다. 고니 아내는 11명의 아들에게 각각 아름을 지어주고 축언을 한 후 날아가버렸다. 호리 투메드의 아들 11명은 11부족의 시조가 되었다.

이들을 다음과 같은 몇 가지 항목으로 비교할 때, 양국의 설화적 특징이 좀더 극명하게 드러난다.

비교 항목	한 국	몽 골
남녀 주인공	나무꾼과 선녀	메르겐(사냥꾼)과 고니
날개옷을 얻게 된 동기	사슴을 구해준 대가로 사슴이 일러줌	호숫가를 지나다가 우연히 목욕 장면을 목격함
날개옷을 얻게 된 장소	산의 영지	호수
금기 제시	아들 셋을 낳기 전에는 돌려주지 마라.	구체적인 진술이 없음(그러나 '옷을 돌려주지 마라'는 금기를 엿볼 수 있음)
금기 파기 이유	아이 둘을 낳고 살다가 아무런 생각 없이 돌려줌	어쩔까 싶어 망설이다가 돌려줌
금기 파기 결과	아내가 하늘로 날아 가버림	고니가 되어 날아 가버림
결말 처리	·다시 가난해지고 홀로 됨 ·[수탉이 됨]	·11씨족의 시조가 됨 ·[고니 다리 밑이 검어짐]
※[ ]로 정리한 것은 기본형에 해당하는 설화에 보편적으로 나타나는 결말처리이다.		

위 표에서 보듯 [날개옷을 얻게 된 동기]를 비롯하여 [금기의 제시와 파기 이유 및 결과]에서는 큰 차이를 드러낸다. 물론 이야기의 마무리 양상도 차이가 있지만 이는 앞의 요소들 때문에 비롯된 결과이기도 하다.

먼저 남녀 주인공의 차이는 단순하면서 이 설화를 둘러싼 양국의 문화적 특징을 배경으로 한다. 직접적이지는 않지만 나무꾼은 정착 농업 문화를 암시하고, 사냥꾼은 수렵문화를 가리킨다. 여성 주인공은 선녀와 고니다. 고니가 수렵과 관련된 자연적 인격이라면, 선녀는 수렵에서 어느 정도 변화 가공된 천상적 인격이다. 문화적 차이로

볼 때 이 설화의 기원을 북방계통으로 보려던 종전의 시각도 이와 같은 특징에서 비롯된다.

날개옷을 얻게 된 동기 면에서 볼 때 양국 화중(話衆)의 시각 차이는 크다. 한국의 경우, 사냥꾼에 쫓기는 사슴을 구해주고 그 대가로 날개옷을 얻는 방법을 알게 된다고 진술된다. 이를 '동물보은설화'의 한 유형으로 처리할 수 있지만 대체로 다음과 같은 화중의 인식에서 비롯된 것이다. 우선 사냥꾼을 적대적 존재로 본다는 인식에서 출발한다. 엄밀한 의미에서 나무꾼은 사냥꾼의 정당한 생업을 방해하는 존재인데, 이를 선악의 2분법적인 논리를 적용해서 착한 존재로 설정되고 사슴의 도움을 받는다. 과연 나무꾼은 선한 존재일까, 사슴은 사냥꾼을 타력으로 벗어나 구원받아야 하는 것일까? 이 질문이 제기될 수 있는 것은 이러한 사건 전개가 사냥꾼에 대한 이유 없는 배타성을 전제로 이루어지고 있기 때문이다. 결국 이는 극도의 유아기적 환상과 자기 중심적 선악개념에 의해 가능한 사건 전개이다. 이런 점으로 볼 때 한국의 경우 수렵문화와는 다른 차원에서 이야기가 전개되고 있음을 알 수 있다.

금기 제시 면에서 볼 때, 한국의 경우 분명하게 제시된다. '아이 몇을 낳을 때까지 돌려주지 마라.'는 금기가 주인공에게 직접 제시되기 때문에 이를 현재금기(顯在禁忌)라 한다.[25] 이와는 달리 몽골의 경우 금기 파기의 결과가 얼마나 큰가를 알면서도 명시적으로 나타나지 않는다. 겉으로 드러나지 않고 속에 감추어져 있다는 뜻인데, 이를 잠재금기(潛在禁忌)라 한다. 물론 이와 같은 차이는 선녀나 고니의 목욕 장면을 보게 된 동기 또는 사슴과 같은 보조자의 등장 유무와 밀접한 관련이 있다. 그러나 이런 차이에도 불구하고 금기를 깨뜨리는 행위는 엇비슷하다. '아이를 둘 낳고 살다가 아무런 생각 없이' 돌려주거나 '어쩔까 싶어 망설이다가' 돌려준다. 양국 설화의 주인공 모두가 사소한 실수에 의해 중대한 불행을 맞는다는 점에서 비극적 결함(tragic flaw, hamartia)[26]을 지닌 주인공들이라 할 수 있다. 하지만 몽골 설화의 경우, 비극성에 매몰되지 않는 것은 이 설화가 종족의 시조 기원이라는 문제로 귀결되기 때문이 아닌가 한다. 이 점에 대해서는 좀더 분석할 필요가 있다.

금기 파기의 결과 여주인공은 하늘로 올라 가버리거나 고니가 되어 날아 가버린다. 이 역시 문화적 차이에 의한 표현 방법이다. 한국의 경우 선녀라는 천상적 존재의 성격이 극명하게 나타난 반면 몽골의 경우 고니의 자연적 인격만이 드러난다. 다만 고니

25) 장장식, 1995, 『한국의 풍수설화 연구』, 민속원, 94-95쪽.

26) 이상섭, 1980, 『문예비평용어사전』, 민음사, 101쪽. "운명적인 불행을 초래하는 주인공의 행위와 관련되는 hamartia는 고의적인 범죄나 죄악과 동일시될 수 없는 실수로부터 연유되는 것일 뿐이나 가공할 정도의 이에 어울리지 않는 고통과 파멸이라는 결과를 가져온다." *cf.* 김윤식, 1980, 『문학비평용어사전』, 일지사, 99쪽.

의 자식들이 11씨족의 시조가 된다는 점에서 단순한 자연적 인격만을 아닌 듯싶다. 그러나 비교 대상의 자료만을 갖고 추단하기에는 문제가 있어 변이형에 속하는 [자료6. 마니호아르 선녀]나 [자료7. 마니바다르 왕과 하르 사냥꾼] 등을 인용하여 고니의 신분을 규명할 필요가 있다. 이들 자료에서는 분명 고니의 신분을 선녀라고 못박고 있다. 그렇다면 한국의 경우 여주인공이 '선녀'로 등장하는 것이 성기열의 지적처럼 도교의 영향만은 아니라 생각된다. 성기열은 '북방민족이 형성한 조녀설화(鳥女說話)가 중국을 거치면서 도교의 영향을 받아 신선세계와 관련된 것'이라는 견해를 보였는데, 몽골의 자료에 여주인공의 신분이 고니가 아닌 선녀 또는 천상의 여인으로 나타나는 것을 주목할 때 그의 견해는 수정되어야 한다. 왜냐 하면 몽골의 설화가 중국으로 갔다가 도교의 영향을 받고 다시 몽골로 전파된 것이라는 논리와 상통하기 때문이다. 어쩌면 한 부족의 시조와 관련된 시조설화 내지 시조신화라는 점에서 자연 인격인 고니를 염두에 두고 그 본의(本義)는 살리면서 신성성을 덧붙여 형성된 것이 자료6·7이 아닌가 한다. 실제로 호리 투메드 설화에서 진술된 고니에 대한 언급은 이 점을 감안한 듯하다.

> 아내는 11명의 자녀를 남편에게 남겨두고 떠나갔는데, 떠나갈 때 위로 날면서 많은 기원을 했다. '대대손손, 자자손손 건강하기를! 행복하게 살기를!'라고 축원하고는 북동쪽으로 날아 가버렸다. 사람들은 그녀가 어디서 왔는지, 누구인지 알지 못했다. 우리 나라에서 옛날에 보리야드 무당이 굿을 할 때,
>
> 나의 고니 겨레여
> 자작나무에서 나온 말뚝이여
> 자작나무로 둘러싸인 호다르(보리야드의 지명)여
> 물로 둘러싸인 오이홍(바이칼 호수에 있는 섬) 섬이여
>
> 라고 노래를 부르며 시작했다.

고니 아내가 떠날 때 아이들의 이름을 지어주고 축원을 한다는 점과 그녀에 대한 정체를 알지 못한다는 기술은, 고니 아내가 자연적 인격을 지닌 단순한 고니가 아님을 뜻한다. 특히 보리야드 무당이 굿을 할 때 부른다는 무가 가사는 이 점을 극명하게 보여주고 있다. 따라서 몽골의 경우 고니와 선녀 사이의 거리는 그리 큰 문제가 되지 않는다고 할 수 있다.

아내가 떠나갈 때 아이를 두고 가느냐, 데리고 가느냐 하는 것도 중요한 차이점이다. 한국의 경우 아이를 데리고 가는 반면 몽골은 아이를 두고 간다. 동반가출[또는 동반 회귀]과 단독 가출[단독 회귀]이라는 차이는 물론 양국 설화의 전승가치와 관련이 있다.[27] 몽골의 경우 시조(始祖) 출현을 설명하는 기원신화이기 때문에 반드시 아이를

두고 갈 필요가 있다. 게다가 떠나는 아내에게 아이의 이름을 지어달라고 절규하는 것도 기원신화적 성격과 관련이 있다. 몽궐 족의 지파인 노가이 족의 신화([자료 8])에서는 여인이 임신한 상태에서 가출하는데, "아이를 낳으면 한 장소에 데려다 놓을 테니 데려가 달라."는 말을 잊지 않는다. 아이를 가진 채 가출하는 것이지만 이는 임신이라는 상황에서 부득이 발생한 일이지 궁극적으로 동반 가출이라 할 수 없다. 그렇기에 그 아이는 예디거의 조상이 되어 전체적으로 노가이 족 시조신화로서의 주인공 구실을 하는 데 부족함이 없다.

일본에서 전승되는 한 유화이기는 하지만, '4명의 아들을 낳은 천녀가 깃옷을 찾아내고 아이들을 남겨둔 채 하늘로 가버리는' 줄거리 역시 단독가출형이다. 이 설화에 등장하는 4명의 아들은 오미시루(音美志留)・나시도미(那志登美)・이제리히메(伊是理比昧)・나제리히메(那是理比賣)인데, 모두들 단독가출하는 어머니에 의해 버림을 받는다. 물론 이들은 이까고(伊香) 족의 시조가 된다.[28] 따라서 몽골 족의 이야기처럼 족조신화로서 구실을 하는 것이다. 물론 시조신화 구실을 하지 않는 중국이나 안남・보르네오의 설화에서도 단독 가출[단독 회귀]이 이루어지지만 여기에서는 자식에 대한 특별한 언급이 없거나 명확하게 드러나지 않는다. 이 점은 전승집단의 자녀관・가족관・가족 형태와 같은 문화사에 관심을 갖고 접근해야 할 가족사의 문제이기도 하다.[29]

2) 만주 설화와의 비교

일부 학자는 만주 설화에서 전승되는 '만주족 시조신화'를 '나무꾼과 선녀 설화'의 유형에 넣기를 주저하지 않는다. 만주족은 민족 계통에서 볼 때 한국 민족과 여러 모로 친연성이 높고, 지역적으로 상당히 가까운 거리에 있는 까닭에 만주족 신화 중

27) 성기열의 연구에 의하면, 아이들을 데리고 천상에 오르는 형과 지상에 버려둔 채 가는 형으로 나눌 수 있는데, 한국・일본・뉴 헤브리데스의 설화가 전자에 해당하고, 후자의 것으로 중국・몽골・안남・보르네오・일본의 설화를 들 수 있다. 성기열, 앞의 글, 20쪽.

28) 朝鮮文化史 : 日本文化と朝鮮(東京 : 新人物往來社, 1975), 145쪽. 성기열, 앞글 7쪽에서 재인용함. 이 설화는 '伊香天女說話'라 불리는데, 일본의 경우 '나무꾼과 선녀 설화'로서 가장 오래된 고형으로 추정된다. 柳田國男, 1969,『昔話と文學』, 東京 : 岩波書店, 18-20쪽.

29) 이러한 관점에서 이루어진 연구가 배원룡,『<나무꾼과 선녀> 설화에 나타난 가족 의식 연구』, 앞책, 499-513쪽이다. 그러나 배원룡은 '주인공의 공간 이동에 따른 가족관계의 변화'에 초점을 맞춰 가족 의식을 고찰하였다. 일종의 텍스트 내적인 연구라 할 수 있는데, 필자가 언급하고자 하는 것은 이와는 달리 텍스트 외적인 요소, 이를테면 문화형태・사회구조・남녀관계 등의 문화적 맥락 속에서 어떤 의미를 갖는가 하는 점이다.

〈만주 고신화(滿洲古神話)〉[30]를 비롯하여 몇몇의 신화들이 동일한 의식을 반영하고 있을 것이라는 선입관을 갖기 쉽다. 물론 문화적 상이성과 지역의 근접성을 십분 감안할 때, 이러한 견해는 무리가 아니지만 실제의 문화 현상인 신화를 면밀히 검토할 때 논란거리가 아닐 수 없다.

만주족의 문헌인 《동화록(東華錄)》이나 《만주원류고》 등에 실려있는 만주족의 국조신화인 애신각라 포고리옹순(愛新覺羅 布庫里雍順)의 탄생담은 이런 점에서 우리의 관심을 끈다. '천아선녀(天鵝仙女)'를 비롯하여 '삼선녀'·'천녀욕궁지(天女浴躬池)'·'포고리옹순(布庫里雍順)' 등 여러 이름으로 불리는 이 신화는, 외견상 '나무꾼과 선녀 설화'와 상통하는 모티프를 지녔기 때문이다.

> 【만주】 옛날에 은고륜(思古倫)·정고륜(正古倫)·불고륜(佛古倫)이라는 세 천녀가 포고리산(布庫哩山) 아래에 있는 포륵호리(布勒瑚哩)라는 연못에서 목욕을 하였다. 목욕을 끝내자 신작(神鵲)이 붉은 과일[紅果]을 물고 와서 막내인 불고륜의 옷에 놓았다. 불교륜은 과일을 입에 물고 옷을 입었는데, 과일이 갑자기 입 속으로 들어가 임신을 하게 되었고, 하늘에 오르지 못한 채 아들을 낳았다. 아이는 태어나면서부터 말을 할 줄 알고 생김새가 기이하였다. 이 아이가 애신각라 포고리옹순(아이신죠로 부쿠리용순)인데, 추장[貝勒]에 올라 장백산 오막혜(鰲莫惠)의 오타리성(鰲朶里城)에 살면서 나라 이름을 만주라 했다.[31]

이 신화는 청 태조 누루하치의 시조탄생신화다. 시조의 이름을 따서 '애신각라 포고리옹순 탄생신화'라 할 수 있는데, 몽골에서 전해지는 이 자료는 다음과 같다.

> 【몽골】 옛날에 보야닉 우스객치 산(Буяныг үүсгэгч уул)의 정상에 타몽(Тамун) 호수가 있었다. 거기에 하늘의 선녀 3명이 내려와 목욕을 하고 있을 때 까치가 붉은 사과 한 개를 호숫가에 놓았다. 한 선녀가 붉은 사과를 집어먹자 곧 몸에 이상이 생겨 하늘에 올라갈 수 없게 되었고, 호숫가에 지내면서 태조(Тайзу) 왕을 낳았다. 아이는 태어나자마자 곧 말을 할 수 있었고 날마다 호랑이의 젖을 빨려 키웠는데, 6살이 된 후 왕의 어머니는 태조 왕을 요람에 넣어 흑룡강에 띄워 흘러가게 하고 자기는 하늘로 올라갔다. 태조 왕은 물을 따라 흘러가 3부족이 사는 지역으로 가서 서로 싸우고 있는 3부족에게 싸우지 마라고 명령을 내리고 그들의 베일(Бэйл)로 추대되었다. 이들은 차강 산의 태양이 떠오르는 쪽인 오모고이(Омогой) 초원의 오돌(одол)이라는 도시 아래 살면서 혼란을 평정하고 나라 이름을 '만주'라고 했다.[32]

---

30) 愛新覺羅 烏拉熙, 1987, 『滿洲古神話』, 內蒙古 : 內蒙古人民出版社, 15-22쪽.

31) 위 책, 같은 곳. *cf.* 정재호 외, 1992, 『백두산설화연구』, 고려대 민족문화연구소, 182-185쪽에도 같은 내용의 신화가 수록되었는데, 布庫哩山이 布庫里山으로, 布勒瑚哩 연못이 布爾湖里 연못으로, 鰲莫惠의 鰲朶里城이 俄漢惠의 俄朶里城로 바뀌었을 뿐 그 내용은 동일하다.

32) 데. 체렝소드놈 편, "만주 기원에 대하여C", 앞 책, 194쪽. 또 이 책 194-195쪽에 이와 유사한 설화를 제목 없이 다음과 같이 싣고 있는데, 그 내용은 위와 크게 차이나지 않는다.
"만주에 있는 부쿠리 산(Бүкүрн)에 있는 불후리(Булхүрнй) 호수에 엥굴렝(Энгүлэн), 젱굴렝(Жэнгүл

전승 지역이 다르지만 두 설화의 주된 모티프는 동일하다.

㈎ 세 선녀가 연못에서 목욕하다.
㈏ 까치가 붉은 과일을 떨어뜨리다.
㈐ 한 선녀가 그것을 먹고 아이를 잉태·출산하다.
㈑ 선녀는 떠나가고, 영웅은 세 부족이 다투는 지역으로 이동하다.
㈒ 영웅은 부족들을 통합하고 지도자가 되다(만주라 함).

지명이나 인명의 차이[33]를 제외하고는 전체적인 내용 전개의 틀이 같은 이야기임엔 틀림이 없다. 그러므로 만주 지역의 설화나 몽골의 설화를 하나의 동일 설화로 간주해도 무리가 없다. 그렇다면 이제 두 설화를 하나의 동일계 설화로 간주하고 이 설화의 내용을 분석해야 할 차례이다.

이 설화는 한 마디로 자식(또는 시조)의 관점에서 천부천모(天父天母)의 주지를 지닌 교혼설화(交婚說話) 내지 신성혼 신화에 해당한다. 세 선녀는 천상의 존재로서 막내 선녀가 어머니 구실을 하며, 신작(神鵲)으로 상징되는 부(父)의 존재는 신이성을 바탕으로 하는 천상 존재다. 이렇게 본다면 이들의 결합은 '나무꾼과 선녀 설화'에서의 결합 양상과는 엄격한 차이를 드러낸다. '나무꾼과 선녀 설화'에서는 지상의 남성 부권과 천상의 여성 모권 사이의 결합을 주제로 한다. 이를테면 지부천모(地父天母)의 주지이며, 남녀 주인공과 공간의 관계를 중시한다면 '지남천녀형(地男天女型)' 설화에 해당한다.[34] 그렇다면 만주 지역을 배경으로 전승되는 설화는 분명 유형상 차이를 갖는다. 특히 여성의 옷을 탈취하는 모티프가 전제되지 않은 만주 지역의 설화를 '나무꾼과 선녀 설화'의 한 유형으로 볼 이유가 없다. 이런 까닭에 만주 지역의 전승설화를 '나무꾼과 선녀 설화'의 유형으로 본다는 것은 논의의 출발부터 무리가 있는 셈이다.

эн), 페쿨렝(Фэкүлэн)이라는 이름을 가진 하늘의 세 딸이 내려 와 목욕을 하였다. 물에서 나와 옷을 입으려고 할 때 까치가 날아와 막내딸의 옷에 붉은 과일을 떨어뜨려 놓고 날아갔다. 그녀는 과일을 먹고 하늘로 날아갈 수가 없게 되었고, 후에 한 아이를 낳았다. 아이는 태어나자마자 말을 할 줄 알았다. 아이가 성장하자 어머니는 아이엉 기오로(Айшин Гиоро)라는 성과 부르쿠리 이온쇽(Бүркүри Йоншок)이라는 이름을 지어주고 작은 배에 태워 물을 따라 흘러가게 했다. 만주의 세 부족이 싸우는 곳에 이르러 싸움을 그치게 하고 그들 의 베일[추장]이 되었으며, 챤보샨의 동쪽 오달리(Одалин)에 머물며 나라의 이름을 만주라고 불렀다. 부르쿠리 이온쇽은 까치를 조상이라고 보고 죽이지 않았다고 한다."

33) 이는 만주어와 몽골어의 음사적 차이에 의한 것이기에 이런 차이가 내용을 변별하는 것은 물론 아니다.

34) 배원룡, 『나무꾼과 선녀 설화 연구』, 120쪽 참조. 이런 양상은 천상계의 남성과 지상계의 여성이 신성혼을 이루는 한국 신화의 전통과는 상당히 어긋난다. 환웅과 웅녀, 해모수와 유화, 혁거세와 알영, 수로와 황옥, 천지왕과 총맹부인, 당칠성과 매화부인의 결연은 결국 천부지모(天父地母)로 귀결되기 때문이다.

그렇다면 만주의 '만주족 시조신화'는 어떤 신화와 관련이 있는 것일까? 만주신화에서 '태어나면서부터 말을 할 줄 알고 생김새가 기이하였'던 주인공[아이]은 하늘새의 후손으로서 비범함을 보이며, 이름 자체가 곧 그의 위엄을 드러낸다. 부계 혈통을 가리키는 '애신각라'는 황금[金]을 뜻하는 말인데, 태양 또는 햇빛을 가리키는 상징일 수 있고, 아울러 새를 의인화하는 말일 수도 있다. 그러므로 애신각라는 태양의 후손 내지 하늘새의 자손이라는 상징성을 담고 있는 성씨다.

또 여진족이 세운 나라 이름을 금(金, 1115-1234)이라 했거나 누루하치가 세운 대청(大淸, 1616-1912)의 본디 이름이 후금(後金)이었음을 고려할 때, 이들은 스스로를 천신족의 후예라 생각했던 전통적 관습을 가졌다. 또 포고리옹순은 그가 잉태한 산 이름을 가리키는데, 싸움을 일삼던 삼성족(三姓族)이 그의 이름을 듣자마자 싸움을 그치고 우러러보았다는 것은 그의 이름 자체가 천신의 후예임을 나타내고 있고 두루 그 사실을 알고 있었다[35]는 뜻이 된다. 덧붙이자면 애신각라를 성으로 삼아 부성(父性)을 찾고 그것으로 부계 혈통을 잇는 포고리옹순은, 하늘새의 자손이라는 선언이며, 이 때의 새는 바로 천조숭배사상에서 흔히 등장하는 지고(至高)의 존재라 할 수 있다.

동이족이라 추정되는 은나라 왕가의 선조인 '설(契) 탄생 신화'도 천조숭배신앙을 담고 있어 매우 주목된다.

> 유융씨의 딸 간적이라는 여인이 물가로 가서 목욕을 하고 나와 보니, 벗어 놓은 옷 위에 이상한 알 하나가 놓여있었다. 그것은 하늘나라 임금이 보낸 검은 새[玄鳥]가 떨어뜨린 알이었다. 간적은 그 알이 하도 신기하여 삼켜버렸다. 그 후 임신하여 아기를 낳았는데, 그 아기가 곧 설이다.[36]

신화의 이형태(異形態)에 따라 현조가 떠나가면서 남긴 두 개의 알을 먹었다고도 하며, 강에서 목욕하던 간적이 현조가 떨어뜨리는 것을 보고 받아먹었다고 한다. 중요한 것은 신화 각편의 편차가 아니라 설의 탄생이 새알로 인한 무염시태(無染始胎)를 보이고 있고, 은 민족이 새의 후손이라는 인식을 드러내고 있다는 점이다. 여기서 검은 새는 하늘임금이 보낸 사자인 천조(天鳥)이며, 그것은 태양 속에 있다는 까마귀(金烏, 三足烏)[37]를 상징하고 있다. '설 탄생 신화'의 기본 요소인 '새(새의 알)-물(물가)-먹음(삼킴)-임신과 출산'이라는 계기적 사건은 만주족 시조신화와 궤를 같이 한다는 점에서 상관성이 매우 크다.

---

35) 서대석, 『백두산과 민족신화』, 『백두산설화연구』, 47쪽. 여기서 삼성족의 싸움을 그치게 하고 우러르게 했다는 것은 그가 세 부족을 통치권에 복속시켜 통합했던 사건을 가리킨다고 보았다.
36) 전인초・김선자 역, 1992, 『중국신화전설 I 』, 민음사, 388-389쪽.
37) 박시인, 1994, 『알타이신화』, 청노루, 87-88쪽.

이 밖에 인간이 하늘새의 자손이라는 신화적 관념이 담긴 신화로 중국의 소호신화(少昊神話)[38]를 들 수 있다. 그러나 지면상 비교 분석은 생략하고자 한다[39].

논의가 지나치게 확장되었지만 이런 점에서 만주족의 신화는 우리가 논의하고자 하는 '나무꾼과 선녀 설화'와는 분명히 다른 유형임엔 틀림이 없다. 초기 연구자들[40]이 이 설화를 '나무꾼과 선녀 설화'와 동궤의 신화로 간주한 것은 바로 신조(神鳥)를 모성으로 하는 신화적 발상이 엇비슷하고, 무엇보다도 '옷을 벗고 목욕하는 여인이 등장한다.'는 등장인물과 그 행위만을 주목한 결과라 생각된다.

그렇다면 한·몽 양국에 전승되고 있는 '나무꾼과 선녀 설화'에 해당하는 중국의 설화는 없는 것일까? 물론 그렇지 않다. 중국측 자료에서 굳이 우리의 '나무꾼과 선녀 설화'와 동궤의 설화를 들라면 손진태의 지적[41]처럼 《현중기(玄中記)》나 《수신기(搜神記)》를 비롯하여 《성재잡기(誠齋雜記)》·《유양잡조(酉陽雜俎)》 등에 수록된 설화[42]들을 꼽을 수 있다. 이 가운데 진 곽씨의 《현중기(玄中記)》에 실린 설화를 들어보면 다음과 같다.

> 옛날 상주의 어떤 남자가 밭 가운데 예닐곱 명의 여자가 있는 것을 보고 기어가서 털옷을 가져와 감추었다. 나중에 새들은 털옷을 입고 날아갔으나, 한 마리 새만은 날아가지 못했다. 남자는 그 여자를 취하여 아내로 삼아 세 딸을 낳았다. 나중에 어머니가 딸더러 아버지에게 묻게 하여 털옷이 쌓아둔 쌀 밑에 있다는 것을 알았다. 그 여자는 털옷을 입고 하늘로 올라갔다. 나중에 옷을 가지고 와서 세 딸 역시 옷을 입고 날아가버렸다.[43]

---

38) 전인초·김선자 역, 앞의 책, 197-202쪽.

39) 이에 대한 자세한 논의는 장장식, 1998,『곽씨 시조설화의 형성과 신화성』,『한국민속학보』9집, 한국민속학회, 217-248쪽 참조.

40) 이 신화에 대해 손진태는 '고니소녀전설'과 동궤의 설화로 보았고, 권영철 역시 만주의 청태조 조상설화를 '나무꾼과 선녀 설화'로 간주했다. 그러나 논의한 것처럼 등장 인물의 역할과 인물 탄생의 주지 등을 종합적으로 고려할 때 별개의 신화라 할 수 있다. 그리고 몽골의 연구자 체. 담딩수렝·데. 첸드 역시 이 설화(만주국왕의 출생신화)를 '나무꾼과 선녀 설화'로 처리했다. cf. 손진태, 앞의 책, 193-198쪽과 권영철, 앞의 글, 174쪽. 체. 담딩수렝·데. 첸드, 1977, 몽골 문학선Ⅱ, 울란바타르, 417-418쪽.

41) 손진태, 1947,『한국민족설화의 연구』, 을유문화사, 195-196쪽.

42) ㉠唐 段成式의 《酉陽雜俎》 소재 설화 : "夜行游女 一曰天帝女 一名鈞星 夜飛晝隱 如鬼神衣毛爲飛鳥 脫毛爲婦人 無子 喜取人子 胸前有乳 凡人飴小兒 不可露處 小兒衣亦不可露曬 毛 落衣中當爲祟 或以血點其衣爲誌 或言産死者所化" ㉡晉干寶의 《搜神記》 소재 설화 : "豫章新喩縣男子見田中有六七女 皆衣毛衣 不知是鳥 匍匐往 得其一女所解毛衣 取藏之 卽往就諸鳥 諸鳥各飛去 一鳥獨不得去 男子取以爲婦 生三女 其母後使女問父 知衣在積稻之下 得之衣而飛去 後復以迎三女 女亦得飛去" ㉢元 周達觀의 《誠齋雜記》 수록 설화 : "陽縣地 多女鳥 新陽男子 于水次得之 遂與共居 生三女 悉衣羽而去 豫章間 養兒不露其衣 言是鳥落塵干兒衣中 卽令兒病 故亦謂之飛夜游女" 이상은 손진태, 앞 책, 195-196쪽에서 재인용함.

43) 晉 곽씨의 《玄中記》에 수록된 내용은 다음과 같다. "昔豫州男子 見田中有六七女人 不知是鳥 匍匐往 先得其毛衣 取藏之 卽往就諸鳥 鳥各走就毛衣 衣之飛去 獨一鳥不得去 男子取以爲婦 生三女

이 이야기는 목욕하는 모티프를 구비하고 있지 않지만 '나무꾼과 선녀 설화'의 정형성을 보여주고 있다. (깃)털옷을 벗은 여자[여자새]와 이를 빼앗아 감추는 남자, 그리고 결혼과 이별이라는 전체적인 틀을 유지하고 있기 때문이다. 또 자녀의 관점이긴 하지만 전형적인 지부천모(地父天母)의 결합 형태를 보여준다는 점에서도 더욱 그렇다.

이와는 다르지만 '견우와 직녀'라는 설화명으로 전승되는 중국설화[44]도 '나무꾼과 선녀 설화'에 속한다. 물론 이 설화는 칠월 칠석의 유래와 결부된 이야기이긴 하지만 견우랑(牽牛郞)이라 불리는 젊은이가 물소의 도움으로 목욕하는 선녀(河織女)의 옷을 감추고 마침내 결연을 맺고 살다가 선녀가 감춘 깃옷을 찾아 떠나간다는 기본 줄거리를 충실히 담고 있다.

> 【자료9】 한 젊은이가 물소를 끌고 다니며 키웠는데, 그를 견우랑이라 했다. 젊은이는 "강가에 칠선녀가 목욕을 하고 있으니 벗어놓은 옷 중에서 한 벌을 감추어두면 아내를 맞이할 수 있다."는 물소의 말을 듣고 목욕하는 선녀의 옷을 훔쳐서 기둥 밑에 파묻어 버렸다. 깃옷을 잃은 선녀는 하직녀였는데, 어쩔 수 없이 견우랑과 결혼하였다. 나이가 먹은 물소가 죽을 때에 "가죽을 벗겨 모래를 담고 고삐를 풀어 주머니를 만들어 항상 메고 다니면 재난을 극복할 수 있다."고 유언했다. 견우랑은 물소가 시키는 대로 했고, 2,3년이 지나는 사이에 남매가 태어났다. 어느 날 직녀는 옷을 감춘 곳을 물었는데, 세월이 지났으니 괜찮을 것이라고 생각하고 일러주었다. 직녀는 옷을 꺼내어 입고 순식간에 구름을 타고 올라가 버렸다. 견우는 어이가 없어 등을 두들겼는데, 그것이 곧 물소 가죽주머니를 두들긴 것이 되어 아이들을 데리고 구름을 탄 채 직녀를 쫓아갔다. 직녀는 쫓아오는 견우를 향해 금비녀를 던졌고 견우는 가죽주머니의 모래와 끈으로 막았다. 이렇게 싸울 때에 천제의 사자가 나타나 "견우는 하동(河東)에, 직녀는 하서(河西)에 살면서 해마다 7월 7일 밤에 만나도록 하라."고 명령했다. 이후 견우와 직녀는 은하수 양쪽에 살면서 칠월 칠석 저녁에 만나는데, 이 날 비가 오는 것은 두 사람이 헤어지기 안타까워 흘리는 눈물이라 한다.

깃옷을 감추고 결혼하며 가정을 이루고 살다가 깃옷을 찾아 입고 떠난다는 이야기는 여타의 '나무꾼과 선녀 설화'와 동일하다. 그러나 물소가죽과 고삐를 이용해 도망치는 직녀와 다투는 모티프와 천제의 명령으로 싸움을 그치고 1년에 한번씩 만난다는 이른바 칠석모티프는 상당히 특이하다. 게다가 '이 날 비가 오는 것은 두 사람이 헤어지기 안타까워 흘리는 눈물'이라는 결말 처리는 전후 사정을 비추어 볼 때, 비논리적이기까지 하다. 칠석날 비가 오는 것이 남녀의 눈물이라는 해석은, 직녀가 남편을 버

其母後令女問父 知衣在積稻下 得之衣而飛去 後以衣迎三女 三女兒得衣亦飛去" 손진태, 앞 책, 195쪽에서 재인용함.

44) 이주홍 역편, 1975, 『중국민담선』, 정음사, 17-21쪽.

리고 떠나가고 쫓아오는 남편을 향해 금비녀를 던지는 선행행위와 앞뒤가 맞지 않기 때문이다. 이것은 칠월 칠석이라는 남녀 결연 모티프를 가진 세시유래담과 '나무꾼과 선녀 설화'를 결부시킨 까닭에 발생하는 이야기 전개상의 모순이라 하겠다.

이야기 전개의 이러한 모순을 극복하고자 함이었는지 '견우와 직녀'의 내용에서 약간의 합리적인 변화를 꾀하는 설화가 몽골문(蒙古文) 자료로 남아있다. 첫째, 천모(天母)가 등장하며 선녀들이 지상에 내려와 목욕했다는 사실을 알고 어두운 방에 가두어 두는 한편 외손녀인 선녀를 잡아 형벌을 주기로 결정한다는 점이다. 둘째, 천모가 직접 지상에 내려와 선녀를 붙잡아 끌고 가려고 하자 아이들이 와서 애걸을 하며, 선녀가 끌려 갈 때 아이들에게 견우에게 알리라고 부탁한다는 점이다. 셋째, 견우가 직녀를 데리고 가는 천모의 뒤를 쫓자 천모가 비녀를 던져 강[은하수]을 만들고 남녀를 별로 만든다는 점이다.

물론 이러한 변화를 지닌 설화가 몽골 본래의 것이라거나 몽골화된 설화라고 할 수는 없다. 칠석유래와 관련시켜 전개되는 '나무꾼과 선녀 설화'의 한 유형이 그대로 몽골에 전해진 것으로 볼 수 있다. 예컨대 천모가 본디부터 사나운 성격을 지녔고, 머리에 꽂은 비녀를 던져 강을 만들며, 남녀를 별로 만들어 하늘에 있게 한 모티프는 몽골 이야기에 나타나지 않기 때문이다. 몽골연구자가 중국측 자료를 참고하고 소개하는 차원에서 정리한 것으로 보는 것이 타당하다. 그러나 '전형적인' 지부천모(地父天母)의 결합 형태를 보여주고 있다는 점에서 중·몽(中蒙)의 두 이야기를 동일 유형으로 보아도 무방하며, 지금까지 논의했던 '나무꾼과 선녀 설화'에 속한다고 할 수 있다.

4. 마무리

지금까지 우리는 지상의 남성이 목욕하는 천상 여성의 옷을 훔치고 결혼하지만 결국 헤어지고 만다는 '나무꾼과 선녀 설화'를 중심으로 한·몽 설화를 비교해보았다. 전세계적인 전승분포를 보이고 있는 설화를 한국과 몽골이라는 한정된 지역을 중심으로 비교해본 것은 여러 모로 문제가 없는 것은 아니다. 그러나 기왕의 논의에서 이 설화가 북방 민족의 문화에서 발생하고 남방으로 전파되었다는 관점이 크게 대두되고 있는 실정에서 이를 실증적으로 비교 분석한다는 것은 나름대로의 의의를 지닌다고 할 수 있다.

이 설화의 발생지가 북방이든 남방이든 간에 전승 자료만을 놓고 본다면 한국은 가히 '고니소녀의 나라'라 일컬을 수 있을 만큼 다양한 전승양상을 보이고 있는 실정

이다. 이것이 한국민이 지닌 정서와 문화적 특성일 수 있다는 생각이 드는 것도 사실이다.

한국의 '나무꾼과 선녀 설화'와 만주족의 시조신화와 비교할 때, 만주족의 신화는 '나무꾼과 선녀 설화'와는 분명 무관한 별개의 설화이다. 한국의 '나무꾼과 선녀 설화'는 몽골의 <호리 투메드 메르겐> 설화와 친연성이 높으며, 약간의 차이에도 불구하고 동일 유형의 설화로 간주해야 할 것이다. 여기서 약간의 차이란 문화적 배경과 관련된 것이기에 상당히 중요한 요소임을 놓쳐서는 안 된다. 이런 점에서 만주족의 시조신화와 '나무꾼과 선녀 설화' 유형을 연결시키려는 것은 무리가 있고, 오히려 중국측 자료를 거론하자면 《현중기(玄中記)》·《수신기》·《성재잡기》·《유양잡조(酉陽雜俎)》에 수록된 설화와 칠월 칠석 유래담과 관련된 '견우와 직녀'라는 설화들이 주목되어야 한다. 이들은 약간의 변모된 내용을 보일지라도 궁극적으로 '나무꾼과 선녀 설화'에 해당하는 정형성을 지녔기 때문이다.

한편 '나무꾼과 선녀 설화'의 기본형이라 할 '천녀의 깃옷'을 몽골의 설화와 비교할 때, 다음과 같은 중요한 특징은 주목되어야 한다.

첫째, 남녀 주인공의 차이는 단순하면서 이 설화를 둘러싼 양국의 사회문화적 특징을 배경으로 하고 있다는 점이다. 직접적이지는 않지만 나무꾼은 정착 농업 문화를 가리키고, 사냥꾼은 수렵문화를 암시한다. 여성 주인공은 선녀 또는 고니다. 고니가 수렵과 관련된 자연적 인격이라면, 선녀는 수렵에서 어느 정도 변화 가공된 천상적 인격이다. 문화적 차이로 볼 때, 이 설화의 기원을 북방계통으로 보려던 종전의 시각도 이와 같은 수렵문화적 특징에서 비롯된다.

둘째, 날개옷을 얻게 된 동기 면에서 볼 때 양국 화중(話衆)의 시각 차이는 크다. 사냥꾼에게 쫓기는 사슴을 구해주고 그 대가로 날개옷을 얻는 방법을 알게 된다는 한국의 화중은, 사냥꾼을 적대적 존재로 본다는 인식에서 출발한다. 이는 '힘없는 사람은 선하고 힘 센 사람은 악하다(弱者善 强者惡)'와 같은 선악의 2분법적인 논리를 적용한 결과이고, 이에 따라 나타난 유아기적 환상과 자기 중심적 선악개념이라는 점이다. 이로 볼 때 한국의 경우 수렵문화와는 다른 차원에서 이야기가 전개되고 있음을 알 수 있다.

셋째, 여성 인물의 성격을 볼 때 문화적 차이를 극명하게 드러낸다는 점이다. 한국의 경우 '선녀'라는 천상적 존재의 성격이 극명하게 나타난 반면, 몽골의 경우 '고니'의 자연적 인격을 드러낸다. 그러나 고니의 자식들이 11씨족의 시조가 된다는 점에서 단순한 자연적 인격만을 아닌 듯싶다. 이를 반영한 것이 바로 [자료6. 마니호아르 선녀]나 [자료7. 마니바다르 왕과 하르 사냥꾼]인데, 이들 자료에서는 분명 고니의 신분을 선녀라고 못박고 있다. 그렇다면 한국의 경우 여주인공이 '선녀'로 등장하는 것이 도교

의 영향만은 아니라 생각된다. 어쩌면 한 부족의 시조와 관련된 족조설화 내지 시조신화라는 점에서 자료6·7처럼 자연 인격인 고니를 염두에 두고 본의(本義)를 살리면서 신성성을 덧붙인 것이 아닌가 한다.

넷째, 몽골의 설화가 보리야드 족 시조신화 또는 족조설화로 전승되고 있다는 점에서 이 설화의 발생지가 바이칼 호수를 중심으로 한 북방 지역일 개연성이 높다. 물론 이는 잠정적인 추론이기는 하지만 종족의 발생과 관련된 시조신화가 다른 데서 차용될 가능성이 그만큼 적기 때문이다. 물론 돌궐 족과 몽골 족 사이에서 기원한 노가이 족의 예디게신화에서 차용의 흔적을 엿볼 수 있는데, 넓게 보면 노가이 족은 범몽골족으로 볼 수 있기 때문에 필자의 논지를 크게 훼손할 수는 없다고 본다.

끝으로 목욕하는 여인(고니)의 옷을 훔치고 천상에 오르지 못한 여인과 결혼한다는 설화적 사실은 인류학적으로 결혼의 한 형태로 지속해왔던 약탈혼의 잔영을 반영한 것이 아닐까 한다. 이야기의 주제가 무엇이건 간에 이 설화가 '여인의 옷을 훔치고[빼앗고] 마침내 여인과 결혼한다.'는 주된 의미를 표출하고 있기 때문이다. 이에 대한 자세한 논의는 차후의 과제로 남기고 싶다. 아울러 이 설화를 통해 구현되고 있는 가족 문제를 비교 검토함으로써 문화적 맥락과 차이점을 추적하고 싶다.

【참고 문헌】

권영철, 1969,「금강산 선녀설화 연구」,『효성여대 연구논문집』 제1집, 효성여자대학교.

김윤식, 1980,『문학비평용어사전』, 일지사.

박시인, 1994,『알타이신화』, 청노루.

배원룡, 1998,「<나무꾼과 선녀> 설화에 나타난 가족 의식 연구」,『설화연구』, 태학사.

배원룡, 1993,『나무꾼과 선녀 설화 연구』, 집문당.

서대석, 1992,「백두산과 민족신화」,『백두산설화연구』, 고려대 민족문화연구소.

성기열, 1982,「민담 <선녀와 나뭇꾼>의 한·일 비교」,『인문과학연구소 논문집』 8집, 인하대 인문과학연구소.

손진태, 1954,『한국민족설화의 연구』, 을유출판사.

이부영, 1965,「한국전래동화 <선녀와 나무꾼>의 심리학적 제문제」,『명주완 박사 환력기념논문집』 1집.

이상섭, 1980,『문예비평용어사전』, 민음사.

임석재, 1939,「조선의 이류교혼담」,『조선민속』 제3호, 조선민속학회.

장장식, 1998,「궉씨 시조설화의 형성과 신화성」,『한국민속학보』 9집, 한국민속학회.

_____ , 1984,「설화의 금기 연구」, 경희대학교 대학원 석사학위 논문.

_____ , 1995,『한국의 풍수설화 연구』, 민속원.

전경욱·장장식, 2001,「동몽골 보리야드 족의 샤머니즘」,『몽골의 무속과 민속』, 고려대 민족문화연구원 민속학연구소.

조동일, 1980,「민담구조와 그 의미」,『구비문학의 세계』, 새문사.

최상수, 1984.,『한국민간전설집』, 통문관.

최상수, 1985,『한국민족전설의 연구』, 성문각.

최운식·김기창, 1988, <나무꾼과 선녀>와 <고니 처녀> 비교」,『전래동화 교육론』, 집문당.

황경숙, 1995,「<나무꾼과 선녀> 설화의 심리학적 시론-나무꾼 지상 회귀담을 중심으로」,『국어국문학』 32호, 부산대학교국어국문학과.

이주홍 역편, 1975,『중국민담선』, 서울 : 정음사.

전인초·김선자 역, 1992.『중국신화전설 I 』, 서울 : 민음사.

愛新覺羅 烏拉熙, 1987,『滿洲古神話』, 內蒙古 : 內蒙古人民出版社.

柳田國男, 1969,『昔話と文學』, 東京 : 岩波書店.

데. 체렝소드놈, 1989,『몽골의 민간신화』, 울란바타르.

이쉬. 가담바·데. 체레소드놈 공편, 1978,『몽골구비문학 선집』, 울란바타르.

체. 담딩수렝·데. 첸드, 1977,『몽골 문학선Ⅱ』, 울란바타르.

S. Thompson, 1964, *The Types of the Folktales*, Helsinki.

ABSTRACT

A Comparative Study on Korean and Mongolian Folk Tales entitled "a Fairy and a Woodcutter"

Jang, Jang-Sik(The National Folk Museum of Korea)

I compared Korean folk tale with that of Mongolia based on a folk tale entitled "a fairy and a woodcutter", a story of a woodcutter who stole a fairy's clothes bathing in the pond and married her, but at last separated from her. This comparative study deserves notice in that the viewpoint that the story was created in culture of northen countries and spread to southern countries has been discussed.

A Korean folk tale, "a fairy and a woodcutter" is closely associated with Mongolian story named "Khori-tumed mergen" and should be differently considered from Manchu founding mythology. On the contrary, several kinds of folk tales recorded in Chinese texts are closely related to Korean folk tale named "the Altair and the Vega", a sad story of lovers met on a bridge once a year on the seventh of July of the lunar calendar.

In comparison with Korean and Mongolian folk tales named "a fairy and a woodcutter", these following characteristics should be noticed.

First, the difference between the characters of heroes and heroins in the stories has hardly been found, but the backgrounds of tales are differently shown by demonstrating social and cultural characteristics between two countries. A woodcutter indirectly stands for the settled farming culture and a hunter symbolizes the hunting culture. The heroins of two tales are a fairy and a swan respectively. The swan is a natural character related to the hunting while the fairy is an imaginary heavenly character. Considered as the cultural difference, the previous point that the tale originated in Northern counties led to the hunting culture.

Second, the viewpoints between Koreans and Mongolians show big differences in the motifs to get the winged clothes. Koreans believed that the winged clothes was obtained at the expense of rescuing deer from a hunter. This meant that the hunter was thought to be a bad man. Koreans adopted the dichotomy that states "the weak are

good and the strong are vice." Therefore, this concept started from infant illusions and self-centered good and evil thinking

Third, female heroins manifest the cultural difference clearly. A 'fairy' of Korea demonstrates heavenly creature distinctively while a 'swan' of Mongolia illustrates the natural character. However, the swan is considered as a simple natural character in that his children become the founders of eleven different tribes. In other mongolian materials, the status of a swan was regarded as a fairy. Consequently, the main female characters appeared as a 'fairy' in Korean tales are thought not to be influenced by Taoism only.

Fourth, Mongolian folktales are said to originate in the Vical lake located in northern countries in that they have been handed down as the founding mythology of the Boriyad. This is only a provisional inference but the founding mythology associated with the occurrence of a tribe does not have any possibilities to borrow from other mythologies.

Lastly, the story that a man stole a woman's clothes and married her attest to the fact that represents plunder weddings. It puts emphasis on the content which states 'a man stole a woman's clothes and married her'. It remains to be proved that family problems and cultural context caused in this tale should be embodied and understood.

中文提鋼

对韩·蒙"樵夫和仙女传说故事"的比较研究

张长植(国立民俗博物馆)

地上的男子在天上的仙女洗澡的时候偷拿了仙女的衣服，两个人结婚之后最后又分离了，这就是"樵夫和仙女"的故事。本文以"樵夫和仙女"的传说故事为中心对韩国和蒙古的传说故事作了比较。在以往的研究中一般主张这一传说首先出现在北方民族的文化里,后来传播到南方。那么通过实证来进行一次具体的比较研究应该是有一定的意义的。

韩国的"樵夫和仙女"的传说故事与蒙古的"Khori-tumed　mergen"传说故事有着很大的亲缘性。满族的始祖神话则应该看作是另类的传说故事，"樵夫和仙女"的传说故事反而与中国文献中所记载的几个故事以及和七夕由来有关的"牵牛织女"的故事有关。因为这些故事虽然各自有变化但都具有"樵夫和仙女"传说故事的基本模型。

在比较韩国和蒙古的“樵夫和仙女”传说时应该注意以下的的几个重要特征：

首先，故事的背景带有两国的社会文化特征。虽然并不直接，但我们可以通过故事情节做出这样的论断：樵夫反映着居住固定的农业文化，猎手暗示的是狩猎社会的文化。女主人公是仙女和天鹅。如果说天鹅是和狩猎有关的自然的对象的话仙女是和狩猎有着一定距离的经过了某种程度的加工的天上的人物。从文化差异这一方面来看，之所以说这一故事起源于北方也是因为故事所带有的这种狩猎文化的特征。

其次，两个国家传说中对获得仙衣的动机的解释不同。韩国的故事说樵夫救了被猎人追赶的鹿，作为答谢樵夫得到了仙衣。在这里是把猎人看成敌人的。这是“弱者善 强者恶”的善恶两分思想的结果，由此产生的是幼儿期型的幻想和以自我为中心的善恶概念。

第三，女主人公明显的反映出文化的差异。韩国故事里的“仙女”很明显是天上的人物,而蒙古故事里的“天鹅”则是存在在自然世界中的。但后来天鹅的子孙们成为11个氏族的始祖，这样看来天鹅也并不是单纯的自然界里的动物。在蒙古的其它的材料中明确的把天鹅的身份定为公主，这样看来韩国的女主人公以仙女的身份登场也不仅仅是因为受了道教的影响。

第四，蒙古的故事被Buriad族所传承，成为Buriad族的始祖神话。因此这一故事的发源地很可能是以Baikal湖为中心的北方地区。虽然这仅仅是一时的推论，但和种族起源有关的始祖神话被其它地方借用的情况是很少见的。

最后，通过偷走正在洗澡的女人的衣服的方法和这个女人结婚的传说是否反映了强掠婚姻的残余影响？ 因为这个故事告诉我们：“偷女人的衣服，最后和女人结婚”。对于这一问题的详细讨论以及对这一故事中所反映的家庭问题和文化背景的研究将成为今后研究的课题。

日文抄錄

韓・蒙 '樵と仙女說話'の比較研究

張長植(国立民俗博物館)

この論文は地上の男性が沐浴している天上の女性の服を奪い結婚したが,遂に別れてしまうとい

う‘樵と仙女説話’を中心として韓・蒙における説話を比較してみたものである。既存の論議においてはその説話が北方民族の文化から生じて南方へと流れていたという観点が台頭している状況でそれを実証的に比較して分析する作業はそれなりの意義をもつことといえる。

韓国における‘樵と仙女説話’はモンゴルにおける『ホリ ドメド メルゲン』説話と親縁性が高い，満洲族の始祖神話は別個の説話と捉えるべきである。むしろ,中国側の文献に収録されているいくつかの説話と七夕談である‘牽牛星と織女星’の説話とは結び付いている。それらは若干の変貌された内容になるにしても窮極的に‘樵と仙女説話’の定型をなしているからである。

韓国とモンゴルの説話‘樵と仙女説話’を比較するとき，次のような特徴がある。

一つは,男女の主人公における差異は単純でありながらも,その説話をめぐる両国の社会文化的特徴を背景としている点である。直接的ではないが,樵は定着した農業文化を指し，樵は狩猟文化を暗示する。女性の主人公は仙女あるいは白鳥であるが，白鳥が狩猟と関連のある自然的人格であれば，仙女は狩猟からある程度変化加工された天上的人格である。文化的差異からみて，その説話の起源を北方系統だとみていた従前の視角もそのような狩猟文化的特徴からでたのである。

二つは，羽服を手にいれた動機からみて両国における話衆の視角にその違いが大きい。狩人に追われる鹿を救い,その代価として羽服を得る方法を知るようになったことが韓国においての論理である。それは狩人を敵対的な存在と見るという認識からはじまる。‘力のない人はよい,力の強い人は悪い(弱者善強者悪)’のように善悪の2分法的論理を適用した結果であり，それによる幼児期的幻想と自己中心的善悪という概念である。

三つに,モンゴル女性の性格は文化的差異を明らかに表している点である。韓国の場合‘仙女’という天上的存在の性格がはっきりしている反面,モンゴルの場合‘白鳥’の自然的人格を表す。しかし,白鳥の子たちが11氏族の始祖にあたるという点から単純な自然的人格だけではないようである。モンゴルのほかの資料では白鳥を仙女と設定している。そうする場合,韓国では女主人公が“仙女”として登場することは道教の影響だけではないと思う。

四つに,モンゴルの説話はフリアト族の始祖神話として伝承されている点からいえば,その説話の発生地がバイカル湖を中心とした北方地域である蓋然性は高い。勿論,これは暫定的な推論ではあるが,種族の発生との関連のある始祖神話がほかのところから借用される可能性はそれほど少ないからである。

最後に沐浴する女性の服を奪い取り,その女性と結婚したという説話は掠奪婚の残存を反映したのでないかと思う。その説話が“女性の服を奪い遂にその女性と結婚する’という意味を表しているためである。それに対する詳細な論議とともに,その説話で現れている家族の問題とその文化的脈絡を読み取る作業は今後の課題としたい。