

질병의 불안에 대한 서사적·극적 처방전

- '손님굿'의 신화와 놀이를 중심으로 -

조현실*

- I. 천연두의 공포와 대응
- II. 무속의 손님신 인식
- III. 손님굿 신화의 구조와 서사적 처방전
- IV. 막동이말놀이의 극적 처방전
- V. 의례적·의학적 처방의 상동성
- VI. 맺음말

<국문초록>

정체를 알 수 없는 질병은 집단적 불안을 조성한다. 손님굿은 두창이라는 불안에 대응하기 위한 의례적 처방이었다. 손님굿에는 두 가지 처방전, 곧 서사적·극적 처방전이 제시되어 있다.

손님굿의 서사는 압록강을 건너온 전염병을 손님신으로 인식한다. 먼저 손님신을 문신·호반·각시, 3위로 설정한다. 이는 여신 각시손님이 두 남성신의 대립을 통합하는 형식이다. 그러나 실제로 대립하는 것은 각시손님을 대접하는 영접자들의 환대와 적대이다. 뱃사공과 김장자가 적대한다면 노고 할미는 환대한다. 손님신들의 화복을 결정하는 요인은 주체의 태도이다. 정성을 다하면 손님신을 피할 수 있다.

손님신은 동해안 굿에서 넷으로 변형되기도 한다. 이는 무당의 착각이나 관용적 변형이 아니라 전략적 선택의 결과이다. 네 번째 손님신 세존손님은 손님굿에 앞서 연행되었던 세존굿의 주신으로 가택신이자 조상신이다. 세존

* 서울대학교 국어국문학과 교수

손님은 손님굿에 파견된 세존신이다. 네 손님신 구조는 세 손님신 구조가 변형된 것으로 각시손님의 중개적 위상이 세존손님으로 전이된 결과이다. 외부의 손님신들과 내부의 가신들의 대립 구도에서 가신이자 손님신인 세존손님은 중개자가 된다.

이런 서사적 처방전은 손님굿의 뒤풀이로 진행되는 굿놀이에서 극적 형태로 재현된다. 극을 주도하는 막동이는 손님신을 막대한 감장자의 삼대독자이다. 두창으로 죽은 아이를 손님신을 모시는 마부로 배치함으로써 병사한 원혼과 아이 잃은 기주와 단골들을 위로하는 동시에 세존손님과 같은 중개자의 위상을 부여한 것이다. 천연두가 사라진 현재의 굿에서 막동이는 별비를 얻기 위한 희극적 배역이지만 과거 별상굿에서 막동이는 손님신을 달래는 구실을 수행했다.

손님굿의 서사적·극적 처방은 의학적 처방과 상동성을 가지고 있다. 의서들은 태독이라는 내인이 사기라는 외인을 만날 때 천연두가 발병한다고 해석하는데 이는 손님신을 주체가 어떻게 대접하느냐에 따라 질병의 발생과 경중이 달라진다는 굿의 해석과 흡사하다. 외부에서 씨앗을 배양한 뒤 아이의 신체에 주입하여 면역체계를 구축하는 종두법과 천연두로 죽은 막동이, 또는 세존신을 손님신의 내부로 파견하여 백신의 기능을 수행토록 한 의례의 처방도 흡사하다. 이는 인간의 몸과 마음, 의술과 의례를 통합적으로 사유했던 굿의 전통, 또는 동아시아의 통합의학적 사유가 빛은 상동성이다.

핵심어: 천연두, 손님굿, 막동이말놀이, 서사적 처방전, 극적 처방전, 종두법, 상동성

1. 천연두의 공포와 대응

손님굿이라는 무속의례가 있다. 마마로 불리는 ‘손님신’을 모시는 굿거리다. 마마는 두창(痘瘡)·두역(痘疫) 등으로도 불리는 천연두(天然痘, Smallpox)를 이른다. 동해안에서 주로 쓰이는 ‘손님굿’이라는 명칭은 제주도에서는 ‘마누라배송’, 호남에서는 ‘손굿’, 서울·경기 지역에서는 ‘별상거리’·‘호구거리’ 등

으로 불린다. 천연두라는 전염병을 옮기는 두신(痘神)·역신(疫神)을 모심으로써 질병을 피하고 명복(命福)에 재복(財福)까지 얻어내려는 의례다.

이능화는 『조선무속고(朝鮮巫俗考)』(1927)에서 이렇게 썼다.

우리 한국에서는 천연두가 혹은 한 해 걸러서 혹은 해마다 발생하고 퍼져서 인명을 해친다. 대개 처음 천연두가 걸리면 처음 아프기 시작할 때부터 자국이 잡히고 부스럼이 일어나고 고름이 배어나오며 부스럼이 줄어들고 딱지가 떨어질 때까지 각각 사흘이 걸리니, 10여 일이 지나야 비로소 병이 나간다. 천연두가 유행하면 세상에서는 매우 두려워하며, 신이 있는 것으로 생각해서 기도와 축원을 하면서 하지 않은 바가 없다.¹⁾

이능화는 천연두의 발병과 진행과정을 기술하면서 천연두의 공포와 의례의 관계를 거론한다. 19세기 말에는 질병의 정체가 알려졌고 지식영 등에 의해 우두국(牛痘局)이 설치되기도 했지만 천연두는 여전히 무서운 병이었다. 걸리면 죽거나 살아나도 곰보가 되는 두려운 병이었다.

세 가지 사례만 들어보자. 병자호란 당시 조선에는 마마가 유행 중이었다. 1636년 정월, 인조의 무릎을 꿇렸지만 홍타이지는 청군 진영에서 환자가 발생하자 서둘러 귀국할 수밖에 없었다. 천연두에 대한 두려움이 병자호란의 결말을 바꾼 것이다.²⁾ 병자호란 이후에도 마마는 조선 땅을 떠나지 않았다. 실록에 따르면 현종 10년(1669) “정월 이후 함경도에서 두역(痘疫)으로 사망한 사람이 9백여 명”³⁾이었다고 한다. 3월 10일자 기록이니 두 달 만에 상당한 사망자가 발생한 것이다. 그 뒤 천연두는 한양 도성까지 침범한다. 성내에 두환(痘患)이 퍼지자, 숙종 9년(1683) 10월 13일 왕대비의 하교로 금표(禁標)를 넓히는 정도의 소극적인 조치 끝에, 10월 18일, 어려서 천연두를 잘 피했던 스물셋 숙종이 확진된다. 11월 1일, 딱지가 떨어졌지만 그 사이 죄수를 풀어주는 조치를 취해야 할 정도로 병세가 심각했다.⁴⁾ 홍타이지의 황망한 회귀, 왕도 피할 수 없었던 전염병, 그리고 실록의 건조한

1) 이능화, 서영대 역주, 『조선무속고』, 창비, 2008, 361면.

2) 구범진, 『병자호란, 홍타이지의 전쟁』(까치, 2019) 6장 참조.

3) 咸鏡道正月以後, 痘疫死亡者九百餘人.

4) 자세한 것은 『숙종실록』 권14, 숙종 9년 10월 기사 참조.

사망자 기록 뒤에 어른거리는 것은 두신(痘神)의 공포스러운 형상이다. 외력에 대처할 방도가 없을 때 기축(祈祝)에 호소하는 존재가 우리들 종교적 인간(Homo Religiosus)이다. 의원의 가료조차 받을 수 없었던 하층민들이야 말할 나위가 없었을 것이다. 공포가 굶을 부른다.

그런데 손님굿을 통한 기축은 두려움 때문에 어쩔 수 없이 치르는 의례만은 아니다. 그것은 근대의 위생학적 관점을 투사하여 ‘미신’의 이름으로 축출하고 말 행위도 아니다. 손님굿과 굶의 신화, 그리고 굶놀이에는 오히려 적극적이고 정교한 천연두 다루기 전략이 구조화되어 있다. 그것은 『황제내경』에서 『동의보감』으로 이어지는 동아시아 의술이 질병을 다루는 방식과 상동성을 지니고 있다. 백신을 통한 방어술이 개발되기 전 우리의 민속문화가 전승해왔던 전(前)백신적 혹은 비(非)백신적 대응전략이 거기에는 숨어 있다. 21세기, 감염병 시대에 그 의미가 무엇인지 탐구해 보는 일은 무용하지 않을 것이다.

II. 무속의 손님신 인식

천연두는 언제 이 땅에 들어왔을까? 이수광은 『지봉유설』(1614)에서 ‘천연두는 한나라 광무제 때 마원(馬援, BC14~AD49)이 남방을 정벌하면서 오랑캐의 병에 전염된 것이 시초’라고 했다. 이능화는 “우리나라 의방(醫方)에서는 ‘천포창(天疱瘡)은 정덕(正德) 연간 이후 중국으로부터 전파되어 온 것이며, 중국에서도 옛날에는 역시 이런 질병이 없었으니, 서역으로부터 온 것’⁵⁾이라고 이해한 바 있다. 요컨대 천연두는 본래 서역에서 중국으로 건너왔고, 명나라 정덕 연간(1506~1521), 그러니까 조선 중종 시기, 임진왜란 이후에 우리나라로 전염되었다고 보고 있는 것이다.

그런데 카와무라 준이치(川村純一)는 『일본두창사(日本痘瘡史)』에서 “불교의 전파와 함께 기원전 2세기에서 기원후 4세기경 중국에 퍼졌고, 그것이 한반도를 거쳐 6~7세기경 일본에 전파된 것으로 추정⁶⁾한다. 불교를 매개로 하여 한나라 때 중국으로, 삼국시대에는 이미 한반도에 천연두가 들어와 있었

5) 이능화, 앞의 책, 360면.

6) 신동원, 『호환 마마 천연두』(돌베개, 2013), 166면에서 재인용.

다고 보았다. 일찍부터 처용설화에 등장하는 역신(7)을 무의(巫儀)와 관련된 두신의 침범으로 해석하는 경향(8)도 이런 관점을 수용한 것으로 보인다. ‘역(疫)’으로 표현되어 있는 전염병에 관한 기록이 백제 온조왕 4년 이래 삼국시대와 통일신라시대에 20여 건(9), 『고려사』에 20여 건(10)이 있고, 이들 가운데 천연두로 볼 만한 전염병이 있었던 것(11)을 보면 임란 이후에 중국에서 들어왔다는 시각이 정확한 것으로 보이지는 않는다.

그러나 역사적 사실 여부와 상관없이 손님굿에서는 다른 형식으로 천연두의 기원을 이야기한다.

손님네 난 데는 그 어디가 본일런고? 강남대한국 아죽대 자죽대 왕대 시누대 밭에 쉰세 분이 솟아났네. 하루는 손님네가 회의를 하여 세계 각국을 살펴보니 우리 조선국은 좋은 약도 없고 처방도 없고 침술과 한약뿐이라 마마 천연두는 치료가 안 되니 손님신을 모셔 놓고 굿을 하여 막동이 불러 막동이놀이하여 막동이가 손님신을 모시고 우리 조선국 도균읍면 방방곡곡 다니면서 가가호호를 다니면서 병 고치려 조선국을 나오시려고 손님네 의논하시는데 강남대한국은 대일같이 넓은 국이고 우리 조선국은 소일같이 좁은 국이라. 대한국을 둘러보니 의밥 치레 살펴보니 피밥이고 조밥이고 반찬차림 살펴보니 노래기 채소에 굶병이 산적에 이렇게 험하게 자시고, 우리 조선국을 살펴보면 인물 좋고 거래 좋고 밥 좋고 옷 좋고 인심 좋다 말씀 듣고 우리 조선국을 나오실 때 크다는 대한국을 비우지 못하여 쉰 분은 귀국하고 네 분이 우리 조선국을 나오신다.(12)

7) 第四十九憲康大王之代, (….) 於是大王遊開雲浦[在鶴城西南今蔚州] 王將還駕, 晝歌於汀邊, 忽雲霧冥暈, 迷失道路, 怪問左右. 日官奏云, “此東海龍所變也. 宜行勝事以解之.” 於是勅有司, 爲龍棚佛寺近境, 施舍已出, 雲開霧散, 因名開雲浦. 東海龍喜, 乃率七子現於駕前, 讚德獻舞奏樂. 其一子隨駕入京, 輔佐王政, 名曰處容. 王以美女妻之, 欲留其意. 又賜級干職. 其妻甚美, 疫神欽慕之, 變爲人, 夜至其家, 竊與之宿. 處容自外至其家, 見寢有二人, 乃唱歌作舞而退(…)(『三國遺事』卷2 紀異)

8) 이에 대해서는 徐大錫, 『處容歌의 巫俗의 考察』(『韓國巫歌의 研究』, 文學思想社, 1980)을 참조.

9) 허경, 『우리나라 질병사 서설(1)』, 『과학사상』 제43호, 범양사, 2002, 133면.

10) 송효정, 『고려시대 疫疾에 대한 연구』, 『明知史論』 제11·12합집, 명지사학회, 2003.

11) 이현숙, 『전염병, 치료, 권력-고려 전염병의 유행과 치료』, 『이화사학연구』 제34집, 이화여자대학교 이화사학연구소, 2007.

12) 1977년 이두현 교수가 동해안 세습무 김석출(金石出)에게서 채록한 자료(『마마매송굿』, 『한국문화인류학』 제41집 제2호, 한국문화인류학회, 2008)를 뜻이 통하도록 필자가 수정함.(이하 같음)

이 동해안 굿 사설에서 ‘강남대한국’은 중국 남방을 지칭한다. 굿의 관습적 언어다. 손님굿 사설은 손님, 곧 천연두 신의 출처가 중국 남방이라고 말한다. 동해안뿐만이 아니라 다른 지역의 손님굿 사설도 하나같이 강남을 말한다. 대나무밭에서 솟아났다는 표현도 관습적(oral formula)이다. 제주도 무속신화의 많은 신들이 제주 땅에서 솟아나거나 강남 땅, 혹은 한양 땅의 모래밭이나 대밭에서 솟아난다.

그런데 강남굿 손님신들이 한반도에 들어오려면 먼저 압록강을 건너야 한다. 그 행로에서 뱃사공한테 배를 빌리려고 하자 “임진년 왜란에 배 파선 다해버리고 다만 한 척 남은 건 우리나라 세자 동궁 모시러 가서 빌려줄 배가 없사오니”¹³⁾라는 대답이 돌아온다. 뱃사공의 대답이 머금은 뜻은 무엇인가? 먼저 동해안 손님굿과 그 신화가 임진왜란 이후에, 굿 사설의 정보를 신뢰한다면 병자호란 이후에, 소현세자 귀국이 사회적 현안이 되었을 무렵에 제작되었을 가능성이 있다. 둘째는 손님굿 자체가 이 시기에 분화되었을 가능성이 있다. 치용설화나 나례(儼禮)에서 알 수 있듯이 전염병에 대한 굿은 삼국시대부터 있었지만 그것이 천연두 신에 대한 굿으로 세분화된 때는 이 무렵이었으리라는 추론이다. 이렇게 보면 무속에서는 손님신이 중국 남방에서 발생하여, 병자호란을 전후로 한 시기에 압록강을 건너 조선 땅에 유입된 것으로 이해하고 있었던 셈이다. 이는 『지봉유설』을 비롯한 조선 시대 문헌 기록들의 이해와 유사하다. 무당들이 손님굿의 사설을 만드는 과정에서 이런 정보를 받아들였을 가능성이 크다.

손님신의 이름도 참조할 만하다. 천연두는 두창(痘瘡)·두역(痘疫)·창진(瘡疹) 등의 한자어로 문헌상에 기록되어 있고, 그런 이유로 천연두 신을 두신으로 불렀다. 민간이나 무속에서는 두신을 호구별성(별상)·호환마마·호귀마마·곰보마마, 또는 줄여서 마마라고 부르기도 했다.¹⁴⁾ 여기서 주목되는 표현은 ‘호귀’와 ‘마마’다. 호귀(胡鬼)는 호구(戶口)로 변형되어 쓰이기도 하지만 말 그대로 오랑캐 귀신이다. ‘호’가 여진이나 만주족 등 북방 오랑캐를 가리키는 말이니 천연두 신은 북방에서 들어온 신이라는 뜻이다. ‘마마’는 더 직접적이다. 마마는 본래 고려 말에 원나라에서 들어와 궁중에서 왕이나 왕비,

13) 이두현, 앞의 자료, 240면.

14) 명칭에 대한 자세한 논의는 신동원, 앞의 책, 2부 2장을 참조.

대비 등을 부르는 극존칭어로 사용되던 말이고, 청나라에서는 궁중의 나이 많은 궁녀를 부르는 말일 뿐만 아니라 천연두의 만주 말이다. 이미 만주족의 청나라에서 여신으로 높여 부르던 천연두 신이 그대로 수용되었다는 뜻이다. 병자호란 전후에 압록강을 건너 손님이 들어왔다는 곳 사설의 인식과 일치한다. 사실 여부와 무관하게 민간에서는 천연두를 북쪽 오랑캐가 옮긴 병으로 인식했던 것이다.

그렇다면 손님신은 왜 선세 분이고 그 가운데 세 분만 조선국에 들어왔는가? 『삼국유사』의 『선도성모수희불사(仙桃聖母隨喜佛事)』 기사를 보면 선도산의 신모(神母)는 안홍사의 여승 지혜가 불전을 수리하려고 할 때 도우미를 자처한다. 신모는 자신이 좌정한 자리 밑에 묻혀 있는 황금을 시주하면서 조건을 내건다. 내가 시주한 “금으로 주존삼상을 장식하고 벽에는 오십삼불, 육류성중, 천신들, 오악신군을 그리고, 매년 봄가을에 열흘 동안 선남선녀를 모아 중생들을 위해 점찰법회를 여는 것을 규정으로 삼아주시오.”¹⁵⁾ 선도성모는 경주 서악의 산신으로 지역민들이 모시던 무속의 여신이다. 이 여신의 요구 사항 가운데 53명의 부처가 나온다. 53불은 『무량수경(無量壽經)』에 따르면 아미타불의 전신인 법장보살(法藏菩薩)의 스승인 세자재왕불(世自在王佛) 이전의 부처를 지칭하는데 삼존불 배후를 장식하는 탕화의 주요 주제였다. 선도산 성모가 다른 신불(神佛)과 더불어 53불을 그리고, 점찰법회까지 요구했다는 것은 이 시기의 무교가 53불을 받아들이고 있었다는 뜻이다. 『무량수경』이 불교사적으로 가장 많이 유통되었던 경전이고, 이 경전을 기반으로 삼고 있는 정토신앙이 대중과 가장 가까운 불교신앙이었다는 점을¹⁶⁾ 염두에 둔다면 무교가 53불을 받아들였을 가능성은 농후하다. 따라서 강남대한국에서 솟아난 손님신 원샐은 오십삼불에서 그 기원을 찾을 수밖에 없다.

원샐 손님신의 불교적 기원보다 더 흥미로운 부분은 셋만 조선국에 왔다는 진술이다. 조선국이 인물 좋고 인심 좋지만 큰 나라를 비울 수가 없어서 원 분은 남고 세 분만 조선국으로 나왔다는 것이다. 그런데 자료들 사이에

15) 我是仙桃山神母也。喜汝欲修佛殿。願施金十斤以助之。宜取金於予座下。粧點主尊三像。壁上繪五十三佛。六類聖衆。及諸天神。五岳神君。[羅時五岳。謂東吐含山。南智異山。西雞龍。北太伯。中父岳。亦云公山也。] 每春秋二季之十日。叢會善男善女。廣爲一切含靈。設占察法會以爲恒規。(感通 第7)

16) 한태식, 『한국 정토사상의 특색』, 『정토학연구』 제13권, 한국정토학회, 2010. 참조.

차이가 있다. 어떤 구연본에는 셋으로, 어떤 구연본에는 넷으로 나온다.

강남 나라 손님네 옷 좋은 나라 받으시고 밥 좋은 나라 나오실 적 몇 분이나 오시던가 쉰 세 분 오시더라 오다가 돌아보니 작지 못한¹⁷⁾ 국이라 엇보던 쉰 분은 도로 돌아가시고 다만 세 분 오실 적에 산은 몇 산을 넘어오며 물을 몇 물을 건너시던가¹⁸⁾

각시손님, 세존손님, 호반손님, 문신손님 네 분이 나오실 제 각시손님은 천연두를 시킬 때 못난 얼굴 잘 나게 하려 나오시고, 세존손님은 재산과 명복을 불러 주려고 나오시고, 호반손님은 가가호호 빠짐없이 정구칠라고 나오시고, 문신손님은 서책을 옆에 끼고 기록하되 죽을 자식은 빨간 점을 이름자 밑에 찍고, 마마시켜 살릴 자식은 이름자 밑에 흑점을 찍어 기록하려고 나오시고, 또 호반손님 책임은 오른손에 활을 들고 왼손에 화살 들고 사방에 활을 쏘아 사방에 나쁜 액을 막으려고 활을 쏘며 나오신다.¹⁹⁾

앞 자료는 전라북도 고창에서 채록된 <손님풀이>인데 쉰세 분이 나오다가 쉰 분은 돌아가고 세 분만 나온다. 가장 이른 시기에 조사된 경기도 오산의 <손굿>도 같다.²⁰⁾ 다른 지역도 다르지 않다. 그렇다면 검색출이 구연한 동해안 자료에 착오가 있는 것은 아닐까? 이에 대해 신동훈은 “조선으로 나온 손님 숫자는 셋과 넷 사이를 임의적으로 오가는 것으로 생각된다. 실제로 매번 나오는 손님들의 숫자가 고정될 이유는 없다.”²¹⁾라고 했고, 권선경은 “구전상의 오류일 수도 있고, 추후 천연두신의 역할이 증대되면서 한 분의 손님신이 더 결부된 것으로 이해할 수도 있”는데 “주도적 역할을 하는 것은 각시손님”이고 “함께 언급되어 있는 시준손님, 문신손님, 호반손님은 일반적인 다른 무가에도 자주 등장하는 무속신”이기에 “관용적으로 언급한 것으로 생각할 수도 있다.”²²⁾라고 했지만 임의적으로 오가는 것

17) 앞 대목의 “강남은 국이 커서 대국 마런 하옵시고 우리 조선 국이 작아 소국 마런 하실 적에”를 참조한다면 ‘크지 못한 국이라고 말해야 한다. 구술 과정에서 발생한 착오로 보인다.

18) 김태곤, 『한국무가집 3』, 집문당, 1978, 351면. 뜻이 통하도록 필자 수정.

19) 이두현, 앞의 자료, 239~240면.

20) 秋葉隆·赤松智城, 심우성 역, 『朝鮮巫俗의 研究』, 동문선, 1991, 96면.

21) 신동훈, 『코로나 위기에 대한 신화적 인문학적 성찰: <손님굿> 신화 속 질병신의 속성과 인간의 대응을 중심으로』, 『통일인문학』 제83집, 건국대학교 인문학연구원, 2020, 180면, 주)24.

도 아니고 구전 과정의 오류나 관용적 표현도 아니라고 생각한다. 셋이든 넷이든, 의식적이든 무의식적이든, 거기에는 그럴 만한 이유가 있다. 이유를 밝히려면 손님굿 신화의 구조를 살펴야 한다.

III. 손님굿 신화의 구조와 서사적 처방전

논리적으로 보면 손님신은 세 분이 맞다. 글 좋은 문신(文臣)손님과 칼을 차고 활을 든 호반(虎班)손님이 짝패다. 이는 고려·조선 시대의 정치 관념이 반영된 신직 배치다. 그래서 문신손님은 명부를 들고 ‘살 자식한테는 검은 점, 육불 자식한테는 붉은 점’을 찍는 역할을 하고, 호반손님은 무기를 들고 사방의 살을 막는 기능을 수행한다. 둘은 남성신이다. 이들 남성신의 동반자인 각시손님은 ‘천연두에 걸렸을 때 못난 얼굴 잘나게 하려고 나오신’²³⁾ 여신이다. 각시손님을 중심으로 좌우에 문무 손님이 배치된 신직 구도는 무불도기(巫佛道基) 등의 종교에 두루 존재하는 삼신(三神) 관념의 소산이다. 그래서 이부영은 ‘대극의 통합’이라는 분석심리학의 개념을 통해 “모두 목숨을 다루는 神이라는 點에서 共通되고 痘神의 경우는 特히 文·武兩臣에 夫人神 하나의 결합을 보이고 있다. 마치 文·武의 兩極을 夫人이 統合하고 있는 듯한 構造를 하고 있다. (...) 痘神 三位神에 있어서 세 번째의 夫人神의 역할은 對極의 긴장을 해소하기 위하여 등장한 요소로 간주할 수 있다.”²⁴⁾라고 보았다. 그러나 형식적으로 보면 두 남신의 대립을 여신이 통합하는 것 같지만 텍스트의 세부로 진입해 보면 구조적으로 더 복잡한 국면이 드러난다.

먼저 손님신에 대한 손님굿의 태도를 확인해야 한다. 손님신은 천연두의 신이고, 공포 자체다. 그런데 민속에서는 이 두려운 신을 괴물이 아니라 손님으로 불렀다. ‘손’은 외래자이고, 님은 존칭어다. 우리의 굿과 의례에는 ‘뒤틀전의 윤리’라고 부를 만한 정신이 있다. 굿의 뒤틀전 혹은 뒤풀이, 또는 여제(厲祭)와

22) 권선경, 『천연두신 무가에 나타난 젠더의 관계 양상과 의미-동해안 <손님굿> 무가를 중심으로』, 『고전과 해석』 제30집, 고전문학한문학회, 2020, 158면, 주)15.

23) 이두현, 앞의 자료, 239면.

24) 이부영, 『韓國說話에 나타난 治療者原型像-손님굿巫歌를 중심으로』, 『心性研究』 제1권, 한국분석심리학회, 1986, 15면. 띄어쓰기는 필자가 수정.

같은 의례에서 알 수 있듯이, 이는 떠돌이나 외래의 못 신들을 배척하지 않고 포용하는 환대의 윤리라고 할 수 있다. 근래 데리다나 레비나스, 아감벤의 사유를 경유하여 타자에 대한 환대의 윤리학이 철학적 화두가 되고 있지만²⁵⁾ ‘뒷전의 윤리’에는 이미 문화가 된 환대의 실천이 있다. 데리다가 “제우스께서는 탄원자들과 나그네들의 보호자이시며, 존중받아 마땅한 손님들과 동행하시는 손님의 신이시오.”²⁶⁾라고 노래하는 오디세우스 이야기를 통해 발견하려고 했던 환대의 사상²⁷⁾과 다르지 않다. 손님굿이, 새로 발생한 무서운 질병을 손님으로 받아들이는 방식도 이 환대의 윤리 위에 있다. 일차적으로는 역신을 손님신으로 부른다는 데서 이미 그런 윤리가 발현되고 있고, 이차적으로는 손님신의 형상화에서 이를 발견할 수 있다.

손님신은 문신이든 호반이든 각시든 일방적으로 천연두를 전염시키는 무서운 신이 아니다. 오히려 그 반대다. 천연두는 사나운 역병이지만 손님네는 오히려 치료의 신이다. “하루는 손님네가 회의를 하여 세계 각국을 살펴보니 우리 조선국은 좋은 주(사)약도 없고 처방도 없고 침술과 한약뿐이라 마마 천연두가 치료가 안 되니 손님 신들 모셔놓고 (...) 가가호호 다니면서 액을 막으러 나오시려고 손님네가 의논”²⁸⁾한다는 데서 분명히 드러난다. 손님신은 처음부터 치료의 신으로 설정되어 있다. 그래서 호반손님은 집집마다 들어오는 살을 막아주고 각시손님은 천연두에 걸려도 얼굴이 엷지 않게 하는 역할을 한다고 말한다. 불가피하게 찾아오는 천연두라는 손님을 치료의 신으로 환대함으로써 외래자(타자)를 비적대적 존재로 전환시키려는 생존 전략이 숨어 있다. 신화에서 흔히 발견되는 역설(paradox)의 서사가 여기에서도 펼쳐지고 있다. 한국 무속신화가 이야기하는바, 아무도 가지 않으려는 저승에 맑고 깨끗한 대별왕이, 누구나 떠나고 싶어 하지 않는 이승에 더럽고 축축한 사기꾼 소별왕이 지배자로 있다는 역설의 서사²⁹⁾ 말이다.

그러나 텍스트 안으로 더 들어가 보면 손님네가 반드시 선한 얼굴만을 가진

25) 김애령, 『듣기의 윤리-주체와 타자, 그리고 정의의 환대에 대하여』, 봄날의박서, 2020.

26) 호메로스, 천병희 역, 『오뒷세이아』(개정판), 단국대학교출판부, 2006, 152면.

27) 서동욱, 『그리스인의 환대-손님으로서 오뒷세우스』, 『철학논집』 제32집, 서강대학교 철학연구소, 2013.

28) 이두현, 앞의 자료, 239면.

29) 자세한 것은 필자의 『우리 신화의 수수께끼』(한겨레출판, 2006)를 참조하라.

것은 아니다. 꿈보가 안 되게 막아준다는 각시손님은 압록강을 건너면서 모욕을 당한다. 손님네가 도강을 위해 배를 빌리려고 하자 뱃사공은 배가 없다면서 이렇게 말한다. “각시손님 하루 밤만 수청 들면 배를 모아드리겠습니다.”³⁰⁾ 욕을 당한 각시손님은 스스로 배를 모아 조선국으로 건너온 뒤 뱃사공의 목을 잘라 강물에 던져버리고, 일곱 아들 가운데 여섯을 천연두로 죽인다. 각시손님은 천연두의 치료자일 뿐만 아니라 아이들을 병사시키는 무서운 복수자이기도 하다. 각시손님은 천연두와의 관계 속에서는 치료자의 형상을 지니지만 뱃사공과의 관계 속에서는 복수자의 형상을 드러낸다. 각시손님은, 다른 손님들과 마찬가지로 주인과의 관계 속에서 의미가 결정되는 신이다.

뱃사공의 반대편에 노고할미가 있다. 노고할미는 정화수(井華水)를 떠 놓고 손님네 전에 정성스레 빈다. 뱃사공과 달리 손님네를 손님으로 대한다. “어진 손님네요 개 같은 사공 놈 소 같은 사공 놈 소행으로 보면 자식 칠형제 몽땅 잡아가야 되지요만 손님네 분이 풀어지지요만 이 늙은 할매를 봐서 씨 하나만 남겨 주시오. 짚대밭에도 씨앗이 나고 백모래밭에도 씨앗이 있는데 사람의 씨가 없어서야 되겠습니까.”³¹⁾라고 빈다. 병신이 되더라도 살려만 달라는 할미의 간절한 비원에 손님네는 막내 손자를, 일곱 가지 병신을 만들기는 하지만 살려준다. 이 노고할미의 정체는 다름 아닌 뱃사공의 모친이다. 그러니까 손님네를 모욕한 쪽과 환대한 쪽이 한 가족이라는 뜻이다. 손님네를 박대해 멸문지화에 처한 뱃사공 집안은 노고할미의 환대로 인해 기사회생한다. 손님네 안에 호오와 선악이 공존하듯이 뱃사공 집안에도 타자와의 관계 속에서 양극이 공존하는 구조가 주조되어 있다.

같은 구조가 다음 사건에서도 실현된다. 손님네는 또 다른 노고할미의 집을 방문한다.

“할미야, 노고할미야, 당신 집에서 하루 숙박하고 가자.”

노고할미 거동 보소.

“어디로 가는 행객인데 이 험한 산 계곡 길에 황혼에 길을 잘못 들었습니다.”

손님네 하신 말씀이

“하룻밤 쉬어 가자.”

30) 이두현, 앞의 자료, 240면.

31) 이두현, 앞의 자료, 240면.

노고할미 하는 말이

“손님네요, 손님네요. 잠깐만 기다려 주시오.”

노고할미 거동 보소. 수수비를 들고 방의 거적자리를 탁탁 털어 이 구석도 쓱
쓱 쓸고 저 구석도 쓱쓸고 거적문도 들어 달고 손님네들 모셔 드려

“손님네요, 손님네요. 허다한 좋은 부잣집을 다 놓아두고 가난하고 험한 내 집
을 찾아오시니 고마운 마음 일희일비올시다.”³²⁾

가난한 노고할미는, 마치 과객을 환대하듯이 손님네를 환대한다. 누추한
곳이지만 정성껏 소제까지 하여 하룻밤을 모시고, 다음날에는 밥상을 올리려
고 나락을 빌리러 백만장자 집을 찾아간다. 여기서 마고할미와 대립쌍을 이루
는 김장자가 등장한다. 한데 김장자는 나락을 꾸어주지 않을 뿐만 아니라 마고
할미를 꾸짖는다. 나아가 손님네가 보답으로 외손녀의 액막이를 해주려고 하
자 선한 노고할미는 자신이 유모로 기른 김장자의 삼대독자에 대한 액막이를
대신 해달라고 청한다. 하지만 김장자는 노고할미의 요청을 무시할 뿐만 아니
라 “에이 못된 개 같은 년, 어디서 돌아다니는 돌손을 집에다 붙여 놓고 온
마을 망치려고 못된 수작을 하고 다니냐”면서 머슴을 불러 “고추를 대문 밖에
내어놓고 불을 질러 돌아다니는 돌손님 잡신들을 모조리 쫓아버려라.”³³⁾라고
명한다. 전형적인 놀부 형상이다. 손님네의 방문을 두고 악을 선으로 갚는
마고할미와 선을 악으로 갚는 김장자가 대립한다. 환대와 적대 혹은 박대(薄
待)가 대립한다. 뱃사공-노고할미의 대립 구조가 김장자-노고할미의 대립구
조로 변형되면서 손님네를 맞는 인간의 태도 문제를 강조한다.

논의를 정리하자면 이렇다. 손님신은 각시와 문무를 상징하는 두 남성신으
로 구성되어 있다. 이는 여신 대 남신의 이원적 대립이면서, 동시에 여신이
문무(文武) 남신들의 대립을 통합하는 구조이다. 역병인 천연두는 부정적이기
만 한 외래자이지만 손님네는 공부(肯否)·호오(好惡)의 이원성을 내포한 존
재다. 신인 관계 속에서 손님신은 치료자로 미리 규정되어 있고, 그렇게 의미화
된 손님신을 무당은 호명하지만 손님신의 의미가 실현되는 과정에서 의미를
결정하는 쪽은 손님네를 맞이하는 영접자들이다. 이들의 환대와 적대(박대)에
따라 손님신의 성격과 의미는 재구성된다. 이것이 신화 서사의 구조적 관점에

32) 이두현, 앞의 자료, 241면.

33) 이두현, 앞의 자료, 242면.

서 확인되는 손님굿의 운영 원리이다.

그렇다면 왜 손님신이 넷이 되기도 하는가? 이는 무의 착각이나 굿의 관습적 표현이 아니라 손님신의 의미론적 확장으로 봐야 한다. 손님굿을 수행하는 과정에서 동해안 굿이 이미 내면화하고 있었던 문제해결의 형식(ritual formula)이 발현된 결과다. 이때 주목해야 할 코드가 ‘절’이다. 김장자는 삼대독자 철룡이를 절(유점사)로 피신시킨다. 이는 전염병을 피해 산속 사찰로 숨는 문화의 반영이면서 잡신으로 부른 ‘돌손님’에 비해 강한 신들이 거하는 공간이라는 김장자와 같은 인물들의 통념을 반영한다. 그러나 절은 전혀 손님네를 방어하지 못한다. 각시손님이 어머니로 변신하여 철룡이를 부르자, 대답하지 말아야 하는데 “어머니, 어찌 이리 급하게 왔습니까.”³⁴⁾하고 문을 연다. 각시손님을 따라 내려가 집 마당에 내동맹이쳐진 철룡이는 온몸이 불덩이가 된다. 손님굿에서 절로 표상되는 불교는 전혀 힘을 쓰지 못한다. 동해안 손님굿 안에서 무불(巫佛)은 대립한다. 무능과 유능의 대립이다.

절은 의미론적으로 제4의 손님신인 ‘세존손님’에 접속하는 코드다. 왜냐하면 손님신 삼위(三位)와 조선행에 동행하는 제4위의 이름이 ‘세존’이기 때문이다. 세존이 환기하는 존재는 석가세존(釋迦世尊)이면서 동시에 동해안의 세존굿(시준굿)이다. 당금애기가 주인공인 <제석본풀이>를 구연하는 세존굿은 생산이나 재복을 관장하는 세존신을 모시는 굿이다. 세존은 불교의 신불이지만 완전히 무교화된 신이다. 세존은, 신체(神體)로 세존단지(제석오가리·시준단지·시주단지·조상단지·부루단지)를 모시는 민속에서 알 수 있듯이 가신(家神)이고, 성주와 함께 집안을 다스리는 신, 가신들 가운데 가장 위계가 높은 신이라고 할 수 있다. 그래서 손님굿에서도 “세존손님은 재산과 명복을 불러주려고 나오시”³⁵⁾는 것이다.

그렇다면 집안의 재복과 명복을 담당하는 세존굿의 신이 왜 ‘세존손님’이 되어 외래자처럼 압록강을 건너왔는가? 이는 손님굿에 앞서 세존굿이 있었다는 뜻이고³⁶⁾, 동시에 세존굿을 비롯한 동해안 굿의 의례적 형식과 신화적

34) 이두현, 앞의 자료, 242면.

35) 이두현, 앞의 자료, 239면.

36) 실제로 동해안별신굿의 제차(祭次)를 보면 ‘손님굿’ 이전에 ‘세존굿’이 배치되어 있다. 굿의 상황에 따라 변동이 있기는 하지만 대체로 ‘부정굿-청좌굿-당맞이굿-화회굿-세존굿-도독잡이-성주굿-조상굿-산신굿-지신굿-심청굿-천왕굿-월님놀이-장수굿-손님굿-계면굿-탈굿-

서사의 문법 위에서 손님굿의 의례와 서사가 조직되었다는 뜻이다. 이 과정에서 세존신이 개입되지 않은 손님굿의 무가도 구연되지만 경우에 따라서는 세존신도 동참한 무가가 구연되기도 하는 것이다. 후자의 경우 세존신은 본래 천연두가 찾아왔거나 천연두 액막이굿을 하는 대주(大主) 집안의 최고의 가신이지만 이를 미리 보내 손님네의 구성원으로 만듦으로써 집안 아이들을 손님신으로부터 보호하도록 선제적 조치를 취한 것으로 이해된다. 세존을 세존손님으로 호명하여 손님신들의 일원으로 배치한 손님굿의 전략일 수 있다는 뜻이다.

이 전략을 증명하는 장면이 무가의 후반에 등장한다. “개같은 김장자”의 집을 쭉대밭으로 만든 손님네가 다시 노고할미 집을 방문하여 외손녀의 액막이를 해주려고 한다. 그러나 노고할미는 가난한 집이라 아무것도 없어 굿상을 차릴 수가 없다며 난감해한다. 이때 나서는 이가 바로 세존손님이다. “세존님이 의논하더니만 금 바둑알 다섯 개를 주면서 ‘장에 가서 팔아다가 음식을 장만하십시오.’”라고 노고할미에게 말한다. 노고할미가 금 바둑알을 팔아 대단한 굿상을 차려 “여러 고을 무당·양중·화랑을 불러” 굿을 하여 “손님 대우를 거룩하게 드”렸음은 말할 것도 없다.³⁷⁾ 세존손님은 노고할미 집안의 가신이면서 손님네의 일원이 된 네 번째 손님신이라고 할 수 있다. 이로써 동해안 김석출 본 손님굿 무가에 특이하게 등장하는 네 명의 손님신이라는 구성이 착오이거나 임의적으로 형성된 것이 아니라는 것을 알 수 있다.

이를 구조적으로 보면 3위의 손님신 구조가 변형된 것이라고 할 수 있다. 제4위인 세존손님은 가신이면서 외부에서 들어온 손님신이기도 하다. 세존손님은 양쪽에 다 속하는, 양자의 매개적 위치에 놓인다. 다른 말로 하면 안에 있으면서도 밖에 있는 신이다. 각시손님·문신손님·호반손님으로 구성된 3위의 손님네 구도에서는 각시손님이 문신·호반을 중개하는, 혹은 양자를 통합하는 매개적 위치에 있는 신이다. 이 구조에 세존손님이 들어오자 세존손님을 매개로 하여 압록강을 건너온 3위의 신과 노고할미로 대표되는 조선국 집집의 가신들이 대립하는 구조가 재구축된다. 그래서 후자가 전자의 변형에

용왕굿-내림굿-꽃노래-뱃노래-등노래-상제반-대거리' 순으로 진행된다.[하효길 외, 『한국의 굿』(민속원, 2002) 참조]

37) 이두현, 앞의 자료, 244면.

해당한다고 보는 것이다. 이를 음양론적 구조라고 한다면 세존손님은 손님네 안에 있는 바깥, 가신들 안에 있는 바깥에 해당한다. 이는 김쌍돌이본 <창세가>와 같은 창세신화에서 확인할 수 있는 신화 구조의 재현이다. 이미 있던 신화적 사유가 세존굿의 서사로 발현된 것이고, 세존굿 서사의 텃밭에서 손님굿 서사가 새롭게 싹을 틔웠다고 해도 좋을 것이다.

IV. 막동이말놀이의 극적 처방전

세존손님의 존재성에서 가늠할 수 있는 손님신의 방문에 대한 서사적 처방전은 손님굿의 뒤풀이에서 연극적 양식으로 다시 구현된다. 손님굿의 ‘뒤풀이’로 배설되는 <막동이말놀이>가 그것이다.

김태곤의 보고에 따르면 동해안 별상굿(손님굿)은 <부정굿>·<골매기굿>·<처낭굿>·<조상굿>·<세존굿>·<손님굿>·<거리굿>·<막동이> 차례로 펼쳐진다.³⁸⁾ <막동이> 거리가 바로 <막동이말놀이>다. <막동이말놀이>는 “손님네를 모시려면 말이 있어야 한다고 마을 사람 하나를 말로 만들고, 무부 하나가 막동이가 되어 손님네를 배송하는” 놀이로, “막동이가 말을 옆구리에 끼고 아이들 말놀이처럼 하는데 말이 발길질을 하니 불알을 굶어주라고 하여 관중을 웃긴다. 무너는 이어 말치레타령을 하고 어촌계장과 본부석 재무담당에게서 말치레의 쇠 값이라고 하여 돈을 받아”³⁹⁾내는 형식으로 진행된다. <막동이말놀이>는 천연두 신들을 짚으로 만든 말에 태워 돌려보내는 송신(送神) 의례다. 그래서 이 의례는 서쪽으로 두 가지가 벌어져 있는 외딴 나무에 말머리가 하늘을 향하도록 매다는 행위로 마무리된다. 하늘로 올라가 다시는 마을에 들어오지 말라는 기원을 담은 상징적 연행이다.

그런데 이 놀이는 본래 손님을 배송하는 주술성이 강한 굿(놀이)이었다. 더 이상 천연두가 문제가 되지 않는 오늘날에는 관중들을 웃기면서 별비(別備)를 걷기 위한 유희적 놀이로 변형되었지만 천연두가 위력을 발휘하던 시기에는 주술성이 더 강했던 상징적 놀이였다. 김구한은 이런 시간적 변화를 ‘주술

38) 김태곤, 『한국무가집 4』, 집문당, 1980.

39) 이두현, 위의 자료, 245면.

성과 제의성이 강조되던 형성기, 천연두가 사라진 뒤 놀이성을 통해 낯거리의 존재성을 확보하던 성장기, 제의성과 더불어 오락성도 약화되어 절차적 형식만 남은 흔적기로 나뉘어 살핀 바 있다.⁴⁰⁾ 이런 시각으로 보면 1977년 김석출에게서 채록한 이두현의 자료 <막동이말놀이>에 보이는 이중성, 즉 무부가 막동이가 되어 마을 사람이 역할을 맡은 말을 옆구리에 끼고 놀다가 마지막에는 막동이가 짚으로 만든 말을 나무에 매고 손대로 병자의 온몸을 문질러 병을 치유하는 행위는 형성기와 성장기가 공존을 보여준다고 해도 좋을 것이다.

주술성이 강한 치병굿의 경우는 별신굿에 포함되어 유희성이 강한 굿놀이로 전이된 경우든 이 낯거리를 주도하는 존재는 ‘막동이다. 그래서 이 낯거리의 이름이 <막동이>·<막동이말놀이>로 불리는 것이다. <손님네말치레놀이>로 불리는 경우도 말치레놀이를 주도하는 주체는 막동이다. 그렇다면 당연히 따라오는 물음이 있다. 막동이가 누구인가? 왜 막동이가 이 굿놀이를 주도하는가?

이른 시기에 보고된 심우성 본은 1969년에 김석출과 김유선이 구송한 자료인데 손님네(세존손님·각시손님·호반손님·문수손님)가 대원국에서 조선국으로 나올 때 ‘인막동이’와 ‘천막동이’가 마부와 말로 동행한다.⁴¹⁾ 막동이가 돌이고 이들이 <손님굿> 뒤에 이어지는 <말놀이>의 주역이 된다. 인막동이가 천막동이를 물고 다니며 머리에서 성기까지 말의 신체 치레를 하면서 ‘쇠값’ 명목으로 돈을 받아내는 간단한 놀이를 벌인다. 그런데 1977년 이두현이 채록한 자료를 보면 같은 제보자가 구술했는데도 불구하고 상당한 차이를 드러낸다.

철룡이가 마지막으로 하는 말이 “아버지요, 아버지요. 이 재산 가지고 천년만 년 잘 사시오. 나는 이제 죽어 손님네 말고뻘 들고 따라 갑니다. 내 하나 없으면 이 재산을 아버지가 가지고 살 줄 알았소. 부디 부디 잘 사시오.” 그 말이 끝나자 철룡이 숨이 딱 끊어진다. (...) 이때에 김철룡이는 말고뻘을 잡고 손님네 뒤를 따라 다니면서 울며 불며 하는 말이 “개 같은 우리 아버지, 미련한 우리 아버지. 지금쯤 그 살림 재산 다 못 가져 거지 생활하고 있을 텐데” 하면서 울고

40) 김구한, 『<손님굿>무가의 지속과 변화 - <손님네 말치레놀이>를 중심으로』, 『공연문화연구』 제29집, 공연문화학회, 2014.

41) 심우성, 『마당굿연희본』, 깊은샘, 1988, 55면.

다니는구나.⁴²⁾

심우성 본에서는 철원이가 죽고 말지만 이두현 본에서는 죽은 철룡이가 손님네가 탄 말고삐를 잡고 따라다니는 마부로 변신한다. 손님네를 모시고 조선국으로 나온 인막동이·천막동이 철원으로 대체되는 것으로 보인다. 그러나 이두현 본에는 그런 정황이 분명하게 표현되어 있지 않다. 손님곳에 이어 말놀이가 펼쳐지지만 손님네가 압록강을 건널 때 막동이 동행했다는 언급이 없는 대신 죽은 철룡이가 마부가 되었다고 하는데 말놀이의 막동이 철룡이와 동일 인물인지 명시하고 있지 않기 때문이다. 하지만 1987년 김석출 계 무당인 김동언이 구술한 자료인 박경신 본에는 명시되어 있다.

“巫女: 방성 통곡(放聲痛哭) 울음을 울어도 /철현이는 이승 사람이 아니었고 / 저승 사람이 불명[分明]하구나 /철현이는 손님네 따라갈 때 /손님네 거동보소 /철현아 철현아 /너는 어느 가문(家門)에 태어날라나

잰이: 아~디아

巫女: 손님네요 열 살 안에는 /좋은 가문(家門)에라도 /다시 인도환생(人道還生) 하지만 /나이 열다섯 살 먹은 놈이 /이렇게 험한 꼴로 누집에 태어 날까요 /그러며는 우리 막동이나 되어서 손님네

○말로

巫女: 막동이 되어서 손님네나 따라당기며 /방방곳곳이 면면촌촌(面面村村)이 /손님네나 따라 다닐라요.”⁴³⁾

철현이는 천연두로 인해 험한 꼴로 죽었기 때문에 좋은 가문에 환생하지도 못하고 막동이 되어 손님네를 따라다닌다고 무녀는 구연한다. 손님곳의 철현이가 바로 굴놀이의 막동이인 것이다. 그래서 근래 윤준섭도 “《막동이》의 주체가 누구인가? 바로 천연두로 죽은 철원이다. 철원이 역시 제 명을 살지 못한 억울한 존재이다. 그런 철원이를 먹이기 위해 별상곳에는 뒷전인 《거리

42) 이두현, 위의 자료, 243~244면.

43) 박경신, 『울산지방무가자료집 (2)』, 울산대학교 인문과학연구소, 1993, 248~249면. (띄어쓰기는 필자가 수정)

곳》에 또 다른 뒷전으로 《막동이》가 자리한 것⁴⁴⁾으로 본 것이다. 별상곳에 <거리곳>이라는 뒷전이 있는 데도 <막동이>이라는 또 다른 뒷전이 덧붙은 것은 손님곳 무가 안에서 죽은 철원이, 철원으로 표상되는 천연두로 죽은 아이들을 배불리 먹이기 위해서라는 것이다. <손님곳>에 이어 진행되는 <막동이말놀이>의 주동 인물인 막동이는 <손님곳>의 무가 안에 등장하는, 김장자의 삼대독자 철원이다.⁴⁵⁾

그렇다면 왜 철원이-막동이가 곳놀이를 주도하는가? 구조적으로 보면 철원이는 양가적 존재다. 이승에 속한 김장자의 삼대독자였으나 저승에 속한 손님네를 모시는 마부가 되어 저승과 이승을 오가게 되었으니 두 세계에 다리를 걸친 매개적 존재다. 불교적으로 말하면 환생하지 못한 채 중음(中陰)을 떠도는 귀신이 된 셈이다. 그것도 손님네를 박대하여 자신을 죽음에 이르게 한 재산 많은 아버지에 대한 원한이 깊은 귀신이다. 그럼에도 불구하고 철원이를 손님네의 마부로 파견하고, 그가 곳놀이에서 막동이가 되어 “막동이, 니가 함포고복되도록 니를 줄나코 차려놓은 음식 많이 묵고 가거라.”라는 상무당의 말에 따라 배불리 잘 먹고 말을 끌고 손님네를 모시고 떠나는 역할을 부여한 것이다. 이는 철원이-막동이에게 문제해결의 열쇠를 쥐어 준 것이나 마찬가지다.

이런 문제해결자로서의 막동이에 <손님곳>의 세존손님의 형상이 겹쳐진다. 앞서 손님네의 일원으로 가택신 세존을 파견한 것을 두고 역신의 전염력을 약화시키거나 무력화하는 전략이라고 했는데 같은 전략이 철원이 마부만들기, 철원이 막동이만들기에도 개입되어 있다. 천연두로 죽은 철원이를 천연두 신들의 행로를 인도하는 마부로 배치함으로써 천연두를 통제하고 무력화하려는 시도일 수 있다. 곳놀이에서는 막동이-철원이를 배불리 먹게 함으로써 놀이로서는 무당들이 별비를 획득하지만 실제로 천연두가

44) 윤준섭, 『동해안 지역 별상곳의 제의적 성격과 그 의미-<손님곳> <막동이>를 중심으로, 『우리어문연구』 제66집, 우리어문학회, 2020, 220면.

45) 왜 이름이 하필 ‘철원’인가? 김장자의 삼대독자이니 김철원인데 철은 · 철웅 · 철현 · 철룡 등으로 변이되지만 유사한 소리값을 가지고 있다. 철원이의 어원에 대해 필자는 신라 ‘처용(處容)’과의 연관성을 고려할 수 있다고 생각한다. 발음의 유사성 외에도 동해안 지역 <손님곳>에만 철원이라는 인물이 등장한다는 점, 동해 용왕의 아들로 신라 경주에 들어온 처용이, 이승과 저승의 매개 고리 역할을 수행하는 철원이와 마찬가지로 두 지역 또는 두 세력의 매개적 위치에 있다는 점 등이 추론의 근거다.

횡행했던 시기에는 굿놀이에 참여한 이들의 자식 잃은 슬픔을 위로하고 치료하는 심리적 효과를 획득하게 되는 것이다. 손님신의 방문을 피할 수는 없지만 전염병으로부터 안전을 확보하려는 집단무의식이 막동이라는 매개자(mediator)를 창안케 하고, 나아가 세존손님이라는 또 다른 매개자를 설정하게 했다고 해도 좋을 것이다.

사실 이런 전략은 <손님굿>과 <막동이말놀이>만의 특수성은 아니다. 예컨대 황해도굿에서 연출되는 굿놀이 <사냥굿>에서도 유사한 전략을 발견할 수 있다. 사냥굿은 굿을 베푸는 집에 모여든 신령들이 산삼·녹용을 구하러 산으로 사냥 가는 연행을 펼치는 굿이다. 하지만 실제로는 사슴 대신 돼지를 사냥하는 놀이로 구현되기 때문에 ‘돼지 어르는 굿’이라고도 한다. 이 굿놀이는 본래 수렵문화를 바탕으로 형성된 것으로 최초에는 사슴 사냥이었으나 문화적 토양이 달라지면서 사슴이 돼지로 치환된 것으로 보인다. 그런데 이 굿놀이에 ‘상산막동이’로 불리는 막동이라는 인물이 등장한다. 상산막동이는 누구인가?

<사냥굿>은 형식적으로는 만신이 굿을 베푸 집안의 대수대명(代數代命)을 축원하면서 “젊은 사람은 건강하고 노인은 갱소년하라고 산삼도 캐고 녹용 사냥을”⁴⁶⁾ 하려고 물이꾼을 찾는 데서 시작된다. 그런데 정작 만신이 찾는 인물은 과거에 잃어버린 막내아들, 곧 막동이다. 막동이는 어릴 적 중기가 난 불알을 돌팔이 침쟁이가 아주까리 침통으로 고치겠다고 달려들자 놀라서 도망친 아이로 설정되어 있다. 요컨대 만신과 막동이는 모자 관계이고, 막동이는 가출했다가 돌아온 아들, 곧 집의 안과 밖의 경계에 있는 인물이다. 만신은 막동이를 배불리 먹이고, 짚신 값도 주면서 달래다가 마침내 결혼까지 시켜주겠다는 말로 사냥에 유인한다. 만신과 막동이는 드디어 사냥에 나서 사슴(실제로는 돼지)을 화살로 쏘아 잡는 시늉을 한다. 그 뒤 청중 가운데서 이끌어낸 색시 역(役)과 막동이의 결혼식이 펼쳐지고, 돼지의 숙정으로 굿놀이는 마무리된다. <사냥굿>은 시종 웃음이 그치지 않는 희극이다.

그런데 이 희극을 상징의 언어로 읽으면 감춰진 국면이 드러난다. 만신이 사냥을 나간다고 하지만 만신은 만신이 아니다. 만신의 몸에는 대감신 등 대주(大主) 집안의 가신들이 실려 있다. 따라서 상징적으로는 가신들이 대주를

46) 김금화, 『김금화의 무가집』, 문음사, 1995, 137면.

위해 사냥을 떠나는 것이다. 사냥에서 산삼과 사슴(녹용)을 찾는데 이것들은 기실 산에 속한 것, 다시 말하면 산신의 영역에 속한 영물들이다. 가신들이 산신의 소유인 신물(神物)을 얻으려면 산신의 허락을 받아야 한다. 이때 매개자로 호명된 존재가 막둥이다. 막둥이가 상산(上山)막둥이로 불리는 것은 그가 산신들의 막내이기도 하기 때문이다. 막내 산신을, 집 나간 막내아들이라고 가신들이 찾아 나서면서 산신들과의 화해, 혹은 합일을 시도하는 것이다. 사냥곳의 전개 과정에서 연출되는 막둥이의 게으름, 임무를 회피하려는 막둥이를 만신이 식색(食色)으로 어르는 과정은 가신과 산신의 의례적 실랑이다. 이 실랑이는 겉으로는 굿판의 청중들에게 극적 즐거움을 선사하지만 속으로는 가신과 산신을 내세운 인간과 자연 사이에서 벌어지는 ‘증여의 놀이’를 보여준다.

<사냥곳>의 상산막둥이의 위치와 <손님굿>에 동반되는 <막둥이말놀이>의 막둥이의 위치는 동일하다. 상산막둥이가 집 없고 불구인 결여된 존재이듯이 철원이-막둥이도 풀사나운 몸으로 죽어 집을 떠난 결핍의 존재이다. 그러나 상산막둥이가 사냥에 없어서는 안 될 존재이듯이 손님네의 마부인 철원이-막둥이도 불가결한 존재다. 상산막둥이가 집과 산, 가신과 산신의 매개항이듯이 철원이-막둥이는 저승과 이승, 강남대한국과 조선국, 손님네와 기주(祈主)의 매개항으로 설정되어 있다. 황해도 사냥곳을 연출하는 만신이 산신인 상산막둥이를 집 나간 아들이라고 호명함으로써 산신들의 협조를 얻어내듯이 손님굿을 치르는 무당은 철원이-막둥이를 손님네의 마부로 파견함으로써 손님네의 ‘유월(逾越)’을 얻어내려고 하는 것이다. 이것이 바로 무교 혹은 무속신화가 내장한, 신을 부정하지 않으면서도 신의 작용을 조절하여 질병의 불안을 해소하려는 서사 전략이고 극적 처방전이다.

V. 의례적 · 의학적 처방전의 상동성

다산 정약용은 1800년 『종두심법요지(種痘心法要旨)』를 편술한다. 이 요지는 그가 곡산 부사로 재직할 때 집필한 『마과회통(麻科會通)』(1797)에 수록되어 있다. 그런데 천연두에 대한 진단과 처방을 담은 이 의서의 질병에

대한 인식은, 손님굿의 신화와 굿놀이의 시각에서 상당히 흥미롭다. 양자의 천연두에 대한 대응 사이에 모종의 동질성이 나타나기 때문이다.

『중두심법요지』는 청대(清代)의 의서인 『의종금감(醫宗金鑑)』(吳謙, 1742) · 『정씨중두방(鄭氏種痘方)』(鄭望頤, ?)을 인용하여 천연두의 병인에 다음과 같이 설명한다.

㉠ 무릇 천연두는 태독(胎毒)이다. 형체의 처음에는 엷드려 있다가 감축되어 일어나기 때문에 사람이 능히 모면할 수 없게 된다.(『의종금감』)⁴⁷⁾

㉡ 천연두 발생의 원인은 안에 잠복해 있는 태독이 하나이고, 밖에서 감축되는 계절성 사기가 다른 하나인데 사기가 태독을 끌어내면 순증과 역증이 나온다. 만약 몸속의 병인이 가벼우면서 밖에서 감축된 사기 또한 가벼운 경우는 천연두의 물질발전이 반드시 희소한데 이것이 순증이다. 만약 몸속의 병인은 가벼운데 밖에서 감축된 사기가 무거운 경우는 대체로 그 막히고 답답함이 고르지 않아 쉽게 진물이 나지 않지만 만일 진물이 나게 되면 계절성 사기가 점차 물러가 나중에는 쉽게 효과를 거두게 되는데 이것이 처음에는 중증이었다가 나중에는 경증이 되는 증세이다. 만약 몸속 병인은 무거운데 밖에서 감축된 사기가 가벼운 경우는 대체로 진물이 난 뒤에 고름이 없어지지 않고 흘러내려 딱지를 거두기 쉽지 않아 천연두의 병독이 일어나 고름헌데가 생길까 두려운데 이것이 처음에는 경증이었다가 나중에는 중증이 되는 증세이다. 만약 몸속의 병인이 무거우면서 밖에서 감축된 사기도 무거운 경우는 필히 물질발전이 조밀하고 빛깔도 깨끗하지 않은데 열이 나고 점(구슬)이 보인 뒤 한 길로 쭉 가지 못하고 왔다 갔다 하면서 효과를 거두기 어려우니 이것이 역증이다.(『정씨중두방』)⁴⁸⁾

다산은 정보수용자의 입장에서 두 의서를 인용하고 있는데 이는 오점을 비롯한 청대 의술의 천연두에 대한 이해에 동의했다는 뜻이다. 무엇에 동의했

47) 夫痘胎毒也。伏於有形之始，因感而發爲生，人所不能免。(『麻科會通』，『與猶堂全書』7集，新朝鮮社，1938，이하 같음.)

48) 痘之發也，一由於胎毒內伏，一由於外感時邪之氣，引導而出其症之順逆。若內毒輕而外感之氣亦輕者，痘必稀疏，此爲順症。若內毒輕而外感之氣重者，慮其濕悶不齊不易灌漿。若能至灌漿則，時邪漸退後易收功，此爲先重後輕症。若內毒重而外感之氣輕者，慮其灌漿已後，毒難盡洩不易收醫結痂，恐發痘毒疔蝕之患，此爲先輕後重症。若內毒重而外感之氣亦重者，痘必稠密色不鮮澤，發熱見點之後，一路蹭蹬難以收功，此爲逆症。

다는 것인가? 『의종금감』·『정씨종두방』은 천연두가 내외인(內外因)의 접점에서 발생하는데 내인을 태독, 즉 선천적인 병인(病因)으로 규정한다. 천연두가 외부의 바이러스가 아니라 이미 몸 안에 있던 병인이 외부의 사기(邪氣)에 반응하여 발병한다고 진단한 것이다. 선천적인 병인을 태독으로 본 것은 산후 급성과민중증(産後急性過敏重症, fetal toxicity)이라는 다른 병명에서 알 수 있듯이 신생아의 특징적인 피부발진이 천연두의 피부발진과 유사했기 때문일 것이다.

『정씨종두방』은 내외인의 관계를 더 구조적으로 분석한다. 내외인의 경중(輕重)을 양측에 놓고 경우의 수를 따지면 넷이다. 그래서 병세에는 1)순조로운 경우(순증), 2)처음에는 가볍다가 나중에는 위중해지는 경우, 3)처음에는 위중하다가 나중에는 가벼워지는 경우, 4)위중한 경우(역증)가 있다는 것이다. 물질발진(水疱疹)이 뺨뺨하고 빛깔도 나쁜 데다 열까지 나는 네 번째 경우는 목숨을 잃을 수 있는 위험한 경우이다. 그러나 『정씨종두방』의 저자는 외부에서 들어오는 사기의 정체에 대해서는 지금까지 확실하게 밝혀 설명한 사람이 없었다고⁴⁹⁾ 했다. 바이러스의 정체를 규명하지는 못했지만 이들 의안(醫案)들은 모두 천연두를 내인과 외인의 관계에 따라 발병하고 치료되는 질병으로 보았다. 분석적 서양 의학과 달리 철학적으로 질병을 해석했던 중의학 또는 한의학의 질병관에 따라 천연두를 진단한 것이다.

바로 이 대목에서 한의학의 질병(발병+치병) 서사와 손님굿의 서사가 조응한다. 천연두에 대한 한의학의 발병 서사는 ‘태독(내인)과 사기(외인)가 만날 때 두창이 발생한다’는 것이다. 그런데 앞에서 확인했듯이 손님굿 서사 역시 내외인에 의해 두창이 발병한다고 이야기한다. 압록강을 건너오는 손님신에 대한 무시, 환언하면 타자에 대한 주체의 적대성이 내인이고, 강남대한국 손님신의 방문이 외인이다. 김석출 구연본(1977)에서 보았듯이, 타자에 대한 적대성이 아주 강했던 압록강 뱃사공이나 김장자가 손님신의 방문을 받았을 때 최악의 사태가 벌어진다. 목숨을 잃을 정도로 증세가 위중해졌다. 반대편에 있는, 병세가 순조로운 경우는 노고할미나 영웅선생 내외와의 만남의 경우다. 막둥이-철원이의 경우를 『정씨종두방』의 구조적 해석과 겹쳐 보면 유점사에 피해 있다 죽게 되는 사태는 처음에는 가볍다가 나중에 위중해지는

49) 考是氣，自古迄今，從未有人，申說明白，確定爲何氣。

경우에, 천연두로 죽은 뒤에 손님신의 마부로 발탁된 철원이의 변신은 처음에는 위중하다가 나중에는 가벼워지는 경우에 대응된다고 할 만하다. 차이가 있다면 의학적으로는 정체를 밝히지 못했다고 한 외부의 사기를 손님굿에서는 손님신으로 신격화하여 종교적으로 이해하고 있는 정도이다.

그렇다면 치병의 서사는 어떤가? 한의학의 치료법은 두 갈래다. 먼저 발병 전의 예방법인데 『종두심법요지』가 주목한 종두법(種痘法)이 그것이다.

㉔ 대개 천연두는 병을 얻은 뒤에 감염되지만 종두는 병이 들기 전에 베푼다. 천연두는 병에 걸렸을 때 치료하지만 종두는 병이 없을 때 준비한다. 종두가 곁에서 속으로 전달되고, 속으로 말미암아 곁에 도달하니 이미 여러 증세가 그 가운데 뒤섞임이 없다. 다시 좋은 처방이 있어 그 밖에서 끌어내어 영향을 주어 점점 감염되어 선천적인 병인이 다 나오니 또 무엇을 염려하겠는가?(의종금감)⁵⁰⁾

발병 후에는 “병을 치료하고 관리하는 법과 같이 마땅히 음식을 조절하고 추위와 따뜻함을 알맞게 하고 성나거나 놀람을 막는 것, 이것은 대개 집종 의사들이 함께 각기 명백히 알기에 거듭 말하지 않는다.”⁵¹⁾라는 지적처럼 특별한 치료법이 없다. 그래서 병에 앞서 베푸는 종두법이 중요하고, 다산이 『마과회통』을 편찬한 이유도 거기에 있었다. 인용문에서 “곁에서 속으로 전달”한다고 했듯이 종두법은 외부에서 씨앗(種苗)을 배양하여 수묘(水苗)·한묘(旱苗) 등으로 불리는 싹(苗)을 코를 통해 신체에 주입하여 “속으로 말미암아 곁에 도달”하게 하는 면역체계를 구축하는 방법이다. 이는 1796년 영국 외과의사 에드워드 제너가 발명한 우두법(牛痘法)이나 현대의학의 다양한 백신(Vaccine) 치료법과 원리적으로 동일하다.

그런데 종두법에 사용되는 종묘는 천연두에 걸린 사람의 고름딱지에서 얻는다. 이는 손님굿에서 천연두에 걸려 죽은 철원이를 손님신들 내부에 마부로 파견하여 손님신들의 곁을 인도하게 함으로써 전염을 제어하려는 손님굿의 치병 서사와 흡사하다. 말하자면 마부 철원이는 손님들에 대한 면역력을 확보하기 위해 투여하는 종묘이고 백신인 셈이다. 철원이가 1차 백신이라면 세존

50) 蓋正痘感於得病之後，而種痘則施於未病之先。正痘治於成病之時，而種痘則調於無病之日。自表傳裏由裏達表，既無諸症夾雜於其中。復有善方引導於其外，薰蒸漸染胎毒盡出，又何慮乎？

51) 若調治之法，當節飲食適寒溫防驚嚇，此皆種師俱各明悉，茲不重贅。

손님이라는 2차 백신도 있다. 손님신들의 외부에 있던 가택신-세존님을 세존 손님으로 손님신들 내부에 주입함으로써 면역력을 증강하려는 기획이 손님굿의 치병 서사에는 내재되어 있는 것이다. 우리는 여기서 질병의 서사와 손님굿의 서사, 곧 신화적/극적 서사의 상동성(homology)을 확인할 수 있다. 이식된 근대 이전에, 질병의 불안을 다스리는 의례와 의술, 그리고 이들의 서사는 둘이 아니었던 셈이다.

VI. 맺음말

정체를 알 수 없는 질병을 『동의보감』은 괴질(怪疾)로 분류했다. 의학적 대응이 어려운 괴질은 집단적 불안을 조성한다. 이를 벗어나기 위해 모든 사회는 방도를 고심한다. 이름짓기는 그 첫 단계이다. 코로나바이러스에 대한 대응도 이름짓기에서 출발했다. 그러나 종두법이 보편화되기 이전의 두창은 작명에도 불구하고 통제하거나 피하기 어려운 질병이었다. 의학이 무력하면 의례가 유력해진다. 임병양란 이후 구성된 것으로 보이는 손님굿은 두창이라는 외래적 공포에 대응하기 위한 민간의 의례적 처방이었다. 이 의례에는 두 가지 형식의 처방전이 제시되고 있는데 하나가 서사적 처방전이라면 다른 하나는 극적 처방전이다.

손님굿의 신화적 서사는 압록강을 건너온 질병을 손님신으로 인식한다. 한국문화가 손님이라는 이름으로 타자를 환대하듯이 외래질병을 두창신으로 환대하여 문제를 해결하려고 한다. 먼저 손님신을 문신·호반·각시, 3위로 설정한다. 이는 각시라는 여신을 중심으로 양위의 남신이 배치되어 있는, 여신이 두 남성신의 대립을 통합하는 형식이다. 그러나 실제로 대립하는 것은 남성신들이 아니라 각시손님을 대접하는 영접자들의 환대와 적대이다. 압록강 뱃사공과 김장자가 적대한다면 노고할미는 환대한다. 손님신들의 화복을 결정하는 힘은 손님신들이 아니라 주체의 태도에서 나온다. 정성을 다해 손님신을 환대하면 손님을 피할 수 있다는 믿음이고, 의례는 지극정성의 한 형식이다.

그런데 손님신은 동해안 곳에서 넷으로 변형되어 나타나기도 한다. 이는 무당의 착각이나 관용적 변형이 아니라 전략적 선택의 결과이다. 제4위의 손

님신은 세존손님인데 이는 손님굿에 앞서 연행되었던 세존굿의 주신으로, 가택신이자 조상신인 세존을 손님신으로 손님굿에 파견한 것이다. 실제로 세존손님은 외손녀의 액막이를 위한 굿상을 차릴 형편이 안 되는 노고할미한테 금바독알을 주어 대단한 굿상을 차려 굿을 치르게 한다. 이는 3위 손님신의 구조가 변형된 것으로 각시손님의 중개적 위상이 세존손님으로 전이된 결과이다. 외부의 손님신들과 내부의 가신들의 대립 구도에서 손님신의 일원으로 파견된 가신 세존손님이 매개적 역할을 수행하기 때문이다.

이런 서사적 처방전은 손님굿의 뒤풀이로 진행되는 굿놀이에서 극적 형태로 재현된다. <막둥이말놀이>에서 극을 주도하는 인물은 막둥이 철원이인데 막둥이는 손님신을 박대한 김장자의 삼대독자이다. 억울하게 두창에 죽은 인물을 손님신을 모시는 마부로 배치함으로써 병사한 원혼과 아이를 잃은 기주와 단골들을 위로하는 동시에 세존손님과 같은 중개자의 위상을 부여한 것이다. 천연두가 사라진 현재의 굿에서 마부 막둥이는 별비를 얻기 위한 수단이지만 천연두가 살아있던 별상굿의 굿놀이에서 막둥이는 손님신의 마부로 손님신을 달래는 구실을 수행한다. 이런 막둥이의 극적 형상은 황해도굿의 사냥굿놀이에서도 확인되는바 이는 굿놀이가 신을 다루는 기본전략이라고 해도 좋을 것이다.

두창에 대응하는 손님굿의 서사적·극적 처방은 『마과회통』에 보이는 의학적 처방과 상동성을 가지고 있어 더 흥미롭다. 의서는 천연두가 태독이라는 내인이 사기라는 외인을 만날 때 발병한다고 해석하는데 이는 손님신이라는 외인을 주체가 어떻게 대접하느냐에 따라 질병의 발병과 경중이 달라진다는 의례의 해석과 흡사하다. 외부에서 씨앗을 배양한 뒤 아이의 신체에 주입하여 면역체계를 구축하는 중두법의 처방과 천연두에 걸려 죽은 막둥이나 세존신을 손님신의 내부로 파견하여 백신의 기능을 수행하게 하려는 의례의 처방도 흡사하다. 이는 인간의 몸과 마음, 의술과 의례를 통합적으로 사유했던 굿의 전통, 또는 동아시아의 통합의학적 사유가 빛은 동일성이라고 할 수 있다.

참고문헌

1. 자료

- 김금화, 『김금화의 무가집』, 문음사, 1995.
김태곤, 『한국무가집 3』, 집문당, 1978.
——, 『한국무가집 4』, 집문당, 1980.
박경신, 『울산지방무가자료집 (2)』, 울산대학교 인문과학연구소, 1993.
심우성, 『마당굿연회본』, 깊은샘, 1988.
이능화, 서영대 역주, 『조선무속고』, 창비, 2008.
이두현, 『마마배송굿』, 『한국문화인류학』 제41집 제2호, 한국문화인류학회, 2008, 225~267면.
丁若鏞, 金誠鎮 編, 『麻科會通』, 『與猶堂全書』 7集, 新朝鮮社, 1938.
——, 金南一·安相佑·丁海廉 역주, 『麻科會通』, 현대실학사, 2009.
『朝鮮王朝實錄』.
『三國遺事』.

2. 단행본

- 구범진, 『병자호란, 흥타이지의 전쟁』, 까치, 2019.
김애령, 『듣기의 윤리-주체와 타자, 그리고 정의의 환대에 대하여』, 봄날의박씨, 2020.
徐大錫, 『韓國巫歌의 研究』, 文學思想社, 1980.
신동원, 『호환 마마 천연두』, 돌베개, 2013.
秋葉隆·赤松智城, 심우성 역, 『朝鮮巫俗의 研究』, 동문선, 1991.
조현실, 『우리 신화의 수수께끼』, 한겨레출판, 2006.
하효길 외, 『한국의 굿』, 민속원, 2002.
호메로스, 천병희 역, 『오뒷세이아』 (개정판), 단국대학교출판부, 2006.

3. 논문

- 권선경, 『천연두신 무가에 나타난 젠더의 관계 양상과 의미-동해안 <손님굿> 무가를 중심으로』, 『고전과 해석』 제30집, 고전문학한문학연구학회, 2020, 151~177면.
김구한, 『<손님굿>무가의 지속과 변화-<손님네 말치레놀이>를 중심으로』, 『공연문화연구』 제29집, 공연문화학회, 2014, 127~160면.
서동욱, 『그리스인의 환대-손님으로서 오뒷세우스』, 『철학논집』 제32집, 서강대학교 철학연구소, 2013, 39~70면.
송효정, 『고려시대 疫疾에 대한 연구』, 『明知史論』 제11·12합집, 명지사학회, 2003,

205~228면.

신동훈, 『코로나 위기에 대한 신화적 인문학적 성찰: <손님굿> 신화 속 질병신의 속성과 인간의 대응을 중심으로』, 『통일인문학』 제83집, 건국대학교 인문학연구원, 2020, 167~225면.

윤준섭, 『동해안 지역 별상굿의 제의적 성격과 그 의미-<손님굿><막동이>를 중심으로』, 『우리어문연구』 제66집, 우리어문학회, 2020, 191~225면.

이부영, 『韓國說話에 나타난 治療者原型像-손님굿巫歌를 중심으로』, 『心性研究』 제1권 제1호, 한국분석심리학회, 1986, 5~27면.

이현숙, 『전염병, 치료, 권력-고려 전염병의 유행과 치료』, 『이화사학연구』 제34집, 이화여자대학교 이화사학연구소, 2007, 1~54면.

한태식, 『한국 정토사상의 특색』, 『정토학연구』 제13권, 한국정토학회, 2010, 73~103면.

허 정, 『우리나라 질병사 서설(1)』, 『과학사상』 제43호, 범양사, 2002, 133면.

An epic and dramatic prescription for the anxiety of disease

Cho, Hyun-soul

Unidentified diseases create collective anxiety in the name of mysterious disease. To get out of this, every society devised a way. Sonnymgut was a ceremonial prescription to counter smallpox. Two prescriptions, epic and dramatic, are presented in this ritual.

The myth of Sonnymgut recognizes the disease who crossed the Yalu River as Sonnym that is a guest god. First, Moonsin, Hoban and Gakshi, these three gods are Sonnym. This is the form in which the goddess Gakshi integrates the confrontation between the two male gods. However, in reality, the confrontation is between the hospitality and hostility of the receptionists who treat Gakshi. The boatman of the Yalu River and the rich man Kim were hostile, while the Nogohalmi was welcoming. The determinant of the Sonnym' fortune and misfortune is their attitude. If you do your best for the Sonnym, you can avoid smallpox.

Sonnym is also transformed into four gods in the East Sea Coast Gut. This is not a shaman's mistake or a conventional transformation, but a result of strategic choice. The fourth Sonnym, Sejon was the god of housekeeping and ancestor of Sejongut, which was performed prior to the Sonnymgut. Sejonsonnym is a god Sejon who was sent to Sonnymgut. The structure of the four Sonnym is a result of the transformation of the three Sonnym' structure, which is the result of the transmission of Gaksi' mediating status. Sejonsonnym, a housekeeping god and a Sonnym god, plays a mediating role in the confrontation between the outside guest gods and the inside housekeeping gods.

These mythical prescriptions are represented in a dramatic form in Gutnori, which is performed to the after-party of Sonnymgut. The youngest child Makdungee, who leads the play, is the third-generation only son of rich man Kim, who treated the Sonnym poorly. By placing a child who died of smallpox as a horseman serving Sonnym gods, the Shaman comforted the deceased and the host who lost the child. Also, the youngest child Makdungee was given the status of a mediator like Sejonsonnym.

In the present Gut where smallpox disappeared, the Makdungee is a comic role to earn the money, but in the past, the Makdungee performed a role to soothe Sonnym gods.

keywords: smallpox, Sonnymgut, Makdungee-horse-play, epic prescription, dramatic prescription, vaccinization, homology.

접수일자: 2021. 3. 31. 심사기간: 2021. 4. 1.~2021. 5. 10. 게재결정: 2021. 5. 10.
--