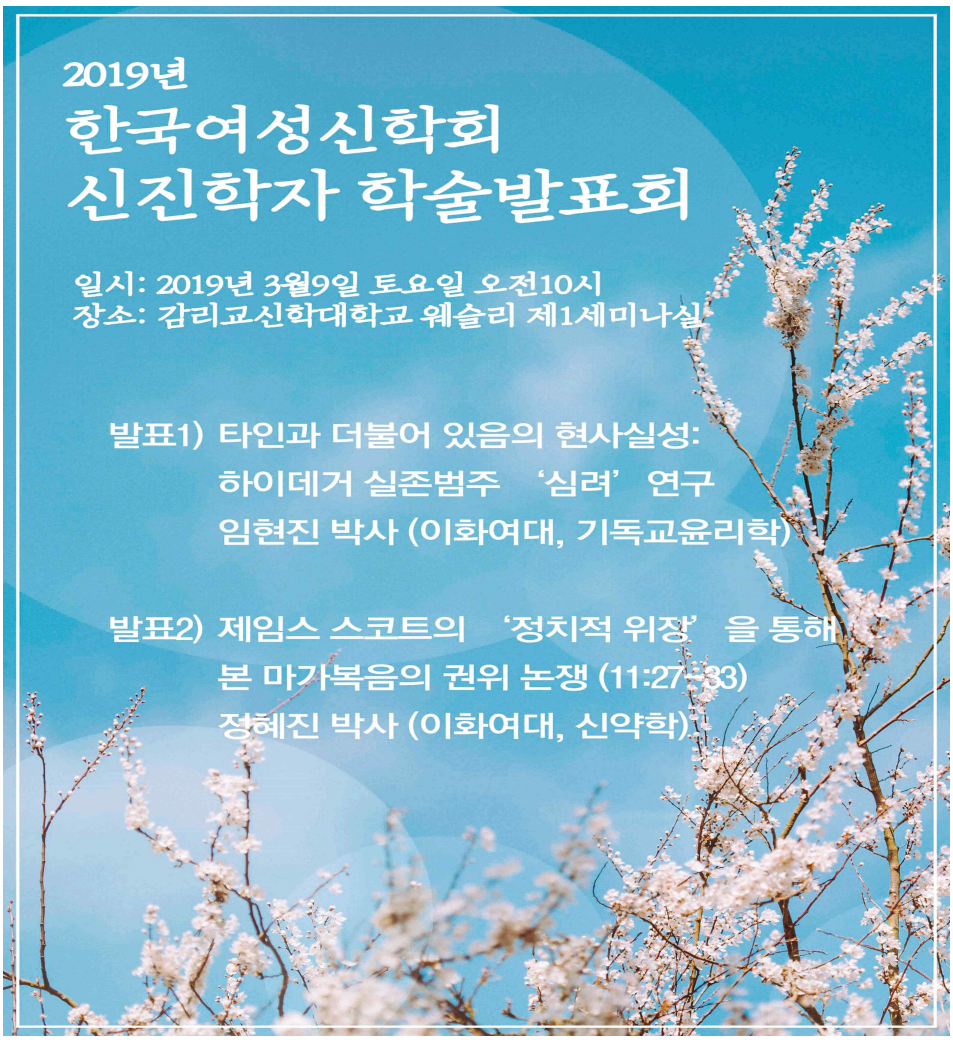
2019년 한국여성신학회

신진학자 학술발표회



일시: 2019년 3월9일 토요일 오전10시

장소: 감리교신학대학교 웨슬리 제1세미나실

목차

좌장: 최순양 박사

발표1)
타인과 더불어 있음의 현사실성 – 하이데거의 실존범주 “심려” 연구
< 임현진 박사, 기독교윤리학, 이화여대 >
.....3

발표2)
제임스 스코트의 ‘정치적 위장’을 통해 본 마가복음의 권위논쟁 (11:27-33)
< 정혜진 박사, 신약학, 이화여대 >
.....19

광고 및 식사

타인과 더불어 있음의 현사실성

- 하이데거의 실존범주 “심려” 연구-[1)]

임현진(이화여대)

I. 들어가기

다양한 층위의 윤리학적 물음은 나와 타인들이 함께 있다는 사실, 그리고 타인과의 갈등적인 관계를 경험한다는 사실에서부터 나온다. 만일 이 세계에 나 자신만이 존재하거나 타인들과 함께 있어도 이해관계의 충돌이나 폭력의 문제가 발생하지 않는다면 윤리학은 존재하지 않을 것이다. 그러나 우리는 타인과 더불어 살며 다양한 관계 속에서 나타나는 갈등의 문제는 피할 수 없다. “나는 어떻게 살아야 하는가?”라는 윤리학적 기본 물음에는 “타인들과 함께”라는 말이 이미 포함되어 있는 것이다. 그래서 윤리학적 문제는 결국 “타인은 누구인가?”라는 물음, 즉 “내 이웃이 누구입니까?”와 연결된 물음과 같이 가게 된다.

이 물음을 염두에 두고서 본 글에서 필자는 하이데거의 『존재와 시간』에 나타나 있는 실존범주인 심려를 고찰하면서 현존재가 타인과의 관계하면서 보이는 다양한 실존 양태들을 분석하고자 한다. 이 분석은 하이데거 기초존재론의 윤리학적 의미를 살피는 작업의 예비적 단계로서, 그가 제안한 현존재의 실존론적 분석이 지닌 현대철학적 함의를 감안하면서도 이를 넘어서는 윤리학적 물음의 출발 지점을 현상학적으로 모색하기 위한 것이다. 규범 윤리학적 가치 근거로서의 형이상학적 기반이 상실된 탈근대적인 현대적 흐름 안에서, 교의학적 독단에 의존하지 않으면서도 가치 물음의 중요성을 회복할 수 있는 가능성을 추구하기 위해 필자는 탈윤리적 탈근대의 출발지점에 있는 하이데거 현상학이 드러내는 심려 분석론에 주목하고자 한다. 『존재와 시간』에서 하이데거는 세계-내-존재인 현존재의 세계성을 다루는 가운데 사물에 대한 배려를 통한 염려의 현상학을 자세하게 서술하고 있지만 사물이 아닌 공동현존재에 대한 심려는 상대적으로 사소하게 다루고 있다. 이는 현존재가 공동존재로서 불가피하게 지니는 윤리학적 가치 물음의 차원을 현상학적 근원 밖에 두고자 하는 하이데거의 의도를 암시한다.[1)] 그럼에도 불구하고 하이데거의 심려 분석론은 타인과 이미 더불어 있으면서 본래적 심려를 우위에 둘 수밖에 없는 우리 자신의 실존론적 구조를 근원적으로 밝히는 데 함축적인 통찰을 제공한다. 윤리학적 틀 너머에 있는 실존론적 사태 안에 생생하게 명시되어 있는 가치의 근원을 밝힘으로써 필자는 탈윤리적으로 전개되는 현대사상적 흐름을 받아들이면서 동시에 규범윤리학적 물음의 차원을 회복시는 방법을 제시해 보고자 한다. 이 연구는 현상학적 근원을 잃지 않는 존재적 학문으로서의 윤리학적. 신학적 방향을 실천적 삶 속에서 세우는 것을 그 궁극적 목표로 두고 있다.

---

1) 본 글은 철학논집 제 51집에 출판된 논문을 발표의 취지에 맞게 부분적으로 수정 보완한 것이다. 임현진, 「타인과 더불어 있음의 현사실성: 하이데거의 실존범주 “심려”」, 『철학논집』, 제 51집, 서강대학교 철학연구소, 2017, 161~190 참조.

1) M. 하이데거, 『종교적 삶의 현상학』, 김재철 역(서울: 누멘, 2011), 32.

II. 타인과 더불어 있는 현존재

1. 공동세계, 공동존재, 심려

『존재와 시간』에서 하이데거는 서구존재론이 존재자물음에 집중하면서 망각해 온 존재 물음의 회복을 주장하면서 이를 위한 예비 단계로 현존재의 존재를 묻는 기초존재론을 제안한다. 그래서 『존재와 시간』은 망각된 존재론으로 나아가는 첫 단계의 작업이다. 하이데거는 현존재의 존재를 실존으로 보이면서 이 기초존재론을 현존재의 근원적인 사태를 현상학적으로 비은폐하는 실존론적 탐구로 삼는다. 여기서 그는 우선 현존재를 세계-내-존재로 드러내면서 먼저 눈앞의 존재자 또는 손안의 존재자와 같은 도구적 사물에 마음을 쓰는 현존재를 말한다. 그리고서 그는 사물이 아닌 다른 현존재인 타인에 대한 마음 씀을 사물에 대해 몰입하는 사태과 본질적으로 구별하면서 타인과 더불어 있는 현존재의 현사실적 사태를 해명한다.

기초존재론에서 이러한 탐구를 실존 범주로서 해명하는 작업이 본격적으로 이루어지는 곳은 26절이다. 타인의 문제를 다루기에 공동의 삶에 관련된 윤리학적 주제를 다룰 것이라 기대 될 수도 있는 이 절에서 하이데거는 다른 실존 범주에 비해 간략하고 함축적인 분석을 제시하고 있다. 그 때문에 많은 학자들은 하이데거가 현존재의 사회성 부분은 거의 다루지 않았다고 주장하기도 한다. 하이데거 철학이 윤리학적 함의를 결여하고 있다고 보는 일반적 견해도 여기에 근거한다.[2] 그러나 우리가 하이데거의 기초존재론이 어떻게 윤리학적 의미를 결여하고 있는지, 또 그의 현상학이 가치 물음과 어떻게 관련되고 있는지를 살피고자 한다면, 이러한 비판적인 접근 이전에 우선 이 26절을 심도 깊게 탐구하는 일이 선행되어져야 할 것이다. 이 절에서 하이데거는 "타인"을 다음과 같이 명시한다.

> "'타인(die Anderen)'은 나를 제외한, 내가 그것과 구별이 되는, 남은 사람들 전체를 말하는 것이 아니다. 오히려 타인은 사람들이 대개는 그것과 자기 자신을 구별하지 않고 그 속에 같이 함께 속해있는 그런 사람들이다.....'함께'는 현존재적인 어떤 것이며.....실존론적으로 이해되어야지 범주적으로 이해되어서는 안 된다. 이러한 함께하는 세계-내-존재에 근거해서 세계가 그때마다 각기 이미 언제나, 내가 타인과 함께 나누는 그런 세계인 것이다. 현존재의 세계는 공동세계(Mitwelt)이다. 안에-있음은 타인과 더불어 있음(Mitsein)[공동존재]이다. 타인의 세계내부적인 자체존재는 공동현존재(Mitdasein)[함께 거기에 있음]이다."[3]

위의 인용문에 따르면 현존재는 홀로 있건 타인과 같이 있건 간에 이미 타인과 더불어 있는 "공동세계(Mitwelt)"에 처해있는 "공동존재" 또는 "더불어 있음(Mitsein)"이다. 타인과 함께 더불어 있기에 공동존재는 현존재의 또 다른 이름이다. 그리고 다른 현존재는 단지 현존재와 나란히 있는 사물이 아니라는 의미에서 "공동현존재(Mitdasein)"는 타인의 또 다른 이름이 된다.

이렇게 보면 타인과 더불어 있음이라는 현사실성(Faktizität)은 순수한 내가 있고 나와 다른 나머지 주체들이 나의 밖에 있다는 사실, 즉 현존재가 사물을 경험하는 사실(Tatsächlichkeit)과는 전혀 다른 사태라는 것이 드러난다.[4] 이런 주체/타자 구도는 특히 근대 이후 서구와 이

---

2) T. R. Schatzki, "Early Heidegger on Sociality," *A Companion to Heidegger*, 229; R. D. Stolorow, "Fleshing out Heidegger's Mitsein: Irene McMullin, Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations," *Human Studies*, Vol. 1. 2014, 37, 161; J-L. 낭시, 『무위(無爲)의 공동체』, 박준상 옮김, 인간사랑, 2010, 185.

3) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 1998, 166.

의 영향 아래 있는 모든 현대문명이 전제하고 있는 사고방식이다. 이러한 사고는 사물을 있는 그대로 인식하는 의식 주체와 이 주체가 재현하는 객관적 대상을 전제한다. 학문적, 실증적, 과학적 태도는 이러한 사고방식의 전형이라 할 수 있으며, 서구 근대적 패러다임 안에서는 타인에 대한 '합리적' 접근도 이 연장선 위에서 행해진다. 그래서 현존재가 공동존재라는 하이데거의 선언은 타인을 이해하는 시각에 대한 이러한 기존의 학문적, 합리적, 과학적 이해에 도전을 함축한다.

따라서 하이데거가 실존 범주로서 말하는 공동존재는 현존재가 홀로 있을 때는 나타나지 않고 다른 사람과 함께 있을 때 보이는 어떤 객관적인 속성을 지시하는 것이 아니다. 어떤 돌이 다른 물질에 접촉 시에만 보이는 반응의 원인이 되는 잠재적 속성을 지니고 있는 방식으로 현존재가 타인과 더불어 있는 사회적 속성을 지닌다는 뜻이 아니다. 세계-내-존재로서 현존재 각자는 근원적으로 공동존재라는 존재론적 사태에 처해 있다는 의미이다. 그래서 현존재는 곧 공동존재이다. 주위에 타인이 있거나 없거나 현존재는 각각 이미 존재론적으로 타인과 더불어 있는 구성 틀 안에서 움직이고 있다.[5)]

이렇게 현존재가 타인과 더불어 있으면서 타인에게 마음을 쓰고 있는 사태를 하이데거는 "심려(Fürsorge)"라고 한다.[6)] 심려한다는 것은 실존론적으로 근원적이며 그래서 심려는 현존재의 존재 성격의 근본적인 구성틀인 실존범주(Existenzial)가 된다. 그리고 현존재가 타인을 향해 있으면서 관계 맺는 방식은 현존재가 세계내부적인 손안의 것에 향해 있으면서 관계 맺는 방식인 배려(Besorge)와 확연히 다르다. 심려의 대상은 사물이 아닌 실존하는 현존재이기 때문에 배려와의 차이는 본질적(wesenhafter) 차이가 되는 것이다.[7)]

2. 오도된 심려

그런데 하이데거는 심려를 배려와 구별하면서 또한 현존재가 우선 심려의 "결손적이고 무관심한 양태들(Modi der Defizienz und Indifferenz)"로 있고, 그래서 심려가 "현사실적으로 긴급한 것(faktische Dringlichkeit)"이라고 말한다.[8)] 현존재가 공동존재로서 타인을 일상적으로 성격 규정하는 가능한 방식들은 평균적 일상적으로 결손된 심려, 무관심의 양태들이다. 다시 말해 우리는 타인도 현존재라는 점에 대해 우선 대개 관심을 두지 않는다는 것이다. 현존재는 타인이 공동현존재라는 점, 나 자신과 같이 실존하는 존재자라는 현사실성에 우선 제대로 주목하지 않는다. 심려를 덜 하는 것이 현존재가 공동존재로서 타인과 일상적으로 가지는 관계 양태이다. 물론 현존재는 심려의 대상이 돌이나 나무와 같은 사물과 같지 않다는 점을 어느 정도 이해하고 있기는 하다. 그러나 이러한 일상적인 심려의 결손으로 인해 현존재는 심려

---

4) 하이데거는『존재와 시간』여러 부분에서 인간 현존재의 세계 안에 있음이라는 사실(Faktum)을 지시하는 현사실성(Faktizität)과 시공간 안에 놓여 있거나 그 안에 일어나고 있는 사실을 지시하는 사실성(Tatsächlichkeit)을 구별하고 있다. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen, 1993, 20, 135, 251, 394; M. 하이데거,『존재와 시간』, 570, 이기상 역주 참조.

5) 이러한 하이데거의 접근은 아리스토텔레스가 말한 이성적 동물 또는 정치적 동물이라는 형태의 인간의 정의(定義)와도 다르다. 아리스토텔레스의 이해 방식은 유(類)와 종차(種差)로 이루어진 진술 형식 안에 인간의 본성에 대한 내용을 목적론적으로 규정하는 관계 안에 속해 있다. 그러나 현존재가 타인과 더불어 있는 공동존재라는 하이데거의 선언은 이러한 거대한 목적론적 의미 관계 안으로 들어서기 이전에 이미 현존재가 타인과 함께 어떻게 일상적 평균적으로 있는가를 드러내는 근원적 차원이다.

6) M. 하이데거,『존재와 시간』, 169.

7) M. 하이데거,『존재와 시간』, 170.

8) M. 하이데거,『존재와 시간』, 170.

를 배려와 혼동하는 일 조차 가능하게 된다. 하이데거는 이를 “오도하는(verlieten)” 사태로 보이고 있다.

> “서로 함께 있음의 이러한 무관심적 양태들이 존재론적으로 그러한 존재를 우선 여러 주체들의 순수한 눈앞의 있음으로 해석하도록 오도한다(verleiten). 임의의 사물들이 ‘무관심하게’ 그 자리에 있는 것과 서로 함께 있는 존재자들이 서로 아무 상관하지 않음 사이에는 단지 동일한 존재 양식이 사소하게 다르게 나타나는 것 같이 보이지만 그들 사이에는 분명히 본질적인 차이가 존립하고 있다.”[9]

위 인용문에서 하이데거는 타인은 실존을 본질로 하는 현존재이기 때문에 비현존재적인 사물적 존재자와 다르다는 것을 분명히 말한다. 거리에서 우연히 만나는 사람들이나 대중교통을 이용하면서 만나는 사람들, 쇼핑몰이나 직장에서 만나는 사람들, 심지어는 가족들에게 조차 우리는 우선 잘 심려하지 않고 무관심하다. 그러나 일상적 무관심이 곧 타인을 사물처럼 취급한다는 뜻도 아니다. 타인들은 사물과 나란히 움직이며 있지만 현존재는 이들이 사물과 본질적으로 다른 존재자라는 것을 근원적으로 알고 있다. 그럼에도 불구하고 현존재는 일상적으로 타인을 눈앞의 존재자, 즉 사물인 듯이 오도하는 유혹에 처해 있으며 실재로 또 그렇게 오도하고 있기도 하다는 것이다.[10] 그러나 여기서 하이데거는 이 오도에 대한 서술을 더 이상 진행하지 않고 곧바로 결손적이지 않은 심려, 즉 “긍정적인(positiv)”양태의 심려에 대한 서술로 넘어간다.[11]

3. 긍정적 심려의 두 극

하이데거에 따르면 결손 되거나 오도되지 않기에 현존재가 타인에 대해 긍정적으로 심려하는 양태에는 두 극이 있다. 하나는 “타인 대신 뛰어들어 타인의 염려를 대신 하면서 타인을 지배하는” 심려이다. 다른 하나는 “타인에 앞서 뛰어들어 타인이 스스로 자신의 염려를 하도록 하는,” 그리하여 “타인으로 하여금 그 자신이 그의 염려 안에서 투명해지고 그의 염려에 대해서 자유롭게 되도록 도와주는”[12] 심려이다. 하이데거는 각각에 대한 자세한 예를 들지 않았으나 그 내용을 우리는 다음과 같이 상상해 볼 수 있다. 전자는 타인이 현존재로서 자신의 실존에 직면하여 감당해야할 가능성에 내가 직접 관여하여 나 자신의 실존적 요구를 타인에게 투사하는 사태이다. 그리고 후자는 상대가 스스로의 실존적 가능성을 감당하도록 이러한 투사 가능성을 스스로 차단하는 것이다.

하이데거에 의하면 전자의 경우 현존재는 다른 사람이 할 염려를 대신 떠맡는다. 그러면서 타인은 암묵적이건 아니건 간에 떠맡는 그 사람에 의존하여 지배받는 사람이 된다. 타인은 타인 자신이 아닌 나의 염려에 따라 움직이게 된다. 후자의 경우는 이와 반대로 타인에게 타인 자신의 염려를 본래적으로 되돌려 준다. 타인이 자기 자신의 실존으로 있도록 해주는 것이다. 타인으로 하여금 그 자신이 그의 염려 안에서 투명해지고 그의 염려에 대해서 자유롭게 되도록 도와준다. 나 자신의 염려를 투사하지 않고 타인이 온전히 자기 자신이 되도록 해준다. 현

---

9) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170.
10) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 242~243. “오도하다(verleiten)”는 “미혹하게하다,” “현혹하다”는 뜻도 지니고 있으며 『존재와 시간』 전체에 걸쳐 7번 나온다. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15, 115, 116, 121, 136, 268.
11) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170.
12) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170~171.

존재가 긍정적으로 심려하는 방식은 이 두 극단 사이의 혼합 양상이다.[13]

비록 매우 간략하게 서술되어 있기는 하지만 하이데거는 여기서 부정적 심려부터 긍정적 심려까지의 총괄적 양태를 스펙트럼처럼 제시하고 있는 셈이다. 이렌 맥멀린(I. McMullin)은 하이데거 제시한 이러한 심려의 스펙트럼을 "심려의 연속체(the solicitude continuum)"로서 주목한다.[14] 하이데거는 심려의 결손을 가치의 결핍이라는 차원으로 다루지 않고 오히려 심려의 한 양태로 다루고 있는데, 맥멀린은 한편으로는 이러한 하이데거에 충실하면서 또 한편으로는 긍정적 심려에 과도하게 집중한다. 그리하여 하이데거 기초존재론을 유아론(唯我論)적이라고 비판하는 입장에 반대하고 공동존재라는 실존범주를 그 자체로 타인을 향해 열려있는 윤리학적 차원의 제시로 보고자 한다. 현존재가 근원적으로 사회적 존재자임을 하이데거가 말하고 있다는 것이다.

맥멀린은 하이데거가 긍정적 심려는 본래적인 심려로서, 통속적 시간성과 구별되는 본래적 시간성의 지평에서 타인을 만나면서 타인의 실존을 받아들이는 관계로 보고 있다고 주장한다. 현존재가 근본적으로 상호관계성에 열려있게 되면서 하이데거 기초존재론은 그 자체로 윤리학이 될 수 있게 된다. 그녀는 이러한 방식으로 윤리학에 열려있음을 주장하면서 유아론이라는 비판으로부터 하이데거를 변호하고자 한다.[15]

그러나 맥멀린과 같은 접근은 하이데거 심려 분석론의 핵심이 긍정적 양태의 심려를 적극적으로 부각시키는 데에 있지 않다는 점을 간과하고 있다. 맥멀린의 주장과는 다르게 하이데거에게 그의 기초존재론은 현존재라는 존재자를 존재론적으로 해석하는 데에 필요로 하는 지침을 그의 "무차별적인 우선 대개에 있어 열어 보여야 한다" 는 것이기 때문이다.[16] 그리고 긍정적인 심려보다는 결손된 심려가 현존재의 우선 대개 있는 방식, 평균적 일상성의 존재 방식이며 이것이 하이데거가 심려 분석에서 드러내고자 하는 핵심이기 때문이다. 맥멀린은 이러한 하이데거 기초존재론의 탈윤리적인 전체적 구도에 주목하지 못한다.

더 나아가 맥멀린은 결손된 심려를 심려의 한 양태로 보는 하이데거를 응용하여 현존재가 타인을 단순히 자기 실존 실현의 도구로만 삼는 관계마저도 심려라고 불러야 하는 상황조차 암시한다.[17] 하이데거가 말하는 결손된 심려는 긍정적 심려의 반대 극으로 향해 있다. 그렇지만 그는 결손된 심려를 '부정적 심려'라고 부르고 있지 않다. 윤리학적 논의를 피하고 탈윤리적인 근원적 차원을 유지하기 위해서이다. 그래서 하이데거는 결손된 심려도 단지 심려의 한 양태라고 짤막하게 언급한다. 긍정적 심려의 극과 부정적 심려가 아닌 탈윤리적인 중립적 가치의 결손된 심려가 다른 한 극을 이루는 이러한 심려 연속체 구도 하에서 보면, 긍정적 심려를 본래적 시간성과 관련지어 강조하는 맥멀린의 해석은 긍정적 심려의 반대 극도 결국 긍정적 양태로 간주하는 결과를 낳게 된다.

하이데거의 본래적, 긍정적 심려 서술에 닻을 내리고 여기서 도덕적 양심의 윤리학적 가치를 부여하려는 이와 같은 접근방식은 탈윤리적인 하이데거 기초존재론 구도 안에서 윤리학적 가치 기반을 발견하고자 할 때 나타나는 오류에 봉착한다. 맥멀린은 결손된 심려를 심려의 한 양태라고 말하고 '부정적'이라고 하지 않은 하이데거의 구도에 충실하면서도 동시에 결손된 심려의 다른 한 극에 주목하지 않고 긍정적 심려에 가치를 부여하기 때문에, 결손된 심려도 '

---

13) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 171.

14) I. McMullin, *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations, Evanston,* 2013, 11~12.

15) I. McMullin, *Time and the Shared World*, 184~230 참조.

16) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 68.

17) I. McMullin, *Time and the Shared World*, 12~13.

긍정적' 심려의 한 양태로서 받아들일 여지를 남긴다. 그리하여 우선 대개 현존재가 처한 세인의 사태도 윤리학적 의미에서의 '긍정적' 심려의 양태로 제시하게 되는 것이다.[18]
그러나 하이데거에게 이 심려의 연속체 전체는 긍정적이거나 부정적이거나 모두 윤리학적 가치부여 이전의 근원으로서 나타나는 존재론적 사태이다. 그리고 무엇보다도 『존재와 시간』의 26절은 현존재가 누구인가라는 물음에 대해 세인이라고 답하기 위한 다음 27절을 위한 분석이다. 현존재가 긍정적인 심려를 하지 않고 우선 대개 배려하는 심려를 한다는 것을, 즉 현존재는 평균적 일상적으로 세인임을 밝히기 위한 전 단계이다. 하이데거의 강조는 긍정적 심려에 가치를 부여하는 데에 있지 않다는 것이다. 맥멀린의 문제는 기초존재론의 현존재 분석에서 나타난 심려와 같은 실존범주들이 보이는 탈윤리적 성격이 하이데거 현상학의 대전제라는 점을 염두에 두지 않고 본래적 심려 양태의 긍정적 가치에만 주목한다는 데에 있다.

III. 심려 범주 연속체의 구성

1. 심려 양태의 구성

이러한 점을 감안하면서 하이데거가 『존재와 시간』 26절에서 심려의 실존 범주를 분석한 결과를 살펴보면 공동존재의 심려 연속체는 다음과 같이 네 가지 양태를 보이고 있다. 하이데거가 이 장에서 보인 양태 중 결손의 정도가 가장 큰 양태의 심려에서 가장 긍정적인 양태 심려로 진행되는 순서이다:

⑴ 심려의 (부정적) 양태로서:
① 결손적이거나 무관심적인 심려
⑵ 심려의 긍정적 양태로서
② 대신 뛰어들어 지배하는 심려
③ ②와 ④ 사이의 혼합적 양상
④ 앞서 뛰어들어 자유롭게 하는 심려

여기서 심려 ④에 대해 하이데거는 "본래적 심려"라고 한다. 그리고 이 심려가 본래적인 타인과의 결속성을 낳고 이것이 비로소 타인을 그의 자유에서 그 자신에로 자유롭게 내어주는 그런 "비로소 올바른 사태성(erst die rechte Sachlichkeit)"을 가능케 한다고 말한다.[19] 그러면서 그는 네 가지로 세분화된 심려의 양태 중 현존재가 우선 대개 처해있는 공동현존재와의 관계로서 "결손적이거나 무관심적인 심려"에 집중하는 것이다. 결손과 무차별로 인해 현존재는 우선 오도하여 심려를 "배려하는 심려(bersorgenden Fürsorge)"[20]로 해석하며, 이렇게 심려가 배려로 오도된 세계에 몰입되어 있는 공동존재, 본래적 자기 자신이 아닌 현존재가 세인(das Man)이다. 세인은 존재론적 근원을 이루는 현존재 각자 자신으로서, 타인과 더불어 있는 공동존재인 우리 자신의 평균적 일상적 모습이다.[21]

---

18) 맥멀린의 주장에 따라 하이데거에 충실하면, 즉 긍정적 심려에 가치 부여를 함과 동시에 부정적 심려를 심려의 양태로만 보게 된다면, 나치의 유대인 대학살, 일제의 강제 징용이나 위안부 문제 등을 통해 나타나는 인간의 극단적 악행도 비본래적 심려이지만 타인을 심려하는 한 양태라고 말해야 한다.
19) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 171.
20) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 173.

그런데 공동현존재를 사물로 오도하는 배려하는 심려는 결손적 양태인 심려 ①에 반드시 따라 나오는 것은 아니다. 오도된 심려를 곧 결손적 양태의 심려라고 볼 수는 없다는 것이다. 그래서 우리는 넓은 의미에서 결손적 양태의 심려 ①을 생각할 수 있다. 만일 여기서 오도가 더 일어난다면 심려를 해야 하는 상황에서 오로지 배려만 하는 사태에 더 가까워 질 수도 있지만, 타인을 사물처럼 배려하는 것까지 가지 않고 단지 심려를 덜 하는 경우도 있을 수 있다.[22] 하이데거는 오도를 "무관심적 양태들에 의해 쉽게(leicht) 일어나는 해석"[23]이라 한다. 결손적 양태의 심려가 반드시 오도되는 것이 아니라 "쉽게" 오도된다는 것은, 오도되지 않은 심려도 있다는 뜻이다. 더 쉽게 오도될수록 심려를 배려로 혼동하는 정도도 더 심해 질 것이다.

하이데거는 긍정적 심려의 두 극과 이 사이의 혼합 양상을 말한 후 결손된 심려의 혼합 양상을 암시하기도 한다. "결손적이며 무관심한 양태들(defizienten und indifferenten Modi)을 두루 거쳐서 무정함(Rücksichtslosigkeit)과 바라만봄(Nachsehen)에까지 이를 수 있다."[24]라고 짧게 언급한다. 심려 연속체의 부정적 방향의 극한을 무정함과 바라만 봄으로 설정하고 "배려하는 심려"를 직접 세인과 연결시키고 있다.[25] 서로 본질적으로 다른 범주라고 강조했던 배려와 심려가[26] 심려도 배려도 아닌 어떤 제 3의 사태처럼 제시된다. 그런 다음 하이데거는 결손되고 오도된 사태에 머무르는 세인을 현존재의 평균적인 '주체'로 열어 밝히고 있는 것이다.

2. 오도된 심려의 극

그러나 정적 심려의 한 극으로서 하이데거가 제시한 무정함(Rücksichtslosigkeit)과 바라만봄(Nachsehen)은 오도된 심려의 극단이라는 사태를 적절히 드러내고 있는가? 여기서 우리는 이 두 사태를 제시하면서 배려하는 심려의 '부정적' 측면을 애써 탈 가치화 하려는 하이데거의 의도를 읽어낼 수 있다. 기초존재론의 탈윤리적인 구도를 유지하려는 그의 의도와 연결된다. 그렇다면 우리는 하이데거가 서술한 심려 범주의 양태들에 기반을 두고서 이 "무정함"과 "바라만 봄"보다 더 오도된 심려의 양태를 유추해 볼 수 있는가? 그것은 이 둘보다 결손의 정도가 더해지다가 극단에 이르러 더 이상 심려이기를 그치는 사태가 될 것이다. 심려임과 동시에 심려라는 실존 범주를 넘어선다는 뜻이다. 이렇게 본다면 하이데거의 무정함(Rücksichtslosigkeit)과 바라만봄(Nachsehen)은 부정적 심려의 극한이라기보다는 극한에 이

---

21) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 175.

22) 예를 들어 의사는 자신의 사적인 감정을 뒤로 하고 객관적 거리를 두고 어느 정도 무관심하게 환자를 대상화하여 대해야 한다. 그럼에도 불구하고 심려의 실존범주 영역에 머무르면서 환자의 현존재성을 기본적으로 전제하고 진료하는 의사가 있는가 하면, 더 오도하여 환자를 실험 대상이나 금전적 이득을 위한 도구적 사물로만 여기는 의사도 있을 수 있다. 두 양태 모두 심려의 결손이라 볼 수 있지만 분명히 그 결손의 정도 차이는 다르다.

23) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170.

24) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 171. 여기서 우리말 "관대함"으로 번역되어 있는 Nachsehen은 문맥상 Nachsicht(관대함 또는 관용)의 의미보다는 형식적으로 무관심하게 바라만 보고 있다는 뜻에서 "바라만 봄" 정도로 이해하면 더 뜻이 통할 것이라 생각된다. 결손된 심려의 한 극을 의미하고 있기 때문이다. 하이데거는 심려의 양태를 점진적인 스펙트럼과 같은 연속체 현상으로 표현하는 맥락에서 이 말을 한다. 영역본에서도 이 단어는 perfunctoriness(형식적임, 의무적임, 습관적임, 피상적임 등의 의미)로 번역되어 있다. M. Heidegger, *Being and Time*, 159, footnote 4.

25) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 175.

26) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 165.

르기 직전, 즉 더 이상 심려이기를 그치는 사태로 넘어가기 직전의 양태라고 할 수 있다.
오도된 심려의 극한은 타인의 현존재성을 완전히 제거하여 타인을 공동현존재가 아닌 순전히 사물로 간주하면서 관계하는 사태라고 할 수 있다. 그리하여 타인을 다양한 속성들의 집합으로 규정하고 대상화하면서 타인에게 몰입한다. 그러면 타인은 현존재 자신의 실존 가능성을 실현하는 순전한 도구로써 받아들여진다. 이 정도에 이르면 하이데거가 말하는 "무정함"과 "바라만 봄"의 심려 정도를 넘어 선다. 그렇다면 공동존재의 심려이지만 또한 심려를 넘어서는 이 사태를 단순히 배려라고 부를 수 있지 않을까? 그러나 배려는 이미 하이데거가 언급한 대로 실존하지 않는 눈앞의 존재자에게만 적용되는 실존 범주이다. 따라서 심려 없이 타인의 현존재성을 완전히 무시하며 관계하는 이러한 현존재의 존재성격에는 배려의 실존 범주를 적용할 수도 없다. 사물을 배려하는 경우와 타인을 배려하는 경우는 다른 사태이므로 후자는 전자와 다른 종류의 구성 틀로서 구별되어야 한다.
그렇다면 여기서 심려는 그 한계점에 다다르게 되어 변형을 겪게 될 것이다. 선의 결여가 한계에 이르면 선이 아닌 악이 되는 질적 변형을 낳듯이, 심려의 결손이 극단에 이르면 현존재는 더 이상 심려가 아닌 사태로 경계를 넘어가게 된다. 또한 타인은 공동현존재이기 때문에 배려로 넘어간다고 할 수도 없다면 심려도 배려도 아닌 이 제3의 사태는 심려를 우선 결손된 양태로 하고 타인을 쉽게 오도하는 현존재의 존재성격을 구성하는 존재론적 계기가 될 것이다. 따라서 이러한 계기가 현상학적으로 밝혀져 있어야 한다. 그렇지 않으면 배려와 심려가 혼돈되는 오도의 계기 자체는 그 실존론적 존재론적 근원을 찾을 수 없게 된다. 즉 하이데거 심려 분석론은 오도보다 더 근원적인 사태를 암시하고 있는 것이다.
그러나 하이데거는 오도를 실존범주라고 보거나 배려하는 심려를 어떤 다른 이름으로 명시하지 않는다. 무정함(Rücksichtslosigkeit)과 바라만봄(Nachsehen)도 실존 범주가 아닌 심려의 양태이다. 그러면서도 공동존재의 주도적인 존재 성격은 긍정적인 심려가 아닌 배려하는 심려, 세인이라는 점은 명백히 한다. 그렇다면 오도로 이끌 뿐 아니라 배려하는 심려를 하면서 세인으로 머무르게 하고 심려의 경계를 넘어서는 극단으로 이끌기도 하는 현상학적 계기가 여기서 다루어지지 않고 있음을 우리는 발견할 수 있다.
심려가 점점 결손되어 배려로 오도되기 시작하면서, 무정함과 바라만봄이라는 양태에서 더 나아가 심려를 아예 그치게 되는 사태도 생각해 볼 수 있다면 무엇이 밝혀지는가? 현존재는 타인을 긍정적으로 심려하면서 타인도 실존한다는 것, 그리하여 어떤 속성으로 규정될 수 없이 가능성으로 있다는 점을 감안하는 공동존재이다. 그러나 우선 대개 현존재는 심려의 결손에 주도되어 있다. 그래서 타인을 사물과 "동일한 존재 양식의 사소한 변종들(geringfügige Spielarte)만이 보이는"[27]식으로 쉽게 흘러간다. 이 부정적 심려가 더 진전되면 현존재는 타인을 심려하기를 그치고 자신의 실존 가능성을 위해 타인을 사물화 하여 타인의 실존을 위협하는 데 까지 나아가게 될 것이다.
하이데거는 긍정적인 심려의 한 극으로서 타인에 앞서 먼저 뛰어드는 심려를 말하면서 타인과의 본래적 결속성과 연결시킨다. 그리고 이것이 올바른 사태성(die rechte Sachlichkeit)을 가능케 한다고 언급한다.[28] 그렇다면 배려와 혼동된 오도된 심려는 이 "올바른" 사태성에 대비되는 "올바르지 않은" 사태성을 나타낸다고 할 수 있다. 이 "올바르지 않음"이 세인의 독재

27) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170. "Es scheinen nur geringfügige Spielarten derselben Seinsart vorzuliegen..," 이기상의 번역은 "단지 동일한 존재 양식이 사소하게 다르게 나타나는 것 같이 보이지만..."이다. 이 문장은 현존재가 일상적으로 처해있는 사물과 타인을 혼동하는 사태를 잘 드러내고 있다. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 121.
28) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 171.

를 주도적으로 지배한다. 이는 오류, 옳지 않음, 옳게 개선되어야 할 사태를 암시한다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 "올바름"을 윤리학적인 의미에서 말하고 있지 않다. 오도된 심려는 "올라르지 않음"이라는 윤리적인 사태라고 볼 수 없다. 앞서 이미 밝혔듯이 하이데거는 기초존재론에서 현존재의 존재 방식에 어떠한 윤리학적 함의도 부여하지 않고서 탈윤리성을 유지하고자 한다.

하이데거는 오도로 이끄는 일상적인 심려의 결손을 옳지 않은 사태성이라고 말하지 않고 심려의 한 가능한 방식이라고 하는 것은[29] 긍정적(positiv) 심려의 올바른 사태성과 대조되는 부정적 심려의 '올바르지 않은' 사태를 처리하는 하이데거의 방식이다. 이를 통해 그는 심려의 부정을 현상학적으로 분석하면서 나올 수 있는 윤리학적 논의를 미리 차단한다. 오도된 심려의 극한을 중립적 용어로 설정한 것도, "배려하는 심려"라는 혼동된 용어도 결국 현존재와 타현존재간의 관계에 있어서 심려 밖의 어떤 다른 제 3의 사태를 고려하지 않으려는 그의 의도로 이해할 할 수 있다.

3. 심려의 탈윤리적 구조

오도된 심려를 윤리적으로 저급한 차원이 아닌 다른 양태의 심려로 서술하여 부정적 심려의 극한의 가능성을 드러내지 않으려는 하이데거가 의도는 무엇을 의미하는가? 그는 타인을 심려함과 심려하지 않음을 모두 심려로 포괄함으로써 심려 연속체의 모든 단계적 차이를 선악의 이원적 구도에 근거하여 가치등급화 하는 것을 막고자 한다. 가치 등급화 이전의 사태로서 그 차이만을 드러내기 위해 공동존재로서의 현존재와 관련된 존재성격을 단 하나의 실존범주, 심려 안에서만 파악하고자 하는 것이다.[30] 일상적 삶의 현상이 드러내고 있는 사태를 탈윤리적으로 서술하고자 하는 하이데거의 의도가 가장 잘 나타나 있는 부분이라고 할 수 있다.[31]

현존재는 사물을 배려하면서 타인에게 대체로 무관심한 가운데 각자 자신의 존재를 문제 삼으며 실존한다. 그렇기 때문에 현존재는 쉽게 타인을 사물로 오도하여 타인과 사물 사이의 본질적인 차이를 간과할 수 있다. 그러나 이 차이의 간과가 심려를 벗어나는 경우까지 이를 수 있다는 것까지 고려하게 되면 기초존재론은 윤리학적 논의가 요구될 수밖에 없는 영역, 즉 하이데거가 보기에 존재적 차원의 영역과 맞닿게 된다. 오도를 이끄는 현존재의 근원적 존재성격

---

29) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 170.

30) 하이데거는 실존범주와 그 양태를 지칭하기 위해 그가 선택한 모든 가치평가적 용어들에 대해 이와 같은 태도를 일관되게 주장한다. 대표적으로 빠져있음(Verfallen)이라는 말도 타락과 비타락(Verderbnis und Unverdorbenheit)이라는 윤리적 가치 규정에 앞서 있는 사태를 지시하는 것이다. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 179-180.

31) 필자는 여기서 부정적 심려의 극에 대한 하이데거의 기술이 탈윤리성의 근거라고 하는 것이 아니다. 부정적 심려의 극에 대한 하이데거의 소극적인 기술 방식을 통해 그가 의도한 기초 존재론의 탈윤리성이 더 선명하게 밝혀진다고 주장하는 것이다. 적극적으로 기술하면 현존재의 실존론적 구조의 탈윤리성이 유지되지 않기 때문이다. 하이데거의 탈윤리적 서술은 윤리적 가치가 전제된 사태에 거리를 두고 탈윤리적 기술을 행한다는 의미를 넘어서서, 평균적 일상적 현존재의 현상학적 사태를 가치 평가의 차원 이전의 차원으로 보고 이에 존재론적 근원성을 부여하는 의미까지 지니게 된다. 이에 따라 하이데거의 실존범주들은 윤리적 가치를 전제하는 듯한 용어로 표현되지만 실상 존재적 범주가 아닌 존재론적 범주들이며 존재적 범주들의 존재론적 가능 근거가 된다. 이에 대해서는 다음을 참조. 하피터, 「하이데거 철학에 있어서의 "염려"(Sorge)와 윤리학의 가능근거」, 한국현상학회, 『철학과 현상학연구』, 제19집, 2002. 11, 165~191. 하피터는 여기서 탈윤리성을 강조하기 보다는 "새로운 윤리학"의 가능성을 언급한다.; Stephen Mulhall, "Heidegger," *The Routledge Companion to Ethics*, ed. John Skorupski, London; New York, 2010, 241~250.

이 심려의 범주 밖에서 타인과의 본래적 결속을 와해시키는 동력으로 자리 잡고 있는 사태가 필연적으로 윤리성을 드러내기 때문이다.[32]

그러므로 탈윤리적 현상학적 구조를 추구하는 하이데거로서는 이는 피해야 할 주제가 된다. 그는 현존재가 타 현존재와의 관계에서 지니게 되는 심려의 존재론적 특성을 밝히면서도 윤리학적 물음이 나올 여지를 남기지 않는다. 배려하는 심려에 머무르는 가운데 심려 범주의 경계를 벗어날 가능성을 분명히 암시하고 있지만 그는 심려를 배려로 오도함에 관련된 사태들에 대해 현상학적으로 더 깊게 해명하기를 거부한다. 심려 분석론이 존재적 차원으로 변질되는 것을 막으려면 공동존재의 심려 구성틀은 오로지 탈윤리적인 현상학의 차원에 머물러 있어야 하기 때문이다.

프레드릭 올레프슨(Fredrick Olafson)은 맥멀린과는 또 다른 방식으로 탈윤리적인 현상학적 구도를 유지하려 하는 이러한 하이데거의 의도를 간과한다. 그는 처음부터 진리, 책임, 신뢰(truth, responsibility, trust)라는 윤리학적인 내용을 하이데거가 말하는 공동존재의 성격 안에 부가한다. 그러면서 하이데거 심려 분석론을 실존주의적으로 해석하여 여기서 나타난 본래성에 윤리학적 가치부여를 한다. 타인과 더불어 삶을 구성하는 현존재라면 현존재는 타인과의 관계에서 윤리학적 구조를 생성할 수밖에 없다고 전제하고 들어가는 것이다. 그리고 하이데거가 공동존재로서 타인과 관계하는 사태를 다룰 때 윤리학적 계기가 되는 상호성(reciprocity 또는 mutuality)을 감안하지 않았다고 비판한다. 올레프슨은 하이데거가 의도적으로 다루지 않은 이러한 윤리성을 공동존재의 구조 안에 이미 부가하면서 이렇게 '변형된' 하이데거를 통해 윤리학적 탐구를 진행할 것을 제안한다. 이러한 보충적인 작업을 통해 그는 하이데거 공동존재 분석을 윤리학적 기반으로 삼을 수 있다고 본다.[33]

하이데거가 공동존재와 심려를 다룸에 있어서 상호성의 측면을 도외시 했다는 올레프슨의 지적은 정당하다. 특히 이는 하이데거가 감정이입(Einfühlung)을 다루는 부분에서 잘 나타난다. 감정이입은 흔히 타인의 감정을 자신의 것으로 삼아보면서 상대가 지니고 있는 감정을 이해하여 상호 소통하는 방법으로 알려져 있다. 우리는 감정이입을 할 수 있기 때문에 상대를 이해하고 그래서 상호 교감을 이룰 수 있다고 생각한다. 그래서 감정이입을 통해 타인을 심려한다고 생각할 수 있다. 그러나 하이데거는 감정이입을 공동존재로서 현존재와 타인 사이의 상호교류의 문제로 보지 않는다. 감정이입은 오히려 이미 결손된 심려를 하는 현존재가 불가피하게 그리고 불완전하게 타인에게 행하는 것이다.[34] 즉, 감정이입은 심려의 결손 부분을 채우는 행위라기보다는 이미 결손된 심려에 처해 있는 존재론적 차원 안에서 현존재가 행하게 되는 한 경험을 의미한다.

따라서 감정이입으로써 타인의 감정을 느껴 감정의 소통이 일어나는 것이 아니라 내가 내 감정을 더 느끼게 되어 '소통'이 일어나는 것이다. 타인과의 감정 소통은 우선 일어나지 않기 때문에 감정이입이(라도) 필요하다. 그래서 하이데거는 타인의 감정은 나의 감정의 복사판이 될

---

32) 이러한 윤리성은 하이데거 기초존재론 안에서 다른 실존범주들처럼 탈윤리적으로 다룰 수 없다. 공동존재가 심려를 결여하여 오도로 이끌어지게 되는 현상학적 계기는 다른 실존범주와는 달리 궁극적으로 현존재의 실존성 자체, 즉 가능성으로 존재하는 현존재성 자체를 상실시키는 차원과 직결되기 때문이다. 사물적 존재자와 달리 가능성으로 존재하여 실존하는 현존재를 통해서만 존재 물음을 위한 예비적 작업 행할 수 있음을 전제하는 기초존재론의 기획은 심려하지 않고 타인의 실존성을 간과하여 사물로 오도하는 일상적 공동존재를 통해 무의미하게 된다. 이것이 이후 본 논문이 마지막 장에서 논의하게 될 최종적 주제이다.

33) F. A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Dasein,* New York, 1998, 97.

34) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 173~174.

수는 없고 타인의 감정은 언제나 수수께끼로 남겨져 있다고 한다.[35] 하이데거에게 있어서 나와 타인은 이미 서로 대치될 수 없는 방식으로 관계하고 있다.[36] 다음의 인용문은 이를 잘 나타내고 있다.

> "타인에 대한 존재는 일종의 독자적이며 환원 불가능한 존재관련일 뿐만 아니라, 그 존재관련은 더불어 있음으로서 현존재의 존재와 더불어 이미 존재하고 있는 것이다. 더불어 있음에 근거해서 생생하게 서로 상대방을 알게 되는 것이 흔히, 고유한 현존재가 그때마다 자기 자신을 얼마나 넓게 이해했는가에 달려 있다는 점은 분명히 논란의 여지가 없다. 그러나 그것은 단지 고유한 현존재가 타인과의 본질적인 더불어 있음을 얼마나 넓게 스스로 투명하게 만들었으며 위장하지 않았는가를 말할 뿐이며, 이것은 현존재가 세계-내-존재로서 각기 이미 타인들과 더불어 있을 때에만 가능하다." [37]

타인은 타인으로서 나와 더불어 있기 때문에 우리는 감정이입을 행한다. 감정이입을 통해 비로소 상호적인 교류를 하는 공동존재가 되어 더불어 있는 것이 아니다. 각자 자신의 존재를 문제 삼고 있어 이러한 교류가 우선 대개 차단되어진 사태, 결손된 심려가 우세한 사태 안에서 비로소 감정이입을 행한다. 결국 타인을 안다는 것은 타인을 통해서가 아니라 타인을 아는 나를 통해서 아는 것이기 때문이다.

따라서 심려의 분석을 통해 하이데거가 말하고자 하는 것은 타인이 아니라 여전히 현존재 자신이다. 타인을 배려와 혼동하여 심려하는 가운데 불가피하고 불완전하게 감정이입을 하는 각자 나 자신이 공동존재의 구조이다. 타인의 존재를 묻는 것이 아니라 나 자신의 존재를 우선 묻는 것이 현존재의 존재 구성 원리라는 것이다. 따라서 타인과의 상호성은 처음부터 근원적인 존재구성틀 안에 있지 않다. 이것은 처음부터 하이데거 기초존재론 안에 구상되었다. 올레프슨은 현존재의 실존론적 구성틀인 심려의 범주 자체에 애초부터 속해 있지 않은 상호성이 결여 되어 있음을 비판하는 셈이다. 그리하여 공동존재의 심려 구조 안에 포함될 수 없는 이 상호적 성격을 부가하여 하이데거의 기초존재론을 윤리학적 기반으로 삼고자 한다.[38]

하이데거의 존재 물음은 현존재의 실존론적 분석을 출발로 삼고 있으며 그 현존재의 중요한 존재 성격은 상호성이 아니고 각자성(Jemeinigkeit)이다. 우리는 우선 타인을 타인으로서 만나는 것이 아니라 타인을 경험하는 나 자신을 통해 만난다. 그래서 어디까지가 나 자신만의 경험이고 어디까지가 나를 통한 타인의 경험인지 그 경계는 항상 불분명하다. 긍정적 심려도 결국 현존재 자신의 가능한 존재방식을 일컫는 말이다. 더군다나 하이데거가 말하는 "올바른" 사태성을 이끄는 이 심려는 하이데거 기초 존재론의 중심 주제도 아니다. 결손 되고 무관심한 그리고 오도된 심려, "배려하는 심려"가 중심 주제이다. 세인의 심려이다. 그러므로 올레프슨과 같이 하이데거가 상호성을 말하지 않았다는 점에서부터 윤리학적 문제의식을 출발하게 되면 기초존재론의 궁극적 의도를 놓치게 된다. 실존의 가능성과 각자성을 현존재의 본질로 놓

35) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 174.

36) 감정이입을 설명하는 하이데거의 이와 같은 방식은 비트겐슈타인의 "상자 안의 딱정벌레"의 비유를 연상시킨다. 비트겐슈타인은 이 비유를 통해 사적 감성(sensation) 자체와 이를 표현하는 사적 언어 간의 불일치성을 말하고, 특히 고통에 관련하여 타인과의 소통이 근본적으로 불가능하다는 주장을 한다. 궁극적으로 그는 "언어가 사고를 전달한다"는 통속적 관념을 탈피해야 한다고 보는 것이다. 하이데거는 여기서 감정이입의 문제를 언어의 문제와 직접 연결시키고 있지는 않지만, 타인과의 투명한 감정 교환이 불가능하다는 것은 결국 감정을 표현하는 언어의 한계를 함축하고 있는 셈이다. L. 비트겐슈타인, 『철학적 탐구』, 이영철 옮김, 서광사, 1994, 154~157. 293절; 304절.

37) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 174.

38) 하이데거의 심려 분석론에서 이러한 상호성의 측면을 발견하고자 하는 또 시도가 다음의 논문에서도 나타난다. B. Warfield, "Dialogical Dasein: Heidegger on 'Being-with,' 'Discourse,' and 'Solicitude'," *Janus Head*, Vol. 15, No. 2, 2016, 63~85.

고서 탈윤리적 구도를 유지하며 이 본질의 구조를 드러내고자 하는, 바로 이 점이 하이데거 현상학의 중요한 현대철학적 기여이다.
기초 존재론 안에는 상호성의 부재를 지적하는 올레프슨의 문제제기는 정당하지만, 상호성을 존재론 구도 안에 부가하고서 이를 하이데거적 윤리학으로 제안하려는 그의 시도는 적절하다 할 수 없다. 세인을 어떤 가치평가적 차원이 아닌 현존재를 구성하는 요소로 보는 카르만(T. Carman)도 이 점을 지적한다. 그에 따르면 올레프슨의 주장은 현존재를 존재론적으로 구성하는 차원으로 세인을 이해하지 않고 공동존재의 어떤 왜곡된 형태로 보려는 것이다. 즉, 가치 평가적 차원을 전제하고 있다. 결국 올레프슨은 하이데거의 기획 구도와는 무관한 존재적 차원 위에서 자신의 논의를 전개하고 있다는 것이다.[39] 카르만의 이 같은 비판은 적절하다고 할 수 있다. 기초존재론적 구도를 위해 하이데거가 애써 배재시킨 윤리학적 개념을 또 다시 부가하는 식의 접근은 바람직하다고 볼 수 없기 때문이다.
그렇다면 윤리학적 논의와 연관 지어 하이데거를 탐구하기 위해서는 앞서 비판한 맥멀린이나 이 절에서 다룬 올레프슨의 방식과 다른 접근이 필요하다. 그것은 하이데거가 실존론적으로 드러내었지만 전개하기를 그친 심려의 양태, 즉 오도된 심려의 극한에 주목하는 방법이다. 하이데거를 윤리학과 관련지어 탐구할 여지가 있다면 그것은 그가 타인의 문제, 즉 공동존재와 심려의 문제를 부정적으로 다룬 부분에서 찾아져야 할 것이다. 그리고 그가 탈윤리적 존재론을 위해 배재한 윤리적 가치를 다시 부과하는 것이 아니라 그가 배재하지 않고 다루었으나 완성하지 않은 심려의 문제를 그 미완의 의도에 대한 해명과 함께 다루어야 한다.[40]

IV. 심려범주 연속체의 재구성

1. 오도와 현존재의 존재론적 위기

서구 근대적 사고방식은 의식주체인 생각하는 사물(res cogitans)이 의식 밖에 있는 연장하는 사물(res extensa)로서 대상화 할 때 타인의 문제를 따로 다루지 않는다. 하이데거는 이러한 태도를 영혼, 이성적 동물과 같은 표현이 지시하는 이해방식의 배경인 형이상학적 인간관과 포괄적으로 연결시킨다. 타인에게 우선 오도된 심려를 하는 세인이 우리의 대체적 모습은 오히려 이러한 서구 철학 전통이 당연시 해온 일상적 태도와 연결된다. 따라서 하이데거가 배려와 본질적인 차이를 강조하면서 심려를 실존 범주로 따로 둔 것은 이러한 전통에 도전하는 측면이 있다.
그러나 더 중요한 것은 배려와 심려의 본질적 차이를 강조한다는 것은 존재의 의미를 묻는 물음의 형식적 구성에서 "물음이 걸려 있는 것(ein Befragtes)"[41]이 현존재라는 하이데거 기

39) T. Carman, "On being social: A reply to Olafson," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy,* Vol. 37/2, 1994, 204~205.
40) 하이데거가 제시한 "오도"의 의미는 그가 1920/21년 프라이부르크에서 행한 강의 <종교현상학 입문>에서 언급한 "학문적 태도"를 연상시킨다. 이 강의에서 하이데거는 철학의 새로운 출발점으로 "현사실적 삶의 경험"을 제안하면서 이를 감안하는 철학적 태도를 정형화 또는 대상화하는 학문적 태도와 구별한다. 여기서 그는 이 "현사실적 삶의 경험"이 근원적 삶이 회복된 철학에 이르는 길의 출발점이도 하지만 "태도선취(Einstellung)"에 입각하여 몰락할 수도 있다고도 강조한다. 즉, 근원적인 삶의 경험은 학문적 객체가 되어 주체의 유의미적 연관성에 자족적으로 봉사하는 구조로 정형화될 가능성을 그 자체 내에 담고 있기도 하다는 것이다. M. 하이데거, 『종교적 삶의 현상학』, 24~34 참조.

초 존재론의 대전제와 관련이 있다는 점이다. 현존재는 다른 어떤 존재자들보다 존재론적 우위를 가진다. 그리고 사물과 달리 현존재의 본질은 가능성으로 있기에 그 존재 성격은 범주가 아닌 실존 범주를 통해 밝혀져야 한다. 공동현존재인 타인을 연장된 사물(res extensa)과 구별하려는 것이다.

그렇다면 현존재가 공동존재로서 타인에 마음 쓰는 방식도 사물에 마음 쓰는 방식과 다른 실존범주로써 밝혀져야 할 것이다. 이와 같이 존재 의미를 묻기 위한『존재와 시간』의 대전제는 사물적 존재자와 다르게 현존재는 실존한다는 그 현사실성에 있다. 배려와 심려 간의 구별은 기초존재론의 전체 구도를 관통하는 본질적 차이이다. 따라서 이 두 범주가 구별되지 않으면 기초 존재론의 기획 전체가 흔들리게 된다.

이 점을 고려한다면 두 범주가 혼동되어 심려가 배려로 전환되는 사태가 현존재의 존재 성격에 나타나 있다고 하이데거가 언급한 것은 심대한 의미를 지니게 된다. 이것은 곧 현존재의 존재적, 존재론적 우위가 유명무실해질 가능성과 직결되는 문제인 것이다. 존재물음에서 "물음이 걸려있는" 존재자로서의 현존재의 지위가 위태롭게 될 가능성이다. 실재로 하이데거는 심려가 우선 대개 결손적 양태로 있기에 "현사실적으로 긴급함(faktische Dringlichkeit)"이라고 표현 한다.[42] 비록 곧 결손도 심려의 방식이라고 언급하고 있지만 이 "긴급함"이라는 판단에 윤리학적 고려가 함축되어 있지 않다면 이 긴급함의 동기는 어디서 유래되고 있는 것인가? 물론 하이데거는 이 물음까지 나아가지 않고 심려의 결손적 양태가 오도하여 타인을 우선 여러 주체들의 순수한 눈앞에 있음으로 해석할 가능성을 제시할 뿐이다. 그러나 "긴급함"은 배려하는 심려가 심려의 결손적 양태에서 더 진전되어 현존재와 사물 간의 본질적인 차이를 간과하는 양태의 '올바르지 않음'의 존재성격을 암시하고 있지 않는가? 우리는 이 물음을 윤리학적 가치 물음의 현상학적 위치지움을 탐구하기 위해 남겨두어야 할 것이다. 이 탐구의 가능성을 제시는 것이 본 글의 주제이며 이를 구체화 하는 결론에 이르기 위해 필자는 지금까지의 논의를 바탕으로 하여 보다 확장된 심려 연속체를 제시하고자 한다.

2. 오도된 양태를 포함한 심려 연속체

하이데거가 제시한 심려의 양태를 오도의 정도에 따라 다음과 같이 세부적으로 다시 재구성할 수 있다:

⑴ 심려의 (부정적) 양태로서:
① 오도의 극한으로서 심려 범주를 벗어남
② 오도된 심려 (①과 ③ 사이의 혼합적 양상)
③ 결손적이고 무관심한 심(결손 되었지만 아직 오도하지 않는 심려)
⑵ 심려의 긍정적 양태로서
④ 배려함 속에서 대신 나서 뛰어드는 심려
⑤ ④와 ⑥ 사이의 혼합적 양상
⑥ 타인에 앞서 먼저 뛰어드는 심려 (다른 표현으로 본래적 심려, 올바른 사태성을 가능케 하는 심려)[43]

41) M. 하이데거,『존재와 시간』, 19.
42) M. 하이데거,『존재와 시간』, 170.
43) 가장 긍정적인 심려를 하이데거는 "타인을 위해 그렇게 대신 뛰어들기 보다는 그의 실존적인 존재가능에서 타인에 앞서 먼저 뛰어드는 심려의 가능성"이라고 서술한다. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 121.

이와 같이 하이데거가 제시한 네 가지 양태의 심려를 심도 있게 분석하면 그가 직접 다루지는 않았으나 ①의 가능성도 암시하고 있다는 점이 나타난다. 또 긍정적인 양태의 심려가 양 극한과 양자 사이의 혼합적 양상을 보이듯이 부정적인 심려의 혼합적 양상도 양 극단의 한 극으로서 결손적 심려, 그리고 다른 한 극으로서 아예 심려를 벗어나 사물화 하는 양태를 두고 이 사이의 혼합적 양상으로서 오도된 심려를 생각할 수 있다. 하이데거가 중점을 두는 우선 대개 현존재가 있는 방식인 세인은 오도된 심려의 모든 가능성을 안고 있으며 이는 세인-자기(das Man-selbst, the they-self)라는, 평균적이고 일상적인 '주체'로서 현존재의'나 자신'이 타인과 있는 양태이다.

하이데거는 심려 ①의 극단적 양태에 대해 적극적인 전개를 하지 않고 "배려하는 심려"라는 모호한 혼합 양태 안에서 현존재의 실재적 주체인 세인-자기에 주목한다. 그리하여 가치평가적인 차원 이전의 삶이 지닌 모호함에 머무른다.[44] 기초존재론은 이와 같이 윤리학적 차원으로 나아가지 않고 오도된 심려의 현상학적 계기를 숨김으로써 탈윤리적 가능성 안에서 유지되고 있다. 하이데거가 일관되게 지향하는 근원적인 삶의 구조에 대한 탈윤리적 서술을 통해 드러낸 현존재의 실존론적 구성틀이다. 타인과 더불어 있는 공동존재의 현사실성은 타인과의 관계를 통해 실존성을 상실함으로써 봉착할 수 있는 존재론적 위기조차 가능성으로서 안고 있는 현상학적 사태이다.

물론 하이데거가 제시하듯이 현존재는 죽음으로의 선구를 통해 시간성의 지평에서 기획투사하여 본래적 자기에 이를 수 있다. 그리하여 타인에게 온전히 타인의 염려를 돌려주는, 그러한 본래적 심려의 가능성도 안고 있다. 그러나 이는 긍정적 심려의 한 가능성으로 남아 있으며 현존재가 누구인가? 라는 물음에 대한 하이데거의 답은 우선 대개 세인이다. 현존재는 평균적 일상성 안에서 심려의 결손에 머무르며 오도된 심려, 배려하는 심려에 몰입해 있다.

하이데거 기초존재론의 탈윤리성은 심려하는 현존재가 심려를 오도하는 계기를 드러내지 않고 차단함으로써 유지된다. 오도를 이끄는 현존재의 근본 성격을 숨김으로써 올바르지 않은 심려가 윤리적 현상으로서 나타날 사태를 감춘다. 이를 통해 심려하는 공동존재의 실존론적 구조는 윤리적 '중립성'에 머무른다. 윤리성의 숨김을 통해 유지되는 존재론이다. 그렇다면 우리는 앞서 재구성된 심려의 양태에서 드러난 이 숨김을 밝히면서 오도된 심려의 근원적 계기가 되는 제 3의 사태, 즉 부정적 심려의 극한의 사태가 기초 존재론의 탈윤리성을 깨고 나타날 수 있다. 그러므로 "배려하는 심려"의 한계점에 이르게 하면서 오도의 계기가 되는 존재구성틀이 현존재의 실존론적 사태로서 밝혀질 수 있는 것이다.

그러므로 필자는 하이데거 기초존재론에 윤리학적 가치를 미리 부여하거나 전제하지 않고 그 탈윤리성을 유지하면서도 이 탈윤리적 차원이 더 이상 유지될 수 없는 심려의 사태를 드러내는 이 방식이 역설적으로 윤리성의 현상을 근원적으로 해명할 수 있다고 본다. 이 해명의 작업은 탈형이상학적이고 현상학적인 윤리학의 가능성을 의미하고 있는 것이다. 현존재는 배려의 사태를 통해서는 틸윤리적 근원에 머무르지만, 타인과 더불어 있다는 현사실성으로 인해 불가피하게 윤리성으로 이끌어진다는 사태를 현상학적으로 밝히는 작업이다.

---

44) 배려와 심려를 본질적으로 다른 범주라고 강조한 후에 다시 "배려하는 심려"라고 하는 하이데거의 방식은 규범적, 논리적으로 규정될 수 없는 근원적인 사태에 처한 현존재의 실존론적 차원을 드러내려는 그의 시도라고 볼 수도 있다. 그가 근원적이라는 말과 윤리학이라는 말을 처음부터 다른 차원으로서 제시하였음에도 불구하고 후에『휴머니즘에 관한 편지』에서 "근원적 윤리학"을 언급한 것과 유사한 맥락이라고 할 수 있다. M. 하이데거,『이정표』, 한길사, 2005, 123~182 참조.

V. 나가기

“타인은 누구인가?”라는 물음은 타인과 더불어 있는 나의 삶에 대한 물음이다. 인류에게 가장 큰 영향을 끼친 문헌들 중 하나인 신약성서에도 나오는, “누가 나의 이웃입니까?”라는 물음도 결국 타인을 심려 하는 현상학적 사태 안에 속해 있다는 나의 실존을 밝혀주고 있다. 본 글에서 필자는 비록 하이데거가『존재와 시간』26절에서 매우 간략하고 함축적으로 타인의 문제를 고찰하고 있지만, 사실상 그는 기초 존재론 전체 구도와 유기적으로 연결된, 더불어 있음의 현사실성이 지닌 윤리학적 함의를 암시하고 있다는 점을 밝히고자 했다. 공동존재의 심려 양태들이 우선적으로 오도된 심려로 이끌리는 부정적 심려의 현상학적 계기를 내포한다는, 타인과 더불어 있는 현존재의 현사실성이다. 타인은 현존재-자기는 아니지만 사물도 아닌, 나 자신과 같이 실존하는 공동현존재이므로 배려가 아닌 심려의 대상이 된다. 그러나 이러한 타인을 우선 충분히 심려하지 않고 배려하여 사물화 할 가능성에 우선 대개 처해있으며 그리하여 현존재는 현존재성을 상실함으로써 존재적, 존재론적 우위성도 상실할 가능성에 처해 있다. 이 사태는 현존재의 실존성에 전적으로 의존하는 하이데거 기초 존재론을 무의미 하게 만들기 때문에 하이데거는 부정적 양태 극한에 이른 심려 양태를 숨기고 있으나 동시에 이를 충분히 암시하고 있는 것이다.

타인을 통해 오도된 심려에 머무르는 현존재의 현사실성은 현존재의 실존론적 해명을 위해 하이데거가 제시한 실존범주 중 심려가 지니는 결정적이고도 독특한 위치를 말해주고 있다. 그의 기초 존재론이 근원성을 벗어나지 않고 탈형이상학적 구도를 유지할 수 있는 근본적인 근거가 오도된 심려의 계기의 은폐에 의존하고 있다는 것이다. 그러면서도 또한 이 계기를 비은폐하는 작업이 가치물음의 현상학적 계기를 현존재의 실존론적 구조 안에서 밝힐 수 있는 차원도 함께 열어준다고 볼 수 있다.

이러한 점에서 필자는 하이데거의 심려 분석론이 탈형이상학적인 윤리학의 가능성을 살피는 작업의 예비적 단계의 역할을 할 수 있다고 본다. 근대적 주객도식이 통속화된 형태의 구도 없이 심려의 현사실성을 받아들이면서도 이와 함께 윤리학적인 가치 물음도 회복하는 현상학의 가능성이다. 하이데거 기초존재론은 타인과 이미 더불어 있는 현존재가 오도하는 심려에 처해 있다는 일상적 양태의 극을 암시하는 것으로 이미 윤리학적 가치 물음을 근원적으로 위치 지울 수 있는 틀을 제공하고 있다. 부정적 심려에 처한 현존재가 일상적으로 봉착하는 윤리학적 사태는 하이데거의 심려 분석론의 확장을 통해 가치 물음의 근원성을 획득할 수 있게 한다. 궁극적으로 이는 현상학적 근원에 기반을 둔 존재적 학문으로서 윤리학의 방향성을 제시하고 이를 신앙적 삶의 실천과 연결시킬 가능성으로 이끄는 계기를 제공할 수 있다.

참고문헌

하피터, 「하이데거 철학에 있어서의 “염려”(Sorge)와 윤리학의 가능근거」, 한국현상학회, 『철학과 현상학 연구』, 제19집, 2002. 11, 165~191.

Carman, T., “On being Social: A Reply to Olafson,” Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Vol. 37/2, 1994, 204~205.

Dreyfus, H. L., and Wrathall, Mark A. ed. *A Companion to Heidegger,* Oxford, 2005.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993.

_____, *Being and Time*, tr. John Macquarrie & Edward Robinson, New York, c1962.

_____, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., 1995.

_____, 『종교적 삶의 현상학』, 김재철 옮김, 누멘, 2011.

_____, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 1998.

_____, 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995.

_____, 『이정표』, 신상희 옮김, 한길사, 2005,

McMullin, I., *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*, Evaston, Illinois, 2013.

Mulhall, S., “Heidegger.” *The Routledge companion to ethics.* ed. John Skorupski, London; New York, 2010.

Olafson, F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Dasein*, Cambridge; New York, 1998.

Warfield, B., “Dialogical Dasein: Heidegger on ‘Being-with,’‘Discourse,’ and Solicitude’,” Janus Head, Vol. 15, No. 2, 2016, 63~85.

Wittgenstein L.,『철학적 탐구』, 이영철 옮김, 서광사, 1994.

제임스 스코트의 '정치적 위장'을 통해 본 마가복음의 권위 논쟁(11:27-33)

정 혜 진 (이화여대 강사, 기독여민회 연구실장)

초록

정치학자 제임스 스코트가 복음서 연구에 끼친 영향은 막대하다. 농민 저항의 문화적 원천인 '소전통' 외에도, 그가 저항의 담론이 취하는 여러 형식을 구분한 것은 반란과 묵종이라는 극단 사이에 존재하는 피지배 민중의 저항적 실천과 담론을 풍성하게 조명해 주었다. 피지배계급이 지배계층의 감시로부터 자유로운 그들만의 공간에서 표현하는 진심을 가리키는 '숨겨진 기록'은 복음서 연구에 활발하게 적용되고 있다. 또한 '정치적 위장'은 숨겨진 기록을 발설할 수 있는 안전한 상황이 아닌 곳에서 약자들이 위장을 통해서라도 자신들의 권리를 주장하려는 의도적이고 적극적인 담론 방식이다. 특히 이 두 개념은 지배계급과 피지배 계급의 불평등한 관계 안에서 일어나는 의사소통의 역동성을 고려하여 복음서 본문을 분석하는 장치로서 매우 유용하다.

본 연구는 이러한 맥락에서 제임스 스코트의 '정치적 위장'을 활용하여 마가복음의 권위 논쟁(11:27-33)을 분석하고자 한다. 이 본문은 예수가 적대자들인 유대 당국자들을 그들의 홈그라운드인 성전 안에서 만나 처음으로 나누는 대화이다. 이 장면에서 산헤드린 공의회원들은 성전 체제의 핵심 기능인 제의를 중지시킨 예수의 시위에 대해서 과연 그에게 '권한'이 있는지를 문제삼는다. 그들의 질문에는 성전과 제의의 운영에 책임을 맡은 이들은 자기들이라는 특권적 주장이 담겨 있다. 이에 예수는 요한의 세례에 대한 반문을 던짐으로써 자신의 권위에 대한 직접적 답변을 회피한다. 그러나 이러한 회피는 일종의 '정치적 위장'으로서 자기의 권위를 주장하고, 권력자들을 비판하기 위한 일종의 안전장치였다. 마가의 예수는 이를 통해서 지배자들의 면전에서 하늘로부터 온 자신의 권위를 방어하고, 동시에 예언자적 비판과 경고에 귀를 기울이지 않는 그들을 비판하였다.

주제어
제임스 스코트, 정치적 위장, 숨겨진 기록, 권위, 막 11:27-33

Ⅰ. 서론

미국의 정치학자 제임스 스코트(1936년-현재)가[45] 신약성서 연구, 특히 복음서 연구에 미친 영향은 실로 막대하다. 먼저 농민들이 일으키는 반란의 종교·문화적 원천이라 할 수 있는 '소전통(little tradition)'에 대한 그의 연구는[46] 역사적 예수와 복음서, 그리고 그 배경인 1세기 팔레스타인 세계에 대한 사회학적 연구를 한층 발전시켰다. 일례로 리차드 호슬리는 '소전통' 논의에 근거하여 1세기 이스라엘의 민중 전통을 재구성하였다. 당시 다수 문맹이었던 민중들 속에 생생한 구전으로 살아있던 문화적 기억들(예. 모세, 엘리야 등)이 예수와 마가가 활용할 수 있는 전통이었음을 부각시킨 것이다.[47]

또한 1990년 출판된 『지배와 저항의 기술: 숨겨진 기록』에서 스코트는 농민이라는 구체적인 범주를 뛰어넘어 노동자, 피식민지인들, 흑인, 여성들 등 다양한 하위주체/서발턴(subaltern)들의 저항적 실천을 관찰하면서, 반란과 같이 눈에 띄는 저항을 넘어서 미시적이고 암묵적인 의사소통 형식으로 그 연구 범위를 확장하였다.[48] 여기서 스코트는 지배 권력과의 관계에서 하위계급의 발화 형태가 상황에 따라 어떻게 달라지는지를 다음의 세 가지로 구분하였다. 1) 공개된 기록(public transcript), 2) 숨겨진 기록(hidden transcript), 3) 정치적 위장(political disguise). 스코트는 이 개념들을 통해서 노골적인 반란, 아니면 묵종이라는 양극단 사이에서도 민중들의 저항적 실천과 담론을 다채롭게 발견할 수 있는 가능성을 열어주었다.

무엇보다 이 세 가지 차원은 지배 계급과 피지배 계급의 불평등한 관계 안에서 일어나는 의사소통의 역동성을 고려하여 복음서 본문을 독해하는 분석장치로서 매우 유용하다. 특히 스코트에 따르면 '숨겨진 기록'은 피지배계급이 자기들끼리 모인 안전한 공간에서 표출하는 솔직한 진심인데, 이 개념은 최근 복음서 연구에 활발하게 적용되고 있다.[49] 한편, '숨겨진 기록'과 '공개적 기록' 사이에서 위장된 방식으로나마 윗사람들의 면전에서 약자들이 진심을 표현하는 '정치적 위장'의 기술은 크게 주목받지 못했다.

이런 흐름에서 본 논문은 약자들의 저항 담론의 한 형식으로서 스코트의 '정치적 위장'에

---

* 본 논문은 『예수말씀연구』, 11권(2018), 15-31에 수록됨.

45) 제임스 스코트의 생애와 연구의 이력을 개관하기 위해서는, Gerardo L. Munck & Richard Snyder, 『그들은 어떻게 최고의 정치학자가 되었나: 정치학자 15인의 꿈과 열정, 그리고 모험』, 2권 (서울: 후마니타스, 2012), 218-291 참조.

46) 『농민의 도덕경제』에서 미얀마와 베트남의 농촌 현실을 분석하면서 세제와 소작제에 대한 농민들의 저항을 연구했던 스코트는 그 배후에 있는 농민들의 도덕적 관념의 중요성을 인식하고 있었는데, 그것을 농민들의 반항과 저항의 원천으로서 본격적으로 논의한 것은 James C. Scott, "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition," *Theory and Society*, vol. 4 (1977), 1-38, 211-246에서였다. 사실, '대전통'과 '소전통' 개념은 스코트에 앞서 농민 인류학자인 레드필드가 창안한 것으로 그는 이 둘 간에 상호작용과 영향 관계에 주목했다. Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956) 참조. 그러나 스코트는 레드필드의 이 개념을 농민들의 반항과 저항이라는 '농민정치학적' 맥락으로 재창조했다.

47) Richard A. Horsley, "A Prophet like Moses and Elijah: Popular Memory and Cultural Pattern in Mark," *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, ed. by R. A. Horsley, J. A. Draper, J. M. Foley (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 166-190.

48) James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

49) 대표적으로 Richard A. Horsley(ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Leiden: Brill, 2004); Richard A. Horsley(ed.), *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006) 참조.

주목하고 이것이 약자들이 지배 권력을 비판하고 거기에 맞서 자신들의 권리를 주장하는 담론 형태임을 강조하고자 한다. 이를 위해 이 개념을 활용하여 마가복음의 권위에 대한 논쟁(11:27-33)을 분석할 것이다. 사실 11:27-33의 본문을 비롯해서 흔히 '논쟁 대화'로 분류되는 복음서 본문들은 1세기 팔레스타인 민중을 대변하는 예언자 예수와 지배계급의 이데올로기적 대결이라는 구도에서 해석될 수 있다. 특히 권위에 대한 논쟁은 마가복음의 주인공 예수가 자신을 죽음으로 이끌 적대자들인 유대 당국자들을 성전 안에서 직접 대면하여 처음으로 나누는 대화이다. 여기서 중요한 것은 예수와 "대제사장과 서기관들과 장로들"로 대변되는 산헤드린 공의회원들의 대화가 서로 다른 계급의 인물들이 의사소통하는 장면이라는 점이다. 따라서 스코트의 '정치적 위장술'은 11:27-33에서 내레이터 마가가 이 둘 사이의 대화를 담론화하는 방식을 세밀하게 분석하기 위해 활용될 것이다.

II. 민중 저항담론의 한 형식으로서 '정치적 위장'

스코트가 보여준 대로, 사실 반란이냐 침묵이냐의 양자택일적 이분법을 벗어나면, '반란과 묵종 사이에서' 농민들이 일상의 공간에서 벌이는 저항, 즉 눈에 띄지 않지만 지속되는 다양한 형태의 저항을 발견할 수 있다. 스코트가 "약한 자들의 무기"라고 부르는 이런 저항 행위들은 엘리트들의 역사 기록에는 그 흔적을 거의 남기지 않지만, 농민 사회에서 더 보편적으로, 그리고 더 장기적으로 이루어지는 숨은 형태의 저항들이다.[50] 이러한 숨은 형태의 저항적 실천에는 그때그때 생존을 위해 채택한 행동들을 넘어 담론의 영역도 포함된다. 여기서 저항의 담론이란 일종의 "상징을 전용하려는 투쟁, 과거와 현재를 어떻게 이해하고 명명할지에 대한 투쟁, 원인을 규명해서 정당한 비판을 하려는 투쟁이며, 지역의 역사에 당파적 의미를 부여하려는 논쟁적인 노력"을 말한다.[51]

스코트는 1세기 팔레스타인과 구조적으로 유사한 농노제 사회와 노예제 사회는 물론, 이제껏 나타났고 오늘날까지도 존재하는 상급자와 '아랫사람들' 사이의 상하관계에 대한 비교연구를 통하여 권력관계에서 일어나는 의사소통을 관찰하고 연구했다. 특히 1세기 팔레스타인 사회와 같이 농민의 목소리가 담긴 사료가 거의 전무하고 간혹 농민에 대한 언급이 있을 때도 주로 농민들이 지배구조에 위협이 되었던 경우로 제한되는 상황에서 농민의 관점을 얻는 데 비교연구—동시대 다른 농민사회는 물론 오늘날까지 존재하는 농민사회를 포괄하는—는 필수불가결한 요소이다. 이렇듯 폭넓은 권력관계를 고려함으로써 스코트는 "대개의 역사 사료에서 표면에 분명하게 드러나지 않는 역사 과정에서의 지배, 그리고 순응과 저항의 역동성을 보다 섬세하게 분석"할 수 있는 틀을 제공했다.[52]

스코트에 따르면 "권력관계와 담론의 관계는 '공개된 기록'과 '숨겨진 기록'이라고 부르는 것의 격차가 제일 큰 곳에서 가장 예리하게 드러난다."[53] 여기서 스코트가 창안한 개념인 '공개된 기록'과 '숨겨진 기록'은 담론 형식의 양 극단을 가리킨다. 사실 피지배 계급은 상급자들의 감시나 자신들이 감수해야 할 위험의 정도, 적절한 타이밍 등을 고려하여 서로 다른

50) James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven and London: Yale University Press, 1985) 참조.
51) Scott, *Weapons of the Weak*, xvii.
52) Richard A. Horsley, "Jesus and the Politics of Roman Palestine," *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 8 (2010), 123.
53) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, x.

의사소통의 방식을 고안한다. 먼저 '공개된 기록'이란 "피지배와 지배자들 사이의 공개된 상호작용을 기술해 놓은 일종의 속기록"이라 할 수 있다.[54] '공개된 기록'에 따르면 피지배층은 무대 위에서, 즉 권력자들이 있는 공개된 장소에서는 지배에 순응하는 척 하면서, 잠재적인 위협인 권력자의 속마음과 분위기를 분별하고 읽어내고 복종과 동의의 연기를 한다.

물론 피지배계층만 이러한 연기를 하는 것은 아니다. 권력을 쥔 자들도 피지배자들이 가면 뒤에 숨기고 있는 속뜻을 관찰하면서 지배와 명령의 연기를 한다. 이 때 지배층이 하는 행위의 목표는 "하위계층의 동의를 얻기 위해서라기보다는 그들을 겁주고 위협하여 오래도록 편하게 복종을 끌어내는 것"[55]이다. 또한 그것은 아랫사람들에게 "지배 엘리트의 권력에 대해 인상을 남기고 확증하고 당연시하며, 자신들의 통치의 수치스러운 부분을 감추거나 에둘러 표현하려는 의도"에 따른 것으로 "고도로 당파적"인 색채를 드러낸다.[56]

그러나 공개된 기록의 형태를 관찰하는 것만으로 권력 관계에서 일어나는 의사소통에 대해 전모를 아는 것은 불가능하다.[57] 무엇보다 중요한 것은 공개된 기록이 권력자에 의해 통제되기 때문에 하위주체, 특히 농민의 목소리를 들을 수 있는 통로가 아니라는 점이다. 그렇다면 문제는 지배층과 피지배층이 서로를 대면하는 공개된 상황, 곧 '무대 위'가 아닐 경우 그 의사소통의 형태가 어떻게 달라지는가이다. '무대 바깥'에서, 곧 지배 계급의 감시로부터 자유로운 그들만의 공간에서는 스코트가 '숨겨진 기록'이라 부르는 전혀 다른 형태의 표현이 나타난다. 즉 '아랫사람들'의 진심이 표출되는 것이다. 이 숨겨진 기록은 드물게 지배계급 앞에서 표출되기도 하는데, 반란이 그 대표적인 예이다.

공개된 기록과 숨겨진 기록 중에서 스코트의 관심은 당연히 후자에 있다. 그런데 여기서 더 나아가 스코트는 이상의 두 가지 대조되는 의사소통의 형태가 저항 담론의 전부가 아니라는 점을 강조한다. 피지배 집단의 정치는 반란과 같이 공공연한 집단적 도전만이 아니며, 헤게모니에 대한 완전한 복종 또는 복종하는 척하는 연기만도 아니다. 하위계급은 지배계급 앞에서는 순종하다가 뒤돌아서서 자기들끼리 있을 때는 진심을 표출하는 이중생활을 하는 것이 아니다. 오히려 하위주체의 정치는 대부분 "이 두 가지 극단 사이에 있는 광범위한 지대에서"[58] 일어난다.

바로 여기서 "정치적 위장"이라고 스코트가 명명한 하급자들의 세 번째 의사소통 방식이 대두된다. 이것은 공공연한 도전과 묵종 사이 애매한 지대에서 벌어지는 이데올로기적 투쟁의 유형을 가리킨다. 그리고 침묵과 반란 사이에 있는 이 제3의 표현방식이야말로 "기존 학문 연구의 장에서 지나쳐 왔던 저항의 측면들"[59]이다. 스코트에 따르면, '정치적 위장'이란 "안전을 위해서 이데올로기적 저항이 위장되고 음을 낮추고, 베일 속에 감춰지는 형태"로서, 여기서 직설적으로 말해지는 것은 없으며 "루머, 가십, 위장, 말속임(linguistic tricks), 은유, 완곡어법, 민담, 의례적 몸짓들, 익명성"의 수단이 도입된다.[60] E. P. 톰슨이 말한 대로, "민중이 정치적 공감을 표현하는 방식은 너무 자주 에두르며, 상징적이고, 너무 불특정하기 때문에 [지배 계층이] 박해를 할 수 없게 된다."[61] 그렇다면 숨겨진 기록을 발설할 수 있는 안

54) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 2.
55) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 67.
56) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 18.
57) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 3.
58) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 136.
59) Richard A. Horsley, *Jesus in Context: Power, People, & Performance* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 173.
60) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 137.
61) E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (New York: Pantheon,

전한 상황이 아닌 데서 약자들이 채택한 겉모습 또는 위장을 인식하는 것이 필수적이다. 역사적으로 많은 피지배 집단의 숨겨진 기록이 문서화된 것이 사실상 부족하고, 있다 해도 복원하기 어렵기 때문이다.[62]

특히 '정치적 위장'이 숨겨진 기록과 공개된 기록이라는 담론의 다른 형태와 어떤 관계를 갖는지가 중요하다. '정치적 위장'은 무엇보다 "피지배 집단이 자신들의 저항을, 위장한 형태로 공개된 기록 안으로 서서히 밀어넣는 전술들의 제형태"[63]이기 때문이다. 바로 이 '위장'이 피지배집단으로 하여금 공개적인 의사소통의 무대 위에서 그들의 진심이 담긴 목소리를 낼 수 있게 해 주는 것이다. 그런데 사실 '위장'이라는 것이 자주 일종의 약자들의 생존 기술로 이해되었고, 강자들 앞에서 그들의 분노를 조절하는 방법이라고 소극적으로 해석되기도 했다. 그러나 이러한 은밀성은 박해를 피하려는 소기의 목적도 있지만 사실은 그렇게 해서라도 하고 싶은 말은 하겠다는 적극성의 한 측면이기도 하다. 따라서 이러한 기술은 공개된 기록 안에서 감춰진 형태지만 약자들이 존엄과 자기 권리의 주장을 담론화하려는 의도적이고 적극적인 행위로 볼 수 있다.[64]

사실 서구에서 활발하게 복음서 연구에 적용되고 있는 '숨겨진 기록'과 같은 대표적인 개념이 국내에서는 이제 막 소개되기 시작했다.[65] 그러나 '정치적 위장'이라는 제3의 정치적 담화 방식은 '숨겨진 기록'에 비해 국내에서는 물론 해외에서도 크게 주목을 받지 못했다고 할 수 있다. 한편 국내에서 민중신학자 안병무는 제임스 스코트라는 정치학자를 통하지 않고서도 예수 사건을 경험한 민중이 그것을 이야기로 전승할 때 그것이 '루머/유언비어'의 형태임을 통찰한 바 있다.[66] 그가 예수 전승이 정치적·사회적 탄압의 상황 하에서 이루어졌음을 인식하고 그 사회학적 양식을 '루머'로 규정한 것은 '정치적 위장'의 기술과 일맥상통한다. 안병무에 따르면, "유언비어는 예수의 민중 편에서 보면 이 사건의 진실성을 정확하게 인지함으로써 자기들이 서 있는 자리를 확인하려는 노력이라고 할 수 있고, 집권자들의 측면에서 보면 일종의 저항적인 불온한 형태라고 할 수 있을 것이다."[67] 이러한 안병무의 통찰은 제임스 스코트의 관찰을 복음서 분석에 적용할 수 있다는 정당성을 확인해 준다.

본 논문은 이러한 맥락에서 스코트의 '정치적 위장'을 복음서에 나타나는 예수와 권력자들의 대화를 분석하는 장치로서 활용하고자 한다. 무엇보다 예수와 적대자들의 논쟁대화는 농민을 대변하는 예언자 예수가 지배계급 및 그들의 가신들과 나누는 '공개된' 대화를 재현하고 있기 때문이다. 따라서 서로 다른 계급의 '사회어'라는 관점에서 스코트의 관찰을 적용할 때 적대자들을 향한 예수의 발언은 하나의 민중 담론, 곧 지배계급을 향한 저항적 '발화'로

1975), 200; Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 138에서 재인용.

62) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 138.

63) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 136.

64) Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 137.

65) 김형동은 드물게 국내에서 제임스 스코트의 소전통과 숨겨진 기록 개념의 중요성을 인식했고, Q 본문 연구에 적용했다. 김형동, "Q: "숨겨진 문서"의 반문화적 수사학/문화," 『예수말씀연구』, 제1권(2013), 122-140. 그러나 그는 소전통과 숨겨진 기록이 저항 배후의 세계관과 그것이 표현되는 구체적인 양식으로서 각기 서로 다른 범주임을 명확히 구분하지 않고 섞어서 사용한다. 그리고 결정적으로 스코트의 개념을 지배와 저항의 구체적인 계급 갈등 안에 자리매김하기보다는 문화/반문화의 틀 안에 넣는 한계를 보여주었다. 반면 호슬리는 이 논의와 관련해서 유대교/기독교, 인습적/반인습적, 문화적/반문화적이라는 틀을 제거해야 한다고 이미 역설한 바 있다. Richard A. Horsley, "Moral Economy, Little Tradition, and Hidden Transcript: Applying the Work of James C. Scott to Q," *2001 SBL Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 2001), 240-259, 특히 245-248.

66) 안병무, "예수 사건의 전승모체," 『21세기 민중신학: 세계 신학자들, 안병무를 말하다』(서울: 삼인, 2013), 57-90.

67) 안병무, "예수 사건의 전승모체," 70.

드러날 수 있을 것이다. 다음에서는 구체적으로 마가복음 11:27-33의 본문을 통해 예수와 유대의 최상위 권력자들이 처음으로 만나는 장면에서 예수의 자기 주장과 비판이 어떤 방식으로 소통되는지를 살펴보고자 한다.

III. '정치적 위장'을 통해 본 권위 논쟁의 담론 분석

마가복음 11:27-33의 대화는 "대제사장과 장로들과 서기관들"의 질문으로 시작된다. 28절을 보면, 그들의 질문은 두 개의 의문문으로 이루어진다.

> 무슨 권한으로 당신이 이런 일들을 하는가? [Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;]
> 아니면(or) 누가 당신에게 이런 일들을 할 수 있도록 이 권한을 주었는가?
> [ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς;]

여기서 두 번이나 등장하는 "이런 일들"은 인접한 문맥을 볼 때, 앞서 성전에서 예수가 일으킨 소요를 가리킨다(11:15-19). 물론 내러티브 전체로 범위를 넓혀보면 예수와 성전의 대결이 갑자기 시작된 것이 아니라 초반부터 시작된 갈등이 결정적으로 표출된 장면이라는 사실이 중요하다. 무엇보다 독자들은 여기 등장한 '서기관들'이 갈릴리에서 예수의 활동 초반부터 의문을 제기하고(2:7), 악의적인 비방까지 유포했던 세력임을(3:22) 기억하고 있다.

그러나 바로 전날 예수가 일으킨 소동은 먼 갈릴리에서 일어난 것이 아니라 권력의 중심인 예루살렘 성전 한 가운데서 일어났다. 예루살렘의 지도자들은 로마 제국의 위임을 받아 성전과 제의의 운영에 책임을 맡고 있기 때문에, 자신의 홈그라운드에서 일어난 소요에 대처해야 했다. 더군다나 예수에게는 그렇게 할 공식적 권한이 없었기 때문에, "너에게 권한이 있느냐"고 "당국의 입장에서는 실로 온당한 질문을 한 것"이다.[68]

한편으로 적대자들의 질문에는 자신들의 특권에 대한 주장이 담겨 있다. 성전 경내에서 이루어지는 활동, 곧 희생제물의 매매와 환전 등에 관한 권한을 가진 것은 바로 자신들이라는 것이다. 그렇다면 자신들이 허가하여 이루어지는 '정당한' 활동에 대해서 예수가 그것을 방해하고 중지할 권리가 있는가를 적대자들은 따져 묻고 있다. 그리고 이 점에서 그들의 질문은 신학적, 기독론적 관심보다는 "당국자들의 정치적 관심을 더 많이 반영"하고 있다.[69]

다른 한편으로 적대자들의 질문에는 그의 권위가 하늘로부터 왔다고 주장하도록 예수를 유도해서 그를 신성 모독으로 고발하려는 실질적 의도도 있을 수 있다.[70] 물론 예수가 당국으로부터 어떤 권리도 부여받지 않았으니 자신의 행동은 불법이었다고 자인할 가능성도 있다. 그렇다고 해도 적대자들이 손해볼 것은 없다. 오히려 예수에게 우호적이었던 민중이 권력자들 앞에서 수그러든 그에게 실망하여 등을 돌려서 여론이 나빠진다면 오히려 그들에게 이득일 것이다. 이 두 가지 가능성을 다 고려한다면 그들의 질문은 '양날의 검'이다.[71]

---

68) Theodore W. Jennings, *The Insurrection of the Crucified: The "Gospel of Mark" as Theological Manifesto* (Chicago, Illinois: Exploration Press, 2003), 197.

69) 다른 한편으로 적대자들 입장에서 무엇보다 이것은 그들이 다스려야 할 소요의 차원을 넘어 자신들의 권위에 대한 직접적이고 노골적인 도전이었다. 고대 지중해 사회의 중요한 가치였던 명예와 수치의 관점에서 이러한 도전은 그냥 지나칠 수 없는 것이었다. Craig A. Evans, 『마가복음(하)』, 김철 역 (서울: 솔로몬, 2002), 388-389.

70) Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 539-540.

29-30절에서 예수는 그들에게 다음과 같이 말한다[ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·].

내가 너희에게 한 가지를 묻겠다 [ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἕνα λόγον]
나에게 대답하라 [καὶ ἀποκρίθητέ μοι]
그러면 내가 너희에게 무슨 권세로 이런 일들을 하는지 답하겠다
[καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ] (29절)
요한의 세례가 하늘로부터인가? 아니면 사람들로부터인가?
[τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων;]
나에게 대답하라 [ἀποκρίθητέ μοι] (30절)

앞에서 질문을 던진 쪽이 적대자들이었기 때문에 방어할 입장에 처한 것은 예수였다. 그러나 예수는 순순히 그들에게 대답하지 않고, 오히려 "내가 너희에게 한 가지를 묻겠다"며 질문을 던진다. 29절에서 예수의 말을 도입하며 내레이터가 사용한 역접의 접속사 '그런데(δὲ)'는 이러한 반전을 보여준다. 그리고 예수는 그들이 질문에 답해야만 자신도 그들에게 답변하겠다며 그들의 답변 유무를 조건으로 제시하기까지 한다.[72]

이처럼 질문에 질문으로 대응하는 방식은 랍비들이 자주 사용했다고 알려져 있다.[73] 그러나 랍비들에게 질문으로 이어지는 대화가 진리를 찾아가는 과정이었다면, 예수에게 질문은 저들에게 반격하는 과정이었다. 이는 예수가 여러 논쟁대화에서 적대자들에게 질문으로 대응을 시작했다는 점을 통해 잘 알 수 있다(2:9; 3:23 참조). 예수의 질문은 2:9에서와 마찬가지로 요한의 세례가 "하늘로부터"인지,[74] "사람들로부터"인지, 둘 중 하나를 선택하도록 요구한다. 전승사적 관찰에 따르면, 예수의 이 반문은 후대의 예수 전통에서 만들어진 것이 아니라 역사적 예수에게로 거슬러 올라갈 수 있다. 왜냐하면 요한과 예수의 권위를 나란히 놓은 것이 이 둘이 대등하거나, 심지어는 예수의 권위가 요한의 권위에 종속되는 인상을 심어줄 우려가 있어서, 전수하는 주체들로서 거북스러운 것인 만큼 후대에 굳이 창작할 이유가 없기 때문이다.[75]

한편 에반스는 이 질문이 세례 요한의 권위에 근거해 예수의 권위를 판단하게 될 가능성은 있지만, 질문의 본뜻은 예수가 세례 요한을 계승한다는 의미보다는 둘이 대등하다는 의미라고 강조한다.[76] 다시 말해 이 질문에는 "너희가 세례 요한의 권위를 인정하면 나의 권

71) Evans, 『마가복음(하)』, 389.
72) 이와 같이 명령문을 조건절로 삼는 문장 구조는 셈어적인 특성을 보여준다. Evans, 『마가복음(하)』, 394-395.
73) 학자들은 기원후 132년 유대 총독이었던 '악당' 루푸스와 랍비 아키바의 대화(b. Sanh, 65b)를 예로 제시한다. Joachim Gnilka, 『마르코복음(II)』, 박재순 역 (서울: 한국신학연구소, 1986), 184; Evans, 『마가복음(하)』, 393.
74) 여기서 '하늘'은 당시에 '하나님'을 완곡하게 표현하는 일반적인 방식이었다. Joel Marcus, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (New Haven & London: Yale University Press, 2009), 796-797.
75) Evans, 『마가복음(하)』, 386. 헐트그렌도 이 말씀이 역사적 예수에게로 거슬러 올라간다고 주장하면서 그 근거로 다수 증거(공관복음서 외에 요한복음과 옥시린쿠스 파피루스 840)의 원칙과 이 말씀이 유대교와 초기 기독교 양자와 모두 다르다는 '이중의 상이성' 원칙을 든다. '유대교'로서는 성전의 권위가 상대화되는 것을 용납되지 않았을 것이고 '기독교'는 세례 요한이 예수와 병행하는 것을 달가워하지 않았을 것이기 때문이다. Arland J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1979), 72.
76) Evans, 『마가복음(하)』, 395.

위도 인정해야 한다"는 자기주장이 숨겨져 있다.[77] 그런데 예언자라는 자기주장을 담고 있다는 내용적 차원을 넘어 그 형식적 차원에 주목하면 예수의 반문은 직접적인 답변, 곧 '요한과 같이 나는 예언자이므로 이런 행동을 할 권위가 있다'라는 명시적 선언을 회피하려는 의도가 보인다. 즉 세례 요한이라는 일종의 우회로를 통해서 최소한의 안전장치를 확보한 것이다. 그러나 부각되어야 하는 사실은 회피하는 듯 보이는 '정치적 위장'을 통해서라도 예수가 적대자들에게 자신의 권위를 주장하고 있다는 점이다. 예수는 자신의 전임자로 한꺼풀 숨겨서라도 자신이 하늘의 권위를 받은 예언자임을 말하고 있다. 예수의 반문 앞뒤에서 나오는 "나에게 대답하라"도 권력을 쥔 자들 앞에서 수그러들지 않는 그의 권위를 보여준다.

한편 제닝스는 선배 예언자인 요한을 끌어들이는 예수의 이러한 발화전략에서 예레미야 26장과의 병행을 발견한다.[78] 예레미야 26장은 앞서 예수가 성전에서 소요를 일으킬 때 인용한 예레미야 7장과 함께 '성전 설교'로 잘 알려져 있다.[79] 예레미야 26장을 보면 예레미야가 성전의 악행을 비판하고 멸망을 예고하자 제사장들과 모든 고관들, (아마도 성전에 소속된) 예언자들, 그리고 온 백성들까지 나서서 그가 "사형 선고를 받아 마땅하다"고 외치며 반발한다(7-11절). 이런 상황에서 "지방의 장로들" 중 몇 사람이 예레미야를 두둔하여 다음과 같이 말한다.[80]

> 유다 왕 히스기야 시대에 모레셋 사람 미가가 유다 온 백성에게 이와 같이 예언하였습니다. "나 만군의 주가 말한다. 시온이 밭 갈듯 뒤엎어질 것이며, 예루살렘이 폐허 더미가 되고, 성전이 서 있는 이 산은 수풀만이 무성한 언덕이 되고 말 것이다." 그 때에 유다 왕 히스기야와 온 유다 백성이 그를 죽였습니까? 그들이 오히려 주님을 두려워하고, 주님의 은혜를 간구하니, 주님께서도 그들에게 내리겠다고 말씀하신 재앙을 거두시지 않았습니까? 그런데 지금 우리는 그 큰 재앙을 우리 자신들에게 불러들이려 하고 있습니다. (18-19절)

지방 장로들은 직설적인 옹호보다는 예루살렘의 멸망을 예언했던 예언자 미가를 끌어들여 지금 위기에 처한 예레미야를 변호하는 전략을 쓰고 있다. 이 점에서 예레미야의 서사는 세례 요한을 언급하면서 반박하도록 예수가 사용한 전술의 전범으로, 즉 예수 또는 내레이터 마가가 사용할 수 있었던 '소전통'으로 이해될 수 있다.

그러나 장로들은 예레미야를 방어하는 데서 멈추지 않는다. 성전이 폐허가 되리라는 미가의 예언을 듣고 왕과 백성이 회개하여 대재앙을 피할 수 있었던 것처럼, 예레미야를 비난하는 세력들도 지금 예레미야의 선포를 듣고 어떻게 대응하느냐가 관건임을 역설한다. 이와

---

77) Rudolf Bultmann, 『공관복음서 전승사』, 허혁 역 (서울: 대한기독교서회, 1996), 21.

78) Jennings, *The Insurrection of the Crucified,* 198.

79) 후자가 예루살렘 성전이 실로처럼 멸망할 것이라는 주의 말씀을 전하는 운문 신탁을 중심으로 이루어진 반면, 26장은 그 신탁이 초래한 적대적인 반응들과 거기에 대한 예레미야의 대응을 서술한 산문체 본문이다. 대다수 학자들은 실로를 언급하면서 성전의 파괴를 암시하는 예레미야 26장이 예레미야 7장의 성전 설교의 다른 버전이라고 추정한다(7:12-14; 26:6, 9). 차준희(2007), 『예레미야서 다시 보기』(서울: 프리칭아카데미, 2007), 270-293; John Bright, 『예레미야』, 국제성서주석, 한국신학연구소 역 (서울: 한국신학연구소, 1992), 198-205, 296-302.

80) 예레미야 26:17의 '장로들'은 산헤드린의 구성원들이었던 자들과 같은 도시의 기득권자들이 아니라 유대 성읍들의 일원들로서 유대 촌락 출신인 예언자의 선포에 동감하는 인물들이다. 이 점에서 마가복음 11-12장에 나오는 '장로들'과 동일선상에 놓기는 어렵다. Walter Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 236.

마찬가지로 마가의 예수도 요단강에서 회개를 선포하였고 권력자에 의해 처형을 당했던 요한을 상기시키면서 회개의 기회가 주어졌던 과거의 순간을 끌어들인다. 이렇게 예수는 성전의 지도자들에게 요한이 '회개'하라고 외쳤을 때 "너희들은 어떻게 하였느냐"고 간접적으로 묻고 있는 것이다. 이렇게 예레미야 시대와 예수 시대의 대조를 통해 내레이터는 예루살렘 권력자들이 거듭 회개의 기회를 걷어차고 있음을 강조한다.

29-30절에서 예수가 다시 질문을 던짐으로써, 이제 수세적인 입장에 놓이게 된 것은 적대자들이다. 그러자 31절에서 적대자들은 자기들끼리 수군거린다[καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς]. 여기서 내레이터는 2:6, 8에서 쓰였던 동사 '수군거리다(διαλογίζομαι)'를 다시 끌어들인다. 이 단어는 앞서 중풍병자를 치유하기 전 예수가 "너의 죄가 용서받는다"고 말했을 때 서기관들이 했던 반응을 상기시킨다. 그러나 전과 달리 이번에는 적대자들의 수군거림이 '마음 속'이 아니라 겉으로 발화된다. 이것은 앞의 대화가 갈릴리의 시골, 그것도 농민들이 살고 있는 '집', 즉 아랫사람들이 안전하게 의사소통할 수 있는 장소에서 일어난 반면, 이번 대화는 성전 안, 즉 적대자들의 홈그라운드에서 이루어졌다는 차이를 반영한다.

이 수군거림은 제시된 두 가지 선택지 중 어느 편도 선택할 수 없는 딜레마에 그들이 빠졌음을 드러낸다. 먼저 그들은 자신들이 요한의 세례가 '하늘로부터'라고 답했을 경우를 가정하여 말한다.

> 우리가 '하늘로부터'라고 말하면 그가 [이렇게] 말할 것이다.
> "그러면 무엇 때문에 너희는 그를 믿지 않았는가?"
> [διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;] (31절)

내레이터 마가가 이미 서술한 대로 요한이 선포한 것은 "죄를 사하는 회개의 세례[βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν]"였다(1:4). 희생제의를 통해 죄를 사하는 성전 체제를 언급하지 않은 채, 요한은 자신이 베푸는 세례를 그 대안으로 제공했다. 이는 2:10에서 예수가 선언한 죄사함의 권세와 마찬가지로 성전의 주요 권한을 침해하는 것이었으며, 나아가 성전에 대한 대안으로 제시된 것이라 할 수 있다.[81]

따라서 요한의 세례가 하늘로부터 왔다고 인정하는 것은 성전 엘리트들에게는 자기들의 권한 전체를 부정하는 결과가 될 것이기에, 그렇게는 답할 수 없었을 것이다. 그리고 그들은 예언자 요한의 권위를 인정하면 왜 그의 말대로 회개하여 돌이키지 않았느냐는 질문이 뒤따를 것을 예상한다. 적대자들은 예수의 첫 번째 질문이 "너희가 요한의 선포를 믿고 그가 베푼 세례를 받았더라면 심판을 피할 수도 있었다"는 말로 이해한 것이다.[82] 세례 요한을 끌어들이면서 마가의 예수는 바로 전 날 성전에서 "너희가 성전을 강도의 소굴로 만들었다"(11:17)고 저들에게 주의 말씀을 전했던 순간이 다름 아니라 적대자들이 믿고 회개할 수 있는 기회였음을 상기시킨다. 제닝스에 따르면, 이 점에서 세례요한을 언급한 예수의 반문은 단순히 적들의 공격을 피하려는 "방패가 아니라" 오히려 공격무기인 "칼"이다.[83]

---

81) James D. G. Dunn, 『예수와 기독교의 기원』, 상권, 차정식 역 (서울: 새물결플러스, 2010), 486-493. 마가의 '죄사함'을 성전 제의에 대한 비판이자 대안으로서 분석한 연구에 대해서는, 정혜진, "마가복음 서사담론의 성전-이데올로기 비판: 죄사함 논쟁대화(막 2:1-12)의 문학사회학적 연구," 『신약논단』, 제23권(2016), 4호, 969-1007 참조.

82) Gam Seng Shae, "The Question on the Authority of Jesus," *Novum Testamentum*, vol. 16(1974), no. 1, 23.

83) Jennings, *The Insurrection of the Crucified*, 198.

"왜 믿지 않느냐"는 공격이 담긴 예수의 또 다른 반문이 예수의 말이 아니라 반발을 예상하는 적대자들의 발언 안에서 처리되고 있다는 점이 중요하다. 이 역시 예수의 반문과 함께 내레이터의 '정치적 위장' 전술로 이해할 수 있다. 적대자들의 말 안에 '믿음'이라는 동기가 언급되는 것도 이 점을 지지해준다. '믿음'의 모티프는 2:1-12, 5:34 등에 나왔던 민중의 반응을 상기시키며 권력자들과 민중 사이의 예리한 대조를 만들어낸다. 갈릴리 민중에게 '믿음'이 예수를 통해 하나님이 허락하시는 죄사유와 치유를 비롯한 해방 사건들에 적극적으로 응답하는 것이라면(2:5; 5:34), 적대자들에게 요청되는 '믿음'은 예언자를 통해 야웨가 경고의 메시지를 보낼 때 회개로 응답하는 것이다. 그러나 적대자들은 회개를 거부하면서 믿지 않는 길을 선택한다.

적대자들이 진퇴양난의 딜레마에 빠진 것은 다음 구절에서도 분명하게 드러난다.

> 그러나[그렇다고] 우리가 "사람들로부터"라고 답할 수도 없지 않은가?
> [ἀλλὰ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων;]
> – 그들은 무리를 두려워하고 있었다. [ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον·]
> 왜냐하면 모든 사람이 요한을 예언자라고 생각하고 있었기 때문이다.
> [ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.] (32절)

당국자들은 요한도 예수도 하늘이 보낸 예언자로 인정할 수 없지만, 그렇다고 해서 '사람에게서[ἐξ ἀνθρώπων]'라고 답할 수도 없는 처지이다. 내레이터의 설명에 따르면, 요한을 예언자로 알고 있는 '무리'가 두렵기 때문이다. 이 부연설명은 성전에서 소요를 일으킨 것을 들은 대제사장들과 서기관들의 반응을 상기시킨다.

> 대제사장들과 서기관들이 듣고서, 어떻게 그를 죽일까 [하는 방법을] 찾고 있었다
> [Καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν·]
> 왜냐하면 그들은 그[예수]를 두려워하고 있었다. [ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν,]
> 왜냐하면 모든 무리가 그[예수]의 가르침에 놀라고 있었기 때문이다.
> [πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.] (11:18)

무리가 두려워서 드러내놓고 거부할 수는 없는 예언자라는 사실은 요한과 예수의 공통점이다. 왜냐하면 무리는 요한을 예언자로 알았고(6:15; 8:28), 그들에게는 예수도 예언자이다.

33a절에서 드디어 적대자들은 이런 딜레마를 숙고한 끝에 예수에게 대답하여[84] 말한다.

> 우리는 알지 못합니다 [οὐκ οἴδαμεν].

예수가 제시한 딜레마에서 벗어나려고 그들이 기껏 생각한 방법은 '모른다'고 답하는 것이다. 모른다고 답함으로써 예수가 파놓은 함정을 그들이 피했을지는 모른다. 그러나 그들은 사실 더한 곤경에 처한 것이다. 왜냐하면 공개적으로 자신들의 무지를 인정한 꼴이 되었기 때문이다. 적대자들이 예수에게 공개적으로 따지러 왔을 때, 그들은 자기들의 특권을 주장하

84) 도입구의 분사형 '대답하여(ἀποκριθέντες)'는 처음에 예수에게 대답하라고 질문을 던진 자들이 적대자들 자신이었는데, 결국 질문을 던진 자들 본인이 '대답하여'야 하는 처지에 놓이게 된 상황의 역전을 강조한다.

면서 예수가 자기들의 권한을 침해한 것에 대해 판단을 내리겠다고 온 것이었다. 그런데 이제 애초의 의도와는 반대로 예언자들의 권위에 관해서 자신들은 판단할 능력이 없다고 시인한 꼴이 되었다. 반면, 당국의 판단을 받아야 할 예수가 오히려 그들을 판단하고 심판을 선포하게 된 이 상황은 대단히 아이러니하다.[85] 자신들의 명예를 지키기 위해 예수의 권위를 따지러온 자들이 오히려 무지를 고백함으로써, 제대로 "체면을 구긴" 것이다.[86]

그러자 예수도 그들의 질문에 답변할 필요가 없어졌다. 예수는 그들에게 말한다.[87]

> 나도 내가 무슨 권한으로 이런 일을 하는지를 너희에게 말하지 않겠다.
> [οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ]."

언급했듯이 적대자들의 질문에는 예수가 여론을 의식해서 하늘로부터의 권위를 선언하면 법적·정치적 고발을, 당국을 의식해서 불법을 시인하면 대중의 공격을 받을 수 있는 이중의 함정을 파려는 의도가 깔려 있었다. 그러나 내레이터 마가는 31-32절에서 적대자들의 속마음 대사를 노출시켜 그들이 파려한 이중의 함정에 그들 자신이 걸렸다는 것을 적나라하게 드러내고 있다. 여기서 "마가의 청중은 재치를 겨루는 이 대결을 즐겁게 들었을 것인데 특히 적대자들을 예수가 이기는 것이 그랬을 것이다"[88]

역사비평에 따르면 31-32절은 전승사에서 이차적으로 첨가된 구절로, 이 대화를 전승한 사람들의 상상으로부터 나왔을 것이다.[89] 실제로 발화되지 않았을 이 대사는 지배자들의 가면 뒤에 감추어져 있던 맨얼굴을 과감하게 노출하려는 내레이터의 시도로 해석된다. 그리고 이러한 서사적 가공은 정치적 비판의 효과를 강화시킨다. 내레이터는 이미 안티파스가 처형한 예언자 요한의 권위를 부정하는 말도 권력자들이 공개적으로 내뱉기를 두려워한다고 지적한다. 그렇다면 살아있는 예언자 예수를 지지하는 백성들을 거스르는 것은 저항이 얼마나 더 클지를 적대자들은 예상하고 있었을 것이다. 이렇게도 권력자들은 백성을 두려워한다.

여기서 내레이터는 현실에서 힘이 없지만 이야기 속에서는 두려움의 대상이라고 "무리를 낭만적으로 묘사하려는 것이 아니다." 오히려 "유대 지도자들이 그들[민중들]을 위해 일한다고 자처하면서 바로 그 백성을 두려워하는, 정치적으로 고립된 상태임을 나타내고자" 한다.[90] 중요한 것은 이때 내레이터가 적대자들에 대한 이러한 비판적인 관점을 직접 드러내기보다는 적대자들 자신의 목소리를 통하는 '우회'의 길을 택하고 있다는 점이다. 뿐만 아니라 내레이터는 적대자들의 발언 속에서 장면에 있지 않은 '무리'를 끌어들이고 있다. 이렇게 그는 성전 권력과 백성들 사이의 괴리는 강조하면서 성전에 대항하는 예언자들(요한과 예수)과 무리의 결속을 강화하고 있는 것이다.

---

85) Evans, 『마가복음(하)』, 400.

86) Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross,* Paperback Edition (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 659.

87) 33a절에서 그들이 '대답하여' 말한 것과 대응한다면 예수도 대답하여 말한다고 쓸 수 있지만 내레이터는 그렇게 하지 않는다. 왜냐하면 예수는 그들에 질문에 답한 것이 아니기 때문이다. '나'라는 대명사의 강조적 사용은 대답을 거부하는 예수의 권위를 강조한다. Gundry, *Mark*, 658.

88) Collins, *Mark*, 540.

89) Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 70; Gnilka, 『마르코복음(II)』, 185; Evans, 『마가복음(하)』, 396-397.

90) Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988), 307.

IV. 결론

이상에서 살펴본 권위 논쟁의 정점은 요한의 세례에 관해 묻는 예수의 반문이다(11:30). 일차적으로 예수는 '무슨' 권한으로 이런 일을 하는지를 묻는 적대자들에게 반문을 하면서 직접적 답변을 피한다. 적대자들의 의도는 예수의 답변 여하에 따라 그를 처벌하든지, 아니면 민중의 신임을 잃게 만들려는 것이었다. 예수는 이 함정을 "영리하게 피해"[91] 가고 있다. 그러나 마가의 예수가 현명한 것은 오직 그가 곤란한 상황을 피했기 때문만이 아니다. 제임스 스코트의 '정치적 위장'에 근거하여 마가의 예수가 적대자들을 향해 과감한 비판을 하기 위해 일종의 '안전 장치'로서 이런 방식이 필요했다고 본다면, 그 비판적 함의를 간과할 수 없다.

먼저 예수는 요한의 세례를 어떻게 생각하는지 물으면서 자기보다 먼저 회개와 심판을 선포했던 예언자, 요한을 끌어들인다. 또한 마가의 예수는 선대의 예언자를 끌어들이는 이러한 전략을 통해 오래전 예루살렘에 심판을 선포했던 예레미야까지 상기시키고 있다. 내레이터는 이미 성전 시위에서 예수가 예레미야의 성전 설교를 인용했기 때문에(11:17에서 렘 7:11 인용), 여기서는 명시적 인용을 하지 않고 연상시키기만 한다. 이렇게 성전에 심판을 선포한 이스라엘의 유구한 예언 전통 안에('소전통') 스스로를 자리매김 하면서 예수는 불의한 성전에 닥칠 운명을 암시한다.

이러한 심판 예언을 듣고 적대자들이 해야 하는 적절한 반응은 다름 아닌 회개이다. 예언자 미가의 설교를 듣고 히스기야와 유다 백성이 그랬던 것처럼 지금 성전 지도자들에게도 회개할 기회가 주어진 것이다. 적대자들은 요한의 세례가 '하늘로부터'라면 "왜 너희는 그를 믿지 않았는가?"라며 반격이 올 것이 예상하면서도(11:31), 그 기회를 잡지 않는다. 내레이터는 적대자들의 숙의 과정을 서술하면서 우회적인 방식으로, 요한에 이어 예수까지 거듭 회개하라고 야웨가 보내시는 경고임을 알면서도 그들이 무시하고 있다고 비판한다.[92]

이렇게 마가의 예수는 자신이 공격을 받아야 하는 순간을 적대자들이 공격받는 순간으로 전환한다. 이 점에서 성전 권력을 비판하는 것이 일차적인 마가의 요점이다. 그러나 예수가 자신의 권위의 원천을 밝히는 것도 내레이터는 놓치지 않는다. 물론 권위에 대한 대화를 일단락하면서, 예수는 "무슨 권한으로 이런 일을 하는지 말하지 않겠다"고 적대자들에게 말했다(11:33). 따라서 표면적으로 예수는 자신의 권위에 대해 아무 말도 하지 않은 것이다. 그러나 오히려 말하지 않았다고 하면서 은밀하게 자신에 대해서 예수가 말한 것이 있는지가 더 중요하다.

마가의 예수는 우회적인 방식이지만 세례 요한에 대한 반문을 통해 자신도 요한과 마찬가지로 하늘로부터 권한을 부여받은 예언자라고 주장하였다. 예레미야를 연상시키는 방식 역시 예레미야로부터 요한에 이르기까지 통치자들과 지배체제에 심판을 선포한 예언자들의 전통 속에 자신을 은밀히 자리매김하는 시도이다. 이와 같이 은밀하고, 우회적인 방식은 마가의 예수가 적대자들의 면전에서 침묵하지 않고 자신의 목소리를 내는 저항의 방식이었고, 동시에 내레이터 마가의 서술 전략이었다. 이러한 은밀함은 마가가 독자/청중들만을 향해서 예수의 권위를 드러낼 때는 필요하지 않았다. 가령 프롤로그에서 하늘의 음성은 청중들에게 예수가 '예언자'를 넘어 "내 사랑하는 아들"이라고 직설적으로 말하며(1:11), 요한 역시 "몸

91) Collins, *Mark*, 539.

92) 야웨가 거듭해서 보내는 경고의 목소리를 적대자들이 거부한다는 플롯은 이 대화에 이어지는 악한 소작인 비유(12:1-11)에서 더욱 강화될 것이다.

을 굽혀서 그의 신발끈을 풀 자격조차 없는" 자라고(1:7) 자신을 낮추며 예수의 권위를 부각시킨다.

예수의 수세 장면처럼 적대자들이 없는 공간에서 내레이터가 예수의 권위를 드러내는 보다 직설적이고 노골적인 방식은 위에서 살펴본 권위 논쟁처럼 적대자들과 함께 있는 공개적인 장소에서 일어나는 발언의 은밀성을 더욱 두드러지게 해 준다. 세례 요한의 발언이나 하늘에서 들려온 음성을 통해 전달되는 것이 제임스 스코트가 말한 '숨겨진 기록'이라면, 권위 논쟁에서 예수의 반문은 '정치적 위장'을 통한 예수의 자기주장과 권력 비판이었다. 내레이터 마가는 이런 다양한 담론의 형태로 예수의 예언자적 삶을 증언하고 있다. 그것은 당시 로마의 권력을 힘입어 팔레스타인을 통치했던 유대 권력자들에 맞서는 예수의 삶을 재현하면서 내레이터가 고려하지 않을 수 없는 것이었다. 권위 논쟁 장면처럼 예언자 예수가 권력자들 앞에서 굴하지 않고 권리를 주장하고 권력을 비판하는 공간을 내레이터 마가가 창출할 수 있었던 것은 바로 이러한 정치적 위장을 통해서였다.

참고문헌

김형동. "Q: "숨겨진 문서"의 반문화적 수사학/문화." 『예수 말씀 연구』, 창간호(제1권), 2013: 122-140.

안병무. "예수 사건의 전승모체." 『21세기 민중신학: 세계 신학자들, 안병무를 말하다』. 서울: 삼인, 2013: 57-90.

정혜진. "마가복음 서사담론의 성전-이데올로기 비판: 죄사함 논쟁대화(막 2:1-12)의 문학사회학적 연구." 『신약논단』, 제23권(2016), 4호: 969-1007

차준희. 『예레미야서 다시 보기』. 서울: 프리칭아카데미, 2007.

Bright, John, 『예레미야』, 국제성서주석. 한국신학연구소 역. 서울: 한국신학연구소, 1992.

Brueggemann, Walter. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

Bultman, Rudolf. 『공관복음서 전승사』, 허혁 역. 서울: 대한기독교서회, 1996.

Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary.* Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Dunn, James D. G. 『예수와 기독교의 기원』, 상권, 차정식 역. 서울: 새물결플러스, 2010.

Evans, Craig A. 『마가복음(하)』, 김철 역. 서울: 솔로몬, 2002.

Gnilka, Joachim. 『마르코복음(II)』, 박재순 역. 서울: 한국신학연구소, 1986.

Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross.* Paperback Edition. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Horsley, Richard A. "Moral Economy, Little Tradition, and Hidden Transcript: Applying the Work of James C. Scott to Q." *2001 SBL Seminar Papers.* Atlanta: Scholars Press, 2001: 240-259.

_____.(ed.). *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul.* Leiden: Brill, 2004.

_____(ed.). *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

_____. “A Prophet like Moses and Elijah: Popular Memory and Cultural Pattern in Mark.” Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Edited by R. A. Horsley, J. A. Draper, J. M. Foley. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006: 166-190.

_____. *Jesus in Context: Power, People, & Performance.* Minneapolis: Fortress Press, 2008.

_____. “Jesus and the Politics of Roman Palestine.” *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 8 (2010): 99-145.

Hultgren, Arland J. *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition.* Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1979.

Jennings, Theodore W. *The Insurrection of the Crucified: The “Gospel of Mark” as Theological Manifesto.* Chicago, Illinois: Exploration Press, 2003.

Marcus, Joel. *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Yale Bible. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

Munck, Gerardo L. & Richard Snyder. 『그들은 어떻게 최고의 정치학자가 되었나: 정치학자 15인의 꿈과 열정, 그리고 모험』, 2권. 서울: 후마니타스, 2012: 218-291.

Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus.* Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture.* Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Scott, James C. Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition. *Theory and Society*, vol. 4 (1977): 1-38, 211-46.

_____. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

_____. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

Shae, Gam Seng. “The Question on the Authority of Jesus.” *Novum Testamentum*, vol. 16(1974), no. 1: 1-29.

ABSTRACT

The Conflict Dialogue on Authority of Mark's Gospel through the Lens of James C. Scott's 'Political Disguise'

Hye-jin Jeong (Ewha Womans University)

James C. Scott has had a huge impact on Gospel studies. He shed light on the various modes of communication between the rulers and the ruled ("hidden transcripts," "political disguise") as well as the cultural matrix where a resistance discourse is rooted ("little tradition"). His 'hidden transcript' refers to the weak's real intention expressed in the spaces which are free of their superiors and it has been applied actively to study on the texts of the Gospels. And 'political disguise' is a deliberate discursive mode that makes subordinates assert their dignity in front of the rulers even by using a safety device. These two is useful to analyze the scenes where Mark narrates dialogues between the upper classes and the lower.

This study explores the conflict dialogue on authority of Mark's Gospel (11:27-33) through the lens of 'political disguise.' This scene represents the first conversation between Jesus and the Jerusalem elites in the temple. They raises the issue of whether Jesus has the authority to put a stop to temple sacrifices. This question shows their self-assertion that they have the privilege to control and manage the temple and the sacrifices. When replying with a counter-question about the baptism of John, Jesus seems to avoid giving an direct answer to them. However, this avoidance is a safety device that makes possible for Jesus to claim his authority and criticize the elites. It is through this 'political disguise' that Mark's Jesus defends his own authority and, at the same time, criticizes the opponents who refuse to attend to his prophetic warning before their faces.

Keywords

James Scott, Political Disguise, Hidden Transcript, Authority, Mark 11:27-33