

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 2.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; February 1998

## Table of Contents

### • Paper •

[Kor.] Permanent Tension in Biblical Interpretation -----	Sang-hun Lee / 7
[Kor.] Meaning and Methodology of the NKRV Revision -----	Han-ho Doh / 19
[Kor.] Fruits of the Translation of 'haghah' and 'navel' in Psalm 1 -----	Ee-kon Kim / 43
[Kor.] Harvest of the Earth. : A Theological Aspect of the Revelation of St. John -----	Byoung-soo Cho / 51
[Kor.] Linguistic Evaluation of the NKRV -----	Zong-su Kim / 70
[Kor.] Review of the NKRV(NT) -----	Tae-ryong Kim / 76
[Kor.] Some Comments on the NKRV -----	Keun-soo Hong / 91
[Kor.] Korean Equivalent of the Hebrew שבת -----	Ho-seung Ryu / 97
[Kor.] Ross's Korean Gospel of St. Luke: Its Bibliography and Translation Characteristics -----	Young-jin Min / 120

# 성서번역을 위한 해석학적 긴장 문제

이상훈

(개역개정감수위원장 신약학)

## 1. 들어가는 말

건전한 기독교인의 성서 이해는 성서가 하나님께서 교회에 계시하여 주신 영적 진리이며 그것은 공교회의 규범 되는 유일한 증거이다. 이러한 성서의 성격과 비교될 만한 다른 유추가 존재하지 않으며, 인간 저술에 속하는 그 어떤 문헌과 저술도 이 성서의 권위를 능가하거나 대치하지 못한다. 심지어 인간 사회의 신앙 문제와 도덕 문제에 대하여 절대로 신뢰되는 선언을 로마의 감독이 위임받아 행할 수 있다고 주장하는 카톨릭 교회도 교황이 결코 성서의 권위 위에 있지 않으며 또한 성서의 교훈을 부정하지 못한다.

## 2. 성서에 대한 세 가지 기본 전제들

그러나 성서가 어떠한 의미에서 “규범적, 집합적 증언”인가 하는 성격 해석에 있어서는 견해 차의 골이 깊다. 이러한 견해를 요약하면 다음 세 가지이다.

### 2.1. 성서는 여러 차이 있는 시대에 생존한 사람들이 그들의 하나님 경험을 집필한 문서들의 한 수집이다.<sup>1)</sup>

---

1) 이와 같이 예민한 문제의 불필요한 오해를 생략하기 위해 정확한 뜻을 영문으로 표기한다. The Bible is a collection of documents written by people at different times to describe their experience of God (참조. Gerald Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, 1996, p.19-)

이러한 해석의 입장은 저술 과정에 있어서 영감이 동반되는 경험을 언급한다. 그러나 그 영감은 저자 개인마다 차이가 있는 것이고 그리고 한번 저술이 된 것이 여러 세기를 걸쳐 발전하며 상당히 다듬어진다고 생각을 한다. 그러므로 결론적으로 성서 안에 신앙의 전통은 존재하나 그러나 내용적인 불일치는 영적 발전이라고 하는 통제 원리에서 판단한다. 이러한 차원에서의 텍스트는 역사적 내지는 문화적 요소를 근거한 조화를 추구한다고 해도 상반된 충돌을 피할 길이 없게 된다.

위에서 언급한 시대마다 드러나는 갈등과 충돌의 예는 우선 구약의 공의의 하나님과 신약의 공훈의 하나님 사이에 벌어진 간극, 그리고 믿음으로 구원이라고 말한 바울과 행함으로 구원이라고 주장한 야고보 신학의 격차이다.

## 2.2. 성서는 하나님이 말씀하신 그 말씀을 들은 사람들의 기록이고 그리고 그들이 이해한 바의 기록이다<sup>2)</sup>

하나님의 자기 계시는 완전하고 그리고 그 자체는 무오이다. 그러나 인간의 이해는 잘못이 있을 수 있다. 성서는 완전하신 하나님의 영감된 진리를 말씀하시나 그러나 그 말씀이 인간의 문서로 남아 있으므로 인간의 문학 형식은 무오의 것이 아니다.<sup>3)</sup>

성서영감론 해석에 관한 보수복음주의의 입장은, 이러한 계시 전달의 방법은 그 자체가 친히 하나님이 공훈로 택하신 맥락이다. 다시 말하여 하나님께서 친히 자신을 낮추시어 인간 능력의 한계성에 “스스로 적응하신”<sup>4)</sup> 하나님의 사건이다. 그런 결과로 인간의 오류와 부정확성임에도 불구하고 그 의도와 증거하는 바가 진정 하나님의 계시와 그 계시 경험임을 완전하게 알려주는 텍스트이며 지금도 여전히 그와 같다. 구체적인 예로 예수의 고난에 관한 네 복음서의 차질은 복음서 저자들이 서로 상대방의 문장을 베껴 쓴 것이 아님을 알려주는 것으로서 예수의 죽음과 부활이라고 하는 공통적 사건을 각자의 독자적인 증언으로 성립하는 것으로서 참

2) The Bible is a record made by people who heard God speaking to them and who recorded what they understood(*Ibid.*, p.20)

3) "because it remains a human document, it is not a faultless witness"(*Ibid.*, p.20)

4) "accommodated himself to the limitations of human understanding" (*Ibid.*, p.20)

으로 신뢰가 가는 증언이다.

### 2.3. 성서는 인간 대행자들을 통하여 주신 하나님의 말씀이다<sup>5)</sup>

하나님께서 인간의 언어로 인간 대행자가 받아 쓸 수 있도록 말씀을 주셨다. 그러나 종종 인간 대행자들은 이해할 수 없는 비의(秘意)스러운 메시지를 받아 기록하였다. 이러한 비밀스러움은 특히 예언과 관련하여 그렇다. 예를 들어, 구약은 장차 예수 그리스도 오심을 예언하였으나 원초적 집필자는 알지 못하였다고 하는 것이고, 신약으로 예를 들면, 예수의 영광된 재림을 말씀하고 있으나 우리 독자가 전체를 이해하지 못하는 것과 같다는 것이다. 이러한 입장에 서면, 성서의 본문에 일체의 차질과 모순이 있을 수 없고 다만 후대의 필사의 과정에서 변화가 일어난 것뿐이라고 생각한다.

최초의 원본은 바로 하나님 자신의 언사이며 따라서 그 텍스트가 의도하며 전하려고 하는 비가류적(非可謬的)이고 그리고 무오(無誤)이다. 우리가 성서의 내용에서 모순과 갈등의 사례를 만나게 되면, 갈등이 아니라 파라독스라고 해석을 한다. 구약과 신약의 간극은 양편의 내용에 모두 나오는 ‘공의’와 ‘공홀’로 해결이 된 것으로 끝내며, 그리고 바울의 믿음과 야곱의 행함의 갈등 역시 성도의 신앙과 삶의 기조가 믿음임을 바울과 야곱이 모두 인지하였으므로 오해에서 분산이 된 분류라고 생각을 한다.

위의 세 가지 입장의 성서관에서 첫 번째의 것은 대체적으로 자유주의 신학이라고 구분을 한다<sup>6)</sup>. 이 자유주의라고 하는 이름은 자유주의자라고 구분되는 입장에서 있는 학자들에게 부당한 이름이라고 불만일 것이다. 본래 이 이름은 극단적인 회의주의 사상을 취한 특정 학파가 출현했을 시의 이름이면 그들의 활동은 19세기가 전성기였고 그후 그 특정 학파는 몰락하였다.

지금도 그들의 과격한 비평 기질을 그대로 이어서 성서는 인간의 문서일 뿐 하나님의 계시가 아니라고 하는 입장을 선택하는 학자들이 많이 있다. 그러한 기본 입장을 취하는 학자들은 비록 광범한 다양성임에도 결국은 성서가 인간의 고전일 뿐 하나님의 계시가 아니라고 하는 전제는 용하게 판단이 된다.

5) "The Bible is a Word form God given through human agents."(*Ibid.*, p.20)

6) *Ibid.*, p.21.

이러한 과격한 비평의 입장은 언제나 새로운 견해에 대하여 민감하고 그리고 교회의 통제나 경건한 신도들의 간섭을 벗어나 즉각 수용하는 편의로운 입장이다. 심지어는 성서의 맥락을 이탈한 이차적인 해석도 마다하지 않는 수용 자세 때문에 그들이 중히 여긴다고 하는 과학적 탐구의 기본 원칙도 넘어서는 일이 자주 일어난다. 바로 그러한 이유에서 이 자유주의의 입장의 가장 큰 약점은 그들 견해들의 난조(亂調)에서 노출이 된다. 현금의 박사 학위 논문 중에서 현대주의의 견해처럼 매력 있는 비판 대상은 없는 성실다. 대체적인 교회 신도들이 이러한 현대 이론을 불신임하는 데는 그럴 만한 이유가 있는 것이다.

우리는 두 번째의 전체를 주목할 필요가 있다. 이 견해는 많은 초기 교회의 위대한 보수주의 해석자들의 입장이었다. 그러나 근자의 개신교 개혁주의 학자들이 언어적 문법적인 차원에서 하나님의 영감된 말씀이며 이러한 의미에서 문자적으로 텍스트를 비평할 아무런 이유가 없다고 하는 견지에서 이 두 번째의 입장을 유약한 입장이라고 거부하여 왔다. 그러나 이 두 번째의 입장은 현금 보수적 가톨릭교 학자들과 개신교 학자들 사이에서 다시 등장하고 있다.

오늘의 성서 해석학은, 텍스트를 확립하는 방법으로서 본문 비평의 방법을 불가피하게 사용하여야 하지만 신중한 방법을 취하며 전통적 교회 보수신학의 궤도를 고수하는 접근을 취한다. 이러한 최근의 해석학적 시도에 관하여 저널리즘이 비아냥거리는 평으로 신앙 생활의 정서는 그 바탕이 제삼의 보수 입장인 반면 학문적인 요구에서는 제일의 입장에 가까운 지질이라고 꼬집는다. 그러나 이러한 중용적인 성서 해석의 입장이 현대 사회에 일찍이 없었던 강력한 변증 신학으로 등장할는지 아니면 이것도 저것도 아닌 모호한 연골신학(軟骨神學)이 되어 스스로 무너지고 말 것인지는 누구도 장담 못할 앞날의 숙제인 것은 사실이다.

그럼에도 이러한 제이의 입장이 막중한 영향력을 행사할 수 있는 이유는 경건 신앙의 범주와 학문적인 요구를 양편 어느 것도 해치지 않으면서 활동이 자유롭다고 하는 점이다. 다시 말하여 학문적인 요구에 대해서는 과격한 세속적 지향을 제재하면서 또한 분석과 탐구가 불필요하다고 하는 반 학문적 보수주의를 온건하게 도와주기 때문이다. 그러나 이러한 중용적 입장에 약점이 없는 것은 아니다. 그것은 양자에게 협력이 아니라 과격한 비평주의적 행태나 폐쇄적 경건주의의 양극단 어느 한쪽으로 기울고 마는 단절현상을 일으킬 수 있다는 것이다. 이러한 중용 지대는 정체론적으로 시비가 된다. 그러나 가장 실망스러운 도전은 성서 해석학자가 아니

라 경성(硬性)의 신학 명분을 전제하는 조직신학에서 온다.

제삼의 입장은, 반 학문의 경색된 신앙이라고 하는 고립과 도전을 무릅쓰고라도 근본주의를 고수하려고 하는 선택의 입장이다. 하나님의 말씀이라고 하는 명제와 명분이 있으면 족하며 일체의 방법론적 학문의 조명을 사양하려고 한다. 이러한 입장을 고수하는 시야에서는 여전 하나님은 4004년 전에 인류의 시조를 처음 창조하셨으며 그리고 세상의 종말은 요일이 일곱 번 지나는 것과 동일한 추리에서 안식일에 해당하는 7000년의 역사로 인간의 역사는 마감한다고 하는 골격이다.

그러나 이러한 재래의 경직된 집념이 최근에 이르러 이 근본주의 신앙을 직선적으로 고수하는 회중과 학문과 신학의 탐구로 훈련받은 교수와 학자들과의 사이에 미묘한 분사선적 현상(分射線的 現像)이 일어나기 시작하였다. 그럼에도 불구하고 이 제삼의 입장이 고수하는 최후의 보루인 성령의 역사와 인도하심, 교회사적으로 일관성 있는 보수 신앙, 그리고 성서가 하나님의 권위로 보장이 된 말씀(벧후1:21, 딤후3:16)이라는 견해이며, 지성적인 조명과 분석은 왔다가 간다고 하는 신념이다.

이러한 입장에서 서 있는 주장의 최대의 약점은 과거의 지식을 고수하고 오늘의 다수의 관심을 외면해도 무방하다는 생각이고 그들의 좋은 경건 신앙은 보다 넓은 세계를 향한 열린 대화가 없어도 가하다는 것이다. 나는 경건한 신앙을 타하는 것이 아니라 그 경건한 좋은 신앙을 떠받들고 있는 해석학적 기초로서의 폐쇄성을 두고 말하는 것이다.

기독교의 복음과 진리를 이기적으로 점유하여 오늘의 다수에게 공개 말아야 한다고 하는 권리는 누구에게도 없다. 궁극적으로는 예수님이 승천시에 주신 선교 대명과 정면에서 충돌하는 고집이다. 그럼에도 다수의 회중이 이런 입장의 진영으로 모이는 이유는 이 제삼의 입장이 타성적이라고 해도 역사적 전통 차원에서 성서의 권위를 지키려고 하는 내면적인 가치 때문이다.

오늘의 해석학적 기상(解釋學的 氣象)을 살펴볼 때에, 어느 누구도 불안이 없는 것은 아니나 위에서 언급한 세 가지 성서 이해의 입장 중 하나를 선택하지 않을 수 없는 것이다. 설혹 단순하게 판단하는 셈치고 개략적으로 비교하면 위의 세 가지 입장 중에서 제일과 제이의 입장이 다수의 해석학적 시각이라고 할 수 있다. 그리고 제이의 입장은 확실한 보수성으로 비평적 복음주의에서 널리 인정이 된다. 그러나 교회 공동체 내부에 눈을 돌리면, 제이와 제삼의 입장이 다수를 차지하는 이유가 그들을 쉽게 안심시킬 수 있기 때문이다. 바로 이러한 맥락에서 제이의 입장이 교회 내에

서 제삼의 입장과 갈등을 할 것이 아니라, 진보와 보수라고 하는 감정의 표현으로 상극처럼 맞서 있는 제일의 입장과 제삼의 입장을 다리 놓아 중재하는 해석학적인 중재가 점점 가능한 것으로 주목을 끌기 시작한다.

### 3. 성서 해석이 제기하는 영원한 긴장

성서 해석의 작업에서 어느 시대나 비록 어떤 방법을 선택하든지 항상 다시 일어나는 문제 요소들이 있다고 하는 사실을 염두에 두어야 한다. 그리고 이러한 배려는 매우 중요하다. 성서의 말씀을 해석하는 일에 관여하는 누구에게나 언제나 항상 존재하는 긴장이다. 그러므로 영원한 긴장이라고 해도 좋을 것이다.

3.1. 이러한 긴장의 첫 번째의 것은 조직적이며 학문적인 해석과 비조직적, 비학문적인 다시 말하여 일반적인 성서 이해와 사이에 있는 긴장이다.

우선 성서 해석의 과제는 전문적인 학자들의 몫이다. 저자의 의도를 밝혀내고 맥락과 문장과 어법의 영역에서 바른 의미를 결정한다. 그런데 이러한 성실성과 관계없이 지금까지 성서를 읽고 친숙한 일반 회중은 기왕 수용한 의미와 별나게 차이가 일어날 때 학자연하는 주장에 의혹의 눈으로 주목한다. 그리고 이러한 전문성과 비전문성의 긴장은 초입 단계의 것으로 끝나지 않는다. 지금까지 부흥 전도자들이 가령 요한계시록 3장 20 절의 “내가 문 밖에 서서 두드리노니...”를 맥락을 이탈하여 전도를 위한 구호나 호소로 잘못 사용하거나, 요한삼서 2절에 나오는 편지의 인사말 “네가 영혼이 잘됨같이 네가 범사에 잘되고 강건하기를 내가 간구하노라”를 맥락과 상관없이 사업상의 번영과 재정의 축복으로 응용하는 일들에서 예로 들 수 있는 것과 같이, 부흥 전도에서 비전문적인 전도자가 회중의 성서 이해의 수호자 격으로 다수 일반의 집체의식을 결정하여 성서해석자들의 성실한 좋은 해석과 갈등을 일으키는 경우가 흔하다.

이러한 영역에 속하는 긴장의 종류는 거기에서 끝나지 않고, 문화 유산으로 귀중시 하는 미술이나 클래식 음악으로 표현되어 나오는 성서 해석들 사이에 긴장이다. 가령, 단테의 지옥의 묘사, 밀톤의 인간과 천사의 타

락 이야기, 헨델의 메시아에 나오는 구약의 기독교적 해석 등등, 한두 가지가 아니다. 그들의 명작에 기초에 깔린 비전문적인 성서 해석은 오랫동안 일반 성도의 영혼에 깊은 메아리를 일으켜 온 애정의 대상이다. 19세기초에 결별한 성서의 비유 해석은 지금도 살아 있어 특히 찬송가와 흑인 영가나 찬양 송가의 주류를 이루고 있는 것이다.

우리가 성서 해석과 관련하여 그 작업이 아무리 성실하고 좋은 해석이라고 할지라도 많은 우수한 박사 학위의 논문보다는 상술한 비전문적인 성서 해석이 일반 성도들의 집체의식(集體意識)을 더 직접적으로 형성시켜 놓는다고 하는 엄연한 사실과 이와 같이 집체의식의 밑바닥에 한 번 깔린 고정 의식은 좀처럼 교정이 어렵다고 하는 것을 성서 해석자들은 알아야 한다.

3.2. 위의 것과 관련이 있으면서 이번에는 학자들 편에 항상 정리되지 않는 석의와 자기 의견의 투입(投入)이라고 하는 재해석과의 간극에서 빚어지는 긴장이다.

노련하고 경험이 많은 성서 해석자들도 자칫하면 성서의 저자들의 의도와 상관없는 견해를 텍스트에서 도출하는 우를 범할 때가 있다. 그런 경우는 의례히 교단의 교리나 자기가 선택한 입장에 유리한 전제를 통하여 성서의 맥락과 텍스트를 해석하기 때문에 원초적인 저자의 의도와 상관이 없는 결론을 내리고 만다. 고전적인 범례를 들면, 고린도전서 15장 29절에 나오는 별세한 자들을 위한 세례나, 여성은 남자들의 권위에 순복하라고 언급한 다양한 텍스트(고전11:3; 딤후2:11-15)를 해석할 때 바울이 놓인 당시의 상황적 내지는 그 교회의 직접적인 맥락을 고려함이 없이 모든 교회의 규범으로 결정내리는 경우가 그렇다. 최근에 와서는 잠시 언론을 확대아오르게 만든 ‘바이블 코드’식의 성서의 비밀 해독에는 셰익스피어나 아인슈타인이나 케네디 등이 그 곳에 예언으로 나온다고 하는 석의 시장 경계를 염두에 둔 자기투사(自己投射)에서 그런 탈 맥락의 극단적인 경우를 여전히 보는 것이다.

설교자가 명제 설교를 집착하는 나머지 맥락과 상관없는 무리한 석의로 설교를 전개하는 경우나 교회의 다른 문화 행사에서 그 의의를 높이기 위하여 성경 말씀을 장식처럼 소개하는 그런 타성의 유혹을 자제하기란 용이하지 않다고 오랜 경험은 충고한다.

3.3. 세 번째의 긴장은, 다양성에 대한 학문적인 수용이 내면적인 통일성보다 더 중시하는 분석주의 위주의 성서 연구의 집착에서 온다.

자칫 이런 집착은 전체를 통한 저자의 의도를 놓치기 쉽고 부분적으로 표시된 다양성만을 고집하는 아톰주의에 빠져들게 한다. 그리고 지금의 텍스트를 발전사적인 변화의 결과라고 단정하여 텍스트 이전의 자료에 연연하여 역사 이전의 가정을 중시하는 나머지 지금의 텍스트를 과소평하고 확실하지 않는 가정에 지나친 무게를 두는 편견은 성서 해석을 위한 또 하나의 긴장 관계를 제기한다<sup>7)</sup>. 그리하여 성서 자체와는 유리된 신학과 철학 원리의 조직적 발전이 돋보이게 한다. 가령 빠트는 자타가 인정하는 거목과 같은 서신 학자이지만, 그의 필생의 저작인 교회교의학 안에는 성서 석의와 텍스트의 사용이 너무나 산만하여 놀라게 된다<sup>8)</sup>

위에서 말한 대로, 분석적 연구의 결과가 각기 개성적인 다양성의 제시일 뿐 일치성의 상실이라고 하는 전반적인 양상은 바로 오늘의 주로 분석적 비평적인 연구를 위주로 하는 성서 연구의 가장 큰 약점으로 드러나고 있다. 이러한 이유 그리고 또 다른 이유를 포함하여 지금에 이르러 역사적 성서비평학은 문학적 연구 또는 “이야기” 비평학 같은 방법론에 의한 협력력이 없이는 빠져 나오기 곤란한 미로에 들어섰다고 많은 성서학자들은 같은 목소리이다.

3.4. 네 번째 그리고 끝으로, 텍스트와 컨텍스트 즉 본문과 정황의 양자 관계가 빛는 긴장이다.

텍스트의 역사적 연구는 원저자의 의도를 결정하기 위한 목적에서 불가피한 방법이다. 그러나 원저자가 저술 목적을 명시한 것이 아니면 역사적 탐구의 결과는 결국 단언할 수 있는 결론이 아니다. 같은 맥락에서 최초의 독자와 공동체의 응답을 확인하는 작업 역시 최초의 독자가 하나만의 인격집체인지 아니면 여러 개체의 공동체인지 확실히 할 수 없는 것이고 보면 역시 벽에 부딪치게 한다.

7) Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, p.48.

8) Gerald Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, p.42.

본문 정황의 연구는 저자의 의도를 확인하는 목적을 위하여 매우 유효한 방법이나 그러나 언제나 부동의 결론으로 단언할 수 없는 것이며 따라서 성서 해석의 최종 기준은 아니다. 성서의 텍스트 연구에서 언제나 염두에 두어야 할 사실은 오늘에 문제가 되고 있는 텍스트는 원초적인 텍스트가 사라진 후에도 살아 남은 것이므로 그 텍스트는 문자적 의미 또는 사전학적 의미보다 깊은 본래의 의미가 있다고 하는 것이다.

또 하나 우리가 조심하여야 할 것은, 성서의 본문을 오늘 우리의 정황 속으로 침몰시켜서는 안된다고 하는 것이다. 이러한 사례는 요즘에 와서 특히 구약의 출애굽기와 아모스서를 어느 특정 지역의 정치 문제와 연관하여 정치와 경제적인 해방을 의미한 것으로 해석할 때 설혹 그러한 무리한 해석에 대하여 동정과 이해가 따르지 않는 배는 아니나 역시 원 저자의 의도와 상관없는 상황 논리에 빠진 오류이다.

오늘의 인권 운동과 식민지의 저항운동에서 분출한 해방 사상의 이데올로기가 아무리 상술한 정황과 유사하다고 해도, 성서 정전의 정체성을 흔드는 행위는 정당하지 않다. 우리의 오늘의 감정이 어떠한지 간에 성서의 메시지가 제기하는 도전은 언제나 우리의 상황 밖에서 와야 하며, 시간과 공간에 고정되지 않은 하나님 자신의 음성이어야 한다. 이 원초성과 초월성을 상실하면 성서 해석의 모든 것을 잃어버리게 된다.

오늘의 교회가 성서의 말씀을 정당하게 선포하기 위해서는 성서의 말씀이 우리의 상황과 항시 창조적 긴장 관계에 있어야 과거에 그러했던 그대로의 살아 있는 말씀으로 오늘의 우리에게 주시는 말씀이 된다.

#### 4. 성서 해석과 문화의 변화

성서 해석의 시도에서 모든 성실한 신앙인에게 끝없는 당혹은 왜 성서의 권위를 이해하고 성서를 바르게 사용하려고 한 학문이 시대마다 다양한 변화를 일으키는가 하는 변화의 양상 때문이다.

4.1. 그러한 변화를 푸는 가장 오래된 설명은 19세기 초에 등장한 것으로서 오늘의 과학적 지식과 방법이 과거보다 우수한 근거와 자료를 제공하여 주었고 그러한 근거 위에서 해석에 변화가 생기게 된 것이며 그러한 변화는 발전의 양상이며 전

진하여 완전의 표적을 지향한다고 하는 단순한 설명이다.

이것을 전대적(前代的) 과학적 모델이라고 한다. 새로운 어학 연구적 발전과 고고학적 발견과 그리고 사회 및 심리학적 요인의 탐구 등이 새로운 학문적인 도구가 된 것이 사실이다. 그러나 최근에 와서 그러한 객관적인 이유가 아닌 더 큰 주관적인 선택이라는 측면에 주목하게 되었다.

4.2. 이러한 비객관적인 해석의 안목을 토마스 쿤 교수는 연구와 형의 선택에서 오는 지식이라고 지적하였다<sup>9)</sup>.

지식의 형의 변화가 코페르니쿠스, 뉴턴, 아인슈타인에 의해서 온 것은 이미 고전적 변화이며 현금도 다양한 형의 구조적 지식은 끊임없이 취사선택 되고 있는 것이다. 그리고 이러한 여러 형들은 직접적으로는 어느 것도 준비 단계와 난숙기적 단계로 발전적인 관계가 아니라고 하는 것이다.

4.3. 세 번째의 탐구의 각도는 인간주의에서 출발한다.

물론 당초는 19세기 초의 독일 철학 정신이 지식은 주관적인 관점일 뿐 아니라 인간 지성이 지식의 척도로 보아야 한다고 출발한 것이었으나 그러한 영향의 확대는 지대한 것이어서 모든 부문의 지식이 해당되었다. 이러한 휴머니즘에 의한 성서 연구의 영향도 현저하여 한스 프라이의 말에 의하면, 지금까지 거의 1500여 년 간 성서가 세상을 판단하는 기준이었으나 계몽시대 이후부터는 세상이 성서를 이해하는 기준이 되었다고 하였다<sup>10)</sup>.

## 5. 맺는 말

---

9) Thomas S Kuhn은 그의 유명한 저서 *The Structure of Scientific Revolution*에서 인간의 지식 탐구에는 비객관적인 연구 과정인 지식구조형의 변화와 선택이 중요한 지식의 기본 틀이라고 지적하였다(*Theology Today*, July 1997, p.201)

10) Brevard S. Childs, "Interpreting the Bible amid Cultural Change," *Theology Today*, July 1997, p.201

아무리 성실한 탐구라고 할지라도, 성서 연구의 일정한 방향은 성서가 존엄한 하나님의 말씀이며 성서의 대의가 예수 그리스도라고 하는 오로지 하나만의 전제가 존재한 오리겐(c. 185-c. 254) 이전의, 다른 주석이 전혀 권도 존재하지 않았던 시대에서 그후 다양한 해석적 정신이 생산해 낸 현대에 이르기까지의 모든 성서 연구가 어떤 것은 경건한 학문으로 어떤 것은 그 시대의 철학과 접목이 된, 결국은 인간 정신이 주도하는 찬연한 성서 해석의 계보를 형성한다.

필자는 이쯤에서 1997, 7월호 「테올로지 투데이」에 실린 과거 30 년간을 성서 해석의 역사를 예일대학교 신학부에서 강의한 차일즈의 결론 부분을 인용하여 나의 맺는 말로 삼으려고 한다. 그는 말하기를 모든 성서 해석의 다양한 변화가 문화적 변화 때문이라고 하는 이론은 사실 피상적인 구실이고 궁극적으로는 하나님 이해의 신학의 변화에서 온 것이라고 명쾌히 단언하였다. 결국은 살아 계신 두려운 하나님께 향한 경건한 하나님 신앙이 그늘지면 그의 성서 해석은 인간 정신의 기교만이 빛을 발하는 탐구가 되고 만다. 차일즈 교수는 그의 글을 파스칼의 절구로 결론 내린다. 필자는 이 파스칼의 유명한 기도가 그가 죽은 후에 남루한 외투 안에 실로 누빈 일편의 피혁이었다고 하는 사실을 그의 글에서 처음 알았다.

“불. 불, 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님,  
..... 철학자와 학자들의 하나님이 아니시다. ....”

그리고는 파스칼은 이어 요한복음 17장 3절로 끝낸다.

“영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그가 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다.”<sup>11)</sup>

## 참고문헌

「신약전서 개역개정판」 대한성서공회, 1995  
대한성서공회 성경원문연구소편, 「성경원문연구」 창간호(1997 8월),

11) Brevard S. Childs, *Interpreting The Bible amid Cultural Change*. Theology Today, July, 1997., p. 200f.

Gerald Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*

Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text.*

Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan., ed., *The Oxford Companion to the Bible.*

## 「개역한글판」성경 개정의 의의와 방법

도한호

(침례신학대학교 조직신학 개역개정감수위원회 서기)

### 머리말

언어란 한 사회의 변화와 발전에 병행해서 부단히 변형 생성한다. 서책이나 두루마리가 책으로, 저자(거리)가 시장으로, 시장이 다시 수퍼마켓으로 바뀌어졌으며, 이러한 변화는 앞으로도 발전이라는 이름으로 끊임 없이 이어져 나갈 것이다. 한 시대의 문화와 사회상을 기초로 삶의 애환과 가치를 담은 문학은 그 시대가 사용하던 고유한 언어로 보존되는 것이 가치 있는 일이겠으나 한 시대의 법률이나 생활언어는 그것을 읽고 실천하는 사람들이 쉽게 이해할 수 있는 그 시대의 언어로 기록되어야 할 것이다.

성경은 감추어진 채 보존되어야 할 책이 아니라, 만인이 읽고 실천해야 할 열린 책이므로 당연히 그 시대의 언어로 표현되지 않으면 안될 것이다. 현재 우리가 사용하고 있는 「개역한글판」 성경은 개정된 지 너무 오래 되어서 현재 우리 사회에서 사용되고 있는 일반적인 언어개념들을 적절하게 표현하지 못하는 고어체의 낱말과 관용구가 너무 많다. 뿐만 아니라, 「개역성경」이 개정되지 않고 있는 동안 한글 맞춤법과 표준어는 여러 번의 개정과 변화를 거쳤기 때문에 우리말과 성경 사이에는 상당한 간격이 생기고 말았다.

이와 같은 간격을 해소하기 위해서는 성경을 현재 우리가 사용하고 있는 언어로 개정해 나가는 길밖에 없을 것이다. 대한성서공회는 개정의 전제와 기준을 마련하고, “개역 개정 위원회”를 구성하여 1983년부터 1988년까지 개정작업을 완료하였으며, 대한성서공회 이사회는 “개역 개정 위

원회”가 작업한 텍스트에 근거하여 각 교단에 개정 감수위원을 파송해 줄 것을 요청하였고, 이 요청에 의해 파송된 위원들로 “성경전서 개역한글판 개정 감수위원회”가 조직되기에 이르렀다.<sup>1)</sup> 이 위원회는 1994년 3월 18일부터 작업을 시작하여 1995년 9월 29일(제51회 모임)까지 신약을 마치고, 1997년 6월 28일 구약을 완료하기까지 3년 10개월 동안 157회의 작업회의를 가졌다. 작업이 진행되는 과정인 1995년 5월 20일에는 감수를 끝낸 사복음서를 미리 출판하였고, 1995년 11월 18일에는 성서공회 100주년 기념 사업의 하나로 「신약전서 개역개정판」이라는 이름으로 신약을 미리 펴내기도 하였다.

논자는 개정 감수위원으로 이 작업에 참여했던 경험을 토대로, 개정 감수 작업의 원칙과 전 작업과정을 기록하여 덩으로서 다음 세대의 개정작업에 귀감(歸勘)이 되게 하려는 목적으로 이 보고서를 쓴다.

## 1. 「개역한글판」 개정의 필요성

### 1.1. 「개역한글판」 번역의 발자취

1882년부터 1911년 사이를 “신약성경 날권 번역시대”라고 일컫는다.<sup>2)</sup> 1900년에 국한문 신약이 출판되었고 1911년에는 구약이 완역되어서 1911년에는 「성경전서」가 출판되기에 이르렀다. 이 구역(舊譯)은 1938년에 개정하여 「성경 개역」으로 출판되었고 1952년과 1956년에 다시 「성경전서 개역한글판」이라는 이름으로 개정 출판되었다.<sup>3)</sup> 1911년에 출판된 「성경

1) 개정실무위원으로는 나균용, 나채운, 민영진, 박창해, 윤영탁, 정길남 위원이 참여하였고; 각 교단에서 파송된 개정 감수위원은 강성찬, 강홍복, 김영백, 김이곤, 김중은(서기), 도한호(서기), 명성훈, 박병진, 박재택, 배제민, 송재석, 엄현섭, 오병세, 오택근, 유영기/조병수(중도 교체), 이대용, 이상훈(위원장), 최의원 등이다. 개정감수위원은 작업과정에서 약간의 변동이 있었다.

2) 1882년에는 로스와 한인 번역자들이 중국 심양에서 최초의 한글성경인 「예수성교 누가복음전서」와 「예수성교 요안나복음전서」가 출판되었으며, 1911년에는 최초의 구약성경인 「구약전서」와 「성경전서」가 출판되었다. 이 기간에 출판된 신약성경 날권으로는, 「마가의 전후 복음서연혁」(1887), 로스의 개정판 「누가복음전」, 「보라달로마인서」(1890), 「요한복음전」(1891), 및 순수 국내역본인 「마태복음전」(1892)과 「스도 hing전」(1892) 등이 있다.

3) 1911년의 「구역」과 1938년의 「개역 성경」의 번역과 개정에는, 「영어 개역판 성경」(RV, 1882)의 저본이 되었던 그리스어 본문인 팔머(E. Palmer)의 옥스퍼드판 「그리

전서」 중 신약은 1900년에 출판된 내용을 개정한 부분이 많았으며,<sup>4)</sup> 1938년에 출판된 「성경개역」은 여러 역본들을 널리 참고한 신구약 전체에 대한 폭넓은 개정작업의 결과였다.<sup>5)</sup> 이 기간 중에 시도된 신약 개정에 관하여 「대한성서공회사」는, “신약은 10년이 넘는 오랜 기간 동안 번역했을 뿐만 아니라 1904년, 1906년 두 차례의 개정을 거쳐 공인역으로 출간되었기 때문에 어느 정도 순화되고 통일된 번역이라고 할 수 있다”고 하였다.<sup>6)</sup> 케이블은 신약성경 개정작업의 필요성을 이렇게 피력하였다:

그러나 곧 성경의 임시역을 개정해야 할 필요가 분명해졌다. 서양사상이 들어오면서 언어의 급격한 성장과 변화, 그리고 점차 확대 되어가는 고고학 사본학의 지식이 성경의 의미와 해석을 새롭게 조명하는 등, 이런저런 이유로 하여 기존 번역의 개역이 불가피했다.... 일반적으로 신약보다는 구약을 개역하는 것이 더 시급하다는 의견이었다. 신약은 이미 개정을 마쳤기 때문이었다.<sup>7)</sup>

1911년 9월에는 번역자회가 조직되었으나 번역 및 개정위원들이 자주 교체되는 이유 등으로 개정작업은 순조롭지 못했다. 그러나 이 기간 동안에 괄목할 만한 변화 두 가지가 있었으니; 그것은 첫째로, 신학과 원어를 공부한 한국인 학자들의 등장이고, 둘째는 개역된 성경을 담은 언어인 한글에 대한 연구가 활발하게 전개되었다는 사실이다.<sup>8)</sup> 그 후, 1911년 게일이 구약 개정을 시작했으나 작업이 부진하자 1914년부터는 언드우드와 레널즈가 가세하였다. 1922년 9월에 게일이 선교 본부에 보낸 연례보고서의 첫 부분은 이렇게 시작된다:

...성경 개역에 대부분의 시간을 보냈습니다. 매일 반복되는 일과를 통해서 확신한 바는 어풍에 맞고 문법적인 한국어가 이 작업을

---

스어 성경」(1881), 「텍스투스 레셉투스」 및 「흠정역」, 네슬(E. Nestle)의 「그리스어 본문」(1923년판, 14판), 긴즈버그(C. D. Ginsburg)의 「히브리어 구약성경」, 「영어 개역성경」, 「한문대표자역본」, 「미국표준역」, 및 「개역 일본어 신약전서」(1917, 1922) 등이 참고되었다.

4) 류대영, 옥성득, 이만열, 「대한성서공회사」, II (서울: 대한성서공회, 1994), 119.

5) 「대한성서공회사」, II, 120-52.

6) 「대한성서공회사」, II, 119.

7) E. M. Cable, "The Present Version," *The Korea Mission Field* (1938 May), 98.

8) 「대한성서공회사」, II, 120; Cf. W. D. Reynolds의 *Translation of the Scriptures into Korean*, n.p.& n.d., 173.

할 때 최우선적으로 필요하다는 것입니다. 아무리 축자적이고 또 소위 학문적이라고 해도, 만약 한국인들이 짜증을 내고 던져 버린다면 그런 성경이 무슨 소용이 있겠습니까? 축자적인 번역을 하고 싶은 우리의 소원은 순수하고 그 확신은 예수님의 몸에 박힌 못처럼 확고합니다. 그러나 만일 한국인들이 “나는 그것을 이해할 수 없습니다” 하고 말한다면, 그것은 “몸자리 주리준제 사바하”라는 불교의 주문과 같이 아무 소용 없을 것입니다.<sup>9)</sup>

게일의 이러한 노력은 1925년 12월에 「신역신구약전서」로 결실을 맺었으며, 이후 “개역자회”에서 1911년에 출판된 「성경전서」를 개정하면서 게일의 신역(新譯)을 참고하게 되었다. 밀러 선교사는 킬구르에게 보낸 사신(私信)에서 이 사실을 이렇게 적었다: “비록 구약개역 작업이 많이 진행되었으나, [게일이 번역한] 초고를 원본문과 조화를 이루도록 하기 위해서 필요한 부분을 수정합니다.”<sup>10)</sup> 구약 개정작업은 1911년부터 1936년까지 25년이란 세월이 걸려서 완성되어서 같은 해에 「구약개역」이란 이름으로 출판되었고, 신약은 1926년에 개정을 시작하여 12년 만인 1937년에 완성되었다. 이러한 과정을 거쳐서 1911년의 「성경전서」, 즉 구역(舊譯)은 개정작업을 마친 이듬 해인 1938년에 「성경 개역」이란 이름으로 출판되기에 이르렀다. 그 후 1952년에는 이것을 더 손질해서 “한글 맞춤법 통일안”에 따라서 표기를 고쳐 「성경전서 개역한글판」이라는 이름으로 출판하였다. 그 후에 이 성경은 약간 더 개정되어서 1961년에는 「개역」 결정판으로 출판되었으니 이것이 오늘까지 「개역 성경」이라는 이름으로 우리가 애용하는 성경이다.

돌이켜 보면, 1933년 조선어학회가 제정한 “한글 맞춤법 통일안”이 나오기까지 한글 성경이 한글에 끼친 영향은 이루 말할 수 없다. 세종의 집현전(集賢殿)이 한글을 내놓은 이래, 조선 시대에는 “언문(諺文)”이란 이름으로 천대받아 오던 한글은 성경을 통하여 널리 사용됨으로써 공용어가 되는 결정적 전기를 맞이 하였던 것이다. 방금 검토한 게일의 보고서에 의하면, 「구역」을 개정한 “개역자회”[개정위원회]가 정한 개정원칙에는 개정의 주된 목적이 성경의 한글화에 있음을 분명하게 말해 주고 있다. 한글학자 최현배는 성경과 한글과의 긴밀한 관계를 다음과 같이 기록하였다.

9) Report of J. S. Gale for Year 1921-1922.

10) H. Miller's Letter to R. Kilgour, January 27, 1925, 「대한성서공회사」, II, 146에서 재인용.

성경은,

1. 서양의 인명, 지명을 조선글로 옮겨 적기에 일정한 법을 세웠다....
2. 조선말의 낱말을 규정하고, 그 맞춤법을 인정하였다....그뿐 아니라 그 낱말을 일정한 맞춤(철자)으로 적기로 하였다....
3. 행문에 있어서 ‘띄어쓰기’를 시작하여, 일정한 규칙을 세웠다.... 조선의 일반 대중이 남녀노소를 물론하고, 번역된 성경으로 말미암아 능히 영혼의 기갈을 풀 수 있었음도 오로지 이 낱말의 확립과 띄어쓰기의 시행에 의한 것이다.<sup>11)</sup>

지금까지의 검토에 의하면, 성경의 개정은 원문과 관련된 문제나 번역상의 오류 때문이라기보다는 한글 맞춤법과 표준어의 변화에 따르기 위했던 것으로 보인다. 여기서 잠시 1930년 일제 치하에서 제정된 한글 맞춤법 통일안부터 1987년의 개정안까지의 변화를 검토해 보기로 하겠다.

## 1.2. 한글 맞춤법과 표준어 및 외래어 표기법의 변화

일반적으로, “한글 맞춤법 통일안”이라는 표현 속에 우리말의 변화가 다 포함되는 것으로 생각하기 쉽지만, 표준어와 외래어 표기법이 맞춤법에 못지 않게 변화되어 왔다. 1930년 이래의 변화는 대략 다음과 같다:

(1) 조선어 학회의 철자법 통일안(1933), (2) 문교부의 맞춤법안(1979), (3) 한글학회의 한글 맞춤법(1980), (4) 학술원의 맞춤법 개정안(1984), (5) 국어연구소의 한글 맞춤법안(1987), 및 (6) 문교부--한글 맞춤법(고시본, 1988) 등 여섯 번에 걸친 개정이 있었으며; 표준어의 변화로는 (1) 조선어 학회가 사정한 조선어 표준말 모음(1936), (2) 문교부의 표준말안(1979), (3) 학술원의 표준어 개정안(1984), (4) 국어연구소의 표준어 규정안(1987), (5) 문교부의 표준어 규정(고시본, 1988) 등 다섯 번에 걸친 개정이 있었다. 외래어 표기법 또한 1941년에 조선어학회가 발표한 외래어 표기법 통일안으로부터 시작해서 1985년에 문교부가 발표한 외래어 표기법까지 무려 다섯 번에 걸친 변화가 있었다. 1940년에 일부만 수정된 개정안에 따르면 접미사 “-후”를 모두 “-추”로 바꾸어서 “갓후다,” “낮후다,” “맞후다”를 “갓추

11) 최현배, “한글의 整理와 예수교,” 「한글」 6-4 (1938, 4), 5-7.

다,” “낮추다,” “맞추다”로 고쳤으며, 1987년과 그동안의 개정에 의하면 된 소리로 나는 접미사의 규정을 바꾸었으며(일군→일꾼, 빗갈→빗깔), 불규칙 용언 중 여간의 끝 “ㅁ”이 “우”로 되는 것은 소리대로 적게 하였고(가까와 →가까워, 괴로와→괴로워), 한자어에는 사이시옷을 붙이지 않도록 하였으며(잇과→이과(理科), 갖법→가법(加法), 수를 적을 때는 만 단위로 띄어 쓰도록 하였다(십 육만 칠천 팔백 구십 팔→십육만 칠천팔백구십팔).<sup>12)</sup>

그러나 성경은 여전히 “일군”으로 적혀 있으며(“추수할 것은 많되 일군은 적으니” 마9:37; “일군이 그 샅을 얻는 것이,” 눅10:17), 한자어의 사이시옷과 수를 적는 방식도 개정할 겨를이 없었다. 우리가 사용하는 「개역 한글판」은 1961년 이래, 구체적으로는 1956년 이래, 제대로 개정된 일이 없었으므로 처음 성경을 대하는 독자가 마태복음 1장을 펴든다면 언어의 시대적 간격을 실감하게 될 것이다. 마태복음 1장의 주요 개정 내용은 다음과 같다:

(1) 마태복음 1장 1절

- (개역) 아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계라
- (개정판) 아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 족보라

(2) 1장 18절

- (개역) …요셉과 정혼하고
- (개정판) …요셉과 약혼하고

(3) 1장 20절

- (개역) …저에게 잉태된 자는 성령으로 된 것이라
- (개정판) …그에게 잉태된 자는 성령으로 된 것이라

(4) 1장 21절

- (개역) …이는 그가 자기 백성을 저희 죄에서 구원할 자이심이라
- (개정판) …이는 그가 자기 백성을 그들의 죄에서 구원할 자이심이라

---

12) 이은정, 「한글 맞춤법 표준어 해설: 외래어 표기법·국어의 로마자 표기법·외래어 표기 용례집」(서울:大提閣, 1988), 9-26.

(5) 1장 22절

(개역) 이 모든 일의 된 것은 주께서

(개정판) 이 모든 일이 된 것은 주께서

(6) 2장 1절

“동방박사”는 동방의 “점성가들”이라는 난하주로 처리하였다.

(7) 2장 2절

(개역) 유대인의 왕으로 나신이가 어디 계시뇨

(개정판) 유대인의 왕으로 나신 이가 어디 계시나

이 외에도 “가라사대”를 “이르시되”로, “가로되”를 “이르되”로, 2장 23절의 “나사렛이란 동네에 와서 사니”는 “나사렛이란 동네에 가서 사니”로 수정하였다. 신약에 이어서 구약의 경우도 창세기 1장에서부터 많은 개정이 이루어졌다. 그 주요 내용은 다음과 같다:

(1) “하나님의 신”은 “하나님의 영”으로(1:2),

(2) “어두움”은 “어둠”으로(1:4),

(3) “빛이 있으라 하시매”는 “빛이 있으라 하시니”로(1:3),

(4) “칭하시니라”는 “부르시니라”로(1:8),

(5) “하나님의 보시기에 좋았더라”는 “하나님이 보시기에 좋았더라”로(1:12),

(6) “큰 물고기와”는 “바다 짐승들과”로(1:21),

(7) “육축”은 “가축”으로(1:24) 등이다.

이번의 개정작업을 포함하여, 1911년에 「성경전서」가 출판된 이래 이어진 일련의 개정작업은, 앞서 언급한 바와 같이, 원문이나 번역상의 문제점 때문이 아니라, 대부분 우리 말의 구문과 맞춤법 및 표준어와 관련된 것이었으므로 문법과 표준어가 바뀔 때마다 수정 또는 개정되는 것은 당연한 일일 것이다. 이번의 개정작업은 시기적으로나 필요성에 비추어 볼 때 유효적절했다고 생각된다.

## 2. 개정 및 감수의 원칙

1993년 9월 16일에 제1차 “성경전서 개역한글판 개정 감수위원” 모임을 가지고 이상훈 교수를 위원장으로, 김중은 교수를 서기로 선출함으로 위원회를 조직하였다. 같은 해 12월 4일에 열린 제2차 모임에서는 그때까지 위원을 파송하지 못한 교단들을 권유하여 참여하도록 하기로 하고, 작업은 다음 모임으로 미루고 앞으로 작업을 하면서 참고할 원문을 결정해 두었다.<sup>13)</sup> 해를 바꾸어 1994년 1월 22일에 열린 제3차 모임에서는 앞으로의 작업 일정과 시간 및 작업 방법과 원문대조확인 담당자를 정하였다. 감수위원회 자체에서 정한 전체적 작업 일정은 다음과 같다:

### 1) 작업 진행 일정

(1) 대한성서공회 개정업무과 작업[개정위원회로부터 받은 원고를 정리해서 감수위원회에 넘겨 주는 일정]

1993년 12월까지 신약 원고를 위원회에 넘긴다.

1994년 3월까지 오경 원고를 위원회에 넘긴다.

1994년 6월까지 역사서와 시와 지혜서 원고를 위원회에 넘긴다.

1994년 9월까지 예언서 원고를 위원회에 넘긴다.

### (2) 개정감수위원회 작업 일정

1994년 3월까지 신약 1차 감수

1994년 5월까지 오경 1차 감수

1994년 8월까지 역사서와 시와 지혜서 1차 감수

1994년 11월까지 예언서 1차 감수

1995년 2월까지 전체 최종 감수 완료

### 2) 작업 방법

(1) 고친 본문만 독회한다.

(2) 문제 부분만 토의한다.

(3) 과반수 출석으로 작업한다.

3) 작업 일시: 금요일 오후 6시부터 10시까지와 토요일 오전 8시부터 12시까지로 정하다.

---

13) 구약원문은 BHS(Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1966,77)을 사용하기로 하고; 신약 원문은 Nestle-Aland의 NTG(New Testament Greek, 1979) 26판과 UBS(United Bible Society) 4판을 사용하기로 하였다.

4) 원문대조가 필요한 경우 구약은 김중은 위원이 담당하고 신약은 이상훈 위원이 담당하기로 하다. 원문대조와 관련된 중요 결정사항으로는 회의록에 명시된 바와 같이, “원문대조확인 밀착 감수는 성서공회 제안대로 받는다”는 것과 “감수작업은 독회방식을 따르기로 하며, 개정작업과 구분되는 감수의 성격을 분명히 하기로 한다”는 것이었다.

## 2.1. 「개역한글판」 성경 개정 원칙

1994년 3월 18일에 열린 제4회 감수위원회에는 개정위원회 위원이었던 나채운 교수가 참여하여 1983년부터 1988년까지 “개정위원회”가 작업하면서 적용하였던 개정원칙을 설명하였다:

- 1) 문법상 잘못된 것은 바로잡는다.
- 2) 어휘의 선택이 잘못된 것은 바로잡는다.
- 3) 개역 당시 어휘의 선택이 현재 그 의미가 바뀌어 오해가 있을 경우 현대 어휘로 고친다. 과거에는 통용되었으나 현재에는 잘 쓰이지 않거나 어려운 말은 쉬운 말로 바꾸어 쓴다.
- 4) 제3인칭 대명사 ‘저’와 ‘저희’는 각각 ‘그’와 ‘그들’로 고친다.
- 5) 사투리는 표준말로 바로잡는다.
- 6) 준말은 그 원말로 바꾼다.
- 7) 수치감이나 혐오감을 유발시키는 말은 다른 말로 대체한다.
- 8) 명사나 대명사에서 의미 전달에 꼭 필요한 경우 소유격과 복수형을 분명히 밝힌다.
- 9) 개역의 본문이 오역임이 확실한 것은 바른 번역으로 고친다.

## 2. 2. 「개역한글판」 성경 개정 감수 원칙

개역 개정 감수위원회는 개정위원회가 준용하였던 원칙을 그대로 받아들여서 감수에 적용하기로 하고, 개정원칙에 추가하여 몇 가지 감수원칙을 세웠다. 그 주요 내용을 요약하면 다음과 같다:

- 1) 감수 원칙은 성서공회 이사회가 제시한 개정 원칙에 준한다.
- 2) 개정 원칙은 개역이 사용한 원본을 존중하며, 오역이 분명한 것은 시정하고, 한자어를 포함하여 개역의 언어와 표현이 현대인들에게 오해될

염려가 있는 것은 수정한다. 특히, 가능한한 개역의 운율(韻律)을 그대로 유지한다.

3) 원문대조가 필요할 시는 GNT와 UBS 4판을 사용한다(재확인).

4) 회의와 작업은 회원 과반수 이상의 출석으로 하며, 개정안의 선택은 종다수로 하되 위원 세 사람 이상의 반대가 있을 경우에는 개정안을 채택하지 않고 본래의 개역본문을 채택한다.

5) 작업방식은 마태복음 1장부터 한 사람이 큰 소리로 읽고 제기된 문제들을 하나하나 심의한다.<sup>14)</sup>

이 외에도 부수적인 원칙들이 있었으나 기억해야 할 원칙들은 위의 다섯 가지였다. 이와 같은 원칙을 합의하는 데는 개정위원회나 개정 감수위원회 간에 아무런 의견 차이가 없었으며 이러한 원칙 위에서 제4회 모임인 1994년 3월 18일(금)에 마태복음 1장부터 작업을 시작하였다.

### 3. 개정 감수작업 진행 과정

작업을 위해 개정된 감수원고는 최소한 일주일 전에 감수위원들에게 넘겨져서 각 위원이 미리 검토해 올 수 있도록 하였다. 대개 작업은 매주 금요일 저녁과 토요일 오전, 또는 토요일 오전 9시 30분부터 오후 5시까지 하였으나 방학에는 한 주간씩 집중적으로 작업하기도 하였다. 1994년 7월 4일부터 8일까지 소망교회 수양관에서 가졌던 제8회 모임에서는 오전 8시 20분부터 밤 10시까지 1시간 40분짜리 작업을 하루에 무려 6회에 걸쳐 실시하였다. 이 때는 전체가 한반으로 모이는 것이 비능률적이라고 판단하고 두 반으로 나누어서 갑반은 마가복음 1-8장을, 을반은 9-16장을 담당했고 다른 복음서도 이렇게 나누어서 작업했다.

#### 3.1. 신약 개정 감수작업

마태복음까지는 전체 위원이 한데 모여서 작업을 하였다. 작업을 시작할 때는 개정위원회의 대표 나채운 교수가 참여하여 개정된 부분을 확인

14) 개역 개정 감수위원회 회의록, 제14회.

하고 개정원고가 성서공회에 넘겨진 후에 추가로 개정된 내용을 첨가해서 설명하였다. 개정원고는 국한문성경의 여백에 개정된 부분이 표시된 것이었다. 개정자료가 만들어진 후에 추가로 개정된 내용을 개정원고에 기록하지 못했을 경우에는 감수작업이 시작되기 직전에 추가 개정 부분을 발표하고 감수위원들이 받아 적은 후에 작업을 진행하였다.

위원장이 주재하고 한 위원이 마태복음 1장을 큰 소리로 읽은 후에 각 위원이 1장에서 개정된 부분에 대해 이견이 있거나 추가로 개정하기 원하는 구문이나 낱말이 있을 경우, 그것을 제안하고 전체가 토의하여 결정하였다. 의견이 엇갈릴 경우에는 표결한 경우도 있었고 대부분 위원들이 개정을 원했을지라도 세 사람이 원하지 않았을 경우 개정안이 취소되기도 하였으나 대부분의 경우 만장일치로 또는 한쪽이 양보한 가운데 원만하게 결정되었다. 그러나 전체 열어덩 명의 위원들 가운데 열두세 명이 참석하는 회의에서 의견이 만장일치로 모아지는 데는 상당한 시간이 걸렸다. 마태복음 감수를 끝내는 데만 해도 다섯 번의 회의를 거쳐야 했다.

- 제4회 모임(1994. 3. 18-19) : 마태복음 1장 1절 - 9장 38절까지
- 제5회 모임(1994. 4. 22-23) : 마태복음 10장 1절 - 14장 36절까지
- 제6회 모임(1994. 5. ) : 마태복음 15장 1절 - 21장 46절까지
- 제7회 모임(1994. 6. 17-18) : 마태복음 22장 1절 - 26장 57절까지
- 제8회 모임(1994. 7. 4 ) : 마태복음 27장, 28장까지 완료

이런 속도로 감수해 나갈 경우 신약만 하는 데도 해를 넘길 것은 물론, 1995년까지도 장담할 수 없게 되었다. 그런데 여기서 한 가지 확인하고 넘어가야 할 부분은, 1994년 1월 22일에 열린 제3차 개정 감수위원회에서 신약의 일 차 감수일정을 같은 해 3월 중으로 결정했다는 사실이다. 시작할 때로부터 석 달 안에 신약 전체의 감수를 마치겠다고 결정한 배경에는 이 때의 공동독회식 방법과는 다른 감수 방법을 생각하고 있었을 것이다. 즉, 위원들이 미리 받은 개정원고를 검토해서 복음서, 사도행전, 서신, 계시록 등으로 구분해서 개정에 이의가 있는 부분만을 검토한다는 전제가 있었을 것이라고 생각된다. 마태복음과 같은 독회방식으로는 신약을 모두 감수하려면 최소한 2년은 걸릴 것이 분명해졌다. 그렇다고 하더라도 위원들이 미리 받은 개정원고를 검토해 오지 않고 작업회의 석상에서 반상토론을 통해 새로운 사실을 발견하고 그것을 토론할 경우 시간이 지연

되는 것은 물론 일의 효과도 현저히 떨어질 것이 분명했다. 소망수양관에서의 제8차 회의(1994. 7. 4)에서는 오전에 마태복음의 마지막 두 장을 마치고 4시 40분에 속개된 회의에서는 위원들을 갑, 을 두 반으로 나누어서 작업해 나가기로 결정하고 곧 시행하였다.

### 3.1.1. 확정 감수 방법 채택

그러나 제8차 회의록에는, “전체 회의에서 마가복음 1-4장을 감수하고”(2항)라는 문구와 “갑반(마가복음 1-4장) 을반(마가복음 9-12장)의 작업을 전체 회의에서 감수하고”(6항)라는 문구가 나타난다. 이것은 갑반과 을반으로 분반해서 작업할 경우 통일성이 결여될 가능성이 높다고 생각하고 각 반에서 작업한 것을 전체 회의에서 다시 심의하여 통과하는 형식을 취했다는 의미이다. 작업에는 신중을 신중을, 검토에 검토를 더 하는 것이 유익했지만 효율적인 면에서 이 방법은 같은 일을 두 번 하는 결과를 초래하였으며 대부분의 경우 분반해서 작업한 기본 감수보다 전체가 모여서 재검토하는 소위 확정감수에 더 많은 시간이 소요되었다.

제29차 회의(1995. 6. 10)까지 히브리서 4장을 감수하였는데, 제30차 회의(1995. 6. 17)에서는 히브리서 감수를 잠시 중단하고, 사도행전 1장부터 10장까지를 전체회의에서 확정감수하였다. 이런 방식은 개정 작업에서 오히려 일관성을 빼앗는 경우도 없지 않았다. 한 반에서 감수한 내용을 전체가 다시 확인하는 이 확정감수는 소수 위원이나 각 반의 서기에게 위임하여 각 반의 서기가 전체회의에 서면 보고하고 전체 위원회에서는 서기가 제시하는 문제만 검토하고 결의하는 것이 효과적이었을 것이라고 생각된다. 구약성경 개정 감수 때는 이 방법을 채택하였다.

### 3.1.2. 개정 감수 합의사항

제30차 회의에서는 작업과정에서 생긴 몇 가지 문제에 대한 “합의사항”을 결정하였다:

- (1) 개역 본문의 주(註)는 모두 그대로 둔다.
- (2) 준말은 본디말로 환원하되 특별한 경우는 예외로 한다.
- (3) “발등상”은 그대로 둔다.

- (4) 개정에서 “빵”으로 고친 것을 “떡”으로 환원한다.
- (5) “구원을 얻는다”는 “구원을 받는다”로 통일한다.
- (6) “표적”을 “표징”으로 고쳤으나 다시 “표적”으로 환원한다.
- (7) “-러라,” “-로라”는 각각 “-라,” “-더라”로 통일한다.
- (8) 애굽 등 고유명사에 대한 한글 표기는 개정하지 않는다.

제34차 회의(1994. 7. ) 이후에는 개정위원회의 대표가 개정 감수위원회에 더 이상 참석하지 않고 성서공회를 통해서 추가 개정된 자료만 넘겨주었다. 이러한 과정을 거쳐서 감수가 끝난 사복음서는 감수작업의 내용을 알리고 비평적 의견을 수렴하기 위한 목적으로 1995년 5월 20일에 가제본으로 출판되었으며; 제51차 회의(1995. 9. 29)에서는 신약성경 전체의 감수작업을 마쳤다. 신약성경 개정 감수 작업은 1994년 3월 18일부터 시작하여 1995년 9월 29일까지, 1년 6개월 만에, 처음 세 번의 준비모임을 제외하고, 48회의 실제 작업회의를 거쳐 완료하였다. 신약 27권에서 개정 감수 확정된 것은 12,823개소이다.<sup>15)</sup>

## 3.2. 구약 개정 감수작업

### 3.2.1. 분반 작업

신약 개정 감수작업이 공식적으로는 제51차 회의에서 끝난 것으로 되어 있으나 실제로는 분반 작업이 끝나고 바울서신의 일부와 요한계시록의 확정감수를 끝내기 전인 제50회 모임에서 바로 구약을 시작하였다. 그러나, 작업 속도가 의외로 지연되어서 실제로 구약이 시작된 50회부터 54회까지 다섯 번의 모임을 가지는 동안 겨우 창세기 1장에서부터 7장을 감수하는 데 그쳤다. 그것은 창세기 1-2장의 창조론 중 1장 1-3절의 구조적 문제와 2장의 창조론, 3장의 타락과 4-5장의 족보, 6장으로부터 시작되는 홍수에 대한 기록이 단순한 개정이나 감수의 차원을 넘어서 위원들 간에 신학적 또는 해석학적 견해 차이를 일으켰기 때문이다. 그러나 이렇게 작

15) <신약> 각 책에 따른 개정 개소의 수는 다음과 같다: 마 1425, 막 1011, 눅 1690, 요 1238, 행 1788, 롬 727, 고전 764, 고후 532, 갈 242, 엡 233, 빌 135, 골 143, 살전 138, 살후 95, 딤후 182, 딤후 135, 딤후 83, 몬 44, 히 629, 약 167, 벵전 195, 벵후 122, 요일 163, 요이 28, 요삼 29, 유 51, 계 834. 이 숫자는 같은 내용이 반복 사용된 경우를 모두 합산한 것이다.

업이 지연된 데는 운영상의 문제도 약간 있었던 것 같다. 위원들 전체가 한 회의실에 모여서 축조심의를 하다 보니 한 위원이 한 마디씩 하면 곧 열두 마디가 되어 버리는 것이었다. 창세기 8장을 시작하면서부터 다시 반을 갑반과 을반으로 나누어서 작업을 시작했다. 이 때 창세기를 갑, 을 두 반에 나누어 줄 것이 아니라 책 한 권씩, 즉 갑반은 창세기, 을반은 출애굽기; 또는 갑반은 오경, 을반은 역사서로 나누는 것이 더 효과적이었을 것으로 생각된다. 두 반 중에 한 반의 위원이 결석이 많을 경우에는 불가피하게 임시로 반을 개편하기도 하였다.

그러나 반을 둘로 나누는 것만으로는 계획된 일정에 맞출 수 없다는 판단 아래 제71차 회의(1996년 1월 20일)부터는 갑, 을, 병, 정 네 반으로 나누고 각 반에 감수해야 할 나머지 구약의 책들을 할당하였다. 각 반에는 구약학자와 언어에 정통한 회원을 고루 배정하였다. 그러나 위원들의 출석율이 좋지 못해서 네 반으로 나누어 작업하지 못하고, 한 반을 줄여서 세 반으로 작업한 날이 많았다. 원래 갑반에 배정되어서 열왕기상을 준비해 온 위원이 당일에 정반으로 가서 시편을 감수하는 데 참여하게 되기도 했다. 이 경우, 시편에 대해서 아무런 준비가 없는 위원이 단지 과반수 성수를 채워 주기 위해서 다른 반으로 가서 시편을 감수하게 되니 작업에 효과가 떨어졌던 것은 너무나 당연했다. 이 때의 작업 방식은, 각 반의 서기가 작업 내용을 기록해서 전체 서기에게 넘기고 전체 서기는 그것을 종합해서 단순한 자구수정은 생략하고 중요한 개정 내용만을 전체회의에 회부하는 것이었다. 오전에는 미리 할당받은 책을 감수하고 오후에는 모든 반에서 작업한 내용을 확정 감수하는 방법을 채택하였다.

### 3.2.2. 확정 감수의 문제점

이미 신약의 개정 감수 작업에도 사용한 이 확정 감수 방식에는 세 가지 문제점이 있었다: 첫째로, 전체의 확정 감수가 개별적 작업에 버금갈만큼 시간이 많이 소요되었다. 그것은 처음에 할당받은 반이, 때로는 원문까지 대조해서, 철저히 연구하고 장시간 토론한 끝에 어렵게 작업해 놓은 어휘나 구문에 대해서 다른 반의 위원이 이의를 제기할 경우 분반의 모든 과정을 답습하게 되기 때문이었다. 둘째로, 확정 감수의 목적 중 하나가 통일성을 유지하려는 것이었으나 실제적으로는 대부분의 경우 작업을 서두르다가 오히려 전체적 통일성을 해치거나 원문에 대한 확인도 없이 개

정될 우려가 있었다. 셋째로, 전체 서기가 네 반에서 작업한 내용을 파악하거나 종합해서 별도의 보고서를 작성할 시간적 여유가 없어서 작업이 지연되었다는 점이다. 결과적으로, 각 반에서 작업을 마친 책들이 확정 감수를 받지 못해서 공회에 넘어가지 못하게 되었다. 제50회(1995. 9. 22)부터 구약을 감수하기 시작해서 오경 중 창세기는 1996년 3월 2일(제81회)에 확정 감수를 마치고 성서공회에 넘겼으나 신명기와 레위기를 확정 감수하고 공회에 넘긴 것이 제94회인 1996년 6월 1일이었으며, 1996년 10월 19일(제115회)에야 오경 확정 감수를 끝낼 수 있었다. 구약 39권에서 개정 감수 확정된 것은 59,889개소이다.<sup>16)</sup>

### 3.2.3. 감수 원고 다시 읽기

이 때 이미 구약성경 전체에 대한 개정 감수작업은 거의 종결된 상태였기 때문에 위원들은 각 반에서 감수작업한 내용을 서기가 정리해서 확정 감수 자료로 제출해 줄 때를 기다리게 되었다. 확정 감수를 기다리는 반이 하나 둘 늘기 시작하자, 이렇게 확정 감수를 기다리는 위원들을 위하여 제안된 것이 개정 감수를 마친 성경을(오경을 제외하고) 위원들이 모두 한 차례씩 더 읽어서 추가로 수개정할 내용을 표시하자는 것이었다. 성서공회는 위원의 수대로 오경을 제외한 구약성경 전체의 개정 감수본을 복사해서 나누어 주었다. 분반작업이 끝난 위원들은 재빨랐 읽을 책을 선택해서 가져가 추가 개정을 했고, 할당받은 분반작업이 미처 끝나지 않은 위원들도 관심이 있는 책을 가져가서 주중에 개정하였다. 이 방식은 다른 반에서 위원들이 개정감수한 원고를 다시 한 번 검토한다는 이점이 있었으나; 한 편으로는, 이미 개정이 끝난 책을 다른 위원들이 또 다시 개정하였으므로, 그 개정이 옳게 되었는지, 또 그것이 상하권으로 나뉜 책일 경우, 어휘의 통일성이 있는지 누구인가가 또 다시 검토해야 하고, 만약 중요한 변경이 있을 경우에는 다시 전체 회의에 붙이지 않을 수 없게 되었다. 예를 들면, 한 반에서 여러 달에 걸쳐 잠언과 시편 개정을 감수했는

16) <구약> 각 책에 따른 개정 개소의 수는 다음과 같다: 창 3443, 출 2742, 레 2377, 민 2944, 신 2410, 수 1770, 사 2024, 룻 270, 삼상 2041, 삼하 2236, 왕상 2249, 왕하 2403, 대상 2117, 대하 2705, 스 665, 느 913, 에 455, 욥 2288, 시 5515, 잠 913, 전 701, 아 239, 사 3527, 렘 4320, 애 544, 겔 4009, 단 1202, 호 561, 율 184, 암 400, 욥 57, 온 125, 미 283, 나 127, 합 148, 슥 164, 학 122, 수 557, 말 139. 이 숫자는 같은 내용이 반복 사용된 경우를 모두 합산한 것이다.

데, 다른 위원들이 그것을 다시 감수하게 되니 전문성도 문제려니와 확정 감수를 위해 자료를 취합하는 서기의 경우, 각 반에서 감수한 원고뿐 아니라, 위원들이 개별적으로 감수한 원고까지 비교 종합해서 확정 감수 자료를 제출해야 했기 때문에 일이 진척되지 못했다. 뿐만 아니라, 각 반의 서기의 경우에도 각 위원들이 추가로 개정한 내용까지 종합해서 분반작업에 내놓아야 했기 때문에 여간 시간에 쫓기지 않았다.

이 경우, 구약의 개정 감수작업은 세 번에 걸쳐 이루어진 셈이다. 개정 위원회에서 개정한 원고를 (1) 각 반에서 감수하고, (2) 감수한 원고 중에서 각 위원들이 원하는 책을 선택해서 다시 감수하고, (3) 서기가 그것을 취합해서 전체 확정 감수 자료로 제출하는 것이었다. 이 경우 두 번째 단계는 교정의 의미를 가지기도 했지만 결국은 중복을 거듭하였다. 최초의 개정 감수와 세 번째 단계에서의 확정 감수가 소요된 시간에 별로 차이가 없었다는 사실이 회원들에게 다소 지루한 감을 주기도 했다. 결과적으로, 이런 과정을 거치는 동안 처음에 발견하지 못했던 미비점들이 발견되고 또 통일되지 못했던 어휘들이 통일성을 되찾는 등 이 방법이 개정 감수작업 자체를 위해서는 유익했다고 생각되나, 투자한 시간과 노력에 비해서는 매우 비효율적이었던 것 같다.

#### 3.2.4. 확정 감수 방법 개선

1997년 1월 18일(제131회) 모임에서는 한 가지 중요한 원칙이 세워졌다. 세 반 또는 네 반에서 작업한 내용을 한 사람의 서기가 취합해서 확정 감수 자료를 준비하는 데는 너무 많은 시간이 소요되어 효과가 없다고 판단하고, 확정 감수까지를 각 반에 일임하기로 하였다. 이 때부터는 전체가 모여서 확정 감수하는 과정을 생략하고 각 반에서 감수한 것을 최종안으로 간주하고 각 반에서 서기에게로 넘어오는 자료는 확정 감수가 완료된 것으로 간주하고 바로 공회에 넘기도록 하였다. 그러나 이 안이 통과된 후에도, 이미 확정 감수 작업을 시작한 책들이 있었으므로 그런 책에 대한 확정 감수를 마칠 때까지인 1997년 2월 22일(제135회)까지는 현행대로 작업하고 135회 회의 때부터 이 새로운 안이 실시되었다.

이 때는 위원들의 출결 상황에 따라서 반을 중전의 네 반에서 세 반으로 다시 짤 수밖에 없었다. 이렇게 세 반으로 반을 편성하는 과정에서 지금까지 계속 출석하던 위원이 빠지게 되고 또 거의 출석하지 못하던 위원

들이 출석하게 됨에 따라 사실상 반이 전혀 새롭게 편성되었다. 이것은 매우 중요한 결과를 낳았으니, 개정 감수 때와 마찬가지로 한 반이 완료해 놓은 책을 다른 반에서 확정 감수하면서 완전히 새롭게 뒤바꾸어 놓을 가능성이 있었으며 실제로 그런 경우가 많았다.

뿐만 아니라, 반을 새롭게 짜고 보니, 이미 확정 감수를 완료해서 공회에 넘어간 오경을 제외한 다른 책들을 다시 새로 편성된 반에 고루 나누어 배분하게 되었고, 이것은 결국 오경을 제외한 다른 구약의 책들에 대한 새로운 감수작업이 되었으며 일의 분량에 있어서도 엄청난 것이었다. 그러나 1997년 6월 23일부터 로스 기념관에서 가진 마지막 합숙 작업 때까지는 모든 개정 감수작업을 마감할 수 있었다. 1997년 6월 28일 제157회를 끝으로 모든 개역 개정 감수작업이 완료되었다.

## 4. 남은 과제들

### 4.1. 어휘와 음역 표기 통일의 문제

1995년 11월에 「개역개정판」신약이 출판된 이래 여러 곳에서 의견을 개진해 왔다. 이러한 의견 개진과 비평은 현재의 성경을 위해서뿐 아니라, 다음 세대의 개정을 위해서도 매우 유익할 것이라고 생각되어 그 중 성서공회로부터 개정 감수위원회에 넘겨진 비평 및 제안 자료로는, 한양대학교 김정수(교수)의 제안과 합동신학교의 윤영탁(교수)의 제안이 있었다. 김정수는 우리 말의 구조와 문법에 대해서 주로 제안했고 윤영탁은 원문상 같은 단어를 통일하지 못한 것에 대해서 지적해 주었다. 이러한 제안과 지적사항 가운데는 문맥상 의도적으로 남겨둔 곳도 있었지만 대부분 차기 개정 때 검토해서 통일해야 할 곳들인 것 같다. 개정이나 감수에서 어휘의 통일이 가장 어려웠던 것 같다. 한 예로, 사무엘하 17장 27절 이하의, “길르앗 사람 바실래”라는 이름은 지금까지 발간된 네 종류의 성경, 즉 「개역한글판 세로쓰기」와 「간이국한문」, 「공동번역」, 「표준새번역」 중에서 「공동번역」이 “바르질래”로, 「표준새번역」이 “바르실래”로 통일하였지만 「개역 성경」에는 통일되어 있지 않았다<sup>17)</sup>

17) “바실래”와 “바르실래” 교정 참고 자료(자료 제공: 대한성서공회 개정업무과)

동일한 원어가 여러 종류의 우리말로 번역된 예는 매우 많다. 여기에는 번역자의 주의력이 부족했던 경우, 각 책마다 번역자가 달랐던 경우, 히브리어와 헬라어의 어휘가 풍부하지 못하여 우리 말로 옮길 경우 우리 말의 다양한 개념에 따라 각각 다르게 번역 할 수밖에 없었던 경우 등을 상상할 수 있을 것이다. 창세기 1장 1절과 2절의 경우는, 오랫동안 사용해 온 언어에 너무 익숙해졌기 때문에 개정위원들 자신이 개정의 필요를 느끼지 못하는 것 같으나, 사실은 성경을 읽는 이들에게 오해를 낳게 하는 구문이다. 1절의 “천지”에서 “지”(地)와 2절의 “땅”이 똑같은 하아레츠(ארץ)인데 “지”와 “땅”으로 각각 다르게 번역하였으므로, 읽는 이들 중에는 2절의 “땅”이 1절의 “천지”와 무관하다고도 생각할 수 있을 것이다. 1절은 태초에 하나님이 하늘과 땅을 창조하셨느니라”고 번역되는 것이 옳을 것 같다.

「개역 성경」에 “죽장,” “방백,” “도백,” “두목,” “총독,” “지사,” “고관” 등으로 번역된 히브리어 ראש, פחת, בעל-טעם, השרים 등이 서로 섞여서 사용되었기 때문에 제한된 시간으로는 모두 바로잡을 수 없었다. 한 예로 느헤미야 12장 40절과 13장 11절에 “민장”이라고 번역된 מוסגנים이 에스라 9장2절에는 “두목”으로 번역되기도 했다. 이번의 개정에서는 에스라서의 “두목”만을 “고관”으로 개정하였다. 결국 같은 시대 같은 지역에서 사용된 언어조차 통일성 있게 개정하지 못한 것 같다. 앞으로의 개정에서는 통일이나 비교를 필요로 하는 개념이나 언어들은 목록을 만들어서 관리하는 것이 좋을 것이다.

성구	H73 169th (개역한글판 세로쓰기)	H073MS 71st (간이국한문)	공동번역	표준새번역
삼하 17:27	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 19:31	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 19:32	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 19:33	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 19:34	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 19:39	바르실래	바실래	바르질래	바르실래
삼하 21:08	바실래	바실래	바르질래	바르실래
왕상 02:07	바실래	바실래	바르질래	바르실래
스 2:61(4회)	바르실래	바르실래	바르질래	바르실래(3)
느 7:63(4회)	바르실래	바르실래	바르질래	바르실래(3)

#### 4.2. “가라사대,” “할새,” “하신대” 등의 고어체 개정문제

「개역 개정판」에서의 우리말 교정의 경우, “가라사대”를 “이르시되”로, “가로되”를 “이르되”로 “갈새,” “할새” 등은 “갈새,” “할새”로 수정하는데 그쳤다. “가라사대”는 “말씀하시되”로 “갈새”는 “갈 때,” “가실 때,” “가시니” “가시므로” 등 시제와 구문에 알맞는 현대어로 고치지 못한 점이 아쉽다. “하신대”라는 표현 역시, “하시니,” “하시므로,” “하실 때,” “하셨기 때문에” 등 구체적 표현으로 수정되지 못하였다.

#### 4.3. 단수와 복수의 문제

서양 언어의 경우는 성서언어와 마찬가지로 명사의 수가 명확하며 명사의 수는 동사에까지 영향을 미치지만 한글의 경우는 동사의 수에 영향을 미치지 않을 뿐 아니라, 문장 속에 그 자체의 수가 숨겨져 있는 경우가 많다. 이 경우 수를 드러내는 것이 좋을 경우도 있지만 그것을 나타내지 않고 암시적으로 이해하는 것이 좋을 경우도 많다. 대개의 경우 우리 말은 명사의 수를 함축적으로 내포하고 있기 때문에 시나 경구(警句)의 경우에는 굳이 그것을 나타낼 필요가 없는 경우가 많다. 「개역 성경」 시편 1편은 원문에 따라 무리 없이 잘 개정되었다고 생각하지만, 단수 명사를 복수로 개정한 예로 검토해 보겠다:

<sup>1</sup>복있는 사람은 악인의 꾀를 좇지 아니하며

<sup>2</sup>죄인의 길에 서지 아니하며

<sup>3</sup>오만한 자의 자리에 앉지 아니하고

<sup>6</sup>무릇 의인들의 길은 여호와께서 인정하시나 악인들의 길은 망하리로다

이 곳을, 원문에 따라 복수명사를 직역하면, 1-2절의 경우, “악인의 꾀”와 “죄인의 길”이 각각 “악인들의 꾀”와 “죄인들의 길”이 되고, 3절의 경우, “오만한 자의 자리”가 “오만한 자들의 자리에”가 되며, 6절의 경우, “의인의 길”과 “악인의 길”이 “의인들의 길”과 “악인들의 길”로 각각 고쳐지게 된다. 개정의 주요 원칙 중 하나가 원문을 직역한다는 것이었으므로 그 원칙에 따라 이 구절을 복수로 개정하였으나, 악인, 죄인, 복있는 사람,

인간, 신자, 죄수 등의 명사는 그 자체의 단복수 표시보다 문장 자체의 구조적 특징이 그것을 암시하고 있으며, 이런 명사들은 집합명사로 간주해도 좋을 것으로 생각된다. 우리 말은 “다,” “모두,” “함께” 등의 부사가 명사의 복수를 대신할 경우가 많고, 때로는 “모두,” “다”가 수량이 아닌 정도를 나타낼 경우가 많음을 고려해야 할 것이다.

그 한 예로 히브리어의 콜(כֹּל)과 헬라어의 파스(πας)와 핀토스(παντως)를 모두 복수로 처리해 버린 경우도 적지 않다. 이러한 부사가 보통명사와 함께 사용될 때는 복수를 매기는 역할을 하지만 추상명사와 함께 사용될 때는 “수”가 아닌 “정도”를 나타내어야 할 경우가 대부분인데 이번의 개정에서는 미처 이 문제를 하나하나 검토할 시간적 여유를 가지지 못했다. 우리 성경에는 (1) “하나님의 모든 자비하심으로,” (2) “모든 진리 가운데로,” 또는 (3) “모든 기쁨으로” 등등의 표현이 너무 많다. 여기서, (1)의 경우는, “하나님의 크신 사랑으로,” (2)의 경우는, “깊은 진리 가운데로,” (3)은, “큰 기쁨으로” 번역하는 것이 정확할 것이다. 서양언어에서도 물질명사, 추상명사, 고유명사는 복수형을 만들지 않는다는 점을 고려해야 할 것이다. 앞으로의 개정에서는, 이러한 문제와, 아울러, 관용구처럼 잘 알려지고 암송되는 구절의 수(數) 개정은 필요성의 차원에서 한 번 더 생각해야 할 것 같다.

#### 4.4. 문장부호 사용의 문제

이번 「개역 개정판」에서 성경의 주제에 따라 작은 제목을 넣은 것과 가로쓰기를 시도한 것이 자랑이라면, 문장에서 각종 문장부호를 사용하지 못한 것이 미진했던 점이다. 세로쓰기에서는 문장부호가 별로 의미가 없을 수 있으나, 가로쓰기에서는 문장부호는 이미 문장의 일부이므로 중판(重版) 또는 다음 세대의 개정 때는 반드시 보완되어야 할 것 같다.

#### 4.5. 원어의 고유명사 음역(音譯) 문제

이번 개정의 큰 원칙이 원문 속의 고유명사는 그 표기를 바꾸지 않는다는 것이었다. 그러나 「개역한글판」이 독자와 더욱 친숙한 성경이 되기 위해서는 부분적이라고 할지라도 이 부분의 연구와 개정이 꼭 필요하다고 생각한다. 발음을 마소라 본문에 따르든지 「칠십인역」에 따르든지, 혹은 「

영어성경(KJV)에 따르든지 통일은 필요하다. 인명과 지명이 아닌 보통명사의 경우에도 재고되어야 할 것들이 많은 것 같다. 그 중, 교리와 관계되는 문제 몇 가지를 연구과제로 제안하는 바이다.

#### 4.5.1. 게헨나(γεέννα)와 지옥(地獄)

“게헨나”는 신약성경에만 12회 사용된 말이다.<sup>18)</sup> 야고보서 이외에는 모두 공관복음에만 사용되었다. “게헨나”는 히브리 지명 와디 에르-라바비(Wadi er-Rababi, 왕하 26:3, 렘 7:32), 즉 게힌눔(Ge-Hinnom)을 가리키는 헬라어로서 칠십인역과 필로와 조세푸스의 저술에는 “무저갱,”(無抵坑) 또는 “심연”(深淵)이라는 의미의 타르타로스(ταρτάρος)를 사용하고 있다.<sup>19)</sup> 이것은 예루살렘 동남쪽에 위치한 “도벳의 골짜기”로서 인간 희생제를 하고 시체를 버리던 장소를 의미하는 어휘인데, 영어흠정역은 하데스(ἄδης)와 함께 이것을 “Hell”로 번역하였고, 「개역」의 전신(前身)인 「성경전서」는 이것을 “지옥”이라고 옮겼다. 동양에서의 “지옥”은 불교적 내세관에서 나온 표현이며 이것은 성경의 “게헨나”와는 의미가 매우 다르다. 불교의 교리서에는 여덟 종류의 지옥이 매우 구체적으로 묘사되어 있다. 그 중 우리에게 비교적 잘 알려진 것은 아비(阿鼻) 지옥과 규환(叫喚) 지옥으로서 아비 지옥은 몸의 가죽을 벗겨서 그 벗긴 가죽으로 오락줄을 만들어 온 몸을 묶고 활활 타는 불수레에 싣고 다닌다는 지옥이며, 규환지 옥은 사람을 굶는 가마솥과 별경계 단 쇠집 속에 가두어 두니 그 고통이 너무 심하여 천지가 떠나가도록 울부짖는다는 지옥이다.

따라서 이 지옥은, 예수께서, “.....형제를.....미련한 놈이라 하는 자는 지옥불에 들어가게 되리라”(마5:22)고 하셨을 때의 지옥과, “만일 네 오른

18) 신약성경에서 “게헨나”가 사용된 곳[“지옥”으로 잘못 번역된 곳]은 마태복음 5:22,29,30; 10:28; 19:9 23:15,33; 마가복음 9:44,46,47; 누가복음 12:5이며 공관복음 이외에 사용된 곳은 야고보서 3:6이다.

19) TDNT, s.v. “γεέννα.” 이곳은 유다 왕 아하스가 인간 희생제를 드리던 곳이다(왕하 16:3-4; 21:16; 대하 28:3). 예레미야는 이 곳을 다음과 같이 묘사했다: “그러므로 나 여호와와 말하노라. 날이 이르면 이곳을 도벳이라 하거나 힌눔의 아들의 골짜기라 칭하지 아니하고 살육의 골짜기라 칭하리니 매장할 자리가 없도록 도벳에 장사함을 인함이니라. 백성의 시체가 공중의 새와 땅의 짐승의 밥이 될 것이나 그것을 쫓을 자가 없을 것이라”(렘 7:32-33). 이러한 인간 희생제가 가장 성행했던 시기는 므낫새와 암몬 왕 때였으며 B.C. 626년에 요시아 왕이 금지하였다(왕하 23:10). 이곳은 예루살렘의 모든 쓰레기와 시체를 버리던 곳이었으므로 “구더기도 죽지 않고 불도 꺼지지 않는다”(막 9:48) 곳이었다.

눈이 너를 실족케 하거든 빼어 버리라 네 백체 중 하나가 없어지고 온 몸이 지옥에 던지우지 않는 것이 유하며 또한 만일 네 오른 손이 너로 실족케 하거든 찍어 내버리라 네 백체 중 하나가 없어지고 온 몸이 지옥에 던지우지 않는 것이 유익하니라”(마6:29-30)고 말씀 하실 때의 지옥과는 다른 것이었다. 따라서 “지옥”이라고 번역된 공관복음의 열한 곳과 야고보서 3장 6절은 원문을 음역하여 “게헨나”로 표기하는 것이 옳을 것이다. 이외의 어휘로, 퀴르(πυρ)는 마태복음 25장 41절에는 “불”로, 계시록 14장 10절, 19장 20절, 20장 10절 등에는 “불,” “[유황] 불,” 또는 “불과 [유황 못]”으로 번역되어 있어 문제될 것이 없으나; 타르타로스(ταρταρος)는 베드로 후서 2장 4절에서 “지옥”으로 잘못 번역되었다. 이것은 계시록 20장 1, 3절에서 “무저갱”으로 번역된 아뷔소스(αβυσσος)와 함께 “무저갱”으로 번역되어야 하고; 필라케(φυλακή, 마 14:10; 25:36,39; 행 5:19,22)는 “감옥” 또는 “장소”로 번역되어야 할 것 같다. 또 하데스(ἄδης, 마 11:23; 16:18; 행 2:27; 계 1:18; 20:13,14)는 대부분 “음부”(陰府)로 번역되어 있으나 구약의 “음부”를 “스올”로 옮긴 데 따라 다음 개정 때는 “하데스”로 수정하는 것이 바람직 할 것이다.

#### 4.5.2. 드라콘(δρακῶν)과 용(龍)

성경이 “용”이라고 번역한 “드라콘”은 요한계시록 20장 1절에 의하면, “[용을 잡으니 곧] 옛 뱀이요 마귀요 사단”이다. 아담과 하와를 유혹한 에덴동산의 뱀이며, 마귀라고 불리우는 사탄을 “용”이라고 번역한 것 역시 “게헨나”를 “지옥”으로 옮긴 것처럼 그 언어가 가진 개념을 자연스럽게 표현하지 못한 번역어 같다. 왜냐하면 용은 실제로 존재하는 동물이 아니라 상상 속의 동물인 반면에; 성경의 “용”은 실제적 존재이기 때문이다. 인류의 사탄의 일에 해당하는 약 15억의 인구가 상(祥)스럽게 생각하는 행운의 상징인 “용”을 굳이 사탄의 이름과 동일시 할 필요는 없었을 것이다. 실제로, 계시록의 “드라콘”이 동양인의 상상 속에 있는 “용”은 결코 아니었을 것이다. 이 말 역시 원문의 발음을 따라 “드라콘”이라고 하던지 또는 영어 발음을 따라 “드래건”으로 옮기는 것이 옳을 것 같다.

#### 4.5.3. 바티스마(βαπτισμα)와 세례(洗禮)

머리나 가슴에 물을 뿌리는 세례(洗禮, aspersion, sprinkling)와 머리에 물을 붓는 관수례(灌水禮, affusion)와 수세자가 물에 잠기는 침수례(浸水禮, immersion)가 “이 의식”을 대표하는 세 가지 형태일 것이다. 그런데 각 교파는 그들이 선택한 이 의식의 방법을 이 의식의 고유한 명칭으로 사용할 것을 고집한다. 한국에서는 그것이 세례와 침례로 대표된다. 그러나 세례나 침례, 또는 영세는 이 의식을 베푸는 방법의 하나일 뿐, 이 의식의 고유한 명칭이 될 수는 없을 것이다. 이 의식의 고유한 명칭은 자기 교파가 집행하는 의식의 방법이나 형태와 상관 없이 모든 교파의 모든 독자들이 공유할 수 있는 것이어야 한 것이다. 그것은 아마 헬라어나 영어의 발음을 따라 “뱃티스마” 또는 “뱃티즘”이 온당할 것 같다. “뱃티스마”를 베푸는 형식(방법)이 무엇이냐고 물을 때, 세례, 침수례, 관수례, 또는 영세라고 대답하는 것이 옳을 것이다. 세계의 온갖 성경이 “뱃티즘”과 “뱃티스마”를 채택하고 있는데 동양의 세 나라가 이 어휘의 통일성을 찾지 못하고 있는 것 같다. 이것은 결코 의식 집행 방법의 옳고 그름이나 교의(教義)의 문제가 아니라, 정확한 언어 선택의 문제이다. 쉬운 우리 말을 두고 원어로 다시 돌아갈 경우 신자들이 이런 말을 이해하기 어려울 것이라는 의견도 제시되지만, 아브라함, 느부갓네살, 아하수에로, 아닥사스다 같은 이름들도 거부감 없이 사용되고 있다는 사실에 비추어 볼 때, 잠시 익숙해질 기간이 필요할 뿐이라고 생각한다. “게헨나”는 교리적인 면에서, “드라콘”은 문화적인 면에서, “뱃티스마”는 원론적인 면에서 원어의 발음을 음역(音譯)하는 문제를 고려해야 할 것으로 생각한다.

## 맺는말

작업 방법과 관련하여, 이번의 개정 감수 작업에서 다소 부족했던 점 몇 가지는; 첫째로, 개정과 개정에 대한 감수가 성격적으로 명확하게 구분되지 못했던 것 같다. 이 문제가 분명하지 못했기 때문에 작업 일정과 책임소재 등에 약간의 혼선과 어려움이 있었다. 둘째로, 세워진 계획과 일정이 빈번히 변경되어서 지속적인 참여가 어려웠다.

셋째로, 작업방법에서, 시간의 제약을 받는 입장에서, 전체 위원이 성경 전부를 차례대로 감수하고, 바로 얼마 전에 한 작업을 전체가 다시 확정 감수하는 방식을 택할 것이 아니라; 성경을 신약과 구약, 더 세분해서 구

약의 경우 오경, 역사서, 시가, 대선지서, 소선지서로; 신약의 경우 복음서와 사도행전, 서신, 계시록 등으로 세분해서 각 분과위원회에 맡기고; 그 작업결과 가운데서 자구 수정이나 이미 원칙적으로 합의된 사항은 제외하고 반드시 전체의 토론과 결정이 필요하다고 생각되는 것만을 발췌해서 확정감수에 내놓는 방법이 좋았을 것이다. 전체 회의의 경우에도, 기본적인 개정감수를 위해 매번 전체가 모일 것이 아니라, 각 위원들이 할당받은 책을 각자 감수해서 성서공회에 제출하면 성서공회의 담당 부서에서 종합하고 자료를 만들어 위원회의 서기에게 넘기면 서기가 이 자료를 검토한 후에 확정 감수를 위해 위원회에 내놓도록 하는 것이 더 좋았을 것이라고 생각한다. 그러나 현재의 시점에서 개정과 감수 과정 전체를 되돌아 볼 때 좋은 성경을 위하여 모두가 사심 없이 노력했으며, 동원된 방법 역시 최선의 것이었다고 생각한다.

현재까지 우리가 사용하고 있는 「개역한글판」 성경은 우리의 문법과 외래어 표기법 및 철자법의 수많은 변화에도 불구하고 그 정확한 번역과 적절한 어휘 선택과 뛰어난 운(韻)으로 인해 백년에 가까운 세월 동안 만인의 사랑을 받아 왔다. 이제 「개역개정판」이라는 이름으로 다시 태어난 「개역한글판」은 오랫동안의 개정과 감수작업을 통해서 할 수 있는 최선을 다 한 성경이라고 생각된다. 논자는 개정 감수작업의 후반부부터 기록을 담당했던 서기로서 작업 과정과 방법을 기록으로 남겨 작업 과정의 공정성과 선명성을 알리고 이 다음 개정에 도움을 주려는 목적으로 이 주제를 선택하였다.

# 시편 1편의 הגה와 לבל의 번역 문제

김이곤 교수  
(한신대학교 구약학)

## 1. 들어가는 말

「개역」 성서의 시편 번역이 지닌 장점과 매력은 이 「개역」의 시편이 그 어느 다른 한국어 번역들보다 시편 시(詩)의 운율(韻律)이 지닌 특징에 더 많은 관심을 보였다는 점에 있다. 운(韻)과 박자(拍子)를 맞추기 위하여 시(詩)의 문법적 구조와 그 문맥상의 의미까지도 희생하는 경우는 오히려 히브리 시(詩)의 고유한 현실이다. 이와 함께, 시편의 히브리 시(詩)는 그 평행법적 특성에서는 더욱 돋보인다. 그러나, 그 평행법적 특성조차도, 로버트·로우드(Robert Lowth : *De Sacra Poesi Hebraeorum*, 1753)로부터 본격적으로 시작된, 이른바 시행(詩行)의 마디(Stich)와 마디 사이에 일어나는 “의미(意味) 평행”(parallelismus membrorum)에 대한 세밀한 탐구가 마침내는 오히려 그 자체의 불완전함을 여실히 보여주었던 것처럼, 시의 평행법은 그 의미(意味)의 평행운동(“그네의 진동[振動]”)만으로는 그 기능을 다하는 것은 결코 아니었다. 즉 히브리 시의 평행법적 특성은 19세기 말에서부터 20세기 전반에 이르는 기간에 집중적으로 일어난 “약·약·강·[강] 형식의 박자”(기본 박자는 4박자)의 존재와 그것의 시적(詩的) 기능에 대한 연구와 더불어 그 연구가 더욱 심화되었다. 비록 “악센트가 없는 음절들”(unaccented syllables)의 박자 계산을 어떻게 처리할 것이냐 하는 문제가 여전히 거기에 남아 있다고는 하더라도, 시행(詩行)의 마디들 사이에 일어나는 “의미 평행[진동]”, “운(韻)” 그리고 “박자(拍子)”는 시편 시의 제의적(祭儀的) 기능을 효과적으로 이행하는데 결정적인 역할을 한다는 것과 그리고 이러한 요소들을 “가능한대로 모두”(!!) 번역에 반영할 수만 있다면 아마도 그것이 시편 시 번역의 최선일 것이라는 판단은 결코 잘못된 것은

아닐 것이다.

그러므로, 한국 교회가 시편 시들로부터 현대시의 서정적(抒情的) 분위기보다는 운(韻)과 박자(拍子)를 고려한 의전(儀典)의 낭송적(朗誦的) 분위기를 더 선호(選好)하는 것도 시편 시가 한국 교회에서도 주로 “예배의 전적 용도”로 많이 사용되어 왔다는 것을 암시해 준다. 특히, 신구교 「공동번역」과 「표준새번역」의 시편 번역에 대한 국내 예배의전(禮拜儀典) 연구자들의 부정적인 반응도 시편 시의 새 번역들(신구교 「공동번역」, 「표준새번역」)이 가진 그 탈운율적(脫韻律的) 분위기에 대한 불만에서부터 비롯된 것으로 보인다. 이러한 반응들은 부분적으로나마 그 정당성을 가진다고 생각된다.

그러나, 「개역」본이 지닌 이러한 장점에도 불구하고 여전히 「개역」 성서가 지닌 문제점은 축자적 번역이 가져오는 언어의 경직성(硬直性)과 그 어색한 경어(敬語) 표현들에서 나타난다. 그럼에도 감수 위원들의 “마음의 움직임”은 개정자 또는 감수자로서의 전문가적 의식과 교회 현실에 대한 신앙 지도자로서의 목회자적 의식 사이를 끊임없이 오가고 있었다. 마침내, “성령의 이끄심”은 <결정적인 오역(誤譯)이 아닌 경우에 있어서는, 그것이 한국 교회에 확고히 정착되어 있어서 그 개정이 거의 무의미하다고 판단되는 표현은 「개역」본 그대로를 견지하고, 동시에 “의미평행/운(韻)/박자(拍子)”를 고려한 「개역」(改譯)의 긍정적 성향(性向)은 최대한 발전시키는 방향에서 「개역」본의 문제점들을 철저히 검토하는 감수작업>으로 감수 위원들을 인도하시었던 것이다. 비로소 우리는 펜을 움직이기 시작하였다.

## 2. 시편 「개역」의 개정판에서 문제된 것들

(1) 무엇보다 우선적으로 우리는 성서의 문자들(번역된 문자들을 포함)에 대한 우리의 흔들릴 수 없는 확고한 경외심(敬畏心)에도 불구하고, 개정 않고 그냥 넘어가기 어려운 결정적인 문제점들은 시편 표제(제목)들 안에 나타나는 “영장으로”(伶長으로)라는 표현에서부터 발견하기 시작하였다. 이 말은 히브리말의 “람나체앗하”(למנצח)를 번역한 말로서 시편 표제의 쉰 다섯(55) 곳에서 사용되어 온 말이다. 물론, 이 말의 의미(msh의 Pi‘el 형태 “탁월하다”, “인도하다”, “지휘하다”)에 대한 연구는 만족할 만한

합의점에 도달한 것이 아니다. 특히, 희랍어 역본(LXX)이 이해한 “에이스·토·텔로스”(εις τὸ τέλος), 즉 “영원히”(“종말 때까지”)라는 번역은 어떠한 형태로든 해명하기가 어려워(“네찰하”<영원>에서 추론??) 시편 표제에 대한 우리의 이해를 오히려 더욱 혼란하게 만든다. 그러나, 대체로 다음 두 가지의 번역 가능성을 고려할 가치가 있다. 그 하나는 “지휘자를 따라”(For the director of music / For the choirmaster)이고 그 다른 하나는 “탁월한 자로부터(왕?으로부터) [온]”(From him who excels)이다. 그러나, “탁월한 자로부터 [온]”이라는 의미는 “람나체앗하”라는 표제를 갖고 있는 모든 시(詩)들을 다윗이나 기타 다른 “왕들의 작품”으로 보게 하기 때문에, 시편 시의 예배적 환경을 고려할 때, 우리는 그 표제를 “지휘자를 따라”라는 의미로 이해하는 것이 더 적절하다고 판단하였다. 대부분의 현대 시편 주석들이 이 견해를 따른다는 것도 이 개정을 지원해 주었다. 물론 「개역」의 “영장(伶長)으로”라는 말도 또한 <성전에서 봉사한 남녀 가수(歌手)와 악사(樂士)로 구성된 성전 음악인들의 대장>을 가리키는 말로서 사용되었다. 그러나 이 어휘는 반세기 세월 동안 한국 교회 보수 신앙의 지원을 받으며 시편 시 표제로서의 자리를 굳건히 지켜 왔었음에도 불구하고, 그럼에도 그 어휘는 여전히 결코 긍정적 평가를 받지 못한 채 늘 신비 속에 쌓여 있었다. 더욱이, 이 말은 한국어 사전에서도 일반적으로 통용되지 않는 말일 뿐만 아니라, 오히려, 송장[屍身]의 경상도 방언인 “영장”, 관청에서 발부하는 명령서로서의 “영장”(令狀), 안장(安葬)을 의미하는 “영장”(永葬), 영웅(英勇)한 장수로서의 “영장”(英將), 만물의 우두머리로서의 “영장”(靈長) 등등의 말과의 “동음이의”(同音異義)의 혼란만을 야기해 왔다. 따라서, 우리는 이 말을 알기 쉬운 말로 풀어서 “지휘자를 따라”라는 말로 개정하였다.

시편 시의 표제의 경우에는 이 “영장으로”라는 표현을 제외하면 더 이상 개정할 만한 표제 언어는 발견하지 못하였다. 즉 “현악에 맞춘”과 “관악에 맞춘”이라는 표현을 제외한다면, 거의 대부분이 “그 의미가 확인되지 않은 것들”이므로 우리는 그것들을 「개역」의 것 그대로(히브리 발음을 그대로 옮겨 적는 방식대로) 두기로 하였다. 예컨대, 믹담(헌정 형식의 경구?)이나 마스길(교훈?)과 같은 경우도 그 음악적 또는 제의적(祭儀) 기능을 알 길이 없어서 “번역하지 않는 것이 더 낫다”고 본 경우 등이 그 좋은 보기가 될 것이다. 그러나, “스미닛”(시 6, 12)의 경우는, 그 히브리 말의 뜻(“여덟 째”)이 분명하고, 또 희랍역본(LXX)과 라틴어 역본(Vulgata)

의 견해와 역대상 15장 21절의 견해(“낮은 옥타브”)로 미루어 볼 때도, 그것은 현악기의 “여덟째 현에 맞추어 노래부르라”는 지시로서 보는데 큰 무리가 없다고 보아서, 우리는 이 표제를 “여덟 째 줄에 맞춘”이라는 말로 풀어 놓는 것이 더 좋다고 판단하였다. 물론, “셀라”(쉽표? 간주? 반복하라는 지시? 한 목소리로 크게 외치라는 지시? 유니송 또는 합창에 대한 지시?)의 의미도 일반화시킬 만한 번역을 찾을 수 없어서 그대로 두기로 하였다.

(2) 우리 개정 감수자들의 작업 중에서 “가장 어려웠던 일”은, 분명, 그 언어가 명백한 오역(誤譯)으로 보일 뿐만 아니라 그러한 그 오역이 또한 상당한 사상(思想)의 와전(訛傳)을 일으킬 수 있는 것임에도 불구하고, 그 언어가 그 동안 너무나 오래 우리 귀에 익숙해 있기 때문에(확고하게 정착되어 있기 때문에) 그것을 개정하지 않고 본문 속에 그대로 둘 수밖에 없었던 일, 그래서 그 대신 “난외 각주”(欄外 脚註)에서 그 본래적 의미를 밝히는 것으로서 개정 문제를 처리하는 그 일이었다.

이 글의 중심 주제를 “시편 1편의 חֲשִׁיב의 번역 문제”로 설정한 것도 바로 이 난제(難題)로부터 온 충격의 한 결과라고 하겠다. 시편 1편 2절의 “그[의] 율법을 [그는] 주야로 \*묵상하는도다”(\* 히, 작은 소리로 읊조리다)의 각주(\*)가 보여 주듯이, 히브리어 חֲשִׁיב는 지금까지 “묵상하는도다”라고 번역되어 왔고 그리고 이 번역은 교회 현실 속에 깊이 뿌리를 내리며 확고히 정착되었다. 동시에, 시편은 — 시편 서두에 나온 시편 1편의 그 간관적 성격 때문에 더욱 시편은 — 묵상(默想)의 책으로서 가장 적합한 책이라고 깊이 인식되기에 이르렀다.

חֲשִׁיב(hgh, “하가”)는, 그리하여, “소리를 내지 않고 마음속으로 생각 또는 기도하는” 묵상(默想 / 冥想 ; meditation)행위를 가리키는 것으로 오해되어 왔다. 그리하여, 이스라엘 경건에서부터 소리를 내지 않는 상념(想念)행위, 즉 묵상, 명상, 묵도, 묵념, 심지어는 무아정적(無我靜寂)의 선(禪)행위 같은 것을 도출(挑出)하려고까지 하였다. 그러나, חֲשִׁיב는 “의성법적(擬聲法的) 기능을 하는 것”(onomatopoeic)으로서 묵상(명상)행위보다는 오히려 “중얼거리다, 투덜거리다, 술렁거리다”라는 의미(mutter)를 갖고 있는 말이다.

חֲשִׁיב(hgh, muttering)의 의성법적(onomatopoeic) 기능은 구약 여러 곳에서 다양하게 입증되었다. 즉 “비둘기 같이 슬피 우는 것”(חֲשִׁיבֵי הַיּוֹנָה, 사 38:14), “사자같이 으르렁거리는 것”(חֲשִׁיבֵי הַלֵּוֹיִם, 사 31:4), “[사람이] 슬피하며 신음하는 소리”(사 16:7 ; 렘 48:31), “[사람이] 마음을 들어

놓는 것”(사 33:18), “[사람이] 혀로 독을 쏟아 내는 것”(사 59:3), “[사람이] 낮은 소리로 읊조리는 것 / 말하는 것 / (음모를) 꾸미는 것”(시 1:2 ; 2:1 ; 35:28 ; 27:30 ; 38:12[13] ; 63:6[7] ; 71:24 ; 77:12[13] ; 115:7 ; 143:5) 등등이 הגה라는 말로서 표현되었다. 분명해진 것은 이 언어는, 논의의 여지없이, 무아정적(無我靜寂)의 묵념, 묵상, 묵도, 참선(參禪)행위와는 뚜렷하게 구별된다는 점이다.

이러한 논증을 뒷받침해 주는 몇 구절을 예로 들 수 있을 것이다. (a) 우선은, 흔히, 묵언(默言)의 개념과는 서로 구별, 상반(相反)되는 듯한 개념으로 보이는 “רגש(rgš)”(소동, 소란, 걱정, 동요, 격동, 폭동, 집합 등등)와의 동의 평행 관계(synonymous paralleling)에서, (b) 그리고 그 다음은 묵언(默言), 묵상(默想) 개념과 자주 통일 개념으로 간주되어 온, “שיח(syh)”(깊이 생각하다, 불평[탄식]하다, 말하다, 연구하다, 묵상하다)라는 말과의 동의 평행 관계에서 관찰해 볼 수 있다.

(a) רגש(rgš)와의 관련에서 본다면, 시편 2편 1절을 그 예증으로 들 수 있을 것이다.

למה רגשו גוים // ולאמים יהגורו ריק :

어찌하여 / 이방 나라들이 / 분노하며(רגשו)

민족들이 / 헛된 일을 / 꾸미는가(הגה) (3+3)

브릭스(C.A. Briggs)와 다후드(M. Dahood)가 적절히 논증해 주었듯이, רגש는 격동과 동요의 행위보다는 회합에 모이는 행위, 즉 모반과 반역을 도모하려고 술렁거리며 모여드는 집합 때의 “웅성거리는 소음”을 가리키는 말이다. הגה는 이러한 소음 소리와 동의적 평행을 이루는 말이다. 시편 2편 1절의 하반부에서는 이러한 “헛된 일”을 꾸미는 행위의 의성어(擬聲語)가 동의 평행어(synonym)로 등장하였다. 그러므로, 이러한 본래적 의미를 살려 시편 2편 1절을 번역한다면 다음과 같을 것이다.

어찌하여 분노한 이방 나라들이 웅성거리며 모여들고

[반역의] 민족들은 헛된 일을 꾸미면서 수군거리는가?

즉 분노하여 반역의 깃발을 든 이방 민족들이 헛된 반역을 도모하려고 응성거리며 모여들 때의 “소음”(騷音)이라는 맥락 속에 “הגה”가 들어 있었다고 하겠다. 따라서 הגה는 무아정적(無我靜寂)의 묵상(默想)행위로서는 결코 간주할 수 없다. 특히, 시편 1편 2절 하반절의 הגה를 “묵상하다”로 번역하여

[그는] 그의 율법을 / 주 / 야로 / 묵상하는도다 (4박자)

라고 할 경우, 우리는 쉽게 구약의 율법 종교로부터 묵상(默想)의 경건과 종교 행위를 추론하려고 할 것이다. 이것은 구약의 율법 종교 현실과는 맞지 않는다(!). 즉 그들은 율법을 명상하지 않고, 소리내어 읽는다(낭송하거나 중얼거린다).

(b) 반면에, הגה를 שיח(syh)와의 관련에서 본다면, 시편 77편 12[13]절이 הגה의 의미를 더욱 분명하게 설명해 줄 것이다.

והגיתי בכל־פעלך // ובעלילותיך אשיח

또 주의 모든 / 일을 / 묵상하며(הגה)

주의 행사 / 를 / 깊이 생각하리이다(שיח) (3+3) 「개역」

또 주의 모든 / 일을 / 작은 소리로 읊조리며(הגה)

주의 행사 / 를 / 낮은 소리로 되뇌이리이다(שיח) (3+3) 「개역 개정」

「개역」의 “묵상하며”는 얼핏 보기에는 “깊이 생각하리이다”와 매우 잘 조화를 이루는 것으로 보인다. 그러나, 77편이 말하는 [내가] “깊이 생각하리이다”(אשיח)가 정적주의(靜寂主義)를 대변한다고 보고, 따라서, 그 평행어인 הגה를 “묵상하다”로 이해하는 것은, 기본적으로, 오역(誤譯)으로 보인다.

שיח의 의미는, 그러나, 정적주의적 명상 / 묵상 행위를 포함하고 있는

것은 아니다. 이 말은 “깊이 생각하다”는 의미와 함께, “말하다, 탄식하다, 노래하다”의 의미도 갖고 있다. 그래서, 다후드(M. Dahood)는 여기서 “speak”를 뜻하는 후기 히브리어와 아람어의 의미가 נָשַׁח에 더 잘 부합한다고 보았으며, 시편 77편 11-12[12-13]절의 모든 동사들(zkr, hgh, syh)은 모두 “소리로 들을 수 있는 행위”(audible activity)를 묘사하고 있다고 보았다. 실제로, נָשַׁח가 사용되고 있는 시편 시들의 문맥은 그 의미가 모두 “소리로 들을 수 있는 행위”를 가리키고 있었다. 즉 55편 2[3]절(탄식하다), 55편 17[18]절(탄식하다), 69편 12[13]절(비난하다), 77편 3[4]절(불안하다), 105편 2절(말할찌어다 \* 「개역」과 그 개정판은 모두 “묵상할지어다”라는 각주를 붙이고 있다)은 모두 “낮은 소리로 말하는 어떤 행위”를 가리키고 있다. 그러므로, 시편 77편 12[13]절에 나타나고 있는 두 동사, 즉 נָגַח와 נָשַׁח의 동의 평행 관계는 모두 소리로 들을 수 있는 행위(audible activity)를 가리킨다고 볼 수 있으며, 따라서, נָגַח는 “묵상하다”보다는 “작은 소리로 읊조리다”로, 그리고 נָשַׁח는 “깊이 생각하리이다”보다는 “낮은 소리로 되뇌이리이다”로 옮기는 것이 더 적합하다고 결론 내릴 수 있을 것이다.

이상 (a), (b)의 검증을 통하여, 우리는 시편 1편 2절에 나타나는 נָגַח의 의미는 “묵상하다”의 의미보다는, 그 의성법적(onomatopoetic) 기능에 따라 “작은 소리로 읊조리다”로 번역하는 것이 더 타당하다고 보았다. 즉 시편이 지닌 “낭송”의 제의적 기능은 — 비록 시편 1편이 비제의적(非祭儀的) 지혜시로서 양식 분류된다고 하더라도 — 이스라엘적 전승에서는 “묵상”의 경건 행위보다는 “작은 소리로 읊조리는 낭송”의 경건 행위가 이스라엘적 신앙 전통에 더 부합하다는 것을 증거해 주었던 것이다. 그러나, 우리는 시편 1편이 한국 교회에 끼친 영향력과 그리고 율법 묵상과 시편 묵상의 경건이라는 것이 마치 하나의 중요한 신앙 전통으로서 존재하고 있었던 것인 양 믿어온 기독교 교회 현실 때문에, 번역본의 텍스트에는 “묵상하는도다”라는 말을 그대로 두기로 하고 각주(脚註)에서 그 히브리말 원의(原義)를 밝히기로 하였던 것이다.

(3) נָגַח를 번역하는 일과 함께, 우리는 시편 1편 3절<sup>b</sup>의 לָבַב(nāvel)이 갖고 있는 통상적 의미(“시든다”, “마른다”, “떨어진다”; wither, fall, fade ...)의 배후에는 “불멸”(不滅; immortality)에 관한 가나안 종교의 신앙이 자리 잡고 있다는 사실을 발견하는 신학적 결실도 또한 거두기도 하였다.

히브리어 nāvel 동사는 “가라앉다, 침몰하다, 내려가다”는 의미를 갖고

있으나, 그 앓수르적 동계 언어는 “떨망시키다”, 아랍어의 경우는 “죽는다”는 의미까지 함유하고 있다. 특히, 가나안 종교원경(Ugarit 원경)의 한 단편 자료는(cf. C. Virolleaud, 1963) “호론(Horon) 신(神)이 그가 심은 한 나무, 즉 ‘죽음의 나무’(š mt)라는 타마리스크(tamarisk) 나무를 심어 둔 그 광야로 추방을 당한 것”에 관해서 보도해 주고 있다. 따라서 “lō yivbôl” (로·입볼 ; never wither, never die)의 관념은 “불멸” 또는 영생 관념을 지니고 있는 한 나무에 관한 한 상징 언어로서 이해할 수 있다는 것이다. 이 사실은, 놀라움게도 기원전 2세기까지는 구약의 세계로부터 불멸 또는 부활 신앙 같은 것을 발견할 수 없다고 보아 온 전통적인 학문적 전제에 대한 한 결정적 도전으로 이해할 수 있다(특히 5절의 “심판의 자리” 그리고 “의인들의 모임”에 관한 표현들의 가나안 신화적 영향을 고려한 불멸/부활 사상의 유입에 관한 Dahood의 논의들은 가히 하나의 신선한 충격이라고 아니할 수 없다).

(4) 시편의 「개역 개정본」은, 지나치게 경직(硬直)된 고풍(古風)스러운 언어들의 경우에서는, 그 의미를 변경시키지 않는 범위 안에서 단호하게 개정의 칼을 대었다. 예컨대, 우리가 늘 자연스럽게 읽어 오고 또 매우 익숙해 있었던 “거(居)하다”라는 표현은 그 원어가 𐤒𐤓인 경우는 “머물다”라고 개정하였다(시 5:4[5] ; 15:1 등등). 𐤑𐤔의 경우는 대체로 “앉다”로 옮겼으나, 그러나, 문맥을 따르는 융통성을 보였다.

“광명”은 “빛”으로, “화광”은 “불빛”으로, “백수”는 “백발”로, “변박”은 “변론”으로, “대사”는 “큰 일”로, “종적”은 “발자취”로, “연고”는 “때문”으로 “무시로”는 “항상”으로, “어미”와 “아비”는 “어머니”와 “아버지”로 고쳤다. 이러한 예 이외에도 많은 부분에서 이와 같은 개정의 손길이 작용하였다.

「개역」 성서의 일반적 성격과는 맞지 않게, 마치 “리듬”을 고려하지 않는 듯이, 많은 곳에서 시적(詩的) 울동(律動)을 깨뜨리는 어색한 “준 말”들이 나타난다(필자는 그 원인을 알아낼 수 없었다). 예컨대, “당케하다” → “당하게 하다”, “낭패케 하다” → “낭패하게 하다”, “정죄치” → “정죄하지”, “지체치” → “지체하지” 등등이 그것이다. 이러한 “줄인 말” 사용은 (매우 많음), 주목할 만하게도, 시(詩)의 울동까지 깨뜨리고 있었다.

「개역」 : 내 생명을 찾는 자로 부끄러워 수치를 당케 하시며

나를 상해하러는 자로 물러가 낭패케 하소서. (시 35:4)

개정 : 내 생명을 찾는 자들이 부끄러워 수치를 당하게 하시며

나를 상해하러 하는 자들이 물러가 낭패를 당하게 하소서. (시 35:4)

### 3. 나오는 말

완벽한 개정은 불가능하였다. 특히, 시편의 경우, 그 평행법적 특성과 운율 형식은 가능한 한 깨뜨리지 않는 범위 안에서 번역의 개선(改善)에 최선을 다하였다. 무엇보다, 가급적, 언어의 통일성을 기하려고 하였다(이 부분에서는 히브리어 Concordance의 도움이 컸다). 그러나, 우리가 컴퓨터 역할은 할 수 없었다. 아마도, 통일성의 결여가 여전히 일어나는 곳은 후일, 재개정 또는 교정 재판이 나올 때 전산 시스템을 통하여 완벽하게 바로잡아질 것을 기대한다.

아마도, 독자들 중에는 무엇이 개정되었는지 모르겠다는 생각을 하는 분들도 계실 것이다. 역설적 표현일지는 몰라도, 독자들에게 그러한 느낌이 들 정도로 개정의 외적 흔적이 크게 드러나지 않도록 개정하는 것이 우리 감수자들의 의도였고 그것이 또한 다름 아닌 매우 큰 수고를 동반한 대견스러운 개정 감수의 자세였다고 자임(自任)해 본다.

# 땅의 추수

-요한계시록의 신학 일고1)

조병수

(염광교회 목사 신약학)

## 1. 도입

1983년부터 10년 동안이나 작업한 “개역 개정” 원고는 요한계시록 14장 16절의 “구름 위에 앉으신 이가 낫을 땅에 휘두르매 곡식이 거두어지니라”는 구절을 전혀 손대지 않은 채<sup>2)</sup> 개역 개정 감수 위원회로 넘어왔다. 나는 개정 감수 위원회에 “곡식이 거두어지니라”를 “땅이 거두어지니라”로 교정할 것을 제안하였다. 개정 감수 위원회는 나의 의견을 따라 이 구절을 “구름 위에 앉으신 이가 낫을 땅에 휘두르매 땅의 곡식이 거두어지니라”(밑줄 부분은 소문자로 표기되었음)로 개정하였다. 사실상 원문에는 “땅이 거두어지니라(ἐθελπισθη ἡ γῆ)”로 되어 있지만, 이렇게 번역하면 의미를 전달하기에 부족하다 싶어 “곡식이”를 소문자로 첨가하였다. 이렇게 바로 잡을 때 요한계시록이 말하고자 하는 중요한 한 가지 신학적인 내용이 드러난다. 그것은 요한계시록의 우주론 속에 들어 있는 “땅의 신학”이다. 이 글은 요한계시록의 우주론 전체를 살펴 보는 것을 목적으로 삼지 않는다. 이 글의 목적은 단지 요한계시록에서 “땅”이 어떤 방식으로 이해되고 있는지를 살펴 보는 것으로 제한된다.

요한계시록은 땅을 시작 부분(1:5)과 거의 마지막 부분(21:24)에서 언급함으로써 어떤 중요성을 암시하고 있다. 더 나아가서 땅이 요한계시록에서 중요한 위치를 차지하고 있다는 사실은 어휘의 빈번한 사용에 의하여

1) 이 글을 1993년 8월 16일부터 1997년 6월 28일까지 4년 동안 매주 토요일과 여러 차례의 집중 감수 합숙 기간으로 157회나 헌신적으로 신실하게 모였던 “성경전서 개역한글판 개정 감수위원회”의 감수위원들, 곧 감수위원장 이상훈 박사를 비롯하여 강성찬, 강홍복, 김영백, 김이근, 김중은, 도한호, 박병진, 박재택, 배제민, 엄현섭, 오택근, 이대용, 최의원 감수위원들께 드린다.

2) 사실 “개역 개정” 원고가 한 가지 손댄 부분이 있기는 한데, 그것은 한자 穀食을 한글 “곡식”으로 바꾸도록 제안한 것이다.

도 쉽게 입증된다. 요한계시록에는 “땅”이 모두 82번 사용되었다<sup>3)</sup>. 게다가 땅을 가리키는 지시대명사까지 포함하면 그 사용 빈도수는 훨씬 더 늘어난다.<sup>4)</sup> 이것은 신약 성경에서 요한계시록이 “땅”이라는 명사를 가장 많이 사용한 것을 의미한다. 이런 의미에서 요한계시록은 특별한 “땅의 신학”을 가지고 있다. 요한계시록 연구에 있어서 이 문제를 취급하는 것은 중요한 일이다.<sup>5)</sup> 이 글은 우선 요한계시록이 땅을 중심으로 어떤 우주론을 전개하는지 개요적으로 고찰하고, 이어서 땅의 성격을 어떻게 규정하는지 구체적으로 고찰한다.

## 2. 요한계시록에서 우주론의 개요

요한계시록에는 땅을 중심으로 여러 가지 우주적인 구성 요소가 합성적으로 표현된다. 구성 요소와 관련하여 살펴볼 때 요한계시록의 우주론은 다음과 같이 세 가지 형식으로 정리된다: 이중적 형식, 삼중적 형식, 사중적 형식.<sup>6)</sup>

### 2.1. 이중적 형식

요한계시록에서 가장 간단한 우주론의 형식은 하늘과 땅의 이중적인 형식이다. 하늘과 땅은 처음의 것과 나중의 것으로 선명하게 구분된다(21:1). 하늘과 땅은 함께 하나의 실재를 구성하고 있기 때문에 땅은 분리할 수 없이 하늘에 연결된다.<sup>7)</sup> 땅은 하늘 없이 이해될 수가 없다. 요한계시록에서 하늘의 대비체인 땅은 자주 하나님의 대적자들의 공격 대상으로 묘사된다(12:4; 13:13). 그러나 땅은 하늘에서 내려온 천사의 영광으로 환하게 될 것이다(18:1). 땅은 부정적인 성격과 긍정적인 성격을 나란히 가지고

3) 계 12:16에는 땅이 두 번 사용되었는데, 둘째 것은 사본상 논쟁의 대상이 된다. 특히 P47은 이것을 가지고 있지 않다.

4) Vgl. W.F.Moulton/A.S.Geden/H.K.Moulton, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1978, 5th ed., 163.

5) 이 문제를 취급한 글들은 이 논문의 끝에 있는 참고문헌을 참조하라.

6) Gegen E.Dinkler, "Weltbild. III. Im NT", *RGG* (3. Aufl.), 1619. 그는 요한계시록에 단지 두 가지 우주론, 즉 이중적 또는 삼중적인 우주론이 나온다고 생각한다. Vgl. H.Sasse, "vñ, ἐπιτελειος", *TWNT* 1, 677. Sasse는 요한계시록 우주론에서 세 가지 형식을 알고 있다.

7) Vgl. Sasse, "vñ, ἐπιτελειος", 677; Minear, "Cosmology", 25f.,27.

있다. 하지만 두 가지 성격을 병행적으로 가지고 있는 처음 하늘과 처음 땅은 결국 사라지고(20:11; 21:1), 새 하늘과 새 땅이 도래할 것이다(21:1).

## 2.2. 삼중적 형식

요한계시록의 우주론의 삼중적인 형식은 두 가지로 나타난다. 첫째로 “하늘에나 땅 위에나 땅 아래에”(5:3)<sup>8)</sup>라는 구조이다. 이것은 분명히 출애굽기 20장 4절(“너를 위하여 새긴 우상을 만들지 말고 또 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅에 있는 것이나 땅 아래 물 속에 있는 것의 어떤 형상도 만들지 말라”)에 근거하는 표현일 것이다. 그렇다면 “땅 아래”라는 표현은 단순히 바다에 대한 다른 말로 이해할 수 있다. 이것은 다음의 두 번째 삼중적인 형식에서 일치성을 보여준다. 둘째 삼중적인 형식은 하늘과 땅과 바다(7:1,2,3; 10:2,5,6,8; 11:6; 12-13장; 특히 12:12)라는 구조이다. 이때 땅은 통일체적인 덩어리로서 바다에 의하여 둘러싸이고 바다 위에 떠 있는 견고한 육지 전체로 파악된다.<sup>9)</sup> 그런데 요한계시록에서는 하늘이 긍정적으로 이해되는 반면에 땅과 바다는 부정적으로 이해된다(12:12). 땅과 바다는 마귀가 지배하는 곳이기 때문이다.

## 2.3. 사중적 형식

사중적인 형식도 두 가지로 나타난다. 첫째는 하늘 위, 땅 위, 땅 아래, 바다 위이다(5:13). 둘째는 하늘과 땅과 바다와 강이다(8:7-12; 14:7; 16:2-9).

## 3. 요한계시록에서 땅의 성격

요한계시록에서 하나님은 근본적으로 우주 전체를 만드신 분으로 이해된다. 하나님은 “하늘과 그 가운데 있는 물건이며 땅과 그 가운데 있는 물건이며 바다와 그 가운데 있는 물건을 창조하신 이”(10:6)이며, “하늘과 땅과 바다와 물들의 근원을 만드신 이”(14:7)이다. 하나님은 하늘과 땅과 바다에 있는 모든 피조물의 찬송의 대상이다(5:13). 따라서 땅은 우주의 다른 요소들과 마찬가지로 하나님의 창조물이다. 이러한 의미에서 하나님

8) 이와 비슷한 용례는 빌 2:10에서도 엿보인다.

9) Vgl. Sasse, “*vñ, ἐπιτελειος*”, 677.

은 “하늘의 하나님”(ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, 11:13)이시며, “땅의 주님”(ὁ κύριος τῆς γῆς, 11:4)이다. 이렇게 볼 때 땅의 존재는 하나님의 창조 의지에 의존하며, 절대적인 시작과 절대적인 종말에 의하여 제한된다.<sup>10)</sup> 더 나아가서 땅은 하나님께서 인간에게 주신 처소이다(16:18). 그런데 요한계시록은 하나님의 창조물이며 인간의 거주지인 땅에 대하여 부정적인 의미와 긍정적인 의미를 함께 제시한다. 이 두 가지 성격을 살펴 보자.

### 3.1. 땅의 부정적인 성격

요한계시록은 땅의 부정적인 성격을 다음과 같이 여러 가지 방식으로 설명한다.

#### 3.1.1. 땅과 사탄

땅에 대한 부정적인 의미는 무엇보다도 땅이 하나님의 대적자들에 의하여 지배를 받는다는 점에서 보여진다. 첫째로 땅은 하늘에서 내어쫓긴 하나님의 대적자인 사탄과 용이 지배한다(12:9,13). 둘째로 땅은 무저갱에서 올라온 황충들에 의하여 손상을 당한다(9:3-4). 셋째로 “은 땅이 짐승을 따른다”(13:3,11,12). 이렇게 하여 “땅 위에 거주하는 자들”<sup>11)</sup>이 사탄의 수하에 들어간다. 이들은 한 마디로 말해서 “땅을 망하게 하는 자들”(11:18)이라고 불린다.

#### 3.1.2. 땅과 음녀

땅은 음녀의 음행으로 말미암아 더럽혀진다(19:2). 음녀는 이미 요한계시록 17장에서 언급되었다. 음녀는 일반적으로 로마제국을 상징한다.<sup>12)</sup> 음녀는 땅의 가증한 것들의 어머니기 때문에(17:5) 땅을 가증한 것들로 채운다. “가증한 것들(βδελύγματα)”은 다니엘 9장 27절, 11장 31절, 12장 11절에 근거하는 표현이다.<sup>13)</sup> 이것은 아마도 온 세상의 우상 숭배가 로마에

10) Sasse, “γῆ, ἐπιγεια”, 678.

11) “땅 위에 거주하는 자들”에 대하여는 아래의 논의를 참조하라.

12) 음녀의 정체에 대하여는 Böcher, *Johannesapokalypse*, 87-96에 진술된 여러 학자들의 견해에 대한 요점을 보라. 특히 그의 견해는 95f.에서 볼 수 있다.

13) 막 13:14도 같은 경우이다.

집결한 것을 의미하는 것 같다.<sup>14)</sup> 이렇게 요한계시록은 땅을 부정적인 시각에서 이해한다.

### 3.1.3. 파괴와 진노의 대상

땅에 대한 세 번째 부정적인 의미는 땅이 파괴와 진노의 대상이 된다는 점에서 발견된다. 일곱 인의 환상에서 둘째 생물의 호령에 따라 붉은 말 탄 자가 땅에서 화평을 제하고(6:4), 또한 넷째 생물의 호령에 따라 청황색 말 탄 자가 땅의 4분1을 죽인다(6:8). 일곱 나팔의 환상에서는 첫째 나팔을 부니 땅의 3분1이 타 버린다(8:7). 일곱 인이 개봉되기 직전에 성도의 기도를 담았던 향로가 땅에 쏟아진다(8:5). 이것은 일곱 대접의 환상에서도 마찬가지로 언급된다(16:1-2). 첫째 천사가 대접을 땅에 쏟았을 때 짐승의 표를 받은 사람들과 그 우상에게 경배하는 사람들에게 악하고 독한 종기가 생겼다.

## 3.2. 땅의 긍정적인 성격

그런데 요한계시록은 땅의 부정적인 성격과 함께 땅의 긍정적인 성격을 제시한다. 그것은 다음과 같이 여러 가지 면에서 설명된다.

### 3.2.1. “땅의 왕들(οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς)”

요한계시록은 여덟 번 “땅의 왕들”(1:5; 6:15; 17:2,18; 18:3,9; 19:19; 21:24)을 언급한다. 여기에 “온 세상의 왕들”(16:14)이라는 용법을 더 할 수 있다. 땅의 왕들은 자주 다른 사람들과 연계된 상태에서 언급된다. 예를 들면 왕족들과 함께(6:15; 참조. 18:23), 또는 땅의 상인들과 함께 언급된다(18:3; 참조. 18:11). 일견하기에는 요한계시록이 땅의 왕들을 부정적인 면에서 언급하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 땅의 왕들은 이런 인물들과 함께 음녀 바벨론과 음행함으로써(17:2; 18:3) 음녀에게 지배를 당하며(“땅의 왕들에게 왕권을 가진 큰 성” 17:18) 그리스도를 대적하기 때문이다(19:19). 실제로 땅의 왕들은 음녀의 멸망을 슬퍼하는 것으로 나타난다(18:9). 그러나 요한계시록은 땅의 왕들을 아주 긍정적으로 평가한다. 예수 그리스도는 땅의 왕들의 통치자이시다(1:5). 땅의 왕들은 마지막에 자기의 영광을

14) Bousset, *Offenbarung*, 405.

가지고 새 예루살렘에 들어가게 된다(21:24). 여기에서 먼저 땅의 왕들이 누구인가를 살펴 보고 또한 땅의 왕들의 통치자가 무엇을 의미하는지 살펴본다.

### (1) “땅의 왕들”의 정체

첫째로 살펴 보고자 하는 것은 “땅의 왕들”의 정체이다. 땅의 왕들은 누구인가? 로마이어는 땅의 왕들이 귀신 세력을 의미한다고 생각한다.<sup>15)</sup> 그는 요한계시록 1장 5절의 “땅의 왕들”을 요한계시록 16장 14절, 16절의 “은 세상의 왕들”과 연계성에서 이해한다. 그는 요한계시록 16장 16절의 아마겟돈 - 그는 이것을 갈멜로 단정한다 - 은 “악한 영들의 회집 장소 (der gleichsam providentielle Versammlungsort der bösen Geister)”라고 생각하여, “은 세상의 왕들”은 고린도전서 2장 8절에 나오는 아르콘테스 투 아이오노스 투투(ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τοῦτου)와 같은 존재로 즉 “귀신 세력”으로 이해해야 한다고 주장한다.<sup>16)</sup> 그러므로 요한계시록 1장 5절의 “땅의 왕들”도 귀신 세력을 의미한다는 것이다. 로마이어는 또한 요한계시록 17장이 전체적으로 “마귀 신화”에 연결되는 것으로 생각하여 요한계시록 17장 9절, 18절을 모두 같은 방식으로 해석한다. 그는 특히 “땅의 왕들”은 일곱 왕(계 17:10)과 열 왕(계 17:12)의 총합으로서, 그 숫자들은 모두 영지주의(만다교)의 영향을 받은 것으로 생각한다. 이것들은 별들로서 “세상의 통치자들(ἄρχοντες τοῦ κόσμου)”이다. 그러므로 “왕들”은 “본래 마귀적인 인물들의 합리적으로 이해시킨 것(eine Rationalisierung ursprünglich dämonischer Gestalten)”이거나, 좀 더 가능한 것은 “마귀적 존재들(dämonische Mächte)”이다.

하지만 로마이어의 해석에는 문제가 있다. 첫째로 그는 요한계시록을 영지주의 문서와 쉽게 연결시키는 근거가 무엇인지 설명하지 않는다. 둘째로 만일에 요한계시록이 영지주의 문서와 연결되어 있다면, 왜 요한계시록은 용어 사용에 있어서 “땅의 왕들”을 나타내기 위하여 처음부터 영지주의 문서의 용어인 아르콘테스(ἄρχοντες)를 쓰지 않고, 바실레이스

15) Lohmeyer, *Offenbarung*, 10,137.

16) 이런 주장의 가당성에 대하여는 다른 의견들을 참조할 필요가 있다. 고전 2:6-8에 나오는 “이 세상의 통치자들”에 대한 몇 가지 논문들의 목록은 나의 논문 “고전 2:6-16의 πνεῦμα와 πνευματικός”, in: 하나님의 말씀은 영영히 서리라 (주토 최의원 박사 신학교육 40년 기념 논문집), 서울: 「크리스찬다이제스트」 1997, 344, 각주 2번을 참조하라.

(βασιλεῖς)를 쓰는가 설명할 수 없다. 셋째로 같은 요한계시록 17장에서 2절의 “땅의 왕들”이나, 2절의 “땅에 거주하는 자들”과 8절의 “땅 위에 거주하는 자들”, 5절의 “땅의 음녀들”은 분명히 역사적인 인물들을 가리키는데, 왜 18절의 “땅의 왕들”만은 영적 존재로 이해해야 하는지 설명할 수 없다.

오히려 요한계시록에 나오는 “땅의 왕들”은 지상적인 정치적 통치자들을 의미하는 것으로 보는 것이 타당하다.<sup>17)</sup> 특히 이것을 잘 입증해 주는 구절은 요한계시록 6장 15절이다. 이 구절에서 땅의 왕들은 왕족들, 장군들, 부자들, 강한 자들, 모든 종들, 자유인들과 함께 굴과 산과 바위 틈에 숨는 것을 설명하는데, 이것은 실제적인 인물들을 묘사하고 있는 것이다.

(2) “땅의 왕들의 통치자(ὁ ἄρχων)”(1:5)

둘째로 살펴 보고자 하는 것은 “땅의 왕들의 통치자”(1:5)의 의미이다. “땅의 왕들의 통치자”라는 말로 요한계시록은 무엇을 의미하는가? 이 구절에 기독교론적인 진술이 나온다. 그리스도는 세 가지 명칭으로 불린다. 첫째로 그리스도는 “충성된 증인”이며, 둘째로 “죽은 자들 가운데서 먼저 나신 자”이며, 셋째로 “땅의 왕들의 통치자”이다.

문맥상 이 세 가지 명칭은 요한계시록 1장 4절의 성부에 대한 세 가지 명칭(“계신 이, 계셨던 이, 오실 이”)에 병행하는 것으로 생각할 수 있다.<sup>18)</sup> 단지 문제가 되는 것은 성부와 성자 사이에 들어 있는 “일곱 영들”인데, 왜 일곱 영들에게는 이와 같은 삼중적인 칭호가 사용되지 않는지 알 수가 없다.

이 기독교론적인 삼중적 칭호는 칠십인역 시편 88편(마소라 시 89편)을 배경으로 한다.<sup>19)</sup> “충성된 증인”은 시편 88편 38절(칠십인역)의 로 마르투스엔 우라노 피스타스(ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός)를, 처음 난 자와 땅의 왕들의 통치자는 시편 88편 28절(칠십인역)의 프로토포콘 테사마이 아우톤(πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν)과 휩셀론 파라 토이스 바실룻신 테스 게스(ὁὖν ἡλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς)를 암시한다. 본래 시편 88편의 내용

17) Vgl. Karrer, *Johannesoffenbarung als Brief*, 119; Bauckham, *Climax*, 242: “Since they are subject to Rome (17:18), they are not only Rome’s client kings, but all the local classes of the Roman Empire”.

18) Vgl. Kraft, *Offenbarung*, 32: “Aus formalen Gründen, wegen der Dreigliedrigkeit des Gottesnamens, sind auch dem Namen Jesu Chriti drei Prädikate beigegeben”; Lohmeyer, *Offenbarung*, 10.

19). Bousset, *Offenbarung*, 187.

들은 하나님께 관계된 말들인데, 요한은 이것을 메시아적으로 해석하고 있는 것이다.<sup>20)</sup> 일반적으로 이 구절을 해석하는 사람들은 사도신경의 제2항을 연상시키는 “작은 기독론”을 발견한다.<sup>21)</sup> “충성된 증인”이라는 표현으로 그리스도의 고난을 이해한다고 생각하며,<sup>22)</sup> “먼저 나신 자”라는 말은 그리스도의 부활을 의미한다고 생각한다. 이렇게 볼 때 “땅의 왕들의 통치자”라는 표현은 자연스럽게 그리스도의 승귀로 이해될 것처럼 보인다. 그러나 “땅의 왕들의 통치자”라는 표현은 단순히 승귀를 가리킬 뿐만 아니라 성부의 우편에 계신 그리스도의 현재적인 통치를 가리킨다고 보는 것이 옳다. 요한계시록 전반에 걸쳐 그리스도의 승귀에 대한 암시(11:12; 12:5)에도 불구하고 그리스도의 천상에서 지상 통치가 자주 언급된다는 점에 주의를 기울여야 한다(계 5:6,13; 7:9f. 등등). 그리스도는 땅의 모든 왕들을 다스리는 현재적인 통치자이다. 이러한 의미에서 그리스도는 “땅의 주님(ὁ κύριος τῆς γῆς, 11:4)”이다.

동시에 “땅의 왕들의 통치자”라는 표현은 이후에 요한계시록 17장 14절과 요한계시록 19장 16절에 나오는 “주들의 주, 왕들의 왕”이라는 그리스도의 칭호를 미리 예시하는 것이다.<sup>23)</sup> 물론 “주들의 주, 왕들의 왕”이라는 기독론적인 칭호는 만국에 대한 그리스도의 현재적인 통치 사상을 넘어 사탄에 대한 그리스도의 종말론적인 승리 사상으로 연결된다. 이 구절(계 17:14)에 나오는 기독론적인 칭호는 다니엘 4장 37절(칠십인역)의 신적 칭호에 기원을 가진다.<sup>24)</sup> 그렇다면 요한계시록은 다니엘 4장에서 바벨론 왕에 대한 하나님의 존엄한 승리를 말세의 원수에 대한 그리스도의 존엄한 승리에 대한 모형론적인 예언으로 생각하고 있는 것이다.<sup>25)</sup> 한 마디로 말해서 이 구절은 어린양의 절대적인 신성과 왕권을 표시한다. 요한계시록에 의하면 예수 그리스도는 결국 땅의 왕들까지도 인정하게 될(계 21:24) 세상 통치권을 이미 충분히 가지고 있다. 예수 그리스도는 그들의 통치자이다.<sup>26)</sup> 땅의 왕들은 새로운 예루살렘으로 영광을 수입함으로써 하나님

20) Bousset, *Offenbarung*, 187.

21) Lohmeyer, *Offenbarung*, 10; Kraft, *Offenbarung*, 32f.

22) Kraft, *Offenbarung*, 32: “Mit der Zeugenschaft - “Zeuge” ist prophetischer Würdetitel - ist das prophetische Leiden untrennbar verbunden”.

23) Vgl. Bousset, *Offenbarung*, 188.

24) Mit Recht Beale, “Origin”, 618-620.

25) Beale, “Origin”, 619.

26) Karrer, *Johannesoffenbarung als Brief*, 119. 그러나 Karrer는 어떻게 땅의 왕들이 그리스도를 대적하다가 그리스도를 찬양하게 되는지 설명하지 못한다.

과 예수 그리스도께 귀속되며 종속될 것이다.

바로 여기에서 한 가지 중요한 사실이 결정된다. 그것은 요한계시록이 세상 통치와 관련하여 어떤 면에서 이원론을 인정하지 않는다는 점이다. 예수 그리스도는 땅의 왕들의 통치자로서 공간적으로는 세계적인, 시간적으로는 영원한 권세를 소유한다. 이렇게 함으로써 예수 그리스도는 기독교 공동체를 위한 의미뿐만 아니라<sup>27)</sup> “세상, 즉 대적자들을 포함하는 인류 전체를 위한 의미(seine Bedeutung für die Welt, für die Gesamtheit der Menschen inklusive seiner Gegner)”<sup>28)</sup>를 가진다. 이 때문에 예수 그리스도에게 영광과 권세가 돌려진다(계 5:12). 이런 이 영광과 권세는 적대자들에게도 주어질 수 없는 것이다. 이렇게 하여 요한계시록은 반이원론적인 성격을 확립시킨다.<sup>29)</sup>

### 3.2.2. 땅 위에 거주하는 자들

요한계시록에서 “땅 위에 거주하는 자들(οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς)”이라는 표현이 아홉 번 나온다(3:10; 6:10; 8:13; 11:10 bis; 13:8; 14 bis; 17:8). 이와 비슷한 표현으로 “그(= 땅) 안에 거주하는 자들(οἱ ἐν αὐτῇ κατοικοῦντες)”이 한 번 나오며(13:12),<sup>30)</sup> “땅에 거주하는 자들(οἱ κατοικοῦντες τῆν γῆν)”이 한 번 나온다(17:2).

요한계시록에서 일반적으로 이 표현법들은 부정적인 의미로 사용된다.<sup>31)</sup> “땅 위에 거주하는 자들”은 온 세상을 시험하는 시험에 빠질 것이다

27) 그리스도는 성도를 왕으로 삼는다 (계 5:10).

28) Karrer, *Johannesoffenbarung als Brief*, 120.

29) Gegen Satake, “Kirche und feindliche Welt”는 계시록에서 인간 세상의 이원론적인 입장을 추정하지만 잘못이다 (vgl. Karrer, *Johannesoffenbarung als Brief*, 120, Anm. 55).

30) 이것은 사실상 “땅과 그 안에 거주하는 자들” (τῆν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας)에 들어 있는 표현으로 계 12:1에 나오는 “하늘과 그 안에 거주하는 자들” (οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες)에 대조되는 내용이다. 참조. 13:6의 “그의 장막, 하늘에 거하는 자들”.

31) Vgl. Minear, “Cosmology”, 28: “In every case these dwellers are servants of the evil powers of the first heaven”; Satake, “Kirche und feindliche Welt”, 329, Anm. 1: “οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς wird in der Apk als ein Terminus gebraucht, der die Gott und dementsprechend auch der Kirche feindlich gegenüberstehenden Menschen im allgemeinen bezeichnet...”. Satake는 이 용어가 부정적인 의미로 사용되는 것을 다음과 같이 입증한다. 첫째로 요한계시록은 “땅에 거주하는 자들”에게 회개의 기회를 고려하지 않는다 (330ff.). 둘째로 요한계시록에 의하면 “땅에 거주하는 자들”은 성도들에 대하여 적대적인 관계에 있다 (334f.). 셋째로 “땅에 거주하는 자들”에게는 보복이 주어진다

(3:10). 이들은 순교자들의 피를 흘리는데 참여한다(6:10). 이들은 세 가지 화를 당하게 될 것이다(8:13). 이들은 두 증인의 원수이다(11:10). 이들은 첫째 짐승을 경배한다(13:8,14; 17:8). 또한 “땅 안에 거주하는 자들”은 둘째 짐승을 경배하도록 사주받는다(13:12). “땅에 거주하는 자들”은 음녀가 주는 음행의 포도주에 취한다(17:2). 한 마디로 말해서 이 표현들은 “짐승의 보편적인 경배와 바벨론에 의한 땅의 보편적인 부패를 지시하기 위하여”<sup>32)</sup> 사용되었다. 이러한 내용은 시편 2편 1-9절을 배경으로 삼고 있다.<sup>33)</sup>

그러나 요한계시록은 땅의 거주자들에 대하여 이러한 부정적인 입장과 함께 땅의 거주자들에 대한 긍정적인 입장을 병행시킨다.<sup>34)</sup> 땅의 거주자들에 대한 긍정적인 입장은 특히 요한계시록 14장 6절에 나오는 “땅 위에 앉은 자들(τοὺς καθημένους<sup>35)</sup> ἐπὶ τῆς γῆς)”<sup>36)</sup>이라는 표현에서 잘 드러난다. 이 표현법은 짐승의 경배자들을 의미하지 않고 회개를 촉구하며 하나님을 경배할 것을 요구하는 영원한 복음의 청취자들을 의미한다.<sup>37)</sup> 이들은 영원한 복음의 대상자들이다.

요한계시록 14장 6-7절에 들어 있는 구약의 암시를 살펴 보면 영원한 복음의 대상자들이 누구인지 알 수 있다. “영원한 복음<sup>38)</sup>을 선포하다(εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι<sup>39)</sup>)”라는 구절은 시편 96편 2b절을 암시한다.<sup>40)</sup> 시편 96편은 모든 나라의 회개를 소망하는 것으로서 이것은 요한계시록에게도 중요한 것이다. 시편 96편은 예루살렘과 유다에 대한 하나님의 통치뿐 아니라 모든 나라에 대한 하나님의 통치를

(335ff.). 이러한 의미에서 Satake는 요한계시록의 본론 (4-22장)에서 성도와 세상 사이에 철저한 이원론이 발견된다고 주장한다.

32) Bauckham, *Climax*, 240.

33) Bauckham, *Climax*, 241.

34) Minear, “Cosmology”, 28ff.가 땅의 거주자들에 대하여 단지 부정적인 면만을 발견하는 것은 옳지 않다. 그는 “땅에 앉은 자들”이라는 표현에는 주의를 기울이지 않는다 (아래 논의 참조). 또는 그는 계 14:7-20에 나오는 추수를 모두 부정적인 것으로만 이해한다 (30, 아래 논의 참조).

35) 물론 καθημένους 대신에 κατοικούντας를 취한 사본들도 있다 (대표적으로 알렉산드리아 사본).

36) 개역의 “땅에 거하는 자들”을 개역 개정은 단지 “땅에 거주하는 자들”이라고 개정하였다.

37) Bauckham, *Climax*, 241.

38) Hapax legomenon.

39) εὐαγγελίσαι는 계 10:7에 한번 더 나온다.

40) Bauckham, *Climax*, 286f.

선포한다. 실제로 요한계시록에서 영원한 복음의 대상자들은 “모든 나라와 족속과 방언과 백성”(14:6b)이다.<sup>41)</sup>

요한계시록은 결국의 땅의 거주자들이 하나님의 대적자들로부터 하나님께로 돌아올 것을 기대하고 있다. 이것은 요한계시록의 중요한 주제들 가운데 하나이다.<sup>42)</sup> 이것은 여러 가지 내용에서 잘 입증된다. 땅의 거주자들의 회개는 첫째로 두 증인이 하늘로 올라간 후에 일어난 큰 지진에서 살아 “남은 자들이 두려워하여 영광을 하늘의 하나님께 돌렸다”(11:13)는 사실에서 입증된다. 이 남은 자들은 “땅 위에 거주하는 자들”(11:10) 중에 남은 자들이다.<sup>43)</sup> 여기에 “영광을 돌렸다”는 표현은 요한계시록에서 언제나 긍정적인 의미이다(참조. 4:9; 14:7; 16:9; 19:7). 이 표현은 회개를 의미한다.<sup>44)</sup> “요한의 언어에 있어서 두려움, 영광 돌림, 회개는 거의 동의어이다.”<sup>45)</sup> 또한 땅의 거주자들의 회개는 일곱 나팔의 환상에서 일곱째 천사의 나팔에 이은 하늘 큰 음성에서 입증된다. “세상의 나라가 우리의 주와 그의 그리스도의 나라가 되었다”(11:15). 이 노래는 분명히 세상의 나라가 하나님의 나라로 변화될 것을 알려준다. 마지막으로 땅의 거주자들의 회개는 요한계시록 15장 3-4절에 짐승과 그의 우상과 그의 이름의 수를 이기고 벗어난 자들이 부르는 모세의 노래(어린 양의 노래)를 보면 알 수 있다. 이 노래에 “모든 나라들이 와서 주께 경배하리이다”(15:4)는 내용이 있다. 하나님은 “나라들의<sup>46)</sup> 왕”(15:3)이시기 때문에 모든 나라들의 경배를 받는다. 결국 만국이 새 예루살렘에서 어린 양의 빛 가운데로 다니게 될 것이다(21:24,26).<sup>47)</sup> 새 예루살렘에는 만국을 치료하는 생명나무 잎사귀들

41) 이 사중적인 표현법은 계시록에 모두 일곱 번 나온다 (5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:16). 이에 대한 논의는 Bauckham, *Climax*, 326-337을 참조하라.

42) Bauckham, *Climax*, 242: “Revelation’s theme is the transfer of the sovereignty of the whole world from the dragon and the beast, who presently dominate it, to God, whose universal kingdom is to come on earth”.

43) Satake는 이 구절이 예루살렘 거주자들을 다루고 있다고 생각한다: “Allerdings handelt es sich hier um Bewohner Jerusalems” (“Kirche und feindliche Welt”, 331. Anm. 5). 그러나 이것은 잘못이다. 두 선지자가 죽임을 당한 곳이 예루살렘인 것은 맞다 (11:8!). 그러나 “남은 자들” (11:13)의 본체인 “땅 위에 거주하는 자들” (11:10)은 사실상 “백성들과 족속과 방언과 나라 중에서 나온 사람들” (11:9)임에 주의해야 한다.

44) Satake, “Kirche und feindliche Welt”, 331, Anm. 5는 이 구절에 *metanoia*라는 단어가 사용되지 않았기 때문에 이 행위는 회개와 관계가 없다고 생각한다. 그러나 이 주장은 옳지 않다.

45) Caird, *Revelation*, 140. 그의 논증을 위해서는 139f.를 보라.

46) εθνῶν 대신에 P47<sup>8</sup>\* 등은 αἰθῶν을 가지고 있다.

47) 만국의 하나님 경배와 새 예루살렘 입장은 시 86:9; 사 60:3,5,11을 배경으로 삼는다. Vgl. Bauckham, *Climax*, 241.

이 있다(22:2).

그러므로 요한계시록에는 “땅 위에 거주하는 자들”이 단지 부정적으로 뿐만 아니라 긍정적으로도 여겨지고 있다.

### 3.2.3. 땅과 성령(요한계시록 5장 6절)

요한계시록에는 성령과 관련하여 두 가지 표현법이 나온다. 하나는 “일곱 영들(τὰ ἑπτὰ πνεύματα)”이라는 표현이며,<sup>48)</sup> 다른 하나는 “영(τὸ πνεῦμα)”이라는 표현이다. 바우캄은 일곱 영을 온 세상과 관계하는 성령의 충만을 표상하는 것으로 생각하고, 영을 교회 안에서 성령의 활동을 의미하는 것으로 생각하여 둘을 예리하게 구분한다.<sup>49)</sup> 그러나 이렇게 예리하게 구분하는 것은 불가능하다. 일곱 영들은 요한계시록에 모두 네 번 언급된다(1:4; 3:1; 4:5; 5:6). 일곱 영들은 무엇보다도 삼위일체적인 연계성에서 이해가 된다. 놀랍게도 요한계시록은 삼위일체의 순서를 성부 - 성령 - 성자의 순서로 설명한다(1:4).<sup>50)</sup> 성령을 하나님과 그리스도 사이에 위치시킨 것은 성령이 하나님과 그리스도를 연결시키는 분이기 때문이다. 성령은 하나님과 그리스도의 연결이다.<sup>51)</sup> 따라서 성령은 하나님과 그리스도와의 관계에서 설명된다. 성령은 한 편으로는 성부의 보좌 앞에 존재한다(3:1; 4:5). 이러한 의미에서 성령은 “하나님의(τοῦ θεοῦ) 일곱 영들”(3:1; 4:5; 5:6)이라고 불린다. 다른 한 편으로는 성령이 그리스도에 의하여 소유된다(3:1; 5:6). 일곱 영은 온 땅으로 보내심을 받는데(5:6, ἀπεσταλμένοι 또는 ἀπεσταλμένα), 아마도 그리스도께서 성령을 보내시는 것으로 생각할 수 있다.

일곱 영들로 표상되는 성령은 특히 두 가지 관련 대상을 가진다. 첫째로 성령은 교회를 관련 대상으로 삼는다. 사데 교회에 편지하는 예수 그

48) “일곱 영들”이 하나님의 영이 아니라 하나님의 일곱 천사를 의미할 수는 없다. 왜냐하면 이 일곱 영들이 영원한 아버지와 영화된 그리스도 사이에 위치하여 인사, 곧 사실상 축복의 인사 가운데서는 아무리 피조된 영들 가운데 가장 높은 지위의 영이라고 해도 어울리지 않기 때문이다. Vgl. H.B.스웨트 (Swete, 1909), 신약 속의 성령 (권호덕 역), 서울: 은성 1986, 295; Bauckham, *Climax*, 162. “일곱 영”이라는 표현은 사 11:2f.에 나오는 영에 대한 일곱 겹의 묘사에 근거하는 것으로 볼 수 있다 (vgl. Kraft, *Offenbarung*, 32).

49) Bauckham, *Theology*, 109ff.

50) 신약 성경의 다른 부분들과 비교할 때 이것은 삼위일체의 순서를 이해하는데 매우 독특한 방식이다.

51) Kraft, *Offenbarung*, 32.

리스도는 “하나님의 일곱 영들과 일곱 별들을 가지신 이”(3:1)이다. 일곱 별들은 일곱 교회의 사자들이다(1:20). 그러므로 그리스도는 성령과 교회를 소유하시는 분이다. 성령과 교회는 그리스도를 중심으로 하여 연결된다. 그리스도의 주권에 의하여 성령은 교회에 말씀하신다. 둘째로 성령은 세상을 관련 대상으로 삼는다. 죽임을 당한 어린양이 일곱 빨과 일곱 눈을 가지고 있다(5:6). 일곱 눈은 “온 땅에 보내심을 받은 하나님의 일곱 영들”(5:6)이다.

요한계시록 5장 6절에 언급된 일곱 영들은 요한이 스가랴 4장 1-14절의 해석에 기초하여 선택한 성령을 위한 상징으로 이해되어야 한다.<sup>52)</sup> 선지자 스가랴는 환상 중에 순금 등잔대를 보았는데 그 위에는 일곱 등잔대가 있었다(스 4:2). 선지자 스가랴는 이 일곱 등잔대를 다음과 같이 설명한다. “이 일곱은 온 세상에 두루 다니는 여호와의 눈들이라”(스 4:10). 요한은 스가랴의 환상에 기초하여<sup>53)</sup> 그리스도가 가지신 일곱 눈은 “온 땅에 보내심을 받은 하나님의 일곱 영들”(5:6)이라고 설명한다. 여호와의 눈들이 가지고 있는 기능은 역대하 16장 9절에서 선지자 하나니가 말한 내용에서 잘 드러난다. “여호와의 눈들은 온 땅을 감찰하사 전심으로 자기에게 향하는 자들을 위하여 능력을 베푸신다.” 여기에서 중요한 것은 두 가지 사실이다. 첫째로 여호와의 눈들은 온 세상을 포괄한다. 세상 가운데 어느 부분도 여호와의 눈들로부터 벗어날 곳이 없다. “성령은 승귀하신 그리스도와 연관하여 어린 양의 눈으로 나타나는데 이 눈이라는 기관을 통해 그리스도께서는 이 세상을 살피시는 사역을 수행하신다. 성령은 하나님의 보좌 앞에 있는 하늘의 빛이며, 땅의 모든 곳에 존재하는 사명을 감당하는 것이다.”<sup>54)</sup> 여호와의 눈들은 보편적이다. 둘째로 여호와의 눈들은 신자에게 능력적으로 역사한다. 신자 가운데 어느 누구도 여호와의 눈들에게서 무시당할 자가 없다. 여호와의 눈들은 효과적이다. 바로 여기에서 일곱 눈으로서 “온 땅에 보내심을 받은 하나님의 일곱 영들”(5:6)의 의미가 드러난다. 일곱 영은 세상에 두루두루 그리스도의 승리를 효과적으로 만들기 위하여 온 땅에 보냄을 받았다.<sup>55)</sup> 일곱 영들은 온 땅에 대한 그리스도의 선교를 성취한다. 그러므로 일곱 영과 관련하여 볼 때 땅은 아주 긍정

52) Bauckham, *Theology*, 110.

53. 스 4:1-14는 요한이 세상에서의 신적 활동을 위한 성령의 역할을 이해하는데 핵심 구약 구절이다. Vgl. Bauckham, *Climax*, 163.

54) H.W.스웨트 (Swete), *신약 속의 성령*, 297.

55) Bauckham, *Theology*, 112; *Climax*, 165.

적인 의미를 가지고 있는 것이다.

### 3.2.4. 땅과 여자

요한계시록 12장은 해를 옷입은 여자의 환상이 나온다. 이 여자는 아이를 배어 해산하려고 하는데, 용이 여자가 해산하면 아이를 삼키고자 한다. 여자는 아들을 낳은 후에 광야로 도망한다.<sup>56)</sup> 용은 아이를 낳은 여자를 박해하여 여자의 뒤에서 그 입으로 물을 강같이 토하여 여자를 물에 떠내려가게 하려 한다. 이때 “땅이 여자를 도와 땅이 그 입을 벌려 용의 입에서 토한 강물을 삼켰다”(12:16). 여기에 여자를 위한 땅의 도움에 관한 설명은 유일한 성격을 지니고 있다.<sup>57)</sup> 사실상 요한계시록 12장에서 땅은 지속적으로 부정적인 의미로 사용되었다. 붉은 용이 별 3분의 1을 땅에 던졌다(12:4). 사탄은 땅으로 내쫓겼다(12:9,12,13). 땅은 바다와 함께 진노의 대상이다(12:12). 그러나 요한계시록 12장의 마지막 단락에서는 땅이 긍정적인 의미로 사용되고 있다. 땅이 입을 벌려 삼키는 것은 출애굽 당시 고라 일당에게 일어났던 일을 연상시킨다(참조. 민 16:32; 신 11:6; 시 106:17). 요한계시록은 땅이 본래 하나님의 창조물인데 하나님의 대적자들에 의하여 노략을 당한 것으로 생각하고 있는 것 같다. 그러므로 땅은 결정적인 순간에 아이를 낳은 여자를 돕는다.

### 3.2.5. 땅과 성도

요한계시록은 땅과 성도의 관계를 이중적으로 설명한다. 성도들은 땅위에서 살해를 당하여 피를 흘린다(18:24). 그런데 성도들은 땅으로부터 구원함을 얻는다(14:3). 결국 성도들은 “땅에서 왕노릇 하게 될 것이다”(5:10). 이렇게 성도와의 관계에서도 땅은 부정적인 의미뿐만 아니라 긍정적인 의미도 가지고 있다.

### 3.2.6. 땅의 추수

---

56. 계 12장에 나오는 해를 옷입은 여자, 여자가 낳은 아이, 광야 등에 대한 해석을 위하여는 Böcher, *Johannesapokalypse*, 68-76을 참조하라. 요한계시록은 해를 옷입은 여자로 구약 교회를, 여자가 낳은 아이로 그리스도를 표상하고 있는 것 같다.

57) Lohmeyer, *Offenbarung*, 107: "Auch der Zug von der Hilfe der Erde ist singular".

요한계시록 14장 14-20절은 추수 절기(아마도 סוכות를 가리킨다)를 묘사하고 있다. 본문은 요엘 3장 13절(마소라본문 4:13)에 기초한다.

שלחו מגל כי בשל קציר  
 באו רדו כי מלאה גת  
 השיקו היקבים כי רבה רעתם

이 구절에서 요엘 선지자가 말하는 추수(קציר)는 악한 나라들에 대한 심판을 의미한다(을 3:11-12). 요한계시록은 요엘 선지자의 추수를 두 가지로 나누어서 이해한다. 땅의 추수(14:14-16)와 포도의 추수(14:17-20)이다.<sup>58)</sup> 여기에서 “제기되는 문제는 요한이 요엘 3장 13절로부터 종말론적인 추수의 두 상이한 표상을 발전시킴에 있어서 동일한 사실의 반복적인 표상들을 의도했느냐 아니면 종말론적인 완성의 두 상이한 측면의 표상들을 의도했느냐 하는 것이다.”<sup>59)</sup> 이 두 표상들이 같은 사건을 가리키는지 다른 사건들을 가리키는지 확인하기 위해서 두 표상들을 비교해 볼 필요가 있다.

58) 둘째 추수가 포도 추수인 것은 분명하게 명시되어 있지만 (18절), 첫째 경우에 있어서 추수되는 것이 무엇인지는 언급되어 있지 않다. Vgl. Jenney, *Harvest*, 305.

59) Bauckham, *Climax*, 290.

<p style="text-align: center;">땅의 추수</p> <p style="text-align: center;">계 14:14-16 (개역 개정)</p>	<p style="text-align: center;">포도의 추수</p> <p style="text-align: center;">계 14:17-20 (개역 개정)</p>
<p>14. 또 내가 보니 흰 구름이 있고 구름 위에 인자와 같은 이가 앉으셨는데 그 머리에는 금면류관이 있고 그 손에는 예리한 낫을 가졌더라</p> <p>15. 또 다른 천사가 성전으로부터 나와 구름 위에 앉은 이를 향하여 큰 음성으로 외쳐 이르되 당신의 낫을 휘둘러 거두소서 땅의 곡식이 다 익어 거둘 때가 이르렀음이니라 하니</p> <p>16. 구름 위에 앉으신 이가 낫을 땅에 휘두르매 땅의 곡식이 거두어지니라 (밀줄은 소문자)</p>	<p>17. 또 다른 천사가 하늘에 있는 성전에서 나오는데 역시 예리한 낫을 가졌더라</p> <p>18. 또 불을 다스리는 다른 천사가 제단으로부터 나와 예리한 낫 가진 자를 향하여 큰 음성으로 불려 이르되 네 예리한 낫을 휘둘러 땅의 포도송이를 거두라 그 포도가 익었느니라 하더라</p> <p>19. 천사가 낫을 땅에 휘둘러 땅의 포도를 거두어 하나님의 진노의 큰 포도주 틀에 던지매</p> <p>20. 성 밖에서 그 틀이 밍히니 틀에서 피가 나서 말 굴레에까지 닿았고 천육백 스타디온에 퍼졌더라</p>

이 두 표상들 가운데 나타나는 일치점과 상이점을 살펴 보자. 이 두 가지 추수 표상에는 일치하는 점들이 많이 있다. 우선 이 두 이야기의 주체가 동일하다(추수). 또한 두 이야기의 전개가 동일하다. 한 인물이 등장한다(땅의 추수에서는 “인자와 같은 이” 14절, 포도의 추수에서는 “다른 천사” 17절). 등장 인물이 가지고 있는 도구가 동일하다(낫 14절, 17절). 이어서 또 다른 인물이 등장한다(“천사” 15절, 18절). 다른 인물의 요청이 동일하다(“낫을 휘둘러 거두라” 15절, 18절). 첫째 인물의 반응이 부분적으로 동일하다(“낫을 땅에 휘둘러 거둬” 16절, 19절).

이러한 여러 가지 일치점들에도 불구하고 이 두 이야기에는 중요한 차이점들이 있다. 첫째로 추수꾼의 정체가 상이하다.

땅의 추수에서는 “인자와 같은 이”(14)가 추수꾼이지만, 포도 추수에서는 “천사”(17)가 추수꾼이다. “인자와 같은 이”는 구름에 앉아 있다. 이것은 다니엘 7장 13-14절을 암시한다. 그는 의심할 바 없이 예수 그리스도이다(계 1:13 참조).<sup>60</sup> 둘째로 추수꾼의 행동이 상이하다. 땅의 추수에서는 추수꾼이 한 가지 행동만을 한다: 거둬(16). 그러나 포도 추수에서는 추수

꾼이 세 가지 행동을 한다: 거둠과 던짐과 밟음(19-20).<sup>61)</sup> 셋째로 추수의 결과가 상이다. 땅의 추수에서는 단지 거둠만이 언급된다. 거둠은 구원을 의미한다(참조. 마 13:30; 막 4:29; 요 4:35-38). 이것은 회개하는 나라들에 대한 하나님의 구원에 대한 긍정적인 표상이다. 이에 비하여 포도 추수에서는 밟힘이 언급된다. 이것은 심판을 의미한다. 14장 19절에 나오는 “하나님의 진노의 큰 포도주 틀”은 이사야 63장 1-6절(계 19:15)을 암시한다.<sup>62)</sup> 이것은 회개하지 않는 나라들에 대한 하나님의 심판에 대한 부정적인 표상이다.<sup>63)</sup> 따라서 이 두 가지 표상들은 같은 사건에 대한 반복적인 설명이 아니라, 다른 사건에 대한 상이한 설명이다. 이 두 사건을 동일한 것으로 파악하는 것은 잘못이다.<sup>64)</sup> “14장 14-20절에서 요한은 역사의 완성을 두 개의 대조적인 표상들로 묘사한다 - 긍정적인 ‘땅의 곡식 추수’와 부정적인 ‘땅의 포도 추수’.”<sup>65)</sup>

그러면 땅의 추수(14:14-16)가 말하려고 하는 것이 무엇인지 살펴 보자. 땅의 추수가 의미하는 바를 파악하기 위하여 요한계시록 14장의 문맥을 고찰할 필요가 있다. 첫째로 요한계시록 14장은 어린 양 그리스도와 함께 서 있는 구속받은 십사만 사천 명에 대한 언급으로 시작된다(14:1-5). 십사만 사천 명은 “처음 익은 열매(ἀπαρχή)”라고 불린다(14:4). 이것은 레위기 23장 9-14절을 암시한다. 첫 열매는 본격적인 추수 이전에 추수하여 하나님께 드린 첫 단을 의미한다.<sup>66)</sup> 첫째 추수인 처음 열매 추수에는 반드시 전체 추수인 본격적인 추수가 이어진다. 그러므로 14장 4절이 첫 열매 추수를 가리킨다면 14장 14-16절은 본격적인 추수를 가리킨다. 14장 4절은 “사람들로부터(ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων)” 하나님과 어린 양에게 드려진 첫 열매를 지시한다면, 14장 14-16절은 “땅의 추수”로서 거두어지는 본격적인 곡

60) Bauckham, *Climax*, 294f. S.Sandmel, “Son of Man (Apoc. 14,14) in the Time of the Harvest”, in: *Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York 1963, 355-67.

61) Bauckham, *Climax*, 293은 포도 추수에서 추수꾼이 하는 일을 거둠 (gathering)과 밟음 (treading)이라고 생각한다. 그러나 19절은 분명히 던짐 (ἐβαλεν)을 추수꾼의 행위로 돌리고 있다.

62) Bauckham, *Climax*, 290.

63) Jenney, *Harvest*, 306은 요한계시록 저자가 곡식 추수 뿐 만 아니라 포도 추수에 있어서도 그리스도인이 추수의 대상이라고 생각하고 있다고 주장한다. 그리스도인들이 추수되어지는 포도라는 것이다. 그는 자신의 입장을 증명하기 위하여 “하나님의 진노의 큰 포도주 틀”에 대하여 무리한 해석을 가한다 (306ff.).

64) Caird, *Revelation*, 180f., 190f.

65) Bauckham, *Climax*, 296.

66) Bauckham, *Climax*, 291.

식 추수를 가리킨다. 이것은 선민의 종말론적인 거둠을 의미하며 또한 땅에 있는 모든 나라에 대한 보편적인 거둠을 의미한다. 그러므로 땅의 추수는 긍정적인 의미를 가진다.

둘째로 요한계시록 14장 6-11절에 두 종류의 인생들이 나온다. 요한계시록 14장 6-7절은 천사로부터 영원한 복음을 듣는 사람들을 언급한다. 이들에게는 하나님을 두려워하며 영광을 돌리고 경배할 것이 요구된다. 그러나 요한계시록 14장 9-11절에는 짐승과 그의 우상에게 경배하고 그 이름의 표를 받는 자들이 진노를 받아 불과 유황의 고난에 처하게 된다고 설명한다. 요한계시록 14장 16-20절은 이 두 인생들의 운명을 다시 한 번 비유적으로 설명하는 결론적인 내용이다. “14장에 대한 이중적인 결론은 천사들의 선포에 의하여 열려진 두개의 가능성에 상응한다(14:6-11).”<sup>67)</sup> 이렇게 하여 땅의 추수는 긍정적인 의미를 가지며 포도 추수는 부정적인 의미를 가진다.

땅의 추수는 “교회로부터 나라들로 확장된 그리스도의 왕국”<sup>68)</sup>을 제시하고 있다. 땅의 추수에서 중요한 것은 기독교이다. 그리스도는 사탄의 지배를 받던 나라들을 천국으로 영접하게 된다. 요한계시록은 이것을 다음과 같이 요약적으로 진술한다. “세상 나라가 우리 주와 그의 그리스도의 나라가 되어 그가 세세토록 왕노릇 하시리로다”(11:15 개역개정판). 요한계시록은 땅의 추수를 말함으로써 이방 선교를 힘있게 주장하는 신약 성경의 일반적인 추세에 동승하고 있는 것이다.

#### 참고 자료

R.Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993

R.Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (NTT), Cambridge 1993

G.K.Beale, "The Origin of the Title 'King of Kings and Lord of Lords' in

67) Bauckham, *Climax*, 296.

68) Bauckham, *Climax*, 295.

Revelation 17,14", *NTS* 31 (1985), 618-620

O.Böcher, *Die Johannesapokalypse* (EdF 41), Darmstadt 1988, 3. Aufl.

O.Böcher, "Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung", in: *ANRW II.25.2*, Berlin/New York 1988, 3850-3893.

W.Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen 1906, 6. Aufl. (ND 1966)

G.B.Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (BNTC), 2nd Ed., London 1984

E.Dinkler, "Weltbild. III. Im NT", *RGG* (3. Aufl.), 1618-1621

T.P.Jenney, *The Harvest of the Earth. The Feast of Sukkoth in the Book of Revelation*, Diss. 1993

M.Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986

H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974

E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), 3. Aufl., Tübingen 1970

P.S.Minar, "The Cosmology of the Apocalypse", in: W.Klassen (ed.), *Current Issues in New Testament Interpretation* (FS O.A.Piper), New York, 1962

S.Sandmel, "Son of Man (Apoc. 14,14) in the Time of the Harvest", in: *Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York 1963, 355-67

H.Sasse, "ἄνθρωπος ἐπιτελεστικός", *TWNT* 1, 676-680

A.Satake, "Kirche und feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der Johannesapokalypse", in: *Kirche* (FS G.Bornkamm), Tübingen 1980, 329-349

E.Stauffer, "Das theologische Weltbild der Apokalyptik", *ZSTh* 8 (1930), 203-215

H.B.스웨트(Swete), 「신약 속의 성령」(서울: 은성, 1986)

# 「성경전서 개역개정판(감수용)」에 대한 언어학적인 검토

김정수

(한양대학교 교수 국어학)

대한성서공회에 따르면, 한국 교회의 사랑을 거의 독점하고 있는 「성경전서 개역한글판」(이하, 「개역」)은 1911년에 완역되고 1938년에 대폭 개정되었다가 1961년에 최종적으로 개정된 것인데, 1980년대에 들어서면서 「개역」 자체의 번역의 어려움과 언어의 변천에 따른 우리 말 표현과 어휘의 변화 때문에 「개역」을 다시 개정할 필요가 있다는 교회의 요청에 따라, 1983년부터 10년 동안 ‘개역개정위원회’를 통해 「개역개정판」의 원고를 준비하고, 1993년부터 1997년까지 여러 교단에서 대표로 파송한 성경학자, 신학자, 목회자, 국어학자 등으로 구성된 “성경전서 개역한글판 개정감수위원회”를 거쳐 개정 작업을 마쳤다고 한다. 그 결과가 이제 1997년 11월 20일 발행의 「성경전서 개역 개정판 감수용」(이하, 「개정판」)으로 나타난 것이다.

성서공회에서는 이보다 앞서 1968년 1월 신구교 대표로 구성된 공동 위원회를 통해서 공동번역을 시작하고 1977년 부활절에 「공동번역 성서」(이하, 「공동번역」)를 발행했다. 이 책은 세계성서공회연합회와 바티칸이 합의한 번역 지침과 공동 위원회 자체의 번역 원칙에 따라 이루어진 것으로 신구교에서 함께 쓰이게 하려고 만들어진 현대말 성경이다. 그러나 성서공회는 6년 뒤인 1983년부터 오직 신교만을 위한 또 다른 현대말 성경을 준비해서 1992년 성탄절에 「성경전서 표준새번역」(이하, 「표준새번역」)을 발행했다. 이번의 「성경전서 개역개정판(감수용)」은 공동번역으로도, 「표준새번역」으로도 충족시킬 수 없는 교회의 다른 요구를 위해서 나오게 되었을 것이다. 그 요구는 「개역개정판」의 보수적인 문체로 짐작컨대 「공동번역」도 「표준새번역」도 받아들이지 않는 보수적인 신교인들과 교회의 요구일 것이며, 그 목표는

「개역」을 「개정판」으로 완전히 바꾸는 데 있는 것으로 보인다. 한 번은 구교와 신교의 화합을 위해서, 한 번은 신교의 젊은이들을 위해서 봉사한 성서공회가 이제 또 한 번은 신교의 늙은이들 또는 젊지 않은 이들을 위해서 봉사하자는 데에 이 새로운 「개정」의 뜻을 둔 것으로 인정된다.

대강 훑어 보면 「개정판」은 「개역」의 옛말 문체를 보전하면서 일부 어휘와 표현의 현대화를 시도한 것이다. 그래서 「개역」에 길든 사람들이 「개정판」의 달라짐을 알아차리기가 어려울 정도로 제한해서 어렵지 않게 옮겨갈 수 있기를 기대한 것으로 보인다. 과연 이렇게 되기만 한다면 「개정판」은 성공작이 될 것이다.

1911년의 「개역」이 1938년의 대폭 개정을 거쳐 1961년의 최종 개정에서 이른 것이라 했거니와, 거기서 다시 이번 1983년부터 1997년에 이르는 동안 「개정판」에서 표현이 바뀌는 모습도 역시 대폭적임을 보면, 성서공회는 성경 번역에 대해서 여간 대담하지 않음을 알 수 있다. 우리 성경 독자들도 마찬가지로 여간 관대하지 않거나 무관심하거나 했기에 이런 폭넓은 개정이 가능했을 것이다. 새로운 번역이 아니고 개정이어서 유감스럽기라도 하다는 듯이 대략적인 문체의 동질성을 겨우 유지하는 한계 안에서 개정 작업이 상당히 자유롭게 이루어져 있으니 말이다.

두드러진 차이를 보자. 창세기 1장에서, 어휘 부류로 “가라사대”는 어김 없이 “이르시되”로, “칭하다”는 “부르다”로, “육축”은 “가축”으로, “공중”은 “하늘”로, “식물”은 “먹을 것”으로, “비취다”는 “비추다”로 바뀌었다. “빛과 어둠”을 “그 빛과 그 어둠”으로, “궁창”을 “그 궁창”으로, “물”을 “그 물”으로, “모인 물”을 “그 모인 물”로 바꾸어 지시 대명사 “그”를 많이 첨가한 점도 눈에 크게 띈다. 조사 부류로서 “하나님의 보시기에”는 “하나님이 보시기에”로, “생물로 번성하게 하라”는 “생물을 번성하게 하라”로 바뀌었다. 어미 부류로서 “창조하시니라”는 “창조하셨느니라”로, “하시매”는 “하시니”로, “저녁이 되며 아침이 되니”는 “저녁이 되고 아침이 되니”로 바뀌었다. 뒤에 말할 어미의 예외를 빼고는 대체로 현대인의 언어 감각에 맞지 않는 것을 거의 다 바꾸기로 했음을 알 수 있다. 창세기 2장 2절 “하나님의 지으시던 일이 일곱째 날에 이를 때에 마치니 그 지으시던 일이 다하므로 일곱째 날에 안식하시니라”는 “하나님이 그가 하시던 일을 일곱째 날에 마치시니 그가 하시던 모든 일로부터 일곱째 날에 쉬시니라”로 바뀌어 부분적인 대조가 어려울 만큼 문장 전체가 크게 바뀌었다. 한 걸음만 더 나아가 이 「개정판」 전체에서 문장을 마치는 어미 “-니라”나 “-더라”를 “-었다”로 모조리 바꾸기만 하면

「개정판」 자체가 꽤 자연스러운 현대말 성경처럼 보이게 될 것이다. 「개정판」의 문체를 옛말투로 보이게 하는 것은 대체로 이 종결 어미 “-니라”와 “-더라” 등이기 때문이다.

그러나 전체적으로 어미 부류 가운데 “-이러라”를 “-이더라”로, “-노”를 “-냐”로, “-이니라”를 “-이라”로, “-신대”를 “-시니”로, “-이어든”을 “-일진대”로, “-이로라”를 “-이라”로 바꾼 것은 일관성도 지키지 않았거니와 현대화라는 명분에도 맞지 않고 국어학의 전문 지식이 충분히 적용되지 못했음을 드러낸다. 이를테면, “내가... 완전케 하려 함이로라”(마 5: 17)를 “내가... 완전하게 하려 함이라”로 바꾸었는데, 여기 “함이로라”의 “-로-”는 “보내노니, 이르노니, 왔노라” 등의 “-노-”에 포함된 “-오-”와 더불어 그 주체가 일인칭임을 나타내는 문법 기능을 가진 형태소이기 때문에 “함이로라”를 “함이라”로 하려면, “보내노니, 이르노니, 왔노라” 등에서도 같은 형태소를 모조리 빼어 “보내나니, 이르나니, 왔다” 등으로 바꾸었어야 옳다.

“이루려 하심이니라”(마 2: 15)를 “이루려 하심이라”로 바꾸어 “-니-”를 빼려면 “따르니라, 유익하니라, 나느니라” 등의 “-니-”도 다 빼고 어형 전체를 “따르다, 유익하다, 난다” 등으로 크게 바꾸었어야 맞는다.

“그리스도가 어디서 나겠느뇨 물으니”(마 2: 4)를 “그리스도가 어디서 나겠느냐 물으니”로 바꾸었는데, 의문 종결 어미 “-뇨”는 그 문장 안에 “누가, 언제, 어디서, 무엇을, 어떻게, 왜” 등의 의문사가 있을 때 곧 설명 의문문에서 쓰이고 의문사가 없는 의문문 곧 판정 의문문에서는 “-냐”가 구별되어 쓰인 것인 만큼 혼동해서는 안 된다.

“그리스도까지 열 네 대러라”(마 1: 17)를 “그리스도까지 열 네 대더라”로 바꾸었으면, “이루려 함이러라”(마 2: 23)도 “이루려 함이더라”로 바꾸었어야 일관성이 있는데 그렇게 하지 않았고, 그렇게 하지 않은 정당한 이유가 있을 수 없다.

이러한 사례들은 모두 「개정판」의 개정위원회와 감수위원회의 위원들이 반세기 이상의 거리를 둔 「개역」의 한국말과 현대 한국말의 구조적인 차이를 정확하게 알지 못하고 일했다는 증거밖에 되지 않는다. 지금 우리는 이런 형태소들에 대해서 이토록 무감각하지만, 「개역」의 번역자들과 당대 한국 사람들은 이들을 잘 알고 세심히 구별하면서 썼다는 것을 잊어서는 안 된다. 지금 교회에서 흔히들 혼동하고 쓰는 “복”과 “축복”(복을 비는 일)이라는 중요한 낱말 한 쌍이 「개역」 어디에도 혼동되어 있지 않다는 것을 아울러 참조하기 바란다.

1911년에 완역된 옛 번역이 27년이 지난 1938년에 대폭 개정되었다는 것도 본격적으로 따져 볼 필요가 있거니와, 이 「개역」이 86년이나 또는 59년이나 지난 1997년에 이처럼 언어학적인 오류를 크게 지닌 채로 대폭 개정된다는 것은 어느 모로나 적절하지 못한 일이다. 반세기나 넘는 시기의 문헌을 개정한다고 하는 것 자체가 개정 주체의 근본적인 한계를 인식하지 못한 무리한 일이라고 말할 수 있다. 그 중요한 이유는 개역개정위원회와 감수위원회 등에 참여한 20세기 말기의 성경학자, 신학자, 목회자들이 20세기 초기의 한국말을 정확하게 구사할 수 없다는 점이다. 이 점은 위에 지적한 바 문법 형태소 전반에 대한 잘못과 소홀함으로 보아 단언할 수 있다. 이런 일은 오늘날의 누가 말아도 거의 마찬가지일 것이다. 옛글을 읽을 줄 아는 것과 옛글을 짓는 것은 전혀 다른 일이다. 「개정판」의 감수위원회에 국어학자가 참여했다고는 하나 그 영향력이 어느 정도였는지 느끼기 어렵다. 종결 어미나 겨우 유지하는 「개정판」이 「개역」을 대신하기 바라는 것은 아무래도 지나치다고 생각된다. 잘 모르는 보통 사람들이 속아 주기를 기대하는 것과 크게 다르지 않다. 그러나 이런 저런 차이를 알거나 설명을 듣고 이해하거나 한 분들은 개정판을 기꺼이 받아들일 것 같지 않다.

언어는 낱말이나 형태소 등의 요소를 대강 대강 섞고 몽쳐도 무관한 집합체가 아니라 모든 요소가 치밀한 관련을 맺고 이루는 정교한 구조물이다. 이 구조물은 시대를 따라 전면적으로 변화하는 유기체와 같은 것으로 이해되고 있다. 「개역」 성경의 모든 언어적인 사항들은, 문체든, 개별 어휘든, 문법적인 조사며 어미들이든, 개역 당시인 20세기 초기 한국말의 유기적인 구조로 인정하고 아주 조심스럽게 보존해야 서로 가장 잘 어울리며 저마다 지닌 본래의 의미와 기능이 살게 된다. 어려운 어휘나 표현 등에 대해서는 찬송가에서처럼 각주 등의 방식으로 풀이해 주는 것으로 족히 여겨야 한다. 그것으로 만족할 수 없는 경우와 독자를 위해서는 「표준새번역」도 있고 「공동번역」도 있지 않은가? 이처럼 절제 없이 정당한 이유도 없이 빼고 바꾸고 한 개정판의 사이비한 옛 말투는 아무런 매력이 없다.

차라리 성경학계의 최신 연구 결과에 비추어 도저히 인정할 수 없는 잘못이 혹 있다면 바로잡고, 누가 보아도 분명한 문법적인 잘못이나 편집의 잘못 또는 인쇄 단계의 잘못 등을 고치는 정도에서 그치는 수정판이 절실하다. 한 평신도인 필자가 1981년부터 여러 차례에 걸쳐 「개역」에서 찾아 내고 성서공회에 보고한 잘못만도 500군데가 넘는데

최근판에서마저 아직 충분히 고쳐지지 않았다. 책에 잘못된 곳이 있으면 수정판을 내든지, 그럴 형편이 못 되면 고침표라도 따로 만들어 책에 끼워 내는 것이 세상 사람의 출판 관행이며 윤리이건만, 성서공회는 무슨 면책 사유라도 있는가? 이런 흠만 찾아 고친 수정판으로도 훌륭한 봉사가 될 것이다.

20세기 초기 한국말과 20세기 말기 한국말은 도저히 한데 섞일 수 없도록 이질적인 구조물이다. 하나님의 말씀이 귀한 만큼 그것을 담는 그릇으로서의 한국말도 가장 귀하고 순결한 것이어야 할텐데, 「개정판」의 균질하지 못한 한국말은 품격이 낮은 피진(pidgin) 언어와 같다. 하나님께서 “포도원에 두 종자를 섞어 뿌리지 말며 소와 나귀를 함께 부리지 말고 양털과 베실로 섞어 짠 것을 입지 말라”(신 22: 9- 11) 하신 말씀을 이 경우에 적용해도 좋지 않을까 한다.

## 「신약전서 개역개정판」을 읽고서

김태룡\*

대한성서공회 총무님께

주님 은총 아래 평강을 누리시기 바랍니다. 저는 기다리던 차 출간된(1995년 11월) 「신약전서 개역 개정판」을 반겨, 96년 한 해 동안 열 차례 되풀이하여 읽고, 아울러 개정 감수위원회 보고서도 자세히 읽은 바 있습니다. 그 뒤 거의 일 년이 지난 최근호 「성서한국」(제43권 3호-1997, 가을치)에서 감수위원회 위원장과 서기 일을 맡았던 분의 성경전서 개정 작업을 마친 회고 대담 기사를 읽고, 다시 한 차례 「신약전서 개역 개정판」을 정독하였습니다.

10년에 걸쳐 개정 원고를 마련한 개정위원과 1년 반 동안 신약전서를 감수하여 개정판을 상재케 한 감수 위원의 노고를 높이 기리어 마지않습니다.

그 공력으로 「개역 한글판」의 오역을 바로잡고, 우리말 표현이 적절하지 않은 것을 고치고, 어려운 한자어를 쉬운 말로 바꾼 것들은 신약 이해에 새로이 길을 터놓았음을 높이 평가합니다.

여기에 공표하신 개정 원칙에 비추어 바르게 처리되지 못하였다고 느껴지는 바를 적어 보았습니다.

각 교단에서 대표로 파송된 성서학자, 신학자와 또 국어학자의 합의 작품에 대하여, 어설픈 소견으로 제 무식함을 드러내는 어리석음을 저어하면서 이 글을 올립니다. 대안 제시는 삼갑니다.

### 1. 개정 작업 원칙

이 글에 들어가는 길잡이로 ‘개정 작업 원칙’의 중요 내용을 적는다.  
그 조목들은 감수위원장 회고담대로 옮긴다.

---

\* 「개역한글판」 원고 작성 및 출판 실무 담당자

- (1) 문법상 잘못된 것을 바로잡는다.
- (2) 어휘 선택이 잘못된 것을 바로잡는다.
- (3) 「개역」 당시 어휘 선택이 현재 그 의미가 바뀌어 오해가 있을 경우 현대 어휘로 고친다. 과거에는 통용되었으나 현재에는 잘 쓰이지 않거나 어려운 말은 쉬운 말로 바꾼다.
- (4) 제3인칭 대명사 ‘저’와 ‘저희’는 각각 ‘그’와 ‘그들’로 고친다.
- (5) 사투리는 표준말로 바로잡는다.
- (6) 준말은 그 원말로 바꾼다.
- (7) 수치감이나 혐오감을 유발시키는 말은 다른 말로 대체한다.
- (8) 명사나 대명사에서 의미 전달에 꼭 필요한 경우 소유격과 복수형을 밝힌다.
- (9) 오역임이 확실한 것은 바른 번역으로 고친다.

## 2. 문법(어법)에 관련되는 것.

### 2.1. ‘낳고’의 문제 (마 1:2-16)

“아브라함이 이삭을 낳고 이삭은 야곱을 낳고 야곱은 유다와 그 형제들을 낳고... 낳고... 낳고.. 낳고” (마 1:2-16)

사람의 계보를 말할 때, 우리말 어법으로는 ‘낳고’라 쓰지 못한다. 그것은, 첫째 함부로 하는 말이 되고, 둘째 ‘낳고... 낳고... 낳고...’라고 함은 분만 동작이 연상되어 혐오스러운 느낌이 든다.

### 2.2. ‘-자(者)’의 문제 (마 5:3-10)

#### 2.2.1. 바로잡아야 할 곳

“심령이 가난한 자는... 애통하는 자... 온유한 자...” (마 5:3-10)

‘자’는 ‘사람·이’와 ‘놈’의 뜻으로 두루 씌어 왔다. 이것은 ‘사자·선지자·목자’ 따위 한자어 구성의 ‘자(者)’와 같이 보아서는 안된다. 현대의

어감으로는 ‘놈’ 하면 사내를 가리켜 ‘못된 놈’으로 낮추어서 하는 말이 된다. 높임말, 예삿말, 낮춤말의 구별이 뚜렷한 우리말 어법에 맞게 가려 써야 할 낱말이다. 개정판에서도 ‘의로운 사람’(마 1:19), ‘왕으로 나신 이’(마 2:2)와 같이 쓰인 예가 많이 있다. 그런데 개정판 전반에 걸쳐 구별 없이 ‘자’로 쓴 실례가 많아, 어감·정서상 바로잡아야 할 곳이 있다.

마태복음서에서만 살펴 보면 다음과 같다.

가난한 자(5:3; 11:5; 19:21; 26:9,11), 애통하는 자(5:4), 은유한 자(5:5), 목마른 자(5:6), 긍휼히 여기는 자(5:7), 청결한 자(5:8), 화평하게 하는 자(5:9), 박해를 받은 자(5:10,44), 잉태된 자(1:18,20), 구원할 자(1:21), 다스리는 자(2:6), 찾던 자(2:20), 말씀하신 자(3:3), 외치는 자(3:3), 기뻐하는 자(3:17), 앓은 자(4:16), 앓는 자(4:24), 고통당하는 자(4:24), 귀신 들린 자(4:24; 8:16,28,33), 간질하는 자(4:24), 노하는 자(5:22), 라가라 하는 자(5:22), 송사하는 자(5:25), 보는 자(5:28), 장가드는 자(5:32), 가지고자 하는 자(5:40), 구하는 자(5:42; 7:11), 의로운 자(5:45), 사랑하는 자(5:46; 12:18), 믿음이 적은 자(6:30; 8:26,28; 14:31; 16:8), 금식하는 자(16:18), 외식하는 자(6:5; 7:5; 15:7; 22:18; 24:51), 들어가는 자(7:13), 찾는 자(7:14), 주여 주여 하는 자(7:21), 행하는 자(7:23,24; 13:41), 권위 있는 자(7:29), 따르는 자(8:10), 죽은 자(8:22; 10:8; 11:5; 14:2; 17:9; 22:31,32; 27:64; 28:7), 치던 자(18:33), 건강한 자(9:12), 붙이는 자(9:16), 피리 부는 자(9:23), 병어리 된 자(9:32; 12:22), 병든 자(10:8), 합당한 자(10:11), 견디는 자(10:22; 24:13), 죽이지 못하는 자(10:28), 따르지 않는 자(10:38), 영접하는 자(10:40,41), 작은 자(10:42; 18:6,10,14), 주는 자(10:42), 더 나은 자(11:9), 여자가 낳은 자(11:11), 극히 작은 자(11:11), 치노하는 자(11:12), 귀 있는 자(11:14; 13:9,43) 슬기 있는 자(11:25; 25:2,4,8,9), 아들을 아는 자(11:27), 계시를 받는 자(11:27), 짐진 자(11:28), 함께한 자(12:3, 4), 무죄한 자(12:7), 강한 자(12:29), 반대하는 자(12:30), 함께 아니하는 자(12:30), 헤치는 자(12:30), 뜻대로 하는 자(12:50), 씨를 뿌리는 자(13:3), 있는 자(13:12 25:29), 없는 자(13:12), 뿌려진 자(13:19), 넘어서는 자(13:21), 결실하지 못하는 자(13:22), 깨달은 자(13:23), 손을 대는 자(14:36), 비방하는 자(15:4), 인도하는 자(15:14), 먹은 자(15:18), 넘어서게 하는 자(16:23), 불 자(16:28), 기뻐하는 자(17:5), 큰 자(18:4 23:11), 빛진 자(18:23), 장가드는 자(19:9), 타고난

자(19:11), 받을 만한 자(19:12), 버린 자(19:29), 먼저 된 자(19:30; 20:16), 나중 된 자(19:30; 20:16), 나중 온 자(20:8), 먼저 온 자(20:8,10), 크고자 하는 자(20:26), 섬기는 자(20:26; 23:11), 으뜸이 되고자 하는 자(20:27), 저는 자(21:14), 떨어지는 자(21:44), 남은 자(22:6), 살인한 자(22:17), 선한 자(22:10), 청함을 받은 자(22:14), 택함을 입은 자(22:14), 살아 있는 자(22:32), 대답하는 자(22:46), 묻는 자(22:46), 땅에 있는 자(23:9), 높이는 자(23:12), 낮추는 자(23:12), 들어가려 하는 자(23:12), 맹세하는 자(23:20,21,22), 지혜 있는 자(23:34), 파송된 자(23:37), 읽는 자(24:15), 유대에 있는 자(24:16), 지붕 위에 있는 자(24:17), 밭에 있는 자(24:18), 아이 밴 자(24:19), 짓먹이는 자(24:19), 택하신 자(24:22,24,31), 나눠줄 자(24:45), 미련한 자(25:3,8), 파는 자(25:9; 26:46,48), 달란트 받은 자(25:16,17,18,20,22,24), 가진 자(25:28), 없는 자(25:29), 오른쪽에 있는 자(25:34), 복 받을 자(25:34), 지극히 작은 자(25:40,45), 왼편에 있는 자(25:41), 저주를 받은 자(25:41), 함께 있던 자(26:51), 칼을 가지는 자(26:52), 너를 친 자(26:68), 가격 매겨진 자(27:9), 지나가는 자(27:39), 섰던 자(27:47), 지키던 자(27:54; 28:14), 속이던 자(27:63), 사흘에 짓는 자(27:40).

## 2.2.2. 허용되는 곳

아래의 경우에는 ‘자’를 허용한다.

악한 자(5:39; 7:11; 13:19,38; 21:41; 22:10), 예수를 판 자(10:4), 선지자를 죽인 자(23:31), 돌로 치는 자(23:37), 유다라 하는 자(26:14), 입 맞추는 자(26:48), 예수를 잡은 자(26:57).

## 2.3. ‘-옵’의 문제 (마 6:9-13)

“..... 이루어지게 하옵소서”(10절),  
 “ .... 건져 주옵소서”(13절)

12절에 “사하여 ‘주시옵고’”, 13절에 “...빠지지 말게 ‘하시옵고’”가 있다.

‘하시옵고, 주시옵고’와 ‘하옵시고, 주옵시고’ 사이에는 문법상 큰 차이가 있음을 저버리고 혼용하는 말투를 그대로 두고 있다. ‘-옵’의 쓰임을 그르친 것이다. 국어사전의 풀이를 보면, ‘-옵 [선어미] 받침 없는 어간에 붙어 공손함을 나타내는 선어말 어미’로 설명하고 있고, 용례로 ‘가시옵소서’를 들었다. 높임말 받으실 행동 주체(예수님, 하나님, 주님)에게 공손함을 나타내고, 그 높임말을 하는 행동 주체(아랫사람, 종)가 스스로를 낮추어 공손함을 나타내는 보조 어간이다. 반드시 ‘하시+옵’, ‘주시+옵’을 원칙으로 해야 한다. 잘못된 곳을 4복음서에서만 살펴본다.

하옵소서	마 8:8,21; 26:39; 마 26:39(2); 막 6:36; 14:36 눅 9:59; 11:4; 요 4:15; 18:28; 17:1,5,11,17,21; 행 4:30; 롬 11:10
주옵소서	마 6:13; 15:15; 막 9:22; 10:37; 눅 9:28; 11:1; 23:34; 요 12:27; 13:9; 14:8)
마옵소서	마 16:22; 27:19; 막 5:7; 눅 7:6; 8:28; 행 23:21)
보옵소서	눅 18:28; 요 11:34

#### 2.4. ‘당신’의 문제 (마 3:14)

“요한이 말려 이르되 내가 당신에게서 세례를 받아야 할 터인데 당신이 내게로 오시나이까” (마 3:14)

우리말 어법으로 웃어른을 직접 부르는 호칭으로 ‘당신’이라 하지 못한다. 국어사전 풀이를 보면, ‘당신 [인칭대명사] ① ‘하오’ 할 자리에 상대되는 사람을 일컫는 말. ② 웃어른을 높이어 일컫는 말(제3인칭으로 씀)’. 용례로 ‘아버님 생전에 당신께서 사랑하시던 물건들“을 들었다.

○ 사전 풀이 ①의 경우를 그르친 곳;

마 3:14; 11:3; 12:47; 17:16; 22:16,17; 25:24,25; 막 3:32; 7:5; 12:14;  
눅 5:33; 7:19,20; 8:20,49; 9:40; 11:27; 15:27; 19:21,39; 20:21; 23:42;  
요 1:49; 3:2; 4:9,11,12; 6:30; 7:3; 18:30; 20:15,28; 행 24:19; 25:26;  
26:2,3,29

○ 사전 풀이 ②의 경우를 헤아릴 때 ‘자기’로 그르친 곳;

마 3:16.... 하나님의 성령이 비둘기같이 내려 자기 위에 임하심을 보시더니 마 1:21; 8:18; 12:16; 14:22; 16:20; 막 1:10; 1:34; 3:12,13,14; 5:30,40; 6:45; 8:30; 13:27; 14:35; 눅 3:17; 4:16,41; 7:16; 7:39; 8:39; 9:47; 14:12; 19:11; 24:27; 요 1:11,29,47; 2:21; 4:23; 5:18,26; 6:41,64; 7:10; 8:31; 13:1; 14:22; 행 3:18; 5:32; 20:28; 롬 3:25,26; 5:8; 8:32; 10:3; 11:1,2; 15:3; 고전 2:9; 고후 5:18,19; 갈 1:4; 2:20; 엡 1:20; 5:27; 빌 2:7,8; 3:21; 골 1:20; 살전 2:12; 딤후 2:13; 히 4:10; 7:21,27; 8:12; 9:25,26; 10:13; 11:6; 12:3; 13:21; 약 1:18; 2:5; 계 17:17

## 2.5. ‘저’의 문제 (마 8:20)

“... 주여 원하시면 죄를 깨끗하게 하실 수 있나이다.”

이 구절의 ‘저’는 스스로를 일컬을 때, 낮춤말로 쓰인 좋은 예이다. 한편, 마태복음 8장 5-9절 “... 한 백부장이 나아와 간구하여 이르되 주여 내 하인이... 주여 내 집에 들어오심을 나는 감당치 못.. 나도 남의 수하에 있는...”의 경우는, 백부장이 예수님께 ‘주여’ 하며 간구하면서 스스로를 낮춤말로 일컫지 않음은 잘못이다.

마태복음 3장 14절 “요한이 말려 이르되 내가 당신에게서 세례를 받아야 할 터인데 당신이 내게로 오시나이까”에서도, 세례 요한이 예수님의 위엄 앞에서 겸손한 태도를 가지면서 스스로를 낮춤말로 쓰지 않음은 잘못이다. 그 밖에 간구하는 입장에서 잘못 씀이 많다. 예를 들면,

마 8:21; 9:18; 14:28,30; 15:22; 17:15; 18:26; 19:16,20; 20:21; 25:20,22; 26:22

막 5:23; 9:17; 10:17,20; 11:24,27,32

눅 1:46,47; 2:49; 5:8; 7:6,7,8; 10:25,29; 13:8; 15:18,21; 16:24; 18:3,8,38,39; 19:8; 22:42; 25:20

요 4:9,47,49; 5:7; 11:21; 13:6,8,9; 20:15,28

## 2.6. ‘이르되’의 문제점

마태복음 8장 2절 “한 나병환자가 나아와 절하여 이르되 주여 원하시면...”을 예로 들어 본다. 본디 번역 ‘가로되’를 개정판에서 통틀어 ‘이르되’로 고쳤다. ‘이르되’는 평교간이나 아랫사람에게는 거리낌없이 쓸 수 있지만,윗사람에게는 쓰지 못하는 방법이다. 나병환자는 간청하는 입장에서 ‘주여...’ 하고 아뢰 때 높임말을 써야 한다. 그런 경우에 높임말로 쓰인 사례도 많다.

곧 여쭙어 이르되(마 7:4), 여짜오되(마 11:3; 12:47; 26:22; 눅 9:12,13,33,49,57; 10:29; 11:1; 12:41; 17:5; 18:21; 19:8; 요 6:8; 21:21), 여짜온대(막 11:30), 여짜와 이르되(막 8:28,29), 여쭙되(막 10:20; 11:21; 14:12; 눅 18:28; 요 11:21), 아뢰니(마 14:2; 눅 13:1), 고하되(막 9:5)이러한 분별을 가리지 않고 통틀어 일매지게 ‘이르되’로 몰아붙여 처리함은 잘못이다(계 5:14에 ‘...가로되’ 한 곳이 남아 있음).

총계 고쳐진 자리가 많지만, 가리지 못한 흠이 된 자리를 살펴보면 4복음서에서만 ‘이르되’가 420여차례 나오는데, 어법에 어긋난 170여자리를 보게 된다. 예를 들면,

마태복음 8:2,6,8,21,25,31; 9:14,27; 13:10,36; 14:8,15,17,28;  
17:10,14,19,24,26; 18:1,21; 19:3,10,16,18,20,25; 19:27; 20:7,21,30,31,33;  
21:20,29,30,31; 22:23; 25:11; 25:20,22,24,37,44; 26:17,25,33,35,66;  
27:21,62

마가복음 1:23,37,40; 3:11; 4:38; 5:7,12,23; 7:28; 8:5,19,20,24; 8:29;  
9:11,21,24; 10:47,48,51; 12:16,18,32; 13:1

누가복음 1:38; 5:8,12; 7:4,6,20,40,43; 8:24,28,45; 9:19,20,38;  
9:59,61; 10:17,25,27,37,40; 11:15; 12:13; 13:8; 14:22; 15:21,29;  
16:24,27,30; 17:13,37; 18:11,13,18,26,38; 18:41; 19:16,18,20,25;  
20:2,16,21,28; 21:7; 22:35; 23:42; 24:29

요한복음 1:38,48; 3:2,4,9; 4:11,15,17,19,25,31; 5:49; 6:34; 7:3;  
9:2,38; 10:24; 11:3,12,24,27,32,34; 13:6,8,9,36,37; 14:5,8,22;  
20:13,15,28; 21:15,16,17

### 3. 어휘에 관련되는 것.

### 3.1. 한자어를 그전대로 따른 것.

(1) 칭하다(일부는 ‘일컫다’ ‘부르다’로 고쳐짐)

마 1:16; 2:23; 22:43,45; 23:7,8,10; 막 11:17; 눅 6:13; 20:37,44; 22:25;  
요 8:54; 엡 2:11; 히 5:10; 11:18,24; 약 2:23; 벵전 3:6; 계 19:13

(2) 거하다(일부는 ‘살다’ ‘있다’로 고쳐짐)

마 12:45; 눅 8:27; 11:26; 13:4; 21:35; 요 1:39; 5:38; 6:56; 8:31,35;  
10:40; 12:46; 14:2,10,11,17; 15:4,5,6,7,10; 행 1:20; 2:26; 7:4; 롬  
7:17,18,20; 8:9,11; 고후 5:6,8,9; 엡 2:22; 빌 1:24; 골 1:19,23; 2:9;  
3:16; 딤편 2:15; 6:16; 히 11:9; 약 4:5; 벵후 2:8; 요일  
2:10,14,17,19,24,27,28; 3:6,9,15,17,24; 4:12,13,15,16; 요이 2,9; 계 6:10;  
12:12; 13:14

(3) 사하다(‘용서하다’로 고쳐짐)

마 6:12; 9:2,5,6,13; 12:31,32; 27:28; 막 1:4; 2:5,7,9,10; 3:28,29; 4:12;  
11:25; 눅 1:77; 3:3; 5:20,21,22,24; 7:47,48,49; 11:4; 12:10; 23:34; 24:47;  
요 20:23; 행 2:38; 5:31; 8:22; 13:38; 26:18; 롬 4:7; 히 10:18; 골 1:14;  
2:13; 요일 1:9; 2:12

(4) 임하다(‘오다’ ‘내려오다’)

마 3:16; 6:10; 10:13; 12:28; 21:4; 24:3,27,37,39,42; 27:45; 막 9:1; 15:33;  
눅 1:35,78; 3:2; 4:18; 11:2,20; 17:20; 21:26,34,35; 22:18; 23:42,44; 행  
18:8; 2:2; 8:24; 11:15; 19:6; 고전 14:36; 골 3:6; 살전 2:16; 5:4; 딤편  
1:15; 히 10:5; 약 5:1; 벵전 1:10; 벵후 3:12; 요일 5:6; 유 14; 계 3:10

(5) 응하다(일부분은 ‘이루다’로 고쳐짐)

마 1:21; 4:21; 18:31; 요13:18; 15:25; 17:12; 18:9; 19:24,28,36; 행 1:16;  
13:27,29; 벵후 2:2; 계 17:17

(6) 인하여(일부분은 ‘말미암아’ ‘때문에’)

마 11:9; 24:9; 막 4:17; 6:26,34; 10:22; 눅 1:78; 2:20; 5:14; 7:35; 8:19;  
11:8; 15:27; 19:37,44; 21:25; 22:45; 24:4; 요 4:42; 9:2,3; 10:33; 17:14;  
행 3:10; 롬 5:15; 갈 6:12; 살전 1:2

(7) 기이히(대부분은 ‘놀랍게’로 고쳐짐)

마 21:42; 행 2:7; 3:10; 살후 1:10; 벵전 2:9

(8) 홀연히(대부분은 ‘갑자기’로 고쳐짐)

마 17:5; 막 13:36; 눅 2:13; 행 2:2; 9:3; 12:7; 22:6; 고전 15:51

(9) 심히(‘매우’ ‘몹시’로 구별하였으나)

마 2:16; 17:6,15; 21:35; 27:54; 막 5:38; 7:37; 9:20; 10:23; 12:3; 14:33,34,40; 16:4; 눅 5:26; 12:55; 22:62; 행 3:10; 6:7; 9:36; 15:39; 16:18,20; 26:11; 27:18; 롬 7:13; 고전 2:3; 고후 4:7; 갈 1:13; 빌 2:26; 살전 3:10; 요이 4; 요삼 3; 계 16:21

(10) ...고료(...‘므로’)

막 10:22; 눅 8:53; 요 10:4,5; 11:10; 18:18; 19:20,42; 20:29; 21:12; 행 2:31; 18:2; 24:22,26; 25:25; 고전 7:29; 8:7; 빌 1:19; 요일 4:5; 계 11:10

3.2. 예스러운 종결어미에 관한 것.

‘났느뇨 → 냐’ (마 13:54), ‘나타낼꼬 → 까’로 고친 것과 같이 현대어체로 고침이 바람직하다. 다음은 예스러운 표현이 그대로 남아 있는 곳이다.

‘오이다’(마 9:18; 13:51)

‘리이까’(마 11:3; 15:33; 18:21; 19:16,27; 19:25; 22:28; 막 6:24,37; 8:4; 10:17; 13:4; 눅 1:14; 3:10,12; 5:19; 10:25,33; 21:7,49; 요 6:28,68; 행 16:30)

‘니이다’(마 11:26; 14:17; 16:16; 17:26; 21:31; 22:21,42; 막 1:24; 3:11; 5:9; 8:19,20,29; 12:14,16,32,33; 눅 1:18,24; 2:32; 3:11; 4:34,41; 5:9; 7:43; 9:12,38; 10:21,36; 11:45; 16:30; 20:24; 23:34; 요 3:2; 17:3,12,13,14,15,17,19; 19:7,12,26; 20:28; 행 24:21,26,23)

‘니이까’(마 12:10; 19:3,20; 22:17,36; 막 10:2; 13:1; 눅 5:19,20; 10:29; 12:41; 13:23; 20:22; 요 4:12; 6:30; 행 9:5; 22:8; 26:15)

‘소이다’(마 11:26; 14:33; 21:30; 27:21; 막 8:5; 눅 5:8; 10:21; 18:13; 요 1:49; 17:2,9; 행 4:26)

‘리이다’(마 16:22; 17:4; 18:26,28; 눅 5:5; 9:57; 16:30; 요 4:25; 6:7)

‘더이다’(마 17:16; 막 6:38; 9:18; 눅 5:20; 9:40; 10:17; 23:2; 요 3:26; 행 5:23,25; 17:7; 23:18; 25:25)

‘더이까’(마 25:44)

3.3. 어려운 낱말에 관한 것.

○ 잉태(수태·임신)

마 1:18,20,23; 눅 1:7,24,31; 2:5,21; 23:29; 갈 4:27; 히 11:11; 약 1:15

○ 심령(마음)

마 5:3; 눅 1:80; 요 11:33; 13:21; 고후 2:13; 엡 4:23; 빌 4:23; 골 2:5; 딤후 4:22; 몬 25; 벵후 2:8

○ 긍휼(자비·불쌍히)

마 5:7; 9:13; 23:23; 눅 1:50,54,58,72,78; 16:24; 롬 9:15,16,18,23; 11:30,31,32; 12:8; 15:9; 고후 4:1; 갈 6:16; 엡 2:4; 골 3:12; 딤후 1:2,13,16; 딤후 1:2,16,18; 딤 3:5; 히 4:16; 8:12; 약 2:13; 3:17; 5:11; 벵전 1:3; 2:10; 유 22,23; 요이 3

○ 수종(섬기다)

마 4:11; 8:15; 막 1:13,31; 눅 12:37; 17:8

○ 송사(고소·고발)

마 5:25,40; 12:10; 행 19:38; 24:8,19; 26:2; 고전 6:1,6,7; 딤후 5:19; 벵후 2:11

○ 핍박(대부분 ‘박해’로 고쳐졌음)

요 5:16; 행 26:14,15; 롬 8:35; 12:14; 고후 12:10; 갈 1:13; 4:29; 5:11; 6:12

○ 창수(홍수·큰물)

마 7:27

○ 역사(일하다·운동하다)

마 14:2; 막 16:20; 요 5:36; 롬 7:5; 15:18; 고후 1:6; 4:12; 갈 2:8; 5:6; 엡 1:19; 2:2; 3:7,20; 4:16; 빌 1:29; 2:12; 골 4:11; 살전 1:3; 2:13; 5:13; 살후 1:11; 2:11; 약 5:16

○ 패역(거역)

마 17:17; 행 2:40; 유 11

○ 구속(구원·속량)

눅 21:28; 롬 3:24; 8:23; 엡 1:7,14; 골 1:14

○ 실족(넘어짐)

마 5:29; 11:6; 18:6,7; 막 9:42; 눅 7:23; 17:1,2; 벵후 1:10

○ 도(말씀·가르침)

마 21:32; 22:16; 막 2:2; 12:14; 눅 20:21; 행 6:7; 9:2; 18:25; 19:9,23; 22:4; 24:14,22,24; 고전 1:18; 벵후 2:2

○ 교통(사귐)

고후 13:13

○ 음부(지옥)

마 11:23; 16:18; 눅 10:15; 16:23; 행 2:27,31; 계 1:18; 6:8; 20:13; 20:14

○ 무지갱(지옥)

눅 8:31; 롬 10:7; 계 9:1,2,11; 11:7; 20:1,3

### 3.4. 더 쉬운 말로 고쳤으면 하는 것.

○ 침묵 (본디 번역 ‘잠잠하다’)

마 26:63; 막 14:61; 눅 19:40; 20:26; 행 18:9

○ 궁리 (본디 번역 ‘연구’)

눅 21:14; 22:2

○ 신성모독 (본디 번역 ‘참람하다’를 고친 것. 계 17:3에 ‘하나님을 모독’)

마 9:3; 26:65; 막 2:7; 14:64; 눅 5:21; 요 10:33,36; 딤펴전 1:20; 계 13:5

○ 미혹 (속아 넘어감)

마 24:4,5,11,24; 막 13:5,6,22; 눅 21:8; 23:2,14; 요 7:12,47; 고후 11:3; 살후 2:3,11; 딤펴전 4:1; 6:10; 히 5:2; 약 5:19,20; 벵후 2:15; 3:17; 요일 2:26; 3:7; 4:6; 요이 7; 계 13:14; 18:23; 19:20; 20:3,8,10

### 3.5. 증거

“...확실히 증거하시니라” (막 16:20)

‘증거’는 ‘하다’를 붙여 활용되는 말이 아니다. 본디 번역에서 전반에 걸쳐 잘못 쓰인 것을 개정판에서 거의 다 ‘증언하다’로 바로잡아졌으나 잘못 그대로 있는 곳이 있다. 예를 들면, 막 16:20; 요 10:25; 요일 5:6,7,9; 계 20:4; 22:16

### 3.6. 시각 표시 용어

아래 적은 경우는 ‘열 시쯤’ (요 1:39), ‘여섯 시’ (요 4:6), ‘일곱 시’ (요 4:52), ‘낮 열두 시’ (요 11:9)와 같이 현대식 표시로 고쳤는가 하면, 다음의 경우는 고치지 않았다. 개정 원칙상 고침이 바람직 하나, 이 시각 표시가 지금 우리가 쓰고 있는 시각 표시와 일치하는 것인지 필자로서는 잘 모른다.

제삼시(마 20:3; 막 15:25; 행2:15; 23:23)  
제육시(마 20:5; 27:45; 막 15:33; 눅 23:34; 요 19:14)  
제구시(마 20:5; 27:45,46; 막 15:33,34; 행3:1; 10:3,30)  
제십일시(마 20:6,9)  
이경, 삼경(눅 12:38)  
밤 사경(마 14:25; 막 6:48)

### 3.7. 정감에 좋지 못한 개정

한 가지만 예를 들면, 본디 번역의 ‘성·고을·동네·읍내·도성’ 따위를 대부분 ‘도시’로 쓴 것은 정감이 굳어지는 느낌이 있다. 예를 들면,

마 9:35; 10:5,11,14,15,23; 11:20; 14:13; 23:34; 막 5:14; 6:33; 눅 4:29,31,43; 7:37; 8:1,39; 9:5,10; 10:1,8,10,11,12; 13:22; 23:51; 24:49; 요 1:44; 4:5; 8:39; 행 7:58; 8:5,8,9,40; 10:9; 14:6,20; 15:21,36; 16:4,12,39; 17:5,16; 18:10; 20:23; 21:30; 22:3; 26:11; 롬 16:23; 딤후 1:5; 계 16:19

### 3.8. 알맞지 않은 말로 고친 것.

“베드로가 예수를 붙들고 항변하여 이르되”(마 16:22; 막 8:32)  
이것은 현장 분위기를 미루어 생각할 때 알맞지 못한 표현인 것 같다.

### 3.9. 한문 문자(‘문자’ 발음이 아님)를 그대로 쓴 것.

중언부언(마 6:7) 유구무언(마 22:12), 비몽사몽(행11:5; 22:17) 일구이언(딤후3:8) 따위는 유위부족(요삼 10)을 풀어서 쓴 것과 같이 풀었으면 좋을 것 같다.

### 3.10. 뜻을 그르쳐 잘못 쓴 것.

“아담의 칠대손 에녹”(유14)이라는 표현이 있는데, 조상을 기준 한 자손의 대 표시는 본디 번역대로 ‘칠세 손’이 바른 표현이다.

#### 4. 번역(표현)에 관련되는 것.

##### 4.1. 글자대로 번역하여 어색한 것

- “입을 열어 가르쳐 이르시되”(마 5:2)
- “이를 깊이 있으리라”(마 8:12; 13:42,50; 24:51; 25:30)
- “먼저 오르는 고기를 가져 입을 열면”(마 17:27)
- “...너희가 모르기를 원하지 아니하노니...”(롬 1:13; 11:25; 고전 10:1; 12:1; 고후 1:8; 살전 4:13)
- “...백성에게 들려주시기를 마치신 후에”(눅 7:1)
- “...감당하지 못할 시험 당함을 허락하지 아니하시고”(고전 10:13)
- “...하나님과 동등됨을 취할 것으로 여기지 아니하시고”(빌 2:6)

##### 4.2. 뜻을 알기 어려운 표현

- “...그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 이르리니”(엡 4:13)
- “하나님의 뜻대로 하는 근심은 후회할 것이 없는 구원에 이르게 하는 회개를 이루는 것이요”(고후 7:10)
- “범사에 감사하라 이것이 그리스도 예수 안에서 너희를 향하신 하나님의 뜻이니라”(살전 5:18)
- “...레위는 아직 자기 조상의 허리에 있었음이니라”(히 7:10)
- “사람들이 크게 태웁에 태워진지라”(계 16:9)
- “헬라파 유대인들이 자기의 과부들이 매일의 구제에 빠지므로”(행 6:1)
- “..뉘시를 던져 먼저 오르는 고기를 가져 입을 열면”(마 17:27)
- “..세례 요한의 머리를 소반에 얹어”(마 14:8,11; 막 6:25,28)

##### 4.3. 본디대로 두었으면 좋을 번역

- “...예수께서 죄인 및 세리들과 함께...”(막 2:16)  
본디 번역은 ‘죄인과 세리들’임.

※마 9:10 본디 번역은 ‘세리와 죄인들’, 개정 번역은 ‘세리와 죄인들’

눅 5:30 본디 번역은 ‘세리와 죄인’, 개정 번역은 ‘세리와 죄인’

○ “...먼저 가서 내 아버지를 매장하게...”(마 8:21,22; 눅 9:59,60; 16:22)는 본디 번역 ‘장사’보다 거칠게 느껴진다.

#### 4.4. 상대어(반대어)가 알맞지 못함.

“...대면하면 유순하고 떠나 있으면 답대한 나 바울은...”(고후 10:1)에서, ‘유순’과 ‘답대’는 적절한 상대어가 아니다.

#### 4.5. 해석 방향을 달리 하게 한 번역.

개정된 본문의 “...불의의 재물로라도 친구는 사귀라”(눅 16:9)고 하는 것과 본디 번역 “불의의 재물로 친구를 사귀라”는 어느 것이 원문의 의도인지는 필자로서는 알 수 없으나 두 번역은 해석 방향을 달리 하게 하는 번역이다.

위에서 살펴본 바를 몽땅그려 보건대 개정작업은 완미한 번역을 위해 최선의 노력을 기울였음을 높이 평가한다. ‘완미한 번역’이란 원전의 그 본뜻이 우리말에 틈새 없이 들어맞게 옮기는 일이다. 2천년 전에 씌어진, 우리말과는 체계가 전연 다른, 그리스어 원문이니, 그 일이 어찌 쉬운 일이라. 다듬어진 한 번역이 수정되고 거듭 개정되는 작업은 시대의 변천과 더불어 마음써야 할 일이다. 이번에 설정된 개정원칙 가운데 중요한 대목 곧 어휘 선택에 관련되는 것의 한 예를 들고, 이 글을 끝맺겠다.

요한복음 5장 39절의 경우는, 본디 번역(「개역」)에는 “너희가 성경에서 영생을 얻는 줄 생각하고 성경을 상고하거니와 이 성경이 곧 내게 대하여 증거하는 것이로다”라고 되어 있는데, 「개정판」에는 “너희가 성경에서 영생을 얻는 줄 생각하고 성경을 연구하거니와 이 성경이 곧 내게 대하여 증언하는 것이니라”라고 하였다. 한 절 안에서 낱말이 달라진 것은 상고: 연구 뿐이다. 증거와 증언에 대해서는 본고 다른 데서 다른 바 있으므로 여기에서는 ‘상고’와 ‘연구’에 대해서만 말하고자 한다. 국어사전 풀이로 두 낱말을 맞대어 보면, ‘상고(詳考)’는 ‘상세히 참고함’이고, ‘연구(研究)’

는 ‘조사하고 생각하여 진리를 알아냄’이다. 이 낱말 뜻을 공통 개념으로 받아들여 우리말 신약 역본에 쓰인 바를 구분하여 보면,

① 구세대 감각으로 쓰인 상고 역본은 구역·펜워 역·게일 역·이송오 역(새성경)·김준식 역.

② 현대 감각으로 쓰인 연구 역본은 「새번역」, 「현대인의 성경」, 「2백주년 신약」, 「표준새번역」,

※ 고병려 역본에서는 탐구

③ 풀어 읊긴 역본은

살피고(김창수 역)·파고들거니와(「공동번역」)·부지런히 공부(류형기역)·자세히 살핀다(표준신약).

④ 옛스런 낱말 역본은

구삭(「로스역」)·궁구(「천주교 역」).

한 낱말이 우리말 번역 110년 사이에 (「로스역」-1887- 「개역개정」-1995) 이렇게 변화를 자아냈다.

이렇게 언어 현상에 발맞추어 ‘가장 완미한 번역을 마련할 사명을 스스로의 몫으로 끌어 안는 이에게 복이 있기를 빌어 드리자.

# 「성경전서 개역개정판」(감수용)에 대한 몇 가지 의견

홍근수\*

성서 번역 위원들의 노고에 대하여 감사와 함께 존경을 표해 마지않습니다. 저에게 보내 주신 「성경전서 개역개정판(감수용)」을 잘 받아 읽고 있습니다. 우선 제가 감수를 부탁받는데 대하여 이는 저의 명예라고 생각하여 감사 드립니다.

이 평에 대하여 두 가지를 먼저 말씀 드립니다. 우선 저의 평은 구약성서의 창세기 앞부분과 마태복음의 앞부분에 대한 제한되고 짧은 평입니다. 성서 전체를 망라하여 읽고 평하는 것은 기술적으로나 현실적으로 볼 때 저의 역량 밖의 일이라고 생각되었기 때문입니다. 다음으로 저의 평은 전문적인 성서 번역에 관한 평이 아니고 다만 한 사람의 목회자로서, 한 사람의 신학도로서의 평일 뿐이라는 것입니다.

본래의 「개역」 성서의 특징을 살리고자 한 원칙이 한계로 작용하였고 또 이것 때문에 많은 고충이 있었으리라는 것을 충분히 이해합니다. 그러나 저는 아래와 같은 내용들이 「개역개정판」 성서에서 반영되면 좋을 것으로 생각합니다. 일반적인 평, 형식에 관한 평과 신학적 문제에 관한 평 등의 순으로 몇 가지 평을 드리는 바입니다.

## 1. 일반적인 평

- 1) 종이가 아주 질이 좋고 얇아 성서가 그렇게 두텁지 않아서 휴대하기에 편리하여 아주 좋다고 생각합니다.
- 2) 글씨 크기가 커서 읽기 좋습니다.

---

\* 향린교회 목사

3) 맨 앞의 목록(구약과 신약 모두)에 총 장수를 표해 놓은 것은 아주 좋다고 생각합니다. 그러나 그것이 각 책의 이름 직후에 있는 것이 더 좋을 것 같습니다. 그리고 다음 쪽에 실려 있는 ‘성경책명 약자표’를 이에 통합하는 것이 더 경제적이고 편리할 것 같습니다.

4) 범례에 “원문에 견부한 숫자는....”에서 ‘견부한’이란 어려운 말은 ‘붙여 놓은’으로, “원문에 가입한 ...”에서 ‘가입한’은 ‘기입한’으로 바꾸는 등 쉬운 말을 쓰는 것이 좋을 것 같습니다.

5) 문장이 끝났을 때나 절이 바뀔 때에 필요한 마침표, 콤마, 등, 그리고 따옴표 등을 모두 생략한 것은 불편함은 물론 문법상 가능한지 문제인 것 같습니다.

6) 소제목을 달고 구별을 위해 파란색으로 쓴 것은 대단히 좋으나 위의 본문과 구별하는 정도의 간격을 띄우는 것이 보기에 좋을 것 같습니다.

## 2. 형식에 관한 평

### 2.1. 구약성서(아래에서 인용하는 장 절은 모두 창세기의 것)

1) 1장 1절의 “하셨느니라,” 3절의 “이르시되,” 등은 현대인에게 적절치 않는 표현이므로 각각 ‘하셨다.’와 ‘말씀하셨다.’로 표현하는 것이 좋을 듯 합니다.

2) 1장 3절, “하나님이 이르시되....하시니”는 ‘하나님이 ’....‘라고 이르셨다.’로 하는 것이 좋을 듯 합니다.

3) 1장 10절, “...바다라 부르시니 하나님이 보시기에 좋았더라.”(이러한 표현은 뒤에도 반복되고 있다)를 ‘...바다라 부르셨다. 하나님이 보시기에 좋았다.’로 두 다른 문장으로 나누는 것이 좋을 것 같습니다. 왜냐하면 ‘바다라 부르시는 것과 뒤의 ’하나님이 보시기에 좋았다‘는 것이 서로 원인 결과 관계도 아니기 때문입니다.

4) 문장이 너무 긴 것이 문제 같습니다. 예를 들면, 1장 26절부터 28절까지가 모두 한 문장인데 그 내용으로는 인간 창조와 가축과 짐승, 생물의 창조와 이어 인간의 창조에 대한 이야기가 다시 나오는 데 이것은 각각 짧은 몇 개의 문장으로 나누는 것이 적절할 것 같습니다.

5) 28절에 “하나님이 그들에게 복을 주시며 하나님이 그들에게 이르시

되...”는 중복적 표현이 나와 있으므로 이 부분은 ‘하나님이 그들에게 복을 주시며 이르시되...’로 하면 될 것 같습니다.

6) 1장 31절 역시 위와 같은 중복이 있는데 즉 “하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라.”는 ‘하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 심히 좋았더라.’로 하여도 충분할 것 같습니다.

7) 2장 이하에 나오는 쓴 “사람”이란 표현은 상당히 혼란을 일으키므로 아담 또는 이브, 즉 남자 또는 여자로 구분하여 말하는 것이 좋을 듯 합니다. 왜냐하면 사람이라고 하면 남자와 여자를 모두 포함하는 포괄적인 일반 명사이기 때문입니다.

8) 2장 9절에 “...아름답고 먹기에 좋은 나무가 나게 하시니...”(이 표현은 3장 6절에도 나온다)라는 부분은 원어가 어떻게 되어 있던지 틀린 것 같습니다. 왜냐하면 앞의 표현대로 하면 나무를 먹는 것으로 되어 있기 때문임. 그러므로 설사 원문이 그렇게 되어 있다 하더라도 ‘열매’를 첨가하는 것이 좋을 것 같습니다.

9) 3장 8절은 주어가 중복이 된 것 같습니다. 즉 “그들이...아담과 그의 아내가...”에서 주어가 중복되어 있어 앞에 있는 “그들이”는 생략하는 것이 좋을 것 같습니다.

## 2.2. 신약성서 (아래에서 인용하는 장 절은 마태복음의 것)

1) 1장 22절에 있는 “선지자”(先知者)란 용어는 ‘예언자’(預言者)로 바꾸는 것이 좋을 듯 싶음. 선지자란 말은 ‘미리 아는 사람’ 또는 ‘먼저 아는 사람’이란 뜻인데 그 말이 단순히 앞일을 점치는 사람 같은 의미로만 되기 때문에 문제인 것 같습니다. 성서의 원어인 ‘나비’란 원어와 무관할 뿐 아니라 ‘하느님의 뜻을 받아 전하는 사람’이라는 예언자란 본래의 의미가 아니고 문제인 것 같습니다. 예언자란 말의 예(預) 자 역시 ‘미리’라는 뜻이 있으나 그래도 선지(先知) 보다 낫다고 생각됩니다.

2) 마태복음 1장 18절 앞에는 ○ 표가 있는데 이것은 새로운 문단이 시작되는 곳에서만 이런 표를 하는지? 그렇다면 구약성서에도 여러 경우가 없지 않지만, 마태복음 1장 6절, 6장 2절 앞에 ○ 이 있는 것은 왜인지요?

3) 구약성서 부문에서도 언급했지만, 문장이 너무 긴 것은 확실히 문제라고 생각됩니다. 예를 들면, 마태복음 1장 2절부터 6절까지, 또 7절에서 11절까지, 또 13장 1절부터 8절까지가 각각 한 문장인데 이는 현대인에게

는 더더욱 적합치 않은 것 같습니다. 원어 자체가 그렇게 되어 있을지 몰라도 이것은 몇 개의 짧은 문장으로 끊는 것이 더 좋을 것 같습니다.

4) 1장 1절의 “...죽보라.”는 “...죽보이다.”로, 5절의 “...낳으니라(하니라)”는 “...낳았다.”로 하는 것이 원어 용법으로 봐서, 또 요즘 사람들에게 익숙하고 자연스러울 것 같습니다.

5) 1장 23절에 있는 것 같은 인용문들은 작은 글씨체로나 이탤릭체로 표시하는 것이 좋을 것 같습니다.

6) 5장 22절, “형제를 대하여”는 ‘형제를 향하여’나 ‘형제에게’ 라고 하는 것이 더 좋을 것 같습니다.

7) 5장 36절, “네가 한 터럭도 회고 검게 ....”의 터럭은 ‘가락’으로 하는 것이 더 좋을 것 같습니다.

8) 7장 17절, “아름다운 열매”는 ‘좋은 열매’로 하는 것이 더 좋을 것 같습니다.

9) 7장 25절, “창수”란 말은 요즘 쓰지 않는 말이니 ‘홍수’라고 하는 것이 좋을 것 같습니다.

10) 8장 6절, “주여 내 하인이...” 는 ‘주여 제 하인이’라고 하는 것이 더 본래의 상황에서 일어났을 것 같습니다.

11) 13장 24절에는 “제 발에”라고 되어 있는가 하면, 31절에는 “자기 발”이라고 되어 있으니 이 양자는 통일되는 것이 좋을 것 같습니다.

12) 15장 1절에 “그 때에 바리새인과 서기관들이 예루살렘으로부터 예수께 나아와...”는 무리한 표현인 것 같습니다. 그것은 ‘그 때에 예루살렘으로부터 (온) 바리새인과 서기관들이 예수께 나아와...’로 해야 맞을 것 같습니다.

13) 15장 30절, “...절뚝발이와 불구자와 맹인과 병어리와 ...”는 이들에 대한 멸시 조의 의미가 담긴 표현으로 거부감을 일으키는 표현으로 여겨 집니다. 그러므로 이 부분은 ‘다리를 저는 사람과 신체장애자와 시력 장애인과 언어 장애인과...’ 등으로 하는 것이 좋을 듯 합니다.

14) 17장 27절은 “우리가 그들이 ... 네가...”는 주어 격의 말이 여럿 반복하여 나오므로 읽기가 난잡한 것 같으므로 ‘우리가 그들을 ... 네가...’로 바꾸는 것이 좋을 것 같습니다.

15) 18장 1절에 “제자들이”는 ‘제자들이’의 잘못 같습니다.

16) 18장 10절, “천사들이 하늘에서 하늘에 계신...”에서 하늘이 중복된 것 같으므로 ‘천사들이 하늘에 계신...’으로 해도 충분할 것 같습니다.

17) 18장 26절, “...내게 참으소서...”, 29절에 “나에게 참아 주소서”는 모

두 ‘제계 참으소서’로 통일하는 것이 더 좋을 듯 합니다.

18) 21장 31절의 “창기”는 ‘창녀’로 하는 것이 더 좋을 것으로 봅니다. 창기란 말을 요즘은 더 이상 쓰지 않기 때문입니다.

19) 21장 46절, “잡고자 하나 무리를 ...”은 ‘그(예수)를 잡고자 하나 무리를...’이라고 누구를 잡으려고 하는지를 표현하는 것이 좋을 것 같습니다.

20) 22장 9절 “네 거리 길”은 중복이므로 그냥 ‘네 거리’가 좋을 것 같습니다.

21) 22장 11절, “들어올 새”란 표현이 여러 곳에 나오는 데 이것도 요즘 별로 쓰지 않는 표현이므로 ‘들어 올 때’ 또는 ‘들어오니’로 하면 좋을 것 같습니다.

22) 22장 16절, “자기 제자들을...”은 ‘그들의 제자들을...’로 하는 것이 오해가 없을 듯합니다.

23) 25장 14절, “또 어떤 사람이...말김과 같으니”에서 무엇이 같다는 것인지가 표현되어 있지 않으므로 ‘또 천국은 어떤 사람이 ...말김과 같으니’로 하는 것이 분명할 것 같습니다.

24) 25장 35절, “주었고...하였고...하였고...입혔고...돌보았고...”라는 것은 ‘주었고 ...하였으며, ...하였고...입혔으며...돌보았구나.’로 하는 것이 좋을 것 같습니다.

25) 26장 30절, “찬미하고”는 ‘찬미하면서’가 더 적절할 것 같습니다. 그렇지 않으면 찬미한 다음에 감람 산에 갔다는 뜻으로 이해하게 됩니다.

### 3. 신학적 문제에 관한 평

본래의 「개역」 성서의 특징과 틀을 유지한다는 원칙을 이해할 수 있습니다. 그러나 「개역」 성서가 한국말이 서툴었던 미국 선교사들과 영어가 서툴었던 한국 초대 교인들의 합작 품이란 점과 신학적으로나 번역 면에서 불완전하고 잘못 된 곳이 많다는 것을 감안하고, 또 그 후 많은 고고학적 발견과 신학적인 새로운 이론이 정설로 되었다는 것을 감안할 때 그것들이 반영되어야 하지 않을까 하는 것입니다. 이 성서의 독자들은 더 이상 1900년 초기의 초대 한국기독교인들이 아니고 더더구나 비그리스도인들은 교회의 권위주의적이고 시대의 흐름을 거역하고 과거에 얽매어 있

는 보수적인 문헌을 존중하지 않을 것이기 때문입니다. 또 21세기라는 새로운 시대에 살게 되는 현대 후기인들이 과연 그 좋은 성서를 열어 읽을 수 있을까 하는 현실적인 문제를 감안하여야 한다고 봅니다. 그래서 예를 들면 권위주의 시대의 유물인 ‘느니라’ 또는 ‘하니라’ 등은 문제가 있지 않을까 하는 우려입니다. 「개역」 성서를 개정한다는 것인데 이는 무엇보다도 오늘의 철자법을 따른다는 원칙이 있겠는데 그렇다면 위의 그러한 용법도 오늘의 문법에서는 더 이상 사용되지 않는 것이 아닐까요? 그리고 어휘들이 일반적으로 더 이상 오늘날 쓰지 않는 것들이 많이 사용되었는데 이렇게 되면 ‘게토’(ghetto) 언어가 될 염려가 있습니다. 그렇게 되면 성서는 일반으로부터 외면될 것입니다.

하느님의 명칭 문제인데 하나님으로 일반적으로 쓰는 것도 이해함직 합니다. 그러나 히브리인들은 엘, 또는 엘로힘이란 하느님의 이름이 ‘하나’ 또는 ‘하늘’과 아무런 관계가 없는 문제인데 이것을 구태여 하늘의 평양 사투리인 하늘과 하나라는 우리말의 하나님을 고집할 필요가 있겠는지요? 또 여호와란 이름도 마찬가지입니다. 오늘 히브리 문법에서 야훼로 부르는 것이 타당하다고 하는 판에 구태여 과거 여호와란 번역에 묶여 있을 필요가 있는지요?

#### 4. 맺는 말

위의 평은 물론 「개역개정판 성경전서」 전체에 대한 것도, 또 제가 취급한 부분에 대해서도 전체 평을 말하는 것도 아닙니다. 신약성서의 마태복음만 보더라도 제가 보기에는 너무나 어휘들과 표현들이 옛날 것들이 많아서 문제인 것 같습니다. 우리가 성서를 고전적인 작품이나 옛 시조 같은 범주의 문학으로 대한다면 모르겠지만, 아무래도 성서는 그렇게 취급될 수 없다고 믿기 때문에 현대 독자들을 겨냥한 과감한 번역이 필요할 것 같습니다. 이 경우 「개역」 성서의 정신을 살릴 수는 있으리라 봅니다.

지극히 부분적이고 그나마 매우 피상적인 평이라는 것을 인정합니다. 그러나 다른 분들이 또 더 많은 평과 더 좋은 의견들을 많이 보내올 것으로 신뢰하기 때문에 이 정도로 마치려 합니다. 감사합니다.

1998년 1월 4일

# 우리말 성서 번역에서 대응어 선택의 문제 : 홀(笏)과 규(圭)

류호성\*

## 1. 머리말

외국 문헌을 우리 나라 말로 번역하는 작업이 힘들다는 것은 새삼 말할 필요가 없을 것이다. 더구나 고전이 되어 버린 문헌을 번역하는 일은 더욱 그럴 것이다. 번역에 있어서 중요한 일은 번역자가 원문과 번역어에 대한 풍부한 지식이나 식견을 지니고 있어 일반 독자에게 원문의 뜻을 번역어로 분명하게 전달하는 일이다. 더구나 성서처럼 한 언어공동체 전체에게 지대한 영향을 주는 책일 경우에 더욱 그러할 것이다. 그래서 성서를 번역하는 일은 조심스러운 일일 수밖에 없다.

우리는 서양의 문헌이나 조각상 또는 의례적인 행사에서 신들이나 왕들이 권위를 나타내기 위해 손에 쥐고 있는 짧은 지휘봉 혹은 긴 지팡이처럼 생긴 물건을 본다. 이것을 영어에서는 ‘scepter(sceptre)’라고 말하는데, 우리는 오랫동안 이것을 홀(笏)”이라고 번역해 왔다. 「성경전서 개역 한글판」(1961, 이하 「개역」)에는 ‘홀(笏)’이라는 단어가, 구약에 18회, 신약에 2회 도합 20회가 나온다. 그러나 우리말 대응어 ‘홀(笏)’이라는 단어는 정확한 대응어가 아니어서, 영어 ‘scepter’의 의미를 정확하게 전달하지 못한다. 이 글에서는 ‘scepter’의 의미가 우리 나라에서는 어떻게 이해되었고, 그 의미에 맞는 적절한 대응 단어가 무엇인지 살펴볼 것이다.

## 2. ‘Scepter’의 개념

---

\* 연세대학교 대학원 졸업, 신약학 전공

서양에서 ‘scepter’<sup>1)</sup>가 무엇을 뜻하는지를 알기 위해, 먼저 사전이 풀이한 뜻을 살펴 볼 필요가 있다.

## 2.1. 「웹스터 영어 사전」<sup>2)</sup>

(1) a rod or staff, highly ornamented, held by rulers on ceremonial occasions as a symbol of sovereignty.

주권의 상징으로 공식적인 의식에 통치자들이 휴대하고 있는 아주 정교하게 장식된 막대기 또는 지팡이.

(2) royal or imperial authority; sovereignty.

왕실이나 황실의 권위 또는 주권.

## 2.2. 「옥스퍼드 영어 사전」<sup>3)</sup>

(1) An ornamental rod or wand (often of gold and jewelled) borne in the hand as a symbol of regal or imperial authority.

왕이나 황제의 권위를 나타내는 상징으로 손에 쥐고 있는 장식 달린(종종 금이나 보석) 막대기나 지팡이.

(2) Taken as the power or authority symbolized by a sceptre; hence, royal or imperial dignity, sovereignty, supremacy.

‘sceptre’를 소유하는 것은 힘이나 권력을 갖는다는 것을 상징. 그러므로 왕실이나 황실의 위엄, 권위, 주권.

이상에서 보듯이 ‘scepter’는 (1) 왕 또는 황제가 그들의 통치 권력이나 권위를 나타내기 위해 손에 쥐고 있는 물건, (2) 막대기나 지팡이의 모양으로 길이는 길거나 짧으며 둥근 형태를 하고 있다. ‘scepter’는 아주 오랜 역사를 가지고 있다. 지팡이 모양의 긴 ‘scepter’는 페르시아 왕 다리우스 부조(浮彫)에서 찾아볼 수 있는 것으로, 위 부분에는 장식이 달린 것으로

---

1) 이 글에서는 ‘scepter’를 우리말로 번역하지 않고, 영어 표기를 그대로 사용할 것이다.

2) ‘scepter,’ *Webster’s New World Dictionary of American English*, edited by Victoria E. Neufeldt (New York: Webster’s New World, 3rd, 1988).

3) ‘sceptre,’ *The Oxford English Dictionary*, edited by J. A. Simpson & E. S. C. Weiner (Oxford: Clarendon press, 3rd, 1988).

길고 가늘며, 이것은 오른손으로 쥐어져 있으며, 그 밑이 왕의 두 발 사이 마룻바닥에 놓여 있다.<sup>4)</sup> 또한 짧은 모양의 ‘scepter’는 아시리아 에살하돈의 부조에 나타나며, 바다에 뜬 배 모양의 8-10cm 되는 돌 머리에 짧은 손잡이가 달린 전투용철퇴(戰鬪用鐵褪)인 군사적 장비로 양식화되어 있다.<sup>5)</sup> 긴 것은 왕의 권세를 상징한 것이며, 짧은 것은 왕의 군사적 통치력을 상징한 것으로서 전투에 사용되었다.<sup>6)</sup> 헤롯 왕도 ‘scepter’를 사용하였다. 이는 ‘헤롯이 죽자 그의 관은 온통 금으로 입혀지고 보석들로 장식되었으며, 머리에는 왕관이 쓰여졌고, 오른손 옆에는 ‘scepter’가 놓였다’는 요셉푸스의 기록을 통해서 알 수 있다.<sup>7)</sup> ‘scepter’는 형태가 일정하지 않았다. 카롤링거 왕조의 왕들은 처음에는 긴 지팡이를 사용했지만 로마의 단장을 모방하기도 했다. 그 결과 유럽에서는 10세기부터 왕을 축성(祝聖)하는 데 두 종류의 지팡이가 이용되었다. 대다수 나라에서는 두 개의 지팡이 중, 하나는 고대에 질서정연한 우주를 표상 했던 구형(求刑)의 십자가가 달린 보주(寶珠)로 대체되었다. 영국에서는 계속해서 두 개의 지팡이가 사용되었는데, 점차 지팡이의 길이는 비슷해지고 맨 위에 세워 놓은 십자가와 비둘기 모양으로 구별되었다.<sup>8)</sup>

‘scepter’는 지상의 통치자의 통치권을 말할 뿐만 아니라, 하나님의 통치권을 묘사할 때도 사용된다. 하만은 바벨론 포로의 유대인들을 무참히 학살하려는 음모를 꾸몄다. 이것을 안 왕후 에스텔은 이스라엘의 하느님께 “주님, 아무것도 아닌 자들에게 당신의 ‘scepter’를 넘겨주지 마소서”<sup>9)</sup> 라고 탄원의 기도를 드린다. 에스텔은 하나님의 주권을 ‘scepter’에 비유한다. 이처럼 ‘scepter’는 하느님의 통치권뿐만 아니라 왕의 권력이나 군사적인 힘을 상징한다.

4) ‘홀 笏 Scepter’, 민영진 편집, 「성서백과대사전」 제12권 (서울: 성서교재간행사, 1989), 494쪽.

5) ‘홀 (笏 Scepter)’, 민영진 편집, 「성서백과대사전」

6) ‘Scepter,’ *Baker Encyclopedia of the Bible*, edited by W. A. Elwell, Vol. 2, (Michigan: Baker Book House, 1988), p.1913.

7) Josephus, *Jewish War*, I, 670-673, (tran.), J. Thackeray (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988); *Jewish Antiquities*, XVii, 195-199. 요셉푸스는 ‘scepter’를 뜻하는 ‘σκηπτρον’ 단어를 사용했다.

8) ‘홀 scepter,’ 「브래태니커 세계대백과사전」 제25권 (서울: 브래태니커 & 동아일보, 1994), 324쪽.

9) 「공동번역 성서」 에스텔 14:11. 여기서는 ‘홀’로 번역하였다. 그러나 논의를 위해 영어 단어를 쓴다.

### 3. 홀(笏)

우리말 「개역」은 영어의 ‘scepter’를 ‘홀(笏)’이라고 번역하였다. ‘홀’이라는 말은 오늘날 일상 생활에서 잘 사용되지 않는 것으로, 일반 독자들이 그 뜻을 이해하는데 문제가 있다. 설상가상으로, 우리 나라에서 출판되는 여러 종류의 「한영사전」이 이 말을 잘못 설명하고 있다. 그래서 성서에서 이 단어가 어떻게 쓰였는지 그 뜻을 좀 더 진지하게 파악하려는 독자들은 사전을 찾아볼 것이다. 그러나 독자들은 「국어사전」이나 「영한사전」에서 어떤 도움을 받기보다는 오히려 혼란을 겪게 된다. 영어의 ‘scepter’는 위에서 살펴본 것처럼 왕권을 상징하는 물건이다. 그러나 우리말 ‘홀’은 신하가 갖추는 물건이지 왕이 지니는 통치권의 상징물이 아니다.

「영한사전」에서는 ‘scepter’를 다음과 같이 설명한다.

“(1) (왕권의 표상으로서 손에 쥐는) 홀(笏), (2) 왕권, 왕위, 주권, (3) 왕권을 주다, 왕위에 앉히다[오르게 하다].”<sup>10)</sup>

“왕권의 상징으로 임금이 갖는 홀(笏).”<sup>11)</sup>

“(제왕의) 홀(笏), 왕권, 왕위, 주권.”<sup>12)</sup>

“(1) (제왕의 상징으로서의) 홀(笏), 권장(權杖), (2) 왕권, 왕위, 주권.”<sup>13)</sup>

우리 나라에서는 거의 대다수의 영한 사전들이 ‘scepter’를 왕권이나 제왕의 상징인 ‘홀(笏)’로 설명하고 있다. 그래서 우리들은 ‘scepter’를 ‘홀(笏)’이라고 알고 있다. 영어의 ‘scepter’와 같은 의미의 독일어 단어는 ‘zepter’이다. 독일어 사전들은 ‘왕홀(王笏), 왕위,<sup>14)</sup> 왕홀(王笏),<sup>15)</sup> 왕홀(王

10) 시사영어사 편, 「시사영어사/랜덤하우스 영한대사전」 (서울: 시사영어사, 1991).

11) 시사영어사 편집국 편, 「엘리트 영한사전」 (서울: 시사영어사, 1991).

12) 민중서림 편집국 편, 「엡센스 영한사전」 (서울: 민중서림, 1997).

13) 두산동아 사전편찬실 편, 「프라임 영한사전」 (서울: 두산 동아, 1997).

14) 지명렬 편저, 「동아 프라임 독한 사전」 (서울: 동아출판사, 1991).

笏)(왕이 의관 정제하고 오른손에 쥐는 가늘고 긴 물건),<sup>16)</sup> ‘홀(笏):zepter’<sup>17)</sup>로 설명한다. 「독한사전」은 ‘왕(王)’과 ‘홀(笏)’을 합성하였다.

「국어사전」들은 ‘홀’에 대해 설명하고 있다. 그러나 성서에 나오는 의미와 다르다는 데 문제가 있다. 여러 종류의 「국어사전」은 ‘홀’이라는 단어를, 영어의 ‘scepter’와는 달리 설명하고 있다. ‘홀’이 어떻게 설명되고 있는지 살펴보자.

“홀(笏): 조선 왕조시대, 벼슬아치가 조현할 때에 조복에 갖추어 손에 쥐는 물건. 길이 한 자 가량, 넓이 두 치 가량이며 알팍하고 길쭉이 되었고, 그 신분에 따라 일품부터 사품까지의 벼슬아치는 상아, 오편 이하는 나무로 만들.”<sup>18)</sup>

“홀(笏): 조선 시대 벼슬아치가 임금을 만날 때에 조복(朝服)에 갖추어 손에 쥐던 물건. 신분에 따라 1품부터 4품까지는 상아홀(象牙笏), 5품 이하는 목홀(木笏)을 사용했음.”<sup>19)</sup>

“홀(笏): 왕조 때, 벼슬아치가 조현(朝見)할 때 조복(朝服)에 갖추어 손에 쥐던 패.”<sup>20)</sup>

“홀(笏): 벼슬아치가 조복을 입고 조현할 때 오른손에 갖추어 쥐던 패”<sup>21)</sup>

“홀(笏): 벼슬아치가 왕을 뵈는 때 조복에 갖추어 쥐는 물건. 신분에 따라 상아나 나무로 만들었다.”<sup>22)</sup>

“홀(笏): 봉건사회에서 벼슬아치가 임금을 만날 때 손에 쥐는 물건. 약 한자 넓이의 길쭉하고 알팍한 물건인데 1품으로부터 4품까

15) 허형근 편저, 「옛센스 독한사전」 (서울: 민중서림, 1997).

16) 「현대독한사전」 (서울: 교학사, 1997).

17) 한국독어독문학회 편, 「옛센스 한독사전」 (서울: 민중서림, 1998).

18) 이희승 편저, 「국어대사전」 (서울: 민중서림, 1981).

19) 김민수 감수, 「그랜드 국어사전」 (서울: 금성출판사, 1998).

20) 이기문 감수, 「동아 새국어사전」 (서울: 동아출판사, 1995).

21) 양주동 감수, 「새국어대사전」 (서울: 신한출판사, 1972).

22) 한국학회 지음, 「우리말 큰 사전」 (서울: 어문각, 1991).

지는 상아로, 5품 아래는 나무로 만들었다.”<sup>23)</sup>

우리 나라에서 ‘홀(笏)’의 개념은 위에서 살펴본 것처럼 관직에 있는 자가 임금을 만날 때 손에 쥐는 것으로, 1-4품까지는 조복(朝服), 제복(祭服), 공복(公服)에는 상아로 만든 홀을 사용하고, 5-9품까지는 나무로 만든 홀을 사용한다. 조선 시대 홀의 모양은 약간 굽은 것으로 33cm 정도의 장판(長板)에 너비는 아래가 5cm, 위가 3.5cm 정도였고 밑부분의 손으로 잡는 데는 비단으로 썼다.<sup>24)</sup> 홀이 사용된 그 용도에 대해서는 「예기(禮記)」 옥조(玉藻)편에 잘 나타나 있다.

“將適公所 宿濟戒居外寢沐浴 史進象笏 書思對 命. 대부가 장차 공소(公所)에 입조하려 할 때는 하룻밤 전에 재계하고 외침에서 목욕한다. 사(史)가 상홀(象笏)을 올리면 사(思), 대(對), 명(命)을 홀에 써서 만일의 유망(遺忘)에 대비한다.”<sup>25)</sup>

“見於天子與射無說笏 --- 凡有指畫於君前用笏 造受命於君前則書於笏 笏畢用也 因飾焉. 천자를 뵈 때, 대사(大射)와 향사(鄉射) 등 경례(敬禮)를 위주로 할 때는 홀을 놓지 않는다. --- 무릇 군전에서 어떤 일을 말하고 지시할 때는 홀을 사용하고, 군전에 이르러 명을 받을 때는 홀에다 기록한다. 홀은 모든 일에 사용됨으로 장식을 하는 것이다.”<sup>26)</sup>

‘홀’이 처음 만들어진 목적은 예기에서 살펴본 것처럼 관직에 있는 자가 천자(天子)를 알현할 때 미리 알릴 것을 기록하거나, 천자가 명한 것을 기록하기 위해서 만들어진 것이다. 그러나 홀의 이러한 실용적인 면은 사라지고 점차 형식적으로 변하여 하나의 의례용이 되었다. 즉 천자에 대한 예를 나타내기 위해서만 사용되었다.

우리 나라가 ‘홀’을 언제부터 사용했는지는 정확히 모르나<sup>27)</sup>, 신라가 당

23) 사회과학원 언어학연구소, 「조선말대사전」 (평양: 사회과학출판사, 1992).

24) 김동욱, “홀(笏),” 「한국민족문화대백과사전」, 제25권(성남:한국정신문화연구원, 1991), 58쪽. 그러나 「두산세계대백과사전」, 제28권(서울: 두산동아, 1996) 277쪽에는 ‘홀의 길이는 약 60cm, 너비 약 6cm’라고 말한다.

25) 「예기(禮記)」 옥조(玉藻) 제13, 권오돈 주해 (서울: 홍신문화사, 1996), 279쪽.

26) 「예기(禮記)」 옥조(玉藻), 권오돈 주해 (서울: 홍신문화사, 1996), 287쪽.

27) 김동욱, ‘홀(笏),’ 「한국민족문화대백과사전」 제25권, 58쪽에는 “백제 고이왕 대

나라와 교류하면서 당제(唐制)의 관복을 입은 뒤로부터<sup>28)</sup> 사용했다고 추측할 수 있다. 이에 대한 기록은 「삼국유사」의 잡지(雜志) 제2편에 실려 있다.

“法興王制，自太大角干至大阿滄紫衣，阿滄至級滄緋衣，並牙笏，大奈麻 奈麻青衣，大舍至先沮知黃衣. 법흥왕(法興王) 때의 제령(制令)에는 태대각간(太大角干)에서 대아찬(大阿滄: 5등급)까지는 자의(紫衣: 紫色옷)요, 아찬(阿滄: 6등급)에서 급찬(級滄: 9등급)까지는 비의(緋衣: 붉은 옷)로 모두 아홀(牙笏)을 가졌다. 그리고 대내마(大奈麻: 10등급) 내마(奈麻: 11등급)는 청의(青衣: 푸른 옷)요, 대사(大舍: 12등급)에서 선저지(先沮知: 一云 造位泥 17등급)까지는 황의(黃衣)이었다.”<sup>29)</sup>

신라 시대에는 1등급의 태대각간부터 9등급의 급찬까지 모두 같은 재질의 아홀을 지녔고,<sup>30)</sup> 옷의 색깔로서 그 신분을 구분하였다. 신라 시대에는 목홀은 사용하지 않은 것 같다. 우리 나라가 목홀을 사용하기 시작한 것은 멸망한 고구려의 옛 영토를 중심으로 대조영이 건국한 발해 시대부터였을 것이다. 이에 대한 기록은 고려 시대 유득공이 지은 「발해고(渤海考)」에 나타난다.

“이 관리(官吏)의, 의장(儀章)을 보면, 이에는 9품의 품질(品秩)이 있어 이를 사등(四等)으로 구분하여, 삼품 이상의 관리는 자색(紫色)의 관복(官服)에다 아홀(牙笏)을 쥐고 금어대(金魚袋)를 찼으며, 4품과 5품은 비색(緋色)의 관복에다 아홀(牙笏)을 쥐고 금어대(金魚袋)를 찼고, 6품과 7품은 천비색(淺緋色) 관복에다 목홀(木笏)을 쥐었으며, 8품과 9품은 녹색(綠色)의 관복에다 목홀(木笏)을 쥐었다.”<sup>31)</sup>

에 4색공복(四色公服)을 제정하고 아홀(牙笏)이 있었다고 하나 믿기는 어렵다”고 한다.

28) 우리 나라가 중국의 의복제도를 받아들인 것은 ‘진덕왕(眞德王) 2년에 김춘추(金春秋: 太宗武烈王)가 당(唐)나라에 들어가, 당나라 의식에 따를 것을 청하니, 현종(玄宗) 황제가 허락하여, 돌아와 이를 시행하였다’는 「삼국사기」 권 제33 잡지(雜志) 제2의 기록에서 알 수 있다. 김부식 저 / 이병도 역주 「삼국사기」(下) (서울: 을유문화사, 1996), 189-203쪽을 참조.

29) 김부식 저 / 이병도 역주, 「삼국사기」(下), 190쪽.

30) 신분상의 차이에 따라 홀의 길이가 각각 다르지에 대해서는 알 수 없다.

31) 유득공, 「渤海考」, 渤海國誌, 新唐書 渤海條, 류희경, 「한국복식사연구」(서울: 이화여자대학교 출판부, 1975), 97쪽에서 재인용.

발해는 1품부터 9품까지를 4등으로 구분하여, 1품부터 5품까지는 아홀을 사용했으며, 6품부터 9품까지는 녹색의 관복에 목홀을 사용하였다. 고려 초는 이와 약간은 달랐다. 1품부터 6품까지는 상홀(象笏)을 사용하였고 녹의(綠衣)를 입은 7품부터 9품까지는 목홀을 사용하였다.<sup>32)</sup> 그러나 고려 말 공민왕 21년 11월 교지(教旨)에는 ‘동서반(東西班) 오품 이하는 목홀(木笏), 각대(角帶)에 주저(紬紵)로 한 조복을 착용하라’고 하였다.<sup>33)</sup> 이때부터 5품 이하도 목홀을 사용하게 되었다. 조선 시대에는 고려 시대 말기와 마찬가지로 1품부터 4품까지는 상홀을 사용하였고, 5품부터 9품까지는 목홀을 사용하였다.

영어의 ‘scepter’를 우리말 ‘홀’로 번역하는 것은 그 의미가 서로 일치하지 않는다. 가장 근본적인 이유는 사회적인 신분이 서로 다르다는 것이다. ‘scepter’는 왕이나 황제가 사용하는 것의 명칭이나, 홀은 통치자가 아닌 그 아래 계층의 신분을 가진 신하들이 사용하는 것의 명칭이다. 이것이 바로 우리가 ‘scepter’를 이해하는데 가장 큰 어려운 점이다. 사회적 신분이 서로 일치하지 않는데도 우리는 ‘홀’이라는 단어를 사용하였다. 그래서 홀을 수식하는 ‘왕이나 제왕의’이라는 수식어를 첨가하거나 독일어 사전(zepter)처럼 ‘왕홀(王笏)’로 이해하려고 하였다. 중국이나 우리 나라에서 ‘scepter’의 의미를 설명할 단어가 없으면 ‘왕홀’이니 ‘제왕의 홀’이니 하는 것도 그리 잘못된 번역은 아니다. 그러나 분명한 것은 중국이나 우리 나라에서도 왕이나 황제가 사용하는 것에 대한 분명한 명칭이 있다. 그 명칭이 있는데 그것을 사용하지 않고 다른 명칭을 사용하거나, 애써 그 의미에 가깝게 단어를 만들어 사용하는 것은 적절하지 못한 번역이다.

#### 4. 규(圭)<sup>34)</sup>

32) 류희경, 「한국복식사연구」, 182-183쪽을 참조.

33) 高麗史, 志卷第二十六 輿服, 류희경, 「한국복식사연구」, 180쪽, 재인용. 고려 시대의 홀의 길이는 송제(宋制)를 따라 일척 이촌(一尺二寸)이나 되는 것을 사용했을 것이라 추측할 수 있다. 이에 대해서는 류희경, 「한국복식사연구」, 185쪽을 참조.

34) 우리 나라에서 나온 여러 국어사전에서 ‘규’를 찾아보면 그 설명이 너무 제한되어 있다. 필자로서는 ‘규’의 뜻풀이를 다음과 같이 제안해 본다. ‘규(圭): 옥(玉)으로 만들어진 것으로, 위가 삼각형으로 끝은 뾰족하며 그 아래는 직사각형의 형태이다. 옛날 중국에서 천자(天子)가 제후를 봉하거나 신을 모실 때 썼고, 우리 나라도 조선시대 에 왕이 제례(祭禮)에 면복(冕服)을 입고 사용하였다.’

중국에서는 최고의 통치권자를 천자(天子)라 부른다. 서양과 마찬가지로 천자는 제례나 의례 때에 자신의 권위를 나타내기 위해 상징적인 물건을 사용한다. 이 물건의 명칭에 대해서는 「예기(禮記)」의 옥조(玉藻)편에 잘 드러나 있다.

“天子搢珽 方正於天下也 諸侯荼 前詘後直 讓於天子也 大夫傳詘後詘 無所不讓也. 천자는 정을 꽂는데 천하를 방정하게 하기 위해서다. 제후는 도를 꽂는다. 그 모양은 앞이 둥글고 뒤는 방정한데 이는 천자에게 겸양하기 때문이다. 그리고 대부의 홀은 상아를 모두 깎아서 둥글게 만드는데 이는 겸양하지 않을 곳이 없기 때문이다.”<sup>35)</sup>

“천자가 사용하는 이 물건의 명칭은 ‘정(珽)’이다. ‘정’을 일명 ‘대규(大圭)’라고 하며, 길이 석 자로 방직(方直)하여 구부러지지 않는다. 꼭대기의 4치는 망치의 머리 비스듬한데 이를 종규수(終葵首)라고 한다. 나머지 길이는 대개는 2자 6치인데 그것을 ‘정’이라 하며, 이는 꺾꺾하여 굴하는 일이 없다는 데서 취한 것이다. 제후가 사용하는 이 물건의 명칭은 ‘도(荼)’이다. 그 길이는 2자 6치로, 머리는 둥글게 깎였고 아래쪽은 방정하다. 도(荼)란 서지(舒遲:여유가 있고 침착한 것)의 뜻으로, 앞에 황공한 것이 있게 되면 그 나아가는 것도 서지이기 마련이다. 제후는 위에 천자가 있으므로 머리 부분을 둥글게 깎아 겸양의 뜻을 나타낸 것이다. 그리고 대부(大夫) 이하는 모두 ‘홀’이라고 부르며, 죽홀(竹筩)을 사용하며, 상하를 모두 둥글게 한다. 이 까닭은 위에 천자와 자기 임금이 있기 때문에 모두 겸양해야 한다는 뜻을 나타낸 것이다.”<sup>36)</sup>

천자가 사용하는 것은 ‘정’ 혹은 ‘대규’라고 부르며, 제후가 사용하는 것은 ‘도’라고 부르고, 대부가 사용하는 것은 ‘홀’이라고 부른다.<sup>37)</sup> 신분에

35) 「예기(禮記)」 옥조(玉藻) 제13, 279쪽. 이와 같은 내용의 글이 「순자(筩子)」의 대략(大略)편에도 나온다: “天子御珽 諸侯御荼 大夫服筩 禮也.”

36) 「예기(禮記)」 옥조(玉藻) 제13, 279쪽.

37) 일반적으로 ‘정’ ‘대규’ ‘규’ ‘도’ ‘홀’을 통칭으로 ‘홀’이라고 한다. 그러나 여기에는 문제점이 있다. ‘홀’이라는 하위 개념을 가지고 전체를 포괄하다 보니 상위 개념인 ‘정’ ‘대규’ ‘규’ ‘도’는 그 의미가 축소되며, 또한 각각의 사용 용도, 모양, 재질에 있어 명확한 구분이 되지 않는다. 이 범주 설정은 ‘홀’이 ‘홀’ 자체를 개념 규정하는

따라서 그 명칭과 재질이 분명히 구분되었다.

“천자는 ‘대규’ 이외에 다른 하나를 더 가지고 있다. 이것이 진규(鎭圭)이다. 천자 즉 황제가 천지(天地)에 제사를 지낼 때 대구면(大裘冕)에 대구를 꿰고 진규를 들게 되어 있었다. 그러나 명대에 와서 면복으로 대구면을 대신하게 되면서 대구의 제는 없어졌다. 대구(大圭)의 예(禮)가 없어진 것으로 보아 제후가 도를 꿰는 예도 없어졌을 것이라고 추측할 수 있다. ‘진규’는 규라고도 하여 위가 삼각형으로 된 직사각형의 옥판에 사방을 편안하게 한다는 뜻에서 사진(四鎭)의 산(山)으로써 탁식(琢式)하고, 길이 한 자 두 치로 밑을 황기(黃綺)로 맺고 황기낭(黃綺囊)에 도장(韜蔣)하였다. 명대에 와서는 황제의 면복에 규는 그대로였으나, 피면복(皮弁服)에서 규는 산형 아닌 쌍식문(雙植文)을 등마루에 하고 황기낭에는 금룡문(金龍文)이 있었다. 그리고 금(鎛)으로 밑을 맺고는 금낭에 넣은 동형의 무문(無文) 규를 사용하였다. 규는 그 종류가 많이 있다. 공작(公爵)에게는 환규(桓圭), 후작(侯爵)에는 신규(信圭), 백작(伯爵)에게는 궁규(躬圭), 자작(子爵)에게는 곡벽(穀璧), 남작(男爵)에게는 포벽(蒲璧)이 있었다. 신분에 따라 규의 명칭이 다르듯이 그 길이도 각각 달랐다. 황태자의 것은 길이 9치 5푼, 친왕(親王)의 것은 길이 9치 2푼 5리, 세자, 군왕의 것은 길이 9치로 하였다. 환규는 그 재질이 진규와 같았으며 이에는 환(桓)을 쌍식(雙植)으로 표시하여 탁식하였으며, 환은 궁실 의상으로, 이를 편안하게 한다는 뜻이며, 길이는 9치였다. 신규와 궁규도 그 재질은 진규와 같았으며 이에는 인형(人形)을 탁식하고 문양이 추옥(麤縟)하였는데, 모두 길이 7치로서 행실을 삼가며 써서 보신한다는 뜻이다. 곡벽과 포벽은 지름 5치의 원형으로 된 것으로, 곡벽에는 곡식의 줄기와 이삭을 새겨 사람을 기른다는 뜻을 지니고 있다. 포벽에는 부들을 탁식하였는데, 부들은 자리를 만드는 것으로 사람을 편안하게 한다는 뜻이다. 이 밖에 여복(女服)에도 규가 있었는데, 중국에서는 황후(皇后), 황비(皇妃), 황빈(皇嬪), 황태자비(皇太子妃), 친왕비(親王妃), 세자비(世子妃), 군왕

---

모순을 지니고 있다. ‘scepter’의 대응어로 ‘정(璽)’ 혹은 ‘대규(大圭)’도 가능하다고 생각할 수 있다. 그러나 여기에는 문제점이 있다. 첫째, 명나라에 와서 ‘대규’의 예가 없어졌기 때문에 ‘정’ 혹은 ‘대규’의 용어들은 그 의미를 점차 잃어 버렸다. 둘째, ‘정’과 ‘대규’라는 용어를 우리나라 왕은 사용할 수가 없었다.

비(郡王妃)들의 예복에 길이 7치의 옥곡규(玉穀圭)를 소지하였다”.<sup>38)</sup>

규는 천자가 제례에 사용할 뿐만 아니라 제후를 임명할 때 사용하였다. 규는 흙토(土)자 2개를 겹친 것으로 영토(領土)와 영토의 경계, 곧 제후로 책봉되어 천자로부터 받은 땅을 재고 다스린다는 뜻에서 생겨난 말이다.<sup>39)</sup> 우리 나라는 중국과의 관계에서 ‘규’를 받는 국가였기 때문에 최고의 통치자에게 천자라는 칭호를 사용하지 못하고 그 아래 단계인 왕이라는 칭호를 사용하였다. 우리 나라는 중국으로부터 면복과 더불어 규를 받았지만 고려 초의 제도는 알 수 없고<sup>40)</sup>, 공민왕 때 명나라로부터 받은 규는 그 길이가 9치였다.<sup>41)</sup> 조선 시대에도 태종 이후 수차례에 걸쳐 명나라로부터 고려 시대에 공민왕이 받은 것과 같은 것을 받았다. 규의 길이는 9치, 너비 3치, 염수(炎首) 1치 5푼의 청옥규를 길례(吉禮)에 소지하였으며, 가례(嘉禮)에는 같은 크기의 백옥규를 소지하였으며, 왕세자, 왕세손은 길이 7치, 너비 3치, 염수 1치 5푼의 청옥규를 들었다.<sup>42)</sup>

그러나 고종이 국가의 자주성을 회복하기 위해 국호를 대한제국이라 선포하며, 왕이라는 칭호 대신에 황제로 그 칭호를 바꾸면서 명나라 황제와 같은 1척 2촌의 백옥규를 사용하였다. 이 때의 규는 진규로서 위 끝이 뾰족하고 곁에는 산형(山形) 4개를 조각하였으며 밑을 황기(黃綺)로 묶었다.<sup>43)</sup> 그리고 황태자 역시 중국 황태자와 동격인 길이 9치 5푼의 것을 들었으며, 친왕은 길이 7치의 규였다.<sup>44)</sup>

우리 나라에서 왕들은 고려 시대부터 제례나 의례 때 규를 사용하였다. 신분제도가 엄격한 왕조시대에는 왕의 신체나 왕이 사용하는 물품들에 대해서는 특별한 구분과 그 명칭이 있었으며, 신하 이하 일반 서민들은 그것들을 사용할 수 없었다. 이것은 하나의 강력한 법규로, 이를 어기는 자는 그의 목숨을 내놓아야만 했다. 이런 측면을 고려하면, ‘scepter’의 대응어는 ‘홀’이 아닌 ‘규’로 이해하는 것이 바람직하다. 우리가 ‘scepter’를 ‘홀’로 이해하는 것은 영어의 ‘father’를 ‘삼촌’ 또는 ‘(나를 낳아 준) 삼촌’

38) 류희경, ‘규(圭),’ 『두산세계대백과사전』, 제4권(서울: 두산동아, 1996), 316쪽.

39) 두산동아 사전편찬실, ‘규,’ 『동아새漢韓辭典』(서울: 두산동아, 1998).

40) 고려 11대 문종(文宗)이 중국으로부터 ‘관복규(冠服圭)’를 받았다는 기록이 있다. 이를 통해서 왕이 제례(祭禮)시에 제복(祭服) 즉 면복(冕服: 왕이 면류관을 쓰면서 입는 복장)을 입고 규(圭)를 사용하였음을 알 수 있다. 류희경, 『한국복식사연구』, 139, 143쪽을 참조.

41) 김동욱, ‘규 圭,’ 『한국민족문화대백과사전』, 제14권, 31쪽.

42) 류희경, ‘규(圭),’ 『두산세계대백과사전』

43) 김동욱, ‘규(圭),’ 『한국민족문화대백과사전』.

44) 류희경, ‘규(圭),’ 『두산세계대백과사전』

으로 번역하는 것과 마찬가지로인 것이다.<sup>45)</sup>

## 5. 성서에서 ‘scepter’

일제 침략기 당시 우리말 번역 성서는 우리 민족의 혼과 얼을 일깨워 독립운동을 고취시켰으며, 한글 보급에 지대한 영향을 주었다. 이것은 성서의 언어가 그 만큼 영향력과 파급 효과가 크다는 것을 의미한다. 이와 마찬가지로 정확하게 번역되지 않은 성서의 언어는 우리 민족 전체에게 그 영향을 주었다. ‘홀’이 그 대표적인 예이다. 위에서 살펴본 대로 ‘cepter’의 대응어는 ‘홀’이 아니라 ‘규’이다. 그러나 초창기의 성서 번역자들은 ‘scepter’의 대응어를 ‘홀’로 번역하였다. 그 결과 우리는 현재까지도 이 용어를 그대로 사용하고 있다.

「개역」에는 ‘홀’이라는 단어가 총 20회 쓰였다. 이것은 히브리어 ‘טַבַּשׁ,<sup>46)</sup> פַּרְמַח,<sup>47)</sup> מַטְמָה<sup>48)</sup>와 그리스어 ‘ράβδος’<sup>49)</sup>를 번역한 것이다. 이 단어에 대해 우리 성서는 어떻게 이해해 왔는지를 「개역」을 중심으로, 다른 번역 성서 즉 「성경전서」(1911, 이하 「구역」), 「공동번역 성서」(1977, 이하 「공동번역」), 「성경전서 표준새번역」(1993, 이하 「표준새번역」) 그리고 「성경전서 개역개정판」(1997, 이하 「개역개정판」)과 비교해 보자.<sup>50)</sup>

### 5.1. 창세기 49장 10절

“홀(טַבַּשׁ)이 유다를 떠나지 아니하며 ‘치리자의 지팡이(פַּרְמַח)’가 그 발 사이에서 떠나지 아니하시길 실로가 오시기까지 미치리니 그에게 모든 백성이 복종하리로다.”

45) ‘scepter’와 ‘규’의 차이점은, 그 모양으로 볼 때, ‘scepter’는 짧거나 긴 둥근 지팡이 모양이지만, ‘규’는 위가 삼각형으로 끝은 뾰족하며 그 아래는 직사각형의 형태를 띠고 있는 것이다.

46) 창49:10; 민24:17; 시45:6; 사14:5; 겔19:11, 19:14, 21:10, 21:13; 암1:5, 8; 숙10:11.

47) 민21:18; 시60:7, 108:8.

48) 시110:2.

49) 히1:8. 신약에는 ‘ράβδος’가 히1:8을 포함하여 12번 쓰였다. 「개역」 마10:10, 막6:8, 눅9:3, 히9:4, 11:21, 계11:1은 ‘지팡이’로, 고전4:21은 ‘매’로, 계2:27, 12:5, 19:15은 ‘철장’으로 번역하였다. 신약성서는 지팡이를 뜻하는 단어로는 ‘ράβδος’만 쓰였으나 요셉푸스는 ‘βακτηρια’ ‘σκηπτρον’ ‘ράβδος’ ‘ξύλον’ ‘λυκος’ 등 다양한 단어를 사용했다.

50) 여기에서는 한 구절의 전체적인 의미보다 단어에만 관심을 둔다.

「구역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」은 ‘왕의 지팡이’로, 「표준새번역」은 ‘임금의 지휘봉’으로 번역하였다.

## 5.2. 민수기 21장 18절

“이 우물은 족장들이 뿔고 백성의 ‘귀인들이 홀(קקח)과 ‘지팡이(משצנ)‘로 판 것이로다 하였더라 광야에서 맞다나에 이르렀고.”

「구역」, 「공동번역」, 「표준새번역」 그리고 「개역개정판」 모두 ‘홀’로 번역하였다.

## 5.3. 민수기 24장 17절

“내가 그를 보아도 이 때의 일이 아니며 내가 그를 바라보아도 가까운 일이 아니로다 한 별이 야곱에서 나오며 한 홀(טבש)이 이스라엘에게서 일어나서 모압을 이 편에서 저 편까지 쳐서 파하고 또 소동하는 자식들을 다 멸하리로다.”

「구역」, 「표준새번역」, 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」은 ‘왕권’으로 번역하였다.

## 5.4. 시편 45편 6절

“하나님이여 주의 보좌가 영영하며 주의 나라의 홀(טבש)은 공평한 홀(טבש)이니이다.”

「구역」, 「표준새번역」 그리고 「개역개정판」은 두 곳 모두 ‘홀’로, 「공동번역」은 모두 ‘왕권’으로 번역하였다.

## 5.5. 시편 60편 7절

“길르앗이 내 것이요 므낫세도 내 것이며 에브라임은 내 머리의

보호자요 유다는 나의 홀(פּוֹרֵן)이며.”

「구역」은 ‘법을 세우는자’로, 「공동번역」은 ‘지휘봉’으로, 「표준새번역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다.

#### 5.6. 시편 108편 8절

“길르앗이 내 것이요 므낫세도 내 것이며 에브라임은 내 머리의 보호자요 유다는 나의 홀(פּוֹרֵן)이며.”

「구역」은 ‘법을 세우는자’로, 「공동번역」은 ‘지휘봉’으로, 「표준새번역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다.

#### 5.7. 시편 110편 2절

“여호와께서 시온에서부터 주의 권능의 홀(מַטְּהֵם)을 내어 보내시리니 주는 원수 중에서 다스리소서.”

「구역」은 ‘주의 권능’만 해석하였으며, 「공동번역」은 ‘왕장’으로, 「표준새번역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다.

#### 5.8. 이사야 14장 5절

“여호와께서 악인의 몽둥이(מַטְּהֵם)와 패권자의 홀(מַטְּהֵם)을 꺾으셨도다.”

「구역」은 ‘권병’으로, 「공동번역」은 ‘지팡이’로, 「표준새번역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다.

#### 5.9. 에스겔 19장 11절

“그 가지들은 건강하여 권세 잡은 자의 홀(מַטְּהֵם)이 될 만한데 그 하나의 키가 굵은 가지 가운데서 높았으며 많은 가지 가운데서 뛰

어나서 보이다가.”

「구역」, 「표준새번역」 그리고 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」은 ‘지팡이’로 번역하였다.

#### 5.10. 에스겔 19장 14절

“불이 그 가지 중 하나에서부터 나와서 그 실과를 태우니 권세 잡은 자의 홀(טבש)이 될만한 견강한 가지가 없도다 이것이 애가라 후에도 애가가 되리라.”

「구역」, 「표준새번역」 그리고 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」은 ‘지팡이’로 번역하였다.

#### 5.11. 에스겔 21장 10절

“그 칼이 날카로움은 살육을 위함이요 마광됨은 번개 같이 되기 위함이니 우리가 즐거워하겠느냐 내 아들의 홀(טבש)이 모든 나무를 엽신여기는 도다.”

「구역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다. 「공동번역」과 「표준새번역」은 「개역」의 내용과 많이 다르기 때문에 ‘scepter’가 해석되었는지 파악할 수 없다. 그러나 ‘scepter’를 번역하지 않았을 것이라고 추측된다. 왜냐하면 ‘scepter’를 상징하는 단어가 나타나지 않기 때문이다.

#### 5.12. 에스겔 21장 13절

“이것이 시험이라 만일 엽신여기는 홀(טבש)이 없어지면 어찌할꼬 나 주 여호와와 의 말이니라.”

「구역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다. 「공동번역」과 「표준새번역」은 「개역」의 내용과 많이 달라 명확히 알 수 없다. 그러나 「공동번역」은 ‘권력’으로 해석했다 볼 수 있다.

### 5.13. 아모스 1장 5절

“내가 다메섹 빗장을 꺾으면 아웬 골짜기에서 그 거민을 끊으며  
벤에단에서 홀(חֹל) 잡은 자를 끊으리니 아람 백성이 사로잡혀 길  
에 이르리라 이는 여호와와의 말씀이니라.”

「구역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」과 「표준새번역」은 ‘왕권’으  
로 번역하였다.

### 5.14. 아모스 1장 8절

“내가 또 아스돗에서 그 거민과 아스글론에서 홀(חֹל) 잡은 자를  
끊고 또 손을 돌이켜 에그론을 치리니 블레셋의 남아 있는 자가 멸  
망하리라 이는 주 여호와와의 말씀이니라.”

「구역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」과 「표준새번역」은 ‘왕권’으  
로 번역하였다.

### 5.15. 스가랴 10장 11절

“내가 그들로 고해를 지나게 하며 바다 물결을 치리니 나일의 깊  
은 곳이 다 마르겠고 앓수르의 교만이 낮아지겠고 애굽의 홀(חֹל)  
이 없어지리라.”

「구역」, 「표준새번역」 그리고 「개역개정판」은 ‘홀’로, 「공동번역」은 ‘국  
권’으로 번역하였다.

### 5.16. 히브리서 1장 8절

“아들에 관하여는 하나님이며 주의 보좌가 영영하며 주의 나라의  
홀(πάβδος)은 공평한 홀(πάβδος)이니이다.”

「공동번역」은 두 곳 모두 ‘지팡이’로, 「표준새번역」은 ‘막대기’로, 「개역」과 「개역개정판」은 ‘홀’로 번역하였다. 또한 이 구절을 1887년에 로스 팀이 번역한 우리말 최초의 신약전서인 「예수성교전서」는 ‘권세’라고 번역하였고, 1900년에 출판된 「신약전서」는 권력으로서 사람을 마음대로 좌우할 수 있는 힘, 또는 권력 있는 정치상 중요한 지위 또는 신분을 뜻하는 ‘권병(權柄)’으로 번역하였다.

위에서 살펴본 것처럼, 1911년 「구역」은 이것을 ‘홀,’ ‘법을 세우는 자,’ ‘권병’으로 번역하였다. ‘scepter’가 여러 상징적인 의미를 지니고 있기 때문에 문장에 따라 그 뜻을 적절하게 선택하는 것은 번역자의 몫일 것이다. 그래서 번역은 하나의 창조적인 예술이다. 1911년 당시도, 성서 번역자들이 문장에 따라 적절한 어휘를 선택하고자 노력한 흔적을 볼 수 있다. 그러나 그들은 ‘홀’이라는 용어를 잘못 선택하였다. 그들이 왜 ‘규’라는 단어를 사용하지 않았는지에 대해서는 알 수 없으나 ‘홀’이라는 단어를 선택한 것은 적절한 선택이 아니었다.

1977년 「공동번역」은 ‘홀,’ ‘왕의 지팡이,’ ‘왕권,’ ‘지휘봉,’ ‘왕장,’ ‘지팡이,’ ‘왕권,’ ‘국권’으로 번역하였다. 공동번역은 다양한 용어를 사용하여 그 문맥의 의미에 맞게 해석하려는 노력은 보였으나 같은 내용을 서로 달리 표현하는 한계를 보였다. ‘왕의 지팡이’이나 ‘왕장’은 똑같은 의미를 지닌 것이다. ‘지팡이’는 우리 고유어이고 ‘장(杖)’은 한자어이다. 또한 시편 110편 2절을 ‘지팡이’로 번역하여 ‘scepter’가 지니고 있는 그 독특한 의미를 전달하지 못했다. 일반인들이 사용하는 지팡이와 ‘scepter’가 구별되지 않았다. ‘지휘봉’이라는 번역은 이런 한계를 극복하려고 한 것이지만 만족스럽지는 않다. 이 단어로는 ‘scepter’가 지니고 있는 왕권 또는 권력의 의미가 잘 나타나지 않는다.

1993년 「표준새번역」은 ‘홀,’ ‘임금의 지휘봉,’ ‘왕권,’ ‘막대기’로 번역하였다. 「표준새번역」은 독자들에게 그 의미를 쉽게 전달하려고 노력은 하였으나 단어 선택에 있어 적절치 못하였다. ‘막대기’라는 단어는 ‘scepter’의 의미를 너무 비하시킨 듯하다. 우리 한국적 사고에서 막대기는 너무나 흔한 것으로 어디서나 구할 수 있는 것으로, 여기서는 권위, 위엄, 존엄성을 전혀 찾아볼 수가 없다.<sup>51)</sup> 또한 1997년 「개역개정판」은 「개역」과 마찬가지로

51) 성서에는 지팡이와 비슷한 의미로 ‘막대기’라는 단어가 많이 나온다. 성서는 이들 의미에 대해서 상세히 구분하지 않았다. 그 대표적인 것으로 시편23:4이다. “주의 지팡이와 막대기로 나를 안위하시나이다”에서 ‘막대기’는 히브리어 ‘מִשְׁבָּט’이다. ‘מִשְׁבָּט’

지로 모두 ‘홀’이라는 단어를 사용하였다.

‘scepter’를 중국에서는 어떻게 이해하고 있는지 중국 성서를 살펴보자. 왜냐하면 우리 나라와 중국은 오랜 세월 동안 같은 문화권을 형성해 왔기 때문에, 우리의 문화를 이해를 위해서 중국의 문화는 큰 도움이 되기 때문이다. 1993년 홍콩성서공회에서 펴낸 신구약전서(新舊約全書)에는 창세기 49장 10절, 민수기 21장 18절, 이사야 14장 5절에서는 ‘규(圭)’라는 단어를 다른 곳에서는 ‘국권(國權),’<sup>52)</sup> ‘장(杖),’<sup>53)</sup> ‘장권(掌權),’<sup>54)</sup> ‘권병(權柄)’<sup>55)</sup>의 단어를 사용하였다. 그리고 1912년 상해대미국성경회(上海大美國聖經會)에서 펴낸 「구신약전서(舊新約聖經)」는 창세기 49장 10절, 민수기 21장 18절에서는 ‘규(圭)’로 에스겔 19장 11절, 히브리서 1장 8절에서는 ‘규(圭)’ 자와 동자인 ‘규(圭)’ 자가 원문의 의미라고 주석을 달았다. 중국어의 「신구약전서」도 문장에 따라 적절하게 ‘scepter’의 의미를 번역하였으나, 무엇보다도 중요한 것은 그들이 ‘scepter’의 의미가 ‘규(圭 혹은 珪)’라는 것을 알고 그렇게 번역하였다는 것이다.

## 6. 왕의 지팡이

인류 최초의 문자를 가진 수메르 문화권에서도 사회적 신분 질서가 엄연히 존재했으며, 그것을 상징하는 것이 있었다. 당시의 사회적 신분 질서는 다음과 같다.

“대사제권(nam-en)과 대여사제권(nam-lagar)은 제의권 중에 제일 높은 권한이다. 수메르 사회에 중요한 백 개에 달하는 ‘제의권’의 목록이 ‘엔키와 인안나’의 신화에 기록되었는데 그 목록의 시작이

---

는 우리가 살펴본 것처럼 ‘scepter’의 의미를 지니고 있다. ‘주의 지팡이(מַטְּעָן)와 막대기(מַטְּעָן)’에서 이 두 단어가 서로 별개의 것을 가리키는 것인지 아니면 지팡이를 강조하기 위해서 비슷한 두 단어를 거듭 나열했는지, 그리고 막대기라는 용어가 적절한지에 대해서는 재고할 필요가 있다. 영어 성서는 어순이 ‘주의 막대기(rod)와 지팡이(staff)’이다. 「공동번역」은 이 어순에 따라 ‘막대기와 지팡이’로 번역했다.

52) 시45:6, 히1:8.

53) 시45:6, 108:8, 111:2; 겔19:11, 19:14, 21:10,21:13. ‘scepter’를 ‘장(杖)’으로 번역한 것은 일반 지팡이인 ‘장(杖)’과 구별되지 않는다.

54) 암1:8.

55) 숙10:11.

바로 nam-en과 nam-lagar이다. 그 순서는 ‘대사제권, 대여사제권, 신권(神權: 사람을 신으로 부를 수 있는 권한), 고귀한 왕관, 왕좌, 지팡이, 작대기, 잣대와 측량줄’ 등으로 이어진다.”<sup>56)</sup>

종교적인 권위를 지닌 자들이 정치적인 권위를 가진 자들보다 신분 질서가 높았다. 여기서 중요한 것은 지팡이가 6번째로 높은 사회적인 신분을 상징한다는 것이다. 이것을 통해서 지팡이는 특정의 사람들이 - 사제권이나 왕권을 가진 자 또는 제일 연장자 - 갖는 것으로 권위나 힘을 상징한다.

또한 지팡이는 신비스러운 힘을 지니고 있다. 모세의 지팡이는 뱀으로 변하기도 하며(출7:10), 바위에서 물을 솟아나게 하며(출17:6), 아론의 지팡이는 움이 돋고 순이 나고 꽃이 피어서 살구 열매가 열렸다(민17:8). 전령의 신, 나그네의 신인 헤르메스와 메르큐리우스의 지팡이는 모든 것을 잠들게 하는 힘을 가지고 있다. 또한 지팡이는 유월절 음식을 먹을 때 지녀야 했고(출12:11), 주신(酒神) 박쿠스 경배에도 지녀야 했다.

세월이 흐르면서 사람들은 점차 일반 사람들이 사용하는 지팡이와 왕이나 신권을 가진 자들이 사용하는 지팡이를 구분하다. 그래서 정치적, 종교적 최고의 권위자들이 들고 다니는 지팡이를 ‘scepter’라고 명명하였다. 서양에서 서열이 제일 높은 신은 제우스, 유피테르이다. 이들은 ‘scepter’를 가지고 있다.<sup>57)</sup> 또한 호메로스의 「일리아스」를 살펴보면 지상의 최고 통치권자인 아가멤논,<sup>58)</sup> 오디세우스,<sup>59)</sup> 헥토르,<sup>60)</sup> 메넬라오스<sup>61)</sup> 등은

56) G. Farber-Flügge, “Der Mythos ‘Inanna und Enki,’” *Studia pohl* 10 Rome(1973), 조철수, 「수메르 신화 I」(서울: 서해문집, 1996), 108-9쪽, 재인용. 오늘날에도 지팡이는 권력을 상징한다. 남아 공화국의 닐슨 만델라 대통령이 그의 후계자로 타보 음베키를 지명하면서 권력을 상징하는 검은 지팡이 - 우리 나라의 단장(短杖)과 흡사한 - 를 수여하였다. 지팡이와 다른 작대기는 수메르 문화에서 지팡이 다음으로 그 중요성을 갖는다. 그 이유는 다음과 같다: “수메르 사람들의 가장 큰 두려움 중의 하나는 악한 귀신들이 사람들을 괴롭히고 병들게 하는 것이다. 그들은 저승에서 올라오는 악한 귀신들을 무서워했다(조철수, 「수메르 신화 I」, 12-13쪽). 악한 귀신을 내쫓기 위해 그들은 작대기(manu)를 이용한다(137쪽). 길가메쉬는 엔키두에게 저승 여행시 작대기를 들지 말라고 명한다(165쪽). 그러나 엔키두는 길가메쉬의 말을 듣지 않고 손에 작대기를 들었다. 그러자 유령들이 모여들었다(166쪽).” 즉 지상에서 작대기로 쫓겨난 악한 귀신들이 복수하기 위해 덤벼들었다.

57) Thomas Bulfinch, *The Age of Fable*, 최혁순 옮김, 「그리스·로마신화」(서울: 범우사, 1995), 360쪽; Publius Ovidius, *Metamorphoses*, 이윤기 옮김, 「변신이야기: 神들의 전성시대」(서울: 민음사, 1994), 23쪽. 여기서는 ‘홀’이라고 번역되었다. 다른 신들은 지팡이를 가지고 다닌다.

‘scepter’를 가지고 있다. ‘scepter’를 가졌다는 것은 지상의 권력을 가진 것을 뜻한다.

“제우스께서는 당신에게 굉장한 부를 주셨습니다. 또한 우리를 다스릴 영예의 왕홀(scepter)을 주셨습니다. --- 진실로 왕홀(scepter)은 지상의 권력입니다.”<sup>62)</sup>

‘scepter’는 종교적으로는 최고의 신 제우스와 유피테르가 가지고 있으며, 정치적으로는 제우스가 허락한 통치자들이 지니는 것이다. 이것은 ‘scepter’가 종교적으로나 정치적으로 상징적인 의미가 있음을 뜻한다. 이러한 측면에서 ‘scepter’를 직역으로 ‘왕의 지팡이’로 이해하는 것도 큰 무리는 아닐 것이다. 그러나 문제점이 바로 여기에 있다. ‘왕의 지팡이’라는 용어는 마치 우리 나라에서도 왕이 지팡이를 사용하였다는 것을 전제하고 또 그렇게 암시한다. 그러나 우리 나라에서 왕은 지팡이를 사용하지 않았으며, 더구나 왕의 지팡이에 대한 특별한 명칭이 없다는 것이다. 그렇기 때문에 우리가 ‘scepter’를 ‘왕의 지팡이’ 또는 ‘왕장’이니 하는 것은 우리의 문화적 맥락과는 동떨어진 것이다.

고대 이스라엘과 그 주변의 유목 생활을 하는 국가들은 일상 생활에서 흔히 지팡이를 사용한 것 같다. 어린 다윗이 골리앗과 싸우러 나갈 때 지팡이를 들고 나갔으며(삼상17:40),<sup>63)</sup> 예수는 30세 전후의 그의 제자들에게 여행시 지팡이를 가지고 가라고 명한다(막6:8).<sup>64)</sup> 그리고 희랍의 극작가 아리스토파네스가 당시의 사회상을 풍자한 「새」에서는 지팡이가 유행처럼

58) Homer, *Ilias*, 유명 옮김, 호메로스, 「일리아스」(서울: 범우사, 1996), 33쪽. 여기에서도 ‘scepter’를 ‘홀’로 번역하였다. 우리가 읽는 번역서에서 ‘홀’은 영어의 ‘scepter’를 번역한 것으로 독자들은 이해하면 된다.

59) 호메로스, 「일리아스」, 38쪽.

60) 호메로스, 「일리아스」, 179쪽.

61) 호메로스, 「일리아스」, 405쪽.

62) 호메로스, 「일리아스」, 151쪽.

63) 「표준새번역」은 ‘목동의 지팡이’로 「개역」과 「공동번역」은 ‘막대기’로 번역하였다. 그러나 ‘지팡이’가 적절하다. 히브리어로는 지팡이를 뜻하는 מִקְלָה 단어가 쓰였다. 요셉푸스는 *Jewish Antiquities*, VI, 184-189에서 삼상 17:40절의 이야기를 말하면서 다윗의 지팡이를 모세의 지팡이를 뜻하는 ‘βακτηρια’ 단어를 사용한다. 모세의 지팡이에 대해서는 *Jewish Antiquities*, III, 31-39, *Jewish Antiquities*, IV, 62-66을 보라.

64) Q 자료인 마10:10, 눅9:3에서는 상반된 보도 즉 ‘지팡이를 가지고 가지 말라’고 보도한다. 이 논의에 대한 신학적인 논쟁은 제쳐 두고서라도, 지팡이가 제자들에게 중요하였거나 또는 당시 사용되었음을 알 수 있다.

사용되었음을 보도한다.

“공중에 이처럼 훌륭한 나라를 세우신 당신을 사람들이 얼마나 존경하고, --- 이 나라를 세우기 전까지는 너나 할 것 없이 머리를 길게 기르거나 절식(節食)을 하고, 소크라테스처럼 생각하면서 스파르타에서 만든 지팡이를 짚고 다녔지요.”<sup>65)</sup>

고대 이스라엘과 그 주변의 국가들은 지팡이가 나이의 구분 없이 두루 사용되었다. 그러나 우리 나라나 중국에서는 그렇지 못했다. 「예기(禮記)」의 왕제(王制) 편을 보면 다음과 같은 내용이 있다.

“五十杖於家 六十杖於鄉 七十杖於國 八十杖於朝 九十者 天子欲有問焉 則就其室 以珍從. 50세 이상인 자는 집안에서 지팡이를 짚고, 60세 이상의 자는 향당(鄉黨)안에서 지팡이를 짚는다. 70세 이상인 자는 국도 안에서 지팡이를 짚으며, 80세 이상의 자는 조정(朝廷) 안에서 지팡이를 짚는다. 90세 이상의 자는 천자도 부르지 않고 물을 것이 있으면 몸소 그 집으로 나가는데 이 때는 진미를 가지고 간다.”<sup>66)</sup>

우리 나라에서 지팡이를 들 수 있는 나이는 50세가 되어야 하고, 60세 이상이어야 지팡이를 들고 겨우 바깥을 출입할 수 있다.<sup>67)</sup> 즉 우리 나라의 개념으로는 나이든 자들만 지닐 수 있는 것이 지팡이다. 「삼국유사」나 「삼국사기」 문헌에서 왕이 지팡이를 사용하였다는 기록은 없다. 그러나 왕은 신하에게 최고의 선물로 지팡이를 선사한다. 김유신이 고구려를 멸망시키고 삼국을 통일하자 문무대왕은 김유신에게 하사품을 선사한다.

65) 아리스토파네스, “새,” 최현역, 「그리스·로마 희곡선」(서울: 범우사, 1989), 128쪽.

66) 「예기(禮記)」, 131쪽.

67) 집안에 상(喪)을 당하면 어린아이도 상장(喪杖)을 들고 다닐 수 있다. 그리고 「삼국유사」 제1권 기이1편의 탈해왕(脫解王)에서 탈해왕이 ‘어린 시절에 지팡이를 끌고 두 종을 데리고 토함산에 올라갔다’는 기록이 있다. 여기서 지팡이는 어린 탈해왕의 신성성과 권위를 상징한 것이다. 왕이 되고 난 다음에 지팡이를 사용했는지는 알 수 없다. 그러나 지팡이를 사용하지는 않았을 것으로 보아야 한다. 왜냐하면 우리 나라에서는 왕이 지팡이를 사용했다는 기록을 찾아 볼 수가 없기 때문이다.

“於是授太太舒發翰之職，食邑五百戶，仍賜輿杖，上殿不趨，基諸寮佐各事位一級。 이에 태대서발한(太太舒發翰:太太角干)의 직위(職位)를 제수하고 식읍(食邑) 500호(戶)로 하며, 이에 수레(乘物)와 지팡이(杖)를 하사(下賜)하고 전상(殿上)에 오름에 있어서도 추창(趨蹌:조심해서 빨리 걷는 것)하지 않으며 그의 속관(屬官:寮佐)들에게도 각각 위계(位階) 한 급(級)씩을 더 주었다.”<sup>68)</sup>

문무대왕이 김유신에게 선사한 하사품에는 지팡이가 들어 있다. 이것은 왕이 신하에게 선사하는 최고의 선물 중에 하나가 지팡이라는 것을 입증한다. 즉 왕은 지팡이를 사용하지 않고 대신 신하에게 선사한다. 물론 이때 김유신의 나이는 70이 넘었다. 우리 나라에서 지팡이는 노인들이나<sup>69)</sup> 특히 불가의 승려들이 사용해 왔다. 불가의 승려들이 사용하는 지팡이를 석장(錫杖)이라고 부른다.<sup>70)</sup> 이것은 머리 부분을 탐모양으로 만들어 여기에 작은 고리를 여러개 달아 움직이면 고리와 고리가 부딪혀 소리가 나게 되었으며, 지장보살을 상징하는 지물이다.<sup>71)</sup>

서양에서 지팡이의 일종인 ‘scepter’는 종교적으로 최고의 신 제우스나 유피테르가 사용하며, 또한 정치적으로 최고의 통치권자들이 사용한다. 그래서 ‘scepter’는 종교적, 정치적인 면에서 상징적인 의미를 갖는다. 그러나 우리 나라에서는 왕은 지팡이를 사용하지 않는다. 대신에 불가의 승려들이 주로 사용하였다. 이것은 지팡이가 종교적인 면에서 상징적인 의미를 갖는다는 것을 의미한다. 이것이 바로 우리 나라와 서양 사이의 지팡이에 대한 서로 다른 문화적 차이이다. ‘scepter’를 ‘왕의 지팡이’로 이해하는 것은 바로 이런 문화적인 차이를 이해하지 못한 것이다.

68) 김부식, 「삼국사기」(下), 이병도 역, 371-372쪽. 「삼국사기」 권 제6편에 의하면 ‘문무왕(文武王) 4년 정월에 김유신이 퇴로(退老:致仕)하기를 청하였으나, 왕이 허락하지 아니하고, 궤장(几杖)을 하사하였다’는 기록이 있다. 궤(几)와 장(杖)은 다 노인의 소용으로, 퇴로(退老) 불허시(不許時)에 임금이 주는 것으로, 우리 나라에서 지팡이는 왕이 신하에게 선물하는 것이다. 「삼국사기」(上), 이병도 역, 148쪽을 참조.

69) 우리 나라에서는 효의 상징으로 명아주로 만든 청려장(靑藜杖)이 있다. 이를 짚으면 병이 걸리지 않아 장수한다고 한다. 「한국문화상징사전」(서울:동아출판사, 1992), 547-548쪽을 참조.

70) 석장의 어원은 「삼국유사」 제4권 의해 제5양지사석(良志使錫)에 실려 있다. 그리고 불가의 중들이 지팡이를 사용했다는 기록은 「삼국유사」, 이민수가 역, 243, 267, 343, 383, 384, 457, 460, 488쪽을 참조.

71) 이지수, 「지물」, 「한국민족대백과사전」, 제21권, 250쪽.

## 7. 맺는 말

성서는 기독교인들의 경전으로서뿐만 아니라 세계적으로 지성사에 큰 영향을 준 책이다. 그런 만큼, 성서의 번역 작업은 엄밀하고 정확하게 수행될 것을 요청받기 마련이다. 우리 나라 초창기의 성서 번역에서 ‘scepter’에 해당되는 우리말 대응어를 그 상징적 의미에 따라 ‘권세’ 혹은 ‘권병’이라고 잘 번역하였으나, 1911년 「구역」부터는 그 일부를 ‘홀(笏)’로 번역하였다. 그 결과 우리말을 모국어로 하는 이들 대다수는 ‘scepter’를 ‘홀’로 이해하고 그렇게 해석해 왔다. 그러나 이것은 위에서 살펴본 것처럼 ‘규(圭)’라는 말을 잘못 사용한 것이다. ‘scepter’를 ‘홀’로 이해하는 데에 있어 제일 큰 문제점은 사회적 신분이 서로 일치하지 않는 점이다. 서양에서 ‘scepter’는 종교적, 정치적 최고의 권위자가 사용하는 지팡이의 명칭이지만, 우리 나라에서 ‘홀’은 1-9품의 신하들이 왕을 알현할 때 쥐는 패의 명칭이다. 우리 나라에서 ‘scepter’의 개념과 일치하는 것은 ‘홀’이 아니라 ‘규’이다. 왕은 제례 때 손에 ‘규’를 든다. 그래서 ‘scepter’는 사회적 신분이 일치하는 왕의 ‘규’로 번역되어야 하고, 그렇게 이해되어야 한다. 신분제도가 엄격한 고대사회에서 의복의 색깔이나 그 사용하는 명칭은 엄격히 구분되었으며, 이것은 오늘날의 법규와 같은 것이었다. 사회적 신분 질서를 무시하고 용어를 선택한 것은 적절하지 못한 번역이다. 중국어 성서가 ‘scepter’를 ‘규’로 번역한 것은 우리의 성서 번역보다는 더 정확했다.

서양에서 ‘scepter’는 종교적, 정치적인 면에 있어 그 상징적 의미를 가지고 있지만 우리 나라에서 지팡이는 종교적인 측면에 상징적인 의미를 가지고 있다. 그래서 ‘scepter’를 ‘왕의 지팡이’로 해석하는 것은 지팡이에 대한 서양과 우리의 문화적 차이를 고려하지 않은 것이다. 과거 왕조 시대에 우리 나라에서 정치적으로나 종교적으로 모든 권한을 가지고 있는 자는 왕이었다. 왕은 ‘규’를 사용하였다. 그렇기 때문에 ‘scepter’를 왕이 사용한 ‘규’로 번역하는 것이 우리의 문화적 현실에 더 적합할 것이다. 이상으로, 우리는 영어의 ‘scepter’의 의미가 우리의 ‘홀(笏)’이 아닌 ‘규(圭)’가 옳다는 것을 감히 주장해 본다. 우리말로 풀이된 영, 독, 불 등 외국어 사전들 역시 ‘scepter’를 ‘홀(笏)’이 아닌 ‘규(圭)’로 설명해야 할 것이다.

## 로스 역 누가복음서의 서지 사항과 번역의 성격

민영진\*

이 글은 최초의 우리말 성서인 로스 역 「예수성교 누가복음전서」의 서지 사항<sup>1)</sup>과 번역의 역사적 배경<sup>2)</sup>, 번역 과정, 번역 대본과의 비교에서 나타나는 번역의 성격<sup>3)</sup>, 그리스어 원문과의 비교에서 나타나는 본문비평의 정도, 로스 역의 반포로 이어지는 권서 중심의 성서 운동, 로스 이후 계속 이어지는 우리말 번역성서에 끼친 로스 역의 영향 등을 고찰하면서, 로스와 로스의 번역 팀이 우리 한국 교회의 성서 운동에 끼친 공헌을 살피는 것이다. 로스 역이 국어학이나 우리말 연구에서 가지고 있는 의의나 중요성에 관해서는 필자의 능력 밖이므로 이것은 다루지 아니하였다<sup>4)</sup>.

\* 대한성서공회 부총무, 구약학

1) 로스 역 누가복음서에 대한 역사적 고찰을 한 것으로서는 金良善, “Ross Version 과 韓國 Protestantism”, 圓峯劉鳳營先生古稀紀念史學論叢 「白山學報」 제3호 (1967.11), 420-424쪽. 복사본은 김정현, 「羅約翰 (John Ross) 한국의 첫 선교사」 (大邱啓明大學校 出版部, 1982). 71-120쪽에서 볼 수 있다. 특히 III장 “Ross 牧師와 義州靑年들의 한글 聖書의 譯刊”은 로스 역 누가복음서에 관한 소개이다; 李元淳, “聖書國譯史論考”, 「民族文化」 제3집 (1977), 圓峯劉鳳營先生八旬紀念特輯號, 32-50쪽; 서지학적 고찰로는, 金良善, “韓國基督教 初期刊行物에 對하여”, 「金成植博士華甲紀念論叢」 (1968), 586-588쪽; 이우호, “최초의 한글 성경 「예수성교 누가복음전서」”, 「국어교육」 44-45 합병호 (1983.2), 421-455쪽; 이만열, “로스본의 번역·출판·권서 사업 (I)”, 「빛과 소금」 1987년 8월호, “로스본의 번역·출판·권서 사업 (II)”, 「빛과 소금」 1987년 9월호, “로스본의 번역·출판·권서 사업 (III)”, 「빛과 소금」 1987년 10월호.

2) 홍이섭, “존 로스의 한글 성경”, 「성서한국」 1956년 10월호; 이덕주, “초기한글성서 번역에 관한 연구 - 특히 성서 번역자들의 활동을 중심으로”, 「한글성서와 겨레문화」 (기독교문사, 1985); 같은 저자의 “한글성서 번역에 관한 연구 - 1882~1938년 간행된 성서를 중심으로”, 「한국기독교와 민족운동」 (보성, 1986); 같은 저자의, “초기한글기독교사연구” (한국기독교역사연구소, 1995), 320-422쪽.

3) 번역 문학사의 관점에서 이 책을 다룬 것으로서는, 金秉圭, 「韓國近代翻譯文學史 研究」 西洋文學移入史研究 第一卷 (乙酉文化史, 1975), 특히 26-72쪽; 이환진·전무용 공동집필, “「예수성교전서」 고찰”, 「성서한국」 33권 1호 (1987년 6월), 8-18쪽. 이환진과 전무용의 글은 초기 한글 성서의 번역과 출판에 관한 역사, 로스 역의 대본 문제, 번역 방법과 번역 원칙, 낱말 선택의 특징을 상세하게 다루고 있다.

## 1. 서지 사항

책이름은 「예수성교 누가복음전서」이고, 출판연도는 ‘광세(光緒)’ 8년 곧 서기 1882년이다. 간행처는 중국의 심양에 있던 문광서원(文光書院)이다. 종이는 그 무렵에 흔히 사용하던 당지(唐紙)나 한지(漢紙)인 것 같고, 제본은 외줄 끈으로 네 번 꿰맨 한식 제본이다. 책 크기는 가로 140밀리미터에 세로 235밀리미터이다. 쪽 수는, 앞 뒤 표지 외에, 누가복음서 본문이 선한 장, 용어를 해설하는 부록 ‘강명 편(講明篇)’<sup>5)</sup>이 한 장, 이렇게 모두 선두 장인데, 우리의 쪽 개념으로 계산하면, 낱장 하나가 두 쪽으로 접혀 있으므로, 104쪽이 된다. 매 낱장 왼쪽 가 아래 부분에는 한문 숫자로 낱장의 일련 번호가 표기되어 있다. 편집은 한글 전용의 가로쓰기로 되어 있고, 장 표시는 ‘누가데 ...장’이라고 한글로 적고, 절 표시는 전혀 하지 않았다. 띄어쓰기도 되어 있지 않다. 다만, 대두법(擡頭法)이 활용되어, ‘하느님’ ‘쥬’ ‘예수’ 등 존경하는 이름이나 칭호 뒤에 빈칸을 두는 뒤 띄어쓰기와 이름이나 칭호 앞에 빈칸을 두는 앞 띄어쓰기를 함께 보이고 있다. 고유명사는, 더러 예외가 있기는 하지만, 해당 이름 우측에 외줄을 그어

4) 여기에 관해서는, 兪昌均, “國譯聖書가 國語의 發達에 끼친 影響 - 特히 語彙의 改新面을 中心으로 - ”, 「東西文化」 창간호(대구계명대학 동서문화연구소, 1967), 59-75 쪽; 金永德, “諺解文體와 聖書翻譯體와의 關係 研究”, 「韓國文化研究院叢論」 제14집(이화여자대학교, 1969), 55-77쪽; 羅采雲, “國譯聖書에 對한 國語學的 考察 - 聖書國譯의 變遷過程을 中心으로 - ”, 「教會와 神學」(장로회신학대학, 1971), 188-222쪽; 최태영, “初期翻譯聖經研究 I”, 「崇田大學校論文集」 13(1982), 37-68쪽. 이것은 「예수성교전서」에 나타난 음운 현상에 관한 연구이다. 후속(II와 III) 연재는 「한글성서와 겨레문화」(기독교문사, 1985), 269-301쪽, 「그리스도와 겨레문화」(기독교문사, 1987), 165-204쪽에서 볼 수 있음; 정길남, 「19세기 성서의 우리말 연구」(서광학술자료사, 1992), 1-23쪽, “개화기 번역 성서의 음운 고찰 - 로스의 누가복음을 중심으로”; 박창해, “로스 「예수성교전서」에 쓰인 한국어 문법 구조”, 「한글성서와 겨레문화」, 기독교문사, 1985; 황희영, “한국어 호격조사의 한 연구 - 1800년대 한글성서문장 호격조사의 통사적 의미 기능 -”, 「한글성서와 겨레문화」, 기독교문사, 1985, 331-341.

5) 한글로만 적힌 ‘강명편’의 한자를 講明篇으로 써야 할지 講名篇으로 써야 할지 확정짓기가 어렵다. 이진호씨는 그의 ‘한국성서 서지목록 정리」(「神學思想」 1984년 여름호)에서 ‘講明’이라 쓰고, 이만열·옥성득, 「대한성서공회역사 I」는 ‘講名’을 쓰고 있다(68쪽). 전자는 ‘강명(講明)’이라는 말이 ‘강구(講究)하여 밝힌다’는 뜻으로 우리말 사전에 올라 있으므로 이 말을 쓰는 것 같고, 후자는 이 책의 번역자들을 대표하는 존 로스(John Ross, 羅約翰)가 강명편을 영어로 ‘Page Explaining Names’라고 한 것을 고려한 것 같다.

표시하였다. 문단 구분은 전혀 되어 있지 아니하다. 인쇄는 납 활자 인쇄이다. 미국성서공회 도서관에 두 권이 있고, 케임브리지 대학교 도서관 안에 있는 영국성서공회 도서관에 책 한 권과 마이크로 필름 한 점이 있다. 스코틀랜드 성서공회 자료실에도 한 권이 있다. 이 책이 국내에는 숭실대학교 기독교 박물관에 한 권이 있고, 대한성서공회 성서학 문헌정보 자료실에 책 한 권과 마이크로 필름 한 점이 있다.

## 2. 서지 사항 해설

### 2.1. 책이름

책이름은 「예수성교 누가복음전서」이다. ‘예수성교’라는 말은 ‘신약’을 가리킨다. 여기 ‘예수성교’라는 말은 로스 역에서는 ‘신약’을 가리키는 것인데, 이 이름의 기원이 어디에서 비롯되는 것인지 궁금하다. 이미 중국의 한문성경이 ‘신약전서’와 ‘구약전서’라는 명칭을 쓰고 있고, 이 둘을 합쳐서 ‘성경전서’라고 하는 것이 확정된 마당에서 왜 이런 ‘예수성교’라는 말을 쓰게 되었는가 하는 것이다<sup>6)</sup>.

‘성교’는 ‘성교(聖敎)’의 개화기 발음 표기이다. 책이름 첫 네 글자는 특별히 크고 굵은 붓글씨체로 썼다. 한 글자의 너비와 길이가 각각 2센티미터 정도 되는 크기이다. ‘누가복음전서’는 이것보다 1/2 정도로 축소하여 썼다.

공관복음서의 셋째 복음서의 책이름을 ‘누가복음’이라고 번역한 것은 이것이 처음인 것 같다. 우리 나라 천주교에서 1892년 이전에 나온 것으

6) 1883년에 출간된 「예수성교성서 누가복음/데자항적」, 1883년에 다시 출간된 「예수성교성서 요안니복음」, 1885년에 출간된 「예수성교성서 요안니복음 이비쇼서신」 등의 이름에서 ‘예수성교성서’라는 책 이름을 주목할 필요가 있다. 여기 ‘성교성서’는 ‘聖敎聖書’의 우리말 음역이다. 이러한 이름을 붙이게 된 배경에 관한 연구는 별도의 과제이다. 우리 나라 개신교 역사에서는 ‘성경(聖經)’이라는 용어보다는 ‘성서(聖書)’라는 용어가 더 일찍부터 쓰이고 있다. 1881년 10월에 출간된 「예수성교문답」에서도 ‘성세(聖書)’라는 말이 사용되고 있다. “문: 이성세가무어시뇨 답: 넷적언약한것과시루이 언약한칙이니라”. 「1881년 10월에 출간된 「예수성교요령」에도 ‘신약전세(新約全書)’라는 말이 나온다. “신약전세가이습칠편인데네편은예수의니력이요...” 이렇듯 ‘성서’라는 말도, ‘신약전서’라는 말도, 이미 1881년 출간물에서부터 사용하기 시작했으며, 왜 1887년에 출간된 신약을 ‘신약전서’라고 하지 않고, ‘예수성교전서’라고 했는지, 그 이전에 나온 낱권 성서들은 신약전서를 왜 ‘예수성교성서 ....’라고 했는지 궁금하다.

로 추정되는 필사본 「聖經(성경) 말구 누가」는, 마가복음서를 ‘말구’라고 하였고, 누가복음서를 ‘누가’라고 하였다. 이 번역의 대본(臺本 Vorlage)이었을 것으로 생각되는 한문 번역본<sup>7)</sup>에는 ‘路加福音傳(로가복음전)’이라고 되어 있다.

‘전서(全書)’라는 말이 ‘어떤 저작을 모아 한 질로 만든 것’이라고 본다면, 누가복음서 한 권을 이렇게 부르는 것은 합당하지 아니하다. 이어서 출간되는, 같은 해에 나온, 요한복음서의 경우에도 「예수성교 요안니복음 전서」라고 하여 ‘전서’를 쓰고 있으나, 이 두 경우만을 제외하고는, 그 이후에 나온 날권에서는 ‘전서’를 쓰지는 아니하였다<sup>8)</sup>.

## 2.2. 출판연도

출판 연도가 ‘광세 8년’이라고 되어 있다. 여기에서 말하는 ‘광세’는 중국 청나라 ‘광서제(光緒帝)’의 다년호(多年號)인 ‘광서(光緒)’를 일컫는 의주 방언의 발음인 것 같다<sup>9)</sup>. 1887년에 출간된 「예수성교전서」에는 ‘광서(光緒)’로 바로 적혀 있다. 광서제는 중국 청나라의 11대 황제로서, 서태후의 옹립으로 4세 때에 황제로 즉위하였으나, 태후의 독재로 17세 때가 되어야 비로소 친정을 시작하였다. 그러나 청일전쟁 등 내외로 다사(多事)하여 변법 자강(變法自疆)<sup>10)</sup>의 개혁에 착수하였으나, 무술 정변(戊戌政變)으로 유폐된 채 병몰하고 말았다. 그의 사후에 태후가 다시 훈정(訓政)하였다고 한다. 광서제의 재위 기간은 서기 1874 - 1908년이였다. 광서 8년은 서기로는 1882년이고, 우리 나라에서는 이때가 조선왕조의 말기 고종 19년이였다. 나라 밖에서 외국 통치자의 다년호를 쓴 우리말 번역 성서가 출판된 것이다.

7) 超教派翻譯委員會譯, 「文理 舊新約聖書」(1852년)

8) 누가복음을 한문성경에서는 ‘로가복음전(路可福音傳)’이라고 ‘전(傳)’자를 썼는데, 로스 역의 ‘전서’가 ‘전서(傳書)’를 뜻할 가능성이 있었을까 하는 것도 고려해 볼 수는 있으나, ‘전서(傳書)’는 ‘편지를 전한다’는 뜻이므로, 가능성은 대단히 희박하다. 로스 역 신약에서는 ‘전서’가 ‘전서(前書)’를 표기할 때도 사용되었으나, 누가복음서의 경우에는 이것이 해당될 수 없는 것이므로, 이 가능성 역시 논할 여지가 없다.

9) 「예수성교문답」(1881)이 ‘성서’를 ‘성세’라고 하고, 「예수성교요령」(1881)이 ‘신약 전서’를 ‘신약전세’라고 한 것을 보아서 알 수 있다.

10) “법을 고쳐 스스로 강하게 한다”는 뜻으로, 중국 청나라 말엽에 혁신을 부르짖던 지식인이 내건 표어였다. 강유위(康有爲) 등이 광서 24년에 국난타개를 목표로 혁신 의견을 내놓고 급격한 개혁을 꾀하였으나 수구파의 반대로 실패하였다.

### 2.3. 간행처

심양(瀋陽)의 문광서원(文光書院)이 간행처로 되어 있다. 문광서원은 이 책의 번역자들을 대표하는 존 로스(John Ross 羅約翰, 1841-1915) 목사가 성서 출판을 위하여 만든 출판사이다. 심양은 요녕성(遼寧省)에 속한, 2000년의 역사를 가진 고도(古都)이다. 1625년부터 1644년까지 청조(淸朝)의 도읍이었으나, 북경으로 도읍을 옮긴 뒤에도 계속 심양으로 불렸으나, 한 때 봉천으로 불리기도 했다. 묵덴(Mukden)이라고 불리기도 했는데, 이것은 심양의 만주어 이름이다. 중국 공산당 정부가 들어선 다음에, 옛 이름 심양을 다시 쓰기 시작했다고 한다.

로스 번역 팀이 신약전서 누가복음서를 출간한 1882년에는 이 곳 이름이 ‘심양’으로 기록되었는데, 같은 장소의 영어 표기는 ‘Mukden’으로 적혀 있기도 하다<sup>11)</sup>. 신약전서를 완역하여 출간한 것이 1887년인데, 그 때는 발행처인 문광서원의 위치를 밝히는 도시 이름이 ‘심양’도 아니고, ‘묵덴’도 아닌, ‘성경’이라고 적혀 있다. 이것은 한 때 그 곳이 ‘성경(盛京)’이라는 이름으로도 불리었던 사정을 반영한다<sup>12)</sup>.

11) 케임브리지 대학교 도서관 한국어 자료 목록: “1882 (St. Luke’s Gospel) (Mukden)/ 1882. 23.5 x 14.5 cm/ -- another copy, presented by J. Ross, Newchang 24 March 82/ -- another copy, presented to NBSS, 1971”

12) 심양은 우리의 역사와도 무관하지 아니하다. 일찍 조선 인조(仁祖) 14년 (1636) 병자호란을 일으킨 청나라는 소현세자(昭顯世子) 등을 인질로 잡아가고, 척화론(斥和論)을 주장했던 홍익한(洪翼漢), 윤집(尹集), 오달제(吳達濟) 등 삼학사(三學士)를 심양으로 끌고 가 처형했으며, 수만 명에 이르는 조선 사람을 포로로 끌고 가서 시장에서 노예로 팔았던 곳이다. 조선 말기부터 일제 시대에 이르기까지 가난과 학정을 피해 많은 조선족이 이 곳으로 이주했었다고 한다. 지금도 조선족이 많이 살고 있다. 심양 시 대동구에 있는 동관교회는 존 로스 목사가 세운 중국인 교회인데, 로스 목사가 우리말 성서 번역과 출판 일을 보던 그의 숙소가 지금도 남아 있어 교회의 응접실로 쓰이고 있다. 1995년 4월 24일 그 곳을 방문했을 때, 원로 목사인 82세의 구 야오 주(谷耀祖 Gu Yao Zu) 목사가 우리 일행을 그 응접실로 안내하여, 존 로스 목사가 동관교회와 동북신학교를 세운 이야기를 비롯하여, 로스 목사가 조선말 성서를 번역 출판했던 역사를 개략적으로 우리를 위해 회고해 주었다. 우리 일행은 로스 목사가 살던 그 건물에서 벽돌 두 장을 가져다가 용인에 있는 로스기념관의 벽에 박아 그를 기억하고 있다. 당시 동관 교회에는 6,000여 명의 신도가 있었으며, 주일 예배는 4부로 나누어서 드리고 있다고 하였다. 현역 목사는 50대 말에서 60대 초반으로 보이는 여성인 뤼 지 빈(呂志彬 Lue Zhi Bin) 목사였다.

심양시 화평구 서부대로의 서탑(西塔) 거리에 있는 서탑 교회는 조선족 교회이다. 1995년 4월 현재 900-1,000 명의 교인이 주일 예배에 참석한다고 한다. 서탑 교회는 본 교회 외에, 우리 개념의 개척 교회와 같은, 20여 곳의 처소(處所) 교회를 가지고 있다. 처소 교회는, 작은 곳은 60여명, 큰 곳은 400여 명까지 모인다고 한다. 오애은(吳

문광서원은 존 로스 목사가 중국의 심양에다가 세운 선교부의 인쇄소이다. 한글 활자는, 로스의 부탁을 받은 스코틀랜드 성서공회 일본 주재 총무 로버트 릴리(Robert Lilley)가 주선하여 1881년 7월에 일본의 요코하마(橫濱)에서 제작된 35,563개의 음절별 연(鉛) 활자였다고 한다.<sup>13)</sup> 인쇄기는 스코틀랜드 연합장로교회의 한 독지가의 헌금으로 상해에서 구입한 것이었다고 한다<sup>14)</sup>. 숙달된 인쇄공으로서 전직 인쇄공인 중국인 두 사람이 있었다고 하며, 조선 사람으로서는 인쇄공으로서 전혀 문외한이었던 서간도 출신 김청송(金靑松)이라는 사람이 있었다고 한다.<sup>15)</sup> 로스는 인쇄 잉크 제조법까지 관심을 가지고 이들에게 잉크 만드는 법까지 가르쳤다고 한다. 1881년 9월에 시험 인쇄에 들어가 4쪽 짜리 「예수성교문답」과 역시 4쪽 짜리 「예수성교요령」을 인쇄하였다. 이것은 ‘한글로 기록된 최초의 기독교 문서’로서 1881년 10월초에 출간된 것이다<sup>16)</sup>. 이것에 이어 곧 바로 「예수성교 누가복음전서」를 인쇄하기 시작하여, 이듬해인 1882년 3월에 인쇄와 제본은 완료할 수 있었다<sup>17)</sup>.

## 2.4. 종이

초판 「예수성교 누가복음전서」에 사용된 종이를, 당지(唐紙)라고도 하고 한지(漢紙)라고도 한다<sup>18)</sup>. 종이는 중국에서 처음으로 발명된 것이다. 서기

---

愛恩) 목사와 송희숙(宋嬉淑), 전성남 전도사가 시무하고 있다. 1913년 5월에 20여 명의 신도로 출발하였다고 한다. 공산 정권 수립 이후에도 명맥을 유지해 오다가 1951년에 목사와 신도들이 추방된 일이 있었고, 1980년까지는 이데올로기와 종교간의 갈등이 빚어내는 어려움을 많이 겪었다고 한다. 문화혁명 당시는 교역자들이 공장 노동자로 차출되기도 했었다고 한다. 옛 서탑교회의 건물은 벽만 남았고, 그 옆에 새로 지은 8층 건물의 서탑교회가 서 있다. 1993년 7월에 준공했는데, 미국과 한국 교회의 지원을 받아 건립되었다고 한다. 2층에는 동북신학교에 입학한 조선족 학생들을 위한 강의실이 있다.

13) Lilley's Letter to Wm. Wright, Jun.1, 1881.

14) Ross's Letter to Wm. Wright, Sep. 29, 1883.

15) J. Ross, "The Christian Dawn in Korea"

16) Ross's Letter to Wm. Wright, Oct. 11, 1881. 「예수성교문답」과 「예수성교요령」은 1881년 10월에 출간된다. 이 두 문헌 전문이 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」(대한성서공회, 1993), 63-65쪽에 실려 있다.

17) 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I. 조직·성장과 수난」(대한성서공회, 1993), 61쪽 이하에 로스의 출판 사업에 관한 상세한 보고가 있다.

18) “김양선 목사는 당지라고 하나 한지일 가능성도 많음” 이용호, 「최초의 한글성경 「예수성교 누가복음전서」, 「국어교육」 44-45 합병호 (1983.2), 431쪽.

105년 후한(後漢)의 화제(和帝) 때 채윤(蔡倫)이라는 사람이 세계에서 가장 먼저 발명한 것이다. 이것을 후한 때에 발명된 것이라 하여 ‘한지’라고 한다. 그 후 중국에서 생산되어 우리 나라로 들여온 종이를 ‘당지’라고 했는데, 이것은, 중국 고래의 제지법에 따라 닥나무의 껍질과 어린 대나무의 섬유에 가성소다를 섞어서 뜨는 것이다. 색깔은 순백색이며, 표면은 거칠고 잘 찢어지지만, 운필에 편하고 먹물이 잘 흡수되어 서화용에 적당한 것으로 목객이 애용하였던 것이라고 한다.

한지는 달리, 조선종이 또는 조선지(朝鮮紙)로 불리는 것인데, 우리 나라에서 전통적 방법으로 만든 종이다. 닥나무나 삼지닥나무의 껍질로 만든 것이다.

지금도, 용인시에 있는 민속촌에 가면, 한지 제조 과정을 보여주고 있다. 로스 역 누가복음서에 사용된 종이를 육안으로 살펴보면, 1센티미터 간격으로 세로 줄이 그어져 있어서, 한지를 뜰 때의 자욱 같은 것이 선명하게 보인다.

## 2.5. 제본

책 묶음은 외줄 끈으로 네 번 꿰맨 한식 제본이다. 제본 방식은 ‘자루매기’ 식이다. 이것은 필자 생각으로는 이진호 씨가 그의 “한국성서 서지 목록 정리”<sup>19)</sup>에서 처음 사용한 말인 줄로 아는데, 아주 흥미 있는 신조어라고 생각된다. 그의 설명을 그대로 인용하면 다음과 같다. “자루매기는 한 쪽에만 인쇄한 종이를 인쇄된 면이 밖으로 나오게 하여 반으로 접으면 각 쪽마다 배 쪽이 자루로 되는 인쇄, 제본을 말한다. 그러니까 한 장이 두 쪽이 되는 것이다. 초기 성서의 꾸밈은 거의 이러한 장정이었다.”<sup>20)</sup>

## 2.6. 인쇄와 편집

책 크기는 가로 140밀리미터, 세로 235밀리미터이다. 책 전체의 쪽수는 누가복음서 본문이 쉬운 장, 부록의 성격을 지닌 용어 해설인 ‘강명 편’이 한 장, 모두 쉬운 장이다. 매 장 한가운데 아래쪽에는 한자(漢字) 숫자로 장의 일련 번호가 매겨져 있다. 쉬운 장이면 104쪽이다. 매쪽마다 14행을

19) 「神學思想」 1984년 여름호, 338-368쪽.

20) 「神學思想」 1984년 여름호, 346쪽.

세로로 배열하였으며, 매행마다 28글자(대두를 위해 비운 칸까지 포함)를 인쇄하였다. 매쪽마다 392(28글자 x 14행)개 글자가 들어 있으므로, 누가복음서 본문 102쪽에 인쇄된 글자는 무려 39,984개에 이른다.

### 누가데일장

디기열어사람이부슬들어우리가운데일운일을괴술호되처음으로부터  
친이보고도를던호년자우리를준비갓티호엿기로니또뜻호여모둔일을자  
세이근원을쫓차치레토써귀인데오비노의존전에앙달호문귀인볼니보인  
빅의실정을알게호미라우디왕헤롯씨를당호여아비아자손의반널에제사  
일음은사카랴요그체는아론의후예일음은이니사빅이니두사람이하느님  
의 압헤셔올운자라주의 계명과네를쫓차행호여흠이업스되다못아들  
이업스문이니사빅이잉티못호고두사람의나이또한늘그미라마즘사카라  
그반널을의지호여제사의직분을하느님의 압페행호고제사의규례를쫓  
차제비를어더주의 던에들어가분향호니찌여못빅성은받게셔비더니주  
의 사자사카라의게보이고향단올운컨에서거늘사카라보고황망호여무  
셔워호니사자닐너갈오되사카라는무셔워말나너의비년거시어무들녀시  
니너의체이니사빅이장차아들을나아너를주리니일음을

위에 인용된 것은 누가복음서 첫 쪽이다. 이 한 쪽에 편집에 관한 여러 가지 특징들이 다 들어 있다. 여기에서는 본문을 편의상 가로쓰기로 인용했으나 원본에서는 세로쓰기로 되어 있다는 점은 미리 밝혀 둔다. 우리나라에서 성서가 번역되고 출판되던 개화기에는 일반적으로 세로쓰기를 하였다. 한문 성경도 모두 세로 쓰기로 편집이 되어 있었다. 아마도 같은 전통을 따른 것 같다.

인용문에서 보다시피, 한글만 쓰기로 한 편집이다. 매쪽 왼쪽 아래에 낱장의 일련번호를 표시하는 한문 숫자 외에, 누가복음서 본문 안에는 어느 한 곳에도 한문 글자가 나오지 아니한다. 한글은 우리의 고유한 문자로서 세종 28년(서기 1446년) 음력 9월 상한(上澣)에 훈민정음이라는 이름으로 나라글자로 반포되었으나 한문 글자를 숭상해 온 오랜 전통으로, 식자들 사이에서는 한글을 상말이라 폄하(貶下)하여 언문(諺文)이라고 부르면서 잘 쓰려 하지 않았다. 독립신문 등의 신문 잡지가 출현하여 언문일치 운동을 일으켜 한자 전용의 관습을 버리고 국한문을 혼용하도록 한 것이 비로소 고종 31년 곧 서기 1894년 갑오경장(甲午更張) 이후였는데, 그리고 일체의 공용 문서는 한글로만 쓴다는 한글전용 법을 만든 것도 1948년이

었는데, 기독교의 경전인 성서가 이미 1882년부터 한글전용 원칙을 취하였다는 것은 놀라운 일이 아닐 수 없다.

띄어쓰기가 되어 있지 아니하다. 문단 구분도 없다. 그런데, 자세히 주의해서 보면 본문 안에 군데군데 빈 칸이 보인다.

두사람이하느님의 압혜서울운자라  
 주의 계명과네를좃차헿호여  
 제사의직분을하느님의 압페헿호고  
 주의 던에들어가분향호니  
 주의 사자사카라의게보이고

예수 또한밤틈네를밧으며  
 예수 녀넉키성신의감동흔비되여  
 맛당이쥬 너의하느님께 절호여

빈칸이 있는 곳마다 주의해서 보면 그 앞에 ‘하느님’ ‘주’ ‘예수’라는 말이 나온다. 여러 줄로 써 나가는 글 속에서 경의를 표시하는 줄을 몇 줄 올려 쓰거나, 경의를 표시하는 낱말을 몇 자를 비우고 쓰거나 하는 것을 대두(擡頭)라고 하는데<sup>21)</sup>, 존경하는 이름이나 칭호 앞에 몇 자를 비우는 법도 있고, 뒤에 몇 자를 비우는 법이 있는데, 이 책의 1장 1절에서 5장 7절까지는, 위의 예에서 보듯이, 존경하는 이름이나 칭호 ‘뒤에’ 두 칸을 비우는 대두가 보이고, 5장 8절에서 25절까지는, 아래의 예에서 보듯이, 그러한 이름이나 칭호 ‘앞에’ 두 칸을 비우는 대두를 사용하고 있다. 그러나 5장 26절에서부터 끝까지는 다시 존경하는 이름이나 칭호 ‘뒤에’ 몇 칸을 비우다가 ‘강명 편’에서는 다시 존경하는 이름이나 칭호 ‘앞에’ 몇 칸을 비운다.

시몬피들이보고 예수의물음알에엎데여  
 같으되 쥬나를쩌나소서  
 또한글어호니 예수시몬게닐너같으되

21) 이용호, 「최초의 한글 성경 「예수성교 누가복음전서」, 「국어교육」, 44-45 합병호(1983.2), 421-455쪽. 이 글은 이 책의 서지 사항 외에, 대두법(擡頭法)에 관한 상세한 설명과 「斥邪論音」(1839)의 한문본과 한글본, 「독립신문」(1896.9.1)의 논설, 「大韓每日新報」(1908.8.14)의 논설 등에 나타난 대두법의 보기를 제시하고 있다.

### 빅남풍헌년자 예수를보고

성서의 장 표시는, 책이름에서 ‘누가’를 가져 오고, 그 다음에, 한자로 된 수의 앞에 놓이어 차례를 가리키는 접두어 ‘제(第)’를 놓고, 장을 한자 숫자의 음을 쓰고, 끝에 ‘장(章)’자를 붙여 표시하였다. 예를 들면, ‘누가태일장’ ‘누가태이장’ ... 하는 식으로 표시하였다.

본문 안이나 바깥 어디에도 절 표시는 전혀 없다. 본문에 절을 표시하지 않은 것은, 같은 해 1882년에 출간한 「예수성교 요안니복음전서」와 1883년에 출간한 「예수성교성서 누가복음/데자헝적」도 마찬가지이다. 1883년에 다시 출간 한 「예수성교성서 요안니복음」부터 한문 숫자의 절 표시를 해 주었다. 한글전용이라는 것은 본문에만 해당되는 것이고, 절 표시는 한문 숫자이다. 아직 아라비아 숫자가 사용되지는 않는다.

고유명사는 해당 낱말의 오른쪽에 외줄을 그어서 표시하였다. 이것은 중국어 성경의 전통을 그대로 이어 받은 것이다. 고유 명사 외줄 표시가 더러 빠진 것도 있는데, 이것은 의도적인 것이라기보다는 우연한 실수인 것 같다.

## 2.7. 소장처

1882년 3월에 출간된 「예수성교 누가복음전서」가, 미국성서공회 귀중 도서 자료실에는 현재 두 부가 있고, 케임브리지 대학교 도서관 안에 있는 영국성서공회 귀중 도서 자료실에는 이 초판 한 부와 그것의 마이크로 필름 자료 한 점이 있다. 1997년 말까지는 인쇄본이 두 부 있었으나, 1998년 1월에 그 중 한 권과, 나머지 한 권을 복사한 마이크로 필름 자료가 대한성서공회로 왔다. 스코틀랜드 성서공회에도 한 부가 있다는 말을 들었다. 우리 나라 안에서는 대한성서공회 외에 숭실대학교 기독교 박물관에 한 권이 소장되어 있다고 한다. 수소문해 보면 이 책의 소장처는, 이것이 우리 나라에 3,000여부 이상 반포된 그 수량을 볼 때, 기관과 개인을 포함하여, 의외로 더 있을 수도 있다.

대한성서공회는 6.25 전란 직후 건물 화재로 귀중한 자료를 거의 상실하였다. 1887년의 로스 역 「예수성교전서」는 가지고 있으나, 최초의 우리 말 성서인 1882년판 「예수성교 누가복음전서」를 소장하고 있지 못하여 늘 아쉬움이 컸다. 오래 전부터 영국성서공회에 요청하여 두 권 중 한 권을

대한성서공회로 보내줄 것을 요청하였으나, 수년 동안 뜻을 이루지 못하다가, 김호용(金鎬鎔) 총무의 끈질긴 요청으로, 드디어 대한성서공회는 영국성서공회 니일 크로스비(Neil Crosbie) 총무로부터 1997년 12월 18일에 반가운 전송 편지 한 장을 받게 되었다. 거기에는 “지난 한 세기 동안 두 나라가 복음선포의 동반자로 일해 온 것을 인정하여, 영국성서공회가 로스 역 누가복음서를 대한성서공회에 선물로 기증할 수 있도록, 케임브리지 대학교 도서관에서 그 책을 반출해 달라는 영국성서공회 이사회의 요청을, 케임브리지 대학교 도서관 당국이 받아들였다는 소식을 지금 막 듣고, 이 기쁜 소식을 전합니다.”라고 하는 내용이 들어 있었다<sup>22)</sup>.

케임브리지 대학교 도서관의 한국어 자료 목록<sup>23)</sup>을 보면 로스 역 누가복음서가 두 권이 있는 것으로 되어 있다<sup>24)</sup>. 두 권의 로스 역 누가복음서에는 각각 동일하게 ‘604 E 82a’라고 하는 분류번호가 붙어 있고, 로스 역 신약전서에는 “604 E 87a”라고 하는 분류 번호가 붙어 있었다. 그 중 한 권의 누가복음서 뒤 표지에는, 이 책이 한국어로 번역된 첫 번째 누가복음서라는 것과 1882년에 ‘묵덴’에서 출간된 것이라고 하는 내용이 만년필로 적혀 있다<sup>25)</sup>. 다른 한 권의 누가복음서 표지 위에는 한국어 누가복음서를 런던성서공회 총무인 라이트 목사에게 증정한다는 헌사와 로스의 친필 서명과 1882년 3월 24일 우장(牛莊)이라고 하는 헌서(獻書) 일자와 그가 머물던 곳의 지명이 적혀 있다<sup>26)</sup>. 존 로스 목사의 친필 헌사(獻辭)를

22) Neil Crosbie's Fax Message to the Korean Bible Society, for the attention of Ho Yong Kim, 18 December 1997: "I am delighted to inform you that we have just received the agreement of Cambridge University Library to the BFBS board's request for the release of the gospel of Luke, so that we might offer it to the Korean Bible Society as a gift in recognition of our partnership together in gospel for over 100 years."

23) 정확히 30쪽 짜리 The List of the Korean Collection.

24) "1882 (St. Luke's Gospel) (Mukden)/ 1882. 23.5 x 14.5 cm/ -- another copy, presented by J. Ross, Newchang 24 March 82/ -- another copy, presented to NBSS, 1971" 대한성서공회에서는 필자를 보내어 두 권을 확인하였다. 필자는 1995년 7월 14일에 케임브리지 대학교 도서관을 방문하여 영국성서공회가 파견한 사서 알란 켄슨(Alan Jesson) 목사의 안내를 받아 「예수성교 누가복음전서」 두 권과 「예수성교전서」 한 권을 확인하였다.

25) 만년필로는 "Corean/ Luke/ 1st Edition"이라고 쓰여 있고, 그 밑에 연필로 "1882 Mukden/ ... Korean Dialect/ by John Ross and John MacIntyre"라고 쓰여 있다. 접선 부분은 지워져서 읽을 수가 없다. Mukden은 심양(瀋陽)의 만주어 이름이다. 책 안에는 명함 크기 만한 카드에 "KOREAN/ St. Luke, 1882/ First edition in Korean./ Translated from the Chinese Version by John Ross of the U. P. Church of Scotland, with the help of Koreans."라는 말이 타자기로 적혀 있다.

26) "Gospel of S. Luke in Corean/ Rev W Wright Secy Bible Socy London/ with

대하는 것은 감동적이었다. 그의 육필은 육성처럼 들려 오는 감동을 주기에 족했다. 대한성서공회에서는 로스의 친필 서명이 적혀 있는 바로 그것을 보내달라고 요청했었고, 영국성서공회도 그것을 보내기 위해 마이크로 필름 작업을 하던 중에 책이 너무 파손되어, 덜 파손된 것을 보내겠다고 하면서 인쇄본은 존 로스의 서명이 없는 것을 보내고, 서명이 들어 있는 것은 마이크로 필름에 담아서 보내주는 친절을 베풀었다<sup>27)</sup>. 대한성서공회로 보내는 책의 헌정사에는 다음과 같은 말이 적혀 있다. “영국성서공회는 대한성서공회와 그리스도의 복음 안에서 동반자 관계를 지켜 온 것을 고맙게 여기어 로스 역 누가복음서를 대한성서공회에 선물로 드립니다. 1998년 1월.”<sup>28)</sup>

### 3. 성서 반포(頒布)와 권서(勸書)의 활동

성서를 반포(頒布 distribution)한다고 하는 것은 성서를 널리 알리기 위하여 세상에 널리 퍼져 퍼뜨리는 것을 일컫는 것으로서, 성서공회가 해야 하는 중요한 임무 가운데 하나이다. 이것은 단순히 성서를 보급하는 것만이 아니라, 독자들로 하여금 성서의 말씀을 올바로 읽고 이해할 수 있도록 돕는 운동으로까지 폭이 확대되는 것이다. 세계 어느 곳에서나 성서공회의 설립 목적은 다 같다. 성서를 번역하고 출판하고 반포하여 사람들로 하여금 자신의 언어로 번역된 하나님의 말씀을 읽고 깨닫게 하는 것이다. 성서공회가 체계적으로 자리를 굳힌 곳에서는 이 업무가 분담되어 이루어지고 있지만, 초창기의 성서공회들에서는 번역자가 출판도 하고 반포도 하게 된다. 로스 번역 팀의 경우도 이와 별로 다를 바가 없었다. 그런데, ‘최초’의 번역 작업의 뒤를 잇는 출판과 반포도 역시, 어떤 전례가 없는

compts of JR/ Newchang 24 Mch 82”. 지금도 궁금한 것은 이 두 권의 로스 역 누가복음서와 「예수성교전서」 어디에도, 책 표지에 적힌 분류 표시 외에 소장자의 장서인이 전혀 찍혀 있지 않다는 것이다.

27) 영국 출장을 갔던 대한성서공회의 서원석(徐元錫) 국장이 1998년 1월 31일에 귀국하면서 이것을 가져 왔다. 서국장은 번역자 중 한 사람이었던 서상륜(徐相崙)씨의 후손이다. 정확하게 말하면, 서원석 씨는 서상륜 씨의 동생인 서경조(徐景祚)씨의 4세 손이다. 그가 이 귀중본을 우리 나라로 운반하였다는 것은 그의 가문에 또 하나의 뜻 있는 일일 것이다.

28) “Presented to the Korean Bible Society by the British and Foreign Bible Society in Grateful Recognition of our Partnership in the Gospel of Christ. January 1998”

‘최초’의 작업이므로, 성서운동의 역사에 있어서 이러한 단계의 역사를 회고한다는 것은 의미가 있다.

성서운동에서는, 출간된 성서를 반포하는 이들로서, 일찍부터 권서(勸書 colporteur)라고 하는 이들이 있었다. 달리, 매서인(賣書人)이라고도 불렀다. 기독교에서 각 처로 다니며 기독교의 도리를 전하면서 성서나 각종 기독교 서적을 판매하는 이들을 일컫는 말이다<sup>29)</sup>.

누가복음서가 1882년 3월에 출간된 이후, 식자공(植字工)이었던 김청송 씨가 만주 지역 서간도의 한인촌(Corean Valley)으로, 전도자겸 권서의 기능을 가진 이로 가서, 집안현 이양자(輯安縣裡楊子)를 중심으로 수 천 권의 복음서를 반포하였다<sup>30)</sup>.

인쇄된 복음서를 제본하지 않은 상태에서 의주로 비밀리에 반입한 기록도 있다. 당시, 조선은 외국 종교의 서적 유입을 극히 제한하였으므로, 복음서를 몰래 반입하는 방법을 고안하기도 했었다고 한다. 조선 상인들이 정기적으로 중국 심양으로 가서 관용(官用)으로 쓸 고지(古紙)를 사서 들여오는 일이 있었는데, 인쇄된 복음서를 제본하지 않고, 고지와 함께 포장하여, 세관 검사관의 눈을 피해, 의주 지역으로 성서를 반입할 수 있었다고 한다<sup>31)</sup>. 의주 지역의 성서 반포에는, 이미 로스 역 출간 이전부터도, 백홍준(白鴻俊) 씨와 몇몇 신도들의 한문성경 반입과 기타 기독교서적 반입 활동이 보고되고 있다<sup>32)</sup>. 따라서, 로스 역 누가복음 출간 이후에도 백홍준 씨의 의주 지방 권서 활동은 계속되었으리라고 본다<sup>33)</sup>.

서상륜(徐相崙) 씨의 권서 활동은 특별히 기술할 만하다<sup>34)</sup>. 그는 「예수

29) 권서에 관한 한 독보적인 연구로서는 이만열, “勸書에 관한 연구”, 「東方學志」 제65집(1990.6)이 있다.

30) 이것에 관한 개략적인 진술에 관해서는 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」 91쪽을 참고할 수 있음. 더 상세한 진술에 관해서는 Ross's Letter to Wm. Wright, Oct.11, 1881; John Ross, “The Christian Dawn in Korea”, *The Missionary Review of the World*, April, 1890, pp.243-244. 이 글은 “한국기독교의 여명”, 「한국기독교와 역사」 창간호(1991.7), 163-174쪽에 번역되어 있음.

31) 양주삼, 정태인 편찬, 「實記」, 20쪽.

32) John MacIntyre, “Newchang”, *The United Presbyterian Missionary Record*, July, 1, 1881, p.271.

33) 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」, 92쪽.

34) 서상륜 씨의 권서 활동을 포함한 그의 개종, 번역 활동에 관해서는, E. Wagner, “Through the Hermit's Gate with Suh Sang Yun”, *The Korea Mission Field*, May, 1938, pp. 93-96; 이만열, “한국 기독교 선구자 서상륜 선생”, 「빛과 소금」 (두란노, 1988년 2-3월호); 같은 저자의 “徐相崙의 행적에 관한 몇 가지 문제”, 「韓國基督教史研究」 제19호 (1988년 4-5월), 4-25쪽.

성교 누가복음전서」가 나온 직후인, 1882년 4월경, 세례를 받고, 반 년 동안 심양에서 로스의 성서 사업을 돕다가, 10월 6일에 ‘영국성서공회의 한국 최초의 권서’가 되어 의주로 파송을 받는다. 10월 초에 출발하였으므로 10월 중순경에는 의주로 들어왔을 것으로 생각된다. 이 때 복음서 500권과 동일한 양의 소책자(한문으로 된 교리 문서)를 가지고 의주로 들어 온다. 이것이 아마도 기록에 나타난 한글 성서의 첫 전래가 될 것이다<sup>35</sup>).

이성하(李成夏) 씨도 서상륜 씨와 함께 번역 활동과 권서 활동을 한 것으로 전해지지만, 이성하 씨에 관해서는 확인할 자료가 부족하다<sup>36</sup>. 류춘천 씨는 김청송 씨 뒤를 이어 로스의 문광서원의 식자공이 된 사람인데, 이 사람 역시 권서가 되어 1883년 5월에 평양으로 파송된다. 누가복음서 237권과 요한복음서 700권을 가지고 떠났었다고 한다. 로스는 별도로 서울에서 활동하고 있는 ‘다른 수세자’(아마도 서상륜)에게 보낼 누가복음서 100권과 요한복음서 300권이 담긴 별도의 상자를 함께 가지고 떠났다고 한다<sup>37</sup>.

이 밖에 영국성서공회 북중국 지부의 부 책임자였던 하몬(Harmon)의 만주 한인촌 권서 활동<sup>38</sup>, 스코틀랜드 성서공회 일본 지부 총무 톰슨 목사가 파견한 일본인 나가사카(長坂毅)의 부산과 원산에서의 권서 활동<sup>39</sup>, 한문성경을 들고 들어 왔던 중국내지선교회(中國內地宣教會) 소속 다우드웨이트(A. W. Douthwaite)와 청군(淸軍) 병사의 국내 권서 활동<sup>40</sup>, 스코틀랜드 성서공회 일본 지부 총무 톰슨(J. A. Thomson) 목사가, 로스 역 누가복음서와 요한복음서를 반포하도록 보낸 일본인 스가노(菅野)의 부산 성서 보급소 설치<sup>41</sup>, 역시, 톰슨이 보낸 세이노(Seino)의 제물포 권서 활동<sup>42</sup> 등

35) Ross's Letter to Wm. Wright, Oct, 9, 1882; (서상륜), “서선성 상륜의 경력”, 「그리스도신문」, 1901년 9월 19일자. 이만열 교수는 이 글을 두고, 원문에는 필자가 밝혀져 있지 않으나, 내용으로 보아 서상륜 자신의 글이라고 판단된다고 한다. 이만열, “徐相崙의 행적에 관한 몇 가지 문제”, 「韓國基督教史研究」 제19호 (1988.4.5), 22쪽.

36) 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」, 96-97쪽.

37) Ross's Letter to Wm. Wright, June 11, 1883.

38) *The Annual Report of BFBS for 1885*, "Appendix A", p.350; *The Annual Report of BFBS for 1887*, p.272.

39) Thomson's Letter to W. J. Slowan, August 3, 1883, *The Minutes of the Western Committee of NBSS*, October 9, 1883; *The Annual Report of NBSS for 1883*, p.38.

40) *The Minutes of the Western Committee of NBSS*, March 3, 1884; *The Quarterly Record (NBSS)*, July 1884, pp.795-796.

41) A. J. Thomson, "A Visit to Corea", *The Quarterly Record (NBSS)*, June 1885, pp.805-808.

42) *Annual Report of NBSS for 1886*, pp.43-44.

이 1882년부터 1886년까지 있었다<sup>43)</sup>.

#### 4. 번역 과정

우리 민족이 하나님의 말씀을 만나는 역사는 기록으로 보면, 멀리 1832년으로 소급해 올라간다. 중국에 와 있던 선교사 귀츨라프(K. F. A. Guetzlaff, 郭實臘)가 1832년에 영국 동인도회사의 암허스트 호를 타고 광둥을 출발하여 황해도 장산곶을 지나 충청도 홍주만 고대도에 머물면서 우리 나라 사람들에게 전도문서와 한문 성경을 나누어주고, 주기도문을 우리말로 번역하여 소개하기도 했다고 한다. 스코틀랜드 성서공회 중국 지부 총무로 와 있던 알렉산더 윌리엄슨(Alexander Williamson, 韋廉臣)은 한국선교를 희망하는 토머스(R. J. Thomas) 목사를 성서공회 직원 자격으로 1865년 9월에 한국 서해안을 방문하게 하여, 토마스 목사는 한문 성경을 가지고 한국을 방문하였고, 서해안에서 한국 사람들에게 한문 성경을 나누어 주기도 하였다. 토마스 이전이라 하더라도, 중국과 우리 나라가 교류를 계속하고 있었기 때문에, 중국의 한문 성경이 우리 나라로 들어 올 가능성은 있다. 1866년 8월에는 제너럴 서먼 호를 타고 평양까지 가서 한문 성경을 전하였으나 9월 2일 대동강 가에서 입국을 거절당한 채 죽고 만다<sup>44)</sup>.

이상은 우리에게 기독교의 경전을 전해 주려 했던 초기의 역사이다. 한국어 성서번역이 구체적으로 논의되고 실천된 것은 스코틀랜드 연합 장로교회 선교사 존 로스로부터 비롯된다<sup>45)</sup>. 로스 목사는 중국에 온 선교사였

43) 이들 외국인들이 한국인들을 상대로 국내외에서 성서를 반포한 것과 권서 활동에 관한 상세한 정리는 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」, 100-105쪽에서 볼 수 있음. 여기에 인용된 자료들도 「대한성서공회사 I」에서 밝힌 것을 거듭 인용한 것임.

44) 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」 조직·성장과 수난 (대한성서공회, 1993), 28-29쪽. 한국 교회는 그의 이러한 순교를 기억하고 있다. 1926년 11월 14일에 한국교회는 토머스 목사 순교 60주년과 성서공회설립 30주년과 민휴 선생 총무 봉직 25주년을 함께 기념하였고, 특히 토머스 목사가 죽은 자리에 토머스 기념 교회를 세웠으며, 6년 후인 1932년 9월 14일에 헌당하였으며, 복음전도선 토머스호(Thomas Gospel Boat)를 진수시키기도 하였다고 한다. 같은 책, 403-405쪽.

45) 존 로스 목사에 대한 전기적 고찰은, 金良善, “Ross Version과 韓國 Protestantism”, 圓峯劉鳳營先生古稀紀念史學論叢 「白山學報」 제3호 (1967.11); 김정현, 「羅約翰 (John Ross) 한국의 첫 선교사」 (大邱啓明大學校出版部, 1982); 이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구 - 특히 성서 번역자들의 활동을 중심으로”, 「한글성서와 겨레문화」 (기독교문사, 1985), 그의 저서, 「초기한국기독교사연구」 (한국기독교역사연

다. 1872년 8월 23일, 그는 30세의 젊은 나이에 갖 결혼한 아내와 함께 상해에 도착한다. 중국에 와 있으면서도 늘 한국 선교를 꿈꾸어 온 로스는 드디어 1874년 10월에 고려문 여행을 하고<sup>46)</sup> 거기에서 상인인 백(白)씨 - 백홍준의 부친 - 를 만나 한문 「신약전서(新約全書)」를 전했다고 한다. 고려문(高麗門, Corean Gate)은 책문(柵門)으로도 알려져 있다. 만주에 있던 세관이였다. 우리 나라와 청나라 사이의 무역이 이루어지는 통로에 있었다. 책문, 봉황성(鳳凰城), 심양으로 이어지는 길과, 책문, 봉황성, 요양(遼陽), 안산(鞍山), 우장(牛庄, 營口, Newchang)으로 통하는 무역 길이 있었으므로 한국 사람을 만나는데 있어서 책문은 중요한 지점이였다.

1876년 5월 20일에 두 번째로 고려문을 방문하였고<sup>47)</sup>, 그 때 거기에서 이용찬(李應贊)을 만나 한국어와 한글을 배우기 시작했다고 한다. 1877년부터 로스는, 한 편으로는 이용찬과 함께 성서번역을 시작하고, 다른 한편으로는 한국어 교재 「한국어입문 (Corean Primer)」<sup>48)</sup>를 출간하였다. 이것은 그가 한 해 전에 출간한 「중국어입문(Mandarin Primer)」과 같은 체계로 구성된 것이라고 한다. 1878년에는 로스는 이용찬을 비롯한 몇몇 한국인들과는 심양에서 요한복음서와 마태복음서를, 서상륜과는 우장에서 누가복음서를 번역하기 시작했다<sup>49)</sup>. 1879년부터는 존 매킨타이어, 백홍준 등과 함께 마태복음서, 사도행전, 로마서 등의 번역을 시작했다. 1881년 10월에 로스는 심양에 문광서원이라는 출판사를 세우고, 「예수성교문답」과 「예수성교요령」을 출간하였고, 드디어 1882년이 되자, 3월에 「예수성교 누가복음전서」를 출간하였고, 5월에는 「예수성교전서 요안니복음전서」를 출간하였다<sup>50)</sup>.

로스 역 누가복음서의 번역 방법은 로스 역 신약전서의 번역 방법과 같은 것이였다. 한국어를 모국어로 하고 한문을 해독할 줄 아는 한국인들이 한문 문리역을 대본으로 사용하여 초벌 번역을 하고, 존 로스와 존 맥킨

구소, 1995), 320-422쪽.

46) John Ross, "Visit to the Corean Gate", *The China Recorder and Missionary Journal* 5 (November, December 1875), pp.471-472.

47) John Ross, "To the Corean Gate", *The United Presbyterian Missionary Record (Scotland Church)* (January, 1877), pp.355-357.

48) 이 책의 복사본은 김정현, 「羅約翰 (John Ross) 한국의 첫 선교사」(계명대학교출판부, 1982) 225-320쪽에서 볼 수 있다. 이 책에 관한 소개로서는 이용호, "Ross 목사의 Corean Primer에 대하여", 「명지어문학」, 11(1979.2)을 볼 수 있음.

49) 서상륜 씨의 번역과 반포 활동에 관해서는, 이만열, "한국 기독교 선구자 서상륜 선생", 「빛과 소금」 1988.2-3.

50) 이만열 · 옥성득, 「대한성서공회사 I」, 460-469 쪽의 연보(年譜) 참조.

타이어<sup>51)</sup>가 영어 번역<sup>52)</sup>과 그리스어 본문<sup>53)</sup>을 가지고 한국어 초벌 번역을 검토하고, 번역자들과 토의를 거쳐 번역 본문을 수정하는 작업을 여러 번 반복하는 것이었다<sup>54)</sup>.

## 5. 번역 대본에 비추어 본 번역 특징

### 5.1. 대본과 번역문 대조

「예수성교 누가복음전서」(1882)를 번역하던 한국인들이 사용한 번역 대본은 「新約全書 文理譯」(1852)이다. 누가복음서 1장 1-12절의 한문 본문과 한글 본문을 비교해 본다. 아래 한문 본문은 문리역 본문(1852)이고, 한글 본문은 로스 역 본문(1882)이다.

#### 문리역 본문

一蓋有多人，以我中足徵之事，筆之於書，二乃本傳道者自始親見，而

51) 「예수성교전서」를 로스 역이라고 하는 것은 편의상 대표자적인 인물의 이름을 따서 붙인 것이다. 로스보다 4년 먼저 중국 선교사가 된 매킨타이어는 로스와 함께 한국어 성서 번역에 큰 공헌을 한 인물 중 하나이다. 한국인들로서 번역 팀에 가담했던 이들로서는 이응찬, 서상륜처럼 이름이 알려진 이들도 있지만, 전직 관리, 서울 출신 학자들, 임오군란 망명 군인들, 만주의 한인촌 학자들도 있었는데, 이름이 알려져 있지 아니하다. 이만열·옥성득, 「대한성서공회사 I」, 56쪽, “로스 역의 번역 출간(1881-1886)” [표 2] 참조.

52) 그 당시 사용할 수 있었던 영어 번역으로는 1611년에 출간된 「영어흠정역(King James Version)」과 1881년에 출간된 「영어 개역 신약전서(The New Testament English Revised Version)」 등이었을 것이다. 「영어 개역 신약」은 1881년에 출간된 것이어서, 번역 초창기에는 사용할 수 없었다. 그러나 출판 직전에 마지막 원고 정리 때 사용할 수 있었다고 한다. *The Annual Reports of the National Bible Society of Scotland, 1881, Corea.*

53) 그리스어 본문도, Westcott-Hort, *The New Testament in the Original Greek*이나 E. Palmer, *The Greek Testament with the Readings Adopted by the Reviewers of the Authorized Version* 등이 1881년에 출간되기 때문에 로스나 매킨타이어가 누가복음서나 요한복음서를 번역하던 초창기에 이 그리스어 본문을 사용하지는 못했을 것이고, 최종 원고 교정 단계에서 사용했을 것이다.

54) 로스의 우리말 성서 번역에 관해서는 로스 자신의 증언을 직접 들을 수 있다. John Ross, “Corean New Testament”, *The China Recorder and Missionary Journal* 14 (November, December, 1883), pp. 491-497.

授同人，三我又參互考證，次第書之，達提阿非羅閣下，四欲爾探知所學之確然也，五當猶太王，希律時，有亞比亞班祭司，名撒加利亞，其妻亞倫之裔，名以利沙伯，六二人在上帝前，義者也，尊主誠命禮儀而行，無間然矣，七但無子，蓋以利沙伯不妊，二人年又邁，八時撒加利亞，依其班列，行祭司事於上帝前，九循祭司例掣籤得，入主殿焚香，十焚香之際，衆民在外祈禱，十一主之使者現，立香臺右，十二撒加利亞見之惶懼，十三天使曰，撒加利亞，勿懼，爾祈禱既聞之矣，爾妻以利沙伯將生子，可名之曰約翰，

로스 역 본문

디기열어사람이부슬들어우리가운데일운일을기술히되처음으로부터 친이보고도를던히년자우리를준비갓티히엿기로니또뜻히여모둔일을자 세이근원을좃차치레토써귀인데오비노의존전에앙달히문귀인볼니보인 빅의실정을알게히미라우디왕헤롯씨를당히여아비아자의반널에제사일 음은사카랴요그체는아론의후예일음은이니사빅이니두사람이하느님의 압헤서올운자라주의 계명과네를좃차히히여흠이업스되다못아들이업 스문이니사빅이잉티못히고두사람의나이또한늘그미라므사카랴그반 널을의지히여제사의직분을하느님의 압페히히고제사의규례를좃차제 비를어더주의 던에들어가분향히니씨여못빅성은맞게서비더니주의 사자사카랴의게보이고향단을운컨에서거늘사카랴보고황망히여무셔워 히니사자닐너같오되사카랴는무셔워말나너의비년거시어무들녀시너 의체이니사빅이장차아들을나아너를주리니일음을요안나라하라

이 두 본문을 마주 대면시켜 비교해 보면, 어순이 같다는 것이 특징으로 나타나는데, 이것은 두 본문이 번역 원본과 번역본의 관계임을 말해주는 것이다.

문리역 본문

로스 역 본문

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| <p>1. 蓋有多人<br/>以我中足徵之事<br/>筆之於書</p> | <p>디기열어사람이<br/>우리가운데일운일을<br/>부슬들어....기술히되</p> |
|-------------------------------------|---|

문리역 본문

로스 역 본문

- |  |   |
|--|---|
| <p>2. 乃本傳道者自始親見<br/>而授同人</p> <p>3. 我又參互考證<br/>次第書之<br/>達提阿非羅閣下</p> <p>4. 欲爾探知所學之確然也</p> <p>5. 當猶太王希律時<br/>有亞比亞班祭司<br/>名撒加利亞<br/>其妻亞倫之裔<br/>名以利沙伯</p> <p>6. 二人在上帝前<br/>義者也<br/>尊主誠命禮儀而行<br/>無間然矣</p> <p>7. 但無子<br/>蓋以利沙伯不妊<br/>二人年又邁</p> <p>8. 時撒加利亞<br/>依其班列<br/>行祭司事於上帝前</p> <p>9. 循祭司例掣籤得<br/>入主殿焚香</p> <p>10. 焚香之際<br/>衆民在外祈禱</p> <p>11. 主之使者現<br/>立香臺右</p> <p>12. 撒加利亞見之惶懼</p> <p>13. 天使曰<br/>撒加利亞</p> | <p>처음으로부터 친이 보고 도를 던 혀 년자<br/>우리를 준비 갖 터 혀 었 기로</p> <p>니 또 뜻 혀 여 모든 일을 자 세 이 근 원을 좃 차<br/>치 레 토<sup>55)</sup> 씨</p> <p>귀 인 데 오 비 노 의 존 전 에 앙 달 혀 문</p> <p>귀 인 볼 니 보 인 비 의 실 정 을 알 게 혀 미 라</p> <p>유 디 왕 헤 롯 씨 를 당 혀 여</p> <p>아 비 야 자 손 의 반 널 에 제 사<br/>일 음 은 사 카 라 요</p> <p>그 체 는 아 론 의 후 예</p> <p>일 음 은 이 니 사 빅 이 니</p> <p>두 사 람 이 하 느 님 의 압 헤 서<br/>올 운 자 라</p> <p>주 의 계 명 과 네 를 좃 차 횡 혀 여<br/>흠 이 업 스 되</p> <p>다 못 아 들 이 업 스 문</p> <p>이 니 사 빅 이 잉 티 못 혀 고</p> <p>두 사 람 의 나 이 또 한 늘 그 미 라</p> <p>마 즈 사 카 라</p> <p>그 반 널 을 의 지 혀 여</p> <p>제 사 의 직 분 을 하 느 님 의 압 폐 횡 혀 고</p> <p>제 사 의 규 례 를 좃 차 제 비 를 어 더</p> <p>주 의 던 에 들 어 가 분 향 혀 니<br/>씩 여</p> <p>못 빅 성 은 받 게 서 비 더 니</p> <p>주 의 사 자 사 카 라 의 계 보 이 고</p> <p>향 단 올 운 컨 에 서 거 늘</p> <p>사 카 라 보 고 황 망 혀 여 무 서 위 혀 니</p> <p>사 자 님 너 같 으 되</p> <p>사 카 라 는</p> |
|--|---|

55) '로'의 오식.

문리역 본문	로스 역 본문
勿懼	무서워말나
爾祈禱既聞之矣	너의비넌거시이무들녀시니
爾妻以利沙伯將生子	너의체이니사빅이장차아들을나아너를주리니
可名之曰約翰	일음을요안나라하라

## 5.2. 번역의 성격

한 번역을 놓고서, 그것이 대본의 문법 형식과 일치하는 형식일치번역(形式一致翻譯)인가, 아니면, 문법의 형식 일치보다는 동등한 내용을 전달하려고 하는 내용동등성번역(內容同等性翻譯)인가 하는 것은, 번역 대본과 번역 본문을 비교해 볼 때, 첨가와 삭제와 변경의 정도가 어떠한가 하는 것을 가지고 가늠할 수 있다. 여기에서 첨가라고 하는 것은 번역 대본에는 없는데, 번역하는 과정에서 번역문에 첨가되는 내용을 말한다. 삭제라고 하는 것은 원문에 있는 내용이 번역 본문에 반영되지 않는 경우를 일컫는 것이다. 변경이라는 것은 대본과 번역 본문 사이의 대응 관계에 놓인 낱말의 수량적 일치 여부보다는 문법 형식의 바뀜이나 내용 자체의 바뀜과 관련된 것이다. 따라서, 첨가와 삭제와 변경이 많으면, 많은 만큼 형식일치번역과는 거리가 먼 것이고, 이 세 요소가 적으면 적은 만큼 형식일치번역에 가까운 것이다. 이 세 요소의 많고 적음은, 두 언어의 어법의 차이, 번역자 개인의 신학이나 이념이나 원문에 대한 이해, 번역을 읽은 독자 집단의 신학적 전통이나 이념과 관련되어 있다.

로스 역은, 첨가와 삭제와 변경을 보이는 의미 전달 중심의 번역 경향을 보인다.

다음과 같은 경우에는, 본문 이해를 위한 첨가, 반복되는 잉여의 표현이라고 판단되는 경우의 삭제, 우리말 어법을 따른 변경의 예를 보이고 있다. 위에서 이미 인용한 누가복음서 1장 1-13절을 예로 들어 본다.

2절 ‘而授同人’을 ‘우리를준비갓티호엿기로’라고 번역하였다. 문자대로의 뜻은 ‘우리에게 전하여준 것과 같이’이다. ‘호엿기로’는 ‘괴술하다’를 한번 반복한 번역자의 첨가이다.

3절의 ‘我又參互考證’을 ‘니또뜻호여모둔일을자세이근원을좃차’라고 번역하였는데, ‘고증(考證)하다’라는 말을 ‘모둔일을자세이근원을좃차’라고 확대하여 번역하였다. 3절의 ‘達提阿非羅閣下’는 글자대로 단순히 ‘데오비노 각하께 드린다’라고 번역할 수 있는 것인데도 불구하고 ‘귀인데오비노 의존전에양달호문’이라고 번역하였다. ‘귀인’과 ‘존전’은 대본의 ‘閣下’를 고려한 확대 번역이다. ‘각하’라는 말 한마디로 귀한 신분을 가진 사람에게 편지를 올린다는 뜻이 전달됨에도 불구하고, ‘각하’라는 표현을 직접 쓰기를 피하고, ‘귀인(貴人)’이라는 말을 쓰고, 또 ‘達(달)’을 ‘우러러 여쭙다’는 뜻을 지닌 ‘양달(仰達)’이라는 말로 뜻을 확대하여 번역하고, 대본에 없는 ‘존전(尊前)’을 첨가하고 있다. ‘존전’이라 함은 ‘임금이나 높은 벼슬 아치의 앞’을 이르는 말이다.

4절 ‘欲爾探知所學之確然也’를 ‘귀인볼니보인비의실정을알게호미라’라고 번역하였다. ‘귀인(貴人) 본래(本來) 배운 바의 실정(實情)을 알게 함이라’는 뜻이다. 글자대로 번역한다면, ‘너로 하여금 배운 바를 확연하게 탐지하게 하고 싶다’는 것이다. 2인칭 주격 대명사 기능을 가지고 있는 ‘爾(이)’를 문자 그대로 번역하지 아니하고 표현을 바꾸어 ‘귀인(貴人)’이라고 한 것은 우리말 어법을 따라 존경의 뜻을 담아 표현한 것이다. ‘볼니’는 번역자의 첨가이다.

9-10절 ‘入主殿焚香 焚香之際’를 다만 ‘주의던에들어가분향호니씨여’라고 짧게 번역하였다. 한문 본문에 있는 ‘焚香之際’라는 말을 그대로 다 번역하지 아니하였다. 다만 ‘씨여(때에)’라고만 번역하였다. 반복되는 ‘焚香’이라는 말을 한 번만 번역하였다. 번역자가 반복되는 낱말을 삭제한 경우, 혹은 불필요한 반복을 간략하게 표현한 것으로 판단된다.

11절 ‘主之使者現’을 ‘주의사자사카라의게보이고’라고 번역한 것은, 확대 번역이다. 문자대로 번역하면, ‘주의 사자가 나타나’ 혹은 ‘주의 사자가 그에게 나타나’이다. ‘사카라’는 번역자의 첨가이다.

13절 ‘天使曰’을 ‘사자닐너갈오되’라고 번역하였는데, ‘닐러’는 번역자의 첨가이다. ‘撒加利亞’를 ‘사카라는’이라고 하여, 본문의 호격을, 번역문에서 명령형의 주어 형식으로 번역한 것은 우리말의 어법을 살린 것으로서, 주목할 만하다. ‘爾妻以利沙伯將生子’를 ‘너의체이니사박이장차아들을나아너를주리니’라고 번역하였는데, ‘너를주리니’는 번역자의 첨가이다.

번역 팀을 이끌었던 로스 목사 자신은 번역에 대하여 맹목적인 문자를 따라 그대로 옮기는 축어적 번역을 주장하지는 않았다. 로스의 번역에 대

한 이해는 그의 다음과 같은 말에서도 볼 수 있다. ‘축어역(逐語譯)은 진정한 의미의 번역이라고 볼 수 없다. 언어가 지닌 관용적 표현이 지닌 본래의 뜻을 충분히 파악해야 한다. 맹목적인 직역은 원어의 관용적 의미를 표현하지 못한다. 번역을 하는 동안에 내가 추구한 것은 원어의 관용적 표현이 지닌 진정한 의미를 전달한다는 것이었다. 문자를 그대로 옮기는 축어역은, 관용적 의미를 먼저 이해하고 다음에 이 의미를 전달하는, 이 두 가지 조건을 충족시키고 난 다음에나 고려할 사항이었다.’<sup>56)</sup> 그의 이러한 번역 이해는 다음과 같은 번역에서 그대로 나타나 있다. 주의 기도(눅 11:2-5)를 예로 들어 본다.

- |          |                     |
|----------|---------------------|
| 2. 我父在天  | 아바니                 |
| 願爾名聖     | 아바니이름으로성을삼게하시며      |
| 爾國臨格     | 나라이님하소서             |
| 爾旨得成在地若天 |                     |
| 3. 所需之糧  | 쓰넌빚양식을              |
| 日日賜我     | 날마다주시고              |
| 4. 我免人負  | 우리또한우리에게진자를샤하여주미니이다 |
| 求免我罪     | 우리죄를샤하여주시문          |
| 俾勿我試     | 우리를미혹에인도티말으소서       |
| 拯我出惡     |                     |

2절의 ‘爾名’이나 ‘爾國’ 같은 것이 ‘너의 이름’, ‘너의 나라’로 번역되지 않고, ‘爾名’의 경우는 2인칭 대명사 ‘너’를 ‘아바니’라고 하는 실명사로 바꾸어 ‘아바니이름’이라고 번역하였고, 다음에 이어지는 ‘爾國’의 경우는, 2인칭 소유격을 생략한 채 ‘나라’로만 번역하였다. 이미 앞에 ‘아바니이름’이라고 하는 말이 나왔으므로, ‘아바니나라’라고 번역해야 할 ‘爾國’은 다만 ‘나라’라고 번역하였다. 이러한 것은 우리말 어법에 대한 로스의 이해를 반영한 것이다.

56) 로스의 말을 직접 들어 본다. "Verbal translation is not true translation. You must have the full sense of the original in idiomatic language, and mere literal translation can never be idiomatic. My aim has been to represent the real sense in idiomatic language and literal verbal translation had to wait upon these two conditions." John Ross, "Corean New Testament", *The China Recorder and Missionary Journal* 14 (November, December, 1883), pp. 491-497, esp., p. 494.

로스는, 한국 사람들이 높은 대상을 일컬을 때 ‘너’라든가 ‘당신’과 같은 2인칭 대명사를 사용하지 못한다는 것, 대명사 대신 칭호라든가 그에 맞는 다른 실명사를 써야 한다는 것을 알고 있다. 이런 면에 있어서, 로스 역은 본문 변경에 아주 과감하다. 로스가 번역에서 본문을 변경시키는 일을 주저하지 않았던 대목이 바로 2인칭 대명사와 관련된 부분이다. 조선인은 말을 할 때에나 글을 쓸 때에나 사람의 사회적 신분을 엄격히 구분한다는 것에 착안하였다. 신분이 같으면, 상대방에게 ‘너’라고 할 수 있지만, 사회적 신분이 다르거나 초면인 경우에는 직접 ‘너’라는 말을 쓰지 못한다는 것에 착안하였다. 그리하여, 주의 기도를 번역할 때도 ‘爾名’을 ‘나의 이름’이라고 할 수 없는 것이어서, 간접적인 표현을 사용하여 ‘아버지 이름 (아버지의 이름)’으로 고쳐 번역한 것이다<sup>57)</sup>.

3절의 ‘日日賜我’를 번역함에 있어서도 ‘날마다주시고’라고 하여 ‘우리에게(我)’를 생략하였다. 꼭 필요해서 삭제한 것이라기보다는 반드시 필요한 것이라고 생각하지 않아서 생략한 것 같다. 중요한 것은 대본의 글자 한 자 한 자를 다 따라가며 번역하지는 않았다는 것이다.

4절의 ‘人負’는 단순히 ‘빚진 사람’이다. 그런데, 로스 역은 ‘우리에게진자’ 곧 ‘우리에게 빚을 진 자’라고 하여 ‘우리에게’를 첨가하고 있다.

주의 기도 외에 다른 곳에서도 번역의 성격을 볼 수 있다. 누가복음서 18장 24-25절에 나오는 “<sup>24</sup>有財者, 入上帝國, 難矣哉, <sup>25</sup>駝入針孔, 較富人入上帝國”을 번역할 때, ‘針孔(침공)’ 번역에 문제가 있었던 것 같다. ‘침공(針孔)’은 한문 본문을 문자 그대로 번역하면 ‘바늘의 구멍’이다. 아마도 우리말로 번역하는 한국인 번역자들 쪽에서는 ‘침공’이 ‘바늘 대가리에다가 실을 꿰는 구멍’ 곧 ‘바늘귀’였음을 알았을 것이다. 그러나 글자 그대로 ‘바늘의 구멍’이라고 번역하면, 그것은 바늘에 실을 꿰는 구멍이 아니고, ‘바늘로 찢어서 뚫린 작은 구멍’, 혹은 ‘바늘이 들어갈 만한 작은 구

57) 로스의 말을 직접 들어 본다. “In one particular, I have taken the liberty of introducing considerable change in my translations. Coreans in both in speech and writing are punctilious in distinguishing the social position of person. Equals in age or rank may employ the direct form of speech, but strangers or persons socially unequal could not use the direct ‘thou’ or ‘you’ of English and Greek. To them such of the second personal pronoun is disrespectful in the extreme. This has influenced all the translations. When God is addressed I have always used the indirect mode of address, e.g. in the Lord’s prayer every ‘Thy’ is translated by ‘Father’s’ the term with which the prayer commences.” John Ross, “Corean New Testament”, *The China Recorder and Missionary Journal* 14 (November, December, 1883), pp. 491-497.

멍'을 뜻하는 것으로서, 바늘귀와는 전혀 다른 뜻이 되어 버리고 만다는 것을 알았을 것이다. 이러한 경우 우리말로 '바늘귀'라고 말한다고, 로스나 매킨타이어에게 말을 했을 가능성은 있다. 이 때, 영어 번역을 보는 로스나 매킨타이어는 한문으로 '침공'이라고 번역된 것이 영어 번역에는 '바늘의 눈 (the eye of a needle)'이라고 번역되어 있다는 것을 확인하였을 것이다. 아마도, 로스나 매킨타이어가 한문 역 '침공'의 그리스어 대응어를 보았었다면, 그것이 '트레마토스 벨로네스(τρηματος<sup>58</sup>) βελονης)'의 정확한 직역이었음을 확인하였을 것이다. 이 그리스어는 문자 그대로 '바늘의 구멍(the hole of a needle)'이기 때문이다.

여기에서 로스는, 한국 사람들은 바늘에 실을 꿰기 위해 바늘 대가리에 뚫은 구멍을 '바늘의 눈'이라 하지 않고 '바늘의 귀'라고 말한다는 점에 착안하여, 한국어의 관용적 표현을 받아들였던 것 같다. 이 구절이 로스 역에서는 '지물잇년자하느님의 나라에나아가미얼여운디라약터바늘귀여나가미부자하느님의 나라에나아가년것보담오이러쉽다'라고 번역되어 있다<sup>59</sup>).

### 5.3. 본문비평

로스 역 번역자들이 그들의 대본인 한문 문리역에 대하여 비평적으로 접근한 것을 로스 역 누가복음서에서 확인해 볼 수 있다. 위의 '주의 기도'(눅 11:2-5) 번역은 좋은 예를 제시하고 있다.

2절의 '我父在天'에서 로스 역은 '父'만 '아바니'로 번역하고, '我'와 '在天'은 번역하지 않았다. 비평적으로 편집된 그리스어 본문에 'πατηρ(아버지!)'라고만 되어 있기 때문이다<sup>60</sup>.

58) 그리스어 τρηματος에 관해 Louw & Nida, *Greek-English Lexicon*, volume 1 (United Bible Societies, 1988), 6.216: "τρηματος - 'hole' (used in the so-called 'eye' of a needle). .... The hole in a needle is variously referred to in different languages, for example, 'the nostril of the needle', 'the ear of the needle', 'the mouth of the needle', and even 'the anus of the needle'".

59) 밑 줄은 인용자가 붙인 것이고, 두 곳 비운 곳은 로스 역 본문에 대두(擡頭)가 적용된 곳이다. '트레마토스 벨로네스(τρηματος<sup>1</sup>) βελονης)'의 번역에 관해서는 John Ross, "Corean New Testament", *The China Recorder and Missionary Journal* 14 (November, December, 1883), pp. 491-497.

60) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelgesellschaft, 1993) p.27에 따르면, ημων ο εν τοις οθρανοις는 A C D W θ Ψ 070 f13 33vid M it syc.ph co 등

2절 한문 대본의 ‘爾旨得成在地若天 (당신의 뜻이 하늘에서처럼 땅에서도 이루어지기를)’이 로스 역에 반영되어 있지 아니하다. 이것은 그리스어  $\nu\epsilon\eta\theta\eta\tau\omega\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\ \sigma\omicron\upsilon\ \omega\varsigma\ \epsilon\nu\ \omicron\theta\rho\alpha\nu\omega\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \nu\eta\varsigma$ 의 번역이다. 비평적으로 편집된 그리스어 본문에 이 구절이 없다<sup>61</sup>).

4절 ‘拯我出惡 (다만 악에서 구하여주소시오)’가 로스 역에 반영되어 있지 아니하다. 이것은 그리스어  $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \rho\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota\ \eta\mu\alpha\varsigma\ \alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\epsilon\rho\upsilon$ 의 번역이다. 그러나 이 구절은 비평적으로 편집된 그리스어 본문에는 나타나지 않는다<sup>62</sup>).

경우에 따라서는 ‘수용 본문(受用本文 Textus Receptus)’을<sup>63</sup> 받아들인 곳이 있고, 경우에 따라서는 수용 본문을 피하여 비평적으로 재구성한 본문을 받아들인 예도 있다.

예를 들면, 누가복음서 9장 55-56절이 번역 대본인 한문 문리역에는 다음과 같이 되어 있다.

후대의 사본에만 나타나고, P75  $\aleph$  B 1. 700 pc aur vg sys; McionT Or 등에는 다만  $\pi\alpha\tau\eta\rho$ 라고만 되어 있다.

61) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelgesellschaft, 199327)에 따르면,  $\nu\epsilon\eta\theta\eta\tau\omega\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\ \sigma\omicron\upsilon\ \omega\varsigma\ \epsilon\nu\ \omicron\theta\rho\alpha\nu\omega\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma$  (- $\aleph^*$  A C D W  $\Delta$   $\Theta$  070vid. 892 al)  $\nu\eta\varsigma$ 는  $\aleph^*$  A C D W  $\Theta$   $\Psi$  070 f13 33vid M it vgs syp.h bo 등 후대의 사본에만 나타나고, P75 B L 1 pc vg syss.c ;McionT Or 등에는 나오지 않는다.

62) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelgesellschaft, 199327)에 따르면,  $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \rho\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota\ \eta\mu\alpha\varsigma\ \alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\epsilon\rho\upsilon$   $\aleph$ 1 A C D W  $\Theta$   $\Psi$  070 f13 33vid M it vgmss syc.p.h bopt 등 후대의 사본에만 나타나고, P75  $\aleph^*$ .2 B L 1. 700 pc vg syss sa bopt; McionT Or 등에는 나오지 않는다.

63) 수용 본문은 달리, ‘비잔틴 지방 본문(the Byzantine text)’, ‘시리아 본문(the Syrian text)’, ‘코이네 본문(the Koine text)’, ‘교회 본문(the Ecclesiastical text)’, ‘안디옥 본문(the Antiochian text)’ 등으로 불리기도 한다. 본문 자체의 명확성과 완전성이 그 특징이다. 투박한 본문은 매끄럽게 손질되어 있고, 둘 혹은 그 이상의 이문들이 하나로 결합되어 있고, 병행본문끼리의 차이점들이 같은 형태로 바뀌어 조화를 이루고 있다. 이 본문은 시리아의 안디옥 지방에서 생기어서, 콘스탄티노플로 가서 비잔틴제국 전역에 퍼지게 되었다. 알렉산드리아 사본(A: 복음서), 후기 대문자 사본, 수많은 소문자 사본 등이 이 본문 형태에 속한다. 6-7세기부터 구텐베르크의 인쇄술이 발명될 때까지(1450-56) 비잔틴 형태의 본문이 일반적으로 널리 유포된 사본이었다. 구텐베르크의 인쇄술의 발명 이후부터 사본을 손으로 복사하는 것보다 책으로 인쇄해내는 것이 더 빠르고 값싸게 먹히었으므로, 수많은 사본들이 인쇄되었는데, 그리스어 신약성경의 경우에는 사본으로서의 열등한 비잔틴 지방 본문이 신약의 경우에는 거의 19세기초까지 표준 본문으로 계속 인쇄되었었다.

“<sup>55</sup>耶蘇顧而責之曰，爾誠何心，不自知耶，<sup>56</sup>人子至非滅人命，乃救之也，遂往他鄉”

그런데 로스 역에는, 다만, ‘예수 돌아보고칙망하고이여다른마을노가더라’라고만 되어 있다. 이것은 대본에서 ‘耶蘇顧而責之，遂往他鄉’만을 번역한 것이고, 대본의 밑줄 친 부분 “...曰，爾誠何心，不自知耶，<sup>56</sup>人子至非滅人命，乃救之也(가라사대 너희는 무슨 마음으로 말하는지 모르는구나 인자는 사람의 생명을 멸하러 온 것이 아니요 구하러 왔노라)”는 번역에 반영시키지 않았다. 그리스어 신약의 비평적 편집과 본문비평에서는 밑줄 친 부분의 그리스어 본문인 και ειπεν, ουκ οιδατε οιου πνευματος εστε ο υιος του ανθρωπου ουκ ηλθεν Ψυχας ανθρωπων απολεσαι αλλα σωσαι는 그리스어 신약의 원문에는 없었고, 후대의 사본에 첨가된 것이라고 판단하여, 그리스어 신약의 비평적 편집에서는 삭제한 것이지만, 수용 본문에서는 이것을 그대로 보존하고 있고, 문리역에도 이 본문이 그대로 반영되어 있다<sup>64</sup>).

23장 17절(αναγκην δε ειχεν απολυειν αυτοις κατα εορτην ενα)이 비평적으로 재구성된 그리스어 본문에는 빠져 있다. 원문의 반영이 아니라는 판단에서 그렇게 한 것이다. 로스 역 누가복음서의 대본인 한문 문리역에는 17절이 ‘屈節期例必釋(절기를 당하면 반드시 한 사람을 석방하는 예가 있었다)’라고 번역되어 있다<sup>65</sup>). 그러나 로스 역에는 이 본문이 반영되어

64) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelgesellschaft, 199327)에 따르면, και ειπεν, ουκ οιδατε οιου (ποιου D fl 700 al) πνευματος εστε (+ υμεις K fl al) ο (+ ναρ K al) υιος του ανθρωπου ουκ ηλθεν Ψυχας (-χην Γ pc) ανθρωπων απολεσαι (αποκτειναι Γ 700 al) αλλα σωσαι K Γ θ fl,13 (579). 700. 2542 pm it vgcl.w.w sy(c,p).h bopt (sed om. ο υιος ... σωσαι D; Epiph). 우리말 「개역」에는 다음과 같이 되어 있다. “55예수께서 돌아보시며 꾸짖으시고 56함께 다른 촌으로 가시니라” 「개역」 난외의 주에는 “어떤 상고 사본에는 55절 끝에 다음 말이 있음. 「가라사대 너희는 무슨 정신으로 말하는지 모르는구나 인자는 사람의 생명을 멸하러 온 것이 아니요 구하러 왔노라 하시고」”라는 설명이 있다.

65) 우리말 번역 성서들은 17절을 난 외에 넣는다. 「개역」 본문을 예로 들어본다. 누가복음서 23장 15-18절의 본문은 다음과 같다. “15헤롯이 또한 그렇게 하여 저를 우리에게 도로 보내었다. 보라 저의 행한 것은 죽일 일이 없느니라 16그러므로 때려서 놓겠노라 (17절 없음) 18무리가 일제히 소리질러 가로되 이 사람을 없애고 바라바를 우리에게 놓아주소서 하니”(눅 23:15-18). 여기 17절의 내용이 본문 안에 없다. 본문 안에는 다만, “17절 없음”이라는 표시만 있다. 대신, 난 외에, “어떤 사본에는, 17절 「명절을 당하면 반드시 한 사람을 놓아 주더라」가 있음”이라는 설명이 있다.

있지 아니하다<sup>66)</sup>.

“<sup>15</sup>헤롯이또한그러하여도루보니여스니데죽을죄여합당티안은디라<sup>1</sup>  
<sup>6</sup>고로니이제체티하여노우리라하니<sup>18</sup>못사람이일제가불너같으되이사  
 람을비리고바라바를노와우리를주소서하니”<sup>67)</sup>

위의 예는, 로스 역이 한문 문리역을 대본으로 사용하였음에도 불구하고, 사본 고증에 의심이 되는 부분은 그대로 따르지 않았다는 것을 보여주는 것들이다.

## 5.4. 특수 용어의 번역

### 5.4.1. ‘하느님’<sup>68)</sup>

지고신(至高神)을 가리키는 히브리어 ‘엘로힘(אלהים)’과 그리스어 ‘테오스(θεός)’를 어떻게 번역할 것인가 하는 것은 어느 말 번역에서든지 늘 문제가 된다. 성서가 우리말로 번역되기 이전, 중국 천주교에서는 16세기부터 마테오 리치(Mateo Ricci 利瑪?)의 ‘천주(天主)’를 채택하였는데, 중국 개신교에서는 19세기에 모리슨(Robert Morrison, 1782-1834)이 「신약(新約)」(1814) 번역에서 하나님을 “신(神)”으로 번역하기 시작하였는데, 「대표자역본(代表者譯本, The Delegates’ Version: 文理本)」이 나올 때(新約

66) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelgesellschaft, 199327)에 따르면, [17] ἀναγκην δε ειλεν απολυειν αυτοις κατα εορτην ενα는 **κ** (D sys.c add. p. 19) W (θ ψ) fl.13 (892mg) M lat syp.h (bopt) 등에만 나오고, P75 A B K L T 070. 892txt. 1241 pc a vgms sa bopt 등에는 나오지 아니한다.

67) 인용 본문의 아라비아 숫자 절 표시는 인용자가 붙인 것이다. 로스 역 본문에는 절 표시가 없다.

68) 이것에 관해서는 이미 민영진, “뮌헨크가 改正한 「요한복음전」(1891)의 性格”, 「술내閔庚培教授華甲紀念 韓國教會史論叢」(閔庚培教授華甲紀念論文集刊行委員會, 1994), 571-590 쪽에서 다루었음. 특히, ‘하느님’ ‘하느님’ ‘하나님’ ‘신(神)’ ‘천주(天主)’, ‘상제(上帝)’ 등과 관련된 번역상의 논쟁에 관해서는, 옥 성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구 (1877-1939)”, 장로회신학대학대학원(1993년 2월) 석사 논문, 22-42쪽을 참고할 수 있을 것임. 광 노순, “한국교회와 하나님 칭호”(「기독교사상」 1971, 2-3월 호)는 ‘하나님’과 ‘하느님’ 논쟁을 다룬 것이다. 박찬옥, “한국어 신명 고-정서법에서 본 ‘하느님’”, 「한글성서와 겨레문화」, 기독교문사, 1985. 전택부, “하나님 및 천주라는 말에 관한 역사 소고 - 18세기와 19세기를 중심으로”, 「한글성서와 겨레문화」, 기독교문사, 1985.

1852, 舊約 1854), “상제(上帝)”라고 써야할지 “신(神)”이라고 써야할지, 어느 하나로 통일을 하지 못하고, 결국 따로따로 원하는 대로 쓰자고 하여, 영국성서공회 쪽에서는 소위 “상제 판(上帝版, Shangti edition)” 성경을 출판하였고, 미국성서공회 쪽에서는 소위 “신 판(神版, Shen edition)” 성경을 따로 따로 출판하여, 오늘에 이르고 있다. 우리 나라의 경우, 개신교보다 한 세기 먼저 들어 온 가톨릭은 처음부터 중국 천주교의 전통을 따라 ‘천주’를 썼다.

그런데, 최초의 우리말 성서인 로스 역 누가 복음서 1882년 초판은 번역 대본의 ‘상제’를 따라 그대로 ‘상제’라 하지 아니하고, 우리의 고유어를 택하여 ‘하느님’이라고 번역하였다. 1883년의 개정판에서는 표기가 ‘하느님’에서 ‘하나님’으로 바뀐다. 오늘날은 ‘하나님’과 ‘하느님’으로 정착되었지만, 이것이 정착되기까지 여러 가지 논란과 어려움이 많았다. 1884년에 간행된 이수정(李樹廷)의 「新約聖書」(1884)<sup>69</sup>과 「신약마가전 복음서언해」(1885)는 ‘신’을 채택하였고, 언더우드의 「마가의전호복음서언해」(1887)는 ‘상제(上帝)’를 썼고, 「신약전서」(1906)에서부터는 ‘하느님’을 쓰기도 하였다. 이제, 남한의 개신교에서는 ‘하나님’을, 남한의 카톨릭과 북한의 조선기독교도연맹의 「성서」에서는 ‘하느님’을 쓴다. 로스가 지고신을 부르는 말을 ‘하느님’ ‘하나님’으로 정한 것은, 한편으로는 그의 선견지명이요, 다른 한편으로는 한국교회의 신 칭호를 결정해 준 최초의 결정적 포석이었다.

#### 5.4.2. ‘뱃뵈네’<sup>70</sup>

그리스어 동사 ‘뱃뵈조(βαπτίζω 세례주다)’, 명사 ‘뱃뵈스마(βαπτισμα 세례)’, ‘뱃뵈스모스(βαπτισμος 세례)’, ‘뱃뵈스테스(βαπτιστης 세례자)’ 등의 그리스어 낱말을 한국어로 번역하지 않고, 그리스어를 음역하여, ‘뱃뵈네(-禮)’라고 한 것은, 적절한 우리말 대응어를 찾지 못하여 그렇게 음역한 것이 아니라, 중국 개신교에서 성서를 번역하면서 생겼던 ‘세례’와 ‘침례’의 논쟁이 한국에서도 일어날 수 있다고 하는 염려에서 그리스어를 음역

69) 「新約聖書馬太傳」 「新約聖書馬可傳」 「新約聖書路可傳」 「新約聖書約翰傳」 「新約聖書使徒行傳」, 모두 1884년에 미국성서공회의 발행으로 일본에서 번역 출간되었다.

70) 이것에 관해서는 이미 민영진, “펜위크가 改正한 「요한복음전」(1891)의 性格”, 「술내閣庚培教授華甲紀念 韓國教會史論叢」 (閣庚培教授華甲紀念論文集刊行委員會, 1994), 571-590 쪽에서 다루었음.

하는 방편을 취한 것이다<sup>71)</sup>. 한문 대본에는 ‘洗禮(세례)’로 되어 있었다(눅 3:3).

#### 5.4.3. ‘사밧일(...日)’

‘밥팀네’처럼 이것도 음역이다. 한문 대본에는 ‘安息日(안식일)’이다(눅 4:16). 이것을 그대로 번역하여 우리말로 ‘안식일’이라고 하지 않고, ‘안식’으로 번역된 히브리어어의 그리스어 음역 ‘사바톤(σαββατον)’을 그대로 우리말로 음역하였다. 아마도 단순히 안식하는 날이 아니라, 유대교에서 예배와 안식을 위하여 거룩하게 구별된 특별한 날임을 드러내려 한 것 같기도 하다. 인도유럽어족 계통에서도 이 말을 번역하지 아니하고 음역을 하는 것이 로스에게 어떤 영향을 미쳤을 수도 있다<sup>72)</sup>.

#### 5.4.4. ‘넘년절(...節)’

한문 대본에는 ‘逾越節(유월절)’이라고 되어 있다(눅 22:1). 그리스어 본문에는 히브리어 ‘팻삭(Πασχα)’을 음역한 ‘파스카(Πασχα)’가 나와 있다. 여기에서는 음역을 피하고 낱말의 문자적 의미를 우리의 고유어로 해석하고 있다. 1900년 「신약전서」에서는 ‘유월절’로 바뀐다.

#### 5.4.5. ‘누룩금후년절(...節)’

한문 대본에는 ‘除酵節(제효절)’이다. 뜻을 풀이하여 ‘누룩금후년절’이라고 하였다. 1900년 「신약전서」에서도 아직 ‘누룩 업는 썩 먹는 절기’라고 번역하였는데, 그 후 개정 과정에서 ‘무교절(無酵節)’ ‘무교병절(無酵餅節)’로 번역된다.

71) ‘밥팀스마’를 실제로 베푸에 있어서, 역대 교회는 물을 뿌리는 방식과 물에 잠기는 방식 중에 하나를 선택하여 실시해 오고 있다. 한문권(漢文圈) 안에서는 물을 뿌리는 방식은 ‘세례(洗禮 baptism by effusion)’라고 하고, 물에 잠기는 방식은 ‘침례(浸禮 baptism by immersion)’라고 한다. 중국 개신교에서 대표위원회역을 진행할 때, 미국 침례교선교사 대표인 고다드(J. Goddard, 高德)가 바로 이 문제 때문에 거기에서 탈퇴했고, 후에 마사만(Joshua Marshman, 馬士曼) 역본을 수정하여 세례를 침례로 고치고 「高德譯本」이라고 하여 따로 내기에 이른다. 中文聖經新譯會 編, 「中文聖經繙譯小史」, p.20.

72) 라틴어 Sabbata, 영어 Sabbath, 독일어 Sabbat, 프랑스어 Sabbat.

## 6. 계속되는 개정작업

### 6.1. 로스 번역 팀 자체의 개정

다음 인용문은 「예수성교 누가복음전서」(문광서원, 1882) 10장 30-35절의 본문이다. 절 표시 없는 그대로 인용해 본 것이다.

예수갈으되 한 사람이 예루사렘으로 부터 여리코에 니려오다가 도적을 만나 여그 옷을 앗고 또 흑게 터 거의 죽게 하여 비리고 갓 년데 마즘 한 제사 이 길노 니려가다가 보고 마주 디니 가고 또 니위 사람이 그 곳에 날으러 나아가 보고 또 한 마주 디니 가되 사미라 한 사람이 헿헿여 그 짜에 날으러 보고 어엽비네겨 압 폐갓가이 헿여 기림과 술노써 그 상한 곳에 부위 싸미고 자긔 즘싱으로 써 티우고 인도 헿여 직덤에 날으러 돌아보고 이튼날 헿헿적에 돈 두돈을 취 헿여 직덤 주인을 주워 갈으되 이 사람을 돌아보되 부비가 만약 더 만으면 니 돌아올 써여 갑푸리라 헿여시니

위 인용문을 현대의 구두점을 사용하고 띄어읽기를 적용하고, 절 표시를 하여 적어 보면 다음과 같다.

<sup>30</sup>예수 갈으되 “한 사람이 예루사렘으로 부터 여리코에 니려오다가 도적을 만나 여 그 옷을 앗고 또 흑게 터 거의 죽게 하여 비리고 갓 년데 <sup>31</sup>마즘 한 제사 이 길노 니려가다가 보고 마주 디니 가고 <sup>32</sup>또 니위 사람이 그 곳에 날으러 나아가 보고 또 한 마주 디니 가되 <sup>33</sup>사미라 한 사람이 헿헿여 그 짜에 날으러 보고 어엽비네겨 <sup>34</sup>압폐갓가이 헿여 기림과 술노써 그 상한 곳에 부위 싸미고 자긔 즘싱으로 써 티우고 인도 헿여 직덤에 날으러 돌아보고 <sup>35</sup>이튼날 헿헿적에 돈 두돈을 취 헿여 직덤 주인을 주워 갈으되 ‘이 사람을 돌아보되 부비가 만약 더 만으면 니 돌아올 써여 갑푸리라’ 헿여시니”

위 본문이, 1년 후에 어떻게 개정되어 나왔는지를 「예수성교성서 누가복음/테자헿적」(문광서원, 1883)에 들어 있는 「누가복음」에서 보면, 다음과

같이 개정되어 있다.

예수디답호여갈오디혹이예루살임으로부터에리코에니려오다가강도를만니여그옷슬앗고또혹게쳐거의죽게호여버리고갓난디마즘한제사이길노니려가다가보고마주지니가고또리위사람이그곳에닐으러나아가보고또한마주디니가되사마라사람이헿호여그쌍에닐으러보고어엽비네겨압폐갓가이호여기름과술노써상한곳에부위짜미고자그증싱으로써티우고인도호여직점에닐으러돌아보고이튼날헿홀적에은두돈을취호여직점주인을주워갈오디이사람을돌아볼데부비가만약더만으면니돌아올찌여갑푸리라호여스니

위 본문이, 1887년 완역 신약전서인 「예수성교전서」 안에 있는 「누가복음」에서는 다음과 같이 개정되어 있다.

예수디답호여갈오샤디30혹이예루살임으로부터에리코에니려오다가강도를만니여그옷슬앗고또혹게쳐거의죽게호여버리고갓난디31마참한제사이길노니려가다가보고마주지니가고32또리위사람이그곳에닐으러나아가보고또한마주지니가되33사마라사람이헿호여그쌍에닐으러보고어엽비네겨압폐갓가히하여34기름과술노써상한곳에부위짜미고자그증싱으로써티우고인도호여직점에닐으러돌아보고35이튼날은두돈을취호여직점주인을주워갈오디이사람을돌아볼데부비가만약더만으면니돌아올찌여갑푸리라호여스니

누가복음서 10장 30-35절에서, 로스 역 누가복음서의 첫 번역 본문(1882)과 그 후에 두 번 개정된 본문(1883, 1887)의 달라진 내용을 보기 위하여 그 바뀐 곳들을 대조해 본다. 제일 왼쪽 난은 1882년 첫 번역 본문이고, 가운데 난은 1883년 판에 반영된 개정 본문 내용이고, 제일 오른쪽 난은 1887년 판에 반영된 개정 본문 내용이다. 아무런 지적이 없는 것은 바뀌지 않은 것이다.

1882	1883	1887
예수 갈오디	디답호여갈오디	디답호여갈오샤디

1882	1883	1887
한사람이	혹이	
예루사렘	예루살림	
으로부터	으로부터	
여리코에	여리코에	
니려오다가		
도적을	강도를	
만니여		
그옷을		
앗고		
또혹게터	또혹게쳐	
거의		
죽게 하여		
버리고	버리고	
갓넌데	갓난디	갓난디
마침		마침
한제사	한제사	
이길노		
니려가다가		
보고		
마주		
니가고		지니가고
또니위사람이	또리위	
사람이		사롬이
그곳에		
닐으러		
나아가		
보고		
또한		또흔
마주		
디니가되		지니가되
사미랴	사마랴	
한사람이	사람이	사롬이

1882	1883	1887
흥흥여 그짜에 널으러 보고 어엽비네겨 압폐 갓가이 흥여 기림과 술노써 그상한 곳에 부워 싸미고 자괴 증싱으로써 티우고 인도 흥여 각덤에 널으러 돌아보고 이튼날 흥흥적에 돈 두돈을 취흥여 각덤 주인을 주워 같오되 이사람을 돌아보되 부비가	그쌍에  기름과 상한  각점에  은  각점  같오되 돌아볼데	그짜에  갓가히하여  상흔  (흥흥적에) 삭제 두돈을 주인을 이사람을

1882	1883	1887
만약		(생략)
더만으면		
니		
돌아올		
씩여		씩에
갑꾸리라		
헝여시니	헝여스니	헝여스니

위에서 확인할 수 있듯이 번역이 달라진 곳은 거의 없다. 철자법, 음역 등이 달라진 것이 주종을 이루고, 간혹 같은 의미의 대응어 교체와 존대법을 확대하여 적용한 예가 보이기도 한다. 개정 단계에서 어순이 바뀐 예는 찾아보기 힘들다.

## 6.2. 아펜젤러가 개정한 로스 역

로스 역 누가복음서가 그 이후에 나오는 여러 가지 누가복음서 번역에 어떤 영향을 끼쳤는가를 하는 것을 살펴보는 것도 로스 역의 영향을 알기 위해서 필요하다<sup>73)</sup>. 로스 역 누가복음서인 「예수성교 누가복음전서」가 후대에 나온 개정이나 새로운 번역에 얼마만큼 영향을 미치는지를 고찰해보고자 한다. 로스 역 「예수성교전서」(1887)에 들어 있는 누가복음서 번역 본문을 1890년에 출간된 아펜젤러의 누가복음서 번역 본문과 비교해 보

73) 이미 민영진, “펜위크가 改正한 「요한복음전」(1891)의 性格”, 『솔내 閔庚培 教授 華甲 紀念 韓國 教會 史 論 叢』 (閔庚培 教授 華甲 紀念 論文 集 刊 行 委 員 會, 1994), 571-590 쪽에서, 로스 역 「예수성교 요안니복음전서」(1882)가, 그 이후의 요한복음서 번역에 끼친 결정적인 영향에 관해서는 고찰한 바 있다. 거기에서 필자가 밝히고자한 것은 1891년에 나온 펜위크와 서경조의 「요한복음전」이 (1) 한문 문리역에서 새로 번역된 것이 아니라, 로스 역 「예수성교전서」에 들어 있는 「요안니」(1887)의 개정본이라는 점, (2) 따라서, 펜위크와 서경조는 요한복음서에 관한한, 번역자들이 아니라, 개정자들이었다는 점, (3) 신약 각권의 경우가 사정은 조금씩 다르기는 하지만, 요한복음의 경우는 이미 그 문체나 문장 구조에 있어서 로스 역이 「구역」과 「개역」에 들어 있는 요한복음서의 골격을 이루었다는 점, (4) 따라서, 「구역」이나 「개역」 신약 번역에 미친 로스 역의 공헌과 중요성이 크다는 점이다. 지금까지는 1891년의 「요한복음전」이 새로운 번역이라고 여겨져 왔으며, 펜위크와 서경조는 개정자가 아닌 번역자로 알려져 왔고, 로스 역과 「구역」 신약전서 사이의 긴밀한 연관성이 과소 평가되어 왔고, 로스 역은 다만 우리말로 번역된 최초의 국역 신약이었다는 점만이 강조되어 왔을 뿐이다.

면, 두 번역 본문의 문장의 구조가 동일하고, 대응 낱말만 부분적으로 교정된 것을 볼 수 있다. 따라서 아펜젤러의 번역을 독창적인 번역이라고 볼 수 없다는 것을 곧 알 수 있다<sup>74)</sup>. 누가복음서 10장 30-35절을 비교해 본다.

#### 로스 역 (1887)

예수디답혀여갈오샤디30혹이예루살임으로부터에리코에너려오다가 강도를만니여그옷을앗고또혹게쳐거의죽게혀여버리고갓는디31마참한 체사이길노니려가다가보고마주지니가고32또리위사름이그곳에닐으러 나아가보고또흔마주지니가되33사마랴사름이헝혀여그짜에닐으러보고 어엿비네겨압폐갓가히하여34기름과술노써상흔곳에부워싸미고자그즘 싱으로써터우고인도혀여직점에닐으러돌아보고35이튼날은두돈올취혀 여직점주인을주워갈오디이사름을돌아볼데부비가만약더만으면니돌아 올찌에갑푸리라혀여스니

#### 아펜젤러 개정 (1890)

예수 - 디답혀여갈오샤디혹이예루살임으로부터에리코에너려오다 가강도를맞나그옷을 췌앗기고또쳐셔거의죽게혀여버리고갓는디31뭇 춤흔체스 - 길노니려가다가보고마조지나가고32또리위사름이그곳에 니르러나아가보고또흔마조지나가되33사마랴사름이헝혀여그짜에니르 러보고어엿비넉어압회갓가이혀여34기름과술로써상흔곳에부워싸미고 즈그즘싱으로써터우고인도혀여직덤에니르러도라보고35잇튼날은두돈 올취혀여직덤주인을주며갈오디이사름을도라볼재부비가만약더만으면 내돌아올재에갑호리라혀여스니

이 두 번역을 마주 보게 하여 비교해 보면, 두 번역의 긴밀한 관련을 더 쉽게 확인해 볼 수 있다. 왼쪽 것은 「예수성교전서」(1887)에 들어 있는

74) 우리말 번역 성서의 서지 목록에 기재된 “아펜젤러 번역, 「누가복음전」(대영성서공회, 미이미교회인쇄소, 1890)”은 “아펜젤러 개정, 「누가복음전」(대영성서공회, 미이미교회인쇄소, 1890)”로 바뀌어야 할 것이다. 「누가복음전」(1890)이 아펜젤러의 개정이었다는 점을 역사적 자료를 근거로 하여 밝힌 상세한 진술은 이만열 편, 「아펜젤러」(연세대학교출판부, 1985), 338쪽, 이만열·육성득, 「대한성서공회사 1」, 223-226 쪽에서 볼 수 있다.

로스 역 누가복음서 번역문이고, 오른쪽 것은 아펜젤러의 「누가복음전」(1890) 본문이다. 오른쪽에 아무런 언급이 없는 것은 번역 본문이 동일한 경우이다.

	로스 역(1887)	아펜젤러 개정(1890)
	예수	
	디답호여	
	갈오샤디	굴아샤디
30.	혹이	
	예루살임으로부터	예루살임으로부터
	예리코에	
	니려오다가	
	강도를	강도를
	만니여	맞나
	그옷슬	그옷슬
	앗고	쌌앗기고
	또혹게쳐	또쳐서
	거의	
	죽게호여	
	버리고	브리고
	갓논디	
31.	마참	못춤
	한제사	흔제스
	이길노	길노
	니려가다가	느려가다가
	보고	
	마주	마조
	지니가고	지나가고
32.	또리위사름이	
	그곳에	
	닐으러	니르러
	나아가	
	보고	

	로스 역(1887)	아펜젤러 개정(1890)
	또흔	
	마주	마조
	지니가	지나가되
33.	사마라	
	사롭이	
	헝헝여	
	그짜에	
	닐으러	니르러
	보고	
	어엽비너겨	어엽비낙여
	압폐	압희
	갓가히헝여	갓가이헝여
34.	기름과	기름과
	술노써	술노써
	상흔	
	곳에	
	부워	
	짜미고	
	자괴	
	즙싱으로써	
	티우고	
	인도헝여	
	긱점에	긱덤에
	닐으러	니르러
	돌아보고	
35.	잇튼날	잇튼날
	은	
	두돈을	
	취헝여	취헝여
	긱점	긱덤
	쥬인을	쥬인을
	주워	주며

로스 역(1887)	아펜젤러 개정(1890)
갈오디	굴오디
이사롬을	이사롬을
돌아볼데	돌아볼찌
부비가	
만약	
더만으면	
너	내
돌아올찌에	
갑푸리라	
흐여스니	흐엿스니

두 번역 본문의 차이를 다음과 같이 분류하여 나열해 볼 수 있다.

#### 6.2.1. 철자법과 관련된 것

“갈오샤디”를 “굴아샤디”로  
 “강도를”을 “강도롤”로  
 “그옷슬”을 “그옷술”로  
 “버리고”를 “브리고”로  
 “마참한제사”를 “못춤흔제스”로  
 “지너가고”를 “지나가고”로  
 “마주”를 “마조”로  
 “닐으러”를 “니르러”로  
 “으로부터”를 “으로부터”로  
 “어엽비녀겨”를 “어엽비녀여”로  
 “압페”를 “압희”로  
 “갓가히”를 “갓가이”로  
 “기름”을 “기롬”으로  
 “술”을 “술”로  
 “취혀여”를 “취혀여”로  
 “긱점”을 “긱덤”으로  
 “쥬인올”을 “쥬인올”로

“갈오디”를 “굴으디”로  
“니”를 “내”로  
“흐여스니”를 “흐엿스니”로

### 6.2.2. 대응어 교체

“앗고”를 “썤앗기고”  
“쏘혹게쳐”를 “쏘쳐셔”

위에서 보듯이, 주로 개정된 것은 철자법과 관련된 것들이다. 대응어 교체도 극히 제한되어 있다. 두 번역 본문의 어순이 동일한 것은, 아펜젤러 역이 로스 역의 개정이기 때문이다. 개정이라고 하여 반드시 어순이 일치하는 것은 아니다. 어순이 달라질 수도 있다. 다만, 기존 번역을 참고하거나 의존하지 아니하는 독립적인 번역인 경우에는 어순이 같을 수 없다는 것이다.

### 6.3. 아펜젤러의 누가복음(1890)<sup>75</sup>과 언더우드의 누가복음(1895)<sup>76</sup> 비교

#### 아펜젤러 개정(1890)

예수 - 디답흐여굴으샤디혹이예루살임으로브터에리코에느려오다  
가강도롤맛나그웃슬 썤앗기고쏘쳐셔거의죽게흐여브리고갓는디<sup>31</sup>뭇  
춤흔제스 - 길노느려가다가보고마조지나가고<sup>32</sup>쏘리위사람이그곳에니  
르러나아가보고쏘흔마조지나가되<sup>33</sup>사마랴사람이헿흐여그짜에니르러  
보고어엿비녀압회갓가이흐여<sup>34</sup>기롭과술로써상흔곳에부위싸미고즈  
기즘싱으로써티우고인도흐여깃덤에니르러도라보고<sup>35</sup>잇튼날은두돈을  
취흐여깃덤주인을주며굴으디이사롬을도라볼때부비가만약더만으면내  
돌아올때에갑흐리라흐엿스니

75) 성서번역사회 아펜젤러의 개정 누가복음서, 「누가복음전」(대영성서공회, 미이 미교회인쇄소, 1890).

76) 성서번역사회 언더우드의 번역, 「누가복음」(영국, 미국, 스코틀랜드 성서공회, 1895).

언더우드 의 새 번역(1895)

30 예수- 디답흐야 굴으샤 디흐사롬이 예루살넴을부터 예릭에 니르러가  
 다가도적을 맞나도적이 그 옷을 벗기고 또 상흐야 거의 죽게 하엿거늘 브리고  
 갓는지라 31 밋춤혜스장이 이길노느려가다가 보고 길다른편으로 지나가  
 고 32 또이위사롬이 그곳에 니르러 압흐로나아가 보고 또 혼밋춤 지나가디 33  
 오직사마리아사롬은 헝흐야 거기 니르러 보고 민망이 녀여 34 압홀갓가이  
 하야 기름과 술노써그 상흔더를 바르고 싸미여즈기튼 거스로 터우고 잇그러쥬  
 막에 니르러 구원호고 35 잇흔날 헝홀적에 돈두돈을 취호여 쥬막쥬인을 주어  
 굴으디이사롬을 도라보디 부비가더만흐면나- 도라올때에네게 잡흐리라  
 하엿시니

위에서 한 것과 같이 이 두 번역 본문을 서로 마주 보게 하여 이 두 번역이 얼마나 같고 얼마나 다른지를 보도록 하자. 왼쪽의 것은 아펜젤러가 개정한 로스 역 누가복음서 10장 30-35절이고, 오른쪽의 것은 언더우드가 새로 번역했다고 하는 누가복음서 10장 30-35절이다. 바뀌지 않은 것은 표시하지 않았다.

아펜젤러 개정(1890)

언더우드 의 새 번역(1895)

예수 -  
 디답흐야  
 굴으샤디  
 혹이  
 예루살임  
 으로부터  
 예리코에  
 느려오다가  
 강도를  
 맞나  
 도적이 (첨가)  
 그옷을  
 빼앗기고

디답하야  
 혼사롬이  
 예루살넴  
 예리고에  
 니르러가다가  
 도적을  
 벗기고

아펜젤러 개정(1890)

언더우드의 새 번역(1895)

또	
쳐서	상호야
거의	
죽게호여	죽게하엿거늘
브리고	
갓는디	갓는지라
못춤	
흔	
제스 -	제스장이
길노	이길노 (첨가)
느려가다가	
보고	
마조	길다른편으로
지나가고	
또	
리위사람이	이위사람이
그곳에	
니르러	
나아가	압호로나아가 (첨가)
보고	
또흔	
마조	못춤
지나가되	
사마랴사람이	오직사마리아사람은 (첨가)
헝호여	헝호야
그짜에	거기
니르러	
보고	
어엿비녀여	민망이녀여
압회	압호로
갓가이호여	갓가이호야
기롭과	

아펜젤러 개정(1890)

언더우드의 새 번역(1895)

술로써	술노써
상흔곳에	그상흔디를 (첨가)
부위	바르코
짜미고	짜미여
즈기	
증싱으로써	튼거스로
티우고	
인도혀여	잇그려
긱덤에	쥬막에
니르러	
도라보고	구원호고
잇튼날잇흔날	
헝홀적에 (첨가)	
은	돈
두돈을	두돈을
취혀여	
긱덤	쥬막
쥬인을	
주며	주어
꼴으디	
이사롬을	
도라볼째	도라보디
부비가	
만약	(삭제)
더만으면	
내	나 -
돌아올째에	도라올째에
네게 (첨가)	
갑흐리라	
흐엿스니	흐엿시니

달라진 내용을 다음과 같이 여섯 가지로 나누어 볼 수 있다. 이러한 많

은 차이가 있음에도 불구하고, 어순이 동일하다고 하는 것은, 언더우드와 본문이 독립적인 번역이 아니라 로스의 기존 번역을 근거로 하여 그것을 개정한 것임을 입증하는 것이다.

### 6.3.1. 철자법과 관련된 것

“디답혀”를 “디답하야”로  
“헝혀”를 “헝하야”  
“갓가이혀”를 “갓가이하야”로  
“헝엿스니”를 “헝엿시니”로  
“술로써”를 “술노써”로  
“잇튼날”을 “잇흔날”로  
“돌아올때에”를 “도라올때에”로  
“두돈을”을 “두돈을”로  
“내”를 “나”로

### 6.3.2. 음역과 관련된 것

“예루살림”을 “예루살렘”으로  
“예리코”를 “예리고”로  
“리위사룸”을 “이위사룸”으로  
“사마라”를 “사마리아”로

### 6.3.3. 대응어 교체와 관련된 것

“혹이”를 “흔사룸이”로<sup>77)</sup>  
“강도”를 “도적”으로  
“쳐셔”를 “상하야”로  
“체스”를 “체스장”으로  
“그싸에”를 “거기”로  
“어엿비녀”를 “민망이녀”로

---

77) 본래 로스 역 1882년 판에는 ‘혹이’가 아니라 ‘흔사룸이’였다. 이것이 1883년 판에서 ‘혹이’로 개정되었는데, 언더우드와 와서 다시 ‘흔사룸이’로 된 것이다. 로스 역의 영향이 깊다는 것을 보이는 또 하나의 예이다.

“상흔곳”을 “상흔디”로  
 “부위”를 “바르고”로  
 “증싱으로씨”를 “튼거스로”로  
 “인도하여”를 “잇그러”로  
 “직덤”을 “쥬막”으로  
 “도라보고”를 “구원하고”로  
 “은”을 “돈”으로

#### 6.3.4. 번역을 고친 것과 관련된 것

“느려오다가”를 “니르러가다가”로  
 “썸앗기고”를 “벗기고”  
 “마조지니가고”를 “길다른편으로지나가고”로  
 “도라볼째”를 “도라보디”로

#### 6.3.5. 첨가와 관련된 것

“강도톨맛나그옷술”을 “도적을맛나도적이그옷술”로  
 “길노느려가다가”를 “이길노느려가다가”로  
 “나아가”를 “앞흐로나아가”로  
 “사마라사람이”를 “오직사마리아사람은”으로  
 “상흔곳에”를 “그상흔디를”로  
 “잇튼날”을 “잇흔날헝홀적에”<sup>78)</sup>  
 “돌아올째에갑흐리라”를 “도라올째에네게갑흐리라”로

#### 6.3.6. 삭제와 관련된 것

‘부비가만약더만으면’을 ‘부비가더만으면’으로

---

78) 35절 로스 역의 ‘잇튼날’이 언더우드 역에서는 ‘잇흔날헝홀적에’로 되어 있는데, ‘헝홀적에’는 그리스어 원문의 반영이다. 문리역에도 ‘明日將行’이라하여 ‘이튼날 떠날 때에’라는 말이 있다. 그런데, 로스 역 1882년 판과 1883년 판에는 ‘이튼날헝홀적에’라는 말이 있었다. 1887년 판에서 이 말이 우연히 빠졌고, 아펜젤라가 1887년 판을 개정할 때 이것을 발견하지 못한 채 그대로 두었던 것이 언더우드에게 와서 다시 회복된 것이다.

위에서 보듯이, 언더우드의 번역이 새 번역이라고는 하나, 바뀐 것은 주로 철자법과 관련된 것, 음역과 관련된 것, 대응어 교체와 관련된 것, 첨가나 삭제와 관련된 것들이다. 번역을 고친 것이 네 경우가 나온다. 그러나 전체적으로는 아펜젤러의 본문과 언더우드의 본문의 어순이 같다는 것은 이 두 번역문의 관계가 대단히 밀착된 의존 관계임을 입증하는 것이다. 이것은 새로 번역한 것이라기보다는 ‘로스 역을 앞에 놓고’ 거기에 첨가와 삭제와 변경을 가한 것이 분명하다. 그러므로 언더우드의 새로운 누가복음서 번역도 결국 기존 로스 역의 교정이라는 것을 쉽게 알 수 있다. 여기에서 우리는 로스 번역이 얼마나 영향력을 크게 발휘하는지를 알 수 있다. 언더우드 번역에서 달라진 것의 대다수는 어미변화, 철자법의 변화, 대응 낱말 교체, 주어 첨가, 반복되는 말 삭제 등이다.

## 7. 공헌과 앞으로의 영향

로스 역 누가복음서 번역의 공헌은 몇 가지로 나누어 정리해 볼 수 있다. 먼저 번역의 관점에서 볼 때, 1) 로스 역 누가복음서는 우리말로 번역된 최초의 성서라고 하는 기념비적 가치를 지니고 있다. 로스 팀이 아니어도 누군가는 이 번역을 하였을 것이다. 그러나 로스의 열정이 이 일을 시작하였고, 매킨타이어와 한국인 동역자들이 신약전서를 완역하기까지 이르렀다. 2) 이 번역은 뒤이어 계속되는 개정자에게는 기초 본문을 제공하였고, 새로운 번역 팀에게는 기초적인 참고 본문을 제공하였고, 후속되는 번역의 문장 구조를 확정짓는데 결정적인 영향을 미쳤다. 뒤이어 계속되는 개정에서는 물론이려니와, 새로운 번역에서도, 책에 따라서는, 로스 역의 문장 구조가 거의 그대로 나타난다는 점을 주목하지 않을 수 없다. 뒤이어 계속되는 개정에서는 주로 표기법과 어휘만을 고칠 뿐 문장의 구조 자체는 그대로 유지하고 있다. 뒤이어 계속되는 새로운 번역에서도 번역자들은 앞서 번역된 로스 역 누가복음서를 참고해 가면서 번역하였을 뿐 아니라 문장 구조의 기본 골격을 그대로 따르고 있다. 3) 로스 역에 반영된 여러 가지 신조어<sup>79)</sup>와 우리말 대응어는 뒤이어 계속되는 새로운 성

79) 신조어에 관해서는 이 글에서 충분히 다루지를 못하였다. 이것에 관해서는 閔泳珍, 「國譯聖書研究」(성광문화사, 1984), 129-143쪽, 특히 142쪽을 참고할 수 있다.

서 번역에서 그대로 채택되었을 만큼, 로스 역이 선구자적인 역할을 하였다. 4) 한글 전용의 가능성과 타당성을 보여 주었다. 한문 글자를 사용하지 아니하고도 한글만으로도 성서 번역이 가능하다는 사실을 확인시켰고, 또 누구나 쉽게 배워서 사용할 수 있는 한글로 성서가 번역되어야 한다는 주장의 타당성을 실증하였다. 5) 19세기의 서북 방언을 보관하고 있다. 이것이 번역되고 나서, 곧바로 한국에 왔던 선교사들 사이에서는 여기에 사용된 언어가, 서울 중심의 방언이 아니라, 의주 중심의 방언이라는 것을 이유로, 이 번역의 가치를 낮게 평가하기도 하였으나, 어느 번역이 어느 지역 주민의 언어로 번역되는 것은, 번역 그 자체로서는 아무런 하자 없는 것이다. 오히려 지금 이 시점에서 돌이켜 보면, 이 번역이야말로 한 세기 전의 서북 방언을 고스란히 지니고 있어서 우리말을 연구하는 이들에게나 방언을 연구하는 이들에게 귀중한 자료가 되었다. 6) 이 번역은 우리말로 이루어지는 성서 번역의 기폭제가 되었다. 미국 쪽에서 들어 온 개신교 선교사들은 로스 역보다 더욱 좋은 번역을 내놓으려고 노력하였다. 로스 번역 팀의 공로를 디디고서 로스 번역 팀의 실수의 전철을 밟는 것을 피할 수 있었다.

이것이 최초의 번역이었던 만큼, 이것이 번역 외적으로 일으킨 파장도 크다. 특히 인쇄기, 활자, 잉크, 종이, 식자공의 훈련 등, 성서의 인쇄와 관련된 여러 가지 필요한 시설과 장비의 보급과 기술의 조달 등과 관련된 분야에서 경험적 지식의 축적을 말할 수 있을 것이다.

성서가 출간되고 나서, 본래 그 목적이 여러 사람으로 하여금 이 책을 사서 보도록 하고 이 책을 통하여 기독교의 도리를 전해야 하는 것이었으므로, 이 책의 출간과 함께 성서의 보급이라고 하는 새로운 과업이 우리나라를 대상으로 새로운 과제로 등장하였다. 그래서 생겨 난 것이 바로 권서(勸書)라고 하는 새로운 직무의 탄생이었다. 권서는 결코 생활 수단으로서의 직업이 아니었다. 오히려 그것은 전도자의 임무를 겸한 자발적이고 헌신적인 자원 봉사였다. 그러나 전도와 동시에 판매하는 행위를 수반하는 것이었으므로 서적 판매의 역사와도 관련되어 있다. 곧이어 나타난

‘성령(聖靈)’ ‘천국(天國)’ ‘복음(福音)’ ‘회당(會堂)’ ‘제사(祭司)’ ‘인자(人子)’ ‘안찰(按捺)’ ‘축수(祝手)’ ‘선지(先知)’ ‘장노(長老)’ ‘성전(聖殿)’ 등은, 본래 성서의 용어가 아니었으나 그 용어가 성서 번역에서 활용됨으로써, 성서의 용어로 굳어져 버리는 독점화 현상이라든가, 새롭게 만들어진 말이 우리말에서 일반화되는 현상에 관해서는 羅采雲, 「國譯聖書에 對한 國語學的 考察 - 聖書國譯의 變遷過程을 中心으로 - 」, 『教會와 神學』 (장로회신학대학, 1971), 188-222쪽, 특히 205-208쪽을 참고할 수 있음.

성서 보급소의 설치는 서점의 역사에도 영향을 미쳤을 것이다.

더욱이 우리 나라 독자를 대상으로 하는 누가복음서를 위시한 로스 번역 팀의 신약전서의 번역과 인쇄가 중국이라고 하는 다른 나라에서 이루어져서 우리 나라로 들어오는 것이었으므로, 자국어 번역이나 타국어 번역의 종교서적이 국경을 넘어 밀 반입되거나, 국경 지대의 육로(陸路) 세관이나, 부산이나 인천과 같은 항만의 세관을 거쳐 들어 올 때, 통관에 관한 절차 등 새로운 문제를 야기했을 것이다. 이제는 여러 나랏말로 번역된 성서들이 합법적인 절차를 밟아 수입도 되고 수출도 되지만, 이러한 일이 성사되기까지 축적된 경험의 제일 밑바닥에는 바로 로스 역 성서의 국내 반입경험이 있었다.

마지막으로, 그러나 그 가치에 있어서는 오히려 첫째로 꼽힐 것이, 바로 로스 역 누가복음서의 번역과 출간이 우리 나라의 기독교의 초석이 되었다는 것이다. 스코틀랜드 성서공회와 영국성서공회로 하여금 한국어 성서 보급의 필요와 보람을 느껴, 실천하게 하였고, 우리 민족은 외국 선교 단체와 만나기에 앞서, 한만 국경지대에 살던 우리의 유랑민과 나라 안에 살던 국민이 우리말로 된 복음서를 읽으면서 기독교 신앙을 가지게 되었으니, 이 번역이 우리 나라 기독교의 토대를 형성하였다는 것은 결코 지나친 말은 아닐 것이다. 대한성서공회의 설립이 그만큼 빨랐던 것도 이러한 번역과 출판과 반포에 힘입은 바 크다는 것을 부정할 수 없다.

## 8. 새로운 과제

이미 서지학자들과 국어학자들과 역사가들이 각기 그들의 전문적인 분야에서 「예수성교 누가복음전서」(1882)를 고찰하였다. 1998년 1월에 이 책이 대한성서공회로 기증되어 들어옴으로써, 다시 한 번 이 번역에 대한 연구가 활기를 띠 수 있으리라고 기대된다. 특히 이 번역의 대본 구실을 한 문리역과의 번역 비교를 통하여 로스 역 누가복음서의 번역 특징에 관한 연구가 더욱 본격적으로 이루어질 수 있을 것이고, 비평적으로 편집된 그리스어 신약 본문과의 비교를 통하여 로스 역의 본문비평 정도를 더욱 체계적으로 밝힐 수도 있을 것이다.

로스 역 누가복음서 초판을 더욱 편리하게 다룰 수 있도록 거기에다가 절 구분 표시를 하고, 띄어쓰기를 하고, 구두점을 사용하는 새로운 편집을

할 필요도 있다. 이 번역의 어휘집을 만드는 일, 「한불조전」의 어휘와 비교해 보면서 어휘 발달사의 한 측면을 보는 일도 새로운 과제 중에 하나일 것이다. 또 어구사전을 만들어 이 책을 더욱더 세밀하게 연구할 수 있는 자료로 제공할 필요도 있다. 또한 거듭 개정되는 누가복음서의 개정 내용을 일별할 수 있는 편집도 기대가 된다.