

Journal of Biblical Text Research. Vol. 19.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2006

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] The Burden of Parallelism in the Bible Translation: Part I - A Theoretical Foundation
----- Jung-Woo Kim / 7
- [Kor.] Old Persian Substratum Influence in the Book of Ezra: In the Case of Ezra 4:7b
----- Chul-Hyun Bae / 29
- [Kor.] A Study on the Use of Inclusive Languages among Korean Bible Translations
----- Yeong Mee Lee / 47
- [Kor.] Suggestions for Korean Translation of Greek Imperatives
----- Dong-Soo Chang / 69
- [Kor.] A Review of Pronouns in Korean Bible Translations ---- Moo-Yong Jeon / 96
- [Eng.] Analyzing the Discourse of Biblical Law in Exodus 21:2-11
----- Anne Garber Kompaoré / 123

• Report •

- [Eng.] An Overview of Bible Translation History in Asia with Focus on the Regions of
Chinese-Character Cultures ----- Daud Soesilo / 138
- [Eng.] A Brief History of Bible Translation into Chinese and its Contemporary Implications
----- Suee Yan Yu / 153
- [Kor.] Influences of Chinese and Japanese Versions on Early Korean Bible Translations
----- Young-Jin Min, Moo-Yong Jeon / 176
- [Kor.] History of Mongolian Bible Translation
----- Shimamura Takashi (Jeongwhan An, trans.) / 200

• Book Review •

- [Kor.] *The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible*
(Paul D. Wegner, Grand Rapids: Baker Academic, 1999)
----- Yong-Sung Ahn / 215
- [Kor.] *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible
Translation* (Ernst R. Wendland, Dallas: SIL International, 2004)
----- Keun-Jo Ahn / 222

히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제

-제1부 이론적 기초-

김정우*

히브리 시학에서 ‘평행법’(平行法 혹은 對句法, 並行法)은 히브리 시의 가장 중심적인 특징으로 학계에서 널리 인정받고 있다. 그렇지만, 성경 번역에 있어서 히브리 시의 평행법 문제는 그 동안 다루어진 바가 거의 없었던 것으로 사료된다. 번역이란 원천 언어(the source language)와 수용 언어(the receptor language) 사이의 유희이며, 이 둘 사이의 줄다리기에 있어서 전자의 중요성을 따르는 ‘형식 동등성’(formal equivalence) 이론과 후자의 중요성을 따르는 ‘역동적 동등성’(dynamic equivalence) 혹은 ‘기능 동등성’(functional equivalence) 이론 사이의 논쟁은 모든 번역에서 피할 수 없는 숙명일 것이다. 그러나 촘스키의 개념을 빌려서 ‘표면 구조’(surface structure)와 ‘심층 구조’(deep structure)라는 관점에서 볼 때,¹⁾ ‘형식 동등성’과 ‘기능 동등성’은 표면 구조에서는 늘 충돌하는 두 개의 대립적 이데올로기나 방법론처럼 보일지 몰라도,²⁾ 심층 구조에서 본다면 이 둘은 그 근본적인 지향점에 있어서 결코 대립적이지만은 않은 것으로 볼 수도 있다.³⁾ 왜냐하면, 두 방법론은 번역의 과정에서 ‘원문의 의미’를 근본적으로 왜곡하거나 혹은 ‘번역의 질’을 떨어 뜨려도 좋다는 점에 대하여 결코 동의하지 않을 뿐 아니라, 마치 ‘아로새긴 은쟁반에 금 사과’(잠 25:11)와 같이 가장 원숙한 원전

* 총신대 신학대학원 교수, 구약학

- 1) Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge: M.I.T. Press, 1965), 16. 촘스키는 ‘생성문법’(generative grammar)의 세 구성 요소로서 ‘구문론, 음성론, 의미론’을 제시하며, 이 세 요소는 장차 우리가 다룰 평행법 분석의 중심 범주가 된다. 그는 문법적 분석에서 ‘의미론적 해석을 결정하는 심층구조’와 ‘음성학적 해석을 결정하는 표면구조’를 나누고 있다.
- 2) 엘리스(Ellis)는 최근의 글에서 이 두 방법론 사이에 화해의 여지가 없으며, “전통적인 형식 일치 혹은 ‘본질적으로 문자적인’ 과정을 따라서, 가능한 한 원래의 어휘와 구가 정확한 영어 대응어로 번역되어야 한다”는 점을 분명히 하였다. E. Earle Ellis, “Dynamic Equivalence Theory, Feminist Ideology and three Recent Bible Translations,” *Expository Times* 115 (2003), 7.
- 3) 스타삼(Statham)은 최근의 글에서 ‘기능 동등성’ 이론이 ‘수사학적 과정,’ ‘문법적 단위/소통적 사건,’ ‘의미론/기호학’까지 다루어야 하며, ‘문체의 동등성’까지도 포함하여야 함을 주장하고 있다. “보다 학식 있는 자들을 위한 번역에서는 성경을 구성하고 있는 요소들과 특히 수사학적으로 보다 정교한 부분에 있어서, 수용 언어들 속에 있는 [문체의] 요소들을 최대한 찾아낼 수 있는 노력을 하여야 한다. … 이것은 성경 본문에 나타나는 것에 ‘기능적으로 동등한 것’이 될 것이다.” Nigel Statham, “Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do they Differ?” *Bible Translator* 54 (2003), 109.

의 의미에 근거한 최상의 번역을 추구하고자 하는 동일한 방향성을 갖고 있다고 볼 수 있기 때문이다.⁴⁾ 사실 성경 번역의 방법론에는 다양한 이론이 있을 수 있겠지만, 최종적 번역의 결과에 있어서는 ‘좋은 번역’과 ‘나쁜 번역’만 있을 뿐이다.

우리는 이 글에서 번역의 ‘기능 동등성’을 방해하는 듯한 히브리 시의 구성적 특징인 ‘평행법’이 번역에 어떻게 반영될 수 있는지의 문제를 논의해 보고자 한다. 히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제는 단지 히브리 시와 우리 말 성경 번역의 문제에 그치지 않고, 평행법적 구조를 사용하지 않는 모든 언어 체계에서 제기될 수밖에 없으며, 역사적으로 볼 때 이 문제는 70인역의 번역과 신약성경의 구약성경 인용으로까지 거슬러 올라가고 있다. 70인역의 번역자(들)는 자신의 기호에 따라 완벽한 평행법을 만들기도 하고, 또한 평행법을 삭제하기도 하였으며, 흥미롭게도 이 문제는 70인역을 사용하는 신약성경으로까지 넘어오고 있다.⁵⁾ 전통적인 본문비평에 있어서 우리는 마소라 사본과 70인역의 독법이 서로 상충될 때, 두 본문의 저본(底本 *Vorlage*)이 서로 다른 것을 쉽게 전제하며, 크로스(Cross)를 따라서 ‘본문의 유형’(text-types)에 대한 가설들까지 재구성해 보기도 하였다.⁶⁾ 그러나 임마누엘 토브(Tov)는 저본의 차이를 쉽게 전제하기 전에 번역자가 원래의 구문을 어떻게 이해하고 전달하였는지를 파악하는 ‘번역 과정의 요인들’을 일차적으로 검토하도록 요청하고 있다.⁷⁾

70인역본을 본문비평적 목적으로 분석할 때, 우리는 이독(異讀)의 문제가 번역 과정 속의 요인들(inner-translational factors)에 의하여 발생하였는지에 대해 먼저 분석하여야 한다. … 번역 과정의 문제가 완전히 없었다는 결론을 내린 후에 우리는 비로소 번역본이 마소라 사본(의 대본)과는 다른 히브리어 독법을 반영하고 있다는 가정을 받아들일 수 있을 것이다.

4) 일찍이 얀 드 바르(Jan de Waard)와 유진 나이다(Nida)는 번역을 의사소통(communication)으로 보면서 ‘기능 동등성 이론’에 대하여, “원전의 의미뿐 아니라 수용 언어에서 본문의 수용자들이 이해하도록 도움을 주는 관습적 방식(manner)까지 철저히 이해하는 것”이라고 정의를 내렸다. Jan de Waard & E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986), 9.

5) 70인역의 번역 기술과 평행법의 문제에 대해서는 G. Taubersmidt, *Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs* (Leiden; Boston: Brill, 2004)을 보라. Cf. R. T. McLay, Review article in *CBQ* 67 (2005), 328-329. 타우버슈미트는 70인역 잠언 번역자가 ‘완벽한 평행법’을 만들기 위하여 원문을 확대하는 경우(예 잠 3:12, 19-109)와 그리스적 어법에 일치하도록 평행법의 형식을 약화시키는 경우(예 잠 1:26, 110-164)를 열거하고 있다.

6) F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and modern Biblical Studies* (Westport: Greenwood Press, 1976, c1958), 120-146.

7) E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem: Simor, 1997), 40.

그는 한 걸음 더 나아가 이 문제를 좀 더 예리하게 제시하고 있다.⁸⁾

우리가 번역의 성격에 대하여 더 잘 알게 되고, 번역 과정 속의 굴절들 (inner-translational deviations)을 더 철저하게 분석해 낼수록, 우리는 이독(異讀)을 히브리어 저본의 차이로 돌리는 것을 조심하게 될 것이다.

물론 ‘번역과정 속에 발생하는 번역의 문제’와 ‘원문의 차이에서 오는 본문 비평 문제’를 구별하는 것은 결코 쉬운 일은 아니다. 그러나 원천 언어와 수용 언어에서 의미 전달 체계의 중심 기능을 하고 있는 문장의 구조와 문체 자체가 달라질 때 일어날 수 있는 번역의 문제에 대하여 우리는 좀더 민감하게 이해하여야만 한다. 우리는 이 문제를 스가랴서 9:9의 마소라 본문과 스가랴서 본문의 70인역 번역과 신약 인용들에서 예증해 볼 수 있을 것이다.

1. 신약성서의 스가랴서 9:9 인용

예수께서 나귀를 타시고 종려주일에 예루살렘에 입성한 기사는 사복음서에 모두 다루어지고 있으며(마 21:1-11; 막 11:1-11; 눅 19:28-38; 요 12:12-19), 오직 마태만이 이 사건을 스가랴의 예언과 명백하게 연결시키고 있다. 마태는 70인역을 통하여 스가랴서의 히브리어 본문을 접하였다고 가정할 수 있기 때문에 먼저 스가랴서의 마소라 본문과 70인역의 번역을 비교하여 볼 필요가 있다. 마소라 본문과 그 번역은 다음과 같다.

נִילִי מֵאֵר בְּתִצִּיּוֹן הָרִיעִי בֵּת יְרוּשָׁלַם
הִנֵּה מֶלֶכְךָ יָבוֹא לָךְ צַדִּיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא
עֲנִי וְרֹכֵב עַל־חֲמֹר וְעַל־עֵיר בֶּן־אֲתָנֹת:

“크게 기뻐하여라, 딸 시온아. 큰 소리로 외쳐라, 딸 예루살렘아.

보아라 너의 왕이 너에게로 올 것이다. 그는 의로우며 구원을 베풀며,⁹⁾ 운유하여 나귀 위에 타시며 그리고 나귀 새끼 위에 타신다”(사역).

70인역과 그 번역은 다음과 같다.

8) Ibid., 44.

9) 여기에서 ‘의롭다’(tsadiq)와 ‘구원을 베풀다’(nosha)는 군사적인 배경을 갖고 있으므로, ‘triumphant and victorious’(RSV)로 이해하는 것이 원문에 더 가깝다.

χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιων κήρυσσε θύγατερ Ιερουσαλημ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεταιί σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτός πραῦς καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον

“크게 기뻐하여라, 딸 시온아. 큰 소리로 외쳐라, 딸 예루살렘아. 보아라 너의 왕이 너에게로 올 것이다. 그는 의로우며 구원을 베풀며, 겸손하여 나귀와 어린 나귀 위에 타신다”(사역).

스가랴서의 예언은 70인역에서 거의 직역이 되고 있지만, 두 가지 관점에서 조그만 변화가 일어나고 있다.

(1) 스가랴서 마소라 본문의 ‘온유하다’는 70인역에서 ‘겸손하다’로 변한다.

(2) 스가랴서 마소라 본문의 ‘나귀 위에 타시며 그리고 나귀 새끼 위에 타신다’(MT)는 70인역에서 ‘나귀와 어린 나귀 위에 타신다’로 수정된다. 즉, 마소라 사본의 첫 번째 전치사 ‘위에’가 70인역에서는 생략되고 있다.

(3) 스가랴서 마소라 본문의 ‘나귀 새끼’¹⁰⁾ 즉 ‘망아지’는 ‘어린 나귀’로 변화되고 있다.¹¹⁾

번역 이론적 관점에서 볼 때 70인역은 형식 동등성을 추구하고 있으며, 위에 제시된 세 개의 변화는 두 저본(마소라 사본과 70인역)이 동일한 것으로 가정한다 하더라도 번역 과정에서 허용 가능한 범위 안에서 이루어진 것으로 평가할 수 있을 것이다.

스가랴서의 예언은 신약 사복음서에서 매우 중요하게 다루어지고 있으며, 예수께서 곧 체포와 수난으로 이어지는 최종적인 예루살렘 입성의 첫 장면에 예언 성취의 맥락으로 나타나고 있다. 이 예언과 연관된 아래의 네 본문은 다음과 같다(『개역』).

막 11:7 나귀 새끼를 예수께로 끌고 와서 자기들의 겹옷을 그 위에 걸쳐 두매 예수께서 타시니

눅 19:35 그것을 예수께로 끌고 와서 자기들의 겹옷을 나귀새끼 위에 걸쳐 놓고 예수를 태우니

요 12:14-15 예수는 한 어린 나귀를 만나서 타시니 이는 기록된바 시온

10) 여기에서 ‘나귀 새끼’의 번역 문제는 쉽지 않으며, ‘새끼’는 집합체로 이해될 수도 있다. 좀더 깊은 토론을 요한다.

11) 여기에서 두 번째 ‘나귀’(polos)는 바우어가 주장하는 바와 같이 ‘말’을 가리킬 수도 있으나, 스가랴와 복음서의 문맥에서는 ‘나귀’를 가리키는 것으로 보는 것이 더 적절해 보인다. W. Bauer, “The ‘Colt’ of Palm Sunday,” *JBL* 72 (1953), 220-229. J. D. M. Derrett, “Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt,” *NovT* 13 (1971), 241-258, 특히 248을 보라.

딸아 두려워 말라 보라 너의 왕이 **나귀새끼**를 타고 오신다 함과 같더라
 마 21:45 이는 선지자로 하신 말씀을 이루려 하심이라 일렀으되 시온 딸
 에게 이르기를 네 왕이 네게 임하나니 그는 겸손하여 **나귀**, 곧 멩에 메는
짐승의 새끼를 탔도다 하라 하였느니라

위의 네 본문을 비교하여 볼 때, 다음과 같은 미묘한 차이들이 뚜렷이 제시되고 있다.

(1) 마가와 누가와 요한은 스가랴서에 나오는 두 마리의 나귀를 한 마리로 만들어 버리며, 오직 마태만이 두 마리를 언급하고 있다.

(2) 마가와 누가는 스가랴서의 예언과 별 상관이 없이 오직 예수의 명령과 필요에 의하여 나귀를 타는 것으로 묘사하고 있지만, 요한은 간접적으로 ‘선지자의 말씀’에 대한 성취를 언급하며, 오직 마태만이 직접적으로 ‘선지로 하신 말씀을 이루려 하심이라’는 완벽한 예언 성취 형식을 취하고 있다.

(3) 마가와 누가는 70인역을 따라서 두 번째 나귀인 ‘나귀 새끼’(polos)를 언급하지만, 70인역의 용어와는 다른 ‘어린 나귀’(ὄνάριον)를 가져오고 있다.

즉, 오직 마태만이 마가, 누가, 요한과 달리 현재의 장면은 바로 스가랴 선지자의 예언이 성취되는 것임을 가장 명백히 밝히면서, 원문에 가장 가깝게 인용하고 있다. 번역 이론적 관점에서 보자면, 마가, 누가, 요한은 ‘기능 동등성’을 따르며, 마태는 ‘형식 동등성’을 따르고 있음이 분명해 보인다.¹²⁾

이어서 마태는 예수께서 실제로 나귀를 타신 장면에 대하여 모든 사람의 상상을 뛰어 넘어 새롭게 묘사하고 있다.

『개역』 마 21:6-7 제자들이 가서 예수의 명하신대로 하여 **나귀와 나귀 새끼**를 끌고 와서 자기들의 걸옷을 그 위에 얹으매 예수께서 그 위에 타시니

이 절은 ‘나귀’(onos)와 ‘나귀 새끼’(polos)를 분명히 명시함으로써 스가랴의 예언에 대한 70인역의 번역을 가져오고 있다.¹³⁾ 그러나 “그들의 걸옷을 ‘그들’(auton) 위에 두었으며,” 또한 “예수께서 ‘그들’(auton) 위에 타셨다”고 말하고 있으므로, 이 절은 다음과 같이 번역되어야 한다.

12) 신약성경의 구약성경 인용 문제는 일반적으로 생각하는 것보다 훨씬 복잡한 차원들이 많이 있지만, 우리는 여기에서 번역적 관점에서 문제를 단순화시켜 다루고 있다.

13) 첫 ‘나귀’에 대하여 70인역은 마태(onos)와 다른 용어(hupozugion)를 사용하고 있다. 그러나 오경에서 이 두 용어는 동의어로 사용되고 있다(출 34:20의 hupozugion은 출 13:13의 onos와 동일한 맥락에서 사용되고 있다). T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and Twelve Prophets* (Louvain, Dudley: Peeters, 2002), 408, 572.

필자의 『개역』 수정 마 21:6-7 제자들이 가서 예수의 명하신대로 하여 나귀와 나귀 새끼를 끌고 와서 자기들의 겹옷을 그들 위에 얹으매 예수께서 그들 위에 타시니라

이 장면에 대한 마태의 묘사는 그가 히브리어 원문을 어떻게 이해하고 있는지 심각한 문제를 제기하여 주고 있다.¹⁴⁾ 즉, 예수께서는 마가, 누가, 요한이 서술하는 바와 같이 한 마리를 타셨는가, 혹은 마태가 세 번에 걸쳐서 일관성 있게 서술하는 바와 같이 두 마리를 다 타셨는가? 만약 두 마리를 타셨다면, ‘나귀’와 ‘나귀 새끼’ 가운데 어느 것을 타셨는가?¹⁵⁾ 혹은 그는 두 나귀를 번갈아 타셨는가? 마태는 여기에서 예언 성취를 위하여 ‘곡예사 예수’를 만들 정도로 ‘비현실적인 묘사’를 하고 있는가?

마태는 여기에서 스가라의 예언이 ‘문자적으로’ 성취되었음을 강조하고 있으므로, 두 마리를 다 타셨다는 점을 분명히 하고 있다. 그렇다면, 스가라는 그의 예언에서 장차 올 메시아 왕이 ‘두 마리의 나귀’를 탈 것이라고 말하였는가? 이 점에 대한 마이어(Meier)의 해석을 보라.¹⁶⁾

스가라는 히브리 성서에서 가장 일반적인 시적 표현 형식인 평행법을 사용하고 있다. 히브리 평행법에서 동일한 사상이 다른 용어로 두 번 표현되므로, 여기에서도 한 마리의 짐승이 두 개의 다른 용어로 시적으로 묘사되고 있다. 그러나 마태는 스가라를 오해하고, 두 마리의 짐승이 언급되고 있다고 생각한다. 마태는 성경이 예수의 생애에서 문자적으로 그리고 정확하게 성취되어야 한다고 믿었기 때문에, 아무리 불가능하며 상상할 수 없는 장면이라 할지라도 스가라가 두 마리 짐승을 예언하였으면, 예수께서는 마땅히 두 짐승 위에 타야만 한다고 보았다.

이리하여 마이어는 마태가 만약 박학한 유대인 지도자로서 ‘개종한 랍비’였다면, 결코 이런 실수를 할 수 없었으므로, 그를 ‘그리스어를 사용하는 디아스포라

14) 건드리(Gundry)는 ‘그들 위에’를 ‘그들의 옷 위에’로 해석하며, 예수께서 제자들이 짐승 위에 둔 옷 위들 위에 앉았다고 해석하지만, 그의 해석은 신빙성이 없어 보인다. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Eerdmans, 1994), 414.

15) 초대 교회의 교부들은 풍유적으로 본문을 해석하며, 늙은 나귀는 율법의 명에 익숙한 ‘유대인’을, 젊은 나귀는 ‘이방인’으로 보거나(Origen, Justine Martyr), 혹은 이 두 마리를 ‘모세와 다윗’에 대한 예표로 해석하기도 하였다. D. Instone-Brewer, “The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21,” *Tyndale Bulletin* 54 (2003), 96에서 인용됨.

16) John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Crossroad, 1991), 21-22.

유대교 그리스도인'으로 보아야 한다는 급진적인 주장을 극소수 의견으로서 제시하게 되었다.¹⁷⁾

정리하자면, 히브리 시의 평행법에 대한 해석 문제는 단지 구약성서의 현대어 번역의 영역에만 제한되어 있지 않으며 70인역의 번역 과정에까지 연관되어 있다. 또한 이 문제는 신약성서의 구약성서 사용 문제에까지 확대될 수 있으며, 나아가 신약 성서가 구약 성서를 인용하고 해석하는 데 있어서 정당성 문제에까지 걸려 있음을 확인할 수 있을 것이다.

2. 히브리시의 평행법 해석의 역사

스가라서에 대한 마태의 인용은 현대적 잣대로 볼 때 분명히 심각한 문제가 있어 보인다. 그렇다면, 주후 1세기 당대의 문학적-문화적 배경 속에서 마태의 스가라서 인용은 어떤 평가를 받을 수 있을까? 달리 말하자면, 마태는 예언 성취의 엄격성을 강조하기 위하여 시대착오적인 표현 형식을 만들어 내었는가? 아니면, 그는 그의 시대의 문학적 표현 양식을 충실히 따르고 있는가? 우리가 평행법 해석의 역사를 살펴볼 때, 크게 (1) 평행법을 잊은 시대, (2) 평행법을 발견한 시대, 그리고 (3) 평행법을 재발견한 시대, 이렇게 세 시대로 구분할 수 있으며, 마태는 바로 첫 번째 시대의 사람으로서 시대의 관습을 따라 구약성경을 재해석하고 있음을 확인할 수 있을 것이다.

2.1. 평행법을 잊은 시대

히브리 시는 대부분 한 절(verse)이 두 행(line)으로 구성되어 있으며, 어떤 경우에는 네 행(quatrain)으로 구성되기도 한다. 고체시(古體詩)에서는 우가릿 시에 서와 같이 이행과 삼행을 섞어서 사용하고 있다. 우리는 히브리어 문장에서 산문과 운문에 상관 없이 제2행이 제1행을 닮아서, 두 행이 하나의 의미론적 단위를 구성하게 될 때 평행법이라고 한다.

인스톤-브류(Instone-Brewer)에 따르면 주후 70년 경의 랍비들은 성경에서 유사 평행법의 개념을 완전히 거부하였으며, 그들은 성경을 '완벽한 율법'으로 보았기 때문에 본문 안에서 어떤 불필요한 중복(No Redundancy)도 있어서는 안 되는 것으로 믿었다.¹⁸⁾ 즉, 좋은 법 조문에는 문장 안에서 그 어떤 단어나 구도 동일한

17) Ibid., 23.

18) David Instone-Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70CE* (Tübingen:

의미로 반복되어 사용될 수 없으며, 유사어나 반의어가 사용될 때에는 뭔가 새롭고 구체적인 경우에만 허용될 수 있는 것과 같이 가장 완벽한 법인 하나님의 말씀에는 불필요한 반복이 있을 수 없었다. 그들은 “왜 하나님께서 같은 말을 반복 하시겠는가?”라고 자문자답을 하며, 모든 반복에는 “분명히 다른 의미가 있다”는 관점에서 평행법 전체를 설명하였다. 예로서, “**그 때에 너희가 돌아와서 의인과 악인이며 하나님을 섬기는 자와 섬기지 아니하는 자를 분별하리라**”(『개역』 말 3:18)에 대해 힐렐(Hillel)은 네 부류의 다른 사람들이 여기에 나열되어 있다고 보았다.¹⁹⁾ 이미 이 점에 대하여 제임스 쿠겔은 1981년에 확인한 바가 있으며, 그는 다음과 같이 몇 가지 예증을 제시하였다.²⁰⁾

예 1. “그들은 주의 법도를 야곱에게, 주의 율법을 이스라엘에게 가르치며”(신 33:10)에서 신명기 미드라쉬 모음집(Sifre)에서는 ‘법도’(1행)와 ‘율법’(2행)은 서로 다른 것이며 전자는 ‘기록된 율법’(written law)을, 후자는 ‘구전’(oral law)을 가리키는 것으로 해석하였다.²¹⁾

예 2. “**여호와께서 그 말씀대로(amar) 사라를 권고하셨고 여호와께서 그 말씀대로(dabar) 사라에게 행하셨으므로**”(창 21:1)에서 랍비들은 수많은 고심을 하게 되며, 탈굼(Targum Yerushalami)에서는 두 번째의 ‘말씀’을 주님의 말씀 대신에 ‘아브라함이 말한 것’으로 해석하고 있다.²²⁾ 랍비 느헤미야에 따르면, 전자는 ‘천사로 말씀하신 것’이며, 후자는 ‘주님 자신이 말씀하신 것’이다. 랍비 예후다에 따르면, 전자는 사라에게 ‘아들을 주겠다’고 하신 말씀이며, 후자는 ‘사라에게 복을 주셔서 매일 아들에게 젖을 주는 것’에 대한 약속이다.²³⁾

예 3. “**내 혼아 그들의 모의에 상관하지 말지어다 내 영광아 그들의 집회에 참여하지 말지어다**”(창 49:6)에서, 랍비 시므온과 레위는 제1행의 ‘모의’는 ‘모세가 보낸 정탐꾼’들의 ‘무리’를 가리키며(민 13:1-33), 제2행의 ‘집회’는 ‘모세를 대적한 고라의 무리’를 가리킨다고 보았다.²⁴⁾

J.C.B. Mohr, 1992), 166-167.

19) Ibid., 166.

20) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale Uni. Press, 1981), 96-134.

21) Ibid., 98. 신명기 33:10에서 『표준』은 “그들은 주의 백성 야곱에게 주의 바른길을 가르치며, 이스라엘에게 주의 율법을 가르치며”로 제시하며, ‘주의 백성’을 첨가하고 있는데, 그 본문 비평적 근거가 전혀 없으며 왜 이와 같이 불필요한 첨가를 하였는지 설명하기 힘들다. 어쩌면 번역자는 ‘주의 백성’과 ‘주의 율법’을 대구로 만들었을 수 있다. 그러나 ‘주의 율법’은 ‘주의 바른길’, ‘야곱’은 ‘이스라엘’과 대구를 이루기 때문에 어쨌든 ‘주의 백성’은 불필요하다.

22) Ibid., 99.

23) Ibid., 103.

주후 1세기 랍비들의 평행법에 대한 이해는 근본적으로 그들의 성경관에 근거하고 있다. 즉, 그들에게 있어서 성경은 거룩한 책이며, 해석자들은 “한 절 속에서 최상의 가능한 해석”(the highest possible reading of a verse)을 찾아내어야 했다. 이리하여 그들은 “그들의 확신과 기질에 있어서 평행법에 대하여 ‘눈이 멀게 되었다’(blind to parallelism)”.²⁵⁾

2.2. 평행법을 발견한 시대

평행법에 대한 초기 랍비들의 시각은 중세의 랍비들에게 계승되고 있으며, 대표적으로 라쉬(Rash, 1040-1105년)에게 이어지고 있다. 다음에 제시된 라쉬의 예들을 보면, 이 점이 분명해진다.

예 1. “나를 위하여 야곱을 저주하라, 와서 이스라엘을 꾸짖으라”(민 23:7)에서 라쉬는 ‘야곱’과 ‘이스라엘’을 달리 보며, “발락은 발람에게 이스라엘의 두 이름을 사용하여 그들을 저주하라고 한다. 왜냐하면 하나만을 사용할 때 충분히 정확하지 않기 때문이다.”²⁶⁾

예 2. “네 아비에게 물으라 그가 네게 설명할 것이요 네 어른들에게 물으라 그들이 네게 이르리로다”(신 32:7)에서 라쉬는 제1행의 ‘너의 아버지’는 ‘이스라엘의 선지자들’을, 제2행의 ‘어른들’은 ‘탈무드를 지은 지혜자들’을 가리킨다고 해설하고 있다.²⁷⁾

예 3. “여호와여 주의 오른손이 권능으로 영광을 나타내시니이다 여호와여 주의 오른손이 원수를 부수시니이다”(출 15:6)에 대하여 라쉬는 제1행의 ‘오른 손’은 ‘이스라엘을 구원하기 위함’이며, 제2행의 ‘오른 손’은 원수를 부수기 위하여 일한다고 해석하였다.²⁸⁾

즉, 라쉬는 다른 랍비들과 같이, “어떤 형태의 반복이든지 혹은 명백하게 불필요한 용법들이 있으며, 수사적인 장치(rhetorical features)로 보지 않고, ‘뭔가 다른 것을 시사하는 것’(signifying something)으로 보았다.”²⁹⁾

히브리 시에서 첫 행과 둘째 행이 서로 유사한 의미로 진술될 때, 이 둘은 본질

24) Ibid., 100.

25) Ibid., 139.

26) Ibid., 173.

27) Ibid.

28) Ibid.

29) Ibid.

적으로 다른 의미를 가지고 있다는 랍비들의 해석적 파라다임은 이후에 조금씩 수정되지만,³⁰⁾ 결정적으로 로버트 로우스(R. Lowth, 1710-1878)에 의하여 이 둘은 본질적으로 동일한 것이라는 해석적 파라다임으로 전환하게 된다. 그는 1753년 옥스포드 대학에서 히브리어 시문학을 강연하면서(*De Sacra Poesi Hebraeorum*), 히브리어 시문은 기본적으로 다음과 같은 특성을 갖고 있음을 제시하였다.³¹⁾

시문은 주로 각 절(period)의 행(members) 사이에 어떤 동등성(equality), 유사성(resemblance), 혹은 평행성(parallelism)으로 구성되어 있다. 이리하여 두 행에서 어떤 것들은 대부분 어떤 것들과, 단어들은 단어들과, 마치 어떤 규칙이나 법칙을 따르는 것처럼 서로 조응하게 된다.

그는 여기에서 처음으로 ‘평행 구절’(parallelismus membrorum)이라는 용어를 히브리 시학과 연관하여 전문용어로 사용하게 되었다.³²⁾ 그는 이사야서 번역에서 “구성 요소들(members)이 일치하는 데서 발생하는 평행법’이라는 구문을 제시하였다.³³⁾ 바로 그는 이 작품에서 평행법에 대한 그 유명한 정의를 내리게 된다.³⁴⁾

한 절 혹은 한 줄이 다른 것과 일치할 때, 나는 평행법이라고 부른다. 한 명제가 주어지고, 두 번째 것이 의미에 있어서 그것에 뒤따라 붙거나, 혹은 그 아래에 붙거나, 일치하거나 대조될 때, 혹은 문법적인 구조 행태가 유사

30) 이와 같은 변화는 라쉬의 손자인 라쉬밤(Rashbam, R. Sameul ben Meir)에 의하여 이루어지기 시작한다. 라쉬밤은 라쉬가 다룬 출 15:6에 대하여, “첫 행의 사상은 둘째 행이 다시 그것을 반복하고 그 사상을 완성할 때까지 끝나지 않는다”고 말하며, ‘반복적 평행법’이 있음을 제시하였다. 라쉬밤과 동시대의 주석가인 이븐 에스라(Ibn Ezra 1089-1164)도 민 23:7에 나오는 발람의 말이 ‘강조를 위하여 반복하고 있을 뿐’이라고 말했다. Ibid., 174. 김치(Kimchi 1160-1235)도 유사적 평행법 개념으로 넘어가고 있음에 대하여서는 A. Baker, “Parallelism: England’s Contribution to Biblical Studies,” *CBQ* 35 (1973), 435를 보라.

31) R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Scriptures*, G. Gregory (1829), trans. II, 43. “Poetica sententiarum Compositio maximam partem constat in aequalitate, acsimilitudine, quadam sive parallelismo, membrorum cujusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus verbis verba quasi demensa et paria respondeant.” Baker, “Parallelism,” 429에서 인용됨.

32) 베이커(Baker)에 따르면, ‘평행법’(parallelism)이라는 단어는 영국에서 17세기 이전으로 거슬러 올라갈 수 있으며, 18세기 영어 사전에는 다양한 맥락에서 사용되고 있었다. 또한 라틴어 *membrum*은 키케로 시대의 수사학에도 사용되었으며, 영어에서 한 문장이나 절(clause)의 일부를 구성하는 ‘행’(member)의 개념으로 이미 18세기에 널리 사용되었다고 한다.

33) R. Lowth, *Isaiah: A New Translation; with a preliminary Dissertation* (London, 1778), xxv. Baker, “Parallelism,” 430에서 인용됨.

34) Ibid., x. R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Scriptures*, G. Gregory (1829), trans.. G. B. Grays, 48-49에서 인용됨.

할 때, 나는 평행 절이라고 한다. 그리고 구절의 단어들이, 일치되는 줄에서 서로 응답될 때, 나는 평행 용어라고 한다.

요약하자면, 로우스는 한 절을 구성하는 두 개의 행이 두 개의 다른 의미를 가진 것이 아니라 ‘동일한 것을 두 번 말하고’ 있기 때문에, 하나의 산문체 문장으로 변환될 수 있다고 보았다. 그의 입장은 한마디로, ‘진술’(statement)과 ‘재진술’(restatement)로 설명될 수 있다.

위에 제시된 평행법에 대한 정의에서 로우스는 평행법을 ‘의미론적’(semantic)인 것과 ‘문법적인(grammatical) 것’으로 구별하고 있음을 알 수 있다. 그는 전자를 다시 ‘유사 평행법’(synonymous parallelism),³⁵⁾ ‘반의 평행법’(antithetical parallelism),³⁶⁾ 그리고 ‘종합 평행법’(synthetic parallelism)으로 분류하였으며,³⁷⁾ 이후의 학자들은 기본적으로 이 구도를 따르면서 몇 가지 추가적인 범주들을 개발하여 발전시켜 왔다. 브릭스 부부는 위의 세 가지 범주 위에 세가지 범주를 더 추가하여³⁸⁾ (1) 상징적 평행법(emblematic parallelism, 시 37:1-2; 124:6-8; 129:5-8 상),³⁹⁾ (2) 계단형 평행법(stair-case parallelism, 24:8; 3:2-3; 25:1-7; 12:4-5),⁴⁰⁾ (3) 내향적 평행법(introverted parallelism)을 제시하였다.⁴¹⁾ 롱맨(Longman)은⁴²⁾ 이외에도 (1) 전환축 평행법(pivot pattern parallelism),⁴³⁾ (2) 교차대구법(chiasm)을 제시하였다.⁴⁴⁾ 최근에 와서 여러 학자들은 ‘야누스 평행법’(janus parallelism)에

35) ‘유사 평행법’은 두 행에서 서로 다르면서도 밀접하게 연관된 두 개의 단어를 사용하여 동일한 생각을 표현하는 것이다(예, 잠 27:2).

36) ‘반의 평행법’은 한 문장에서 서로 반대되는 용어를 통하여 하나의 동일한 생각을 표현함으로써 서로 반대되는 개념이 아니라, 두 개의 대조적인 관점을 제시하는 것이다(시 1:6; 잠 10:1). 이 유형에 대한 종합적인 토론으로서, Jozse Krasovec, *Antithetic Structure in biblical Hebrew Poetry* (Leiden: E.J. Brill, 1984)를 보라.

37) 종합 평행법은 기본적으로 둘째 행 이후 행이 첫째 행이나 둘째 행을 완성하거나, 추가하거나, 혹은 보강하는 것이다. 그러나 학자들은 유사 평행법과 반의 평행법으로 분류가 되지 않으면, 모두 종합 평행법으로 분류하였기 때문에, 이 범주는 결과적으로 남용되었으며 결국 폐기되었다.

38) Charles Augustus Briggs and Emilie Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the book of Psalms* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1906-1907), xxxiv-xxxvii.

39) ‘상징적 평행법’은 ‘A와 같이 B도’(Just as A, so B)라는 의미 체계를 제시하며, 두 행 사이의 연관성이 직유나 은유로 주어진다(시 42:1; 26:1).

40) ‘계단식 평행법’은 ‘반복적 평행법’(repetative)으로 불리기도 하며, 그린스타인(Greenstein)은 세 절(혹은 그 이상)의 계단식 패턴이 시편에 약 30개 정도 제시되고 있다고 본다. E. L. Greenstein, “One More Step On the Staircase,” *UF* 9 (1977), 77-86.

41) 브릭스가 ‘내향적 평행법’으로 제시하는 본문들(시 30:9-11; 6:9-11; 34:16-22)은 예로서 분명하지 않으며, 이 범주 자체가 문제가 있다.

42) 트럼퍼 롱맨 III, 『어떻게 시편을 읽을 것인가?』, 한화통 옮김(서울: IVP, 1989), 127-130.

43) ‘전환축 평행법’은 문장의 중앙에 있는 단어나 구가 앞뒤로 연결되는 형태이다(시 98:2, “여호와께서 그 구원을 알게 하시며[A]/ 열방의 목전에[X]/ 그 의를 명백히 나타내셨도다”[A]).

대하여 많은 연구를 쏟아내고 있다.⁴⁵⁾

로우스로부터 현대의 시편 학자들에 이르기까지, 평행법에 대한 이해는 근본적으로 별 수정 없이 전수되어 왔다. 그러나 칼 부데는 이미 100년 전에 로우스의 평행법 이해가 지나치게 협소한 개념 속에서 제시되었음을 비판하였다.⁴⁶⁾

(히브리 시의 한 절을) 유사, 반의, 종합 평행법이라는 세 종류로 구별할 뿐 아니라, ‘평행법’이라는 이름까지 붙임으로써, 그(로우스)는 이 현상을 지나치게 협소하게 이해하도록 만들었다. 이 체계(scheme)를 완성하는 것도 별 유익이 없을 것이다. … 두 행(stichoi) 사이의 관계는 무한하다.

정리하자면, 로우스는 히브리 시에서 한 절을 구성하고 있는 두 행(A, B) 사이의 관계에 대하여 ‘A는 B와 다르다’는 랍비들의 평행법 이해를 근본적으로 탈피하고, ‘A는 B와 동일하다’는 새로운 파라다임을 만들었으며, 그 이후 대부분의 시편학자들은 로우스의 파라다임으로 히브리 시를 해석하게 되었다. 이 점에 대하여 로빈슨(T. H. Robinson)이 로우스의 입장을 가장 잘 드러내었다고 말할 수 있을 것이다. 그는 “만약 유사성이 없으면, 시가 아니다”라고 생각하며, “시인은 처음으로 돌아가며, 비록 그가 단조로움을 피하기 위해 똑같은 단어를 부분적으로 혹은 완전히 바꾸어 사용하지만, 똑같은 것을 다시 말한다”.⁴⁷⁾ 달리 말하자면, 그는 평행법 속에 심미적인 차원이 있음을 분명히 말하고 있지만, 두 행의 의미가 본질적으로 다르지는 않다고 본다.⁴⁸⁾

2.3. 평행법을 재발견한 시대

로우스의 평행법 이해는 쿠겔(Kugel)이 잘 지적한 바와 같이 “유사성이 없는

44) ‘교차대구법’은 계속되는 평행법의 지루함을 깨뜨리기 위해 동심 구조로 전환하는 방법이다 (A:B//B’:A’, 혹은 A:B:X:B’:A’).

45) Malul Meir, “Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases (Canticles 4,9.12),” *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 246-249; John S. Kselman, “Janus parallelism in Psalm 75:2,” *JBL* 121 (2002), 531-532. David Toshio Tsumura, “Janus parallelism in Hab. iii 4,” *VT* 54 (2004), 124-128. 알키는 큰 단락 속에서 앞 뒤를 연결시키는 기능으로서 야누스의 개념을 확대하고 있다. Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: chapters 15-31* (Grand Rapid: W.B. Eerdmans, 2005), 77, 140, 169, 174 등.

46) K. Budde, “Parallelism,” J. Hastings, ed., *Dictionary of the Bible* (New York: C. Scribner’s sons, 1902), 4:4.

47) T. H. Robinson, “Hebrew Poetic Form: The English Tradition,” *VTS* 1 (1953), 128-49.

48) 로우스의 유사적 평행법에 대한 이해는 게비르츠에서도 명백하게 드러나고 있으므로 1963년 까지 별다른 변화가 없었음을 확인해 준다. S. Gevartz, *Patterns in Early Poetry of Israel* (University of Chicago Press, 1963).

곳에도 유사성을 부여함으로써 예리함은 잃어버리게 되었으며, 성경 평행법의 참된 성격은 ‘두 발판 사이를 영원히 오락가락하는 것’으로 곡해되는 문제”를 일으키게 되었다.⁴⁹⁾ 그렇지만, 평행법에 대한 로우스의 접근은 ‘시대를 구분할 수 있는 획기적 작업’이었으며, 평행법을 ‘의미론적 관점’과 ‘구문론적 관점’으로 보아야 한다는 로우스의 제안은 이후 학계의 방향을 결정하게 되었다. 우리는 ‘의미론적 분석’에 있어서 쿠겔(Kugel)과 알터(Alter)를, ‘구문론적 관점’에서는 콜린스(Collins), 겔러(Geller), 벌린(Berlin) 그리고 오코너(O'Connor)로 이어지게 되었다.

2.3.1. 의미론적 관점에서 새롭게 본 평행법

2.3.1.1. 쿠겔(Kugel)의 평행법 이해

쿠겔은 로우스 이후에 세워진 다양한 평행법에 대한 분석과 이해를 대규모로 파괴해 버리고 가장 창의적이며 혁신적인 이해를 제시하는 것으로 평가를 받을 수 있을 것이다. 그는 ‘평행법의 본질’을 논하면서, 제1행과 제2행의 관계를 다음과 같이 도식화하여 묘사하고 있다.⁵⁰⁾

----- / ----- //

쿠겔이 볼 때 위의 문장 구조는 ‘제1행’-‘휴식’과 ‘제2행’-‘더 큰 휴식’으로 단순화 되어 설명될 수 있다. 그렇지만, 여기에서 제2행은 제1행에 ‘부속되며, 따라서 강조된다’(subjoined, hence emphatic). 그는 이 도식을 다음과 같이 좀더 상세하게 설명한다.⁵¹⁾

B는 A와 연결되었고, 뭔가 같은 것을 갖고 있다. 그러나 단지 평범한 재진술로 기대되고 있지 않다. ... 이는 B가 A 뒤에 나와 거기에 첨가되는 이중적 성격 때문이다. B는 A를 구체화하며, 정의하거나, 혹은 의미를 확대하고 또 되돌아 가며, 명백하게 연관된다.

쉽게 말하자면, B는 A와 연결되어, A의 진술을 ‘좀 더 멀리 가져가며’(going beyond), ‘메아리 쳐주고’(echoing), ‘정의하며’(defining), ‘강조하며’(emphatic),

49) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale Uni. Press, 1981), 15.

50) Ibid., 51.

51) Ibid., 8.

‘보강하여 준다’(reinforcing). 즉, ‘B는 A를 되돌아 보며’(retrospective) 또한 ‘A를 넘어 가는 성질을 갖고 있다’(prospective). 즉, 대구를 이루는 두 행은 단순한 대칭이나 심미적인 평행을 만들어 주는 것이 아니라, B는 A를 지지해 주며, 한 걸음 더 나아가고, 뒷받침하며, 완성하고 있다. 이런 쿠걸의 입장은 ‘진술’(statement)과 ‘재진술’(restatement)로 설명될 수 있는 로우스의 입장과 달리, ‘진술’(statement)과 ‘연관된 진술’(related statement)로 요약될 수 있다.

요약하자면, 쿠걸은 평행법을 보는 전혀 새로운 시각을 열어주었을 뿐 아니라, 이전의 수많은 학자들이 제시한 평행법의 범주에 대한 ‘분류법’(taxonomy) 자체를 무력화시켜 버린다. 평행법에 대한 수많은 분류들은 쿠걸의 기본적인 입장인 “A가 주어지고, B는 뭔가를 더 말하고 있다”(A, what’s more B), 혹은 “A는 진술하며, B는 연관된 강조 진술이다”(statement A, related emphatic statement B) 속에 모두 흡수되어 버리게 된다.

2.3.1.2. 알터(Alter)의 평행법 이해

알터는 쿠걸보다 4년 후에 『성서 시의 예술성』에 대하여 글을 썼으나, 쿠걸만큼 치밀하지 못하며, 대중적으로 쓰려고 노력하였다. 그러나 평행법에 대한 이해에 있어서 알터는 쿠걸과 본질적으로 유사한 입장을 갖고 있으며, 용어만 좀 달리 표현하고 있다. 그는 쿠걸을 따라서 ‘분류법’을 거부하며, 쿠걸과 함께 제2행의 ‘강조적 성격’(emphatic character)을 받아들이지만, 이것을 ‘고양화’(heightening) 혹은 ‘강화’(intensification)로 표현하며, 구체적으로 ‘초점화’(focusing), ‘상술화’(specification), ‘구체화’(concretization)로 말하며, 한 걸음 더 나아가 ‘드라마화’(dramatization)로 이름 짓고 있다.⁵²⁾ 알터는 이런 기본적인 구도를 가지고 다시 세분화 하여 (1) ‘유사성’(synonymity),⁵³⁾ (2) ‘보충성’(complementarity),⁵⁴⁾ (3) ‘초점화’(focussing)와 ‘강화’(intensification),⁵⁵⁾ (4) ‘인과성’(sequential / consequential)이라는 네 가지 범주를 제시하고 있다.⁵⁶⁾

52) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 18-19.

53) 알터에게 있어서는 ‘동일한 어휘’의 반복조차도 강조적인 재진술이 된다(emphatic restatement). 예를 들어서, “Soldier, bid her farewell, bid her farewell”이라는 문장에서 둘째 행은 첫 행을 동일하게 반복함으로써, 애인과 헤어지는 상황의 통렬함과 그를 다시는 볼 수 없는 가능성을 부각하여 준다. 문학적으로 이것은 ‘수구반복법’(anaphora)으로 알려져 있다.

54) ‘보충성’은 제1행의 진술을 제2행에서 보충함으로써 문장 전체를 하나의 세계로 만들어준다(예 잠 11:22; 16:2). 즉, 제1행만으로는 의미가 완성될 수 없으며, 제2행이 제1행을 보충해 줌으로써 제1행이 완성된다.

55) Ibid., 29, 33. ‘강화’는 다양한 형태가 있지만, 가장 단순한 형태로는 제2행에서 제1행보다 ‘더 강한 용어를 사용하는 것을 꼽을 수 있다. 보다 복잡한 형태로서는 첫 행에 제시된 영상이나 사상이 크레센도(crescendo)를 이루면서 점점 고양되다가 절정에 이르게 된다.

알터는 위의 네 가지 범주를 성서 시 가운데 몇 개의 유명한 시에 적용하고 있으며, 따라서 근본적으로 쿠걸의 입장을 보충하고 있다. 그러나 그의 더 깊은 관심은 히브리 시의 ‘절’(line)에 대한 분석에서 그치지 않고, ‘이야기’(story)로 넘어가는 데 있다.⁵⁷⁾ 즉, 그는 궁극적으로 시 속에서도 ‘서사적 움직임’(narrative movement)을 찾아내려고 한다.

2.3.2. 구문론적 관점에서 새롭게 본 평행법

로우스가 제시한 평행법의 두 번째 형식으로서 ‘구문론적 평행법’은 콜린스, 켈러, 벌린 그리고 오코너로 이어지고 있음을 앞에서 제시한 바 있다.⁵⁸⁾ 구문론적 평행법이란 의미론적 평행법의 단조로움을 피하기 위하여 구문론적인 변화를 주는 것으로서 콜린스가 이 새로운 물결을 처음 일으켰다고 볼 수 있다.

2.3.2.1. 콜린스(Collins)의 평행법 이해

콜린스는 히브리 시를 문법적으로 구성하고 있는 중심 요소들(주어, 동사, 목적어, 동사 수식어)이 네 가지의 기본적인 패턴을 따라 운용되고 있음을 발견하였다.⁵⁹⁾

- (1) 오직 하나의 기본 문장을 담고 있는 행.
- (2) 같은 종류의 기본 문장 두 개를 담고 있는 행으로서 동일한 구성 요소들이 두 문장에 나타나는 것.
- (3) 동일한 종류의 기본 문장 두 개를 담고 있는 행으로서, 그 구성 요소들 가운데 일부가 두 곳에 다 나타나지 않는 것(즉, 생략이 있음).
- (4) 두 개의 다른 기본 문장을 담고 있는 행.

위에 제시된 네 개 유형의 문장 형태 가운데에서 콜린스는 오직 제2의 유형만

56) Ibid., 29. ‘인과성’은 제1행에서 진술한 내용(영상과 사상)이 제2행에서 ‘인과적 결과’로 제시되는 경우이다(예, 잠 15:11; 16:3, 12).

57) Ibid., 27-61을 보라. 그는 제2장을 ‘행(行)에서 이야기로’(From line to story)라는 제목으로 전체를 할애하고 있다.

58) 벌린에 따르면, 여기에 쿠퍼(Cooper), 그리스타인(Greenstein), 파르디(Pardee)가 첨가될 수 있다. A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Indiana University Press, 1985), 18, A. Cooper, “*Biblical Poetics: A Linguistic Approach*,” Ph.D. dissertation (Yale University, 1976); E. Greenstein, “How Does Parallelism Mean?” *A Sense of Text, JQR Supplement* (Eisenbrauns, 1982), 41-70.

59) T. Collins, *Line Forms in Hebrew Poetry* (Rome: Biblical Institute Press, 1978), 23-24.

이 평행법적으로 의미가 있으며, 세 번째 유형도 어느 정도 의의가 있다고 보았다.⁶⁰⁾ 왜냐하면, 첫 유형과 넷째 유형은 대구를 담고 있지 않기 때문이다. 바로 이 점에 있어서 콜린스의 기여가 크다고 우리는 평가할 수 있을 것이다. 즉, 콜린스 이전의 학자들은 ‘의미론적 평행법’을 중심 도구로 보았기 때문에 히브리 시의 모든 절에서 평행법을 기대하였지만, 콜린스가 분석한 바에 따르면 그가 다루는 문장들 가운데 평행법적으로 가치가 있는 것은 1/4 밖에 되지 않았다. 그는 이전의 연구들이 평행법을 “히브리 시 행에 대한 ‘순수 이상’(pure ideal)으로 보고, 사이비 형이상학적 경외심을 가지고” 접근하였음을 적절하게 비판하였다.⁶¹⁾

2.3.2.2. 겔러(Geller)의 평행법 이해

겔러는 콜린스와는 독자적으로 평행법 연구를 하였으며, 로만 야콥슨의 평행법 이해에 대한 영향을 깊이 받고 ‘평행법의 주된 양상들을 분석하는 방법을 확립하며’ 특히 ‘문법적이고 의미론적인 평행법’에 중점을 두겠다는 목적을 설정하고 있다.⁶²⁾ 그러나 겔러는 문법적 평행법 영역에서 콜린스와는 달리, 문장의 표면 구조만이 아니라 심층 구조를 살피면서 콜린스의 제4 유형인 ‘두 개의 다른 기본 문장을 담고 있는 행’도 문법적인 변형을 이룰 때 평행법이 될 수 있음을 제시하였다. 예로서 그는 사무엘하 22:14를 제시한다.

יָרַעַם מִן־שָׁמַיִם יְהוָה
וְעָלְיוֹן יְהוָה קוֹלוֹ:

“야웨는 하늘에서 천둥을 치며 / 엘론은 그의 소리를 발한다//”

콜린스가 볼 때 위의 문장은 두 개의 다른 기본 문장(자동사+주어//주어+타동사+목적어)으로 구성되어 있다. 그러나 겔러가 볼 때 위의 문장은 다음과 같이 재구성될 수 있다.

“야웨는 천둥치다 / 하늘에서/ 엘론은 그의 소리를 발한다.”

이 문장은 다시 “(1) 야웨는 하늘에서 천둥을 치다, (2) 엘론은 하늘에서 천둥을 치다, (3) 야웨는 하늘에서 그의 소리를 발한다, (4) 엘론은 하늘에서 그의 소리를 발한다”라는 네 개의 문장으로 변화될 수 있으며, 시인은 자신의 필요에 따

60) 콜린스가 세 번째 유형을 정상적인 평행법으로 보지 않은 것은 그가 여전히 ‘두 문장 사이의 유사성’이 평행법을 구성한다는 로우스의 주술에 걸려 있기 때문이다.

61) Ibid., 92.

62) S. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 4.

라 다양하게 조합을 할 수 있는 것이다.⁶³⁾ 즉, 켈러는 콜린스가 표면 구조를 보고 대구법을 포기한 문장에서도 평행법을 충분히 찾아낼 수 있다는 점을 논증하였으며, 그는 히브리어 고시(古詩)들을 중심으로 정교한 문법적 분석들을 쏟아내고 있다.

2.3.2.3. 오코너(O'Connor)의 평행법 이해

오코너의 중심 관심은 평행법 자체에 있지 않고 시 분석에 있으며, 이것을 위하여 그는 콜린스와 켈러가 관심을 가졌지만 정의하려고 하지 않았던 ‘시행’(poetic line)을 비평적 관점에서 정의하려고 한다. 즉, 그에게 있어서 가장 큰 관심은 ‘무엇이 시 행을 결정하느냐?’에 있다. 이것을 위하여 그는 히브리어 문장 구성 요소로서 (1) 서술어(predicator), (2) 구성 요소(constituent), (3) 단위(unit)라는 개념을 제시하고 있으며,⁶⁴⁾ 히브리 시에서 가장 지배적인 ‘행의 형식’은 “하나의 절(one clause)이나 두 개 혹은 세 개의 단위로 구성된 두 개 혹은 세 개의 구성 요소로 이루어져 있다”고 제시한다.⁶⁵⁾

오코너는 평행법에 있어서 ‘단어의 쌍’(word pairs)과 행의 차원에서 ‘문법적 평행법’을 중심으로 연구하고 있으며, 그의 평행법 이해는 기본적으로 ‘ 짝’(matching)과 ‘수식문구’(tropes)를 통하여 표현되고 있다. 그가 볼 때, ‘짝’이라는 것은 어떤 식으로든지 서로 이어지는 한 쌍(dyads)의 단어이며, 이것은 문법적으로 ‘표면구조’에 나타나며, ‘평행법이라고 말하는 현상’에서 가장 널리 사용되지만, ‘평행법을 만드는 오직 하나의 현상일 뿐이다.’⁶⁶⁾ 그는 파니니(Panini)의 일곱 법칙을 이용하여 한 쌍의 단어가 어떤 법칙을 따라 평행을 이루는 문장에서 나타나고 있는지 설명하고 있으며, 여기에서 놀라운 점은 이런 법칙이 대부분의 언어에 나타난다는 점이다.⁶⁷⁾ 달리 말하자면, 한 단어가 앞서고 다른 것이 뒤따르는 것은 ‘의미론적인 평행법’ 때문이 아니라, ‘음성학적인 이유’를 비롯한 언어의 법칙 때문이라는 것이다.⁶⁸⁾ 따라서 우리는 첫 행에 있는 단어와 둘째 행에 있는 단어의 의미에 대해 지나친 강조를 하지 않도록 조심해야 한다는 점을 오코너는 논증하고 있다.

63) Ibid., 17.

64) 이 용어들이 의미하는 바에 대해서는 Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques* (Sheffield: JSOT Press, 1986), 108을 보라.

65) O'Connor, "Line Form," 87.

66) Ibid., 119.

67) Ibid., 98-100.

68) Ibid., 99.

오코너가 히브리 시의 평행법에서 두 번째로 주목하는 ‘수식문구론’(tropes)에 있어서 그는 (1) 반복법(시 106:10), (2) 이명식(binomination, 민 23:8, 23), (3) 등위(coordination, 시 106:16), (4) 합성(combination, 시 106:43) 등의 범주를 제시하고 있다.⁶⁹⁾

2.3.2.4. 벌린(Berlin)의 평행법 이해

그 동안 위에서 제시된 콜린스, 겔러, 오코너로 이어지는 문법적 평행법 개념은 모두 로만 야콥슨의 평행법 이해에 근거하고 있으며, 야콥슨은 일찍이 평행법을 이해하기 위해서는 시 전체의 맥락 속에서 시를 구성하고 있는 양상들의 상호관계를 전반적으로 연구하여야 한다고 주장한 바가 있다.⁷⁰⁾

포괄적인 평행법(pervasive parallelism)은 불가피하게 언어의 모든 차원들(levels)을 가동시킬 수밖에 없다. 즉 언어의 독특한 특성, 내재적인 것과 운율적인 것, 형태소적이며 구문론적인 범주와 형식들, 어휘적 단위들과 그들의 의미론적인 부류들이 서로 수렴되고 갈라지는 것들이 모두 시적인 가치를 가지게 된다.

위에 인용된 야콥슨의 입장은 겔러와 벌린에게로 이어지며,⁷¹⁾ 벌린에게서 최종적으로 다음과 같은 도표로 완성된다.⁷²⁾

차원(Level)	양상(Aspect)		
	문법	어휘-의미론	음성학
단어	형태소적 '일치'와/혹 '대조'	단어의 쌍	음성적 쌍
행 혹은 절	구문론적 '일치'와/혹 '대조'	행 사이의 의미론적 관계	행의 음성학적 일치

즉, 벌린에 따르면 히브리 시의 평행법은 ‘단어’와 ‘행’ 혹은 ‘절’의 차원에서 모두 일어나고 있으며, 언어적 측면에서 볼 때, ‘문법적’, ‘어휘-의미론적’, ‘음성

69) Ibid., 109-14

70) R. Jakobson, "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet," *Language* 42 (1966), 423.

71) S. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 1; A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 26.

72) A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 29.

학적' 측면을 모두 포괄하고 있기 때문에 위에 제시된 모든 관점에서 평행법이 고찰되어야 함을 논증하고 있다. 이와 동시에 벌린은 현대 언어학적 개념 가운데 핵심적 개념을 이루고 있는 '동치적 관계'(paradigmatic relationship)와 '병치적 관계'(syntagmatic relationship)가 평행법의 본질을 이루고 있는 '일치성'(혹은 유사성)과 '연관성'의 관점에 대입시키고 있다.⁷³⁾ 시문이란 결국 '선택'과 '조합'으로 이루어지는 것이기 때문에, 모든 시행은 결국 이 두 범주 속에서 의미전달을 하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

나가는 말

우리는 '히브리시 평행법 번역'의 문제를 스가랴서 9:9의 복음서 인용에 나타난 제반 문제로부터 출발하여, 평행법 해석사를 (1) '평행법을 잇은 시대', (2) '평행법을 발견한 시대', 그리고 (3) '평행법의 기능을 재발견한 시대'로 나누어 소개하였다. 해석사적 관점에서 스가랴의 예언에 등장하는 '나귀'와 '나귀 새끼'는 '평행법을 잇은' 주후 1세기의 관점을 우리에게 보여주고 있으며, 마태는 당대의 해석적 전통을 따라서 두 마리의 나귀로 이해하였을 가능성이 높은 것으로 평가할 수 있을 것이다. 스가랴의 예언을 평행법을 발견한 로우스의 관점에서 본다면, '나귀'와 '나귀 새끼'는 유사평행법이므로 그 둘 사이에는 차이가 없다. 평행법을 재발견한 쿠걸의 관점에서 본다면, 스가랴가 제1행에서 말한 '나귀'는 제2행에 나오는 '나귀 새끼'에 의하여 초점화 되므로, 예수께서는 바로 '나귀' 가운데에서 '새끼 나귀'를 타고 예루살렘에 입성한 것이 된다.

<주요어>(Keyword)

유사 평행법, 반의 평행법, 종합 평행법, 전환축 평행법, 교차대구법, 야누스 평행법

synonymous parallelism, antithetical parallelism, synthetic parallelism, pivot pattern parallelism, chiasm, janus parallelism

73) Ibid., 27.

<참고문헌>

- Alter, R., *The Art of Biblical Narratives*, New York: Basic Books, 1985.
- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.
- Baker, A., "Parallelism: England's Contribution to Biblical Studies," *CBQ* 35 (1973), 429-440.
- Bauer, W., "The 'Colt' of Palm Sunday," *JBL* 72 (1953), 220-229.
- Berlin, A., *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Boling, R. G., "Synonymous Parallelism in the Psalms," *JSS* 5 (1960), 221-255.
- Briggs, Charles Augustus & Briggs, Emilie Grace, *A Critical and Exegetical Commentary on the book of Psalms*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1906-1907.
- Budde, K., "Parallelism," J. Hastings, ed., *Dictionary of the Bible*, New York: C. Scribner's sons, 1902.
- Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge: M.I.T. Press, 1965.
- Chomsky, Noam, *Studies on semantics in generative grammar*, The Hague: Mouton, 1972.
- Collins, T., *Line Forms in Hebrew Poetry*, Rome: Biblical Institute Press, 1978.
- Cooper, A., "Biblical Poetics: A Linguistic Approach," Ph.D. dissertation, Yale University, 1976.
- Cross, Frank Moore, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Westport: Greenwood Press, 1976, c1958.
- Derrett, J. D. M., "Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt," *NovT* 13 (1971), 241-258.
- De Waard, Jan & Nida, E. A., *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- Ellis, E Earle, "Dynamic Equivalence Theory, Feminist Ideology and Three Recent Bible Translations," *Expository Times* 115 (2003), 7-12.
- Geller, S., *Parallelism in Early Biblical Poetry*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.
- Gevirtz, S., *Patterns in Early Poetry of Israel*, Atlanta: University of Chicago Press, 1963.
- Greenstein, E., "How Does Parallelism Mean?" *A Sense of Tet, JQR Supplement*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1982, 41-70.

- Gundry, Robert H., *Matthew: A Commentary on his Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Instone-Brewer, David, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70CE*, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1992.
- Instone-Brewer, David, "The Two Asses of Zechariah 9:9 in Matthew 21," *Tyndale Bulletin* 54 (2003), 87-98.
- Jakobson, R., "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet," *Language* 42 (1966), 399-429.
- Krasovec, Joze, *Antithetic Structure in biblical Hebrew Poetry*, Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Kselman, John S., "Janus Parallelism in Psalm 75:2," *JBL* 121 (2002), 531-532.
- Kugel, J., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Lowth, R., *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Scriptures*, G. Gregory, trans., Boston; Crocker & Brewster; New York: J. Leavitt, 1829.
- Lowth, R., *Isaiah. A New Translation; with a preliminary Dissertation*, London, 1778.
- Malul, Meir, "Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases (Canticles 4,9.12)," *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 246-249.
- Meier, John P., *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York: Crossroad, 1991.
- Miller, Jr. P. D., "Meter, Parallelism and Tropes: The Search for Poetic Style," *JSOT* 28 (1984), 99-106.
- Muraoka. T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and Twelve Prophets*, Louvain, Dudley: Peeters, 2002.
- O'Connor, M. P., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1979.
- Statham, Nigel, "Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do they Differ?" *Bible Translator* 54 (2003), 102-111.
- Taubersmidt, G., *Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs*, Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor, 1997.
- Watson, Wilfred G. E., *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques*, Sheffield: JSOT Press, 1986.

<Abstract>

The Burden of Parallelism in the Bible Translation: Part I - A Theoretical Foundation

Prof. Jung-Woo Kim
(Chongshin University)

This paper deals with the burden of parallelism in Bible translation which presupposes and requires the removal of redundancy for better communication between the source language and the receptor language. However, the presence of parallelism in the Hebrew Bible as the most prominent characteristic of biblical poetry hinders the dynamic and functional equivalence, due to the fact that most of the receptor languages in the present world does not have an epistemology and style of stating one thing and restating another in parallel in the same sentence. The issue at stake is, therefore, raised particularly from the use of Zech 9:9 by the LXX and the four Gospels in the New Testament (Mk 11:7; Lk 19:35; Jn 12:14-15; Mt 21:4-5). It was found that the two animals mentioned in the Messianic prophecy of Zechariah, namely, an ass and a colt, are fully quoted only in the Gospel of Matthew, but are reduced to one animal, a colt, in three Gospels (Mk 11:7; Lk 19:35; Jn 12:14-15). Moreover, the author of the Gospel of Matthew repeatedly uses the preposition 'on' in front of the 'ass' as well as the 'colt.' In this way, he gives readers an impression that he might have misunderstood the way how parallelism functions in biblical poetry. In order to solve the anomaly of quotation in Matthew and to find the best way to translate biblical parallelism, the writer of this paper delves into the history of the interpretation of parallelism. Following the model of J. Kugel, he divides the history of interpretation into three main periods: 'the forgetting of parallelism' by the Rabbis from the first century A.D. to the Middle age, 'the discovery of parallelism' by R. Lowth (A.D. 1753), and 'the rediscovery of the function of parallelism' by J. Kugel and R. Alter from the perspective of semantics, and by T. Collins, S. Geller, M. O'Connor and A. Berlin from the perspective of grammar and linguistics. In this way, the author of this paper tries to present a theoretical foundation for the understanding of biblical parallelism.

에스라기 아람어 본문에 나타난 고대 페르시아어 기저 영향 -에스라기 4장 7하반절의 번역을 중심으로-

배철현*

“Es gibt keine Mischsprache”

-Max Müller¹⁾

“Es gibt keine völlig ungemischte Sprache”

-Hugo Schuchardt²⁾

1. 들어가는 글

에스라기에 포함된 아람어 본문은 기원전 6세기에 등장한 페르시아 제국의 공식 문서이다. 특히 다리우스, 아하수에로, 그리고 아닥사스다왕 왕에게 올린 상서문은 페르시아 제국의 정부 문서로 원래는 구어인 고대 페르시아어로 작성된 것을 아람어로 번역한 것이다. 그리하여, 이 본문에는 많은 고대 페르시아어의 차용어, 차용 문구 등이 발견된다.

이 아람어 본문의 특이한 구문을 아람어나 히브리어 문법으로 이해하려 한다면 실패할 것이다. 성서가 기록될 때 그 역사적이며 언어학적인 복잡한 배경을 바로 이해하여야 비로소 해당 본문의 의미가 드러날 것이다. 역사언어학자들은 언어 변화는 언어 자체 내의 내적인 동기를 통해 야기된다고 믿어 왔다. 비교언어학적 방법론은 모든 언어 내적인 이유에 의해 언어가 변화한다고 가정한다.

역사언어학과 종교학의 창시자인 M. 뮐러(Müller)는 언어 혼합은 존재할 수 없다고 이미 오래 전에 주장했다. 그 이유는, 자신이 제창한, 언어들 간의 유전-발생학적으로 유사한 언어들 간의 관계를 규정하는 ‘언어 가계’에 있어서는, 언어 혼합 현상은 치명적이기 때문이다.

M. 뮐러의 이런 주장에 정면으로 도전한 사람은 H. 슈카르트(Schuchardt)이다. 슈카르트는 전통적으로 알려진 피진(pidgin)이나 크레올(creol) 언어뿐만 아니라, 실제로는 모든 언어들에 크레올이라고 주장한다. 언어는 시간이 지나면서 다른

* 서울대학교 인문대학 종교학과 교수, 고대근동문헌학

1) M. Müller, *Lectures on the Science of Language* (New Dehli: Munshi Ram Manohar Lal, 1884), 61.

2) H. Schuchardt, *Slawo-deutsche und Slawo-italienisches* (Munich: Wilhelm Fink, 1885), 5.

언어와의 만남을 통해 외래어의 기저 영향을 받기 때문이다. 이런 의미에서 전통적인 언어 가계 이론(Stammbaum Theory)은 언어 관계를 설명하는데 더 이상 적절하지 않다. 언어 가계 이론의 출발점인 결절점은 적어도 두 개 이상의 모국어를 가진다고 주장한다.

슈카르트의 주장은 극단적이다. 아직도 언어 가계 이론은 언어 간의 관계를 설명하는 중요한 이론으로 대부분의 언어관계를 설명하는 데 적절하다. 피진이나 크레올처럼 혼합 언어가 있어서 전통적인 언어가계의 틀 안에서 설명될 수는 없지만, 유전발생학적으로 연관된 언어들은 그 기본 언어 구조가 유사하다. 두 언어가 만났을 때, 선행했던 언어는 후행한 언어에 ‘차용’ 혹은 ‘기저 영향’으로 그 흔적은 남긴다.

이 논문은 그런 ‘차용’과 ‘기저 영향’을 히브리어에서 아람어가 시작되는 구절인 에스라기 4:7에서 추적하고자 한다. 구약성서에는 4곳에서³⁾ 아람어 본문이 등장한다. 특히 에스라기는 페르시아 제국을 배경으로 하고 있다. 에스라기 4:7 하반을 자세히 살펴서, 그 기저 영향을 찾아보고자 한다.

2. 에스라기 4:7에 대한 여러 번역본들

F. 로젠탈(Rosenthal)은 그의 성서 아람어 문법책에서 이미 페르시아, 히브리어, 아카드어가 아람어에 끼친 기저 영향에 대해 설명하였다. 그의 서술은 주로 차용 단어에 집중하였다.⁴⁾ 최근 고대 페르시아 비문과 언어를 통해 아람어 본문을 해석하려는 시도는 최근 J. 마쿠히나(Makujina)에 의해 이루어지고 있다. 그는 성서 아람어에 나타난 차용어구들을 연구하였다.⁵⁾

에스라기에서 아람어가 시작되는 구절은 다른 구절들과는 달리 히브리어 본문에서 아람어 본문의 전환을 강조하고 있다. 다음은 에스라기에서 아람어 본문이 시작되는 구절이다:

3) (1) 에스라기 4:8-6:18; 7:12-26 (예루살렘 성전 재건에 관련된 고대 페르시아 아케메네스 왕조 기록); (2) 다니엘서 2:4-7:28 (유대인과 묵시문학적 내용이 담긴 5가지 이야기들); (3) 예레미야서 10:11 (히브리어 문장들 안에, 우상숭배를 배척하는 아람어로 기록한 한 문장); (4) 창세기 31:47 (히브리어 지명을 라반의 언어라고 명명된 아람어로 번역한 두 단어).

4) F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6th and rev. ed. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 61-63.

5) John Makujina, “Dismemberment in Dan 2:5 and 3:29 as an Old Persian Idiom, ‘To be Made into Parts’” (*Journal of the American Oriental Society* 119 [1999], 309-312); “A Critical Note on Two Old Persian Calques in Official Aramaic” (*Journal of Ancient Near Eastern Studies* 21 [2001], 178-185).

TAR Ezr 4:7 וּבִימֵי אֲרַתְחַשְׁתָּא קָתַב בְּשָׁלָם מִתְרַדְתָּ טְבָאֵל וְשָׂאֵר כְּנֹתוֹ
עַל־אֲרַתְחַשְׁתָּא מְלֵךְ פָּרְסָ וְכָתַב כְּתוּב אֲרָמִית וּמִתְרַגְּמִים אֲרָמִית:

이 구절에 대한 고대 그리스어 번역본인 LXX, 라틴어 번역본인 Vulgata의 번역, 그리고 『새번역』, NRSV, 그리고 JPS 번역을 차례로 살펴보자:6)

2.1. LXX7)

LXX Ezr 4:7 και εν ημεραις Αρθασασθα εγραψεν εν ειρηνη Μιθραδ ατη Ταβηηλ συν και τοις λοιποις συνδουλοις αυτου προς Αρθασασθα βασιλευα Περσων εγραψεν ο φορολογος γραφην *συριστι και ηρμηνευμ ενην

아닥사스다 시절에 다브엘이 미르드닷과 그 밖의 동료 관리들에게 안부 편지를 썼다(직역 “평안이 편지했다): 조공을 거두는 자가 페르시아 아닥사스다 왕에게 시리아 말(συριστι)로 글을 올렸다. 그리고 번역되었다.

칠십인역에서는 마소라 히브리어 본문과는 달리, 다브엘이 미르드닷과 그의 동료들에게 안부 편지를 쓴 것으로 기록한다. 또한 아닥사스다에게 말하는 자는 ‘조공을 거두는자’(ο φορολογος)가 독자적으로 글을 올린 것으로 기록한다. 칠십인역은 현재 우리에게 전해 내려오는 마소라 본문과는 다른 히브리어 본문을 참고했을지 모른다.

4:7하에는 다음과 같이 편지가 기록되었다는 내용을 전한다:

LXX Ezr 4:7b εγραψεν ο φορολογος γραφην γραφην *συριστι και ηρ μηνευμενην

-
- 6) 여기에 언급된 번역본들은 필자의 자의적인 선택이다. 물론 이외에도 페쉬타, 에티오피아, 그리고 아랍어 번역본 등 구약성서 본문 해석에 있어서 중요한 번역본들이 존재하나, 논문의 논지를 위해, 본문에서 언급한 번역본들만 다룰 것이다.
- 7) 칠십인역은 마소라 본문과는 사뭇 다른 번역을 전해준다. 칠십인역이 쓰인 기원전 2세기부터 마소라 본문이 성립된 기원후 6세기까지 많은 첨가, 누락, 오류 등 수많은 본문비평적으로 중요한 여러 변화가 일어났음이 분명하다. 그런 의미에서 어떤 구절에서는 칠십인역이 좀더 나은 본문을 간직하고 있을 수도 있다. 칠십인역은 알렉산드리아에 거주하는 유대인들에게 받아들여졌고, 그 후 그리스어를 사용하는 나라에 거주하는 사람들에게 자연히 수용되었다. 1세기 팔레스티나 유대인들, 특히 랍비들도 타르굼 아랍어 번역본과 함께, 칠십인역을 인정한 것으로 알려져 있다.

이 문장을 직역하자면 “(그는) 편지를 시리아어로 썼고 (그 편지는) 번역되었다(?)”이다. 칠십인역은 히브리어 본문의 אַרְמִיית 대신 συριστι를 사용하여, 기원전 2세기에 걸맞게 ‘현재화’를 시도하였다. 칠십인역은 히브리어 본문의 מִתְּרַגְּמִים אֶרְמִיית을 ηρμηνευμενην로 번역한 사실은 흥미롭다. 이 단어는 ερμηνεω의⁸⁾ 완료 분사형으로 매우 적절하게 מִתְּרַגְּמִים을 번역하였다. 그러나, 문제는 마소라 본문의 אַרְמִיית가 사라진 점이다. 아마도 칠십역 기자는 אַרְמִיית를 마소라 본문의 불필요한 첨가라고 생각하여 생략하였거나 원래 칠십인역 기자가 참고한 다른 히브리어 본문에서 생략되어 있을 수도 있다. 그러나 아직도 의문은 그 편지가 어떤 언어로 ‘번역’되었는지는 알 길이 없다. 이 문제에 대한 시도를 불가타를 통해 알아보자.

2.2. 불가타

기원후 5세기 라틴어 번역본인 『불가타』⁹⁾ 후대에 등장하는 마소라 본문과 유사하게 번역하였다. 칠십인역이 참고했던 히브리어 본문이 아닌, 후대에 마소라 본문을 작성한 학자들이 참고했던 히브리어 본문 혹은 그와 유사한 본문을 참고하여 번역했던 것 같다. 다음은 에스라기 4:7 번역이다:

VUL Ezr 4:7 et in diebus Artaxersis scripsit Beselam Mitridatis et Tabel et reliqui qui erant in consilio eorum ad Artaxersen regem Persarum epistula autem accusationis scripta erat syriace et legebatur sermone syro

아닥사스다 시절에 비슬람과 미드르닷과 다브엘과 그 밖의 조정에 있던 나머지 사람들이 페르시아 아닥사스다 왕에게 글을 올렸다: 그 참조 편지는 시리아어로 되어 있고, 시리아 말로 읽혔다

마소라 본문과 다른 점은 “나머지 그의 동료들”이라고 번역한 וְשָׂאֵר כְּנֹוְתָו 대신 “reliqui qui erant in consilio eorum” “그들의 조정에 있던 나머지 사람들”로 대치한 점이다. 그들이 보낸 편지는 “참소 편지”(epistula autem accusationis)라고 부연하여 설명하고 있다. 이 편지는 “그 참조 편지는 시리아어로 되어 있고, 시리

8) ερμηνεω의 기본적인 의미는 (1) ‘(외국어)를 번역하다/통역하다’(제노폰); (2) ‘해석하다’(투스 디세스); (3) ‘설명하다’(소포클레스; 플라톤)이다(H. G. Liddel and R. Scott, *Greek-English Lexicon With a Revised Supplement* [Clarendon Press: Oxford: 1996], 690).

9) 불가타는 기원후 382년 교황 다마스스 1세의 명령으로 제롬에 의해 번역된 라틴어 성서이다. 기원후 5세기 라틴어 번역본인 불가타는 당시 키케로의 세련된 라틴어와는 달리 일반적인 문학작품에 쓰인 라틴어를 썼다. 제롬은 구약성서 39권은 히브리어에서 번역하였고 토비아스와 유딧서는 아람어에서, 그 외는 그리스어에서 번역하였다.

아 말로 읽혔다”고 번역하였다. 이 번역은 칠십인역의 번역과는 다소 다르다. 이 구절의 마지막 부분을 칠십인역은 이 편지가 아람어가 아닌 다른 언어로 ‘번역’ 혹은 ‘통역’되었다고 기록하고 있다. 그러나, 불가타는 이 편지가 ‘시리아 말로 읽혔다’라고 번역하여 대조를 이루고 있다. 불가타의 이 마지막 부분 번역은 후대에 등장하는 마소라 본문의 기록이며, 또한 『성경전서 새번역』의 번역이다.

2.3. 『성경전서 새번역』

이 문장에 대한 대표적인 번역본들의 번역을 보자. 먼저 『성경전서 새번역』(2001년)의 번역은 다음과 같다:

『새번역』 라 4:7 아닥사스다 때에도 비슬람과 미드르닷과 다브엘과 그 밖의 동료 관리들이 페르시아 아닥사스다 왕에게 글을 올렸다. 그 편지는 아람 글로 적었고 *번역되었다.

*또는 ‘아람어로 번역이 되었다’¹⁰⁾

『새번역』은 머리말에서 번역대본으로 독일성서공회가 출판한 히브리어 구약전서 『비블리카 헤브라이카 슈투트가르텐시아』(1967/77)에 실려 있는 마소라 본문을 참고하였다고 한다.¹¹⁾ 이 구절은 마지막 부분인 אַרְמִית וּמְתָרְגָּם אַרְמִית을 “그 편지는 아람글로 적었고 번역되었다”라고 번역하고, “번역”이란 낱말에 마소라 본문의 אַרְמִית가 첨가된 것을 설명하기 위해서 “또는 ‘아람어로 번역이 되었다’”라고 각주하였다. 그러나 이 번역의 문장이 이 서기관들이 참조한 내용이 적힌 편지를 페르시아 왕인 ‘아닥사스다’ 앞에서 아람어로 번역되었다는 해석은 당시 페르시아 제국의 언어 상황을 인지하지 못한 분명한 오역인 것 같다. 페르시아 제국의 국제 공용어는 아람어이기 때문에, 공식 편지가 아람어로 기록되었다는 사실은 정당하지만, 아람어를 알지 못하는 아닥사스다 앞에서 그 편지를 다시 ‘아람어’로 번역하였다는 사실은 이해할 수 없다. 이 해석은 위에서 언급한 불가타의 해석이기도 한다. 마소라 본문의 마지막 두 단어인 אַרְמִית וּמְתָרְגָּם는 어떻게 해석해야 하는가? 이 구절에 대한 새로운 해석의 가능성을 NRSV가 제시해주었다.

10) 『성경전서 새번역』(대한성서공회: 2001), 574.

11) Ibid., 머리말.

2.4. NRSV¹²⁾

NRSV는 다음과 같이 번역하였다:

NRSV Ezr 4:7 *And in the days of Artaxerxes, Bishlam and Mithredath and Tabeel and the rest of his associates wrote to King Artaxerxes of Persia; the letter was written in Aramaic and translated.**

*Heb adds *in Aramaic*, indicating that 4:8-6:18 is in Aramaic. Another interpretation is *The letter was written in the Aramaic script and set forth in the Aramaic language*¹³⁾

NRSV는 각주에서 두 가지 해석을 제시하고 있다: 첫째, 마소라 본문의 מִתְּרַגְּמָם을 “translated”라고 번역하였고 마지막에 등장하는 단어인 אֲרָמֵיָא를 각주로 처리하면서 에스라기 4:8-6:18이 히브리어가 아닌 아람어로 쓰였다는 일종의 표시로 해석하였다; 둘째, 각주에서 “*The letter was written in the Aramaic script and set forth in the Aramaic language*” 즉, “그 편지는 아람어 글자로 씌었고, 아람어로 설명되었다”라는 해석도 가능하다고 덧붙였다.

첫 번째 해석은 당시 페르시아 제국의 언어 상황을 반영한 적절한 해석이지만, 두 번째 해석은 아닥사스다 왕이 설령 아람어를 안다 하더라도, 자신의 모국어인 고대 페르시아어가 아니라, 아람어로 설명했다는 해석은 오류인 것 같다.

2.5. JPS

JPS는 다음과 같이 번역하였다:

JPS Ezr 4:7 *And in the time of Artaxerxes, Bishlam and Mithredath and Tabeel and the rest of his associates wrote to King Artaxerxes of Persia, a letter written in Aramaic and translated.(1) Aramaic:(2)*

(1) Cf. below v. 18 and note d.

(2) A note indicating that what follows is in the Aramaic language¹⁴⁾

12) *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 1991).

13) NRSV, 585.

14) *JPS HEBREW-ENGLISH TANAKH: The traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, 2nd. ed. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999): 1843.

JPS는 번역되었다는 의미를 밝히기 위해 4장 18절의 번역과 각주와 비교하라 이른다. 다음은 에스라기 4:18의 아람어 원문과 그 번역이다:

וְשִׁתְּנָא דִּי שְׁלַחְתִּין עֲלֵינָא מִפָּרֶשׁ קָרִי קָרְמִי: TAR Ezr 4:18

*Now the letter that you wrote to me has been read to me in translation**

**I.e. from Aramaic to Persian.*

JPS는 מִמְּחֻרָנִים은 에스라기 4:18처럼, 페르시아 제국 궁전에서 아람어로 쓰인 편지가 아닥사스다 왕의 모국어인 페르시아어로 번역되었다고 해석한다. 또한 마지막 단어인 אֲרָמִית는 이미 NRSV에서 지적한 것처럼 그 뒤에 나오는 문장들은 아람어로 기록된 당시 페르시아 제국의 언어인 공식 아람어로 쓰인 편지라는 것을 표시한다.

3. 고대 페르시아 아케메네스 왕조의 언어 상황

페르시아 제국의 공용어로¹⁵⁾ 채택된 아람어는 이미 기원전 10세기부터 고대 근동에 널리 사용되기 시작하였다.¹⁶⁾ 시리아의 카불(Khabur)에 위치한 기원전 10세기 비문인 텔 파카리야(Tell Fakhariya)의 앓시리아어-아람어 비문은 이미 신-앓시리아 시대에 아람어가 사용됨을 말해준다. 신-앓시리아 시대에 아람어 편지(egirtu armitu)가 언급되고 티글랏-필레셋 제3세(Tiglath-Pileser III)시대의 부조물에 펜과 파피루스(혹은 양피)를 든 서기관과 전통적인 갈대필(stylus)과 토판(혹은 밀랍상자)를 든 서기관이 동시에 등장한다.

공식 아람어의¹⁷⁾ 앓시리아 기원을 주장한 학자는 긴스버그이다. 그는 신-앓시리아와 신-바빌로니아에 사용된 아람어가 같은 방언이고¹⁸⁾ 후대인 페르시아 시대에 등장하는 ‘공식 아람어’는 이 방언에서 파생했다고 주장한다. 그는 이 공용

15) 성서 시대의 아람어는 아비 후르비츠(A. Hurvitz)의 “Hebrew and Aramaic in the Biblical Period—the Problem of ‘Aramaism’s’ [in the Linguistic Research of the Hebrew Bible, Studies in Hebrew and Jewish Languages Presented to Shelomo Morag, ed. Moshe Bar-Asher, (Jerusalem, 1996), 79-94]를 참고하라.

16) S. Kaufmann, *The Akkadian Influences on Aramaic* (Chicago: University of Chicago, 1974), 10.

17) 페르시아 제국의 아람어를 부르는 용어는 다양하다: 제국 아람어(Imperial Aramaic, 마르크바르트가 처음 사용한 독일어 Reichsaramäisch의 번역), 공식 아람어(Official Aramaic), 표준 아람어(Standard Aramaic), 이집트 아람어(Egyptian Aramaic). 이 필자는 이 논문에서 에스라기가 쓰인 페르시아 제국의 아람어를 ‘공식 아람어’라고 부를 것이다.

18) H. L. Ginsberg, “Aramaic Dialect Problems,” *American Journal of Semitic Studies* 50 (1933):3.

어로서의 아람어의 발생지를 다음과 같이 주장하고 있다:

“somewhere east of the Euphrates; very likely in Assur itself and its immediate vicinity, that is to say, in a district east of the Tigris”¹⁹⁾

이런 국제 공용어로서의 아람어는 성서에서도 그 증거를 찾을 수 있다. 열왕기 하 18:26-27은 고대 유대장관들이 유대말은 히브리어뿐만 아니라, 당시 국제 공용어인 아람어로 산헤립이 이끄는 앗시리아 장관들과 대화를 나눈다:²⁰⁾

힐키야의 아들 엘리아킴과 셉나와 요아가 시종장관에게 청하였다. “아람어로 말씀해 주시오. 우리는 아람어를 알아들을 수 있습니다. 백성이 성 위에서 듣고 있는데, 유대 말로 말씀하지 말아주시오.”

이 이외에도 아람어가 국제 공용어로 쓰인 증거는 다음과 같은 자료에서 찾을 수 있다. 1) 우르(Ur)에 있는 관원이 왕에게 탄원 편지를 아람어로 썼다; 2) ‘아람어’ 편지가 두로로부터 앗시리아 왕에게 보내졌다;²¹⁾ 3) 바빌론에서 아수르로 보낸 커다란 이름이 적힌 석편이 아람어로 쓰였다. 신-바빌론 시대에 아람화는 가속화되었다. 신 바빌론 시대의 아람어는 구어로 사용되었고 이 당시 아카드 문서에서 아람어의 기층 영향을 많이 발견할 수 있다.

공식 아람어의 바빌로니아 기원을 주장하는 학자는 그린필드이다. 페르시아 제국의 아람어는 신-바빌로니아 시대의 아람어와 동일하다고 다음과 같이 주장한다:

After Assyria was conquered by the Medes and the Babylonians, most of Assyrian territory in the West came under Babylonian control. The Aramaic used in Babylonia, and Eastern dialect, gradually replaced the dialect used by the Aramaeans of Assyria (“Mesopotamian” Aramaic). When the Persians came to power in the near East, it was natural that this Eastern Aramaic should achieve a dominant role as the language used for official correspondence and proclamations.²²⁾

19) Ibid., 8.

20) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*. Anchor Bible Commentary (Garden City, New York; Doubleday, 1988), 232.

21) H. W. F. Saggs, “The Nimrud Letters,” *Iraq* 17 (1955), 9-16.

22) J. Greenfield, “Aramaic and Its Dialects,” *Jewish Languages: Theme and Variations*, H. H. Paper, ed. (Cambridge, Mass.: Associations for Jewish Studies, 1978), 96.

기원전 539년 바빌로니아 제국을 함락시키고 등장한 페르시아 제국도 역시 자신들의 궁중 언어로 아람어를 사용하였다. 기원전 521년 나일 강에서 인더스 강까지 점령하는 최초의 제국 건설자가 된 다리우스는, 페르시아 제국의 속국들 간의 원활한 통신을 위해서 이란어가 아닌 아람어를 국제 공용어(*lingua franca*)로 삼았다. 이 선택은 자연스러운 것이었다. 아람어는 이미 레반트, 이집트, 그리고 동부 이란 지역에 통용되고 있었고 아람어 알파벳은 엘람어나 아카드어의 췌기 문자보다 배우기 쉬웠고 쓰기 쉬웠기 때문이었을 것이다. 그리고 무엇보다도 다리우스 왕 재위 초기에는 아직 고대 페르시아 문자가 창제되지 않았다.

다리우스 대왕은 비문을 엘람어, 아카드어, 그리고 막 창제한 고대 페르시아어로 기록하였다. 엘람어는 당시 수사를 중심으로 발전된 중앙 집권의 언어로 쓰였다. 엘람어가 수사를 중심으로 행정문서를 보관해 왔었기 때문에 페르시아 제국의 정부언어가 되었다. 이러한 아케메니드의 언어 상황은 처음부터 다언어주의를 주장했다. 고대근동의 긴 역사 가운데 처음으로 다언어 비문이 보편화되었다.

다리우스 왕이 그의 정복 과정을 비시툰 산에 새기고자 할 때, 그는 다중언어 서기관들, 즉 그의 고대 페르시아어를 당시의 정부언어였던 엘람어로, 그리고 당시 국제공용어였던 아람어로 번역할 수 있는 서기관들이 필요했을 것이다. 다리우스 왕이 비시툰 비문을 계획하는 단계에서는 고대 페르시아 비문이 없었기 때문이다.

다리우스 대왕의 대표적인 비문인 비시툰 비문(DB)도 처음부터 세 가지 췌기 문자로 새겨지지는 않았다. 다리우스 왕이 그의 행적을 구어 고대 페르시아어로 말했을 때, 다중언어 서기관들, 맨 처음에는 이중언어 엘람 서기관들과 아카드어 서기관들이 그의 페르시아 구어를 번역했을 것이다.

다리우스는 자신이 왕으로 등극하는 과정을 새긴 비시툰 비문의 엘람어와 아카드어 비문에 페르시아 비문을 첨가하기로 결정하고, 페르시아어 문자를 만든다. 그 내용이 그의 비시툰 비문에 고대 페르시아어와 엘람어로 다음과 같이 기록되어 있다:

고대 페르시아어:

DB 4:88-92

(88) *Θātīy Dārayavauš xšāyaΘiya vašnā Au-*

(89) *ramazdāha i[ya]m dipimai ty[ām] adam akunavam patišam ariyā āha utā pavast-*

(90) *āyā utā carmā graΘitā āha*

(88) 다리우스 왕이 말한다: 아후라마즈다의

(89) 위대함으로, 이것이 내가 만든 비문이다. 더욱이, 이것은 아리아어로 되어 있고

(90) 토판문서와 양피지에 쓰였다.²³⁾

엘람어

DB 4.1-5

(1) m.Dariyamauš m.sunki na.n.zi zau-

(2) in d.Uramazda.na m.u h.tuppi.me

(3) da'e.ikki hutta hariya.ma

(4) appa šašša inni šari kutta h.hala-

(5)tuku kutta KUŠ.meš.ukku

- (1) 다리우스 왕이 말한다:
- (2) 아후라마즈다의 도움으로 나는
- (3) 다른 문헌을 아리아어로 만들었다.
- (4) 이것은 이전에 토판이나
- (5) 양피지에 존재하던 것이 아니다.²⁴⁾

비시툼 비문의 내용을 다리우스 대왕이 그가 정복한 속국들에 보낼 때는 공식 언어인 아람어를 사용하였다. 실제로 비시툼 산에 새겨진 비문의 아람어 번역본이 이집트의 엘라판타인과 사카라에서 발견되었다.²⁵⁾

다리우스 자신이 고대 페르시아어 DB IV. 89b-92에서 언급하고 있는 “가죽 위에… 아리아어로… 쓴”이란 표현은 아람어(Aramaic language)로 쓴 번역본이 아니다. 왜냐하면 ‘아람어’ 번역본은 ‘아리아어’로 기록되지 않았기 때문이다. 이 문장의 다리우스 왕의 구어인 고대 페르시아어가 아람어 문자로 자역되었다는 의미이다. 이러한 아람어 문자 자역이 나쿠쉐 루스탐(Naqsh-e Rustam)에 있는 다리우스 왕의 무덤에 적혀 있다. 이 비문은 아닥사스다 제2세 때 적혀진 것으로 추정된다. 이와 같은 비문은 이미 고대 페르시아 제국 시대에 사용되었다는 증거

23) C Chulhyun Bae, *Comparative Studies on King Darius's Bisitun Inscription*, Ph.D. diss. (Harvard University, 2001), 219-220.

24) *Ibid.*, 220.

25) E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militäarkolonie zu Elephantine: Altorientische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Christus*. 2 vol. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911): 187-205; A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.: Edited with Translations and Notes* (Oxford: Clarendon, 1923), 248-271; B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Document from Ancient Egypt Newly Copies, Edited and Translated into Hebrew and English: 3. Literature, Accounts, Lists* (Jerusalem: Hebrew University, 1993).

를 제시한다. 후에 중기 페르시아 시대의 언어 파흘라비어(Pahlavi)는 아람어 문자를 사용하고 읽기는 페르시아어로만 읽었다.

이와 유사한 번역이 페스폴리스 재무 문서에서도 발견된다.²⁶⁾ 토판 문서들은 가족이나 파피루스 조각이 끈으로 묶여 있다. 페르시아 제국의 수도인 페스폴리스에서 주문이 고대 페르시아로 주어지면, 엘람어 이중언어 서기관들은 아람어 문자로 고대 페르시아를 음역하여 썼다. 그 후에 이 음역을 기초로 엘람어 문서가 토판에 새겨진다.

이러한 아람어 문자로 쓰인 고대 페르시아 음역이 비스툰 산의 비문들의 원본이 되었다. 비스툰 비문의 아카드어, 엘람어, 그리고 고대 페르시아어 비문은 각기 이 원본을 기초로 후에 새겨진 것 같다. 각각의 서기관들은 각자에 맞는 문헌 전통에 따라 번역을 하였다.

4. 페르시아 비문을 통해 본 에스라기 4:7하 번역

에스라기 4:7하에 대한 마소라 본문은 다음과 같다:

וְכָתַב כְּתוּב אַרְמֵית וּמְתָרְגָּם אַרְמֵית:

이 문장을 해석함에 있어서 중요한 문제는 다음과 같다: *וּמְתָרְגָּם*의 정확한 뜻은 무엇인가? 이 단어는 “번역되었다”로 해석되는데, 어떤 언어에서 어떤 언어로 번역되었는가? 이 단어의 어근 *t-r-g*의 구체적인 의미는 무엇인가?

이 단어의 어근인 *t-r-g*은 일찍이 고대 메소포타미아 지역(현재의 이라크)에서 기원전 2600년부터 사용되던 셈족어의 한 분류언어인 아카드어로 ‘통역관’이라는 의미를 가진 ‘타르굼만누’ 혹은 ‘투르굼만누’ (*targumannu; turgummannu*)에서 찾아볼 수 있다.²⁷⁾ 이 단어를 사용하던 지역은 주로 메소포타미아 북부에 위치한 앗시리아였다. 그 곳에서는 이 단어를 고대 앗시리아 시대(기원전 2000-1500년)부터 신 앗시리아 시대(1000-500년)까지 지속적으로 사용하였지만, 메소포타미아 남부의 바빌로니아에서는 고대 바빌로니아 시대(2000-1500년)에만 사용되었다.

특히 앗시리아의 수도 앗수르(Assur)와 히타이트인(성서에서 헷족)들이 이주

26) R. N. Fyfe, “The ‘Aramaic’ Inscription on the Tomb of Darius,” *IrAnt* 17 (1982), 85-90.

27) W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Vol. III (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1981), 1329.

하기 전 아나톨리아 지역의 도시들과 무역한 내용을 담은 고대 앗시리아 문서에 “전문 통역관”들에 관한 기록이 나온다.²⁸⁾ 아카드어 문헌에서 ‘타르쿰만누’는 그 앞에 항상 직업을 나타내는 결정사 LÚ 라는 접두어가 붙어 ‘(직업적인) 통역관’이라는 뜻으로 쓰인다.²⁹⁾ 대규모 국제 무역을 했던 앗시리아인들이 당시 히타이트어, 혹은 그 이전의 언어인 핫티어를 자유롭게 구사할 수 있는 통역관을 대동하여 무역을 한 것이다. 그러므로, 이 단어는 한 언어에서 다른 언어로의 통역을 의미하는 단어이다.

마소라 본문에서 ‘번역되었다’라는 의미를 가진 아람어 단어 ‘페투르감’은 ‘티르젠크’(tirgēm) 동사의 수동 분사형으로서, 궁중 문서가 페르시아 제국의 공용어인 아람어로 기록되었지만, 페르시아 왕에게 전해질 때, 궁궐 안에서 다시 페르시아어로 통역·번역되었음을 알 수 있다. 페르시아 궁전 안의 전문 통역관이 아람어로 기록된 문서를 읽고, 왕 앞에서 다시 페르시아어로 통역했다.

람비 시대 히브리어에서도, ‘티르젠크’(tirgēm)이라는 동사는 히브리어 성서를 다른 언어로, 대개 아람어나 그리스어로 번역하는 것을 뜻했다. t-r-g이란 어근은 ‘한 언어에서 다른 언어로 통역 혹은 번역하다’라는 의미 이외에 다른 의미가 있다. 곧 히브리어 성서를 당시 히브리어를 모르던 유대인들을 위하여 아람어로 통역·번역하는 것을 가리킨다. 그래서 당시 유대교 회당에서 통역·번역하던 사람들을 ‘페투르게만’, ‘투르게만’, 또는 ‘함메투르젠크’이라 불렀다. 한편 미쉬나에서는³⁰⁾ 다니엘서와 에스라서의 아람어로 쓰인 부분을³¹⁾ ‘타르쿰’이라 불렀다.

‘티르젠크’(tirgēm) 동사는 ‘번역하다, 통역하다’라는 의미 이외에 랍비 히브리어에서 성서 구절이나 미쉬나를 같은 언어인 히브리어로 ‘설명하다’라는 의미도 있다. 그러므로 ‘타르쿰’에는 그리스어 ‘헤르메네우오’나 라틴어 *interpretor*, 영

28) *Keilschrifturkunden aus Boghaz-Köi* III.26.6: R. Labat, *L'Akkadien de Boghaz-Köi: Étude sur la langue des lettres, traités et vocabulaires Akkadiens trouvés à Boghaz-Köi* (Bordeaux: Librairie Delmas, 1932), 219.

29) 이 용어는 히타이트와의 무역이 활발했던 아시리아에서 처음 생겨나 널리 쓰인 뒤에는 쓰이지 않은 것으로 미루어, 그 어원이 아카드어가 속한 셈어가 아닌 히타이트어와 같은 인도-유럽어(Indo-European)에서 유래한 것으로 보인다. 인도-유럽어 가운데 가장 오래 된 언어인 히타이트어는 지금의 터키 지방에서 기원전 17-13세기에 활동했던 히타이트족의 언어이다. ‘타르쿰만누’는 히타이트어인 ‘타르쿰마이’(tarkummai-), 곧 ‘번역하다, 해석하다’에서 빌려온 차용어이다. 그래서 이 어근은 무역·외교·행정에서 ‘(한 언어에서 다른 언어로의) 통역 또는 번역’을 의미한다.

30) 미쉬나(Mishna)는 기원후 3세기 초엽에 랍비 유대(Rabbi Judah)가 모아 편집한 유대인들의 법령집이다. 미쉬나는 총 6장과 63개 주제로 되어 있다. 후에 탈무드의 기초 자료집이 된다.

31) 고대 페르시아 제국의 공용어는 아람어였다. 그래서 이 당시의 아람어를 ‘제국 아람어’(Imperial Aramaic) 혹은 ‘공용 아람어’(Official Aramaic)이라 부른다. 구약성서에서 아람어로 쓰인 부분이 두 군데가 있다: 에스라기 4:8-6:18; 7:12-26; 다니엘서 2:4b-7:28. 이 중에서 에스라서 부분의 아람어가 제국 아람어이다.

어 *interpretate*처럼 ‘(다른 언어를) 통역·번역하다’라는 뜻과 ‘(같은 언어로) 설명하다’라는 두 가지 의미가 있다.

이 단어를 더욱 분명하게 밝혀주는 문장은 JPS가 지적한 대로, 통역·번역을 나타내는 다른 단어로는 ‘파라쉬’(p-r-š)가 있다. 에스라기 4:18은 다음과 같이 전한다:

נְשַׁחֲנָא הוּ שְׁלַחְתוּן עֲלֵינוּ מְפָרֵשׁ קָרִי קָרְמִי: TAR Ezr 4:18

그대들이 우리에게 보낸 편지는 내 앞에서 번역되어(*mprš*) 낭독되었다.

“번역되어”의 성서 아람어 어근 ‘파라쉬’(p-r-š)는 어원이 불분명하다. HALOT는 이 어휘를 다음과 같이 정의한다:

pa. pt. passive מְפָרֵשׁ: to separate; pt. passive Ez 4.18 traditionally separated, i.e. to be read clearly, word by word... Heb. מְפָרֵשׁ Neh 8:8. translated section by section, corresponding to Heb.³²⁾

HALOT은 ‘분리하다’라는 의미를 가진 히브리 단어와 억지 연결시키는 듯하다. 느헤미야기 8:8에 이 단어가 등장한 문장을 살펴보자:

וַיִּקְרְאוּ בְסֵפֶר בְּחֹרֶת הָאֱלֹהִים מְפָרֵשׁ וְשׁוֹם שְׂכָל וַיְבִינּוּ בְּמִקְרָא: TAR Neh 8:8

『새번역』느 8:8 하나님의 율법책이 낭독될 때에, 그들은 통역을* 하고 뜻을 밝혀 설명하여 주었으므로, 백성은 내용을 잘 알아들을 수 있었다.

*히브리어에서 아람어로

NRSV Neh 8:8 So they read from the book from the law of God, with interpretation. They gave the sense, so that the people understood the reading

JPS Neh 8:8 They read from the scroll of the Teaching of God, translating it and giving the sense; so they understood the reading

p-r-š가 과연 ‘(히브리어에서 아람어로) 통역/번역하다’라는 의미가 있는가? HALOT의 마지막 부분에 폴로스키의 글을 인용하면서 이 단어가 페르시아 영향을 받은 단어라 언급하고 있다. 흥미로운 점은 같은 어원을 가진 단어가 인도-이란어에서 발견된다. 고대 이란어인 아베스타어 ‘퍼러사’(pərəsa-)와 고대 인도어인 산스크리트어 ‘퍼츠탈티’(prcchati)에는 모두 ‘묻다’라는 의미가 있다. 이 단어

32) *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament Volume 5: The new Koehler-Baumgartner in English* (Leiden: Brill, 2000), 1959-1960.

는 오히려 고대 페르시아에서 차용한 단어로 추정된다.

특히 이 단어가 *p-r-s*(번역하다, 통역하다)라는 의미로는 다리우스 대왕(기원전 522-486년)의 비시툼 비문에 새겨진 고대 페르시아어 ‘파티파르사’(*pati.parsa-* ‘읽다, 해석하다’)에서도 드러난다. 다음은 비시툼 비문에 나타난 *pati.parsa-*의 용례들이다:

DB 4.40-43

- (40) *Θātiy Dārayavauš xsāyaΘiya ima taya adam akunavam*
- (41) *vašnā Auramazdāha hamahayāyā Θarda akunavam tuvam kā haya*
- (42) *aparam imām dipim patiparsāhaya taya manā kartam varnavatām*
- (43) *Θuvām mātaya draugam maniyāhay*

- (40) 다리우스 왕이 말한다: 이것이 내가 이룬 일이다.
- (41) 아후라마즈다의 위대함으로 1년 안에 이 일을 해냈다.
- (42) 후에 이 비문을 읽을 너는, 내가 행한 일로 인해 설득당하여
- (43) 이것이 거짓이라고 생각하지 말아라.³³⁾

다음은 다리우스 왕이 고대 페르시아어 글자를 처음으로 만드는 내용과 자기가 등극한 과정이 적힌 페르시아 공식 문서를 속국들에 보내는 내용이다:

DB 4:88-92

- (88) *Θātiy Dārayavauš xšāyaΘiya vašnā Au-*
- (89) *ramazdāha i[ya]m dipīmai ty[ām] adam akunavam patišam ariyā āha utā pavast-*
- (90) *āyā utā carmā graΘitā āha patišamaiy patikaram akunavan patišam uvadā-*
- (91) *m akunavam utā niyapithiya utā patiyafrasiya paišiyā mām pasāva i[mā]m d-*
- (92) *ipim adam frāstāyam vispadā atar dahayāva kāra hamātaxšatā*

- (88) 다리우스 왕이 말한다: 아후라마즈다의
- (89) 위대함으로, 이것이 내가 만든 비문이다. 더욱이, 이것은 아리안어로 되어 있고

33) *Comparative Studies on King Darius's Bisitun Inscription*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2001. 219.

(90) 토관문서와 양피지에 쓰였다. 그리고 내가 내 가게를 만들었다.

(91) 그것이 새겨졌고 또한 **그것이 내 앞에서 읽혀졌다**. 그 후에 내가 이 비문을

(92) 모든 이방 나라에 보내어, 사람들이 (그 내용을 행하도록) 함께 노력 하였다.³⁴⁾

페르시아 제국의 서기관들이 기록한 내용을 낭독할 때, 다리우스 왕이 비시툼 비문 전체를 듣고 점검한다. 느헤미야기 8:8처럼, 아람어로 기록된 공식 문서는 다리우스 왕 앞에서는 고대 페르시아어로 낭독되었을 것이다. 다리우스 왕은 정복한 나라들에 같은 내용을 공식 아람어로 쓴 외교문서로 보냈다.

5. 나가는 글

성서 구절을 번역할 때 해당 원전 언어에 대한 깊은 이해뿐만 아니라, 역사적인 언어학적인 배경을 파악해야 한다. 에스라기 4:7하의 번역은 단순히 아람어에 대한 이해를 넘어서 페르시아 제국의 언어적 상황, 즉 다리우스 왕은 페르시아 제국의 공용어로 아람어를 선택하였고, 페르시아 제국 안의 이중언어 서기관들이 이 아람어를 다시 다리우스 왕에겐 페르시아어로 통역한 것이다.

한 언어가 다른 언어에 끼친 기저 영향은 음운론, 형태론, 혹은 통사론에서 가장 두드러진다. 그러나 에스라기 4:7의 경우처럼 기저 영향은 그 문헌이 기록된 역사적-언어학적 배경까지 포함해야 한다. 고대 페르시아 제국의 언어학적인 구체적인 상황을 파악하고 혹은 상상하여 성서 번역을 시도해야 할 것이다.

에스라기 4:7 번역을 다음과 같이 제안하고 싶다:

아닥사스다 때에도 비슬람과 미드르닷과 다브엘과 그 밖의 동료 관리들이 페르시아 아닥사스다 왕에게 글을 올렸다. 그 편지는 아람글로 적혔고 (페르시아어로) 통역되었다. 아람어 본문:

<주요어>(Keyword)

에스라기 4:7, 아람어, 고대 페르시아어, 기저 영향, 번역/통역

Ezra 4:7, Aramaic, Old Persian, substratum influence, translation/interpretation

34) Ibid., 220.

<참고문헌>

『성경전서 새번역』(대한성서공회: 2001).

JPS HEBREW-ENGLISH TANAKH: The traditional Hebrew Text and the New JPS Translation, 2nd. ed., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.

The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha, New York: Oxford University Press, 1991.

Bae, Chulhyun, *Comparative Studies on King Darius's Bisitun Inscription*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2001.

Cogan M. and Tadmor H., *II Kings*. in *Anchor Bible Commentary*, Garden City, New York; Doubleday, 1988.

Cowley, A.E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.: Edited with Translations and Notes*, Oxford: Clarendon, 1923.

Fyre, R. N., "The 'Aramaic' Inscription on the Tomb of Darius," *IrAnt* 17, 1982, 85-90.

Ginsberg, H. L., "Aramaic Dialect Problems," *American Journal of Semitic Studies* 50, 1933.

Greenfield, J., "Aramaic and Its Dialects," Paper, H. H., *Jewish Languages: Theme and Variations*, eds., Cambridge, Mass.: Associations for Jewish Studies, 1978.

Kaufmann, S., *The Akkadian Influences onf Aramaic*, Chicago: University of Chicago, 1974.

Labat, R., *L'Akkadien de Boghaz-Köi: Étude sur la langue des lettres, traités et vocabularires Akkadiens trouvés à Boghaz-Köi*, Bordeaux: Librairie Delmas, 1932.

Liddel H. G., and Scott, R., *Greek-English Lexicon With a Revised Supplement*, Clarendon Press: Oxford, 1996.

Makujina, John, "A Critical Note on Two Old Persian Calques in Official Aramaic" *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 21 (2001), 178-185.

Makujina, John, "Dismemberment in Dan 2:5 and 3:29 as an Old Persian Idiom, 'To be Made into Parts'," *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), 309-312.

Müller, M., *Lectures on the Science of Language*, New Dehli: Munshi Ram Manohar Lal, 1884.

- Porten B., and Yardeni, A., *Textbook of Aramaic Document from Ancient Egypt Newly Copies, Edited and Translated into Hebrew and English: 3. Literature, Accounts, Lists*, Jerusalem: Hebrew University, 1993.
- Rosenthal, F., *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6th and rev. ed., Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 61-63.
- Sachau, E., *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militäarkolonie zu Elephantine: Altorientische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Christus*. 2 vol., Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911, 187-205.
- Saggs, H. W. F., "The Nimrud Letters," *Iraq* 17, 1955, 9-16.
- Schuchardt, H., *Slawo-deutsche und Slawo-italienisches*, Munich: Wilhelm Fink, 1885.
- von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. III, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1981.

<Abstract>

Old Persian Substratum Influence in the Book of Ezra: In the Case of Ezra 4:7b

Prof. Chul-Hyun Bae
(Seoul National University)

Translating the Hebrew Bible demands, most of all, expertise in original languages, Hebrew and Aramaic. Furthermore from beginning to end, the Hebrew Bible had been under constant cross-linguistical influences of Near Eastern languages like Akkadian, Egyptian, and Old Persian. The Aramaic portion in the Book of Ezra demands familiarity in Old Persian and its linguistic environment.

Ezra 4:7b, the second half of the beginning verse in Aramaic has been a problem for Bible translators.

This verse usually reads “...the letter written in Aramaic and translated” for the Aramaic text, וּכְתָב בְּתוֹב אֲרָמִית וּמְתָרְגָּם אֲרָמִית. Some of the basic questions in the verses are: 1) Why was the letter written in Aramaic?; 2) What does “translated” mean in this verse?; 3) Why does the Aramaic text have “Aramaic” in the end? Did Massorets make a mistake in verse-dividing?

Aramaic became the lingua franca for Achemenid Persians for official record and international communications. The Aramaic portion in Ezra is similar in language and style as a lingua franca for Persian chancery. Official letters in Aramaic must have been translated into Old Persian especially when they were presented to Persian kings, who did not understand Aramaic. Thus the verse in question should be translated to “... the letter (is) written in Aramaic and translated (into Old Persian).” The last word, “Aramaic” is a caption which indicates the beginning of the text in Aramaic. The Massorets made a mistake in verse-dividing. “Aramaic” must be placed at the beginning of the next verse, 4:7.

한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구

이영미*

1. 들어가는 말

처음 “Translation is interpretation”(번역은 해석이다)이란 말을 듣고 의아해한 적이 있다. 번역은 해석학적 전제가 배제된 객관적이고 기술적인 작업이라는 통념이 아무런 여과 없이 필자에게 각인되어 왔기 때문이었을 것이다. 그러나 성서학을 공부하면서 “번역은 해석이다”라는 말에 깊이 공감하게 되었다. 번역자의 해석학적 관점은 번역 작업에 큰 영향을 미친다.

번역에 있어서 여러 가지 고려해야 할 점이 많이 있지만 그 중에 원천언어와 수용언어 사이의 대응 단어를 어떻게 선택하고 사용하는가도 중요하다. 히브리어나 그리스어, 그리고 한글 모두 각기 자체의 언어 안에 소속되어 있는 의미 영역(semantic domain)이 제각기 다르기 때문이다. 다른 두 언어 사이에 뜻이 빈틈 없이 들어맞는 동의어(identical equivalent)¹⁾가 없으므로 사전에서 동의어를 찾아 기계적으로 옮기거나 꼭 하나의 대응단어로 고정 번역을 하는 것은 오히려 본래의 의미가 충분히 전달되지 못할 수 있다.

낱말의 뜻은 문맥(context)에서 결정된다. 그러므로 상응하는 수용언어의 선택은 원천언어가 그 문맥 안에서 어떤 뜻으로 쓰였는가를 살핀 후에 이루어져야 한다. 형식 동등성(formal equivalence)보다는 내용 동등성(semantic equivalence; dynamic equivalence)을 우선으로 하여, 문맥상 원천언어가 뜻하는 의미에 맞는 수용언어의 대응 단어를 선택해야 한다는 말이다.²⁾ 『표준새번역』 번역 원칙에서도 “6. 대응 어휘 선정이나 문법 형태 활용에 있어서는 될 수 있는 대로 여러 가지 가능성을 시도하여 원문이 지닌 다양한 문체적 특징을 번역에서도 반영할 수 있도록 한다. 7. 문체보다는 내용을 우선적으로 고려한다.”는 원칙을 제시하고 있다.³⁾ 문식화도 좋은 번역은 원문의 형식을 가깝게 옮기는 데 초점을 맞추는 것이 아니라 첫 독자가 보인 반응과 가까운 반응을 독자에게 일으키는 데 초점을 맞출 필요가 있다고 역설하면서⁴⁾ 원저자가 의도한 내용을 살리는 번역을 강조

* 한신대학교 조교수, 구약학

1) Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 159.

2) Ibid., 158-160.

3) 민영진, “『성경전서 표준 새번역』의 번역 원칙을 말한다,” 『월간목회』 91년 11월호, 184-185.

한다. 한 걸음 더 나아가 원천언어의 의미를 담보한 수용언어의 대응 단어들 중에서 어떤 단어를 선택할 것인지는 해석학적 작업이다. 이때 차별적 배타적 언어보다는 포용적 언어를 선택하는 것은 중요하다. 포용적 언어를 활용한 번역은 인간의 다양한 사회 관계에서 그 관계를 수직적인 관계로 보기보다는 상호적인 관계로 이해하고 이를 번역 언어에 반영하는 것을 말한다. 가령 사람을 지칭할 때 남성의 특정 성(sex)만 대표하는 말이 아니라 용어 선택이나 문장 번역에 있어서 양성평등적 언어로 표현한다든지, 노인이나 어린이, 혹은 장애우와 관련된 표현에 있어서 차별적인 언어를 사용하지 않는다든지, 특정 부류에 대하여 비하하는 호칭을 피하는 것 등이 포용적 언어를 활용한 번역이라 할 수 있다. 포용적 언어를 활용한 번역 중 이 글은 특별히 한글 성서 번역에 양성평등적 언어의 선택과 활용 정도, 그리고 번역 속에 담긴 번역(자)들의 해석학적 전제를 헤아려 보고자 한다. 기본적인 본문은 『개역개정판』으로 삼았다. 필요한 경우 『개역개정』은 『공동개정』과 『새번역』과 비교하기도 할 것이다.

2. 한글 성서에서 양성평등적 언어의 활용

양성평등적 번역(inclusive-language translation)이란 문맥 안에서 원천언어가 의미상 명백히 여성도 포함하고 있는 경우, 수용언어에서 특정 성(sex)인 남성을 지칭하는 용어로 표현되는 것을 극복하고 남성과 여성을 포용하는 언어로 번역하는 것을 말한다. 한글을 포함한 주요 아시아 언어들은 성을 가지고 있지 않은 반면, 히브리어는 두 개의 성을 가지고 있다. 그리스어, 영어를 포함한 대부분의 인도-유럽 언어는 둘 또는 세 가지 성을 가지고 있다. 여성학이나 사회학적 견지에서 성별(sex)은 생물학적 구분이고 성(gender)은 사회학적 관계에서 파생된 구분으로 이해된다. 반면 언어학자들에게 있어서 성별(sex)은 의미의 분야(semantic category)이고 성(gender)은 문법적 범주(grammatical category)에 속한다. 다시 말하면 문법적인 성의 구분(gender)과 지칭되는 대상(referent)의 성(sex)이 구분된다.⁵⁾ 예를 들어 히브리어 “진리(מתא)”는 성(grammatical category)은 여성(gender)이지만 지칭 대상(referent)인 “진리(מתא)”는 의미 분야(semantic category)에 있어서 여성(sex)과 관련이 없다.

문법적인 성을 가지고 있지 않은 한글에서는 일반 단어들의 문법적 성(gender)

4) 문익환, “히브리어에서 한국어로,” 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』(서울: 기독교문사, 1985), 56.

5) D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism* (Grand Rapids: Baker, 1998), 78.

과 지칭 대상의 성(sex) 사이의 일치를 번역에서 고려해야 할 경우가 적다. 그럼에도 그 지칭 대상이 특별 성을 나타내거나 양성을 나타내는 경우 문법적 성을 어떻게 번역하는가 하는 해석학적 문제는 여전히 남는다. 따라서 한글의 경우 위에서 구분한 문법적인 성의 구분보다는 언어사회학적 성의 구분을 번역에 어떻게 반영하여 번역하는가가 더 중요한 문제로 취급된다. 그 번역에 따라 여성 배타적 번역/남성 중심적 번역, 혹은 양성평등적 번역으로 구분되기 때문이다.

2.1. 총칭 명사(Generic Noun)의 번역

영어에서 총칭을 나타내는 명사(generic noun)에는 두 가지가 있다. 하나는 순총칭 명사(pure generic noun)로 누구든지(everyone, all, any 등)에 해당하고 다른 하나는 대표적 총칭 명사(representative generic noun)로 남성(man 혹은 mankind)이 인류(human beings 혹은 humankind)를 지칭하는 경우가 그 예이다. 앞서 지적했듯이 명사가 성(gender)을 가지고 있지 않은 한글의 경우라 하더라도 두 개의 성을 가진 히브리 명사를 번역할 때 지칭대상의 성(sex)을 문맥에서 어떻게 파악하고 번역할지의 문제는 여전히 남는다. 그 대표적인 예들이 히브리어 “아담(אָדָם)”과 남성명사(“벤[בֵּן]” “이쉬[אִישׁ]” “에노쉬[אֲנוּשׁ]” “게벨[גִּבּוֹר]” 등)이면서 남자가 아닌 남녀를 총칭하는 의미를 지니는 명사들, 그리고 대명사의 번역이다. 아래에서는 한글 성서에서 이들 히브리 단어가 어떻게 번역되고 있는지를 살펴봄으로써 한글 성서의 포용적 언어 활용 실태를 분석해보고자 한다.

(1) 아담(אָדָם)

구약성서에서 “아담(אָדָם)”은 562회 등장한다.⁶⁾ 히브리어 “아담(אָדָם)”의 의미 영역⁷⁾은 (1) 사람(a man=human being) (2) 인류(집합적 명사; humankind) (3) 어떤 사람(부정형; anyone), (4) 아담(고유이름) 그리고 (5) 드물게 여자와 구별되어 남자(man) 등으로 구분된다. 아담을 번역할 때 이 용어를 고정 번역⁸⁾을 할 것인지, 비고정 번역⁹⁾을 할 것인지, 혹은 선별적 선택을 통해 양자를 병행할 것인지의 세 가지 선택이 있다. 즉 아다마에서 나왔으니 아담이라 지칭된 히브리어 언

6) BDB는 560회, TWOT는 562회로 제시한다.

7) BDB; TWOT; TDOT.

8) 원천 언어의 한 낱말이 수용 언어에서도 항상 동일한 낱말로 번역되는 것을 고정 번역(stereotyped translation)이라고 한다. 축자역의 성격이 강한 것일수록 일반적으로 고정 번역의 비율이 그만큼 높다. 민영진, “구약 번역문의 일반적 성격,” 『국역성서연구』(서울: 성광문화사, 1984), 106.

9) 원천 언어의 한 낱말이 수용언어에서 서로 다른 여러 종류의 낱말로 번역되기도 하고 거꾸로 원천 언어의 여러 낱말이 수용언어에서는 한 낱말로 번역되기도 하는 현상을 비고정 번역(non-stereotyped translation)이라고 한다. 민영진, “구약 번역문의 일반적 성격,” 107.

어의 특성을 살려 아담이라고 고정 번역을 하거나 사람, 혹은 남자로 번역을 하거나, 혹은 번역자의 해석에 따라 아담, 사람, 남자 중에서 용어를 선택하여 번역하게 된다.

창세기 1-5장에 나타난 히브리어 “아담”의 번역을 『개역개정』(1998년), 『공동개정』(1999년), 『새번역』(2001년) 순으로 비교하면 다음과 같다.

장절	『개역개정』	『공동개정』	『새번역』
1:26	사람	사람	사람(히, ‘아담’)
1:27	사람	사람	사람(히, ‘아담’)
2:5	사람	사람	사람
2:7(×2)	사람, 사람	사람, 사람	사람(히, ‘아담’), 사람
2:8	사람	사람	사람
2:15	그 사람	아담	사람
2:16	그 사람	(생략)	사람
2:18	사람	아담	남자
2:19(×2)	아담, 아담	아담, 아담	그 사람, 그 사람
2:20(×2)	아담, 아담	아담, (생략)	그 사람, 남자(히 ‘아담’)
2:21	아담	아담, 아담(두 번 반복)	그 남자
2:22	아담, 아담	(생략), 아담	남자, 남자
2:23	아담	아담	남자
2:25	아담	아담	남자
3:8	아담	아담	그 남자
3:9	아담	아담	그 남자
3:12	아담	아담	그 남자
3:17	아담	아담	남자
3:20	아담	아담	아담
3:21	아담	아담	아담
3:22	사람	사람	사람
3:24	그 사람을	아담을	그를
4:1	아담	아담	아담(또는 ‘그 남자가’)
4:25	아담	아담	아담
5:1(×2)	아담, 사람	아담, 사람	아담, 사람
5:2	사람	아담	사람(히 ‘아담’)
5:3	아담	아담	아담
5:4	아담	아담	아담
5:5	그는	아담은	아담

창세기 창조설화에서 아담이 “인류”를 가리키는지, “남자”를 뜻하는지, 아니면 고유명사로 번역되어야 하는지, 논란이 많다. 원저자가 첫 독자에게서 일어난 기를 바랐던 반응에 가까운 반응이 우리의 독자에게도 일어나도록 하는 번역이

좋은 번역이라면¹⁰⁾ 좋은 번역을 위해서는 원저자의 의도, 즉 본문의 의도를 먼저 파악해야 한다. 이는 번역이라기보다는 해석 작업이다. 그렇다면 창세기 1-5장에서 원저자는 히브리어 “아담”을 어떤 의미로 사용하고 있으며 이를 해석한 번역자들의 해석학적 전제는 무엇이었을까?

아담이라는 용어가 제일 처음 등장하는 곳은 창세기 1:26-27이다. 창세기 1장은 창조의 총체적인 묘사를 보여주고 있으며 인간의 창조에 대해서도 아담은 고유 이름(proper name)이라기보다는 인간 종족을 가리키는 집합적 의미(collective sense)로 아담을 사용하고 있다. 한글 성서는 이를 “사람”(인간종족을 지칭)으로 다음과 같이 번역하고 있다.

『개역개정』 창 1:26-27

26 하나님이 이르시되 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 **사람**을 만드고 **그들로** ... 다스리게 하자 하시고 27 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 **사람**을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고

『공동개정』 창 1:26-27

26 하나님께서는 “우리 모습을 닮은 **사람**을 만들자! 그래서 ... (주어생략) 다스리게 하자!” 하시고 27 당신의 모습대로 **사람**을 지어내셨다. 하느님의 모습대로 **사람**을 지어 내시되 남자와 여자로 지어내시고

『새번역』 창 1:26-27

26 하나님이 말씀하시기를 “우리가 우리의 형상을 따라서, 우리의 모양대로 **사람(히 ‘아담’)**을 만들자. 그리고 **그가** ... 다스리게 하자” 하시고 27 하나님이 당신의 형상대로 **사람(히 ‘아담’)**을 창조하셨으니 곧 하나님의 형상대로 **사람**을 창조하셨다. 하나님이 **그들을** 남자와 여자로 창조하셨다.

위의 본문 중 26하반절은 히브리어 נָתַתְּ 동사의 3인칭 남성 복수형으로 시작한다. 『개역개정』은 이를 ‘그들로 다스리게 하자’로 『새번역』은 ‘그가 다스리게 하자’로 번역한다. 『개역개정』은 3인칭 남성 복수 동사의 형식적 일치에 번역을 하였거나 “사람(아담)”을 남녀 모두를 포함한 인류(집합적 의미)로 전제, 복수형 주어로 옮긴다. 반면 『새번역』은 “사람”을 개별 주체로, 총칭 명사로 파악하여 26하반절 주어를 “그”로 시작한다. 그럼에도 27절, 하나님의 아담 창조에서는 “하나님이 그들을 남자와 여자로 창조하셨다”고 번역하여 해석학적인 일관성이 없는 번역을 하고 있다.

히브리어 “아담”은 복수형이 없다. 그런데 27절에서 아담이 평행구에서 목적사와 함께 남성 단수 접미어(וְאָדָם)와 남성복수 접미어(וְאָדָם)로 표기되고 있다. 27

10) 문익환, “히브리어에서 한국어로,” 52.

절에서 아담이 한 번은 단수로, 바로 이어지는 평행구에서는 복수로 취급되는 특성은 세 한글 번역 성서에는 잘 드러나지 않는다. 따라서 27절의 히브리어 본문과 어색한 한글번역이지만 이들 복수, 단수의 특성을 그대로 살려 직역을 해보면 다음과 같다.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמוֹ בְּעֵלֶם BHS Gen 1:27
 אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

필자 직역 창 1:27

하나님께서 **사람**을 그분의 형상대로 창조하셨다

하나님의 형상대로 그가 **그**를 창조하셨다

남자와 여자로 그가 **그들**을 창조하셨다.

아담이 평행구에서 단수형과 복수형으로 동시에 받는 경우는 창세기 5:1-2에 서도 발견된다(cf. 요 4:11; 시 84:4-5[5-6 히]). 이는 영어에서 가족(family)과 같은 집합명사가 가족 전체를 나타낼 때는 단수로 받지만 가족구성원을 가리킬 때는 복수로 받는 경우와 유사하다고 볼 수 있다. 이처럼 “아담”이 집합적 의미(collective sense)로 쓰일 때 단수 혹은 복수 대명사를 모두 취할 수 있다.¹¹⁾ 결론적으로 창세기 1:26-27과 5:1-2의 “아담”은 집합적 의미를 지닌 총칭 명사로 “인간/사람”을 나타내고 있다. 세 한글 성서 모두 “아담”을 ‘사람’이라는 포괄적 언어로 표기하고 있다. 단 『새번역』의 경우 26하반절의 히브리어 남성 복수 동사를 남성 단수로 번역함으로써 “아담”이 집합적 의미로 쓰인 뉘앙스를 충분히 살리지 못하고 있다고 평가된다.

두 번째 창조설화(창 2:4하-3:24)에서 “아담”의 의미영역(semantic domain)은 복합적이다. 앞서 언급했듯이 낱말의 의미의 폭은 문맥에서 결정짓게 된다. 창세기 2-3장은 그 문학구조가 창조의 순서에 따라 아래와 같이 몇 개의 소단위로 구분된다.

2:4하-17 에덴 동산과 아담의 창조(하나님, 아담)

2:18-25 성의 창조(하나님, 아담, 배필)

3:1-21 에덴 동산에서의 죄와 심판(하나님, 아담, 여자)

3:22-24 에덴 동산에서의 추방(하나님, 아담)

11) 한편 카슨(D. A. Carson)은 아담은 인류의 선조로서 단수이기도 하지만 인류를 나타낼 때 복수로 쓰일 수 있다고 지적한다. 유사한 예로 카슨은 모압은 모압족의 선조인 모압을 가리키기도 하고 모압족(집합명사)을 가리키기도 하며 에돔, 이스라엘 역시 선조인 에돔, 이스라엘을 가리키고 동시에 에돔족, 이스라엘족을 가리킬 수 있음을 제시한다. D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate*, 170.

등장 인물들의 역학 관계를 살펴보면 2:4하-17, 3:22-24에는 하나님과 아담만이 등장하는 반면 2:18-25, 3:1-21에는 하나님, 아담, 그리고 아담의 배필/후에는 여자가 등장한다.

두 번째 창조설화의 시작부인 창세기 2:4하-17에서 아담은 하나님과의 대응 관계를 이루면서 인간을 대표하는 주체로 등장하지만 창세기 1:26-27이나 5:2에서 집합적 의미를 가지고 인류를 대표하면서 단수, 복수 대명사를 모두 취하는 “아담”과는 다르다. 여기서 “아담”은 항상 단수로 취급된다. “아담”은 그들이 아니라 하나(그)이다. 두 경우 모두 총칭 명사이지만 전자가 집합적 의미를 지닌다면 후자는 개별 주체를 가리키는 점에서 약간의 뉘앙스의 차이는 있다.

많은 여성학자들이 창세기 2장의 아담의 번역에 관심을 기울인다. 먼저 필리스 트리블(Phyllis Trible)은 창세기 2장에 “하-아담”은 보통명사 “아담”에 정관사가 붙은 형태로 세 가지로 번역이 가능하다고 본다. 첫째는 아다마(흙, earth)에서 나온 아담(흙사람, earth creature)으로 이는 어느 특정 사람이나 남자가 아닌 성적으로 구별되지 않은 피조물(a sexually undifferentiated earth creature)이다, 둘째로 아담은 창세기 2:21-23에서 성의 창조가 이루어진 후, 남자를 지칭한다. 셋째로 아담은 총칭으로 인류를 가리킨다.¹²⁾ 미크 바알(Mieke Bal) 역시 창세기 2장의 아담은 성이 분화되지 않은 피조물(a sexless creature)이라고 보아 “창세기 2:7-20에서 이 피조물은 이름(name)도 없고, 성(sex)도 없고, 활동(activity)도 없다”고 말한다.¹³⁾ 그 밖에 메어리 헤이터(Mary Hayter)나 케롤 마이어스(Carol Meyers)도 트리블의 의견과 동의하고 있다.¹⁴⁾ 이러한 해석은 일찍이 10세기의 유대인 학자 라쉬(Rashi)가 “최초의 인간은 한편으로는 남자이고 다른 한편으로는 여자인데 하나님께서 이 피조물을 둘로 나눴다”고 적은 글에서 그 단초가 발견되기도 한다.¹⁵⁾

한글 번역들은 창세기 2:4하-17에서의 아담을 창세기 1:26-27과 마찬가지로 인간을 총칭하는 의미로서의 “사람”으로 번역하고 있다. 『개역개정』은 창세기 2:15-17의 “하-아담(הָאָדָם)”을 “그 사람”으로 번역하여 고유 개체성의 의미를 살리려고 하는 점은 원저자의 의도를 가장 잘 반영하고 있다고 평가된다. 반면 『공동개정』이 2:18의 “아담”을 고유명사 “아담”으로 번역하고 있는데 이는 “아담”

12) Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Minneapolis: Fortress Press, 1978), 80.

13) Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 112.

14) Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (London: SPCK, 1987), 96-98; Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 82.

15) David M. Gunn and Danna Nolan Fewell, “Genesis 2-3: Women, Men and God,” *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 194에서 재인용.

의 고유 개체성을 강하게 부각하기 위한 선택으로 여겨지지만 아담이 고유 이름으로보다는 총칭 명사로서의 의미로 쓰이고 있으므로 『개역개정』의 “그 사람” 혹은 『새번역』의 “사람”이 더 적절하다고 판단된다.¹⁶⁾

두 번째 창조설화의 종결부인 창세기 3:22-24에 언급되는 “아담”은 그 시작부(2:4하-17)와 마찬가지로 하나님과 대응하여 인간 종족 전체를 대표하는 총칭 명사로 쓰인다. 하나님이 사람(인간종족)을 대상으로 그가 영생을 얻을까 염려하며 그를 에덴에서 쫓아낸다. 이때 아담은 단수로 취급되는데 만일 아담을 인간에 대한 총칭이 아니라 개별 인간(남자)으로 본다면 에덴에서 쫓겨난 것은 아담(남자) 혼자뿐이라는 결론이 난다. 결국 총칭으로서 인간을 대표하는 “아담”이 두 번째 설화의 시작과 끝에 등장하여 반지고리 구조(inclusio)를 이루며 하나의 문학 단위를 구성하는 문학 장치(literary devise) 역할을 하기도 한다.

시작부와 종결부 사이에 등장하는 성의 창조와 인간의 죄와 심판에 관한 이야기(창 2:18-25, 3:1-21)에는 하나님, 아담 이외에 새로운 제 3의 등장인물이 등장한다. 창세기 2:18-25에서는 “돕는 배필”과 “여자”(אִשָּׁה)가 언급되고 있으며, 창세기 3:1-21에서는 여자(하와)와 함께 등장한다. 제 3의 상응 인물의 등장은 “아담”의 의미에 새로운 의미영역을 부여한다. 즉 이제까지 “아담”이 인간을 대표하는 개별개체였다면 지금부터는 또 다른 인간 피조물(여성)의 창조와 함께 인간을 대표하기보다 인간 중 특정 부류(남성)를 대표하는 의미로 그 폭을 달리하게 된다. 이런 맥락을 고려해서 『새번역』은 2:18의 아담을 ‘남자’로 번역하는 것으로 보인다. 그러나 창세기 2:18은 성의 창조가 암시되고 있을 뿐 아직 성의 창조가 이루어지지 않고 있으므로 아담을 특정 성을 가진 “남성”으로 번역하는 것은 포용적 언어선택으로 부적절하다.

창세기 2:18의 “아담”을 “남자”로 번역할 경우 발생하는 해석학적 문제점도 지적되어야 한다. 『새번역』이 “남자”로 번역하는 것은 “돕는 배필”이 창조되기 이전의 피조물, 즉 아담을 총칭으로서의 “사람”의 의미가 아닌 특정성을 가진 “남자”로 해석, 선 남자 창조, 후 여자 창조의 해석학적, 신학적 전제를 낳게 된다. 남자와 여자의 성의 창조는 창세기 2:23에서 아담이 이쉬(אִישׁ)와 이ષ야(אִשָּׁה)를 명명하기 전까지 이루어지지 않는다. 이런 점에서 18절의 아담을 “남자”로 번역하는 것은 포용적 언어선택이 아닐 뿐더러 해석학적으로도 오해를 가져올 수 있는 번역이므로 적절하지 못하다. 또한 개별 남자를 가리키는 “이쉬(אִישׁ)”가 소개되는데 아담을 남자로 번역하는 것은 본문에서 아담과 이쉬의 언어적 차이를

16) 필리스 트리블은 여기서 “아담”을 성적으로 구별되지 않은 어떤 객체(sexually undifferentiated creature)라고 부른다. “아담”에 대한 여성신학적 용어 설명은 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 143을 참조하라.

살려내지 못하는 결과를 가져온다. 따라서 18-21절의 “아담”은 피조물로서의 독자적 개체성을 살려 번역하기보다는 히브리어를 그대로 음역, “아담”으로 번역하는 것이 가장 적절하다고 판단된다.

아담이 하와와의 역학 관계 속에서 고유명사 “아담”으로 번역되는 경우는 이후 3:1-21, 4장, 그리고 5:1, 3, 4, 5의 족보에서도 계속 발견된다. 족보 사이에 5:2는 1:26-27을 반복하면서 아담의 가계의 의미를 부연 설명하고 있다. 이때 “아담”은 개체성을 가진 고유명사 “아담”과 달리 인류를 나타내는 집합적 명사로 쓰이고 있으므로 “아담”으로 일괄 번역한 『공동개정』보다는 “사람”으로 번역한 『개역개정』과 『새번역』이 포용적 언어 활용을 적절히 하고 있는 것으로 보인다.¹⁷⁾ 『공동개정』이 창세기 5:2의 아담을 ‘아담’으로 번역한 것은 1:26-27에서 “사람”으로 번역하였던 점과 자체 내 일관성이 없는 용어 선택이다.¹⁸⁾

2.2. 남성명사로서 총칭 언어로 번역된 경우

히브리어의 남성명사가 문맥의 의미상 여성을 포함한 의미를 지닌 경우 남자가 아닌 사람으로 번역되고 있음을 볼 수 있다. 후손 혹은 자녀를 나타내는 “벤(בן)”이 그 대표적 예이다. 그 외에도 “이쉬(אִישׁ),” “에노쉬(אֲנוּשׁ),” “게벨(גַּב),” 등이 있다. 카슨(D. A. Carson)은, 율기에는 남성명사이지만 총칭으로 인간을 대표하는 의미로 쓰이는 히브리어로 아담(27회), 이쉬 혹은 아나쉬(42회), 에노쉬(18회), 게벨(15회)이 나오고 있다고 지적한다.¹⁹⁾ 아래에서는 아담을 제외한 다른 네 남성명사가 총칭 언어로 번역된 경우를 예시를 통해 살펴보기로 한다.²⁰⁾

(1) 벤(בן)

히브리어 “벤(בן)”은 남성명사이다. 그러나 명백히 양성(양성)이 포함되는 경우에도 남성 복수명사인 “바님(בָּנִים)”으로 표현된다. 그 한 예로 호세아 2:4를 들 수 있다. 호세아의 아내는 아들과 딸을 낳았다. 그러나 마소라 본문은 호세아의 아내 고멜이 “아들들(בָּנִים)”을 낳았다(2:4; 2:6 MT)고 적는다. 『개역개정』은 형식 동등성(formal equivalence)에 따라 “아들들”로 번역하지 않고 의미의 동등성(semantic equivalence)에 따라 “자녀”로 번역하고 있다. 이처럼 자손, 후대 세대

17) 『새번역』은 “사람”으로 번역하고 난외주를 표기하여 히브리어 아담과의 연관성을 밝히려고 노력한다.

18) 영어 번역본의 경우 창 5:2를 “Adam”(KJV), “Man”(ASV, NASB, JB), “man”(NEB, NIV, REB), “Humankind”(NRSV), “human beings”(CEV)로 번역하고 있다.

19) D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate*, 122.

20) 아래 율기에서 발췌된 인용구절은 J. H. Stek, “A Study in the Language of Old Testament Wisdom Literature with Special Focus on Gender Concerns” (1997)의 사례를 카슨(D. A. Carson)이 그의 책 *The Inclusive Language Debate*, 122-123에 인용한 것을 참고하였다.

를 지칭할 때 쓰는 “벤”이 “아들”보다는 “자녀” 혹은 “자손”(민 5:6)으로 번역되는 경우는 포용적 언어활용이 잘 된 번역이라고 볼 수 있다. 이러한 양성포용적 언어로의 번역은 영어 번역(“children”; KJV, ASV, NIV, NRSV 등)에서도 발견된다.²¹⁾ KJV의 경우 히브리어 “벤” 혹은 “바님”을 “아들” 혹은 “아들들”로 2,822회, “자녀” 혹은 “자녀들”로 1,533회 번역하였다.²²⁾

양성포용적 번역은 바울이 구약을 인용할 때도 발견된다. 고린도후서 6:18에서 바울은 “너희에게 아버지가 되고 너희는 내게 자녀(υἱοὺς καὶ θυγατέρας; 아들과 딸들)가 되리라 전능하신 주의 말씀이니라”고 말한다. 『개역개정』은 난외주에 호 1:10; 사 43:6이라고 병행되는 구약 구절들을 제시하고 있다. 호 1:10은 이스라엘 자손을 향해 “너희는 살아계신 하나님의 아들들(바님)이라 할 것이다”라고 적는다. 이사야는 본문과 직접적인 연관을 찾기 어렵다. 하나님과 백성, 혹은 하나님과 인간 개인(주로 왕)의 관계를 부자관계를 빌어 표현한 것은 사무엘하 7:14에서 발견된다. 다윗을 향한 하나님의 말씀이 “나는 너의 아버가 되고 너는 내 아들이라.”고 선포된다. 부-자 관계의 표현은 메시아가 다윗 왕조와 관련되어 등장하는 시편 2:7에 나온다. 바울은 하나님과 믿는 자들의 관계를 구약에서 부-자 관계를 통해 표현한 전통을 빌어 표현하되 “아들”이 아닌 “자녀”로 포용적 언어를 사용하고 있다. 바울이 여성옹호적인 의도를 가지고 그렇게 포용적 언어를 사용했는지는 모르겠지만 고린도후서 6:18은 신약에서 구약의 여성배타적 표현을 양성포용적 언어로 바꾸어 표현한 한 예라고 할 수 있다.

그 외에도 “벤”이 포용적 언어로 번역된 본문들을 소개하면 다음과 같다.

잠 29:17 네 자식(בן)을 징계하라 그리하면 그가 너를 평안하게 하겠고 또 네 마음에 기쁨을 주리라

잠 17:6 손자(בנים בני)는 노인의 면류관이요 아버지는 자식(בנים)의 영화니라

(2) “이쉬(איש)”

히브리어 “이쉬(איש)”는 ‘사람’이라는 뜻과 ‘남자’라는 뜻을 속에 지니고 있다. 이쉬(איש)를 번역할 때 이 용어가 이싸와 짝을 이루는 말일 경우 “남자”로 번역하는 것이 적절하다. 그러나 이쉬가 남자를 가리키되 이때 남자는 특정 성(sex)을 대표하기보다는 사람을 가리키는 가부장적 총칭의 의미로 쓰이는 경우 한글에서는 자(者)로 번역되면 적절하다. 한자의 ‘놈 자(者)’는 히브리어의 “이쉬”와 같이 ‘남자’와 ‘사람’의 뜻을 함께 내포하여 사용되는 용어이기 때문이다. 따라

21) 마찬가지로 “아버지”라는 선조를 나타낼 때 “아버지”라는 표현보다는 “부모”로 나타내는 등 포용적 언어를 선호한다.

22) D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate*, 19.

서 남자가 아닌 사람을 가리킬 때 “이쉬”는 “자” 혹은 “사람”으로 번역하는 것이 포용적 언어 활용의 예가 될 것이다. 몇 가지 실례를 살펴보면 다음과 같다.

잠 29:3 지혜를 사모하는 자(איש)는 아버를 즐겁게 하여도 창기와 사귀는 자는 재물을 잃느니라

욥 32:21 나는 결코 사람(איש)의 낮을 보지 아니하며
사람(אדם)에게 영광을 돌리지 아니하리니

욥 35:8 그대의 악은 그대와 같은 사람(איש)에게나 있는 것이요
그대의 공의는 어떤 인생(בן אדם)에게도 있느니라

시 22:6 나는 벌레요 사람(איש)이 아니라
사람(אדם)의 비방거리요 백성의 조롱거리니이다

(3) “에노쉬(אנוש)”

에노쉬(אנוש)의 기본적인 사전적 의미는 “인류”라는 의미에서의 “사람”이다. 이 단어에는 이쉬가 지니는 개별성이 결여되어 있고 주로 시적 구문에서만 사용된다.²³⁾ 에노쉬가 총칭 명사로 쓰인 예는 다음과 같다.

욥 10:4 주께도 육신(בשר)의 눈이 있나이까
주께서 사람(אנוש)처럼 보시나이까

욥 25:4 그런즉 하나님 앞에서 사람(אנוש)이 어찌 의롭다 하며
여자에게서 난 자가 어찌 깨끗하다 하라

욥 25:6 하물며 구더기 같은 사람(אנוש)
벌레 같은 인생(בן אדם)이라

욥 36:25 그의 일을 모든 사람(כל אדם)이 우리러 보나니
[한글 번역에서는 주어생략] (אנוש) 먼 데서도 보느니라

(4) “게벨(גבר)”

게벨은 사전적으로 “남자”를 뜻하지만, 시적 평행구에서 명사(아담, 에노쉬 등)와 병행하여 “사람”을 지칭한다.

잠 20:24 사람(גבר)의 걸음은 여호와로 말미암나니
사람(אדם)이 어찌 자기의 길을 알 수 있으랴

욥 4:17 사람(אנוש)이 어찌 하나님보다 의롭겠느냐
사람(גבר)이 어찌 그 창조하신 이보다 깨끗하겠느냐

욥 10:5 주의 날이 어찌 사람(אנוש)의 날과 같으며

23) TWOT

주의 해가 어찌 인생(גבר)의 해와 같기로
 욥 14:10 장정(גבר)이라도 죽으면 소멸되나니
 인생(אדם)이 숨을 거두면 그가 어디 있느냐
 욥 16:21 사람(גבר)과 하나님 사이애와
 인자(בן אדם)와 그 이웃 사이에 중재하시기를 원하노니

결론적으로 한글 성서는 남성 명사이면서 총칭하는 의미로 쓰이는 히브리 단어들에 대해서는 전반적으로 포용적 언어를 적극 활용하여 번역하고 있다.

2.3. 대명사²⁴⁾의 번역

한글 번역과는 달리 영어 번역에서는 히브리어 대명사의 번역이 양성포용적 번역의 논쟁 핵심에 자리잡곤 한다. 히브리어는 인칭과 수 구분이 이루어지고 대명사도 1, 2, 3인칭 단수, 복수로 구분되어 있다. 한글에는 대명사가 발달되어 있지 않다. 특히 2인칭 대명사 중 손윗사람을 가리키는 대명사는 발달될 필요성이 별로 없었다. 손윗사람에게는 대부분 친족 관계 명칭이나 직함을 써서 지칭하는 것이 상례이기 때문이다. 게다가 우리말에서는 상대방의 지위가 높아질수록 대명사를 쓰지 않고 오히려 ‘아버지’ ‘어머니’ ‘선생님’ 등의 실명사로 대응하는 일이 많기 때문에 아주 높임인 합쇼체에서는 다른 상대높임법에 비하여 대명사가 덜 갖추어져 있다.²⁵⁾ 이러한 언어 문화적 상황에서 히브리어 대명사 자체를 해석하느냐 안하느냐가 문제의 중심에 놓여 있다. 특별히 하나님을 지칭하는 2인칭 남성 단수 대명사를 번역하는 문제가 논쟁거리 중의 하나였다. 초기 한글 성서²⁶⁾에서는 2인칭 대명사를 사용할 때 “하나님”과 같은 높은 대상을 가리키는 알맞은 2인칭 대명사가 없어서 “너”를 그대로 쓰고 있다. 서정수는 그 이유가 한글에서 상대방을 직접 지칭하는 대명사가 “너”이기 때문이라는, 즉 번역자들이 순언어학적 지시기능만을 택한 이유라고 분석한다.²⁷⁾ 『개역개정』은 하나님을 가리키는 당신(אתה)은 “주”로 번역한다(시 19:11[12]; 시 22:5, 9 [6, 10] 등). 그러나 “너”를 아랫사람이나 윗사람 구분 없이 쓰는 경우는 한글의 언어 사회학적 특

24) 한글의 인칭대명사(사람을 가리키는 대명사)는 (1) 화자에 대응되는 1인칭 또는 자칭, (2) 청자에 대응되는 2인칭 또는 대칭, (3) 화자와 청자 이외에 이야기를 듣는 제 3자에 대응되는 제 3인칭 또는 타칭(他稱)이 있다. 남기심, 고영근 지음, 『표준 국어문법론』(서울: 탑출판사, 1987), 77-83.

25) 남기심, 고영근 지음, 『표준 국어문법론』, 79.

26) 서정수의 분석에 따르면 『성경직희』나 『턴주성교공과』를 비롯한 가톨릭교의 모든 기도문에 2인칭 대명사 “너”와 “너희”가 획일적으로 쓰이고 있다. 서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』(서울: 기독교문사, 1985), 170-78.

27) 서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 174.

질에 알맞지 않아 현대어 번역 과정에서 1965년을 전후하여 사라지게 되었다.²⁸⁾

한글에는 3인칭 대명사 역시 발달되어 있지 않다. 한글의 3인칭 대명사는 1, 2인칭과는 달리 고유한 형태가 없고 지시관형사와 (의존)명사의 합성으로 이루어져 있다. 즉 이 사람, 그 사람, 저 사람 등은 관형사에 자립명사가 붙은 형이고, 이이, 그이, 저이는 관형사에 의존명사가 붙은 형이다.²⁹⁾ ‘그’는 오늘날 3인칭 대명사로서 널리 쓰이고 있다. 초기의 우리말 소설에서 3인칭 단수의 대명사 “그”를 김동인이 새로 만들어 쓰기 시작했다고 한다.³⁰⁾ 문인들은 3인칭 여성대명사로서 ‘그녀’를 쓰고 있으나 크게 보급되어 있지 않다. ‘이, 저’는 이 자체로는 쓰이는 일이 거의 없고 복수접미사 ‘들’이 붙은 ‘이들, 저들’이 사용되고 있다. ‘이, 그’는 앞의 문장에 나온 명사를 대용할 때 많이 사용한다.³¹⁾

한글 성서에서 3인칭 단수 대명사는 성을 불문하고 “그”로 번역한다. 3인칭 대명사 “그” 혹은 “그의”를 회피하는 경향이 있다. 창세기 1:27은 3인칭 남성 단수 소유대명사를 2인칭으로 바꾸어 다음과 같이 번역한다.

창 1:27 하나님이 자기(히: 그의) 형상 곧 하나님의 형상대로 (『개역개정』)

창 1:27 당신의 모습대로 사람을 지어내셨다 (『공동개정』)

창 1:27 하나님이 당신의 형상대로 사람을 창조하셨으니 (『새번역』)

『개역』은 “그의” 대신 “자기”라는 표현을 사용하지만 『새번역』과 『공동번역』은 “당신”이라는 말로 번역하고 있다.

또 다른 예가 시편 19:11-12에서 발견된다.

시 19:11 또 주의 종이 이것으로 경고를 받고 이것을 지킴으로 상이 크니이다

12 자기(히, 그의) 허물을 능히 깨달을 자 누구리요

나를 숨은 허물에서 벗어나게 하소서

또한 대명사를 실명사로 바꾸어 번역하고 이를 작은 글자로 처리한 예도 발견된다. 시편 19:5는 히브리어 “후”를 실명사 “해”로 바꾸어 번역하고 작은 글자로 처리하고 있다.

시 19:5 해는[히; 그는] 그의 신방에서 나오는 신랑과 같고...

28) 서정수, *ibid.*, 184.

29) 서정수, *ibid.*, 174.

30) 서정수, *ibid.*, 140.

31) 남기심, 고영근 지음, 『표준 국어문법론』, 80.

결국 하나님을 “그”로 표현되고 3인칭 남성 대명사의 홍수를 이루는 영어 번역에서의 고민은 한글 성서의 경우 큰 부담으로 남지 않는다. 이는 한글이 성이 구별된 대명사가 발달되지 않았고 대명사를 주어로 하는 예도 한글 문법에서는 선호되지 않기 때문이다.

3. 남성중심적 언어 사용의 실례와 해석학적 비판

3.1. 남성 중심의 여성 신분 묘사(드보라, 여예언자, 라비돏의 아내; 사 4:4)

사사기 4:4에서 드보라는 *אֵלֶּת לַפִּיֹדוֹת נְבִיאָה אֵלֶּה נְבִירוֹהָ*로 소개된다. 라비돏(*לַפִּיֹדוֹת*)은, “등” “횃불” “불꽃”을 뜻하는 히브리어로 히브리 성서에서 이곳에만 나온다(*hapax legomenon*). 히브리어의 이싸(*אִשָּׁה*)나 그리스어의 구네(*γυνή*) 모두 “여자” 혹은 “아내”로 해석이 가능하다.

라비돏(*לַפִּיֹדוֹת*)이라는 이름은 남자들의 이름 중에서 흔하게 찾아볼 수 없으므로 지명이라고 생각하는 학자도 있다. 남자 이름이 여성복수형 어미로 끝나는 경우가 드물다.³²⁾ 그래서 “라비돏(출신)의 여자”라고 해석하는 것이다. 또 다른 학자들은 라비돏(*לַפִּיֹדוֹת*)을 보통명사로 보아 등들(*lamps*)을 뜻한다고 보고 드보라는 성전의 등의 심지를 만드는 일에 종사하였었다고 해석하기도 한다.³³⁾ 또한 이를 “불꽃의 여인”(fiery woman)으로 해석하는 학자도 있다.³⁴⁾

BDB는 라비돏을 드보라의 남편의 이름으로 소개하고 있고 모든 번역(한글, 영어)이 라비돏을 남자의 이름으로 간주, 드보라를 라비돏의 아내라고 소개한다. 에세트 라비돏(*אֵלֶּת לַפִּיֹדוֹת*)을 “라비돏의 아내”로 번역하는 근거로 많은 학자들은 열왕기하 22:14에서 홀다가 여예언자, 샬롬의 아내(*אֵלֶּת שָׁלוֹם*)라고 소개된 성서 구절을 제시한다. 그 외에 다른 여예언자들 역시 친족 관계 용어를 통해 소개되었다.³⁵⁾ 그러나 남자 예언자들 역시 친족 관계 용어를 통해 소개된 이들도 있지만 지역적 연계를 통해 소개된 예도 있는 것처럼,³⁶⁾ 친족 관계를 통해 소개

32) 다니엘 블록(Daniel I. Block)은 이를 추상명사형 어미(abstract plural)로 보는 것을 제안한다. Daniel I. Block, *Judges, Ruth: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999), 192.

33) 매튜 헨리, 박근용 역, 『사사기, 룯기』(서울: 기독교문사, 1975), 82-83.

34) F. Fottlieb, “Three Mothers,” *Judaism* 30 (1981), 195; Block, *Judges, Ruth*, 192, n. 184 재인용.

35) 미리암은 아론의 누이로(출 15:20), 안나는 비누엘의 딸(눅 2:36)로 소개되었다.

36) 호세아는 “브에리의 아들”(호 1:1)로, 요엘은 “브두엘의 아들”(요 1:1), 아모스는 드고아의 목자(암 1:1), 미가는 ‘모레셋 사람’(미 1:1), 나훔은 ‘엘고스 사람’(나 1:1)으로 소개되고 있다.

된 다른 여예언자의 사례들이 드보라를 지역 연계를 통해 소개할 가능성을 완전히 차단하는 것은 아니다. 따라서 드보라가 “라비돏의 아내” 혹은 “라비돏의 여인”으로 해석될 두 가지 가능성은 여전히 열려 있다고 본다.

3.2. 편견에 의한 여성의 사회적 성역할 묘사(잠 31:10-31)

잠언 31:10-31의 알파벳 시는 히브리 첫 알파벳인 알레프를 지닌 에셋트 하일(אלֶפֶת חַיִל)로 시작한다: “유능한 아내(אלֶפֶת חַיִל), 누가 찾을 수 있을까?” “유능한 아내”로 번역된 히브리어는 에셋트 하일(אלֶפֶת חַיִל, 31:10, 29)인데, 하일(חַיִל)이란 단어는 기본적으로 “힘, 견고함, 용맹”을 뜻한다. 구약에서 룿이 에셋트 하일(룿 3:11)로 불렸다. 룿은 엘리멜렉의 집을 유력한 집안으로 살리고(4:11) 시모를 공경하며 하나님을 공경하는 여인이었기 때문이리라. 에셋트 하일(אלֶפֶת חַיִל)이라는 말은 잠언에서 12:4, “어진 여인은 그 지아버의 면류관이나 욕을 끼치는 여인의 그 지아버로 빼가 썩음 같게 하느니라.”(『개역개정』)는 문구 속에도 등장한다. 하일(חַיִל)이 여성에게 적용된 위의 본문들의 경우 하일은 “현숙한”(『개역개정』) “어진”(『공동개정』) “유능한”(『새번역』, NEB, TaNaKh), “후덕한”(KJV) 등으로 번역되었다. 반면 하일(חַיִל)은 여호수아 1:14에서는 “용사”라는 뜻으로, 출애굽기 15:4에서는 “군대”를 가리키는 말로 쓰인다. 성에 따라 하일의 의미를 다르게 적용하고 있음을 볼 수 있다. 남성에게는 능력의 측면(용맹성)으로 여성의 경우는 성품(어짐)을 살려 번역하고 있는데, 잠언 31:10-31에서는 전체적인 시의 맥락을 볼 때 이 여인의 능력이 뛰어난 것에 대한 찬사가 다양하게 묘사되고 있으므로 “유능한 아내”로 번역하는 것이 가장 적합한 번역이라고 보인다.

이 유능한 여인의 능력을 묘사하는데 특별히 26절은 “입을 열어 지혜를 베풀며 그의 혀로 인애의 법을 말하며”라고 묘사한다. 이 여인은 지혜자이면서 실천가이다(25-26). 능력과 존귀를 갖추(26a)과 동시에 지혜를 베풀고, 인애의 법(תורת־חסד)을 말하는 지혜자(26b)이기도 하다. 아울러 약자를 돌보라는 하나님의 인애와 사랑도 손수 실천하는 실천가이기도 하다(20). 그럼에도 『새번역』과 『공동개정』의 번역은 이 여성의 지혜가로서의 역할을 다소 폄하하는 표현을 하고 있다.

『새번역』 잠 31:26

입만 열면 지혜가 저절로 나오고, 혀만 움직이면 상냥한 교훈이 쏟아져 나온다.

『공동개정』 잠 31:26

입을 열면 지혜로운 말이 나오고 혀를 놀리면 친절함의 가르침이 나온다.

『개역개정』이 히브리어 토라트 헤세드(תּוֹרַת הַסֵּד)를 직역하여 해석학적인 중립을 지킨 번역을 하고 있다면 『새번역』과 『공동개정』은 헤세드를 “친절”, “상냥한”의 형용사로 번역하여 여성의 성품에 관한 편견적 가치 평가를 첨가하여 여성의 가르침의 공신력을 저하시키고 있다. 토라트 헤세드는 명사 연계형으로 헤세드가 형용사로 토라를 수식해주는 형태가 아니므로 문법적으로도 적절한 번역으로 보기 어렵다.

26절의 여성의 역할을 지혜자보다는 집안에서 아이들을 가리키는 교육가 정도로 해석하는 관점은 주석서에도 잘 드러난다. 잠언 31:10-31의 주석을 보면 대부분의 주석서들은 이 여인이 재산을 불리고 식구들의 의복을 손수 지으며 남편을 공경하는 덕목에 관해서는 무한한 찬사와 평을 보태면서도 25-26절에 대해서는 자식을 가르치는 교육 정도 이상의 별다른 평을 하지 않고 있기 때문이다. 가령 맥케인(McKane)은 “토라트 헤세드(תּוֹרַת הַסֵּד; 인애의 법)는 도덕적 혹은 종교적 가르침이 아니다. 오히려 이는 그 여인이 가사를 돌보면서 다루는 사람들에게 주는 숙련된 충고를 가리킨다”고 단호하게 말한다.³⁷⁾ “능력과 존귀의 옷을 입고 인애의 법을 말한다”는 성품이 남성에게 적용되었다면 이 덕목이 단순히 아이들을 잘 교육하는 정도의 가정교사로 폄하되지 않을 것임에는 틀림없다. 여성을 보조적 역할을 담당하는 자로 보고 여성의 영역을 사적 영역에만 국한하다보니 25-26절을 공적인 공신력이 있고 위엄을 갖춘, 어쩌면 사회적 지위도 누린 여인으로 평가하는 데까지는 이르지 못하는 편견이 깔려 있다. 위에서 이 여인이 상거래에도 능통한 사업가로 묘사되고 있는 점은 이 여인이 공적 영역에서의 활동이 있었음을 잘 드러내주는 대목이다. 그럼에도 이 여인의 덕목에서 강조되는 것은 단연 가족을, 남편과 아이들을 잘 살피고 희생적인 사랑을 베푸는 것이다.

3.3. 사회적 통념에 의한 비하적 여성 호칭 번역

(1) 첩

일부일처제의 사회에서는 한 명의 아내만 인정된다. 그 외 남편과 관련된 여성들에 대한 명칭으로는 아내가 있는 경우 첩, 아내가 죽은 경우 후처 등의 명칭으로 불린다. 그러나 일부다처제의 흔적이 보이는 고대 이스라엘 사회에서 아내로 표현되는 경우에도 현대 번역자의 사회적 혹은 문화적 통념으로 아내를 첩으로 번역한 예가 발견된다. 고대 이스라엘 사회에서 아내는 이샤(אִשָּׁה) 혹은 나שמ(נָשִׁים)으로 명명되었다. 그리고 아내는 한 명 이상을 두었던 예가 자주 발견된다. 그리고 아내와는 다른 등급의 필레겡(פִּלְגֵּת; 첩)³⁸⁾이 발견되며 이 역시 한 명이

37) William McKane, *Proverbs: A New Approach* (London: SCM Press, 1970), 670.

38) BDB 811a

상을 취할 수 있었던 것 같다. 가령 사사기 8:30-31은 기드온이 많은 아내(אִשָּׁה)와 세겜에 있는 첩(פְּלִגֶּת)을 두었다고 보도한다. 왕상 11:3은 솔로몬이 700명의 아내들(נָשִׁים עֲרוּת שֶׁבַע מֵאֹת)과 300명의 첩들(וּפְלִגִּים שֶׁלֹּם מֵאוֹת)을 두었으며, 역대하 11:21은 르호보암이 18명의 나썸(아내들)과 10명의 필라게심(첩들)을 두었다고 적는다. 왕들은 여러 명의 후궁(첩)을 두었다(에 2:14; 아 6:8).

히브리어에서 이씨(אִשָּׁה) 혹은 나썸(נָשִׁים)은 아내/아내들을 지칭하고, 첩을 지칭할 때는 필레겟(פְּלִגֶּת)³⁹⁾이라는 용어가 구분되어 있다. 그럼에도 문화적 편견 때문에 이씨(אִשָּׁה)로 쓰인 경우도 의미상 정실부인이면 첩으로 번역한 예가 『개역개정』에서 많이 발견된다. 예를 들면, 창세기 16:3의 경우 『개역개정』은 “아브람의 아내 사래가 그 여종 애굽 사람 하갈을 데려다가 그 남편 아브람에게 첩(히, 아내)으로 준 때…”로 번역하고, 『공동개정』은 “소실”로, 『새번역』은 “아내”로 번역하고 있다. 여기서 사용된 히브리어는 “이씨(אִשָּׁה)”로 고정 번역을 하면 아내로 번역되지만 번역자들은 아브라함이 이미 결혼한 상황을 전제로 “첩” “소실”로 비고정 번역을 하고 있다. 반면 창세기 25:1 사라가 죽은 후에 아브라함이 그두라와 결혼할 때 『개역개정』은 “후처를 맞이하였으니” 『공동개정』은 “다시 아내를 맞았는데” 『새번역』은 “다시 아내를 맞았는데”로 번역하고 있다. 이 경우 『개역개정』은 아브라함이 이미 결혼한 것을 전제(의미), 이씨(אִשָּׁה)를 “후처”로 번역하고 있다. 구약성서 안에서도 문화적 차이에 따라 그두라에 대한 묘사가 이씨(אִשָּׁה)가 아닌 필레겟(פְּלִגֶּת)으로 바꾸어 묘사한 예가 역대상 1:32에 나타난다.

첩이라는 용어의 적용은 문화적 편견뿐 아니라 계층적 편견에 의해서도 적용된다. 앞서 본 것처럼 하갈의 경우 이씨(אִשָּׁה)가 “첩”으로 번역되었고, 야곱의 아내들 중 종의 신분인 빌하와 실바는 히브리어로 야곱의 이씨(אִשָּׁה)임에도 『개역개정』은 그들을 첩으로 묘사한다(창 30:4; 30:9; 37:2). 그럼에도 라헬에게는 첩이나 후처라는 명칭이 적용되지 않았다(창 46:19). 이는 빌하와 실바의 계층에 대한 선입견으로 “아내”로 번역하지 않고 “첩”으로 번역하고 있음을 볼 수 있다.

(2) 계집

국어사전에 따르면 “계집”은 ‘여자를 속되게 이르는 말’로 풀이되고 사내라는 말과 상응하는 용어이다. 『개역』 성서에는 구약에 “계집”이라는 단어를 37번 사용한 반면 『개역개정』에서 이를 8번으로 줄여서 번역하였다(삼상 20:30; 삼하

39) 필레겟은 구약에 37번 언급된다(BDB). 『개역개정판』에서 필레겟/필라게심이 첩으로 번역된 예는 창 22:24; 36:12; 사 8:31; 19:1, 2, 4, 7, 9, 10, 24, 25, 29; 20:4, 5, 6; 삼하 3:7; 21:11; 대상 2:46, 48; 3:9; 7:14 등이 있다.

6:20, 22; 13:17; 왕하 4:2, 16; 잠 2:16; 5:20). 『새번역』에는 사무엘상 20:30 한 군데서 발견된다. 반면에 『공동개정』은 “계집”이라는 단어를 67건이나 사용하고 있다. 『공동개정』은 불필요한 곳에서도 “계집”이라는 용어를 사용하는 데 그 해석학적 의도가 무엇인지 알 수 없다.

『공동개정』 창세기 21:10에서 사라의 아들 이삭과 하갈의 아들 이스마엘이 노는 것을 보고 아브라함에게 “그 계집종과 아들을 내쫓아 주십시오. 그 계집종의 아들이 내 아들 이삭과 함께 상속자가 될 수는 없습니다.”라고 말한다. 여기서 “계집종”은 히브리어 “아마(אמה)”에 대한 번역으로, 하갈은 16장에서는 “시프하(שפחה)”(몸종으로 번역)로 묘사되지만 여기에서는 “아마(אמה)”로 묘사된다. 『공동』은 “시프하(שפחה)”는 “몸종”으로 “아마(אמה)”는 “계집종”으로 번역하고 있다. 그러나 창세기 30:3에서 빌하는 “아마”로 묘사되지만 거기서는 “몸종”으로 번역되고 있으므로 『공동개정』이 “시프하”는 “몸종”으로 “아마”는 “계집종”으로 구분해서 번역되고 있는 것은 아닌 것으로 보인다. 번역의 원칙이 어떠한 전반적으로 “계집”이라는 용어를 사용하는 것이 비포용적 언어 선택으로 평가된다. 더욱이 이 용어를 하나님의 말씀을 직접화법으로 옮기는 데 사용하는 것은 고려해볼 문제이다. 창세기 21:12-13에서는 하나님께서 괴로워하는 아브라함에게 말씀하신다. “그 애와 네 계집종을 걱정하여 마음아파하지 마라 … 이 계집종의 아들도 네 자식이니 내가 그도 큰 민족을 이루게 하리라.”

“계집”이라는 용어가 부적절하게 번역된 또 다른 예로 출애굽기 1장의 파라오가 이스라엘 신생아들에 관해 내린 칙령을 들 수 있다. 파라오의 칙령은 16절과 22절에 두 번 나온다. 『공동개정』은 다음과 같이 번역하고 있다.

『공동개정』 출 1:16, 22

16 “…아들(בן)이거든 죽여버리고 딸(בת)이거든 살려두어라”

22 “…계집아이(בת כל הבת)를 낳으면 살려두되 사내아이(בן כל הבן)를 낳으면 모두 강물에 집어넣어라”

『개역개정』 출 1:16, 22

16 아들이거든 그를 죽이고 딸이거든 살려두라

22 아들이 태어나거든 너희는 그를 나일 강에 던지고 딸이거든 살려두라

『새번역』 출 1:16, 22

16 낳은 아기가 아들이거든 죽이고, 딸이거든 살려 두어라

22 갓 태어난 히브리⁴⁰⁾ 남자 아이는 모두 강물에 던지고, 여자 아이들만 살려 두어라

40) 마소라(MT) 본문에는 “모든 남자아이”이지만 『새번역』은 난외주를 통해 사마리아 오경과 칠십인역과 타르굼을 따라 “히브리 남자아이”로 번역했음을 부연 설명하고 있다.

『개역개정』은 마소라 본문을 충실히 따라 번역한 것으로 보인다. 출애굽기 1장은 출생과 관련된 동사 “알라드”가 자주 등장한다. 그럼에도 파라오의 칙령에는 “벤” “바트”의 친족용어가 사용되었다. 16, 22절이 공통적으로 알라딤 혹은 알라도트가 아닌 벤 바트를 사용하고 있으므로 『개역개정』은 두 곳 모두 “아들” “딸”로 옮겨 원저자의 의도를 잘 살려주고 있다고 판단된다. 반면 『새번역』과 『공동개정』은 칠십인역이 모든 남자아이(πᾶν ἄρσεν)와 모든 여자아이(πᾶν θήλυ)로 적고 있어 이를 따라 번역하고 있다. 더욱이 『공동개정』은 성별을 “여자” “남자” 대신 “계집” “사내” 아이로 표시하고 있으며 그 순서도 칠십인역 혹은 마소라 본문과는 달리 여아를 먼저 언급하고 있다.

(3) 돌계집(עקרה)

아이를 낳지 못하는 여성을 가리키는 히브리어 עקרה를 『공동개정』은 “돌계집”으로 번역한다.(삿 13:2, 3; 욥 24:21; 시 113:9) “돌계집”이라는 말은 『개역개정』과 『새번역』에는 발견되지 않고 해당 구절을 『개역개정』은 “임신하지 못하는 여자” 『새번역』은 “자식 없는 여인”으로 옮긴다. עקרה는 그 밖에도 창세기 11:30, 25:21, 29:31, 사무엘상 2:5, 이사야 54:1에도 언급되는데 『공동개정』은 각기 “임태하지 못하는 몸”(창 11:30), “아기를 낳지 못하였으므로”(창 25:21; 29:31), “아이 못 낳던 여자”(삼상 2:5), “아이를 낳아보지 못한 여인들이”(사 54:1)로 번역하였다. עקרה는 의미 영역이 다양하지 않은 히브리어 단어일 뿐 아니라 문맥에 따라 다른 의미의 폭을 나타내지도 않는데 구약의 9곳 중에서 다르게 번역되고 있는 것은 번역자의 해석학적 전제가 다름을 반영한다. “돌계집”으로 번역되는 네 곳은 삼손의 어머니를 지칭(2번), 일반적인 호칭으로 쓰였다. 다른 다섯 곳은 모두 성서 전통에서 비중 있는 여성들(사라, 리브가, 라헬, 한나, 시온)과 관련되어 עקרה가 쓰이고 있다. 결국 아이를 낳지 못하는 여성을 가리키는 성비하적 표현인 “돌계집”의 사용은 포용적 언어 활용을 위해서 그 사용을 고려해 보아야 할 것이다.

4. 맺는 말

지금까지 한글 성서가 번역에 있어서 양성평등적 언어를 어느 정도 잘 활용하고 있는지를 살펴보았다. 히브리 성서와 달리 언어에 성의 구별이 없고 대명사가 발달되어 있지 않은 한글 번역은 문법적인 성의 일치에 관한 논쟁보다는 그 언어

가 가리키는 지칭 대상의 언어사회학적 성에 대한 고려가 포용적 언어 선택에 있어서 논쟁의 핵심이 되고 있음을 볼 수 있었다. 한글 특성상 성의 구별이 없으므로 문법적으로 남성인 총칭 명사를 한글로 번역할 때는 “사람” “자(者)” “인생” 등으로 포용적 언어로 번역되고 있음을 볼 수 있었다. 창세기 1-3장에서의 “아담”의 번역을 분석해본 결과 대체로 포용적 언어 선택이 이루어지고 있는 것으로 보였다. 또한 대명사가 발달하지 않은 한글에서 히브리 대명사나 소유대명사의 성 구분이 드러나지 않아 오히려 남성중심적 본문의 뉘앙스가 드러나지 않고 있다.

그럼에도 여성을 지칭하는 몇몇 호칭이나 여성에 대한 능력 혹은 품성 평가에 있어서 가부장적 사회가 오랫동안 여성에게 부과해온 편견적인 호칭이나 품성 평가가 전제된 해석이 발견되었다. 대표적인 예가 “딸” “여성”을 “계집”으로 표현한다거나 하는 것이다. 잠언 31:10-31의 여인은 사적 영역에서뿐 아니라 공적 영역에서도 뛰어난 능력을 발휘하고 지혜자로서 사회의 공신력을 가진 지도적 역할을 하고 있다고 판단된다. 그럼에도 한글 성서는 이 여인을 “유능한 아내”나 지혜자로 보기보다는 “현숙한 아내”나 “상냥한 가르침” 등의 용어를 선택함으로써 그 활동의 영역을 사적 영역으로 제한하려는 가부장적 해석이 반영되어 있음을 발견할 수 있었다.

<주요어>(Keyword)

창 1-2장, 성서 번역, 아담, 양성평등언어, 성서해석

Genesis 1-2, bible translation, adam, inclusive language, biblical hermeneutics

<참고문헌>

- 남기심, 고영근 지음, 『표준 국어문법론』, 서울: 탑출판사, 1987.
- 매튜 헨리, 박근용 역, 『사사기, 룻기』, 서울: 기독교문사, 1975.
- 문익환, “히브리어에서 한국어로,” 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985, 49-66.
- 민영진, “구약번역문의 일반적 성격,” 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 민영진, “『성경전서 표준 새번역』의 번역 원칙을 말한다,” 『월간목회』, 1991년 11월호, 183-188.
- 서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985, 137-186.
- Bal, Mieke, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Block, Daniel I., *Judges, Ruth: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, the New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999.
- Carson, D. A., *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism*, Grand Rapids: Baker, 1998.
- Gunn, David M. and Danna Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hayter, Mary, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*, London: SPCK, 1987.
- McKane, William, *Proverbs: A New Approach*, London: SCM Press, 1970.
- Meyers, Carol, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Minneapolis: Fortress Press, 1978.

<Abstract>

A Study on the Use of Inclusive Languages among Korean Bible Translations

Prof. Yeong Mee Lee
(Hanshin University)

The present study investigates the use of inclusive languages among the recent modern Korean Bible Translations. Here ‘inclusive language translations’ means that Bible translations of the whole or parts of the Bible that use mutual or inclusive, rather than exclusive terms, in referring to people. An inclusive language translation replaces male nouns like ‘man’ or ‘him’ with other expressions that clearly include women, thus meaning the whole humanity.

Since Korean does not have gender in grammar, unlike Hebrew that has two grammatical genders, male and female, the translation of Hebrew male nouns that represent both male and female in content into Korean is not as complicate as it is in English translations. The issue in Korean translation, is not a grammatical gender of the word in the text, but a socio-cultural gender of the reference in the context. Two examples are examined in the study for the use of Korean equivalent terms for Hebrew male noun that is used generically. The first is Hebrew word, ‘אדם,’ in Genesis 1-3. Adam in Genesis 1:27, for instance, is rendered to *saram*, a generic Korean term that includes both man and woman. The second is to look at the equivalent terms for other male nouns such as בן(son), איש(man), אנוש(man), גבר(man) to *children, saram* or *life*, in poetic lines. (Prov 29:17; 17:6; 29:3; Job 4:17; 20:24; 32:21, etc.). Overall examination proves that modern Korean translations are inclusive in the translation of generic terms. It is mainly because Korean nouns do not have gender.

Despite most modern Korean translations use inclusive languages for male nouns that are used generically, the use of some equivalent terms for Hebrew reveals hermeneutical prejudice toward women, the elders, and the physically challenged. For an example, אשת חיל in Prov 31:10, 29 is translated as “virtuous wife” (the *Revised New Korean Standard Version*, 2001), “gentle wife” (the *Common Translation of the Holy Bible*, 1999), and “capable wife” (the *New Korean Revised Version*, 1998). Here is applied double standard to man and woman. When the word, חיל, is applied to a man, it is read in the sense of capacity; to woman, the focus switches to character. Even when the capable woman is described as the one who speaks תורת-חסד (Prov 31:26), the translations render it in the sense of domestic education, rather than public or religious teaching. While the *New Korean Revised Version* translated it to the law of chesed, other two translations rendered it to “gentle teaching” (the *Common Translation of the Holy Bible*) and “kind lesson” (the *New Korean Standard Version*), which connotes domestic teachings of children.

신약 그리스어 명령문의 한국어 번역을 위한 제안

장동수*

1. 들어가는 말

그리스어 신약성서에서는 다양한 형태의 명령법이 여러 용도로 사용되고 있다. 형태의 측면에서는 우리가 흔히 생각하는 명령법(imperative)뿐만 아니라, 미래직설법,¹⁾ 부정사,²⁾ 분사,³⁾ 심지어 가정법(subjunctive)이나⁴⁾ 기원법(optative)⁵⁾ 까지도 명령법으로 사용된다. 그리고 이 명령법들은 그 기능면에서 명령 혹은 권면(마 5:44; 살전 5:16-18), 금지(마 7:1; 요 6:20), 간구 혹은 청원(마 6:9-13; 요 17:11; 마 8:31), 허락(마 26:45), 양보 혹은 조건(요 2:19; 엠 4:26)⁶⁾ 등의 다양한 용법으로 사용된다. 이러한 다양한 용법 때문에 성서 번역자들이 번역상의 어려움에 봉착하기도 한다. 그리스어 명령법에는 시간(tense)의 개념을 나타낸다기보다는 동작의 양태(Actionsart)를 나타낸다고 할 수 있는 현재 명령과 부정과거 명령이 있고, 능동태, 수동태, 중간태 등의 태가 존재하고 있다는 점도 고려해야 한다. 심지어는 어형 상에서 직설법과 명령법이 동일한 동사들이 있어서 번역하기 어려운 경우도 있다.⁷⁾ 또한 이 명령법은 이미 예를 들었던 것과 같이 주절(main

* 침례신학대학교 교수, 신약학

- 1) 미래직설법이 명령법으로 사용된 전형적인 예로 마 1:21(καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν)과 22:37(Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου), 39(Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.)가 있다.
- 2) 주로 인사에 쓰이나(χαίρειν- 행 15:23; 23:26; 약 1:1), 롬 12:15에서는 바로 앞 절인 14절의 정규 명령법 동사들과 나란히 부정사가 대등하게 명령법으로 사용되고 있다: 롬 12:14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε 15 χαίρειν μετὰ χαिरόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων,
- 3) 로마서 12장에는 정규 명령법(2, 14, 20-21절), 부정사(15절), 분사(9-13; 16-19절)들이 함께 뒤섞여서 명령으로 사용되고 있다. 분사가 명령법으로 사용된 예는 로마서와 베드로전서에서 많이 발견된다: 롬 12:9-13, 16-19; 벵전 3:7-9; 4:8-10.
- 4) 가정법이 명령법으로 사용된 전형적인 예는 막 5:23(ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῆ καὶ ζῆσῃ)이나 엠 5:33(ἥ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα)이다. 그리고 1인칭 복수 가정법은 소위 권유법으로 불리는 특이한 명령법으로 형성되었다. 예를 들면 요 19:24(μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν)이나 본고의 후반부에서 논의할 히브리서의 예들이 그러하다.
- 5) 신약에서 기원법이 명령으로 사용된 유일한 예는 막 11:14(Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φέρουσι.)인데, 이의 평행구절인 마 21:19에서는 가정법(Μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα.)으로 바뀌었다.
- 6) 요 2:19(Δύσατε τὸν ναὸν τούτου καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.)은 조건이고, 엠 4:26(ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε.)은 양보로 볼 수 있다. 에베소서의 예에서 첫 번째 명령이 양보이고, 두 번째 명령은 금지에 속한다.

clause)에서뿐만 아니라, 종속절(subordinate clause; 벧전 1:6; 3:3; 히 13:7), 연결사 생략(asyndeton),⁸⁾ 간접화법(행 21:21) 등에서도 사용되었다. 이러한 다양한 경우들 때문에 명령법 번역에 어려움이 많은 것이 현실이다. 본고에서는 한글 신약성서에서 이러한 그리스어 명령법이 번역된 예들을 유형별로 몇 가지를 선별하여 명령법 번역 상황을 살펴보고, 번역자들을 위한 건설적인 제안을 하고자 한다. 다양한 명령법들이 신약의 각 책에 사용되었으나, 편의상 본고에서는 복음서와 서신서로 크게 나누어 그 예들을 찾아보았다.

2. 복음서

복음서에는 유명한 명령문들이 많다. 예를 들면, “너희 원수를 사랑하라”(마 5:44 - ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν), “너의 하나님을 사랑하라; 너의 이웃을 사랑하라”(마 22:37, 39 - Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου.) 등이다. 두 번째 예는 정규 명령법이 사용되지 않고 미래 직설법이 명령법으로 사용된 예이다. 본고에서는 복음서에 나오는 명령법의 예들을 다루되, 주기도, 지상명령, 마태복음과 누가복음 간의 차이 등으로만 제한하여 논의하기로 한다.

2.1. 주기도

우리가 많이 암송하고 있는 주기도(Lord's Prayer)의 그리스어 신약 본문에는 명령법이 여러 번 사용되었다. 여기서는 주기도의 기원과 배경, 문법적인 구조, 신학 등에 대한 장황한 논의는 생략하고,⁹⁾ 주기도에 나오는 명령법에 대한 논의로 바로 들어가기로 한다. 마태복음(마 6:9-13)과 누가복음(눅 11:2-4)에 실려 있는 주기도의 구조는 서언과 청원(마태복음에는 일곱 개, 누가복음에는 다섯 개

7) 주로 2인칭 복수에서 나타나는 현상인데, 그 대표적인 예로 요 5:39(ἐραυνάτε); 14:1(πιστεύετε); 벧전 1:6(ἀγαλλιᾶσθε); 2:5(οἰκοδομήσθε); 롬 13:6(τελείτε); 고전 6:4(καθίζετε); 약 1:19(ἴστε) 등을 들 수 있다. 이러한 예들 중에서 벧전 1:6은 본고에서 나중에 논의할 것이다.

8) 두 개의 명령법 동사가 접속사 없이 동시에 사용되는 방식을 말한다. 즉 “와 보라”(δεῦτε ἴδετε - 마 28:6; 요 4:29; 계 19:17)와 같이 사용되는데, 앞의 것은 감탄사로 보는 견해도 있다. 단순한 형태는 빌 3:2에서 발견된다: “Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν.”

9) 이와 같은 주제에 관한 심도 있는 논의와 방대한 참고문헌을 보기 위해서는 Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 370-386 참조.

의 청원이 있다)으로 이루어졌고, 이 청원들은 소위 “당신 청원”(the *thou* petitions)과 “우리 청원”(the *we* petitions)으로 다시 나뉘는데, 두 부분 모두에서 명령법이 사용되었다. 서론에서 언급하였듯이 명령법이 청원이나 간구의 용법으로 사용된 전형적인 예이다.

마태복음의 주기도를 따르면, 전반부 세 번은 3인칭 단수 명령법(ἀγιασθήτω, ἐλθέτω, 그리고 γενηθήτω)이고 후반부 세 번은 2인칭 단수 명령법(δόξ, ἄφες, 그리고 ῥύσαι)이고, 여섯 번째는 금지를 나타내는 부정어 μή와 함께 2인칭 단수 가정법(εἰσεινεγκης)으로 되어 있다. 여기서는 번역상의 어려움이 많은 전반부 즉 “당신 청원”에 나오는 3인칭 단수 명령법만을 논의하기로 한다. 이 “당신 청원”은 처음 세 개(마태복음) 혹은 두 개(누가복음에서는 마태복음의 셋째가 빠져 있다)의 청원인데, 마태복음의 본문과 『개역개정』은 다음과 같다:

마 6:9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς·
 Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
 ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
 10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
 마 6:9 그러므로 너희는 이렇게 기도하라
 하늘에 계신 우리 아버지여
 이름이 거룩히 여김을 받으시오며
 10 나라가 임하시오며
 뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지이다

9절(ἀγιασθήτω)과 10절(γενηθήτω)에 나오는 두 명령법의 형태는 모두 부정과거 수동태 명령법이며, 10절의 ἐλθέτω는 이태(deponent) 형태이다. 주기도 중에서 이 세 명령법에 대한 번역은 결코 쉬운 작업은 아니다. 여기에는 여러 요인이 있겠으나, 먼저 다음 세 가지를 생각해 볼 수 있을 것이다. 첫째로는 수동태가 포함되었다는 점(행위의 주체가 하나님인가, 사람인가, 하는 문제와, 또한 문법적인 주어를 사용할 것인가, 행위의 주체를 주어로 사용할 것인가, 하는 문제)이고, 둘째로는 청원이자 기도문인데 명령법이 사용되었다는 점(명령으로 볼 것인가? 기도로 볼 것인가?)이며, 셋째로는 인칭대명사의 속격 σου에 대한 번역의 어려움을 들 수 있을 것이다. 이러한 복합적인 요인들 때문에 주기도의 번역에 관한 논의는 때로는 뜨겁다.¹⁰⁾ 그러나 사실상 언어의 성격상 원문의 의미를 내용과 형

10) 이런 논쟁에 대한 전형적인 예로 『표준새번역』의 주기도의 마 6:9의 번역에 관한 고영민-민영진 박사의 논쟁을 들 수 있다: 고영민, “『표준새번역』은 기독교 진리들을 현대인의 기호에 맞춰

식 모두 온전히 담아내는 번역은 거의 불가능하다. 하지만 이 청원들의 번역에서는 수동태가 어떤 모양으로든지 반영되어야 하며, 명령법은 기도문으로 번역될 수 있고, 부정과거 명령이기 때문에 어떤 결정적인 행동의 시작을 나타내는 시점을 나타내는 동작으로 해석될 수 있다.¹¹⁾ 인칭대명사 σου는 우리말로 하면 “당신의”가 된다, 하나님을 이 어휘로 표현하는 것이 어울리지 않게 느껴지지만, “당신”이라는 말은 경어나 친근한 말로 사용되는 예가 있기 때문에 한번 시도해 볼 적하다.

첫 번째 청원인 ἀγιασθήτω는 ἀγιάζω(거룩하게 하다)는 부정과거 수동태 명령법 3인칭 단수인데, 그 해석을 크게 두 가지로 압축할 수 있다. 첫째는 ἀγιασθήτω를 신적 수동태(divine passive)로 보아서 하나님을 숨겨진 주어로 여기고, 이 청원(ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου)에 종말론적인 적용을 하여 하나님께서 이 악한 세상을 끝내고 그의 거룩하심을 회복하라고 요청하는 것으로 보는 것이다.¹²⁾ 둘째는 단순한 기도로 보아 숨겨진 주어가 하나님이 아닌 인간들로 여기고 “우리 사람들로 하여금 당신의 이름을 거룩하게 하도록 해주소서”라고 번역하는 것이다.¹³⁾ 전자의 경우는 하나님을 강조하여 번역하는 것이고, 후자의 경우는 인간의 책임을 강조하여 번역하는 것이 된다. 하지만 청원의 대상이 이미 “하늘의 우리 아버지”(Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)로 명시되어 있고, 세 청원 모두의 문법적인 주어, “이름, 나라, 뜻”(τὸ ὄνομα, ἡ βασιλεία, τὸ θέλημα)에 2인칭 대명사 단수 속격(σου)이 첨부되어 있음을 감안할 때, 각 청원에 숨어 있는 행위 주체를 하늘의 아버지, 즉 하나님으로 보는 것이 타당하다.¹⁴⁾ 여기에서 ἀγιασθήτω뿐만 아니라 γεινηθήτω를 신적 수동태로 받아들인다면 “당신” 청원들의 행위 주체는 하나님임이 분명해진다. 신적 수동태를 살려 행위 주체를 암시하면서 번역할 경우에, 여기서는 문법상 주어가 “당신의 이름, 당신의 나라, 당신의 뜻”으로 되어 있기 때문에 한글로는 사역형 동사를 쓸 수도 있다.

『개역개정』의 경우 σου에 대한 번역이 생략되었으나 경어가 사용되었기 때문

의도적으로 왜곡시킬 것인가?” 「월간 목회」 201(1993. 5), 83-85; “『표준새번역』은 원문에 충실하기보다는 임의적으로 왜곡되고 수정된 현대판 주석서다,” 「월간 목회」 201 (1993. 7), 73-75; 민영진, “논증자료는 객관적이며 공정하게 인용해야 한다,” 「월간 목회」 202 (1993. 6), 88-98; “『표준새번역』은 원문을 우리 어법에 맞게 표현한다,” 「월간 목회」, 204 (1993. 8), 87-101; 또한 나채운, 『우리말 성경연구』(서울: 기독교문사, 1994), 463-472 등을 보라.

11) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), 174; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB (New York: Doubleday, 1985), 904; 장동수, 『신약성서 헬라어 문법: 어형론과 문장론』(서울: 요단출판사, 1999), 208.

12) Betz, *The Sermon on the Mount*, 124.

13) Ibid.

14) Joachim Jeremias, *The Lord's Prayer* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 14-15.

에 각 청원에 대한 행위 주체가 모호하다. 그러나 『표준새번역(개정판)』(“하늘에 계신 우리 아버지, 그 이름을 거룩하게 하여 주시며, 그 나라를 오게 하여 주시며, 그 뜻을 하늘에서 이루심 같이, 땅에서도 이루어 주십시오.”)에서는 σου의 번역이 “그”로 되었다. 그리고 문법적인 주어를 목적으로 번역하면서 경어를 사용하여 행위 주체가 하나님임을 암시하였다.¹⁵⁾

이상의 논의를 종합하여 주기도의 당신 청원에 대한 필자의 번역 제안은 다음과 같다:

하늘의 우리 아버지여,
당신의 이름이 거룩하여지게 하소서;
당신의 나라가 오게 하소서;
당신의 뜻이, 하늘에서처럼 땅에서도, 이루어지게 하소서;

이렇게 번역할 때 주기도의 당신 청원에 나타나 있는 문법적인 측면도 잘 반영되고, 하나님의 주도적인 행위가 강조될 수도 있고 사람의 책임성도 배제되어 있는 것이 아니어서, 신학적인 측면도 손상되지 않게 된다고 본다. 이와 같이 기도 혹은 호소문에 명령법이 사용된 다른 예들은 요한복음 17:11(Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου)과 마태복음 8:25(Κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα.)과 8:31(Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων.) 등이 있다.

2.2. 지상명령

마태복음 28:16-20은 소위 지상명령(great commission)으로 불리는데, 이 문단은 자연스럽게 서술문(16-18상)과 선포문(18하-20)으로 나뉜다. 이 문단의 후반부인 선포문에 명령법이 사용되었다. 그러나 정규적인 명령법은 하나이고, 세 번에 걸쳐서 분사가 사용되었다. 실제적인 위임문인 18하-20절의 구조는 아래에서 보는 바와 같이 A+B+C(중심)+B'+A'의 교차대조 구조를 형성한다.¹⁶⁾ A(18하)와 A'(20하)는 모두 실명사들이 많이 사용된 선포문이고, 후반부에는 공히 전치사구가 동원되었으며, 두 문장 모두 1인칭 대명사(μοι 혹은 ἐγώ)와 형용사 ‘모든’(πάσα 혹은 πάσας)이 사용되어 예수의 권세가 강조되었다는 공통점이 있다. B

15) 『표준새번역』의 <주기도>에 대한 논의를 위하여, 박창해, “<주기도문>의 통어 구조,” 『성서한국』, 38:1(1992. 6), 10-24; 김창락, “<주기도문>의 번역과 주석상의 문제점,” 『성서한국』, 38:1(1992. 6), 25-31 등을 보라.

16) Hans Schieber, “The Conclusion of Matthew’s Gospel,” *Theology Digest* 27 (1979), 156-157.

와 B'는 모두 뒤에 동사가 따라오는 분사로 시작되고, ‘모든’(πάντα)이라는 형용사가 같이 사용되었고, 동사가 많이 사용된 선교 명령이라는 공통점을 지니고 있다. 교차대조 구조의 중심에 서 있는 19절 하반절은 A 및 A'와의 관계에서 실명사가 많이 사용되었다는 외적인 유사성뿐만 아니라, 아버지와 아들과 성령이 어떤 모양으로든지 함께 언급되고 있다는 내적인 강한 연관성이 있다.

다음에 이 선포문에 대한 그리스어 원문과 필자의 사역을 교차대조 구조로 나열해 보았고, 이어서 대표적인 영어 번역본들과 한글 번역본들의 번역을 나열하였다:

A 18하 Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.
하늘과 땅의 모든 권세가 나에게 주어졌다.

B 19상 πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη,
그러므로 너희는 가서, 모든 족속으로 제자를 삼아라.

C 19하 βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,
아버지와 아들과 성령의 이름으로 그들에게 세(침)례를 주고,

B' 20상 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν·
내가 너희에게 분부한 모든 것을 지키도록 그들을 가르쳐라.

A' 20하 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.
보아라! 내가 세상의 완성 때까지 모든 날에 너희와 함께 있느니라.

NIV Mat 28:19-20

19 Therefore go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, 20 and teaching them to obey everything I have commanded you. And surely I am with you always, to the very end of the age.

NKJ Mat 28:19-20

19 Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, 20 teaching them to observe all things that I have commanded you; and lo, I am with you always, *even* to the end of the age. Amen.

NRS Mat 28:19-20

19 Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, 20 and teaching them to obey everything that I have commanded you. And remember, I am with you always, to the end of the age.

『개역개정』 마 28:19-20

19 그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀고 20 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라 볼지어다 내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있으리라 하시니라

『새번역』 마 28:19-20

19 그러므로 너희는 가서, 모든 민족을 제자로 삼아서, 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고, 20 내가 너희에게 명령한 모든 것을 그들에게 가르쳐 지키게 하여라. 보아라, 내가 세상 끝날까지 항상 너희와 함께 있을 것이다.

『공동개정』 마태 28:19-20

19 그러므로 너희는 가서 이 세상 모든 사람들을 내 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 그들에게 세례를 베풀고 20 내가 너희에게 명한 모든 것을 지키도록 가르쳐라. 내가 세상 끝 날까지 항상 너희와 함께 있겠다.

여기서 보는 바와 같이, 18절은 지상명령의 조건이며 19-20절은 그 내용이다. 그러나 정작 이 19-20절에서 문법적으로 순수한 명령형 동사는 $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ 뿐이고, 나머지 세 동사는 모두 분사형으로 이루어졌다: $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$, $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, 그리고 $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$. 마태복음 28:16-20에 나타나는 지상명령의 세계적인 목적은 누가복음 24:47과 사도행전 1:8과 동일한 점이 있는데, 마태복음에서는 ‘가서, 세례를 주고, 가르치라’고 하는 이 세 분사들이 나열됨으로써 아주 독특하며 인상적으로 표현되었다. 이 분사들도 명령형 동사($\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$)를 인하여 명령의 기능을 띠고 있다고 볼 수 있으나, ‘제자를 삼아라’는 직접적인 명령을 수행하는 데 수반되는 활동 혹은 수단으로 여길 수 있다. 물론 분사형들도 명령형 동사와 연계하여 사용될 때는 명령법의 힘을 얻게 되어 명령형의 기능을 할 수 있을 뿐만 아니라 신약성서에서도 여러 예들을 발견할 수 있다.¹⁷⁾ 특히 첫 번째 분사 $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (‘가서’)는 명령법 동사와 함께 사용되었기 때문에 아람어에 많이 나타나는 썸어적 병렬법(parataxis)으로 보아 베자사본(D)에서는 이 부분이 ‘이제 너희들은 가라 그리고 제자를 삼아라’(πορεύεσθε νῦν μαθητεύσατε)로 되어 있어서 실제적인 명령법으로 보았다.¹⁸⁾ 그리고 선교를 강조하는 사람들은 이 분사에

17) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 944-946. 이렇게 분사형들이 명령문으로 사용된 신약성서의 두드러진 예들은 바울에게서는 롬 12:9 이하와 16절 이하에서 볼 수 있고, 베드로에게서는 행전 3:7, 9; 5:7 등에서 볼 수 있다.

18) Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1967), 64.

초점을 맞추어서 예수께서는 “사회적 경계, 인종적 경계, 문화적 경계, 그리고 지리적 경계를 넘어서 가라고 명하셨다”고 힘주어 말하기도 한다.¹⁹⁾ 이 지상명령 앞에서 그리스도인들, 즉 교회는 복음을 필요로 하는 모든 족속에게로 가야 하는 것은 상식이다(엡 6:15; 사 52:7; 롬 10:15).

실제적인 명령형 ‘제자를 삼아라’(μαθητεύσατε)는 동사의 원래의 뜻은 “제자가 되다”(to be a disciple, 마 27:27)라는 뜻인데, 이것이 이태(deponent) 동사(마 13:52; 27:57)로 변화했고, 그 다음에 “제자를 삼다”(to make a disciple)(마 13:52; 27:57; 28:19; 행 14:21)라는 뜻으로 옮겨갔다. 단순히 가르친다는 의미만을 가지고 있는 동사는 아니다.²⁰⁾ 이 동사형은 복음서 중에서 마태복음에만 세 번 사용되었고, 명사형 제자(μαθητής)라는 단어도 공관복음 중에서는 마태복음에 가장 많이(72번) 사용되었다. 제자는 기본적으로 지식만이 아니라 스승의 삶과 인격을 배우고 참여하는 것을 말하기 때문에, 예수의 제자가 된다는 것은 그의 죽음과 부활에 참여할 뿐만 아니라 그의 왕국의 도래를 향한 행진에도 참여하는 것을 의미한다.²¹⁾ 그러므로 지상명령에서 강조되는 것은 단순히 복음 선포에만 그치는 것이 아니라 제자도의 경험 속에서 성장하도록 돕는 것인데 이 강조점을 세 번째 분사(διδάσκοντες)가 강화해 주고 있다.²²⁾

두 번째 분사(βαπτίζοντες)는 제자를 삼은 이들에게 세례 혹은 침례를 주라는 명령의 역할을 한다. 신약에서 세례와 연관된 삼위일체 형식은 이곳에만 나오고 사도행전과 바울서신(롬 6:3-4; 갈 3:27)에서는 예수/그리스도의 이름(ἐν/εἰς τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ/Χριστοῦ)으로 세례가 이루어졌으나, 이 형식은 마태복음이 기록될 당시 교회에서 통용된 것으로 보인다.²³⁾ 여기서 사용된 전치사 εἰς(‘안으로’)는 세례의 목적 혹은 결과나 효과, 즉 수세(침)자와 삼위 하나님과의 특별한 관계를 암시하고 있다.²⁴⁾ 그러므로 그리스도인의 세례는 하나님에 대한 유대인의 믿음과

19) Johannes Verkuyl, 김명혁 편역, 『선교의 성서적 기초』(서울: 성광문화사, 1983), 194.

20) Blass and Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 82.

21) Johannes Verkuyl, 김명혁 편역, 『선교의 성서적 기초』, 194-195; 마태복음의 제자도에 더 심각한 논의는 Michael J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1995); Michael H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew* (New York: Orbis Books, 1988); Richard A. Edwards, *Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader Is Informed* (Harrisburg: Trinity Press, 1997); P. Nepper-Christensen, “μαθητής, μαθητεύω,” *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Horst Balz and Gerhard Schneider eds. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); Ulrich Luz, “The Disciples in the Gospel according to Matthew,” Graham Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 98-128 등을 보라.

22) Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, WBC (Dallas: Word Books, 1995), 887.

23) Beasley-Murray, George R., *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 82-88.

부활하신 그리스도에 대한 새로운 믿음과 새 시대의 보증인 성령에 대한 경험을 한데 묶어주는 것이며,²⁵⁾ 삼위 하나님과의 인격적인 결합을 의미하는 것이라고 볼 수 있다. 또한 여기에 사용된 단어 ‘이름’(τὸ ὄνομα)은 권세/통치, 보호, 소유 등을 의미하며,²⁶⁾ 단수로 사용된 것은 ‘아버지와 아들과 성령’(τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος)이 하나임을 표현하는 연합을 암시하고 있다.

세 번째 분사(διδάσκοντες)로 표현된 ‘가르치라’는 위임은 커다란 변화이다. 지금까지 예수는 제자들에게 병을 고치거나 복음을 전하는 명령과 위임은 주었지만 가르치라는 명령이나 위임은 없었고, 이 가르치는 사역은 예수의 대표적인 사역이었으며 동시에 그에게만 한정되었었기 때문이다(마 4:23; 5:2; 7:29; 9:35; 11:1; 13:34; 21:23; 26:55). 그리고 마태복음 마지막 절에 나타나는 가르치라는 위임에서 중요하게 주목해야 할 중요한 두 가지 점이 있다. 첫째는 모든 것을 가르쳐야 한다는 것이고, 둘째는 예수의 명령이라는 것이다. 또한 이 구절의 부정사 ‘지킨다’(τηρεῖν)는 마태가 좋아하는 동사로서(19:17; 23:3) 그 문법적인 기능은 목적이나 결과가 될 수 있다. 어떤 경우이든 ‘내가 명한 모든 것’(πάντα ὅσα ἐνετειλάμην)이라는 어구는 마태복음에 진술된 그리스도의 모든 가르침을 뜻하는데, 여기서 마태는 다시금 ‘모든’(πάντα)이라는 형용사를 뒀으로써 율법 폐기론에 대하여 마지막으로 강한 일격을 가하고 있다.²⁷⁾ 세례는 제자들의 공동체 입교나 신앙의 출발을 의미한다면, 교육은 그 안에서 신앙의 유지와 발전을 위한 지속적인 활동이라고 볼 수 있다. 마지막으로 명령으로 볼 수 있는 어구인 20절 후반부에 사용된 어구 ‘보라’(καὶ ἰδοὺ)는 마태복음에서 자주 즐겨 사용된 어구(1:23에서부터 28:2, 7, 9, 20까지 60여 차례나 사용됨)로서 단순한 어투로 볼 수도 있지만, 주로 강조의 역할을 하고 있다.

이상에서 살펴본 대로, 지상명령은 “제자를 삼아라”라는 정규 명령형에 세 종류의 분사형이 앞에 하나 뒤에 둘이 첨가되어 이루어진 명령문이다. 영어 번역본들에서 발견할 수 있는 공통된 점은 언어의 특성상 영어는 그리스어의 구문을 번역하기가 쉽다는 장점을 가지고 있다는 점이다. 그러나 한글은 그렇지 못하다.

24) Maximilian Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963), 35; Nigel Turner, *Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 255.

25) Beasley-Murray, George R., *Baptism in the New Testament*, 83; W. Bieder, “βαπτίζω, βαπτίσμα, βαπτισμός, βέπτω,” Horst Balz and Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 194.

26) Lars Hartman, “Into the Name of Jesus: A Suggestion concerning the Earliest Meaning of the Phrase,” *New Testament Studies* 20 (1974), 432-440; Lars Hartman, “ὄνομα,” Horst Balz and Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 522.

27) Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 597.

이 점을 보완하기 위하여 『새번역』에서는 쉼표를 쓰고 있다. 지금까지 논의된 점들을 포함하는 번역으로서 위의 표에 제시한 필자의 번역을 대안으로 제안한다.

2.3. 마태복음과 누가복음의 차이: 두 가지 예

동일한 내용의 본문이 공관복음서 간에 차이가 있는 것을 보는 것은 아주 흥미로운 일이다. 여기서는 번역과 관련된 명령법에서의 차이 두 가지만 생각해 본다. 첫 번째는, 주기도에서도 마태복음과 누가복음이 몇 가지 차이를 보이고 있는데, 그 중 하나가 명령법에서의 시상 차이이다. 즉 주기도의 일부인 마태복음 6:11과 누가복음 11:3에서 각각 발견되는 부정과거 명령법(δός)과 현재 명령법(δίδου)이다.²⁸⁾ 이외에도 마태복음은 “오늘”(σήμερον)이라 하고 누가복음은 “날마다”(τὸ καθ’ ἡμέραν)라고 한 점도 명령법의 시상과 더불어 흥미로운 차이이다:

GNT Mat 6:11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον·

NEB Mat 6:11 Give us today our daily bread(혹은 our bread for the morrow).

『개역개정』 마 6:11 오늘 우리에게 일용할 양식을(혹은 ‘내일 양식’) 주 시옵고

『새번역』 마 6:11 오늘 우리에게 필요한 양식을(혹은 ‘일용할 양식’) 내 려 주시고

『공동개정』 마 6:11 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시고”

GNT Luk 11:3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν·

NEB Luk 11:3 Give us each day our daily bread(혹은 our bread for the morrow).

『개역개정』 눅 11:3 우리에게 날마다 일용할 양식을 주시옵고

『새번역』 눅 11:3 날마다 우리에게 필요한(혹은 ‘내일 양식’) 양식을 내려 주십시오.

『공동개정』 눅 11:3 날마다 우리에게 필요한 양식을 주시고

누가는 마태보다 그리스도인들이 필요한 것을 요청하는 사람을 도와주는 일을 지속적으로 실행할 것을 강조하고 있음을 알 수 있다. 부정과거 명령법은 종말론적인 강조점이 있지만, 현재 명령법은 지속적인 행동(“keep on giving”)을 나

28) 이와 동일한 현상은 다른 평행구절인 마 5:42와 눅 6:30에서도 발견된다.

타내주는 명령법이기 때문이다.²⁹⁾ 이러한 지속적인 행동을 보완해 주기 위하여 누가는 마태복음과는 달리 “오늘”(σήμερον)이라 하지 않고 “날마다”(τὸ καθ’ ἡμέραν)라고 했는데 이러한 점을 번역자들이 살려 번역할 수 있을 것이다. 하지만 이와 같은 그리스어 현재 명령법과 부정과거 명령법이 가지고 있는 상이점과 특징을 한글이나 영어에서 살릴 수 있는 방법이 거의 없다. 이러한 측면은 성서 번역자들이 고민하고 노력해야 할 과제이다. 이러한 시상의 문제는 비단 마태복음과 누가복음의 차이만이 아니라 요한복음 5:8과 로마서 6:13 등에서도 발견된다.

요 5:8 Ἔγειρε ἄρρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει

롬 6:13 μὴδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἀμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ

즉 요한복음 5:8의 두 번째 명령 “들어라”(ἄρρον)는 부정과거 명령으로, 이제 행동을 시작하여 단번에 들으라는 의미이고, 세 번째 명령인 “걸어가라”(περιπάτει)는 계속하여 걸어 다니라는 의미가 된다. 한 문장에서 동일한 동사의 상이한 두 가지 시상의 명령법이 사용된 로마서 6:13의 첫 번째 명령, “παριστάνετε”(παρίστημι의 현재 명령)와 두 번째 명령, “παραστήσατε”(παρίστημι의 부정과거 명령)이다. 물론 이 시상의 차이를 스타일상의 차이로 볼 수도 있지만, 여기서 우리는 중요한 신학적인 측면을 발견할 수 있다. 즉, 이제는 더 이상 습관적으로 혹은 지속적으로 우리의 지체를 죄의 병기로 드리지 말고, 종말론적으로 자신을 의의 병기로 드리기를 시작하는 결정적인 결단을 하라는 의미로 볼 수 있다.³⁰⁾ 그러나 이것도 한글로 번역할 때 차이를 두기란 그리 쉽지 않은 문제이다.

마태복음과 누가복음 사이에서 명령법의 관점에서 흥미로운 차이점은 또 하나 있다. 그것은 허락으로 사용된 명령문 중에서 번역이 어려운 예인 마태복음 10:13이다: καὶ ἐὰν μὲν ἦ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ’ αὐτήν, ἐὰν δὲ μὴ ἦ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. 이 구절에 대한 누가복음의 평행구절에서는 이 명령법 동사들이 다른 동사들의 직설법 미래형으로 바뀌었다: 누가복음 10:6-καὶ ἐὰν ἐκεῖ ἦ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μὴ γε, ἐφ’ ὑμᾶς ἀνακάμψει. 이로 미루어보면 마태복음의 명령법이

29) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB (New York: Doubleday, 1970), 904.

30) James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC (Dallas: Word Books, 1988), 337-338.

누가에게도 어렵게 느껴졌던 모양이다. 마태복음 10:13에서 『개역』과 『공동번역』은 직설법으로 번역하였으나, 『표준새번역』은 명령법을 살려 번역하였다: “그래서 그 집이 평화를 누리기에 알맞으면, 너희가 비는 평화가 그 집에 있게 하고, 알맞지 않으면 그 평화가 너희에게 되돌아오게 하여라.” 그러나 NEB 같은 소수만을 예외로 하고 영어번역본 대부분은 명령법으로 이 구절을 번역한다. 예를 들면, “If the home is deserving, let your peace rest on it; if it is not, let your peace return to you.”(NIV)이다. 그렇다면 우리 번역자들은 어떤 입장에서 이 구절을 번역해야 할까? 당연히 원문에 나타난 대로, 명령법을 살려서 번역하는 것이 바르다고 생각한다.

3. 서신서

신약성서의 서신서에도 유명한 명령문들이 많다. 예를 들어 데살로니가전서 5:16-18(16 Πάντοτε χαίρετε, 17 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, 18 ἐν παιντὶ εὐχαριστεῖτε·)이라든지, 빌립보서 3:2(Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν.) 등이 그 중에 들 것이다. 여기에서는 바울서신 중에서는 로마서와 고린도전서의 구절을 그리고 흔히 설교문으로 보는 히브리서의 몇 구절과 베드로서신의 한 구절에 대하여 살펴본다.

3.1. 로마서 5장과 12장

바울 서신은 흔히 양대 구조로 이루어졌다고 말한다. 즉, 직설법(indicative)과 명령법(imperative)의 구조이다. 전형적인 예가 로마서인데, 로마서 1-11장은 직설법 구조이고 로마서 12-16장은 명령법 구조를 띠고 있다. 하지만 예외는 있다. 로마서 5장과 6장에서도 명령법은 사용되고 있다. 우선, 로마서 5장에서는 본문 결정이 명령법 번역과 어떤 관계에 있는지를 보여주는 로마서 5:1의 예를 살펴 보게 될 것이다. 그리고 바울서신의 명령법 부분의 시작이면서 다양한 명령법으로 구성된 본문인 로마서 12장에서는 2절의 문장 구조를 이해하는 것이 명령법을 살리는 번역이 될 수 있음을 살펴볼 것이다.

3.1.1. 로마서 5:1-직설법인가 권유법인가?

번역자들이 봉착하는 어려움 중의 하나이며 또한 사명은 원문이 무엇이었을

것인가를 찾아내는 일이다. 그 좋은 예 중의 하나가 로마서 5:1이다. 여기에 나타나는 본문상의 이문의 핵심은 단모음(o)이었을 것이냐 장모음(ω)이었을 것이냐의 판단 문제이나, 그 이면에는 해석의 문제가 내재되어 있다. 사본상의 외적인 증거는 장모음(ω)을 지닌 가정법(권유법으로 “하나님 앞에서 화평을 누립시다”: εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν - \aleph^a A B^{*} C D K L 33 81 it^{dg} vg syr^{p, pal} cop^{bo} arm eth 등)이 단모음(o)을 지닌 직설법(“하나님 앞에서 화평을 가지고 있습니다”: εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν - \aleph^a B³ G^{gr} P Ψ 0220^{vid} 88 326 330 629 1241 1739 Byz Lect it^{61vid} syr^h cop^{sa} 등)보다 훨씬 우세하다. 하지만 세계성서공회연합회(United Bible Societies, 이하 UBS) 4판의 편집자들은 내적인 증거를 따른다. 즉 바울은 이곳에서 화평이 의롭게 된 자들에게 주어졌다는 사실을 진술하고 있는 것이지 권면을 하고 있는 것이 아니라는 점과, 헬레니즘 시대에는 그리스어 모음 o와 ω의 발음상의 차이가 없어서 바울이 단음으로 발음했는데 대필가 더디오(롬 16:22)가 장음으로 대필하였을 것이라는 점을 받아들인다.³¹⁾

대부분의 주석가들은 이 이문단위에서 사본상의 외적 증거보다는 로마서의 내적 증거를 더 중요시하여 직설법으로 택한 UBS 4판의 편집자들과 의견 일치를 보이고 있다. 예를 들면, 제임스 던(James Dunn)도 동일한 주장을 하면서, 여기에서 권면을 하고 싶었다면 이사야 27:5처럼 동사 ποιήσωμεν (εἰρήνην αὐτῷ)이 더 분명한 선택이었을 것이라고 주장한다.³²⁾ 존 머레이(John Murray)의 주석과 ICC 주석,³³⁾ 던(Dunn) 이후에 비교적 최근에 출판된 피츠마이어(Fitzmyer)나 더글라스 무(Douglas Moo)의 주석에도 동일한 논조가 흐르고 있다.³⁴⁾

이와는 상반되게 가정법이 원문이었을 것으로 주장하는 무시하지 못할 목소리가 있다. 스탠리 포터(Stanley Porter)는 로마서 5장의 논지를 위한 수사학에 대한 연구에서 이와는 상반된 견해를 진술하였다: 1) 교리 부분으로 여겨지는 로마서의 전반부에도 권유법들이 나오고 있다(즉, 6:1, 12, 15; 8:12); 2) 이전의 적대적인 문맥과 현재의 화해적인 문맥의 대비 관계에서 권유법이 더 잘 어울린다; 3) 로마서 3-4장에서 사용된 디아트리베 논쟁법(diatribе)에 의하여 이 시점에서 가정법으로 표현되는 권유법에 대한 적합한 환경이 형성되었고, 뒤이어 나오는 2절과 3절의 καυχώμεθα도 가정법을 사용한 권유법으로 볼 수 있다.³⁵⁾ 내적 증거

31) 브루스 M. 메츠거, 『신약그리스어본문주석』, 장동수 역, 제 2판 (서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2005), 438-439.

32) James D. G. Dunn, *Romans* 1-8, 245.

33) John Murray, *The Epistle to Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 158-159; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982), 257.

34) Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, AB (New York: Doubleday, 1970), 395; Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*. NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 295.

에서도 가정법이 원문이었을 것이라는 이와 같은 주장은 이미 위에서 언급한 대로 사본상의 외적 증거들이 가정법을 지지한다는 사실 때문에 높은 설득력을 얻고 있다.

『개역개정』에서는 로마서 5:1이 “하나님과 화평을 누리자”라고 권유법으로 번역되어 가정법(ἐχωμεν)으로 보고 있다.³⁶⁾ 『개역』에서는 여백에 기록한 각주에서 로마서 5:2의 καυχώμεθα도 가정법으로 보아 “즐거워하자”라는 권유법으로 번역하고 있다.³⁷⁾ 즉, 『개역개정』의 번역위원회는 이 이문 단위에서 UBS 4판의 편집자들과는 상반된 입장을 취하였다는 사실을 알 수 있다. 그렇지만 『새번역』,³⁸⁾ 『표준 신약전서』, 『공동개정』 등에서는 직설법이 채택되었다. 영어 번역들에는 가정법보다는 직설법이 우세하다: NKJV, NRS, NASB, NIV 등은 직설법으로, NEB, REB 등은 가정법(“... let us continue at peace with God ...”)으로 번역되었다.

이상의 논의에서 본다면, 로마서 5:1의 번역은 본문비평 과정을 통하여 원문을 구축하는 작업이 성경 번역을 위하여 선행되어야 하며, 그 해결책으로 성서해석 과정이 본문을 결정하는 데 영향을 미칠 수 있다는 것을 알 수 있다. UBS 4판의 편집자들과 이들의 결정을 지지하는 주석가들은 직설법으로 결론을 내려놓고 있지만 그 결론은 그리 견고한 것 같지 않기 때문에, 번역자들에게는 이 구절을 놓고 고민해야 하는 일이 숙제로 남아 있다. 필자는 명령법의 일종인 권유법(가정법, ἐχωμεν)으로 이 구절을 해석하는 것이 더 매력적이라고 생각한다.

3.1.2. 로마서 12장

로마서 12장은 1-11장까지의 직설법 부분 혹은 교리 부분에 이어 나오는 바울 서신의 소위 명령법 부분 혹은 권면 부분의 시작이다. 로마서 12장은 지금까지와는 달리 처음부터 다양한 명령법의 연속으로 구성되어서 이를 실감하게 한다. 로마서 12:1은 사도의 권유(παρακαλώ) 형식을 띤 명령이고, 2절은 유명한 명령법 두 개로 이루어져 있다. 3-21절 이하는 부정사(3, 15절)와 분사들(9-13절)까지 동원된 다양한 명령법이 사용되었다. 그런데 로마서 12:2는 1절과 더불어 헌신을 강조하는 설교의 본문으로 널리 사용됨에도 불구하고 명령법과 더불어 사용된 부정사 구문 때문에 한글 번역에서 충분한 이해에 도달하지 못하는 경우이다.³⁹⁾

35) Stanley E. Porter, “The Argument of Romans 5: Can a Rhetorical Question Make a Difference?” *JBL* 110:4 (1991), 662-664.

36) 난외에는 ‘화평이 있고’라고 직설법으로 번역한다.

37) 『개역개정』에서는 이 난외의 내용이 없다.

38) 그러나 난외에는 ‘누립시다’로 번역하고, 5:2에서도 난외에는 ‘자랑합시다’로 번역하였다.

이를 알아보기 위하여 로마서 12:2의 다양한 번역본을 살펴보면 다음과 같다:

GNT Rom 12:2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφούσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

NKJV Rom 12:2 And do not be conformed to this world, but be transformed by the renewing of your mind, that you may prove what is that good and acceptable and perfect will of God.

NRSV Rom 12:2 Do not be conformed to this world, but be transformed by the renewing of your minds, so that you may discern what is the will of God-- what is good and acceptable and perfect.

NIV Rom 12:2 Do not conform any longer to the pattern of this world, but be transformed by the renewing of your mind. Then you will be able to test and approve what God's will is-- his good, pleasing and perfect will.

NEB Rom 12:2 Adapt yourselves no longer to the pattern of this present world, but let your minds be remade and your whole nature thus transformed. Then you will be able to discern the will of God, and to know what is good, acceptable, and perfect.

『개역개정』 롬 12:2 너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라

『새번역』 롬 12:2 여러분은 이 시대의 풍조를 본받지 말고, 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아서, 하나님의 선하시고 기뻐하시고 완전하신 뜻이 무엇 인지를 분별하도록 하십시오.

『공동개정』 로마 12:2 여러분은 이 세상을 본받지 말고 마음을 새롭게 하여 새 사람이 되십시오. 이리하여 무엇이 하나님의 뜻인지, 무엇이 선하고 무엇이 그분 마음에 들며 무엇이 완전한 것인지를 분간하도록 하십시오.

영어 번역들은 대체적으로 명령문을 가시적으로 잘 번역하였으나, 한글 성서의 경우는 그렇지 않은 경우가 있다. 특히 『개역개정』은 쉽표도 없이 한 문장으로 번역하였기 때문에, 목적이나 결과로 번역되어야 할 부정사 구문을 “분별하

39) 우리가 이 구절을 읽을 때 하나님의 뜻을 분별하라는 명령으로 이해하기 때문에, 우리는 흔히 하나님의 뜻을 발견하기 위하여 자신이 연구를 많이 하고 기도원에라도 가서 금식하며 기도해야 하는 것으로만 이해한다. 물론 그러한 것도 필요하지만, 오히려 먼저 자신의 모든 것을 하나님께 맡기고(1절) 2절의 명령대로 이 세상의 유행을 따라가지 아니하고 마음이 새롭게 되어 변화를 받는 은혜를 입으면, 그 결과로 하나님의 뜻은 분별되게 되어 있다는 의미이다. 혹은 부정사 구문을 목적으로 본다고 하더라도, 진정으로 하나님의 뜻을 분별하기 원한다면 앞에서 언급한 명령들에 순종해야 한다는 뜻이다.

도록 하라”로 번역하여 이 부분이 정규 명령으로 보인다. 『새번역』은 쉼표를 사용하여 명령법을 구분하였으나, 마지막에 “분별하도록 하십시오”라고 번역하였기 때문에 이 마지막 부분이 명령처럼 보인다. 『공동개정』은 두 명령문을 부정사 구문과 구분하여 독립적으로 번역하였기 때문에, 명령법 부분이 살아났다. 다음과 같이 로마서 12:2의 원문의 문장 흐름도를 그려보면 더 이해하기 쉽다. 행간에 필자의 번역을 실었다:

καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,
 그리고 너희는 이 세대를 본받지 말라,
 ἀλλὰ μεταμορφουῖσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς
 오히려 너희는 마음을 새롭게 함으로 변화를 받으라.
 εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,
 τὸ ἀγαθὸν
 καὶ εὐάρεστον
 καὶ τέλειον.

그러면 너희가 하나님의 선하고 기뻐할 만하고 온전한 뜻이 무엇인지 분별하게 될 것이다.

로마서 12:2의 첫 번째 명령문(μὴ συσχηματίζεσθε)은 소극적인 명령 혹은 금지이고 두 번째 명령문(μεταμορφουῖσθε)은 적극적인 명령 혹은 권면이다. 코이네 그리스어에서 이 두 단어는 거의 비슷한 말로 여겨졌으나, 보통 첫 번째 것은 외형적인 변화를 두 번째 것은 내적인 변화를 의미하는 데 쓰였다. 두 명령형 모두 수동태이어서 성격과 행위를 빚어내는 힘이 있는 이 세대 혹은 하나님의 능력을 전제로 하고, 또한 모두 현재형이어서 각 개인이 이러한 능력 구조를 저항하거나 받아들이는 책임이 있음도 암시한다.⁴⁰⁾ 영어 번역본들은 거의 한 가지로 “conform”과 “transform”을 사용하여 원어의 상이함을 반영하고 있고, 수동형으로 번역하는 것은 어렵지 않다. 이와 같이 한글 성서들도 “본받다”와 “변화를 받다”로 구분하고 있으나, 수동형 표현은 언어의 특성상 용이하지 않음을 볼 수 있다.

이미 언급한 대로, 로마서 12:2의 번역에서 또 하나 중요한 고려사항은 부정사 구문이다. 혼돈을 막기 위하여 부정사 구문과 명령법을 끊어서 번역함으로써 명령법도 살리고 부정사 구문도 살릴 수 있다. 위에 열거한 영어 번역들은 대부분 이 부정사 구문을 결과로 번역하고 있다. 던(Dunn)도 그러하고,⁴¹⁾ 피츠마이어

40) James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC (Dallas: Word Books, 1988), 712-3.

41) *Ibid.*, 707.

(Fitzmyer)도 마찬가지이다.⁴²⁾ 하지만 『개역개정』의 번역은 모호하거나 오해하기 십상이다. 『새번역』은 쉼표를 둠으로써, 그리고 『공동개정』은 명령법 문장과 부정사 구문을 독립된 문장으로 번역함으로써 이를 해결하려 하였다. 로마서 12:2는 명령법도 살리고 부정사 구문도 살려서 번역할 필요가 있다. 위에서 제안한 필자의 번역이 이 두 가지를 해결해 줄 수 있는 한 가지 대안이 될 수 있기를 바란다.

3.2. 고린도전서 7:21의 번역

고린도전서 7:21(δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.)은 두 개의 명령법 동사를 포함하고 있고 특별히 두 번째 명령법은 번역하기 어려운 구절로 유명하다. 두 번째 명령법(χρῆσαι)은 동사 χρᾶμαι(“이용하다, 최대한 활용하다”)의 2인칭 부정과거 중간태 명령법이다. 문제의 핵심은 이 명령법이 명령인가 아닌가가 아니라 이 명령의 내용이 문법적으로나 문맥 속에서 의미하는 바가 무엇인가이다. 주요한 영어와 한글 번역본들은 다음과 같이 두 가지로 나뉜다:

GNT 1Co 7:21 δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.

NIV 1Co 7:21 Were you a slave when you were called? Don't let it trouble you-- although if you can gain your freedom, do so.

NKJ 1Co 7:21 Were you called while a slave? Do not be concerned about it; but if you can be made free, rather use it.

NRSV 1Co 7:21 Were you a slave when called? Do not be concerned about it. Even if you can gain your freedom, make use of your present condition now more than ever.

『개역개정』 고전 7:21 네가 종으로 있을 때에 부르심을 받았느냐 엎러하지 말라 그러나 네가 자유롭게 될 수 있거든 그것을 이용하라(또는 “자유 할 수 있어도 그대로 지내라”)

『표준새번역(개)』 고전 7:21 노예일 때에 부르심을 받았습니까? 그런 것에 마음 쓰지 마십시오. 그러나 자유로운 몸이 될 수 있는 기회가 있으면, 어떻게 해서든지 그것을 이용하십시오.

『공동개정』 고전 7:21 부르심을 받았을 때에 노예였다 하더라도 조금도 마음 쓸 것 없습니다. 그러나 자유로운 몸이 될 기회가 생기면 그 기회를 이

42) Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, 637, 641.

용하십시오.

NEB는 각주에 “but even if a chance of liberty should come, choose rather to make good use of your servitude.”를 두고 있어서 『개역한글판』의 스타일과 비슷한 입장에서 있다.

이렇게 번역본들이 두 가지로 나뉘는 핵심적인 이유는 문법과 문맥 이해에 기인한다.⁴³⁾ 첫 번째는 $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$ 의 목적어를 “종의 상태”로 보는 번역인데, “자유할 수 있어도 그대로 지내라”(“choose rather to make good use of your servitude”)로 번역한다. 이 견해를 지지하는 이들은 다음과 같은 이유를 내세운다: 1) $\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota$ 라는 어구는 종종 “비록 -할지라도”(even though)라고 해석된다(고후 7:8; 12:11); 2) $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ 이라는 어휘는 “오히려”보다는 종종 반어적으로 “대신에”라는 의미로 사용된다; 3) 접속사 $\gamma\acute{\alpha}\rho$ 가 이끄는 다음 구절은 종으로 머물러 있으라는 이유를 말한다;⁴⁴⁾ 4) 전체 문맥의 주안점이 현재 상태 그대로 머물러 있으라는 내용이다.

두 번째는 $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$ 의 목적어를 “자유”로 보는 번역인데, “자유롭게 될 수 있거든 그것을 이용하라”(“although if you can gain your freedom, do so.”)로 번역한다. 이 견해를 지지하는 이들은 다음과 같은 이유를 내세운다: 1) 합성어구인 $\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota$ 의 정상적인 의미는 “비록 -일지라도”(even though)가 아니라 “진정 -하다면”(if indeed)이다(고전 4:7; 7:11, 28); 2) 생략법이 사용된 문장에서는 해당 문장에서 단어를 공급해 줘야지 다른 문장에서 그러하지 않기 때문에, 생략된 단어는 “종”(δοῦλος)이 아니라 “자유”(ἐλεύθερος)이다; 3) $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ 이라는 어휘는 강조의 뜻이 있어서 “어떻게 해서든지”라고 해석되는 것이 보통이다; 4) $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$ 는 부정과거 명령법으로 단회적인 행동을 암시하기 때문에 “종의 상태로 계속 머물러 있으라”는 의미로는 해석될 수 없고 또 이 동사는 소극적인 뜻보다는 적극적인 뜻으로 사용된다; 5) 반의 접속사($\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime$)로 시작되는 구절에서 앞에 나온 내용(“종”)을 지지할 수는 없다.

하지만 이러한 사전적-문법적 고려보다 더 중요한 요소들이 존재한다. 첫째로, 역사적으로 해방된 노예가 그것을 거절한 예가 역사적으로 없다는 사실이다.⁴⁵⁾ 둘째로, 구조적으로 17-24절의 논의에서 21절 하반절은 예외에 속하는 내용이다. 그래서 18-19절의 유형에 기초한다면, 22-23절의 신학적인 진술은 21절

43) Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 315-8; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 553-559.

44) C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, HNTC (New York: Harper & Row, 1968), 171.

45) Hans. Conzelmann, *1 Corinthians*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1975), 127.

의 내용일 수도 있는, 노예로 머물러 있으라는 이유를 말해주는 것이 아니라 문단 전체의 명령(“너희는 각각 부르심을 받은 그대로 지내라”)에 대한 이유를 말해주고 있다.

이상의 논의를 염두에 두고 본다면, 한글 번역들은 『개역』의 난외주를 제외하고는 대체적으로 지금까지 논의된 내용을 잘 파악하여 번역하였다고 볼 수 있다. 이번 경우에서 번역자들이 배우는 교훈은 문법-사전적 지식에 해박해야 할 뿐만 아니라 문맥을 잘 파악하고, 더 나아가서는 역사적인 사실에도 밝아야 한다는 사실이다.

3.3. 히브리서의 권유법(hortatory)

히브리서는 서신서라기보다는 설교문이다. 히브리서는 설교문으로서의 여러 가지 특징을 지니고 있는데,⁴⁶⁾ 그 중의 하나가 1인칭 복수 명령문이라고 볼 수 있는 권유법(hortatory)이다. 히브리서에는 열 군데 가까이에서 이 권유법이 사용되고 있다(히 4:1, 11, 14, 16; 6:1; 10:22-24; 12:1, 28; 13:13, 15). 히브리서는 이렇게 권유법뿐만 아니라 명령법도 여러 번 사용되었다(히 3:12-13; 10:32, 35; 12:3, 7, 12, 14, 25; 13: 1-3, 7, 9, 16-18, 24). 그러므로 히브리서의 권유법과 명령법은 되도록이면 설교문의 특징을 살려 번역해야 한다.

대부분의 영어 번역판들은 이 권유법들을 거의 한결같이 “let us-”로 번역하고

46) 히브리서 저자도 자신의 글을 ‘권면의 말씀’(ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως)이라고 하는데(히 13:22), 이 어휘를 행 13:15의 예(‘권면의 말씀’; λόγος παρακλήσεως)와 비교해보면 설교에 가까운 의미이다. 히브리서에는 글이 아니라 연설 혹은 설교임을 암시하는 수사학적 요소들이 아주 풍부하게 나타난다. 예를 들면, 두운법(1:1), 수구반복(anaphora, 11장에서 열여덟 번이나 나오는 πίστει), 대조법(7:18-21; 10:11-12), 모운(10:26-27), 연결사 생략(11:33-34, 37), 교차대조법(2:8-9; 7:23-24; 10:38-39), 디아트리베 논쟁법(diatribе, 3:16-18), 생략법(12:25), 중언법(5:2), 전치법(2:9), 곡언법(4:15), 리듬(1:1, 6; 2:1, 8) 등이 있다. 또한 히브리서 저자는 풍부한 어휘력(히브리서에 사용된 1,083개의 어휘 중에서 신약성서의 ‘하팍스 레고메나’[ἄπαξ λεγόμενα]는 169단어에 이르며, 그 중에는 히브리서 저자에 의하여 조어된 어휘들도 많다), 권유법(4:1, 11, 14, 16; 6:1; 10:22-24; 12:1, 28; 13:13, 15)과 명령법(3:12-13; 10:32, 35; 12:3, 7, 12, 14, 25; 13: 1-3, 7, 9, 16-18, 24)을 적절히 안배하는 권면 능력, 다양한 직유법의 동원기술 등을 보여주고 있다. 또한 1인칭 복수 대명사 “우리”의 사용(2:5; 5:11; 6:9; 8:1; 9:5; 11:32), 칠십인 역의 사용과 석의 방법, 그리고 선포/교리해석-권면/경고가 끊임없이 반복되는 구조, 구체적인 상황에 적용하는 교훈으로 마치는 것(13장) 등은 히브리서가 설교였음을 시사하는 요소들이다. 히브리서가 설교문의 특징을 지니고 있음을 역설하는 좀 더 자세한 논의는 다음을 보라: William Lane, *Hebrews 1-8*, WBC (Dallas: Word Books, 1991), lxi-xcviii; Harold W. Attridge, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 13-21; Craig R. Koester, *Hebrews*, AB (New York: Doubleday, 2001), 80-96; J. R. Walters, “The Rhetorical Arrangement of Hebrews,” *The Asbury Theological Journal* 51 (1996), 59-70; R. T. France, “The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor,” *Tyndale Bulletin* 47:2 (1996), 245-276.

있다. 한글 번역판들도 “-합시다” 혹은 “-하자” 혹은 “-지어다” 혹은 “-야겠습니까” 등으로 번역하여 이 권유법을 살리고 있다. 그러나 히브리서 4:1(Φοβηθῶμεν)에서 “그러므로 우리는 두려워할지니 …”(『개역개정』, “여러분 … 두려운 마음으로 조심하십시오.”(『새번역』) 등의 번역은 어느 정도 이를 반영하고 있으나, 『공동개정』은 이 권유법을 살리지 못하고 직설법으로 번역하고 있다: “여러분 가운데 그 기회를 놓쳐버렸다고 생각하는 사람이 있어서 안 되겠습니다.” 히브리서 4:11(Σπουδάσωμεν)에서도 『공동개정』은 “-힘써야겠습니다”로 번역함으로써 권유법을 적절히 살리지 못하고 있다. 그러나 유명한 구절인 히브리서 4:14(κρατῶμεν), 16(προσερχώμεθα)에서 『개역개정』은 “굳게 잡을지어다 … 나아갈 것이니라”로, 『공동개정』은 『새번역』과 함께 “굳게 지킵시다 … 나아잡시다”로 번역함으로써 모두 권유법을 잘 살린 번역을 제공하고 있다.

히브리서에서 또 다른 유명 구절인 히브리서 10:22-25에는 22, 23, 24절에서 각 한 개씩의 권유법 동사가 사용되었고, 25절에는 분사들이 사용되었다:

GNT Heb 10:22-25

22 προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως βεβηρωμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ·

23 κατέχομεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινηῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος,

24 καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων,

25 μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσοῦτῶ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.

『개역개정』 히 10:22-25

22 우리가 마음에 뿌림을 받아 악한 양심으로부터 벗어나고 몸은 맑은 물로 씻음을 받았으니 참 마음과 온전한 믿음으로 하나님께 나아가자 23 또 약속하신 이는 미쁘시니 우리가 믿는 도리의 소망을 움직이지 말며 굳게 잡고 24 서로 돌아보아 사랑과 선행을 격려하며 25 모이기를 폐하는 어떤 사람들의 습관과 같이 하지 말고 오직 권하여 그 날이 가까움을 볼수록 더욱 그리하자

『새번역』 히 10:22-25

22 그러니 우리는 확고한 믿음을 가지고, 참된 마음으로 하나님께 나아잡시다. 우리는 마음에다 예수의 피를 뿌려서 죄책감에서 벗어나고, 맑은 물로 몸을 깨끗이 씻었습니다. 23 또 우리에게 약속하신 분은 신실하시니, 우리는 흔들리지 말고, 우리가 고백하는 그 소망을 굳게 지킵시다. 24 그리고 서로 마음을 써서 사랑과 선한 일을 하도록 격려합시다. 25 어떤 사람들의 습관처럼

럼, 우리는 모이기를 그만하지 말고, 서로 격려하여 그 날이 가까워 오는 것을 볼수록, 더욱 힘써 모입니다.

『공동개정』 히브 10:22-25

22 우리의 마음에는 그리스도의 피가 뿌려져서 나쁜 마음씨가 없어지고 우리의 몸은 맑은 물로 씻겨 깨끗해졌으니 이제는 확고한 믿음과 진실한 마음가짐으로 하느님께로 가까이 나아갑시다. 23 또 우리에게 약속을 주신 분은 진실한 분이시니 우리가 고백하는 그 희망을 굳게 간직하고 24 서로 격려해서 사랑과 좋은 일을 하도록 마음을 씩시다. 25 그리고 어떤 사람들처럼 같이 모이는 일을 폐지하지 말고 서로 격려해서 자주 모입니다. 더구나 그 날이 가까이 오는 것을 아는 이상 더욱 열심히 모이도록 합시다.

이 구절들을 번역함에 있어서 『개역개정』은 “나아가자(22절) … 굳게 잡고(23절) … 그리하자(25절)”라고 번역함으로써 24절의 권유법 “서로 돌아봅시다(κατανοώμεν ἀλλήλους)”를 놓치고 있다. 그러나 여기서는 『공동개정』이 “나아갑시다(22절) … 굳게 간직하고(23절) … 마음을 씩시다(25절)”라고 번역함으로써 25절에 따라 오는 분사들도 명령법으로 번역하고는 있지만, 이 구절들에서 권유법을 가장 잘 살린 번역은 “나아갑시다(22절) … 굳게 지킵시다(23절) … 격려합시다(24절) … 모입니다(25절).”로 번역한 『새번역』이다.

히브리서 10:22-25와 흡사한 구조가 히브리서 12:1-2에 나타나는데, 1절에서 분사(ἀποθέμενοι)와 권유법이 사용되고(τρέχωμεν) 2절에서는 분사가 사용되었으나(ἀφορώμετες), 한글 번역본들은 2절의 분사까지도 권유법으로 번역하고 있다: “경주하며 … 바라보자”(『개역개정』); “달려갑시다 … 바라봅시다”(『새번역』); “달려갑시다 … 바라봅시다”(『공동개정』). 그러나 대부분의 영어 번역본들은 1절의 분사와 권유법을 “let us-”로 번역하지만, 2절의 분사는 그냥 분사로 번역하고 있다. 그러나 NIV만은 2절의 분사도 “let us-” 번역함으로써 1절과 2절의 분사 두 개를 모두 권유법으로 번역한다.

히브리서에는 이외에도 마지막 장 히브리서 13:13(ἔξερχώμεθα), 15(ἀναφέρωμεν)에서도 권유법이 사용되고 있다. 13절에서 『개역개정』은 “-나아가자”로 권유법 동사를 직접적으로 잘 번역했으나, 『새번역』과 『공동개정』은 각각 “나가 … 나아가서 … 짊어집시다”와 “나아가서 … 함께 겪읍시다”로 번역함으로써 권유법 동사를 직접적으로 살리지는 못하였다. 그러나 15절에서는 세 번역 모두 권유법을 적절히 번역하였다: “-드리자”(『개역개정』); “-드립니다”(『새번역』, 『공동개정』). 결론적으로 말한다면, 히브리서는 설교문이기 때문에 여기에 사용된 권유법은 직설법이 아니라 명령법으로 번역하는 것이 자연스럽다.

3.4. 베드로전서 1:6의 번역

베드로전서 1:6(ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστὶν] λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς,)에는 직설법인가 명령법인가를 판단해야 하는 동사가 번역자들을 기다린다. 이 구절에 나오는 동사 ἀγαλλιᾶσθε는 2인칭 복수 현재 중간태 직설법이기도 하고 명령법이기도 하다.⁴⁷⁾ 영어 번역본 대부분은 이 동사를 직설법으로 번역하지만, 다음에서 보듯이 『새번역』과 『공동개정』은 『개역개정』과는 달리 명령법으로 번역하였다.

GNT 2Pe 1:6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστὶν] λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς,

『개역개정』 벰전 1:6 그러므로 너희가 이제 여러 가지 시험으로 말미암아 잠깐 근심하게 되지 않을 수 없으나 오히려 크게 기뻐하는도다

『새번역』 벰전 1:6 그러므로 여러분이 지금 잠시동안 여러 가지 시련 속에서 어쩔 수 없이 슬픔을 당하게 되었다 하더라도 기뻐하십시오.

『공동개정』 1베드 1:6 그러므로 기뻐하십시오. 여러분이 지금 얼마 동안은 갖가지 시련을 겪으면서 슬퍼할 수밖에 없겠지만

이 동사는 세 가지로 해석할 수 있는 가능성이 있다. 즉 현재 명령법, 단순한 현재 직설법, 미래적 현재 직설법 등이다. 이 중에서 제일 가능성이 높은 것은 미래적 현재 직설법으로 번역하는 것이나, 명령법으로 번역할 수 있는 가능성을 배제할 수는 없다.⁴⁸⁾ 그렇다면 우리 번역자들은 어느 쪽을 선택해야 하는가? 번역자들은 종종, 문맥을 살피고 기지를 발휘하여, 교육받은 판단으로 결정을 내려야 할 때도 있다. 베드로전서 1:6의 경우가 그런 예가 아닌가 생각된다.

4. 나오는 말

우리는 이상에서 복음서와 서신서에서 몇 곳을 택하여 그리스어 신약의 명령법 번역에 대한 대안을 제시해보았다. 여기서 몇 가지 결론을 내리면서 번역자들을 위한 제안을 하고자 한다. 첫째, 로마서 5:1의 번역에서 보듯이 본문의 문제를

47) 살전 5:14-22에 열네 번이나 계속하여 나오는 명령법도 동일하게 2인칭 복수 직설법과 동일한 형태이다.

48) J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, WBC (Waco: Word Books, 1988), 27-8. 여기서 우리는 마 5:12(χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε)를 연상할 수 있고, 베드로도 벰전 4:13-14에서 이와 비슷한 어법을 쓰기도 있다.

심도 있게 먼저 고려해서 번역해야 한다. 여기에는 본문비평만 의지하지 말고 또 다른 해석학적인 측면도 함께 고려해야 한다. 둘째, 고린도전서 7:21에서 살펴본 듯이, 성서 번역자들에게 사전적-문법적 지식뿐만 아니라, 역사적 신학적 지식이 함양될수록 더 합당한 번역을 할 수 있음도 알 수 있었다. 셋째, 위에서 예로 든 마태복음과 누가복음의 차이와, 요한복음 5:6과 로마서 6:13과, 로마서 12:2에서 보았듯이 시상의 문제를, 대상언어로 어떻게 번역하여 살려낼지를 번역자들은 고민해야 한다. 또한 주기도에서의 수동태 명령법에 대한 한글 번역도 지속적인 연구가 필요한 부분이다. 넷째, 지상명령이나 로마서 12:2에서처럼, 명령형을 부정사 구문과 분리하여 독립적으로 번역한다면, 오해도 줄이고 명령법과 부정사 구문 둘 다를 잘 살릴 수 있는 방안이 될 것이다. 다섯째, 히브리서의 권유법의 예나 베드로전서 명령법 본문은 해당 성서의 책 전체의 성격 및 인접한 문맥과 조화를 이루도록 번역해야 한다.

<주요어> (Keyword)

명령법, 지상명령, 명령법 시상, 명령법의 태, 분사 명령법
 imperative, the great commission, Actionsart of imperative, voice of imperative,
 participle used as imperative

<참고문헌>

- Aland, Barbara, et al., *The Greek New Testament*, 4th ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1993.
- Aland, Barbara, et al., *Novum Testamentum Graece*, 27th ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- 장동수, 『신약성서 헬라어 문법: 어형론과 문장론』, 서울: 요단, 1999.
- 브루스 M. 메츠거, 『신약그리스어본문주석』 제 2 판, 장동수 역, 서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2005.
- Attridge, Harold W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*, HNTC, New York: Harper & Row, 1968.
- Black, Matthew, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd. ed., Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Beasley-Murray, George R., *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Betz, Hans Dieter, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Blass, F. and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Conzelmann, Hans., *1 Corinthians*. Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1975.
- Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1982(2).
- Crosby, Michael H., *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*, New York: Orbis Books, 1988.
- Dunn, James D. G., *Romans 1-8*, WBC, Dallas: Word Books, 1988.
- Dunn, James D. G., *Romans 9-16*, WBC, Dallas: Word Books, 1988.
- Edwards, Richard A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader Is Informed*, Harrisburg: Trinity Press, 1997.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB, New York:

- Doubleday, 1970.
- Fitzmyer, Joseph A., *Romans*, AB, New York: Doubleday, 1992.
- France, R. T., "The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor," *Tyndale Bulletin* 47:2 (1996), 245-276.
- Gundry, Robert H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hagner, Donald A., *Matthew 1-13*, WBC, Dallas: Word Books, 1993.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, WBC, Dallas: Word Books, 1995.
- Hartman, Lars, "Into the Name of Jesus: A Suggestion concerning the Earliest Meaning of the Phrase," *New Testament Studies* 20 (1974), 432-440.
- Hartman, Lars, "ὄνομα," *Exegetical Dictionary of the New Testament* 2, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Jeremias, Joachim, *The Lord's Prayer*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Koester, Craig R., *Hebrews*, AB, New York: Doubleday, 2001.
- Lane, William, *Hebrews 1-8*, WBC, Dallas: Word Books, 1991.
- Lane, William, *Hebrews 9-13*, WBC, Dallas: Word Books, 1991.
- Luz, Ulrich, "The Disciples in the Gospel according to Matthew," Stanton, Graham, eds., *The Interpretation of Matthew*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 98-128.
- Michaels, J. Ramsey, *1 Peter*, WBC, Waco: Word Books, 1988.
- Moo, Douglas, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Murray, John, *The Epistle to Romans*, NICNT Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965(2).
- Nepper-Christensen, P., "μαθητής, μαθητεύω," Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Nigel Turner, *Syntax*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.
- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Porter, Stanley E., "The Argument of Romans 5: Can a Rhetorical Question Make a Difference?" *JBL* 110:4 (1991), 655-677.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Schieber, Hans, "The Conclusion of Matthew's Gospel," *Theology Digest* 27

(1979), 155-158.

Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Verkuyl, Johannes, 김명혁 편역, 『선교의 성서적 기초』, 서울: 성광문화사, 1983, 169-208.

Walters, J. R., "The Rhetorical Arrangement of Hebrews." *The Asbury Theological Journal* 51 (1996), 59-70.

Wilkins, Michael J., *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker Books, 1995.

Zerwick, Maximilian, *Biblical Greek*, Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963.

<Abstract>

Suggestions for Korean Translation of Greek Imperatives

Prof. Dong-Soo Chang

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

The purpose of this paper is to investigate some selected passages containing imperatives from Greek New Testament and to suggest alternative Korean translations for a more proper translation. The paper starts with an overview on the imperatives of the Greek New Testament. In the New Testament, the imperative as well as many kinds of alternatives such as future indicative, subjunctive, infinitive, participle, and optative were used. All these kinds of imperatives have various functions in the NT such as command, prohibition, prayer, appeal, permission, concession, and condition.

The Lord's Prayer, the great commission, Romans 5:1 and 12:2, 1Corinthians 7:21, 1Peter 1:6, and the hortatory sentences of the Hebrews were studied in detail. This paper consulted on each passage with several English translations as well as three main Korean translations of the Bible. It also focused on some differences in parallel passages of Matthew and Luke, the textual study on Romans 5:1, and on the infinitive structure contained in Matthew 28:19-20 and Romans 12:2.

This paper has some useful conclusions and suggestions for the future translators for Korean version on these imperative passages. Some useful suggestions are as follows: the implied subject of imperatives in the Lord's Prayer should be God; it would be better to translate Matthew 28:19-20 and Romans 12:2 into two sentences; Romans 5:1 and several passages from the Hebrews should be translated into hortation; it will be better to translate 1Peter 1:6 in the imperative instead of the indicative; the object of the last imperative in 1Corinthian 7:21 may not be slavery but freedom.

한국어 성경의 대명사 고찰

전무용*

1. 머리말

초기 성경 본문의 표현 형식이 최종적으로 결정된 것은 1911년의 『성경전서』로 보아야 할 것이다. 여기에는 초기 성서 번역자들의 한국어에 대한 인식이 담겨 있다. 특히 국내 최초로 한국어 문법서를 집필하여 선교사들의 한국어 공부의 출발점이 되었던 로스 목사의 한국어 문법서¹⁾와 언더우드 목사의 한국어 문법서²⁾가 중요한 영향을 미치고 있다고 할 수 있다. 언더우드 목사의 문법 기술이 형태론을 중심으로 하고 있다는 점에서 전체적인 한국어 이해의 기본 틀을 보여주고 있기 때문이다.³⁾

한국어의 인칭 대명사는 여러 가지 독특한 특성이 있고, 사용상의 제약도 있다. 그렇기 때문에 다른 언어의 대명사를 한국어 대명사로 그대로 받아서 번역하기 어려운 측면이 매우 많다. 본고에서는 최초의 한국어 문법서라고 할 수 있는 로스 목사의 문법서에 나타난 간단한 대명사 정리와 언더우드 목사의 문법서에 나타난 대명사 기술을 살피고, 『구역』(1911) 성경과 『개역한글판』(1961) 성경을 중심으로 대명사의 표현 문제를 살피되, 필요한 경우에 『성경전서 새번역』(2001)을 비교하여 검토한다. 『성경 개역』(1938)이 있지만, 이 본문은 1961년의 『개역한글판』 성경과 맞춤법만 다를 뿐 번역이 같으므로 따로 구분하여 살피지 않았다.⁴⁾

* 대한성서공회 번역실 부장

- 1) Rev. John Ross, *KOREAN SPEECH With Grammar And Vocabulary* (Shanghai & Hongkong: Kelly & Walsh; Yokohama: Kelly Co.; Mookden: 1882).
- 2) Horace Grant Underwood, *An Introduction to the Korean Spoken Language* (Yokohama: Yokohama Seishi Bunsha, 1890), 『韓英文法』, 歷代韓國文法大系 제2부 제3책 (서울: 탑출판사, 1977).
- 3) 물론 1894년과 1903년에 출간된 게일(Gale) 목사의 문법서 “*Korean Gramatical Form* (辭課指南스과지남)”도 빼놓을 수 없다. 게일 목사의 문법서는 연결어미와 종결어미를 중심으로 하는 서술어 중심의 문법서여서, 『구역』으로부터 『개역』으로 이어지는 성경의 화려한 연결어미들을 살피는 데에 도움을 줄 수 있을 것이다. J. S. Gale, *Korean Grammatical Forms* 辭課指南, 歷代韓國文法大系 제2부 제4책 (서울: 塔出版社, 1977).
- 4) 김태룡, “한글판 성경의 원고 작성과 출판 실무 회고,” 『그리스도교와 겨레문화』 (서울: 기독교문사, 1987), 437-476 참조. 성경 전체에 걸쳐서 아주 미세하게 본문에 대한 번역의 조정이 전혀 없는 것은 아니지만, 이러한 곳은 아주 예외적으로 한두 곳 보일 뿐이고, 전체적으로는 적용된 맞춤법만 다를 뿐 번역이 같다.

이러한 과정을 거치면 한국어 번역 성경의 대명사 사용에 어떠한 특성이 있는지, 그리고 성경을 번역할 때에 한국어에 맞는 대명사의 사용은 어떠해야 하는지를 생각할 수 있을 것이다.

2. 로스와 언더우드의 한국어 문법서에 나타난 대명사 이해

2.1. 로스의 한국어 대명사 이해

1882년에 출간된 최초의 한국어 문법책인 로스 목사의 “문법과 어휘가 있는 한국어 회화” 책인 “*KOREAN SPEECH With Grammar And Vocabulary*”에 보면 다음과 같이 대명사를 규정하고 있다.

PRONOUNS(대명사) are, 너 ne I, 우리 oori we; 네 né 너지 nimdse thou, 너의 néui you; **그 gu, 데 dé** he, she, it; 데덜이 dedüri they.

INTERROG(의문의) P. 누 nooi who:

REL(관계의). P. 자 jia who; ... 거시 güşhi that which.

IMPERS(비인칭의). P. 무삼, moosam, 무어슬 mooösul what.

DEMONST(지시의). P. 이 i this; **데 dé 그 gu that.**⁵⁾

이것은 문법부 총 20쪽 분량 중에서, 대명사에 대한 서술 전부이다. “너지”와 같은 말은 평안도 방언을 소리 나는 대로 적은 말이며, 현재의 표준 표기로는 “임자”이다. “그, 데”를 “he, she, it”로 설명하고 있다. 한국어는 관계대명사가 없다. 그 역할과 유사한 기능이 있는 의존명사 “자, 거시”를 관계대명사로 설명하고 있다. 이것은 영어 문법을 기준으로 한국어를 설명한 예로서, 한국어 문법을 생각할 때에 빠지지 말아야 할 오류 가운데 하나라고 할 수 있을 것이다. 3인칭 대명사로 설명한 “그, 데”를 지시의 대명사 “that”로도 다시 설명하고 있다. 이러한 중복 설명도 영어 문법을 중심으로 한국어를 이해하기 때문에 생긴 일로 보인다. 영어의 3인칭 대명사에 상응하는 한국어 표현을 찾고, 영어의 “that”에 상응하는 한국어를 찾은 결과가 이렇게 드러난 것이라고 할 수 있을 것이다.

2.2. 언더우드의 한국어 대명사 이해

5) John Ross, *KOREAN SPEECH With Grammar And Vocabulary*, 10. 괄호 안의 한국어 설명과 굵은 글씨는 필자.

1890년에 집필된 언더우드 목사의 “한국어 회화 입문,” *An Introduction to the Korean Spoken Language*는 1부 “문법부”(Grammatical Notes)와 2부 “영어를 한국어로”(English into Korean)로 나누어 기술되어 있다. 1부는 형태론을 중심으로 한국어 문법을 분석적으로 기술하고 있고, 2부는 품사별로 영어 표현이 한국어로 어떻게 번역되는지를 영어와 한국어를 한 문장씩 대조하여 보여 주고 있다. 여기서서는 구체적으로 대명사를 설명하고 있다. 총 425쪽 분량의 문법책에서 대명사 부분만 14쪽⁶⁾에 이르고 있고, 대명사 부분의 한영 대조 번역 예를 기술한 부분이 9쪽 분량⁷⁾이다.

1인칭 대명사로는 ‘나, 내, 내가, 저, 제, 소인’을 들어 설명하였고, 1인칭 복수대명사로는 ‘우리, 우리가’를 들어 설명하였다. 특히, “우리 집”에 대해서 아래와 같이 설명하고 있다.

우리 집, *lit.* “our house,” means, “my house(내 집),” “home.”
우리 안해, “our wife,” means “my wife(내 부인).”⁸⁾

한국어 “우리 집”의 문자적 의미는 “our house”이며, 실제적인 의미는 “my house, home”이라는 설명이다. “우리”를 “my”로 설명한 것도 한국어 용법을 잘 이해한 것이다.

2인칭 대명사로는 “너, 주, 자네, 공, 당신, 로형, 어루신네”를 들어 설명하였고, 복수로 “너희(들)”을 설명하였다. ‘나, 우리, 너, 너희’가 각각 주격 소유격 여격 목적격 도구격 등으로 활용되는 것을 설명하였다.

언더우드 목사의 문법서에서는 한국어에 ‘he, she, it, they’ 등에 해당하는 3인칭 대명사가 없다고 정리하고 있다. 이 설명은 로스가 “데, 그”를 중복해서 설명하여 해결한 것과는 견해를 달리한 것이다. 그 대신에 “이, 더, 그”를 지시어로 구분하여 다음과 같이 설명하고 있다.

“이 is equivalent to *this*. 더 is equivalent to *that*, and is used of things near at hand or in sight. 그 is equivalent to *that*; but refers to things remote and not in sight.”⁹⁾

언더우드 문법에서는 눈에 보이는 영역 안에 있는 것을 가리키는 말이 “더”이고, 눈에 보이는 영역 밖에 벗어나 있는 것을 가리키는 말이 “그”라고 설명하고

6) H. G. Underwood, *An Introduction to the Korean Spoken Language*, 39-52.

7) *Ibid.*, 273-281.

8) *Ibid.*, 40.

9) *Ibid.*, 51. 여기서 “더”로 적은 말은 두음법칙이 적용된 지금의 표기로는 지시어 “저”이다.

있다. 이 설명은 3인칭 대명사의 자리에 “더”와 “그”를 사용할 때, 중요한 근거가 되는 구분이고 설명이다. 『구역』에서는 “더”와 “그”를 사용할 때에 이러한 의미 구분을 가지고 사용하고 있다. “요, 조, 고”를 따로 설명하고 있다. 지시어 “이, 저, 그”가 모음 “ㄴ”를 만나서 이루어진 지시어라고 할 수 있다. 여기서 “ㄴ”는 “출랑출랑/출렁출렁” “줄줄/줄줄” 등의 어감을 비교할 때 느낄 수 있는 것과 같이, 규모가 작은 것을 가리키는 느낌을 띠고 사용되는 “ㄴ”이다. “이, 저, 그”가 “ㄴ”를 만나서 “요, 조, 고”가 되면서 규모가 작은 단위를 가리키는 지시어로 사용된 것이다.

영어 문장과 한국어 문장을 나란히 기술하고 있는 아래와 같은 문장에서, 한국어 표현을 “왔소”로 정리한 것은 당시의 실제 한국어를 기술한 것이다.

“He has come” “왔소/ 더 사람 왔소”¹⁰⁾

언더우드 는 이럴 때 한국어에서는 대명사를 번역하지 않는다는 설명을 덧붙이고 있다. 이는 한국어에는 3인칭 대명사가 없다는 언더우드 목사의 문법관이 반영된 것이기도 하다.

“No, my brother is the merchant: he is the teacher.”

“아니오 우리 형님은 장স্য요 그는 선생이오.”¹¹⁾

이러한 문장에서는 “그”를 쓰고 있는데, 여기서 “그”는 “형님”이 아닌 다른 사람을 가리키는 말로 사용되었다. 언더우드는 “그”를 지시어로 설명하고 있으며, “he”에 대응이 되는 3인칭 대명사로 이 말을 설명하고 있지는 않다. 그러나 위 예문에서는 지시어 “그”가 인칭대명사의 자격으로 사용된 것이다. 한국어에는 지시어가 ‘이 애, 저 애, 그 애’의 복합어인 “애, 재, 개”처럼, ‘이 이, 저 이, 그 이’의 복합어인 ‘이이, 저이, 그이’처럼, 완전히 인칭대명사가 되어 사용되기도 하고, 지시어 ‘저, 그’가 ‘-가, -는, -를, -의’ 등의 격조사와 결합하여 대명사로 사용되기도 한다. 영어의 3인칭 대명사 “he/she”를 기준으로 본다면 한국어에는 이러한 개념의 대명사가 없다. 지시어가 다양하게 대명사로 사용되는 것은 한국어의 독특한 문법이라고 할 수 있다.

재귀의 대명사로 “저, 제, 제가, 자기” 등을 들고, 이 말들의 의미를 “self, one’s self”로 설명하고 있다.¹²⁾ 재귀의 의미를 나타내는 다른 말로 “친히, 스스로, 손수

10) Ibid., 43.

11) Ibid., 44.

12) 지시어 “더”가 구개음화를 적용한 현대 맞춤법에 따라서 “저”가 되면서, 재귀의 “저”와 형태가 같아진다.

즈하로, 절노, 서로, 피차” 등을 설명하고 있다. “I’ll go myself”를 “내가 친히 가 겠소.”로 번역하고 있어서¹³⁾, “친히”와 같은 부사를 재귀의 대명사를 설명하는 자리에서 언급하고 있는 것은 영어를 기준으로 하고 있음을 알 수 있다.

의문의 대명사로 “누, 누구, 누가, 뉘, 뉘가, 어느, 엇던, 웬, 무슴, 무엇” 등을 설명하고 있다. 부정의 대명사로는 “엇던, 어느, 무슴, 아모, 더러, 늬”을 설명하고, “다, 모도, 모든, 온, 온통, 여러, 여럿, 여러히, 매, 각” 등을 이 범주에서 설명하고 있다.

언더우드 목사는 이 문법책에서 한국어 대명사의 특징을 설명하고 있고, 초기 한국어 성경의 대명사 표기에는 이러한 이해가 반영되어 있다. 한국어 대명사에 대한 언더우드의 관찰과 정리는 아주 흥미 있는 것일 뿐만 아니라, 『구역』으로부터 『개역한글판』에까지 이어지는 성경의 대명사 표기에 중요한 영향을 미치는 정리이다. 『구역』으로부터 『개역』에 이어지는 3인칭 대명사의 표시 체계의 뿌리를 여기에서부터 찾아볼 수 있다. 본고에서는 특히 이 부분을 주목하여 다룰 것이다.

3. 성경의 대명사 사용

일찍이 서정수 님은 이 부분에 천착하여 좋은 연구를 남긴 바 있다.¹⁴⁾ 서정수 님이 정리한 초기 성서에 나타난 인칭대명사 형태는 다음과 같다.

		1인칭	2인칭	3인칭
『성경직해』 (1892-1897) ¹⁵⁾	단수	나	너	더
	복수	우리, 우리들, 우리 등	너희, 너희들, 너희 등	더들
『마가전복음서언해』 (1884)	단수	나, 니	너	저, 그
	복수	우리, 우리들	너의	저의
『예수성교전서』 (1887)	단수	나, 니	너, 그디	더
	복수	우리	너희	?
『신약전서』(1900)	단수	나, 저	너(선생님)	저, 더
	복수	우리	너희	더들, 그들, 너희

13) H. G. Underwood, *An Introduction to the Korean Spoken Language*, 276.

14) 서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 『한글성서와 거레문화』 (서울: 기독교문사, 1985), 137-186.

15) 『성경직해』 한글활판본 권1-권9권 (1892-1897년 간행). 『성경직해광익』 한글필사본 권1-권20권 (간행연대 미상).

서정수 님은 이 글에서 1인칭으로 『신약전서』(1900) 외에는 1인칭으로 “나”만 쓰이고 “저”는 쓰이지 않는다는 점을 언급하고 있다. 서정수 님이 『신약전서』에서 1인칭 대명사로 사용되었다고 분류하고 있는 “저”는 마태복음 8:2; 15:25; 마가복음 1:40; 누가복음 9:57 등에서 가끔 발견된다. 지시의 “더”와는 달리 “저”로 표기하였다.

마 8:2 골아디 쥬씩서 만일 호고저하시면 능히 **저**를 씩긋하게 하시리이다
 마 15:25 … 골아디 쥬여 저를 도으쇼서 호거늘
 막 1:40 … 골아디 쥬씩서 만일 호고저하시면 능히 **저**를 씩긋하게 하시리이다
 이다
 눅 5:12 골아디 쥬여 만일 호고저하시면 면 **나**를 씩긋하게 하시리이다

누가복음 5:12를 보면 1인칭을 “나”로 사용하고 있고, 같은 말이 마가복음 1:40에서는 “저”로 표기되었다. 이것은 “더”와는 표기가 다르다. “저”는 언더우드의 설명대로는 1인칭의 재귀의 대명사로 사용된 것이다. 현대적인 개념으로 보자면, 손윗사람 앞에서 스스로를 낮추는 1인칭 “저”가 사용된 것이다. 이러한 용법은 『구역』에서 아주 제한적으로만 발견된다. 누가복음 5:12에서 보듯이, 『구역』은 예수님 앞에서 사람들이 자신을 가리키는 말로 대부분 “나”를 쓰고 있다. 위 몇 곳에서만 이러한 용법의 “저”가 보인다. 이 말은 『개역한글판』과 『개역개정판』에 그대로 이어지고 있다. 『개역』에서 3인칭을 가리키는 말로 사용된 “저”는 『구역』에서는 모두 “더”(왕하 8:5, 눅 19:7 등)로 표기하고 있다.

언더우드의 문법에서는 “저”를 “재귀의 대명사(reflexive pronouns)”로 설명하고 있다. 『개역한글판』에서 맞춤법에 구개음화가 적용이 되면서 『구역』에서 3인칭을 나타내던 지시의 “더”가 “저”로 표기가 되었고, 1인칭 재귀의 대명사 “저”와 표기 형태가 같아졌다. 그래서 맥락에 따라서 의미를 구분하여 이해할 수 밖에 없게 되었다. 『성경개역』(1938)에서는 “더”가 일부 “그”로 개정되고, 일부는 “더”로 유지되고, 이는 『개역한글판』으로 그대로 이어진다.¹⁶⁾ 그 후로, 3인칭을 나타내던 “저”는 『개역개정판』에 오면서 모두 “그”로 개정이 된다. 그러면서 동일 공간 안의 3인칭을 나타내던 지시의 “저”와 가시거리 밖의 3인칭을 나타내던 지시의 “그”가 모두 “그”로 통일이 되면서, 언더우드가 규정했던 의미 구분은 사라지고, 3인칭 대명사 “그”가 통일적으로 사용되기에 이른다.¹⁷⁾

2인칭에서는 예수나 하나님에 대해서도 “너”가 두루 쓰인 현상을 밝히고, 그

16) 아래 “3.3.1. 인칭대명사 ‘더’와 ‘그’의 사용”에서 구체적으로 다루고 있다.

17) 이러한 변화는 ‘저’와 ‘그’의 본질적인 의미의 차이와 그 지시적 기능 및 대명사적 기능을 바탕으로 충분히 검토될 필요가 있다.

이유를 다음 다섯 가지로 설명하고 있다.

(1) 순수한 언어적 지시 기능만을 위주로 하였다는 것, (2) 당시 중국어 성서에서 하느님을 “爾(낮춤)”로 번역한 것으로부터의 영향, (3) 라틴 말의 친밀성 2인칭 대명사 tu와의 대응 관계로 친밀감을 나타내려 하였다는 것, (4) 원문의 대명사에 대한 충실한 대응 번역 때문이었다는 것, (5) 성서 글의 문어체적 성격 때문이었다는 것 등의 5가지를 들 수 있다.¹⁸⁾

또 로스 역 『예수성교전서』(1887)나 『신약전서』(1900)에서는 윗사람에 대하여는 대명사를 피하거나 적절한 의역적 표현으로 대처하였다는 것을 밝히고 있다. 그러면서 더 자세히 밝혀야 할 사항들이 많이 있음을 피력하고 있다.¹⁹⁾

『구약』(1911)과 『개역한글판』(1961)과 『개역개정판』(1998)에서 성서 번역자들이 한국어 대명사를 어떻게 표기하고 있는지를 살피고, 『공동번역성서』(1987)와 『성경전서(표준)새번역(개정판)』(2001)에서는 어떻게 표기하고 있는지를 살펴보고 한다.

『구약』과 『개역』(1938)과 『개역한글판』 성경에서는 3인칭을 가리키는 대명사로 “그/그들”도 쓰고 있고, “저/저희”도 쓰고 있다. 현대 국어로 올수록 이러한 3인칭의 자리에는 점차 “그”를 쓰고 있고, “저/저희”는 ‘자기를 낮추어 가리키는 1인칭 대명사’로 사용되고 있다. 『개역개정판』에서는 3인칭으로 사용되었던 “저”가 일부 “그”로 개정되었다. 이렇게 사용된 이유와, 이것이 “그”로 사용될 때에는 또 다른 문제는 없는지 살펴보고 한다.

3.1. 1인칭 대명사

3.1.1. 하나님이 사람에게 대하여

『개역한글판』 성경에서는 하나님이 스스로를 말씀하시는 1인칭 대명사를 “나”로 사용하고 있다. 수직적 계급사회였던 조선 말기에 성경 번역이 시작되었다는 것을 생각하면, 성경을 번역하면서 비격식체 표현 또는 친밀어 표현에 사용하는 1인칭 대명사인 “나”를 사용한 것은 당연하기만 한 것은 아니었다. 임금이 신하들을 앞에 두고 “나”를 쓰지 않았다. 예전의 어느 대통령은 1인칭 표현으로 “본인”을 사용한 적이 있었다. 대통령으로서 국민에게 말을 할 때에 1인칭을 친밀어인 “나”로 말하거나 스스로를 낮추어 겸손하게 말하는 “저”를 사용하기

18) 서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 183.

19) Ibid., 183-184.

에는 약간의 꺼림이 있었던 것으로 생각된다.

『구역』 창 1:29 하나님이 골으샤디 온 지면의 씨 밋는 채소와 씨 잇는 실과 나무를 너희게 식물노 주고

『개역한글판』 창 1:29 하나님이 가라사대 내가 온 지면의 씨 밋는 모든 채소와 씨 가진 열매 밋는 모든 나무를 너희에게 주노니 너희 식물이 되리라

『새번역』 창 1:29 하나님이 말씀하시기를 “내가 온 땅 위에 있는 씨 밋는 모든 채소와 씨 잇는 열매를 밋는 모든 나무를 너희에게 준다. 이것들이 너희의 먹거리가 될 것이다.

KJV Gen 1:29 And God said, Behold, I have given you every herb bearing seed, which is upon the face of all the earth, and every tree, in the which is the fruit of a tree yielding seed to you it shall be for meat.

위 본문의 『구역』에서는 1인칭을 생략하였다. 이는 일상적인 한국어의 용법을 고려한 번역이라 할 수 있다. 『구역』에서 1인칭을 생략하지 않은 곳과 『개역한글판』의 대부분의 성경 번역에서 하나님이 스스로를 나타내는 1인칭 대명사는 비격식체 또는 친밀어 1인칭 대명사인 “나/내”를 사용하였다. 『구역』과 『개역한글판』의 대명사 사용의 차이 중 하나는 주어 “내가”의 사용 여부이다. 위 본문에서 보면, 『구역』에서는 1인칭 대명사 “내가”를 사용하지 않았다. 이는 이러한 맥락에서 1인칭 주어를 사용하지 않는 한국어 어법을 반영한 것이다. “원문대로 가감 없이” 번역한다고 하는 번역 원칙을 따른 『개역한글판』에서는 주어가 번역에 반영이 되었다. “한국어 어법에 맞게 한다”는 번역 원칙을 앞세운 『새번역』에서도 “내가”를 번역문에 반영하였다. 이러한 문장에 주어 “내가”가 있는 것이 너무도 당연한 것 같지만, 실제로 한국어에서는 이런 정도의 맥락에서는 아무도 주어 “내가”를 사용하지 않는다. “밥 먹었니?” 하고 묻는데, “내가 밥을 먹었어.” 하고 대답하는 한국 사람은 아무도 없다. 또 이런 경우에, ‘누가 먹었는지’를 찾는 경우가 아니라면 “내가 밥을 먹었니?” 하고 묻지 않고, “밥 먹었니?”로만 묻는다. 위 성경 본문에서도 “누가?”라는 의문에 대한 답변이 아닌 맥락에서 “내가”라고 말하는 것은 사실상 자연스러운 한국어 표현이 아니다. 언더우드의 문법서에서 영어 예문이 “I”로 시작되는 문장에 대한 한국어 대조에서는 대부분 “나는”을 쓰지 않고 있다. 이것은 실제적인 한국어 어법의 반영이다.

I should like to hear the komungo well played.

검은고 잘 튼 소리를 들르면 도켓소.

위 대비에서 한국어 1인칭 대명사를 쓰지 않은 것은 한국어 표현법을 충분히 이해하고 있는 것이다. 경우에 따라서 “나”를 쓴 경우도 있지만, 그러한 경우에도 영어와 같이 기계적으로 1인칭이 들어가는 것은 아니다.

I promised to go, but I dont feel well.

내가 가겠다고 상약 하였으나 편치 못하오.²⁰⁾

이 문장에서도 영어에 1인칭 대명사가 두 번 나온다고 해서 한국어에 1인칭 대명사를 두 번 쓴다면 몹시 어색한 한국어가 될 것이다. 한국 교회에서 1인칭 주어가 꼭 어색하게 사용되는 대표적인 번역문 가운데 하나가 세례 예식 때 사용하는 예식문의 주어이다.

“(예수 그리스도를 구주로 믿는 ○○○에게) **내가** 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 주노라”

세례 예식을 행할 때에 세례자가 매번 이 예식문을 읽는데, 그때마다 반복하는 “내가”는 꼭 어색한 한국어이다. 앞서서도 언급한 것처럼, 자연스러운 한국어에서는 ‘누가 세례를 주는지’를 묻는 질문에 대한 답변의 맥락이 아닐 때에는 이렇게 “내가”를 쓰지는 않는다. 주어를 쓰지 않는 더 근원적인 이유는 종결 서술형 “-노라”가 주어 1인칭임을 이미 나타내기 때문이다. 한국어는 서술어 중심의 언어이다. 그러므로 이럴 때는 주어를 쓰지 않는다. 어떤 의미에서는 주어를 쓰지 않는 것이 한국 사람이 사용하는 한국어이다. 그러므로 위 성경 창세기 1장 29절에서 『구역』이 주어 “내가”를 쓰지 않은 것은 한국어를 한국어답게 번역한 문장이다. 이 문제는 다만 하나님께서 스스로를 말씀하시는 맥락뿐만 아니라, 성경 전체의 모든 1인칭 대명사의 표현에 해당하는 문제이다. 창세기 1장부터 10장까지를 비교해 보니, 『개역한글판』에서 “내가”를 34회 사용하고 있는 것에 비해서, 『구역』에서는 주어를 26회(“나 하느님이” 2회 포함) 사용하고 있었다. 『구역』에서 주어를 사용하지 않은 8곳은 창세기 1:29, 30; 2:18; 4:9, 14; 9:3 등이고, 『개역한글판』에서 주어를 2회 사용한 곳 중에서 1회만 사용한 곳이 창세기 6:7; 8:21 두 곳이었다. 이 곳들을 살펴보면, 『구역』에서는 주어가 꼭 필요하지 않은 곳에서는 주어를 생략하고 있는 것을 알 수 있다.

3.1.2. 사람이 하나님에 대하여 스스로를 칭하는 1인칭 대명사

한국어에서 “나”는 중립적인 표현이지만, 격식을 갖춘 자리에서는 잘 쓰지 않

20) H. G. Underwood, *An Introduction to the Korean Spoken Language*, 261.

는다. 친밀한 사이이거나 격식을 갖추지 않는 사이에 사용하는 말이다. 수직적인 개념으로 보면 평교 사이나 손아래 사람에게 사용하는 말이라고 할 수 있다. 한국의 대부분의 가정에서 어린이들은 부모 앞에서 스스로를 “나”로 말한다. 이 말은 “비격식체의 친밀어”라고 규정하는 것이 합당할 것이다. 이 말을 “손아래 사람에게 쓰거나 평교간에 쓰는 반말”로 규정하는 것은 맥락에 맞지 않는다.

손윗사람 앞에서 스스로를 겸손하게 말하는 “저, 제”가 있다. 말하는 이가 자기를 낮추어 겸손하게 표현하는 1인칭 대명사 “저”는, 지시의 대명사 “저”를, ‘상대방을 중심으로 하여 말하되, 나를 멀리 거리를 두어서 하는 표현’으로 사용함으로써, 말하는 이를 스스로 낮추는 것이다. 이것은 필자의 견해이다. 이는 언더우드와 구분한 “더”와 “저”를, 근원적으로는 같은 말이라고 보는 것이다. 같은 말이 맥락에 따라서 다른 의미로 사용되면서 다른 말로 받아들여진 것으로 보는 의견이다. ‘저’의 복수형인 ‘저희’에 청자가 포함될 수 없는 이유가 근원적으로는 여기에 있는 것이다. ‘저희’에 청자가 포함될 수 있는 경우는, 화자와 청자가 함께 전제하는 또 다른 손위의 사람이 있어서, 그 손윗사람을 중심으로 청자와 화자를 함께 묶어서 말할 때는 청자도 ‘저희’에 포함될 수 있다. 선후배의 대화에 두 사람 모두를 가르친 스승이 전제가 되는 것 같은 상황이 그러한 예가 될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 경우에도 대개는 ‘우리’가 쓰인다.

어린이들이 부모 앞에서 격식을 갖추어서 스스로를 낮추는 말 “저”를 사용하게 하는 것은 오히려 부모와 자녀 사이의 거리를 그만큼 멀어지게 만들 수 있다. 더구나 이 말이 ‘상대방을 중심으로 완곡하게 돌려서 말하되 멀리 말하는 어법’이라는 점을 생각하면, 사실상 어린이의 사유 형식에는 적합하지 않은 말이다. 어린이가 결혼을 해서 어른이 되면 격식을 갖추는 표현으로 1인칭 “저”를 사용하는 사람이 많아진다. 이것은 마치 “아빠”라고 부르다가 어른이 되면서 “아버지”로 호칭을 바꾸는 것과 비슷한 맥락이다.

시부모나 장인 장모 앞에서 스스로를 “나”라고 말하는 사람은 별로 없다. 그만큼 거리를 두어서 격식을 갖추어야 할 사이이기 때문이다. 의도적으로 짧잠게 격식을 갖추는 맥락이 아닌 경우에는 어릴 때부터 써 오던 친밀어 “나”를 그대로 쓰기도 한다. 특히 어머니에 대해서는 “나”를 그대로 쓰는 경우가 많다. 또 가부장제적 권위에 덜 젖은 여성들의 경우에 “나”를 쓰는 경우가 더 많은 것으로 생각된다. 그렇지만 “나”를 쓰는 사람들도, 시부모 앞의 며느리나 장인 장모 앞의 사위의 경우처럼, 훨씬 더 격식을 차려야 할 경우에는 대부분 일인칭 주어 “저”로 바뀐다.²¹⁾

하나님 앞에서 1인칭을 “나”로 써 온 것은 중립적인 친밀어를 선택한 것으로

21) 사용의 실제에 대해서는 나이별로 성별로 통계를 내 보는 것도 흥미 있을 것으로 생각한다.

생각할 수 있다. “저”로 쓰는 것은 격식과 예의를 갖춘 표현이며, 스스로를 겸손하게 말하는 것으로 생각할 때, 충분히 받아들일 수 있는 표현이다. 다만 이 말은 경우에 따라서는 수직적인 상하 관계가 드러나는 표현이어서, 자기 비하적이거나 굴종적인 느낌까지도 포함할 수 있는 표현이라는 점에서, 중립적인 표현으로 사용하기에는 적합하지 않은 측면도 있다. 무엇보다도 ‘상대를 중심으로 말하는 어법’이기 때문에 1인칭 독백의 경우에는 “저”를 쓰는 것이 내용에 맞지 않는다. 하나님을 “나의 하나님”으로 고백할 때에, “저의 하나님”으로 고백하는 것은 어색한 까닭이 바로 이것이다. 기도 또는 간구의 시편에서 독백의 형식으로 하나님을 부를 때에, “저의 하나님이여” 하고 부르는 것은 “저”의 본질에 비추어 볼 때에 맞지 않는다.

『개역한글판』 시 3:7 여호와여 일어나소서 **나의 하나님**이여 나를 구원하소서 주께서 나의 모든 원수의 뺨을 치시며 악인의 이를 꺾으셨나이다

『개역한글판』 시 4:1 **내 의의 하나님**이여 내가 부를 때에 응답하소서 곤란 중에 나를 너그럽게 하셨사오니 나를 긍휼히 여기사 나의 기도를 들으소서

『개역한글판』 시 5:2 나의 왕, **나의 하나님**이여 나의 부르짖는 소리를 들으소서 내가 주께 기도하나이다

『새번역』 시 5:2 나의 탄식 소리를 귀 담아 들어 주십시오. 나의 임금님, **나의 하나님**, 내가 주님께 기도드립니다.

『공동개정』 시편 5:2 나의 왕, **나의 하느님**이여! 살려달라 애원하는 이 소리 모르는 체 마소서. 당신께 기도 드립니다.

위의 번역을 “**저의 왕, 저의 하나님이여 저의 부르짖는 소리를 들으소서 제가 주께 기도하나이다**”, 또는 “**저의 탄식 소리를 귀 담아 들어 주십시오. 저의 임금님, 저의 하나님, 제가 주님께 기도드립니다.**” 이와 같이 번역하자는 의견도 있다. 이러한 자리에 “저”를 사용하는 것이 어색한 이유는 이 말의 근원이 지시어 “저”에 있기 때문이다. 그러므로 하나님 앞에서 나를 말할 때 나를 낮추는 형식으로 “저”를 쓸 수 없는 것은 아니지만, 중립적으로 독백을 하거나, 하나님을 불러 독백형 기도를 할 때, 상대방을 중심으로 말하는 형식을 쓰는 것이 내용에 맞지 않는 표현이 되는 것이다. 그러므로 독백의 탄원과 기도와 찬양 등이 함께 나오는 맥락에서는 하나님 앞에서 1인칭 표현을 “저”로 쓴다면, 이렇게 쓸 수 없는 경우에는 “나”로 써야 할 경우가 생긴다. 그렇게 되면 바로 위 아래에서 “나”와 “저”가 혼용되는 경우가 생기고, 몹시 어색한 표현이 되고 만다. 그러므로 어느 쪽으로 통일을 한다면, “나”로 쓸 수밖에 없다.

정중하게 격식을 갖추어야 할 자리에서 “나”를 쓰면 예의를 갖추지 않았거나 겸손함이 없는 표현으로 받아들여진다. 겸손함과 정중함과 예의를 갖춘 1인칭 표현으로는 “저”를 쓴다. 그러므로 이러한 때에도 모두 “저”를 쓰는 것이 정중하고 예의 바른 표현이라고 하는 의견은 나름대로 타당성이 없는 것은 아니다. 다만, “저”가 가지고 있는 근원적인 의미를 생각할 때에, 말하는 이가 자기의 중심을 가지고 말하는 맥락에서 상대방을 중심으로 이루어지는 표현인 “저”를 쓰는 것이 맞지 않는 것이다. 물론 하나님과 직접 대화를 하는 아담의 말과 같은 경우에 상대적으로 “저”를 쓰는 것은 충분히 가능한 일이다. “나”의 친밀성 중립성과 “저”의 격식성과 겸손함 사이에서 선택을 해야 할 문제이다. 다만 “저”로 말할 때에는 “나”가 가진 즉자적 자아로서의 “중립성” 대신 대자적 자아로서의 “겸손함”을 얻을 수 있지만, 관계의 수직성과 그 속에 내포된 “비굴 또는 굴종”의 자기 비하적 느낌도 들어갈 수 있다는 점을 고려해야 한다. 또 “저”를 씀으로써 하나님과 사람 사이의 거리가 더 멀어진다는 점도 생각해야 할 사항이다.

성경을 새롭게 번역한다고 할 때에 이 문제는 논란을 부를 수 있는 사안이다. 특히 시편의 기도나 간구 또는 독백의 맥락에서 사용되는 1인칭을 “나”로 할 것인지 “저”로 할 것인지는 이 말들을 어떻게 이해하는지에 따라서 달라질 수 있다. 하나님께 겸손하고 정중하게 격식을 갖춘 말을 사용해야 한다고 하면, 이에 반대할 사람은 없을 것이다. 다만, “저의 왕, 저의 하나님!”이라는 고백적 표현이 왜 어색하게 느껴지는지를 엄밀하게 고찰해야 할 것이다.

『구역』 창 32:9 **나의** 조부 아브라함과 아버지 이삭의 하느님 전에 나를 명하여 고향 족속에게로 도라가라 내가 네게 은혜를 베풀리라 하였스니

『개역한글판』 창 32:9 야곱이 또 가로되 **나의** 조부 아브라함의 하나님, **나의** 아버지 이삭의 하나님 여호와여 주께서 전에 **내게** 명하시기를 네 고향, 네 족속에게로 돌아가라 내가 네게 은혜를 베풀리라 하셨나이다

『새번역』 창 32:9 야곱은 기도를 드렸다. “할아버지 아브라함을 보살피 주신 하나님, 아버지 이삭을 보살피 주신 하나님, 고향 친족에게로 돌아가면 은혜를 베푸시겠다고 **저**에게 약속하신 주님,

『공동개정』 창세 32:10 그리고 나서 야곱은 기도를 드렸다. “할아버지 아브라함의 하느님, 아버지 이삭의 하느님! **저**에게 고향 친척에게로 돌아가면 앞길을 열어주겠다고 약속하신 야훼여!

『공동번역』에서 “나의 할아버지” “나의 아버지”에서 “나의”를 생략하여 번역한 것은 한국어 어법을 배려한 것이다. “우리 할아버지 아브라함의 하나님, 우리 아버지 이삭의 하나님”으로 번역하는 것도 생각할 수 있을 것이다. 대한민국 사

람이라면 누구든지 “우리 아버지”라고 하지, “나의 아버지”라고 하는 사람은 없기 때문이다. 원문을 한국 어법에 맞는 한국어로 번역하는 일과, 원문의 문법적 형식을 기계적으로 번역에 반영하는 것 사이에는 타협될 수 없는 골이 있다. 『새번역』에서 하나님 앞에서 스스로를 칭하는 1인칭 대명사를 “저”로 사용한 것은 야곱의 말을 하나님 앞에서 격식을 갖추어 하는 말로 표현한 것이다.

『구역』 창 32:11 곤구호오니 **내** 형 에서의 손에서 건져내시옵소서 그가 와서 **나와 나의 처**들을 칠가 두려워호느이다

『개역한글판』 창 32:11 **내가** 주께 간구하오니 **내** 형의 손에서 에서의 손에서 **나**를 건져내시옵소서 **내가** 그를 두려워하옵은 그가 와서 **나와 내 처**자들을 칠가 겁냄이니이다

『새번역』 창 32:11 부디, **제** 형의 손에서, 에서의 손에서, **저**를 건져 주십시오. 형이 와서 **저**를 치고, 아내들과 자식들까지 죽일까 두렵습니다.

이런 자리에서 사용된 “내 형의 손에서”의 “내”도 문법적으로 틀린 문장은 아니다. 그러나 한국 사람은 아무도 이렇게 말하지 않는다. “내”를 생략하거나 “우리 형의 손에서”처럼 번역하는 것을 검토해 볼 수 있을 것이다. 그러나 이러한 번역에 합의하기는 쉽지 않을 것으로 보인다. 성경이 일반 독서물이 아니라 본문의 한 글자 한 글자를 중요하게 여기는 경전이기 때문에 “원문대로”를 강조하는 축자적 번역의 경향이 그만큼 강한 것이다. 히브리어와 한국어의 대조 문법, 그리스어와 한국어의 대조 문법이 본격적으로 검토되어야 할 필요가 여기에 있다.

3.1.3. 사람과 사람 사이의 1인칭의 사용

1) 아브라함과 이삭

『구역』 창 22:7 이삭이 그 아비 아브라함에게 낄으디 **아버지여** 꼴으디 **아들아** 내가 여기 있노라 이삭이 꼴으디 불과 나무는 준비호엿거니와 번제할 양은 어디 있느이까

『개역한글판』 창 22:7 이삭이 그 아비 아브라함에게 말하여 가로되 **내 아버지여** 하니 그가 가로되 **내 아들아** 내가 여기 있노라 이삭이 가로되 불과 나무는 있거니와 번제할 어린 양은 어디 있나이까

『새번역』 창 22:7 이삭이 그의 아버지 아브라함에게 말하였다. 그가 “**아버지!**” 하고 부르자, 아브라함이 “**애야, 왜 그러느냐?**” 하고 대답하였다. 이삭이 물었다. “불과 장작은 여기에 있습니다마는, 번제로 바칠 어린 양은 어디에 있습니까?”

『공동개정』 창세 22:7 이삭이 아버지 아브라함을 불렀다. “**아버지!**”

“**애야!** 내가 듣고 있다.” “아버지! 불씨도 있고 장작도 있는데, 번제물로 드릴 어린 양은 어디 있습니까?”

위 네 본문에서 한국어의 대명사 사용의 특징을 한 가지 생각할 수 있다. 『구역』에서는 “아버지여”나 “아들아”로만 적고 소유격 1인칭 “내”를 쓰지 않았다. 한국 사람은 아무도 자기 아버지나 아들을 부를 때, “내 아버지!” 하고 부르거나 “내 아들아!” 하고 부르지 않는다. 『구역』은 이러한 한국어 어법을 잘 반영하여 번역을 하였다. ‘원문대로 가감 없이’라는 번역 원칙을 따르고 있는 『개역한글판』에서는 원어에 있는 대로 1인칭 소유대명사 “내”를 살려서 번역하였다. 결과적으로 『개역한글판』은 이러한 곳에서 한국 사람이라면 아무도 쓰지 않는 어법의 한국어가 본문이 되었다. 『새번역』과 『공동개정』은 한국어 어법을 고려하여 번역을 한 것이다.

사람과 사람 사이의 관계에서, 1인칭 대명사를 “나”를 쓸지 “저”를 쓸지는 모든 인간관계에서 논의가 될 수 있다. 룻과 나오미, 모세와 아론, 제사장과 일반인들, 왕과 백성들, 예수와 제자들, 빌라도와 예수, 바울의 서신에서 바울이 쓰는 1인칭, 성경 속의 모든 1인칭이 검토의 대상이 될 수 있다. 고려해야 할 요점은 1인칭 “저”를 쓸 것인지 말 것인지 하는 점이다. 성경 당시 사람들의 인간 관계를 수평적 관계로 볼 것인지 수직적 관계로 볼 것인지, 또 그 상황이 문화적 변모를 거쳐 한국적 상황으로 수용이 된다면 어떤 점을 더 중요하게 보는 것이 필요할지, 모두가 성경 번역자들의 과제이다. 여기서는 한국어 “저”의 본질이 무엇인지를 생각하는 것이 판단에 도움이 된다는 점을 정리해 둔다. 그 위에 한국어의 언어사회학적 측면이 고려되어야 할 것이다.

3.2. 2인칭 대명사의 표현

한국어에는 손윗사람을 부르는 2인칭 대명사가 없다. 한국 사람이 한국어로 말을 할 때에는 2인칭 대명사가 문제가 되지 않는다. 한국어가 서술어 중심의 언어여서, 주어가 없이 말해도 아무런 문제가 없기 때문이다. “어디 가세요?” 하는 방식으로 말을 하면 2인칭 대명사를 사용할 필요가 없기 때문이다. 그러나 대명사가 있는 언어를 한국어로 번역하여 옮길 때에는 특히 2인칭 대명사는 모든 곳에서 계속해서 문제가 된다.

원어에는 높임이나 낮춤이 없기 때문에, 원문의 2인칭 대명사를 어떻게 번역해야 할지는 전적으로 한국어의 문제이다. 한국 사람의 눈으로 볼 때에, 원문에 나오는 인물들이 서로 어떤 관계인지를 살피고, 그런 정도의 관계라면 한국에서

는 어떤 수준의 말로 대화를 하게 해야 할지를 설정해야 한다. 창세기에서 2인칭이 사용된 맥락을 역본별로 살펴보면 다음과 같다.

책 장절	관계	『구역』 (1911)	『개역』 (1938/1961)	『새번역』 (2001)
창 3:9	아담이 하나님에게	주	하나님	하나님(공역: 당신께서)
창 12:12	아브람이 아내 사래	너	그대	당신
창 16:5	사래가 아브람에게	그대	당신	여러분
창 18:4	아브람이 여호와(천사들)께	주	당신들	생략
창 18:5	"	생략	당신	생략
창 19:7-8	롯이 소돔 백성들에게	너희	너희	여보게들, 자네들
창 21:22	아비멜렉과 그의 군사령관 비골이 아브라함에게	너	너	당신
창 22:20	어떤 사람이 아브라함에게	그 동생	그대의 동생	간접화법으로 번역
창 23:6	헷 족속이 아브라함에게	당신	당신들	어른께서는
창 23:4	아브라함이 헷 족속에게	너희	당신들	여러분
창 24:17	아브라함의 종이 리브가에게	생략	네	생략
창 24:46	리브가가 아브라함의 종에게	너의	당신의	생략
창 24:49	아브라함의 종이 라반과 브두엘에게	당신들	당신들	어른들
창 24:51	라반과 브두엘이 아브라함의 종에게	생략	그대	생략
창 30:2	야곱이 라헬에게	너	그대	당신
창 30:16	레아가 야곱에게	그대	당신	당신
창 31:6	야곱이 라헬과 레아에게	너희	그대들	당신들
창 32:10	야곱이 하나님에게	생략	주께서	주님께서
창 32:29	야곱이 천사	당신	당신	당신
창 34:8-9	하몰이 야곱의 아들들에게	네, 너희 즈녀와 우리 즌녀로	너희, 너희와 우리가	넌, 우리 사이에
창 37:7	요셉이 형들에게	너희	당신들	형들
창 38:16	유다가 며느리 다말에게	너	너	너
창 38:16	다말이 시부 유다에게	너	당신	생략

책 장절	관계	『구역』 (1911)	『개역』 (1938/1961)	『새번역』 (2001)
창 39:9	유다가 주인 여자에게	당신	당신	마님
창 39:17	여자가 남편에게	그대	당신	당신
창 40:14	요셉이 시종장에게	당신	당신	시종장께서
창 44:8	유다의 형제들이 요셉의 청지기에게	당신	당신	그대
창 45:4	요셉이 형들에게	너희	당신들	형님들
창 50:17	형들이 요셉에게	당신	당신	아우님

『구역』과 『개역한글판』과 『새번역』이 모두 다 상당한 차이를 보이고 있다. 『구역』에서는 높임으로 하나님께는 실명사로 바꾸거나 생략하거나 “쥬”를 사용하였고, 일반적인 높임에는 “당신”을 사용하였고, 아내가 남편에게는 “그대”를 사용하였고, 남편이 아내에게는 “너”를 사용하였다. 『개역한글판』에서는 높임 말로는 일반적으로 “당신(들)”을 사용하였고, 하나님은 실명사로 바꾸거나 “주”로 번역하였고, 남편이 아내에게 “그대”를 사용하였고, 아내는 남편에게 “당신”을 사용하였다. 『구역』에서는 생략한 곳이 많이 있었는데, 『개역한글판』에서는 생략하지 않고 모두 번역하였다.

한국어에서 직접적인 발화 상황에서는 손윗사람에게 “당신”이라는 말을 쓸 수 없다. 그러나 “당신의 과속운전, 가족의 눈물”과 같은 표어에서 볼 수 있듯이, 간접적인 발화 상황에 사용된 “당신”은 독자에게 직접적인 침해의 느낌을 주지 않는다. 이러한 ‘**발화의 간접성**’ 때문에 ‘당신’이라는 말이 ‘너의 과속운전’과 같이 직선적으로 들리지는 않는 것이다. 그 이유는 표어를 제시하는 사람이 이 표어를 보는 독자를 직선적으로 가리키는 환경이 아니기 때문이며, 또 그 발화자의 발화 ‘방향’ 또는 표어라는 매체가 만들어내는 ‘발화자와 청자 사이의 물리적인 거리’ 때문이다. 이 ‘방향’ 또는 ‘거리’ 때문에 독자가 ‘직선적인 침해’를 받는 느낌이 생기지 않는다. 외국 영화의 번역에서, 정중하게 상대를 부르는 2인칭 대명사를 ‘당신’이라고 번역해서 사용할 때에는, 시청자들은 이 말에 대한 부담감을 크게 느끼지 않는다. 직선적으로 자기를 가리키는 말로 사용될 때 느낄 수 있는 침해의 느낌을 받지 않기 때문이다. 성경에서 사용된 “당신”이라는 표현들이 그동안 한국의 성경 독자들에게 거부감을 주지 않고 읽힌 맥락이 직접적으로 자신을 가리키는 말이 아니기 때문이며, 독자가 직접적인 침해의 느낌을 받지 않기 때문이다. 그렇더라도 『개역한글판』에서 높임말로 “당신”을 사용한 것은 한국어를 생각할 때에 비현실적이다. 한국어에서는 손윗사람을 직접 “당신”이라는

대명사로 부르지 않기 때문이다.²²⁾

『새번역』에서 “형님/아우님”과 같이 관계를 나타내는 말로 번역하거나, “시중장”과 같이 직책을 부르거나, “어른들”과 같이 실명사로 바꾸거나, 생략을 하거나, “그대”, “마님”, “댁” 등으로 다양하게 2인칭 대명사를 번역한 것은 현대 한국어의 현실을 배려한 것이다. 일부 “당신”을 사용한 곳도 보이지만, 대부분 부부 사이에 사용한 것이어서 무리가 없다.

『구역』과 『개역한글판』에서는 이스라엘의 지도자 모세가 형 아론에게 “너”라고 하고, 아론이 모세에게 “당신”으로 높임말을 사용하고 있다.

『개역한글판』 출 32:21 모세가 아론에게 이르되 이 백성이 네게 어떻게 하였기에 네가 그들로 중죄에 빠지게 하였느냐 22 아론이 가로되 내 주여 노하지 마소서 이 백성의 악함을 당신이 아나이다

『새번역』 출 32:21 모세가 아론에게 말하였다. “이 백성이 형님에게 어떻게 하였기에, 형님은 그들이 이렇게 큰 죄를 짓도록 그냥 놓아 두셨습니까?” 22 아론이 대답하였다. “아우님은 우리의 지도자입니다. 나에게 그렇게 화를 내지 마십시오. 이 백성이 악하게 된 까닭을 아시지 않습니까?”

아론이 모세에게 “당신”이라 하는 것은 현실적으로는 쉽지 않은 표현이다. 대통령의 형이 대통령에게 2인칭 대명사로 “당신”을 쓸 수 있을까를 생각해 보면 어떤 분위기인지를 느낄 수 있을 것이다. 민족의 지도자라 하더라도 형에게 “너”라 하는 것은 한국어로는 현실성이 없다. 물론 많은 경우 모세의 말이 하나님의 말씀을 대언하고 있기 때문에, 이러한 특별한 신학적 맥락을 고려한다면 수용할 수는 있을 것이다. 『새번역』이 “형님, 아우님”과 같이 실명사로 번역하면서 서로 높여서 말하는 것으로 번역한 것은 한국어의 현실을 배려한 번역이라 할 수 있다.

『구역』과 『개역한글판』의 주기도에서는 “이름”, “나라”, “뜻” 앞에 있는 하나님을 가리키는 2인칭 대명사를 모두 생략했다. 한국어의 어법을 충분히 고려한 결과라고 할 수 있다. “원문대로 가감 없이”라는 번역 이론을 바탕으로 이곳에 대명사 “당신”을 첨가했다면, 한국인들 중에서 받아들이기 어려운 사람들도 있었을 것이다.

9 ... 하늘에 계신 우리 아버지여 (당신의) 이름이 거룩히 여김을 받으시오며 10 (당신의) 나라이 임하옵시며 (당신의) 뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 땅에서도 이루어지이다

22) 전무용, “성서 번역실의 답변,” 『성서한국』 50:2 (2004 여름).

『새번역』에서는 “그 이름”, “그 나라”, “그 뜻”으로 번역하여, 가시거리 밖의 대상을 가리키는 지시어 “그”로 원문의 2인칭 대명사를 받았다. 이는 ‘발화자의 마음 속에 있는 대상을 가리킬 수 있다’는 “그”의 지시적 의미를 잘 고려한 하나의 한국어적인 선택이라 할 수 있다. 『공동번역』에서는 “아버지의”로 실명사화했다. 이처럼 실명사로 번역하는 것은 그 자체로는 아주 좋은 대안이 될 수 있다. 그러나 주기도에서 2인칭 대명사를 실명사 “아버지”로 바꾸는 것은 내용적인 측면이나 문법적인 측면이나 한국어 어법의 측면에서는 아무런 문제가 없으나, 하나님의 어머니적인 속성을 중요하게 생각하는 학자들의 반대가 있다.²³⁾ “당신”을 사용하자고 하는 의견도 있다.²⁴⁾ 가시거리 밖에 존재하시는 하나님에 대한 간접 호칭이라는 점 때문에 문법적으로는 사용할 수는 있는 말이다. “당신”의 이러한 속성을 전통적으로 한국어 문법에서 “세째 가리킴에서 훌륭히 아주 높힘이 되나니”라 하며,²⁵⁾ ‘3인칭 극존칭’이라는 말로 설명해 왔다. 그러나 직접 눈 앞의 손윗사람을 향해서 이 말을 쓸 수 없다는 한국어의 특징적인 제약 때문에 이 말의 사용을 반대하는 사람들도 있다. 그러한 의견을 가진 사람들을 설득하기는 매우 어렵다.²⁶⁾

3.3. 3인칭 대명사

3.3.1. 3인칭 대명사 “더”와 “그”의 사용

『구역』에서는 “더”와 “그”를 의미상 구분하여 사용하고 있다. 언더우드 목사가 규정한 것처럼, 동일 공간 안에, 곧 가시적인 거리 안에 있는 지칭 대상에 대해서는 “더”를 사용하였고, 동일 공간 밖의 거리에 있는 지칭 대상, 가시적인 거리 밖에 있는 지칭 대상, 곧 말하는 이의 마음 속에 지칭 대상이 있는 맥락에서는 “그”를 사용하였다.

창 3:22 여호와 하느님이 곶으샤디 사롬의 선악을 앓이 우리와 갓흐니 그
가 또 손을 들어 심명 나무 실과를 짜먹고 영싱홀까 흐노라 흐시고
창 16:4 그가 잉티흙을 씨듯고 그 상던을 떨시흐거늘 5 사래가 아브람의

23) 최영실, “여성신학적 입장에서 본 한국어 성서 번역의 몇 가지 문제점,” 『성경원문연구』 16 (2005. 4), 117-147.

24) Young-Jin Min & Ji-Youn Cho, “Korean Translation of the Greek Personal Pronoun σου in the Lord’s Prayer,” 『성경원문연구』 17 (2005. 10), 133; 나채운, 『주기도. 사도신경. 축도』, 개정증보판, (서울: 성지출판사, 2001), 105-112.

25) 최현배, 『우리말본』, 세번째 고침판 (서울: 정음문화사, 1961), 238.

26) 전무용, “성서 번역실의 답변,” 참조.

게 날으디 나의 육뵈이 그디의 썩뵈이로다

창 16:12 그가 사뵈움 중 들 라귀 갖치 되여 그 손이 모든 사뵈움을 치고 모든 사뵈움의 손이 그를 치리니 그가 형뵈를 썩나 살니라

창 32:11 곤구호오니 내 형 에서의 손에서 건져내시옵쇼셔 그가 와서 나와 나의 처즈를 칠가 두려워호느이다

마 12:4 그가 하늘뵈의 뵈에 드러가셔 진설뵈을 먹엇스니 그 썩은 다윗과 그 흠뵈 간 사뵈움들이 먹기가 함당치 아니호는 것이오 제스장들만 먹을 것이라

창 10:10 더가 신알에 잇는 잇는 시날 땅의 바뵈과 에렉과 악갓과 갈레에서 시작되엇으며

창세기 3:22에서는 “영생할까” 하고 말하는 내용으로, 마음 속에 있는 내용을 말하는 맥락이다. 16:4에서는 현재 진행되고 있는 일의 서술은 “날으디” 쪽이고, “그가” 멸시하는 일은 그 이전에 일어난 일이다. 그러므로 “그의 멸시”도 지나간 일에 대한 진술이다. 16:12는 앞으로 일어날 일에 대한 진술이므로, 역시 마음 속에 있는 일에 대한 진술이다. 마태복음 12:4도 “그”가 한 일은 이미 예전에 한 일이며, 말하는 이의 생각 속에 있는 대상을 가리키는 말로 사용되었다. 이에 비해서 창세기 10:10의 “더”는 이 진술이 진행되고 있는 당시의 현재적 상황이다.

3인칭이 모두 이렇게 “더”나 “그”로 번역이 된 것은 아니다. 특히 하나님을 나타내는 3인칭 대명사의 사용은 『구역』과 『개역한글판』 모두 대명사를 쓰지 않고 생략하거나 지시어 “그”로 받고 있다. 이는 한국어 대명사의 특성이 반영된 것이다. 영어가 하나님을 “He/His”로 표현한 것과는 큰 차이가 있다.

KJV Gen 2:2 And on the seventh day God ended his work which he had made and he rested on the seventh day from all his work which he had made.

NIV Gen 2:2 By the seventh day God had finished the work he had been doing; so on the seventh day he rested from all his work.

TEV Gen 2:2 By the seventh day God finished what he had been doing and stopped working.

CEV Gen 2:2 By the seventh day God had finished his work, and so he rested.

『구역』 창 2:2 날곱제날에는 하늘뵈이 그 호시던 일을 못치시고 그 날에 안식호셨스니

『개역한글판』 창 2:2 하늘뵈의 지호시던 일이 일곱제 날이 이를 때에 마치니 그 지호시던 일이 다하므로 일곱제 날에 안식하시니라

『새번역』 창 2:2 하늘뵈은 호시던 일을 엿새날까지 다 마치시고, 이렛날에는 호시던 모든 일에서 손을 떼고 쉬셨다.

위의 『구역』과 『개역한글판』 본문에서 사용한 “그”는 지시어 “그”이며, 대명사가 아니다. 『구역』에서는 하나님을 가리킬 때만이 아니라, 소유격의 3인칭을 써야 할 경우에, 지시어 “그”를 사용하여 표현하고 있다. 『새번역』에서는 “하나님”으로 실명사를 한 번 사용하고, 나머지 대명사는 모두 생략하였다.

『개역한글판』으로 오면서 “더”와 “그”의 사용에 변화가 온다. 책에 따라서 언더우드 목사가 규정했던 의미 구분이 그대로 유지되는 책도 보이고, 이러한 구분이 사라지고, 모두 “그”로 통일하여 사용하는 책도 보인다. 『개역한글판』의 창세기에서 “그가”는 157회 검색이 되는데, “저가”는 한 번도 사용이 되지 않는다.²⁷⁾ 그 중에서 25장까지 66건을 조사하니 다음과 같이 구분할 수 있었다. 창세기에서 보면 『구역』과 『개역한글판』 사이에 대명사의 사용에 몇 가지 특징적인 변화가 발견된다.

(1) 『구역』에는 없던 “그가”가 『개역한글판』에서 첨가된다.

창 2:21; 3:12, 4:2; 4:9; 6:9, 10; 8:8, 9; 10:9, 11; 12:8, 11; 13:3, 4; 14:19; 15:8; 17:14, 20; 18:17; 19:21; 20:4, 5; 21:10, 20, 21, 34; 22:1, 7; 23:10; 24:7, 12, 16, 18, 22, 29, 30, 34, 46, 54, 55, 58, 62, 25:8.

『구역』 창세기 22:7에서는 “굴으더”로 번역했던 본문을 『개역한글판』에서 “그가 가로되”로 개정하여, 역시 원어의 대명사를 “그가”로 살려서 대명사로 번역하였다. 창세기 24:7과 같은 곳에서는 하나님을 “그가”로 호칭하였는데, 이러한 부분도 한국어 대명사의 특성과 함께 재고할 필요가 있는 부분이다. 한국 사람이란 아무도 손위 사람에 대한 호칭을 “그가”로 쓰지 않기 때문이다.

(2) 『구역』에서 실명사로 번역했던 본문을 대명사 “그가”로 개정한 곳도 보인다.

창 5:5, 8, 11, 14, 17, 20, 23; 12:7; 18:1, 2; 21:4; 25:22.

(3) “더가”로 번역했던 본문도 모두 “그가”로 개정한다. 본문의 의미 맥락과 상관 없이 모두 기계적으로 “그가”로 개정되는 것이다.

창 4:17, 25; 10:10 (더가>그의); 16:5; 17:16; 18:10; 20:5 (더는>그는).

『구역』 창 4:17 가인이 안희와 동침하니 **더가** 잉태하야 에녹을 나흔지라
가인이 성을 싸코 그 아들의 일흠으로 성을 일흠하야 에녹이라 하니라

『개역한글판』 창 4:17 아내와 동침하니 **그가** 잉태하여 에녹을 낳은지라
가인이 성을 쌓고 그 아들의 이름으로 성을 이름하여 에녹이라 하였더라

『구역』 창 4:25 아담이 다시 안희와 동침하니 **더가** 아들을 낳코 굴으더
하느님이 나를 위하야 다른 아들을 주어 가인의 죽인 아벨을 대신하게 하섯

27) 「대한성서공회 CD-ROM 성경 2.0」 (서울: 대한성서공회, 2005).

다 **훤**야 셋이라 일흠^{ᄃᆞ}다

『개역한글판』 창 4:25 아담이 다시 아내와 동침하매 **그**가 아들을 낳아 그 이름을 셋이라 하였으니 이는 하나님이 내게 가인의 죽인 아벨 대신에 다른 씨를 주셨다 함이며

『구역』 창 10:10 **더**가 신알에 있는 바벨과 에렉과 악갓과 갈네에서 나라를 창설^{ᄃᆞ}고

『개역한글판』 창 10:10 **그**의 나라는 시날 땅의 바벨과 에렉과 악갓과 갈레에서 시작되었으며

(4) 『구역』에서부터 “그가”를 사용한 경우

창 3:22; 16:4; 16:12.

창 3:22 여호와 하나님이 **굴**으샤디 사람의 선악을 앎이 우리와 **긔**호니 **그**가 또 손을 들어 심명 나무 실과도 짜먹고 영성홀가 **호**노라 하시고

창 16:4 **그**가 잉터흠을 씨듯고 **그** 상던을 멸시^{ᄃᆞ}거늘 5 사래가 아브람의 게 **널**으디 나의 욱봄이 **그**디의 **썩**둑이로다

창 16:12 **그**가 사름 중 들 라귀 갖치 되여 **그** 손이 모든 사름을 치고 모든 사름의 손이 **그**를 치리니 **그**가 형테를 썩나 살니라

이 본문에서 보듯이 『구역』에서는 마음 속의 대상을 가리키는 맥락에서 “그가”를 썼다. 16:12와 같은 곳에서는 아직 태어나지 않은 태중의 아이를 두고 말하는 맥락으로, 보이지 않는 곳에 있는 대상을 가리킬 때, 곧 마음 속에 있는 대상을 말할 때 “그가”를 썼다는 것을 확연히 알 수 있다. 이와는 달리 발화 상황을 기준으로 가지적인 거리 안에 있는 대상을 가리킬 때는 “더”를 쓰고 있다.

『개역한글판』에 오면서, 구약에서는 창세기로부터 사무엘상까지 3인칭 대명사로는 “저가”가 한 번도 사용되지 않고, 모두 “그가”로 통일하였다. 이는 창세기의 진술 내용이 전체적으로 기록자의 마음속에 있는 내용에 대한 진술의 성격이 있다는 점에서 가능한 변화이다. 그럼으로써 “저가”가 나타내 주던 상황의 현재성은 사라지고, 창세기 기록자의 마음 속에 있는 내용을 기술하는 양식으로 진술의 차원이 달라진다. 창세기의 사건이 실제로 진행되던 상황과 기록자의 기록 상황이 분리가 된다. 이처럼 “그”를 사용함으로써 진술 상황의 차원에 변화가 일어나는 것이다.

“욥기 잠언 아가 이사야 예레미야 에스겔 다니엘 요엘 요나 미가 나훔 하박국 스가랴 말라기” 등의 책에서도 “저가”가 한 번도 사용되지 않고, 모두 “그가”가 3인칭으로 사용되었다. 이와는 달리, 『개역한글판』의 “사무엘하 열왕기상 열왕

기하 역대상 역대하 에스라 느헤미야 에스더 시편 전도서 애가 호세아 아모스” 등에서는 대부분 “저가”가 3인칭 대명사로 사용된다.

삼하 1:2 제 삼일에 한 사람이 사울의 진에서 나왔는데 그 옷은 찢어졌고 머리에 흙이 있더라 **저가** 다윗에게 나아와 땅에 엎드려 절하매

위 본문에서는 “절하매”라고 하는 현재 진행의 가시적인 상황이므로, 지시어 “저가”로 적어서 이를 나타내 주고 있다. 이렇게 사용된 “저가”는 모두 『구역』의 “더가”를 그대로 유지하여 받아들이고 있는 것이다. 『개역한글판』 사무엘하에서는 “저가”가 59회 사용이 되고, “그가”는 다음 3회만 사용된다.

삼하 1:15 소년 중 하나를 불러 이르되 가까이 가서 **저**를 죽이라 하매 **그**가 치매 곧 죽으니라

삼하 9:4 왕이 **저**에게 묻되 **그**가 어디 있느냐 시바가 왕에게 고하되 로드 발 암미엘의 아들 마길의 집에 있나이다

삼하 13:26 압살롬이 가로되 그렇게 아니하시려거든 청컨대 내 형 암논으로 우리와 함께 가게 하옵소서 왕이 **저**에게 이르되 **그**가 너와 함께 갈 것이 무엇이나 하되

위의 본문의 용법을 보면, 눈 앞의 대화의 상대자를 이르는 3인칭으로는 “저가”가 사용이 되고, “그가”는 말하는 이의 마음 속에 지칭 대상이 있는 경우에 사용된 것이다. 사무엘하 1:15에서는 하나의 상황 안에서 서로 다른 사람을 구분하기 위하여 “그”와 “저”를 사용한 것으로 보인다. 두 사람을 같은 지시어로 가리킬 때에 혼동이 될 수 있기 때문이다. “저”로 이른 맥락은 말하는 이의 눈앞에 있는 대상을 가리키는 것이다.

『개역한글판』 구약에 와서는 이처럼 책별로 “저”와 “그”의 사용이 『구역』과는 부분적으로 달라져 있음을 알 수 있다. 이는 성경의 개정자들이 이 말에 대해서 달리 인식하고 사용하고 있었음을 나타내는 것이다. 개정자들에 따라서, 분담하여 개정 작업을 한 책에 따라서, 대명사의 사용이 달라진 것으로 보인다. 『개역한글판』 신약에서는 『구역』대로 “저가”와 “그가”가 함께 언더우드 목사가 규정한 두 대명사의 의미 규정에 따라서 구분을 두고 사용되어 있다.

마 12:13 이에 **그** 사람에게 이르시되 손을 내밀라 하시니 **저가** 내밀매 다른 손과 같이 회복되어 성하더라

마 1:21 아들을 낳으리니 이름을 예수라 하라 이는 **그**가 자기 백성을 저희 죄에서 구원할 자이심이라 하니라

위 본문에서 “저가”는 발화 상황 안에서 눈 앞의 3인칭을 지칭하는 말로 사용한 것이고, “그가”는 발화 상황을 기준으로 눈에 보이지 않는 곳에 있는 대상, 말하는 이의 마음 속에 있는 대상을 가리켜서 하는 말이다. 신약 전체에 이 구분이 적용되고 있다.

3.3.2. 3인칭 소유격 “그의”의 사용의 특징

“그”를 3인칭 대명사로 사용하고 있는 『개역한글판』 창세기에서는 3인칭 소유격으로 “그의”를 사용한 것이 39회나 보인다.

- 창 3:15 내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라 하시고
- 창 3:23 여호와 하나님께서 에덴동산에서 그 사람을 내어 보내어 그의 근본 된 토지를 갈게 하시니라
- 창 7:13 곧 그 날에 노아와 그의 아들 셈, 함, 야벳과 노아의 처와 세 자부가 다 방주로 들어갔고

이들은 『구약』에서는 다음과 같이 모두 지시어 “그”로 적었던 본문이다.

- 창 3:15 너는 그 발꿈치를 상하리라
- 창 3:23 그 육체의 근본 된 토지를 갈게 하시고
- 창 7:13 이 날에 노아와 그 세 아들 셈 함 야벳과

그러나 “그”를 3인칭 대명사로 사용하지 않는 『개역한글판』 사무엘하에서는 “그의”를 사용한 것이 아래 2회 외에는 보이지 않는다. 나머지는 “그의”로 개정하지 않고, 『구약』에서 사용한 지시어 “그”를 그대로 유지하고 있다.

- 삼하 22:8 하늘 기초가 요동하고 흔들렸으니 그의 진노를 인함이라도
- 삼하 23:21 또 장대한 애굽 사람을 죽였는데 그의 손에 창이 있어도 저가 막대를 가지고 내려가서 그 애굽 사람의 손에서 창을 빼앗아 그 창으로 죽였더라

『구약』에서 지시어 “그”로 번역했던 소유격 대명사는 『개역한글판』 창세기에서는 대부분 “그의”로 개정했지만, 『개역한글판』 사무엘하에서는 대부분 『구약』의 표현을 그대로 유지하여, 지시어 “그”를 사용하고 있다. 사무엘하에서는 지시

어 “그”가 231회 검색이 되었는데, 순수하게 지시어로 사용된 곳들도 있지만, 3인칭 소유격 대명사의 한국어 표현으로 지시어 “그”를 사용한 경우가 많이 있다. 『개역한글판』 사무엘하 1장에서만 보면 3인칭 소유격을 지시어 “그”로 번역한 곳은 2, 4, 5, 10, 12, 13, 17절 이렇게 7회이고, 지시어로 “그”를 사용한 곳은 다음 13절의 1회 뿐이다.

삼하 1:2 제 삼일에 한 사람이 사울의 진에서 나왔는데 그 옷은 찢어졌고 머리에 흙이 있더라 저가 다윗에게 나아와 땅에 엎드려 절하며
삼하 1:13 다윗이 그 고한 소년에게 묻되 너는 어디 사람이냐 대답하되 나는 아말렉 사람 곧 외국인의 아들이니이다

4. 맺음말

로스의 문법에서는 “그, 데”를 “he, she, it”로 설명하고 있다. 3인칭 대명사로 설명한 “그, 데”를 지시의 대명사 “that”로도 다시 설명하고 있다. 언더우드 목사의 문법서에서는 한국어에는 “he, she, it, they” 등에 해당하는 3인칭 대명사가 없다고 정리하고 있다. 그 대신에 “이, 더, 그”를 지시어로 구분하여 설명하고 있다.

『구역』에서는 한국어답게 대명사를 많이 생략하고 있다. 생략한 것은 한국어 어법을 잘 살린 것이고, 『개역한글판』은 원문에 따라서 이를 대부분 번역하여 줌으로써, 한국어가 어색해졌다. 『개역한글판』에서는 대부분 대명사를 원문에 있는 대로 살려서 썼는데, 어색한 한국어가 된 곳이 많다.

대부분의 대명사의 사용 제약은 존비법과 관련이 되어 있다. 『구역』과 『개역한글판』에서는 하나님 앞에서 사람이 스스로를 말하는 1인칭으로 “나”를 썼다. 『새번역』에 와서 일부 “저”를 사용하고 있다. 『새번역』에서는 기도나 독백의 맥락에서는 “나”를 썼다. 지시어 “저”는 상대방을 중심으로 말하는 말로, “나”를 말할 때에 지시어 “저”로 멀리 말함으로써 거리를 두어 스스로를 낮추는 형식이다. 그러므로 중립적으로 독백을 하거나, 하나님을 불러 독백형 기도를 할 때 1인칭을 “저”로 말하는 것은 어색한 표현이 되는 것이다.

사람과 사람 사이의 관계에서, 1인칭 대명사를 “나”를 쓸지 “저”를 쓸지는 모든 인간 관계에서 검토가 되어야 한다. 한국어 “저”가 ‘상대방을 중심으로 스스로를 멀리 가리킴으로써 겸손하게 하는 말’이라는 점을 생각하는 것이 판단에 도움이 될 수 있을 것이다. 그 위에 한국어의 언어사회학적 측면이 고려가 되어야 할 것이다.

『구역』에서는 높임으로 하나님께는 실명사로 바꾸거나 생략하거나 “쥬”를 사

용하였고, 일반적인 높임에는 “당신”을 사용하였다. 『개역한글판』에서는 높임 말로는 일반적으로 “당신(들)”을 사용하였고, 하나님은 실명사로 바꾸거나 “주”로 번역하였다. 『구역』에서 2인칭 대명사를 많이 생략한 것은 한국어의 어법이 고려된 선택으로 보인다. 『개역한글판』에서 2인칭 대명사를 생략하지 않고 모두 번역하면서 높임말로 거의 기계적으로 “당신”을 사용한 것은 ‘발화의 간접성’ 때문에 한국인들에게 거부감 없이 받아들여질 수는 있었으나, 현실성이 적다. 『새번역』에서 실명사로 바꾸거나, 생략을 하거나, “그대”, “마님”, “댁” 등으로 다양하게 2인칭 대명사를 번역한 것은 한국어의 현실을 고려한 것이다.

『구역』에서는 “더, 저, 그” 등의 지시어를 대명사적인 용법으로 사용하고 있다. “더”는 눈에 보이는 대상을 가리키는 말로, “그”는 말하는 이의 마음 속에 있는 대상을 가리키는 말로 사용되었다. 이것은 『개역한글판』의 구약에서는, 어떤 책들에서는 모두 “그”로 통일이 되고, 어떤 책들에서는 『구역』대로 “그”와 “저(더)”를 구분하여 유지하고 있다. 번역자에 따라서 한국어 대명사를 달리 사용한 것이다.

창세기 24:7에서는 하나님을 “그가”로 호칭하였는데, 한국 사람이라면 아무도 손위 사람에 대한 호칭을 “그가”로 쓰지 않기 때문에 자연스러운 한국어 표현을 생각할 때에 다시 고민해야 할 부분이다.

<주요어>(Keyword)

대명사, 인칭대명사, 지시대명사, 『韓英文法』, 한국어 회화

pronoun, personal pronoun, demonstrative pronoun, *Korean Spoken Language*,
KOREAN SPEECH

<참고문헌>

『관주 성경전서』, 서울: 대한성서공회, 1950, 1980 재인쇄.

『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.

『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.

『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.

국립국어연구원 엮음, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.

김태룡, “한글판 성경의 원고 작성과 출판 실무 회고,” 『그리스도교와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1987.

나채운, 『주기도. 사도신경. 축도』, 개정증보판, 서울: 성지출판사, 2001.

남기심 고영근, 『표준국어문법론』, 서울: 탑출판사, 1988.

서정수, “초기 우리말 성경의 표기법과 대명사에 관하여,” 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985.

전무용, “성서 번역실의 답변” 『성서한국』 50:2 (2004).

최영실, “여성신학적 입장에서 본 한국어 성서 번역의 몇 가지 문제점,” 『성경원문연구』 16 (2005. 4).

최현배, 『우리말본』, 세번째 고침판, 서울: 정음문화사, 1961.

Min Young-Jin & Cho Ji-Youn “Korean Translation of the Greek Personal Pronoun σου in the Lord’s Prayer,” 『성경원문연구』 17 (2005. 10)

Gale, J. S., *Korean grammatical forms* 辭課指南, 歷代韓國文法大系 제2부 제4책, 서울: 塔出版社, 1977.

Ross, John., *KOREAN SPEECH With Grammar And Vocabulary*, Shanghai & Hongkong: Kelly & Walsh; Yokohama: Kelly Co.; Mookden: 1882.

Underwood, Horace Grant., *An Introduction to the Korean Spoken Language*, Yokohama: Yokohama Seishi Bunsha, 1890, 『韓英文法』, 歷代韓國文法大系 제2부 제3책, 서울: 탑출판사, 1977.

『대한성서공회 CD-ROM 성경 2.0』 서울: 대한성서공회, 2005.

<Abstract>

A Review of Pronouns in Korean Bible Translations

Moo-Yong Jeon
(Korean Bible Society)

This paper reviews the use of pronouns in Rev. Ross' grammar book, which can be regarded as the first Korean grammar book, and in the grammar book written by Rev. Underwood, and compares the use of pronouns in the *Korean Bible* (1911), the *Korean Revised Version* (1961), and the *Revised New Korean Standard Version* (2001).

According to Ross' grammar book, 'gu, dé' are explained as 'he, she, it,' and 'gu, dé' that have been classified as the third personal pronouns, are again explained as the demonstrative pronoun of 'that.' In Rev. Underwood's grammar book, it is written that there is no third personal pronoun in Korean, and classifies and explains 'i, dé, gu' as demonstrative pronouns.

The *Korean Bible* (1911) reflects the nature of the Korean language, and thus omits many pronouns. In case of the *Korean Revised Version*, it has tried to reflect as many pronouns of the original text as possible, and thus includes many places in awkward Korean. In the *Korean Bible* and the *Korean Revised Version*, translators have used 'na' in places where people refer to themselves in front of God. In the *Revised New Korean Standard Version*, translators have used 'cheo' in some conversations and 'na' when people are praying or talking to themselves. The demonstrative pronoun of 'cheo' focuses on the counterpart, and by distancing oneself by using the pronoun, 'cheo' instead of using 'I,' the speaker lowers him/herself, so it sound awkward when the first person pronoun of 'cheo' is used for a neutral monologue.

When calling God, translators of the *Korean Bible* have changed the pronoun to noun substantive or used 'jue' or omitted it, and for honoring in general, they have used 'tangsin.' Koreans could accept the use of the second personal honorific pronoun of 'tangsin' in the *Korean Revised Version* without much rejection due to 'indirectness of locution,' but such use is not so appropriate in reality. The reality of Korean language is well reflected in the *Revised New Korean Standard Version* which uses noun substantives or a variety of second personal pronouns like 'keudae, manim, daeg,' or chooses to omit.

In the *Korean Bible*, demonstrative adjectives like 'dé, cheo, gu,' and so on are used as pronouns. 'dé' is used to refer to visible objects, and 'gu' to refer to objects in the speaker's mind. In the Old Testament of the *Korean Revised Version*, some books uniformly use 'gu' while some books maintain the renderings of the *Korean Bible* by differentiating 'gu' and 'cheo(dyeo).'

Analyzing the Discourse of Biblical Law in Exodus 21:2–11

Anne Garber Kompaoré*

1. Introduction¹⁾

1.1. Legal Texts as Directive Discourse

A fair amount of work has been done on the literary and discourse structure of narrative and poetic texts in the Hebrew Bible, but much less research and writing has been done on the type of text which I call directive discourse. Directive texts, of which legal texts form a part, consist of discourse where the speaker speaks his/her will that a specific act be done by another person. This can include anything from prayer to requests, to advice, exhortation, decrees, and laws. Concerning legal texts specifically, there have been scattered articles on the structure of specific legal texts but no one has attempted an overview of the discourse analysis of legal texts. It may have been assumed by some that what has been learned from narrative text analysis or from the analysis of argumentation can be applied to directive texts in the Hebrew Bible. While some of the same principles of analysis are applicable, the analysis of Hebrew law yields a rather distinct set of insights, most particularly in the area of the analysis of word order in Biblical Hebrew.

In my thesis, I lay the groundwork for discourse analysis of Biblical law by proposing a methodology which I hope will inspire further research on specific features of legal discourse. The presentation consists of the following steps:

- Definition of the notion of discourse analysis according to the needs of Biblical text research.
- Discussion of the parameters of the ‘directive’ discourse type, and the use of these parameters for text classification and analysis.
- The description of the basic aspects of a discourse unit.

* SIL Translation Consultant

1) The following presentation consists of an overview of the subject of my thesis entitled, *Discourse Analysis of Directive Texts: The Case of Biblical Law*, which I defended on October 5, 2004, at Associated Mennonite Biblical Seminary in Elkhart, Indiana, USA.

- An outline of the procedures for the analysis of Biblical Law. Each one of these procedures is then discussed separately with appropriate examples. Obviously, it was not possible to present a thorough analysis for each topic; thus my goal was to simply propose an approach which I believe will yield fruitful results.

1.2. The Components of Discourse Analysis of Biblical Law

The term ‘discourse analysis’ has such a wide range of definitions and nguage analysis and use, that it is necessary to define first of all the approach that best suits the analysis of legal texts. To further confuse the issue, numerous other terms are used within Biblical research which resemble to some degree what I call discourse analysis: Terms such as rhetorical analysis, structure analysis, text analysis, and literary analysis. For these reasons, it is imperative to clearly delineate the defining parameters of my particular discourse analysis approach.

Discourse analysis, as defined in the thesis, consists, first of all, of a descriptive linguistic analysis of a written text with a unifying theme, topic, or setting.²⁾ A functionalist approach³⁾ is used, in which the speaker’s purpose for the communication⁴⁾ is considered as a major factor in the analysis. Examination of the contextual parameters within and beyond the text facilitate the researcher in his search to determine how meaning and structure interconnect to produce a coherent

2) A descriptive approach seeks to describe the text as it is, rather than placing a value judgment on its quality. Kirk E. Lowery and Walter Bodine also promote this approach for the analysis of Biblical Hebrew texts (Kirk E. Lowery and Walter Bodine, *Discourse Analysis of Biblical Literature; What it is and What It Offers* [Atlanta: Scholars Press, 1995], 103-130).

3) For a discussion of the functionalist approach, see Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse* (Cambridge, Mass: Blackwell, 1994), 32-33; in the context of the analysis of Biblical Hebrew, see Christo H. J. Van der Merwe, “Discourse Linguistics and Biblical Hebrew,” Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: SIL, 1994), 16-21.

4) Kathleen Callow and John Callow, and Vijay K. Bhatia both maintain that communicative purpose is the primary factor for the structuring and shaping of a discourse event (Kathleen Callow and John Callow, “Text as Purposive Communication: A Meaning-based Analysis,” William C. Mann and Sandra A. Thompson, eds., *Discourse Description: Diverse Linguistic Analyses of a Fund-Raising Text* [Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1992], 7; Vijay K. Bhatia, *Analyzing Genre: Language Use in Professional Setting* [London: Longman, 1993], 13).

text. It involves the analysis of both the organizational structure of the text,⁵⁾ and the choice and distribution of lexical items.⁶⁾ Finally, comparative analysis with similar and different text types provides further insights concerning meaning and structure of the text.⁷⁾

This approach to discourse analysis includes the linguistics fields of syntax, semantics, and pragmatics, as well as the disciplines that concern the analysis of the text, such as literary analysis, rhetorical analysis, and textlinguistics. It consists of research of the following issues: information structure, continuity and discontinuity, prominence and regularity, progression, boundary markers, thematic development, and participant reference, the structural organisation of a text, parallelism and other types of repetition, as well as the role of extra-linguistic knowledge and context in the analysis of discourse.

Our goal for this type of analysis is to gain further interpretive insights that lead to a more faithful translation of the Scriptures. The limits of the thesis did not allow for a specific application to translation, but it is my hope that examples will be forthcoming in the future.

2. Discourse Analysis of Exodus 21:2-11

Exodus 21:2-6 is the most frequent illustrative example used in the thesis. This law details the conditions for freeing an indentured male servant. To give you an idea of what discourse analysis can reveal, I present a few discoveries here, focusing primarily on the functions of repetition, the nature of prominence, and the manner of participant reference in this text.

5) Organisational structure of a text is discussed by Vijay K. Bhatia, and Teun A. Van Dijk (Vijay K. Bhatia, *Analyzing Genre*; Teun A. Van Dijk, ed., *Discourse as Structure and Process* [London: Sage Publications, 1997]), and for Hebrew, Patrick Miller (Patrick Miller, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer* [Minneapolis: Fortress Press, 1994]). Also included in the study of structure is the arrangement of parallel structures in a text (for an example of parallelism in Biblical law see Welch John W., “Chiasmus in Biblical Law: An Approach to the Structure of Legal Text in the Hebrew Bible,” *Jewish Law Association Studies IV* [Atlanta: Scholars Press, 1990], 5-22).

6) The topic of lexical cohesion in a text was introduced by M. A. K. Halliday and Ruquaiya Hassan (Halliday, M.A.K. and Ruquaiya Hasan, *Cohesion in English* [London: Longman, 1976]).

7) Comparative analysis depends on the categorization of text types, a topic which I discuss at length in my thesis.

This passage concerns one of the first laws of the covenant code, following the ten commandments in Exodus 20. It is actually part of a slightly larger text unit, Exodus 21:2-11, in which the conditions for freeing a male slave versus a female slave are discussed separately. The text of both units is presented in Tables 1 and 2 below.

The first task in analysis is to lay out and mark the text in such a way that certain features can be made easily accessible for analysis. Two ways to lay out a text is illustrated in the two tables below. In Table 1, each clause is aligned in such a way that the verbs are found in the same position of a line, and can be visualized in columns. Conjunctions, verbs, and repeated words are highlighted in some way. In Table 2, all clauses are aligned to the right side, and any nouns or pronouns that come before the verb are highlighted.

Table 1. Exo 21:1-6: Alignment according to syntactic categories

Key: Single line box - conjunctions; Multiple line boxes and dotted lines - lexical repetition;
yiqtol forms - shaded; *weqatal* forms - underlined.

	21:1	ואלה המשפטים	אשר תשים לפניהם:	Intro to Covenant Code
1	21:2	כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי	עברי עבד	Setting
2		שש שנים יעבד	he is to serve six years	Directive
3		ובשבעת יצא	for no pay to freedom he shall go out	Directive
4	21:3	אם בגפן יבא	he enters single if	Setting
5		יצא בגפן	he shall go out single	Directive
6		אם בעל אשה הוא	he is husband of woman if	Setting
7		ויצאו אשתו עמו:	with him his wife shall go out	Directive
8	21:4	אם יתן לו אשה	to him gives his master if	Setting
9		ויילדה לו בנים או בנות	to him she gives birth and daughters or sons	Directive
10		ואשה וילדיה לאדניה תהיה	is to be the woman and her children for the master	Directive

11	כַּגֹּפֶן : single	יֵצֵא he shall go out	וְהוּא he and	Directive	
12	21:5 הַעֲבָד : the servant	יֹאמֵר says	אָמַר say (inf.abs.)	וְאִם if	Setting
13	אֶת־בָּנָי וְאֶת־יְמִינִי my sons and my wife	אֶת־אֲדֹנָי my master	אֶהְבֵּתִי I love		Setting
14	חֲפְשִׁי : free	אֵצֵא I will go out	לֹא not		Setting
15	21:6 אֶל־הָאֱלֹהִים to God	אֲדֹנָיו his master	וְהִגִּישׁוּ is to bring him		Directive
16	אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה to the doorpost or to the door	וְהִגִּישׁ his is to bring him	וְ and		Directive
17	בְּמַרְצֵעַ with an awl	אֶת־אָזְנוֹ his ear	וְרָצַע אֲדֹנָיו his master is to pierce an		Directive
18	לְעֹלָם ס: forever	וְעָבַד he is to serve him	וְ and		Directive

Charting of Exo 21.7-11: Highlighted fronting

19	21:7 לְאִמָּה : as-a-maid	אֶת־בָּתוּ his-daughter	וְכֹל־יִמְכַר אִישׁ a-man sells	וְ and-if	Setting
20	הַעֲבָדִים : the-male-servants	כִּצְאֹתָ as-goes-out	וְלֹא תֵצֵא she-is-to-go-out not		Directive
21	21:8 אֲדֹנֶיהָ : her-master	בְּעֵינֵי in-the-eyes-of	רָעָה is-bad	אִם if	Setting
22		לֹא יִלְוֶה יְעָדָהּ designates for-himself	אֲשֶׁר which		
23		וְהִפְדָּהּ he-is-to-let-her-be-redeemed.			Directive
24	בְּכִרְוֶתָהּ : to-her in-breaking-faith	לְמַכְרָהּ to-sell-her	לֹא־יִמְשֹׁל hand-over not	לְעַם נְכָרִים to-outsiders.	Directive
25	21:9 יִיעָדָהּ he-designated-her	לְבָנוֹ for-his-son	וְאִם and-if		Setting
26	יַעֲשֶׂהָ לָהּ : he-must-treat-her	כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת as-custom for-daughters			Directive
27	21:10 יִקַּח־לָוּ he-takes-for himself	אֲחֵרָה another (wife)	אִם if		Setting
28	לֹא יִגְרַע : he-is-not-to-diminish	שָׂרָהּ כְּסוּתָהּ וְעִנְיָהּ not and-marital-rights, clothing, food			Directive
29	21:11 לָהּ to-her	לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ he-does not	וְאִם־שְׁלֹשׁ־אֵלֶּה these three	וְ and-if	Setting

30	אֵין כֶּסֶף סִׁ money without	חֲנֹם for-free	וְיֵצֵאָהּ then-she-is-to-go-out	Directive
----	----------------------------------	-------------------	-------------------------------------	-----------

2.1. Theme and Repetition

Some languages use repetition more often than others in order to maintain thematic continuity in a text. Directives in Biblical Hebrew, and in particular, legal documents, favor verbal repetition. This is clearly seen in Exodus 21:2-4, reproduced here in an English gloss (fronted elements are highlighted here):

Exo 21:2-4

- | | |
|--|---|
| 1 If you-buy a Hebrew servant | 2 Six years he-is-to-serve |
| | 3 And-in-the-seventh-year he-is-to-go-out |
| 4 If in-his-singleness he-enters | 5 In-his-singleness he-is-to-go-out |
| 6 If husband of a wife he-is | 7 She-is-to-go-out his-wife with him |
| 8 If his-master gives to him a wife | |
| 9 And she-gives-birth to-him sons or daughters | 10 the wife and her-children shall-be
for her-master |
| | 11 And-he is-to-go-out in his singleness |

In this excerpt, the verb, יָצָא (go out) is repeated four times.⁸⁾ Note also that in three of the four cases, this verb is in non-initial position of the clause. In Biblical Hebrew directive texts, thematic continuity tends to be maintained through the repetition of topical verbs and predicates, which are frequently found in second position in the clause.⁹⁾ For more examples, see Leviticus 18, the tabernacle construction instructions in Exodus, and the ark construction instructions in Genesis 6. In English, it is considered poor style to repeat the same verb so often; therefore functional equivalent translations and even formal translations have the tendency to eliminate some of the repetition by simple deletion or by using different lexical items. In some languages however, the thematic continuity may be lost if the verb is not repeated at appropriate intervals, as attested by John Beekman and John Callow

8) In contrast, the TEV uses two different verbs to express the same concepts: set free (1x), and leave (2x).

9) This second position seems to be the favorite position for topical material in the Hebrew clause. I discuss this matter at length in my thesis.

(1974) for Kekchi.¹⁰⁾

2.2. Topic Bracketing and Repetition

The phenomenon of inclusios is well-known in Hebrew poetry and is frequently identified by those who look for chiasmic structures in both Hebrew prose and poetry. My analysis of this text reveals that lexical repetition for the purposes of beginning and ending a topic may simply be the proper way to begin and end topical sections. The marking of the text below shows how the positioning of repeated words and phrases serves to bracket topical clusters within the text.

Exo 21:2-6

1 [If you-buy a Hebrew servant]	2 Six years he-is-to-serve
4 [If in-his-singleness he-enters	3 And-in-the-seventh-year he-is-to-go-out
6 [If husband of a wife he ←-----→	5 In-his-singleness he-is-to-go-out
8 [If his-master gives to him a wife	7 She-is-to-go-out his-wife with him]
9 And she-gives-birth to-him sons or daughters	10 the wife and her-children shall-be
	for her- master]
	11 And- he is-to-go-out in his singleness]
12 And-if say says the servant	
13 I-love my-master, my wife, and my children	
14 Not I-will-go-out	15 And-he-is-to-bring-him, the master to the god
	16 And-he-is-to-bring him to the door or doorpost
	17 And-he-is-to-pierce, the master his ear with-an-awl
	18 And-he-is-to- serve -him forever.]

Servant in line one along with *serve* in line 18 bracket the entire unit. The phrase *in his singleness* (lines 4 and 11) brackets the stipulations concerning marital status before and after bondage, and the conditions for the liberation of a wife. *His master – her master* (lines 8 and 10) bracket the stipulation concerning the giving of a wife by the master. Lines 6 and 7 also has an inclusio: [*husband – with him*]. This latter as well as the *master* inclusio are grouped together within the *in the singleness* inclusio. Finally, lines 12 and 18 are also bracketed by *servant* in line 12 and *serve* in line 18. In each case such repetition indicates the beginning and ending of a topic

10) John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1974).

unit, fitting together as follows: [servant [in his singleness [husband – in him] [his master – her master] in his singleness] [servant - serve him forever]]. Note also that the lower level inclusions in this text also involve syntactic and/or lexical inversion (lines 4-11), such that the first word is found in initial position of the first clause, and the repeated word is found in final position of the second clause. One will also note that the verb **אצא** (go out) brackets the female slave release passage in Exodus 21:7-11.

The application of these discoveries to the translation task would, in my opinion, require further research on semantic relations and argumentation strategies in both the source language and the receptor language. We do see however, that this topic bracketing helps to explain the positioning and repetition of different words and phrases. It also shows that a different ordering of concepts may well be necessary in order to convey the same message and argumentation in the receptor language.

2.3. Participant reference

Participant reference is a topic that has been dealt with by L. J. De Regt (1999)¹¹⁾ in the analysis of narrative texts, conversation, and prophetic texts. However, many of the observations that he makes also apply to legal texts. In our example text, there are several participants: master, servant, servant's wife, and children. In the text below, each participant is marked separately, and full unaffixed pronouns are bolded. The examination of the use and distribution of nouns and pronouns for each participant reveals a clear referencing strategy.

Exo 21:2-6

Key: Box – master; Underline – servant; Dotted underline – wife.

- | | |
|---|--|
| 1 If you -buy a <u>Hebrew servant</u> | 2 Six years he -is-to-serve |
| | 3 <u>And-in-the-seventh-year</u> he -is-to-go-out |
| 4 If <u>in-his-singleness</u> he -enters | 5 <u>In-his-singleness</u> he -is-to-go-out |
| 6 If husband of a <u>wife</u> he | 7 She-is-to-go-out <u>his-wife</u> with him |
| 8 If <u>his-master</u> gives <u>to-him</u> a <u>wife</u> | |
| 9 And <u>she</u> -gives-birth <u>to-him</u> sons or daughters | 10 <u>the wife</u> and her-children |
| | are-to-be for <u>her</u> - master |
| | 11 And- he is-to-go-out in-his-singleness |
| 12 And-if say says <u>the servant</u> | |
| 13 I-love <u>my-master</u> , <u>my-wife</u> , and my children | |

11) L. J. De Regt, *Participants in Old Testament Texts and the Translator, Reference Devices and their Rhetorical Impact* (Assen: Van Gorcum, 1999).

- 14 Not I-will-go-out 15 Then-he-is-to-bring-him, [the master] to the god
 16 And-he-is-to-bring him to the door or doorpost
 17 And-he-is-to-pierce, [the master] his ear with-an-awl
 18 And-he-is-to-serve-him forever.

The participant rank in this text is *servant, master, wife, children*; the *servant* is the central participant in this unit, and *children* serve only a periphery role (commonly called a prop). The *master* is secondary in terms of referencing, though he does become more central in the final lines of the unit.

The first general observation that can be made is that *servant* has a nominal reference in only two positions - in line one and in line 12. All the other references are pronominal – two full pronouns, as well as 13 pronominal affixes (not counting possession pronouns). The second nominal reference coincides with a significant thematic development and a contrastive relation with the previous clauses. This nominal reference is also accompanied by other signs of prominence (of which more will be said below), such as infinitive absolute and an extra long protasis. It is not otherwise needed to clarify any ambiguity since the pronominal subject of the previous clause was also referred to the *servant*. However, elsewhere, in cases where there is a change in subject, the *servant* reference remains pronominal (lines 11 and 18), where in English one would likely insert the nominal form.

Master, on the other hand, has one second person pronominal affix, four nominal references and only two third person pronominal affix references. One of the nominal references (in line 12) is not at all needed. Perhaps the use of a noun instead of the expected pronoun is a sign of *prominence* to highlight the climactic ear piercing act as a sign of permanent servitude.

Wife has three nominal references and two pronominal affix references (not counting possessive pronouns)¹²⁾, while *sons and daughters* has no pronominal reference, but is also referred to as *children* and *sons*.

These observations confirm the statement that *the most thematic referent will have the highest frequency of pronominal references*. The least thematic referent is the least likely to have any pronominal references. *If there is a possible question of ambiguity, it is the less thematic referent which will be chosen for full nominal reference*. On the other hand both the central participant and the secondary participant can take a nominal referent in order to mark prominence.

12) The observant reader will also note that in lines 1-6, the only verb initial (*weqatal*) lines are the ones where *wife* is a different subject from the previous clause.

A comment should be made of the sentence initial position of the subjects in lines 5 (*his-master*), 6 (*the wife and her children*), and 7 (*he* – referring to the servant). Such subject fronting is relatively rare in legal texts. In this case, it appears that the fronting serves the function of contrasting the three participants in these clauses.¹³⁾

As mentioned by L. J. De Regt, each language has its own strategies for referring to participants in a text. Nominal reference and the use of the independent pronoun have functions that serve to highlight the referent for one reason or another. It is important that the functions of these various Biblical Hebrew strategies be identified accurately and that the function rather than the form be translated into the receptor language. Failure to do so could result not only in ambiguity problems, but also in missed cues of thematic development or prominence.

2.4. Prominence

A prominent linguistic structure is a grammatical or lexical structure which stands out in some way within its linguistic context. It may consist of a special marker, a break in a pattern, or the use of an unusual syntactic structure or lexical item. In some cases, a linguistic structure which is prominent in one text type may not be prominent in another text type. Some of the functions of prominence are to mark new, unexpected, or highly important information. It may carry a sense of intensity, alarm, or excitement, pointing to a climactic point or to the key point of the text. Prominent structures also tend to mark boundaries and thematic development. Several terms have been used to refer to prominence in a text such as, *salience, highlighting, marked structure, focus, and emphasis*¹⁴⁾.

Some of the indicators of prominence in legal texts are often found in other types of texts: parallelism within linearly ordered texts, a monocolon inserted between parallel couplets,¹⁵⁾ the central position in a text,¹⁶⁾ extra long sentences or clauses, first person reference, unique vocabulary, repetition, unusual word order, the use of

13) See a similar comment made by L. J. De Regt concerning the function of independent pronouns (L. J. De Regt, *Participants in Old Testament Texts and the Translator, Reference Devices and their Rhetorical Impact* [Assen: Van Gorcum, 1999], 57-58).

14) Robert Longacre provides a good list of the type of prominent features to look for in a narrative, especially as it relates to climactic peak (Robert Longacre, *The Grammar of Discourse, Second Edition* [New York: Plenum Press, 1996], 35-48).

15) See Bliese (1994: 85).

16) For an example, see Nathan Klaus, *Pivot Patterns in the Former Prophets* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

the infinitive absolute,¹⁷⁾ or simply a break in a pattern. I have already mentioned above, that the use of the nominal referent for a major participant, instead of a pronominal affix, may be an indicator of prominence.

The two sub units of Slave Release text, Exodus 21:2-11, exhibit parallel syntactic structure: each unit begins with a ׀ conditional clause, followed by four ׀ conditional clauses (see tables 1 and 2). The protases and apodoses consist of one or two clauses each *except* in the final *'im* statement of the first unit, where the protasis consists of three clauses, and the apodosis consists of four clauses!

Exo 21:5-6

12 And-if inf.abs. say says the servant,

13 I love my master, my wife, and my children,

14 I will not go free,

15 Then his master is to bring him to the God

16 And bring him to the door or the door post

17 And his master is to pierce, his ear with an awl

18 And he is to serve him forever.

Protasis – 3 clauses

Apodosis – 4 clauses

Furthermore, this portion contains other indications of prominence: 1) An infinitive absolute in the first line, 2) the nominal reference of ‘servant’, totally unnecessary for purposes of ambiguity, 3) a second nominal reference for ‘the master’ when it too was not necessary, and 4) the addition of the word ‘forever’ to reinforce the seriousness of the command.

This high concentration of prominence markers takes place at the end of the first unit, as a kind of a climactic finale for that unit, but these lines (12-18) are also located exactly in the center of the Exodus 21.2-11 text, just before the beginning of a second but shorter unit: There are exactly 11 clauses before and after these lines. This central position is a favored position for prominence in certain types of non-narrative Hebrew texts, particularly in poetry, where the author frequently places his key point. Therefore the exegete would do well to pay attention to these multiple indicators of prominence in order to discern the author’s intent for highlighting this portion. Likewise the translator will also need to select appropriate markers of prominence in his/her language.

17) Reuven Yaron discusses the use of the infinitive absolute in legal texts, concluding that their primary function was to provide emphasis (Reuven Yaron, “Stylistic Conceits II: The Absolute Infinitive in Biblical Law,” David P. Wright et al eds., *Pomegranates and Golden Bells* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995], 449-460).

3. Conclusion

This presentation has shown only several of a number of aspects of discourse analysis in Biblical Hebrew – the use of verbal repetition for thematic continuity and for topic bracketing, participant reference, and prominence features. For our example text, we could have also examined the arrangement of concepts in parallel and concentric patterns, as suggested by Joe M. Sprinkle (1994).¹⁸ We could have looked at the cognitive structuring, that is, identifying and analysing which clauses are directive and those which present the setting, or conditions for the directive (see the right hand column of Tables 1 and 2). We could have studied in minute detail the semantic relations between the clauses, and the flow of the argumentation in the text. For a better understanding of the text, we could have examined its placement in the series of laws found in the Covenant Code. All of these areas of study and more can be included in the discipline of discourse analysis, such that discourse analysis flows into exegesis blurring the lines between the two.

Furthermore, one must also examine the functions of the individual linguistic structures, such as verb forms, conjunctions, constituent order, etc.. With the help of comparative research with other legal texts, as well as with other types of directives, narrative, and poetry, one can better discern the functions of each linguistic structure in the text.

My thesis touches on each of these topics but because of its limits, it could not present a full analysis from all of these angles. It is my hope, however, that my study will inspire others to pursue these various areas of research of the textual features of the legal literature in the Hebrew Bible.

<Keyword>

Hebrew, law, discourse, textlinguistics, Bible

18) Joe M. Sprinkle, *The Book of the Covenant; A Literary Approach* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

<References>

- Beekman, John and Callow, John, *Translating the Word of God*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1974.
- Bhatia, Vijay K., *Analyzing Genre: Language Use in Professional Setting*, London: Longman, 1993.
- Bodine, Walter R., ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What it is and What It Offers*, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Callow, Kathleen and Callow, John, "Text as Purposive Communication: A Meaning-based Analysis," William C. Mann and Sandra A. Thompson, eds., *Discourse Description: Diverse Linguistic Analyses of a Fund-Raising Text*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1992, 5-38.
- De Regt, L. J., *Participants in Old Testament Texts and the Translator, Reference Devices and their Rhetorical Impact*, Assen: Van Gorcum, 1999.
- Dooley, Robert A., and Levinsohn, Stephen H., *Analyzing Discourse: A Manual of Basic Concepts*, Dallas: SIL International (Electronic Copy), 2000.
- Halliday, M.A.K. and Hasan, Ruquaiya, *Cohesion in English*, London: Longman, 1976.
- John W., Welch, "Chiasmus in Biblical Law: an approach to the structure of legal text in the Hebrew Bible," *Jewish Law Association Studies IV*, Atlanta: Scholars Press, 1990, 5-22.
- Klaus, Nathan, *Pivot Patterns in the Former Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Kompaore, Anne Garber, "Discourse Analysis of Directive Texts: The Case of Biblical Law," M.A.T.S. Thesis, Associated Mennonite Biblical Seminary, Elkhart, Indiana, USA, 2004.
- Longacre, Robert, *The Grammar of Discourse*, Second Edition, New York: Plenum Press, 1996.
- Lowery, Kirk E. and Walter Bodine, *Discourse Analysis of Biblical Literature: What it is and What It Offers*, Atlanta: Scholars Press, 1995, 103-130.

- Miller, Patrick, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Schiffirin, Deborah, *Approaches to Discourse*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1994.
- Sprinkle, Joe M., *The Book of the Covenant? A Literary Approach*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Van der Merwe, Christo H. J., "Discourse Linguistics and Biblical Hebrew," Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas: SIL, 1994, 14-49.
- Van Dijk, Teun A., ed., *Discourse as Structure and Process*, London: Sage Publications, 1997.
- Yaron, Reuven, "Stylistic Conceits II: The Absolute Infinitive in Biblical Law," David P. Wright et al eds., *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 449-460.

<Abstract>

출애굽기 21장 2-11절에 나타난 성서 율법의 담화 분석

안네 가버 콤파우레
(SIL 번역 컨설턴트)

이 글은 히브리어 성서에 나타나는 율법 본문들에 대한 포괄적이고 기술(記述)적인 언어학적 분석 과정을 소개한다. 몇몇 학자들이 율법 본문들의 구조의 특정한 측면들에 대한 분석을 시도했지만 포괄적인 분석 과정에 대한 제안을 한 적은 없었다.

이 글은 먼저 그러한 분석에 대한 필요성을 논의하면서, 율법 본문의 담화 분석을 위한 한정된 범위와 과정을 대략적으로 명시한다. 이러한 과정들의 몇 가지 측면, 소위 분석을 용이하게 하는 본문의 시각적 배치, 주제와 화제 꺾쇠 괄호와 관련된 어휘 반복 분석, 등장 인물의 관련성에 대한 분석, 본문의 두드러진 점에 대한 분석을, 출애굽기 21장 2~11절 본문에 적용시킨다.

이 분석을 통해 어순과 다른 반복과 전략들을 참조하는 기능을 보다 잘 이해할 수 있는 통찰력을 얻을 수 있다. 또한 율법 본문에 있는 두드러진 점의 기능을 확인하는 방법을 발견할 수 있을 것이다.

그 같은 분석을 통해 얻은 통찰은 본문과, 본문에서 발견되는 서로 다른 언어학적 구조들의 기능들에 대한 더 나은 해석과 좀더 정확한 번역을 하는 데 기여할 것이다.

An Overview of Bible Translation History in Asia with Focus on the Regions of Chinese-Character Cultures¹⁾

Daud Soesilo*

1. Introduction

Bible translation in Asia dates back to the mid-second century of the common era when the Gospels were translated into Syriac. The Peshitta (literally “simple”) was the authorized Bible of the Syrian Church dating from the latter fourth or early fifth century. It was carried by evangelists to Ceylon (now Sri Lanka) and China during the sixth century.

The discovery of some Scripture portions mentioned on a monument in Xian (781 C.E.) is evidence that the Nestorian (Persian) Christians who went to China during the seventh century may have engaged in some Bible translation. Otherwise, little is known of their work.

Other early translation work in Asia is recorded, but there is no existing evidence to attest to this work. Pope Benedict XII in 1335 referred to a Mongolian Bible, presumably a translation of the New Testament and Psalms for liturgical purposes prepared by a Franciscan monk at the court of Kublai Khan in 1306.²⁾ However, no trace of this text remains. Presumably, Bible translation into Chinese was undertaken by the Jesuits in the early sixteenth century, but none of their work survives. A Japanese New Testament was translated by Jesuit missionaries in Kyoto in 1613, but no copies remain.

It is the Malay translation of Matthew’s Gospel by Albert Cornelisz Ruyl, printed in 1629, which is the earliest attested translation into an Asian language. Ruyl’s translation is also significant as the earliest example of the translation and printing for evangelistic purposes of a portion of the Bible in a non-European

* United Bible Societies Asia Pacific Area Translations Coordinator

1) This constitutes a section of a larger article which will be published in the History of Bible Translation volume.

2) See Graham Ogden, “Bible Translation,” Scott W. Sunquist, ed., *A Dictionary of Asian Christianity* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2001), 79.

language.³⁾

However, it is Chinese Bible translation that has impacted on Korean and Japanese Bible translations. As other Chinese, Korean and Japanese scholars will present detailed history of Bible translation in Chinese, Korean and Japanese respectively, this overview will present a sketch of the Bible translation history in these three languages and a brief treatment how divine names have been translated in these Chinese-character cultures.

2. Chinese Bible Translation

Let us start by overviewing the history of Bible translation into Chinese.⁴⁾

<i>Shen Tian ShengShu</i> (“Divine Heaven Holy-Book”); by Robert Morrison, and W. Milne (OT)	NT: 1814 (Canton); OT-NT: 1823 (Malacca)
<i>Marshman's Version</i> ; by Joshua Marshman and J. Lassar	NT: 1816 (Serampore); OT: 1822 (Serampore)
<i>Medhurst's Version</i> , also known as <i>Si Ren XiaoZu YiBen</i> (“Four People Small-Group Version”); by Walter H. Medhurst, Karl F.A. Gützlaff (chief translator for OT), Elijah C. Bridgman, and John R. Morrison	NT: 1837 (Batavia, now Jakarta); OT: 1838 (Singapore ?)
<i>JiuShi Zhu YeSu Xin YiZhao Shu</i> (“Saving-World Lord Jesus New Testament Book”; revision of <i>Medhurst's Version</i>); by Karl F.A. Gützlaff	NT: 1840 (Singapore ?)
<i>Delegates' Version</i> ; by Walter H. Medhurst, John Stronach, W.C. Milne, and Elijah C. Bridgman	NT: 1852 (Shanghai, BFBS-LMS); OT: 1854 (Shanghai, BFBS ?)

3) Eugene A. Nida, ed. *The Book of a Thousand Tongues*. 2nd ed. (New York: United Bible Societies, 1972), 269.

4) I am indebted to Dr Simon Wong for this helpful list. Please note that the names of the translations are not always the official titles; many translations only bear the name *ShengJing* (“Holy Book”) or alike without further specifications. Information on the table are based on Spillett's *Catalogue of Scriptures* (1975).

<i>Goddard Version</i> ; by Josiah Goddard	NT: 1853 (Ningpo, AFBS)
<i>Nanking Version</i> , also known as <i>Medhurst's Southern Mandarin Version</i> ; by Walter H. Medhurst and John Stronach	NT: 1857 (Shanghai, BFBS)
<i>Bridgman's Version</i> ; by Elijah C. Bridgman and Michael S. Culbertson	NT: 1859 (Ningbo); OT: 1863 (Shanghai)
<i>Peking Version</i> , also known as <i>Northern Mandarin Version</i> or <i>Beijing GuanHua YiBen</i> (“Beijing Mandarin [Official-language] Version”); by William A.P. Martin, Joseph Edkins, Samuel I.J. Schereschewsky, John S. Burdon, and Henry Blodget	NT: 1872 (Peking; BFBS)
<i>John Version</i> (Easy Wenli), by Griffith John	NT: 1885 (Hankow, NBSS)
<i>Schereschewsky Version</i> (Easy Wenli), also known as <i>Er Zhi Ban</i> (“Two Fingers Edition”); by S. I. J. Schereschewsky	NT: 1898 (Tokyo: The Shueisha); OT-NT 1902 (Shanghai: ABS)
<i>Qian Wenli Hehe Yiben</i> (“Easy Wenli Union Version”); by John S. Burdon, Henry Blodget, R.H. Graves, etc.	NT: 1904 (Shanghai, ABS)
<i>Shen Wenli Hehe Yiben</i> (“High Wenli Union Version”); by John Chambers, Joseph Edkins, John Wherry, etc.	NT: 1905 (Shanghai, BFBS, ABS, NBSS); OT: 1919 (combined with Easy Wenli)
<i>GuoYü Hehe Yiben</i> (“National-language Union Version”), also known as <i>Union Mandarin Version</i> ; by Calvin W. Mateer, J.L. Nevius, Henry, Blodget, etc.	NT: 1907 (BFBS); OT-NT: 1919 (BFBS)
<i>Wang Xuan Chen Version</i> (or Wang Hsüan-ch'en); by Wang Xuan Chen	NT: 1934
<i>Sydenstriker Version</i> ; by A. Sydenstriker (and Zhu Baohui ?)	NT: 1929 (Nanking, Theological Seminary)
<i>Lü Zhenzhong Version</i> ; by Lü Zhenzhong	NT: 1952 (HK: The Bible Book and Tract Depot Ltd.); OT-NT: 1970 (HK: HKBS)

<i>Xinyi Xinyue Quanshu</i> (“New-Translation New-Covenant Whole-Book”); by Theodore E. Hsiao (Chinese: Xiao Tiedi)	NT: 1967 (HK, Spiritual Food Publishers)
<i>Sigao ShengJing</i> (“Sigao” = Franciscanum); by Studium Biblicum Franciscanum	NT/OT: 1968 (HK: Studium Biblicum Franciscanum)
<i>Today's Chinese Version</i> (Chinese: <i>Xiandai Zhongwen Yiben</i>); by Moses Hsü, I-Jin Loh, Zhou Lianhua, etc.	NT: 1975 (HK; UBS); OT: 1979 (HK; UBS)
<i>Chinese Union New Punctuation</i> (Chinese: <i>Xin Biaodian Heheben</i>)	NT/OT: 1988 (HK; UBS)
<i>ShengJing Xin YiBen</i> (“Holy-Book New Version”)	NT: 1976 (HK; TianDao); OT-NT: 1992 (HK; TianDao)
<i>Revised Today's Chinese Version</i> (Chinese: <i>Xiandai Zhongwen Yiben Xiudingban</i>)	NT/OT: 1995 (HK, UBS)
<i>Revised Chinese Union Version</i>	NT 2006 (HKBS)

The first Protestant missionary to China, Robert Morrison of the London Missionary Society, arrived in Canton in 1807. As an official translator for the East Indies Company, Morrison completed his translation of the New Testament in 1813 and the Bible in 1819, though it was not published until 1823. A few years earlier Marshman and Lassar were working on their Chinese Bible translation in Serampore, India. Their Chinese Bible was published in 1822, but unfortunately it was not widely used.

These early texts which were in the literary classical form known as *Wênli*, or later in the more modernized form *Easy Wênli*, were becoming less comprehensible to general readers by the end of the 19th century; eventually these early translations needed revision. The revision project was known as the Chinese Union Version. The aim was to publish three versions: higher classical *Wênli*; and lower classical Chinese *Easy Wênli*, and Mandarin. However, as it turned out, only the Mandarin “Union Version” was widely accepted.

Disagreement on how to translate divine names had always plagued the history of Chinese Bible translation. Even prior to the Union Version, it was an issue, but only when there was an effort of collaboration did this problem became a real

controversy. One of the historians calls it “one of the most bizarre yet serious controversies of the modern missionary movement”.⁵⁾

There are two major terms (*shen* and *shangdi*) used for the Christian God. The side supporting *shen* held that it was the only true translation for the biblical “God,” even though it never had this meaning historically because of the absence of a Chinese monotheistic faith. However, it was comparable to the Greek *Theos* and the Latin *deus*, as it was a generic term describing the highest class of Chinese gods, including *shangdi*. This also made it possible to use this term in the plural. For these reasons, *shen* was held to be the term which could best be adapted to the meaning of the Christian God. *Shangdi*, on the other hand, was understood as a name rather than a generic term, which could not be used in the plural. Additionally, it was also used as a term for the Chinese Emperor *huangdi*, and could thus not be considered for God.

The other side maintained that the Christian God had revealed himself in ancient China, especially during the time of the Zhou dynasty (ca.1122-255 BCE). Belief in him had been set forth even in the Confucian classics, where *shangdi* was described as the highest deity. *Shangdi* was regarded in Chinese mythology as the creator of all things, including *shen*, which in most cases meant spirit and in only very rare cases deity, although it was used for false gods. *Shen* could not be used for God, but only for the Spirit, another person of the Trinity. This final point complicated the matter immensely, and made a compromise much more difficult because the *shen* advocates had determined *ling* to be the right term for Spirit.

Those who argued for *shen* were convinced that the Chinese had never known the Christian God, and had therefore no equivalent term to describe him; they believed, however, that *shen* could grow into a suitable term.

The *shangdi* advocates represented an Old Testament belief that God had revealed himself even in China, and had been to some extent known throughout Chinese history. They believed that it was only necessary to “reawaken” the Chinese knowledge of Christianity, whereas the other side had to introduce a whole new concept.

The conflict often also had the appearance of a national struggle, because to a

5) See Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Monumenta Serica Monograph Series 45 (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), Section 4.1.3, fn. 34.

great degree, the lines were drawn between British and German (pro-*shangdi*) and American missionaries (pro-*shen*). Hence, in his thesis, Paul Bartel asked: “Could it be that the imperial mind naturally inclined to the term related to such thought forms such as *shangdi*, whereas democratic Americans favored the term without imperial or rulership connotation?”⁶⁾

The British and Foreign Bible Society (BFBS) decided in November 1848 against the use of *shen*, whereas the American Bible Society (ABS) in November 1850 formed a subcommittee, which finally decided on *shen*.

Apart from the suggestion of *shen* and *shangdi*, there were still other suggestions for the rendering of God. The British delegates who so strongly advocated *shangdi* wrote a letter to all the missionaries in China in January 1850, suggesting the Nestorian term *aluohe* (found in the Nestorian Tablet), a transliteration of the Hebrew *elohim*, as a compromise solution. However, this term was never actually used in Protestant Bible translations. In the Catholic and Russian Orthodox translations, they use: *tianzhu* “Lord of Heaven” (a term that was actually used in Schereschewsky's famous translation, published by ABS in 1909); *shengshen* “holy *shen*”; *shangzhu* “Lord above” (this term is still in use in Today's Chinese Version); or *zhenshen* “true *shen*”.

It is interesting to point out that the *Peking Version* (1872) was published in five different editions (each one using one of the following different terms for God: *tianzhu*, *shen*, *zhenshen*, *shangdi*, and *shangzhu*).

Although most Protestant Bible translations that were published after the *Union Version* have employed *shangdi*, Baptist editions and most editions for mainland China still use *shen*. A modern analysis of the conflict, now that both terms are established to some degree, even reveals a positive aspect of the use of two terms. According to this view, *shen* represents a concept of divine immanence, while *shangdi* represents transcendence.

6) Paul H. Bartel, “The Chinese Bible, being a historical survey of its translation” M. A. thesis (University of Chicago, 1946), 51.

3. Korean Bible Translation

There have been five major Korean Bible translations to date:⁷⁾

- 1) Korean Revised Version (1961)
- 2) New Korean Revised Version (1998)
- 3) Common Translation (1999)
- 4) Revised New Korean Standard Version (2001)
- 5) Catholic New Translation (2005)

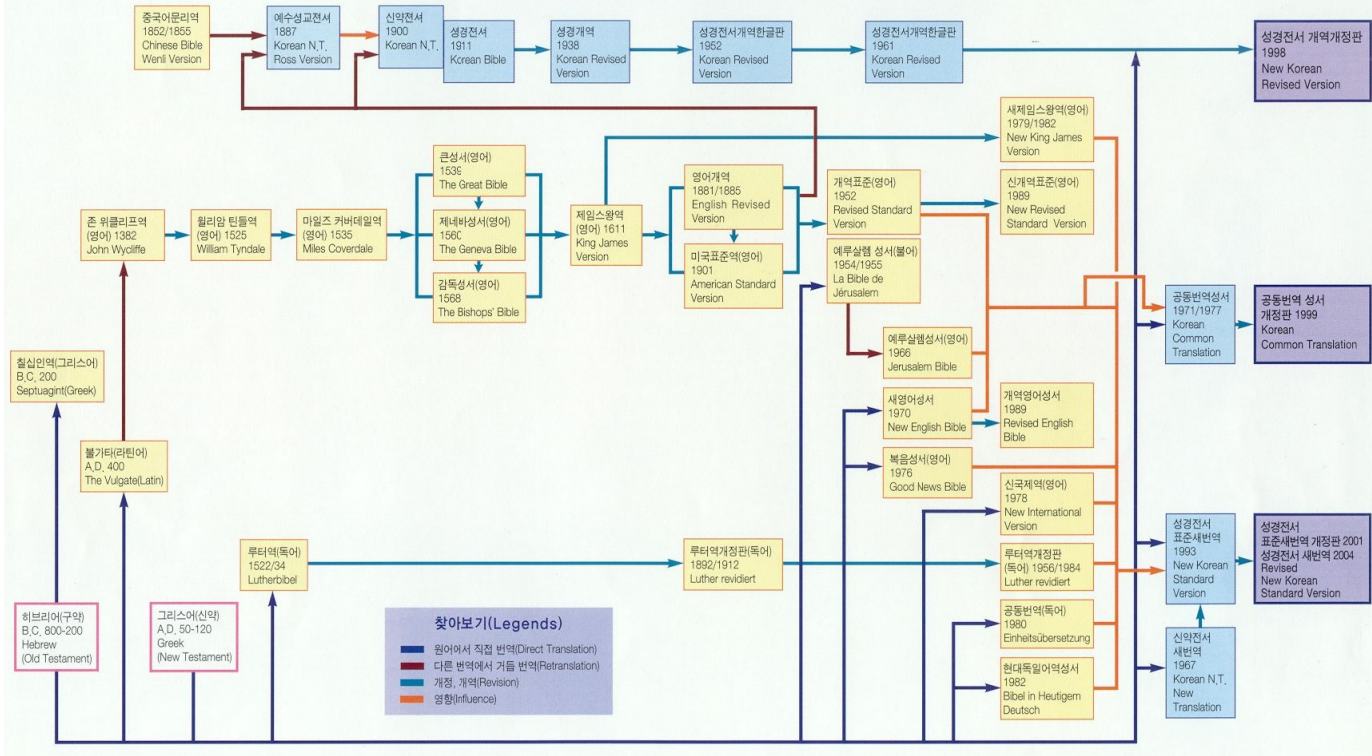
Korean Bible translation has faced a similar challenge. Since the 1890s, the term for “God” has been a serious matter in Korean translation, because of the issues involved in translating the Greek word, *Theos*. John Ross from Scotland was the first person to translate the Bible into Korean. The New Testament was translated in 1887 with the help of John McIntyre and certain Korean believers, and a committee completed the full Bible in 1911. Ross translated it using the traditional Korean term of *Hananim* “Lord of Heaven”, whereas Soo-Jung Lee, a Korean living in Japan, in his *Chinese New Testament with suffixes in Korean*, translated it as *Shin* “God”. In 1893, the American missionary, L.H. Underwood, originally translated it as *Sangje* “Supreme Being”, but after he became a member of the Board of Official Translators, he reverted to using *Hananim*.

Another American missionary, Appenzeller, was influenced by Ross’ translation and used the term *Hananim* from the beginning. However, the Catholic Church, which came to Korea a hundred years earlier than the Protestant Church, used the term *Chonju* “Heavenly Lord”. Because the BFBS preferred this term, Korean Scriptures were published in two versions, the *Chonju* Translation and the *Hananim* Translation, from 1804 till 1904. When *The Korean New Testament* was published in 1904, *Hananim* was finally settled on as the term for God, especially among the Protestants, while the Catholic Bible translation has been using *Haneunim*.

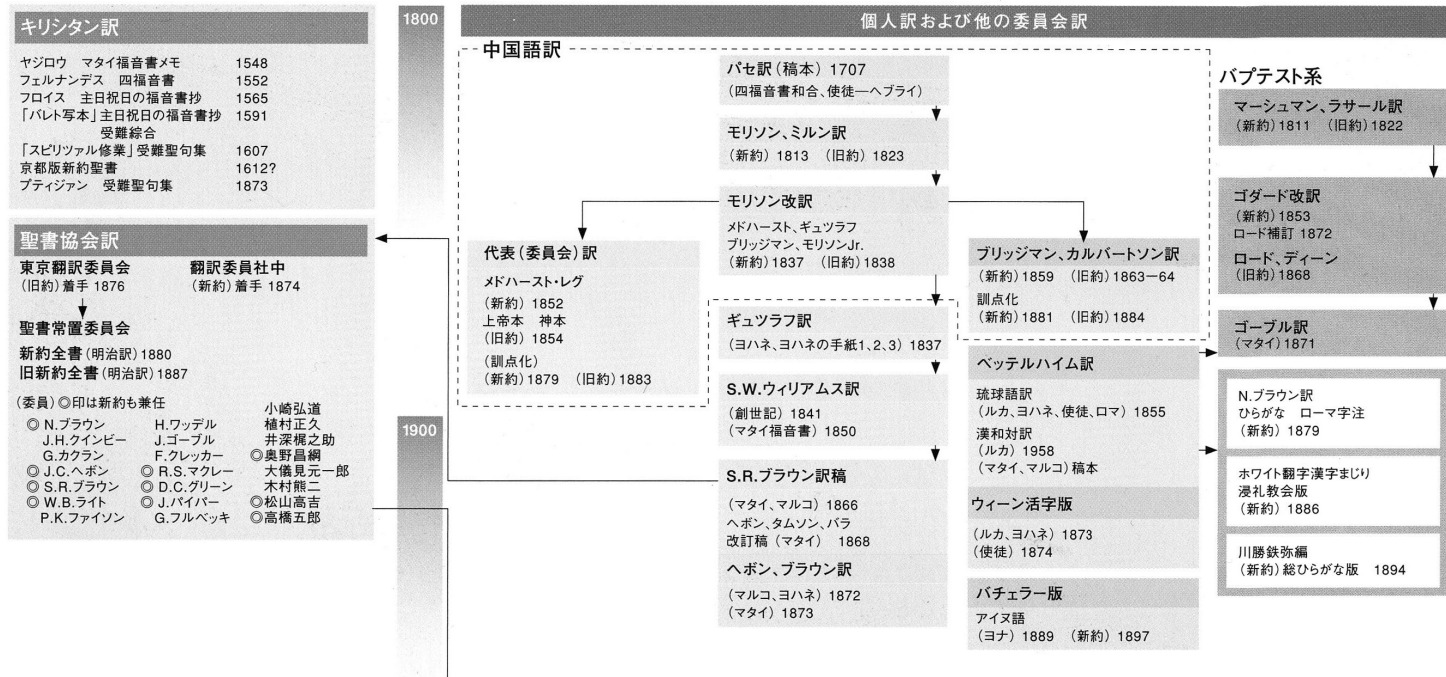
7) I am indebted to Korean Bible Society for this excellent chart.

우리말 성서 번역 계보도

The Genealogy of Korean Bible Translation



日本語訳聖書の系図 付関連中国語訳聖書系図



聖書改訳委員会

(大正訳新約) 1917

(委員)

H.J.フォス	C.S.デビソン	藤井寅一
松山高吉	別所梅之助	川添万寿得
J.C.グリーン	C.K.ハーリントン	D.W.ラーネッド

(ヨブ記、詩編等) 文語

旧約改訳委員会

口語訳聖書(旧約)
1955

(旧約委員)

都留仙次、逸藤敏雄
手塚儀一郎

新約改訳委員会

口語訳聖書(新約)
1954

(新約委員)

松本卓夫、山谷省吾
高橋 虔

共同訳聖書実行委員会

新約聖書共同訳 1978

聖書 新共同訳 1987

(実行委員)

岸 千年	山田 襄
高橋 虔	寺西英夫
小出 忍	平田三郎
Z.イエール	B.シュナイダー
竹森満佐一	P.ネメシエギ

(旧実行委員)

相馬信夫
前田護郎
後藤 真
東ヶ崎潔

1980

カトリック系

小嶋準治訳
(旧約抄) 1879 (新約抄) 1880

マラン訳
(四福音書和合) 1880

高橋五郎訳
(福音書) 1897

ラゲ訳
(新約) 1910

E.ブライトン訳
(旧約) 1954-59

バルバロ訳
(新約) 1953 改訂 1957
(旧約) 1964 改訂 1980

フランシスコ会訳
(新約) 1979 (旧約) 1958-2002

左近義弼訳

(マタイ) 1907 (詩編) 1909

永井直治訳

(新約) 1928

組織(教派)訳

日本聖書刊行会訳

新改訳聖書(新約) 1965

新改訳聖書(聖書) 1970

新約・旧約聖書翻訳委員会 (岩波書店)訳

(新約) 2004 (旧約) 1997-2004

ハリストス正教系

上田 将訳

(マタイ) 1892

ニコライ訳

(詩編) 1884 (新約) 1901

戦後個人訳

渡瀬主一郎・武藤富男 共訳

(新約) 1952

関根正雄訳

(旧約) 1956-73, 93-95

塚本虎二訳

(福音書) 1963

前田護郎訳

(新約) 1983

尾山令仁訳

(聖書) 1983

柳生直行訳

(新約) 1985

4. Japanese Bible Translation

Bible translation works into Japanese can be divided into three major groups: ⁸⁾

- 1) Pre-Meiji Catholic missionary translation – mid 16th to early 17th century
- 2) Various Missionary translations – 19th century
- 3) Japanese individual and denominational translations – 19th to 21st century

As the Christian Bible was introduced to Japan by way of China, Japanese Bible translation depended heavily on Chinese Bible translations. In the early 16th century the word for God was translated as *Dinichi Nyorai*, some used the Latin *Deus*, others used the word *Tenshu*. However, Morrison's Chinese Bible translation was a major influence on the decision to choose the Japanese word for God, *Kami*. The word had long been used in Japanese native religion, and beginning with Meijimotoyaku's New Testament (1880) and Old Testament (1887) all the way to the Interconfessional Japanese Bible translation (1987), *Kami* has been accepted the common word for God among Christians.

5. Conclusion

We have now learnt that in the regions of Chinese-character culture that translating divine names is an area of real debate. Chinese is an example for which discussion and debate regarding the translation of divine names and certain key theological terms has lasted as long as the work of Bible translation in that language. This debate has spilled over to Korean Bible translation, and to Japanese Bible translation.

Although there are foreign missionaries who think that adopting local divine names can lead to confusion and syncretism, Lamin Sanneh, the West African theologian and Professor of Missions and World Christianity at Yale University has noted that there are important differences between Christianized African societies in which indigenous names for God have been retained and those in which it was

8) I am indebted to Japan Bible Society for this excellent chart. See *The Panoramic Bible* (Tokyo: Japan Bible Society, 2005), 202.

thought necessary to borrow a foreign word. The former shows greater levels of church growth, Christian stability, and of social vigor and engagement within the churches. This is true not only in African context, but also in Asia and other parts of the world.

<Keyword>

Chinese Bible Translation, Chinese-Character Culture, Korean Bible Translation,
Japanese Bible Translation, Divine Names in Chinese

<References>

- Bartel, Paul H. M. A., *The Chinese Bible, Being a Historical Survey of its Translation*, Thesis, Chicago: University of Chicago, 1946.
- Broomhall, Marshall, *The Bible in China*, London: Religious Tract Society, 1934.
- Clark, Charles Allen, *Shamanism: Religion of Old Korea*, Seoul: reprinted Christian Literature Society of Korea, 1929, 1961.
- Gifford, Daniel Lyman, *Every-day Life in Korea*, Chicago: Fleming H. Revell, 1898.
- Hulbert, Homer B., *The Passing of Korea*, New York: Doubleday, Page & Company, 1909.
- Loh, I-Jin. "Translations (Asiatic Languages)," Bruce M. Metzger and Michael D Coogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 773-775.
- Loh, I-Jin, "Chinese Translations of the Bible," Chan Sin-wai and David E Pollard, eds., *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995, 2001, 59-64.
- Lupas, Liana, and Rhodes, Errol F., eds., *Scriptures of the World*, Reading: United Bible Societies, 1995.
- Mitchell, William, "Bible Translation and Indigenous Peoples in Latin America," Roger Omanson, ed., *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies*, United Bible Societies, 2001, 417-444.
- Mitchell, William, "James Thomson and Andean Languages," *The Bible Translator*, 41:3 (July 1990), 341-345.
- Mitchell, William, "Sacred Scripture in Early Colonial Peru," *The Bible Translator*, 47:3 (July 1996), 301-313.
- Ogden, Graham, "Bible Translation," W. Sunquist, ed., *A Dictionary of Asian Christianity*, Scott Grand Rapids, MI; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, 79-88.
- Ogden, Graham, "Translations of the Bible in Asia," Roger Omanson, ed., *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies*, United Bible Societies, 2001, 538-548.
- Rickards, Raymond, *In Their Own Tongues: The Bible in the Pacific*, The Bible Society in Australia, 1996.
- Ross, John, *History of Corea, Ancient and Modern with Description of Manners*,

- Customs, Language, and Geography*, London: Elliot Stock 1879, 1891.
- Rutt, Richard, *A Biography of James Scarth Gale and a New Edition of his History of the Korean People*, Seoul: Royal Asiatic Society, Korea Branch with Taewon Publishing Co., 1972.
- Sanneh, Lamin, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids, MI; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Soesilo, Daud H., *Mengenal Alkitab Anda. ed. ke-4*, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001.
- Soesilo, Daud H. "Malay Bible Translation: What's in Store for Malaysian Churches," Thu En Yu, David R. Burfield, Romeo L. del Rosario and Chong Tet Loi, eds., *Christian Reflections within an Emerging Industrialised Society*, Kota Kinabalu: Seminari Teologi Sabah, 1998, 77-97.
- Spillett, Hubert W. compiler, *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China*, London: BFBS, 1975.
- Swellengrebel, J. L., *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve Eeuw Bijbelvertaling En Taalkunde in De Indonesische Talen. Deel I & II.*, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1974-1978.
- Underwood, Horace Grant, *The Call of Korea*, New York: Fleming H. Revell, 1908.
- Underwood, Horace Grant, *The Religions of Eastern Asia*, New York: Macmillan Company, 1910.
- Underwood, Lillias H., *Underwood of Korea*, New York: Fleming H. Revell, 1918.
- Vinton, C. C., "Literary Department," *The Korea Repository*, September 1896.
- Williams, Rowan, *Archbishop of Canterbury's Address at the Service to Celebrate the Bicentenary of the British and Foreign Bible Society*, St Paul's Cathedral, 8 March 2004.
- Woodard, Roger D., *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Zetsche, Jost Oliver, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Monumenta Serica Monograph Series 45, Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

<Abstract>

아시아에서의 성경 번역의 역사 - 한자문화권을 중심으로

다우드 소실로

(세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 책임자)

아시아에서의 성경 번역은 복음서들이 시리아어로 번역되었던 서기 2세기 중반으로 거슬러 올라간다. 페쉬타(문자적 의미로 “단순한 번역”)는 4세기 후반 혹은 5세기 초반 시리아 교회의 공인된 성경이었다. 이것이 전도자들에 의해 6세기에 스리랑카와 중국으로 건네졌다.

시안(西安)(781 C.E.)의 어느 한 기념비에 언급된 일부 단편 성서들의 발견은 7세기 동안 중국으로 간 네스토리우스파(페르시아인) 기독교인들이 어느 정도 성경 번역에 관여했을 것이라는 증거이다. 그 외에는 그들의 사역에 대해서는 거의 알려진 것이 없다.

아시아에서 이루어진 또 다른 초기 번역 작업이 기록되어 있지만, 이를 뒷받침할 증거가 없다. 교황 베니딕트 12세는 아마도 쿠빌라이 칸의 조정에서 프란체스코회 수도승이 1306년에 예배를 목적으로 번역한 신약성서와 시편으로 추정되는 어느 몽골어 성경을 1335년에 언급하였다. 그러나 이 텍스트의 흔적은 아무 것도 남아 있지 않다. 예수회 선교사들이 교토에서 일본어 신약성서를 1613년에 번역하였으나 이 성서도 오늘날까지 전해지지 않고 있다.

알버트 코넬리즈 뢰(Albert Cornelisz Ruyl)이 말레이어로 마태복음을 번역하여 1629년에 인쇄한 것이 현존하는 가장 오래된 아시아 언어로의 성경 번역이다. 뢰의 번역은 또한 비유럽계 언어로 된 성경의 일부분을 전도의 목적으로 번역하고 출판한, 가장 오래된 사례로서 큰 의의를 갖는다.

이 글은 아시아에서의 성경 번역의 역사 중 중국어, 한글, 일본어 성경 번역의 역사를 도표로 살펴보고, 한국 중국 일본의 성서 번역에 있어서의 “신명” 문제를 간략하게 다루고 있다.

A Brief History of Bible Translation into Chinese and its Contemporary Implications

Suee Yan Yu*

1. Introduction

This paper provides a brief survey of the history of translating the Bible into Chinese. The Nestorian Christians were the first to translate the Bible into Chinese, followed by the Roman Catholics and the Protestants. The high point of the Roman Catholic translation is the publication of the Bible by the Studium Biblicum Franciscanum in 1968. The Protestants, however, carried out the most extensive work. Numerous translations into Wenli, Easy Wenli and Mandarin appeared, culminating in the publication of the Union Version in 1919. The launching of the revised Chinese Union Version New Testament in 2006 marks another significant milestone. This paper concludes by drawing some implications for contemporary efforts in Bible translation.

In 2007, Chinese churches around the world will be celebrating the 200th anniversary of Robert Morrison's arrival in China. Gatherings of various sorts have been planned to commemorate this event. Robert Morrison is remembered as the father of Protestant Missions in China. He worked together with William Milne and translated the entire Bible into Chinese, thus leaving behind an important legacy to the Chinese churches.

Morrison and Milne are important links in the long chain of translating the Bible into Chinese. Dedicated individuals from various countries, including local Chinese, have given their time and energy to this noble cause. In this paper, I will look at the fruit of some of these individuals and committees, focusing on the translation of the Bible into Mandarin. I will not deal with translation of the Bible into the vernacular dialects or into minority languages in China. For the sake of convenience, the discussion will focus on Bible translation activities carried out by the Nestorians, the Roman Catholics and the Protestants.

* United Bible Societies Asia Pacific Area Translation Consultant

2. Nestorian Translations

The earliest reference to Bible translation into Chinese is mentioned in the Nestorian Stele. Around the year 1625 CE, some Chinese digging the foundations of a house near Xian, China's ancient capital, chanced upon a black marble Stele. The Chinese characters inscribed at the top said, "The Stele Commemorating the Propagation of the Luminous Religion from Daqin in the Middle Kingdom" (大秦景教流行中國碑).¹⁾ The Stele, set up in 781 CE, described the arrival of Alopen, a Nestorian missionary, in 635 CE. The text also named Chinese emperors who had supported this religion and listed the leaders of the religion, including one bishop, 28 presbyters, and 38 others (most likely monks). It also mentioned about the Canon of the Old and the New Testaments, and the translation of the Bible into Chinese. Unfortunately, no such translated portions have been discovered. Based on the Nestorian church canon Zunjing (尊經) discovered in Dunhuang (敦煌) in 1907-08, Genesis, Exodus, Psalms, Hosea, Zechariah and most of the books in the New Testament have been translated into Chinese.²⁾

Nestorian Christianity thrived in China for about 200 years during the Tang dynasty (635-845). Unfortunately, the movement was wiped out when the emperor tried to get rid of Buddhism in the country. The first wave of mission endeavor in China ended, and the scriptures that had been translated into Chinese disappeared.

The Nestorians made a second attempt in China some 400 years later. They reentered China during the Yuan dynasty (1279-1368). This time, they translated parts of the Bible into Mongolian. Portions of the Mongolian texts have been discovered.

3. Roman Catholic Translations

Roman Catholic missionaries entered China during the Yuan dynasty. John of Montecorvino (1246-1328) arrived in Beijing in 1294. He translated Psalms and the

1) This Stele is kept in "The Stele Museum" in Xian. About 6 other similar Steles are located in various parts of the world.

2) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation - A History of the Translation of Five Modern Chinese Versions of the Bible* (Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1993), 9-10.

entire New Testament into Mongolian.³⁾ Unfortunately, no manuscript of his translation has been discovered.

In the 16th century, Matteo Ricci (1552-1610) and P. M. Ruggieri translated the Ten Commandments and some selected portions into Chinese. The Jesuit missionary Giulio Aleni (1582-1649) wrote an eight-volume work on the “Life of Christ” which contains a harmony of the Gospels between the years 1635-1637. The early Protestant missionaries to China often consulted this written work.⁴⁾ In 1642, Jesuit missionary Manuel Diaz (1574-1659) produced a series of 14-volume commentaries on the Sunday Gospel readings (Lectionary) that included translations of the Gospels into Chinese and the commentaries.⁵⁾ At that time, the Roman Catholic authorities did not encourage any systematic translation of the Bible, though the missionaries were actively involved in the translation and publication of Christian literature into Chinese.

Jean Basset (1662-1707), a Catholic priest from Paris, translated the New Testament into Chinese. His work was based on the Latin Vulgate. Unfortunately, this translation was never published. A copy of the manuscript was later discovered in Guangzhou by John Hodgson, brought to London and kept at the British Museum. This is also known as the Sloane Manuscript. Robert Morrison studied this manuscript in the British Museum and relied on it for his work. The early Protestant translations of the New Testament into Chinese relied heavily on this manuscript.⁶⁾

In the 18th century, Jesuit priest Louis De Poirot (1735-1814) translated most of the Old Testament and the New Testament into Chinese, but his work was never published. The translation was based on the Latin Vulgate. The manuscript was kept at the Beitang (北堂) Library in Beijing until it was destroyed in 1949. Fortunately, some copies of the translation were preserved elsewhere.⁷⁾

In the 19th and 20th centuries, Bible translation activities continued. Fr. Dejean

3) However, the Catholic Encyclopedia states that the translation was into Chinese, see <http://www.newadvent.org/cathen/08474a.htm>.

4) *Bible 2000 Exhibition* (Hong Kong: Studium Biblicum Hong Kong and Hong Kong Bible Society, 2000), 39.

5) *Ibid.*, 40.

6) *Ibid.*, 42.

7) Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Daniel K. T. Choi, trans. (Hong Kong: International Bible Society, 2002), 16.

published his work on the Four Gospels in 1892. Fr. Lawrence Li Wenyu (李問漁) published his New Testament in 1897. Fr. Xiao Jingshan (蕭靜山) published his translation of the Four Gospels in 1919, followed by the New Testament in 1922. A revised edition was published in 1948. Mr. Wu Jingxiong (吳經熊) published his translation of the New Testament in 1949. Another New Testament version, translated by a team of four persons led by Fr. George Litvanyi, appeared in the same year.⁸⁾

The most significant achievement, however, is the translation produced by the Studium Biblicum Franciscanum. Translation work started in 1945. The New Testament was published in 1961, and the entire Bible (including the Deuterocanonical books) appeared in 1968. This is the only Catholic translation into Chinese that is based on the original Hebrew, Aramaic and Greek texts. It remains the most commonly used version among the Chinese speaking Roman Catholic churches.

Bishop Jin Luxian (金魯賢) of Shanghai published his translation of the Four Gospels in 1986, and the entire New Testament (with annotation) in 1994. The work is based on the French version of the New Jerusalem Bible. The translation of the Old Testament is still in progress.

4. Protestant Translations

The history of the Protestant Bible translation into Chinese is usually linked to the arrival of Robert Morrison in China. Since then, other missionaries have also devoted their time translating the Bible into Chinese. Protestant missionaries laid heavy emphasis on Bible translation, producing a great number of versions. To facilitate our discussion, we will classify the various translations into Wenli (Literary) Versions, Easy Wenli Versions and Mandarin Versions.

4.1. Wenli (文理) Versions

Early translations of the Bible into Chinese used the literary language. This is the written language used by the educated Chinese.

8) I-Jin Loh, "Chinese Translations of the Bible," Chan Sin-wai and David E. Pollard, eds., *An Encyclopedia of Translation* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1995, 2001), 59, 64.

4.1.1. Joshua Marshman (1768-1837) and Johannes Lassar

Marshman translated the New Testament based on the Greek text, but Lassar prepared his draft based on the KJV (1611). They carried out their work in Serampore, India. The New Testament was completed in 1811 and published in 1816, and they had the honor of issuing the first complete Bible in Chinese in 1822.⁹⁾ But this version did not exert much influence on subsequent translation of the Bible into Chinese.

4.1.2. Robert Morrison (1782-1834) and William Milne (1785-1822)

Robert Morrison is often called the father of Protestant Missions in China. He arrived in Canton in 1807 and teamed up with William Milne in 1813. Milne eventually settled in Malacca.¹⁰⁾ Their translation is based on the original Greek and Hebrew texts, but relied on the KJV as a textual base and leaned on the Roman Catholic Basset Version as language guide.¹¹⁾ The New Testament appeared in 1814 and the entire Bible was published in Malacca in 1823.

The early missionaries encountered great difficulties in China. To discourage the translation of the Bible into Chinese, the Beijing government forbade, under pain of death, the teaching of Chinese to foreigners. Morrison's language instructor carried poison and was ready to commit suicide if necessary. Later, the government decreed the death penalty on foreigners preparing or distributing Christian literature in China.¹²⁾ In light of these difficulties, some missionaries chose South East Asian countries as their base of operation.

While Marshman and Lassar completed their Chinese translation in India, Morrison and Milne carried out their work in Chinese contexts and their product is a better translation. Morrison and Milne's work also gained the support of the Bible Societies. This has helped to make their work an influential version and it became the basis for subsequent translation activities. Both Marshman and Morrison translated God as Shen (神), and Holy Spirit as Shengfeng (聖風). Morrison translated baptism as 洗 (to wash), while Marshman, being a Baptist, used 蘸 (to dip in).¹³⁾

9) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation*, 17-18.

10) Kenneth Scott Latourette, *A History of The Expansion of Christianity* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 6: 297-299.

11) I-Jin Loh, "Chinese Translations of the Bible," 55.

12) Eugene Nida, *The Book of A Thousand Tongues* (London: United Bible Societies, 1972), 71.

4.1.3. Medhurst-Gutzlaff-Bridgman-Morrison Version

The Morrison-Milne version temporarily met the needs for mission outreach. But with more and more missionaries coming to China and the increasing demand for Chinese scriptures, the need to revise the Bible was felt. Shortly after the death of Robert Morrison in 1834, his son John Robert Morrison, Walter Henry Medhurst (1796-1857), Karl Friedrich Gutzlaff (1803-1851) and Elijah Bridgman (1801-1861) formed a revision team to revise the Morrison-Milne version. The revised New Testament was printed in Batavia in 1837, and the revised Bible published in 1840. Gutzlaff did most of the Old Testament revision.¹⁴⁾

Karl Friedrich Gutzlaff was a charismatic visionary. He ignited the enthusiasm and imagination of missionaries for the work in China. He was instrumental in forming the Chinese Evangelization Society. Hudson Taylor first came to China under the auspices of this organization.¹⁵⁾ Gutzlaff revised the New Testament prepared by Medhurst, Morrison and Bridgman and published his own version of the Bible in 1855. This was the version adopted by Hung Xiuquan (洪秀全, 1814-1864) who inaugurated the Heavenly Kingdom of Great Peace (太平天國, 1851-1864). This peasant movement was later put down by the combined forces of Britain and America.

Besides translating the Bible into Chinese, Gutzlaff also translated portions of the Bible into other languages, including Siamese and Japanese. His translation of the Gospel of John and the Johannine letters inaugurated the history of Protestant Bible translation in Japan.

4.1.4. Delegates' and Post Delegates' Versions

After the Opium War (1839-1842), Britain and China signed the Nanjing Treaty in 1842. China was forced to open five treaty ports to Western powers and Hong Kong came under British rule. Missionaries took advantage of this opening and burst into China. The American and European missionaries felt it was important to publish a Bible for common use among the Chinese churches. Delegates met in Hong Kong and committees were set up. Unfortunately, controversy about how to translate some key terms (God, Holy Spirit, baptism) soon erupted. Unable to reach a consensus, the

13) I-Jin Loh, "Chinese Translations of the Bible," 55.

14) Ibid., 56.

15) Kenneth Scott Latourette, *A History of The Expansion of Christianity*, 6: 306.

delegates decide to leave blank spaces to be filled by the respective publishers. The American Bible Society opted to use Shen (神) for God, and Shengling (聖靈) for the Holy Spirit; the British and Foreign Bible Society opted for Shangdi (上帝) and Shengshen (聖神). The New Testament was published in 1852.¹⁶⁾

For the revision of the Old Testament, controversy erupted again with regard to principles and styles of translation, and the general committee was split into two groups. The British group, led by Walter Henry Medhurst, assisted by the Sinologist James Legge (1815-1897) and a few others, finished revising the Old Testament and published the whole Bible in 1855. This is known as the Delegates' Version, written in good Chinese.

The American group, headed by Bridgman and Culbertson, produced a new version of the whole Bible in 1864. This version uses Shen (神) for God, and Shengling (聖靈) for the Holy Spirit and was published by the American Bible Society.¹⁷⁾ Besides its circulation in China, this version also exerted some influence on the Japanese Bible.

Meanwhile, the Baptist delegates could not agree on the translation of the term for "baptism." They wanted to use 蘸 (to dip in) rather than 洗 (to wash). They subsequently withdrew and decided to revise the Marshman-Lassar Version. The complete Bible was published in 1868.

Though the missionaries had wanted to publish a common version with standardized key terms, the aim did not materialize. Controversies about key terms and translation principles led to splinter groups and the publication of several Bible Versions.

From 1850 to 1900, missionaries and various agencies in China translated and published several dozens of Bible Versions.¹⁸⁾ The vision of producing a common version proved to be illusive, and its realization will have to wait for a later time.

The publication of the Wenli Union Version marks a significant milestone in the cooperation among the missionaries working in China. This will be discussed later under the Chinese Union Version.

4.2. Easy Wenli Versions

16) I-Jin Loh, "Chinese Translations of the Bible," 57.

17) *Ibid.*, 58.

18) The basic details of these versions can be found in Zetzsche, *The Bible in China*, 401-405.

Easy Wenli is a simpler and more direct form of the literary language. It is understood by Chinese of limited classical education and was customarily used in official documents. Missionaries who are concerned to reach more people with the gospel started to translate the Bible using Easy Wenli. These versions are mostly the work of individual translators rather than committees. Griffith John (1831-1912) published his New Testament in 1885. John Burdon and Henry Blodget published a New Testament in 1889.¹⁹⁾ Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831-1906), the son of Jewish parents who later became the bishop of the Episcopal Church in China, translated the whole Bible. Though stricken with paralysis, he persevered with his translation work. He sat in his chair for over twenty years and typed the last 2,000 pages of his translation with the finger of one hand: all of his other fingers had stopped moving.²⁰⁾ The New Testament was published in 1898, and the whole Bible appeared in 1902. The Easy Wenli Union Version New Testament, the work of a translation committee, was published in 1904.²¹⁾

4.3. Mandarin/Chinese Versions

The Wenli and Easy Wenli versions could only meet the needs of a limited segment of the society. The language level was too difficult for the common masses. One way to overcome this obstacle is to translate the Bible into Mandarin. Mandarin is the official language used by the government officials in China. It is basically a spoken language based on the Beijing dialect. It was eventually adopted as the written language. It is also known as the common language (普通話).

4.3.1. The Nanjing Mandarin Version

Following the publication of the Delegates' New Testament, two of its translators, Medhurst and Stronach, adapted the text into Nanjing Mandarin. This Nanjing Mandarin Version was printed in 1857.²²⁾

19) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation*, 23.

20) See <http://chi.gospelcom.net/DAILYF/2002/10/daily-10-15-2002.shtml>. Others, however, thought that he typed with one finger of each hand and called his work the "Two-finger Edition."

21) The Easy Wenli project was discontinued in 1907. The Translation Committees found that the Easy Wenli and the Wenli translations were so closed that they decided to prepare a single Wenli Union Version instead.

22) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation*, 24.

4.3.2. The Beijing Committee Version

This work appears to be an adaptation of the Nanjing Mandarin Version into the Beijing dialect. The New Testament came off the press in 1872. Marie Taylor, wife of Hudson Taylor, was involved in this adaptation. This is the first time that a woman was involved in translating the Bible into Chinese. Apparently, this is also the first New Testament published in diglot form together with the King James Version, printed in 1885.²³⁾

Unfortunately, due to the controversy in translating the terms for “God” and “Holy Spirit”, four editions had to be printed, using the following terms:

- Shangdi (上帝) and Shengshen (聖神)
- Tianzhu (天主) and Shengshen (聖神)
- Tianzhu (天主) and Shengling (聖靈)
- Shen (神) and Shengling (聖靈)

4.3.3. The Schereschewsky Mandarin Version

Joseph Schereschewsky produced a Mandarin Old Testament on his own, published in 1875. His work is based on the Hebrew Bible, with reference to the KJV and De Wette’s German Bible. This Old Testament translation was later combined with the Beijing New Testament in 1878.²⁴⁾ It became the standard Mandarin Bible until the appearance of the Chinese Union Version in 1919.

Schereschewsky also translated the Bible and the Book of Common Prayer into Easy Wenli.²⁵⁾

4.3.4. The Griffith John New Testament

Out of the consideration that Beijing Mandarin may not be readily understood by those living in central China, Griffith John was asked to embark on a new translation. He did this by adapting his Easy Wenli New Testament into Mandarin, published in 1889.²⁶⁾

23) I-Jin Loh, “Chinese Translations of the Bible,” 61. A Chinese Japanese diglot on the Gospel according to Luke was published in Japan in 1855. It is part of a larger collection which formed the New Testament, but it is not clear when the New Testament was published.

24) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation*, 25.

25) Kenneth Scott Latourette, *A History of The Expansion of Christianity*, 6: 320

26) Chiu Wai Boon, *Tracing Bible Translation*, 25.

4.3.5. Chinese Union Version

The need for a common Bible Version that can be used in all the churches has been felt for a long time. Earlier attempts to do this have not been successful. In 1890, American and European missionaries held a consultation in Shanghai. American Bible Society, British and Foreign Bible Society and the National Bible Society of Scotland proposed the translation of a Union Version of the Bible. There were differences in opinion on the language level that should be used. The compromised solution was to produce one Bible in three versions (Wenli, Easy Wenli and Mandarin) in order to meet the needs of different target audience. This was a remarkable achievement, especially in light of the earlier attempts and failures. The translation was modeled on the REV, with reference to the AV. The publishing agencies could choose their preferred terms for God, Holy Spirit and baptism in the final publication.²⁷⁾ Words with dots beneath them indicate that these are added to clarify the meaning in Chinese but are not found in the original text.

To facilitate the work, three different committees (Wenli, Easy Wenli and Mandarin) were established to carry out their respective translations. After years of dedicated hard work, the Easy Wenli New Testament was published in 1904, the Wenli and Mandarin New Testaments were published in 1906. In 1919, the Wenli and the Mandarin/Chinese Union Versions were printed.

After the publication of the Chinese Union Version, it soon became the most popular version in China. G. W. Sheppard (1874-1956), a representative of the British and Foreign Bible Society in China, wrote in 1929 that since the publication of the Chinese Union Version, more than 1 million copies of the New Testament and 500,000 copies of the whole Bible have been sold.²⁸⁾ From that time onwards, the Chinese Union Version has become the standard version used in the Chinese churches until today. The desire to produce a common version for the Chinese churches has at last become a reality.

Various factors contributed towards the success of the Chinese Union Version. The endorsement by the different mission agencies and organizations put the project on a firm footing. The committee of scholars has done an excellent job in producing a translation of high quality. The fact that this is a formal translation also helped towards its acceptance. China has a long history of translating sacred texts. Buddhist

27) Zetzsche, *The Bible in China*, 195-196.

28) *Ibid.*, 331.

scriptures were continually being translated into Chinese for about a thousand years (148-1037 CE). The dominance of the translation of sacred texts in China has resulted in the emphasis on fidelity as the prime factor in dictating standards of excellence.²⁹⁾ Chinese Union Version, being a carefully prepared and readable formal translation, fitted in well with this long established tradition.

In addition, the publication of the Chinese Union Version coincided with the May Fourth Movement. This is a movement that emphasizes the use of Mandarin as the spoken and written language. The Chinese Union Version, in using the common language, fitted in nicely with this language shift in China.³⁰⁾

Though the Chinese Union Version has achieved a remarkable level of success and acceptance by the audience, the missionary translators knew its limitations. In the history of translating the Bible into Chinese, the Union Version is no doubt the greatest achievement produced by the missionaries. But a translation carried out by the missionaries will have its own shortcomings. Eventually, Chinese scholars who are fluent in Mandarin and the biblical languages may need to revise or produce a new translation.³¹⁾ That vision is yet to be fulfilled.

4.3.6. Post Union Versions³²⁾

Efforts to translate the Bible into Chinese continued after the publication of the Chinese Union Version. Most of these versions are produced by Chinese translators. Absalom Sydenstricker, assisted by Zhu Baohui (朱寶惠), published their New Testament in 1929. After the death of Sydenstricker in 1930, Zhu Baohui studied New Testament Greek and published a revised New Testament in 1936.

Wang Yuande (王元德, also known as 王宣忱), not entirely satisfied with the style of the Union Version, began translating the New Testament in 1930. His translation was based on the Latin text and the ASV (1901). His emphasis is on the lucidity of the Chinese text. The New Testament was published in 1933. The translation of the Deuterocanonical books, prepared by H. F. Lei, appeared in the

29) Lin Kenan, "Translation as a Catalyst for Social Change in China," Maria Tymoczko & Edwin Gentzler, eds., *Translation and Power* (Boston: University of Massachusetts Press, 2002), 173.

30) Unfortunately, there was no Chinese Christian who had the stature of Martin Luther or Calvin at that time to give the language movement a positive view of Christianity. Some of the leaders of the May Fourth Movement were quite negative about Christianity in China.

31) Zetzsche, *The Bible in China*, 335.

32) The details in this section is based on Loh's "Chinese Translations of the Bible," 63-64.

same year.

Both Zhu Baohui and Wang Yuande were the committee members of the Union Version. Their works represented responses to the Union Version, seeking to improve its style and lucidity.

H. Ruck and Zheng Shoulin (鄭壽麟) produced a concordant type of the New Testament in 1939. It is based on the Greek text, and each word in the Greek text is translated using the same Chinese word, regardless of the context.

Another individual translation of the New Testament appeared in 1964, translated by Xiao Tiedi (蕭鐵笛), also known as Theodore E. Hsiao. It was later revised by Zhao Zhiguang (趙世光).

Lü Zhengzhong (呂振中) produced his own versions as well. His New Testament, based on the Greek text edited by A. Souter, was printed in 1946, and the whole Bible appeared in 1970. This is a literal version and is useful as a reference resource. He is also the first Chinese to have single-handedly translated the entire Bible into Mandarin.

4.3.7. Recent Versions

Changes in the Chinese language and the increasing awareness of the dynamic/functional equivalence translation principle led to the publication of several new versions in the 1970s and beyond. All these translations are the product of committees and are translated by Chinese scholars. The Chinese Living New Testament, sponsored by the Living Bible International, appeared in 1974. This version is based on the Living Bible (English) produced by Kenneth Taylor. The entire Bible, known as “The Contemporary Bible,” was published in 1979. This version tries to clarify ambiguities in the text and provide explanations to help the readers.

At about the same time, Asian Outreach published another paraphrase of the New Testament in 1974, and the entire Bible appeared in 1979. It is also known as “the Contemporary Bible.”

The Today’s Chinese Version New Testament appeared in 1975, and the complete Bible was published in 1980. This project is sponsored by the United Bible Societies and is modeled on the English Good News Translation. This version follows the Functional Equivalence principle advocated by Eugene Nida and seeks to reproduce the meaning of the original text in a clear and lucid manner. Some key

terms have also been modified to avoid misunderstanding.³³⁾ A Roman Catholic edition was printed in 1986. A revised edition of the Bible came off the press in 1995. This version is particularly helpful for new believers or seekers.

The New Chinese Version New Testament appeared in 1976, sponsored by the Lockman Foundation. The entire Bible was printed in 1992. In recent years, the publisher has changed its name to Worldwide Bible Society. This change in name has created considerable confusion among the readers. It is to be noted that the Worldwide Bible Society has no connection whatsoever with the historical Bible Society Movement, which has been involved in the ministry of translating the Bible for over 200 years.

Another New Testament, “The Recovery Version,” appeared in 1987. The entire Bible was completed in 2003. This version has copious notes aiming at bringing out the spiritual meaning of the text.

4.3.8. Revision of the Chinese Union Version

All the different versions that were translated after the remarkable success of the Chinese Union Version indicated that there is still a need for a revised edition or a new translation. However, none of the recent versions produced thus far has been able to take the place of the Union Version, which still remains as the authoritative version in the Chinese churches.

There were several attempts at revising the Chinese Union Version. Two separate attempts were made in the 1920s, but both did not bear fruit.

The American Bible Society and the British and Foreign Bible Society agreed in 1958 that there is a need to revise the Chinese Union Version. Eugene Nida visited Hong Kong and Taiwan and he also met the leaders of the churches in China. The proposal involved a two-step revision: a minor revision first, followed by a more comprehensive revision. In 1965, Nida, in consultation with the church leaders and scholars in Taiwan, agreed on a limited revision of the Union Version, focusing on stylistic improvements. The key terms will be maintained as far as possible. A Revision Committee and an Advisory Board were established.³⁴⁾

Unfortunately, this attempt at revising the Chinese Union Version also suffered

33) For instance, the following names were changed to make them sound better in Chinese: 流便 → 呂便, 尼哥底母 → 尼哥德慕, 友阿爹 → 友阿蝶.

34) Zetzsche, *The Bible in China*, 348.

miscarriage. The priority on the functional equivalence method and the publication of the Good News Translation shifted the focus of the project. In addition, the attempt to produce a Chinese version that is acceptable to both the Roman Catholics and the Protestants meant that the Chinese Union Version (a Protestant translation) would not be suitable as the foundation of the project. Eventually, the Good News Translation was adopted as the model text. A new translation project commenced in 1971, which eventually resulted in the publication of the Today's Chinese Version.

The result of the change of focus is the publication of Today's Chinese Version, but this is done at the cost of the lost opportunity to revise the Chinese Union Version. In due time, the Chinese Union Version lost its copyright, and various organizations have since published the text of the Union Version with their own modifications.

In 1979, Bishop Ting of China Christian Council gathered a group of scholars in Nanjing Seminary to embark on a revision of the Union Version. The revision of the Four Gospels was completed in 1981. The Acts of the Apostles, Pauline Epistles and Psalms have also been revised. Unfortunately, these books never saw the light of day, and the revision work fizzled out.³⁵⁾

Despite all these failed attempts, the need to revise the Union Version did not go away. A small-scale revision was completed in 1988, resulted in the publication of the Chinese Union Version with New Punctuation.

In 1983, leaders of the Bible Societies met in Hong Kong, Taiwan and Singapore to gauge the need for a revision of the Chinese Union Version. The participants concluded that a minor revision of the text was needed. The fact the Chinese language has gone through tremendous changes over the decades is another reason for the revision. The revision will strive to be faithful to the original Greek and Hebrew text. At the same, it seeks to preserve the characteristics and style of the Chinese Union Version. The revision of the New Testament is based on the 4th edition of the Greek New Testament published by the United Bible Societies in 1993. The revision of the Old Testament is based on the BHS published in 1984. Trial editions of the Gospel according to Matthew (1986), the Letter to the Romans (1991) and the Four Gospels (2000) were printed. The official launching of the Revised Union Version New Testament will be held in Hong Kong on April 24, 2006. The entire Bible is scheduled for completion around 2010.

35) Ibid., 356-358.

After several false starts and failed attempts since the 1920s, finally the revision of the Chinese Union Version is bearing fruit. This revised version, while preserving the lineage and the characteristics of the Chinese Union Version, has incorporated the fruit of recent biblical scholarships as well as the changes in the Chinese language. It is hope that the revised version will continue to be a medium of blessings to the Chinese community.

5. Contemporary Implications for Bible Translation

We have briefly surveyed the long history of translating the Bible into Chinese. Most of the translation activities have been carried out by missionaries, who spent years learning Mandarin and gave their lives for the Chinese people. The Chinese Union Version represented the climax of their achievement and this translation is still the most authoritative version in the Chinese churches. It is only after the publication of the Union Version that more and more Chinese scholars began to be involved in translating the Bible. As we conclude this historical survey, what are some of the implications for contemporary efforts in Bible translation?

5.1. Language Level

Translators often have to struggle with the language level that should be adopted in their work. Prior to the publication of the Chinese Union Version in 1919, translators have published scriptures using Wenli, Easy Wenli and Mandarin, with varying degrees of success. The publication of the Chinese Union Version was the culmination of over a century of Protestant efforts in translating the Bible. The Chinese Union Version opted to use the common language that can be readily understood by the masses. It avoided colloquialisms and jargons. The adoption of the common language coincided with the tremendous language change inaugurated by the May Fourth Movement in China. This has in part helped to make the Chinese Union Version the standard Bible Version in Chinese churches. In comparison, the Wenli Union version, the same Bible but with the literary language level, failed to make much impact. This contrast illustrates the importance of language change in society and the appropriate language level that should be used in a translation. These factors deserved careful consideration in any translation project.

5.2. Translating Key Terms (Names and Titles of Deity, People and Places, Key Theological Terms)

Translating key terms is a complicated issue, and it has often led to controversies and hindered cooperation among the stakeholders. This is an issue that continues to confront translators today. Ideally, it will be great to have a list of key terms that all the interested parties can agree upon, but this may not be always possible. The decision to publish the same Chinese Bible with different editions (Shen edition and Shangdi edition) is a creative solution to resolve the impasse. This has helped to avoid conflicts and antagonism among the stakeholders. This solution has been well received in Chinese churches, and there is mutual acceptance of the versions. For translation projects facing the same issue, other creative solutions may need to be worked out.

5.3. Translation Principles

There are various ways of translating the Bible. Some may opt for an interlinear type of translation, and this may be of some help to those who are learning a foreign language. The Formal/literal translation focuses attention on both the form as well as the content of the source text. This type of translation may be useful in seminaries and in Bible studies. The dynamic/functional equivalence approach seeks to convey the meaning of the source text more directly into the target language. It focuses on the lucidity and naturalness in the target language. The paraphrase version clarifies and simplifies the text even further in an attempt to help the readers.

All these approaches have their own values and purposes. The dynamic/functional and the paraphrase versions may be suitable for outreach, for young people, or for those who are learning or using Mandarin as a second language, but it may not be suitable for research or for serious Bible study. The brief survey above shows that the perceptions of the readers need to be carefully considered. China has a long history of translating Buddhist sacred texts using the formal/literal translation principle. This has colored the audience's expectation regarding the translation of sacred text. The formal translation principle adopted in the Chinese Union Version fits in well with this long established tradition. It helps towards the readers' acceptance of the Version. The readers' preference for a specific type of translation needs to be carefully considered.

5.4. Translators' Command of the Source Language and the Target Language.

Missionary translators may have better access to the original languages of Hebrew and Greek, but their command of the target language may be somewhat lacking. Missionary translators in China realized this, and they included native Chinese speakers in their work. However, the native speakers only played a secondary role. Missionary translations tend to lack stylistic naturalness and elegance. Various attempts have been made to improve on missionary translations, including the Chinese Union Version. If the native speakers are allowed to play a more active role, they might be able to improve the elegance of the translation. To overcome this challenge, Bible Societies prefer to use mother tongue translators, though missionaries can play an important role as members in the translation team.

5.5. The Psychological and Theological Position of the Audience.

Chinese churches are theologically conservative in nature. The Chinese Union Version has long been regarded as the authoritative and standard version. Many Chinese Christians have an instinctive protectiveness about this version, as if they are protecting God's original words. It is therefore difficult for Chinese churches to accept a version that is markedly different from their authoritative sacred text. This psychological and theological position of the target audience needs to be carefully considered in revising an established version. In addition, the nature and the scope of revision need to be clearly spelt out.

5.6. The Need for Broad-based Support

Several Bible Societies and a broad spectrum of mission agencies and interested parties supported the Union Version project. This general support placed the Union Version in a firm footing and helps towards its widespread acceptance. Bible Societies existed to serve the churches, so we seek to cultivate broad-based support for our Bible translation projects. This will help to avoid the mistake of working in isolation, producing a version that does not meet the needs of the churches, or a version that meets the needs of a small segment of the churches.

5.7. Marketing and Relationship Building

Marketing often plays an important role in the success or failure of a publication.

Churches need to be aware and be convinced of the quality of the product. In this regard, good relationships between the publishers and church leaders are crucial. Marketing involves advertising the product as well as developing good relationships with the churches. In recent years, some versions have made inroads into some Chinese churches largely through aggressive marketing and relationship building with church leaders.

5.8. Copyright

The history of the Chinese Union Version shows the importance of preserving the copyright of the version. Chinese Union Version lost its copyright a few decades ago. Since then, various agencies have published the text of the Union Version with their own modifications, resulting in some confusion among the readers. It is extremely important to preserve the copyright so as to protect the integrity of the text and to avoid confusing the users.

Chinese Churches will be celebrating the 200th anniversary of Protestant missionary work in China. As we looked back, we are thankful to God for the lives and dedication of the missionaries as well as the local Chinese who have given their lives for the Bible cause. At the same time, we look ahead to the future. Chinese scholars are working hard at revising and improving the Chinese Union Version, seeking to let God's word speak more clearly to contemporary readers. It is hoped that the Revised Chinese Union Version will continue to be a source of blessing to the Chinese communities worldwide.

<Keyword>

Bible Translation into Chinese, Nestorian Translations, Roman Catholic Translations, Protestant Translations, Contemporary Implications for Bible Translation

Appendix A: Nestorian and Catholic Translations

C7-8 CE	Nestorian translations - Most of the NT and some OT books	
C13-14 CE	Nestorian translations (Mongolian)	
C13-14 CE	Montecorvino's translation (Mongolian) - NT and Psalms	
C16 CE	Matteo Ricci and Ruggieri's translation of the Ten Commandments	祖傳天主十誡
1635-1637	Giulio Aleni - "Life of Christ" with a harmony of the Gospels	天主降生言行紀略
1642	Manuel Diaz - Lectionary of the Gospels plus commentary	主日福音註釋 (日課)
1676	Roman Catholic Liturgical texts	已亡日課
~1700	Basset version - NT	
~1800	Louis de Poirot - OT + most of NT	古新聖經
1892	Dejean - Four Gospels	
1897	Lawrence Li Wenyu - NT	
1919	Xiao Jingshan - Four Gospels	
1922	Xiao Jingshan - NT; revised ed. in 1948	
1949	Wu Jingxiong - NT	
1949	George Litvanyi and colleagues	
1961	Studium Biblicum - NT	
1968	Studium Biblicum - whole Bible	思高譯本
1986	Jin Luxian - Four Gospels	
1994	Jin Luxian - NT with annotations	新約全集 (注釋本)

Appendix B: Protestant Translations

	Wenli Versions	
1822	Marshman and Lassar	NT 1816
1823	Morrison and Milne	NT 1814
1840	Medhurst-Gutzlaff-Bridgman-Morrison Version	NT 1837
1855	Karl Gutzlaff	NT 1840
1855	The Delegates' Version	NT 1852
1864	Bridgman and Culbertson	NT 1859
1868	Goddard	NT 1853
1919	Union Version	NT 1906
	Easy Wenli Versions	
1885	Griffith John	NT only
1889	Burdon and Blodget	NT only
1902	Schereschewsky	NT 1898
1904	Union Version	NT only
	Mandarin Versions	
1857	Medhurst and Stronach (Nanjing Version)	NT only
1872	Marie Taylor et all (Beijing Version)	NT only
1875	Schereschewsky	OT only
1878	Schereschewsky (OT) + Beijing Version (NT)	
1889	Griffith John	NT only

1919	Chinese Union Version	NT 1906
1929	Sydenstricker and Zhu Baohui	NT only
1933	Wang Yuande	NT only
1936	Zhu Baohui	NT only
1939	Ruck and Zheng Shoulin	NT only
1964	Xiao Tiedi (Theodore Hsiao)	NT only
1970	Lü Zhengzhong	NT 1952
1979	Contemporary Bible (Living Bible)	NT 1974
1979	Contemporary Bible (Asian Outreach)	NT 1974
1980	Today's Chinese Version (The revised Edition appeared in 1995)	NT 1975
1988	Chinese Union Version with New Punctuation	
1992	New Chinese Version	NT 1976
1995	Today's Chinese Version (revised edition)	
2003	Chinese Recovery Version	NT 1987
2006	Revised Chinese Union Version	NT only

<References>

- Bible 2000 Exhibition*, Hong Kong: Studium Biblicum Hong Kong and Hong Kong Bible Society, 2000.
- Boon, Chiu Wai, *Tracing Bible Translation – A History of the Translation of Five Modern Chinese Versions of the Bible*, Hong Kong: China Graduate School of Theology, 1993.
- Kenan, Lin, “Translation as a Catalyst for Social Change in China,” Maria Tymoczko & Edwin Gentzler, eds., *Translation and Power*, Boston: University of Massachusetts Press, 2002.
- Latourette, Kenneth Scott, *A History of The Expansion of Christianity*, Grand Rapids: Zondervan, 1974, 6: 297-299.
- Loh, I-Jin, “Chinese Translations of the Bible,” Chan Sin-wai and David E. Pollard, eds., *An Encyclopedia of Translation*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995, 2001.
- Nida, Eugene, *The Book of A Thousand Tongues*, London: United Bible Societies, 1972.
- Zetzsche, Jost Oliver, *The Bible in China: the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Daniel K. T. Choi, trans., Hong Kong: International Bible Society, 2002.

<Abstract>

간략한 중국어 성경 번역사와 그 현대적 의미

수이안 유

(세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 컨설턴트)

이 글은 성경이 중국어로 번역되는 역사의 간략한 개관을 제공한다. 성경을 처음으로 중국어로 번역한 이들은 네스토리우스파 기독교인들이었으며, 그 뒤를 이어 로마 가톨릭 교인들이, 그 다음에는 개신교인들이 중국어로 성경을 번역하였다. 로마 가톨릭에 의한 성경 번역의 절정은 1968년 스튜디오 비블리쿰 프란시스카눔(*Studium Biblicum Franciscanum*)에 의한 성경의 출판이다. 반면에 개신교인들은 가장 폭넓은 작업을 했다. 문리, 쉬운 문리와 만다린어로의 수많은 번역본이 등장하였고, 이러한 노력들은 1919년의 화합본(*Union Version*)의 출판으로 완결되었다. 2006년의 개정된 중국어 화합본 신약성서의 출판은 또 다른 기념비적인 사건이다. 이 글은 중국어 성경 번역에 있어서 몇 가지 현대적 의미를 진술함으로써 결론을 맺고 있다.

2007년에는 세계 곳곳에 있는 중국인들을 위한 교회들은 로버트 모리슨의 중국 도착 200주년을 기념할 것이다. 이를 기념하기 위해 다양한 유형의 모임들이 계획되었다. 로버트 모리슨은 중국의 개신교 선교의 아버지로 기억되고 있다. 그는 윌리엄 밀른(*Milne*)과 함께 사역하였으며, 성경의 모든 책을 중국어로 번역함으로써 중국 교회에 중요한 유산을 남겼다.

모리슨과 밀른(*Milne*)은 성경을 중국어로 번역하는 기나긴 고리의 중요한 연결점이다. 중국 본토 출신들을 포함하여 다양한 나라로부터 온 헌신적인 개인들이 이 고귀한 목적을 위해 시간과 열정을 바쳤다. 이 글에서는 이러한 몇몇의 개인들과 위원회들이 맺은 결실을 만다린어로의 성경 번역에 초점을 두어 조명한다. 소수의 지방 방언이나 중국의 소수 민족들이 사용하는 언어로의 성경 번역은 다루지 않았다. 편의상 논의는 네스토리우스파 교인들, 로마 가톨릭 교인들, 개신교인들의 성경 번역 활동에 초점을 맞추는 것이다.

한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향¹⁾

민영진* 전무용**

1. 머리말

이 글에서는 한국어 초창기 번역에 중국어 번역이 어떤 영향을 끼쳤는지, 그리고 초기 한국어 성경의 개정 과정에 일본어 번역 성서가 어떻게 영향을 끼쳤는지를 살필 것이다. 초기의 한국어 성경은 중국과 일본에서 번역이 되어서 한국으로 들어온다. 그 번역들은 위원회의 번역이 아니라 개인역들이라는 특성이 있다.

이러한 초기의 개인역들은 성경의 중요한 용어들을 번역하기 위하여 많은 고심을 한다. 신약전서와 구약전서의 특수 용어들, 예를 들면 *theos/ elohim(God)*, *pneuma/ruah(spirit)*, *baptisma(baptism)*, *pesah(passover)* 등의 단어들의 적절한 대응어 선정에서 깊이 고심하고 있음을 보여주고 있다. 한국에서 *theos/ elohim*의 대응어가 여러 가지로 시도되었다. 이 글에서는 *theos/ elohim*의 대응어가 어떻게 한국 고유의 “하느님 하느님”으로 결정되었는지에 대해서도 다룰 것이다.

1912년부터 1937년까지 이루어진 한국어 구역의 개정 과정에서 개정자들이 일본어 번역을 참고한 것이 눈에 띄어, 한국어와 일본어를 다룰 수 있는 학생에게 그 영향 관계를 조사하게 한 일이 있다. 여기서는 그 연구 결과도 부분적으로 소개될 것이다.

2. 영향을 끼칠 수 있는 환경

2.1. 지리적인 환경

한국과 중국과 일본은 지리적으로 멀지 않은 곳에 위치해 있다. 북경에서 서울까지의 비행 거리는 1,184킬로미터이고, 비행기로 2시간 비행 거리이다. 서울에

* 대한성서공회 총무

** 대한성서공회 번역실 부장

1) 이 원고는 일본에서 개최되었던 “국제 성서 포럼 2006”에서 영어로 발표했던 논문이다.

서 동경까지의 비행 거리는 1,449킬로미터이고, 비행기로 2시간 10분 비행 거리이다. 세 나라의 수도를 잇는 비행거리는 겨우 2,633킬로미터로서, 이러한 지리적 환경은 세 나라 국민들 사이의 빈번한 왕래를 가능하게 했고, 이러한 접촉은 서로 영향을 주고받는 환경을 조성하였다. 특히 한국은 두 나라 사이에 위치해 있어서 한국이 중국과 일본 두 나라로부터 받는 영향이 나머지 두 나라가 이웃 나라로부터 받는 영향의 정도보다 더 컸다.

2.2. 역사적인 환경

1990년 자료에 의하면 중국 전체 인구는 11.3억 명이며, 이중 다수민족인 한족이 92%를 차지하고 나머지 8%가 기타 민족으로 약 9천만 명에 이른다. 중국에는 약 192만 명의 조선족이 살고 있으며, 이는 소수민족 인구의 2%에 해당하며, 전체 중국 인구의 0.16%에 불과한 매우 적은 수이다. 1982년 자료에 의하면 중국 조선족 중 98% 이상이 동북 삼성(랴오닝, 지린, 헤이룽장 3성을 말함)에 살며, 43%에 가까운 82만 명이 연변조선족 자치주에 사는데 이는 자치주 전체 인구 208만 명의 약 40%를 차지한다. 따라서 중국 조선족 인구의 특성은 그 분포의 집중성에 있으며, 조선족 대부분이 동북지방에, 그리고 그 반에 가까운 수가 연변 지구에 산다고 볼 수 있다. 연변 조선족의 반수 정도가 정길, 용정, 화룡 3개 시에 살고 있다.²⁾ 현재 일본에도 한인 교민이 일본 전역에 18만 명이 살고 있다.³⁾ 이들은 대다수가 일제강점기 때 이주한 이들의 후손들이다. 현재 한국에는 21,806 명의 화교가 거주하고 있다. 대다수가 산둥성 화교이며, 90% 이상은 중화민국 국적을 가진 해외 교민이다.⁴⁾ 한국인과 결혼했던 일본인 여성들 약간 명이 한국에서 살고 있다. 이렇게 하여 중국인들과 일본인들과 한국인들 사이에 국제결혼도 이루어지고 있다.

2.3. 언어적 환경

한국과 일본은 중국과 다른 독자적인 언어를 가지고 있다. 중국어가 SVO 형의 언어인데 비해서, 한국어와 일본어는 SOV 형의 언어다. 그렇지만, 크게 한자 문화권 안에 포함되어 있었고, 한국 일본 모두 적지 않은 기간 동안 한문으로 문자생활을 해 왔다. 한국과 일본은 일상용어에 있어서 한자어의 영향을 많이 받았

2) 장재춘, 『중국 동북지방 조선족 취락 및 주거에 관한 조사연구』 (울산: 울산대학교출판부, 1995).

3) http://www.haninhe.com/korean/sub_engaku.php

4) http://www.inchinaday.com/2005/town/town_2.html

다. 한국어의 경우에는 전체 어휘 중에서 한자어의 비중이 50%가 넘는다고 한다.⁵⁾ 이러한 면에서 일본어도 한국어와 비슷한 양상을 보이고 있다.⁶⁾ 다만 한국은 한자어를 직접 받아들여서 음독을 하였고, 일본은 대부분 훈독을 하는 방법으로 한자어를 받아들였다. 결과적으로 일본의 경우에는 한자어를 받아들이면서도 일본어가 함께 살아남았고,⁷⁾ 한국의 경우에는 한자어와 고유어가 경쟁을 하면서, 많은 경우에 한자어가 살아남고 고유어가 사용되지 않게 되었다. 이러한 차이는 있지만, 중요한 용어들을 한자어에서 많이 받아들이고 있다는 면에서는 한국과 일본이 같다. 그래서 서로 말은 통하지 않아도 한자로 적힌 글을 보면 대강 의사를 통할 수도 있다. 예를 들면, Bible Society를 대만이나 홍콩에서는 성경공회라고 하고 한국에서는 성서공회라고 하고 일본에서는 성서협회라고 한다. Bible을 중국에서는 성경이라고 하고 일본에서는 성서라고 하고 한국에서는 성경과 성서를 둘 다 사용한다. 한국에 기독교가 들어오기 전에 성경은 불경을 가리키는 말이었다. 기독교가 들어오고 주요 종교가 되면서 성경이라는 용어를 기독교가 사유화하게 되는 사건이 발생한 것이다.

2.4. 문화적 환경

한국과 일본은 중국의 한자문화권의 외곽에 있으면서, 중국으로부터 많은 영향을 받아 왔다. 멀지도 가깝지도 않은 이 지정학적 거리와, 언어와 문화의 독자성이, 한국과 일본을, 나름대로의 독자성을 유지하면서 한자문화권의 영향 안에 있게 했다. 19세기까지 한국의 지식인들은 한자어로 기록된 서적들로부터 많은 정보와 문화를 습득해 왔다. 유교가 한자어를 전파하였으며, 불교가 한자어로 번역된 경전을 통해서 전파되었으며, 그 밖의 많은 고급 정보들이 한자어를 통해서 유통이 되었다. 중세 시대의 라틴어처럼, 한국에서 한문은 고급문화를 담는 그릇으로 역할을 해 왔었다. 이러한 현상은 성경 번역의 역사 속에서도 나타난다. 메이지 역 성서는 성경 각 권의 책 이름을 중국어 성경을 따르고 있다. 구약의 경우에는 대표본을 그대로 따르고 있고, 신약의 경우에는 브리지만 켈벗슨역을 그대로 따르고 있다. 한국어 성경은 중국어 성경의 책 이름을 모두 그대로 따르지 않지만, “창세기, 민수기” 등과 같이, 적지 않은 책 이름을 중국어 번역을

5) 한글학회, 『큰사전』(서울: 을유문화사, 1957), 한자어 비율을 52.11%로 보고하고 있다. 이희승, 『국어대사전』(서울: 민중서림, 1961), 한자어 비율을 69.32%로 보고하고 있다. 1983년 7월 28일, <중앙일보> 1면을 조사하여 한자어 비율이 74.44%라고 한 보고가 있다.

6) 일본국립국어연구소, 田中章夫, 1988년, 신문 한 면 조사. 신문 어휘를 조사하여 한자어가 44.4%였다고 보고하였다.

7) “복음(福音)[ふくいん]”처럼 음독하기도 했고, “신(神)[かみ]”처럼 훈독하기도 했다.

따르고 있다.

한국어와 일본어의 이러한 한자문화권의 특성은 성경 번역에 있어서, 중요한 용어들을 한자어에서 받아들이게 되는 토대가 된다. 66권의 각 책의 이름뿐만 아니라, 성경 속에 사용되는 많은 용어들 속에 많은 한자어가 사용되고 있다. 중요한 용어들을 한자어에서 많이 받아들인 것은 한국과 일본의 성서 번역의 중요한 특징의 하나라고 할 수 있을 것이다. 이는 달리 말하면, 중국과 일본과 한국이 기독교에서 사용하는 중요한 용어들을 공유하고 있다는 것을 의미한다.⁸⁾

3. 중국 일본 한국의 중요 번역 성경

다음 도표는 중국⁹⁾과 일본¹⁰⁾과 한국¹¹⁾ 세 나라의 성경 번역 역사의 한 단면을 보여주는 주요 번역의 발행 연도 대조표다. 중국어 성경은 한국과 일본의 성경 번역에 직간접적으로 영향이 있었을 것으로 보이는 신약과 구약과 성경전서를 중심으로 표를 만들었다. 한국과 일본의 경우에는 영향권 안에 있었던 일부 단편 성서와 성경들을 중심으로 표를 만들었다. 이 대조표는 중국과 일본 두 나라의 성경에서 영향을 받을 수 있었던 초기 한국어 번역 성서들이 어떤 것들이었는지를 보여줄 것이다.

연대	중국어 역본	일본어 역본	한국어 역본
1810	모리슨 역 『新約』 (Marshman, 1814)		
1820	마쉬만-라샤르 역(『聖經全書』, Marshman/Lassar, 1822)		

8) 예를 들면, 創世記, 民數記, 申命記, 士師記, 列王記, 歷代, 詩篇, 箴言, 傳道書, 雅歌, 哀歌, 馬太福音, 馬加福音, 使徒行傳, 啓示錄/默示錄

9) 許牧世, 『經與譯經』(香港: 基督教文藝出版社, 1983); 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서,” 왕대일 역음, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』, (서울: 기독교서회, 2002), 413-499; Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Nettetal: Steyler Verl., 1999); Graham Ogden, “Translations of the Bible in Asia,” Roger Omanson, ed., *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies* (Colombia: United Bible Societies, 2001).

10) 門脇 清, 大柴 恒, 『日本語聖書翻譯史』(東京: 新教出版社, 1983); 海老澤有道, 『日本の聖書-聖書和譯の歴史』, 講談社學術文庫 (東京: 株式會社 講談社, 1989); *The Panoramic Bible* (Tokyo: JBS, 2005); “*The Dead See Scrolls and the World of the Bible*” (The Tokyo Great Bible Exhibition Executive Committee, 2000).

11) 『대한성서공회사』 I (서울: 대한성서공회, 1993).

연대	중국어 역본	일본어 역본	한국어 역본
	모리슨-밀른 역 『新約』(『神天聖書』, Morrison/Milne, 1823)		
1830-1840		『約翰福音之傳』(Karl Gützlaff, 1837)	
		『約翰上中下書』(Karl Gützlaff, 1837)	
	귀츨라프 역(『舊遺詔聖書』 구약, Gützlaff, 1838)		
	미드허스트-귀츨라프 역(『救世主耶蘇新遺詔書』, 신약, Medhurst/Gützlaff, 1839)		
1850	문리대표본(<i>The Delegates' Version</i>) (『新約全書』, 1852; 『舊約全書』, 1854)		
		『路加傳福音書』, 『約翰傳福音書』, 『聖差言行傳』(B. J. Bettellheim, 1855)	
	브리지만 켈벗슨 역(『耶蘇基督救世主新約全書』, Bridgman/Culbertson, 1859)	『約翰之福音傳』, 『馬太福音傳』, 『創世記』(S. W. Williams, 1859)	
1860	브리지만 켈벗슨 역(『舊約』, (Bridgman/ Culbertson, 1863)		
1870	북경위원회역(『新約』, 관화체, 1872)	『馬太傳福音書』(J. Goble, 1871)	
	쉐레쉐브스키/북경위원회역(『聖經全書』, 관화체, Schereschewsky, 1878)	『訓點新約全書』(1879)	
1880-1890		메이지 역 『新約全書』(聖書翻譯委員會, 1880)	『예수성교 누가복음 전서』(J. Ross, 1882)
			『예수성교 요안니복음 전서』(J. Ross, 1882)

연대	중국어 역본	일본어 역본	한국어 역본
			『예수성교성서 누가 복음데자헝적』 (J. Ross, 1883)
			『懸吐漢韓聖經』 (이수정, 1883)
			『신약마가전복음서 언히』 (이수정, 1885)
		메이지 역 『舊約全書』, 『舊新約全書』(성서번역위원회, 1887)	『예수성교전서』 (J. Ross, 1887)
1900-1920	文理 和合本(Wenli Union Version) (『聖經全書』, 1919)	대정역 (『新約』, 1917)	『신약전서』(1900), 『구약전서』(1911), 『성경전서』(1911)
1930			『성경 개역』(1938)

4. 초기 한국어 번역에 미친 중국어 성경과 일본어 성경의 영향

초기 한국어 성서 번역은 중국과 일본에서 이루어진다. 중국에서 번역된 로스 역(1887) 성경은 중국어 성경의 영향을 받게 되고, 일본에서 번역된 이수정 역(1883, 1885) 성경은 일본어 성경의 영향을 받는다. 이 두 성경 모두 근원적으로는 두 가지 중국어 문리역 성경의 영향을 받는다. 하나는 대표자역본(Delegates' Version)이라고 부르는 『舊新約全書』(1854)이고, 또 하나는 브리지만(Elijah C. Bridgman)과 컬버슨(Michael S. Culbertson)이 번역한 『舊新約全書』(1863)이다.

4.1. 『예수성교전서』(1887)의 저본

1883년 1월 24일에 로스가 라이트 박사에게 보낸 편지에 보면, 『예수성교전서』의 저본에 관한 언급이 나온다. 고전 한문에 능통한 한국 학자가 문리역본 복음서와 구어체 역본을 보고 한국어로 번역하고, 로스 목사가 그 번역 원고를 그리스어 개역본¹²⁾과 영어 개역본¹³⁾과 비교하면서 단어 하나하나 구절 하나하나를

12) Edwin Palmer, *H KAINH DIAQHKKH. The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version* (Oxford: Clarendon Press, 1881).

13) *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, Translated out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised, A.D. 1881,*

대조하여 수정하였다.¹⁴⁾

로스의 말대로라면, 한국인 학자에게 구어체 역본이 있었다 하더라도, 고전 한문에 능숙한 한국 학자는 당연히 고전 한문 문리역을 가지고 번역을 하였을 것이다.¹⁵⁾ 한국인 학자가 보았을 한문 역본에는 대표역본과 브리지만 켈벗슨 역이 있다. 다음 대표역본 한문 본문과 브리지만 켈벗슨 역 한문 본문과 『예수성교전서』 한국어 본문을 함께 읽어 보자. 한국어 본문의 괄호 안의 한자어는 원문에 없는 것으로, 이해를 돕고자 필자가 첨가한 것이다.

대표역본(1852) 눅 2:1-4

當時,該撒亞古士督,詔天下人登籍,居里扭爲叙利亞方伯,此籍始行焉,衆往登籍,各歸其邑,約瑟乃大關族系,以故去加利利拿撒勒邑,詣猶太,至大關之邑,名伯利恒,¹⁶⁾

브리지만 켈벗슨 역(1859) 눅 2:1-4

當時有詔由該撒亞古士督而出令天下人咸登籍居里扭爲叙利亞方伯此籍始行焉衆往登籍各歸己邑約瑟亦由加利利拿撒勒上猶太至大關之邑名伯利恒蓋彼屬大關宗族也¹⁷⁾

『예수성교전서』(1887) 눅 2:1-4

맛참 그씨에 기살 아구스토가 텃하 사롬의게 죄세히여 호적을 올니는디 쿠레노는 수리아 방빅이 되여실 씨에 이 호적이 처음으로 헝헝딤 못 사롬이 가서 호적을 올니고 각각 그 고을노 돌아가는디 요섭은 다빗의 족보라 고로 가니디의 나살잇노부터 유디에 나아가 다빗의 고을에 닐으니 일흠은 뱃니엿이라

로스 역인 『예수성교전서』(1887)를 두 한문본과 비교해 볼 때에, 한국어 누가복음의 번역이 내용상 명백하게 대표역본과 번역이 같다는 것을 알 수 있다. 브리지만 켈벗슨 역과 대표역본의 번역이 차이가 나는 4하반절 부분이 명백하게 대표역본과 같기 때문이다. 위의 인용에서는 필자가 이해를 돕기 위하여 한국어

C. J. Ellicott, et al. (Oxford: Oxford University Press, 1881).

14) 『대한성서공회사』 자료집 제1권 (서울: 대한성서공회, 2004), 64-65.

15) 참조, 서수량, “초기 한글 성경 『예수성교전서』의 중국어 대본에 대한 연구,” 석사논문 (한국성서대학교대학원, 2002).

16) 『文理貫珠 舊新約聖書(Delegates Version)』 (Shanghai: British and Foreign Bible Society, 1920). 이 책은 1855년판 대표역본 문리역 성서의 1920년판이다.

17) 『舊新約全書(Classical Bible)』, Bridgeman and Culbertson's Version (American Bible Society, 福州美華書局活版, 1896).

음역에 중국어 음역을 붙여 주었지만, 한국어 음역은 중국어의 음가를 읽은 것이 아니라, 그리스어 원음에서 한국어로 직접 음역하고 있다.¹⁸⁾

4.2. 『예수성교전서』(1887)의 대응어 선정

가장 크게 문제가 된 낱말은 “하나님”이었다. 『예수성교전서』의 중요한 업적은 중요한 용어들에 대한 한국어 번역어를 선택했던 점이다. 특히 “하느님”, “하느님”이라는 한국어를 신명으로 채택한 것은 참으로 중요한 결정이었다.¹⁹⁾ “상테(上帝, 하늘의 임금, 초월적 존재)”라는 말은 조선의 학자들에게는 알려져 있었던 이름이지만, 일반인들에게는 별로 알려지지 않았다. “신”이라는 말은 한국에서는 ‘귀신’과 같은 말로 사용되었고, 홀로는 잘 쓰이지 않았다. “턴주(天主, 하늘의 주인)”라는 말을 발견하였지만, 언중에게는 생소한 말이었다. 그래서 로스팀은 끝내 조선에서 널리 쓰여 오던 “하나님”을 선택하였다.²⁰⁾ 이 이름은 정서법의 변화와 함께 ‘하나님’ 또는 ‘하느님’으로 표기되어 오면서, 한국 교회에서 오늘날까지 사용되고 있다.

그리스어 “네스테이아(νηστεία, 행 14:23)”를 중국어 대표역본이 “금식”이라고 번역한 것에 비해 로스 역(1887)이 “지계(齋戒)”라고 번역한 것은 꽤 흥미 있다. 백년 전의 조선인들에게 음식을 먹지 않는 일이 종교적으로 의미를 가진다는 것을 이해시키기는 어려웠을 것이다. “지계”라는 말은 “금식”이 가지는 종교적인 의미를 어느 정도 전달할 수 있었을 것이다. “지계”란 종교적 의식 따위를 치르기 위하여 몸과 마음을 깨끗이 하고 부정한 일을 멀리함을 일컫는 말이다.

그리스어 “밥티조(βαπτίζω)”를 중국어 대표역본이 “세례”로 번역한 것에 비해 로스 역에서는 “밥팀례”로 음역한 것도 흥미 있는 번역이다. 이미 이 용어는 중국어 성경 번역 때, 세례로 해야 할지 침례로 해야 할지 논란이 되던 용어다. 아직 해결되지 않은 용어였기 때문에 음역을 한 것 같다.

4.3. 이수정의 『懸吐漢韓新約』(1883)²¹⁾의 저본

18) 1882년 본문은 “아고사독(亞古士督)”과 같이 한문성경의 음가를 그냥 반영하여 사용하고 있는 경우가 일부 보이지만, 나머지는 “요섭(約瑟)”과 같이 원음의 음가를 반영하였다. “約瑟”의 한국어 음가는 “약슬”이고, 중국어 음가는 “yaose”이다.

19) 이환진, 전무용, 서원석, 『예수성교전서』, 『성서한국』 제 33권 1호, 서울: 대한성서공회 (1987. 6.) 8-18 참조.

20) *The China Recorder and Missionary Journal*, 14 (November, December, 1883), 491-497. “*Hananim* is the term by which Coreans everywhere acknowledge the Ruler above and the supreme on earth. This term I have tested in every way with Coreans and my conviction is that the introduction of a foreign term would be a serious mistake.”

이수정은 브리지만 켈벗슨 역의 『新約』(1859) 본문에 한국식 한문 읽기 방식으로 조사와 어미를 붙여서, 한문을 아는 한국인들이 쉽게 성경을 읽을 수 있도록 번역하였다.²²⁾ 한자어의 획을 빌어서 한국어 음을 나타내는 방식이었다. 루미스는 길맨 총무에게 보낸 서신에서, 이수정이 한문 본문에서 잘못된 것을 찾아내어 표시하고 교정을 하였다고 했다.²³⁾ 이 말은 브리지만 켈벗슨 역을 그대로 사용하면서도, 이 성경의 한문에 잘못된 것이 있으면 수정을 하면서 번역을 했다는 말이다. 마가복음 2:4의 “馱”, 3:27의 “刼” 등이 그러한 예에 속한다고 할 수 있을 것이다. 히로 다카시는 마가복음 1:24 “唉”와 같은 표현이 일본어 『훈점성서』의 “噫”와 다른 점과 같은 미세한 본문상의 차이를 들어서, 이 책의 저본이 『훈점성서』는 아니었다는 것을 밝히고 있다.²⁴⁾ 누가복음 2:1-4를 읽어보자.

이수정, 『新約聖書馬太傳』(1883) 눅 2:1-4

당시 ㄹ(에)有詔 ㄴ(이)由該撒亞古士督而出 ㄷ(하야)令天下人 ㄹ(으)로
咸登籍 ㄷ(하니)居里扭 ㄹ(에)爲叙利亞方伯 ㄷ(하야)此籍 ㄴ(이)始行焉 ㄴ
ㄷ(이라)衆 ㄴ(이)往登籍 ㄷ(하)고)各歸己邑 ㄷ(하니)約瑟 ㄴ(이)亦由加利利
拿撒勒 ㄹ(으)로)上猶太 ㄷ(하야)至大關之邑名伯利恒 ㄷ(하니)蓋彼屬大
關宗族也 ㄴ(이라) (괄호 안의 한글 토는 筆者)

위 본문에서 현토 부분을 빼면 그대로 브리지만 켈벗슨 역 본문이 된다.

“ㄴ(이)”는 “是”의 마지막 획을 따서 쓰면서, 그 음을 차용한 것이다. “ㄹ(에)”는 “厓”의 머리만을 사용하면서, 그 음을 차용하여 표현한 것이다. “ㄷ(하)”는 “爲古”에서 “爲”의 머리 부분과 “고(古)”의 아래 부분을 떼어다가 쓰면서, “爲”의 훈과 “古”의 음을 차용하여 표현한 것이다. “ㄷ(하야)”는 “爲也”에서

21) 루미스는 이 책의 영어 이름을 “Chinese-Corean New Testament”라고도 하고(H. Loomis to E. W. Gilman, 1884년 8월 15일자 편지, 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 352-353, “Corean Kuntan Testament”라고도 하였다(H. Loomis to E. W. Gilman, 1884년 9월 13일자 편지, 358-359.). 루미스는 일본어 “訓點聖書”에서 쓴 이름인 “訓點(Kuntan)”을 사용하여, “한국어 훈점 신약”이라고 부른 것이다. *Chino-Corean Version*이라는 이름도 쓰고 있다. 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 304.

22) 루미스의 1883년 6월 21일 편지에는 이수정이 “Chino-Corean New Teatment” 번역을 완성했다고 말하고 있다. 그러나 이 번역은 사도행전까지만 출판이 된다. 일본에서 1885년 이 후로 『훈점성경』이 출판되지 않는 것과 비슷한 이유로 더 이상 간행되지 않은 것으로 보인다. 다시 말하면, 일본어 번역 성경과 한국어 번역 성경의 필요성이 더 절실하다는 것을 ABS 쪽에서 알게 되었던 것으로 생각된다. 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 314.

23) 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 304-305.

24) 廣剛(히로 다카시), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구,” 박사학위논문(고려대학교: 2005), 71-78. 그의 연구에서는 개화기 한국어 성경과 여기에 영향을 미친 중국어 및 일본어 성경을 분석하여, 초기 성경 번역의 영향 관계에 대해서 자세히 밝히고 있다.

“爲”의 훈과 “也”의 음을 차용하여 표현한 것이다. “乙 又(으로)”는 “을(乙)”을 차용하여 “을/를/으”로 읽은 것이고, “又”는 “노(奴)”의 오른쪽 변을 차용하여 “로/노”로 음을 차용하여 읽은 것이다. “乚”는 “니”의 아래 부분을 차용하여 쓰고 “니”로 음독하여 읽은 것이다. “ス”는 “羅”의 약자 “ㄷ”에서 아래 부분을 따서 표기하고, “라”로 음을 차용한 것이다. 한국에서 이러한 방식으로 한자어를 차용하여 한국어를 표현한 것은 한국어 표기법이 제정되기 오래 전부터 있었던 방법이다. 이러한 표기법의 사용은 6세기 경 또는 그 이전의 신라 시대까지 거슬러 올라간다.

“ㄱ(이)”는 주격조사이고, “ㄴ(에)”는 처소격조사이고, “乙 又(으로)”는 도구나 자격을 나타내는 격조사이고, “乚(니)”는 원인과 결과를 나타내는 연결어미이고, “ㄷ(이오)”는 명사형 뒤에 붙는 연결어미이고, “ㄹ(하고)”과 “ㄹ(하야)”는 용언형 뒤에 붙는 연결어미이고, “ㄴ(이라)”는 명사형 낱말 뒤에 붙는 종결어미이다.

4.4. 이수정의 『신약마가전복음서언해』(1885)

이수정은 브리지만 컬벳슨 역을 바탕으로 현토한 신약의 번역을 완료하고,²⁵⁾ 루미스의 요청으로 계속해서 마가복음을 번역하기 시작한다. 1883년 6월 21일자 편지에 이수정이 마가복음 번역을 시작하였다고 보고하고 있다.²⁶⁾

4.4.1. 『신약마가전복음서언해』(1885)의 저본

이수정의 현토 성경의 저본이 브리지만 컬벳슨 역이고, 이 번역본이 미국성서공회가 지지한 한문 문리역 성경이었기 때문에, 미국성서공회의 일본 지부의 총무였던 루미스가 이수정에게 번역을 요청하면서 이 성경을 사용하도록 했을 것으로 생각된다. 또 이수정이 일본어에 능숙했기 때문에, 그 당시에 나와 있던 일본어 성경도 참고했을 것으로 생각된다. 다음에서 이 세 성경을 앞 부분 일부만 대조해 보았다. 이수정 역 첫 부분을 메이지 역과 브리지만 컬벳슨 역과 비교해 보았다. 쉽게 확인할 수 있는 한자어들만 비교하였다.

25) 루미스의 1883년 6월 21일 편지, 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 314.

26) 루미스가 길맨 박사에게 보낸 1885년 6월 17일자 편지에는 “I am happy to state that d revision of Rijutei’s basis of Kark made by Kim Ok Kun” 이라는 보고가 있다. 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 360-361. 이를 근거로 보면, 이제까지 이수정 역이라고 불렀던 『신약마가전복음서언해』를 이수정 김옥균 공역이라고 해야 할 것이다.

『신약마가전복음서언해』 (1885)	메이지 역 (1880)	브리지만 켈벗슨 역 (1859)
神의子	神の子	神之子
耶蘇基督(예슈쓰크리슈도스)	イエスキリスト	耶蘇基督
福音	福音	福音
처음	始	始
預言者	預言者	預言
記錄	錄	所錄
	視	視哉
내앞히	面前	爾前
내使者	我使	我使者
	遣	遣
	彼	彼
	前	前
네道	其道	爾道
	設	
	野	野
	呼	
	人の聲	人聲
	云	云
주의道	主の道	主道
	備	備
	其徑	其徑
	直	直

이 대조에서 비어 있는 이수정 역 부분은 한국어로 번역된 곳이다. “예언자”와 같은 낱말은 메이지 역의 영향으로 보인다. 메이지 역을 참고했다고 볼 수 있는 증거로 삼을 수 있을 것이다. “기록”과 같이 독자적인 한자어를 사용한 경우도 있다. 대부분은 중국어 성경의 한자어를 받아들이고 있다. 대표역본과 브리지만 켈벗슨 역이 명백하게 차이를 보이는 마가복음 1:2 본문을 이수정 역과 비교해 보면, 이수정 역이 대표역본과는 다르고, 브리지만 켈벗슨 역과 같다는 것을 쉽게 확인할 수 있다.

대표역본(1852): 先知載曰 我遣我使 在爾前 備爾道

브리지만 컬벗슨 역(1859): 如在預言所錄云 視哉我遣我使者於爾前以 備爾道

이수정역본(1885): 預言者(예언자)의 記錄(기록)한 바의 일너스되 보라 너의 使者를 네 압히 보니여 써 네 道(도)를 갖추게 흐리라 흐 말과 긋치

4.4.2. 『신약마가전복음서언해』(1885)의 번역 특징

메이지 역에 비해서 이수정 역이 현저하게 많은 부분을 한국어로 바꾸어 번역하고 있다. 이수정의 번역이 일본어 메이지 역에 비해서는 현저하게 한자어를 벗어나서 한국어로 번역을 하고 있지만, 전체적으로는 한문 번역체를 벗어나지는 못하고 있다. 책의 이름에도 “언해”라는 용어를 사용하여, 유교 경전을 한국어로 번역할 때에 사용했던 한국어 번역문에 붙이던 문체의 이름을 사용하고 있다. 다음 4장 1절의 본문은 특히 언해체의 문체적 특징이 많이 보이는 부분이다.

耶蘇(예수쓰) | 다시海濱(해빈)의셔教誨(교회)흐실시群衆(군중)이잇서集(집)흐야就(취)흐니彼(피)빅의올나海(해)의浮(부)흐야坐(좌)흐고衆(중)은海(해)를沿(연)흐야岸(안)에立(입)흐니

그런가 하면 다음 10장 14절처럼 거의 순한 한국어로 번역된 부분도 보인다.

耶蘇(예수쓰) | 흐번보시더니깃거아니 흐스일너가로스되어린아하나의게오 게가만두고禁(금)치말나더기神(신)의國(국)에잇는者(자)는正(정)히이스람갓트니

4.4.3. 『신약마가전복음서언해』(1885)의 고유명사 음역 특징

아래 몇 곳의 음역문자들을 대조해 보았다.

『신약마가전복음서언해』 (1885)	메이지 역 (1880)	브리지만 컬벗슨 역 (1859)
예수쓰크리슈도스(耶蘇基督)	イエスキリスト	耶蘇基督
요한네쓰(約翰)	ヨハエ	約翰
밥테슈마(세례)	バプテスマ	세례
유대아(猶大)	ユダヤ	猶大
예루살넴(耶路撒冷)	エルサレマ	耶路撒冷

고유명사 음역에서 확인할 수 있는 것은, 한자음의 음독도 아니고, 일본어 음

역의 번역도 아니고, 한자어를 적어주고, 원음을 따라 음역한 음가를 한국어로 나란히 음역해 주고 있다.²⁷⁾

5. 『성경 개역』(1938)에 미친 일본어 성경의 영향

위에서 보았듯이 개인 번역이 먼저 나오고, 이것들에 이어 선교사들 중심의 위원회 번역이 나오는데, 대한성서공회가 설립되면서(1895)부터는 이 위원회 번역은 대한성서공회의 공식 번역의 기초가 된다. 그리하여 나온 것이 1900년의 신약과 1911년의 구약이다. 1911년에 신구약이 합본되어 최초의 한국어 완역 성경 전서가 나온다. 그 후 이것이 1938년에 개정되어 『성경 개역』이 된다. 구역을 개정하는 과정에서 일본어 문어역의 영향을 받는다.

5.1. 『성경 개역』(1938)에 보이는 일본어 한자

1911년에 구역이 완역되고 곧바로 번역위원회는 해체되고 개정위원회가 구성되어 1938년에 『성경 개역』이 출간되기 직전까지 활동한다. 필자는 여러 기회에 구역이 어떻게 개정되었는지 관심을 가졌었고, 부분적이기는 하지만 개정된 내용을 살피기도 했다. 여기에서 우선 발견한 것은, 1) 구역의 문체가 『성경 개역』보다 훨씬 한국어답다는 것, 『성경 개역』에서는 번역어투가 많다는 것을 볼 수가 있었고, 2) 구역이 토박이 말 표현이 많은데 비해 『성경 개역』에는 한자어가 갑자기 많아졌다는 점이다. 그런데 그런 한자어 중에는 중국어 성경에도 나오지 않고, 한국어 사전에도 없는 단어가 있다는 점을 발견하였고, 특히 일본식 한자어가 많다는 사실을 발견하게 되었다.

예를 들면, “면박”이라는 낱말이다. 『개역』의 『간이국한문』(1964) 판에는 “面帕”이라고 쓰여 있고, 『개역』의 한글 전용판에는 같은 낱말이 “면박”이라고 적혀 있다. 그러나 여기에는 여러 가지 문제가 얽혀 있다. 1) 우선 한자 ‘帕’는 ‘머리 띠 파’로서 한국어로는 “파”라고 읽는 글자다. 중국어로는 “파(pa)”, 혹은 “모(mo)”라고 읽는다. 2) 한국어 사전에 올라 있지 않은 단어다. 3) 한국어 성경의 저본인 중국어 대표역본에도 이런 말이 나오지 않는다. 4) 중국어 사전에도 “面帕”

27) 루미스는 이수정이 마가복음을 번역하면서 녹스 목사(Rev. Mr. Knox)와 야스카와 목사(Rev. Mr. Yasukawa)의 도움을 받았기 때문에 번역의 정확성은 염려하지 않아도 된다고 말하고 있다. 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 314. 특히 이러한 인명과 지명 등의 음역은 야스카와 목사의 도움을 받았다. 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 147.

이 올라 있지 않다. 5) 일본어 문어역 성경에는 이 단어가 나온다.

한국어 『개역』 창세기 24:65; 38:14; 38:19; 이사야 3:19; 25:7; 47:2 등 6곳에 나오는 “면박”(面帕)이 이사야 3:19; 25:7; 47:2 등 세 곳에서 일본어 문어역과 일치하고 있는 것을 발견하였다. 이 한 가지 단서만 하더라도 『성경 개역』에 일본어의 영향이 있다는 것을 가정할 수 있었다. 더욱이 1912-1938년 개정 기간이 바로 일제 점령기였다는 사실도 일본어역의 영향을 추측할 수 있는 단서였다.

그 후 중국어 한자성경과 한국어 성경과 일본어 성경을 다 다룰 수 있는 한 재일교포 출신 학생이 서울로 유학을 온 일이 있었는데, 필자는 그 학생에게 중국어 문리역과 일본어 메이지역과 한국어 『성경 개역』을 비교하여 연구하도록 한 일이 있다.²⁸⁾ 필자는 여기에서 그 연구를 지도하면서 그에게 주었던 연구 과제의 일부 결론을 소개하고자 한다.

이사야 47:2에서 중국어 대표역본을 보면, “去爾帕”라고 하였다. 한국어 구역은 “장옷을 버스며”라고 하였고, 한국어 『개역』은 “面帕을 벗으며”라고 하였고, 일본어 문어역은 “面帕を とりさり”라고 하였다. 브리지만 컬벳슨 역은 대표역본과 같이 “去爾帕”이라고 하였다.

우리는 일본어 문어역과 한국어 『개역』에서 일치하고 있는 용어들을 적지 않게 발견했고, 영향관계가 있다는 점을 밝히기에 이르렀다.

5.2. 대표역본, 『개역』, 일본어 문어역의 비교

다음 표는 김사요(金佐垈)의 논문에서 밝히고 있는 내용을 일부 인용한 것이다.

	장/절	중국 代表譯本 (1854)	제임스왕역 (1611)	구역(1911)	개역(1938)	일본 문어역 (1887)
1)	창 4:23	傷	wounding	상(傷)	상(創傷)	創傷
	창 7:15	血氣	the breath of life	혈기(血氣)	기식(氣息)	氣息
	창 42:4	害	mischief	해(害)	재난(災難)	災難
	창 43:27	問安	be well	문안(問安)	안부(安否)	安否

28) 김사요(金佐垈), “일본어 번역 성서가 한국어 개역 성서에 끼친 영향 -창세기를 중심으로-”, 석사 논문, 감리교신학대학교 대학원, 2000.

	장/절	중국 代表譯本 (1854)	제임스왕역 (1611)	구역(1911)	개역(1938)	일본 문어역 (1887)
2)	창 18:8	乳	milk	소젓(소젓)	우유(牛乳)	牛乳
	창 19:16	矜恤	being merciful unto	불상히 녀이 시논	인자(仁慈)	仁慈
	창 29:15	何值	wages	삭	보수(報酬)	報酬
	창 43:18	執	be brought in	잡아	억류(抑留)	抑留
3)	창 12:10	大饑	famine	흉년(凶年)	기근(饑饉)	饑饉
	창 20:8	僕衆	servants	신하(臣下)	신복(臣僕)	臣僕
	창 26:28	立誓	covenant	言約	계약(契約)	契約
	창 34:24	出自	went out of	來往	출입(出入)	出入
	창 39:21	司獄	the keeper of the prison	獄司長	전옥(典獄)	典獄
	창 50:2	醫士	the physicians	의원(醫員)	의사(醫師)	醫師
	창 17:14	割	circumcised	할례(割禮)를	양피(陽皮)	陽の皮
4)	창 6:4	丈夫	giants	장부(丈夫)	네피림	ネピリム

1) 한국어 구역이 중국어 역본과 같은 한자어를 사용했으나 한국어 『개역』에 와서 이와 달리 일본어 문어역과 같은 한자어를 사용한 경우도 있고, 2) 한국어 구역이 한국어 고유어(토박이말)로 번역했으나, 『성경 개역』이 이와 달리 하면서 일본어 문어역과 같아진 경우도 있고, 3) 한국어 구역에서 중국어 대표역본과 다른 한자어를 사용했으나, 개역 과정에서 일본어 문어역과 동일해진 경우도 있고, 4) 구역에서는 중국어 역본의 한자 번역어를 채용하여 번역하였지만, 『개역』에서는 일본어 문어역에서 음역한 것과 같이 음역을 해서 번역한 경우도 있다.²⁹⁾

이 논문에서는 창세기에서 한국어 『개역』과 일본어 문어역의 어휘가 서로 같은 구절을 59개 추출하여 비교하였고, 한국어 『개역』이 일본어 번역 성서를 저본으로 삼았다고 할 정도는 아니지만, 한국인 번역자들이 일본어 번역 성서를 참고하였기 때문에, 한국어 『개역』이 일본어 번역 성서로부터 영향을 받았다는 점

29) 참조, 김사요(金佐岱), “일본어 번역 聖書가 한국어 개역 聖書에 끼친 영향-創世記를 中心으로-.”

을 밝히고 있다.

6. 한·중·일이 함께 풀어야 할 용어들

한·중·일의 성경 번역의 역사 속에서 변화가 일어나는 중요한 번역어 가운데 하나가 하나님의 이름인 “신” 또는 “상제”이고, 이와 함께 문제가 되는 번역어가 ‘성신/성령’이다. 이 이름들에 대해서 생각해 보고, 다음 세대의 번역어로 새로운 개념을 생각해 볼 수 있을 것인지 살펴보려고 한다.

6.1. 신, 상제, 천주

중국어 성서 번역사에서 중요한 논쟁이 되었던 것은 하나님의 이름에 대한 견해차였다. 가톨릭 쪽에서는 ‘천주’를 사용하였고, 영국성서공회 쪽의 선교사들은 ‘상제’를 사용하였고, 미국성서공회 쪽에서는 ‘신’을 사용하였다.³⁰⁾

반대 개념을 생각해 보면 좀 쉽게 개념의 실마리를 잡을 수 있다. 천상의 ‘상제’에 대해서는 지상의 최고 통치자이며 최고 권력자인 ‘황제’를 대응 개념으로 설정해 볼 수 있을 것이고, 천상의 ‘신’에 대해서는 지상의 ‘인’을 대응 개념으로 설정해 볼 수 있을 것이다. 이렇게 대비해 보면 두 언어가 지니고 있는 어감의 차이를 느낄 수 있을 것이다. ‘황제’가 실제적인 것처럼 ‘상제’도 실제적인 개념으로 인식될 수 있는 말이다. ‘황제’에 대비되는 ‘상제’에 비해서는 ‘인’에 대비되는 ‘신’이 훨씬 폭이 넓은 개념이라고 할 수 있을 것이다.

한국에서는 ‘하나님’이라는 순수 한국어를 찾아서 사용하였고, 한자어로 쓸 때는 “신”을 사용하였다. 일본에서는 ‘신’이라는 한자어를 사용하면서, ‘가미’로 일본식으로 훈독을 하였다. 한국이나 일본이나 중국이나 모두 ‘신학대학’은 있지만, ‘상제학대학’은 없다. 한국에서는 ‘신학’ 또는 ‘신학대학’ 등의 한자어 복합어 표기에서는 ‘신’을 사용하고 있으며, 한국어 이름으로는 ‘하느님’을 사용하고 있다. 일본의 경우에, ‘신’이라고 한자어를 쓰면서 ‘かみ가미’로 훈독을 한 것은 일본의 형편에 맞는 선택으로 볼 수 있을 것이다.

중국어로 성경을 번역할 때에 많은 다른 말들을 생각할 수 있었을 것이다. “천주”라는 말도 가톨릭 쪽에서 중국어로 성경을 번역할 때에 신의 이름으로 사용했던 말이다. 이 말은 전통적으로 사용되어 온 말이 아니라, 새롭게 만든 말이다.

30) <http://www.biblesociety-tw.org/bmag/bmag17/God%20and%20god.htm> 대만성경공회 홈페이지.

‘하늘의 주인’이라는 뜻으로 ‘천주’라는 신조어를 만들어서 쓴 것은 의미상으로 아무런 문제가 없고, 꽤 유용해 보이지만, 한자문화권에서 원래 사용되던 말이 아니라는 점에서 일정한 한계가 있다. 이러한 새로운 신조어로 의미 전달을 할 수는 있지만, 그 신조어가 그 언어를 받아들인 사람들에게 실제적으로 공감대를 형성하기까지는 그에 상응하는 상당한 실제적인 경험이 수반되어야 한다. 실제적으로 경험되지 않은 언어는 그 언어가 지칭하는 대상을 인식하기가 어렵기 때문이다.

한국에서 “하늘의 주인”이라는 뜻의 “천주”는 그리 어렵지 않게 이해될 수 있는 번역어다. 나름대로 참 좋은 번역어라고 할 수 있지만, “천주”가 가슴으로 체험되고 경험되려면, 많은 시간이 흘러야 할 것이다. 전통적으로 사용되어 오던 “하느님”보다는 독자들의 가슴으로부터 훨씬 멀리 있는 말이다.

전통적으로 사용되어 오던 말을 사용할 때의 어려움은, 그 이름과 개념 위에 기독교의 신 개념을 부여해서 사용해야 한다는 점이다. 신조어를 사용할 때 생기는 어려움은, 전혀 새로운 이름을 통해서 새로운 개념 전체를 배우고 익혀야 한다는 점이고, 개념을 익힌다 하더라도 정서적으로 그 개념의 이름이 체험되고 육화되려면 또 많은 시간이 걸린다는 점이다. 경우에 따라서는 어떤 사람에게는 마지막까지도 그 개념이 체험되거나 육화되지 않을 수도 있다는 점을 생각하면, 신조어를 쓰는 일은 그만큼 큰 어려움을 수반한다.

“우주의 만물을 만들고 다스리는 신”으로 이해되는 “조물주”라는 말도 하나님에 대한 수식어로는 가끔 사용되는 좋은 말이지만, 하나님의 다양한 속성 가운데 어느 한 쪽만을 부각시킨 이름이기 때문에 하나님의 총체성에 이르는 부족함이 있다. 한국에서는 “상제”와 “참신”과 “천주”와 순수 한국어인 “하느님”이 서로 경쟁하며 사용되다가 “하나님으로 통일이 되었다. 한국인들에게 “상제”라는 한자어도 일부 사용되고 있기는 하지만, 일반인들에게 두루 사용되는 말은 아니다. 또 “황제”라는 말을 알고는 있지만 실생활로부터 멀리 있는 것처럼, “상제”라는 말도 알고는 있지만 실생활로부터 멀리 있는 말이다. 다시 말하면 개념적으로는 이해하지만, 실제적으로 경험되지는 않는 말이다.

“하늘[hana]l(heaven) + 님[nim](Lord, prince)”으로부터 온 “하느님”은 전통적으로 한국인들에게 인생의 길흉화복을 주관하기도 하는 초월적인 절대 주권자로 인식되는 대상이며, 조선인들이 의미로만 이해하는 말이 아니라 조선인들의 체험 세계 안에 깊이 스며 있는 말이다. 조선인들은 흔히 삶 속에서 곤경에 처했을 때에 도움을 청하기 위해서 “하나님” 하고 부른다. 조선인들에게 그들이 이렇게 잘 알고 있는 “하느님”이 바로 기독교에서 알리고자 하는 창조주라고 가르치는 것은 어려운 일이 아니다.

6.2. 신평, 성신, 성령

중국어 성서 번역에서 “신”의 이름의 번역은 “성신/성령”의 번역과 관련되어 있다. “성령”의 경우, 마태복음 4:1에서 모리슨역은 바쎄역의 “신평”(“하느님의 바람”)을 그대로 따랐으나, 골로새서 1:8에서는 바쎄역의 “풍”(“바람”)을 따르지 않고 “성신”으로 옮겼다. 바쎄역은 누가복음 4:1-11에서 “성신”이라는 용어를 사용한 반면, 모리슨역은 마태복음 3:11과 28:19에서는 “성풍”(“거룩한 바람”)으로 마태복음 3:16에서는 “神之神風”으로 옮겼다. 모리슨역은 골로새서 2:5에서는 “영”을 누가복음 24:39에서는 “신”을 사용하였다.³¹⁾

그리스어 “프뉴마(πνεῦμα)”의 번역어로 “성신”을 쓰게 되니까, “하나님의 성신”은 “神之聖神”이 되는데, 이 경우 하나님을 뜻하는 “神”과 Holy Spirit을 뜻하는 “성신”의 ‘神’이 구분이 되지 않는다. 해결책은 두 가지가 있었다. “上帝之聖神”으로 하나님의 이름을 달리 표기하는 방법이 있었고, “神之聖靈”으로, Holy Spirit을 “성령”으로 번역하는 방법이 있었다.

代表譯本 롬 8:9 浸假上帝之神在爾心
브리지만 쉘벗슨 역 마 3:16 神之靈....

“프뉴마(πνεῦμα)”의 한국어 번역을 “성신(성신)”(눅 1:15)으로 한 것은 당시 중국어 성경의 직접적인 영향으로 볼 수 있다. 중국어 성경에서는 신의 이름을 “상제”로 번역할 때에는 “성신”이라는 말이 문제가 없지만, 하나님의 이름을 “신”으로 번역할 때에는 마태복음 12:28과 같은 본문이 문제가 된다. “神之神”이라 하면 어떤 말이 하나님의 이름인지, 어떤 말이 “프뉴마(πνεῦμα)”의 번역어인지 알 수 없기 때문이다. 그러므로 하나님의 이름을 “신”으로 번역한 중국어 성경에서는 *holy spirit*은 “성령(성령)”으로 번역하였다. 브리지만 쉘벗슨 역이 바로 그러한 예이다. 이수정 『현토마가전』에서는 “성령”을 사용하고 있었다. 이수정이 사용했던 문리역 본문이 브리지만 쉘벗슨 역이었고, 브리지만은 “신”과 “성령”을 사용했기 때문이다.

한국어 성경 번역에서 이 말은 1900년의 『신약전서』와 1911년의 『성경전서』에 이르기까지 “성신”으로 번역된다. 1938년 『성경 개역』의 구약에서는 “하나님의 신”으로 유지되지만, 신약에서는 “성령”으로 개정된다. 이는 다른 곳의 본문과 함께 고찰할 때에 일본어 성경의 영향으로 볼 수 있을 것이다.³²⁾

31) 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서,” 왕대일 역음, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』(서울: 기독교서회, 2002), 427-429.

6.3. 넘논절, 유월절

출애굽기 12:1-14에 유월절에 대한 설명이 나온다. 13절에서, “내가 애굽 땅을 칠 때에 그 피가 너희가 사는 집에 있어서 너희를 위하여 표적이 될지라 내가 피를 볼 때에 너희를 넘어가리니 재앙이 너희에게 내려 멸하지 아니하리라” 하고 설명하고 있는 대로, 여호와께서 이스라엘의 처음 난 것을 치지 않고 “넘어간” 것을 기억하여 기념하는 절기”이다. 히브리어 “페사”(פֶּסַח)를 영어에서 “passover”라고 한 것이나, 중국어에서 “踰越節(유월절)”(출 12:11)로 번역한 것은 번역상 아무 어려움이나 문제가 없다.

일본어 성경은 이 말을 “過越(すぎこし)と除酵(じよかう)との祭(よつり)”(막 14:1)로 번역하였다. 일본어 성경의 장점은 훈독을 붙여 주었다는 데 있다. 이는 일본이 한자 문화를 받아들이면서, 일본식으로 받아들였다는 것을 뜻한다. 그러므로 한자어를 사용하더라도 훈을 옆에 병기해 주면, 누구든 이해할 수 있는 번역이 된다.

로스 역은 이 말을 “넘논절”로 번역하여, 뜻을 쉽게 잘 전할 수 있도록 한국어로 뜻을 새겨서 번역하였다. 이 말은 한국어로 “넘어가는 절기”라는 뜻이다. 이수정은 “踰越節(유월절)”로 번역하여, 한자어를 그대로 사용하고, 그 옆에 한국어 읽기를 병기해서, 한자어를 아는 사람은 이해할 수 있도록 하였다. 그러나 이수정의 번역은 한자어를 잘 모르는 한국 사람은 이해할 수 없는 번역이다. 어느 정도의 지식층을 염두에 둔 번역이거나, 본인이 이미 한자어를 아는 사람이기 때문에 한자어를 전혀 모르는 사람을 배려하지 못한 번역이 되었다. 한국에서는 음독을 하는 방식으로 한자어를 받아들였고, 중국 역사 속에서 발음되었던 어느 시기의 음가를 한국어 음운체계에 맞게 받아들여 한자어를 읽었다. 그러므로 한자어 음가를 병기해 주어서 한국인들이 그 소리를 읽을 수 있도록 한다고 하더라도, 그 한자어를 모르면 결국 뜻은 이해할 수 없게 된다. 이런 의미에서 한국어 번역에서 사용하고 있는 “유월절”은 아직 한국어로 번역이 되지 않은 용어라고 할 수 있다.

6.4. Baptim레, 세례

로스 역에서는 “밧티조(βαπτίζω)”를 “밧팀레”로 음역하고 있다. 이는 “사바톤(σάββατον)”을 “사밧일”로 음역한 것과 맥락을 같이 한다. 이수정은 “세례(밧테슈마)”라고 하여, 한자어 번역어를 그대로 채택하면서 원어를 음역하여 병기하

32) 1917년에 개정된 『大正譯新約』도 “성령”을 쓰고 있다.

여 주었다. 일본어 문어역은 이 말을 “バプチスム”라고 음역하였다.

6.5. 병, 떡, パン(빵)

로스 역(1887)에서는 그리스어 “아르토스”(ἄρτος)의 번역어로 “밥”을 번역어로 선택하고 있다. 이것은 문화적인 변용이라 할 수 있을 것이다. 이수정 역에서는 “스람들이 다시 集(집)ᄃ야 그 餅(병)을 食(식)ᄃ기에 겨를치 못ᄃ게 ᄃ니”(막 3:20)로 번역하여 한자어를 번역하지 않고 그대로 쓰고 있다. 1911년 구역 『성경전서』에서는 “씩 먹을 겨를도 업는지라”로 번역하고 있다. 이것은 한자어 “餅”을 그대로 한국어로 번역한 것이다. 이 본문은 1938년 『성경 개역』에서 “식사할 겨를도 없는지라”로 번역되었고, 이는 1961년의 『개역한글판』과 1998년의 『개역개정판』에까지 이어지고 있다.

“밥 먹다”와 “떡 먹다”와 “식사하다”로 번역한 그리스어 “아르톤 파게인(ἄρτον φαγεῖν)”은 KJV에서는 “eat bread”로 번역했던 말이다. 당시의 조선에는 이 말에 해당하는 음식이 없었으므로, 한국인들이 주식으로 먹었던 “밥”으로 번역했다가, 다시 쌀을 가공해서 만든 음식인 “떡”으로 번역했다가, 현대어에서 사용하기 시작한 “식사”로 개정하였다. “식사”는 전통적으로 한국에서 사용되었던 말이 아니다. 일본의 영향으로 사용되기 시작한 말로, 일본 한자어가 들어온 경우라고 볼 수 있는 말이다. “밥 먹다”는 중립적이고 객관적인 표현이지만, 한국에는 손윗사람에게 이 말을 직접적으로 사용하는 것을 꺼리는 문화가 있었기 때문에, 예수에 대해서 이 말을 사용하기에는 불편함이 있었다. “식사하다”는 이런 불편을 피하면서 중립적으로 사용되기 시작한 말이었다.

현대 한국어로 새로 번역된 『성경전서 새번역』에서는 이 말을 “나는 생명의 빵이다”로 번역했다. 새로운 번역에서는 이러한 새로운 번역을 할 수 있었다. 그러나 앞으로 이 말은 “밥”으로 번역되는 것이 바람직하다. 중국어 성경의 “餅(병)”은 오늘날 현대 중국어 번역에서 “음식”으로 바뀌었다.³³⁾ 일본어 성경은 메이지역(1880)에서부터 “パン(빵)”으로 번역해 왔기 때문에 이러한 문제가 없을 것이다. 중국어 성경에서 “餅”으로 번역한 것도 한국어와 마찬가지로 일종의 문화적 변용이 개입된 번역이라고 할 수 있다.

7. 맺는 말

일본과 중국과 한국은 상당히 많은 수의 한자어를 공유하고 있다. 번역어의 선

33) 『聖經 現代中文譯本』(香港: 聖經公會, 1984).

택이라는 측면에서 함께 고민할 수 있는 부분이 있으리라 생각한다. 한자어에 바탕을 둔 중요한 성경의 용어들을 어떻게 새롭게 번역할 수 있는지를 생각하는 것은, 특히 일본과 중국과 한국이 함께 대화를 나눌 수 있는 좋은 과제가 될 것이다.

일본과 한국은 준비법이 있는 언어여서, 높임이 없는 언어로 되어 있는 성경을 높임이 있는 언어로 번역하는 일에는 많은 어려움이 있다.³⁴⁾ 예수와 주변 인물들의 대화를 어떤 수준의 준비법을 적용할 것인지도 여러 가지 상황이 고려되어야 하고, 보아스와 룯의 대화와 같은 경우에도 어느 정도의 대우 체계를 적용할지도 수용 언어의 입장에서 여러 가지 경우를 생각해 볼 수 있다. 이러한 측면의 연구는 한국과 일본이 함께 생각을 공유하면서 연구할 수 있을 것이다.

<주요어>(Keyword)

대표역본, 브리지만 컬버튼 역, 일본어 문어역, 이수정 역, 『성경 개역』

Delegates' Version, Bridgman and Culbertson Version, Meiji Version, Soo-Jeong Lee's Version, *Korean Revised Version*

34) Young-Jin Min (2001), "Similarity and Dissimilarity in Bible Translation of Honorific Language: The Case of Honorifics in Three Korean Translations," ATCON paper.

<참고문헌>

이희승, 『국어대사전』, 서울: 민중서림, 1961.

한글학회, 『큰사전』, 서울: 을유문화사, 1957.

The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, Translated out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised, A.D. 1881, C. J. Ellicott, et al., Oxford: Oxford University Press, 1881.

H KAINH DIAQHKH. The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version, Edwin Palmer, Oxford: Clarendon Press, 1881.

『舊新約全書(Classical Bible)』, Bridgeman and Culbertson's Version, American Bible Society, 福州美華書局活版, 1896.

『文理貫珠 舊新約聖書(Delegates Version)』, Shanghai: British and Foreign Bible Society, 1920.

『聖經 現代中文譯本』, 香港: 聖經公會, 1984.

廣剛(히로 다카시), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구,” 박사학위논문, 고려대학교, 2005.

김사요(金佐垈), “일본어 번역 성서가 한국어 개역 성서에 끼친 영향 -창세기를 중심으로-,” 석사 논문, 감리교신학대학교 대학원, 2000.

門脇 清, 大柴 恒, 『日本語聖書翻譯史』, 東京: 新教出版社, 1983.

서수량, “초기 한글 성경 『예수성교전서』의 중국어 대본에 대한 연구,” 석사논문, 한국성서대학교대학원, 2002.

옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사』 자료집 제1권, 서울: 대한성서공회, 2004.

이만열, 옥성득, 류대영, 김승태, 『대한성서공회사』 I, 서울: 대한성서공회, 1993.

이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서,”王大일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』, 서울: 기독교서회, 2002.

이환진, 전무용, 서원석, “예수성교전서,” 『성서한국』 33:1, 서울: 대한성서공회, 1987. 6.

장재춘, 『중국 동북지방 조선족 취락 및 주거에 관한 조사연구』, 울산: 울산대학교출판부, 1995.

海老澤有道, 『日本の 聖書-聖書和譯の歴史』, 講談社學術文庫, 東京: 株式會社

講談社, 1989.

許牧世, 『經與譯經』, 香港: 기독교문예출판사, 1983.

Min, Young-Jin, "Similarity and Dissimilarity in Bible Translation of Honorific Language: The Case of Honorifics in Three Korean Translations," ATCON paper, 2001.

Ogden, Graham, "Translations of the Bible in Asia," Roger Omanson, ed., *Discover the Bible: A Manual for Biblical Studies*, Colombia: United Bible Societies, 2001.

Zetzsche, Jost Oliver, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Nettetal: Steyler Verl., 1999.

The China Recorder and Missionary Journal, 14, November, December, 1883.

The Panoramic Bible, Tokyo: JBS, 2005, "The Dead See Scrolls and the World of the Bible," The Tokyo Great Bible Exhibition Executive Committee, 2000.

<Abstract>

Influences of Chinese and Japanese Versions on Early Korean Bible Translations

Dr. Young-Jin Min & Moo-Yong Jeon

As indicated in the title, this paper deals with the influences of the Chinese Bible translation on early Korean Bible translation work, and the influences of the Japanese Bible translation on its revision process. Early Bible translations into the Korean language were carried out in China on the one hand and in Japan on the other, and then brought into Korea. These translations are unique in the sense that they have not been translated by officially organized committees but by individuals as private translations. These early private translations show that the individual translators have deeply contemplated upon selecting appropriate words to correspond with special terms of the OT and the NT, such as *theos/elohim* (God), *pneuma/ruah* (spirit), *baptisma* (baptism), *pesah* (passover) and others.

Various attempts were made to assign a Korean word for God and this paper deals with how a Korean word of “Hanûnim/Hanim” was appropriated to refer to God. Recent studies reveal that revisors of the *Korean Bible* (1911) have referred to Japanese Bible translations for the revision work they carried out from 1912 to 1937, and the extent of influence from the Japanese Bible translations were clarified in this paper.

몽골 성서 번역의 역사

시마무라 타카시*

안증환 번역**

몽골어 성서 번역에 관한 지식을 얻고자 할 경우, 우리는 먼저 방언이나 문자 개혁과 관련된 몽골어의 특수한 사정을 이해할 필요가 있다. 몽골어에는 방언이 많다. 각 방언들 사이에는 발음이나 어휘를 달리하는 것만이 아니라 문자까지 다른 방언도 있다. 예를 들면 러시아의 유럽 지구에 사는 칼무익 족은 토도 문자라는 특수한 문자를 1600년대 이후 계속 사용해 왔다. 게다가, 1900년대에 들어서면서 몽골 민족은 러시아, 몽골, 중국이라는 세 나라로 분단되고, 문자는 각 나라의 정치 상황에 맞춰 바뀌게 되었다. 러시아(구, 소비에트 연방)에서는 1930년대에 러시아 소수 민족의 문자를 키릴 문자로 바꾸면서, 그곳에 살던 몽골계 민족인 부리아토인과 칼무익인의 문자도 바뀌게 되었다. 1946년에는 소련의 동맹국이었던 몽골(당시의 몽골인민공화국)의 공용 문자가 키릴 문자로 바뀐다. 당시 소련의 동맹국이었던 중국도 중국에 사는 몽골 족의 문자를 키릴 문자로 바꿀 예정이었으나, 1960년대에 시작된 소련과의 대립으로 인해 실행하지 않았다. 때문에 중국 안의 몽골 족은 현재까지 계속 세로로 내려쓰는 전통적인 몽골 문자를 사용하고 있다. 또한 몽골국의 키릴 문자와 러시아의 브리야토 및 칼무익의 키릴 문자는 각각 표기법이나 문자 모두에 상당한 차이가 있을 뿐 아니라 상호 호환성도 없다. 이러한 배경으로 인해, 몽골어 성서 번역은 아래와 같은 방언과 문자에 의해 다양하게 이루어지게 되었다.

- 몽골의 문어 (몽골 문자)
- 칼무익어 (토도 문자)
- 현대 할하어 (키릴 문자)
- 브리야토어 (키릴 문자)

이상의 것들을 염두에 두면서 몽골어 성서 번역의 역사를 본다면 전체적인 윤곽을 파악할 수 있을 것이다. 이후의 해설은 기본적으로 시간적 순서에 따르기로 한다.

* 몽골 선교사

** 한남대학교 일문과 교수, 일본어학

몬테 코르비노역

역자 몬테코르비노(Giovanni da Montecorvino) (1246-1328)
 내용 신약성서 시편
 발행년 14세기
 문자 불명

1294년, 가톨릭 수도사인 몬테코르비노가 몽골제국의 수도인 대도(현재의 북경)에 파견되었다. 그가 1305년 1월에 보낸 편지에는 다음과 같은 기록이 있다.

“나는 이미 늙어 백발이 되었다. 이것은 힘든 노동과 고생 때문일 것이다. 왜냐하면, 나는 아직 58세이니까. 나는 이미 달단어(韃靼語: 타타르어)와 문학을 배웠다. 그리고 신약성서 전권과 구약의 시편을 그 언어로 번역했다. 그 번역에는 세심한 주의를 기울였다.”¹⁾

이것이 몽골의 성서 번역으로서는, 현존하는 것 중 가장 오래된 기록이다. 그러나 그가 번역한 성서는 현존하지 않기 때문에, 출판이 되거나 유통이 되었는 지 불분명하다. 또한 ‘달단어(타타르어)’라는 것이 몽골어였는지도 확실하지 않다. 이 편지 이외의 증언은, 1335년 로마 교황 베네딕트 8세의 편지 가운데, 그 번역이 중국에서 발견되었다고 하는 기록뿐이다. 따라서 이 번역에 관해서는, 현재의 상황에서 그 이상의 것은 알 수 없다. 그로부터 약 500년 동안 성서 번역에 대한 움직임을 보여주는 기록은 없다. 그 사이에 몽골 민족은 티베트 불교에 전면적인 지배를 받게 되었다.

슈미트역

역자 이삭 야콥 슈미트(Isaak Jacob Schmidt)(1779-1847)
 내용 사복음서 사도행전
 발행년 1815-1827년
 문자 칼무익어, 몽골의 문어

1) 沢崎堅造 「新の墓にて」 188-189. 이것은 Marshall Broomhall, *The Bible in China*, 31-32를 인용 번역한 것. “I am now old and am become white, more from toils and troubles than from age, for I am fifty-eight years old. I have a competent knowledge of the Tatar language and character, which is the usual language of the Tatars; and I have now translated in that language and character the whole New Testament and Psalter, which I have had written in their fairest writing.”

발행 영국성서공회, 러시아 성서협회



그림 1 슈미트역 마가복음 1장

네덜란드인으로서 몽골 학자였던 모라비아파 이삭 야곱 슈미트 박사는, 러시아제국 페텔부르크에서 과학 아카데미 회원이 되었다. 그는 1809년 마태복음을 칼무익 방언으로 번역, 1815년에 영국성서공회(BFBS)에서 출판한다. 그 후 1827년에는 똑같은 칼무익 방언의 신약성서를 영국성서공회에서 출판한다. 그와 더불어 바도마(Badma)와 노무토(Nomtu)라는 두 명의 브리야토 몽골인의 도움을 받아, 1819년에 몽골의 문어로 된 마태복음과 요한복음을, 1821년에 마가복음과 누가복음을, 1823년에 사도행전을 러시아 성서협회에서 출판했다.

이 문서의 형식은 옆으로 길며, 아래위로 열어가는 형태이다. 절에 해당하는 번호는 없다. 번역은 아주 오래된 문어체이며, ‘하나님’의 역어로 ‘Dahido (degedu)’라는 단어를 사용하고 있다는 것이 특징이다. 이 단어는 형용사로 ‘위’라는 의미를 갖는다.

스완, 스텔리브래스역

- 역자 스완(William Swan) (1791-1866),
스텔리브래스(Edward Stallybrass) (1794-1884)
- 내용 성서 전권
- 발행년 1833-1846년
- 문자 몽골의 문어
- 발행 영국성서공회

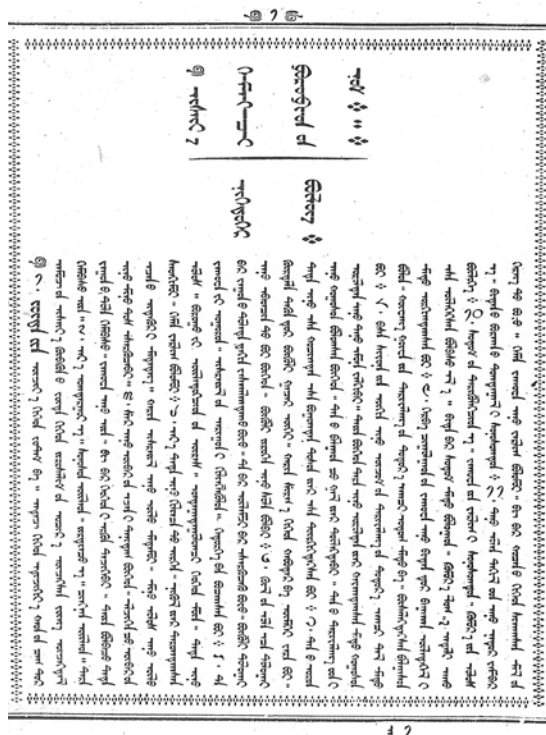


그림 2 스완, 스탈리브래스역 이사야서 1장

런던 선교협회(London Missionary Society) 선교사인 스탈리브래스와 스완은 가족과 함께 러시아의 브리야토에 있는 세렌긴스크(Селенгинск)에서 1817년부터 전도사역을 시작했고, 1823년부터는 몽골의 문어로 성서를 번역하기 시작했다. 번역은 구약부터 시작했는데, 그 이유는 아마 슈미트 박사가 신약을 번역하고 있었기 때문일 것으로 생각된다. 1833년에 창세기를 출판했으며, 그 후 1836년부터 1840년에 걸쳐 구약성서 전체를 분책해서 번역 출판했다.

이어 신약성서에 대한 번역도 이루어졌으나, 출판 직전인 1845년 러시아 황제의 명령으로 스탈리브래스와 스완은 해외로 추방을 당해, 영국으로 귀국했다. 영국에서 신약성서를 조판하려고 했지만, 당시 영국에는 몽골어 활자가 없던 탓에 몽골어와 비슷한 만주 활자를 전용해 1846년에 신약성서를 출판했다.

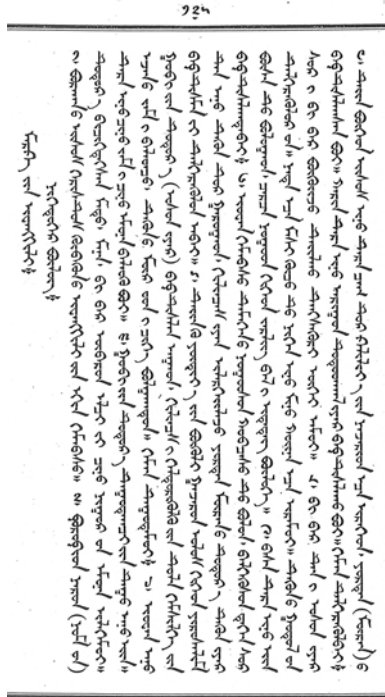


그림 3 스완, 스텔리브래스역 마가복음 1장

번역의 특징은, 아주 엄밀하게 기술되었다는 점과, 문체가 아름답다는 점이다. 구약에 대해서는 페테르부르크의 슈미트 박사가 번역을 검증하고 승인했다는 내용이 분책 각각의 머리말에 러시아어로 기록되어 있다. ‘하나님’의 번역어로는 ‘Breca (burhan)’이 사용되었는데, 흥미로운 것은 1833년 출판된 창세기 초판을 보면 ‘Breca (burhan)’이라는 단어가 다른 단어보다도 한 단계 큰 활자로 표기되어 있다는 점이다. 몽골문자에는 대문자와 소문자의 구별이 없기 때문에 God과 god을 구별하기 위해 큰 활자를 쓴 것이다. 그러나 1836년 이후의 판에서는 보통 크기의 활자가 사용되고 있다. 또 하나의 특징은 음역한 단어가 많다는 점이다. ‘예언자’를 ‘Oroqioa (forofid)’, ‘천사’를 ‘feekki& (anggil)’, ‘안식일’을 ‘Sobba (sabad)’, ‘복음’을 ‘fiweekkill (iwanggili)’ 등으로 번역하고 있다.

신약성서나 창세기, 잠언, 요나 등은 뒤에 몇 번인가 재판되었지만, 구약 전체가 재판된 일은 없었다. 따라서 구약에 관한 한, 2000년에 위원회역 성서가 출판되기까지 몽골어로 출판된 유일한 성서인 셈이다. 그리고 구약과 신약이 합본되어 출판된 적도 없었다.

에드킨스역

역자 조셉 에드킨스(Joseph Edkins)(1823-1905),
요셉 셰르세프스키(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky)(1831-1906)
내용 마태복음
발행년 1873년
문자 할하어(몽골 문자)

조셉 에드킨스 박사와 요셉 셰르세프스키 주교가 스완, 스텔리브래스의 번역과 중국어역, 만주어역을 토대로 번역한 것이며, 할하 방언으로 되어 있다. 마태복음만이 번역되었고 1873년에 출판되었다.

포즈도네프역

역자 알렉세이 포즈도네프(Алексей Матвеевич Позднеев) (1851-1920)
내용 사복음서
발행년 1887년
문자 칼무익어(토도 문자)

러시아의 몽골학자인 알렉세이 포즈도네프가 칼무익어로 번역한 것으로, 사복음서이며 1887년에 출판되었다.

체스토킨역

역자 체스토킨(Честокин)
내용 마태복음, 마가복음
발행년 1909-1912년
문자 브리야토어(키릴 문자)
발행 영국성서공회

러시아 정교도인 체스토킨이 번역한 것으로, 브리야토어로 번역되었다. 당시에는 아직 몽골 문자가 사용되고 있었음에도 불구하고, 브리야토어는 키릴 문자를 사용하고 있었다. 1909년에는 마태복음이, 1912년에는 마가복음이 BFBS에

의해 러시아의 이르쿠츠크 [Irkutsk]에서 출판되었다.

라르손 개역

- 역자 F.A. 라르손(Frans August Larson)(1870-1956)
- 내용 마태복음, 마가복음
- 발행년 1913년
- 문자 몽골의 문어
- 발행 영국성서공회

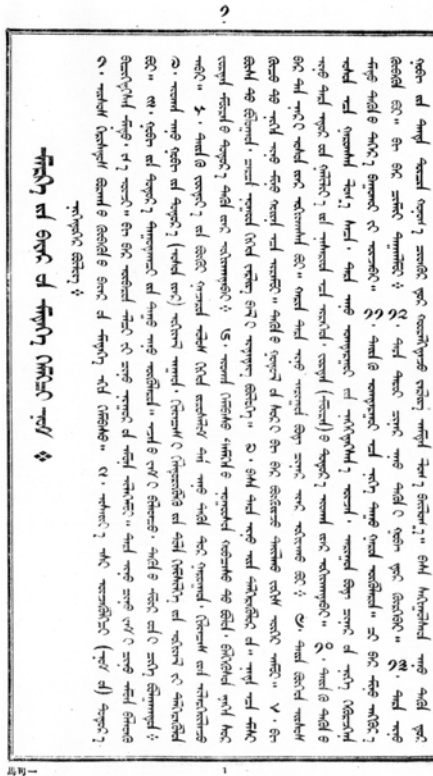


그림 4 라르손역 마가복음 1장

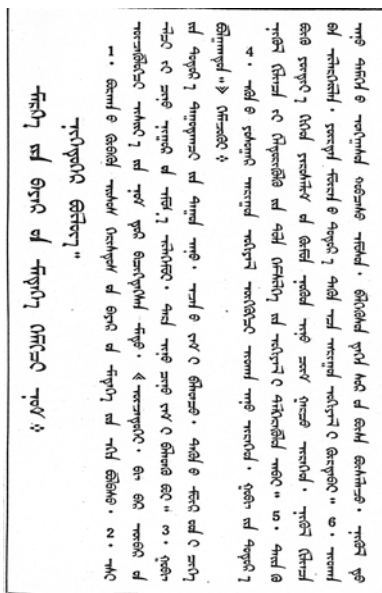
스웨덴 사람 F. A. 라르손은 1893년부터 몽골에 체재하면서, 1911년에 스완, 스탠리브래스가 번역한 사복음서와 사도행전을 개역하기 시작한다. 이것들은 1913년 BFBS에 의해 분책으로 각각 출판되었다.

번역문은 기본적으로 스완, 스탠리브래스역에 근거를 두지만, ‘예언자’는 ‘fsi

foijiKlkl (esi ujigulgchi)', '천사'는 'Sekigolsoa (sahigulsun)', '안식일'은 'fedilT fdo*' (adil_a edur)', '복음'은 'bbe* oa Medehit (baiar-un medege)' 등, 음역되었던 단어들이 몽골어 단어로 고쳐지는 것을 볼 수 있다. 이 번역은 1940년대까지 여러 번 재판되었다.

군젤역

역자 스튜어트 군젤(Stuart Gunzel)
 내용 신약성서
 발행년 1953년
 문자 몽골의 문어
 발행 Hongkong Bible House



Mongolian Mark 157

그림 5 군젤역 마가복음 1장

스칸디나비아 아라이언스 미션의 선교사 스튜어트 군젤은 1933년부터 중국 내몽골에 체재하면서, 1935년에 신약성서를 개정하기 시작했다. 이 일에는 선교사 네 명과 내몽골인 세 명이 가담했으며, 홍콩에서 번역해서 1949년에 완성하여, 1953년에 Hongkong Bible House에서 출판하였다. (출판물 자체에는

1952년으로 기록되어 있다.)

번역은 스완, 스텔리브래스역을 개역한 것으로, 우선은 신약 전체를 중국어로 번역하고, 그것을 다시 영어인 RSV와 대조해서 만들었다. 현대 영어역 몇 개와 스웨덴어, 일본어, 중국어, 티베트어역 성서도 참고로 했다. 원문 해석은 RSV의 영향을 크게 받아, 그리스도의 신성 등에 대해서는 다소 허술하게 기술되어 있다. 편집의 특징으로 꼽을 수 있는 것은, 예전의 번역에서는 절 번호 표시로 티베트 숫자가 사용되었던 것이 아라비아 숫자로 바뀌었다는 점이다.

이 번역에 대해서는 번역자 중 하나인 A.W. 마틴슨(Marthinson)의 보고 내용이 세계성서공회연합회의 *The Bible Translator*지 1954년 제5권에 게재되어 있다. 이것은 1980년대까지 수차례 재판되었다.

기벤즈역

- 역자 존 기벤즈(John Gibbens)
- 내용 신약성서
- 발행년 1990년
- 문자 할하어 (키릴문자)
- 발행 세계성서공회연합회 (UBS)

1972년 영국인 선교사 존 기벤즈가 번역을 시작해서, 1990년에 완성한 ‘신약성서(Шинэ Гэрээ)’는 세계성서공회연합회에 의해 홍콩에서 출판되었다. 이 번역은 몽골국의 공용 문자인 키릴 문자를 사용하고 있다. 특징으로는 우선, 종교언어 신학용어를 전혀 사용하지 않고, 세속적인 용어로 번역하고 있다는 점을 들 수 있다. 예를 들면, ‘하나님’을 ‘세상 주인(Ертөнцийн Эзэн)’으로, ‘교회’를 ‘기독교인들(Христэд итгэгчид)’로, ‘예배하다’를 ‘존경하다(хүндэтгэх)’로, ‘기도하다’를 ‘세상의 주인과 이야기하다(Ертөнцийн Эзэнтэй ярих)’로, ‘사도’를 ‘대표자(төлөөлөгч)’로 번역하고 있다. 또한 번역의 근본 방침은, 거의 모든 문장에 걸쳐, 원문의 문장이나 단어에는 전혀 얽매이지 않고 의역 형태로 번역한다는 것이었다. 다음과 같은 번역들을 예로 들어볼 수 있다.

마 16:18

“내가 당신에게 베드로라는 이름을 주겠소. 나는 나를 믿는 사람들로 하여금 건물을 세우는 것과 같이, 세상 주인의 엄청난 나라를 세우겠소. 베드로여. 당신은 그 건물의 초석과 같습니다. 가장 악한 영도 이러한 사람과 싸워서 이길 수는 없습니다.”²⁾,

요 1:1 “세상의 주인과 인류 사이를 중계해 주신 그 사람은 우주가 생기기 전부터 존재하고 있었다. 그 사람은 세상의 주인과 함께 늘 존재했고, 실은 이 세상의 주인이었다.”³⁾

요 14:6 “나는 아버지인 세상의 주인이 있는 곳에 이르는 유일한 길입니다. 사람들이 살아가는 데에 있어서 유일한 진리의 길은 나입니다. 사람들은 나를 통해서만 아버지인 세상의 주인을 알 수 있습니다. 다른 어떠한 방법으로도 그 분을 알 수는 없습니다.”⁴⁾

고린도전서 10:1 같은 경우는 이 한 절만으로 다음과 같이 아주 길게 번역되어 있다.

고전 10:1 “사랑하는 친구여. 나는 당신에게 중요한 것을 알려주겠습니다. 아주 오래 전 옛날에 이스라엘 사람들은 애굽에서 해방되었습니다. 그들은 예수를 믿는 우리와 마찬가지로 세상의 주인이 선택한 사람들이었기 때문에 우리들의 조상입니다. 그리고 그들은 애굽의 노예상태에서 벗어나 지도자 모세와 함께 광야를 이동하면서 지금의 이스라엘 땅에 와서 정착했습니다. 그들이 애굽을 나온 직후, 애굽의 군대가 그들을 잡으려고 쫓아왔습니다. 도망가던 이스라엘 사람들을 지키기 위해 세상의 주인은 그들 주변에 계속 짙은 안개를 일으켰습니다. 세상의 주인이 늘 곁에 계시다는 것을 그 안개는 보여주고 있었습니다. 애굽을 나와 며칠이 지난 뒤 이스라엘 사람들은 홍해의 막다른 길에 이르렀고, 뒤에서 쫓아오는 군대를 피해 달아날 수 있는 곳이 더 이상은 없다고 생각했습니다. 그러나 강한 바람이 밤새 세차게 불어, 바닷물을 날려버리더니, 한 쪽에 마른 땅이 생겼고, 이스라엘 사람들은 그곳을 통해 바다를 건너, 애굽의 군대를 피해 달아났습니다. 그 후 그들이 광야로 나가 먹을 것이 떨어졌을 때, 세상의 주인은 만나와 메추라기를 하늘에서 내려주셨고, 마실 물이 없을 때에는 모세에게 바위 하나를 치도록 하셔서, 모세가 그 바위를 지팡이로 치자 샘물이 솟아나, 이스라엘 사람들이 마시게 되었습니다.”⁵⁾

2) 원문 Би чамд Пэтр гэдэг нэр өгье. Би өөртөө итгэсэн хүмүүсээр барилга барихын адилаар Ертөнцийн Эзний ер бусын улсыг байгуулна. Пэтр э Чи тэр барилгын суурийн чулуу мэт ажээ. Адгийн муу ёрын сүнс ч ийм хүмүүстэй тэмцээд дийлэхгүй

3) 원문 Ертөнцийн Эзэн ба хүн төрөлхтнийг хооронд нь зуучилж өгсөн тэр хүн орчлон дэлхий бий болохоос өмнө оршин байжээ. Тэр хүн Ертөнцийн Эзэнтэй үргэлж хамт оршин байсан бөгөөд үнэн хэрэгтээ энЕртөнцийн Эзэн билээ.

4) 원문 Би бол Ертөнцийн ЭзэЭцэг тийш очих ганцхан зам мөн. Хүний амьдралын цорын ганц үнэн зөм бол би мөн. Хүн зөвхөн надаар дамжин Ертөнцийн ЭзэЭцгийг минь таньж чадна. Өөр ямар ч аргаар түүнийг мэдэж чадахгүй.

5) 원문 Хайрт нөхөд минь э Би та нарт нэгэн чухал юм сануулья. Эрт дээр үед Израйльчууд Египетээс чөлөөлөгдсөн юм. Тэд Есүст итгэгч бидний адилЕртөнцийн Эзний сонгож авсан

이런 점에서 이 번역은 ‘성서 번역’이라기보다 ‘성서 이야기’라고 불러야 할 만큼 성질을 달리하는 것으로, 다른 어떤 몽골어 번역 성서와도 전혀 관련성을 갖지 못한다. 따라서 이 번역은 예배나 성서 연구에 사용될 수 있는 번역은 못된다. 그 후 약간의 개정이 이루어져, 1990년대 후반에 개인이 출판하는 형식으로 재판이 나오기는 했지만, 용어와 번역 방침에는 전혀 변함이 없었다.

기타무라역

역자 기타무라 아키히데(北村彰秀)
내용 신약성서
발행년 1998년
문자 할하어(키릴 문자)

일본 하나님의 성회(Assemblies of God) 교단 선교사인 기타무라 아키히데 씨가 중심이 된 번역으로 1998년에 출판된 신약성서이다. 키릴 문자로 된 현대어이다.

역동적 동등성(Dynamic equivalence) 이론을 충실히 따르고 있다. ‘하나님’에는 ‘Бурхан(Burhan)’이라는 단어가 사용되었다. 다만 용어 전반에 이런 독자적인 번역이 사용되고 있어, 교회 전체에는 수용되지 못했다. 2005년에 개정판이 출판되었는데, 개정판의 용어는 현재 몽골의 모든 교회에서 널리 사용되고 있는 것과 비슷해졌다는 점이 특징이다.

хүмүүс байсан учраас өвөг дээдэмаань мөн. Тэгээд тэд Египетийн боолчлолоос гараад удирдагч Мүшэхийн хамт цөлд нүүдэллэн явсаар одоогийн энэ Израйль улсад ирж суурьшсан байна. Тэднийг Египетээс гарсны дараахан Египетийн цэргүүд барьж авахаар хойноос нь хөөжээ. Зугтаж буй Израйльчуудыг хамгаалахын тулд Ертөнцийн Эзэн дэргэд нь үргэлж өтгөн үүл манан үүсгэв. Ертөнцийн Эзэн үргэлж дэргэд нь хамт байгааг тэр үүл манан харуулдаг байжээ. Египетээс гараад хэд хоносны дараа Израйльчууд Улаан тэнгист тулж очоод хойноос нь хөөх цэргүүдээс зугтах газаргүй боллоо хэмээн бодоцгоов. Гэтэл нэгэн удаа хүчит салхи шөнөжин салхилахад тэнгисийн ус хуйларч, хэсэг хуурай газар үүсгэж, Израйльчууд тэр хэсгээр явсаар тэнгисийг гаталж, Египетийн цэргүүдээс зугтаж одов. Дараа нь тэд цөлд нүүдэллэж ирээд идэх хоолгүй болоход нь Ертөнцийн Эзэн маан болон бөднө шувуудыг тэнгэрээс буулган өгч, уух усгүй болоход нь нэгэн хадыг цохихыг Мүшэхэд зааж өгч, Мүшэх нөгөө хадыг таягаараа цохиход булгийн ус ундарч, Израйльчууд ундаалах болжээ.

번역위원회역

역자 몽골어 성서 번역 위원회(Mongolian Bible Translation Committee)

내용 성서 전권

발행년 2000년

문자 할하어 (키릴 문자)

1993년 11월 몽골 국내에서 성서 번역에 대한 기운이 높아짐에 따라, 모든 교회가 공통으로 사용할 수 있는 번역의 가능성에 대한 이야기가 나오기 시작했다. 그 결과 1994년 봄 ‘몽골어성서 번역위원회(MBTC)’가 선교사들과 현지 신자들에 의해 조직되었다. 이 위원회는 다양한 교회와 교파로 구성되었으며, 미국, 한국, 일본 등의 선교사가 참가했다. 그리고 1996년 가을에 신약성서가 먼저 출판되었고, 2000년에는 성서 전권이 출판되었다.

МАРК 1

50

МАРК

1 [Бурханы Хүү] Есүс Христийн сайн мэдээний эхлэл.

2 Эш үзүүдэгч Исаиагийн нома бичигдэхдээ

«Харагтун, Би Чиний өмнө замыг чинь бэлдэх элчээ илгээгээ.

3 Цаад хашхирагч нэгний дуу “ЭЗЭНий замыг бэлтгэгтүн, Түүний замыг шулуун бол-гогтун” гэжээ.

гэсэнчлэн, 4 баптисм хүртээгч Иохан цөлд ирж, нугамйн уучлаамн төлөөх гэмшлийн баптисмыг тунхаглаж байв. 5 Бүх Иудей нуггийнхал, Иерусалимын бүх хүмүүс Иохан уруу очиж нүглээ хүлээн зөвшөөрч, Иордан голд түүнээс баптисм хүртэж байлаа.

6 Иохан тэмээний ноосон хуцдас өмсөж, суран бүс бүсэлжээ. Тэр царцаа, зэрлэг зөгийн балаар хоололодог байжээ. 7 Тэр тунхаглаж

—Надаас хүчирхэг Нэгэн араас минь ирж байна. Би доош бөхийж, Түүний шаахайн сурыг тайлах нь зохисгүй. 8 Би та нарт усаар баптисм хүртээсэн, харин Тэр та нарт Ариун Сүнсээр баптисм хүртээгээ гэв.

9 Тэр өдрүүдэд Есүс Галилын Назар хотоос ирж, Иордан голд Иоханаас баптисм хүртжээ. 10 Голын уснаас гарч ирсэн тэр даруй тэнгэр заагдан, Сүнс тагтаа мэт

Өөр дээр нь буухыг Есүс үзэв. 11 Тэнгэрээс дуу гарч,

—Чи Миний хайртай Хүү. Чама Миний таалаа оршдог хэмээв.

12 Тэр даруйд Сүнс Есүсийг цөл уруу явуулав. 13 Есүс Сагана соригдон цөлд дөч хоног байв. Тэнд Тэр зэрлэг амьтдын хамт байсан бөгөөд тэнгэр элч нар Түүнд үйлчилж байлаа.

14 Иоханыг хоригдсоны дараа Есүс Галилд ирж, Бурханы сайн мэдээг тунхагалай,

—15 Тэр үе биелээ олоо. Бурханы хаанчлал ойрхон байна. Гэмшиж, сайн мэдээнд итгэгтүн гэж байлаа.

16 Есүс Галиа нуурын эргээр явж байхдаа нуурт тор тавьж буй Симон, Симоны дүү Андрей нарыг харав. Тэд загасчид ажээ. 17 Есүс тэдэнд

—Намайг дага. Би та нарыг хүмүсийн загасчид болгоё гэж аялдав. 18 Тэд тэр даруй тороо орхиж, Түүнийг дагалаа. 19 Тэр жаахан цааш яваад Зебедеен хүү Иаков, түүний дүү Иохан нарыг завин дотроо тороо сэлбэж буйг харав.

20 Тэр даруйд Тэр тэднийг дуудсанд, тэд завинд эцэг Зебедеегээ хөлсний ажлачдын хамт орхиж, Есүсийг даган одоцгоолоо.

21 Тэд Капернаумд ирэв. Амралтын өдөр Есүс даруй синагогт ороод сургаж эхлэв. 22 Хүмүүс

그림 6 번역위원회역 마가복음 1장

번역 방침은, “가능한 한 원문에 충실하면서, 몽골어로 이해될 수 있어야 함”을 목표로 한 후, 구체적인 기준으로는 “영어 번역인 NIV보다는 원문에 충실하고, NASB보다는 이해하기 쉽게 할 것”을 지향했다. 번역 용어는 모든 교

회에서 계속 논의하고 있지만 결정되지 못했다. 그 결과 ‘하나님’은 ‘Бурхан (Burhan)’을 사용했다.

사용된 문자는 현재 몽골국의 공용 문자인 키릴 문자이고, 문장은 현대어이다. 이 번역이 몽골국의 표준 성서가 되었다. 신구약성서가 몽골에서 발매된 첫날, 재고 10,000부가 그 날 안에 품절되는 일이 벌어졌다. 번역위원 한 사람은 다음 날 아침 창고에 들어가 재고가 없다는 것을 알았을 때, “부활의 아침 예수님 무덤 앞에서 있던 베드로와 같았다”고 회상했다.

2006년이라는 시점에서 번역·출판된 유일한 신구약성서로, 초판 이래 수만 부의 신구약성서, 그리고 수만 부의 신약성서가 계속 출판되고 있다.

그 외의 번역

이상 기술한 것 외에도, 몽골어로 출판된 성서가 몇 개 더 있지만, 그것들은 성서의 한 부분만 번역된 것들로, 나중에 본격적인 번역 작업이 시작되면서 그 그룹에 합류됨으로써 나름대로의 역할을 다한 것이 대부분이다. 단지 외국어 성서를 현지의 신자에게 넘겨주면서 번역을 시킨 후 확인은 하지 않은 채 출판된 것도 있었지만, 그러한 것들은 질이 아주 나빠서, 신자나 교회가 받아들이는 일은 없었다.

지금도 역시 몽골어의 여러 방언으로 성서 번역은 진행되고 있다. 어떤 것은 사회적 정세로 인해 그 일을 분명하게 밝힐 수 없지만, 언젠가는 사용될 때가 올 것이다.

우리 주 하나님은 몽골 민족에 대해 영원하신 구원의 손을 계속 내밀고 계셨다. 그리고 자신의 종들을 깨우시고, 전 세계에 그 종들을 보내 하나님의 말씀을 전파하게 하시고 또 번역하게 하셨다. 모든 번역은 이전 사람들의 업적 위에 이룩된 것으로 완전히 독자적이거나 새로운 성서 번역이라는 것은 있을 수 없다. 현재 몽골 민족에 하나님의 말씀이 전해지고 또 읽혀지고 있는 것은, 바로 주님이 직접 200년 전에 몽골 민족의 사이에서 시작하신 번역 작업의 열매인 것이다.

<주요어>(Keyword)

키릴 문자, 몽골어 성서, 몽골어 신약전서, 새 몽골어 역본, 몽골어 성서 번역, 몽골어 성서 번역 위원회

Cyrillic alphabet, Mongolian Bible, Mongolian New Testament, New Mongolian Version, Mongolian Bible Translation, Mongolian Bible Translation Committee

<참고문헌>

『蒙古伝道と蒙古語聖書』, 澤崎堅造 (さわざきけんぞう), 東亞人文學報, 1945
(Reprint, 新の墓にて [あらたのはかにて], 未來社, 1967)

Сазыкин, А. Г., *Каталог монгольских рукописей и ксилографов; Института Востокведения Академии Наук СССР, Том 1.* Наука, 1988.

Marthinson, A. W., "The Revision of the Mongolian New Testament," *The Bible Translator*, 5 (1954), 74-77.

Bawden, C. R., *Shamans, Lamas and Evangelicals; The English Missionaries in Siberia*, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Larson, Frans August, *Larson: Duke of Mongolia*, Little, Brown, and Company, 1930.

Kara, György, "Reading a New Mongolian Version of the New Testament," *Mongolian Studies*, XX. The Mongolia Society, 1997.

Kemp, Hugu P., *To Feel the Spirit; A History of the Mongolian Bible*, 1997.

Broomhall, Marshall, *The Bible in China*, The China Inland Mission, 1934.

Gunzel, Stuart and Hoke, Donald E., *The Mongolian People's Republic in The Church in Asia*, Moody Press, 1975.

<Abstract>

History of Mongolian Bible Translation

Rev. Shimamura Takashi

The Mongolian Bible was translated into many dialects and characters. This paper has made a timeline review about the history of Mongolian Bible translation. In 1294, there was the “New Testament with Psalms” in Tatar translated by the Catholic monk, Giovanni da Montecorvino (1246-1328), but it no longer exists now. Dr. Isaak Jacob Schmidt (1779-1847) translated the Gospel of Matthew into the Kalmykia (Калмыкия) dialect in 1809, and this Scripture was published by the BFBS in 1815. Since then, the New Testament in the same Kalmykia (Калмыкия) dialect is published by the BFBS in 1827. Along with its publication, the Bible Society in Russia published the Gospels of Matthew and John in literal Mongolian in 1819, and the Gospels of Mark and Luke in 1821, and the Acts in 1823. Edward Stallybrass (1794-1884) and William Swan (1791-1866) started translating the Bible into literal Mongolian from 1823, and published the Genesis in 1833. After that, they have translated and published portions of the whole Old Testament from 1836 to 1840. Stallybrass and Swan appropriated the Manchurian characters that were similar with the Mongolian ones and published the New Testament in England in 1846. Dr. Joseph Edkins (1823-1905) and Bishop Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831-1906) published their translation of the Gospel of Matthew in 1873. The four Gospels translated by Алексей Матвеевич Позднеев (1851-1920) into the Kalmykia (Калмыкия) were published in 1887. There is also the Buryat translation by the Russian Orthodox, Честокин, transcribed with Cyril characters. The Gospel of Matthew was published in 1909, and the Gospel of Mark in 1912 in Irkutsk, Russia. F.A. Larson (1870-1956) revised the four Gospels and the Acts translated by Swan and Stallybrass, and his work was published as individual volumes of each book by the BFBS in 1913. Stuart Gunzel revised the New Testament and the Hongkong Bible House published it in 1953. (The imprint page of the published copy states the publication year as 1952.) The New Testament (Шинэ Гэрээ) which John Gibbens finished translating in 1990 was published by the United Bible Societies in Hong Kong. This translation uses the Cyril characters, the national character of Mongolia for the transcription. Then, there is the New Testament that was translated by the team headed by Kitamura Akihide and published in 1998. This is a New Testament translated into contemporary Mongolian using the Cyril characters. The ‘Mongolian Bible Translation Committee’ first published the New Testament in the fall of 1996, and then published the whole Bible in 2000.

<서평>

The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible

(Paul D. Wegner, Grand Rapids: Baker Academic, 1999)

안용성 *

‘본문들로부터 번역본들까지’라는 제목이 암시하듯이, 이 책은 성서가 기록되고 교회의 정경으로 받아들여진 후 필사와 인쇄 과정을 거쳐 번역본의 형태로 오늘 우리에게 전달되기까지의 과정을 서술하고 있다. 이 책은 전문적인 신학자들 보다는 그리스도인 대학생들과 평신도들을 염두에 두고, 성서의 전수 과정에 대해 전반적이면서도 기본적인 세부 사항에 대한 충실한 안내를 제공한다. 이 책을 쓰면서 저자가 염두에 두었던 수많은 질문들 중 서문에 언급된 몇 가지를 예로 들자면 다음과 같다. 성서의 책들은 고대 근동의 다른 글들과 어떻게 다른가? 성서의 책들은 어떻게 누구에 의해서 권위 있는 책으로 인정받게 되었는가? 왜 유대인들은 구약성서만 그 권위를 인정하고 그리스도인들은 구약과 신약을 다 인정하는가? 왜 같은 기독교 내에서도 어떤 분파는 외경을 성경의 일부로 받아들이고 어떤 분파는 그렇게 하지 않는가? 가장 오래된 필사본들과 비교해 볼 때 오늘날의 번역본은 얼마나 정확한가? 오늘날 존재하는 수많은 번역본들 사이의 차이점은 무엇인가?

저자 웨그너(Paul D. Wegner)는 성서의 형성과 전수 과정을 단지 객관적으로 서술하는 데 그치지 않고, 성서가 하나님의 영감으로 인해 고대 근동의 다른 책들과 구별됨을 강조하며, 오랜 전수 과정 속에서도 하나님의 계시가 정확하게 보존되었음을 보이려 한다. 그래서 이 책에는 간혹 서문에 제시한 저술 의도를 벗어나 있는 내용도 눈에 뜨인다. 그 대표적인 사례는 일반계시와 특별계시, 옛 언약과 새 언약 등의 주제를 다루는 제2장과 신구약성서의 통일성 문제를 다루는 제5장이다.

이 책은 모두 5부로 구성되어 있다. 제1장은 서론에 해당하고, 그에 이어지는 제1부는 네 장에 걸쳐 성서에 관한 예비적 사실들(Preliminary Matters Regarding

* 장로회신학대학교 초빙(강의전담) 교수, 신약학

the Bible)을 서술한다. 앞에 언급한 제2장에 이어 제3장과 제4장은 각각 구약성서와 신약성서를 대상으로 그 역사적 배경, 담겨있는 책들의 분류와 순서와 제목 등에 관해 — 일반 성서개론서에는 종종 생략되어 있는 — 매우 요긴한 설명을 담고 있다. 그러나 51쪽 삽화(4.3)의 설명문에는 대 해롯의 즉위 기간이 기원전(4년이 아닌) 6년까지로 잘못 표기되어 있다. 공관복음서 문제에 대해서도 정리를 잘 해 놓았으나, 62쪽 오른쪽 도표에 인쇄 상 오류가 있다. 마가와 마태를 잇는 화살표 그리고 Q와 누가를 잇는 화살표가 누락되어 있다. 제5장은 신구약성서의 통일성을 드러내기 위한 해석적 시도로서 알레고리적 방법, 유형론적 방법, 주제적 통일, 약속과 성취, 정경비평적 해석 등을 간략하게 소개한다.

다섯 장으로 이루어진 제2부의 주제는 정경화 과정이다. 제6장은 고대의 기록 방법에 대한 기술적 개관을 제공한다. 문자의 발전 과정과 성서 언어인 히브리어, 아람어, 그리스어의 역사가 서술된 후에는 여러 가지 기록 도구와 방법에 대한 설명이 여러 개의 삽화들과 함께 이어진다. 제7장부터 제9장까지는 각각 구약 정경과 외경, 신약 정경과 외경에 할당된다. 제7장은 먼저 정경의 개념을 정의한 후, 개신교, 가톨릭, 동방정교회가 사용하는 서로 다른 정경 목록을 제시하고, 구전으로부터 구약 정경 형성까지의 과정을 요약한다. 특히 이 책은 이미 주전 2세기에 구약성서의 정경으로 인정받는 책들이 존재했음을 보여주는 여러 문서 근거들을 제시한다. 주전 2세기부터 주후 5세기까지 기록된 이 문서들 중에는 칠십인역, 집회서의 서문, 신약성서, 알렉산드리아의 필로, 제2에스드라, 요세푸스, 오리겐, 아다나시우스, 제롬, 시리아의 루피누스 등이 포함된다. 그에 이어 구약 정경에 관련된 몇 가지 이슈들이 다루어지는데, 암니아 회의가 실제로 존재했느냐의 문제, 정경 포함 여부에 논란이 되었던 다섯 권의 책들, 그리고 외경들을 포함시켰던 알렉산드리아 정경 등이 논의되고 있다. 구약 정경 외 문서들을 다루는 제8장은 ‘여호와와의 전쟁기,’ ‘야살의 책’ 등 구약성서에 언급된 17권의 책들의 목록을 제시하고, 가톨릭에서 정경으로 인정하는 15권의 책들(외경)과 가톨릭 정경에도 들지 않는 위경 문서들을 그 성격에 따라 그리고 시대 구분과 내용 요약을 달아 소개하고 있다.

신약 정경을 다루는 제9장은 저자의 신학적 입장이 강하게 드러나는 부분이다. 저자는 신약성서의 책들이 모두 주후 1세기 내에 기록된 것으로 본다. 마가복음이 60년에 기록되었다고 말하며, 비평학자들이 2세기 초의 작품으로 보는 목회서신(딤펴전, 딤펴후, 딤펴)을 웨그너는 65년경에 기록된 것으로 간주한다(56쪽 표 4.2). 또 데살로니가전서를 가장 오래된 바울서신이자 신약성서 최초의 문서로 보는 일반적 견해와 달리 저자는 갈라디아서(49년 초)가 데살로니가전서(50년)보다 먼저 기록된 것으로 간주한다. 가장 늦게 기록된 것으로 알려지는 베드로후

서에 대해서는 언급이 없다. 또한 저자는 요한복음과 계시록을 동일 저자의 작품으로 간주한다. 저자는 신약뿐만 아니라 구약 문서들도 매우 일찍 기록된 것으로 본다. 그는 구약의 마지막 문서들이 신약 최초의 문서들보다 약 4백 년 먼저 기록되었다고 말함으로써, 성문서가 정경으로 인정되기 훨씬 이전인 4-5세기 경에 이미 문서로 기록되어 있었음을 암시한다. 한 가지 분류상의 불일치를 지적하자면, 히브리서를 이 장(137쪽)에서는 일반서신에 포함시켰으나 54쪽 표 4.1의 일반서신 목록에는 넣지 않았다.

저자는 신약성서가 매우 이른 시기에 기록되었을 뿐만 아니라 그 정경화 역시 빨리 이루어졌음을 보이려 한다. 이를 위해 다양한 문서적 근거들이 제시되는데, 주후 1세기의 인물인 로마의 클레멘트가 쓴 글들 중에서 로마서, 고린도전후서에 베소서, 디도서, 히브리서, 베드로전서 등의 인용으로 볼 수 있는 구절들이 있다고 주장하며, 2세기 초까지 생존했던 안디옥의 이그나시우스가 마태복음, 누가복음, 요한복음, 로마서, 고린도전후서, 갈라디아서, 에베소서, 디모테전후서 등을 암시하는 언급을 했다고 주장한다. 만일 웨그너의 주장이 사실이라면, 이것은 정경화의 시기뿐만 아니라 목회서신과 일반서신의 기록 연대를 앞당길 수 있는 근거가 될 수도 있을 것이다. 그러나 저자가 인정하듯 이 주장은 명시적이거나 정확한 인용에 기초해 있는 것이 아니기 때문에 세밀한 검증이 요구된다. 웨그너는 이들 외에도 서머나의 감독 폴리캅, 순교자 저스틴, 마르시온, 이레니우스를 포함하는 다양한 문서적 근거들을 제시하고 있다. 이어서 저자는 동서방 교회와 시리아 교회의 정경을 비교한 후, 정경 결정 과정을 서술한다. 저자의 주장은 교회가 정경을 만든 것이 아니라 하나님께서 친히 정경화 과정에 개입하셨다는 것이다.

제10장은 신약 정경 외 문서들을 다룬다. 먼저 ‘아그라파,’ 즉 신약성서에 담기지 않은 예수 말씀들에 대한 언급을 신약성서와 다양한 사본들, 교부들의 글, 신약 외경 등에서 찾아 소개하며, 신약성서에 언급된 정경 외 문서들 즉 ‘다른 복음서’(눅 1:1; 요 21:24-25), 바울이 라오디게아 보낸 편지(골 4:16), 바울이 고린도에 보낸 세 번째 편지(고후 7:8) 등의 목록을 따로 도표로 만들어 제시한다. 그러나 바울이 고린도전서에 앞서 고린도 교회에 보낸 편지, 즉 ‘고린도전전서’(고전전 5:9) 등이 빠져 있어 완벽한 목록이라 보기는 힘들다. 또 웨그너가 말하는 ‘세 번째 편지(고후 7:8)’가 고린도후서 2:4에 언급된 ‘눈물의 편지’이고 그것이 만일 — 일부 학자들이 제안하는 것처럼 — 고린도후서 10-13장과 동일한 것이라면, 이 편지를 정경 외의 문서로 분류할 수 없게 될 것이다. 그 외에도 저자는 현존하는 신약 외경들을 장르별로 나누어 75가지 책들의 목록을 제시하고 있다. 여기에는 복음서와 그에 관련된 유형들, 논문, 묵시문학, 행전, 서신, 예배서 등이 포

함된다. 그리고 마지막으로 초기 교부들의 글들이 추가된다.

제3부는 성경이 기록된 후 필사와 인쇄를 통해 전달된 과정을 요약해 준다. 제11장부터 제14장까지 네 장을 신구약에 각각 두 장씩 할애하여, 제11장과 제13장에서는 구약과 신약이 전수된 과정을 다루며, 제12장과 제14장에서는 본문비평의 자료들을 소개한다. 제11장은 먼저 신학적인 이해가 없는 독자들을 위해 왜 성경의 원본이 존재하지 않는지 그 이유를 설명한다. 시간의 흐름에 따른 부식 과정과 유대 민족이 겪은 여러 가지 재난들, 서기관들의 예전적 처분(일종의 문서 장례식), 적대자들의 파괴 등 가능한 사례들이 친절하게 제시되고 있다. 필사자가 의도하지 않은 사본 변경의 열 가지 사례들도 하나의 도표로 일목요연하게 정리되어 있다. 이어서 저자는 초기 사본의 필사 과정과 마소라 텍스트의 형성 과정, 그리고 표준본문뿐만 아니라 타나임, 아모라임 등 다양한 시대와 경로를 통해 구약 본문이 전수된 과정을 여러 의견들과 함께 소개한다. 시간적으로 보면 주후 100년 이전에 나온 가장 오랜 사본으로부터 1000년 이후의 최종 마소라까지 포함된다. 자료의 수집, 평가, 가장 개연성 있는 본문의 결정으로 이어지는 원본 재구성 과정과 구약 본문비평의 기본 원칙들도 간략하게 소개된다.

제12장은 본문비평에 사용되는 다양한 사본들과 인용문, 타르굼 등을 히브리어와 여타 언어(주로 그리스어와 아람어)로 나누어 정리한다. 여기에 소개된 사본들 가운데는 은 부적(silver amulets), 사마리아 오경, 사해사본, 무라밧 사본, 마사다 사본, 나할 헤버의 사본, 게니자 단편, 벤 아서 사본 등이 포함된다. 한 가지 아쉬운 점은, 사해사본이 성서 연구에서 차지하는 비중에 비해 볼 때, 너무 적은 분량(한 쪽 미만)이 그 서술에 할애되어 있다는 점이다.

저자는 구약 사본의 수가 수백 개에 머무는 데 반해 신약사본은 최소한 5,400 개에 이른다고 하며, 이러한 수적 대비를 반영하듯 신약 본문비평을 다루는 제13장과 제14장을 구약 부분보다 더 세분화해 놓았다. 그러나 이러한 수적 비교가 정확한지에 대해서는 의문이 제기된다. 임마누엘 토브(Emanuel Tov)에 의하면 마소라 텍스트에 속하는 사본만 해도 6천 개가 넘으며, 그 중 1540년 이전에 나온 것만 따져도 2,700개가 되기 때문이다(Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [Minneapolis: Fortress, 1992], 23).

웨그너는 구약성경을 다룬 앞 장들과 달리 신약성서 본문 비평의 역사를 독립 항목으로 만들어 삽화와 함께 꽤 상세히 정리한다(212-220쪽). 여기에는 일찍이 4세기에 살았던 제롬으로부터 시작하여 17세기의 브라이언 왈톤(Brian Walton), 요한 벵엘(Johann Bengel, 1687-1752), 칼 라흐만(Karl Lachmann, 1793-1851), 웨스트콧(B. F. Westcott, 1825-1901)과 호르트(F. J. A. Hort, 1828-1892) 등을 거쳐 유진 나이다(Eugene A. Nida), 그리고 현재 우리가 가지고 있는 두 개의 비평판

그리스어 신약성서까지의 오랜 역사가 망라되어 있다. 그런데 제13장은 — 그 상세한 설명의 이점에도 불구하고 — 저자의 독특한 분류 방법으로 인해 혼란을 일으킬 소지가 있다. 저자는 서체를 시대별로 나누어, 대문자(capital), 언셜(uncial), 필기체(cursive), 소문자(minuscule) 등 네 가지로 구분하고 있다. 그러나 사본학자들은 대개 신약 사본을 파피루스, 언셜, 소문자 등 셋으로 나누며, 이것은 단지 서체뿐만 아니라 기록 재료의 구분도 포함된 분류법이다. 즉, 서체로 말하면 파피루스들도 언셜로 기록되었으나, 사본 분류에서 ‘언셜’이라는 할 때는 대개 (양)피지에 기록된 주후 4-10세기의 사본들을 가리키는 것이다(J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989], 36). 언셜체를 설명하는 마지막 문단 첫 문장에서(209쪽) 웨그너는 ‘언셜 사본’(uncial manuscripts)이라는 말로 파피루스 사본을 가리키는 것으로 보인다. 그러나 제14장(235쪽)에서는 다시 파피루스 사본과 언셜 사본(uncial manuscripts)을 구분함으로써 ‘언셜’이라는 분류어의 의미를 모호하게 한다.

‘초기 성서 번역들’(Early Translations)이라는 제목이 붙은 제4부는 ‘초기 번역본들’(early versions)을 다루는 제15장과 함께 최초의 그리스어 인쇄본들을 다루는 제16장을 포함하고 있다. 웨그너는 자기 언어로 번역된 성서를 가진 그리스도인들이 그렇지 못한 사람들보다 박해와 이단의 위협을 더 잘 이겨냈다고 말한다. 예를 들어 저자는 성서가 매우 이른 시기에 평민들의 언어로 번역된 이집트와 시리아에서 7세기의 이슬람 정복에도 불구하고 기독교가 살아남은 반면, 성서가 번역되지 않은 북 아프리카의 버버(Berber) 지역에서는 그리스도 신앙의 자취가 거의 살아남지 못한 것을 그 근거로 제시한다. 저자는 번역본들을 히브리어와 그리스어로부터 직접 옮겨진 1차 번역(칠십인역, 시리아어 페슈타, 라틴어 등), 1차 번역을 다시 옮긴 2차 번역(예: 칠십인역을 옮긴 초기 라틴어 번역들), 그리고 이를 다시 옮긴 3차 번역으로 구분한다(예: 칠십인역을 번역한 아르메니아어 역을 다시 옮긴 고딕 번역들).

인쇄 기술의 발전은 성서 사본의 전수에 획기적 변화를 가져왔다. 구텐베르크에 의해 서양 최초로 활판 인쇄된 책은 두 권으로 된 제롬의 라틴어 불가타였다. 웨그너는 구텐베르크에 앞서 중국에서 목판 인쇄(868년)와 활자 인쇄(1041-1049)가 발명되었다고 말한다. 그러나 저자는 중국에 앞선 한국 인쇄기술의 발전, 즉 751년 경에 간행된 세계 최초의 목판본 『무구정광다라니경』이나 1234년에 제작된 최초의 금속활자 인쇄본 『고금상정예문』 등에 대해서는 잘 모르고 있는 것 같다. 활자가 개발된 후 50년도 지나지 않아 유럽 전역에 수많은 인쇄소들이 생겨났고, 성경의 출판이 활성화되었다. 제16장은 이러한 인쇄 기술의 발전과

함께 태어난 여러 가지 그리스어 신약 성경들과 성경 출판에 중요한 역할을 한 출판업자들에 관해 서술한다.

이 책에서 가장 많은 분량을 차지하는 것은 영어 번역본들을 다루는 제5부이다. 저자는 먼저 제임스왕역(King James Version)이 출간된 1611년 이전의 번역본들을 설명한 후(제17장), 그 이후 시대는 제임스왕역을 개정한 번역들(제18장)과 그로부터 독립된 번역들(제19장)로 나누고, 다시 1950년을 분기점으로 그 이후에 나온 최신 번역본들을 소개한다(제20장). 제임스왕역의 특권적 위치에 관한 논쟁도 텍스투스 레셉투스(Textus Receptus)와 관련지어 소개되고 있다.¹⁾ 그에 반해 최근 논쟁이 되고 있는 비차별적 언어(inclusive language) 사용 문제가 빠져 있는 것은 좀 아쉽다. 제5부에는 30가지 이상의 다양한 영어 번역본들이 시대 순으로 설명되어 있어 영어권 독자들의 관심을 충족시켜 주나, 우리와는 좀 거리가 있으므로 더 자세히 언급하지 않기로 한다.

단, 마지막 장인 제21장(Why So Many Translations?)은 왜 이렇게 많은 번역본들이 존재하느냐 하는 질문에 대한 답으로서, 영어를 사용하지 않는 사람들도 함께 생각해 볼 만한 내용이다. 저자는 그 이유를 번역자가 사용한 히브리어/그리스어 원문, 번역자의 신학적 교단적 배경, 번역 문체, 번역 목적 등의 차이로 나누어 설명하며, 하나님의 이름이나 구두법 등 세부적인 문제들도 함께 지적하고 있다.

이 책은 100개 이상의 삽화와 6장의 지도, 그리고 100여개의 도표를 포함하고 있으며 큰 종이에 두 페이지로 편집되어 있어서 눈에 쉽게 들어오고 읽기에 편하다. 또 이 책은 성경의 내용보다는 그 주변적인 질문들을 다루지만 평신도나 신학생들이 한번쯤 가져보았을 만한 의문들을 해소해 주므로 — 독립된 안내서로서 가치를 가질 뿐 아니라 — 성서 개론에 보조 교재로 사용하면 좋은 학습 효과를 기대할 수 있으리라 생각한다. 이 책이 연구 대상으로 삼는 성경의 형성과 전수의 경로는 성경 원문으로부터 영미권 독자들에게로 향한다. 해당 분야의 저자들에 의해, 비슷한 관점에서, 한국인 독자들로 이어지는 전수 경로를 탐험하는 책이 나올 것을 기대해 본다.

<주요어>(Keyword)

성경의 형성사, 정경, 사본, 번역, 본문비평

formation of the Bible, canonization, manuscripts, translation, textual criticism

1) 이와 관련된 글로 「성경원문연구」 제1호에 실린 박창환, “‘텍스투스 레셉투스’의 정체”를 참조하라.

<Abstract>

Book Review- *The Journey from Texts to Translations:
The Origin and Development of the Bible*

(Paul D. Wegner, Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1999)

Prof. Yong-Sung Ahn

(Presbyterian College & Theological Seminary)

Wegner plans his book as “a general survey of how the Bible we use came to be in its present form ... directed primarily toward the undergraduate student or layperson.” The author not only describes the formation and transmission of the Bible but also emphasizes how it differs from other books of the ancient Near East and attempts to show how accurately the revelation of God has been preserved even through the long journey of transmission. Thus, sometimes the author digresses from the goal of the book in order to discuss the themes like general revelation, special revelation, the concept of covenant (ch. 2) and the unity of the two covenants (ch. 5.).

This book is comprised of 5 parts. Chapter one corresponds to the introduction, and Part I describes the “preliminary matters regarding the Bible.” Part II treats the issue of canonization, including both canonical and extracanonical books of both the Old and the New Testament. Part III discusses textual criticism, examining its sources and transmission. Part IV describes early translations and the first printed versions. Part V is concerned with English versions. The final chapter titled “Why So Many Translations?” offers many helpful insights even for non-English speakers.

This book has a number of typos and errors, including the incorrect number of surviving OT manuscripts and the unclear categorization of the term “uncial.” The Dead Sea Scrolls could be given more weight, and the topic of “inclusive language” is to be added to the debates concerning the English translations. Nevertheless, its reader-friendliness (with more than 100 figures, 6 maps, and more than 100 tables and the author’s concerns with the beginners) makes this an excellent accompaniment with the introductions to the Bible.

<서평>

Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation

(Ernst R. Wendland, Dallas: SIL International, 2004)

안근조*

1. 들어가는 말

본서의 목적은 성서 본문을 문학적-수사학적 읽기를 통해 분석하고 번역하기 위한 제반 사항들을 토의하고 그 실천적 방법론을 제시함에 있다. 총 11장과 세 장의 부록으로 구성되어 있는데, 각 장의 요점은 다음과 같다. 제1장은 성서를 문학으로 이해하고 번역함에 있어서 선행 과제로서 “문학” 일반에 대한 토의 - 정의, 의사전달의 수단, 문학 형식의 질, 방법론, 동기 등 - 가 진행된다. 특히, 성서 원문이나 번역 본문에 있어서 “문학성”이 얼마나 드러나 있는가에 관심의 초점이 있다. 제2장은 문학작품 연구와 관련된 과거의 그리고 최근의 연구 동향들을 살펴본다. 성서 번역 자체와 관련된 논의들뿐 아니라 일반 세속 문학 작품에 대한 논의들도 관심의 대상이 된다. 제3장 이하부터 제6장까지는 문학 형식의 네 가지 중심된 특징들을 다룬다: 제3장은 구성 기술에 대해; 제4장은 예술 기술에 대해; 제5장은 형상화 기술에 대해; 제6장은 수사 기술. 제7장부터 제11장까지는 본격적인 번역을 위한 적용과 실제적 작업이 전개된다: 제7장에서는 성서 문학의 문학적-수사학적 연구를 위한 실천적 지침이 주어진다; 제8장에서는 수용언어에서의 구어체적이고 문어체적인 표현 기법에 대한 체계적인 검토가 선행되어야 하므로 이에 대한 연구가 소개되어 있다; 제9장에서는 번역과 교육 방법론에서 문학적 관점과 방법론의 적용이 기존의 방법론을 어떻게 확대, 발전시키는가를 논의한다; 제10장에서는 실제적인 문학적 접근 방법의 적용으로서 시편 23편을 치체와(*Chichewa*; 중남 아프리카의 반투 언어) 언어로 분석·번역하는 과정과 그 실험의 결과를 소개해 놓았다; 제11장은 마지막 장으로서 문학적-수사학적 번역 실습 안을 만들어가는 과정을 단계별로 설명하였다.

* 감리교신학대학교 강사, 구약학

이어서 부록이 세 개 첨가되어 있는데 부록 A는 제10장과 관련된 여러 가지 실험 샘플들을 실어놓았고, 부록 B는 시편 1편에 대한 또 다른 문학적-수사학적 분석과 여러 가능한 샘플 번역문들, 부록 C는 말라기서에 대한 일반적인 문학적-수사학적 관점을 귀납적 교육방법으로 제공하고 있다.

2. 〈제1장: 성서와 성서 번역을 위한 문학 연구〉

본서의 저자인 에른스트 벤트란트(Ernst R. Wendland)는 문학의 정의로부터 문학의 세 가지 중심 요소를 지적한다. 그것은 형식(“산문 또는 운문”), 내용(“가치”), 그리고 기능(“감화력”)이다. 그런데 문학을 논함에 있어서는 평가의 과정이 필연적으로 게재되어 있음을 지적한다. 즉, 미적 차원이나 상상력 또는 주관적 측면이라 할 수 있는 영향력, 호소력, 또는 관련성 등에 연관되기 때문이다. 이러한 주관성의 개입으로 인해 보다 더 객관적인 정의가 요청되는데 로베르트 드 보그란테(Robert de Beaugrande)의 “언어의 시적 사용”에 주목한다. 이 시적 사용에는 다면성(어의에 있어서), 다기능성(실제적인 영역에 있어서), 고밀도 결합성, 확장된 문법과 어휘의 사용(새로운 의미 부여를 포함), 그리고 전형적인 “독자의 기대에 대한 반전”(즉, 본문 전개상의 충격 요법과 심미적 기법 등을 통하여) 등이 있다. 이외에도 알론소 쉐켈(Alonso Schökel)의 문학 언어의 상징성과 모호성, 그리고 기드온 투어리(Gideon Toury)의 언어의 문화적 사회성이 더불어 강조되고 있다. 벤트란트는 성서가 이러한 문학적인 정의에 부합하는 작품들을 담고 있기에 성서 본문에 대한 연구에 있어서 세속적인 문학작품 분석에 사용되는 방법론적 원리들과 절차들이 동원되어야 함을 주장한다.

성서가 어느 범위까지 문학성을 담고 있다고 판단할 수 있는가? 벤트란트에 의하면, 성서의 문학성을 인정하는 범위는 주로 다음과 같은 문학적인 양식을 함유하고 있는 경우이다: 확장된 작품 구성의 패턴화(의도된 좌우대칭 형태); 의미상 내용과 실천적인 의도에 있어서 동사 형태의 유용성; 암시의 반복적 출현과 개념적으로 풍성케 하는 간 본문 읽기를 통한 다양한 표현 방식들의 사용; 본문의 주제를 드러내는 역동적인 때로는 드라마틱한 방식; 사실적이고도 풍부한 이미지화와 상징화 그리고 환기시키는 비유적 언어들의 사용; 메시지를 부각시키고 주제를 강조하기 위해 사용되는 리듬감 있는 표현과 소리상의 연상 작용을 포함한 특수 청각 장치의 잦은 빈도; 수사학적으로 합성된 양식에서 자주 나타나는 다양한 문학적 장르들; 응집력과 흥미, 영향력과 호소력을 불러내기 위한 위에서 언급된 특징들과 관습들을 본문 내에 짜깁거나 병렬시키는 기술 등. 그러나

그렇다고 성서가 전적으로 “순수한” 문학 작품임을 의미하는 것은 아니다. 종교적 문서인 성서는 본성상 신학적이고 영적이며 도덕적이다. 성서 내 각각의 작품은 이러한 본성을 드러내기 위해 봉사하고 있는 “응용” 문학이라 할 수 있겠다.

벤틀란트는 본서에서 시도하고 있는 문학적-수사학적 접근의 방법론적 특징을 다음의 여덟 가지로 요약하고 있다. 첫째로, 이야기 중심 그리고 장르 중심의 방법론으로서 한 본문의 구성적 성격들을 강조하며 연구한다. 둘째로, 실제적-기능적 접근으로 원본문 저자나 번역자의 특별한 의도를 밝히는 데 관심을 둔다. 셋째로, 이 방법론의 전제는 성서의 저자가 특별히 동기화된 문학적 형식이나 작품의 플롯 구성을 통해 본인의 의도를 드러낸다는 것이다. 넷째로, 번역자의 성서 해석의 배경적 틀을 주의해서 관찰하는데 이는 문학에 영향을 끼치는 사회-문화적 요인 때문이다. 다섯째로, 성서 이야기의 예술적이고도 수사학적인 측면에 대한 특별한 관심을 기울인다. 여섯째로, 성서 본문의 청각적인 영역에 대한 중요성을 강조한다. 일곱째로, 주된 문학의 형식적 속성들을 다음의 세 가지 긴밀한 관계 내에 있는 특징들을 통해 파악한다: 통일성, 다양성, 수사성; 구조, 형태, 사전 배경 설정(foregrounding); 이미지화, 음성효과, 극적기법(dramatics). 여덟째, 성서의 각각의 책들을 그 자체로서 하나의 독특한 종교적 작품으로 간주한다. 이러한 문학적-수사학적 방법론은 청자들에게 온전한 의미전달과 간언어적 의사소통을 성취하는 것을 목표로 한다.

왜 문학으로서의 성서를 연구하고 번역하게 되었는가에 대한 동기와 관련하여, 벤틀란트는 본문의 내용을 파악함에 있어서 원래 성서의 저자가 그의 의미를 전달하기 위해 사용하는 일정한 문학적 형식에 주목할 수밖에 없음을 밝힌다. 왜냐하면, 내용과 형식의 긴밀한 관련으로 인해 문학적 매개체에 대한 부주의는 곧 바로 의미들의 세밀한 짜임체로서의 본문의 내용들을 간과하게 되기 때문이다. 따라서 문학적 비평가들에 의해 주장되는 바, 성서가 상당한 수준의 문학적 기술을 도입하고 있기에 이를 분석하고 번역하는 번역자들 역시 문학적 소양을 갖추고 있어야 한다는 것이다. 벤틀란트가 소개하는 대표적인 문학적 성서비평방법은 다음과 같다: 저자의 설득 기술을 다루는 수사학적 비평방법; 본문의 열개와 짜임새에 관심하는 형식주의와 구조주의 비평; 독자와 신앙공동체의 반응에 관심을 두는 독자비평 방법; 그리고 개인별로 제각기 다르게 나타나는 해체주의 비평 또는 포스트모던 비평이 있다. 벤틀란트는 끝으로, 번역 작업에 있어서의 목적을 환기시키고 있다. 즉, 번역자는 그들의 번역된 본문이 읽히고 사용될 공동체의 본성과 필요에 대한 정보를 잘 파악해서 번역계획을 진행시켜야 한다는 것이다.

3. 〈제2장: 문학적-수사학적 번역의 특징들〉

본 장의 목적은 번역 방법론의 특성들을 기존의 문학적-수사학적 비평 이론에 근거해 밝히는 데 있다. 먼저, 성서를 문학적으로 해석하는 사조는 20세기 후반에 들어서 하나의 “큰 진화”를 보인 사건으로서 특별히 제임스 뮐렌버그(*James Muilenburg*)의 1969년의 강연인 “양식주의와 그 너머”의 출판을 주된 계기로 본다. 이전에 성서를 세밀하게 분석하고 역사적으로 그리고 발생학적으로 연구하던 방향에서 이후에는 전체적으로 종합하고 문학적 표현과 수사학적 기술을 연구하는 방향으로 선회하게 된다. 성서를 문학으로 읽는다는 것은 한 마디로, 어의상 의미 있는 내용과 어형상 특수한 형태를 갖춘 동사적 담화의 제 측면, 즉 표현력과 감화력의 영역들을 감상하는 것이라 설명할 수 있다. 따라서 해석자는 독자의 지각과 감정, 정서와 태도를 자극하거나 호소하는 표현 장치들 즉 은유, 풍자, 역설, 또는 과장 등을 고려하는 것이 중요하다. 성서를 문학적으로 해석하는데 따라오는 장점 중 하나는 그동안 모호했던 본문이 문학적 형태와 구조를 파악함을 통해서 그 의미가 명쾌하게 밝혀지는 경우이다. 따라서 번역자는 원문의 문학적 기술에 대한 파악을 위해 전념해야만 한다.

벤토란트는 성서의 문학적 번역 이론과 적용에 도움을 주는 일반적인 문학적 번역 이론들을 몇 가지 소개하고 있다: 원래 원문이 구두로 낭독되었을 때의 리듬감과 소리를 그대로 살리기 위해 노력하는 문자적 접근; 원천언어에서의 의도가 수용언어에서도 그대로 전달되도록 하는 기능적 접근; 번역 자체가 보다 넓은 사회 배경과 또 좁게는 하나의 문학체계 내에서 어떻게 작용하는지를 진단적으로 쫓아가는 서술적 접근; 문학적으로 특수한(*markedness*) 형식이 드러나는 본문을 중심으로 그 반복도와 집중도에 따라서 번역문에서의 의미 창출의 정도를 결정하는 본문 언어 연구 방식의 접근(*textlinguistic approach*); 의사소통에서 나타나는 연관 작용을 통해 해석자가 본문을 해석하는데 있어서 최선의 이해 배경을 형성한다고 하는 해석 이론을 번역 이론에 적용시킨 연관성 연구 방식의 접근(*relevance approach*); 언어의 감정적이고 함축적이며 또한 미적인 기능에 집중 본문이 오직 한 가지로만 해석될 수 없음을 전제하여 번역의 과정에서 현대적 표현으로 재해석하려는 해석적 접근; 번역된 본문을 원문과 입체적으로 비교하여 읽는 가운데 그 유사성과 상이성을 발견하여 수용언어 문학과 원천언어 문학과 의 관계선 상에서 얻을 수 있는 관점들을 반영하려는 비교 연구 방식의 접근; 문학적 번역의 목적은 출판이라고 하는 실제적인 달성 목표가 있기에 번역자로 하여금 “충실한” 번역을 감당해서 그 책이 잘 팔리게끔 작업을 수행하는 전문적 접근 등이 있다.

문학적 번역의 가장 이상적인 목표는 성서가 전체로서 또는 각각의 본문에 있어서, 통전적으로 장르 대 장르(genre-for-genre)로서 번역문에 이전되는 일이다. 이를 위해서는 “번역과 이전”의 과정, 즉 성서의 저자가 의도했던 메시지가 시공간과 언어, 사상, 문화의 장벽을 넘어서서 개념적으로 전이되어서 매우 다른 상황에서 언어적 표현으로 재조직 되는 작업이 요구되는 것이다. 이 문학적 번역은 의사소통에 있어서 복잡한 “매개적”인 활동과 관련되는데 다음의 요인들이 작용하고 있다: 번역가의 매개적 재구성, 언어적이고 사회문화적인 상황이 반영되어 있는 배경적 틀의 작용, 상이한 의사소통의 관습 고려, 가장 연관 깊은 매개체의 사용, 기능적 대응에 가까운 시도, 양식상 특징적인 측면 부각, 번역문을 읽을 독자나 공동체를 위한 실용적 목적 반영 등. 이러한 요인들에 의지하여 수용언어의 언어적 구조의 모든 측면에 있어서 분명한 예술적 특징들이 온전히 드러나는 문학적 번역을 꾀한다. 예를 들면, 구약성서의 탄식시를 치체와(*Chichewa*) 아프리카어로 번역할 때에 그 지방 언어에서 탄식 유형을 가장 잘 나타내는 다카톨로(*ndakatulo*) 서정시의 형식으로 표현하는 것이다. 이러한 통전적이고도 창의적인 접근을 통해서 단어 하나하나에 구애되는 일대일 대응이 아닌 담화적 수준에서의 의사소통 방식을 고려하는 대응이 가능하다.

문학적-수사학적 번역과 관련하여 두 가지 주의사항이 언급된다. 첫째, 본문을 연구하고 해석함에 있어서 지나치게 예술적인 기술들에 집착하는 것을 경계한다. 왜냐하면 기술적 측면의 과도한 관심이 원래의 본문의 의미를 왜곡할 수 있기 때문이다. 둘째, 사소한 형식 하나하나에 얽매이는 것을 경계한다. 왜냐하면, 개별적인 이미지나 형태에 집착하다 보면 전체 문학세계의 개념적이고도 정서적이며 감각적인 인상을 간과하기 쉽기 때문이다. 더불어 벤트란트는 문학적 번역이 지방어들의 문학적 표현에 너무 친숙한 나머지 독자들이 처음에는 반발을 일으킬 수 있다는 점, 또한 기존의 공중 예배의 제의적 목적과는 다른 형식의 출현으로 인해 잘 받아들여지지 않을 가능성을 고려한다.

4. <제3장: 성서의 구성기술>

구조학(tectonics)은 건축의 예술 또는 과학으로서 벤트란트는 이 단어로부터 구성기술(tectonicity)이라는 단어를 응용, 문학적 본문에서 전형적으로 드러나는 의미 체계나 예술 조합의 의미하는 데 사용하고 있다. 성서가 상이한 시대로부터 상이한 문학적인 층들의 조합의 산물임에도 불구하고 지금의 기록된 형태 그대로 하나의 단위체(unity)로 받아들이는 것은 신학적인 전제임을 지적한다. 이에,

다음의 구성 예술적 차원에 대한 관찰이 요청된다: (1) 창세기로부터 요한계시록에 이르는 성서 전체의 이야기 열개 자체가 도도한 하나님 섭리의 흐름과 마침내 예수의 수난과 죽음, 부활과 승천에서의 절정을 드러내고 있다는 사실; (2) 하나님의 인간과의 관계의 본질과 성격 그리고 사건들에 본문 구성의 초점이 향해져 있는데, 특히 구세주요 온 민족의 주로서 하나님인 메시아-중보자의 인격에서 구현되었다는 사실; (3) 구성적 기술이 핵심어와 개념뿐만 아니라 반복되는 주제, 동기, 그리고 이미지 등을 통하여 본문들 간에 정교하고 복잡한 체계를 형성하고 있으며 이러한 구성들을 통해 각각의 본문들이 서로서로 명시적으로 그리고 암묵적으로 동시에 관계되어 있다는 사실. 벤트란트는 우선 본문 담화의 구성적 단위를 미시적 차원(micro-levels)과 거시적 차원(macro-level)으로 나누게 되는데, 본 장에서는 거시적 차원을, 다음 장인 제4장에서는 미시적 차원을 살피고 있다.

거시적 차원에서의 구성은 장르(genre)와 구조(structure)로 대변된다. 우선 장르에 관한 한, 벤트란트는 기존의 양식비평에서의 문학 양식적인 개념 위에 의사소통적 기능을 첨가하여 사회문화적인 배경을 강조하고 있다. 즉 관습적인 문학패턴의 사용이 특정한 형식적 관습들에 친근한 사회문화적 환경 가운데 있는 이들에게 그 문학 형식을 통해서 전달하고자 하는 의미들을 이미 제공하고 있다는 것이다. 그러므로 이곳에서의 형식(form)은 보다 큰 의미의 구조들과 문학적 전개 전개의 전반적인 규칙들을 의미한다 할 수 있다. 둘째로, 구조에 관한 한, 담화의 전개(discourse arrangement)에 관심을 두는데, 이를 통해서 하나의 문학적 본문이 특정한 담화 “디자인”(discourse “design”)의 연합체를 구성한다는 것이다. 이 담화 디자인 또는 본문 구조학은 네 가지 단계와 네 가지 기술을 보인다. 네 단계(processes)는 분할 기능, 연결 기능, 투영 기능, 진행 기능이 있다. 네 기술(techniques)로는 회귀(recursion), 중지(interruption), 집중, 요약 등이 있다.

5. 〈제4장: 성서의 예술기술〉

성서의 예술기술은 본문의 담화를 다룸에 있어서 미세 구조에 관심을 둔다. 주요 과제는 본문의 작은 단위들이 어떻게 더 큰 구성 예술에 봉사하여 성서 저자의 의도된 메시지를 효과적으로 전달하고 있는가를 밝히는 일이다. 여덟 가지 기술이 동원된다: 구체적인 이미지와 형태를 묘사하는 형상화(figuration); 이전의 자료들을 제시하는 문서화(documentation); 음성과 의미 그리고 구문 등의 반복(repetition); 생략이나 모호함 또는 요약 묘사를 통한 간결화(compaction); 형태나

내용에 있어서 수사학적 질문이나 역설, 과장으로 표현되는 일탈화(deviation); 발성법적인 효과나 의미 추구를 꾀하는 음성화(phonation); 충격적인 표현을 통해 감각적인 인상을 자극시키는 환기(evocation); 직접적인 인용과 직접적인 화법을 사용하는 드라마화(dramatization). 이러한 예술 기술을 통해서 본문 의미의 강화와 통일성 추구, 중심된 새로운 개념의 이해와 설득을 가능케 하며, 의미 강화와 체계화를 돕고 또한 본문의 의미를 기억에 각인시키는 효과와 생소한 의미를 친근하게 느끼도록 하는 효과를 얻게 한다.

6. <제5장: 성서의 형상화 기술>

형상화 기술(iconicity)은 벤트란트가 “이미지, 모양, 구현”을 의미하는 형상(icon)의 속성을 드러내는 형용사인 “형상의(iconic)”라는 단어에서 명사화한 용어이다. 바로, 성서 담화의 특징적인 이미지와 문화적 상징들, 이상적인 모델들 그리고 연설의 관습적인 양식의 기술들을 의미한다. 특별히 형상화 기술은 본문의 담화가 음성으로 전달되었을 때에 청자들에게 계속해서 각인되도록 의도된 역동적이고 드라마틱한 형식 가운데에서 드러나는 속성에 관계한다. 문학적 접근에 있어서 형상화 기술의 연구는 곧 문학적 전형에 대한 연구와 그 맥을 같이 하고 있다. 전형(archetype)은 인간의 개념과 이미지화에 있어서 가장 기본적인 구성 단락을 이루는 본질적인 패턴으로서 이를 본떠서 여러 복사본들이 만들어지며 때로는 같은 범주의 개개 단위들에서 공통적으로 나타나는 가장 근본적인 특징을 일컫는다. 즉, 전형은 가장 주요한 관습적 형상으로서 언어적 구조와 문학적 관습의 두 긴밀하게 연결된 체계 내에서 기능함으로써 의사소통의 상승효과를 가져올 수 있게 한다. 전형의 두 대표적인 특징은 구체성(concreteness)과 대비성(contrastness)이다. 예를 들어, 요한계시록 21-22장에서의 “새 하늘과 새 땅”의 개념은 창세기 1-2장을 암시하면서 동시에 기대되는 종말론적인 첨가가 드러나 있음을 볼 수 있다. 이러한 전형에 대한 분석은 얼마나 신약성서의 이미지와 형상들이 구약성서에 의존하고 있는가를 밝혀주고 있다. 그러나 전형의 분석은 단지 성서 내에서만 한정된 것이 아니다. 성서 외에 일반적인 세계 문학들에 있어서도 그 상징이나 이미지 또는 형상화에 있어서 개념적이고도 정서적이며 인지적인 공명을 경험하게 된다. 형상화기술의 네 가지 영역으로서 또는 전형의 네 가지 차원으로서 상징들, 전형 인물 묘사, 전형 장면, 문학적-문화적 범주들이 있다.

7. 〈제6장 성서의 수사학 기술〉

성서의 수사학 기술은 문학 표현의 목적과 관계한 수사학, 즉 의사소통의 실제적 기능에 관계한다. 성서 문학은 하나님과 관계된 신학적이고 윤리적인 일정한 노선을 선택하도록 이끌기 위한 목적을 띠는 다양한 담화들의 연합이다. 문학적인 구성 기술, 예술적인 측면의 기술, 형상화 기술은 모두가 청자를 설득하기 위해 동원되고 있다. 성서에 나타나는 수사학적 기술의 분석을 위해 동원되는 방법 으로서는 랍비/그리스도적 기술, 그레코-로만(Greco-Roman) 기술, 서신체 기술, 언어-행동 분석, 그리고 논쟁-구조 분석이 있다.

랍비/그리스도적 기술은 “예수께서 가라사대”로 시작되는 그리스도의 담화 가운데 나타나는 수사학적 기술을 다루는 분석 방법으로서 이에 동원된 일곱 가지 기술은 다음과 같다: 권위적 태도; 예언자적 선포 양식; 지혜 전승; 대화법; 구체적이고 특징적인 표현법; 청중 감화력; 시적 연설 구성. 그레코-로만 기술은 전통적인 수사학적-연설 기술로서 본문과 형식/기능 중심의 성향을 보여주는 수사학적 형식의 주요 요소들에 대한 지식을 중요하게 여기고 있다. 본문의 범위 설정과 수사학적 상황에 대해 규정, 주요 문제 제시와 본문 분석 그리고 결론 도출에 이르는 과정 등은 오늘날에도 여전히 반영되고 있는 분석 기술이다. 서신체 기술은 앞선 그레코-로만 기술과 긴밀하게 관련되어 있는데 그럼에도 불구하고 구어체보다는 문어체 본문에 더욱 특별하게 적용되고 있는 점에서 그 차이가 있다. 특별히 이 기술은 기존의 양식비평 방법에 의하여 많은 영향을 받고 있는 분석 방법으로서 본문 전체의 구성적 조합 양식과 사회 문화적인 배경과의 관계에 집중한다. 언어-행동 분석은 언어의 실제적인 측면을 고찰하는 것으로서 본문의 상호인격적인 작용과 상황적인 배경을 고려하는 분석법이다. 언어가 행동으로서 묘사되는 세 가지 측면에 관심을 두는데, 첫 번째는 연설의 순전한 형식과 내용에 관계하는 화법(locution), 둘째는 언어의 기능이나 의도에 관련된 발화(發話) 수반 행위(illocution), 그리고 실제적 효과나 담화의 결과 양태에 관계하는 발화적 결과(perlocution)가 있다. 논쟁-구조 분석은 예언서나 서신서들에서 자주 나타나는 설교적-훈계적-목회적 본문들에 적용되는 방법으로서 문제 지적과 동기 부여, 호소 그리고 의도된 설득에 이르기까지 원인과 결과에 이르는 추론이 줄곧 진행되는 것을 추적한다.

8. 〈제7장 문학적-수사학적 분석의 기술〉

본 장에 이르러 벤트란트는 본문 중심의 문학적-수사학적 분석과 번역을 위한

실제적인 방법론을 제시하게 된다. 먼저, 산문체가 아닌 운문체(예를 들면, 시가적, 예언적, 서신적 담화) 본문들에 적용되는 열두 가지 기술을 소개한다.

첫째, 본문과 본문 간 그리고 본문 외적인 배경에 대한 완벽한 연구가 요구된다. 즉, 주어진 본문 해석에 영향을 줄 만한 모든 정보들에 대한 사전 지식을 갖추는 일이다. 둘째, 본문 전체를 읽고 본문의 전체적 양식과 개별적 형식들을 결정해야 하는 과제가 기다린다. 셋째, 본문에서 드러나는 회귀/반복의 모든 사건들에 대한 플롯을 짜보는 일이다. 동사의 회귀 보도의 다양한 양식들에 대한 완벽한 분석은 특별히 반복이 많이 나타나는 성서 해석에 있어서 필수적이다. 넷째, 담화 내에서 나타나는 모든 단속적인(disjunction) 부분들을 발견해야 한다. 앞서 반복이 본문의 연속성(즉, 응축과 일관성)을 가리킨다면 단속은 불연속성, 즉 담화 내에서 새로운 부분이 시작됨을 의미한다. 다섯째, 문학적 표현이 집중적으로 부각되는 부분들은 따로 떼어내어 연구할 필요가 있다. 즉, 관련된 형상화나 은유와 직유적 표현 또는 확장된 이미지화 등 문학적 표현 장치들이 밀도 있게 드러날 때에는 본격적인 문학적-수사학적 담화 분석을 위해 다른 본문들로부터 구별하여 연구해야 한다. 여섯째로, 담화의 주된 구역 설정과 돌출 부분을 결정지어야 한다. 바로 본문의 외적이고 내적인 경계(demarcation) 뿐 아니라, 부차적으로 강조되는 영역(projection)들도 확인할 수 있게 된다. 일곱째, 비로소 전체 본문의 구성적 구조의 열개를 작성하는 단계에 이르게 된다. 각각의 부분들은 문단으로 나누어지고 요약된 내용이 제목으로 부쳐지게 된다. 그리고 각각의 부분들은 전체적인 담화구조 내에서 그 주제 단락을 중심으로 서열상 배치된다. 여덟째, 하나의 완전한 어의적(단어/상징/동기) 연구를 위해 준비한다. 형식적인 구조가 일단 완성되었기에 이제 본문의 내용적인 차원 즉, 어의적 구조물과 인지적 조합을 관찰하게 되는 것이다. 모든 주된 신학적인 개념과 다른 반복되는 표현들을 담화 내에서 고려해야 한다. 아홉째, 여전히 해결되지 않는 언어적이고 문학적인 특징들을 분석해야 한다. 앞서서 진행되었던 본문의 구조에 대한 형식적 연구와 주제에 대한 내용적 연구에서도 여전히 풀리지 않는 또는 충분히 논의되지 않았던 형식적 문학 장치들이나 구성적 기술들을 이제까지 발견된 결과들을 가지고 연구한다. 열 번째, 담화 내에서 주요한 언어기능과 그들의 상호작용을 주목해야 한다. 본문의 총체적 의미는 단지 내용(정보)만을 알아서 언어지기 보다는 본문에 녹아 있는 감정과 태도, 가치와 목적에 의해서 결정된다. 열한 번째, 가능한 형식-기능적 대응을 얻기 위한 문학적-수사학적 비교 작업이 이루어져야 한다. 지금까지 원문에 향하던 관심이 이제는 번역되는 언어와 그 문학에 돌려지게 되는 단계이다. 지금까지 원문에 행해지던 주제와 의미를 탐지해 내는 작업이 이제 똑같이 번역될 언어문학에서 이루어져야 하는데 그 목표는 최대한 가깝게

성서와 기능적 대응을 이루는 일이다. 열두 번째, 마지막 단계로서, 시험적 번역을 일차적으로 시도하고 그것을 다른 번역판들과 비교한다. 문자적인 그리고 내용적인 강조의 여러 번역본들과 비교한 후에 이제는 숙어적 사용과 구어체 중심의 번역판을 시도할 수 있게 된다.

산문체 본문들을 다룸에 있어서는 플롯구성 중심의 이야기 틀을 발견하는 것과 그 이야기 전개에의 구성 요소들에 대한 질문들에 답하는 것이 중요하다. 먼저, 사건들에 대하여 무엇이 핵심사건이고 그 핵심사건은 다른 사건들과는 어떻게 관련을 맺는지 그리고 어떠한 반전은 없는지를 살피는 것을 목표로 한다. 둘째, 등장인물에 대한 질문들이 필요하다. 누가 주된 인물이며 부차적인 인물인지, 이 인물들은 어떻게 소개되고 있으며 그 인물들의 성격이 정형화(round character) 되어 있는지 아니면 단편적(flat character) 으로만 알려져 있는지 그리고 설화자(narrator)가 이야기 전개에 직접 참여하는지 등에 대한 연구가 따른다. 셋째, 배경에 대한 질문이다. 시간적, 공간적, 그리고 사회적 배경은 무엇인지? 배경에 대한 설명 정도가 자세한가 아니면 간결하게 그치고 있는가? 그 배경이 사전설정(foreground)인가 사후설정(background)인가? 넷째, 본문의 수사학적 기법에 대한 질문들이 필수적이다. 특별한 수사학적 기술의 발견과 특정본문의 집중 여부, 어떠한 반복이 눈에 띄며 어떠한 언어행위가 유발 되는가 그리고 구어적 요소들의 발견과 수사학적 표현의 의미전달 효과 등에 대해 연구한다.

9. <제8장 수용언어 문학의 양식적 수사학적 특징 결정하기>

번역 팀이 문학적-수사학적 번역을 하는 것을 목적으로 한다면 원천언어뿐 아니라 수용언어의 문학적 양식과 수사학적 특징들을 발견하는 일이 요청된다. 여덟 단계의 지침이 소개되어 있다. 먼저, 문학적으로 소질과 능력이 있는 번역가들을 중심으로 하는 팀을 구성하는 일이다. 둘째, 수용언어의 구어체와 문어체, 세속문학과 종교문학, 그리고 표준어와 사투리의 자료를 수집하는 일이다. 셋째, 모아진 자료들의 형식과 내용, 기능과 용도, 그리고 사용자들에 대한 분석이 필요하다. 넷째, 원천언어의 문학적-수사학적 특징들과 수용언어의 문학적 특징들을 비교하는 단계에 이른다. 다섯째, 형식이나 기능에 있어서 부합하지 않는 부분들에 대하여 최대한 원문의 의도된 의미에 맞추기 위한 문학적 장치를 수립, 보충한다. 여섯째, 수집된 직관과 통찰을 통해 수용언어의 근본적 메시지를 문학적으로 재창조한다. 일곱째, 초고 번역문을 검토하는 단계이며 필요하면 교정을 하게 된다. 여덟째, 번역문을 원문과 비교하며 평가한다. 한 가지 고려사항은 반

투 아프리카의 사회에서처럼 수용언어가 오래 된 문학 전통을 갖고 있지 못할 때에는 구어체적인 표현에 의지함으로써 성서 원문의 문어체적 표현과 차이를 갖게 된다는 점이다. 그러나 원문 자체가 주로 구어체적인 용법으로 사용된 점을 고려한다면 의사소통을 위한 기능적 대응을 위한 수용언어의 번역문은 그 문학 적 발달 정도를 넘어서서 가능하리라 벤투란트는 지적하고 있다.

문학-수사학적 번역작업의 최종 단계는 번역문과 원문 사이의 문학적 특징을 비교하는 작업이다. 이를 위해 비교 언어적 요소들을 다음과 같이 소개한다: 의사소통적 기능 또는 의도된 효과를 비교; 각각의 문학 양식과 관련된 근본적인 사회 언어적 배경 비교; 일정한 문학적 특징들의 발생 빈도수와 위치 비교; 전형적인 감정과 태도, 그리고 정서 비교; 각각의 문학 양식과 관련된 주제 비교; 각각의 문학적 특징과 관련된 담화 양식과 문학 구조 비교; 특징적 문학 양식과 더불어 나타나거나 또는 나타날 수 없는 다른 양식들 비교; 그 문학 양식과 결부된 세부 양식들 비교; 각 양식의 용법과 사용 영역 비교.

10. 〈제9장 문학-수사학적 접근 교육하기〉

본 장에서 벤투란트는 문학-수사학적 성서 접근을 번역자들에게 어떻게 진수해야 하는가에 대한 교육학적인 문제를 다루고 있다. 먼저, 이와 관련된 일곱 가지 안내 지침을 소개한다. 첫째, 번역 계획의 목적에 있어서 문학-수사학적 접근의 필요성에 대한 강조가 선행되어야 한다. 둘째, 원문에 대한 집중적인 문학-수사학적 분석이 체계적으로 지도되어야 한다. 셋째, 수용언어에서 원문에 상응할 만한 문학 양식을 결정하는 일이다. 넷째, 문학-수사학적 번역문 초고가 감독자의 관할 하에 이루어지도록 한다. 다섯째, 원문과 번역문 사이의 담화적 특징의 상응 정도를 중심으로 하는 비교문학이 진행된다. 여섯째, 초고에 대한 시험과 교정이 이루어지고 이후 소양이 갖추어진 번역위원들에 의해 체계적으로 그리고 완벽한 평가를 거치게 된다. 끝으로, 주기적으로 번역 팀이 만나면서 재비평이 이루어지도록 하고 필요하다면 번역의 원칙과 절차 등이 개정되도록 한다.

이어 벤투란트는 문학-수사학적 연구가 성서 번역과 갖는 관계성을 이야기한다. 가장 중요한 것은 성서 자체가 갖는 문학적 특성이 우리로 하여금 문학 중심의 분석으로 인도한다. 그러나 일반적인 문서를 번역하는 것이 아니라 성서를 번역하기에 번역자들은 다음과 같은 사항을 고려해야 한다: 성서 자체가 일반 문학과는 다른 종교적 권위를 갖는 문서라는 사실; 그럼에도 불구하고 분명한

심미적 예술성과 드라마틱한 사건 전개가 성서의 부분들을 이루고 있다는 것; 정경 내에서의 본문 간 연관성이 해석의 울타리를 설정하고 있는 것; 이미 많은 사람들에게 영향을 주는 다른 성서 번역문이 존재한다는 것; 성서의 수사학적 기능은 단순한 형식과 교육, 또는 흥미 위주가 아니라 진지한 계시와 설득, 확장과 동기 부여라는 사실; 성서 본문 가운데에는 크게 읽혀져서 회중들에게 듣게끔 할 목적의 구어체적 차원이 있다는 사실; 성서 내의 다양한 장르들과 문학적 형식들의 혼재와 동시에 신학적이고 윤리적인 심오한 의미들을 내포하고 있는 사실; 상당히 많은 양과 문학 형식의 다양성에도 불구하고 신구약 성경은 동시에 전체적으로 통일성 있는 하나의 문서 그 자체로 고려되어야 한다는 사실.

문학적-수사학적 분석 이론을 적용함에 있어서는 몇몇 조심하여야 할 이론들이 있음을 지적한다. 먼저, 최근에 대두되는 독자반응 비평 방법은 원문 저자의 배경과 현재 독자 사이의 관계성을 부자연스럽게 단속함으로써 번역의 충실성을 훼손시킬 우려가 있다. 반면에 고전적인 자료비평 이론은 그 형성사가 어찌 되었든지 간에 현재 우리가 전수받은 마지막 정경의 형태를 번역하는 데 있어서는 불필요한 이론이 될 것이다. 이에, 벤트란트는 본문 분석에 적용될 만한 네 가지 문학적 연구의 특성들을 번역자들에게 환기시키고 있다: 구성 기술적 측면; 예술 기술적 측면; 형상화 기술적 측면; 수사적 측면.

11. 〈제10장 문학적-수사학적 번역문 평가하기〉

번역문에 대한 시험과 평가는 다음의 세 가지 차원에서 수행된다. 첫째, 문학적 예술성이다. 문학적-수사학적 접근에 있어서 가장 중심적인 관심 영역으로서의 문학적인 예술성은 본문의 의미대응과 독립적이면서 동시에 긴밀한 관계를 가지고 있으므로 그 형식적 기법에 대한 연구가 크게 부각된다. 특별히 성서 본문의 구성적인 작법에 대한 비교 연구를 통한 시험과 평가가 시도되고 있다. 둘째, 청각적인 효과 차원이다. 성서의 전승 과정 자체가 구어체로서 들려진 것이라는 역사적 정황을 고려할 때에 번역문을 실제로 큰 소리로 읽으면서 그 의사소통적 전달 효과를 시험하는 것이 중요하다. 셋째, 수용성에 관계한다. 지금까지 객관적으로 분석 가능한 언어적이고 문학적인 기준에 의한 평가라면 세 번째 수용성은 번역문을 읽게 되는 개인 각자에게 달려 있는 주관적 평가에 해당한다. 일반적인 보통의 독자와 청자들에게 잘 알려진 본문을 접하게 하여서 수용성의 정도를 평가하는 일이다.

벤트란트는 시편 23편을 남동 아프리카의 현지 공용어인 치체와 언어로 번역

하면서 문학적-수사학적 번역의 과정과 그 결과를 소개하고 있다. 먼저, 시편 23편의 대구조와 소구조를 살피는데, 대구조는 4절 중반절인 “내가 두려워하지 않음은 주께서 나와 함께 하심이라”를 전환점으로 하여 두 부분으로 나뉘어 있음을, 소구조는 점차로 늘어나는 구절들의 길이를 통한 점진적인 확장이 의미의 진행까지 확대시킴으로써 4절 후반절과 6절 후반절의 저자의 강조점을 부각시키는데 봉사하고 있음을, 각각 관찰하고 있다. 이어 시편 23편의 히브리어 원문(MT)과 치체와 번역문에 대한 문학 양식적 비교문학을 진행한다. 히브리 운문체에 상응할 만한 치체와 언어의 문학 양식으로서 다카톨로(*ndakatulo*) 라고 하는 서정시 양식을 선택하여 표현하고 있다. 물론, 벤트란트는 히브리 운문체와 치체와의 다카톨로 사이에 문학 양식 상 질적인 차이가 있음을 인정한다. 그럼에도 불구하고, 각 양식의 기능상의 비교는 성서의 시편을 다카톨로 양식으로 묘사하는데 충분한 가능성이 있음을 주장한다. 특별히, 기존의 치체와 성서 번역문과 다카톨로 양식의 새로운 번역문을 비교할 때에 문학 기법상 후자가 히브리어 원문의 수사학적 표현과 훨씬 가깝고 그에 따른 기능적 대응에 있어서 효과적임이 발견되었다. 물론, 다카톨로 양식의 세속성과 직접성으로 인해 성서원문의 의도를 훼손할 우려도 있으나 치체와 언어를 사용하는 이들에게 깊은 영적 감정과 문학적 심미의식에 호소할 수 있다는 점에서 의미 있는 문학적 번역 시도라 할 수 있다.

문학적 예술성에 있어서 다카톨로 양식의 가능성을 확인한 벤트란트는 이어 창작적인 효과 차원에서 대부분의 다카톨로 양식이 구어적 배경 가운데 창작된 것이기에 시편 23편의 구어적 선포와 연관성을 지적한다. 수용성에 있어서는 사람들마다 나타나는 주관적인 결과의 다양성이 주는 평가의 부정확도를 줄이기 위해 다음의 네 가지 기준이 적용되고 있다: (1) 본문 내용에 대한 의미 전달의 정확도에 관계하는 충실성(*fidelity*); (2) 본문 저자의 의도에 대한 인지력(*intelligibility*); (3) 수용언어에서 얼마나 자연스럽게 번역문이 표현되었느냐와 관계된 효과적인 숙어적 표현(*idiomaticity*); (4) 원문 구조에 얼마나 접근하고 있는냐에 대한 구성적 근접성(*proximity*). 그러나 다카톨로 운문체의 자유로운 양식이 수용언어의 독자나 청중들에게 어떻게 받아들여지며 적용될지에 대한 적용에 관계된 여러 문제가 여전히 과제로서 남아 있음을 벤트란트는 인정한다.

12. <제11장 문학적-수사학적 번역사업 수립하기>

벤트란트는 끝으로 번역사업 수립과 관계된 핵심적인 사항들을 토의한다. 우

선은 번역사업 이전 단계의 계획과 연구가 필수적임을 지적한다. 특별히 성서 번역문을 읽는 독자들의 관심에 준하여 본문에 대한 번역만을 감당할지(textual plan), 번역 외에 제목을 달거나 지도 등을 첨가해야 할지(paratextual plan), 또는 주요 사회적 이슈나 상황에 관계된 번역 계획을 진행해야 할지(metatextual plan)를 결정해야 한다. 이후에 구체적인 번역 팀을 조직하고 훈련해야 한다. 일반적으로 세 명이 한 팀을 구성하게 되는데 그 중에 한 사람은 수용언어에 대한 전문가가 끼어 있도록 조직되어야 한다. 그러나 이상적으로는 그 사람은 또한 성서연구에 있어서도 어느 정도 충분한 훈련을 겸비한 재원이어야 한다. 이러한 성서 문학과 더불어 성서 주석가 그리고 문학 비평가가 한 팀을 구성하게 된다. 이렇게 팀이 구성되면 일과에 관련된 구체적인 절차를 결정하고 이에 따른 작업진행에 합의하여야 한다. 그리고 그 절차는 번역 계획의 목적(*Skopos*)에 준하여 이루어진다. 그러나 번역 팀은 계속해서 훈련된 비평 팀(reviewers)과 더불어 작업함으로써 번역의 질을 검토 받고 또 예상되는 독자들의 반응에 민감하게 대처해야 한다. 또한 독자들의 반응에 관계하여 실제로 일반 독자들이 대중적인 차원에서 번역 전문팀과 긴밀하게 연계되도록 하여 그들 역시 번역문의 결과에 함께 책임을 지도록 하는 일이 중요하다. 특별히 이러한 번역 계획에 있어서 벤트란트의 강조점 중 하나는 수용언어의 숙어적인 표현과 수사학적인 효과, 그리고 예술적인 감각이 충분히 살아날 수 있도록 수용언어의 일반 독자들이 활발하게 번역과정에 참여토록 하는 일이다. 이를 통하여 잘 번역된 성경 말씀으로 말미암아 진실로 “놀라운(amazed)” 역사가 나타나는 것을 목표로 한다.

13. 평가

벤트란트는 『문학으로서의 성서 번역: 성서 번역을 위한 문학적-수사학적 접근』을 통해 지난 세기 후반부터 대두되고 있는 성서의 문학적 분석 방법과 기술을 성서 번역에 적용하려는 시도를 하고 있다. 따라서 본서에 대한 비평과 토의는 일반적인 성서주석의 문학적 비평 방법에 대한 논의 내용들과 다를 바 없을 것이다. 그러나 본 서평자는 그럼에도 불구하고 이 책이 성서 번역 이론이라고 하는 특별한 장을 배경으로 하는 바, 벤트란트가 부각시켜주는 성서 해석과 번역에 대한 기여 그리고 한계점을 간략하게 서술하고자 한다.

무엇보다도, 본서의 제목에서도 드러나는 바, 성서를 하나의 “문학”으로 환기시키고 있음에 그 장점이 있다. 즉, 성서 번역 자체도 문학적인 작업이기에 성서를 문학으로 전제하고 번역작업을 수행할 때에 그 문학적인 기법과 수사학적 기

술에 대한 충분한 배려가 이루어질 수 있는 것이다. 이는 그동안 성서의 문학적 측면을 고려하지 않았을 때 간과하였던 특별한 문학기성과 양식을 통해 성서 저자가 의도하는 의미를 밝혀내는 데 효과적인 방법이 될 것이다. 이는 벤트란트가 계속해서 강조하고 있는 문학 형식과 문학 내용의 긴밀한 관계성에 대한 논의에서도 그의 문학적-수사학적 접근의 목적이 단순한 기술적 차원이 아니라 성서 내용의 신학적 이해의 심화에 있다고 하는 점에서도 명백해진다.

둘째로, 다양하고도 복잡한 문학적 이론을 실제적인 번역을 위해 메뉴얼화 시켰다는 데 그 의의가 있다. 사실상, 본서의 제1장부터 제6장까지의 문학적 분석을 위한 이론 부분에 있어서는 기술적이고 전문적인 이론들이 어떻게 원천언어에서 수용언어로 전이되는, 그 자체로서 복잡한 단계를 밟는 번역과정에 적용될 수 있을까 하는 의문이 제기되기도 하였다. 그러나 제7장부터 전개되는 12단계의 문학적-수사학적 접근방법에 대한 구체적인 설명, 그리고 제8장부터 제10장에 이르는 수용언어의 문학 양식의 특징 결정하기, 문학적-수사학적 접근 교육하기, 번역문 평가하기, 그리고 번역 계획 수립하기 등의 일련의 번역과정을 실제로 중남 아프리카의 치체와 언어로의 번역작업과 더불어 설명함으로써, 본서에 대한 충분한 숙지를 통해 수사학적 성서 번역이 가능하도록 돕고 있다. 특별히, 성서의 문어체적인 관점뿐 아니라 구어체적이고 청각적인 차원에서의 본문 분석과 번역에 대한 강조는 본서가 얼마나 실제적인 적용을 위해 노력하고 있는가를 보여준다.

셋째로, 벤트란트는 티모시 윌트(Timothy Wilt)에 의해 최근에 대두된 바,¹⁾ 성서 번역의 문학 기능 동등성(literary functional equivalence) 이론을 더욱 심화시켰다는 데 본서의 공헌이 있다. 번역이 더 이상 문자 대 문자로의 내용상의 대응이 아닌 기능에서 기능으로 의사소통상 대응되어야 한다는 상호 관계적 측면을 강조하는 번역계의 흐름에 발맞추어 이제는 그 기능상의 대응이 문학적-수사학적 접근을 통해 문학적 표현이 내포하고 있는 감정적, 정서적, 교훈적, 신학적인 총체적 대응효과를 수용언어의 독자들에게 가져다 줄 수 있는 가능성을 활짝 열어준 것이다. 구체적으로 벤트란트는 장르에서 장르로의(genre-for-genre) 번역을 번역작업의 첫 단계에서 시도함으로써 수용언어에서 성서문학에 가장 가까운 문학 양식을 찾아 표현토록 하고 이후에 성서 주석적 작업과 개정 작업이 이루어지도록 제안함으로써 성서문학의 수사학을 충분히 번역문에 반영되도록 하고 있다.

이러한 기여에도 불구하고, 기능 동등성 이론이 갖는 근본적인 한계점이 지적

1) Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2003).

되어야 하겠다. 먼저, 원래의 성서 본문의 목적과 기능에 대한 예단이 가능한가의 문제이다. 문학적·수사학적 분석은 자칫 성서의 구성적 기술과 형상화 기술에 치중한 나머지 성서의 역사적 연구를 통해 드러나는 실체와 더 나아가 초월적인 계시성을 놓칠 수도 있기 때문이다. 물론, 벤토란트는 수사적 기술과 상세한 문학적 장치들에 대한 지나친 집중으로 인해 성서 본래의 의미를 훼손시키는 일이 없도록 번역자에게 주의시키고 있다(94쪽). 그러나 본문의 기능을 처음부터 의식할 때에 본문 분석의 방향이 편향될 수 있는 가능성이 있음이 지적되어야 한다. 벤토란트 또한 이러한 문제를 의식, 장르 중심의 번역 초고 이후 주석가와 비평가의 수정 보완이 계속 이루어져야 함을 역설하고 있다.

또 다른 문제는 고대 히브리어와 코이네 그리스어를 통해서 기록된 성서의 수사학적 메시지를 얼마나 수용언어들의 문학적 장르들을 통해서 거의 동일한 선포의 효과와 감동을 줄 수 있는가에 대한 의구심이다. 오히려 형식 중심의 번역으로 인하여 내용 중심의 번역보다도 그 본질적인 메시지를 놓치지 않을까 하는 의문이 든다. 더군다나 성서의 수사학적 기법에 대한 번역자의 판단이 얼마나 성서의 진리성을 담보해 낼 수 있을까 하는 염려는 오히려 문학적·수사학적 번역이 문자 중심의 번역에 비해 번역자의 자의성이 더 개입되는 여지를 주고 있지 않느냐 하는 문제가 제기된다.

번역자의 자의성과 관련된 벤토란트의 논의에 있어서 또 다른 문제는 그가 번역계획에 있어서 수용자들의 상황과 반응에 지나치게 비중을 두고 있다는 데 있다. 물론, 문학적·수사학적 번역은 독자들의 문학적 수용 정도에 관심을 기울일 수밖에 없는 사정이 있다. 하지만 바로 이 문제로 인해 성서 본래의 의미와는 달리 독자나 또는 번역자들의 입맛에 맞는 문학적 기법과 정서적 반응에만 치중하는 성서 번역이 되지 않을까 하는 문제가 제기된다. 한 가지 벤토란트의 논의 가운데 발견된 모순점은 그의 수용언어 공동체에 대한 관심 자체가 문학비평 방법 가운데 독자 반응 비평(Reader Response Criticism) 방법론의 전제와 그 맥을 같이하면서도 정작 본인은 이 비평 방법에 대해서는 부정적인 입장을 취하고 있다는 것이다. 벤토란트에 의하면 독자반응 비평 방법은 성서 본문 그 당시의 배경과 오늘날 독자들 사이의 부자연스러운 단속을 야기하기 때문에 궁극적으로 번역의 성실성을 훼손할 우려가 있다고 지적한다(305쪽). 그렇다면 이는 독자들의 상황에 민감한 가운데 수용언어의 문학적 표현까지도 기능적 대응이론을 시도하는 벤토란트 자신의 견해와 모순된다. 그는 이러한 비판에 대하여 철저한 히브리어 원문의 배경과 언어학적 연구가 선행되어야 함을 주장할 것이다. 그러나 그가 번역계획을 수립할 때에 주장하는 것처럼 번역 계획(*Skopos*)이 처음부터 번역의 방향을 설정한다고 하는 주장 자체는 여전히 그가 독자 반응 비평 방법의 선상에

서 그의 문학적-수사학적 번역이론을 주장하고 있는 인상을 주고 있다.

끝으로, 벤트란트의 책을 통한 본 서평자의 전체적인 느낌을 기술한다면, 하나의 야심찬 계획을 본 듯한 느낌이다. 벌써 그 분량에 있어서만도 500페이지가 넘는다. 그 본래의 의도와 이를 실천적으로 적용코자 하는 노력은 훌륭하다. 그러나 그의 주장과 방법론을 성취하기 위한 길은 여전히 멀리 있는 것 같다. 그의 꼼꼼한 문학기론들 설명(2-6장)과 실제적인 적용 노력(7-11장)은 성서 번역자들에게 자극이 되고 도전이 되는 것은 재론의 여지가 없다. 그러나 그 이론들 자체는 실제로 적용하기에는 다양하고 다분히 기술론적(technical)인 측면이 많다. 또한 치체와 언어 가운데 다카틀로와 같은 서정시 장르의 실례는 인상적이나 벤트란트 본인도 인정하듯, 성서의 장르로 사용되기에는 즉각적인 감정 표출과 세속적인 뉘앙스 그리고 예배에 사용되기 어려운 문제 등의 난관이 따르는 것을 볼 수 있었다. 성서 본문의 진리성이 문학적 분석을 통해서 드러나는 기쁨을 우리는 소유할 수 있다. 또한 신학적인 이해와 설명이 가능하고 강단에서까지 그 말씀의 감격과 내용을 선포할 수 있다. 그러나 문학적-수사학적 해석과 문학적 수사학적 번역은 또 다른 문제이다. 문학적-수사학적 연구로 발견된 그 진리성을 다시금 또 다른 언어 형식(수용언어)으로 재구성할 때에 여전히 똑같은 문학적 감흥과 신앙적 메시지의 효과를 피하는 것은 무리가 따른다. 한 문학 내의 언어구조 자체의 근본적인 틀은 그 언어의 구조적 틀 안에서만 유효하기 때문이다. 다른 구조는 이미 다른 내용을 전달하기 때문이다. 그의 번역이론을 특별한 성서 본문에 한하여 적용하는 것은 가능하고 효과적이다. 그러나 성서 전체에 대한 전반적인 번역이론으로 채택하는 것은 어렵다고 판단된다.

<주요어>(Keyword)

성서 번역, 성서문학, 문학적-수사학적 비평, 성서의 구성기술, 문학 기능 동등성 이론

Biblical translation, Biblical literature, literary-rhetorical criticism, structuralism, literary functional equivalence

<Abstract>

Book Review- *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*

(Ernst R. Wendland, Dallas: SIL International, 2004)

Dr. Keun-Jo Ahn

(Methodist Theological Seminary)

Ernst R. Wendland introduces a theory of biblical translation that focuses on “literariness” or “rhetoricity” of the Scripture in his book, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*. He calls our attention to the fact that the Bible is a collection of written documents. Each literary form conveys key messages of the contents in its particular way. The knowledge of literary techniques such as tectonicity (meaningful organization), artistry (stylistic devices), iconicity (characteristic imagery), rhetoricity (forms of argumentation) facilitate the understanding of the Scripture. Translators have to uncover the particular intention of the author who employs conventional usages of various literary genres. This literary appreciation will make it possible for translators to produce a vernacular text which may have a corresponding impact on readers as intended by the original authors.

The legitimacy of the literary-rhetorical study lies in Wendland’s agreement on the basic premise of the literary critics who focus on the literary medium of biblical texts. Without a considerate analysis of the literary types and structure, biblical interpreters might miss the close weave of meanings. Wendland’s literary-rhetorical approach is represented in *genre-for-genre* translation. Once translators discover the stylistic expression and rhetorical significance of a text, they should find the closest genre in a given target language that delivers comparable effects. For instance, Wendland attempts to translate a lament psalm in the Old Testament into *ndakatulo*, a lyric form of Chichewa, an African language.

Detailed techniques and steps of literary-rhetorical analysis of this book present a systematic manual toward the application of this relatively new literary approach into a translation project. However, his minutiae on each literary methodology could distract the translators from discovering *Kerygma* in the Scripture. Overall, Wendland’s program, in spite of his contribution to the understanding of the Scripture as literature, is too technical to be practical.