

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 38.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2016

---

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] A Chronological Review of the Translation and Revision of Psalm 5: from Alexander A. Pieters' Psalms(1898) to New Korean Revised Version, 4th ed.(2005)  
----- Hwan-Jin Yi / 7
- [Kor.] Motifs of Confinement and Dumbness in the Book of Ezekiel  
----- Yoo Hong Min / 48
- [Kor.] A Study on the Image of 'Tannin(Dragon)' in the Old Testament with Reference to Its Translation in Korean and Chinese Bibles ----- Eun-Jung Kim / 72
- [Kor.] A Study on the Characteristics of Modality in Biblical Hebrew Verbs  
----- Sung-Gil Jang / 97
- [Kor.] A Study on the 1887 Revised Edition of the Gospel of Mark  
----- Sung Deuk Oak / 119
- [Kor.] A Comparative Study on the Words of Human Existence in the Bible and the Greek Tragedy: Focused on ὑβρις(hubris), ἁμαρτία(hamartia), θάνατος(thanatos), φόβος(phobos)  
----- Hyung Chul Park / 140
- [Kor.] A Study on the Translation and Publication of the Chinese Bible in India  
----- Yerem Hwang / 159
- [Kor.] Review of German Bible Society's One-Year Bibles and Suggestions for Korean Edition Development ----- Eun-Geol Lyu / 187
- [Eng.] Biblical Hebrew and Modern Hebrew: How Much Do They Understand?  
----- Ray Pritz / 203
- [Eng.] The Second Use of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ in 2 Corinthians 5:21 Revisited  
----- Ho Hyung Cho / 220

### • Translated Paper •

- [Kor.] A Study on Two Words Used in Gützlaff's Japanese Translation of the Gospel of John  
----- Hamajima Bin (浜島 敏, Nam Gu Kim, trans.) / 246

### • Book Review •

- [Kor.] *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013) ----- Kyoung Shik Min / 253

## 한글 성경 시편 5편의 번역 변화 연구

### -『시편촬요』(1898)부터 『개역개정판』(2005)까지-

이환진\*

### 1. 들어가는 말

이 글의 목적은 『시편촬요』(1898)부터 최근의 『개역개정판 4판』(2005)까지 시편 5편을 중심으로 『개역』 전통의 시편이 어떻게 번역되고 개정되어 왔는지 그 변천사를 살펴보는 것이다. 따라서 이 글에서는 해방 이후에 한국인 학자들만이 번역한 『공동번역』(1977)이나 『새번역』(2004)은 논하지 않기로 한다.

알렉산더 피터스(Alexander Pieters, 皮得) 목사의 『시편촬요』는 처음으로 우리말로 번역한 시편 단행본으로, 시편 가운데에서 62편을 뽑아 번역한 것임에도 불구하고 지금 우리가 예배용으로 사용하고 있는 『개역개정판』의 시편까지 그 영향력을 행사하고 있는 것이 특이하다. 특히 ‘영혼’이라는 말이 그렇다.<sup>1)</sup> 이러한 점을 염두에 두면서 이후에 나온 시편 번역은 어떻게 바뀌어 갔는지 살펴보고자 한다.

이 글에서는 시편 5편만을 분석하려고 한다. 시편 전체가 너무 방대한 책이기 때문이다. 번역문 분석에서 먼저 『시편촬요』(1898)를 제시한다. 다음으로는 『구역』(1906, 1908, 1911)과 그 사이에 나온 『게일-이원모역』(1925) 그리고 『개역』(1930, 1936, 1938) 또한 해방 이후에 나온 『개역한글판』(1956, 1958, 1961)과 『개역간이국한문한글판』(1964)이다. 그리고 마지막으로 지금 예배용으로 사용하고 있는 『개역개정판』(2005)을 비교하고자 한다.<sup>2)</sup>

\* 미국 New York University에서 구약학으로 박사학위(Ph.D.)를 받음. 감리교신학대학교 구약학 교수. peninim@hotmail.com.

1) 김남구는 일어성서 『메이지역』이 한·중·일 성경 가운데에서 처음으로 ‘영혼’(靈魂)이라는 말을 썼다고 말하고 있다. 김남구, “한문성경의 관계에서 본 일본어 성서 『메이지역』(1887)과 한글성서 - 시편 23편을 중심으로”, 석사학위 논문(감리교신학대학교 신학대학원, 2016), 60-61. 그런데 마테오 리치의 『천주실의』에 ‘영혼’이라는 말이 이미 등장한다(천주실의 56, 124, 125 등). 따라서 어떤 경로를 통하여 이 말이 한·중·일 성경 속에 정착되었는지 면밀한 연구가 필요하다.

2) 논문의 분량 때문에 비교 본문은 부록으로 따로 제시한다.

## 2. 우리말 시편의 편집 방식

우선 장수를 표기하는 방식이 어떻게 다른지 보기로 한다. 『시편촬요』는 “데오편”으로, 『구역』(1906, 1908, 1911)은 단순히 “五”로, 『개역』의 경우 1930년 판은 “데五장”으로 앞에 “데”(제) 자를 넣어 표기한다. 그러다가 1938년 판에 가서는 다시 『구역』과 같이 “五”로 표기한다. 따라서 단순히 바뀌어가는 것이 그 특징이라고 말할 수 있다. 그렇지만 해방 이후에 나온 『개역한글판』과 『개역개정판』은 아라비아 숫자를 사용하여 “5”로 표기한다. 그러나 『개역간이국한문한글판』(1964)의 경우 할 수 있는 한 한자로 표기하는 원칙에 따라 “五”로 표기한 것을 알 수 있다.

절수를 표기하는 방식도 특이하다. 먼저 표제어의 경우 1930년에 나온 『개역』부터 약간씩 다른 형태이긴 하지만 모두 꺾쇠괄호([ ]) 속에 집어넣어 표기한 것을 알 수 있다. 그 이전에는 이런 방식이 없었다. 지금도 이 방식은 계속 사용되고 있다. 숫자는 처음 『시편촬요』부터 “一, 二, 三”과 같이 한자로 표기해 오고 있다. 그러다가 해방 이후에 나온 『개역한글판』부터 “1, 2, 3”과 같이 아라비아 숫자로 표기한 것을 알 수 있다. 장수를 표기하는 방식과 같다. 물론 『개역간이국한문한글판』(1964)의 경우는 한자로 표기한다.

표기 방식 가운데 특이한 것은 『1930 개역』이다. 이 판본은 마침표를 일일이 붙였다. 그것도 “。”로 붙인 것이 특이하다. 아직까지도 『개역개정판』이 마침표를 붙이지 않은 것을 생각하면 매우 획기적인 방식이다. 이 판본은 표기 방식뿐만 아니라 번역에서도 하느님을 “당신”이라고 스스럼없이 부르는 것을 알 수 있는데 당시 개정 책임을 맡고 있던 베어드(W. M. Baird) 선교사나 당시 함께 일했던 한국인 번역자들의 한국어 이해를 반영하는 번역이라고 생각한다.<sup>3)</sup>

고유명사의 경우 모든 성경이 밑줄을 그어 표기한다. 『개역』의 이러한 전통은 물론 『시편촬요』에서 시작된 것으로 최근에 나온 『개역개정판』에서 굵은 고딕체로 바꾸었는데, 이는 “한글맞춤법”의 외래어표기법 규정을 따른 것으로 보인다.

띄어쓰기에 대해서 말하지 않을 수 없다. 『시편촬요』(1898)부터 띄어쓰기가 사용된다. 독자들을 위한 배려이다. 이러한 전통은 1897년에 처음 나온 한글 주간지 『조선 (대한) 크리스도인 회보』에서도 확인할 수 있는데, 19세기 말 당시 초기 외국인 선교사들과 조선 그리스도인들의 독자 친화적 태도를 엿볼 수 있다. 그런데 『게일-이원모역』(1925)의 경우 띄어쓰기가 되

3) 대한성서공회, “전시대 12-52 『성경전서(17권 개역)』” (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회, 2015. 11. 24.), 34 참조.

어 있지 않다. ‘짧게 줄인 풀이역’이라고 부를 정도로 간결한 번역이 특징<sup>4)</sup>인 이 성경은 『개역』의 번역이 어떻게 바뀌어 가는가 그 과정을 잘 보여주는 역본이다. 본문 인용에서는 읽기 편하도록 오늘날 띄어쓰기에 맞추어 인용하기도 한다.

### 3. 시편 5편 본문 분석

#### 3.1. 시편 5편의 표제어

우선 고유명사 ‘다윗’은 공인역으로는 1906년에 처음 나온 『구역』 시편부터 지금까지 사용하고 있는 용어이다. 『예수성교 누가복음전서』(1882)와 『시편촬요』(1898)가 ‘다윗’으로 표기한 것과 대조적이다. 『조선 크리스도인 회보』(1897)가 ‘싸빗’으로 음역한 것은 이러한 유동적인 상황을 잘 반영하고 있는 것으로 짐작된다.<sup>5)</sup> 물론 1893년의 존스 선교사가 번역한 『구약공부』(하)는 한문성경 『대표본』을 따라 ‘대벽’(大關)이라고 읽는다. 따라서 1906년 시편이 나올 때에는 1900년의 신약에 영향을 받아 이미 ‘다윗’으로 굳어진 것으로 짐작할 수 있다. 그 변천 과정은 이렇다.

다윗 (개역) ⇨ 다윗 (시편촬요) ⇨ 싸빗 (조선크리스도인 회보) ⇨ 대벽 (구약공부) ⇨ 다윗 (예수성교 누가복음)

‘다윗의 시’라는 표현은 사실 『시편촬요』의 ‘다윗이 지은 시’보다 모호한 표현이다. 히브리어 ‘라메드’(ל)가 여러 의미를 지니고 있기 때문에 이렇게 모호하게 옮겨도 상관없을 것이다. 이러한 읽기는 『공동번역』이나 『새번역』도 마찬가지이다. 가톨릭의 『성경』(2005)은 아예 ‘시편, 다윗’이라고 단순화시켜 읽기도 한다. 따라서 한글 성경에서 시편 표제어의 히브리어 ‘라메드’를 ‘-의’로 읽는 전통은 『구역』에서 시작하여 『개역』을 거쳐 지금까지 한국 개신교회의 공인역에서 이어지고 있다.

‘영장’(伶長)이라는 용어는 지금 우리들에게 어려운 말이다. 『표준국어대사전』에서는 “성가대의 지휘자”라고 설명하고 있다. 우리말 성경에서는 『시편촬요』에서 시작되어 지금까지 사용하고 있는 용어이다. 모호한 히브리어 ‘므나체아흐’(מְנַצֵּחַ)를 옮긴 것인데 한문성경 『대표본』(1854)에서 시작하여 일본어 『메이지역』(1887)까지 한·중·일 성경이 모두 공유하고 있

4) 민영진, 『국역 성서 연구』 (서울: 성광문화사, 1984), 150.

5) 이환진, “존스(조원시)의 『구약공부』(1893) 룻기 번역 분석”, 『신학과 세계』 67 (2010), 14.

는 용어이다. 한글 『개역』의 경우 이 용어는 1964년에 나온 『개역간이국한 문한글판』까지 사용되다가 『개역개정판』에 와서야 ‘인도자’로 바뀐다.

‘영장을 식이어’(시편촬요)와 ‘영장을 식히어’(1906 구역, 1908 구역, 1925 게일-이원모역)는 ‘영장을 시켜’라고 요즘 표기법으로 읽을 수 있을 것이다. 그런데 히브리어 ‘라메드’를 이렇게 ‘시키다’라는 사건어로 읽은 것은 매우 뜻밖이다. 어디서 이 읽기가 왔을까? 한문성경 『대표본』이 ‘영장을 시켜 통소를 불게 한다’는 뜻의 ‘使伶長吹簫’(사영장취소)로 읽은 것을 보면 이해가 되는 표현이다. 여기서 ‘시킬 사(使)’자를 반영한 표현이기 때문이다. 곧 『시편촬요』도 알렉산더 피터스가 히브리어에서 번역했다고 하지만 한문성경을 참조한 흔적이다.<sup>6)</sup> 그런데 1906년 『구역』부터 1925년의 『게일-이원모역』까지 이 전통은 그대로 이어진다.

이렇게 『대표본』의 영향은 ‘통소’(洞簫)라는 번역어까지 포함한다. 물론 『대표본』을 위시한 여러 한문성경이 그냥 ‘소’(簫)라고 했지만, 이 말 앞에 다만 ‘통’(洞)이라는 말만 붙인 것이 ‘통소’(洞簫)이기 때문이다. 이와 관련하여 ‘관악’(管樂)이라는 말 또한 재미있는 번역어이다. 히브리어 ‘하-네힐로트’(הַנְחִילוֹת)를 옮긴 것인데, 사실 이 용어 또한 성경에서 여기에만 나오는 용어로 그 뜻을 잘 알 수 없다. 영어성경 KJV나 ASV가 이 용어를 그냥 음역한 반면 19세기의 여러 한문성경은 모두 ‘簫’(소)로 읽었는데 1930년 『개역』이 ‘관악’(管樂)으로 읽었다. 어디서 비롯된 용어인지 잘 알 수 없지만 이 용어는 지금까지 이어진다. 혹시 중문성경 『화합본』의 ‘吹的樂器’(취적악기)를 참조한 것은 아닐까? 아무튼 베어드 팀의 1930년 『개역』이 이후의 번역에 미친 영향력이 생각보다 크다는 것을 알 수 있다.

그런데 ‘…에 맞추다’라는 사건어로 1906년 『구역』이 전치사 ‘엘’(אֵל)을 읽은 것은 매우 훌륭한 번역이다. 그래서 ‘통소에 맞출’이라는 뜻으로 히브리어 ‘엘 하-네힐로트’(אֵל הַנְחִילוֹת)를 읽은 것은 100여 년 전 레널즈(W. D. Reynolds)의 『구역』 번역 팀이 거둔 큰 성과라고 할 수 있을 것이다. 물론 한문성경 『대표본』(‘和之’)을 참조했을 수도 있다. ‘화’(和) 자에는 ‘소리에 응한다’는<sup>7)</sup> 뜻이 담겨 있기 때문이다. 아무튼 『시편촬요』의 ‘통소로 하는 노래’라는 어색한 표현보다 더 자연스러운 우리말이다. 여기서 다른 점은 1938년 『개역』부터 ‘통소에 맞출’이 아니라 ‘통소에 맞춘’이라는 과거형으

6) 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 김이곤교수정년퇴임기념논문집 편집위원회 편, 『시편: 우리 영혼의 해부학. 김이곤교수정년퇴임기념논문집』(서울: 한들출판사, 2006), 416-419; 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용에 관한 기초 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 28.

7) 民衆書林 編輯局 編, 『漢韓大字典』, 全面改訂・增補版, (서울: 民衆書林, 1997), 391. 이 사건은 『易經』(‘鳴鶴在陰, 其子和之’)을 인용하는데 그 표현이 『대표본』의 ‘和之’(화지)와 똑같다.

로 그 뜻이 바뀌었다는 점인데 지금까지 이러한 읽기가 이어진 것을 보면 1938년 『개역』의 영향 또한 크다고 할 수 있다.

‘노래’라는 용어는 히브리어 ‘미즈모르’(מִזְמוֹר)를 옮긴 것이다. 한글 성서는 1930년 『구역』이 ‘시’(詩)라고 한 것만 빼고 모두 ‘노래’라고 이 용어를 읽었다. 아마도 1902년에 나온 한문성경 『시주교역』의 영향이 아닐까 생각한다. 『시주교역』은 이 표제어를 ‘이것은 다윗이 지은 시. 영장을 시켜 통소를 불게 함 그리고 노래’[此大律所作之詩使伶長吹簫而歌]라고 읽기 때문이다. 사실 이 표제어에는 ‘시’나 ‘노래’로 읽을 수 있는 용어가 ‘미즈모르’ 하나밖에 없다. 그런데 이렇게 우리말 성경에 ‘시’와 ‘노래’라는 말이 함께 나오는 것은 한문성경 가운데에서도 『시주교역』(1902)과 『북경관화역구약』(1875) 밖에 없다. 『시편촬요』는 이 읽기를 따른 듯하며 이후에 나온 우리말 성경은 『시편촬요』를 거의 그대로 따랐다고 할 수 있다. 『게일-이원모역』(1925)과 『개역』(1930)이 ‘미즈모르’(מִזְמוֹר)를 ‘시’(詩)로만 읽었다. 『구역』 개정작업을 하면서 원문에 충실했던 『개역』(1930)을 포기하고 『시편촬요』로 돌아간 것은 아무래도 책임자가 알렉산더 피티스였기 때문이 아니었을까 짐작한다.<sup>8)</sup>

### 3.2. 시편 5:1

우선 ‘여호와’라는 용어는 『시편촬요』에서 시작한다. 그런데 이 용어는 『구약공부』(1893)가 이미 사용하고 있던 용어이다. 후에 나온 『조선 크리스도인 회보』(1897)가 ‘야화화’나 ‘여호와’라는 말을 병기하여 사용한 것과 대조적이다. 사실 히브리어 본문 순서에 따라 ‘나의 말에 귀 기울이소서, 여호와여, 나의 마음을 깊이 헤아리소서’라고 읽어도 될 것을 『시편촬요』가 부름말 ‘여호와’를 맨 앞에 끄집어내어 읽어서 이 전통이 지금껏 이어지고 있다. ‘耶和華’(야화화)를 문장 맨 앞에 위치시킨 한문성경 『대표본』의 영향이 아닐까 짐작한다. 이 어순은 『구역』(1906)과 『개역』(1938)을 거쳐 지금껏 이어진다.

‘내 말씀’(내 말씀)은 히브리어 ‘아마라이’(אמרי)를 옮긴 것으로 또한 『시편촬요』에서 시작하여 『게일-이원모역』(1925)까지 사용되었다. 그러다가 베어드 팀의 1930년 『개역』부터 ‘나의 말’로 바뀌어 지금껏 사용되고 있다. 여기서도 베어드 팀의 『개역』에 대한 개정 공헌도를 확인할 수 있다.<sup>9)</sup> ‘말

8) 전무용, 조지윤, “한글 성경의 번역”, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성경 전시회』, (서울: 대한성서공회, 2015), 54.

9) 유대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II - 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 148-152 참조.

숨’(말씀)과 ‘말’의 차이는 존대어와 비속어의 차이이다. 물론 우리가 어르신들에게 ‘한 말씀드립니다’라고 말하듯이 『시편촬요』나 그 영향을 받은 『구역』이나 『계일·이원모역』처럼 ‘말씀’(말씀)이라고 읽는 것이 우리말 존대법에 더 어울릴 것이다. 따라서 ‘(나의) 말’로 읽은 것은 우리말 관례상 오히려 후퇴가 아닐까?

여기서 또 하나 짚고 넘어가야 할 점은 ‘나의’라는 표현이다. 우리말 성경은 『시편촬요』부터 시작하여 『개역개정판』에 이르기까지 공인번역에서 100여 년 동안 한 번도 ‘저의’나 ‘제’라는 말을 쓴 적이 없다.<sup>10)</sup> 따라서 ‘나의 말씀’이라는 표현은 평칭의 ‘나’와 높임의 ‘말씀’이 함께 사용되어 앞뒤가 맞지 않는 표현이다. ‘저의 말씀’이나 ‘제가 드리는 말씀’이 더 어울리는 표현이기 때문이다. 그래서 베어드 팀은 1930년에 ‘나의 말’로 통일시키지 않았을까?

다음으로 『시편촬요』의 ‘내 생각하는 거술’(내 생각하는 것을)은 히브리어 ‘하기기’(גִּיגִּי)를 옮긴 것인데 여기서 일인칭 접미어를 빼 ‘하기그’(גִּיגִּי)를 ‘생각하는 것’이라고 옮긴 것은 히브리어 동사 ‘하가’(הָגָה)를 염두에 둔 번역으로 보인다. 영어성경 KJV와 ASV가 ‘meditation’(묵상)으로 읽는 것도 참조할 만하다. 요즘은 ‘탄식’이나 ‘한숨’으로 읽는다.<sup>11)</sup> 1906년 『구역』 이래로 한글 성서 시편은 ‘심사’(心思)로 읽다가 최근에 와서야 ‘심정’(개역개정)으로 바꾸어 읽었다. 시편 39:3(히브리어 4절)에 이 단어가 딱 한 번 더 나오는데 『구역』(1938)은 이 말을 ‘묵상’(묵상, 默想)으로 읽었다. 한문성경 『대표본』과 『북경관화역 구약』(1875) 그리고 『시주교역』(1902)의 용어이다(『브리지만-컬벳슨역』(1864)의 ‘思念’ 참조). 아니면 ‘while I was musing’으로 읽는 KJV와 ASV를 반영한 듯하다.

‘심사’(心思)라는 말은 물론 흔한 한자말이지만 아무래도 『구역』의 고유어인 듯하다. 여기서 한문성경은 각각 ‘歎歎’(대표본), ‘思’(브리지만-컬벳슨역), ‘歎息’(북경관화역 구약, 시주교역)으로 읽는다. 물론 『브리지만-컬벳슨역』이 ‘思’로 읽었기에 관련성과 영향이 있는 듯하나 꼭 그런 것 같지는 않다. 특이하게도 중문성경 『화합본』(1919)이 ‘心思’(심사)로 읽는데 『구역』(1906)이 20여년 먼저 나왔기 때문에 『화합본』의 영향이라고 보기는 어렵다.

다음으로 ‘통촉(洞燭)하다’는 말은 ‘아랫사람의 사정을 깊이 헤아린다’는 뜻이다.<sup>12)</sup> 1906년 『구역』부터 시작하여 1961년 『개역한글판』까지 사용한 이 용어는 히브리어 ‘비나’(בִּינָה)를 옮긴 말이다. ‘속을 꿰뚫어 보다’나

10) 『새번역』은 ‘저’나 ‘제’라는 표현을 사용한다.

11) HALOT, 238.

12) 『漢韓大字典』, 1143.

‘깊이 헤아리다’라는 뜻을 지닌 이 용어를 레널즈의 『구역』 번역팀은 잘 읽었다. 그런데 피터스의 『시편촬요』가 이 용어를 ‘하량(下諒)하다’로 읽었다. 이 용어 역시 ‘윗사람이 아랫사람의 사정을 헤아려 알아준다’는 뜻이다.<sup>13)</sup> 따라서 초기 한글 성서의 두 용어는 히브리어의 대응어로서 매우 적절한 번역어라고 생각한다. 다만 어려운 말이기 때문에 이해하기 쉽지 않았을 것으로 짐작한다. 이러한 사정을 반영하듯 『개역개정판』은 ‘나의 심정을 헤아려 주소서’라고 쉬운 표현으로 읽었으나 ‘심정’이라는 말이 원문의 뜻과는 거리가 있어 보인다. 따라서 ‘헤아려 달라’는 말은 훌륭한 번역이지만 ‘심정’은 원문의 본디 의도와는 다른 듯하다. 이러한 사정은 『구역』과 『개역』의 ‘심사’(心思)도 마찬가지이다.<sup>14)</sup> 히브리어 ‘하기그’가 마음에서 일어나는 작용을 나타내기는 하지만 ‘마음’(구역, 개역)이나 ‘마음의 상태’(개역개정)를 뜻하지는 않기 때문이다.

### 3.3. 시편 5:2

앞 절과 마찬가지로 여기서도 ‘나의 임금, 나의 하느님!’이라는 부름말을 앞으로 끄집어내어 읽는다. 『시편촬요』에서 시작되는 이 읽기는 지금까지 이어진다. 그런데 『시편촬요』는 ‘나의 왕 그리고 나의 하느님’(מלכי ואלהי)을 문자적으로 읽어 ‘내 임금과 내 하느님’이라고 옮겼다. 뒤이어 나오는 한글 성경은 ‘나의 왕’(מלכי)과 ‘나의 하느님’(אלהי) 사이에 연결사 바브(ו)가 있음에도 별개의 부름말로 읽었다. 『구역』(1906)부터 시작된 전통이다. 이 전통은 지금껏 이어진다. 다만 『게일-이원모역』만이 ‘나의 王이신 하느님’이라고 히브리어 연결사 ‘바브’를 동격으로 읽고 부름말로 읽지 않았다. 번역의 또 다른 가능성을 보여주는 부분이다. 그리고 히브리어 ‘멜렉’(מלך)의 번역어로도 ‘임금’(시편촬요)과 ‘님군’(구역)과 ‘왕’(게일-이원모역, 개역)으로 다르다. 『시편촬요』가 ‘님금’(임금)이라는 쉬운 토박이말로 번역한 반면 『구역』(‘님군’)에서는 한문성경 『대표본』(‘大君’)의 영향을 엿볼 수 있으며 『개역』은 『게일-이원모역』의 영향을 드러낸다.<sup>15)</sup> 따라서 이 부분에서는 『브리지만-컬벗슨역』과 웨레쉐브스키 주교의 두 한문성경(북경관화역 구약, 시주교역) 그리고 『게일-이원모역』의 ‘王’(왕)이 지금껏 사용되고 있

13) Ibid., 87.

14) 중문성경 『화합본』(1919)도 여기서 ‘心思’(심사)라는 말을 사용한다.

15) 특이한 것은 언더우드가 1890년에 펴낸 『한영자전』에는 ‘님군’(구역)과 ‘님금’(시편촬요)을 같은 말(‘king’)로 풀이하면서 한자로는 ‘君主’(군주)로 설명한다. Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영즈던』 *A Concise Dictionary of the Korean Language, Korean-English & English-Korean*, Student Edition (Yokohama; Shanghai; Hongkong; Singapore: Kelly & Walsh, Ltd., 1890), 95.



으나 전반적인 표현은 『구역』(1906)을 따르고 있는 것을 확인할 수 있다. 물론 『구역』(1906)의 ‘내 님군이시오 내 하느님이여’라고 부름말 어미를 두 번 붙인 것은 『브리지만-컬벳슨역』(‘我王歟, 我神歟’)이나 『북경관화역 구약』(‘我王, 我主’)과 같은 번역이다. 하지만 중문성경 『화합본』(‘我的王我的上帝何’)이 『개역』(1930)의 ‘나의 왕 나의 하느님이여’와 정확히 일치하므로 『화합본』(1919)의 영향이라고 볼 수도 있다.

‘하느님’이라는 『시편촬요』의 번역어는 물론 『예수성교전서』의 ‘하나님’에서 온 것으로 생각할 수 있다. 잘 아는 대로 이 용어는 ‘하느님’(예수성교 누가복음)에서 ‘하나님’(예수성교전서)을 거쳐 ‘하느님’(1906 구역)으로 이어지다가 ‘하나님’(1938 개역)으로 바뀌어 지금껏 우리나라 개신교회의 공인역 성경에서 사용되고 있기 때문이다.

히브리어 ‘콜 샤브이’(קול שובי)를 『시편촬요』는 히브리어 단수 일인칭 접미어 요드(י)를 생략하고 ‘외쳐 부르는 소리’로 읽는다. ‘도움을 구하여 울부짖는다’는 히브리어 ‘쉐바’(שׁוּבָה)의 뜻<sup>16)</sup>을 잘 반영한 좋은 번역이다. 히브리어 일인칭 단수 어미를 생략한 것은 앞에 ‘내가 기도하오니’라고 주어를 사용했기 때문에 운율상 반복되는 것을 피하기 위한 듯하다. 『구역』(1906, 1908, 1912)은 모두 ‘내 불러 아뢰는 소리’ 곧 ‘내가 불러 아뢰는 소리’로 읽었다. 『개역』(1930, 1936, 1938)은 ‘내 부르지지는 소래’로 읽다가 1952년에 와서 ‘나의 부르짖는 소리’로 읽었다. 그러다가 『개역개정판』에 와서야 ‘내가 부르짖는 소리’로 읽었다. ‘나의’가 ‘내가’로 바뀐 것이다. 따라서 『개역개정판』의 이 표현은 1930년 베어드 팀의 『개역』에서 비롯된 것으로 보아야 할 것이다.

다음으로 『구역』(1906, 1908, 1912)이 특이한 점은 ‘대개 주의 기도흐옵느이다’에서 ‘대개’라는 표현이 앞에 붙어 있는 것이다. 히브리어로는 이 부분이 ‘키 엘레이카 에트팔랄’(כִּי־אֵלֶיךָ אֶתְפַּלֵּל)로 되어 있는데 여기서 맨 앞에 나오는 ‘키’(כִּי)를 반영한 것이다. 이 히브리어 불변화사를 번역한 성경은 우리말 성경 가운데 『구역』밖에 없기 때문이다. 우리말 주기도문에도 여전히 ‘대개 나라와 권세와 영광이 영원히 있사옵나이다’라는 표현에 등장한다. ‘대개’는 언뜻 들으면 ‘그러므로’나 ‘따라서’라는 뜻을 지니고 있는 것으로 생각한다. 물론 그런 뜻이 없는 것은 아니나 히브리어 불변화사 ‘키’는 사실 감탄사로 읽을 수 있다.<sup>17)</sup> 따라서 ‘아!’나 ‘그래요!’ 정도의 뉘앙스를 띤다. 그런데 『구역』은 이유를 나타내는 것으로 읽은 듯하다. 쉘레셰브스키 주교가 번역한 두 한문성경(북경관화역 구약, 시주교역)과 중문성경

16) HALOT, 1448.

17) Thomas F. Best, ed., *Hearing and Speaking The Word, Selections from the Works of James Muilenburg* (Chino, CA: Scholars Press, 1984), 208-233.

『화합본』이 ‘因’(인)을 사용하여 이유를 나타낸다. 그런데 특이하게도 한문 성경 『브리지만-쾨벳슨역』이 여기서 ‘蓋’(개)로 읽었다. 물론 『대표본』과 같이 이유를 나타낸다.<sup>18)</sup> 그러나 반드시 이유만 나타내지는 않는다. 우리의 어감처럼 ‘그러므로’나 ‘따라서’라는 뜻도 이 말 속에는 들어있는 것은 19세기 말과 20세기 초 선교사들이 펴낸 한영사전에서도 확인할 수 있다.<sup>19)</sup> 그러므로 우리가 지금도 사용하고 있는 ‘대개’라는 용어는 『브리지만-쾨벳슨역』에서 비롯됐다고 보아도 별 상관이 없을 듯하다. 따라서 한자말이지만 우리말에서 사용되는 용어라고 볼 수 있다.

『개역개정판』의 ‘내가 주께 기도하나이다’는 1936년 『개역』부터 읽어온 표현이다. 그런데 베어드 팀의 1930년 『개역』과 그 표현이 거의 같다. 다만 ‘당신’(베어드 팀)을 ‘주’(피터스 팀)로 바꾼 것뿐이다. 베어드 팀의 번역이 특이한 점은 하느님을 부를 때 ‘당신’이라고 부른 점이다. 이 전통은 지금도 가톨릭교회에서 이어지고 있다. 『공동번역』(1977)과 『가톨릭성경』(2005)에서 흔히 찾아볼 수 있는 표현이다. 피터스 팀은 『개역』(1936)을 마무리하면서 ‘당신’을 모두 ‘주’로 바꾼 듯하다. 아마도 『시편촬요』에서 시작하여 『구역』(1906, 1908, 1912)에서 굳어진 전통을 따른 듯하다. 아니면 우리말 어법상 웃어른을 당신이라고 부르는 것이 어색하여 바꾸었을 가능성도 크다. 사실 이 용어를 사용하는 『공동번역』도 극도로 자제하면서 이 표현을 사용하기 때문이다.<sup>20)</sup>

### 3.4. 시편 5:3

본 절에서 ‘아침’이라는 말이 두 번 반복되는 것을 보면 핵심어인 듯하다. 그런데 한글 성경은 모두 히브리어 본문을 그대로 반영했다기보다는 일관성이 없이 번역했다. ‘여호와’라는 부름말이 여기서도 맨 앞에 나와 모두 그렇게 번역했다. 그러나 앞 절에서는 부름말이 중간에 나오에도 불구하고 맨 앞으로 끄집어내어 강조했기 때문이다.

히브리어 ‘콜’(קול)을 『시편촬요』는 ‘목소리’로 읽었다. 그런데 특이하게도 이후에 나온 한글 성경이 표기법은 조금씩 다르지만 이것을 모두 ‘소리’로 읽은 것이다. 엄밀하게 말하면 바른 번역이라고 할 수 없다. 히브리어 ‘콜’(קול)은 ‘목소리’이기도 하고 ‘소리’이기도 하다. 그런데 『시편촬요』의 번역어는 목에서 나는 소리에 강조점을 두었고 『개일-이원모역』까지

18) 金元中, 『虛辭大辭典』(서울: 현암사, 2003), 55 참조.

19) James Scarth Gale, 『韓英字典』 *Korean-English Dictionary* (Yokohama: Fukuin Printing Co., 1914), 5; Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영저단』, 141.

20) 민영진, 『국역 성서 연구』, 176.

포함하여 1906년 『구역』 이후의 한글 성경은 모두 그냥 일반적인 소리라고 이해한 듯하다.

또 하나 특이한 점은 하반절의 ‘기도’라는 번역어의 표기이다. 작은 글자로 표기했는데 히브리어 본문에는 없기 때문이다.<sup>21)</sup> 『1938 개역』은 앞 용례에 ‘원문에 가입한 작은 글자는 원문의 뜻을 더 밝힘임’이라고 했다. 본절은 “아침에 나는 펼칩니다. 님께.”(בקר אערך לך)라고 읽을 수 있다. 무엇을 펼치겠다는 것인지 잘 알 수 없다. 그래서 『시편촬요』는 ‘원함을 베플고’(원함을 베풀고)라고 ‘원함’을 집어넣어 읽었고 『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘기도를 베플고’라고 하여 ‘기도’를 집어넣어 읽었다. 그리고 작은 글자로 처리했다. 그런데 『게일-이원모역』은 “내가 主를 向하야 브라리로다”라고 읽어 번역하지 않았다.

여기서 문제는 ‘펼치다’라는 뜻의 히브리어 동사 ‘아라크’(ערך)를 『시편촬요』와 『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘베플다’(베풀다)로 읽었는데 『개역』(1930, 1936, 1938)은 ‘기도하고’라는 식으로 읽어 뭉뚱그렸다.

또 하나 마지막 동사 ‘차파’(צפה)는 ‘보다’나 ‘자세히 살피다’라는 뜻을 지니고 있는데<sup>22)</sup> 베어드 팀의 1930년 『개역』부터 ‘브라리로다’(바라리로다)라고 읽었다. 이 번역어는 아무래도 『시편촬요』의 ‘바라겠습는다’(바라겠습나이다)에서 온 듯하다. 물론 직접적으로는 『게일-이원모역』(‘브라리로다’)의 영향이라고 생각할 수 있다. 『구역』(1906, 1908, 191)은 ‘바라보겠는다’(바라보겠나이다)라고 읽었는데 표기법은 『시편촬요』와 비슷하지만 뜻은 ‘바라보다’라고 하여 다르다. 단지 ‘보’자를 넣고 있느냐의 차이이지만 번역어는 다른 번역어이다.

베어드 팀의 1930년 『개역』이 특이한 점은 앞 절에서도 언급한 대로 히브리어 2인칭 단수 어미를 ‘당신’으로 부르는 것이다. 이 용어는 해방 이전에 나온 성경 가운데 『개역』(1930)만 사용하고 있는 용어이다.

### 3.5. 시편 5:4

『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘대개’라는 말로 시작한다. 앞 절과 마찬가지로 히브리어 불변화사 ‘키’(כי)를 옮긴 말로 한문성경 『브리지만-결벚슨역』(‘蓋’)의 영향으로 볼 수 있다. 앞 절과 같이 이 번역어 또한 『게일-이원모역』부터 우리말 성경에서 사라진다.

히브리어 2인칭 단수 대명사 ‘아타’(אתה)를 우리말 성경은 모두 ‘주’(主)로 실명사화하여 읽었다. 1930년 베어드 팀의 『개역』만 ‘당신’이라고 읽었

21) Ibid., 68-80 참조.

22) HALOT, 1044.

다. 이런 면에서 베어드 팀의 번역은 우리말 성경 번역사에서 독특한 위치를 점한다고 말할 수 있다.

히브리어 ‘엘’(אֱלֹהִים)을 옮긴 『개역』(1930, 1936, 1938)의 ‘신’(神)이라는 번역어 또한 특이하다. 『시편촬요』나 『구역』(1906, 1908, 1911)처럼 ‘하느님’이나 ‘하나님’으로 읽어도 될 것을 구태여 ‘신’으로 바꾼 이유를 잘 모르겠다. 일반적으로 『개역』은 ‘엘로힘’을 문맥에 따라 ‘하나님’이나 ‘신’으로 읽기 때문이다. 사실 『개역』(1938)은 발람 신탁(민 24:4, 14)에서는 ‘엘’을 ‘하나님’으로 읽는다. 따라서 일관성을 잃었다고 할 수 있다. 『구역』 번역팀은 영어성경 KJV나 ASV의 ‘a God’을 참조한 듯하나, 1930년 베어드 팀은 여기서 『구역』 전통을 따르지 않고 독자적인 길을 걸었다. 혹시 중문성경 『화합본』(1919)의 ‘神’(신)을 따른 경우일까? 아니면 한문성경 『브리지만-컬벗슨역』을 따른 결과일까? 잘 알 수 없다. 일어성서 『메이지역』(1887)도 ‘神’(신)으로 읽는다. 한문성경 『대표본』과 『북경관화역 구약』 그리고 『시주교역』 모두 여기서 ‘神’(신)이 아닌 ‘上帝’(상제)로 읽는다.

『개역개정판』의 ‘기뻐하는 (신)’이라는 표현은<sup>23)</sup> 『시편촬요』에서 물려받은 표현이다. 존대법 표현이 달라 『시편촬요』와 『구역』(1906, 1908, 1911)이 ‘깃버흐시는 하느님이 아니시오’(시편촬요)와 ‘깃버흐시는 하느님이 아니시라’(구역)라고 ‘-시-’자를 두 번 사용한 반면 1938년 이후부터 『개역』은 지금껏 ‘깃버하는 신이 아니시니’라고 ‘-시-’자를 한 번만 사용한다. 이 전통은 물론 표현이 약간 다르긴 하지만 1930년 베어드 팀의 『개역』(‘깃버흐는 신이 아님이여’)부터 시작한다.

그 다음 주요 용어는 ‘악’(惡)이다. 히브리어 ‘라’(רָע)의 번역어인데 ‘악’으로 읽을 수도 있고 1930년 베어드 팀의 『개역』의 난하주처럼 ‘악인’(惡人)으로 읽을 수도 있다. 영어성경 ASV의 흔적으로 보인다. 난하주에 ‘The evil man’이라고 표기하고 있기 때문이다. 이 『개역』 전통의 난하주는 대체 번역을 제시하는 기능을 하기도 한다.<sup>24)</sup> 여기 시편 5편에서 이 난하주는 베어드 팀의 『개역』에서 시작하여 지금껏 이어진다.

이어서 나오는 표현의 번역은 ‘함께 있다’(시편촬요)나 ‘함께 하다’(게일-이원모역)와 ‘함께 거(居)하다’(구역) 그리고 ‘함께 유(留)하다’(개역)로 나뉜다. 번역어 자체를 놓고 보면 『시편촬요』가 제일 쉽다. 그런데 이어지는 한글 공인역은 한자말을 섞어 사용한다. 『구역』(1906, 1908, 1911)의 ‘함께 거(居)하다’는 아무래도 한문성경 『대표본』이나 『북경관화역 구약』 그리고 『시주교역』 또는 중문성경 『화합본』의 ‘同居’(동거)의 영향인 듯하다.

23) 히브리어 동사 ‘하페츠’(יָפֵט)를 옮긴 말인데 같은 말을 『개역』(1938)이 시편 1:3에서는 ‘즐거워하다’라는 말로 옮기기도 한다.

24) 민영진, 『국역 성서 연구』, 34-37.

물론 『브리지만-꺄벗슨역』(‘皆居’)의 영향을 배제할 수는 없다. 그런데 『개역』(1930, 1936, 1961, 2005)의 ‘함께 유(留)하다’는 독특하다. 그 흔적을 찾을 수 없기 때문이다. 『개역개정판』은 ‘함께 머물다’로 이 말을 쉽게 고쳐 읽는다. 하지만 ‘구르’(גור)를 정확하게 반영했다고 말하기는 어렵다.<sup>25)</sup> ‘함께’라는 말이 덧붙은 것을 가리키는 말이다.

### 3.6. 시편 5:5

맨 앞에 나오는 ‘오만(傲慢)한 자(者)들’이라는 번역어는 히브리어 ‘홀람(חוללם)’을 옮긴 것인데 1906년 『구역』부터 시작한 번역어이다. 『시편촬요』는 ‘거만한 자들’이라고 읽었다. ‘오만’과 ‘거만’의 뉘앙스만 다를 뿐 별 차이가 없다. 그런데 재미있는 것은 『시편촬요』가 ‘들’이라는 복수를 사용했는데 최근에 나온 『개역개정판』이 ‘오만한 자들’이라고 하여 ‘들’이라는 복수 어미를 집어넣어 읽었다는 점이다. 사실 우리말은 단수와 복수의 구별이 별 의미가 없다. 따라서 『개역개정판』이 구태여 ‘들’을 집어넣어 읽을 필요는 없으나 의미가 별로 없는 복수 어미를 집어넣어 읽은 것은 이러한 우리말 특성을 잘 보여주는 예라고 할 수 있다.

『개역개정판』의 ‘목전(目前)에’라는 말이 재미있다. 『시편촬요』나 『구역』(1906, 1908, 1911) 같은 초기 한글 성경은 ‘주의 눈앞에’(주의 눈앞에)라는 쉬운 말로 읽은 반면 1930년 베어드 팀의 『개역』부터 ‘목전’(目前)이라는 한자말을 사용하기 때문이다. 표현이 어려워져가는 경향을 나타내는 전형적인 예이다. 한문성경 『브리지만-꺄벗슨역』(‘目前’)의 영향일까? 아니면 일어성서 『페이지역』(‘目前’)의 영향일까? 히브리어 ‘레-네게드 에이네이(카)’(לנגד עיניי)라는 표현을 옮긴 것이다. 한문성경 『시주교역』(‘主之前’)이나 『계일-이원모역』(‘주의 압헤’)처럼 그냥 ‘주 앞에’라고 읽어도 되지만 시각적 효과를 생생하게 나타내기 위해 ‘눈’[目]이라는 말을 직역하여 읽은 것이다.

물론 여기서 ‘카’(ק)라는 히브리어 2인칭 남성 단수 어미를 ‘주’(主)로 읽는 전통은 『시편촬요』부터 지금까지 이어지는 전통이다. 다만 1930년 베어드 팀의 『개역』이 ‘당신’으로 시편에서 일관성 있게 읽은 것을 제외하고 하는 말이다.

‘서지 못한다’는 표현은 『시편촬요』부터 지금까지 내려오는 표현인데 영어 성경 KJV나 ASV의 ‘shall not stand’를 닮았다. 또는 『브리지만-꺄벗슨역』(‘不得立’)을 반영하는지도 모르겠다. ‘자리 잡는다’라는 뜻을 담고 있는 히

25) HALOT, 184 참조.

브리어 동사 ‘히트야체브’(הִתְיַצֵּב)를 이렇게 읽었다. 아무래도 두 영어성경이나 『브리지만-꺠벳슨역』의 영향으로 보인다. 『브리지만-꺠벳슨역』은 본문결정을 할 때 영어성경 KJV를 따랐기 때문이다.

『개역개정판』의 ‘모든 행악자’는 1930년 베어드 팀의 『개역』에서 시작된 용어이다. 『시편촬요』(‘죄악을짓는 자들’)는 한문성경 『브리지만-꺠벳슨역』(‘凡作惡者’)과 『시주교역』(‘凡作惡者’)처럼 읽었고 『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘악을 행하는 모든자’라고 읽었다. 한편 『대표본』은 ‘갓가지 악’이라는 뜻의 ‘품악’(品惡)이라는 표현을 사용한다. 따라서 『구역』의 ‘악을 행하는 모든자’는 독특한 번역이다.

이 부분에서 『구역』과 『개역』이 ‘악인’(רשע)과 ‘악을 행하는 모든 자’(כָּל פְּעוּלֵי אוֹן)를 구분하여 읽은 것이 눈에 띈다. 여기서 또 하나 생각할 점은 후대의 한글 성경이 모두 히브리어 ‘쿨’(כָּל)을 『개역개정판』처럼 ‘주는 모든 행악자를 미워하시며’와 같이 관형사로 읽은 것이다. 하지만 『시편촬요』만이 ‘쥬씩셔 죄악을짓는 자들을 모다 뒤워히시옵느이다’라고 ‘쿨’(כָּל)의 기능을 부사로 처리한 점은 『시편촬요』의 훌륭한 점이다. 사실 ‘쿨’은 명사이다. 이 명사를 부사로 읽은 것은 성서 히브리어에서 흔한 일이기에 성서 히브리어에 대한 깊은 지식을 드러내고 있는 것이 바로 『시편촬요』이다.

‘미워한다’는 말은 우리말 어미가 약간씩 다르기는 하지만 『시편촬요』(‘뒤워히시옵느이다’)에서 시작하여 『1906 구역』(‘뒤워히시느이다’)과 『1930 개역』(‘뒤워하시도다’)을 거쳐 『1936 개역』(‘미워하시며’)과 『개역개정판』(‘미워하시며’)까지 일관되게 이어지는 말이다. 한글 성경 시편에 미치고 있는 『시편촬요』의 영향을 다시 한번 확인할 수 있는 부분이다.

### 3.7. 시편 5:6

여기서는 1930년 베어드 팀의 『개역』(‘당신은 거짓 말 하는 자를 멸함시여’)만이 이 절을 독립절로 읽었다. 그러다보니 히브리어 동사 ‘테아베드’(תִּאבֵּד) 속의 주어를 ‘당신’으로 읽었다. 이 동사를 ‘멸하다’로 읽은 것은 『구역』(1906)에서 시작하여 『개역한글판』(1961)까지 이어지다가 『개역개정판』(2005)에 와서 ‘멸망시키다’로 바뀐다. 물론 『개역개정판』의 이 번역어는 개정팀이 의도하지는 않았겠지만 『시편촬요』(‘장춧 멸망케히시고’)의 영향으로 읽을 수도 있다. 아무튼 이 번역어에서는 『구역』(1906)의 영향을 읽을 수 있다. 『개역개정판』의 ‘거짓말 하는 자들’ 또한 마찬가지이다. 다른 한글 성경은 모두 단수로 읽었지만 『시편촬요』만이 ‘거짓 말하는 자들’이라고 ‘들’을 넣어 읽었기 때문이다.

『개역개정판』의 ‘피 흘리기를 즐기는 자와 속이는 자’라는 표현은 구태

여 그렇게 두 부류의 사람으로 나눌 필요가 없는 표현이다. 『시편촬요』(‘피를 흘리고 속이는 자들’)와 이 전통을 잇는 1906년 『구역』(‘피를 흘리고 속이는 자’)과 1930년 『개역』(‘피흘니기를 즐기고 속이는 자’)이 원문 그대로 그 뜻을 충분히 전달하기 때문이다. 물론 베어드 팀의 1930년 『구역』이 ‘피흘니기를 즐기고 속이는 자’에서 ‘즐기고’라는 말을 더 첨가하여 읽은 것은 히브리어 ‘이쉬 다뎀’(אִישׁ דָּמַם)을 더 강조하기 위하여 그렇게 읽은 듯하다. 대부분의 한문성경이 문자적으로 읽지 않은 반면 『브리지만-컬벳슨역』이 ‘流血詭譎者’(유혈궤흉자)로 문자적으로 읽은 것을 염두에 두더라도 1930년 『개역』의 ‘피 흘리기를 즐기는(자)’는 독특한 번역이다.

‘싫어한다’는 표현은 히브리어 ‘티에브’(תעב)를 옮긴 말이다. 이 말은 여기처럼 시편 119:163에서도 앞 절의 ‘싸네’(שנא)와 짝말로 등장한다. 단순히 ‘싫어한다’라기보다는 ‘질색한다’나 ‘혐오한다’는 뜻으로 읽을 수 있는 말이다.<sup>26)</sup> 그런데 우리말 성경은 전통적으로 단순히 ‘싫어한다’(תעב)와 ‘미워한다’(שנא)로만 읽었다. 그래서 앞 절은 ‘미워하시며’로 끝나고 본 절은 ‘싫어하시나이다’로 끝난다. 물론 『시편촬요』(‘몹시 뉘워히시옵는다’)와 1906년 『구역』(‘극히 슬회여히시도다’)은 각각 ‘몹시’와 ‘극히’라는 말을 집어넣어 그 의미를 잘 살렸다. 이렇게 좋은 번역을 후대 성경이 잊지 못한 것이 아쉽다. 그렇긴 해도 대구(對句)를 이루는 두 표현을 이렇게 하나로 묶어 읽은 점은 한글 성경의 뛰어난 점이라고 말할 수 있다.

### 3.8. 시편 5:7

『개역개정판』의 ‘오직 나는’이라는 표현은 『시편촬요』(‘오직 나는’)에서 시작한다. 『게일-이원모역』과 1930년 『구역』만이 ‘오직’이라는 표현을 생략했을 뿐 모든 성경이 똑같이 읽어오고 있다. 히브리어 ‘바-아니’(בְּאֵינִי)가 문장 맨 앞에 오기에 강조하여 히브리어 연결사 ‘바브’(ו)를 ‘오직’이라는 말로 읽은 듯하다. 강조하는 것은 영어성경 KJV와 ASV의 ‘but as for me’를 답았다. 하지만 ‘오직’은 『브리지만-컬벳슨역』(‘惟我深蒙爾之厚恩’)이나<sup>27)</sup> 『북경관화역 구약』(‘惟我蒙大恩慈’) 또는 『시주교역』(‘惟我蒙主之大恩慈’)의 ‘유’(惟)를 따른 듯하다.

『개역개정판』의 ‘풍성한 사랑’은 이전 번역의 ‘풍성한 인자’를 바꾼 것이다. 곧 ‘인자’(仁慈)를 ‘사랑’으로 읽었다. 틀렸다고 말할 수 없으나 히브리어 ‘헤셰드’(חֶסֶד)는 단순한 사랑이 아니라 ‘한결같은 사랑’이나 ‘변치 않는 사랑’이다. ‘인자’(仁慈)는 ‘인자’(人子)와 소리가 똑같이 혼동될 소지가 있

26) Ibid., 1765-1766.

27) 『시편촬요』의 ‘두터운 은혜’는 『브리지만-컬벳슨역』(‘厚恩’)에서 온 듯하다.

지만 『개역개정판』의 ‘사랑’보다는 그 뜻을 더 응축적으로 표현한 번역어이다. 1936년 『개역』의 ‘풍성한 인자’는 1961년 『개역한글판』까지 이어지는데 아무래도 베어드 팀의 1930년 『개역』(‘당신 인자의 풍성함’)을 약간 바꾼 듯하다. 이렇게 바꾸어 읽는 데에는 혹시 일어성서 『메이지역』(‘豊かなる仁慈’)의 영향이 있지는 않았을까? 표현이 똑같기 때문이다. 물론 ‘인자’(仁慈)는 『북경관화역 구약』과 『시주교역』에도 나오는 말이다.

『구역』(1906, 1908, 1911)의 ‘(풍성한 인자를) 입다’라는 표현은 『시편촬요』의 ‘주의 두터운 은혜를 넘고’(주의 두터운 은혜를 입고)에서 온 듯하다. 하지만 『대표본』(‘我蒙厚恩兮’)의 ‘蒙’(몽)을 옮긴 것이 아닐까? 이후의 한문성경도 여기서 모두 ‘입다’라는 뜻의 ‘몽’(蒙)으로 읽는다. 이 표현을 1936년 『개역』 이후로는 모두 ‘힘 입어’로 읽어 지금껏 이어오고 있다.

‘주를 경외함’이라는 『개역』 전통의 표현은 사실 ‘주를 두려워 함’이라는 『구역』 전통보다 어려운 말이다. ‘경외’(敬畏)라는 말은 『북경관화역 구약』(‘敬畏你’)에서 비롯되어<sup>28)</sup> 중문성경 『화합본』(‘在敬畏你的心’)도 공유하고 있는 용어이다.

‘주의 집’과 ‘주의 성전’이라는 표현은 각각 ‘베이트카’(ביתך)와 ‘헤이칼 코드쉐카’(היכל קודשך)를 옮긴 표현이다. 앞은 ‘집’이고 뒤는 ‘성전’으로 흔히 읽는 말이다. 이 짝말은 1906년 『구역』부터 시작하여 지금껏 읽어오고 있다. ‘들어가 … 경배한다’는 표현도 마찬가지로 1906년 『구역』부터 시작하여 1961년 『개역한글판』까지 이어진다. ‘경배한다’는 표현은 ‘엎드린다’는 뜻의 히브리어 동사 ‘히쉬타하베’(השתחוה)를 옮긴 것인데 『시편촬요』는 『대표본』의 용어(‘崇拜’)인 ‘숭비한다’로, 『개역개정판』은 ‘예배한다’는 말로 읽는다. 본 절에서는 이렇게 1906년 『구역』이 지금껏 그 영향력을 행사하고 있다. ‘경배’라는 말이 지금 사용되지 않는 것도 아닌데 『개역개정판』이 ‘예배’라는 말로 굳이 바꾼 이유는 무엇일까?

『개역개정판』의 ‘성전을 향하여’에서 ‘향하여’는 히브리어 ‘엘’(אל)을 읽은 것인데 이 표현은 『시편촬요』부터 시작된 표현이다. 방향을 나타내는 이 히브리어 전치사를 이렇게 고정적으로 읽은 것은 무슨 까닭일까?

### 3.9. 시편 5:8

히브리어 본문에 있는 대로 모든 성경이 ‘여호와’라고 음역하면서 문장의 맨 앞에 위치시켰다. 그 다음 1961년 『개역한글판』의 ‘내 원수들을 인하

28) 물론 『대표본』도 대부분 ‘인외’(寅畏)나 ‘외’(畏)라는 말을 사용하나 가끔 ‘경외’(敬畏)라는 말을 쓰기도 한다.



여'라는 표현은 『시편촬요』(‘내 원슈를 인하여’)부터 내려오는 표현이다. 다만 1930년 베어드 팀의 『개역』이 ‘원슈’를 ‘원슈들’로 복수로 읽은 것이 다르다. 그런데 베어드 팀의 『개역』에는 난하주가 붙어 있는데, ‘업대여나를 기다리는자들을 인하여’(엎드려 나를 기다리는 자들을 인하여)라는 대체 번역이다. 이 난하주는 영어성경 ASV의 ‘them that lie in wait for me’를 그대로 따른 듯하다. 곧 『시편촬요』와 베어드 팀의 『개역』이 『개역한글판』까지 영향을 주었다는 것을 알 수 있다. 『개역개정판』은 ‘인하여’를 ‘말미암아’라는 쉬운 말로 바꾸어 읽는다. 그러나 난하주의 ‘인하여’는 그대로 읽었다. 일관성을 잃은 모습이다.

『개역한글판』의 ‘주의 의’는 히브리어 ‘치드카테카’(צדקתה)를 옮긴 표현으로 1906년 『구역』(‘주의 의’)부터 내려오는 표현이다. 『시편촬요』는 ‘주의 올흔 가운데’(주의 옳은 가운데)로 『개역개정판』은 ‘주의 공의’로 읽었다. 『시편촬요』의 ‘올흔 가운데’는 토박이말이기에 이해가 되는 읽기이나 『개역개정판』의 ‘공의’는 꼭 그렇게 바꾸어야만 했을까? 본 절에서는 『개역개정판』이 그렇게 개정 작업을 잘 한 것 같지 않다. 일관성을 잃거나 의미 없는 대체 번역어를 제시하기 때문이다.

『개역개정판』의 ‘인도하시고’는 베어드 팀의 1930년 『구역』(‘인도하시고’)부터 이어져 내려오는 표현이다. 물론 1906년 『구역』이 ‘인도하시며’로 읽었기에 더 거슬러 올라갈 수도 있다. 여기서 ‘인도하다’는 말은 히브리어 동사 ‘누아흐’(נח)를 옮긴 말인데 사실 『시편촬요』의 ‘잇쓰시고’(이끄시고)가 훨씬 쉽고 이해가 잘 되는 번역어이다. 후대에 갈수록 어휘 선택이 한자말로 바뀌는 모습을 확인할 수 있는 부분이다. ‘인도하다’라는 표현은 아마도 웨레쉐브스키 주교가 번역한 두 한문성경 『북경관화역 구약』이나 『시주교역』의 ‘引導’(인도)의 영향이 아닐까 추측해 본다.

‘내 목전에 곧게 하소서’는 철자법만 다를 뿐 1930년 베어드 팀의 『개역』(‘내 목전에 곧게 하소서’)을 거쳐 『개역개정판』까지 이어져 내려오는 표현이다. 이 표현의 경우 앞과 다르게 한자말을 토박이말로 바꾼 경우이다. 『시편촬요』는 ‘내 압헤 평하게 흐옵소서’(내 앞에 평하게 하옵소서)라고 읽었고 1906년 『구역』도 ‘내 압헤 평탄케 흐옵소서’라고 비슷하게 읽었다. 물론 『시편촬요』와 1906년 『구역』이 ‘목전’(目前)이라는 표현을 ‘앞’으로 읽은 것은 잘 한 일이다. 앞 5절에도 ‘목전’이라는 말이 나오기 때문이다. 앞의 ‘목전’은 히브리어 ‘레-네게드 에이네이-카’(לנגד עיני-י)를 옮긴 것이고 여기는 ‘레-파나이’(לפני)를 옮긴 것이다. 따라서 앞 5절의 ‘목전’과 일관성을 유지하려면 ‘내 면전’이라고 해야 한다.

히브리어 ‘하브샤르’(חושך)를 『시편촬요』는 ‘평하게 흐옵소서’(평하게 하옵소서)로 1906년 『구역』은 ‘평탄케 흐옵소서’(평탄케 하옵소서)라고 읽

었다. 『시편촬요』는 ‘평평하게 하다’라는 뜻으로 『구역』은 ‘걸림돌이 없이 하다’로 읽었다. 『계일-이원모역』은 ‘짧게 줄인 풀이역’이라는 평가와 다르게 ‘주의 平坦한 길노 行케 ㅎ쇼셔’라고 길게 풀어 그 뜻을 분명하게 밝혔다. 히브리어는 단지 ‘평평하게 하다’나 ‘고르게 하다’라는 뜻이다.<sup>29)</sup> 이와 달리 1930년 베어드 팀의 『개역』이 ‘곳게 ㅎ쇼셔’로 읽은 이래로 지금까지 이 표현을 사용하고 있다. 앞의 번역과는 달리 윤리적인 해석이 가미되어 있는 듯한 인상을 풍긴다.

### 3.10. 시편 5:9

본 절의 뒷부분은 『시편촬요』에서 그대로 온다. 『시편촬요』가 ‘목구멍은 열린 무덤 긋고 혀로는 아침 ㅎ읍 ㄴ이다’로 읽는데 『개역개정판』도 ‘그들의 목구멍은 열린 무덤 같고 그들의 혀로는 아침 하나이다’라고 별로 다르지 않게 읽기 때문이다.

다만 앞부분에서 히브리어 ‘곧음’이나 ‘바름’이라는 뜻의 ‘네코나’(נְכוּנָה)를 성경마다 달리 읽는다. 역본마다 ‘츄후흙’(시편촬요)이나 ‘정직흙’(구역)과 ‘정직’(계일-이원모역) 그리고 ‘신실함’(개역)으로 다르다. 물론 ‘신실함’은 1930년 베어드 팀의 『개역』에서 시작한다. 『시편촬요』는 ‘츄후’(忠厚)라는 어려운 말을 사용하는데 ‘성실하고 순박하고 인정이 후하다’는 뜻이다.<sup>30)</sup> 어디에도 나오지 않는 독특한 번역어로 신학적 해석이 많이 들어간 말이다. 『구역』(1906, 1908, 1911)의 ‘정직(正直)함’이나 『개역』(1930, 1936, 1938)의 ‘진실(眞實) 또한 해석이 들어간 번역어이다. 하지만 한문성경이나 일어성서에서는 찾아볼 수 없는 번역어이다.

『개역한글판』의 ‘저희 심중이 심히 악하며’는 베어드 팀의 1930년 『개역』의 ‘저희 심중이 심히 악호도다’에서 비롯되어 1936년 『개역』의 ‘저희 심중이 심히 악하며’를 거쳐 지금까지 내려오는 부분이다. 『개역개정판』은 이 가운데 ‘저희 심중’을 ‘그들의 심중’으로 바꾸어 읽는데 꼭 이렇게 바꾸어야만 할까?

### 3.11. 시편 5:10

히브리어로 두 번째 나오는 ‘하나님’(엘로힘)을 우리말 성경은 모두 맨 앞에 ㄱ지어내었다. 본 절의 두 주제어 ‘정죄하다’와 ‘배역하다’는 말은 모두 1906년 『구역』의 독특한 번역어로 지금까지 사용하고 있다. 물론 문장

29) HALOT, 450.

30) 『漢韓大字典』, 739, 1575.

구성은 약간 바뀌었다.

다음 부분에서 『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘제 죄로 제가 너머지게 하옵소서’(제 죄로 제가 넘어지게 하옵소서)라고 읽는 반면 『개역』(1936, 1938)은 베어드 팀의 1930년 『개역』의 ‘저희 죄로 싸지게 하고’의 ‘저희’를 ‘자기’로 고쳐 ‘자기 죄에 싸지게 하시고’로 읽는다. 이 부분은 『구역』 전통보다는 『개역』 전통의 번역이 더 자연스러운 우리말 표현이면서 동시에 히브리어 ‘나팔’ (נַפֵּל)을 잘 살린 번역인 듯하다.

베어드 팀의 1930년 『개역』의 ‘그 만흔 허물노 인하여 너희를 쫓치소서 너희가 당신을 비역함이니이다’는 맞춤법만 바꾸어 이후의 번역에 그대로 이어진다. 물론 ‘당신’은 ‘주’로 바꾼다. 이 부분은 한문성경이나 중문성경 그리고 일어성서에서 찾아볼 수 없는 독특한 번역을 선보인다. 베어드 팀의 『개역』이 『구역』(1906, 1908, 1911)의 ‘죄’(罪)를 ‘허물’이라는 토박이말로 바꾸어 읽은 것은 앞 절에서 이전 번역의 토박이말을 한자말로 바꾸어 읽은 것과는 대조적이다. ‘폐샤’(פֶּשַׁע)를 이렇게 ‘허물’로 읽은 것은 앞 4절의 ‘라’(רָע)나 5절의 ‘아벤’(אָבֵן)과 구별하기 위한 것으로 보인다. 4절에서는 ‘죄악’으로, 5절에서는 ‘악’으로 읽기 때문이다.

### 3.12. 시편 5:11

『시편촬요』의 첫 낱말 ‘오직’은 히브리어 연결사 ‘바브’(וּ)를 반영한 번역어로 보인다. 그런데 『구역』(1906, 1908, 1911)에서 ‘므룻’으로 바뀌었다가 1936년 『개역』부터 다시 ‘오직’으로 바뀐다. 특이한 점은 베어드 팀의 1930년 『개역』에는 이 표현이 빠져 있다는 점이다. 이것으로 미루어 1936년 『개역』이 피터스의 주도로 이루어졌다는 점을 보여주는 내적 증거라고 말할 수 있을 것이다. 피터스는 이렇게 자신이 번역한 『시편촬요』의 번역어를 다시 사용하고 싶었던 듯하다. 『구역』의 번역어 ‘므룻’(므룻)은 언더우드의 『한영즈던』(1890)에는 ‘Therefore, for, but, in a word’라는 설명이 붙어 있다.<sup>31)</sup> 그런데 영어성경 KJV와 ASV는 이 부분이 ‘but’으로 되어 있는 것을 보면 이 두 영어성경의 영향인 것으로 보인다. 물론 언더우드의 사전이 한자말 ‘凡’(범)을 수록한 것을 보면 한문성경 『대표본』이나 『브리지만-컬벳슨역』의 ‘凡’(범)을 반영한 것으로 볼 수도 있다. 중문성경 『화합본』(1919)도 ‘凡’(범)이라는 번역어를 사용하기는 하지만 『구역』(1906, 1908, 1911)보다 늦게 나온 것이기에 『화합본』의 영향이라고 보기는 어렵다.

특이하게도 『시편촬요』의 ‘쥬를 의뢰하는 자들’(주를 의뢰하는 자들) 가

31) Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영즈던』, 80.

운데에서 ‘의뢰하는 자’라는 표현은 일어성서 『메이지역』(‘依頼む者’)을 닮았다. 물론 전체적으로는 한문성경 『시주교역』(‘倚頼主者’)과 똑같으나 『시주교역』(1902)이 『시편촬요』(1898)보다 늦게 나온 것이기에 그 영향을 받았다고 보기에는 무리가 있다. 『게일-이원모역』에도 등장하는 ‘依頼’(의뢰)라는 이 용어는 『메이지역』에서 왔을 가능성을 배제할 수 없다. 물론 ‘의’자의 한자 표기가 다르기는 하지만 말이다.

이 부분에서 『구역』(1906, 1908, 1911)은 ‘쥬를 의지하느자’라고 읽었는데 특히 ‘의지하다’라는 표현은 영어성경 KJV의 ‘all those that put their trust in thee’를 반영하고 있는 듯하다. 이와 달리 베어드 팀의 1930년 『개역』은 ‘당신의게 피하느자’라고 읽었는데 특히 ‘피하다’라는 표현은 영어성경 ASV의 ‘all those that take refuge in thee’를 닮았다. 따라서 여기서 『구역』 전통은 KJV를, 『개역』 전통은 ASV를 반영하고 있다고 볼 수 있다. 이어지는 『개역』(1936, 1938, 1952, 1961)은 ‘쥬의게 피하는자’와 ‘주에게 피하는 자’로 옮긴다. 『개역 개정판』은 이것을 단순히 ‘주께 피하는 자’로, 곧 ‘의게’(에게)를 ‘께’로 바꾸어 읽는다.

『시편촬요』가 훌륭한 점은 앞 5절(‘죄악을짓는자들을 모다’)에서 히브리어 ‘쿨’(כּוּל)을 ‘모든’이라는 관형사로 읽지 않고 부사 ‘모다’(모두)로 읽었는데 여기서도 마찬가지로 ‘쥬를 의뢰하느자들이 모다’(쥬를 의뢰하는자들이 모두)로 읽는다. 이 히브리어를 『구역』(1906, 1908, 1911)은 히브리어 ‘쿨’(כּוּל)을 생략하고 읽었지만 베어드 팀의 1930년 『개역』(‘당신의게 피하느자는 다’)은 ‘다’로 바꾸어 읽었다. 베어드 팀은 여기서 이렇게 히브리어를 세심하게 반영하는 노력을 드러내고 있다. 이러한 세심한 읽기는 『개역 개정판』까지 계속 이어진다.

그런데 『개역개정판』의 ‘주께 피하는 모든 사람’ 가운데에서 ‘사람’이라는 번역어가 쉬운 말이기는 하지만 일관성을 잃은 결과로 나온 번역어이다. 앞에서는 ‘오만한 자들’(5절)이나 ‘거짓말하는 자들’(6절) 또는 ‘피 흘리기를 즐기는 자’(6절)나 ‘속이는 자’(6절)로 ‘자’를 계속해서 사용하기 때문이다.

『개역한글판』과 『개역개정판』의 ‘기뻐하며(שמח) … 기뻐 외치고(גִּבַּח) … 즐거워하리이다(גִּבַּח)’라는 표현은 성서에서 자주 등장한다. 그런데 이어져 나오는 이 표현이 『시편촬요』에서는 ‘즐거워하고 … 깃버 노래하며 … 깃버홀지어다’로 거꾸로 나온다. 그런데 여기서 『구역』(1906, 1908, 1911)이 히브리어를 더 잘 반영한 듯하다. 『구역』 전통에서는 ‘깃버홀 거시오 … 소릿지를 거슨 … 깃버 썰 거시로다’라고 읽기 때문이다. 이 표현이 『개역』 전통에서 이어지지 못한 것이 아쉽다.

『개역개정판』의 ‘주의 보호를 말미암아’라는 표현도 마찬가지이다. 베어

드 팀의 1930년 『개역』(‘당신의 보호로 인하여’)에서 시작한 이 표현은 약간 어색한 우리말 표현이다. 어색하기는 『구역』 전통(‘쥬씩셔 더희를 덤허 보호하심이니’)도 마찬가지이다. 여기서 ‘덤허’(덥어)라는 말은 굳더더기이기 때문이다. 오히려 가장 먼저 나온 『시편촬요』(‘쥬씩셔 저희를 보호하심니’)가 오히려 쉽고 분명한 우리말 표현이다.

### 3.13. 시편 5:12

『시편촬요』와 『구역』(1906, 1908, 1911)의 맨 처음에 등장하는 ‘대개’는 물론 앞 4절과 9절 그리고 10절과 마찬가지로 히브리어 불변화사 ‘키’(כִּי)의 번역어이다. 그런데 『게일-이원모역』 이후부터 이 용어는 한글 성서에서 사라진다.

본 절에서는 부름말 ‘여호와’가 히브리어로 읽을 때 중간쯤에 나옴에도 불구하고 1936년 이후의 『개역』부터 『개역개정판』까지 모두 맨 앞에 등장한다. 앞 1절이나 6절과 마찬가지로 이 부름말을 처리한 것이다. 그런데 베어드 팀의 1930년 『개역』은 여기서 ‘당신은 의인을 복주심이여 여호와여 더를 은혜로 호위하심을 방패로 흠 곳치 하시리로다’라고 읽어 히브리어 문장 순서대로 부름말을 중간에 위치시켜 읽었다. 실제로 이렇게 옮겨도 우리말 표현에는 어색한 것이 하나도 없다. 이러한 세심한 노력을 이후의 한글 성서가 따르지 못한 것이 아쉬운 점이다.

‘의인에게 복을 주신다’는 식의 문장은 1906년 『구역』(‘의인의게 복을 주시느니’)에서 시작된다. 여기서 ‘의인’(義人)은 히브리어 ‘차딕’(צַדִּיק)을 옮긴 말인데 『시편촬요』(‘옴흔 자의게 장춧복을 주시며’)의 ‘옴흔 자’(옴은자)가 그 뜻을 더 분명하고 쉽게 전달한다고 할 수 있다. 그런데도 후대의 한글 성경에는 ‘의인’으로 고정되어 아쉬운 대목이다. 아마도 한문성경 『브리지만-겔벗슨역』이나 『시주교역』의 ‘義人’(의인)을 따른 듯하다. 중문성경 『화합본』도 같은 용어를 사용한다.

‘복을 준다’는 말은 히브리어 ‘베레크’(בָּרַךְ)를 옮긴 것으로 『브리지만-겔벗슨역』이나 『북경관화역 구약』의 ‘賜福’(사복)을 따른 듯하다. 요즘에 ‘축복한다’는 말이 ‘복을 준다’는 뜻으로 쓰이는 것과 다르다. 한문성경이나 일어성서와 달리 한글 성경은 일관되게 ‘축복한다’는 말 대신 ‘복을 준다’는 표현을 사용한다.<sup>32)</sup>

『시편촬요』는 ‘호위한다’는 용어를 사용하는데 『게일-이원모역』이 이

32) 이환진, “한·중·일 성경의 성서 히브리어 ‘베라크’(בָּרַךְ) 이해 - ‘축복하소서’인가 ‘복을 내리소서’인가”, 『성경원문연구』 34 (2014), 32-53 참조.

용어를 사용하고 또 1930년 『개역』이후부터 이 용어가 한글 성서 공인역에서 굳어졌다. 아마도 『북경관화역 구약』(‘四面護衛他’)에서 온 것이 아닌가 짐작한다. 그런데 『구약』 전통의 ‘에우다’가 더 쉽고 잘 이해되는 말이 아닐까?

‘은혜’라는 용어는 히브리어 ‘라촌’(לָצוֹן)을 옮긴 말로 보인다. 일어성서 『메이지역』(‘恩惠’)에서 온 용어일까? 아니면 영어성서 KJV나 ASV의 ‘favor’에서 온 용어일까? 언더우드의 『한영즈던』(1890)의 ‘Favor’ 항목의 명사 부분에 ‘은혜, 덕택, 인공’이라는 설명이 나온다.<sup>33)</sup> 두 가지 가능성이 다 있다고 본다.

#### 4. 시편 5편 분석 요약

『시편촬요』의 경우 ‘노래’(표제어)와 ‘주’(3절)를 비롯하여 여섯 개의 단어가 지금도 그대로 사용된다. 또한 ‘내 말슴에 귀를 기우리시고’(1절)와 ‘오직 나는’(7절)을 포함하여 여섯 개의 표현이 『개역개정판』에서 거의 그대로 사용된다. 심지어 『시편촬요』의 9절 하반절(‘목구멍은 열닌 무덤 꺾고 혀로는 아침 흠 읊는다’)은 표기법만 바꾸어 『개역개정판』에 그대로 반복된다.

『구약』(1906, 1908, 1911)의 경우 ‘다윗’(표제어)과 ‘내 소리’(3절)를 위시하여 여섯 개의 단어가 『개역개정판』에 그대로 등장한다. 또한 ‘내 심수를 통촉히 읊쇼셔’(1절)와 ‘들어갈 것이오… 경박히 겹는다’(7절)를 포함하여 다섯 개의 표현이 『개역개정판』에 표기법만 바뀐 채 그대로 쓰인다.

베어드 팀의 1930년 『개역』의 경우 4절의 ‘신’과 ‘죄악’을 포함하여 네 개의 단어가 『개역개정판』에 그대로 등장한다. 또한 ‘나의 부르지는 소리’(2절)와 ‘흠뻑 류히 못히 리로다’(4절)를 포함하여 아홉 개의 표현이 『개역개정판』에 거의 그대로 사용된다. 특이한 점은 ‘당신의 길을 내 목전에 꺾게 하쇼셔’(8절)나 ‘그 만흔 허물노 인히야 너희를 쫓치쇼셔’(10절)와 같이 1930년 『개역』의 긴 문장이 그대로 『개역개정판』에 거의 그대로 들어온다는 점이다. 여기에 비해 피터스 팀의 1936년 『구약』은 오직 ‘방패로 함 갖치 은혜로 너를 호위하시리이다’(12절)라는 문장만 『개역개정판』에 그대로 들어온다. 이러한 사실을 통해서 우리가 알 수 있는 것은 베어드 팀의 1930년 『개역』이 지금껏 알고 있는 것보다 훨씬 더 후대 성경에 영향을 많이 미치고 있다는 점이다. 적어도 시편의 경우 5편만 분석했지만 잠정적으로 이렇게

33) Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영즈던』, Part II, 106.

결론을 내릴 수 있을 것이다.

다음은 5편을 분석한 것을 화살표로 나타낸 것이다. 먼저 나온 역본이 뒤에 나온 역본에, 특히 『개역개정판』에 구체적으로 어떠한 영향을 미쳤는가를 표시해 보았다.

#### 4.1. 표제어

‘다윗’ (개역개정) ⇨ ‘다윗’ (1906 구역)  
 ‘식히어’ (1906 구역) ⇨ ‘식이어’ (시편촬요) ⇨ 使 (대표본)  
 ‘통쇼’ (1912 구역) ⇨ ‘통쇼’ (시편촬요) (⇨ 簫 [대표본])  
 ‘관악’ (개역개정) ⇨ ‘관악’ (개역한글) ⇨ ‘관악’ (1930 개역)  
 ‘시’ (개역개정) ⇨ ‘시’ (시편촬요) ⇨ 詩 (브리지만-컬벳슨역)  
 ‘노래’ (개역개정) ⇨ ‘노래’ (시편촬요) (⇨ 歌 [시주교역] ⇨ 歌 [북경관화역 구역])

#### 4.2. 시편 5:1

나의 말에 귀를 기울이사 (개역개정) ⇨ 나의 말에 귀를 기우리샤 (1930 개역)  
 ⇨ 내 말씀에 귀를 기우리시고(1906 구역) ⇨ 내 말씀에 귀를 기우리시고 (시편촬요)  
 나의 심사를 통촉하소서 (개역개정) ⇨ 나의 심스를 통촉하소서 (1930 개역)  
 ⇨ 내 심스를 통촉하옵소서 (1906 구역)

#### 4.3. 시편 5:2

님군 (1906 구역) (⇨ 님금 [시편촬요]) ⇨ 大君 (대표본)  
 왕 (개역개정) ⇨ 왕 (1936 개역) ⇨ 왕 (1930 개역) ⇨ 왕 (게일-이원모역) ⇨ 王 (브리지만-컬벳슨역, 북경관화역 구역, 시주교역)  
 하나님 (1936 개역) ⇨ 하느님 (1906 구역) ⇨ 하느님 (시편촬요) ⇨ 하나님 (예수성교전서) ⇨ 하느님 (예수성교전서 누가복음)  
 ‘나의 왕 나의 하느님이여’ (1936 개역) (⇨ ‘我的王我的上帝何’ [화합본])  
 ‘내가 부르짖는 소리’ (2005 개역개정) ⇨ ‘나의 부르지지는 소리’ (1930 개역)  
 대개 (1906 구역) (⇨ 대개 [1900 구역] ⇨ 蓋 [브리지만-컬벳슨역])

‘내가 주께 기도하나이다’ (개역개정) ⇨ ‘내가 당신께 기도하노이다’ (1930 개역) ⇨ ‘내가 주께 기도하오니’ (시편촬요)

#### 4.4. 시편 5:3

나의 소리 (개역개정) ⇨ 나의 소래 (1930 개역) ⇨ 내 소리 (1906 구역)  
 기도 (개역개정) ⇨ 기도 (1930 개역) ⇨ prayer (KJV, ASV) (작은 글씨)  
 주 (개역개정) ⇨ 주 (1936 개역) ⇨ 주 (1906 구역) ⇨ 주 (시편촬요)  
 바라리이다 (개역개정) ⇨ 바라리이다 (1936 개역) ⇨ 브라리로다 (1930 개역)  
 ⇨ 브라리로다 (계일-이원모역) ⇨ 브라겏습노이다 (시편촬요)

#### 4.5. 시편 5:4

죄악 (개역개정) ⇨ 죄악 (개역한글) ⇨ 죄악 (1938 개역) ⇨ 죄악 (1930 개역)  
 기뻐하는 (개역개정) ⇨ 기뻐하는 (개역한글) ⇨ 깃버하는 (1938 개역) ⇨ 깃  
 버하시느 (1906 구역) ⇨ 깃버하시느 (시편촬요)  
 신 (개역개정) ⇨ 신 (개역한글) ⇨ 신 (1938 개역) ⇨ 신 (1930 개역)  
 악인 (개역개정) ⇨ 악인 (1961 개역한글) ⇨ 악인 (1938 개역) ⇨ 악인 (1930  
 개역) ⇨ The evil man (ASV) (난하주)  
 함께 유하지 못하며 (1961 개역한글) ⇨ 함께 류하지 못하며 (1938 개역) ⇨  
 흠씩 류하지못하리로다 (1930 개역)

#### 4.6. 시편 5:5

오만한 자들 (개역개정) ⇨ 오만한 자 (개역한글) ⇨ 오만한자 (1938 개역) ⇨  
 오만흔자 (1906 구역)  
 목전에 (개역개정) ⇨ 목전에 (개역한글) ⇨ 목전에 (1930 개역) ⇨ 目前 (브리  
 지만-컬벗슨역)  
 서지 못하리이다 (개역개정) ⇨ 서지 못하리이다 (개역한글) ⇨ 서지못하리이  
 다 (1936 개역) ⇨ 서지못하리니 (1930 구역) ⇨ 서지못홀거시오 (1906 구역) ⇨  
 서지 못흠이여 (시편촬요) (⇨ 不能站 [북경관화역 구약]) ⇨ 不能立 (브리지만-  
 컬벗슨역)



4.7. 시편 5:6

거짓말 하는 자들 (개역개정) ⇨ 거짓말 하는 자 (1952 개역한글) ⇨ 거짓 말  
하는자(1930 개역) ⇨ 거짓 말하는자 (1906 구역) ⇨ 거짓 말하는 자들 (시편촬  
요)

떨망시키리이다 (개역개정) ⇨ 떨하시리이다 (1936 개역) ⇨ 떨히시리니  
(1906 구역) ⇨ 장춧 떨망케하시고 (시편촬요)

싫어하시나이다 (개역개정) ⇨ 싫어하시나이다 (1936 개역) ⇨ 슬혀히시도다  
(1930 개역) ⇨ 슬희여히시도다 (1906 구역)

4.8. 시편 5:7

오직 나는 (개역개정) ⇨ 오직 나는 (1936 개역) ⇨ 오직 나는 (1906 구역) ⇨  
오직 나는 (시편촬요) ⇨ 惟我 (브리지만-결벚슨역, 북경관화역 구역, 시주교역)

풍성한 인자 (개역한글) ⇨ 풍성한 인자 (1936 개역) ⇨ 豊かなる仁慈 (페이지  
역)

힘 입어 (개역개정) ⇨ 힘 입어 (개역한글) ⇨ 힘넘어 (1936 개역)

집+성전 (개역개정) ⇨ 집+성전 (개역한글) ⇨ 집+성전 (1938 개역) ⇨ 집+성  
전 (1906 구역)

들어가...경배하리이다 (개역한글) ⇨ 들어가... 경배하리이다 (1938 개역) ⇨  
들어감이어...경빅히리로다 (1930 개역) ⇨ 들어갈 것이오... 경빅히켓느이다  
(1906 구역)

향하여 (개역개정) ⇨ 향하여 (개역한글) ⇨ 향하야 (1936 개역) ⇨ 향히야  
(1930 개역) ⇨ 향히야(1906 구역) ⇨ 향히야(시편촬요)

4.9. 시편 5편 8절

나의 원수들을 인하여 (개역한글) ⇨ 나의 원수들을 인히야 (1930 개역) ⇨ 내  
원수를 인히야 (1906 구역) ⇨ 내 원수를 인히야 (시편촬요)

엎드려 나를 기다리는 자들을 인하여 (개역개정) ⇨ 엎드려 나를 기다리는 자  
들을 인하여 (1952 개역한글) ⇨ 엎대여나를기다리는자들을인하야 (1930 개역)

↳ them that lie in wait for me (ASV)

주의 의 (1961 개역한글) ↳ 주의 의 (1952 개역한글) ↳ 주의 의 (1930 개역)  
↳ 주의 의 (1906 구역)

주의 길을 내 목전에 곧게 하소서 (개역개정) ↳ 주의 길을 내 목전에 곧게 하  
소서 (개역한글) ↳ 주의 길을 내 목전에 곧게 하소서 (1936 개역) ↳ 당신의 길  
을 내 목전에 곧게 하소서 (1930 개역)

#### 4.10. 시편 5:9

그들의 입에 신실함이 없고 (개역개정) ↳ 저희 입에 신실함이 없고 (개역한  
글) ↳ 저희 입에 신실함이 없고 (1952 개역한글) ↳ 너희 입에 신실함이 없고  
(1936 개역) ↳ 너희 입에 신실함이 없습니이다 (1930 개역)

그들의 심중이 심히 악하며 (개역개정) ↳ 저희 심중이 심히 악하며 (개역한  
글) ↳ 너희 심중이 심히 악하며 (1936 개역) ↳ 너희 심중이 심히 악하도다  
(1930 개역)

그들의 목구멍은 열린 무덤 같고 그들의 혀로는 아침하나이다 (개역개정) ↳  
저희 목구멍은 열린 무덤 같고 저희 혀로는 아침하나이다 (개역한글) ↳ 너희 목  
구멍은 열린 무덤 같고 너희 혀로는 아침하도다 (1930 개역) ↳ 그 목구멍은  
열린 무덤 같고 그 혀는 아침하도다 (1906 구역) ↳ 목구멍은 열린 무덤 같고  
혀로는 아침하도다 (시편촬요)

#### 4.11. 시편 5:10

그들을 정죄하사 (개역개정) ↳ 저희를 정죄하사 (개역한글) ↳ 너희를 정죄  
하사 (1930 개역) ↳ 너희를 정죄하옵시고 (1906 구역)

자기 꾀에 빠지게 하시고 (개역개정) ↳ 자기 꾀에 빠지게 하시고 (개역한글)  
↳ 자기 꾀에 빠지게 하시고 (1936 개역) ↳ 저희 꾀로 빠지게 하시고 (1930 개역)

그 많은 허물로 말미암아 그들을 쫓아내소서 (개역개정) ↳ 그 많은 허물로 인  
하여 저희를 쫓아내소서 (개역한글) ↳ 그 만흔 허물로 인하여 너희를 쫓치소서  
(1930 개역)

#### 4.12. 시편 5:11

주께 피하는 모든 사람은 다 (개역개정) ⇨ 주에게 피하는 자는 다 (1952 개역 한글) ⇨ 주의게 피하는자는 다 (1936 개역) ⇨ 당신의게 피하는자는 다 (1930 개역)

주의 보호로 말미암아 (개역개정) ⇨ 주의 보호로 인하여 (1952 개역한글) ⇨ 주의 보호로 인하여 (1936 개역) ⇨ 당신의 보호로 인하여 (1930 개역)

주의 이름을 사랑하는 자들 (개역개정) ⇨ 주의 이름을 사랑하는 자들 (1952 개역한글) ⇨ 당신 일흠을 사랑하는 자들 (1930 개역) ⇨ 주의 일흠을 사랑하는 자들 (1906 구역) ⇨ 주의 일흠을 사랑하는 자들 (시편촬요)

#### 4.13. 시편 5:12

주는 의인에게 복을 주시고 (개역개정) ⇨ 주는 의인에게 복을 주시고 (1952 개역한글) ⇨ 주는 의인의게 복을 주시고 (1936 개역) ⇨ 여호와는 義인의게 福 주심이여 (게일-이원모역) ⇨ 주께서 의인의게 복을 주시느니 (1906 구역)

더를 은혜로 호위하심을 방패로 함 곳치 하시리로다 (1930 개역) ⇨ 장춧 은혜로 저를 호위하심은 방패로 호위하심곳습느이다 (시편촬요)

방패로 함 같이 은혜로 저를 호위하시리이다 (1961 개역한글) ⇨ 방패로 함 갖치 은혜로 더를 호위하시리이다 (1936 개역)

### 5. 나가는 말

우리말 첫 시편 번역인 『시편촬요』부터 최근 『개역개정판』의 시편까지 시편 5편을 통하여 분석해 본 결과 『개역개정판』 속에는 어떤 전통이 들어 있는지 잠정적으로 이렇게 결론을 내릴 수 있었다.

첫째, 『시편촬요』의 영향이 여전하다. 『구역』(1906, 1908, 1911)의 대본 역할을 했다고 해도 지나친 말은 아닐 것이다.

둘째, 베어드 개역 팀이 작업한 1930년의 『개역』 시편의 영향 또한 지대하다. 거의 절반 이상 그 번역이 1936년 『개역』과 『개역한글판』 속에 들어와 있다. 생각 이상으로 영향력을 행사한다.

셋째, 『구역』의 전통을 그대로 물려받고 있다. 그러나 『구역』이 2절과 4절 그리고 10절과 12절에서 히브리어 ‘키’(כִּי)의 번역어로 ‘대개’로 읽은 것은 모두 생략한다. 주기도문을 통해 우리에게 익숙한 이 용어가 공인역에서는 1930년 『개역』에서 사라졌다는 것을 알 수 있다.

넷째, 특별히 용어 면에서 『대표본』(1854)과 『브리지만-컬벳슨역』(1864) 그리고 『북경관화역 구약』(1875)과 『시주교역』(1902)과 같은 한문성경의 영향이 눈에 많이 띈다. 물론 중문성경 『화합본』(1919)과 공유하는 용어도 가끔 등장한다.

베어드 팀의 1930년 『개역』 시편의 경우 특이하게도 ‘당신’이라는 말을 사용하는데 이 표현은 한문성경의 영향일까? 아니면 일어성서 『메이지역』(1887)의 ‘아나타’(あなた) 때문일까? 그것도 아니면 원문 성경을 번역한 때 문일까? 피터스 팀의 1936년 『개역』(1936, 1938) 시편이 다시 ‘주’(主)로 돌아간 것은 우리말 어법에 맞게 고친 것이지만 베어드 팀의 시도는 매우 인상적이다. 사실 ‘당신’이라는 이 용어는 『공동번역』(1977)과 『가톨릭성경』(2005)에 그대로 이어져 한국 가톨릭교회에서 지금도 사용되기에 중요한 번역 전통이라고 말하지 않을 수 없다.

학자들에 따라 『구역』(1906, 1908, 1911)<sup>34</sup>이나 『개역』(1930, 1936, 1938)이 원문 성경에서 번역했다고 하기도 하고<sup>35</sup> 또는 원문에서 번역한 것을 고쳤다고 주장하기도 한다.<sup>36</sup> 시편 5편을 분석한 결과로 보면 『구역』은 『시편촬요』를 대본으로 삼은 듯하다. 그리고 『개역』은 『구역』을 앞에 놓고 원문을 보면서 고친 것이므로 원문에서 번역했느냐 하지 않았느냐 하는 질문은 의미가 없는 듯하다. 원문에서 번역했다고 주장하는 『시편촬요』조차도 표제어를 보면 한문성경 『대표본』을 거의 그대로 옮겼고 베어드 팀의 1930년 『개역』 시편의 경우 난하주는 영어성경 ASV를 그대로 옮겼다. 이렇게 원문성경을 읽어가면서 수많은 역본들을 참조하여 번역해낸 것이 지금 우리가 읽고 있는 『개역한글판』<sup>37</sup>과 『개역개정판』이다.

다섯째, 영어성경 KJV와 ASV의 영향이다. 특히 ASV의 난하주를 베어드 팀의 1930년 『구역』이 처음 채용한다. 그리고 이 대체 번역은 이후의 번역에 계속 이어진다.

34) 1906 시편, 1908 시편, 1911 구역, 이 세 본문은 1908년 본문에 오기가 한 글자 있었던 것을 1911년판에서 다시 바로잡은 변화만 있었다. 악독하니(1911) ⇨ 악독하니(1908) ⇨ 악독하니(1906): 1906년에 번역된 시편이 1911년 본문까지 계속해서 그대로 유지되었으며, 보급의 필요에 따라 같은 본문을 출판한 것을 확인할 수 있었다. 본고의 부록에서 1906년 본문만 대표 본문으로 제시한다.

35) 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견”, 『한글 성경 번역과 보급의 역사』 (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24.), 10-11.

36) 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용에 관한 기초 연구”, 25.

37) 1952 『개역한글판』, 1958 『개역국한문한글판』, 1961 『개역한글판』, 1964 『개역간이국한문한글판』도 본문의 번역에 변화가 없이 한글과 한자어의 표기만 차이가 있었다. 본고의 부록에서 1964년 본문만 참고로 제시한다.

여섯째, 최근에 나온 『개역개정판』은 개정 작업을 하면서 시편 5:8에서 ‘인하여’를 ‘말미암아’로 바꾼 것처럼 쉽게 고치기도 했다. 하지만 시편 5:11에서는 ‘자’(者)를 ‘사람’으로 고쳐 앞 절에서는 ‘자’를 그냥 두고 11절에서는 『개역한글판』의 ‘자’를 ‘사람’으로 고치기도 했다.<sup>38)</sup>

마지막으로 언급할 것은 번역과 개정 그리고 교정에 참여한 번역자들의 엄청난 노력을 그냥 지나쳐서는 안 된다는 사실이다. 일일이 교정하고 또 세심하게 다듬고 바꾼 노력이 본문 비교를 통하여 확인할 수 있기 때문이다. 따라서 지금 우리가 읽고 있는 『개역개정판』은 그냥 나온 것이 아니라 지난 100여 년간 우리 선배 그리스도인들의 각고의 노력이 응집된 결과라는 점을 다시 한 번 확인할 수 있다.

#### <주제어>(Keywords)

시편 5편, 성경 번역, 개정, 구역(1906, 1908, 1911), 개역(1930, 1936, 1938), 개역한글판(1952, 1956, 1961, 1964), 개역개정판(2005).

Psalm 5, Bible translation, revision, Korean Old Version (1906, 1908, 1911), Korean Revised Version (1930, 1936, 1938), Korean Revised and Hankul (1952, 1956, 1961, 1964), New Korean Revised Version (2005).

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

38) 신약을 보면 그리스어 ‘그래페’(graphē)가 모두 40회 등장하는데 『개역한글판』은 대부분 ‘성경’(聖經)으로 번역하였지만 4 군데에서는 ‘경’(經)으로 번역했다. 그런데 『개역개정판』은 이것을 모두 ‘성경’(聖經)으로 통일시켰다.

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』(가톨릭용), 서울: 대한성서공회, 1994; 원출판년 1977. (공동번역)
- 『舊新約聖書』(文理), 上海: 聖經公會, 1933; 원출판년 1854. (대표본)
- 『舊約聖經』(淺文理 上帝), 上海: 美國聖經會, 1925; 원출판년 1902. (시주교역)
- 『舊約全書』, 京都: 美華書院, 1874. (북경관화역 구약)
- 『舊約全書』, 福州: 大美國聖經會, 1896; 원출판년 1864. (브리지만-컬벗슨역)
- 『새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004. (새번역)
- 『聖經』, 香港: 聖經公會, 1964; 원출판년 1919. (화합본)
- 『성경전서』, 서울: 대한성서공회, 1952. (1952 개역)
- 『성경 개역』, 경성: 조선성서공회, 1938. (1938 개역)
- 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1930. (1930 개역)
- 『시편』, 경성: 상임성서실행위원회, 1906 (대한 광무 십 년 병오). (1906 구역)
- 『시편』, 서울: 대영성서공회, 1908 (융희2년). (1908 구역)
- 『예수성교 누가복음전서』, 심양: 문광서원, 1882. (2003 대한성서공회 영인본)
- 『引照 舊新約聖書』, 東京: 米國聖書協會.; 원출판년 1887. (메이지역)
- 『韓國聖經大全集 10』 - 구역 에스라-아가 (1911), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (1911 구역)
- 『韓國聖經大全集 30』 - 선한문 관주 신약전서 (1926), 시편 개역 (1936), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (1936 개역)
- 『韓國聖經大全集 32』 - 관주 구약전서(하) (1930), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (1930 개역)
- 『韓國聖經大全集 41』 - 개역성경 구약(하) (1937), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (1937 개역)
- 『韓國聖經大全集 52』 - 신약전서 개역 국한문 (1956), 시편 (1958), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (1958 개역 국한문)
- 『韓國聖經大全集 7』 - 사도행전(1898), 누가복음(1898), 마가복음(1898), 시편촬요(1898), 마태복음(1898), 서울: 韓國教會史文獻研究院, 2002. (시편촬요)
- The Holy Bible Containing The Old and New Testaments in the King James Version, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984; org. ed. 1611. (KJV)
- The Holy Bible Containing The Old and New Testaments, American Standard Version, New York: Thomas Nelson & Sons, 1929; org. ed. 1901. (ASV)
- 金元中, 『虛辭大辭典』, 서울: 현암사, 2003.

- 김남구, “한문성경의 관계에서 본 일본어 성서 『메이지역』(1887)과 한글성서 - 시편 23편을 중심으로”, 감리교신학대학교 신학대학원 2015학년도 석사학위 논문, 2016.
- 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용에 관한 기초 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 7-34.
- 도원시, 『구약공부』, 1893.
- 마테오 리치(利瑪竇), 『천주실의』, 송영배 외 역, 서울: 서울대학교출판문화원, 1999.
- 민영진, 『국역 성서 연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 民衆書林 編輯局 編, 『漢韓大字典』, 全面改訂・増補版, 서울: 民衆書林, 1997.
- 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견”, 『한글 성경 번역과 보급의 역사』, 서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24., 7-55.
- 유대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』 - 번역 · 반포와 권서사업, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 김이곤교수정년퇴임기념논문집 편집위원회 편, 『시편 우리 영혼의 해부학』, 김이곤교수정년퇴임기념논문집, 서울: 한들출판사, 2006, 413-453.
- 이환진, “존스(조원시)의 『구약공부』(1893) 룯기 번역 분석”, 『신학과 세계』 67 (2010), 7-93.
- 이환진, “한 · 중 · 일 성경의 성서 히브리어 ‘베라크’(ברך) 이해 - ‘축복하소서’인가 ‘복을 내리소서’인가”, 『성경원문연구』 34 (2014), 32-53.
- 전무용, 조지윤, “한글 성서의 번역”, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회』, 서울: 대한성서공회, 2015, 46-64.
- “한글 성서 전시회”, 서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회, 2015. 11. 24., 1-45.
- Abbott-Smith, G., *A Manual of The Greek New Testament*, 3rd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.
- Best, Thomas F., ed., *Hearing and Speaking The Word, Selections from the Works of James Muilenburg*, Chino, CA: Scholars Press, 1984.
- Gale, James Scarth, 『韓英字典』 *Korean-English Dictionary*, Yokohama: Fukuin Printing Co., 1914.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

*the Old Testament*, 2 vols., Study edition, M. E. J. Richardson, trans.,  
Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

Les Missionnaires de Corée, ed., 『한불즈던 韓佛字典』 *Dictionnaire Coréen-Français*, Yokohama: C. Lévy, 1880.

Underwood, Horace Grant, 『韓英字典 한영즈던』. *A Concise Dictionary of the Korean Language, Korean-English & English-Korean*, Student Edition, Yokohama; Shanghai; Hongkong; Singapore: Kelly & Walsh, Ltd., 1890.



<Abstract>

**A Chronological Review of the Translation and Revision of Psalm 5:  
from Alexander A. Pieters' Psalms (1898)  
to New Korean Revised Version, 4th ed. (2005)**

Hwan-Jin Yi  
(Methodist Theological University)

The New Korean Revised Version, 4th ed. (2005) can be said to be the Korean King James Version in that its earlier versions have been used for Bible study and worship by Korean Protestants since 1938. This Bible, as implied in its name, is the result of many people's painstaking efforts over the years.

More specifically, the first Korean Psalms by Alexander A. Pieters has heavily influenced the later Korean versions of the Bible. The book of Psalms in the Korean Old Version (1906) especially adopted a lot of expressions and terms from the work of Alexander A. Pieters, who had translated it from the original Hebrew text into Korean in 1898.

In 1930, W. M. Baird's team produced a revision of the book of Psalms from the Korean Old Version. Interestingly, due to Baird's death, Alexander A. Pieters took charge of the Korean Old Version revision, including Psalms since 1931. At last, the Korean Revised Version was completed by his team and published in 1938. But when we compare the book of Psalms by Baird's team (1930) with that of Pieters' team (1898), we can see that Baird's team did not change much of the earlier work.

Recently the Korean Bible Society produced the New Korean Revised Version due to linguistic and social changes in Korea. This version was introduced in 2005 as a revision of the Korean Revised Version (1961). Having closely compared the Psalms of the KRV with those by Alexander A. Pieters (1898), and the Korean Old Version revision team led by W. H. Baird (1930) and by Pieters (1936), it obviously has taken the Psalms by Pieters (1898) as the basis for their revision work. The overview of translations affirms that most part of Psalm 5 revised by Baird's team has been preserved and carried down to the current New Korean Revised Version.

The New Korean Revised Version has more or less changed the Korean Revised Version with their linguistic and theological tastes. This new version is an achievement of time-consuming and painstaking work of various people

including Western missionaries like Alexander A. Pieters and W. M. Baird over the years. Of course, the work could not have been accomplished without the help of Korean translators such as Yi Won-Mo.

<부록: 시편 5편 본문>

『시편촬요』(1898), 『시편』(1906), 『신역신구약전서』(1925, 게일-이원모역), 『성경전서』(1930, 17권의 개역 본문 포함), 『구약전서』(1936), 『성경개역』(1938), 『개역간이국한문한글판』(1964), 『성경전서 개역개정판』(2005)

**1. 시편 5편의 표제어**

- (시편촬요) 다윗이 지은 시니 령장을 식이어 통쇼로 흥느 노래라
- (1906 구역) 다윗의 시니 령장을 식혀 통쇼에 맞출 노래라
- (1925 게일-이원모역) [다윗의 詩니 伶長의 洞簫에 맞초다]
- (1930 개역) [령장으로 \*관악에 맞출 다윗의 시]
- (1936 개역) [다윗의 시, 령장으로 관악에 맞춘 노래]
- (1938 개역) [다윗의 시, 령장으로 관악에 맞춘 노래]
- (1952 개역한글판) [다윗의 시, 영장으로 관악에 맞춘 노래]
- (1958 개역간이국한문한글판) [다윗의 詩, 伶長으로 管樂에 맞춘 노래]
- (1961 개역한글판) [다윗의 시, 령장으로 관악에 맞춘 노래]
- (1964 개역간이국한문한글판) [다윗의 詩, 伶長으로 管樂에 맞춘 노래]
- (2005 개역개정판) [다윗의 시, 인도자를 따라 관악에 맞춘 노래]

**2. 시편 5:1**

- (시편촬요) 여호와여 내 말슴에 귀를 기우리시고 내 싱각흥는 거슬 하랑흥 읍쇼셔
- (1906 구역) 여호와여 내 말슴에 귀를 기우리시고 내 심스를 통축흥 읍쇼셔
- (1925 게일-이원모역) 여호와는 내 말슴에 귀를 기우리심이여 나의 心事를 洞燭흥쇼셔
- (1930 개역) 여호와여 나의 말에 귀를 기우리샤 나의 심스를 통축흥쇼셔.
- (1936 개역) 여호와여 나의 말에 귀를 기우리샤 나의 심사를 통축하쇼셔
- (1938 개역) 여호와여 나의 말에 귀를 기우리샤 나의 심사를 통축하쇼셔
- (1952 개역한글판) 여호와여 나의 말에 귀를 기울이사 나의 심사를 통축하소서
- (1958 개역간이국한문한글판) 여호와여 나의 말에 귀를 기울이사 나의 心思를 洞燭하소서
- (1961 개역한글판) 여호와여 나의 말에 귀를 기울이사 나의 심사를 통축하소서
- (1964 개역간이국한문한글판) 여호와여 나의 말에 귀를 기울이사 나의 心思를 洞燭하소서
- (2005 개역개정판) 여호와여 나의 말에 귀를 기울이사 나의 심정을 헤아려 주소서

**3. 시편 5:2**

- (시편촬요) 내 님금과 내 하늘님이여 내가 주의 기도흥오니 웨쳐 부르는 소리를 드르쇼셔
- (1906 구역) 내 님군이시오 내 하늘님이여 내 불너 알외는 소리를 드르시읍쇼셔 대개 주

- 의 기도하옵는다
- (1925 게일-이원모역) 나의 王이신 하나님의 祈禱함이여 나의 부르지지는 소리를 드르  
시리로다
- (1930 개역) 나의 왕 나의 하나님이여 나의 부르지지는 소리를 드르소서 내가 당신의 기  
도하느이다。
- (1936 개역) 나의 왕 나의 하나님이여 나의 부르지지는 소리를 드르소서 내가 주의 기도  
하나이다
- (1938 개역) 나의 왕 나의 하나님이여 나의 부르지지는 소리를 드르소서 내가 주의 기도  
하나이다
- (1952 개역한글판) 나의 왕 나의 하나님이여 나의 부르짓는 소리를 들으소서 내가 주께  
기도하나이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 나의 王, 나의 하나님이여 나의 부르짓는 소리를 들으소  
서 내가 주께 祈禱하나이다
- (1961 개역한글판) 나의 왕, 나의 하나님이여 나의 부르짓는 소리를 들으소서 내가 주께  
기도하나이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 나의 王, 나의 하나님이여 나의 부르짓는 소리를 들으소  
서 내가 主께 祈禱하나이다
- (2005 개역개정판) 나의 왕, 나의 하나님이여 내가 부르짓는 소리를 들으소서 내가 주께  
기도하나이다

#### 4. 시편 5:3

- (시편촬요) 여호와여 장춧 아침에 내 목소리를 드르시고 내가 아침에 주의 원함을 베폴  
고 바라겠습는다
- (1906 구역) 여호와여 아침에 내 소리를 드르실터이오니 아침에 내가 주를 향하여 기도  
를 베폴고 바라보겠는다
- (1925 게일-이원모역) 여호와는 아침에 내 소리를 들르심이며 내가 主를 向하여 바라리  
로다
- (1930 개역) 여호와여 아침에 나의 소리를 드를 것이여 아침에 내가 당신의 기도하고 바  
라리로다。
- (1936 개역) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 드르시리니 아침에 내가 주의 기도 하  
고 바라리이다
- (1938 개역) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 드르시리니 아침에 내가 주의 기도하  
고 바라리이다
- (1952 개역한글판) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 들으시리니 아침에 내가 주께  
기도하고 바라리이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 여호와여 아침에 主께서 나의 소리를 들으시리니 아침에  
내가 主께 祈禱하고 바라리이다
- (1961 개역한글판) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 들으시리니 아침에 내가 주께

기도하고 바라리이다  
 (1964 개역간이국한문한글판) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 들으시리니 아침에 내가 주께 祈禱하고 바라리이다  
 (2005 개역개정판) 여호와여 아침에 주께서 나의 소리를 들으시리니 아침에 내가 주께 기도하고 바라리이다

**5. 시편 5:4**

(시편촬요) 대개 주는 악한 거슬 짓버하시는 하나님이 아니시오 불의한 거시 주와 함께 있지못하겠습니이다  
 (1906 구역) 대개 주는 악한 일을 짓버하시는 하나님이 아니시라 악이 주와 함께 거하지 못하겠습니이다  
 (1925 계일-이원오역) 主 하나님은 惡을 짓버 아니하시며 惡이 함께 하지 못하리로다  
 (1930 개역) 당신은 죄악을 짓버하는 신이 아님이여 악이 (난하주 악인이) 당신과 함께 류하지못하리로다.  
 (1936 개역) 주는 죄악을 짓버하는 신이 아니시니 악이 (난하주: 악인이) 주와 함께 류하지못하며  
 (1938 개역) 주는 죄악을 짓버하는 신이 아니시니 악이 (난하주: 악인이) 주와 함께 류하지 못하며  
 (1952 개역한글판) 주는 죄악을 기뻐하는 신이 아니시니 악이 (난하주: 악인이) 주와 함께 유하지 못하며  
 (1958 개역간이국한문한글판) 주는 罪惡을 기뻐하는 神이 아니시니 惡이 (난하주: 惡人 이) 주와 함께 留하지 못하며  
 (1961 개역한글판) 주는 죄악을 기뻐하는 신이 아니시니 악이 (난하주: 악인이) 주와 함께 유하지 못하며  
 (1964 개역간이국한문한글판) 주는 罪惡을 기뻐하는 神이 아니시니 惡이 (난하주: 악인 이) 주와 함께 留하지 못하며  
 (2005 개역개정판) 주는 죄악을 기뻐하는 신이 아니시니 악이 (난하주: 악인이) 주와 함께 머물지 못하며

**6. 시편 5:5**

(시편촬요) 거만한 자들이 주의 눈 압헤 서지못할거시오 주의 죄악을짓는자들을 모다 뒤워하시습니이다  
 (1906 구역) 오만한자는 주의 눈 압헤 서지못하리니 주의 악을 행하는 모든자를 뒤워 하시니이다  
 (1925 계일-이원오역) 傲慢한 자는 主의 압헤 서지 못함이며 不義者를 뒤워하시도다  
 (1930 개역) 오만한자가 당신 목전에 서지못함이며 당신은 모든 형악자를 뒤워하시도다.  
 (1936 개역) 오만한자가 주의 목전에 서지못하리이다 주는 모든 행악자를 뒤워하시며  
 (1938 개역) 오만한자가 주의 목전에 서지못하리이다 주는 모든 행악자를 뒤워하시며

- (1952 개역한글판) 오만한 자가 주의 목전에 서지 못하리이다 주는 모든 행악자를 미워 하시며
- (1958 개역간이국한문한글판) 傲慢한 者가 主의 目前에 서지 못하리이다 主는 모든 行惡者를 미워하시며
- (1961 개역한글판) 오만한 자가 주의 목전에 서지 못하리이다 주는 모든 행악자를 미워 하시며
- (1964 개역간이국한문한글판) 傲慢한 者가 主의 目前에 서지 못하리이다 主는 모든 行惡者를 미워하시며
- (2005 개역개정판) 오만한 자들이 주의 목전에 서지 못하리이다 주는 모든 행악자를 미워하시며

**7. 시편 5:6**

- (시편촬요) 주께서 거짓 말하는 자들을 장차 멸망케하시고 피를 흘리고 속이는 자들을 여호와께서 몹시 뒤워하시옵느니라
- (1906 구역) 거짓 말하는자를 멸하시리니 피를 흘리고 속이는자를 여호와께서 극히 슬회하시도다
- (1925 계일-이원모역) 거짓말하는 者를 滅하심이어 殘害하고 欺罔하는자를 슬회하시도다
- (1930 개역) 당신은 거짓 말 하는자를 멸하심이어 피흘니기를 즐기고 속이는자를 여호와 | 슬회하시도다。
- (1936 개역) 거짓말 하는자를 멸하시리이다 여호와께서는 피흘니기를 즐기고 속이는자를 슬회하시나이다
- (1938 개역) 거짓말 하는자를 멸하시리이다 여호와께서는 피흘니기를 즐기고 속이는자를 슬회하시나이다
- (1952 개역한글판) 거짓말하는 자를 멸하시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기고 속이는 자를 싫어하시나이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 거짓말하는 者를 滅하시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기고 속이는 者를 싫어하시나이다
- (1961 개역한글판) 거짓말하는 자를 멸하시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기고 속이는 자를 싫어하시나이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 거짓말하는 者를 滅하시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기고 속이는 者를 싫어하시나이다
- (2005 개역개정판) 거짓말하는 자들을 멸망시키시리이다 여호와께서는 피 흘리기를 즐기는 자와 속이는 자를 싫어하시나이다

**8. 시편 5:7**

- (시편촬요) 오직 나는 주의 두터운 은혜를 입고 주의 던에 드러가고 주를 두려워함으로 주의 성년을 향하여 승비하겠습느니라

- (1906 구역) 오직 나는 만흔 인스ㅎ심을 넘음으로 주의 집에 드러갈 거시오 또 주를 두려 위함으로 주의 성던을 향ㅎ야 경비ㅎ겟느이다
- (1925 게일-이원모역) 나는 寵愛를 만히 넘음이며 主의 집에 드러가리로다 主를 敬畏함이며 그殿을 向ㅎ야 敬拜ㅎ리로다
- (1930 개역) 나는 당신 인스의 풍성함으로 당신의 집에 드러감이며 당신을 경외함으로 성던을 향ㅎ야 경비ㅎ리로다.
- (1936 개역) 오직 나는 주의 풍성한 인자를 힘입어 주의 집에 드러가 주를 경외함으로 성던을 향ㅎ야 경배하리이다
- (1938 개역) 오직 나는 주의 풍성한 인자를 힘입어 주의 집에 드러가 주를 경외함으로 성던을 향ㅎ야 경배하리이다
- (1952 개역한글판) 오직 나는 주의 풍성한 인자를 힘입어 주의 집에 들어가 주를 경외함으로 성전을 향ㅎ야 경배하리이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 오직 나는 主의 豊盛한 仁慈를 힘입어 主의 집에 들어가 主를 敬畏함으로 聖殿을 向ㅎ야 敬拜하리이다
- (1961 개역한글판) 오직 나는 주의 풍성한 인자를 힘입어 주의 집에 들어가 주를 경외함으로 성전을 향ㅎ야 경배하리이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 오직 나는 主의 豊盛한 仁慈를 힘입어 主의 집에 들어가 主를 敬畏함으로 聖殿을 向ㅎ야 敬拜하리이다
- (2005 개역개정판) 오직 나는 주의 풍성한 사랑을 힘입어 주의 집에 들어가 주를 경외함으로 성전을 향ㅎ야 예배하리이다

**9. 시편 5:8**

- (시편촬요) 여호와여 내 원슈를 인ㅎ야 주의 울흔 가운데로 나를 잇쓰시고 주의 길을 내 압헤 평ㅎ게 ㅎ옵쇼셔
- (1906 구역) 여호와여 내 원슈를 인ㅎ야 주의 의로 나를 인도ㅎ시며 주의 길을 내 압헤 평탄케 ㅎ옵쇼셔
- (1925 게일-이원모역) 義로오신 여호와 | 나를 怨讐의게서 引導ㅎ심이며 主의 平坦한 길노 行케 ㅎ쇼셔
- (1930 개역) 여호와여 나의 원슈들을 인ㅎ야 (난하주: 업딛어나를기드리는자들을인ㅎ야) 당신의 의로 나를 인도ㅎ시고 당신의 길을 내 목전에 꺾게 ㅎ쇼셔.
- (1936 개역) 여호와여 나의 원슈들을 인ㅎ야 (난하주: 업대어나를기다리는자들을인ㅎ야) 주의 의로 나를 인도하시고 주의 길을 내 목전에 꺾게 하쇼셔
- (1938 개역) 여호와여 나의 원슈들을 인ㅎ야 (난하주: 업대어나를기다리는자들을인ㅎ야) 주의 의로 나를 인도하시고 주의 길을 내 목전에 꺾게 하쇼셔
- (1952 개역한글판) 여호와여 나의 원수들을 인ㅎ야 (난하주: 업드려 나를 기다리는 자들을 인ㅎ야) 주의 의로 나를 인도하시고 주의 길을 내 목전에 꺾게 하쇼셔
- (1958 개역간이국한문한글판) 여호와여 나의 怨讐들을 因ㅎ야 主의 義로 나를 引導하시고 主의 길을 내 目前에 꺾게 하쇼셔

- (1961 개역한글판) 여호와여 나의 원수들을 인하여 주의 의로 나를 인도하시고 주의 길을 내 목전에 곧게 하소서
- (1964 개역간이국한문한글판) 여호와여 나의 怨讐들을 因하여 主의 義로 나를 引導하시고 主의 길을 내 目前에 곧게 하소서
- (2005 개역개정판) 여호와여 나의 원수들로 말미암아 (난하주: 엎드려 나를 기다리는 자들을 인하여) 주의 공의로 나를 인도하시고 주의 길을 내 목전에 곧게 하소서

**10. 시편 5:9**

- (시편촬요) 대개 저희 님에는 충후함이 업고 속은 몹시 악하며 목구멍은 열닌 무덤 갓고 혀로는 아침흐옵느이다
- (1906 구역) 대개 너희 입에 정직함이 업스며 너희 속이 악독하니 그 목구멍은 열닌 무덤 갓고 그 혀는 아침흐느이다
- (1925 게일-이원모역) 너희 입에 正直이 업고 惡毒함이여 목구멍은 열닌 무덤 갓고 그 혀는 阿諛호도다
- (1930 개역) 너희 입에 신실함이 업슴이여 너희 심중이 심히 악호도다 너희 목구멍은 열닌 무덤 갓흠이여 너희 혀로 아침흐도다.
- (1936 개역) 너희 입에 신실함이 업고 너희 심중이 심히 악하며 너희 목구멍은 열닌 무덤 갓고 너희 혀로는 아침하나이다
- (1938 개역) 너희 입에 신실함이 업고 너희 심중이 심히 악하며 너희 목구멍은 열닌 무덤 갓고 너희 혀로는 아침하나이다
- (1952 개역한글판) 저희 입에 신실함이 업고 저희 심중이 심히 악하며 저희 목구멍은 열린 무덤 같고 저희 혀로는 아침하나이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 저희 입에 信實함이 업고 저희 心中이 심히 惡하며 저희 목구멍은 열린 무덤 같고 저희 혀로는 阿諛하나이다
- (1961 개역한글판) 저희 입에 신실함이 업고 저희 심중이 심히 악하며 저희 목구멍은 열린 무덤 같고 저희 혀로는 아침하나이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 저희 입에 信實함이 업고 저희 心中이 甚히 악하며 저희 목구멍은 열린 무덤 같고 저희 혀로는 阿諛하나이다
- (2005 개역개정판) 그들의 입에 신실함이 업고 그들의 심중이 심히 악하며 그들의 목구멍은 열린 무덤 같고 그들의 혀로는 아침하나이다

**11. 시편 5:10**

- (시편촬요) 하느님이여 이 사람의게 죄를 주쇼셔 저희의 죄함으로 패를 붙지어다 저희가 쥬를 거역흐엿스니 그 만흔 허물노 쏘츠쇼셔
- (1906 구역) 하느님이여 저희를 定罪흐옵시고 제 죄로 제가 너머지게 흐옵쇼셔 저희가 죄악이 만흐니 내여 쏘츠쇼셔 대개 쥬를 背역흠이니이다
- (1925 게일-이원모역) 너희는 主를 背逆흠이여 그 만흔 罪를 定호샤 자기 죄에 너머지게 흐쇼셔



- (1930 개역) 하느님이여 저희를定罪하사 저희 죄로 싸지게 하고 그 만흔 허물노 인하여 저희를 쫓치소서 저희가 당신을 빕역함이니이다.
- (1936 개역) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 만흔 허물노 인하여 저희를 쫓아내소서 저희가 주를 배역함이니이다
- (1938 개역) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 만흔 허물노 인하여 저희를 쫓아내소서 저희가 주를 배역함이니이다
- (1952 개역한글판) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 많은 허물로 인하여 저희를 쫓아내소서 저희가 주를 배역함이니이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 많은 허물로 因하여 저희를 쫓아내소서 저희가 主를 背逆함이니이다
- (1961 개역한글판) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 많은 허물로 인하여 저희를 쫓아내소서 저희가 주를 배역함이니이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 하나님이어 저희를定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 많은 허물로 因하여 저희를 쫓아내소서 저희가 主를 背逆함이니이다
- (2005 개역개정판) 하나님이어 그들을定罪하사 자기 죄에 싸지게 하시고 그 많은 허물로 말미암아 그들을 쫓아내소서 그들이 주를 배역함이니이다

## 12. 시편 5:11

- (시편촬요) 오직 주를 의뢰하는 자들이 모다 즐거워하고 주께서 저희를 보호하시니 영원이 깃버 노래하며 주의 일흠을 사랑하는 자들이 주를 깃버할지어다
- (1906 구역) 므릇 주를 의지하는자는 깃버할 거시오 희락으로 영원히 소리 지를 거슨 주께서 저희를 덤혀 보호하심이니 주의 일흠을 사랑하는자들도 주를 인하여 깃버 쉤 거시로다
- (1925 게일-이원모역) 主를 사랑하고 依賴하는 者를 保護하심이어 깃버하며 永遠히 讚頌하리로다
- (1930 개역) 당신의게 피하는자는 다 깃버하며 당신의 보호로 인하여 영영히 즐거워함이어 당신 일흠을 사랑하는자들은 당신을 즐거워할지어다.
- (1936 개역) 오직 주의게 피하는자는 다 깃버하며 주의 보호로 인하여 영영히 깃버 웨치며 주의 일흠을 사랑하는자들은 주를 즐거워하리이다
- (1938 개역) 오직 주의게 피하는자는 다 깃버하며 주의 보호로 인하여 영영히 깃버 웨치며 주의 일흠을 사랑하는자들은 주를 즐거워하리이다
- (1952 개역한글판) 오직 주에게 피하는 자는 다 기뻐하며 주의 보호로 인하여 영영히 기뻐 외치며 주의 이름을 사랑하는 자들은 주를 즐거워하리이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 오직 主에게 避하는 者는 다 기뻐하며 主의 保護로 因하여 永永히 기뻐 외치며 主의 이름을 사랑하는 者들은 主를 즐거워하리이다
- (1961 개역한글판) 오직 주에게 피하는 자는 다 기뻐하며 주의 보호로 인하여 영영히 기뻐 외치며 주의 이름을 사랑하는 자들은 주를 즐거워하리이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 오직 主에게 避하는 자는 다 기뻐하며 主의 保護로 因하

여 永永히 기뻐 외치며 主의 이름을 사랑하는 者들은 主를 즐거워하리이다  
(2005 개역개정판) 그러나 주께 피하는 모든 사람은 다 기뻐하며 주의 보호로 말미암아  
영원히 기뻐 외치고 주의 이름을 사랑하는 자들은 주를 즐거워하리이다

### 13. 시편 5:12

- (시편촬요) 대개 주께서 올흔 자의게 장춧복을 주시며 여호와여 주께서 장춧 은혜로 저  
를 호위하심은 방패로 호위하심갓습는이다
- (1906 구역) 대개 주께서 의인의게 복을 주시느니 여호와여 은혜로 에우시기를 방패로  
보호함 갓치 하시느이다
- (1925 개일-이원보역) 여호와는 義人の게 福주심이여 恩惠의 防牌로 護衛하시도다
- (1930 개역) 당신은 의인을 복주심이여 여호와여 더를 은혜로 호위하심을 방패로 함 갓  
치 하시리로다
- (1936 개역) 여호와여 주는 의인의게 복을 주시고 방패로 함 갓치 은혜로 더를 호위하시  
리이다
- (1938 개역) 여호와여 주는 의인의게 복을 주시고 방패로 함갓치 은혜로 더를 호위하시  
리이다
- (1952 개역한글판) 여호와여 주는 의인에게 복을 주시고 방패로 함 같이 은혜로 저를 호  
위하시리이다
- (1958 개역간이국한문한글판) 여호와여 주는 義人에게 福을 주시고 防牌로 함 같이 恩  
惠로 저를 護衛하시리이다
- (1961 개역한글판) 여호와여 주는 의인에게 복을 주시고 방패로 함 같이 은혜로 저를 호  
위하시리이다
- (1964 개역간이국한문한글판) 여호와여 주는 義人에게 福을 주시고 防牌로 함 같이 恩  
惠로 저를 護衛하시리이다
- (2005 개역개정판) 여호와여 주는 의인에게 복을 주시고 방패와 같은 은혜로 그를 호위  
하시리이다

## 에스겔서의 감금 모티프와 언어장애 모티프

민유홍\*

### 1. 들어가는 말

일반적으로 잘 구성된 문학 작품의 시작 부분에는 그 작품 전체를 이해하는 데 필요한 중요한 정보들이 제시된다. 여기에는 등장인물이 소개되고, 사건의 배경과 전체 조건들이 설명되며, 사건이 전개될 방향이나 작품 전체의 주제가 암시되어 있기도 하다. 에스겔서가 구약의 어떤 예언서들보다도 전체적으로 잘 구성된 구조를 가지고 있다는 점을 감안할 때<sup>1)</sup> 이와 같은 일반적인 원칙이 에스겔서에서도 성립하리라는 추측은 자연스러우며 특별한 증명을 요하지 않는다. 그런데 에스겔서의 시작 부분에<sup>2)</sup> 포함되어 있는 단락 3:24하-27은 아직까지도 그 의미와 기능이 명확하게 해명되지 않아서 예언서의 처음 부분을 일관성 있게 이해하는 데 큰 장애가 되고 있다. 침멀리(W. Zimmerli)는 이 단락에 대해 “에스겔서에서 해석하기 가장 어려운 본문들 가운데 하나”<sup>3)</sup>라고 평가한 바 있다. 이 단락에는 감금 모티프와 언어장애 모티프로 불리는 두 개의 사건이 등장한다. 에스겔은 바벨론 포

\* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 감리교신학대학교 강사, 구약학. rathenau@hanmail.net.

- 1) 19세기에는 에스겔서를 한 작가에 의해 쓰여진 하나의 잘 구성된 문학작품으로 보는 시각이 일반적이었다. 자주 인용되는 루돌프 스멘트(R. Smend, *Der Prophet Ezechiel* [Leipzig: S. Hirzel, 1880], xxi)의 평가가 이런 시각을 잘 대변한다. “Das ganze Buch ist vielmehr die logische Entwicklung einer Reihe von Gedanken nach einem wohlüberlegten und z.T. ganz schematischen Plane, man könnte kein Stück herausnehmen, ohne das ganze Ensemble zu zerstören” (책 전체는 부분적으로 도식적이면서 심사숙고한 계획을 따라 이루어진 일련의 사고들의 논리적 발전이다. 사람들은 전체의 조화를 파괴하지 않으면서 어떤 부분을 떼어낼 수 없을 것이다.) 에스겔서를 예언전승들의 단순한 모음집으로 간주했던 20세기 전반기의 연구 경향을 거치면서, 근래의 에스겔서 연구에서는 연구자들마다 정도의 차이는 있지만 다시금 19세기와 유사한 시각을 받아들이고 있는 것으로 보인다. 예를 들면 블렌킨쑨(J. Blenkinsopp)은 에스겔서가 “건축 작품과 같이 놀라운 통일성”을 갖고 있는 것으로 평가한다(조셉 블렌킨쑨, 『이스라엘 예언사』, 황승일 역 [서울: 도서출판 은성, 1992], 291 참조).
- 2) 본 논문에서 필자가 다루고자 하는 에스겔서의 시작 부분은 1:1-5:17이다.
- 3) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 106.

로지에서 야웨의 현현을 경험하고 예언자로 부름을 받지만(1:1-3:15) 뜻밖에도 야웨로부터 자신을 스스로 집 안에 가두라는 명령을 받는다(3:24). 뿐만 아니라 야웨는 에스겔이 말을 할 수 없도록 만들겠다고 선포하신다(3:26). 감금과 언어장애는 공중 앞에 등장하여 야웨의 말씀을 선포하는 예언자의 활동과 어울리지 않을 뿐만 아니라 심지어는 이것을 방해하는 듯 보이기 때문에, 이 두 개의 모티프가 과연 어떤 의도에서 에스겔 사역의 가장 처음에 놓이게 되었는지, 그 신학적 의미는 무엇인지 많은 호기심을 자아낸다.

이 단락에 관한 연구에서 아직까지 완전히 해결되지 않은 두 개의 중요한 문제가 있다. 첫 번째 문제는 이 단락과 주변 본문들과의 관계이다. 많은 학자들은 이 단락을 소명 기사의 종결부로 간주하고 4:1에서부터는 심판 예언을 내용으로 하는 새로운 본문이 시작되는 것으로 생각한다.<sup>4)</sup> 이와 달리 침몰리는 이 단락을 선행하는 소명 기사(1:4-3:15; 3:16하-21)로부터 구별하면서, 4:1-5:17과 함께 별개의 독립적인 단위 본문을 구성하고 있는 것으로 본다.<sup>5)</sup> 두 번째는 이 단락의 해석과 관련된 문제이다. 클로스터만(A. Klostermann)이 에스겔의 감금과 언어장애를 강직증(catalepsy)에서 비롯된 증상으로 진단한 이래<sup>6)</sup> 정신분석학적 방법이 이 단락을 해석하기 위한 도구로 백년 넘게 인기를 누린 바 있다.<sup>7)</sup> 하지만 최근에 이런 해석은 전반적으로 크게 설득력을 잃은 상태이다.<sup>8)</sup> 오늘날 많은 학자들로부터 지지를 얻고 있는 해석은 감금과 언어장애를 에스겔과 포로공동체 사이에 존재했던 갈등의 반영으로 이해하는 것이다. 이런 맥락에서 그린버그(M. Greenberg)

4) 이에 관하여 다음을 참조하라. J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39* (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1974), 250; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 151; N. R. Bowen, *Ezekiel* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 14.

5) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 100-105 참조.

6) A. Klostermann, "Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift", *ThStKr* 50 (1887), 391-439 참조.

7) 이 해석에서는 에스겔이 정신질환을 앓던 환자로 간주되고, 단락 3:24하-27은 에스겔의 신체적, 정신적인 마비 상태에 대한 기록으로 이해된다. 이 해석 방법에 입각하여 지금까지 에스겔의 정신병에 대한 매우 다양한 의견들이 개진되어 왔다(간질, 편집증, 알코올 중독에 의한 환각, 실어증, 히스테리, 노이로제 등).

8) 하지만 이러한 해석법이 오늘날에도 결코 완전히 사라지지는 않았다. 예를 들면 할퍼린(D. J. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology* [University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1993])은 에스겔의 감금과 결박, 언어장애를 정신분석학적으로 진단한다. 또한 보웬(N. R. Bowen, *Ezekiel*, 17-18)은 이를 전쟁과 포로의 경험에서 비롯된 트라우마 증상으로 해석한다.

는 포로들이 에스겔을 통한 야웨의 메시지를 거절했기 때문에 야웨가 에스겔을 격리시키신 것이라고 설명한다.<sup>9)</sup> 언어장애와 관련해서 그는 임박한 심판에 대한 생각에 압도되었던 에스겔이 자신의 선포를 받아들이지 않았던 포로공동체와의 관계에서 마치 스스로 말문이 막힌 듯이 느끼게 되었다고 해석한다. 편집비평적으로 에스겔서를 접근하는 폴만(K.-F. Pohlmann)은 이 모티프들 뒤에 숨겨져 있는 역사적인 정황을 추적하는 대신에 이 모티프들이 에스겔서의 거시적인 맥락에서 행하는 문학적 역할에 주목한다.<sup>10)</sup> 그에 따르면 이 단락은 3:16하-21; 33:1-20; 33:21-22와 함께 디아스포라(Diaspora) 편집층에 속하는 핵심 본문으로서, 신학적 관심을 첫 번째 포로(주전 597년에 바벨론으로 끌려간 포로)로부터 디아스포라로 옮기기 위한 편집적 의도를 가지고 있다.

본 연구의 목적은 이 단락에 대한 자세한 분석을 통해서 위에서 언급된 두 가지 문제에 대답하는 것이다. 특별히 이 연구에서는 언어장애 모티프가 두 개의 단락 3:26-27과 33:21-22를 통해 거시적인 이야기의 흐름을 형성하고 있음에 주목하면서 감금 모티프와 언어장애 모티프가 에스겔서 전체 구성 속에서 어떤 기능을 하고 있는지 연구하고자 한다. 이어지는 2장에서는 두 개의 모티프가 속한 단락이 주변 본문들과 어떤 관계에 있는지 살펴보고, 3장에서는 두 모티프의 의미와 전체 구성 속에서 갖는 기능에 관해 분석한 후, 4장에서 결과에 대한 요약과 함께 전체 논의를 마무리 짓도록 하겠다.

## 2. 감금 모티프와 언어장애 모티프가 속한 본문의 분석

이 장에서는 서론에서 제시된 두 가지 문제 중에서 먼저 첫 번째 문제를 다루고자 한다. 즉, 감금과 언어장애 모티프를 포함하고 있는 단락 3:24하-27이 주변 본문들과 어떤 관계에 있는지, 또한 어떤 더 큰 본문 단위 속에 포함되어야 하는지를 규명할 것이다. 여기에서 분석의 대상이 되는 본문은 1:1-5:17이다. 6:1 이하의 본문은 ‘말씀 사건 정형구’(“וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר”)에 의해 새롭게 시작되는 본문으로서 형식적으로나 내용적으로 1:1-5:17로부터 구

9) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (New York: Doubleday, 1983), 127 참조.

10) K.-F. Pohlmann, *Ezekiel. Der Stand der theologischen Diskussion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 189 참조.

11) 이 용어는 ‘word event formula’ 혹은 ‘Wortereignisformel’을 번역한 것이다.

별되기 때문에 본 논의에서 제외된다.

## 2.1. 에스겔서 시작 부분의 구성

먼저 에스겔서 시작 부분(1:1-5:17)의 전체적인 구성을 살펴보도록 하자. 단락 1:1-3상은 에스겔서 전체의 표제(Überschrift)에 해당한다. 3절 하반절에는 에스겔서에서 환상 보고를 이끄는 전형적인 도입구인 ‘신적 강제 정형구’(“וַתְּהִי עָלַי דְּבַר־יְהוָה”)<sup>12)</sup>가 나오고 이어서 3:15까지 에스겔의 소명 환상이 이어진다. 여기에서 에스겔은 야웨의 현현을 경험하고(1:4-28) 이스라엘 백성에게 야웨의 심판을 전할 예언자로 부름을 받는다(2:3-3:11). 이 환상 보고는 3:15에서 에스겔이 텔아빱 그밭 강가에 거하는 포로들 사이에서 칠 일 동안 “얼이 빠진 채” 머물러 있었다는 기술로 종결된다. 3:16의 상반절(“칠 일 후에”)은 앞의 소명 환상과 뒤의 본문을 시간 순으로 연결해 주는 연결구의 역할을 한다. 이어서 3:16 하반절의 ‘말씀 사건 정형구’로 유도되는 짧은 소명 기사가 3:17-21 사이에 등장한다.<sup>13)</sup> 이 소명 기사에서는 에스겔의 예언자 직이 파수꾼에 비유되고 있는데, 제사장적 법 규정의 조건법 형식(kasuistische Gesetzesformel)<sup>14)</sup>에 따라 구성된 진술을 통해서 예언자의 임무가 제시되고 있다. 3:22에서 다시 ‘신적 강제 정형구’가 등장하면서 이어지는 본문이 환상 보고임을 암시한다. 22절부터 27절까지는 비록 그 내용 전개가 매끄럽지는 않지만 에스겔의 환상 경험을 기술하고 있는 하나의 연속된 본문 단위로 간주할 수 있다. 바로 여기에 감금 모티프(24절)와 언어장애 모티프(26절)가 포함되어 있다. 이어서 4:1부터 다음 ‘말씀 사건 정형구’가 나오기 직전인 5:17까지 하나의 완결된 문학적 단락을 이루고 있다.<sup>15)</sup>

12) 이 용어는 블락(D. I. Block)이 그의 에스겔서 주석에서 소개한 명칭 ‘divine coercion formula’를 번역한 것이다. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 35 참조.

13) 대부분의 학자들은 두 개의 환상 보고 사이에 위치해 있는 이 본문을 이차적인 삽입으로 간주한다. 이에 대하여 다음을 참조하라. W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 88; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 140 이하; K. Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, FAT 36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 190.

14) 조건법은 다음과 같은 전형적인 구조를 가지고 있다: 접속사 ㅁ로 인도되는 조건절에는 범죄의 내용이 미완료로 기술되며, 이어지는 주절에 죄에 대한 판결이 제시된다. W. Zimmerli, “Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 1-11”, *ZAW* 66 (1954) 1-26; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 423 참조.

15) 비록 이 본문 내에 편집의 흔적들과 문학적 혼란들이 존재하지만 하나의 통일적이고 완결된 본문이라는 점에 대해서 학자들 사이에 대체적으로 의견이 일치한다. 이에 대하여 다음을 참조하라. W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 100-105; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch*.

이 본문은 예루살렘의 포위부터 포로생활에 이르기까지 이스라엘 백성에게 대한 야웨의 심판을 보여주는 상징 행위들과 그 해석으로 이루어져 있다.

## 2.2. 에스겔 3:22-27과 에스겔 4:1-5:17의 관계

본문 3:22-27은 22절에서 환상 보고의 시작을 알려주는 ‘신적 강제 정형구’에 의해 선행하는 본문(3:16하-21)으로부터 구별된다. 반면에 이 단락과 이어지는 본문 4:1-5:17 사이의 관계는 어떻게 평가되어야만 하는가? 두 본문은 서로 별개의 독립된 본문으로 보아야 하는가, 아니면 전체가 하나의 통일성 있는 본문 단위를 구성하고 있는 것으로 보아야 하는가?

환상 보고의 형태를 가지고 있는 본문 3:22-27과 심판에 관한 상징 행위와 말씀으로 이루어진 본문 4:1-5:17은 서로를 결합시켜 주는 아무런 문학적 장치 없이 앞뒤로 배치되어 있다. 이 두 본문은 표면적으로 볼 때 그 형식과 내용에서 서로 분명하게 구별되는 듯이 보인다. 본문을 피상적으로 읽어 나갈 때 3:27에서 본문이 일단 종결되고 4:1에서부터는 새로운 본문이 시작되는 듯한 느낌을 강하게 받는다. 특별히 3:27의 “듣든지 안 듣든지 내 말을 전하라”는 야웨의 명령은 소명 환상 중에 있는 2:7; 3:11의 내용과 매우 유사하다. 이는 이 본문을 소명 환상의 일부로 보도록 하는 강력한 동기를 제공한다. 이와 같은 이유 등으로 인해 많은 학자들은 이 본문을 1:4에서 시작되는 긴 예언자 ‘취임식(inaugural ceremony)’의 종결부로 간주하면서 4:1 이하의 본문으로부터 분리시킨다.<sup>16)</sup>

그럼에도 불구하고 이 두 본문이 결합되어 하나의 완결된 본문을 이루고 있음을 보여 주는 일련의 간과할 수 없는 증거들이 있다. 먼저 형식적인 측면에서 볼 때 본문 4:1-5:17은 서두에 새로운 본문 단위의 시작을 알리는 ‘말씀 사건 정형구’를 가지고 있지 않다. 단지 “너 사람의 아들이!”라는 야웨의 부르심으로 시작되고 있는데 에스겔서에서 이러한 부름은 일반적으로 본문의 처음이 아닌 본문 가운데서 사용되는 정형구이다. 만일 이 본문이 3:22-27과 구별되는 독립된 본문이라고 한다면 이런 도입구의 부재는 에스겔서 전체에서 볼 때 극히 예외적인 경우에 속한다.<sup>17)</sup> 다시 말하면 이는

*Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39* (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1974), 87; T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180 (Berlin; New York: de Gruyter, 1989), 114 이하; H. F. Fuhs, *Ezechiel 1-24* (Würzburg: Echter-Verlag, 1984), 32-39.

16) 예를 들어 블락 (*The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 151)과 가르샤 (*Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, 250)는 3:22-27을 4:1 이하의 본문으로부터 떼어 내서 1:4-3:15의 첫 번째 환상 보고에 포함시켰다.

17) 에스겔서에서 ‘신적 강제 정형구’를 도입구로 가지고 있는 환상 보고를 제외하면 4:1-5:17

4:1 이하의 본문이 3:22-27의 연속으로 의도되었음을 암시하고 있는 중요한 형식적 특징이라고 할 수 있다. 두 번째로 중요한 증거는 4:13-15에 등장하는 야웨와 에스겔 사이의 대화이다. 이 구절을 제외하면 에스겔서에서 야웨와 에스겔 사이의 대화는 오로지 환상 보고 안에서만 나타난다. 13절과 15절에서 야웨의 말씀은 “ואמר”라는 정형구에 의해 인용되고 있는데 야웨를 신인동형론적으로 묘사하는 이와 같은 정형구는 주로 환상 보고 내에서 사용된다.<sup>18)</sup> 환상 보고 밖에서 야웨의 말씀은 ‘메신저 정형구(Botenformel)’ (“כה אמר אדני יהוה”)나 ‘말씀 사건 정형구’에 의해 인용된다. 세 번째로 3:25와 4:8에는 동시에 “...가 너를 줄로 맨다(נתן עליך עבותים)”는 어구가 등장한다. 비록 두 구절에서 주어가 각각 다르지만(3:25에서 주어는 정체가 확실하지 않은 무리인데 반해 4:8에서는 주어가 야웨이다) 거의 동일한 표현과 어휘는 두 본문의 밀접한 연관성을 가리키는 언어적 증거로 간주할 수 있다.

내용적으로 볼 때 3:22-27은 독립된 예언 전승 혹은 독립된 문학적 단락으로 간주될 수 있을 만큼 충분하고 완결적인 내용을 담고 있지 않다. 만일 침멀리가 지적한 바와 같이 24:25-27; 33:21-22와 거시적인 연관 관계를 가지고 있는 구절 3:25-27을 이차적으로 삽입된 편집적 요소로 보고 제외시킨다면,<sup>19)</sup> 이 본문의 핵심 내용은 24절로 축소되어 그 내용이 더욱 빈약하게 되어 버리고 만다. 더구나 이 본문 내에는 감금의 의미를 이해할 수 있는 어떤 실마리도 제공되고 있지 않다. 이러한 정황들이 이 본문의 독립성과 완결성에 대해 의문을 제기하도록 만든다. 사실 3:22-27과 4:1-5:17 사이의 관계를 결정하는 가장 중요한 관건은 감금의 의미이다. 에스겔서 연구에서 이 두 본문 사이의 연관성을 부정하는 지배적인 경향은 두 본문 사이의 내용적인 연관성을 인식하지 못한 데서 기인한다고 볼 수 있다. 필자가 아는 한 에스겔 연구에서 감금 모티프가 상징하고 있는 바를 가장 단순하면서 적절한 방향으로 해석하고 있는 사람은 침멀리가 유일하다. 그는 이 모티프를 4:1 이하의 상징 행위들과 연관시키면서 집에 갇힌(סגר) 에스겔을 예루살렘의 포위에 대한 상징으로 해석했다.<sup>20)</sup> 다음 장에서 다시금 자세히 논증하겠지만 감금 모티프에서 예루살렘을 상징하는 것은 에스겔이 아니라 에스겔의 집이고, 갇히고 줄에 매인 에스겔은 예루살렘 주민을 상징한

이외에 유일하게 에스겔 19장만이 ‘말씀 사건 정형구’ 없이 시작한다.

18) 이 정형구는 예외적으로 환상 보고 밖에서 23:36에 한 번 등장한다.

19) 침멀리는 3:25-27을 3:24 하반절의 감금 모티프에 대한 확장으로 간주하며 에스겔의 제자들에게 의해 추가되었다고 주장한다. 이에 관하여 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 111을 참조하라.

20) Ibid., 108 참조.



다. 이렇게 감금 모티프의 의미를 이해할 경우 내용적으로 전혀 관계없이 보이는 본문 3:22-27과 4:1-5:17 사이에 밀접한 연관성이 뚜렷이 드러난다. 이 때 감금 모티프는 예루살렘에 닥칠 운명을 보여주는 일련의 상징 행위들 가운데 첫 번째 상징 행위이자 가장 포괄적이고 대표적인 심판 예언으로 볼 수 있다. 이와 아울러 3:22-27은 독립적인 본문이 아니라 본래부터 4:1-5:17의 서막 역할을 하도록 의도되었다고 판단할 수 있다.

이상과 같은 형식적, 내용적 증거들을 종합해서 판단할 때 본문 3:22-27과 4:1-5:17은 서로 독립된 별개의 본문이 아니라 서론과 전개의 관계로 결합되어 있는 하나의 통일적이고 완결된 단위 본문으로 보는 것이 적절하다.

### 2.3. 소명 환상의 형태로 구성된 에스겔 3:22-5:17

현재의 에스겔서에서 본문 3:22-5:17은 환상 보고의 형태를 하고 있다. 그런데 뜻밖에도 이 본문은 환상 경험이 아니라 대부분 상징 행위들에 대한 야웨의 명령과 이 의미를 해석하고 심판을 선언하는 야웨의 말씀들로 구성되어 있다. 이 본문을 제외하면 에스겔서에서 상징 행위는 환상 보고가 아닌 예언 담화(prophetic discourse)의 형태를 하고 있다.<sup>21)</sup> 본문 3:22-5:17의 이와 같은 특별한 문학적 성격은 이 본문이 전승된 환상 보고라기보다는 편집 작업의 결과로 만들어진 환상 보고임을 강하게 암시한다. 실제 이 본문 전체가 외적으로 환상 보고로 보이도록 해 주는 요소는 도입부인 3:22-24상과 4:13-15에 나오는 야웨와 에스겔 사이의 대화에 불과하며, 이 두 단락은 본문 전체의 크기에 비해 극히 일부만을 차지하고 있다. 더구나 야웨와 에스겔 사이의 대화는 환상 보고만의 독특한 특징이 아니기 때문에 두 요소 중에서 본문을 환상 보고로 만드는 데 결정적인 역할을 하는 것은 도입부라고 할 수 있다. 이 도입부는 에스겔서의 다른 환상 보고들에 등장하는 전형적인 요소들로 구성되어 있다. 22절 상반절에 나오는 ‘신적 강제 정형구’는 환상 보고의 일반적인 도입구이며, 에스겔이 들에서 야웨의 영광을 만나는 환상 경험은(3:22하-24) 37:1에 그 병행을 가지고 있다.

그렇다면 이 본문은 왜 환상 보고의 형태로 만들어졌는가? 이 질문에 대답하기 위해서 특별히 단락 3:22-27이 소명 환상 안에 포함되어 있는 에스

21) 에스겔서에서 본문 단위들의 문학적 장르는 크게 에스겔의 환상 경험을 기술하는 환상 보고와 예언자에 의해 선포된 야웨의 말씀을 기술하는 예언 담화로 구분된다. 에스겔서의 예언 담화들은 공통된 구성 도식에 따르고 있다. 이에 관하여 민유홍, “에스겔서에서 드라마화된 예언 담화에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 142-168을 참조하라.

겔의 파송에 관한 단락 1:28하-3:11과 많은 공통점을 공유하고 있다는 사실을 주목해야 한다. 두 단락에서 발견되는 병행 요소들을 <표 1>에 정리하였다. 두 단락 사이의 이와 같은 뚜렷한 병행관계는 단락 3:22-27이 소명 환상의 도식에 따라 구성되었음을 분명하게 보여준다. 이와 함께 본문 3:22-5:17은 연결구인 3:16상(“칠 일 후에”)에 의해 앞의 소명 환상과 연결되고 있다.<sup>22)</sup> 이러한 본문 증거들을 종합해 볼 때 본문 3:22-5:17은 예루살렘에 대한 구체적인 심판의 내용을 에스겔에게 위탁하기 위한 목적으로 구성된 ‘소명 환상’이라고 결론 내릴 수 있다.

<표 1> 에스겔 1:28하-3:11과 3:22-27 사이의 비교

1:28하-3:11	3:22-27
ואפל על־פני (1:28하)	ואפל על־פני (3:23하)
ותבא בִּי רוּחַ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלַי ותעמדני על־רגלי (2:2상)	ותבא־בִּי רוּחַ ותעמדני על־רגלי (3:24상)
ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה (2:4하; 3:11하)	ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה (3:27상)
והמה אִם־ישמעו ואִם־יחדלו (2:5상) אִם־ישמעו ואִם־יחדלו (2:7상; 3:11하)	השמע ישמע והחדל יחדל (3:27하)
כי בית מרי המה (2:5상) כי מרי המה (2:7하)	כי בית מרי המה (3:27하)

이 소명 환상(3:22-27)은 첫 번째 소명 환상(1:4-3:15)과 함께 더 큰 규모의 종합적이고 완결된 형태의 소명 환상을 구성한다. 이 두 개의 소명 환상은 무엇보다 내용적으로 서로를 보충해 주는 역할을 한다. 첫 번째 소명 환상이 장엄한 야웨의 현현을 통해서 에스겔의 예언자직에 신적인 권위를 부여하며 에스겔이 하나님의 심판을 선포할 예언자로 이스라엘 백성에게 파송을 받았음을 묘사하고 있다면, 두 번째 소명 환상은 첫 번째 소명 환상에 결여되어 있는 구체적인 심판의 내용을 제공해 준다. 그 가운데 특별히 감금 모티프는 가장 첫 번째 심판 예언이면서 이후의 이스라엘에 대한 모든 개별적인 심판 예언들을 포괄하는 대표적 성격을 가진 심판 예언으로 등장하고 있다. 이 두 개의 소명 환상이 칠 일 동안 “열이 빠진 채” 포로들 가운데 머물러 있는 에스겔의 모습에 대한 묘사로 연결됨으로써(3:15, 16상) 두

22) 예언자의 임무를 파수꾼의 임무에 비유하고 있는 단락 3:16하-21은 이차적인 삽입으로 간주될 수 있기 때문에, 3:16상의 연결구는 본래 3:22-5:17에 직접 연결되어 있었을 것으로 판단된다. 앞의 각주 13을 참조하라.

번째 소명 환상에서 제시되는 심판의 엄중함이 부각되는 효과가 얻어진다.

### 3. 감금과 언어장애의 복합 모티프

이 장에서는 서론에서 제기된 두 번째 문제를 다루고자 한다. 즉, 감금 모티프와 언어장애 모티프의 의미를 해석하고, 이 두 모티프가 에스겔서 전체 구성의 거시적인 맥락에서 행하는 역할에 관해 살펴볼 것이다.

#### 3.1. 감금 모티프

에스겔이 예언자로 부름을 받은 후에 3:24에서 야웨는 에스겔에게 그의 집 안에 스스로를 가두라고 명령하신다. 3:25에서는 야웨는 또 어떤 (정체가 알려지지 않은) 무리가 그를 줄로 묶어서 마음대로 움직이지 못하게 하리라고 선언하신다. 이러한 감금과 결박에 관한 단락은 에스겔이 야웨로부터 이스라엘 백성에게 임박한 심판을 선포할 것을 위임받은 소명 환상 1:4-3:15와 예루살렘에 대한 구체적인 심판 예언을 담고 있는 본문 4:1-5:17 사이에 위치해 있다. 때문에 감금과 결박의 의미는 일차적으로 예루살렘에 대한 심판과 관련하여 해석하는 것이 자연스럽다. 이 모티프를 에스겔의 육체적인 문제 또는 심리적인 문제와 연관시키거나, 에스겔과 포로공동체 사이의 갈등과 연관시키는 것은 전체 문맥으로부터 벗어난 간접적이고 지엽적인 해석이라고 평가할 수 있다.

앞에서 언급했던 것처럼 침멀리는 집에 감금당한 에스겔을 앞으로 다칠 예루살렘의 포위를 예견하는 것으로 해석하였다.<sup>23)</sup> 실제적으로 감금은 포위를 가장 직관적이고 생생하게 떠올리도록 해 주는 비유이다. 이렇게 감금을 포위로 이해할 때 이 모티프는 예루살렘에 대한 심판을 주제로 하는 주변 문맥에 잘 어울리며, 특히 예루살렘의 운명을 다양한 상징 행위들을 통해 예견하고 있는 4:1 이하의 본문과 잘 조화된다. 하지만 침멀리는 그의 에스겔서 주석에서 이런 해석을 한 단락 안에서만 가볍게 언급한 채 지나가면서 감금 모티프가 가지고 있는 거시적인 맥락에서의 문학적 기능에 충분한 주의를 기울이지 않고 있다.<sup>24)</sup>

23) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 108 참조.

24) 이는 근본적으로 침멀리가 에스겔서를 하나의 잘 구성된 문학작품이 아니라 예언들의 단순한 모음집으로 보는 데에서 기인한다.

감금 모티프에 대한 칩멀리의 해석 방향을 따라 계속해서 앞으로 나가보자. 에스겔서에는 3:24 이외에 자기 집에 감금당한 에스겔이 예루살렘 포위에 대한 상징임을 지지해 주는 증거들이 존재한다. 가장 중요한 증거로 본문 12:1-16과 24:15-27을 들 수 있다. 12:1-16은 예루살렘 주민과 왕이 바벨론에 포로로 잡혀갈 것을 상징 행위를 통해 예언하고 있는 본문이다. 여기에서는 에스겔이 집을 싸서 집을 옮기는 상징 행위를 통해 예루살렘 주민과 왕이 포로로 잡혀서 예루살렘으로부터 바벨론으로 끌려갈 것이 예언되고 있다. 특별히 주목할 것은 에스겔이 집을 옮길 때 집의 벽(77)을<sup>25)</sup> 뚫고 나가는 것이(7절) 예루살렘 주민과 왕이 무너진 성벽(77)을 통해서 바벨론에 포로로 끌려 나가는 것에 대한 상징으로 제시되고 있다는 점이다(12절).<sup>26)</sup> 이 본문에서는 에스겔의 집이 예루살렘 성에 대한 상징으로 사용되고 있으며, 에스겔은 포로로 잡혀갈 예루살렘 주민 또는 왕을 상징하고 있다. 24:15-27은 예루살렘이 함락될 때 성전이 파괴될 것과 예루살렘 주민이 죽임을 당할 것을 상징 행위를 통해 예언한다. 이 본문에서 에스겔의 아내는 예루살렘의 함락 때 죽임을 당할 예루살렘 주민과 파괴될 성전을 상징하고 있으며,<sup>27)</sup> 에스겔은 자기 가족의 죽음과 성전의 파괴 앞에서도 슬퍼하지 못하고 탄식하는 예루살렘 주민(및 포로들)을 상징한다. 이 본문에서는 에스겔의 집이 직접적으로 언급되지는 않지만 예루살렘 성을 상징하고 있음을 추정하는 것이 가능하다. 다시 말하면 이 상징 행위에서는 에스겔 자신 뿐만이 아니라 심지어 그의 가정 전체가 하나님의 심판 선언을 위한 상징 행위의 도구로 사용되고 있다. 이와 같은 증거들은 칩멀리의 해석을 확장해서 감금 모티프를 알레고리적으로 해석해야 할 필요성을 제기한다. 즉, 에스겔의 집이 예루살렘 성을, 에스겔(혹은 그의 아내)이 예루살렘 주민(또는 왕)을 상징하는 것으로 보아야 한다. 이와 연관해서 3:25에서 에스겔이 줄로 결박당하는 것은 포위당한 상황에서 예루살렘 성의 주민이 겪게 되는

25) 한글 성경 『개역개정』 에스겔 12:5, 7에는 ‘키르(77)’가 ‘성벽’으로 번역되어 있다. 하지만 여기에서 ‘키르(77)’는 성벽이 아니라 에스겔 집의 외벽으로 이해해야 한다. 이에 관하여 민유홍, “에스겔서의 드라마화된 예언 담화에 관한 분석”, 149를 참조하라.

26) 이 상징 행위가 역사적 사실을 반영하고 있다면 에스겔은 포로로 잡혀갈 것을 예언하기 위해서 포로지에서 한 번 집을 옮겼다는 결론이 도출된다.

27) 이 두 가지 해석 가운데서 에스겔 아내의 죽음을 예루살렘 주민의 죽음에 대한 상징으로 보는 것이 본래적인 해석이며 예루살렘 성전의 파괴에 대한 상징으로 보는 것이 신학적으로 확대된 이차적 해석으로 판단된다. 이는 예루살렘 주민의 죽음이 성전 파괴보다 에스겔 아내의 죽음에 대한 일차적이고 직접적인 해석이라는 점과, 야웨가 일인칭으로 말하고 있는 성전 파괴에 관한 구절이 에스겔이 일인칭으로 말하고 있는 나머지 구절들과 문법적으로 잘 맞지 않는다는 점을 통해 뒷받침된다. 이에 관하여 민유홍, “에스겔서의 드라마화된 예언 담화에 관한 분석”, 151을 참조하라.

고난을 상징하는 것으로 이해할 수 있다.<sup>28)</sup>

이와 같이 감금 모티프가 본문 3:22-5:17에만 국한된 것이 아니라 에스겔서 전체에 걸쳐서 등장하고 있다는 사실은 이 모티프가 구성에 미치는 역할과 관련하여 중요한 시사점을 던져 준다. 이는 에스겔이 자신의 집에 감금당하는 상징 행위가 그의 사역 초기에 일시적으로 행해졌거나, 혹은 3:22-5:17의 본문에만 국한되는 예언 활동이 아니라 근본적으로 에스겔의 예루살렘에 대한 심판예언 사역 전체를 관통해서 지배하는 핵심 모티프임을 강력하게 암시한다. 다시 말해 3:24에서 시작된 에스겔의 감금 상태는 이 상징 행위가 예견하고 있는 근본적인 내용(예루살렘의 포위)이 소멸될 때까지, 즉 예루살렘이 함락됨으로써 포위 상태가 해제될 때까지 지속되도록 의도되었을 것으로 추측해 볼 수 있다. 실제로 에스겔서는 에스겔의 활동 영역이 예언 사역의 시작부터 예루살렘의 함락 소식이 포로지에 전해지기 전까지 그의 집으로 제한되어 있었음을 매우 일관성 있게 기술하고 있다. 에스겔서의 어떤 부분에서도 예루살렘 함락 이전에 에스겔이 그의 집 외부에서 사역을 했다는 암시를 발견할 수 없다. 특히 이스라엘의 장로들이 에스겔의 집을 방문하는 모습을 묘사하는 편집적 성격의 도입구들 8:1; 14:1; 20:1은 에스겔이 항상 자신의 집에 머물러 있었다는 뚜렷한 인상을 만들어 내고 있다. 이 장면이 하늘의 천상회의를 반영하고 있다고 설명하는 권오현<sup>29)</sup>과 열왕기하 6:32에서 엘리사가 자기 집에 장로들과 함께 앉아 있는 상황과의 전승사적인 연관성을 지적하는 침멀리<sup>30)</sup>는 모두 이 장면을 개별적으로만 주목할 뿐 에스겔서의 거시적 맥락에서 갖는 문학적 의미를 간과하고 있다. 필자가 판단하기에 거의 동일한 내용과 형태를 가지고 있는 이 장면들은 3:24에서 시작된 감금 상태를 반영하고 있으며, 에스겔 사역의 첫 번째 단계 전체에 걸쳐서 유지되도록 하기 위한 목적에서 행해진 구성작업의 결과로 보인다. 이 밖에도 에스겔서의 3:22에서부터 33:22 사이에 등장하는 상징 행위들은 모두 에스겔이 집 안에서 수행할 수 있는 것들이다. 이것을 단순히 우연의 일치로 생각할 수 없으며, 에스겔의 지속적인 감금 상태와 조화를 이루도록 주의 깊게 선택한 결과로 보아야 한다.

이와 같은 감금 모티프의 거시적인 기능은 두 가지 문학적 장치에 의해 더욱 확고하게 뒷받침을 받고 있다. 첫째는 이 모티프가 소명 환상 속에 등

28) 종종 이 장면은 에스겔에 대한 포로공동체의 폄박으로 설명된다. 예를 들면 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 110을 참조하라. 하지만 이런 해석은 갑자기 들어온 다른 주제에 의해 예루살렘에 대한 심판 예언이라는 문맥이 끊어져 버리기 때문에 적절치 않다.

29) 권오현, 『에스겔의 예언과 신학연구 1』(서울: 한마음세계선교회 출판부, 2007), 325 참조.

30) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 209 참조.

장하고 있다는 점이고, 두 번째는 언어장애 모티프와 결합되어 있다는 점이다. 소명 기사는 예언자의 사역 방향과 내용, 그리고 성격을 전체적으로 규정한다. 때문에 소명 환상에서 가장 대표적이고 포괄적인 심판 예언으로 등장하고 있는 감금 모티프가 에스겔의 심판 예언 사역 전체를 지속적으로 지배한다고 보는 것은 결코 근거 없는 억측이 아니다. 이와 함께 현재의 본문에서 감금 모티프는 이미 거시적인 구조를 형성하고 있는 언어장애 모티프와 결합되어 있다. 3:26-27; 24:25-27; 33:21-22로 이루어진 언어장애 모티프는 에스겔서를 크게 심판 예언의 시기와 회복 예언의 시기로 구분할 뿐만 아니라, 야웨의 구원사에서 새로운 시대의 시작을 알리는 상징적 기능을 행하고 있다. 감금 모티프가 이 언어장애 모티프와 밀접하게 연관되어 있다는 사실은 감금 모티프의 의미가 본문 3:22-5:17을 벗어나 에스겔의 사역 전체, 또는 에스겔서의 전체로 확장되었을 가능성을 강하게 암시한다. 한 걸음 더 나아가 언어장애 모티프가 33:21-22에서 최종 결론에 도달하는 것처럼 에스겔의 감금 상태도 예루살렘 함락 소식이 포로지에 전달될 때까지 지속되도록 의도되었을 것으로 추정할 수 있다.

그런데 여기에서 제기될 수 있는 한 가지 질문은 에스겔이 언어장애로부터 풀려나는 것은 분명하게 기술되어 있는 반면에 왜 감금 상태의 해제에 관해서는 아무런 언급이 없는가이다. 이는 아마도 감금의 해제가 예루살렘의 비극적인 최후를 상징하기에는 적절하지 않는 표상이기 때문일 것이다. 감금이 포위 상황을 묘사하기 위한 적절한 상징인 반면에, 감금 상태에서 풀려나는 것은 일반적으로 재앙과 파국의 의미보다는 해방과 자유의 의미가 더 강하다. 예루살렘의 함락과 포로로 끌려가는 것은 감금 상태의 해제가 아닌 다른 상징 행위들을 통해서 이미 제시되어 있다(12:1-16; 24:15-27). 이와 더불어 언어장애의 시작과 치유는 심판과 회복의 이중적 의미를 갖는데 반하여 감금 모티프는 근본적으로 심판과만 관련되어 있다. 때문에 심판의 시기가 끝나고 새로운 회복의 시기가 시작됨을 암시하는 본문 33:21-22에 감금 모티프를 언급하는 것은 자칫 오해를 불러일으킬 수 있다.

## 3.2. 언어장애 모티프

### 3.2.1. 언어장애 모티프의 분석

에스겔서의 세 단락 3:26-27; 24:25-27; 33:21-22는 언어장애 모티프를 통해서 거시적인 맥락에서 상호 연관관계를 이루고 있다. 3:26-27에서 야웨는 에스겔이 말을 할 수 없도록 만들겠다고 말씀하신다. 24:25-27에서는 예루

살렘 함락 소식이 에스겔에게 전해질 때 그가 언어장애 상태에서 회복되리라고 예견된다. 33:21-22는 예루살렘으로부터 도망쳐온 자가 포로지에 도착했을 때 에스겔이 언어장애 상태에서 벗어났다고 보고하고 있다.

우선 감금 모티프가 일종의 상징 행위인 것과는 달리 언어장애 모티프는 상징 행위가 아니라 에스겔의 개인적이고 내적인 경험이라는 사실에 주의해야 한다. 에스겔서에서 상징 행위는 메시지의 수신자가 미래에 경험하게 될 사건을 미리 상징적으로 보여주는 행위를 의미한다. 그런데 언어장애는 에스겔 혼자서 개인적으로 경험하는 사건이란 점에서 다른 상징 행위들과는 다른 성격을 가지고 있다. 하나님은 에스겔에게 그의 언어장애를 포로들에게 알리거나 그 의미를 설명하도록 요구하지도 않으신다.<sup>31)</sup> 이렇게 에스겔이 말을 할 수 없게 된 것과 이후에 하나님 말씀을 선포한 것 사이의 모순은 27절에서 에스겔이 말씀을 전해야 할 경우에만 하나님이 그의 입을 열어 주시겠다는 말씀을 통해 해소되고 있다.

침멀리는 단락 3:24하-27에 대한 분석에서 24절 하반절의 감금 모티프만을 본래적인 야웨 말씀으로 인정하고, 25-27절을 감금 모티프에 대한 이차적인 확장으로 간주한다. 언어장애 모티프의 해석에 있어서 그는 에스겔의 언어장애가 예언자로 소명을 받은 지 7일 후에 시작되어 예루살렘이 함락될 때까지 장기간 지속되었을 가능성을 거부한다. 그는 이 모티프가 본문 33:21-22에서 기원하며, 본래 에스겔의 언어장애는 예루살렘 함락 소식이 전해지기 전날 저녁부터 다음날 아침까지만 지속되었던 일시적인 사건이었다고 본다.<sup>32)</sup> 또한 그는 3:26-27에서 언어장애가 시작된 것이 아니라 단순히 33:21-22에서 발생할 사건을 미리 예견하고 있는데 불과하다고 설명한다. 침멀리의 견해를 쫓아서 폭트(E. Vogt)도 감금 모티프만을 본래적인 야웨의 말씀으로 인정하고 25-27절을 이차적인 확장으로 간주한다.<sup>33)</sup> 그는 25-27절이 본래 24:25 뒤에 있었다가 현재의 위치로 옮겨진 것으로 본다. 또한 그는 본래의 문맥에서 에스겔의 고난(끈으로 결박당함, 언어장애)이 그의 아내의 죽음에서 비롯되었고, 예루살렘 함락에서부터 도망자가 포로지에 도착할 때까지 지속되었다고 주장한다.

침멀리와 폭트의 해석은 본문을 글자 그대로 읽을 때 에스겔의 언어장애

31) 이로 인해서 언어장애 모티프는 특별히 문학적 특성을 더 강하게 가지게 된다. 다시 말하면 언어장애 모티프가 담지하고 있는 에스겔의 내면적이고 개인적인 경험과 그 신학적 의미는 현재의 에스겔서와 같은 잘 구성된 문학작품 내에서만 뚜렷하게 드러나며, 완전히 파악될 수 있다. 따라서 이 모티프는 대중 앞에서의 선포를 목적으로 한 것이 아니라 처음부터 예언서의 독자를 염두에 두고 행해진 구성작업의 결과로 판단된다.

32) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 109 참조.

33) E. Vogt, *Untersuchung zum Buch Ezechiel* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 93 참조.

가 수년 동안 지속되었다는 이해하기 어려운 결과를 피하고 이를 합리적으로 설명하려는 의도를 가지고 있다. 이들은 본래의 본문을 재구성하는 데에 관심을 집중함으로써 현재의 본문에서 언어장애 모티프가 구성의 측면에서 가지고 있는 기능과 신학적 메시지를 간과하는 오류를 범하고 있다. 3:26에 제시되어 있는 언어장애의 목적(이쉬 모키아흐[ישׁ מוכיח])의 역할을 하지 못하도록 하기 위하여)을 고려할 때, 이 모티프가 유래한 본래의 정황을 찾고 모티프의 비현실성을 합리적으로 설명하려는 시도보다 현재의 본문에서 이 모티프가 담지하고 있는 의도와 신학적인 메시지를 찾는 것이 더 적절하다.

현재 에스겔서에서 언어장애 모티프를 구성하는 핵심적인 단락은 3:26-27과 33:21-22이다. 이 두 단락은 의미 있는 모티프를 구성하기 위해 서로를 필요로 한다. 이 두 단락이 처음부터 한 쌍으로 의도되었고 세심한 구성작업의 결과임을 뒷받침해 주는 중요한 증거로는 무엇보다 먼저 두 단락이 보여주는 대칭성이 있다. 3:26에서 에스겔의 언어장애는 ‘환상 중에’ 시작된다. 이와 대칭적으로 33:22에서는 환상 경험의 시작을 알리는 ‘신적 강제 정형구’를 통해서 ‘환상 중에’ 언어장애가 치료되었음이 암시되고 있다. 폭트가 주장한 바와 같이 3:25-27이 본래 본문 24:15-27에 속했다고 한다면 이와 같은 멋진 대칭성은 사라져버리고 만다. 이 외에도 단락 33:21-22의 편집적 성격은 이 단락들이 구성작업에서 비롯되었음을 보여주는 또 다른 증거이다. 33:21-22를 전승된 본문이 아닌 ‘구성된’ 본문으로 볼 수 있는 주요 근거는 다음과 같다. 첫째로 33:21에서 예루살렘 함락 소식이 처음 포로지에 전해진 날짜와 그 때의 상황에 관한 보고는 내용적으로 완결적이고 그 자체로 이해 가능하다. 때문에 구태여 22절이 없더라도 이 한 구절만으로도 충분히 독립적인 전승 자료로 간주될 수 있다. 이와 달리 에스겔의 언어장애가 치유되었음을 보고하는 33:22의 의미를 완전히 파악하기 위해서는 3:26-27을 함께 읽어야만 한다. 둘째로 33:21의 사건과 33:22의 사건은 시간 순서가 역전되어 있기 때문에 복잡한 시간 표현을 통해서 서로가 연결되어 있다. 이러한 구성은 인위적이고 어색하다. 특히 시간 표현에서 ‘저녁-아침’이라는 도식이 적용되고 있는데 이곳 이외에 에스겔서에서 이 도식이 적용되고 있는 본문은 12:1-16과 24:15-27이다(특히 12:7-8과 24:18을 보라). 이 두 본문은 모두 에스겔서의 구성 과정에서 예언 담화가 이야기 형태로 개작되는 ‘드라마화’ 과정을 거쳤다는 공통점을 가지고 있다.<sup>34)</sup> 33:21-22가 이런 본문들과 유사한 시간 표현을 공유하고 있다는 사실도 또한 33:21-22

34) 민유홍, “에스겔서의 드라마화된 예언 담화에 관한 분석”, 151 참조.



의 편집적인 성격을 암시한다. 이와 같은 본문 증거들에 근거해서 33:21-22를 전승 자료인 21절에 22절이 결합되어 이루어진 구성물로 판단할 수 있다.

24:25-27은 형식적으로 본문 24:15-27에 속해 있다. 하지만 내용적으로 볼 때 24:15-24와 24:25-27은 서로 구별된다. 비록 두 본문들이 상호 참조를 통해 결합되어 있지만(21절과 25절을 비교하라) 서로 다른 주제와 관심사를 가지고 있다. 특별히 24:25-27에서 갑자기 언급되고 있는 에스겔의 언어장애는 3:26-27과의 연관관계 하에서만 이해될 수 있다. 침멀리는 24:25-27을, 에스겔 1-24장을 이방 민족에 대한 예언 모음인 25-32장을 넘어 33장으로 연결시키는, 교량 역할을 하도록 의도된 편집적 추가문으로 보았다.<sup>35)</sup> 또한 크뤼거(T. Krüger)가 잘 논증하고 있듯이 25-32장이 이차적으로 현재의 위치에 들어왔다고 한다면<sup>36)</sup> 본래 언어장애 모티프는 24:25-27 없이 3:26-27과 33:21-22로만 이루어졌을 것으로 추측할 수 있다.

### 3.2.2. 이쉬 모키아흐(אִישׁ מוֹכִיחַ)의 의미

에스겔 3:26에 따르면 야웨가 에스겔이 말을 하지 못하도록 만드신 이유는 그가 포로들을 위한 ‘이쉬 모키아흐(אִישׁ מוֹכִיחַ)’가 되지 못하도록 하기 위해서이다.<sup>37)</sup> 따라서 언어장애 모티프의 신학적 의미를 파악하기 위해서는 무엇보다 먼저 ‘이쉬 모키아흐’의 의미를 규명해야 할 필요가 있다.

‘모키아흐(מוֹכִיחַ)’는 동사 כַּח(히필: 재판하다, 꾸짖다)의 히필 분사형이다. 이 표현은 에스겔서에서 단 한 번, 3:26에만 등장한다. 뿐만 아니라 ‘모키아흐’를 제외하면 에스겔서에는 어근 כַּח에서 파생되는 단어가 전혀 나타나지 않는다. 구약에서 ‘모키아흐’는 두 개의 중요한 의미 영역을 가지고 있다. 첫 번째로 이 표현은 법적인 전문용어(*terminus technicus*)로서 법정소송 과정에 참여하는 사람을 가리킨다. 문맥에 따라서 고발자(창 21:25; 욥 19:5; 22:4; 32:12; 시 50:8, 21; 사 37:4)나 변호자(욥 13:3, 15; 15:3; 16:21; 40:2) 혹은 심판자(창 31:37; 욥 9:33)를 의미할 수 있다. 두 번째로 지혜문헌에서 ‘모키아흐’는 누군가의 잘못된 행동을 바로잡기 위해 꾸짖고 책망하는 사람을 지칭한다(잠 9:7; 24:25; 25:12; 28:23).

위에서 언급된 대부분의 구절에서 ‘모키아흐’는 사람들 사이의 분쟁과 관련된다. 이에 근거해서 에스겔이 포로지에서 예언자로서의 사역 이외에

35) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 578 참조.

36) T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, 307 참조.

37) 이 문장은 Waw-연결사(‘ו’) 이후에 *x-yiqtol* 형 문형이 이어지는 문장구조를 가지고 있다. 이 문장은 현재의 문맥에서 목적(*final*)의 의미를 가지고 있는 것으로 볼 수 있다.

도 포로들 사이의 분쟁이나 법적인 문제를 해결하는 ‘모키아호’의 기능을 수행했다는 결론을 내릴 수 있을까? 3:26이 위치해 있는 문맥의 근본적인 신학적 관심사는 포로들 사이의 법적 분쟁이 아니라, 야웨와 이스라엘 백성 사이의 관계에 놓여 있다. 만일 ‘모키아호’가 예언 사역과는 별개로 포로 공동체 내에서의 사법적 기능을 의미한다면, 이 기능의 중지는 예루살렘에 대한 심판선언의 문맥 속에서 아무런 의미도 갖지 못한다. 때문에 에스겔서에서 ‘모키아호’는 사람들 사이의 분쟁 조정이 아닌 예언자의 특정한 역할 또는 기능을 표현하고 있는 것으로 이해하는 것이 적절하다.

윌슨(R. R. Wilson)은 ‘모키아호’를 지혜문학에서의 의미(‘꾸짖는 자’)가 아닌 법적 용어로 이해해야 한다고 주장하면서, 언어장애가 예언자의 중재적 기능이 중단되는 것을 의미한다고 설명한다.<sup>38)</sup> 다시 말하면 예언자를 통한 야웨와 이스라엘 백성 사이의 대화에서 이제는 오직 야웨로부터 백성에게로만 일방적으로 말씀이 전달된다는 것이다. 블락도 윌슨을 좇아서 ‘모키아호’의 기능을 법적인 측면에서 이해하면서, 언어장애가 야웨와 이스라엘 백성 사이의 중재가 불가능하게 되었음을 상징하는 것으로 본다.<sup>39)</sup> 윌슨과 블락이 ‘중재’라는 개념을 통해서 법정소송 과정의 세 가지 기능(고발, 변호, 심판) 중에 무엇을 염두에 두고 있는지 다소 모호하지만 대체적으로 ‘변호’를 의미하는 것으로 보인다. 하지만 이 경우 9:8이나 11:13에서와 같이 에스겔이 이스라엘의 남은 자들을 위해서 야웨에게 탄원하는 장면과 충돌한다는 문제점이 있다. 다른 한편 많은 학자들은 ‘모키아호’를 지혜문학에서의 용법에 따라서 ‘꾸짖는 자’로 해석한다.<sup>40)</sup> 꾸짖거나 책망함으로써 사람의 잘못된 행동을 올바르게 되돌리는 것은 예언자의 활동 가운데 ‘회개에로의 부름’에 상응한다고 볼 수 있다.

‘모키아호’가 예언자적 사역의 어떤 측면을 의미하는지를 결정하기 위한 보다 적절한 방법은 구약이 증언하고 있는 예언자의 중요한 사역들로부터 출발하는 것이다. 브루그만(W. Brueggemann)은 구약의 예언들을 다음과 같이 세 개의 범주로 구분하였다:<sup>41)</sup> 1) 심판 예언, 2) 회개에로의 부름, 3) 회복 예언. 예언문학의 이러한 범주들로부터 예언자에게 부과되었던 세 가지 핵심 임무를 다음과 같이 유추할 수 있다: 1) 심판 메시지의 선포, 2) 이스라

38) R. R. Wilson, “An Interpretation of Ezekiel’s Dumbness”, *VT* 22 (1972), 91-104 참조.

39) D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 157 참조.

40) 다음을 참조하라. A. Bertholet, *Hesekiel*, HAT 13 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1936), 14; W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 93; K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, ATD 22/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 76.

41) 윌터 브루그만, 『구약신학』, 류호준, 류호영 역 (서울: 기독교문서선교회, 2003), 998-1004 참조.

엘 백성이 회개하도록 권유, 3) 회복 메시지의 선포. 이 세 가지 임무들 가운데서 언어장애를 통해서 그 실행이 확실하게 방지되는 것은 무엇인가? 심판 메시지와 회복 메시지를 선포하는 예언자의 임무는 야웨로부터의 말씀 계시로부터 출발한다. ‘모키아호’의 기능을 이 두 임무 가운데 어느 하나와 연관시킨다면 이상한 결론에 도달한다. 즉 야웨는 그분이 계시하신 심판 혹은 회복의 말씀이 선포되는 것을 언어장애를 통해 막으신다는 것이다. 선포되지 말아야 될 야웨 말씀이 도대체 무엇 때문에 에스겔에게 계시된다는 말인가? 뿐만 아니라 만일 언어장애의 목적이 심판 예언의 선포를 금지시키는 것이라면, 이는 예루살렘에 대한 심판을 예견하고 있는 문맥에서 아무런 의미가 없다. 따라서 언어장애를 통해 금지되는 것은 그 활동의 주도권이 야웨가 아닌 예언자 자신에게 있는 임무이어야 함을 암시하는데, 이에 가장 적절한 예언자 사역은 이스라엘 백성에 대한 회개의 권유로 볼 수 있다. 이러한 결론은 ‘모키아호’를 법적인 의미로 이해하는 것보다 지혜 문학의 용법을 쫓아서 ‘꾸짖는 자’로 이해하는 것이 더 적절함을 보여준다. 이러한 이해는 또한 예언자가 이스라엘 공동체에 야웨의 심판을 경고함으로써 공동체가 잘못된 길에서 돌이키도록 하는 임무를 위임받았음을 말하고 있는 3:16하-21의 파수꾼 모티프와도 잘 어울린다. 결국 ‘모키아호’의 임무가 중지되는 것은 파수꾼으로서의 예언자의 역할이 중지되는 것과 동일한 의미를 갖는 것으로 볼 수 있다.

‘모키아호’의 임무가 언어장애를 통해서 중지된 것은, 2:10의 “애가와 애곡과 재앙”이 적힌 두루마리와 3:24의 감금 모티프가 암시하고 있듯이, 예루살렘에 대한 야웨의 심판이 최종적으로 결정되었고 더 이상 돌이킬 수 없게 되었기 때문으로 이해할 수 있다. 하지만 이것이 야웨와 이스라엘 백성 사이의 언약 관계의 최종적인 파국을 의미하지 않는다. 33:21-22에서 에스겔의 언어장애가 치료되고 다시 ‘모키아호’의 기능이 회복된다. 이로써 야웨와 이스라엘 백성 사이의 관계가 새롭게 시작될 것임이 암시되고 있다.

### 3.3. 감금과 언어장애 모티프와 에스겔 18장의 회개 요구 사이의 긴장

감금과 언어장애 모티프가 예루살렘에 대한 취소될 수 없는 야웨의 심판을 의미한다면 이는 에스겔서 내에서 ‘회개로의 부름’을 내용으로 하고 있는 본문들과 충돌한다. 특별히 에스겔 18장은 이스라엘 백성에게 야웨의

징계를 피하기 위한 회개를 요청하고 있어서 예루살렘에 대한 야웨의 심판이 취소될 수 있는 가능성을 제시하고 있는 듯 보인다.

학자들은 이 문제를 두 가지 방향에서 해결하고자 시도하고 있다. 첫 번째 방향에서는 에스겔 18장을 개인적 책임에 관한 가르침으로 해석한다.<sup>42)</sup> 이 견해에 따르면 에스겔 18장이 전하는 메시지는 국가적인 재난 가운데서도 개개인의 운명은 각자의 행위에 따라 결정된다는 것이다. 두 번째 방향에서는 에스겔 18장이 제사장적 법 규정의 형식과 문체를 따라 구성된 본문으로서, 표면적으로는 개인의 책임을 말하고 있는 듯 보이지만 실제로 이스라엘 전체의 집단적 책임에 관해 말하고 있다고 본다.<sup>43)</sup> 이 입장에서는 에스겔 18장의 근본적인 목적이 이스라엘 백성을 설득하여 회개하도록 함으로써 임박한 심판을 무효화하는 데에 있는 것이 아니라, 이스라엘이 그들을 향한 야웨의 뜻에서 얼마나 벗어났는지를 명백하게 제시함으로써 예루살렘에 대한 야웨의 심판을 정당화하기 위한 수사적 기능에 있다고 본다.<sup>44)</sup> 이러한 두 입장은 모두 이 본문이 예루살렘에 대한 야웨의 심판을 다루고 있다는 전제로부터 출발한다.

이 문제에 대한 또 다른 접근법은 18장을 심판에 직면한 예루살렘 주민들을 위해 선포된 메시지가 아니라 바벨론 포로들을 향해 선포된 회복의 메시지로 보는 것이다. 에스겔 1-24장에는 예루살렘에 대한 심판의 맥락과 함께 바벨론 포로들에게 미래의 구원과 회복을 선포하고, 이들을 설득하고 준비시키는 맥락이 동시에 존재하며 서로 얽혀 있다. 11:14-21; 14:1-11; 20장이 이 두 번째 맥락에 포함되는 대표적인 본문들이다. 이 본문들에서는 예루살렘에 대한 심판을 넘어서 미래에 전개될 이스라엘의 구원사가 주제로 다루어지고 있다. 여기에서는 또한 죄로부터의 돌이킴이나 야웨에 대한 순종과 같은 인간의 책임이 주제로 등장한다. 특별히 14:6의 “우상과 모든 가증한 것으로부터 떠나라”는 요구와 20:7의 “가증한 것을 버리고 애굽의 우상들로 스스로 더럽히지 말라”는 요구는 18:30-31의 관심사와 일치한다. 이처럼 14:1-11과 20장의 메시지가 18장의 메시지와 일맥상통하고 있음을 감

42) 다음을 참조하라. G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979), 458; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlicher Überlieferung Israels* (München: Kaiser 1969), 405 이하; M. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 327-373.

43) 다음을 참조하라. W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 415; D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, 556 이하; P. M. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 33-60.

44) 다음을 참조하라. P. M. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 57 이하; K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, 276.

안할 때, 에스겔 18장을 이런 두 번째 맥락에 속하는 본문으로 추정할 수 있다. 만일 그렇다면 18장의 회개로의 요청은 예루살렘에 대한 야웨의 심판을 피하도록 하기 위한 목적을 갖고 있는 것이 아니라, 포로들을 경고하고 미래의 회복을 위해 준비시키려는 목적을 가지고 있는 것으로 이해할 수 있다. 따라서 복합 모티프가 의미하는 예루살렘에 대한 돌이킬 수 없는 야웨의 심판과 18장의 메시지가 서로 모순되는 것으로 볼 필요가 없다.

### 3.4. 구성에 영향을 미치는 복합 모티프의 역할

감금 모티프와 언어장애 모티프는 소명 환상의 형태로 구성된 본문 3:22-5:17 안에서 서로 결합되어 복합 모티프를 형성한다. 예루살렘에 대한 야웨의 돌이킬 수 없는 심판이라는 메시지를 담지하고 있는 이 복합 모티프는 소명 환상의 문맥을 벗어나 33:21-22에서 최종적으로 종결될 때까지 에스겔서의 이야기 전개에 결정적인 영향을 미친다. 무엇보다 복합 모티프는 에스겔의 사역 시기를 예루살렘 함락 전후의 두 단계로 나누고 심판의 시기와 새로운 회복의 시기를 구분하는 역할을 함으로써 에스겔서의 구조를 결정하는 중요한 틀을 형성하고 있다. 이와 더불어서 예루살렘 함락 이전까지 에스겔의 사역 모습(집에 감금됨, 언어장애 상태)을 규정하기도 한다.

이와 함께 이 복합 모티프가 하는 또 다른 중요한 역할은 심판으로 채색되어 있는 소명 환상에 새로운 시작과 회복에 대한 기대가 핵심 요소로 포함될 수 있는 통로를 열어 준다는 것이다. 앞에서 복합 모티프가 포함된 본문 3:22-5:17이 1:4-3:15와 결합하여 더 커다란 규모의 소명 환상을 구성한다는 것을 논증하였다. 만일 소명 환상이 본문 1:4-3:15로만 이루어졌다면 심판에 치우쳐 있는 내용으로 인해서 에스겔서 전체가 아닌 단지 1-24장에 대한 서두의 역할을 하는 데 그쳤을 것이다. 그렇다면 25장 이후, 특별히 이스라엘의 회복을 다루고 있는 33장 이후는 에스겔 예언 사역의 핵심이 아니라 부차적이고 우발적인 요소가 될 수밖에 없다. 때문에 예루살렘에 대한 심판을 넘어서 이스라엘의 구원과 회복에 대한 메시지가 예언 사역의 핵심 요소가 되기 위해서는 첫 번째 소명 환상이 수정되거나 확장될 필요가 있다. 물론 감금과 언어장애 모티프 그 자체는 이스라엘의 회복에 관해 직접적으로 말하고 있지 않다. 하지만 33:21-22에서 이 두 모티프가 종결됨으로써 새로운 시작의 가능성이 열리고 있다. 특별히 에스겔의 언어장애가 치료되어 ‘모키아호’의 기능을 회복하는 것은 예언자를 통해 이스라엘 백

성과의 깨어진 언약 관계를 다시 회복시키시려는 하나님의 뜻을 암시한다. 이와 같이 에스겔서 전체의 구조적인 틀을 형성하는 복합 모티프를 통해서 구원과 회복의 요소가 소명 환상 안에 핵심 요소로 끌어들이질 수 있다.<sup>45)</sup> 회복의 메시지가 직접적으로 언급되지 않고 단지 암시만 되는 이러한 정교한 구성 방식은 서두에서 이스라엘의 죄와 이에 대한 하나님의 징계를 부각시킴으로써 에스겔서의 독자들로 하여금 그들 자신의 죄와 잘못을 깊이 인식하도록 하는 수사적 효과를 가져 온다.

#### 4. 나가는 말

본 연구에서는 에스겔서의 감금 모티프와 언어장애 모티프를 분석하여 그 의미를 조사하고 에스겔서 전체의 거시적인 구성 속에서 이 두 모티프가 하는 역할을 규명하고자 시도하였다. 먼저 이 모티프가 포함되어 있는 본문 3:22-27과 바로 뒤에 이어서 나오는 본문 4:1-5:17 사이의 관련성을 살펴보고, 그 결과 이 두 본문은 서론과 전개와 관계로 결합되어 있는 하나의 독립적이고 통일적인 본문임을 알 수 있었다. 또한 이 본문은 최종적으로 소명 환상의 형태로 편집되어서 첫 번째 소명 환상(1:4-3:15)과 함께 더 커다란 규모의 소명 환상을 구성하고 있음을 논증하였다. 이러한 구성 작업은 무엇보다 첫 번째 소명 환상에 결여되어 있는 예루살렘에 대한 구체적인 심판의 내용을 보충하려는 의도에 따라 이루어진 것으로 보인다.

이어서 감금 모티프와 언어장애 모티프를 분석하였다. 에스겔과 포로공동체 사이에 벌어진 갈등 상황으로부터 이 모티프들을 해석하려는 기존의 연구동향과는 달리 본 연구에서는 예루살렘에 대한 심판 선언의 맥락에서 이 모티프들을 이해하고자 시도하였다. 에스겔의 감금은 예루살렘의 포위에 대한 상징 행위로 이해될 때 전체의 문맥에 가장 잘 조화가 된다는 사실을 알 수 있었다. 이러한 해석의 정당성은 에스겔 자신(또는 그의 아내)과 그의 집이 예루살렘과 그 주민에 대한 상징으로 사용되고 있는 본문 12:1-16과 24:15-27에 의해 뒷받침된다. 이와 함께 에스겔의 감금상태를 암

45) 파수꾼 모티프를 이루고 있는 단락 3:16하-22와 33:1-9도 복합 모티프와 유사한 역할을 하고 있다. 이 두 단락이 각각 복합 모티프의 단락(3:22-27과 33:21-22) 앞에 위치해 있는 사실은 파수꾼 모티프와 복합 모티프의 밀접한 연관성을 암시한다. 에스겔에게 이스라엘 백성을 경고하고 회개로 부르는 임무가 주어졌음을 말하는 파수꾼 모티프는 그 안에 심판과 회복의 전망을 모두 포함하고 있다. 이 모티프가 언어장애 모티프와 결합함으로써 언어장애와 그 회복이 의미하는 바를 좀 더 상세하게 설명해 준다.

시하는 상황설명들 8:1; 14:1; 20:1은 감금 모티프가 에스겔서의 거시적인 구성 속에서 이야기의 흐름을 지배하는 중요한 역할을 하고 있음을 말해 준다.

3:26-27과 33:21-22로 이루어진 언어장애 모티프는 본문의 본래적인 요소가 아니라 구성 작업에 의해 추가된 편집적 요소로 보는 것이 적절하다. 언어장애는 ‘모키아호’로서의 역할, 즉 이스라엘 백성을 경고하고 교훈하는 예언자의 임무가 중단됨을 의미한다. 이것은 예루살렘에 대한 하나님의 돌이킬 수 없는 심판을 상징한다. 언어장애 모티프는 감금 모티프와 결합하여 예루살렘이 함락되기 전까지 예루살렘에 대해 에스겔이 선포한 메시지의 핵심 내용을 이루고, 또한 에스겔의 사역 모습을 규정한다.

감금 모티프와 언어장애 모티프가 의미하는 돌이킬 수 없는 하나님의 심판은 ‘회개로의 부름’을 주제로 하는 본문들(대표적으로 18장)과 모순되지 않는다. 이 본문들에서 ‘회개로의 부름’은 예루살렘에 대한 하나님의 심판을 무효화하기 위한 목적을 가지고 있는 것이 아니라, 미래의 구원과 회복을 위해 바벨론 포로들(그리고 이들이 대표하는 이스라엘 백성 전체)을 경고하고, 교훈하고, 준비시키기 위한 목적을 가지고 있다.

끝으로 감금 모티프와 언어장애 모티프는 심판의 주제에 치우쳐 있는 소명 환상(1:4-3:15)에 회복의 주제를 핵심 요소로 끌어 들인다. 이를 통해 소명 기사가 에스겔서의 전반부인 심판 예언뿐만 아니라, 에스겔서 전체를 포괄할 수 있도록 확장되고 있다.

<주제어>(Keywords)

에스겔, 감금 모티프, 언어장애 모티프, 상징 행위, 소명 환상.

Ezekiel, confinement motif, dumbness motif, symbolic action, calling vision.

(투고 일자: 2016년 1월 27일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 7일)

<참고문헌>(References)

- 권오현, 『에스겔의 예언과 신학연구 1』, 서울: 한마음세계선교회 출판부, 2007.
- 민유홍, “에스겔서에서 드라마화된 예언 담화에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 142-168.
- 브루그만, 윌터, 『구약신학』, 류호준, 류호영 역, 서울: 기독교문서선교회, 2003.
- 블렌킨썩, 조셉, 『이스라엘 예언사』, 황승일 역, 서울: 도서출판 은성, 1992.
- Bertholet, A., *Hesekiel*, HAT 13, Tübingen: Mohr Siebeck, 1936.
- Block, D. I., *The Book of Ezekiel. Chapter 1-24*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Bowen, N. R., *Ezekiel*, Nashville: Abingdon Press, 2010.
- Fohrer, G., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979.
- Fuhs, H. F., *Ezechiel 1-24*, Würzburg: Echter-Verlag, 1984.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1974.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20*, New York: Doubleday, 1983.
- Halperin, D. J., *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Joyce, P. M., *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Klostermann, A., “Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift”, *ThStKr* 50 (1887), 391-439.
- Krüger, T., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin; New York: de Gruyter, 1989.
- Pohlmann, K.-F., *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Pohlmann, K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, ATD 22/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlicher Überlieferung Israels*, München: Kaiser, 1969.
- Schöpfli, K., *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, FAT 36, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Smend, R., *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig: S. Hirzel, 1880.



Vogt, E., *Untersuchung zum Buch Ezechiel*, Rome: Biblical Institute Press, 1981.

Wilson, R. R., "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness", *VT* 22 (1972), 91-104.

Zimmerli, W., "Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 1-11", *ZAW* 66 (1954), 1-26.

Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

<Abstract>

## **Motifs of Confinement and Dumbness in the Book of Ezekiel**

Yoo Hong Min  
(Methodist Theological University)

In this study, motifs of confinement and dumbness in Ezekiel 3:22-27 were analysed in order to understand their meaning, and to investigate their structural role in the macro context of the book of Ezekiel. First of all, 3:22-27 and 4:1-5:17 together form an independent, well-closed text unit, in which they are combined as introduction and development. This text unit was intended to supplement and to extend the first calling vision (1:4-3:15). Regarding the confinement motif, if Ezekiel's confinement in his house is interpreted as a symbolic action for the siege of Jerusalem, then its meaning fits to the context at most. Two text passages, 12:1-16 and 24:15-27, in which Ezekiel himself (or his wife) and his house are used as symbols for residents in Jerusalem and the city Jerusalem respectively, and verses 8:1; 14:1; and 20:1, which imply Ezekiel's confinement, attest that the confinement motif plays a structural role of determining the story in the macro context of the book. In all probability, the dumbness motif (3:26-27; 33:21-22) is an editorial element, which was secondly added to the confinement motif. The dumbness symbolizes that the final judgement of God on Jerusalem is decided and can never be cancelled, so that it is prohibited for the prophet to warn and to admonish the people of Israel about the judgement of God. The confinement and the dumbness motifs are combined to a motif complex, which plays a structural role to divide the entire book into an era of retribution and an era of new hope for restoration. Finally the motif complex provides a way, through which an element of restoration can be incorporated into the calling vision (1:4-3:15), which is strongly coined with the perspective of calamity. Therefore the calling vision is extended to encompass the horizon of restoration.

# 구약성경의 ‘탄닌(תַּנִּין)’ 이미지와 한·중 번역 연구

김은정\*

## 1. 서론

오래 전부터 동서양을 막론하고 ‘용’에 관한 연구는 신화, 역사, 문화, 종교 등 다양한 영역에서 이루어지고 있다. 용은 상상 속의 동물이지만 동양과 서양에서 나타나는 각각의 상징적 이미지와 그들의 문화에는 많은 차이가 있다. 용에 대한 상징적 이미지는 고대 이집트, 바빌로니아, 수메르, 중국, 인도 등 문명의 발상지를 중심으로 발전되었다.<sup>1)</sup> 각 문명의 발상지에서 남긴 역사적인 유물과 신화가 담긴 문헌 등을 통해 용이 어떤 이미지로 발전되었는지를 알 수 있다.

용과 관련된 성경 구절을 신구약 원전에서 찾아보면 히브리어로 쓰인 탄닌(תַּנִּין)과 헬라어로 쓰인 드라콘(δράκων)으로 나눌 수 있다. 용은 영어로 dragon이며, 그 어원은 헬라어인 드라콘이다. 고전 헬라어 문헌에서 드라콘은 델코마이(δέρκομαι)에서 유래했으며, ‘뱀’, 특히 ‘용’, ‘바다 괴물’을 의미한다. 또 드라콘은 구약 원전에서 히브리어 단어인 탄닌의 역어로 사용됐다. 탄닌은 ‘뱀’, ‘용’, ‘바다 괴물’, ‘고래’ 등 8가지의 뜻을 의미한다.<sup>2)</sup>

본고에서는 용에 대한 이미지를 구약성경에 나타난 ‘탄닌’에 두고 그 이미지의 기원을 고대 근동 신화인 바벨론 창조신화에서 나타난 티아맛과 우가릿 창조신화에서 나타난 로탄으로 제한하여 밝힌다. 그 뒤 중국과 한국에서 나타난 용 이미지에 대해 간략하게 소개하고, 한·중의 용 이미지가 히브리어 탄닌의 성경 번역에 있어서 어떤 영향이 있는지, 또 탄닌이 중국어 성경과 한국어 성경에서 각각 어떤 어휘를 사용하여 번역이 되었는지 여러 가지 성경 역본의 대조 연구를 통해 살펴보고자 한다. 탄닌 번역에 있어서

\* 中國 山東大學校, 언어학 및 응용언어학 박사. peng-i1004@hanmail.net.

- 1) 김정환, “한국·루마니아 구비문학에 나타난 용·뱀의 양상”, 『세계문화비교연구』 18 (2007), 203.
- 2) 바이블렉스 7.0, 원어성경 원어사전 S/W. 원전 분해 및 기타 역본 비교, 또 스트롱 코드를 이용하여 히브리어와 헬라어 사전 검색을 할 수 있게 만든 프로그램이다. 히브리어 탄닌의 스트롱 코드는 8577이다.

보다 자세한 대조 연구를 위해 본고에서는 원전인 히브리어 성경과 더불어 성경 역본인 영어 성경, 한국어 성경, 중국어 성경 등 총 네 가지 언어의 성경을 대조하였다.

원전 성경으로는 히브리어는 BHS<sup>3)</sup>, 영어 성경은 KJV<sup>4)</sup>, 한국어 성경은 『성경전서 개역한글판』(『개역』), 『성경전서 개역개정판』(『개역개정』), 『성경전서 표준새번역』(『표준』), 『공동번역성서』(『공동』)이며, 중국어 성경은 『文理 舊新約聖書』(『대표본』)<sup>5)</sup>, 『舊新約全書』(『브리지만-퀵벗슨역』)<sup>6)</sup>, 『舊新約聖經』(『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』)<sup>7)</sup>, 『和合本』(『화합본』)이다<sup>8)</sup>.

## 2. 구약성경에 나타난 탄닌의 이미지

구약성경에 나타난 탄닌의 이미지를 알아보기 전에 먼저 고대 근동 신화인 바벨론의 창조신화 『에누마 엘리쉬』에서 나타나는 티아맛과 우가릿 창조신화 『바알』에서 나타난 로탄의 특징에 대해 살피고자 한다. 구약성경에 나타난 신화적 짐승들에 대한 이미지는 고대근동 신화와 밀접한 관련이 있으며, 이를 통해 고대 이스라엘의 문화적인 배경과 구약성경의 본문을 이해하는 데에 많은 도움이 된다.

3) Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977). 키텔의 “비블리아 헤브라이카”를 40년 만에 수정하여 새로운 모습으로 내놓은 것이 “비블리아 헤브라이카 슈투트가르트엔시아” (1967/77)이다. 본문으로서는 레닌그라드 코덱스의 마소라 본문(1008년의 MS B19a)을 그대로 사용하였으나 BHK의 오기를 많이 수정해 주었고, 마소라 주기 표기에 있어서도 BHK보다 더 상세하다.

대한성서공회, [http://www.bskorea.or.kr/about/bibcome/bibcome\\_set02.aspx](http://www.bskorea.or.kr/about/bibcome/bibcome_set02.aspx) (2016. 1. 29).

4) 이환진, “<서평> *Translation That Openeth the Window: Reflections on the History and Legacy of the King James Version*”, 『성경원문연구』 29 (2011), 195. King James Version (*The Bible: Authorized King James Version*, Robert Carroll and Stephen Prickett, ed., [New York: Oxford University Press, 1997; org. ed. 1611].)이 중국과 한국 성경에 미친 영향은 크다. 가장 크게 영향을 미친 중국 성경으로는 대표적으로 『브리지만-퀵벗슨역』(1864)이 있으며, 이 성경은 이후 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』(1902)과 『화합본』(1919)에 많은 영향을 미쳤다. 또 한국 성경으로는 『예수성교전서』(1887), 구역(1911), 개역(1938) 등에 많은 영향을 미쳤다.

5) 『文理 舊新約聖書(Wenli Bible, Delegates' Version)』(上海: 聖書公會, 1933; 원출판년 1854).

6) 『舊新約全書(Bridgman and Culbertson's Version, Classical Bible)』(上海: 大美國聖經會, 1864).

7) 『舊新約聖經(Bishop Schereschewsky's Version, Easy Wenli, Term Shangti)』(上海: 美國聖經會, 1902).

8) 『聖經 和合本』(香港: 중국기독교협회, 2007).

먼저 바벨론의 창조신화 『에누마 엘리쉬』부터 살펴보면 주요 내용으로 태초, 신들의 탄생, 신들 사이의 갈등, 마르둑의 탄생, 마르둑과 티아맛의 싸움 등이며, 이러한 내용들은 기존의 선행 연구를 통해서 구약성경에 나오는 창조기사와 문학적, 사상적으로 깊이 연관되어 있음을 알 수 있다.<sup>9)</sup>

『에누마 엘리쉬』에서 주목하여 볼 점은 바로 티아맛의 정체이다. 티아맛이 용의 이미지를 가지고 있는 부분을 바벨론의 창조신화 『에누마 엘리쉬』와 바벨론의 원통형 도장(cylinder seals)과 벽화에서 볼 수 있다.

티아맛이란 이름은 아카드어에서 ti'amtu, Ti-'amat, tamtu, tamdu 등으로 표기되며, 그 뜻은 “바다, 해양”을 의미하여 결국 티아맛은 바다를 의인화한 이름이라 볼 수 있다. 바벨론의 세계관은 이 세상의 모든 만물들이 단물인 압수와 짠물인 티아맛에 의해 나온 것으로 보고 있다.<sup>10)</sup>

『에누마 엘리쉬』Ⅳ, 93-104에서 마르둑과 티아맛의 싸움 부분을 통해 티아맛의 정체가 가장 두드러지게 나타나 있는데, 그 특징은 얼굴과 입, 입술, 배, 내장, 심장을 가진 짐승의 모습으로 나타난다.<sup>11)</sup>

93 그리고 티아맛과 신들 중 가장 지혜로운 마르둑은 싸움을 시작하였다.

94 그들은 단판의 싸움을 하려고 가까이 나아갔다.

95 주는 그의 그물을 펼치고 그녀를 그것으로 에워싸려고 하였다.

96 그는 후방에 있던 강풍을 그녀의 얼굴을 향해 몰아쳤다.

97 티아맛이 그를 삼키려고 그녀의 입을 열었을 때

98 그가 강풍을 그 안에 불어넣자 그녀는 그 입술을 닫을 수가 없었다.

99 맹렬한 바람이 그녀의 배를 부풀게 하자

100 그녀의 속이 부풀어 오르고 그녀의 입은 넓게 열렸다.

101 그는 활을 쏘았고 그것은 그녀의 배를 찢었다.

102 그것은 그녀의 내장을 관통하였고, 그녀의 심장을 쪼개었다.

103 그는 그녀를 정복하였고 그녀의 목숨을 끊었다.

104 그는 그녀의 시체를 땅에 던지고 그녀 위에 섰다.

티아맛이 바다를 의인화한 이름 외에 바다의 괴물 이미지 또한 나타내는 데, 마르둑은 바다의 용(sea-monster)을 잡기 위해 그물이 필요하다는 것을

9) 민영진, “바빌로니아 창조 서사시 『에누마 엘리쉬』의 번역과 주해”, 『신학과 세계』 7 (1981), 274.

10) 김정우, 『구약성경에서 나타난 리위야단의 영상』 (서울: 총신대학교출판부, 1994), 31-32, 36.

11) Ibid., 36.

알았고(IV, 40), 그 뒤 마르둑은 그물을 던져서 티아맛을 에워쌌으며, 티아맛은 그물에 걸린 바다 짐승으로 나타난다(IV, 95). 또한 티아맛은 입을 벌리고 무엇인가를 삼키려는 바다 괴물의 모습으로도 나타난다(IV, 97).<sup>12)</sup>

바벨론의 원통형 도장(cylinder seals)과 벽화를 보면 티아맛의 이미지는 용이거나 그와 유사한 짐승으로 나타나는데, 말라티(Malaty)에서 발견된 양각에서는 거대한 뱀의 모양을 가진 용과의 싸움이 나타나 있고, 바벨론의 한 옥쇄(a royal seal)에는 머리에 일곱 뿔을 가진 혼돈의 용이 죽임을 당하는 모습이 그려져 있다.<sup>13)</sup>

그 다음으로 우가릿 창조신화 『바알』을 살펴보면 『에누마 엘리쉬』와 공통적으로 ‘신들의 전쟁’ 모티프를 보존하고 있으며, 모두 여섯 토판으로 구성되어 있다. 바알은 『에누마 엘리쉬』의 마르둑과 마찬가지로 바람신이며, 얌(Yam)은 티아맛과 마찬가지로 바다신이다.<sup>14)</sup>

우가릿 창조신화 『바알』에서 나타난 로탄의 특징을 살펴보자면 폭풍의 신 바알과 죽음의 신 모트의 싸움을 묘사하고 있는 CTA 5 [67]: I :1-6의 본문을 통해 알 수 있다.<sup>15)</sup>

- 1 너가 날랜 뱀 로탄을 쳤으며
- 2 꼬부라진 뱀을 멸하였으므로
- 3 일곱 머리의 폭군을...
- 4 하늘은 불타고 시들어질 것이다.
- 5 내가 너를 산산조각 낼 때에
- 6 그리고 나는 (너의 넓적다리와, 피와)··· 팔뚝을 먹으리라.

이 본문에서 말하는 자는 죽음의 신 모트로서, 바알이 로탄을 죽인 사건(1-3절)을 언급하면서 시작하고 있다. 로탄은 날랜 뱀, 꼬불꼬불한 뱀, 일곱 머리를 가진 폭군이란 세 가지의 주된 특징을 지니고 있다.<sup>16)</sup>

로탄과 용의 관계는 아낏트 토판 3 (‘nt:III:33-39)과 PRU II :3:3-11, CTA 2:2:24에서 확인할 수 있다. 먼저 아낏트 토판 3의 본문 37-39절을 보면 용, 꾸불꾸불한 뱀, 일곱 머리의 폭군이 등장하고 있으며, 이들은 동일한 존재

12) Ibid., 37.

13) Ibid., 37-38.

14) 유윤중, “우가릿 신화에 나타난 신들간의 전투와 구약성서의 활용”, 『한국기독교신학논총』 31 (2004), 79; 이환진, “고대 메소포타미아 신들의 전쟁: 에누마 엘리쉬를 중심으로”, 『영상문화』 7 (2003), 33.

15) 김정우, 『구약성경에서 나타난 리워야단의 영상』, 39-40.

16) Ibid., 40, 46-47.

로 보고 있다.<sup>17)</sup> 또한 PRU II :3:3-11에서는 용은 얄의 또 다른 모습을 드러내고 있다.<sup>18)</sup> CTA 2:2:24에서는 바알이 몽둥이로 얄을 쳐부수는 장면이 생생하게 그려지고 있다. 본문에서 얄은 죽은 바다의 용으로 묘사되고 있다.<sup>19)</sup> 이러한 본문을 종합하여 보면 얄은 우가릿 창조신화에서 바다의 화신(personification)으로서 로탄, 용(Tannin), 매끄러운 뱀, 꼬불꼬불한 뱀, 일곱 머리의 폭군으로 그려지고 있음을 알 수 있다.<sup>20)</sup>

결론적으로 볼 때 바벨론의 창조신화 『에누마 엘리쉬』와 우가릿 창조신화 『바알』에서 나타난 마르둑과 티아맛의 전쟁, 바알과 얄의 전쟁에는 상당히 밀접한 관계가 있으며, 티아맛과 로탄의 상징적인 이미지와 용과의 관계 또한 연결되어 있음을 알 수 있다.

그렇다면 구약성경에 나타난 탄닌의 이미지는 어떠한가?

구약성경에서 용이 나오는 본문은 크게 네 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 신화적인 차원을 갖고 있다. 이는 셈족의 신화에 나오는 바다의 짐승(또는 괴물)이 암시된 것을 알 수 있으며 가장 대표적인 성경 구절은 욥기 7:12이다. 둘째, 신화적인 바다의 용을 역사화시켜 느부갓네살, 바로와 같은 폭군의 상징으로 사용한다. 대표적인 성경 구절은 예레미야 51:34-35와 에스겔 29:3-4이다. 셋째, 뱀의 성격을 가지고 있다. 대표적인 성경 구절은 시편 91:13, 출애굽기 7:9, 10, 12, 신명기 32:33 등이다. 넷째, 셈족의 바다 짐승을 비신화하고 하나님이 만드신 피조물의 걸작으로 소개한다. 대표적인 성경 구절로는 창세기 1:21이 있다.<sup>21)</sup>

17) 아낏트 토판 3본문:

- 37 나는 용을 재갈 먹였고, 정녕 그를 재갈 먹였으며
- 38 나는 꾸불꾸불한 뱀을 쳐부수었고
- 39 일곱 머리의 폭군을 (죽였다).

18) PRU II :3:3-11 본문 :

- 마하나임(?) 땅에서 그 (용)는 바다를 휘저었다
- 그의 두 혀는 하늘을 활았다
- 그의 두 꼬리는 바다를 휘저었다
- 그녀는 재갈물리지 않은 용을 붙들었다
- 그녀는 그를 레바논의 꼭대기에 묶었다.

19) CTA 2:2:24 본문:

- 바다는 무너졌고, 땅에 내려 앉았다
- 그의 관절이 떨렸고, 그의 골격이 무너졌다.
- 바알은 바다를 부수었고, 마셨다.
- 그는 재판장(즉 통치자) 나하르를 끝내었다.
- 바알이 얄에게 승리하자마자 여러 신들이 환호성을 지른다.
- 얄은 정녕 죽었고, 바알이 다스리신다.

20) Ibid., 48-50.

21) Ibid., 118-125.

### 3. 중국과 한국의 용 이미지

#### 3.1. 중국의 용 이미지

앞장에서 구약성경에 나타난 용에 대한 이미지를 고대근동 신화와 더불어 살펴보았다면, 제3장에서는 중국과 한국에서 나타나는 용에 대한 이미지를 살펴보겠다. 이러한 이미지가 제4장 히브리어 탄닌의 성경 번역에 있어 영향을 미치는지에 대해 알아보려고 한다.

중국인들은 자신들이 ‘龍的傳人’ 즉 ‘용의 후손’이라고 이야기를 하며, 원시 시대 때부터 시작하여 신화, 문화, 문학, 예술, 종교 등의 여러 영역에 걸쳐 다양한 용 문화를 형성했다.<sup>22)</sup>

중국의 용은 다중적인 이미지를 가지고 있는데, 본고에서는 그 중 신화적 관점, 자연 생물의 관점, 왕권 확립 관점에서 소개하고자 한다.

먼저 신화적 관점에서 보자면 가장 먼저 복희와 여와에 대한 전설이 있다. 복희와 여와에 대한 설은 책마다 달리 표현하고 있는데, 그 중 복희는 여동생인 여와와 혼인해 중화민족의 시조가 되었다는 이야기가 가장 대표적으로 알려진 전설이다. 그들의 몸은 사람의 머리에 ‘뱀의 몸’ 또는 ‘용의 몸’을 하고 있다.<sup>23)</sup>

원시 사회 이후 하나라와 상나라는 중국 역사에 출현한 최초의 왕조 국가이다. 하나라는 농공업의 발전을 이룩했는데 대우(大禹)의 치수 성공과 수리 시설은 하나라의 농업에 큰 발전을 가져오게 했다. 대우의 치수와 관련된 전설은 바로 용문을 뚫는 이야기이다.<sup>24)</sup>

중국의 용은 농업과 관련하여 물과 관련이 깊다.<sup>25)</sup> 용이 수신적(水神的)

22) 홍윤희, “중화민족이 용의 후예가 되기까지”, 『종교문화비평』 21 (2012), 132.

23) 양산천, 정자룡, 『중국을 말한다』, 김봉술, 남홍화 역 (서울: 신원문화사, 2008), 34-37.

24) Ibid., 144. 용문의 강변은 절벽인데 중간에 조그만 구멍이 있어 상류의 물이 제대로 흐르지 못해 걱정거리였다. 우는 백성을 이끌어 절벽을 깨서 통로를 넓히고, 물이 순조롭게 흐를 수 있게 했다. 용문이 뚫리자 물 흐름이 맑고 느려져 많은 물고기가 들어오게 되었고, 매년 3월이면 수천 마리의 잉어가 올라오는데, 이 잉어들은 용문을 뛰어넘으면 용으로 변하고, 뛰어넘지 못하면 물고기로 살았다고 전해진다.

25) 중국인들은 용을 네 가지로 나누었는데 첫째는 ‘천룡(天龍)’으로 하늘의 재생력을 대표하고, 둘째는 ‘신룡(神龍)’으로 구름을 일으키고 비를 내리게 하며, 셋째는 ‘지룡(地龍)’으로 지상의 샘물과 수원을 장악하며, 넷째는 ‘호장룡(護藏龍)’으로 보물을 지키며, 이 밖에 사해 용왕이 있어서 지구를 둘러싼 네 바다를 지배한다고 믿었다. 또한 구름 위로 올라가 안개를 다스리고, 비바람을 다스리며, 나라와 땅을 지킨다고도 믿었다.



인 이미지로 사용되어 사람들을 도와주는 수호신의 개념으로 나타난다. 용이 물과 관련이 있는 이미지는 구약성경에서 말하는 탄닌의 이미지와 비슷하지만 그 특징과 개념에는 상당한 차이가 있다.

두 번째로 용의 자연 생물적인 관점으로 보면 『이아익(爾雅翼)』<sup>26)</sup>에서 나온 문장처럼 여러 동물이 합쳐진 하나의 큰 생물이라고 볼 수 있다. 민간에서는 뱀, 물고기, 도롱뇽, 도마뱀, 악어 등의 동물을 용이라고 생각하거나, 혹은 용의 상징으로 여겨 제사나 숭배를 했다.<sup>27)</sup>

용의 기본 형태나 성향은 뱀과 비슷하여, 중국의 고대 사람들은 뱀과 용을 상관지어 수신(水神)으로 인식하였다. 『좌전(左傳)』의 “양공이십일년(襄公二十一年)”에 보면 “깊은 산에 큰 호수가 있는데, 거기에 실제로 용과 뱀이 산다”는 문장이 있으며, 또 “장공십사년(庄公十四年)”과 “소공이십구년(昭公二十九年)”에 보면 “뱀은 북방의 수중 생물이며 용 또한 수중 생물이다”라는 문장을 볼 수 있다.<sup>28)</sup> 여기서는 고대 사람들이 용과 뱀이 물에 사는 생물이라고 여기는 것을 알 수 있다.

물고기 또한 용과 관련된 수신(水神)으로 인식하였는데, 우가 수행원과 함께 순시를 돌 때 노란색의 큰 물고기가 배 뒤를 따라자 황룡이 와서 배를 뒤집는 것처럼 보였다는 이야기, 하나라 후기 때 공갑이 용을 길렀다는 이야기가 그 예이다. 『좌전(左傳)』에 보면 공갑은 ‘환룡씨(豢龍氏)’와 ‘어룡씨(御龍氏)’라는 용을 기르는 전문 관직을 주었다. 그들이 기른 용은 네 마리의 큰 물고기였고, 그 용은 하나님이 공갑에게 하사한 것이라 하여 자기의 통치를 공고히 하려 했다.<sup>29)</sup>

마지막으로 왕권 확립의 관점에서 보면 후대에 이르러는 왕권의 상징으로 용의 이미지를 이용하게 된다. 『사기(史記)』의 “고조본기(高祖本紀)”에 따르면 한나라의 고조는 그의 어머니 유온이 용과 결합하여 낳았다는 이야기가 나온다.<sup>30)</sup> 한나라 이후 왕권과 용의 밀접성은 더욱 커졌고, 송대에 이르러 용의 모습이 더욱 구체화된다.

26) 송대 나원(羅願)의 『이아익(爾雅翼)』 “석룡(釋龍)”에 나온 문장은 지금의 알려진 용의 모습과 비슷하며 이는 용을 그리는 방식인 ‘삼정구사(三停九似)’에 따른 것이다. 본문: 龍角似鹿, 頭似駝, 眼似鬼, 項似蛇, 腹似蜃, 鱗似鯉, 爪似鷹, 掌似虎, 耳似牛. (용의 뿔은 사슴, 머리는 낙타, 눈은 토끼, 목은 뱀, 배는 대합[조개], 비늘은 잉어, 발톱은 매, 발바닥은 호랑이, 귀는 소와 닮았다.)

27) 向栢松, “中國龍的形成與水神崇拜”, 『長江大學學報』 4 (2007), 8.

28) Ibid., 9.

29) Ibid., 174-175; 홍윤희, “중화민족이 용의 후예가 되기까지”, 135-136.

30) Ibid., 139. 劉媪嘗息大澤之陂, 夢與神遇. 是時雷電晦冥, 太公往視, 則見蛟龍於其上, 已而有身, 遂產高祖. 『사기(史記)』, 고조본기(高祖本紀).

원, 명, 청나라에 이르러서는 왕에게 ‘진용천자(眞龍天子)’라는 호칭을 씌므로 진정 용으로부터 나온 왕임을 표현하고 있다. 또한 원나라 이후 황제를 상징하는 용은 발톱이 다섯 개인 오조룡(五爪龍)의 모습을 띠고 있으며, 관원이나 민간인이 용 문양을 사용하지 못하도록 조서를 내렸고, 오로지 황실에서만 사용할 수 있게 했다. 특히 황제의 의복에 오조쌍각전신룡(五爪雙角纏身龍)의 문양을 넣음으로 왕만 용 문양을 사용할 수 있게 만들어 왕권을 상징하였다.

또한 언어적으로도 왕의 얼굴은 ‘용안(龍顏)’, 왕의 몸은 ‘용체(龍體)’, 왕의 옷은 ‘용포(龍袍)’ 혹은 ‘용곤(龍袞)’ 등 왕의 신체와 모습, 생활 용어 등을 용과 관련지어 사용하였다.<sup>31)</sup>

### 3.2. 한국의 용 이미지

한국에서 시작된 용 이미지는 언제부터인지 정확하게 알 수는 없지만 용과 관련된 문헌으로 『삼국사기(三國史記)』와 『삼국유사(三國遺事)』에서 그 기록을 찾아볼 수 있다. 한국의 용 이미지는 주로 불교적인 성격과 왕권을 상징하는 존재로 쓰이는데, 먼저 문헌적 관점으로 『삼국사기』를 중심으로 살펴보겠다.

신라, 고구려, 백제 중에서 용과 관련된 기사가 많이 나타난 나라는 신라이다. 또 아래 기사를 통해 주로 용이 출현하는 장소는 우물이며 비와 바람, 태풍과 같은 날씨와도 연관이 있음을 알 수 있다. 이는 신라의 용 역시 물과 관련된 수신적(水神的) 성향을 지니고 있고, 이러한 성향은 결국 농업과 관련이 있으며, 또 중국의 용에서도 영향을 받았음을 알 수 있다.

『삼국사기』 1 신라본기 1 혁거세 60년. “秋 9월, 용 두 마리가 金城의 우물 속에서 나타나더니, 소나기가 쏟아지고 성 남문에 벼락이 떨어졌다.”

『삼국사기』 1 신라본기 1 유리왕 33년. “夏 4월, 용이 금성 우물에 나타나더니 소나기가 몰려왔다.”<sup>32)</sup>

백제의 경우를 보면 신라, 고구려와는 다르게 흑룡이 나타나며, 출현 장소는 주로 우물이 아닌 강을 중심으로 나타난다. 백제에서 나타난 흑룡은 가뭄이나, 비유왕과 곤지의 죽음, ‘玄雲如龍’ 즉, ‘검은 구름이 용과 같다’는

31) 何星亮, “中國龍文化的特徵”, 『思想戰線』 1 (1999), 79.

32) 황민정, “한국 고대사회의 용 신앙 연구”, 석사학위 논문 (이화여자대학교, 1999), 10.

의미로 백제의 멸망을 암시하는 부정적인 이미지이다.

『삼국사기』 24 백제본기 2 비류왕 13년. “夏 4월, 王都의 우물물이 넘치더니, 흑룡이 그 속에서 나타났다. (가뭄)

『삼국사기』 25 백제본기 3 비유왕 29년. “秋 9월, 흑룡이 한강에 나타났는데 잠깐 운무가 끼어 캄캄하더니 날아가 버렸다. 왕이 돌아갔다.”

『삼국사기』 26 백제본기 4 문주왕 3년. “(1년에 응진천도) 夏 5월, 흑룡이 응진에 나타났다. 내신 좌평 곤지(王弟)가 죽었다.”

『삼국사기』 28 백제본기 6 의자왕 20년. “春 3월, 폭풍 폭우가 쏟아지며 절탐에 벼락이 떨어지고, 검은 구름이 용과 같이 공중에서 동서로 갈려 싸웠다.”<sup>33)</sup>

이러한 백제의 흑룡의 이미지는 신라의 날씨를 주관하고 농업과 관련된 수신적(水神的) 이미지와는 다른 부정적인 이미지로 나타나는데 이는 중국의 문헌과도 관계가 있다.<sup>34)</sup>

『漢書』에서는 ‘諸侯가 잡히는 화’로, 『晉書』에서는 ‘아랫사람이 윗사람을 도모하는 암시’ 등으로 흑룡을 묘사하고 있다. 이러한 용의 모습은 왕의 비정상적인 죽음과 더불어 정권의 교체 등을 설명하고 있는데, 중국의 흑룡의 모습과 백제의 흑룡의 모습은 대체적인 부정적인 이미지를 나타내고 있으며, 두 나라 사이에도 영향이 있음을 알 수 있다.<sup>35)</sup>

고구려의 용의 모습은 신라, 백제보다 적게 출현했으며, 주로 지명에 일부 포함된 표현으로 용이 나타나고 있다.

『삼국사기』 13 고구려본기 1 동명왕 3년. “春 3월, 황룡이 골령에 나타남.” (4달 후 상서로운 구름이 골령에 나타남.)

『삼국사기』 13 고구려본기 1 동명왕 19년. “秋 9월, 왕이 40세에 돌아가셨다. 동명성왕의 무덤은 용산에 모셔졌다.”

『삼국사기』 19 고구려본기 7 문자명왕 15년. “秋 8월, 왕이 용산의 양지에서 수렵을 하였고, 5일 후에 돌아오셨다.”

고구려는 삼국 중에서 지리적으로 중국과 가장 가까운 나라였지만, 고구려의 용은 중국의 수신적(水神的)인 용의 이미지보다는 왕의 상징적인 존

33) Ibid., 11.

34) 『漢書』 “27권 오행지(五行志)”와 『晉書』 “29권 지(志) 19 오행하(五行下)”에 보면 흑룡이 나타난다.

35) 조법중, “한국 고대사회의 용 관련 문화”, 『史學研究』 65 (2002), 12.

재로 쓰였을 가능성이 있다. 이는 광개토왕릉비문에 나타난 주몽의 승천을 돕는 존재로 용이 나타난 상황과 연결된다. 주몽의 무덤이 있는 용산과 고구려의 황룡국 등의 표현은 왕권을 상징하는 의미가 강하다.<sup>36)</sup>

고구려는 농경 사회보다는 주로 수렵, 기마와 관련이 깊고 고구려 안에서 이미 이루어진 토착적 수신인 ‘하백(河伯)’과 관련하여 용이 수신적(水神的)인 이미지로서는 약하게 이루어졌다.

한국에서 이루어진 용 이미지를 언어적인 관점으로 보자면 『훈몽자회』와 『아언각비』를 들 수 있다. 『훈몽자회』에서 용은 순한글인 ‘미르’로, 『아언각비』에서는 ‘미리’라고 혼독하고 있다. 미르와 미리에 대한 뜻을 보면 물과 관련된 수신적(水神的) 이미지를 볼 수 있다.

결론적으로 한국과 중국의 경우, 용의 이미지는 수신적(水神的)인 이미지로 농업 사회에서 가장 중요한 날씨와 물을 주관하고, 또 왕권을 상징하는 굳건한 권위의 이미지가 있는 반면, 구약성경에서 말하는 용의 이미지는 악한 이미지로 하나님의 권위에 대항하는 모습과 또 혼돈의 이미지를 가지고 있다. 이러한 이미지는 바벨론 창조신화의 티아맛 이미지와 우가릿 창조신화에 등장하는 혼돈의 바다 짐승 로탄과도 연관이 있으며, 이는 성경에 등장하는 리워야단과 라합과도 연관성을 가지고 있다.<sup>37)</sup>

#### 4. 한·중 성경에서의 탄닌의 번역과 대조 연구

구약성경에서 용이 나오는 본문을 살펴보면, 셈족의 신화에 나오는 바다 괴물이 암시된 것을 알 수 있는데, 이는 용이 원래 신화적인 바다 짐승임을 나타낸다. 또 우가릿 문헌에서 바다의 신인 얌(Yam)은 용으로 자주 나타나고 있다. 구약성경에 나타나는 용이 신화적인 차원을 갖고 있음을 보여주는 구절은 욥기 7:12에 잘 나타나 있다.

욥기 7:12

『개역』 내가 바다니이까 용이니이까 주께서 어찌하여 나를 지키시나이까

『개역개정』 내가 바다니이까 바다 괴물이니이까 주께서 어찌하여 나를 지키시나이까

36) Ibid., 13.

37) 김정우, “구약성경에 나타난 리워야단 이미지(1)”, 『신학지남』 59:1 (1992), 7.

『표준』 내가 바다 괴물이라도 됩니까? 내가 깊은 곳에 사는 괴물이라도 됩니까? 어찌하여 주님께서는 나를 감시하십니까?

『공동』 내가 바다입니까? 바다의 괴물입니까? 어찌하여 파수꾼을 세워 이 몸을 지키십니까?

『개역』을 문맥적으로 보면 용은 바다와 함께 나타나고 있으며, 여기서 바다는 얇으로 용과 얇이 가까이 있음을 알 수 있다.<sup>38)</sup> 하지만 히브리어 탄닌의 역어로 『개역』에서는 ‘용’으로, 『개역개정』에서는 ‘바다 괴물’, 『표준』에서는 ‘깊은 곳에 사는 괴물’, 『공동』에서는 ‘바다의 괴물’ 등 모두 다른 어휘로 번역되었다.

김정우는 “구약성경에서 신화적 짐승들은 리워야단, 라합, 용으로 나타나는데, 한국 성경뿐만 아니라 다른 여러 나라의 성경에서도 이러한 용어가 일치하지 않는다. 신화적 짐승은 구약성경에서 창조와 구원을 설명하는데 중요한 ‘영상’으로 사용되므로, 번역의 통일성과 성경을 읽는 독자들의 이해를 돕기 위해 여러 번역들을 검토해 볼 필요가 있다”고 밝히고 있다.<sup>39)</sup>

본고에서는 한·중 성경에서의 히브리어 탄닌의 번역과 BHS, KJV와 더불어 탄닌 번역 어휘를 중심으로 대조 연구를 하고자 한다. 이를 통해 구약성경에서 탄닌이 각 성경 역본들 가운데 어떤 어휘로 번역이 되었는지와 각각의 성경 역본들 간에 또 어떠한 관계가 있는지를 나타내고자 한다.

“바이블렉스 7.0”에서 탄닌의 스트룡 코드는 8577로 뱀, 용, 바다 괴물, 고래, 자칼(jackal), 악어 등 여섯 가지의 뜻이 있다. 구약성경을 문맥적으로 볼 때 앞 장에서 밝힌 탄닌과 용의 이미지 및 번역과 탄닌과 자칼(들개)의 번역 관계는 서로 다른 용어이다. 하지만 본장에서는 구약성경에 나타난 탄닌의 각 번역 관계에 대해 전반적인 대조 연구를 목적으로 하여 자칼 용어의 번역 또한 포함하기로 한다.

탄닌이 들어간 구절은 구약성경 전체에서 총 27회 나타나며, 먼저 BHS, KJV, 『개역개정』, 『화합본』으로 대조한 내용은 아래 “<표 1> 구약성경 탄닌 대조표”와 같다. 구약성경의 원래 언어를 유지하기 위해 『화합본』의 경우, 중국에서 가장 많이 쓰이는 간체자로 제한하기로 한다. 또한, 히브리어 어법 형태의 경우, “바이블렉스”와 “디럭스바이블” 컴퓨터 프로그램을 이용하였는데, 이는 원전의 본문을 보여주며, 각 구절을 어법 형태로 원전 분해해 주는 소프트웨어 프로그램이다.

38) 김정우, “구약성경에 나타난 리워야단 이미지(Ⅲ)”, 『신학지남』 59:4 (1992), 115-122.

39) 김정우, “구약성서에 나타난 신화적 짐승 리워야단, 라합, 용의 영상에 대한 번역적 고찰”, 『성경원문연구』 5 (1999), 7.

<표 1> 구약성경 탄닌 대조표

번호	성경구절	BHS	히브리어 어법 형태	KJV	『개역개정』	『화합본』
1	창 1:21	תַּנִּינִם	남성 복수	whales	바다 짐승들	鱼
2	출 7:9	תַּנִּין	남성 단수	serpent	뱀	蛇
3	출 7:10	תַּנִּין	남성 단수	serpent	뱀	蛇
4	출 7:12	תַּנִּינִם	남성 복수	serpents	뱀	蛇
5	신 32:33	תַּנִּינִם	남성 복수	dragons	뱀	大蛇
6	욥 7:12	תַּנִּין	남성 단수	whale	바다 괴물	大鱼
7	욥 30:29	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	이리	野狗
8	시 44:19	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
9	시 74:13	תַּנִּינִים	남성 복수	dragons	용들	大鱼
10	시 91:13	תַּנִּין	남성 단수	dragon	뱀	大蛇
11	시 148:7	תַּנִּינִים	남성 복수	dragons	용들	大鱼
12	사 13:22	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	들개	野狗
13	사 27:1	תַּנִּין	남성 단수	dragon	용	大鱼
14	사 34:13	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
15	사 35:7	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
16	사 43:20	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
17	사 51:9	תַּנִּין	남성 단수	dragon	용	大鱼
18	렘 9:11	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
19	렘 10:22	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
20	렘 14:6	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
21	렘 49:33	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	큰 뱀	野狗
22	렘 51:34	תַּנִּין	남성 단수	dragon	큰 뱀	大鱼
23	렘 51:37	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	승냥이	野狗
24	애 4:3	תַּנִּיִּם	남성 복수	sea monsters	들개들	野狗
25	겔 29:3	תַּנִּיִּם	남성 단수	dragon	악어	(大)鱼
26	겔 32:2	תַּנִּיִּם	남성 단수	whale	큰 악어	大鱼
27	미 1:8	תַּנִּיִּם	남성 복수	dragons	들개	野狗

먼저 <표 1>은 성경의 순서에 따라 27번으로 나누어 정리했다. 히브리어 원문을 보면 탄닌 용어 앞에 정관사나 접속사의 어법 형태가 붙는데, 정확한 어휘 대조 연구를 위해 탄닌 용어를 제외한 나머지 어법 구조는 모두 빼기로 한다. 또한, 19번의 예레미야 10:22를 보면 복수 형태 뒤에 소프파속이 붙는데, 이것은 악센트로 단어 상의 의미 변화는 없다.

<표 1>의 BHS에서 탄닌의 단어 구조와 그 형태를 보면 계속 중복되어 나타나는 것을 알 수 있는데, 먼저 단어 구조는 크게 두 가지로 나뉘며 그 안에 또 네 가지의 형태로 나누어진다. 즉, 첫 글자인 ‘탄(תַּנִּין)’에서 연강점의 유무로 두 가지의 언어 구조로 나누었고, 복수 형태에서 받음 강세의 증가에 따라 또 네 가지의 형태로 나누었다. 알기 쉽게 표를 나누면 아래 “<표 2> 탄닌의 구조와 형태 분류”와 같다.

<표 2> 탄닌의 구조와 형태 분류

형태 번호	구조 1	형태 번호	구조 2
1	תַּנִּין	1-1	תַּנִּין
2	תַּנִּים	2-1	תַּנִּים
3	תַּנִּיָּם	3-1	תַּנִּיָּם
4	תַּנִּיָּם	4-1	תַּנִּיָּם

<표 2>에서 분류된 탄닌의 구조와 형태가 각 성경 역본에서 어떠한 공통점과 차이점을 보이는지에 대한 부분은 아래 “<표 3> 영어, 중국어 성경에서 나타난 탄닌의 번역 대조표”, “<표 4> 한국어 성경에서 나타난 탄닌의 번역 대조표”와 “<표 5> 탄닌 구조별 역어 대조표”를 통해 자세히 나타내고자 한다.

위 <표 1>을 통해 히브리어 탄닌의 역어로 각 성경 역본마다 쓰인 단어가 같은 구절이 있고, 아닌 구절이 있는데, 이는 원어가 나타내는 의미상의 다름도 있지만 또 각 나라의 역사와 문화에 따라 언어가 다름을 추측해 볼 수 있다. 예를 들면, KJV에서는 dragon의 역어 사용이 빈번하게 나타난 것에 비해 『화합본』에서는 단 한 번도 용에 대해 나타나지 않았다. 또한 KJV는 히브리어 어법 형태 부분과 비교하여 볼 때, 정확하게 단수와 복수에 대한 번역을 했지만, 그 외 다른 성경 역본에서는 잘 지켜지지 않았다.

그렇다면 중국과 한국 성경에 있어서 탄닌이 어떤 용어로 번역되었는지 보다 자세히 살펴보고자 한다. 먼저 중국 성경으로는 『대표본』, 『브리지만-컬벗슨역』, 『쉐레셰브스키 쉬운 문리역』, 『화합본』을 기준으로 분류하였는데 그 내용은 아래 “<표 3> 영어, 중국어 성경에서 나타난 탄닌의 번역 대조표”와 같다.

<표 3> 영어, 중국어 성경에서 나타난 탄닌의 번역 대조표

번호	BHS	성경 구절	KJV	『대표본』	『브리지만-컬벳슨역』	『쉐레셰브스키 쉬운 문리역』	『화합본』		
1	תנין	욥 7:12	whale	鱻魚	鱻	鱻魚	大鱼		
		사 27:1	dragon	鱻魚	龍	龍	大鱼		
		사 51:9	dragon	鱻魚	龍	龍	大鱼		
		렘 51:34	dragon	蛇	龍	龍	大鱼		
2	תנין	출 7:9	serpent	蛇	蛇	蛇	蛇		
		출 7:10	serpent	蛇	蛇	蛇	蛇		
		시 91:13	dragon	巨蛇	蛇	毒龍	大蛇		
3	תנינים	시 44:19	dragons	野犬	龍	龍蛇	野狗		
		사 43:20	dragons	野犬	豺狼	野犬	野狗		
		렘 9:11	dragons	野犬	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗		
		렘 10:22	dragons	野犬	豺狼	豺狼	野狗		
		렘 14:6	dragons	野犬	豺狼	豺狼	野狗		
		렘 49:33	dragons	野犬	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗		
		렘 51:37	dragons	野犬	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗		
		애 4:3	sea monsters	野犬	野犬	豺狼 (或野犬)	野狗		
		겔 29:3	dragon	鱻	龍	龍	魚		
		겔 32:2	whale	鱻	龍	龍(或鱻)	大鱼		
		미 1:8	dragons	野犬	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗		
		4	תנינים	욥 30:29	dragons	野犬	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗
				사 13:22	dragons	野犬	野犬	野犬	野狗
사 34:13	dragons			蝮蛇	豺狼	豺狼 (或野犬)	野狗		
사 35:7	dragons			野犬	豺狼	豺狼	野狗		
5	תנינים	창 1:21	whales	魚	魚	魚	魚		
		신 32:33	dragons	蛇	龍	龍	大蛇		
6	תנינים	출 7:12	serpents	蛇	蛇	蛇			
7	תנינים	시 148:7	dragons	巨魚	龍	蛟龍	大鱼		
8	תנינים	시 74:13	dragons	巨魚	龍	龍	大鱼		

<표 3>은 위의 <표 2>에서 나온 탄닌 형태 분류를 기준으로 정리하여 KJV와 『대표본』, 『브리지만-컬벳슨역』, 『쉐레셰브스키 쉬운 문리역』, 『화합본』



으로 나누어 대조하였다. 먼저 중국의 각 성경에 대해 간략하게 살펴보겠다.

『대표본』은 영국인 선교사들이 펴낸 성경으로 특히 중국 고전을 많이 인용하여 번역하였는데, 이는 성경과 중국 고전이 다른 책이 아니라는 점을 보이고자 노력한 것이다. 이런 까닭에 때로 원문에서 벗어났다고 말할 수 있지만, “다시 쓰기”를 이용한 『대표본』의 번역 특징으로 보는 것이 타당하다. 현재 한국 성경 책의 이름과 고유명사가 『대표본』에서 많이 옮겨졌으며, 한국 성경 번역에 많은 영향을 끼쳤다.<sup>40)</sup>

『대표본』과 동시대에 나온 『브리지만-컬벳슨역』은 직역으로 유명한 역본인데, 비교해 보면 번역 방침에 어떤 차이가 있는지 좀 더 명확하게 알 수 있다. 먼저 『대표본』은 “중국어의 특징을 살린” 번역으로 알맞고 정확한 표준어를 사용하였다. 이에 비해 『브리지만-컬벳슨역』은 “원문을 문자적으로 충실하게 번역한” 직역 성경이다.<sup>41)</sup>

『브리지만-컬벳슨역』은 『대표본』의 번역 특징에 불만을 가져 영어 성경 KJV를 근간으로 삼고 『대표본』의 표현이나 용어를 많이 채택하여 옮겼다. 이 성경은 한국 최초의 완역 성경 『구역』(1911)의 용어와 표현에 큰 영향을 미쳤고, 특이한 점은 두 번역자가 죽은 뒤에 나왔다는 점이다.<sup>42)</sup> 위의 <표 3>에서 중국 성경뿐만 아니라 KJV까지 포함시킨 이유는 이 성경이 KJV의 영향을 받았기 때문인데 성경 구절을 통한 대조 연구는 아래에서 더욱 자세히 다루도록 하겠다.

『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 『쉐레쉐브스키 관화역』(1875)을 근간으로 삼아 ‘쉬운 문리체’로 고쳐 옮긴 성경으로, 한국 성경 『개일-이원모역』(1925)과 『개역』(1938)에 많은 영향을 끼쳤다. 『쉐레쉐브스키 관화역』은 『화합본』(1919)의 모체가 된 성경이다.<sup>43)</sup>

<표 3>의 탄닌 번역 대조표를 통해 구약성경 구절에 어떤 영향을 미쳤는지 알아보려고 한다. 크게 『대표본』, 『브리지만-컬벳슨역』, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』을 기준으로 대조하겠다.

첫째, 『대표본』을 기준으로 두고 다른 중국어 성경과 비교한다.

40) 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰”, 『성경원문연구』 27 (2010), 32; “한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징”, 『성경원문연구』 30 (2012), 38.

41) 요우빈(游斌), “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 번역, 『성경원문연구』 37 (2015), 273-291 참조.

42) 이환진, “한문성경 『브리지만-컬벳슨역』(1864)의 번역 특징”, 『신학과 세계』 73 (2012), 7, 43.

43) 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰”, 32; “쉐레쉐브스키 주교와 초기 한글성경”, 『성경원문연구』 28 (2011), 36-37.

(1) 1번의 욥기 7:12를 보면 『브리지만-컬벳슨역』, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 『대표본』에서 번역된 ‘鱷魚(악어)’ 용어를 사용하여 번역하였고, 『화합본』에서는 ‘大魚(큰 물고기)’라고 번역하였다. 원문에서의 문맥과 의미를 볼 때, 악어의 번역은 적절하지 않아 보인다.

(2) 2번에서 시편 91:13을 보면 『대표본』에서 ‘巨蛇(큰 뱀)’ 용어로 번역하였는데, 『화합본』에서도 이와 마찬가지로 ‘大蛇(큰 뱀)’로 번역하였다.

(3) 3번의 탄닌에 대한 번역 용어는 주로 들개를 사용하여 번역되었는데, 『대표본』에서는 ‘野犬(들개)’ 용어를 사용하였고, 『화합본』에서도 같은 단어인 ‘野狗(들개)’로 번역하였다. 犬과 狗는 같은 의미를 지닌 단어이며, 현대 중국어에서는 주로 狗를 사용한다. 『브리지만-컬벳슨역』에서는 ‘豺狼(시랑)’으로, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서는 ‘豺狼 또는 野犬’으로 번역하였다.

(4) 3번에서 에스겔 32:2를 보면 『대표본』에서는 ‘鱷(악어)’, 『브리지만-컬벳슨역』에서는 ‘龍(용)’, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서는 ‘龍 또는 鱷’ 『화합본』에서는 ‘大魚(큰 물고기)’라고 번역하였으며, 『대표본』과 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서만 같은 용어를 사용하였다.

(5) 7번과 8번의 시편 148:7; 74:13에서 『대표본』은 ‘巨魚(큰 물고기)’를 사용하였고, 『화합본』에서도 마찬가지로 ‘大魚(큰 물고기)’라고 번역하였다.

둘째, 『브리지만-컬벳슨역』을 기준으로 두고 다른 중국어 성경과 비교한다. KJV의 영향을 받아 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』과 같이 세 성경에서 모두 같은 용어를 사용하여 번역한 경우로 3번의 시편 44:19와 에스겔 29:3, 5번의 신명기 32:33이 그 예이다.

3번은 주로 탄닌이 들개로 번역된 부분인데 시편 44:19에서 KJV는 ‘dragons(용)’로 번역하였고, 『브리지만-컬벳슨역』은 ‘龍(용)’으로, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 ‘龍蛇(용뱀)’으로 번역하였다.

5번의 신명기 32:33에서도 3번과 마찬가지로 KJV는 ‘dragons(용)’, 『브리지만-컬벳슨역』과 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서도 ‘龍(용)’으로 번역하였다.

셋째, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』을 기준으로 두고 다른 중국어 성경과 비교한다.

(1) 2번의 시편 91:13을 보면 KJV는 탄닌을 ‘dragon(용)’으로 번역하였고, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서는 ‘毒龍(독룡)’으로 번역하였다. 특히, 다른 성경과 달리 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서는 용의 종류와 형태가 다양하게 나타났는데, 그 예로 위의 독룡, 시편 44:19(龍蛇: 용뱀), 에스겔

29:3(龍: 용), 시 148:7(蛟龍: 교룡)의 용어를 사용하였다.

(2) 3번의 에스겔 32:2를 보면 『대표본』은 ‘鱷(악어)’, 『브리지만-컬벗슨역』은 ‘龍(용)’으로 번역하였는데, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』에서는 ‘龍 또는 악어’로 번역하여, 앞의 두 성경에서 나타난 용어를 모두 사용하였다.

다음으로는 <표 4>를 통해 한국어 성경에서 나타난 탄닌 번역 용어를 비교하겠다. 한국어 성경은 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『공동』이다.

<표 4> 한국어 성경에 나타난 탄닌의 번역 대조표

번호	BHS	성경구절	『개역』	『개역개정』	『표준』	『공동』
1	תנין	욥 7:12	용	바다 괴물	깊은 곳에 사는 괴물	바다의 괴물
		사 27:1	용	용	바다의 악어	바다 괴물
		사 51:9	용	용	용	용
		렘 51:34	용	큰 뱀	바다의 괴물	바다의 용
2	תנין	출 7:9	뱀	뱀	뱀	뱀
		출 7:10	뱀	뱀	뱀	뱀
		시 91:13	뱀	뱀	살모사	구리뱀
3	תנינים	시 44:19	시랑	승냥이	승냥이	여우
		사 43:20	시랑	승냥이	이리	승냥이
		렘 9:11	시랑	승냥이	여우들	여우
		렘 10:22	시랑	승냥이	여우 떼	여우
		렘 14:6	시랑	승냥이	여우	여우
		렘 49:33	시랑	큰 뱀	이리 떼	여우들
		렘 51:37	시랑	승냥이	여우 떼	여우
		애 4:3	들개	들개들	들개들	여우
		겔 29:3	악어	악어	악어	악어
		겔 32:2	큰 악어	큰 악어	악어	악어
미 1:8	들개	들개	여우	여우		
4	תנינים	욥 30:29	이리	이리	이리	승냥이
		사 13:22	들개	들개	늑대	승냥이
		사 34:13	시랑	승냥이	승냥이 떼	승냥이
		사 35:7	시랑	승냥이	승냥이 떼	승냥이
5	תנינים	창 1:21	물고기	바다 짐승들	바다 짐승들	물고기
		신 32:33	뱀	뱀	뱀	바닷뱀
6	תנינים	출 7:12	뱀	뱀	뱀	뱀
7	תנינים	시 148:7	용들	용들	바다의 괴물들	큰 물고기
8	תנינים	시 74:13	용들	용들	타닌들	괴물들

초기 한국어 성서 번역은 중국과 일본에서 이루어졌으며, 두 가지 중국어 문리역 성경의 영향을 받는다. 하나는 『대표본』이고, 또 다른 하나는 『브리지만-컬벳슨역』이다.<sup>44)</sup>

위의 두 중국어 성경과 <표 3>의 대조표와 더불어 중국어 성경과 한국어 성경을 비교하여 탄닌 번역의 관계에 대해 살펴보겠다.

첫째, 『대표본』을 기준으로 두고 한·중 성경에서 나타난 탄닌 번역을 비교한다.

(1) 1번의 예레미야 51:34에서 보면 『대표본』은 ‘蛇(뱀)’로 번역하였고, 『개역개정』도 이와 마찬가지로 ‘큰 뱀’으로 번역하였다. 『개역』에서는 ‘용’, 『표준』에서는 ‘바다의 괴물’, 『공동』에서는 ‘바다의 용’으로 번역하였다. 『개역개정』의 ‘큰 뱀’은 적절하지 않아 보인다.<sup>45)</sup>

(2) 3번의 에스겔 29:3에서 보면 『대표본』은 ‘鱷(악어)’ 용어를 사용하였는데, 『개역』, 『개역개정』, 『공동』, 『표준』에서 ‘악어’로, 『대표본』과 동일한 용어를 사용하여 번역하였다.

(3) 5번의 신명기 32:33에서 보면 『대표본』은 ‘蛇(뱀)’로 번역하였고, 『개역』, 『개역개정』, 『표준』에서는 ‘뱀’으로, 『공동』에서는 ‘바닷뱀’으로 『대표본』과 동일한 용어를 사용하여 번역하였다. 그 외, 『화합본』에서는 ‘大蛇(큰 뱀)’로 번역하였고, 나머지 영어 성경과 중국어 성경은 모두 ‘용’으로 번역하였다.

둘째, 『브리지만-컬벳슨역』을 기준으로 두고 한·중 성경에서 나타난 탄닌 번역을 비교한다.

(1) 『개역』에서 사용된 ‘시랑’ 용어의 번역을 보면 주로 3번과 4번에서 나타나는데, 이는 중국어 성경 『브리지만-컬벳슨역』에서 번역된 ‘豺狼(시랑)’ 용어의 영향을 받았다고 볼 수 있다.<sup>46)</sup> 그 외에, 『브리지만-컬벳슨역』에서 ‘野犬(들개)’ 용어로 번역된 부분은 3번의 예레미야애가 4:3과 4번의 이사야 13:22에서 총 2회 출현했다. 그와 관련하여 한국어 성경 『개역』, 『개역개정』을 보면 중국어 성경과 마찬가지로 ‘들개’ 용어를 사용하여 번역하였다.

(2) 7번의 시편 148:7과 8번의 시편 74:13을 보면 KJV와 『브리지만-컬벳슨역』, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』, 『개역』, 『개역개정』에서 모두 ‘용’으로 번역하였음을 알 수 있다. 이를 통해 중국어 성경이 KJV의 영향을 받았

44) 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 181.

45) 김정우, “구약성서에 나타난 신화적 짐승 리워야단, 라합, 용의 영상에 대한 번역적 고찰”, 16.

46) 사 34:13; 35:7; 43:20; 렘 9:11; 10:22; 14:6; 49:33; 51:37.

고, 한국어 성경이 중국어 성경의 영향을 받았음을 알 수 있다.

지금까지 앞의 내용을 통해 중국어 성경과 한국어 성경에 있어서 탄닌의 번역이 어떻게 이루어졌는지, 그리고 각 역본들 간의 관계와 영향에 대해 살펴보았다. 그 외에 위의 <표 3>, <표 4>의 비교를 통해 일부 성경 구절에서 나타난 탄닌의 번역 용어로 적절하지 않은 용어를 사용한 부분을 살피고자 한다. 크게 두 가지 용어로 ‘들개’와 ‘뱀’에 대한 번역 부분이다.

### 1) 들개

3번의 예레미야 49:33에서 탄닌의 번역 용어를 보면 『대표본』은 ‘野犬’, 『브리지만-컬벳슨역』은 ‘豺狼’, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 ‘豺狼 혹은 野犬’, 『화합본』은 ‘野狗’, 『개역』은 ‘시랑’, 『개역개정』은 ‘큰 뱀’, 『표준』은 ‘이리 떼’, 『공동』은 ‘여우들’이다. 『개역개정』의 뱀을 제외하고 모두 ‘들개’와 관련 있는 용어를 사용하여 번역하였음을 알 수 있다. 그러므로 『개역개정』에서 사용된 ‘큰 뱀’은 적절하지 않다고 본다.

또 다른 구절은 4번의 이사야 34:13이다. 여기에서 사용된 탄닌의 번역 용어를 보면 『대표본』은 ‘蝮蛇(복사)’, 『브리지만-컬벳슨역』은 ‘豺狼’, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 ‘豺狼 혹은 野犬’, 『화합본』은 ‘野狗’, 『개역』은 ‘시랑’, 『개역개정』과 『공동』은 ‘승냥이’, 『표준』은 ‘승냥이 떼’이다. 『대표본』의 ‘복사’를 제외하고 모두 ‘들개’와 관련 있는 용어를 사용하여 번역하였음을 알 수 있다. 그러므로 『대표본』에서 사용된 ‘복사’는 적절하지 않다고 본다.

### 2) 뱀

여기에서 말하는 ‘뱀’ 용어는 2번의 시편 91:13으로만 제한한다. 시편 91:13에서 사용된 탄닌의 번역을 보면 『대표본』은 ‘巨蛇(큰 뱀)’, 『브리지만-컬벳슨역』은 ‘蛇’, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』은 ‘毒龍(독룡)’, 『화합본』은 ‘大蛇’, 『개역』과 『개역개정』은 ‘뱀’, 『표준』은 ‘살모사’, 『공동』은 ‘구리뱀’이다. 시편 91:13은 평행법을 이용하여 앞 구절의 ‘독사’와 ‘뱀’으로 나타나는데, 그러한 문맥적 의미를 둔다면 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』의 ‘毒龍(독룡)’과 『표준』은 ‘살모사’ 용어에 대한 사용이 다른 성경 구절과 일치하지 않더라도 이해할 수 있다. 하지만 『공동』에서 탄닌의 역어로 사용된 ‘구리뱀’은 다소 문제가 있다. 성경에서 나타난 구리뱀의 이미지는 구약의 민수기 21:9와 신약의 요한복음 3:13-14를 바탕으로 볼 때, 예수 그리스도를

상징하고 있다. 이는 탄닌의 이미지와는 반대되는 것이며, 다른 성경 역본의 번역을 통해 적절하지 않다고 본다.

구약성경에 나타난 탄닌의 번역에 대한 대조를 마지막으로 “<표 5> 탄닌 구조별 역어 대조표”를 통해 살펴보고자 한다.

<표 5> 탄닌 구조별 역어 대조표

형태 번호	구조 1	역어	수	형태 번호	구조 2	역어	수
1	תנין	용	18	1-1	תנין	뱀	25
		바다 괴물	5				
		악어	5				
		큰 물고기	4				
		뱀	2			용	2
		고래	1				
		괴물	1				
2	תנינים	들개	68	2-1	תנינים	들개	16
		용	15				
		악어	10			용	4
		큰 물고기	2				
		바다 괴물	1				
		뱀	1			뱀	1
		고래	1				
3	תנינים	큰 물고기	6	3-1	תנינים	뱀	9
		뱀	6				
		용	3				
		바다 짐승	2				
		고래	1				
4	תנינים	용	5	4-1	תנינים	용	5
		큰 물고기	3			큰 물고기	2
		바다 괴물	1			괴물	1
						타닌	1

<표 5>는 편의상 한국어로 번역을 하여 각 성경 역어들을 큰 범주로 묶어 정리하였다.

가장 먼저 알 수 있는 점은 히브리어 원어를 비교하여 볼 때 구조 1이나 구조 2에서 각각 탄닌의 번역 용어로 가장 많이 쓰인 어휘가 일정하다는 점이다. 1번에서는 ‘용’, 1-1에서는 ‘뱀’, 2번과 2-1번에서는 ‘들개’, 3번은 ‘큰 물고기와 뱀’, 3-1번은 ‘뱀’, 4번에서는 다시 ‘용’이 많이 나타났다.

<표 5>의 히브리어 탄닌의 구조와 형태로 분류하는 작업은 <표 3>, <표 4>의 각 성경 역본에서 나타난 용어들을 비교하였을 때, 성경의 번역 용어에 대해 훨씬 정확하게 접근할 수 있었다.

<표 5>에서 주의 깊게 볼 부분은 바로 탄닌의 번역 용어로 사용된 ‘들개’에 대한 각 성경의 번역 부분이다.

여기서 흥미로운 점은 <표 5>의 2번의 ‘탄님(טַנִּין)’과 2-1번의 ‘탄님(טַנִּין)’인데, 각 성경 역본마다 대개 ‘들개’로 번역이 되었음을 알 수 있다. 이는 “탄(טַנִּין)”의 복수 형태와 관련이 있을 것으로 추정된다.

또 위의 <표 5>를 보면 히브리어 탄닌은 여러 가지의 의미를 지녀 각 역본과 구절마다 다양한 용어로 번역되었음을 알 수 있다. 구약성경에서 탄닌이 주로 번역된 용어들을 보면 ‘뱀’, ‘큰 물고기’, ‘용’, ‘바다 괴물’, ‘들개’ 등인데, 여기에는 고대근동 신화에 나타난 신화적 짐승의 이미지인 용 이미지와 구약성경에 나타난 용 이미지의 문맥적 관계뿐만 아니라 현대의 중국과 한국의 문화적인 배경에도 영향이 있음을 알 수 있다.

## 5. 나오는 말

구약성경에 나온 용의 이미지는 신화적으로 바벨론과 우가릿의 창조신화에서 나타난 티아맛과 로탄을 들 수 있으며, 역사적으로는 느부갓네살과 바로와 같은 폭군의 상징으로 사용되며, 자연적 동물의 관점으로는 큰 물고기와 뱀의 성격으로 볼 수 있다. 또한 하나님께서 만드신 피조물의 걸작으로도 사용된다.

중국의 용 이미지는 한국에도 큰 영향을 미쳤고, 주로 물과 관련된 자연적 동물 이미지와 더불어 수신적(水神的)인 이미지, 왕권 확립을 상징하는 이미지로 이야기할 수 있다. 이러한 용의 이미지는 농경 사회에서 필요한 존재였다는 부분이 한국과 중국에서 공동으로 나타났다. 구약에서의 용 이미지와 한·중의 용 이미지는 모두 물과 관련된 것이 공통점이다. 하지만 차이점은 구약에서 말하는 용의 이미지는 ‘혼돈과 악의 이미지’이며, 바다 짐승, 뱀, 많은 머리를 가진 폭군 또한 동일한 이미지라는 점이다.

이러한 배경을 가지고 히브리어 탄닌의 번역 용어를 BHS, KJV, 중국어 성경의 『대표본』, 『브리지만-컬벳슨역』, 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』, 『화합본』, 한국어 성경의 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『공동』의 다양한 성경 역본의 대조 연구를 통해 알아보았다. 그리고 히브리어 탄닌을 그 구조와 형

태에 따라 분류하여 각각의 탄닌의 번역 용어들의 차이점과 유사점을 대조하였다.

구약성경에서 말하는 용의 이미지와 더불어 신화적인 접근과 성경 역본을 각 시대적으로 대조하는 구체적인 연구가 계속 발전한다면 시대를 막론하고 동서양의 용 이미지와 성경 번역 간의 관계에 대해 더욱 자세하게 알아볼 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

번역 대본, 용의 이미지, 탄닌, 구약성경, 고대근동 창조신화.

basic texts, dragon image, Tannin, Old Testament, creation stories of the ancient Near Eastern world.

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)



<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『공동번역성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『文理 舊新約聖書(Wenli Bible, Delegates' Version)』, 上海: 聖書公會, 1933;  
원출판년 1854.
- 『舊新約全書(Bridgman and Culbertson's Version, Classical Bible)』, 上海: 大美國聖經會, 1864.
- 『舊新約聖經(Bishop Schereschewsky's Version, Easy Wenli, Term Shangti)』,  
上海: 美國聖經會, 1902.
- 『聖經 和合本』, 香港: 중국기독교협회, 2007.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- The Bible: Authorized King James Version*, Robert Carroll and Stephen Prickett, ed.,  
New York: Oxford University Press, 1997; org. ed. 1611.
- 김정우, “구약성경에 나타난 리위야단 이미지(I)”, 『신학지남』 59:1  
(1992), 6-34.
- 김정우, “구약성경에 나타난 리위야단 이미지(III)”, 『신학지남』 59:4  
(1992), 107-130.
- 김정우, 『구약성경에서 나타난 리위야단의 영상』, 서울: 총신대학교출판부, 1994.
- 김정우, “구약성서에 나타난 신화적 짐승 리위야단, 라합, 용의 영상에 대한 번역적 고찰”, 『성경원문연구』 5 (1999), 7-18.
- 김정환, “한국·루마니아 구비문학에 나타난 용·뱀의 양상”, 『세계문학비교연구』 18 (2007), 203-228.
- 민영진, “바빌로니아 창조 서사시 『에누마 엘리쉬』의 번역과 주해”, 『신학과 세계』 7 (1981), 273-298.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199.
- 양산천, 정자룡, 『중국을 말한다』, 김봉술, 남홍화 역, 서울: 신원문화사, 2008.
- 유윤중, “우가릿 신화에 나타난 신들간의 전투와 구약성서의 활용”, 『한국기독교신학논총』 31 (2004), 77-98.
- 이환진, “고대 메소포타미아 신들의 전쟁: 에누마 엘리쉬를 중심으로”,

- 「영상문화」 7 (2003), 22-37.
- 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰”, 「성경원문연구」 27 (2010), 31-55.
- 이환진, “쉐레셰브스키 주교와 초기 한글성경”, 「성경원문연구」 28 (2011), 35-57.
- 이환진, “한문성경 『대표본』 (代表本, 1854)의 번역 특징”, 「성경원문연구」 30 (2012), 25-44.
- 이환진, “한문성경 『브리지만-컬벗슨역』 (1864)의 번역 특징”, 「신학과 세계」 73 (2012), 7-45.
- 이환진, “<서평> *Translation That Openeth the Window: Reflections on the History and Legacy of the King James Version*”, 「성경원문연구」 29 (2011), 179-205.
- 조법종, “한국 고대사회의 용 관련 문화”, 「史學研究」 65 (2002), 3-20.
- 황민정, “한국 고대사회의 용 신앙 연구”, 석사학위논문, 이화여자대학교, 1999.
- 홍윤희, “중화민족이 용의 후예가 되기까지”, 「종교문화비평」 21 (2012), 131-170.
- 何星亮, “中國龍文化的特徵”, 「思想戰線」 25 (1999), 76-82.
- 向栢松, “中国龍的形成與水神崇拜”, 「長江大學學報」 4 (2007), 8-13.

<Abstract>

**A Study on the Image of ‘Tannin (Dragon)’ in the Old Testament with  
Reference to Its Translation in Korean  
and Chinese Bibles**

Eun-jung Kim  
(San Dong University)

This research paper seeks to explore how the word and meaning of ‘dragon’ has been translated in the Chinese and Korean Bibles. The Oriental perception of dragon differs significantly from the Western one. Whereas a dragon is associated with negative images in the West, the East associates it with positive ones.

In both of the Chinese and Korean contexts, a dragon is often associated with the ‘God of water’, or with water and weather, which also shows deep correlation with each country’s agricultural society. In the Old Testament, dragons are associated with the ocean, and its depiction of the ocean is associated with darkness, which differs from the Korean and Chinese Bible interpretations which depict a more positive image.

Bible translations are hugely influenced by each country’s culture and language. The study seeks to compare and contrast the antithetic images of dragon in the texts of Korean and Chinese Bible translations. This research paper reviews four versions of the Bible in English, Chinese, and Korean, and the original Hebrew Bible was used to enhance accuracy of the translation.

This research paper is about Tannin (Dragon) appearing in the Old Testament and its different translations in Korean and Chinese. When I first came across dragons in the Old Testament, I started to research the background of the semantic creation of myths, and later connected it to Chinese and Korean cultures. This led me to countless examples of different translations in Korean and Chinese as well as other diachronic contrasts between these languages.

# 성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고

장성길\*

## 1. 들어가는 말

본 논고는 성경 히브리어 동사 체계(Biblical Hebrew Verbal System)가 갖는 양태의 특성을 고찰하는데 그 목적이 있다. 언어 유형론(morphology)을 연구하는 학자들에 따르면, 일반적으로 동사 체계의 이해는 시제(tense), 상(aspect) 그리고 양태(modality)라는 세 가지 문법적 범주들을 통해 파악될 수 있다고 말한다.<sup>1)</sup> 그렇다면 성경 히브리어 동사 체계의 연구의 경향은 어떠한가? 지난 반세기 동안 학자들의 연구 동향을 보면 대체로 동사의 시제나 상 이론에 기초하고 있음을 알 수 있다. 반면에 양태의 특성에 대해서는 상대적으로 관심을 기울이지 못한 것으로 파악된다. 그러나 양태 개념은 특별히 본문을 통해 화자가 전달하려는 발화 의도(speaker's intention)를 찾는 데 있어서 해석자에게 유효한 단서를 제공할 수 있다. 한편, 시제와 상 이론까지 포함시켜 논의되기에는 지면의 한계가 있어서 시제와 상 이론에 대해서는 개념적 정리로 만족하고 본 논고에서는 양태 개념이 어떠한 문법적 특성을 나타내는가를 살펴보고자 한다.

## 2. 시제 · 상 · 양태의 개념

---

\* University of Surrey-Roehampton (UK)에서 구약학으로 박사학위를 받음. 웨스트민스터신학대학원대학교 구약신학 부교수. gracesgiang@naver.com. 본 논문은 2016년도 웨스트민스터신학대학원대학교 학술연구비 지원으로 작성되었음.

- 1) J. L. Bybee, R. Perkins, and W. Pagliuca, *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality in the Language of the World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); S. D. Bhat, *The Prominence of Tense, Aspect, and Mood* (Amsterdam: John Benjamins, 1999); H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic* (London: Collier-Macmillan, 1948); J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 304-317; B. Comrie, *Aspect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); B. Comrie, *Tense* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Ö. Dahl, ed., *Tense and Aspect in the Language of Europe* (Berlin: Moulton de Gruyter, 2000).

## 2.1. 시제(Tense) 개념

시제는 시간과 관련 있는 문법적 범주으로써 시간을 나타내기 위한 하나의 형식 또는 문법적 장치이다.<sup>2)</sup> 시제가 무엇인가에 대해서 라이온스(J. Lyons)는 시간상의 특정한 시점을 기준으로 상황이나 사건의 시간적 위치를 나타내는 문법적 범주라고 정의하였다.<sup>3)</sup> 라이온스가 말한 대로 시제는 특정한 시점을 가리키는 것이므로 지시적(deictic) 범주에 속한다고 볼 수 있다.<sup>4)</sup> 일반적으로 시제의 분석은 준거점을 어떻게 놓느냐에 따라 절대시제와 상대시제로 구분하게 된다. 콤리(B. Comrie)의 가설에 따르면, 절대적 시제란 준거점이 화자가 말하는 현재의 발화 순간을 기준점으로 삼는 경우를 말하는데,<sup>5)</sup> 일반적으로 과거-현재-미래로 표현되는 추상적인 시간 관계를 가리킨다.<sup>6)</sup> 반면에 상대적 시제는 기준점이 발화시점과 다른 경우를 말하며, 가장 많이 적용하는 상대 시제의 체계는 제스퍼슨(Jespersen)의 도식을 보완한 라이헨바흐(H. Reichenbach)의 세 가지 상대 시점(발화시[S]: the point of speech; 사건시[E]: the point of the event; 기준시[R]: reference time)을 가설로 활용하고 있다.<sup>7)</sup>

## 2.2. 상(Aspect) 개념

다음으로 상(Aspect) 이론에 대해서 살펴보자. ‘상’은 동사에 관한 문법적 범주으로써 시간의 흐름 속에 동작이나 사건이 어느 한 순간에 일어난 사건인지 아니면 지속적이거나 반복적으로 일어나는 사건인지 그 동작의 성격을 파악해 내는 문법적 장치이다.<sup>8)</sup> 상은 시간의 내부 구조를 일컫는 말로써 이효상은 이러한 정의를 시간적 차원의 상-구조라고 말하였다.<sup>9)</sup> 볼프강 클

2) 윤병달, 『언어의 의미』 (서울: 도서출판 동인, 2009), 372-374. 시간(time)은 역동적이며 비언어적 개념에 속하는 반면 시제는 언어적 산물이라 할 수 있다. 시간과 시제의 특성에 대한 논의는 참조하라. 김정오, “영어의 시제와 상”, 『한국콘텐츠학회 논문지』 13:3 (2013), 503.

3) J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 305.

4) J. Lyons, *Semantics 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 677.

5) B. Comrie, *Tense*, 9-14. 여기서 기준 시점이란 추상적 시간으로서 발화가 진행되는 상황 속에서 화자 자신이 인식하는 시점을 가리킨다.

6) 볼프강 클라인, 『언어와 시간』, 신수송 역 (서울: 도서출판 역락, 2001), 209.

7) H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 287-298.

8) 민현식, “국어의 시상과 시간부사: 시제, 상, 서법의 3차원 해석론”, 『국어교육』 69 (1999), 19-23; 이선웅, 『한국어 문법론의 개념어 연구』 (서울: 도서출판 월인, 2012), 396-397.

9) 이효상, “다각적 시각을 통한 국어의 시상체계 분석”, 『언어』 20:3 (1995), 222-225.

라인(W, Klein)에 따르면, 상은 주제 시간(topic time)과 상황 시간(time of situation) 간의 관계에 의해 규명된다고 주장한다.<sup>10)</sup> 따라서 상은 특정한 시점과는 관련이 없는 시간 자체의 내부 구조를 보여주는 문법적 장치이다.

한편, ‘상’은 관점에 있어서 화자와 관련 있는 범주이기 때문에 주관적 성격이 강하다.<sup>11)</sup> 이렇게 말할 수 있는 이유는 저자 또는 화자에 의해 진술되는 사건의 관찰 방식 또는 관점을 의미하기 때문이다. 그렇다면 상은 문법적으로 어떻게 표현될까? 동사의 상이란 “어떤 문장(명제)이 담고 있는 사건(상황)이 시작, 진행, 완결 등과 관련하여 어떤 상태에 놓여 있는가를 나타내는 언어적/문법적 기제”라고 설명된다.<sup>12)</sup> 라이온스는 상을 완결상(complete: 기준시가 전체적으로 사건에 대해서 언급하는 경우에 해당함)과 미완결상(기준시가 사건의 과정에 대해서 언급하는 경우)의 대립적 관계로 보았다.<sup>13)</sup> 하지만 시제와 상의 언어적 특성을 논할 때 우선적으로 고려해야 할 점은 모든 언어가 동일한 수준의 시제나 상 또는 양태의 문법적 체계를 갖추고 있는 것이 아니라는 사실이다. 비교 언어학의 연구 결과로 인하여 밝혀진 사실은 개별 언어들의 동사의 특성에 따라 시제 체계가 현저한 언어가 있는가 하면, 역으로 상의 체계가 발달된 언어가 있다. 따라서 서로 다른 시제 또는 상의 현저성을 나타내고 있는 언어들 간에 원문을 번역하거나 본문의 의미를 해석할 때, 원천 언어뿐 아니라 목적 언어가 지닌 동사 체계의 현저성이 충분히 고려되어야 할 필요가 있음을 말해준다. 예를 들어보자. 프랑스어의 경우, 다른 로만스어와 유사하게 3분 체계(과거, 현재, 미래)를 분명하게 갖추고 있는 시제중심의 언어군에 속한다.<sup>14)</sup> 그러나 현대 러시아어의 경우, 허성태와 임홍수의 주장에 따르면, 형태상으로 볼 때 러시아어는 완결상/미완결상의 2분 체계의 상과 과거/비과거의 2분 체계의 시제로 구분된다.<sup>15)</sup> 반면에 중국어의 경우, 시제를 나타내는 표지가 잘 발

10) 볼프강 클라인, 『언어와 시간』, 174-176.

11) 조경화, 송경안, “독일어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』(서울: 도서출판 월인, 2008), 103.

12) Ibid., 19. B. Comrie, *Aspect*, 52-56; 비교적 최근에 하이네(Heine)의 분석에 따르면 상의 하위 범주는 좀 더 세분화할 수 있으며, 최소 11가지의 하위 범주로 구분할 수 있다고 보았다.

13) J. Lyons, *Theoretical Linguistics*, 313.

14) 이숙현, 심음식, “프랑스어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』(서울: 도서출판 월인, 2008), 115-127. 박진호에 따르면 중세 프랑스어는 현재 시제에서는 상의 구별이 없다고 보았다. 참조하라. 박진호, “시제, 상, 양태”, 유현경 외, 『한국어 통사론의 현상과 이론』(과주: 태학사, 2011), 307.

15) 허성태, 임홍수, “러시아어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』(서울: 도서출판 월인, 2008), 140-151.

달해있지 않은 관계로 통상 ‘무-시제’ 언어로 분류하기도 한다.<sup>16)</sup> 따라서 중국어는 시제보다 상이 상대적으로 발달한 언어라 말할 수 있으며, 문법 표지가 발달해 있지 않은 고립어로 분류하게 된다. 한편, 아랍어의 경우를 보면, 시제를 나타내는 어미나 표지는 없으나 동작과 상태를 완료 동사와 미완료 동사로 구분하고 있어서 상 중심의 언어로 분류할 수 있다.<sup>17)</sup> 이처럼 개별 언어의 동사 체계의 특성에 따라 시제 또는 상 중심의 특이성을 함께 고려해야 할 필요성을 인식하게 된다.

### 2.3. 양태(Modality) 개념

마지막으로 양태<sup>18)</sup> 개념이 무엇인가를 살펴본다. 상기한 대로, 시제나 상의 범주는 넓은 의미에서 시간 체계와 연관이 있음을 보았다. 반면에 양태란 사건이나 상황에 대한 화자의 주관적 태도나 관점(subjective attitudes and opinions)을 구체적으로 표현하는 문법 장치를 말한다.<sup>19)</sup> 박진호는 양태를 “절이나 문장이 나타내는 명제(또는 사태)에 대한 주관적 태도/판단을 나타내는 문법적 범주”라고 정의하고 있다.<sup>20)</sup> 이처럼 양태는 사고의 영역을 반영하는 범주로서 화자가 명제에 대하여 어떠한 태도를 갖는가를 표현하는 문법적 범주에 속한다.<sup>21)</sup> 좀 더 구체적으로 설명하면, 양태란 발화 행위(speech act)를 통해 선포된 명제 내용에 대하여 그것의 실현 가능성(possibility), 확실성(certainty) 그리고 필연성(necessity)의 정도를 나타내는

16) 이상도, 『중국어 문법』 (서울: 동방미디어, 1997). 중국어의 경우 상(aspect)을 표시할 수 있는 문법 장치가 전혀 없는 것은 아니다. 상의 표지로써 다음과 같은 세 가지 시제조사 - 了[표: le], 着[착: zhāo], 過[과: guō]가 쓰이며, 진행상을 나타내는 조동사 在 [재: zài]가 사용되고 있다. 참조하라. 안기섭, 송진희, “중국어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』 (서울: 도서출판 월인, 2008), 80-90.

17) W. M. Thackston, *An Introduction to Koranic and Classical Arabic* (Maryland: IBEX Publishers, 1994); 정규영, “아랍어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』 (서울: 도서출판 월인, 2008), 154-161.

18) 국내 언어학계에서는 아직도 modality라는 용어가 서법, 양태 또는 양상 등으로 다양하게 쓰이고 있다. 본 논고에서는 modality를 ‘양태’로 표기하였으나 어법상 어색한 면이 없지 않다. 따라서 학자들 간의 용어상의 합일이 이루어져야 할 부분이다.

19) J. L. Bybee, D. R. Perkins, and W. Pagliuca, *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality*, 176; Rainer Dietrich, 『독일어에서의 양태성』, 권영숙 역 (서울: 도서출판 박이정, 2000), 16.

20) 박진호, 『시제, 상, 양태』, 310.

21) 이정, “서법의 정의와 분류”, 『말』 3 (1978), 82. 윤병달에 따르면, 양태란 말하려는 명제에 대한 화자 자신의 태도나 지식의 상태를 반영해주는 것이다(참조. 윤병달, 『언어의 의미』, 416.).

언어적 장치이다. 학자들은 이러한 양태 개념이 19세기 중반에 들어서야 문법적으로 정의되기 시작하였다고 말한다. 그러나 용어가 사용되지 않았을 뿐이지 19세기 이전에도 이러한 개념들이 없었던 것은 아니다.

한편, 양태의 범주와 관련하여 일반적으로 언어학자들은 양태를 두 가지 범주로 구분하여 쓴다. (1) 명제의 확실성의 정도를 나타내는 **인지 양태** (epistemic modality)와 (2) 의무 필요, 능력 또는 허용 등을 나타내는 **의무 또는 당위 양태**(deontic modality)로 구분한다. 그런데 문제는 이러한 두 가지 범주만으로 동사가 지닌 다양한 양태적 속성을 모두 표현해 낼 수 없다는 사실이다. 그래서 팔머(F. R. Palmer)는 양태의 속성을 좀 더 세분화하여 분류하고 있다.<sup>22)</sup>

1. 명제적 양태(propositional modality)
  - a. 증거적 양태(evidential modality)
  - b. 인지적 양태(epistemic modality)
2. 사건 양태(event modality)
  - a. 의무론적 양태(deontic modality)
  - b. 역동적 양태(dynamic modality)

여기서 명제적 양태란 화자가 진술하는 명제 내용에 대한 화자의 주관적 태도 또는 인식의 정도를 나타내며, 사건 양태는 당위적 세계에 대한 동작자의 행동과 관련이 있다.<sup>23)</sup> 그리고 인지적 양태는 명제의 사실성(또는 확실성)에 대한 화자의 판단을 나타내며, 증거적 양태에는 명제를 단언하는 근거가 무엇인지를 나타내주는 기능이 있다. 따라서 증거적 양태와 인지적 양태는 서로 밀접한 연관성이 있다고 말할 수 있다. 학자들에 따라서는 증거적 양태를 따로 구분하지 않고 인지적 양태만을 쓰기도 한다. 비베(J. L. Bybee)의 경우가 그러한데, 인지적 양태 속에 가능성, 개연성, 추론에 근거한 확실성, 반사실, 또는 증거법(evidentiality) 등을 함께 포함시키고 있다.<sup>24)</sup>

다음으로 사건 양태에 대해서 살펴보자. 앞서 팔머는 의무론적(deontic) 양태와 역동적(dynamic) 양태를 사건 양태의 범주로 분류하였는데, 그 두 가지 범주 간의 차이는 단지 조건의 변수가 다르다는데 있다. 이기갑은 의무론적(당위) 양태는 조건의 변수가 발화자의 외부에 존재해 있다고 보았

22) F. R. Palmer, *Mood and Modality*, 24-85.

23) Ibid., 24; 윤병달, 『언어의 의미』, 416-417.

24) J. L. Bybee, D. R. Perkins, and W. Pagliuca, *The Evolution of Grammar*, 176-178.



고, 역동적 양태는 행위자의 내부에 있다고 가정한다.<sup>25)</sup> 객관적 사실에 대한 주관적 해석으로서의 인지 양태가 정보의 전달 또는 상황에 대한 표현 (representation)이라고 한다면, 의무론적 양태는 청자가 수행해야 할 동작 (action)을 부과하는 것이다.<sup>26)</sup> 따라서 의무론적 양태는 그 속성상 화용론적 (pragmatics)이다. 이러한 양태 범주의 속성을 이해하려면 비베(Bybee)의 분류 방식을 이해해야 한다. 그 이유는 비베는 팔머와는 다른 방식으로 4가지 양태 범주를 제시하기 때문이다.<sup>27)</sup>

1. 화자 중심의 양태(speaker-oriented modality)
2. 동작주 중심의 양태(agent-oriented modality)
3. 인지 양태(epistemic modality)
4. 종속적 서법(subordinating moods)

비베의 양태 범주에 따르면, 양태는 화자 중심의 개념만을 다루는 것이 아니라, 역동적 양태처럼 동작주 중심의 하위 범주를 포괄하고 있다.<sup>28)</sup> 여기서 비베가 말하는 동작은 곧 행위자가 수행해야 할 내·외적 조건(예를 들면, 의무, 필요, 능력, 욕망)을 뜻한다. 따라서 이러한 동작주 중심의 문장이 전달하는 정보 내용은 행위자가 어떻게 자신에게 주어진 과업을 수행할 지에 대한 화자의 관점이다. 따라서 비베의 양태 체계에서 말하는 동작주 중심의 양태란 팔머의 범주에 비추어 설명하면 의무론적 양태에 가깝다고 볼 수 있다. 한편, 비베의 체계에서 화자 지향적 양태란 화자가 청자에게 지시하는 명령이나 금지 또는 기원이나 권고, 그리고 경고와 허가 등을 가리키는 것이므로 팔머의 범주에서는 의무론적 양태에 비유될 수 있다.<sup>29)</sup>

그렇다면, 현대어에서 양태 개념은 텍스트 분석에 있어서 어떠한 의미를 지니는가? 한국어의 경우, 조동사가 잘 발달해 있지 않기 때문에 양태를 표현하는 방식은 ‘-르 것이다, -르 수 있다’ 등으로 표현된다.<sup>30)</sup> 이견환에 따르면 한국어의 양태 개념은 보조 용언이나, ‘-겠-’ 또는 ‘-더-’와 같은 선어말어

25) 이기갑, “양상의 유형론”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』 (서울: 도서출판 월인, 2008), 183.

26) 윤병달, 『언어의 의미』, 427.

27) J. L. Bybee, D. R. Perkins, and W. Pagliuca, *The Evolution of Grammar*, 177-181; J. Bybee, *Morphology: A Study of the Relation between Meaning and Form* (Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1985).

28) 박진호, 『시제, 상, 양태』, 311.

29) J. L. Bybee, D. R. Perkins, and W. Pagliuca, *Evolution of Grammar*, 249-250.

30) 이견환, “한국어의 양상표현”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』 (서울: 도서출판 월인, 2008), 207.

미나 양태 부사(형용사) 또는 양태 동사 등을 통해 표현된다고 말한다.<sup>31)</sup> 반면에, 영어와 게르만어는 서법 조동사가 상대적으로 잘 발달해 있는 언어군에 속한다. 영어에 있어서 시제와 양태는 밀접한 연관성이 있는데 미래 시제가 특히 그러하다. 반면, 독일어의 경우는 *dürfen*, *können*, *mögen*, *müssen*과 같은 서법 조동사나, *möglich* (possible), *notwendig* (necessary) 등의 서법 형용사 등으로 양태를 표현할 수 있다.<sup>32)</sup> 프랑스어 역시 *pouvoir* (can/may), *devoir* (must) 등과 같은 양태 보조동사나 *certainement* (certainly)와 같은 양태 부사 그리고 *certain*, *obligatoire* (obligatory)과 같은 양태 형용사와 종속절을 통해 양태 의미를 표현하고 있다.<sup>33)</sup> 그렇다면 이러한 양태의 문법적 특성을 성경 히브리어 분석에 적용해야 하는 이유는 무엇인가? 그것은 본문을 통해서 전달하려는 화자의 의도를 찾는 데 있어서 중요한 단서를 제공하기 때문이다. 이러한 양태 개념의 특성에 대한 논의에 기초하여 성경 히브리어의 양태 개념의 특성에 대한 논의로 넘어가고자 한다.

### 3. 성경 히브리어 동사의 양태 개념

성경 히브리어 동사 체계의 시상(시제와 상)은 *qatal*(접미동사)와 *yiqtol*(접두동사)을 통해서 표현된다. 그리고 바브 도치(또는 연속)법으로 명명되고 있는 *waw-consecutive imperfect* (*wayyiqtol*)와 *waw-consecutive perfect* (*weqatal*) 그리고 순수 접속사의 기능을 나타내는 *waw-copulative* 형태가 쓰인다. 맥폴(L. McFall)에 따르면, 19세기 이전의 히브리 동사 체계의 이해는 시제 중심이었다고 분석한다.<sup>34)</sup> 그런데 19세기 이후 상 이론을 지지하는 학자들이 대세를 이루면서 그 이후에 출간된 히브리어 구문론 및 문법서들은 상 중심으로 기술되는 경향이 있다.<sup>35)</sup> 반면에 1970년대에 들어오면서 일반 언어학계에 점차 양태(modality) 개념에 대한 연구가 활발해진 것을 계기로 90년대 이후 성경 언어학 분야에서도 양태 의미에 대한 연구가 조금씩 개진되고 있는 상황이다.

31) Ibid., 208-210.

32) 조경화, 송경안, “독일어의 양상표현”, 248-254.

33) 이숙현, 심을식, “프랑스어 양상표현”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』(서울: 도서출판 월인, 2008), 260-265.

34) L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (Sheffield: Almond Press, 1982).

35) H. Ewald, *Syntax of the Hebrew Language of the Old Testament*, James Kennedy, trans. (Edinburgh: T&T Clark, 1879).

## 3.1. 성경 히브리어 동사의 양태적 범주

성경 히브리어 동사의 언어체계는 양태의 의미를 나타내는가? 성경 히브리어의 시제·상·양태의 개념은 최근에 갑자기 이슈화가 된 주제가 아니라, 일찍이 드라이버의 상 이론에서도 언급되었던 부분이다. 드라이버는 jussive와 cohortative 형태에 양태의 의미가 담겨 있음을 진술하고 있다.<sup>36)</sup> 한편 90년대 이후, 히브리어 언어학자들(예를 들면, 요스텐[J. Joosten], 헨델[R. S. Hendel], 하타브[G. Hatav], 앤드라슨[A. Andrason] 등)은 양태적 개념과 *yiqtol* 및 *weqatal* 형태의 기능이 서로 밀접한 연관성이 있음을 보아왔다. 요스텐에 따르면, 히브리어 동사는 직설법(indicative) 동사와 양태(modality) 동사의 범주로 구분할 수 있다.<sup>37)</sup>

INDICATIVE	MODAL
non-volitive	volitive
<i>qatal, wayyiqtol, participle</i>	<i>yiqtol, weqatal</i> jussive, imperative, cohortative

## &lt;Joosten의 성경 히브리어 동사 체계의 시제-양태 모델&gt;

요스텐의 가설에서 드러나는 하나의 특징은 *qatal/wayyiqtol/qotel*을 직설법으로 분류하였고, *yiqtol*과 *weqatal*은 비의지적 양태 동사로 분류했다는 점이다. 특별히 *yiqtol* 동사와 관련하여 그것의 고유한 기능을 예견적(prospective), 지속적(durative) 그리고 양태(modality) 의미로 설명한다.<sup>38)</sup> 한편, 기안토(A. Gianto)는 히브리어 동사 형태 가운데 perfect (*qatal*)와 imperfect (*yiqtol*), imperative, jussive, and cohortative가 어떻게 양태성 개념과 연관이 있는가에 대한 나름의 가설을 제시하였다.<sup>39)</sup> 다양한 양태의 범주들 가운데 기안토는 특별히 히브리어 동사를 인지(epistemic)와 의무(deontic)라는 두 가지 양태의 범주로 구분하였다. 특별히 기안토의 구분에서 나타나는 특징은 접미동사(*qatal*)가 선언적(또는 단언적) 인지 양태 또는 간청이나 능력을

36) S. R. Driver, *Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 60-64.37) J. Joosten, "The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose", *Hebrew Studies* 40 (1999), 16. 한편 주옹-무라오까 역시 *qatal*은 과거의 시간 범주 내에서의 행동의 통일성(unity) 또는 동시성을 나타낸다면, *yiqtol*은 미래의 시간 체계 속에서의 다수성 또는 지속성을 나타낸다고 주장한다.38) *Ibid.*, 25-26.39) Agustinus Gianto, "Mood and Modality in Classical Hebrew", *Israel Oriental Studies* XVIII (1998), 94-95.

나타내는 의무 양태로도 표현될 수 있다고 보았다는 점이다.<sup>40)</sup> 다시 말하면, *qatal* 동사를 포함하여 모든 히브리어 동사 형태가 양태로 표현될 수 있다고 보았던 것이다. 그러나 기안토가 제시한 가설들이 모든 히브리어 본문에 적용 가능할지는 의문이다. 그럼에도 불구하고 기안토가 기여한 점은 히브리어 동사 체계를 양태와 상 그리고 시제 개념을 통합하여 하나의 체계로 설명하려 했다는 점이다. 한편, 하타브는 그의 학위 논문에서 요스텐과 유사하게 성경 히브리어 구문론에서 *yiqtol*과 *weqatal* 동사들이 양태의 의미로 쓰인다는 가설을 논증하고 있다.<sup>41)</sup> 하타브의 분석의 특징은 성경 히브리어의 동사 체계 내에서 상(aspect)과 양태(modality)의 다양한 속성들을 비교적 단순한 틀로써 기술했다는 점이다. 그러나 앞서 살펴본 요스텐의 가설과 비교했을 때, 요스텐의 범주는 *qotel*을 직설법(indicative)의 범주로 귀속시킨 반면, 하타브는 그것을 progressive aspect로 인식하였다는 차이점이 있다. 이러한 관점에서 앞으로 연구되어야 할 영역은 히브리어 동사 체계 내에서 인지 양태와 의무론적 양태가 어떻게 분류될 수 있는가 하는 점이다. 앞서 우리는 인지 양태(epistemic modality)는 발화시에 제시된 명제에 대하여 화자가 인지하는 확실성의 정도를 나타내며, 의무론적 양태(deontic modality)는 명령, 허가, 의무, 요구, 약속 등의 행위에서 나타나는 화자의 의지(intention/belief of the speaker)를 반영해 준다고 보았다.<sup>42)</sup> 이러한 양태의 특성을 히브리어 본문을 통해 범주 구분을 시도한 학자들이 있는데 한 예로 워렌(A. Warren)을 들 수 있다. 워렌은 시편 본문의 히브리어 동사의 양태 개념의 특성을 다음과 같은 범주로 설명한다.<sup>43)</sup>

Epistemic system	<i>x-yiqtol</i> , <i>weqatal</i> , <i>lo tiqtol</i>
Deontic system	imperative, cohortative, jussive, <i>al-tiqtol</i>

워렌은 그의 논문에서 *yiqtol*과 *weqatal*의 기능이 인지(epistemic) 양태를 나타낸다는 사실을 분명히 밝히고 있으며, 명령형과 부정적 의미를 나타내

40) 필자의 견해로는 다양한 양태 범주 가운데 히브리어 동사 체계는 인지 양태(epistemic)와 의무(deontic) 양태가 두드러지게 나타나는 것으로 파악된다.

41) G. Hatav, *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew*, Studies in Language Companion Series 34 (Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1997), 29.

42) 장성길, “의사소통행위 이론에 기초한 선지서 본문의 정보구조에 관한 소고”, 『구약논집』 2 (2006), 14.

43) A. Warren, “Modality, Reference and Speech Acts in the Psalms”, Ph.D. thesis (Cambridge University, 1998), 59, 70.

는 동사의 경우에 의무(deontic) 양태의 특성을 반영하고 있는 것으로 분류하였다.<sup>44)</sup> 정리하면, 성경 히브리어 동사 체계 내에서 양태는 발화 내용이 실현될 가능성이나 필연성 또는 화자가 청중들에게 무엇인가를 요청하는 요구 또는 명령이나 화자의 능력을 표현하는 방식에 따라 다양하게 쓰일 수 있다는 것이다.

### 3.2. 시제 · 상 · 양태의 통합적 관점에서의 히브리어 동사의 이해

앞서 지적한 대로 최근의 히브리어 동사 체계에 대한 연구 동향은 ‘시제’와 ‘상’ 이론 가운데 하나를 양자택일하는 방식이 아니라, 본문의 특성에 따라서 시제 · 상 · 양태의 속성을 통합적으로 살펴야 한다는 주장이 설득력을 얻고 있다. 상 이론을 지지하는 학자들 중에서도 ‘절대적 상’ 이론보다는 ‘상과 시제’ 또는 ‘상과 양태’ 개념을 적절하게 조합하여 동사 체계를 설명하려는 시도들이 나타나고 있다.<sup>45)</sup> 한 예로, 아놀드(B. T. Arnold)와 초이(J. H. Choi)가 쓴 히브리어 구문론(Hebrew Syntax)의 경우, 상과 양태 개념을 적용하여 히브리어 동사의 구문론의 특성을 설명한다.<sup>46)</sup> 한편, 성경 히브리어 정동사(finite verb)의 기능에 대한 그롭(D. M. Gropp)의 가설에 따르면, 히브리어 정동사들 간의 관계는 부분적으로는 시간적이며(temporal), 부분적으로 상적(aspectual)이고, 부분적으로 양태적(modal)이라고 주장한다.<sup>47)</sup> 한편, 헨델은 1996년 성경 히브리어 동사 체계의 특성에 관한 소논문에서 시제(tense), 상(aspect), 그리고 서법(mood)의 개념 위에 상황(situation)이라는 또 하나의 변수를 덧붙여서 네 가지 매개변수를 통해 문법적 특성을 설명하고 있다.<sup>48)</sup> 헨델에 따르면, 히브리어 동사의 양태의 세부 범주는 형태에 따른 구분이 아니라, 의미론적 구분이며, 크게 두 가지 범주(인식론적 양태와 의무론적 양태)로 세분화하고 있다.<sup>49)</sup>

44) Ibid., 78-91.

45) E. J. Revell, “The System of the Verb”, 2-3; B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 463.

46) B. T. Arnold and J. H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 36-67.

47) D. M. Gropp, “The Function of the Finite Verb”, 54-55. 그롭의 모델의 특징은 *qatal*과 *yiqtol*을 비-의지적(volitive) 성분들로 분류하였다는 것이며, *yiqtol/weyiqtol* 동사는 동시에 의지적(volitive) 기능을 나타낼 수 있다고 보았다. 그러나 *weyiqtol*을 간접적 의지로 분류한 데에는 동의하기 어렵다.

48) R. S. Hendel, “In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood”, *ZAH* 9:2 (1996), 156-158, 180-181.

49) Ibid., 169.

deontic: perfect	unreal or polite/ real + perfectivity
Imperfect	real or real + imperfectivity
volitive.	real or real + perfectivity
epistemic: perfect	unreal or real-remote
Imperfect	real

헨델의 모델에 따르면, 의무론적(deontic) 양태는 기대, 명령, 허용, 또는 의무를 진술하는 화자의 의지(will)를 내포하고 있으며, 인지(epistemic) 양태는 명제에 대한 화자의 지식 수준이나 견해를 반영한다. 그런데 위의 범주 구분에서 나타나는 가설의 특징은 양태 개념을 상(aspect)의 범주 내에서 설명하고 있기 때문에 real/unreal 형태로 부분적 의미만을 나타내고 있다는 것에 아쉬움이 남는다. 한편 페캄(B. Peckham)은 1997년에 기고한 논문에서 성경 히브리어 동사 체계는 시제와 양태의 범주로 해석된다는 하나의 가설을 제시하였다.<sup>50)</sup> 페캄은 히브리어 동사를 다섯 가지 범주로 구분하고 그것을 다시 세 가지 어순에 적용하여 동사 체계의 특성을 분석한다.<sup>51)</sup> 그에 따르면 히브리어 동사의 시제는 어순, 통사적 문맥(syntactic context)에 따라 절의 형태 속에 나타난다는 것이다.<sup>52)</sup> 즉, 시제를 결정하는 단서가 절이 어떻게 시작되는가에 달려 있다는 것이다.<sup>53)</sup> 페캄에게 있어서 시제와 양태는 각각 상대적 속성을 지니고 있는데, *qatal*과 *yiqtol*은 절의 형태에 따라서 양태 또는 시제를 반영한다고 보았다.<sup>54)</sup> 무엇보다 동사 형태를 취하는 방식이 절의 형태에 의존한다는 페캄의 가설은 매우 독특한 주장이다. 한편, 1998년 젠트리(P. J. Gentry)는 또 하나의 동사 체계의 모델을 제시하였다.<sup>55)</sup> 일반적으로 양태의 범주를 인식론적 및 의무론적 범주로 구분한 데 반하여 젠트리는 다음과 같이 단언적(assertive) 양태와 투영적(projective)<sup>56)</sup> 양태로 구분한 것이 특징이다.

---

50) B. Peckham, "Tense and Mood in Biblical Hebrew", *ZAH* 10:2 (1997), 139-168.  
 51) Consecutive (*wayyiqtol* or *weqatal*), disjunctive (*waw+x+qatal* or *yiqtol*), paratactic (*waw+0+qatal* or *yiqtol*, i.e. *weqatal/weyiqtol*), conjunctive (a conjunction), and asyndetic (without *waw* or a conjunction). 참조하라. B. Peckham, "Tense and Mood", 142-143.  
 52) *Ibid.*, 168.  
 53) *Ibid.*, 139-140.  
 54) *Ibid.*, 155, 159-160. 페캄의 설명에 따르면, *qatal*과 *yiqtol*은 각각 과거 혹은 현재 직설법을 나타내며, 미래 직설법이나 양태 개념(가정법, 기원법, 조건법)은 특정한 구문론적 조건에 달렸다고 주장한다.  
 55) P. J. Gentry, "The System of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew", *Hebrew Studies* 39 (1998), 7-39.  
 56) 일반적이지 않은 투영적(projective)이라는 용어를 쓰고 있는데, 직설법으로 쓰이는 경우의 단언화행(assertive speech act)과 구별되는, 소위 말하는 의무 양태에 속하는 범주라고 말할 수 있다.

	Assertive Modality		Projective Modality	
	Tense-Aspect		Aspect	
-	Perfective ±past	Imperfective ±non-past	perfective	imperfective
Affirmative (non-sequence)	[x] <i>qatal</i>	[x] <i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i> (short) <i>yiqtolēhū</i>	<i>yiqtol</i> (long) <i>yiqtolennū</i>
Negative	𐤍𐤀 + <i>qatal</i>	𐤍𐤀 + <i>yiqtol</i>	𐤍𐤀 + <i>yiqtol</i> -S	𐤍𐤀 + <i>yiqtol</i> -L
sequential	<i>wayyiqtol</i>	<i>wəqatal</i>	<i>wəyiqtol</i> -S	<i>wəyiqtol</i> -L/( <i>wəqatal</i> )
	narrative		-	
	conversation			

Gentry의 성경 히브리어 동사 체계의 범주<sup>57)</sup>

위의 도표에서 보는 바와 같이 쟈트리의 가설은 시제와 상을 함께 적용한 것인데 *qatal*은 과거와 완료가 반영된 반면에 *yiqtol*은 현재와 미래의 시간 구조 속에 미완료 상이 나타난다. 한편, 쟈트리의 가설의 특징은 절의 첫 번째 위치에 오는 동사는 투영적인 반면, 절의 첫 번째 위치에 오지 않는 동사들은 단언적이라 주장하는 것이다.<sup>58)</sup> 그러나 쟈트리의 가설에 모호한 부분이 없지 않은데 예를 들어, *yiqtol*의 경우 완료(perfect) 상에서 투영적인 속성이 나타난다는 주장은 쉽게 받아들이기 어려운 부분이다.

상기한 대로, 2000년대 들어와서 성경 히브리어 동사 체계의 범주와 그 기능에 대한 연구는 점차 시제·상·양태를 통합적으로 분석해야 한다는 견해가 설득력을 얻고 있다. 특별히 니카치(A. Niccacci)와 쿡(J. A. Cook) 그리고 앤드라슨의 연구는 히브리어 동사 체계의 이해의 폭을 넓혀주고 있다. 2000년대 초반에 쿡은 문법화와 언어학적 경로(path) 이론에 기초하여 히브리어 동사 체계의 이해에 대한 나름의 주장들을 하고 있다.<sup>59)</sup> 쿡의 가설은, 성경 히브리어 동사 체계는 상적(aspectual) 의미가 두드러지게 나타나며 이러한 배경에서 히브리어 동사 체계가 어떻게 발전해 왔는가를 통시적으로 추론해 간다.<sup>60)</sup> 하나의 가설적 결론으로 *wayyiqtol*과 *qatal*은 결과적

57) P. J. Gentry, "The System of the Finite Verb", 39.

58) Ibid., 35.

59) J. A. Cook, "The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach", *ZAH* 14:2 (2001), 117-143.

60) J. A. Cook, "The Biblical Hebrew Verbal System: A Grammaticalization Approach", Ph.D. Dissertation (University of Wisconsin, 2002), 203-209. 참고로, 쿡의 진화적 시나리오는 크게 결과론적(resultative) 경로와 미완료적(imperfective) 경로로 나뉜다. 참조하라. J. A. Cook, "The Biblical Hebrew Verbal System", 215, 269.

궤도(resultative path)에서 완료상(perfect aspect)으로, 다시 완료(imperfective)로, 그리고 마지막으로 과거시제로 변천해 나갔다는 가설을 제시한다.<sup>61)</sup> 또 다른 한편, *yiqtol*과 *qotel*은 미완료적 경로를 나타내는데, 여기서 진행(progressive)의 의미가 미완료 상으로 그리고 중국에는 현재 시제로 고착되었다는 가설이다. 특별히 *yiqtol*은 미완료 상의 의미와 함께 미래 시제와 양태의 범주로도 쓰일 수 있음을 인정하고 있다.<sup>62)</sup> 그런데 경로 이론을 추적하는데 있어서 히브리어의 문법 체계는 오랜 시간에 걸쳐 변천해 온 것임을 인식해야 한다. 따라서 비록 그러한 흐름이 있었다 해도 결과적으로 그 경로 전체를 포괄하는 의미를 나타낼 것이 분명하다.<sup>63)</sup> 앤드라손에 따르면, 쿡은 무엇보다 결과론적(resultative) 경로와 미완료적(imperfective) 경로가 일련의 시간적 문맥(temporal context)에서 나타날 수 있다는 사실을 인식하지 못하였음을 잘 지적하고 있다.<sup>64)</sup> 한편, 존 쿡이 자신의 학위논문(The Hebrew Verb [2001])에서 제시한 히브리어 동사 체계의 의미론적 모델이 갖는 또 하나의 약점은 왜 *weqatal*이 보이지 않는가 하는 물음이다. 아마도 쿡의 논리에서는 *weqatal*은 *qatal*과 동일한 동사 변화(conjugation)에 속한다고 보았던 것으로 이해된다.<sup>65)</sup> 그러나 만약 *qatal*과 *weqatal*이 같은 범주라고 가정한다면 공시적 모순(synchronic paradox)을 야기하게 되는 것이다. 상의 개념에 비추어 설명하자면 완료적이면서 동시에 미완료적이라는 말이 되기 때문이다. 쿡의 논리에 따라서 *qatal*이 완료상이라면 *weqatal* 역시 완료상으로 정의되어야만 한다. 하지만 맛소라 본문에서 *wayyiqtol* 동사가 언제나 단순 과거로만 쓰이는 것이 아니며 문맥에 따라서는 현재의 시간 속에 화자의 심경이나 확신을 표현하는 양태적 가치를 나타내기도 한다(시 16:9; 사 50:7 등). 최근에 노타리우스(T. Notarius)의 연구에 따르면, *weqatal* 동사는 예견적 미래의 의미로 쓰일 수 있음을 논증한다.<sup>66)</sup> 노타리우스의 연구가 의미 있는 것은 *weqatal*의 ‘예견적 미래’의 기능이 가능성을 나타내는 양태 개념을 내포하고 있음을 주장하고 있기 때문이다.<sup>67)</sup> 따라서 *weqatal*은

61) J. A. Cook, “The Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew Do Express Aspect”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 30 (2006), 32-33.

62) Ibid., 34.

63) A. Andrason, “The Biblical Hebrew Verbal System in Light of Grammaticalization: The Second Generation”, *Hebrew Studies* 53 (2011), 38.

64) Ibid., 36-37.

65) J. Cook, “The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach”, 136.

66) T. Notarius, “Prospective Weqatal in Biblical Hebrew: Dubious Cases of Unidentified Category”, *JNSL* 34:1 (2008), 49-52.

67) 만약 *weqatal*의 의미를 상(aspect) 이론에서 본다면 습관적(habitual) 또는 계속적(repetition)의 의미로 그 기능을 설명할 수 있을 것이다.



죽의 가설처럼 *qatal*과 동일한 범주라기보다는 미래의 가능성을 나타내는 양태적 문법 장치로 보는 것이 더욱 타당하다. 이러한 최근의 논의들은 적어도 히브리어 동사 체계가 시제 또는 상의 단일 체계만으로는 설명될 수 없다는 사실을 설득력 있게 말해준다. 일반적으로 시제와 상의 관점에서 보면, *qatal/wayyiqtol*은 과거 시제와 완결상으로 그리고 *yiqtol/weqatal*은 비과거 시제와 미완결 상으로 구분하게 된다. 그러나 이러한 논의 속에 양태 개념이 적용된다면 *yiqtol*과 *weqatal* 동사의 경우 시제와 상의 개념만으로는 설명할 수 없었던 인지/존재 양태(epistemic/ existential modality) 또는 의무/역동적 양태(deontic/ dynamic modality)의 의미를 분명하게 드러낼 수 있을 것이다.<sup>68)</sup> 예레미야 30:19d-e의 예를 살펴보자.

(렘 30:19d-e)                   וְהַכְּבֹדִים לֹא יִצְעֲרוּ ...

그리고 내가 그들을 영화롭게 할 것이니 그들이 멸시를 당하지 않을 것이다.

위의 두 소절은 1인칭 화법으로 선포된 *weqatal* 동사와 3인칭 화법의 *yiqtol* 동사를 통해 메시지가 전달되고 있다. 19절 d행에 쓰인 *weqatal* 동사 וְהַכְּבֹדִים(베히크바드팀)은 화자 자신이 의도적으로 어떤 행동을 할 것이라는 강한 의지를 드러내는 의무(deontic) 양태의 특성을 나타내며, 19절 e행은 waw-x-*yiqtol* 동사 יִצְעֲרוּ(이쓰아루)를 통해 미래에 어떠한 일이 전개될 것인가에 대한 발화자의 확신을 나타내는 인지(epistemic) 양태의 범주가 나타난다. 이처럼 시제와 상의 차원에서는 파악할 수 없었던 양태적 의미가 또 다른 문법적 의미를 나타낸다는 사실을 알 수 있다. 따라서 *yiqtol*과 *weqatal*의 경우, 시상(tense-aspect)이나 양태냐를 묻는다면 필자는 히브리어 동사의 의미는 시제·상·양태의 통합적(holistic) 범주 안에서 이해해야 한다고 주장한다. 여기서 통합적이라는 말은 하나의 언어 형태는 단지 하나의 의미(또는 기능)만을 지니는 것이 아니며 본래 다차원적으로 이해되어야 한다는 뜻이다. 이러한 가설이 타당하다면 우리는 히브리어 성경의 모든 동사 형태가 시제·상·양태의 속성을 함께 내포하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 실제로 성경 히브리어 본문을 분석해보면 시제와 상 그리고 양태의 문법적 장치가 동시에 동일한 가치의 현저성을 나타내는 경우는 극히 드물다. 오히려 텍스트 내에서 담화의 성격에 따라 시제나 상 또는 양태의 속성 가운데 어느 하나의 범주가 두드러지게 나타나고

68) Jussive, imperative, 그리고 cohortative의 기능에 대해서는 의지적(volitive) 양태를 나타내는 것으로 설명할 수 있다.

강조(emphasis)된다고 말할 수 있다. 그럼에도 불구하고 절대 시제를 고집하여 히브리어 동사 체계를 과거와 비-과거로만 분류해야 한다고 주장한다면, 실제로 시편이나 선지서 본문을 해석할 때에 해석자는 시제의 룰이 적용되지 않는 예외적인 경우를 설명할 도리가 없다. 레그트(Lénard de Regt)가 잘 지적하고 있는 바와 같이, *qatal*은 객관적 사실 또는 명제를 진술하거나, 과거를 회상하는 경우에 쓰였고, 미래에 일어날 일들을 소급 적용하는 경우에 그리고 현재와 미래(예언적 과거)에 대해서도 쓰이고 있다.<sup>69)</sup> 반면에 *wayyiqtol*은 산문체 내러티브(prose narrative) 본문이나 담화체(discourse)의 문장 속에서 일련의 연속적 사건이나 논리적 사고에 따라 순차적으로 정보를 배열할 때에 주로 쓰인다. 따라서 *wayyiqtol*은 내러티브 본문을 지탱하는 하나의 지주로서 주도적인 문장 성분으로 기능하게 된다.<sup>70)</sup>

마지막으로 앞서 살펴보았던 *yiqtol*과 *waw*-도치 *weqatal*의 양태적 장치에 대해서 몇 가지 설명을 덧붙이고자 한다. 먼저 *yiqtol*이 비-과거 미완료 상에서 어떻게 쓰이느냐고 묻는다면 상기한 대로 필자는 *yiqtol*의 주 기능은 양태의 특성을 나타내는데 있다고 말한다.<sup>71)</sup> 그러나 시제와 상의 차원에서 설명한다면 *yiqtol*은 현재나 미래의 시제에 속하며 미완료 상으로 분류할 수 있을 것이다. 그러나 *yiqtol* 동사가 언제나 현재 또는 미래 시제로 고정되어 있는 것은 아니다. 비록 자주 쓰이지는 않지만 과거 시제의 문맥에서 *yiqtol* 동사가 쓰이는 경우가 있다. 이러한 경우 양태 개념을 적용하지 않고서는 본문 해석이 불가능하다. 주옹-무라오까(Joüon-Muraoka) 역시 히브리어 동사 체계는 시제와 양태(modality)를 동시에 나타낸다고 보았다.<sup>72)</sup> 그런데 *yiqtol*이 과거 시제에 쓰이는 경우에 반복적, 습관적, 또는 지속적 동작의 시상만을 표현한다고 진술하고 있다. 따라서 출애굽기 15:1 상반절을 통하여 논의를 계속하고자 한다.

69) Lénard de Regt, "Hebrew Verb Forms in Prose, and in Some Poetic and Prophetic Passages: Aspect, Sequentiality, Mood, and Cognitive Proximity", *JNSL* 34/1 (2008), 92-100.

70) *Ibid.*, 95-100. 물론 상의 관점에서 보면 *wayyiqtol*은 완결 상(complete aspect)으로 이해될 수 있다. 한편, 레그트는 내러티브 문장에 한정하여 *wayyiqtol*을 쓰는 또 하나의 이유로서 매우 독특한 가설을 제시하였는데, 텍스트 상에서 내용의 흐름이나 주제에 가깝거나, 화자에게 좀 더 친밀하고 가까운 정보일수록 *qatal*보다는 *wayyiqtol*을 쓴다고 주장한다.

71) 좀 더 구체적으로 본문 상에서 *yiqtol*과 *weqatal* 동사를 인지 양태의 범주로 분류할 것인지 아니면 의무론적 및 역동적 양태로 분류할 것인지의 판단은 전적으로 문맥에 달려 있다.

72) P. 주옹, T. 무라오까, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 도서출판 기혼, 2012), 385, 398-408.

אֶזְשִׁיר־מִנְּשָׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה  
וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר אֲשִׁירָה לַיהוָה

첫 소절의 *yiqtol* *אֶזְשִׁיר־מִנְּשָׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל*(아즈 야쉬르 모쉐 우브네이 이스라엘)에서 야쉬르는 *yiqtol* 형태를 쓰고 있다. 한 가지 분명한 사실은 본문의 콘텍스트는 단순과거 문맥이라는 것이다. 따라서 헨델이 제시한 상대시제를 적용한다 해도 *yiqtol*이 쓰인 이유를 설명하기는 어렵다. 그것은 화자의 초점이 시제나 상에 있지 않기 때문이다. 오히려 모세와 함께 이스라엘 자손이 다 함께 그들 각자의 자발적 의지로 노래하였음을 강조하는 역동적 양태의 범주로 분류하였을 때 화자의 의도를 드러낼 수 있다고 판단된다. 그리고 마지막 소절에서 *אֲשִׁירָה לַיהוָה*(아쉬라 라아도나이)로 마무리할 때에도 *wayyiqtol* 형태 뒤에 *yiqtol*을 연결시킨 것은 시제로는 그 의미를 충분히 설명해내기 어려우며 화자 자신이 여호와를 찬양하겠다는 스스로의 내적인 강한 의지를 드러내는 의무 양태로 해석하는 것이 적절하다고 본다. 이러한 논의에 기초해 볼 때, 우리는 성경 히브리어의 *yiqtol*과 *weqatal*은 시상적(*tense-aspect*) 관점을 내포하고 있으며, 그 배경에서 양태 의미가 현저하게 나타나고 있음을 지적하고자 한다. 그러나 히브리어의 모든 정동사가 양태의 성격을 지니는가에 대해서는 학자들 간에 논란이 있다. 특별히 *qatal* 동사의 경우가 그러하다. 일반적으로 *qatal*은 사실을 진술하거나 사건을 보도하는 기능을 갖는 것으로 이해하는데, 경우에 따라서는 시적(*poetic*) 담화 속에서 진술되는 명제에 대하여 화자가 단언(*assertive*)하는 양태적 의미가 나타날 수 있기 때문이다.<sup>73)</sup>

#### 4. 나오는 말

성경 히브리어의 동사 체계는 어떠한 문법적 범주에 속하는 것일까? 이 질문은 성경을 번역하고 주해하는데 적지 않은 영향을 미친다. 20세기 중반까지 성경 히브리어 연구에 있어서 주된 관점은 시제 중심 또는 상 중심

73) 기본적으로 *qatal* 동사는 직설법적으로 이해하는 것이 타당하다. 그러나 시적 담화체에서 인지 또는 의무 양태의 범주로 이해할 수 있는 경우가 없는 것은 아니다. 예를 들면, 예레미야 1:5에 쓰인 세 가지 *qatal* 동사들은 *yiqtol-qatal*의 쌍을 이루고 있는데, *יָדַעְתִּיךָ*(예다티하)에서는 ‘내가 너를 알았다’라고 화자 자신의 확신을 나타내며, *הִקְדַּשְׁתִּיךָ*(히크다스티하)와 *נִתְחַיֶּיךָ*(네타티하)에서는 ‘내가 너를 구별하였고 내가 너를 세웠다’라고 화자 자신의 의지를 밝히고 있음을 확인하게 된다.

으로 동사 체계를 이해하는 것이었다. 그러나 최근의 연구는 *yiqtol*, *qatal*, *wayyiqtol*, *weqatal*과 서술적인(predicative) *qotel* 형태의 기능을 통합적으로 이해해야 한다는 주장이 설득력을 얻고 있다. 히브리어 동사는 문장 형태에 있어서 과거형과 비과거형을 갖추고 있고, 내러티브 직설법 문장에 있어서 *qatal/wayyiqtol*은 과거시제를 그리고 *yiqtol/weqatal*은 현재와 미래 시제를 나타낼 수 있으며, 동시에 *qatal/wayyiqtol*은 완료 상을 그리고 *yiqtol/weqatal* 동사는 미완료 상을 나타낸다. 그러나 이러한 두 가지 문법적 장치만으로는 히브리어 동사 체계의 기능을 전체적으로 설명하기에는 한계가 있다. 이러한 관점에서 본 논문은 히브리어 동사 체계의 이해에 있어서 양태 개념의 필요성을 강조한다. 히브리어 동사 체계 내에서 각각의 문법적 성분들의 기능은 발화수반행위와 양태의 관계를 통해서 설명할 수도 있다.<sup>74)</sup> 특별히 양태 범주들 가운데 인지(epistemic) 양태와 의무/역동적(deontic/dynamic) 양태를 통하여 화자의 의도를 추론할 수 있다는 가설이다. 이러한 연구 결과에 기초하여 볼 때 앞으로 *qatal*의 의미론적 및 화용론적 기능에 대한 연구가 새롭게 진행되고 계속되어야 할 필요가 있다. 궁극적으로는 문법적-구문론의 차원을 넘어서서 담화(discourse) 차원에서 히브리어 동사 체계를 연구함으로써 성경 히브리어 본문의 초점을 밝히는 연구에로 발전해 갈 수 있을 것으로 기대된다.<sup>75)</sup>

#### <주제어>(Keywords)

성경 히브리어 동사 체계, 인지 양태, 의무 양태, 시제, 상, 성경 번역.

Biblical Hebrew Verbal System, Epistemic Modality, Deontic Modality, Tense, Aspect, Bible translation.

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

74) 이 주제에 대한 자세한 논의는 장성길, “성경 히브리어 동사 체계 내에서의 발화수반행위 이론과 양태성 개념에 기초한 텍스트의 기능에 대한 소고”, 『성경과 신학』 54 (2010), 1-34를 참조하라.

75) 지면의 한계로 함께 다루지 못한 부분으로써 담화 차원에서의 논의는 니카치의 가설이 중요한 기초가 된다. 참조하라. A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOTSup 86 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).

<참고문헌>(References)

- 고영근, 『한국어의 시제, 서법, 동작상』, 파주: 태학사, 2004.
- 김정오, “영어의 시제와 상”, 『한국콘텐츠학회논문지』 13:3 (2013), 503-510.
- 김준근, “교과서에 나타난 시제, 상 체계 분석”, 『교육이론과 실천』 24 (2014), 3-24.
- 민현식, “국어의 시상과 시간부사: 시제, 상, 서법의 3차원 해석론”, 『국어교육』 69 (1999), 15-42.
- 박진호, “시제, 상, 양태”, 유현경 외 6인, 『한국어 통사론의 현상과 이론』, 파주: 태학사, 2011, 289-322.
- 안기섭, 송진희, “중국어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 우상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73.
- 윤병달, 『언어와 의미』, 서울: 동인, 2009.
- 이건환, “한국어의 양상표현”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 이기갑, “양상의 유형론”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 이상도, 『중국어 문법』, 서울: 동방미디어, 1997.
- 이선웅, 『한국어 문법론의 개념어 연구』, 서울: 도서출판 월인, 2012.
- 이숙현, 심을식, “프랑스어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 이숙현, 심을식, “프랑스어 양상표현”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 이 정, “서법의 정의와 분류”, 『말』 3 (1978), 81-96.
- 이효상, “다각적 시각을 통한 국어의 시상체계 분석”, 『언어』 20:3 (1995), 207-250.
- 장성길, “의사소통행위 이론에 기초한 선지서 본문의 정보구조에 관한 소고”, 『구약 논집』 2 (2006), 9-34.
- 장성길, “성경 히브리어 동사 체계 내에서의 발화수반행위 이론과 양태성 개념에 기초한 텍스트의 기능에 대한 소고”, 『성경과 신학』, 54 (2010), 1-34.
- 정규영, “아랍어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.

- 조경화, 송경안, “독일어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 조경화, 송경안, “독일어의 양상표현”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- 주용, P., 무라오까, T., 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 도서출판 기혼, 2012.
- 허성태, 임홍수, “러시아어의 시제와 상”, 송경안 외, 『언어유형론 3: 시제와 상/양상/조동사/수동태』, 서울: 도서출판 월인, 2008.
- Dietrich, Rainer, 『독일어에서의 양태성』, 권영숙 역, 서울: 도서출판 박이정, 2000.
- Kearns, K., 『의미론의 신경향』, 이영현, 유재근 역, 서울: 한국 문화사, 2003.
- Klein, W., 『언어와 시간』, 신수송 역, 서울: 도서출판 역락, 2001.
- Andrason, A., “The Biblical Hebrew Verbal System in Light of Grammaticalization: The Second Generation”, *Hebrew Studies* 53 (2011), 19-51.
- Arnold B. T., and Choi, J. H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bhat, S. D., *The Prominence of Tense, Aspect, and Mood*, Amsterdam: John Benjamins, 1999.
- Blau, J., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2nd ed., *Pontae Linguarum Orientalium NS XII*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.
- Blau, J., *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction*, *Linguistic Studies in Ancient West Semitic LSAWS*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.
- Bybee, J. L., Perkins D. R., and Pagliuca, W., *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality in the Language of the World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Bybee, J. L., *Morphology: A Study of the Relation between Meaning and Form*, John Benjamins Publishing Company, 1985.
- Comrie, B., *Aspect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Comrie, B., *Tense*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Cook, J. A., “The Hebrew Verb: A Grammaticalization Approach”, *ZAH* 14:2 (2001), 117-143.
- Cook, J. A., “The Biblical Hebrew Verbal System: A Grammaticalization Approach”, Ph.D Diss., University of Wisconsin, 2002.

- Cook, J. A., "The Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew Do Express Aspect", *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 30 (2006), 21-35.
- Dahl, Ö., ed., *Tense and Aspect in the Language of Europe*, Berlin: Moulton de Gruyter, 2000.
- DeCaen, Vincent, "Ewald and Driver on Biblical Hebrew Aspect: Anteriority and the Orientalist Framework", *ZAH* 9:2 (1996), 129-151.
- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 3rd ed., Oxford: Clarendon 1982.
- Eskhult, M., *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose*, *Studia Semitica Upsaliensia* 12, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1990.
- Ewald, H., *Syntax of the Hebrew Language of the Old Testament*, James Kennedy, trans., Edinburgh: T&T Clark, 1987.
- Gentry, P. J., "The System of the Finite Verb in a Classical Biblical Hebrew", *Hebrew Studies* 39 (1998), 7-39.
- Gianto, A., "Mood and Modality in Classical Hebrew", *Israel Oriental Studies* XVIII (1998), 183-198.
- Goldfajn, Tal, *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*, OTM, New York: Oxford University Press, 1998.
- Gropp, D. M., "The Function of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew", *Hebrew Annual Review* 13 (1991), 45-62.
- Hatav, G., *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew*, *Studies in Language Companion Series* 34, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1997.
- Heller, R. L., *Narrative Structure and Discourse Constellation: An Analysis of Classical Hebrew Prose*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004.
- Hendel, R. S., "In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood", *ZAH* 9:2, (1996), 152-181.
- Joosten, J., "Biblical Hebrew weqātal and Syriac hwā qātel Expressing Repetition in the Past", *ZAH* 1 (1992), 1-14.
- Joosten, J., "The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose", *Hebrew Studies* 40 (1999), 15-26.
- Joosten, J., "The Predicative Participle in Biblical Hebrew", *ZAH* 2:2 (1989), 128-159.

- Kruiłowicz, J. K., *Studies in Semitic Grammar and Metrics*, Warsaw: Polska Akademia Nauk, 1972.
- Kruiłowicz, J. K., “Verbal Aspect in Semitic”, *Orientalia* 42:1-2 (1973), 114-120.
- Lyons, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Lyons, J., *Semantics 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- McFall, Lesile, *The Enigma of the Hebrew Verbal System*, Sheffield: Almond Press, 1982.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTSup 86, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Notarius, T., “Prospective Weqatal in Biblical Hebrew: Dubious Cases of Unidentified Category”, *JNSL* 34:1 (2008), 39-55.
- Palmer, F. R., *Mood and Modality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 2001.
- Peckham, B., “Tense and Mood in Biblical Hebrew”, *ZAH* 10:2, (1997), 139-168.
- Rainey, A., “The Ancient Hebrew Prefix Conjugation in the Light of Amarnah Canaanite”, *Hebrew Studies* 27 (1986), 4-19.
- de Regt, Lénard, “Hebrew Verb Forms in Prose, and in Some Poetic and Prophetic Passages: Aspect, Sequentiality, Mood, and Cognitive Proximity”, *JNSL* 34:1 (2008), 75-103.
- Reichenbach, H., *Elements of Symbolic Logic*, London: Collier-Macmillan, 1948.
- Revell, E. J., “The System of the Verb in Standard Biblical Prose”, *HUCA* 60 (1989), 1-37.
- Thackston, W. M., *An Introduction to Koranic and Classical Arabic*, Maryland: IBEX Publishers, 1994.
- Waltke, B. K., and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Warren, Andy, “Modality, Reference and Speech Acts in the Psalms”, Ph.D. Thesis, Cambridge University, 1998.



<Abstract>

## **A Study on the Characteristics of Modality in Biblical Hebrew Verbs**

Sung-Gil Jang

(Westminster Graduate School of Theology)

This article provides a comprehensive description of the Biblical Hebrew verbal system that focuses on the value of modal concept. Until recently, some Hebraists insisted that the verbal system of classical Hebrew is tense-prominent, but scholars at the opposing end disputed the theory, and insisted it as aspect-prominent. In this context, some scholars suggest a new syntactic and pragmatic perspectives in the light of common understanding of tense, aspect and modality. I demonstrate that the value of modality is absolutely indispensable in understanding the functions of verbal conjugations of Biblical Hebrew: *qatal*, *yiqtol*, *wayyiqtol*, *weqatal* and *weyiqtol*. As far as the verbal system is concerned, it is true that verbal forms could carry the value of tense, aspect, and modality. But as Joosten, Hatav, Warren, and Andrason insist, epistemic and deontic modality gives various new perspectives to solve complex issues of the *yiqtol* and waw-consecutive *weqatal* forms. I propose that deontic and epistemic modality contributes to accurate identification of the meaning of *yiqtol* and *weqatal*. Furthermore, with regard to the *qatal* form, Hebraists generally advocate that the *qatal* expresses the meaning of indicative past and also the value of resultative construction, but sometimes the *qatal* conceptually could be shown to be modal, involving the remaining dominant sense of propositional/evidential modality. In this respect, I propose that the modal concept should be considered in the semantic and pragmatic categories of Biblical Hebrew verbal system.

## 1887년 개정판 『마가의전 혼복음서언히』 고찰

옥성득\*

### 1. 서론

현재 이수정 역본 마가복음에는 네 가지 판본이 있다. 『新約聖書馬可傳』(1884), 『신약마가전복음서언히』(1885), 『마가의전 혼복음서언히』(1887), 그리고 『마가의전 혼복음서언히』(1893)이다. 첫 판본은 한문에 토를 단 현토(懸吐) 한문본이고, 두 번째는 국한문 혼용본이며, 나머지 두 판본은 순 한글본이다. 인쇄처로 구분하면, 첫 세 판본은 요코하마 복음인쇄합자회사에서 출간했고, 마지막 판본만 서울 배재학당 내 한미화활판소(Trilingual Press)에서 간행했다. 지금까지 마지막 판본을 표지나 안표지에 발행연도가 없어서 1887년 판으로 잘못 알고 있었다. 그 오류가 발생한 한 이유는 대한성서공회가 1893년 판의 원본을 소장하고 있지 않아, 발행년이나 활자등을 자세히 살피지 못했기 때문이다.

그런데 이수정 역본 마가복음들을 재정리하는 과정에서 미국성서공회(이후 ABS로 표기)가 2015년 4월에 대한성서공회에 기증한 마가복음 역본 표지에서 1887년에 발행한 서지사항을 발견하였고, 그 본문을 기존에 알려진 1887년 판본과 비교해 본 결과, 기존에 1887년 판으로 알려진 판본이 국내에서 1893년에 출간된 것임을 확인하게 되었다. 사실 대한성서공회는 ABS로부터 1999년과 2015년 두 차례에 걸쳐 이 1887년 판본을 기증받았으나, 1999년에는 그 판본을 다른 판본과 비교하지 않고 그대로 귀중본 서고에 보관하고 있었다. 그러나 작년에 기증 받은 판본의 표지에 ABS 도서관에서 작성한 서지사항이 있어서 여러 판본을 재검토하게 되었다.

이 논문은 현토본을 제외한 나머지 세 판본을 비교하여, 1887년 판본을 확정하려고 한다. 곧 지금까지 알려진 1887년 판본으로 알고 있었던 마가복음은 사실 1893년 판본임을 사료를 통해서 확정하려고 한다. 이는 1885년, 1887년, 1893년의 세 판본의 본문을 비교·분석하고 그 공통점과 차이점을 정리하면 더욱 분명하게 밝혀질 것이다. 이를 통해 우리는 초기 선교사

\* UCLA 아시아언어문화학과 한국기독교 부교수. sungoak@hotmail.com.

들의 성서 번역 과정과 원칙도 좀 더 알 수 있을 것이다.

위의 네 가지 판본의 서지 사항을 재정리하면 다음과 같다. (1) 『新約聖書馬可傳』, 日本 橫濱印行, 福音印刷合資會社, 明治十七年(1884). 米國聖書會社 출판. (2) 『신약마가전복음서언해』<sup>1)</sup>, 日本 橫濱印行, 福音印刷合資會社, 明治十八年(1885), 米國聖書會社 출판, 87면. (3) 『마가의전후복음서언해』, 日本 橫濱印行, 福音印刷合資會社, 明治二十年(1887), 蘇格蘭 聖書會社(스코틀랜드성서협회) 출판. (4) 『마가의전후복음서언해』, 한성, 한미화활판소, 1893, 미국성서공회 출판.

1885년 판 마가복음은 이수정이 번역하고 ABS가 후원하여 출판했으며, 1887년 판 마가복음은 1885년 판을 언더우드와 아펜젤러가 수정하고 스코틀랜드성서공회가 지원하여 발행했다. 그런데 이 [신87년 판]의 본문을 검토한 결과, 기존에 알려진 1887년 판 『마가의전후복음서언해』(참고, 『대한성서공회사』 1권, 153~157쪽)보다 시대가 앞선 본문으로 밝혀졌다.

따라서 2015년 11월 대한성서공회 120주년 기념행사 때 전시실에 이 새로운 1887년 판 마가복음을 공개하고, 기존의 1887년 판본(이후 [구87년 판]으로 표기)보다 시대가 앞선다는 사실만 설명했다. 이후 세 가지 이수정 역본—[85년 판], [신87년 판], [구87년 판]—을 비교 검토하고, 관련 자료와 편지들을 검토한 결과, 『대한성서공회사』 1권에 정리한 [구87년 판]은 사실 1893년에 서울의 한미화활판소에서 발간된 개정판이며, ABS가 기증한 [신87년 판]이 1887년 요코하마에서 발간된 수정판임을 알게 되었다. 이 사실을 아래에서 좀 더 상세히 고찰하겠다.

## 2. 1885년 이수정 역본 발간과 서울에서 수정 시작

1883년 4월 29일 미국 북장로회 일본선교회의 녹스(Rev. Dr. George W. Knox) 목사에게 세례를 받은 이수정([사진 1] 참고)은 ABS 일본 지부 루미스 총무의 후원 아래 한글 성경 번역을 시작했다.<sup>2)</sup>

이수정은 신약 성서 번역과 몇 권의 소책자 번역 외에도, 미국 교회가 한국에 선교사를 보내어 줄 것을 요청하는 편지인 “마게도니아인의 부름”을

1) 표지에는 『신약 마가전 복음서언해』로 되어 있으나, 본문 첫 쪽 표제는 “마가馬可의전傳후 복음서언해福音書諺解”로 한글 한자를 병기하였고, 본문 왼쪽 테두리선 바깥 소제목은 “마가전복음서”로 적었다.

2) G. W. Knox, “Affairs in Korea”, *Foreign Mission* (1883. 6.), 17; “Rijutei the Corean”, *Foreign Missions* (1883. 9.), 148. 야스가와 목사는 세례문답에 참여했다.

보냈다.) 이 편지 결과 북장로회 해외선교부는 한국 선교를 결정하고, 헤론을 첫 선교사로 임명하고 이어서 언더우드를 첫 목회 선교사로 파송했다.) 이수정은 또한 한인 유학생들에게 전도하여 개종자들과 함께 동경한인교회를 설립했다. 이 세 가지 점에서 볼 때 이수정은 한국인 첫 해외 ‘선교사’의 삶을 살았다고 하겠다.



[사진 1] 1883년 4월 29일 이수정 세례 기념 사진:

녹스, 중국인 교사, 루미스, 야스가와 부부와 함께

[출처: H. Loomis, "Rijutei's Strange Dream", *Christian Herald* (1902. 1. 8.), 41.]

현토 4복음서 번역에 이어 번역한 국한문 『신약마가전복음서언히』는 1885년 2월 ABS의 지원으로 요코하마 복음인쇄소에서 1,000부가 출판되었다. 1885년 1월 15일 요코하마에 도착한 언더우드와, 2월 27일 도착한 아펜젤러는, 루미스 총무로부터 이수정본 마가복음 수신했다. 흔히 알려진 것처럼 이 복음서 몇 부를 “언더우드와 아펜젤러가 손에 들고 제물포 항에 내

3) Rijutei, "The Gospel for Corea," *Illustrated Christian Weekly* (1884. 1. 26.), 46; "Rijutei to the Christians of America", *Missionary Review* (1884. 3.), 145-146.

4) "Japan and Korea", *Foreign Missions* (1884. 9.), 150.

린”<sup>5)</sup> 것은 아니었다. 또한 첫 선교사들이 번역된 성서를 가지고 온 것은 선교 역사상 유례가 없는 일이었지만, 이미 로스 역본이 국내에 상당수 반포되고 있었고, 이수정본 마가복음은 부산 지역 외에는 별로 반포되지 않았으며 개종자를 만들지도 못했다는 사실도 기억할 필요가 있다.



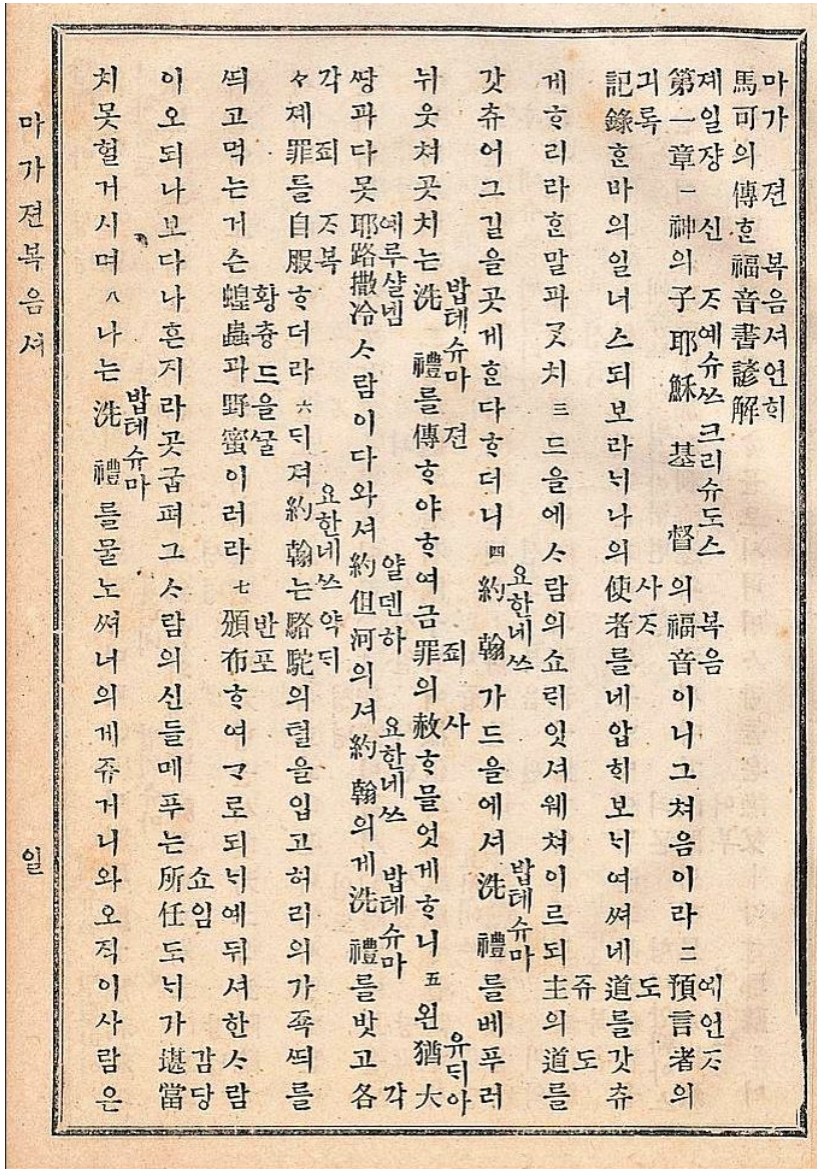
[사진 2] 이수정: 1883년 5월 동 전국기독교도친목회 후  
[출처: “Korea”, *Bible Society Record* (1903. 12.), 183.]

언더우드는 4월 5일 그날 바로 서울에 입성했는데, 짐도 함께 가지고 왔다. 반면 아펜젤러는 정세 불안으로, 짐은 제물포에 두고 나가사키로 돌아갔다. 대신 스크랜턴 목사가 5월 3일 제물포에 도착했고 6일 서울에 들어왔는데, 그도 루미스가 준 이수정본 마가복음 한 꾸러미(a small package of books)를 가지고 왔다. 루미스는 한국 세관에서 발각되어 통관되지 않을 경우 버려도 좋다고 말했다. 루미스는 언더우드와 아펜젤러에게도 동일한 양을 주고 그런 말을 덧붙였다.<sup>6)</sup> 아펜젤러는 6월 20일 헤론과 함께 제물포에

5) W. D. Reynolds, “Translation of the Scriptures into Korean”, *Korea Review* (1906. 5.), 171; 민경배, 『韓國基督教會史』(서울: 대한기독교출판사, 1982), 167.  
6) W. B. Scranton, “Historical Sketch of the Korea Mission of M. E. Church”, *Korean Repository* (1898. 7.), 257.

도착했으나, 사택 준비 관계로 7월 29일에 서울에 올 수 있었다.

그러나 이수정 역본을 반포하려던 언더우드와 아펜젤러는 어려움에 직면했다. 1장 1절 “神의子耶蘇基督의福音이니그쳐음이라”(“신의즈예슈쓰크리슈도스의복음이니그쳐음이라)에서 한국인들은 ‘신의 아들’을 ‘귀신의 아



[사진 3] 1885년 마가복음 첫 페이지

들'로 오해했기 때문이다.<sup>7)</sup> 언더우드와 아펜젤러가 제기한 용어 문제는 타당성이 있었다. 그러나 루미스는 아직 한국어에 익숙하지 못한 초보 선교사들의 성급한 판단으로 간주했다. 어쩌면 새로 파송된 선교사들의 첫 일이 성서 번역인데, 이미 만주와 일본에서 이루어진 번역이 있다는 점에, 두 선교사는 내심 비판거리를 찾고 있었는지도 모른다.

아펜젤러와 언더우드는 한국어를 익히면서, 루미스가 서울을 방문한 1885년 10월부터 이수정의 마가복음을 수정하기 시작했다. 루미스 총무도 서울 주재 선교사들과 협력할 필요가 있었을 것이다. 두 선교사는 한국어 실력이 아직 부족했으므로, 어학교사들의 도움을 받으면서 고유명사 표기와 주요 용어를 개정하는 것부터 시작했다. 이 수정 작업은 1887년 2월 초에 거의 마무리되었다. 언더우드와 아펜젤러는 마가복음 수정을 거의 마치자, 신속한 성서 번역을 위한 공식적인 기구가 필요함을 느끼고 1887년 2월 7일 헤론과 스크랜턴과 함께 성서위원회를 구성했다.

이날 결정한 사항은 다음 세 가지였다. 첫째, 위원장에 언더우드, 서기에 아펜젤러를 선출한다. 둘째, 휴양하러 일본에 가는 언더우드는 번역 사업에 대한 정보를 수집한다. 셋째, 아펜젤러는 로스에게 편지하여 서울로 초청하고 번역에 협조를 구한다.<sup>8)</sup> 이로써 일본과 만주에서 이루어진 기존 번역 사업을 계승하되, 서울의 성서위원회가 중심이 되어 한글 성서 번역 사업을 진행하게 되었다. 마가복음 개정의 최종 작업은 아펜젤러가 맡았다.<sup>9)</sup>

언더우드와 아펜젤러는 번역할 때 어학교사들의 도움을 크게 받았다. 한국인 어학교사들은 초고 수정, 개정, 교정 등 모든 과정에 일정한 도움을 주었다. 언더우드의 어학교사는 송순용(송덕조)으로 전직 천주교 신부들의 어학교사였다. 그는 『한불조전』(1879)의 편집에 참여했다. 그는 천주교가 100년 가까이 교리서를 번역하면서 축적한 신학 용어, 철자법, 문법 등을 언더우드와 개신교에 전달하는 역할을 했다. 서울 번역 팀이 심양의 로스 팀과 다른 번역이 가능했던 이유였다. 1886~1887년 아펜젤러의 어학교사 겸 번역 조사는 권서 최성균과 배재학당 학생 한용경이었다.<sup>10)</sup>

7) H. G. Appenzeller's letter to Dr. E. W. Gilman, 1887. 8. 9.

8) H. G. Appenzeller, "Minutes of the Committee for the Translation of the Bible into the Korean Language", 1887. 2. 7.

9) H. G. Appenzeller's Diary, 1887. 2. 8., 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 1권 (서울: 대한성서공회, 1994), 198.

10) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 1권, 188.



### 3. 1887년 이수정 역본 마가복음 수정본의 발행

1887년 2월 중순 언더우드는 요코하마에 올 때 마가복음 수정본 원고를 들고 왔다. 그는 헵번 의사의 충고대로 일본 성서위원회가 채택한 3공회 연합 방식을 따르기로 하고, 루미스에게 마가복음 수정본을 3공회 연합본으로 출판해 줄 것을 요청했다. 그러나 루미스는 이수정본이 ABS의 출판물이므로 그 수정본도 배타적으로 출판해야 한다고 주장했다. 언더우드는 어쩔 수 없이 출판을 지원한 스코틀랜드성서공회 일본지부 톰슨(J. A. Thomson) 총무의 후원을 받아 조판에 착수했다. 언더우드의 협조 요청을 받은 영국성서공회 중국지부 총무들(마카오의 쉐뮤어와 천진의 브라이언트)도 이미 로스본 마가복음이 있었기 때문에 새 역본을 지원할 뜻이 없었다. ABS는 언더우드-아펜젤러 역본을 ‘경쟁본’으로 보았고, 영국성서공회는 ‘제3의 역본’으로 간주하고 지원을 거절했다. 즉 두 공회 모두 기존 번역본을 무시하는 성급한 번역본으로 보았다.

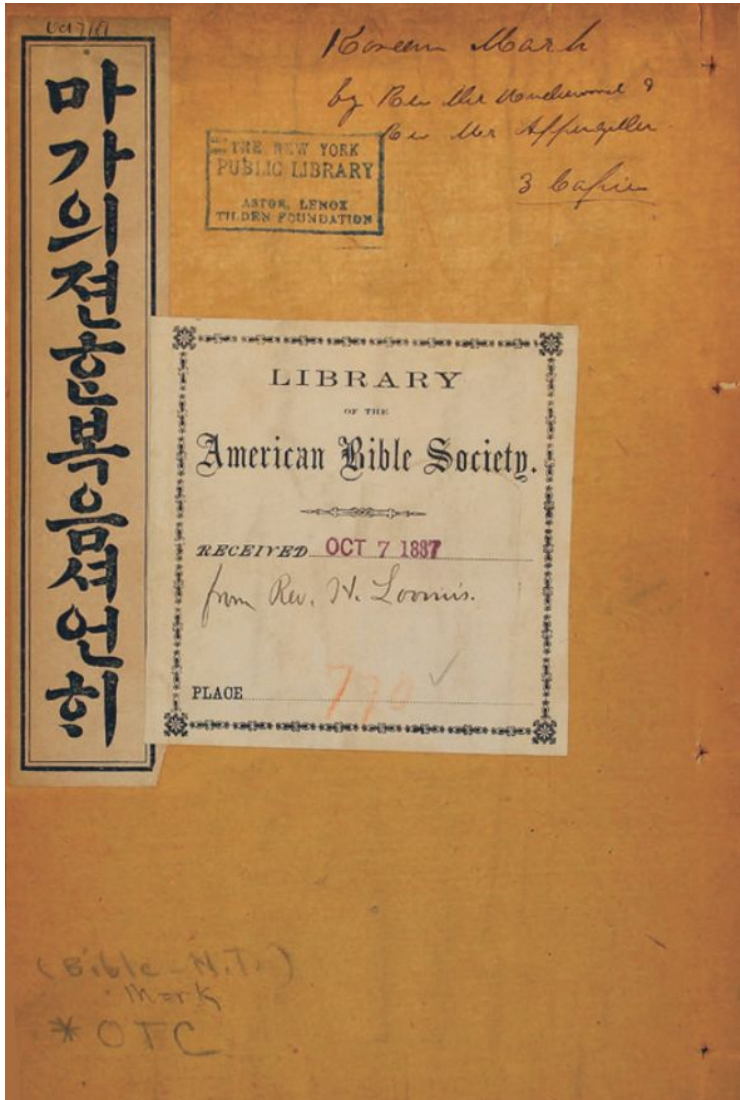
결국 1887년 서울 성서위원회의 첫 작품인 마가복음은 스코틀랜드성서공회의 후원으로 8월 말경에 요코하마에서 2,000부가 출판되었다. 1885년 판과 마찬가지로 인쇄소는 책에 표시되어 있지 않지만, 당시 ABS의 성서는 대개 요코하마 후쿠인쇄합자회사(横濱 福音印刷合資會社)에서 인쇄되었으므로, 87년 판 『마가의전혼복음서언히』도 복음인쇄합자회사에서 출간되었을 것이다. 복음인쇄소는 미미하게 시작되었으나, 곧 미국성서공회가 출판하는 일본어와 한국어 성경을 인쇄했으며, 이후에는 중국과 필리핀, 태국의 성경까지 인쇄했다.<sup>11)</sup> ABS는 요코하마 시 山下町 76번지에 있었고, 복음인쇄합자회사는 그 바로 옆인 81번지에 있었다.

### 4. 1887년 판의 겉표지

대한성서공회에서 새로 기증 받은 1887년 판 마가복음의 종이 겉표지 앞면(사진 4)을 보면 왼쪽에 별지에 인쇄한 책 제목이 길게 세로로 붙여져 있다. 복음서 제목을 붓글씨로 쓴 후 목판에 새겨 따로 인쇄한 표제는, 아마도 언더우드가 요코하마와 도쿄 지역에 있는 한인 유학생 중 누군가에게 부탁해서 만들었을 것이다.

11) “The Printing of the Scriptures”, *Bible Society Record* (1916. 5.), 109.





[사진 4] 1887년 판 마가복음 표지

중앙에는 정사각형 종이로 된 ABS 도서관 책 정보 메모지가 붙여져 있는데, 도서관에 “Oct 7 1887”에 입고되었다는 날짜 도장이 찍혀 있고, 그 아래 “from Rev. H. Loomis”라고 펜으로 써 놓아 ABS 일본지부 총무 루미스 목사가 일본에서 발송했음을 알 수 있다. 곧 이 책이 요코하마에서 8월 말경에 출판되자, 루미스는 자신이 출판한 것은 아니지만 이수정본의 수정판이므

로, 9월 초에 뉴욕의 공회에 우편으로 보냈고, 10월 초에 도서관 사서가 목록에 올렸음을 알 수 있다.

표지 우측 상단에는 “Korean Mark by Rev. H. G. Underwood & Rev. H. G. Appenzeller, 3 copies”라고 펜으로 써 놓았다. 이는 루미스 목사의 글씨로, 그가 발송할 때 번역자인 언더우드와 아펜젤러를 명기했으며, 도서관에 3부를 보낸다고 표시한 것이다.

그런데 그 왼쪽에 사각형으로 찍힌 청색 스탬프의 글자는 “The New York Public Library Astor Lenox Tilden Foundation”이다. 3부 중 한 부를 뉴욕공립 도서관이 틸덴 기금으로 매입한 듯하다. 그런데 그것이 어떻게 다시 ABS로 왔다가 최근 대한성서공회로 기증되었는지 그 경로는 알 수 없다. 제본은 한지를 반으로 접어 4개의 구멍을 뚫고 실로 꿰매는 사침안정법(四針眼訂法)을 사용했는데, 당시 일본 목판화 책들의 제본 형식이었다. ABS가 지원한 것은 아니지만, 한국 자모를 가지고 있던 요코하마 후쿠인인쇄합자회사(横濱福音印刷合資會社)에서 인쇄한 것으로 보인다.

## 5. 1887년 수정판의 활자

1885년 판본과 동일한 인쇄소에서 출간된 것은 본문의 활자를 보면 알 수 있다. 1885년 판과 1887년 판은 동일한 활자를 사용했다. [사진 6]에서 보듯이 본문을 둘러싸고 있는 사각형 두 줄도 동일하다. 로스본에 비해 활자가 세련되고 아름답다. 이는 1884년 요코하마 지역에 유학 중이던 한국인 유학생 중 누군가가 붓글씨로 쓴 것을 일본인 활자공이 연판 활자로 만들었을 것으로 짐작된다. 참고로 1879년 간행된 『한불조전』의 한글 목판 활자는 도쿄 히라노 활판 제작소에서 최지혁의 글씨를 바탕으로 만들었다.

다만 1885년 판은 국한문 혼용으로 하면서 한자 옆에 작은 글씨로 한국어 발음을 병기했기 때문에 한 페이지에 11행만 식자하는 대신 행마다 29자를 식자했으나, 1887년 판의 경우에는 순 한글판으로 하면서 한 페이지에 13행, 한 행 당 27자를 넣어 글자 간격을 약간 늘려서 읽기 편하게 만들었다. 반면 1893년 서울의 배재학당 인쇄소에서 찍은 한 페이지는 세로 12행, 행마다 25자 형식으로 조판되었다.

1887년 판 마가복음은 1891년 국내에서 복음서를 출판하기 시작하기 이전, 로스본을 제외하면 이용 가능한 유일한 복음서였다. 로스본에 비해 훨씬 유려한 활자를 사용해 읽기 편하고, 아주 어렵지 않은 많은 한자 단어에, 문장도 훨씬 더 다듬어져 있어서, 독자들이 읽기에 좋았다.

마가의 전훈복음서언히

**데일장** - 상데의 아들에게 예수쓰 크리스도스 복음이니 그 처음이라 二  
 선지자의 기록훈바에닐너스되보라내가나의 스자를네압회보내  
 여씨네도를갓초게하리라훈말과갓치 三 들에사람의소리잇셔웨  
 쳐닐으디쥬의도를갓초아그길을갓게훈다하더니 四 요한네쓰가  
 들에서밥테슈마를베푸러뉘웃쳐갓치는밥테슈마를전하야하여곰  
 죄의샤함을엇게하니 五 원유디아쌍과다못예루살렘사람이다와  
 셔요르단하슈에서요한네쓰의게밥테슈마를밧고각각제죄를즈복  
 하더라 六 대더요한네쓰는약디의렬을넘고허리에가죽씩를씩고  
 먹는거손황총과들뉘이러라 七 반포하여글으디내뒤에훈사람이  
 오되나보다나흔지라갓굽혀그사람의신들메푸는소임도내가감  
 당치못할거시며 八 나는밥테슈마를물노씨너의게주거니와오직  
 이사람은밥테슈마를성령으로씨너의게주리라하더라 九 이 때



[사진 6] 1885년, 1887년, 1893년 판 마가복음 활자 비교

## 6. 1893년 판본의 서울 출판

1890년대 초기 국내에서 로스 역본을 수정하여 사용하기 시작했으나, 아직 서울 선교사들의 한국어 번역 실력이 향상되지 않았기 때문에, 1893년에 1887년 판 이수정의 마가복음 수정본을 일부만 재수정하여 서울에서 출판하게 된다. 올링거(F. Ohlinger, 한자 이름 茂林吉)가 배재학당 안에 설립한 감리회의 인쇄소가 본궤도에 올랐을 때였다.

1889년 올링거는 서울 정동 배재학당에 韓美華活版所(Trilingual Press)를 설립했다.<sup>12)</sup> The Trilingual Press를 흔히 ‘삼문출판소’라고 하는데 출판사가 아닌 활판소(인쇄소)였다. [사진 7]에서 보듯이 1896년 한미화활판소로 불리다가,<sup>13)</sup> 이후 미이미활판소와 감리회인쇄소로 불렸다.

한미화활판소의 활자는 올링거가 일본 요코하마 복음인쇄소의 한글과

12) W. B. Scranton, “Historical Sketch of the Korea Mission of the M. E. Mission”, 261.

13) “광고: 한영주던 한영문법”, 『독립신문』 1896. 4. 7. 백낙준 박사가 1973년 『한국개신교사』를 번역·출판하면서 ‘The Trilingual Press’를 ‘삼문출판소’라고 번역했다. 그러나 1890년대에 ‘삼문’이라는 용어나 ‘출판소’라는 용어가 존재하지 않았다. 1900년대 초까지 활판소가 사용되었는데, 일본의 영향으로 1898년부터 인쇄소라는 용어가 점차 사용되기 시작했다. 참고로 1898년 명동성당 안에 설치된 성서활판소에서 천주교 문서들이 출간되었다.



한문과 영어 낱활자를 수입하여 사용했다. 인쇄기는 중국에서 수입했다. 그런데 1889년 10월 언더우드와 송순용은 일본 요코하마에 가서 복음인쇄소에서 필요한 한글 자모를 만들고 『한영즈던』과 『한영문법』을 출간하고 1890년 5월 서울에 돌아왔다. 송순용의 활자는 기존 활자를 보완한 것으로 보인다.

**한영문법**  
 이 미국인 원두우 문든 거시니 한영 두척  
 은 영국 말과 인문과 한문을 합쳐야 문든  
 칩이오 한영문법은 영국 문법과 조선 문법  
 을 서로 견주었시니 말이 간단 하야 영국  
 말을 자세히 비호라면 이 칩이 잇서야 할  
 거시니라 갑손 한영즈던스원 한영문법  
 삼원 비지 한당 한미화활판소에 외사라

[사진 7] 한미화활판소 광고, 1896년

구약공부	익살	益撒	Isaac.
	이살	以撒	Ibsan.
	미시아	以麗亞	Isaiah.
	이식렬	以色列	Israel.
	이소	以掃	Esau.
	이(미)소파대미	以所波大米	Mesopotamai.
인디명목록	요이	約耳	Joel.
	요한묵시록	約翰默示錄	Revelation (Book of).
	요서야기	約書亞記	Joshua (Book of).
	요섭 (요압)	約押	Joseph.
	요술	約瑟	Joash.
	요단	約但	Jordan.
	유대	猶太	Judah.
	유테지릭리 흥	猶太之伯利恒	Beth-lehem-judah.

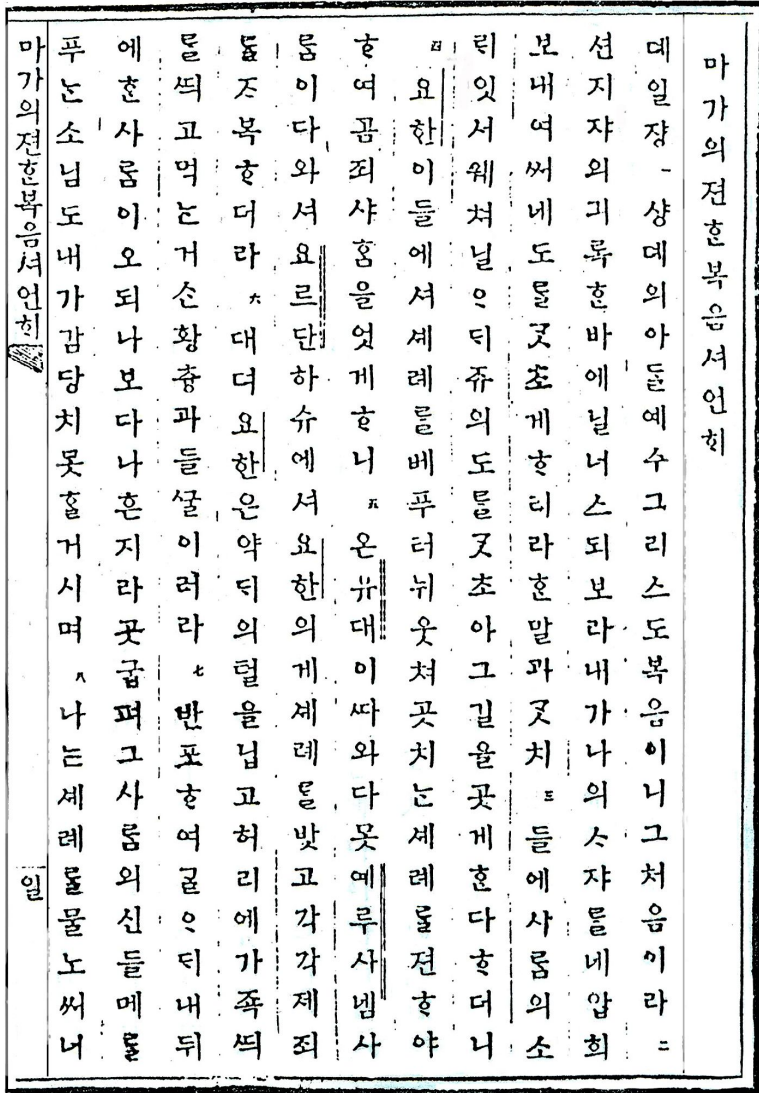
[사진 8] 존스 역, 『구약공부』, 1893년

1891년 펜윅과 서경조가 로스본을 수정한 『요안니복음』이 한미화활판소에서 나왔을 때, 그 활자는 1887년 판 마가복음과 동일했다. 그리고 1890년대 한미화활판소에서 인쇄한 소책자들의 활자도 동일했다. 1896년 4월 7일부터 한미화활판소에서 찍은 「독립신문」의 한글 활자는 마가복음 활자와 동일하며, 일부 활자는 추가된 듯하다.

1893년 판 발행을 위해 성서위원회 서기인 스크랜턴은 루미스 총무에게 그 5,000부 서울 인쇄비 지원을 요청했다. 루미스의 편지를 보자.

스크랜턴 의사와 올링거 목사의 편지를 어제 받았습니다. 스크랜턴 의사는 다음과 같이 쓰고 있습니다. 상임성서위원회에서 “스크랜턴 의사에게 개정본 이수정역 마가복음을 수정하도록 요청하고, 이 마가복음 5,000부 재판본 출판비는 미국성서공회에 요청하되, 서울에서 우리 감독

하에 인쇄하도록 결정한다.”<sup>14)</sup>



[사진 9] 1893년 판 마가복음 첫 페이지

14) H. Loomis's letter to Dr. Gilman, 1893. 3. 8., 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』(서울: 대한성서공회, 2004), 468.

루미스는 뉴욕의 길맨 총무에게 다음과 같은 이유로 지원해 줄 것을 요청했다.

귀하의 3월 16일자 서신을 받았습니다. 테이머는 제게 스크랜턴 의사의 요청은 수용될 것이라고 말했습니다. 그래서 저는 마가복음 5,000부 인쇄에 필요한 종이를 주문했습니다. 총 출판비는 멕시코 달러로 300불입니다. 인쇄는 서울에서 요코하마에서처럼 아주 싸게 할 수 있습니다. 그 경우 교정지를 적절히 수정할 수 있는 가장 유능한 자를 확실히 구할 수 있습니다.<sup>15)</sup>

미국성서공회 길맨 총무는 그 지원을 바로 허락했다. 루미스는 인쇄에 필요한 종이를 주문하여 서울로 발송했다. 이 서울의 재수정판 마가복음은 1893년 9월 말에 제본에 들어갔다. 한국인들의 성경에 대한 요구가 증가하고 있었기 때문에 번역자위원회는 마가복음은 연합 독회를 하고 있었고, 마태복음, 요한복음, 사도행전을 번역하고 있었다.<sup>16)</sup> 1893년 판 마가복음의 출판 부수는 5,000부였으며, 반포 가격은 1부당 3전이였다.<sup>17)</sup> [사진 9]에서 보듯이 1887년 판본과 같은 활자를 사용했지만, 글자 간격을 약간 늘려서 첫 페이지에 8절의 첫 부분까지만 들어가면서 가독성이 증가되었다.

이와 같이 이수정 역본 마가복음 재수정판이 1893년에 출간되었음에도 불구하고, 그 동안 이 판본에 대해 관심을 기울이지 않았다. 그 결과 1893년 판을 1887년 판으로 오해하는 중대한 오류가 발생했다. 따라서 1885년 판, 1887년 판, 1893년 판을 비교해서 어느 것이 그 판본의 본문인지 확정할 필요가 있다.

## 7. 세 판본의 비교

이수정 역본 마가복음의 세 판본, 곧 1885년 『신약마가전복음서언해』 ([85]로 표기), 새로 발견된 『마가의전훈복음서언해』 ([신87]로 표기), 기존에 알려진 1887년 판본 『마가의전훈복음서언해』(실제로 1893년 판, [구87]로 표기)의 1장 1-5절을 비교해 보자.

15) H. Loomis's letter to Dr. Gilman, 1893. 4. 17., Ibid., 472.

16) H. Loomis's letter to Dr. Gilman, 1893. 10. 6., Ibid., 477.

17) "Printing in Other Lands", *Bible Society Record* (1894. 5.), 66.

	[85]	[신87]	[구87]
1	신의즈예슈쓰크리슈도스 의복음이니그처음이라	상대의아들예수쓰크리스 도스복음이니그처음이라	상대의아들예수그리스도 복음이니그처음이라
2	예언즈의기록훈바의일너 스되보라닉나의사즈를네 압히보닉여씨네도를갓추 게히리라훈말과긋치	선지자의기록훈바에닐너 스되보라내가나의사자를 네압히보내여씨네도를긋 초게히리라훈말과긋치	선지자의기록훈바에닐 너스되보라내가나의사 자를네압히보내여씨네 도를긋초게히리라훈말 과긋치
3	드을에스람의소리잇서웨 쳐이르되주의도를갓추어 그길을곶게훈다히더니	들에사름의소리잇서웨쳐 닐으디주의도를긋초아그 길을곶게훈다히더니	들에사름의소리잇서웨 쳐닐으디주의도를긋초 아그길을곶게훈다히더 니
4	요한네쓰가드을에서밧테 슈마를베푸러뉘웃쳐긋치 는밧테슈마를전히야히여 금죄의사흠을엇게히니	요한네쓰가들에서밧테슈 마를베푸러뉘웃쳐긋치는 밧테슈마를전히야히여곰 죄의사흠을엇게히니	요한이들에서세례를베푸 러뉘웃쳐긋치는세례를전 히야히여곰죄사흠을엇게 히니
5	윈유디아쌍과다못에루살 넬스람이다와셔알텐하의 셔요한네쓰의게밧테슈마 를밧고각각제죄를즈복히 더라	윈유디아쌍과다못에루살 넬스람이다와셔요르단하 슈에서요한네쓰의게밧테 슈마를밧고각각제죄를즈 복히더라	윈유대이사와다못에루사 넬스람이다와셔요르단하 슈에서요한의게세례를밧 고각각제죄를즈복히더라

이 세 본문을 놓고 비교해 볼 때 먼저 눈에 띄는 것은 인명을 나타내는 외  
줄과 지명을 나타내는 겹줄이 87년판 이후 사용된 것이다. 이 표시는 외래  
어가 낯설었을 당시의 독자들에게 도움을 줄 수 있었을 것이다. 주요 용어  
와 맞춤법을 비교하면 다음과 같은 변화가 있었다.

1장 1절. 신의즈 → 상대의아들 → 상대의아들

‘신의즈’가 ‘상대의아들’로 수정되었다. 신 대신 상제를 채택한 세 가지  
이유가 있었다. 첫째, 한국인이 이수정 역본 [85]를 거부한 주요 이유가 첫  
구절에서 예수를 귀신의 아들로 오해할 수 있었기 때문이다. 어쩌면 언더



우드와 아펜젤러가 용어 문제를 이유로 내세워 새로운 서울 위원회본을 추구했을 수도 있다. 둘째, 언더우드나 아펜젤러가 아직 로스 역본에서 채용한 하나님(하느님)을 수용하지 않은 단계였다. 두 선교사는 아직 신 용어를 확정하지 않았으므로, 한문 성경의 용어를 그대로 사용했을 것이다. 셋째, [신87] 판본이 한문 성경에서 상제를 지지하는 스코틀랜드성서공회 지원으로 출판되었기 때문이었다. 당시 문리본은 上帝를 주로 채용하고 있었다.

1장 1절. 예수쓰크리슈도스 → 예수쓰크리스도스 → 예수그리스도

한국 기독교 문헌에서 ‘예수’는 로스의 『예수성교누가복음전서』(1882)와 『예수성교요안네횘복음전서』(1882)에 의해 채택되어 이후 정착되었다. 그러나 이수정 역본에서는 1887년의 [신87]까지 ‘예수쓰’가 사용되다가, 1893년 판본에서 ‘예수’를 채용했다.

반면 로스의 ‘키리쓰토’(1883~1887)나 이수정의 ‘크리슈도스’(1885) 대신 ‘그리스도’가 등장하기 시작한 것은 1891년 언더우드가 자신의 사택에 ‘그리스도성서’라는 활판소(인쇄소)를 설치하고 출판한 『상대진리』, 『권중회기』, 『예수형적』 등에서부터였다. 예를 들면 『예수형적』은 “그리스도사경회에신묘년에 공부홀것”이란 부제를 가지고 1891년 3월에 출판되었다. 1891년에 국내 개신교 문서에서 ‘예수그리스도’가 정착되었음을 알 수 있다. 언더우드가 1893년에 출판한 『중심지도』는 본문을 ‘주예수그리스도’로 시작했다.

한편 로스는 개신교를 ‘예수성교’라고 했으나, 1893년 서울에서 언더우드의 『예수교문답』이 나오면서 ‘예수교’라는 말이 통용되기 시작했다. 따라서 1891년 이후 용어인 ‘예수그리스도’를 사용한 [구87]은 1893년 판본이며, ‘예수쓰크리스도스’를 사용한 [신87]이 1887년 판 마가복음임을 알 수 있다.

1장 2절, 예언즈 → 선지자

1887년 수정판에서 일부 명사를 개정했는데, 예언즈를 선지자로 바꾼 것이 대표적이었다. 한문 성경 문리본은 ‘先知’를 사용했다. 그러나 1879년 천주교가 발간한 『한불즈던』은 ‘선지자’를 채택하고 있었다. 아마도 언더우드의 어학교사인 송순용이 전직 천주교 어학교사였기 때문에 그의 영향으로 수정되었을 것으로 보인다. 그러나 ‘밧테슈마’는 그대로 두었다. 1893년 판에 와서 ‘세례’로 개정되었다.

1장 4절 요한네쓰 → 요한

1885년 판본과 같이 1887년 판본에서 ‘요한네쓰’는 변경되지 않았으며, 1893년 판에 가서야 ‘요한’으로 수정했다. 이는 ‘예수쓰’와 같이 1887년 판이 고유명사에서 여전히 라틴어 식 발음을 보유하고 있었음을 보여준다. [사진 8]에서 보듯이, 1893년 서울에서는 고유명사에 대한 “인디명목록”을 작성하고 이를 『구약공부』(1893)에 적용했다. 인명에서 ‘요한’, 책명에서 ‘요한묵시록’이 채택되었다.<sup>18)</sup> 지명에서 유대, 요단 등을 채택했는데, 아래 5절은 ‘유대아’<sup>19)</sup>, ‘요르단’을 사용했다. 1891년에 이미 ‘유대’와 ‘유태’를 사용하기 시작했는데, 1893년에 ‘유태’와 ‘유대’가 공존할 정도로, 아직 성경의 고유명사가 한글 번역어로 정착되지 않았음을 알 수 있다.

1장 5절 알덴 → 요르단

이 예에서 보듯이 1887 판본에서는 고유명사 표기를 일부 수정했다. 또한 일너스되→닐너스되, 사즈→스자, 갓츠키→갓초게, 갓츠키어→갓초아, 죄를→죄를 등으로 철자법을 수정했다. 이런 철자법은 1893년에 그대로 유지되었다.

이상과 같은 차이는 1887년 판이 서울의 성서번역위원회의 역본이기 때문이다.<sup>20)</sup> 이수정의 1885년 판 마가복음의 1차 수정본이 1887년에, 2차 개정본이 1893년에 출간되었다. 참고로 1893년에 개정되고 이후 정착된 용어는 예수그리스도, 요한, 세례 등이었다.

## 8. 결론

위에서 기존에 알려진 1887년 판 『마가의전훈복음서언히』는 실제로 1893년 서울 배재학당 인쇄소에서 출판된 판본이며, 최근 ABS가 대한성서공회에 기증한 판본이 1887년 요코하마에서 출판된 수정판임을 살펴보았다. 세 판본의 변화는 1장 1절 첫 부분인 “神의子 예수쓰크리슈도스”(1885년) → “상테의아들 예수쓰크리슈도스”(1887년) → “상테의아들 예수그리스

18) 존스 역, “인디명목록,” 『구약공부 下』(한양: 한미화활판소, 1893), 3.

19) 막 10:1; 13:14에서는 지명을 “유대아”로 표기하고 있는데, 이 곳은 “유대”에만 지명을 나타내는 겹세로줄을 사용하고 뒤이어 “-이”를 쓰고 있다. ‘유대아’의 오기로 보인다.

20) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 1권, 207.

도”(1893년)로 수정된 것에서 분명히 알 수 있다. 그 구절이 “틴쥬의 아들 예수 그리스도”로 변한 것은 1900년 한국성서위원회 임시본 『신약전서』의 마가복음에서 이루어졌고, “하느님의 아들 예수 그리스도”가 된 것은 1911년 판에 이르러서이다.

언더우드와 아펜젤러가 개정한 1887년 판 『마가의전훈복음서언히』는 한글 성경 번역사와 출판사에서 다음과 같은 몇 가지 의의를 지녔다. 첫째, 서울에 거주하기 시작한 첫 목회 선교사인 언더우드와 아펜젤러를 중심으로 성서위원회를 조직하고 국내 번역을 본격적으로 시작하면서 일본에서 만든 이수정 역본을 저본으로 수정하기 시작했다. 둘째, 그 실질적인 번역에는 천주교 신자였다가 언더우드의 어학교사가 된 송순용과 아펜젤러의 어학교사였던 한용경 등이 참여했다. 송순용은 천주교가 한 세기 동안 축적한 한글 번역 전통을 개신교에 전달하는 가교 역할을 했다. 셋째, 국내 번역 문체에서 구어(입말) 중심의 로스역과는 달리 어원을 밝혀서 적는 문어(글말)의 전통과 국한문에서 온 한문 용어를 많이 사용하는 전통이 1887년 판 마가복음에서부터 시작되었다. 넷째, 세 성서공회의 연합을 위한 구체적인 논의가 1887년 마가복음 수정판을 계기로 시작되었다. 당시에는 경쟁본이나 제3의 번역으로 성사되지 않았으나, 결국 한국성서위원회는 세 공회 연합을 추진했고, 1919년까지 한국 성서사업은 세 공회 연합 사업이 되었다.<sup>21)</sup> 다섯째, 인쇄와 활자 측면에서 보면, 세 마가복음 판본의 활자가 모두 동일했는데, 이는 배재학당의 한미화활판소(韓美華活版所)의 활자가 요코하마 복음인쇄소의 것을 수입해서 사용했기 때문이었다. 마가복음 세 판본의 활자는 초기 한글 전도 소책자는 물론 <독립협회>의 활자로 사용되면서 초기 한글 문서 활자로 자리 잡았다. 이 점에서 1887년 마가복음 판본은 한국 근대 한글 활자 발달에도 크게 기여했다.

#### 주제어 <Keywords>

성서 번역, 이수정, 마가복음, 언더우드, 아펜젤러, 올링거, 한미화활판소.

Bible translation, Yi Su-Jeong, Gospel of Mark, H. G. Underwood, H. G. Appenzeller, F. Ohlinger, Trilingual Press.

(투고 일자: 2016년 1월 22일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

21) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 1권, 210.

<참고문헌>(References)

- “광고: 한영즈던 한영문법”, 『독립신문』, 1896. 4. 7.
- 민경배, 『韓國基督教會史』, 서울: 대한기독교출판사, 1982.
- 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 1권, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 이수정(Rijutei), “Rijutei to the Christians of America”, *Missionary Review* (1884. 3.), 145-146.
- 이수정(Rijutei), “The Gospel for Corea”, *Illustrated Christian Weekly* (1884. 1. 26.), 46.
- 존스 역, “인디명목록”, 『구약공부 下』, 한양: 한미화활판소, 1893.
- “Korea”, *Bible Society Record* (1903. 12.), 183.
- “Japan and Korea”, *Foreign Missions* (1884. 9.), 150.
- “Printing in Other Lands”, *Bible Society Record* (1894. 5.), 66.
- “The Printing of the Scriptures”, *Bible Society Record* (1916. 5.), 109.
- Appenzeller, H. G., “Minutes of the Committee for the Translation of the Bible into the Korean Language”, 1887. 2. 7.
- H. G. Appenzeller’s letter to Dr. E. W. Gilman, 1887. 8. 9.
- Knox, G. W., “Affairs in Korea”, *Foreign Mission* (1883. 6.), 17.
- Knox, G. W., “Rijutei the Corean”, *Foreign Missions* (1883. 9.), 148.
- Loomis, H., “Rijutei’s Strange Dream”, *Christian Herald* (1902. 1. 8.), 41.
- Reynolds, W. D., “Translation of the Scriptures into Korean”, *Korea Review* (1906. 5.), 171.
- Scranton, W. B., “Historical Sketch of the Korea Mission of M. E. Church”, *Korean Repository* (1898. 7.), 257.
- Scranton, W. B., “Historical Sketch of the Korea Mission of the M. E. Mission”, 261.

<Abstract>

## **A Study on the 1887 Revised Edition of the Gospel of Mark**

Sung Deuk Oak

(University of California, Los Angeles)

This paper discusses and compares three Korean versions of the Gospel of Mark, published in 1885, 1887, and 1893, and confirms a new-found edition (donated by the American Bible Society to the Korean Bible Society in 2015) as the 1887 version. The 1885 edition was the first Korean gospel printed in Japan. It was translated by Yi Su-Jeong, printed at the Fukuin Printing Company in Yokohama, and published by Rev. Henry Loomis of the Japanese agency of the American Bible Society. By this identification, it argues that the other edition, which has been regarded as the 1887 one for a long time, is actually the revised edition printed at the Trilingual Press in Seoul in 1893.

The front cover of the 1887 edition has some notes and stamps, indicating that it was translated by Rev. Horace G. Underwood and Rev. Henry G. Appenzeller in Seoul. Three copies were sent to the ABS Library in New York by Mr. Loomis, which were catalogued on October 7, 1887, and one of the copies was purchased by the New York Public Library. Nevertheless, it was printed with the fund provided by Rev. J. A. Thomson of the Japan agency of the National Bible Society in Scotland. Mr. Loomis of the ABS wanted to publish it as its own exclusive publication, and the agents of British and Foreign Bible Society in China regarded the new edition as a rival version of Ross's Korean gospel printed in Manchuria. The text reveals that the 1887 edition was printed with the same metal types used in the 1885 edition at the Fukuin Printing Company.

Interestingly enough, Rev. F. Ohlinger, director of the Trilingual Press in Seoul, imported the types from that Japanese company and printed a new edition of the Gospel of Mark in 1893. This final edition of Yi Su-Jeong's Gospel of Mark was revised more by the missionaries in Seoul with more suitable terms and spelling system. For example, "Jesus Christ" was spelled "예수 그리스도" for the first time in the 1893 edition.

The significance of the 1887 edition were as follows: it was the first gospel

translated by the missionaries in Seoul; Korean assistants (language teachers) participated in the translation and Mr. Song Sun-Yong, a former Catholic translator, transmitted the century-long Roman Catholic studies of the Korean language to the Protestant Church; the literary style and Chinese or Sino-Korean terms of the Yi Su-Jeong version were appreciated by the literary Koreans and North American missionaries in Seoul, and thus exerted considerable influence upon the Bible translation from 1887; the 1887 edition failed to be published with the joint help from the three Bible Societies, yet it stimulated such joint project to be officially adopted from 1894 in Korea; and finally the metal movable types used in Yi Su-Jeong's Mark almost became the standard in mass publication of Protestant literature from 1887 to 1910 as well as in the *Tongnip Sinmun*, the first Korean newspaper printed at the Trilingual Press from April 1896.

# 성서와 그리스 비극에 나타나는 인간 실존 관련 단어들에 대한 비교 연구

- ὕβρις, ἁμαρτία, θάνατος, φόβος를 중심으로 -

박형철\*

## 1. 서론

“해석을 보자면 30,000개나 되는 다른 해석이 있다!” 포스트모던 시대에 성경의 권위를 회복하고자 노력하는 밴후저(K. Vanhoozer)가 자신의 저서 『이 텍스트에 의미가 있는가?』를 시작하며 인용하는 키에르케고르(S. Kierkegaard)의 말이다. 그는 키에르케고르의 “연애 편지”와 “왕의 칙령” 비유담을 예로 들며 그리스도인들이 어떻게 ‘텍스트 이해를 추구하는 신앙’을 소유해야 하는지 설명하는데, 하나님의 말씀을 해석하기보다는 그 안을 들여다보며 순종하고 이해를 추구하되 ‘신앙 안에’ 머물러 있을 것을 권유한다.<sup>1)</sup> 성서 이해에 대한 밴후저의 균형감각은 다양한 성서해석 방법론에서 나타나는데, 텍스트 자체에 우선순위를 두는 것이지만 성서에 흐르는 구속사를 ‘드라마 이론’으로 조망함으로써 말씀을 통감각적으로 수용하는 창의성과 포용력은 주목할 만하다.<sup>2)</sup> 성서 번역과 해석에 있어 놓치지 말아야 할 것이 이러한 균형과 포용력이다. 전통적인 성서학에서 시대와 장소 속에 위치하는 텍스트의 근본성(rootedness)에 치중하다가 역사적 접근의 한계를 경험했다면, 현대 성서학은 현대 시대와 장소라는 정황(context) 속에서 텍스트의 본질과 핵심은 놓치지 않되 다양한 방법론을 통한 번

\* 서울여자대학교에서 테크노·아트·미디어신학으로 박사 학위를 받음. act\_s@daum.net.

- 1) K. Vanhoozer, 『이 텍스트에 의미가 있는가?』, 김재영 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2003), 23-25 참조.
- 2) *Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Theology*에서 밴후저는 텍스트를 중요시하지만 그 텍스트를 더 풍성하게하기 위해 새로운 방법론을 제시한다. 구속사를 드라마 이론으로 조망하는 대표적 학자로는 발타살(Hans Urs von Balthasar)이 있으며 그의 *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*와 밴후저의 이론을 비교한 연구로는 박형철, “한스 우르스 폰 발타살(Hans Urs von Balthasar)과 케빈 밴후저(Kevin J. Vanhoozer)의 드라마 이론에 나타나는 구원론에 관한 연구”, 『장신논단』 9 (2012), 165-188가 있다.

역과 해석의 건강한 확장을 추구해야 한다.<sup>3)</sup>

본고가 상호텍스트성(intertextuality)이라는 방법론을 통해 성서와 그리스 비극을 비교 연구함으로써 지향하는 바가 그러한 소통과 확장이다. 미학과 미디어의 시대에 문학과 영화를 비롯한 문화예술 매체들을 통해 성서를 좀 더 넓고 깊게 이해할 수 있도록 도울 수 있다면 이는 교회의 신학과 신앙에 소중한 기여가 될 것이다. 나아가 본고가 융복합의 시대에 성서학을 비롯한 신학이 일반 인문학들과 대화할 수 있는 가능성과 나아가야 할 방향을 조금이나마 제시할 수 있기를 바란다. 본고는 먼저 2장에서 성서와 그리스 비극의 상호텍스트성을 통한 비교연구가 성서 번역과 해석에 있어 어떠한 의미와 유익을 주는지 설명한다. 그리고 논문의 대부분을 차지하는 3장에서 성서와 그리스 비극에 나타나는 네 개의 단어들(휘브리스[ὑβρις]-하마르티아[ἁμαρτία]-타나토스[θάνατος]-포보스[φόβος])을 중심으로 인간 실존에 대해 탐구한다. 마지막으로 결론에서는 성서와 그리스 비극에 나타나는 인간의 실존으로부터 어떻게 사랑과 구원의 카타르시스를 지향할 수 있을지 제안한다. 본고의 이러한 탐구과정이 텍스트에 나타나는 단어들의 다양한 의미와 내용의 행간을 읽어냄으로써 성서 내용에 대한 풍성한 이해에 도움이 될 수 있기를 기대해본다.

## 2. 성서와 그리스 비극의 상호텍스트성: 번역과 해석지평의 확장

모든 인간 공동체는 어떤 이야기를 토대로 삶을 영위해간다. 그리고 세상과 삶의 의미를 이해하고 어떻게 살아가야 할지 중요한 일을 결정하기 위해 그 이야기에 의존한다.<sup>4)</sup> 성서와 신화를 소재로 한 비극문학은 그런 이야기들 중 오래전부터 인간의 역사 가운데 전해져 온 ‘큰 이야기’(또는 거대서사, grand narrative)에 속한다. 기본적으로 종교성을 가진 인간들은 이런 이야기들을 구전을 통해 나중에는 글을 통해 전승시켰으며, 그 과정에서 성서는 많은 사본들을 통해, 신화는 나라와 지역에 따라 내용이 조금씩 다른 이야기들을 통해 전해졌다. 하지만 부분적인 조각들의 차이와 상관없이 두 이야기가 담고 있는 중요한 내용에는 변함이 없는데, 인간 존재의 근원, 신과 인간의 관계, 죄와 벌, 세상 속 인간의 삶의 문제들 그리고 그 실존

3) A. C. Thiselton, 『성경해석학 개론』, 김동규 역 (서울: 새물결플러스, 2012), 42-48, 86-90.

4) C. G. Bartholomew and M. W. Goheen, 『성경은 드라마다』, 김명희 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2009), 14, 24.



속 고통의 문제 등이 그 핵심주제들이다. 성서와 그리스 비극의 비교연구가 가능한 이유는 무엇보다 두 이야기가 이처럼 종교성과 신앙을 바탕으로 인간의 존재와 실존에 대한 문제들을 공통적으로 다루기 때문이다. 또한 주제들뿐만 아니라 헬라의 언어와 문화를 같은 배경으로 가지고 있다는 것도 비교연구의 가능성과 유용성을 높여준다.

사실 이러한 내용과 언어의 유사성 때문에 상호텍스트성을 이용한 성서와 그리스 비극의 비교연구가 많을 것 같지만 학계의 상황은 그렇지 않다.<sup>5)</sup> 성서의 메시지를 좀 더 효율적으로 전달하기 위해 성서 번역에서도 영화 같은 영상예술과 매체 그리고 포스트모던적 문화와 가치를 이해하고 그들과 상호보완적 가치교환을 시도하려 노력하는 현 시대에 그리스 비극을 성서와 함께 연구하는 것은 어찌면 당연한 일일 것이다. ‘원 본문과 두 번째 본문 사이의 과정이 번역’이라고 제안하고 ‘번역의 범주가 훨씬 더 커지고 더 개방되어야 한다’고 주장하는 학자들에게 신약성서와 70인역과 마찬가지로 헬라어 텍스트를 기반으로 하는 그리스 비극만큼 성서와 가까운 두 번째 본문은 없다.<sup>6)</sup> 내용에 있어서도 많은 사람들이 알고 있는 성서와 신화 속 많은 이야기들이 유명한 영화의 장면처럼 서로 겹쳐서(overlapped) 떠오른다는 것 또한 양자 간 상호텍스트성을 통한 의사소통이 매우 용이함을 보여주는 것이라 할 수 있다.

이에 본고는 성서와 신화를 바탕으로 하는 그리스 비극에서 중요하게 사용되는, ‘휘브리스’(ἕβρις), ‘하마르티아’(ἁμαρτία), ‘타나토스’(θάνατος), ‘포보스’(φόβος), 네 개의 단어들을 중심으로 그 공통점과 차이점을 비교 연구함으로써 인간의 실존과 구원에 관련된 내용에 대해 번역과 해석의 확장을 시도한다. 중요한 것은 이 단어들이 고대의 성서와 신화에서뿐만 아니라 셰익스피어를 비롯한 서양고전들 그리고 근현대와 포스트모던 문학에 이르기까지 세상과 인간의 모습을 서술할 때 많이 사용된다는 것이다. 먼저 본고는 인간이 성서의 기준에서 ‘죄로 말미암아 죽을 수밖에 없는 존재’이며, 비극의 정의에서 ‘하마르티아로 말미암아 비극적 결말을 맞이하는 존재’라는 데서 출발한다. 나아가 성서와 비극에서 정의하는 이러한 인간의 실존 상황에 원

5) 상호텍스트성을 통한 성서와 비극의 비교연구로는 정용택, “비극과 구원을 변주하는 새로운 신학의 내러티브를 위하여”, 『제3시대』 19 (2011), 15-22; 이종철, “바울의 로마 향해 내러티브와 버질의 『아이네이스(Aeneid)』의 상호텍스트성 연구”, 『신약논단』 19:4 (2012), 1103-1140; 이두희, “누가-행전에 나타난 역사기술 문체에 관한 연구 : ‘비극적 역사(Tragic History)’를 중심으로”, 『성서학연구원저널』 60 (2009), 11-20.

6) 필립 노스, “성서에 있어 번역의 개척자들과 매체: 예술과 동시대 매체를 통한 청중 끌어들이기”, 정창욱 역, 『성경원문연구』 20 (2007), 251; 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171.

인과 결과의 상황을 포함시켜 네 단어를 통해 인간의 실존 상태를 재구성함으로써 그 전후와 행간의 상황을 새롭게 고찰한다. 네 단어의 상호텍스트성을 통한 이러한 비교연구는 창조에서 종말 그리고 부활에 이르는 구속의 드라마에 새로운 내러티브를 제시하는 과정이 될 것이며, 인간의 존재와 실존이 함의하는 가장 근본적인 문제들에 대해 좀 더 창의적으로 접근하는 번역과 해석에의 시도가 될 것이다.<sup>7)</sup>

### 3. 성서와 그리스 비극에 나타나는 인간 실존의 상태: ‘휘브리스(ὑβρις)-하마르티아(ἁμαρτία)-타나토스(θάνατος)-포보스(φόβος)’의 도식

#### 3.1. 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)

세상 속 인간 실존의 상태는 고통에서 죽음으로 이어진다는 점에서 비극적이다. 타락 이후 인간은 노동과 임신이라는 수고와 고통을 감당하게 되었으며, 한 번 태어난 인간은 한 번의 죽음을 겪게 되었다. 이러한 인간 실존의 한계는 말씀에 불순종하고 하나님(또는 신)과 같아지려했던 인간의 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)에서 비롯되는데 두 단어는 성서와 그리스 비극 속에서 기본적으로 죽음(θάνατος)의 원인으로 나타난다. 먼저 휘브리스(ὑβρις)는 ‘교만’으로 번역되는데 역사적으로 교회에서는 이를 탐욕과 함께 가장 큰 악으로 여겼다. 창세기 3장에서 뱀은 인간에게 하나님과 같아질 수 있다는 교만이라는 유혹을 불어넣고 인간은 열매를 보고 ‘먹음직도 하고 보암직도 하’다는 탐욕을 품게 된다.<sup>8)</sup> 문제는 호기심에서 출발한 인간의 마음이 하나님과 같아지고자 하는 교만과 탐욕을 품는 데서 그친 것이 아니라, 돌이킬 수 없는 선택과 행동을 통해 치명적 실수를 유발했다는 것이다. 선과 악을 비롯해 모든 것을 알고 싶다는 교만과 자신이 모든 것을 감당할 수 있다는 착각은 인간으로 하여금 판도라처럼 상자를 열게 만들었으며 이는 인간을 죄로 번역되는 하마르티아(ἁμαρτία)의 상태에 빠

7) 새로운 내러티브 번역을 제안하는 연구로는 신우철, “창세기 아브라함/야곱 내러티브 번역 제안”, 『성경원문연구』 31:별책 (2012), 7-19. 특별히 비극을 통해 구속의 드라마에 새로운 내러티브를 제안하는 연구로는 문영빈, 박형철, “비극을 통해 새롭게 조망하는 구원의 드라마: 하마르티아(hamartia)를 중심으로”, 『신학연구』 62 (2013), 65-97.

8) “여자가 그 나무를 본즉 먹음직도 하고 보암직도 하고 지혜롭게 할 만큼 탐스럽기도 한 나무 인지라 여자가 그 열매를 따먹고 자기와 함께 있는 남편에게도 주매 그도 먹은지라”(창 3:6)

지게 만들었다.<sup>9)</sup> 모든 것을 가졌던 인간은 자유의지를 오용하여 하나님같이 되려는 잘못된 마음을 품고 열매를 선택하는 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)를 행함으로써 모든 것을 잃게 된 것이다.

성서에서 휘브리스(ὑβρις)는 하나님에게 대항할 정도로 오만하고 교만한 사람을 나타내는 휘브리스테스(ὑβριστής, 롬 1:30; 딤후 1:13)와 다른 사람 위에 군림하여 자신을 나타내려는 사람을 나타내는 휘페데파노스(ὑπερήφανος, 잠 3:34; 눅 1:51; 롬 1:30; 딤후 3:2; 약 4:6; 벰전 5:5)와 함께 사용된다.<sup>10)</sup> 그리고 각 구절 전후를 통해 그 의미는, 자기 자신과 돈과 쾌락 같은 세상의 가치들을 하나님보다 더 사랑하고 경건을 부인하는 말세의 모습(딤후 3:1-5), 마음에 하나님 두기를 싫어하며 악과 불의를 행함으로써 사형에 해당하는 모습(롬 1:28-32) 그리고 하나님이 물리치고, 홀고, 내리치고, 미워하며, 대적하는 모습(눅 1:51-52; 롬 1:30; 약 4:6)이자 모든 죄의 극치로 나타난다. 이를 통해 휘브리스(ὑβρις)의 의미들을 종합하면 하나님과 같아지려는 휘브리스(ὑβρις)를 품었던 인간의 마음을 좀 더 살필 수 있는데, 인간은 첫째 하나님과 같이 높아지기를 원했던 것이며, 둘째 그렇게 높아진 인간은 하나님이라는 존재를 부인하고 무시하기까지 이른 것이다.

사실 신이 되고자 하는 인간의 욕망은 성서 속 다른 이야기 그리고 인간의 역사와 문학 속에 많이 나타난다. 홍수 이후 흠어짐을 면하고 하늘에 닿고자 바벨탑을 쌓은 인간들, 진시황을 비롯해 영생을 추구했던 사람들 그리고 신이 되기 위해 경쟁하는 인간들의 모습을 담은 베르나르 베르베르의 소설 『신』(2011)과 신이 되려 하는 인간에 대해 과학과 인문학을 통해 역사를 아우르는 유발 하라리의 『사피엔스』(2015)는 그러한 인간의 욕망을 다양하게 드러내준다. 그리고 그러한 이야기들 중 아이스킬로스(Aeschylus)의 비극 『페르시아인들』은 크세르크세스 왕의 교만과 탐욕을 통해 휘브리스(ὑβρις)로 인한 비극의 전형을 보여주며 창세기 속 인간의 타락 이야기와 비교를 가능하게 한다. 페르시아는 올보스(ολβος)-코로스(κόρος)-휘브리스(ὑβρις)-아테(ἄτη)의 도식 속 순서를 거치며 멸망해 가는데 그 중심에는 부와 번영의 지속을 위해 과도한 탐욕과 교만을 부리는 크세르크세스 왕이 있

9) ‘모든 선물을 받은/지닌’(all-gifted/giving)이라는 이름의 판도라는 그리스 신화에서 제우스가 만든 인류 최초의 여자이다. 흠으로 만들어진 그녀는 호기심으로 인해 세상의 모든 불행, 질병, 고통 그리고 하나의 희망이 들어있는 항아리(흔히 ‘판도라의 상자’로 알려진)를 여는 우를 범한다. 판도라는 열매 외에 모든 것이 은혜로 주어졌 있었음에도 불순종으로 인해 타락과 고통 그리고 죽음에 처한 인간의 모습이다.

10) 박창환, 『성서헬라어사전』(서울: 대한기독교서회, 1965), 419, 422 참조. 본고는 헬라어 사전에 나타난 단어의 분류를 각각의 단어가 포함된 본문내용의 전후문맥을 살핍으로써 그 의미에 따라 재구성한다.

다.<sup>11)</sup> 그는 신의 영역에 도전하는 불경한 교만함을 저지름으로써 세상 질서의 파괴와 시민들의 죽음을 초래한다. 여기서 페르시아의 올보스(ολβος)와 코로스(κόρος)의 상태가 크세르크세스 왕의 휘브리스(ὑβρις)를 통해 아테(ἄτη)로 넘어가는 정황은 에덴동산의 뱀과 인간의 상태와 연결될 수 있다. 그들은 하나님의 완전한 창조 속에서 모든 것을 누리고 있었지만(ολβος) 동산 중앙의 열매에 대한 과도한 탐욕(κόρος)을 부림으로써 하나님과 같아지려는(ὑβρις) 우를 범한다. 이로 인해 땅은 저주를 받고 모든 인간은 죽음을 피해갈 수 없게 된다. 즉 세상의 창조 질서와 영원한 생명이 파괴됨으로써 인간은 고통과 죽음이라는 실존 속에 처하게 된 것이다<sup>12)</sup>.

휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)는 함께 죽음의 원인이 되지만 에덴동산에서 인간의 잘못된 선택과 행위의 과정 중 휘브리스(ὑβρις)는 최초의 원인이 되고 하마르티아(ἁμαρτία)는 행함을 통한 인간의 결과적 실존 상태가 된다. 즉 인간은 뱀과 같은 교만을 품고 그것을 행위로 옮김으로써 죄를 지은 것이다.<sup>13)</sup> 사실 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)의 교차사용에 대해서는 논의의 여지가 있으며, 성서와 비극에서 죽음의 직접적인 원인이 되는 것은 하마르티아(ἁμαρτία)이다.<sup>14)</sup> 하마르티아(ἁμαρτία)는 성서에서는 구원과 연관되는 존재적 죽음의 원인으로 사용되며 비극에서는 주인공이 지님으로써 비극이 비극 되게 하는 결정적 요소로 사용된다.<sup>15)</sup> 중요한 것은 성서와 비극에 다르게 나타나는 하마르티아(ἁμαρτία)의 의미이다. 원래 ‘과녁을 빗나간 상태’라는 의미의 헬라어 하마르티아(ἁμαρτία)는 성서

- 11) 크세르크세스는 더 많은 것을 가지려는 욕망(πλεονεξία) 때문에 신의 영역을 침범한다 (crossing over into the divine boundary). 이두희, “역사가들의 전쟁기술에 나타난 ‘비극적 역사’(Tragic History) 문제: 헤로도토스, 투키디데스, 할리카르나소스의 디오니시오스를 중심으로”, 『서양고전학연구』 37 (2009), 51-52 참조.
- 12) 톨킨(J. R. R. Tolkien)은 이를 기독교적 세계관과 탁월한 상상력으로 만든 창조신화인 『실마릴리온』 속에서 설명한다. 일루바타르는 하나의 위대한 노래로 세상을 창조한다. 하지만 창조물 중 가장 뛰어난 요정이었던 멜코르는 불협화음으로 그 음악의 질서를 깨고, 그 속에서 아르다(Arda)라는 인간의 중간계(실존)가 생겨난다. J. R. R. Tolkien and C. R. Tolkien, 『실마릴리온』, 김보원 역 (서울: 씨앗을뿌리는사람, 2004) 참조.
- 13) 물론 휘브리스(ὑβρις)를 마음에 품은 것만으로도 죄가 된다고 말할 수 있다. 여기서는 죄에 대한 행위의 중요성을 말하는 것이 아니라, 마음에 품고 선택하기까지의 그 과정과 순간을 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)로 설명한 것이다. 또한 본고에서 뱀과 그 휘브리스(ὑβρις)의 근원 등 악의 유입 문제에 대해서는 다루지 않는다.
- 14) 진중권은 인간이 불행해지는 두 가지 방식이 하마르티아(ἁμαρτία)와 휘브리스(ὑβρις)라고 말한다. 그는 그리스 비극의 하마르티아(ἁμαρτία)는 ‘실수’에 가까운 것이며 오히려 그 고의성에 대한 책임이 있는 휘브리스(ὑβρις)가 ‘죄’에 가까운 것이 아닌가 반문한다. 진중권, 『미학 에세이』 (서울: 씨네21북스, 2013), 18-27; 그리고 성서는 “죄의 삯은 사망”(롬 6:23)이라고 말한다.
- 15) Aristoteles, 『시학』, 천병희 역 (서울: 문예출판사, 2002), 78-79.

에서는 ‘죄’(sin)로, 비극에서는 ‘비극적 실수/결함’(tragic error/ flaw) 그리고 그 밖에 다양한 의미로 번역되어 사용된다. 먼저 성서에서 하마르티아(ἁμαρτία)는 죄의 의미로 사용되는데 주로 로마서에 집중되어 있으며 인격화된 하마르티아(ἁμαρτία)는 ‘인간을 지배하는 하나의 세력으로서의 죄’ 또는 ‘인격화된 행위’ 등으로 나타난다(롬 5:12, 21; 6:17, 23; 7:17, 20; 갈 3:22; 고후 5:21).<sup>16)</sup> 또한 요한복음에서 단수로 사용되는 하마르티아(ἁμαρτία)는 특정한 죄보다는 일반적인 죄의 의미 또는 세상과 인간 실존의 최악 된 상태를 나타내는데 이는 요한 문학에서 하마르티아(ἁμαρτία)가 진리에 반대되는 것으로 사용되는 것과 맥을 같이 한다(요 9:41; 15:24; 19:11; 요일 1:8). 히브리서에서는 죄가 사람을 속이고, 파멸로 인도하는 세력으로 나타나며 죄의 세력과 행동은 제사를 통해서만 끝난다(히 3:13; 5:1, 3; 10:2, 18).<sup>17)</sup> 죄로서의 하마르티아(ἁμαρτία)와 함께 사용되는 단어로는, 범죄와 범행 그리고 죄의 의미로 모두 사용되는 하마르테마(ἁμάρτημα, 롬 5:16; 막 3:29; 고전 6:18; 벧후 1:9), 실수와 범죄 그리고 죄의 의미로 모두 사용되는 파랍토마(παράπτωμα, 마 6:15; 막 11:25; 롬 5:15; 갈 6:1), 율법을 다루는 본문에서 범 죄의 의미로 사용되는 파라바시스(παράβασις, 롬 4:15; 5:14; 히 2:2; 갈 3:19; 딤후 2:14), 범법과 행악을 나타내는 파라노미아(παρانونομία, 벧후 2:16), 불법적 행위인 아노미아(ἀνομία, 마 7:23; 롬 6:19; 딤후 2:14), 의와 진리의 대칭으로서 잘못함과 불의와 부정의 개념인 아디키아(ἀδικία, 요 7:18; 행 8:33; 고후 12:13; 히 1:9; 8:12), 무지로 인해 지은 죄인 아그노에마(ἀγνόημα, 히 9:7), 그리고 들으려하지 않는 상태와 불순종을 나타내는 파라코에(παρακοή, 롬 5:19; 고후 10:6; 히 2:2)가 있다. 이러한 비교와 종합을 통해 파악되는 성서의 하마르티아(ἁμαρτία)의 의미는 다음과 같다: 하마르티아(ἁμαρτία)는 에덴동산에서부터 인간을 유혹하여 탐욕과 교만을 품게 함으로써 죄를 짓게 만들고 이후 지금까지 인간을 지배하는 인격이자 세력이다.<sup>18)</sup> 이는 첫째 인간이 잘못된 선택을 통해 하마르티아(ἁμαρτία)의 행위를 범함으로써 스스로를 죄인 그리고 죽음이라는 실존의 상태에 두었다는 것, 둘째 세상의 실존 속에서도 인간은 하나님의 율법과 사회적 법과 질서에 반하는 불법적/반윤리적 하마르티아(ἁμαρτία)의 행위를 범함으로써 파멸의 삶을 걸어간다는 것을 함의한다. 결국 하마르티아(ἁμαρτία)로 인해 죽음과 파멸에 이르게 된 인간은 스스로 존재적 구원을 이룰 수 없는 존재가 되었으며, 실존의

16) 홍인규, “로마서 안에 나타난 하마르티아”, 『신약연구』 3 (2004), 144-145.

17) Ibid., 144; 박창환, 『성서헬라어사전』, 16.

18) 하마르티아(ἁμαρτία)와 뱀을 동일시하는 내용에 대해서는 홍인규, “로마서 안에 나타난 하마르티아”, 148-149, 160 참조.

삶 속에서도 은혜 없이는 윤리적인 면을 포함하는 성화의 구원 또한 이루어갈 수 없게 되었다.

성서의 하마르티아(ἁμαρτία)가 구원과 연관되는 존재적 죽음의 원인인 죄의 의미로 사용되었다면 비극의 하마르티아(ἁμαρτία)는 합당치 않게 벌을 받는 비극적 영웅이 범하는 중대한 실수나 결함, 잘못된 태도와 행동, 오판, 과오, 사고, 지식 결여, 덕스럽지 못함 등 다양하게 사용된다.<sup>19)</sup> 즉 비극의 하마르티아(ἁμαρτία)는 성서적 원죄나 범죄의 의미가 아니며 훌륭한 비극이 되기 위한 플롯의 구성 중 주인공의 운명을 급전시키는 원인이 된다. 또한 플롯과 주인공과 관련하여 아리스토텔레스는 ‘행복에서 불행으로 바뀌는 주인공의 운명의 원인이 비행에 있어서는 안 되고 중대한 과실에 있어야 한다’고 말한다.<sup>20)</sup> 이러한 비극적 영웅들의 하마르티아(ἁμαρτία)는 그들이 처한 상황에 따라 그 의미가 달라질 수 있는데 대표적인 유형은 다음과 같다: 아이스킬로스의 『아가멤논』에서 자신의 딸 이피게네이아의 목숨과 트로이 원정 중 하나를 포기해야 하는 아가멤논 왕과 소포클레스(Sophocles)의 『안티고네』에서 폴리네이케스의 시신의 매장 여부를 놓고 클레온 왕과 갈등하는 안티고네는 결정하기 어려운 하나의 선택을 강요당하는 비극적 영웅의 모습을 보여준다.<sup>21)</sup> 또한 소포클레스의 『오이디푸스 왕』에서 신탁의 저주를 피하려는 오이디푸스 왕의 시도와 노력이 오히려 그 저주를 완성하는 비극적 아이러니를 보여준다.<sup>22)</sup> 그리스 비극의 하마르티아(ἁμαρτία)의 의미사용은 셰익스피어 시대까지 이어지는데 그의 대표적인 비극 『햄릿』에서는 햄릿의 우유부단한 성격으로 인해 연인 오펔리아, 어머니 거트루드, 숙부 클로디우스 그리고 본인까지 죽음에 이르며, 『오셀로』에서는 오셀로의 열등감과 질투심 그리고 단순성과 멍청함으로 인해 아내 데스데모나를 죽이고 본인은 자살한다.<sup>23)</sup> 결국 비극적 영웅들의 공통점은 어떠한 상황에서도 하마르티아(ἁμαρτία)를 범함으로써 비극적 결말을 맞을 수밖에 없는 운명을 지녔다는 것이다. 이러한 비극의 하마르티아(ἁμαρτία)에 대한 내용은 성서의 하마르티아(ἁμαρτία) 그리고 인간의 실존과

19) 이용관, “『햄릿』에서의 셰익스피어에서의 프로테스탄트 유산: 죽음, 내세, 연극을 중심으로”, 『셰익스피어 비평』 46:3 (2010), 567-586.

20) Aristoteles, 『시학』, 78-79.

21) 김해룡, “『안티고네』: 떠도는 지혜와 이르지 못한 함-안티고네의 하마르티아(hamartia)에 대한 변명”, 『고전르네상스영문학』 18:2 (2009), 27-53 참조.

22) Aeschylus, Sophocles, and Euripides, 『그리스 비극 걸작선』, 천병희 역 (고양: 도서출판 숲, 2010), 165-234.

23) W. Shakespeare, 『햄릿』, 김정환 역 (서울: 아침이슬, 2008); 『오셀로』, 김정환 역 (서울: 아침이슬, 2008) 참조.

연관시켜 생각해 볼 수 있다. 먼저 성서에서 죄로서의 하마르티아(ἁμαρτία)와 함께 사용되는 아그노에마(ἀγνόημα)와 파랍토마(παράπτωμα) 그리고 파라코에(παρακοή)가 지니는 또 다른 의미들은 비극 주인공들의 하마르티아(ἁμαρτία)와 함께 사용될 수 있는데, 아그노에마(ἀγνόημα)와 파랍토마(παράπτωμα)는 무지로 인한 잘못과 실수를 의미한다는 점에서, 파라코에(παρακοή)는 주변의 이야기나 마음의 옳은 소리를 들으려 하지 않는 태도를 의미한다는 점에서 그러하다.<sup>24)</sup> 즉 비극 주인공들처럼 인간은 자유의지에 의한 선택이었지만 무지와 치명적 실수로서의 하마르티아(ἁμαρτία)를 저지름으로써 죄인의 상태에 처하게 된 것이며 결국은 비극 주인공들처럼 피할 수 없는 죽음이라는 비극적 운명을 맞이하게 된 것이다. “한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고”와 “우리가 아직 죄인 되었을 때에”라는 말은 한 사람의 휘브리스(ὑβρις)로 인해 하마르티아(ἁμαρτία)가 세상에 들어왔고 모든 인간은 하마르티아(ἁμαρτία)라는 실존의 상태를 살아간다는 것을 의미한다.<sup>25)</sup>

### 3.2. 타나토스(θάνατος)와 포보스(φόβος)

세상에서 인간의 실존은 죽음으로 끝난다. 모든 인간은 언젠가는 죽게 되며 성서와 비극은 이것이 인간의 하마르티아(ἁμαρτία)로 말미암는 결과라고 말한다. 인간은 죽음으로 번역되는 타나토스(θάνατος)라는 극한 실존 앞에서 포보스(φόβος)를 느끼게 되는데, 이는 두려움, 공포, 경외로 번역될 수 있다. 결국 현재 세상을 살아가는 인간의 실존 상태는 존재적으로는 하마르티아(ἁμαρτία) 아래 그리고 감정적으로는 포보스(φόβος) 아래 처해 있는 것이며 타나토스(θάνατος)의 결말을 향해 나아가고 있는 것이다. 먼저 성서는 ‘죄의 값은 사망’(롬 6:23)이라고 말하며 하마르티아(ἁμαρτία)와 타나토스(θάνατος)의 직접적인 원인 결과 관계를 진술한다.<sup>26)</sup> 이는 한 사람으로 말미암아 세상에 들어온 죄와 사망이 모든 사람에게 이르렀다고 말하는 로마서 기자의 진술과 연결되며(롬 5:12), 에덴동산에서 한 인간의 하마르티아(ἁμαρτία)로 인해 주어진 타나토스(θάνατος)의 결과가 모든 인류에게 존재적

24) 주변의 충고를 듣지 않고 본인을 비롯해 많은 사람을 죽음에 이르게 하는 비극 주인공들이 있다. 허황된 예언에 현혹된 맥베스, 질투에 눈이 먼 오셀로, 점성술에 의지하는 쉘러의 발렌슈타인이 대표적인 인물이다.

25) “우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨느니라”(롬 5:8)

26) “죄의 값은 사망이요 하나님의 은사는 그리스도 예수 우리 주 안에 있는 영생이니라”(롬 6:23)

으로 주어졌다는 것을 의미한다.<sup>27)</sup> 물론 성서에서 타나토스(θάνατος)는 본문의 정황에 따라 다양하게 사용되는데, 형벌로서의 죽음인 사형(guilt of death)을 언급할 때(마 26:66; 막 14:64; 눅 23:15; 행 13:28), 영적인 죽음을 말할 때(요 8:51; 롬 7:10), 그리고 예수와 관련되어 그의 성육신에서 십자가 죽음까지의 과정(빌 2:8), 죽음으로부터의 구원을 구하는 기도(히 5:7), 성찬에서 기념하는 주의 죽으심(고전 11:26), 예수가 생명을 드러내며 폐한 죽음(딤후 1:10; 히 2:14) 그리고 화목제물로서의 예수 죽음의 의미(롬 5:10)를 말할 때 사용된다.<sup>28)</sup> 또한 하마르티아(ἁμαρτία)처럼 인격과 세력으로 나타낼 때는 인격화된 사망과 음부(hell)로서(계 1:18; 6:8; 20:13), 아담 이후 왕노릇하는 사망으로서(롬 5:14, 16; 6:9; 고전 15:26) 나타난다. 중요한 것은 이들에게서 나타나는 공통점인데, 타나토스(θάνατος)는 하마르티아(ἁμαρτία)로 말미암는 존재적 죽음이자(롬 5:12; 고전 15:21; 고후 1:10) 영원한 죽음이며(롬 1:32) 회개를 통해서만 구원받을 수 있는 상태라는 것이다(고후 7:19).<sup>29)</sup> 또한 성서에서 죽음을 비유적으로 표현한 단어로는 잠이 있는데 나사로와 스테반 그리고 이미 죽은 성도들에게 사용되는 휘프노스(ύπνος, 요 11:13)와 코이메시스(κοίμησις, 마 27:52; 요 11:11; 행 7:60; 고전 7:39; 15:20; 살전 4:13)는 타나토스(θάνατος)에 대한 비유적 표현이 된다.<sup>30)</sup>

흥미로운 것은 이러한 타나토스(θάνατος)와 휘프노스(ύπνος)의 관계가 그리스 신화에서 밤의 신 닉스의 쌍둥이 형제인 죽음의 신 타나토스와 잠의 신 휘프노스로 나온다는 것이다.<sup>31)</sup> 성서에서 사망과 음부 즉 타나토스(θάνατος)와 하데스(ᾠδης)(고전 15:55; 계 6:8; 20:13)가 함께 인격화되어 사용되는 것 또한 그리스 신화에서 인간의 죽음에 대한 죽음의 신 타나토스와 하계의 신 하데스의 관계 그리고 그들과 시지푸스의 에피소드를 떠오르게 한다.<sup>32)</sup> 에우리피데스(Euripides)의 『알케스티스』에서 타나토스(θάνατος)는

27) “그러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 들어왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라”(롬 5:12)

28) “사람의 모양으로 나타나사 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심 이라”(빌 2:8); “곧 우리가 원수 되었을 때에 그의 아들의 죽으심으로 말미암아 하나님과 화목하게 되었은즉 화목하게 된 자로서는 더욱 그의 살아나심으로 말미암아 구원을 받을 것이니라”(롬 5:10)

29) 박창환, 『성서헬라어사전』, 200 참조.

30) Ibid., 243, 423. 나사로에게는 ‘잠’에 대한 두 단어가 모두 사용된다. 죽음과 잠에 대한 히브리 문화와 그 원어인 타르테마, 휘프노스에 관한 연구로는 김선중, “깊은 잠(타르테마)의 신학적, 상징적 의미”, 『성경원문연구』 36 (2015), 99-115 참조.

31) Hesiodos, 『신통기』, 천병희 역 (서울: 한길사, 2004), 38-40, 248-250 참조.

32) 타나토스(θάνατος)는 인간에게 할당된 수명이 다 되면 그 사람의 머리털을 잘라 하계의 신 하데스에게 갖다 주고 인간을 데리고 간다. 시지푸스는 타나토스(θάνατος)와 하데스를 속여 영원히 큰 돌을 밀어 올리는 형벌을 받았다.



죽음 앞에 무기력하기 때문에 생명에 집착하는 인간의 악하고 이기적인 내면을 꿰뚫어보며 아폴론에게 반박하는 지혜로운 신으로 등장하기도 한다. 그는 자신의 죽음은 받아들이지 않으면서 자신을 대신하는 다른 사람들의 목숨과 사랑하는 남편을 위해 죽으려는 알케스티스의 희생까지 받아들이는 아드메토스에 대해 “대신 죽을 사람이 있어서 자신의 생명을 연장할 수 있다면, 인간들은 고통에도 자신의 죽음을 팔고 타인의 죽음을 사려고 할 것이며, 이는 왕과 같이 ‘가진 자’의 특권이 될 것”이라고 말한다.<sup>33)</sup>

사실 죽음의 문제는 인간에게 근본적이면서 너무나 당연한 문제이지만 인간 스스로 해결할 수 없는 문제이다. 그래서 비극에서도 인간 실존의 결말이 죽음이라는 것을 전제하고 휘브리스(ῥβρις)와 하마르티아(ἀμαρτία) 같은 죽음의 원인과 죽음의 결과에 대한 관객으로서의 인간의 반응인 포보스(φόβος)를 주로 다룬다.<sup>34)</sup> 즉 이는 본고가 인간 실존의 상태에 집중하는 것처럼, 실재하지만 보이지 않고 경험으로 알 수 없는 죽음보다는 삶 속에서 실제로 느끼는 감정적 실존의 상태를 다루며 그 극복을 시도하는 비극의 특징을 보여주는 것이다. 타나토스(θάνατος)는 그런 의미에서 하마르티아(ἀμαρτία)라는 태초의 인간의 ‘존재적’ 실존 상태에서 포보스(φόβος)라는 현재를 살아가는 인간의 ‘감정적’ 실존 상태를 잇는 연결고리가 된다. 타나토스(θάνατος)가 성서와 그리스 신화에서 현대문학에 이르기까지 인간의 비극적 실존에 대해 중요한 모티프가 된다는 것은 프로이트(S. Freud)의 에로스와 타나토스(θάνατος)에 대한 연구와 이 이론을 차용하는 많은 문학작품들 속에서 확인할 수 있다. 인간의 본능을 성적 본능과 죽음의 본능으로 구분하는 에로스와 타나토스(θάνατος)의 원리는 인간의 종족보존 본능과 파괴를 통한 무기물로의 회귀 본능을 말하며 이는 일차적으로는 대립의 양상을 보이지만 때로는 서로 중화되거나 뒤바뀌기도 하며 상호보완적 관계를 보여 주기도 한다. 프로이트는 이를 수면 상태가 삶의 본능과 죽음의 본능 모두를 나타내는 현상이 될 수 있으며 사랑이 증오로 또는 증오가 사랑으로 나타날 수도 있다는 것으로 설명한다.<sup>35)</sup> 그리고 이러한 에로스와 타나토스(θάνατος)의 대립과 상호보완성은 스스로 해결하기 힘든 여러 가지 존재적, 심리적, 사회적 상황에 처한 작품 속 인물들을 통해 삶과 죽음 사이의 희비

33) Euripides, 『에우리피데스 비극』, 천병희 역 (서울: 단국대학교출판부, 1999), 174-176.

34) 비극의 기본 흐름은 주인공의 하마르티아(ἀμαρτία)로 인한 죽음에 대해 관객들이 포보스(φόβος)와 엘레오스(ἔλεος)를 통해 카타르시스를 느낀다는 것이다. Aristoteles, 『시학』, 78-79.

35) S. Freud, C. S. Hall, and R. Osborn, 『프로이트 심리학 해설』, 설명환 역 (서울: 선영사, 1993), 154-157.

극(tragi-comedy)을 살아가는 인간의 실존 상태를 보여준다.<sup>36)</sup>

타나토스(θάνατος)라는 죽음의 실존 앞에서 두려움을 느끼는 인간의 모습은 당연한 것이며 이에 비극은 주인공의 비극적 결말과 죽음을 통해 관객의 포보스(φόβος, 두려움)와 엘레오스(ἔλεος, 연민)를 유도한다. 포보스(φόβος)는 기본적으로 두려움의 의미로 쓰이지만, 인간은 죽음 외에도 삶과 생명 그리고 숭고와 경외의 대상에서 포보스(φόβος)를 느낀다. 이에 성서에서 포보스(φόβος)는 두려움이란 번역을 기본으로 낱어에 따라 무서움, 놀람, 공포, 경외, 존경의 의미로 사용된다.<sup>37)</sup> 포보스(φόβος)에 대한 용례를 분류해보면, 무서운 감정으로서의 일반적 두려움(마 1:26; 롬 8:15; 고후 7:11; 빌 2:12), 사회적/종교적 권세에 대한 두려움(요 9:22; 행 16:38; 롬 13:3; 갈 2:12; 히 11:23) 그리고 하나님과 주님의 존재, 기적, 심판에 대한 두려움(마 17:6; 막 5:33; 눅 1:50; 행 10:35; 롬 3:18; 고후 5:11; 엡 6:5; 벧전 1:17; 2:17; 3:2)으로 크게 나눌 수 있다.<sup>38)</sup> 중요한 것은 인간이 느끼는 이러한 포보스(φόβος)가 어떤 상황에서, 어떤 대상에 대해 그리고 어떤 낱어의 의미로 느끼는 감정이든지 기본적으로 타나토스(θάνατος)에 대한 두려움으로 나타난다는 것이다. 성서 속 구원과 사망이 대조되어 함께 다루어지는 본문(롬 8:15; 고후 7:11; 빌 2:12)에서 인간은 죽음의 실존을 다시 한 번 기억하고 두려움을 느낀다. 왕의 명령에 불복한 모세의 부모는 죽음의 위협과 두려움에 맞선 것이며(히 11:23), 고침을 받은 맹인의 부모는 예수를 그리스도로 시인하는 자가 당하는 출교의 위협 속에서 사회적/종교적 소외와 죽음의 두려움에 직면한 것이다(요 9:22). 그 밖의 본문에 나타나는 하나님과 주님에 대한 경외심 또한 생명과 죽음을 주관하는 절대자에 대한 두려움을 나타내는 것이다. 사실 이러한 두려움이 처음 나타난 것은 에덴동산에서 하나님의 말씀에 불순종하여 첫 하마르티아(ἁμαρτία)를 저지른 직후 아담의 반응에서이다. 숨어있는 자신을 찾는 하나님에게 그는 “두려워하여 숨었나이다”(창 3:10)라고 말하는데, 이 때 하마르티아(ἁμαρτία)를 저지른 아담과 모든 인간에게 타나토스(θάνατος)의 결말이 예정된 것이며 삶 속에서 그에 따른 포보

36) 박정미, “『타나토스 증후군』과 위키 퍼시의 생태학적 관심”, 『현대영미소설』 7:1 (2000), 66-81; 정호영, “『체털리 부인의 연인』에 나타난 에로스 and 타나토스의 대립 양상”, 『영어영문학연구』 31:3 (2005), 57-68; 김창준, “토마스 만의 『베니스에서의 죽음』에 나타난 로고스, 에로스, 타나토스”, 『세계문학비교연구』 17 (2006), 227-253.

37) 포보스(φόβος)의 의미를 놀람, 위협, 공포/무서움(terror), 경계, 경외/두려움(reverence), 존경(respect)으로 정리하고 포보스(φόβος)가 ‘공포/무서움’ 또는 ‘경외/두려움’으로 번역되는 본문들을 비교한 연구로는 정창욱, “누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움’/‘무서움’)에 대한 이해와 번역”, 『성경원문연구』 35 (2004), 195-217.

38) 박창환, 『성서헬라어사전』, 431.

스(φόβος)의 실존 상태(fear of death)에 처하게 된 것이다.<sup>39)</sup>

그리스 비극 중 관객에게 타나토스(θάνατος)와 포보스(φόβος)를 가장 잘 전달하는 작품으로 소포클레스의 『오이디푸스 왕』이 있다. 테베의 왕 라이오스와 왕비 이오카스테 그리고 그들의 아들 오이디푸스의 이야기 속에서 관객들은 예언과 신탁 때문에 부모와 자식 간에 벌어지는 영아 살해 시도와 유기, 근친상간, 친부 살해 그리고 충격과 공포에 휩싸인 이오카스테와 오이디푸스가 자살과 자해를 선택하는 마지막 장면까지를 바라보며 인간의 가혹한 운명과 실존에 대한 엄청난 포보스(φόβος)를 느낀다. 이러한 끔찍한 실존과 죽음에 대한 내용은 아이스킬로스의 <오레스테스 삼부작(oresteia)>에도 근친상간, 형제 살해, 친모 살해 등의 형태로 나타나는데 그 중심에는 아들 펠롭스를 삶아 올림포스 열두 신을 대접하는 프리기아의 왕 탄탈로스가 있다.<sup>40)</sup> 중요한 것은 신들에게 아들을 제물로 바쳤던 탄탈로스와 그 가족들을 비롯한 비극 인물들의 죽음과 멸망 그리고 탄탈로스에게 기갈이라는 가혹한 형벌을 내린 제우스에게서 생각해 볼 수 있는 인간의 실존 그리고 하나님과 인간의 관계이다. 인간은 비극 속 인물들처럼 절대자와 죽음 앞에서 무기력한 자신을 보며 절망한다. 그리고 그 절망과 공포로서 포보스(φόβος)의 실존은 인간의 삶을 타나토스(θάνατος) 이상의 고통에 처하게 한다. 예를 들어 톨스토이의 『악마』의 주인공 예브게니가 현실 상황과 타인과의 관계 가운데 느끼는 극한 불안과 공포는 죽음 이상의 것이다. 자신의 이성으로 통제할 수 없는 악마적인 힘이 삶을 지배하고 있다는 두려움 속에서 그는 자살을 선택한다.<sup>41)</sup> 인간 삶이 비극적인 이유는 스스로 해결하지 못하는 하마르티아(ἁμαρτία) 때문에 포보스(φόβος)라는 또 다른 타나토스(θάνατος)의 실존 가운데 살아가기 때문이다. 또한 탄탈로스와 제우스의 관계와 비교해 인간과 하나님의 관계 속에서 살필 수 있는 것은 절대자와 죽음 그리고 말씀 앞에서 인간의 태도이다. 신들을 시험하기 위해 아들을 죽이는 탄탈로스가 제우스로부터 벌을 받는 내용은 아들을 죽이라 명령했던 하나님의 시험에 순종하고 복을 받은 아브라함의 이야기와 대비된다. 아들의 죽음을 이용해 신들을 이기려 했던 탄탈로스의 멸망을 보고 관객들이 비극적 카타르시스를 느낀다면, 우리는 아들의 목숨이 걸린 공포

39) 성서에서 두려움이라는 단어가 처음 나타나는 곳이 창세기 3:10이며 70인역은 이를 ‘포보스(φόβος)’로 번역한다. 하나님에 대한 경외로서의 두려움의 유사어로는 ‘데일리아’(δειλία, 딘후 1:7)와 ‘올라베이아’(εὐλάβεια, 히 12:28)가 있다. 박창환, 『성서헬라이어사전』, 83, 183.

40) Aeschylus, 『오레스테이아』, 두행숙역 (서울: 열린책들, 2012), 299-317.

41) 조혜경, “기억, 상상, 이성의 비극: 톨스토이의 『악마』를 중심으로”, 『노어노문학』 24:1 (2012), 163-167.

와 절망의 순간, 순종의 선택으로 하나님을 이긴 아브라함을 통해 성서적 카타르시스를 느낄 수 있어야 한다.<sup>42)</sup> 하나님의 말씀에 불순종함으로 모든 인간을 타나토스(θάνατος)와 포보스(φόβος)의 절망적 실존에 빠뜨린 아담과는 반대로 아들을 죽이라는 말씀에 순종함으로 타나토스(θάνατος)로 타나토스(θάνατος)와 포보스(φόβος)를 극복한 아브라함의 모습을 통해 인간은 새로운 구원의 소망을 가질 수 있다.<sup>43)</sup>

#### 4. 결론: 실존으로부터 구원으로서의 카타르시스

본고는 지금까지 인간의 삶과 죽음과 관련해 성서와 그리스 비극에 공통적으로 나타나는 단어들을 중심으로 창조 시부터 현재까지 이르는 인간의 실존 상태를 살펴보았다. 이는 “창조된 이후 죄를 지어 타락했고 그 결과 죽을 수밖에 없는 존재가 되어 두려움의 실존 가운데 살아가는 인간”의 처지를 “휘브리스(ὑβρις) - 하마르티아(ἁμαρτία) - 타나토스(θάνατος) - 포보스(φόβος)”라는 단어들의 연결 도식을 통해 새롭게 조망해보는 과정이었다. 먼저 아담의 교만(ὑβρις)과 원죄(ἁμαρτία)로 말미암은 인간의 죽음(θάνατος)과 두려움(φόβος)의 실존에 대해 필자는 로마서의 두 구절을 모티프로 삼았다: “한 사람으로 말미암아(ὑβρις) 죄(ἁμαρτία)가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망(θάνατος)이 들어왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라”(롬 5:12); “우리가 아직 죄인 되었을 때(ἁμαρτία/φόβος)에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨느니라”(롬 5:8). 또한 비극에서는 인간이 자신의 “(휘브리스[ὑβρις]와) 하마르티아(ἁμαρτία)로 말미암아 죽음(θάνατος)에 이르며 이는 두려움(φόβος)과 연민(ἔλεος)을 환기시킴으로 감정의 카타르시스를 유발한다”고 말하는 아리스토텔레스의 비극에 대한 정의에서 출발하였다.<sup>44)</sup> 성서와 그리스 비극 속의 네 단어를 통한 비교 연구를

42) ‘하나님을 이겼다’는 표현은 암복 나무에서 ‘하나님과 겨루어 이기고’ 이스라엘로 인정받은 야곱(창 32:24-32)처럼 아브라함이 하나님의 시험을 이겨냈다는 의미이다.

43) ‘죄와 죽음으로 인한 인간 실존의 비극은 역설적으로 그리스도의 죽음의 비극을 통해 극복된다.’ 김선태, “발타살의 역사관: 신화와 철학과 종교의 관계”, 『가톨릭 신학과 사상』 61 (2008), 79-82; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, Vol. 1, G. Harrison, trans. (San Francisco: Ignatius Press, 1982), 397-408; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama*, Vol. II, 36-38; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama*, Vol. IV, 171-222 참조.

44) 사실 아리스토텔레스 『시학』의 관련 문구에 휘브리스(ὑβρις)는 등장하지 않는다. 비극작품 속 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία)의 교차사용에 대해서는 3.1.에서 언급했으며, 여기에서는 네 단어의 비교 정리를 위해 필자가 임의로 삽입하였다.

통해 확인할 수 있었던 것은 인간은 실수와 결핍을 이미 지니고 있는 부족한 존재이며 세상의 실존 가운데 유한한 생명과 불안한 감정을 지닌 채 살아가는 불쌍한 존재라는 것이다. 그리고 언어와 문화의 상호텍스트성을 기반으로 하는 연구의 과정은 그러한 인간 실존에 대한 이해의 폭을 한층 넓혀줄 수 있다는 것이다. 하지만 이러한 인간의 실존을 극복하기 위한 해결책으로 비극은 카타르시스를 통한 감정의 정화를, 성서는 말씀을 통한 구원의 확증을 제시하는데 둘의 차이에 대한 비교연구는 본고에서 심층적으로 이루어지지 못했으며 이는 다른 단어들 각각에 대한 좀 더 세밀한 연구와 더불어 과제로 남아 있다.

중요한 것은 비교연구를 통해 인간 실존에 대한 이해가 깊어진 것과 더불어 단어들의 번역과 해석에 대한 대화의 가능성이 열렸듯이, 카타르시스에 대한 연구를 통해 인간의 구원에 대한 이해의 폭 또한 넓힐 수 있다는 것이다. 이는 아리스토텔레스가 비극을 통한 카타르시스의 추구를 강조한 것에 대해 헤겔과 니체가 다른 각도에서 접근하는 것과도 연결된다. 헤겔은 연민과 공포에 의한 카타르시스보다는 ‘화해의 감정’이 중요하다고 말했으며, 니체는 비극을 통해 ‘삶에의 의지’가 고양되는 것이 중요하다고 생각했다.<sup>45)</sup> 즉, 그들은 인간이 실존으로부터 구원받을 수 있는 다른 방법을 제시한 것이라고 볼 수 있으며, 화해의 감정을 통해, 인간의 의식과 영혼이 통합과 균형을 통해 평안과 구원을 이루어가는 것 그리고 극한 실존의 상황 속에서 그럼에도 살아야 하기에 의지로 버텨냄으로써 삶 속에서 구원을 이루어 가는 것이 감정 정화를 넘어 영혼과 실존 속에서 구원을 추구한다는 점에서 중요하다고 본 것이다. 물론 성서가 말하는 존재적 구원은 믿음과 아가페의 사랑을 통해서만 가능하다. 하지만 이처럼 희비극이 펼쳐지는 복합시공간(complex time-space)으로서의 세상이라는 무대를 살아가며 여러 가지 방법으로 위로와 평안 그리고 구원을 추구하는 인간에게 어떻게 아가페의 사랑과 구원하는 아름다움을 통해 진정한 카타르시스를 지향할 수 있을지 성서와의 비교연구와 대화를 통해 보여주는 것은 중요하다.<sup>46)</sup>

45) 김해룡, “『안티고네』: 떠도는 지혜와 이르지 못한 함-안티고네의 하마르티아(hamartia)에 대한 변명”, 28; 심재민, “니체의 아리스토텔레스 비판과 비극론”, 『드라마연구』 35 (2011), 241-244.

46) 브레히트의 『억척 어멈과 그 자식들』에서 억척 어멈은 전쟁과 자식들의 죽음이라는 극한 실존을 ‘삶을 선택하는 의지와 용기’로 극복하는 모습을 보여준다. 박형철, “아름다움을 통해 완성되어가는 구원의 드라마: 한스 우르스 폰 발타살의 신적-드라마를 중심으로”, 박사학위논문 (서울여자대학교, 2015), 173-176. 이 논문은 세상을 희비극이 펼쳐지는 복합시공간이라고 전제하고 그 속에서 어떻게 구원하는 아름다움을 통해 세상과 인간의 구원이 이루어져 가는지 설명한다.

마지막으로, 본고가 논의가 시작되었던 비극의 정의와 성서 구절로 돌아가 사랑과 구원 그리고 카타르시스를 정리하고자 한다. 자신의 현실에 대한 불안과 두려움을 감정의 표출을 통해 해결함으로써 마음의 안정을 취하는 것은 중요하다. 하지만 존재적 구원을 갈망하는 인간은 비극작품 속 인간을 통해 느끼는 연민(ἔλεος)의 감정과 카타르시스를 통해 근본적인 해답을 얻지 못한다. 엘레오스(ἔλεος)는 하나님께서 그리스도를 통해 사람을 향해 베푸신 사랑의 의미인 자비(mercy)와 긍휼(compassion)로 번역될 때 그 가치를 더하는 것이며, 또한 그 사랑은 말씀으로 확증 받을 때 죽음을 이기고 존재적 구원을 가능케 하는 능력이 되는 것이다.<sup>47)</sup> “우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨다”(롬 5:8)는 말씀 속에서 우리는 자신의 죽음으로 인간의 죽음을 극복하는 하나님의 사랑을 통해 평안을 누린다. 또한 “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 내 말을 듣고 또 나 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻었고 심판에 이르지 아니하나니 사망에서 생명으로 옮겼느니라”(요 5:24)는 말씀 속에서 믿음을 통한 구원을 확인한다. 그리고 “사망이 한 사람으로 말미암았으니 죽은 자의 부활도 한 사람으로 말미암는도다 아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이 그리스도 안에서 모든 사람이 삶을 얻으리라”(고전 15:21-22)는 말씀을 통해 더 이상 죽음을 두려워하는 것이 아니라 부활을 소망하게 된다. 즉 인간은 비극 속 죽음과 공포 앞에서 감정적 해소의 카타르시스만을 추구하는 것이 아니라 아브라함이 믿음과 순종을 통해 죽음과 공포를 극복한 것처럼 말씀과 믿음을 통해 실존으로부터 구원의 카타르시스를 추구해야 하는 것이다.

#### <주제어>(Keywords)

비극, 인간 실존, 상호텍스트성, 휘브리스(ὑβρις)와 하마르티아(ἁμαρτία), 타나토스(θάνατος)와 포보스(φόβος).

Tragedy, human existence, intertextuality, *hubris* and *hamartia*, *thanatos* and *phobos*.

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

47) 박창환, 『성서헬라어사전』, 144 참조.

〈참고문헌〉(References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 김선중, “깊은 잠(타르테마)의 신학적, 상징적 의미”, 『성경원문연구』 36 (2015), 99-115.
- 김창준, “토마스 만의 『베니스에서의 죽음』에 나타난 로고스, 에로스, 타나토스”, 『세계문학비교연구』 17 (2006), 227-253.
- 김해룡, “『안티고네』: 떠도는 지혜와 이르지 못한 합-안티고네의 하마르티아(hamartia)에 대한 변명”, 『고전르네상스영문학』 18:2 (2009), 27-53.
- 문영빈, 박형철, “비극을 통해 새롭게 조망하는 구원의 드라마: 하마르티아(hamartia)를 중심으로”, 『신학연구』 62 (2013), 65-97.
- 박정미, “『타나토스 증후군』과 위커 퍼시의 생태학적 관심”, 『현대영미소설』 7:1 (2000), 66-81.
- 박창환, 『성서헬라어사전』, 서울: 대한기독교서회, 1965.
- 박형철, “아름다움을 통해 완성되어가는 구원의 드라마: 한스 우르스폰 발타살의 신적-드라마를 중심으로”, 박사학위논문, 서울여자대학교, 2015.
- 박형철, “한스 우르스 폰 발타살(Hans Urs von Balthasar)과 케빈 밴후저(Kevin J. Vanhoozer)의 드라마 이론에 나타나는 구원론에 관한 연구”, 『장신논단』 9 (2012), 165-188.
- 신우철, “창세기 아브라함/야곱 내러티브 번역 제안”, 『성경원문연구』 31:별책 (2012), 7-19.
- 심재민, “니체의 아리스토텔레스 비판과 비극론”, 『드라마연구』 35 (2011), 241-269.
- 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171.
- 에우리피데스, 『에우리피데스 비극』, 천병희 역, 서울: 단국대학교출판부, 1999.
- 이두희, “역사가들의 전쟁기술에 나타난 ‘비극적 역사(Tragic History)’ 문체: 헤로도토스, 투키디데스, 할리카르나소서의 디오니시오스를 중심으로”, 『서양고전학연구』 37 (2009), 47-76.
- 이두희, “누가-행전에 나타난 역사기술 문체에 관한 연구: ‘비극적 역사(Tragic History)’를 중심으로”, 『성서학 연구원 저널』 60 (2009), 11-20.
- 이용관, “『햄릿』에서의 셰익스피어에서의 프로테스탄트 유산: 죽음, 내세, 연극을 중심으로”, 『셰익스피어 비평』 46:3 (2010), 567-586.
- 이종철, “바울의 로마 향해 내러티브와 버질의 『아이네이스(Aeneid)』의 상호텍스트성 연구”, 『신약논단』 19:4 (2012), 1103-1140.

- 정용택, “비극과 구원을 변주하는 새로운 신학의 내러티브를 위하여”, 『제3시대』 19 (2011), 15-22.
- 정창욱, “누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움’/‘무서움’)에 대한 이해와 번역”, 『성경원문연구』 35 (2014), 195-217.
- 정호영, “『채털리 부인의 연인』에 나타난 에로스 와 타나토스의 대립 양상”, 『영어영문학연구』 31:3 (2005), 57-72.
- 조혜경, “기억, 상상, 이성의 비극: 폴스포이의 『악마』를 중심으로”, 『노어노문학』 24:1 (2012), 163-183.
- 진중권, 『미학 에세이』, 서울: 씨네21북스, 2013.
- 필립 노스, “성서에 있어 번역의 개척자들과 매체: 예술과 동시대 매체를 통한 청중 끌어들이기”, 정창욱 역, 『성경원문연구』 20 (2007), 238-252.
- 홍인규, “로마서 안에 나타난 하마르티아”, 『신약연구』 3 (2004), 143-178.
- Aeschylus, 『오레스테이아』, 두행숙 역, 서울: 열린책들, 2012.
- Aeschylus, Sophocles, and Euripides, 『그리스 비극 걸작선』, 천병희 역, 고양: 도서출판 숲, 2010.
- Aristoteles, 『시학』, 천병희 역, 서울: 문예출판사, 2002.
- von Balthasar, Hans Urs, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, Vols. 1-5., G. Harrison, trans., San Fransico: Ignatius Press, 1982-1991.
- Bartholomew, Craig G. and Goheen, Michael W., 『성경은 드라마다』, 김명희 역, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2009.
- Freud, S., Hall, C. S., and Osborn, R., 『프로이트 심리학 해설』, 설영환 역, 서울: 선영사, 2014.
- Hesiodos, 『신통기』, 천병희 역, 서울: 한길사, 2004.
- Thiselton, A. C., 『성경해석학 개론』, 김동규 역, 서울: 새물결플러스, 2012.
- Tolkien, J. R. R. and Tolkien, C. R., 『실마릴리온』, 김보원 역, 서울: 씨앗을 뿌리는사람, 2004.
- Vanhoozer, K., 『이 텍스트에 의미가 있는가?』, 김재영 역, 서울: 한국 기독교 학생회출판부, 2003.
- Vanhoozer, K., *The Drama of Doctrine: A Canonical-linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: Westminster John Knox, 2005.



<Abstract>

**A Comparative Study on the Words of Human Existence  
in the Bible and the Greek Tragedy:  
Focused on ὑβρις (*hubris*), ἁμαρτία (*hamartia*), θάνατος (*thanatos*),  
φόβος (*phobos*)**

Hyung Chul Park  
(Chung-pa Dong Church)

This paper examines four Greek words (*hubris-hamartia-thanatos-phobos*) for human existence in the Bible and the Greek tragedy. While the Bible says that a man is subject to death because of sin, a tragic hero in Greek tragedy dies because of his *hamartia*. Both perspectives commonly show that human beings live in fear of predestined death. This study aims at re-explaining human existence with four words that a human being is subjected to *thanatos* because of *hubris/hamartia* and he lives his life in *phobos*.

After comparing, analyzing and synthesizing four Greek words in the Bible and the Greek tragedy, I have tried to reconstruct and reinterpret them. In due course, human existence will be explained within the intertextuality between the Bible and the Greek tragedy. And this could provide a new approach in translating and interpreting the Bible. Besides these four Greek words, this paper also looks for other words in the Greek tragedy that are related to human life and existence in the Bible. By comparing and applying their meaning, this study will enlighten and suggest new approaches to translating and interpreting how humans are portrayed in the Bible. This study could also suggest new possibilities of rethinking the notion of salvation of human existence not only in the Bible but also in the Greek tragedy. I hope that this study might contribute to broadening the horizon of the biblical text in its exploration of constructive dialogue between the Bible and the Greek tragedy.

## 인도에서 이루어진 한문 성서의 번역 · 출판 배경과 경위

황예렘\*

### 1. 들어가는 말

한문 성서가 한자 문화권의 한국과 일본의 초기 개신교 성서 번역에 적지 않은 영향을 미쳤다는 것은 성서 번역사 연구에 있어서 주지의 사실이다. 최초의 한글 번역 성서가 로스 역이라고 불리지만 이는 이응찬(?-1883), 서상륜(1848-1926), 백홍준(1848-1893) 등의 한국인이 한문 성서를 저본으로 하여 번역을 하였고<sup>1)</sup> 일본에 있어서도 헤본 역이라고 불리지만 이 역시 야노 류잔(矢野隆山, 1815-1865), 오그노 마사쓰나(奥野昌綱, 1823-1910) 등 일본인이 한문 성서를 저본으로 번역하였다.<sup>2)</sup> 그리고 선교사들이 그리스어 성서와 대조하며 번역문을 완성하였다. 이에 대해 먼저 언급함은 한문 성서의 역사를 연구함이 궁극적으로 한글 성서 역사와 무관하지 않음을 밝혀두기 위함이다.

본고에서는 19세기 초 인도에서 한문 성서 번역을 시작하여 개신교의 신규약 한문 성서를 처음으로 완성한 요아네스 라사르(Joannes Lassar, 1781-ca. 1835)와 여수아 마쉬만(Joshua Marshman, 1768-1837)에 의한 성서 번역 사업에 대해 고찰하고자 한다. 라사르 · 마쉬만 역은 최초의 개신교 한문 성서이기에 한자 문화권의 동아시아 성서 번역사에 있어서 중요한 위치를 차

---

\* 東京大学 대학원 인문사회계 연구과 박사 과정, 아시아 문화 연구 전공(아시아 역사).  
yeremhwang@gmail.com.

- 1) 이만열, 옥성득, 류대영, 『대한성서공회사』 1 (서울: 대한성서공회, 1993), 30-80. 한국인들의 도움을 얻어 최초로 한글 개신교 성서를 번역한 선교사들은 스코틀랜드 장로교 선교사 존 로스(J. Ross, 1842-1915)와 존 맥킨타이어 (J. MacIntyre, 1837-1905)이다. 이들에 의해 1882년 누가복음을 시작으로 하여 각 권의 신약성서가 출판 되고 1887년 신약전서 『예수성교전서』가 출판되었다.
- 2) 海老澤有道, 『日本の聖書』 (東京: 日本基督教団出版局, 2005), 148, 173, 180-183. 황예렘, “일본 초기 개신교의 신 용어 ‘神(かみ)’ 번역사에 대한 고찰-중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여-”, 『성경원문연구』 36 (2015), 240-242.

지한다. 거의 동시대에 이루어진 로버트 모리슨(Robert Morrison, 1782-1834)에 의한 한문 성서 번역에 대해서는 이환진 박사의 연구 등을 통해 어느 정도 소개된 바가 있지만 인도에서 진행된 개신교의 최초의 한문 성서 번역에 대해서는 그다지 알려진 바가 없다.<sup>3)</sup> 이는 필자가 연구하고 있는 일본에서도, 영어권에서도 마찬가지이다. 그러나 근래에 중국의 연구자에 의해 인도에서의 한문 성서 번역 배경에 대해 소개된 바 있고 필자 역시 마쉬만의 유교 경전 영어 번역 배경에 대해 연구하였기에,<sup>4)</sup> 본고를 통해 인도에서의 한문 성서 번역 사업의 대략을 소개할 수 있게 되었다.

현재 마쉬만에 대해 대표적인 중국 본토의 연구가는 마민(馬敏)과 강태일(康太一)이라 할 수 있다. 마민은 마쉬만의 한문 성서 번역에 대해 주로 연구하였으며,<sup>5)</sup> 강태일은 마쉬만의 논어 영어 번역이 주 연구 대상이지만 마쉬만의 한문 성서 번역에 대해서도 고찰하였다.<sup>6)</sup> 특히 강태일의 경우에는 옥스포드 대학의 앵거스 도서관(Angus Library)에 소장되어 있는 마쉬만의 서간 자료를 분석하여 마쉬만의 한문 학습 과정과 마쉬만의 일련의 저서에 대해 연구하여 인도에서의 한문 성서 번역의 배경을 이해하는 데에 기여하였다. 그러나 이들 연구가 일면 그간 잘 알려져 있지 않았던 인도에서의 성서 번역 배경에 대해서 다뤘다는 점에 대해서는 평가할 만하나, 침례교 선교회의 자료를 중심으로 분석하여, 주로 마쉬만의 관점으로 고찰된 점은 성서 번역 배경 연구에 있어 한계점이라고 지적할 수 있다.

본고에서는 선교 활동이 자유롭지 않았던 19세기 초의 외부적 여건, 즉

- 
- 3) 이환진, “19세기와 20세기의 중국어성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오』(서울: 대한기독교서회, 2000), 421-428, 433-435. 일본에서 모리슨의 성서 번역에 대한 대표적 연구서로서 일본성서협회의 관계자였던 미야꼬다 쓰네타로우(都田恒太郎)의 연구를 들 수 있다. 都田恒太郎, 『ロバート・モリソンとその周辺』(東京: 教文館, 1974). 두 연구 모두 마쉬만역에 대해서 서술하나 모리슨 역에 비하면 간략하다.
- 4) 본고는 2015년도 일본의 역사학회대회에서의 “19세기 개신교 선교사들의 유교경전 영어번역 사업-마쉬만의 활동을 중심으로-”라는 제목의 연구 발표와 필자의 일본어 논문 원고 “인도에서의 개신교 선교사의 유교 경전 영어 번역 사업”(インドにおけるプロテスタント宣教師の儒教經典英訳事業, 2016)의 일부를 기초로 하여, 한문 성서 번역을 중심으로 연구하여 정리한 논문이다. 黄イエム, “一九世紀プロテスタント宣教師による儒教經典英訳事業—J.マーシマンの活動を中心に—”(東京大学: 第113回 史学会大会, 2015. 11. 15.).
- 5) 馬敏, “馬希曼, 拉沙与早期的‘聖經’中訳”, 『歴史研究』 4 (1998), 45-55; Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type”, *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 6 (2015), 3-17.
- 6) 康太一, “从英訳‘論語’到‘漢訳聖經’:馬希曼与早期中西對話初探”, 博士学位論文(北京外国語大学校, 2013); 康太一, “19世紀初駐印新教傳教士之中文印刷出版”, 『國際漢學』 1 (2014), 246-264.

사회 · 정치적 상황)을 염두하며, 선행 연구가 간과하였던 포트윌리엄 칼리지의 역할에 초점을 두어, 인도에서 이루어진 한문 성서 번역 사업의 배경과 경위를 다룰 것이다. 이와 아울러 마쉬만의 중국어 학습과 한문 성서 번역 과정 및 인쇄에 이르기까지의 전반적 단계에 대해 19세기 자료를 분석하여 인도에서의 한문 성서 사업의 대략을 서술하고자 한다.

## 2. 포트윌리엄 칼리지에서의 성서 번역 사업

인도에서의 한문 성서 번역 사업을 이해하기 위해서는 영국의 동인도 회사의 포트윌리엄 칼리지와 세람포르 선교사와의 관계에 대해 이해할 필요가 있다. 이를 위해 근대 선교의 역사의 장을 연 침례교의 선교 역사에 대해 간략히 살펴보자.

개신교의 근대 선교는<sup>8)</sup> 1792년 설립된 영국의 침례교 선교회에서 설립 다음 해인 1793년, 침례교 목사 윌리엄 케어리(W. Carey, 1761-1834)를 인도에 파견한 것으로 시작된다.<sup>9)</sup> 근대 개신교 선교의 선구자라 불리는 케어리가 인도에 도착하고 1799년, 마쉬만과 윌리엄 워드(W. Ward, 1769-1823)가 인도 선교에 합류한다. 그러나 이들은 영국령이 아닌 벵갈 지역의 덴마크

7) 19세기 초 인도의 영국 식민지화 단계에 있어, 기독교 선교가 무슬림과 힌두교도가 중심인 인도 사회를 자극하여 사회의 갈등 및 혼란을 초래할 수 있기에 인도의 영국 정치 세력은 선교와 성서 번역에 민감하지 아니할 수 없었다.

8) 인도에서의 개신교 선교는 일찍이 루터파 선교사에 의해 이루어졌다. 18세기 초 덴마크 국왕 프레데릭 4세(Frederik IV)의 후원 아래 루터파 선교사 쨌젠발크(B. Ziegenbalg)와 플뤼차우(H. Plütschau)가 덴마크 동인도 회사의 무역 거점 지역인 트란큐바(Tranquebar)에 파견된다. 쨌젠발크에 의해 타밀어로 성서가 번역되고, 1715년에 타밀어 신약 성서가 출판되었다. S. Neill, *A History of Christian India 1707-1858* (Cambridge: Cambridge University Press 1985), 28; D. Jeyaraj, "Embodying Memories: Early Bible Translations In Tranquebar And Serampore", 3 ([http://www.martynmission.cam.ac.uk/media/documents/HMC\\_seminars\\_2012/Henry Martin Centre Lecture - Memories of Bible Translation in Tranquebar and Serampore.doc](http://www.martynmission.cam.ac.uk/media/documents/HMC_seminars_2012/Henry Martin Centre Lecture - Memories of Bible Translation in Tranquebar and Serampore.doc) [2016. 1. 28.]). 18세기의 루터파에 의한 선교 활동은 덴마크 왕의 후원을 얻은 일종의 국가 종교 형태의 개신교 선교의 역사라 볼 수 있다.

9) W. Walker, *A History of the Christian Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 647. 케어리는 침례교 소속이면서 영국 동인도 회사 소속의 의사로서 인도에서 생활한 적 있던 존 토마스(John Thomas, 1757-1801)와 함께 인도에 입국하였다(J. C. Marshman, *The Life and Labours of Carey, Marshman, and Ward, The Serampore Missionarie* [London: Alexander Strahan & Co., 1864], 28-29). 3인의 세람포르 선교사의 전기를 기록한 존 마쉬만(J. C. Marshman)은 토마스를 부정적으로 묘사하였지만 다음의 저서는 토마스를 침례교의 첫 선교사로 소개한다. A. C. Chute, *John Thomas: First Baptist Missionary to Bengal, 1757-1801* (Halifax, N. S.: Baptist Book and Tract Society, 1893).

령 세람포르에 정착하여 선교 거점을 구축한다.<sup>10)</sup> 영국의 침례교 선교사들이 덴마크령의 세람포르에 정착할 수밖에 없었던 이유는, 당시 영국의 동인도 회사는 인도의 종교, 습관, 풍속에 대해 가능한 한 간섭하지 않는 방침으로 종교적 마찰을 일으킬 수 있는 기독교 선교 활동에 대해 부정적이었기 때문이었다.<sup>11)</sup> 그러나 영국 동인도 회사에 의해 배척될 수밖에 없었던 침례교 선교사들이 영국의 동인도 회사의 일부 관계자와 협력하게 되는 계기가 찾아온다. 이는 영국의 인도 총독 리차드 웰즐리(R. Wellesley, 재임 기간: 1798-1805)가 캘커타에 포트윌리엄 칼리지를 설립(1800)하는 데서 비롯된다.<sup>12)</sup>

18세기 중반 이후 영국은 인도에 견고히 세력을 다지게 되고, 영국 동인도 회사는 점차 정치적 기구로 변하게 된다. 이에 따라 다양한 분야의 행정 공무원 양성이 요구되었고, 포트윌리엄 칼리지는 이의 필요와 아울러 당시 영국 본국의 동인도 회사에서 파견되고 있던 15세 가량의 젊은이들을 교육하기 위해 설립되었다.<sup>13)</sup> 포트윌리엄 칼리지는 영국 국교회 이념을 기초로 설립되어<sup>14)</sup> 영국 국교회 사제 데이빗 브라운(D. Brown, 1795-1812)과 클라디우스 뷰캐넌(C. Buchanan, 1766-1815)이 학장, 부학장직을 각각 역임하였다. 바로 이들이 이후 칼리지에서 동양 언어로의 성서 번역 사업을 주도한다.

포트윌리엄 칼리지의 교육 과정에는 아라비아어, 페르시아어, 산스크리트어, 힌두어, 벵갈어, 텔루구어, 마라티어, 타밀어, 칸나다어 등 당시 인도 대륙과 주변에서 사용되고 있던 언어 교육이 포함되어 있었다. 이러한 교육에 있어 영국 국교회 사제인 브라운과 뷰캐넌이 벵갈어로 신약 성서를

10) 덴마크령 세람포르에서는 루터파에 의해 이미 선교가 이루어진 바가 있었기에 세람포르의 지사, 비에 대령(Colonel Olaf Bie)은 침례교 선교사들을 흔쾌히 받아들였다. S. Neill, *A History of Christian India 1707-1858*, 190; D. Jeyaraj, "Embodying Memories: Early Bible Translations In Tranquebar and Serampore", 8-9.

11) 浜渦哲雄, 『イギリス東インド会社: 軍隊, 官僚, 総督』(東京: 中央公論新社, 2009), 132. 영국에서 인도에서의 선교 활동이 정식으로 허가되는 시기는 1813년도의 동인도 회사에 대한 법 개정 이후인 1814년부터이다. 법 개정 이전에는 선교사들이 영국 동인도 회사의 인도 입국 허가를 얻지 못하여 불법의 신분으로 인도에 도착할 수밖에 없었다(J. C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward*, Vol. 1 [London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1859], 114; J. C. Marshman, *The Life and Labours of Carey, Marshman, and Ward*, 26).

12) J. C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward*, Vol. 1, 142-150.

13) 浜渦哲雄, 『イギリス東インド会社-軍隊, 官僚, 総督-』, 137-143.

14) C. Buchanan, *The Works of the Rev. Claudius Buchanan L. L. D.* (Baltimore: Neal and Wills, 1812), 2. 칼리지에 채용된 교원들은 영국 국왕에 대한 충성과 기독교의 교리와 국교회의 교리에 어긋나는 것은 비공식적으로도 가르치지 않는다는 맹세가 요구되어졌다 (浜渦哲雄, 『イギリス東インド会社-軍隊, 官僚, 総督』, 141).

번역한 바 있던 케어리를 총독 웰즐리에게 추천하게 되고, 케어리가 1801년 벵갈어 교수로서 채용된다.<sup>15)</sup> 이 후, 벵갈어뿐만 아니라 인도의 산스크리트어와 마라티어도 가르치게 되는데, 케어리가 부재중일 경우에는 마쉬만이 벵갈어와 산스크리트를 가르치기도 하였다.<sup>16)</sup>

그러나 무엇보다 침례교 선교사들이 포트윌리엄 칼리지와 협력하게 되는 분야는 성서 번역 사업이다. 인도에서의 성서 번역 역사의 이해에 있어 주목해야 할 사실은, 포트윌리엄 칼리지에서 인도 대륙의 동양 언어로의 성서 번역 사업을 적극적으로 추진하였다는 것이다. 칼리지에서 성서 번역 사업을 주도적으로 이끌었던 부학장 뷰캐넌에 의하면 칼리지에 동양 언어 성서 번역부가 있었고 1805년 초에는 다섯 언어로의 번역이 이루어지고 있었다고 기술한다. 다음은 이에 대한 내용으로 인도에서의 초기 개신교 성서 번역 사업을 이해하는 데에 중요한 단서가 된다.

칼리지의 인쇄소에서 페르시아어와 힌두스탄어 복음서 일부가 처음으로 인도에서 출판되었다. 페르시아어 번역은 콜브룩(H. T. Colebrooke) 중령이 맡았고 힌두스탄어 번역은 윌리엄 헌터 씨가 주도하였다. 서부 말레이어 번역은 공무 담당의 토마스 지에렛토 씨가 담당했고 오릿사어는 오릿사의 학자 푸루쉬 람이, 마라티어 번역은 케어리의 감독 하에 마라티의 학자 비쥬냐스에 의해 이루어졌다.<sup>17)</sup>

위의 기록에서 보이듯, 인도에서의 주요 언어로의 성서 번역이 콜브룩 중령 등 영국 동인도 회사에 속한 자들에 의해 이루어졌다. 이들의 노력으로 인도에서 최초로 페르시아어와 힌두어 복음서 일부가 출판되었다. 케어리 역시, 현지인 학자의 마라티어 성서 번역을 감독하였다. 즉, 케어리는 마라티어 성서 번역을 감독하고 칼리지를 통해 현지 지식인을 접하는 기회를 가짐으로 전문적으로 마라티어도 습득할 수 있었다. 이러하듯, 세람포르 선교사들은 포트윌리엄 칼리지와 협력함으로써 막대한 자금을 요하는 성서 번역과 출판 사업에 있어 물질적 지원과 아울러 칼리지를 통해 유능한 현지인 학자들과 서적들을 비교적 쉽게 접할 수 있었다.<sup>18)</sup>

15) J. C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward*, Vol. 1, 148.

16) *Ibid.*, 441.

17) C. Buchanan, *Christian Researches in Asia: with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages* (Boston: Samuel T. Armstrong, 1811), 13-14.

18) D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969), 50-80. 미야꼬다의 연구 등 기존의 인도의 성서 번역에 대한 연구는, 케어리가 인도 대륙에서 사용되는 수십여 개의 언어로의 번역 · 출판 사업을 하였다고 서술하나(都田恒太郎, 『ロバート・モリソンとその周辺』, 176), 세람포르 선교사들에 의해

인도에서 한문 성서 번역을 하는 데에 있어서도 포트윌리엄 칼리지의 역할이 결정적이다. 칼리지에서 동양 언어 교육 프로그램 중 중국어 교육을 실시하려는 계획을 수립한다. 중국어 교육을 실시하려 했던 배경에는 정치, 외교, 상업적 측면에서 필요하였으나,<sup>19)</sup> 한문 성서 번역이라는 이유 역시 주요하였다. 다음의 기록으로 칼리지에서의 한문 성서 번역 사업의 계획을 확인할 수 있다.

한문 성서 번역에 관한 문제는 초기 단계부터 포트윌리엄 칼리지의 감독자(학장, 부학장-인용자 주)들의 주요 관심사였다. 우선은 한문 성서 번역이 가능한, 유능한 교수를 채용하는 것이 무엇보다 중요하였다. 한 권의 성서가 중국에 소개된다면 그 거대한 제국의 거의 모든 지역에서 필사될 것이다.”<sup>20)</sup>

위의 기록에서 보는 바와 같이, 학장, 부학장 등 칼리지의 감독자들이 한문 성서의 번역 사업을 초기부터 염두에 두고 있었고 한문 성서 번역이 가능한 유능한 중국어 교수를 채용하기 위해 노력하고 있었음을 짐작할 수 있다. 바로 이러한 이유로 1805년 경 마카오 출생의 아르메니아 기독교인 라사르가 고용된다. 그렇다면 라사르는 어떠한 인물이며 어떠한 경위로 마쉬만과 함께 성서 번역을 하게 되었을까. 이 역시 인도에서의 한문 성서 번역의 배경 이해에 있어 중요하다 아니할 수 없다.

### 3. 중국어 교사 라사르와 마쉬만의 중국어 학습

라사르는 개신교 한문 성서를 최초로 번역한 인물이나 한문 성서 번역 역사 연구에 있어 간략한 소개 정도가 주를 이룬다.<sup>21)</sup> 기존의 연구보다 조

---

대규모적인 성서 사업으로 발전할 수 있었던 것은 포트윌리엄 칼리지의 인도에서의 성서 번역 사업의 기틀을 닦았던 결과이다. 18세기 말 19세기 초는 신분제 사회로, 영국 국교회의 대주교 및 저명인사로 이사회가 구성되었던 영국성서공회와 영국 국교회 캔터베리 대주교 등 기독교의 주요 인사들에게 연락을 취하며 인도에서의 성서 번역 사업의 후원을 요청한 자들은 포트윌리엄 칼리지의 학장, 부학장인 영국 국교회 사제 브라운과 뷰캐넌이었다. 특히, 뷰캐넌의 활약에 대해서는 다음의 저서에서 확인할 수 있다. H. Pearson, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan* (Philadelphia: Benjamin & Thomas Kite, 1817).

- 19) C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 19-20; C. Buchanan, *The Works of The Rev. Claudius Buchanan L. L. D.*, 270.  
 20) C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 19-20.  
 21) 예를 들면 다음의 연구들이다. M. Broomhall, *The Bible in China* (London: The China Inland Mission, 1934), 51; 都田恒太郎, 『ロバート・モリソンとその周辺』(東京: 教文館, 1974),

금 자세히 기록한 연구가 앞서 소개한 강태일의 연구이다.<sup>22)</sup> 그러나 라사르가 어떠한 경위를 통해 마쉬만에게 소개되었는지에 대해서는 다루지 않고 있다. 그리하여 선행 연구에서 다룬 마쉬만의 서신<sup>23)</sup>과 기존 연구에서 간과한 뷰캐년의 기록을 종합하여, 라사르가 마쉬만에게 소개되는 상황에 이르기까지 라사르에 대해 서술하면, 다음과 같다.

라사르는 1781년 마카오에서 아르메니아의 부유한 상인의 아들로 태어났다. 집에는 중국인 기독교 신자 남녀 일꾼이 있었고,<sup>24)</sup> 어려서부터 중국어(마카오 방언)를 할 수 있었다. 13세 때에는 보다 전문적인 중국어 교육을 위해 광둥(廣東)에 보내져 두 명의 중국인으로부터 교육을 받았다. 첫 번째 중국인 교사로부터는 한자 중심의 교육을 받았으며, 두 번째 중국인 교사로부터는 북경어(만다린)를 익혔다.

7년간의 중국어 교육을 받은 후, 라사르는 마카오의 포르투갈 당국에 고용되어 북경과 포르투갈 간의 서신 왕래의 일을 담당한다. 23세가 되는 1804년에는 집안의 사업을 이어 다량의 차(茶葉)를 싣고 인도의 캘커타에 도착하지만<sup>25)</sup> 적지 않은 손실을 입는다. 바로 이 때, 오랫동안 중국어 교수를 찾고 있었던 포트윌리엄 칼리지의 부학장 뷰캐년을 만나게 되고 중국어 교수로서 제안을 받게 된다.

그러나 라사르는 칼리지에서 중국어 교수로 일을 하는 데에 있어 어려움을 만나게 된다. 라사르가 칼리지에 합류할 당시에, 이미 칼리지는 운영 자금 문제 등으로 영국 동인도 회사 이사회의 명령으로 칼리지 축소가 장기간 예측되고 있던 시점이었고, 아울러 중국어 수업에 있어 동인도 회사의 학생 모집에도 실패하였다.<sup>26)</sup> 이후, 실제로 칼리지 축소로 인해 칼리지에서의 성서 번역 사업은 1807년에 중단되었다.<sup>27)</sup> 이러한 상황에서, 한문 성서 번역의 중요성을 누구보다도 잘 인식하고 있던 뷰캐년은 개인적으로 라

178; J. O. Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), 45-46.

22) 康太一, “19世紀初駐印新教傳教士之中文印刷出版”, 253.

23) “Some Account of Mr. Lassar in a letter from Mr. Marshman to Dr. Ryland, when he had been with him nearly a year”, *Periodical Accounts relative to the Baptist Missionary Society* 3:18 (1809), 461-464. (이후 the Baptist Missionary Society는 BMS로 약기한다.)

24) 마쉬만 서신에는 중국인 일꾼들이 기독교인이었다라는 설명이 없으나 다음의 자료에는 기독교인으로 서술하였다. E. C. Bridgeman, ed., “Chinese Version of the Bible”, *Chinese Repository* 4 (1835), 252.

25) 라사르가 마카오를 떠난 시기에 대해 차이니스 레포지터리의 기록은 1802년으로 추정하고 있어, 시기에 대한 기록에 있어 차이가 보인다. Ibid., 252 참조.

26) C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 120.

27) Ibid., 14.



사르에게 월급을 지급하기로 하고 세람포르 선교사에게 중국어를 배울 세 명 이상의 어린 학생을 모집하고 한문 성서 번역을 시작할 것을 제안한다.<sup>28)</sup> 바로 이 제안을 받아들인 선교사가 마쉬만이였다.

이리하여 라사르는 중요한 한문 서적을 가지고 세람포르로 이주한다.<sup>29)</sup> 그리고 두 명의 중국인도 세람포르에 합류한다. 한 명의 중국인은 지식인으로 영어 또한 가능하였으며 한문 성서 번역 사업에도 동참한다. 세람포르에서의 중국어 학습은 1806년 1월에 시작되고<sup>30)</sup> 중국어 학습에 동참한 학생은 케어리의 아들, 야베즈 케어리(J. Carey), 마쉬만의 두 아들인 장남 존 마쉬만(J. C. Marshman)과 벤자민 마쉬만(B. W. Marshman)이었다.<sup>31)</sup> 이 세 명의 학생 중, 마쉬만의 장남인 존 마쉬만이 이후 한문 성서 번역에 동참하게 된다. 침례교 선교회의 기록에 의하면 중국어를 배운 지 4개월 시점에 뷰캐년이 중국어 학습에 진전을 보인 야베즈 케어리와 존 마쉬만에게 각각 상금을 주고 한문 성서 번역을 위한 자금으로 12000루피를 전달하였다.<sup>32)</sup> 이리하듯, 세람포르에서의 중국어 학습과 한문 성서 번역 사업은 포트윌리엄 칼리지의 감독과 지원 아래 시작되었다.

다음은 마쉬만과 라사르의 중국어 학습에 대해 살펴보자. 마쉬만은 중국어를 배운 지 2개월 가량 되는 1806년 3월 14일에 400 문장을 암기하고 있으며 한문으로 글쓰기도 시작하였다고 침례교 브리스틀 아카데미(The Bristol Academy)의 학장 라일랜(J. Ryland, 1753-1825)에게 보고한다.<sup>33)</sup> 다음은 이러한 보고가 있고, 두 달 후인 5월 25일의 기록과 중국어를 배운 지 1년 10개월 가까이 되는 1807년 10월 20일의 서신 일부이다.<sup>34)</sup> 이 두 기록

28) Ibid., 20; J. C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward*, Vol. 1, 244. 피어슨(H. Pearson)은 뷰캐년이 개인적으로 3년간 라사르에게 보수를 제공하였다고 서술하고, 마쉬만은 라사르가 이주하고 첫 해까지 라사르의 보수를 지급하였다고 서술한다(H. Pearson, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan* [Philadelphia: Benjamin & Thomas Kite, 1817], 225; J. Marshman, *Elements of Chinese Grammar* [Serampore: Mission Press, 1814], ii).

29) J. Marshman, *Elements of Chinese Grammar*, ii. 1807년 8월 14일에 세람포르 선교사들이 기록한 제 1회 성서 번역 보고서에 의하면 강회 자전 등 세 종류의 한자 사전, 천자문 등 세 종류의 한문 기본서와 유교 경전과 주석서 등 300여 권의 한문서적을 구비하고 있었다. W. Carey, et al., "The First Serampore Memoir 1808", *Transactions of the Baptist Historical Society* 5 (1917), 53.

30) *Periodical Accounts to BMS* 3:17 (1806), 235.

31) S. Neill, *A History of Christian India 1707-1858*, 196. 당시 야베즈 케어리는 13세, 마쉬만의 두 아들 장남 존 마쉬만은 11세, 벤자민 마쉬만은 6세이었다.

32) *Periodical Accounts to BMS* 3:17 (1806), 240.

33) Ibid., 235.

34) 두 기록은 강태일에 의해 소개되었다. 마쉬만의 중국어 학습에 대해서는 강태일의 연구가 상세하다. 康太一, "从英訳 '論語' 到 '漢訳聖經' - 馬希曼与早期中西對話初探 -", 48-51.

의 비교로 마쉬만이 한문 성서 번역을 위해 어떠한 한문 교육을 받았으며 1807년 말에는 어느 정도의 진척이 있었는지 확인할 수 있다.

라사르 선생님의 교육 방침은 한자에 중점을 두며 그 의미에 대해 연구하는 것을 중시합니다. 어느 날은, 이른 아침 6시부터 8시까지 포르투갈어를 매개로 하여(라사르 선생님은 영어 실력이 그리 좋은 편은 아닙니다) 한자 의미에 대해 학습합니다. 이후 9시에서 12시까지는 당일 배운 한자 암기를 시도해 봅니다(가장 많을 경우는 200 한자 중에 150자를 암기하였습니다). 그 다음은, 라사르 선생님과 지난 주 새로 배운 한자와 어구에 대해 복습합니다. 라사르 선생님은 제가 지난 주 배운 것을 완전히 암기했는지 확인하고, 그리고 나서야, 이들 한자를 사용한 문장을 쓰기 시작합니다.<sup>35)</sup> (1806년 5월 25일 서신)

제가 중국 경전을 펼쳤을 때, 저는 이미 반 정도의 한자와 어구에 대해서 숙지하고 있음을 알았고, 이러한 사실은 많은 기대와 함께 저 자신의 한문 실력에 대한 의심과 우려를 불식시켰습니다. 또한 기쁨과 아울러 중국어 학습에 원동력이 되었습니다. 저는 현재 오경의 첫 부분도 다 읽어갑니다. 중국어 실력이 향상됨에 따라 경전의 문장을 영어로 한 문장씩 번역해 보았습니다. 저에겐 일부 주석서가 있습니다. 주석서의 문장은 비교적 간단합니다. 라사르 선생님은 주석에 대해서 전체적으로 간단히 다루며, 그저 맛있게 설명합니다. 그러나, 저에게는 이 주석의 내용도 경전과 마찬가지로 무척 흥미롭습니다. 따라서, 경전을 번역하게 될 때, 가끔씩은 잠시 멈추어 주석서의 영어 번역도 시도하려 합니다. 그리하여 이 경전 전체의 번역을 완성하게 될 때, 이 주석서와 비교, 대조하려 합니다.<sup>36)</sup> (1807년 10월 20일 서신)

전자의 기록으로 보아 하루 장시간, 한문 학습에 매진하였음을 알 수 있다. 초기 단계에는 한자와 어구를 중심으로 학습이 이루어졌고, 라사르가 포르투갈어의 문자를 적어가며 마쉬만에게 한자 의미를 가르친 것으로 보인다. 그러나 마쉬만의 중국어법(*Elements of Chinese Grammar*, 1814)의 서문에는 라사르의 영어 구사 능력이 자신의 중국어 구사 능력에 미치지 못하기에 중국어를 사용하였다고 기록하고 있다.<sup>37)</sup> 그리하여 어느 시점부터

35) J. Marshman, "Letter to Dr. Ryland" (BMS), Serampore, 1806. 5. 25.; 康太一, "从英訳'論語'到'漢訳聖經'-馬希曼与早期中西對話初探-", 48에서 재인용.

36) J. Marshman, "Letter to Dr. Ryland" (BMS), Serampore, 1807. 10. 20.; 康太一, "从英訳'論語'到'漢訳聖經'-馬希曼与早期中西對話初探-", 49에서 재인용.

37) J. Marshman, *Elements of Chinese Grammar* (Serampore: Mission Press, 1814), ii.

는 라사르와 중국어로 의사소통을 하였다고 짐작할 수 있다.

후자의 기록으로 보건대, 중국어를 배운 지 약 2년이 되는 시점에는 마쉬만의 실력이 상당히 향상되어 중국 경전의 내용을 어느 정도 이해하는 수준에 이르렀고 오경도 읽고 있는 단계이다. 그리고 사서오경의 주석서와 비교, 대조하며 사서오경에 대한 영어 번역을 시도하고 있음도 알 수 있다. 이의 기록으로 보아, 마쉬만의 한문 실력이 일취월장 향상되고 있었음을 알 수 있다.

마쉬만은 이렇듯 나날이 향상되는 실력을 바탕으로, 1809년에는 논어 영어 번역서 *The Works of Confucius*<sup>38)</sup>를 발간하고, 1814년에는 대학(大學)의 영어 번역이 첨부된 중국어 문법서 *Elements of Chinese Grammar*도 발간하게 된다. 마쉬만은 주로 일반 문장을 예문으로 들었던 모리슨의 중국 문법서(1815)와는 달리 논어, 대학 등 사서오경의 예문으로 중국어 문법의 핵심을 설명하였다.<sup>39)</sup> 마쉬만이 성서 번역을 위한 중국어 학습에 있어 사서오경 연구를 무엇보다 중시하였음을 알 수 있다.

인도의 세람포르에서 이루어진 한문 성서 번역 팀이 모리슨의 번역이나 그의 번역 팀보다 못하다는 오해를 할 수 있지만 중국어 교사 라사르는 충분한 한문 실력과 열정을 갖추고 있었고 세람포르에서의 중국어 교육은 체계적으로 행해졌다고 볼 수 있다. 마쉬만 역시 사서오경과 사서오경 주석에 심취될 정도로 한문 연구에 매진하였다. 또한 본토인 중국 지식인과, 중국어 공부를 함께 시작한 존 마쉬만이 합류하여 한문 성서 번역이 이루어졌다. 그러면 인도에서 언제부터 한문 성서 번역이 시작되었으며 이들 세람포르 번역 팀의 성서 번역 과정은 어떠한지에 대해 살펴보자.

#### 4. 세람포르에서의 한문 성서 번역 과정

개신교 최초의 한문 성서 번역은 모리슨에 의해서도 아니고, 마쉬만에 의해서도 아니고, 마카오 출신의 아르메니아 기독교인 라사르에 의해서 이

38) J. Marshman, *The Works of Confucius, containing the Original Text, with a Translation. To which is Prefixed a Dissertation on the Chinese Language and Character* (Serampore: Mission Press, 1809). 동양문고(도쿄 소재) 소장본 조사에 의하면 총 3권으로 구성되어 있고 첫 권이 중국어 논문 “A Dissertation on the Chinese Language and Character”이고 다른 두 권이 논어 번역으로 논어 전반부 10편의 번역이다.

39) 모리슨과 마쉬만의 중국어 문법서 비교와 관련해서는 나이토 마사코(内籐正子)의 연구를 참조하였다. 内籐正子, 「R.モリソンとJ.マーシュマンの中国語文法書」, 『日本中国学会報』 47 (1995), 210-222.

루어졌다. 라사르가 언제부터 한문 성서 번역에 관여하였는지에 대해서는 명확하지 않다. 마쉬만은 라사르가 1805년에 뷰캐넌과 만나게 되고 1806년에 세람포르에 이주하였다고 기술하였으나,<sup>40)</sup> 1804년부터 번역을 시작했다고 보는 기록도 있다.<sup>41)</sup> 라사르가 정확히 어느 시점부터 한문 성서 번역을 개시하였는지에 대해서는 사료와 연구마다 분분하나, 분명한 사실은 세람포르에 이주하기 이전부터 라사르가 아르메니아 성서<sup>42)</sup>를 저본으로 하여 창세기와 마태복음을 번역하기 시작하였다는 것이다. 세람포르에 이주한 후, 라사르가 번역한 마태복음의 사본 한 부가 포트윌리엄 칼리지 학장 브라운에 의해 영국 국교회 캔터베리 대주교에게 1807년 송부되었다.<sup>43)</sup> 바로 라사르가 아르메니아 성서로부터 번역한 이 마태복음이 개신교 최초의 한문 성서이다.

라사르가 세람포르에 이주한 후 한문 성서 번역 사업의 진척은 다음과 같다. 1807년 8월 중순 시점에, 라사르가 신약 성서의 누가복음서의 중간 부분까지 번역하였다.<sup>44)</sup> 1809년 11월 경에는 1807년 새롭게 수정된 마태복음을 인쇄 중이었으며<sup>45)</sup> 이후, 1810년 3월에는 신약의 3분의 2 가량의 번역이 진행되고 있었다.<sup>46)</sup> 1811년 8월에는 라사르가 신약 전체의 번역을 완료하고 구약의 민수기 부분까지 번역을 진행하고 있었다. 또한 마태복음과 마가복음의 인쇄는 완료되고 다른 복음서는 인쇄 중이었다.<sup>47)</sup> 1년 후인 1812년 8월 말에는 구약의 민수기에서 사무엘 상권까지 번역을 완료하였고 요한복음에 있어서는 세 번째 개정 작업이 진행되고 있었다.<sup>48)</sup> 1813년도의 세람포르 선교사들의 보고에 의하면 신약 전체의 인쇄가 완료되었으며 구

40) J. Marshman, *Elements of Chinese Grammar*, ii.

41) J. R. Hykes, *Translations of the Scriptures into the Languages of China* (New York: American Bible Society, 1916), 2.

42) 아르메니아 성서에 대한 뷰캐넌의 설명에 의하면, 최초의 아르메니아 성서는 5세기에 번역되었다. 그리고 1666년 암스테르담에서 인쇄되었고 다른 버전이 1668년과 1698년에 출판되었다. C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 207-208 참조. 또한 아르메니아 성서는 번역이 잘 된 권위 있는 성서라고 설명하였다. C. Buchanan, *The Works of the Rev. Claudius Buchanan L. L. D.*, 268

43) C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 21; J. R. Hykes, *Translations of the Scriptures into the Languages of China*, 2. 라사르 번역의 마태복음서는 캔터베리 대성당의 램베드 도서관(the Lambeth Library)에 보관되어 있을 것으로 짐작된다.

44) W. Carey, et al., "The First Serampore Memoir 1808", 52. 세람포르 선교사의 제 1회 성서 번역 보고서로 1807년 8월 14일에 기록되고 출판은 1808년에 되었다.

45) *Periodical Accounts to BMS* 4:20 (1810), 55.

46) J. O. Zetzsche, *The Bible in China*, 49, n. 123.

47) E. C. Bridgeman, ed., "Chinese Version of The Bible", 253; *Periodical Accounts to BMS* 4:23 (1812), 372, 383.

48) E. C. Bridgeman, ed., "Chinese Version of The Bible", 253.

약의 반 이상의 번역이 진행되고 있었다.<sup>49)</sup> 그리고 드디어 1817년 1월 초 서신에, 마쉬만은 구약의 번역도 완료되었다고 보고한다.<sup>50)</sup> 다시 말해, 라사르에 의한 초기 번역은 신약 성서는 1811년 경, 구약 성서는 1816년 경 이미 일단락되었고 동시에 마쉬만과의 수정 작업이 진행되고 있었다.

한문 성서 번역에 있어 마쉬만의 주요 업무는 그리스어나 히브리어의 원문 성서와 대조하여 수정하는 작업이었다. 이는 케어리의 서신으로서 확인할 수 있다. 케어리는, 자신이 번역한 벵갈어 성서와 산스크리트어 성서, 힌두어 성서를 마쉬만과 워드가 그리스어 성서나 히브리어 성서와 대조하는 작업을 하였고, 한문 성서 번역에 있어서도 마쉬만이 동일한 작업을 한다고 기록하고 있다.<sup>51)</sup> 1806년 초부터 한문을 배우기 시작한 마쉬만이 언제부터 본격적으로 한문 성서 번역 작업에 관여하게 되었는지에 대해서는 파악하기 어려우나 미국성서공회의 관계자 획스(J. R. Hykes)는 1810년에 출판된 마태복음과 마가복음에 대해 마쉬만이 그리스어 성서와 대조 작업하였다고 기록하고 있다.<sup>52)</sup>

마쉬만이 그리스어 신약 성서와 대조하는 번역 과정에 대해서는 마쉬만의 1813년 12월 서신에 상세히 기술되어 있다.<sup>53)</sup> 이 시기는 라사르에 의한 신약 성서 번역이 이미 완료되고, 번역을 수정해 가는 시점이다. 또한, 본고에서 다시 논하겠지만, 1813년도에는 이전의 목판 인쇄에서 벗어나, 서양식 금속 활자 인쇄로 요한복음이 출판된 시기이다. 그리하여 금속 활자 인쇄 방식으로 성서가 출판되는 시기의 번역 과정이다. 또한, 이 시기는 마쉬만이 중국어를 학습한 지 8년이 되는 시점이며 앞서 언급한 중국어 문법서 (*Elements of Chinese Grammar*)의 집필을 마치고 문법서의 인쇄가 진행되고 있던 시점이었다.<sup>54)</sup> 이러한 사항을 염두에 두고 세람포르에서의 한문 성서 번역 과정<sup>55)</sup>을 열거하면 다음과 같은 단계로 설명될 수 있다.

#### 제 1단계: 라사르와 마쉬만의 공동 번역

49) G. A. Grierson, "The Early Publications of the Serampore", *The Indian Antiquity* 32 (1903), 244.

50) J. O. Zetzsche, *The Bible in China*, 47.

51) *Periodical Accounts to BMS* 3:18 (1806), 491 (Extract of a Letter from Mr. Carey, 20. Apr.).

52) John R. Hykes, *Translations of the Scriptures into the Languages of China*, 2.

53) J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", *A Memoir of the Serampore Translations for 1813: To which is Added, An Extract of A Letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, Concerning the Chinese* (Kettring: J. G. Fuller, 1815), 33-35.

54) *Ibid.*, 39.

55) 본 번역 과정에 대해서는 이환진 박사의 연구에서 번역되어 소개된 적이 있다. 이환진, "19세기와 20세기의 중국어성서", 429-431.

아르메니아 성서를 참조한 라사르 번역의 도움을 받아, 마쉬만이 영어 성서<sup>56)</sup>로부터 번역한다. 이때, 라사르와 함께 정해진 분량을 충분히 읽고, 특정 단어와 구절에 관해서만 라사르와 논의한다.

#### 제 2단계: 그리스어 성서 대조

마쉬만이 그리스어 신약성서(Griesbach의 그리스어 판본)<sup>57)</sup>와 대조하며 1절씩 확인하며, 확신이 서지 않는 한자에 대해서는 수정을 제안하거나 다른 한자로 대처하며 라사르와 번역문을 수정한다. 이렇게 해서 한 장(chapter) 전체가 마무리되는 데 서너 시간이 소요된다. 마쉬만이 그리스어 신약 성서를 영어로 천천히 그리고 명확하게 읽어 나가면 라사르가 보조에 맞춰 번역문을 확인한다. 그런 후, 번역문을 깨끗하게 옮겨 적는다. 이 후에도 확인해야 할 부분이 남아 있으면 검토 작업을 거듭한다.

#### 제 3단계: 금속 활자 배열 및 교정본 인쇄

다음 단계는 두 페이지가 일면이 되도록 하여 활자를 배열한다. 영어를 모르는 중국인 인쇄 보조자가 번역문을 읽고 수정을 제안하면 이에 따라 수정하고 제 1차 교정본을 인쇄한다. 라사르와 성서 번역 중국인 보조자도 읽을 수 있도록 2부 혹은 3부의 교정본을 인쇄한다.

#### 제 4단계: 제 2차 그리스어 성서 대조

제 1차 교정본으로 다시 그리스어 성서와 대조하여 확인한다. 이 때 마쉬만이 잘 모르는 한자를 확인하는 데에 있어, 두 종류의 라틴어·한자 사전과, 마쉬만 자신이 한자와 그 의미를 기록한 사전을 사용한다. 마쉬만이 확인해야만 하는 한자 수는 통상 20자를 넘지 않는다. 제 2차 그리스어 성서와의 대조 작업에 있어서는 한 절씩(verse by verse) 체크하던 처음의 방식에서 벗어나 약 5-6절씩 단락별로 읽고 동일한 부분의 교정본을 읽으며 확인한다. 수정할 사항이나 그리스어 성서와 차이가 나는 부분에 대해서는 교정본의 모서리 부분에 메모한다.

#### 제 5단계: 3인 공동 토론

마쉬만이 메모한 사항을 중국인 보조자 그리고 라사르와 공동 토론하며

56) 마쉬만의 여러 편의 서신을 분석해 본 결과, 마쉬만은 누구나 알고 있다는 듯이 단순히 영어 신약성서, 또는 영어 성서로 기술하기에, 당시 공인 성경으로서 일반적으로 사용되고 있던 킹 제임스 버전을 참조했을 것으로 추측된다.

57) 독일 신약 성서 비평학자 그리스바흐(J. J. Griesbach, 1745-1812)의 신약성서에 대한 비평서 3권이 1774년에서 1775년에 거처 할레에서 출판되었다. 1777년에 한 권으로 재출판되었다. 제 2판으로서 대폭 수정되어 제 1권은 1796년 출판되었고 제 2권은 할레와 런던에서 출판되었다. 이어 1809년에도 그리스바흐의 신약성서가 출판되었음이 확인된다. J. J. Griesbach, *Novum Testamentum Graece*. IV Evangelia I (Londini: 1809).

메모해 둔 모든 의문 사항을 해결해 나간다. 그리고 이에 따른 새로운 교정본이 인쇄된다.

제 6단계 : 개인별 순차 검토

관용구 표현에 있어 마쉬만보다 실력이 뛰어난 존 마쉬만이 새 교정본으로 검토한다. 이후, 다른 교정본으로 중국인 보조자와 라사르가 각자 체크하고 마음에 들지 않은 부분에 대해 개별적으로 지적한다.

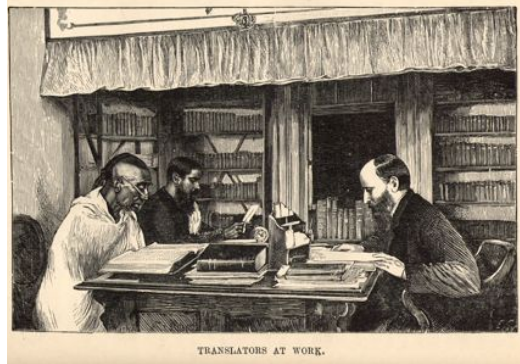
제 7단계: 그리스어 성서와의 최종 대조

마지막으로 마쉬만이 그리스어 성서와 다시 한 번 대조 작업을 한다.

제 8단계: 마침표 표시 및 최종 검토

새로운 교정본으로 중국인 보조자가 의미 단위에 맞추어 마침표 표시를 한다. 마쉬만이 이를 확인하고 마쉬만 자신의 생각과 동일하면 이에 따라 교정본이 인쇄된다. 새 교정본을 중국인 보조자가 확인한다. 이후, 라사르가 확인하고 최종적으로 마쉬만이 확인한다. 그리고 본격적으로 2 페이지의 한 면의 인쇄가 개시된다.

<그림 1>은 침례교 선교사들의 성서 번역 상황에 대한 사진(58)으로 한문 성서 번역팀의 상황을 짐작할 수 있다. 마쉬만이 번역의 과정을 설명하는 첫 문장에 라사르가 늘 자신의 팔꿈치 옆에 앉아 번역을 시작하였다고 서술하였는데,<sup>59)</sup> 그 장면 그대로를 연상케 한다. 또한 앞서 설명한 라사르와 마쉬만이 어떠한 환경에서 사서오경을 학습하였는지에 대해서도 짐작할 수 있다.



<그림 1>

앞서 언급하였지만, 번역의 첫 단계는 라사르가 번역한 내용을 마쉬만이 영어 성서를 참조하여 재번역한 후, 그리스어 성서와 대조하며 번역문을 수정, 향상시키는 단계의 시작이다. 위에 기술한 번역 과정에 대해서, 마쉬만은 인쇄 작업이 본격적으로 개시되기 전 총 10차에서 12차 정도의 수정 과정을 거쳤고, 이는 다시 말해, 10차에서 12차의 새로운 인쇄 교정본이 만

58) J. B. Myers, *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society 1792-1892* (London: The Baptist Missionary Society, 1892), 184 페이지와 185 페이지 사이의 사진.

59) J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", 32.

들어졌음을 의미한다고 기술하였다.<sup>60)</sup> 특히 개인 순차 검토는, 네 명이 다른 세 사람의 다른 의견을 각각 검토하기에 여러 번의 검토와 수정 작업이 이루어지는 일이며, 동일한 버전을 2-3회 수정하는 것보다 새로 인쇄된 교정본으로 검토하면 이 전의 생각과 단절되어 전에 미처 보이지 않았던 오류가 발견되는 이점이 있다고 설명하였다.<sup>61)</sup> 이러한 성서 번역 방법과 절차는 케어리와 벵갈어 성서와 산스크리트어 성서 번역을 하며<sup>62)</sup> 다년간의 경험을 통해서 축적된 마쉬만의 한문 성서 번역 방법이라고 할 수 있다.

지금까지 살펴본 바와 같이 라사르, 마쉬만, 중국인 지식인, 존 마쉬만 그리고 중국인 인쇄 보조자로 구성된 세람포르의 한문 성서 번역 팀의 노력에 의하여 1822년 한문 신구약 성서 전체의 출판이 역사상 최초로 완성되기에 이르렀다.

## 5. 세람포르에서의 한문 성서 인쇄: 목판 인쇄에서 서양식 금속 활자 인쇄로

세람포르에서 이룬 업적 중에는 최초로 한문 성서 번역을 시도하고 완성한 것 외에 당시의 유럽인에게 생소하였던 한문 인쇄를 시도하여 초기에는 전통적인 목판 인쇄로 그리고 근대 방식의 서양식의 금속 활자 인쇄로 성서를 출판한 것이 있다. 이는 한문 인쇄 기술 발전에 있어서도 그 의의가 크다. 세람포르의 번역 팀이 최초로 인쇄기를 구입한 것은, 마쉬만과 워드가 세람포르에 합류하기 이전 벵갈어 성서 출판을 위해 중고 목판 인쇄기를 캘커타에서 구입한 것이었다. 그리고 세람포르에 이주 후 인쇄소가 설치되고<sup>63)</sup> 제지 공장까지 완비되며 또한 차차 여러 언어로의 인쇄가 가능한 시설을 구비하여 당시로는 가장 발전된 인쇄소로 발전하였다.<sup>64)</sup>

세람포르 인쇄소에서 최초로 인쇄된 성서는, 영국에서 인쇄 편집의 일을 한 경력이 있는 워드<sup>65)</sup>에 의해, 케어리와 벵갈의 현지인이 동참하여 번역

60) J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", 35.

61) Ibid., 35.

62) Ibid., 32; C. Buchanan, *Christian Researches in Asia*, 202.

63) J. C. Marshman, *The Life and Labours of Carey, Marshman, and Ward*, 35, 59-60.

64) 湯口隆司, "インド初期プレス史に果たした'セランポール・トリオ'の役割", 『新聞学評論』 38 (1989), 154-157. 유구치(湯口)는 세람포르 인쇄소가 최고 수준의 인쇄 기술을 가지고 있었다고 기술한다(Ibid., 157).

65) J. C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward, Embracing the History of the Serampore*, Vol 1, 93-95.



한 신약성서의 몇 페이지가 인쇄된 것이었다. 그리고 앞서 언급한 포트윌리엄 칼리지의 설립자 총독 웰즐리가 인쇄 비용을 후원함으로 뱅갈어 신약성서가 1801년 2월, 세람포르 인쇄소에서 출판되었다.<sup>66)</sup> 한문 성서 인쇄와 관련해서는, 1805년 3월의 뷰캐넌 기록에 의하면 라사르가 창세기와 마태복음을 번역 중이었고 각각 몇 장씩 실험 인쇄하였다고 기록한다.<sup>67)</sup> 라사르가 세람포르에 이주 후, 세람포르 인쇄소에서 가장 먼저 출판된 한문 성서는 앞서 설명한 1810년의 마태복음과 마가복음이다. 그러나 이는 정식본이라기보다 임시본이다.<sup>68)</sup> 앞서 언급한 마쉬만의 논어 영어 번역서 *The Works of Confucius*가 1809년에 출판되었고, 마태복음과 마가복음 임시본은 그 다음 해에 출판되었다. 마쉬만의 논어 영어 번역서에는 인도 총독에 대한 헌정문이 수록되어 있는데 한문 인쇄와 관련하여 주목할 만한 기록이 있다. 즉 “예부터 존경 받아온 중국의 철학자 공자의 오리지널 텍스트(original text)가 처음으로 영국 독자에 소개되는 것입니다.”<sup>69)</sup>라는 내용이다. 여기서 오리지널 텍스트라 함은 논어의 ‘한문’을 의미한다. 이처럼 당시 서구에서는 한문이 책을 통해 소개되는 것 자체가 생소한 시대였다.

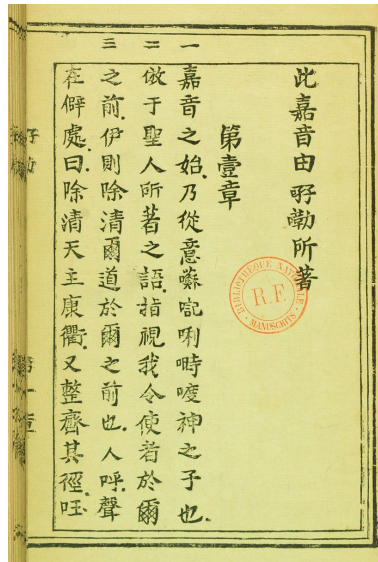
초기의 한문 성서인 1810년의 마태복음과 마가복음은 1808년 경 고용된 중국인의 감독 하에 인도 현지인 기술자에 의해 목판에 새겨졌다.<sup>70)</sup> 1811년 경부터는 요한 로슨(J. Lawson, 1787-1825)이 세람포르에 합류하면서 금속 활자로의 인쇄 개발이 시작되고<sup>71)</sup> 1813년 최초로, 서양식 금속 활자의 한문 인쇄의 성서, 요한복음이 출판되었다. 마민은 이 요한복음이 최초의 서양식 금속 활자 인쇄의 한문이라고 주장한다.<sup>72)</sup> 이 주장에 대한 판단은

- 
- 66) 湯口隆司, “インド初期プレス史に果たした‘セランポール・トリオ’の役割”, 154.  
 67) “The Second Report British and Foreign Bible Society”, *Reports of The British Foreign Bible Society* 1 (London: British Foreign Bible Society, 1808), 123. 마민과 같이 1806년으로 보는 시각도 있다. (Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type”, 7).  
 68) 세람포르 선교사의 제 3회 성서 번역 보고서(1811년 8월 20일)에 의하면 마태복음과 마가복음을 임시 버전이라고 기록하고 있다. G. A. Grierson, “The Early Publications of the Serampore”, 242.  
 69) J. Marshman, *The Works of Confucius: Containing the Original Text, With a Translation. To Which is Prefixed A Dissertation on the Chinese Language and Character* (Serampore: Mission Press, 1809), i.  
 70) *Periodical Accounts Relative to BMS* 4:20 (1810), 54-55; Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type”, 7.  
 71) 康太一, “从英訳‘論語’到‘漢訳聖経’: 馬希曼与早期中西对话初探”, 57. 마민은 1812년 합류로 본다(Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type”, 11). J. B. Myers, *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society 1792-1892* (London: The Baptist Missionary Society, 1892), 291.  
 72) Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type”, 3.

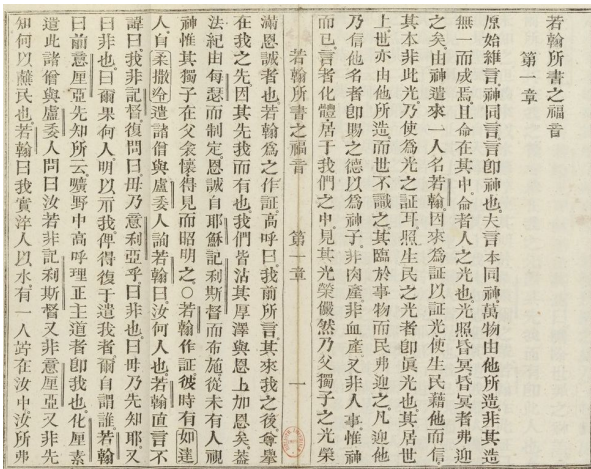
본고에서는 보류하나<sup>73)</sup> 1813년도의 요한복음이 최초의 서양식 금속 활자 인쇄의 성서라는 것은 분명한 사실이다.

그럼, 앞서 소개한 목판 인쇄 성서와 서양식 금속 활자 인쇄의 성서를 살펴봄으로 성서 인쇄가 어떻게 발전해 왔는지에 대해 분석해 보자. 성서 인쇄에 대한 고찰에 있어 유의할 점은 세람포르 선교사들이 인쇄소도 운영하고 있었고 인쇄 기술이 발전해 나가는 상황이었기에 한 종류 이상의 인쇄 형태가 존재한다는 것이다. 본고에서는 인쇄 발전에 초점을 두며 인쇄 형식에 대해서도 고찰하고자 한다.

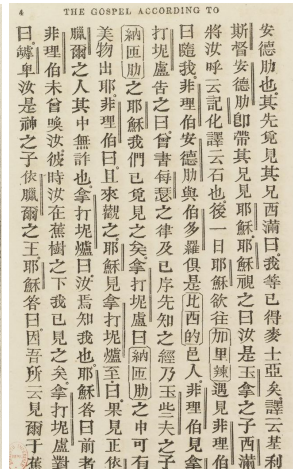
<그림 2>는 1810년에 목판으로 인쇄된 마가복음의 첫 페이지이며 <그림 3-1>과 <그림 3-2>는 1813년에 서양식 금속 활자



<그림2> 此嘉音由呀嘍所著



<그림 3-1> 若翰所書之福音



<그림 3-2> 若翰所書之福音

로 인쇄된 요한복음의 1-2 페이지(제 1면)의 부분이다. 1810년의 마태복음

73) 요한복음이 최초의 서양식 금속 활자 인쇄의 한문일 가능성은 다분하나 필자의 17-18세기의 가톨릭 선교사에 의한 유교 경전 번역에 대한 연구에 의하면 프랑스, 이태리, 독일 지역, 인도의 고아에서 한문 인쇄가 시도되었기에 이에 대한 고찰 역시 선행될 필요가 있다고 생각된다.

에 대해서는 공개에 제한이 있기에 설명으로 대신한다. 마태복음에 있어서는 극히 제한된 페이지만 확인하였다.<sup>74)</sup>

우선, 마태복음은 ‘此嘉語由於唎挑所著’로 표기되어 있으며 마가복음은 ‘此嘉音由唎嘯所著’로 표기되어 있다. 대영박물관에 소장되어 있던 파리 외방 전교회의 가톨릭 사제, 장 바세에 의한 신약 성서 부분 번역인 『四史攸編』(사사유편)<sup>75)</sup>을 참조하였던 모리슨의 경우와는 달리, 초기에 어떠한 한문 성서도 참고할 수 없었던 라사르에 의한 초기 번역의 고심과 고유어 표기에 있어 독창성이 보인다. 1810년 경, 사복음서의 조합번역과 사도행전부터 히브리서의 1장까지 번역된 『四史攸編』(사사유편)을 모리슨으로부터 입수하였다.<sup>76)</sup> 이는 인도에서의 성서 번역에 있어서 Holy Spirit(神魂→聖風), Gospel(嘉語/嘉音→福音) 등의 용어 및 고유어 표기(예-예수: 意嚩→耶穌) 등에 있어서 사사유편의 영향을 받는 당연한 결과로 이어지지만,<sup>77)</sup> 번역의 영향관계에 대해서는 차후의 기회에 자세히 논하기로 하고 목판 인쇄의 마태복음과 마가복음에 대해 살펴보면 다음과 같다.

마태복음은 두 인쇄 형태를 보이는데 본고에 제시된 마가복음보다 초보적인 인쇄 형태와 마가복음과 동일한 인쇄 형태이다. 가장 초기에 인쇄된 것으로 보이는 앞 페이지는 열 간격을 넓게 하여 한자가 새겨져 페이지 당 4열로만 구성되어 있다. 1열 16자 구성은 마가복음과 동일하여 페이지 당 최대 64자가 수록 가능하고 2페이지를 이루는 목판 한 면에 최대 128자가 새겨지는 형태이다. 그리고 성서의 구절을 나타내는 숫자나 <그림 2>에서 보여지는 페이지 가장자리의 마태(唎挑)를 나타내는 한자나 장의 번호 표시가

74) 본고에 제시된 자료는 프랑스국립도서관 소장본이다. 본고에서 설명으로 대신하는 마태복음에 대해서는 옥스퍼드 대학 도서관 소장본으로 마태복음 1장의 첫 페이지와 6장 9-15절이 인쇄된 페이지만 그림 파일로 확인하였다.

75) 원제는 *Quatuor Evangelica Sinice*이고 한문으로는 『四史攸編耶穌基利斯督福音之會編』(사사유편예수그리스도복음지회편)이다. 파리 외방 전교회에서 과전된 장 바세(Jean Basset, 1662- 1707)에 의해 번역된 미발간의 신약성서의 부분 번역이다. 1738년경, 영국인 허드슨(Hodgson)이 광둥(廣東)에서 이를 발견하고 필사해서 영국 왕립 협회의 의장 한스 슬로엔(Hans Sloane)에게 헌정하여 이후 대영박물관에 보관되었다(Sloane MS#3599). 대영박물관 소장의 사사유편을 모즐레 목사가 발견하고 중국인 용삼탁(Yong Sam-tak)을 중국 선교사 파견이 예정되어 있던 모리슨에게 소개해준다. 모리슨은 용삼탁의 도움으로 사사유편을 필사하고 이를 소지하여 1807년 중국에 도착한다. (E. C. Bridgeman, ed., “Chinese Version of the Bible”, 251-252; J. O. Zetzsche, *The Bible in China*, 29-32; M. Broomhall, *The Bible in China*, 52-53; 이환진, “19세기와 20세기의 중국어성서”, 419-421.)

76) 康太一, “从英訳‘論語’到‘漢訳聖經’:馬希曼与早期中西對話初探”, 56.

77) 마태복음과 마가복음의 제목에서 보이듯 마태복음에서는 복음(福音)이 嘉語(가어)로 번역되어 있으나 마가복음의 경우에는 嘉音(가음)으로 번역되어 있다. God 번역에 있어서는 사사유편에 神으로 번역되어 있었는데, 라사르와 마쉬만의 1810년의 마가복음과 1813년의 요한복음에서도 모두 神으로 번역되어 있다.

없다.

마태복음의 다른 인쇄 형태는 <그림 2>의 마가복음과 동일한 방식으로 이전보다 더 발전한 인쇄 형태를 갖는다. 페이지 당 8열 구성으로 한 페이지에 최대 128자가 수록 가능하다. 2 페이지를 구성하는 목판 한 면에 최대 256자의 한자가 새겨진 방식이다. 또한 성서의 구절을 나타내는 한자의 숫자가 위에 새겨져 있다. 그리고 페이지의 가장자리에 마태복음의 경우는 마태를 나타내는 唎挑라는 글자가, 마가복음에 있어서는 <그림 2>에서 보이는 바와 같이 마가를 나타내는 唎嘯이라는 글자가 표시되어 있고 장의 번호 역시 인쇄되어 있다(예. 第一章). 그러나 페이지 가장자리의 이들 글자는 반절만 보인다. 이는 唎挑 혹은 唎嘯, 第一章이라는 한자가 두 페이지에 해당되는 목판의 한 가운데 새겨져 종이 한 면에 인쇄되었고 비어 있는 그 종이의 뒷면이 안으로 가도록 하여 반으로 접었기 때문이다.<sup>78)</sup>

목판 인쇄에 있어서 마태복음의 초기의 인쇄 방식에서 <그림 2>와 같은 인쇄 방식으로 발전되는 양상을 보이지만 앞서 언급하였듯, 무엇보다 한문 성서 인쇄사에 있어 혁신적인 사항은 서양식의 금속 활자 인쇄 방식을 개발하여 성서를 출판했다는 점이다. 먼저, 1813년도에 인쇄된 요한복음(若翰所書之福音<sup>79)</sup>)에 대해 살펴보면, 두 형태의 인쇄 버전이 출판되었다. 본고에 제시된 요한복음은 두 형태의 인쇄 방식을 모두 보이는 것으로, 처음의 두 페이지만 다르게 인쇄되었다.<sup>80)</sup> 즉 한 번에 두 종류의 인쇄 형태를 고찰할 수 있는 셈이다. 그리고 <그림 3-1>의 요한복음 제 1면의 인쇄와 마찬가지로 마태복음이나 마가복음과 같이 테두리 선이 보이고 두 페이지 가운데에 요한복음을 가리키는 若翰所書之福音과 장 번호와 페이지 번호가 표시되어 있다. 그러나 <그림 2>의 목판 인쇄와는 달리 성서의 절을 나타내는 숫자는 표시되어 있지 않다. 나머지 페이지는 <그림 3-2>의 인쇄 방식으로 테두리 선이 없으며, 두 페이지의 상단에 “THE GOSPEL ACCORDING TO ST. JOHN”이라는 요한복음의 영어 제목이 표시되어 있다. 페이지 상단 좌우에는 페이지 번호를 표시하는 아라비아 숫자와 장 번호가 “CHAP. IV.”와 같은 형식으로 인쇄되어 있다. 처음 부분의 인쇄와 같이 성서의 절을 나타내는 숫자는 표

78) *Periodical Accounts to BMS* 4:20 (1810), 55.

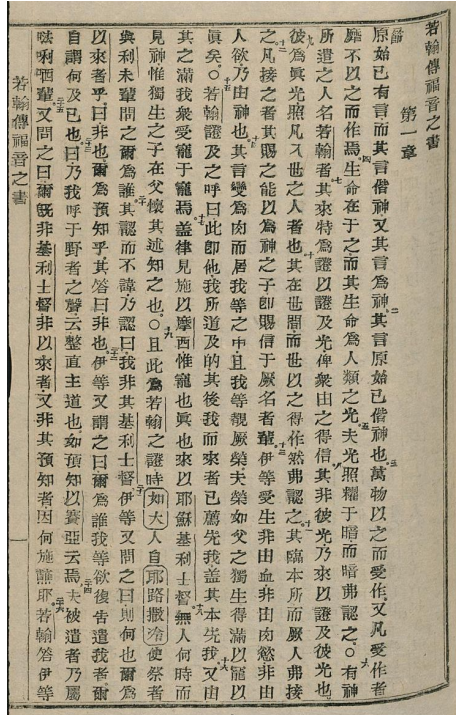
79) 사사유편의 영향으로 요한복음을 若翰所書之福音으로 칭하였다. 바세 역의 사사유편은 조합복음서이므로 요한복음에 해당하는 별도의 제목은 없으나 요한을 若翰으로 표기하고 있으며 복음(福音)이라는 용어를 사용하였다. 두 단어를 조합하여 若翰所書之福音이라고 하였음을 알 수 있다.

80) T. H. Darlow and H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society* 2 (London: The Bible House, 1911), 183.

시되어 있지 않다. 한 페이지에 수록되는 한자의 수는 증가하여, 열 당 25자 구성, 페이지 당 10열 구성으로 페이지 당 최대 250자가 수록 가능하게 되었다. 두 페이지를 이루는 한 면의 판에 최대 500자의 활자를 배열한 것이다. 한 면을 기준으로 하여, 마태복음의 초기 인쇄 방식보다는 거의 네 배, <그림 2>의 목판 인쇄의 경우보다는 두 배 정도의 한자를 수록하게 되었다.<sup>81)</sup>

<그림 4>는 1822년 인쇄된 신약 성서의 요한복음(若翰傳福音之書) 일부로 지금까지 살펴본 인쇄 형태에 있어 가장 발전된 형태를 보여준다.<sup>82)</sup> 1열 35자 구성에 페이지 당 15열로 한 페이지에 최대 525자, 두 페이지에 무려 1,050자가 수록 가능해졌다. 또한 페이지 가장자리에 若翰傳福音之書(약한전복음지서)라는 제목과 아울러 한자 숫자 ‘一’이 보인다. 단 이들 책 제목과 한자 숫자는 두 페이지마다 인쇄되어 있고,<sup>83)</sup> 번호는 두 페이지 단위로 한자리씩 변화한다. 즉, 인쇄 판 한 면(두 페이지)의 번호이다.

무엇보다 주목할 점은, 성경의 구절을 나타내는 숫자가 해당되는 문장의 첫 글자 옆에 작은 폰트의 한자



<그림4> 若翰傳福音之書

81) 요한복음의 경우 공백 페이지가 규칙적으로 보인다.  
 82) 1822년도에, 1817년에서 1822년 사이에 출판된 구약 성서와 함께 신약성서 전체가 출판되었다. 이전에 완성된 구약성서 네 권과 신약성서 한 권으로 구성되어 있다. 신약성서 표지에는 “The New Testament in Chinese: Printed at Serampore, with Metallic Movable Characters, 1815-1822”라는 내용이 인쇄되어 있다. 1822년 판은 1823년 재인쇄되었다. 19세기의 저명한 한학자이자 영국성서공회의 관계자로서 한문 성서에 대해 정리하였던 알렉산더 와일리(A. Wylie)는 라사르와 마쉬만 역을 聖經으로 기록하고 있다. (A. Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* [Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867], 2; *Catalogue of Publications by Protestant Missionaries in China* [1876]).  
 83) 1822년에 출판된 신약 성서의 서신서의 경우에는 이들 책제목과 번호(한 면의 번호)가 반절만 보인다. 인쇄 후 종이를 접는 지점에 따라 글자의 반절만 보이거나 혹은 두 페이지에 걸쳐 보이는 경우가 있는 것으로 생각된다.

로 표시되었다는 점이다. 1822년의 5권으로 구성된 신구약 성서의 첫 1권 모세 오경은 <그림 4>와 동일한 인쇄 방식이나 성경 구절을 표시하는 숫자는 없다. 즉 성서의 구절을 나타내는 작은 폰트의 한자 숫자를 해당 문장의 첫 글자 옆에 정교하게 인쇄하는 작업으로 한문 성서의 서양식 금속 활자 인쇄 기술의 완성을 이루었다고 볼 수 있다.<sup>84)</sup>

지금까지는 세람포르에서 한문 성서 인쇄가 어떻게 발전해 왔는지에 대해 간략히 살펴보았으나 이는 의견상의 분석으로, 마쉬만은 일찍이 목판 인쇄와 비교하여 여러 면에서의 금속 활자 인쇄의 유효성을 주장하였다.<sup>85)</sup> 그의 주장을 분석하면 다음과 같다.

우선은 번역 작업에서의 용이성이다. 앞서 번역 과정에서 이미 살펴보았듯, 세람포르의 번역 팀이 여러 차례의 교정본을 가질 수 있었던 이유는 금속 활자 인쇄였기에 가능하였다. 예를 들어, 특정 한자에 대해 수정을 가한다면 활자의 위치를 변경하거나 다른 활자로 대치하는 것으로 가능하다. 그러나 목판 인쇄의 경우에는, 새 목판에 모든 한자를 새겨야 하기에 일단 한자가 새겨지기 시작하면 더 이상의 수정은 불가능하다.<sup>86)</sup> 이는 성서의 개정판을 발간하게 될 때에도 마찬가지이다. 개정시, 목판 인쇄의 경우는 또 다시 새롭게 작업을 해야 하지만 금속 활자 인쇄에 있어서는 새롭게 추가되는 활자를 제작하여 새로 배열 작업만 하면 된다. 즉 수정과 개정 작업에 있어서, 금속 활자 인쇄가 효율적이라는 분석이다.

다음은 내구성과 휴대성과 관련한다. 목판 인쇄는 글자를 크게 새기지 않으면, 찍어낼 때마다 목판이 마모되어 일정 기간이 지나면 글자가 희미하게 인쇄된다. 이로 인해 글자를 크게 새기게 되면 더 많은 양의 종이가 필요하다. 하지만 금속 활자 인쇄의 경우는 선명하게 작은 크기로 글을 새기면 되기에 사용되는 종이 역시 줄어든다. 또한 성서가 가벼워짐으로 휴대하기에도 편하게 된다.<sup>87)</sup>

앞서 언급한 모든 사항은 비용 절감과 밀접한 관계가 있다. 마쉬만은 금속 활자 인쇄의 경우, 목판 인쇄에 비해 3분의 1 정도의 비용을 절감할 수

84) 네 권으로 구성된 구약 성서의 각각의 페이지에 인쇄 연도가 적혀 있는데 1818년 인쇄로 표시된 용기와 아가서는 <그림 4>와 동일한 인쇄 형태이다. 즉, 한문 성서의 금속 활자 인쇄에 있어 이미 1818년 이전부터 절의 번호를 표시한 성서를 인쇄하고 있었다.

85) J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", 36-38.; J. C. Marshman, *The Life and Labours of Carey, Marshman, and Ward, The Serampore Missionaries* 2, 63.

86) J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", 36.

87) *Ibid.*, 36-38.

있다고 분석하였다. 이에 더하여 벵갈에서의 한문 성서 인쇄에 대한 유의 점도 분석하였다. 즉, 노동력과 종이 비용과 관련하여, 벵갈 지역이 중국보다 3분의 1 가량 저렴하여 중국에서 일반 부의 목판 인쇄 비용의 4분의 1 수준으로 벵갈에서 동일한 부수를 금속 활자로 인쇄할 수 있다는 것이다.<sup>88)</sup> 그리고 중국의 법과 왕명에 간섭 받지 않은 벵갈 지역에 인쇄소가 설립됨으로 보다 절감된 비용으로 더 많은 부수의 성서를 계속하여 인쇄할 수 있게 됨으로, 이 성서가 버마, 자바, 암본, 페낭, 그리고 바다의 섬을 지나 중국 심장부까지 전달될 것이라고 전망하였다.<sup>89)</sup>

지금까지의 인쇄와 관련한 고찰에서 얻어지는 결론은 초기의 한문 성서 번역 사업에 있어서는 번역의 문제에 멈추지 않고 이를 인쇄하는 문제도 함께 고려되어야 했다는 것이다. 세람포르의 번역 팀은 번역 수정의 효율성, 성서 개정의 용이성, 성서의 휴대성, 그리고 비용 절감을 통한 성서의 다량 인쇄 등을 고려하며 한문 성서 인쇄 기술의 향상을 위해 고심하였다. 그리고 더 많은 자들에게 더 나은 번역의 성서를 배포하고자 했던 세람포르 성서 번역 팀의 노력으로 당시 가장 혁신적인 기술로 한문 성서를 인쇄하였다.

## 6. 나가는 말 - 기억해야 하는 인물들 그리고 연합의 유산

이상으로 인도에서의 한문 성서 번역에 대하여 네 영역으로 나누어 포트 윌리엄 칼리지에서의 성서 번역 사업, 중국어 교사 라사르와 마쉬만의 중국어 학습, 세람포르에서의 한문 성서 번역 과정, 그리고 한문 성서의 서양식 금속 활자 인쇄에 이르기까지 분석하였다. 본 주제에 대해 이렇듯 포괄적 관점에서 다룬 이유는 인도에서의 한문 성서 번역 사업에 대해 잘 알려지지 않은 바, 이를 소개하기 위함이라고 서두에서 이미 시사하였다. 마무리에 있어서도 이러한 포괄적 관점의 연속으로, 한문 성서 번역 사업에 관여하였던 인물 중심으로 고찰하여 개신교 최초의 한문 성서 번역 사업에 대한 의미를 부여하고자 한다.

먼저, 인도에서의 성서 번역에 있어서, 주목해야 할 사실은 영국 동인도 회사의 포트윌리엄 칼리지와 영국 국교회 사제들의 역할이 결코 적지 않았다는 것이다. 칼리지의 설립 초기부터, 동양 언어로의 성서 번역 프로젝트

88) Ibid., 38.

89) Ibid., 38-39.



가 영국 국교회 사제들에 의해 진행되고 있었다. 이러한 프로젝트 아래, 한문 성서 번역을 위해 라사르가 고용되었다. 영국 본국의 동인도 회사 이사회의 포트윌리엄 칼리지 축소 방침으로 성서 번역 프로젝트는 중단될 수밖에 없었지만 라사르를 세람포르에 이주하게 하여 마쉬만과 함께 한문 성서 번역 사업을 완수하도록 길을 열어두었다. 칼리지의 영국 국교회 사제들은 한문 성서 번역 사업의 기반을 구축하는 데 공헌하였다고 볼 수 있다.

기억해야 할 또 다른 인물은 아르메니아 성서를 저본으로 하여 한문 성서 번역에 참여한 마카오 출생의 아르메니아 기독교인 라사르이다. 아르메니아는 일찍이 최초로 기독교를 받아들인 왕조였지만 아르메니아 민족은 역사상 주변 국가의 여러 침략으로 디아스포라의 생활을 해야 했다. 이 디아스포라 아르메니아 민족의 후손인 라사르가 무역 상인의 길을 걷기 시작하다 캘커타에서 오랫동안 중국어 교수를 찾고 있던 포트윌리엄 칼리지의 영국 국교회 사제와 운명의 만남을 가졌다. 그리고 한문 성서 번역의 완성이라는 역사적 임무를 맡았다. 동방교회의 기독교 후손인 라사르가 동방교회의 아르메니아 성서로부터 번역한 인도에서의 개신교 한문 성서 번역 사업은 이렇듯 동방교회화도 접촉된 번역 사업이었다.

또한 언급하지 않으면 안 되는 인물은 38세의 적지 않은 나이에 중국어를 배우기 시작하여 라사르와 함께 한문 성서 번역에 도전한 침례교 선교사, 마쉬만이다. 영한(英漢) 사전 및 한영(漢英) 사전도 존재하지 않았던 시기에,<sup>90)</sup> 처음에는 포르투갈어를 매개로 한자를 익힐 수밖에 없었던 상황이었지만 마쉬만은 사서오경의 학습에 매진하며 한문 실력을 향상시켰다. 그리고 벵갈어 성서와 산스크리트어 성서 번역에 참여한 바 있던 마쉬만은 그리스어, 히브리어 성서와 대조하며 한문 성서의 번역문을 완성하였다. 이외에도 11세부터 아버지 마쉬만과 같이 한문을 익히고 한문 성서 번역에 있어 마쉬만의 든든한 동반자가 되었던 존 마쉬만도 기억해야 할 것이다. 이와 아울러, 번역문의 영향 관계에 대해 자세히 논하지는 않았지만 인도에서의 한문 성서 번역은 파리 외방 선교회의 로마 가톨릭 사제 장 바제의 『사사유편』도 참조한 번역이었기에 앞선 로마 가톨릭 사제의 노고도 반영된 번역 사업이기도 하였다.

90) 漢英·英漢사전은 모리슨에 의해 완성되어 1815년에서 1823년에 거쳐 출판되었다. 마쉬만은 첫 3년 반 동안은 어떠한 사전도 갖지 못하다가 1809년 후반에서 1810년 경 라틴어 한자 사전(필사본)을 얻게 되고(J. O. Zetzsche, *The Bible in China*, 49 n. 123; J. Marshman, *The Elements of Chinese Grammar*, ii), 이후 1813년 이전의 시점에 또 한 권의 라틴어 한자 사전을 가지게 된다(J. Marshman, "Extract of a letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, dated December, 1813", 34).



이러하듯, 인도에서의 한문 성서 번역은 영국 국교회, 동방교회의 전통, 침례교 선교사, 그리고 역사 속의 가톨릭 사제의 도움이 아우러진, 동방과 서방의 기독교가 만나고 교파와 교파가 만나는 기독교 연합의 유산이었다. 마무리에 있어 본문에 언급하지 않은 점을 보충하며 성서 번역 연구에 있어 시도될 수 있는 시점으로 개신교의 첫 한문 성서 번역 사업의 상징적 의미 역시 시도해 보았다. 아직 마쉬만에 대한 연구는 초기의 단계이므로 많은 부분이 새롭게 고찰되어야 한다. 가장 앞서 이루어진 개신교의 한문 성서 사업의 콘텍스트에 대한 고찰이 모리슨 역, 4인조 역본, 대표본, 브릿지만·컬버트슨 역, 북경어 역, 화합본이라는 한문 성서 번역 역사 속에 이어지는 초기 한글 성서 번역 텍스트와의 관계를 밝히는 데에도 궁극적으로 도움이 되리라 기대하며 인도에서의 한문 성서 번역 사업에 대한 논고를 마무리한다.

<주제어>(Keywords)

인도에서의 한문 성서 번역, 마쉬만, 라사르, 포트윌리엄 칼리지, 금속 활자 인쇄.

The Bible Translation into Chinese in India, Marshman, Lassar, The College of Fort William, Movable Metal Type Printing.

(투고 일자: 2016년 1월 28일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 18일)

<참고문헌>(References)

- 『四史攸編耶穌基利斯督福音之會編』  
 『此嘉語由於呀挑所著』, Serampore: Mission Press, 1810.  
 『此嘉音由呀嘯所著』, Serampore: Mission Press, 1810.  
 『若翰所書之福音』, Serampore: Mission Press, 1813.  
 『若翰傳福音之書』, Serampore: Mission Press, 1822.  
*The Pentateuch in Chinese*, Serampore: Mission Press, 1817.  
*The Hagiographa in Chinese*, Serampore: Mission Press, 1818.  
*The New Testament in Chinese Printed at Serampore, with Metallic Movable Characters*, 1815-1822, Serampore: Mission Press, 1822.  
 이만열, 옥성득, 류대영, 『대한성서공회사』 I, 서울: 대한성서공회, 1993.  
 이환진, “19세기와 20세기의 중국어성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오』, 서울: 대한기독교서회, 2000, 413-499.  
 황예렘, “일본 초기 개신교의 신 용어 ‘神(かみ)’ 번역사에 대한 고찰-중국 초기 개신교의 용어논쟁과 관련하여”, 『성경원문연구』 36 (2015), 231-251.  
 康太一, “19世紀初駐印新教傳教士之中文印刷出版”, 『國際漢學』 1 (2014), 246-264.  
 康太一, “从英訳‘論語’到‘漢訳聖經’:馬希曼与早期中西對話初探”, 博士学位論文, 北京外國語大學校, 2013.  
 馬敏, “馬希曼, 拉沙与早期的‘聖經’中訳”, 『歷史研究』 4 (1998), 45-55.  
 内籐正子, “R.モリソンとJ.マーシュマンの中国語文法書”, 『日本中国学会報』 47 (1995), 210-222.  
 都田恒太郎, 『ロバート・モリソンとその周辺』, 東京: 教文館, 1974.  
 湯口隆司, “インド初期プレス史に果たした‘セランポール・トリオ’の役割”, 『新聞学評論』 38 (1989), 152-164.  
 浜渦哲雄, 『イギリス東インド会社-軍隊, 官僚, 総督-』, 東京: 中央公論新社, 2009.  
 Bridgeman, E. C., ed., “Chinese Version of the Bible”, *Chinese Repository* 4 (1835), 246-261.  
 Broomhall, M., *The Bible in China*, London: The China Inland Mission, 1934.  
 Buchanan, C., *Christian Researchers in Asia: with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*, Boston: Samuel T. Armstrong, 1811.

- Buchanan, C., *The Works of the Rev. Claudius Buchanan L. L. D.*, Baltimore: Neal and Wills, 1812.
- Carey, W., et al., “The First Serampore Memoir 1808”, *Transactions of the Baptist Historical Society* 5 (1917), 43-64.
- Chute, A. C., *John Thomas: First Baptist Missionary to Bengal, 1757-1801*, Halifax, N. S.: Baptist Book and Tract Society, 1893.
- Darlow, T. H. and Moule, H. F., *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society* 2-1, London: The Bible House, 1911.
- Grierson, G. A., “The Early Publications of the Serampore”, *The Indian Antiquity* 32 (1903), 241-254.
- Hykes, J. R., *Translations of the Scriptures into the Languages of China and Her Dependencies*, New York: American Bible Society, 1916.
- Jeyaraj, D., “Embodying Memories: Early Bible Translations In Tranquebar And Serampore”,  
[http://www.martynmission.cam.ac.uk/media/documents/HMC seminars 2012/Henry Martin Centre Lecture - Memories of Bible Translation in Tranquebar and Serampore.doc](http://www.martynmission.cam.ac.uk/media/documents/HMC_seminars_2012/Henry_Martin_Centre_Lecture_-_Memories_of_Bible_Translation_in_Tranquebar_and_Serampore.doc) (2016. 1. 28.).
- Kopf, D., *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Ma Min, “Joshua Marshman and The First Chinese Book Printed with Movable Metal Type ”, *Journal of Cultural Interaction In East Asia* 6 (2015), 3-17.
- Marshman, J., *The Works of Confucius, containing the Original Text, with a Translation. To which is Prefixed a Dissertation on the Chinese Language and Character*, Serampore: Mission Press, 1809.
- Marshman, J., *Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters and the Colloquial Medium of the Chinese and an Appendix Containing the Ta-Hyoh of Confucius*, Serampore: Missions press, 1814.
- Marshman, J., *A Memoir of the Serampore Translations for 1813: To which is Added, An Extract of A Letter from Dr. Marshman to Dr. Ryland, Concerning the Chinese*, Kettring: J. G. Fuller, 1815.
- Marshman, J. C., *The Life and Times of Carey, Marshman and Ward*.

- Embracing the History of the Serampore*, 2 Vols., London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1859.
- Marshman, J. C., *The Life and Labours of Carey, Marshman and Ward, The Serampore Missionaries*, London: Alexander Strahan & Co, 1864.
- Myers, J. B., *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society 1792-1892*, London : The Baptist Missionary Society, 1892.
- Neill, S., *A History of Christian India 1707-1858*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Pearson, H., *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan*, Philadelphia: Benjamin & Thomas Kite, 1817.
- Walker, W., *A History of the Christian Church*, Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Wylie, A., *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867.
- Zetzsche, J. O., *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999.
- Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society*, Vol. 3 & 4, London: Baptist Missionary Society.
- “The Second Report British and Foreign Bible Society”, *Reports of The British Foreign Bible Society*, London: British Foreign Bible Society, 1808.

<Abstract>

## **A Study on the Translation and Publication of the Chinese Bible in India**

Yerem Hwang  
(University of Tokyo)

The first translation of the Protestant Chinese Bible was completed in India in the early 19th century. It has been known as the Marshman-Lassar version. Despite this remarkable event in Chinese Bible translation history, this endeavor for the first Chinese Bible translation had been unknown until it was uncovered through the recent Chinese researches. However, their perspective was limited as their analysis depended mainly on Marshman's materials.

The aim of this paper is to reconstruct a broader understanding of Marshman's version in consideration of the social-political context, and on the basis of 19th century materials by Buchanan, a priest of Church of England and by Baptist missionary. In detail, this paper covers Bible translation efforts of the College of Fort William; how Lassar and Marshman got involved in the translation; and Marshman's approach to Chinese language study, translation process, and development in printing technology. This comprehensive approach attempts to give an outline of the first Chinese Bible translation in India.

Chinese Bible translation in India was started by the College of Fort William which promoted Bible translations into eastern oriental languages. Lassar, who was hired for Chinese language teaching and Bible translation into Chinese, was introduced to Marshman under the prospect of a college downsize plan. Under Lassar's instruction, Marshman learned Chinese language with Confucian canons. In the translation, Marshman's main work was to revise and improve Lassar's first translation draft from the Armenian Bible with Greek or Hebrew text. In the process of translation, the movable metal-type printing system was also developed. Finally, this comprehensive approach also examines the main contributors of the first Chinese Bible translation, and thus it is clarified that the Chinese Bible translation in India is a relic of Christian union.

## 독일성서공회판 통독성경에 대한 평가와 우리말 통독성경을 위한 제언

유은결\*

### 1. 들어가는 말

성경은 ‘가장 많이 팔리지만 동시에 가장 안 읽히는 책’으로 꼽힌다. 이런 사정 탓에 많은 목회자 및 기관들이, 어떻게 하면 성경을 많이 읽도록 할 수 있을지 그 방법에 대해서 고심한다. 비교적 근래에 독일에서 출간된 몇몇 통독성경<sup>1)</sup>들은 이러한 노력의 일환으로 볼 수 있다. 반면 한국에서는 이런 시도가 활발하지 않았던 걸로 보인다. 본 논문은 통독성경들의 편제를 객관적으로 평가하고 우리가 향후 유사한 형태의 통독성경을 기획할 때에 고려해야 할 사항이 무엇인지 제시하는 것을 그 목적으로 한다.

### 2. 통독성경에 대한 평가

우리가 살펴볼 성경들은 새로운 역본이 아니라, 통독을 위하여 새로운 체제를 갖추거나(『일년 통독성경』[Jahresbibel]),<sup>2)</sup> 책머리에 해설 등을 덧붙인 것이다(『등대성경』[Leuchfeuer], 『나침반성경』[Kompass Bibel], 『당신을 위한 성경』[Die neue Gute Nachricht. Bibel für dich]).<sup>3)</sup> 『일년 통독성경』이 루

---

\* 호서대학교 연합신학전문대학원 교수, 신약학. jakob38@daum.net.

- 1) *Die Jahresbibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006); *Kompass Bibel. Gute Nachricht Bibel: Mit farbigem Bild- und Informationsteil* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002); *Leuchfeuer. Gute Nachricht: Themenbibel* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002); *Die neue gute Nachricht Bibel für dich* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013). 이 성경들은 본고에서 ‘통독성경’이라는 이름으로 묶어서 지칭하지만, 모두 동일한 목적 하에 기획된 것이라 보기는 어렵다.
- 2) Jahresbibel은 직역하면 “1년 성경”이겠지만, 그 편제상 통독을 목적으로 한 것이 분명하다. 따라서 Jahresbibel을 소개하는 본고에서는 『일년 통독성경』이라 통칭하겠다.
- 3) 독일성서공회의 홈페이지([www.dbg.de](http://www.dbg.de))는 이 성경들을 ‘연구용 성서’(Studienbibel)라고 분류한다. 이 세 성경들 역시 스스로를 ‘통독성경’이라 지칭하지 않는다. 그러나 『나침반 성

터역 개정판(1984)을 본문으로 채택한데 반해, 나머지 성경들은 “현대독일어 성경”(Gute Nachricht Bibel in heutigem Deutsch) 또는 루터역 중 하나를 기본으로 하여 앞에 안내를 붙였다. 따라서 『일년 통독성경』과 나머지 세 성경을 동일선상에서 비교하는 것이 적절한지에 대해서는 논란의 여지가 있다. 다만, 이 성경들은 공히 독자들에게 성경을 읽도록 널리 유도한다는 점에서 어떤 판본이 더 소기의 목적을 달성하고 있는지 논의할 수 있다고 본다.

## 2.1. 일년 통독성경(Jahresbibel)

『일년 통독성경』의 두드러진 특징은 다음과 같다. 첫째, 『일년 통독성경』은 본래 성경의 순서가 아니라, 1월 1일부터 12월 31일까지 365일 동안 통독을 할 수 있도록 날짜별로 본문을 제시하고 있다. 날짜별로 읽도록 동기를 부여하기 때문에 중도에 포기하지 않고 읽을 가능성이 커진다. 둘째, 『일년 통독성경』은 시편 중심의 편제를 지니고 있다. 하루에 읽을 성서 본문은 시편의 한 부분과 구약, 신약으로 구성된다. 즉 시편을 365일 동안 매일 조금씩 읽도록 분배하여 배치하고, 구약은 모세 오경부터, 신약은 마가 복음부터 수록하고 있다. 셋째, 『일년 통독성경』은 신구약성서의 조화를 염두에 둔 채 발간되었다.<sup>4)</sup> 즉 일반 성서로 통독할 때는 성서 본문의 유기적인 관계성은 잊은 채 단지 읽는 행위에 만족하게 될 소지가 있다는 것이다. 이 의도는 단순히 기존 성경을 창세기부터 요한계시록까지 읽으면 된다는 통념에 반대하는 것이고 『일년 통독성경』을 발간하게 된 배경이 된다.

『일년 통독성경』에 대해서는 다음과 같이 평가할 수 있다. 본 성경의 가장 큰 장점은 신학적인 선입견을 최대한 배제한 채 본문을 읽도록 배려했다는 점이다. 아마도 이런 의도로 일말의 해설도 배제하고 본문비평주마저각주가 아니라 본문 안에 포함시킨 것으로 보인다. 본 성경이 일말의 해설도 없이 통독과정에 소극적으로 관여하는 것은 독자가 통독에 집중하도록 배려했는 것으로 보인다. 이런 측면은 일반 성경이 아니면 해설성경 일색인

---

경), 『당신을 위한 성경』은 책의 양 날개에 1년 동안 성경 읽기표를 제공하여 통독을 유도하고 있다. 세 성경 모두 독일성서공회에서 발간된 것이고 유사한 체제를 갖추고 있으므로 묶어서 통독성경으로 이해하는 것은 무리가 없어 보인다. 다만 “현대독일어 성경”에 단지 부록을 붙인 듯한 외관은 아쉬움으로 남는다. 이에 대해서는 아래에서 다룬다.

4) “[...] 구약과 신약은 이런 방식으로 대화할 수 있게 된다. 구약은 신약을 토대로 이해되어야 하고 그 역도 성립한다는, 크리스천들에게 중요한 통찰이 그 안에 드러나는 것이다.” *Jahresbibel*, i [일러두기(Vorbemerkung)].

우리 현실에 시사하는 바가 적지 않다. 해설이라는 미명 아래 독자의 해석을 임의로 주관하거나, 통독을 위해서 별반 동기를 부여하지 못하는 우리의 기존 성경군에 좋은 범례가 될 수 있을 것으로 본다. 루터역을 본문으로 삼고 있고 통독 과정에 어떤 안내도 제공하지 않는다는 점, 또 성경 통독의 동기 부여를 오직 독자 안에서만 발견하려고 한다는 점에서, 『일년 통독성경』은 어느 정도 **신앙적 배경을 갖춘 크리스천에게 적합할** 듯 싶다.

아쉬운 점도 눈에 띈다. 관련 홈페이지<sup>5)</sup>에 제시된 정보에 따르면 『일년 통독성경』은 하루 약 15분 동안 읽도록 꾸민 것이다. 그런데 성경을 통독하는 것이라는 목적만을 달성하기 위해서라면, 특정 기간 동안 집중적으로 - 가령 100일 동안 하루에 15~20장 정도 - 읽는 것이 차라리 더 용이할 것이다. 편집자가 성경이나 홈페이지 어디에서도 밝히지 않지만, 『일년 통독성경』은 경건의 시간(QT) 등 개인의 묵상 때 읽을 것을 염두에 둔 것으로 보인다. 그렇다면 통독 과정에 대한 좀 더 구체적인 안내나 방식을 - 본문이 아닌 다른 곳에서라도 - 친절하게 제시했으면 더 좋았을 것이다.

‘통독성경’의 본래 성격상 불가피한 측면이 있겠지만, 본문의 배치도 다분히 임의적인 것으로 보인다. 시편은 1월 1일, 33:1-5에서 시작해서 매일 5~6절 정도를 읽도록 제시하는데, 1월 25일은 시편 111편부터 읽다가, 2월 3일은 갑자기 시편 119편으로 넘어가서 읽는 것으로 되어 있다. 구약도 창세기에서 사사기까지는 일반 성서의 순서를 따르고 있으나, 5월 14일부터는 전도서를 본문으로 삼는다. 룯기는 10월에, 이사야서는 6월에 등장하지만, 12 소예언서는 12월에 읽는 등 본문은 일정한 법칙이나 신학적 구도를 따르지 않는 것 같다. 신약 역시 마가복음, 누가복음, 사도행전, 갈라디아서, 데살로니가전후서, 야고보서, 디모데전후서 등의 순서로 되어 있다. 앞서 언급한 대로 『일년 통독성경』이 특정 신학을 전제하지 않기 때문에, 본문의 배치를 이렇게 한 것은 이해할 수 없는 것은 아니다. 그러나 결국은 ‘통독’이라는 목적의 달성 외에 다른 소득을 운위(云謂)하기 어렵게 만든다.

이런 약점을 『등대성경』, 『나침반 성경』, 『당신을 위한 성경』은 부분적으로 보완한다. 세 판본들은 『일년 통독성경』의 형태에 안내를 덧붙인 것

5) 『일년 통독성경』이 별도의 홈페이지([www.die-jahresbibel.de](http://www.die-jahresbibel.de))로 안내를 제공하고 있지만 인쇄본에 있는 것보다 더 차별적인 정보를 수록하고 있지 않다는 점은 아쉽다. 심지어는 왜 시편을 중심으로 구성했는지에 대한 설명조차 발견할 수 없었다. 반면 같은 독일성서공회에서 발간된 *BasisBibel*은 전자매체 시대에 걸맞는 풍성한 정보를 홈페이지에서 가외로 찾아볼 수 있다. 이에 대해서 유은결, “<서평> *BasisBibel: Neues Testament und Psalmen*”, 『성경원문연구』 34 (2014), 302-314를 보라.



이 아니기 때문에 이른바 대안으로 기획된 것은 아니다. 그러나 읽기 쉬운 본문에, 독자들이 본문을 읽는데 역시 최소한만 개입하고 있다는 점에서 통독성경을 준비하는데 단서를 줄 수 있을 것이다.

## 2.2. 등대성경

『등대성경』의 특징은 ‘등대’라는 제목이 암시하듯 성경을 해석하는데 도움을 주는 여러 정보를 80쪽 정도의 분량으로 성경 앞 별도의 자리에 배치한 것이다. 성경 약어표처럼 다른 성경에서도 쉽게 찾아볼 수 있는 것 외에, 성경 각권을 한 마디로 요약한 일람은 독자들이 성경의 내용을 파악하는데 도움이 될 것으로 본다.<sup>6)</sup> 이보다 더 두드러진 『등대성경』의 특징은, 독자가 영적인 도움이나 신학적 설명을 필요로 할 때 성경의 어디를 보면 좋을지 안내를 붙인 것이다. 유사한 시도가 다른 해설성경에 없었던 것은 아니지만, 『등대성경』은 한결 구체적인 지침을 제공한다. 예컨대 “나는 하나님께서 창조하신 나 자신을 좋아합니다”라는 주제 하에 독자들이 스스로를 가치 있는 존재로 인식하는데 도움이 되는 구절들을 소개한 후 좀 더 심층적인 성찰로 유도하는 본문을 열거한다(20-21). “의심이 생길 때”라는 항목에서 잘 드러나듯이, 다른 성경처럼 관련구절을 나열하는데 그치지 않고, 먼저 유익한 도입으로 해당 주제에 접근함으로써 성경을 직접 찾아 읽을 동기를 부여하고 이해를 돕는다(64-65).

『등대성경』은 이처럼 목회적 차원의 안내를 덧붙인 성경이다. 그러나 아래에서 논의하겠지만, 통독성경의 본질이 본문에 대한 선입견을 가급적 배제한 채 성경을 있는 그대로 읽도록 유도하는데 있다고 본다면, 이는 통독성경의 장점을 일정 부분 양보하고 있는 것으로 판단할 수 있다. 특정 필요를 살핀 후 그 문제에 대한 해결을 구하기 위해서 성경을 읽도록 유도하는 것이기 때문이다.<sup>7)</sup> 이 점을 정교하게 염두에 둔 것인지는 분명하지 않지만, 『등대성경』은 유사한 편제의 다른 두 성경과는 달리 성경 읽기표를 생략하고 있다. 이렇게 보면 『등대성경』은 **전적으로 통독을 목적으로 한 판본**

6) 예컨대 “창세기: 세계의 시작과 이스라엘 백성의 조상에 대한 책”; “출애굽기: 하나님께서 이스라엘 백성을 이집트 노예생활에서 어떻게 해방하셨는지에 대해 기록한 책”으로 설명한다. *Leuchtfuehrer*, 9.

7) 편자인 키스(Rainer Kiess)는 이른바 이 ‘주제성경’이 더 넓은 맥락을 이해하도록 돕는 역할을 염두에 두고 있다는 점을 분명히 밝힌다. *Leuchtfuehrer*, 5. 그러나 본문 자체가 “현대독일어 성경”으로서 차이가 없다면 이 성경을 다른 것들과 구분하는 것은 역시 안내 부분이다. “사랑이 최가 될 수 있는가?”(28-29), “왜 하나님은 그런 일을 허락하시는가?”(68-69) 등의 주제들은 이 성경의 적용 중심 특징을 드러낸다.

로 보기가 어렵고, 영적인 필요를 느끼는 사람에게 답변을 주려는 의도가 강한 것으로 평가할 수 있다. 그러나 그 목적이 중요했다면 30개 정도의 문제를 다루는 것보다 더 본격적인 상담형 안내로 기획하는 편이 나았을 것이라 생각한다.<sup>8)</sup>

물론 위에서 지적한 바 적용 중심의 안내가 통독성경으로서 결격사유에 해당한다고 말할 수는 없을 것이다. 바로 그 이유로 『등대성경』을 더욱 가깝게 두고 즐겨 읽게 된다면 통독성경의 기능을 다한 것이라 볼 수도 있기 때문이다. 통독의 동기와 과정은 사람마다 다르므로 이에 맞는 성경의 기획이 필요한 대목이라 하겠다.

### 2.3. 나침반 성경

『나침반 성경』은 다른 측면에서 새로운 통독성경의 모형을 제시한다. 구약에 관련된 정보는 권두에, 신약에 관련된 내용은 권말에 수록되어 있다. 해석학적 적용의 문제에 관심을 보이는 『등대성경』과 비교하면 현저히 신학적인 문제에 집중한다. 가령 “십계명과 율법”, “하나님은 어디에 사시는가?”, “욥기 - 성서가 말하는 병과 치유”, “신구약 중간기” 등의 설명은 좀더 역사적인 관점에서 성경을 읽고자 하는 독자들에게 유익한 정보이다. 신약 부분의 설명도 유사하다. “하나님 나라에 대한 예수의 선포”, “첫 번째 기독교 공동체”, “바울의 선교 여행” 같은 항목 역시 진지한 독자들의 주목을 끌 만한 내용이다.

그러나 이런 정보가 유익할지라도, 편제상 일관성은 충분히 확보하지 못한 것으로 보인다. 무엇보다 충실하기로 정평이 나있는 “현대독일어 성경”의 “개념 색인”(Sacherklärungen)이 있음에도 불구하고 별도의 주제로 설명해야 하는 이유는 밝히지 않았다. 예컨대, “계약”이 구약 설명 부분에서 다루지는데(21), 그 항목은 “현대독일어 성경” 자체의 개념색인에서도 찾아볼 수 있는 것이다(357). 부활 역시 반복해서 취급되는데(해설 70; 개념색인 352-353), 이 경우 개념색인의 것이 도리어 더 자세한 정보를 주고 있다. 물

8) 인상적인 것은 『등대성경』이 성경을 묵상할 때 따라야 할 방법론에 대해서 설명하고 있다는 점이다. “성경 안에서 읽기 - 그러나 어떻게?”(In der Bibel lesen - aber wie?)라는 장(14-17)에서 성경을 묵상하는 단계로, ① 텍스트의 ‘구분’, ② 그 상징세계에 ‘머무르기’, ③ ‘나만의 것 발견하기’, ④ 해석학적으로 ‘묵상하기’ 등으로 설명한다. ‘성경 읽기’(die Bibel lesen)가 아니라 ‘성경 안에서 읽기’라는 제목을 붙인 것은, 성서의 해석이 단순히 읽는 행위로 도달할 수 있는 것이 아님을 포착한 것으로 이채롭다. 본문의 이해는 독자가 그 세계 안으로 들어가 구성요소의 상호작용을 깨달을 때 제대로 될 수 있다는 점에서 『등대성경』의 안내는 매우 적절하다고 하겠다.

른 『나침반 성경』의 해설이 개념색인보다 다소 포괄적인 주제를 다루고 있기는 하지만, 어차피 그것도 성서신학적 관심사의 지극히 일부분만 섭렵하는 것을 고려하면, 일관된 체제를 해치는 듯한 인상을 준다.

『나침반 성경』은 다분히 성경을 전문적으로 연구하고 싶은 독자들을 염두에 둔 것으로 보인다. 그렇다면 통독성정보다는 해설성경의 기능을 더 원하는 독자들을 염두에 둔 것이 아닌가 생각된다. 진지한 독자는 해설성경을 읽으면서 필요한 곳의 신학적 논의를 접할 수 있겠지만, 이것은 일정 부분 통독성경의 목적에서 멀어지는 것일 수 있다. 편집자가 『나침반 성경』의 어디에서도 밝히고 있지는 않지만, 이것은 기존의 “현대독일어 성경”의 편제를 건드리지 않은 채 기획한 것에서 그 원인을 찾을 수 있을 것 같다.

그러나 『나침반 성경』처럼 해설을 별도의 자리에 배치하는 것이 본문 자체에 집중하기를 원하는 독자들에게는 한결 유리할 것이다. 이런 형태는 독자가 성경을 읽으면서 자연스럽게 편집자의 안내를 참조하기는 어렵지만, 해설성경이 가진 단점을 극복하는 측면도 있다. 가령, 성경 본문에 병기된 해설에 지나친 권위를 부여하는 독자는, 이 해설을 무비판적으로 받아들일 위험에 노출되어 있다. 이것은 해설성경의 해석을 그대로 수용할 수 있다는 점을 넘어서, 독자가 스스로 성경을 묵상하고 삶에 적용하는 것을 방해하는 요인으로 작용한다. 통독성경은 이른바 연구와 숙고를 목적으로 한 해설성경과는 다르기 마련이고, 또 달라야 할 것이다.

#### 2.4. 당신을 위한 성경

『당신을 위한 성경』은 본고에서 다루는 통독성경 중, 본문으로 삼은 “현대독일어 성경”을 충실히 조명하는 판본이다. 이른바 길잡이의 분량은 가장 적지만, 본문의 체제가 어떻게 구성되어 있는지 친절한 설명을 제공한다.<sup>9)</sup> “현대독일어 성경” 본문의 소제목과 병행 구절, 관주, 각주 등이 무엇을 의도했는지 설명해주는 것은 작은 배려이지만 불가결한 것이다. 다른 두 통독성경이 “현대독일어 성경”에 별도의 해설을 덧붙인 것에 불과한 듯한 이질감을 주는데 반해서, 『당신을 위한 성경』은 “현대독일어 성경” 자체에도 없는 설명을 해 줌으로써, 원래부터 합본으로 기획된 것 같은 인상마저 준다.<sup>10)</sup>

9) *Die neue Gute Nachricht für dich*, 11-14.

10) 『나침반 성경』도 “현대독일어 성경”의 체제에 대한 설명을 붙이고 있으나(6-7), 『당신을 위한 성경』과 비교할 수준은 아니다.

권말에 위치한 “질문이 생길 경우”라는 항목은 해석학적인 내용을 따로 모아 다루고 있다. 가령 “성서는 하나님의 말씀인가, 인간의 말인가?”(51), “왜 우리는 구약성경을 읽는가?”(57-58)와 같은 내용은 『등대성경』의 개인적인 적용만큼은 아니지만, 독자가 본인의 이해와 관련하여 던질 수 있는 질문들이다. 반면 이어지는 “더 자세히 알고 싶은 경우”라는 항목에서는 신학적이거나 역사적인 문제에 대한 해설을 더하고 있다. 예컨대 “이스라엘의 축제”(68-69)가 역사적인 차원이라면, “예수 그리스도: 그 특별한 의미”(73-77)는 신학적인 문제로서 ‘메시아’, ‘다윗의 자손’, ‘인자’, ‘하나님의 아들’, ‘주’ 등 기독교론적 호칭의 의미 차이를 상당히 자세하게 다루고 있다. 이 문제에 관심이 있는 독자에게는 상당히 유용한 정보일 것이다.

『당신을 위한 성경』은 “마지막으로 유용한 것”이라는 항목에서 성서시대표에 세속사와 문서의 저작 연대를 병기(併記)하여 독자의 이해를 돕는다. 마지막은 성서 지도를 덧붙임으로써 마무리한다. 본 성경이 상이한 차원의 정보를 줌에도 불구하고 깔끔하게 정돈된 느낌을 주는 이유는, 그것을 항목별로 구분하여 편성했기 때문이다.

부족한 지면 때문에 어쩔 수 없는 부분이기도 하겠지만, 기왕에 해설하기로 하였다면 좀 더 자세한 정보를 제공했으면 좋았을 것 같은 항목도 눈에 띈다. 가령 “신구약 중간기”라는 정보에서 400년간의 역사를 훑는데 단 1쪽도 안 되는 분량만을 할애하고 있다(46). 전자매체 시대에 가외의 정보를 원하는 독자들에게 인터넷을 통해서 별도의 정보를 제공할 수 있는 가능성이 있다는 점을 고려하면 아쉬운 대목이다. 또한 『당신을 위한 성경』이 외경 역시 수록하고 있다는 점은 우리가 향후 통독성경을 준비할 때에 고민할 필요가 있는 대목이라고 본다. 원래 “현대독일어 성경”에는 외경이 포함되어 있는데 『등대성경』 등이 오히려 삭제한 것이다. 필자의 판단으로는, ‘통독’을 원하는 독자는 구약과 신약 모두를 남김없이 읽겠다는 의도를 갖고 있는 것이고, 그것은 성경의 통전적 성격 및 성서의 구속력을 인지하고 있기 때문일 것이다. 따라서 외경을 정경으로 인정하지 않는 개신교 전통의 독자를 위해서는 외경을 제외하는 것이 적절할 것이라고 판단된다.

우리 논의의 목적은 상기 통독성경들을 단지 평가하는데 그치는 것이 아니라, 향후 우리말 통독성경을 준비할 때 고려할 사항을 논의하는 것이다. 따라서 이 성경들 외에 더 살펴볼 내용도 존재한다. 이에 대해서 살펴보는 것도 유익할 것이다.

### 3. 성서 통독에 고려할 다른 방법들

한국에서는 해설성경이 독자들의 사랑을 받은 데 반해서, 통독성경은 그다지 각광을 받지 못했다. 그 원인을 객관적으로 규명하기는 쉽지 않으나, ‘성경은 각자가 알아서 읽으면 그뿐’이라는 사고가 자리 잡고 있었을 것으로 추측된다. 서구에서는 성경을 접하는, 전통 있는 다른 방법들도 있다.

#### 3.1. 일일요절(Losungen)

‘일일요절’(Losungen)은 유럽 교회 - 그 중에서도 독일 교회 - 가 성서를 읽는 독특한 방법이다.<sup>11)</sup> 『일일요절』은 약 280년 전 친첸도르프에 의해 도입된 것으로 전해진다.<sup>12)</sup> 작은 책자에 매일 두 성경 구절을 각각 구약과 신약에서 선별하여 읽고 묵상하도록 제시한다. 최근에는 묵상을 돕기 위하여 간략한 질문을 더하거나 유명 인사의 명언을 수록하기도 한다. 적절한 찬송이나 기도문을 담은 판본도 구매할 수 있다. 『일일요절』의 의도는 분명하다. 구약과 신약을 균형 있게 읽고 적은 양을 깊이 있게 묵상하라는 것이다. 『일일요절』의 본래 목적은 성경을 **읽도록** 하기보다는, 이미 읽은 성경을 **묵상하도록** 유도하는데 있다. 비록 특정 구절을 깊이 있게 묵상하도록 한다는 점에서 전체 성경을 읽도록 유도하는 통독성경과는 대척점에서 있다고 할 수 있으나, 유사한 해석학적 원리 또한 발견된다.

가장 중요한 공통점은 독자가 본문을 선택하는 것이 아니라 이미 결정된 채 독자 앞에 놓인다는 점이다. 본문은 내가 하고 싶은 말의 전거(典據)라기보다, 도리어 나를 모종의 결단으로 이끄는 힘으로 작용한다. 이런 일일요절의 순기능은 한국에서 신앙생활의 주요 방편 중 하나인 암송에서도 기대하기 어려운 것이다. 특정 구절을 암송하도록 요구받는 경우를 제외하면, 대개 내가 좋아하는 성경 구절을 골라서 암송하는 수가 많기 때문이다.

물론 일일요절의 역기능도 간과할 수 없다. 일일요절은 그 존재 목적 자체가 성서의 한 두 구절을 묵상하는데 있으므로, 원래 문맥과 상관없는 적

11) ‘일일요절’은 매년 새롭게 발간된다. 가장 최근의 판본은 *Die Losungen 2016: Gottes Wort für jeden Tag* (Basel: Reinhardt, 2016). 최근에 한국어로도 번역 출간된다. 헤른후트 형제단 편, 『2016 말씀, 그리고 하루: 헤른후트 기도서』, 홍주민 역 (오산: 디아코니연구소, 2015).

12) 이에 대해서 H. Renkewitz, *Losungen: Entstehung und Geschichte eines Andachtsbuches* (Hamburg: Friedrich Witting, 1967), 22-24를 참고하라. 친첸도르프가 첫 번째로 사용한 날은 1728년 5월 3일로 전해진다. 일일요절은 그 성격상 인터넷에서도 쉽게 접근 가능하다. [www.losung.de](http://www.losung.de)에는 일일요절에 따라 성경을 읽을 수 있도록 친절한 안내를 제공하고 있다.

용할 가능성이 상존한다.<sup>13)</sup> 성경 암송도 그 유익함과 무관하게 동일한 오류에 노출될 수 있다. 따라서 일일요절이나 암송은 항상 어떤 문맥에서 그 말씀이 등장한 것인지 따져 물어야 한다. 예를 들어보자. 『개역개정』의 고린도전서 10:13은 다음과 같이 되어 있다. “사람이 감당할 시험 밖에는 너희가 당한 것이 없나니, 오직 하나님은 미쁘사 너희가 감당하지 못할 시험 당함을 허락하지 아니하시고 시험 당할 즈음에 또한 피할 길을 내사 너희로 능히 감당하게 하시느니라.”

이 본문은 흔히 ‘모든 시험은 사람이 견딜 만한 것이기에 주신 것이고, 각자는 이 시험을 극복할 수 있으니 낙담하지 말라’는 식으로 해석된다. 그러나 고린도전서 10:1-14의 요지는 결코 은혜로운 내용이 아니다. 이스라엘 백성들이 광야에서 하나님의 말씀에 불순종하고 우상숭배를 하다 다수가 죽었으며(8절) 많은 사람들은 하나님을 시험하다 멸망하였으므로(9절), ‘선 줄로 생각하는 사람은 넘어질까 조심하’고(12절) 우상숭배를 피하라(14절)는 것이 고린도전서 10장의 대지이다. 문제는 고린도전서 10:13의 *πειρασμός ἀνθρώπου* (인간적인 시험)를 ‘사람이 감당할 만한 시험’으로 번역하고 문맥을 무시한 해석이다.<sup>14)</sup> 정확히는 ‘(신적인 시험은 없고) 인간적인 시험만이 있다’, 즉 ‘하나님께서 일부러 주신 시험은 없고 **인간이 자초한 시험**만이 있는데(δέ), 하나님은 언약에 신실하셔서(πιστός) 우리가 범죄 가운데 멸망하도록 내버려 두지 않으셨다’는 것이 13절의 핵심이다. 이렇게 이해해야 “그런즉 선 줄로 생각하는 자는 넘어질까 조심하라”는 14절과 매끄럽게 연결된다.<sup>15)</sup>

이처럼 성경의 특정 구절을 문맥과 분리하여 묵상하는 것은 본문의 의도와 정반대의 해석을 낳을 수 있다. 이런 위험은 통독을 통해서 극복 가능하다. 그렇다면 통독과 요절의 관계는 상보적인 것이라고 판단할 수 있다. 통독을 하는 과정에서 적용이 누락될 경우 단순 독서행위에 불과할 수 있다. 반대로, 특정 구절을 깊이 묵상하는 과정에서 그 본문이 본래 주어진 맥락을 무시할 때 전혀 엉뚱한 해석을 하게 될 소지가 있다. 요컨대, **요절의 묵상은**

13) 대표적으로 민영진, 『히브리어에서 우리말로』 (서울: 두란노, 1996), 469-475. 이른바 ‘축자 영감설’을 지지하는 것으로 간주되어 온 이사야서 34:16은 문맥을 고려할 때 하나님께서 선택하신 ‘짐승들’을 가리키는 것으로 이해하는 것이 타당하다는 것이다.

14) G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 460-462를 참조하라. 『표준』 “사람이 흔히 겪는 시련”; 『공동』 “인간이 능히 감당해 낼 수 있는 시련들.” 반면 LUT “nur menschliche Versuchung”; ELB “als nur eine menschliche (Versuchung)”; NIV “except what is common to man.”

15) J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, RNT (Regensburg: Pustet, 1997), 207-210을 참조하라.

통독으로 보완해야 본문의 메시지에서 이탈할 위험을 최소화할 수 있고, 통독은 필요할 때마다 목상할 수 있는 기회와 동기를 제공받을 때에만 그 의미를 찾을 수 있다.<sup>16)</sup> 성경은 ‘망원경’으로 보기도 하지만 때때로 ‘현미경’으로 볼 필요도 있는 것이다. 한국 교회의 현실에서 일일요절은 널리 사용되지 않지만, 말씀을 늘 가까이하는 경건주의의 전통인 만큼 적극적으로 따를 가치가 있다고 본다.

### 3.2. 성서일과(Perikopenordnung)

앞서 언급한 일일요절이 성도 개인의 경건생활의 수단이라면, “성서일과”(Perikopenordnung)는 교회가 성서 본문을 대하는 중요한 방식이다.<sup>17)</sup> 한국 교회에서는 흔히 설교자가 전하고 싶은 메시지에 근거해서 본문을 선택하지만, 이는 유럽 교회의 강단의 현실과 사뭇 다른 것이다. 설교자의 본문은 성서일과로서 미리 주어져 있는 경우가 많다. 이 사실은 본문을 누가 선택하느냐라는 사소한 문제인 것이 아니다. 설교자가 본문을 택하는 행위 자체를 이미 해석이라고 할 수 있으므로, 성서의 해석에 결정적인 차이를 줄 수 있는 대목이다.

성서일과는 대개 교회력(Kirchenjahr)과 관련이 있다. 좁은 의미에서 교회력은 특정 절기에 사용되는 본문을 가리키지만, 성서일과는 교회가 사용할 본문을 미리 정하는 모든 것을 포괄한다. 유럽의 교회는 심지어 다음 주에 택할 본문을 미리 공개하는 것도 흔한 일이다. 이럴 때 설교자가 눈앞에 있는 텍스트와 상황 중 손쉽게 후자를 선택하여 전자에 강요하는 유혹을 피할 수 있다. 교회력을 충실히 따르는 설교는, 가령 여행 중에 있는 성도가 다른 교회의 예배에 참석해도 연속성이 보장된 설교를 들을 수 있다는 장점도 기대할 수 있다. 좀 더 나아가 아예 1년 동안 설교할 본문을 연초에 미리 정해두는 이른바 ‘설교 기획’도 충분히 고려해 볼 만하다.<sup>18)</sup> 한국 강단에서 본문의 충실한 주해보다 예화나 설교자의 개인적인 신학과 사회관이 메시지의 중심을 차지하는 원인이 설교 준비를 할 때나 본문을 정하는 관행과 관련이 있다.

16) 동기와 이해에 대해서 G. Theißen, *Zur Bibel motivieren: Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik* (München: Chr. Kaiser, 2003), 281-285. 극단적으로 말해서 본문 외에 어떠한 장치를 덧붙이거나 체제를 만드는 것은 모두 동기를 부여하기 위한 것이라고 보아도 좋을 것이다.

17) 이에 대해서, H. M. Müller, *Homiletik* (Berlin: de Gruyter, 1996), 206-210을 보라.

18) W. Engemann, *Einführung in die Homiletik* (Tübingen; Basel: A. Francke, 2002), 167-170을 참조하라.

설교자가 본문의 의미를 밝히고 선포하는 - 당연한 - 작업을 소홀히 하는 것은, 그 스스로가 성경을 읽고 느낀 바를 전달하는 것이 아니라, 전달하고 싶은 내용에 부합하는 본문을 찾는 것에 원인이 있는 것이다. 즉 성도뿐만 아니라, 정작 설교자에게 통독이나 QT가 절실히 필요하다는 것이다. 설령 설교자 스스로가 정한 성서일과라고 할지라도 막상 설교를 준비하는 그에게 이미 정해진 본문은 일종의 부담이다. 처음 본문을 선택할 때는 아직 관여하지 않았던 ‘상황’이 지금 본문을 해석하는 단계에서는 메시지를 유도하는 강력한 요인으로 작용하기 때문이다.<sup>19)</sup> 그러나 모든 본문은, 그것이 어떤 것이라 할지라도 우리의 상황에 메시지를 갖는다는 확신이 설교자에게 필요하다. 설교자는 스스로 말하는 것이 아니라, 본문으로 하여금 말하도록 유도하는 책임을 가진 사람이므로 매우 중요한 측면이라고 하겠다.<sup>20)</sup>

통독성경의 가치는 이런 점에서 찾을 수 있다. 통독은 읽고 싶은 내용을 찾기보다 성경을 읽는 과정에서 나에게 영감을 주는 말씀을 발견하는 쪽으로 유도한다. 이 원리는 개신교의 성서해석의 매우 중요한 특징을 예시한다. 이른바 ‘오직 말씀으로’라는 원리는 기존의 교리나 나의 관념을 본문에 비추어 비판적으로 상대화하는 것과 밀접한 관계 가운데 있다. 이른바 해석학적 전제를 최대한 배제한 채 본문을 접하는 가장 좋은 방법은 통독이라고 할 것이다. 성경을 읽는 성도들은 물론, 말씀을 선포하는 목회자에게 더욱 필요한 독법이라고 할 이유가 여기에 있다.

#### 4. 우리에게 필요한 통독성경

앞선 우리의 논의를 정리하여 향후 통독성경을 기획할 때 고려해야 할 측면이 무엇인지 살펴보자.<sup>21)</sup> 앞서 살펴봤던 통독성경들은 나름의 장점이 있음

19) 여기에서 ‘상황’이라고 말하는 것은 해석자의 목전에 놓여 있는 기존의 모든 선이해를 망라한다. H. M. Müller, *Homiletik*, 237-243을 참조하라. 텍스트에 대한 기존의 해석을 본문의 주석에 감안하는 것을 독어권에서는 ‘영향사적 연구’(Wirkungsgeschichtliche Exegese)라고 부른다. 이에 대한 자세한 논의를 위해서는 M. Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2007), 91-102를 참조하라. 기존의 해석은 무조건 배척하거나 거부할 대상은 아니다. 그러나 새로운 해석을 위해서 일정 부분 거리를 둘 필요는 있다.

20) W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 277-280을 참조하라.

21) 2000년대 이후 여러 성서공회에서 이미 발간한 성서 활용의 방안에 대해서 고민하고 있다. 대한성서공회는 2015년 11월 24일, 정동제일교회에서 열린 “대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄”에서 이런 방향의 사업 발전을 위해서 고민하였다. 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견” (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24.), 7-55; 옥성득, “대한성서공회 120주년 회고



에도 불구하고 우리의 현실에 그대로 받아들이기에는 어려운 점도 확인할 수 있었다.

#### 4.1. 다양한 목적과 편제의 성경

현재 시중에 나와 있는 성경을 보면, 거의 해설성경 일색이거나 본문만을 담은 판본만 눈에 띈다. 후자를 ‘통독성경’이라 명명할 수도 없을 뿐만 아니라, 발간되는 성서의 목적을 분명히 하지 않은 채 불특정 독자들을 겨냥했다는 것이 더 큰 문제이다. 사실상 그 질에 있어서 크게 의심스러운 해설의 차이를 제외한다면, 성경의 다양성은 재질이나 디자인 등 외형에만 머문다. 가장 중요한 관건은 각 성경의 독자층을 명확하게 설정하고 그에 걸맞는 형태를 갖추게 할 수 있느냐에 달려 있다.<sup>22)</sup>

우선 **초신자나 신앙적 배경이 깊지 않은 독자들**을 위한 판본이 필요할 것이다. 통독성경에서는, 해설성경에서 흔히 보는 해설 및 적용은, 선입견을 배제한 채 원활히 성경을 읽는 것을 방해할 소지가 있다. 『등대성경』과 같이 성경을 묵상하는 방법에 익숙하지 않은 독자들에게 주는 지침을 앞에 수록하고, ‘구속’(救贖), ‘인자’, ‘성막’과 같이 그들에게 어려운 단어는 책 뒤의 개념색인에서 설명하면 좋을 것이다. 통독을 위한 성경이므로 성경읽기표를 넣어줄 필요도 있다.

**신앙적 연륜이 있거나 학문적 관심이 있는 독자들**을 위한 통독성경도 필요할 것이다. 『나침반 성경』처럼 신학적 논의를 책의 앞에 붙이는 것도 고려할 만하다. 개념색인도 단순히 본문의 이해를 돕는 설명을 넘어서, 좀 더 전문적인 내용으로 나갈 수도 있을 것이다. 단, 이 목적에 충실하려다 보면 해설성경과 어떤 점에서 차별화되는지, 단지 해설의 위치가 달라진 것에 불과하지 않느냐라는 질문이 제기될 수 있을 것이다. 통독성경은 독자들에게 성경을 읽도록 하는데 그 목적이 있기 때문에 지나치게 자세한 해설은 피하는 편이 좋다고 본다. 또 앞서 언급한 대로 통독의 성격상 외경은 제외하는 것이 바람직할 것으로 생각된다.

와 전망 - 해방 이후 역사(1945~2002년)를 중심으로” (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24.), 56-101을 참조하라.

22) 이것은 해설성경을 기획할 때에도 공히 적용되는 사항이다. 이에 대해서 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 37-38; 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서 - 무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제안”, 『성경원문연구』 9 (2001), 115-119를 보라.

꼭 필요하다고 생각되는 것은 통독성경에 **관주**를 더하는 것이다. 오늘날 관주는 이전처럼 사랑받지 못하지만, ‘성경을 통한 성경 이해’이라는 전통과도 어울릴 뿐만 아니라, 최소한의 병행 구절과 인용 구절을 밝히는 것은 꼭 필요한 일이다. 특히 해설과는 달리 통독 과정 중에 주의를 분산시키거나 자기만의 목상을 방해하는 일도 없다는 장점이 있다.

#### 4.2. 번역 당시부터 기획하는 통독성경

전술한 대로 『등대성경』, 『나침반 성경』, 『당신을 위한 성경』은 “현대독일어 성경”을 본문으로 선택하여 편집한 성경을 시장에 내놓고 있다. 해당 역본은 독일어 “공동번역”보다도 더 풀어 옳긴 번역이기 때문에 이해가 매우 용이하다. 가령 까다로운 로마서 1:17은 다음과 같이 번역되어 있다. “In der Guten Nachricht macht Gott seine Gerechtigkeit\* offenbar: seine rettende Treue, die selbst für das aufkommt, was er vom Menschen fordert. Nur auf den vertrauten Glauben\* kommt es an, und alle sind zu solchem Glauben aufgerufen<sup>b</sup>” (하나님께서서는 그 기쁜 소식 안에 그의 의를 드러내셨습니다. 곧 그분께서 구원하시는 신실하심인데, 사람에게 요구하셨던 것을 이루시기 위해서 주신 것입니다. 의뢰하는 믿음을 통해서만 모든 사람들이 그러한 믿음으로 부르심을 받았습니다).

『개역개정』의 “복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니”보다 풀어 옳긴 것인데 역문의 단어 수는 많지만 한결 이해하기 쉽다. 본문 안의 \*표시로 개념색인을 참조하도록 안내하고, <sup>b</sup>로 대안번역을 제시한다. “현대독일어 성경”이 단순한 의역에 불과한 것이 아님을 예시하는 부분이다. 물론 새로운 번역보다 기존 번역에 대한 선호도가 높은 독자들을 위해서 『일년 통독성경』처럼 『개역개정』을 본문으로 택한 성경도 고려할 수 있을 것이다.

그러나 통독성경이 해설성경에 대비, 충분한 정보를 담을 수 없다는 약점을 효과적으로 극복할 수 있는 방법은 전자 매체를 이용하는 것이다. 최근 독일에서 발간된 *BasisBibel*이나 대한성서공회에서 준비 중인 『새한글성경』(가칭)은 바로 이런 점에 착안한 역본이다. 기존의 인쇄매체에 다 담을 수 없었던 사진, 동영상, 심도 있는 해설 등을 풍성하게 담을 수 있다면 통독성경과 해설성경의 인위적인 구분도 최대한 피할 수 있을 것이다. 애초에 읽기와 해설은 상호대립적인 개념은 아니기 때문에 그렇다.

## 5. 결론

앞서 논의한 바를 정리하면, 통독용 성경이 아무리 세심하게 제작되더라도 모든 독자의 필요를 채우기는 쉽지 않다. 근래에 독일에서 발간된 통독성경, 『일년 통독성경』, 『등대성경』, 『나침반 성경』, 『당신을 위한 성경』 등은 나름대로의 장점과 특징이 있지만, 해설성경과 그 목적이 다른 통독성경의 필요를 모두 충족시키는 것은 아니었다. 해설성경이 독자가 성서를 연구하도록 배려하는 현미경의 역할을 담당한다면, 통독성경은 망원경처럼 성서의 메시지를 통전적으로 발견하며 해석학적 중심을 본문에 두게 한다. 한국 교회는 여전히 독자의 해석학적 역할이 비대화되어 있으므로, 우리의 현실에 맞게 다양한 독자층의 필요를 채우는 통독성경의 출현이 시급하다고 하겠다.

### <주제어>(Keywords)

통독성경, 일년 통독성경, 성서일과, 묵상, 설교.

Reading through the Bible, One-year reading Bible, Lectionary, Meditation, Preaching.

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

<참고문헌>(References)

- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40.
- 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의 - 개역 성경의 재발견” (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24.), 7-55.
- 옥성득, “대한성서공회 120주년 회고와 전망 - 해방 이후 역사(1945~2002년)를 중심으로” (서울 정동제일교회: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄, 2015. 11. 24.), 56-101.
- 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서 - 무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제언”, 『성경원문연구』 9 (2001), 106-124.
- 유은결, “<서평> *BasisBibel: Neues Testament und Psalmen*”, 『성경원문연구』 34 (2014), 302-314.
- Engemann, W., *Einführung in die Homiletik*, Tübingen; Basel: A. Franke, 2002.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Kremer, J., *Der Erste Brief an die Korinther*, RNT, Regensburg: Friedrich Pustet, 1997.
- Müller, H. M., *Homiletik*, Berlin: de Gruyter, 1996.
- Oeming, M., *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2007.
- Renkewitz, H., *Die Losungen: Entstehung und Geschichte eines Andachtbuches*, Hamburg: Friedrich Witting, 1967.
- Theißen, G., *Zur Bibel motivieren: Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, München: Chr. Kaiser, 2003.

<Abstract>

## **Review of German Bible Society's One-Year Bibles and Suggestions for Korean Edition Development**

Eun-Geol Lyu  
(Hoseo University)

The purpose of this article is to review Bibles designed for one-year reading recently published in Germany, and to make suggestions for preparing such Bibles for Korean readers in the future. Each of the four versions reviewed has its own strong and weak points. *Jahresbibel*, based upon Luther's translation, has a distinctive order of texts that lists Psalms first, and then texts from the Old and New Testaments. But it does not provide readers with any expository comment. *Leuchfeuer*, *Kompass Bibel*, and *Die neue gute Nachricht für dich*, on the other hand, add informative introductions to the text of *Gute Nachricht in heutigem Deutsch*, helping us read through the Bible and grasp their profound meaning.

Korean Christians have shown so far little interest in Bibles for such reading purpose. But reading through the Bible has much more importance than one might think, for we can find a fundamental hermeneutical principle, according to which we should not try to justify our thoughts on the basis of the Bible, but rather let the text speak to us and have influence on our lives.

If we are going to provide such Bibles, we need to note that it is advisable to make various versions of one-year reading Bible, depending upon readers' needs first. We then need to adopt readable texts such as 'New Hangeul Translation' which is presently being prepared, in order to facilitate a better understanding.

# **Biblical Hebrew and Modern Hebrew: How Much Do They Understand?**

Ray Pritz\*

## **1. Introduction**

There are many reasons for revising a Bible translation. One of the most common is the speed at which language evolves. The older the translation, the more pronounced will be these linguistic anachronisms, the greater the need to revise the text.

Examples from traditional translations are abundant, but we will take just a few from the King James Version (KJV). In several places<sup>1)</sup> the reader encounters a “unicorn”, which, in today’s English, is an entirely mythical animal. The Hebrew word **אֶרְנַח** designated a very real animal, albeit one whose identity is not sure today.<sup>2)</sup> In KJV Philippians 4:6 the reader is told to “be careful for nothing”, where today’s English would use “anxious” or “worried”.

In KJV Psalm 119:147-148 the prayers of the psalmist “prevent” the dawning of the morning and the night watches, while Psalm 88:13 is even bolder: “in the morning shall my prayer prevent thee”. “Prevent” in King James English translates the Hebrew root *q-d-m*, which means to precede, to come before, and in some cases to welcome. It was a good translation in the seventeenth century, but it will not work in today’s English.

Many words in the KJV vocabulary look familiar, but cannot mean what they mean today, words like ouches, canon, botch, or road. Other words simply mean nothing at all to the modern reader: bruit, caul, blains, and sackbut.

---

\* Ph.D. in Early Church History at the Hebrew University of Jerusalem, Consultant to the Bible Society in Israel. raypritz@gmail.com.

1) Num 23:22; 24:8; Deu 33:17; Job 39:9, 10; Psa 22:21; 29:6; 92:10; Isa 34:7.

2) Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2005), 101-105.

But one does not have to wait four hundred years to notice that words in a translation have become obsolete or have undergone a change of meaning. Languages evolve quickly, and most modern translations will undergo several revisions during a single lifetime. Among English versions the New International Version has seen three revisions since the full Bible was published in 1978. The French Louis Segond translation, completed in 1880, has been revised twice in the last forty years. The Bible was translated into Spanish by Casiodoro de Reina in 1569, revised by Cipriano de Valera in 1596, and since that time has undergone more than a dozen revisions, most of them in the last forty years.

These languages were active, moving with their cultures from generation to generation, from century to century. Everyone knows that there was an ancient Hebrew and now there is a Modern Hebrew. However, the process from old to new Hebrew is not analogous to the transition from Jacobean to modern English.

Hebrew, of course, evolves like any other spoken language. Even in Biblical Hebrew scholars have identified lexical changes between earlier and later books.<sup>3)</sup> But Modern Hebrew is not the product of gradual changes since the time of the Bible. In fact, the official language of the State of Israel today is not much more than one hundred years old.

Hebrew ceased to be spoken as a mother tongue around the second century A.D. After that it was employed in worship and literature until the latter eighteenth century with the Jewish equivalent of the Enlightenment. Hebrew only began to be spoken again as mother tongue early in the twentieth century, after a hiatus of some seventeen hundred years.

Many challenges accompanied the revival of an ancient language in a modern setting. These focused especially on a lack of terms in the areas of science and technology. In many cases a Hebrew root was used and given a new form that never appears in the Bible. Some words were borrowed from other languages, but many were taken from the Hebrew of the Bible and applied to objects and ideas that did not exist in Bible times.

Before looking at places where an Israeli is likely to misunderstand a biblical word or phrase, it should be said that, even with little or no background in

---

3) See the extensive bibliography in Aaron Hornkohl, "Biblical Hebrew: Periodization", G. Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2013).

Biblical Hebrew, a person who speaks and reads Modern Hebrew can understand a significant proportion of the Old Testament text. Children in secular Israeli schools first read the book of Genesis at the age of seven. While unfamiliar grammar must be explained, a high degree of vocabulary will be understood.

## 2. Causes of misunderstanding of Old Testament texts by speakers of Modern Hebrew

### 2.1. Words that have a different meaning<sup>4)</sup>

הַשְׂמַל

As we have said, many Bible terms were pressed into service for modern technological developments. In Ezekiel's description of the chariot in his first chapter, he twice (Eze 1:4, 27) uses the word הַשְׂמַל. The word is unique to Ezekiel (It is used one more time in Eze 8:2.), and its meaning has long been debated. In today's Hebrew הַשְׂמַל is the word for electricity.

אֶקְדָּח

The word אֶקְדָּח is *hapax legomenon* in Isaiah 54:12. There it seems to describe the appearance of precious stones. The word may be related to the glow of burning coals, or, reading a *reš* for the *dalet*, something resembling an ice crystal. In either case, it indicates something that shines or sparkles. It is not intuitive, then, that this became the Modern Hebrew word for a handgun, a pistol.

מִקְשׁ

Biblical Hebrew has many words for traps used in hunting<sup>5)</sup>. Several of these

4) Abba Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (in Hebrew), 2 vols. (Tel-Aviv: Dvir, 1967-1971).

5) For a list of fourteen terms and a discussion of issues related to translating them, see Ray Pritz,



terms are used metaphorically of misfortunes that should fall to the enemy of a writer. The most frequently used is the noun מוקש with other words from the same root, יקוש, נקש, and the verbs יקש and קוש. While modern Israeli Hebrew uses מוקש to designate a trap (most often, as in the Bible, in a metaphorical sense), it is most frequently used of an explosive landmine.

Along this line, another Bible word which can be anachronistically misunderstood by speakers of Modern Hebrew is the root used today for explosions and explosive material. The most common term for an explosion is נִפְצַץ and words derived from the same root. In the Old Testament this root indicates smashing or shattering, or the instrument (like a war club) with which one smashes.<sup>6)</sup>

#### *Other military terms*

With the preceding words we have examples of how technological developments have been adjusted for. In the biblical narrative we will not find armored tanks or aircraft or paratroops jumping out of airplanes. Modern Hebrew has not tried to employ a Bible word for “tank”, using the transliteration טנק.<sup>7)</sup> It does include tanks under the general domain of שָׁרְיוֹן, which in the Bible describes personal bodily protection worn by a soldier.<sup>8)</sup>

The need to find a word for airplane was solved by coining a new word based on a *hapax legomenon* in Job 9:25-26. Job complains of his fleeting days, comparing their passing to the speed of an eagle swooping down on its prey. For the movement of the eagle Job uses the word יָטוּשׁ. In Modern Hebrew a *samek* replaces the letter *sin* giving *yatus* (יָטוּס), flies. From this is constructed the word for airplane, מָטוּס.<sup>9)</sup>

A person who jumps out of an airplane wearing a parachute is a צָנָהָן. The verb

---

*The Works of Their Hands: Manmade Things in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2009), 36-38.

6) Job 16:12; Jer 23:29; 50:21; Eze 9:2; Hab 3:6.

7) The first Israeli-designed and built tank was called מְרַכְבָּה, the term used in the Bible for a chariot.

8) R. Pritz, *The Works of Their Hands*, 104-106.

9) A second word is also in use, although now less commonly. It is אָוִירֹן. This word derives from a similarity to the French *avion*, substituting the mishnaic Hebrew word אָוִיר, which was derived from Greek ἀήρ, air.

צָנַח occurs in Joshua 15:18 and Judges 1:14 to describe the action of dismounting from a donkey. The element of “descending” made it useful for the various aspects of parachuting. Here, of course, there is no chance that the modern Israeli reader will understand that Caleb’s daughter is parachuting from her donkey.

### *Seasons of the year*

Even though there are essentially two major seasons in Israel, rainy and dry, with very short transitions between them, it is customary to speak of four seasons. The four words used for the seasons are all taken from the Bible, but not all of them carry the biblical meaning. The word for spring in Modern Hebrew is אָבִיב. This is given as the name of the first month of the year,<sup>10</sup> which indeed comes in the spring. It is also the name of a stage of ripening barley, which happens in the spring.<sup>11</sup> The word אָבִיב never, however, specifically designates a season.

In Song of Solomon 2:11-13 we find this extended description: “the winter is past, the rain is over and gone. The flowers appear on the earth, the time of singing has come, and the voice of the turtledove is heard in our land. The fig tree puts forth its figs, and the vines are in blossom; they give forth fragrance.” (RSV) The word translated by RSV and most translations as “winter” is סִתְיָ; it is unique to this verse. It is clear from the events mentioned that it is a description of the springtime and that “winter” is the correct translation. In today’s Hebrew סִתְיָ (or סִתְיָ) is the word for the autumn season.

The word for winter in Modern Hebrew is חֶרֶף. This is also its meaning in most of its occurrences in the Old Testament.<sup>12</sup> However, in two places חֶרֶף seems to speak of the autumn months. In Jeremiah 36:22 King Jehoiakim is said to be sitting in בֵּית הַחֶרֶף, the חֶרֶף house, in the ninth month, which corresponds to mid-November until mid-December. Similarly, in Proverbs 20:4 RSV it is said of the lazy person that he “does not plow in the חֶרֶף; he will seek at harvest and have nothing.” Plowing was normally done after the early rains in the fall. So at

10) Exo 13:4; 23:15; 34:18; Deu 16:1.

11) Exo 9:31; Lev 2:14.

12) Gen 8:22; Psa 74:17; Isa 18:6; Amo 3:15; Zec 14:8.

least twice the word הַרְף, which in Modern Hebrew is “winter”, indicates a time in the fall of the year. This means that, in at least some cases, the meanings of the words for “autumn” and “winter” have been reversed between Biblical Hebrew and Modern Hebrew.

### *Thoroughfares*

The Bible has numerous words for thoroughfares, both between settlements and inside them.<sup>13)</sup> Most of these are used in Modern Hebrew, but biblical texts will often be misunderstood, as the meanings have changed.

#### הַרְף

The word הַרְף generally indicates the area outside an object, and this is indeed how it is used in Hebrew today. However, in the Bible the point of reference is frequently a house or other structure in a settled area, and so הַרְף or the plural הַרְפוֹת indicates what is outside the house, that is, a “street”, which is normally the proper rendering. Because it is never used in this way in everyday Hebrew, the reader is liable to misunderstand.

#### רְחוֹב

On the other hand, a very common word for street (appearing on every street sign on every corner in a town or city) is רְחוֹב. In the Bible רְחוֹב maintains its basic meaning רְחֵב (wide, broad), a broad place, and it indicates a town square or marketplace. Since it generally appears in the context of a town or city, it is easily misunderstood to carry its modern meaning of “street”.

#### שׁוּק

Ironically, the common modern word for a marketplace, שׁוּק, is used in the Bible for a street.<sup>14)</sup> Thus, in Song of Solomon 3:2 in the Bible text the bride

13) R. Pritz, *The Works of Their Hands*, 163-166.

14) Pro 7:8; Ecc 12:4-5; Sol 3:2.

says she will go into the city's streets and squares (or marketplaces), while in Modern Hebrew it sounds like the order is reversed: marketplaces and streets.

In all of the cases in this section the modern Israeli reader is liable to read into the text his or her understanding of the word according to its present-day lexical meaning. A mechanism is needed to obviate such misunderstanding. Until it becomes possible to provide a full modern translation, this will need to be done by means of notes accompanying the text.

## 2.2. Orthography

Until this point we have focused on lexical differences. There are other areas where differences between Biblical Hebrew and Modern Hebrew can be confusing. One such area is orthography, the way words are written and spelled. This is a relatively minor challenge for the Israeli reader. Most of the texts an Israeli will read in an average day, personal correspondence, newspapers (digital or printed), and novels are written without vowels. This lack is compensated for by the addition of *waw* or *yod* in places where there might be misunderstanding. While Israeli children learn to read the vowels from the very beginning of their reading experience, the habitual practice of reading without vowels as they grow older causes them frequently to ignore the vowels when they are present in a text. Compensating for orthographical differences between Biblical and Modern Hebrew is a matter of mindset. They can understand the text if they stop and read it all, including the vowels. It would not be appropriate in an unvoweled textual commentary simply to insert vowel substitutes.

## 2.3. Syntax

Somewhere between lexical and orthographical influences on understanding are differences in syntax. Connective words like אשר or conjunctions like כי function differently in Modern Hebrew than they did in Biblical Hebrew.

Biblical Hebrew employs the *waw*-consecutive form, prefixing the letter *waw* on a verb form in order to change its tense or aspect. This device is lacking in today's Hebrew. Where an Israeli encounters it in an isolated phrase, he will normally understand it. However, in many biblical passages it is not always

clear—even to scholars—whether a text indicates past or future action. This is frequently reflected in differing translations of a given phrase.

#### 2.4. Hapax legomena

About 1,500 words appear only once in the Bible.<sup>15)</sup> However, most of these are not unique roots and are unique only because they have a particular prefix and/or suffix. Their meaning can be derived with little difficulty by comparison with other words with the same root. For example, the root הָרַס appears over forty times in the Old Testament with the meaning of “destroy”. Three *hapax legomena* are derived from הָרַס: in Isaiah 19:18 הָרַס, in Amos 9:11 הָרַסְתִּיו, and in Isaiah 49:19 הָרַסְתִּיךָ. The verb הָרַס and its derivatives are very common in Modern Hebrew. Since its range of meaning is similar in both Hebrews, it presents no difficulty to the modern reader.<sup>16)</sup>

Of the *hapax legomena* in the Old Testament, over four hundred are words that are not clearly related to other words with the same root.<sup>17)</sup> Some, as we have seen in the cases of הַשְׁמַל and אֶקְדָּח, were taken over in the revival of Hebrew with little or no regard to what might have been their biblical meaning. In such cases, the reader will often know intuitively that the word cannot mean in the Bible what it means today. While it is important to avoid misunderstanding, the goal of the translator is to engender understanding, as far as that is possible.

How is it possible to derive a reasonably accurate definition of a word that appears only once in Scripture? The problem is not a new one, of course. Even at a time when Hebrew was still being spoken in the land of Israel,<sup>18)</sup> Jewish

15) In rabbinic literature these are called “words that have no brother or friend.”

16) This is graphically illustrated in the Bible Society’s forthcoming annotated edition of the Masoretic text. The annotations themselves use the word הָרַס about one hundred times to explain other words that carry the same meaning but are not well understood today.

17) These were listed already by Emil G. Hirsch, et al., “Hapax Legomena”, *Jewish Encyclopedia* (New York; London: Funk and Wagnalls company, 1906); <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7236-hapax-legomena> (Jan. 29. 2016.). See also Frederick E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms* (Chico, California: Scholars Press, 1984).

18) This was later than is commonly thought. See Steven E. Fassberg, “Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?”, *The Catholic Biblical Quarterly* 74:2 (2012), 263-280; Shmuel Safrai, “Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus”, R. Steven Notley, Marc Turnage, and Brian Becker, eds., *Jesus’ Last Week: Jerusalem Studies in*

scholars struggled with some single-appearance words.

The Rabbis did not know what was meant by וְתִרְמָמְךָ סֶלְקָהּ (Pro 4:8). One day they heard the handmaid of the household of Rabbi say to a man who was curling his hair, “How long will you be *měsalěsel* with your hair?” The Rabbis did not know what was meant by וְיָטְאָתָא תִּיהִי בְּמִטְאָטָא (Isa 14:23) of destruction, till one day they heard the handmaid of the household of Rabbi say to her companion, “Take the *t’tit* [broom] and *t’ty* [sweep] the house”. The Rabbis did not know what was meant by Cast upon the Lord וְיִהְיֶה, (Psa 55:23) and he shall sustain thee. Said Rabbah b. Bar Hanah: “One day I was travelling with an Arab and was carrying a load, and he said to me, ‘Lift up your *yěhab* and put it on [one of] the camels’.” (*Babylonian Talmud*, “Rosh Hashanah” 46b)<sup>19</sup>

The two rabbis mentioned in the passage, Rabbi (Judah the Patriarch) and Rabbah b. Bar Hanah, both lived in the third century A.D. When they were confronted with words they did not understand in the Bible text they were aided by two people who presumably had no Bible expertise: a maidservant, and an Arab camel driver. The knowledge of the maidservant shows that Hebrew was still being used by Jews. The same talmudic passage recalls other words that the maidservant knew, words that are not found in the Bible and were unknown by the rabbis.

#### 2.4.1. Cognate languages

The encounter with the Arab demonstrates how other languages could be used to clarify something unclear in Hebrew. Reference to cognate languages is a useful tool, albeit one that must be applied with caution. Ancient Semitic languages shared many common words and roots. The meanings sometimes differed between languages, but where other solutions are not available, reference to a cognate language is an option.

Languages most frequently referred to are Acadian, Ugaritic, Aramaic, and Arabic.<sup>20</sup> To illustrate we may look at an example of a word elucidated by reference to Acadian. Proverbs 27:9 is one of those many verses that, at first

---

*the Synoptic Gospels*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2005), 225-244.

19) The translation is that of the Jews’ College/Soncino English Talmud (1952).

20) H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978).

glance, look like all the words are simple and understandable. ESV renders it thus: “Oil and perfume make the heart glad, and the sweetness of a friend comes from his earnest counsel”.

Indeed, for the average Israeli reader, the first half of the verse is simple enough: the words are all familiar, and they carry the same essential meanings in today’s Hebrew. However, while the words in the second phrase are familiar enough, they might mean quite a variety of things. The uncertainty arises from words with multiple possible meanings, from significant differences depending on what vowels are used, and even from how the words are divided. RSV, for example, gives “but the soul is torn by trouble”<sup>21)</sup>, while the Hebrew Old Testament Textual Project gives as an alternate rendering, “the sweetness of a friend (is better than) a sweet-smelling wood”.

For this phrase the Bible Society’s textual note says, “מְעֵצַת-נֹפֶשׁ more than fragrant trees; here the word נֹפֶשׁ is a collective noun for ‘trees’ (see Jer 6:6). נֹפֶשׁ [normally meaning ‘soul’ or ‘self’ in Modern Hebrew] has the meaning ‘fragrance’; this is on the basis of comparative linguistics: in Acadian the word *nipšū* means smell, fragrance (see also the term כְּתִי הַנִּפְשׁ in Isaiah 3:20).”

#### 2.4.2. Parallels

Over one third of the Old Testament text is poetry. One common element of Hebrew poetry is parallelism. In some cases a true *hapax legomenon* is found in parallel with a word whose meaning is clear. This can provide a useful hint as to the meaning of the unique term. By way of example we may take the word מִלְתְּעוֹת in Psalm 58:7. It is parallel to the word שִׁנָּיִמוֹ, “his teeth”. שֵׁן is the common word for tooth in both biblical and Modern Hebrew, and the parallel gives a clear meaning to the unique מִלְתְּעוֹת.

#### 2.4.3. Archaeology

On occasion archaeological discoveries shed light on the meaning of a rare or unique word in the Bible.<sup>22)</sup> In 1 Samuel 13:21 we encounter the *hapax*

21) REB is similar: “but cares torment one’s very soul”. This reflects the rendering of the Septuagint καταρρήγνυται. Combining the words מתק רעהו (and a small emendation), yields מתקרעה, “tears itself”, introducing, by the way, a new *hapax legomenon*.

22) In this category one may include Bible *hapax legomena* that are found in non-biblical material at Qumran. See, for example, Noam Mizrahi, “The Linguistic History of מדהבה: From Textual

*legomenon* פִּיִּם in the context of agricultural implements that were taken by the Israelites to the Philistines to be sharpened. Older translations of the Bible (KJV, Reina-Valera) understood the פִּיִּם to be another implement. However, beginning in the twentieth century archaeologists unearthed many small weights inscribed with the word פִּיִּם; they weighed about 7.5 grams.<sup>23)</sup> It is now clear that פִּיִּם was the amount to be paid for the service of sharpening.

### 3. An interim solution

The examples given above and many more like them mean there are many places where average Israeli readers of Scripture are liable to misunderstand a word that is familiar to them in everyday speech. In addition to this potential pitfall, in hundreds of passages there are very difficult words that are entirely unfamiliar to the speaker of Modern Hebrew. Most of the book of Job, for example, is essentially unintelligible to today's Hebrew speaker. Equally difficult are the opening chapters of Isaiah and numerous other chapters throughout the prophets.

One might think the obvious solution would be a Modern Hebrew translation of the Bible. Until today no such translation has been completed.<sup>24)</sup> If, as we have suggested above, there is normally a conservative resistance to a new translation where a well-established and beloved translation already exists, how much more should we expect resistance to translating *into Hebrew* the original Hebrew text.

Over twenty-five years ago the Bible Society in Israel initiated a project to translate the Old Testament into today's Hebrew. Outside financial support was

---

Corruption to Lexical Innovation", *Revue de Qumran* 26:1 [101] (2013), 93-116.

23) William G. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Samuel and Althea Stroum lectures in Jewish studies (Seattle: University of Washington Press, 1989), 33.

24) There are some almost-exceptions to this statement. In 2013 HaGefen Publishers completed and published a full translation of the Old Testament for children in five volumes. Another full translation, under the series title "Yesod Malchut", appeared recently (no date given). The latter translation, in twelve volumes, is presented interlinearly with the Old Testament text and in many places is more of a commentary than a translation. It is ironic that the State of Israel is one of the very few states in the modern world that has no Old Testament translation in the official language of the state.



found, and as a first step a professional public survey was commissioned to determine public opinion and to learn what approach might give the highest probability of success. To the considerable surprise of the Bible Society, approximately fifty percent of those questioned were in favor of the publication of such a translation. Perhaps even more significant, about thirty percent of respondents indicated that the availability of such a translation would increase the amount that they read the Bible (meaning, in the Israeli context, the Old Testament). Unfortunately, the financial supporter later backed out, and the translation project has yet to be undertaken.

### 3.1. An annotated Hebrew Old Testament

Because a Modern Hebrew translation is not available, and because Israeli readers are unable to understand significant portions of the text, an alternate (and only partial) solution is being undertaken by the Bible Society in Israel. In an edition to be published in 2016, the Masoretic Text will be accompanied by an extensive set of notes explaining difficult or potentially misunderstood words and phrases.

#### An example from Nahum 2:4-5

By way of illustration, we bring here the explanations of the annotated edition at Nahum 2:4-5. The bracketed material explains why a note was felt to be necessary.

4 מִגֵּן גִּבְרִיָּהוּ מְאָדָּם אֲנָשֵׁי-חַיִּל מְתַלְעִים בְּאֵשׁ-פְּלִדוֹת הַרְכָּב בַּיּוֹם הַכִּינּוּ וְהַבְרָשִׁים הָרָעֵלוּ:  
5 בְּחֻצוֹת יְתְהוּלְלוּ הַרְכָּב יִשְׁתַּקְּשְׁקֹנוּ בְּרַחֲבוֹת מְרֹאֵהוּ פְּלִפְיָם בְּבִרְקִים יְרוּצְצוּ:

Vs 4, מְאָדָּם – אדום (red). [The form מְאָדָּם could be understood to mean “from man” or “more than man”.]

מְתַלְעִים – לבושים בגדים שצובעו אדום, בצבע שהופק מתולעת שני – מתלעים (dressed in clothes that were dyed red, a color manufactured from *tola'at shani*) [The word מְתַלְעִים will not be understood. The note explains its derivation from the word for

“worm”, a phrase used frequently in the Pentateuch.]

– בְּאֵשׁ־פְּלִדוֹת הֶרְכָּב בְּיוֹם הִכְנִינוּ  
 המילה פלדות מופיעה רק כאן בכתובים, פרושה אולי לפיד אש; ביום שהכינו את המרכבות  
 נוצצו כמו לפיד אש; או, המרכבות נוצצות כמו ביום שיצרו אותן (The word פלדות appears  
 only here in Scripture, possibly meaning a torch; on the day they prepared the  
 chariots, they shone like burning torches; or, the chariots shine like they did on  
 the day they were brand new.) [The *hapax legomenon* is explained, tentatively,  
 because its meaning is not sure. Two possible meanings of the whole phrase are  
 given.]

הַבְּרָשִׁים – הַחֲנִיתוֹת אוֹ הַחֲצִימִים שֶׁנַּעֲשׂוּ מֵעֵץ בְּרוֹשׁ – הַבְּרָשִׁים  
 (The javelins or the arrows that were made from cypress wood.) [The word הַבְּרָשִׁים means “cypresses”. In the  
 context it means some aspect of the weaponry used by the attacking army.  
 Unexplained, it could sound like trees are being prepared.]

שֶׁמֹּרְעַל רַעַל בַּחֹדֶם; אוֹ, רוֹעֲדוֹת, מִתְנוֹפְפוֹת – הִרְעָלוּ  
 (The tips are poisoned; or, They tremble, or they are shaken, brandished.) [The first meaning will present itself to  
 the modern reader, but the second will not.]

Vs 5, בַּחֲצוֹת – בְּכַבִּישִׁים (in the streets) [A word that has changed meaning]

רָצוּם בַּמְהִירוֹת, בִּשְׂגֵעוֹן; אוֹ, מִבְּרִיקִים – יִתְהוֹלְלוּ  
 (They run quickly, crazed; or, they sparkle.) [Modern Hebrew would only carry the first meaning, but the second is  
 possible and would not be evident to the modern reader.]

מִלֵּה שֶׁמוֹפִיעָה רַק כֹּאן, יִשְׁמִיעוּ רַעַשׁ גָּדוֹל – יִשְׁתַּקְּשְׁקוּן  
 (A word that appears only here, they will make a great noise.) [This *hapax legomenon* has come to  
 mean “rattle” in Modern Hebrew.]

בְּרֵחוֹת – בְּכִיכְרוֹת הָעִיר (In the city squares) [In Modern Hebrew רֵחוֹת means  
 “streets”.]

יִרְצְצוּ – מִתְרוֹצְצוֹת הֵנָּה וְהֵנָּה (They rush about here and there.) [The Hebrew root

is in use in Modern Hebrew, but the form is unfamiliar and is difficult to understand.]

#### 4. Conclusion

One must still wait for the day when Hebrew native-language speakers can pick up the Bible and read it with no more misunderstandings than a reader in Quechua or Pidgin or Hausa. Until the time when resources become available to produce a modern Hebrew translation of the Old Testament, it will be necessary to employ temporary measures such as textual footnotes which identify and explain words and phrases that are liable to be misunderstood.

<Keywords>

Modern Hebrew, revision, language evolution, linguistic footnotes, *hapax legomenon*.

(투고 일자: 2016년 1월 29일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

## &lt;References&gt;

- Bendavid, Abba, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (in Hebrew), 2 vols., Tel-Aviv: Dvir, 1967-1971.
- Cohen, H. R., *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Missoula: Scholars Press, 1978.
- Dever, William G., *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Samuel and Althea Stroum lectures in Jewish studies, Seattle: University of Washington Press, 1989.
- Fassberg, Steven E., "Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?", *The Catholic Biblical Quarterly* 74:2 (2012), 263-280.
- Greenspahn, Frederick E., *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms*, Chico; California: Scholars Press, 1984.
- Hirsch, Emil G., et al., "Hapax Legomena", *Jewish Encyclopedia*, New York; London: Funk and Wagnalls company, 1906.
- Hope, Edward R., *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*, New York: United Bible Societies, 2005.
- Hornkohl, Aaron, "Biblical Hebrew: Periodization", G. Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2013.
- Mizrahi, Noam, "The Linguistic History of מדהבה: From Textual Corruption to Lexical Innovation", *Revue de Qumran* 26:1 [101] (2013), 93-116.
- Pritz, Ray, *The Works of Their Hands: Manmade Things in the Bible*, New York: United Bible Societies, 2009.
- Safrai, Shmuel, "Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus", R. Steven Notley, Marc Turnage, and Brian Becker, eds., *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels*, vol. 1., Leiden: Brill, 2005, 225-244.

<Abstract>

## **Biblical Hebrew and Modern Hebrew: How Much Do They Understand?**

Ray Pritz  
(The Bible Society in Israel)

Bible translations undergo periodic revisions, in part because all living languages are fluid and evolving. The language of the Old Testament underwent its own evolution over the hundreds of years between the composition of the first books and the last ones. Such a process of change continued until Hebrew ceased to be a spoken language in the Second or Third Century AD.

There followed a hiatus of close to seventeen hundred years, when attempts were begun to revive the language. The Hebrew spoken in the State of Israel today is the result of many forces, including artificial creation of words to adapt the language to the modern era and the normal dynamics of spoken language evolution from early in the Twentieth Century until today.

Until now there exists no translation of the Old Testament in Modern Hebrew. As a result, while biblical Hebrew terms are very frequent in today's Hebrew, there is a constant danger that "familiar" words and phrases actually carry meanings that are significantly (or completely) different from what they meant in Bible times. This means that the average Israeli reading the Old Testament will encounter many words and grammatical forms that are quite unfamiliar. On the other hand, she or he is liable to read a passage, seemingly with understand, but they will have quite misunderstood what was meant by the original writer.

This article looks at these potential pitfalls of misunderstanding. A number of specific words are discussed, some of them hapax legomena, others that today have very different lexical meaning from what they carry in the Bible. There is also a discussion of tools that can be used to derive the possible meanings of hapax legomena.

There is then a discussion of a project undertaken by the Bible Society in Israel to produce an annotated edition of the Old Testament in which explanations are given of words and phrases that the modern Israeli will find

impossible to understand. The annotations also cover expressions that are likely to be misunderstood because of lexical differences between biblical and modern Hebrew. An example is given from Nahum 2:4-5.

## The Second Use of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ in 2 Corinthians 5:21 Revisited

Ho Hyung Cho\*

### 1. Introduction

Paul's destiny was to live for both God and the Corinthians either "if he is beside himself" or "if he is in his right mind" (2 Co 5:13). What made his life this way? It was God's working through Christ's death and resurrection; Paul was "the one who could and must no longer live for himself, but for Christ who for his sake died and was raised" (5:15). Unlike the Corinthians, who has a perspective and life based on worldly, fleshly standards, Paul had a perspective and a life based on spiritual standards; in Christ, God reconciled Paul to himself, and as an ambassador Paul accomplished his task to reconcile the world to God (5:19-20). 2 Corinthians 5:21 shows the content of "the word of reconciliation" that brought about the reconciliation in relationship between God and Paul himself and between God and the world. It is a marvelous verse in the Scriptures. Despite its beauty, scholars debate the second use of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ in the verse. As a matter of fact, the two terms are the most controversial ones in 2 Corinthians and even the New Testament.

In the scope of the limited space, this paper will investigate the meanings of the second use, ἁμαρτίαν and δικαιοσύνη θεοῦ. In order to grasp the two, after identifying the structure of verse 21, the next section will examine whether the second use, ἁμαρτίαν has the sense of a sin offering or not, including objections and defenses, then explain the sense of a sin offering in 5:17-20 encompassing 5:21, and a sin offering sense in light of the book of Isaiah. The following

---

\* Ph. D. in New Testament at Southern Baptist Theological Seminary. Lecturer of New Testament at Chongshin University. hajunyou123@gmail.com.

section will explore the meaning of δικαιοσύνη θεοῦ, interacting with N. T. Wright who interprets on ἡμεῖς in verse 21 and opposes imputed righteousness, fathoming about whether verse 21 can be limited to imputation or not.

## 2. The Structure of 2 Corinthians 5:21

Verse 21 can be divided into two parts: in the first part, “God” is the subject, and as a double accusative, ἐποίησεν modifies the direct object, τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν, and predicate, ἀμαρτίαν. In the second part, a ἵνα clause, the subject is ἡμεῖς, and δικαιοσύνη θεοῦ the complement. Regarding its structure, the opinions of some scholars are as follows:

<b>A</b> τὸν μὴ γνόντα	<b>a</b> ἀμαρτίαν	<b>B</b> ὑπὲρ ἡμῶν	<b>C</b> ἀμαρτίαν	<b>D</b> ἐποίησεν
<b>A'</b> (ἵνα) ἡμεῖς		<b>B'</b> γενώμεθα	<b>C'</b> δικαιοσύνη	<b>D'</b> ἐν αὐτῷ
			<b>c</b> θεοῦ	

Barrett presents A-A'/B-D'/C-C'/D-B'<sup>1)</sup> and Kistemaker A-A'/B-D'/C-C' centering on D.<sup>2)</sup> However, it is unlikely that ὑπὲρ ἡμῶν and ἐν αὐτῷ are parallel because the two are prepositional phrases, even though the two are related to the word “reconciliation.” Harris presents A-D'/a-C'/B-A' centering on CD,<sup>3)</sup> and Barnett A-D'/B-B'/C-C'/D-c,<sup>4)</sup> which is similar to Kistemaker's; Barnett sees the subject of the first part as parallel to c as the implied subject of the second part.

In this way, scholars present slightly different structures rather than a consensus because it is a little difficult to find a chiasmus that makes it easily understood. Nevertheless, on the basis of their common emphases, it seems to be

- 
- 1) C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentaries (Peabody: Hendrickson, 1993), 179.
  - 2) Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 200.
  - 3) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Milton Keynes: Paternoster Press, 2005), 449.
  - 4) Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997), 312.



proper to recognize two things in relation to the entire argument of the paper rather than to make a possible chiasmus. Above all, the subjects of the two parts should be examined; the subject of the first part is “God,” and the subject of the second part is “We.” However, as Harris, Kistemaker, and Barnett emphasize, even though the subject in the second part is “We,” it is appropriate to consider “God” as an implied subject because the actual subject of the second part is not an active agent but a passive one who receives something given or acted by God through (or in) Christ’s redemptive works. Secondly, as a number of commentators note, the second use, ἁμαρτίαν in the first part is parallel to δικαιοσύνη θεοῦ in the second part.<sup>5)</sup>

### 3. The Second Use, ἁμαρτίαν

There have been constant debates concerning the second use, ἁμαρτίαν. Indeed, there were diverse views on it even in the Patristic period,<sup>6)</sup> even though not the same as in today’s circumstances that have animated discussion due to the development of printing technique. What is the issue at point? As Harris points out, all those who interpret the ἁμαρτίαν presuppose the idea of Christ’s identification with sinful humanity;<sup>7)</sup> God identified something foreign to Jesus

5) Harris argues that the first use, ἁμαρτίαν is parallel to δικαιοσύνη θεοῦ (Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 449) because he does not totally agree with the sense of a sin offering in verse 21 because of unavoidable weaknesses, though he concedes that the sense of a sin offering could be possible (Ibid., 452-453).

6) Ambrosiaster, Augustine, Cyril of Alexandria, Herveius, and Erasmus argue that the second use, ἁμαρτίαν has the sense of a sin offering, and Gregory of Nazianzus, Cyril of Alexandria, and Chrysostom think that the sense can not be found (Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments [Edinburgh: T. & T. Clark, 1994], 440-441; Philip Edgcumbe Hughes, *Paul’s Second Epistle to the Corinthians: the English Text with Introduction, Exposition and Notes*, New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1962], 214; David E. Garland, *2 Corinthians*, New American Commentary [Nashville: Broadman & Holman, 1999], 300; Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 314, n. 65).

7) Both those who find the sense of a sin offering and those who deny it agree to Christ’s identification with sinful humanity. Yet, regarding the idea of the identification, all of them differ slightly in considering sin as sin, a sin bearer, or a sinner. Of course, some take ἁμαρτία as mixed of these various opinions.

Christ with Him.<sup>8)</sup> Here, the point of dispute is whether the second use, ἁμαρτίαν has the sense of a sin offering or not.

### 3.1. The Sense of a Sin Offering from the Second Use, ἁμαρτίαν

Those who argue that there is the sense of a sin offering present a linguistic basis;<sup>9)</sup> for them, Paul might have the Hebrew idioms, חַטָּאת and עֲוֹן in mind in relation to sin. In fact, the Hebrew words can denote both sin and a sin offering. For example, in some verses such as Leviticus 4:25, 32, and 34, חַטָּאת represents a sin offering rather than sin itself, and LXX renders it ἁμαρτία.<sup>10)</sup> The possibility that Paul follows the Hebrew idioms also seems to be related to עֲוֹן in Isaiah 53:10, in which God's will is to crush his servant as a sin offering and to put him to grief. What is noteworthy is that LXX renders to עֲוֹן in Isaiah 53:10 περὶ ἁμαρτίας, a phrase that is used in Romans 8:3, in which God sends his own son as a sin offering and condemns sin in the flesh.<sup>11)</sup> Moreover, just as the sacrifices that were offered as sin offerings were without blemish to remove the sins of those who sinned,<sup>12)</sup> as in the passim of the New Testament, Jesus

---

8) Harris presents two options about when this identification of Christ with sinful humanity occurs: incarnation and crucifixion (Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 451).

9) F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible (London: Oliphants, 1971), 210; Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 453; Thomas D. Stegman, *Second Corinthians*, Catholic Commentary on Sacred Scripture (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 143; Ernest Best, *Second Corinthians*, Interpretation (Louisville; Atlanta: J. Knox Press, 1987) 57-59; Nigel Watson, *The Second Epistle to the Corinthians*, Epworth Commentaries (London: Epworth Press, 1993), 66; Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1986), 157; James M. Scott, *2 Corinthians*, New International Biblical Commentary (Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster Press, 1998), 142; Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 247; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 220-225.

10) F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 210; Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, 157; Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 452. Although he totally does not agree to the sense of a sin offering, he introduces the evidences for it in verses such as Exo 29:14; Lev 4:24; Jos 18:9; David E. Garland, *2 Corinthians*, 300.

11) David E. Garland, *2 Corinthians*, 300; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 210; Linda L. Belleville, *2 Corinthians*, IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996) 159; Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 452.

12) Lev 4:3, 23, 28, 32.

Christ is described as one who had no sin, was the unblemished offering<sup>13)</sup> for sinners (ὕπερ ἡμῶν),<sup>14)</sup> and was sacrificially killed.<sup>15)</sup>

### 3.2. The raised Objections and Defenses to the Sense of a Sin Offering

A number of scholars object to the sense of a sin offering. The first objection is that if ἁμαρτία means a sin offering, it should be used with the preposition περί as in Romans 8:3 (and Isa 53:10).<sup>16)</sup> Furthermore, scholars observe acutely that when ἁμαρτία is used alone in other parts of the New Testament, it does not represent a sin offering; there is no place where it is used as a sin offering in Paul's letters or elsewhere in New Testament.<sup>17)</sup> Of course, their observation that ἁμαρτία is not used to refer to a sin offering without περί is very piercing and persuasive. Technically speaking, when ἁμαρτία is used with περί in the Old Testament, it evidently signifies a sin offering.<sup>18)</sup> However, such a phenomenon does not apply only to the occurrences where the two are used together; ἁμαρτία can denote a sin offering without the preposition περί.<sup>19)</sup> In that sense, since one

13) Joh 8:46; Act 3:14; 2Co 5:21; Heb 4:15; 7:26; 1Pe 1:19; 2:22; 3:18; 1Jo 3:5.

14) There is a debate about whether the phrase, ὑπερ ἡμῶν signifies Substitutionary Death ("in our place," "instead of") or Representative Death ("in behalf of us," "for our benefit," "for the benefit of") (David E. Garland, *2 Corinthians*, 301). Of course, although two opinions on it are not seriously debatable, it is true that there is the sensitive point between the two; if one argues SD, SD demands RD. However, if another argues only RD, RD does not hold SD. For a detailed discussion of this word see Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 289; Victor Paul Furnish, *II Corinthians*, Anchor Bible (Garden City: Doubleday, 1984), 340; Bradley H. McLean, *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Journal for the Study of the New Testament (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 110-113; Morna Dorothy Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 22; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 631.

15) David E. Garland, *2 Corinthians*, 300.

16) Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 441; Charles Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, Thornapple Commentaries (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 148.

17) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 453; David E. Garland, *2 Corinthians*, 300; Bradley H. McLean, "The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology", *New Testament Study* 38 (1992), 543; Erin Lothes Bibiano, *The Paradox of Christian Sacrifice: The Loss of Self, the Gift of Self* (New York: Crossroad Publishing Company, 2007), 243.

18) N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 222, n. 11. See Lev 5:8; 6:25 (LXX/MT 6:18); 6:30 (LXX/MT 6:23), 7:7; 9:7, 10, 12; 10:17, 19; 14:13, 19; 16:25; Num 29:11.

19) *Ibid.*, 221, n. 10. See Exo 29:14, 36; Lev 4:8, 20, 24, 25, 29, 32, 33, 34; 5:12; 6:17 (LXX/MT

can find such an example in the Old Testament, it is probable that such a precedent can be applied to the New Testament; although περί does not occur in 5:21, ἁμαρτία can be taken as a sin offering. Furthermore, if they insist that the sense of a sin offering cannot be expected in 5:21 because it does not occur in the New Testament, they would miss a key factor for interpreting 5:21. Among many significant factors for appropriately understanding the words and sentences of the Scriptures, a thorough investigation of the entire context of the passages encompassing the words and sentences is one of the most important factors for suitable interpretation. Lastly, the reason that the two are not used together, as Harris indicates, may be because of “the literary contrast between ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ.”<sup>20)</sup>

The second objection is that if ἁμαρτία has the sense of a sin offering, the first use of ἁμαρτία<sup>21)</sup> should take the same meaning.<sup>22)</sup> However, ironically, those who argue that the two uses of ἁμαρτία must have the same meaning also understand the two differently. Thrall and Hughes take the second ἁμαρτία as the result of sin, signifying the fact that as the objects of wrath, sinners cannot stand before God.<sup>23)</sup> Garland asserts that the second ἁμαρτία includes sin, the sin bearer, and the sinner.<sup>24)</sup> Hodge and Lambrecht take it only as referring to the sinner.<sup>25)</sup> In that sense, their view on two uses of ἁμαρτία is nothing other than the view of those who take the second ἁμαρτία as referring to a sin offering.

The third objection is raised in light of the parallelism between ἁμαρτία and

---

6:10); 6:25 (LXX/MT 6:18); Num 6:14.

20) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 453.

21) In the phrase, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, γινώσκω has the sense of Hebrew עָרַף; it means knowledge from actual experiences as well as involvement with sin. However, it is absolutely obvious that even though he recognized the reality of sin and observed sin that existed in others (Heb 12:3), Christ did not know sin and was not involved with sin (Joh 8:46; Act 3:14; Heb 4:15; 7:26; 1Pe 1:19; 2:22; 3:18; 1Jo 3:5).

22) Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 441; Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, 215; Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, Sacra Pagina Series (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 101; David E. Garland, *2 Corinthians*, 300; Charles Hodge, *The Second Epistle to the Corinthians*, 148; Bradley H. McLean, “The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul’s Soteriology”, 543.

23) Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, 213; Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 442.

24) David E. Garland, *2 Corinthians*, 301.

25) Charles Hodge, *The Second Epistle to the Corinthians*, 149; Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, 101.

δικαιοσύνη θεοῦ. Some scholars maintain that because of the antithetical contrast, the two uses of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ should be taken not as a sin offering but as sin.<sup>26)</sup> However, even if one argues that ἁμαρτία refers to a sin offering, the parallelism between the two may not be broken; just as they argue that Christ was identified with sin itself, a sin bearer, or a sinner in order to remove sin, those with the sin offering view argue that Christ was made a sin offering to remove sin. Moreover, others insist that if ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ are parallel, ἁμαρτία has a forensic meaning rather than a sacrificial one.<sup>27)</sup> However, as they indicate, it is very doubtful that the meaning of δικαιοσύνη θεοῦ can be limited only to the forensic sense.<sup>28)</sup> If δικαιοσύνη θεοῦ can go beyond the forensic sense, it would also be likely that ἁμαρτία could refer to a sin offering.

The fourth objection is that if ἁμαρτία is considered to refer to a sin offering, it would be used with different verbs such as προέθετο (Rom 3:25), ἔδωκεν, or ἔθηκεν, not ποιέω.<sup>29)</sup> However, if one case can be taken as an example, Romans 3:25 says, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (“whom God put forward as a propitiation by his blood,” ESV). Here, προέθετο is closely related to ἱλαστήριον (“propitiation”), which has only a single sense. In a different way, ἁμαρτία in verse 21 has a pregnant sense, not a single sense. If ἁμαρτία had only the single sense of a sin offering, it would be used with the verbs mentioned above. On the other hand, if προέθετο, ἔδωκεν, or ἔθηκεν were used with ἁμαρτία, the result would be strange in that the meaning of ‘Christ’s identification with sinful humanity’ would obviously be feeble.

The last objection that is dealt in this paper is from McLean who inquires about whether or not the concept of atoning sacrifice appears in Paul’s

26) Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 441; Philip Edgcumbe Hughes, *Paul’s Second Epistle to the Corinthians*, 215; Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, 101; Charles Hodge, *The Second Epistle to the Corinthians*, 148; Bradley H. McLean, “The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul’s Soteriology”, 543.

27) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 453; David E. Garland, *2 Corinthians*, 300.

28) The meaning of δικαιοσύνη θεοῦ will be touched on in the last part of the paper.

29) Although he presents three Greek verbs, Harris discusses only one citation, Rom 3:25 (Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 453); Garland presents two English verbs, “presented” and “offered”, not Greek verbs (David E. Garland, *2 Corinthians*, 300); Martin argues that the reason why ἐποίησεν is used would be because of the non Pauline character (Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, 157).

soteriology. He fundamentally doubts whether תָּאֵזָחָה, which Christian scholars relate to Christ's atonement, has the sense of a sin offering. He says, "תָּאֵזָחָה offering is a purification offering, not a sin offering. In other words, the function of the תָּאֵזָחָה was to cleanse the *sanctuary* (not the offerer) of the contamination conferred by the sin or impurity of the offerer."<sup>30</sup> For him, the blood of תָּאֵזָחָה was not be applied to persons but to the sanctuary, the sanctuary furniture and the altar (Lev 8:15).<sup>31</sup> In that sense, for him, if ἀμαρτία in verse 21 is used to refer to atoning for the sins of persons through a sin offering, it would not be related to תָּאֵזָחָה. In addition, by explaining in detail the ritual orders that were done in the תָּאֵזָחָה sacrifice, McLean highlights the obvious difference between תָּאֵזָחָה's sacrificial death and Christ's sacrificial one.<sup>32</sup> In a sense, McLean's observation may not totally be wrong; as a matter of fact, regarding the time when a priest sins, Leviticus 4:5-7 says as follows:

And the anointed priest shall take some of the blood of the bull and bring it into the tent of meeting, and the priest shall dip his finger in the blood and sprinkle part of the blood seven times before the LORD in front of the veil of the sanctuary. And the priest shall put some of the blood on the horns of the altar of fragrant incense before the LORD that is in the tent of meeting, and all the rest of the blood of the bull he shall pour out at the base of the altar of burnt offering that is at the entrance of the tent of meeting.

In cases of "the whole congregation" (v. 13), a "leader" (v. 22), or "anyone of the common people" (v. 27), though the kinds of sacrificial animals are different, the ritual phenomena happen in the same way.

Although whether תָּאֵזָחָה is a sin offering or a purification offering can not be

---

30) Bradley H. McLean, "The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology", 534, his italics. He presents as follows; 1) sacrifice does not atone for personal sin (532-538); 2) a sacrificial victim becomes neither sinful nor accursed, but remains holy (538-542); 3) there are no explicit textual references in Paul's letters to Christ's death as an atoning sacrifice (542-545); 4) references to Christ's blood in Paul's letters cannot be interpreted as implicit references to an atoning sacrifices (546-548); 5) Paul's interpretation of the suffering and death of Christ is incompatible with sacrificial theology (548-553). In particular, regarding the background of the Old Testament, his arguments seem to be basis on the argument of Jacob Milgrom.

31) Bradley H. McLean, "The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology", 534.

32) Ibid.

dealt with in this paper on account of limited space, McLean's argument seems to miss an important fact. Though **כִּפֹּרֶת** has the function of purifying the sanctuary, as he argues, it is doubtful whether the factor of "individual forgiveness" can be excluded from the function of **כִּפֹּרֶת**. As a matter of fact, personal atonement must be a prerequisite for the purification of the sanctuary,<sup>33)</sup> because there are some verses where the forgiveness of sin appears in relation to **כִּפֹּרֶת** in Leviticus 4, and the verses seem to have approximately the same formula: "[T]he priest shall make atonement for them, and they (or he) shall be forgiven."<sup>34)</sup> Furthermore, as McLean argues, although the death of Christ can not exactly be compared with the ritual orders of **כִּפֹּרֶת**, it is obvious that the death of Christ in 2 Corinthians 5:21 has the sense of sacrificial death.<sup>35)</sup> Lastly, in that the purification of the sanctuary brings about the reconciliation of the relationship between God and those who sin, **כִּפֹּרֶת** is related to *ἀμαρτία* in 5:21 in which a sin offering can be taken as having the sense of reconciliation.<sup>36)</sup>

### 3.3. The Sense of a Sin Offering in 5:17-20 Encompassing 5:21

5:21 is directly related to 5:17-20 in that both *καταλλάσω* and *καταλλαγή* occur 5 times.<sup>37)</sup> Of course, the reconciliation word group seldom occurs in

33) Although he hesitates to consider **כִּפֹּרֶת** as a sin offering (717), Averbeck also believes in the cleanness (or atonement) of worshipper that precedes the purification of sanctuary, saying, "[T]he issue was physical impurity, which also contaminated the tabernacle, but the result in such instances was that the worshipper would 'become clean'" (Richard E. Averbeck, "Sacrifices and Offering", T. Desmond Alexander and David W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* [Downers Grove: InterVarsity, 2003], 719.)

34) There is the forgiveness of sin in relation to the whole congregation, a leader, and a lay person in the Leviticus 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18, 26. In particular, the same formula in 4:20, 26, 31, 35 is found, **וַיִּכְפֹּר עֲלֵיהֶם הַכֹּהֵן** ("the priest shall make atonement for them"). In other words, as a mediator, the priest plays an important role to mediate between God and the whole congregation, a leader, and a lay person. In that sense, it is probable that the verse of the forgiveness does not appear in case of a priest who sins because as a mediator, he is directly related with God.

35) Robert A. Peterson, *Salvation Accomplished by the Son: The Work of Christ* (Wheaton: Crossway, 2011), 381-384.

36) Brian J. Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton: Crossway Books, 2006), 161. For a more detailed exposition, see Robert A. Peterson, *Salvation Accomplished by the Son*, 381-382. Cf. Jarvis Williams, *One New Man: The Cross and Racial Reconciliation in Pauline Theology* (Nashville: B&H Academic, 2010), 110-112.

37) *καταλλάσω* in verses 18, 19, 20; *καταλλαγή* in verses 18, 19.

LXX,<sup>38)</sup> but ἀφίημι and ἐξιλάσκομαι which share a semantic domain with καταλλάσω and καταλλαγή occur frequently in sacrificial contexts.<sup>39)</sup> In particular, it is remarkable that ἀφίημι and ἐξιλάσκομαι fit very well with the sense of a sin offering in 5:21; ἀφίημι holds the concept of the forgiveness together with a sin offering or sin<sup>40)</sup> and then ἐξιλάσκομαι retains the concept of atonement that καταλλάσω and καταλλαγή possess.<sup>41)</sup> Leviticus 4:20 is the supporting example that best occurs together with the three words, ἀμαρτία, ἀφίημι and ἐξιλάσκομαι.

:םהל ׀ ׀לסני ׀ההה ׀הלע ׀רפזי יל־תשע׀ נב ׀תאפחה׀ רפל תשע רשאכ רפל תשע׀

καὶ ποιήσει τὸν μόσχον ὡς τρόπον ἐποίησεν τὸν μόσχον τὸν <τῆς ἀμαρτίας>  
 οὕτως ποιηθήσεται καὶ <ἐξιλάσεται> περὶ αὐτῶν ὁ ἱερεὺς καὶ <ἀφεθήσεται> αὐτοῖς  
 ἢ ἀμαρτία

Thus shall he do with the bull. As he did with the bull of the sin offering, so  
 shall he do with this. And the priest shall <make atonement> for them, and they  
 shall <be forgiven>.

In addition, regarding Leviticus 4-5, ἀφίημι and ἐξιλάσκομαι are used together in 4:20, 26, 31, 35, and 5:6, 10, 13, 16, 18, 26 in LXX.<sup>42)</sup> On the basis of this investigation, the occurrences of both ἀφίημι and ἐξιλάσκομαι in Leviticus

38) καταλλάσω occurs 2Ma 1:5; 7:33; 8:29; Jer 31:39; Rom 5:10; 1Co 7:11, and καταλλαγή in 2Ma 5:20; Isa 9:4; Rom 5:11; 11:15.

39) Johannes P. Louw and Eugene A. Nida include καταλλάσω, καταλλαγή, ἀποκαταλλάσω, συναλλάσω, διαλλάσσομαι, ἀπαλλάσσομαι, εἰρηνοποιῶ, εἰρηνοποιός, μεσίτης, ἄσπουδος, ἀφίημι, ἄφεσις, ἀπολύω, ἰλάσκομαι, χαρίζομαι, ἐπικαλύπτω, ἰλασμός, ἰλαστήριον in the semantic domain (Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1 [New York: United Bible Societies, 1989], 502-504); ἐξιλάσκομαι does not occur in Louw and Nida because it probably is not used in the New Testament. In that sense, Louw and Nida mention only ἰλάσκομαι, ἰλασμός, and ἰλαστήριον. Nevertheless, what is obvious is that ἐξιλάσκομαι belongs to ἰλάσκομαι, ἰλασμός, and ἰλαστήριον in the same semantic (Brian J. Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness*, 164, n. 14).

40) Brian J. Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness*, 164.

41) *Ibid.*, 165.

42) Strictly speaking, 5:6 could be excluded because although the phrase ("the priest shall make atonement for him") is used, the word, forgiveness does not appear. I found that the translators of LXX translate ׀ב into ἀφίημι and רפז into ἐξιλάσκομαι. But regarding 5:6, although ἀφίημι appears, ׀ב does not appear.



support considering *ἀμαρτία* in 5:21 as referring to a sin offering in that the two verbs belong together with *καταλλάσω* and *καταλλαγή*, in the semantic domain. As substitutes, sacrifices for sin make atonement (*ἐξιλάσκομαι*) for the ones who bring sacrifices, and as a result, a priest, the whole congregation, a leader, or a lay person can be reconciled in relationship with God.<sup>43)</sup>

### 3.4. The Second Use of *ἀμαρτία* in 5:21 in light of the Book of Isaiah

Beale argues that 2 Corinthians 5:17-21 is linked with “the inaugurated fulfillment of Isaiah’s and the prophets’ promise of a new creation in which Israel would be restored into a peaceful relationship with God.”<sup>44)</sup> For Beale, Paul employs the book of Isaiah in order to draw the concept of the reality of new creation.<sup>45)</sup> Beale presents the similar words between 2 Corinthians 5:17 and Isaiah 43:18-19 and 65:17;

μη μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε ἰδοὺ ποιῶ καινὰ.  
(Isa 43:18-19)

ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων. (Isa 65:17)

εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. (2Co 5:17)

The background of Isaiah 43:18-19 is the promise that God will make the Israelites to return from Babylon and recover their land (Isa 43:1-21). In Isaiah 43:18-19 Israel is exhorted not to reflect on their past sins, God’s judgment, or their exile but to grasp the promise of God’s recovery.<sup>46)</sup> As an important point of Isaiah 65:17-25, Isaiah 65:17 also highlights their recovery under God’s new

43) Stephen Finlan, *The Background and Content of Paul’s Cultic Atonement Metaphors* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 98-101.

44) G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14-7.1”, *New Testament Study* 35 (1989): 551. For recent discussion on this see Mark Gignilliat, *Paul and Isaiah’s Servants: Paul’s Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2*, The Library of New Testament Studies (Bloomsbury: T. & T. Clark, 2007), 40-41.

45) *Ibid.*, 553.

46) G. K. Beale, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7”, 554.

creation.<sup>47)</sup> In particular, Beale provides two vital contexts; in a broad context, on the one hand, Beale presents that as new creation, the recovery of the exiled Israel is a big theme that flows through Isaiah 40-66,<sup>48)</sup> which shows the reconciliation between God and exiled Israel.<sup>49)</sup> Here, Beale points out that the move from Israel's miserable state to the reconciliation between God and Israel is "by the sacrificial death of the Servant, who becomes the  $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  for the people" (53:4-12).<sup>50)</sup> On the other hand, in the limited scope of Isaiah 43, recovery and new creation occur through "the payment of ransom" (43:3) and "the forgiveness of sins" (43:22).<sup>51)</sup> On the basis of Beale's arguments that presents a thematic overview in Isaiah 40-66, 2 Corinthians 5:17 shows that Isaiah's promise of recovery from Israel's exile is fulfilled by forgiveness and atonement in Christ. Here, it is obvious that the second use, ἁμαρτίαν, although there are some objections, has the sense of a sin offering in the various aspects explained above; "For our sake God made Christ who knew no sin to be sin" (Christ's identification with sinful humanity and a sin offering).<sup>52)</sup>

#### 4. The Meaning of δικαιοσύνη θεοῦ

One of two debatable issues, the second use, ἁμαρτίαν has been treated. Now, another arguable item should be touched upon. It is δικαιοσύνη θεοῦ about which there are different opinions. The main reason for the variety of opinions is

---

47) Ibid.

48) Ibid., 555.

49) Beale indicates various expressions that show the broken relationship between God and Israel in Isa 40-66; Israel's exile as an expression of divine "wrath" (51:20; 60:10), "anger" (47:6; 51: 17, 22; 54:8; 57:16-17; 64:5, 9), "forsakenness" (49:14; 54:6-7; 62:4), "rejection" (54:6), "hiddenness" (54:8; 57:17; 59:2; 64:7) and consequent "separation" between God and the nation (59:2). At the same time, Beale finds the promise of the reconciled relationship with God, saying, "God's restoration of Israel from this estrangement is described not only as a redemptive new creation but as a time when the nation will not be forsaken (62:12); it will be reunited with God (45:14) and know him (43:10) because of his gracious initiative in regathering them (54:6-8)." Ibid., 556.

50) Ibid.

51) Ibid.

52) Aletti Jean-Noël, *New Approaches For Interpreting The Letters Of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology And Ecclesiology*, Subsidia Biblica 43 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012), 203-208.

because of the genitive θεοῦ that could be either a possessive genitive, subjective genitive, genitive of origin, or objective genitive.<sup>53)</sup> What is important is that the meaning of δικαιοσύνη is clarified by the genitive θεοῦ.<sup>54)</sup> This paper will be focusing on the view of N. T. Wright who has been spotlighted by many scholars, pastors, and lay persons, interacting about how much his opinion on 2 Corinthians 5:21 is reasonable.<sup>55)</sup>

Wright's fundamental presupposition is to see the genitive θεοῦ as a quality in God (possessive genitive) on the basis of God's own righteousness because of Jewish evidences in relation to covenant. Also, Wright considers δικαιοσύνη θεοῦ as meaning "the covenant-faithfulness of [Israel's] God" and as being a Pauline technical term.<sup>56)</sup> Of course, although the background of δικαιοσύνη θεοῦ that Wright understands can not be treated because of the limitation of

---

53) Christopher D. Marshall, *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment*, Studies in Peace and Scripture (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001), 38-40.

54) Explaining the interpretation on the genitive θεοῦ in detail, Wright provides a very helpful chart; the phrase, δικαιοσύνη θεοῦ can broadly be divided into two parts: God's own righteousness and a status of righteousness which humans have before God. God's own righteousness is divided into righteousness as a moral quality (of God as a possessive genitive) and righteousness as God's salvation-creating power (of God as a subjective genitive), a status of righteousness which humans have before God is divided into righteousness as a righteous standing from God (of God as a genitive of origin) and righteousness as a quality which comes before God or avails with God (of God as an objective genitive). N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Cincinnati: Forward Movement Publications, 1997), 101.

55) For a detailed discussion on Wright's opinion, see Jonathan R. Huggins, *Living Justification: A Historical-Theological Study of the Reformed Doctrine of Justification in the Writings of John Calvin, Jonathan Edwards, and N. T. Wright* (Eugene: Wipf & Stock, 2013), 157-194.

56) N. T. Wright, "On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21", David M. Hay, ed., *Pauline Theology*, vol. II, 1 and 2 Corinthians (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 203; *What Saint Paul Really Said*, 103. As a matter of fact, the argument of Wright does not seem to be original; Ziesler already argued that in his book 'the righteousness of God' is God's own covenant loyalty that is God's own righteousness (J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: a Linguistic and Theological Enquiry*, Society for New Testament Studies [Cambridge: University Press, 1972], 159-161). Of course, regarding 2 Corinthians 5:21, although they are similar to understand "the righteousness of God," the arguments of the both is not same; Ziesler views the subject, "We" as a general idea that indicates all people who participate in God's own covenant loyalty. For recent discussion on this, see Ben C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 228-230; Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*, The Gospel and Our Culture Series (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2015), 246-249.

space,<sup>57)</sup> Wright's two ways of interpreting 2 Corinthians 5:21 can be addressed.<sup>58)</sup>

First, understanding ἡμεῖς as the main key to understanding the phrase δικαιοσύνη θεοῦ exactly,<sup>59)</sup> Wright says as follows:

What Paul is saying is that he and his fellow apostles, in their suffering and fear, their faithful witness against all the odds, are not just talking about God's faithfulness; they are actually embodying it. The death of the Messiah has taken care of their apparent failure; now, in him, they are 'the righteousness of God', the living embodiment of the message they proclaim.<sup>60)</sup>

The reason why Wright insists that ἡμεῖς is Paul and his fellow apostles is because of the whole context of 2 Corinthians 3-5 in which Paul appeals to his apostleship and apostolic ministry.<sup>61)</sup> Claiming that ἡμεῖς is Paul and his fellow apostles, Wright understands the phrase, δικαιοσύνη θεοῦ as "an incarnation of the covenant faithfulness of God."<sup>62)</sup>

However, regarding Wright's first argument, it is uncertain whether ἡμεῖς is applied only to Paul and his fellows. As a matter of fact, it is accurate that he has been in the context of defending his true apostleship and apostolic ministry.

---

57) See Mark A. Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2 (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 415-442. In particular, Seifrid directly does not mention N. T. Wright but John Ziesler, dealing with the relationship between God's righteousness and God's covenant-faithfulness that the both argue (422-423).

58) See A. Andrew Das, *Paul, the Law, and the Covenant* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 128.

59) N. T. Wright, "On Becoming the Righteousness of God", 203.

60) N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, 105.

61) The arguments of Wright can be summarized as follows; Paul is described as a minister of new covenant (3:6). Various difficulties from which he suffered mean that he is really a true apostle (4:7-18). Thus, he can use "boldness" (3:12-18). He does his best to persuade people because all people should stand before the judgment seat of Christ (5:1-10). He shows what his apostleship involves (3:1; 4:2; 5:12; 6:4). In particular, for Wright, both 5:14-15 and 5:16-17 contribute to 5:18-19 that focuses on Paul's whole activity; Paul, who is reconciled with God by the death of Christ, has the duty to make people be reconciled with God. The concept of the duty takes concrete form in verse 20. Wright claims that in these contextual situation, ἡμεῖς should be limited to Paul (and his fellow apostles). N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, 104; "On Becoming the Righteousness of God", 204-206.

62) N. T. Wright, "On Becoming the Righteousness of God", 206; *What Saint Paul Really Said*, 104-105.

Nevertheless, in order to justify his belief, “the covenant faithfulness of God,” it is not proper for Wright to limit the concept of ἡμεῖς to 5:21 because Paul considers it as a universal referent including himself and the Corinthians. Also Paul intends a comprehensive meaning rather than a restricted one in several verses; in 3:18 Paul designs a broad referent, ἡμεῖς πάντες including himself, describing that “we all, with unveiled face, beholding the glory of the Lord.” Wright insists on 5:1-10, saying, “since *all* will appear before the judgment seat of Christ, with the prospect, for those who are Christ’s, of receiving the ‘further clothing’ of the glorious resurrection body, *the apostle* is spurred on to do the work of ‘persuading human beings.’”<sup>63)</sup> Wright attempts to keep a distance between Paul and all others. However, it is obvious that by using τοὺς πάντας ἡμᾶς Paul points out a general referent that signifies “all” including Paul himself; “we all” must stand before God including Paul, his opponents, and his followers.<sup>64)</sup> Wright claims about 5:14-19, “the statement of 5:14-15, on the one hand, and 5:16-17, on the other, are not to be detached from this argument and treated as mere snippets of traditional soteriology.”<sup>65)</sup> What is noteworthy, however, is that both πάντων and πάντες in verse 14, and πάντων in verse 15 obviously represent all believers including Paul and his fellows.<sup>66)</sup> In addition, τις ἐν Χριστῷ in verse 17 indicates the sense of a general referent to point out all believers.<sup>67)</sup> Also, it is clear that κόσμον in verse 19 denotes a general referent,<sup>68)</sup> saying, “in Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them...” It is obvious, as Wright argues in 5:20-21, that Paul appeals the concept of his own task. However, it is doubtful that “we” in verse 20 and “we” in verse 21 should be considered to have the same sense. Verse 20 refers to the point of time when Paul accomplished his apostolic task, and as the content of the word of reconciliation that he takes while accomplishing the mission verse 21 implies the point of time that

63) N. T. Wright, “On Becoming the Righteousness of God”, 204, bold and italics are mine.

64) F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 207; Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 405-407; David E. Garland, *2 Corinthians*, 266-267; Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 273-275; Brian J. Vickers, *Jesus’ Blood and Righteousness*, 176.

65) N. T. Wright, “On Becoming the Righteousness of God”, 205.

66) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 419.

67) David E. Garland, *2 Corinthians*, 286-287.

68) Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 307; Brian J. Vickers, *Jesus’ Blood and Righteousness*, 179.

manifests Christ's redemptive work for all who are in Christ. In that sense, it is unlikely that ἡμεῖς in 5:21 should be applied only to Paul and his fellow apostles; ἡμεῖς has all believers in Christ as a general referent.

Second, Wright maintains that the sense of imputed righteousness does not appear in 5:21, saying, "the 'righteousness of God' in this verse is not a human status in virtue of which the one who has 'become' it stands 'righteous' before God."<sup>69</sup>) For Wright, Paul appeals to the apostolic ministry that he has done on the basis of his true apostleship and apostolic ministry, not justification. Accentuating that δικαιοσύνη θεοῦ is "the covenant faithfulness of God," Wright asserts that to find imputed righteousness in 5:21 is to misread what Paul really said; Paul defends his true apostleship. However, Wright's view is unconvincing whether the traditional view on imputation can be taken away from 5:21 or not; Christ's redemptive work is revealed throughout verses 14-20. It is Christ who died and was resurrected for all (vv. 14-15). Whoever is in Christ is a new creation on the basis of his death and resurrection (v. 17). The prepositional phrase, διὰ Χριστοῦ emphasizes Christ's redemptive work that brought reconciliation between God and human beings (v. 18). In relation to Christ's reconciliation Paul says, "in Christ God was reconciling the world to himself, not counting [λογιζόμενος] their trespasses against them" (v. 19); Christ's death brought the result that their trespasses are not counted against them. There is obviously a forensic sense; Christ was identified with sinful humanity, and as a result God does not count their sins against them. Verse 21 should be understood in light of the forensic sense. Just as Christ was identified with sinful humanity that was foreign to him, righteousness that was foreign to them was imputed to sinful humanity.<sup>70</sup>) In that sense, Carson points out rightly, "the text does not explicitly *say* that God imputes our sins to Christ, but as long as we perceive that Jesus dies in our place, and bear our curse, and was made 'sin' for us, it is extraordinarily difficult to avoid the notion of the imputation of our sins to him."<sup>71</sup>) Carson continues to say that the theme of imputation is found in Paul's

69) N. T. Wright, "On Becoming the Righteousness of God", 206; *What Saint Paul Really Said*, 104-105.

70) Brenda B. Colijn, *Images of Salvation in the New Testament* (Downers Grove: IVP Academic, 2010), 204-217.

71) D. A. Carson, "The Vindication of Imputation", Mark Husbands and Daniel J. Treier, eds., *Justification: What's at stake in the current Debates* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 69, his italics.

letters (Rom 3-4; Phi 3:8-9); “God credits righteousness to the ungodly.”<sup>72)</sup> As a matter of fact, the majority of scholars mentioned in this paper acknowledge imputation, though not all scholars do.<sup>73)</sup>

Here, although a number of scholars find the concept of imputation in verse 21, an important question can be raised,<sup>74)</sup> “is the verse only limited to imputation?” It is striking that the verse can not be limited only to imputation.<sup>75)</sup> It is the phrase ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) that should be noted. “In Christ” reflects “union with Christ” (Col 3:3-4; Gal 2:20).<sup>76)</sup> On the one hand, regarding the

---

72) Ibid.

73) Jean Calvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, T. A. Smail, trans., David W. Torrance and Thomas F. Torrance, eds., Calvin’s Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 81; Charles Hodge, *The Second Epistle to the Corinthians*, 150-151; John Piper, *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ’s Righteousness?* (Wheaton: Crossway Books, 2002), 81-83; Bruce calls imputation “sweet exchange.” For him, sinners have “a righteous status before God through the righteous one who absorbed their sin (and its judgment) in himself” (F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 211); understanding imputation in light of the concept of exchange, Barrett says that believers “are acquitted in his [God’s] court, justified, reconciled” (C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 180); Philip Edgcumbe Hughes, *Paul’s Second Epistle to the Corinthians*, 214; Scott J. Hafemann, *2 Corinthians*, 248; David E. Garland, *2 Corinthians*, 300; Paul William Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 315; Brian J. Vickers, *Jesus’ Blood and Righteousness*, 173.

74) This question is also asked to Wright because he objects “God’s salvation-creating power or activity” that will be treated here. Wright says, “Käsemann deliberately splits this meaning off from anything ‘covenantal, since he wants to emphasize that God’s salvation-creating power addresses-indeed, conquers-the whole world, not just Israel (N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, 103). Nevertheless, Wright does not completely exclude the sense of the whole world, saying, “A significant part of his whole argument in that letter [Romans] is, I believe, that the nonethnic people of God in Christ really is, despite initial appearances, the family promised to Abraham” (N. T. Wright, “On Becoming the Righteousness of God”, 202). What is obvious, however, is that he does not acknowledge “God’s salvation-creating power,” that is, God’s own action.

75) Mark A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, the Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2014), 255-268. “Paul’s language is obviously forensic. But to reduce it to the idea of ‘imputation’ is to do violence to it.” Margaret E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 444. She says that in verse 21 the concept of “an imputed alien righteousness” is out of place. Nevertheless, she does not exclude the concept of imputation (442). The reason why she says like that is because the verse can not limit to the concept of imputation.

76) D. A. Carson, “The Vindication of Imputation”, 71. Seifrid says that the phrase is used “as a flexible idiom instrumentality, mode of action, or locality” in various ways in Paul’s letters (Mark A. Seifrid, “IN CHRIST”, Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1993], 433). In particular, regarding 5:21, English versions seem to be a slight difference about whether the phrase is related either to ἡμεῖς or δικαιοσύνη θεοῦ. If the phrase is related to ἡμεῖς, it may have the sense of locality. If it is related

phrase, Carson points out, “if we speak of justification or of imputation (whether of our sins to Christ or of δικαιοσύνη being credited to us) *apart* from a grasp of this in incorporation into Christ, we will constantly be in danger of contemplating some sort of transfer *apart* from being included in Christ, *apart* from union with Christ.”<sup>77)</sup> Focusing on the Corinthians who are in Christ, Paul describes their present state in reality in two verses. 1 Corinthians 1:30 says, ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἀριασμός καὶ ἀπολύτρωσις. Paul depicts the Corinthians as those who are in Christ, the one “who became to us wisdom from God, and righteousness and sanctification, and redemption.” Also, 1 Corinthians 6:11 says, ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Of course, it is debatable whether ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ is associated with baptism, but what is essential is that Paul emphasizes the Corinthians’ spiritually transformed state made possible through Christ.<sup>78)</sup> It is obvious that Paul believes that they “were washed, were sanctified, and were justified in the name of the Lord Jesus Christ and by the Spirit of our God.”

On the other hand, as Seifrid points out exactly, the phrase, “in Christ” conveys “Paul’s belief that God’s saving purposes are decisively effected through Christ.”<sup>79)</sup> Both verses mentioned above clearly confirm Seifrid’s argument; regarding 1 Corinthians 1:30, in the first phrase, ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, as many English versions recognize, it is obvious that even though the actual subject is ὑμεῖς, an implied subject is God.<sup>80)</sup> In the second phrase, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἀριασμός καὶ ἀπολύτρωσις, Χριστῷ Ἰησοῦ is the actual subject of a relative clause and the implied subject is God. Fee supports this, saying, “Gk. ἀπὸ θεοῦ, rightly translated ‘from God’. But it is not ‘wisdom from God’ that Christ was made for

---

to δικαιοσύνη θεοῦ, it may have the sense of instrumentality. ESV, NIV, and RSV translate as follows; “...in him we...” Yet, KJV and NAS translate as follows; “...the righteousness of God in him.” The paper takes the sense of locality, although the sense of instrumentality can not be excluded.

77) D. A. Carson, “The Vindication of Imputation”, 72, his italics.

78) Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987), 246-247.

79) Mark A. Seifrid, “IN CHRIST”, 433.

80) ESV, KJV, NAS, NIV, RSV.



us; rather it is ‘wisdom for us from God’; i.e., God made him wisdom on our behalf.”<sup>81)</sup> 1 Corinthians 6:11 displays God’s action that transformed the Corinthians in the name of the Lord Jesus Christ and by the Spirit of our God. In the same way, 2 Corinthians 5:21 shows God’s action; ὥστε in verse 17 means the result of the death and resurrection of Christ for all (vv. 14-15). Paul explains the result as follows, “therefore, if anyone is in Christ (ἐν Χριστῷ), he is a new creation. The old has passed away; behold, the new has come.” It is true that those who are in Christ become a new creation on the basis of what God had done in Christ. Saying that “in Christ God was reconciling the world to himself,” Paul manifests God’s work in Christ (v. 19). Finally, Paul displays God’s cosmic, salvational work (v. 21); δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ signifies “God’s act of judgment and the revelation of God’s own righteousness” in Christ who was identified with sinful humanity and was made to be a sin offering.<sup>82)</sup> In that sense, Seifrid writes precisely, “what the apostle says here cannot rightly be reduced to the idea of an imputed righteousness. He obviously speaks in a more encompassing way of the human being created anew in Christ.”<sup>83)</sup>

## 5. Conclusion

Two most debatable uses, the second use of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ in 2 Corinthians, have been treated in this paper. In a sense, the serious debates among scholars imply that the two are so important much as to necessitate understanding what salvation occurring in human beings is. In this moment that comes to conclusion, just as a miner digs in the ground to find two diamonds, finds the two, and looks to the beautiful colors of the two glittered by the light, those who have read this paper may find the beautiful colors of 2 Corinthians 5:21 glittering by the light of reason transformed by God’s grace: the second use of ἁμαρτία and the use of δικαιοσύνη θεοῦ. The second use, ἁμαρτίαν has the sense of both Christ’s identification and a sin offering, and δικαιοσύνη θεοῦ signifies both imputation and God’s action in Christ.

81) Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 85, n. 35.

82) Mark A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 260-268.

83) *Ibid.*, 313.

<Keywords>

2 Corinthians 5:21, Christ's Identification, a Sin Offering, imputation, God's Action.

고린도후서 5:21, 그리스도의 사람됨, 속죄 제물, 의의 전가, 하나님의 구속사역.

(투고 일자: 2016년 1월 28일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

<References>

- Averbeck, Richard E., "Sacrifices and Offering", T. Desmond Alexander and David W. Baker, eds., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove: InterVarsity, 2003, 706-733.
- Barnett, Paul William, *The Second Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997.
- Barrett, C. K., *The Second Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentaries, Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.
- Beale, G. K., "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14-7.1", *New Testament Study* 35 (1989), 550-581.
- Belleville, Linda L., *2 Corinthians*, IVP New Testament Commentary Series, Downers Grove: IVP Academic, 1996.
- Best, Ernest, *Second Corinthians*, Interpretation, Louisville; Atlanta: J. Knox Press, 1987.
- Bibiano, Erin Lothes, *The Paradox of Christian Sacrifice: The Loss of Self, the Gift of Self*, New York: Crossroad Publishing Company, 2007.
- Blackwell, Ben C., *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Bruce, F. F., *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible, London: Oliphants, 1971.
- Calvin, Jean, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, T. A. Smail, trans., David W. Torrance and Thomas F. Torrance, eds., Calvin's Commentaries, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Carson, D. A., "The Vindication of Imputation", Mark Husbands and Daniel J. Treier, eds., *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2004, 46-78.
- Colijn, Brenda B., *Images of Salvation in the New Testament*, Downers Grove: IVP Academic, 2010.
- Danker, Frederick W., *II Corinthians*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Das, A. Andrew, *Paul, the Law, and the Covenant*, Grand Rapids: Baker

Academic, 2000.

- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987.
- Finlan, Stephen, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
- Furnish, Victor Paul, *II Corinthians*, Anchor Bible, Garden City: Doubleday, 1984.
- Garland, David E., *2 Corinthians*, New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman, 1999.
- Gignilliat, Mark, *Paul and Isaiah's Servants: Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2*, The Library of New Testament Studies, Bloomsbury: T. & T. Clark, 2007.
- Gorman, Michael J., *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2015.
- Hafemann, Scott. J., *2 Corinthians*, NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Harris, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Milton Keynes: Paternoster Press, 2005.
- Hodge, Charles, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, Thornapple commentaries, Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Hooker, Morna Dorothy, *From Adam to Christ: Essays on Paul*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Huggins, Jonathan R., *Living Justification: A Historical-Theological Study of the Reformed Doctrine of Justification in the Writings of John Calvin, Jonathan Edwards, and N. T. Wright*, Eugene: Wipf & Stock, 2013.
- Hughes, Philip Edgcumbe, *Paul's Second Epistle to the Corinthians: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- Jean-Noël, Aletti, *New Approaches For Interpreting The Letters Of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology And Ecclesiology*,

- Subsidia Biblica 43, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.
- Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, New Testament Commentary, Grand Rapids: Baker Books, 1997.
- Lambrecht, Jan, *Second Corinthians*, Sacra Pagina Series, Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Louw, Johannes P., and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, New York: United Bible Societies, 1989.
- Marshall, Christopher D., *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment*, Studies in Peace and Scripture, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1986.
- McLean, Bradley H., "The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology", *New Testament Study* 38 (1992), 531-553.
- McLean, Bradley H., *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Journal for the Study of the New Testament, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Peterson, Robert A., *Salvation Accomplished by the Son: The Work of Christ*, Wheaton: Crossway, 2011.
- Piper, John, *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?*, Wheaton: Crossway Books, 2002.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Scott, James M., *2 Corinthians*, New International Biblical Commentary, Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster Press, 1998.
- Seifrid, Mark A., "IN CHRIST", Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His letters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 433-436.
- Seifrid, Mark A., "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Reihe 2, Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2001, 415-442.

- Seifrid, Mark A., *The Second Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2014.
- Stegman, Thomas D., *Second Corinthians*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Thrall, Margaret E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.
- Vickers, Brian J., *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation*, Wheaton: Crossway Books, 2006.
- Watson, Nigel, *The Second Epistle to the Corinthians*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press, 1993.
- Williams, Jarvis, *One New Man: The Cross and Racial Reconciliation in Pauline Theology*, Nashville: B&H Academic, 2010.
- Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
- Wright, N. T., *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real founder of Christianity?*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Cincinnati: Forward Movement Publications, 1997.
- Wright, N. T., "On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21", David M. Hay, ed., *Pauline Theology*, vol. II, 1 and 2 Corinthians, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, 200-208.
- Ziesler, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*, Society for New Testament Studies, Cambridge: University Press, 1972.

<Abstract>

**The Second Use of ἁμαρτία (*hamartia*) and δικαιοσύνη θεοῦ (*dikaiosune theou*) in 2 Corinthians 5:21 Revisited**

Ho Hyung Cho  
(Chongshin University)

Unlike the Corinthians who had a worldly, fleshly perspective and lived their lives according to such standards, Paul had a different perspective and lived a life based on spiritual standards. In Christ, God reconciled Paul to himself, and as an ambassador, Paul accomplished his task to reconcile the world to God (5:19-20). 2 Corinthians 5:21 shows the content of “the word of reconciliation” that brought about reconciliation in the relationship between God and Paul himself, and between God and the world. It is a marvelous verse in the Scriptures. Despite its beauty, scholars debate the second use of ἁμαρτία and δικαιοσύνη θεοῦ in the verse. As a matter of fact, the two terms are the most controversial ones in 2 Corinthians and even the New Testament. In this paper, I investigate the meanings of the second use of ἁμαρτίαν and δικαιοσύνη θεοῦ. First, having identified the structure of verse 21, I examine two grammatical issues: 1) Even though the subject in the second part of verse 21 is “we,” it is appropriate to consider “God” as an implied subject because the actual subject of the second part is not an active agent but a passive one who receives something given or acted by God through (or in) Christ’s redemptive works. 2) The second use of ἁμαρτίαν in the first part is parallel to δικαιοσύνη θεοῦ in the second part. Second, in defense of objections raised against the sense of a sin offering, I argue that the second use of ἁμαρτίαν has the sense of a sin offering in the context of 5:17-20 and in light of the book of Isaiah that God sends His own son, Jesus Christ, as a sin offering and condemns sin in the flesh. Third, I explore the meaning of δικαιοσύνη θεοῦ in interaction with N. T. Wright who interprets ἡμεῖς in verse 21 and opposes imputed righteousness. In particular, I focus on his two ways of interpreting 2 Corinthians 5:21: ἡμεῖς as the main key to understanding the phrase δικαιοσύνη θεοῦ and the sense of imputed righteousness which does not appear in 5:21. On the basis of the above

arguments, I argue in this paper that the second use of ἁμαρτίαν has the sense of both Christ's identification and a sin offering, and that δικαιοσύνη θεοῦ signifies both imputation and God's action in Christ.



<번역 논문>

## 귀츨라프역 일본어 요한복음의 '말씀'과 '하나님'의 번역어 재고<sup>1)</sup>

하마지마 빈(浜島 敏)\*

김남구 번역\*\*

귀츨라프(Karl Friedrich August Gützlaff)가 번역한 일본어 요한복음<sup>2)</sup>을 실제로 읽어본 적이 없는 사람이라도, 그 서두가 “ハジマリニ カシコイモノゴザル。コノカシコイモノノゴクラクトモノゴザル。(태초에 카시코이모노가 계셨다. 이 카시코이모노는 고쿠라쿠와 함께 계셨다.)”라는 것을 알고 있거나 어디에선가 들어본 적 있는 크리스천은 많을 줄로 안다. 독자들 대부분은 이 번역이 대단히 서툴고 의미 전달이 제대로 안 되기 때문에 후대의 번역에 그다지 영향을 주지 않았을 것으로 생각할 수도 있다. 또한 그에 관한 한 상식적 지식밖에 갖추지 못했기 때문에, 그 이상은 읽으려 하지도 않는다. 필자는, 2006년, 『귀츨라프역 요한복음』<sup>3)</sup>의 현대어 번역(일본성서협회)에 관여하면서 여기에 사용되고 있는 두 개의 단어, ‘카시코이모노’와 ‘고쿠라쿠’에 어떤 한자를 적용할지를 놓고 매우 고민했었다. 이전 「四国学院大学論集」에 투고했던 논문에서는 ‘카시코이모노’를 ‘賢い者’로, ‘고쿠

\* 시코쿠학원대학 명예교수.

\*\* 감리교신학대학교 신학대학원 졸업. 구약학. liedernyam@gmail.com.

- 1) 浜島 敏, “ギュツラフのこだわり 「かしこいもの」と「ごくらく」再考”, 『聖書翻訳研究』 33 (2014), 日本聖書協会, 39-43.
- 2) [역자주] 『約翰福音之傳』, ギュツラフ(Gützlaff) (新嘉坡: 堅夏書院, 1837), 이 성서는 일본어로 번역된 가장 오래된 성서로, 귀츨라프(Karl Friedrich Augustus Gützlaff, 1803-1851)가 마카오에서 일본인 어부들의 도움을 받아 요한복음을 번역하여 1837년 발행한 것이다. 귀츨라프의 성서를 포함하여 일본어역 성서들에 대한 간략한 소개는 Katsuomi Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 『성경원문연구』 24 별책 (2009. 4.), 116-126; 카추오미 쉬마사키, “일본 성서 번역의 약사”, 『성경원문연구』 24 별책 (2009. 4.), 365-376.
- 3) [역자주] 日本聖書協会 編, 『約翰福音之傳 ギュツラフ訳 ヨハネによる福音書 朗誦CD付』 (東京: 日本聖書協会, 2006). 귀츨라프의 요한복음 초판, 현대 일본어 판 귀츨라프의 요한복음, 어구해설, 그리고 1-4장, 20장, 21장의 낭독 CD가 묶인 책이다. 현대 일본어로 옮긴 부분은 본고의 저자인 하마지마 빈(浜島 敏)이 번역하였다.

라쿠’를 ‘極樂’으로 옮긴 후에 각각의 한자에 ‘카시코이모노(カシコイモノ)’와 ‘고쿠라쿠(ゴクラク)’라는 ‘한자 읽기(ルビ[루비])’를 달아 주었다. 그리고는 이들 각각이 ‘말씀(言葉)’과 ‘하나님(神)’을 의미한다고 괄호로 표시했었다. 그런데, 성서협회의 출판에 참여하면서 다시 한 번 생각하게 되었다. 처음에는 ‘카시코이모노’를 ‘말씀(言葉)’으로 하고, ‘고쿠라쿠’를 ‘하나님(神)’으로 옮기려 하였다. 그러나, 최종적으로는 그리스어 원문으로부터 ‘로고스(로고스)’로 가타카나 표기를 한 후, 한자 읽기는 ‘카시코이모노’로 달았으며, ‘테오스’는 ‘上帝’라는 한자로 표기하고 한자 읽기를 ‘고쿠라쿠’로 달아 주는 것으로 결정했다. 변경할 때마다 편집자를 괴롭힌 것 같아 미안한 마음이다. 이것은 주석 부분에서도 언급되었었다. 그러나 그 후로도 왜인지 이 두 단어의 처리가 깔끔하게 해결되었다는 생각이 들지 않았다. 이번에 다시 한 번, 이들 두 단어로 범위를 좁혀서, 귀츨라프의 번역에 대하여 생각해 보려고 한다.

## 1. 카시코이모노(カシコイモノ)

앞에 언급된 일본성서협회 복각판 요한복음<sup>4)</sup>에서는, 가타카나로 표기된 원문에 대한 복각(復刻) 부분의 한자 표기가 ‘賢い者(지혜자)’로 되어 있다. 필자가 논문에 표기했던 것이 답습된 것으로, 일반적으로도 그렇게 해석되고 있으나 ‘로고스’에 ‘지혜롭다(賢い)’라는 개념은 없어 보인다. 귀츨라프는 아마 단순한 단어 번역으로 이 ‘로고스’를 생각하지는 않았을 것 같다. 만약 그렇다면, ‘로고스’로 번역하는 데에 전혀 문제가 없었다. 미드허스트(W. H. Medhurst)는 그의 사전<sup>5)</sup>에서, ‘word’를 ‘코토바(말)’라고 옮겼는데, ‘코토바’라는 단어를 일본인 세 사람이 몰랐을 리가 없다. 그 증거로, 요한복음 4장 41절 등에는 ‘코토바’라는 용어가 별도로 등장하고 있다(“ニンゲンヒトノコトバユヅンジル[사람들이 그의 말씀으로 인해 믿었다]”). 귀츨라프가 여기에서 굳이 ‘카시코이모노(カシコイモノ)’로 번역하고 있는 것은 어떻게 해서라도 ‘그리스도’를 표현하고자 한 것으로 보아야 한다. 그

4) 日本聖書協會編, 『約翰福音之傳 ギユツラフ訳 ヨハネによる福音書 朗読CD付』.

5) [역자주] W. H. Medhurst, *An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary* (Batavia: s.n., 1830). 이 책은 세계 최초의 영일·일영 사전으로 알려져 있다. 바타비아(자카르타)의 동인도회사에 소장되어 있던 오후다이러 마사타카(奥平 昌高)의 『蘭語訳撰』 등을 참고하여 지었다. 이에 대하여는 메이지학원대학 디지털 아카이브 웹사이트의 소개를 참조. “<http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/waei/topics/medhurst.html> (2016. 1. 29).”

렇지 않다면, “처음에 말씀이 계셨다(ハジマリニ コトバゴザル)”라고 번역하는 것이 쉬웠을 것이다. 그러나 그는 ‘코토바(말씀)’으로는 그리스도를 명시할 수 없다고 느껴, 일부러 ‘카시코이모노’라고 번역했을 것으로 본다. 중국어에 능통했던 귀츨라프가 중국어 성서에 ‘道’로 되어 있지 ‘言’으로 되어 있지 않다는 점에서도 약간 영향을 받았을지 모르지만, 그것보다 귀츨라프는 어떻게 해서라도 ‘그리스도’를 나타내는 단어를 여기에 소개하고 싶었다. 그 결과로 나온 것이 ‘카시코이모노’였다.

그런데, 이 ‘카시코이’라는 단어가 ‘賢い(지혜롭다)’를 가리키는지에 대해, 필자는 사실, 확신하지 못했다. 그 후, 여러모로 조사해 본 바, 지금은 이 ‘카시코이’를 ‘畏い(경외하다)’로 표기하는 것이 옳지 않을까 생각한다. ‘카시코이(畏, 恐, 賢)’라는 말을 『일본국어대사전』에서 보면, ‘두려워할 만한 영적 권위나 위엄이 있는 모습, 또는 그것으로부터 두려움을 느끼는 감정을 나타낸다. 두려워해야 한다. 두렵다.’가 원의로 되어 있으며, 만엽집(万葉集) 등에도 그 예가 나타난다(天雲をほろに踏みあだし鳴る神も今日にまさりて「かしこけ」めやも)<sup>6)</sup>. ‘카시코무(かしこむ)’나 ‘카시코마루(かしこまる)’라는 말은, 지금도 ‘두려워하다’라는 의미로 사용되고 있으며, 축문에서는 ‘카시코미카시코미마오마오수(かしこみかしこみまをます [두렵고 떨리는 마음으로 삼가 말씀 올립니다])’라는 표현이 있다는 것이 잘 알려져 있다. 또한, 전쟁을 경험한 사람 중에는 천황을 나타내는 표현으로 ‘카시코쿠모’라는 말이 사용되었었다는 것을 기억하는 사람도 많을 터인데, ‘카시코쿠모’라는 말을 들으면 부동자세를 취해야 했었다. 앞에 언급한 사전에는 ‘카시코키카미(かしこき神)’라는 부표제어가 있고, ‘큰 힘과 위엄이 있는 신, 두려운 신’으로 정의되고 있다. 즉, 이때 ‘카시코이’를 나타내는 한자는 지혜가 뛰어난 것을 가리키는 ‘wise’의 ‘賢’이 아니라, ‘두렵기 그지없다’라는 의미의 ‘畏’로 보아야 되지 않을까 한다. ‘畏き仏(두렵기 그지없는 부처님)’이라는 표현도 있다. 그렇다면, ‘카시코이모노’라는 것은 ‘황공하기 그지없는 분’이 된다. 찬송가에도 ‘너무도 황공하신(いともかしこし)’(502장)이라는 노래가 있어서, 자주 불리고 있다.

물론, ‘말씀(ことば)’은 하나님과 사람 사이의 커뮤니케이션을 담당하는 역할이므로, 이 땅에 오신 예수의 역할을 표현하는 데에 어울리기는 하나, ‘기독교’의 첫자인 ‘기’자도 모르는 사람들에게는, 태초부터 존재하신 분이 ‘머리가 좋은 분’이라는 것보다는, ‘황공하기 그지없는 분(畏れ多い方)’으로 표현하는 것이 조금 더 받아들이기에 쉽지 않았을까 한다. 그리스도

6) [역자주] 『만엽집(万葉集)』은 일본의 고대 시가집(詩歌集).

에 대해 일본인 세 사람이 받았던 이미지도 그러하지 않았을까 싶다. 그렇게 생각하면, 이 번역이 어설픈 번역이 아니라 오히려 훌륭한 번역으로 여겨진다. ‘로고스’를 ‘말씀(ことば)’이라고 직역하지 않았던 귀츨라프의 생각의 깊이가 느껴진다. 기독교인조차 이해하기 어려운 ‘로고스’라는 말을 이해하기 쉽게 풀어서, 인격자 그리스도를 나타내고자 한 그의 노력이 엿보이기 때문이다.

## 2. 고쿠라쿠(ゴクラク)

그리스어 ‘테오스’의 번역은 기독교인의 신(神)에 관한 인식과 관련되어 있어서 참으로 중요하다. 그런데 이것이 일본어로 ‘카미(神)’라 번역된 탓에 유일신의 개념이 희박하고 애매해졌다는 비판을 종종 받는다. 그러한 일면이 있다는 것을 부정하지는 않는다. 그러나 그리스어 ‘테오스’가 되었던 라틴어 ‘테우스’가 되었던, 이들이 애초부터 특별한 의미를 가지고 있던 것은 아니다. 그런 의미에서는 히브리어의 ‘엘’로 했다고 해서, 이교도의 신들과는 다른 말이 되었던 것도 아니다. ‘엘로힘’이 복수형인데도, 동사에 단수형이 택해졌다고 해서 구약 시대부터 하나님은 삼위일체의 하나님으로 계시되었다고 생각하는 것은, 신약의 색안경을 끼고 본 것으로 아전인수도 너무 심한 것 아닌가 싶다. 물론, 신약을 믿는 기독교인으로서 구약을 신약의 거울에 비추어 봄으로써, 그 때까지 보지 못했던 여러 가지 진리가 명확해지는 것이 사실이며, 또 그때 비로소 신약의 의미가 확실해진다고는 말할 수 있지만, 이것을 너무 간단하게 생각하는 것은 잘못이라고 본다. 오히려 ‘엘로힘’이라는 복수형을, 영어에서 ‘제왕과 제후를 이룰 때 사용하는 복수형 we’<sup>7)</sup>와 유사한 복수 형태로 보아 일종의 존경 표현이라고 생각하면, 무리하게 삼위일체를 결부시키는 일은 일어나지 않을 것이다.

한편 19세기 중국의 초기 프로테스탄트 선교과정에서, 성서번역 때 하나님을 ‘神(신)’으로 번역할 것인가 ‘上帝(상제)’로 번역할 것인가를 놓고 커다란 논쟁이 있었다는 것은 잘 알려져 있는 사실이다. 여기에서의 자세한 기술은 생략하겠지만, 결과적인 것만 조금 언급하면, 유럽계 선교사들은 ‘상제’를 주장하고, 미국계 선교사들은 ‘신’을 주장했었다. 결국 이것으로 인해 양자는 갈라서게 되는데, 이것이 현시점의 번역에까지 영향을 주고

7) [역자주] 영어의 ‘Royal We’를 가리킨다. [https://en.wikipedia.org/wiki/Royal\\_we](https://en.wikipedia.org/wiki/Royal_we) (2016. 1. 29.) 참고.

있다.

아주 단순하게 생각하면 귀츨라프는 ‘상제’파라고 볼 수 있다. 때문에 ‘카미(神)’가 아닌 ‘고쿠라쿠(極樂[극락])’로 번역하게 된 것이다. 왜 이 단어를 취했는지는 물론 알 수 없다. 미드허스트 사전<sup>8)</sup>에서는 ‘카미’라는 단어가 등장하고 있었고, 때문에 분명 그렇게 번역할 수 있었을 것이다. 그러나 상제파였던 그는 ‘테오스’를 ‘카미(神)’라고 번역할 수 없었다. 더구나 미드허스트 사전에서 제시한 ‘신(神)’이라는 단어는 분명히 이교도들이 말하는 신이다. 절대적인 유일신을 암시할 수 있는 단어는 아니다. 미드허스트의 일영(日英) 사전 속의 ‘카미’는 “A god, a nobleman”이라 풀어지고 있으며(요컨대 ‘사람’이다), 영일(英日) 사전에서는, “A god(카미), Celestial gods(천상의 신), Terrestrial gods(지상의 신), God of thunder(천둥의 신), God of the wind(바람의 신), God of fire(불의 신), Kitchen god(부엌의 신), River god(강의 신), Gods of the soil(땅의 신), Topical gods(흙을 다루는 신), Demi-gods(보살)” 등이 나타나 있다. 필시 귀츨라프는 이것을 보고, 절대적인 유일신을 ‘카미’로 번역하는 데에 주저했을 것이다. 그 결과 ‘고쿠라쿠(극락)’가 된 것이지만, 일본어에서 ‘고쿠라쿠’가 갖는 근본적인 의미는 ‘극히 즐거운 곳’이라는 장소를 나타내는 단어로 히브리어의 ‘에덴’에 상당하는 것으로 볼 수 있다. 왜 귀츨라프가 그 단어를 선택하게 되었는지는 물론 알 수 없지만, 필자는 영어 같은 유럽의 언어에서 ‘하늘(heaven)’을 나타내는 단어가, 종종 비유적으로 ‘지고자(至高者)’를 나타내는 단어로 사용되던 것과 관계되지 않을까 생각한다. 물론, 일본어에서도 ‘하늘은 한 사람에게 두 가지를 주지 않는다.’라는 말이 있는 것으로 보아서는, 생각은 세계 공통인지도 모르겠다.

아무튼, ‘카시코이모노’의 경우는 귀츨라프와 거의 같은 시대에 번역된 것으로 보이는 윌리엄스역에서도 그대로 답습되고 있다. 이 사본의 작성자인 하라다쇼조(原田庄藏)가 귀츨라프 옆에 있으면서, 모리슨호를 타고 일본 귀국을 시도했던 인물인 것을 생각해 보면 당연할 수 있다. 다만, 이 번역의 경우, 마태복음은 여러 곳에서 소개되고 있으나, 요한복음은 카도와 키키요시(門脇清) 일행의 『카도와키문고일본어성서번역사』(1983)에서밖에 볼 수 없었으며, 필자가 실물을 확인하지도 못했다.

‘고쿠라쿠’의 경우는 ‘카시코이모노’와는 달리 후대의 번역자들이 그 사용을 주저하고 있다. 아무래도 불교의 이미지가 강하기 때문이 아닐까 싶다. 베텔하임(B. J. Bettelheim)이 가타카나로 번역한 오키나와어(語) 역본에

8) W. H. Medhurst, *An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary*, 48.

서는 ‘시야누데이(상제)’라는 단어가 채택되고 있다. 그것은 그가 사용했던 중국어 저본이 상제판이었던 것, 그리고 베텔하임 자신 또한 유럽계였다는 것과 관계가 있을지도 모르겠다. 다만, 그는 훗날 오키나와에서 미국에 건너갔고, 히라가나판 일본어 성서를 빈에서 출판하는데, 그 개정판에서는 ‘카미(神)’라는 단어를 사용하고 있다. 그가 미국으로 건너갔을 때 ‘카미’와의 영향을 받았는지 여부는 알 수 없지만 그 가능성을 완전히 배제시킬 수는 없을 것이다.

실제 이 말이 일본에서 ‘카미(神)’로 정착되는 데에는 헵번(J. C. Hepburn)의 영향이 컸다고 본다. 그가 번역위원회의 위원장을 역임한 것도 있지만, 중국의 ‘상제와 신’의 논쟁에서 그는 ‘신(神)’과 측에 가담되어 있었다. 그리고 일본에서는 일본어 번역과 동시 진행으로 브리지만의 개정 중국어판(여기에서는 ‘神’이 사용되었다)이 수입되었고, 그것에 훈점을 붙인 훈점성서가 식자층에서 많이 읽힌 것과 맞물려 일본에서는 그러한 논쟁은 거의 없이 그대로 ‘카미(神)’로 받아들여지게 되었다.

번역을 함에 있어서, 새로운 개념에는 새로운 단어를 사용해야 한다는 견해와, 예전부터 있던 단어를 사용함으로써 그 친숙한 말에 새로운 개념을 주입시켜야 한다는 견해가 있으나, 일본어역에서는 최종적으로 ‘카미(神)’라고 하는 익숙한 단어를 사용하게 되었지만(키리시탄 시대 때<sup>9)</sup> ‘大日’의 사용을 그만두고, ‘데우스’라는 새로운 단어를 차용했던 것은 유명하다), 선교 150년의 세월을 지내오는 동안 ‘카미’라는 말을 통해 기독교적인 신의 개념을 얼마나 일본인에게 심어줄 수 있었는지는 다시 한 번 물어볼 때가 왔는지도 모른다.

#### <주제어>(Keywords)

귀츨라프, 귀츨라프역 요한복음, 로고스, 테오스, 카시코이모노, 고쿠라쿠.  
 ギュツラフ, ギュツラフ訳ヨハネによる福音書, ロゴス, セオス, カシコイモノ, ゴクラク.

(투고 일자: 2016년 1월 30일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 25일)

9) [역자주] 일본의 키리시탄 시대란 처음 일본에 들어간 천주교가 박해 없이 포교 활동하던 16세기를 가리킨다.

<참고문헌>(References)

- 『ギュツラフ訳ヨハネによる福音書』(復刻), 東京: 日本聖書協会, 2006; 원출판년 1837.
- 『約翰導福音書』[琉球語訳](復刻), 베틀하이ム (Bettelheim, B. T.) 訳, 奈良県: 天理大学出版部, 1977; 원출판년 1851.
- 『約翰導福音書』 宇院 (ウィーン[Wien]) (復刻), 베틀하이ム (Bettelheim, B. T.) 訳, 東京: ゆまに書房, 1999; 원출판년 1873.
- 門脇清・大柴恒, 『門脇文庫, 日本語聖書翻訳史』, 東京: 新教出版社, 1983, 66-67.
- 加藤知己・倉島節尚, 『幕末の日本語研究, W. H. 메드허스트, 英和·和英語彙 — 複製と研究·索引』(復刻), 東京: 三省堂, 2000.
- Medhurst, W. H., *An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary*, Batavia: s.n., 1830.

<서평>

## **Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung**

**(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013)**

- 트로비쉬(Trobisch)의 네스틀레 알란트 28판 사용 안내서<sup>1)</sup> 소개 -

민경식\*

### 1. 들어가는 글

오늘날 가장 권위 있는 학술용 그리스어 신약성서는 소위 “네스틀레 알란트 신약성서”로 불리는 『그리스어 신약성서』(*Novum Testamentum Graece*)이다. 1898년 1판<sup>2)</sup>이 출판된 이후 지속적인 개정작업을 거쳐 오늘날 28판<sup>3)</sup>에 이르고 있다. 『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서』<sup>4)</sup>의 학문적 성과와 실용적 가치 및 기여에 대해서는 긴 설명이 필요 없다. 각국의 성서공회들이 자국어로 신약성서를 번역할 때 바로 『네스틀레 알란트 신약성서』 또는 이와 본문을 공유하는 『그리스어 신약성서』(*Greek New Testament*)<sup>5)</sup>를 번역대본으로 삼는다는 점만 보더라도, 신약성서 원본이 사라진 시대를 살아가는 우리가 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문을 소위 “원문”에 가장 가까운 본문으로 평가하고 있는 셈이다. 물론 우리나라의 대한성서공회에서도

---

\* Westfälische Wilhelms - Universität Münster에서 신약학으로 박사학위를 받음. 연세대학교 학부대학 부교수. ksmin@yonsei.ac.kr.

- 1) David Trobisch, *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013). 본고에서는 『네스틀레 알란트 28판 사용 안내서』로 칭한다.
- 2) Eberhard Nestle, ed., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898).
- 3) B. Aland, et al., *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).
- 4) 대한성서공회에서 『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서 한국어서문판 28판』(서울: 대한성서공회, 2014)을 출판하였다. 이하 본고에서는 『네스틀레 알란트 신약성서』로 약칭한다.
- 5) Barbara Aland, et al., *The Greek New Testament*, 5th ed. (Stuttgart: United Bible Societies, 2014.) 이 성서의 편집자 Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger 이렇게 다섯 명은 『네스틀레 알란트 신약성서』의 편집자들과 같으며, 본문 역시 같다. 다만 본문비평장치 등이 번역자들의 편이에 맞추어져 있다.



신약 번역의 대본으로 이 본문을 사용한다.

『네스틀레 알란트 신약성서』의 이전 판들(특히 27판)에 실린 본문비평 장치에 비해 이번에 새로 나온 28판의 본문비평장치는 사용자 친화적이다. 이문들에 대한 정보를 더 일목요연하게 파악할 수 있도록, 그래서 사용자들이 이해하고 사용하기 쉽고 편하도록 디자인되었다. 그럼에도 불구하고 작은 책자(Handausgabe) 형태로 출판된 『네스틀레 알란트 신약성서』는 최대한 많은 이문을 최소한의 공간에 효율적으로 제시해야하는 한계를 태생적으로 드러낼 수밖에 없다. 따라서 『네스틀레 알란트 신약성서』에 익숙하지 않은 독자들은 불가피하게도 이 책의 본문비평장치에 표기된 내용을 해독하기에 어려움을 느낀다. 또한 이 책을 어떻게 사용해야 하는지에 대해 알지 못하는 경우도 적지 않다. 이러한 이유로 『네스틀레 알란트 신약성서』를 출판 및 보급하는 독일성서공회는 독자들에게 편의를 제공하기 위해 안내서를 내기로 결정하였고, 그 일을 데이빗 트로비쉬(David Trobisch)가 맡게 되었다. 이러한 과정을 통해서 나온 책이 바로 여기서 소개하려는 David Trobisch, *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013)이며, 책 제목에서 분명하게 알 수 있듯이 이 책은 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판의 사용설명서라고 할 수 있다.<sup>6)</sup>

이 책을 집필한 트로비쉬는 유럽과 미국에서 주로 활동하는 잘 알려진 사본학자이자 본문비평학자이다. 일찍이 게르트 타이센(Gerd Theißen)의 지도를 받으며 하이델베르크 대학에서 박사학위(Dr. theol., 1988)와 교수자격(Dr. theol. habil., 1995)을 취득하였다. 신약학계에 널리 알려진 그의 교수자격 취득 논문은 신약성서의 최종편집에 대한 연구이며,<sup>7)</sup> 이를 바탕으로 오늘날까지 지속적으로 이 분야에 대한 연구를 수행하고 있다. 현재 그린 컬렉션(The Green Collection)<sup>8)</sup>의 소장(director)으로 성서사본의 수집 및 연구에 지속적인 관심을 갖고 있다.

6) 영어로도 번역되었다. David Trobisch, *A User's Guide to the Nestle-Aland 28 Greek New Testament* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013).

7) 그의 교수자격 취득 논문은 다음과 같이 단행본으로 출판되었다. David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NTOA 31 (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1996). 몇 년 후 이 연구서는 다음과 같이 영어로 번역되기도 하였다. David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 2000).

8) 세계 최대 규모의 사설 성서(사본)수집 기관이며, 약 4만 점의 유물을 소장하고 있다. 2017년 워싱턴 D.C.에 약 4만 평방미터의 박물관을 개관할 예정이다.

## 2. 네스틀레 알란트 28판 사용 안내서

트로비쉬가 저술한 『네스틀레 알란트 28판 사용 안내서』는 총 3부로 구성되어 있다. 1부는 소위 “초보자”들을 위해 구성된 챕터이며, 2부는 『네스틀레 알란트 신약성서』와 본문비평에 대해 어느 정도 지식과 관심을 가진 학생들을 위해, 3부는 소위 “전문가 집단”을 위해 구성되어 있다.

### 1부: 비평본의 구조와 의도 (초보자들을 위한 챕터)

이 책의 1부는 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판에 대한 개요라고 할 수 있다. 그리스어라든지 본문비평 또는 그리스어 신약성서에 대한 지식이 전혀 없는 독자를 대상으로 하는 만큼, 이 분야에 대한 가장 초보적인 내용을 담고 있다. 물론 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판 서문에도 이 비평본 역사와 사용에 대한 기본적인 안내가 실려 있다. 그러나 이 비평본을 처음 접하거나 이것에 익숙하지 못한 독자들에게는 결코 충분하지 않다. 이를 보충하기 위한 단행본이 있기는 하지만, 그것 역시 너무 오래되었다.<sup>9)</sup> 이러한 배경에서 트로비쉬는 『네스틀레 알란트 신약성서』와 본문비평의 기초적인 내용을 소개함으로써 초보독자들의 입문을 돕고 있다.

우선 사본 문제 등을 언급하면서 그리스어 신약성서 본문의 전승 역사에 대해 설명한다. 왜 이문이 생겨나는지, 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판의 본문비평장치에 어떤 이문들이 표시되는지 등에 대한 설명이다.

이어 사본에 대해 조금 더 자세히 설명하는데, 파피루스 사본 가운데 하나(Ⲕ46)를 구체적인 실례로 들어서, 인쇄된 성서(NA28)와 고대사본(Ⲕ46)의 모습이 어떻게 다른지를 보여준다. 가령 오늘날 인쇄된 성서에서 흔히 볼 수 있는 띄어쓰기라든지 문장부호, 또 장절 표시나 문단 구분 등이 고대사본에는 없다. 또한 고대사본에 흔히 사용되던 노미나 사크라(nomina sacra)<sup>10)</sup>는 오늘날의 인쇄본에 나타나지 않는다. 형식뿐만 아니라 내용에서

9) Kurt Aland und Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 238-264. 이 단행본에 제시되는 사용설명서는 『네스틀레 알란트 신약성서』 26판에 대한 것으로, 28판의 사용에도 부분적으로는 도움이 되지만, 오늘날의 학문적 성과를 충분히 반영하지 못한다는 점, 또한 새로운 비평본의 바뀐 부분에 대한 설명이 부족하다는 점이 한계로 지적될 수 있다.

10) 고대 신약성서 사본들에는 신성한 명칭들(하나님, 예수, 그리스도, 구세주, 성령, 아버지 등)이 축약된 형태로 나타나는데, 이것들을 노미나 사크라(단수로는 노멘 사크룸, nomen sacrum)라 부른다. 이에 대한 더 많은 정보는 다음의 책을 참조하라. C. H. Roberts,

도 차이가 나타난다. ¶46의 본문과 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문이 서로 일치하지 않는 경우가 종종 발견된다. 이것은 매우 중요한 사실인데, 여기서 우리는 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문이 가장 오래된 사본의 본문을 기계적으로 수집해 놓은 것이 아니라는 점을 인식하는 것이 중요하다(물론 ¶46은 해당 본문에 대한 가장 오래된 증거이다). 처음부터 『네스틀레 알란트 신약성서』의 편집자들이 구성하려고 하였던 본문은 모든 사본전승을 포괄하는 가설적 본문(소위 “시작본문”)이지, 가장 오래된 사본들에서 발견되는 본문이 아니다. 이어 코텍스 형태라든지, 파피루스 사본, 대문자 사본, 소문자 사본 등의 개념에 대해 소개한다.

이후에 트로비쉬는 친절하게도 그리스어에 대한 지식이 전혀 없는 학생들을 위한 섹션도 마련하였다. 그리스어 알파벳 등에 대한 안내는 『네스틀레 알란트 신약성서』를 활용하는 데 필요한 최소한의 지식을 전달하는 데 초점을 둔다. 그리고 읽기와 쓰기 연습문제를 통해서 습득한 지식을 점검할 수 있도록 한다.

이어 『네스틀레 알란트 신약성서』를 본격적으로 소개하는데, 먼저 그 형태를 안내하며, 각 페이지의 레이아웃을 설명한 후에는 연습문제를 통해서 장절 찾기, 병행구절 찾기 등을 직접 하도록 유도한다.

또한 『네스틀레 알란트 신약성서』의 전체적인 구조와 기본적인 본문비평 기호(탈락, 삽입, 대치, 치환 등)에 대한 설명을 덧붙인다. 또한 『네스틀레 알란트 신약성서』의 부록을 어떻게 활용하는지에 대해서 안내한다. 초보자들을 위해 고안된 <1부>에서는 “그리스어 사본”을 주로 다루고 있다(부록의 다른 부분은 2부와 3부에서 다룬다). 그리스어 사본들 리스트에서 각 사본에 대한 정보를 어떻게 해독하는지 설명한다.

이어서, 독법 및 이문을 평가하는 본문비평의 기초 지식을 소개한다. 어떤 구절(이문단락)에서 여러 가지 이문이 발견될 경우, 그 가운데 하나는 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문에, 나머지 독법들은 본문비평장치에 실는 게 편집자들의 의도이다. 그렇다면 무엇을 본문에 실고, 무엇을 비평장치에 실을 것인가? 물론 본문에 실린 독법은 소위 “시작본문”이 되고, 비평장치에 실린 이문들은 이 “시작본문”에서 파생된 이차적인 독법이 되는 셈이다.

여기서 트로비쉬는 독법들을 판단하는 두 가지 고전적 원칙을 설명한다

---

*Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979), 26-48; D. Trobisch, *Die Endredaktion des neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NTOA 31 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996), 16-31.

(더 복잡한 최근의 이론에 대해서는 3부에서 다룬다). 짧은 독법이 긴 독법에 우선한다(lectio brevior potior)<sup>11)</sup>는 것과 어려운 독법이 쉬운 독법에 우선한다(lectio difficilior potior)는 원칙을 예를 들어가며 쉽게 설명한다. 덧붙여 오래된 사본이 증거하는 독법이라고 오래된 독법이 아니라는 점도 지적한다.

## 2부: 사용연습과 학습보조 (성서학 전공학생들을 위한 챗터)

이 책의 2부는 어느 정도 그리스어를 할 수 있는 독자들을 대상으로 한다. 중요한 핵심용어들을 설명하며, 이 비평본을 어떻게 사용하는지에 대해 실례를 들어 설명한다. 1부에서 기초 지식을 습득한 독자들 또는 이미 어느 정도 본문비평에 대한 지식을 가지고 있는 독자들이 “연습문제풀이”를 통해서 자신들의 지식을 점검하고, 심화된 지식을 갖추도록 돕는다.

트로비쉬는 우선 『네스틀레 알란트 신약성서』에 대해 얼마나 잘 이해하고 있는지를 확인하기 위한 질문들을 던진다. 머리말에 대한 질문 두 개, 『네스틀레 알란트 신약성서』의 역사에 대한 질문 다섯 개, 본문에 대한 질문 여섯 개, 본문비평장치에 대한 질문 열일곱 개, 난외에 적힌 것들에 대한 질문 여덟 개, 부록에 대한 질문 여섯 개다. 다양한 질문을 통해서 독자가 서문을 제대로 이해하고 있는지를 점검하는 것인데, 예를 들면 이러한 질문들이다. “왜 공동서신의 본문 가운데 일부가 변경되었는가?”, “공동서신의 본문이 얼마나 변경되었는가?”, “본문을 판단할 때 사용하는 ‘외적판단기준’과 ‘내적판단기준’이란 무엇인가?”, “꺾쇠괄호([...])는 무엇을 의미하며, 왜 이것들이 공동서신 부분에서는 사용되지 않는가?”, “‘적극적 비평장치’와 ‘소극적 비평장치’의 차이점은 무엇인가?”, “라틴어 번역본은 크게 어떻게 두 부류로 분류되는가?”, “유세비우스 캐논은 신약성서의 어느 부분에 적용되는가?” 등의 질문이다. 자칫 놓치기 쉬운 사소한 지식에 대한 질문들까지 포함하고 있어, 서문에 대한 독자들의 지식을 점검하기에 적합하다. 물론 트로비쉬는 질문뿐 아니라 모범답안도 제공한다.

이어 그는 “다수본문”(M)의 개념에 대해 설명하는데, 통계적 개념으로서의 “다수본문”이 왜 필요한지를 중점적으로 설명한다. 루터성경이 여러 가지 다양한 판형으로 출판되어 나와도 결국 그 안에 실린 본문은 모두 같

11) 로이스(James R. Royse)는 짧은 독법이 긴 독법에 우선한다는 원칙을 기계적으로 적용해서는 안 되는 이유를 설득력 있게 연구 및 제시하였다. James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (Leiden: Brill, 2008). 원래는 1981년에 GTU의 신학박사(Doctor of Theology) 학위논문으로 제출되었다.

기 때문에 이것을 하나의 본문으로 취급하는 것이 적절하다는 예시를 든다. 우리의 경우라면, 『개역개정판』 성경이 제단에서 사용하는 매우 큰 형태의 책으로도 출판되고, 또 회중용으로 출판되고, 또 작고 얇은 소책자 형태로도 출판되고, 찬송가와 합본된 형태로도 출판되고, 디지털 형태로도 출판되고, 주석이 달린 형태로도 출판되지만, 우리말 번역을 비교할 때 이 모든 성경을 “개역개정”이라는 하나의 표시로 표기할 수 있다는 것이다. 어떤 형태로 출판되든 간에 그 안에 실린 본문은 모두 동일하기 때문이다. 여기 “다수본문”에 속하는 사본들은 대개 후대의 사본들로서 비잔틴 계열의 본문을 증거한다. 그렇다고 해서 이 후대의 사본들에 발견되는 이문들 역시 후대의 것이라고 할 수는 없다. 여기 발견되는 이문들 역시 고대로부터 기인하기 때문에 다수본문의 이문들을 무시해서는 안 된다.

이어 트로비쉬는 공동서신의 본문에 대해 언급한다. 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문은 이원화되어 있다. 공동서신의 본문과 본문비평장치는 공동서신을 제외한 부분(복음서, 행전, 바울서신, 계시록)의 본문과 본문비평장치와는 그 성격이 다르다. 책 전체의 통일성이 결여되어 있는 셈이다. 그럴 수밖에 없는 이유는, 『신약성서 대비평본』(*Editio Critica Maior*)<sup>12)</sup> 작업이 공동서신 부분만 완료되었기 때문이다. 『신약성서 대비평본』에 대한 구상은 이미 1970년대에 이루어졌으며, 그 첫 결과물로 야고보서가 1997년에 출판되었다. 『네스틀레 알란트 신약성서』 28권이 출판된 2012년에는 ECM 프로젝트가 공동서신까지 완료되었으며, 그 연구결과가 『네스틀레 알란트 신약성서』에 반영된 것이다. 앞으로 ECM 프로젝트가 진척되면서 동시에 『네스틀레 알란트 신약성서』의 새로운 판에 그 결과가 지속적으로 반영될 것으로 기대한다. 공동서신 부분에서는 다수본문 기호( $\mathfrak{m}$ )가 사용되지 않는다. 편집자들의 생각에, “다수본문”이라는 용어보다는 비잔틴본문(Byz)이 역사적인 차원에서 더 적절하다고 판단하였기 때문이다.

이어 적극적 비평장치와 소극적 비평장치에 대한 설명이 나오는데,<sup>13)</sup> 본문의 독법을 지지하는 사본들을 제시하지 않는 소극적 비평장치의 경우에 어떤 사본들이 본문의 독법을 지지하는지를 알 수 있는 방법을 소개하며, 연습문제를 통해서 이를 확인하도록 한다.

12) B. Aland, et al., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die katholischen Briefe*, 2. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014). 민경식, “『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서 28판(한국어서문판)』에 대한 비판적 고찰,” 『성경원문연구』 36 (2015), 214, 각주 6을 보라.

13) 이문을 지지하는 증거들과 본문으로 선택된 독법을 지지하는 증거들을 포괄적으로 제시하는 것이 적극적 비평장치이며, 이문 증거들만을 제시하는 것이 소극적 비평장치이다.

또한 고대 번역본들을 본문비평적으로 어떻게 활용할 것인지, 또한 소위 “교부 인용문”을 어떻게 활용할 것인지를 소개하며, “교부 인용문”의 문제와 한계를 함께 지적하기도 한다.

이 외에도 유세비우스 캐논(복음서 대조표)을 소개하며, 부록 가운데 일부의 내용을 설명한다. 여기에는 라틴어 사본 목록이 포함되어 있으며, 또한 본문비평장치에서 괄호 안에 제시된 사본<sup>14)</sup>의 온전한 독법을 제시한다는 점을 알려준다.

### 3부: 학술적 비평본 (전문가들을 위한 챕터)

3부는 전문가들을 위한 챕터이다. 이미 『네스틀레 알란트 신약성서』에 익숙한 독자들에게 새로 나온 28판의 장점과 한계에 대해 설명한다.

여기서 그는 무엇이 바뀌었는지를 중점적으로 알려준다. 본문이 34군데 바뀐 것은 앞서 언급한 바 있다. 트로비쉬는 본문의 변경 이외에도 28판의 새로운 점을 열한 가지 소개하는데, 이것들은 전문가들이라도 잘 알 수 없는 것들이다.

우선 그는 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판을 『소비평본』(*Editio Minor*)이라고 부른다. 이 비평본이 『대비평본』(ECM)을 토대로 하고 있기 때문인데, 이것이 27판과 28판의 가장 큰 차이점이라고 트로비쉬는 지적한다. 물론 공동서신 부분에서만 대비평본의 연구결과가 소비평본에 반영되었다. 앞으로 대비평본 프로젝트가 진척되면서 소비평본도 지속적으로 변경될 것이다.

두 번째로 언급하는 변화는, 27판의 “1등급에 속하는 늘 인용되는 증거들”과 “2등급에 속하는 늘 인용되는 증거들”의 구분이 28판에서는 폐기되었다는 사실이다.

세 번째로는 고대 번역본에 대해서 언급한다. 라틴어 번역본, 시리아어 번역본, 콥트어 번역본 등 고대 번역본에 대한 연구도 독립적인 연구 분야인데, 이 분야에서도 지속적인 연구가 있어 왔고, 28판이 최근의 고대 번역본 연구 결과를 반영하고 있다. 시리아어 성서의 예를 들면, 쿠레톤 역본(*Syrus Curetonianus*)과 페시타 역본(*Peschitta*)에 대한 연구가 진척되면서 새로운 비평본이 출판되었는데, 28판에서는 이 새로운 비평본들이 고대 번역본으로 사용되었다는 것이다. 이와 더불어 콥트어 번역본의 명명법이 어떻

---

14) 괄호 안에 제시된 사본은 해당 독법과 비슷할 뿐이지 정확하게 일치하지 않음을 의미한다. 따라서 본문비평장치에서는 괄호 안에 제시된 사본의 독법을 정확히 알 수 없다. 이러한 사본들의 정확한 독법은 부록 II(*Variae Lectiones Minores*)에서 제시된다.

게 바뀌었는지를 소개한다.

네 번째로 언급하는 사항은 “추측독법”에 대한 것인데, 27판과는 달리 28판에서는 “추측독법”을 비평장치에 제시하지 않았다. 문헌자료 입증이 불가능한 독법을 추측하여 비평장치에 실는 것이 적절하지 않다고 편집자들이 여겼기 때문이다.

다섯 번째는 신약 각 책에 붙은 제목과 관련되는데, 28판에서는 책의 끝에 붙은 제목(subscriptio)을 비평장치에 실지 않는다.

이 밖에도 본문비평장치에서 사용되는 약어가 어떻게 바뀌었는지, 또 공동서신에서 본문이 어떻게 바뀌었는지, 부록이 어떻게 바뀌었는지 등을 설명한다.

28판의 변화에 이어 트로비쉬는 또한 이 책의 한계를 지적한다. 그가 지적하는 『네스틀레 알란트 신약성서』의 한계는 많은 정보를 제한된 지면에 실어야 하는 소책자(Handausgabe)의 태생적인 문제일 수도 있다. 그래서 그는 우선 ECM을 잘 활용할 것을 권고한다.

그는 로마서 파피루스 46번(ꝑ46)의 15장 31절 본문을 예시로 들면서, 늘 인용되는 증거인 ꝑ46의 독법이 『네스틀레 알란트 신약성서』의 본문비평장치에 제시되어 있지 않다는 점을 지적한다. 그렇다고 이것이 이 책의 오류는 아니다. 『네스틀레 알란트 신약성서』는 원래부터 모든 이문이 아니라 특정한 구절의 이문만을 제공하는 것을 목적으로 하기 때문이다.

트로비쉬가 제기하는 두 번째 한계는 사본의 선택 문제이다. 어떤 사본을 “늘 인용하는 증거”로 선택할 것인가? 왜 특정 사본들이 “늘 인용하는 증거”로 선택되었는지에 대한 설명이 서문에 제시되지만, 제한적이다.

또한 각 이문단락에서 어떤 근거로 특정 독법을 본문으로 선택하고 다른 독법(들)을 비평장치에 제시하였는지에 대한 설명이 없다. 물론 이것은 이 책의 범위를 뛰어넘는다. 특정 단락에서 특정 독법이 본문으로 선택된 이유를 알고 싶다면, 메츠거의 본문비평 주석서<sup>15)</sup>를 보아야 한다.

또한 이문단락(Textstellen)의 선택도 다소 의문시 된다. 당시 세 권의 비평본을 비교하여 본문을 결정한 『네스틀레 알란트 신약성서』 1판(1898)에서는 비평본들끼리 서로 차이점을 보이는 구절들이 이문단락으로 선택되었는데, 이제 사본에 대한 연구가 급격하게 증가하면서 이문단락도 급격하게 확장되었지만, 왜 이 이문단락은 본문비평장치에 포함시키고, 저 이문단락은 포함시키지 않았는지에 대한 설명은 없다.

『네스틀레 알란트 신약성서』가 사본의 파손된 부분(lacuna)을 면밀하고

15) B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』 2판 (서울: 대한성서공회, 2005).

세세하게 제시하지 못한다는 점도 한계라고 할 수 있다. 트로비쉬는 이 문제를 146의 로마서 16장 2-4절을 예로 들어 설명한다. 따라서 많이 훼손된 사본의 경우에 독자는 특별히 소극적 비평장치에서 주의를 기울여야 한다.

이제 마지막으로 트로비쉬는 『네스틀레 알란트 신약성서』 본문 구성의 토대가 되는 두 가지 중요한 방법론을 소개한다. 둘 다 계보적 방법론인데, 첫째는 지엽계보적방법(lokal-genealogische Methode, 이하 IgM)이고, 둘째는 CBGM(Coherence-Based Genealogical Methode, Kohärenzmethode)이다.

IgM은 27판까지의 본문결정에 사용된 방법론으로 28판의 공동서신 부분(또는 ECM)에서는 적용되지 않았다. 이 방법론은 특정 이문단락에서 독법들 사이의 관계를 규정하는 계보도(系譜圖)를 만듦으로써 사본의 질을 평가한다. 많은 이문단락들에서 “시작본문”을 많이 지지하는 사본일수록 우수한 사본으로 취급되며, 편집자들은 본문판단이 어려운 이문단락에서 이러한 우수한 사본들에 의존하게 되는 것이다.

이 방법론이 진화하여 새로운 방법론으로 정착된 것이 CBGM이다. 이 방법론이 바로 ECM과 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판의 본문 판단에 대한 이론적 근거이다. 이 이론은 본문의 전승과정 가운데 사본들 사이의 관계가 매우 복잡하게 얽혀졌고, 수많은 사본이 이미 소실되었기 때문에 현존하는 사본들의 계보도를 작성하는 것이 불가능하다는 인식에서 출발한다. CBGM은 결코 사본들의 계보도를 그리려는 것이 아니다. 현존하는 모든 사본을 해독/분석하여 수집되고 정리된 방대한 자료를 적절하게 평가함으로써 개별 사본들 사이의 관계를 설명한다.

3부로 구성된 이 책의 마지막에는 부록이 붙어있다. 이 부분은 성서주석 수업 등에서 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판을 어떻게 활용할 것인지를 안내한다.

### 3. 나가는 글

트로비쉬의 책은 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판에 대한 사용 안내서이다. 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판의 서문(Einführung / Introduction)만으로는 이해하기 어려운 부분을 친절하고 정확하게 소개하고 안내한다. 또한 중간 중간에 수시로 나오는 연습문제를 통해서 독자들은 자신들의 지식을 점검할 수 있는 기회를 얻으며, 이로써 부족한 부분을 수시로 파악하고 스스로 보충할 수 있도록 안내한다.



이 책은 1부에서 3부까지 수준별로 기술되어 있어서, 초보자부터 전문가까지 누구나 독자가 되어 유용한 정보를 얻을 수 있다. 이제 막 성서학에 입문하는 학생들은 1부부터 차근차근 읽어나간다면 『네스틀레 알란트 신약성서』를 충분히 활용할 수 있을 것으로 기대한다. 따라서 학부과정의 신약학 전공 기초수업 필독서로서의 가치가 있다고 판단한다. 또한 이 책은 원어로 성서를 읽고 본문을 판단해야 하는 석/박사 과정생들뿐 아니라 새로 나온 『네스틀레 알란트 신약성서』 28판에 관심이 있는 모든 전문가들에게도 각 수준에 맞게 필요한 정보를 제공한다. 이에 성서에 관심이 있는 독자 모두에게 일독을 권한다.

<주제어>(Keywords)

그리스어 신약성서, 네스틀레, 알란트, NTG 28판, 트로비쉬, 본문비평.

Greek New Testament, Nestle, Aland, NTG 28. edition, Trobish, Textual Criticism.

(투고 일자: 2016년 1월 8일, 심사 일자: 2016년 2월 26일, 게재 확정 일자: 2016년 3월 15일)

<참고문헌>(References)

- 메츠거, B. M., 『신약 그리스어 본문 주석』 2판, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 민경식, “『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서 28판(한국어서문판)』에 대한 비판적 고찰”, 『성경원문연구』 36 (2015), 187-205.
- Aland, B., et al., *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Aland, B., et al., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die katholischen Briefe*, 2. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Aland, K. und Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Nestle, E., ed., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898.
- Roberts, C. H., *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London: Oxford University Press, 1979.
- Royse, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, Leiden: Brill, 2008.
- Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NTOA 31, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1996; *The First Edition of the New Testament*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Trobisch, D., *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013; *A User's Guide to the Nestle-Aland 28 Greek New Testament*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

<Abstract>

***Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung***  
**(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013):**  
**A Review on Trobisch's Guide to the Nestle-Aland 28**  
**Greek New Testament**

Kyoung Shik Min  
(Yonsei University)

This paper reviews David Trobisch's book entitled *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013). This volume is also published in English under the title *A User's Guide to the Nestle-Aland 28 Greek New Testament* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013) in the same year.

This book is structured in three parts according to the level of knowledge. The first part is for beginners who have never been familiar with previous editions of *Nestle-Aland Greek New Testament*. This book will guide them to the world of *Nestle-Aland Greek New Testament* and give them some critical ideas about issues in New Testament textual criticism.

The second part is for (graduate) students who have some knowledge and special interest in biblical literature. Through exercises, it helps readers check their knowledge, and leads them to a better understanding of the 28<sup>th</sup> edition of *Nestle-Aland Greek New Testament*. Finally, it helps them to apply the information of the edition to biblical studies.

The third part is for experts in the academic field, namely biblical teachers, professors, and preachers. It gives not only an overview of changes in the 28<sup>th</sup> edition of *Nestle-Aland Greek New Testament* but also an overview of strengths and weaknesses of this edition.

Readers who have interest in biblical literature and want to read the New Testament in Greek, and who have to interpret the Greek New Testament professionally will find this book useful.