

<論文>

キケローからヒエロニウムスへ：
西洋古代の翻訳論における意識と逐語訳*
**From Cicero to Jerome:
A Dispute between “Free” and “Literal” Translation
in the Ancient Western World**

加藤 哲平
(同志社大学大学院)

Abstract

In the history of translation, Cicero and Jerome are regarded as the two leading authorities who developed their own theories on translation. Some scholars believe that the distinction lies in whether the texts translated by them were religious: Cicero freely translated Greek classics as non-religious texts; whereas Jerome literally translated the Bible as a religious text. In this paper, however, we focus on the difference in the source languages, in which the original text was written, namely Greek for Cicero and Hebrew for Jerome. Cicero often allowed the passages of his Latin translation to deviate from those of the Greek text, because he knew that the readers of his translation understood both languages. On the other hand, Jerome reduced the difference in expression between the Hebrew text and his Latin translation, so that readers who were unfamiliar with Hebrew could at least compare his translation with the source text verbatim.

はじめに

翻訳学の入門書においてプレモダンな研究史を扱う際に、精神的な始祖として必ず言及される人物が、キケロー（前 106-前 43）とヒエロニウムス（347-420）の二人である¹。たとえばミカエル・ウスティノフは翻訳論についてまとめた小著の中で「翻訳の歴史」の章を次のように書き始めている。

西洋の伝統では、一般的に翻訳の諸問題には2つの起源が見出され、そのどちらもがラテン語というただひとつの言語を通して具現化している。一方は宗教書 (*textes religieux*)、とりわけ聖書の翻訳であり、聖ヒエロニウムスとその守護神とする。もう一方は古代ローマの文学テキスト (*textes littéraires*) の翻訳であり、『最高の種類の弁論家について』（紀元前 46 年）におけるキケローの敝命が想起される。

(中略) キケローは聖ヒエロニムスの登場を予兆している。(原語挿入は引用者。
Oustinoff, 2009: 27-28; ウスティノフ, 2008: 30-31)

このウスティノフの文章は、翻訳史の通説を余すところなく伝えている。すなわち、西洋の翻訳論はラテン文学に起源があること、(非宗教的な) 文学テキストの翻訳論はキケローに起源があること、宗教テキストの翻訳論はヒエロニムスに起源があること、そしてキケローはヒエロニムスに影響を与えていることである。

中でも、宗教テキストの翻訳論がヒエロニムスに始まるという指摘は注目に値する。宗教には、翻訳されたテキストを聖典と認めるもの(仏教)と認めないもの(イスラーム)とがあるが、キリスト教は明らかに前者の立場であり、旧約聖書に関して言えば、ごく初期の時代から「七十人訳」というギリシア語訳聖書を聖典(正典)と見なしていた²。七十人訳は、もともとディアスポラの中でヘブライ語を解さなくなってしまったユダヤ人のために作られたものだが、新約聖書との神学的・言語的な繋がりを通じて、キリスト教徒によって読み継がれていった。やがてアウグスティヌスの時代に至ると、西方教会では七十人訳をラテン語に重訳した古ラテン語訳が典礼で用いられ、七十人訳の方が原典のヘブライ語テキストよりも神学的に正統であるという教義が形成されたりした。一方でヒエロニムスは、一貫して七十人訳に対するヘブライ語テキストの優位性を主張したわけだが、では彼が後者を神聖不可侵と考えたかといえそうではなく、それを底本に、あくまでもより精度の高いラテン語訳を作ろうと試みた。いずれの場合も、聖典を翻訳することにまったく抵抗感がないことが注目される。

しかしながら、キケローとヒエロニムスの翻訳論の相違を考察するために、翻訳対象のテキストが「宗教的であるか否か」という、いわば宗教学的な観点のみを分水嶺とするのは、十全なやり方とは思えない。確かに、聖書は宗教テキストであり、また宗教テキストには他の文学テキストとは異なった翻訳論が適用されることがあるかもしれないが(Cf., Long 2005)、とはいえ、テキストが宗教的であるというのはいわば外面的な問題であって、それを指摘するだけでは翻訳者自身の声を聞いたことにはならない。加えて、キケローとヒエロニムスの翻訳論のすべてを、こうした近代的な問題設定だけで説明し尽くそうとすることは、古代の文脈を無視しようとする予断ではないだろうか。むしろ、両者の翻訳論にそれ以外の相違点があるとして、そうした点こそが、古代の宗教テキストとしての聖書の翻訳を他の文学テキストの翻訳から際立たせていたのではないだろうか。

本稿では以上の問題意識をもとに、キケローからヒエロニムスへと翻訳論がどのように変化し、その結果ヒエロニムスがいかなる原理で聖書を翻訳しようとしたかについて、翻訳の歴史的研究の成果を取り入れつつ明らかにしたい³。

1. ギリシア文学の翻訳としてのラテン文学

西洋の翻訳論はラテン文学に起源がある、というのは実は話として逆で、むしろラテン文学は翻訳から始まったとさえ言うことができる (Cuendet, 1933)。ラテン文学史における最初の作家とされるリーウィウス・アンドロニクス (前 284-前 204) は、スパルタの植民地だったタレントウム出身のギリシア人であり、ローマによるタレントウム攻略に伴い奴隷としてローマに連れて来られた。解放後に学校を開いた彼は、そこでの教科書として、ホメロスの『オデュッセイア』をギリシア語からラテン語に翻訳した。また彼は第 1 次ポエニー戦争の勝利を祝うローマ祭において、ギリシア悲劇と喜劇を一篇ずつラテン語訳して上演したともいわれる。これら西洋における最初の翻訳こそが、同時にラテン文学における最古の叙事詩であり劇であった。いふなればラテン文学はギリシア人によって、ギリシア文学の翻訳から始まったのである。また「ラテン文学の父」と呼ばれるエンニウス (前 239-前 169) もギリシア人家系の出身といわれており、ローマではギリシア語の教師をしながらエウリーピデースの悲劇を翻訳した。喜劇ではプラウトゥス (前 254-前 184) やテレンティウス (前 195-前 159) がメナンドロスの作品を数多く翻案した⁴。

ラテン文学が翻訳から始まったことと同時に我々が注目せねばならないのは、それがギリシア文学からの翻訳だったという点である (Cf., Coucelle, 1969)。翻訳はその性質上、翻訳されるもとの言語と翻訳されたあとの言語の両方に縛られている。翻訳学においては、もとの言語を「起点言語 (source language)」、あとの言語を「目標言語 (target language)」と呼ぶが、これらの用語を借りて先の議論を言い換えるならば、古代の翻訳史においてラテン語を目標言語に設定すると、ほとんどの場合そのときの起点言語はギリシア語になるのである。

とはいえラテン語は、最初からギリシア文学を翻訳し得るほどの表現力を有していたわけではなく、むしろローマの覇権主義と密接に関わっていたために、政治的かつ軍事的な言葉と見なされていた (Lafferty, 2003: 24-28)。一方でギリシア語は、豊かな文学や学術を産み出した言葉として文化全般を象徴していた。ホラーティウスが「征服されたギリシアが獐猛な勝者を征服した」(『書簡詩』2 卷 11 歌 156 行) と歌っているように、ローマは軍事的にはギリシアを支配下に置いても、文化的には逆にギリシアに圧倒されていたのである。ローマ人はギリシア人と同等の文化的水準に至るために、幼い頃からギリシア語を学び、ギリシアの修辞学を身につけなければならなかった (グウィン, 1974: 34-44)。しかし逆に言えば、こうした状況のおかげで、単一言語使用 (monolingual) の文化圏で事足りていたギリシア人とは異なり、ローマ人は人類の歴史の中で最も洗練された二原語使用 (bilingual) の文化を享受するようになったともいえる (Kamesar, 1993: 43)。

2. キケローの翻訳論：弁論術と意識の関係

ギリシア文学の翻訳者として最初に翻訳を論じた人物が、ラテン文学の散文作家としても頂点に位置するキケローであったことは、決して偶然ではないだろう。キケロ

一は、アラトスの『パイノメナ』のような教訓叙事詩や、プラトーンの『ティマイオス』『プロタゴラス』のような哲学的な対話篇など、さまざまなジャンルのギリシア文学を翻訳したが、弁論家アイスキネースとデーモステネースの弁論を翻訳したことも知られている。彼は『弁論家について』の中で、ギリシア語の弁論を翻訳することについて次のように述べている。

その後、青年時代に、私は次のようなやり方を気に入って活用していた。すなわち、最も優れた弁論家たちのギリシア語の弁論を〔ラテン語で〕意識してみるのである (*summorum oratorum Graecas orationes explicarem*)。このような読み方をすることで、ギリシア語で読んだものをラテン語に翻訳する場合、最適かつごく普通の言葉を使えるだけでなく、〔ギリシア語を〕模倣することによって、ある言葉を〔新しく〕生み出すこともできる (*exprimerem quaedam verba imitando*)。それが我々〔ローマ人〕にとって新奇な言葉であろうと、適切である限りは。 (*De oratore* 1.34.155 [ed. Wilkins, 1902: 38])

キケローにとって翻訳とは、単にギリシア文学の内容を知るための手段ではなく、それを模倣することでラテン語を鍛えるための練習法であった⁵。彼は翻訳に際し、単にギリシア語をラテン語に移し替えるのではなく、ラテン語の弁論として「最適かつごく普通の言葉」になるよう言い回しを変え、必要があればギリシア語に倣ったラテン語の新語さえも造ったという。レトリックを競う弁論を翻訳するためには、ギリシアの弁論家たちがあたかもラテン語で話しているかのように、あるいは、翻訳者自身がラテン語で弁論するひとりの弁論家であるかのように訳さなければならない。こうした、翻訳者が原典と張り合おうとする姿勢は、のちにクインティリアーヌス (35/40-100 頃) によって、「競争 (*aemulatio*)」という言葉で表された (『弁論家の教育』 10.5.5. Cf., Wright III, 2003: 7-8)。自身もまた弁論家であったキケローは、翻訳をすることで原典と競い合い、ついにはそれをしのぐような新たな弁論を創り出そうとしていたのである。

では、その方法論とはどのようなものだったのか。彼は『最高の種類の弁論家について』の中で次のように述べている。

アッティカ出身の最も雄弁な二人であるアイスキネースとデーモステネースの、互いに対する卓越した弁論を翻訳したわけだが、私はそれを翻訳者 (*interpres*) としてではなく弁論家 (*orator*) として翻訳した。すなわち、内容は同じままに、その形式を〔ラテン語の〕成句にすることで、我々の習慣に適合する言葉に翻訳したのである。その際、私は言葉の代わりに言葉を翻訳すること (*verbum pro verbo ... reddere*) が必要とは思わず、言葉のすべての性質と効果を保存した (*genus omne verborum vimque servavi*)。なぜなら私は読者に対し、それら〔の言葉〕を、

数を数えて渡す (*adnumerare*) のではなく、いわば秤にかけて渡す (*appendere*) べきだと考えたからである。(*De optimo genere oratorum* 5.14 [ed. Wilkins, 1903: 196-97])

この箇所ですべて、以降の翻訳論のひな形となる、「逐語訳」対「意識」の二項対立と、前者に対する後者の優越とが明文化されている。キケローは、逐語訳については、ギリシア語の言葉数をラテン語でも同じ言葉数で対応させるような「数を数える」型の翻訳として退ける一方で、意識については、言葉が集まって文章となったときにそれぞれギリシア語とラテン語とで同じ重さになるような「秤にかける」型の翻訳として推奨している。逐語訳をする限り、翻訳は原典に従属せざるを得ないが、彼は単なる翻訳者ではなく弁論家として原典と「競争」するために、自らの翻訳原理を意識に求めたのである。

キケローが意識を旨とするに至った理由がもう一つある。それは、読者であるローマの知識人が自分でギリシア語原典を読むことができたため、訳者であるキケローが原文と訳文との表現上の差異に配慮しなくてよかったことである (Bassnett, 2002: 48-51; Wright III, 2003: 8-9; Louw, 2007: 35-46)。キケローの翻訳を読むようなローマの知的な読者層は、そもそも原典の内容を知るために彼の翻訳を必要としていたのではなかった。彼らは、原典はすでに頭に入れた上で、訳文におけるキケローの技巧を楽しんでいたのである⁶。原典を読めない読者を想定して翻訳をする場合、そのやり方は逐語訳になる。なぜならこうした読者は翻訳を通してのみ原典に触れることができるので、翻訳者が両者の表現上の差異をなるべく小さくしなければならないからである。一方で、原典を読める読者を想定して翻訳する場合、そのやり方は意識になる(あるいは意識でも構わなくなる)。なぜなら読者が自分で原典にアクセスできるため、翻訳者は原典の表現に対する忠実さの責任から解放され、むしろ目標テキストとしてこなれた文章にすることができるからである。それどころか、キケローのようにしばしば原典から逸脱しつつ、弁論術の技巧を存分に披露することさえ可能になる。以上のように、原典に対する「競争」意識、および読者の原文参照能力をもとに、キケローは意識を採用した。

3. ヒエロニウムスの翻訳論 (1) : 聖書以外のテキストの意識について

逐語訳と意識との二項対立における後者の優越という観点は、ホラーティウス (前65-前8) にも見られるものだが⁷、キケローの翻訳論の発展的な継承者として自他共に許すのはラテン教父ヒエロニウムスである。確かに、ヒエロニウムスは当時の知識階級の子弟の例にもれず幼い頃からキケローの作品を愛好していた。彼のキケローへの親しみをよく表している有名なエピソードとしては、若い頃砂漠で熱病に罹ったときに見た夢の話がある (*Ep.* 22.30.4 [CSEL 54: 190])。夢の中で、夥しい光に包まれた裁きの座に引き出されたヒエロニウムスは、裁判官から誰何されたので、「私はキリス

ト教徒です」と答えた。すると裁判官は「それは嘘だ。お前はキリスト教徒 (Christianus) ではなく、キケローの徒 (Ciceronianus) だ」と言って彼を鞭打ったという。ヒエロニウムはこの体験によって心を改め、異教の古典文学を読むのをやめたと述べているが、実際にはそれ以後もキケローをはじめとする多くの古典文学を著作の中で引用している (Hagendahl, 1958: 91-328; Adkin, 2011)。

ヒエロニウムが生きた4世紀から5世紀というのは、西方教会において、それまで長らく教会の言葉として使われていたギリシア語が、名実ともにラテン語にその座を譲り渡そうとしていた時代だった (Lafferty, 2003: 35-62; Cameron, 1984)。その背景にはローマ人のキリスト教に対するイメージの転換が大きく関わっている。元来ローマ人は、いわゆる多神教的なローマの文化や宗教こそがローマ精神の象徴であり、キリスト教は野蛮な宗教だと考えていた。ところが国教化以後、キリスト教の聖職者が貴族社会の中核に深く関わるようになってくると、伝統宗教に固執していた貴族たちさえも、ローマ精神の体現者は今やキリスト教であると考え方を改めていったのである。こうして「キリスト教 (Christianitas)」が限りなく「ローマ精神 (Romanitas)」と重なり合う中で、そのローマ精神の象徴の一つである「ラテン語」が教会の言葉として定着していったのは当然といえる⁸。

こうした背景の中でヒエロニウムはキケローの翻訳論を継承したわけだが、そこにはどのような違いがあるのか。まずは彼が翻訳論について言及している代表的な箇所として、『最善の翻訳法について』と題される『書簡 57』を見てみよう。

私はギリシア語を翻訳する際に、言葉から言葉 (verbum e verbo) ではなく、意味から意味を表現した (sensum exprimere de sensu) こと——むろん、言葉の順序さえもが神秘である聖書は別だが (absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est) ——を示しているだけでなく、公明正大に断言しさえしている。これに関して私には、トゥッリウス〔・キケロー〕という師がある。(中略) 翻訳に際し、他の言語が持つ独自性を自分の言語において解決するために、彼がいかに省略し、付加し、変更を加えたかについては、今は述べる時ではない。私にはこの翻訳者の権威だけで事足りるからである。彼は同演説の序文〔=『最高の種類の弁論家について』〕において次のように語っている (後略、以下前章の引用部分)。(Ep. 57.5.2 [CSEL 54: 508])

一読して分かるように、ヒエロニウムは明らかにキケローの強い影響下にある。彼自身が名付けた『最善の翻訳法について (De optimo genere interpretandi)』という題名は、言うまでもなくキケローの『最高の種類の弁論家について (De optimo genere oratorum)』をもじったものである (Bartelink, 1980: 25-26)。また「言葉から言葉を」「意味から意味を」というキケローによく似た表現のすぐあとで、彼の翻訳論をそのまま引用していることから、ヒエロニウムの彼への傾倒ぶりが窺われる。つまり

ヒエロニウムスは、キケローから翻訳論の二項対立を継承した上で、彼と同様に、「言葉から言葉を」置き換える逐語訳ではなく、「意味から意味を」表現する意識を旨とすると、ここで表明しているのである。

しかしながら、この書簡を注意深く読むと、両者の翻訳論は方針としては同じでも、その内実はいろいろと異なっていることが分かる。まず何よりも大きな違いは、「言葉の順序さえもが神秘である聖書は別だが」という一節から引き出される。すなわち、ヒエロニウムスは聖書と聖書以外のテキストとを区別した上で、キケローと同様に後者は意識するべきとしながらも、聖書だけは逐語訳しなければならないと述べているのである。聖書翻訳については次章で検討することにして、ここではまず、聖書以外のテキストに関するヒエロニウムスの意識と、文学テキストに関するキケローの意識とは、本当に同じものなのかについて考察する。

ヒエロニウムスの名を不朽のものにしたのは、むろん聖書のラテン語訳であるが、これは彼の仕事の中で唯一の翻訳作品ではない。彼はギリシア教父の著作を多数ラテン語訳してもいるのである (Brown, 1992: 91-96)。たとえば、380年に、彼はエウセビオスの『クロニコン』を翻訳した。またオリゲネスの説教集の翻訳も手掛けており、380年から381年にかけては、エレミヤ書の説教を14編、エゼキエル書の説教を14編、そしてイザヤ書の説教を9編翻訳し、続けて383年から384年にかけては、雅歌の説教を2編、そして389年から392年にかけては、ルカ福音書の説教を39編翻訳した。さらに384年には、教皇ダマスス1世による依頼で、自身の師でもあった盲目のディデュモスの『聖霊について』を翻訳している。そして、394年にはサラミス司教エピファニオスがエルサレム司教ヨアンネスに宛てて書いた書簡を翻訳し（その翻訳はヒエロニウムスの『書簡51』に当たる）、また399年にはオリゲネスの『原理について』を翻訳した。

これらのうち、特に注目すべきはエピファニオスの書簡の翻訳である。なぜなら、敵対者たちがこの翻訳の中に誤訳を発見して非難してきたことに対し、ヒエロニウムスが自身を弁明するために書き上げたのが、先に見た『最善の翻訳法について』だからである。同書によると（第2章）、エピファニオスの書簡は内容の重要さに加えて文章の美しさも評判だったため、多くの者が写しを求めたという。その中の一人であるクレモーナのエウセビウスという修道士はギリシア語に疎かったために、ヒエロニウムスに依頼してその書簡をラテン語訳してもらおうとした。ヒエロニウムスは多忙のためにこの依頼を断ろうとしたが、できあがった翻訳を他人に見せないという条件で、ごく簡単な翻訳を作成した。ところがこの翻訳を何者かがエウセビウスの書斎から盗み出し、あろうことかヒエロニウムスの敵対者の手に渡してしまったのである。敵対者はエピファニオスの原文とヒエロニウムスの訳文とを比較して誤訳をあげつらい、激しい非難を浴びせた。これに対し、ヒエロニウムスは古今東西のさまざまな翻訳文学を引用し、名高い翻訳者たちでさえ誤訳をしでかしているのだから、自分だけが責められるいわれはないと反論したのである（『書簡57』についてより詳しくは、Kato,

2013, forthcoming を参照)。

こうした事情を知った上でヒエロニムスの翻訳論を再考してみると、先の箇所もまた違ったふうに読めてくる。すなわち、キケローが意識重視を掲げたのは、翻訳の中で自分の弁論術の腕前を十分に発揮するためという積極的な理由からだったが、ヒエロニムスは「意識」重視をいわば方便にして、敵対者たちからの「誤訳」の非難をかわそうとしていたのである (Adler, 1994: 336-40)⁹。言い換えれば、彼はエピファニオスの書簡を不本意な状態で翻訳せざるを得なかったことを逆手に取り、自分は最初から大意を伝えるためだけの翻訳を作ったのだから、訳文が逐語的でないことは当然だし、それを非難することは的外れだと反論したのである。なおかつそこで「師」であるキケローを引き合いに出すことで、自分の方針がむしろ翻訳の常道であると強調した。以上より、ヒエロニムスが聖書以外のテキストに関して意識を重視する方針を取ったのは、確かにキケローの翻訳論を強く意識した結果ではあったが、明らかにその意図は大きく異なっていたといえる。

4. ヒエロニムスの翻訳論 (2) : 聖書の逐語訳について

前章では弁論テキストに対するキケローの意識と、聖書以外のテキストに対するヒエロニムスの意識との違いを確認したので、本章では聖書に対するヒエロニムスの逐語訳について考察する。すでに見たようにヒエロニムスは、聖書は「言葉の順序さえもが神秘である」ために、聖書以外のテキストとは異なった翻訳の仕方、すなわち「言葉から言葉を」置き換える逐語訳をしなければならないと述べている。しかし、ヒエロニムスにとって聖書翻訳の特殊性はそれだけだったのだろうか。

そこで筆者が注目するのがそれぞれの起点言語の違いである。聖書以外のテキスト (ギリシア教父の著作) の起点言語がギリシア語だったのに対し、旧約聖書の起点言語には七十人訳のギリシア語と原典のヘブライ語との両方の可能性があり、このうちヒエロニムスは後者を選んだ。こうした、ギリシア語よりヘブライ語を重視する自らの姿勢を、彼は「ヘブライ語の真理 (Hebraica veritas)」と標榜していた (Cf., Rebenich, 1993; Kamin, 2008)。この姿勢が、当たり前のように見えて実は当時どれほど革命的なことであったかは、ヒエロニムスが旧約聖書をヘブライ語から翻訳したという表面の事実を見ているだけでは正確に理解できない。むしろ彼がそれをギリシア語の七十人訳から翻訳しなかったという裏面の事実注目すべきである。

この事実からヒエロニムスの独自性を理解するために、2つのポイントを指摘することができる。第1に、キリスト教会がアレクサンドリアのフィロンの七十人訳理解を発展的に継承したことで、当時七十人訳は、翻訳でありながらも神学的にはヘブライ語テキストよりも正統なものとされていたことである (Schwarz, 1970: 17-44)。すなわち教会は、七十人訳が作成されたときに翻訳者である長老たちに過去の預言者の霊が再び下り、その霊の力によって奇跡的に翻訳が完成したと考えた。いうなれば、原典テキストに反映していた預言や神意が翻訳によって更新されたということである

¹⁰。すると、最新の神意を反映している七十人訳は、更新前のテキストであるヘブライ語原典よりも重要なものとなる。この考え方に従うならば、ヒエロニウムスは本来アップデートされた七十人訳を底本として翻訳しなければならなかったはずである。第2に、すでに見たように、ラテン文学の翻訳史における起点言語はギリシア語であるという固定観念が根強かったことが挙げられる。確かにリーウィウス・アンドロニクスからキケローに至るまで、主要な翻訳文学の起点言語は常にギリシア語であった。これを聖書に当てはめると、底本はヘブライ語テキストではなく、翻訳であってもやはりギリシア語の七十人訳こそがふさわしくなる。ましてや、そのギリシア語テキストは教会から神学的な正統性を保証されているのだから、これを底本とするのがキリスト教徒としてごく自然な発想だったはずである。

同時に、起点言語をギリシア語にすることには、読者が原文を確認できるという重要な意味があった。キケローの翻訳論で見たように、ローマの知識人はギリシア語によく通じていたので、ラテン語訳を読みながらギリシア語テキストにも目を通し、訳文の正誤を逐一確認することができた。4世紀になって西方教会の言葉がラテン語になると、なるほどギリシア語を解する読者の数は大幅に減ったが、前章で見たように、それでもヒエロニウムスによるエピファニオス書簡のラテン語訳に含まれる誤訳（ヒエロニウムスに言わせれば「意識」）を、ギリシア語テキストと比較して鋭く指摘してくる者たちが一定数存在していた事実からは、こうした翻訳の読み方がなおも続けられていたことが分かる。このように、旧約聖書の翻訳に関して、いかに七十人訳を底本としやすい（するべき）環境が整っていようとも、ヒエロニウムスはあくまでヘブライ語からの翻訳に拘った¹¹。

ところがヘブライ語を起点言語にすると、今度は読者が原文を確認できなくなるという問題が生じてしまう。ほとんどの読者にとってヘブライ語は未知の言語だったために、ヒエロニウムスの翻訳が正しいかどうか分からなくなるのである。こうした観点からヒエロニウムスを批判した人物として、年少の同時代人であるアウグスティヌス（354-430）がいる。両者は394年からヒエロニウムスが亡くなる420年まで26通の書簡を交わしているが、その中で、翻訳の底本とすべきテキストをめぐって盛んに議論している（White, 1990: 35-42; Fürst, 2011: 337-58）。まずアウグスティヌスは次のように述べる。

私としては、当然のことですが、貴兄が私たちのために、七十人訳と呼ばれる正統なギリシア語の書物（*Graecas canonicas scripturas, quae septuaginta interpretum perhibentur*）を翻訳して下さることの方を好みます。なぜなら、もし貴兄の〔ヘブライ語からの〕翻訳が多くの教会で頻繁に読まれると、実に厳しい状況になるからです。ラテン教会はギリシア教会と調和しなくなり、またとりわけ〔ある箇所に関してラテン語訳の文言に〕反対する者が、広く知られた言語であるギリシア語の書物を〔根拠として〕出しても（*Graeco prolato libro, id est linguae notissimae*）、

易々と〔ヘブライ語から〕反駁されてしまうでしょう。一方で、ヘブライ語からの翻訳の中にか何か見慣れぬ訳文があるせいで心を乱され、それを誤りとして告発しようとする者が誰かいたとしても、そうした告発を防いでくれるはずのヘブライ語の証言 (*Hebraea testimonia*) に至ることができる者など、ほとんど、あるいは、まったく存在しません。かといって、仮にそこ〔ヘブライ語の証言〕へと至っても、ラテン語とギリシア語の権威がこれほど傷つけられることをいったい誰が認めるでしょうか。(Aug., *Ep.* 71.4 [=Hier., *Ep.* 104.4] [ed. Fürst, 2002, 1: 162-64])

アウグスティヌスは、ヘブライ語からの翻訳などやめて、七十人訳を底本とするようにヒエロニムスに勧めている。なぜなら、ラテン語訳のある文言について議論するとき、ギリシア語が底本であれば誰もがもとの言葉を確認することができるが、ヘブライ語が底本になると、何か意見を述べたくとも、ヘブライ語をまともに読みかつ批判することのできる者が自分も含めてキリスト教会に「ほとんど、あるいは、まったく」いないため、議論のための共通基盤がなくなってしまうからである。さらにアウグスティヌスは、こうした事態に陥ることで、ギリシア教会とラテン教会との不一致を誘発することも危惧していた。

一方でアウグスティヌスは、ヒエロニムスによる新約聖書の改訂に関してはこれを高く評価している。

私は貴兄の〔以前の〕仕事、すなわち福音書をギリシア語からお訳しになったことについては、神に対して少なからず感謝いたします。というのも、私がギリシア語の書物と〔その訳とを〕比較したところ (*cum scripturam Graecam contulerimus*)、ほとんどすべての箇所においていかなる失敗もなかったからです。また仮に誰かが古い誤った訳〔古ラテン語訳〕に執拗に固執したところで、写本を持ち出して比較することによって (*prolatis collatisque codicibus*)、その者は実に簡単に〔間違いを〕示され、あるいは反駁されることでしょう。(Aug., *Ep.* 71.6 [=Hier., *Ep.* 104.6] [ed. Fürst, 2002, 1: 164-66])

アウグスティヌスはどうやら実際に新約聖書のギリシア語原文とヒエロニムスの改訂したラテン語訳とを比較して、訳文に誤りがないことを自ら確認したようである。彼は明らかに、ヒエロニムスが新約聖書を原文から翻訳したかどうかではなく、訳文と比較可能な起点言語としてのギリシア語から翻訳したかどうかということをもとに彼を評価している（実際にはヒエロニムスは古ラテン語訳写本を校合しただけ）。もしアウグスティヌスが原文からの翻訳に拘っていたなら、旧約聖書についてもヘブライ語からの翻訳を評価したはずだが、先に見たように、彼は一貫してギリシア語訳である七十人訳を底本とするように勧めている。すなわち、アウグスティヌスにとっては起点言語がギリシア語であることが何よりも重要だったのである。

では、この批判に対してヒエロニウムスはどのように応えたか。

聖書の翻訳方法として従われるべきことは、私が著した『最善の翻訳法について』と、私の版の始まりに付した聖書に関する短い序文のすべてが説明していますので、賢明なる読者諸氏はそちらを参照すべきだと思います。さて、貴君のように、新約聖書の改訂については私を認め、かつ認める理由が、ギリシア語の知識を持つ多くの者たちが私の仕事について評価できるから (*quia plurimi linguae Graecae habentes scientiam de meo possent opere iudicare*) と言うのであれば、旧約聖書〔のヘブライ語からの翻訳〕においても同じ正しさがあることを信じてもらわねばなりません。というのも、私は自分のものを勝手に混ぜず、ヘブライ人のもとで見たままに、神のものを翻訳したからです (*non nostra confinximus, sed ut apud Hebraeos invenimus, divina transtulimus*)。もし疑うなら、ヘブライ人に尋ねてみてください。(Hier., Ep. 112.20 [=Aug., Ep. 75.20] [ed. Fürst, 2002, 1: 224])

ヒエロニウムスは、自分の新約聖書改訂の正確さに満足したならば、今度は旧約聖書のヘブライ語からの翻訳についても訳文の正確さを信じてもらいたいと頼んでいる。しかし、読者が原文を確認できる新約聖書に対し、ヘブライ語を起点言語とする旧約聖書について、その翻訳の正確さをどうしたら「信じる」ことができるのか。これを考えるために注目すべきは、「私は自分のものを勝手に混ぜず、ヘブライ人のもとで見たままに、神のものを翻訳した」という一節である。ヒエロニウムスにとってはヘブライ語原典こそが「神のもの」であるため、彼はヘブライ語を底本として翻訳したが、アウグスティヌスからの批判にあるとおり、これでは七十人訳のときと違って読者が原文を訳文と照合することができない。そこで彼はあえてこれを逐語的に訳すことで、ヘブライ語を読めない者でも原文と訳文とで単語レベルの比較をできるようにした。そして、それでも信じられない者は、なかば皮肉であるが、最後の手段として、ヘブライ語を解する者、すなわちヘブライ人に訳文を確認してもらえばいいと言うのだった¹²。

むすび

我々は、キケローからヒエロニウムスへ、翻訳論がどのような変遷を辿ったかを検討してきた。キケローはまず、意識と逐語訳という二項対立を定式化した上で、原典に対する「競争」としての翻訳という観点から意識を重視した。なぜなら彼が想定する読者は、わざわざ彼が一語一句を訳してやらずともギリシア語を読むことができたために、原文からの大胆な逸脱が可能だったからである。一方でヒエロニウムスは、聖書のみは例外的に逐語訳すべきといいながらも、基本的にはキケローの意識重視に従っているように見える。しかし彼の翻訳論の内実は、聖書の逐語訳はもちろん、聖書以外のテキストの意識についても、実はキケローのそれとは大きく異なっていた。

両者の違いとしては、第1に、キケローの意識重視には、自らのラテン語弁論家としての技量を存分に発揮するためという積極的な理由があったが、ヒエロニムスは訳文の不正確さを糾弾されていたことに対し、意識重視を方便に文言の違いを正当化した。第2に、ヒエロニムスはキケローが決して認めなかった逐語訳を聖書翻訳に適用した。彼自身がヘブライ語原典を「神のもの」と述べていることから、ヒエロニムスが聖書を宗教テキストとしていわば特別視していたことは確かだが、定石を破ってまであえて逐語訳をするに至った理由はそれだけではない。アウグスティヌスの批判にもあるように、起点言語がギリシア語であれば、多くの読者が原文を確認することができるが、旧約聖書の場合、ヒエロニムスが七十人訳ではなくヘブライ語テキストを底本としたために、読者が原文を読むことができなくなってしまった。それゆえに、ヒエロニムスは読者が原文と訳文とを単語レベルで比較し、原典を透かし見ることができるように逐語訳を採用したのである。

聖書をはじめとする宗教テキストの翻訳においては、翻訳者がそのテキストの持つ宗教性に対し特別な敬意を抱くことが多いために、無条件に他の文学テキストと異なった翻訳法を採用することがあるかもしれない。確かに、こうした観点から宗教テキストの翻訳の特殊性を指摘することは容易である。しかしながら、同時に、翻訳の歴史的研究の観点から、その原典がいったい何語で書かれたのか、そしてはたして翻訳の読者はその原典の言語を読むことができたのかという点もまた、宗教テキストを含む翻訳の方法を規定する重要な条件であるといえる。

【謝辞】

本論文の執筆に際し、石川立（同志社大学）、手島勲矢（京都大学）の両氏から貴重な助言を頂いた。記して謝意を表したい。また本論文は平成24年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

【著者紹介】

加藤 哲平（KATO Teppei）：同志社大学大学院神学研究科博士後期課程在学中。日本学術振興会特別研究員（DC1）、エルサレム・ヘブライ大学ロスバーク国際校客員研究員。専門は聖書学。ラテン教父ヒエロニムスを中心に聖書解釈史の研究に取り組んでいる。連絡先：tepei.kato@gmail.com

【註】

*) ラテン語テキストの訳は筆者のものである。キケローのテキストは、Wilkins (1902) および *idem* (1903)を底本とした。ヒエロニムスの書簡は、Hilberg (1996) (=CSEL 54)

を底本としたが、ヒエロニムスとアウグスティヌスとの往復書簡については、両者の書簡のみを集めた校訂本として、Fürst (2002)を用いた。

- 1) 古代の翻訳論の概論については、たとえば、Kelly (1979); スタイナー (2009: 421-529); マンデイ (2009: 27-55) などを参照。ヒエロニムスの生涯については、Kelly (1975) などを参照。
- 2) この「七十人訳 (Septuaginta)」という名前には、以下のような由来がある。ヘレニズム期に書かれた『アリストテレスの手紙』という偽書によると、アレクサンドリアの王立図書館にユダヤ人の律法の書 (= 五書: 創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記) を収蔵しようとしたプトレマイオス二世フィラデルフォス (在位は前 285-前 246 年) が、イスラエルの 12 部族の各部族から 6 人ずつ、計 72 人の長老たちをエジプトへ呼び寄せ、ファロス島においてこれを翻訳させたところ、72 日間で完成したという。ここから出来上がった翻訳聖書に「七十人訳」という名がついたわけだが (端数の 2 は省く)、つまりもともと七十人訳とは五書のギリシア語訳のみを指す呼び名だった。ところが前 3 世紀から前 1 世紀にかけて、五書以外の聖書文書もまた断続的にギリシア語訳されていき、それに加えて外典・偽典として知られる諸文書が合体することで、最終的に、七十人訳は次の 3 つの要素をひとつにまとめたものの総称となった。①ヘブライ語聖書 24 書 (律法、預言書、諸書) のギリシア語訳、②ヘブライ語聖書には含まれない書物のギリシア語訳 (『ユディト記』、『トビト記』など)、③もともとギリシア語で書かれた書物 (『ソロモンの知恵』、ダニエル書およびエステル記の補遺)。成立時期としては、ヘブライ語聖書 24 書のギリシア語訳の全体 (①) は、少なくとも前 1 世紀までには成立していたとされる。さらに詳しくは、Tov 1988 などを参照。
- 3) 本稿の主題は、キケローとヒエロニムスが翻訳についてどのように考えたか、すなわち彼らの「翻訳論」を明らかにすることであるため、実際の翻訳例は扱わない。キケローやゲルマニクスによるアラートス『パイノメナ』の翻訳について、実際の翻訳例を挙げながら検討しているものとしては、Possanza (2004) が、ヒエロニムスの聖書翻訳について、実際の翻訳例を挙げながら、特に言語学的観点から検討しているものとしては、Kedar-Kopfstein (1968) がある。
- 4) ラテン語翻訳史の概要については、Blatt (1938); Marti (1974) などを参照。
- 5) 「弁論術の訓練としての翻訳」という理解は、のちに小プリーニウス (61-112) らに引き継がれる (『書簡 7』9.2-3)。興味深いことに、プリーニウスはラテン語読者に対し、ギリシア語の弁論をラテン語訳するだけでなく、逆にラテン語で書いた弁論をギリシア語訳してみることも勧めている。ここからはローマにおける二言語使用文化の成熟が窺える。
- 6) ローマの知識人がギリシア語テキストのラテン語訳を読む際に、原文を参照していたこと (あるいは参照するまでもなく最初から頭に入っていたこと) は、以下のキケローの証言から見て取れる (『善と悪の究極について』2.105)。「エウリーピデースも次

のように上手に述べているのだが、私はこれをラテン語で示そう。なぜならこの一節のギリシア語〔原文〕は皆に知られているだろうから」。(Cf., Seele, 1995: 10-11)

- 7) 「忠実な翻訳者 (*fidus interpres*) として言葉から言葉に翻訳すること (*verbo verbum ... reddere*) に拘泥するな」(ホラーティウス『詩論』133-34)。
- 8) ラテン語と諸言語との関係については、Adams (2003) を、また同時代のシリア語世界における翻訳については、高橋 (2008) を参照。
- 9) Adler (1994: 343-45) によると、実は聖書以外のテキストであっても逐語訳こそがヒエロニムスの本当の立場だったという。というのも、敵対者のルフィヌスがオリゲネス『原理について』を意識したために、ヒエロニムスは同書を逐語訳することで、ルフィヌスの誤訳を暴き出そうとしたと Adler は考えるからである (しかもこのヒエロニムスの逐語訳重視の姿勢は、ボエティウスらに引き継がれていったことで、中世においても主たる翻訳法として定着するに至ったという。というのも、聖書や神学書のようなデリケートな内容の書物の翻訳であっても、逐語訳をしている限り、少なくとも翻訳者が異端として告発されることはなくなるからである)。しかし管見では、ヒエロニムスの意識重視がエピファニオス書簡翻訳時の事情に左右されているのと同様、Adler の言う彼の逐語訳重視も、ルフィヌスを非難するためという特殊事情のもとでの決断であるように思われる。紙幅の都合により、この点については別稿に譲りたい。
- 10) 七十人訳の成立縁起に関して、『アリストアスの手紙』では、72人の長老たちは、それぞれの訳文を校合しつつ皆で訳していったことになっている。一方ディアスポラ・ユダヤ人の思想家であるアレクサンドリアのフィロンによれば(『モーセの生涯』2.32)、長老たちは互いの訳文が見えないように、それぞれ個室にこもって訳業を続けたが、出来上がってみると霊の力によってまったく同じ訳文になっていたとされている。フィロンは、成立縁起の中にこうした奇跡譚を織り込むことによって、ギリシア語の世界における七十人訳の権威を確立しようとしたわけだが、これはのちのキリスト教徒たちにとっても都合の良いことであった。というのも、ヘブライ語原典と七十人訳の文言とが異なる場合、ユダヤ人は原典である前者に基づいて、後者を基礎とするキリスト教的な聖書解釈を批判してくるが、キリスト教徒はこの奇跡譚を盾にすることによって、実は七十人訳の文言の方が靈驗あらたかなものだから、自らの解釈の方が正しいと反論できるのである。こうした考え方は、例えば偽ユスティノス(『ギリシア人への勧告』13.3) やエイレナイオス(『異端駁論』3.21) らのギリシア教父たちによって基礎づけられたあと、アウグスティヌスにおいて完成したといえる。以上の事柄については、Müller (1989) などを参照。
- 11) 新約聖書に関しては、もともとギリシア語で書かれたものであるから、旧約聖書のとくのように原典をどの言語にするべきかという問題は発生しない。またヒエロニムスは新約聖書を翻訳したのではなく、384年頃に教皇ダマス I 世の命を受けて古ラテン語訳の福音書を改訂したのみである。つまりヒエロニムスは、もともと存在し

ていた翻訳の誤りを、ギリシア語原典を参照することで修正したのである（現在のウルガータ新約聖書に収録されている、福音書以外の文書の翻訳者が誰だったのかは不明である）。「福音書の序文」の中で、彼は改訂するときの方針を、「ギリシア語の真理（*Graeca veritas*）」という言葉で表している。異なった訳文を有しているいくつかのラテン語訳写本をもとに議論すると、訳文の数だけ議論が膨らんでしまうので、「ギリシア語の真理」に即した統一的な訳文を作る必要があるというのである。やはりここでもヒエロニムスの拘りは、読者が原文を確認できる言語としてのギリシア語にではなく、新約聖書の原典言語としてのギリシア語に向けられている。この「福音書の前文」については、石川・加藤（2011: 97-102）を参照。

- 12) この書簡の中には、ヒエロニムスがヨブ記の翻訳方針を意識に求めるべきと述べている部分があるが（ヒエロニムス『書簡 112』19）、これはヨブ記のみに適用される例外である。「ヨブ記の序文」の中で彼は、ヨブ記はそのままではヘブライ人にとってさえも理解しがたい書物なので、意識せざるを得なかったと釈明している。対して、『最善の翻訳法について』で表明しているのは、あくまで翻訳する際の基本方針である。「ヨブ記の序文」については、石川・加藤（2010: 50-59）を参照。また本稿では扱わなかったが、彼の実際の聖書翻訳の中には、逐語訳を方針としているにもかかわらず、ヘブライ語原典を大きく逸脱する「意識」が数多く認められる。この「意識」にはさまざまなパターンがあるが、特に興味深いことに、当時のユダヤ教的な聖書解釈が訳文に反映している場合がある。ユダヤの聖書解釈の中には、聖書の難解な個所について、聖書本文のスピノフとでもいうべき説話（アガダー）を作り、矛盾を解消しようとするものがあるが、ヒエロニムスはこれを訳文の中に取り込んでいるのである。当然、できあがった訳文は聖書のヘブライ語原文とは文言の上で異なった文章になるが、特筆すべきは、ヒエロニムスはこうしたユダヤ教の説話文学を「歴史資料」として捉えていたことである。つまり、そうした説話を翻訳に反映させた箇所というのは、彼にとって、原文を一言一句伝える「逐語訳」ではないものの、かといって原文を逸脱する単なる「意識」でもなく、むしろ聖書に記されている出来事をより正確に歴史的に伝えようとした箇所だといえる。以上のことについては、Kamesar（1994）および加藤（2012）を参照。

【参考文献】

- Adams, J. N. (2003). *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adkin, N. (2011). Catullus in Jerome? Notes on the *Cohortatoria de paenitentia ad Sabinianum* (Epist. 147). *Vigiliae Christianae*, 65: 408-24.
- Adler, W. (1994). 'Ad Verbum' or 'Ad Sensum:' The Christianization of a Latin Translation Formula in the Fourth Century. In J. C. Reeves and J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text* (pp. 321-48). Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Bartelink, G. J. M. (1980). *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57): Ein Kommentar*. Leiden: Brill.
- Bassnett, S. (2002). *Translation Studies* (3rd ed.). London: Routledge.
- Blatt, F. (1938). Remarques sur l'histoire des traductions latines. *Classica et Mediaevalia*, 1: 217-42.
- Brown, D. (1992). *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos.
- Cameron, A. (1984). The Latin Revival of the Fourth Century. In W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance* (pp. 42-58, 182-84). Stanford: Stanford University Press.
- Courcelle, P. (1969). *Late Latin Writers and Their Greek Sources*. trans. H. E. Wedeck; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cuendet, G. (1933). Cicéron et Saint Jérôme traducteurs. *Revue des études latines*, 11: 380-400.
- Fürst, A. (2011). Hieronymus und Augustinus. In Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte* (pp. 337-58). Berlin: De Gruyter.
- Fürst, A. (ed.) (2002). *Augustinus-Hieronymus: Epistulae Mutuae-Briefwechsel* (2 vols.; Fontes Christiani 41). Turnhout: Brepols.
- Hagendahl, H. (1958). *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Hilberg I. (ed.) (1996). *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 1* (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kamesar, A. (1993). *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*. Oxford: Clarendon.
- Kamesar A. (1994). The Evaluation of Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature. *Journal of Theological Studies*, n.s., 45: 37-71.
- Kamin, S. (2008). The Theological Significance of the 'Hebraica Veritas' in Jerome's Thought. In Id., *Jews and Christians Interpret the Bible* (pp. vii-xx). Jerusalem: Magnes.
- Kato, T. (2013, forthcoming). Jerome's Understanding of Old Testament Quotations in the New Testament. *Vigiliae Christianae*, 67.
- Kedar-Kopfstein, B. (1968). The Vulgate as a Translation: Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible. (Diss.) Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- Kelly, J. N. D. (1975). *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth, 1975.
- Kelly, L. G. (1979). *The True Interpreter: A History of Translation Theory and Practice in the West*. New York: St. Martin's Press.
- Lafferty, M. K. (2003). Translating Faith from Greek to Latin: 'Romanitas' and 'Christianitas' in Late Fourth-Century Rome and Milan. *Journal of Early Christian Studies*, 11: 21-62.
- Long, L. (ed.) (2005). *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* Clevedon: Multilingual

- Matters LTD.
- Louw, T. A. W. van der (2007). *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. Leuven: Peeters.
- Marti, H. (1974). *Übersetzer der Augustin-Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Müller, M. (1989). Graeca sive Hebraica Veritas? The Defence of the Septuagint in the Early Church. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 1: 103-24.
- Oustinoff, M. (2009). *La Traduction* (3rd ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Possanza, D. M. (2004). *Translating the Heavens: Aratus, Germanicus, and the Poetics of Latin Translation*. New York: Peter Lang.
- Rebenich, S. (1993). Jerome: The 'Vir Trilinguis' and the 'Hebraica Veritas.' *Vigiliae Christianae*, 47: 50-77.
- Schwarz, W. (1970). *Principles and Problems of Biblical Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seele, A. (1995). *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tov, E. (1988). The Septuagint. In M. J. Mulder and H. Sysling (eds.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (pp. 161-88). Philadelphia: Fortress.
- White, C. (1990). *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Wilkins, A. S. (ed.) (1902). *M. Tulli Ciceronis Rhetorica* 1. Oxford: Clarendon.
- Wilkins, A. S. (ed.) (1903). *M. Tulli Ciceronis Rhetorica* 2. Oxford: Clarendon.
- Wright III, B. G. (2003). Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences. *Journal for the Study of Judaism*, 34: 1-27.
- 荒井洋一訳 (1999) 「書簡 22 : エウストキウムに宛てて」『中世思想原典集成 4 : 初期ラテン教父』(pp. 672-733) 平凡社
- 石川立・加藤哲平 (2010) 「ヒエロニムス「ウルガータ聖書序文」翻訳と注解 (2)」『基督教研究』72 卷 1 号 : 51-70. 同志社大学神学部基督教研究会
- 石川立・加藤哲平 (2011) 「ヒエロニムス「ウルガータ聖書序文」翻訳と注解 (4)」『基督教研究』73 卷 1 号 : 87-107. 同志社大学神学部基督教研究会
- ウスティノフ、ミカエル (2008) 『翻訳 : その歴史・理論・展望』(服部雄一郎訳) 白水社 文庫クセジュ
- 大西英文訳 (2005) 『弁論家について (上・下)』岩波文庫
- 加藤哲平 (2012) 「カウンター・ヒストリーとしての教父研究 : ヒエロニムスと 19 世紀のユダヤ教科学」『京都ユダヤ思想』2 号 : 26-55. 京都ユダヤ思想学会

- グウィン、A. (1974) 『古典ヒューマニズムの形成：キケロからクインティリアヌスまでのローマ教育』 (小林雅夫訳) 創文社
- スタイナー、ジョージ (2009) 『バベルの後に：言葉と翻訳の諸相 (下)』 (亀山健吉訳) 法政大学出版局
- 高橋英海 (2008) 「翻訳と文化間関係：シリア語とその周辺から」 納富信留・岩波敦子編 『精神史における言語の想像力と多様性』 (pp. 83-110) 慶應義塾大学言語文化研究所
- 手島勲矢 (2009) 『ユダヤの聖書解釈：スピノザと歴史批判の転回』 岩波書店
- マンデイ、ジェレミー (2009) 『翻訳学入門』 (鳥飼玖美子監訳) みすず書房