

カセット効果と訳語論争  
—日本語訳語「神」を中心に—

金香花

1、初めに

19世紀プロテスタント宣教初期において、聖書が中国語に翻訳される中で、キリスト教の神を「神」に翻訳するかそれとも「上帝」に翻訳するかという「訳語論争」が起きた。1840年代から激しい論争になり、1870年代を経て、1919年に和合本として「神」に翻訳したものと「上帝」に翻訳したものの二種類の聖書を同時に出版することをもって、論争が終わった。二つの訳語が併存するようになった現象に対して、宣教師たちは論争が未解決のまま終わったと結論づけた。しかし、中国語での訳語「神」と同じ脈絡で採用された日本語の訳語「神」と中国語での訳語「上帝」と同じ脈絡で採用された朝鮮語の訳語「ハナムム」はそれぞれの言語に定着したのである。日本語と朝鮮語の場合を加え、三つの言語の場合を合わせて一つの問題として考察すると、中国語での訳語論争が二つの訳語を共存させる結果になったことを、むしろこの論争への一つの答えとして見るのがより妥当である。

このような新しい理解は、歴史的事実の確認から得られたものであるが、これに対する理論的な解説は可能だろうか？

訳語論争に参加した宣教師たち、また中国、日本と朝鮮における19世紀プロテスタント宣教初期の聖書翻訳者であった宣教師たちは、英語を母語としていたのが共通の特徴である。すなわち、聖書とこれらの宣教師たちの関係が、ヘブライ語とギリシア語の聖書を英語により受容し、ヘブライ語とギリシア語知識があったとしても、母語としてではなかったことである。それと同時に、英語により受容した聖書を中国語、日本語と朝鮮語を母語とする人々に伝えたのである。このような翻訳者の特徴はナイダがモデルにした聖書翻訳実践における翻訳者と共通する。このような共通点をもとに、ナイダの動的等価翻訳理論を通して、訳語論争の両者が主張する論点を翻訳者の特徴—受容者と伝達者—から分析した<sup>1</sup>。訳語論争の両側は、それぞれ受容者と伝達者という側面を強調してはいたが、両方とも伝達者の立場に置かれたのである。そのため、本質的には両側の主張は同じく「原文から訳文へ」という一方向性を帯びる。このような宣教師たちの翻訳者としての特徴が彼らに訳語論争に対して「未解決のまま終わった」という結論を出させたのであり、三つの言語の場合を合わせて一つの問題として考察したときに出された結果との不一致をもたらしたのではないか。

受容者と伝達者の両面性を持っているという翻訳者の特徴から考えるなら、受容者の立

場に置かれた状態で訳語論争を見る視点が必要ではないかと思われる。

本稿においては、柳父章の翻訳理論を取り上げながら、宣教師たちにより翻訳された「神」がキリスト教の神の訳語として定着したことを分析することを試みる。

## 2、柳父章の「カセット効果」

柳父は訳語を新しい言葉として扱う<sup>2</sup>。このような言葉は、既存の言語、即ち起点言語或いは目標言語で考えたときに意味が通らないか、不十分である。訳語論争で「神」の使用に反対した理由として挙げられたのは、中国語という目標言語で考えたときに、「神」には「崇拜対象全体」を表す意味もあるが、「霊、目に見えない神々、死者の霊」<sup>3</sup>というような意味も含まれていることである。そのために、唯一で最高者であるキリスト教の神を表現するには意味の矛盾が生じる。このような既存の言語での意味である「固有の価値」は、訳語論争の中で宣教師たちがそれぞれの主張の根拠として取り上げた中国古典の中で使用された意味である。また、論争が一致した意見を見なかったのも、基準をこれらの「固有の価値」に置いたからである。柳父は、宣教師たちのような判断を訳語に対するマイナス的な価値だと言う。

このようにマイナス的な価値づけをする人たちは主に学者か翻訳者であるが、それに対して、訳語に対してプラス的な価値を与える人たちがいる。柳父は言葉の意味を明確にしようとせず、きっとこの言葉(訳語)には十分な意味があるだろうと思い、そのまま使用している人たち(主に若い人たち)を取り上げる。かれらは、新しい言葉を一旦受け止め、使用するのである。このような言葉の現象を柳父は「カセット効果」と呼ぶ。「カセット」は case (箱)の小さなもので、(フランス語で言う cassette であり)宝石箱という意味でつかわれる。宝石箱にはどのような宝石も入れることができるが、できたばかりの宝石箱には、まだ何も入っていない。外から見ると、箱だけで魅力がある。その上に、何か入っていそうだ、きっと入っているだろうという気持ちが、見るものを引き付ける。初めに会う言葉を柳父はこのような宝石箱に例える。

柳父はナイダの翻訳理論を取り上げ、これとの対比で「カセット効果」を説明する。ナイダは翻訳理論を形式的等価と動的等価に分けるが、原文の一つ一つの言葉を形式的に対応させる翻訳方法を形式的等価と呼び、言葉のそれぞれの文脈の中で持つ意味がたがいになるべく近い対応関係を持つような方法を動的等価と呼ぶ。ナイダが動的等価を主張したことに対し、柳父は「カセットの言葉に頼る」<sup>4</sup>翻訳をナイダが形式的等価と呼ぶ翻訳方法<sup>5</sup>に一致させ、これを主張する。

ナイダの動的等価翻訳方法は、その判断する基準を、それぞれの言語の「文脈の中での意味」、柳父が言う「固有の価値」すなわち、聖書翻訳がなされる前の中国古典の中での意味とヘブライ語とギリシア語の中での意味に置く。それに対して柳父は、まず言葉の形があり、その訳語では原文の意味が十分分からないが、あたかも原文の意味を表現し尽くすことができるかのように置かれていることを「カセット」といい、「固有の価値」を基準に

するとおかしい表現形式を肯定的に受け入れる方法を主張する。

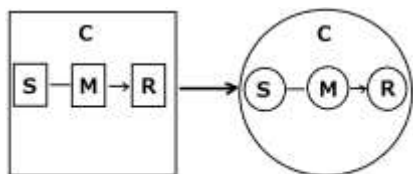


図1

図1は柳父がナイダの著作の図の一部、即ち、英語(翻訳者言語)から非印欧言語へという部分を引用したものである<sup>6</sup>が、柳父は、図1を変形して、形式的等価を解釈し、また「カセット」効果を利用した翻訳方法を説明

する。形式的等価に対して起きやすい誤解を柳父は図2のように説明する。

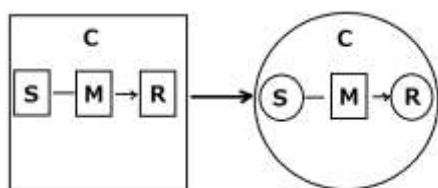


図2

「原語と同じような形の翻訳語が入ってくるのだから、図2のようになるのではないか、とも思われるかもしれない」<sup>7</sup>。ここでは、四角の中のMが、そのまま丸の文脈の中に入ってくる。

しかし、これは誤解であり、形式的等価の翻訳の本質は図3のようであると説明する。

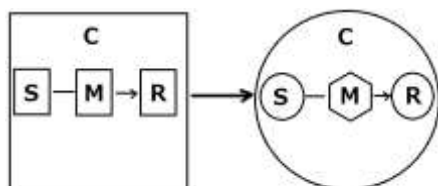


図3

翻訳語は六角のMであり、それは起点言語の四角な文脈にも、目標原語の丸の文脈にも適応しない。柳父はこれがカセットの言葉を表していると言う。言葉は、その固有の文脈の中では十分な意味を持っているが、異質な文脈の中に翻訳語として置かれると、実際のところ、原語の意味を十分に伝えることができない。しかし、カセットの言葉としての翻訳語はあたかもそれで原語の意味を表現し尽くすことができるかのように働く。

カセットの言葉としての翻訳語は原語の意味を表現し尽くすことができないといったが、それは意味が全くないことをいうのではない。翻訳語には文脈上理解される原語の意味と、

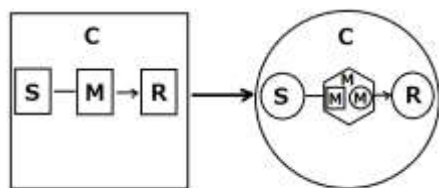


図4

翻訳語にあてられた目標言語<sup>8</sup>表記が目標言語の文脈で一般的に理解される意味がある。これを柳父は図4で示している。

この図では、図3で示した六角のMである翻訳語を詳しく表現している。すなわち六角のMには、四角のM(原語の意味の言葉)と丸のM(目標原語<sup>9</sup>の意味の言葉)とが両方含まれている。

四角でも丸でもない六角として、丸である日本語の文脈に現れた「神」は、キリスト教の神が表す「唯一者」「最高者」という意味を十分に表現できないと同時に、聖書という文脈の中で現れるため、日本語固有の意味として理解するのも不適切である。キリスト教の神の訳語として聖書の文脈に現れた日本語「神」は、キリスト教の神をも日本語の「カミ」をも十分表現することができない。

このような二つの意味が翻訳語の意味の不十分なところを補うように働くのではない。逆に、翻訳語がこの二つの意味を色づけし、補い、そして変質させると柳父は言う。

翻訳語の「カセット効果」は、翻訳行為が終了したところから始まる。この理論は、翻

訳語とはどのようなものなのか、あるいは訳語をどのように理解するのかを問う理論である。この理論は、受容者の立場からの考察であり、ここには訳語と受容者しか登場しない。図 10 において柳父が示している訳語六角の M への説明を見ると、原文の意味と訳文の意味が同時に含まれてはいるが、訳文の読者の視点からの理解であることが容易にわかる。ここで四角の M とは「文脈上理解される原語の意味」であり、丸の M とは「漢字の意味」、すなわち目標言語である日本語の文脈で一般的に理解される意味である。訳文の受容者は丸の M と同じ文脈の中に置かれたため、丸の M の意味は丸の文脈の中での意味として理解することができる。しかし、四角の M に関しては、テキスト M の文脈上理解される意味にしかアクセスすることができない。四角の M が四角の文脈全体の中で理解されている意味にアクセスすることは不可能である。

これは、柳父の訳語理論のもっとも大きな特徴であると言えよう。柳父自身の表現でいうと、訳語を「出会い」としてみることである。即ち、『『出会い系』の訳語論』<sup>10</sup>である。

「訳語とは、異言語の文字と文字との『出会い』であるが、その初めに立ち戻って考えると、訳語者と異言語の文字との出会いである」<sup>11</sup>

ここで訳語者と出会う「異言語の文字」とは、「訳語すべき対象の言語」<sup>12</sup>である。訳語行為というのは、訳語者と訳語すべき原文との出会いから始まるのである。「出会い」として訳語を見る場合、「主体性」が強調される。

『『出会い』の視点では、最初に A または B の主体的立場から出発する』<sup>13</sup>。

柳父は、一般的に「出会い」を考える場合、「まず A について考え、また B について考え、次にその A と B との出会いを考えるだろう。しかし、これは、『出会い』の視点からの考えではない」<sup>14</sup>と言う。柳父によると、このような間違った出会い理解は、出会いの時期を過ぎて後の解釈のせいであり、また訳語と原文とのズレをなかつたことにしてしまう<sup>15</sup>のである。

受容者の立場に置かれた状態で訳語を考える柳父の理論は、伝達者の立場に置かれた状態で訳語を考えるナイダの理論と異なる特徴を示す。この点に関しては、柳父自身が「カセット効果」をナイダの動的等価理論が排除した形式的等価と一致させたところからも明らかである。

### 3、柳父の理論からキリスト教の神の訳語批判

#### 3-1、訳語論争に対する柳父の批判

訳語論争に対して柳父は、日本語から見たとき、「God の訳語には、実は(「神」といっても、「上帝」といっても、デウスといっても)何を宛ててもよかった。この言葉の意味は、

翻訳者の理解する原語の意味だけで決まる」<sup>16</sup>と言う。では、柳父の立場から、訳語論争の両側の主張に対して、どのような評価がなされているのかをみることにする。

メドハーストの主張に対して、「高圧的な、原理主義的な姿勢がその中心に考えられる」<sup>17</sup>と柳父は言う。メドハーストは「Supreme Being」という意味を媒介として、God=上帝という等式が成立するというわけであるが、このようなメドハーストの考えは、原文の内容を一方向的に訳文の方へ押し付ける行為であり、帝国主義的な態度であると柳父は解釈する。なぜなら、メドハーストが思うような等価は、想定する形でしか存在しないからである。その実在を証明できるようなものはない。それにもかかわらず、原文での「God」の意味が「上帝」の意味と同等な価値を持っているというのは、「God」の意味を「上帝」に押し付けることである。ここでの「等価」とは、ピムが言う「自然的等価」<sup>18</sup>であるが、柳父が時間と空間を超えた、必要のないものをすべて切り捨てた商館と同じ意味を持つ、不平等な近代原理の一つとして批判したものである<sup>19</sup>。

その反面柳父は、ブリッジマンのメドハースト批判に賛成はするが、しかし結局は、ブリッジマンに飛躍があり、原文の意味が訳文の読者に伝えられると考えたことを指摘する。メドハーストと比べ、ブリッジマンの主張が自然的等価の成立しがたい現実を反映はするが、結局は、起点テキストの意味が訳文の受容者に伝えられるという点においては、等価の実現を否定しなかったのである。柳父はモリソンからも、ブリッジマンからも見出したこの「飛躍」を彼らの宣教師としての使命感に根拠を求めている。

柳父が「飛躍」と表現しているものは、ブーンが中国語においてキリスト教の神の概念を作り上げる<sup>20</sup>ことと一致する。メドハーストが考えた等価は翻訳行為を行う以前にすでに同じ価値のものがどこかにあると想定され、この場合、翻訳とは、この等価を探し出すことである。反面、ブーン(ブリッジマン、モリソン)はメドハーストがいうような等価—ピムが言う「自然的等価」—は否定したが、翻訳行為を通して、等価に達成できると思い、また期待したのである。

柳父は、訳語論争の両側の主張を代表するメドハーストとブリッジマンの翻訳主張に対して、「上帝が God の訳語として不相当だとしても、神もまた、程度の差はあれ、必ずしも適訳とは言えない」<sup>21</sup>と言う。訳語論争に対する柳父の見解は、訳語論争の両側とも異なる視点に基づいていることがわかる。

柳父にとって、翻訳語とは原文と関係なしに出来上がっている<sup>22</sup>。そのために、メドハーストが考えるような等価は最初から排除されるべきものであった。「カセット効果」で見たように、翻訳語の受容者にとって、翻訳語は全く新しい言葉であり、意味が明白でない言葉である。また、この新しい言葉としての翻訳語が受容者に理解される際に、元来は意味不明或いは意味が不十分であるが、「次第に意味づけられてくるようなもの」<sup>23</sup>ではない。キリスト教の神の訳語として、ブーンが「神」を主張したのは、キリスト教の神を表現できる言葉が中国語の中にはないが、「神」という訳語を通してキリスト教の神の知識を中国人たちに教え込み、最終的には中国語の「神」でキリスト教の神概念を作り上げることを

期待したからであった<sup>24</sup>。このような「次第に意味がつけられる」ことは、柳父から見れば、宣教師としての飛躍であり、そこには起点言語から目標言語へという方向性、即ち起点言語が目標言語より上位にあるという不平等が存在するのである。

柳父にとって、翻訳語には、すでに意味が十分に存在してなければならない<sup>25</sup>。受容者にとって、翻訳語が意味不明なのは、まだ受容者に十分知られていないからであり、翻訳語自体に意味の欠陥があるわけではない。翻訳語自体が意味不明だと思うのは、起点言語或いは目標言語の意味—柳父はこれを「固有価値」として表現する—を基準に翻訳語を考えているからである。言葉には当然意味があるはずだ、というゆるぎない常識の前提が、意味の欠如を何とか補おうとする。何か、まだ自分には知られぬ意味があるに違いない、と感じる。柳父に沿って言うなら、翻訳語を受容者がどのように理解するかは、翻訳語と受容者の出会いから始まるため、その場面には翻訳語と受容者しか存在しない。原文の意味はこの出会いの始めから登場しない。それから翻訳語は、新しい言葉であるため、既存の言語体系—即ち、受容者が今まで知り、使用してきた言語—のなかでその意味を完全に理解することはできない。翻訳語は、それ自体で新しい言語体系を作り上げていくのである。

### 3-2、柳父の「神」批判

これを柳父のほかの表現で言うと、「翻訳語は独走する」ことである。すなわち、起点言語での意味でも目標言語での意味でもない、新しい意味を持つことである。そのために柳父は、キリスト教の神の日本語の訳語「神」が、モリソンの考え及ばないことになった<sup>26</sup>と言う。日本語におけるキリスト教の神の訳語「神」に対して、柳父は「『神』という言<sup>コト</sup>が独走して、その彼方の事は無視されていたのである」<sup>27</sup>と言う。

柳父は津田左右吉の議論を借りて、日本語の「神」という言葉には、古代以来の日本語のカミと、もとは中国語での「神」、近代以降の西洋語の God の訳語「神」という三重構造があることに注目する。またそれぞれの間には、意味が異なっていることを指摘する<sup>28</sup>。これら三つの言葉の間に存在する相違は無視され、宣教師たちにより、中国語聖書を経由し、日本語の「神」をもってキリスト教の神を翻訳したのである。柳父からすれば、キリスト教の神と日本語の「神」の間には「等価」関係が成立しないのである。

「God と『神』とは、その文字の形、音声はもちろん equal でない。その意味は、津田左右吉も述べていたようにやはり equal ではない」<sup>29</sup>。

柳父は「神」を選択した側としてモリソンを、「上帝」を選択した側としてメドハーストを取り上げ、両者を対比するが、前者が二原理主義であり、後者が一原理主義であるという。二原理主義は「自分たちの text は大事だが、異文化の context も重視する」考えである。すなわち、異文明の人々を重視し、その言語、文化の contest を重視するということが

原文の text を切り捨てることにつながらないことである。これと比べて、「メドハーストの態度は、いわば西洋文明至上主義であろう。至上であるから、そのまま異文化、異言語の人々も受け入れるべきだ、という。equality はそのまま正義である」<sup>30</sup>。柳父はメドハーストのような翻訳観を一原理主義と言う。一原理主義に比べたら、二原理主義は一段とすぐれた翻訳観であるが、一原理主義でも二原理主義でも、結局は一原理主義になってしまうと柳父は言う。「上帝」の主張のように、「上帝」でキリスト教の神を伝えることができるとする翻訳観でも、「神」のように異文化、異言語との相違を認める翻訳観でも、結局は、自言語を異言語に押し付けるような結果にならざるを得ないのである。

#### 4、柳父の翻訳理論の意義

柳父の「神」及び宣教師たちによる翻訳観への批判は、翻訳者の受容者の側面と伝達者の側面という特徴からの分析と矛盾しない。訳語論争の両側がそれぞれ受容者と伝達者の側面を強調はしたものの、両側とも伝達者の立場に置かれたために、本質的には「原文から訳文へ」という一方向性を帯びるのである。柳父の「神」批判は、初期の日本人キリスト者たちの「神」への反応と一致する。宣教師たちにより、「神」がキリスト教の神の訳語として選択されたにも関わらず、植村正久、内村鑑三と海老名弾正には「上帝」の使用が見られ、鈴木範久の研究によると、「神」を含む十六種類の用い方が存在していた。しかし、それにも拘わらず、植村正久と内村鑑三においては明治三十五年前後からは「神」のみをキリスト教の神の訳語として使用するようになったのである。内村の場合は非戦論を唱えたこととの関係性が推測できる<sup>31</sup>以外に、共通する明確な原因はまだ究明できていないが、どのような原因であろうと、結果的には受容者たちが「神」を訳語として受け入れたのである。

受容者である日本人キリスト者たちが受け止めた「神」と宣教師たちが訳語として選択した「神」は同じものとは言えない。柳父が批判した宣教師たちにより選択された「神」は、日本語という文脈で理解しようとしたときには、確かに意味不明な言葉であった。井深梶之助の記録によると、「同じ『神』の字が使われても、キリスト教の『神』と日本語の『神』の間には大きな相違があるため、キリスト教に関する説明は『神』の説明から入るのが常識であった」<sup>32</sup>。三人の「上帝」使用からわかるように、キリスト教の神が「神」に翻訳されたとしても、キリスト教でいう「唯一性」、「天地の主宰者」、「父なる神」のような意味として理解するには抵抗感を感じざるを得なかった。このような特徴を表すには「上帝」のほうが受け入れやすかった。しかしだからと言って、「上帝」が意味する「地上の帝」とは区別する必要があった。このようなことを「神」という日本語では表現できなかった。

キリスト教の神の日本語訳「神」は、柳父が言った通りに、キリスト教の神と一致できるようなものではなかった。しかし、初期の日本人キリスト者たちがこのような不一致を知り、葛藤を経たうえで「神」をキリスト教の神の訳語として受け止めたところから、キ

リスト教の神の訳語「神」の歴史は始まったのではないか。その以前には、「上帝」を含む多数の表現が使用されたが、受容者が訳語を訳語として受容しない限りは、本当の意味での訳語とは言えない。

ここに、柳父の翻訳理論の訳語論争を考察するにあたっての参考意義があると思われる。すなわち、受容者の立場に置かれた状態で翻訳を考える視点である。これは、意識のレベルで受容者の立場を考慮することとは本質的に異なる。メドハーストは受容者を十分に考慮したはずであるが、伝達者の立場に置かれた以上は、受容者の立場に置かれた状態に意識のみでは到達できない。

しかし、注意すべきことは、柳父の翻訳理論と翻訳語理解が、宣教師たちの翻訳理論にとって代わることができるようなものではない、ということである。なぜなら、「カセット効果」と「出会いの翻訳観」は、翻訳行為が終了した後の現象に対する受容者からの理解であり、宣教師たちの翻訳観は、翻訳行為が始まる前の翻訳に対する伝達者からの考えであるからである。翻訳者の特徴によって言い換えると、宣教師たちの翻訳観は伝達者の立場に置かれた状態での翻訳観、すなわち「伝えるとは何か」に対する考察であり、柳父の翻訳観は受容者の立場に置かれた状態での翻訳観、即ち「受容するとは何か」に対する考察である。そのために、両者はお互いに排除できるような関係ではない。したがって、受容者の立場からの翻訳観のみによって訳語論争を解釈することも危険性をはらんでいる。また、柳父の翻訳理論は、日本語と日本文化を理解するための理論であるがために、聖書翻訳自体を論じるには、限界があることを認めざるを得ない。

翻訳を出会いとして見ると、出会いの本来の場面においては「A または B」の主體的立場のみがあるはずである。そこにおいて、これから出会う相手のことは実はよくわかっていないのが前提である<sup>33</sup>。「出会い」は「未知」との「遭遇」としてははじめざるを得ない<sup>34</sup>と柳父は言う。そのため、柳父に沿って言えば、主体としての翻訳者が原文と出会ったときに、実のところ、原文は「未知」の相手であるはずである。即ち「翻訳すべき対象の言語について、その意味内容について、よくわかっていない」<sup>35</sup>のである。

柳父の「カセット効果」においても、翻訳行為理解においても、主動的に働く主体として強調されているのは、受容者の立場に置かれた人間である。「カセット効果」においては、翻訳行為が終了したのち、受容者と翻訳語しか登場しない場面において、受容者が翻訳語をどのように理解するのかが説明されている。翻訳行為に関しては、翻訳者が起点テキストを理解(受容)し、またそれを伝えるという受容と伝達を行うが、柳父は翻訳行為を「出会い」として理解する点から、やはり翻訳者の受容者側面を強調したことがわかる。上述したように、柳父において、翻訳とは「出会い」であり、「出会い」は未知との遭遇であるが、未知とは翻訳すべき対象言語の意味内容である。すなわち、未知と遭遇する主体—出会いの主体—は、伝達者としての翻訳者というより、受容者としての翻訳者である。

柳父は、出会いの主体性を完全に受容者のみに渡したために、原文の存在を否定しただけではなく、翻訳者の伝達者としての可能性まで無視してしまったのである。



仮に、聖書が日本人キリスト者たちに読まれ、日本人キリスト者自身の理解力により訳語「神」を理解しようとしたら、即ち、キリスト教の神の訳語「神」と受容者のみが登場する場面で受容者の主体性のみ頼るなら、おそらく、柳父が言ったように「神」という言葉が独走して、その意味内容は無視された可能性が大きかっただろう。

しかし、初期の日本人キリスト者たちの場合、宣教師たちから「神」に関して繰り返して教えられたのである。すなわち、聖書翻訳という一回のみの伝達だけではなく、「神」を通してキリスト教の神の伝達を繰り返して受けたのである。柳父の翻訳理論のみでキリスト教の神の訳語「神」が説明しきれない理由がここにあるのではないかと思われる。明治35年前後に、受容者である日本人キリスト者たちが受け入れた訳語「神」は、柳父が言う受容者の主体性、即ち、受容者たちが主体的にそれを受容する努力と宣教師たちが訳語を通して行った伝達行為が繰り返してなされた結果であると思われる。この結果は最終の到達点というより、途中結果であり、訳語「神」を通して行われる伝達と受容は継続的に進行しているのである。

## 5、終わりに

「God の訳語には、実は何を宛ててもよかった。が、この言葉の意味は、翻訳者の理解する原語の意味だけで決まる」<sup>36</sup>。これは柳父のゴッドの訳語論争に対する基本的な態度である。彼の翻訳理論において、積極的に働くのは、受容者のみである。受容者の主体性は、翻訳を考える際に、忘れがちであるが、柳父の理論は受容者を主役の立場に置かせたことが、訳語論争当時の宣教師たちの翻訳理論と異なるもっとも大きな特徴であると言える。また、柳父の視点は、この宣教師たちが訳語論争の結果に対する評価と、日本語と朝鮮語の場合を合わせて考察した場合の歴史事実との隔たりの原因を説明するには、参考に値する。

しかし、初期の日本人キリスト者たちがほかの訳語の使用も試みたのちに結果として受け入れた訳語「神」からわかるように、柳父の視点は訳語論争当時の宣教師たちの翻訳観と対立する、あるいはそれらの翻訳観に取って代わることができるようなものではない。そうではなく、訳語論争を理解するのに必要なもう一つの視点であるように思われる。

---

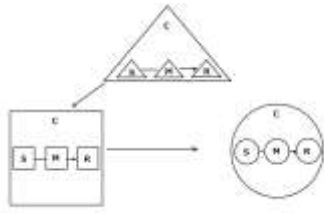
1 金香花「翻訳理論からの訳語論争考察 —ナイダの動的等価理論の場合—」『基督教学研究』第56号(予定)。

2 柳父章『翻訳とはなにか—日本語と翻訳文化』法政大学出版局、1985年、25頁。

3 *Chinese Repository* Vol.XVII.—October,1848.—No.10 p494.W.H.Medhurst.

4 前掲書、35頁。

5 ナイダが言及する形式的等価に関しては、ユージン・A.ナイダ著；成瀬武史訳『翻訳学序説』開文社出版、1972年、240～242頁を参照。



6 ユージン・A.ナイダ著；成瀬武史訳『翻訳学序説』開文社出版、1972年、214頁。図6。聖書翻訳から翻訳一般へ。

7 柳父章『翻訳とはなにか：日本語と翻訳文化』法政大学出版局、1976年、36頁。

8 柳父のカセット効果理論は、西洋語から日本語へ翻訳する場合を例として説明を行っているため、『翻訳とはなにか：日本語と翻訳文化』(39頁)では「漢字によって理解される意味」と書いている。柳父は西洋語から日本語への翻訳を考えると、翻訳語と原語の意味、翻訳語と漢字表記の意味、翻訳語と日本語(ひらがな表記)の意味という三層構造を考慮に入れている。ここには、日本語が西洋語を媒介とする洋学を受容する以前に長い間、中国語で書かれた中国の学問を受容した歴史があるため、日本語には漢字表記が定着した事情がある。

9 『翻訳とはなにか：日本語と翻訳文化』40頁では「日本語」と書かれている。

10 柳父章『未知との出会い：翻訳文化論再説』法政大学出版局、2013年、29頁。

11 同上。

12 同上。

13 前掲書、28頁。

14 同上。

15 前掲書31頁。

16 前掲書、44頁。

17 柳父章『「ゴッド」は神か上帝か』岩波書店、2001年、129頁。

18 「一方の側での一般的な表現が、他方の側での一般的な表現に対応する」(アンソニー・ピム、武田珂代子訳『翻訳理論の探求』みすず書房、2010年、16頁)。

19 柳父章『「ゴッド」は神か上帝か』岩波書店、2001年、105～108頁。

20 William J. Boone. *Chinese Repository* Vol. XVII. — January, 1848. — No. 1. P. 19.

21 柳父章『「ゴッド」は神か上帝か』岩波書店、2001年、128頁。

22 柳父章『未知との出会い：翻訳文化論再説』法政大学出版局、2013年、44頁。

23 柳父章『翻訳とはなにか：日本語と翻訳文化』法政大学出版局、1985年、42頁。

24 William J. Boone. *Chinese Repository* Vol. XVII. — January, 1848. — No. 1. P. 19.

25 柳父章『翻訳とはなにか：日本語と翻訳文化』法政大学出版局、1985年、42頁。

26 柳父章『未知との出会い：翻訳文化論再説』法政大学出版局、2013年、103頁。

27 前掲書、101頁。

28 前掲書、87-89頁。これら三つの言葉の相違に対するものとしては、鈴木範久の「神の訳語考」にも同じような内容がある。日本語のカミ：「さて凡て迦微とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云す、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたるのみを云に非ず、悪しきもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」。

日本語を使う人たちは、まだ漢字を使っていない時から、「カミ」という言葉を使ってきた。「カミ」には様々な意味内容があったものの、中国語の「神」の意味内容に見られる超人性はなかった。しかし、中国語の「神」の影響を受けて、超人性を加えつつも、中国語の「神」よりは具象的な性格をとどめている。

---

「敬称である「カミ」には本来「超人的なるもの」を意味する傾向はないが、すでに漢語の「神」と結びつき、その有する超人的な意味が滲透して行かずにはいない。かくして「かみ」は「神」に近づいていく。しかし直感的な日本人は漢人の意味するままの「神」に落ち着くことなく、それよりもはるかに具象的な「神」の表象を作った。それがこの後日本で用いられている「神」という言葉の内容となったのである<sup>28</sup>」。

<sup>29</sup>前掲書、96頁。

<sup>30</sup>前掲書、97頁。

<sup>31</sup>金香花「キリスト教の神の日本語訳語『神』」『京都大学キリスト教学研究室紀要』第3号を参照。

<sup>32</sup>鈴木、鈴木範久「「カミ」の訳語考」(藤田富雄編『講座宗教学4 秘められた意味』東京大学出版会、1977年。)310頁。

<sup>33</sup>前掲書28頁。

<sup>34</sup>同上。

<sup>35</sup>前掲書29頁。

<sup>36</sup>柳父章『未知との出会い：翻訳文化論再説』法政大学出版局、2013年、44頁。

---