

# 言語と主体

## 時枝誠記のソシュール批判再考

柴田 健志

### 1

国語学者時枝誠記（1900-1967）は東京帝国大学文学部国文科を卒業後、1927年から朝鮮の京城帝国大学に助教授として赴任、1932年に教授となり、以後1943年に橋本進吉退官の後を受けて東京帝国大学教授となるまで植民地の朝鮮で国語学の研究・教育にあたっている。その間、1941年に『国語学原論』を発表し、独自の言語観にもとづく「言語過程説」を展開している。時枝の著作の中で最も重要なこの本では、「言語過程説」の全体像が提示されるとともに、当時言語学者小林英夫によって訳されたソシュールの『一般言語学講義』に対する激しい批判が述べられている。ソシュールに対する時枝の批判はその後一貫しているが、その批判が全くの誤解にもとづくことはこれまで幾度も指摘されてきた。しかし時枝の誤解は普通に考えられているよりもっと根が深いものである。時枝はいかに丹念にソシュールの議論を検討しても、決してそれを理解することができなかつたであろうと思われるのである。では時枝をそのような誤解へと導いた原因は何なのか。その原因こそが時枝の「言語過程説」を支える究極的な言語観にほかならない。そしてその中には、言語と主体に関するごく曖昧な観念が潜んでいる。

「言語過程説」を背後から支えている言語観はどのようなものなのだろうか。時枝の議論は極めて精密に構築されている反面、その言語観の根拠は十分透明に提示されているとはいえない。最も本質的な部分が曖昧で把握し難いのだ。そこでこの論文では時枝のソシュール批判を再検討することで、時枝が理解しえなかつたものの側から時枝の根本的な言語観を照らし出していくことにする。

### 2

時枝のソシュール批判は言語の本質が「主体的活動」にあるという立場からなされている。時枝によれば、言語の存在は「我」の主体的活動の外では考えられない。「言語は主

体を離れては、絶対に存在することのできぬものである<sup>1</sup>。言語とは主体の「心的過程」そのもののことだからである。言語に関する理論はこうした心的過程としての言語をありのままに把握し、記述するものでなければならない。言語の本質に関するこのような洞察が「言語過程説」の出発点となっている。これに対して、ソシュールが言語学の対象として見出した「ラング」は心的過程そのものではなく、心的過程を成立させる条件として想定されたものである。それは我々の意識に経験される具体的な言語過程の外部に想定されるのである。時枝が着目し批判したのはこの点である。時枝によれば言語はそれを話し聞き、書いたり読んだりする主体的活動としてしか存在しえない。しかるにソシュールのいう「ラング」はそのような主体的活動から独立した存在として想定されてしまっている。時枝はこれを矛盾とみなしソシュールにおいては言語が主体によって使用される道具のように考えられていると批判したのである。「道具は元来主体の外に置かれたものである。主体がこれを或る目的のために使用することによって、道具としての意味が生かされ、目的が達せられる。「言語」も丁度それと同様に考へられてゐるのである<sup>2</sup>。そしてソシュールにおいてこのような誤りが生じた原因は、主体的活動にほかならぬ言語という対象を自然科学的な方法を適用して理解しようとした点にあると主張するのである。

時枝の批判はもちろん間違っている。ソシュールは我々の意識において言語が一定の意味作用を生じる条件を明らかにするために、「話す主体という観点」から出発するとくり返し表明し、言語という心的過程の存在を可能にするものとしての「ラング」の想定に到ったのである。ソシュールのいう「ラング」は時枝が理解したように主体の外に道具として存在するものではない。主体的活動に内在し、それを規定している条件として考えられているのである。「ラングは話す主体の中にしか存在しない<sup>3</sup>」とソシュールは明言している。

### 3

時枝がソシュールを誤解していたことは明白である。しかしその原因は、しばしば指摘されるように時枝が用いた小林英夫の訳が不正確なものだったからではないし、また時枝

---

<sup>1</sup>『国語学原論』岩波書店 1941, p.23.以下『原論』と略記。なお引用の際に漢字の旧字体は新字体に改めた。仮名遣いは原文のままである。

<sup>2</sup>『原論』 p.68

<sup>3</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, 1916, édition critique préparé par Tullio Mauro, 1995, éd. Payot, p.166. 以下 CLG と略記。

が伝統的国語学を擁護する立場から西欧の言語学一般に対して敵対的な態度をもっていたからでもない。時枝の誤解の原因をこうした外面的要因に求めようとする解釈は、時枝の言語観における最も本質的な点を隠蔽してしまうだろう。そしてそれは朝鮮に対する言語政策に関連して時枝が犯した誤りをも容認することにつながるのである。

時枝のソシュールに対するあからさまな誤解は彼の言語観そのものからきている。時枝がソシュールを誤解せざるをえなかったのは、ソシュールの言語学の中に時枝の言語観とは根本的に相いれない考えが含まれていたからにほかならない。もっとも我々は、時枝がソシュールの中に受入れ難い思想を発見し、意図的な誤解によってそれを無視したといたいのではない。時枝が理解しようとしても決して理解しえないような考えがソシュールの議論を支えていたのである。その考えとは、主体的な言語過程に先立ち、それを可能にしている条件を想定しようとする発想そのものである。時枝がソシュールの議論を正確に理解しえなかったのは、ソシュールに対する無理解を生み出している自己自身の言語観の根拠に時枝が無自覚であり、かつ無自覚なままでそれを保持していたからである。

## 4

時枝のソシュール批判は「ラング」の概念を中心になされている。時枝によれば、ソシュールのいうラングとは聴覚映像（ないし聴覚イメージ）と概念の結合したものである。聴覚イメージとは物理的音声そのものではなく物理的音声を契機にして意識に表象される分節音を指すが、それは概念と結合して一定の意味を表す。時枝のあげる例では/uma/という聴覚イメージには「馬」という概念が結合しており、その限りで/uma/という分節音は意味をもつ。しかし時枝によれば、聴覚イメージと概念の結合したものはじつは我々が具体的に経験する言語ではない。なぜなら言語とは心的過程そのものであり、そこで我々の意識が経験するのは聴覚イメージと概念が結合したのではなく、「聴覚イメージが概念と結合すること以外にない」<sup>4</sup>からである。これに反してラングを聴覚イメージと概念の結合によってつくられた物としてみることは、主体的活動の外に言語を置くことであり、方法上の誤りによってもたらされた主張だというのである。

時枝によれば、このように言語を物として理解しようとする考えは、十九世紀以後自然科学の影響を受けた西欧の言語学に共通してみられる特徴である。ソシュールの言語学の

---

<sup>4</sup>『原論』p.64

中にもそのような「物としての言語」という考えが見出される。しかるに国語学の伝統の中には言語を事として理解しようとする考えがある。「欧州言語学に通じてみられる言語を物として見る傾向に対して、日本に古くから見られる考方は、事と言とを同一視する考方である。国語に於いて事と言とはともに「こと」と言はれて居る」<sup>5</sup>。時枝はこうした伝統的言語観を発展させたものが「言語過程説」であると述べ、それこそが言語研究の真の方法であるというのである。

時枝の考えでは、ソシュールの方法は雑多な現象から単位となる均質な要素を抽出しそれをもとに現象を再構成する自然科学の方法である。そして意識に生じる言語過程という雑多な現象から抽出された単位がソシュールのいうラングである。「ソシュールは、言語対象の分析に当って、先づこれを構成的なものと考へ、言語よりその構成単位を抽出することを試みた。然るに言語は、そのいかなる部分をとって見ても、多様であり、混質であることを発見し、こゝに対象を限定し、概念と聴覚映像との結合を以て精神的実体であるとし、これを、それ自身一なる言語単位と考へて、「言語」と命名した。この分析過程は、その対象に於いては、純粹に心的なものを把握したけれども、その方法に於いては、明らかに自然科学的構成観の反映であるといつてよいと思ふ」<sup>6</sup>。自然科学の方法が言語の考察に適用されうると考えられているとすれば、その理由は言語自体の存在の仕方が自然科学の対象と同様に考えられているからにはほかならない。それゆえソシュールの見出したラングとは「心的なものとして考へられてゐるにも拘らず、その存在の形式は自然科学的对象と何ら選ぶ所がない。いはゞ「言語」は人間の精神中に座を占めてゐる自然物であつて、主体を離れた存在である」<sup>7</sup>。この通りだとすれば、ソシュールにおけるラングと主体との関係は確かに主体の外にある道具とそれを用いる主体との関係に等しくなり、具体的な言語経験からはかけ離れたものになってしまうだろう。しかしソシュールにおいてラングは決してそのようなものとしては考えられていない。そもそも時枝は聴覚イメージと概念の結合したものを「ラング」の定義であるとみなしているが、それは実際は「言語記号」の定義である。ソシュールは、個々の言語記号が我々の意識に一定の意味作用をもたらす条件、換言すればまさに特定の聴覚イメージが意識の作用によって特定の概念に結合される条件を問題にし、そこから「ラング」の想定に到つたのである。

時枝は主体的活動なくして言語はないという点に固執したために、主体的活動における

---

<sup>5</sup> 『国語学史』岩波書店 1940, p.23

<sup>6</sup> 『原論』 p.84

<sup>7</sup> 『原論』 p.66

言語の成立を可能にしている条件がラングであるというソシュールの考えを理解することができなかった。それゆえラングが具体的な言語過程とは独立に想定されるという主張の意味を、主体的活動の外に道具として置かれているという仕方ではしか解釈しえなかったのである。

## 5

時枝が主体的活動において言語の本質をとらえようとしたのと同じように、ソシュールも「話す主体という観点」<sup>8</sup>から出発している。しかしこの二つの立場はじつは似て非なるものである。時枝のいうように、聴覚イメージと概念が意識の作用によって結合すること自体が具体的な言語経験である。時枝がこの事実をありのままに肯定することが言語研究の正しい方法であるとしたのに対して、ソシュールはそのような事実を可能にしている条件の考察へ向かったのである。この点に関して、時枝が理解することのできなかったソシュールの議論は極めて明快である。フランス語では *arbre* という聴覚イメージに [arbre]（「木」）という概念が結びついている。より厳密に言えばフランス語を話す主体の意識の作用によって *arbre* という聴覚イメージは [arbre] という概念と結合する。このように言語記号は聴覚イメージと概念、ないし「シニフィアン」（意味するもの）と「シニフィエ」（意味されるもの）という二つの側面から成る。この二つの側面は決して別々に意識に現れることができない。つまりフランス語を話す主体の意識に *arbre* という聴覚イメージが現れる際には必ずそれと同時に [arbre] という概念が現れている。また逆に [arbre] という概念は *arbre* という聴覚イメージなしには意識に現れることができない。このことは /ki/ と「木」について我々にもたやすく確かめられることである。概念を欠いた聴覚イメージはもはやたんなる音声にすぎず、意味をもった言語記号ではないし、また逆にいかなる聴覚イメージもなしにただ概念のみを思い浮かべることとも不可能であると考えられるからである<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> CLG, p.128

<sup>9</sup> 我々が言語によって世界を統一して表象し意味づけるには、シニフィアンとシニフィエが対応していなければならない。ところが世界がもつ意味（シニフィエ）は言語による我々の有限な認識をつねに越えている。ここから、シニフィエに対するシニフィアンの過剰という事態が生じる。特定のシニフィエに結合していないシニフィアンが我々の言語による世界認識を支えているのだ。こうしたシニフィアンを、レヴィ＝ストロースは「不確定シニフィアン (signifiant flottant)」と呼んだ。それは何も意味しないがゆえに何でも意味しうるものとして機能する。レヴィ＝ストロースは、マ

しかし何故 *arbre* という聴覚イメージは [arbre] を意味するのだろうか。その理由は話す主体の意識には与えられていない。フランス語を話す主体の意識には *arbre* という聴覚イメージが [arbre] を意味するという事実が与えられているにすぎない。このような事実をそのまま肯定することが時枝のいう「主体的立場」である。これに対してソシュールはこうした事実が成立するのは何故かを問題にした。しかしくり返していえば、その理由は *arbre* が [arbre] と結合するという心的過程の中には見出すことができない。つまり個々の言語記号には積極的な意味はない。もしあれば、*arbre* が [arbre] に結びつく内的な理由を知ることができるはずである。ところがいかに心的過程に意識を集中させてもその理由をとり出すことは不可能である。そこでソシュールは意味作用を諸言語記号間の差異によって説明しようとした。この点を日本語の例で説明しよう。かりに /r/ と /m/ のあいだに差異が認められないときには、/noru/（「乗ル」）も /nomu/（「飲ム」）も同じ意味になってしまうだろう。このことは /r/ と /m/ がそれ自体で積極的な意味をもつのではなく、ただそれらが相互に対立し区別される限りで一定の意味作用に決定されるということを示している。無論このように日本語において対立関係にある言語記号（音素）があらゆる言語にあてはまるというのではなし、また他の言語において意味を弁別する機能をもつ記号が日本語ではそうはならないということは当然ありうる。顕著な例をあげよう。日本語を母語とする話者にとって「象（ゾウ）」の「ゾ」と「インドゾウ」の「ゾ」は区別されえない。これは、音声として区別がないということではなく、前者のゾ /z/ と後者のゾ /dz/ が日本語においては対立関係になく、したがって意味を弁別する単位として機能していないということの意味している。しかしこの二つの「ゾ」はフランス語を母語とする話者にとっては別の音である。また逆に、フランス語の二つの流音である /l/ と /r/ は日本語において意味の区別をもたらさない。このように考えていくと、意味作用の生成に関与する諸言語記号（音素）は、それらを確定した対立関係の中に置くような全体の中でのみ機能しているという観点へと我々は導かれるだろう。こうしてある言語記号相互の対立構造によって成り立つとこ

---

ルセル・モースの人類学において重要な理論的役割を演じる「マナ」をそのようなものとして理解しようとするのである。ソシュールの洞察を発展させた構造言語学において「ゼロ音素（phonème zéro）」と呼ばれるものがこの議論のモデルを提供していることはいうまでもない。Cf. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et Anthropologie*, 1950, puf, pp.49-50. 構造言語学における「ゼロ音素」にあたるものをソシュール自身は「ゼロ記号（signe zéro）」と呼び、古スラヴ語の格変化を例にその機能を解説している（CLG, p.124）。もっともこのレベルの分析は我々の論文の目的には直接は関係しない。ただ次に述べる「体系」の概念にとって本質的な点なので指摘しておいた。

ろの「ラングという体系」が理論的に想定されるのである<sup>10</sup>。意識に生じる言語過程にこうした体系（ないし構造）が先立ちそれを可能にしていると考えられる。このような観点にたつならば、主体的活動は言語の存在にとって二次的な意味しかもたなくなってしまうだろう。なぜなら個々の主体はラングという体系を前提することで始めて言語過程を経験することができるということになるからである。

## 6

時枝の「主体的立場」においてはソシュールとは逆に主体が言語過程の成立に対して一次的な意味をもたされている。これが時枝の「言語過程説」の中心に位置する言語観である。たしかに時枝のいうとおり主体の意識活動なしに言語など存在しない。だがそんなことならソシュール自身も認めている。問題は、主体がなければ言語は存在しないという命題から主体的活動に何らの前提もないという命題は導けないという点にある。もちろん時枝は言語過程の成立条件として「主体」以外に「場面」と「素材」をとりあげ、それらが主体的活動を限定すると述べているが<sup>11</sup>、そのような外在的な条件以外に「主体」の言語活動を内在的に限定するものがありうるのである。時枝はこのような可能性を端的に無視するのである。時枝において主体的活動が言語の存在に対して一次的な意味をもつということはこうしたことを含意している。そしてこの点に時枝の言語観の本質的な問題がある。時枝は、我々が音声や文字によって意味を理解するという経験をもとに言語を把握しなければならないというところから出発して、さらに音声や文字によって意味を理解するという主体的活動そのものが言語であるという。「何如なる人によっても語られもせず、読ま

---

<sup>10</sup> 個々のラングに固有の示差的関係の中でのみ機能する言語単位は、構造言語学においては「音素」と呼ばれる。現代音韻論を確立したプラーグ学派の言語学者トゥルベツコイは、音素の概念がソシュールの見出した「体系」の概念と不可分のものであることを強調している。Cf. N. Troubetzkoy, "La Phonologie Actuelle", *Psychologie du Langage*, 1933, Paris, p.233. ただしソシュールは言語記号の示差的関係から成る体系を理念的に提示しただけであり、厳密には全ての言語記号が他のあらゆる言語記号と対立構造をもつ訳ではない。例えば、フランス語の音素の中から/p/ /b/ /m/という三つの音素をとり出してみよう。これらは両唇音であるという点ではどれも対立しないが、無声音か有声音かという点では/p/と/b/が対立する。また/m/は鼻音という点では/p/と/b/に対立する。このように無声音や有声音といったいわゆる「関与的性質」の下で音素間の対立構造は把握されるのである。しかし重要なことは、こうした点が解明されうるような観点を発見したのがソシュールであるということであり、トゥルベツコイのソシュール評価もその点に向けられている。

<sup>11</sup> 『原論』 p.44, 52

れもせずして言語が存在してゐると考へることは、単に抽象的にしかいふことが出来ない。即ち「我」の主体的活動をよそにして、言語の存在を考へることは出来ないのである。自然はこれを創造する主体を離れてもその存在を考へることが可能であるが、言語は何時何如なる場合に於いても、これを産出する主体を考へずしては、これを考へることが出来ない。更に厳密にいへば、言語は「語ったり」「読んだり」する活動それ自体であるといふことが出来るのである。具体的な言語経験は、音声によって意味を思ひ浮かべた時に成立し、文字によって思想を理解した即座に成立するのであるから、言語は実にこの様な主体的活動自体であり、言語研究の如実にして具体的な対象は実にこの主体的活動自体であるといつてよいのである<sup>12</sup>。言語が主体的活動の外では考えられえないという主張から、主体的活動そのものが言語であるという主張に移行する際、時枝は後者は前者を厳密にいい直したものだといつている。しかしこの移行はじつはおかしい。主体がなければ言語はないという命題と、言語が主体のみによって成り立つから言語は主体的活動そのものだという命題は別個の命題であり、表現の厳密さの度合いに還元されるべきものではないからだ。「言語過程説」はこうしたごまかしを認めることで成り立つのである。

## 7

にもかかわらず、いったん構築されてしまえば「言語過程説」はその内部では整合的な理論となる。上で指摘してきたように、時枝にとって言語は主体的活動としてみられる限りにおいてのみ言語としての存在が認められる。古代語が言語として認められるのも、それが古代人の主体的活動として考えられる限りにおいてである。「古代言語が現代人の理解の外にあるからとて、これ亦決して主体的活動を離れた客観的存在であると考へることはできないのであって、古代言語が言語と言はれる所以は、それがやはり古代人の主体的活動と考へられるからである<sup>13</sup>。ではそのようなものとして考へられた古代語はいかにして研究されるのだろうか。時枝によれば、古代言語の研究は古代人の言語経験を研究者自身が追体験することによってなされるのである。「この様に全て言語といふことの出来るものは、常に主体的活動であり、観察者がこれを対象として把握するといふことは、観察者自らの主体的立場に於いて、これを再生することによって始めて可能になって来るのであ

---

<sup>12</sup> 『原論』 p.12

<sup>13</sup> 『原論』 p.14



る」<sup>14</sup>。このように、時枝にとって言語とは主体的立場において把握される言語以外のものではない。ところで、言語の歴史の変遷は主体の意識においては存在しない。したがって言語の変遷を対象にする学は「言語そのものを対象とするのではないから言語学の一部であるといふことはできない」<sup>15</sup>のである。こうして時枝は言語史学（史的言語学）を言語学でなく歴史学の一部であるといいきった。「一般に歴史の変遷の事実を対象とするものを歴史学と称するとすれば、言語史学は歴史学の一部であるといはなければならない」<sup>16</sup>。

言語を心的経験そのものとして把握する方法を時枝は「解釈作業」と呼ぶ。だが時枝は解釈作業がいかにして成立しうるかについてはひとことも述べていない。ただ国語学における古典研究で従来行われてきたのがこの方法であると指摘しているだけである。そこでは古代人の言語経験を追体験するということがごく自然に受け入れられているという点に注意しておくべきである。後に述べるが、この点は時枝の言語観の本質に関わっている。

時枝はさらに主体的立場と観察的立場を区別し後者を前者に従属させている。言語を観察するということは、自然物を外から観察するということとは異なる。いったん主体的立場において生きられたものが観察の対象にならなければならないからである。「言語を観察しようと思ふ者は、先づこの言語の主体的立場に於いて、彼自ら言語を追体験することによってのみ、観察することが可能になる」<sup>17</sup>。では具体的に、主体的立場を経た上で観察的立場に移行し、言語をありのままに記述するという方法はどのような成果をもたらすのだろうか。一例をみてみよう。時枝は単純語と複合語という文法上のカテゴリーによる語の分類は、この方法によってのみ正確になされると主張している。例えば「ひのき」は現代語においては単純語であるが古代語においては複合語である（火の木）と考えられる。これに対して「まつのき」は現代語においても古代語においても複合語である。こうした区別は、主体的立場を除外してただ観察的立場にたつだけでは不可能になってしまうのである<sup>18</sup>。

現代において「ひのき」が単純語であるという判断に問題はない。しかるに古代においてそれが複合語であったという判断はいかにして検証されるのだろうか。時枝の方法の中にはこれを客観的に検証する基準はない。しかしこのことは時枝にとって何ら問題ではなかった。なぜならそのような客観的基準をそもそも必要としないところに時枝の「主体的

<sup>14</sup> 『原論』 p.15

<sup>15</sup> 『言語生活論』 岩波書店、1976、p.31

<sup>16</sup> 同上

<sup>17</sup> 『原論』 p.29

<sup>18</sup> 『原論』 pp.36-37

立場」が設定されていたからである。時枝にとって古代の日本語を主体的立場において追体験することと、外国語を追体験することは同じことではなかった。理論的にはこれらは同じ方法の適用を受けられるが、時枝が考えていたのはおそらく日本語だけである。日本語（国語）を対象とする限り、現代語であれ古代語であれ、それを主体的立場から経験するということがごく自然なこととして受入れられていて、その経験を外側から批判的にみるということは決して許されない。主体的立場だけが言語の真のあり方を把握しうるからだ。言語の存在にとって主体を一次的なもののみならず立場は、こうして「日本」と深く結びついたある特異な主体概念を予想させるのである。

## 8

時枝は主体的立場において見出された言語意識の正しさは外的な基準によって判定されるべきものではなく、主体的活動に内在する「価値意識」ないし「規範的意識」によって与えられなければならないと考えた。時枝のいう価値意識とは観察的立場における価値ではなく、あくまで主体的立場から見出される価値であることに注意しなければならない。例えば標準語と方言に同等の価値を見出すのは観察的立場における判断であって、主体的立場からなされたものではない。主体的立場においては標準語により高い価値が見出されると考えられるからである。「標準語に対して方言よりも高い価値を認めようとするのは主体的立場であり、方言研究の必要が力説されるのは、方言の認識が言語の観察に方法論的にみて重要であるとする観察的立場であって、この立場は本来別の物である」<sup>19</sup>と時枝は述べている。この区別にもとづいて、時枝は主体的価値判断を伴った意識によって言語を把握することを、言語研究の正しい方法として認めたが、それは当然の帰結である。なぜなら言語は主体的活動の外には存在しえないというのが言語過程説の根本的立場であり、かつ主体的活動から価値意識を捨象することは困難であると考えられるからである。

しかし言語表現のもつ価値に対する判断は人によってまちまちであろう。しかるに時枝の方法においてはどのような判断が正しいものであるかを判定する客観的基準はない。にもかかわらず価値判断を言語過程からとり除くことはできない。ここで時枝は理論的な飛躍を試みる。すなわち主体的立場における「主体」とは特定の個人のことではなく、主体一般を意味するというのである。ソシユールの言語学を、言語を均質な単位に還元する自

---

<sup>19</sup>『原論』p.25

然科学的方法の適用にすぎないと批判し、あくまで具体的な言語経験にこだわる時枝が、その言語観の最も本質的な点においてこうした抽象的な概念をもち出すのである。時枝はこう述べている。「こゝに言語研究の主体といったのは、必ずしも甲とか乙とかの特定個人を意味するばかりでなく、主体一般のことを意味するのである。故に日本語を考へる場合には、日本語の主体一般を考へることになるのである」<sup>20</sup>。この主張に対する我々の評価は後に述べることにして、ここでは価値意識に関する時枝の議論の続きをみておくことにしよう。

言語の本質が主体的過程にあり、その過程には価値意識が内在している。それゆえ価値意識もまた言語本質の中に含まれることになる。さらに一定の価値意識にもとづいて言語表現を行うための表現技術がそこに結びつけられる。したがって、「価値及び技術を離れて言語は成立せず、価値及び技術こそ言語の生命であると考へられるのである」<sup>21</sup>。

『国語学原論』の中で「文法論」や「意味論」と並んで「文字論」や「敬語論」が論じられているのも、その背後にこうした論理があるからなのである。また時枝は『国語学原論』で価値意識と呼んだものを、戦後の『言語生活論』では「規範的意識」といいかえて、その理論的役割をさらに強化している。つまり規範という言葉を用いることで、価値という言葉が許容する相対的な含みを除去するのである。時枝は言語主体と規範的意識を同義としてとらえ次のように述べる。「言語主体なくして、或はその規範的意識なくして言語は成立し得ない」<sup>22</sup>。この引用の中の「規範的意識」を「価値及び技術」に置きかえれば、そのまま『国語学原論』でのいい方になることは明らかである。こうして時枝においては、言語主体は規範的意識そのものと化す。その帰結として、言語主体による判断を外から批判的に検討することはけっしてできないことになるのである。

## 9

時枝の主体的立場において、その言語意識はけっして誤ることがない。言語意識が規範そのものだからだ。しかしこの規範はどこからやってくるのだろうか。換言すれば、我々の意識にはいかにして日本語の規範が与えられるのだろうか。時枝によれば、言語主体の意識を規定するのは民族性や歴史である。それで主体的立場において日本語を日本語とし

<sup>20</sup> 『原論』 p.28

<sup>21</sup> 『原論』 p.106

<sup>22</sup> 『言語生活論』 p.39

て認定するのは、民族性や歴史によって規定されることで規範的意識として作用する民族精神だということになる。「国語の特質は国語の話手である日本民族の日本精神に由来するものであるといふことが出来る」<sup>23</sup>と時枝は明言している。言語過程において規範的意識が行使されるとき、その主体は日本民族の日本精神であると考えられるのである。時枝が言語研究の主体であるとみなした「主体一般」の内実は、日本精神というような曖昧なものだったのである。

このような解釈に対しては、時枝を擁護しようとする側から反論がなされることが当然予想される。時枝の主張は全く逆だという反論である。時枝は日本語を日本語的性格をもった言語のことでありと定義している。しかしこれが定義になっていないことはいつけんして明らかである。定義とは意味の知られていない名辞を、すでに意味の知られている諸名辞に分析することによって与えられるものだからだ。ところが時枝は日本語の意味を問うておいて、それは日本語的な言語であるといっている。すなわち日本語は日本語であるといっているにすぎないのである。しかし時枝は、あえてこのような定義ならざる定義を試みたのは、言語を国家や民族の観念によってでなく純粹に言語的特質にもとづいて定義するためであるという。「国語即ち日本語を何如に定義すべきであるか。私は従来屢々行はれた国語は日本国家の言語或は日本民族の言語であるとする定義を斥けて、国語即ち日本語は日本語的性格を持った言語であるとしたのである」<sup>24</sup>。このように、時枝は日本語がけっして国家や民族のような言語に外的なものによって規定されてはならないと明言している。それゆえ時枝のいう主体的立場における主体が日本精神とみなされているという我々の解釈は間違っていることになる。

しかし時枝の定義では日本語がいかなる言語であるかは分からない。そこで時枝はこの日本語的性格を明らかにするために、やはり主体的経験をもち出すのである。「国語或は日本語は、特殊な主体的言語機能とそれによる言語的実現を指すのである」<sup>25</sup>。これによれば、日本語的性格は特殊な主体的言語機能によってもたらされる内的過程をとおしてしか知られない。日本語的性格を検証するための外的基準は認められないのだ。というよりそのような基準をたてる必要はない。日本語は日本精神によってのみ生み出されうるものだからである。日本精神が生み出すものである限り誤った日本語など存在しない。時枝の論理はこのような結論を要請する。それゆえ日本語の定義において国家や民族が排除されて

---

<sup>23</sup> 『言語生活論』 p.4

<sup>24</sup> 『原論』 p.143, 『国語学史』 p.6-8

<sup>25</sup> 『原論』 p.147

いるのは、日本語が主体的にしか経験されえないものとして考えられていたからだ。もし本当に日本語をただ言語として明らかにしようとするなら日本語を日本語として成立させている客観的な条件を示さなければならない。ところが時枝は日本語を日本語として肯定することしかしていないのである。時枝は日本語の定義において一方で国家や民族を意図的に排除し、他方で主体的立場から導かれる論理によって日本語の主体としての日本精神に訴えることになったのである。つまり時枝は言語が国家や民族によって外的な仕方で規定される限りにおいてその結びつきを否定したのであって、国家や民族が主体的過程に内的に関与する限りではその結びつきに何ら疑問を抱いていない。それどころかこれらを積極的に結びつけるのである。

こうした姿勢は国語学史に対する時枝の見解においてもそのままくり返されている。時枝によれば、過去の国語研究の価値はそれらが真に国語を凝視したものであるか否かによって決定されるべきであって、その理論的な完成の度合いは問題にならない。それゆえ国語学史の目的は過去の学説の批判的検討にあるのではなく、「過去の学者が何如に国語を意識したか」<sup>26</sup>を究明することにあるとされる。この意味で国語学史とは「国語意識の展開の歴史である」<sup>27</sup>。しかし我々は過去の学者の国語意識をどのように知るのだろうか。言語過程説によれば、そのためには我々が過去の学者の国語意識を主体的立場から再生するほかない。そしてその再生が正しいものであるかどうかは外から判定されえない。というより、外から判定しようとする事自体が無意味である。日本精神を共有している限り、過去の言語意識を誤って受けとることなどありえないからだ。こうして国語学の歴史はけっして批判的に検討されることなくありのままに受容されることになる。

## 10

我々は言語過程の主体を主体一般ないし日本精神とみなす時枝の論理に飛躍があると述べた。言語が主体の外には存在しえないという立場からソシュールの言語学を批判していながら、時枝はその主体を日本精神というような抽象的なものとみなす。しかしながら、言語の主体は個々の意識でなくて何だろう。時枝自身が言語は「我」の主体的経験において成り立つと述べている。にもかかわらず、言語過程の具体的な主体であるはずの個々の

<sup>26</sup> 『国語学史』 p.14

<sup>27</sup> 『国語学史』 p.15

意識を、日本精神というような曖昧なものの中に解消してしまっているのである。その結果、自分自身の言語意識が成立している条件が全く顧みられないことになる。そこでは自分の言語が多く言語の中のひとつであるという意識は極めて弱いものになるだろう。このように日本語の相対化が放置される限り、同時に異言語が異言語として認識される可能性も閉ざされてしまう。つまり自分自身を相対化してとらえる観点が存在しないがゆえに自分とは異なるものに対する意識までが遮断されるのである。極論すれば、言語過程説の立場からは異言語は存在しないということになる。

時枝は、日本人による国語研究のみが国語学であり外国人による研究は国語学ではないとする山田孝雄に反対し、日本人による研究であれ外国人による研究であれ、どちらも国語学であり本質的な相違はないと述べている。いっけんすると偏見のない開かれた態度である。しかし実際には、日本人による日本語の研究と日本語を母語としない外国人による日本語の研究のあいだには当然差異が存する。時枝の主張にはこうした差異に対する意識がない。つまり時枝は異言語の主体を正当に認識することができなかったがゆえに、こうしたいっけん開かれた主張をなしたにすぎないのである。この点からみればイ・ヨンスクの次のような指摘の意味も明瞭に理解できる。「国語研究者は、当然「国語」による生活をしなければならない。だとすると、国語の生活の中にいない外国人の研究者は、いったいどのようにすれば言語過程説による国語研究ができるのだろうか」<sup>28</sup>。このようにいうとき、彼女もまた異言語およびその話者に対する時枝の認識の欠如を暗に問題にしているのである。こうした認識の欠如を時枝はほとんど自覚できなかった。それゆえ「時枝は、しらずしらずに「国語」とその研究を閉ざされた世界に監禁することになったのである」<sup>29</sup>。

## 11

安田敏朗は、京城帝国大学の教授職にあった時枝が、朝鮮総督府の言語政策、つまり日本語を母語としない人々に日本語を強制する政策を、独自の論理で肯定していたことを明らかにしている<sup>30</sup>。時枝は当時、皇民化政策の一環としてうち出された「皇国臣民の誓詞」をめぐって総督府学務局と対立関係にあり、その言語政策に関して批判的な発言をしてい

---

<sup>28</sup> イ・ヨンスク『「国語」という思想』岩波書店、1996、p.211

<sup>29</sup> 同上

<sup>30</sup> 安田敏朗『植民地のなかの「国語学」』三元社、1998。

た。しかしその批判は、内的な主体的過程である言語を外的に強制しようとすることに対する批判であって、朝鮮人に日本語を受容させることそれ自体に対する批判ではなかったのである。時枝自身は、日本語を外的な力によって強要するのではなく、「春を待つて草木が芽生えるやうに、喜々として国語を楽しむやうに導くことによって始めて真の国語教育が達成せられる」<sup>31</sup>と考えていた。この引用の前半部分から窺えるように、時枝は日本語の受容が無意識の内になされることを思い描いている。しかし朝鮮語を母語としてもつ人間がなぜ、支配者の言語である日本語を喜々として楽しむことができるなどと考えられるのだろうか。時枝の論理においては日本語が相対化されず曖昧に位置づけられているがゆえに、異言語が異言語として認識されていないからである。安田敏朗はこの点について、「異言語を意識しつつも（あるいは全く意識せず）そこから何ら現実をひき出せない」<sup>32</sup>ような時枝の態度を指摘している。それは異言語を目の前にしながら、その異言語を異言語として意識しえないような態度である。言語過程説を支える言語観の中心には、こうした帰結をもたらすような曖昧な主体概念が存するのである。

すでに述べたように、日本語の相対化が放置されたのは、言語過程の主体である個々の意識が日本精神という極めて曖昧で外部からの批判的検討を受け付けないものの中に解消されてしまったことからの当然の帰結である。時枝の主体的立場に欠けていたのは、ほかならぬ個人という主体だったのである。逆に個人としての「話す主体」の成り立ちを徹底的に追求することで、主体的な言語過程を可能にする条件としての「ラング」を見出したのがソシユールである。ソシユールが個々の言語運用である「パロール」を捨象して、共通規則としての「ラング」へ向かったのは、個々人の意識における言語過程を軽視したからではない。ソシユールはあくまで個々人の意識における言語過程を成立させている条件をとり出そうとしたのである。「ラングとは、同じ共同体に属する主体の、パロールの実践によって蓄えられた財宝であり、各々の脳の中に、あるいはもっと厳密に言えば、個人を全部あわせた脳の中に、潜在的に存在する文法体系である」<sup>33</sup>とソシユールはいう。ラングは言語共同体に属する全ての人間に共有されているという点で、個人の意識を越えている。しかしソシユールはそれを個人の主体的活動とは全く独立した存在者であると考えようとはしていない。あくまで個々人の意識の側からラングのあり方を考えていったので

<sup>31</sup> 「朝鮮における国語政策及び国語教育の将来」『日本語』第二巻第八号, p.62. 時枝はまた次のようにもいう。「国語普及といふことは、烈風が花を吹き剥ぐやうな方法で実現すべきではなく、和煦たる春日が自然と帯を解かせる底のものでなければならぬのである」。同論文, p.56.

<sup>32</sup> 安田敏朗 前掲書, p.23

<sup>33</sup> CLG, p.30

ある。

時枝は、上に引用したソシュールの文章に注釈して、ここから「言語」が個人に外在するという考えが出てくると述べている。時枝はこのような観点から言語を個人の意識過程に内在させることで逆に個人という主体を曖昧にしてしまった。これに対して、ソシュールは個々人の言語活動が可能になる条件を考察し個人を相対化することで個人という主体を保持しえたのである。時枝がソシュールの議論を理解することができなかったのは、時枝が解消してしまった個人という主体の観点から『一般言語学講義』が構成されていたからなのである。

(日本学術振興会特別研究員)