

「中国と日本における時間 ― 異文化を流れる『時差』 ―」

池田理知子

鄭 偉

要旨（日本語）

本研究は、日本と中国の時間意識を比較し、いかにその差が対人関係や具体的なコミュニケーション現象に反映しているのかを考察するものである。J. リフキンが「時間の指紋」と呼んでいるように、それぞれの文化には固有の時間認識があり、われわれの価値観や行動にも反映されている。日本と中国にも固有の時間が流れているはずであり、それは生まれたときから変わることのない指紋のように、双方の歴史を貫いている。

また、グローバル化による均質化の流れが個々の文化の多様性といかに折り合いをつけていくのかという問題も本研究の考察の対象である。グローバル化の流れの中で、時間に追われせわしない生活を強いられつつあるという状況は、日本と中国の現代人に共通する問題でもある。時計の時間だけではない重層的な「時・時間」を知ることで気づく新たな視点を、本研究は提示する。

具体的には、記号論・解釈学的アプローチをとることによって、日本と中国の時間意識の差を通時的に検証していった。その際、二元論的枠組みを超える理論として注目を集めている J. ゲブサーのプラス・ミューテーション理論を援用し、現在の日本と中国の時間意識の重層構造を、暦と機械時計の歴史を紐解くことによって明らかにした。

最近の政治・経済情勢および民間レベルでの交流を考えると、緊密な関係を結ばざるを得ない日本と中国において、時間意識の差から浮かび上がる本質を知ることが、お互いの理解を深めるための一助となるであろう。

Abstract

Rapidly increasing interactions between Japan and China at political, economic, and civil society levels in recent years have highlighted some essential diversity in cultural values. One fundamental difference is on the value of time. Though studies on time management occupy a crucial position in the field of intercultural communication, due to the methodological difficulties, such studies have not been well-explored until now. Especially in the field of Chinese-Japanese intercultural studies, as a very premature research object, the study of time can become one of the foundations for various further studies on the interactions between these two cultural groups.

Through a comparative study on time consciousness between Japan and China, the research analyzes and indicates how the diversities reflect and influence the interpersonal relations and concrete communication phenomena between these two cultural groups. J. Rifkin's expression, "the fingerprint of time," indicates that each culture has its characteristic recognition of time, and their original time consciousness is reflected in their value and activities. In both Japan and China, such an original concept of "time," just like the fingerprint of a human being which never changes from birth, remains throughout history. Employing semiotic and interpretive approaches, the researchers make a diachronic comparative study on the history of the mechanical clock, the fundamental measurement of "time," and the calendar, which covers a much longer term of time circulation and prescribes a longer "schedule" for human beings, in both countries. Paying enough attention to avoid bi-polar structure, in a serious investigation on the gap of time consciousness between Japan and China, the researchers employed J. Gebser's Plus-Mutation Theory to conduct the comparative study of the complexity of time consciousness.

In addition, this research also introduces a discussion on how to bring the balance between the homogeneity, as the aftereffect of globalization, and multiculturalism from the perspective of respective cultures to the issue of time and modern life. Under the trend of globalization, more and more people in both Japan and China are experiencing “temporal anxiety” and are being placed under the restraint of clock time. As another goal of this comparative study, the researchers also present some new viewpoints on the other meanings of time, rather than “clock time,” to modern society.

第1章 序論

第1節 文化と時間

人は何かに夢中になると、時を忘れる。そして、なんらかのきっかけでハッと我に返る。だが、何かに夢中になっている人にとって、「時」とは本当に「忘れる」ものなのだろうか。実際は、その夢中になっている時を振り返って、あるいは第三者から見て、忘れているように見えるだけではないだろうか。時を忘れているように見えるその瞬間とは、実は時と人とは織成す濃密な関係、時空を超えた一瞬とでも表現されるものかもしれない。

これまでの時間に関する理論は、こうした状況をどのように説明するのであろうか。たとえば、E. T. ホール (1969/1970, 1983/1983) のPタイム (多元的時間) とMタイム (単一的時間)、R. ラウワー (Lauer, 1981) の出来事時間と時計時間の比較といった二元論的思考の理論では、うまく説明することができない。一度に多くのことをなすのがPタイムで、スケジュールに従い一度に1つのことしかできないのがMタイムであり、具体的な出来事と時とが結びついているのが出来事時間で、機械的に時を刻む時計に従って物事が進められるのが時計時間である。いずれの理論も上の状況をうまく説明することはできない。

だが、すべての理論があらゆる状況を説明できるとするのは妄想であり、こうした理論が上のような状況を説明できないからといって問題視するのは、行き過ぎなのかもしれない。完璧な理論など「理論」とは呼べないし、検証され得るからこそ「理論」なのである。しかし、だからといってこうした理論に潜むより根本的な問題から目をそらすわけにはいかない。

まず、こうした理論において問題とされるべき点は、either/orの思考である。Pタイムでなければ、Mタイムとする、あるいはPタイムとMタイムを両極に据え、Pタイム/Mタイムの強弱で現象を説明しようとする、そうした態度が問題とされなければならない。PタイムとMタイムの対比は、現象を説明するのに1つの指針にはなり得るが、すべての現象がPタイムの対極としてのMタイム、Mタイムの対極としてのPタイムであるわけではない。まさに上記の例がそれを物語っている。また、両者が両極に位置しないとなると、Pタイム度が強いからといって、Mタイム度が弱いということにはならない。論理的におかしなこととなる。

また、こうした理論を使って通時的変化を論じようとする場合、たいていPタイムからMタイムへの変化、出来事時間から時計時間への変化というような説明がなされる。近代以降をMタイムあるいは時計時間への移行としている。だが、後に述べるようにそれ以前の中国や日本においてもMタイムあるいは時計時間的な時間意識がすでに存在していた。J. ゲブサー (Gebser, 1949/1985) が言うところの「マイナス・ミュートーション」 (新たな意識の芽生えによってそれまでの意識が消えてしまう) を基本とした理論の限界なのであろう。

当該研究では、こうした理論の限界を補うために、ゲブサーの「プラス・ミュートーション」理論を用いて、日本と中国の時間意識を考察しようとするものである。直線的变化およびeither/orの思考からは、日本と中国のありのままの姿が見えてこない。したがって、すべての意識はもともとわれわれに存在

する（ever-present origin 源は常に存在する）とするゲブサーの理論は、非常に示唆的である。

だが、既存の主要な時の理論が、時に対する重要な点をわれわれに気づかせてくれたことも確かである。つまり、時の捉え方が文化によって異なることに、われわれの目を向けさせてくれたのである。時計が指し示す時刻に従って生活を営んでいる現代人にとって、「時計時間」以外の時の感覚を想像することは難しいが、すべての人が「時計時間」に従って生活しているわけではないことを教えてくれた。

たとえば、アフリカ中央部の小国ブルンジでは、朝か夕方を指すのに「牛が草を食べに出かけている」と表現し、お昼ごろを指すのに「牛が水を飲みに行っている」という。牛が生活と密接にかかわっているブルンジの生活では、牛の行動が時の基準となっているのである。

人々がどのように時間を認識するのかを知ることは、その文化を理解する上で重要な鍵となる。J. リフキン（1987/1989）は、「およそどんな文化も時間というそれぞれ固有の指紋を持っている」（p. 11）とする。誰一人として同じ指紋を持つものがないように、それぞれの文化には固有の時間認識がある。そして、指紋は当たり前のように各人に備わっており、よほどのことがない限りそれを気にすることがないように、時に対する認識も普段は気にすることはない。「時間はすべての基本」であり、「われわれの肉体的、生物的諸系統の基礎となって、その全体に浸透している法則であり、われわれの行動を伝達し、われわれの人格を規定する、精神の言語である」（リフキン、1989, p. 11）にもかかわらず、いやそうだからこそ、われわれの体の一部であり当たり前の存在として、われわれはその重要性を見過ごしてきたのかもしれない。

日本と中国の時に対する捉え方の違いにも、まさに上記のことが当てはまる。それぞれ固有の「時間の指紋」を持っているはずであるが、見過ごされてしまっている。その理由としては、上で述べたように時の捉え方など改めて考えてみない限り、意識にすらのぼってくることはないからである。

見過ごされるさらなる理由としては、一見して日中双方が類似していることが挙げられる。日本と中国は、＜西洋 対 東洋＞という枠組みの中で語られる場合、同じカテゴリーに入れられることが多い。この傾向は、特に異文化コミュニケーション分野では顕著である。＜集団主義 対 個人主義＞の文脈の中では、両者とも集団主義として一括りにされることが多いし、ホール（1976/1979）の＜高コンテクスト 対 低コンテクスト＞の対比では、双方とも、あまり多くを語らずに相手に分かってもらうことをよしとする「高コンテクスト」な国とみなされることが多い。

実際、異文化コミュニケーション分野においては、中国より日本を対象とした研究が圧倒的に多い。しかも、日米比較研究が数的に圧倒している（Ryan, 1998）。異文化コミュニケーションにおける研究の傾向は、非常に偏ったものとなっているのが実情だといえる。そして、そうした研究の大多数は、S. ライアンが指摘するように、日本をあたかもアジアの代表であるかのように、そして米国を西洋の代表であるかのように扱っている（Ryan, 1998）。なぜ日本がアジアの代表で、米国が西洋の代表としてとり上げられるのか、そのクリティカルな視点すら見えてこない。

米国を中心とした異文化コミュニケーション分野では、日中比較研究の貧弱さとあいまって、日本と中国は似たような傾向を持つものとしてのイメージが先行しているが、はたして日本と中国には、たいした違いがないのであろうか。日常的に中国人と接している人ならば、違いが少なくないことを

感じているはずであるが、双方の違いは今まで大きく取り上げられることはあまりなかった。ましてや時間感覚の違いとなると、ほとんど研究が進んでいないのが実状である。

時間の認識に関する研究は、実証研究として成立しにくいいため、これまで異文化コミュニケーション研究では、他の研究と比べてそれほど多くはなされてこなかった。時間認識の差は、コミュニケーション現象において数量化され得る変数に置き換えることが難しいのである。実証研究がいまだ主流であるコミュニケーション分野において、日中時間意識の違いがこれまで研究の対象とならなかったのは当然のことかもしれない。

だが、実証研究のみが研究の手法でないことは、改めて言うまでもない。主流でないとはいえ、他の研究法で、日中時間意識のように一見するとそれほど両者に差がないように思えるが実は根本的な違いが存在する、といった現象を分析することは可能である。当研究では、記号論および解釈学的アプローチを基に、日中時間感覚の違いを解き明かすことを試みる。

実証的研究は、どちらかという現象が「いかに」「どのように」現れているのかという問いをたて、その答えを探る方に重点がおかれる。一方、記号論および解釈学的アプローチは、「なぜ」そうした現象が起こるのか、それを探っていく方に重点をおく。もちろん、「いかに」「どのように」といった問いを無視するとか、まったく答えないわけではないが、どちらに比重をおくかといえ、後者であるといえる。

ある意味では直観的かもしれないが、日本と中国では時に対する捉え方が異なる。われわれ著者二人が日ごろ接する中、またそれぞれがお互いの文化に触れる際に感じることである。当初、スケジュールをたてることを常としていなかった中国人著者と、まずスケジュールをたてることから始めたがる日本人著者の間での共同作業は、戸惑うことが多かった。この違いが、個人的な差にとどまらないのではないかと考え始めたのが、この研究のきっかけでもあった。

時間を守ることの正確さに対する日本人と中国人の感覚の違いも、よくいわれることである。たとえば、日本の電車は時間に正確で、その時間どおりにくるはずの電車が少しでも遅れると、日本人の多くはいらいらし始める。多少の遅れなどさほど気にしない中国人にとっては、滑稽に映るようである。

こうした直観的ではあるが、日々の経験に支えられた差異を、「なぜ」そうした違いが生まれたのかを解き明かしていくのが、当該研究の目的である。

では、その分析作業に入る前に、当該研究に関連する「時」の研究を概括しておきたい。特に、異文化コミュニケーション分野では、時間に関してこれまでどのような研究がなされてきたのか、この論文の位置づけをはっきりさせるためにも、明らかにしておく必要がある。

第2節 異文化コミュニケーションと時間研究

本研究に関連する時間研究を大別すると、次の6つが挙げられる。(1) 時に対する感覚の地域差を記述、分類した文化人類学的時間の研究、(2) その中でも、異文化コミュニケーション分野に多大な影響を及ぼし、多くの研究・文献で引用され、重要だとみなされている F. クラックホーンと F. ストロッ

トベック (Kluckhohn & Strodtbeck, 1961)、およびホール (1970, 1983) の研究、(3) 通時的時間研究、(4) 現代社会と時の感覚を分析した研究、(5) 生活時間の調査研究、そして (6) 日本と中国の「時」を比較した研究である。それぞれを簡単に見ていきたい。

文化人類学的研究

特定の地域での時に対する考え方や時間の使い方を記述した研究は多い。たとえば、E. プリチャーダのアフリカのヌア一族に関する記述や、E. P. トムソンのアフリカのナンディ族、マダガスカル島、そしてビルマにおける時間感覚の記述などがそれにあたる (アタリ, 1982/1986 より引用)。また、R. レヴィーン (1997/2002) の『あなたはどれだけ待てますか』にも、アフリカのモン族、ザンビアのルヴァル族、ボルネオのバハウ族などの例が載せられている。丸山真純 (2004) の論文には、そうしたさまざまな地域による時間感覚の違いが表にまとめられている。

日本各地の時に対する感覚を記述したものもある。たとえば、伊佐雅子 (2003) は沖縄の時間認識を旧暦と気象季語・天気ことわざから論じている。

さまざまな地域における時の感覚の違いを比較研究したものも見られる。前述のレヴィーン (2002) の本は、世界 31 カ国の「せっかち度」を比較研究している。「歩く速さ」「郵便局での迅速さ」「時計の正確さ」の 3 つの尺度に関する各国のタイムを統計学的に組み合わせて算出した結果、「せっかち度」の上位 1 位から 3 位が、スイス、アイルランド、ドイツとなっている。日本は 4 位で、最下位はメキシコとなっている。

こうした一連の研究は、「時」の感覚の文化差を知る上で参考になる。だが、レヴィーン (2002) の研究にあるように、比較基準が「スピード」つまり時計時間によるものであるなど、研究者が住む世界の時間 — 時計時間 — が基準となっている場合があり、気をつける必要がある。

異文化コミュニケーションにおける研究

レヴィーンのように国あるいは地域別に比較描写する研究は、異文化コミュニケーションにおける「時」の研究の中心をなしている。その代表的なものが、クラックホーンとストロットベック (Kluckhohn & Strodtbeck, 1961) の「価値志向」と、ホール (1970, 1983) の「P タイム/M タイム」という概念を用いて分析した研究である。

前者は、さまざまな文化の違いを分析した結果、あらゆる人間集団・文化に共通して見られる問題は 5 つの基本的なものに分類できるとする。そして、その問題への解決策として、特定の価値志向を 1 つひとつあてがうのだが、その中の 1 つに時間志向が挙げられている。つまり、人の時間に対する意味づけのバリエーションとして、過去、現在、そして未来があるというのである。クラックホーンとストロットベックの研究によると、スペイン系アメリカ人やフィリピン人、ラテン・アメリカ人の多くは現在に最も重点をおいているという。また、英国やその他のヨーロッパ諸国の多くが伝統を重んじる過去志向で、北米人は伝統をあまり顧みず未来を強調する傾向があるという。

クラックホーンとストロットベックは、「5 つの文化における価値観の比較研究」というプロジェ

クトを他の研究者とともにに行い、ナバホ・インディアン社会、ズニ族社会、スペイン系アメリカ人の村落、モルモン教徒の村落、それにテキサスとオクラホマの自作農によって設立された農業村落の5地域でそれぞれの価値志向の検証を行った (Kluckhohn & Strodtbeck, 1961)。その後、E. C. スチュワートの北米文化とフィリピン文化の比較 (Stewart, 1971) や、岡部朗一 (1996) の北米文化と日本文化の比較など、価値志向概念を文化比較に応用した研究がなされている。これらの研究では、ある文化における全体的な傾向を他文化との比較から導き出しており、一文化内での多様性がほとんど考察されていない点に、問題が残る。

後者のホールの研究 (1970, 1983) では、複数の時間の基準によって社会が動いており、時間厳守より対人関係が尊重され、その結果同時にいくつかのことが行われるのが P タイムで、時間を直線的に捉え、時間厳守を重視し、順を追って1つひとつ物事が処理されるのが M タイムであり、この2つの対立概念を用いさまざまな国・地域がどちらかに分類されている。たとえば、米国、ドイツ、スイス、スカンジナビア諸国などは M タイム、ラテン・アメリカや中東などは P タイムと区分されている。

「P タイム/M タイム」の概念を使って時間意識の比較を試みている研究には、次のようなものが挙げられる。フランスの職場での時間管理に対し、フランス以外の人々がフラストレーションを感じている現状を「P タイム/M タイム」の概念から分析している研究 (Federico, 1999) や、日本とフィンランドの仕事を時間を実態調査し、工業国の中で最も労働時間が長い傾向にある日本では、国際ビジネスや技術の分野では M タイム傾向にあるが、主流は P タイムであり、一方のフィンランドは短い労働時間と M タイムを特徴としているとする研究 (Karppinen-Shetta, 1996) である。渡辺和子 (2001) の研究では、日本における多国籍企業内の時間意識を調査し、そこでは「個」の行為としてこなす M タイムと「場」において優先される P タイムが、並行して力を持っているという結果が導き出されている。

P タイム/M タイム理論の問題点は前述したし、さらに第5章でも取り上げるので、ここでは省略する。この理論の問題点は、二元論的な見方から脱却できていないところにある、ということだけ指摘しておく。

以上、異文化コミュニケーションにおける時間研究にはこうした例があるものの、相対的に少ないのが現状である。

通時的時間研究

次に、通時的時間研究の代表的なものを見ていく。

まず、西洋社会における時間意識の変遷を概観したものに、J. アタリの『時間の歴史』 (1986) や G.D.F. ロッスムの『時間の歴史 — 近代の時間秩序の誕生』 (1992/1999)、S. カーンの『時間の文化史』 (1983/1993) などが挙げられる。アタリの『時間の歴史』 (1986) では、人々の「時」に対する意識と社会の変化を、日時計、水時計からクォーツ時計までの時代を追うことによって、明らかにしようと試みている。ロッスムの『時間の歴史』 (1999) は、機械時計の登場に伴いいかに時間概念が変わっていったか、つまり近代的時間制度が生まれた経緯を詳細に論じたものである。そして、19世紀末から20世紀の初めにかけて西洋社会に登場した新しい科学技術が、いかに時間の概念を変えた

かをさまざまな文化的側面から論じたのが、カーンの『時間の文化史』（1993）である。「時間の性質」や「過去」、「現在」、「未来」、「速度」というそれぞれのテーマの中で、科学的発見および技術的発明の成果が哲学や芸術、文学などにどのように影響を及ぼしたのか、考察が試みられている。

産業革命以前のフランス農村社会において人々がどのようなリズムで生活を送っていたのかを論じているのが、福井憲彦の『時間と習俗の社会史 — 生きられたフランス近代へ』（1986）である。1部の「歴史のなかの時間」では、中世ヨーロッパから現代までの加速化した時代までを概観し、2部ではフランスにおける習俗に焦点を当て、時間を軸にフランスへの「旅」を試みている。19世紀後半から20世紀にかけての「新大陸」での時間の歴史を論じた代表的な著作に、O. オマリーの『時計と人間 — アメリカの時間の歴史』（1990/1994）がある。鉄道の導入と標準時に統一されていった経緯を詳細に検討し、新しい「時」のシステムがどのように浸透していったのかを論じている。

また、時間の歴史に限定した研究ではないが、通時的時間研究において重要だと思われるのが、L. マンフォードの『技術と文明』（1934/1972）やN. ポストマンの『人間 vs 技術』（1992/1994）など、技術の歴史と文化のかかわりを論じたものである。技術の中でも、時計は文化と密接な関係を持つとし、その関係を技術史の文脈の中から探り出そうとしているのが、こうした研究である。特に、時計こそが近代の産業化の鍵となる機械であると位置づけるマンフォードの『技術と文明』（1972）は、時間研究において最も重要なものの1つといえる。

以上が西洋に関する時の通時的研究の代表作だが、次に日本における通時的研究の主要なものを挙げておく。古代から近代までの時刻制度の変遷を概説しているのが、橋本万平の『日本の時刻制度』（1966）である。そして、橋本の本にも解説してあるが、和時計の発達と江戸から明治にかけての暦法、時刻制度の変更とそれに伴う社会の変化を論じた本は多い。たとえば、山口隆二の『日本の時計』（1942）や澤田平の『和時計 — 江戸のハイテク技術』（1996）、岡田芳郎の『明治改暦 — 「時」の文明開化』（1994）などである。

古代および中世の日本人の時間意識については、田中元の『古代日本人の時間意識』（1975）、永藤靖の『古代日本文学と時間意識』（1979a）、『時間の思想』（1979b）、『中世日本文学と時間意識』（1984）、そして荒川紘の『古代日本人の宇宙観』（1981）といった一連の著作に詳しく論じてある。詩歌などの文学作品や歴史書の分析を通じて、詳細な考察を試みている。

近代日本社会と時間意識の変化を論じた研究は多いが、中でも橋本毅彦と栗山茂久が編集した『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』（2001）には、近代化によっていかに時間に正確なことをよしとする意識が日本社会に定着するようになったのかをさまざまな角度から考察している論文が、多数集められている。具体的には、鉄道制度導入とその定着に伴う時間規律向上の歴史や江戸および明治時代以降の労働時間、学校および家庭での時間規律定着の歴史などについて論じた研究が収められている。

西洋および日本の近代化と時間の関係をマクロな視点で論じているのが、E. M. クレーマーと池田理知子のモノグラフ "Japanese Clocks: Semiotic Evidence of the Perspectival Mutation" (Kramer & Ikeda, 2001) と丸山の「近代と時間」（2004）である。前者は、日本の和時計が何を意味するのかを、西洋に端を

発した近代化の流れの中に和時計の発達を位置づけることにより解き明かそうとしたものである。後者は、異文化コミュニケーション研究におけるマクロな視点の相対的欠如を問題視し、時間を軸に近代とはいかなる世界かを解明しようとしている。いずれも通時的視点を重視しており、本論文の問題意識とも重なる部分が多い（この点に関して、詳細は後述する）。

中国における通時的時間研究の代表的なものには、劉文英の『中国の時空論』（1980/1992）と J. ニーダム（1969/1974）の研究が挙げられる。劉の研究は、中国思想史における哲学概念である時間・空間の誕生、発展と変化をまとめたものである。時間の実在、限界、相対性／絶対性、連続性／不連続性について各思想家、哲学者の解釈を概略し、分析したものである。また、中国科学史の権威ニーダムは、時間に関して、大いなる興味と関心を示した。彼の大作『中国の科学と文明』¹の中では、しばしば時間が取り上げられ、科学思想・科学哲学の観点から掘り下げた議論が展開されている。時間研究においてもっとも重要な研究の1つが J. T. フレイザーが編集した *The Voices of Time* であり、そこには、ニーダムの "Time and Knowledge in China and the West" (Needham, 1981) が収録されている。その中でニーダムは、古代科学技術に現れた時間認識の問題を議論している。こうしたニーダムの一連の時間研究は、フレイザーの *The Study of Time V: Time, Science, and Society in China and the West* (Fraser, Lawrence, & Haber, 1986) に影響を与えている。

文化人類学的、あるいは社会学的な研究は、今まで中国ではあまりなされてこなかったが、例外として、呉国盛が著した『時間的観念』（1996）がある。特にそのなかの一章である「中国伝統時間観」は、中国の伝統的な時間観念について価値ある研究成果を提示してくれた。呉の研究については、本研究のまとめの部分で改めて触れる。そこで、彼の功績と分析し得なかった部分を明らかにしたい。

以上、運時的研究の主なものを挙げたが、これらの研究は本研究の参考となるものが多く、それぞれの研究については随所で論じる。

現代社会と「時」

現代社会における「時」を論じた著作は、多岐にわたっているが、大まかには、現代社会の問題点を分析したものと、その問題点を克服するための処方箋を示したものの2つに分けられる。

前者の代表的なものには、E. ゼルバベルの『かくれたリズム — 時間の社会学』（1981/1981）やリフキンの『タイムウォーズ — 時間意識の第四の革命』（1989）、レヴィーの『あなたはどれだけ待てますか — せっかち文化とのんびり文化の徹底比較』（2002）、加藤秀俊の『時間意識の社会学 — 時間とどうつきあうか』（1987）などがある。中でも、人為的に作られた社会的時間と現代の問題を幅広く論じたゼルバベルの著作は、「社会学の時間研究に画期をもたらした必読書」とされている（藤田・竹内，2000，p. 242）。また、リフキンの著書も現代における時間研究を行う上では読むべき本であると考えられる。「現代の能率万能社会の歴史と現実を解剖し、そこで時間意識の果たした重要な役割を明らかにした上で、いまや時間意識による社会支配権をめぐる、思想的、政治的な世界戦争が勃発しかけていると説く」（松田，1989，p. 263）リフキンの説は、刺激的ではあるが、的を射ている。全体として前者に共通するのは、現代社会の「時」に関する問題をクリティカルに論

じている点で、本論文の問題意識と通じるものがある。

後者に属する本としては、野口悠紀雄の『続「超」整理法・時間編 — タイム・マネジメントの新技法』(1995)や宮崎伸治の『時間力をつける 100 の方法 — 日本人のための「七つの習慣」実践編』(2000)、S. レクトシャッフエンの『タイムシフティング — 無限の時間を創り出す』(1996/1997)などがある。実際、こうした処方箋的な本は多数書かれており、せわしない現代社会の実情を反映している。だが、こうした本は現実をある意味で受け入れているところがあり、その点が問題とされるべきである。現代社会における「時」のクリティカルな考察というより、どうやったらその中でより満足のいく生活を送れるのかを示すにとどまっている。

生活時間研究

生活時間の研究が始まったのは1960年代で、時間を資源として考え、最大限合理的かつ有効に使うという考えの下に、時間が社会科学者の研究対象として調査され始めたころのことであった。生活時間の研究は、欧米では時間使用 (use of time) とか時間配分 (time allocation) の研究とも呼ばれ、限定的な内容であった。つまり、「個人がどのように時間を消費したかの記録であって、時間配分の主要な傾向を分析し、また集団による相違を分析するもの」であった (Converse, 1968, p. 42)。

そうした生活時間研究の中で、国際比較が最初に行われたのが、1964年から1966年にかけてで、ウィーン・センターとユネスコの後援の下、A. サライがフランス、ベルギー、東・西ドイツを初めとしたヨーロッパ諸国や米国、ソビエト、そしてペルーの合計12カ国を調査した (Szalai, 1984)。その後、同様の研究が多数行われた。たとえば、1974年のV. D. パトルーシェフの研究 (Patrushev, 1974)、1981年の米国とノルウェーの男女別全国比較調査 (Arndt, Grønmo, & Hawes, 1981)、A. S. ハーヴェイ他のカナダとノルウェーの生活時間のデータに反映された社会接触の比較調査 (Harvey & Grønmo, 1984)、1989年にJ. P. ロビンソンが行った米国とロシアの都市住民を対象とした長期的生活時間比較研究 (Robinson, 1988)、80年代から90年代にかけて行われた一連のフィンランドとの比較調査 (Andorka, Harcsa, & Niemi, 1983; Babarczy, Harcsa, & Paakkonen, 1991; Niemi, 1991) などである。

日本における生活時間の調査は、1941年に始まった (Suzuki, 1988)。その始まりは、ラジオ放送の開始と関連があるといわれている。それまでの活字メディアでは、自分の都合に合わせて読む時間を自由に設定できたのだが、放送メディアは送り手と受け手の両方が都合のよい時間に合わせる必要が出てきた。そこで、どういう人がどの時間帯にどういった番組を視聴するのかが、不可欠の情報となったのである (矢野, 1995)。

中でも、NHKと総務庁統計局が5年ごとに実施している全国生活時間調査は、生活時間帯別の行動を詳細なデータとして提供している。そのデータは都市計画や企業の商品開発、市町村のイベント計画の参考などとして使われており、社会的影響が大きい。

近代化の波に押され、90年代の後半より中国でも同様の生活時間調査が行われ始めた。特に、中国人民大学と北京社会科学院が合同で行った第1回全国都会住民生活時間配分調査の結果は、日本のNHK世論調査部の資料と比較され、中国人と日本人の生活スタイルの違いを明らかにしようと試みている。

こうした生活時間の比較によって、それぞれの国の大多数がどのように時間を使っているのか、その概略はある程度見えてくる。しかし、こういった行動別の時間量による生活時間調査は一見すると非常に科学的に見えるものの、その方法から導き出された結果からうかがえる生活像は、あまりにも表層的である（内山，1993）。個々人の時間意識の変化やその変化の社会的・文化的要因の考察が十分に行われておらず、伝統的民族国家を一括りとした研究にとどまっており、多様性が考慮されていない。自ずとそこには限界があるように思われる。

日本と中国の「時」の比較研究

日本と中国の違いを比較検討している著作は多岐にわたっているが、「時」に関連する比較は、暦に関するもの以外は、ごくわずかしかなのが現状である。

まず、暦に関してのこれまでの研究は、中国の暦法が日本に与えた影響を論じたものがその中心をなしている（たとえば、鈴木，1964；渡邊，1980）。暦が中国から日本に輸入されたという経緯を考えると、当然のことと思われる。これまでの研究では、暦法に対する日中の社会的重要度の差などが指摘されており、すでに解明されている部分も多い。しかし、日本の学者の中国における暦法の意味解釈に関しては問題が残されているなど（この点に関しては、第4章で論じる）、改めて比較を試みる意味は十分にあると考える。

暦の比較に比べて、時計の発達史の違いを論じた研究はほとんど見当たらない。角山栄が、『時計の社会史』（1984）の中で日中における機械時計の発達の差に多少触れているのが、唯一の記述といってもいいかもしれない。ただし、角山の研究は中国の機械時計に対する認識が十分とはいえない。たとえば角山（1984）は、「好奇心に満ち溢れていた日本人は、自らの手で機械時計を模倣してこれを作ることを試み、やがて不定時法に合うように機械時計を改良するという世界にも例のない独創的な対応をし……この点が中国と決定的に違うところである」（pp. 49-50）としているが、中国でも不定時法に合うように工夫された時計は作り出されており、しかも中国の方が歴史的に古い。ただ、すべての機械時計を不定時法に合わせようとした日本の和時計の試みには、独特のものがある。一部の特権階級にしか手に入らないものだったことは確かだが、全国各地で生産され、改良が加えられていった和時計は、中国およびその他の地域と比較すると、生産規模においては勝っていたといえるだろう。

さらに、異文化コミュニケーション分野での時間研究においては、日中比較を行っている研究は今のところない。日本と中国の比較研究自体が少ない現状と、先述の異文化コミュニケーションにおける時間研究の相対的不足を考えると、予測される当然の結果といえよう。

これまでの研究の問題点

以上、本研究に関連する時間研究を (1) 「時」に対する感覚の地域差を記述、分類した文化人類学的時間の研究、(2) その中でも、異文化コミュニケーション分野に多大な影響を及ぼしたクラックホーンとストロットベック、およびホルの研究、(3) 通時的時間研究、(4) 現代社会と「時」の感覚を分析した研究、(5) 生活時間研究、そして (6) 日本と中国の「時」を比較した研究の6つに分類して見てき

たわけだが、そこから次の点が明らかになった。

まず、異文化コミュニケーション分野における時間研究の相対的不足である。クラックホーンとストロットベックやホールの先駆的研究はあるが、それらを受け継ぐ研究は散発的に行われているにすぎない。

2点目は、通時的視点の不足である。比較的多くの通時的時間研究が、歴史学や社会学の分野で行われているにもかかわらず、それらの手法を応用した「時」に関する異文化コミュニケーション研究は、数えるほどしか行われていない。著者らが進めている一連の研究（池田・鄭, 2002, 2003a, 2003b）と、前述の丸山の論文（2003）が主なものである。「P タイム/M タイム」の概念を提示したホール自身も、「M タイムは近代ヨーロッパ（産業革命以後）に人工的に構築された（ホールによれば、『恣意的で押しつけられたもの』）」（丸山, 2004, p. 47）とし、この概念の通時的研究への応用を示唆しているが、実際にはほとんどの学者が通時的研究に真剣に取り組もうとはしていない。

3点目は、日中時間意識の差に関する研究の不足である。暦の研究においては、先駆的研究があるものの、それ以外ではまとまった研究は行われていない。ましてや異文化コミュニケーション分野では、著者らが調べた限り、時間に関する日本と中国の比較研究は皆無である。

したがって、本研究は今までの異文化コミュニケーション分野での時間研究を補うべく、通時的視点を取り入れ、日中の時間意識の差を考察していく。また、本研究は一連の日中比較研究が見過ごしてきた部分——「時」に対する意識の違い——を埋める役割を担おうとしていることも、つけ加えておく。

問題提起

近代化・グローバル化の流れの中で、時間をいかに効率よく使っていくのか、つまり短時間にいかに多くのことを成し遂げられるのかが重要視されるようになってきた。ホールの言葉を借りると M タイム、ゲブサー（Gebser, 1985）の理論を援用した池田・クレマー（2000）の用語を使うと記号的時間が、優勢になってきているのである。こうした価値観は、西洋に端を発し、いまや世界中に広がろうとしている。日本も中国もそうした流れの中に巻き込まれていることは間違いない。しかし、その流れは一樣ではないような気がする。おそらくその一樣でない部分が、文化の多様性と密接にかかわっているはずである。本研究では、その多様性が、日本と中国の暦発達の歴史および時計発達の歴史の違いと深くかかわっているのではないかと仮説を立て、それを検証していく。

具体的な仮説は、下記の3点である。

1. 近代化・グローバル化の流れの中で、日本と中国は記号的時間が優勢な社会へと移行しつつある。
2. 日中の暦発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている。
3. 日中の時計発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている。

双方の違いを比較検討していく中で、今私たちが生きている時代にどのようにその違いが反映されているのか、特に対人関係やコミュニケーションにいかに関与しているのかをいくぶんかでも解き明かしていきたい。

第3節 日中時間比較を行う方法とその理論的枠組み

本研究では、前節で述べた3つの仮説を検証していく上で、記号論および解釈学的アプローチをとる。また、本研究の理論的枠組みとしては、ゲブサー (Gebser, 1985) のプラス・ミューテーション理論を援用する。ここでは、本研究の基本となる方法論および理論的枠組みを概観しておく。

記号論・解釈学的アプローチ

記号論とは、ある記号／現象が何を意味するのかを読み解いていく学問である。一見しただけでは気づくことのない現象の意味を、さまざまな角度から探り出そうとするものである。そして、現象に含まれる意味は、現代記号論の生みの親とされる言語学者 F. ソシュール (1916/1991) によると、差異によって生じる。たとえば、音や像で表される言葉にはもともとなんらかの意味が備わっているというより、他との音や像との違いによって意味が生まれてくる。物の大小や長短も、比較によってのみ「大きい」とか「短い」といった言説が意味をなす。さらに、ソシュールの記号論を踏まえ、独自の研究を進めた R. バルト (1957/1967) は、記号には明示的意味 (denotation) と内示的意味あるいは文化的意味 (connotation) があるとする。たとえば、「タ」「イ」という音の組み合わせは、「鯛」という「魚」の明示的意味を持つと同時に、日本では「おめでたい」という内示的意味を持つ。しかし、日本以外の文化圏では、必ずしも鯛が「おめでたい」ことを象徴する魚というわけではない。

本研究では、日本と中国における時間意識を象徴すると思われる事象を中心に、それが何を意味するのか読み解いていくのであるが、比較することにより、今まで自明のこととして気づかれることのなかった意味が浮かび上がってくる可能性がある。また、同じ事象でも、日中それぞれで別の意味づけを行っている可能性もあり得る。

その読み解きの作業を行う上で重要になってくるのが、E. フッサールの「考古学」であり、その伝統を受け継ぐゲブサーの超越論的解釈学である。ある現象の歴史的考察とは、単に過去に起こったことを記録するだけではない。もし、それだけにとどまるとすると、過去の出来事を「観察する」私たちは、その出来事から常に距離をおいた存在となる。フッサールが行った歴史的考察とは、「すべての歴史的なさまざまな目的設定や、それらに対立しあったり協力しあったりしながら変わってゆく、その変化の中に支配している統一をとり出して理解しようと試みる」(フッサール, 1954/1980, p. 433) ことであり、そして未来をも包含する過去と現在の関係性を描写することである。フッサールにとって、歴史とは時間を超越した総合的現象なのである。

そして、歴史的出来事とかかわりを持つ私たちであるからこそ、歴史的考察には自己省察のプロセスが欠かせない。「歴史的な存在として生きるわれわれが、本来的にめざしているものの自明性へ向かって最も深い省察を行うこと」(フッサール, 1980, p. 435) が必要となるのである。具体的には、ある現象の意味を考える場合、その意味を解釈する人自身が自らの「偏見 (prejudice)」、つまりこれまで当然のごとく受け入れてきたことから解き放たれる必要がある。言語や習慣、価値とか、何を社会的に適切な態度とみなすのかみなさないのかといった、われわれを形作ってきた「伝統」を理解す

ることが、自己省察には欠かせないのである。このプロセスは、フッサールが呼ぶところの、現象学的エポケー（判断中止）である。こうしたプロセスを通じて、歴史的現象の意味が初めて浮かび上がってくるのである。たとえば、時計とは時を刻み知らせるもの、というわれわれの思い込みから自由にない限り、近代以前の中国の時計の意味は分からない（この点に関しては、3章で詳しく述べる）。

ゲブサー（Gebser, 1985）の超越論的解釈学も、フッサールの「考古学」と同じように、現象の意味の考察には現象学的エポケーが欠かせない（Ikeda, 1995, p. 36）。たとえば、われわれは日常において直線的時間や円環的時間、瞬間といったあらゆる種類の「時」を経験しているのだが、通常は直線的に推移する時間のみを「時」として認識している。そうしたわれわれの「常識」をいったん括弧に入れないければ、さまざまな「時」が見えてこない。実際は、多様な「時」の「システム」が同時に存在し、全体を統合しているのに、通常は気づくことがない。だからこそ、現象学的エポケーが必要となってくるのである。

ゲブサーはさらに、さまざまな「システム」あるいは「意識・世界」は突然変化するが、ある時空においては、潜在的な「意識・世界」と顕在的な「意識・世界」とが同時に存在する、という。これが、次項で説明を試みるゲブサーのプラス・ミューテーション理論の基本概念である。こうした潜在のおよび顕在的「意識・世界」の重層的な意味を読み解こうとするのが、本研究が実践しようとする解釈学である。

ゲブサーのプラス・ミューテーション理論

ゲブサー（Gebser, 1985）は、「比較的排除」という方法を用いることにより、世界には少なくとも5つの「意識・世界」が存在することを明らかにした（Ikeda, 1995, p. 38）。その5つとは、archaic、magic（マジック）、mythic（神話的）、perspectival（記号的）、そしてaperspectival consciousness/worldである。「比較的排除」とは、さまざまな「実証的事実」（思想、言語、絵画、書物、建物など）を比較対照することにより、その中の本質的ではない要素を取り去ることである。そうしたプロセスを行った後、最終的に残った要素が、本質的なものとして浮かび上がってくることになる。これは、具体的な事象には本質的な要素が必ず含まれているが、それを直接経験するには、比較対照することが1つの方法である、とするフッサールの現象学における「現象学的還元」に非常に近い方法である。

5つの「意識・世界」は、先にも述べたように、常に同時に存在するが、ある時空においては、そのうちの1つが顕在化し他の「意識・世界」は潜在化する。また、顕在化と潜在化の入れ替えは突然起こる。ゲブサーは、5つの「意識・世界」を「次元の増加」によって説明しているため、一見するとこの5つの変化が直線的な変化だと誤解されがちだが、5つの「意識・世界」の関係は重層的であることを忘れてはならない。このことは、それぞれの「意識・世界」を説明したあとで、さらに詳しく述べたい。ただし、本研究では、ゲブサーが明らかにした5つの「意識・世界」のうち、主に3つ（magic マジック、mythic 神話的、perspectival 記号的）を援用するため、archaic と aperspectival consciousness/world については説明を省く（第5章で aperspectival consciousness/world には多少触れることになるが）。

マジックな意識・世界

マジックな意識・世界を一言で言い表すと、指示と指示されるものの距離がほとんどないことである。両者がほぼ一体化している。モノとそれが持つ力、あるいはその「機能」が抽象的に区別、分離されていないのである。神の宿る場所は、文字どおり神がいる場所である。つまり、神殿は、象徴的あるいは抽象的な意味においてそうなのではなく、神がいるからこそ神殿なのである。そして、そこが侵されるということは、神がまさに冒瀆されることである。そして、神の名を口にすることとは、その神の力が行使されることに他ならないのである。

マジックな意識・世界では、名前は慎重に扱われなければならない。なぜなら、名前と人や物の間に距離はなく、名を口にされる、あるいは名を人に知られるということは、それだけでその名前の持つ力を盗まれることと同じだからである。そのため、自らの名前をけっして敵に知らせない文化（北アメリカ大陸のカイオワ族、セミノール族、オジブワ族、アフリカのショナ族、アカン族、ンデベレ族、アラブのオマーン族など）もあるという。

マジックな意識・世界における人種や民族、血族といったグループ内の一体感の強さは、強力なものである。同一グループ内を流れる血は、一体感の象徴ではなく、文字どおり同じ血が流れているからこそグループ内が一体化しているのである。だからこそ、グループ内の誰かが傷つけられれば、自らが傷つけられたのと同じことであり、自らの命をかけての復讐すら当然のことと考えるのである。こうした強力な感情的結びつきこそが、マジックな意識・世界の特徴といえる。

このような感情的に非常に強い一体感は、現代においてもしばしば見られる。たとえば、自爆テロという行為は、自らが属すグループとの結束が強いテロリストにとっては当たり前の行為なのかもしれない。自らが属すグループを守るためには、自らの命を落とすことなどいとわないのかもしれない。また、ときに夫が妊娠中の妻と同じようにつわりを経験するのも、夫婦間におけるマジックな一体感の表れなのであろう。夫のつわり体験は単なる錯覚ではなく、医学的にも妻の妊娠とともに夫の体に変化し、つわりに似た症状を示すことが報告されている（坂本、1996）。

ゲブサーによると、マジックな一体感は1次元性（one-dimensionality）として表現されているが、これは一点に集中することの激しさ、つまりこの意識・世界の集中力・激しさ（intensity）を示している。本研究の主題である「時」に関しては、マジックな時間のこの集中力・激しさが問題となる。むしろ「時間」というより、広がりや長さを持たない一瞬一瞬の「時」と表現した方が正確である。自分と周りの世界とが、寸分違わぬリズムやテンポで同時に動くことにより、調和のとれた世界が生み出され、力が発揮される。しかし、その共通のリズムやテンポから外れたときには、調和のとれた世界が崩れ、病気や思わぬ災害に見舞われるのである。

芸術家や職人が「我を忘れて」作品を生み出す「瞬間」やロッククライマーが夢中で岩壁を登っている「瞬間」（実際、時計時間では何時間もかかっているであろう）が、まさにマジックな時の集中力・激しさを物語っている。その一瞬一瞬は気が充満した濃密な「時」だが、いったん周りとの共通のリズムやテンポから外れると、作品が色あせたつまらないものになったり、岩壁から足を踏み外すといったアクシデントも起こり得る。

神話的意識・世界

マジックな意識・世界における一体感とその感情的結びつきの強さが薄れてしまったのが、神話的意識・世界である。だが、薄れてしまったとはいえ、なくなったわけではない。多分にまだその名残りをとどめている。神の宿る神殿が、単なる空っぽの建物になったわけではなく、神が象徴的に住まう場所へと変化したのである。そこはまだ、神聖で冒しがたい場所には違いなく、他のそうでない場所とは区別される。神聖な場所が土足で荒らされれば、頭にくるだろうし、荒らしたものに対して復讐を企てるかもしれない。

このように、神話的意識・世界では、情緒的つながりを残しつつも、指示と指示されるものの間に距離が出てきたのである。この両者の関係を象徴的に表しているのが、図-1-1の陰陽のシンボルである。円を形作っている陰と陽の2つの部分は、完全に分化してはいない。お互いにそれぞれの小さな点を内包しており、かつ曲線で分かたれた左右それぞれの部分はお互いを補完する形に見える。2つであり1つである世界では、調和のとれた世界を築くために両者のバランスが重要となる。そして、そこにはお互いの感情的な強いつながりが残されているのである。

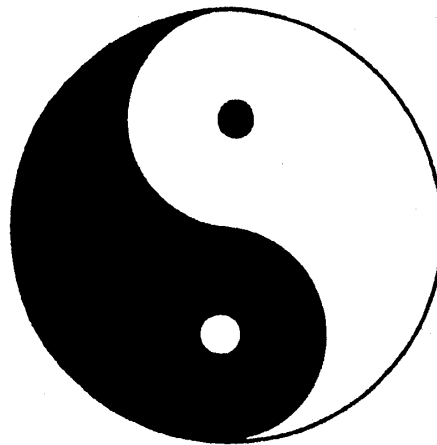


図-1-1 陰陽のシンボル

(池田・クレマー, 2000, p. 51)

陰と陽の調和のとれた世界のように、神話的意識・世界では周期的に巡ってくる「時」と自然のリズムの呼応が重要となってくる。そこでは、周期的な太陽や月の動きに合わせた生活が営まれるのである。マジックな意識・世界の一瞬一瞬の集中力・強さから、周期性・連続性という流れが「時」に生まれてきた。そして、空間が神聖な場所とそうでない場所とに分かれていったように、繰り返訪れる日々や年月がいわゆるハレとケの時に分かれていったのである。

ハレとケの時を教えてくれるのが、暦である。暦の中には、先勝、友引、先負、仏滅、大安、赤口などの六曜や、一白、二黒、三碧、四緑、五黄、六白、七赤、八白、九紫といった九星の記載のあるものがあり、今でも一部では使われている。神話的意識・世界では、暦が教えてくれるそうした一日一日の意味に従って、日々を過ごすのである。だが、次に説明する記号的意識・世界では、そうした

日々の意味が形骸化してしまう。宮田登（1997）の表現を借りると、暦がただの祝祭日と日曜などの休日が記載された「ガイドブック」となってしまうのである（p. 31）。

記号的意識・世界

神話的意識・世界における二極化（両者に分かれてはいるが、磁極のプラスとマイナスのようにお互いに引きつけあっている）がさらに進み、二元化するのが記号的意識・世界である。そこでは指示と指示されるものの間の距離が大きくなり、完全に分離してしまう。双方の感情的なつながりが希薄になってしまい、具体的な関係から恣意的で抽象的な関係になってしまう。具体的な人やものの名前が、ID 番号やバーコードなどに置き換えられ、識別の機能さえ果たせばよいことになるし、その機能さえ果たすのであれば、番号が変わろうが気にとめることはないのである。

神話的意識・世界において神聖であった時空は、記号的意識・世界ではその意味を失ってしまう。神社や寺が区画整理や道路拡張などで潰されたり移動させられたりしても、感情的なつながりが希薄になった記号的意識・世界では、なんとも思わないし、昔からのいわれがある地名であったとしても、必要ならば、恣意的に変えられてもかまわない。また、記号的意識・世界では、経済的効果を考え3連休を増やす目的で祝日を移動しても（成人の日や体育の日）気にならないし、クリスマスやバレンタインのように、その日の意味すら深く考えることなく受け入れてしまう。

記号的意識・世界の代表的なメディアの1つに、機械・電子時計が挙げられる。自然のリズムに関係なく等分化された時を機械的に刻む機械・電子時計は、われわれに規則正しい生活を強制する。疲れた体が要求する睡眠を定刻になれば鳴り出す目覚ましが邪魔をするし、楽しい語らいの時も次の予定があることを時計が知らせるのだ。工場やオフィスでは、従業員はスケジュールに従って働くことを強いられる。そのスケジュールに合わせられない人は、容赦なく切り捨てられる。まるでわれわれは時計の奴隷になったかのようなのである。

3つの意識・世界とプラス・ミューテーション

最後に、これまで説明してきた3つの意識・世界の関係をまとめておく。まず、マジック、神話的、そして記号的意識・世界へと移行するにつれ、指示とそれが指示するものの関係、自己と他者の関係が、次第に距離のあるものになっていく。同一性から、曖昧さが残りかつ補完関係にある2極化、そして完全な分化へと、お互いが疎遠な関係へとようになっていくのである。

また、人と自然の関係も、マジックから、神話的、記号的意識・世界へと移るにつれて、一体化した状態から対立関係へと変化していく。マジックな意識・世界においては、自分と周りの世界とのぼんやりとした区別が生まれるものの、その境はまだ混沌としている。精霊や気が充満した自然と自らの関係も直接的で、すべてが有機的につながっている。神話的意識・世界になると、自然と人間の関係は多少距離をおいたものになる。とはいえ、感情的なつながりが多分に残っているため、両者の関係は対立というより調和的である。神話的意識・世界では、あくまでも人が自然のリズムに合わせようとする態度が優勢なのである。記号的意識・世界になると、人と自然は対立関係となる。技術の力

でいかに自然をコントロールするかが問題となるのである。

この3つの意識・世界を簡潔に示しているのが、図-1-2である。

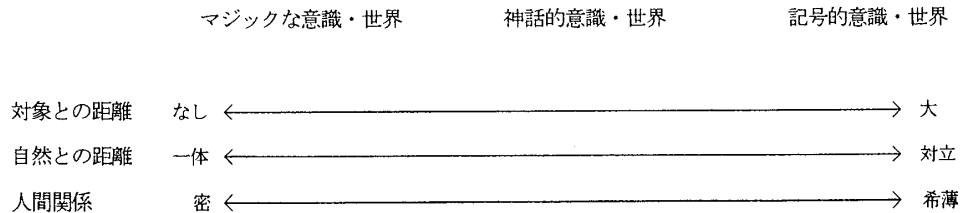


図-1-2 3つの意識・世界の関係

(池田・クレマー, 2000, p. 54 を基に作成)

3つの意識・世界の関係は、先にも述べたが、重層的であることを忘れてはならない。ゲブサーは、マジックな意識・世界は1次元、神話的意識・世界は2次元、記号的意識・世界は3次元というように、3つの意識・世界を次元の違いによって表し、そしてこの次元という概念を導入することで、3つの重層的関係を示そうとした。つまり、次元の増加がそれ以前の次元を前提としなければあり得ないように（面は点が、立体は面が前提となる）、次元の移行／増加によって前の意識・世界がなくなってしまうのではなく、新たな意識・世界がさらにつけ加えられるのである。神話的な意識に目覚めたからといって、マジックな意識がなくなるわけではないし、記号的な意識の目覚めが、マジックな意識や神話的意識の消滅を意味しない。3つの意識は常に同時に存在する。単に、潜在化と顕在化を繰り返すだけである。

ゲブサーは、このような意識の突然の変異および重層的变化を、プラス・ミューテーションと呼ぶことにより、直線的变化を前提とするマイナス・ミューテーションと区別している。マイナス・ミューテーションとは、社会は決められたゴールをめざして発展していくとする社会進化論における考え方である。マイナス・ミューテーションが前提としている目的合理主義や発展の論理といった考え方自体が、記号的意識・世界を反映しているのである。つまり、マイナス・ミューテーションが前提としている世界は、あくまでも1つの視点にすぎない。さまざまな文化的現象を分析するには、多様な角度から見ていく必要があり、マイナス・ミューテーションを前提としていたのでは、多くの意味が見失われてしまう可能性がある。したがって、本研究では、ゲブサーのプラス・ミューテーション理論を援用していくこととする。

以上、第1章では本研究の枠組みを提示した。最後に、第2章以降の展開を簡単に記しておく。まず第2章では、仮説1「グローバル化の流れの中で、日本と中国は記号的時間が優勢な社会へと移行しつつある」を検証する。第3章では、仮説2「日中の暦発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」の検証、そして第4章では、仮説3「日中の時計発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」の検証を行う。それぞれの仮説の検証を行

った後、そうした検証の結果がどのように現在の日中の対人関係やコミュニケーションに反映しているかを第5章で考察する。同時に、これからの日本と中国がどのように変わっていくのかについても、言及する。

第2章 多忙化する世界と日本・中国

第1節 はじめに

標準時間を軸とした時間システムは、地球規模での経済交流を可能とした。いわゆる「時間のグローバル化」が進んだおかげで、人の交流や商品の流通がスムーズに行われるようになったのである。一方、標準時間システムへの服従はストレスを生むことにもなる。時間厳守が世界の規範となり、その規範からはずれないように人は必死になって動き回る。つまり、時間のグローバル化は時間に追われる生活を人々に強いるのである。

時間のグローバル化とは、ゲブサー (Gebser, 1985) が言うところの記号的時間が世界を制覇することに他ならない。世界中に存在するさまざまな時間を否定し、記号的時間が唯一の「正しい」時間であるとの価値観を植えつけることである。多様性を失った「単一・唯一」の文化である「地球文化」が蔓延していくこととなる (池田・クレマー, 2000 ; クレマー, 2002)。

こうした時間のグローバル化の流れの中で、日本と中国が現在どこに位置するのかを明らかにするのが、第2章の目的である。具体的には、仮説1「近代化・グローバル化の流れの中で、日本と中国は記号的時間が優勢な社会へと移行しつつある」を検証する。

第2節 近代化／西洋化と記号的時間

近代化とは、その始まりがヨーロッパを中心とした西洋であったことを考えると、まさに西洋化を意味する。西洋文明の本質は、分断化された時間が生活のあらゆる分野に浸透していくことに他ならない (Kramer & Ikeda, 2001)。まず第2節では、近代化／西洋化がいかに関与して時間の分断化を進めていったのか、そしてどのようにそうした分断化が世界に広がっていったのかを概説する。「時間のグローバル化」が進んでいく過程にはメディアの発達が深く関わっている。メディアとしての機械時計の発達がいかに関与してグローバル化を推し進めていったのか、その経緯を見ていく。

機械時計と人工的時間

マンフォード (1972) は、「時計こそ近代の産業時代の鍵となる機械である」 (p. 27) とし、時計を「典型的な機械の象徴」 (p. 28) と位置づけている。時計が出現する以前にも水車のような動力機械やさまざまな自動機械があったが、時計はそうした機械にはない仕組み — 動力源と伝達装置とが仕掛け全体にエネルギーの均一な流れを確保する — が備わっていたし、「規則正しい生産と標準化した生産物とを可能ならしめるといった性質のものであった」からである (マンフォード, 1972, p. 28)。時計はいわば完全性を身につけた機械とみなされ、時計が持つ精密な歯車運動や伝達装置は、他の機械にも広く応用されていった。

さらに時計は、世界を一変させた。時計は、「時間を人間的事象から分離し、数学的に計測可能な

系列という独立した世界、つまり特別な科学の世界への信念をつくりだすのを助けたのである」(マンフォード, 1972, p. 28)。有機的時間から人工的時間への変化が起こったのである。それによって、人々は自然の欲求によって生活のリズムを営むというより、あらゆるものを犠牲にしてでも機械時計が指し示す時間に従うよう仕向けられた。お腹がすいたから食べるのではなく、食事の時間になったから食べるようになり、眠くなったから寝るのではなく、就寝の時間がきたから寝るようになったのである。

マンフォード(1972)が説く有機的時間と人工的時間は、ゲブサー(Gebser, 1985)の神話的世界における時間と記号的世界における時間にそれぞれ呼応する。神話的世界では、周期的に訪れる出来事を体感することによって時の移り変わりを知る。あるいは、それぞれの出来事が起こる節目節目が有機的に人々の生活とつながっているのだともいえる。そうしたつながりが形骸化あるいは抽象化してしまうのが、記号的世界である。機械的に等分された時間によって、季節を問わず規則正しい日々の生活が営まれる。前章で述べたように、機械的に時を刻む時計は、記号的世界の象徴である。

合理的生活態度の誕生

機械時計の普及に伴い、時間励行の整然たる生活が西洋人にとっては当たり前のものとなっていったが、その萌芽は中世ヨーロッパのベネディクト派修道院に見ることができる(アタリ, 1986; マンフォード, 1972; リフキン, 1989 など)。マンフォード(1972)は、「機械的な時計は13世紀の諸都市が規律正しい生活表を要求するに至ってやっと現れたにしても、秩序そのものの習慣と時間系列の熱心な制御とは、僧院のなかで、ほとんど第二の天性になっていた」(p. 26)と言っている²。

西欧で初めて、1日のスケジュールを定めることによって「秩序そのものの習慣と時間系列の熱心な制御」を組織的に行ったのは、中世ベネディクト会の修道院だったとされている。そこでは「ホラリウム」と呼ばれる時間割によって、修道士たちの生活が規定されていた。西欧修道制の父と呼ばれたベネディクトゥス(教皇在位 575-579 年)が書いた『聖ベネディクトゥス会則』は、修道院での生活を次のように定めていた。

修道士たちは、……決められた時間労働にいそしみ、さらに決められた時間聖なる読書を行わなければならない。このため、われわれはおのおの時間を次のように決めるべきだと考える……第1時間目から、およそ第4時間目までの間必要な作業をさせる。第4時間から第6時間までは読書をさせる。そして第6時間以降、食事がすんだらすぐに床に尽かせ、完全な静寂のなかで休ませる。(ゼルバベル, 1981, p. 62 より引用)

D. ノウルズ(1969/1972)の研究によると、ベネディクトゥスが唯一自ら造ったモンテ・カッシノ修道院における冬のある日(11月1日)の生活は次のようになっていた。

2:00 午前 夜課(現代の朝課)のための起床
 2:10 - 3:30 夜課
 3:30 - 5:00 読書
 5:00 - 5:45 讃課
 5:45 - 8:15 読書、1時課を含む(20 分間)

8:15 - 2:30 労働、3時課、6時課、9時課によって中断される。(各 10 分間)
 2:30 - 3:15 昼食
 3:15 - 4:15 読書
 4:15 - 4:45 晩課、軽い夕食(読書)、終課
 5:15 この時間までに就寝

(佐藤, 1990, pp. 137-138 より引用)

また、時間の遵守は厳格で、ミサの時を告げる合図が鳴ったら、直ちに作業の手を休め、しかるべき場所に行かなければならなかった。遅れた者には厳しい非難が待ち受けていたのである。

『聖ベネディクトゥス会則』の中には、「適切な時刻」とか「決められた時刻」という言葉がでてきており、その使われ方を見ると、時間厳守が実利的次元から道徳的次元へと昇華され、神聖化されていたことが分かる、とゼルバベル(1981)は記している。修道士たちは、時刻を守ることによって身をもって神への服従を示したのである。つまり、ホラリウムに則って生活することが、神への禁欲的服従だったのである。逆の言い方をすると、修道士たちを時間の遵守へと促した原動力は禁欲だったともいえる(佐藤, 1990)。

修道院的禁欲は合理的生活態度を生み出した(佐藤, 1990)。修道士は祈りと適度の労働と読書を通じて、組織的に規則正しい生活を送ることを習得させられた。特に、それまで喜捨に頼っていた遍歴修道士の時代から、一定の土地に定住し共同生活を営むようになり、嫌われる傾向にあった労働が尊重されるものへと変化していった、そのことが合理的生活態度を促していった。労働は禁欲の手段であり、それは必然的に労働への集中をもたらしたのである(佐藤, 1990)。M. ウェーバー(1969-72/1988)が言うように、修道院的禁欲は、「自然の地位を克服し、人間を非合理的な衝動の力と現世および自然への依存から引き離して、計画的意志の支配に服させ、彼の行為を不断の自己審査と倫理的意義の熟慮のもとにおくことを目的とする、そうした合理的生活態度の組織的に完成された方法」(p. 147)であり、それは労働によって培われていった。

中世の禁欲的修道生活とその組織的合理的性格は、プロテスタントへと受け継がれていく。そこから、時間の合理的な使い方も生じてきたのである。清教徒たちは、「この不確かな短い人生が、永遠の命を得る準備のためにあなたに与えられた時間のすべてだということを忘れてはならない。この時間をよく使おうと悪く使おうと、あなたはこれだけの時間しかもっていないのだ」と考え、時間の最大限の活用を強く主張したのであった(ゼルバベル, 1981, p. 94)。そして、「惰眠」や「つまらないおしゃべり」で時間を浪費することを、道徳的に「盗み」にも匹敵する行為とみなしたのである。

また、ピューリタニズムは利潤追求を肯定した。ウェーバー(1988)によると、清教徒は労働とは神が定めた生活の自己目的であると考えた。神に喜ばれるような職業(その基準は、①道徳的で、②生産する財が「全体」に対しての重要度を持ち、③私経済的「収益性」があること)に就き利得を得ることは、神の栄光のためにも望ましいこととしたのである。したがって、「神のために労働し、富裕になることはよいことなのだ、という発想が生まれ」、富の追求が公然と奨励されることになったのである(佐藤, 1990, p. 174)

ピューリタニズムにおけるこうした倫理観は、現代資本主義にそのまま組み込まれていった。時間を最大限に利用し、何もしていない空白の時間を最小限にとどめるべきだという考え方が広まっていく。ウェーバー（1988）は、資本主義の「精神」を表す典型的な言葉として、ベンジャミン・フランクリンの次の言葉を挙げている。

時間は貨幣だということを忘れてはいけない。1日の労働で10シリングもうけられるのに、外出したり、室内で怠けていて半日を過ごすとしたら、娯楽や懶惰のためにはたとえ6ペンスしか支払っていないとしても、それを勘定に入れるだけではいけない。ほんとうは、そのほかに5シリングの貨幣を支払っているか、むしろ捨てているのだ。（p. 27）

近代資本主義では、時間は貨幣と交換可能なものとみなされ、売り買いの対象となったのである。これは、時給や日給、月給といったように時間が労働の単位とみなされたり、家賃や電話料金も時間単位で換算されたりすることや、また、時間が「節約されたり」「なくなったり」「割り当てられたり」と、本来金銭に関する用語で語られるようになったことから分かる。

売り買いの対象となった時間は、いかに効率よく利用可能かが問題となる。必然的にあらゆる活動において、スピードアップが求められるようになった。たとえば、産業界においては所要時間の短縮によって利益を上げようとするし、ジェット機や電子レンジ、インスタント食品によって作り出された時間は生産活動へと向けられる。一見スピードアップによって余暇が生まれたように見えるが、その時間的空白はまた別の活動によって埋められる。恒常的な「時間欠乏症」状態である（Linder, 1970）。

ヨーロッパにおける時計の歴史

このように西洋において、時間は商品として扱われるようになり、分断化されていったのであるが、そうした時間感覚を促進させたのが時計であった。ここで、時計の歴史を振り返ってみたい。

近代的時間が始まったとされる修道院でも、機械時計が導入される以前は、水時計やローソクを用いて時刻を修道士に知らせていたものと思われる（アタリ, 1986）。ローソクは、原理的には香時計と同じで、燃えた長さによって時の経過を知らせるものであった。水時計の中には、目覚まし用に鐘を鳴らす装置を備えたものもあったようである。こうした時計によって計測された「時」は、鐘の音で修道士たちに知らされ、彼らの生活を規定したのである。

修道士たちの宗教的生活を規制していた鐘の音は、次第に一般庶民の生活をも規制するようになっていく。アタリ（1986）は、カロリング朝時代以降、「修道院の時間」は各地の農村や都市に課せられるようになったとする（p. 76）。たとえば、802年にはカロリング朝第二代のフランク国王であるカール大帝（在位 768～814）が、聖職者たちに「民衆に心を入れ替えさせて神をたたえる方法と時刻を教えるために、定時課に鐘を鳴らす」（p. 78）ように命じている。こうして、徐々に「教会堂や大小の修道院が、自分の鐘を用いて、それぞれに周辺の世界に定時課を告げることが一般化していく」（p. 78）のである。

14世紀になると、時の計測が機械時計によってなされるようになる。最初の機械時計は、1300年ごろだといわれている（織田, 1999; マンフォード, 1972）。初めは修道院に設置された機械時計が（ゼ

ルバベル, 1981; ポストマン, 1994)、次第に公共の場へと広がっていく。そして、イタリアでの都市において市民に時を知らせた公共用時打機械時計の出現を皮切りに、14 世紀前半のヨーロッパで、機械時計の歴史が本格的に幕を開けたのである(ロッスム, 1999, p. 152)³。このころつくられた時計の大部分には、いわゆる文字板がなく、鐘を鳴らすだけのものだったようである(リフキン, 1989, p. 108)⁴。16 世紀になるころには、時計は 15 分刻みで鐘を打つようになり、中には 1 時間ごとの経過を示す指針を持つものも登場した(リフキン, 1989, p. 108)。時を刻む時計は、その後次第にその指し示す単位が細くなっていき、人々が記号的時間に目覚めていくわけであるが、一般の人々の間にこうした「時」が定着するのには、しばらく時間がかかった。

標準化された時の利用と近代化への道

まず、機械時計を喜んで迎え入れたのは商工業者であるブルジョワ階級であった。商人や工場主にとって、労働の開始と終了時刻を一定とし、それを維持するための道具たり得る時計は、労働者の管理には非常に便利なものと映った。「都市の商業生活のしだいに複雑化する活動には、統制、同調化の手段が必要であり、それには時計に頼るしかないということがまもなく明白になった」のである(リフキン, 1989, p. 109)。

こうしたブルジョワ階級は、家庭や学校、クラブや事務所といった日常生活のあらゆる場面に時計時間を持ち込んだ(リフキン, 1989, pp. 109-110)。時間意識の革命的变化が起こるのである。マンフォードは、この変化を次のように表している。

新興ブルジョワジーは会計室でも工場でも、人の生活を連続不変の日課に変えた。ビジネスに何時間、ディナーに何時間、娯楽に何時間というように、いっさいが注意ぶかく割り当てられ・・・支払いも契約も仕事も食事もすべて予定された時間どおりに行なわれた。これ以後、暦あるいは時計の支配を受けないものはなくなった(リフキン, 1989, p. 110 より引用)⁵。

このように、機械時計を受け入れ、記号的時間に目覚めた中世ヨーロッパの商工業者が、近代社会を生み出す原動力となったのは、間違いないであろう。あらゆる制度に記号的時間が反映している近代社会の先取りともいえる生活を、彼(女)らは送っていたのである。そして、彼(女)らが後の資本主義を生み出す力になったといっても過言ではないであろう(内山, 1993)。内山節(1993)は、「今日の資本制商品経済社会の文化とは、近代的な時間存在が創造されることによって生み出された。まさに、"Time is money" 『時は金なり』である。ちなみに、商人(negotiant)は暇(otium)のない(nec)人を意味し、工業(industry)はその形容詞がindustrious(勤勉な)であり、いずれも『時間』と密接に関わっている語であることから、われわれの持つ時間意識の起源が商工業と密接に関わっていることがわかる」(p. 71)としている。

記号的時間のグローバル化

では次に、記号的意識・時間がどのようにして世界に広がっていったかを見ていく。記号的時間がヨーロッパ以外の世界へ広がっていく過程に、技術の発達が大きく係わっていることは間違いない。

15 世紀中ごろより、ヨーロッパは大航海時代を迎える。アメリカ大陸などの地理上の「発見」を皮切りに、「ヨーロッパ人」の世界征服の歴史が始まったのである。以後、世界はヨーロッパ・西洋化の一途をたどることになる。

19 世紀に入ると、アジアやアフリカの弱小国は次々と列強諸国の植民地と化していく。こうして、列強諸国が自国の制度や考え方を当然のごとく植民地に押しつけていったのである。

植民地化を何とか逃れた日本は、列強の仲間入りを図り、自ら進んでヨーロッパの制度を取り入れていった。その中の 1 つが太陽暦の採用と定時法に基づく時法の採用であった。西洋諸国と足並みを揃えるためには、日本独自の暦法・時法では都合が悪かったのである。そして、19 世紀末に設定された標準時に従うことによって、世界貿易の渦の中に巻き込まれていった。

標準時間をもうけ、かつそれに従うことによって、地球規模での交流が可能になったことは間違いない。異文化交流が活発になったのである。だが、それは同時に西洋の基準が世界基準として広がっていくことに他ならなかった。こうした均質化された世界が広まったために、異文化交流が盛んになったとしても新鮮な異文化との出会いが減ってくるという皮肉も生まれたのである。

時間に関する西洋の基準 — 時間の正確さへの配慮を重視する — を民衆レベルにまで広めていったメディアに、鉄道が挙げられる。鉄道の普及に伴い、時間の統一が問題となり、スムーズな運行を行うためには、空間を越えて同一の時刻を示す時計が不可欠となった。したがって、鉄道網の拡大と正確に時を刻む時計の発達とは、密接に関係している。だが、それ以上に重要なのが、鉄道が時計の指し示す時間に従うことの社会的重要性を一般民衆に広めていったことである。鉄道は、走らせる側だけではなく、利用者にも時間を正確に守ることを要請したのである。福井 (1986) は、鉄道と時間の関係を、18 世紀における航海術とクロノメーターのそれと比較して、次のように述べている。

クロノメーターの開発をうながした航海術の方が、鉄道のはるか以前から正確な計時を要請していたのだが、これは一般の人びとにとってはあまり縁がなかった。それにひきかえ鉄道は、経済や社会生活における不可欠の道具となってゆくことで、人びとの時間にたいするかわりかたをおおきく変えることに力を発揮したのである。(p. 38)

鉄道の建設とほぼ同時期に進められた工場労働者の管理も、人々に時間の合理的利用をしつける役目を担った (カーン, 1993)。太陽が沈み暗くなろうが時計の指し示す時刻に従って労働を強制され、管理生産システムの歯車の 1 つとなった人々は、次第に時計時間を内在化していったのである。時計時間に合わせて進められる工場での流れ作業に組み込まれることによって、人々は能動的に生産へと参加する機会を奪われた。

そして、能動的生産への関与を徹底的に労働者から奪ったのが、テイラー・システムによる生産の科学的管理である。F. テイラーの時間と動作の研究は、「労働者の動きの予測可能性を高め、労働者がひとつの作業を仕上げるために取る手順を一方的に決めてしまうことで生産性を上げた」(カーン, 1993)。20 世紀初頭、フォードはテイラー・システムと流れ作業の導入によって、労働者の徹底管理を成功させたのである。

工場生産・労働の科学的管理によって明らかになったのが、時間と権力の関係である。時間を管理

する側の資本家が労働者を時間に従わせる、という構図が見えてくる。先に述べた鉄道の建設に関しても、結果として、鉄道の建設を推進した政治家や実業家——権力を持つ側——が、時間遵守の習慣を一般の人々に押しつけた形になったといえる。

学校教育も人々に時間遵守の原則を「刷り込む」のに一役買っている。19世紀に入ると近代国家では、国民教育拡充のために国家が関与を強めてきた。次節の日本の例を見れば分かるように、国家が定めた規則や教科書などを通じて、時間教育の徹底を図ったのである。ここでは、その一例として、1881年版の5年生用の米国の教科書『マガフィーズ・リーダーズ』に出てくる話を引用しておく。

車掌はまだきてくれません……でも、彼はカーヴをなんとか無事に乗りきりたいとおもっていました……あつという間に衝突。そして50人がなくなりました。これもすべて、技師が遅れたためなのです……このうえなく入念な計画も、最も重要な事柄も、個人個人の財産も、名誉も幸福も、いや、人生そのものも、誰かが“遅刻”したためにだいなしになってしまふのです⁶。(オマリー, 1994, p. 160より引用)

強者から弱者へのこうした押しつけが、20世紀になると世界中へ広まっていく。列強諸国の植民地政策を見ると明らかである。そして第2次世界大戦後、植民地が次々と独立していくが、複雑に絡み合った政治・経済システムの中では、強者である旧宗主国と弱者である旧植民地の関係は依然として続いていく。かつ、新興諸国は、第2次世界大戦後大国としての地位を揺るぎないものとした米国の影響を強く受けることになる。

では、大戦後どのようにいわゆる第三諸国が先進国を中心としたグローバル・ネットワークの中に組み込まれていくのかを概観してみる。その牽引的役目を担ったのが、すでに西洋諸国によって敷かれていたコミュニケーション・ネットワークであった(池田・クレマー, 2000; クレマー, 2002)。

クレマー(2002)は、真の意味での「世界主義」的という考え方が現れたのは第一次世界大戦であったが、その萌芽は1865年に設立された国際電気通信連合(かつての International Telegraph Unionで、現在の International Telecommunications Union)にすでに見ることができる。この国際組織は、それまでバラバラに存在した電気通信技術を標準化することを目的に作られた。国際電気通信に関して、西洋の基準が世界のそれとなる下地がここにできあがったのである。1950年から60年代にかけて独立を果たした多くの旧植民地は、独自のマス・メディアの樹立を目指したものの、国際電気通信連合などのすでに世界中に張り巡らされたネットワークを利用せざるを得ない状態にあったのである(クレマー, 2002)。

マス・メディアの中でも放送メディアは、自国文化の維持やアイデンティティの確立・維持を促進する役目を果たすが、その維持・管理には莫大な費用がかかり、米国を初めとする西欧諸国に頼らざるを得ない(池田・クレマー, 2000)。西欧諸国は旧植民地である新興国に商品を売り込む機会として、放送メディアの整備に協力を惜しまない。ハードのみならずソフトを提供することで、自国製品の販路を拡大するのである。そして、西欧版ラジオ・テレビ番組、映画によって、西欧型の価値観が喧伝され、「近代主義＝発展＝資本主義体制の大量生産・大量消費」が当たり前の生活で、世界の規範となるべきものという考え方が広まっていくのである(クレマー, 2002)。クレマー(2002)

は、「結果として、途上国の人々は自分たちが『遅れている』ことに不満を覚え、西洋製の製品を持てるようになりたい、そのために『近代化』して『発展』しよう、とマインド・コントロールされるのである」(p. 99)と述べている。要は、放送メディアを通じて、西洋型のライフスタイルが理想であるというプロパガンダが流布され、それが内在化されていくのである。

西洋型のライフスタイルとは、「合理的な生活」であり、時間を有効に無駄なく使うことである。時計が指し示す人工的・記号的時間に合わせて組まれたスケジュールに則った、規則正しい生活を送ることである。しかし、時間の有効活用は逆に時間への隷属という結果をもたらした。時間を一刻も無駄にしないよう、せかされる。無駄な時間、空白は埋められなければならない。ますますせわしない生活になっていく。西洋型ライフスタイルとは分刻み、秒刻みで管理される生活なのである。

放送メディアは、こうした西洋型＝都市型ライフスタイルが「近代的」で「進んだ生活」だと途上国の人々に教え、彼(女)らはそれを当たり前のように受けとめているのである。これが、グローバル化、特に時間のグローバル化のメカニズムである。

まとめると、近代化は西洋で起こった。そして、その近代化は機械時計の出現と密接な関係がある。機械時計の出現によって近代化が始まったと言い切れるほど、両者の関係は単純ではないが、近代的合理主義が機械時計を生み出し、かつ機械時計によってそれが促進されていったことは間違いない。さらに、近代合理主義は鉄道や組織的労働管理、近代学校制度を通じて社会の隅々にまで行き渡り、放送メディアなどによって西欧諸国から途上国へと広がっていったのである。

第3節 日本における時間の近代化

では、日本社会がいかに記号的意識に目覚めていったのか、その変遷をたどってみる。だがその目覚めは、明治5年の改暦と時法の改正の後すぐに起こったのではない。時間厳守や時間の効率的利用が社会的に定着するのには、ある程度の時間がかかったことも事実である。

分の単位の登場

まず、日本人の生活に分の単位がもたらされたのは、鉄道サービスの開始によってだとされている(織田, 1988, 1999)。最初に鉄道が敷かれたのは1872年(明治5)新橋―横浜間で、53分間という当時としては驚くべき速さで両地点が結ばれた。鉄道は分の単位を基本とするダイヤによって運行されたため、鉄道を利用するためには、否が応にも分単位で行動せざるを得なかった。

しかし、その分単位の時間感覚の定着までには、時間を要した。鉄道会社ですら、定時運行が確保できるようになったのは、1930年代以降のことであった(中村, 2001; 竹村, 2001)。19世紀末までは、運行間隔に余裕があり、おおらかな時間認識でも列車の運行には支障がなかったようである。それ以降、産業革命の発展にともなう輸送量の増加と列車運行密度の上昇によって、時間厳守が必要不可欠となっていった。そのため、遅刻規定の厳格化を含む従業員の規律の引き締めを徹底せざるを得なくなり、それまで「定刻1時間以上」の出勤の遅れを遅刻とみなしていたのが、1903年の規定改正

で、定刻に少しでも遅れると遅刻とみなす、というように変わっていったのである(中村, 2001, p. 37)。そして、1906年の鉄道国有化から1920年代にかけて起こった鉄道のイノベーションを経て、ようやく1930年に列車運行の定時制が実現するようになる(竹村, 2001)。

こうした時間厳守の定着の難しさは、工場においても同じであったようである。鈴木(2001)は、東京の官営工場の例を挙げ、遅刻者への対応が徐々に厳しくなっていく様子を描いている。

明治政府によって導入された西洋を模範とした学校制度も、時間を守ることの大切さを教える重要な場となった。校則や教科書を通じて、子供たちに時間厳守や時間の節約を励行したのであった。明治から大正にかけての学校における時間教育に関しては、西本郁子(2001)の研究に詳しく書かれているが、概略を示しておく。

小学校教育が制度化したのは1872年である。早くもその翌年の1873年には、文部省が制定した「小学生徒心得」に時間に関する規則が載せられている⁷。教科書に「時間」という新しい語彙が登場するのも、同じく1873年である。文部省が初めて編集した教科書の第1課に、学校生活を述べた次のような文章が載せられている。

学校にありて、稽古するものには必ず、遊歩の、時間あり、○此時間には遊歩場に出で、思ひのまゝに遊歩して、身を動かし、心を慰むべし、○勉強することあれば遊歩するも、楽しみなり、遊歩を、楽しみと思はゞ稽古の時間は怠らず、勉強すべし。(『小学読本 巻一』)

(西本, 2001, p. 169 より引用)

そして、1887年には、教科書に時計の読み方を教える次のような話が出てくる。「時計」と題する課の中で、太郎が次郎に「見よ、あの二本の針のかさなりて、其端が、丁度XIIをさす時は、十二時なり」と教えている(文部省編輯『尋常小学読本 巻二』)(西本, 2001, p. 171 より引用)。時間の概念を理解させるためには、時計の読み方を教える必要があると考えたのであろう。

しかし、最初は学校にすら時計がなかったし、教える教師自体が近代的時間概念を身につけていたわけではなかったので、時間教育が徹底されるまでは、ある程度の期間を要したようである。さらに、社会一般に近代的時間概念が広まるには、このような学校教育を受けた者が、社会の中枢を占めるようになる明治30年代(1897～)になるまで待たなければならなかった(織田, 1997)。

だが、日本社会のあらゆるところで時間の合理的利用が唱えられ、それが一般の人々の生活に影響を与え始めるのは、大正時代(1911-1926)になってからのようである。

まず、大正時代の幕開けと同時にアメリカから輸入されたのが、生産の場における「科学的管理」である。1911年、テーラーの『科学的管理法の原理』が出版され、その同じ年に日本でもその管理法を紹介する記事が新聞に掲載された(橋本, 2001, p. 130)。読みやすい連載小説の形になっていたようで、翌々年に同名の単行本として出版され、150万部も売上を伸ばしたそうである(橋本, 2001, p. 130)。

そして、1920年には、時の記念日が制定される。天智天皇の漏刻(水時計)が時を報じた日を記念して定められた「時の記念日」は、生活の合理化を目指す運動が進められる中での象徴的な出来事であった(第4章を参照)。生活の合理化を勧める運動を展開していた民間団体「生活改善同盟」が宣

伝したのが、制定の始まりであった。当時、文部省も「時間尊重」の概念を広める計画があったという（織田，1999）。

前述のように、鉄道の定時運行が定着したのもこのころである。それと丁度同じころ、一般の人々——といっても都会が中心だったようだが——の間にも時間厳守の習慣が、定着してきたようである。これを裏づけるのが、大正時代の終わりごろに生まれてきたサラリーマン階層の生活である（原田・小池・青木・宇田，1986）。彼らの生活は、郊外の文化住宅に住み、満員電車で揺られ、定時に丸の内あたりの会社に出勤する、というものであった。

秒の単位の登場

秒の単位が一般の生活に登場してくるのが、1925年のラジオ放送の開始によってである。そのとき、時報が導入されたため、必然的に人々は秒の単位を意識せざるをえなくなった（織田，1988，1999）。

だが、日本社会が本格的に記号的時間に目覚めるのは、第2次世界大戦後のことである。戦後復興期の「人権平等思想」の普及と、それに続く昭和30年代（1955～）の高度経済成長期がその境目といえる（織田，1997）。

1955年、電電公社（現在のNTT）が電話による時報サービスを開始する。いかに短時間でロスを少なくして生産性を上げるかが重要だとする考えが強調された高度成長期に、時報サービスが始まったのは、両者の間になんらかの関係があるのかもしれない。人々の生活はますます忙しくなる。その忙しい生活をスムーズに運ぶためには、正確な時刻を知る必要があり、それを提供してくれるのが、時報サービスなのである。

同時に、人々の時計の正確さに対する要求も高まってくる。電気時計や水晶時計の登場で精度が高まった大型時計に比べて、個人用の時計は精度において相対的に低かった。だが、1969年に登場するクォーツ腕時計がその差を一挙に縮めた（詳細は第4章を参照）。

皆が精度の高いクォーツ腕時計を持つようになると、会議や待ち合わせに遅れた理由を時計のせいにすることはできない。皆が時間を守ることが社会的規範となり、時間にルーズな人はだめな人間であると、社会的レッテルが張られる。また電車の正確な運行が、「信号系統やポイント等の線路関係、急な加・減速のできる車両関係、自動列車制御装置等の運行システムの確立」とあいまって、運転手、車掌、駅員の持つクォーツ時計により可能となる（織田，1988，p. 50）。たとえば、JR中央線首都圏の朝のラッシュアワー時の運行（10両編成の電車が2～3分間隔で運転）など、こうした条件がそろって初めて成り立つのだ。

現代日本人は、忙しい生活を強いられている。世界一正確な運行時間を誇る電車に乗り遅れないために、急いで話し、急いで食事をとり、急いで歩き、電車に飛び乗る。せわしない生活を送っていると、多少の待ち時間でもイライラしてしまう。シチズン時計が行った「待ち時間に関するアンケート調査」では、エレベーターや歩行者の信号待ちの時間は、平均35～40秒でイライラの対象になるという結果がでている（万代，1997，pp. 14-15）。記号的時間に振り回されているといえる。

そして、現代日本人はそうした忙しさを誇らしげに語っている。「お忙しそうですね」といわれる

と、大して忙しくないときでも「おかげさまで」と答える。井原哲夫（1995）は、こうした会話には、「忙しいことは悪いことではなく、むしろ望ましい」といった意味が含まれているという（p. 11）。さらに、「まっ黒になるほど予定が書き込まれている手帳を自慢げに他人に見せる人にお目にかかることさえある」し、なかには「『忙しい、忙しい』と不満気という人がいるが、あれは自慢話の一種なのだろう」（p. 12）と続けている。記号的時間に振り回されているというより、それを当たり前のものとして捉えているのである。

以上、現代日本が、時間のグローバル化の流れの真っ只中にいることは間違いないであろう。もちろん、そうした流れに抵抗する動きも出てきつつあるが、まだ主流とはなり得ていない。このあたりの実情は、第5章で改めて述べる。

第4節 中国における時間の近代化

日本に比べて、中国の近代化への道のりはけっして平坦なものではなく、長い年月を要した。ある意味、列強による半植民地化が強まった結果、近代化が起こったといえる（徐, 2000）。第4節では、中国の近代化がどのようにして起こったのか、そしてその近代化がなぜうまくいかなかったのかを工業化を中心にまとめる。その後で、1970 年の終わりごろから始まった改革開放運動および市場経済への移行、そしてグローバル化の一連の流れを受け劇的に変わっていった経緯を概説する。

「半封建・半植民地化」と近代化

封建制度下における最後の政権であった清朝政府は、アヘン戦争（1840-42）での敗北の結果、一連の不平等条約を英国と結ばざるを得なかった。続いて 1844 年、仏・米とも、それぞれ不平等条約を結ばされた。ここに列強諸国によって、中国が半植民地化される足がかりが作られた。1860 年代になると、列強諸国は清朝政府の封建統治に大きく干渉し始めた。1880 年代の初めまでに、中国の社会経済は半植民地化の様相を呈した。沿海域や長江の中下流域の輸送路は、英・米による外国資本下に置かれた。中国の金融市場は、外国の銀行によって支配され、中国国内の貨幣のほとんどすべてが外国資本に吸収されていった。また、お茶や絹織物といった主要な輸出品の相場から紙幣の発行までもが、外国資本によってコントロールされたのである。

このような深刻な事態を背景に、1861 年に、外国との「洋務」を推進するため、清朝政府は総理各国事務衙門（がもん）を設立し、その権限を短期間で大幅に拡大していった。こうして総理各国事務衙門は、清朝中央政府の最も重要な部門となっていた。そうした経緯の中、曾国藩や李鴻章を初めとした「洋務」推進派が台頭してきた。「洋務派」は、清の封建集団内部の官僚や軍閥によって構成されていた。彼らは、「自強新政」の名の下に近代軍事工業を起し、鉄道建設や鉱山開発をすすめた。この一連の動きが、洋務運動と呼ばれるものである。

洋務運動の中で最も有名なのは、1865 年に李鴻章が上海に設立した江南機械製造局と、南京の金陵製造局である。翌 1866 年には、天津機器局も設立された。こうした工場のほとんどが、外国人技師を

雇用してはいたが、古い官僚制の下で管理されていたので、生産性もあがらず製品の質もそれほど高くなかった。したがって、国防の面におけるこうした工場の貢献度はあまり高くなかった。しかし、その後起こる民営企業への人的資源の供給につながったという意味では、中国社会・経済に与えた影響は少なくなかった。たとえば、左宗棠が設立した福建省の「馬尾船政局」は、最初はフランス人が中心となって運営されていたが、1870年代以後、中国人技師による独立運営体制へと移行した。

洋務運動がもたらした工業化促進の足跡は、鉱業や造船分野などで顕著に見られる一方、近代的時間と特に密接な関連があり、象徴的な事業となったのが電報台の設立である。1879年、清の洋務大臣の李鴻章が、大北塘海口砲台と天津の間に電報網を設置した。記録に残っている限りにおいて、これは中国初の電報網である。翌年、彼は天津に電報総局を設立し、天津―上海間に7か所の支局を立ち上げた。

洋務派が築きあげた工業制度には強い封建性の名残があり、とても資本主義的なものとはいえなかった。労使関係は基本的に封建官僚制を踏襲しており、近代社会における労働者と資本家の関係ではなかった（翦，1995）。しかし、1870年代の初めから、工業制度維持のための費用がかさみすぎ、その費用をこれ以上負担できなくなった政府は、工業化の流れを止めたくない洋務派官僚たちの圧力もあって、やむを得ず民間に目を向け始めた。ここに、洋務派の軍事工場から民営企業への転換が始まったのである。そうした動きと時を同じくして、外国資本の大型流入という刺激を受け、外国から輸入した機械を利用し、大勢の商人や職人たちが、既存の工場経営を真似しながら、次々と民営工場を立ち上げていった。1869年に設立された上海発昌機器工場は、こうした初期の民族資本工場のひとつであった。だが、こうした中国民族資本の企業は規模も小さく、外国資本のような特権も持たず、次々と競争から脱落していった。また、中国政府も新しく生まれた資本主義を支持せず、伝統的な手工業者とその社会形態を守るために、機器生産工場に封鎖命令をだしたこともしばしばあった（徐，2000）。

こうした現象が起こったのは、当時の中国が近代化に対し日本とは大きく異なる考え方を持っていたためである。アヘン戦争に敗れ、西洋列強諸国と近代工業文明を目の当たりにして、中国の政治家や思想家は自国の文化とその農業文明がどのように西洋文化・文明と融合していくか考えざるを得なかった。中でも有名なのが、アヘン禁止運動の中心的人物である林則徐と、『海国図志』の著者である魏源であった。彼らの主張は「師夷長技」、つまり中国の伝統文化は疑問をはさむ余地もないほど「正しい」ものであって、中国に必要なのは外国の技術、特に西洋諸国の兵器軍艦などである、というものである。また、洋務運動の基本思想は「中学為体、西学為用」であって、中国文化の本体は変えてはいけない、これを基本に西洋の科学技術のみを学び利用することができるとした。

そのため、表面的には工場などもでき、近代化の歩みが始まったかのように見えたが、近代化を促進する資本主義経済が、社会生産の主要な形態となることはなかった。龚书铎（1997）の言うように、中国の近代社会においては、外国資本や官僚資本、民族資本、地主経済と小規模農業経済が並存していたものの、基本的には、小規模農業経済が中心の農業社会を維持していたのである。

洋務派が電報台を設立したのとほぼ同じ時期に、難産の末、中国にも鉄道が誕生した。中国の鉄道は、西洋列強が中国の内陸部へ進出するための物資輸送準備の一環として建設されたといえる（龚云，

2000)。1865年、イギリス人が北京で500メートルほどの鉄道を敷き、列車を試走させたのが、中国初の鉄道となるが、しばらくして官庁により撤去された。1876年、上海で呉淞鉄道をイギリス人商人が建設したが、これも1年余りで清政府の命により撤去されてしまった。1880年代になると、清政府もようやく鉄道の建設に着手するものの、建設が本格化するのは、1895年以降であった。1876年の呉淞鉄道から1894年の日清戦争までのこの時期、鉄道建設をめぐる論争の中で、中国は西洋より半世紀も遅れたが、国内外勢力の相互作用によって、ようやく鉄道の建設をスタートすることができたと洋務派が宣言したにもかかわらず、それから20年近くたってもわずか473kmしか建設できていなかったのである。

清朝政府が鉄道の建設に本腰を入れる決心をしたのは、1895年の日清戦争の敗北により大きな刺激を受けてからである。そのため、鉄道の敷設権をめぐり、西洋列強と民族資本が競い合いながら、全国各地に鉄道を建設し始めた。その結果、1911年までに鉄道網が1万km近くまで伸びた(龔云, 2000)。その後、北洋軍閥政府が民族資本と地方政府の鉄道建設を禁止したため、一時的に拡張のスピードが落ちたものの、1927年の南京国民政府の成立によって、鉄道建設はピークを迎えた。南京政府は、鉄道を国の経済発展の重要手段だとし、年間国家収入の4分の1を鉄道建設に使い、平均して毎年450kmも鉄道網を拡張していった。1937年までには、全長22,000kmに達し、近代中国の基本的な鉄道網が完成した。しかし、1937年に日中戦争が勃発し、戦争終了後も3年間に内戦が続いたため、中国の鉄道は壊滅的な打撃を受け、実際に使える路線は半分近くにまで減ってしまった(龔云, 2000)。

近代中国の鉄道の歴史を振り返ると、その半封建・半殖民地性が強く反映されていることが分かる(楊, 1997)。鉄道網そのものの量が国土の広さに比して少なく、その敷設も一部に集中し過ぎているし、その質も悪く、運輸効率が非常に低い(龔云, 2000)。計画性に乏しく非効率的な点は、まさに封建制の影を引きずっているといえる。また、鉄道が経済発展に貢献し、沿海と内陸、都市と農村のつながりを強め、伝統的な農業社会の変容をある程度もたらしたとはいえ、絶えることなく続いた戦乱によって、近代工業国家としての機能を十分に発揮させるまでには至らなかった。

産業部門も、鉄道部門と同じような歴史をたどった。20世紀に入ると、中国人の手による工業が機能し始め、さまざまな業界で基盤が整備され、発展が見られるようになった。幾多の困難を乗り越え、1936年には、中国はこれまでにない近代的繁栄の時期を迎えた。しかし、1937年からの日中戦争により中国の産業は、空前的打撃を受けた。国防関連の少数の工場が西南内陸部に移動した以外、大部分の工場が戦争中に崩壊してしまった。また、1945年の日本軍の敗戦から3年間は内戦が続いたため、復興はその後となる。

以上、中国は近代化・工業化が始まった時期においては、日本に比べてさほど遅れをとったわけではなかったが、近代化受け入れの姿勢や国際環境など、内的小および外的要因によって、近代化・工業化の影響は表面的かつ局部的なものにとどまった。近代化が、根本から中国の伝統的な農業社会や文化を変えることはなかった。したがって、時間の近代化もかなり限定的であったといえる。鉄道の広がりも主に工業促進のためだったので、一般民衆の時間意識を変えるような働きをしたとはいえない。

改革開放以降と近代的時間

1949 年より中国は安定した政権を迎えたとはいえ、経済・工業の戦後復興において、先進諸国から大きく水を空けられていた。冷戦構造の中におかれ、日本のような経済発展の機会に恵まれることはなかった。紆余曲折した政治運動がもたらしたのは工業・経済の発展ではなく、長年の停滞だった。経済中心に発展し、世界に足並みを揃えようとする動き、すなわち真の意味での現代中国像が形成され、人々の生活様式に大きな変化がもたらされたのは、改革開放政策導入以降のことである。年平均 10% 近い経済成長率を持続し、工業総生産は、1978 年から 2002 年までの間に 30 倍の成長率を記録した。GDP も、1978 年の 9.9 億元から 2002 年の 287.1 億元まで上昇した（中華人民共和国国家統計局、2003）。

伝統的に農業国家であった中国だが、近年は「世界の工場」と呼ばれるまで工業化が進んできた。このような急速な成長は、主に外資系企業の参与によるものである。2002 年の外国からの直接投資数は 527 万 4286 件、対外経済協力項目数は 1976 年から 1988 年の合計 7534 項目から、2002 年の 3 万 4461 項目まで増え、世界第 5 位の貿易大国にまで成長した（中華人民共和国国家統計局、2003）。

外資系企業の対中進出により、70 年代の終わりには工業総生産の 8 割を占めていた国有企業のシェアは、現在 4 分の 1 にまで減ってきている（中華人民共和国国家統計局、2003）。国有企業の改革が加速するにつれ、大量の失業者が生まれている。彼（女）らの再就職、特に外資系企業や、民営・私営企業への再就職は、新しい仕事のスタイルを生み出している。2001 年の WTO 加盟により、グローバル・スタンダードからみると生産性の低い中国の工業が、世界規模の競争に打ち勝つためには、自らの意思とは関係なく、仕事のやり方を変えざるを得ない状況になっている。市場経済原理の導入が猛烈な勢いで続き、世界のスタンダードにますます近づいてきている。工業生産部門においては、HAIER や TCL のような中国発の多国籍企業が生まれ、世界の電気メーカーの最先端をいくほどまでになったのである。

それと同時に、中国は世界のマーケットとみなされ、中国市場をターゲットとした経済活動が、国内外において活発化している。さらに、内陸経済を発展させるための西部大開発運動と旧重工業地帯であった東北部の改造計画も、大規模な経済的、社会的変化を引き起こしている。

また、このような経済改革の一大ブームの中で、都市化も進み、大量の農村労働者が都市に流れ込み、昔の農村の生活が一気に都市型生活様式へと変わってきた。最近の人口調査が示すように、農村部の人口比率は 1980 年の 80.61% から 2002 年の 60.91% に減る一方で、都市部の人口比率が 1980 年の 19.39% から 2002 年の 39.09% に急増した（中華人民共和国国家統計局、2003）。また、数え切れないほどの農村人口が中国の大・中都市に出稼ぎ労働者として集まり、工場や建築現場などで仕事をしている。企業の一員として働くためには、組織化された生活を強いられ、都市化がもたらした新しく多様な生活を送ることになるが、彼（女）らはそうした生活にうまく適応している。

こうした流れから見ると、中国の生活様式がこれから一段と世界の先進国並になっていくことは間違いないだろう。たとえば、つい最近まで上海の地下鉄は始発と終電以外、列車の発着時刻が表示されていなかったが、2005 年現在はそれだけではなく、到着時刻が秒単位でカウントされ、それが大きく表示されている。都心で働くビジネスマンが、いつも忙しい、忙しいと口にするようになった。待

ち合わせをしても、30 分ぐらいは遅れても平気だった時代から、5分でも遅れるようだと、携帯電話で連絡し合うようになってきた。中小都市部においても、かつての国有企業の昼休みにあった昼寝のようなのんびりした時間がなくなり、まるで大都市の生活に追いつこうとしているかのような様相を呈している。

「休息の時間」や「リラックスするとき」、「休憩の空間」、「ストレス解消」などの用語が頻繁にCMに登場し、張り詰めた仕事の時間の比較対照として、そうした用語が各種ビジネスのセールスポイントとなってきた。1995 年の週休2日制導入により、休みの時間が増えたことで、人々が娯楽にこれまでにない時間を費やすようになってきた。夜の繁華街には人があふれ、カラオケやボーリング、クラブ、インターネットバーといった流行の場所に人々は流れ込む。休日になると、大型ショッピングセンターでの買い物や、近郊へマイカーでの日帰り旅行に出かけ、5月と10月、そして正月の大型連休になると、いっせいに遠出する。海外まで足を延ばす人たちもいる。上海のような大都市では、どこに行っても24時間営業のコンビニとATMを見つけることができる。さまざまなクレジット・カードが普及し、いつでもそれを使える場が用意されている。2003年度の国家統計局のデータを見ると、中国人の個人消費額が1978年に比べ30倍も伸びており、このことからそうした消費傾向が見えてくる。こうした風景を見ると、中国での生活も非常に忙しく、日本に似てきているとしか思えなくなる。

第5節 まとめ

第2章では、仮説1「グローバル化の流れの中で、日本と中国は記号的時間が優勢な社会へと移行しつつある」を検証した。結論としては、双方ともに記号的時間が優勢な社会へと移行しつつあることは間違いなく、仮説1は支持されたことになる。ただ、その移行のプロセスには明らかに差が見られた。

日本においては、記号的時間意識への大衆レベルでの目覚めが、明治維新直後、つまり明治5年の改暦と時報の改正の後すぐに起こったわけではないとはいえ、明治政府の方針として近代化・工業化を推進する意図が明らかであったわけで、近代的時間をうながす力が、いわば上から下へと着実に広がっていったことは間違いない。鉄道や工場の建設、学校制度の充実により、時間厳守や時間の効率的利用が徐々に社会全体へと広がっていった。そして、その流れが一気に強まったのが、第2次世界大戦後であった。戦後復興期からそれに続く昭和30年代(1955～)の高度経済成長期にかけて、産業化が進み、時間厳守や時間の効率的利用が社会的規範となっていた。

一方中国では、近代化・工業化が始まった時期はむしろ日本より早かったが、近代化を受け入れる体制は日本に比べて整っていなかった。近代化・工業化を全面的に受け入れる方針を清朝政府がとっていなかったことと、列強諸国により半ば植民地化されていたことで、近代化が限定的な範囲にとどまった。したがって、記号的時間意識が一般民衆にまで広がっていくことはなかった。だが、1970年代の改革開放政策導入による資本主義経済の浸透以降、中国社会は大きく変容していく。工業化、都市化が進み、先進国並の生活が送られるようになり、人々の生活はますます忙しくなっていく。日本のように、記号的時間が優勢になりつつあるといえる。

だが、本当にそれだけであろうか。一見すると、確かに記号的時間が優勢となってきた中国の人々の生活だが、実はそれだけではない。それだけで中国の時間意識が分かったような気になっては、その本質を見落とすことになる。第3章以降、中国時間意識の本質を探っていく。また、日本の時間意識も中国と比較することによって、より明らかになっていくはずである。

第3章 暦と時間意識⁸

第1節 「時」を示すメディアとしての暦

時間あるいは時の研究と聞いて、まず暦を頭に思い描く人はそれほどいないだろう。現代社会においては、時計が時・時間を伝える主要なメディアであるため、カレンダー・暦がそうしたメディアの1つであることも、言われなければ気がつかない。だが実は暦は、私たちに年・月・日の区切りを教えてくれる重要なメディアなのである。その年・月・日をどのように区切るのか、そのやり方にはさまざまな方法があり、そこにはその暦を使う人たちの自然や社会に対する見方が現れている。暦には、時計が指し示す時・分・秒より大きなサイクルである「時」をいかに認識するのかが反映されているのである。

現在、世界中で最も多く使われているのは、グレゴリオ暦である。日本と中国もそのグレゴリオ暦に基づいた暦を使っており、基本的には同じメディアを用いていることになる。だが、休日や祝日がいつなのかは国によって違い、大安・仏滅といった六曜の記載が大多数の日本のカレンダーにはあるなど、暦にはそれぞれの地域の特色が現れている。暦はそこに暮らす人々の「時」の感覚を反映しているのである。日本と中国にもそうした差が見られるはずであり、その違いは双方の暦の歴史の違いと関連するのもかもしれない。

第3章では、仮説2「日中の暦発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」を検証するために、日本と中国の暦の歴史と両者の暦に対する意味づけの違いを見ていく。そこには歴然とした差があるのかないのか、またその差のあるなしが何を意味するのかを考察する。

第2節 太陰太陽暦が表す季節感覚

第2節では、太陰太陽暦とその季節感覚について述べる。太陰太陽暦は、日本においては1872（明治5）年まで、中国においては1912年まで使われていた。その太陰太陽暦とは、どういったものだろうか。

太陰太陽暦

太陰太陽暦（いわゆる旧暦）を一言で言い表すと、暦の示す月日と季節がずれないように工夫された暦であるといえる。その具体的な仕組みは、まず月の満ち欠けの周期（朔望月）に基づき、1年が12か月（30日の大月と29日の小月）に区分される。変化が目に見える形で示される月を基準とすることは、生活をする上では非常に便利であったと考えられる。ただし、1太陽年は12朔望月ごとに0.36827の端数を生じるため、2、3年に一度閏月を加えて調整を行う必要がある。しかし、12朔望月の長さが季節循環の周期である1太陽年の長さより約11日も短いと、日常生活、特に農業を営む上ではかなりの不便を強いられるため、「移動する月日と季節とを結ぶくさり」（広瀬、1993, p. 22）として考案されたのが、二十四節気である。二十四節気とは黄道上の24個の標準になる点で、夏至、冬至の二至、春分、秋分の二分、そして立春、立夏、立秋、立冬の四立を中心として、季節の目印が決められ

たのである。これによって季節をはっきりと知ることができるようになった。二十四節気は、黄道上の太陽の位置によって決まるので、現在使われている太陽暦においても、季節の移り変わりを告げる役目を果たしている。

暦の示す月日と季節がずれないように工夫された太陰太陽暦は、農業中心の社会においては欠かせないメディアとなる。近現代における工業化の波が押し寄せる以前は、両国とも農業中心の社会であったため、いずれにおいても現在の太陽暦よりも人々に受け入れられやすく、生活にしっかりと根づいていたのである。

中国の太陰太陽暦誕生の経緯

まず、中国における太陰太陽暦成立の経緯を見てみたい。

季節を知ることが、生産に直結し、ひいては生命を守ることになったであろう原始社会の人々にとって、一番重要な時間単位は季節だったことは間違いない。『中国科学技術史稿』に収められている一連の中国の科学史家の研究に基づき、自然暦から次第に暦法が成立する過程を簡単にまとめると、以下ようになる(杜, 1982)。古代中国人は、旧石器時代、狩猟採集生活をとおして、次第に寒暑の変化、月の満ち欠け・動物の諸活動・植物の成長周期に関して一定の知識を得ることができるようになったと考えられる。新石器時代へ移行すると、社会経済が農耕・牧畜生産を主とした段階に入り、農作業を適切に行うために季節を把握する必要性が増してきた。次第に季節の変化をより正確に知る必要性が生まれてきたのである。つまり、中国の天文暦法の知識は、生産の実践の場におけるその切実な必要の下に生じてきたのである(杜, 1982)。

古代中国の農耕社会で必要に迫られて生まれた暦法が、太陰太陽暦であった。農耕社会になる前は、純太陰暦を使用していた時期もあったはずであるが、その文献的証拠は残されていない(能田, 1957)。純太陰暦は、月の満ち欠けを基準とするため分かりやすく、日を数えるのに便利であるため、仕事や行事の算段に早くから利用されていたと思われる。しかし、月の満ち欠けだけでは、季節にずれが生まれてしまうので、その欠点を補うために、太陽の位置変化を取り入れた太陰太陽暦が、農作業上の必要とあいまって生まれたのである。

では、具体的な太陰太陽暦の成り立ちを概観してみる。中国上代の暦法については諸説入り交じりさまざまな異論もあるが、一般的には以下のようにまとめられる。中国上代のことを記した最も古い文献で、紀元前 600 年ごろに書かれた『尚書・堯典』には、次のように記されている。天子である堯が天文官を組織し、東西南北で天体の観測を行った。そして、それを基に暦法を編纂し、人々に季節を教えた。もしこの記載に間違いがないとなると、観象授時の習慣がこのときすでに確立されていたことになる。

また、夏王朝の時代 (BC2000~BC1520) には、10 進法に基づく十干を用いて日付を記す紀日法がすでに存在していた。現在も習慣的に使われている 10 日を意味する「旬」は、当時早くも使われていたことになる(杜, 1982 ; ニーダム, 1959/1976)。

さらに殷の時代 (BC1520~BC1030) になると、十干と十二支を組み合わせた 60 干支で日を記すよう

になった。60日周期の紀日法が完成したのである。ここ殷の時代において、中国で1912年まで使用された太陰太陽暦の原型が、ほぼできあがったといえる。

古代日本の時間意識

一方、古代日本においては、もともとは暦法と呼ぶべきものは存在しなかったとされている（能田，1957；渡邊，1980）。では、それ以前はどのような生活を営んでいたのでしょうか。また、どのような時間意識を持っていたのでしょうか。

日本が中国の影響を受ける以前はどのような時間概念を持っていたのか、いまだにはっきりしたことは分かっていないが、古代日本人は天やその動きに対してあまり関心がなかったとされている。月への関心も、時の推移を示すものとしてというより、恒常的な繰り返し（規則的に昇り降る月、満ち欠けする月）や時間的变化を超えたものを示すもの（「不老不死の月」）としてであった（田中，1975，p. 55）。また、星にまつわる神話もほとんどなく、あっても邪神の象徴として描かれているだけであった（日本書紀神代卷下の1か所）（永藤，1979b，p. 43）。永藤（1979b）は、「魍魎魍魎の跋扈するこの恐ろしい夜の世界において、古代人は月や星から、伸びやかな想像力を生むことができなかった」（p. 43）と言っている。

一方、季節の移り変わりがはっきりした日本においては、自然の変化には敏感であったはずであり、それが時間意識と関係していた可能性は高い。ただし、その可能性を確かめるべく手段が限られているのが実情である。唯一の手がかりとされているのが、『古事記』と『日本書紀』であるが、その記紀の神話でさえ当時の人々の時に対する見方や宇宙観について、多くを語っていない（荒川，1981，p. vi）。だが、その限られた手がかりの中からおぼろげながら見えてくるのが、古代日本を司っていた時間が、稲のサイクルと密接に関係していたことである（荒川，1981；岡田，1972；田中，1975；永藤，1979b）。荒川（1981）は、「古事記や日本書紀を支配する時間は、地上の時間、とくに稲のサイクルに密接に関係する時間である」と言っている。

本居宣長が『真暦考』で主張したように、日本では大陸から暦法が伝わる前は「天地のおのづからなる暦」つまり自然暦が使われていたと見られている（岡田，1972，p. 9）。おそらく狩猟や農業を営む上で、支障がない程度の簡単なものだったはずであるが、こうした原始的な暦がどのようなものだったのかは、はっきりしない（吉田，1998）。古くから水稻が生活の基盤となっていた日本では、種まきや収穫の時期が「樹木の開花や紅葉、鳥獣の移動などを目安としてきめられていたにちがいない」（荒川，1981，p. 157）。そうした名残りが、「種蒔桜」や「田打桜」、「田植桜」、「カッコウが鳴くと種を蒔かにやならぬ」といった表現や言い伝えに見られる（川口，1972，p. 26，51）⁹。

さらに、稲と古代日本の時間意識との深いつながりを示しているのが、「とし（年、歳）」という日本語である。古くは「稲」を意味していた（荒川，1981，p. 158）。また、「世」あるいは「代」という語の語源を探ると、稲作との深い関係がうかがえる（永藤，1979b，pp. 158-159）。これらの「ヨ」とは、本来は竹の節と節との間を指す「節（よ）」と同義である。初めがあり終わりがある一定の区切られた間が節で、稲作の種蒔の発芽から収穫までの間も節である。その節に、漢字の「世」が当

てられるようになり、次第に長い期間を意味するようになったようである。したがって、「稲の一回の生育過程の期間を『トシ』と呼んだのと、この『ヨ』という語の意はほとんど重なってくる」（永藤 1979b, p. 59）。

稲作が基盤であった古代日本では、稲の収穫を祝う新嘗祭が重要な祭りだったはずである。新嘗祭は、もともと民間で行われていた稲の収穫に対する感謝祭が、宮中でも行われるようになったものと考えられている（荒川, 1981, p. 159）。古代日本の1年は、収穫祭である新嘗祭をもって終る。「新嘗祭は収穫にたいする感謝の祭り、つまりトシの終りの祭りであると同時に豊穡の年の再来を願う、神への働きかけでもあった」のである（荒川, 1981, p. 168）。

暦の伝来

このように生活に密着した自然とともにあった日本に、いよいよ中国から本格的な暦がもたらされる。鈴木（1964）によると、「日本書紀に欽明天皇 14 年（553）6 月内臣を遣して百済に使せしめ医易暦の博士を番に依って相代って上下せしめ、また卜書暦本種々の薬物を送付すべきことを勅りされ、翌年暦博士固徳王保孫が来朝したことが記されて」（p. 72）おり、これが暦が日本に伝わった最初であろうとしている。渡邊敏夫（1980）は、それ以前に暦が中国から輸入された形跡として、485 年（顕宗天皇 1）の「三月上巳後苑に幸して曲水宴きこしめす、二年春三月上巳後苑に幸して曲水宴きこしめす」（p. 91）などの日本書紀の記載をあげている。

また、『日本書紀』には、602（推古 10）年 10 月に「百済僧観勒が来朝し、この時暦本、天文地理の書を献上したので、数人の学生をこれにつけて、手分けしてこれらの技術を伝習させたということが」記載されている（広瀬, 1993, p. 70）。そして、11 世紀初めの文献（『政治要略』巻 25 の御暦奏の条）に 604（推古 12）年に初めて暦日を用いたとあるが、『日本書紀』には記載されていない（広瀬, 1993, p. 71）。したがって、暦の公式な使用はそれからしばらくたった後だと考えられる。

日本書紀には、690（持統天皇 4）年の勅命により「始めて元嘉暦と儀鳳暦とを行う」とある。2つの暦法を同時に使用することは無理であるとの指摘から、まず元嘉暦が使われたとみなされている¹⁰。そして、公式勅命発布の2年後、元嘉暦が実施されたのが、692（持統天皇 6）年である（広瀬, 1993, p. 71）¹¹。

中国伝来の元嘉暦は 696 年までの 4 年間、その後 764 年までの 67 年間は儀鳳暦が使用された（吉田, 1998）。元嘉暦は 443 年に何承天が作った南朝の宋のもので、儀鳳暦は 665 年に唐の李淳風が作った麟徳暦のことである。大衍暦、五紀暦、宣明暦と続くその後の暦も、元嘉・儀鳳暦と同様に、中国渡来の太陰太陽暦法に基づいたものであった。

天文学的知識と観察に基づき緻密な計算によって暦日が求められる太陰太陽暦は、その考え方と作り方において、自然暦とは一線を画すものである。月や太陽の運行の観察と正確な計算により求められる月日は、ある意味人工的な部分を含むものであった。したがって、人々の生活とともにあった祭りである新嘗祭が、大陸から暦が伝わりそれが広まっていくとともに、自然のサイクルから遊離することになったのは、ある意味当然のことであったのかもしれない。暦上の元旦が「とし」を改める日となり、「かつては年を画する祭りであった新嘗祭も暦上に記されたたんなる 1 日となった」のである（荒川, 1981, p. 169）。

確かに荒川 (1981) がいうように、中国からもたらされた暦法は、これまで自然暦に頼っていた人々に人工的な時間を与えるものであった。だが、だからといって中国の暦が人工的時間あるいは記号的時間の表出であるとは限らない。暦が、時間という目に見えない流れに、ある意味機械的なしるしをつけるという点では、記号的な意識・世界を表していることは否めない。しかし、そのしるしのつけ方には多分にマジックおよび神話的意識・世界が反映している。このことは、第3章全体を通じて明らかにしていく。

また、記号的時間の潜在化と神話的時間の顕在化が反映された動きが、「新嘗祭も暦上に記されたたんなる1日となった」直後に起こったことも、そのころの暦が記号的時間の表出にとどまっていなかったとの証となろう。その動きとは大嘗祭の制定である。大嘗祭とは、新天皇の即位と結びついた新嘗祭で、宮中で最も重要な祭りとされている。つまり、天皇の一代を画する祭りであり、「よ (代・世)」の始まりを祝うものである。大嘗祭の始まりにより、「暦上に記されたたんなる1日」に新たな神話が付けられるようになったのである (荒川, 1981, p. 170)。これは、中国からもたらされた暦との融合の結果、大嘗祭という新たな意味を付された稲の収穫の祭りが生まれたともいえる。先にあげた永藤 (1979b) による稲作と「よ (代・世)」の語源上のつながりも、ここにきてよりはっきりと見えてきた感がある。

ところで太陰太陽暦は、季節と実際の日にながずれないような調節がなされており、季節感と密接な関係がある。したがって、四季の移り変わりが明確で、人々が季節の変化に敏感にならざるを得ない日本においては、中国渡来の太陰太陽暦は受け入れやすいものであったといえる。古代日本における暦の定着の様子、そしてその季節感との結びつきをうかがわせる歌が、『万葉集』に残されている。稲岡 (1997) は、持統天皇の作とされる下記の歌は、春が過ぎて夏がくるという当たり前のことを読んだにすぎないが、ここには7世紀後半の暦制度が日本に本格的に導入されたころの季節感が示されているのではないか、としている。

春過ぎて夏きたるらし白栲の衣ほしたり天の香具山

佐藤 (1999) もこの歌が「暦法の施行に伴う季節感の深まりを示すのではないか」 (p. 75) と、同様の意見を述べている。ただしこの時代においては、まだ季節そのものを享受しているのであって、自然とともにある時間サイクルを対象化しているわけではない (永藤, 1979b, p. 111)。

暦と季節感のつながりは、現代社会においてもその名残りをとどめている。今でも、季節を区切る意味を持つ二十四節気のいくつかは、日常生活の節目として機能している。季節感がだいぶ薄まったといわれる現代日本でも、それは根強く生き残っているのである。

日中における季節感覚の差

四季のはっきりした日本においては、冬至や夏至といった季節の節目は人々の生活のメルクマールとなっており、季節感を感じる機会が確かに多い。現代においても二十四節気が根強く残っており、太陰太陽暦の影響を多分に受けていることに他ならない。しかし、同時にその季節感が急速に衰えていることも確かである。中国と比較すると、その衰えは顕著である。日中における、微妙ではあるが歴然とした差が、旧暦の名残りの度合いとなって現れているといえる。

たとえば、日本の八百屋には夏の野菜であったはずの、キュウリやトマトが一年中並んでおり、季節感が薄らいでいる。空調の整った建物の中では、体を冷やしてくれる夏の食べ物や、体を温めてくれる冬の食べ物が必要なくなったのかもしれない。旬の味覚が、年々減ってきているようである。

一方の中国においては、今でも日本に比べて、暦が教える季節の意味に従って生活を営む人々が多い。たとえば、旧暦によると、8月は休息しエネルギーを蓄える時期に当たり、外出しない方がよいと考えられているためか、日本や西欧では航空券が最も高いその時期に中国ではそれほど高くない、といった現象が起こる。暑い夏に長期の休みを取りのんびり過ごすというヨーロッパ式の休暇ならまだしも、うだるような暑さの中をさらに体を酷使するような日本の休暇の過ごし方は、商業主義にのせられたとしか思えない。

また、中国では食べ物の陰と陽にこだわる人が多く、季節や人の健康状態によって、何を食べればよいかかが決まっている。若い世代でもこうした知識をある程度持ち合わせ、実行している。「これは体を冷やす作用がありますから、冬には口にしない方がよいです」などと若い中国人留学生が口にするのを聞くと、新鮮な驚きを感じる。

中国の暦と自然哲学

日本と中国を比べて、こうした季節感の根つき方に差が見られるのは、中国の暦が立脚する自然哲学に因るところが大きい。

紀元前5世紀に作られた農事暦『夏小正』を見ると、中国自然哲学につながる考えが記載されている。『夏小正』には、月ごとの自然の変化と農耕や蚕桑に関する事項の関係が天体の動きとのつながりで説かれている。要は、季節や月ごとに何がなされるべきかが書き記されているのである。たとえば、1月は歳の初めにあたり、鋤を祭って農耕の儀を執り行なった後で、畑の雑草を取り除き種まきの準備を整えなければならず、2月には土ならしをした畑に黍（もちきび）・稷（うるちきび）の種子を蒔き、その上に土を被せなければならない、とされている。

後に、『夏小正』の内容をさらに発展させた、一般に「月令」と呼ばれているものが登場する。「月令」とは、秦の宰相呂不韋が当時の知識を集めて編纂した百科集成書『呂氏春秋』の中の「十二紀」、前漢ごろに淮南国の王であった劉安が大勢の学者に命じて編纂させた『淮南子』の中の「時則訓」、そして儒教経典である『礼記』の「月令」の総称である。そこでは、季節および月単位の時間と人間生活の間に必然的な関連があることが長大な文書で論じられ、しかもそれが周期的に循環する「公式」として表されている。

当時の学術思想の集大成である「十二紀」と「時則訓」、「月令」の内容はほぼ一致している。まず、十二か月それぞれにおける天文気候などの状況を述べ、そして、それに呼応する形で人がなすべき宮中の諸行事、国家の政、農事が順番に記されている。『夏小正』に比べて、内容が著しく増大している。さらに「月令」には、書かれたことが実行されなかった場合の結果についての言及もある。たとえば、「十二紀」第一巻「孟春紀」には、「孟春に夏の令を行へば、即ち風雨時ならず、草木早く枯れ、国乃ち恐有り。秋の令を行へば、即ち民大いに疫し、疾風暴雨数数至り、藜莠蓬蒿び興る。

冬の令を行へば、即ち水潦、敗を為し、霜雪大いに摯り、首種入らず」との記載がある。時に応じる行動をしなければ、重大な災いがもたらされるとの戒めが書かれているのである。

「月令」は、陰陽説と五行説を基にしている。中国古代に生まれた素朴な自然哲学は、春秋戦国時代にその理論体系をほぼ完成させており、その中の1つに陰陽説および五行説が数えられている。陰陽説とは、陰陽二気の消長により宇宙生成の変化を説く思想である。そして五行説とは、木・火・土・金・水の5つの元素が宇宙の万有を構成するという考え方である。

陰陽説における陰陽二気は相対する2つの要素ではあるが、ただ単純に矛盾対立する2つの性格の異なるものではない。まさに陰陽のシンボルが象徴するように（図-1-1 参照）、陰と陽は相互連関的あるいは補完的と捉えられ、その双方の調和・安定が重んじられる。一方に偏った極端をよしとせず、ほどよい中庸、両者のバランスが重んじられる。このような考え方は、ゲブサー（Gebser, 1985）の説く神話的意識・世界における二者の関係に見て取れる。神話的關係においては、二者は明らかに性質が異なるものの、まるで磁石の対極のように引き合い互いを絡め取ろうとする力が強く作用する。両者の違いは歴然とあるものの、曖昧な部分が残されており、むしろ相互補完的な関係を作り出しているといえる。

陰陽の概念は、中国古代の占筮（せんぜい）の書である『易経』の中にも見られる。哲学史家である馮友蘭（1980）によると、遅くとも周の末期ごろには陰陽はもう既に宇宙の中の2つの原始的な物質と力と認識されたという（pp. 86-87）。

一方の五行説とは、当時の生産の実践の場から生まれたものであり、自然界に存在し、人間の生活に必要不可欠な木、火、土、金、水の5つの素材である五行の関係を説いている。この五行説は、まさに古代中国人の自然認識そのものを表しているといわれている（馮, 1980）。

春秋戦国時代にかけて、こうした陰陽および五行の概念が、陰陽五行説として体系化される。奴隸制が崩れ、政治・経済・社会制度のあらゆる面で根本的な変化が起こる中、自然現象と社会現象を陰陽と五行の観点から関連させて捉える見方が生まれたのである。そこでは、世界を有機的で秩序ある統一体として見なしている。

「月令」は、四季の移り変わりを五行の属性とその相互作用、そして陰陽二気の消長の結果として説明している。春は木、夏は火、秋は金、そして冬は水が自然界の主要元素となり、五行相生の原理に基づき季節は循環的に変わっていく。また、季節は陰陽二気の消長によっても変化する。たとえば、陽の気が強くなるため昼間が長く気温が上がるのが、春から夏にかけてであり、陰の力が強くなるため陽の力が徐々に押さえられ、少しずつ夜が長くなり気温も下がっていくのが、夏至以降である。

自然界のあらゆるモノ・コトも季節と同じように、その誕生から成長、衰退、消滅といった変化が、陰陽・五行の相互作用によって引き起こされると考える。たとえば五行説によると、木材が燃焼することによって火が出（「木生火」）、すべてのものは火に焼かれ最終的には灰になり土に帰る（「火生土」）。そして、土の中から金属鉱物が出てきて（「土生金」）、その金属は利用される際液体となる（「金生水」）。液体、すなわち水は植物（木）の成長を促す（「水生木」）。このように、すべてのものが五行の成長、衰退、消滅による循環で成り立っているとする。

こうした循環的変化は、自然現象だけにとどまらず社会現象にまで広がっていく。このような中で、人は常に自然と密接な関係を持つという「天人感応」の自然哲学体系が生まれたのである。人はどういった場所に住んだらよいのかとか、どの色の服を着ればよいのか、どのような味の物を食べればよいのか、どういった音楽を聴くのがよいのか、といった社会における人の諸活動が、自然界における季節と月の変化に合わせてなされるようにと「月令」は説いており、これはまさに「天人感応」の考え方と密接に結びついているといえる（詳しくは第4節参照）。

陰陽および五行の考え方は、長い期間を経て人々の生産や生活全般にかかわる活動から生まれてきたもので、いわば一般民衆の知恵と経験の集大成である。そのため、広範囲に渡って中国人の生活の中に定着していったのである。そして、すべてが自然との調和や季節や時間の循環に呼応するといういわば神話的時間観が、こうした考え方の下で根つき、人々の生活の指針となっていたのである。すなわち、「月令」の登場は、素朴な自然哲学が中国社会において高度に体系化されたことを映し出しているといえる。

現在でも農業が産業の中心である中国においては、「月令」が唱える農業と季節の密接な関係は非常に重要である。こうした経験則に基づく理論は、過去のものとは一蹴することはできない。さらに、農業従事者のみならず、それ以外の人々の生活の指針となっていることも確かである。都会においても、季節や月によって自らの生活を律するという習慣は継承されているし、こうした習慣は若い世代にもかなり定着している。それは、中国独自の自然哲学に基づく季節・時間感覚が、中国人にとってはなかなか捨てがたいもので、時代が変わったとしても簡単には拭い去ることができないほど身に染みついたものだからである。したがって、すでに述べたように、中国では今でも暦が教えてくれる意味を大事に受けとめ、その意味に従って生活している部分が大きいのである。

日本 ― 中国自然哲学との文化融合

一方古代日本にも、陰陽五行説が中国から入ってきた。それと同時に、「月令」の唱える思想も自ずと学んでいったようである。たとえば律令制の下では、死刑の執行は、春・夏の樹木が生い茂る時期は避けるようにと定められていた。これは、当時の養老令が唐の貞観令を真似たものであり、「月令」の影響を多分に受けていたことをうかがわせる一例である。「月令」が示す季節、時期に対する配慮がそこには現れているといえる。

「月令」の教えによると、孟夏（旧暦の四月）は生物成長の時期であり、その育成に合うやりかたで物事は進められなければならない。したがって、この月には微罪の者の処分のみにとどめるとか、微罪の拘留者を釈放するのがよいのである。仲夏（五月）は夏至の月で、陰陽二気が激しくぶつかり合う月なので、刑罰の実施は行わず、陰気の落ち着くのを待つ必要がある。そして、孟秋（七月）になれば刑罰を行っても構わないとされ、仲秋の八月となると、適性に法を運用しつつ、斬殺を行うべしとされる。樹木が凋落の時を迎える秋こそが、人を処刑するには相応しい季節とされているのである。人間の生命も草木と同じように、秋に葉を落とし茎を枯らして休眠に入ったものは、一陽来復、悉く芽ぶく、と考えられている。この世で奪われなければならない人間の生命も、殺害はその身体に

とどめて、靈魂を滅ぼさないようにすべきなのである。すなわち、殺すにしても再生の可能性を断つようなやり方をよしとせず、今生の悪しき形骸を奪うにとどめて休眠させるのがよいとしているのである（益田、1983）。

日本においても、実際この死刑方法を遵守し、立春から秋分までの間は死刑が執行されることはなかった。ただし、謀反・大逆などの罪は例外とされていた。こうした中国文化の受容と変容に関して、益田（1983）は「日本側は自国に受容しうるものとそうでないものとをよく区別しており、必ずしも先進国の法文に盲従してはいない」（p. 6）としている。しかしこの変更は、当時先進国であった中国の法文の根底を貫く思想まで十分理解し得なかったために、気軽に変更してしまったとも解釈できる。どちらの解釈が正しいのか、その判断は難しいところだが、いずれにしろこの事例には文化融合の複雑さが現れている。

われわれは何か新しいものに遭遇すると、まずはそれを自らの限界においてのみ解釈せざるを得ない。その新しいものが何かを知る手がかりとして、今までの経験によって培ってきた見方に頼らざるを得ないのである。しかし、必ずしもその見方が限界内にとどまるとは限らない。新たなものとの遭遇が、自らの視点を浮き彫りにしてくれることで、今まで気づかなかった世界を開いてくれるかもしれないのである。だが、新たなものとの出会いが今まで気づくことのなかった視点を提示してくれたからといって、自らが本来持っていた見方が消えてしまうわけではない。自らの視点到新たな視点が加わるだけである。そしてこの複雑に絡み合った視点がどのように表出するかは、さまざまである。

こうした視点の「重なり」を、ガダマー（Gadamer, 1960/1989）は「地平の融合」と表現している。地平とはさまざまな経験によって積み重ねられていくもので、自己を取り巻くもの、あるいは自己を構成する土台である（池田・クレマー、2000）。この地平は、新たな出会いによって常に変わっていく。だが、土台全体が覆されることはないのである。

この地平の融合は、文化と文化の出会いにおいても応用できる。新たな文化を取り入れるということは、これまで自らが持っていた文化に新たな文化が加わることに他ならない。したがって、新しく取り入れられた文化は変容を免れ得ない。この変容は自らの都合のよいようにならざるを得ないし、見方によってはそれがその文化を十分に理解していなかったと取られるかもしれない。陰陽五行説および「月令」の教えの日本での受け入れに関しても、その変容は免れないし、それをどのように解釈するかは見方によって変わってくるのである。

古代日本においては、中国における陰陽五行説のような複雑な哲学的理論体系はなかったが、すでに人間を自然の一部と考えすべての生命・自然は循環するという考え方は持っていた（益田、1983）。ごく一部の地域を除いて、はっきりした四季の変化がある日本では、こうした自然観・季節観が生まれたのは当然であろうし、今でも深く人々の中に根づいている。しかし、こうした見方が中国のように哲学的・理論的なレベルにまで発展していったわけではなかった。それだからこそ、他から借用した理論を自らの実情と都合に合わせて変更することも厭わないし、より実状にあった理論が入ってくれば容易に乗り換えることができたのだといえる。文化融合のダイナミックな一面を表していると、説明することもできる。

いずれにしろ、日本では中国のように自然哲学と暦が密接に結びつくことはなく、それが現代における季節感の喪失とどこかでつながっている可能性は捨てきれない。現代日本では、今でも四季の変化を楽しみ、季節感を大事にしている一方で、四季の変化とは無関係に生活を営むことを厭わない人々が増えてきていることは確かであるし、むしろその傾向が強まっている感がある。農業の工業化によって、農作物・食品の季節性が失われ、旬を味わう楽しみが失われつつあることに対し、強い抵抗感を覚える人がいても、あくまで少数派のようである。いつでも好きなものを好きなだけ食べられる利便性が優先されており、こうした傾向が強まっていることが、さらなる周年供給を目指す努力がなされていることからもうかがわれる（矢坂，1999）。自ら育んだ理論体系を持たずに暦を活用してきた日本人だからこそ、暦を経済活動を行う上での時間の目盛り、つまり単なる「記号」とみなすことにあまり抵抗を覚えないのかもしれない。

日本の若い世代となると、こうした傾向がますます強くなっている。暦が教える季節の意味が、ほとんど分からない者が増えているようである。二十四節気と結びつけて若い男女の愛を描くといった内容の映画『ラブストーリー・バイ・ティ（菊花茶）』が、2000年に中国で作られ中国国内および海外で好評を博したが、こうした物語は日本ではおそらく作られることはないだろう。それは、日本の若者の多くが二十四節気が表示する意味をほとんど理解できないだろうし、たとえある程度意味が分かったとしても、彼（女）らの生活から二十四節気が表示する季節感が失われていっているからである。

第3節 具注暦の広がりと言話的意識

具注暦とは何か

前述の「月令」の中には農業と関係のない記載が多数ある。その中には、これから述べる具注暦につながる考え方が含まれている。現在のわれわれの視点から見ると、この具注暦はいわゆる迷信として片づけられそうだが、そうしたわれわれの見方をひとまず括弧に入れて、具注暦とは何かを次に考えてみる。

まず、具注暦とは何かを論じる前に、暦法と暦書の違いを明らかにしておく必要がある。暦法とは、科学的な天文観測および計算によって作られるもので、一般にいう「暦」の根幹をなす。つまり、暦の中心のかつ法則的な部分である。それに対して暦書とは、こうした一定の暦法によって組み立てられた1年の月日に対して、(1) 将来起こるであろうと予想されることがらや、(2) 公然または恒例として実施されることがらを日に配して記載したものである。(1) に属するものとしては、天体暦のように天体の位置や日食・月食などの天文現象を記載したものがあり、(2) に属するものには、年中行事や歳時などの事項が記載された日常の生活に使われる常用暦がある。普通、暦というときには暦書を指すことが多い。

暦書にはその使用目的に応じていろいろな種類があり、具注暦はその中でも、日の吉凶、禍福、禁忌などが詳しく漢字で書き記されたものである。具注暦の名の意味は、暦注を具（つづさ）に記した暦ということである。奈良の正倉院にある現存最古の具注暦には、「毎日の暦日の下に干支・五行な

どが示され、中段には節氣、下段には当日の禁忌、吉凶などが詳細に記入されているという」（吉田, 1998, p. 11）。

現在の暦にも残っている大安や仏滅といった吉凶を表す暦注は、具注暦の名残りといえる。旧暦を見ると、こうした暦注がこと細かに記されている。たとえば、上棟式や葬式を行ってはならない日とか、結婚式などの祝いごとをするのによい日、避けなければならない方角などである。

日本の具注暦と仮名暦

日本に現存する最古の暦は具注暦である。それは、746（天平18）年のもので、現在正倉院に保管されている。前述の儀鳳暦法に基づいており、暦日の下にはその日の禁忌、吉凶などの注が記載されている（広瀬, 1993）。しかし注11にあるように、2003年2月26日に、奈良県明日香村飛鳥の石神遺跡から、689年の「元嘉暦」が記された木簡が見つかっており、これが日本最古の具注暦である可能性は高い。具注暦には、行間にすきまが設けられその日の日記あるいはメモを記入できるようになったものがあつたり、裏面をメモ代わりに使用したものなどがある。具注暦がその当時の人々の生活に密着していた様子が、こうした形態からもうかがわれる。

実際、具注暦はそのころの人々にとっては日々の生活の指針となっていた。たとえば、藤原師輔（908-960）の『九条殿遺誡』には、「朝起きると、まず自分の属星の名を7回小声で称え、ついで鏡をとって顔を見て、自己のコンディションを確かめ、次に暦を見て日の吉凶を知る」といったことが書かれてある（広瀬, 1993, p. 76）。また、その少し後のか所で「昨日のことを記せ」と書かれてある。これは、具注暦に毎朝前日の出来事などを日記としてとどめておかなければならない、と記載されてあるからである（佐藤, 1999, p. 82）。日々の日課として、吉凶の確認および具注暦への日記の記入が行われていたことがうかがわれる。

具注暦は漢字で書かれていたため、その使用は漢文の知識を持つ特権階級である貴族などに限られていた。そのため、その発行部数はごくわずかで、養老律令の施行細則を集大成した古代法典『延喜式（えんぎしき）』（967施行）によれば、頒暦は166巻にすぎなかったそうである（渡邊, 1976）¹²。

しかし、その具注暦を手写して仮名書きにした仮名暦が生まれると、まず宮廷の女性たちの間で使われ始め、その後次第にその使用範囲を広げていった。仮名暦の成立は、平安朝末期の12世紀の中ごろと推定されている（広瀬, 1993）¹³。具体的には、仮名暦とは仮名文字を主体にその中に平易な漢字をごくわずかながら配したもので、暦に使われている用語も日本語化したものが多く含まれていた（岡田, 1999）。たとえば、「立春」は「はるたつ」、「東風解凍」は「はるかぜこほりをとく」などという表現がなされている。「暦注は和風に翻案されており、形体もまた独自のものとなって、国風文化の発達を知る格好の資料といってもよいであろう」と岡田（1972, p. 108）は言っている。また、暦の記事が大幅に減らされ、実際に必要なものに限られたのも大きな変化で、岡田（1999）は、こうした変化によって「暦を利用できる階層が拡大し、それが需要を増加させ、やがて印刷への道を拓いた」（p. 71）としている。漢字の多い具注暦を版木に彫って印刷するのは並大抵のことではなく、事業としても成立しにくい、仮名暦は製版も印刷も比較的簡単である。実際、13世紀中ごろの鎌倉

時代には、仮名暦の印刷が始まっており、これを仮名版暦と呼んでいる（岡田，1999）。

仮名版暦は、通称「三島」とか「三島暦」と呼ばれ、伊豆国の三島で発行された三島暦が仮名版暦の代名詞のようになった。「三島暦」は源頼朝が深く崇敬した三島大社で発行されたもので、鎌倉幕府時代は京都の貴族文化に対抗する「関東の暦」として位置づけられていた（岡田，1999）。京都で版暦が始まる以前に作られていたともいわれており、地方暦の中でも代表的なものとされている（広瀬，1993）。

この地方暦とは、中央の認可を受けた各地の寺社などが頒布した暦の総称である。江戸時代以前に存在していた「京暦」や「丹生暦」、「泉州暦」、「南都（奈良）暦」、「三島暦」、「鹿島暦」、「大宮暦」（ただし、大宮暦は実物の現存が確認されていない）、そして江戸時代になって頒布された「伊勢暦」や「江戸暦」、「会津暦」、「薩摩暦」などがある。

地方暦の普及の様子を概略すると、次のようになる。室町時代になり中央の統制力が弱まると、高まる暦の需要に応える形で、各地で暦が発行されるようになり¹⁴、さらに江戸時代になると、暦の需要が飛躍的に伸び、全国各地で売られるようになった（岡田，1999；組本社，1990）。江戸時代における暦の販売は、通常「暦師」と呼ばれる人々の手によってなされていた。ただし、「伊勢暦」の場合は伊勢神宮の御師達が全国の檀家に配り歩いている。「暦師」らは、各地の村を回り暦を売り歩くことを生業としており、彼らによる激しい暦の販売競争などもあったようである。次の文書は、その一端をうかがわせるものである。

久々御意を得ず候処、ますます御壯健にいらせられ大慶に賀したてまつり候、然らば三島暦師、伊豆・相模、両国は売場にこれあり候処、近年乱れ、江戸・伊勢暦多く用いるに付、当年より自身に廻村、村ごとに役元へ軒別に応じ相渡し置き候間、御両給の処、下拙承り置き候間、二十冊御両給へ差し上げ候間、御世話ながら一兩日の内、御売捌くだされ候様願いたく、もつとも、これにて不足に候はば後何冊にても差し上げ候、代料は一冊に付、四十文ツツ御座候

十二月二日

下分 徳兵衛

中分御名主 源内様

上分御名主 勝兵衛様

（綾瀬市，1991， pp. 683-684）

この文書が書かれた年代は不明であるが、内容は、蓼川村の下分に住む徳兵衛が、「近年、伊勢暦を配る御師や江戸暦を扱う『暦師』が村々を廻るようになったため、三島暦の売れ行きが悪くなった」事態を蓼川村の名主源内と勝兵衛に訴え、「三島暦」の販売に協力して欲しい、というものである（綾瀬市，1991， p. 684）。なお、この文書に出てくる暦の値段四十文は、この文書が江戸末期に書かれたものと想定すると、現在の 500～1000 円ぐらいの価値に相当する¹⁵。そうだとすると、暦の値段は庶民にも十分手の届く範囲だったといえるのではないだろうか。

江戸時代における「伊勢暦」の普及はかなりのものだったようで、庶民への暦の普及に大いなる貢

また、陰陽寮の主な仕事は暦注を作ることであり、中国の太史局が最も力を入れていた天の動きを観測し暦法を正しく運用するという役目は、重要視されていなかった。暦法の改正や独自の暦法を作るといったことなども、そうなるとなされるはずがない。日本においては、暦法はあくまでも中国からの借り物であり、その暦法の持つ意味まで深く浸透することはなかったのである。この点に関しては、次の節で詳しく述べる。

中国 — 具注暦の誕生

具注暦は中国で生まれ日本に入ってきたのであるが、その中国での具注暦の完成は、最近発見された考古学資料の分析結果を総合的に判断すると、451年から658年の間と見るのが妥当である。それは、「451年以前には具注暦が存在しないし、658年以降には暦本がないからである」（江, 1991, p. 190）。暦本とは、暦日と干支、五行、一二直などの暦注が書かれたもので、吉凶宜忌などの記載が一切ない、現在われわれが使っているカレンダーのようなシンプルなものである。科学史家江曉原（1991）は、具注暦とは暦本が発展したものとしている。その暦本に、徐々に吉凶宜忌の内容がつけ加わり、ついには元の暦本の数十倍にもなる具注暦となっていたのである。

中国では、日の吉凶を判断するという考え方自体は、具注暦が登場するはるか前、つまり漢以前からすでに存在した。中国古代より、具体的なモノやコトは適切な時間と空間に発生しなければならないとする宇宙観から、日の吉凶を占う術が盛んに行われてきたのである。こうしたさまざまな吉凶判断の術が、具注暦につながっていったと考えられる。

ここで、日本に暦が伝来した諸年代と比べてみる。『日本書紀』には、百済から最初の暦博士が来日したのが553（欽明天皇14）年、初めて中国暦法を学習したのが602（推古天皇10）年で、公式に暦を採用したのが690（持統天皇4）年と記されている。そうすると、中国の暦が日本に伝わってきたころ、中国では暦本はすでに忘れ去られ、具注暦が使われていたことになる。すなわち、日本には当初から暦本ではなく、具注暦が入ってきたのである。要は、日本の暦の歴史には、中国のように暦注が徐々に暦本につけ加えられていった過程が抜け落ちていたことになる。

具注暦を取り入れた歴史においては、このように両者の間に大きな違いが見られるものの、具注暦（日本では仮名暦）の社会的広がりにおいては共通する部分が多い。中国では、唐の時代（618-907）に具注暦が印刷され始めている。そしてこの時代、首都のみならず、四川、揚州、江東などの地方でも暦が作られたという記録が残っており（江, 1991）、まさにこのころ具注暦が民衆の間に定着していったことが分かる。一般民衆が日々の行動の指針となる具注暦を望んでいたこと、それと相まって具注暦が急速に民間に普及していったことが、うかがえるのである。唐以降、五代、宋の時代にはさらに暦注がつけ加えられたものが作られたし、明、清の時代には具注暦がなお一層大きな影響力を社会に持ち続けたようである（江, 1991）。

具注暦・仮名暦をめぐる日中の差

日本と中国双方で、具注暦（日本では仮名暦）は特権階級から一般民衆へと広がり、その伝播の経

緯は似たようなものであった。ではなぜ中国の具注暦と日本の仮名暦がそれほど広く民衆に受け入れられたのか、その理由を考察してみたい。おそらくそれは、民衆の生活に根づいていた意識・世界観と中国の具注暦と日本の仮名暦がマッチしたためではないだろうか。

農耕中心の生活への移行は、すべてが混沌とし人と自然が一体化したマジックな意識・世界から、自然を飼い慣らそう、あるいはコントロールしようとする意識の芽生えと捉えられる (Gebser, 1985, p. 305; 池田・クレマー, 2000 参照)。狩猟採取生活はあるがままの自然の恵みによって成立していたが、農耕生活においては自然を操作する必要が生まれてきた。だが、この操作は記号的世界における自然制覇とは明らかに異なる。あくまでも自然のサイクルに合わせた上で、自然に手を加えようとする試みである。したがって、人々の生活は自然のリズムに呼応したもので、四季や1日の動きに合わせた生活が営まれる。太陽や月の動きに合わせた生活が中心となるのである。そして、その太陽や月の動きによって、人々は周期的に巡ってくる日々をハレとケの2つに区別していった。こうした農耕を中心とした人々の生活に合致したのが、中国の具注暦と日本の仮名暦であった。具注暦、仮名暦はこと細かにハレとケの区別を教えてくれる。民衆が具注暦、仮名暦を喜んで迎え入れたのも、無理のないことであろう。

この具注暦、仮名暦に関しては、古代において日中の差はほとんどないといえる。神話的意識の反映である具注暦、仮名暦は、日中両方において、特権階級から一般民衆へと広がっていった。また、現在においても、双方ともに生活の一部として残っているものもあればそうでないものもあり、それほど大きな差は見られない。

農耕生活が中心であった中国と日本において、同じような現象が見られたのは当然のことと考えられる。

ただし、具注暦、仮名暦に対する現在の科学史家の評価は、日中で明らかな差が見られる。渡邊敏夫や広瀬秀雄、中山茂といった学者は、暦注を単なる迷信であるとしている。たとえば、広瀬 (1993) は暦注が広がっていく様子を、「漸次こんな悪習 [暦注のことを指す] は一般民衆の間にも浸透して行き……」 (p. 152) と表現し、暦注が悪習であると言い切っている。また、暦研究の第一人者の1人である渡邊 (1980) も、「現代においては暦注を無用の長物であると考えている筆者にとっては……」 (p. 177) と述べており、その価値を認めていない。

一方、中国の学者江 (1991) は「その吉凶宜忌の術は暦書の編纂者が勝手に作り上げたものではなく、一定の理論から推算したものであって、短い文書の裏に深い学問が含まれていた」 (p. 195) と指摘している。具注暦は、中国人が独自に作り上げたものであり、その一部は中国の原始的でありかつ経験的な自然哲学から生み出された知恵の集大成だとし、現代においても捨てがたいものもあると考えていることが分かる。こうした違いは、もしかしたら先に指摘した具注暦形成の歴史的違いに因るものかもしれない。

さらに、現代社会における具注暦の浸透度にも、差が見られるようである。たとえば中国では、昔から民間で行われていた相性占いが、今でも広く行われている。その占いとは、人が生まれた时辰 (時刻) には8つの干支があり、その干支の組み合わせによって、結婚しようとする男女の相性を見るものである。日本では、暦が示す吉凶・忌諱を迷信だと一笑に付す人が多いようである。だがその一方

で、結婚や葬式の日取りを決めるのに暦はなくてはならないという人もいる。大安の日に結婚しようとする、半年以上も前に予約しなければその日に式を挙げられないとか、友引の日は火葬場が休みだったりするのも、人々の暦に対するこだわりの表れであろう。したがって、この点では日中の差はあまりないといえる。むしろ、現在の日中時間意識の差は、第4節で説明する部分によるところが大きい。

第4節 国家占星術のための暦法

暦法の中心

太陰太陽暦法における季節感覚との密接な関係を第2節で述べたが、これはその暦法の月や太陽の運行の観察と精確な計算により季節と実際の日とにちがずれないように工夫された部分についての記述であった。しかし、この法則部分は太陰太陽暦法のほんのわずかな部分にしかすぎない。つまり、農業生産のために発達した四季の割り当て、大小月の編纂、閏月の挿入、二十四節気などの内容を求める部分は、暦法の中心ではなかったのである。古代中国暦法の代表とされる「三統暦」（正史に記録がある中では最初のもの）と「大衍暦」（日本でも使われたもの）の内容と構造を詳細に調べた科学史家の江（1991）は、「大衍暦」にいたってはそうした法則部分が全体の5%にしかすぎないと言っている。

第4節では、暦法の心臓部にあたるものとは何であるのか、それが今でもマジック・神話意識がより強く残る中国人と、記号的意識が中心の生活を送る日本人の差を生み出しているのかもしれない、この点を考察していく。

中国暦法の普遍的特徴として、太陽と月、そして五大惑星の運動規律に関する記載が挙げられる（江、1991）。暦法の中心は、この7つの天体の位置を随意に推測できる公式部分なのである。この公式は、日食・月食および惑星運動の推算と予報のために必要とされたのであるが、なぜこうした予測がそれほど重要とされたのであろうか、疑問が浮かぶ。

江（1991）は、それは中国における占星術の位置づけと深い関係があるとする。占星術においては、日食・月食が重要な意味を持っているし、また惑星の動きもなんらかの天の意図を表していると考えられている。たとえば、日食はなんらかの一大事が起こる予兆とされており、そうした一大事を避けるためには、あらかじめ日食を予測してなんらかの手立てをしておく必要がある。そうした予測を立てることは、国家の存亡にもかかわることだったのである。つまり、中国暦法の大部分は占星術のためにあったといえる（江、1991）。

占星術・天命観・マジックな意識

中国の占星術は、具体的な天体の動きと結びついてきたため、いわゆる天文学的知識を前提としていた。そして、その予測は国家の存亡をも左右したため、「天文学」および占星術は常に公的な性格を持ち、国家の機密事項にかかわる学問とされた（ニーダム、1976）。

中国において、なぜこうした学問の成果が国家機密として扱われたのかを理解するためには、当時の中国の宇宙観・世界観を知る必要がある。古代の中国では、天は「帝」ないし「上帝」と呼ばれ、

意思を持った人格神とみなされ、皇帝は天子と呼ばれる天の意思の代行者で、宇宙的な存在とみなされていた。天命とは、超越的存在としての天が人間に命じ与えたもので、こうした考えは天命観と呼ばれ、その起源は殷・周時代にまで遡る。生産の豊凶や人事管理、一切の吉凶禍福、さらにあらゆる自然現象をも、「上帝」が支配する。その天命を授かった天子、そして奴隷主や貴族たちといった天子の周りを取り囲む人々は、天に祈り、うかがいをたてるのであるが、その時、人と天の橋渡しとなるのが占星術や亀甲占いである。したがって、生産や戦争から病気に至る国家のあらゆる事象が、占星術によって決められていたのである。

もし政治が乱れれば、天は天変の形で警告を発する。天子である皇帝を初めとする為政者たちは、それに応じて潔斎するなど身を慎まねばならないとされた。また、徳政を行うべく、天子は自ら大臣の批判を受けなければならないともされた。地上の為政者は天の意思には逆らえないし、また逆らおうなどとは夢にも思わなかった。すなわち、地上の動きは天の動きと一体となっていたのである。これは、ゲブサーがいうところのマジックな意識・世界の反映である（Gebser, 1985）。そこでは、指示と指示されるものの間に距離がない。地上界の動きは、天の動きの象徴ではなく、その動きそのものである。だからこそ、中国の星座には地上の官職と全く同じ名前がつけられているのである。天が地上を真似たのではなく、地上が天を真似たのでもない。両者は時空を超えて一体化しているのである。

<天の動き＝天体現象>は天の意思そのもので、他の何ものでもない。日食、月食、惑星の動きや変化、新星の出現といった天文現象が、天の意思を伝えてくれる。したがって、その意思を見逃さないように、常に天文現象を観測することと、その天象の意味を教えてくれる占星術が何よりも大事なことであったのである。

その後、古代中国の為政者は、天の意思を告げる天体現象を解釈するのみならず、天の意思をあらかじめ予測できれば、より迅速に具体的対応策が取れると考えるようになる。要は、日食が現れてからそれがもたらす災いを払う行事を執り行うのではなく、あらかじめ日食が予測できれば、早めに手が打てるようになるようになったのである。政治・軍事行動に大きくかかわっているとされる五大惑星の動きが予知できれば、事前に策を立てることができると考えたのである。そこで重要になってくるのが、そうした予測を可能とする暦法であった。

以上、中国における国家占星術のための暦法について述べたが、ここで天文学・科学史家の多くが陥った間違いについて指摘しておきたい。その中の1人である中山（2000）は、「暦法は暦を作る方法のことで、天体観測や計算を基礎にする点では、精密科学としての近代天文学に最も近い」（p. 8）とし、<暦法＝科学的>で<具注暦＝非科学的>といった区分を行っている。だが、上述のように、暦法の大部分は国家占星術のために書かれており、中山が行った二項対立型の分類では収まりきらない。また、国家占星術のための暦法が、科学的か非科学的かといった視点のみで語られるとなると、その本質は見えてこない。

日本における暦法の意味

では、日本ではどのように暦法は捉えられていたのだろうか。すでに第2節で述べたように、中

国から暦法が伝えられる以前は、日本には暦法や暦法にあたるようなものも存在しなかった。また、中国文化の影響を受ける以前は、「天」に関する記述も見当たらない。中山（2000）は、このことから、日本人の祖先たちが天に対してなんら哲学的枠組みを持っていなかったことが分かるとしている。そして、日本人は天に関する考え方などを、百済や高句麗の人達を通じて、中国から学んだとしている。だが、すでに述べたように、日本でのそうした考え方の受容は独自のものであり、中国と同じように深く根づくことはなかった。

日本においては、中国の暦法の採用にあたって、古代朝鮮諸国のようにその採用自体が外交上重要な意味を持つことはなかったことも、暦法の持つ思想的背景が根づかなかった理由の1つかもしれない。岡田（1999）によると、ある王朝で制定した暦法を用いるということは、その王朝の属国となることを承諾したとみなされかねなかったらしい。「正朔を奉じる」という表現は、まさにそのことを意味しているそうである。古代朝鮮諸国は中国と隣接していた関係上、中国王朝の「正朔を奉じる」ことを強いられた。それまで使っていた独自の年号を使うことを禁止され、暦を作ることもできなくなり、中国王朝の年号・暦法を使わされたのである。しかし日本は、百済経由で間接的に暦法を学んだことと、その暦法が宋王朝の「元嘉暦」ですでにその時宋は滅亡していたことなどから、「正朔を奉じる」という意識はなかったようである。岡田（1999）は、日本は「ただ便利な暦法という立場で『元嘉暦』を採用したと考えられる」（p. 68）としている。

中国の官僚組織を真似て作られた陰陽寮では、「天文道は異常天象があれば、その吉凶判断を密封した文章によって上申」したとされ（広瀬 1993, p. 64）、そこでの仕事の中心は吉凶判断であった¹⁷。これは、陰陽寮という名の採用からして、そこでの仕事の中心が吉凶判断であったことがうかがえる。表-3-1をみると、中国の太卜局にあたる日本の役職名が、陰陽となっている。中山（2000）は、「『陰陽寮』という役所名は中国にはないもので、官僚制を組織するとき日本人が考え出した名称であるが、その名称からあきらかに占い優先の方針が見て取れる」（p. 16）と言う。

位階の差にも占いが中心であることが現れている。表-3-1をみると、「中国では暦法の方が占いより上位にあるのに、日本ではそれが逆転している」（中山, 2000, p. 16）。また、従五位下から貴族としての特権が与えられることを考えると（岡田, 1972, p. 68）、陰陽寮を統括する陰陽頭の位の高さが見て取れる。

岡田は、『続日本紀』に陰陽道の特技が認められて還俗させられ、陰陽寮の役人になった3人の僧の話の引いて、「同じ陰陽寮の専門職でも暦博士や漏刻博士は『続日本紀』に氏名はもとより官職名でさえ1回も記載されていないのに比して、陰陽道が特別に優遇されていたことが分かる」としている（岡田, 1972, p. 68）。

さらに、暦道・天文道が後に世襲制となったことも、日本での暦学への相対的関心の薄さへとつながったのではないだろうか。このように、日本では中国天文暦法が持つ思想的背景を十分に理解することなどできなかったはずだし、また理解する必要性も感じていなかった。かなり戸惑いながら、暦法を使用していたであろうことがうかがえる。

国家占星術のための暦法という概念が抜け落ちていた日本では、暦をよりよいものにするための暦

法を改正しようという気持ちが薄かった。そのため宣明暦採用から貞享改暦までの約 800 年間、改暦が行われなかった。その間、暦と実際の季節とは約 2 日もずれていたという¹⁸（渡邊，1980）。もしこういうことが中国で起こったら、天下を揺るがす一大事となったことであろう。

また、日本では天文台の数も極端に少ない。天文台は天文観測には欠かせないし、天文観測は暦法の作成、維持管理に必要不可欠であるため、天文台の数の少なさは改暦の数の少なさと密接に関係しているといえる。江戸時代に入るまで天文台が作られたという記録は、わずか 1 件しか残っていない。その唯一の記録が、『日本書紀』674（天武天皇 3）年の条に記載されている、天皇が占星台を作られたというくだりである。広瀬（1972）は占星台とは天文台のことであろうとしている（p. 19）。したがって、この天文台の記述の少なさからも、いかに日本では暦法そのものに関心が薄かったかが分かる。

国家占星術を行うべき官僚機関としての陰陽寮には、天文観測の設備そのものはあったらしいが、実際にそれが国家占星術を行うべく使われてはいなかったようである。広瀬（1993）によると、「暦学発展の基礎資料とするために、日・月・五惑星や、恒星の位置を測定するなどのことが実行された形跡はない」（p. 64）ということである。つまり、国家占星術の前提となる天文観測が制度化されることはなかったのである。

江戸時代になって、改暦の機運が高まり、渋川春海が貞享改暦に着手した。その当時、「宮廷天文家であった京都の土御門邸で、儀式的な冬至観測が行われたが、その天文台が残された形跡はなく、全く臨時的なものであったらしい」（広瀬，1993，p. 66）。また次の宝暦改暦の際、幕府は神田佐久間町に天文台を置いたが、改暦終了後早々に撤去してしまった。広瀬（1993）が言うように、「改暦後もたえず天象と推算とを比較する必要があるということが理解されていなかったことによる」（p. 67）。

改暦が 800 年もの長きに渡って行われなかったことや、天文台の数が極端に少ない理由として、長期の戦乱をその理由に挙げる学者がいる（鈴木，1964）。だが、中国では度重なる王朝の交代があったにもかかわらず暦法の改正および天文観測が途絶えることがなかったことを考えると、それにはあまり説得力がない。むしろ、暦法に対するこだわりが日本にはなかった、暦学そのものへの関心が薄かった、と考えるほうが自然である（渡邊，1980）。また、「律令制の崩壊後は、中国流の改暦理念も衰えて、改暦を断行する熱意と力をもつ政権があらわれなかった」（中山，2000，p. 48）とする説明も、日本の暦法に対する関心の薄さを示している。

日本と中国 ― 暦法と時間意識

「天」と人とを一体とみなす「天人感応」の考え方が広く一般にも知れ渡り、人々の生活の端々にこうした考え方が反映されている中国に比べて、日本ではそうした考えが定着することはなかった。そして、中国では、マジックな意識・世界を表す「天人感応」の考えが国家占星術のための暦法へとつながったのに比べて、一方の日本では中国の暦法のそうした部分の意義が認められることなく、暦法を輸入したのである。

こうした両者の暦法に対する考え方の違いは、現代の時間に対する捉え方の違いにつながっているのではないか。

天が教える正しい時機とはいつなのか、それを見極めることの重大さは、現代中国における「今・ここ」を重視する考え方と関連する。「時宜を得る」とか「時機を選ぶ」といった中国人がよく口にする表現が、まさに「今・ここ」を重視する考え方を反映しているのである。そして、これはゲブサー (Gebser, 1985) のマジックな時間ともつながる。悪い時機とよい時機の間には一体どのぐらいの時間が経過しなければならないのか、いつ次のよい時機が巡ってくるのだろうか。それは「運命を意味する天」(馮, 1980) が決めてくれるもので、物理的な計算など不可能である。天と人が時空を越えて一体となったときに、その時がやってくる。

さらに、前節との関連でいえば、「時宜を得る」とか「時機を選ぶ」ことは、具注暦の吉凶宜忌に基づき吉の時を選ぶことと、根本的には同じである。ただし、今では「迷信的」とされる具注暦の代わりに、周囲の状況を総合的に判断して時を選んでいるのかもしれないが。巡り巡ってくる「時」、その中から時宜を得ることが大切だと考え、仕事が順調に進まず頓挫したときは、「最近あまりついていないから、こういう時は何もしない方がよい、機運が変わったらいろいろなことを始めよう」などと口にする。このような「時」の捉え方は、ゲブサーがいうところの、神話的な意識・世界における時間 (Gebser, 1985) とつながっているといえる。

日本においては、こうした考え方はそれほど強くはない。むしろ、中・長期的スケジュールを立て、それに従って行動することがよいとされている。国家占星術のための暦法という考えが根づかなかった日本は、江戸時代に西洋からもたらされた合理的な学問、合理的時間概念を比較的受け入れやすい土壌にあったといえる。東洋で初めてのニュートン主義者といわれている志筑忠雄などの先駆的な学者が、西洋的な考え方を学んでいったのである (中山, 2000)。江戸時代に学ばれたモノ・コトと時間を分離して捉えるニュートンの絶対的時間概念が、明治以降の西洋的時間概念の社会的広がりへと結びついているのは間違いないだろう。さらに、こうした時間の捉え方、つまりゲブサーがいうところの記号的時間概念が、現在へとつながっているのである。

第5節 まとめ

第3章では、仮説2「日中の暦発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」の検証を試み、その検証の手がかりを両者の暦をめぐる時間に対する考え方の違いに求めた。具体的には、暦を中心に3つの角度から日中時間意識の比較を試みた。

まず、暦作りの基礎として陰陽五行説などに基づく自然哲学が大きな意味を持っていた中国と、その完成された形を輸入し基礎となる自然哲学が中国のように根づくことのなかった日本との差が、現代における物事の捉え方の差となって現れていることを明らかにした。たとえば、あらゆる食べ物を陰と陽に分け、季節や人の体調によって何を食べればよいか、あるいはどういう行動を避けるべきかを気にかける中国人に比べて、日本人はそうしたことをそれほど気にとめない。中国人は宇宙・自然におけるバランスが大事であると考え、そのバランスをとろうとする態度が自然と身についているのである。

次に、旧暦の大部分を占めていた具注暦、仮名暦について考察を試みた。この部分においては、日中の差はわずかであることが分かった。具注暦、仮名暦は、特権階級から一般民衆へと広がり、生活の細部に渡ってその指針となってきた。そして、今でもある程度われわれの生活を律している。その度合いは、日本より中国の方が大きいような気がするが、その差はわずかである。

最後に、中国では日・月・惑星の7つの天体の動きを記した暦法の中心部分が国家占星術と密接に関係し、その背景にある「天人感応」の思想がいかに重要な意味をなしていたのかを明らかにした。日本に暦が伝わったときには、すでにその暦法部分は完成しており、その背景にあった思想の重要性が十分に理解されないまま日本に入ってきた。そして、現代の日中時間感覚の差を生み出した要因の1つが、両者のこうした違いであることが分かった。

マジックあるいは神話的時間意識が根強く残っている中国と比較して、日本では記号的意識が優勢になっているのは、このように暦に対する考え方の違いに由来する部分が多いのである。スケジュールどおりに物事を進めようとする日本人と、ことの顛末は流動的で「正しい時機を選ぶ」ことが重要だと考える中国人の差がどこから生まれてきたのか、この章では両者の暦の歴史を紐解くことによって、その一端が明らかになったといえる。

第4章 時計の発達と時間意識¹⁹

第1節 時計の記号論

時計は何を意味するのであろうか。たとえば、デジタルとアナログ時計では何が違うのだろうか。バーガーは、デジタル時計はアナログ時計に比べて、現代社会の疎外感の増大を象徴しているとする (Berger, 1984)。デジタル時計は単にそのときの時刻が示されるだけで、他の時刻との関連をアナログ時計のように示してはくれない。時間を分断化してしまうのである。まさに、対人関係が希薄になった現代社会を思い起こさせるメディアといえる。

このように、時計というメディアはなんらかの社会的意識を反映している。また、社会的要請があったからこそ、そうしたメディアが生み出されたともいえる。まさしく、「メディアはメッセージ」²⁰である。したがって、時計をつぶさに分析していくことは、社会そのものの意識を明らかにすることにつながるのである。

こうした時計の持つ記号論的意味を踏まえて、第4章では仮説3「日中の時計発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」を検証していく。具体的には、日本と中国における時間意識を象徴する事象を中心に、それが意味するものを読み解いていく。時計発達の歴史は、時間観の反映であると同時に、時計史自体が時間観を変えていくという側面も同時に持つ。歴史は社会意識の反映であると同時に、歴史自体がさらに社会意識を変えていくのである。

第2節 日本における時計の発達史

ここでは、日本における時計の発達と時間感覚の変遷を見ていく。その際、最も重要だと思われるのが、天智天皇の時代に漏刻 (水時計) が作られたことと、江戸時代に和時計が作られたことである。双方とも、日本での時間感覚を象徴する重要な出来事である。

漏刻と元嘉暦・儀鳳暦

まず、古代日本の歴史に登場した天智天皇の漏刻と中国からもたらされた日本で最初の暦である元嘉暦を比べると、現代日本を象徴するような興味深い意味が読み取れる。

『日本書紀』によると、漏刻は660年 (斉明天皇6) 5月、中大兄皇子 (後の天智天皇) の命により作られ、671年 (天智天皇10) 4月25日 (現行暦の6月10日にあたる) に、新天文台に据えられ、鐘や鼓を鳴らして時を報じたとされている。それまで、朝廷では日時計を使って報時を行っていたようである (今泉, 1993, p. 243)。しかし、登朝時が夜明け前であるため、日時計では計測できず登朝鐘を打つことができないなど、朝廷における定時制を実施するには、不都合であった。そこで、「日夜をわかつたず、天候に左右されない、いわば『完全な時計』である漏刻」 (今泉, 1993, p. 243) の完成が、待たれていたのである。

この漏刻は中国のものを手本にして作られたと考えられており、水の流れを均一にするため段差のある4段の木箱が用意されたものであった。

漏刻が設置され、時を報じたとされている671年（天智天皇10）の4月25日は、現在の6月10日にあたる。そしてこの6月10日は、天智天皇の漏刻が時を報じた日として、「時の記念日」に制定されている。

時の記念日が制定されたのは、1920年（大正9）である。そのころ、より合理的な生活を目指そうという運動が盛んになり、時計に合わせた規則正しい生活を送り、時間を節約することの大切さが提唱された。日本が近代化への道を着実に歩み始めたころのことで、神話的時間から記号的時間への社会的変化が目立ち始めたころである（第2章参照）。天智天皇の漏刻と「時の記念日」の関連を見ると、この漏刻が、近代日本の記号的時間の幕開けを予兆する象徴的な意味合いを持つことが分かる。

この漏刻と対照的なのが、日本最初の暦である「元嘉暦」と「儀鳳暦」である。日本書紀によると、690（持統天皇4）年11月に「始めて元嘉暦と儀鳳暦とを行う」とある。ただし、実際は692年に「元嘉暦」が使われたのが初めてとされている（詳しくは第3章参照）。これらの暦は、漏刻とほぼ同時代に中国から入ってきたにもかかわらず、今では忘れ去られている。「時の記念日」の意味を知る人は、多数ではないだろうが、それでもその意味をなんとなく知っている人がいるのとは、ずいぶん差がある。

こうした天智天皇の漏刻と「元嘉暦」・「儀鳳暦」の日本における意味の差は、日本における暦の歴史にも反映している。第3章ですでに述べたように、日本での改暦の数は、中国に比べて極端に少ない。中国では二千年の間に40回以上、日本は10回である。しかも、元嘉・儀鳳の2暦の後、大衍暦、五紀暦と続き、862年に宣明暦の採用となるが、その宣明暦は823年もの間使用され続けた。どんなに優秀な暦法でも、長年の間には狂いが生じてくるのは避けられないし、実際に日本では狂いが生じているにもかかわらず、800年もの長きに渡って同じ暦を使い続けた。このことは、日本では暦がそれほど重要視されていなかったことを物語っている。

このように、漏刻と暦という2つの異なった事象を改めて比較してみると、日本における近現代の「時」に対する意識とその意識の反映である時計の発達を象徴する出来事として、この2つが重要な意味合いを持つことが分かってくる。現代日本人の「時」に対する思い入れが、漏刻が初めて使用された日を「時の記念日」として現代によみがえらせたのである。

和時計と不定時法

次に、日本における機械時計の歴史と時間感覚の変遷を見ていく。ここでの分析は、和時計が中心となる。和時計とは江戸時代に作られた時計で、西洋の機械時計を日本の不定時法に合うように改良したものである。

その西洋の機械時計を日本に初めて紹介したのは、フランシスコ・ザビエルだといわれている。1550年、ザビエルがキリスト教布教活動の許可を得るために、大内義隆に献上したものが最古のものだとされている（山口、1942）。だが、この時計は焼失してしまったらしく、現存していない。

現存する機械時計の中で最古のものは、徳川家康が1609年にスペイン国王から贈られたもので、現在静岡県久能山東照宮の宝物殿に保管されている。だが、こうしたポルトガルやスペインからもたら

された機械時計は、時の権力者たちの愛玩物としてもてはやされたものの、当時一般的に使われていた時法とは相容れないものであったため、その実用的価値はまったくなかった。

その当時日本で主に使われていた時法とは、不定時法である。不定時法とは、1日を日の出と日の入りを基準に昼と夜に分け、それぞれを等分する時法である²¹。そのため、季節によって昼夜の長さが異なり、1単位あたりの長さも異なる。日本では、先の天智天皇の漏刻の時代から平安時代にかけて定時法（現在使われている時法で、1日を等分する時法）が公式には使われていたが²²、それ以降徳川時代に至るまでの間にだんだんと廃れていった（山口，1942）。徳川時代になると、暦学家の間では定時法が使われるようになる。しかし、一般ではそれまでどおり不定時法が使われていた。日本で使われていた不定時法では、昼夜それぞれが6等分された。

不定時法は、定時法と比較すると、神話的意識・世界を表わしている。つまり、神話的時間を示しているのである。マンフォードはこれを「有機的時間 (organic time)」と呼ぶ（マンフォード，1972）。昼と夜の起点を日の出と日の入りに求めるため、昼間は明るく、夜は暗いという自然の法則に則った時法である。一方、人々の生活に機械的に等分された時間をもたらす定時法は、「人工的時間」であり（マンフォード，1972）、「記号的時間」（Gebser, 1985）である。自然のリズムに関係なく、一定に刻まれた時は、われわれに秩序を押しつける。しかし、不定時法が神話的・有機的時間のみを表わしているかという、そういうわけではない。自然のリズムは一定ではないのに、不定時法も定時法もそのリズムを一定化し、等分化しようとする。したがって、いずれも記号的意識・世界を反映しているといえる。

時計も時法と同じように、有機的な自然のリズムを一定化しようとする。本質的にわれわれに秩序を押しつけるメディアである。古代より時を告げる鐘や太鼓の音で、人々は労働を強要されたり、休息を与えられたりした。中世ヨーロッパの教会で祈りの時間を告げたのも、鐘の音であった。だが、その時計が機械化されると、今度は管理された秩序を押しつけるようになる。それまで比較的緩やかだった管理が、徐々に強まっていく。西欧で生まれ、世界中に広まっていった機械時計は、目的を達成する手段として、容赦なく時を刻み、われわれに「人工的時間」および「記号的時間」を押しつけるのである。そして、それは文字盤によって時の流れを見せつけることによってなされる。それを見せられたわれわれは、否応なく管理の渦の中に巻き込まれるのである。

和時計の誕生

神話的時間と記号的時間の両方を反映する不定時法と、記号的時間を表わす機械時計が融合したのが、和時計である。その和時計は、どのようにして生まれたのであろうか。

江戸時代の権力者たちは、16世紀に西欧からもたらされた機械時計の魅力に取りつかれた。だが、その時計は不定時法が一般的に使われていた当時としては、装飾品あるいは「高級玩具」としての価値しかなかった。均等に時を刻むだけの西洋式機械時計は、そのままでは使い物にならなかったのがある。そこで、何とかして不定時法に対応できる時計を作り出そうと、大名らが競ってお抱え時計師に機械時計の研究を命じた。

現存する和時計で製作地・製作者・製作年月日が確認できるものは、極端に少ない。そのため、いつごろから和時計が作られたのかがはっきりしない。だが、製作年月日が知られているもので最古の和時計が、1673年（寛文13）の時計屋佐兵衛の作として残っていることから、それまでに時計師らは和時計の技術を完成させたものと思われる（澤田，1996）。人々に秩序を押しつけ、自らの意のままに従わせることは、権力者たちの夢である。だからこそ、権力者たちは時間の管理を自らの手中に収めようとする²³。その権力者たちの時間の管理・秩序への飽くなき欲望を満たしてくれるのが、まさに機械時計だ、と本能的に嗅ぎ取ったのだろうか。そのため、本来ならば機械時計とは相容れない不定時法を融合させ、和時計を実用的メディアとして活用しようとしたのであろう。

江戸時代とはさまざまなインフラストラクチャが整えられた時代であったことは、多くの歴史家や経済学者が指摘している（たとえば、Knapp, 1897; Varley, 1971）。道路や海路の整備といった交通網の目覚ましい発達が見られ、飛脚や火消し、裁判といったさまざまな制度の整備が行われた。時計が、そうした社会秩序を保つためのメディアとして機能したことは間違いないであろう。17世紀後半には、すでに日本中至るところに時鐘が設置されていたようで、さまざまな記録に時刻が記載されている（角山，1984）。たとえば、1591（天正19）年から1730（享保15）年の記録が収められている『和歌山県史』の中の資料『祖竹史』には、次のような時刻の記載が多くみられる。「天正拾九辛卯年十二月十一日卯ノ刻、母者人様誕生之由」（角山，1984，p. 105）。このことから、時刻の認識が人々の生活にとって重要なものとなっていったことがうかがわれる。

また、萩城下における時間を調べた森下徹（2001）によると、18世紀になると萩城では、出勤・退出時の際は蔵元の中にある「着到方」という場所に立ち寄って出勤簿へ押印をすることが義務づけられていたそうである。ここに時間厳守の習慣の芽生えが見て取れる。

森下（2001）は、萩藩の職人の勤務時間についても触れており、18世紀後半になると、時間で労働量を測りそれに応じて賃金を支払うという考え方がすでに行われていた様子が、報告されている。例として挙げられているのが、1789（寛政元）年の市中の大工使役に関して定められたもので、「上大工は1人昼働を5時として、賃銀は米1升・銭184文とする。中以下はこれに応じて規定する」となっており、さらに「昼働5時以外に夜中まで使役したり、あるいは短時間のみ使役した場合は札に書いてある額を『時割』にし、そのさらに1割増しを支給する」（p. 90）となっている。

また、次のようなよく知られているエピソードからも、時間単位の労働量という意識の芽生えがうかがわれる。芸者との遊技代のことを「線香代」というが、これはかつて芸者の遊技時間の管理に線香が使われていたためらしい。線香が燃え尽きる時間は約30分で、これを単価として遊技代を清算するシステムが置屋で確立したらしい（織田，1999）。

さらに、ナジタ（1997）の指摘によると、一般庶民である商人の間には近代的時間概念である時間の計測という意識が、すでに芽生えていたという。ナジタは次のように説明する。

数量的な精密な計算として表象された時間観念 ―― これは日本においては時計よりもむしろソロバンによって成されたのだが ―― は、一般庶民が、往来する歳月と世代に対して具体的に未来像を思い描くことを可能にした。これらの描出は、人生の「周期」的観念に深く結びついていた

という意味で、循環的なものであったといえるかもしれないが、実際は、観念的に直線的なものであり、時間を計測し累積出来るものとしていた。(ナジタ, 1997, pp. 41-42)

このように、時刻を知ること、そして時間を測ることが意識されかつ必要とされ始めたのが江戸時代であった。こうした社会的意識が、和時計の製作欲求に反映していたことは間違いないだろう。そして支配者側は、機械時計が社会秩序を保つための一助となり得ることを感じ取っていたはずである²⁴。

だが、機械時計が社会全体の意識を変えるところまではいっていなかった。また、一定の時を刻むという機械時計の性質に合わせて、不定時法そのものを変えよう、定時法を導入しよう、という欲求が生まれることはなかった。基本的に農業社会であったそのころの日本では、自然のリズムに合わせた生活が理にかなったものだったからだと考えられる。

また、地域差を越え同時間帯に相互に呼応した活動を可能とする定時法は、交通やコミュニケーション手段の発達と切り離せない関係にある。江戸時代の技術はまだそこまで発達していなかったし、発達を促す必要性もなかったのである。先に引用した森下(2001)も、幕末になってようやく萩城下とその周辺の農村で「均質な時間」が存在するようになったにすぎず、「ましてそれが人々の行動をどこまで縛ることができていたのかはわからない」(p. 95)としている。したがって、江戸時代における時間は、現代に比べるとごく緩やかに人々を規制しており、「均質な時間」が人々を追いたててストレスを与えつづける現代とはおよそかけ離れたものだったに違いない。

自動化への挑戦

和時計には、「神話的時間」と「記号的時間」の2つの意識が融合されている。前者の自然に調和しようという力と、後者の人を一定の秩序に従わせる強制力が一体となっているのである。しかしすでに述べたように、時計は本質的に有機的な自然のリズムを無機質な一定の動きに変えようとするもので、記号的意識・世界を表わしている。この記号的意識・世界がより優勢になっていく変化の足跡が、これから概観する和時計自体の変遷に読み取れる。

日本の機械時計作りは、おそらく16世紀後半から17世紀にかけて西洋からもたらされた機械時計の模倣から始まったはずである。山口(1942)は、J. クラセ²⁵の『日本西教史』に1607(慶長12)年「天主教會の司教はロドリゲスを同伴して江戸に上り将軍秀忠に謁見しているが、この時司教に付随した日本教師某は、将軍の命によって江戸にとどまり、かつて長崎で製作した時鳴鐘の監守人となった」(p. 14)と書かれてあることなどから、16世紀末から17世紀初めごろには、時計作りがすでに始まっていたとしている。その後、実用性を求める欲求から不定時法に合わせた時計作りが始まったと考えられる。

初期の和時計は、朝夕の調節が必要な一挺テンプ式であった。約半月ごと、つまり二十四節気ごとの調整に加えて、毎日、朝夕二回の調節が不可欠であったため、前述の「時鳴鐘の監守人」のような人物を配置する必要があった。かなり人の手を煩わさなければ機能しなかったのである。

17世紀末になると、朝夕二回の調節を自動的に行ってくれる二挺テンプ式和時計が登場する(山口, 1942, p. 104)。澤田(1996)は、「このアイデアの開発は寛文(1661~1672)ごろにすでに着手さ

れていたと推定」(p. 50) している。二挺テンブ時計は、昼用と夜用の2つのテンブと脱進機からなる調速機構が備えられており、これが切り替えカムによって決められた時刻に自動的に入れ変わるため、それまでの朝夕の調整から、月2回の調節ですむようになった。

また、初期の和時計の中には、長い物差し状の時計で尺時計²⁶と呼ばれるものがあり、この目盛版に、季節による昼夜の長短が調節できる割り駒がつけられていた²⁷。目盛版の中央部に細い溝が彫られており、時刻を示す文字を刻んだ駒が動かせるような仕組みになっていた。要は、二挺テンブ式同様、半月ごとの駒の移動で調整を行えばよいのである。

江戸後期に登場した振り子やひげゼンマイ付き円テンブに対応するために考え出されたのが、割駒式回転文字盤である。尺時計の割駒式目盛版が、文字盤に取り入れられたものである(山口, 1942, p. 185)。

この面倒な駒の移動調整から解放してくれたのが、節板式文字盤で、文字盤ごと取り替えられるようになっている。円形の文字盤にこのタイプはあまりない。節板式文字盤は、尺時計によく見られる。

半月ごとの調整からも解放してくれたのが、1年中の各季節の時刻目盛りを1枚の板にグラフで示した、波板式文字盤と円形グラフ文字盤である。季節が変わっても機械自体を調整する必要がなくなった。

そして、割駒の自動調節機構を備えた和時計も、江戸末期には登場している。からくり儀右衛門こと田中久重が作った万年時計²⁸に使われているのが、それである。割駒の季節ごとの移動が自動的に行われるよう工夫が施されていた。ただし、この万年時計は、6面の文字盤(洋式と和式の時刻文字盤、24節、7曜、十干十二支、日付表示)と太陽と月の動きを示した「プラネタリウム」が取り付けられている天文時計で、一般に使用されるためのものではなかった。

こうした動きから、和時計の歴史は自動化への飽くなく挑戦だったことが分かる。波板式文字盤や円形グラフ文字盤を備えた和時計は時計自体の精度が悪かったため実用化には問題があったし、万年時計は一般向けの時計ではなかったが、それでも一応は完全な自動化を達成したことに間違いはない。このことから、和時計を生み出した人々には、神話的時間意識の名残りとどめた不定時法へのこだわりがあったことは確かだろうが、一方で効率性を求める記号的意識が徐々に鮮明な形となって現れてきていることが分かる。結局、機械時計は本質的には「記号的時間」の表出だということが、このことから明らかになったのである。

明治改暦と和時計

1972年(明治6)、明治政府は西洋との足並みをそろえるため、暦および時法の改正を行った。これにより、日本でも太陽暦が採用され、不定時法が定時法へと変わることとなった。それにともない、和時計は無用の長物として捨て去られる運命となった。

時法の改正だけではなく、和時計の製作技術そのものにも役に立たない理由があった。和時計には、17世紀の後半にはすでに西洋では使われなくなっていた冠形脱進機・棒テンブが、明治初年ごろまで使われていた²⁹(山口, 1973, p. x)。技術的に西洋にかなりの遅れをとっていたのである。また、生産性においても、西洋とは比べ物にならないほど、遅れていた。江戸時代後期になっても、職人が1つひとつ丁寧に作り上げるという行程が変わることなく受け継がれていた日本に比べて、ヨーロッ

パではすでにそのころ量産が可能となっていたのである（山口，1973，pp. ix-x）。

ところが、時代の変化とともに捨て去られてしまった和時計とは逆に、捨て去られることなく明治になっても受け継がれていったのが、すでに「記号的時間」に目覚めていた意識であり、それが和時計師たちによる時計産業発展への貢献という形で具現化するのである。

和時計師の貢献と時計産業の発達

山口（1973）は、和時計の時代が終わりを告げ、日本時計産業の黎明期が始まった年を 1862（文久 2）年の幕府暦局御時計師大野規周がオランダ留学のために出航した時としている。大野はマリン・クロノメータと測量器械の製作技術を習得するためにオランダに送られた。1867 年（慶応 3）に帰国、海軍器械技師に任命されたが、明治維新後、明治政府の太政官勤務となり、1871（明治 4）年大阪造幣寮の開設と供に赴任する。彼は日本に帰ってきてから亡くなるまでの約 20 年間、東京や大阪で数多くの時計技術者を育てた。彼の指導を受けた技術者は、「明治初年代に創立された時計製造会社へ入り、技師あるいは技師長として、日本の時計産業の発展に大きな貢献をした」（p. xi）と『時計史年表』の序説で山口は記している。

明治時代になって、時計産業が発達したのは、東京、名古屋、京都、大阪などかつて和時計手工業の中心だった地域である。中でも、後のボンボン時計製造の中心地となった名古屋は、工業地として発展した。徳川家康の時計を修理した功績により尾州藩の時計師兼鍛冶頭となった津田助左衛門の一家が、幕末までその地でその職に就いていたことを考えると、そこが後の時計産業の中心地となったことはうなずける。その他、時計師の系統を引く中條勇次郎やその弟子の水谷駒次郎もボンボン時計製造に貢献している（山口，1935）。ボンボン時計とは、幕末から明治にかけて米国コネティカットから輸入された時計で、その精度の優秀さと廉価なことから日本では多くの人から愛用された（山口，1973，p. xiii）。1970 年の中ごろから、米国製をモデルとして、日本製のボンボン時計の制作が始まっている。

一方、先の万年時計を作った田中久重は、東京芝浦製作所の前身となる機械製造工場、田中製造所を創立し、各種機械を製造した。その弟子の田中精助は、電信機や時計製作技術を学ぶため、ウィーン万国博覧会に派遣され、帰国後、姫路授産場で洋式時計の製作法を伝えたとされている（時計史年表編纂室，1973，p. 6）。また、幕府時計師幸野俊平の息子、島谷碩三郎は、時計技術の研究に多くの業績を残しており、1877 年には 20 型銀無双測ポケット・クロノメーターを製作している³⁰（時計史年表編纂室，1973，p. 10）。

維新後時計店を始めた者の中には、元時計師だった者やその弟子らが多かった。銀座に店を構えた二代目小林伝次郎は江戸の時計師であったし、その弟子の竹内治右衛門は、竹内時計店を創業した。その他、日本橋で時計店を始めた大野徳三郎は、幕末、下級武士であった父より時計技術を学び時計師をめざしていたが、後に先の大野規周について技を磨いている。スイス製懐中時計の大卸に従事していた著名な時計商で京屋時計店を始めた水野伊和造は、時計師山本勘右衛門の弟子であったとされている（平野，1957）。また、大阪の時計商山田伊兵衛も時計師の末裔である（時計史年表編纂室，1973）。当時の時計商は時計修理もかねており、その高い技術が求められていたことを考えると、江戸時代の

時計師の流れを汲む者が、時計商になったのは当然だったのかもしれない。

また、時計商の中には、大物時計製造工場を設立した大野徳三郎や、時計材料商の新居常七および東京の時計商らと共同で日本懐中時計製造合資会社³¹を設立した初代小林伝次郎のような人物もおり、日本の時計産業の発展に多大な貢献をしている（平野、1957）。

以上、江戸時代の時計師が明治以降の日本の時計技術の発達に、ひいては日本の産業の発展に貢献したことは間違いない。西洋との比較において限界はあったものの、より便利で効率のよい機能を備えた和時計を生み出そうとした彼らの努力と執念が、明治以降の西洋に追いつきたいという社会的欲求と相まって、日本製の時計の完成という具体的な形となって現れたのである。

だが、それは効率のよいものがよりよいもの、という価値観が次第に日本社会に広まっていく前兆でもあった。短時間でいかにたくさんのことが成し得るのか、つまり量によって価値が決定されるようになっていくのである。時間を測定可能なモノとして捉える記号的意識が、神話的曖昧さを許さなくなっていくのである。神話的世界では、さまざまな活動が広がったり縮まったり、混ざり合ったりする（Kramer & Ikeda, 2001）。時間がより流動的なのである。したがって、記号的世界で感じるような時間に追われる緊迫感はないし、「遅刻」という概念もない。記号的世界の特徴である「効率性への崇拜」（Ellul, 1954/1964）がよりはっきりした形として現れるのは、時間に正確な時計を求める欲求と戦後日本の時計産業の躍進にあるのかもしれない。そして、時計産業の発達は日本人の時間感覚の変革を促したのである。

効率化の追求がもたらしたもの

セイコーを初めとした時計メーカーの戦後の躍進には、目覚ましいものがある。1970年代には、日本はクォーツ時計とクォーツ時計ムーブメントの最大の輸出国・供給国となり、「クォーツ王国・日本」と呼ばれるようになる（清水、1991, p. 62）。しかし、こうした時計産業の急成長は、唐突なものではない。和時計に始まる時計作りの歴史を考えると、躍進を生み出すその素地は少なくとも江戸時代からあったと考えられる。江戸時代に芽生えた秩序を重んじるメンタリティーが、ひいてはより正確な時計を生み出したのだといえよう。

だが、高度な時計技術を生み出した原動力は、同時に日本人を時間に駆られる生活へと追いつめていく。精度の高い時計を持つことによって、一見時間を制覇し、余裕のある生活を手に入れたかのように思えるが、結果はその逆で、生活の細部にわたるまで時間に管理されることになってしまったのである。

安価なクォーツ時計の普及により、誰もが時計を持ち得る時代となった。今では、高い時計も安いものも精度の面ではほとんど変わらない。いまや、腕時計を持ち歩かない人はほとんどいないし（最近は携帯電話の時刻表示が時計の代わりを果たしているともいわれている）、家には複数の時計が置いてある。家族それぞれがばらばらの時間で生活する現代においては、自分専用の目覚し時計を持つことは当たり前となった。その時計は、驚くほど大規模なスケールで人を一定の秩序に従わせるマス・メディアである。日本人はそのメディアに振り回され、「時間的不安 (temporal anxiety)」(Gebser, 1985) に駆られているのである（詳しくは、第5章参照）。

第3節 中国における時計の発達史

機械時計の誕生とその衰退

次に、中国の時間意識と機械時計の歴史を概括する。

中国では、西欧に先んじて8世紀には早くも機械時計が発明されている。それは天文学者で数学者、そして仏教の僧侶であった一行の発明によるものであった。この世界初の機械時計は、機械時計に必要とされる脱進機が使用されており、多くの科学史研究者がそれを機械時計と認識している（テンブル、1986/1992；杜、1982/1997；ニーダム、1965/1978）。だがこの時計は、時を告げるという一般的に認識されている時計の役目を果たすというより、計時機能を備えた天文機械といったものであった。

一行に続き、906年には張思訓の水銀を使った小型の機械時計が現れる。そして、北宋時代（960～1127）の古代機械時計製造技術のピーク、1092年に蘇頌が製造した水運儀象台へとつながっていく。蘇頌が著した『新儀象法要』（水運儀象台の仕組みが記載されている）は、その後大量に印刷され、大きな影響力を持った。

西洋より進んでいた中国の機械時計の技術と情報は、14世紀の初めごろ、貿易商人やイエズス会の宣教師たちによって西洋に伝えられ、西洋の時計作りに影響を与えたとされている（テンブル、1992；ニーダム、1978）。だが、そうした事実は、中国にヨーロッパの打刻時計が持ちこまれた16世紀ごろは、ほとんど知られていなかった。中国にヨーロッパから時計がもたらされると、この「前代未聞」の素晴らしい機械に中国人は強い関心を持ち始める。そして、自分の国にはないものと考え、「clock」の訳語として「自鳴鐘」、つまり自動的に音を鳴らし時刻を告げる時計、という言葉を作ったのである。

機械時計は、世界に先駆け古代中国で誕生した。だが、なぜその時代に、こういった経緯で機械時計が誕生したのであろうか。そして、16世紀、自らの時計作りの歴史を忘れたかのように、西洋の時計を高く評価し受け入れたのはなぜだろうか。

「時」と「時間」

中国における機械時計の歴史を紐解く前に、ここで中国の「時間」について考えてみる。

文化と思想において著しい発展があった春秋戦国時代（770BC～221BC）に、「時間」に関する抽象的な概念が生まれた。それは、「時間」に関する概念が、文献に登場していることから分かる。古代中国における抽象的時間概念の起源については、「時」という漢字が今の時間概念を指すようになるより前に、現在と未来を包括する「宙」や「久」という概念が形成されたと、劉（1992）は述べている。この時代の「時」とは、『説文解字』に「時」は「四時なり。日に従い、寺の声なり」とあるように、四季の移り変わりを指し、「時間」を示す抽象的、普遍的な意味ではない。

「宙」が古代の時間概念であったことは、現在ではさまざまな分野の学者が認めるところである。古代文献の中で最も早くこの「宙」が時間概念として登場するのが、『管子』の「宙合」篇である。もともと「宙」というのは「舟車の極履するところなり」と『説文解字』は説明している。つまり、舟や車が行ったりきたりする往復のことで、循環的な運動を示すものである。だが、この具体的な意

味を持つ「宙」が、「一般的な時間を抽象的に概括」するために使われるようになる(劉, 1992, p. 52)。昼夜の交代や四季の移り変わりといった自然を単に受け入れるだけでなく、その自然の循環を説明する欲求が生まれ、その具現化として「宙」が用いられたのである。

『尸子』(前4世紀ごろ)の中では、「四方上下を宇と曰い、往古来今を宙と曰う」と述べられている。「宙」とは無限に延伸するものであって、制限のないことだとすれば、この定義は曖昧ながらも、すでに「時」が無限であるという考え方を包括していることになる(劉, 1992)。また、『尸子』の中の「宙」は、過去と現在、未来の総合であって、持続的な長さを意味する時間実体であると呉(1996)は言っている。こうした呉の解釈は、一見すると近代的時間概念を念頭に置いているように感じられるが、むしろ「宙」は、先秦時代の人々が捉えていた包括的な時間認識を示しているといえるのではないか。

さらに、老子の「往古来今、これを宙と謂い、四方上下、これを宇と謂う」という言葉が、『文子』の「自然」篇に引用されたことによって、「宙」という時間概念が定着していくこととなった。時間に対する包括的で抽象的な思索が、先秦時代の中国の思想家たちの間で、学派を問わず始まったことは間違いないだろう。

さらに、「宙」以上に重要なのが、「久」である。特に、古代中国において、数学と科学哲学に大いなる興味を示した墨家の著作『墨経』に現れた「久」の概念は、中国の時間研究において必ず押さえておくべきものとされている。このことは、中国科学史・自然哲学研究分野における共通認識となっている(たとえば、ニーダム, 1974; 劉, 1992; 呉, 1996)。

では、なぜ科学史家や自然哲学者が、墨家の「久」にそれほど関心を寄せるのであろうか。それは、「久」が近代科学における時間の持続性(duration)に通じる概念であって、一瞬を表す「時」と区別されるからである。墨家は「時間」のことを「久」と呼び、『墨経』の中で「久」について次のように説明している。

「久とは異時に弥るなり」(「経・上」篇)

「久とは古今旦莫を合するなり」(「経説・上」篇)

ここでいう「久」は、「宙」のように具体的な物と結びついてはおらず、形象性はない。むしろ、時間の持続性を示している(劉, 1992; 呉, 1996)。その「久」と対照的に使われているのが、「時」である。「異時」の「時」とは、点であり具体的な「時」を指している。したがって、「異時」とはさまざまな具体的な「時」の総和を意味する。人は「異時」、すなわち異なる「時」の認識によって、「時」の前後や間を感じることであり、「時」と「時」の間の流れを意識するようになる。こうして、「久」を知覚し得るのである。

ここで疑問として浮かび上がるのが、持続的で計測可能な近代的時間に通じる概念である「久」に早い時期から気づいていた中国で、なぜ高度な計算方法や数量関係の解析といったさらなる展開が見られなかったのか、ということである。どうして、アリストテレスからニュートンへと「進化」を遂げた西洋の思想家・科学者のように、「久」の概念を発展させ時間の数量的関係を確立し、それを近代物理学の実験室に持ち込むことがなかったのだろうか。この問いに対する答えは、機械時計の歴史

と密接にかかわっている。早速、その歴史を辿ってみたい。

一行の機械式水時計

中国の機械時計の本質を理解するためには、中世から近世にかけて登場した機械時計のほとんどが天文時計であることをまず認識しておく必要がある。天文学と暦が、中国における時計の発展と常に密接な関係を持っていたことを忘れてはならない。

天の動きを測定する任を担っていた天文局は、暦の製作を行っていた政府機関の太使局に属していた。そこでの主な仕事は、科学的な観測天文学、つまり天文現象を観測し記録することと国家の運命を占う占星術を行うこと、そして暦を作ることであった(テンプル, 1992; ニーダム, 1976; 薮内, 1964; 山田, 1980; 山田・土屋 1997)。天文観測と暦の作成のためには、正確な時間を保持する必要がある。また、官僚機構のスムーズな運営と宮廷の儀礼進行などにも、時間を管理し、正確な時刻を知らせることが要求された。したがって、時計の管理と維持も天文局の重要な仕事の1つだったのである。

中国では、殷(約 BC1520~BC1030)の時代から、農耕・牧畜生産を主とした社会になっていった。そのため、季節を正確に把握することが必要となり、殷暦が生まれた。この殷暦の維持、管理に使われたのが、圭表(日時計)や漏壺(水時計)などの計時機である。特に水時計は、夜間の報時が可能だったため、天文台では好んで使用されたようである。

その水時計が機械式になるのが、8世紀、一行によってである。では、なぜその時、天文台で使われていた水時計を機械式にする必要が生じたのであろうか。

中国科学技術史の権威であるニーダムを初めその他多くの科学史家が、それは国家の将来の継承者を占う占星術に一因があると言う(テンプル, 1992; ニーダム, 1976)。中国においては、皇帝は宇宙的な存在とみなされ、彼にかかわるあらゆる事象は、占星術によって決められていた。たとえば、多数の王位継承者の中から、将来の皇帝を決める際、占星術が使われた。その時、王位継承候補者が母親の胎内に宿った時刻(誕生した時刻ではない)が占いの要素として使われたので、より正確な時刻を知ることは非常に重要なことであった。人為的なミスにより正確な時刻が測れないといったことがあると、国家の存亡をも左右しかねない重大な間違いが起こる可能性がある。そのため、単なる水時計に比べて、正確さに加え、人手がかからずかつ操作が簡単であるという利点を備えた機械式水時計が、必要に迫られて生み出されたのである。

古代中国と天命観

上記のような考えは、殷・周時代にまで遡る古代中国人の天命観と密接に関係する。すでに第3章で述べたように、天命とは超越的存在としての天が人間に命じ与えたものである。その天命を授かった天子は、意思を持った人格神である天(「帝」、「上帝」)の代理として、人間世界を統治・管理する。ただし、生産の豊凶や人事管理、一切の吉凶禍福、そしてあらゆる自然現象は「上帝」が支配している。

さらに、「上帝」としての天は次の天子たるべき命を取り上げ、新しい王朝に命をくだすとされた。時の権力者は、自らの権威を正当化するために、この天命観を用いたと思われる。たとえば、殷の王

は「命を天より受けた」現世の最高統治者になったと自ら説いている。こうした考え方は、王朝の交代を説明する際の原理として、中国の政治思想や歴史観に大きな影響を残したとされている。

古代中国においては、日食、月食、天体の運動と変化、新星の出現などすべての天文現象は、国家の運命や人の生活のあらゆる面と関連すると考えられていた。その「天」の意思を知り、その意思に従うために、天文現象を観測し記録することが何よりも大事なことと考えられていた。天と国家、人の関係が非常に密接だったのである。こうした世界の中で、中心にあったのが皇帝で、彼は天の中心である北極星そのものだと考えられていた。そのため、天の動きを知り、どの王位継承者を皇帝にするのか天文記録を基に占って決めていたのである。

古代中国のこのような天と国家と人の関係は、ゲブサーが言うところのマジックな意識・世界の反映である (Gebser, 1985)。そこでは、国家の運命や人々の生活すべてが、「天」と一体となり、とぎれない「完全な」世界 (one seamless whole) を作り出している (池田・クレマー, 2000)。世界に脈打つ鼓動が、この「完全な」世界を生み出しているのである。マジックな世界の特徴は、こうした一体感である。指示と指示されるものの間に距離がない、つまりそこでは時間や空間は広がりを持たないのである。したがって、魔法の呪文や予言は時空を越えて効力を発揮する。占星術が威力を発揮するのである。

しかし、天と国家、人の一体感が特徴であった殷・周時代のマジックな意識・世界の中にも、神話的意識・世界の特徴である二極化の傾向が芽生え始める。ニーダムらの説明によると、天子と呼ばれる皇帝は男性で強大な「陽」の力に溢れている、と考えられていた (テンプル, 1992; ニーダム, 1976)。それに呼応するのが皇后の「陰」の力である。当時の人々はその皇后の「陰」の力が皇后1人では十分ではないとみなしていた。そこで陰陽のバランスを取るために、月が欠けている時、複数の下位の婦人に皇帝と夜をともに過ごさせ、比較的弱い「陰」の力を寄せ集めようとした。そうした準備の下、満月の日、つまり陰の力が最高潮に達する日に、皇帝が皇后と夜を過ごし、皇后が懐妊できるようにしていたのである。

神話的意識・世界における人と自然、人と人の関係は、曖昧な一体感がその特徴である。マジックな一体感は失われてしまったものの、その名残である情緒的一体感が両者を結びつける。両者は別れているのであるが、完全には別れてはいない、つまり磁石の両極のようにお互いを包含しようとする力が作用しているのである。神話的意識・世界における関係性を象徴する陰陽のシンボル (図-1-1) のように、皇帝と皇后の結びつきを強め、世界のバランスをとろうとしたのである。

このように中国における宮廷内では、皇帝の夜の生活を詳細に記録することは、国を安らかに治めるためには必要不可欠なことだったことが分かる。そして、そのためには、その時刻に対応する天体の動きと変化を正確に把握するための天文観測の機械と時計の統合が、求められることとなったのではない。そして結果として、今まで天文台で使われていた水時計が機械式になり、天文観測機械の一部となったのであろう。

ただし、このシステムについては、皇帝の私生活に関わることであり、しかも国家機密に属する天文学 (占星術) に関することであったため、正史に記録し一般民衆に知らせることは許されなかった。そのため、一行の機械式水時計が必要となった理由も推測の域をでない。だが、殷・周時代からの天

文台の役目が占星術に他ならなかったこと（山田・土屋，1997）から考えると、機械時計の誕生と占星術には、上記に述べたような関係があったことは十分考えられる。

暦の改良と機械式水時計

一行が天文機械を発明したもう1つの理由は、暦改良の必要性からであった。721年、一行は新たな暦を作ること皇帝に命じられたが、太史局にはその時、黄道遊儀（太陽の視運動を観測する機械）がなかった。そこで、新暦制定のためには黄道遊儀が不可欠だと考えた一行は、その機能をかね備えた水運渾象（水を動力源とした天球儀）を作ったのである。その際、下級官員である梁令讃の協力を得ている。梁令讃は、黄道遊儀の模型を作成し、それを一行が高く評価したのである。

一行が発明した時計は天文時計であり、天の形象を模して作られた天井に、宿、赤道および周天の度数が示されていた。そしてその時計は、水を動力源とする機械式であった。水は受水箱に注がれ、車輪を自動的に回し、一昼夜でちょうど1回転させ、日の出と日の入、満月と新月の時間が正確に決められた。また、遅れや進みの調整もできた。そして、土平面に立つ人形が自動的に1時間ごとに鈴を鳴らし、また15分ごとに銅鑼を打ち、時間を報せた。

一行の機械式水時計は、当時の時間意識を象徴している。殷の時代から優勢であったすべてが一体感溢れるマジックな時間は、周期的に聖なる時と俗なる時が巡りくる神話的時間（Gebser, 1985）によって代わられる。特に、その神話的時間が色濃く反映しているのが、陰陽説と暦である。皇帝の誕生を天と地上のすべてが一体となるマジックな瞬間だとする意識が残っているが、それよりも男性と女性の交わりを陰陽のバランスと考え、そのバランスが重要と考えるようになった。つまり、バランスの取れた陰陽の結びつきが新たな活力を生み出す、と考え始めたのである。

こうした宇宙における2つの力、陰と陽は宇宙の変化を示す理論体系となっていた。たとえば、戦国時代の斉の陰陽家、鄒衍は、アニミズムを捨て去り、陰陽五行説の相生・相剋の原理で夏・殷・周の王朝の交代を説明し始めた。これを五行相剋説といい、王朝の成立と交代は、人が生まれ死ぬ時と同じく循環しているとする。墨子は、空間と時間を物質のさまざまな運動の中の弁証法的統一である、と位置づけた。中国古代の占筮書で、儒教の經典の1つでもある『易経』においては、陰爻（あるいは陽爻）の所在の位置を明らかにし、あらゆることが正しく時宜を得ているかどうかを知ることが重要である、という考えが明らかにされている。儒教においては、古来の墨家や道家の思想を統合し、さらに仏教の輪廻思想をも取り込み、時間の実在と無限性および回帰的周期性が説かれた。

こうしたさまざまな思想の中で起こった同時的変化は、春秋・戦国時代にかけて奴隸制度が崩れ、政治、経済、社会のあらゆる面で根本的な変化が中国社会で起ったことと呼応する。為政者は魔法や予言によって民を動かすのではなく、暦を通じて人民を治める方法を取り始める。つまり、魔法や予言、呪文が力を発揮していたマジックな意識・世界から、神話的意識・世界が優勢となったのである。

『書経』にある「敬授民時」のように謹んで天の意識を読み取り、それに従って人民に農事暦を授けることは、天子の最も重要な勤めの1つとなった。暦は、為政者を象徴する意味合いが強くなったのである。そして、天文台は「占星術専門の天文台」から「占星術と暦算の天文台」に変化し始めた。

天文台の時間もマジックな時間から神話的な時間へと変わっていったのである。しかし、「占星術専門の天文台」にみられたようなマジックな時間意識が消え去ったわけではない。「占星術と暦算の天文台」には、両者が同時に存在しているのである。両者は、ゲブサー（1985）が言うところの重層的関係をなしている。

結局、一行の機械式水時計は、殷・周時代に優勢であったマジックな時間から神話的時間へと移行しつつあった、そうした意識を象徴している。そして、その時計製作の動機となった陰と陽のバランスへのこだわりや暦作りへの執念に、神話的意識・世界が現れている。しかし、先にも述べたように、機械時計は本質的に記号的時間の反映である。一行の機械式水時計にも、天文用定時法を取込むことによって、より正確な時刻を知ろうとする態度が現れており、そこに記号的意識の痕跡をみることができる。また、宮廷内において、時刻の正確な記録を残すため、より操作が簡単で便利な機械時計が望まれたことにも、記号的意識の萌芽がみられる。

蘇頌の水運儀象台

10 世紀末になると、一行の機械水時計以降、技術的にさらに進歩した機械時計が次々と登場してくる。中でも張思訓が製作した渾天儀と天球儀を含む機械時計は、次に説明する蘇頌の水運儀象台が現れる以前においては、特筆すべき時計である。一行の時計の脱進機と原理的には同様の機構を備えていたし、動力源も水であったが、その動力源である水の凍結を防ぐために、密閉した循環系内に水銀を使用するなど、一行のものよりはるかに優れていた。しかし、その時計は張思訓の死後狂いが生じ、それを正常に操作できる者がいなかったため、結局廃棄処分となった。

張思訓の機械時計の後に登場するのが、当時の技術の最高峰とされる水運儀象台である。製作者の蘇頌は、北宋の天文学者でありかつ数学者、そして暦の専門家であった。彼の作った水運儀象台は、高さ約 12 メートルの巨大な天文時計塔で、渾天儀と天球儀が一番上に設置されていた。その下には、水車によって動く時計が据えられており、定時になると時刻を報せる工夫がなされていた。この水運儀象台を復元したものが、「時の記念館 儀象堂」（長野県諏訪市）に展示されている。

水運儀象台はどのようにして生まれたのであろうか。なぜ蘇頌は、このような巨大かつ複雑な天文時計を製作することができたのであろうか。

蘇頌は当時の慣例に従い、水運儀象台完成後、その制作報告書である『新儀象法要』を著しており、その中で次のように述べている。

これから申しますと、璇璣をみることは、たんに天の理法を見はからって政令を布くだけでなく、そもそも吉凶の徴候を見てとって是非を明らかにすることなのです。『易経』に「天に先立って行動しても、天の理法に違反することはなく、天に遅れて行動しても、天の理法を遵奉することになる」というのは、そういう意味なのです。（山田・土屋, 1997, p. 72）

蘇頌は、ここで天文観測による予言的意義を「合理的に」説明しようとしている。「占星術的な予言ではなく、健全な暦法科学こそが国家に繁栄をもたらすだろうと蘇頌は」言っており（ニーダム, 1978, p. 648）、よりよい暦法は「天の理」を遵奉する方法であると皇帝に薦め、暦法の改良を求めたのである。

一行から張思訓、そして蘇頌の時計の発展とその時計が意味するところを概観すると、暦を通じて人民を治める方法をよしとする考え方が、ますます浸透していったことが分かる。つまり、神話的な意識・世界がさらに優勢になっていったのである。

水運儀象台のファサードの仕組み

水運儀象台の意味するところを読み解くために、その時計部分である5層のファサード（木閣）を詳細にみしてみる（表-4-1）。

計時部分ファサード	機 能	からくり人形の役目
第 1 層	定時法により音声で時間を報せる	時初（緋衣人形が鈴を振り、時間を報せる） 時正（紫衣人形が鐘を撞き、時間を報せる） 刻（緑衣人形が鼓を打ち、時間を報せる）
第 2 層	定時法により時間札で夜の時間を報せる	時初（緋衣人形が時間札を持ち出し、時間を報せる） 時正（紫衣人形が時間札を持ち出し、時間を報せる）
第 3 層	定時法により時間札で刻を告げる	刻（緑衣人形が時間札を持ち出し、時間を報せる）
第 4 層	不定時法により音声で夜の時間を告げる	日の入り・暮れ方・五更・夜明け待ち・明け方・日の出に金鉦を打ち、時間を報せる
第 5 層	不定時法により時間札で夜の時間を告げる	日の入り（緋衣人形が出て時間を報せる） 暮れ方・夜明け待ち（緑衣人形が出て時間を報せる） 日の出（緋衣人形が出て時間を報せる） 更初の一籌（緋衣人形） 更初以外の四籌（緑衣人形）

表-4-1 水運儀象台の5層ファサード（木閣）の構造

（山田慶児・土屋栄夫『復元水運儀象台』（1997）を基に作成）

ファサードの第1から3層までは、定時法による時刻を表示する。中国の天文台では当初から1日を昼夜の別なく等分する、いわゆる定時法が用いられていたが（山田・土屋、1997）、周の時代から、1日を12等分する12辰法と100等分する百刻法が併用されていた。これはおそらく占星術と暦の計算を容易にするためであったと考えられる。蘇頌の機械時計も、こうした伝統を受け継いで作られている。

第4および5層は、夜の時間を告げる部分で、季節によって長さが異なる不定時法を基準にしている。中国も日本と同じように、民間では不定時法が使われていた。その時刻を告げる役目を担っていたのが、第4および5層である。

古代中国における不定時法は、日本の昼夜それぞれを6等分する方法とは異なり、夜の時間が不等分となる。日の入り後の2刻半を暮れ方とし、暮れ方を初更とする。1更ごとに5籌があり、5つの

更が終わると夜明け待ちと呼ばれる 10 刻となる。夜明け待ちの 10 刻の後が明け方であり、明け方の 2 刻半を日の出とする。蘇頌の水運儀象台は、日本の和時計が作られる約 450 年前、すでに機械時計に不定時法を組み合わせるという試みを行っていたのである。

水運儀象台と 3 つの意識・世界

第 1 から第 3 層では、上記の定時法に従って、表-4-1 の説明にあるように、さまざまなからくり人形が、時刻を報せた。鈴を振ることによって時初を報せ、鐘を撞くことによって時正を報せ、また鼓を打つことによって刻を報せた。このように、時初・時正・刻の時刻にそれぞれ違った音を使うことによって、聴覚的記号に意味づけを行った。また、緋の衣は時初、紫の衣は時正、そして緑の衣は刻を表し、第 1 と 2 層がそれぞれ色によって、視覚的意味を与えられた。色の分け方は当時の慣習に従ってなされたとはいえ、それを機械に組み入れ、指標として使ったため、それらは記号的意識の反映だと考えられる。

さらに、視覚・聴覚を用いた記号に呼応して、おのおのの人形に文字と数字で表した時間札を持たせた。こうした記号は、指示と指示されるものが恣意的な関係にある。学習することによって、それぞれの色や音の意味を知るのである。時刻をこうした記号によって報せるシステムは、明らかに記号的意識・世界を反映しているといえる。

では、神話的意識・世界に関してはどうか。蘇頌の時計には文字盤がない。文字盤の発想がなかったわけではない。そのころすでに中国では磁石盤が発明され使用されていたことを考えると、文字盤が必要ならばそれを備えつけることなどさして難しいことではなかっただろう。このことから、文字盤が必要とされなかったことが分かる。さらに、文字盤が見方によってはなかったとはいえない。天から見れば、からくり人形が位置する円が文字盤となる。だが、人々はそれを目にすることはない。人々はからくり人形が知らせる札、すなわち時刻を見るだけで、その時刻と時刻の間の流れを見ることはない。

では、なぜ必要とされなかったのであろうか。それは中国人の時間観と関連する。中国では時の流れそのものより、その流れの中の点であり、具体的な事象と結びついた一瞬一瞬により関心が持たれた。中国科学史や思想史における時間概念の誕生および発達の軌跡もこのことを裏づけている。つまり、もともと一瞬としての「時」の概念が強かった中国では、古代において「時」と「時」の間の長さ、あるいは「時」の持続を指す「時間 (duration)」という概念が誕生し、ある程度その概念の展開が見られるものの、それ以上の発展がなかった。このことは、この節の最初ですでに述べた。

「時」とは自然と調和した有機的なもので、単なる数量化された通過点ではない。たとえば、二十四節気はそれぞれの節目に意味がある。その意味に従って生活が営まれる。また、「時」は再び巡ってくるという周期性を持っている。グラネ (Granet, 1934) が言うように、中国人の「時間の典型的な徳³²は回転によって進行する」のである。つまり、中国人の「時」に対する感覚には神話的意識・世界が反映されている。「時」は単なる記号ではないのである。したがって、中国人は時計の文字盤が示す数量化された「時」の継続性 (duration)、すなわち時間に対してはほとんど関心を持たない。

中国人の思考方式は経験的で、経験がすべての思考の起点であり、基礎である (朱, 2000)。アリ

ストテレス以降のヨーロッパにおける複雑な現象の中から抽象的な本質と原理を求める論理と異なり、中国人は生産・生活の実践の中で複雑な現象を経験し、認知していった。中国の伝統医学・薬学のすべては、経験的に得た知恵の統合である。そこでは、すべてが有機的つながりを持つ。また、1つひとつの事例を重視する。天文学の観測データの豊かさも、その中国の経験重視の考えに基づいているし、暦にもそれが反映されている。第3章で見てきたように、最初の暦法は単純に月、日、毎日の干支しかなかったが、歴史の推移とともに経験が積み重ねられ、凶吉宜忌などの内容が数十倍にも増えた。そして、膨大な暦書の編纂へと至ったのである。

また、定時法で12等分した十二时辰は、それぞれ意味を持つ。たとえば、人が生まれた时辰（時刻）には8つの干支があり、その干支の組み合わせによって、結婚しようとする男女の相性を占う方法は昔から民間で流行しており、今でも行われている。

このように、蘇頌の機械時計の第1から3層が刻んでいた時は、暦に書いた特定の意味とリンクし、神話意識・世界が支配的になったことを告げている。

また、神話のおよび記号的意識・世界が混在する水運儀象台であるが、人と国家の運命など、すべての物ごとが「天」と一体となるマジックな意識・世界もその名残りをとどめている。1 科学者にすぎなかった蘇頌が、皇帝を説得し新しい天文時計を作るためには、皇帝のマジックな意識・世界に訴えるより他なかった。皇帝にとっては、占星術を通して天の意識を読みとり、よりよい治世を行っていくことが大切であった。そのため、天文学が持つ占星術の意味を踏まえることによって、蘇頌は建設許可を得ようとしたのである。だから、「占星術のための天文台」である渾天儀と天球儀が計時機能を持つ水運儀象台に据えてあるのだ。

授時暦と時計作りの衰退

蘇頌の死後、北宋王朝の滅亡とともに水運儀象台は壊された。だが、機械時計の発展が、そこで止まったわけではなかった。13 世紀末、元の天文学者で授時暦発明者の郭守敬が、水運儀象台から機械時計の部分だけを取り出し、中国初の単独の機械式水時計を作った（山田・土屋, 1997）。また、明の時代に入ると、砂を動力とする機械時計が種々作られた。

しかし、それらの時計はその痕跡を残すことなく消えてしまった。山田慶児と土屋榮夫（1997）は、「自然の時間に依存していた人類の生活を一変させることになる機械時計の発展は、その〔中国における機械時計の発展〕延長線上には起こらなかった」（p. 36）と記している。

科学史家によってよく引用される次のエピソードは、当時の中国において、いかに機械時計が重要視されなかったかを物語っている。『明史』によれば、明の太祖が元を平定した時、ある天文官員が水晶時計と呼ばれる最新の機械砂時計を太祖に進呈した。しかし、彼は何の役にも立たぬ、とそれを打ち砕いてしまった。明の統治者にとって、時計はあくまでも暦の作成・管理を補助するもので、暦に混乱が生じない限り、時計は必要ないものだった。当時採用された暦は授時暦で、これまでで最も安定しかつ優れたものとみなされていたため、時計の出る幕はなかったのである。

中国独自の機械時計が発展し、そして衰退の憂き目にあった原因は、暦にある。中国において、時

計に関する発明がなされたのは、常に暦法が混乱した時であったことは、ニーダムの研究で明らかにされている。「一行の脱進機の発明は六朝から唐代にかけての改暦編成が活発であった時期である。より正確な計時装置に対する火のような要請にあたかも応えるかの如く、水車にリンク機構を噛み合わせた脱進機を開発した」（ニーダム, 1978, p. 651）。張思訓の時計（975年）と蘇頌の時計（1088年）の双方とも、925年から1225年にかけて暦法の混乱が顕在化した時代に生まれた。

さらに、北宋滅亡後、6度改暦するという混乱期を迎えたが、その問題を解決してくれたのが、郭守敬の機械時計と授時暦であった。そして、前述のように、授時暦の誕生により、中国ではその後400年近く暦の安定期を迎えることとなり、改暦の必要がなくなった。そのため、機械時計は明の皇帝が言ったように「無駄なもの」となったのである。

時計と暦の密接な関係を示す証拠として、時計の発明者が全員天文学者でしかも暦法の専門家であったこともつけ加えておく。

改暦の必要がなくなると同時に、天文学も衰退してしまった。「明の政府は過去より厳しい禁令で天文学と暦法の研究を禁止し、暦を造るものは死刑に処す」とした（杜, 1997, p. 516）。

天文学の低迷、改暦の中止により、中国における機械時計の発展はそこで止まってしまった。中国の機械時計は、常に暦の付属品であり、暦を訂正・改良するための一道具にすぎなかったのである。

西欧機械時計の流入

明から清朝にかけて、西洋の科学技術が大量に中国に伝わってきた。中でも「暦法の学が中心になっており、この面においての影響は顕著であった」という（薮内・吉田, 1970, p. 21）。明の暦法は、実際は授時暦と同じ「大統暦」と呼ばれたものであったが、明の中葉から誤差が生じ、改暦の必要が叫ばれていた。その時、西洋の天文科学がすでに中国に伝わってきており、新暦は伝統的な中国方式に則るかそれとも西洋式にするか、論争が起こったようである。最終的には、より正しい計算が行える西洋式に基づき、「崇禎暦法」が誕生した。しかし、その暦法は明の滅亡によって、実行に移されることはなかった。その後、清の時代になってから、西洋新暦法に基づく中国初の暦「時憲暦」（1645年）が実施され、中華民国成立時（1912年）まで使われ続けた。

西洋の機械時計の流入は、1601年にマテオ・リッチが明の萬曆皇帝に献上したのが最初だとされる。皇帝はこの新しい西洋機械時計に魅せられ、数多くの時計を集め始めた。そのころ中国では、西洋の棒テンプレート式脱進機の技術を受け、中国と西洋の伝統を1つの機械に統合した機械時計も生まれている。それは「ヨーロッパ・タイプの機構が機体に前面で均等な辰刻を告げ、他方で中国タイプ容器付き車輪機構が裏面で夜間時刻を告げるものであり」（ニーダム, 1978, p. 679）、定時法と不定時法が統合された時計であった。

清の康熙および乾隆帝は、西洋のさまざまな機械に魅せられたが、特に機械時計には大いなる興味を示した。そのため、宮廷内で「作鐘処」と呼ばれる時計工房まで設立したのである。そこでは、イエズス会士の時計職人やヨーロッパの優秀な時計職人が、定時法による十二時辰を告げる時計と不定時法による昼と夜の時間が不等分で、かつ季節によって調整ができる時計の両方を製造していた。当

時の工芸の最高水準を持つとされた清朝「御製（皇宮中製造）時計」は、その時計工房を中心に 100 年近く製造されたが、乾隆帝の死により、時計工房がなくなると、それとともに消えてしまった。

だが、当時の高官や貴族、裕福な商人の間では、その後も機械時計は高級な飾り物としてもてはやされた。そのニーズに応えるため、西洋との通商窓口であった広州は、輸入時計の中心地となり、毎年ヨーロッパから大量に機械時計を輸入した。それと同時に、中国民間の時計職人も西洋式の機械時計を製造し始めた。いわゆる「広東時計」の名で親しまれている時計である。広東に続き、南京でも時計製造業が発達する。しかし、いよいよ機械時計が一般民衆へと普及し、中国人の日常生活に記号的時間意識が芽生えようとしたその矢先に、中国の機械時計産業は壊滅的な打撃を受けた。1840 年のアヘン戦争を皮切りに約 1 世紀もの間続いた戦乱によって、大量生産体制に入ろうとしていた時計産業は一挙につぶされたのである。

幻の清朝時計と西洋から流入してきた時計製造の技術も、中国人の時間意識を根本的に変えることはなかった。機械時計がもたらす工業化と新しい時間システムは、中国人の横を素通りしていったといえる。結局、明・清時代の中国においては、機械時計はある程度発展し普及したが、地位と財力を象徴する装飾品にとどまったのである。

同様に、8 世紀より、一行や蘇頌、郭守敬など少数の時代の先駆者とその発明に現れていた記号的意識・世界は、20 世紀になっても優勢になることはなかった。暦とそこに反映される神話的意識・世界が、一般民衆の中に深く根づいていたからである。中国独自の暦法が幕を閉じた後も、暦とともに育まれた神話的意識・世界が消えることはなかった。そして、それは今でも、あらゆる物ごととは時間の流れとともに変化し、常にやむことなく誕生と消滅を繰り返していく、そしてそれを平然と受けとめる、という中国的な考え方に現れている。自然と調和し、時間の流れに身を任せる生活態度が、染み込んでいるのである。

第 3 節の初めで述べた「宙」と「久」の概念が、さらなる発展を見せることがなかったのも、世界最古の機械時計を発明したにもかかわらず、その後の衰退してしまったその歴史と同じ理由による。中国の時空論の中で、「久」と時間の計量方法を結びつけ、それを数量化するといった展開がなかった（呉、1996）のは、天人一体の自然哲学思想を基本とし、自然を純粹に数量的な体系に還元するということに関心を示さなかったからである。こうした古代中国の考え方が、その後もずっと中国人の思想を貫いてきたからに違いない。つまり、記号的意識・世界の芽生えが早くからあったにもかかわらず、それが社会的な意識となることはなかったのである。

第 4 節 まとめ

第 4 章では、仮説 3 「日中の時計発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」を検証してきた。まとめると次のようになる。

日本と中国の決定的な違いは、近代化の過程において、日本では記号的意識への変異が社会的レベルで起こったのに比べて、中国では起こらなかったことである。一行や張思訓、蘇頌、郭守敬といっ

た時代の先駆者たちが、西洋に先駆け機械時計を作り上げていったその英知をもってしても、中国社会の記号的意識を目覚めさせることはなかった。それは、天と地の曖昧な一体感を説く暦によって育まれた神話的意識が、現代中国人に深く根づいていたからである。そして、大衆レベルで記号的意識に目覚める契機となり得た時計産業の発達、アヘン戦争を初めとした一連の争乱で中断を余儀なくされたことも、中国社会において今でも神話的意識が優勢であることに、関係しているのかもしれない。

一方、日本では明治以降、急速に産業化が進む。そして、戦後は「奇跡の復興」と呼ばれたほど産業が急激に「発展」した。こうした「発展」を可能にしたのが、江戸時代すでに目覚めかけていた記号的意識である。目的を持って効率よくそれを達成する、いわゆる目的達成・未来志向は、記号的意識によって可能となる。「西洋に追いつき、追い越せ」といったスローガンが、まさにこの未来志向を表している。だが、スローガンどおり、経済発展においては多数の西洋諸国を追い越した日本であるが、同時に他のどこよりも記号的意識に圧倒され始めており、記号的意識が持つ活力が失われつつある。

記号的意識は、合理的・論理的思考を育む。自己と他者を客観的に捉えることを可能とする。しかし、いわゆる「第3の目」で捉えられる自己と他者は、お互いのつながりを失いやすい。そして、つながりを失った個々人は、社会システムの中の大きな渦の中に投げ出されてしまい、疎外感を覚える。機械時計は、この社会システムをうまく機能させるための重要なメディアであり、人々の疎外感を助長させる。時間に追われ、人間的つながりを確認する機会が少なくなってしまう。こうした人々は、ストレスで今にも押しつぶされそうである。

だが、中国人に限らず、日本人の中にも、われわれを非人間的管理の渦に巻き込む記号的時間に辟易している人はいる。都会でのサラリーマン生活に嫌気がさし農業を始めた人や、大学卒業後、藁葺き職人になる道を選んだ人など、自ら進んで管理の渦からはずれた人たちである。過労から病気になってしまう人や死に至る人は、体が記号的時間を受け入れることを拒否したのだろうか。こうした人々は、身をもってわれわれに警告を発しているのではないか。

第5章 日本と中国—プラス・ミューテーションと時間意識の重層性

第1節 はじめに

最終章では、これまでの仮説の検証を通じて明らかになったことをまとめると同時に、もう一度それらの考察を基に異文化コミュニケーションにおけるこれまでの理論の検証を行う。そして、文化比較における新たな視座を提示する。その際重要となるのが、当該研究が援用しているゲブサーのプラス・ミューテーション理論である。従来の枠組みを括弧に入れることにより、日本と中国のインタラクションにおいて今まで見えてこなかった部分が浮き彫りになってくるはずである。

最後に、日本と中国における変化について触れる。グローバル化とともに進んでいく記号的時間の「支配」は、今後ますます強まるのであろうか。それとも、新たな意識・世界の芽生えが生まれてくるのであろうか。あるいは、すでに生まれているのであろうか。日本と中国の変化の中から読み取れるものは何なのか、具体的疑問を呈示すると同時に、さまざまな推測を行っていく。ポストモダン研究の第一人者であるZ. バウマン (Bauman, 1998) は、自らの研究を現代におけるある現象に対し報告や回答を与えるものとするのではなく、あくまでもたくさんの質問と推測を提供するものと位置づけているが、本研究もそうしたZ. バウマンの姿勢を踏襲している。将来に対する予測はほぼ不可能であり、むしろ予測した時点でそれを裏切ろうとする力が働くという逆説も生み出す。したがって、多数の質問を提起することの方が、はるかに意味があり、それが将来の予測をたてることの危険性から抜け出す極めて重要な一歩となる。グローバル化が社会や文化に与える影響の大きさを考えると、本研究のように具体的な現象を取り上げ、それがグローバル化の流れの中でどのように変化しているのかを分析するものが、異文化コミュニケーション分野において今後増えていく必要性を感じる。

第2節 日中時間意識のまとめ

これまでの考察で、暦や時計というメディアは、「時」という目に見えないものに対し規則的なしるしをつけるという記号的な意識の反映であることが分かった。それと同時に、このしるしのつけ方には、マジックあるいは神話的意識が多分に反映している場合もあることを見てきた。以下、こうしたこれまでの考察を総括してみる。

まず、これまでの考察で明らかになったことをまとめてみる。仮説1の「近代化・グローバル化の流れの中で、日本と中国は記号的時間が優勢な社会へと移行しつつある」は、日本と中国の近代化の過程を検証する作業をとおして、双方ともグローバル化の流れの中に位置することが明らかとなった。近代的枠組みの中で、直線のおよび分断的時間の使い方を強いられる記号的時間が優勢になってくる流れの中にあることは確かである。

だが、急速に進む近代化の流れの真っ只中にいる中国なのに、旧暦が生き続けているなど、日本との違いも目立つ。そこで、仮説2「日中の暦発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差と

なって現れている」の検証作業を行い、次の2点が現在の中国と日本の「時」に対する感覚の違いと関連していることが分かった。まず1点目は、暦作りにおいて、陰陽五行説などの自然哲学がその重要な思想的背景となっている中国に比べて、その完成された形を輸入した日本では、中国のように自然哲学が暦作りと切り離せない根本的なものとは考えられなかったことである。2点目は、中国では7つの天体の動きを記した暦法の中心部分が、国家占星術と密接に関係し、その背景にある「天人感応」の思想が重要な意味をなしていたのに比べて、日本ではやはり完成された形で暦法が中国から伝わったため、その背景にあった思想の重要性が十分に理解されなかったことである。

次に、日本と中国の時計史を追うことで、仮説3の「日中の時計発達の歴史の違いが、記号的時間の社会的浸透度の差となって現れている」を検証してきた。西洋に先駆け機械時計を作り上げた中国であったが、その時計とはよりよい暦を作り出すためのものであり、近代化の契機となるものではなかった。後に西洋から機械時計がもたらされ、その時計の量産体制に入りかけたところに、アヘン戦争などの一連の騒乱で壊滅的な打撃を受けてしまった。それと対照的に、日本では西洋からもたらされた機械時計を改良した和時計づくりという下地があったことも相俟って、明治以降、時計産業が順調に発展していった。そして戦後になると、急激な成長を遂げた。こうした変化の中、日本では記号的時間がより優勢になっていったのである。

このように、3つの仮説検証を通じて、グローバル化の流れの中にある日本と中国の時間意識の差が明らかになり、その差が暦と時計の歴史の違いに関係することがわかってきた。では、その差はどういった「時」として具体的に現れているのであろうか。それぞれの「時」の概念をまとめてみる。

中国における時間意識

ニーダム (1974) は、中国の時間意識について次のように述べている。「中国文化の永久哲学は、常に時間の実在性と重要性を認める一種の有機的自然主義であった」 (p. 253)。確かに、中国世界には古代より生命力溢れる時のリズムが波打ち、そのリズムが時の概念として哲学や思想、科学技術、そして生活様式にまで現れている。こうした時の概念の裏づけとなる思考様式は、今日の中国人を形づくる「伝統」として生活の深部にまで染み渡り、いわば時のロジックとなっている。近代的時間と「伝統的」な時間は、現代中国人の時間意識を重層的に形作っている。

以下、中国文化に流れる「伝統的」な時間意識の特徴をまとめる。その後で、中国における「近代的時間」について述べる。

中国における改暦の歴史、および機械時計の誕生から改良への一連の動き、そしてその流れを作り出した原動力を考えると、中国人が時の流れそのものより、その流れの中の瞬間に大きな関心を寄せ、学問として体系化していったことは明らかであろう。言い換えれば、近代科学と緊密な関連性を持つ抽象的時間概念は、中国の文化の中で大きな関心を集めることはなかった。暦法作成や機械時計の製作に必要な抽象的時間概念が古くからあったことは確かだが、それほど発展しなかったのである。より具体的で本質的な概念である一瞬一瞬の「時」をいかに掴むのかに関心を払った。そして、その「時」の把握を高度な思想にまで高めていった経緯は、第4章ですすで見てきた。中国文化に深く根

をおろし、何千年もの長きに渡って中国人の「時」のロジックとして、いまでも大きく中国人の時間感覚に影響を与えている。

では、その「時」に価値をおく「伝統的」な中国文化において、「時」は具体的にどのような意味を持ち、またどういった価値があるのだろうか。科学史研究者の呉（1996）が言うように、「中国人の時間観念は本源的な標度時間³³の経験に生き、時、機、運、命などに対する高度の理解は、中国人の伝統的時間観の主体となっている」（p. 37）。そうした時間観の具体的な内容をまとめると、次の3つの特徴が浮かび上がる。1つ目が天象、気象などの自然環境に応じる「時」で、2つ目が周囲の状況に合わせる「時」である。そして最後が、時運や運命といった宇宙に秘められる神秘的な力とその流れに沿った「時」である。この3つは、呉（1996）がまとめた「時」の特徴に、本研究における暦と時計の考察をとおして得られた内容を加味したものであることを断っておく。また、これら3つの特徴は相互に関連し合い、有機的に結ばれていることもつけ加えておく。

第4章ですでに述べたように、『説文解字』は「時」を「四時」と説明した。『墨経』の中の「久」と区別されていた「異時」の「時」と同じように、四季の移り変わりが教えてくれる具体的な瞬間である「時」を指している。農業が中心であった中国では、季節の節目を示す二十四節気が農事調節のためには欠かせなかった。天象、気象などの自然環境に応じた「時」を基準に、農事を中心とした生活が何千年もの間続いてきた。年中行事や、食生活、医療などすべてが「時」と不可分に一体化していたのである。この自然と有機的に結びついた「時」は、「順天応時」ということばが示すように、今でも生き続けている。現在でも二十四節気が生活の重要な指針となっているように、こうした「時」が中国人の生活に深く根を下ろしていることが分かる。

この自然の流れに応じる「時」が、四季の移り変わりや樹木の開花や凋落の具体性から距離を置き始めると、「時」がより人間の営みに擦り寄ってくる。二十四節気などが記載されただけのシンプルな暦に、日々の営みの指針である暦注が次々とつけ加えられたのと似ている。その人間の営みに歩み寄ってきた「時」とは、周囲の状況に合わせる「時」である。つまり、物ごとや周囲の状況を鑑み、そうした状況に相応しくなければならないとする「時」である。

中国では、状況に応じた「時」を見つけることが非常に重要となる。第3および4章で見てきたように、正しい「時」を見極めるのは権力者としての資質の1つであり、また正しい「時」が定められるかどうか、国の行く末を左右する。だからこそそよりよい暦が求められ、それが統治者の権力の象徴となるのである。

正しい「時」を掴めるかどうかは、権力者だけの問題ではなく、一般の人々にとっても重要である。具注暦が示すように、婚約、結婚、懐妊、誕生、葬式、商店の開業など、すべて適切な「時」に行う必要がある。それぞれに相応しい「時」を見つけなければ、何ごとも順調には滑り出さない。また、「時」にはよし悪しもあるし、よくも悪くもない「時」もある。その見極めは大変である。状況によって刻々と変わる事態をうかがい、ここぞという「時」を判断しなければならない。したがって、長期計画を立てても変わる可能性が高いので、短期の方がより実用的であると、中国では考えられている。たとえ長期で計画を立てたととしても、状況の変化に即座に対応し計画を変更することが求められる。

中国では、「時」のよし悪しを判断し、即座に対応できる能力が高く評価されており、次のような日常よく使われる成語にも、こうした考え方が反映されている³⁴。

「識時達務」 その時々を正確に判断でき、物ごとの変化に対応できる。ここでの「時」は常に状況と密接につながっていて、つまり物ごとを起こす・動かす際に、いかに正しいタイミングを掴むかという分析・判断能力を指す。

「審時度勢」 現状をよく観察・判断し、その時々の特徴をよく掴んで、物ごとの発展・変化を予測する。

「隨時制宜」 その時の状況によって、程よい措置を取ることである。

「不識時務」 形勢や状況を正しく把握できないことをいう。

何かことを成すのに遅からず早からず、丁度よい時を見つけるといった意味の「時」、つまり「時機」や「機会」といった「時」を、呉（1996）は「時」の1つの特徴としてあげているが、これは状況に応じた「時」の中に含まれる。ただし、状況に応じた「時」の中でも非常に重要な「時」である。中国人にとって、どのぐらいの時間をかけたかよりも、どのように時機を把握するかの方が大事であるという考え方は、昔からあり現在でも生き続けている。

「時機」や「機会」といった意味の「時」を使った四字熟語も、たくさん残っている。「時不可失」は、その典型的な例である。これは、「機不可失」ともいわれる。明らかにここでの「時」は、「機」、「機会」と同じ意味である。巡りくる時（機会）をしっかりと捉え、簡単に逃してはならないとする。また、「蔵器待時」という言葉がある。この器とは、才幹・能力を指す。能力があつたとしても、無駄に使うことなく、その能力を発揮できるに相応しい「時機」を待つことが大事であるという。ひとたびその「時機」がやってきたら、思う存分に能力が発揮できるはずであるという意味も含まれる。

現代ではこの「時機」を示す「時」は、タイミングを非常に重視する態度に現れている。

最後に、中国の「時」を語る場合の根本であり、これなくしては暦も時計も語れないのが、天命である。宇宙に秘められる天の力と流れが人と一体化する。そのときに力が発揮される。天のその教えに従いことを運べば、すべてが順調に進むが、逆に従わなければ頓挫する。中国の「時」とは、天時に基づくものなのである。この「時」を示す成語には、次のようなものがある。

「時来運轉」 この「時」は時機・機縁、「運」は運氣・運命の意味である。時機がくると、運がよくなる。もともと境遇・立場が不利であつたとしても、よい時が巡ってくると、逆境から順境へと変わる。したがって、今の逆境は一時的なものであり、よい時がくることによって、運氣に乗じることができる。「時来運来」ともいう。

「時運不濟」 逆境に落ちていて、運が悪いという意味。この「時」もやはり運命と緊密に関連している。

現代中国においては、単に運を天に任せるだけではなく、自らの「運命」を掴み取ろうという意識が強くなってきている。その意識を如実に表しているのが、「機が熟す」という言葉である。「機が熟す」瞬間を逃さないようにする、その積極性がこの言葉には示されている。

次に、現在グローバル化の流れの中で広がりつつある記号的時間について触れておく。古代中国に

において、記号的時間がすでに芽生えていたことは、暦と時計の歴史を考察する中で明らかとなった。暦法の計算や時を規則的に刻む時計の発明は、記号的時間意識の反映である。だが、その記号的時間が中国社会全体に広まるのは、20世紀になってからであったことは、第2章でみてきた。

記号的時間が優勢になったとはいえ、中国はまだまだ神話的時間が至るところで力を持っている。今後、「伝統」的な時間と近代化の特徴である記号的時間がどのように融合していくのであろうか。すでに中国の都市においては、せわしない生活に疲れた人々が、連休になると一気に「癒される」旅に出かけるという現象も起こっている。日本と同じように「時間的不安」を感じている。沿岸部から内陸部へと経済発展の波が押し寄せ、近代化がもたらす記号的時間が中国人の日常に一気に入っていくのだろうか。この議論はこの章の最後でさらにすすめることとし、次は日本の時間意識についてみていく。

日本における時間意識

日本の時間意識を考える上で、押さえておかなければならないのは、少なくとも次の3つである。1つ目は、日本が中国の影響を受ける以前から持っていた自然とともにある「時」、つまり土着の「時」とでも呼べるものである。2つ目は、中国の暦の影響を受け日本流に受容していった暦の「時」、そして最後がとくに江戸時代にその傾向が顕著になり、明治以降社会的広がりをもつ近代的时间である。これら3つの「時」を以下にまとめる。

まず、土着の「時」についてだが、第3章で述べたように、日本が中国の影響を受ける以前の宇宙観や時間意識については、はっきりしたことは分かっていない。古代日本人が、天やその動きに対してあまり関心がなかったことは、多くの人の認めるところである。おそらく彼（女）らの宇宙観は、荒川（1981）が言うように、生活・生産の場で育まれたものだったのだろう。荒川は、日本書紀の創生神話が、『三五歴紀』や『淮南子』などの漢籍を利用した文で飾られてはいるものの、「海に生活した漁民や水田をいとなむ農民など水とふかく関ってきた人々のもつであろうイメージ」（p. 229）を表した部分が取り入れられており、日本人の宇宙観に通じるところがあったからこそそうした文が取り入れられたのではないだろうか、と指摘している³⁵。荒川は、さらに「クニ」という言葉で宇宙を表そうとした記紀の世界に触れ、そこには土を生産の手段とした農民の考え方が見えるとしている。要は、古代日本の宇宙観とは、農民、漁民の宇宙観とでもいえる生活に根ざしたものだったといえ、素朴な自然認識であった。

さらに、「時」をどのように捉えていたのかに関しては、季節の移り変わりが顕著な日本では自然の変化に敏感であったようで、本居宣長が『真暦考』で述べたように、「天地のおのづからなる暦」つまり自然暦が使われていたようである。その自然暦に大いに関係していたのが、おそらく稲のサイクルであったことは、多くの学者が指摘している。

このように、自然の変化をある意味そのまま受け入れていた日本では、「時」とは巡ってくることもあるし、ないこともある、なければその現実を受け入れるだけのことである。一方中国では、正しい「時」とは必ず巡ってくるもので、その到来を信じてひたすら待つ。中国と比べて、日本では何ご

とにも執着心が薄いのであろうか。こうした志向の差は、日本における末法思想の受容とその広がりや無常観への同調などとも関係しているのかもしれない。

日本にもともとあった宇宙観や「時」に対する見方に関しては、あまり多くのことが語られていない。また中国のように、土着の「時」が独自の自然哲学として体系化されることはなかった。だが、こうした土着の「時」は中国からもたらされた暦の「時」によって、変更が加えられていった。

中国から太陰太陽暦がもたらされたことにより、古代日本人がもともと持っていた考え方、つまり人間を自然の一部と考え、すべての生命・自然は循環するという見方に変更が加えられる。これまで暖かくなったから種を蒔いていたのが、暦が春になり種を蒔く時期になったと教えるから種を蒔くようになってきた。暦という目に見える形で季節の推移を示してくれるものが登場したために、それが基準となり自然の流れが暦によって判断されるようになった。4月になるのにまだ桜が咲かない、といった話が普通にされるようになってきた。第3章で示したように、人々の生活とともにあった稲の収穫を祝う祭りである新嘗祭が、暦が指し示す元旦へと移行してしまうのは、こうした変化を象徴的に表している。しかし、だからといってこうした暦が、自然と人間の結びつきを根本から変えるものとなったわけではなかった。太陰太陽暦には、暦の示す月日と季節がずれないように工夫が施されている。農業中心の社会である中国からもたらされたものであったことを考えると当然である。また、季節という自然の循環を月日の流れの重要なしるしと考えた太陰太陽暦であったからこそ、四季の移り変わりがはっきりした日本で受容されたのだといえる。

その受容において変更が加えられたり、それほど重要視されなかったのが、太陰太陽暦が立脚する中国自然哲学、主に陰陽説と五行説であった。日本において中国の陰陽五行説が理解されなかったわけではないが、第3章で示したように、その解釈は非常に柔軟であった。その柔軟な解釈が、日本が近代的時間を受け入れる際の適応の速さへとつながっているのかもしれない。

さらに、暦の「時」の特徴としては、暦注の重視とその広がり方である。日本に中国から暦がもたらされたとき、その暦にはすでに暦注がこと細かに記された具注暦であったことは、第3章で概説した。そして、その具注暦が漢字とかなが混ざった表記の仮名暦として広まっていった経緯も見えてきた。暦注とはいわば生活の指針である。陰陽寮の構成やその仕事内容の比重の偏り、800年余の永きにわたって暦法が改正されなかったことなどを考えると、日本人にとって暦注の部分がいかになじみやすかったかが分かるし、彼（女）らの中にあったなんらかの生活の指針を求める欲求と合致したのかもしれない。日本人自らの手で暦法を生み出そうという動きが、江戸時代になるまでほとんど見られなかったのも、日本人の「時」が正確さよりも具体的な日常性にあったからに違いない。

こうした暦注が教えるハレとケの「時」を気にする心情は、現代日本でも生き続けている。新聞や雑誌には、星占いや六曜による占いが載せられているし、毎朝占いを伝えるテレビ番組もある。そうした占いを信じるわけではないが、やはり気になる。たとえば占いで、午前の商談ごとが凶とでたので、その日の契約などを午後に変える人もいるだろう。ただし、こうした吉凶を気にするような発言を公の場ですると、非科学的だと笑われる。次に説明する近代的時間が主流の現代だからこそ、私的場面と公的場面での区別が必要なのであろう。

日本人の手による暦法を生み出そうという動きが出てきたのが、江戸時代であったことは、日本における近代的時間の芽生えが顕著になったことを象徴的に示す出来事である。渋川春海の大和暦が、1684（貞享1）年に採用され、貞享暦³⁶として翌年から施行されたのが最初の動きであった。同じころ、小川正意や安藤有益、関孝和らも改暦を志向していたらしく（中山，2000，pp. 50-51）³⁷、このころから正確な暦を希求する機運が高まったといえる。

こうした機運は、第4章で見てきた和時計師達の和時計調節機構自動化への挑戦と通じるところがある。人の手なるべく煩わすことなく時計を動かすという利便性を求める意識と、天体の正確な観測と緻密な計算に基づく暦法の算出を可能とする合理性は、近代的時間を生み出す原動力であった。

江戸時代に顕著となったこうした意識が、明治時代になって一気に開花する。鉄道網の発達と近代的工場の設立により、時間遵守の励行が欠かせないものとなり、徐々にその管理体制が整っていく様子を第2章で概観した。そしてその管理体制を可能としたのが、学校における時間遵守の教育であった。「西洋に追いつけ、追い越せ」をスローガンとして、近代的時間が社会に浸透していき、ついに世界にも類を見ないほど「時間厳守」および「スケジュール遵守」が社会的規範として厳しく守られる国へとなっていった。

第3節 比較の視座

近代化を象徴するとされている言葉の1つに、「時は金なり」というベンジャミン・フランクリンの言葉がある。この言葉の解釈については異論もあるようだが（栗山，2001）、一般的には「時は金に換算できる貴重なものであるから、一時も無駄にすべきではない」といった意味で使われている。中国にも今でもよく使われている諺で、似たような意味を持つもの「一寸光陰一寸金」がある。漢の時代（BC202～AD220）に編纂された『淮南子』の中に登場している。ということは、中国では古代において、すでに近代につながる考えが生まれていたことになる。古くから太陰太陽暦を生み出していた中国であることを考えると、当然かもしれない。だが、こうした古代における近代的時間は、これまでの時間研究のアプローチでは無視されるか、あるいは取るに足らないものとして扱われていた。日本と中国の差を語る場合、はたしてこれまでのアプローチがどこまで有効なのであろうか。

第3節では、異文化コミュニケーション研究、中でもインターアジア異文化研究におけるより適切な視点を探求するために、比較の視座を提示したい。第2節でまとめた日本と中国の時間意識が、日本と中国の現在、特にお互いのインタラクションにどのように関わっているのかを解き明かす前の重要な作業となる。二項対立的なアプローチを避け、パズル・ソルビング的なアプローチを取る必要があることを強調したい。

まず、二項対立的なアプローチでは説明がつかない例をいくつか挙げる。早くから独自の時間概念を高度に体系化した中国においては、第3および4章で示した天文台や太史局、蘇頌らの機械時計という中央官僚機構や特権階級のみならず、民間においても記号的時間が見え隠れしていた。それを示すのが、次の3つの中国の例である。マジックあるいは神話的時間が優勢であった近代以前の中国に

において、記号的時間が反映されている現象がすでに起こっている。2つあるいは3つの時間意識が並存し、かつそれらの意識の突然の入れ替わりが起こっている。下記に説明する古代日本および近世における例も、そうした並存と入れ替わりを反映している。

中世中国の記号的時間

公共の鐘が人々の生活を律していた14世紀ヨーロッパの都市を想起させるような風景が、唐の時代の都市では広がっていた。たとえば唐の都長安では、夕方のきめられた時間になると門が閉まるという時間厳守が行われていた（伊原，1988）。その時代、街路が碁盤の目のように整備され、坊と称される区画単位の治安維持体制がしかれていた。1つの坊は、最小でも東西が550から700の小区画からなる巨大なものであった。そして、ほとんどの坊が出入りをチェックするための門を東西南北に置いていた。

門の開け閉めは、皇族・貴族といった特権階級が握っており、かなり厳密な時間の統制がそこでは行われていた。坊の門では、坊正と呼ばれる管理者が、朝夕3千の太鼓を鳴らし、門の開閉の合図を送っていた。坊の大きさがかなりのものなので、たとえ近所の坊に出かけていたとしても、うっかりすると坊の戸が閉まって入れなくなってしまうということもあり得た。また、少し離れた坊に出かけるときには、泊りを要した。

最も基礎的行政単位である県で行われた科挙試験の例も、同じように神話的な時間意識と記号的な時間意識が融合していることを示している。衙門（がもん）という場所で行われた試験当日の様子を見ると、比較的微細にわたってスケジュールが決められていたことが分かる（宮崎，1963）。

時 間	合 図	内 容
朝3－4時	1発目の大砲	起床
4－5時	2発目の大砲	試験場に集合
	3発目の大砲	試験場に入場
7時すぎ		試験開始：試験問題1「四書」
8時すぎ		巡回：係員の見回り、書けた所に押印
9時－10時		試験問題2開始：試験問題2-①「四書」、2-②五言詩から詩を作成
夕方（日が暮れる）		試験終了：暗くて文字が書けなくなった時、50人ずつまとめて退出

表-5-1 試験当日の流れ（初日）

（宮崎，1963，pp. 22-25 を参考に作成）

受験生の起床時間、宿を出る時間、そして入場時間などは厳密に規定されていた。そして非常に興味深いのは、前半の問題を出題してから一定時間（約1時間）たつと、係員が試験場内を周り、どこまで書けたのかしるしをつけるために印判を押してまわっている。不正行為を防ぐためでもあっただろうが、決められた時間内でどれだけこなせるか、つまりどの程度効率よく問題を解けるのかを見るねらいの方が、大きかったと考えられる。

このスケジュールは、科挙試験の中で最もレベルの低い県試のためのものである。紙面の関係で省略せざるを得ないが、これよりも上のレベルで、省単位に行われる試験（郷試）だと、数日間にもおよぶはるかに複雑で厳密なスケジュールが組まれている。中世ヨーロッパのモンテ・カッシーノ修道院で行われていたベネディクトゥスのスケジュールより、ある意味厳密である（第2章参照）。

このように、厳密な管理の下で行われている試験であるが、試験の終了時間に関してはあいまいである。試験終了は、暗くなり文字が書けなくなったときとされており、かなりゆるい規定となっている。季節、その日の天気、受験生が座る席の位置によって、それなりに変わってくるはずである。

こうしたあいまいな試験終了時間を示す、次のようなエピソードが残されている。最高レベルの科挙試験である殿試は、薄暗い大殿中で行われる。殿試においても、県試と同じく答案は日没までに書かなければいけない。文字が見えなくなった時点で、試験が終了する。広西出身の受験者であった張健勲は、日没になってもまだ半ページ分ほど残っていた。係員が見回ったところ、大変立派な答案であったので、気の毒に思い、机を外に持ち出しそこで試験の続きをさせた。黄昏のかすかな光の中で、張は一応答案を仕上げる事ができた。審査員の採点の結果、張は一番で合格した。このエピソードから、記号的時間の具体的表現である厳密な時間管理の中における、神話的時間の表出が見て取れる。蠟燭などの照明用具の持ち込みが固く禁じられており、自然の光に頼るというあくまでも有機的な時間が有効であったのだ。

中国の長い歴史の中には、こうした例が数え切れないほど存在している。著名な歴史学者である楊聯陞が、中国における「スケジュール」と日常生活の関係を歴史的に紐解く作業を行った中でも、さまざまな例が挙げられていた（Yang, 1961）。彼は、帝王や官僚、僧侶、農民、商人などあらゆる階層の人々の日常がどのような「スケジュール」で成り立っているのかを、時代ごとに細かく分析した。ここでさらに上記と同じような例を挙げることは省くが、彼がたどり着いた結論は、中国の伝統的な社会における日常の「スケジュール」管理は、初期の宗教的色彩の濃いものから、後の中央集権的統制や商業化の影響を強く受けているものへと変化していった、ということであった。ただし、中国社会が安定した政治・社会・経済秩序にあるときには、それぞれの階級・集団が、それぞれが持つ一定の「スケジュール」に従った生活を送るという基本的な原則は変わらなかった、ということも併せて述べている。

楊は、「スケジュール」という規則性を協調した言葉を使っており、一見すると記号的意味合いの強い言葉で、その点を強調しているかのように思われるかもしれないが、ここでの意味はそれだけにとどまらない。暦と時計の歴史的考察をとおしてすでに分かったように、その内容は複雑な様相を呈しており、それぞれの「スケジュール」に反映された時間意識は同じではない。つまり、ゲブサーの言葉を借りると、マジックから神話、そして記号的意識への変化は、一様に起こったのではないということになる。これらが交じり合いながら変わっていったのである。意識の重層性や突然の変化が具体的な現象として現れるその有機的な姿は、とても二項対立的な理論では説明できないのではないだろうか。

日本の場合でも、同じことがいえる。単純に二項対立構造で説明できない例が、きわめて多い。たとえば、古代日本における記号的時間の芽生えが示されている下記のような現象も、二項対立的理論ではうまく説明できない。

8世紀初めに編纂された記紀、8世紀中～下に編まれた『万葉集』そして9世紀初頭の『古今和歌集』に現れる表現の変化には、中国からの暦の影響の強まりが感じられ、そしてその暦の受容の際に記号的時間意識が強調された後がうかがわれる。ただし、ここで忘れてはならないのが、中国の暦に対する解釈は様ではなかったことである。歴注の受容に関しては神話的時間が優勢であったことは、第3章ですでに述べた。

以下の部分は、田中（1975）と永藤（1979b）の研究を参考にしている。

まず、記紀歌謡と『万葉集』を比べると、前者においては「自然物は生活と密着した、いわば生活とともにある存在」として描かれており、人と自然との「距離のない関係」がうかがえる（永藤、1979b, p. 98）。桜が咲くから春なのであって、春がきたから桜が咲くのではない。自然のさまざまなものの中に、季節そのものが現れているのを見るだけであって、時間を抽象的な流れと感じているわけではないのである。大陸から暦が伝わっていたとはいえ、まだその暦が一般の生活に定着するまでには至っておらず、自然暦が中心であった記紀歌謡の時代にあつては、当然のことかもしれない。

また、下記の歌にある「白い腕と大根」、「若い女性の胸と雪」との関係にあるように、比喩的な表現はたとえるものも、たとえられるものも具体的な物にとどまり、それ以上の抽象的な世界へと続いてはいない（永藤、1979b, p. 99）。

青山に 日が隠らば めばたまの 夜は出でなむ 朝日の 笑み栄え来て 桲綱の白き腕 沫雪の 若やる胸を そだたき ただきまながり 真玉手 玉手さし枕き 股長に 寝は寝さむを あやに な恋ひきこし 八千矛の 神の命 事の語りごとこをば（古事記 四）

つぎねふ 山背女の 木鍬もち 打ちし大根 根白の 白腕 枕かずけばこそ 知らずとも 言はめ（古事記 六二）

田中（1975）も、「『記紀歌謡』において自然と人間の生とはより密着しており、人間の自然のうちにおける労働と歌謡も密着している」（p. 61）と述べている。

次に『万葉集』だが、田中（1975）は「『万葉集』には『記紀歌謡』にみられるような農耕的実生活に密着した観念はすでに見られない」（p. 57）といている。上の二首に見られたような生活に即した表現は消え、自然との緊密な結びつきは残ってはいるものの、自然と人間との間には距離が生まれるようになった。季節やその移り変わりが、植物や鳥といった媒介物と結びつけて歌われるようになった。たとえば、「石ばしる垂水の上のさ蕨の萌え出づる春になりけるかも」からは、春がくる喜びが伝わってくるし、「春過ぎて夏きたるらし白桲の衣ほしたり天の香具山」は「春から夏への移りゆきが、作者の実感として伝わってくる」（田中、1975, p. 58）。

第3章で、上の「春過ぎて・・・」を例にあげ、7世紀後半の暦制度が日本に本格的に導入されたころの季節感が示されているのではないかとする稲岡（1997）の説を紹介したが、記紀から『万葉集』

への変化をみると、この説が説得力を増してくる。ただし、暦によって季節という「時」の流れが意識されるようになったとはいえ、その自然の真っ只中に身を置いていたのが『万葉集』の世界であり、より暦の影響の強まりを感じさせる『古今和歌集』とは異なった「時」の感覚である。

『古今和歌集』では、季節を表現することが重要となる（永藤 1979b, p. 108）。冒頭の四季を含む細かい分類がなされていることが（春・夏・秋・冬・賀・離別・・・）、その理由として挙げられている。そして、古今集の冒頭を飾る次の歌がこの和歌集の時間意識を象徴しているとする。

年の内に春はきにけりひととせを去年とやいはむ今年とやいはむ

松田 (1965) は、古今集の選者たちの季節感が暦に立脚していることが、この歌から読み取れるとする³⁸。古今集では、ただ単に季節ごとに歌が分類されているだけではなく、たとえば春の歌であれば、「初（一月）仲（二月）終（三月）の順に、しかも景物を集合的にならべながら、梅ならば咲く梅からはじまり散る梅へという時間の流れに従って配列」されている（永藤 1979b, p. 109）。だからこそ春の始まりである立春を歌ったこの歌が最初に置かれたのだと考えられる。田中 (1975) がいうように、暦の知識が知識として生かされ、四季の変化が時間の推移のうちに捉えられたのであろう（p. 73）。

以上、記紀、『万葉集』、そして『古今和歌集』の違いをまとめると、次のようになる。

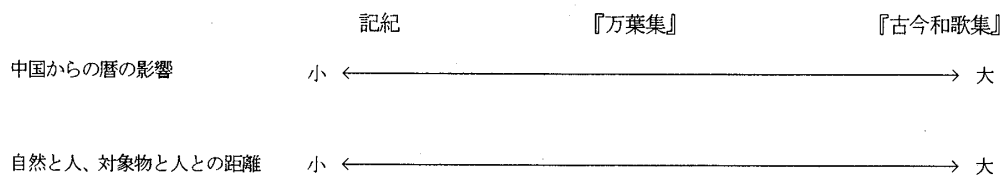


図-5-1 記紀、『万葉集』、『古今和歌集』の比較

中国から入ってきた暦の影響が大きくなるにつれ、自然と人、そして人と対象物の距離が出てくるのである。これをゲブサー（Gebser, 1985）の理論を使って表現すると、左から右へ移るにつれて記号的意識が優勢になってくる、ということになる。

だが、記紀から古今集への変化にはこうした側面があることは確かだが、それだけですべてを語ることはできない。中国からもたらされた暦自体、多様な意味を含んでいることは、これまで繰り返して述べてきたし、相対的に記号的意識が強まってきた古今集においても、神話的意識が反映した部分が多く含まれている。たとえば、古今集では序詞、縁語、掛詞、あるいは見立てといったレトリックが多用されており、言葉遊びが楽しまれている（永藤 1979b, p. 113）。言葉のあいまいさ、意味の多面性は神話的意識・世界の特徴である（池田・クレマー、2000, p. 111）。言葉とその意味が象徴的につながっており、そこには情緒的なつながりが多分に残されている。したがって、記号的意識・世界の恣意的なつながりとは区別されなければならない。

神話的意識が優勢な世界に、記号的意識が垣間見られる例として挙げられるのが、平安の都である京での生活である。京の都では、人々の生活は鐘や太鼓の音によってある意味統制されていた。その鐘鼓は定時法に基づいて鳴らされていたが、「諸門開閉鼓は、日の出、太陽南中時、日の入を基準と

する自然的あるいは不定時法的な時報に基づ」いて叩かれた（今泉，1993，p. 239）。今泉（1993）は、「京の官人と庶民の生活は実質的に後者に規制されていたと考えられる」としている（p. 239）。

江戸時代に記号的時間の芽生えが顕著になってきたことは、すでに第4章で遊技代を線香代と呼んだ例（織田，1999）や、商人の間で時間計測の意識が芽生えていたこと（ナジタ，1997）をあげて説明した。

最後に、明治初期、近代の入り口にたたされたころの例を挙げる。明治5年の一連の改革の1つに、神武天皇即位日の決定があったが、これを西川（1997）は、「近代的な時間が遠い過去における神話的時間をも支配しはじめたことを意味する」（p. 23）としている。この例からは、神話的時間が持つ活力を記号的時間に取り込もうとする支配者の意図が読み取れる。

P タイム/M タイム理論の限界

前項で示したいずれの例も、二項対立的な理論ではうまく説明することができない。ここでは、異文化コミュニケーション分野で時間認識の文化差を説明するのに、最もよく使われるホルの「P タイム/M タイム」（1970，1983）を例にとって検討してみる。「P タイム/M タイム」は、よく神話的時間と記号的時間のそれぞれに対応するかのように扱われるが（たとえば、丸山，2004）、根本的な考え方はまったく異なる。

まず、「P タイム/M タイム」は、「either/or」の思考パターンから抜け出せていない。唐や宋、平安や江戸時代における主要な時間意識が P タイムであるとする、その中に覗く近代的時間につながる要素をこの理論ではどのように説明するのであろうか。おそらく、＜近代的時間-M タイム＞は「有意である」とみなされ、分析の俎上に挙げられることはない。あるいは P タイムと M タイムの割合で処理されるかもしれない。だが、P タイムと M タイムの割合で説明しようとするその考え方は、P タイムの対極としての M タイム、M タイムの対極としての P タイムを前提としており、すべての現象がそうした対比で説明され得るわけではない。先の記紀歌謡と『万葉集』、『古今和歌集』の比較をみればこのことがよく分かる。たとえば、記号的意識が優勢になってくることが、M タイムの割合が高まることと同義であるとする、M タイムの割合が非常に少ない記紀歌謡は P タイムということになる。しかし、人と自然・対象物との間の距離がほとんどない記紀歌謡の世界は、P タイムというよりマジックな時間が優勢だといえる。前出の中国の時間意識の特徴である適切な「時」を見つけることの重要性は、どのように P タイム/M タイム理論で説明できるのだろうか。また、第3および4章で説明した中国の天人一体論も、「P タイム/M タイム」では説明することができない。

さらに、P タイムと M タイムのいずれかを「有意である」とみなす論理をすすめると、古代から現代への通時的変遷は、P タイムから M タイムへの変化としてしか説明され得ないであろう。だが、先の例で見てきたように、古代においても M タイムに相当する意識は多分に持ち合わせていたし、これから説明するように現代においても P タイムに該当するような意識がかなり見られる。新たな意識の芽生えがそれまでの意識を打ち消してしまうとする「マイナス・ミュートーション」を前提とした理論の限界が、ここに現れているといえよう。

プラス・ミュレーション理論の有効性

プラス・ミュレーション理論においては、新たな意識の芽生えによってそれまでの意識が消えてなくなってしまうことはあり得ないとしている。神話的な意識の目覚めがマジックな意識の消滅を意味しないし、記号的な意識の目覚めがマジックな意識や神話の意識の消滅を前提としていない。3つの意識は常に同時に存在しており、潜在化と顕在化を繰り返すだけである。記号的時間の対極に神話的時間やマジックな時間があるわけではない。潜在化と顕在化の絶え間ない繰り返しによって、ある現象において2つあるいは3つの意識が同時に存在しているように見えたとしても、それは当然であって、例外として処理されるべきものではない。

だが、この同時に存在するように見えるということは、2つあるいは3つの意識が同時に現れてくることではない。潜在化と顕在化を繰り返す重層的な関係ということである。では、ここで重層的であるとはどういうことなのか、もう一度確認しておく。

重層的であることとは何かを理解するために、それを象徴的に示しているであろうイメージを使って説明を試みる。意識の顕在化と潜在化をうまく利用しているのが、エッシャーのだまし絵や3-D画（視点をずらすことによって、あるものが突然浮き出してくる仕掛けが施されている絵）である。意識の重層性は、この3-D画の中に描かれている絵のような関係にある。3-D画の中には、2種類の異なったものが描かれており、焦点を変えることによって、立体像が、瞬時にわれわれの目に飛び込んでくる。つまり、意識の重層性も同じように、すべてがそこにあったとしても意識として現れるのは1つだけで、視点が変わることにより瞬時に別の意識に切り替わるのである。

さらにこうした意識は、瞬時に見えてくる3-D画の別の絵のように、突然入れ替わる。「ミュレーション」という語が示すように、意識の潜在化と顕在化の入れ替わりは突然起こるのである。われわれが何かに気づくのは、常に一瞬の出来事である。もちろんそうした切り替えが、なかば無意識になされる場合もある。たとえば、課題として出された読み物を夜の10時に読み始め、12時には寝ようと思っていたのに、気がついたらすでに夜が白み始めていたときなどがそうである。それほど夢中になって読んでいたのに気づかなかったが、ふいにその時間の経過に気づいたとき、こうした意識の入れ替わりは突然起こる。

ところで、意識の切り替わりのきっかけ、つまり視点の変化とはどのようなときに起こるのであろうか。1つには、これまでに経験したことのないものに出会ったときの驚きやショックによって引き起こされる。極端な例かもしれないが、戦争などの悲惨な体験により錯乱状態に陥る、あるいはPTSDを患うといった場合がそうである。また、ゲブサーが引用している例であるが、イタリアの詩人でルネサンス人文主義の先駆者とされるペトラルカが、記号的意識・世界に目覚めたのは、アビニョン近郊のバントゥー山の頂上に登り空間の広がりを目の前にしたときであった（Gebser, 1985, pp. 12-15）。ゲブサーによると、彼はこの経験によって記号的意識・世界に目覚めるのである。

以上、プラス・ミュレーション理論の意識の重層性とその入れ替わりを説明したが、次にこの理論およびこれまで述べてきた異文化コミュニケーションの基本を踏まえて、日本と中国における時間意識の比較をおこなう。その際、比較の中心は相互のインタラクションとなる。

第4節 日中異文化コミュニケーション

異文化コミュニケーションの中でも時間がテーマとなると、まず問題とされるのが時間を守るか守らないかということである。著者らが「グローバル化と時間意識 ― 日中比較を中心に ―」のプレゼンテーションを学会で行ったとき最初にでた質問が、「日本と中国の差といっても、最近の中国人は時間を守るようになったし、両者の差はないのではないか」というものであった。中国人が時間を守るようになったかどうかは別として、「時」の問題を考える上でこの質問は重要な意味を持つ。つまり、「時」の問題が時間遵守のそれを集約されてしまっていることを象徴しているのがこの質問だからである。この質問者およびそれが当然なされるべき質問として受けとめている研究者が、記号的時間に支配されていることが、このことからうかがえる。

「時」を時間遵守の問題に還元することを括弧にいれど、日本と中国の新たな「ずれ」が見えてくる。ここでは、その「ずれ」がどのようにコミュニケーション・ギャップ、あるいは違和感として現れているのか考察する。

対人関係・出来事・スケジュール

この章の初めの中国の時間意識のか所ですでに説明したように、中国の「時」は有機的で、時間の正確さや効率的利用より、状況に応じて今その瞬間を最大限に生かすことに価値がおかれる。それ故、計画やスケジュールがたとえあったとしてもあまり気にせず、その時々で自ら状況判断し、ことを運ぼうとする。買い得な商品を見つけたとすると、遅刻することが分かっているでもその買い物に夢中になってしまう。その場では、自分の欲しい物を手に入れることに価値があつて、時計が示す時刻は重要ではないからである。ビジネス・ランチが順調に進み、取引相手と緊密な関係が築かれつつあるその雰囲気が、予定された次のビジネス・ミーティングによって壊されることはない。もちろん、その会議の方がより大事なプロジェクトにつながるようならば、話は別である。このように、スケジュールはあくまでも大まかな予定であつて、いつでも変更可能なのである。手帳を持たない、あるいはあっても持ち歩かない中国人ビジネスマンが、けっして少なくない。日本人のビジネス・パートナーから見れば、非常識なことと映るだろう。

中国人がアポイントなしで相手をよく訪問するのも、その時々を流動的に判断した結果として起こるのだと考えられる。上海の日系企業でフィールドワークを行った中国人著者がよく目にしたのが、アポイントなしで商談に現れた中国人ビジネスマンが受付で面会を断られたり、予定よりだいぶ早く着いてしまい相手を当惑させている姿だったという (Zheng, 2002)。中国人はアポイントを取ったり、あるいはその時刻をしっかりと守るより、刻々と変わる事態にその都度対応しようとする。だから、商談によいタイミングだと判断したから、アポイントがあるわけではないがとりあえず商談に行ってみるとか、自らの用事がたまたま早く終わったので次の約束に早く行く、といったことが起こり得るのである。相手がそのとき都合がよければ会えるし、そうでなければ出直すか、待てばよいのである。さらに、定刻に現れる中国人がいたとしても、それだけで「めずらしく中国人が時間を守った」とか「中

国人も時間を守るようになった」などと判断することはできない。状況判断の結果、たまたまそうなったのかもしれない。表面に現れた行動だけをみて、かつてに判断するのは誤りかもしれない。

また、日本に住む中国人が懐かしがる自国の習慣の1つが、アポイントなしで気軽に友人の家に行くことである（汪、2002）。これは、現代のみならず昔からよくいわれていたようである。清の終わりから中華民国の初めにかけて日本に留学した多くの中国人学生に読まれていた本『留学生自治用訓』の中にも、日本人を訪ねる際は、まず事前に在宅の確認をし、アポイントを取ってから行くこと、というのが出てくる（実藤、1970）。この本は中国人に日本の風習などを紹介する本で、今でいうところの異文化マニュアルのようなものである。日本での生活で注意すべきことや、してはいけないことなどがかなり詳しく書かれてある。この訪問の際の習慣の違いによって、日本人が中国人を相手の都合を考えず突然やってくる非礼な人物と評価してしまう、といったすれ違いに発展するおそれがあることを懸念しているのであろう。

予定やスケジュールによって日々の生活が営まれる現代において、中国人は時計が指し示す時間に支配されるスケジュールよりも、自分にとっての出来事の重要度や関心の強弱によって生活を律している。そして、その出来事の重要度や関心の強さを決める際の大事な要素となるのが、先の友人を訪ねるときの例で分かるように対人関係である。気やすい間柄であれば、アポイントをとることなどかえって水臭いと感じてしまうのである。

「天時不如地利、地利不如人和」という儒学の教えが示すように、自然条件・時機・時運を意味する「時」が事業の成功にとって限りなく重要であることは間違いないが、それ以上に大切なのが地理条件や地域の関係、対人関係である。対人関係を重視するからこそ、その時々状況判断がより重要になり、一定に流れる「時間」より「時」が重視されるのである。たとえば、日本人著者が急な用事を中国人著者に頼んだとしても、彼はめったにその頼みを断らない。たとえそのとき、他の予定が入っていたとしてもである。先約があったとしても後で起こった約束の方が重要だと考えれば、先約を断ってしまい、そのことに対して罪の意識を感じるなどない。つまり、対人関係の重要度によってその都度対処するのである。

こうしたずれは、しばしば次のようなすれ違いに発展する。日本人は「もうすでに予定が入っているので行きたくても行けない」といって誘いを断ることがあるが、こうした断り方を中国人がされた場合、日本人が想像する以上に失望が大きいという。本当に行きたければ、すでに他の予定があったとしても断れるのではないかと中国人は考えるのである。逆に、いつでも直前の誘いに簡単に応じる中国人を、何と暇が多いことかと日本人は誤解するかもしれない。

当然のことながら、ここでいっていることは、日本での対人関係が重要でないということではけっしてない。ただ、対人関係をどのように重視するのか、その表出の仕方が違うといっているのである。日本では、相対的に「親しき仲にも礼儀あり」といった価値が重んじられている。

均質な時間の流れと敏速な切り替え

神話的時間意識の強い中国人にとって、時間が均質に流れることはなんとつまらなく、むなしいこ

とだろうと感じる。周囲の状況が自分にとって追い風となっている「時」と逆風が吹く「時」、よい「機」が訪れ順調に上昇する「時」と全くチャンスに恵まれず低迷する「時」、「幸運」な時と「厄運」に見舞われる「時」など、中国人にとって、時間は平坦で均質に流れているものではない。少なくとも、流れくる「時」を認知する主体である中国人は、平坦に流れる「時」を自然に受けとめるのではなく、可能であればそのリズムを瞬時に変化させたいと考え、意識的ではないかもしれないが「時」の流れに緩急をつける工夫をする。このように瞬時にリズムを切り替えようとする中国人は、均質でかつ均等に流れる「時」に身を任せ、変化がきても慎重に対処し、一段落区切りをつけてから次の行動に移る日本人の目には、幼稚に映るのだろう。

日本企業に勤める中国人ビジネスマンが、日本人同僚の仕事振りを見てよく言うのが、「仕事が長くなる原因は、無駄が多く、仕事の優先順位をつけるのが下手だからだ」とか、「行動の切り替えが遅く、臨機応変に対処できない」、「必要以上に『予定どおりであること』を追求し、余計なストレスをためる」などである (Zheng, 2002)。また、たいして仕事が忙しいわけではないのに、自らやることを探してさらに働き続ける日本人に戸惑う中国人と、自分に割り当てられた仕事をさっさと片づけて、勤務時間であっても同僚とのんびりお茶を飲みながらおしゃべりを楽しむ中国人同僚を見て驚く日本人の間にずれが起こる可能性がある。

中国人の時間に緩急をつけるやり方は、「時」を認知する主体である自らが中心となっていく。自分にとって心地よくない「時」、つまりよくない「時」は、なるべく早く去って欲しいと願い、さっさと片づけ短くしようとする。あるいは、先にもってくるか後にまわすかは自分の調子や周りの状況をみて判断するが、どちらかにもってきてすばやく片づける。自分にとって心地よい「時」が早く訪れることを望み、その「時」がきたらなるべく瞬時に切り替える。そして、その「時」をできればすこしでも長びかせたいと思う。たとえば、仕事とは単にこなさなければならないものと捉え、その時間が心地よい「時」ではないと思えば、出勤前の出来事が長引いて遅刻したり、退社時刻を待ち遠しく感じ、その退社時刻がくると、さっさと職場を離れたりする。ときにはそのすこし前から退社の準備を始める。同時にたくさんの仕事がくれば、一度にそれを片づけようとする。まるで、パソコンの画面上に複数のウィンドウを開き、いくつかのタスクを同時に処理しすばやく完了させようとするかのようである。

中国の切符売り場の職員はよく複数のお客を相手に、簡潔な言葉で (日本人にとっては乱暴に聞こえるかもしれないが)、効率よく仕事をこなす。複数のお客を同時に接客するという彼 (女) にとってハードな時間が過ぎると、張り詰めた神経を緩めることができ、自らが自由に使えるソフトな「時」がくるので、そうした働き方をするのである。こうした働き方が本当に効率のよいものかどうかは、パソコンの画面上のタスクを同時に処理することが、効率のよさにつながるかどうかと同じで、別問題であるが、切り替えの速さがとても大事なのである。

大学でサッカーを楽しむ中国人留学生の話も、日本人と中国人の時間の使い方の対比が出ていて興味深い。彼らによると、以前は日本人の友人も誘っていたが、今はあまり誘わないという。なぜかというと、彼らは誘ってもすぐにこないからである。それまでやっていたことを切りのよいところまで終らせて、それから参加するので、サッカーを始めるまでに時間がかかるし、これが数人になるとさ

らに時間がかかることになる。そのフラストレーションは、パソコンの画面がなかなか切り替わらずイライラするときと一緒にある。中国人の仲間を誘うと、参加したければ今までやっていたことをすぐにやめてでも飛んでくる³⁹。また、サッカー終了後、日本人学生が次回は何月何日の何時にするのか予定を組もうとすると、その時の状況で決めると中国人から返事が返される。切り替えに時間のかかる日本人のこうした行動に対し、中国人仲間はイライラを禁じえない一方、彼らの周りの日本人は、サッカーの誘いに即座に応じる彼らの態度を見て、大のサッカー好きだと勘違いしているらしい。そして、予定にないことが起こった場合、日本人は他に支障がない程度に予定を変更しようとするし、可能ならば改めて予定を立て直そうとするのである。中国人が臨機応変に事態に対処しようとするのと対照的である。

時運と運命観

中国では、「時」を時運、運命観として認識し、宇宙(天)に秘められた神秘的な力とともに、「時」と自分の運命が動いている、と考える。このような「時」と運命観のつながりは、中国で最も基本となる考え方、「天人一体」や「天人感応」と密接に関連している。苦境や困難に陥っている人の口から、ため息混じりに「時運不濟」と聞こえてくるし、転機が訪れ運気が上昇し始めると、人々は「時来運轉」を実感し、久々に笑みがこぼれる。その後、順調にことが運び、人生における好調な時機を迎えたと感じれば、「与时俱進」(時とともに前へ快調にすすむ)と豪語する。

こうした中国人のある意味内面に秘められた「時」、つまり天時である「時」は、直接的な行動として目に見える形で現れることがあまりない。したがって、旅行、留学、ビジネスなどのような日中異文化インタラクションにおいて問題となることはほとんどない。だが、中国人と長くかつ深く付き合う可能性のある日本人にとっては、それなりに理解する必要があると考える。異文化コミュニケーション分野では、摩擦の原因となるものの分析が中心で、コンフリクトにまで発展しない「違和感」に対してはあまり注意が払われないのが実情である。しかし、日本と中国の差の本質を理解したいならば、「時運」としての「時」を知ることが大切なのはいうまでもない。さらに、このような「時」に関するずれは、同じく東洋に位置し、古来より中国文化を受容してきた日本にとっては理解しにくいものではないはずで、自らの世界観に新たな見方を加えてくれるという意味で価値があるはずだ。つまり、多文化社会に生きる日本人の「地平」が広がるはずである。

コミュニケーション・ギャップの要因

このようにさまざまな日本人と中国人のずれを見てきたが、はたしてこのずれは、＜日本の時間=時計時間＞対＜中国の時間=タイミング、チャンス、運命＞といった図式でまとめられるものなのであるか。その答えが「否」であることは、比較の視座のところすでに述べた。こうした二項対立的図式に括ってしまうと、双方の中にある相手の特徴とされる部分を見落としてしまう。要は、陰陽のシンボル(図-1-1)のそれぞれの小さな丸に気づかない、あるいはそれを無視してしまうことになる。

たとえば、すべてが時計時間で動いているように見える日本であるが、機をうかがうことやタイミン

グを図ることは、対人関係を円滑に進める上で大切な要素となっている。お中元やお歳暮を贈る時機を逃したり、お礼をするタイミングなどを逸すと相手に対し大変失礼にあたるし、相手の都合のよい時間を見計らって訪問したり、電話をかけることを心がける。万が一こうした時機を逃すようなことになるときには、相手に丁重に謝ることが要求される。ただそれが、「時」の概念と結びついているとは思っていないだけであり、「時」について問われるとつい時計時間のことが頭に浮かんでくるのである。

また、日本でも常に時計時間に追われているわけではなく、私的な場では時計を気にせずのんびり過ごしたりする。だが、中国人はそうした日本人の私的な場面になかなか出会わないので、日本人は常にせっかちだと思ってしまう。日本人が私的な場への他者の進入に対し警戒心が強いことが、相互の接触の機会を狭めているのである。お互い共通する部分が少なくないにもかかわらず、それを理解する機会がなかなかないため、違和感が解消されないのかもしれない。

中国でも近代教育が導入され、決められた時間割に沿って授業が行われるのは、日本と変わらない。授業が時間どおり始められないと支障をきたすため、教師が遅刻した生徒に時間を守るように説教するのも、日本と同じである。興味深いのは、この教師の論し方である。どうしたら遅刻せずにこられるのか、もう少し早く起きるようにとか、交通手段を変えてみてはどうかなど、その方法を教えるだけで、遅刻すると社会的に信用されなくなるから遅刻をしないように、といったことは言わないそうである。

制度面での近代化は中国でも進んでおり、いわゆるグローバル・スタンダードに近づきつつある。いや、もうすでに追いついているかもしれない。先にあげた学会での質問にあるように、「中国人も時間を守るようになった」と感じる人がいても不思議なことではない。だが、表面に現れた行動が変わったからといって、中国での時間意識そのものが根本的に変わったかどうかは分からない。むしろ、これまでに挙げた例から鑑みると、「時」をタイミングやチャンスとして捉える方が、いまだに多いように思える。

そしてこのことは、これまで見てきた暦と時計の歴史に大いに関係しているはずである。

3つの仮説の検証を通じて、グローバル化の流れの中にある日本と中国の時間意識の差が明らかになり、その差が暦と時計の歴史の違いに関係することがわかってきたが、それと同時に次のような新たな疑問も生まれてくる。劇的なスピードで移り変わっていく中国であるが、はたして日本と同じように記号的時間が支配する社会となるのであろうか。また、記号的時間が蔓延する日本は、この先どうなっていくのであろうか。

こうした疑問に答えることは、先の学会での質問の根底を流れる価値観の検証を行うことも意味する。つまり、「最近の中国人は時間を守るようになった」という発言には、時間を守るようになることがよいことであり、それが進歩なのだという発言者の態度が読み取れるが、はたして時間厳守が進歩なのであろうか。

第5節 日本と中国の行方

中国が日本と同じように記号的時間が蔓延する社会となるのか、そして記号的時間にすでに支配されている日本は、この先どうなっていくのか、こうした問いに答えるために、まず消費と欲望の関係を解き明かし、日本と中国の余暇利用の差を見ていきたい。西洋発のメディアによって時間の合理的使用を目指すべきとする価値観が、日本のみならず中国にも浸透しつつあることは間違いない。そして、消費を促すプログラムによって、人々の欲望はさらにかき立てられるのである。

そして、消費と欲望の分析を行った上で、バウマンが説く「時間の瞬間性」の概念（バウマン, 2000/2001; Bauman, 1998）を援用しながら、現在進行しつつある日本と中国における時間意識を考察していく。グローバル化によってもたらされる不平等性と時間意識の重層性（Gebser, 1985）に関しても言及する。最後に、日本と中国の今後の行方について、ゲブサーの *aperspectivity* の概念を用いて検討する。

消費と欲望

仕事の時間が短縮され、週休二日制が導入されたにもかかわらず、多くの人がゆとりができるどころかかえって忙しくなった、と不満を漏らすのはなぜだろうか。それは、近代的時間秩序を促すメディアである時計時間に従って、休みといえどもスケジュールに沿うような行動をしなければ人は安心できなくなっており、そうすることによって自然から離れた生活を営まざるを得ず、常に緊張感と不安感に悩まされることになってしまうからかもしれない。だがそれだけではなく、こうした不満の原因は現代社会が生み出した多くの消費とその欲望にも関係している。

テレビコマーシャルは人々の欲望をかき立てる。必ずしも必要でない商品を、あたかもそれがないと時流に乗り遅れているかのように思わせ、人々を不安に陥れる。そして、何が何でもその商品を手に入れさせるように仕向けるのである。休みの日は、ディズニー・シーやユニバーサル・スタジオ・ジャパンに行かなければならないと思われ、休息のための休暇からほど遠くなってしまう。そして、消費すればするほどよりよいものが欲しくなり、欲望はさらにかき立てられる。今まで持っていたパソコンでも、機能がさらにアップした商品が出ると買い換えたくなるし、新しいアトラクションが始まるとまたディズニー・シーに行きたくなる。

こうした情報量が増えると同時に、科学技術の発達により世界が「小さく」なり、人々の欲望がかなえられる可能性がますます広がっていく。空間的・技術的制約を受けこれまでできなかったことが、可能となったのである。可能性が少なければ、欲望もそれほど生まれない。可能性があるからこそ欲望が増大し、その欲望を満たすために、たとえば睡眠の時間を削ってでも何とか実現しようとするのである。たとえ自分だけは淡泊で禁欲的な生活を送ろうとしても、消費社会においては、取り残されたような不安感を覚えずにはいられない。消費しなければ未来がない、とまで思われるのである。

以前は「生きるために働き、働くために生きていた」のが、今では「消費するために働き、働くために消費する」のである。無限に増え続ける消費と欲望は、常に時間に追われているような不安感を与える。これが、ゲブサーが言うところの「時間的不安 (temporal anxiety)」である（Gebser, 1985）。

現代日本は、明らかに「時間的不安」に苛まれている。情報は溢れ、選択肢の幅は手に余るほど広がった。余暇を過ごすにも、さまざまな選択肢がある。

一方中国の場合はどうであろうか。急速な経済成長を果たした 90 年代の中ごろ、先進国と同様に、中国でも週休二日制が導入され、人々の日常生活における労働／余暇の様子が一気に変わった。その変化の一端を表しているのが、1999 年に行われた生活時間調査である。下記の調査結果を見てみると、中国人の余暇時間は、週平均 1 日あたり 5 時間 55 分で、日本人の 5 時間 1 分より 54 分長い。そして、中国人の主な余暇行動はテレビ・ビデオ、交際、マージャン、休息、学習、新聞雑誌、行楽散策、見物鑑賞・映画などの順で、そのうち 56% はテレビ・ビデオ（3 時間 19 分）である。一方、日本人の主な余暇行動としては、テレビを見る時間（1 時間 37 分）は余暇時間の 32% しか占めておらず、日本人の余暇行動の選択の幅ははるかに大きいといえる。この統計からうかがえる中国人像は、余暇を過ごす選択肢の数が少なく、シンプルな生活を送っている姿である⁴⁰。

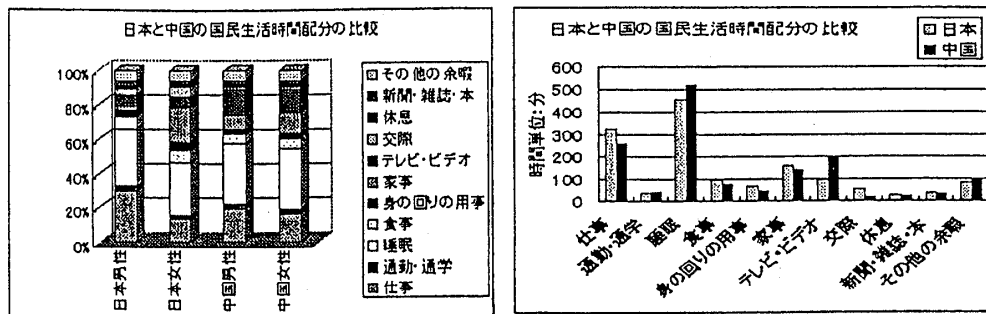


図-5-2 日本と中国の国民生活時間配分の比較

(王, 1999)

情報量も日本ほど多くないので、欲望をかき立てられる度合いも少ない。多くの地域、特に農村の場合は、最低限の生活のため、あるいはせいぜいわずかな豊かさを求めて働くだけなので、欲望も少なく、わずかなことでも満足を感じる。したがって、こういう地域に住む人々はあまり時間に追い立てられるような不安を感じていないと思われる。だが、沿海地域の都市、特に大都市では、経済水準の上昇および都市型生活の浸透によって、現代日本人と同じように時間が足りないとか忙しいとの声が挙がっている。

時間の瞬間性と現代

今日の中国では、工業化・近代化・都市化と同時に急速なグローバル化が進んでいる。特に、2001 年 11 月の WTO 加盟で関税率が引き下げられ、貿易政策など国際社会と足並みを揃えることになった。人々と社会の意識に今まで以上に激しい変化を引き起こすこととなるであろう。こうした変化の中、中国のグローバル経済の最先端で働く人々は、すでに変化の真っ只中に置かれ、さまざまな情報に日々晒されている。彼（女）らの生活は、必ずしもシンプルという言葉では片づけられない。今度は、少し違った角度から日中比較を試みる。

バウマン (2001) は、世界は今、「重い近代 (ハードウェアの時代) から軽い近代 (ソフトウェアの時代)」へと移りつつあるとし、「はじまりと終わりをわけていた時間的距離」が縮んだかあるいは完全に消滅してしまったとする (p. 155)。つまり、時間の価値が瞬間性の問題へと移行しているのである。重い近代においては、時間は空間の獲得を最大限にするために、合理的かつ有効に管理されるべきものであり、その管理に長けた者が権力を持っていた。だが、軽い近代になると、空間の獲得が意味をなさなくなった代わりに、瞬時に移動できる速さを備えた者が権力を握るようになる。巨大なオフィスビルを持たなくても、ノートパソコン1台あれば、世界中とビジネスを行うことが可能となり、いかに速く世界の動きに対応できるかが、成否の分かれ目となったのである。

そうした変化に伴い、時間と貨幣価値の関係にも転機が訪れた。今までは速ければ速いほど付加価値がつき価格も高かったが (たとえば、船よりも飛行機運賃が以前は高かったし、普通郵便より速達の方が高い)、EメールやEビジネスの登場により必ずしもそうとはいえなくなった。速達よりEメールの方が速く相手にメッセージを送れるにもかかわらず、はるかに安いし、インターネットで申し込んだ商品をコンビニや最寄りの駅で受け取れるサービスの方が、地元の商店で注文して購入するより便利で速いし、値段も変わらない場合が多い。

まとめると、時間の合理的活用を重視する近代的価値という枠組みは、「重い近代 (ハードウェアの時代) から軽い近代 (ソフトウェアの時代)」に変化したからといって変わることは無かったが、その内容が大きく変わったといえる (バウマン, 2001)。よりスピードが求められた結果、瞬間性に近づくことが要求されるようになったのである。

日本と中国の両者とも、この内容の変化の渦中に現在おかれていることは間違いないだろう。しかし、両者の間には近代化の速度の違いが存在し、そのため「重い近代から軽い近代」への変化に差が現れている。つまり、日本は「重い近代から軽い近代」へとその変化を順に辿ってきているのに比べて、中国は前者と後者の両方が同時に今入ってきているのである。重い近代に引きずられている部分がいまだに多い日本に比べて、中国は身軽に軽い近代を取り入れている。中国でIT産業が他の分野に比べて急速に伸びていったのは、そうした身軽さの証だといえる。さらに、軽い近代の特徴である瞬間性は、中国の伝統である「機に乗じる」ことの重要性とも結びつき、受け入れやすいものだったのかもしれない。重い近代に求められていた長期的スケジュールの立案とその遵守より、瞬時の変化に対応することがより重要と考える軽い近代の価値観の方が、中国人の時間意識と合致したに違いない。

グローバル化によって広がる不平等性

だが、すべての中国人が軽い近代への変化に対応できているわけではない。軽い近代は、強者と弱者の二極化をさらに進めていく。ギデنزは、グローバル化によって、21世紀はファンダメンタリズムとコスモポリタン・トラレンス (cosmopolitan tolerance) との戦いが激しくなるだろうと断言した (Giddens, 2000)。コスモポリタン派はグローバル化の恩恵を受け、それによる世界の変化をポジティブに受けとめる一方、ファンダメンタリズムの支持者はグローバル化による利益を受けられず、これまでの利益を国境・文化を越えて活躍するコスモポリタン派に奪われる危険性を常に感じている、と

いうのである。

多少言い方は違うが、バウマン (Bauman, 1998) は、グローバル化によって生み出される2つの対立する階級の形成を指摘した。裕福で権力を掌握しているエリート階級と、それ以外の階級に属す一般の人々である。前者は、自由に新しい文化を創り、自分たちで決めたルールによって世界を支配している。そして、そのエリートたちは、世界の他の国々や文化の同階級の人々と多くの共通点を持つ。

要は、いわゆるデジタル・デバイドが起こっているのである。サイバー・スペースを瞬時にかつ自由に駆け抜けられる一部のエリートが、権力を握る。そうでない人間は、世界の動きから取り残されるのである。「コミュニケーションの地図からはずれている」のである (Allen & Hamnett, 1995)。かといって、世界の情報網から完全に遮断されてはいないので、彼 (女) らが世界の変化から孤高を保ってられるわけではない。世界の変化の方向づけに関与することが許されず、ただ強者が敷いたルールに乗せられるしかないのである (池田・クレマー, 2000)。

上海や北京の一部のエリートと、かつての社会主義国営企業で働いていた人々や農村部で働く人々を比べると、グローバル化がもたらした不平等性の図式がよく分かる。前者が数的にはマイノリティーであるが権力を持つ側で、後者は数的にはマジョリティーだが弱者の立場へと追いやられている。そして、両者の格差は日本とは比べものにならないくらい大きい。中国政府や学者からも、中国社会における最も重大な問題の1つに、非常に大きな貧富差が挙げられている。おそらく前者であるエリート層は、全人口の数%しか占めていないだろう。だが、収入は日本のエリートサラリーマンの水準に近づきつつある (Zheng, 2002)。前者にとっては、世界共通の、あるいはそれに限りなく近い基準・規則で行動することが当たり前で、伝統的な時間意識に縛られる部分が多少あるとしても、記号的・人工的時間意識がだいたいにおいては優勢になっているに違いない。世界のエリートたちに認められるルールでやっていかなければならないし、そうすることによって彼 (女) らとともに自分に一番都合がよい新たなルールを作っていくことができるのである。

都会の外資系企業に勤める中国人エリートたちは、中国人の伝統的ないわば神話的時間意識と、記号的時間意識が衝突したとしても、ほとんどのビジネス活動はスケジュールどおりに行っており、それに対して違和感を覚えることはほとんどない。ビジネスを行う上では都合がよいと感じ、記号的時間を受け入れているのである。

日本においても、グローバル化による不平等は起こっている。たとえば、IT化に対応できない中高年男性の話をよく耳にする。従来のビジネス慣習に縛られている彼らは、なかなか新しいビジネスの潮流に乗ることができない。だが、そうした中高年男性と時流に乗ることができた人々との対応力の差が、中国ほど明確な収入差としていまのところ現れているわけではない。グローバル化がもたらす不平等性という観点からいえば、その程度は小さいといえる。

しかし、将来は分からない。IT化に対応できた人々とそうでない人々の差が拡大する可能性はある。グローバル化の進展に伴い、不平等性が広がっていくことは間違いないような気がする。そうすると、日中間の差も縮まっていくであろう。

おわりに

グローバル化の中で、人工的時間（マンフォード, 1972）や記号的時間（Gebser, 1985）が優勢になり、有機的時間（マンフォード, 1972）や神話的時間（Gebser, 1985）が潜在化していくという流れは避けようがないのかもしれない。しかし、そうした大枠の中でも日本と中国における現代時間感覚の差が存在するのは、まさに、時間意識が重層的であることの証に他ならない。そして、その差には両者の過去の歴史の違いが反映されているのである。

グローバル化によって、現在多くの日本人が感じる「時間的不安」を、都市部の中国人も徐々に感じていく傾向にある。だが、多数の中国人の時間意識の中に顕在化している神話的・有機的時間意識の高さから考えれば、時間意識の記号化が進んではいるものの、日本人よりも「時間的不安」に悩まされている人がまだ少ないことは、容易に想像できよう。

さらに、日本も中国も重い近代から軽い近代への変化を経験することによって、新たな時間意識に目覚める可能性もある。しかも、このような変化を自ら経験し、時間について再考する必要を感じている人々は、それぞれの社会のエリート階層に数多く存在しているように思える。若い世代の多くが、率先して従来の「合理化社会」からより人間本位の「合理化」をめざしていく中で、時間による束縛からの脱出をさまざまな形で試みようとしているのではないだろうか。ゲブサー（Gebser, 1985）が言うように、時間による束縛という「時間的不安」が、まさに新しい意識を呼び覚ましているのかもしれない。

以上、グローバル化の流れの中における現代の日中時間意識の比較を試みた。つまり、これまで行ってきた歴史的考察を踏まえ、現在の日中時間意識の差がいかに関現れているのか、グローバル化の中でどのように変化してきているのか、その具体的な疑問を呈示すると同時に、さまざまな推測を行ってきた。特に注目しておきたいことは、グローバル化の流れの中で、異なる社会・文化がいかに関画一化という主流への「接近」と、そこからの「乖離」を平行して提示しているかということである。したがって、「接近」と「乖離」は二律相反する特徴ではなく、社会の中でもまた個々人の内にあっても、多様性としてあるもので、意識の切り替えによってそれぞれが浮かび上がってくるのである。

最後に、「時間的不安」が呼び起こす新しい意識について触れておく。「時間的不安」は、活力が失われた記号的意識の渾身の叫びなのかもしれない。ゲブサー（Gebser, 1985）によると、人は危機に直面すると生存本能が活発に働き出し、生存可能な道を探り出す。新たな意識への目覚めは、そうした可能性の1つとして起こる。これまでの意識・世界ではどうにも立ち行かなくなったときに、ふと目覚めるのである。ばらばらに寸断された記号的時間は、新たな統合を求める。分刻みのスケジュールで仕事に追われ、自分を見失いかけていた人が、このままでは潰されてしまうことを悟り、記号的時間以外の「現実 (reality)」にも気づく、これが新たな世界への目覚めの第1歩である。ゲブサーは、記号的意識・世界の次なる目覚めを *integral* あるいは *aperspectival consciousness/world* と呼んでいる。

Aperspectivity とは、活力を失った記号的時間から神話的あるいはマジックな時間へと戻ることではない。「戻る」という表現自体が、直線的時間の推移を前提とする記号的世界を表している。*Aperspectivity* とは、さまざまな時、さまざまな「現実」があることに気づき、それらを尊重すること

である (Kramer, 1997, p. 132)。先の忙しさに押しつぶされそうになっている人が、生き残るためには神話的時間に戻らなければならない、といっているのではない。神話的時間、マジックな時間が織りなす世界もあることに気づくだけでも、新たな地平が開けてくるはずである。しかもそうしたさまざまな「現実」が、自らの内にも存在することに気づいたとき — 実はそうしたさまざまな「現実」の違い自体が自らを構成しているのであるが — おそらくその人は今までとは異なった世界を生きることになるであろう。締め切りに追われてストレスを感じている状況とは、まさに記号的時間に支配されているときに他ならないが、そうした時間のなさから仕事に没頭せざるを得ない瞬間というのは、仕事と自らが一体となり今までにないものを生み出すという意味では、まさにマジックな瞬間であるともいえる。人は追い詰められると、必要以上に実力を発揮する場合もある。

このモノグラフを締めくくるにあたって、「はたして時間厳守が進歩なのか」という先の問いに言及したい。その問いに対する答えは改めて書くまでもないだろう。要は、それは1つの見方であり、その発言自体がそうした見かたに固執する自らの限界を露呈したにすぎないのである。こうした限界に気づくことが、新たな意識への目覚めにつながるのである。異文化コミュニケーション分野も、この限界を知ることによって、新たな展開が見えてくるはずである。

¹ 1954年に第1巻が出版され、2000年現在で7巻まで出されている。

² ロッスム (1999) は、「中世における時間意識の変化についての近代的観念に最も大きな影響を及ぼしたのは、ルイス・マンフォードの技術の文化史で」あり、「マンフォードが修道士の日常を描写する際に、近代的な機械による隠喩と時間意識の長期的変化にかんする命題とを不幸にも結びつけたこと」がその後の中世研究に影響を与えたと批判している (pp. 9-10)。つまり、近代的時間の起源が修道院にあるという主張は、事態を単純化しすぎであると、ロッスムは言っているのである。彼は、修道士はあらかじめ決められた時刻に合わせて行動するというよりも、彼らの行動の連なりが生活の秩序と時間の経過を作り出していたとする。その根拠として、修道院の日課に関する規則は大まかに決められているのにすぎないことを挙げている (御手洗, 2003年6月23日参照)。

³ 現存最古の公共用打機械時計として名高いのが、パリの王宮の塔に設置された時計で、1370年ドイツ人アンリ・ド・ヴィクがフランスのシャルル5世のためにつくったものである。

⁴ 事実、「clock」の語源は中期オランダ語の「クロック」 (鐘) である (リフキン, 1989, p. 108)。

⁵ リフキンは、J. Goody (1968) の論文に載っているマンフォードの言葉を引用している。

⁶ *McGuffey's Fifth Eclectic Reader* (1881; reprint ed. New York, 1920). pp. 72-74.

⁷ 「小学生徒心得」には、次のような時間に関する規則が書かれている。

第1条 毎朝早く起キ顔ト手ヲ洗ヒ口ヲ漱ギ髪ヲ搔キ父母ニ礼ヲ述ベ朝食終レバ学校へ出ル用意ヲ為シ・・・

第2条 毎日参校ハ受業時限十分前タルベシ

第6条 受業ノ時刻至レバ口席ニ於テ銘々ノ席ニ着キ教師ノ指図ヲ待ツ可キ事

第7条 若シ受業ノ時限ニ後レ参校スルトキハ猥リニ教場ニ至ル可カラズ遅刻ノ事情ヲ述ベテ教師ノ指示ヲ待ツ可キ事

(西本, 2001, p. 161 より引用)

⁸ 第3章は、『『暦』と時間意識の日中比較』 (池田・鄭, 2003a) を大幅に加筆・修正したものである。

⁹ 荒川, 1981, pp. 158-159 より引用。

¹⁰ 同時施行は無理という指摘に対し、内田 (1975) は、「両暦による暦日や食を計算しなおし再検討した結果・・・持統6年から文武元年 (697) までは暦日については元嘉暦を主として用い・・・月朔は元嘉暦を主とし、日食予報には儀鳳暦を用いたと解すればよいと指摘した」 (吉田, 1998, p. 5 より引用)。

¹¹ 最近の発見により、暦の使用開始年度が従来いわれてきたよりも早まる可能性がでてきている。2003年2月26日に、「元嘉暦」が記された木簡が、奈良県明日香村飛鳥の石神遺跡から出土したと発表された。奈良文化財研究所の発表によると、木簡の表と裏には、689 (持統天皇3) 年3月と4月の暦が、それぞれ1週間分書かれていた。現物の暦としては国内最古である。また、元嘉暦は中国にも記録が残されているのみで、現物がみつかったのは世界初となる。この暦には、干支に続いて日の吉凶を表わす「破」「危」などの十二直、さらに具体的な「九坎 (くかん)」「万事に凶」「天倉 (蔵開きに吉) などの暦注が記されている (『日本最古のカレンダー』, 2003, p. 38)。

¹² 具注暦が貴族階級のものだからといって、庶民の生活がこうした暦とまったく無縁であったわけではない。たとえば、租税の納期などは天皇が定めた暦によって決められていたため、一般民衆もそれに従わざるを得なかった (藤井, 1997)。具体的には、佐藤 (1999) が次のように説明している。「田令2田租条を見ると、稲穀で納める租税である田租は、9月中旬から納入をはじめて11月30日以前に都まで運び終えること、というようにカレンダーによって租税の納期が決められている」 (pp. 77-78)。

¹³ 現存最古の仮名暦は、1228 (安貞2) 年のもので、東洋文庫に所蔵されている (岡田, 1972, p. 110)。

¹⁴ 宮田 (1997) は、「陰陽師を兼ねた修験者たちである聖が、中世末から近世にかけて、地方に定着していった際の重要な職能の1つが・・・地方暦の製作にあつたことは十分に推察されることである」 (p. 30) としている。この時期、陰陽寮の力が弱まり、暦の知識を持った陰陽師たちが地方へと流れていったことがうかがえる。陰陽師とは、もともと陰陽寮の役人で天文、暦数、風雲の気色をうかがう方術を使える者であつたが、後にそれらの方術を持つ者すべての名称となった。

¹⁵ 三島市郷土資料館館長福田淑子氏は、この文書は幕末のころに書かれたのではないかと、また、当時の旅籠屋の宿泊料が200~300文だったことを考えると、40文は現在の500~1000円に相当するのではないかと、と話していた (2003年1月17日、福田淑子氏との対談)。

¹⁶ 中国に比べて小規模であるにもかかわらず、当初は、人材不足に悩まされていたようである。渡来人を登用したり、僧を還俗させたりして人員の補充を行ったようである (中山, 2000)。

¹⁷ 『源氏物語』の挿話にも、陰陽寮の仕事の中心が「占い」であったことをうかがわせるものがある。たとえば、「例に違へる月日星の光見え、雲のたたずまひありとのみ、世の人おどろく事多くて、道々の勘文ども奉れるにも、あやしく世になべてならぬ事でも交じり足り」の一節は、「太政大臣の死去した年、世の中を騒がしくするさまざまな怪異が頻りにあらわれたというので……人々はこぞって陰陽寮の博士たちの意見に耳を傾けたが、その勘文にも、不思議な前例のない兆であると書かれていたというのである」(永藤, 1979b, p. 177)。

¹⁸ 太陰太陽暦の二大基本要素である1年の長さ(季節の循環の周期)と1月の長さ(月の満ち欠けの周期)の値は整約できないなどの制限があるため、普遍的な暦法を作ることは不可能だった。そうした認識は、中国では早くから定着していたようである(中山, 2000, p. 47)。

¹⁹ 第4章は、「時計の発達史からみる日中時間意識の差異に関する一考察」(池田・鄭, 2002)を大幅に加筆・修正したものである。

²⁰ これは、M.マクルーハンの言葉である。マクルーハン(1964/1987)は、メディア自体が人の知覚や思考様式を決定し、ひいては社会や世界の構造にまで影響を及ぼすとし、それを「メディアがメッセージである」と表現した。しかし、ここではそうしたメディア決定論にとどまらず、社会的意識がメディア自体を生み出したという意味も含めて、マクルーハンの言葉を援用している。

²¹ 山口(1956)は、不定時法の本質に次の3つを挙げている。(1) 昼の時間と夜の時間との区別、(2) 変動する昼夜の始点、(3) 2つの系列からなる12時間。日本の場合は(3)の12時間が6時間であった。山口はさらに、不定時法から近代時刻制度の定時法へ移り変わる際、この不定時法の3つの本質のうちいくつかを持ち越そうとした努力の跡がヨーロッパにおいても見られることを指摘している。たとえば、イタリア時は(2)を持ち越し、ニュールンベルヒ時は(1)と(2)、ドイツ時は(3)を持ち越している(p. 82)。

²² 今泉(1993)は、古代日本の「京では定時法による時刻報知とともに、諸門開閉鼓という不定時法的な時報が行われ、これが官人と庶人の時間生活を大きく規制した。定時法による時刻制が導入されても、地方はもちろん京でも、前代と同じく、日の出、日の入に基づく自然的生活が営まれたのであろう」(p. 244)と言っている。したがって、庶民の間では、古代から定時法が本格的に導入される明治時代まで、不定時法により近い生活が送られていたといえる。

²³ 森下(2001)は、「近世の地域社会における時間」の中で、萩城下に時鐘が設置されたのは「藩の側が新藩主を迎える準備の一環として設けたものであり」、ここに「時間管理が統治権のなかに含まれるという思想をやはり見て取ることができる」(p. 87)としている。

²⁴ 和時計が支配者のものであったことを示すのが、和時計の別名である「大名時計」である。和時計を所有していた者の多くが大名だったことから、このように呼ばれていたのであろう。

²⁵ J. Crasset(1618-1692). (山口, 1942より)

²⁶ 和時計には、櫓時計、台時計、枕時計、印籠時計、尺時計などがある。尺時計は、柱に取りつけられるよう細長い形をしている。他の時計と比べて価格が安かったし、その取り扱い方も簡単で、手軽に柱の釘にかけるだけでよかったため、和時計の中で最も普及した(山口, 1942, p. 183)。

²⁷ 時計の運行につれて重鎮が下がって、時間を示すような仕組みになっている。

²⁸ 1851年に作られた。一度ゼンマイを巻くと250日間動くことから「万年時計」と呼ばれた。

²⁹ 冠形脱進機・棒テンプレという時代遅れの時計機構に我慢できず、スイス製16宝石入り・レバー脱進機の懐中時計ムーブメントを使って万年時計を作ったのが、田中久重であった。山口(1973)は、「このように田中久重が『スイス製懐中時計を脱進部に使った和時計』ともいえる万年時鳴鐘をつくったことは、実は和時計の時代が終わったことを告げたものである」(p. x)としている。

³⁰ この20型銀無双測ポケット・クロノメーターは、第1回内国勸業博覧会に出品されたが、審査官がこれを舶来品であると誤認して、受賞されなかった(時計史年表編纂室, 1973, p. 10)。

³¹ その技師長は、竹内治右衛門の息子竹内治三郎であった(平野, 1957)。

³² ここでの「徳」は、本質という意味である。

³³ 具体的事象と結びついた時間。

³⁴ 中国には一瞬としての「時」を表す熟語が多い。一方日本では日常よく口にする成語の中でこういった意味で「時」が使われているものは、限られている。熟語辞典を何冊かめくってみたが、「時機尚早」とか「勝つも負けるも時の運」、「好機逃すべからず」などが目についただけである。文章語として「時運」(時のまわり合わせ、時のめぐり)が載っていたが、日常会話で使われることはない。一方、時がたつのは早いとか忙しさを表す成語は、すぐに思いつく。「時は金なり」、「光陰矢のごとし」、「書き入れ時」などである。これに関連して興味深かったのが、「早

起きは三文の徳」である。『広辞苑』など主要な国語辞典では、「とく」の字に「徳」が使われているのに、最近の出版物には「得」の字が使われている。時を金に換算して考えることが多くなった最近の風潮を表しているのであろうか。

³⁵ 下記の日本書紀の創生神話の「故曰はく」以下が問題とされている。荒川（1981）は、「洲壤」のはじまりの状態を「游魚」で表すのは、「海に生活した漁民や水田をいとなむ農民など水とふかく関ってきた人々のもつであろうイメージであり」、「彼らの生活・生産の場で育まれた宇宙観である」（p. 228）という。

古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鶏子の如くして、溟滓にして含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滞みて地と為るに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、重濁れるが凝りたるは竭り難し。故、天先ず成りて地後に定る。然して後に、神聖、其の中に生れます。故曰はく、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化爲る。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。次に豊斟渟尊。凡て三の神ます。乾道独化す。所以に、此の純男を成せり。

また、ここで「古に天地未だ割れず」と表現し、古事記では「天地初めて発けし時」とあるが、この「天地（あめつち）」という言葉には、日本にもともとあった考え方と中国からのものが融合した後がうかがえる、と荒川はする。「この天地が宇宙を総括する語として記・紀でつかわれるようになった背景には、大陸文化の受容が盛んになり、『淮南子』をはじめとする思想的書物がよまれていたこともあるが、高天原と葦原の中つ国という垂直的な神話的空間が成立していたという受け入れ側＝日本での事情も無視するわけにはゆかない」としている（p. 234）。

³⁶ 貞享暦は、授時暦を改良して作られたもので、両者には本質的な違いはないと中山（2000）は言っている（p. 62）。

³⁷ 小川正意が『新勘授時暦』および『同立成』、安藤有益が『再考長慶宣明暦算法』、関孝和が『授時發明』を書いており、いずれも暦法を研究していた（中山，2000，pp. 50-51）。

³⁸ 永藤，1979b，p. 109 より引用。

³⁹ 中国人のこうした切り替えの速さは、会話の展開にも現われている。「ところで」とか「話は変わるけど」といった前置きなしに次々とテンポよく変わる話題に、慣れない日本人は戸惑うに違いない。

⁴⁰ この調査で注目すべきもう1つの点は、平均睡眠時間が中国人は8時間37分なのに比べて、日本人はそれより1時間3分短い7時間34分であること。日本社会の忙しなさを示す1つの指標である。

[参考文献]

<日本語>

- アタリ, J. (1986) 『時間の歴史』 蔵持不三也訳, 原書房 (原著 1982)
- 綾瀬市 (編) 『綾瀬市史 6 通史編中世・近世』 綾瀬市
- 荒川 紘 (1981) 『古代日本人の宇宙観』 海鳴社
- 池田理知子・クレマー, E. M. (2000) 『異文化コミュニケーション・入門』 有斐閣
- 池田理知子・鄭 偉 (2002) 「時計の発達史からみる日中時間意識の差異に関する一考察」 『ヒューマン・コミュニケーション』 30 号, 1-21
- 池田理知子・鄭 偉 (2003a) 「『暦』と時間意識の日中比較」 『異文化コミュニケーション』 6 号, 83-99
- 池田理知子・鄭 偉 (2003b) 「グローバル化と時間意識」 第 32 回日本コミュニケーション学会年次大会発表論文, 英知大学, 尼崎市
- 伊佐雅子 (2003) 「沖縄人 (ウチナンチュー) の時間認識について — 旧暦と気象季語・天気ことわざの観点からの一考察」 第 33 回日本コミュニケーション学会年次大会発表論文, 北星学園大学, 札幌市
- 稲岡耕二 (1997) 『万葉集 (1) 和歌文学大系 1』 明治書院
- 井原哲夫 (1995) 『時間支配の時代 — 人はなぜ時間にこだわるのか』 同文書院
- 伊原 弘 (1988) 『中国中世都市紀行 — 宋代の都市と都市生活』 中央公論社
- 今泉隆雄 (1993) 「日本古代における漏刻と時刻制の成立」 渡部治雄 (編) 『文化における時間意識』 角川書店, pp. 227-245
- ウェーバー, M. (1988) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 大塚久夫訳, 岩波書店 (原著 1969-72)
- 内田正男 (1975) 『日本暦日原典』 雄山閣
- 内山 節 (1993) 『時間についての十二章』 岩波書店
- 汪 洋 (2002) 『日本人と中国人 — 異文化交流の楽しみ』 彩流社
- 岡田芳朗 (1972) 『日本の暦』 木耳社
- 岡田芳朗 (1994) 『明治改暦 — 「時」の文明開化』 大修館書店
- 岡田芳朗 (1999) 『こよみ — 現代に生きる先人の知恵』 神社新報社
- 岡部朗一 (1996) 「第 2 章 文化とコミュニケーション」 古田 暁 (監修) 『異文化コミュニケーション 新・国際人への条件 改訂版』 有斐閣
- 織田一朗 (1988) 『クオーツが変えた"時"の世界』 日本工業新聞社
- 織田一朗 (1997) 『日本人はいつからせっかちになったのか』 PHP 研究所
- 織田一朗 (1999) 『時と時計の百科事典』 グリーンアロー出版社
- オマリー, O. (1994) 『時計と人間 — アメリカの時間の歴史』 高島平吾訳, 晶文社 (原著 1990)
- カーン, S. (1993) 『時間の文化史』 浅野敏夫訳, 法政大学出版局 (原著 1983)
- 加藤秀俊 (1987) 『時間意識の社会学 — 時間とどうつきあうか』 PHP 研究所
- 川口孫三郎 (1972) 『自然暦』 八坂書房
- 組本社 (1990) 『全国の伝承 江戸時代 人づくり風土記 22 ふるさとの人と知恵 静岡』 農山漁村文化協会
- 栗山茂久 (2001) 「『時は金なり』のなぞ」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 321-344
- クレマー, E. M. (2002) 「『地球都市』の出現とコミュニケーション」 伊佐雅子・吉武正樹・丸山真純訳, 伊佐雅子 (監修) 『多文化社会と異文化コミュニケーション』 三修社, pp. 87-107
- 坂本佳鶴恵 (1996) 「ジェンダー」 『社会学のエッセンス』 有斐閣, pp. 97-112
- 佐藤敏夫 (1990) 『時間に迫られる人間』 新教出版社
- 佐藤信 (1999) 「遺跡から出土した古代の暦 — 古代国家と時の支配」 蓮實重彦 (著者代表) 『東京大学公開講座 70 こよみ』 東京大学出版会, pp. 55-83
- 実藤閨秀 (1970) 『中国人日本留学史』 くろしお出版
- 澤田 平 (1996) 『和時計 江戸のハイテク技術』 淡交社
- 清水 修 (1991) 『時計』 日本経済新聞社
- 鈴木 淳 (2001) 「二つの時刻、三つの労働時間」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 99-122

- 鈴木敬信 (1964) 『天文学の応用』 恒星社厚生閣
- ゼルバベル, E. (1981) 『かくれたリズム — 時間の社会学』 木田橋美和子訳, サイマル出版会 (原著 1981)
- ソシュール, F. (1991) 『ソシュール講義録注解』 前田英樹訳・注, 法政大学出版局 (原著 1916)
- 竹村民郎 (2001) 「1920 年代における鉄道の時間革命 — 自動連結器取替えに関連して」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 47-76
- 田中 元 (1975) 『古代日本人の時間意識』 吉川弘文館
- 角山 栄 (1984) 『時計の社会史』 中央公論社
- テンブル, R. K. G. (1992) 『図説中国の科学と文明』 牛山輝代訳, 河出書房 (原著 1986)
- 時計史年表編纂室 (編) (1973) 『時計史年表』 河合企画室
- 杜 石然 (編) (1997) 『中国科学技術史』 川原秀城・日原伝・長谷部英一・藤井隆・近藤浩之訳, 東京大学出版会 (原著 1982)
- 中村尚史 (2001) 「近代日本における鉄道と時間意識」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 17-46
- 中山 茂 (2000) 『日本の天文学 占い・暦・宇宙観』 朝日新聞社
- 永藤 靖 (1979a) 『時間の思想』 教育社
- 永藤 靖 (1979b) 『古代日本文学と時間意識』 未来社
- 永藤 靖 (1984) 『中世日本文学と時間意識』 未来社
- ナジタ, T. (1997) 「徳川時代後期の通俗経済と時間」 『文学』 第8巻2号, 41-49
- 西川長夫 (1997) 「国民化と時間病」 『文学』 第8巻2号, 18-25
- 西本郁子 (2001) 「子供に時間厳守を教える — 小学校の内と外」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 157-188
- ニーダム, J. (1974) 『文明の滴定 — 科学技術と中国の社会』 橋本敬造訳, 法政大学出版局 (原著 1969)
- ニーダム, J. (1976) 『中国の科学と文明 第5巻天の科学』 東畑精一・薮内 清 (監修), 思索社 (原著 1959)
- ニーダム, J. (1978) 『中国の科学と文明 第9巻機械工学下』 東畑精一・薮内 清監修, 思索社 (原著 1965)
- 「日本最古のカレンダー『元嘉暦』」 (2003年2月27日) 『読売新聞』 p. 38
- ノウルズ, D. (1972) 『修道院』 朝倉文市訳, 平凡社 (原著 1969)
- 野口悠紀雄 (1995) 『続「超」整理法・時間編 — タイム・マネジメントの新技法』 中央公論社
- 能田忠亮 (1957) 『暦』 至文堂
- 橋本毅彦・栗山茂久 (編) (2001) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社
- 橋本毅彦 (2001) 「蒲鉾から羊羹へ — 科学的管理法導入と日本人の時間規律」 橋本毅彦・栗山茂久 (編) 『遅刻の誕生 — 近代日本における時間意識の形成』 三元社, pp. 123-154
- 橋本万平 (1966) 『日本の時刻制度』 塙書房
- バウマン, Z. (2001) 『リキッド・モダニティ — 液体化する社会』 森田典正訳, 大月書店 (原著 2000)
- 原田勝正・小池 滋・青木栄一・宇田 正 (編) (1986) 『鉄道と文化』 日本経済評論社
- バルト, R. (1967) 『神話作用』 篠沢秀夫訳, 現代思潮社 (原著 1957)
- 平野光雄 (1957) 『明治前期東京時計産業の功労者たち』 「明治前期東京時計産業の功労者たち」 刊行会
- 広瀬秀雄 (1972) 『日本人の天文観 — 星と暦と人間』 日本放送出版協会
- 広瀬秀雄 (1993) 『暦』 東京堂出版
- 福井憲彦 (1986) 『時間と習俗の社会史 — 生きられたフランス近代へ』 新曜社
- 藤井一ニ (1997) 『古代日本の四季暦』 中央公論社
- 藤田弘夫・竹内治彦 (2000) 「第14章 時間と人間」 藤田弘夫・西原和久 (編) 『権力から読み解く現代人の社会学・入門 増補版』 有斐閣, pp. 227-243
- 福井憲彦 (1986) 『時間と習俗の社会史 — 生きられたフランス近代へ』 新曜社
- フッサール, E. (1980) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』 細谷恒夫・木田元訳, 中央公論社 (原著 1954)
- ポストマン, N. (1994) 『人間 vs 技術』 GS 研究会訳, 新樹社 (原著 1992)
- ホール, E. T. (1970) 『かくれた次元』 日高敏隆・佐藤信行訳, みすず書房 (原著 1969)
- ホール, E. T. (1979) 『文化を超えて』 岩田慶治・谷 泰訳, TBS ブリタニカ (原著 1976)
- ホール, E. T. (1983) 『文化としての時間』 宇波 彰訳, TBS ブリタニカ (原著 1983)
- マクルーハン, M. (1987) 『メディア論 — 人間拡張の諸相』 栗原 裕・河本仲聖訳, みすず書房 (原著 1964)
- 益田勝実 (1983) 「古代人の心情」 相良 亨・尾藤正英・秋山 虔 (編) 『日本思想 第1巻自然』 東京大学出版会 pp. 3-42

- 松田 銑(1989)「訳者あとがき」リフキン, J.『タイムウォーズ — 時間意識の第四の革命』早川書房, pp. 263-267
- 松田武夫(1965)『古今集の構造に関する研究』風間書房
- 丸山真純(2004)「近代と時間 — その文化性と歴史性」『ヒューマン・コミュニケーション研究』第32号, 45-68
- 万代善久(1997)『時間何でも情報源』日本能率協会マネジメントセンター
- マンフォード, L. (1972)『技術と文明』生田勉訳, 美術出版社(原著 1934)
- 御手洗 陽(2003)『定時法の生活と不定時法の生活』http://www10.big.or.jp/~gazo4kds/media/media2_1-7.htm (2003年6月23日現在)
- 宮崎市定(1963)『科举：中国の試験地獄』中央公論社
- 宮崎伸治(2000)『時間力をつける100の方法 — 日本人のための「七つの習慣」実践編』PHP研究所
- 宮田 登(1997)「習俗に表われた『時間』」『文学』第8巻第2号, 26-33
- 森下 徹(2001)「近世の地域社会における時間」橋本毅彦・栗山茂久(編)『遅刻の誕生—近代日本における時間意識の形成』三元社, pp. 79-98
- 矢坂雅充(1999)「四季の中の農業と食料」蓮實重彦(著者代表)『東京大学公開講座 こよみ』東京大学出版会, pp. 233-267
- 矢野真和(編)(1995)『生活時間の社会学 — 社会の時間・個人の時間』東京大学出版会
- 薮内 清(1964)『中国古代の科学』角川書店
- 薮内 清・吉田光邦(1970)『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究所
- 山口隆二(1935)『名古屋の時計』
- 山口隆二(1942)『日本の時計』日本評論社
- 山口隆二(1956)『時計』岩波書店
- 山口隆二(1973)「序説」時計史年表編纂室(編)『時計史年表』河合企画室, pp. iii-xv
- 山田慶児(1980)『授時暦の道』みすず書房
- 山田慶児・土屋榮夫(1997)『復元水運儀象台 11世紀中国の天文観測時計塔』新曜社
- 吉田 忠(1998)「伝統的科学の系譜と変容 暦学」吉田 忠・李 廷挙(編)『日中文化交流史叢書8 科学技術』大修館書店 pp. 2-24
- レクトシャッフエン, S. (1997)『タイムシフティング — 無限の時間を創り出す』日本放送出版協会(原著 1996)
- リフキン, J. (1989)『タイムウォーズ — 時間意識の第四の革命』松田 銑訳, 早川書房(原著 1987)
- 劉 文英(1992)『中国の時空論 — 甲骨文字から相対性理論まで』堀池信夫訳, 東方書店(原著 1980)
- レヴィーン, R. (2002)『あなたはどれだけ待てますか — せっかち文化とのんびり文化の徹底比較』忠平美幸訳(原著 1997)
- ロッドム, G. D.-F. (1999)『時間の歴史 — 近代の時間秩序の誕生』藤田幸一郎・篠原敏昭・岩波敦子訳, 大月書店(原著 1992)
- 渡辺和子(2001)「労働の場における時間意識の構造的分析 — ケース・スタディより」第31回日本コミュニケーション学会年次大会発表論文, 東京経済大学, 東京都
- 渡邊敏夫(1976)『日本の暦』雄山閣
- 渡邊敏夫(1980)『暦のすべて その歴史と文化』雄山閣
- 王 琪延(1999年1月25日)「生活時間配分から見た中国人と日本人の生活スタイル」『新潟日報 ERINA』

<中国語> (アルファベット順)

- 杜 石然(編)(1982)『中国科学技術史稿』科学出版社
- 翦 伯贊(1995)『中国史綱要』人民出版社
- 馮 友蘭(1980)『中国哲学史』(新編)人民出版社
- 龚 书铎(1997)『中国近代文化概論』中華書局
- 龚 云(2000)『鉄道史話』社会科学文献出版社
- 江 曉原(1991)『天学真原』遼寧省教育出版社
- 吳 国盛(1996)『時間的觀念』中国社会科学出版社
- 徐 建生(2000)『民族工業發展史話』社会科学文献出版社
- 楊 勇(1997)『中国近代鉄道史』上海書店出版社
- 中華人民共和国国家統計局(2003)『中国統計年鑑2003』
- 朱 漢民(編)(2000)『中国伝統文化導論』湖南大學出版社

< 英文 >

- Allen, J., & Hamnett, C. (Eds.). (1995). *A shrinking world?: Global unevenness and inequality*. London: Oxford University Press.
- Andorka, R., Harcsa, I., & Niemi, I. (1983). Use of time in Hungary and in Finland. *Tutkimuksia No.101*. Helsinki: Central Statistical Office of Finland.
- Arndt, J., Grønmo, S., & Hawes, D. K. (1981). The use of time as an expression of life-style: A cross-national study. In *Research in marketing* (pp. 1-28). JAI Press.
- Babarczy, A., Harcsa, I., & Paakkonen, H. (1991). Time use trends in Finland and in Hungary. *Tutkimuksia 180 Undersokningar Studies*. Helsinki: Central Statistical Office of Finland.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The human consequences*. New York: Columbia University Press.
- Berger, A. (1984). *Signs in contemporary culture: An introduction to semiotics*. Salem, WI: Sheffield Publishing Company.
- Converse, P. E. (1968). Time budgets. In *International encyclopedia of the social science* (Vol.16). New York: Macmillan.
- Ellul, J. (1964). *The technological society* (J. Wilkinson, Trans.). New York: Vintage. (Original work published 1954)
- Federico, S. (1999). The notion of time in corporate France. *Journal of Language for International Business*, 10 (1), 1-7.
- Fraser, J. T., N. Lawrence, & F. C. Haber. (Eds.). (1986). *The study of time V: Time, science, and society in China and the west*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd ed.) (J. Weinsheimer & D. Marchall, Trans.). New York: Continuum. (Original work published 1960)
- Gebser, J. (1985). *The ever-present origin* (N. Barstad & A. Mickunas, Trans.). Athens, OH: Ohio University Press. (Original work published 1949)
- Giddens, A. (2000). *Runaway world: How globalization is reshaping our lives*. New York: Routledge.
- Goody, J. (1968). Time: Social organization. *International Encyclopedia of the Social Science*, 16, 38-39.
- Granet, M. (1934). *La pensée Chinoise*. Paris: Editions Albin Michel.
- Harvey, A. S., & Grønmo, S. (1984). *Social contact and use of time: Canada and Norway*. Presented at the International Meeting on Studies of Time Use. Helsinki: Central Statistical Office of Finland.
- Ikeda, R. (1995). *Changing interpretation of gender relations in Japan*. Unpublished doctoral dissertation, The University of Oklahoma, Norman, OK.
- Karppinen-Shetta, M. (1996). Cultural analysis of working time in Japan and Finland. *Society and Leisure*, 19(1), 151-167.
- Kluckhohn, F., & Strodtbeck, F. (1961). *Variations in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Knapp, A. M. (1897). *Feudal and modern Japan*. Boston: L. C. Page.
- Kramer, E. M. (1997). *Modern/postmodern: Off the beaten path of antimodernism*. Westport, CT: Praeger.
- Kramer, E. M., & Ikeda, R. (2001). Japanese clocks: Semiotic evidence of the perspectival mutation. *The American Journal of Semiotics*, 17(2), 71-137.
- Lauer, R. (1981). *Temporal man: The meaning and uses of social time*. Westport, CT: Praeger.
- Linder, S. (1970). *The harried leisure class*. New York: Columbia University Press.
- Needham, J. (1981). Time and knowledge in China and the west. In J. T. Fraser (Ed.), *The voices of time* (2nd. ed.) (pp. 92-135). Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Niemi, I. et al. (1991). Time use in Finland, Latvia, Lithuania and Russia. *Tutkimuksia 180 Undersokningar Studies*. Helsinki: Central Statistical Office of Finland.
- Patrushev, V. D. (1974). General regularities and features in the use of the time-budget of the employed urban population in socialist and capitalist countries. *Society and Leisure*, 1, 99-122.
- Robinson, J. P. (1988). *The rhythm of everyday life: How Soviet and American citizens use time*. London: Westview Press.
- Ryan, S. (1998). Who says Japan is collectivist?: A reconsideration of Japan's place on the individualism collectivism continuum. *Human Communication Studies*, 26, 63-87.
- Stewart, E. C. (1971). *American cultural patterns: A cross-cultural perspective*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh.
- Suzuki, Y. (1988). *Time-use surveys in Japan: A report to facilitate international comparisons*. Presented at the International Association for Time Use Research, Budapest.
- Szalai, A. (1984). Cross-national comparative time budget research and the multinational time budget project. In A. S. Harvey, A. Szalai, D. H. Elliott, P. J. Stone, & S. M. Clark (Eds.), *Time budget research: An ISSC workbook in comparative analysis* (pp. 36-60). New York: Campus Verlag.

- Varley, H. P. (1971). *Imperial restoration in medieval Japan*. New York: Columbia University Press.
- Yang, L. S. (1961). *Studies in Chinese institutional History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zheng, W. (2002). *Intercultural interactions between Japanese expatriate managers and their Chinese subordinates: A qualitative approach to the Japanese companies doing business in Shanghai*. Unpublished master's thesis, International Christian University, Tokyo.