

日本における紀年認識の比較史的考察

佐藤 正幸

はじめに

「年」を認識することは、順序数をただ並べるだけの単純な行為ではなく、⁽¹⁾極めて政治的・歴史的な人間の知的行為であり、何よりも文化的な行為である。

ローマ法王グレゴリウス一三世（在位一五七二―一八五）が、改暦の教書を発した一五八二年は、中国では萬曆一〇年壬午、朝鮮では中国の年号を共用、日本では天正一〇年壬午、ベトナムでは光興五年壬午と、東アジア諸国では呼ばれていた。この「年号と干支」の組み合わせによる紀年法が東アジアでは二〇〇〇年近くにわたって使わ

れてきた。

キリスト紀元という通年紀年法によってヨーロッパ世界が統制され、ヘジラ紀元という通年紀年法によってイスラム世界が統制されてきたように、ひとつの文化圏を考へる場合、宗教を基にした紀年が、これまでに、広く行われてきた。では、東アジアでは、その地域に普遍的な宗教である、仏教を基にした通年紀年法である仏教紀元が、なぜ採用されなかったのであるうか。本稿は、東アジアの紀年法に対する、筆者のこのような疑問から出発している。

紀元前五世紀にインドで生まれた仏教は、紀元前後には、中国に入っており、後漢末

から、三国・南北朝にかけて、中国に根をおろし、その後、七世紀には、朝鮮・日本・ベトナムにまで普及していた。仏教は、ちようど、中東生まれのキリスト教がヨーロッパ世界で根付いたように、東アジア文化圏に広く行き渡った宗教である。仏教はある時期には、国教として東アジアの諸国で採用されてきた。また、「仏教紀元」なるものが現実に存在し、タイ・カンボジア・ビルマでは実際に用いられてきたにもかかわらず、東アジアでは、この紀年法が使われることはなかった。⁽²⁾また、紀年の背後にある、天文学や暦法が未発達であったわけではない。中国は、紀元前から、天文

学や暦法が最も発達していた国の一つである。⁽³⁾

とすると、「東アジアではなぜ仏教紀年が行われなかったのか」という筆者の当初の疑問は、「東アジアでは、なぜ他の文化圏とは様々な点で異なる、年号と干支による紀年法が長い間使われてきたのか」という問いに答えることになる。

本稿で扱う問題は、専ら「年」の認識に関するものであり、日本を中心に、東アジア世界において、なぜ年号と干支による紀年法が存続し続けてきたかを、ヨーロッパのキリスト紀年法と対比させながら歴史的・理論的に考察する。

これまで、日本における年号に関する議論は、一世一元制になって以後の近代日本における、年号と天皇制の関係に焦点が当てられてきたが、本稿で筆者が論じたいのは、東アジア諸国の紀年法の変遷を通して、人が「年」を認識するとは如何なる認知行為なのかという問題を検討することで、歴史認識・歴史意識とは何かを考えることに

ある。本題にはいる前に、「紀年法」「東アジア」「年号」「干支」「東アジアにおける通年紀年法」について、一応概観しておきたい。

「紀年法」

紀年法は、一般に、「時間を計測するシステム」と定義され、天文学的(科学的)紀年法と、歴史的紀年法とに分類される。⁽⁴⁾

本稿は、後者についての考察であるが、その中でも、主として「年を数えるシステム」について焦点をあてており、暦については必要な場合にしか言及しない。暦に関しては、既に多くの優れた研究が行われているので、⁽⁵⁾ それらを参照されたい。「一年を決定する方法」と、「決定された一年をどのように取り扱うのか」ということは、本来別の問題だからであり、⁽⁶⁾ 両者の明確な区別は、紀年法の政治的・歴史的役割を考慮の上に、必要不可欠である。⁽⁷⁾

従って、本稿で扱う紀年法は、「年を数えるシステム、或いは歴史上の年を数える

システム」とまず定義したい。次に、これに、「年を数える最初の年である『起算年(起年)』を伴った」と付け加えることが必要となる。つまり、「年を数える」ためには、或る年を「少なくとも理論的に」特定できなければならないからである。皇帝や

国王の即位紀年は、面倒ではあるが、理論的には年を特定できるし、オリンピック紀年も、第何回目のオリンピック後何年と年を特定できることを、思い浮かべて欲しい。この「起算年」の設定如何が、紀年法をめぐる議論の焦点となる。つまり、筆者がこれまで使ってきた通年紀年法を、「ある年を起算年とし、その年からの経過年数によって、年を特定できる」紀年法と考えるならば、干支はまさに循環紀年法である。そして、干支が、「循環紀年のまま存続し続けてきている」ところに、東アジアの紀年法の特徴がある。

「東アジア」

本稿で扱う東アジアとは、地理的には現

在の中国・朝鮮半島・ベトナム・日本をカバーする地域である。この世界は、歴史的には中国を軸にした「中華世界秩序」と呼ばれる世界であり、互いに似たような力を持つ国々によって歴史がつくられてきたヨーロッパとは対照的に、文化的にも政治的にも圧倒的な力を持つ中国を軸に歴史が開いてきた。

歴史的国際環境の上では、東アジアは、中国を中心とした「冊封体制」と呼ばれる世界であった。中国の歴代王朝は、その皇帝が、国内の貴族・功臣に王・公などの爵位と采邑を賜与することによって、君臣関係を設定する「封建制」を敷いてきた。中国はこの封建制を周辺諸国の君主との関係に拡大適用した。つまり、周辺諸国の君主は中国皇帝より印綬と冊書を賜与され、中国の「曆」を奉ずることによって君臣関係を結んだ。⁽⁸⁾この関係は、漢代初期から朝鮮・南越に対して始まり、三世紀には日本も参入することとなった。

そして、この君臣関係を受け入れたり、

これから抜け出すことによって、以後の東アジアの国際関係は歴史的な展開を遂げることになる。

東アジアにおけるこの中華秩序は、文化的にも大きな影響を与え、一〇世紀以前においては、中国文化を周辺諸国に伝播させる媒体となった。「漢字文化圏」と文化的に規定される東アジアでは、⁽⁹⁾ヨーロッパ世界のラテン語と同様に、古典中国語が共通語として用いられてきた。この漢字そのものの存在が、東アジアの紀年法を考える際の基盤をなしていることに留意されたい。

この東アジアという歴史的存在そのものが、「年号と干支の組合せによる紀年法」をこの地域に存続せしめた歴史的・政治的・文化的な基盤を形成した。

「年号の成立」

中国における最古の紀年法は、世界の古代帝国の多くにみられるように、また、中世ヨーロッパにみられるように、「即位紀年」であった。⁽¹⁰⁾春秋時代(前七七〇―前四

〇三)の魯国の記録である『春秋』は、「隱公元年」のように魯の王の即位紀年で記されている。

ところが、「年号」とは、起算年からの数字による単なる経過年数の表示ではなく、年になんらかの意味ある「名前」を付けてゆく方法で、前一一四に、前漢の武帝(前一四〇―前八七)によって始められた。

年号による紀年法は、突然生まれたものではなく、その先駆形態がある。武帝の祖父第五代文帝(在位前一八〇―前一五七)は、即位紀年を採用していたが、即位元年から一六年まで続けた後、一七年目を後元年と改称し、後七年の年に死去した。次の景帝(在位前一五七―前一四一)は、在位期間を元年(前一五七―前一四九)、中元年(前一四九―前一四三)、後元年(前一四三―前一四一)の三つの紀年に分けた。武帝は、もともと最初の六年を初元とし、以後六年ごとに二元、三元、四元、五元と称していたところが、『史記』によると、役人の建議により、次のように決まったとしている。

年号（元）は、天の瑞祥をもって名づけるのがよろしく、一、二をもって数えるのはよくありません。最初の年号を建元といい、次は長星が現われたので元光といい、その次は郊祭で一角獣を得たので、元狩というのがよろしゅうございましょう。⁽¹¹⁾

この意見を入れて、即位二十七年（五元三年、前一四）に、元鼎（三年にあたる）と年号を定め、その前の初元から四元までを改めて、それぞれ建元・元光・元朔・元狩という年号を追建（後からの建元）した。⁽¹²⁾年号は、その誕生の経緯において、「即位紀年」の「変態」——生物学の用語を借りれば——であることに留意されたい。年号は、元狩のように、一角獣を得たという瑞祥である重要事件を契機に命名されたり、洪武のように、大いなる武功という皇帝の権威を示すものであったり、各々の時代の様相を反映している。⁽¹³⁾

この「年号という紀年方法」は、中国文化伝播の波に乗って東アジア各地に広まり、六世紀半ばまでには、ベトナム・朝鮮で使用され、遅くとも七世紀半ばには、日本でも使用された。周辺民族の使用したもっとも早い年号は、匈奴系民族の出身である、劉淵が立てた、北漢朝（後の前趙）の年号「元熙」（三〇四—三〇七）である。⁽¹⁴⁾

これ以後、東アジアで独立国家を樹立した者は、自前の年号を建てることとなった。ここで注意しなければならないのは、これは、「年号というアイデア」が伝わったのであって、中国の「年号」そのものが、東アジア各地で使用されたことを必ずしも意味しない。「年号」と「年号というアイデア」とが必ずしも一致しない、ということが、東アジアの国際関係そのものにとって、歴史的に重要な意味を持つこととなった。中国では、武帝はその五四年の治世中一二回年号を改めたが、以後、この年号を改める「改元」の頻度は、時代と共に減ってきた。⁽¹⁵⁾それは、皇帝の権力が強化されるに

従って、新たに即位した皇帝は、その統治理念を表明するために新年号を立てるようになったためであるのと、瑞祥災異による迷信的改元が少なくなってきたためである。⁽¹⁶⁾明朝の開祖である朱元璋（一三六八—一三九八）は、洪武という年号だけで、その三一年間の治世を通した。これ以降中国は「一世一元の制」となった。

ここで忘れてならないのは、この「一世一元の制」は、即位紀元の「王名」の代わりに「意味ある雅号」を与えたのではなく、年号という紀年法における、改元の形態が変わったという点である。つまり、「即位紀年→年号紀年→一世一元の制」という歴史的経緯を経て、一世一元の制が誕生したのであり、洪武帝以降、皇帝をその年号によって呼ぶことが始まった。

「干支」

干支は、十干と十二支を組み合わせたもので、甲乙丙丁戊己庚辛壬癸と、子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥とを組み合わせ、甲子を

はじめとして、乙丑・丙寅・丁卯と組み合わせせて行き、最後の六〇番目が癸亥となる、六〇年を周期とする紀年法である。

これもまた、古代中国に起源を持つもので、殷代（前一五二〇頃—前一〇三〇）には、日を表すことに用いられていたが、王莽（前九—後二三）の時代以降、年を数えるのに使用され、遅くとも七世紀半ばまでには、東アジア全域で使われるようになった。

干支は、紀年法として、東アジアの漢字文化圏においては広く利用された。しかし、六〇年周期のため、それ自身だけでは、絶対年代を特定出来ない紀年法として使われてきた。干支は、例えば、「天応二年壬戌」（七八二）のように、しばしば「年号」と併記され、それによって、紀年をより正確なものとした。年号のいくつかは、東アジアの各国で繰り返し使用されたからである。例えば、「永和」は、七回、東アジア諸国で使われたが、干支を併記することによって、どの「永和」かを特定する事が出来た。¹⁸ もちろん、年号と干支は、それぞれ単独に

紀年として使われた。

また、干支を基にした三元甲子と呼ばれる紀年法が存在したことを忘れてはならない。これは、干支の六〇年のサイクルを一元とし、上元・中元・下元の三つが集まって、三元（一八〇年）と名付けられた。¹⁹ 第一回の干支は、黄帝の即位六一年目（前二六三七）とされた。この紀年法によると、一九八四年が第二六回目の三元甲子の最後の年、つまり下元の癸亥の年であった。²⁰ この紀年法の存在は、東アジアの通年紀年法を考える際に、重要な役割を果たすことになる。

「東アジアにおける通年紀年法」

東アジアにおいては年号と干支による紀年法が中心であったが、通年紀年法がなかったわけではない。

中国における通年紀年法に関して言えば、清朝末期に、康有為（一八五八—一九二七）が、孔子の生誕（前五五二）を起点とする孔子紀元を唱えた。²¹ 彼は戊戌の変法と呼ば

れる急進的な改革論を主張し、孔子を、来るべき新王朝のために制度を改革した素王であるとし、孔子紀元を提唱したが、改革そのものが失敗し、孔子紀元は行われなかった。もう一つの通年紀年法は、黄帝紀元である。一九一一年の辛亥革命により清朝が滅び、宣統帝が退位（一九一二）すると、年号は廃止された。そこで、年号にかわる紀年法が必要となり、新しい紀元として黄帝が即位したとされる前二六九八を起年とする通年紀元であった。これに従うと、一九一一年は黄帝即位後四六〇九年となるが、この案は採用されず、中華民国という、共和制の国号が宣布され、中華民国元年という「政治紀元」が始まった。この紀年は、現在も台湾で使用されている。中国大陸では、中華民国三八年（一九四九）に、中華人民共和国が成立すると、グレゴリオ暦を「公元」と称し、キリスト紀元で「年」を表記することとなった。

朝鮮における通年紀年法としては、檀君紀元がある。韓国では、一九四八年から一

九六一年まで、壇君紀年（前二三三三が元年）が使われていた。壇君は古朝鮮の建国神話に出てくる始祖神で、一三世紀以後の外敵の侵入に対する闘争を機会に広まり、一四二九年に世宗が壇君を高句麗始祖東明王の廟に合祀して以来、現在に至るまで、その信仰は続いている。

日本においては、神武紀元がある。これも近代になってから制定されたもので、一八七二年（明治五年）十一月一日、日本書紀の記述に基づいて前六六〇を元年とした通年紀年法が誕生した。日本では、神武紀元が制定されても、年号制度も行われ、神武紀元が使われなくなる第二次世界大戦終了時まで、両者は併存した。

この東アジアで提唱された四つの通年紀年法は、比較の後年になってから唱えられるようになってきた点で共通しているのは、興味深い一致である。いずれにせよ、東アジア諸国においては、決して、通年紀年法という考えが存在しなかったのではない。重要なのは、なぜこれらの紀年法が、広く

使われることにならなかったのか、という点である。

これらの四つの通年紀年法は、キリスト紀年と比較して考える時、起算年以前を想定していないという点で、むしろユダヤ紀元とかヘジラ紀元と共通する特徴を備えている。この違いが、近代思想においては大きな意味を持つことになる。

以上のような基本的な事項の確認の中から、いくつかの重要な論点が導き出されてきたように思う。以下本稿では、「年号と干支の理論的・政治的・歴史的諸側面」「歴史意識と歴史記述」の二つの視点から問題を検討してみたい。

年号と干支の理論的・政治的・

歴史的諸側面

東アジアは、「年号と干支」という紀年法によって、一九世紀まで支配されてきた世界である。

この紀年法は、まさに、表意文字として

の漢字の存在を前提とした紀年法であった。年号と干支という、「意味ある」記号を紀年として使うことによって、単なる数字の羅列ではない、東アジア独得の「紀年の哲学」を展開したのだ。「意味」というものが、年の表記にまで及んだのは、おそらく、漢字文化圏が、それ自体として持つ世界観の現れであり、結果として、東アジアでは、この世界のあらゆるものに「意味のある名前」を与えることになった。東アジア以外の世界では、「年」とは単なる経過年数であって、紀年に「意味ある名前」を付けるという発想は、生まれるすべもなかったであろう。

漢字社会に生きる者にとっては、年号は単なるコードネームとして日常的には理解され、その意味が毎日の生活で想起されることは——サブリミナルにはあるとしても——ほとんどない。これは、ちょうど西洋社会に生きる者が、月名や曜日名の意味を、日常の使用で、その都度思い出しはしないのと同様である。⁽²³⁾

一九五〇年代に、アメリカの東アジア研究者の間で巻き起こった、年号を巡る議論は、この点で興味深い。これは、東アジアについて英語で論文を書く時、年号はローマ字表記するだけでよいのか、それとも、その意味を英語になおして使うべきか、というものであった。東アジアに生まれ育った者から見ると、年号そのものの意味に関する議論に際しては、翻訳は必要であるが、特定の年に言及するだけの場合には、「意味の翻訳」は必要ないと思われる。しかし、このような議論が起こること自体が、外部から東アジアという漢字世界を観察する者にとって、「漢字の魔術」が如何に大きなものであるかを教えてくれる。⁽²⁴⁾

東アジアでは、一九世紀にヨーロッパ文明が押し寄せると、キリスト紀元が本格的に持ち込まれ、二〇世紀にはいると、次々と年号制はやみ、それに代わってキリスト紀元に基づく紀年法が採用されるに至った。これらの東アジアの国々の中で、厳密な意味で現在でも年号を使っているのは、日本

だけである。しかし、日本でも昨今では年号とキリスト紀元との併用が行われ、日常生活でも、西暦という呼称で、キリスト紀元が広範に使われている。

現在では、「年号と干支による紀年法」は、東アジアにおいてその独占的な地位を失ったといえる。この紀年法の交替が、キリスト紀元の方が、年号と干支による紀年法より進んだ紀年法である、という「印象」を人々に与えている場合もある。果たしてそうであろうか。「年号と干支による紀年法」について、理論的、政治的、そして社会・文化的側面から考えてみたい。

〔理論的側面〕

「年号と干支」による紀年法が、通年紀年法と比べて、決して劣った紀年法でなかったことを証明するのは、中国・日本に大きな政治・社会・文化的影響を与えた「末法思想」にたいする、東アジアの対応の仕方⁽²⁵⁾を考察することで十分であろう。

これは、釈迦入滅後、仏教は正法・像

法・末法の三期間を経て、漸衰滅亡するという仏教の歴史観である。この歴史観は、六世紀ごろに西北インドで成立し、直ちに中国・日本にも伝えられた。この「国土も人心も荒廃」する末法がいつなのかということは、ちょうど中世ヨーロッパのキリスト教社会において「最後の審判」がいつなのか⁽²⁶⁾が人々の関心の的であったのと同様に、当時の東アジアの人々の重大関心事であった。

これには、通年計算が必要である。釈迦が死んだのは、穆王の治世五三年目（前九四九）であるという説に基づいてこの年の計算が行われた。⁽²⁷⁾中国では、正法五〇〇年、像法一〇〇〇年説に基づいて北斉の文宣帝の天保三（五五二）年と計算され、日本では、正法一〇〇〇年、像法一〇〇〇年説に基づいて、永承七（二〇五二）年と計算された。『扶桑略記』には、永承七年をもって、初めて末法に入る、と記されている。⁽²⁸⁾にもかかわらず、この通年紀年法は定着せず、あくまで例外的にしか使われてこな

かった。日本では、仏教の僧侶ですら、依然として、年号と干支による紀年法を使用していた。『大蔵経』は中国経由で東アジアに広まった大乘仏教の仏典を集大成したものであるが、この大著の中にも仏滅紀元に基づいた歴史記述がみられないのは興味深い事実である。⁽²⁹⁾ 日本においては、数多くの仏寺の年代記が書かれているが、その中においてさえ、紀年は「年号と干支」のみで行われている。勿論少数の例外があり、久保常晴は、仏滅紀年を年号と共に併記している年代記とか、金石文の事例を報告しているが、それは十数例に過ぎない。⁽³⁰⁾

注目すべきは、卜部(吉田)兼俱(一四三五一―一五一二)の『新撰三国運数符合図』である。⁽³¹⁾ これは、干支・中国の年号・仏滅紀年・日本の年号を並列して書いた、年表である。この中には仏滅紀年だけが、唯一、通年紀年法である。卜部は、これは自分の独創であると序文で自負しているが、この年表は一五世紀後半から一六世紀前半に作られたにもかかわらず、写本が数冊今に残

るのみで、これまで印刷されたことがない。この事実が物語るのは、このような年表の必要性が薄かったということではないか。

この様に考えてみると、東アジアでは、「年号と干支」の組合せによって、なんら不便を生ずることなく紀年を行っていたのだと推測せざるを得ない。つまり、「年号と干支」の組合せによる紀年法は、両者の補完によって、現在考える以上に紀年法として必要な機能を果たしていたと考えられる。「年号と干支」による紀年法が十分な紀年能力を備えていたことは、通年紀年法になり得る潜在的可能性を備えている「干支」が循環紀年法のままの形で現在までできていることも、もうひとつの根拠となる。このことを説明するために、キリスト紀年の誕生の契機と比較してみたい。

キリスト紀年が誕生した経緯は次のようである。キリスト教では、一年という周期は、復活祭を軸に考えられていた。しかし、一方で、年はローマ皇帝の即位紀年で数えられていた。ところが、三世紀末から四世

紀初めにかけて在位したローマ皇帝ディオクレチアヌスは、キリスト教徒の迫害者として有名であり、そのため、ディオニシウス・エクシグウスは、「われわれの長い年月を数えるとき、不信心な迫害者の名前と結び付けることを従来好まなかったから、むしろわれわれの主イエス・クリストの体現から年を数える方法をえらん⁽³²⁾」と考え、キリスト紀年を提唱した。つまり、キリスト紀年が成立し得たのは、キリスト教徒にとって、深刻な必要性があったのと、起算年として「イエス・クリストの体現」という「強力」な出来事が設定できたからである。もし時の皇帝が、キリスト教の迫害者でなかったならば、「年を数える方法」を曆に合わせることは無かったと言って良いであらう。

話を中国に戻そう。中国では、年は即位年数、漢の武帝以降は年号で呼んだ。月は殷代から第一月を正月と呼び、以降は数字で表現した。日は、殷代より、干支で呼んだ。⁽³³⁾

中国におけるこのような状況は、キリスト紀元が誕生した頃のローマの状況と比べて、通年紀年法がいつ生まれてもふしぎではない状況であった。例えば、中国の文脈で考えられる可能性としては、年を数えるシステムとしての六〇年サイクルの干支である。これが、例えば、オリンピック紀元のように、第何回目かということが付言すれば、年を特定することが出来る紀年法となることが出来た。或は、キリストに相当するような「歴史を超えた」存在者があり、それによって年を数えるという強力な要請があれば可能であった。

事実中国には、先に説明したように、三元甲子と呼ばれる干支をもとにした通年紀年法がある。この紀年法は、理論的にも現実的にも年を特定できる紀年法であった。しかし、東アジアでは、広く知られていたにもかかわらず、ほとんど用いられることがなかった。なぜ使われなかったかという問いに答えるのは難しいが、筆者には、ふたつの理由が考えられる。第一は、早くか

ら使われてきた「年号と干支による紀年法」が、十分に整備された紀年法であったこと、第二は、年号が、東アジアにおいて政治的・国際関係的に、重要な役割を果たしていたこと、である。

〔政治的側面〕

年号それ自体が、本来極めて政治的性格を帯びたものであったことは、これまでの議論から十分推察され得るであろう。「改元」は、まさに中国皇帝の権威を示す象徴行為であった。後世、災異等による改元が無くなり、一世一元制が出現したことは、年号の政治的権威を増加することとなった。年号は独立国家の印章であり統治権の象徴である、という中国人の考えは、近隣諸民族にも及び、その考えが取り入れられた。つまり、東アジアの多くの民族は、国家が成立すると、国号と年号を決定することが重要で、国家が存在する限り、国号も年号も続く、という考えを自己のものとして受け入れたのだ。⁽³⁵⁾ だから、中国に、複数の国

家が存在した時期は、それぞれに、固有の年号が使われた。例えば、五胡十六国時代(三〇四―四三九)の四〇一年時点での中国には、一〇個の年号が並存していた。⁽³⁶⁾ この結果として、ある国の支配下におかれた国は、支配国の年号を使うこと、という国際関係の成立は、年号がシンボルの領域を越えて、現実そのものを映す鏡となっていたことを示している。

それは、ある年号そのものが、東アジア諸国で使われたのではなく、年号というアイデアが東アジア諸国に波及したという事実が自ずから証明している。これは、東アジアの国際環境を考える上で大きな意味を持つ。中国が圧倒的に強い力を持つ東アジアにおいては、自前の年号を使うか、他国の年号を使うかということが、他国に対する態度を示す象徴行為となっていた。日本・朝鮮・ベトナムでは、年号は、国内においては皇帝の権威を示すと同時に、中国に対しては、自国の独立を示すという役割も兼ねていた。日本と異なり、中国と陸続

きのため、つねに中国の支配の影に脅かされてきた朝鮮とベトナムにおいては、年号自体をあまり重要視しない朝鮮の態度と、年号のみならず国号まで徹底して自己主張するベトナムの態度は、その表現方法は対照的であるが、中国に対する独立心の現れであったと言える⁽³⁷⁾。

干支は、キリスト紀元が、ヨーロッパのキリスト教圏諸国家間では中立的、つまり非政治的な色彩を持った紀年法であると同じように、東アジア内の各国においては、中国起源ではあるが、政治的色彩が薄いという意味で、脱政治イデオロギー的な紀年法と受け取られていたことは、東アジアの紀年法を考える上で重要である。そして、政治イデオロギー色の濃い「年号」と、東アジアにおける文化圏内で中立性を持った「干支」によって紀年が行われ、国際関係が微妙なときには外交文書には干支だけで年を記すという方法が取られたことは、東アジアの国際関係に合致した巧妙な方法であった。例えば、日本が一七世紀に、中国

に対して対等の外交的態度に出た時、東南アジアを含めた各国の外交官は、中国と日本の「年号」のどちらを外交文書に使うべきかで悩まされ、ことが微妙なケースでは、干支だけを外交文書に記すことで、危うい外交場面を乗り切っている⁽³⁸⁾。中国を軸にした国際秩序を持った東アジアでは、「年号」は年を数えること以上に、政治的意味を持つていたといえる。

年号と同様に、暦もまた政治的・国際関係的イデオロギーの一つとして利用されたことを忘れてはならない。中国においては、暦はしばしば変更された。「改暦」は、日食の予報を正しく行うという天文学的要請のためと、「受命改姓」という政治的イデオロギーのためであった⁽³⁹⁾。王朝の交代を天命の移動と考えた中国では、新王朝は、成立すると天の法則を内包する暦法の改革が真っ先に取り上げられた。つまり新王朝は、暦を変え、新しい暦を国内に普及させることで民心を一新させ、その権威を浸透させた。唐・宋時代には、同一王朝のものであ

りながら、皇帝の交代によって、改暦を行った。唐では八回、宋では一九回の改暦が行われている。しかし、元・明・清の三王朝では、再び、一王朝一暦の制度に復帰した。中国では、太初改暦(前一〇四)以後清朝の時代まで、五〇回の改暦があった⁽⁴⁰⁾。ヨーロッパでは、紀元前四七年に、ユリウス暦がローマで採用され、その後一五八二年のグレゴリオ改暦があっただけであることと比べると、暦に対するヨーロッパと東アジアの態度の差は、対照的である⁽⁴¹⁾。

暦は、東アジアの国際関係においても、年号と同様重要な政治的役割を果たした。先に述べた東アジアにおける冊封体制、或は朝貢体制は、別名、「正朔(暦)を奉ずる関係」と呼ばれた。つまり、服属国は、その服属の証拠として、宗主国たる中国皇帝の暦を採用した。暦は東アジアの国際関係の中で、極めて政治的な役割を担い、東アジア国際ヒエラルキー秩序の「象徴」でもあった⁽⁴²⁾。

〔歴史的側面〕

東アジアが通年紀年法を持たなかったことはどのように理解したらよいのだろうか。これは、一九世紀に東アジア地域が、「東アジア」という屏風を取り払われたとき、紀年法に対してどの様な対応をしたかを考えるのが一番適切である。なぜなら、そのとき初めて、「年号と干支」による紀年法は、漢字文化圏を前提とした地域内―普遍性しか持たないことが明白になったからである。東アジアでは、一九世紀後半にヨーロッパ文明が押し寄せ、その結果、キリスト紀年が東アジアに持ち込まれ、第二次世界大戦後キリスト紀元が各国で採用されるに至った⁽⁴³⁾。

この背景には、東アジアの幾つかの国では、漢字を表記文字として放棄したことが、決定的な理由として上げられる。もうひとつの理由は、東アジア諸国の政治形態・政治構造の変化である。中国の共産化・朝鮮民主主義人民共和国の誕生・大韓民国の民主化・北ベトナムの共産化・南ベトナムの

民主化、そしてベトナム全土の共産化である。つまり、皇帝が存在しなくなると共に、年号は消滅して行つた。しかし、日本は、一九世紀後半の明治維新のとき、幕府政治から、天皇政治に代わり、「一世一元制」がはじまった。他の東アジア諸国とは反対に君主制が再開されたのだ。つまり、年号は、以前にもましてその存在意義を持つに至った。そして、第二次世界大戦後、日本は、その統治形態が代わり、天皇は日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であるとされた。その後、年号存続に関する大きな議論が巻き起こったが、一九七九年「年号はこれを存続する」という決定が閣議でなされ現在に至っている⁽⁴⁴⁾。台湾の中華民国は、一九一一年の辛亥革命により成立した中華民国の後継者であると自らを規定しているため、一九一一年を元年とする中華民国紀年が使われている。

では、日本と中華民国をのぞく東アジア各国がキリスト紀元をなぜ採用したのか。これは、当時世界を動かしていた欧米諸国

が、キリスト紀元であり、同時に、キリスト紀元が、当時の欧米諸国において、広く採用されていたという現実的判断によると思われる。例えば、一九四九年九月二日、毛沢東は、中華人民共和国の成立宣言文中で、「世界大多数の国家と同様の年号を決定する」とした⁽⁴⁵⁾。

中国は、キリスト紀元だから受け入れたのではなく、当時既に世界のはとんどの国によって、広く採用されていた紀年法だから採用した、という判断は重要である。ここで注意しなければならないのは、中国では「公元」、日本では「西暦」と呼ばれているように、両国では、キリスト教という宗教的色彩を取り除いた呼称が使われていることだ。

日本においては、年号は公式に採用されているとしても、西暦も多くの場合用いられている。ことに、外国研究において世界的な共時性を持つためにも、また、昨今の日本の国際化の進む中でも、世界的に採用されているキリスト紀年の使用は不可避に

なっている。

この点で、一九世紀後半から東アジアの国々で提唱されてきた通年紀年法は、それぞれの四つの通年紀年法が示すように、普遍性を持たず、それぞれの国内でしか使用できない、極めてナショナルなものであった。

「キリスト紀年の世界的普及」

ではなぜ、キリスト紀元は、非キリスト教文明圏において、受け入れられたのだろうか。勿論、一九世紀以降の西欧諸国の世界進出という国際環境の変化がその主たる理由であるが、もしキリスト紀元が強い宗教性を前面に押し出した紀年法ならば、それは非キリスト教文明圏に受け入れられようはずがない。その理論的理由については、いままで見過ごされてきたが、以下で少し検討してみたい。

その理由は、キリスト紀元は、既に一九世紀の時点で、歴史上に起こったあらゆることを「一元的」に記述できる紀年法に変

身していたからである。それは、「紀元前」というアイデアの発明であった。⁽⁴⁶⁾ ベダ（六七二／三―七三五）が『イギリス教会史』の中で、Anno ab incarnatione Domini（キリストにおける神の顕現の年）を第一義的に年代表記に使用していることはしばしば指摘される通り画期的なことであったが、それ以上に注目しなければならないことは、彼が anno igitur ante incarnationem Dominican（キリストにおける神の顕現より以前の年）という表記法を二度、この著書の中で使っていることである。⁽⁴⁷⁾ このような「思考法の転換」は、なかなか受け入れられなかったようで、例えば、一六世紀の年代学者スカリゲル（一五四〇―一六〇九）は、起算年をすべての歴史的記録の前におけば、紀年問題を解決出来るのではないかと考え、当時知られていた三つの紀年法を折衷した方法を考案し、起算年をキリスト誕生より四七一三年前とした。紀年上の起算年を設定し、それを境にして、「それ以前」と「それ以後」に年を数えて

ゆくという考え方は、スカリゲルですら受け入れられるところとはならなかったようである。⁽⁴⁸⁾ この「キリスト以前」という創見は、その後一六八一年に出版されたボッシュェの『世界史論』で使用された。彼は、この本の冒頭で、大洪水の年（An du m. I—Av. J. —C. 4004）を、「イエス・キリストより七五三年前」（753 ans devant Jesus-Christ）と表記している。⁽⁴⁹⁾ そして、一七世紀以降、ヨーロッパで広く使われるようになった。⁽⁵⁰⁾ この「紀元前」という発想の発明によって、キリスト教は、たんなる一宗教内での紀年法から、普遍性をもつ紀年法へと変身していった。この考え方は、ユダヤ教にもイスラム教にも誕生しなかった。そして、興味あることに、孔子紀元・黄帝紀元・壇君紀元・神武紀元も同様に、それぞれの起算年以前に遡行することがなかった点で共通している。

紀元前という発想は、本来、アダムによる創世（前四〇〇四）からキリストの生誕の間の紀年を如何に行うかのために生まれ

たものである。⁽⁵¹⁾ イエス・キリストという「存在」そのものが、この紀年法を考案させたのだ。そして、一七世紀に、ヨーロッパでは科学革命がはじまった。これは、自然科学の分野においてヨーロッパ科学が普遍性を獲得してゆく時期である。例えば、地質学の発達の結果明らかになった、創世以前、この大地は既に存在していたとする新たな知見にも、この紀元前という概念を拡大使用することで、キリスト紀年法は対処できたのだ。別な視点からいえば、キリスト紀元は、同時に、キリスト教世界の外での使用も可能な紀年法へと変身できていたといえる。これは、『世界史論』の中で王権神授説を展開したボッシュエにとって、なんとも皮肉な巡り合わせであった。

歴史意識と歴史記述

東アジアでは、歴史を「年月の流れ」として理解してはいたが、それを、数字の連続として表現せずに、「意味ある年号」の「積み重ね」として表現していたことは、

東アジアの歴史意識及び歴史記述のあり方に大きな影響を与えた。

まず、年号に由来する東アジアの歴史意識を検討する前に、東アジアの歴史記述を基本的に形作っている形式について概観しておく。これは、中国で始まり、東アジア各国に波及した、「紀伝体」と呼ばれるものであり、西洋の年代記に見られるような「通時的な歴史意識」とは、ニュアンスの異なった歴史意識が、東アジアに生まれる契機となった。

〔東アジアの歴史記述〕

「紀伝体」は、東アジアの歴史記述形式の基礎を作った司馬遷の『史記』で採用された通年紀伝体とそのシンボリックな存在であるが、実際には班固の『漢書』で採用された断代紀伝体をモデルとした記述形式が、以後、『清史稿』に至る二六にのぼる中国正史を統轄したモデルとなった。

正史で採用された紀伝体とは、単なる年代記ではなく、例えば『史記』では、本紀

(帝王の事績)・表(年表)・書(諸制度)・世家(諸侯・列伝(伝記))という構成を取り、書は、礼・楽・律・曆・天官・封禪・河渠・平準の八書からなる、天文学・文官機構・行政地理・水利土木工事・徴税と通貨・法律と裁判・宮廷儀式などについての⁽⁵²⁾大論文集である。紀伝体は、ヨーロッパの年代記が、単なる時間の流れを軸にして、様々な話を載せていたのと異なり、ひとつの歴史的世界を、或る種の構成員をもって、立体的に描こうとしていた。この歴史記述方法が、以後東アジア諸国での歴史記述の主流となった。

これは、時間の流れを軸にして歴史を書くことが中国において無かったことを意味するのではない。司馬遷の史記が生まれる以前の中国の史書は、『春秋』に代表されるように編年体的記述、つまり年代記であった。これは、一〇八四年に司馬光の『資治通鑑』によって復活し、これを理解しやすくするために袁枢(一一六五—一二〇五)は「紀事本末体」(資治通鑑を分解して事件

ごとにその始めから終わりまでを纏めて書く方法」という歴史記述形式を『通鑑紀事本末』で創作している。また、例えば、袁黄の『歴史綱鑑補』（一六〇六）は、歴代の史書を編年形式に再整理した書物で、後に日本にも舶載され、一六六三年には翻刻されて広く読まれた歴史書である。これなど、通時的な歴史認識が必要とされ、かつそれに応えるものが存在したことを物語っている。しかし『漢書』を其の嚆矢とする断代紀伝体が「正統」な歴史記述スタイルとして二〇世紀までその地位を動かなかったのは事実である。⁵³

「箱詰めされた時間」

さて、「年号と干支」という年を数えるシステムの存在は、我々を歴史認識論の問題、つまり、過去認識及び時代区分に関する問題へと導いてくれる。歴史的思考には、「連続時間」と「箱詰めされた時間（区切られた時間）」という二つの時間認識が存在することは、よく知られていることで

⁵⁴ある。ここで容易に想定できる疑問は、通年紀年を持たなかったことが、東アジアでは、歴史的思考の阻害要因になっていたのではないかというものである。しかし、我々は、過去を振り返る際に、単純な年の羅列一系列だけで歴史的思考を行っているのではない。むしろ、我々が過去を振り返る際に重要な役割を演ずるのは、「箱詰めされた時間」であり、重要な事件を軸にその前後と捉えたり、室町時代・江戸時代といった枠組みを使って過去を想起する方がより一般的である。

「箱詰めされた時間」は、歴史的思考においては、連続時間より以上に自然で、歴史的認識的行為にとって不可欠の知的道具といえる。別な視点からこの問題を考えれば、歴史家とは、過去を振り返るために、さまざまな「箱詰めされた時間」を発明する仕事師ともいえる。ヨーロッパの近代歴史学は、年代記と呼ばれる通年数に依存した歴史記述の長く強い伝統から抜け出ることによって成立したものであり、歴史を考え

るとは時代を区分することに他ならないというベネディット・クロッチェの言葉は、まさにこのヨーロッパ的状况における年代記からの脱却を指摘していると言える。⁵⁵歴史の事実そのものの中に、区分が存在するのではない。過去を見る人間の精神の中に、「箱詰めする」・「区切る」ことによってしか、過去という堆積物を意味のあるひとまとまりのものとして識別することの出来ない、認識受容のメカニズムが存在するからなのだ。

ここで、箱詰めされた時間には、二つの種類があることを指摘しておかねばならない。それは、「事実過去にあった用語を使用する場合」と、「後世新たな概念を創って時代区分する場合」とである。

前者は、東アジアに限らず、近代の歴史家によって広く使用されてきた。カロリンガ朝、ヴィクトリア朝といった王朝による区分である。後者は、例えば、ケラリウス(Christoph Cellarius, 1634—1707)の創案になる古代・中世・近代という世界史の

三時代区分、封建時代・資本主義時代といった経済史的時代区分等である。日本では、慈円・北畠親房・伊達千尋の歴史論が思い浮かぶであろう。⁵⁶ これらの例からも分かる通り、「時代区分概念の創出」が、歴史意識の誕生のひとつのメルクマールとなることが分かると同時に、その多くが、ウォルシュが分類するところの「歴史の思弁的解釈」に入ることは、洋の東西を問わず、時間の流れの中で過去を「納得可能でかつ意味あるもの」にする努力が連続と続けられてきたことを物語っている。⁵⁷ そして、この思弁的時代区分のいくつかだけが、一九世紀に始まった実証史学の洗礼の中で、現在にまで生き残っているのだ。アウグスチヌスの「神の国・地の国」ではなく、「古代・中世・近代」が現在でも盛んに使われていることは、それも、東アジアの島国日本で盛んに使われていることは、ケラリウスにとっては想像すら出来なかったことであらう。

ここで年号を考えてみよう。年号は「箱

詰めされた時間」のひとつとしてこれまで頻繁に利用されてきたことは疑いない。東アジアの文脈においては、王朝・皇帝・年号といった時を規定する道具が備わっており、箱詰めされた年としての年号は、我々が過去を振り返るときに必要な歴史学的道具でもあった。例えば、江戸時代に使われた年号の平均的長さは七・四年である。⁵⁸ これは、一人の將軍の在位年数と一年という単位の間位置していて、過去を振り返る際に便利な呼称であった。年号の存在は、歴史的認識を助長こそすれ、その阻害要因になることはなかった。

事情は、年号が一世一代の制になってからもさほど変わらなかった。現在の日本では、一九世紀後半以降の時代は年号によって振り返ることが主流である。明治時代・大正時代・昭和時代という区切られた時間による思考を使い、現在の日本人は自らの時代を平成と呼ぶ。また戦前・戦後という区分も、昭和時代に言及するときには多用される。これと同時に、一九五〇年代、一

九六〇年代といった表現も併せ使われていることを考えると、人は過去を振り返るとき、自分の考えている内容に相応しい「意味ある指標」をそこに使おうとするものようである。

この問題を考える時、いつもアナロジーとして、筆者の頭に浮かんでくるのは、ニュートンとゲーテの色彩論争である。ニュートンは太陽の光をプリズムでスペクトル分析する客観的物理学的手法によって色とは何かを説明した。一方ゲーテは、赤とか青とかいった「色」は、客観的に外界に存在するのではなく、我々の認識の「枠組み」の中に存在し、我々は、この枠組みによって色を意識化して認識するのだとした。⁵⁹ 我々の過去の認識のあり様を見ると、我々は、ニュートンのように太陽の光のスペクトル分析で得られた波長の長さ、即ち通年紀年で過去を把握するのではなく、ゲーテのようにひとつの認識の枠組み、つまり「箱詰めされた時間」を当てはめることで、過去を振り返るように思えてならない。事

実、このような世界の把握の仕方が、近代

ヨーロッパ史学の誕生の背後にあったのだ。

ヨーロッパにおいては、近代史学が誕生した一九世紀には、既に長期に亙ってキリスト紀年による通年紀年法が行われていたため、歴史家は過去をどの様に「箱詰め」して認識するかに多く関わってきた。「世紀」という概念の発明も、数字による紀年では不可能な「区画された時間」が必要であったことを示している。⁽⁶⁰⁾ヴォルテールが、「世紀」という用語を繰り返し使った最も

初期の歴史家の一人であることは、注目されてしかるべきである。⁽⁶¹⁾歴史家の創造物である「概念的時代区分」であるにせよ、世紀とか、二〇世紀前半とか後半、一九四〇年代、一九五〇年代といった表現、はたまた「世紀の変わり目」とか「世紀末」といった表現の使用も、我々が如何に「箱詰めされた時間」を必要としているかを示している。

図式的に言うことを恐れなければ、キリスト紀年普及後のヨーロッパでは、過去を

見るときは、通時的紀年が基盤で、それだけでは過去を把握することが難しいため、種々の時代区分が歴史家によって作られたといえる。それに対して、東アジアでは、過去を見る時「箱詰めされた時間」が基盤であった。そして、年号はそのひとつとして使われ、それに加えて、種々の時代区分が歴史家によって行われていたのである。

「時間の視覚化と年表」

では東アジアでは、通時的な把握はどのようにして行われたのであろうか。筆者は、干支ではなく、「年表」というものが使われたと考える。「年号と干支」という紀年法を使っていた東アジアにおいては、年表は、歴史家に限らず多くの知識人にとって、必要欠くべからざる座右の書であった。東アジアにおいて、「年表」というものが、ヨーロッパよりも早く使用されたのは、この「年号と干支」を使用していたからではないか、というのが筆者の考えである。⁽⁶²⁾

司馬遷は、歴史研究の補助学としての年

表の不可欠なことを、既に、紀元前に指摘している。過去のある年に異なった国で起こったことを共時的に理解しようとして年表を発明した知的行為が、歴史意識の発現形態のひとつだとすれば、東アジアではこれが紀元前後に始まったことを示している。司馬遷は、「年表」に『史記』全一三〇巻の内一〇巻を割いている。年表に対する司馬遷の態度は、「十二諸侯年表第二」の冒頭に詳しい。

儒者は義理を断じ、遊説者は文辞を弄して終始を綜べることをつとめず、曆家はただ年月を重んじ、陰陽術数の者は神運をたつとび、譜牒家はただ世系・諡号を記すだけで、文辞を略する。それゆえ、ひとたびもろもろの要を見んと欲しても、はなはだ困難である。よって、ここに十二諸侯の系譜をつくり、共和以後、孔子にいたる間、「春秋」「国語」学者の考究した盛衰の大意を表としてあらわし、学をなし古文を治める者のために要略した。⁽⁶³⁾

「表」の各篇には序があり、その表で扱う時代についての歴史の概略を記した後で、年表がつくられている。例えば、「六国年表第三」では、一番上の欄に周王の即位紀元を書き、その下に平行線で枠をつくり、同年に相当する諸国の王の即位紀年を配置し、その年に起こった事件を簡明に記している。これによって、時間的・空間的にある年に起こった事柄が一目で分かるようにしたといえる。

『史記』で創案された年表は、中国は言うに及ばず、東アジア諸国の歴史記述に共通の知的財産となった。例えば、日本では、七世紀以降、一九六八年までに、一六一種の年表が出版されている。⁽⁶⁴⁾これらの多くは、日本の年号と中国の年号及び干支との共時性を得るためのものであり、一九世紀以降は、キリスト教紀年との共時性を得ることがそれに加わってきた。

筆者がこれまで調べた限りでは、西洋における年表の出現は、一六世紀後半だと考えられる。⁽⁶⁵⁾フンク (Jean Funk) とかビブリ

アンデル (Theodorus Bibliander) の作成したクロノロジーは、共時的な紀年認識の情報を与えてくれる「年表」であった。⁽⁶⁶⁾この時期が、ちょうど西洋では、普遍史から脱却して、近代的な歴史学が出現した時期と符合しているのは、各地域で過去に生じた出来事の共時的理解が近代歴史学の必要条件のひとつであったことを物語っている。⁽⁶⁷⁾

中国でも、司馬遷の年表は、当初から高い評価を得てきたわけではない。劉知幾(六六一—七二二)は、『史通』巻三表曆第七の中で、紀伝体による歴史書に表は無用だ、とした上で、「春秋戦国の当時は群雄割拠、各自でその国の年を数えたのだから、これを表に統一すれば、諸国の年数は一目瞭然となる」として、その一定の役割を認めているにすぎない。⁽⁶⁸⁾この年表に高い評価を下したのは、筆者の知る限りでは南宋の鄭樵(一一〇四—六二)が最初で、『通志』総序の中で「史記一書、功は十表にあり」と述べている。鄭樵は、断代紀伝体で

はなく通年紀伝体を推賞し、「会通」という概念を提出して、過去は時間軸の上で把握されるべきだという考えを提唱した歴史家であることを併せ考えると、中国でも、この時期に新しい歴史の見方が芽生えてきていたように思われる。⁽⁶⁹⁾

ここで、年表と年代記との相違について規定しておくことが必要である。年表と年代記は、その「目的」において根本的に異なる。年代記は、その「記述内容」に重点があり、歴史記述の一つであるが、年表は、生じた事件の前後関係、相関関係を見ることに、その重点がおかれている。

この年表は、東アジアでは、年号が中国の外でも広く使用されるようになって以降、より一層の必要性を持つようになった。多くの諸国が興亡した東アジアでは、それらの国の多くが自分の年号を採用したため、その共時性を理解するために年表は必需品であり、多くの年表がつくられた。一五〇〇以上もある年号は常に「年表」によって確認された。⁽⁷⁰⁾

この年表は、中国よりも、周辺の諸国家
により必要とされた。例えば、七世紀以来
一貫して独自の年号を持った日本では、中
国の年号との共時性をうるため、「干支・
中国年号・日本年号」の一覧表が数多く出
版された。朝鮮・日本・ベトナムにおいて
は、年表は、自国と中国との年号対照表が
主たるものであり、また、年号の一覧表で
もあつた。これにキリスト紀年が加わつた
最初の年表は、清宮秀堅の『新選年表』
(一八六一)である。⁽¹⁾そこでは、上段に干
支を書き、同一欄に日本の年号、中国の年
号、西暦を標記し、それぞれに、重要な事
件を記している。

最後に忘れてならないのは、日本では、
現在でも歴史年表が広く使われているが、
これは、日本の歴史教育との関わりで考え
られるべきである。学校の歴史の授業の時、
机の上に年表をおいて勉強する生徒の姿は、
日本中どこに行っても見られる光景である。
筆者は一九九四年度より、「日英歴史教育
比較研究プロジェクト」を行っているが、

日本に招待したイギリスの歴史教育者が一
様に驚き、かつ奇異に感ずるのは、年表を
常に参照しながら歴史の勉強をしている姿
である。イギリスの学校においては、歴史
の授業では年表はおろか、教科書すらない。
歴史は思考訓練をする教科なので、あるト
ピックについて生徒が自分で年表を作るこ
とはあつても、市販の年表を使うことはな
い。使うどころか、イギリスの書店で「年
表」がいてある店はほとんどなく、注文
でもしない限り手に入れることはできない。
現在の日本の年表の隆盛を支えているのは、
古代から現在に至る出来事を、一筋の線の
如く通史的に教えるのが歴史教育だとする、
日本の歴史教育のあり様である。⁽²⁾

歴史年表は道具である。道具であるから
こそ、それを使う人々の歴史意識・過去に
対する態度のあり様を反映している。年表
は「時間の視覚化されたもの」というのが、
筆者の考え方である。これは、我々が「箱
詰めされた時間」で過去を振り返るとい
う習性に対して、一直線上に並べられた出来

事の時間的生起順序を知るための補完的役
割を果たしてくれる。時間軸上に並べられ
た過去の出来事の一覧表は、我々に確認の
便宜を常に与えてくれるのだ。これによつ
て心理的な安心感を得る傾向が日本人には
強いといえる。常に時間というひとつの流
れの中で過去や現在を位置づけようという
「慣習」が、文化の中に生き続けているか
らであらう。

おわりに

「遡及紀年としてのキリスト紀年」

もう少しキリスト紀年について考えてみ
よう。最近の議論に、二一世紀はいつから
はじまるのか、というものがある。答えは、
西暦二〇〇一年の一月一日である。二〇〇
〇年の一月一日でないのは、一世紀が一〇
〇年と定義され、西暦は紀元〇年ではなく、
紀元一年に始められたからである。

ではなぜ、西暦は紀元一年から始まった
のか、それは、西暦が使われ始めた六世紀
のヨーロッパには、ゼロという概念が無か

ったからである。このため、紀元〇年は存在しないし、従って、紀元一年の前の年は紀元前一年である。

数としてのゼロは七世紀のインドで初めて使用された。⁷³⁾ ちなみにゼロがイギリスで初めて使われたのは、一六〇四年である。⁷⁴⁾ キリスト紀元が生まれたのが六世紀であり、「紀元前」という概念の最初の使用が八世紀である。そして何よりも、当時はまだアラビア数字はヨーロッパでは知られておらず、ローマ数字が使われていた。ローマ数字に、ゼロという表記は無く、勿論その概念もなかった。

「紀元前」という概念を考える時、それはマイナスの概念と同じだとする考え方が⁷⁵⁾ある。ヨーロッパにマイナスの数という概念が伝わったのは一六世紀になってからであるが、ベダは七三一年に出版された『イギリス教会史』で紀元前と言う概念を既に使っている。これは、負の概念がなくても可能な考えのようで、数直線上の起点を境にして逆算してゆくという発想があれば出

来る方法である。

このキリスト紀年法に一番悩まされているのは、学校で世界史の授業を受ける生徒と天文学者のようである。天文学者は、紀元前の年代の数え方として、紀元一年の前を紀元〇年とする規約をつくっているの⁷⁶⁾で、紀元前の年代の表記には歴史家の表記と一年のずれがあることは、知られているように案外知られていない事実である。

また、ディオニシウス・エクスングウスが、キリスト誕生の正確な日付を調べていなかったため、キリスト紀元は、キリスト誕生の年を元年にした紀年法であるにもかかわらず、後世、キリストが生まれたのは、紀元一年ではなく、それより数年前だといわれている。

キリスト紀元は、このように今となっては修正不可能な欠陥を持つ紀年法であるにもかかわらず、世界の共通紀年法として広まっているのは、第一義的には、近代における欧米諸国の世界進出の結果である。

しかし、先にも述べたように、キリスト

紀元自体も、自ら変身を遂げていた。キリスト紀年法が、世界共通紀年として受け入れられ存続してきたもうひとつの理由に、一年のはじまりを一月一日としたことがあげられる。⁷⁷⁾ 従前のようにキリスト教徒にとって最も重要な日である復活祭を一年の始めとしていたら、復活祭は「移動祝日」で毎年変わるのであるから、キリスト紀年はその地方的土着性から抜け出すことは出来なかったであろう。⁷⁸⁾

キリスト紀元が世界の共通紀年法になったのは、ちょうどメートル法が世界共通の尺度になったように、通年紀年法という、数直線の上に数字の羅列で年を認識するという意識的・人工的な要素を持ちあわせていたからではないか。そして、電子ネットワークで世界が動き始めている現代においては、共通紀年は必要不可欠なのだ。

さて、我々は、現在、このキリスト紀元を西暦として使っているが、そこに生まれているひとつの神話を指摘し、併せて、過去を振り返るといふ人間だけが持つ認識行

為の特質を考えてみたい。

キリスト紀年は、六世紀に創出されたが、一二世紀まではほとんど使われてはいなかった。ローマ教会ですら、年を数えるのに使ったのは、インディクティオ（一五周年期で行われる古代ローマの課税年による紀年法）で、キリスト紀年に交替したのは、ヨハネ一三世（九六五―九七二）の時である。

マグナ・カルタ（大憲章）がイギリスで制定されたのは一二一五年であると我々は学校で教えられたが、マグナ・カルタのどこにも一二一五年という表記は出てこない。憲章の最後で「朕の治世第一七年六月一日」と記されているだけだ。⁽⁸⁰⁾一三世紀において、即位紀年だけが使われていることは、イギリスではキリスト紀年の普及が大陸諸国に比べて比較的遅かったことを考慮に入れても、興味ある事実である。⁽⁸¹⁾キリスト紀年での年の認識は、キリスト紀年法が完成したあとで、歴史記述の便宜のために、後世、遡及的にあてはめたに過ぎない。

これに対して、「年号と干支による紀年

法」は、中国では紀元前二世紀から、日本では七世紀から、それが使われた年に生きていた人々自身によって使われていたもので、彼らの歴史意識を考える上で重要である。⁽⁸²⁾また、数字ではなく、漢字というシンボルを使ったところに、ヨーロッパにはない独自の紀年哲学が窺える。

年号をキリスト紀年に代表される通年紀年法に照らして考えてみると、年号が持つ二つの役割が浮かび上がってくる。ひとつは、年号は、ある時代に生きた人々が、自らの生きている時代を年号というシンボルによって自ら認識していたことである。「環境元年」とか「情報元年」という最近の新聞の見出しは、この伝統が今でも続いていることを示している。もうひとつは、我々が過去を振り返るときに、当の年号を使ってその時代を振り返ることである。前者を「名乗り」としての年号と考えると、後者はまさに「名付け」としての年号と呼ぶことが出来る。

日本の年号の場合だけを見ても、多くは

漢字二字を用い、天、永、文、寛、元、正、延、嘉、長、康などの漢字を繰り返し使用しているのは、「天下が安寧であれ」という同時代人の意思を年号に託したものであり、また、改元の理由として、天皇即位、天変地異、疫病流行、地震、水害、辛酉革命、甲子革命、等々が比較的多いことの中に、「名乗り」の要素を見ることが出来る。⁽⁸³⁾

一九九七年七月九日、朝鮮民主主義人民共和国（北朝鮮）は、「主体」と名付ける年号の導入を決定し、金日成の生まれた年である一九二一年を「主体元年」とする紀年法を始めた。「年」に意味ある名前を与えるという考えは、時代を超えて、東アジアの人々の共有する紀年意識となっているのだ。

【歴史的日常と年の認識】

歴史的日常という視点から、年号を考えてみよう。一七世紀イギリスの海軍大臣やイギリス学士院院長をつとめたサミュエル・ピープスは、イギリス海軍で資料購入の仕

事をしていた頃の二六六二年、取引上の必要から朝四時に起き、ローソクの明かりの下で九九を覚え始めた、と日記に記している。⁽⁸⁴⁾現在、加減乗除が、ほとんどの人に出来るからと言って、一〇〇年前・二〇〇年前もそうであったということは言えない。むしろ、人類はこれまで数を数えることに得意であったわけではないのだ。⁽⁸⁵⁾

してみると、過去の人々の歴史感覚はどのようなものであったのだろうか。この四則計算の能力という点から、過去への時間感覚は、再度検討されねばならない。アラビア数字導入以前においては、位取り記数法が出来なかったわけだから、四則計算は決して容易な技ではなかったのだ。

年号による紀年は、二〇世紀以前に生きただ多くの人々が数に不得手であったことを考慮に入れると、三桁四桁の数字を操作する通年紀年法より、最大二桁にしかならない年号の方がふさわしかったとは言えないだろうか。この点では、長くて数十年にしかならない即位紀年も、同様に考えられる。

ことは干支も同様で、個人の人生に照らしてみれば、平均寿命が六〇歳に達していなかった時代においては、一二年単位でものが把握できるこのシステムは、かえって使いやすかったのではないか。

歴史に関心を寄せ、「過去」にかかわりを持った近代以前の知識人の、数に関する知識・能力を考慮に入れると、かれらの過去感覚は、現在の我々が百年・千年或いはそれ以上の単位で歴史を考えるのとは随分違っていたと思われる。やはり私には「視覚化された時間としての年表」の役割が長いスパンの過去を考える際には必要不可欠であった、としか考えられない。ト部兼俱の『新撰三国運数符合図』は全四八頁に過ぎない小書ではあるが、これを見てみると、千年・二千年という時の長さを兼俱が、何とか理解可能なものにしたとして、年表という形に視覚化していたことが、手に取るように分かる気がする。

年の長さという点で、少し具体的に、年号を見てみよう。日本は今まで二四九個の

年号がある。日本の年号の中で、長い年号は、一世一元制施行以前では、応永(三三年九カ月、室町時代)、短い年号は、暦仁(二カ月余り、鎌倉時代)である。年号の使用期間は、一年未満一〇個、一―三年八九個、三―五年七一個、五―一〇年四四個、一〇―二〇年二三個、二〇年以上八個、(不明二)という具合で、国家体制が安定している時期は、使用期間が比較的長く、例えば江戸時代では、一元号平均七・四年である。⁽⁸⁶⁾

歴史的日常という視点から見ると、年号は肯定的な要素も含まれるが、年号が、それ自体として内包してきた未来思考の欠如は、マイナスの特質として、我々は受け入れねばならない。よく新聞で見かける表現に、平成五〇年とか、平成一〇〇年といった表現がある。これは、誰が考えても非現実的である。年号には、未来思考・将来計画的思考に対する用意は備わっていない。西暦二〇四七年という表現には違和感が伴わないことを考えると、未来を計画的に考

えるという近代的思考の「気付かない前提」として、通年の紀年法の存在があったことは、心に留めておかねばならない。

いずれにしろ、常に複数の異なった紀年法を使い分けながら生きてきた日本人の紀年感覚が、バランスに富んでいることは確かである。キリスト紀年しか持たない人々は、過去を振り返るときだけ、「箱詰めされた時間」を様々に創意工夫しながら、歴史を認識可能なものにしてきた。この意味で、西暦と呼ぶ通年紀年法と年号との併用は、我々の二つの時間思考を満たしてくれるという意味で、意義深いものがある。そして、この上に、我々は、干支に代表される円環のイメージを持つ時間、つまり本来自然的な、循環する時間の流れをも、心の中に持ち合わせているのだ。⁸⁷⁾

「なぜ仏教紀年は広まらなかったのか」

最後に、なぜ東アジアでは、仏教紀元が使われなかったのだろうか、という筆者のそもそもの疑問に答えることで本稿を締め

くくりたい。

これまでの議論の骨子は、「年号と干支による紀年法」は、(1)紀年法としての機能を十分に備えていたこと、(2)政治的・歴史的・文化的な役割を東アジア世界で果たしてきたこと、しかし(3)漢字を前提にした紀年法であったため、地域的普遍性しか持ち得なかったこと、にもかかわらず(4)キリスト紀年に替わったのは、国際環境の変化によること、(5)キリスト紀元が一九世紀には既に普遍性を獲得した紀年法として、非キリスト教圏でも使用可能なものになっていったこと、の五項目である。

(1)(2)の理由によって、「年号と干支による紀年法」が既に確立していた東アジア世界に、仏教紀元のはいる余地がなかったというのが、筆者の結論である。では、なぜキリスト紀元は一九世紀以降の東アジア世界に根付いたのにもかわらず、同じ通年紀年法である仏教紀元は東アジアに根付かなかったのか。筆者は、仏教の宗教としての特質が、東アジアで「年号と干支による

紀年法」を長い間使わせた、消極的ではあるが、非常に重要な役割を担ったと考える。⁸⁸⁾

ユダヤ教・キリスト教・イスラム教は、何れも啓示宗教と呼ばれ、「全知全能の神」を指定し、この神によって世界は「創造された」のであり、また後者の二つの宗教は、この神の「啓示」を受けた使者——イエスとマホメット——によってもたらされたものである。つまり、強力な起算年を持つことが可能な宗教であった。

仏教は、この点で、「啓示」や「神」を持たない宗教である。仏教は、国家を超えた存在(権力)として、東アジア世界に君臨することはなかった。東アジア各国に於て、仏教は、あくまで国家が、或は皇帝が採用した宗教であった。

これは、キリスト教がヨーロッパでは国家を超える存在であったのと異なる。東アジアにおいては、十字軍は起こり得べくもなかったし、「カノッサの屈辱」も起こり得べくもなかった。仏教には、ローマ法王もいなければ、ローマ法王庁のような中心

もなかった。

儒教・仏教・道教、それに神道は、何れも究極の存在者である「全知全能の神」を持たない宗教であったことは注目すべきである。啓示宗教を持った世界と比べて、この様な宗教を堅持した東アジアにおいては、根本的なところで宗教そのものが独特であったといえる。

啓示宗教には世界の始まりがあるから、論理的必然として世界の終わりという観念が生まれてくる。ユダヤ教は世界創造の年が起算年であり、キリスト教はキリスト降誕の年、イスラム教はモハメッドが迫害を受けてメッカからメジナに逃れた六二二年七月一六日金曜日（ユリウス暦による）という、宗教上枢要な年が、起算年となっている。

これらの啓示宗教の中で、「紀元前」という概念の獲得によって脱宗教化を果たしたキリスト教紀年だけが、二〇世紀になって世界各国に共通紀年として、広まったのだ。

そしてこの紀年は、過去・現在・未来は

紀元一年を中心として左右にのびてゆく数直線上に並べて捉えることが出来るのだ、という時間の流れのイメージを人の心に植え付けることによって、人々の歴史意識をつくり上げ、それに基づいた歴史認識を育んできた。考えてみれば、世界各国が同じ「年」を共有するなぞとは、尋常なことではない。世界の各地域・各国家・各民族が独自の紀年法を持ち続けることが、「世界共通紀年」というものの存在の前提にあるように思われる。この前提があつてこそ、今現在、我々が生きている年はへ一九九八だという数字の効果に対して、バランスのとれた歴史感覚を保つことが出来るのだ。そして、この歴史感覚こそが、自由で多様な豊かな歴史意識・歴史認識の可能性を我々に保証してくれるのだ。

「年」を認識することは、順序数をただ並べるだけの単純な行為ではなく、極めて政治的・歴史的な人間の知的行為であり、何よりも、文化的な行為である。

〔共同研究班〕

歴史認識と歴史意識：日本の歴史研究

注

- (1) Georges Ifrah, *Histoire universelle des chiffres*, (Paris, 1981), pp. 9-11, 30-34. 邦訳：弥永みち代・丸山正義・後平隆(訳)『数字の歴史』(平凡社、一九八八)
- (2) タイとカンボジアでは、仏教の創設者であるゴータマ・シッダルタの死から年を数える「仏滅紀年」が使われてきた。仏滅の年に関しては、幾つかの説があるが、タイとカンボジアでは、前五四三年を第一年としている。ビルマでは、仏教がビルマに伝わった六三八年を第一年としている。詳しくは、F. K. Ginzel, *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie*, 3 vols., (1906-1914), vol. 1, pp. 310-448. を参照のこと。
- (3) 古代中国の天文学に関しては、左記の書を参照のこと。新城新蔵『東洋天文学史研究』(弘文堂、一九二九)。藪内清『中国の天文曆法』(平凡社、一九六九)。Joseph

ph Needham, *Science and Civilization in China*, (Cambridge, 1959), vol. 3, pp. 171-461.

(4) *The New Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia (1974), vol. 2, p. 909.

(5) 暦の会(編)『暦の百科事典』(新人物往来社、一九八六)の参考文献を参照のこと。

(6) 例えば、一年をいつから始めるのかといった問題は、暦の問題である。イギリスでは、六世紀から一〇六六年までの間は、一二月二五日、或いは三月二五日が歳首として使用され、一〇六七—一五五年までは、一月一日が歳首、一一五六—一五八二年までは三月二五日が歳首であった。
 (“Chronology” *Chamber's Encyclopaedia*, new ed., 1950)

(7) 東アジアでは、この区別が大きな役割を演じた。同様のことが、キリスト紀年が成立する六世紀のヨーロッパでもいえる。

(8) 西嶋定夫『中国古代国家と東アジア世界』(東京大学出版会、一九八三)

(9) 藤堂明保『漢字とその文化圏』(東京光生館、一九七九)。西田龍雄『漢字文明圏の思考地図』(PHP研究所、一九八四)。

Leon Vandersch, *Le nouveau monde sinise*, (Paris, 1986).

(10) E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, (London, rev. ed. 1980), pp. 62-79, Denys Hay, *Annals & Histories*, (London, 1977), pp. 63-86.

(11) 翻訳は、小竹文夫・小竹武夫(訳)『史記』I (筑摩書房、一九七一)一一五頁。原文は以下の通り。「其後三年、有司言、元宣以天瑞命、不宣以一二数、一元曰建元、二元以長星曰元光、三元以郊得一角獸曰元狩云」『史記』考武本紀第十二。(瀧川龜太郎『史記会注考証』による)

(12) 『史記』で言及されている最初の年号と、実際の名称がなぜ異なるかについては、いくつかの議論がある。趙翼『二十二史劄記』卷二武帝年号係元狩以後追想。藤田至善『史記漢書の一考察—漢代年号制定について—』『東洋史研究』一一五、一二—二五頁

(13) 詳細については、市村瓚次郎「年号に現れたる時代思想」『支那史研究』(春秋社、一九三九)を参照のこと。

(14) 張璜『歐亜紀元合表』(上海、一九〇四(復刻)大安、一九六八)一七八頁

(15) 勿論例外はある。例えば、唐の則天武后(在位六九〇—七〇五)は、その在位中に二回の改元を行っている。張璜、前掲書一五八、二七七、二八〇頁

(16) 和田久徳『世界史と時代意識』(放送大学教育振興会、一九八五)二〇頁

(17) 顧炎武『日知録』第二〇節「古人不以甲子名歲」

(18) 東アジアの年号一覧表は、張璜前掲書復刻本に付加された、山根幸夫「歐亜年号索引」一一二〇頁を参照のこと。

(19) 鈴木敬信『暦と迷信』(恒星社厚生閣、一九六九)一一〇—一二七頁

(20) 張璜、前掲書二二—二四頁

(21) 康有為『孔子改制考』(一八九七)

(22) 和田、前掲書二二頁を参照のこと。

(23) 筆者は、英米独仏各国に滞在中の数年間、多くの人にこの質問を試みたが、月名や曜日名の意味を思い出すことはないというものが、これまで得られた回答であった。

(24) この議論に関しては、以下の論文を参照のこと。Edward H. Schafer, “Chinese Reign-Names—Words or Nonsense Syllables?” *Wenmi*, No. 3, (1952), pp. 33-40, “Non-translation and Functional

- Translation — Two Sinological Maladies,” *Far Eastern Quarterly*, (1954), pp. 251-260. Mary C. Wright, “What’s in a Reign Name: The Uses of History and Philology,” in *Journal of Asian Studies*, 18-1 (1958): pp. 103-106.
- (25) 久野昭『歴史哲学叙説』(南窓社、昭和四一年)九九—一四頁
- (26) Peter Burke, “Tradition and Experience: The Idea of Decline from Brunni to Gibbon,” *Daedalus*, vol. 105, no. 3 (1976), pp. 137-152.
- (27) 釈迦の入滅年代については、久保常晴「金石文に現れたる佛滅年代」『立正大学論叢』第九号歴史地理編(一九四三)四八—五六頁を参照のこと。
- (28) 皇円『扶桑略記』(一〇九四?—一一〇七)『新訂増補国史大系』(吉川弘文館、一九六五)第二卷二九二頁
- (29) 高橋順次郎・渡辺海旭(編)『大正新脩大藏経』全一〇〇巻(大正新脩大藏経刊行会、一九二四—三四)
- (30) 朝鮮半島における事例については、藤田亮策「朝鮮の年号と紀年」『朝鮮学論考』三二五—三二七頁。日本における事例については、『帝王編年記』が即位紀年を用い、即位年に仏滅紀年を併記している。『新訂増補国史大系』第二卷(吉川弘文館、一九六五)。久保常晴「金石文に現れたる佛滅年代」『立正大学論叢』第九号歴史地理編(一九四三)四八—五六頁
- (31) 内閣文庫所蔵 所蔵番号二二二三四
- (32) Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964) 三笠宮崇仁(訳)『聖書年代学』(岩波書店、一九六七)一一〇頁。R. L. Poole, *Chronicles and Annals* (Oxford, 1926), pp. 20-25.
- (33) 渡邊敏夫『暦のすべて』(雄山閣、一九六九)一五〇頁
- (34) 例えば、日本では、『三代実録』貞観一七(八六五)年十一月五日の条で、この三元甲子について言及されており、北静慮は『梅園日記』(一八四五)の中で、この『三代実録』の記述の考証を行っている。『日本随筆集成』(吉川弘文館、一九七七)第三期第一二卷一四七—一四九頁
- (35) 和田久徳『世界史と時代意識』四〇—四一頁では、ベトナムの場合、特にこの考えが強固であったことに言及している。
- (36) 張璜、前掲書一九八—二〇三頁
- (37) 朝鮮における紀年法で注意すべきことは、朝鮮は二回しか独自の年号を持たなかったことである。また、『三国史記』『高麗史』『李朝実録』といった歴史書は、国王の即位紀年で記述されており、朝鮮は年号に対してあまり関心を払わなかったことは銘記すべきである。和田久徳、前掲書二八一—三五頁
- (38) Ronald P. Toby, “Contesting the Centre: International Sources of Japanese National Identity,” *The International History Review*, vol. VII, no. 3, 1985, pp. 347-363. 及び *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu* (Princeton, 1984), pp. 90-97. 速水融・永積洋子・川勝平太(訳)『近世日本の国家形成と外交』(創文社、一九九〇)七九—八五頁
- (39) Joseph Needham 前掲書三九〇—四九八頁
- (40) 藪内清『歴史はいつ始まったか』(中央公論社、一九八〇)六一—七一頁
- (41) C. R. Cheney, *Handbook of Dates*, (London, 1978), pp. 1-11.

(42) Toby, *State and Diplomacy*, pp. 90-92.

(43) キリスト紀年は、一六世紀中頃に初めて東アジアにもたらされた。この紀年法は、東アジアのキリスト教徒の間でも、それほど使われることはなかった。フーベルト・チースリクは、当時のキリシタンの手紙に記されたキリスト紀年を三例紹介している。「元和三年における奥州のキリシタン」『キリシタン研究』第六号（一九六一）八三—一二〇頁

(44) 所功『年号の歴史』（雄山閣、一九八八）二一八—二四七頁

(45) 中央人民政府法制委員会（編）『中央人民政府法令彙編 一九四九—一九五〇』（北京、一九五二）一五頁

(46) 前川貞次郎『歴史を考える』（シネルヴァ書房、一九八八）一六一—二一頁を参照のこと。尚、本書では、「紀元前」という概念は、一四七四年にケルンの修道士によって初めて使用されたという、A. Klumptの説を紹介しているが、以下で述べるように、ベダは八世紀前半にこの「キリスト以前」という概念を提出している。

(47) Bede, *the venerable, Historia ec-*

clesiastica gentis Anglorum, in the Loeb Classical Library (1954), vol. 1, p. 22., vol. 2, p. 374.

(48) スカリナルトに関して、Anthony Gratton, *Joseph Scaliger: A Study in the history of classical scholarship* (Oxford, 1983) を参照。

(49) Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours de l'histoire universelle* [1681] (Paris, 1966), p. 47, p. 63.

(50) Denys Hay, *Annalists & Historians* (London, 1977) p. 27.

(51) 前川、前掲書一六一—二二頁

(52) 紀伝体の構成の出入りについては、鈴木『史目表』（一八〇六）に詳しい。

(53) 増井経夫『アジアの歴史と歴史家』（吉川弘文館、一九六六）三五—四五頁

(54) 箱詰めされた時間（区切られた時間）は、Boxed time 或いは Compartmentalized time の日本語訳である。「箱詰めされた時間」は、用語の上では、時間は基本的に連続的なものであるという「前提」に則った表現である。詳細は、以下の二論文を参照のこと。O. B. van der Sprenkel "Chronology, Dynastic Legitimacy, and

Chinese Historiography," (unpub, 1956). "Chronographie et historiographie chinoises," in *Bibliothèque de l'institut hautes études chinoises*, Tome XIV, (Paris, 1960), pp. 407-421.

(55) Benedetto Croce, *Filosofia come scienza dello spirito*, IV, "Teoria e storia della storiografia" (Bari, rev. second, ed. 1920), pp. 98-99.

(56) 歴史的コース・プロセスとしての形而上学的解釈は、石田一郎（編）『時代区分の思想』（ベリかん社、一九八六）を参照。

(57) W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* (London, 1951) 特別に第六—七章の思弁的歴史哲学を参照。

(58) 川口謙二・池田政弘『元号事典』（東京美術、一九七七）九七一—〇三二—〇八一—一五頁

(59) ゲーテ（著）・菊池栄一（訳）『色彩論』（岩波文庫、一九五二）三五八—三八一頁

(60) *Oxford English Dictionary*, vol. 2 (1933, rep. 1970), p. 227.

(61) Voltaire, *Essai sur les mœurs et*

l'esprit des nations (1756).

- (62) ここでの歴史認識論的トピックは、一〇年以上前のジョゼフ・ニーダムとの議論に触発されたものである。本章は、もともと英文で書かれたものであるが、ニーダムは、四年前、その草稿で筆者が提示した「東アジアでは年表によって過去を時系列的に認識していた」という考えに賛意を示してくれたことを記して感謝の意としたい。ニーダムの時間論に関しては以下の論文を参照のこと。Joseph Needham, "Time and Knowledge in China and the West," in J. Frazer (ed), *The Voices of Time* (Amherst, 1966) pp. 92-135. ショヤン・ニーダム (著)・橋本敬造 (訳) 『文明の滴定』(法政大学出版社、一九七四) 二五一—二二六頁
- (63) 翻訳は、小竹文夫・小竹武夫訳 『史記』I (筑摩書房、一九七二) 一九八頁による。原文は以下の通り。「儒者断其義、馳說者聘其辞、不務綜其終始、歷人取其年月、数家隆於神運、譜謀獨記世諡、其辞略欲一觀諸要難。於是譜十二諸侯、自共和訖孔子、表見春秋國語學者所譏盛衰大指、著于篇、為成学治古文者要刪焉」(引用は、

滝川龜太郎『史記会注考証』による)

- (64) 奥野彦六『日本歴史年表史』(雄山閣、一九七二) 五三七—五五三頁
- (65) これは、平成六—八年度文部省科学研究費による研究「時間の視覚化されたものとしての歴史年表の研究」の成果の一部である。
- (66) Jean Funck, *Chronologia cum commentariis chronologicis ab initio mundi ad resurrectionem Christi* (Nuremberg, 1545). Theodoruss Bibliander, *Temporum conditio mundo usque ad ultimam ipsius aetatem subputatio, partitio que exactior* (Basiliae, 1558).
- (67) Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, (New York, 1970), George Huppert, *The Idea of Perfect History*, (Urbana, 1970).
- (68) 翻訳は増井経夫 (訳) 『史通』(平凡社、一九六六) 二七頁による。原文は以下の通り「當春秋戰國之時、天下無主、群雄錯峙、各自年世。若申之於表以統其時、則諸國分年、一時盡見」
- (69) 鄭樵は「会通」という概念を次のように説明している。「百川異趨、必ず海に会

し、然る後九州に浸淫の患無く、万国途を殊にするも、必ず諸夏に通じ、然る後八荒に壅滞の憂無し。会通の義、大ならん哉。」原文は次の通り「百川異趨、必会于海、然後九州無浸淫之患、万国殊途、必通諸夏、然後八荒無壅滞之憂、會通之義、大矣哉」。彼の伝えんとする「会通」のイメージは、時空における連続性の強調に他ならぬ。

- (70) 東アジアでは、一五二七の年号がこれまで使われてきた。張璜『歐亜紀元合表』(大安、一九六八)の復刻につけ加えられた山根幸夫(編)「歐亜年号索引」による。一—二〇頁参照。

- (71) 奥野彦六、前掲書三八九—三九四頁
- (72) 詳細は、Martin Booth, Masayuki Sato & Richard Mathews, "Case Studies of History Teaching in Japanese Junior High Schools and English Comprehensive Secondary Schools," *Compare*, vol. 25 No. 3 (1996) pp. 279-301.
- (73) 林隆夫『インドの数学』(中央公論社、一九九二) 二八—四三頁
- (74) *The Shorter Oxford English Dictionary*
- (75) *Explanatory Supplement to the Astro-*

nautical Almanac (The Nautical Almanac Office U. S. Naval Observatory, 1992) の二一・一四の Historical Eras and Chronology を参照のこと。

(76) 国立天文台(編)『理科年表』(丸善、一九九三)八一頁

(77) 一月一日を年の始めとすることは、天文学的にも、気象学的にも、宗教上からも意味がないという指摘がある[渡邊敏夫『暦のすべて』(雄山閣、一九八〇)一一五頁]。世界の多くの国では、月は名前を付けて呼ばれている。日本では、月には意味ある名前が付けてあったのに、現在では数字で呼んでいる。歳首の第一の月を一月と呼ぶのは、決して普遍的ではない。月の呼称に単なる数字だけではなく、意味ある名称を与えるという人間の行為は、興味ある現象である。

(78) 復活祭は、キリストの復活を祝う日で、春分をすぎた後にくる最初の満月の後の日曜日と決められ、三月二二日から四月二五日までの間の日を移動する。これは現在でも続いている。次に一年の始まりは、東アジアでは立春正月であり、ヨーロッパでは一月二五日、三月二五日、春分・秋分、

復活祭であった。ビザンチン暦は九月一日だし、ユダヤ暦は九月一五日の日没からイスラム暦は五月三〇日である。むしろ、一月一日以外の日を一年の初めとする暦の方がこれまで多かった。

(79) *The Encyclopaedia Britannica* (1965) Vol. 5, p. 728.

(80) ラテン語原文は次の通り。“quinto decimo die Junii, anno regni nostri decimo septimo.” J. C. Holt, *Magna Carta* Second edition (Cambridge University Press, 1992), p. 472. 実は、この時のイギリス王ジョンは、五月二八日に即位したので、この即位第七年日は、数週間前に始まったばかりでもある。詳細は、G. R. C. Davis, *Magna Carta*, Revised edition (British Library, 1989) を参照のこと。

(81) イギリスでは、現在でも公式文書には西暦と同時にエリザベス二世女王即位紀年が記されている。五年前、ケンブリッジのチャール・カレッジの客員フェローをしていた時、カレッジの新学長の任命書をシニア・コンベンションルームで見て初めて知った。イギリス人の同僚もほとんどがこの事実を知らなかった。

(82) 年号は、江戸時代においては、幕府のものであったが、形式的には、紀年の制定・改暦は、事実上の政治の実権を無くした後でも、天皇の専決事項であった。鎌倉以後の武家政権の時代(一一九二—一八六八)には、政治の実権は將軍職にあり、東アジア諸国からも、將軍が日本国王と見なされていたが、彼らは、年号を建てることはしなかった。朝廷は超越的な存在であり、実際には幕府からの伝送によって朝廷が年号を建てたにせよ、各幕府は朝廷の建てる年号を尊重した。

(83) 川口謙二・池田政弘、前掲書九七一—〇三、一〇八一—一五頁

(84) 白田昭『ビープス氏の秘められた日記』(岩波文庫、一九八二)五一頁

(85) 大矢真一・片野善一郎『数字と数学記号の歴史』(裳華房、一九七八)六七頁

(86) 川口謙二・池田政弘、前掲書九七一—〇三、一〇八一—一五頁

(87) E. R. Leach, *Rethinking Anthropology* (London, 1961) 青木保・井上兼行訳

(88) 黒田寿郎『イスラムの心』(中央公論社、一九八〇)から大きな示唆を受けた。