

Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde  
Ostasiens e. V., Hamburg  
Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde  
Ostasiens e. V., Tôkyô

MITTEILUNGEN LXXIII

---

**REFERATE**  
des  
**IV. DEUTSCHEN**  
**JAPANOLOGENTAGS**

**in Tübingen**

Herausgegeben von  
Fritz Oplitz und Roland Schneider



Hamburg 1978

ZUR PROBLEMATIK DER ENDOGENESE VON MODERNITÄT IN DER JAPANISCHEN GESCHICHTE  
EINIGE ÜBERLEGUNGEN UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER STRUKTUR DER ZEITBEGRIFFE

Klaus Kracht, Bochum

Gegenstand der folgenden Überlegungen ist die Problematik der Endogenese von Modernität in der japanischen Geschichte. Aber handelt es sich überhaupt um ein Problem? Ist es nicht weiterhin zu einer Selbstverständlichkeit geworden, das seit Uchida Ginzô (Nihon kinsei shi, 1903) so bezeichnete "kinsei"-Japan als japanischen Fall einer frühen Neuzeit zu verstehen? Zeigt nicht das "kinsei"-Bürgertum für jeden historisch vergleichend Denkenden ganz offensichtlich "moderne" Züge? Wo also liegt das Problem?

Wenn ich meine Ausführungen auf die Problematik der Zeitbegriffe beschränke, dann ausgehend von der Annahme, daß die für einen zwischengesellschaftlichen Vergleich, der mit der wissenschaftlichen Verwendung der Kategorie "modern" ange stellt wird, notwendigen vereinbarten Größen erst in zweiter Linie auf der Ebene der Erscheinungen angesiedelt sind. Die in der Regel herausgestellten morphologischen Ähnlichkeiten isolierter Phänomene<sup>1)</sup> - etwa das Argument des steigenden Sozialprodukts, der vertikalen Mobilität, Bildungsexpansion usw. im "kinsei"-Japan - sind offenkundig am ehesten dazu angetan, zu voreiligen Analogiebildungen zu verleiten und über ein Mißverständnis von Modernität zu bedenklichen Schlußfolgerungen zu führen.

Auf die Ursachen einer solchen verallgemeinernden Vereinnahmung, die asiatische Geschichtsläufe letztlich als unvollkommene Entwicklungen hinnehmen muß, statt sie als Alternativen in Betracht zu ziehen, hat von sinologischer Seite zuletzt Bodo Wiethoff unter Verweis auf das Vorherrschen der

geschichtsteleologischen und symmetrieorientierten Perspektive in den bürgerlichen wie marxistischen Sozialwissenschaften aufmerksam gemacht<sup>2)</sup>. Das Wissen um die Entstehungsbedingungen einer solchen Perspektive, die in Japan wesentlich Ergebnis einer uns heute geradezu historisch notwendig erscheinende Überreaktion auf den Sündenfall der Geschichtswissenschaft in Gestalt der Kôkoku shigaku sowie der Vertreter der "Überwindung der Moderne" (kindai no chôkoku) war, kann natürlich kein Grund sein, die Frage nach der Endogenese von Modernität bereits für überwunden oder gar illegitim zu erklären. Nur erscheint es mir notwendig, die Frage auf einer grundsätzlicheren Ebene zu stellen. Deshalb der Exkurs in die Problematik der Zeitstrukturen, einen Bereich, der außerhalb der "Geschichtsbilder" in der westlichen Forschung bislang nur am Rande berührt und auch in der japanischen erst in Ansätzen thematisiert worden ist. Dieser Tatbestand mag als Rechtfertigung dafür dienen, wenn wir im folgenden eine Reihe von Verallgemeinerungen in Kauf nehmen, um einen ersten Überblick und damit einige bedenkenswerte Gesichtspunkte zu gewinnen.

(2)

Der abendländische Begriff von Zeit und Geschichte - und diese Verallgemeinerung ist im Gegensatz zur überwundenen Annahme eines vermeintlichen "asiatischen Zeitbegriffs" durchaus sinnvoll - ist vor allem gekennzeichnet durch die Strukturmerkmale der Linearität, Aszendenz und teleologischen Ausrichtung. Wenn Zeit im Kontext jüdischer Glaubensvorstellungen als Zeit des Wartens begriffen wird, so wird Zeit in der christlichen Eschatologie vollends zum Ort der Hoffnung auf die Erfüllung göttlicher Verheißung, wozu die Spannung von unmittelbarer chiliastischer Erwartung und der Fernerwartung des Jüngsten Gerichts das Ihre beiträgt<sup>3)</sup>. Auch wenn in augustinischer Sicht die Profangeschichte, das "vergreisende Zeitalter", als Prozeß eines fortschreitenden Verfalls weltlicher Ordnung interpretiert wird, die Heilsgeschichte ver-

steht die Zeit als Medium der Aszendenz hin auf das Ziel der Erlösung<sup>4)</sup>.

Diesem Tatbestand kommt allerdings - und hierin folge ich Eric Voogelin - für die abendländische Entstehung von Modernität eine grundsätzliche Bedeutung zu.<sup>5)</sup> Hier ist nicht der Ort, den Prozeß der gnostischen Verdiesseitlichung des christlichen Ziels der Geschichte zu beschreiben. Der Gnostizismus stellt sich im wesentlichen dar als der Versuch des Verstehens der Transzendenz durch ihre Immanentisierung. Von Belang für unser Problem ist der Fortbestand der Struktur des christlichen Zeitbegriffs über die Stadien des Verfalls der Attraktivität der christlichen Heilsidee hinaus. Einen katalysatorischen Anteil an diesem Verfallsprozeß hat der urbane Ausdehnungsdrang der westlichen Gesellschaft im hohen Mittelalter, die nicht mehr geneigt ist, den augustinischen Defätismus, was die weltliche Sphäre der Existenz anbelangt, ohne weiteres hinzunehmen<sup>6)</sup>, und der somit die bürgerliche Gesellschaft zur Trägerin des Gedankens einer radikal diesseitigen Erfüllung menschlicher Existenz innerhalb einer teleologisch verstandenen Geschichte und Produzentin jener philosophischen Sinnsysteme werden läßt, die wir als vergegenständlichte Verdiesseitlichung christlicher Eschatologie beschreiben können. Wir wollen vorerst festhalten: Westliche Modernität hat die Struktur des christlichen Zeitbegriffs als linear-teleologischer Aszendenz zur wesentlichen Voraussetzung. Wir berücksichtigen mit Hegel, daß Geschichtsbewußtsein oder, wie wir allgemeiner sagen, Zeitbewußtsein selbst im Sinne eines geschichtsmächtigen telos geschichtsbildend ist.

Hieran anschließend stellt sich nun die Frage, ob wir mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft in Japan die Entstehung eines dem Zeitdenken westlicher Moderne äquivalenten Zeitbegriffs feststellen können. Die zunächst aus der europäischen Erfahrung entstandene Annahme, daß die Strukturen des profanen Zeitbegriffs durch den religiösen vorgeprägt werden, soll der Anlaß sein, nach Zeitstrukturen im Shintô, ja-

panischen Konfuzianismus und Buddhismus zu fragen, um uns im Anschluß einige Gedanken über das Zeitdenken des "kinsei"-Bürgertums, des vermeintlichen Trägers und Erzeugers von Modernität, zu machen.

(3)

Das Zeitverständnis des frühen Shintô ist das für eine kosmologische Gesellschaft typische. Wir können dies anhand des Spekulationstyps der Historiogenese<sup>7)</sup> feststellen, der mythopoetischen Spekulation über den Ursprung der Gesellschaft vermittels der Extrapolation der Geschichte. Gemeinsam ist diesem Spekulationstyp - und hierin bildet die japanische Mythologie keine Ausnahme - die Feststellung des historischen Niedergangs der Ordnung, die sich in der ständigen Verjüngung der Regierungs- und Lebenszeiten Ausdruck verschafft. Das Wissen um die Linearität, die Angst vor dem Neuen, dem Chaos, der von M. Eliade so bezeichnete "Schrecken der Geschichte", veranlaßt kosmologische Kulturen zur "Annullierung der Zeit" durch die periodische Rückkehr an den Ausgangspunkt der Ordnung (in Japan etwa im Dajôsai des Tennô), was gelegentlich zu der Auffassung verleitet, hier liege ein zyklischer Zeitbegriff vor<sup>8)</sup>. Das lineare Element wird verstärkt durch die Institution des Tennô und die Gestalt des Amaterasu mit ihrem "göttlichen Versprechen" (shinchoku), "das Blühen und Gedeihen der Himmlischen Dynastie möge wie Himmel und Erde ohne Ende andauern"<sup>9)</sup>. Das hiermit in das japanische Zeitdenken eingehende lineare Strukturelement wird Kristallisationspunkt eines historischen Kontinuitätsbewußtseins, das im "shinkoku"-Gedanken Einfluß auf das Selbstverständnis Japans gewinnt und ab dem ausgehenden 18. Jhdt. im "sonnô"-Denken Gestalt annimmt.

Ein anderer Gesichtspunkt ist die Vorstellung von Tokoyo no kuni als paradiesischem Land ewiger Freuden<sup>10)</sup>. Tokoyo ist als Totenreich und Utopia der früheste Hinweis auf den Umstand, daß die Hoffnungen der Menschen im politisch-geistigen Klima Japans sich weniger auf die Zeit als Medium der Er-

fällung richter, als auf den geographischen Raum<sup>11)</sup>. Das Utopia soll gleichsam erwandert, weniger erwartet werden. Das Urashima-densetsu-Motiv ist hier als beispielhaft zu werten<sup>12)</sup>. Tokoyo no kuni ist mit der Vorstellung einer Landschaft verbunden, die "so schön ist, daß man in Ehrfurcht erschauert"<sup>13)</sup>. Ein ständiger Verkehr besteht zwischen der Außenwelt und Tokoyo no kuni, dessen Bewohner die Menschen besuchen und mit ihnen fröhlich sind. Das Erwandern der Utopie (in der Edo-Belletristik kein seltener Topos) findet sich im "kinsei"-Bereich verwirklicht in der Erscheinung der "okagemairi"-Massenbewegungen der Jahre 1705, 1771 und 1830. In der volkstümlichen Vorstellung hatte sich Ise als wirkliches Tokoyo no kuni erhalten, ein Paradies, das es zu den Zeiten solcher Massenbewegungen für viele auch gewesen sein mag<sup>14)</sup>.

(4)

Konfuzianisches Zeitverständnis, welches das lineare Element, was verschiedentlich übersehen wird, durchaus mit einbezieht, sieht Geschichte in erster Linie als Bewegung der Ordnung in einem Prozeß der zyklischen Annäherung und Abweichung vom beständigen Ideal<sup>15)</sup>. Es kennt kein telos der Geschichte. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehören grundsätzlich derselben Dimension an. Der idealtypisch gesehene Wandel sieht vor: Die Begründung der Ordnung (temmei), ihren Niedergang, eine mögliche Zeit der "mittleren Blüte" (chūkō) sowie ihren Verfall im "Endzeitalter" (masse), einhergehend mit der "Veränderung des Mandats" (kakumei). Der historisch längst diskreditierten Kategorie des "Neuen" wird prinzipiell mißtraut<sup>16)</sup>. Japanisch-konfuzianische Geschichtsbilder weisen, besonders in der Einbeziehung des linearen Shintō-Elements, Eigenmerkmale auf, so, wenn der Zyklus von Erneuerung und Verfall als sich auf der Ebene der administrativ-institutionellen Politik jenseits des Tennō-Hauses vollziehend angesehen wird.

Unter den konfuzianischen Denkrichtungen der Edo-Zeit ist besonders die Pragmatische Schule (Kogakuha), speziell Ogyū Sorai, - und hier besteht eine Parallele zur Rezeption

der Han-hsüch und Sirhak in China und Korea - im Anschluß an Maruyama Masaos Topos "vom So-Sein zum Hergestellten" (shizen yori sakui e)<sup>17)</sup> immer wieder als im Ansatz "modern" eingestuft worden. Die seit 1974 zu verzeichnende westliche Maruyama-Renaissance bestätigt diese Wertung im wesentlichen<sup>18)</sup>. In der Tat erinnert Sorai unter rein morphologischen Gesichtspunkten an eine Reihe von Denkern, die wir zu den geistigen Demurgen europäischer Moderne zu zählen pflegen. Besonders denke ich an die von Vico für das westliche bürgerliche Subjekt repräsentativ formulierte Auffassung, der Mensch könne nur dann volle Orientiertheit erlangen, wenn er sich im Hergestellten befinde<sup>19)</sup>. Hätte sich Sorai - eine zugegeben sehr hypothetische Vorstellung - vor dem Hintergrund einer religiösen Zeitstruktur teleologischer Aszendenz bewegt, so wäre hier vermutlich modern gedacht worden.

Nun soll nicht behauptet werden, daß Fortschritt dem Konfuzianismus völlig fremd sei. Im Erwerb des Wissens im Sinne einer Differenzierung des "bun", nicht im Sinne einer Vermehrung der Erkenntnis der Wahrheit, wird er z.B. durchaus angenommen. Doch werden solche Ansätze durch das makrozyklisch angelegte Ordnungsdenken überlagert, das zwar "Wandel" (henka), ja selbst, wie bei Rai San'yō, dialektischen Wandel<sup>20)</sup>, nicht aber zielgerichtete Entwicklung feststellt.

(5)

Dem Buddhismus kommt zweifellos der entscheidende Anteil an der Herausbildung der Zeitstrukturen zu. Eine gewisse Affinität zum christlichen Endzeitdenken findet sich in der Vorstellung von "mappō" als dem "Zeitalter des letzten Gesetzes". Aber bekanntlich versteht der Buddhismus die Welt nicht als einmaligen Prozeß von einer Schöpfung bis zum Reich der Erfüllung, sondern als zyklisches, in sich menschlicher Vorstellungskraft enthebendes unermessliches Zeitspannen in die Richtungen der Vergangenheit und Zukunft unbegrenzt verlaufendes Geschehen. "Endzeit" ist hier die Zeit des Verfalls, auf die eine neue, ebenfalls dem Verfall unterworfenene Ord-

nung entstehen wird<sup>21)</sup>. Während die abendländische Vorstellung der Einmaligkeit des Weltgeschehens die Interpretation menschlicher Existenz als evolutionär angelegtem Prozeß geradezu aufzudrängen scheint, bleibt das Zeitverhältnis im Kontext buddhistischer Traditionalität diffus. Dieser "tachistische" Grundzug des Denkens, der sich uns in zahlreichen geistigen Objektivationen und Verhaltensmustern japanischer Traditionalität offenbart, läßt die Grundbefindlichkeit des Menschen angesichts der "Rahmenlosigkeit"<sup>22)</sup> von Zeit und Raum erkennen, während die abendländische Vorstellung Zeit und Raum einen engen Rahmen anlegte. Unter der Voraussetzung dieser willkürlichen Einschränkung der Wahrnehmung der Seinsstruktur des Kosmos konnte die moderne Vorstellung vom Menschen als Schöpfer seines eigenen Kosmos leicht Plausibilität gewinnen. Kein Wunder aber, wenn die sich in solch geistiger Enge bewegenden Christen von buddhistischer Seite mit Brunnenfröschen verglichen wurden, mit denen über die Weite des Ozeans zu sprechen sich nicht lohne<sup>23)</sup>.

Parallelen zum christlichen Endzeitdenken weist ebenfalls das Phänomen des Miroku auf, des aus der iranischen Eschatologie als messianisches Element in den Buddhismus gelangten, künftig erscheinenden Maitreya-Buddha<sup>24)</sup>. Hiernach wird mit dem Erreichen des Höhepunkts von Elend und Verfall ein Neubeginn der Ordnung paradiesische Zustände bringen. Mit der künftigen Miroku-Welt gelangt ein Element in den Volksglauben, das dem christlichen Verhältnis zur Zeit zunächst analog erscheint. Doch während im christlichen Kontext eine Spannung von Eschatologie und Naherwartung dadurch gegeben war, daß das eschaton in der Reichweite des historischen Bewußtseins angesiedelt blieb, kommt ein solches Spannungsverhältnis im Falle der Miroku-Welt, die in 5.670.000.000 Jahren eintreten wird, kaum zustande. Derartige, dem historischen Bewußtsein entthobene Dimensionen lassen die verfließende Zeit kaum als Ort der Hoffnung entdecken. Es findet sich

deshalb immer wieder die unmittelbare Erwartung der Miroku-Welt, etwa im Falle guter Erntejahre, die sich z.T. darin artikuliert, daß durch die inoffizielle Aufstellung der Jahresdevise "Miroku" die "künftige Welt" als gekommen angesehen wird<sup>25)</sup>, oder wenn der Beginn des sich selbst als Reich der Erfüllung verstehenden "Großen Friedens" (taihei)<sup>26)</sup> der Tokugawa als Ankunft der sich zu einem Schlaraffenland der vollen Bäuche vergegenständlichenden Miroku-Welt verstanden wird<sup>27)</sup>. Zweifellos kommt der in Zeiten der Not immer wieder auflebenden Miroku-Utopie ein entscheidender Stellenwert zu, so für das Verständnis der Bauernaufstände. Aber das kurzfristig denkende "Die Welt hat ihre ewige Erfüllung erreicht. Mirokus Boot ist angekommen", "Yo no naga wa mango matsudai. Miroku no fune ga tsuita"<sup>28)</sup>, in der Miroku-Folklore und seine optimistische Entsprechung im "Ei ja nai ka, yonaoshi da", "Ist es nicht schön! Nun kommt die Welt in Ordnung", der ausgehenden 1860er Jahre dürften unter Beachtung der ihnen zugrundeliegenden Zeitperspektive eher Hinweise auf Ursachen ihrer verschiedentlich festgestellten "Kurzatmigkeit" sein<sup>29)</sup>.

Folgenreicher als die Miroku-Vorstellung ist in Japan, auch für den bürgerlichen Zeitbegriff, um den es uns letztlich geht, der Amidismus in Gestalt von Jōdōshū und Jōdoshinshū in ihrer Vorstellung des Hinübergeborenwerdens ins Westliche Paradies und damit das Phänomen der sektoralen Schrumpfung buddhistischer Zeit im Sinne einer individual-soteriologischen Interpretation.

(6)

Wenn Goethe in "Wilhelm Meisters Wanderjahren" feststellt, daß im Zuge der Entfaltung der bürgerlichen Lebensweise die Uhren "vervielfältigt" seien und gar "mit Zeiger und Schlag die Viertelstunden" andeuteten<sup>30)</sup>, so entspricht dem im Aufschwung des japanischen Bürgertums eine vorher nicht gekannte Rolle der Zeit und der Uhr, auch wenn sie noch nicht die Viertelstunden schlägt und die Länge ihrer Stunden dem Gang der Jahreszeiten folgt<sup>31)</sup>. Neben das von den buddhistischen

Tempeln seit jeher besorgte Schlägen der Glocke, der Zeitpauke und das Elasen der Tritonschnecke nach dem Lauf der Wasseruhr tritt in den städtischen Zentren des 17. Jhdts. zunehmend der weltliche Glöckner, Paukenschläger oder in der Nacht der Holzklapperer, die sich z.T. bereits nach der mechanischen Räderuhr richten<sup>32)</sup>. Nachdem das Prinzip der Räderuhr mit Hilfe der Jesuiten bekannt geworden ist, findet das Uhrenhandwerk im 17. Jahrhundert Verbreitung. Die immerhin noch erheblichen Kosten haben ihrer Ausbreitung offensichtlich wenig Abbruch getan. Man denke nur an die zahlreichen Genre-Bilder mit Uhrenabbildungen<sup>33)</sup> oder an Yonosukes bemerkenswerte Auffassung in Saikakus Ichidai otoko, eine Frau vornehmen Standes müsse in der Lage sein, eine Räderuhr (to-kei) zu regulieren<sup>34)</sup>.

Wenn Goethe über das bürgerliche Bewußtsein feststellt, der "größte Respekt" werde "allen eingeprägt für die Zeit, als für die höchste Gabe Gottes und der Natur und die aufmerksamste Begleiterin des Daseins", bürgerliche "Besonnenheit" gegenüber der Zeit lebe in dem Bewußtsein, daß etwas "getan" sein müsse "in jedem Moment"<sup>35)</sup>, so finden wir hierzu durchaus die Parallele im Japan der Edo-Zeit.

Die bürgerliche Karriere - und das unterscheidet sie, nicht prinzipiell, aber dem Grade der Intensität nach, von jener anderer Gruppen - ist auf das Verfließen von Zeit angewiesen, ein Merkmal, das sie, die Parallele ist offensichtlich, mit der Heilskarriere des Gläubigen teilt. Das Wissen um diesen Umstand finden wir bereits in den von Roland Schneider untersuchten frühbürgerlichen "Karriere-Geschichten" (shussemono) unter den otogizōshi der Muromachi-Zeit, wenn dort der "Weg nach oben", das "nariagari", beschrieben wird, etwa vom "Däumling" oder Sardinenhändler; die Dank ihrer wirtschaftlichen Karriere das Herz einer Hofdame gewinnen und sich schließlich als Gottheit offenbaren<sup>36)</sup>.

Der Franklin'sche Grundsatz "time is money" findet sich in Japan in der sich als bürgerliches Allgomeingut ausweisenden

Feststellung "ukiyo wa kane no yo", "diese Welt ist eine Welt des Geldes", z.T. vorweggenommen. Allerdings wollen wir einen Unterschied gleich festhalten: "Zeitvergeudung", schreibt M. Weber in seinen Ausführungen über die protestantische Ethik, "ist die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden"<sup>37)</sup>. Wohl gemerkt "Sünden", denn: "Zeit ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst Gottes entzogen ist"<sup>38)</sup>. Bürgerliche Zeit dient, mit Weber gesprochen, dem Nachweis des Gnadenstandes. Das "ukiyo wa kane no yo" ist dagegen die realistische Anerkennung eines bedauerlichen Umstandes. Arbeitsunlust ist unter dieser Voraussetzung nicht Symptom des fehlenden Gnadenstandes<sup>39)</sup>, sondern schlicht der Dummheit. Kluge Voraussicht gebietet es nämlich, die Zeit zur Anhäufung von Profit zu gebrauchen. Und "Millionär" zu werden, ist, wie die "Lehren eines Millionärs" (Chōjakyō) glaubhaft machen, eine Frage des Willens<sup>40)</sup>.

Wichtig sind vor allem das zeitige Aufstehen und frühe Zubettgehen. Dazwischen sind Vergnügungen, Spaziergänge oder Plauderein grundsätzlich von Übel<sup>41)</sup>. Sollte man des Nachts einmal aufwachen, so wird geraten: "... mache dir Gedanken über deine morgigen Geschäfte und denke nicht an Dinge, die nichts mit Profit zu tun haben"<sup>42)</sup>. Die Vorschläge zur Sparsamkeit reichen von der Empfehlung, doch den Kesselruß zum Ziehen der Augenbrauen zu gebrauchen, bis zur Aufforderung, die Lebensmittelabfälle dem Dienstmädchen zum Frühstück zu reichen, und findet seine satirische Überspitzung, wenn es bei Chikamatsu heißt, man möge keinesfalls den Schleifstein verleihen. Er werde, wenn auch dem Auge nicht sichtbar, sicherlich um einiges dünner wieder zurückgegeben werden.<sup>43)</sup>

Aber was ist das Ziel bürgerlichen Zeitgeizes im edozeitlichen Japan? Wohl ein anderes als im europäischen Bürgertum, und dies macht die Adaption der Weber'schen Protestantismus-These, etwa im Falle der Bellah'schen Shingaku-Interpretation<sup>44)</sup>, problematisch. Entgegen dem bürgerlich-protestantischen Arbeitsethos in der Verallgemeinerung der Paulini-

schen Forderung "Wor nicht arbeitet, soll nicht essen!" auch auf jene, die sehr wohl auch ohne Arbeit essen könnten<sup>45)</sup>, und der Apotheose bürgerlichen Besitzes als sichtbarem Nachweis der Gottgefälligkeit oder bei Fichte als der konkreten Gestalt der Freiheit und damit sittlichen Pflicht<sup>46)</sup>, finden wir in Japan ein ausgesprochen pragmatisches und instrumentales Verhältnis zu den Werten Arbeit, Besitz, Sparsamkeit und Verzicht, und besagt der in den "chôninmono" anzutreffende Grundtenor: Arbeitet bis ihr fünfzig seid; dann ist Zeit, das Leben mit dem gewonnenen Vermögen zu genießen. Ab dann gilt - überspitzt gesagt - der Grundsatz, die vorhandenen Mittel so einzusetzen, daß sie bis zum Ende reichen, und die Familie nicht wirtschaftlich ruiniert wird. Unter dieser Voraussetzung ist fast alles erlaubt, was zuvor vermieden werden mußte. Die strengen Hausvorschriften (kakun, tensoku) der großen Handelshäuser stehen hierzu nicht im Widerspruch. Die "kinsei"-bürgerliche Interpretation der Zeit spiegelt das Verhältnis des nach Heil strebenden Gläubigen wider. Der Gedanke des Fortschritts bleibt, und das ist keine Wertung, hedonistisch ausgerichtet<sup>47)</sup> und auf den Kreislauf des individuellen Lebens zwischen Geburt und Tod beschränkt. Während im Amida-Buddhismus die Zeit zur Erlangung des Hinübergeborenwerdens ins Paradies genutzt werden muß, wird aus dem Westlichen Paradies im Bürgertum das diesseitig "verwirklichte Utopia" des Freudenviertels<sup>48)</sup>, das nur noch durch die taoistisch infizierte bürgerliche Fernutopie der sagenhaften Inseln der Frauen, etwa im Ichidai otoko oder Hiraga Gennais Fûryû Shidôken (1763) übertroffen wird, wo sich als Apotheose bürgerlichen Luststrebens und Umkehrung des Eingangs ins Nirwana der Wunsch nach dem Verzehrtwerden im Liebesverkehr artikuliert, so, wenn Yonosuke vor der Abfahrt des "Liebesbootes" feststellt: "Wenn wir auf dieser Insel der Frauen von vielen Frauen geliebt werden und vor Erschöpfung sterben, können wir mit dem männlichen Ende unseres Lebens zufrieden sein"<sup>48)</sup>. Der dem Sterbenden zum Heil verhelfende Bodhisattva

findet sich im Nidai otoko bezeichnenderweise durch ein Freudenmädchen vertreten<sup>50)</sup>.

Ein für den Zeitbegriff interessanter und von der Literaturwissenschaft m.W. bislang nicht berührter Gesichtspunkt ist die Einbeziehung der taoistischen Metaphorik in der bürgerlichen Literatur. Sie läßt sich bereits häufig in den Namen der hedonistischen Helden, im Aufgreifen des taoistischemitgeprägten Urashima-densetsu-Motivs u.ä. nachweisen und wird selbst prägend für den einzigen sich aus konfuzianischer Engebegabenden staatsphilosophischen - und damit auch folgenlos gebliebenen - Entwurf eines Utopia in Gestalt der "jinen no yo", der "aus sich selbst so-seienden Welt", von Andô Shô-aki<sup>51)</sup>.

(7)

Wir wollen an dieser Stelle zum Ende kommen und abschließend zusammenfassen:

1. Ausgehend von der Kritik an der morphologischen Betrachtungsweise habe ich, Voegelin folgend, westliche Modernität als Ausdruck eines spezifischen Weltverhältnisses beschrieben, das wesentlich auf das Bewußtsein von Zeit als Medium teleologischer Aszendenz gegründet ist und als das Ergebnis hauptsächlich zweier Prozesse verstanden werden kann: auf sozialgeschichtlicher Ebene der Entwicklung einer urbanen Gesellschaft im hohen Mittelalter sowie auf geistesgeschichtlicher Ebene der Verdiesseitlichung der christlichen Heilsidee.
2. Hieran anschließend stellte sich die Frage, ob wir mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft in Japan die Entstehung eines dem Zeitdenken westlicher Moderne äquivalenten Zeitbegriffs feststellen können. Das Wissen, daß die Strukturen der profanen Zeitbegriffe durch die religiösen vorgeprägt werden, war der Anlaß, nach den Zeitstrukturen im Shintô, Konfuzianismus und Buddhismus zu fragen. Hierbei deutete sich an, daß wir in Japan im Gegensatz zu Europa ein größeres Repertoire konkurrierender und strukturell heterogener

Zeitvorstellungen feststellen können. Ein Machtmonopol auf die Interpretation der Zeit, wie in Gestalt der christlichen Kirche in Europa, hat es niemals gegeben. Gemeinsam ist allen Zeitvorstellungen die schwache Ausprägung oder das Fehlen der Merkmale der Aszendenz sowie das gänzliche Fehlen der teleologischen Ausrichtung und zeitlichen Endlichkeit. Dabei ist kennzeichnend die Dominanz der zyklischen Strukturelemente gegenüber dem linearen. Für das bürgerliche Zeitverhältnis ist darüber hinaus bezeichnend die erhöhte Rolle der Zeit und Zeiteinteilung, andererseits die bürgerliche Adaption des individual-soteriologischen Zeitverhältnisses im Sinne einer profanen Neuinterpretation, die einer hedonistischen Zielsetzung folgt.

3. Das Postulat der Endogenese von Modernität in der japanischen Geschichte wird deshalb aus dem Blickwinkel einer ersten Betrachtung der Zeitbegriffe fraglich und die Verwendung der Kategorie "modern" im Sinne von "neuzeitlich" oder "früh-neuzeitlich" für die Zeit vor dem Eindringen der westlichen Zeitstruktur als dem Eigencharakter der japanischen Geschichte nicht angemessen erscheinen. Eine entschiedenere Antwort auf die Frage, ob das Postulat letztlich allein Ergebnis einer perspektivischen Fehlhaltung und damit Ausdruck einer Art kulturmorphologischen Fata Morgana ist, wie eingangs vermutet, wird hier verständlicherweise nicht gewagt werden dürfen. Hierzu wird es notwendig sein, von den Höhen kühner Verallgemeinerungen über die Strukturen japanischen Zeitdenkens wieder in das Tal der Details hinabzusteigen.

ANMERKUNGEN:

- 1) Wiethoff, B., Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte, Darmstadt 1977, S. 60.
- 2) ebenda, S.49 ff.
- 3) Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1953, S.187.
- 4) Voegelin, E., Die neue Wissenschaft der Politik, München 1965 (1959), S.167.
- 5) Vgl. ebenda, S.153-185.

- 6) Vgl. ebenda, S.178 ff.
- 7) Voegelin, E., Anamnesis, Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966, S. 79 ff.
- 8) Weber-Schäfer, P., Einführung in die antike politische Theorie, 2 Bde., Darmstadt 1976, Bd.1, S.16-25.
- 9) Nihongi 2; Nihon koten bungaku taikēi, Tokyo 1957-68, Bd. 57, S.146 ff.; Aston, W.G., Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, " Bde., Rutland, Vt. & Tokyo 1972, hier Bd.1, S.77.
- 10) Zu Tokoyo no kuni s. Blacker, C., The Catalpa Bow; A Study of Shamanistic Practices in Japan, London 1975, S.73 ff.; Ouwehand, C., Namazu-e and Their Themes, Leiden 1964, S. 85 ff.; Yasunaga Toshinobu, Nihon no Yūtopia shisō, Tokyo 1974 (1971), S.13-64. Ältere Literatur bei Matsubara H., Diesseitigkeit und Transzendenz im Taketori monogatari, Diss., Bochum 1970, S.54 ff.
- 11) Yasunaga, a.a.O., S.221.
- 12) Ouwehand, a.a.O., S.90.
- 13) Matsubara, a.a.O., S.56.
- 14) Yasunaga, a.a.O., S.218 ff.
- 15) Wiethoff, B., Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte, Darmstadt 1971, S.34; s. auch ebenda, S.32 ff.
- 16) Bauer, W., China und die Hoffnung auf Glück, München 1971, S. 129.
- 17) Vgl. Maruyama Masao, Nihon seiji shisōshi kenkyū, Tokyo 1952, S.223 ff.
- 18) Vgl. Besprechungen von Bolitho, H., in MN 30 (1975); Huifmann, J.L., in The Japan Foundation Newsletter 3 (July 1975); Nakai, K., in HJAS 36 (1976); Bellah, R.N., in JJS 3 (1977).
- 19) Vico, G., Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Berlin 1965, S. 138 ff.
- 20) Goch, U., Die Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft in Japan, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, Bd. 1 (1978); in Druck.
- 21) Fischer, P., Studien zur Entwicklungsgeschichte des mappō-Gedankens und zum Mappō-tōmyō-ki, MOAG 65, Hamburg 1976, S.2 ff.
- 22) Der Begriff stammt aus der Sprache der Ästhetik; vgl. Tsuzumi Tsuneyoshi, Die Kunst Japans, Leipzig 1929, bes. S. 17-24.
- 23) Elison, G., Deus Destroyed, Cambridge, Mass. 1973, S.383.
- 24) Der Miroku-Glaube hat bislang in den westlichen Japan-Studien nur flüchtige Beachtung gefunden. Aufschlußreich sind die Ausführungen von Ouwehand, a.a.O., S.101 ff.; vgl. ebenfalls Yanagita Kunio, Miroku no fune, in: Kaijō no michi, in: Teihon Yanagita Kunio shū, Bd. 1, Tokyo 1963, S.73-84. Eine systematische Abhandlung bringt Yasunaga, a.a.O., S.65-163; s. ferner Yasumaro Yoshio, Nihon kindaika to minshū shisō, Tokyo 1977 (1974), S. 92-96; Bauer, a.a.O., S. 230 ff. u. 307 ff.



- 25) S. Ouwehand, a.a.O., S.104.
- 26) Zum "t'ai-p'ing-"Ideal vgl. Bauer, a.a.O., Register, S. 670.
- 27) Vgl. ebenda, S. 23 ff.
- 28) S. Tshon Yanagita Kunio shū, a.a.O., S.74" Ouwehand, a. a.O., S. 102.
- 29) S. Norman, H.E., Origins of the Modern Japanese State, New York 1975, S.343-349.
- 30) 3. Buchm II. Kapitel.
- 31) Vgl. Mody, N.H.N., Japanese Clocks, Rutland, Vt. & Tokyo 1967; Hashimoto Mampei, Nihon no jikoku seido, Tokyo 1966.
- 32) Vgl. Hashimoto, a.a.O., S. 157 ff.
- 33) S. Mody, a.a.O., Plate 124 ff.
- 34) S. Ibara Saikaku, Yonosuke, der dreitausendfache Liebhaber, Herrenalb/Schwarzwald 1965, S. 154.
- 35) Vgl. Anm. 44.
- 36) S. Schneider, R., Die shussemono der otogizōshi-Literatur zwischen Mittelalter und Edo-Zeit; in: OE 23 (1976), S. 65-86.
- 37) Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920; Bd. 1, S. 167.
- 38) Ebenda, S.168.
- 39) Ebenda, S.171.
- 40) Vgl. Sargent, G.W., in: ders. (übers.): Ihara Saikaku, The Japanese Family Storehouse or the Millionaire's Gospel Modernized, Cambridge 1959, S.239.
- 41) So 'z.B. in den "17 hinterlassenen Ratschlägen von Shimai Sōshitsu", übersetzt in: ebenda, S.245-250, hier: S. 241 ff.
- 42) Chōjakyō; ebenda, S.242.
- 43) Ebenda, S. xlvii, 248.
- 44) Bellah, R.N., Tokugawa Religion, Glencoe, III., 1957.
- 45) Weber, a.a.O., S. 171.
- 46) S. Willms, B., Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tschu Minh, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, S.22.
- 47) Vgl. hierzu Tsuda Sōkichi's Ausführungen in: Bunkaku ni arawaretaru waga kokumin shisō no kenkyū, Bd. 3, Tokyo 1920 (1918), S. 504-534.
- 48) So Tsuzumi, a.a.O., S.279.
- 49) Ibara Saikaku, a.a.O., S.291.
- 50) Sheldon, C.D., The Rise of the Merchant Class in Tokugawa Japan, 1600-1868, New York 1958, S.92.
- 51) Vgl. Norman, H.H., Andō Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism, in: TASJ 3rd ser., 2 (1949), S. 219 ff.; Yasunaga, a.a.O., S.165-216; Bitō Masahide, Jinen shindeidō, Tōdō shinden; kaisetsu, in: NKBT 97, S. 569 ff; ders.: Andō Shōeki kenkyū no genjō to tembō, in: NSHT 45, S. 594 ff..

## 7. 日本史における「近代性」の内 生<sup>ニツクニ</sup>について

(時間意識についての反省を中心として)

—クラハト, クラウス—

欧米の研究を参照すれば、近代以前の文化社会にも「近代的要素」があるという主張が定着になったようです。それに対して、その意見がヨーロッパの史的発展から出て来たあの「歴史にはテロスがあるのだ」という偏見を根拠として起ったのではないかとされます。

エリック・フューゲリン (Eric Voegelin) に従って、筆者は、西洋文化の近代性である「モダニテート」(Modernität) をキリスト教世・救済論の内在化であるグノーシスの思惟 (Gnosticismus) の本質として定めます。時間を目的論的・直進上昇運動の為のメーディウム (Medium) として見るキリスト教の時間意識の創造に一致する、西洋文化の近代的時間概念は、西洋の近代的発展の精神的根本の必要要素です。発表の中心における問題は、日本伝統における時間意識とその近世発展に与えた影響です。神道を参照すれば、時間は無限未来への直進運動の為のメーディウムであるという考えが見えながら、一方仏教の教本論はキリスト教的歴史・時間観とある意味で共通点があるようです。しかし仏教の世界・存在観は歴史を一回限りの救世への道として見ることを許さないようです。ですから近世文化の発展を伴っている仏教思想の内在化も「歴史は進歩である」という考えをもたらさませんでした。近世市民の時間意識も、むしろ中世的である自己救済に力を傾ける人間の、時間に対する態度を反映しているようです。

近世文化において感心になる儒教は、「有為有乱」説が現すように、歴史をテロスのあることとして見ませんでした。時間は、無始・無限な現象であるという知識を強化しました。これから時間意識と近代性の関係の問題を調べて民衆思想における救世論をもっと深く検討しなければならないが、その救世論に基いている時間意識の色々な点を見ると、そこにある時間意識も、神・仏・儒の創造以内の時間概念ではなかったかという印象が強いです。

以上の仮説的考察の結論を考えて見れば、近世社会は、「近代的要素」を備えており、そして近代への道にある社会だという学説は、—時間意識の見地から見れば—疑問ではないかと思われまます。近世都市化 (Urbanisierung) の発展とその関係現象は、無論、近代性の芽生えの必要的前提であるのに、それだけでは十分ではないようです。その上にその結果として、日本近世来までの道をヨーロッパの近代化に比べて、途中で中止させられた史的発展として見るよりも、日本の場合を史的オールターナティブとして考えた方がよいのではないかという指<sup>ミサ</sup>示が見えるかも知れません。