

**BOCHUMER JAHRBUCH
ZUR OSTASIENFORSCHUNG**

**BOCHUM YEARBOOK
OF EAST ASIAN STUDIES**

Herausgegeben von der
Fakultät für Ostasienwissenschaften der
Ruhr-Universität Bochum
Band 41

2018

IUDICIUM Verlag GmbH · München

Published by the Faculty of East Asian Studies, Ruhr-Universität Bochum, Germany
<https://www.ruhr-uni-bochum.de/oaw/en/bjoaf.shtml>
Sigel: BJOAF

ADVISORY BOARD

Sebastian Bersick (RUB)
Adam Bohnet (University of Western Ontario)
Antonetta L. Bruno (University of Rome)
Marion Eggert (RUB)
Paul R. Goldin (University of Pennsylvania)
Jörn-Carsten Gottwald (RUB)
Donatella Guida (University of Naples "L'Orientale")
Wilt L. Idema (Harvard University)
Martin Kern (Princeton University)
Regine Mathias (CEEJA)
Christine Moll-Murata (RUB)
Sven Osterkamp (RUB)
Jörg Plassen (RUB)
Heiner Roetz (RUB)
Katja Schmidtpott (RUB)
Christian Schwermann (RUB)
Brigitte Steger (University of Cambridge)
Raji C. Steineck (University of Zurich)
Zheng Yu 郑宇 (Fudan University)

CHIEF EDITOR

Rüdiger Breuer

EDITORIAL COMMITTEE

Alexander Saechtig
Daniel Wollnik

The *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung (BJOAF)* serves as an international forum for academic publications on East Asian research, with scholarly articles and reviews published in English or German. All papers submitted for publication undergo double-blind peer review.

ISSN 0170-0006

Please send subscription orders directly to:

IUDICIUM Verlag GmbH, Dauthendeystraße 2, 81377 München, Germany

Phone: +49 (0)89 718747, Fax: +49 (0)89 7142039

Email: info@iudicium.de

All rights reserved. No portion of this journal may be reproduced by any process without the formal consent of the editors.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2020 by IUDICIUM Verlag GmbH München

Druck und Bindung: ROSCH-BUCH Druckerei GmbH, Scheßlitz

ISSN 0170-0006

Bd. 41/2018 ISBN 978-3-86205-183-0

Es gilt die Anzeigenpreisliste Nr. 11 vom 13.01.2011

Inhalt

Zukunft in Ostasien

Hg. Rüdiger Breuer und Christine Moll-Murata

| | |
|---|-----|
| Rüdiger Breuer und Christine Moll-Murata Einleitung | 5 |
| Heiner Roetz Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Aufstieg der Gegenwart im China der Zeit der Streitenden Reiche | 17 |
| Christian Schwermann Von der Sparsamkeit zur Nachhaltigkeit. Zukunftsdenken in der antiken chinesischen Wirtschaftstheorie | 69 |
| Wolfgang Ommerborn „Heilserwartung“ im 17. Jahrhundert. Huang Zongxis Entwurf zur Realisierung einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung in der Zukunft | 99 |
| Felix Siegmund Die Zukunft des Krieges in der chinesischen militärischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts | 117 |
| Sven Osterkamp Language without Future? On the Notion of Future Time Reference in Pre-Modern Descriptions of Japanese Grammar | 131 |
| Marion Eggert Notions of Future in Nineteenth Century Korea | 167 |
| Jörg Plassen Han Yongun and the Buddhist Sublation of Future | 191 |
| Christine Moll-Murata Zukunftsbegriffe in Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, 1900–1933 | 201 |
| Jan Schmidt Hochphasen von Zukunftsvorstellungen in Japan und der Umbruch des ‚Nachkriegs‘- in den ‚Reform‘-Interdiskurs, 1914–1923 | 225 |

| | |
|--|-----|
| Anna Caspari und Jörn-Carsten Gottwald From Expectation to Creation: China's Changing Role in Drafting Futures of Global Economic Governance | 251 |
| Sebastian Bersick China und die Generierung regionaler Zukunft am Beginn des 21. Jahrhunderts | 273 |
| Ulrike Solmecke Utopie und Planung. Zukunftsfähige Lebensstile und Lebensräume in der Volksrepublik China | 287 |
| <i>Kurzbiographien der Autorinnen und Autoren</i> | 309 |
| <i>Ulrike Solmecke in memoriam</i> | 315 |

Themenband

ZUKUNFT IN OSTASIEN

Ulrike Solmecke gewidmet

Einleitung

Rüdiger Breuer und Christine Moll-Murata

„Zukunftsvorstellungen sind, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß, äußerst luftige Gebilde.“
(Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, 2016: 7)

Derzeit mehrt sich die Zahl der Publikationen und wissenschaftlichen Foren, die sich mit der Zukunft und ihren vielfältigen Gegenstandsbereichen in Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzen. Auf Ostasien konzentrierte Ansätze sind jedoch noch selten.¹

Um dieses weite Forschungsfeld ostasienwissenschaftlich fächerübergreifend zu erkunden, haben sich in den vergangenen Jahren Mitglieder der Fakultät für Ostasienwissenschaften mit Kolleginnen und Kollegen aus Leuven, Tübingen und Potsdam zu drei Anlässen zusammengefunden: bei einer Tagung im Oktober 2016 an der Ruhr-Universität Bochum, im Rahmen einer Ringvorlesung ebendort im Wintersemester 2016/7 sowie im erweiterten Kreis anlässlich einer Folgetagung an der Katholischen Universität Leuven vom 1. bis 2. Juni 2018.²

Die am vorliegenden Themenband beteiligten Autorinnen und Autoren untersuchen, wie Zukunftsvorstellungen und -bezüge in Ostasien konzeptualisiert sind, und vermitteln Ansätze zur Klärung der Frage, ob sie von denjenigen anderer Weltgegenden, vor allem Europas, grundlegend verschieden sind. Gleichzeitig erkunden die Studien globale, intraregionale und transnationale Zusammenhänge von Zeiterfahrungen und zukunftsbezogenem Denken, Sprechen und Handeln, insbesondere für das 19. bis 21. Jahrhundert, aber auch schon für die „Vormoderne“.

¹ In Deutschland sind für den Bereich der Geschichtswissenschaft zum Beispiel Initiativen wie die Bochumer Tagungsreihe von Lucian Hölscher zur „Zukunft des 20. Jahrhunderts“ (2014/5) oder das Essener DFG-Graduiertenkolleg 1919 „Vorsorge, Voraussicht und Vorhersage: Kontingenzbewältigung durch Zukunftshandeln“ zu nennen. Das Thema Zukunft und Zukunftsvorhersagen aus ostasienwissenschaftlicher Perspektive beleuchtete vor allem das Internationale Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Schicksal, Freiheit und Prognose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa“ an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und die nachfolgende Initiative am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin. Siehe hierzu Lackner (2018) bzw. Lackner/Schäfer (2019). In Italien widmete eine Gruppe von Wissenschaftlern die erste Nummer der Onlinezeitschrift *Sinosfere* vom März 2018 dem Thema *Futuro*.

² Die Programme der drei Veranstaltungen sind auf den Webseiten der Ruhr-Universität Bochum und der Katholischen Universität Leuven einzusehen: https://www.ruhr-uni-bochum.de/gpc/archiv/Tagung_Zukunft.pdf; https://www.ruhr-uni-bochum.de/gpc/archiv/Ringvorlesung_Zukunft.pdf; <https://agenda.kuleuven.be/en/content/other-horizons-expectation-east-asia> (Zugriff 31.12.2019).

Die Organisatoren der oben genannten Tagungen, Jan Schmidt und Christine Moll-Murata, schöpften konzeptuelle Anregungen aus einer programmatischen Schrift der Historiker Rüdiger Graf und Benjamin Herzog zur Erforschung der Zukunft im 20. Jahrhundert (Graf/Herzog 2016). Graf und Herzog gehen von vier Modi der Zukunftsbetrachtung aus: Utopie, Prognose, Planung und Prophetie.³ Diese können auf Individuen, Kollektive und Institutionen als Träger, auf den zeitlichen Rahmen der nahen, mittleren und fernen Zukunft sowie auf sämtliche Gegenstandsbereiche bezogen sein (500f.). Des Weiteren führen Graf und Herzog eine Typologie der Zukunftsgenerierung in Gestalt von *Erwartungs-*, *Gestaltungszukunft*-, *Risiko-* bzw. *Erhaltungszukunft* ein (504–513):

- *Erwartungszukunft* impliziert demzufolge, als Gegenstück zum Koselleck'schen Konzept des Erfahrungsraums, den Glauben an die Verwirklichung von politischen und ideologischen Grundrichtungen (wie beispielsweise Sozialismus, Nationalismus oder Liberalismus). Diese Art der Erwartung war in manchen ideologischen Systemen auch normativ vorgegeben und existiert bis heute fort (504f.).
- Seit Beginn des 20. Jahrhunderts, besonders aber seit den Umbrüchen im Zuge des Ersten Weltkriegs, tritt der Typus der planerischen *Gestaltungszukunft* auf, in der vor allem Institutionen in den Vordergrund treten, welche die Zukunft aktiv und praktisch verwirklichen (509f.).
- Mit *Risikozukunft* ist eine Sichtweise gemeint, die vor allem auf die Absicherung gegen bedrohlich vorgestellte Szenarien zielt. Sie betrifft sowohl Individuen als auch Kollektive und ist auch auf die Logik der Kriegsplanung und Versicherungsökonomie zurückzuführen (511). Diese Art der Zukunftssicht intensivierte sich im Lauf des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt im Hinblick auf die Wahrnehmung militärischer und ziviler atomarer Bedrohungen.
- Ihr Gegenstück ist die *Erhaltungszukunft*, die nicht dystopische Schreckensbilder entwirft, gegen die es vorzusorgen gilt, sondern das Erhaltenswerte im Sinne der Generationengerechtigkeit definiert (512). Als ein früher Repräsentant dieser Denkrichtung kann der 1968 gegründete Club of Rome gelten.

Diese verschiedenen Arten der Positionierung gegenüber der Zukunft werden von Graf und Herzog als chronologisch nacheinander aufkommend gedacht und sind, wie auch die oben genannten Modi des Zukunftsdenkens, im 20. Jahrhundert – getragen von verschiedenen Akteuren und bezogen auf verschiedene Zeiträume der Konzeption (nahe, mittlere bzw. ferne Zukunft) – sämtlich in Erscheinung getreten.

Rüdiger Graf und Benjamin Herzog beabsichtigten, mit dieser Typologie ein Analyseschema zu den Zukunftsvorstellungen des 20. Jahrhunderts zu eröffnen (500).

³ Graf/Herzog (2016: 502), mit Bezug auf Georg Picht (1968) und Reinhardt Koselleck (2000: 203–221).

Es stellt sich die Frage, inwiefern ein solches Schema für die Epochen und geographischen Räume Ostasiens Anwendung finden kann, mit denen sich die Ostasienwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum beschäftigen, und wie es gegebenenfalls ergänzt oder verändert werden müsste. Die Autoren der vorliegenden Aufsatzsammlung haben es sich zur Aufgabe gemacht, im Sinne einer solchen Grundlagenarbeit die Zukunftsvorstellungen in Ostasien unter den oben genannten Perspektiven zu sichten.⁴

In chronologischer Folge stehen am Anfang Untersuchungen, die sich den Zukunftsbezügen der chinesischen Antike widmen und in unterschiedlicher Weise deren Verbindungen zur heutigen Gegenwart reflektieren. In seinem Beitrag „Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Der Aufstieg der Gegenwart im China der Zeit der Streitenden Reiche“ weist zunächst Heiner Roetz in einem breiten Durchgriff durch die philosophischen Schulen und Schriften des 5. bis 3. Jahrhunderts v. Chr. das Vorurteil zurück, dass traditionelles chinesisches Denken immer rückwärtsgewandt gewesen sei und der Vorstellung von Zukunft keinen Raum gelassen habe. Im Gegenteil war die Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.) auch eine Epoche des Plädoyers für das Neue. Dies ist vor allem bei den legistischen Denkern nachzuweisen, trifft aber auch auf Teile des Konfuzianismus, Daoismus und Mohismus zu. In seiner semantischen Tiefenanalyse der relevanten Texte zeigt Roetz die Periodisierungsstränge und vor allem die „Orientierung am zeitlich und räumlich *Nahen*, am *Sehbaren* und selbst Erlebbar statt dem nur aus zweiter oder dritter Hand ‚Gehörten‘ und damit der Vergangenheit.“ Der Wandel und das Neue drücken sich zwar noch nicht in Form einer begrifflichen Nominalisierung wie der später im Buddhismus aufkommenden Dreiteilung in *guoqu* 過去 (Vergangenheit), *xianzai* 現在 (Gegenwart) und *weilai* 未來 (Zukunft) aus, die in der Übersetzung des *Mahāprajñāpāramitā śāstra* durch Kumārajīva um 405 n. Chr. geprägt wurden. Aber Begriffe für „Veränderung“ (*bian* 變, *geng* 更, *yi* 易), „erneuern; neu“ (*xin* 新), „initiieren“ (*zuo* 作) und andere treten ab der Zeit der Streitenden Reiche häufig auf und kulminieren in einer radikalen Abkehr von der Vergangenheit. Die starke gegenläufige Bewegung in den darauffolgenden Jahrhunderten leugnet Roetz nicht, sondern wirft ein Schlaglicht auf den chinesischen Antitraditionalismus des 20. Jahrhunderts, der in der „Bewegung für Neue Kultur“ (*Xin wenhua yundong* 新文化運動) und der „Bewegung des Vierten Mai“ (*Wusi yundong* 五四運動) 1919 seinen Anfang nahm, sich in erster Linie als antikontofuzianisch verstand und der Zukunft Tür und Tor öffnen wollte.

⁴ An dem Workshop in Bochum waren außerdem folgende Kolleginnen und Kollegen mit Redebeiträgen beteiligt: Rüdiger Breuer, „Literarische Zukunftsentwürfe der späten Ming- und frühen Qing-Zeit“; Rüdiger Graf, „Die Unkenntnis der Zukunft und der Zukunftsbezug der Zeitgeschichte“; Peter Kuhfus, „Zukunftsrätsel, Zwanzigstes Jahrhundert“; Robert Pauls, „Blind Men and an Elephant – The Social Sciences, Asia, and Imagined Futures of Capitalism“; Kamila Szczepanska, „Possible futures of East Asian civil societies in global governance“; und Thorsten Traulsen, „Der Zukunftsbegriff im Koreanischen“.

Ausgehend von dem Satz „Zur falschen Zeit auch nur einen einzigen Baum zu fällen und ein einziges Tier zu töten, das ist kein pietätvolles Verhalten“ aus den Ritentexten *Liji* 禮記 und *Da Dai Liji* 大戴禮記 (komp. 2.–1. Jh. v. Chr.), lenkt Roetz auch den Blick darauf, dass die Schonung der Ressourcen sowohl im Hinblick auf die Nachgeborenen als auch auf die noch lebenden Alten verstanden werden kann. Hier liegt ein Anknüpfungspunkt zu Christian Schwermanns Essay „Von der Sparsamkeit zur Nachhaltigkeit – Zukunftsdenken in der antiken chinesischen Wirtschaftstheorie“, das den Begriffen der Sparsamkeit, der Schonung und damit im übertragenen Sinn auch der Nachhaltigkeit in antikchinesischen Texten nachgeht. Er kommt zu der Auffassung, dass sich aus einem Konzept wie „auf lange Sicht denken und auf die Zukunft Rücksicht nehmen“ (*chang lü gu hou* 長慮顧後), das in der Schrift des Xun Kuang 荀況, *Xunzi* 荀子 (3. Jh. v. Chr.) formuliert ist, Elemente einer Erhaltungszukunft ableiten lassen. Schwermann zufolge steht dem allerdings das ebenfalls schon in der chinesischen Antike identifizierte menschliche Profitstreben entgegen, welches – im Hinblick auf den schon vor 2.000 Jahren beklagten Raubbau an der Natur, insbesondere aber auf die verzwanzigfache Bevölkerung – zu keiner Zeit effizienter Kontrolle unterstand.

Wolfgang Ommerborns Aufsatz „Konfuzianische ‚Heilserwartung‘ im 17. Jahrhundert: Huang Zongxis Entwurf zur Realisierung einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung in der Zukunft“ analysiert mit *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 ein Werk, das ebenso wie die philosophischen Schriften der Zeit der Streitenden Reiche in eine Epoche der staatlichen und persönlichen Krise und Katastrophe, nämlich des dynastischen Umbruchs von der Ming- [明] (1368–1644) zur Qingherrschaft [清] (1644–1911) einzuordnen ist. Der semantisch komplexe Werkstitel, *Aufzeichnungen zur Erwartung der Ankunft eines sittlichen Herrschers in der Zeit der Verdunklung der Tugenden*, deutet an, dass ein zukünftiger, besserer Herrscher erhofft wurde. Aufgrund der Krisenerfahrung entwarf Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695), der nicht in den Dienst der neuen Dynastie treten wollte, ein staatliches und gesellschaftliches Modell für die Zukunft, das sowohl auf Konzepte des frühen Konfuzianismus als auch insbesondere der späteren Denker des Neo-Konfuzianismus (um 1000–1200 n. Chr.) zurückgreift. Damit stellt der Beitrag exemplarisch ein Zukunftsverständnis auf Grundlage der konfuzianischen geistigen Traditionen vor. Dieses war von zyklischen Zeitvorstellungen geprägt, denen zufolge lange Epochen der Ordnung und Unordnung einander abwechseln. Huang Zongxi richtete seine Hoffnungen auf das Jahr 1683, nach dem einer dieser 2160 Jahre währenden Zyklen zu Ende gehen sollte, der kurz nach dem Tod des Konfuzius begonnen hatte. Huang erwartete für das Jahr 1683 demnach, dass wieder eine ethnisch chinesische Dynastie die Macht erlangen werde, für die er in seinem Buch Vorschläge zur Neuordnung der Regierung entwarf. In den Graf- und Herzog’schen Kategorien für das 20. Jahrhundert würde dieser Zukunftsvorstellung einerseits die Qualität der Erwartungszukunft zukommen. Allerdings ist sie nicht von linearem Fortschrittsglauben geprägt und weist somit auch Charakteristika der früheren Zeit- und Zukunftserwartungen auf, die Reinhart Koselleck als „Erfahrungsraum“ umrissen hat.

Mit der Epoche des Ming-Qing-Übergangs befasst sich auch Felix Siegmunds Beitrag „Die Zukunft des Krieges in der chinesischen militärischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts“, der den Themenbereich der Kriegsführung ins Zentrum der Überlegungen stellt. Insofern als die militärischen Schriften dieser Epoche auf kommende Kriege abzielten, beinhalteten sie auch implizite und explizite Äußerungen zur Analyse der Gegenwart und Planung für die Zukunft. So liegt beispielsweise die Innovation der Krisenzeit des 17. Jahrhunderts in der Verwendung des neuen Waffentyps der Musketen. Die Autoren der zahlreichen zeitgenössischen Militärschriften entwarfen Szenarien der Kriegsführung, welche Siegmund im Hinblick auf Graf und Herzog als Risikozukunft einordnet. Die Militärschriften des 17. Jahrhunderts weisen zwar keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Zukunft auf, aber Prognose und Planung als Modi der Zukunftsgenerierung und eine Ausrichtung auf die nahe und mittlere Zukunft lassen sich identifizieren.

Aus sprachwissenschaftlicher Perspektive behandelt Sven Osterkamp den Gegenstand in „Language Without Future? On the Notion of Future Time Reference in the Grammatical Traditions of the Japanese Language“. Seine Analyse vormoderner japanischer und westlicher Beschreibungen der japanischen Sprache zeigt, dass man nicht erst durch Kenntnis der lateinischen Grammatik, die zunächst über die katholische Mission und später durch die Beschäftigung mit der niederländischen Sprache bzw. Wissenschaftstexten bekannt wurde, damit begann, bestimmte grammatische Formen als Futur – im Gegensatz zu Vergangenheit und Gegenwart – aufzufassen. Stattdessen finden sich Überlegungen zum Ausdruck der Zeitstufe der Zukunft schon in Poetiken des 15. Jahrhunderts, die sich vor allem mit dem korrekten Gebrauch der Funktionswörter (*tenioha*) auseinandersetzten. Auch in einem Text, der Übersetzungen aus dem Chinesischen diskutiert, wird wenig später eine bestimmte Verbform als sprachlicher Ausdruck für das Zukünftige (*mirai* 未来) ausgemacht. In einer Dekonstruktion dessen, was selbst im Lateinischen, mehr aber noch in romanischen und germanischen Sprachen als eine eigens dem Futur als Zeitform vorbehaltene Morphologie erscheinen mag, weist Osterkamp auf, dass auch in diesen Sprachen die grammatische Zeit des Futurs oft Möglichkeit, Absicht, Vermutung oder Zweifel ausdrückt, letztlich ebenso wie im Japanischen. Es war in allen historischen Sprachstufen des Japanischen immer möglich, die rein temporalen, aber auch die potentialen, tentativen und dubitativen Aspekte von Sachverhalten zu reflektieren und sprachlich auszudrücken, wenn auch die morphologischen und begrifflichen Mittel hierbei im Lauf von mehr als tausend Jahren variierten.

Marion Eggerts Studie „Notions of Future in Nineteenth Century Korea“ schließt zeitlich in etwa dort an, wo diejenige von Sven Osterkamp endet. Eggerts Gegenstand ist die Epoche der „Öffnung“ oder „Aufklärung“ Koreas zwischen den 1880er Jahren und der Kolonisierung durch Japan im Jahr 1910. Eggert gibt Einblicke in die Zukunftsvorstellungen einer Zeit, die stark konfuzianisch geprägt war. Aber wie auch Roetz, Schwermann, Ommerborn und Siegmund meldet Eggert Zweifel an dem Stereotyp an, dass konfuzianisches Denken per se rückwärtsgerichtet war und

die Zukunft als ein stetiger Weg bergab gesehen wurde. Nach einer Diskussion zeitbezogener Terminologie im vormodernen Koreanischen präsentiert der Aufsatz drei Gelehrte, die in unterschiedlicher Weise das Zukünftige auch im Rahmen konfuzianischer Geistesströmungen konzipierten. Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762–1836) galt lange Zeit als der „modernste“ Denker Koreas, der zahlreiche Reformvorschläge zu verschiedensten verwaltungstechnischen, politisch-ökonomischen und sozialen Themen formulierte. Dennoch bleibt die Zukunftsorientierung in seinen Texten eher angedeutet. Eine Generation später war es der zu seiner Zeit kaum bekannte, heute aber berühmte Ch'oe Han'gi 崔漢綺 (1803–1876), der als der Zukunftszugewandteste gelten kann und sich selbst auch in politischer und technischer Hinsicht als Wegbereiter für zukünftige Generationen sah. Das Wissen von der Welt verbreitete er in Korea beispielsweise in seiner Enzyklopädie *Chigu chŏnyo* 地球典要 („Grundlagen der Weltgeographie“, 1857). Eine dritte Phase ist die Periode der „Reform“, „Öffnung“ oder „Wirtschaftsentwicklung“ (*kaehwa* 開化), als dieser aus Japan übernommene Neologismus in aller Munde war. Diese Tendenz rief bei einigen Intellektuellen Bedenken hervor, da sie als Bedrohung und erzwungene Abwendung von alten Werten empfunden wurde. Aber Pak Ŭnsik 朴殷植 (1859–1925), ein führender Vertreter dieser Richtung, mahnte zur Anpassung und Eile, mit anderen Nationen aufzuschließen und somit Ziele zu erreichen, die von anderen definiert worden waren. Insofern war die *kaehwa*-Periode keine Zeit der offenen Zukunft mehr wie noch die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die folgende Periode der japanischen Kolonialherrschaft ist der Zeitrahmen von Jörg Plassens Essay „Han Yongun and the Buddhist Sublation of Future“. Plassen erläutert zunächst die frühe buddhistische zyklische Zeitvorstellung der vier Zeitalter (*kalpa*), die jeweils 4,3 Millionen Jahre währen und sich nach Durchlaufen des vierten *kalpa* wiederholen. Gegenwärtig befindet sich das *dharma* im Niedergang und an der Schwelle zum Untergang, aber es besteht berechnete Hoffnung auf Besserung, wenn auch die großen Tendenzen zyklisch bzw. samsarisch bleiben. Auf das frühe 20. Jahrhundert übertragen fanden sich Buddhisten in Korea mit den Herausforderungen des Kolonialismus und dem Vorwurf der Rückständigkeit, mit westlichem Wissenschaftlichkeits- und Fortschrittsdenken konfrontiert. Außerdem lastete der Druck der Meiji-Regierung auf ihnen, den „Aberglauben“ der Vergangenheit abzuliegen und sich zu modernisieren. In dieser Situation verfasste der Sŏn-buddhistische Mönch Manhae Han Yongun 萬海韓龍雲 (1879–1944) in den Jahren 1909/10 eine Schrift zur Reform des koreanischen Buddhismus. Diese ist Manhae zufolge möglich, indem das zyklische Modell als Grundlage beibehalten wird, während man sich die mittelfristige Zukunft, die bei Manhae auch so bezeichnet ist (*mirae* 未來), vektoriell vorzustellen hat und so Raum für „Fortschritt“ bleibt. Die politische und religiöse Rettung ist möglich aufgrund der Idee der „Gleichheit“ (*py'ŏngdŭng*, Chin. *pingdeng* 平等). Dieser buddhistische Terminus bezeichnet die „Nicht-Zweiheit“ oder „Leere“ und damit auch den Zustand des im Nirvana Aufgewachten, für den Raum und Zeit aufgehoben sind. In einer interessanten Wendung führt Manhae die

politische Terminologie und den Kampf um *Gleichberechtigung* mit den Imperialmächten auf das alte buddhistische Prinzip der Rettung in *Gleichheit* und Leere zurück. Der Idealzustand der Vergangenheit wird von Manhae nun in die Zukunft projiziert, und ein zukünftiger entwickelter, souveräner Staat soll gleichzeitig mit der religiösen Rettung verwirklicht werden. Somit sind Parallelen zu sozialistischen Idealen festzustellen, und dies nicht nur in Korea. Plassen zufolge hatte sich Manhae an den buddhistisch beeinflussten Ideen des chinesischen Philosophen Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898) orientiert, dessen Werk *Renxue* 仁學 (1897) auch Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) in seiner Jugend studiert hatte.

Tan Sitong war einer der Reformer um Kang Youwei 康有為 (1872–1949), die im Jahr 1898 versuchten, als Berater des jungen Guangxu-Kaisers [光緒] (reg. 1874–1908) weitreichende konstitutionelle und institutionelle Änderungen in der chinesischen Monarchie durchzusetzen. Der Versuch wurde niedergeschlagen, aber nach der Niederlage im Boxeraufstand konnte sich die Qingdynastie den Reformen nicht mehr widersetzen. Das berühmte Edikt der Kaiserinwitwe Cixi 慈禧 (1835–1908) aus dem Jahr 1901 steht am Anfang des Aufsatzes von Christine Moll-Murata, „Zukunftsbegriffe in Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, 1900–1933“. In diesem Edikt wird die Änderung des Bestehenden mit einem klassischen Zitat aus dem Zhouzeitlichen [周] (11. Jh.–256 v. Chr.) *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) gerechtfertigt und politischer Wandel als etwas stets Vorkommendes definiert. Bei den Formulierungen der institutionellen Reformen der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts ist erstmals eine Häufung der auch heute für „Zukunft“ verwendeten Begriffe *jianglai* 將來 und *weilai* 未來 zu erkennen. Sie stehen in Zusammenhang mit westlichen Paradigmen, insbesondere mit dem Fortschrittsgedanken. Die Sondierung der Themen und Diskurse zur politischen Ökonomie im Übergang von der Qing-Monarchie zur Republik China legen nahe, dass dem von Graf und Herzog für Europa konstatierten Übergang von der Erwartungs- zur Planungs- und Gestaltungszukunft zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein ähnlicher, etwas späterer Wandel in China entspricht. Für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in der postmonarchischen Ära spielte Planung mit dem Blick auf Selbstbehauptung gegenüber der Welt eine wichtige Rolle.

Auch der Beitrag von Jan Schmidt „Hochphasen von Zukunftsvorstellungen in Japan und der Umbruch des ‚Nachkriegs‘- in den ‚Reform‘-Interdiskurs, 1914–1923“ diskutiert Reformen (*kaizō* 改造) als besonders ergiebigen Auslöser von Zukunftsvorstellungen. Aus japanischer Sicht war der Punkt des Umschwungs aber kein dynastischer oder konstitutioneller Wechsel. Vielmehr wurden schon während des Ersten Weltkriegs Prognosen und Antizipationen formuliert, um mit den europäischen Mächten und den USA ökonomisch, wirtschaftlich und militärisch mithalten zu können. Dieser sogenannte „Nachkriegsinterdiskurs“ noch vor Kriegsende beinhaltete ausdrückliche Zukunftsvisionen. Dem folgte eine „Reformperiode“ nach dem Krieg, die wiederum durch den „Wiederaufbau“-Diskurs nach dem Großen Kantō-Erdbeben (*Kantō daishinsai* 関東大震災) von 1923 abgelöst wurde. Schmidts Analyse identifiziert also eine Sequenz von Zukunftsdiskursen, die jeweils aufeinander aufbauen,

wenn auch eher implizit als explizit. Bei einem Rückblick ins 19. Jahrhundert lässt sich schon eine frühere Phase der Zukunftsfaszination erkennen, diejenige der vorwiegend literarischen *miraiki* 未来記 (Aufzeichnungen über die Zukunft) der 1880er Jahre. Für die frühen 1920er Jahre konstatiert Schmidt eine Gleichzeitigkeit von Erwartungszukunft und Gestaltungszukunft im Sinne einer Vision von überhöhter imperialer Herrschaft, die weit über Japans Grenzen hinausgehen und nach wissenschaftlichem Plan herbeigeführt werden sollte.

Die drei nachfolgenden Beiträge analysieren gegenwärtige Vorstellungen von der noch nicht eingetroffenen Zukunft aus politikwissenschaftlicher Perspektive. Anna Caspari und Jörn-Carsten Gottwald werfen in ihrem Essay „From Expectation to Creation: China’s Changing Role in Drafting Futures of Global Economic Governance“ zunächst einen Blick zurück auf die Anfänge des internationalen Währungssystems, das 1944 in Bretton Woods in den USA ausgehandelt wurde. Die Republik China hatte sich beteiligt und gehörte somit auch zu den Gründungsmitgliedern des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank. Nach der Niederlage der Kuomintang-Regierung im Bürgerkrieg wurde China zunächst in beiden Institutionen weiterhin durch die Exilregierung der Republik China auf Taiwan vertreten. Nachdem die Vereinten Nationen 1971 die Volksrepublik als Vertretung Chinas anerkannt hatten und einige Jahre später die Reform und Öffnung Chinas initiiert worden war, wurde die Volksrepublik China 1980 auch in den Internationalen Währungsfonds und die Weltbank aufgenommen. Aber erst im Zuge der Weltfinanzkrise von 2007/8 übernahm China eine aktivere Rolle in der Konzeption der Weltwirtschaftspolitik. Seit der Präsidentschaft Xi Jinpings 习近平 werden weltpolitische Visionen ausdrücklich in Formeln wie „chinesischer Traum“ (*Zhongguo meng* 中国梦) geprägt. Caspari und Gottwald sehen darin, in einer Übertragung der Typologie von Graf und Herzog auf das 21. Jahrhundert, das Streben nach einer Expertenkultur und Verwissenschaftlichung, die typisch für die Gestaltungszukunft ist. Einen Ansatz hierzu ließ schon der etwas früher postulierte „wissenschaftliche Zugang zur Entwicklung“ (*Kexue fazhan guan* 科学发展观) als eine der Kerndoktrinen der Regierung von Hu Jintao 胡锦涛 erkennen, die eine „harmonische Gesellschaft“ (*Hexie shehui* 和谐社会) anstrebte. Aber während diese eher auf die chinesische Innenpolitik abzielte, greifen die Maßnahmen unter Xi Jinping mit der Initiative „One Belt One Road“ (*Yi dai yi lu* 一带一路) und der Einrichtung der Asiatischen Infrastrukturinvestitionsbank international weiter aus und zeigen, dass sich die chinesische Regierung bewusst zukunftsgestaltend an den globalen Finanzmärkten beteiligt.

Beim Thema der aktuellen chinesischen Außenpolitik setzt Sebastian Bersick in „China und die Generierung regionaler Zukunft am Beginn des 21. Jahrhunderts“ an. Mehr als die Gestaltungszukunft sieht Bersick allerdings die Kategorie der Erwartungszukunft als Erklärungsansatz für die Visionen Chinas in Asien sowie weltweit. Dabei kommen für die Zukünfte Ostasiens unterschiedliche Szenarien sowohl der regionalen Integration als auch Desintegration zum Tragen, ebenso wie Perspektiven der Wirtschafts- und Sicherheitsentwicklung im Zusammenwirken von China und den USA. Möglichkeiten zukünftiger Entwicklung bestehen dabei einerseits in einer

Multilateralisierung der „One Belt One Road“-Initiative und der Ausweitung des „chinesischen“ in einen „asiatisch-pazifischen Traum“ (*Ya-Tai meng* 亞太夢) sowie in einer Legalisierung der gegenseitigen Wirtschaftsbeziehungen innerhalb der ASEAN, die bisher einen eher offenen Regionalismus pflegte. Die Legalisierung steht im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Verflechtung innerhalb Südostasiens und damit der Notwendigkeit, geistiges Eigentum, Wirtschaftsinvestitionen und einen Dienstleistungsmarkt rechtlich zu regeln. Die Volksrepublik China ihrerseits, deren Einfluss in der Region zunimmt, die aber auch als bedrohlich wahrgenommen wird, befürwortet den offenen Regionalismus in Südostasien bzw. Abkommen und Regelwerke, die sie selbst mitgeformt hat.

Ulrike Solmecke analysiert in „Utopie und Planung. Zukunftsfähige Lebensstile und Lebensräume in der Volksrepublik China“ die Binnenperspektive Chinas im Hinblick auf Fragen der Ökologie und Nachhaltigkeit. Der Beitrag untersucht sozialpolitische Maßnahmen und vor allem Aktivitäten der Zivilgesellschaft, den massiven Umweltbelastungen der heutigen Zeit entgegenzuwirken, und zeigt auf, welche gesellschaftlichen Innovationen in China zukünftigen Wandel der Lebensweisen hervorrufen können. Es ist offensichtlich, dass gegenwärtige private bzw. lokale Initiativen viel mehr auf die Veränderung von Lebensstilen abzielen als die staatlichen, welche eher unter der Prämisse eines „grünen Wachstums“ stehen. Solmecke verweist auf alternative Bildungseinrichtungen, wie Città-Slow-Projekte, welche die Infrastruktur in den Städten umzubauen gedenken. Des Weiteren sind Aktivitäten wie Landwirtschaft in der Stadt, Stadtgärten und biologische Anbaukooperativen zu nennen, die in der wissenschaftlichen Literatur große Aufmerksamkeit hervorrufen. Zum Thema der Zukunftsvisionen weist Solmecke darauf hin, dass das Potenzial der Initiativen zur Nachhaltigkeit darin liege, dass sie nicht als Reaktion auf Untergangsszenarien zu verstehen seien – und so auch gar nicht funktionieren würden –, sondern im Gegenteil in die Kategorie der Erhaltungszukunft einzuordnen sind. Somit lässt sich ein Bogen zur chinesischen Antike spannen, für die Roetz und Schwermann den Nachhaltigkeitsgedanken implizit schon identifiziert haben.

Worin liegen nun die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den Zukunftsvorstellungen des „Westens“? Zunächst zeigt der Durchgriff durch die Zeiten und Regionen, dass die von Graf und Herzog für das 20. Jahrhundert vorgeschlagenen vier Kategorien von Zukunftsdenken sämtlich für Ostasien nachzuweisen sind. Es ergeben sich aber aufgrund der unterschiedlichen epistemologischen Grundlagen andere Akzentuierungen. Mit dem Klischee, dass der Konfuzianismus als vorherrschendes Paradigma stets besonders rück- und nicht vorwärtsgerichtet sei, befassen sich mehrere Autoren (Roetz, Schwermann, Siegmund, Ommerborn). Sie bringen Gegenbeispiele vor, welche auf die Vielfalt des Denkens während der Streitenden Reiche (6.–3. Jh. v. Chr.) hinweisen (Roetz). So vermittelte etwa der Legismus eine bedingungslose Gegenwartsorientierung, und in einigen Schriften der Epoche ist ein Nachhaltigkeitsgedanke formuliert, der durchaus zukunftsgerichtet war (Schwermann). Am Beispiel der Militärschriften des 17. Jahrhunderts lässt sich ein planerischer Prag-

matismus erkennen, da in der Waffen- und Verteidigungstechnik eine ausschließliche Rückwärtsgewandtheit dysfunktional wäre (Siegmond). Weiter wird klar, dass der Zukunftsgedanke in Krisenzeiten wie dem Ming-Qing-Übergang eine Hoffnung auf Besserung oder sogar Idealzustände formulieren und heraufbeschwören kann (Ommerborn). An diesem Beispiel zeigt sich auch besonders das Zusammenwirken von Konfuzianismus und Buddhismus im Neokonfuzianismus und die Bedeutung zyklischen Denkens.

Nachdem der „Westen“ mit Ostasien im Zuge von kolonialer Expansion seit dem 16. Jahrhundert intensiver als zuvor in Berührung kam, ergab sich allmählich auch ein Austausch im Hinblick auf Zeit- und Zukunftsvorstellungen. Dies wirkte sich sprachlich nicht nur konzeptuell, sondern vermutlich auch grammatisch aus, wobei allerdings eine frühere endogene Morphologie berücksichtigt werden muss (Osterkamp).⁵ Militärische Übergriffe Europas und der USA in China seit den Opiumkriegen (ab 1840) und die erzwungene Öffnung des japanischen Markts (ab 1853) intensivierten die Konflikte weiter und konfrontierten die Reiche Ostasiens (Qing, Japan, Chosön) auch mit Darwinismus und Fortschritts- und Zukunftsdenken sowie literarischen Zukunftsentwürfen. Von der Mitte des 19. bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts ist somit eine Phase der Transformation festzustellen, die einerseits die Zukunftsbegriffe *weilai/mirai/mi-re* 未來 und *jianglai/shōrai/jang-re* 將來 im allgemeinen Sprachgebrauch und Denken in Ostasien verankerte, und andererseits fortschrittsgerichtete, auf Planung und Gestaltung abzielende ausdrückliche Zukunftsbezüge eröffnete (Eggert, Plassen, Schmidt, Moll-Murata). Diese Epoche des quasi nachholenden Zukunftsdenkens wirkte sich in der politischen Praxis in dem Wunsch nach Selbstbehauptung gegenüber dem Westen und gegenüber dem in der Region dominierenden und expandierenden Japan aus.

In der Phase des ökonomischen Aufschwungs und realisierter Souveränität in China, Japan, und Korea seit dem späten 20. Jahrhundert erlangte das Zukunftsdenken eine Zentralität, die es zuvor kaum je besaß. In Hinblick auf die kategoriale Einordnung der Zukunftsvorstellungen finden die Studien zur chinesischen regionalen Außen-, Finanz- und Umweltpolitik vor allem Erwartungs-, Gestaltungs- und Erhaltungszukunft (Bersick, Caspari/Gottwald, Solmecke). Angesichts wachsender militärischer Spannungen in der Region wäre die Kategorie der Risikozukunft hinzuzufügen. Im 21. Jahrhundert mehren sich die Visionen chinesischer Hegemonie in Ostasien und auf praktischer Ebene ein Eingreifen in globale Zusammenhänge, die den Willen zur chinesischen Dominanz deutlich machen. Erwartungsgemäß hat sich das Graf- und Herzog'sche Schema der Erwartungs-, Gestaltungs-, Risiko- und Erhaltungszukunft vor allem für das 20. Jahrhundert als sinnvoll erwiesen, aber auch für frühere Zeiträume kann es als Orientierungshilfe dienen. Für das 21. Jahrhundert wäre eine

⁵ Die Grammatik und Semantik früher chinesischer Zukunftsbezüge umriss Christian Schwermann in der Ringvorlesung „Eine andere Zukunft in Ostasien?“ am 15. November 2016 in seinem Vortrag „Die Zukunft der Antike. Der Zukunftsbegriff im Klassischen Chinesisch“.

Kategorie zu bedenken, die den Rückbezug auf endogene philosophische und politische Systeme stärker berücksichtigt, quasi eine Rückbindungszukunft, wie sie im derzeitigen chinesischen Diskurs zu beobachten ist.

Wie aus diesen Aufsätzen ersichtlich ist, dient der vorliegende Themenschwerpunkt der Sondierung des Forschungsfelds und kann noch keine vollständige zeitliche und räumliche Betrachtung vorlegen. Das Thema bietet reichlich Stoff für weitere Untersuchungen, beispielsweise auf der hier noch kaum behandelten Ebene individueller, nicht nur staatlicher und institutioneller, Konzeptualisierungen der Zukunft. Im Vergleich wäre dann zu überprüfen, ob das Gewebe der Zukunftsvorstellungen in den Worten Hölschers „luftig“ bleibt, wie es bei denjenigen von Einzelpersonen erscheinen mag. Die gegenwärtigen chinesischen Zukunftsvisionen in Zeiten von Hegemonialansprüchen scheinen schwer zu wiegen, ähnlich wie die japanischen Machtvisionen in der Epoche des Militarismus zwischen 1920 und 1945. Sie zu analysieren, ihre Realisierungsaussichten abzuschätzen und ihre Rückbeziehungen auf endogene Traditionen und ihre transregionalen und globalen Bezüge zu deuten, eröffnet ein neues, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft systematisch verbindendes Forschungsfeld der Ostasienwissenschaften.

Literaturverzeichnis

- Futuro* (2018). Ausgabe 1 der Onlinezeitschrift *Sinosfere*. März 2018. <https://sinosfere.com/category/numero-uno-futuro/> [Zugang 14.12.2019].
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung: Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*. Zweite Auflage. Göttingen: Wallstein.
- Koselleck, Reinhart (2000): „Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose“. In: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 203–221.
- Lackner, Michael (Hg.) (2018): *Coping with the Future. Theories and Practices of Divination in East Asia*. Leiden: Brill.
- Lackner, Michael / Schäfer, Dagmar / Zhao Lu (Hg.) (2019): *Accounting for Uncertainty: Prediction and Planning in Asian History*. (MPIWG Preprint; 496). Online unter: *Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte*, <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/sites/default/files/P496.pdf> [Zugang 14.12.2019].
- Picht, Georg (1968): *Prognose – Utopie – Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt*. Stuttgart: Klett.

Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Aufstieg der Gegenwart im China der Zeit der Streitenden Reiche

Heiner Roetz

It has been argued that in contrast to the West, adherence to the past and sticking to “what is” rather than awareness of the future is an essential part of the Chinese cultural ontology, with political implications to this day. However, this assessment is not compatible with the testimony of the classical philosophies. On the contrary, the crisis of tradition due to the breakdown of the Zhou Dynasty as the starting point of all ancient philosophical thought leads not only to a reevaluation of the present as a time in its own right but also to partisanship for the new against the old. With the disintegration of the social, political and symbolic order, handed-down certainties are shaken and fresh paradigms of thought emerge that no longer take their orientation from the past. New criteria like the good, the natural, the useful, the practicable and the “near” begin to challenge the normative primacy of the past. Actual competence replaces descent as proof of legitimation. History is periodized, and what was valid in antiquity no longer counts as valid in the present. Motifs as distinct as the Golden Rule in Confucius, the impulse of compassion in Mengzi, the exchange of profit in Mohism, Daoist mysticism or the Legalist tactical-strategic calculus share the same space-time orientation towards the here and now. Detaching oneself from the past, the methodical reshaping of the socio-political order in accordance with the demands of the present becomes programmatic in the most radical line of thought. The future, although not in nominal form, becomes the target space of reformist endeavour and of hopes for a better world, but also the arena of an apocalyptic dystopia.

In distancing itself from the past, ancient China in fact anticipates modern consciousness: It takes a critical stance towards tradition and views the world as mouldable by human will. And it even shares the ambivalences of this consciousness, for at the end of the Warring States period, in Legalist ideology, put into practice in the form of the Qin reign of terror, the fetish of the past has turned into the fetish of an all-devouring present.

Eine Kultur der „Substanz“ ohne Telos?

Könnte es in einer der „Zukunft“ gewidmeten Publikation für den Blick in die Antike noch einen anderen Anlass geben als den einer historischen Komplettierung eines gerade nicht auf die Vergangenheit gerichteten Themenkatalogs? Meines Erachtens gibt es ihn tatsächlich. Die schon seit langem geführte und in den letzten Jahren wieder an Aktualität gewinnende Diskussion um die Eigenart „der“ chinesischen Kultur ist zutiefst vom Problem der Zeit durchzogen. Es ist immer wieder die Ansicht vertreten worden, China unterhalte als „typische société éternelle“, der die „Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur zweiten Natur geworden ist“ (Weggel 1997: 122), ein besonders enges Verhältnis zum Alten und dränge damit nicht in eine Alternative zum bereits Bekannten – zu „dem, was ist“, *ce qui est*, wie Jean François Billeter es ausdrückt.¹ So schreibt der taiwanische Historiker Huang Chun-chieh (Huang Junjie 黃俊傑):

¹ Billeter (2006: 63). Siehe hierzu Roetz (2011: 66, 67).

„In China, to be human is to inherit history, that is, to live up to the paradigmatic past today. [...] History is normatively contemporary“ (Huang 2006: 19, 20).

Dies ist mehr als nur die These einer historischen Kulturwissenschaft. Es handelt sich um ein selbst zukunftsrelevantes Politikum. Wenn das Kleben an der Vergangenheit Teil der „DNA“ Chinas ist, dann hat der politische Konservatismus eine kulturelle Legitimation. Unter den heutigen Bedingungen aber heißt politischer Konservatismus die Fortdauer des verkrusteten Systems der Kommunistischen Partei, das sich tatsächlich nicht mehr nur auf den historischen Materialismus und damit auf eine ausgesprochen vergangenheitskritische und zukunftsbezogene Geschichtsphilosophie beruft, sondern zunehmend auch auf die „fünftausendjährige chinesische Geschichte“ und den sie zeitübergreifend prägenden „chinesischen Geist“ (*Zhongguo jingshen* 中国精神). In China ist auf breiter Front ein Kulturalismus auf dem Vormarsch, der in einer erklärten Frontstellung gegen die „westliche“ Moderne wieder aus der indigenen Tradition schöpfen will.²

Die Verbindung von Traditionalismus und Diktatur ruft Hegel (1770–1831) in Erinnerung. Hegel hat in China bekanntlich das Reich der ewig unbewegten „Substanz“ gesehen, in dem die „Subjektivität“ nicht zum Durchbruch gekommen ist. Damit hat er China zugleich von der Moderne ausgeschlossen, denn die „freie Subjektivität“ ist deren „Prinzip“ (*Werke* 7: §§ 124, 273). „Freie Subjektivität“ bedeutet die bewusste, zielgerichtete Veränderbarkeit und vorbildlose Gestaltbarkeit der Welt. Sie ist Ausdruck des nicht mehr an vergangenen Vorbildern orientierten Zeitbewusstseins der Moderne als „epoch turned to the future“.³ Dass sie in China fehlt, verbindet Hegel mit einer rein weltimmanenten Form von Religion, der die Transzendenz fehlt und damit der Spielraum, das Irdische in Frage zu stellen. Als reine „Naturreligion“ ist sie der Gegenpol zur „Religion der Freiheit“. Im Orient, so Hegel, ist „nur einer frei“, der Despot, wenngleich nur im dumpfen Sinne eines „Naturzufalls“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; *Werke* 12: 31). Der Mangel an Freiheit verleiht der „chinesischen Geistesbildung“ etwas „Statarisches“ (*Enzyklopädie III*; *Werke* 10: 466), so dass die Chinesen „vor zweitausend Jahren so weit in allem gewesen sein mögen als jetzt“ (*Geschichte der Philosophie III*; *Werke* 20: 274). Die Unfreiheit und die Sanktionierung des Bestehenden sind damit zwei

² Siehe etwa das Dokument des Generalbüros des Zentralkomitees der KPCh und des Generalbüros des Staatsrats der Volksrepublik China von Januar 2015 „Zur weiteren Stärkung und Verbesserung der Propaganda und der ideologischen Arbeit im höheren Bildungssystem“ (*Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian* 关于进一步加强和改进新形势下高校宣传思想工作的意见), in dem die Rede von universalen Werten unter Verbot gestellt wird; ausdrücklich erwünscht ist hingegen die „Förderung des chinesischen Geistes und der traditionellen chinesischen Tugenden“ (*Hongyang Zhongguo jingshen, hongyang Zhonghua chuantong meide* 弘扬中国精神, 弘扬中华传统美德; ZK 2015).

³ Therborn (1995: 4). Siehe auch Hölscher (2016: 40). Einen Überblick über die geschichtswissenschaftliche Forschung zu Zukunftsvorstellungen gibt Graf (2008), Kapitel 1.2 „Vergangene Zukunft und Geschichtswissenschaft“.

Seiten einer Medaille. Das Fehlen von Transzendenz und die Reduktion von Subjektivität auf die Willkür des Despoten führen in eine als alternativlos hingegenommene starre Ordnung ohne Erwartung einer anderen Zukunft. In China, so Hegel, herrscht die „gleichgültige Ruhe“ (20: 274). Er bringt dies damit zusammen, dass anders als in Europa das „Hinaus des Meeres“ fehle, was die Menschen mit der Folge einer „unendlichen Menge von Abhängigkeiten“ an die „Beschränktheit des Erdbodens“ fixiere (12: 118f.). Ganz in diesem Sinne kritisierte 1988 die später als nihilistisch gebrandmarkte chinesische Fernsehserie *Der frühe Tod des Gelben Flusses* (*Heshang 河殇*; Neder 1996) die „gelbe Zivilisation“ des Landes als erdhafte, beschränkt und feige – sie mauere sich ein, statt sich wie die ihr überlegene weltoffene, maritime „blaue Zivilisation“ des Westens auf das Meer zu bewegen.

Zur Überzeugung, dass China über das Ereignishafte hinaus keine wahre Geschichte kenne, hatte die chinesische Selbstdarstellung, in einer ungebrochenen Tradition der vordynastischen Begründer der chinesischen Zivilisation zu stehen (Mittag 2007: 46), nicht unerheblich beigetragen. Sie war allerdings in Europa zunächst positiv aufgenommen worden. Sie beförderte die Chinabegeisterung einflussreicher Vertreter der europäischen Aufklärung, die meinten, aus dem fernen Osten die unverfälschte Stimme der Natur vernehmen zu können, um sie dann als Inbegriff des Authentischen gegen die christliche Offenbarung auszuspielen. Dass Konfuzius selbst sich als Tradierer und nicht als Neuerer bezeichnet hat (*Lunyu* 7.1; s. u.), machte ihn in den Augen des aufgeklärten und mehr natur- als geschichtsorientierten 18. Jahrhunderts nicht zu einem verknöcherten Traditionalisten, sondern zum Kronzeugen der von Zeit noch nicht verwässerten „natürlichen Vernunft“ (Roetz 2013a: 19).

Dieses vorteilhafte Bild wendet sich ins Negative und sogar Abschätzige, als sich in Europa mit der Französischen Revolution ein ganz anderer Begriff des historischen Fortschritts und ein Pathos der Zukunft durchsetzt: „Unsere Zeit“, so der Jakobiner Charles-Gilbert Romme (1750–1795), „schlägt ein neues Buch der Geschichte auf“ (Kruse 2005: 7). Aus China, dem zuvor idealisierten Bürgen des Ursprünglichen, wird nun der Prototyp des in den Anfängen steckengebliebenen Primitiven. Wegbereiter dieser Vorstellung sind Montesquieu (1689–1755) und Johann Gottfried Herder (1744–1803).⁴ Sie bringen das der chinesischen Kultur zugeschriebene anti-innovative Moment mit der Vorherrschaft der Kindespietät (*xiao* 孝) und damit der ewig sich wiederholenden Ausrichtung an der älteren Generation in Zusammenhang. So fragt Herder:

„Kann man sich wundern, daß eine Nation dieser Art [...] Jahrtausende hindurch sich auf derselben Stelle erhalten habe? Selbst ihre Moral- und Gesetzesbücher gehen immer im Kreise umher und sagen auf hundert Weisen, genau und sorgfältig, mit regelmäßiger Heuchelei von kindlichen Pflichten immer dasselbe. Astronomie und Musik, Poesie und Kriegskunst, Malerei und Architektur sind bei ihnen, wie sie vor Jahrhunderten waren, Kinder ihrer ewigen Gesetze und unabänderlich-kindlichen Einrichtung.

⁴ Zu Montesquieu siehe Roetz (1992: 23).

Das Reich ist eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere.“⁵

Karl Marx (1818–1883) hat Herders Vergleich Chinas mit einer Mumie übernommen („Die Revolution in China und in Europa“; *MEW* 9: 97), und Leopold von Ranke rechnet es unter die „Völker eines ewigen Stillstandes“ (Ranke 1881–1888, 1: viii). So etabliert sich im 19. Jahrhundert eine einflussreiche Sicht Chinas, die später durch die Ethnologie und die Soziologie (Durkheim/Mauss 1901/2; M. Weber 1920, 1) weiter untermauert worden ist und auch Eingang in die Sinologie gefunden hat.

Nahezu zweihundert Jahre nach Hegel erscheint sein statisches Chinabild als ebenso überholt wie aktuell. Im geraden Gegensatz zu seiner Annahme hat sich in China eine *technisch-ökonomische* Moderne herausgebildet, die an Produktivität, Zerstörungskraft und Zukunftsbesessenheit nicht hinter der westlichen zurückbleibt. In keinem anderen Land der Erde dürfte im Verlauf der letzten Jahrzehnte mehr an kulturgeschichtlicher Substanz und mehr an Natur zerstört worden sein als hier.⁶ Das Alte, das die Kommunistische Partei heute gegen die westliche Moderne hochhält, ist tatsächlich unter ihrer Herrschaft massenhaft verschwunden. *Politisch* aber perpetuiert sie die von Hegel festgestellte Struktur: Die Freiheit des Hegelschen Despoten ist heute die Freiheit des Politbüros, das Subjektivität für sich okkupiert, um das „Volk“ in der Rolle des Unfreien und damit des Objekts zu belassen. Die Gestaltung der Zukunft ist kein Gegenstand einer öffentlichen Meinungsfindung und einer demokratischen Partizipation der Betroffenen. Sie besteht in der von Funktioniären überwachten Fortschreibung des Gegebenen. Chinesische Zukunftsprojektionen (ein Beispiel ist Bai 2006) gehen wie selbstverständlich davon aus, dass in noch unabsehbarer Zeit, zunächst aber mit dem Zielpunkt 2049 – ein Jahrhundert Volksrepublik –, die Partei regieren und das Land mit ihrer „Supraplanung“ (von Senger 2008) im Griff haben wird. Karl Popper (1902–1994) hat dies als den „moralischen Futurismus“ einer „geschlossenen Gesellschaft“ bezeichnet, der zugleich „moralischer Positivismus“ oder „moralischer Historismus“ ist – verschiedene Namen für ein und dieselbe Paralyse der Zeit (Popper 1958: 240–242, 321). Die objektive Geschehenslogik des Systems ersetzt risikobehaftete Entscheidungen des subjektiven Gewissens und sorgt für die Wiederkehr des immer Gleichen. Das Bestehende selbst, nicht die Erwartung einer Alternative, ist der Maßstab der Zukunft.

Hat nun dieses Modell eine Rückendeckung in einer chinesischen kulturellen Ontologie der Zeitlosigkeit? In diese Richtung gehende Argumente setzen häufig an einem selbst relativ wandlungsresistenten Faktor an – der chinesischen Sprache. Ihr sollen die indoeuropäischen Dihäresen und schon jene von Wort und Gegenstand fremd sein, was Johannes Lohmann als „ontologische Indifferenz“ bezeichnet hat (Roetz

⁵ Herder (1967: 10, 12f.). Vgl. Montesquieu (1951, 1: 427). Siehe hierzu Roetz (1992: 22f., 83).

⁶ Man muss hierbei nicht nur an die Kulturrevolution denken. In post-maoistischer Zeit sind in China nach einer zwischen 2007 und 2011 durchgeführten Studie innerhalb von 22 Jahren 44.000 Kulturdenkmäler zerstört worden (*Yangzi wanbao* 2012).

2006a). Deren Überwindung, an der die Verwirklichung der Subjektivität als des Telos aller menschlichen Sprache hängen soll, kann nach Lohmann in China im Unterschied zu Europa kaum gelingen, weil „an der Wiege“ der chinesischen Kultur „von der Form der Silben-Sprache her angeregt die Idee der unmittelbaren Objektivierung des Begriffes steht, die nunmehr derart fest eingewurzelt ist, dass es heute selbst der Brutalität eines super-kommunistischen Regimes nicht zu gelingen scheint, in dieser Hinsicht einen neuen, dem heutigen Welt-Zustande eines europäisierten Universums entsprechenden neuen Anfang zu setzen“ (Lohmann 1965: 174). Das Chinesische führt in einen „tot auslaufenden Entwicklungsstrang“; es verhält sich zum indoeuropäischen Sprachtyp, so Lohmann nonchalant, wie der Affe zum Menschen oder der Neandertaler zum Homo sapiens (173). Als Sprache der reinen Präsenz verharret es in einer Sackgasse der Evolution. Das Substanz-Theorem ist hiermit auf eine linguistische Grundlage gestellt.

Der sinologische Klassiker der Sicht, dass China eine andere, mit der Sprache in Zusammenhang stehende Zeitvorstellung als der „Westen“ habe, ist Marcel Granets (1884–1940) *La pensée chinoise* (1934, deutsch 1963).⁷ Granet bezweifelt, dass China überhaupt einen Begriff von „Zeit“ im Unterschied zu separaten Zeitpunkten (und analog einen abstrakten Begriff des Raumes im Unterschied zu konkreten Räumen) kennt. Zeit, so Granet, ist in China „ein Komplex von Ären, Jahreszeiten und Epochen“ (1963: 63), eine „liturgische Ordnung“ mit unterschiedlicher Dichte und kein abstrakter Parameter (71).⁸ Das chinesische Zeitregime soll sich ganz aus der „Notwendigkeit einer rhythmischen Erneuerung des sozialen Gefühls“ ergeben. Dem dienen die „Zusammenkünfte und Feste“, in denen die Zeit ihre volle Intensität erreicht (83). Die „ganze Vergangenheit, die ganze Zukunft, die ganze Zeit“ verdichten sich in einem Punkt, „wenn es dem menschlichen Verband [gelingt], sich als dauernde und *totale* Einheit“ zu begreifen (83; Hervorhebung im Original). Dies fügt sich ein in die „allgemeine Unterwerfung unter eine konformistische Ethik“, die Granet China zuschreibt (48).

⁷ Zur Kritik an Granet siehe Needham (1978), mit einer Selbstkritik an früheren eigenen Behauptungen (hierzu auch Zimmermann 1972: 333–336), und Harbsmeier (1995); eine Verteidigung findet sich bei Jullien (2004). Dux (1989) ist Granet unkritisch gefolgt; Kubin (1994) wiederum beruft sich auf beide und betont die „Gebundenheit [der Zeit] an Kosmologie und Herrschaft“ (331). Den klarsten Beleg für eine abstrakte Raum- und Zeitvorstellung liefern die logischen Kapitel des *Mozi* (s. u., Fn. 26).

⁸ Das gleiche stellt Huang Chun-chieh (2006) für die Zeitvorstellung der chinesischen Historiographie fest. Allerdings kann dies nicht überraschen, denn es dürfte für Geschichtsschreibung generell gelten. Siehe hierzu Heidegger (1972: 373): „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ. [...] Der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft hat somit gar nichts von dem homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs. [...] Das Qualitative des historischen Zeitbegriffs bedeutet nichts anderes als Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebenssituation.“

Granet verweist auf Eigenarten der chinesischen Sprache, mit denen das konkretistische, auf Momente bezogene Zeitverständnis offenbar korrespondiert. Das Chinesische, so Granet, begünstigt nicht den Ausdruck von Abstraktionen (22). Zugleich liefert es, selbst wenn es einmal eine gewisse „Flexionstendenz“ aufgewiesen haben sollte, doch Worte, die „jede Elastizität, jede Modulationsfähigkeit vermissen [lassen]“ (21). Damit entfällt auch eine morphologische Möglichkeit zum Differenzieren der Zeiten. Die Sprache hat etwas Statisches; sie ist für die Chinesen „nur Teil eines umfänglichen Verfahrens, dessen Zweck es ist, dem Individuum in der von Gesellschaft und Kosmos gebildeten Ordnung seinen Platz zuzuweisen“ (18).

Unter den linguistischen Charakteristika, die für die chinesische Haltung zur Zeit und namentlich zur Zukunft bestimmend sein sollen, kommt dem Fehlen futurischer Verbformen naturgemäß eine erstrangige Bedeutung zu. Folgt man nämlich der Annahme des linguistischen Relativismus, dass die Formen des Denkens von den Formen der Grammatik geliefert oder doch zumindest beeinflusst werden, dann ergibt sich, dass die Sprecher einer „futurlosen“ Sprache „keinen Begriff von der Zukunft haben“.⁹ Tatsächlich hat z. B. Wolfgang Bauer (1930–1997) in eben diese Richtung argumentiert. Er zählt zu den „Wesensmerkmalen“ der chinesischen Philosophie eine Reihe von „sprachlich-schriftlichen Voraussetzungen“, darunter „das Fehlen aller Tempora“. Dieses „mildert“, wie er vorsichtig sagt, aber ohne Zweifel an der Tragweite seiner Feststellung aufkommen zu lassen, die „Vorstellung einer klaren, durch die Zusammenschnürung des Jetzt bewirkten Trennung von Vergangenheit und Zukunft“ (Bauer 2001: 31). Dabei weiß Bauer, dass manche „Hilfsworte“ etwas Vergangenes oder etwas Zukünftiges ausdrücken (Bauer 1971: 27).¹⁰ Allerdings, so versichert er, waren sie „nicht dazu angetan, die Unveränderlichkeit der Verben hinsichtlich ihres Zeitaspektes irgendwie auszugleichen“ (27). Das Ergebnis ist ein bleibender eigentümlicher „Bann der Zeitlosigkeit“, der durch den Einfluss der chinesischen Schrift verstärkt wird, denn diese überdauert alle lautlichen Veränderungen und wird damit zum Symbol des Unwandelbaren (28). So wird Chinas Vergangenheit zum „Trauma und Vorbild“ (Bauer 1968). Die „flächige“ Zeitvorstellung führt in eine „Geschichtslosigkeit“, in der „die Zukunft einfach nicht existent ist“ (1968: 55, 60). Eine Änderung sieht Bauer erst mit dem Einbruch des Westens und der zeitgleichen „Entwicklung temporaler Suffixe“ (1971: 28) im modernen Chinesisch.

Bauer verkennt nicht, dass es schon in der chinesischen Antike „Männer gab“, wie er schreibt, „die über die Vergangenheit und Gegenwart hinaus das geistige Abenteuer der Auseinandersetzung mit einer völlig unbetretenen Zukunft wagten“ (Bauer 1968: 74), wobei er u. a. an die Legisten denkt (s. u.). Aber diese „Männer“,

⁹ So kritisch Deutscher (2012: 9). Deutscher hält dagegen (10): „Sprecher jeder beliebigen Sprache können lange Geschichten über Ereignisse in der Zukunft erzählen, die ganz im Präsens gehalten sind (‘morgen gehe ich ...’), ohne dass dadurch ihr Verständnis vom Begriff der Zukunft merklich beeinträchtigt würde.“

¹⁰ Bauer denkt hierbei an die Worte *yi* 已 (aufhören; bereits), *jiang* 將 (bringen; bald) und die Negation *wei* 未 (noch nicht).

so Bauer, „hatten stets alles gegen sich, die Sprache, die stärksten Schulen,¹¹ und vor allem den Staat“ (74). Bauer übersieht hierbei allerdings, dass der chinesische Staat, von dem er sagt, ihm sei „die Hinwendung zu etwas gänzlich Neuem, zu einer echten Zukunft, immer als bedrohlich [erschieden]“, sich in der Form des hier offenbar gemeinten, mit der Dynastie Qin 秦 (221–207 v. Chr.) sich durchsetzenden zentralistisch kontrollierten Beamtenstaates gerade selbst im Namen des radikal Neuen konstituiert hat und nur so konstituieren konnte (s. u.). Damit wäre es aber das Neue selbst gewesen, dem das Neue als bedrohlich erschien und das deshalb die Zeit zu bannen versuchte; es liegt also offensichtlich eine komplexere Konstellation vor, als Bauer annimmt. Ähnlich zweifelhaft, aber bezeichnend ist eine Parallele, die bei Bauer anklingt, wenn er schreibt, dass an der „obersten Spitze“ des Staates, der sich gegen das Neue stellt, „in der Gestalt des Himmelssohns irdische und überirdische Macht zusammenfließen“ (1968: 74) – ebenso wie die Zeiten sollen auch die Räume Diesseits und Jenseits nicht unterschieden werden. Der Befund der Zeitlosigkeit erweist sich damit als eine Variante des seit Hegel und Max Weber immer wieder ins Spiel gebrachten Befundes der kompakten Weltimmanenz, die die chinesische Kultur im Unterscheid zur „westlichen“, immer über den Status quo hinausdrängenden Transzendenz angeblich kennzeichne (Roetz 2011, 2015, 2016a).

Diese Sicht vom zukunftsblinden China ist auch angesichts des ökonomischen Booms der letzten Jahrzehnte nicht verschwunden. Als Kuriosum am Rande sei die Theorie des Verhaltensökonom Keith Chen erwähnt, der in einem Beitrag für die *American Economic Review* behauptet hat, die Bereitschaft zum Sparen sei bei den Sprechern von Sprachen mit einem obligatorischen Futur geringer als bei Sprechern von „futureless languages“, Sprachen also, die kein oder zumindest kein obligatorisches Futur kennen. Wenn die Zukunft qua Sprache von der Gegenwart weggerückt wird, so Keith Chen, dann macht man sich auch kaum Gedanken um sie, anders als wenn sie sprachlich mit der Gegenwart zusammenfällt (Chen 2013). Hiermit wäre laut Chen zugleich erklärt, warum es China und Deutschland heute ökonomisch gut, Griechenland aber schlecht geht, denn den zum Futur gezwungenen Griechen muss das Sparen *fernliegen*.¹² Das alte „Ranking“ des Griechischen und des Chinesischen als kulturgeschichtliche Leitsprachen ist damit durchbrochen und auf den Kopf gestellt. Dem *global player* über klang Keith Chens These plausibel genug, um ihn zum *Head of Economic Research* zu machen. Ihr wissenschaftlicher Wert dürfte allerdings eher darin liegen, dass sie deutlich macht, mit welcher Beliebigkeit psychologische Folgen aus linguistischen Daten abgeleitet werden können.

¹¹ Gemeint sind Konfuzianismus und Daoismus.

¹² Ebenso wie andere Arten der Zukunftssicherung: „[L]anguages with obligatory future-time reference lead their speakers to engage in less future-oriented behavior. On savings, the evidence is consistent on multiple levels: at an individual’s propensity to save, to long-run effects on retirement wealth, and in national savings rates. These findings extend to health behaviors ranging from smoking to condom use, as well as to measures of long-run health“ (Chen 2013).

Eine dank zahlreicher Publikationen ähnlich öffentlichkeitswirksame aktuelle Theorie liefert der französische Sinologe und Gräzist François Jullien. Laut Jullien ist China, dem im Vergleich zu Europa „radikalsten Fall einer möglichen Andersheit“ (2003: 27), die Vorstellung einer Alternative zum Gegebenen und entsprechend einer die Welt durch geplante Eingriffe rational gestaltenden und umgestaltenden menschlichen Subjektivität fremd. Das *Dao* 道, der „chinesische Weg“, so Jullien, „führt zu nichts hin, es ist nicht von einem Sinnstreben bestimmt [...]; es ist ohne Teleologie“. Damit kennt China auch keine „Idee einer besseren Zukunft“ (Jullien 2002: 78). In den Worten François Lyotards (1924–1998), des *père de la postmodernité*, der zu Julliens Buch *Der Umweg über China* einen Essay beige-steuert hat:

„Es gibt kein Ideal, kein zu erreichendes Ziel, das den Willen leitet und ihm womöglich Mittel nahelegt, die geeignet wären, die gegenwärtige Situation entsprechend zu verändern – eine solche westliche Vorstellung von Leistung ist den chinesischen Klassikern des Krieges, der Politik, der Diplomatie und natürlich der Kunst des Denkens offenbar unbekannt“ (Lyotard 2002: 8).

Der Handelnde, so interpretiert Lyotard Jullien, ist nur „ein Element der Situation“, die über eine „immanente Entfaltung“ als „Wirkung ohne Ursache“ von selbst „ihre Ergebnisse zeitigt“ (10). An der Stelle der Verfolgung eines Telos, das das Vorhandene transzendiert, steht das Eingefügtsein in den „subjektlosen Prozess“ mit der Reduzierung des Handelns auf eine minimale Reaktion auf die in jedem Moment spontan sich zeigenden Potentiale (Jullien 2002: 161). Es herrscht die „Immanenz“ der „ewigen Stille von Prozessen“ (Jullien 2005: 154) – vergleiche Hegels Rede von der „gleichgültigen Ruhe“ (s. o.) –, mit einer Ethik, die, wie bei Granet, „tief konformistisch“ ist, da sie „das Reale nicht in Frage stellt“ und „keine Distanz zur Welt“ kennt – weder eine räumliche noch eine zeitliche.¹³ Während der Westen die Welt verändert, wird sie in China immer nur „bestätigt“. Ähnlich bescheinigte Max Weber dem Konfuzianismus, ihn „interessierten lediglich die Dinge dieser Welt, wie sie einmal war“, mit der Konsequenz einer „rücksichtslosen Kanonisierung des Traditionellen“ (M. Weber 1920, 1: 444, 452). Mit der Transzendenz fehle auch die Möglichkeit, über das Gegebene hinaus in eine gestaltbare Zukunft zu denken.

Es ist bemerkenswert, dass Jullien sogar noch den Erfolg des Marxismus in China, also einer, so sollte man meinen, revolutionären und damit zukunftsorientierten Philosophie, mit seinem Schema meint erklären zu können (Jullien 2002: 79). Dies funktioniert allerdings nur deshalb, weil er den Marxismus ähnlich reduktionistisch versteht wie das „chinesische Denken“: Er folgt offenkundig, ohne die Quelle zu nennen, der strukturalistischen Lesart Louis Althusers (1918–1990), der zufolge der Marxismus weder ein Telos noch ein Subjekt, sondern nur den „procès sans sujet ni fin(s)“, also objektive soziale Funktionszusammenhänge kennt (Althusser 1973).

¹³ Jullien (1992: 238). Ich folge der Übersetzung in Heubel (2011: 91). Zu einer Kritik Julliens siehe ebd. und Roetz (2011).

Exakt dasselbe schreibt Jullien China zu. Sein mit beachtlichem publizistischem Erfolg verbreitetes Chinabild beruht auf einer strukturalistischen Projektion; es bezieht seine Inspiration mehr aus Paris als aus Peking. Wenn Alfred Schmidt Althusser die „Apologetik des *Bestehenden*“ vorgeworfen hat (Schmidt 1969: 208; Hervorhebung H. R.), so trifft dies auch Jullien und seine Gemeinde. Hier holt das Thema die Interpretation ein: Wie sie der Gegenwart über das Vergangene Mitteilung macht, so bestimmt sie auch über die Zukunft mit.

Wie schon Bauer, so gibt auch Jullien seinem Programm eine linguistische Fundierung. Die chinesische Sprache, oder doch das Sprechen in ihr, bleibt für ihn „indiziell“ und wird nicht symbolisch.¹⁴ Die gegen *das, was ist*, aufbegehrende „Macht des Wortes“ (Jullien 2000: 115) kann sich nicht entfalten, weil die Sprache mit dem, „was ist“, vollkommen verschmolzen bleibt. Während das Griechische mit seinen „syntaktischen Regeln und Funktionen“ Abstraktion und Transzendenz konstruiert, steht das Chinesische mit seiner lose erscheinenden Sprachstruktur in der Präsenz des immer Gleichen, fließend stillstehenden Prozesses, in den es eingetaucht bleibt, ohne sich zu einer „Position“ über ihm erheben zu können (Jullien 2009: 191f.) – was Lohmann „ontologische Indifferenz“ nannte. Ganz ähnlich sah es, allerdings romantisierend, Ernest Fenollosa (1853–1908): Die Ordnung des Chinesischen zeige noch in Reinheit, wie „die Satzform dem primitiven Menschen durch die Natur selbst aufgezwungen“ wurde (Fenollosa 1972: 16).

Jullien ist von Jean François Billeter in einer scharfen Polemik vorgeworfen worden, dass er das von ihm beschriebene „chinesische Denken“ idealisiere, ohne Rechenschaft darüber abzulegen, dass es zutiefst mit dem despotischen Herrschaftssystem Chinas verwoben sei. Jullien habe darüber hinweggesehen, dass das „Denken der Immanenz“ „zu einer Welt gehört, in der die Frage der Ziele nicht diskutiert und sogar nicht gestellt werden konnte und in der die Intelligenz in der Konsequenz dazu verurteilt war, sich auf nichts anderes zu richten als auf die Mittel, die Methoden, die Manöver und die Kunst, sich dem anzupassen, was ist [*ce qui est*]. Er hat nicht gesehen, dass das ‚Denken der Immanenz‘ wesentlich mit der imperialen Ordnung verbunden ist, die mit der autoritativen Beantwortung der Frage nach den Zielen eine geschlossene Welt geschaffen hat“ (Billeter 2006: 62f.). Diese Kritik, auf die Jullien in ebenso scharfer Form geantwortet hat, ist nicht überzeugend, weil es Jullien keineswegs unterlässt, die Verbindung zwischen Immanenz, Macht und Anpassung zu ziehen; im Gegenteil reproduziert er das schon bei Hegel vorliegende Argumentationsmuster. Was aber Billeters Kritik vollends unglaubwürdig macht, ist, dass er selbst an der Verbreitung des Bildes vom transzendenzlosen China durchaus mitgewirkt hat, in dem es nicht möglich war, „das was ist“ in Frage zu stellen.¹⁵

¹⁴ Jullien (2000: 204, 207), bezogen auf die „konfuzianische Rede“.

¹⁵ U. a. in seiner „Kritik der chinesischen Zivilisation“ (Billeter 1969); siehe hierzu Roetz (2011: 66). – Ich übergehe an dieser Stelle Billeters Versuch, aus dem *Zhuangzi* 莊子 ein „neues Para-

Die bizarre Billeter-Jullien-Debatte (die an den Witz erinnert, „der eine melkt den Bock, der andere hält das Sieb drunter“) zeigt, wie tief das Stereotyp der strukturell konservativen chinesischen Kultur der Substanz im abendländischen Bewusstsein verwurzelt ist. Fehlt aber China tatsächlich mangels Transzendenz der Spielraum und mangels Subjektivität der Träger, um die Verhältnisse zu verändern, dann hat dies erhebliche politische Konsequenzen. Denn die Heuristik der Substanz hat einen Pferdefuß: die Rechtfertigung des Despotismus. Fragt man deshalb nach ostasiatischen Vorstellungen von Zukunft, so wird man nicht umhinkönnen, sich mit Theorien dieser Art auseinanderzusetzen. Sie sollen im Folgenden anhand von Belegstellen aus den klassischen philosophischen Texten überprüft werden, denn gerade diese sollen in der Regel das Material liefern, um sie plausibel zu machen. Die früh ins Chinesische übersetzte Zeitphilosophie des Buddhismus spielt im Vergleich zu ihnen eine bemerkenswert geringe Rolle, so als könne man davon ausgehen, dass ihr Impuls von der Schwerkraft des „chthonischen Urbodens“ (A. Weber 1943: 97) Chinas paralyziert wurde.

Der Buddhismus hat, nicht zuletzt aufgrund seiner Beschäftigung mit der karmischen Verfasstheit des Lebens, eine differenzierte Theorie der Zeit hervorgebracht, die früh ins Chinesische übersetzt worden ist. Der begriffsgeschichtlich entscheidende Text ist offenbar Nāgārjunas (ca. 2. Jh.) *Mahāprajñāpāramitā śāstra* bzw. deren Übersetzung ins Chinesische (*Da zhidu lun* 大智度論) durch Kumārajīva (Jiuluoshi 鳩摩羅什, 343–413) um 405 n. Chr. Hier wird m. W. erstmals mit der noch im modernen Chinesisch gebräuchlichen, in der antiken Literatur aber noch nicht vorhandenen Trias *guoqu* 過去 (vergangen; Vergangenheit), *xianzai* 現在 (gegenwärtig; Gegenwart) und *weilai* 未來 (zukünftig; Zukunft) gearbeitet. Fazang 法藏 (643–712) hat diese Philosophie in Überlegungen zu den „Zehn Zeiten“ weiterentwickelt (*San bao zhang* 三寶章, Kap. *Shi shi zhang* 十世章). Demnach gibt es jeweils eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, also neun Zeiten, und eine weitere, die als „Vorstellungsaugenblick“ (*yi nian* 一念) die Vergegenwärtigung der anderen ist und der jeweilige „Standort“, in dem ihre Relationalität ruht (Obert 2000: 173; Obert 2004; Elberfeld 2004: 210). Dies erinnert strukturell an die Philosophie der Zeit in Augustinus’ (354–430) *Confessiones*: Zukunft ist demnach Warten auf Zukünftiges und Vergangenheit Erinnern des Vergangenen in der Seele aus dem Punkt des Gegenwärtigen durch ein entsprechendes Bewusstsein (Augustinus 1958: 303, 11.28). Dies bedeutet, dass es Vergangenheit und Zukunft für den Menschen nur in Bezug auf die Gegenwart eines Subjekts gibt, das sich aus der Ersteren heraus in die Letztere entwickelt,¹⁶ oder umgekehrt, dass es ein Subjekt nur als Ort der Verbindung

digma“ von Subjektivität zu entwickeln (Billeter 2015). Denn Billeter sieht im *Zhuangzi* einen untypischen „erratischen Block“ (2015: 132) ganz außerhalb des „überkommenen chinesischen Denkens“, der von Guo Xiang 郭象 (gest. 312 u. Z.) wieder in den Mainstream eingepasst worden ist.

¹⁶ Siehe hierzu die Analyse in Ricoeur (1988: 18–24, 99) sowie Schweidler (2001: 191).

der Zeiten gibt. So würde sich im Fehlen der Zukunft erneut der Problemzusammenhang zeigen, der die China-Diskussion wie ein fester Topos durchzieht: die Schwächung der Subjektivität durch das Fehlen von Transzendenz.¹⁷

Der Bruch mit dem Vergangenen in der Zeit der Streitenden Reiche

Bestätigt nun die chinesische Philosophie das Bild von einem China, das befangen bleibt in dem, was *war* und *ist*, und das sich aus westlicher Sicht zum Gegenstand kontrastiver Analysen eignet und sozusagen seine Kultur verriete, wenn es den Menschen als freien Gestalter seiner Zukunft verstände? Meines Erachtens ist dies nicht der Fall. Denn tatsächlich finden sich in den klassischen philosophischen Reflexionen über die Zeit, namentlich in der „Zeit der Streitenden Reiche“ (5.–3. Jh. v. Chr.) die Spuren moderner Subjektivität – des Wissens seiner selbst in Antithese zu eben dem, was Hegel „Substanz“ nannte und was für die unhinterfragte Autorität des Gegebenen stand.

Zunächst einmal ist nicht sinnvoll zu bestreiten, dass die Differenz von heute und morgen, Geschehenem und Ungeschehenem, von „schon“ und „noch nicht“, in den chinesischen Texten allgegenwärtig ist. Kein einziger Text der chinesischen Antike wäre geschrieben worden, wenn er sich nicht an Adressaten auch der Nachwelt gerichtet hätte; Sima Qian 司馬遷 (ca. 140–90 v. Chr.) leitet dies später gerade daraus ab, dass sie alle in ihrer Zeit nicht anerkannt wurden.¹⁸ Und alle Autoren haben einen Anspruch auf bleibende Geltung erhoben. Nichts spricht dafür, dass sie ihn als mit ihrem Tod erloschen angesehen hätten. Der Konfuzianer Mengzi 孟子 (ca. 370–290 v. Chr.) hat dies sogar explizit ausgeschlossen:

君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。

„Wenn ein Edler ein Werk schafft und die ‚Fäden herabhängen‘ lässt, dann damit es fortgesetzt werden kann. Ob er damit aber Erfolg hat, das liegt beim Himmel“ (Mengzi 2b14).

Der Bezug auf die späteren Generationen ist gängig; Shusun Bao 叔孫豹 (6. Jh. v. Chr.) z. B. hat „Worte“, „Leistungen“ und „Tugendhaftes“ aufgestellt zu haben (*li yan* 立言, *li gong* 立功, *li de* 立德) als die drei Dinge bezeichnet, die einen Menschen für die Nachwelt „unsterblich machen“ (*si er bu xiu* 死而不朽; *Zuozhuan* 左傳, Xianggong 襄公 24: 302). Nicht nur der Name, den man sich bei den Späteren erwirbt, und die Frage, was nach dem Tod kommt, auch zahlreiche weitere Themen

¹⁷ Auch Kubin (1994) zieht diese Verbindung in einer Kritik an Chen Shih-hsiang (1973).

¹⁸ „Sie alle spürten Kummer, da sie ihre Prinzipien (*dao*) nicht vermitteln konnten. So gaben sie weiter, was geschehen war (*wang shi*), in Gedanken an die noch Kommenden/die Zukunft (*laizhe*)“ (此人皆意有所鬱結，不得統其道也。故述往事思來者; *Shiji* 130, „Taishi gong xu“ 太史公自序: 3300).

haben einen Zukunftsindex, so etwa das konfuzianische Programm der „Selbstkultivierung“, des Bemühens also, ein „Edler“ zu werden und kein charakterlich „Gemeiner“ zu bleiben, das Schicksal, die Kalenderkunde, die Theodizee (Roetz 1992: 389, Fn. 5) oder kosmologische Spekulationen wie jene, dass fünf „Elemente“ bzw. „Phasen“ (五行 *wu xing*) einander hervorbringen und überwinden und damit brisanterweise auch eine Dynastie durch eine andere abgelöst werden wird.¹⁹ Sicherlich gibt es auch nicht wenige Belege für eine Prognostik, die sich auf die Vorhersage der Folgen eines bestimmten Verhaltens versteht, sowie für die Beschaffung von Entscheidungshilfe durch die Befragung des Orakels (Seiwert 1979, Lackner 2018). All dies führt aber noch nicht zu einer Ablösung der Zukunft vom Alten – Zukunft müsste im Kontext des hier behandelten Problems noch etwas anderes sein als eine Station eines kosmischen Kreislaufs, ein Nachhall des Vergangenen, eine Wiederholung oder Fortsetzung des bereits Bekannten und Vorhandenen oder eine Entfaltung des eigentlich schon Vollkommenen. Sie müsste mit einer qualitativen Differenz zum Bisherigen das Neue zur Geltung bringen. Das Alte muss seine selbstverständliche Geltung verloren haben, und es muss die Erkenntnis gekommen sein, dass es nicht so weitergehen kann wie bisher.

Die Frage zielt damit auf Antizipationen des Zeitbewusstseins der Moderne. Zu ihrer Beantwortung ist es von grundlegender Wichtigkeit, zu bedenken, dass alle im Zusammenbruch der Zhou-Dynastie (周) entstehenden klassischen chinesischen Philosophien reflektierte Reaktionen auf eine tiefgreifende Krise der Tradition und bislang ungekannte soziale und ökonomische Umwälzungen darstellen und damit prädestiniert sind für ein geschärftes Geschichtsbewusstsein.²⁰ Sie stehen erkennbar unter dem Eindruck des Außerordentlichen, das sich in einer Gegenwart zuträgt, die sich vom Vergangenen denkbar weit entfernt sieht – „das Alte“, so das *Zhuangzi* 莊子 (14: 227), ist „vom Neuen so verschieden wie der Affe vom Herzog von Zhou“ (觀古今之異, 猶蟻狙之異乎周公也), dem Mitbegründer der zerfallenen Dynastie. „Noch nie gab es eine Zeit, die so fern vom Auftreten eines wahren Königs gewesen wäre wie diese“, sagt Mengzi, „und noch nie eine Zeit, in der das Volk so sehr unter einem grausamen Regiment gelitten hätte“ (且王者之不作未有疏於此時者也, 民之憔悴於虐政未有甚於此時者也; *Mengzi* 2a1). Es sind Jahrhunderte ungehemmter Brutalität, in denen es „unter den Herrschern keinen einzigen gibt, den es nicht danach gelüstet, Menschen zu töten“ (今夫天下之人牧未有不嗜殺人者也; *Mengzi* 1a6), und schon der bescheidene Wunsch, „die Lebenden zu pflegen und die Toten zu betrauern, ohne sich grämen zu müssen“ (養生喪死無憾; *Mengzi* 1a3), zur Utopie wird. Dabei steht das Schlimmste, die terroristische Kriegsführung der Endphase der Zeit der Streitenden Reiche, noch bevor. „So dunkel ist unsere heutige Zeit, dass dem Leiden des Volkes nichts mehr hinzugefügt werden kann“ (當今之世濁甚矣, 黔首之苦不可加矣), heißt es um die Mitte des dritten Jahrhunderts im *Almanach des*

¹⁹ Zur Kalenderkunde, Chronomantik und ihren Verbindungen zur Kosmologie der Fünf Phasen siehe die detaillierte Darstellung in Di Giacinto (2013: 103–148).

²⁰ Zum Zusammenhang von Krise und Geschichtsbewusstsein siehe Müller (1995).

Herrn Lü (*Lüshi chungiu* 吕氏春秋 7.3: 68). Die chinesischen Philosophien verdanken sich dem *Problematischwerden* der Welt und stehen damit grundsätzlich im *Modus der Differenz* und nicht eines naiven Holismus, in dem alles eins und einerlei ist. Dies zu verkennen, ist das *proton pseudos* zahlreicher eindimensionaler Darstellungen „chinesischen Denkens“, zu denen auch die erwähnten Zeittheorien gehören. Zumal stehen die chinesischen Philosophien in der Differenz zum Vergangenen, auf sublime Weise selbst noch dort, wo sie, wie im Falle des Konfuzianismus, traditionistisch auftreten. Die Zhou-Philosophie ist eine breit angelegte Suche nach neuen Quellen der Normativität jenseits des gescheiterten tradierten Ethos, das „in Trümmern liegt“ (*li beng* 禮崩).²¹ Die expliziten Plädoyers für das Neue, namentlich im Legismus, auf den der moderne chinesische politische Diskurs des 20. Jahrhunderts ausdrücklich rekurriert hat,²² aber auch im Mohismus und in Teilen des Konfuzianismus, sind nicht Ausnahmen, sondern nur der pointierteste Ausdruck einer allgemeinen Abkehr vom Herkommen, die in eine systematische Kritik der Tradition führt (Roetz 2005) und zum Teil radikale Formen annimmt. Am Ende der Epoche steht bezeichnenderweise ein neuer Typus von Staat, der sich dann allerdings sofort daranmacht, zusammen mit dem Vergangenen auch jeder künftigen Alternative den Garaus zu bereiten. Hierin schlägt sich die Grundproblematik der vorangehenden Jahrhunderte nieder: Es war nicht darum gegangen, eine erstarrte Welt in Bewegung zu versetzen, sondern darum, eine immer kriegerische Formen annehmende, die alte Gesellschaft zerreißende Bewegung in den Griff zu bekommen und „die Welt wieder zur Ruhe zu bringen“.²³

Allerdings war der Bruch so tief, dass eine einfache Restauration alter Modelle keine Option mehr war. Ein prägnantes Beispiel für die Neuorientierung des Blicks liefert *Laozi* 14 (1976: 55): Den – wie angesichts der Vorliebe des Daoismus für das Primordiale wohl zu unterstellen ist – ursprünglichen Wortlaut *zhi gu zhi dao yi yu jin zhi you* 執古之道以御今之有, „mit dem Dao des Altertums in Händen das heute Gegebene lenken“, hat in den Mawangdui-Texten ein Editor umgewandelt zu *zhi jin zhi dao yi yu jin zhi you* 執今之道以御今之有 – aus dem „Dao des Altertums“ ist das „Dao von heute“ geworden. Es gibt in dieser Epoche, deren existentielle Herausforderungen ein solch grundsätzliches Nachdenken über den Gang der Welt und

²¹ Der auf *Lunyu* 17.21 zurückgehende Ausdruck *li beng* 禮崩 (bzw. *li beng yue huai* 禮崩樂壞) wird im hanzeitlichen *Fengsu tongyi* 風俗通義 6 (*Shengyin* 聲音): 6/40/23, und auch später zur Beschreibung der allgemeinen Situation der Zhou-Zeit nach dem Niedergang des Königshauses benutzt.

²² Siehe hierzu Roetz (2016b: 92). Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) hat Qin Shihuang 秦始皇 (259–210 v. Chr.), den Gründer der Dynastie Qin (221–207 v. Chr.), als „Spezialisten für die Wertschätzung der Gegenwart und die Geringschätzung des Alten“ (厚今薄古的專家) gelobt (Roetz 2016b: 94).

²³ „Wie kommt die Welt wieder zur Ruhe?“ (天下惡乎定) ist die Grundfrage der Zeit, die Mengzi von König Xiang von Liang (Liang Xiang wang 梁襄王) gestellt wird: Die Antwort: „Sie kommt zur Ruhe durch Einheit“ (定于一; *Mengzi* 1a6). Zur Problematik dieser Antwort siehe Roetz (2017: 156).

die *conditio humana* angeregt haben, nach meiner Kenntnis noch keine elaborierte Philosophie der Zeit als solcher wie später im chinesischen Buddhismus. Aber es gibt eine differenzierte Reflexion der historischen Zeit mit einem weit breiteren Spektrum von Positionen, als die ältere sinologische Sicht es wahrhaben will, wonach die historische Zeit in Analogie zur zyklisch vorgestellten kosmischen gesehen wird.²⁴ Es werden lineare Entwicklungsstufen und Perioden unterschieden, und es findet sich eine zumindest rudimentäre Philosophie der Geschichte. Auffallend ist ein Trend zu einer Orientierung am zeitlich und räumlich *Nahen*, am *Sehbaren* und *selbst Erlebbaren* statt dem nur aus zweiter oder dritter Hand „Gehörten“ und damit der Vergangenheit.²⁵ So schreibt der Konfuzianer Xunzi 荀子 (ca. 310–230), wahrlich kein grundsätzlicher Gegner der Tradition:

欲觀千歲則數今日；欲知億萬則審一二；欲知上世則審周道；欲審周道則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。

„Willst du tausend Jahre sehen, dann zähle den heutigen Tag. Willst du Zehntausend und Millionen kennen, dann erforsche Eins und Zwei! Willst du die frühen Zeitalter kennen, dann erforsche den Weg der Zhou! Willst du den Weg der Zhou kennen, dann besieh dir die von ihnen geehrten Edlen! Wenn man deshalb sagt: Vermittels des Nahen erkennt man das Ferne, vermittelt des einen erkennt man die Zehntausend, vermittelt des Subtilen erkennt man das Helle, so ist dies gemeint“ (*Xunzi* 荀子 5: 51).

„Wer gut darin ist, über das Altertum zu reden“, so Xunzi an anderer Stelle, sollte über einen Beleg im Heute verfügen“ (善言古者必有節於今; *Xunzi* 23: 293). Seine erkenntnistheoretische Privilegierung des Nahen wird später von Wang Chong 王充 (27–97) aufgegriffen und mit einer weit entschiedeneren Parteinahme für das Neue verbunden, als sie sich im klassischen Konfuzianismus findet. Wang Chong durchforstet die gesamte überlieferte Literatur auf Ungereimtheiten und leere Behauptungen und vergleicht die Traditionalisten (*chuanzhe* 傳者) mit Briefträgern (*youren* 郵人) und Türstehern (*menzhe* 門者), die nur Nachrichten weiterleiten, statt sich eigene Gedanken zu machen und selbst „schöpferisch“ (*zao* 造) zu sein (*Lunheng* 80 [*Dingxian* 定賢]: 266). Sie „überhöhen das Alte und machen das Neue herunter, schätzen hoch, was sie gehört haben, und schätzen gering, was sie sehen“ (高古而下今，貴所聞而賤所見; *Lunheng* 56 [*Qishi* 齊世]: 187). Statt aber deren Lehrer zu sein, ist für Wang Chong die Vergangenheit tatsächlich erst über die Gegenwart zugänglich – „die Menschen des Altertums erkennt man über die Menschen von

²⁴ Siehe z. B. Kubin (1994: 333f.) unter Berufung auf Granet und Needham. – Dies heißt nicht, dass gar keine Analogien zwischen historischen und kosmischen Abläufen gezogen würden oder nicht auch in Zyklen gedacht würde. So findet sich z. B. bei Mengzi die Vorstellung, dass Perioden von Ordnung und Unordnung einander ablösen (*Mengzi* 3b9) und alle 500 Jahre ein wahrer König auftritt (*Mengzi* 2b13, 7b38). Allerdings stellt er fest, dass der Rhythmus aus den Fugen geraten ist (2b13) und in der Gegenwart sich Außerordentliches und Unvergleichbares zuträgt (2a1; s. o.).

²⁵ Siehe zu diesem Punkt Roetz (2005: 144f.).

heute“ (以今之人民知古之人民也; *Lunheng* 56: 186). Warum dann aber wiederholen, was die alten Weisen angeblich sagten, und warum alle Aufmerksamkeit den klassischen Texten widmen? Stattdessen, so Wang Chong, sollte man selber in seiner Zeit kreativ sein, denn „ist es nicht besser, durch eigene Leistungen herauszuragen, statt hierfür auf andere angewiesen zu sein?“ (夫以業自顯孰與須人乃顯; *Lunheng* 82 [*Shujie* 書解]: 274f.).

Während die Kontrastierung von Vergangenheit und Gegenwart in den antik-chinesischen Texten nicht nur gängig, sondern durch *gu* 古 und *jin* 今 auch terminologisch klar zum Ausdruck gebracht ist, erfolgt der Bezug auf die Zukunft in weniger fester begrifflicher Markierung. Auffallend ist, dass an den wenigen Stellen, wo von Zeit im allgemeinen Sinn (*zhou* 宙) und nicht nur als Zeitpunkt oder Zeitabschnitt (*shi* 時) gesprochen wird, in einer später häufig wiederholten Formulierung die Gesamtheit der bislang abgelaufenen Zeit gemeint ist: *Shizi* 尸子 (12b) und *Wenzi* 文子 (4/40/1) (vermutlich spät-zhouzeitliche Texte) sowie das früh-hanzeitliche *Huainanzi* 淮南子 (11: 178) definieren *zhou* als „vom Altertum bis heute“ (*wang gu lai jin* 往古來今).²⁶ Das im modernen Chinesisch gebräuchliche *weilai* 未來 taucht – zusammen mit *guoqu* 過去 und *xianzai* 現在 für „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ – als fester Begriff für „Zukunft“ meines Wissens erst in den bereits erwähnten Übersetzungen buddhistischer Texte auf. Mehrfach in der zhou- und hanzeitlichen Literatur zu finden ist hingegen *laishi* 來世, die „kommenden Generationen“ oder „kommenden Zeitalter“,²⁷ in *Zhuangzi* 4 und *Weiliaozi* 尉繚子 11 in Opposition zu *wangshi* 往世, den „vergangenen Generationen“ bzw. „vergangenen Zeitaltern“.²⁸ Selten ist *jiangran* 將然, „was (so) sein wird“, „was eintreten wird“,²⁹ und mehrdeutig ist die Verwendung von *laizhe* 來者, das in der Bedeutung „das Kommende“ in der Tat für die „Zukunft“ oder „das Zukünftige“ stehen, aber auch „die Kommenden“ meinen kann,³⁰ und ebenso von *hou* 後 und *yuan* 遠, die Nachzeitigkeit („das

²⁶ Vgl. die ähnliche Erklärung von *jiu* 久, „Dauer“, im mohistischen Kanon: „Dauer: Vom Altertum bis heute, vom Morgen bis zum Abend“ (久, 古今旦莫; *Mozi* 40: 206, A40). *Jiu* ist die „Integration verschiedener Zeiten“ (彌異時), genau wie *yu* 宇 die „Integration verschiedener Orte“ ist (彌異所; *Mozi* 40: 194, A40). *Jiu* ist hier in der gleichen Weise mit *yu* 宇 gepaart wie an späteren Stellen *zhou* 宙. Siehe Harbsmeier (1995: 51).

²⁷ Siehe die Angaben in *Chinese Text Project*, <http://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=來世>.

²⁸ *Zhuangzi* 4 (*Renjianshi* 人間世): 83; *Weiliaozi* 尉繚子 11 (*Benzhi* 本治): 156.

²⁹ *Dadai Liji* 大戴禮記 46 (*Licha* 禮察), 53: „Mit dem Wissen des Menschen ist es so, dass er sehen kann, was bereits eingetreten ist (*yi ran*), aber nicht sehen kann, was eintreten wird (*jiangran* = die Zukunft). Die Riten gebieten Einhaltung, bevor etwas eingetreten ist, das Gesetz aber gebietet Einhaltung, nachdem etwas eingetreten ist. So ist die Wirkung des Gesetzes leicht zu sehen, aber nur schwer ist zu erkennen, zu welchem Zweck die Riten entstanden sind“ (凡人之知, 能見已然, 不能見將然。禮者禁於將然之前, 而法者禁於已然之後。是故法之用易見, 而禮之所為生難知也).

³⁰ Als „das Kommende“ im Sinne des Zukünftigen ist *laizhe* z. B. mehrfach in den *Chuci* 楚辭 belegt, so in Kapitel *Yuanyou* 遠遊: 往者余弗及兮, 來者吾不聞, von Keindorf übersetzt mit

Spätere“, „das Ferne“), aber auch räumliche Distanz („hinter“, „fern“) ausdrücken können.³¹

Die begriffsgeschichtlichen Einschränkungen zeigen, dass die Zukunft noch nicht, wie später im Buddhismus, zusammen mit Vergangenheit und Gegenwart eine feste nominale Dreiheit nebeneinander gestellter Räume bildet.³² Sie rechtfertigen aber nicht den Schluss, dass sie der Sache nach kein bedeutsamer Gegenstand der Überlegung wäre und nur verschwommen zu Bewusstsein käme. Auch wo es nicht als solches benannt wird, liegt das Thema Zukunft überall in der Luft. Sich Bahn brechend durch die Krise der Tradition, wird es über Begriffe wie *bian* 變, *geng* 更 und *yi* 易 „verändern“, *zhi* 制 „einrichten; zur Institution machen“, *xin* 新 „neu“ und *zuo* 作 „initiieren; Neues schaffen“ entwickelt, die nun einen ausgesprochenen Aufstieg erleben und in denen sich die „moderne“ Erkenntnis niederschlägt, dass die Welt veränderbar ist und verändert werden muss. Die Zhou-Philosophie besteht in großen exemplarischen Antworten auf die im Chaos der Epoche sich stellenden Fragen, wie, bezogen auf die Vergangenheit, die Flut zu erklären ist, die die Welt überschwemmt hat, und wie, bezogen auf die Zukunft, ein Ausweg aus ihr gefunden werden kann. Alle diese Antworten lassen sich nach dem ihnen zugrundeliegenden Raum/Zeit-Paradigma unterscheiden (Roetz 2009), und in keinem Fall handelt es sich meines Erachtens um das Paradigma traditionellen Denkens. So gilt etwa Folgendes:

„Was vergangen ist, kann ich nicht mehr ergründen, was noch kommen wird, davon werde ich nichts erfahren“ (Keindorf 1999: 73). Die gleiche Gegenüberstellung findet sich in *Lunyu* 18.5: 往者不可諫，來者猶可追, in Richard Wilhelms Übersetzung „Doch was gescheh'n ist, ist gescheh'n, Nur künftig hüte dich!“ (Wilhelm 2008: 547), und *Liji* 禮記, *Ruxing* 儒行, 779: 往者不悔，來者不豫, von Wilhelm übersetzt mit „was vergangen ist, bereut er nicht, was kommen wird, das bedenkt er nicht“ (Wilhelm 1997: 196). In *Lunyu* 9.22, 子曰 後生可畏，焉知來者之不如今也, von Wilhelm übersetzt mit „Vor dem spätergeborenen Geschlecht muss man heilige Scheu haben. Wer weiß, ob die Zukunft es nicht der Gegenwart gleichtun wird?“ (Wilhelm 2008: 293), dürfte *laizhe* aber eher „die, die noch kommen“ bedeuten. Zu *hou* und *yuan* siehe etwa *Zhanguo* (19: 674): 昭後而期遠, „das Spätere (das Kommende) klar erkennen und das Ferne erwarten“. Siehe auch oben, Fn. 18.

³¹ Dux (1989: 124) vermutet hinter der Verwendung gleicher Ausdrücke für die räumliche und die zeitliche Dimension, wie sie in fast allen Sprachen zu finden sein dürfte, die Spuren einer urtümlichen Handlungslogik (da es die konkrete Handlung ist, die Raum und Zeit verbindet). Der mohistische Kanon erkennt hier ein Problem und illustriert mit der Ausdrucksgleichheit von Raum und Zeit den *Kategorienfehler* (Metabasis): „Verschiedene Kategorien sind nicht vergleichbar. Die Erklärung liegt im Maß (d. i. im Fehlen eines gemeinsamen Maßes). / Holz oder die Nacht – was ist länger? Wissen oder Hirse – wovon gibt es mehr?“ (異類不毗，說在量，木與夜孰長？智與粟孰多？; *Mozi* 41 [*Jing xia* 經下]: 196, *Mozi* 43 [*Jingshuo xia* 經說下]: 216).

³² Philosophisch gesehen führt die nominale Hypostasierung von Räumen, wie „zukunftsträchtig“ sie aus historischer Perspektive auch sein mag (Hölscher 2016: 47), im Vergleich zur adjektivi-schen Rede allerdings in Probleme. Siehe hierzu die Augustinus-Interpretation in Ricoeur (1988: 18–22).

Der Konfuzianismus

Die Konfuzianer halten den engsten Kontakt mit der Tradition und sind gar als „Hypertraditionalisten“ (Hansen 1992: 107) verschrien. Konfuzius will sich, wie oben erwähnt, als Tradierer und nicht als Neuerer verstehen (述而不作), und fügt in der gängigen Interpretation der betreffenden Stelle hinzu, dass er „an das Alte glaubt und es liebt“ (信而好古; *Lunyu* 7.1, siehe auch 7.20). Die Zukunft ist zwar nicht einfach eine Wiederholung des Vergangenen, doch halten sich erwartete Abweichungen in Grenzen. Die „Erkenntnis des Neuen“ ist verbunden mit der „Auffrischung des Alten“ (溫故而知新; *Lunyu* 2.11, *Zhongyong* 中庸 27). Auf die Frage seines Schülers Zizhang 子張, ob man wissen könne, was in zehn Generationen bzw. Zeitaltern (*shi* 世) sei (十世可知也), antwortet Konfuzius:

殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。

„Die Shang folgten den Riten der Xia, und man kann wissen, was sie davon wegließen und was sie hinzufügten. Die Zhou folgten den Riten der Shang, und man kann wissen, was sie davon wegließen und was sie hinzufügten. Und wenn einmal andere die Zhou beerben, dann kann man wissen, [wie es sein wird], auch wenn es erst in hundert Generationen eintreten sollte“ (*Lunyu* 2.23).

Aus dieser Antwort spricht eine sehr zurückhaltende Vorstellung von Veränderung, die für die Zukunft nicht mit radikalen Brüchen rechnet. Allerdings kann der Stelle, wie wir sehen werden, auch eine ganz andere Pointe gegeben werden, und das in ihr zum Ausdruck kommende Vertrauen auf einen ruhigen Gang der Geschichte ist in den Umbrüchen der Zeit fraglos erschüttert worden: „Hätte die Welt das Dao, so müsste ich nicht dabei mittun, sie zu verändern“ (天下有道，丘不與易也), lässt *Lunyu* 18.6 Konfuzius sprechen, und *Zhongyong* 28 bezeichnet es in einer verbreiteten Lesung entgegen der üblichen Wertschätzung als unheilvoll, „in der Gegenwart lebend zum Weg des Altertums zurückzukehren“ (生乎今之世反古之道).³³ Die Ruhelosigkeit der Zeit erzeugt eine Spannung, die später u. a. aus dem *Chunqiu* 春秋 herausgelesen wurde, der Chronik des Staates Lu 魯, die Konfuzius bearbeitet haben soll. In der lakonischen, aber als umso hintergründiger verstandenen Sprache des Textes vermutete man eine zu decodierende Botschaft, die zur Quelle einer unerfüllten Hoffnung auf eine ideale Ordnung in einem kommenden Zeitalter wurde.

³³ Die Deutung ist allerdings unsicher, denn *fan* 反 kann auch als „zuwiderhandeln“ verstanden werden (siehe hierzu Huang Zhongtian 2015: 187–193). Gerade die meisten älteren Kommentare lesen es aber bemerkenswerterweise „progressiv“ als *fu* 復, „zurückkehren“. Möglicherweise befürwortet *Zhongyong* 28 in diesem Fall allerdings die Orientierung an den Zhou statt an den vorangehenden Dynastien Xia und Shang; es ist unwahrscheinlich, dass der „Weg des Altertums“, der für die Konfuzianer in aller Regel einen hohen Wert hat, als solcher verworfen wird. Die Stelle kann aber zu dieser radikaleren Lesart, die sich z. B. bei dem koreanischen Konfuzianer Hong Taeyong 洪大容 (1730–1783) findet, einladen. Siehe hierzu den Beitrag von Marion Eggert in diesem Band.

Insbesondere der Gongyang Gao 公羊高 (um 400 v. Chr.?) zugeschriebene Kommentar (*Gongyang zhuan* 公羊傳) hat später reformerisches, zukunftsorientiertes Denken inspiriert.³⁴ Dies gilt auch für die Transformationsphilosophie des *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen), von der Wolfgang Bauer sagt, dass in ihr trotz ihres „statischen Charakters“ vielleicht „doch schon“ „so etwas wie Hoffnung auf eine Zukunft – wenngleich eine im zyklischen Sinnen wiederkehrende“ zum Ausdruck komme (Bauer 1971: 38). Tatsächlich baut das *Yijing* mit der Satzketten *qiong ze bian, bian ze tong, tong ze jiu* (窮則變, 變則通, 通則久), „Wenn etwas an sein Ende gekommen ist, dann erfolgt eine Veränderung, wenn die Veränderung erfolgt ist, dann ist der Weg offen (?), wenn der Weg offen ist, dann hat etwas Dauer“,³⁵ den Gedanken der Wandlung in die Kulturgeschichte ein (Wilhelm 1973: 304–306). Die Stelle wurde in den ostasiatischen Reformdiskursen des 19. Jahrhunderts zu einer immer wieder programmatisch zitierten Parole.³⁶

Der Konfuzianismus verlässt sich aufgrund der Erfahrung der Traditionskrise nicht mehr blind auf das Internalisieren des Tradierten in einem geduldigen Prozess der Sozialisation. Es ist nicht nur so, dass hinter dem „cult of the past“, der dem Konfuzianismus bescheinigt worden ist, in Wirklichkeit ein Zukunftsprogramm steht, da die verlorene Welt der frühen Kulturheroen ja *zurückzugewinnen* wäre (Ryckmans 1986, 8 – ein von Eske Møllgaard kürzlich radikalisierte Gedanke).³⁷

³⁴ Siehe Bauer (1971: 130f., 352f.), Knight (2007: 123, 137) und kritisch Gentz (2001: 244).

³⁵ *Yijing* (*Xici xia* 繫辭下): 45/II. Die Stelle ist unterschiedlich interpretiert worden, u. a. aufgrund der Mehrdeutigkeit von *tong* 通, das etwa auch als „verbinden“ verstanden werden kann; eine Transformation bestände dann im Zusammenspiel von Modifikation und Kontinuität. Fabian Heubel versteht *tong* als „Kommunikation“, was die Möglichkeit eröffnen soll, Transformation als Kommunizieren von Modifikationen zu denken (2016: 107).

³⁶ Siehe hierzu Janku (2003: 157f.) und die Beiträge von Christine Moll-Murata und Marion Eggert in diesem Band. In der Rhetorik der Volksrepublik China zeigt die Stelle (die auch Xi Jinping zitiert) „das innere Antriebsvermögen der chinesischen Kultur zur beständigen Erneuerung“ als „bedeutenden geistigen Besitz, den China in die Weltkultur einbringt“ (Zhao 2016: 穷则变, 变则通, 通则久一语揭示了中华文化能够历久弥新、生生不息的内在动力, 可以说是中华文明带给世界的重要精神财富).

³⁷ Møllgaard (2018) schreibt den Konfuzianern einen geradezu fanatischen Eifer zu, die Welt nach den Vorstellungen der frühen Weisen zu zivilisieren und vor der anhaltenden Gefahr, ins Tierreich abzusinken, zu retten. Mögen sie auch, so Møllgaard, wie „verweichlichte Traditionalisten“ erscheinen, so sind sie doch tatsächlich von einem „militanten Willen zur Transformation“ getrieben (27), der er noch heute hinter dem Versuch der VR China erblickt, der Welt ihr autoritäres System als Alternative zur „westlichen Demokratie“ nahezubringen. „Confucians“, so Møllgaard, „do not, as Max Weber believed, seek accommodation with the world but are militant proponents of radical socio-ethical change.“ (12) Wenn „change“ allerdings wie bei Møllgaard darauf hinausläuft, den „words of the sages“ wieder zur Wirksamkeit zu verhelfen, ist Weber keineswegs wiederlegt. Denn einen solchen Messianismus hat er China durchaus nicht abgesprochen: „Es findet sich zwar in China – wie fast überall in patrimonialen Verbänden – die ‚messianische‘ Hoffnung auf einen diesseitigen Heiland-Kaiser. Aber nicht: als Hoffnung auf eine *absolute* (Hervorhebung H. R.) Utopie – wie in Israel“ (Weber 1920, 434).

Es gibt Verschiebungen in der Architektur der Ethik, die auf mehr als nur die Re-institutionalisierung der Errungenschaften eines idealisierten Altertums hinauslaufen. Das dem Menschen *Nahe* wird wichtig, zum einen, wie in der zitierten Passage aus dem Buch *Xunzi*, im Sinne der aktuellen historischen Erfahrung, und zum anderen im Sinne des schon im Menschen selbst Liegenden. Zum Lernen (*xue* 學) und Üben (*xi* 習) tritt das Nachdenken (*si* 思, *lü* 慮) hinzu.³⁸ Die Anthropologie Mengzis distanziert beides und postuliert, historisch keineswegs zufällig, einen präsozialen Raum des Normativen in der überzeitlich gedachten angeborenen guten Natur des Menschen, der damit schon *in sich* und nicht erst in den Kulturleistungen der Vergangenheit das Gute findet; letztere sind vielmehr nur dessen exemplarische historische Repräsentationen. Es sind die spontanen moralischen Impulse *im Hier und Jetzt*, die uns den Weg weisen – das berühmte Beispiel, mit dem Mengzi argumentiert, ist der *augenblickliche* Rettungsimpuls, der uns packt, wenn wir *plötzlich* (*zha* 乍) ein Kind in einen Brunnen hineinfallen *sehen*, und der die Existenz der Menschlichkeit *in uns* belegt (*Mengzi* 2a6; Roetz 1992: 322f.). Der Mensch ist hier ganz jenseits aller Rollen gedacht – was die Voraussetzung ist, soziale Strukturen so zu öffnen, dass sie überhaupt mehr als Traditionalität möglich machen.³⁹

Ohne Bezug auf das Alte und im Prinzip traditionsfrei funktioniert auch das Gedankenexperiment der von Konfuzius exponierten Goldenen Regel, für deren Befolgung es reicht, *aktuell* auf die eigenen Bedürfnisse und Abneigungen und nicht auf Erlerntes zu rekurren (Roetz 2013c). Wieder ist es die Orientierung am „Nahen“ (*jin* 近), die zur „Methode (*fang* 方) der Menschlichkeit“ wird.⁴⁰ „Liegt denn Menschlichkeit etwa in der Ferne?“ fragt Konfuzius. „Wenn ich sie will, dann ist sie schon da“ (仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣; *Lunyu* 7.30).

In zwei tragenden Theoremen seiner Ethik ergänzt also der Konfuzianismus den Blick zurück in die von außen herangetragenen Normen der Vergangenheit durch

³⁸ *Lunyu* 15.30 betont das Lernen: „Ich habe einmal einen ganzen Tag nichts gegessen und eine ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken. Es hat nichts genützt – es kommt dem Lernen nicht gleich“ (吾嘗終日不食終夜不寢以思。無益, 不如學也). *Lunyu* 2.15 allerdings sieht Nachdenken und Lernen in einer wechselseitigen Korrektur: „Lernen, ohne nachzudenken, heißt sich verfangen. Nachzudenken, ohne zu lernen, ist vergebliche Mühe (oder: gefährlich)“ (學而不思則罔, 思而不學則殆). – Das Verhältnis beider kann als Indikator für die Stellung zum Neuen angesehen werden; siehe zum europäischen Fall Wiedenhöfer (1990: 620).

³⁹ Siehe hierzu Fasching (1993: 185f.): „It is precisely a willingness to let go of one’s institutional roles so as to transform one’s relation to them that saves history from being simply an ahistorical repetition of the past. The naked self rather than the clothed self, once it experiences its openness to the infinite (especially within the context of the biblical narrative), becomes both historical and utopian.“ Fasching bezieht dies auf die „desacralizing power of the biblical myth of history“, während für ihn in China, ganz wie bei Weber und in der üblichen Doxa, das „Selbst“ assimiliert bleibt „to the collective cosmological rhythms and collective identity of a sacred natural order“ (186). Zur Kritik der rollenethischen Lesart des Konfuzianismus siehe Roetz (2018).

⁴⁰ *Lunyu* 6.30: „Sich darauf zu verstehen, das Nahe als Beispiel zu nehmen, das kann als Methode der Menschlichkeit gelten“ (能近取譬, 可謂仁之方也已). Siehe Roetz (2013c: 227).

den Blick in das Innere des Menschen und das dort *unmittelbar* zu Findende. Dies hat brisante Implikationen. Mengzis Gegner wittern, dass in seiner Lehre eine ‚daoistische‘ anarchische Alternative zum Bestehenden bereitliegt, auch wenn er es selbst nicht so gesehen haben dürfte: Xunzi und ähnlich Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.) werfen ihm vor, die von den „genialen Königen“ begründete Tradition und sogar den Staat überflüssig zu machen, wenn man doch nur der Natur folgen müsse (Roetz 1992: 355f.; 2016c: 50). Welche Dynamik wiederum die Goldene Regel entfalten kann, bezeugt ein *Beobachte das Jetzt!* (*Cha jin* 察今) betiteltes Kapitel des *Lüshi chunqiu*, das die Gleichsetzung von *ego* und *alter* als ein *Verfahren* – ein „Womit“ bzw. „Wie“ (*suoyi* 所以) – für die Gewinnung neuer Normen und die Ablösung des bereits „Aufgestellten“ (*cheng* 成 – *ce qui est!*) – der alten Normen (*fa* 法) der frühen Könige einführt:

上胡不法先王之法？非不賢也，為其不可得而法。先王之法經乎上世而來者也。人或益之，人或損之，胡可得而法？雖人弗損益，猶若不可得而法……古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民有似於此……先王之法胡可得而法？雖可得，猶若不可法。凡先王之法有要於時也，時不與法俱至。法雖今而至，猶若不可法。故(擇)[釋]⁴¹先王之成法而法其所以為法。先王之所以為法者何也？先王之所以為法者人也。而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古，古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見。故審堂下之陰而知日月之行、陰陽之變；見瓶水之冰而知天下之寒、魚鱉之藏也；嘗一脔肉而知一鑊之味、一鼎之調。

„Warum sollte der Herrscher sich nicht die Normen der frühen Könige zum Modell nehmen? Nicht dass jene nicht weise gewesen wären – man *kann* sie sich nicht zum Modell nehmen. Die Normen der frühen Könige sind über die alten Zeiten auf uns gekommen, wobei einer etwas hinzufügte und ein anderer etwas wegließ. Wie können sie da als Modell dienen? Selbst aber wenn niemand etwas weggelassen oder hinzugefügt hätte, könnten sie doch immer noch nicht als Modell gelten. [...] Denn die Normen des Altertums und der Gegenwart sind verschieden in ihren Worten und in ihren Statuten. Deshalb sind für die Sprache der Gegenwart die Ausdrücke des Altertums oft nicht mehr verständlich, und die Normen von heute stimmen mit denen des Altertums oft nicht mehr überein. Ähnlich verhält es sich mit kulturell verschiedenen Völkern. [...]

Wie könnten also die Normen der frühen Könige zum Modell genommen werden? Selbst wenn dies aber möglich wäre, ginge es doch nicht an. Die Normen der frühen Könige waren in gewisser Weise von den Zeitumständen her erfordert. Diese aber sind nicht zusammen mit den Normen auf uns gekommen. Selbst wenn die Normen also [genau] auf uns gekommen wären, könnten sie doch nicht zum Modell genommen werden. Deshalb sollten die von den frühen Königen *aufgestellten* Normen (*cheng fa*) aufgegeben werden. Zum Modell nehmen sollte man sich vielmehr, *wie sie Normen aufstellten* (*qi suo yi wei fa*).

Was war es aber, aufgrund dessen sie Normen aufstellten? Es war der Mensch. Aber auch wir selbst sind Menschen. Deshalb kann man den anderen verstehen, indem man

⁴¹ Ich folge der Konjektur Xu Weiyus (1977, 1: 666).

sich selbst beobachtet, und man kann vom Alten wissen, indem man das Jetzt beobachtet. Das Alte und das Jetzt sind ein und dasselbe, die anderen und ich sind gleich. Ein Gelehrter, der das Dao besitzt, schätzt es, vom Nahen aus das Ferne und vom Jetzt aus das Alte zu kennen, und vom Gesehenen aus das nicht Gesehene. Beobachte deshalb den Schatten unten vor der Halle, und du kennst die Bahn von Sonne und Mond und den Wandel von Yin und Yang. Sieh das Eis in der Vase, und du weißt, dass es kalt ist auf der Welt und Fische und Schildkröten sich verstecken. Koste einen Bissen Fleisch, und du kennst den Geschmack des ganzen Topfes und die Würze des ganzen Kessels“ (*Lüshi chunqiu* 15.8).

Das *Lüshi chunqiu* ist kein konfuzianischer Text; um 250 v. Chr. von einer großen Autorengruppe zusammengestellt (*Shiji* 85 [*Lü Buwei liezhuan* 呂不韋列傳]: 2510), enthält es Lehren unterschiedlicher Provenienz. Doch gehört die Argumentation des Kapitels *Cha jin*, das viele Motive der Zhouzeitlichen Traditionskritik bündelt, deutlich erkennbar in die Wirkungsgeschichte der Denkfigur der von Konfuzius als das „Eine“ (Roetz 2013c: 230, 236) seiner Ethik herausgestellten Goldenen Regel. Sie belegt nichts weniger als den Übergang von einer „law-maintaining“ zur einer „law-making perspective“⁴² und damit eine kategoriale Ebenenverschiebung im politischen Denken der chinesischen Antike, die auch für die Moderne konstitutiv ist, wengleich mit wesentlich weiter gehenden institutionellen Konsequenzen. „Den anderen verstehen, indem man sich selbst beobachtet“, ein traditionsfrei funktionierender methodischer Schritt in direkter, unmittelbarer Verfügung eines jeden, generiert neue Normen, die jene des Altertums weit zurück in der Zeit ersetzen. In einer Welt, in der nichts Hergebrachtes mehr unhinterfragte Geltung hat, wird der *Mensch als solcher* zum neuen letzten Fluchtpunkt der Orientierung, und zwar in der reinen Form seines Selbst, das bei aller Bezogenheit auf die Gemeinschaft zur auffallendsten sozialen Kategorie des frühen Konfuzianismus wird.

Auch jenseits der Implikationen seiner zentralen ethischen Lehren hat der Konfuzianismus den Boden der Vergangenheit verlassen. Dies gilt namentlich für Xunzis Naturphilosophie, die zeigt, wie in Teilen der aufgeklärten intellektuellen Elite Chinas innerhalb weniger Jahrhunderte ein anthropozentrisches Weltbild an die Stelle des alten theozentrischen getreten ist. Während die frühe Zhou-Zeit den Menschen als in Abhängigkeit vom Willen des göttlichen „Himmels“ (*tian* 天) sieht, ist *tian* bei Xunzi zum bloßen Naturprozess und zum Gegenstand planender menschlicher Praxis geworden; die ursprüngliche Subjekt-Objekt-Relation hat sich in ihr Gegenteil verkehrt. Der Mensch, so Xunzi, soll „sein Können entfesseln und die Dinge verändern“ (*cheng neng er hua zhi* 騁能而化之), statt „ihnen nachzulaufen“ (*yin wu* 因物) und „sie Dinge sein zu lassen“ (*wu zhi* 物之). Die „Domestizierung“ (*xu* 畜) der Natur verleiht dieser, ganz wie später bei Francis Bacon (1561–1626), dem westlichen Xunzi, unter Beachtung der ihr an sich eigenen Regelmäßigkeit eine neue, auf

⁴² „Law-maintaining“ und „law-making“ kennzeichnen den Unterschied zwischen der konventionellen Stufe 4 (law and order) und der postkonventionellen Stufe 5 in der „cognitive developmental theory“ des Entwicklungspsychologen Lawrence Kohlberg. Siehe Kohlberg (1981: 152).

den Menschen zugeschnittene und sie in seinem Sinne „vollendende“ (*cheng* 成) Ordnung (Roetz 1984: 316–347; 2010: 19–21). Das bei Xunzi und im *Zhongyong* 中庸 zu findende Motiv einer „Dreiheit“ (*can* 參) von Himmel, Erde und Mensch,⁴³ die letzteren zum *Mitschöpfer* macht, inspiriert heute eine avantgardistische Bioethik, und zwar mit einem Weber auf den Kopf stellenden Argument: Hiernach verhält es sich keineswegs so, dass China aufgrund des Fehlens religiöser Transzendenz einen Entwicklungsnachteil gegenüber dem Westen hätte, wie Weber meinte; ein Entwicklungshemmnis ist vielmehr umgekehrt der biblische Schöpfungsgedanke, der die Forschung stärkeren Tabus unterwirft, als wenn der Mensch selbst „Gott spielen“ darf.⁴⁴ Damit kann sich der Konfuzianismus stolz als die passende Philosophie des Anthropozän empfehlen – nicht ohne zu versichern, dass sein „Mega-Humanismus“ mit der Kreativität des Menschen verantwortlich umzugehen verstehe (Li 2017).

Der Daoismus

Xunzis dysteleologische Sicht der Natur verdankt sich dem Daoismus; zugleich richtet sich sein Aufruf zur Umgestaltung und Beherrschung der Natur aber gegen quietistische Tendenzen, die er dort und namentlich bei Zhuangzi entdeckt. Zhuangzi, so Xunzi, „ist befangen vom Himmel (= der Natur) und verkennt den Menschen. [...] Als Natur verstanden erschöpft sich das Dao im Nachlaufen“ (莊子蔽於天而不知人。……由天謂之，道盡因矣; *Xunzi* 21: 262). Der Daoismus dreht den Spieß um – für ihn ist ein Weltbild wie jenes Xunzis die Ideologie einer außer Kontrolle geratenen menschlichen Selbstbesessenheit, die nicht auf die Kultivierung, sondern auf die Zerstörung der Natur hinausläuft. Die Daoisten sehen das Verhängnis des Zeitalters im Verlust der ursprünglichen Einheit allen Seins durch den Sündenfall des Einbruchs der menschlichen Zivilisation, dessen Begleitmusik der Konfuzianismus liefert. Die seitdem abgelaufene historische Zeit besteht aus Stufen fortschreitenden Verfalls, bis schließlich ein endgültiger Riss durch die Welt geht. So heißt es in den daoismustypischen Dystopien:⁴⁵

⁴³ *Zhongyong* 22; *Xunzi* 8: 91, 9: 105, 17: 206, u. a.; siehe Roetz (1984: 333).

⁴⁴ Li Ruiquan (1999: 130–132). Siehe hierzu Roetz (2013b: 32).

⁴⁵ Siehe etwa auch *Laozi* 38: „Nach dem Verlust des Dao kam die Urtugend. Nach dem Verlust der Urtugend kam die Menschlichkeit. Nach dem Verlust der Menschlichkeit kam die Gerechtigkeit. Nach dem Verlust der Gerechtigkeit kamen die Riten. Die Riten sind die Blüte (d. i. der bloße Schein) des Dao und der Anfang des Chaos“ (失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者道之華而亂之首也). Siehe hierzu Roetz (1984: 251–269) und Roetz (1992: 398f.).

逮德下衰，及燧人、伏羲始為天下。是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始為天下。是故安而不順。德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心。然後民始惑亂。無以反其性情而復其初。由是觀之，世喪道矣，道喪世矣，世與道交相喪也。

„Als die Urtugend verfiel, da bemühten sich [die Kulturhéroen] Suiren und Fuxi um die Welt. Sie folgten zwar noch dem [natürlichen] Lauf, doch die Einheit war verloren.

Als die Urtugend noch weiter verfiel, da bemühten sich Shennong und Huangdi um die Welt. So herrschte zwar noch Frieden, aber man folgte dem [natürlichen] Lauf nicht mehr.

Als die Urtugend noch weiter verfiel, da bemühten sich Yao und Shun um die Welt. Sie brachten den Strom der Herrschaft und des Veränderns in Gang, sie verwässerten die Reinheit und zersplitterten das Unbehauene, mit dem Guten schoben sie das Dao beiseite, und mit der Moral brachten sie die Urtugend in Gefahr.

Danach gab man die angeborene Natur auf und folgte dem Denken. Ein Denken gab dem andern sein Wissen weiter, doch es reichte nicht, um die Welt (wieder) zur Ruhe zu bringen. Da hängte man an das Denken noch die Schrift an und fügte die Gelehrsamkeit hinzu. Die Schrift zerstörte die Substanz (!) (*zhi* 質), und die Gelehrsamkeit ertränkte das Herz. Danach ist das Volk in Verwirrung und Aufruhr geraten. Und nichts gibt es mehr, um zum Wesen seiner angeborenen Natur und zum Anfang zurückzukehren.

Von hier gesehen hat die Welt das Dao schon verloren und das Dao die Welt. Die Welt und das Dao sind einander verlustig gegangen“ (*Zhuangzi* 16 [Shanxing 繕性]: 243f.).

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。及至聖人，蹙蹙為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘辟為禮，而天下始分矣。

„Im Zeitalter der höchsten Urtugend (*de*) gingen [die Menschen] gemächlich ihres Weges und schauten mit tumbem Blick einher. Zu jener Zeit gab es keine Pfade und keine Rampen in den Bergen und weder Boote noch Brücken auf den Gewässern. Alle Dinge wuchsen massenhaft in der unmittelbaren Nähe der Gemeinden. Tiere lebten in Scharen, und Pflanzen und Bäume erreichten ihr natürliches Wachstum. Daher konnten die Menschen wilde Tiere an Leinen haltend lustwandeln und zu den Nestern der Elstern und anderer Vögel hinaufklettern und hineinschauen. Im Zeitalter der höchsten Urtugend hausten [die Menschen] mit den wilden Tieren zusammen und lebten mit allen Wesen in enger Gemeinschaft. Was hätten sie denn gewusst von Edlen und Gemeinen! Sie waren wie unwissend, und so verließ sie die Urtugend nicht. Sie waren wie begierdenlos. Dies nennt man das Ungefärbte und Unbehauene. Durch das Ungefärbte und Unbehauene kam die Natur des Volkes zu ihrem Recht. Doch als die Shengren (die Kulturhéroen) Zwang zu ‚Menschlichkeit‘ und Stolz zu ‚Gerechtigkeit‘ erhoben, da begann die Welt zu zweifeln. Als sie Liederliches zu ‚Musik‘ und Groteskes zur ‚Etikette‘ erhoben, da begann sich die Welt zu teilen“ (*Zhuangzi* 9 [*Mati* 馬蹄]: 151–153; Übers. nach Chang 1982: 323f., modifiziert).

Der Daoismus sieht die Gegenwart entsprechend als „Zeitalter des Zerfalls“ (*shuai-shi* 衰世) und „Endzeit“ (*moshi* 末世),⁴⁶ mit einer wahrhaft apokalyptischen Beschreibung des vom Menschen über die Welt gebrachten Unheils im *Huainanzi* (8: 113f.; Roetz 2013b: 36f.). „Die Kunst des Dao“, so prophezeit das *Zhuangzi*, „wird von der Welt zerspalten werden“ (道術將為天下裂; *Zhuangzi* 33 [*Tianxia* 天下]: 464). Am Ende werden „nach Tausend Generationen die Menschen einander fressen“ (千世之後其必有人與人相食者也; *Zhuangzi* 23 [*Gengsang Chu* 庚桑楚]: 338). An die Stelle der Erwartung einer Besserung bringenden, heilsamen Zukunft tritt die nur noch schwache Hoffnung auf die Rückgewinnung der Ruhe des Urzustandes. Statt nach vorn zu schauen, richtet der Daoismus den Blick entweder nach innen, um im Moment des Jetzt die verlorene Einheit wenigstens individuell in meditativer Versenkung wiederzuerlangen, ins hedonistische *carpe diem* des Augenblicks⁴⁷ oder zurück hinter die Anfänge der menschlichen Zivilisation in die frühe Idylle der Urkommune – wo der Daoismus ein politisches Programm hat, ist es identisch mit der Wiederherstellung der Schlichtheit und „Gemächlichkeit“ (填填; *Zhuangzi* 9: 151), man möchte sagen, Bärenhäuterei des unterkomplexen „Zeitalters der höchsten Urtugend“ (至德之時), in dem die Menschen sich „wie Frühlingsraupen bewegten“ (蠢動; *Zhuangzi* 12 [*Tiandi* 天地]: 199), „sich ihrer Sitten und Gebräuche erfreuten“, „sich in ihrer Behausung wohlfühlten“ und bis ans Lebensende ihre Siedlungen nicht verließen.⁴⁸ Und wie in den prähistorischen Zustand vor der Weckung des kalkulierenden menschlichen Denkens sehnt sich der Daoismus „zurück zur Kindheit“ (復歸於嬰兒; *Laozi* 28) und in die Ungezwungenheit der frühen Lebensjahre (Roetz 1992: 394–396). Eine ähnliche Parallele findet sich in der konfuzianischen Literatur, wenngleich sie für diese weniger typisch ist: Das *Liji* 禮記 enthält die Idee eines verlorengegangenen Goldenen Zeitalters der „Großen Gemeinsamkeit“ (*da tong* 大同) am Anfang der Geschichte,⁴⁹ das mit den daoistischen Idyllen das Merkmal der Allgemeinheit statt der Sonderung teilt und bis in die Moderne

⁴⁶ Die sachlich in die Zeit der Streitenden Reiche gehörenden Ausdrücke finden sich im *Wenzi* 文子 und vor allem im *Huainanzi* 淮南子 (138 v. Chr.): „Endzeit“ (*moshi* 末世) in *Wenzi* 2 [*Jingcheng* 精誠]: 10/9; 9 [*Xiade* 下德]: 47/14; 10 [*Shangren* 上仁]: 53/20; 11 [*Shangyi* 上義]: 55/23; 12 [*Shangti* 上禮]: 60/11, 61/28, 62/1; in *Huainanzi* 1 [*Yuandao* 原道]: 3, 13; 8 [*Benjing* 本經]: 123; 9 [*Zhushu* 主術]: 128; 10 [*Miaocheng* 繆稱]: 153 (dort auch die Reihung *shangshi* 上世, *zhongshi* 中世, *moshi* 末世); 11 [*Qisu* 齊俗]: 169; 13 [*Fanlun* 汎論]: 231; 21 [*Yaolie* 要略]: 371); „Zeitalter des Zerfalls“ (*shuai-shi* 衰世) in *Wenzi* 12 [*Shangli* 上禮]: 62/7; in *Huainanzi* 7 [*Jingshen* 精神]: 110; 8 [*Benjing* 本經]: 113, 115, 138; 11 [*Qisu* 齊俗]: 169, 185; 13 [*Fanlun* 汎論], 213; 15 [*Binglüe* 兵略]: 251; 21 [*Yaolie* 要略]: 371.

⁴⁷ So in *Liezi* 7 (*Yang Zhu* 楊朱): 78: „Lasst uns deshalb uns dem augenblicklichen Leben zuwenden. Was kümmert uns die Zeit nach dem Tod!“ (且趣當生，奚遑死後). Siehe hierzu Roetz (1992: 386–393).

⁴⁸ Was in *Zhuangzi* 10 (*Quqie* 祛箠: 162) Beschreibung ist, ist in *Laozi* 80 Programm. Siehe Chang (1982: 324f.).

⁴⁹ *Liji* 9 (*Liyun* 禮運): 290; siehe auch Bauer (1971: 127), Roetz (1992: 309).

hinein zu einer Quelle utopischen Denkens wurde.⁵⁰ Mengzi wiederum, auch hier dem Daoismus nah, idealisiert das Kleinkind, dessen Herz sich der wahrhaft „große Mann“ bewahrt.⁵¹ All diese strukturell verwandten Motive leben von der Hoffnung auf eine Alternative zum Bestehenden und richten sich damit als „utopian vision of the future“ (Ryckmans 1986: 9) auf etwas Künftiges – das Zurückliegende soll tatsächlich auch das Kommende sein. Doch treten sie auf in der Sprache einer sozio- und ontogenetischen Regression.

Der Mohismus

Die mohistische Philosophie der Zeit entfaltet sich als Kritik der Traditionsverbundenheit, die bei aller Brüchigkeit ein Merkmal des Konfuzianismus bleibt und sich etwa am Festhalten an alten Begräbnisriten äußert. Gegen das Argument, dies entspreche nun einmal dem überlieferten „Weg der weisen Könige“, wendet Mo Di 墨翟 (5. Jh. v. Chr.) ein, dass sich mit der Berufung auf tradierte Üblichkeiten auch jede Unmenschlichkeit rechtfertigen ließe: Es gibt Völker, die ihre Erstgeborenen töten und die verwitweten Großmütter aussetzen, weil sie das Eingebübte (*xi* 習) als angemessen und den Brauch (*su* 俗) als Norm betrachten.⁵² *Houxisu* 後習俗, das heutige chinesische Wort für „postkonventionell“, könnte direkt auf diese Stelle zurückgreifen.

Die Mohisten kritisieren entsprechend den erwähnten, mittlerweile als traditionalistische Maxime verstandenen Anspruch Konfuzius', ein Überlieferer und kein Neuerer sein zu wollen, wobei zum moralischen Grund ein logischer hinzukommt. Denn damit etwas überhaupt tradiert werden kann, muss es zunächst „geschaffen“ bzw. „initiiert“ (*zuo* 作) worden sein – der Begriff, den Konfuzius nicht auf sein eigenes Tun beziehen wollte, der aber nun umso energischer von seinen Gegnern ins Spiel gebracht wird. Sie verweisen dabei auf die verbreitete und gerade von den Konfuzianern selbst gestützte Überzeugung, dass die menschliche Zivilisation auf die Leistungen früher Kulturstifter (*shengren* 聖人) zurückgeht – Naturzerstörer in den Augen der Daoisten –, dass sich also an der Schwelle zur menschlichen Zivilisation nichts anderes zugetragen hat als die Eröffnung einer neuen Zeit:

儒者曰：君子必服古言然後仁。應之曰：所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之，服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？又曰：君子循而不作。應之曰：古者羿作弓，杼作甲，奚仲作車，巧垂作舟。

⁵⁰ Das bekannteste Beispiel ist Kang Youweis 康有為 (1858–1927) *Datong shu* 大同書 (Kang 1974); siehe Bauer (1971: 412–452).

⁵¹ *Mengzi* 4b2: „Ein großer Mann ist einer, der sich das Herz eines Kleinkindes bewahrt hat“ (大人者不失其赤子之心者).

⁵² *Mozi* 25 (*Jiezang xia* 節葬下): 115f.; siehe Roetz (1992: 384f.).

然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、杼、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循人必或作之，然則其所循皆小人道也？

„Die Konfuzianer sagen, dass ein Edler, um ‚menschlich‘ zu sein, in Sprache und Kleidung dem Altertum folgen müsse. Hierauf lässt sich antworten: Was man Sprache und Kleidung des Altertums nennt, muss einmal etwas Neues (*xin*) gewesen sein, so dass also die Alten, wenn sie selbst so sprachen und sich so kleideten, keine Edlen gewesen sein können. Ist man also erst dann menschlich, wenn man sich nach Leuten kleidet und wie Leute spricht, die keine Edlen waren? Außerdem sagen die Konfuzianer, dass ein Edler [dem Alten] folge und nichts Neues schaffe (*zuo*). Hierauf lässt sich antworten: Im Altertum schuf (*zuo*) Yi den Bogen, Yu die Rüstung, Xizhong den Wagen, Qiaochui das Boot. Sind dann also die Gerber (als Hersteller lederner Köcher?), Rüstungsmacher, Wagenmacher und Zimmerleute von heute sämtlich Edle, aber Yi, Yu, Xizhong und Qiaochui sämtlich Gemeine? Wenn [also] das, dem man folgt, von jemandem geschaffen (*zuo*) worden ist, folgt man dann ausnahmslos dem Weg von Gemeinen?“ (*Mozi* 39: 181).

Es gibt demnach nicht nur einen historischen, sondern auch einen logischen Primat der Innovation vor der Tradition. Man vergleiche hierzu, was Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) über zwei Jahrtausende später gegen den Politiker sagt, der „immer nur so verfährt wie einer jener Politiker vor ihm, deren einen nach dem anderen er aus dem Grabe erweckt [...] ohne aus sich selbst heraus etwas hinzuthun“:

„Es wäre zu erinnern, daß alles, was nun alt ist, irgendeinmal neu gewesen; dass das Menschengeschlecht in diesen letzten Zeiten doch unmöglich so herabgekommen seyn könne, daß ihm nur noch Gedächtniss und Nachahmungsvermögen übriggeblieben. Es wäre ihm zu zeigen, daß durch den ohne sein Zuthun geschehenen und durch ihn nicht aufzuhaltenden Fortgang des Menschengeschlechtes gar vieles sich verändert habe, wodurch ganz neue, in den vorigen Zeitaltern weder zu ersinnende, noch anzuwendende Maassregeln nöthig gemacht würden. Es ließe sich ihm gegenüber eine vielleicht lehrreiche historische Untersuchung anstellen über die Frage, ob mehr Uebel in der Welt durch gewagte Neuerungen entstanden sey, oder durch träges Beruhen bei den alten, nicht mehr anwendbaren oder nicht mehr hinlänglichen Maassregeln“ (Fichte 1800: x).

Ganz abgesehen davon, dass Fichtes „Probe auf die künftig zu liefernde Politik“ – so der Untertitel seiner Schrift – auf einen autoritären Staat hinausläuft, der gleichfalls gewisse Ähnlichkeiten mit der Vision der Mohisten aufweist,⁵³ so macht die Parallele deutlich, in welchem Maße sich im antiken China ein der Moderne nahestehendes Zeitbewusstsein herausgebildet hat – wovon die deutschen Idealisten, aus teils selbst-, teils fremdverschuldeter Unwissenheit in einem dürftigen Chinabild befangen, allerdings nichts ahnten.

⁵³ Siehe hierzu den Auszug aus *Mozi* 11 (*Shangtong shang* 尚同上) in Roetz (1992: 379f.). Anders als Fichte, der später zu einem wichtigen Informanten des chinesischen Nationalismus wurde (siehe Kurtz 2003), sind die Mohisten allerdings bedingungslose Universalisten.

Noch über dem Primat der Innovation steht bei den Mohisten ein anderer normativer Primat, der das Alte wie das Neue gleichermaßen distanziiert: der Primat des Guten (*shan* 善). In einer Kritik an Gongmengzi 公孟子, der ein Konfuzius-Schüler der zweiten Generation gewesen sein soll, heißt es:

公孟子曰：君子不作，術而已。子墨子曰：不然。人之（其）[甚]不君子者，古之善者不誅，今也善者不作。其次不君子者，古之善者不遂，已有善則作之，欲善之自己出也。今誅而不作，是無所異於不好遂而作者矣。吾以為古之善者則誅之，今之善者則作之，欲善之益多也。

„Gongmengzi sagt: ‚Ein Edler schafft nichts Neues. Er gibt lediglich weiter.‘ Meister Mo sagt: ‚Dem ist nicht so. Der schlimmste Fall eines unedlen Verhaltens ist, weder das Gute des Alten weiterzugeben noch das Gute der Gegenwart zu schaffen. Der nächstbessere Fall eines unedlen Verhaltens ist, dem Guten des Alten nicht zu folgen, aber das eigene Gute zu schaffen, weil man will, dass das Gute [nur] von einem selbst ausgeht. Nun, zu tradieren und nichts Neues zu schaffen unterscheidet sich in nichts davon, [dem Alten] nicht folgen zu wollen und [nur] Neues zu schaffen. Ich bin der Ansicht, dass man das Gute des Alten weitergeben und das Gute der Gegenwart schaffen sollte. Denn ich will, dass das Gute sich immer weiter mehrt“ (Mozi 46: 261f.).

Der Legist Han Fei 韓非 (ca. 280–233 v. Chr.) wird hieraus in einer technischen Verkürzung den Primat des Machbaren bzw. Funktionierenden entwickeln (s. u.). Der Mohismus stellt in einem weiteren Schritt allgemeine Kriterien (*biao* 表, *fa* 法, *yi* 儀) für die Prüfung der Gültigkeit von Aussagen (*yan* 言) auf: Sie müssen „oben“ eine „Grundlage“ oder „Wurzel“ (*ben* 本) haben in den Werken der Könige des Altertums, sie müssen „unten“ eine „Quelle“ (*yuan* 原) haben in den Wahrnehmungen der Mehrheit, und sie müssen ihre „Nützlichkeit“ (*yong* 用) erweisen:⁵⁴

故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？（廢）[發]以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。

„Für Aussagen gibt es drei zwingende Kriterien. Welches sind diese drei Kriterien? Mozi sagt: ‚Es muss etwas geben, worin die Aussage eine Grundlage (*ben*) hat. Es muss etwas geben, das als ihre Quelle (*yuan*) gelten kann. Und es muss etwas geben, wofür sie nützlich (*yong*) ist. Worin sollte sie eine Grundlage haben? Sie sollte oben eine Grundlage haben in den Werken der weisen Könige des Altertums. Was sollte als ihre Quelle dienen? Wir sollten unten zur Quelle nehmen und untersuchen, was in den Augen und Ohren des Volkes wirklich ist. Und wofür sollte sie nützlich sein? Wir sollten, wenn sie in Politik umgesetzt wird, beobachten, ob sie dem Nutzen von Staat und Clan und der gesamten Bevölkerung entspricht. Dies ist mit den drei Kriterien der Aussage gemeint“ (Mozi 35 [*Feiming shang* 非命上]: 164; ähnlich 36: 169 und 37: 172).

⁵⁴ „Oben“ (*shang* 上) und „unten“ (*xia* 下) können sozial, aber auch zeitlich, also auf Altertum und Gegenwart bezogen gemeint sein, weil die Zeit als von oben nach unten laufend vorgestellt wird.

Hier wird versucht, sowohl den Erfahrungen der Alten Rechnung zu tragen als auch den Wahrnehmungen der Lebenden, die man hier und jetzt fragen kann – etwa indem man, wie das *Mozi* arglos empfiehlt, in ein Dorf geht und sich erkundigt, ob die Leute nicht schon einmal Geister gesehen haben (*Mozi* 31 [*Minggui xia* 明鬼下]: 139) – und den in der Zukunft sich erweisenden nützlichen oder schädlichen Folgen, also allen drei Dimensionen der Zeit. Die Überlieferung wird nicht gestrichen, doch ist sie nur einer von mehreren Prüfsteinen und nur eine von mehreren Quellen des Wissens.⁵⁵ Genau drei Formen des Wissens unterscheidet das Kapitel 42 des *Mozi*: Das für die Traditionsbildung grundlegende „Hörwissen“ (*wen* 聞), das durch „Weitergabe“ (*chuan* 傳) von anderen übernommen wird, das „Erklärungswissen“ (*shuo* 說), das offenbar durch Argumente gewonnen wird, „ohne dass der Standort (in Raum und Zeit?) sich als Hindernis auswirkt“, und das „persönliche Wissen“ (*qin* 親), das man durch „eigene Beobachtung“ (*shen guan* 身觀 – Sehen!), also durch zu gewinnende Erfahrung erlangt.⁵⁶ Cum grano salis kann man auch hier die Unterscheidung der drei Zeiten wiederfinden.

Der Legismus

Für die entschiedenste Abkehr vom Vergangenen steht in der chinesischen Antike der Legismus bzw. Legalismus (*fajia* 法家),⁵⁷ in dem alle angesprochenen Entwicklungen kulminieren und sich schließlich überschlagen. Er liefert die philosophische Absicherung der sozialen und politischen Reformprogramme, mit denen eine technisch-organisatorische – und nicht wie bei den Konfuzianern und Mohisten ethische – Antwort auf den Zerfall der Ordnung der Zhou gegeben werden soll. Diese Programme gehen in Richtung des bereits erwähnten neuartigen Staats, der den politischen Feudalismus ablösen wird und dessen Architekt der Legismus ist: des zentralistisch geleiteten Beamtenstaats, in dem die aktuelle Leistung alles zählt und die Herkunft, also das Vergangene, nichts, und der die Gesellschaft militärisch durchorganisiert, um sie dem Staatsziel, dem Sieg über die Konkurrenten, dienstbar zu machen.⁵⁸ Dieser durch „moderne“ Herrscher und namentlich ihre Kanzler zunächst

⁵⁵ Eine Analyse der trotz der grundsätzlichen Kritik im Buch *Mozi* auch zu findenden positiven Bezüge auf „ancient authority“ unternimmt Brown (2013).

⁵⁶ *Mozi* 42 (*Jingshuo shang* 經說上): 211, A 80: 知: 傳受之, 聞也; 方不障, 說也; 身觀焉, 親也.

⁵⁷ Zur Problematik der Wiedergabe von *fajia* siehe Goldin (2011) und Roetz (2016b: 76f.). Vogelsang (2016) schlägt vor, den Begriff zu streichen und stattdessen von „politischem Realismus“ zu sprechen. Die Schwierigkeit der Übersetzung des Begriffs ist aber meines Erachtens kein guter Grund, auf ihn zu verzichten. Siehe hierzu Roetz (2020: Fn. 88).

⁵⁸ Peter Kulsár (1989: 36) schreibt, dass es unklar sei, „wer der erste Denker war, der die Möglichkeit aufgeworfen hat, dass die Gesellschaftsstruktur im Laufe der Geschichte – infolge der menschlichen Tätigkeit – eine wesentliche Veränderung erleben kann“, und er sieht hierfür in Europa vor der Renaissance keine Kandidaten. Fündig wird man allerdings, wenn man über die Grenzen

lokal eingeführte und 221 v. Chr. auf „nationaler“ Ebene durchgesetzte Staat bedeutet eine solche Abkehr vom Herkommen, dass seine Legitimation mit einer scharfen Traditionskritik einhergeht.

Der berühmteste aller Reformer der Zhou-Zeit ist Shang Yang 商鞅 (gest. 338), der Kanzler von Qin. Als sein Herzog (Qin Xiao gong 秦孝公, reg. 361–338) sich sorgt, sein Plan zur „Änderung der Gesetze“ (*bian fa* 變法) könnte zu kritischen Diskussionen (*yi* 議) führen (Roetz 2017: 154), antwortet Shang Yang mit einer kompromisslosen Absage an alles Etablierte:

公孫鞅曰：臣聞之，疑行無成，疑事無功，亟定變法之慮，殆無顧天下之議之也。且夫有高人之行者，固見負於世；有獨知之慮者，必見訾於民。語曰：「愚者闇於成事，知者見於未萌。民不可與慮始，而可與樂成」郭偃之法曰：「論至德者，不和於俗；成大功者，不謀於眾。」法者，所以愛民也；禮者，所以便事也。是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。

„Ich habe gehört, dass dem, der zögerlich handelt, kein Erfolg beschieden ist und der, der zögerlich an seine Aufgaben herangeht, kein Verdienst zustande bringt. Wenn Ihr ernsthaft zum Entschluss gekommen seid, die Gesetze zu ändern, dann könnt Ihr die Diskussionen der Welt⁵⁹ getrost ignorieren. Überdies, wer in seinem Handeln die anderen übertreffen [will], muss damit rechnen, von der Welt kritisiert zu werden, und wer Überlegungen von einzigartiger Klugheit anstellt, muss damit rechnen, vom Volk getadelt zu werden. Ein Wort lautet: Die Dummen sind blind selbst gegenüber den bereits geschaffenen Tatsachen, aber die Klugen erkennen schon das noch nicht Keimende. Mit dem Volk kann man nicht über das noch zu Beginnende nachdenken, sondern nur das schon Zustandegebrachte genießen. In den Gesetzen des Guo Yan (ein Reformierender des 7. Jh.) heißt es: Wer von höchster Tüchtigkeit redet, geht nicht mit dem Brauch (*su*) konform, und wer ein großes Werk zustande bringen [will], berät sich nicht mit der Masse. Gesetze sind etwas, womit man das Volk sorgsam [zum Einsatz bringt], und Sitten (*li*) sind etwas, womit die Erledigung von Aufgaben erleichtert wird. Deshalb nimmt sich ein weiser Herrscher, wenn er das Land damit stärken kann, nicht das Alte zum Gesetz, und wenn er dem Volk damit nützen kann, dann folgt er nicht den [bestehenden] Sitten“ (*Shangjunshu* 1 [*Gengfa* 更法]: 1).

Auf den Einwand seines Kontrahenten Gan Long 甘龍, die beste Regierung sei die, die alles beim Alten belasse, erwidert Shang Yang:

子之所言，世俗之言也。夫常人安於故習，學者溺於所聞。此兩者所以居官守法，非所與論於法之外也。三代不同禮而王，五霸不同法而霸，故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變。

„Was Ihr da von Euch gebt, ist nur Gerede der vulgären Welt. Gewöhnliche Leute finden ihr Genüge an den alten Gewohnheiten, und die Gelehrten ertrinken in dem,

Europas hinausschaut, bei den Legisten des alten China. Es gehört zu den blinden Axiomen westlichen Standarddenkens, dass es alles Fortschrittsrelevante zuerst in Europa gegeben haben muss.

⁵⁹ *Tianxia*; gemeint ist die „Welt“ der Gelehrten, aber auch die der einfachen Leute, die in der Zeit der Streitenden Reiche für eine aktive Öffentlichkeit sorgten. Siehe Roetz (2017).

was sie gehört (!) haben. Diese beiden taugen dazu, in einem Amt zu hocken und über die Gesetze zu wachen. Aber über das, was *außerhalb des Gesetzes* liegt, kann man mit ihnen nicht reden. Die drei Dynastien (Xia, Shang und Zhou) übten die Königsherrschaft über die Welt aus, ohne die gleichen Sitten zu besitzen, und die Fünf Hegemonen⁶⁰ führten das Hegemonat, ohne die gleichen Gesetze zu haben. Deshalb *schaffen* (*zuo*) die Wissenden Gesetze, nur die Dummen lassen sich von ihnen kontrollieren. Und die Weisen verändern die Sitten, nur die Unfähigen lassen sich von ihnen fesseln. Wer von den Sitten gefesselt ist, taugt nicht dazu, bei [wichtigen] Angelegenheiten mitzureden. Und wer unter der Kontrolle der Gesetze steht, taugt nicht dazu, über Wandel (d. i. Reformen) mitzusprechen“ (*Shangjunshu* 1 [*Gengfa*]: 1f.).

Nach einer erneuten Intervention durch Du Zhi 杜摯, gleichfalls ein Konservativer, der „nichts Falsches“ und „nichts Schlechtes“ daran findet, sich am Alten zu orientieren und den Sitten zu folgen, kontert Shang Yang:

前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？……各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。臣故曰：『治世不一道，便國不必法古。』湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未可必非，循禮者未足多也。

„In den vorangehenden Zeitaltern haben nicht die gleichen Lehren gegolten – welches Alte sollten wir uns da zur Norm nehmen? Die Kaiser und Könige haben einander nicht kopiert – welchen Sitten sollten wir da folgen? [...] Alle haben Gesetze gemäß der Zeit aufgestellt und Sitten gemäß den anstehenden Aufgaben eingerichtet. Sitten und Gesetze werden entsprechend den Zeitumständen festgelegt. Anordnungen und Befehle müssen dem [jeweils] Angemessenen entsprechen, und Waffen und Ausrüstungen müssen der Nützlichkeit dienlich sein. So sage ich: Es gibt nicht nur einen einzigen Weg, die Welt in Ordnung zu bringen, und um das dem Staat Dienliche zu tun, muss man nicht unbedingt das Alte zur Norm machen. Als Tang (der Gründer der Shang-Dynastie) und Wu (der Gründer der Zhou-Dynastie) als Könige herrschten, waren sie an die Macht gekommen, ohne dem Alten gefolgt zu sein, und als die Dynastien Shang und Xia untergingen, hatten sie keineswegs die Sitten geändert. So ist es also ganz und gar nicht zu kritisieren, wenn man sich gegen das Alte stellt, und es ist kein Anlass zur Bewunderung, wenn man den Sitten folgt“ (*Shangjunshu* 1 [*Gengfa*]: 2).

Shusun Tong 叔孫通 (gest. ca. 198 v. Chr.), ein „Modernist“ der frühen Han-Zeit, der den Konfuzianismus mit dem zunächst abgelehnten neuen System der imperialen Zentralherrschaft erfolgreich zu versöhnen versucht hat, hat Shang Yangs Gedanken (den dessen späterer Nachfolger Li Si 李斯 wiederholt; s. u.) mit dem bereits angeführten Satz Konfuzius' verbunden, dass jede Dynastie etwas von den Sitten der vorangehenden beiseitelasse und etwas hinzufüge:

⁶⁰ Fürsten der Chunqiu-Zeit, die anstelle des machtlos gewordenen Hauses Zhou ein Hegemonat über die sich selbständig machenden ehemaligen Vasallentümer übernahmen. Sie wurden auf Konferenzen gewählt.

五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情為之節文者也。故夏殷周之禮，所因損益可知者，謂不相復也。

„Unter den Fünf Urkaisern gab es nicht dieselbe Musik, und unter den Drei Königen (Dynastiegründern) gab es nicht die gleichen Riten. Die Riten sind etwas, was für die Menschen, *den Zeiten* und ihren Gefühlen folgend, Regulative und Muster schafft. Dass man also wissen kann, was die Xia, die Shang und die Zhou von den Riten [der Vorgänger] weglassen und was sie hinzufügten (*Lunyu* 2.23), bedeutet, dass man einander nicht kopieren soll (*Shangjunshu* 1)“ (*Shiji* 99: 2722).

Shusun Tong zitiert hier neben *Shangjunshu* und *Lunyu* auch das *Liji*. In dessen Satz „Die Riten sind etwas, was für die Menschen, ihren Gefühlen folgend, Regulative und Muster schafft“ (禮者因人情為之節文; *Liji* 30: 673) schmuggelt er allerdings „die Zeiten“ (*shishi* 時世) ein, so dass sich die obige Übersetzung ergibt. Der konfuzianische Ritenklassiker, der gegen den Gang der Zeit die Stammesinstitutionen und Bräuche der Zhou festhalten will und eher ein Rückhalt des Traditionalismus ist als ein Text, der Neuerung inspiriert, wird den aktuellen Erfordernissen angepasst, indem die Anpassungsklausel selbst zu einem Teil seiner Botschaft gemacht wird. So kann sich Shusun Tong der neuen Dynastie Han als flexibler Spezialist für Rituale präsentieren. Gegenüber dem ersten Kaiser Liu Bang 劉邦 (256–195 v. Chr.) formuliert er ein wahrhaft historisches Argument, mit dem sich der Konfuzianismus noch mehrfach erfolgreich der Macht angedient hat: Er gibt zu, dass zwar das „Vorpreschen und Erobern“ die Sache der Konfuzianer nicht sei; sie verstanden sich aber auf das „Bewahren des Erreichten“ (夫儒者難與進取，可與守成; *Shiji* 99: 2722). So hat Shusun Tong kein Problem damit, sich mit dem Entwurf eines Hofzeremoniells zur Zivilisierung der Soldateska der Han in den Dienst der traditionslosen neuen Herrschaft zu stellen. Als zwei Gelehrte aus Lu 魯, der Heimat des Konfuzius, mit der Begründung, „Das entspricht nicht dem Alten!“ (*bu he gu* 不合古), die Mitarbeit verweigern, verlacht er sie als „Aftergelehrte“ (*bi ru* 鄙儒), die „nicht verstehen, dass die Zeiten sich geändert haben“⁶¹ (*bu zhi shi bian* 不知時變; *Shiji* 99: 2722f.).

Große Teile der, wie man sieht, über den Legismus hinaus einflussreichen Argumentation Shang Yangs werden im *Zhanguo ce* 戰國策⁶² nahezu wörtlich auch dem König Wuling von Zhao (趙武靈王, reg. 325–299 v. Chr.) und seinem Minister Fei Yi 肥義 (gest. 295 v. Chr.) zugeschrieben, die in ihrem Staat mit einem Edikt von 306 v. Chr. die Reiterei und zur Entrüstung der Traditionalisten auch die dazu passende neue Kleidung nach Art der Nomaden (*hufu* 胡服) einführten (*Zhanguo ce* 19 [*Zhao er* 趙二]: 653–663). „Wer Verdienste [erringen will], die das Zeitalter überragen“, so der König, „muss es auf sich nehmen, die Üblichkeiten hinter sich zu lassen“ (有高世之功者必負遺俗之累; 653). „Die Tüchtigen“, so stellt er fest, „machen die Üblichkeiten zum Gegenstand der Diskussion; nur die Unfähigen werden von ihnen

⁶¹ Oder: „die nicht verstehen, sich mit der Zeit zu wandeln“.

⁶² Kompiliert in der Westlichen Han-Zeit und als historische Quelle umstritten, jedoch meines Erachtens die Welt der Zeit der Streitenden Reiche sehr gut wiedergebend.

gefesselt“ (賢者議俗，不孝者拘焉; 661). Und in einer ebenso sehr durch intellektuelle Vielfalt wie durch Intoleranz gegenüber anderen Meinungen geprägten Zeit verteidigt er sogar das Eigenrecht des „Anderseins“ (*yi yu ji* 異於己) und hebt hervor, wie verdienstvoll es sei, dieses anzuerkennen, wenn man keinen substantiellen Einwand gegen es vorzubringen vermag. Dabei setzt er, ähnlich wie das Kapitel *Chajin* des *Lüshi chunqiu*, wenn es davon spricht, dass die Normen der Vergangenheit und der Gegenwart in gleicher Weise voneinander verschieden seien wie die Sitten verschiedener Völker (s. o.), die zeitlichen Unterschiede in eine Analogie zu den regionalen:

儒者一師而禮異，中國同俗而教離，又況山谷之便乎？故去就之變，知者不能一；遠近之服，賢聖不能同。窮鄉多異，曲學多辨。不知而不疑，異於己而不非者，公於求善也。

„Wenn schon die Konfuzianer, obwohl sie sich doch nur auf einen Lehrer beziehen (Konfuzius), sich in Hinblick auf die Riten unterscheiden⁶³ und die Staaten der Mitte, obwohl in ihnen die gleichen Bräuche herrschen, in ihren Lehren auseinandergehen, müssen [solche Abweichungen] dann nicht umso mehr für das in Bergen und Tälern Dienliche⁶⁴ gelten? In Bezug auf die wechselnden Fälle, ob man etwas ablehnt oder wählt, vermögen die Klugen zu keiner Übereinstimmung zu kommen. In Bezug auf die Kleidung entfernter oder naher Gegenden vermögen die Weisen nicht einer Meinung zu sein. In den armseligen Gemeinden wird viel für absonderlich gehalten, und die Winkelgelehrten debattieren viel herum. Wer aber nicht [gleich] in Zweifel zieht, was er selbst nicht kennt, und wer nicht verwirft, was verschieden von ihm selbst ist (*yi yu ji*), der erweist sich als unparteiisch⁶⁵ in der Suche nach dem Guten“ (*Zhanguoce* 19: 657).

So lautet die Botschaft der Reformer von Zhao, dass nicht die Tradition und die Üblichkeiten, sondern Erwägungen der praktischen Nützlichkeit, verbunden mit einer unvoreingenommenen Aufgeschlossenheit gegenüber dem Neuen, das letzte Wort haben müssen. In einer griffigen Formulierung auf den Punkt gebracht:

賢人觀時而不觀於時。

„Ein Tüchtiger beobachtet die Zeit und lässt sich nicht von der Zeit beobachten“ (*Zhanguoce* 19: 673).

In der legistischen Lehre entspricht der Abkehr von der Tradition eine minimalistische Anthropologie, der zufolge der Mensch ein durch Herkunft und Erziehung, also vergangene Bemühungen, nur oberflächlich angekratztes und in Wirklichkeit

⁶³ Die Bedeutung dieses Satzes ist mir unklar; er entspricht nicht dem einheitlichen Bezug auf die Riten der Zhou, der sich in den konfuzianischen Texten tatsächlich findet. *Shiji* 43 趙世家, 1809, vertauscht *li* (Riten) und *su* (Bräuche) im Folgesatz: 儒者一師而俗異，中國同禮而教離.

⁶⁴ Bezogen auf die dem Reiten angemessene neue Kleidung in Zhao.

⁶⁵ Oder, wenn man 公 als 功 liest, „macht sich verdient um ...“.

fortwährend und ohne Ausnahme seine „späteren Annehmlichkeiten“ (*hou bian* 後便) und seinen „langfristigen Nutzen“ (*chang li* 長利), also die Zukunftsfolgen seiner Entscheidungen zum Maßstab machendes Interessewesen ist (*Hanfeizi* 46 [*Liufan* 六反]: 319). Zum anderen entwickelt der Legismus eine Sicht der Geschichte, die zwischen qualitativ verschiedenen Phasen unterscheidet: dem hohen Altertum (*shang-gu zhi shi* 上古之世), dem mittleren Altertum (*zhonggu zhi shi* 中古之世), dem nahen Altertum (*jingu zhi shi* 近古之世) und schließlich der Jetztzeit (*dangjin zhi shi* 當今之世). Sie sind jeweils durch spezifische und sich nicht wiederholende Aufgaben gekennzeichnet:

上古之世人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢以避群害而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世天下大水而鯀禹決瀆。近古之世桀紂暴亂而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者必為鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者必為湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。

„Im *Zeitalter des hohen Altertums* gab es nur wenig Menschen, aber wilde Tiere in Massen. Die Menschen wurden all des Getiers nicht Herr. Da trat ein Weiser (*shengren*) auf und flocht Holz zu Nestern, so dass man den Übeln (den wilden Tieren) ausweichen konnte. Das Volk war darüber so erfreut, dass es ihn zum König über die Welt machte. Man nannte ihn den [Herrn des] Clans der Nestbewohner. Das Volk ernährte sich von Früchten und Muscheln, die verdorben rochen und Bauch und Magen schädeten. Da trat [wieder] ein Weiser auf und bohrte Feuer, so dass den üblen Gerüchen abgeholfen wurde. Das Volk war darüber so erfreut, dass es ihn zum König über die Welt machte. Man nannte ihn den [Herrn des] Clans der Feuerbohrer.

Im *Zeitalter des mittleren Altertums* herrschte auf der Welt eine große Flut, und Gun und Yu (der Gründer der Dynastie Xia) reinigten die Betten der Flüsse.

Im *Zeitalter des nahen Altertums* wurden Jie und Zhòu (die letzten Herrscher der Xia und Shang) tyrannisch, und Tang und König Wu (die Gründer der Dynastien Shang und Zhou) führten gegen sie eine Strafexpedition. Hätte es nun einen Holzflechter und einen Feuerbohrer im Zeitalter der Herrscher der Xia gegeben, dann wäre er sicherlich von Gun und Yu ausgelacht worden. Und hätte es einen Flussreiniger im Zeitalter der Shang und Zhou gegeben, dann wäre er sicherlich von Tang und König Wu ausgelacht worden.

Wenn nun aber jemand im *Zeitalter der Gegenwart* den Weg [der alten Herrscher] Yao, Shun, Tang und Wu preist, dann wird er von den neuen Weisen (*xin sheng*) ausgelacht. Deshalb erhofft sich ein weiser Herrscher nichts von einer Kultivierung des Vergangenen. Er ahmt nicht nach, was lange Zeit anging, sondern redet über die Aufgaben seiner Epoche und ergreift entsprechende Maßnahmen“ (*Hanfeizi* 49: 339).

Han Fei lässt den programmatischen Lehrsätzen, die seine Periodisierung der Geschichte abschließen, eine Parabel folgen, die später sprichwörtlich für die Dummheit des Traditionalismus geworden ist:

宋人有耕田者。田中有株，兔走，觸株折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得而身為宋國笑。今欲以先王之政治當世之民皆守株之類也。

„Ein Bauer in Song arbeitete auf dem Feld. Auf dem Feld stand ein Baumstumpf. Da rannte ein Hase gegen den Baumstumpf, brach sich das Genick und starb. Der Bauer legte daraufhin seinen Grabstock beiseite und bewachte den Baumstumpf, in der Hoffnung, nochmals einen Hasen zu erlangen. Aber er bekam keinen Hasen mehr und wurde zum Gespött von Song. Wer nun mit den politischen Methoden der frühen Herrscher das Volk von heute regieren will, mit dem verhält es sich genauso wie mit dem Bauern, der den Baumstumpf hütete“ (*Hanfeizi* 49: 339).

Um auf den Witz im Deutschen nicht zu verzichten: Neben dem *Hasen*beispiel lässt sich Han Fei auch noch ein gleichfalls sprichwörtlich gewordenes *Hosen*beispiel einfallen, um das Kleben am Alten erneut lächerlich zu machen:⁶⁶

鄭縣人卜子使其妻為褲。其妻問曰：今褲何如？夫曰：象吾故苦。妻子因毀新令如故褲。

„Ein Mann aus einem Kreis in Zheng namens Meister Bu ließ sich von seiner Frau eine Hose schneiden. Als die Frau fragte, wie denn die neue Hose aussehen solle, sagte er: ‚Wie die alte‘. Daraufhin zerriss sie die neue Hose, bis sie aussah wie die alte“ (*Hanfeizi* 32: 207).

Die Unterschiedlichkeit der Zeitalter kennen auch andere Texte, darunter das *Yijing*, das „hohes Altertum“ (*shanggu* 上古), „mittleres Altertum“ (*zhonggu* 中古) und „Spätzeit“ (*houshi* 後世) durch „Wandlungen“ voneinander getrennt sieht.⁶⁷ Han Fei demonstriert sie auch am Beispiel der Veränderung der Kriegsführung: Während man es sich im „hohen Altertum“ (*shanggu* 上古) noch leisten konnte, auf die Moral (*daode* 道德) zu setzen, gaben im „mittleren Zeitalter“ (*zhongshi* 中世) mit einer

⁶⁶ Und daneben auch ein Schuhbeispiel: „Ein Mann aus Zheng wollte Schuhe kaufen. Zuerst vermaß er seine Füße und legte die Schablone mit den Maßen auf seinen Sitzplatz. Auf dem Markt angekommen, hatte er vergessen, sie mitzunehmen. Obwohl er schon Schuhe gefunden hatte, sagte er: ‚Ich habe die Schablone vergessen. Ich gehe zurück nach Hause, um sie zu holen‘. Als er auf den Markt zurückkam, war dieser schon geschlossen. So bekam er also keine Schuhe. Als ihn jemand fragte, warum er die Schuhe nicht einfach mit seinen Füßen anprobiert habe, sagte er: ‚Ich glaube lieber an die Schablone als an mich selbst‘“ (鄭人有且置履者。先自度其足而置之其坐，至之市而忘操之。已得履，乃曰：吾忘持度。反歸取之。及反，市罷，遂不得履，人曰：何不試之以足？曰：寧信度，無自信也; *Hanfeizi* 32: 209). Ähnliche Parabeln finden sich in *Lüshi chungiu* (Roetz 2005: 149), darunter die vom Mann, der ein Kind in den Fluss wirft, nur weil der Vater ein guter Schwimmer ist.

⁶⁷ *Yijing* 易經 (*Xici xia* 繫辭下): 46.2 und 48.4. – Das *Shangjunshu* (s. u.) benutzt an vielen Stellen unterschiedliche Epochenbegriffe wie *shangshi* 上世, *zhongshi* 中世, *xiashi* 下世, *dangshi* 當世, *jinshi* 今世 und *qianshi* 前世. *Liji* 9 (*Lijun* 禮運: 290), unterscheidet die Epoche der „Großen Gemeinsamkeit“ (*datong* 大同; s. o.), und die auf ihren Verlust folgende Zeit des „Kleinen Wohlergehens“ (*xiaokang* 小康). In Umkehrung der Reihenfolge beansprucht heute die Volksrepublik China, sich in der Ära des „Kleinen Wohlergehens“ zu befinden, was für eine Gesellschaft mit bescheidenem Wohlstand stehen soll.

neuen Waffentechnik Klugheit und List (*zhimou* 智謀) den Ausschlag, während in der „Gegenwart“ (*dangjin* 當今) mit ihren Massenheeren die physische Gewalt (*qili* 氣力) triumphiert (上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力; *Hanfeizi* 49: 341). Auch hier gilt: „Wenn sich das Zeitalter ändert, dann ändern sich auch die Aufgaben“ (世異則事異; ebd.). Eine ingeniose und möglicherweise mehr als die anderen Theorien an die tatsächliche Soziogenese herankommende Periodisierung enthält das *Shangjunshu*:⁶⁸ Hiernach ist das „hohe Altertum“ durch ein familistisches Denken (*qinqin* 親親) gekennzeichnet, das mit dem Bevölkerungswachstum (*min zhong* 民眾) in eine um sich greifende Konkurrenz der Clans führt. Es entsteht der Bedarf an einer unabhängigen Rechtsprechung (*song* 訟) bzw. Schlichtung, für die Gerechtigkeitsnormen aufgestellt werden müssen (*li zhongzheng* 立中正),⁶⁹ und einer familienübergreifenden Moral (*ren* 仁). Diese Aufgabe übernehmen die „Tüchtigen“ (*xianzhe* 賢者), starke Führungsfiguren, deren Wirken das „mittlere Zeitalter“ kennzeichnet. Unter dem Einfluss einer weiteren Zunahme der Bevölkerung gelingt es aber noch nicht, ein dauerhaftes Ordnungssystem zu errichten.⁷⁰ Dieses entsteht erst im „unteren Zeitalter“ nach dem Auftreten von Weisen (*shengren*), die eine Verwaltung (*guan* 官) errichten und die Funktion eines Herrschers (*jun* 君) schaffen, also den administrativen Staat gründen, der mit Gewaltmitteln die Ordnung durchsetzt.⁷¹ Und wie *Hanfeizi* resümiert das *Shangjunshu*:

世事變而行道異也。

„Wenn sich die Aufgaben der Epoche ändern, dann muss auch der zu beschreitende Weg ein anderer werden“ (*Shangjunshu* 7: 16).

Das Bevölkerungswachstum ist auch für Han Fei der entscheidende Faktor, der die Leistungen der Alten zur Makulatur macht und zum Wandel zwingt, weil es zu einer ständigen Verknappung der Ressourcen führt:⁷²

⁶⁸ Ich stimme mit Yuri Pines darin überein, dass dies „the single most sophisticated model of the genesis of the state in the entire corpus of traditional Chinese texts“ ist (Pines 2017: 166). Auch Vogelsang (2017: 152) würdigt Passagen des *Shangjunshu* wie diese zu Recht für ihr neues Geschichtsverständnis.

⁶⁹ Siehe zu diesem bemerkenswerten Gedanken Roetz (2008: 100).

⁷⁰ Möglicherweise auch aufgrund von Konkurrenz unter den „Tüchtigen“; die Deutung des Textes ist unsicher. Siehe Pines (2017: 284, Fn. 5).

⁷¹ *Shangjunshu* (7 [*Kaisai* 開塞]: 15f.); siehe auch *Shangjunshu* (23 [*Junchen* 君臣]: 38). Siehe hierzu auch Schwermann (2011: 160–162).

⁷² Laut Karl Georg Zinn (1995/6), der Han Fei aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht würdigt, bedeutet dies die Entdeckung des Grundgedankens des „Bevölkerungsgesetzes“ mehr als zweitausend Jahre vor Thomas Robert Malthus (1766–1834).

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄。故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂……是以古之易財非仁也，財多也；今之爭奪非鄙也，財寡也。

„In alter Zeit mussten die Menschen nicht Ackerbau treiben, denn die Früchte der Pflanzen genügten ihnen als Nahrung. Die Frauen webten nicht, denn die Felle der Tiere genügten als Kleidung. Auch ohne große Anstrengung gab es genug, um zu leben. Es gab nur wenig Menschen, aber Güter im Überfluss, und daher stritt das Volk nicht. Deshalb brauchte man keine großen Belohnungen und keine schweren Strafen – das Volk hielt von selbst Ordnung. Heutzutage aber gilt eine Familie mit fünf Kindern nicht als groß. Jedes Kind hat wieder fünf Kinder, und noch ehe der Großvater tot ist, hat er fünfundzwanzig Enkel. Als Folge davon gibt es viele Menschen und wenig Güter, und man muss für ein mageres Einkommen hart arbeiten. So beginnt das Volk zu streiten, und selbst wenn man die Belohnungen verdoppelt und die Strafen erhöht, entgeht man dem Chaos nicht. [...]

Dass man in alter Zeit den Besitz von Gütern leichtnahm, liegt somit nicht daran, dass man so menschlich gewesen wäre, sondern daran, dass es viele Güter gab. Dass man heute streitet und raubt, liegt nicht daran, dass die Menschen schäbiger geworden wären, sondern daran, dass es so wenig Güter gibt“ (*Hanfeizi* 49: 339f.).

Hiermit weist Han Fei auch die Kulturtheorie seines Lehrers Xunzi zurück. Xunzi sah im Kampf um die Ressourcen kein historisches, sondern ein zeitlos anthropologisches Problem, so dass die Lösung, die die frühen Weisen mit der Erfindung der Regeln der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit fanden, noch immer Geltung beanspruchen konnte (*Xunzi* 19: 231; Roetz 1992: 359). Wenn es aber, wie Han Fei betont, ein Ressourcenproblem noch gar nicht gab, dann waren die Errungenschaften der Alten allzu wohlfeil und haben der Gegenwart nichts mehr zu sagen. Es bleibt nur der Weg der Innovation statt der Tradition. Er führt für die Legisten in den historisch vorbildlosen Kommandostaat.

Eine Zwischenbilanz

Als Zwischenergebnis des Durchgangs durch die philosophische Literatur der letzten Jahrhunderte der Zhou-Zeit lässt sich Folgendes festhalten: In der Erfahrung des Außerordentlichen einer existentiellen Krise der Tradition wird das Vertrauen in das Herkommen, das sich als unfähig erweisen hat, den Zusammenbruch der alten Gesellschaft zu verhindern, auf breiter Front erschüttert. Es beginnt eine Suche nach alternativen normativen Orientierungen, die durch den Bruch mit dem Alten gekennzeichnet ist, selbst da, wo man ihm noch die Treue hält. Auch in Philosophien, die der Tradition weiter verbundenen sind, gewinnen die über sie hinausweisenden Signale der Gegenwart ihr eigenes Recht. Und in seiner äußersten Zuspitzung konzipiert das politisch-philosophische Denken, einhergehend mit einer Vorstellung von Geschichte als qualitativem Wandel, eine völlig neuartige und auch als solche auftretende staatliche und soziale Ordnung. Dass sie sich am Ende der Zeit der Streitenden

Reiche dann mit dem Sieg des Staates Qin tatsächlich auf gesamtchinesischer Ebene durchsetzt, zeigt, ein welch konsequenter Schritt in den vorangehenden Diskursen über das Gegebene hinaus in die Zukunft als vom Menschen gestaltbarem Raum gemacht worden ist, auch wenn dieser nicht nominal als solcher („die Zukunft“) und damit zusätzlich proklamatorisch hervorgehoben thematisch wird.

Das Textmaterial der klassischen Antike liefert damit alles andere als ein Zeugnis einer „kalten“, sprachlich tiefenverwurzelten chinesischen Ontologie der Zeitlosigkeit. Viel mehr spricht aus ihm ein Zeitverständnis, das sich mit einer Substanz-Heuristik nicht erfassen lässt, sondern nur als Ausdruck „achsenzeitlicher“ (Karl Jaspers) *Subjektivität* verstanden werden kann. Versicherungen, dass „die Zukunft in den Augen der antiken Chinesen von überhaupt keiner großen Bedeutung war“ (Wu 2018), entbehren jeden Sinnes. Viel eher lässt sich die Ansicht vertreten, dass es in der chinesischen Antike zu *Antizipationen modernen Zeitbewusstseins* kommt, die sicherlich nicht für die gesamte Literatur gültig sind, deren Spuren sich aber in allen großen Dokumenten der Zhou-Philosophie finden. So ließe sich die zitierte Passage aus Fichtes *Handelsstaat* mit wenig Mühe aus Gedanken des *Mozi*, des *Shangjunshu*, des *Lüshi chunqiu* und des *Hanfeizi* zusammenbauen. Und namentlich der Legismus teilt mit der Moderne auffallend viel – nicht nur die kompromisslose Traditionskritik, sondern auch die Absage an alle Geburtsprivilegien, einen egalitären Gesetzesbegriff und die Versuchung zur Reduktion des Menschen auf den strategisch-taktisch kalkulierenden *homo oeconomicus* (Roetz 2016b: 92f.). Warum ist in China dann aber nicht auch tatsächlich eine Form früher Moderne zum Durchbruch gekommen? Warum bleibt es bei einem der nicht seltenen Fälle einer „lost modernity“?⁷³

Zu den Gründen zählt sicherlich, dass die hier nachverfolgten Entwicklungen sich in aufgeklärten intellektuellen Zirkeln zutragen, während die Basis der Gesellschaft auf unbestimmte Dauer agrarisch bleibt. Zwar reicht die Unruhe der Epoche bis in die untersten Volksschichten hinein, doch ist der bäuerliche „Erfahrungsraum“ eher wenig dazu angetan, ein zyklisches Verständnis der Zeit grundsätzlich zu durchbrechen. Dieser Aspekt könnte nun umso ausschlaggebender sein, als sich gerade die Avantgarde des Zukunftsdenkens, der Legismus, insofern er im Menschen überhaupt mehr als nur ein „Haustier“ sieht,⁷⁴ mit der Bauernschaft zusammentut und nicht mit der mobilen Schicht von Handwerkern und vor allem Händlern (Roetz 2017: 153). Händler und Handwerker zählen vielmehr zu den auszumerzenden „Parasiten“ (*Hanfeizi* 49: 350), da sie die Bauernschaft ausplündern, die wiederum als Steuerzahler die ökonomische Basis des legistischen Staates ist und im Kriegsfall das Heer stellt. Dieses „Bündnis“ deutet auf eine tiefe Aporie im „Modernismus“ der Legisten.

⁷³ Ich entnehme den Begriff Woodside (2006), der allerdings andere Phänomene vor Augen hat.

⁷⁴ *Guanzi* 管子 (6: 30): Der legistische Herrscher „züchtet den Menschen wie ein Haustier und nutzt ihn wie eine Pflanze“ (養人如養六畜，用人如用草木).

Die Legisten konzipieren ein neues soziales und politisches System, das nicht nur den alten Feudalstaat ablösen, sondern auch die ihm entsprechende in Clans organisierte Gesellschaft von Grund auf umbauen soll. In diese Richtung zielen schon Shang Yangs Reformen, und wenn es in der Antike weltweit ein ambitioniertes Zukunftsprogramm gegeben hat, dann das der Legisten. Doch ist es so radikal angelegt, dass es die Probleme der menschlichen Existenz *ein für alle Mal* lösen will ohne die Notwendigkeit jedes weiteren Eingriffs. Die nach vorn weisende Idee, mit der die geschichtsbewusstesten Denker des alten China auf den Zusammenbruch der Zivilisation antworten, gerinnt zur Vision einer Welt, in der sich nichts Nennenswertes mehr ereignet und die Geschichte zum Stillstand kommt – Stillstand aber nicht im Sinne des bewusstlos „Substantiellen“ wie bei Hegel und seinen Epigonen, sondern im Sinne einer bewussten Sistierung. Trotz des Pathos des Neuen, mit dem die Legisten auftreten, und des ihre Programme tragenden Verständnisses menschlicher Praxis als Gestaltung statt Repetition tritt ihr System auf der Stelle. Es neutralisiert die Zeit, indem es die Gesellschaft durch ein striktes Reglement von Vorschriften und Drohungen als konstant von selbst laufendes Räderwerk einrichtet, in dem alles bleibt, wie es einmal justiert ist. Hier kommt es zu einer auf den ersten Blick erstaunlichen Liaison: Der staatsbesessene Legismus übernimmt die Ontologie des ursprünglich staatskritischen Daoismus. Han Fei, dessen Interesse am Daoismus mehrere Kapitel des ihm zugeschriebenen Werks unzweifelhaft bekunden, empfiehlt die Orientierung an der „Inaktivität“ bzw. „Handlungslosigkeit“ (*wuwei* 無為) des Dao (*Hanfeizi* 5: 18; 8: 30; 8: 32). *Wuwei* ist allerdings – eigentlich – gerade keine Kategorie des zukunftsbezogenen Tuns, sondern des gegenwartsbezogenen Geschehenlassens. Wie ein Daoist „hält der weise Herrscher am Einen fest und gelangt hierdurch zur Stille“ (聖人執一以靜), so dass „alles sich selbst regelt“ (事自定; *Hanfeizi* 8: 30) und „nichts mehr zu tun bleibt“ (無事; *Hanfeizi* 5: 18 und passim). Die Gesellschaft wird durch einen einmaligen, harten Eingriff zu einer Einrichtung *zweiter Natur* nach dem daoistischen Modell des Selbstlaufs der ersten – womit schon die Daoisten selbst kokettierten, wenn sie zur Zerschlagung der Kultur aufriefen, damit die Welt wieder „im Dunkel gleich“ (玄同) werde, *wuwei* also für einen Moment des Tabubruchs zum Programm des *wei* machend.⁷⁵ Zwar denkt der Legismus konsequenter als alle anderen Philosophien der chinesischen Antike über das

⁷⁵ Siehe *Zhuangzi* (10: 161): „Macht Schluss mit der Intelligenz und verwerft das Wissen, und den großen Räubern wird Einhalt geboten. Zerbricht die Jaden und Perlen, und auch die kleinen Räuber werden sich nicht mehr regen. Verbrennt die Marken und Siegel, und das Volk wird wieder schlicht. Zerbricht die Hohlmaße und Gewichte, und das Volk wird nicht mehr streiten. Weg mit all den Gesetzen der Weisen! Erst dann kann man mit dem Volk reden. Verstimmt die sechs Stimpfpfeifen, übergibt Panflöten und Zithern dem Feuer, verstopft die Ohren des Musikmeisters Kuang! Erst dann kann jeder auf der Welt fein hören. Vernichtet die Ornamente, weg mit den bunten Farben, verklebt die Augen des scharfsichtigen Lizhu! Erst dann kann jeder auf der Welt klar sehen. Zerstört die Kurvenlineale und Senklote, werft Zirkel und Winkelmaß weg, brecht die Finger des Handwerkers Chui! Erst dann wird jeder auf der Welt Geschicklichkeit besitzen. [...] Tilgt die Aufzeichnungen über die Taten [der Moralisten] Zeng und Shi, verriegelt den Mund [der

Vergangene hinaus, aber genau besehen nicht in eine *offene* Zukunft, sondern in eine absolut gesetzte Gegenwart.

Die Zeit als absolute Gegenwart. Der Terrorismus der Dynastie Qin

Das eigentümliche Ineinander von Erneuerung und Stillstand zeigen die Maßnahmen des legistisch inspirierten Staates Qin nach dem Sieg über die Konkurrenten und dem Ende der Zeit der Streitenden Reiche im Jahr 221 v. Chr. Qin gelingt es nicht nur, China militärisch wieder zu einigen. Vorangetrieben vom Kanzler Li Si 李斯 (ca. 280–208 v. Chr.), einem früheren Kommilitonen Han Feis, wird der autoritäre Zentralstaat geschmiedet, ein historisches Projekt, das gleichsam alle gesellschaftlichen Energien, die die Überwindung der alten Zeit möglich gemacht hatten, aufsaugt. Gegen die Warnung der Traditionalisten, man habe „noch nie gehört, dass jemand sich lange behaupten konnte, der sich nicht das Alte zum Lehrer nahm“ (不師古而能長久非所聞也; *Shiji* 6: 254), wird die Rückkehr zum politischen Feudalismus der Zhou verworfen; was einstmals Lehen waren, werden nun Provinzen und Kreise, geleitet von meritokratisch rekrutierten Beamten und nicht mehr vom erblichen Adel.

Die Qin, überzeugt davon, dass es Leistungen wie die ihren „seit dem hohen Altertum noch nie gegeben hat“ (自上古以來未嘗有; *Shiji* 6: 236), gehen sofort daran, das gesamte System auf Reste des Alten zu durchforsten. Die Reform der politischen Strukturen geht einher mit einer Überarbeitung der gesamten administrativen Terminologie. Hierzu gehört auch die Einführung einer neuen Bezeichnung für den Herrscher: Von nun an soll im Unterschied zu früher nur noch gezählt werden – der Erste, der Zweite, der Dritte, bis zum Zehntausendsten, „und immer weiter bis ins Grenzenlose“ (傳之無窮; *Shiji* 6: 236). Der neue Anfang der Geschichte wird zugleich zu ihrem Ende. Dies widerspricht dem reformerischen Eifer der Legisten nur scheinbar: Schon bei Han Fei steht noch über dem Neuen der nüchterne Gedanke einer im Prinzip zeitneutralen Funktionalität:⁷⁶

不知治者必曰：無變古，毋易常。變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。

Philosophen] Yang und Mo, schafft Menschlichkeit und Gerechtigkeit ab! Erst dann wird die Ur-tugend der Welt wieder im Dunkel gleich sein“ (絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣；毀絕鉤繩而棄規矩，擺工倕之指，而天下始人有其巧矣……削曾、史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣).

⁷⁶ Ein ähnlicher Gedanke dürfte hinter dem Satz des *Shangjunshu* stehen, dass ein weiser Herrscher bei der Leitung des Staates „weder das Alte nachahmt noch der Gegenwart folgt“ (聖人之為國也，不法古不(修)[循]今; *Shangjunshu* 8 [*Yiyan* 壹言]: 18, siehe auch 7: 16).

„Diejenigen, die nichts von Politik verstehen, insistieren darauf, dass man am Alten nichts ändern und vom immer schon Geltenden nicht abweichen sollte. Veränderung oder Nicht-Veränderung [als solche] interessieren aber den weisen Herrscher nicht. Ihm geht es nur um die richtige Einrichtung der Ordnung. Ob man also am Alten nichts ändern und vom immer schon Geltenden nicht abweichen sollte, hängt nur davon ab, ob jene [noch] praktikabel (*ke*, funktional!) sind oder nicht“ (*Hanfeizi* 18: 87).

Zu den Maßnahmen der Qin gehört die Konfiszierung und Verbrennung aller im Privatbesitz befindlichen Bücher (213 v. Chr.), die eine Konkurrenz für das neue System enthalten könnten, darunter alle „Worte der Hundert Schulen“ (百家語) und alle Chroniken der besiegten Staaten. „Die Gegenwart im Namen des Alten in Frage zu stellen“, wird mit der Auslöschung des gesamten Clans bedroht (以古非今者族; *Shiji* 6: 255, Roetz 2016b: 81f.). Es soll keine andere Erinnerung mehr geben als die an das Haus Qin und damit auch keine Alternative mehr – mit der nochmaligen, nun gedanklichen Ausmerzung des Vergangenen wird auch die Zukunft stillgestellt.

Ein Akt ähnlicher physischer und zugleich symbolischer Vernichtung wie die Bücherverbrennung ist die Hinrichtung von 460 des Widerstands und des Gesetzesverstoßes bezichtigten Gelehrten, die im darauffolgenden Jahr zur Abschreckung in der Hauptstadt lebendig begraben werden – so berichtet zumindest das *Shiji* (6: 258). Doch ist die legistische Revolution so radikal, dass sie sich am Ende selbst verschlingt. Viele ihrer Protagonisten sterben keines natürlichen Todes. Und das Qin-Regime geht schon nach wenigen Jahren unter. Im Gegenzug bestärkt sein Radikalismus die geistige Restauration – ganz ähnlich wie im 20. Jahrhundert die maoistische Kulturrevolution den Neu-Konfuzianismus auf die Verteidigung der chinesischen Tradition zurückwarf.

Antizipationen der Moderne – und eine Antwort auf ihre Aporien?

Versteht man die Legisten als frühe Modernisten, dann bietet sich für die terroristischen Maßnahmen der Qin ein Bild an, das Hegel auf die Französische Revolution gemünzt hat, das sich aber durchaus auf das epochale Ereignis der Neuordnung Chinas am Ende der Zeit der Streitenden Reiche übertragen lässt: Im Namen des sich verabsolutierenden Neuen wütet mit archaischer Wucht zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte die „Furie des Verschwindens“ (*Phänomenologie des Geistes*; *Werke* 3: 436). Im Denken der chinesischen Antike lässt sich damit nicht nur ein Vorgriff auf das Bewusstsein der Moderne feststellen,⁷⁷ sondern in seinen schärfsten Spitzen schon eine irritierende Vorwegnahme ihrer Ambivalenzen. Liest man den Legismus, die treibende Kraft hinter der Politik der Qin, entgegenkommend, dann steht er für die Offenheit gegenüber dem Neuen und das Eigenrecht der

⁷⁷ Roetz (2020). Ich spreche bewusst von modernem *Bewusstsein*. Ökonomisch, sozial und institutionell weit voraussetzungsvoller und deshalb im vorliegenden Fall wenig sinnvoll wäre es allerdings, von einem „Übergang zur Moderne“ zu sprechen (so Bai 2012: 21).

Gegenwart auf eine Zukunft, die anders ist als das bisher Erfahrene. Doch verschwindet dies nicht nur hinter der gleichfalls vorbildlosen terroristischen Gewalt, mit der er sein Programm durchsetzt und das mit der zerstörten Vergangenheit auch die Zukunft trostlos machen muss – im legistischen Staat gibt es *nichts zu lachen*.⁷⁸ Eine Zukunft, die neben der Vernichtung des Vorhandenen auch noch auf die Auslöschung jeder Erinnerung aufbaut und somit *alles ihr nicht Gleiche beseitigt*, ist eine Wiederkehr des Mythos, wie Adorno (1903–1969) ihn in der destruktiven Form der Moderne am Werk sah, deren „antitraditionalistische Energie zum verschlingenden Wirbel“ wird.⁷⁹ Den zahllosen Opfern der Armeen der Streitenden Reiche und zumal des Staates Qin widmen die legistischen Texte kein Wort des Gedenkens, ganz anders als die im Vergleich zu ihnen „rückwärtsgewandte“ daoistische Literatur und der Konfuzianer Mengzi, die das Schicksal der Erschlagenen, Hingerichteten, Verhungerten und Verstümmelten in eindringlichen Bildern beschreiben.⁸⁰ Die „Tränen der Trauer für die in Massen Getöteten“ (殺人眾多以悲哀泣之), von denen das *Laozi* spricht (31), haben im Legismus keinen Platz; mit Tränen, so höhnt Han Fei, „lässt sich zwar Menschlichkeit zeigen, aber keine Politik machen“ (流涕, 此以效仁, 非以為治也; *Hanfeizi* 49: 342). Eine erträgliche Form von Zukunft würde aber voraussetzen, dass sich die Gegenwart in ein solidarisches und erinnerndes, sozusagen „Benjamin’sches“,⁸¹ statt allein negierendes Verhältnis zum Vergangenen setze. Denn wie anders als aus dem erfahrenen Leid ließe sich überhaupt begründen, dass es nicht so weitergehen darf wie bisher?

Hat das antike China auf die Aporien des radikalen Antitraditionalismus eine Antwort? Möglicherweise liefert einen Teil das *Buch der Wandlungen* mit dem erwähnten Motiv der Transformation statt des totalen und in seiner Konsequenz mörderischen Bruches, das Fabian Heubel in Anschluss an die letzten Seiten von Wolfgang Bauers *China und die Hoffnung auf Glück* (Bauer 1971) für den aktuellen Diskurs der Moderne in China fruchtbar machen will (Heubel 2016). Unerwartete Rettung könnte aber auch eine konfuzianische Tugend bzw. Institution bringen, die der Legismus bekämpft und die von den chinesischen Modernen nicht zu Unrecht als hauptverantwortlich für das Haften am Vergangenen gescholten worden ist: die Kindespietät *xiao* 孝, die die Achtung der Älteren fordert und die wichtigste Instanz der Wahrung der Tradition gewesen ist. Es wäre nun ein bloßes Ausweichen vor der Entwicklung, sich im Konflikt zwischen dem Alten und dem Neuen einfach wieder auf die Seite des Alten zu stellen. Die Pietät müsste vielmehr in Richtung auf die Zukunft weitergedacht werden. Wie aber sollte dies möglich sein?

⁷⁸ *Hanfeizi* (38 [*Nan san* 難三]: 286): „Unter einem großen Herrscher gibt es für das Volk keine Freude“ (太上之下民無說也).

⁷⁹ Adorno (1970: 41). Siehe hierzu die Reflexionen in Negt (2007: 230–240).

⁸⁰ Siehe z. B. *Mengzi* 1a3, 1a4, 2b12 und 4a14, und *Zhuangzi* (11: 168), Chang (1982: 345). Siehe auch *Mozi* 17–19 und 49.

⁸¹ Siehe Benjamin (1974), vor allem Abschnitt IX.

Xiao umfasst die Einhaltung einer bis ins dritte Jahr dauernden strengen Trauer beim Tod der Eltern, worin Elias Canetti (1981: 211) den einzigen je ernsthaft unternommenen Versuch gesehen hat, die „Lüsternheit des Überlebens“ – die exklusive Verfügung über die Zukunft – als Triebfeder des Willens zur Macht zu überwinden. Lee Ming-huei hat in einer subtilen Analyse herausgearbeitet, dass hinter der Verteidigung der langen Trauerzeit durch Konfuzius in *Lunyu* 17.21 nicht der pure Ritualismus, sondern ein Gerechtigkeitsgedanke steht – man gibt den Eltern zurück, was man von ihnen in den frühen Lebensjahren empfangen hat (Lee 2013). Ähnlich lässt sich die „Rückkehr zu den Riten“ (*fu li* 復禮), die in *Lunyu* 12.1 mit der „Menschlichkeit“ assoziiert wird, als ein Gebot der reflektierten Solidarität mit der gefährdeten, bei allen Einwänden doch unsere Existenz ermöglichenden und deshalb *Gerechtigkeit* verdienenden Tradition verstehen (Roetz 2006: 88; 2018: 304). Sieht man die konfuzianische Verbundenheit mit der Tradition in diesem prinzipienethischen statt nur traditionalistischen Kontext, dann wird es möglich, *xiao* auch als Element der Zukunft zu denken. Eine Brücke liefert ein Satz, den die Ritentexte *Liji* 禮記 und *Da Dai Liji* 大戴禮記 (kompiliert 2.–1. Jh. v. Chr.) Konfuzius zuschreiben:

斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。

„Zur falschen Zeit auch nur einen einzigen Baum zu fällen und ein einziges Tier zu töten, das ist kein pietätsvolles Verhalten“ (*Liji* 24: 621; *Da Dai Liji* 52: 181).

Dieser Satz wird häufig als Beleg für eine Ausweitung der Pietätspflicht auf Pflanzen und Tiere und damit für eine kosmische Ausrichtung der konfuzianischen Ethik gelesen (Schwermann 2011: 12), was allerdings nicht recht zum Kontext passt und ebenso wenig zu anderen Passagen in der konfuzianischen Literatur, aus denen eine eher instrumentelle Einstellung gegenüber der außermenschlichen Natur spricht (Roetz 1992: 340; 2013b: 28 u. passim). So bietet sich noch eine andere Interpretation an: *Liji* und *Da Dai Liji* sagen dann, dass der Mensch keine natürliche Ressource willkürlich verschwenden darf und sie vielmehr für die noch bevorstehende Zeit bewahren muss, weil er dies den *früheren* Generationen schuldet, und nicht nur, wie es die moderne Nachhaltigkeitsethik sieht, den zukünftigen.⁸² Intergenerationelle Gerechtigkeit verböte, für sich zu verbrauchen, was auch anderen zusteht – zum einen zweifellos den Nachgeborenen, zum andern aber auch den noch lebenden Alten und sogar denen, derer wir – konfuzianisch im Opfer – gedenken müssen. So verstanden könnte die Pietät, die nicht ohne Grund als Quelle der Versklavung durch alles Alte verschrien worden ist, die umgekehrte Versklavung durch das Neue verhindern helfen: Sie könnte nämlich zur Arbeit an einer Zukunft beitragen, die aus der Solidarität mit den Vorangegangenen statt aus der Zerstörung alles Vorgegebenen lebt. Hierfür wäre sie allerdings von jenem Traditionalismus zu befreien, den sie historisch zweifellos befördert hat und den auch die europäischen China-Kritiker und

⁸² Zu anderen Nachweisen des Gedankens der Nachhaltigkeit im alten China siehe Roetz (2013b: 27 und 28). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Christian Schwermann in diesem Band.

später die chinesischen Ikonoklasten des 20. Jahrhunderts vor Augen hatten (Roetz 1992: 87). Sie müsste, in den Kategorien Hegels, aus der Substanz gelöst und zu einem Element der Subjektivität selber werden, die mit der Ko-Subjektivität der Mitglieder der gegenwärtigen, der künftigen, und der vergangenen Generationen zu verbinden wäre. So ließe sich, als eine Botschaft der chinesischen Antike an die Moderne, sowohl die Hörigkeit gegenüber einer zur Autorität gewordenen Vergangenheit als auch die Hörigkeit gegenüber einer zum Fetisch gewordenen Zukunft überwinden. Des Alten eingedenk (志乎古之道) in der Gegenwart leben (生乎今之世), ohne zu ihm zurückzukehren (不反) – damit wäre fast alles gesagt.⁸³ Eine vergangenheitsvergessene Zukunft aber wäre gegenüber dem zukunftsvergessenen Hängen am Alten alles andere als ein Fortschritt.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*. (Gesammelte Schriften; 7). Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Althusser, Louis (1973): „Bemerkungen zu einer Kategorie: ‚Prozeß ohne Subjekt und ohne Ende/Ziel‘ (Procès sans sujet ni fin(s))“. In: Arenz, Horst (Hg.): *Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis*. Berlin: VSA, 89–95.
- Augustinus (1958): *Bekenntnisse*. Übers. Hermann Hefele. Düsseldorf: Diederichs.
- Bai Haijun 白海军 (2006): *2049 xiangxin Zhongguo 2049 相信中国*. Beijing: Zhongguo Dang'an Chubanshe.
- Bai Tongdong (2012): *China. The Political Philosophy of the Middle Kingdom*. London: Zed Books.
- Bauer, Wolfgang (1968): *Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild*. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1971): *China und die Hoffnung auf Glück*. München: Hanser.
- (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Beck.
- Benjamin, Walter (1974): „Über den Begriff der Geschichte“. In: ders.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, Bd. 1, 251–261.
- Billeter, Jean François (1996): „Kritik der chinesischen Zivilisation“. In: *Asiatische Studien / Études asiatiques* 50.1: 1–27.
- (2006): *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Allia.
- (2015): *Das Wirken in den Dingen. Vier Vorlesungen über das Zhuangzi*. Berlin: Matthes & Seitz.

⁸³ Ein freie, aber sinngemäß mögliche Kombination aus *Xunzi* (12: 155; ähnlich 31: 353) und *Zhongyong* (28), siehe oben, Fn. 33.

- Brown, Miranda (2013): „Mozi’s Remaking of Ancient Authority“. In: Defoort, Carine / Standaert, Nicolas (Hg.): *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*. Leiden: Brill, 143–174.
- Canetti, Elias (1981): „Konfuzius in seinen Gesprächen“. In: ders.: *Das Gewissen der Worte*. Frankfurt (Main): Fischer TB.
- Chang Tsung-tung (1982): *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-tzu*. Frankfurt (Main): Klostermann.
- Chen, Keith (2013): „The Effect of Language on Economic Behavior: Evidence from Savings Rates, Health Behaviors, and Retirement Assets“. In: *American Economic Review* 103.2: 690–731.
- Chen Shih-hsiang (1973): „The Genesis of Poetic time“. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 10.1: 1–44.
- Chuci* 楚辭 = Hong Xingzu 洪興祖 (1964): *Chuci buzhu* 楚辭補注 (*Sibu congkan* 四部叢刊). In: Takeji Sadao 竹治貞夫: *Chuci suoyin* (*Soji sakuin*) 楚辭索引. Kyōto: Chūbun Shuppansha.
- Da Dai Liji* 大戴禮記 = Gao Ming 高明 (1975): *Da Dai Liji jinzhu jinyi* 大戴禮記今注今譯. Taibei: Shangwu Yinshuguan.
- Deutscher, Guy (2012): *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*. 4. Aufl. München: Beck.
- Di Giacinto, Licia (2013): *The Chenwei Riddle. Time, Stars and Heroes in the Apocrypha*. Gossenberg: Ostasien Verlag.
- Durkheim, Émile / Mauss, Marcel (1901/2): „*De quelques formes primitives de classification*“. In: *L’Année sociologique* 6: 1–72.
- Dux, Dieter (1989): *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Duyvendak, J[an] J[ulius] L[odewijk] (1928): *The Book of Lord Shang*. London: Probsthain.
- Elberfeld, Rolf (2004): *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Fasching, Darrell (1993): *The Ethical Challenge of Auschwitz and Hiroshima. Apocalypse or Utopia?* Albany: State University of New York Press.
- Fengsu tongyi* 風俗通義 (1996) = *A Concordance to the Fengsutongyi* [*Fengsu tongyi zhuzi suoyin* 風俗通義逐字索引]. (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical Works No. 23). Hong Kong: Commercial Press.
- Fenollosa, Ernest (1972): *Das chinesische Schriftzeichen als poetisches Medium*. Übers. Eugen Gomringer. Starnberg: Keller.
- Fichte, Johann Gottlieb (1800): *Der geschlossene Handelsstaat*. Tübingen: Cotta (auch in: *Fichtes Werke*, 3: *Zur Rechts- und Sittenlehre*, Bd. 1. Hg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: von Veith und Comp., 1845; Neuauflage Berlin: de Gruyter, 1965).
- Gentz, Joachim (2001): *Das Gongyang zhuan. Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Goldin, Paul Rakita (2011): „Persistent misconceptions about Chinese ‚Legalism‘“. In: *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 88–104.
- Graf, Rüdiger (2008): *Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933*. München: Oldenbourg.
- Graham, Angus C. (1978): *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Granet, Marcel (1934): *La pensée chinoise*. Paris: La renaissance du livre.
- (1963): *Das chinesische Denken*. München: Piper.
- Guanzi 管子 = Dai Wang 戴望 (1978): *Guanzi jiaozheng* 管子校正. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 5). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Han Feizi 韓非子 = Wang Xianshen 王先慎 (1978): *Han Feizi jijie* 韓非子集解. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 5). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Hansen, Chad (1992): *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Harbsmeier, Christoph (1995): „Some Notions of Time and of History in China and in the West. With a Digression on the Anthropology of Writing“. In: Huang Chun-chieh / Zürcher, Erik (Hg.): *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, 49–71.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Werke*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1972 [1916]): „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“. In: ders.: *Frühe Schriften*. Frankfurt (Main): Klostermann, 355–375.
- Herder, Johann Gottfried (1967): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. (Sämtliche Werke; 14). Hildesheim: Olms.
- Heubel, Fabian (2011): „Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus“. In: *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 26: 91–114.
- (2016): *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*. Göttingen: Wallstein.
- Huainanzi 淮南子 = Gao You 高誘 (Komm.) (1978): *Huainanzi* 淮南子. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 3). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Huang Chun-chieh (2006): „‘Time‘ and ‚Supertime‘ in Chinese Historical Thinking“. In: Huang, Chun-chieh / Henderson, John B. (Hg.): *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Hong Kong: Chinese University Press, 19–41.
- Huang Zhongtian 黃忠天 (2015): *Zhongyong shiyi* 中庸釋疑. Taipei: Wanjuanlou Tushu Gongsi.
- Janku, Andrea (2003): *Nur leere Reden. Politischer Diskurs und die Shanghaier Presse im China des späten 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jullien, François (1992): *La propension des choses*. Paris: Seuil.
- (2000): *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*. Wien: Passagen.
- (2004): *Über die „Zeit“*. *Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich: Diaphanes.
- (2005): *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*. Paris: Seuil.

- (2009): *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*. Berlin: Merve.
- Kang Youwei (1974): *Ta T'ung Shu. Das Buch von der großen Gemeinschaft*. Düsseldorf: Diederichs.
- Keindorf, Rita (1999): *Die mystische Reise im Chuci*. Aachen: Shaker.
- Kohlberg, Lawrence (1981): *Essays on Moral Development*, Bd. 1: *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Knight, Nick (2007): *Rethinking Mao. Explorations in Mao Zedong's Thought*. Lanham (Md.): Rowman and Littlefield.
- Kruse, Wolfgang (2005): *Die Französische Revolution*. Paderborn: Schöningh.
- Kubin, Wolfgang (1994): „Zeitbewusstsein und Subjektivität: Zum Problem der Epochenschwelle in China und dem Abendland“. In: Gawoll, Hans-Jürgen / Jamme, Christoph (Hg.): *Idealismus mit Folgen: Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*. München: Fink, 325–336.
- Kulsár, Péter (1989): „Das Problem der gesellschaftlichen Zukunft in der Renaissance“. In: Buck, August / Klaniczay, Tibor / Németh, S. Katalin (Hg.): *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbeschreibung in der Renaissance*. Leiden: Brill, 33–40.
- Kurtz, Joachim (2003): „Selbstbehauptung mit geliehener Stimme: J. G. Fichte als Redner an die chinesische Nation“. In: Amelung, Ivo et al. (Hg.): *Selbstbehauptungsdiskurse in Asien*. München: Iudicium, 219–242.
- Lackner, Michael (Hg.) (2018): *Coping with the Future. Theories and Practices of Divination in East Asia*. Leiden: Brill.
- Laozi 老子 (1976) = Mawangdui Han Mu Boshu Zhengli Xiaozu 马王堆汉墓帛书整理小组 (Hg.): *Mawangdui Han mu boshu Laozi 马王堆汉墓帛书老子*. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Lee Ming-huei (2013): „Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in Lunyu 17.21 als ethisches Problem“. In: ders.: *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: transcript, 21–41.
- Li Chenyang (2017): „Towards a mega-humanism: The Anthropocene and Confucian triadic harmony“. Unveröffentlichtes Manuskript. International Conference on The Relevance of the Classics under the Conditions of Modernity: Humanity and Science, 5–7 October, 2017, Hong Kong Polytechnic University.
- Li Ruiquan 李瑞全 (1999): *Rujia shengming lunlixue 儒家生命倫理學*. Taipei: Ehu Chubanshe.
- Liezi 列子 = Zhang Zhan 張湛 (1978): *Liezi 列子*. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 3). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Liji 禮記 = Wang Meng'ou 王夢鷗 (1977): *Liji jinzhu jinyi 禮記今註今譯*. Taipei: Shangwu Yinshuguan.
- Lunyu 論語 (1972) = *A Concordance to the Analects of Confucius [Lunyu yinde 論語引得]*. (Harvard-Yenching Sinological Index Series; Suppl. 16). Rpt. Taipei: Chengwen.

- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 = Gao You 高誘 (Komm.) (1978): *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 6). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Lyotard, François (2002): „Ein Denken in der Quere“. In: François Jullien: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*. Berlin: Merve, 7–14 (ursprünglich erschienen in *Le Monde*, 04.04.1997, unter dem Titel „François Jullien, Une pensée de biais“).
- Marx, Karl (1960 [20.05.1853]): „Die Revolution in China und in Europa“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED / Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung. 43 Bde. Berlin: Dietz, Bd. 9, 95–102.
- Mengzi* 孟子 (1973) = *A Concordance to Meng-tzu* [*Mengzi yinde* 孟子引得]. (Harvard-Yenching Sinological Index Series; Suppl. 17). Rpt. Taipei: Chengwen.
- Mittag, Achim (2007): „Time concepts in China“. In: Rüsen, Jörn (Hg.): *Time and History. The Variety of Cultures*. New York: Berghahn, 44–64.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1951): *Vom Geist der Gesetze*. In neuer Übertragung eingeleitet und herausgegeben von Ernst Forsthoff. 2 Bde. Tübingen: Laupp.
- Møllgaard, Eske J. (2018): *The Confucian Political Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mozi* 墨子 (1978) = Sun Yirang 孫詒讓: *Mozi jiangou* 墨子閒詁. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 4). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Müller, Klaus E. (1995): „Prähistorisches Geschichtsbewusstsein“. Versuch einer ethnologischen Strukturbestimmung“. (ZiF-Mitteilungen; 3).
- Neder, Christina (1996): *Flußelegie – Chinas Identitätskrise. Die Debatte um die chinesische Fernsehserie Heshang 1988–1994*. Dortmund: projekt.
- Needham, Joseph (1979): „Der Zeitbegriff im Orient“. In: ders.: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit chinesischer Wissenschaft*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 176–259.
- Negt, Oskar (2007): *Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne*. Göttingen: Steidl (erweiterte Neuauflage des 1988 bei Fischer Taschenbuch erschienenen Bandes).
- Obert, Mathias (2000): *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg: Meiner.
- (2004): „Zeit als Relationalität und Sprung“. In: Schweidler, Walter (Hg.): *Zeit. Anfang und Ende (Time. Beginning and End)*. Sankt Augustin: Academia, 111–122.
- Pines, Yuri (2017): *The Book of Lord Shang. Apologetics of State Power in Early China*. New York: Columbia University Press.
- Popper, Karl (1958): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2: *Hegel, Marx und die Folgen*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ranke, Leopold von (1881–1888): *Weltgeschichte*. 4. Aufl. 9 Bde. in 16. Leipzig: Duncker und Humblot.

- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.
- Roetz, Heiner (1984): *Mensch und Natur im alten China*. Frankfurt (Main): P. Lang.
- (1992): *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- (2005): „Tradition, Moderne, Traditionskritik. China in der Diskussion“. In: Lalbig, Torsten / Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*. Münster: LIT, 124–167.
- (2006): *Konfuzius*. 3. Aufl. München: Beck.
- (2006a): „Die chinesische Sprache und das chinesische Denken. Positionen einer Debatte“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 30: 9–38.
- (2008): „Die Kritik der Herrschaft im Zhouzeitlichen Konfuzianismus und ihre aktuelle Bedeutung“. In: *Deutsche China-Gesellschaft, Mitteilungsblatt*, 2008.1: 95–107.
- (2009): „Tradition, Universality and the Time Paradigm of Zhou Philosophy“. In: *Journal of Chinese Philosophy* 36.3: 359–375
- (2010): „On Nature and Culture in Zhou China“. In: Dux, Günter / Vogel, Hans Ulrich (Hg.): *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. Leiden: Brill, 198–219.
- (2011): „Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die ‚Komplizenschaft mit der Macht‘?“ In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 35: 47–80.
- (2013a): „The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism“. In: Eggert, Marion / Hölscher, Lucian (Hg.): *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*. Leiden: Brill, 9–34.
- (2013b): „Chinese ‚Unity of Man and Nature‘: Reality or Myth?“ In: Meinert, Carmen (Hg.): *Nature, Environment and Culture in East Asia. The Challenge of Climate Change*. Leiden: Brill, 23–39.
- (2013c): „Überlegungen zur Goldenen Regel. Das Beispiel China“. In: Beckers, Jens Ole / Preußger, Florian / Rusche, Thomas (Hg.): *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Dietrich Böhler zur Emeritierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 221–240.
- (2015): „Die Internalisierung des Himmelsmandats. Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion“. In: Schweidler, Walter (Hg.): *Transcending Boundaries. Practical Philosophy from Intercultural Perspectives*. Sankt Augustin: Academia, 145–158.
- (2016a): „Who is Engaged in the ‚Complicity with Power‘? On the Difficulties Sinology has with Dissent and Transcendence“. In: Brown, Nahum / Franke, William (Hg.): *Transcendence, Immanence and Intercultural Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 283–231.

- (2016b): „Der antike Legismus – eine Quelle des modernen chinesischen Totalitarismus?“ In: von Senger, Harro / Senn, Marcel (Hg.): *Maoismus oder Sinomarxismus?* Stuttgart: Steiner, 75–99.
- (2016c): „Klassischer Konfuzianismus: Lunyu, Mengzi und Xunzi“. In: Paul, Gregor (Hg.): *Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas*. Baden-Baden: Nomos, 25–50.
- (2017): „Closed or Open? On Chinese Axial Age Society“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 39: 137–168.
- (2018): „Nur ein Rollenträger oder auch ein Mensch? Überlegungen zur Doppelstruktur der konfuzianischen Ethik“. In: Günther, H[ans]-C[hristian] (Hg.): *Menschenbilder Ost und West*. Nordhausen: Bautz, 263–334.
- (2020): „Zu den Antizipationen modernen Denkens in der chinesischen Philosophie der Achsenzeit“. In: Schmid, Alfred / Cancik, Hubert u. a. (Hg.): *Zur Archäologie der Moderne*. Basel: Schwabe.
- Ryckmans, Pierre (1986): *The Chinese Attitude towards the Past*. The Forty-seventh George Ernest Morrison Lecture in Ethnology. Canberra: The Australian National University.
- Schmidt, Alfred (1969): „Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte“. In: Schmidt, Alfred (Hg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 194–265.
- Schweidler, Walter (2001): *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*. Münster: LIT.
- Schwermann, Christian (2011): „Dummheit“ in altchinesischen Texten. Eine Begriffsgeschichte. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Seiwert, Hubert (1979): *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung des Welt- und Menschenbildes während der Zhou-Dynastie*. Dissertation, Universität Bonn.
- Shangjunshu* 商君書 = Yan Wanli 嚴萬里 (Hg.) (1978): *Shangjunshu* 商君書. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 5). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Shiji* 史記 (1969). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shizi* 尸子 (1923). (*Sanshiliu zi quanshu* 三十六子全書; 33). Shanghai: Saoye Shanfang.
- Senger, Harro von (2008): *Moulüe – Supraplanung. Unerkannte Denkhorizonte aus dem Reich der Mitte*. München: Hanser.
- Therborn, Göran (1995): *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies, 1945–2000*. London: Sage.
- Vogelsang, Kai (2016): „Getting the Terms Right: Political Realism, Politics, and the State in Ancient China“. In: *Oriens Extremus* 39: 39–72.
- (2017): *Shangjun shu. Schriften des Fürsten von Shang*. Stuttgart: Kröner.
- Wang Chong 王充 (1978): *Lunheng* 論衡. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 7). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Weber, Alfred (1943): *Das Tragische und die Geschichte*. Hamburg: Goverts.

- Weber, Max (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen: Mohr.
- Weggel, Oskar (1997): *China im Aufbruch. Konfuzianismus und politische Zukunft*. München: Beck.
- Weiliaozi 尉繚子 (1975) = Liu Zhongping 劉仲平: *Weiliaozi jinzhu jinyi* 尉繚子今註今譯. Taipei: Shangwu Yinshuguan.
- Wenzi 文子 (1992) = *A Concordance to the Wenzi* [*Wenzi zhuzi suoyin* 文子逐字索引]. Hg. D. C. Lau. (The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series, Pre-Han & Han; 10). Hong Kong: The Commercial Press.
- Wiedenhofer, Siegfried (1990): „Tradition, Traditionalismus“. In: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, Bd. 6, 607–650.
- Wilhelm, Richard (1973): *I Ging. Text und Materialien*. Düsseldorf: Diederichs.
- (1997): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. München: Diederichs.
- (2008): *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher*. Frankfurt (Main): Zweitausendeins.
- Woodside, Alexander (2006): *Lost Modernities. China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Wu Yan 吳岩 (2018): „Le concezioni cinesi del futuro. Un breve excursus“. In: *Costellazioni, Numero Uno: Futuro*, 01.03.2018. Quelle: *Sinosfere*, <http://sinosfere.com/2018/03/01/wu-yan-le-concezioni-cinesi-del-futuro-un-breve-excursus/> (Zugriff 05.11.2018).
- Xu Weiyu 許維遹 (1977): *Lüshi chunqiu jishi* 呂氏春秋集釋. In: Yang Jialuo 楊家駱 (Hg.): *Lüshi chunqiu jishi deng wu shu* 呂氏春秋集釋等五書. Taipei: Dingwen.
- Xunzi 荀子 = Wang Xianqian 王先謙 (1978): *Xunzi jijie* 荀子集解 (Zhuzi jicheng 諸子集成; 2). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Yangzi wanbao 揚子晚報 (2012): „Guojia wenwuju juzhang: Weixiuxing, baohu-xing chaichu dou weifa“ 国家文物局局长：维修性保护性拆除都违法. In: *Yangzi wanbao* 揚子晚報, 13.03.2012. Quelle: *Sina*, <http://book.sina.com.cn/cul//2012-03-13/1543295969.shtml> (Zugriff 12.07.2018).
- Yijing 易經 (1966): *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, A Concordance to Yi Ching* [*Zhou Yi yinde* 周易引得]. Taipei: Chinese Materials and Research Service Center.
- Zhanguoce 戰國策 (1978). Hg. Liu Xiang 劉向. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Zhao Jianyong 趙建永 (2016): „Guangming ribao: Qiong ze bian, bian ze tong, tong ze jiu“ 光明日報：窮則變變則通通則久. In: *Guangming ribao* 光明日報, 06.09.2016. Quelle: <http://cpc.people.com.cn/pinglun/n1/2016/0906/c78779-28693467.html> (Zugriff 05.02.2019).
- Zhongyong 中庸 (1968). In: Zhu Xi 朱熹: *Sishu jizhu* 四書集註. Xianggang: Taiping Shuju.

- Zhuangzi* 莊子 = Guo Qingfan 郭慶藩 (1978): *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (Zhuzi jicheng 諸子集成; 3). Xianggang: Zhonghua Shuju.
- Zimmermann, James H. (1972): „Die Zeit in der chinesischen Geschichtsschreibung“. In: *Saeculum* 23: 333–336.
- Zinn, Karl Georg (1995/6): „Die politische Ökonomie im alten China – *terra incognita* der Theoriegeschichte der Wirtschaftswissenschaft“. In: *Alma Mater Aquensis. RWTH. Berichte aus dem Leben der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen* 32: 316–326.
- ZK = Zhonggong Zhongyang Bangongting 中共中央办公厅 / Guowuyuan Bangongting 国务院办公厅 (Hg.) (2015): „Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian“ 关于进一步加强和改进新形势下高校宣传思想工作的意见. Quelle: <http://politics.people.com.cn/n/2015/0120/c1001-26412836.html> (Zugriff 18.12.2018) [Englische Zusammenfassung: „Opinions concerning Further Strengthening and Improving Propaganda and Ideology Work in Higher Education Under New Circumstances“. Quelle: <https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2015/01/19/opinions-concerning-further-strengthening-and-impropaganda-and-ideology-work-in-higher-education-under-new/> (Zugriff 02.12.2018).]

Von der Sparsamkeit zur Nachhaltigkeit. Zukunftsdenken in der antiken chinesischen Wirtschaftstheorie

Christian Schwermann

Taking Rüdiger Graf's and Benjamin Herzog's (2016) conceptualization of the history of the future in the modern age as its point of departure, the present paper investigates the semantic processes through which future is generated in ancient Chinese economic treatises, rather than dealing with visions of the future in early Chinese philosophical prose in general. Proceeding from an analysis of the underlying concepts of thrift, moderation in spending, and conservation of natural resources, including human resources, it shows that early Chinese economic thought developed a notion of sustainability, which referred to the improvement or at least preservation of the living conditions of the existing generation without diminishing the life chances of future generations. This concept of *chang lü gu hou*, "considering the long view (of things) and thinking about the future", was based on the assumption that the future could be generated and clearly included the idea of what Graf and Herzog call *Erhaltungszukunft*, that is, of a future of conservation. The intriguing question of why this idea did not win recognition in later Chinese economic thought and practice will be addressed at the end of the paper.

Begriffe wie „Erwartungs-“, „Gestaltungs-“, „Risiko-“ und „Erhaltungszukunft“, die Rüdiger Graf und Benjamin Herzog (2016) in ihrem wegweisenden Beitrag zu den Modi der Zukunftsgenerierung entwickelt haben, wird man in der frühen chinesischen Philosophie vergebens suchen. Aussichtsreicher gestaltet sich die Lage freilich, wenn man zunächst einmal ganz prinzipiell die Frage an antike Texte stellt, inwieweit sie die Zukunft nicht nur als Gegenstand der Prognose,¹ sondern auch der Planung konzeptualisieren. In einem zweiten Schritt lässt sich dann entscheiden, ob die eben erwähnten Konzepte im Rahmen eines solchen antizipierenden Zukunftsdenkens möglicherweise zumindest keimhaft angelegt waren. Belege hierfür versprechen zuallererst wohl die Schriften zur Wirtschaftstheorie, darunter insbesondere Diskurse zur Sparsamkeit, aus denen sich schon im Altertum nicht nur verschiedene Ansätze von Sparpolitik und Ressourcenschonung entwickelten, sondern sogar ein früher Begriff der Nachhaltigkeit, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

1 Begriffsgeschichtliche Grundlagen

Werfen wir zunächst einen Blick nach Alteuropa, um die chinesische Seite sodann aus komparatistischer Perspektive unter die Lupe nehmen zu können. Eine der beredamsten Apologien des Maßhaltens und der Sparsamkeit aus dem klassischen

Ich danke Wolfgang Behr, Thomas Crone, Christoph Harbsmeier und Heiner Roetz für wertvolle Hinweise.

¹ Mit der Zukunft als Gegenstand der Prognose befasst sich das Internationale Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Schicksal, Freiheit und Prognose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa“ an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg unter Leitung von Michael Lackner. Siehe <https://ikgf.fau.de/> sowie u. a. die Beiträge in Lackner (2017).

Altertum finden wir bei Cicero. In seinen *Paradoxa Stoicorum* schreibt er, wohl im Frühjahr des Jahres 46 v. Chr.:²

„nos igitur divitiores, qui plura habemus? utinam quidem! sed non aestimatione census, verum victu atque cultu terminatur pecuniae modus. non esse cupidum pecunia est, non esse emacem vectigal est: contentum vero suis rebus esse maximae sunt certissimaeque divitiae.“

„Wir, die wir mehr haben, sollen also reicher sein? Schön wär's! Aber die Größe des Eigentums bestimmt sich – leider – nicht nach der Abschätzung des Vermögens, sondern nach der Haltung und Lebensweise. Nicht habgierig zu sein ist Eigentum, nicht kauflustig zu sein ist eine Einnahmequelle. Zufrieden zu sein mit dem, was man hat, darin besteht der größte und sicherste Reichtum.“³

Gemäß der Logik der *Paradoxa* begreift das gemeine Volk nicht den Wert der Sparsamkeit (*parsimonia*).⁴ Cicero beschreibt die Sparsamkeit zwar als *virtus*, aber er spielt nur mit dem sokratisch-stoischen Topos über die Tugend. Substanziell sagt er, dass der Geiz eine hervorragende Einkommensquelle darstellt, dass er jedoch vom Durchschnittsmenschen nicht als solche anerkannt wird:

„quis igitur, si quidem, ut quisque quod plurimi est possidet, ita divitissimus habendus est, dubitet quin in virtute divitiae sint? quoniam nulla possessio, nulla vis auri et argenti pluris quam virtus aestimanda est. o di immortales! non intellegunt homines quam magnum vectigal sit parsimonia.“⁵

„Wer würde bezweifeln, dass der wahre Reichtum in der Tugend besteht, wenn denn wahr sein soll, dass in dem Maße, wie jemand etwas besitzt, was am wertvollsten ist, er als der reichste zu betrachten ist? Denn kein Besitz, keine Menge an Gold und Silber ist höher einzuschätzen als die Tugend. O, unsterbliche Götter! Die Menschen begreifen nicht, was für eine große Einnahmequelle die Sparsamkeit ist.“

Auch über die Einstellungen des altchinesischen *vulgus* oder *plebs* zur Sparsamkeit haben wir keine direkten Zeugnisse aus dem Pinsel der Betroffenen, sondern nur die Bewertungen derjenigen, die in der Lage waren, über diese zu schreiben. Unter den überlieferten altchinesischen Autoren sind wenige „Durchschnittsmenschen“ zu erwarten. In deren Schriften jedenfalls findet sich der Begriff der Sparsamkeit nahezu überall. Selbst Militärtheoretiker wie Sunzi 孫子 (trad. 544–ca. 496 v. Chr.) erklären den Krieg zum schlimmsten Vernichter von Ressourcen und raten eindringlich zur

² Siehe *Cic. Parad.* 50–51 (Baiter/Kayser 1865: 129). Zur Datierung siehe *Thesaurus proverbiorum* (1996: 47).

³ Sofern nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

⁴ Siehe *Cic. Parad.* 2 (Baiter/Kayser 1865: 116) zu der Ansicht, dass Cato als vollendeter Stoiker Ansichten vertreten habe, die keine Zustimmung beim gemeinen Volk (*in vulgus*) gefunden hätten.

⁵ Siehe *Cic. Parad.* 48–49 (Baiter/Kayser 1865: 129).

Sparsamkeit im Gebrauch des Krieges. Sie betrachten ihn als letztes Mittel und empfehlen dort, wo er sich nicht vermeiden lässt, eine möglichst ressourcenschonende Kriegsführung.⁶

Damit nicht genug: Aus dem Begriff der Sparsamkeit entwickelte man im alten China auch noch den der Nachhaltigkeit und wandte ihn im Besonderen auf die Forstwirtschaft an. Im Folgenden sollen verschiedene Facetten dieser beiden eng verknüpften Konzepte anhand ausgewählter überlieferter Schriftquellen und von Manuskriptfunden aus archäologischen Grabungen vorgestellt werden. Dabei werden die Begriffe in den Zusammenhang bestimmter Grundannahmen des antiken chinesischen staatswirtschaftlichen Denkens eingeordnet, um unter anderem zu zeigen, dass in diesem Rahmen sogar der Mensch, sofern er abhängig war, als eine mit Blick auf die Zukunft nachhaltig zu bewirtschaftende Ressource angesehen werden konnte. Dabei liegt folgende Frage auf der Hand: Warum wurden Ressourcen in der vor-modernen chinesischen Staatswirtschaft trotz Konzeptualisierung nachhaltigen Wirtschaftens verschwendet? Und dies in einem solchen Maße, dass zum Beispiel das Lössplateau im Norden Chinas schon im Altertum weitgehend entwaldet war?⁷ Und warum werden diese Ressourcen in der heutigen sozialistisch-kapitalistischen Marktwirtschaft immer noch und immer schneller geopfert, obwohl jedermann heutzutage wohl weiß, dass nicht mehr verbraucht werden darf, als nachwachsen kann? Am Ende soll auch auf diese Frage eine mögliche Antwort aus der Perspektive der altchinesischen bürokratischen Herrschaftspraxis und ihres Herrschaftswissens gegeben werden, wobei zugleich noch einmal auf die Eingangsfrage zurückzukommen ist, ob eines der von Graf und Herzog oben erwähnten Konzepte der Zukunftsgenerierung in diesem frühen Herrschaftsdenken zumindest keimhaft angelegt war.

Die ältesten Quellen zu den Themen Sparsamkeit und Nachhaltigkeit datieren aus der Zeit der Streitenden Reiche (5. Jh.–221 v. Chr.) und aus dem frühen Kaiserreich, das 221 v. Chr. gegründet wurde. Die frühesten Dokumente zur Staatswirtschaftstheorie stammen entsprechend aus dem Zeitraum von ca. 400 bis ca. 100 v. Chr. Wie im alten Europa war das ökonomische Denken eingebettet in Ethik und Herrschaftstheorie, die Wirtschaft war noch kein eigenständiges Erkenntnisgebiet. Staatsökonomische Reflexion gehörte mithin nicht zu den stärksten Disziplinen der altgriechischen Gedankenwelt, und bezeichnenderweise war der landläufige Begriff der

⁶ Siehe z. B. *Sima fa* (A: fol. 1ab). Vgl. *Sunzi bingfa* 孫子兵法, Kap. 13 „Yong jian“ 用間 (Über den Einsatz von Spionen), in: *Sunzi* (C: fol. 40a–41b), in dem das Auskundschaften des Feindes nicht nur als entscheidende Voraussetzung für den Sieg in der Schlacht, sondern vor allem als probates Mittel zur Einsparung von Kriegskosten und zur Schonung von Ressourcen angepriesen wird.

⁷ Siehe Elvin (2004: 19–85). Vgl. Goldin (2005: 76f.): „[W]e must avoid at all costs the myth that the ancients were somehow more in tune with nature, or that the deterioration of the environment is an exclusively modern phenomenon arising from the peculiar deficiencies of the modern outlook. The manipulation of the environment – and the destruction of the environment – is as old as the species *homo sapiens* itself. *Homo sapiens*, maybe; *homo destruens*, certainly.“

οικονομία, „Haushaltsführung“, zunächst – etymologisch jedenfalls – familienbezogen.⁸ Im alten China war alle Literatur Hofdichtung und als solche an den obersten Herrschaftsträger und die Elite der Beamtenliteraten adressiert, und so diente denn die ökonomische Theorie im Rahmen der Staats- oder Kommandowirtschaft der Stabilisierung von Herrschaft und der Steigerung der Einkünfte des Dynasten. Dabei entdeckte und beschrieb man, lange vor den Europäern, zentrale Begriffe wie Arbeitsteilung, Wirtschaftszyklen, Angebot und Nachfrage, Preislenkung und antizyklische Investitionen.⁹ Und im Falle des alten China haben sich solche Reflexionen in einem spezialisierten Hauptwerk niedergeschlagen, das Teil des Sammelwerkes *Guanzi* 管子 geworden ist.¹⁰

Ganz am Anfang des antiken Wirtschaftsdenkens allgemein steht allenthalben die Idee der Sparsamkeit und Mäßigung. So finden wir im vierten Jahrhundert v. Chr. im *Zuozhuan* 左傳 die Spruchweisheit, dass „Mäßigung Ausdruck der Ehrerbietung gegenüber der Tugend, Maßlosigkeit hingegen eine große Schlechtigkeit“ sei.¹¹ Entsprechend heißt es rund ein Jahrhundert später im zehnten Kapitel des *Han Feizi* 韓非子 mit Bezug auf die herrschaftsstabilisierende Wirkung der Sparsamkeit vom Staat, dass „man ihn oft durch Mäßigung gewonnen, durch Verschwendung verloren“ habe.¹² Und auch im Manuskript B des *Laozi* 老子 von Guodian 郭店 aus dem späten vierten Jahrhundert v. Chr. lesen wir, dass „beim Regieren der Menschen und beim Dienst am Himmel nichts über die Sparsamkeit geht“.¹³ Der starke Bezug auf staatswirtschaftliche Interessen ist offenkundig, ebenso die Aufteilung des Wortfelds in „Mäßigung“ (*jian* 儉) und „Sparsamkeit“ (*se* 嗇) sowie deren Antonyme „Maßlosigkeit“ (*chi* 侈) und „Verschwendung“ (*she* 奢).

2 Maßhalten bei den Ausgaben

Ausdrücklich thematisiert wird die Sparsamkeit zum ersten Mal in zwei Kernkapiteln des Buches *Mozi* 墨子 zum „Maßhalten bei den Ausgaben“ (*Jie yong* 節用). Nach Ansicht von Watanabe Takashi 渡邊卓 datieren diese Kapitel, wenn auch

⁸ Zur Einbettung der griechischen Ökonomie in gesellschaftliche und kulturelle Strukturen mit archaischen Wurzeln siehe die klassischen primitivistischen Studien von Karl Polanyi (1957) und Moses I. Finley (1973). Siehe aber Rostovtzeff (1941) für einen diametral entgegengesetzten modernistischen Ansatz und außerdem die ältere Studie von Gustave Glotz (1920).

⁹ Siehe einführend von Glahn (2016: 1–128) sowie die beiden rezenten Sammelbände Cheng/Peach/Wang (2014) und Cheng/Peach/Wang (2019).

¹⁰ Siehe *Guanzi* (2004), Ma (1979) sowie die Übersetzungen von Maverick (1954) und Rickett (1985/1998). Siehe außerdem die Studien von Wu (1989) und Chin (2014).

¹¹ Siehe *Zuozhuan* (Zhuang gong 莊公 24.1, 1: 229): 儉，德之共也；侈，惡之大也.

¹² Siehe *Han Feizi* (3.10: 70): 常以儉得之，以奢失之.

¹³ Siehe *Guodian Chu mu zhujian* (1998: „Laozi yi“ 老子乙, Leiste 1, S. 7; Transkription auf S. 118): 治人事天，莫若嗇. Vgl. Kap. 59 des *textus receptus* (Laozi 2004: 114).

aus dem zweiten der insgesamt vier von ihm postulierten Stadien der Entstehung des *Mozi*, so doch noch aus dem vierten Jahrhundert v. Chr., also vom Beginn unseres Untersuchungszeitraums.¹⁴ Das dritte Kapitel der Triade zum „Maßhalten bei den Ausgaben“ ist nicht überliefert. Im Gegensatz zu den oben erwähnten Wörtern referiert der Ausdruck *jie yong* immer auf einen maßvollen Umgang mit bestimmten Gütern und daher nicht auf einen abstrakten Begriff der Sparsamkeit (*TLS*). Aber dass es letztlich um diese geht, zeigen Inhalt und Wortwahl der zwei Kapitel. Sie kontrastieren das Maßhalten wiederholt mit dem „[ungezügelter] Verbrauch“ (*fei* 費), dem Antonym von *sheng* 省, „Sparen“. Sparen meint hier allerdings nicht, momentan auf Konsum zu verzichten, um ihn in die Zukunft zu verschieben.¹⁵ Zweck des Sparens ist es nicht, Kapital für Investitionen bereitzustellen oder auch nur Rücklagen für Notzeiten zu schaffen. Vielmehr empfiehlt der Autor das Sparen als an sich tugendhaft. Haben wir es also mit einer reinen Austeritätsmoral zu tun? Nicht ganz, denn sie steht unter dem Diktat des Utilitarismus, den der Kulturphilosoph Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) im Vorwort zu seinem 1949 erschienenen Buch *Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義 (Die Essenz der chinesischen Kultur) einmal als Geißel der chinesischen Kultur kritisiert hat (Liang 2011: 4). Auf Dinge, die nach Ansicht des *Mozi* nutzlos sind, soll man zugunsten des wirklich Nützlichen verzichten. Das erste, vermutlich etwas ältere Kapitel zum „Maßhalten bei den Ausgaben“ argumentiert wie folgt (*Mozi* 1.6.20: 247):

聖人為政一國，一國可倍也。大之為政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其國家，去其無用，足以倍之。聖王為政，其發令興事、使民用財也，無不加用而為者。是故用財不費，民德不勞，其興利多矣。

„Wenn ein Weiser ein einzelnes Land regiert, dann kann dieses eine Land doppelt [so stark] gemacht werden. Wenn er im großen Maßstab die Welt regiert, dann kann die [ganze] Welt doppelt [so stark] gemacht werden. Was die Verdoppelung [der Stärke] angeht, so besteht sie nicht etwa darin, sich im Äußeren Territorien einzuverleiben. Wenn man gemäß der jeweiligen Situation von Land und dynastischem Herrschaftsverband¹⁶ nutzlose Ausgaben beseitigt, so reicht dies hin zur Verdoppelung

¹⁴ Siehe Watanabe (1962/3). Zur jüngeren Textgeschichte des *Mozi* siehe jetzt Defoort (2015).

¹⁵ Vgl. die Definition im *Duden Wirtschaft* (2013: 117).

¹⁶ Mit meiner Übersetzung von *guojia* 國家 folge ich den Überlegungen von Gan (2003) und Fahr (2019: 27–29), analysiere die Nominale *guojia* aber nicht als Verkürzung von *you guo zhi jia* 有國之家, „dynastischer Verband, der über ein Land herrscht“, oder „die Familie desjenigen, der über ein Land (herrscht)“ (vgl. Gan 2003: 209; Fahr 2019: 27), sondern als Koordination – vgl. Christoph Harbsmeiers Analyse von *guojia* als „NP{N1&N2}“ (*TLS*). Gan und Fahr weisen zu Recht darauf hin, dass der Terminus hier nicht im Sinne von „Staat“ oder gar „Nation“ verstanden werden kann – das wäre in der Tat ein Anachronismus. Aber sowohl die oben zitierten wirtschaftspolitischen Überlegungen als auch entsprechende Denkansätze an anderen Stellen der antiken Literatur sowie die Tatsache, dass man in der Finanzverwaltung spätestens seit dem frühen Kaiserreich, wahrscheinlich aber auch schon davor, prinzipiell zwischen öffentlichen Einnahmen und den Privateinkünften des Herrscherhauses trennte (Schwermann 2019a: 105f.), sprechen dafür,

[der Stärke]. Wenn ein weiser König ein Land regiert, das heißt, Befehle ausgibt, die [Erledigung der] Dienste¹⁷ vorantreibt, das Volk [angemessen] einsetzt und Kapital investiert, dann betreibt er nichts, was nicht größeren Nutzwert beiträgt. Deshalb wird Kapital nicht verschwendet, die Kapazität des Volkes nicht überbeansprucht und der Gewinn gesteigert.“

Im Anschluss erläutert der Autor am Beispiel von Kleidung, Gebäuden, Waffen und Verkehrsmitteln, wie man Ressourcen schonen und den Gewinn steigern kann, wenn man bei der Herstellung allein Funktionalität und praktischen Nutzen berücksichtigt. Besonders aufschlussreich ist der letzte Teil des Kapitels. Er zeigt, dass auch der Mensch hinsichtlich seiner Arbeitskraft – oben im Zitat *de* 德, wörtlich „Potenzial, Kapazität“ – als Ressource angesehen wird. Das Nützliche am Menschen ist seine Leistungsfähigkeit. Daher gilt es, eine hohe Reproduktionsrate sicherzustellen, die Ressource Mensch bei der Arbeit schonend einzusetzen und auf keinen Fall in Angriffskriegen zu verheizen. Auf diesem Wege lasse sich gar die Zahl der Menschen verdoppeln. Die Begründung erfolgt *ex auctoritate*, unter Rückgriff auf eine Regel der sogenannten Weisen Könige (*sheng wang* 聖王) der Vorzeit (*Mozi* 1.6.20: 247f.):

故孰為難倍？唯人為難倍。然人有可倍也。昔者聖王為法曰：「丈夫年二十，毋敢不處家，女子年十五，毋敢不事人。」此聖王之法也。聖王既沒，於民次也。其欲蚤處家者，有所二十年處家。其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年〔人〕矣。¹⁸ 此不惟使民蚤處家而可以倍與？且不然已。

„Was ist dann also am schwersten zu verdoppeln? Es sind die Menschen, die am schwersten zu verdoppeln sind. Nichtsdestoweniger lassen sich auch die Menschen verdoppeln. In alter Zeit haben die Weisen Könige folgende Regel aufgestellt: ‚Ein Mann erfreue sich nicht, mit 20 Jahren noch keine Familie gegründet zu haben, und eine Frau erfreue sich nicht, mit 15 Jahren noch keinem Mann zu dienen.‘ Dies war die Regel der Weisen Könige. Seitdem die Weisen Könige nicht mehr sind, hat man diese Regel im Volk hintangestellt. Gesetzt, dass diejenigen, die früh einen Hausstand gründen wollen, um die 20 heiraten, und gesetzt, dass diejenigen, die spät einen Hausstand gründen wollen, um die 40 heiraten: Wenn man dann das Heiratsalter derjenigen, die früh einen Hausstand gründen, und derjenigen, die spät einen Hausstand gründen, miteinander verrechnet, dann liegt ihr durchschnittliches Heiratsalter zehn Jahre über dem in der Regel der Weisen Könige angegebenen Alter. Wenn man alle drei Jahre

dass das Land und der über dasselbe herrschende dynastische Verband in dem Begriff *guojia* koordiniert werden. Der Ausdruck ‚Verband‘ soll zum Ausdruck bringen, dass *jia* 家 hier nicht die Herrscherfamilie im engeren Sinn, d. h. die Kernfamilie des Monarchen meint, sondern vielmehr dessen um Minister, Klienten und andere am Hofe wirkende Personen erweiterte Familie; siehe Fahr (2019: 28f.).

¹⁷ Das Wort *shi* 事, OC (Altchinesisch) *s-rəʔ, verwandt mit *shi* 仕, OC *s-rəʔ, „dienen“, sowie *shi* 士, OC *s-rəʔ, „Dienstmann, Dienstadliger“, ist an dieser Stelle im Sinne von „Dienst“ zu verstehen. Mit Diensten sind vor allem öffentliche Arbeiten, Militärdienst sowie Getreideproduktion gemeint. Die altchinesischen Lautungen folgen Schuessler (2009).

¹⁸ Ich folge Wu Yujiang 吳毓江 (*Mozi* 1.6.20: 253, Anm. 28), und emendiere 年 zu 人.

ein Kind gebiert, dann können [in diesem Zeitraum von zehn Jahren] zwei bis drei Personen geboren werden. Heißt dies nicht, dass man die Bevölkerungszahl verdoppeln kann, solange man nur dafür sorgt, dass die Menschen früh einen Hausstand gründen? Aber Tatsache ist, dass dies in der Praxis keineswegs geschieht!“

Es folgt eine ähnlich hölzern-monotone Kritik an den zeitgenössischen Herrschern. Statt die Bevölkerungszahl zu verdoppeln, würden diese die Menschen durch rücksichtslose Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, übermäßige Besteuerung und durch langwierige und opferreiche Angriffskriegsführung dezimieren, es also nicht einmal bewerkstelligen, den Erhalt des Status quo sicherzustellen – wie sich unten zeigen wird, könnte man hier aus Sicht des Autors durchaus auch von der Erhaltung des ‚Bestandes‘ sprechen. Die rigide *repetitio*, die den gesamten Text durchzieht – in der Tat einen Großteil des ganzen Buches *Mozi!* –, ist nicht nachgerade ciceronisch, ebenso wenig die pedantische, aber naive Rechnungsführung des Autors.

Der größte Unterschied liegt freilich im Menschenbild: Bei Mozi ist das Individuum lediglich eine numerische Größe im Heer der Agrarproduzenten. Bauern waren von entscheidender Bedeutung für die Wirtschaftskraft eines Staates, denn dieser bezog seine Einnahmen vor allem aus der Besteuerung des Primärsektors. Folglich wurde der Mensch auf seinen staatswirtschaftlichen Nutzen reduziert und wie alle anderen Ressourcen der utilitaristischen Sparsamkeitsdoktrin unterworfen: Je höher die Reproduktionsrate und je schonender der Umgang mit der Ressource Mensch, desto größer der künftige Gesamtbestand wie auch der gesamtgesellschaftliche Nutzen, das heißt der landwirtschaftliche Ertrag und damit die Staatseinkünfte.

3 Schonende Bewirtschaftung von Ressourcen

Vor diesem Hintergrund meint auch der mohistische Schlüsselbegriff *jian'ai* 兼愛 keineswegs eine allgemeine Menschenliebe, wie noch das *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (2001) und Ian Johnston in der jüngsten Gesamtübersetzung des *Mozi* (2010) behaupten.¹⁹ Vielmehr bezeichnet er eine „allseitige schonende Sorge“ und meint eine sorgfältige Hege und Pflege der Ressource Mensch im Rahmen der mohistischen Sparpolitik. Dass *jian'ai* schon im Altertum so verstanden wurde,

¹⁹ Siehe *Grand dictionnaire Ricci* (2001: 1, 800): „1. Amour universel. Aimer également tous les hommes. 2. (Philos. chin.) Amour qui assimile les autres à soi-même“. Defoort (2013) schlägt stattdessen zu Recht „inclusive/impartial care“ vor. Vgl. die älteren Übersetzungsansätze u. a. von Forke (1922): „einigende Liebe“, Schmidt-Glitzner (1975): „allgemeine Menschenliebe“, Graham (1989): „concern for everyone“, Ivanhoe (2001): „impartial caring“, Sato (2009): „Kingly love for all“, Johnston (2010): „universal love“, und Knoblock/Riegel (2013): „impartial love“. Dieser kurze Überblick über die Übersetzungsgeschichte dokumentiert, dass selbst die jüngsten Übersetzer trotz der zwischenzeitlichen Revisionsversuche von Graham (1989), Ivanhoe (2001) und zuletzt Defoort (2013) nicht der Versuchung widerstehen konnten, Mozi als Humanisten zu entwerfen.

dokumentiert die Kritik am *Mozi* in *Mengzi* 孟子 7A45.²⁰ Aus einer konfuzianischen Perspektive des späten vierten oder frühen dritten Jahrhunderts v. Chr. heißt es hier, dass der Edle sorgsam mit Kreaturen umgehe, nicht aber mit dem Volk (*Mengzi* 2.27: 948–949):

孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」

„Mengzi sprach: ‚Was das Verhältnis des Edlen zu den Kreaturen angeht, so sorgt er schonend für sie, aber weigert sich, sie mit Mitmenschlichkeit zu behandeln. Was sein Verhältnis zum Volk angeht, so behandelt er es mit Mitmenschlichkeit, aber weigert sich, es als Verwandte zu behandeln. Er behandelt die Verwandten als Verwandte, das Volk hingegen behandelt er mit Mitmenschlichkeit. Er behandelt das Volk mit Mitmenschlichkeit, für die Kreaturen hingegen sorgt er schonend.‘“

Gemeint ist mit Blick auf Mozi, dass Menschen keine Sachen seien; man ergreife nicht Besitz von ihnen, man schone sie nicht wie Produktionsmittel oder Ressourcen. Das kommt Cicero schon näher. Mozi hingegen schreibt gleich zu Beginn des zweiten Kapitels „Maßhalten bei den Ausgaben“, dass die weitsichtigen Könige und Weisen des Altertums die Welt regierten, indem sie „für das Volk schonend sorgten“ (*ai min* 愛民) und ihm Nutzen brachten (*li min* 利民) (*Mozi* 1.6.21: 254). Die *Mozi*-Kapitel 15 und 16 über „Allseitige schonende Sorge“ (*Jian'ai* 兼愛), die Watanabe Takashi ebenfalls ins vierte Jahrhundert v. Chr. datiert, parallelisieren *ai* 愛, „sorgen für; schonen“, mit *li* 利, „Nutzen; Vorteil; Gewinn bringen“, setzen dabei die „allseitige Anwendung von gegenseitiger schonender Sorge“ (*jian xiang ai* 兼相愛) mit dem „Austauschen gegenseitiger Förderung“ (*jiao xiang li* 交相利) gleich und bezeichnen beide als „Regeln“ (*fa* 法).²¹ Somit konzipieren sie allseitige schonende Sorge als Prinzip einer zweckorientierten wechselseitigen Übertragung von Hilfeleistungen zum beiderseitigen Vorteil. Dieses Nützlichkeitsdenken manifestiert sich schon im ersten Kapitel (14), dem kürzesten und wahrscheinlich ältesten der Triade, wenn auch Carine Defoort (2013) überzeugend argumentiert, dass hierin lediglich der früheste Keim der erst im dritten Kapitel (16) vollständig entwickelten und erstmals auch auf den Begriff *jian'ai* gebrachten Doktrin zu erkennen ist:²²

²⁰ Siehe auch die Kritik in *Mengzi* 3A5, 3B9 und 7A26 (*Mengzi* 1.11: 401–408; 1.13: 456; 2.27: 916) sowie Shun (1991) zu *Mengzi* 3A5.

²¹ Siehe *Mozi* (1.4.15: 159, 160, 161; 1.4.16: 178, 180). Zur Datierung siehe Watanabe (1962/3, I: 4–9).

²² Siehe *Mozi* (1.4.14: 154–155). Nach Watanabe (1962/3, I: 4–9) stammt das Kapitel aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. Zur Literargeschichte der „*Jian'ai*“-Triade siehe Defoort (2013). Defoort (2013: 39–45) widerlegt hier auf der Grundlage einer ganzen Reihe von formalen und inhaltlichen Indizien überzeugend Grahams (1985: 20–27) ältere These, dass Kapitel 14 eine jüngere Zusammenfassung der beiden älteren Kapitel 15 und 16 darstelle. Die erste und einzige Erwähnung des Begriffs *jian'ai* innerhalb der Triade findet sich in *Mozi* (1.4.16: 178). Zu den weiteren, nach Watanabe (1962/3, I: 27–31) ein Jahrhundert jüngeren Belegen des Begriffs in der „*Tianzhi*“-Triade [天志] (Kapitel 26–28) des *Mozi*, in der die allseitige schonende Sorge zum

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。

聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起。起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者，亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人²³，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家、諸侯之相攻國者，亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。

察此何自起。皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視子弟與臣若其身，惡施不慈？故不慈不孝亡。猶有盜賊乎？視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊有(又)²⁴亡。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者有(又)²⁵亡。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。

故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰不可以不勸愛人者，此也。

„Was den Weisen angeht, der sich das Ordnen der Welt zur Aufgabe macht, so muss er wissen, woher die Unordnung rührt, dann kann er sie ordnen. Wenn er nicht weiß, woher die Unordnung rührt, dann kann er sie nicht ordnen. Es verhält sich so wie bei einem Arzt, der die Erkrankung eines anderen heilen [möchte]. Er muss wissen, woher die Krankheit rührt, dann kann er sie heilen. Weiß er nicht, woher die Krankheit rührt, dann kann er sie nicht heilen. Wie sollte es dann ausgerechnet bei demjenigen, der die Unordnung ordnet, anders sein? Er muss wissen, woher die Unordnung rührt, dann kann er sie ordnen. Weiß er nicht, woher die Unordnung rührt, so kann er sie nicht ordnen.“

Was den Weisen angeht, der sich das Ordnen der Welt zur Aufgabe macht, so kommt er nicht umhin, zu untersuchen, woher die Unordnung rührt. Versuchen wir einmal zu untersuchen, woher die Unordnung rührt. Sie rührt daher, dass man nicht schonend füreinander sorgt. Dass Untertan und Sohn ihrem Fürsten oder Vater nicht

Willen des Himmels und zur Verpflichtung der Menschen gegenüber diesem erhoben wird, siehe Defoort (2013: 60–64).

²³ Yu Yue 俞樾 (1821–1907) schlägt an dieser Stelle vor, im Sinne des Kontexts und seiner parallelistischen Konstruktion das Wort *shen* 身, „Person“, einzufügen, emendiert also zu *bu ai ren shen* 不愛人身. Siehe *Mozi* (1.4.14: 156, Anm. 10). Vgl. *Mozi jiangou* (1.4.14: 100).

²⁴ Ich folge Wu Yujiang (*Mozi* 1.4.14: 158, Anm. 19) und lese 有 als Schreibung des Adverbs *you* 又, „wiederum, abermals, ebenfalls, auch“.

²⁵ Ich folge erneut Wu (*Mozi* 1.4.14: 158, Anm. 20) und lese 有 als Schreibung von *you*.

pietätvoll dienen, ist etwas, das man Unordnung nennt. Da ein Sohn schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen Vater, schadet er folglich seinem Vater und nutzt sich selbst. Da ein jüngerer Bruder schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen älteren Bruder, schadet er folglich seinem älteren Bruder und nutzt sich selbst. Da ein Untertan schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen Fürsten, schadet er folglich seinem Fürsten und nutzt sich selbst. Dies ist etwas, das man Unordnung nennt. Selbst wenn der Vater seinem Sohn keine Fürsorge angedeihen lässt, der ältere Bruder dem jüngeren Bruder keine Fürsorge angedeihen lässt, der Fürst seinem Untertan keine Fürsorge angedeihen lässt, dann ist dies ebenfalls etwas, das die Welt Unordnung nennt. Da [tatsächlich] der Vater schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen Sohn, schadet er folglich seinem Sohn und nutzt sich selbst. Da der ältere Bruder schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen jüngeren Bruder, schadet er folglich seinem jüngeren Bruder und nutzt sich selbst. Da der Fürst schonend für sich selbst sorgt und nicht für seinen Untertan, schadet er folglich seinem Untertan und nutzt sich selbst. Warum ist dies so? All dies rührt daher, dass man nicht schonend füreinander sorgt. Selbst bei denen, die auf der Welt als Räuber und Mörder tätig sind, ist es ebenso. Ein Räuber sorgt schonend für sein [eigenes] Haus, aber nicht für fremde Häuser, daher raubt er fremde Häuser aus, um seinem [eigenen] Haus zu nutzen. Ein Mörder sorgt schonend für seine [eigene] Person, aber nicht für [diejenigen] anderer, daher ermordet er andere, um seiner eigenen zu nutzen. Warum ist dies so? All dies rührt daher, dass man nicht schonend füreinander sorgt. Selbst bei den Großen, die ihre Familien gegenseitig in Unordnung bringen oder bei den Fürsten, die ihre Länder gegenseitig angreifen, ist es ebenso.²⁶ Die Großen sorgen jeweils schonend für ihre eigenen Familien, aber nicht für fremde Familien, daher bringen sie fremde Familien in Unordnung, um ihren eigenen Familien zu nutzen. Die Fürsten sorgen jeweils schonend für ihre eigenen Länder und nicht für fremde Länder, daher greifen sie fremde Länder an, um ihren eigenen Ländern zu nutzen. Alle Fälle von Unordnung auf der Welt lassen sich hierunter subsumieren.

Lasst uns untersuchen, woher dies rührt. All dies rührt daher, dass man nicht schonend füreinander sorgt. Wenn man veranlasste, dass alle auf der Welt schonend füreinander sorgten und für andere so schonend sorgten, wie sie für ihre [eigene] Person schonend sorgen, gäbe es dann noch welche, die keine Pietät üben würden? Wenn man seinen Vater, älteren Bruder und Fürsten wie seine [eigene] Person betrachtete, wie könnte man dann [noch] keine Pietät üben? Gäbe es noch welche, die keine Fürsorge walten ließen? Wenn man seinen Sohn, jüngeren Bruder und Untertan wie seine eigene Person betrachtete, wie könnte man dann [noch] keine Fürsorge walten lassen? Folglich gäbe es keinen Mangel an Fürsorge und keine Pietätlosigkeit mehr. Gäbe es noch Räuber und Mörder? Wenn man die Häuser anderer wie sein [eigenes] betrachtete, wer raubte dann [noch anderer Leute Häuser] aus? Wenn man die Personen anderer wie seine [eigene] betrachtete, wer würde dann [noch andere Leute] ermorden? Folglich gäbe es auch keine Räuber und Mörder mehr. Gäbe es noch Große, die gegenseitig ihre Familien in Unordnung brächten, und Fürsten, die gegenseitig ihre Länder angriffen? Wenn man die Familien anderer wie seine [eigene] Familie betrachtete, wer stiftete dann noch Unordnung? Wenn man die Länder anderer wie sein [eigenes] Land betrachtete, wer griffe dann noch andere Länder an? Folglich gäbe es auch keine Großen

²⁶ Da hier von „Großen“ (*dafu* 大夫) die Rede ist, sind mit deren „Familien“ (*jia* 家) vermutlich größere Familienverbände, d. h. um Knechte und Klienten erweiterte Familien gemeint. Vgl. oben Fußnote 16 zum dynastischen Verband.

mehr, die ihre Familien gegenseitig in Unordnung brächten, und auch keine Fürsten mehr, die ihre Länder gegenseitig angriffen. Wenn man veranlasste, dass alle auf der Welt schonend füreinander sorgten, dann griffen Land und Land sich nicht mehr gegenseitig an, brächten Familie und Familie sich nicht mehr gegenseitig in Unordnung. Räuber und Mörder gäbe es nicht mehr, und Fürst und Untertan, Vater und Sohn wären alleamt in der Lage, Pietät zu üben und Fürsorge walten zu lassen. Wenn es so wäre, dann wäre die Welt geordnet.

Was folglich den Weisen angeht, der sich das Ordnen der Welt zur Aufgabe macht, wie kann der nicht die Schädigung verbieten und zur schonenden Sorge aufrufen?²⁷ Wenn folglich alle auf der Welt schonend füreinander sorgten, dann herrschte Ordnung. Wenn [aber] alle einander Schaden zufügen, dann herrscht Unordnung. Wenn folglich Meister Mo sagt, es ist unerlässlich, zur schonenden Sorge für andere aufzurufen, so geschieht dies aus obigem Grunde.“

Auch wenn der Nutzen (*li* 利) hier ausschließlich auf die rücksichtslose Durchsetzung egoistischer Interessen zum Schaden (*kui* 虧) anderer bezogen wird (Defoort 2013: 49), so ist doch stets impliziert, dass die erweiterte Anwendung der schonenden Sorge auf andere Menschen von größerem Nutzen wäre, weil sie niemandem Schaden bringen würde. Das Wort *li* ist also keineswegs negativ konnotiert, sondern referiert lediglich auf Fälle, in denen Akteure allein ihren eigenen Nutzen verfolgen, um zu verdeutlichen, dass der gesamtgesellschaftliche Nutzen ein viel größerer wäre, wenn sie nicht nur an die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen, sondern auch an die schonende Sorge für die Objekte ihrer Handlungen denken würden. Es wäre ein Irrtum, aus dieser Verwendung des an sich neutralen Terminus *li* zu schließen, dass der Nutzen zum Zeitpunkt der Abfassung des Kapitels noch nicht den höchsten mohistischen Wertbegriff bildete, der alle anderen Werte – von der Sparsamkeit über die Ressourcenschonung bis hin zur Ablehnung des Angriffskrieges – in sich einschloss.²⁸

Im Gegenteil spricht einiges dafür, im Nützlichkeitsdenken weiterhin den ersten und eigentlichen Antrieb des mohistischen Philosophierens zu sehen. Denn gerade in diesem frühen Kernkapitel steht das Wort *li* in enger synonymischer Beziehung zu dem Schlüsselwort *ai* 愛, an dessen Status als zentralem Wertbegriff in diesem Zusammenhang wohl kein Zweifel bestehen kann. Beide Ausdrücke befinden sich

²⁷ Hier und im Folgenden werden das Nomen *ai*, „schonende Sorge“, und das transitive Verb *ai*, „sorgen für; schonen“, mit dem Nomen *e* 惡, „Schaden; Schädigung“, bzw. dem transitiven Verb *e* 惡, „schaden; schädigen“, OC *ʔâk, parallelisiert. Zu den letzteren beiden siehe *Guxun huizuan* (2003: 796c). Vgl. die folgende Verwendung in *Zhanguo ce* (18: 623): 齊不從，建信君知從之無功。建信者安能以無功惡秦哉？不能以無功惡秦，則且出兵助秦攻魏，„Wenn Qi sich der Allianz nicht anschließt, dann weiß Fürst Jianxin, dass es keinen Erfolg verspricht, sich der Allianz anzuschließen. Warum sollte Jianxin wegen einer Sache, die keinen Erfolg verspricht, Qin *schaden*? Wenn er Qin nicht wegen einer Sache, die keinen Erfolg verspricht, zu *schaden* vermag, dann wird er Truppen entsenden, um Qin dabei zu helfen, Wei anzugreifen.“ Vgl. ebd., S. 624, Anm. 9, wo die Bedeutung des Verbs *e* mit dem Synonym *hai* 害, „schaden“, angegeben wird.

²⁸ Siehe Robins (2012: 61): „[B]ook 14 seems to have been written before the Mohists adopted *li* 利 (benefit) as an umbrella term covering all their core values; it uses the word only to criticize attempts to harm others in order to benefit one’s own.“

in Opposition zu den Termini *kui* 虧 und *e* 惡, die – wie oben auch für das letztere Wort gezeigt – auf den Schaden referieren und damit Synonyme des in diesem Text nicht verwendeten Wortes *hai* 害 bilden. Hier schlägt nämlich eine vermutlich ältere Bedeutung des Verbums *ai* 愛 durch, das eben nicht nur „lieben“, sondern auch „geizen, sparen an; hegen, sorgen für, schonen“ bedeutet. Dass dieses Verb im ersten Kapitel der „Jian'ai“-Triade nicht „lieben“ bedeuten kann, erhellt schon daraus, dass Häuser, unversehrte Personen, Familienverbände bzw. ganze Länder seine Objekte bilden, nämlich im Fall derjenigen, die sich als Räuber oder Mörder betätigen, bzw. derjenigen vom Range eines Großwürdenträgers oder Fürsten. Der bekannteste Beleg für die hier zugrundeliegende Verbalsemantik findet sich in *Mengzi* 1A7, wo Mengzi König Xuan von Qi (Qi Xuan wang 齊宣王, reg. 319–301 v. Chr.) fragt, ob er tatsächlich ein Schaf statt eines Rindes geopfert habe. Der König räumt ein (*Mengzi* 1.3: 83):

我非愛其財，而易之以羊也。宜乎百姓之謂我愛也。

„Ich bin doch niemand, der an den Ausgaben für ein Rind spart, aber dennoch habe ich es gegen ein Schaf ausgetauscht. Es ist angemessen, dass die Hundert Geschlechter mich geizig nennen.“

Klärlich ist *ai* Teil des Wortfelds Sparen. Dies belegt auch die Kollokation des Nomens *ai*, „Geiz“, in Synonymketten mit dem oben erwähnten *se* 嗇, „Sparsamkeit“, sowie *lin* 吝, „Knauserigkeit“ (*Yanzi chunqiu* 1.4.23: 283):

叔向問晏子曰：「嗇吝愛之于行何如？」晏子對曰：「嗇者，君子之道；吝愛者，小人之行也。」叔向曰：「何謂也？」晏子曰：「稱財多寡而節用之，富無金藏，貧不假貸，謂之嗇；積多不能分人，而厚自養，謂之吝；不能分人，又不能自養，謂之愛。故夫嗇者，君子之道；吝愛者，小人之行也。」

„Shuxiang fragte Meister Yan: ‚In welcher Beziehung stehen Sparsamkeit, Knauserigkeit und Geiz zum Verhalten?‘ Meister Yan antwortete: ‚Sparsamkeit ist der Weg des Edlen. Knauserigkeit und Geiz charakterisieren das Verhalten des Gemeinen.‘ Shuxiang fragte [weiter]: ‚Was heißt das?‘ Meister Yan antwortete: ‚Den Umfang des [eigenen] Vermögens abgewogen zu haben und es maßvoll auszugeben, kein Geld zu horten, wenn man reich ist, und keinen Kredit aufzunehmen, wenn man arm ist, das heißt man Sparsamkeit. Viel aufgehäuft zu haben, es nicht mit anderen teilen zu können, aber für die eigene Versorgung viel aufzuwenden, das heißt man Knauserigkeit. Nicht mit anderen teilen zu können, aber auch nicht für sich selbst sorgen zu können, das heißt man Geiz. Folglich ist die Sparsamkeit der Weg des Edlen und charakterisieren Knauserigkeit und Geiz das Verhalten des Gemeinen.‘“

Nach dem Muster des konfuzianischen Wertbegriffs *renyi* 仁義, „Menschlichkeit und Rechtlichkeit“, bildet *lin'ai* 吝愛 in diesem Dialog ein Binom, das den gesamten Komplex von egoistischer Knauserigkeit und selbstverletzendem Geiz im Verhalten des Gemeinen (*xiaoren* 小人) bezeichnet und in der hier gebotenen Definition in seine beiden Komponenten zerlegt wird. Entsprechend erklären auch die „Regeln zur Vergabe von kanonischen Namen“ (*Shifa* 諡法) – eine im *Yi Zhou shu* 逸周書

überlieferte Liste mit Glossen zur Referenz posthumer Herrschernamen im Hinblick auf die Qualität der Herrschaft der so bezeichneten Monarchen – die Bedeutung des Namens Ai 愛 mit „sparsam im Geben“ (*se yu ciyu* 嗇於賜與).²⁹ In der Terminologie der Liste handelt es sich um einen sogenannten kleinen Namen (*ximing* 細名), der an unbedeutende Herrscher vergeben werden sollte.³⁰

Die andere Bedeutung des Verbums *ai*, „lieben“, entwickelte sich möglicherweise durch metonymischen Bedeutungswandel aus dem Sparen: Womit man sparsam, schonend und fürsorglich umgeht oder womit man sogar geizt, das liebt man.³¹ Vor diesem Hintergrund erscheint es verfehlt, ein Konzept altruistischer allgemeiner Menschenliebe für die frühe mohistische Herrschaftstheorie des vierten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen, zumal das Verb *ai* bis weit in die frühe Kaiserzeit hinein die oben freigelegte archaische Bedeutungsschicht beibehielt und erst im Laufe der Zeit der Streitenden Reiche (5. Jh.–221 v. Chr.) das nunmehr fest in den konfuzianischen Diskurs eingebettete und seine Bedeutung zu „menschlich, gütig sein“ verengende Eigenschaftsverb *ren* 仁 im Hinblick auf die Verbalsemantik „lieben; Zuneigung erweisen“ ablöste.³²

Auf die sehr weite Verbreitung des hier zugrundeliegenden zweckorientierten Ansatzes der Hege und Schonung von Abhängigen in der Zeit vom vierten bis dritten Jahrhundert v. Chr. deuten zwei Passagen im *Lunyu* 論語 und im *Shangjun shu* 商君書 hin. Man würde nicht unbedingt damit rechnen, eine solche Parallele in den Gesprächen des Konfuzius und der kruden Staatslehre des Shang Yang 商鞅 (gest. 338 v. Chr.) zu finden, der später als einer der Gründerväter des Legismus angesehen werden sollte. Ideologisch könnten die zwei Schriften nicht weiter voneinander entfernt sein, aber dennoch argumentieren beide mit dem Topos der Schonung des Volkes. In Abschnitt 1.5 des *Lunyu* (1: 7–10) lesen wir:

²⁹ Siehe *Yi Zhou shu* (2.6.54: 748). Es handelt sich um einen schlechten posthumer Herrschernamen; siehe Schwermann (2019b). Zur Institution der kanonischen bzw. posthumer Namen im antiken China siehe außerdem Ess (2008) und Dong (2013). Zum Ursprung posthumer Namen unter den frühen Westlichen Zhou 周 (1045–771 v. Chr.) siehe Du (2002), der die ältere These widerlegt, dass kanonische Namen anfänglich schon zu Lebzeiten ihrer Träger verliehen worden seien.

³⁰ Siehe *Yi Zhou shu* (2.6.54: 669). Ich folge hier nicht dem Vorschlag von Liu Shipai 劉師培 (1884–1919) (ebd.), *ximing* 細名 zu *xiaoming* 小名 zu emendieren und behalte – analog zum vorangehenden Satz (是以大行受大名) und mit Rücksicht auf die parallelistische Konstruktion der beiden Sätze – die Wiederholung des Attributs auch im folgenden Satz bei: 細行受細名.

³¹ Vgl. den Übergang von mittelirisch *cais*, „Liebe; Hass“, von „Sorge (um)“ zu „Liebe“ bzw. „Hass“; siehe Buck (1949: 1111).

³² Dies schließt nicht aus, dass es in späteren Textschichten des *Mozi* zu einer Radikalisierung moralischer Forderungen auf der Grundlage einer Nutzethik und eines Konzepts der „Vergeltung“ (*bao* 報) gekommen ist. Siehe Defoort (2013: 38, 45, 57) und vgl. Yang (1957) zum Vergeltungsbegriff. Zum Bedeutungswandel von *ren* und *ai* in der Zeit der Streitenden Reiche siehe Behr (2015: 215).

子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

„Der Meister sprach: „Gesetzt den Fall, man leitet ein Land mit tausend vierspännigen Streitwagen, so sei man zuverlässig, indem man seine Geschäfte achtsam erledige, schone man die Menschen, indem man maßhalte bei den Ausgaben, und setze das Volk gemäß der Jahreszeit ein.““

Brooks und Brooks spekulieren, dass die Angabe „ein Land mit tausend Streitwagen“ (*qian sheng zhi guo* 千乘之國) sich auf die Größe des Landes Lu 魯 um 500 v. Chr. in der Vorstellung des Autors bezieht, und datieren den Abschnitt in das Jahr 270 v. Chr.³³ Da der Text allerdings nicht nur auf die mohistische Vorstellung vom maßvollen Umgang mit Ressourcen eingeht, sondern mit dem Schlagwort *ai min* und der Forderung nach der jahreszeitlichen Abstimmung des Arbeitseinsatzes auch das Thema der Schonung von Humankapital anspricht, fragt sich, warum er nicht schon im Zusammenhang – und im Dialog – mit den von Watanabe Takashi ins vierte Jahrhundert v. Chr. datierten und oben vorgestellten mohistischen Traktaten zum „Maßhalten bei den Ausgaben“ entstanden sein sollte. In jedem Fall treibt wohl auch diesen Autor die Sorge um den Erhalt der Arbeitskraft des Volkes in der Zukunft um.

In einem ganz anderen ideologischen wie auch verwaltungstechnischen Kontext steht die Schonung von Abhängigen im *Shangjun shu*. Im ersten Kapitel zur „Reform des Gesetzes“ (*Geng fa* 更法), das Yuri Pines in die Zeit vor 300 v. Chr. datiert,³⁴ heißt es zunächst (*Shangjun shu* 1.1: 3):

法者，所以愛民也；禮者，所以便事也。

„Das Gesetz ist dasjenige, womit [der Herrscher] das Volk schont; die rechten Formen sind dasjenige, womit [der Herrscher] Geschäfte befördert.“

Wie aber können die sprichwörtlich strengen Gesetze des Shang Yang ein Mittel zur Schonung der Beherrschten bilden? Ein offenbar mit diesem Satz korrespondierendes Paradoxon aus dem vierten Kapitel „Die Starken vertreiben“ (*Qu qiang* 去彊) des *Shangjun shu*, das Pines (2017: 25–54) in die Zeit vor 350 v. Chr. datiert, bringt möglicherweise Licht ins Dunkel:

重罰輕賞，則上愛民，民死上；重賞輕罰，則上不愛民，民不死上。興國行罰，民利且畏；行賞，民利且愛。行刑重其輕者，輕者不生，重者不來。³⁵

„Wenn man die Bußen verschärft und die Belohnungen reduziert, dann schont der Oberste (d. i. der Herrscher) das Volk, und das Volk geht für den Obersten in den Tod.

³³ Siehe Brooks/Brooks (1998: 170). Der hier verfolgte Ansatz der präzisen Datierung einzelner Abschnitte auf der Grundlage nicht hinreichender textueller Evidenz scheint wenig überzeugend.

³⁴ Siehe seine Datierung der Kapitel des *Shangjun shu* in Pines (2017: 25–54).

³⁵ Siehe *Shangjun shu* (1.4: 30f.). Gegen Yan Kejun 嚴可均 (1762–1843), der den letzten Satz verworfen hat, folge ich Jiang Lihong 蔣禮鴻 (ebd.) und streiche lediglich 輕其重者 (schwere Vergehen leicht bestrafen) nach 重其輕者. Vgl. Pines (2017: 278, Anm. 50).

Wenn man die Belohnungen erhöht und die Bußen reduziert, dann schont der Oberste das Volk nicht, und das Volk geht nicht für ihn in den Tod. Wenn ein aufstrebendes Land Bußen verhängt, dann bringt das Volk dem Obersten Nutzen und fürchtet ihn. Wenn es Belohnungen vergibt, dann bringt das Volk dem Obersten Nutzen und wird von ihm geschont. Wenn man bei der Anwendung von Strafen Leichtes schwer bestraft, dann wird Leichtes nicht entstehen und Schweres nicht aufkommen.“³⁶

Kai Vogelsang (2017: 302, Anm. 23) kommentiert, dass „die Strenge des Gesetzes in der Regel nur eine Person trifft, auf diese Weise aber einen eskalierenden Kreislauf der Gewalt verhindert“, so dass Straftaten im besten Fall erst gar nicht begangen werden. Auf diese Weise „schont“ ein strenges Strafrecht das Volk und sorgt mit Blick auf die Zukunft trotz eines prinzipiellen „Durchsetzungsdefizits“ dafür, dass es am Ende nicht mehr angewendet werden muss (Vogelsang 2017: 302, Anm. 24). Dies ist der utopische Entwurf einer Gesellschaft, in der die Strafen durch harte Anwendung des Gesetzes dereinst überflüssig werden, einer „Welt des höchsten Friedens“ (*zhi an zhi shi* 至安之世), deren Gesetze in ihrer Reinheit und Schlichtheit mit dem Morgentau verglichen werden.³⁷ Anders als in *Mozi* und *Lunyu* ist es im *Shangjun shu* eine Zukunftsvision von *law and order*, die zur größtmöglichen Schonung von Humankapital führen soll. Aber allen drei hier behandelten Schriften aus der Mitte der Zeit der Streitenden Reiche ist gemeinsam, dass sie die Beherrschten als eine umsichtig zu bewirtschaftende oder verwaltende Ressource ansehen und dabei die Zukunft ihres Gemeinwesens als Gegenstand der Planung konzeptualisieren.

Ein ähnliches, auf den staatswirtschaftlichen Nutzen des abhängigen Individuums reduziertes Menschenbild verraten noch die 2002 entdeckten Holz- und Bambustexte von Liye 里耶 aus den ersten Jahren des Kaiserreichs. Es handelt sich um mehrere tausend Verwaltungsdokumente der Kreisverwaltung Qianling 遷陵 aus dem Zeitraum von 222 bis 209 v. Chr. Qianling gehörte zu der Qin-zeitlichen (秦) Kommandantur Dongting 洞庭 im Nordwesten der heutigen Provinz Hunan 湖南. Sie ist in überlieferten Quellen nicht belegt und wurde offenbar kurz vor Gründung des Kaiserreichs eingerichtet, nachdem Qin 223 v. Chr. den Staat Chu 楚 erobert hatte.³⁸ In den „Unterlagen zur Beurteilung von Beamten des Getreidespeicheramts“ (*Cang ke zhi* 倉課志) findet sich folgende Auflistung:³⁹

³⁶ Vgl. die Übersetzung von Vogelsang (2017: 128f.), die ich teilweise modifiziere. Der möglicherweise korrupte Text ist nicht leicht zu verstehen. Auch Vogelsang kommt allerdings zu dem Schluss (ebd., 300, Anm. 22), dass das Verb *ai* in der Kollokation *ai min* „eine andere Form der Zuwendung“ bezeichnen muss als die Liebe, und übersetzt mit „sorgen für“.

³⁷ Siehe Schwermann (2011: 28f.) zum Topos *yi xing qu xing* 以刑去刑, „die Strafen mithilfe der Strafen beseitigen“. Siehe *Han Feizi* (9.29: 210) zur „Welt des höchsten Friedens“ und zum Vergleich des Gesetzes mit dem Morgentau.

³⁸ Siehe *Liye Qin jiandu* (1: 2–5) sowie Hou (2009: 425–429) und Yates (2012/3).

³⁹ Siehe *Liye Qin jiandu* (1: 169f. [8-496]). Die Zahlenangaben beziehen sich auf Schicht 8 von Brunnen Nr. 1, Dokument Nr. 496.

畜彘雞狗產子課
 畜彘雞狗死亡課
 徒隸死亡課
 徒隸產子課
 作務產錢課
 徒隸行繇(徭)課
 畜鴈死亡課
 畜鴈產子課

„Beurteilung der Reproduktion von Schweinen, Hühnern und Hunden [in der
 Zuständigkeit des Amtes für] Nutztiere
 Beurteilung der Abgänge durch Exitus oder Ausbruch von Schweinen, Hühnern
 und Hunden [in der Zuständigkeit des Amtes für] Nutztiere
 Beurteilung der Abgänge von Zwangsarbeitern durch Exitus oder Ausbruch
 Beurteilung der Reproduktion von Zwangsarbeitern
 Beurteilung der bei der Produktion in Werkstätten aufgewendeten Gelder
 Beurteilung der Durchführung von öffentlichen Arbeiten durch Zwangsarbeiter
 Beurteilung der Abgänge durch Exitus oder Ausbruch von Gänsen [in der Zu-
 ständigkeit des Amtes für] Nutztiere
 Beurteilung der Reproduktion von Gänsen [in der Zuständigkeit des Amtes für]
 Nutztiere“

Wir erinnern uns an die Berechnungen zur Steigerung der Reproduktionsrate im Volk bei Mozi. Die hier vorliegende Liste von Evaluationskriterien in den Evaluationsunterlagen von Beamten des Getreidespeicheramtes einer Qin-zeitlichen Kreisverwaltung bestätigt den oben gemachten Befund. Zwangsarbeiter (*tuli* 徒隸), d. h. temporär zur Ableistung von öffentlichen Arbeiten verpflichtete Abhängige, wurden genau wie Nutztiere als Ressource angesehen, deren sorgfältige Hege von großer Bedeutung für den *landlord* war. Dass sie nicht wie Schweine, Hühner, Hunde oder Gänse in die Zuständigkeit des Amtes für Nutztiere fielen, macht letztendlich keinen erheblichen Unterschied. Die für sie verantwortlichen Beamten wurden im Hinblick auf die von ihnen erzielten Arbeitsleistungen und Reproduktionsziffern wie auch die Verlustziffern aufgrund von Ausbruch und Flucht beurteilt und dementsprechend befördert oder degradiert. Robin Yates vermutet, dass die Kinder von Zwangsarbeitern in permanenter Abhängigkeit verblieben, so dass bei hoher Reproduktionsrate von Dienstverpflichteten weniger Zwangsarbeit für öffentliche Arbeiten eingekauft werden musste.⁴⁰ So sparte der Staat viel Geld, d. h. ihm wuchs Humankapital im wahrsten Sinne des Wortes zu.

Die nachhaltige Bewirtschaftung dieser Ressource ist in den Verwaltungsdokumenten von Liye nicht thematisiert, sehr wohl aber impliziert. Genauer erfahren wir, wie oben gesehen, in den Schriften zum „Maßhalten bei den Ausgaben“ (*Jie yong*). Der mohistischen Theorie zufolge sollte Humankapital gehegt und gepflegt werden. Es sollte weder ausgepowert und übermäßig besteuert noch in Kriegen verheizt werden, damit es sich im Idealfall verdoppeln ließ. Dieses planerische Denken

⁴⁰ Siehe Yates (in Vorbereitung: 49f.).

ist – ebenso wie jede Form von Evaluationsverfahren und die Bewertung der Performanz von Staatsbeamten im antiken China – auf die Gestaltung der Zukunft gerichtet.

Die im *Mozi* formulierten Forderungen erinnern stark an entsprechende Vorkehrungen bezüglich der Bewirtschaftung von Fauna und Flora im tradierten Genre der sogenannten Jahreszeitlichen bzw. Monatlichen Verordnungen (*shi ling* 時令, *yue ling* 月令). Solche sind aus dem Altertum unter anderem überliefert in den *Aufzeichnungen der Riten* (*Liji* 禮記), in enzyklopädischen Schriften wie *Lü shi chungiu* 呂氏春秋 und *Huainan zi* 淮南子, in einigen herrschafts- bzw. wirtschaftstheoretischen Kapiteln des oben erwähnten Konvoluts *Guanzi* sowie in Auszügen in den wirtschaftsgeschichtlichen Kapiteln des *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen der Schreiber), der ersten Universalgeschichte Chinas, und des *Hanshu* 漢書 (Dokumente der Han), der ersten Dynastiegeschichte Chinas.⁴¹ Sie enthalten Anweisungen, die für jede Jahreszeit oder jeden Monat festlegen, wie Herrscher und Volk jeweils im Einklang mit der Natur und ihren metaphysisch-abstrakten Kräften wie Yin 陰 und Yang 陽 handeln sollten. Unter anderem finden sich detaillierte Anweisungen zu Jagd- und Forstwirtschaft in diesen Verordnungen. Jägerei und Holzeinschlag waren nur in bestimmtem Maße und nur zu bestimmten Jahreszeiten oder Monaten gestattet, keinesfalls zum Beispiel in der Brutzeit oder Wachstumsphase, so dass der Bestand nachwachsen und sich erholen konnte. In den *Aufzeichnungen der Riten* heißt es sogar, dass es gegen die Kindespietät (*xiao* 孝) verstoße, wenn man zur falschen Jahreszeit auch nur einen einzigen Baum fälle oder ein einziges Tier töte.⁴²

4 Nachhaltigkeit und Erhaltungszukunft im *Xunzi*

In Verordnungen waren solche Bestimmungen wohl Teil der unhinterfragten Urteile, die man Wahrheiten nennt, des naiven Realismus der chinesischen Kultur, und daher eine Landläufigkeit.⁴³ Die Frage ist nun: gab es darüber hinaus auch einen abstrakten Begriff der Nachhaltigkeit, also ein Pendant zu jenem Konzept, das sich in Europa erst im 18. Jahrhundert im forstwirtschaftlichen Kontext entwickeln sollte? Als Vater dieser Idee gilt gemeinhin der kursächsische Ökonom Hans Carl von Carlowitz (1645–1714). Er bildete den forstwirtschaftlichen Begriff der Nachhaltigkeit nach dem Verb *nachhalten* im Sinne von „etwas freihalten, aufbewahren“ und „andauern, bleiben“. Unter anderem forderte er im Jahre 1713 in seiner Schrift *Sylvicultura oeconomica* vor dem Hintergrund drohenden Holzmangels eine nachhaltige Nutzung bei der Baumzucht:

⁴¹ Hierzu und zum Folgenden siehe u. a. Herzer (1963), Ebrey (1974), Dong (1981), Yang (2004), Sanft (2008/9) und Sanft (2010).

⁴² Siehe *Liji* (48, fol. 3b). Siehe auch den Beitrag von Heiner Roetz zu diesem Band sowie Schwermann (2011: 12, Fn. 53), Blakeley (2003: 142) und Sterckx (2002: 142–147).

⁴³ Siehe Hallig/von Wartburg (1963) zum Komplex von „Begriffssystem“ und „Weltbild“ einer Sprache.

„Wird derhalben die größte Kunst / Wissenschaft / Fleiß / und Einrichtung hiesiger Lande darinnen beruhen / wie eine sothane Conservation und Anbau des Holtzes anzustellen / daß es eine continuirliche beständige und nachhaltige Nutzung gebe / weiln es eine unentberliche Sache ist / ohne welche das Land in seinem Esse nicht bleiben mag.“⁴⁴

Angesichts genereller zunehmender Ressourcenverknappung kam in den 1970er Jahren das Schlagwort ‚Nachhaltigkeit‘ auf, im modernen Chinesisch *kechixuxing* 可持續性, eine Lehnübersetzung des englischen *sustainability*. Nachhaltiges Wirtschaften meint heute, dass „die Lebensqualität der derzeitigen Generation verbessert werden soll, ohne die Lebenschancen kommender Generationen zu verschlechtern“, zum Beispiel, indem Umweltschäden vermieden werden.⁴⁵ Diese Definition abstrahiert vom Schutz natürlicher Ressourcen, auf den die Glosse im *Rechtschreibduden* noch fokussiert,⁴⁶ und nimmt neben der Ökologie auch die Bereiche von Wirtschaft und Gesellschaft in den Blick. Entsprechend fasst auch das *Gabler Wirtschaftslexikon* den Begriff der Nachhaltigkeit im weiteren Sinne als „regulative Idee“ zur „Erhaltung einer offenen Zukunft“:

„Das in der Forstwirtschaft seit Jahrhunderten angewandte Prinzip der Nachhaltigkeit ist als Art und Weise des Wirtschaftens zu bezeichnen, bei welcher derzeitige Bedürfnisse befriedigt werden, ohne zukünftigen Generationen die Lebensgrundlagen zu entziehen (Sustainable Development). Kennzeichnung durch langfristig orientiertes Denken und Handeln, um ein Fließgleichgewicht der natürlichen Ressourcen zu erreichen. [...]. Nachhaltigkeit (auch: nachhaltige Entwicklung) ist ein normativer Schlüsselbegriff der modernen Gesellschaft. Seine gewachsene Bedeutung ist Resultat zunehmender gesellschaftlicher Problemlagen, angefangen von Armut über Umweltverschmutzungen bis hin zum Klimawandel. Als konsensfähig gilt die Interpretation von Nachhaltigkeit im Sinne der *triple bottom line*, welche die Dimensionen Ökologie, Ökonomie und Soziales umfasst. Gleichzeitig liegt dem Nachhaltigkeitsbegriff eine erweiterte Berücksichtigung der Zeitdimension zugrunde; bes[onderer] Fokus liegt dabei auf der Möglichkeit, durch heutige Handlungen zukünftige Handlungsbedingungen, insbesondere Potenziale und Restriktionen, positiv wie negativ beeinflussen zu können. Insgesamt wird damit die Idee der inter- und intragenerativen Gerechtigkeit transportiert. Da mit zunehmendem Konkretisierungsgrad die Unschärfe des Nachhaltigkeitsbegriffs zunimmt, ist Nachhaltigkeit aus ethischer Sicht nicht als operative Zielstellung zu verstehen, sondern eine regulative Idee. Die regulative Idee bezieht sich auf die

⁴⁴ Siehe Carlowitz (1713: 105f.), sowie Klippel/Otto (2008: 44f.). Zur Begriffsgeschichte und Historischen Semantik der Nachhaltigkeit siehe außerdem Grober (2010) und Rödel (2013). Zur Verwendung von *Esse* als substantivisch gesetztem lateinischen Infinitiv *esse* im Sinne von „Wohlbsein“ siehe *DWB*, Sp. 1159.

⁴⁵ Siehe *Duden Wirtschaft* (2013: 113, s. v. „nachhaltige Entwicklung“).

⁴⁶ Siehe *Duden online* (Zugriff am 26.10.2019). „1. längere Zeit anhaltende Wirkung; 2. a) forstwirtschaftliches Prinzip, nach dem nicht mehr Holz gefällt werden darf, als jeweils nachwachsen kann; 2. b) Prinzip, nach dem nicht mehr verbraucht werden darf, als jeweils nachwachsen, sich regenerieren, künftig wieder bereitgestellt werden kann“.

Erhaltung einer offenen Zukunft, welche einen hinreichenden Kapitalstock an gesellschaftlichen Vermögenswerten (u. a. Natur-, Humankapital und Produktionskapital) voraussetzt. Aus Sicht der Wirtschaftsethik wird damit v. a. das Problem nach den Bedingungen angesprochen, unter denen Menschen langfristige Investitionen (i. w. S.) in grundlegende gesellschaftliche Kapitalgüter tätigen.“⁴⁷

In der Tat findet sich ein vergleichbares erweitertes Konzept der Nachhaltigkeit mit dem entsprechenden Zeithorizont, d. h. einem Bezug auf „die Erhaltung einer offenen Zukunft“, bereits im dritten Jahrhundert v. Chr. im *Xunzi* 荀子. Zum besseren Verständnis werfen wir zunächst einen Blick auf die Wirtschaftstheorie im *Xunzi*. Im zehnten Kapitel „Wie man ein Land reich macht“ (*Fu guo* 富國) unterzieht Xunzi die mohistische Sparpolitik einer ebenso detaillierten wie vernichtenden Kritik. Er bezeichnet den Mangel (*bu zu* 不足) als „subjektive Sorge des Mozi und Ergebnis seiner Fehlkalkulation“ (*Mozi zhi si you guo ji* 墨子之私憂過計; *Xunzi* 1.6: 184, 185). Tatsächlich halte die Natur bei umsichtiger Bewirtschaftung Ressourcen im Überfluss für den Menschen bereit. Zwar empfiehlt auch Xunzi ein Maßhalten bei den Ausgaben (*jie yong*), die er über Ritual und Musik regulieren will (*Xunzi* 1.6: 177, 178). Aber er macht eine wichtige Einschränkung: Sparen dürfe man nicht wie Mozi um des Sparens willen, sondern nur zur Absicherung für Notzeiten, das heißt zur Anlage von Getreidespeichern, um das Volk in Dürre Jahren mit preisgünstigem Getreide versorgen zu können (*Xunzi* 1.6: 177).

Er argumentiert, dass Begierden (*yu* 欲) dem Menschen angeboren sind und weder gemindert noch unterdrückt, sondern nur kanalisiert werden können (Roetz 2010: 319). Wenn man sie nicht stille, werde die Welt letztlich „auf kleiner Flamme verkocht, so als ob man sie verbrennen und versengen würde“ (*tianxia aoran ruo shao ruo jiao* 天下敖然若燒若焦; *Xunzi* 1.6: 186). Wenn man sie allerdings ungesteuert befriedige, führe dies zu Mittelverknappung und verheerenden Verteilungskonflikten. Also bedürfe es der Arbeitsteilung und entsprechenden sozialen Differenzierung, um die Bedürfnisse eines jeden einzelnen lenkend zu stillen (*Xunzi* 1.6: 176). Zugleich müssten Anreize gesetzt werden, um die Produktivität zu steigern. Xunzi empfiehlt daher eine Wohlfahrtspolitik, d. h. insbesondere Steuersenkungen, Einschränkungen des Zwischenhandels mit Getreide und Erleichterungen bei den öffentlichen Arbeiten (*Xunzi* 1.6: 179). Nur so könnten die Felder gut bestellt werden und Überschüsse in der Agrarproduktion erzielt werden. Genau besehen geht es ihm beim Sparen also nicht nur darum, für Notzeiten vorzusorgen. Er möchte auch Anreize schaffen und Kapital für Investitionen bereitstellen, um die Produktionsbedingungen zu verbessern.

Wenn aber der natürliche Reichtum an Ressourcen erhalten bleiben oder eine daraus erwirtschaftete Rendite langfristig gleichbleiben soll, bedarf es auch einer nachhaltigen Bewirtschaftung der Ressourcen (*Xunzi* 1.5: 165):

聖王之制也，草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；
黿鼉魚鱉鰕鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也；春耕、夏

⁴⁷ Siehe *Gabler Wirtschaftslexikon* (Zugriff am 26.10.2019).

耘、秋收、冬藏四者不失時，故五穀不絕而百姓有餘食也；汙池、淵沼、川澤謹其時禁，故魚鼈優多而百姓有餘用也；斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。

„Die Bestimmungen der weisen Könige [sind wie folgt]: Zu der Jahreszeit, da die Gräser und Bäume in Blüte stehen und Blätter treiben, dringen Äxte und Beile nicht in die Bergwälder ein, beenden das Leben jener nicht vorzeitig und beschneiden ihr Wachstum nicht. Zu der Jahreszeit, da die großen Wasserschildkröten, Alligatoren, Fische, Weichschildkröten, Schlammbeißer und Aale Frucht tragen und Eier ablegen, dringen Netze und Gift nicht in die Marschen ein, beenden das Leben jener nicht vorzeitig und beschneiden ihr Wachstum nicht. Wenn man im Frühling pflügt, im Sommer jätet, im Herbst erntet und im Winter speichert, dann erfolgen diese vier [Aktivitäten] zur rechten Jahreszeit. Daher wird [das Wachstum der] Fünf Feldfrüchte nicht unterbrochen und haben die Hundert Klane Speisen im Überfluss. Weil man Sorge trägt, dass die Pfuhle, Tümpel, Teiche, Seen, Flüsse und Marschen zur rechten Jahreszeit abgesperrt sind, gibt es Fisch und Weichschildkröten im Überfluss, und die Hundert Klane haben mehr [davon], als sie verbrauchen. Weil Schlachtung und Einschlag, Aufzucht und Wachstum zur rechten Jahreszeit erfolgen, kommt es in den Bergwäldern nicht zum Kahlschlag, und die Hundert Klane haben tierische Produkte und Nutzholz im Überfluss.“⁴⁸

Auf der Grundlage solcher Überlegungen zu einem umsichtigen und auf die Erhaltung der Holz- und Wildbestände in der Zukunft gerichteten Ressourcenmanagement stellt Xunzi auch ein vom Schutz natürlicher Ressourcen abstrahiertes und auf soziale und wirtschaftliche Belange erweitertes Konzept der Nachhaltigkeit im Kapitel 2, „Ruhm und Schande“ (*Rong ru* 榮辱), bereit (*Xunzi* 1.2: 67f.):

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知蓄雞狗猪彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後而恐無以繼之故也。於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也，是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！

„Was die appetitive Natur des Menschen angeht, so begehrt er Fleisch vom Mastvieh, wenn er isst, begehrt er verzierte und bestickte Gewänder, wenn er sich kleidet, begehrt er Pferde und Wagen, wenn er reist. Außerdem begehrt er den Reichtum von überschüssigem Kapital und Rücklagen, damit er in schlechten Zeiten über Generationen hinweg keinen Mangel leidet. Dies ist die Natur des Menschen. Was nun die Lebenshaltung des Menschen angeht, so mag er zwar wissen, wie man Hühner, Hunde und Schweine wie auch Rinder und Schafe züchtet, aber dennoch wagt er es nicht, zum Essen Alkohol und Fleisch zu verzehren. Er hat zwar überschüssiges Messer- und Spatengeld, hat Speicher und Keller, aber dennoch wagt er es nicht, sich in Seide zu kleiden. Sparsame Leute haben zwar Vorräte in Körben und Kästen, aber dennoch

⁴⁸ Vgl. die wahrscheinlich ältere Parallelstelle in *Mengzi* (1.2: 54f.), wo es heißt, dass die Wild- und Holzbestände bei entsprechend nachhaltiger Nutzung „nicht aufgegessen werden können“ (*bu ke sheng shi* 不可勝食) bzw. „nicht aufgebraucht werden können“ (*bu ke sheng yong* 不可勝用). Auch diese Ausdrücke implizieren bereits ein nachhaltiges Ressourcenmanagement.

wagen sie es nicht, mit Pferd und Wagen auf Reisen zu gehen. Warum ist dies so? Wenn es nicht so ist, dass sie dies nicht begehren, liegt es dann nicht daran, dass sie, auf lange Sicht denkend und auf die Zukunft Rücksicht nehmend, befürchten, später einmal keine Mittel mehr zu haben, ihr Leben so wie bisher fortzuführen? Dies ist doch der Grund, aus dem sie maßhalten bei den Ausgaben und ihre Begierden zügeln, einnehmen, ansammeln, aufbewahren und zurücklegen: Damit sie ihr Leben so wie bisher fortführen können. Diese Fähigkeit, aus eigenem Antrieb auf lange Sicht zu denken und auf die Zukunft Rücksicht zu nehmen, ist sie nicht fürwahr ganz vorzüglich?“

Ausdrücklich wird nachhaltiges Wirtschaften hier in einen Zusammenhang mit der Gestaltung der Zukunft (*hou* 後) gesetzt. Dem Menschen als Gattungswesen attestiert der Autor gar optimistisch, seine Zukunft mithilfe seiner Fähigkeit zum nachhaltigen Wirtschaften erhalten zu können. Dies liegt auch darin begründet, dass der Mensch, sofern er im Einklang mit den Naturgesetzen wirtschaftet,⁴⁹ die Natur in dem Sinne beherrschen kann, dass er sich als Mängelwesen ihrer natürlichen Ressourcen in dem Maße und in der Weise bedient, wie es zu seinem eigenen langfristigen Überleben erforderlich ist, ohne sie je zu erschöpfen (*Xunzi* 2.11: 317):

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。

„Die Natur großartig zu finden und sich nach ihr zu sehnen – wie denn wäre das dem vergleichbar, sie wie eine Kreatur zu domestizieren und über sie zu verfügen? Der Natur Gefolgschaft zu leisten und sie zu besingen – wie denn wäre das dem vergleichbar, ihre Bestimmung [auf den eigenen Bedarf] zuzuschneiden und Gebrauch von ihr zu machen? Nach einem günstigen Zeitpunkt Ausschau zu halten und auf ihn zu warten – wie denn wäre das dem vergleichbar, auf jeden Augenblick zu reagieren und ihn [im eigenen Interesse] einzusetzen? Den Kreaturen nachzulaufen und sie sich mehren zu lassen – wie denn wäre das dem vergleichbar, sein Können zu entfesseln und sie zu verändern? Sich nach Kreaturen zu sehnen und sie Kreaturen sein zu lassen – wie denn wäre das dem vergleichbar, ihnen eine Ordnung zu verleihen und ihrer nicht verlustig zu gehen? Darauf zu hoffen, bei dem zu sein, durch welches die Kreaturen entstehen – wie denn wäre das dem vergleichbar, im Besitz dessen zu sein, wodurch die Kreaturen

⁴⁹ Zur „Gesetzmäßigkeit“ (*chang* 常) der Natur siehe den Beginn des 17. Kapitels „Tian lun“ 天論 (Erörterung über die Natur) im *Xunzi* (2.11: 306f.): 天行有常，不為堯存，不為桀亡，„Der Gang der Natur hat eine Gesetzmäßigkeit. Diese bleibt nicht wegen Yao bestehen und geht nicht wegen Jie verloren.“ Vgl. die Übersetzung von Heiner Roetz (1984: 288), die ich leicht modifiziert habe. Laut Roetz (1984: 288, Fn. 2) wird *chang*, „Gesetzmäßigkeit“, hier nicht als Ersatz für das tabuisierte Wort *heng* 恆, „Dauerhaftigkeit“, verwendet, denn auch in Schriften, in denen das Wort *heng* keinem Tabu unterliege, werde *chang* „als naturphilosophischer Terminus zur Kennzeichnung der Invarianz des Himmels gebraucht“.

zur Vollendung kommen? Daher: Wer den Menschen beiseitelässt und sich nach der Natur sehnt, der verfehlt das Wesen der Zehntausend Kreaturen!“⁵⁰

Die Kompromisslosigkeit dieser interventionistischen Haltung zur Natur schlägt auch heute noch selbst in Übersetzung durch. Von kruderen modernen Ansätzen der Naturunterwerfung unterscheidet sie sich allerdings darin, dass sie zum einen – wie oben ausgeführt – die nachhaltige und im Einklang mit den Naturgesetzen erfolgende Nutzung der natürlichen Ressourcen zur Grundlage hat, zum anderen aber auch – nach dem Motto, man verleihe dem Gewinnstreben eine Ordnung und gehe so des Gewinns nicht verlustig – die Regulierung der menschlichen Natur und ihrer Profitgier (*hao li* 好利) inkludiert.⁵¹

Aber wie kommt es, dass die hier geradezu hymnisch gefeierte Fähigkeit des Menschen zur nachhaltigen Nutzung der natürlichen Ressourcen selbst im antiken China so wenige Adepten gefunden hat? Wie kommt es, dass die Wälder schon im Altertum aufgrund von Rodungen, Brennholz- und Bauholzbedarf in einem Maße zurückgingen, dass es die Zeitgenossen beklagten⁵² – und das, obwohl einer von ihnen das nachhaltige Wirtschaften auf den Begriff *chang lü gu hou* 長慮顧後 brachte, „auf lange Sicht denken und auf die Zukunft Rücksicht nehmen“? Und wie kommt es, dass auch heute die Ressourcen rasanter verheizt werden als je zuvor, obwohl die ganze Welt (inklusive China) von nichts anderem als Nachhaltigkeit redet? Übersetzt in die traurigen Tagestrivialitäten unserer Zeit lautet die Antwort Xunzis wie folgt: Weil weder die antike chinesische Staatswirtschaft und schon gar nicht der moderne Kapitalismus es vermocht haben, dem Gewinnstreben eine tragfähige Ordnung zu geben und die Begierden des Menschen zielstrebig und hinreichend zu kanalisieren. Und weil insbesondere der sozialistische Kapitalismus stattdessen bürokratisch gewinnbringend diesen Begierden zuarbeitet, sie ausbeutet und befeuert, und zwar dergestalt,

⁵⁰ Ich modifiziere die deutsche Übersetzung von Roetz (1984: 316), unter anderem auch im Lichte der jüngeren englischen Übersetzung von Roetz (2013: 33f.).

⁵¹ Siehe *Xunzi* (2.17: 434). Vgl. Roetz (2013: 34): „In order to understand Xunzi correctly, one has to bear in mind, however, that the main thrust of his argument is ethical. That nature has to be put under control in order to safeguard the survival of the human species not only means to master outer nature but also to cultivate human biological nature itself and regulate its innate ‚passion for profit‘ (*hao li*). To the Confucian Xunzi, the unleashing of instrumental and economic rationality that we witness today not only in Western but also in ‚Chinese modernity‘ would be nothing but the embodiment of crude naturalness itself in the negative sense. Nevertheless, Xunzi’s theory opens the entrance door for taking a positive stance on an objectifying and even manipulative attitude towards nature. It is perhaps not all too wrong to assume that the mindset expressed in his idea of a ‚victory over things‘ by human organization has contributed to the fact that already pre-modern China has brought forward one of the economically and technically most advanced civilisations of the world, with all negative implications. Rather than being an exception, Xunzi’s position is a sophisticated theoretical systematization of a widespread conviction that the successful establishment of a human civilization is the result of a fight against savage and inhospitable original natural conditions.“

⁵² Siehe Elvin (2004: 19–85).

dass es heute schon fast scheint, als wolle man die begrenzten Ressourcen dieser Welt ‚auf großer Flamme verkochen‘.

5 Resümee

Immerhin dürfte der hier vorgestellte Diskurs über das nachhaltige Wirtschaften verdeutlichen, dass unter den von Graf und Herzog entwickelten Konzepten der Zukunftsgenerierung zumindest der Begriff der ‚Erhaltungszukunft‘ – nach Graf und Herzog der ‚vierte Modus der Zukunftsgenerierung‘ – in der politischen Ökonomie des alten China bereits angelegt war:

„Er [der Modus] produziert Zukunft und besetzt sie auch semantisch, indem er weitergeben, hinterlassen und bewahren will. Er ist damit auch mehr als nur das positive Gegenstück zu den Risikozukünften. Denn für das Bewahren reicht bloße Sorge oder Angst nicht aus: Es geht nicht nur um Vorsorge und Gefahrenabwehr, sondern im Kern um das normative Projekt, eine erhaltenswerte Substanz zu definieren und zu sichern, um derentwillen man beansprucht, willens und in der Lage zu sein, von der individuellen und generationellen Betroffenheit der Gegenwart zu abstrahieren. Getragen wird dies von Ethiken der intergenerationellen Gerechtigkeit und einer Treuhänderschaft für die Zukunft“ (Graf/Herzog 2016: 512).

Der kleinste gemeinsame Nenner hinsichtlich der hier angesprochenen Definition einer ‚erhaltenswerten Substanz‘ ist das im *Xunzi* angesprochene Bestreben eines jeden, sein Leben ‚so wie bisher fortführen zu können‘ (im Chinesischen: *ji zhi* 繼之), wobei der Kontext unserer Quelle signalisiert, dass das Objektpronomen *zhi* in dieser Verbalphrase auf *sheng* 生, ‚Leben‘, referiert (*Xunzi* 1.2: 67f.). Dieses Bestreben, das von Carlowitz 1713 auf den Begriff ‚in seinem Esse bleiben‘ brachte, beinhaltet im Hinblick auf eine solidarische Übereinkunft zwischen den Generationen den Anspruch, unsere Welt nicht ‚auf großer Flamme zu verkochen‘.

Gerade nicht der schöne Traum von der vielbeschworenen ‚Einheit von Natur und Mensch‘ (*tian ren he yi* 天人合一), die letztlich auf universalistische Ordnungsvorstellungen von Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.) zurückgeht (Roetz 1984: 43–49; 2013), und die entsprechenden Theorien der wechselseitigen Resonanz zwischen Makro- und Mikrokosmos aus der frühen Kaiserzeit, sondern vielmehr Xunzis unbequeme Einsicht in die ‚Trennung von Natur und Mensch‘ (*tian ren zhi fen* 天人之分) und in die Notwendigkeit, sich als Mängelwesen die Natur durch Nutzarmachung ihrer Gesetze untertan zu machen,⁵³ mündet also zwangsläufig in eine aufgeklärte Vorstellung von nachhaltigem Wirtschaften – nachhaltig in dem auf die Bereiche

⁵³ Siehe *Xunzi* (2.11: 308) zum Zitat sowie Roetz (1984: 284–385). Zum Verständnis der ‚Trennung von Natur und Mensch‘ (*tian ren zhi fen*) als ‚bewußt gewordene[r] und durchgeführte[r] Subjekt-Objekt-Spaltung zwischen Mensch und Natur‘ siehe insbesondere Roetz (1984: 343).

von Gesellschaft und Wirtschaft und auf die intergenerationelle Verteilungsgerechtigkeit erweiterten Sinne, dass derzeitige Bedürfnisse befriedigt werden, ohne zukünftigen Generationen die Lebensgrundlagen zu entziehen.⁵⁴

Insofern ist Xunzi aufgrund seiner Einsicht in die menschliche Vulnerabilität wie auch Resilienz nicht nur anschlussfähig, sondern könnte sogar einen Ausweg aus dem Dilemma unserer Zeit weisen. Selbst wenn es gelingen sollte, die vom Menschen verursachten Kohlendioxid-Emissionen innerhalb einer Generation auf null zu stellen, würde dies nicht mehr reichen, um das Überleben der Menschheit auf dem bisherigen Niveau oder gar überhaupt zu gewährleisten. Dafür müssten neue Technologien zur Beherrschung und Regulierung der Natur entwickelt werden, einschließlich neuer kultureller Techniken der Regulierung unserer eigenen natürlichen Profitgier und der daraus resultierenden Verteilungskonflikte. Es liege mir ferne, zu insinuieren, es sei etwa die Philosophie des Xunzi eben deswegen besonders interessant, weil sie Plattitüden der modernen Populärökologie vorwegnehme, aber die konzeptuellen Grundlagen für solche Landläufigkeiten waren ihm im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Nießbrauch der Natur nachweislich schon damals nicht fremd.

⁵⁴ Zur Verteilungsgerechtigkeit im *Xunzi* siehe Schwermann (2017: 69–73) sowie Roetz (2010).

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Carlowitz, Hans Carl von (1713): *Sylvicultura oeconomica*. Leipzig: Johann Friedrich Braun.
- Cic. Parad.* = M. Tullius Cicero, *Paradoxa Stoicorum*, in: Baiter, Johann Georg; Kayser, Carl Ludwig (Hg.) (1865): *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. Leipzig: Tauchnitz, Bd. 8, 115–130.
- DWB* = *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (1862). Dritter Band. Leipzig: S. Hirzel.
- Guanzi* = Li Xiangfeng 黎翔鳳 (Hg.) (2004): *Guanzi jiaozhu* 管子校注. 3 Bde. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Guodian Chu mu zhujian* = Jingmen Shi Bowuguan 荊門市博物館 (Hg.) (1998): *Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚墓竹簡. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Han Feizi* = Wang Xianshen 王先慎 (Hg.) (2003): *Han Feizi jijie* 韓非子集解. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Laozi* = Gao Ming 高明 (Hg.) (2004): *Boshu Laozi jiaozhu* 帛書老子校注. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Liji* = Ruan Yuan 阮元 (Hg.) (1965): *Liji zhushu* 禮記注疏. (Sibu beiyao 四部備要). Taipei: Zhonghua Shuju.
- Liye Qin jian du* = Chen Wei 陳偉 (Hg.) (2012): *Liye Qin jian du jiaoshi* 里耶秦簡牘校釋. Bd. 1. Wuhan: Wuhan Daxue Chubanshe.
- Lunyu* = Liu Baonan 劉寶楠 (Hg.) (1986): *Lunyu zhengyi* 論語正義. (Zhuzi jicheng 諸子集成; 1). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Mengzi* = Jiao Xun 焦循 (Hg.) (2004): *Mengzi zhengyi* 孟子正義. 2 Bde. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Mozi* = Wu Yujiang 吳毓江 (Hg.) (1993): *Mozi jiaozhu* 墨子校注. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). 2 Bde. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Mozi jiangou* = Sun Yirang 孫詒讓 (Hg.) (2001): *Mozi jiangou* 墨子閒詁. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). 2 Bde. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shangjun shu* = Jiang Lihong 蔣禮鴻 (Hg.) (2001): *Shangjun shu zhuzhi* 商君書錐指. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Sima fa* 司馬法 (1965). (Sibu beiyao 四部備要). Taipei: Zhonghua Shuju.
- Sunzi* = Yang Bing'an 楊炳安 (Hg.) (1961–1964): *Song ben shiyi jia zhu Sunzi* 宋本十一家注孫子. (Zhongguo xueshu mingzhu 中國學術名著). Taipei: Shijie Shuju.
- Xunzi* = Wang Xianqian 王先謙 (Hg.) (1988): *Xunzi jijie* 荀子集解. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). 2 Bde. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Yanzi chunqiu* = Wu Zeyu 吳則虞 (Hg.) (1962): *Yanzi chunqiu jishi* 晏子春秋集釋. (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成). 2 Bde. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Yi Zhou shu* = Huang Huaixin et al. (Hg.) (1995): *Yi Zhou shu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注. 2 Bde. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Zhanguo ce = *Zhanguo ce* 戰國策 (1978). 3 Bde. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
Zuo zhuan = Yang Bojun 杨伯峻 (Hg.) (1981): *Chunqiu Zuo zhuan zhu* 春秋左传注.
 4 Bde. Beijing: Zhonghua Shuju.

2. Sekundärliteratur

- Behr, Wolfgang (2015): „Der gegenwärtige Forschungsstand zur Etymologie von *rén* 仁 im Überblick“. In: Behr, Wolfgang et al. (Hg.): *Auf Augenhöhe. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heiner Roetz*. (Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung; 38). München: Iudicium, 199–224.
- Blakeley, Donald N. (2003): „Listening to the Animals: The Confucian View of Animal Welfare“. In: *Journal of Chinese Philosophy* 30: 137–157.
- Brooks, E. Bruce / Brooks, A. Taeko (1998): *The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press.
- Buck, Carl D. (1949): *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cheng Lin / Peach, Terry / Wang Fang (Hg.) (2014): *The History of Ancient Chinese Economic Thought*. London: Routledge.
- (Hg.) (2019): *The Political Economy of the Han Dynasty and Its Legacy*. London: Routledge.
- Chin, Tamara (2014): *Savage Exchange. Han Imperialism, Chinese Literary Style, and the Economic Imagination*. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series; 94). Cambridge (Mass.): Harvard University Asia Center.
- Defoort, Carine (2013): „Are the Three ‚Jian ai‘ Chapters about Universal Love?“ In: Defoort, Carine / Standaert, Nicolas (Hg.): *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*. (Studies in the History of Chinese Texts; 4). Leiden: Brill, 35–67.
- (2015): „The Modern Formation of Early Mohism: Sun Yirang’s *Exposing and Correcting the Mozi*“. In: *T’oung Pao* 101.1–3: 208–238.
- Dong Changbao 董常保 (2013): *Chunqiu Zuo zhuan shihao yanjiu* 春秋左傳諡號研究. Chengdu: Sichuan Daxue Chubanshe.
- Dong, Kaichen (1981): „A Preliminary Discussion of Chinese Agricultural Treatises in the Style of ‚Monthly Ordinances‘: Yueling“. In: *Journal d’agriculture traditionnelle et de botanique appliquée. Travaux d’ethno-botanique et d’ethnozoologie* 28.3/4: 231–251.
- Du Yong 杜勇 (2002): „Jinwen ‚sheng cheng shi‘ xinjie“ 金文 “生称谥” 新解. In: *Lishi yanjiu* 历史研究 2002.3: 3–12, 190.
- Duden online* = Dudenredaktion (Hg.) (o. J.): „Nachhaltigkeit“. Online unter: *Duden online*, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Nachhaltigkeit> (Zugriff 26.10.2019).
- Duden Wirtschaft* (2013): *Duden Wirtschaft von A bis Z*. Berlin: Dudenverlag.
- Ebrey, Patricia Buckley (1974): „Estate and Family Management in the Later Han as Seen in the *Monthly Instructions for the Four Classes of People*“. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17: 173–205.

- Elvin, Mark (2004): *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China*. New Haven: Yale University Press.
- Ess, Hans van (2008): „The Origin of Posthumous Names in ‚Shih-chi‘ 14“. In: *Chinese Literature. Essays, Articles, Reviews* 30: 133–144.
- Fahr, Paul (2019): *Remonstrations als Institution – Ein Beitrag zum Herrschaftsverständnis im frühen chinesischen Kaiserreich*. Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.
- Finley, Moses I. (1973): *The Ancient Economy*. (Sather Classical Lectures; 43). Berkeley: University of California Press.
- Forke, Alfred (1922): *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin; Beiband zum Jahrgang 23/25). Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Gabler Wirtschaftslexikon* = Dautzenberg, Norbert et al. (19.02.2018): „Nachhaltigkeit“. Online auf: *Gabler Wirtschaftslexikon*, <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/nachhaltigkeit-41203/version-264573> (Zugriff 26.10.2019).
- Gan Huaizhen 甘懷真 (2003): „Zhongguo zhonggu shiqi ‚guojia‘ de xingtai“ 中國中古時期「國家」的型態. In: ders.: *Huangquan, liyi yu jingdian quanshi: Zhongguo gudai zhengzhishi yanjiu* 皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究 (Ruxue yu Dongya wenming yanjiu congshu 儒學與東亞文明研究叢書; 7). Erstveröffentlichung 1995. Taipei: Ximalaya Jijinhui, 199–248.
- Glötz, Gustave (1920): *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce ancienne depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*. Paris: F. Alcan.
- Goldin, Paul R. (2005): „Why Daoism Is Not Environmentalism“. In: *Journal of Chinese Philosophy* 32.1: 75–87.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung: Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.
- Graham, Angus C. (1985): *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
- Graham, Angus C. (1989): *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Ill.): Open Court.
- Grand dictionnaire Ricci* = Institut Ricci (Hg.) (2001): *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*. 7 Bde. Paris: Institut Ricci.
- Grober, Ulrich (2010): *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Antje Kunstmann.
- Guxun huizuan* = Zong Fubang 宗福邦 / Chen Shinao 陳世鏐 / Xiao Haibo 蕭海波 (Hg.) (2003): *Guxun huizuan* 故訓匯纂. Beijing: Shangwu Yinshuguan.
- Ivanhoe, Philip J. / van Norden, Brian W. (Hg.) (2001): *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York: Seven Bridges Press.

- Johnston, Ian (2010): *Mozi. A Complete Translation*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Hallig, Rudolf / von Wartburg, Walther (1963): *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas*. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Romanische Sprachwissenschaft; 19). 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag.
- Herzer, Christine (1963): *Das Szu-min yüeh-ling 四民月令 des Ts'ui Shih 崔寔. Ein Bauernkalender aus der Späteren Han-Zeit*. Dissertation, Freie Universität Berlin.
- Hou Xiaorong 后晓荣 (2009): *Qin dai zhengqu dili 秦代政區地理*. Beijing: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe.
- Klippel, Diethelm / Otto, Martin (2008): „Nachhaltigkeit und Begriffsgeschichte“. In: Kahl, Wolfgang (Hg.): *Nachhaltigkeit als Verbundbegriff*. (Recht der Nachhaltigen Entwicklung; 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 39–59.
- Knoblock, John / Riegel, Jeffrey (Übers.) (2013): *Mozi. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*. (China Research Monographs; 68). Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Lackner, Michael (Hg.) (2017): *Coping with the Future. Theories and Practices of Divination in East Asia*. (Sinica Leidensia; 138). Leiden: Brill.
- Liang Shuming 梁漱溟 (2011): *Zhongguo wenhua yaoyi 中國文化要義*. In: ders.: *Liang Shuming quanji 梁漱溟全集*. Jinan: Shandong Renmin Chubanshe, Bd. 3, 1–316.
- Ma Feibai 馬非百 (1979): *Guanzi Qingzhong pian xin quan 管子請重篇新詮*. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Maverick, Lewis (1954): *T'an Po-fu, and Wen Kung-wen. Economic Dialogues in Ancient China: Selections from the Kuan-tzu*. Carbondale (Ill.): Selbstverlag.
- Pines, Yuri (Hg., Übers.) (2017): *Shang Yang: The Book of Lord Shang. Apologetics of State Power in Early China*. New York: Columbia University Press.
- Polanyi, Karl (1957): „Aristotle Discovers the Economy“. In: Polanyi, Karl / Arensberg, Conrad M. / Pearson, Harry W. (Hg.): *Trade and Market in the Early Empires*. Chicago: Regnery, 64–94.
- Rickett, W. Allyn (1985/1998): *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, A Study and Translation*. 2 Bde. Princeton: Princeton University Press.
- Robins, Dan (2012): „Mohist Care“. In: *Philosophy East and West* 62.1: 60–91.
- Rödel, Michael (2013): „Die Invasion der ‚Nachhaltigkeit‘: Eine linguistische Analyse eines politischen und ökonomischen Modeworts“. In: *Deutsche Sprache* 41: 115–141.
- Roetz, Heiner (1984): *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*. (Europäische Hochschulschriften; XX: 136). Bern: Peter Lang.

- (2010): „Xunzi’s Vision of Society: Harmony by Justice“. In: Tao, Julia et al. (Hg.): *Governance for Harmony in Asia and Beyond*. (Comparative Development and Policy in Asia; 7). London: Routledge, 315–328.
- (2013): „Chinese ‚Unity of Man and Nature‘: Reality or Myth?“. In: Meinert, Carmen (Hg.): *Nature, Environment and Culture in East Asia. The Challenge of Climate Change*. Leiden: Brill, 23–39.
- Rostovtzeff, Michael I. (1941): *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. 3 Bde. Oxford: The Clarendon Press.
- Sanft, Charles (2008/9): „Edict of Monthly Ordinances for the Four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E.: Introduction to the Wall Inscription Discovered at Xuanquanzhi, with Annotated Translation“. In: *Early China* 32: 125–208.
- (2010): „Environment and Law in Early Imperial China (Third Century BCE – First Century CE): Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources“. In: *Environmental History* 15.4: 701–721.
- Sato, Masayuki (2009): „The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of *jian* 兼 on the *Xunzi*“. In: *Oriens Extremus* 48: 21–54.
- Schmidt-Glintzer, Helwig (Übers.) (1975): *Mo Ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe*. (Diederichs Gelbe Reihe; 9). Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.
- Schuessler, Axel (2009): *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese. A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Schwermann, Christian (2011): *‚Dummheit‘ in altchinesischen Texten. Eine Begriffsgeschichte*. (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum; 62), Wiesbaden: Harrassowitz.
- (2017): „Ökonomische Gerechtigkeit im antiken China? Einige verteilungspolitische Denkansätze. / Economic Justice in Ancient China? A Few Thoughts on Distribution Policy“. In: Hoster, Barbara / Kuhlmann, Dirk / Wesołowski, Zbigniew (Hg.): *Rooted in Hope. China – Religion – Christianity. Festschrift in Honour of Roman Malek S.V.D. on the Occasion of His 65th Birthday / In der Hoffnung verwurzelt. China – Religion – Christentum. Festschrift für Roman Malek S.V.D. zu seinem 65. Geburtstag*. (Monumenta Serica Monograph Series; LXVIII: 1–2). Abingdon (Oxon): Routledge, Bd. 1, 63–73.
- (2019a): „Wie man ‚die Kontrolle in der Welt ganz für sich allein hat, ohne von jemand anderem kontrolliert zu werden‘. Ein antikes chinesisches Plädoyer für die Errichtung einer Autokratie“. In: Dahlmann, Dittmar / Ordubadi, Diana (Hg.): *Die autokratische Herrschaft im Moskauer Reich in der ‚Zeit der Wirren‘*. (Studien zu Macht und Herrschaft; 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Bonn University Press, 91–118.
- (2019b): „Schlechte Namen, Leserlenkung und Herrscherkritik in antiken chinesischen Texten“. In: Becher, Matthias / Hess, Hendrik (Hg.): *Machterhalt und Herrschaftssicherung. Namen als Legitimationsinstrument in transkultureller Perspektive*. (Macht und Herrschaft; 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Bonn University Press, 75–128.

- Shun, Kwong-loi (1991): „Mencius' Criticism of Mohism: An Analysis of *Meng Tzu* 3A:5“. In: *Philosophy East and West* 41.2: 203–214.
- Sterckx, Roel (2002): *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Thesaurus proverbiorum* = Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (Hg.) (1996): *Thesaurus proverbiorum medii aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters. Begr. v. Samuel Singer. Quellenverzeichnis. Zusammengestellt von Werner Ziltener, überarbeitet und ergänzt von Christian Hostettler*. Berlin: De Gruyter.
- TLS = Harbsmeier, Christoph / Jiang Shaoyu [蒋绍愚] (Hg.) (2013): *TLS. Thesaurus Linguae Sericae. An Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes*, http://tls.uni-hd.de/home_en.lasso (Zugriff 14.10.2019).
- von Glahn, Richard (2016): *The Economic History of China. From Antiquity to the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watanabe Takashi 渡邊卓 (1962/3): „Bokushi shohen no chosaku nendai“ 墨子諸篇の著作年代. In: *Tōyō gaku hō* 東洋学報 45.3: 1–38; 45.4: 20–38.
- Wu Baosan 巫寶三 (1998): *Guanzi jingji sixiang yanjiu* 管子經濟思想研究. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Yang, Lien-sheng (1957): „The Concept of ‚Pao‘ as a Basis for Social Relations in China“. In: Fairbank, John K. (Hg.): *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press, 291–309.
- Yang Zhenhong 杨振红 (2004): „Yueling yu Qin-Han zhengzhi zai tantao. Jian lun yueling yuanliu“ 月令与秦汉政治再探讨——兼论月令源流. In: *Lishi yanjiu* 历史研究 2004.3: 17–38, 190.
- Yates, Robin D. S. (2012/3): „The Qin Slips and Boards from Well No. 1, Liye, Hunan: A Brief Introduction to the Qin Qianling County Archives“. In: *Early China* 35/36: 291–329.
- (in Vorbereitung): „The Economic Activities of a Qin Local Administration: Qianling County, Modern Liye, Hunan Province, 222–209 B.C.E.“ In: Sabattini, Elisa Levi / Schwermann, Christian (Hgg.): *Between Command and Market. Economic Thought and Practice in Early China*. (Sinica Leidensia). Leiden: Brill, 67 S.

„Heilserwartung“ im 17. Jahrhundert. Huang Zongxis Entwurf zur Realisierung einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung in der Zukunft

Wolfgang Ommerborn

Huang Zongxi's *Mingyi daifang lu* was written against the background of the decline and fall of the Ming Dynasty. The book is meant as a criticism of the political and social developments which led to these events, and contains Confucian proposals for a political and social system designed to prevent such consequences in the future. The implied future order, however, is not entirely new but rather draws on certain ideas of early Confucianism like the universal model function of an idealized antiquity and its paradigmatic rulers whose restoration Huang Zongxi envisages. At the same time, his propositions in *Mingyi daifang lu* are strongly influenced by the philosophical concepts of Neo-Confucianism that had emerged since the Song period, such as the theory of cosmic cycles, and follow the idea of a cyclical development of time. His objective for the future is the realization of a state and society in conformity with cosmic processes, which he believed had once existed.

1 Zyklische Entwicklung der Gesellschaftsgeschichte und die Idee der universalen Leitfunktion des Altertums im Konfuzianismus

Der konfuzianische Gelehrte Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) gehört zu den kritischen politischen Denkern des 17. Jhs., die auf den als Katastrophe empfundenen Prozess des Niedergangs und Sturzes der Ming-Dynastie [明] (1368–1644) und der Machtergreifung der mandschurischen Qing-Dynastie [清] (1644–1911) reagierten und Vorschläge für eine Verbesserung der politischen und gesellschaftlichen Zustände vortrugen, mit dem Ziel, eine solche Krise in Zukunft zu vermeiden. Im Zentrum steht dabei Huangs kleine Schrift *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 (Aufzeichnungen zur Erwartung der Ankunft eines sittlichen Herrschers in der Zeit der Verdunklung der Tugenden).¹ Darin kritisiert er einerseits die politischen und gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit, aber auch der vorangehenden Epochen, und entwirft andererseits ein staatliches und gesellschaftliches Modell für die Zukunft, das sowohl auf Konzepten des frühen Konfuzianismus als insbesondere auch der späteren Denker des Neo-Konfuzianismus zurückgreift. Auch wenn er Letztere nicht explizit erwähnt, so bilden ihre philosophischen Theorien doch eine wichtige Quelle zum Verständnis seiner Gedanken im *Mingyi daifang lu*. Aus diesem Grund ist es notwendig, deren entsprechende Ideen in der vorliegenden Studie miteinzubeziehen. Insgesamt wird deutlich, dass Huang Zongxis Verständnis von Zukunft auf der Grundlage der von ihm genutzten geistigen Traditionen grundsätzlich von zyklischen Zeitvorstellungen geprägt ist.

¹ Zum Titel siehe unten, S. 106f.

Im Vorwort zum *Mingyi daifang lu* zitiert Huang Zongxi eine Stelle aus dem Buch *Mengzi* 孟子: „Zeiten der Ordnung wechseln sich mit Zeiten der Unordnung ab“ (一治一亂; *Mengzi* 3B9; Legge 1960, 2: 279; *MYDFL*, *Tici* 題詞: 1a). Menzius beschreibt hier den historischen Verlauf der menschlichen Gesellschaft als am Kriterium politischer und gesellschaftlicher Ordnung orientierten zyklischen Prozess, in dem Phasen der Ordnung und Unordnung alternieren. Insbesondere das Altertum, die Zeit legendärer paradigmatischer Herrschergestalten des 24.–22. Jhs. v. u. Z. wie Yao 堯, Shun 舜 und Yu 禹, verkörpert das Ideal optimaler Ordnung. Ziel ist für Menzius, diese Ordnung wiederzuerrichten. Sie ist in ihrer Essenz universal. Nach Auffassung des Menzius endete sie aber mit dem Tod der Gründer der Zhou-Dynastie [周] (11. Jh.–221 v. u. Z.). Konfuzius 孔子 (trad. 551–479 v. u. Z.), der noch über das Ordnungswissen verfügte, konnte dieses, obwohl er sich darum bemühte, aber nicht mehr im Rahmen des *tianxia* 天下 ([Alles] unter dem Himmel) verwirklichen und ihm somit keine umfassende politische Wirksamkeit verschaffen. Das spiegelt den Gedanken wider, dass die ideale politische Ordnung schon einmal verwirklicht gewesen sei. In den *Liji* 禮記 (Aufzeichnungen der Riten) aus der Han-Zeit [漢] (206 v. u. Z.–220 u. Z.) wird z. B. auf eine Periode in der Vergangenheit verwiesen, die *datong* 大同 (Zeitalter der Großen Gemeinschaft) genannt wird und sich offensichtlich auf die Regentschaft der exponierten Herrschergestalten bezieht (Wilhelm 1981: 56f.). Damals habe im *tianxia* der Geist des gemeinschaftlichen Interesses (*tianxia wei gong* 天下為公) geherrscht, und die Fähigsten und Talentiertesten seien für politische Ämter ausgewählt worden. Irgendwann fand dieser ideale Zustand aber sein Ende. So wird die Phase der drei Erbdynastien, d. i. der legendären Xia 夏 (21.–17. Jh. v. u. Z.) sowie der Shang 商 (17.–11. Jh. v. u. Z.) und Zhou, zwar noch als besondere Epoche hervorgehoben, doch bedeutet sie schon eine Abweichung von der idealen Ordnung des Altertums (Wilhelm 1981: 57). Die Überzeugung, dass es seit dem Tod der Gründer der Zhou-Dynastie bis zu seiner eigenen Lebenszeit eine zunehmende Tendenz der Abweichung von der idealen Regierung und Gesellschaftsordnung gibt, wird auch von Menzius vertreten, wenn er feststellt: „Yao und Shun besaßen [das Ordnungswissen] als Wesen; [die Dynastiegründer der Shang bzw. Zhou] Tang 湯 und Wu 武 verkörperten es; die fünf Hegemonen borgten es [nur noch]“² (堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也; *Mengzi* 7A30; Legge 1960, 2: 466); und an anderer Stelle sagt Menzius: „Die Fürsten unserer Zeit sind Verbrecher verglichen mit den Hegemonen“ (今之諸侯，五霸之罪人也; *Mengzi* 6B7; Legge 1960, 2: 435).

Nicht nur im *Mengzi* und *Liji*, auch in anderen konfuzianischen Schriften wird auf die weisen Könige des Altertums und ihr Ordnungssystem als universales Paradigma rekuriert. Die Existenz dieser Herrscher ebenso wie die von ihnen etablierte Ordnung wird in der Argumentation der Verfasser dieser Schriften nicht in Zweifel gezogen. Es wird in dem Zusammenhang aber auch auf historisch greifbarere Personen hingewiesen, wie auf den von Menzius genannten König Wu, den Herzog von Zhou [Zhou

² Die „Hegemonen“ oder „Machtherrscher“ (*ba*) waren Führer von Fürstenallianzen zur Stützung der schwachen Zhou-Könige vor allem im 7. Jh. v. u. Z.

gong 周公] (11. Jh. v. u. Z.) oder den Begründer der konfuzianischen Schule, Konfuzius. Die Vorstellung einer Genealogie weiser Persönlichkeiten in der Vergangenheit, welche das allzeit gültige Ordnungswissen besaßen, bildet auch die Grundlage der im späteren Konfuzianismus vorgetragenen *daotong* 道統 (Tradition der wahren Lehre/Ordnung). Sie wurde in Anknüpfung an Menzius von Han Yu 韓愈 (768–824) vorbereitet und schließlich von den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit [宋] (960–1279) besonders betont. Ebenso wie bei Han Yu beginnt bei dem einflussreichsten Vertreter des Neo-Konfuzianismus, Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), diese Tradition mit dem legendären Herrscher Yao und endet mit den konfuzianischen Denkern Konfuzius und Menzius (*Sishu zhangju jizhu*, *Zhongyong zhangju xu* 中庸章句序: 14f.). Dass Menzius sich übrigens selbst in diese Linie einreihete, wird deutlich, wenn er behauptet, er sei der einzige, der heute Frieden und Ordnung im *tianxia* verwirklichen könne (如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也; *Mengzi* 2B13; Legge 1960, 2: 232). Das Dilemma ist, Konfuzius und Menzius waren zwar *Weise*, aber *de facto* keine *weisen Herrscher*, da sie nie ein Herrscheramt ausübten. Darum konnte die ideale Ordnung zu ihren Lebzeiten im *tianxia* nicht verwirklicht werden. Wichtig ist jedoch, dass sie über das Ordnungswissen des Altertums verfügten, dieses für die Menschheit also nicht verloren gegangen war. Obwohl sie dadurch zur Herrschaft qualifiziert waren, ließen es die Zeitumstände nicht zu, dass sie regieren und die Ordnung des Altertums wiedererrichten konnten. In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, dass Konfuzius in der Han-Zeit zum „ungekrönten“ König (*suwang* 素王) stilisiert wurde (Ess 2003: 59). Diese Vorstellung stützt die Glorifizierung des Konfuzius als jemand, dem aufgrund seines Wissens das Herrscheramt zugestanden hätte. Deutlich wird aber auch, dass die Fähigkeit, über das universale Ordnungswissen zu verfügen, alleine nicht ausreicht, sondern unbedingt auch politische Macht hinzukommen muss, um dieses wirkungsvoll im *tianxia*-Maßstab umzusetzen.

Zhu Xi zeigt sich in seinem Konzept der *daotong* überzeugt, dass das Ordnungswissen nach Menzius unterdrückt worden war. Aber auch für ihn besitzt es zeitlose Gültigkeit als „eine Entität, die sowohl in der Vergangenheit als auch heute beständig existiert und nicht zerstört werden kann“ (亘古亘今常在不滅之物; *Zhu Wengong wenji* 36: 579). Die *daotong* soll gemäß seiner Auffassung schließlich von seinen Vorgängern wiederaufgenommen worden sein – d. h. Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073), Zhang Zai 張載 (1020–1077) sowie den Brüdern Cheng Hao 程顥 (1032–1085) und Cheng Yi 程頤 (1033–1107) –, welche „die seit Menzius erloschene Flamme des Dao wieder aufflackern ließen“ (Cheng 1997: 471; siehe auch Chan 1973: 77–79). Aber ebenso wie Konfuzius und Menzius waren diese Neo-Konfuzianer einschließlich Zhu Xi weder Herrscher, noch hatten sie politisch einflussreiche Positionen inne. Sie konnten darum nur die universale Leitfunktion der Ordnung des Altertums betonen, mussten aber akzeptieren, dass diese *de facto* auch zu ihren Lebzeiten nicht realisiert werden konnte.

2 Hintergrund für das Entstehen des *Mingyi daifang lu*

Huang Zongxi zeigt sich in seiner Auffassung über den historischen Verlauf der menschlichen Gesellschaft von Menzius und den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit beeinflusst. So sieht er in der Entwicklung seit dem Ende der Zhou-Dynastie bis zu seinen Lebzeiten eine Periode des andauernden politischen Niedergangs im *tianxia*, wenn er fragt: „Aber warum ist es so, dass es nach der Zeit der Drei Dynastien nur noch Unordnung gibt und keine Ordnung mehr?“ (何三代而下之有亂無治也; *MYDFL, Tici*: 1a). Einerseits findet sich hier der Bezug zu einem weiteren historischen Rahmen für die Erklärung der als Krisenzeit empfundenen Gegenwart, andererseits sind es aber auch die konkreteren Erfahrungen seiner Zeit und der unmittelbar vorangehenden Periode, d. h. Niedergang und Sturz der Ming-Dynastie sowie Macht ergreifung und sich anschließende Machtkonsolidierung durch die (kulturell als „barbarisch“ betrachtete) mandschurische Qing-Dynastie, welche als Ursachen genannt werden können, warum Huang das *Mingyi daifang lu* verfasst hat. Die Machtkonsolidierung der neuen Dynastie war in den ersten drei Jahrzehnten tatsächlich durch massive Unterdrückung nicht zuletzt von Teilen der konfuzianischen Gebildeten- und Oberschicht gekennzeichnet (Kessler 1971: 179–181).

Einen wichtigen Hintergrund für Huangs Kritik bildet somit seine persönliche Zeiterfahrung. Seine Familie war zudem direkt von den Aktivitäten des Eunuchen Wei Zhongxian 魏忠賢 (1586–1627) in Mitleidenschaft gezogen worden, der in den 1620er Jahren einen negativen Einfluss auf den unfähigen Tianqi-Kaiser [天啓] (reg. 1621–1627) ausgeübt hatte. Insgesamt dürfte das despotische Treiben dieses Eunuchen am Hof für Huang einen augenscheinlichen Beweis für den Niedergang der Ming-Herrschaft geliefert haben. Tatsächlich nutzte Wei seine Machtstellung am Hof rücksichtslos für eigene Interessen aus und wurde darum von zahlreichen konfuzianischen Amtsinhabern und Gelehrten kritisiert. Auf dem Höhepunkt seiner Macht ließ Wei viele seiner Gegner verhaften und hinrichten, darunter auch Huang Zongxis Vater Huang Zunsu 黃尊素 (1584–1626) (*Mingru xue'an* 61: 1488–1490). Huang Zongxi spricht mit Blick auf dieses Ereignis von einer „Familientragödie“ (*jia'nan* 家難; *Mingru xue'an, Huang Lizhou xiansheng yuanxu* 黃梨洲先生原序: 9). Huang Zunsu und seine Mitstreiter gegen Wei Zhongxian waren Mitglieder der kritisch-intellektuellen *Donglin*-Gruppe (東林, „Ostwald“), die sich als Bewahrer der wahren Prinzipien des Konfuzianismus verstanden und im Sinne der idealen Ordnung des Altertums Moral und Politik wieder miteinander verknüpfen wollten (Mote/Twitchett 1988: 532; Hucker 1973: 157). Sie stellten für Huang Zongxi beispielhafte Persönlichkeiten dar, die sich an den Prinzipien des Altertums orientierten und die, wenn sie die Möglichkeit dazu gehabt hätten, diese Prinzipien wieder zur Geltung gebracht hätten. In seiner Würdigung der *Donglin*-Gruppe erklärt Huang: „[Diejenigen, die] an der Diskussion über die [wahren] Grundlagen des Landes teilnahmen, waren Männer der *Donglin*-Gruppe. [...] Alle, die in den Diskussionen die richtige [Meinung] vertraten und nicht der [in die Irre geleiteten] Masse folgten, werden Männer der *Donglin*-Gruppe genannt“ (乃言國本者謂之東林……凡一議之正一人之不隨流

俗者無不謂之東林; *Mingru xue'an* 58: 1375). Politisch waren die *Donglin*-Mitglieder aber weitgehend machtlos und entsprachen damit ebenfalls dem Muster des mit dem politisch erfolglosen Konfuzius beginnenden Dilemmas: Sie verfügten zwar über das richtige Wissen, aber nicht über die nötige Macht und den Einfluss, um dieses in der Praxis umzusetzen.

Die Eroberung Chinas durch die Mandschuren markiert für Huang Zongxi einen Höhepunkt der Krise seiner Zeit. Nachdem er anfangs sogar gegen die neue Dynastie gekämpft hatte, weigerte er sich zeitlebens, in ihren Dienst zu treten (Chang 1962: 238f.; de Bary 1973: 165). In einem Testament (*moming* 末命), das als Grabinschrift dienen sollte, rühmt er sich damit, wenn es dort heißt, dass der Verstorbene „keinem Herrscher diene“ (不事王侯; *Lizhou yizhu huikan* 1, *Lizhou xiansheng shipu* 黃梨洲先生世譜: 41a). Die aktive bzw. passive Abwehrhaltung gegenüber der Qing findet sich auch bei anderen zeitgenössischen Konfuzianern, z. B. Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692). Zu nennen wären außerdem Lü Liuliang 呂留良 (1629–1683), der eine Zeitlang mit Huang Zongxi befreundet war, sich dann aber mit ihm überwarf, und Tang Zhen 唐甄 (1630–1704). Die Argumente, die diese beiden vortragen, ähneln denen Huangs im *Mingyi daifang lu*.³ Wiederum andere Konfuzianer, wie Huangs Lehrer Liu Zongzhou 劉宗周 (1578–1645), empfanden die Zustände als so unerträglich und auch im Hinblick auf die (nähere) Zukunft hoffnungslos, dass sie in dramatischer Weise Selbstmord begingen. Huang berichtet von Lius Freitod (*Mingru xue'an* 62: 1511f.). Eventuell wollte Liu aber gegenüber anderen Konfuzianern, wie seinem Schüler Huang, auch ein Zeichen für die Zukunft setzen, wenn er seinen Entschluss folgendermaßen begründete: „Man kann sagen, dass ich nun sterben werde, obwohl ich nicht sterben müsste; aber in meinem Sterben liegt eine Erwartung (*you dai er si*)“ (今謂可以不死而死可以有待而死; *Mingru xue'an* 62: 1511). Dies könnte als Aufruf an jüngere Gelehrte wie Huang Zongxi interpretiert werden,⁴ die Zustände zu verändern, eine Aufgabe, für die Liu sich selbst, wie er andeutet, zu alt fühlte. Damit könnte er zum Ausdruck gebracht haben, dass er wegen seines fortgeschrittenen Alters an eine für sich positive individuelle Zukunftsperspektive nicht mehr glaubte, aber der Möglichkeit einer positiven kollektiven Zukunftsperspektive in größerem zeitlichem Rahmen durchaus Chancen einräumte.

³ So finden sich z. B. die Gedanken der Idealisierung des Altertums als universales Modell oder des Niedergangs von Staat und Gesellschaft seit der Qin-Dynastie bei Lü Liuliang (z. B. *Sishu jiangyi*, *Zhongyong* 中庸 29: 1a, 10ab) und bei Tang Zhen (z. B. *Qianshu* 1.2: 66f.; 1.2: 97) in ähnlichem Duktus wie bei Huang Zongxi vorgetragen. Tang kritisiert explizit auch die Situation unter der Qing-Dynastie, die er als besonders von Ungleichheit und Ungerechtigkeit beherrscht beschreibt (z. B. *Qianshu* 1.2: 96f., 2.1: 114). Siehe Ommerborn (2011: 521–555).

⁴ Huang selbst bezeichnete seinen Lehrer Liu nach dem Tod seines leiblichen Vaters als seinen neuen Vater (*Mingru xue'an*, *Huang Lizhou xiansheng yuanxu*: 9).

3 Einfluss des Konzepts der zyklischen Zeitvorstellung auf Huang Zongxi

Während Huang Zongxi am *Mingyi daifang lu* schrieb, war er offensichtlich davon überzeugt, dass eine am Ideal des Altertums orientierte politische und gesellschaftliche Ordnung wieder realisiert werden kann. So verweist er auf die Theorie der Zwölf Zyklen (*Shi'er yun* 十二運) des Hu Han 胡翰 (1307–1381), deren Berechnungen auf dem System der 64 Hexagramme des *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen) basieren. Hu ordnet jedem Zyklus eine unterschiedliche Anzahl von Hexagrammen zu, wobei die Summe der einzelnen Striche der einem jeweiligen Zyklus zugeordneten Hexagramme (*yang*-Strich [陽] = 36 Jahre; *yin*-Strich [陰] = 24 Jahre) die Dauer dieses Zyklus determiniert.⁵ Alle 64 Hexagramme werden so auf die Zwölf Zyklen verteilt und ergeben zusammen einen Zeitraum von 11.520 Jahren. Der erste Zyklus, der die Hexagramme Nr. 1 *Qian* 乾 (Himmel), Nr. 2 *Kun* 坤 (Erde), Nr. 11 *Tai* 泰 (Frieden) und Nr. 12 *Pi* 否 („Stockung“, i. S. v. „Stabilität“) enthält, wird als Periode der Ordnung (*zhi* 治) charakterisiert.⁶ Hu nennt ihn *tiandi Pi Tai zhi yun* 天地否泰之運 (Zyklus der Stockung und des Friedens von Himmel und Erde). Dieser dauerte insgesamt 720 Jahre.⁷ Hu sagt aber nicht genau, in welchem Jahr dieser Zyklus begann und wann er endete; aber er gibt einen ungefähren Hinweis auf das Ende, wenn er erklärt, dass es nach dem Ableben des Konfuzius „seit 2000 Jahren keinen Wechsel (*ge*) [zur Ordnung] mehr gegeben hat“ (二千年猶未臻乎革也; *Hu Zhongzi ji, Hengyun lun*: 1a). Daraus folgert dann Huang Zongxi, dass dieser Zyklus im 24. Jahr der Regierungszeit des Zhou-Königs Jing 敬 (reg. 519–477 v. u. Z.), d. h. im Jahr 477 v. u. Z., seinen Abschluss fand (*MYDFL, Tici*: 1a), in dem mit der Jahresbezeichnung *jiazi* 甲子 auch wieder ein „neuer Lauf des Sechzigjährigen Zyklus“ (*hua jiazi* 化甲子) einsetzte.⁸ Es handelt sich also um den ersten 60-Jahre-Zyklus nach dem Tod des Konfuzius. Mit diesem endete demnach gemäß Huang der erste Zyklus der Ordnung in Hus System.

Hu Hans Theorie der Zeitzyklen, die von dem Wechsel Ordnung–Unordnung bestimmt wird, wurde also vom *Yijing* beeinflusst, aber auch von der Theorie der Kosmischen Zyklen, welche die Neo-Konfuzianer Shao Yong 邵雍 (1011–1077) und – in Anlehnung an Shao – Zhu Xi vorgetragen hatten.⁹ Diese Theorie kann als ontologisch-

⁵ *Hu Zhongzi ji, Hengyun lun* 衡運論: 1a. Zu den Berechnungen siehe auch Koh (1969: 47–53).

⁶ Zu *Pi* siehe Wilhelm (1978: 66), zu *Tai* Wilhelm (1978: 62).

⁷ Die ihn bestimmenden vier Hexagramme bestehen aus 12 *yang*-Strichen (432 Jahre) und 12 *yin*-Strichen (288 Jahre).

⁸ Zu diesem alten System zyklischer Jahreszählung, dessen Anfänge bis in die Shang-Zeit zurückverfolgt werden können, siehe Smith (2010).

⁹ Siehe de Bary (1993: 188, Fn. 3). Zum Einfluss der Theorie Shao Yongs auf Hu Han siehe Koh (1969: 52f.).

kosmologische Erweiterung der auf die menschliche Gesellschaft bezogenen Vorstellung zyklischer Zeitentwicklung nach dem Muster des Wechsels von Ordnung und Unordnung bezeichnet werden. Die zyklischen Prozesse in der menschlichen Gesellschaft werden vor diesem Hintergrund als Abbild eines umfassenden kosmischen Prozesses verstanden. Auch Hu Han vergleicht, offensichtlich inspiriert von Äußerungen Shao Yongs (Fung 1953: 474), z. B. das Alternieren von Ordnung und Unordnung in China von den exemplarischen Herrschern des Altertums bis zu den späteren minderwertigeren Herrschern mit dem Wechsel der Jahreszeiten und deren Charakteristika im Naturprozess von der Entstehung (Frühling = Regierung der weisen Herrscher und Kulturschöpfer) bis zur Zerstörung bzw. zum Untergang (Winter = Regierung der Hegemonen) (*Hu Zhongzi ji, Hengyun lun*: 1a).

Zhu Xi unterteilt in seiner Theorie der Kosmischen Zyklen den gesamten Kosmischen Prozess in zwei alternierende Zeitphasen, welche prinzipiell dem Schema Ordnung–Unordnung entsprechen:

- eine Phase der Empirischen Welt (*tiandi* 天地), in der die dem natürlichen Ordnungsprozess und seinen Gesetzmäßigkeiten unterworfenen physikalischen Dinge existieren
- eine Phase des „Chaos“ (*hundun* 混沌 oder *hunlun* 渾淪), in der keine physikalischen Dinge vorhanden sind und somit auch deren Ordnung nicht empirisch zur Auswirkung kommt.

Dieser Prozess ist für Zhu Xi ein endloser zyklischer Vorgang, in dem sich innerhalb eines immer gleichlangen Zeitraums von 129.600 Jahren die Stufe der Empirischen Welt in die des Chaos transformiert und umgekehrt.¹⁰ Der Gedanke einer absoluten Erstschöpfung bzw. eines künftigen absoluten Untergangs der Welt oder eines Endzustandes des Seins ist Zhu Xi fremd (*Zhuzi yulei* 1: 7), ebenso wie übrigens auch die Vorstellung einer individuellen Zukunftsperspektive der Weiterexistenz des Menschen nach dem Tode (*Zhuzi quanshu* 51: 21a, 33a; *Zhuzi yulei* 3: 43). Auch für Hu Han endet mit dem Abschluss des Zwölften Zyklus nach 11.520 Jahren nicht die Welt, vielmehr werde es dann „wieder eine Rückkehr und einen neuen Beginn der Welt geben“ (復而與天下更始; *Hu Zhongzi ji, Hengyun lun*: 1a). In all dem zeigt sich der Gedanke eines zyklischen Zeitverlaufs im kosmischen (ontologischen) Rahmen, der auch in den Prozessen der menschlichen Gesellschaft wirkt. Die ontologischen Grundprinzipien und Prozesse von Makrokosmos und Mikrokosmos werden als wesentlich identisch und miteinander verwoben aufgefasst. Die Neo-Konfuzianer sprechen darum auch von der wesentlichen Einheit menschlicher und kosmischer Ordnung: *tianren heyi* 天人合一.¹¹

¹⁰ Zhu Xi folgt dabei der Berechnung von Shao Yong (siehe *Zhuzi yulei* 94: 2367).

¹¹ Der Ausdruck *tianren heyi* taucht erstmals bei dem Neo-Konfuzianer Zhang Zai auf (siehe *Zhang Zai ji, Zhengmeng* 正蒙 17: 65).

Die Theorie der Kosmischen Zyklen, das zeigen die Ausführungen von Shao Yong, Zhu Xi und Hu Han, impliziert, dass das Geschehen in der menschlichen Geschichte offensichtlich nicht nur vom Menschen und seinem Handeln abhängig, sondern zugleich auch einem übergeordneten kosmischen Entwicklungsprozess unterworfen ist. Das heißt aber auch, dass es natürlich bedingt Phasen der Unordnung gibt, die für die Menschen eine besondere Herausforderung darstellen. Postulat der Konfuzianer gegenüber dem Einzelnen ist, auch in solchen negativen Zeiten an den wahren Prinzipien, am *dao* bzw. – wie die Neo-Konfuzianer meist sagen – *li* 理 unbedingt festzuhalten, auch wenn diese aufgrund widriger Zeitläufte im *tianxia*-Maßstab nicht zur Geltung gebracht werden können. Dieser Gedanke wird auch von Huang Zongxi im *Mingyi daifang lu* zum Ausdruck gebracht. Hinzu kommt, dass Huang sich in einer Zeit wähnte, in welcher ein neuer Zyklus der Ordnung kurz bevorstand. Es galt also, die günstige Zeit zu nutzen, wofür aber auch ein fähiger Herrscher benötigt wurde, der die Zeichen der Zeit erkennen würde. Das *Mingyi daifang lu* sollte dafür Hilfestellung leisten. In einem Brief an Huang zu diesem Text schreibt Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682), es würde „den Glanz der Drei Dynastien wiederbeleben“ (三代之盛可以徐還也), und „wenn in der Zukunft ein würdiger Herrscher auftritt, könne er aus diesem lernen“ (待后有王者起得而師; *Gu Tingren shu* 顧寧人書, in: *Lizhou yizhu huikan*, Fasz. 5: *Nanlei wending* 南雷文定, *Fulu* 附錄: 2a).

4 Das *Mingyi daifang lu* als Ausdruck der Hoffnung Huang Zongxis auf Wiederherstellung des Ordnungssystems des Altertums

Huang Zongxi schrieb das *Mingyi daifang lu* in den Jahren 1662/1663. Mit Blick auf die Zyklen-Theorie von Hu Han und dem von diesem errechneten Ende des aus zwölf Hexagrammen bestehenden und von Unordnung (*luan* 亂) geprägten zweiten Zyklus *Nannü jiaoqin zhi yun* 男女交親之運 (Zyklus der engen Beziehung zwischen dem Männlichen und Weiblichen) nach 2.160 Jahren sowie Huangs eigener Annahme, dass der erste Zyklus im Jahre 477 v. u. Z. sein Ende gefunden hatte, müsste 1683 der dritte Zyklus *Dazhuang* 大壯 (Macht des Großen) beginnen und somit wieder eine Periode der Ordnung einsetzen, wie Huang optimistisch bemerkt.¹² Auch der Titel *Mingyi daifang lu*, gleichsam vom *Yijing* inspiriert, bringt in verschlüsselter Form die Hoffnung Huangs auf eine bessere Zukunft zum Ausdruck. *Mingyi* 明夷, das 36. Hexagramm, bedeutet wörtlich „Verfinsterung des Lichtes“. Es besteht aus dem oberen Trigramm *Kun* 坤 (Erde) und dem unteren Trigramm *Li* 離 (Sonne; Feuer) und repräsentiert eine Phase, in welcher die negativen Kräfte der Dunkelheit

¹² Huang Zongxi wies in seiner kurz vor seinem Tod im Jahre 1694 verfassten Schrift *Poxie lun* 破邪論 (Über die Zerstörung von Übeln) die Theorie des Zwölfer-Zyklus aber zurück, da er aufgrund der Machtkonsolidierung der Qing selbst nicht mehr an eine Veränderung glauben konnte (*Huang Zongxi quanji* 1: 195). Hinzu kommt, dass sich Huang, was der Inhalt des *Poxie lun* deutlich widerspiegelt, mit zunehmendem Alter immer stärker obskuren religiös-daoistischen Vorstellungen zuwandte.

vorherrschen, da sich die Sonne und das Licht – als Metaphern für die Tugend – unterhalb der Erde, d. h. in Verborgenheit, befinden. In der Erklärung zu dem Hexagramm heißt es im *Yijing* an entsprechender Stelle: „Das Licht ist in die Erde hineingesunken; das Bild der Verfinsterung des Lichts. So lebt der Edle mit der großen Menge: er verhüllt seinen Schein und bleibt doch hell“ (明入地中, 明夷; 君子以莅众, 用晦而明; Wilhelm 1978: 140). In dieser Zeit gehen die mit dem Licht assoziierten Tugendhaften zwar ihren üblichen Geschäften nach, können aber ihre wahre Haltung nicht nach außen dringen lassen, da die mit der Dunkelheit assoziierten Untugendhaften die Herrschaft ausüben. Huang Zongxi bezog das offensichtlich auch auf seine eigene Situation in der damaligen Zeit. Wichtig ist der Gedanke, dass der Tugendhafte in der für die Verwirklichung seiner Werte ungünstigen Periode diese nicht aufgibt, sondern an ihnen festhält, bis die Kräfte des Lichtes wieder die Oberhand gewinnen. *Daifang* 待訪 bedeutet dann auch „einen Besuch erwarten“, d. h. Huang Zongxi gibt gleichzeitig mit Blick auf die Zukunft der Hoffnung auf eine Besserung des gegenwärtigen Zustandes Ausdruck, indem er die Ankunft eines tugendhaften Herrschers erwartet, der eine Veränderung zum Besseren herbeiführt. Er folgte damit vielleicht seinem Lehrer Liu Zongzhou, der, wie zitiert, in der Begründung seines Freitodes ebenfalls den Ausdruck „erwarten“ (*dai* 待) benutzt, als mögliche Aufforderung an die jüngere Generation, die Verhältnisse zu verändern. Der Titel *Mingyi daifang lu* kann sinngemäß folgendermaßen übersetzt werden: „Aufzeichnungen zur Erwartung der Ankunft eines sittlichen Herrschers in der Zeit der Verdunklung der Tugenden“.

In der Tat ist das *Mingyi daifang lu* sowohl als Kritik an einer Herrschaftsausübung zu verstehen, die nicht den Idealen der weisen Herrscher des Altertums entspricht, als auch als ein Entwurf für die optimale Form des Regierens, wie sie im idealisierten Altertum verwirklicht gewesen sein soll. Dabei ist die Überzeugung impliziert, dass dieses Modell reaktiviert werden kann. Die Möglichkeit der Verwirklichung seiner Ideen sah Huang aufgrund der damaligen Zeitumstände zuerst einmal in der Wiedererrichtung einer ethnisch chinesischen Dynastie als wahrer Erbin der chinesischen Kultur, die in einem Neubeginn seine Vorschläge zum Maßstab der Regierungspolitik gemacht hätte.

5 Beispiele für am Ideal des Altertums orientierte Ideen im *Mingyi daifang lu*

5.1 Herrscherideal und Bedeutung der *fa*

Eine zentrale Rolle bei der Wiedererrichtung der idealen Ordnung des Altertums spielt nach konfuzianischer Auffassung der Herrscher. Er bildet den Angelpunkt politischen Handelns.¹³ Das trifft auch auf die Theorie von Huang Zongxi zu. Die legen-

¹³ Konfuzius vergleicht ihn z. B. mit dem Polarstern im Zentrum des Sternenhimmels, um den sich alle Sternbilder geordnet drehen (siehe *Lunyu* 2.1; Legge 1960, 1: 145).

dären Herrscher des Altertums waren, wie schon gezeigt, gemäß konfuzianischer Überzeugung schließlich die Wissenden und Träger des *dao*, des universalen Ordnungssystems, und verkörpern somit das zeitlose Ideal des Weisen und Herrschers in einer Person. Ihr paradigmatisches Regieren wird zum Maßstab aller Herrscher erklärt. Dieser Maßstab orientiert sich vor allem an Prinzipien der Moral. Ein wichtiges Charakteristikum ist dabei eine fundamental altruistische Haltung. Als Exempel dient z. B. Yu, der in jahrelanger selbstloser Arbeit Flüsse regulierte und so das Chaos im *tianxia* beseitigte und diesem geordnete Strukturen gab. Auf diese Weise, heißt es im *Mengzi*, schuf er die Grundlage für die Existenz der Menschen und deren Gemeinschaft, d. i. Gesellschaft und Staat (*Mengzi* 3A4; Legge 1960, 2: 124). Das erste Kapitel des *Mingyi daifang lu* trägt denn auch den Titel *Yuanjun* 原君 („Ursprüngliche Bedeutung des Herrschers“ bzw. „Herrscheramtes“) und rekurriert so auf das Ideal der weisen Herrscher des Altertums, die der ursprünglichen universalen Bedeutung des Herrschertums gerecht wurden. Sie hätten nicht den eigenen, sondern stets den gemeinsamen Nutzen (*gongli* 公利) aller Menschen zum Maßstab ihres Handelns gemacht (*MYDFL, Yuanjun*: 1b). Auf den Nutzen des gesamten Volkes beim Regieren zu achten, ist für Huang ein Zeichen dafür, dass ein Herrscher im Einklang mit den universalen Prinzipien moralischer Herrschaft steht. Die Könige des Altertums setzten also die Idee des Altruismus in die konkrete Praxis um, indem sie „Millionen Mal mehr arbeiteten als ein [gewöhnlicher] Mensch in der Welt“ (勤勞必千萬於天下之人; *MYDFL, Yuanjun*: 1b). Unter der Herrschaft solcher altruistischer Persönlichkeiten, so ist Huang überzeugt, wurde darum die optimale Ordnung in der Welt errichtet.

Nach der Epoche der weisen Urherrscher folgte gemäß Huang eine Phase, in der sich Zeiten der Ordnung und Unordnung abwechselten. Wie schon erwähnt, verweist er im *Mingyi daifang lu* auf eine Passage aus dem *Mengzi*, wo es um diesen Prozess des Wechsels geht. Nach Auffassung Huangs gab es das Phänomen zumindest temporärer Wiedererrichtung von Ordnung aber schon nicht mehr zur Zeit des Konfuzius, der, obwohl ein Weiser, ja selbst keine Herrschermacht mehr ausübte, *tianxia* also nicht mehr ordnen konnte. An diese Phase schließt sich eine bis zu Huangs Lebenszeit andauernde Periode ununterbrochener Unordnung, d. h. andauernder gesellschaftlicher Deterioration, an. Diesen Gedanken finden wir vorher schon z. B. bei Menzius oder bei den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit formuliert. Huang betont, dass seit dem Beginn der Kaiserzeit, mit der Gründung der Qin-Dynastie (秦) im Jahre 221 v. u. Z., kein Herrscher mehr aufgetreten war, der für Ordnung gesorgt hatte. Den Grund für die Unordnung sieht er darum in erster Linie in dem Verhalten der Monarchen begründet: „Sie glaubten, alle Macht über Nutzen und Schaden in der Welt ginge nur von ihnen aus, so dass ihnen aller Nutzen in der Welt zufalle, aller Schaden aber dem Volk“ (以為天下利害之權皆出於我我以天下之利盡歸於己以天下之害盡歸於人; *MYDFL, Yuanjun*: 1b–2a). Weiter sagt er, „dass das ganze Volk nirgendwo Frieden finden kann, hat seinen Grund im [Verhalten der] Herrscher“ (凡天下之無地而得安寧者為君也; *MYDFL, Yuanjun*: 2a). Die Monarchen

betrachteten die Welt und das Volk als ihren Privatbesitz, mit dem sie nach Gutdünken verfahren könnten. Huang bezeichnet den Herrscher darum als den „größten Schädling für das Volk“ (天下之大害者君而已矣; *MYDFL, Yuanjun: 2a*) und erklärt: „Heutzutage hassen die Menschen in der Welt ihren Monarchen und betrachten ihn als Räuber und Feind“ (今也天下之人怨惡其君視之如寇讎; *MYDFL, Yuanjun: 2b*). Da nach konfuzianischer Überzeugung der Herrscher die Vorbildfunktion für seine Untertanen ausübt, beeinflusse dieses Verhalten auch das seiner Untertanen, so dass es überall nur Unordnung gebe (*MYDFL, Yuanjun: 2b–3a*). Diese negative Entwicklung sieht Huang in dem Sturz der Ming-Dynastie kulminieren und fordert die Etablierung eines Herrschers, der zu den ursprünglichen Aufgaben seines Amtes zurückkehre und selbstlos unter größter Kraftanstrengung und Mühsal, ebenso wie die tugendhaften Könige des Altertums, als Diener und Vorbild des Volkes auftrete und so die wahre Ordnung im *tianxia* wiederherzustellen in der Lage sei.

Die Überzeugung, dass auch gegenwärtige Herrscher über die potentielle Fähigkeit zur Realisierung der idealen Ordnung des Altertums verfügten, basiert auf Menzius' Theorie der menschlichen Natur (*xing* 性), welche die Anlage zum Gutsein ausnahmslos allen Menschen zuspricht. Sie wird von Neo-Konfuzianern wie Zhu Xi explizit übernommen (*Zhu Wengong wenji 36: 582*) und bildet die ontologische Grundlage für die optimistische Hoffnung, dass jederzeit wieder ein weiser Herrscher auftreten könne. Dieser Gedanke wird von Huang Zongxi ebenfalls vertreten (*Mingru xue'an 58: 1379; 10: 179*). Dass jeder Herrscher von seinen natürlichen Anlagen her das Potential besitze, die sittlichen Prinzipien zu erkennen und sogar ein Weiser wie die gepriesenen Könige des Altertums werden könne, hatte schon Menzius sehr deutlich als Konsequenz seines *xing*-Konzepts behauptet (*Mengzi 6B2; Legge 1960, 2: 424, 426*). Huang Zongxi bezeichnet diese Stelle im *Mengzi* ausdrücklich als „großartigen Abschnitt“ (大節), in dem Menzius die Lehre der Weisen fortsetze und den späteren Lernenden einen Weg eröffne, dem sie folgen könnten (*Mengzi shishuo 6: 144*).

Huang Zongxis Kritik an den späteren Herrschern und den von ihnen gestalteten Herrschaftssystemen wird auch in seiner Abhandlung der *fa* 法 (Gesetze) deutlich. Das 2. Kapitel des *Mingyi daifang lu* trägt darum den Titel *Yuanfa* 原法 (Ursprüngliche Bedeutung der Gesetze). Die Herrscherhäuser der Kaiserzeit haben nach Auffassung Huangs in sippenegoistischer Manier *fa* einzig zur Sicherung des Machterhalts ihrer Familien proklamiert und nicht für das Wohl der Gemeinschaft, wie die weisen Könige des Altertums (*MYDFL, Yuanfa: 4b–5a*). Dabei weist Huang dem Begriff *fa* eine zentrale Rolle zu, wenn er diesen als Grundlage bezeichnet, auf der die Menschen erst die richtige Politik realisieren können (*MYDFL, Yuanfa: 6a*). Huang scheut sich also nicht, den Begriff *fa* zu verwenden, der in der konfuzianischen Schule oft zurückgewiesen wird und vielmehr innerhalb der gegnerischen Schule der Legisten (Fajia 法家) eine grundlegende Rolle spielt und zwar in der Bedeutung des vom Menschen, d. h. dem Herrscher, gesetzten positiven Rechts, dem alle Untertanen im Staat in gleicher Weise unterworfen sind, wie z. B. Han Fei 韓非 (ca. 280–233 v. u. Z.) betont (*Han Feizi 6; Mögling 1994: 55f.*). Gemäß Han

Fei ist das Prinzip der *fa* zwar absolut und für die Schaffung politischer Ordnung notwendig, aber nicht die von einem amtierenden Herrscher konkret formulierten *fa*, da diese stets an die sich verändernden zeitlichen Bedingungen angepasst werden müssen (*Han Feizi* 54; Mögling 1994: 590f.). Darum stellt für die Legisten das Altertum auch kein Vorbild für die Gegenwart oder Zukunft dar. Diese Auffassung steht im Gegensatz zum konfuzianischen Universalismus. Im Konfuzianismus gilt grundsätzlich der moralisch agierende Mensch als Grundlage politischen Handelns und Institutionen wie die *fa*, d. h. ein Gesetzeskodex, haben nur sekundäre Bedeutung oder werden sogar explizit zurückgewiesen.¹⁴ Tatsächlich werden die *fa* verdächtigt, häufig „Ausdruck des Willens eines Herrschers“ zu sein, der seine privaten Interessen in den Vordergrund stellt (Ching 1972/73: 5). Darum akzeptieren die Konfuzianer die *fa* nur als ein „notwendiges Übel“ (Bodde/Morris 1967: 18) in Zeiten, in denen vom *dao* abgewichen wird, weil der amtierende Herrscher nicht dem Ideal der Weisen entspricht. Sie sind überzeugt, „dass die öffentliche Anwendung von Gesetzen in dem idealen Staat nicht notwendig ist, und selbst in den minderwertigen Regierungen ihrer Zeit die Regierung durch Gesetze immer zweitrangig gegenüber der Regierung durch moralische Unterweisung und moralisches Vorbild sein sollte“ (Bodde/Morris 1967: 18).

Huang Zongxi bezeichnet wie erwähnt jedoch nicht den politisch handelnden Menschen (d. h. in seiner Funktion als Monarch oder Beamter) als Basis der Ordnung, sondern die *fa*. Dabei folgt er aber nicht dem legistischen Verständnis, denn der Begriff *fa* hat ja auch die Bedeutungen „Regel, Richtschnur; Muster, Norm, Vorbild“. Huang spricht z. B. von den *fa* der weisen Könige des Altertums. Diese müssten reaktiviert werden. Damit wird ihnen inhaltlich eine universale Bedeutung zugewiesen: „Wenn die *fa* der früheren Könige wieder wirksam sind, werden notwendig auch die über die [gesetzten] *fa* hinausgehenden Intentionen [der früheren Könige] wieder vorhanden sein. Diejenigen, die das bejahen, folgen beim Handeln notwendig diesen Intentionen“ (使先王之法而在莫不有法外之意存乎其間其人是也則可以無不行之意; *MYDFL, Yuanfa*: 6a). Die *fa* der weisen Könige stehen für das Ideal der von einem tugendhaften Herrscher zum Wohl des gesamten Volkes durchgeführten Maßnahmen (*MYDFL, Yuanfa*: 4b–5a), denn, heißt es weiter, „die *fa* der Drei Dynastien sicherten [die Ordnung] der Welt für das Volk“ (三代之法藏天下於天下者也; *MYDFL, Yuanfa*: 5a). Huang bezeichnet die *fa* des Altertums dann auch als *wufa zhi fa* 無法之法 (*fa* ohne gesetzte Gesetze).

Hier wird deutlich, dass der *fa*-Begriff Huangs in der Verwendung als „*fa* der weisen Könige des Altertums“ mit dem Begriff des *dao* (bzw. *li* bei den Neo-Konfuzianern) identisch ist. Der die universalen Prinzipien, d. h. *fa* in der Bedeutung *dao* oder *li* erkennende Mensch ist demnach primärer Garant der Ordnung und nicht *fa* im Sinne der vom Menschen gesetzten positiven Rechtsnormen. Huang sagt zwar an

¹⁴ Erinnerung sei an die Konfuzius zugeschriebene Kritik an der Kodifizierung von Strafgesetzen im Staat Jin 晉 aus dem Jahre 536 v. u. Z. (*Zuozhuan* 左傳, *Zhao gong* 昭公 [Herzog Zhao], 29. Jahr; Legge 1960, 5: 732).

einer Stelle, dass aufgrund der veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen Modifikationen bei deren Anwendung zu unterschiedlichen Zeiten notwendig seien (*MYDFL, Yuanfa*: 5b), doch können diese nur eine sekundäre Bedeutung haben, denn grundsätzlich wird die Relevanz der aus dem Altertum stammenden Prinzipien betont, da Huang ständig auf diese rekurriert. *Fa* bezieht sich bei Huang Zongxi also nicht auf die vom Menschen *a posteriori* gesetzten *fa*, sondern auf die Prinzipien der *a priori* vorhandenen universalen kosmischen Ordnung des *dao* bzw. *li*. Damit verkündet er die Wiederherstellung der diese Prinzipien widerspiegelnden Ordnung des Altertums als übergeordnetes und allgemeingültiges Ziel politischen und gesellschaftlichen Denkens und Handelns.

5.2 Brunnenfeldsystem

Dass in der Vergangenheit die ideale Ordnung tatsächlich einmal existiert hat und es somit eine kontinuierliche Leitfunktion der politischen und gesellschaftlichen Ordnung des Altertums gibt, spielt für die Konfuzianer eine wichtige Rolle. Und gemäß ihrer Auffassung ist das Wissen um diese Ordnung für spätere Generationen überliefert. So erklärt Zhang Zai, dass die Weisen des Altertums die Prozesse in der Natur „mit dem richtigen *dao* beobachteten“ (以正道觀之; *Zhang Zai ji, Hengqu Yishuo* 橫渠易說, *Xici xia* 繫辭下: 210) und dann Schriften hinterlassen haben – er bezieht sich damit auf die konfuzianischen Klassiker, die *jing* 經 –, in denen die Prinzipien des Ordnungswissens niedergeschrieben worden sind (*Zhang Zai ji, Hengqu Yishuo, Xici shang* 上: 182, 204, 208; *Zhang Zai ji, Jingxue liku* 經學理窟, *Qizhi* 氣質: 264). Darum fordert er deren Studium. Der Hinweis auf die Bücher der Weisen des Altertums unterstreicht sowohl die Überzeugung der Existenz dieses Wissens in der Vergangenheit als auch, dass dieses in der Gegenwart durch ein entsprechendes Studium verstanden werden könne.

Zhang Zai geht darum von der Möglichkeit der prinzipiellen Realisierung des Ordnungswissens in Gegenwart und Zukunft aus. Er verweist auf angeblich in der frühen Zhou-Zeit existierende politische und gesellschaftliche Institutionen. Als konkrete Elemente nennt er das feudalistische Lehnswesen (*fengjian* 封建) und vor allem das Brunnenfeldsystem (*jingtian* 井田), die für ihn miteinander verbunden sind (*Zhang Zai ji, Jingxue liku, Yueling tong* 月令統: 297). Auch Zhu Xi erklärt: „Lehnswesen und Brunnenfeldsystem wurden von den weisen Königen errichtet. [...] Wie könnte ich es wagen, diese nicht als richtig zu betrachten?“ (封建井田乃聖王之制……豈敢以為不然; *Zhuzi yulei* 108: 2b). Insbesondere der Begriff *jingtian* ist im Konfuzianismus ein mit bestimmten Assoziationen verknüpfter politischer Schlüsselbegriff. Ziel seiner Verwendung ist, unter Bezug auf die Autorität der weisen Herrscher des Altertums, die vor allem seit der Han-Zeit immer wieder auftretende und für die politische Ordnung gefährliche Konzentration von Landbesitz in den Händen der Großgrundbesitzerfamilien einzuschränken und den unteren Schichten so viel Ackerland zukommen zu lassen, dass sie eine angemessene materielle Exi-

stanzgrundlage haben. Darin spiegelt sich der auch von Huang Zongxi betonte Gedanke wider, dass das Wohlergehen des gesamten Volkes eine Grundlage für die gesellschaftliche Stabilität darstellt. Das Postulat, zum Brunnenfeldsystem zurückzukehren, schreibt Balázs, „war eine Methode, eine utopische Forderung nach größerer sozialer Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen“ (Balázs 1964: 101f.). Von Zhang Zais Überzeugung hinsichtlich einer Verwirklichung des Brunnenfeldsystems berichtet sein Schüler Lü Dalin 呂大臨 (1044–1091) (*Zhang Zai ji, Hengqu xiansheng xingzhuang* 橫渠先生行狀: 384; siehe auch Jiang 1982: 7). Zhang erwarb demnach ein Stück Land und teilte es nach dem Vorbild des Brunnenfeldsystems auf. Damit – so Lü – habe er beweisen wollen, dass „die überlieferten Gesetze der früheren Könige auch heute noch ausgeführt werden können“ (足以推先王之遺法明當今之可行; *Zhang Zai ji, Hengqu xiansheng xingzhuang*: 384). Ebenso wie Zhang hat auch Zhu Xi versucht, seine am Brunnenfeldsystem orientierten Vorstellungen einer gerechteren Landverteilung in die Praxis zu übertragen (*Songlun* 12: 216; Káu Yú 1849: 197). Huang Zongxi fordert ebenfalls ausdrücklich die Wiederrichtung des alten Lehenssystems und die Durchführung des Brunnenfeldsystems. Er verweist darauf, dass die weisen Könige des Altertums das Brunnenfeldsystem etabliert hätten, um damit dem Volk zu helfen (*MYDFL, Tianzhi* 2: 20b). Die skeptische Frage, ob dieses System in der Gegenwart bzw. Zukunft überhaupt angewandt werden könne, beantwortet Huang mit dem Verweis auf die Existenz der Militärkolonien (*tuntian* 屯田) während der Ming-Zeit,¹⁵ die ihm zeigen, „dass das Brunnenfeldsystem tatsächlich wieder errichtet werden kann“ (*MYDFL, Tianzhi* 2: 21b). Er zeigt sich grundsätzlich überzeugt: „Das Brunnenfeldsystem ist nicht nur ein System für eine Epoche. Seit Yao und Shun haben weise und erleuchtete Herrscher Generation für Generation es zu verwirklichen gesucht.“¹⁶ An anderer Stelle erklärt er: „Wenn wir nicht weit-sichtig denken und tief [in die Angelegenheiten] hineinblicken, so dass wir alle Veränderungen durchdringen bis die ursprüngliche Ordnung mit ihrem Brunnenfeldsystem und Lehenswesen, Schulsystem und Militärsystem wieder errichtet ist, [...] wird die Not des Volkes kein Ende finden“ (苟非為之遠思深覽一一通變以復井田封建學校卒乘之舊……生民之戚戚終無已時也; *MYDFL, Yuanfa*: 4b–5a). Insgesamt wird somit deutlich, dass auch Huang prinzipiell überzeugt ist, dass das ideale politische und gesellschaftliche System des Altertums wieder verwirklicht werden kann.

Wichtig ist zu bemerken, dass schon in der Song-Zeit viele Denker nicht mehr die Auffassung vertreten, das Brunnenfeldsystem sei in seiner ursprünglichen Form (siehe *Zhouli* 3: 23a, 12: 18b; *Mengzi* 3A3; Legge 1960, 2: 245) eins zu eins umsetzbar. Diese Haltung wird z. B. von Su Xun 蘇洵 (1009–1066) treffend formuliert: „Selbst ein drei Fuß großes Kind weiß, dass das Brunnenfeldsystem der Drei Dynastien nicht wieder hergestellt werden kann. Aber es ist möglich, sich den Intentionen

¹⁵ Siehe hierzu Foon (1984).

¹⁶ *Mengzi shishuo* 孟子師說 (Die Ansichten meines Lehrers zum *Mengzi*). In: *Huang Zongxi quanji* 3: 80. Siehe auch den Kommentar zu *Mengzi* 3A3 (Legge 1960, 2: 239).

[der Weisen] des Altertums durch sorgfältige Planung anzunähern“ (三代井田雖三尺童子知其不可復雖然依傍古制漸而圖之; *Jiayouji* 嘉祐集, Kap. 5, Abschnitt *Bingzhi* 兵制; siehe auch Hatch 1993: 72). Su fordert, das Wesen der Institution Brunnenfeldsystem zu ergreifen, so wie es in den Absichten der Weisen zum Ausdruck komme, denn nur dieses Wesen habe einen universalen Charakter. Im Laufe der Zeit vorgetragene konkrete Ausformungen des Systems müssten hingegen für die Gegenwart und Zukunft nicht unbedingt relevant sein, da sie nur einen kontingenten Charakter aufwiesen. In diesem Sinn erklärt auch Zhu Xi mit Blick auf Menzius' Ausführungen zum Brunnenfeldsystem: Auch Menzius „ergriff stets [nur] die Essenz [dieser Einrichtung der weisen Könige], ohne sich vollständig um alle Einzelheiten zu kümmern. Er orientierte sich an den Intentionen [der weisen Könige]“ (常舉其大而不必盡於其細也師其意; *Zhuzi yishu, Mengzi huowen* 孟子或問 5: 3a). Die Essenz des Brunnenfeldsystems liege in der Idee einer gerechten Verteilung der Bodenflächen an die gesamte Bevölkerung. Diese Idee gilt als universales Prinzip, das im Altertum verwirklicht gewesen sei und in Gegenwart und Zukunft wieder umgesetzt werden solle.

Die Neo-Konfuzianer der Song-Zeit fordern ebenso wie Huang Zongxi, unter anderem wenn er auf das *tuntian*-System verweist, also keine vollständige Kongruenz mit den im Altertum verwirklicht geglaubten politischen Maßnahmen und Institutionen. In ihren Überlegungen zum Brunnenfeldsystem manifestiert sich vielmehr beispielhaft die Überzeugung, dass bei dessen Anwendung auch zeitlich veränderte Bedingungen berücksichtigt werden müssten. Es komme aber grundsätzlich darauf an, in den Einrichtungen des Altertums deren prinzipielle und zeitlose und damit auch für die Zukunft gültige Wesensstruktur, d. h. deren *dao* bzw. *li*, zu erkennen und entsprechend umzusetzen. Darum spricht Zhang Zai unter Hinweis auf das Brunnenfeldsystem von „einem für die ganze Welt gültigen System“ (此必天下之通制; *Zhang Zai ji, Jingxue liku, Zhouli*: 254). Die Einbeziehung kontingenter Elemente ändert bei den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit ebenso wie bei dem ihnen folgenden Huang Zongxi somit nichts an der Vorstellung der universale Geltung beanspruchenden Leitfunktion der Ordnung des Altertums und somit deren unbedingter und zeitunabhängiger Relevanz.¹⁷ Von den Prinzipien dieser Epoche darf auch mit Blick auf die Zukunft nicht abgewichen, vielmehr muss wieder zu ihnen zurückgekehrt werden.

Schlussbemerkung

Ebenso wie bei seinen konfuzianischen Vorgängern zeigt sich, dass bei Huang Zongxi das Streben nach der Verwirklichung optimaler Ordnung in der Zukunft im Grunde ein Prozess ist, der sich auf die Vergangenheit und damit auf etwas schon

¹⁷ Der Legist Han Fei z. B. kritisiert und verspottet diese grundsätzliche Überzeugung der Konfuzianer als irrational und in Bezug auf die Gegenwart und die Zukunft nutzlos. Siehe z. B. die Geschichte von dem Bauern von Song 宋 und dem Hasen (*Han Feizi* 49; Mögling 1994: 54).

einmal Gewesenes fokussiert. Ziel ist es in einer Zeit, die als Abweichung von einem früher verwirklicht geglaubten Idealzustand empfunden wird, wieder zu dessen grundlegenden Prinzipien als universal gültige Anleitungen für korrektes gesellschaftliches und politisches Handeln zurückzukehren. Wenn sich die für die Zukunft angestrebte Ordnung von Staat und Gesellschaft am von den Weisen geschaffenen paradigmatischen Modell des Altertums zu orientieren hat, in dem die kosmische Ordnung im Staat und in der Gesellschaft in höchster Form realisiert worden sein soll, bedeutet das, dass deren Qualität stets daran zu messen ist, ob sie sich diesem Modell annähert oder von ihm abweicht. Die Überzeugung der tatsächlichen Existenz dieser Ordnung in der Vergangenheit sowie der Glaube an die dem Menschen *qua* Mensch immanente Potenz zum richtigen Denken und Handeln impliziert den optimistischen Glauben, dass diese Ordnung eben nicht nur ein Ideal ist, sondern auch in der Zukunft wieder realisiert werden kann. Zum einen ist das auf der Grundlage dieser Theorie möglich, weil die angestrebte Ordnung schon einmal von Menschen errichtet worden ist, und zum anderen, weil jeder Mensch, ganz gleich in welcher Zeit er lebt, über die inneren Fähigkeiten zu ihrer Erkenntnis und Verwirklichung verfügt. Eine philosophische Grundlage für diese Auffassung bildet auch das Verständnis zyklischer Zeitentwicklung im kosmischen Rahmen, in welchen die Geschichte der menschlichen Gesellschaft und ihre Prozesse eingebettet sind. Kosmisch bedeutet, dass der Prozess natürlich ist und damit einen in bestimmten Elementen vom Denken und Handeln des Menschen unabhängigen Ablauf darstellt. Doch der Mensch, vor allem in seiner Funktion als Herrscher und hoher Beamter, kann als Akteur in diesen Prozess eingreifen bzw. sich dem Prozess anpassen, um ihn optimal für sich und andere zu nutzen. Er ist dazu in der Lage, wenn er seine inneren Anlagen zur Weisheit, die der kosmischen Ordnungsstruktur entsprechen, optimal kultiviert hat. Auf dieser Grundlage kann er aktiv und kreativ Zukunft gestalten, auch wenn die entsprechenden Gestaltungsmöglichkeiten schließlich begrenzt bleiben, da sie, um erfolgreich zu sein, stets in Übereinstimmung mit dem *a priori* vorgegebenen kosmischen Prozess und den kosmischen Ordnungsmustern sein müssen.

Literaturverzeichnis

- Balazs, Etienne (1964): *Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme*. Übers. H[ope] M. Wright. Hg. Arthur F. Wright. New Haven: Yale University Press.
- Bodde, Derk / Morris, Clarence (1967): *Law in Imperial China*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Chan Wing-tsit [Chen Rongjie 陳榮捷] (1973): „Chu Hsi’s Completion of Neo-Confucianism“. In: Aubin, Françoise (Hg.): *Études Song/Sung Studies. In memoriam Étienne Balazs*, Bd. 2.2: *Civilisation*. Paris: Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 59–90.

- Chang, Carsun [Zhang Junmai 張君勱] (1962): *Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. 2. New York: Bookman Associates.
- Cheng, Anne (1997): *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Le Seuil.
- Ching, Julia [Qin Jiayi 秦家懿] (1972/73): „Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics“. In: *Monumenta Serica* 30: 1–56.
- de Bary, Wm. Theodore (1973): „Chinese Despotism and the Confucian Ideal. A Seventeenth-Century View“. In: Fairbank, John K. (Hg.): *Chinese Thought and Institution*. Chicago: The University of Chicago Press, 163–203.
- (1993): *Waiting for the Dawn – A Plan for the Prince*. Huang Tsung-hsi's Ming-yi-tai-fang lu. New York: Columbia University Press.
- Ess, Hans van (2003): *Der Konfuzianismus*. München: C. H. Beck.
- Foon Ming Liew [Liu Fenming 劉奮明] (1984): *Tuntian Farming of the Ming Dynasty (1368–1644)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Fung Yu-lan [Feng Youlan 馮友蘭] (1953): *A History of Chinese Philosophy*, Bd. 2: *The Period of Classical Learning (from the Second Century B. C. to the Twentieth Century A. D.)*. Übers. Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- Hatch, George (1993): „Su Hsun's Pragmatic Statecraft“. In: Hymes, Robert P. / Schirokauer, Conrad (Hg.): *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 59–75.
- Hu Zhongzi ji = Hu Han 胡翰 [1307–1381] (1935): *Hu Zhongzi ji* 胡仲子集. 10 juan. In: *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編, Bd. 2108–2109. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Huang Zongxi quanji = Huang Zongxi (1985–1994): *Huang Zongxi quanji* 黃宗羲全集. Hg. Shen Shanhong 沈善洪. 12 Bd. Hangzhou: Zhejiang Guji Chubanshe.
- Hucker, Charles O. (1973): „The Tung-lin Movement of the Late Ming Period“. In: J. K. Fairbank (ed.): *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 132–162.
- Jiayouji = Su Xun 蘇洵 [1009–1066] (1968): *Jiayouji* 嘉祐集. Rpt. Taipei: Commercial Press.
- Jiang Guozhu 姜國柱 (1982): *Zhang Zai de zhexue sixiang* 張載的哲學思想. Shenyang: Liaoning Renmin Chubanshe.
- Káu Yú [Gao Yu 高愈, 1656–1737] (1849): „Memoir of the philosopher Chú, who flourished during the Sung dynasty in the twelfth century; by Káu Yú, A. D. 1697. Translated from the Chinese, with remarks upon his character, and a list of his writings“. Übers. Elijah Coleman Bridgman. In: *The Chinese Repository* 18.4: 187–206.
- Kessler, Lawrence D. (1971): „Chinese Scholars and the Early Manchu State“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 31: 179–200.
- Koh Byong-ik [高柄翊] (1969): „Huang Tsung-Hsi's (1610–1695) Expectation of the Coming of a New Era“. In: *Journal of Social Science and Humanities* 30: 43–74.
- Legge, James (1960): *The Chinese Classics. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, Bd. 1: *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*; Bd. 2: *The Life and Works of*

- Mencius*; Bd. 3: *The Shoo King; or, The Book of Historical Documents*; Bd. 4: *The She King; or, The Book of Poetry*; Bd. 5: *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*. 2nd ed., rev. Rpt. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lizhou yizhu huikan* = Huang Zongxi 黃宗羲 (1910): *Lizhou yizhu huikan* 梨洲遺著彙刊. Hg. Xue Fengchang 薛鳳昌. 22 Fasz. Shanghai: Shizhong Shuju.
- Mingru xue'an* = Huang Zongxi 黃宗羲 (1985): *Mingru xue'an* 明儒學案 (1985). Hg. Shen Zhiying 沈芝盈. 2 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- MYDFL* = Huang Zongxi 黃宗羲: *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 (1920–1936). In: *Sibu beiyao* 四部備要. Shanghai: Zhonghua Shuju.
- Mögling, Wilmar (1994): *Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei*. Leipzig: Kiepenheuer.
- Mote, Frederick W. / Twitchett, Dennis (Hg.) (1988): *The Cambridge History of China*, Bd. 7: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ommerborn, Wolfgang (2011): „Einflüsse des Mengzi auf das politische Denken von Lü Liuliang (1629–1683) und Tang Zhen (1630–1704)“. In: Ommerborn, Wolfgang / Paul, Gregor / Roetz, Heiner: *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage*. Münster: LIT Verlag, 521–555.
- Qianshu* = Tang Zhen 唐甄 [1630–1704]: *Qianshu* 潛書 (1955). Hg. Wang Wenyuan 王聞遠. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Sishu jiangyi* = Lü Liuliang 呂留良 [1629–1683] (1978): *Sishu jiangyi* 四書講義. Taibei: Guangwen Shuju.
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (1983). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Smith, Adam Daniel (2010): „The Chinese Sexagenary Cycle and the Ritual Origins of the Calendar“. In: Steele, John M. (Hg.): *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World*. Oxford: Oxbow Books, 1–37.
- Songlun* 宋論 (1964). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1978): *I Ging. Text und Materialien*. 4. Aufl. Düsseldorf: Diederichs.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1981): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Düsseldorf: Diederichs.
- Yijing* 易經 (1922–1936). In: *Sibu congkan* 四部叢刊. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Zhang Zai ji* = Zhang Zai 張載 [1020–1077] (1978) 張載集. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Zhouli* 周禮 (1922–1936). In: *Sibu congkan* 四部叢刊. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Zhu Wengong wenji* = Zhu Xi 朱熹 [1130–1200] (1922–1936): *Zhu Wengong wenji* 朱文公文集. In: *Sibu congkan* 四部叢刊 (*suoben* 縮本). Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Zhuzi quanshu* = Zhu Xi 朱熹 (1772–1782): *Zhuzi quanshu* 朱子全書. In: *Siku quanshu* 四庫全書.
- Zhuzi yishu* = Zhu Xi 朱熹 (1969): *Zhuzi yishu* 朱子遺書. Taibei: Yiwen Yinshuguan.
- Zhuzi yulei* = Zhu Xi 朱熹 (1986): *Zhuzi yulei* 朱子語類. 8 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.

Die Zukunft des Krieges in der chinesischen militärischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts

Felix Siegmund

Analyses of the future of war were an important part of Chinese military thought in the 16th and 17th centuries. This is reflected in the growing awareness of the importance of change in military writings, although the discussion of traditions features prominently in the discourse on future scenarios. In accordance with the classification scheme by Herzog and Graf, military thought on the future during the Ming-Qing transition is focused on the near and medium-range future, very seldom on the distant future. Nonetheless, it also contains utopian elements, which could be understood as pointing to the distant future.

Militär und die Zukunft in der Vormoderne

Die militärische Literatur der Zeit des Übergangs von der Ming- (明) zur Qing-Dynastie (清), ca. 1590 bis 1650, nimmt Bezug auf die kommenden Kriege und auf gegenwärtige wie zukünftige militärische Veränderungen. Im Folgenden soll untersucht werden, ob und inwiefern dabei eine implizite oder auch explizite Auseinandersetzung mit der Zukunft beobachtet werden kann.

Im Fokus steht hier die Frage nach dem Konzept der Zukunft in der vormodernen militärischen Literatur Chinas. Wir leben im Zeitalter der umfassenden Überwachung, der Computerkriegsführung, selbstständig operierender Waffen und des Tötens per Joystick – das alles eher im Westen als in China, aber zunehmend auch dort. Zukunftsvorstellungen, wie man sie am ehesten in der dystopischen Science-Fiction-Literatur antrifft, scheinen sich angesichts einer auf der einen Seite zunehmend abstrakten, auf der anderen Seite aber auch sehr konkreten und mörderischen Kriegsführung bewahrheitet zu haben.

In der Vormoderne stellt sich das Problem ganz anders – denn die Beschleunigung des technischen Fortschritts und seiner Nebenwirkung, der Entfesselung immer größerer Schadpotentiale, war noch nicht gedacht, fehlten doch die materiellen Grundlagen für die Entwicklung eines solchen Denkens weitestgehend. Technik war einfacher, konkreter und haptisch fassbar. Es ist ein Merkmal der Vormoderne im Kontrast zur Moderne, dass Entwicklungen langsamer, der Horizont des Wissens überschaubar und die Möglichkeiten der Informationsgewinnung und der Vernetzung beschränkt waren (Latour 2010: 28).

Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass Veränderungen nicht schnell und unwälzend vorstättengingen oder dass den Menschen das Gefühl rasanter Veränderung fremd gewesen wäre. Man denke nur an die Durchsetzung von Musketen und anderen Feuerwaffen, welche die Kriegsführung in Ostasien in einer Reihe von Umwälzungen im Zeitraum zwischen ca. 1575 (Schlacht von Nagashino 長篠) und ca. 1650 (Abschluss der heißen Phase der mandschurischen Eroberungen) radikal veränderten. Innerhalb der Zeit von ein oder zwei Menschenleben hatte sich die militärische Praxis

in ganz Ostasien grundlegend gewandelt. Auf lokaler Ebene gingen diese Veränderungen tatsächlich sogar innerhalb weniger Monate oder Jahre vor sich. Schnelle Veränderung war also bekannt.

Zukunft, Rüstung und die kommenden Kriege

Jede Form militärischer Organisation ist auf die Zukunft gerichtet, dient sie doch der Vorbereitung eines zukünftigen militärischen Konflikts, und es ist offensichtlich, dass militärische Rüstung Überlegungen darüber erfordert, womit in der Zukunft zu rechnen ist und wie man sich darauf vorbereitet. Was Zukunft aber in diesen Fällen konkret bedeutet, kann sich sehr unterschiedlich gestalten. Es kann, vor allem bei Angriffsplänen, ein klar umrissener Zeitplan dahinterstehen, oder es handelt sich um eher allgemeine Vorbereitungen auf mögliche, ggf. auch recht abstrakte militärische Verwicklungen.

Die Ming-Zeit (1368–1644) ist die produktivste Phase der chinesischsprachigen militärischen Literatur. Sie stellt dabei auch die Qing-Zeit (1644–1911) weit in den Schatten. Nach Berechnungen von Xu Baolin (1990: 55) sind für die Ming-Zeit mehr als 1.000 Texte belegt, von denen über 700 erhalten sind. Militärische Literatur war unter den Ming also von großer Bedeutung. Der Großteil dieser Texte geht unmittelbar auf praktische Bedürfnisse des Militärs zurück, teilweise nehmen sie aber auch Bezug auf gesellschaftliche Machtdiskurse. Die Notwendigkeit militärischer Praxis, also die Antizipation einer kriegerischen Zukunft, schuf die Bedingungen für diese Art von Literatur. Auch jenseits des konkreten Nutzens konnte die ideologisch geprägte militärische Literatur nur deshalb gedeihen, weil die Umstände die Entstehung militärischer Literatur begünstigten.

Die prominente Verwendung von *bei* 備 (vorbereiten), das eine Ausrichtung auf die Zukunft im Sinne einer Antizipation kommender militärischer Auseinandersetzungen impliziert, in Titeln wie *Wubeizhi* 武備志 (Abhandlung über Bewaffnung und militärische Vorbereitung) ist kein Zufall. Freilich bot die innen- und außenpolitische Situation der Ming im frühen 17. Jahrhundert allen Anlass zu solchen Vorbereitungen: Aufständen im Inneren stand im Äußeren die Bedrohung durch die mandschurischen Stämme entgegen, die sich 1616 zu einem Staat (der Späteren Jin 金; 1636, mit der Thronbesteigung durch Hung Taiji, umbenannt in Qing) formiert hatten und im Norden eine zweite Bedrohung neben den mongolischen Stämmen bildeten. Unter diesen Bedingungen kompilierte Mao Yuanyi 茅元儀 (1594–1640?) sein oben genanntes Werk, welches 1621 gedruckt und bei Hof vorgestellt wurde und der Vorbereitung gegen die zu erwartenden Kriege diente, welche dann – vor allem in Form der mandschurischen Invasion – auch eintraten.

Das am deutlichsten auf die Zukunft gerichtete Themenfeld, das von den meisten militärischen Werken gestreift wird, ist die Planung. Dies lässt sich anhand eines Beispiels aus dem spät-Ming-zeitlichen *Caolu jinglüe* 草廬經略 (Strategien aus der Strohütte) beispielhaft zeigen. Über Autor und Entstehung des Textes ist nicht viel bekannt. Die Entstehungszeit liegt im späten 16. oder frühen 17. Jahrhundert und

das Werk ist in einer Fassung in 12 *juan* überliefert.¹ So heißt es dann etwa im Kapitel über die „Ausbildung von Generälen“ (*Xunjiang* 訓將):

在無事之時，集世將之子及武勇出羣之人，教之古名將用兵之術。務精求其義，必可試之。當事而不窘於應變。非徒誦其空文而已。萬一有警出其知，以應事機指揮、操縱、料敵、設奇。持重老成，才猷練達，雖疇昔未臨陣而宿將有所不及。

„Wenn es keine Vorkommnisse gibt, versammle man die Söhne der erblichen Generäle und diejenigen, die sich mit martialischer Tapferkeit besonders hervorgetan haben. Diese unterrichte man in den Techniken der Truppenführung berühmter Generäle des Altertums. Wenn sie es sich zur Aufgabe machen, deren Sinn genauestens zu bearbeiten, dann werden sie sie gewiss auch praktisch erproben können. Wenn sie dann einer Aufgabe gegenüberstehen, dann wird eine Reaktion auf veränderte Umstände sie nicht überfordern. Es wäre nicht so, dass sie lediglich inhaltsleere Worte nachreden würden. Wenn es dann doch dazu kommt, dass sie vom Alarmzustand überrascht werden, dann werden sie in angemessener Initiative das Kommando ergreifen, die Truppen verschieben, den Feind einschätzen und unorthodoxe taktische Mittel einsetzen.² Sie sind souverän und versiert, ihre Fähigkeiten und ihre Planung sind gekonnt und erfahren. Auch wenn sie noch nie selbst in der Schlacht gestanden haben, reichen selbst manch altgediente Generäle nicht an sie heran“ (*Caolu jinglüe*: 27f.).

Vorbereitung, gute Planung, eine umfassende Vorbereitung auf das Kommende sind demnach der Schlüssel zum Erfolg. Gerade weil das Kommende unbekannt zu sein scheint und bezüglich der genauen Inhalte Unsicherheit herrscht, soll eine bestmögliche Vorbereitung dabei helfen, Unwägbarkeiten zu meistern.

Zukunft und technologische Innovation

Die Späte Ming-Zeit (ca. 1572–1644) war eine Zeit der Technikbegeisterung in den Eliten. Davon zeugt neben dem *Wubeizhi* beispielsweise auch das 1637 erschienene polytechnische Werk *Tiangong kaiwu* 天工開物 (Erschließung der Dinge aus den Werken der Natur). Man muss hier zwischen anwendbar beschriebener Technologie und Technik einerseits und der Freude an der Darstellung neuartiger Technologien und der Geräte andererseits unterscheiden, in denen diese Technikbegeisterung

¹ Der Text nimmt auf die Militärtheorie von Qi Jiguang 戚繼光 (1528–1588) und Yu Dayou 俞大猷 (1503–1579) Bezug, muss also nach 1560 entstanden sein (wahrscheinlich wesentlich später, da einige Zeit für die Diffusion anzunehmen ist). Gleichzeitig verortet der Text sich selbst noch in der Ming-Zeit und nimmt keinen unmittelbaren Bezug auf die Mandschuren. Damit dürfte ca. 1580–1620 als die wahrscheinliche Entstehungszeit anzusetzen sein.

² Die Übersetzung „unorthodox“ für *qi* 奇 folgt Ralph Sawyer und Mei-Chün Lee-Sawyer (*The Seven Military Classics*: 6). Der Begriff ist komplex und wird in der Literatur in unterschiedlicher Weise verwendet. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund hat auch Xu Baolin (1990: 31f.) geschrieben.

ihren Ausdruck fand. Das Technische, die Mechanik, aber auch das Ineinandergreifen geometrischen Wissens und physikalischer Kenntnisse – etwa in Form der Ballistik – und von Erfahrungswerten aus den Bereichen der Chemie muss eine eigenartige Faszination ausgeübt haben, die in den bildlichen Darstellungen aus dieser Zeit greifbar scheint.

Innovation und Neuerung bestimmen die Späte Ming, und es kristallisiert sich ein Bewusstsein für die ständig fortschreitende Entwicklung heraus, so etwa in Jie Xuans 揭暄 (1613–1695) *Bingfa baiyan* 兵法百言 (Hundert Begriffe aus den Methoden des Krieges), einer Sammlung von militärtheoretischen Glossen, welche mit der Erklärung des Konzepts des „Zuvorkommens“ beginnt:

先 解字 不落人後謂之先。

„Zuvorkommen“. Worterklärung: Nicht hinter andere zurückfallen, das nennt man ‚Zuvorkommen‘“ (*Bingfa baiyan*: 9).

Hier – und an vielen anderen Stellen in der militärischen Literatur – geht es also um die Antizipation einer zukünftigen Entwicklung, der es zuvorzukommen gilt. Auf der einen Seite ist damit die ganz unmittelbare Zukunft gemeint, welche Gegenstand taktischer Entscheidungen ist. Andererseits umfasst diese aber auch die (langfristige) Strategie und damit die Bewältigung hypothetischer Zukunftsszenarien. Die Dringlichkeit, die sich aus der Notwendigkeit des Zuvorkommens ergibt, weist hier deutlich auf eine „Risikozukunft“ (Graf/Herzog 2016: 510f.) hin, denn offensichtlich kann Säumnis in militärischen Angelegenheiten eine ungünstige Entwicklung zur Folge haben. Militärisches Agieren ist also immer ein Ringen um die günstigere Position in den Risiken der Zukunft, deren ständiger Wechsel äußerst ungewiss ist: „Sie tauchen oft flüchtig auf und zerfallen wieder“ (Graf/Herzog 2016: 510). Interessanterweise findet sich in der militärischen Literatur aber kaum etwas zu konkreten Plänen für den Umgang mit möglichen Kriegsszenarien. In diesem Punkt bleibt die Literatur sehr abstrakt.

Bilder von phantastisch-spekulativen Geräten und Anwendungstechniken

Es ist sicher kein Zufall, dass in der *Sammlung wissenschaftlich-phantastischer Geschichten aus dem alten China* (*Zhongguo gudai kehuan gushi ji* 中国古代科幻故事集; Feng/Yang/Zhang 1997) viele militärische Erzählungen aufgeführt werden. Das Militär ist seit jeher auch der Ort phantastischer Spekulationen über technische Möglichkeiten gewesen. Dabei sind die eindrucksvollsten Beispiele sicherlich die futuristisch anmutenden Gerätschaften, die in der militärischen Literatur erwähnt und teils auch als Bild beigefügt werden (siehe Abb. 1 und 2 für zwei Beispiele).

Da es sich bei diesen Illustrationen nicht um technische Zeichnungen handelt und diese Bilder keinen unmittelbaren Nutzen für die Konzeption oder Produktion der Geräte hatten, kann man davon ausgehen, dass sie in erster Linie der Schaulust des

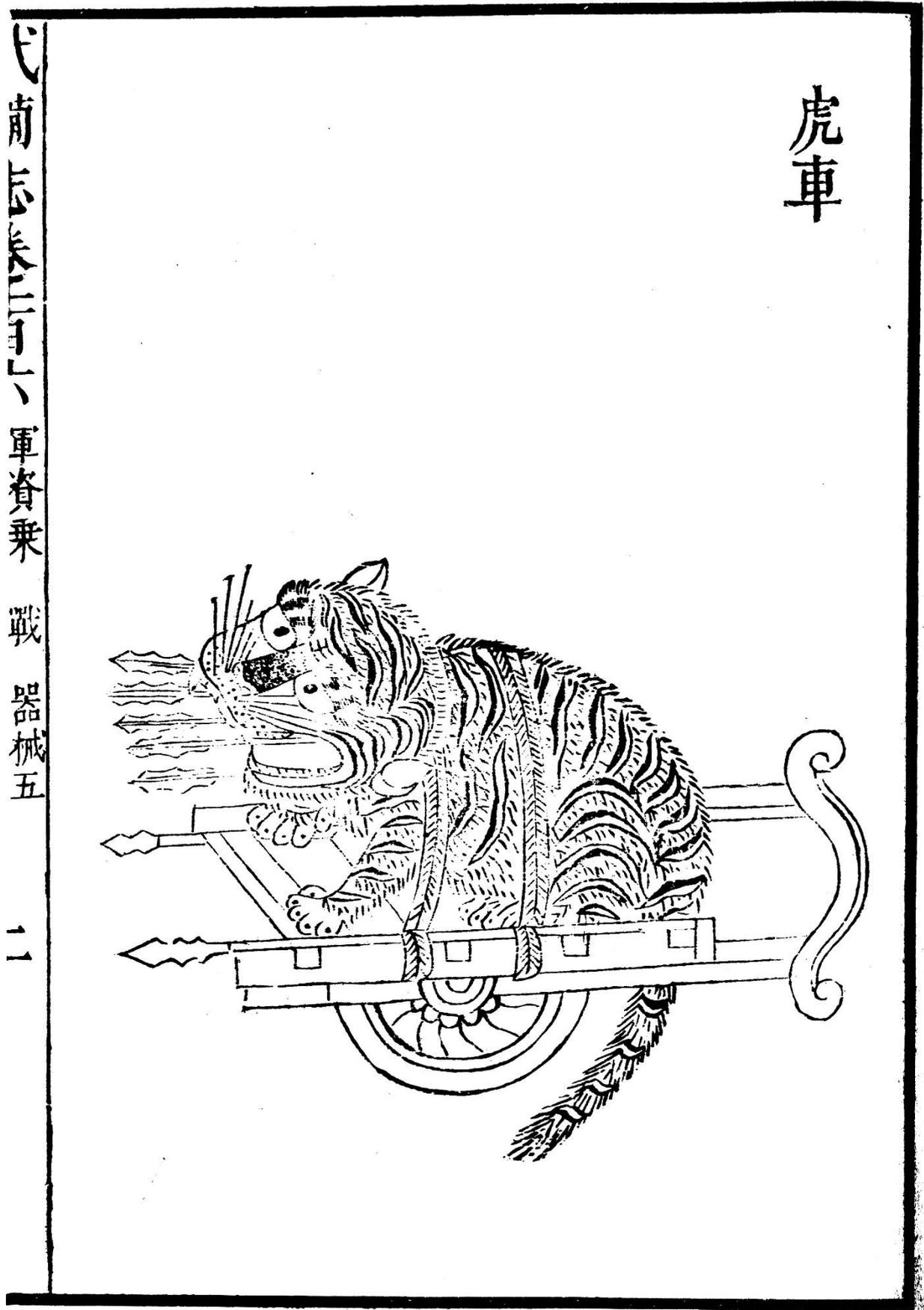


Abb. 1: „Tigerwagen“ (*huche*). Quelle: *Caolujing lüe*: 2a.

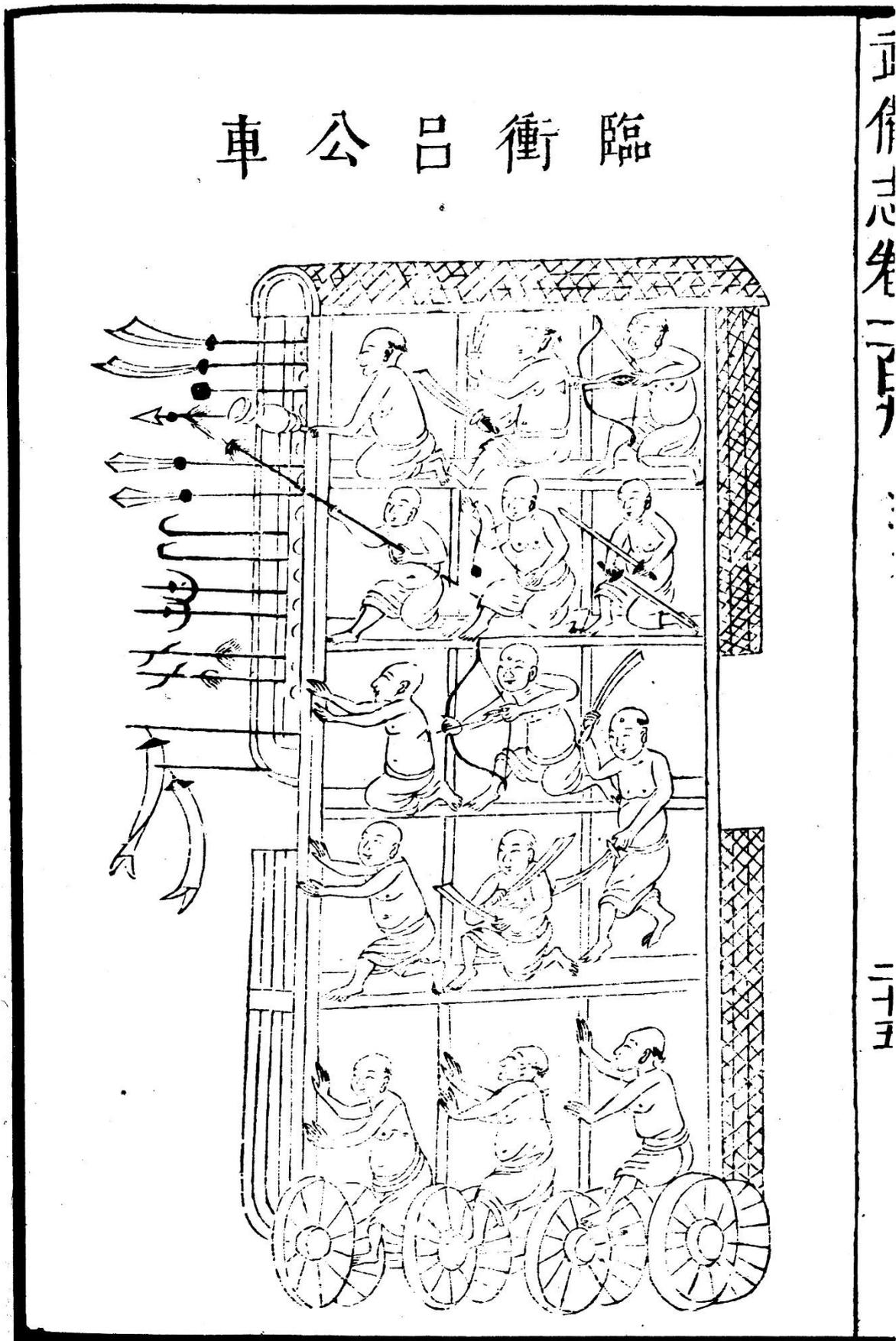


Abb. 2: „Angriffsturm des Herrn Lü“ (*Linchong Lü gong che*). Quelle: *Caolu jinglüe*: 25b.

Lesers entgegenkommen wollen und lediglich der Visualisierung dienen. Der phantastisch-futuristische Charakter dieser Abbildungen ist gerade das, was ihre Faszination ausgemacht haben muss.

Dies sticht umso schärfer hervor, als es daneben – oft im gleichen Text – auch technische Zeichnungen erklärenden Charakters gibt. Auch diese bilden keineswegs immer die gegenwärtige Realität ab, sondern illustrieren oft vielmehr Vorschläge für die Ausgestaltung möglicher zukünftiger Praktiken und Zukunftsvorschläge.

Die Zukunft in der Vergangenheit

Die Militärtheorie der Späten Ming-Zeit nimmt regelmäßig Bezug auf die Vergangenheit, so etwa der wichtigste Autor militärischer Schriften in dieser Zeit, Qi Jiguang 戚繼光 (1528–1588). Dieser schreibt in seinem Hauptwerk *Jixiao xinshu* 紀效新書 (Neue Aufzeichnungen effektiver Methoden):

或曰，武以何爲宗？戚子曰，善哉，問乎。夫習武者，必宗孫、吳。是習孫、吳者，皆孫、吳之徒也。

„Jemand sagte: ‚Wen sieht die Kriegstechnik als ihren Ahnen an?‘ Meister Qi [Jiguang] sagte: ‚Das ist eine gute Frage! Nun, wer sich in der Kriegstechnik übt, wird Sunzi (trad. 544–496 v. u. Z.) und Wuzi (Wu Qi 吳起, 440–381 v. u. Z.) als Ahnen betrachten müssen. Dies bedeutet, dass diejenigen, die [sich in den Kriegstechniken von] Sunzi und Wuzi üben, alle Schüler von Sunzi und Wuzi sind“ (*Jixiao xinshu* 14: 368).

Die Beschäftigung mit dem Kriegswesen wird also in der Antike verankert. Gleichzeitig war Qi Jiguang aber einer der innovativsten Theoretiker und Praktiker des Militärwesens seiner Zeit. Schon der Titel seines wichtigsten militärtheoretischen Werkes – *Neue Aufzeichnungen effektiver Methoden* –, weist darauf hin. Sein Denken ist geprägt von vielfältigen Neuerungen und sorgfältiger Planung unter Einbeziehung aller technischen und technologischen Faktoren seiner Zeit. Hier kann also keineswegs die Rede von Stillstand sein, sondern es handelt sich vielmehr um eine besondere Form der kreativen Rückwärtsgewandtheit.

Ebenfalls in *Jixiao xinshu* findet sich auch folgende Begründung für die Notwendigkeit von Veränderungen:

或問：祖宗自設官軍，至今操練二百年矣，比子之操一二年者，孰為習士？官軍亦有陣法，場中演習而皆不裨時用，何也？

„Jemand fragte: ‚Die frühen Kaiser unserer Dynastie haben selbst die Regierungstruppen aufgestellt. Bis heute gesehen beträgt deren Ausbildungsdauer bereits 200 Jahre. Im Vergleich dazu dauert eure Ausbildung nur ein oder zwei Jahre. Wer könnte da ein wohlausgebildeter Krieger sein? Die Regierungstruppen haben ebenfalls eine Methode für die Schlachtordnung und erproben sich auf dem Übungsplatz. Dennoch entsprechen sie alle nicht den Anforderungen der Zeit. Warum ist das so?‘“ (*Jixiao xinshu* 18: 18).

Qi Jiguang versucht dann, die von ihm empfohlenen Reformen und die mit ihnen einhergehenden Veränderungen mit dem Hinweis auf die ungleich größere Praxisnähe seines Systems und die mangelnde Tauglichkeit der alten Ausbildung zu erklären, was in der Feststellung gipfelt:

如此就操千年，便有何用？

„Und wenn man tausend Jahre so ausbilden würde – was für ein Nutzen käme dabei heraus?“ (*Jixiao xinshu* 18: 19).

Die Verteidigung der Gegenwart gegen die Vergangenheit scheint auch den Schluss zuzulassen, dass die Zukunft und ihre Erfordernisse gegen die Verknöcherung der Vergangenheit zu verteidigen wären.

Dass in der Vergangenheit nach Mitteln für die Bewältigung der Zukunft gesucht wird, ist vielleicht typisch für die ostasiatische Vormoderne, vielleicht sogar typisch für die Vormoderne im Allgemeinen. Über den Bereich des Militärs hinausgehend spielt das in die ferne Vergangenheit projizierte Utopia in den sinischen Traditionen eine wichtige Rolle. Die Zeit der Kulturhelden und die drei Zeitalter (*sandai* 三代) Xia 夏 (trad. 2205–1766 v. u. Z.), Shang 商 (trad. 1766–1122 v. u. Z.) und Zhou 周 (trad. 1122–221 v. u. Z.) werden fast regelmäßig als anzustrebendes Ideal angeführt. Dazu kommt ein grundsätzlich innovationsfeindliches Verständnis der bekannten Stelle aus den *Gesprächen des Konfuzius* (*Lunyu* 論語), „Ich übermittle, aber ich schaffe nichts Neues“ (述而不作, *Lunyu* 7.1; Übersetzung nach Ralf Moritz, *Gespräche*: 38). Trotz aller tatsächlichen Innovationsfreudigkeit, die sich in der Geschichte Chinas allgemein und eben auch in der Geschichte des Konfuzianismus zeigt, muss dies wohl als Aufforderung zur Berufung auf die Tradition verstanden werden.³

Dennoch ist dies nur die eine Seite des Umgangs mit der Vergangenheit – und wahrscheinlich ist sie nur als Metapher im Kontext der Konventionen eines soziopolitischen Diskurses zu verstehen. Zumindest den Autoren der Ming-Zeit ist diese hohe Antike keineswegs unantastbares Ideal, sondern sie dient vielmehr als ein Fundus von Ideen und Ausdrücken, mit denen die Zukunft geplant und beschrieben werden kann.

Dieser Widerspruch zwischen Tradition und Praxis führt dazu, dass es oft nicht leicht fällt zu entscheiden, ob eine Vorstellung überhaupt auf die Zukunft gerichtet ist bzw. welcher Art eine Zukunft oder deren Vorbilder sind. Es scheint sinnvoll, anzunehmen, dass hier eine Art von dialektischer Zukunftskonzeption vorliegt, denn

³ Man kann gewiss abweichende Meinungen vertreten, befindet sich dann aber außerhalb der Orthodoxie. Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), der einflussreichste neokonfuzianische Philosoph, legt in seinen *Lunyu jizhu* 論語集注 (Gesammelte Kommentare zu den *Lunyu*) fest, dass die Stelle als Aufforderung zur Überlieferung des Alten ohne Neuschöpfungen zu verstehen sei: 述，傳舊而已。作，則創始也 (Beschreiben bedeutet, einzig und allein nur das Alte zu überliefern. Schaffen bedeutet, etwas [Neues] zu begründen“; *Sishu zhangju jizhu*: 93).

es besteht ein Widerspruch zwischen der Suche nach Legitimation in der Vergangenheit des Altertums und dem tatsächlichen Fortschreiten in die Zukunft. Durch die Bezugnahme auf das Altertum und durch die Herstellung einer Verbindung zwischen diesen beiden Polen entsteht eine eigenartige, aber sehr fruchtbare Militärtheorie, die – gewissermaßen nach oben im Altertum geerdet, nach unten in die Zukunft verlaufend – immer neue Ideen erzeugt.

Es sei noch einmal klar herausgestellt, dass es sich hier keineswegs um eine spezifisch chinesische Erscheinung handelt. Vielmehr existieren auch in der europäischen militärischen Literatur Fälle dieser Art, etwa bei dem großen Praktiker der Spätantike, Flavius Vegetius Renatus, der seine Reformideen Ende des 4. Jahrhunderts u. Z. in ständigem Bezug auf die klassische Antike formuliert, oder auch im frühen 16. Jahrhundert bei Niccolò Machiavelli (1469–1527), der in seiner *Arte della Guerra* (Die Kunst des Krieges, 1520) explizit Bezug auf die römische Heeresorganisation der Antike nimmt, gleichzeitig aber ein geradezu revolutionäres Reformprogramm vorschlägt, mit dem die italienischen Stadtstaaten sich aus den Fängen des Söldnerwesens und seinen ökonomischen Zumutungen befreien sollten.⁴ Auch hier bildet die Antike die Vergleichsbasis, aufgrund derer Kritik an der Gegenwart geübt werden kann und auf deren Grundlage Pläne für die Zukunft entstehen. Insofern lassen sich durchaus Parallelen im Europa der Vormoderne finden und diese reichen – man denke an die Clausewitz-Lektüre – auch bis in die Moderne und Gegenwart.

Einerseits werden sowohl in der Volksrepublik China als auch auf Taiwan bis heute die militärischen Klassiker gelehrt, wobei der Schwerpunkt zwar auf dem Altertum liegt, aber weiterhin z. B. auch Qi Jiguang eine Rolle spielt. In Europa – und auch in China – wird bis heute Carl von Clausewitz' (1780–1831) *Vom Kriege* (1832 erschienen) gelesen (Brühl 2005: 173; Zhang Yuan-Li 1995; Rogers 2002). Das Interesse an diesen Schriften begründet sich nicht durch ihre unmittelbare Anwendbarkeit auf die Gegenwart. Weder Sunzi noch Clausewitz noch Qi Jiguang haben die Entwicklung der technologischen und sozialen Grundlagen der Kriegsführung voraussehen können und haben entsprechend wenig Konkretes zu einer Diskussion über die Kriegsführung unserer Zeit beizutragen. Der mögliche Gewinn liegt in der Übertragung der abstrakten Ideen auf unsere Zeit und in den Resultaten der Auseinandersetzung aus einem durch die alten Texte vorgegebenen Blickwinkel. Dieser ermöglicht einen dialektischen Prozess ständiger Innovation durch kreativen Transfer, der in einer Neuinterpretation sowohl der Texte als auch des eigentlichen Gegenstands – also der Praxis – mündet. Eine Neuerung entsteht dabei auch nicht notwendigerweise aus einem neuartigen Programm, sondern kann sich aus den Gegebenheiten heraus ergeben (Paret 1992: 75).

Die bloße Imitation der Vergangenheit war nie das Ziel bei der Auseinandersetzung mit den alten Texten. Wenn der Autor des *Caolu jinglüe* schreibt, dass „die

⁴ Machiavelli (2003: 65, 118f.). Machiavelli setzt sich aber auch kritisch mit der antiken Kriegsführung auseinander und anerkennt die wichtige Bedeutung technologischer Innovation. Siehe z. B. Machiavelli (2003: 39).

in der Welt, die sich mit dem Kriegswesen beschäftigen, glauben, es gebe keine Notwendigkeit für die Verwendung der Methoden des Altertums“ (世之論兵者，以爲不必用古法也; *Caolu jinglüe*: 27), dann ist damit nicht gemeint, dass man an den alten Methoden festhalten solle, sondern vor allem, dass man sie kennen und auswerten müsse.

Gewiss gibt es hier auch eine konservative Tendenz, und der Autor des *Caolu jinglüe* gefällt sich in der Rolle des überlegenen Kenners der Tradition, der sich gegen die Neuerungen stellt, welche diese bedrohen. Es mag sich hier um eine rhetorische Figur handeln, aber zumindest wird klar, dass antitraditionalistische Argumente bekannt waren und sich die Militärtheorie mit diesen auseinandersetzte. Die Lösung nach dem *Caolu jinglüe* lautet: „Man soll nach den Methoden verfahren, aber nicht an den Methoden kleben“ (合法而不膠於法可也; *Caolu jinglüe*: 27). Hier ist also in knappster Form der folgende Grundsatz zusammengefasst: Die Methoden, wie sie die Tradition liefert, bilden die Grundlage. Aber es wäre falsch, diesen starr zu folgen und sie als unveränderlich anzusehen. Vielmehr muss man kreativ mit ihnen umgehen.

Jedenfalls erlaubt es ein solcher Ansatz, diesen – auch rückwärtsgewandten – Aspekt der Technik und Militärtheorie im vormodernen China nicht als Defekt zu sehen. Gleichzeitig wird so auch eine irrationale Überhöhung kultureller Eigenarten vermieden, wodurch dann auch einem möglichen Einwand sinnvoll entgegengetreten werden kann, China habe eine spezifisch chinesische Art des Umgangs mit Widersprüchen entwickelt. Stattdessen sollte der Versuch gemacht werden, den Gegensatz zwischen der im Altertum verhafteten Rhetorik und der tatsächlichen Innovationsfreudigkeit, der sich in der chinesischen Geschichte immer wieder zeigt, zu verstehen.

Hierzu wäre es interessant, Vorschläge einer historisch-dialektischen Militärgeschichte aufzugreifen, wie sie etwa zu Beginn der 1990er Jahre von dem chinesischen Militärgeschichtler Fang Ke 方克 formuliert worden sind. Fangs Überlegungen zu einer Geschichte der Dialektik in der Geschichte des Kriegswesens waren ursprünglich auf mehrere Bände angelegt, von denen leider nur der erste erschienen ist, welcher die Zeit bis zum 3. Jahrhundert v. u. Z. behandelt. In Bezugnahme auf die marxistisch-leninistische Interpretation historischer Dynamiken (er nennt explizit Lenin, Stalin und Mao) versucht er, den Widerspruch als die Triebkraft hinter allen (auch) militärischen Veränderungen zu erklären. Die Auseinandersetzung mit sozialen, aber auch mit technischen und technologischen Widersprüchen sei demnach die treibende Kraft der Entwicklung im Militärwesen (Fang 1992: 1–14). Gleichzeitig weist Fang Ke (1992: 31) auch darauf hin, dass die Entwicklung durch konservative (bzw. „idealistische“) Tendenzen gehemmt werden kann. Entsprechend scheint es schlüssig, wenn Fang Ke argumentiert, dass zwischen Vergangenheit und Gegenwart (die gleichzeitig Ort der Prognose und Planung der Zukunft ist) ein dialektisches Verhältnis besteht. Der Gedanke der Produktivität von Widersprüchen und der unausweichlichen Widersprüchlichkeit jeder Praxis scheint mir ein fruchtbarer Ansatz für das Verständnis der Entwicklung des Militärwesens und seiner Zukunftsvisionen zu sein. Aus der Auseinandersetzung mit Widersprüchen zwischen Theorie und Praxis, zwischen Tradition und Zwängen der Wirklichkeit entstehen

Planung, Kreativität und Innovation. Die Produktivität dieses Prozesses war ein wesentlicher Faktor für die militärische Stärke Chinas. Verknöcherungen brachten dann die bekannten Folgen mit sich, die erst in den für China katastrophalen Entladungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gewaltsam überwunden und aufgehoben wurden.

Schluss

Ob die hier vorgebrachten Überlegungen einen legitimen Beitrag zur Diskussion um die Zukunft und ihre Konzeptionen darstellen, hängt sicherlich davon ab, wie großzügig man mit den Begriffen „Zukunft“ und „Zukunftsvorstellung“ umgehen möchte. Eine explizite Auseinandersetzung mit der Zukunft als Konzept fand jedenfalls in der chinesischen militärischen Literatur offenbar nicht statt. Jedoch lassen sich anhand der von Rüdiger Graf und Benjamin Herzog vorgeschlagenen Kategorisierung (Graf/Herzog 2016: 500–513) analoge Bezüge herstellen, denn es handelt sich bei den Trägern der beschriebenen Zukunftsvorstellungen um Individuen und Institutionen. Der Modus, in dem das Denken über Zukunft stattfand, war meist der einer Prognose und Planung, wobei offensichtlich auch die Dimension der Gefahr, nach Graf und Herzog also die „Risikozukunft“, eine wichtige Rolle spielte. In Ansätzen ließen sich vielleicht sogar utopische Elemente darin finden. Der Zeitrahmen umfasst eher die nahe und mittlere Zukunft; die ferne Zukunft kommt nicht vor. Hingegen könnten die utopischen Elemente, vor allem die technologisch-phantastischen Visionen von neuartigem Kriegsgerät, auch als Ausblick auf die ferne Zukunft verstanden werden, die allerdings nicht konkret geplant wird.

Am Beispiel militärischer Texte lässt sich zeigen, dass die Autoren Vorstellungen über die Zukunft des Militärwesens rezipierten und auch selbst solche Vorstellungen entwickelten, die sie in Form von Texten und Bildern festhielten. Dabei ging es den Autoren vor allem um die Analyse der Gegenwart und Planung für die Zukunft. Die Voraussetzung und Grundlage für eine solche Entwicklung scheint das stärker werdende Bewusstsein über Veränderungen im Militärwesen gewesen zu sein, welches sich aus den Veränderungen des 17. Jahrhunderts entwickelte. Jedenfalls scheint es so, als ob Zukunftsvorstellungen und entsprechende Prognosen eine wichtige Rolle im Militärwesen Chinas zur Zeit der Ming spielten. Die Tendenz zur Anbindung von Zukunftsvorschlägen an die Vergangenheit scheint mir aber über das Banale hinauszugehen. Obgleich man sich vor einer ausschließlichen Zuschreibung dieser Art von vergangenheitsbezogenem Zukunftsbezug zur chinesischen Kultur verwahren sollte, stellt sich die chinesische Ausgestaltung dieses Aspektes der Zukunftsreflexion in seiner Intensität als besonders bemerkenswert dar. Die Suche nach der Zukunft muss, um den rhetorischen Regeln gerecht zu werden, in der Vergangenheit stattfinden, weist aber tatsächlich weit überdiese hinaus und bestätigt die Tradition gerade durch diese Möglichkeit zur Innovation in einem geschlossenen Bezugssystem.

Literatur

- Bingfa baiyan* = Jie Xuan 揭暄: *Bingfa baiyan* 兵法百言. In: Zhongguo Bingshu Jicheng Bianweihui 中国兵书集成编委会 (Hg.) (1995): *Zhongguo bingshu jicheng* 中国兵书集成. Beijing: Jiefangjun Chubanshe; Shenyang: Liaoshen Shushe, Bd. 41, 9–187.
- Brühl, Reinhard (2005): „Militärgeschichte. Wozu Erfahrung genutzt wird“. In: Nakath, Detlef / Schröter, Lothar: *Militärgeschichte. Erfahrung und Nutzen. Beiträge zum 80. Geburtstag von Reinhard Brühl*. Schkeuditz: Schkeuditzer Buchverlag, 169–179.
- Caolu jinglüe* 草廬經略. In: Zhongguo Bingshu Jicheng Bianweihui 中国兵书集成编委会 (Hg.) (1994): *Zhongguo bingshu jicheng* 中国兵书集成. Beijing: Jiefangjun Chubanshe; Shenyang: Liaoshen Shushe, Bd. 26, 1–607.
- Fang Ke 方克 (1992): *Zhongguo junshi bianzhengfa shi* 中国军事辩证法史. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Feng Bao 冯莹 / Yang Peng 杨鹏 / Zhang Runfang 张润芳 (1997): *Zhongguo gudai kehuan gushi ji* 中国古代科幻故事集. Beijing: Zhongguo Shaonian Ertong Chubanshe.
- Gespräche* = *Gespräche* (1982). Übers. Ralf Moritz. Stuttgart: Reclam.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung: Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42.3: 497–515.
- Jixiao xinshu* = Qi Jiguang 戚繼光 (2001): *Jixiao xinshu shisi juan ben* 紀效新書十四卷本. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Lunyu* = [*Lunyu yinde*] 論語引得. *A Concordance to the Analects of Confucius* (1972). (Harvard-Yenching Sinological Index Series; Suppl. 16). Rpt. Taipei: Chengwen.
- Machiavelli, Niccolò (2003): *Art of War*. Übers. Christopher Lynch. Chicago: University of Chicago Press.
- Paret, Peter (1992): *Understanding War. Essays on Clausewitz*. Princeton: Princeton University Press.
- Rogers, Clifford (2002): „Clausewitz, Genius, and the Rules“. In: *The Journal of Military History* 66.4: 1167–1176.
- Sishu zhangju jizhu* = Zhu Xi 朱熹 (1983): *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Beijing: Zhonghua Shuju.
- The Seven Military Classics* = *The Seven Military Classics of Ancient China* (2007). Übers. Mei-chün Lee-Sawyer und Ralph Sawyer. New York: Basic Books.
- Wubeizhi* = Mao Yuanyi 茅元儀: *Wubeizhi* 武備志. In: Zhongguo Bingshu Jicheng Weiyuanhui 中国兵书集成委员会 (Hg.) (1989): *Zhongguo bingshu jicheng* 中

国兵书集成. Beijing: Jiefangjun Chubanshe; Shenyang: Liaoshen Shushe, Bd. 27–36.

Xu Baolin 许保林 (1990): *Zhongguo bingshu tonglan* 中国兵书通览. Beijing: Jiefangjun Chubanshe.

Zhang Yuan-Lin (1995): *Mao Zedong und Carl von Clausewitz. Theorien des Krieges. Beziehung, Darstellung und Vergleich*. Dissertation, Universität Mannheim.

Language without Future? On the Notion of Future Time Reference in Pre-Modern Descriptions of Japanese Grammar

Sven Osterkamp

This paper examines three different grammatical traditions of Japanese in pre-modern times, focusing on the notion of future time reference in each: the Western tradition (16th to 19th centuries) with its beginning with the Christian mission, the Japanese adaptation of the Western tradition in the field of Dutch learning (18th to 19th centuries) and, finally, the Japanese *tenioha* tradition, specifically in the time prior to the 18th century. In doing so, it will become apparent that there is a caesura in the Western tradition in the mid-19th century, chiefly as a reflection of diachronic changes in the tense–aspect–mood system of Japanese. It also becomes apparent that the notion of future as opposed to past and present was *not* first introduced into the description of Japanese from the Graeco-Latin tradition, as might be assumed. In fact, it already existed in the native tradition prior to the first contacts with European scholarship.

Japanese is among the somewhat unlucky group of languages that are occasionally said to “lack a future tense,”¹ or to “lack future forms,”² or suchlike—a claim that is more often than not paired with far-reaching inferences about the speakers’ psychology or alleged intellectual ability. It is not always sufficiently clear what exactly is meant by such allegations when they are raised: Is it, for instance, the (alleged or actual) lack of some *inflectional* (or possibly also *derivational*) *form* of the verb employed to express future time reference which such observers are concerned about?

The author would like to thank the editors of this volume as well as Gordian Schreiber and André Podziński (both Bochum) for reading and commenting on earlier versions of this paper.

¹ A footnote seems the most appropriate place to hide an example or two. See, for instance, Kensy (2001: 82) who writes: “Thus Japanese mythology never comments on future worlds, distant skies or even on life after death. The absence in Japanese grammar of a future tense linguistically reflects this, with the result that it is extremely difficult to express the future in anything but indirect terms.” Worse still, Richie (2003: 169) comments: “The Japanese language has no equivalent to ‘will’ or ‘shall’ because there is no future tense. Consequently, the Japanese have no intention that must be expressed in such a tense. Aims are seen in a present-tense form. Lacking a future tense, Japanese traditionally believe only in present reality: *utsutsu*, that which is right before your eyes. Future and past alike tend to be seen as insignificant.”—It seems futile even to attempt improving on Goethe’s (1824: 11) wording: “Ein Jeder, weil er spricht, glaubt auch über die Sprache sprechen zu können.”

² A case in point is Munzinger (1894: 132, again 1898: 49), who was well aware that the so-called ‘present tense’ can be employed for future time reference, though he took great interest in the lack of (presumably inflectional) future tense forms (“Von hohem Interesse ist das Fehlen der Futurformen”). I will come back to Munzinger in the course of this paper.

If so, Modern Standard Japanese (MSJ) is in good company, for example, with English and German, among a multitude of other languages.³—Are those who put forward such allegations possibly concerned about the (alleged or actual) lack of linguistic means *used exclusively* to express something along the lines of future time reference? If so, Japanese is again in good company—to quote Lyons (1977, 2: 816):

“What is conventionally regarded as the future tense (in languages that are said to have a future tense) is rarely, if ever, used solely for making statements or predictions, or posing and asking factual questions, about the future. It is also used in a wider or narrower range of non-factive utterances, involving supposition, inference, wish, intention and desire.”

In fact, if we claim that MSJ lacks a ‘future tense,’ we might as well hold that it lacks a ‘present tense’—and the same reasoning applies to any number of other languages. Having a shared means (namely *V+Ru*) for both present and future time reference, the interpretation chiefly depending on the subclass of the verb or context, does not render Japanese unusual or exotic. On the contrary, it is still in very good company. Again, a random look at the linguistic literature can be of help here, be it Lyons (1977, 2: 677f.) again or, for instance, Comrie (1985: 44):

“[M]any languages, including most European languages, have a clear grammatical distinction between past and non-past (the latter subsuming present and future time reference), but either no grammatical distinction or a much less clear grammatical distinction between future and non-future, in particular between future and present. In many European languages, the so-called present tense is in fact the normal verb form used to indicate future time reference [...].”

Or is it even the alleged lack of *any linguistic means at all* to express something with future time reference? That this is not the case for MSJ, just as it is not the case for any textually attested stage in the history of the language, should be self-evident to anybody with at least a rudimentary command of Japanese.

A quite different question to ask is whether the current state of Japanese—with linguistic means for future time reference, but without any *exclusive* means to do so—has always been the case throughout its history? Now, an awareness of diachronic developments in the tense, aspect and mood (TAM) system cannot be expected from the proponents of generalizing statements lamenting the “lack of a future tense” in Japanese, but even if authors disagree on a number of details it is a fact that Japanese has indeed undergone radical changes in its TAM system.

If any form of the verb in MSJ receives the label of future at all, it is certainly *V+Yoo*.⁴ It cannot be stressed enough, however, that this is nothing more than a label, not an exhaustive description of its grammatical function, not even necessarily an

³ See the chapter “The Future Tense” in *The World Atlas of Language Structures* and the accompanying map 67A (viewable online at <http://wals.info/chapter/67>).

⁴ The notation and analysis of Japanese in this paper follows Rickmeyer (2012, 2014 etc.).

indication of a tense-based interpretation. In fact, there is probably not a single serious account of MSJ grammar which claims that *V+Yoo* is the ‘future tense’ form of the Japanese verb, serving (either exclusively or primarily) to indicate (either in absolute or relative terms) future time reference—which is quite different from labeling the same form ‘future’ for want of a satisfactory alternative,⁵ while still explaining its function without reference to the concept of tense as such.

Now the etymological precursor of modern *V+Yoo* is *V+Am.u* as found in Old (OJ) and Classical Japanese (CJ). The two, needless to say, show some overlap, but they are not identical either in terms of their respective functions or in terms of their syntactic distribution. Accordingly, if asking for the presence or absence of ‘a future’ in Japanese, language history has to be taken into account so that whatever may be said about modern *V+Yoo* does not necessarily apply to OJ or CJ *V+Am.u* as well. In fact, it is (and has been for centuries, as we will see repeatedly in the course of this paper) widely acknowledged that there is *a correlation of some sort* between *V+Am.u* and future time reference, even if this not necessarily taken to be its primary function. For instance, Tranter (2012: 231) explains *V+Am.u* as a form “used for a range of modal functions, including cohortative (‘let’s ...’) and expression of uncertainty (‘shall I ...?’, ‘maybe’ etc.),” noting further that “[b]y itself, it largely involves future events.” Here, future time reference is as it were an accidental (secondary) feature of a (primarily) modal *V+Am.u*.

Somewhat more explicit references to the future abound whenever *V+Am.u* is contrasted with other modal markers, especially within the tripartite division into CJ *V+kem.u* vs. *V+Ru=ram.u* vs. *V+Am.u* (or OJ *V+kyem.u* vs. *V+u=ram.u* vs. *V+Am.u*) as a means of expressing conjectures about the past, present and future respectively (see, for instance, Takayama 2010: 60; 2011: 57; or Fukuda 2012: 116–9 [for which cf. 125, n. 12]; cf. Oda 2007: 99–103). This entanglement of mood and tense seems quite typical of *V+Am.u* and its interpretation. Frellesvig (2010: 78) goes beyond this when he notes that “[l]ike modals in many languages, the conjectural (= *V+Am.u*; S.O.) can also be used to refer to future time with little or no modal meaning,” taking the latter circumstance as the reason why the form in question is “sometimes termed a ‘future tense’” in the literature.

Even if short-lived and nowadays largely forgotten, the mid-20th century even saw a controversy concerning the original function—tense or mood?—and thus the direction of the functional change of *V+Am.u* between Bruno Lewin and Günther Wenck. In Lewin’s view (esp. 1959: 160 [§170]; 1960: 247—but cf. already 1955: 249, n. 33) *V+Am.u* was still primarily an expression of future time reference in OJ, with modal categories (dubitative, volutative) gaining ground only subsequently in CJ. In his review of Lewin (1959), Wenck (1960: 316) dissented from this view; the exchange apparently ended with a response by Lewin (1960: 247f., n. 36) in defense of his earlier claims, providing further evidence drawn from the OJ *norito* 祝詞. Decades later and relying chiefly on Lewin (1959), Miller (1986: 173, also see 252,

⁵ For some alternatives found in the literature, see the end of section 1.

n. 25) explains that “Old Japanese had a formal verb category whose semantic correlative implied a clear, unequivocal reference to future time.” He speaks further of “future verb forms, which in the earliest Old Japanese texts are used for straightforward semantic reference to simple future time” before undergoing semantic changes. Unlike Lewin, he does not however provide any examples to illustrate this.

The chief difficulty here lies in the fact that even in many of the cases that lend themselves to a purely temporal interpretation a modal (usually dubitative) component may well have been present—in the end this seems impossible to decide. Without any native speakers to consult, the interpretation becomes quite arbitrary. See, for instance, *ki-mas.am.u* ‘will (probably?) deign to come’ and *kwopwi.m.u* ‘will (probably?) long [for you]’ in the following poems for likely, but still not rock-solid cases of V+*Am.u* expressing nothing but future time reference.

- (1) 豫 公来座武跡 知麻世婆 門尔屋戸尔毛 珠敷益乎 (*Man'yōshū* 万葉集 6.1013)⁶

ARAKAZIME / “KIMI KI-MAS.Am.u #”=to / SIR.Ama.seba, / KADWO=ni YADWO=ni=mo / TAMA SIK.Ama.si=wo #

“Had I known beforehand that my lord will deign to come I would have spread out pearls at the gate as well as at my abode.”

- (2) 可久婆可里 古非牟等可祢弓 之良末世婆 伊毛乎婆美受曾 安流倍久安里 家留 (*Man'yōshū* 15.3739)

“ka.ku=bakari / kwopwi.m.u #”=to kanete / sir.ama.seba, / imo=wo=ba mi.zu=so / ar.u=be.ku ari.kyer.u #

“Had I known beforehand that I will long [for you] this much, I should have not made the acquaintance of [you,] my dear!”

These cases show V+*Am.u* in sentence-final position—even if these sentences are quotations embedded inside larger syntactic structures by means of the quotative complementizer =*to*—but it is at least just as easy if not easier to find cases of presumably non-modal V+*Am.u* in adnominal position or in combination with nominalizing V+*URaku* as V+*Am.aku*.⁷

- (3) 故如此之状^乎聞食悟而歎將仕奉人者其仕奉^{礼良牟}状随品々讚賜上賜治將賜物^曾 (*Shoku Nihongi* 続日本紀, *senmyō* 宣命 no. 1 [697])

KARE KA.KU=NO SAMA=WO KIKI-TAMAPE SATORI.TE, ISWOSI.KU TUKAPE-MATUR.AM.U PITO=PA, SO=NO TUKAPE-MATUr.er.am.u SAMA=NO MANIMA=NI SINA-ZINA, POME-TAMAPI AGE-TAMAPI WOSAME-TAMAP.AM.U MONO=so #

⁶ The Old Japanese examples in this section are quoted from the following editions: NKBT vol. 3 and vols. 4–7 for the poems in the *Kojiki* 古事記 and *Man'yōshū* 万葉集 respectively, and Kitagawa (1982) for the *senmyō* 宣命 recorded in the *Shoku Nihongi* 続日本紀.

⁷ V+*Am.aku* might turn out to be just another instance of V+*Am.u* in adnominal position, as a derivation of V+*Am.aku* from V+*URu* (i.e. V+*Am.u*) plus **aku* suggests itself due to the entirely parallel distribution of allomorphs between attributive V+*URu* and nominalizing V+*URaku*.

“Thus, those who will serve Us diligently, having heard and understood this, are whom We will variously praise, promote and take care of in accordance with how they will have served Us.”

- (4) 前日毛 昨日毛今日毛 雖見 明日左倍見卷 欲寸君香聞 (*Man'yōshū* 6.1014)
 WOTOTUPI=mo / KINOPU=mo KYEPU=mo / MI.T.URE=DO=MO, / ASU=sape MI.m.aku /
 POSI.ki KIMI=ka=mo #
 “Oh, my lord, whom I wish I will see also tomorrow, despite having [already] seen you today, yesterday and the day before!”
- (5) 吾里尔 大雪落有 大原乃 古尔之郷尔 落卷者後 (*Man'yōshū* 2.103)
 WA=GA SATWO=ni / OPO-YUKI PUR.ERI # OPOPARA=no / PURI.ni.si SATWO=ni /
PUR.Am.aku=PA NOTI #
 “In my village, heavy snow has [already] fallen. It is [only] later that it will fall in the village, grown old, of Ōhara.”

The last of the three instances of V+*Am.u* in (3) might well be taken as voluntative, though simple future time reference would also work, whereas this interpretation can be ruled out for the first two—which likewise do not seem to allow a dubitative reading either. As for (4), one might be tempted to regard the allomorph *-m-* of *-Am-* in *mi.m.aku posi.ki* ‘[I] wish that I will see’ as voluntative,⁸ but a comparison with (5) suggests that it is exclusively *posi-* ‘want; wish (to have)’ that contributes to the overall voluntative semantics here, whereas V+*Am.aku* in both examples is neither voluntative nor dubitative, but merely serves to mark future time reference. Or so it may seem.

The unlikeliness of a voluntative or dubitative reading is especially obvious in case of V+*Am.u* in adnominal position to a temporal noun such as *toki* ‘time’ as in the examples below, but also for instance *noti* ‘afterwards,’ *pi* ‘day’ or *yo* ‘generation, age.’ Here, a purely temporal interpretation again strongly suggests itself.

- (6) 阿麻登夫 / 登理母都加比曾 / 多豆賀泥能 / 岐許延牟登岐波 / 和賀那斗波佐泥
 (*Kojiki* 古事記, no. 85)
 ama-tob.u / tori=mo tukapi=so # / tadu=ga ne=no / kik.oye.m.u toki=pa / wa=ga na
 twop.as.ane #
 “The birds flying in the sky, too, are [my] messengers. When the voice of the crane will be heard, please ask my name!”
- (7) 和我世故我 / 可反里吉麻佐武 / 等伎能多米 / 伊能知能己佐牟 / 和須礼多麻布奈
 (*Man'yōshū* 15.3774)
 wa=ga se-kwo=ga / kapyeri-ki-mas.am.u / toki=no tame / inoti nokos.am.u # / wasure-
 tamap.u=na #
 “For the time when my beloved will come back I will keep myself alive. Do not forget me!”

⁸ See for instance Vovin (2009: 798) who quotes a poem involving *mi.m.aku=no posi.ki kimi* 美麻久能富之伎吉美 ‘my lord, whom I wish to see’ from the *Man'yōshū* (20.4449) as an example of *-Am-* taken to express intention (out of the three categories of “intention,” “suggestion” and “supposition” into which the examples are divided).

At the same time a perusal of the available OJ and CJ texts shows that future time reference (with or without a modal component) *alone* cannot account for the entirety of uses of *V+Am.u*. This is especially obvious for cases of *V+Am.u* in adnominal position, many of which have traditionally been ‘explained’ as expressing *enkyoku* 婉曲 ‘euphemism, circumlocution,’ sometimes paired with a claim of untranslatability into MSJ (on the inappropriateness of the latter claim see Oda 2007: 88). A more appropriate interpretation has been put forward by Takayama in his study of such cases. He concludes that it instead acts as “a marker indicating non-reality” (2005: 15). This is reminiscent of Rickmeyer (1986: 225), who terms it “suffix-verb of ‘unreality,’” or also of various earlier characterizations of *V+Am.u* as pertaining to ‘unreality’ (*higenjitsu* 非現実); see for instance Yoshida (1973: 377) or even already Yamada (1908: 453), whose work is also the point of departure for recent studies such as Ijima (2016). And indeed, if one were to decide on a *single* function for *V+Am.u* in *any* context, the result should be along these lines. That is, it can be argued that *V+Am.u* is a marker of irrealis rather than future time reference, even if the latter forms a large subset of the former. Whether this is also its original function is however open to question.

Against this backdrop the following survey will introduce three different (but in part interconnected) grammatical traditions of Japanese in pre-modern times, with a focus on their respective notion of future time reference: first, the Western tradition, which spans the 16th to 19th centuries and has its beginnings in the context of the Christian mission in Japan; second, the Japanese adaptation of the Western tradition in the field of Dutch learning (18th to 19th centuries); and third, the native Japanese *tenioha* tradition, here with a focus on the time prior to the 18th century, i.e. before the advent of Dutch grammatical studies. The aim of this study is to demonstrate how the division of time in Japanese was conceptualized in these traditions, and what the linguistic means associated with the future were, be it a ‘future tense’ in the strict sense or more generally future time reference.

1 The ‘future’ in Western grammars of Japanese

The earliest extant accounts of Japanese based in the Graeco-Latin grammatical tradition date from the late 16th and early 17th centuries, the earliest case being a reprint executed in Amakusa in 1594 of *De institutione grammatica libri tres*, the standard grammar of Latin by Manuel Álvarez (1526–1583). Here, the Japanese language figures only in so far as translation equivalents are given for the Latin forms discussed, just as the title page announces. The cases of Latin nouns, for instance, are explained by giving the Japanese particles corresponding to them (3v), and the various verbal conjugations treated in the tables on fol. 12v–62v are given together with their Japanese and Portuguese equivalents. Here we find, to take *amare* ‘to love’

as an example: future indicative *amabo*, *amabis* etc. translated as *Taixetni vomouōzu* (18r), future imperative *amato tu*, *amato ille* etc. as *Vomōbexi* (18v), future optative *utinam amem*, *ames* etc. translated as *Vomoye caxi*, *A, gana* (19v), future indicative passive *amabor*, *amaberis* etc. as *Vomouareōzu* (26r) and so on. Apart from imperatives and optatives, such Latin forms are thus usually translated as V+YOOz.u(ru), i.e. as something we may refer to as the extended ‘future’ form as opposed to short V+YOO, both of which were in general use in the Middle Japanese (MJ) colloquial. The appearance of =*be.si*, belonging to the literary rather than colloquial register is noteworthy in view of the parallels in the Japanese tradition of the study of *tenioha* to be discussed further below—but also if we take a slightly different perspective in the direction from Latin to Japanese: namely that of the treatment of the Latin tenses in contemporary translations into Japanese. For in the examples treated by Matsuoka (1982: 28; 1985: esp. 116 [= 1991: 184f.]; 1993: 54), the Latin future is generally rendered into literary Japanese by means of some form of =*be.si*.

From the early 17th century onwards we have several grammars of Japanese at our disposal, chiefly the *Arte da lingoa de Iapam* (Nagasaki 1604–1608) and *Arte breve da lingoa Iapoa* (Macao 1620) compiled by João Rodriguez and written in Portuguese, as well as the Latin language *Ars grammaticæ Iaponicæ linguæ* (Rome 1632) edited by Diego Collado, which is based on a Spanish original preserved in two manuscripts.⁹ Stemming from the same tradition, there is also the much later *Arte de la lengua Japona* (Mexico 1738; see 56f., 60 etc.) by Melchor Oyanguren de Santa Inés (1688–1747). First and foremost, it is again the short V+YOO or the extended V+YOOz.u(ru) that are given here as corresponding to Romance future forms.

Whereas the MJ colloquial is in the focus of all these grammars, the two works by Rodriguez especially also treat literary Japanese in considerable detail. As representatives of the future in literary Japanese, Rodriguez (1604–1608: 12r; 1620: 68v) takes both V+Añ (from the above-mentioned V+*Am.u*, as the counterpart of colloquial V+YOO) and expressions involving some form of =*be.si* into consideration. The Latin print of Collado’s grammar also contains a short section on the literary language, in which, among other things, readers are told that in it the future is formed by adding =*be.si* or negative =*be.kar.azu* to the verb (Collado 1632: 74), which is well in line with the missionaries’ actual translation practice as hinted at above.¹⁰

As these early missionary grammars are occasionally accused of pressing Japanese into an inappropriate Graeco-Latin framework—round pegs in square holes—it seems worthwhile here to consider the nature of these works for a moment. Need-

⁹ For details on the two Spanish manuscripts as well as on an incomplete Italian version, see Osterkamp (2014).

¹⁰ In addition to the above-mentioned cases, also see Kojima (1984) for a contemporary case of translation from Portuguese into Japanese. The correspondences between Portuguese and Japanese forms are manifold here, but again there is a strong correlation between future forms and =*be.si* as well as V+Añ (see esp. pp. 286f.).

less to say, they are not neutral descriptive accounts of Japanese grammar in a modern linguistic fashion. In the first place, they are practical grammars for learners from a specific background. They thus depart not from their object, the Japanese language as such, but from what their readers already know (be it Latin, Portuguese or Spanish) and are presented in the traditional mode of description, including standard concepts and terminology. The focus is on answering the question “what if anything in Japanese corresponds to our category X?” rather than for instance “what are the forms of the Japanese verb in its own right and how can we describe their respective function?” It is thus only to be expected that the early missionaries identified some equivalents when searching for ‘future’ verb forms.

What is probably more striking at first sight is that not one of the aforementioned grammars seems to contain an explanatory passage in which a *caveat* is added to the extent that, for instance, V+*YOO* is not a *neutral* way of expressing nothing but future time reference but usually involves a modal component. Before jumping to hasty conclusions along the lines that the missionaries were simply led astray by their Graeco-Latin grammatical tradition, thus pressing Japanese modals into foreign tense categories, we should consider another possibility: The so-called ‘future tense’ forms in Romance languages and elsewhere are not themselves limited to marking future time reference. Put differently, such forms were probably much better matches for V+*YOO* and related forms than one might at first think—it is only the label ‘future’ (which as part of the grammatical tradition is taken as a given and thus left unexplained in these grammars) that is misleading here if equated with neutral future time reference. This is not how the ‘future tense’ is actually employed in Romance languages and elsewhere, so it seems inappropriate to expect anything different from some Japanese form labeled as ‘future tense.’

The picture we may derive from these early missionary grammars is by and large retained up until the middle of the 19th century in Western accounts of Japanese grammar, given that they were typically written under the influence of these missionary grammars or otherwise of the application of the Dutch grammatical tradition to the Japanese language (on which see below). For instance, observers such as Engelbert Kaempfer (1651–1716), Philipp Franz von Siebold (1796–1866) and Janus Henricus Donker Curtius (1813–1879) derived the lion’s share of their knowledge of Japanese from the interpreters of Dutch in Nagasaki. Accordingly, their understanding of the ‘future tense’ in Japanese is akin to that of Dutch learning in 18th and 19th century Japan: They all identify V+*Yoo* as the colloquial ‘future’ form, Donker Curtius further adds literary V+*Añ* (Kaempfer, *Collectanea Japonica*, fol. 372r; Siebold 1826: 120f.; Donker Curtius 1857: 140f.). Both traditions eventually even merge when Léon Pagès (1814–1886) translates Donker Curtius’s grammar into French—*Avec de nouvelles Notes extraites des Grammaires des PP. Rodriguez et Collado*, as the title adds (see for instance Pagès 1861: 175f. for such additions relating to the ‘future tense’).

The situation up to this time is in stark contrast to what is seen in the decades that were to follow. In the new wave of grammatical descriptions of (especially then-

current colloquial) Japanese that set in during the closing years of the Edo period (1603–1868) around the middle of the 19th century we may observe two things which reflected the changes that had occurred in the TAM system since the MJ period:

(a) The so-called ‘present tense’ form of the verb (V+*Ru*) in the colloquial is now found to be commonly used for future time reference.

“キマス *Kimas*. Present; may be employed for future; as アノヒトガキマス *Anohitoga kimas*, ‘He will come’” (Alcock 1861: 23).

“*Future tense*.

アロウ *Arō* or アラン *Arang*, ‘shall or will have.’ Both these forms, however, imply a certain doubt, a decisive future would better be conveyed by the present form of the verb アル *aroo* or アリ *ari*” (Alcock 1861: 40).¹¹

“INDICATIVE MODE.

Pres. Aru, Arimas’ or Gozarimas’ [...]

Fut. Aroō, Arimashoō or Gozarimashoō or like the present” (Brown 1863: xxiv).

“The real distinction between *kasō* the so-called future, and *kasu*, the so-called present indicative, is not that of time. Both *kasō* and *kasu* may be either present or future. The real difference is that *kasō* expresses an opinion, *kasu* a fact” (Aston 1869: 21f.).

The earliest grammar quoted above, i.e. that by Rutherford Alcock (1809–1897), draws our attention to a significant change in the TAM system of Japanese, which was still far from complete in the MJ period, the language of which is reflected in the above-mentioned missionary grammars. In MJ, the old resultative (V+*Tari*, more precisely attributive V+*Tar.u*) yielded the relative past V+*Ta*, while its etymological equivalent V+*Te ar.u* as well as the parallelly constructed V+*Te i.ru* (or *wor.u* etc.) gained ground as new means to express resultatives.¹² In its continuative reading V+*Te i.ru* now performed part of the duty the simple ‘present tense’ form V+*URu* (later V+*Ru*) had formerly fulfilled. However, V+*URu* did not merely lose ground to V+*Te i.ru*—for our present purposes it is at least as important that it encroaches upon the domain of the ‘future tense’ in V+*YOO* (later V+*Yoo*), especially in adnominal position. This was already noted by Fujitani Nariakira 富士谷成章 (1738–1779) in his *Ayui-shō* あゆひ抄 (printed 1778, 4: 9v–10r) and has also been the object of linguistic research in recent years (see for instance Yoshida 2011 and the literature quoted therein). Put differently: while MSJ V+*Ru* and V+*Yoo* are direct descendants of MJ V+*URu* and V+*YOO* (and these in turn of CJ attributive V+*URu* and V+*Am.u*), they differ significantly in terms of their function in the respective

¹¹ Alcock writes <oo> for what is <u> in most other Romanization schemes, so that his <aroo> corresponds to *ar.u*, not to *ar.oo* (his <arō>).

¹² A well-known remnant of this is the resultative use of V+*Ta*, which can still be generally observed in MSJ in adnominal position, whereas MJ also shows the same usage in sentence-final position. This non-past use of V+*Ta* did not escape the attention of the early missionaries; see for instance Rodriguez (1604–1608: 11v) or Collado (1632: 18f.).

TAM system. When Western observers arrive at different conclusions around 1600 and 1850 respectively, this is in part simply because they encountered different varieties of Japanese.

(b) At the same time what have been called “future tense” forms (i.e. *V+Am.u* and its derivatives including colloquial *V+Yoo*) are now subject to reinterpretation, with an increasing number of authors abandoning the older interpretation as a marker of ‘future tense’ in favor of a modal one. Indicative as it is of a temporal interpretation, the designation ‘future’ is qualified as being inappropriate by some authors, although it is rarely avoided altogether—as it tends to be by numerous authors from the 20th century onwards. Thus, Alcock (1861: e.g. 45) already distinguishes between a “Future absolute” (*V+Ru*) and a “Future dubitative” (*V+Añ*, *V+Yoo*) just as does, for instance, Basil Hall Chamberlain (1850–1935) later on with his “Certain” vs. “Probable Present or Future” (1888: 149 [§240], 151 [§257]), whereas Johann Joseph Hoffmann (1805–1878) notes that *V+Am.u* and its derivatives have “been called *Futurum dubium*. For convenience’ sake we retain this name, even were that of *modus dubitativus* better fitted” (1868: 208). Samuel Robbins Brown (1810–1880) retains the label “future,” but points out that it “essentially denotes uncertainty” and further that “[t]he future of Japanese verbs simply predicts, but never expresses determination as in English” (1863: xii, xx). He thus presents us with a useful reminder that a mere label of some grammatical item is not tantamount to an exhaustive explanation of the function of its referent.¹³ Towards the end of the century Chamberlain summarized the problem of terminology and the confusion it may cause as follows:

“The Japanese verb does not, like ours, clearly distinguish present from future time. It has one form serving to denote any certain action or state, whether present, future or habitual, and another serving to denote any merely probable action or state, whether present or future. It is the question of certainty or uncertainty that forms the criterion, not the question of time. Still, as future actions and events are, in the nature of things, more often uncertain than present actions and events, the form denoting certainty is applied in a majority of cases to present time, while the form denoting mere probability is applied in a majority of cases to future time. It is this which has led most writers on Japanese grammar to term the former the present tense and the latter the future tense. But such a terminology is really incorrect, and it has been the cause of much mutual misunderstanding between Europeans and natives” (Chamberlain 1888: 155f. [§273]).

In a similar vein, more recent authors generally tend to adopt designations such as “presumptive,” “tentative” or “conjectural” for instance rather than “future (tense)”

¹³ For a more elaborate wording see Miller’s (1986: 151) urge that “we must remember that while all the terms [...] have been chosen with care, and while they are believed to be as informative as possible, these terms are, for all that, still nothing more than convenient identification tags for the morphological categories to which they have been attached. They do not attempt to be comprehensive, watertight definitions of the total semantic configuration of those categories. No one should ever expect that it will be possible to learn the details of a language by memorizing the identification tags for its grammatical categories.”

to label V+*Yoo* and related forms (much in line with the common *suiryō-no jodōshi* 推量の助動詞 ‘auxiliary of conjecture’ in Japanese), whereas the “present (tense)” V+*Ru* has been variously re-labelled “non-past,” “non-perfect,” “imperfect,” “present-future” etc.

The paradigm change in the mid- to late-19th century grammatical tradition of Japanese in the West eventually paved the way for allegations of the kind alluded to at the beginning of this paper. Among the earlier proponents of such views apparently was missionary Carl Munzinger (1864–1937), who after four years of studying Japanese (see Munzinger 1894: 139) presented his views on “the psychology of the Japanese language” in a paper read before the Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens on 26 September 1893 and 25 October 1893. Among other ‘infantile,’ ‘rural’ or down-right ‘underdeveloped’ aspects of colloquial Japanese he took special interest in the “absence of future forms” (132), comparing—as he also did in other respects—the situation that obtained in Japanese in general to that of the “rural population” in “our [i.e., German; S.O.] dialects”:

“Dass das Futurum dem Naturmenschen mit seinem concreten Sinn überhaupt ferne liegt, sehen wir noch sehr klar und deutlich in unsern Dialecten, besonders bei der ländlichen Bevölkerung, deren Ausdrucksweise mit der japanischen in der Sache grosse Aehnlichkeit hat; denn bei bestimmter Zukunft gebraucht der Bauer stets die Form des Praesens, wie der Japaner seinerseits thun muss; wendet aber der Bauer einmal wirklich die Futurform an, so meint er dieselbe in der Regel nicht als Futur, sondern als Wahrscheinlichkeitsform” (Munzinger 1894: 133).

For Munzinger the “absence of future forms” together with various other features of the languages was a manifestation of a “still undeveloped, infantile, yet healthy spirit,” concerned chiefly with the concrete, “having taken only shy glimpses at the realm of abstract thinking” (140f.).—Presumably, Munzinger would not be amused to find that the ‘rural’ use of ‘present tense’ forms for future time reference is the rule rather than the exception in current German usage.

2 The ‘future’ in *rangaku* approaches to Japanese

Given that Western grammars of Japanese, particularly the older ones, all feature a future in some way or another, we may expect to get similar results when examining grammatical treatises from the context of Dutch learning (or *rangaku* 蘭学) that set in during the 18th century. As the earlier missionary grammars appear to have remained unknown in Japan until their scientific rediscovery in Meiji times and could thus not exert any influence on linguistic thought, it is in fact this *rangaku* context that first provides us with numerous examples of the import and adaptation of Western linguistic thought.

Part and parcel of the Dutch dictionaries and grammars brought to Japan was the Latin-based grammatical tradition as applied to Dutch (and sometimes other European languages), both its categories and the respective terminology. This also includes the

toekomende tijd ‘future tense’ posited in Dutch grammar. Sources of interest to us here fall into two categories: (a) explanations of the tense–aspect system of Dutch with Japanese equivalents added (see for instance Okada 2004 for a brief overview of relevant sources) and (b) accounts of Japanese grammar grounded in the Dutch grammatical tradition.

Materials of the second kind emerged only later, namely with the well-known *Gogaku shinsho* 語学新書 (printed 1833) by Tsurumine Shigenobu 鶴峰戊申 (1788–1859), so I will concentrate on those of the first kind in the following. As prime examples in this context the writings of Shizuki Tadao 志筑忠雄 (alias Nakano Ryūho 中野柳圃; 1760–1806) come to mind. These include his *Shihō shoji taiyaku* 四法諸時対訳 (1805) or the somewhat earlier *Rangaku seizenfu* 蘭学生前父. Almost right in the beginning of the latter, “the names of the three times in Dutch” (“Rango sanze meimoku” 蘭語三世名目; 1v) are listed, but of more interest is the “diagram of the three times” (“sanze[-no] zu” 三世図; 7v–8r), which illustrates in the form of a matrix with past and present on the *x* axis and past, present and future on the *y* axis, the interrelation between six TAM (rather than pure tense) categories, such as *hebben*, *heb* etc. as “past in the present” (perfect) vs. *hadden*, *had* etc. as “past in the past” (pluperfect). This is clearly also the backdrop for the terminology used in his *Shihō shoji taiyaku*, discussed below. No Japanese translations of the Dutch verbs are provided in the diagram—only Classical Chinese ones, thus illustrating the well-known reliance of Dutch learning (and also more generally Western studies, or *yōgaku* 洋学) on Sinological knowledge when it comes to matters of language and translation. Japanese translation equivalents, both literary and colloquial, to the Dutch future forms and related ones are however found scattered throughout the manuscript, as for instance in *ware iw.añ* 我^レ言^ル for *ik zal spreken* (2v) or *iw.añ go* (or *kotoba*) 言^ル語 and *i.oo go* 言^ウ語 (besides *jiang yan zhi yu* 將言之語) for *woorden die men spreken zal* (4r). Leaving aside questions concerning the naturalness or even appropriateness of some of the translations from Dutch into Japanese, it is easy to find examples here for the equation of the *toekomende tijd* in Dutch with literary V+Añ, colloquial V+Yoo and related forms.

Nakano’s short treatise *Shihō shoji taiyaku* (Translation of the four modes and the various tenses), begins with an account of what he calls the *shoji* 諸時, or “various tenses,” for as he explains in a comment to the heading: “I call them ‘various tenses’ as there is a more fine-grained distinction to the three tenses” (三時ニ細分アル故ニ諸時ト云). The following categories are set up and illustrated on the pages that follow, for the majority explicitly in reliance on some unspecified edition of Willem Séwel’s *Nederduytsche spraakkonst*.¹⁴

¹⁴ Séwel’s *Spraakkonst* was first published in 1708 and saw further editions in 1712, 1733 and 1756. The exact edition used by Nakano is not known, but his treatment of “the various tenses” is clearly based on the account found on pp. 144–7 of the first edition of 1708, or on pp. 263–7 of

| | | | |
|--|---|---|---|
| <i>tegenwoordige tijd</i> | <i>genzai</i> 現在 | <i>ik leer</i> 'I learn' | <i>ware manabu</i> 我学ブ |
| <i>onvolmaakte verleeden tijd</i> | <i>kako-no genzai</i> 過去 (E:ノ) 現在 | [missing] (E: <i>ik leerde</i>) 'I learned' | <i>ware manabiki</i> 我学ビキ (E: 我学ひき) |
| <i>volmaakte verleeden tijd</i> | <i>kako</i> 過去 | <i>ik heb geleerd</i> (E: <i>geleerde</i>) 'I have learned' | <i>ware manabitsu</i> 我学ひつ (E: 我学びつ) |
| <i>meer dan volmaakte verleeden tijd</i> | <i>kako-no kako</i> 過去ノ過去 | <i>ik had geleerd</i> 'I had learned' | <i>ware manabitsu,</i> <i>ware manabiki</i> 我学ひつ 我学ひき |
| <i>toekomende tijd</i> | [missing] (E: <i>mirai</i> 未来) | <i>ik zal leeren</i> 'I shall/will learn' | <i>ware manaban</i> 我学てん [sic] (E: 我学ばん) |
| <i>tweede toekomende of onbepaalde tijd (aanv. wijze)¹⁵</i> | <i>fugenji</i> 不限時 | <i>ik zou leeren</i> 'I should learn' | <i>ware manabu-beshi,</i> <i>ware manabitemashi</i> 我学ふへし 我学てまし (E: 我学ひてまし) |
| <i>derde toekomende of onbepaalde tijd (aanv. wijze)¹⁶</i> | <i>fugenji</i> 不限時 (later: <i>fugenji-no kako</i> 不限時ノ過去) | <i>ik zou geleerd</i> (E: <i>geleerde</i>) <i>hebben</i> 'I should have learned' | <i>ware manabitsu-ran,</i> <i>ware manabu-bekariki</i> 我学ひつらん 我学ふへかりき |
| <i>tweede onvolmaakte verleeden tijd of onbepaalde tijd (aanv. wijze)¹⁷</i> | <i>kako-no mirai</i> 過[去…] (E: 過去ノ未来) | <i>toen ik leeren</i> (E: <i>leerde</i>) <i>zoude</i> 'when I would learn' | <i>ware manabu-bekarishi toki</i> 我学ふへかりし時 |

either of the three later editions. The spellings of the terminology given in the first column have been normalized based on Séwel.

Quotes from *Shihō shoji taiyaku* follow the Wakabayashi manuscript as reproduced in Sugimoto (1991), but I indicate wherever the Ema manuscript ("E") as transcribed by Saitō (1973) differs.

¹⁵ Both manuscripts of *Shihō shoji taiyaku* depart from Séwel here in assigning this to the conjunctive mood (*aanvoegende wijze*) instead of to the indicative mood. Also, as already noted by Saitō (1973: 41), it is only the second half of the designation (i.e. *onbepaalde tijd*) that is translated here as *fugenji* 不限時.

¹⁶ While the first three editions speak of "*Derde Toekomende, óf Onbepaalde Tyd*" here, this is simplified to just "*Derde Toekomende Tyd*" in 1756. As this simplification is not reflected in *Shihō shoji taiyaku*, Nakano appears to have based his work on one of the earlier editions.

¹⁷ The 1756 edition simplifies this to "*Tweede Onvolmaakte Verleeden Tyd*," which is not reflected in *Shihō shoji taiyaku*.

| | | | |
|-------------------------------|-------------------------------|---|--|
| <i>tweede toekomende tijd</i> | <i>mirai-no kako</i> 未来ノ過去 | <i>ik zal geleerd</i> (E: <i>geleerde</i>) hebben 'I shall/will have learned' | <i>ware manabiten</i> 我学ひてん (E: 我学びてん) |
|-------------------------------|-------------------------------|---|--|

Anyone acquainted with the TAM system of CJ will find several of the distinctions made in the Japanese translations to be rather contrived. Suffice it to say for our present purposes however that the *toekomende tijd* is again clearly identified with and translated into literary Japanese V+Añ. Now if we turn to other sources, the exact number of ‘tenses’ often varies, usually between five and eight categories are posited. For an example of (three expanded to) six categories, see Ōtsuki Genkan 大槻玄幹 (or Banri 磐里; 1785–1837) and his *Rangaku han* 蘭学凡 (1816). Importantly however, the fifth category, or *toekomende tijd*, is again associated with V+Añ (3: 1v, 4r etc.).

Lastly, as the earliest *printed* source of relevance here we may refer to Fujibayashi Fuzan’s 藤林普山 (1781–1836) *Oranda gohō kai* 和蘭語法解 (1815). This work is more clearly presented than some of the manuscript sources and posits “three times of the verb” (*katsugen*[-*no*] *sanze* 活言三世; 2: 33r), with a tripartite subdivision of the past, yielding a total of five tenses. (Nakano’s further categories are also treated however.) Of note is the fact that the Japanese examples provided are at times extended to include colloquial ones. Thus, we are told that the *toekomende tijd* should be translated along the lines of *yuki=ga hur.o* 雪が降ろ ‘snow will fall’ and *hana=ga sak.o* 花が咲こ ‘the flowers will bloom,’ i.e. as V+Yo(o);¹⁸ similarly the future form in the example sentence “wilt gy morgen komen?” is first glossed in literary Japanese as V+Añ=*to omo.u* んと思ふ whereas the *en bloc* translation of the entire sentence reads *nañzi=wa myootyoo kitar.o=to omo.u=ka* 汝ハ明朝来タ ろと思ふカ involving its colloquial counterpart V+Yo(o)=*to omo.u* (2: 35r; emphasis in original).

There is yet another way of rendering Dutch future forms into Japanese besides V+Yo(o) and V+Yo(o)=*to omo.u*, namely V+Ru=*de ar.oo*. While all of these involve the inflectional ending -Yo(o), it is attached to the stative =*de ar-* in the latter case, automatically leading to a conjectural reading under normal circumstances—whether or not this agrees with the exact function of the future form in the source language. The interpretational confusion that thus arises “when, as frequently, the presumptive-tentatives, with their largely deferential connotation of uncertainty and lack of positive determination, are used to render clear-cut futures in other languages” (Miller 1986: 174f.) can be shown to date back at least to the early 19th century, that is, to a time predating the cases involving =*de ar.oo* and =*dar.oo* discussed by Miller by more than a century. For instance, Ōba Sessai 大庭雪斎 (1805–1873) translates “ik

¹⁸ Matsuoka (1990 [1991: 398]) quotes these two examples together as 雪が降り、花が咲ン, thus deviating considerably from what is found in the print in the possession of Waseda University Library made use of here (see References), as well in the two other complete copies digitized by the same library.

zal maken” as *ware=ga nas.u=de ar.oo* 吾ガ為スデアラウ in his *Yaku Oranda bungo* 訳和蘭文語 (1855–1857; here: *zenpen* 前編, 2: 34v) and similar cases can be found in the preceding decades as well; see for instance Sugimoto (1962) for a number of earlier and later attestations in translations from Dutch or later also English into Japanese.

Among the Dutch-Japanese materials preserved in the Siebold Collection at Ruhr University Bochum—presumably (and at least in part demonstrably) going back to the polyglot interpreter Yoshio Gonnosuke 吉雄権之助 (1785–1831) who is well known for his then rare competence in Dutch, but also English and French—we find lists reminiscent of the tables in the reprint of Álvarez’s grammar: various conjugations of the verb and other expressions are listed in Dutch first and accompanied by translations into (more or less) colloquial Japanese, albeit with more than a hint of translationese. A large number of cases involving *=de ar.oo* to render Dutch future forms can be gleaned from these lists. The following examples are taken from the convolute of manuscript fragments kept as no. 1.372.000:

| | |
|------------------------|---|
| <i>Ik zal dat doen</i> | <i>watakfoesi wa sore wo soeroe de aroo</i> |
| <i>Gy zult d—</i> | <i>omaje wa sore wo soeroe de aroo</i> |
| <i>Hy zal dat —</i> | <i>anofito wa sore wo soeroe de aroo</i> |

Or with even stronger Dutchisms, from another fragment in the same convolute:

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>Als ik dat gedaan zal hebben</i> | <i>watakfoesi ga sore wo sita de aroo naraba</i> |
| <i>gy ——— zult ———</i> | <i>omaje ga sore wo sita de aroo naraba</i> |
| <i>hy ——— zal ———</i> | <i>anofito ga sore wo sita de aroo naraba</i> |

The way “presumptive-tentative” *=de ar.oo* is used here to mechanically render “clear-cut futures” in Dutch, to borrow Miller’s words, seems rather difficult to reconcile with its original function beyond the realm of translation. Then again, what seems striking at first sight is much less so in view of the many calques, including grammatical calques that can be observed in Chinese–Japanese translational practices. Should *V+Am.u* once have been capable of expressing pure future time reference (cf. the introduction), its successor *V+Yoo* eventually reacquired this function that had earlier been lost. That is, at least as far as Dutch–Japanese and other forms of translationese are concerned.

3 The ‘future’ in the study of *tenioha* in pre-modern Japan

In the above we have seen that both grammatical descriptions by Western observers and grammatical descriptions by Japanese scholars who were at home in the Dutch grammatical tradition had little difficulty in identifying expressions in Japanese that could be termed along the lines of ‘future tense’ and also be equated with corresponding expressions in various European languages. This will all hardly come as a surprise to most observers. However, the idea of relating linguistic forms to past,

present and future time did not first reach Japan from the West—such ideas in fact go back at least to the 15th century and thus to times predating the arrival of the first Europeans in Japan. The ground for such concepts to develop was the study of the so-called *tenioha* てにをは (a spelling-pronunciation of four ubiquitous functional morphemes, namely CJ *-te* ‘participle,’ =*ni* ‘dative,’ =*wo* ‘accusative,’ =*fa* ‘selective’), chiefly as they were used in poetry.

Now, the discussion of linguistic matters always requires some sort of meta-language. It is possible to refer to the linguistic units one wishes to discuss by simply naming them. This may well suffice initially but turns out to be insufficient when considering functional details or when treating several items of similar or even identical shape. To give a concrete example of a context that facilitates the development of specific terminology: In the realm of linked verse (*renga* 連歌), the concept of the so-called *kireji* 切れ字, or sentence-final and other expressions indicating a caesura in the opening stanza, is of utmost importance. Accordingly, treatises on linked verse poetry commonly include lists of such *kireji*, an early example being the list of 18 items given by *renga* poet Senjun 専順 (1411–1476) in his *Senjun hōgen-no shihi-no koto* 専順法眼之詞秘之事 (26–9).

For instance, in a script- and syllable-based analysis both negative $V+An.u$ and perfective $V+n.u$ end up as simply *nu* ぬ. However, as the two belong to different inflectional classes resulting also in their complementary distribution in terms of syntactic environments (i.e., $V+An.u$ is chiefly an attributive form, contrasting with negative $V+Az.u$ in final position, while $V+n.u$ —as opposed to attributive $V+n.ur.u$ —is a final form) and have highly divergent semantics, it is easy to see how the desire to distinguish between them by using a specific designation for each might have arisen. This is especially so as only one of the two, namely perfective $V+n.u$, counted as a *kireji*, whereas the other did not, due to their different syntactic distribution. The result in this case was the terminological pair *fu-no nu* 不のぬ ‘the *nu* of negation’ vs. *owannu* 畢ぬ (or often simply *をはんぬ*) ‘the *nu* of completion.’ Whereas the former refers to the Classical Chinese adverb of negation *bu* 不 (Sino-Japanese *fu*) as the functional equivalent of $V+An.u$, the latter takes *owannu* ‘has ended, has completed’ (*owañ.n.u*, from CJ *wofari.n.u*; commonly employed as the second half of verbal compounds to mark the completion of the action expressed by the first half) as an example involving exactly the same $V+n.u$ which it is now used to label.

A similar situation obtained with several forms involving *shi* し, in the first place the final form of adjectives $A+si$ as opposed to the attributive preterite of verbs $V+si$. Again, only the former is considered a *kireji*, but not the latter. The situation is slightly more complex however: Unlike today’s standard orthography with its obligatory use of *dakuten* 濁点 as diacritical marks to indicate voiced rather than voiceless initial consonants, earlier *kana* orthography often ignored the phonological distinction between, say, /kV/ vs. /gV/, and thus made use of the same (set of) *kana* for both /ka/ and /ga/, for instance. Although there were means to remedy the situation if need be, typically this need was apparently not felt and thus no diacritics were used for general purposes. In fact this indifference towards voicing distinctions in the script is

crucial in understanding how to make sense of countless plays on words, or perhaps rather ‘plays on *kana*,’ in classical poetry.¹⁹ In other words: whereas *nu* above could only mean *nu*, for a case like *shi* we also have to reckon with cases of *ji*, i.e. the counterpart of *shi* with voiced initial consonant. The list of forms relating to *shi* that need to be distinguished is therefore extended to include cases such as the ‘negative future’ V+*Azi* ‘will (probably) not do,’ which typically occurs in final position—thus again qualifying as a *kireji* for various authors.

To come back to Senjun and his list, two out of a total 18 items given by Senjun are relevant to the present discussion. Under normal circumstances, both would end up as し in writing, and without the examples following the list we could not know that the former refers to A+*si* and the latter to V+*Azi*. At least in the Naikaku bunko manuscript the author takes the trouble to explicitly mark the first instance as *shi* and the second as *ji*, namely by adding a *fudakuten* 不濁点 (°) and *dakuten* (ゝ) respectively to the otherwise ambiguous *kana* し (see p. 26 in the edition). As only A+*si* and V+*Azi* as sentence-final expressions are to be expected in a list of *kireji*, the solution adopted in this manuscript is thus sufficient for its own purposes. However, it is insufficient if A+*si* (a valid *kireji*) is also to be distinguished from cases such as V+*si* (not a valid *kireji*) for instance. Hence, naming the item in question alone does not do the trick here, much the same as in the case of *nu* referred to above.

Whereas a Classical Chinese equivalent for V+*An.u* was readily available to serve as the basis for a designation such as *fu-no nu*, the situation was more difficult with the several *shi* and *ji*. As however A+*si* and V+*si* typically refer to the present and past respectively, these forms were soon labelled *genzai-no shi* 現在のし ‘the *shi* of the present’ vs. *kako-no shi* 過去のし ‘the *shi* of the past,’ although different designations are found as well.²⁰

¹⁹ For instance, it takes little to find voicing mismatches between what is said on the surface and the word that is “hidden” in *mono-no na* 物の名 poems (e.g. *Kokinshū* 古今集 10: 422, 423, 427 etc.). Likewise, the *Ise monogatari* 伊勢物語 (Tales of Ise) contains a story (no. 9) in which an acrostic poem is composed taking the five syllables of the word *kakitubata* ‘rabbit-ear iris’ as the first syllable of each verse—but of course the fourth verse starts with *fa*, not *ba*. Examples along these lines abound.

²⁰ Thus, instead of *kako-no shi*, Toganoi Michitoshi 樽井道敏 (1722–1791) repeatedly speaks of a *kiō-no shi* 既往のし ‘the *shi* of what is bygone’ in his *Tenihā abiki-no tsuna* てには綱引綱 (1770 print; see for instance 1: 4r, 7r). Cf. Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) who explains *kiō* by *kako* “as it is called colloquially” in his *Tenrei* 点例 (1703; 1721 print, 1: 12v), suggesting that the difference between the two terms is chiefly one of register.

Aruga Chōhaku 有賀長伯 (1661–1737) first speaks of *kako* vs. *genzai-no shi* but notes that the latter is also called *mukō shi* むかふし ‘the *shi* of what one is presently facing’ in his *Waka yaegaki* 和歌八重垣 (1700), whereas in his *Shunju kenpi zōshō* 春樹頭秘増抄, expanding upon the earlier *Shunju kenpi shō* 春樹頭秘抄, he directly contrasts the *kako-no shi* with *mukō shi* (158), similar to earlier treatises such as Mokujiki Ōgo’s 木食応其 (1536–1608) *Mugenshō* 無言抄 (1597; 2: 61r [1603 print]). The same designation *mukō shi* is still given as an alternative to *genzai-no shi* by Ozaki Masayoshi 尾崎雅嘉 (1755–1827) in his *Waka kuretake-shū* 和歌呉竹集 (1797; here 303v).

Given that the tripartite division of (in the first place extra-linguistic) time into *kako*, *genzai* and *mirai* 未来 was already firmly rooted in the language at the time these various treatises were written, it took little for a third kind of *shi* to emerge, thus rendering the originally Buddhist concept of the *sanze* 三世, or ‘the three temporal worlds,’ complete: this is where the *mirai-no shi* 未来のし ‘the *shi* of the future’ makes its first appearance.²¹

Mitsuden-shō 密伝抄 by *renga* poet Sōzei 宗砌 (d. 1455) appears to be the earliest treatise to mention a tripartite distinction into *kako* vs. *genzai* vs. *mirai-no shi* (Furuta/Tsukishima 1972: 170, 173). The late 15th century *Jinkei-shō* 塵荊抄 (5: [7r]) contains a near-identical account of the three and also helps resolve an apparent lacuna in the text of the *Mitsuden-shō* (on which cf. below). All three of them together are also found, for instance, in the *Tōfū renga hiji shikimoku kojitsu* 当風連歌秘事式目故実 (1542; see Ijichi et al. 1973: 189) transmitted from *renga* poet Tani Sōboku 谷宗牧 (d. 1545) to his son Tani Sōyō 谷宗養 (1526–1563), and again in the *Renga hishū-shō* 連歌秘袖抄 (1555) which carries the names of both (despite the fact that Sōboku had already been dead for a decade in 1555). The latter work collectively refers to them as *sanze-no shi-moji* 三世のし文字 ‘the *shi* of the three temporal worlds’ (2r). By and large the same designation, namely *sanze-no shi*, is commonly seen in later sources such as the Kunaichō Shoryōbu manuscript of *Renpai hiketsu* 連俳秘決 (1676; see Ozaki 1997: 353) and various related manuscripts bearing similar titles (e.g. *Renpai hiketsu-shō* 連俳秘決抄), or also commentaries on any of these, such as *Renpai hiketsu-shō wakumon* 連俳秘決抄或問 (1724; see Morikawa 1982: 343 for the passage in question) by Tani Bokuin 谷木因 (1646–1725). The same applies to the *Maki-bashira* 真木柱 (1697; see 103r) by Kyodō 挙堂. Occasionally they were also simply termed *mi(t)tsu-no shi* 三つのし ‘the three *shi*,’ as in the second half of the *Hakusajin-shū* 白砂人集 (1693; see Asano 1963: 76; Kobayashi 1968: 11)—or simply listed without giving them an umbrella term, as for instance in the *Haidō tetaimatsu* 誹道手松明 (1690 print; see Asano 1963: 59f.) of Deguchi Teiboku 出口貞木 (1626–1696).

Often however the terminological evidence is somewhat sketchy: for instance, in the eminently well-known *Teniha taigai shō-no shō* 手爾葉大概抄之抄 (1483) by

Note that the appendix of *Waka kuretake-shū*, entitled “*Teniha taigai*” てには大概, in which these designations are mentioned, was translated early on into German by August Pfizmaier (1808–1887), as pointed out by Lewin (1982; 1984: 29); see Pfizmaier (1873b: 363) for his rendering of *mukō shi* as “das entgegenstehende *si*.” Contrary to Lewin’s claim, however, the copy of the work which Hoffmann made available to Pfizmaier and which is now in the possession of Leiden University Library (Ser.767) was not brought to Leiden by Philipp Franz von Siebold in 1830. In fact, it came to Hoffmann from Johann Wilhelm de Sturler (1774–1855) in 1855 (see Okuda 2011: 37). The earlier date of 1795 given by Pfizmaier (1873a: 229) and likewise Hoffmann (1878: 2) is based on that of the author’s preface.

²¹ The idea that it is the Buddhist notion of ‘the three temporal worlds’ that is applied here to linguistic phenomena is not new, but has already been suggested by Sada (1957: 37; 2004: 182, 223) and Yamaguchi (1972 [1976: 161]) for instance.

renga poet Iio Sōgi 飯尾宗祇 (1421–1502), a disciple of Sōzei and Senjun, only *genzai-no shi* is mentioned in order to specify the reference of *shi* in the given context (46; cf. Lewin 1984: 10 and 32, n. 28), as it seems in contradistinction to one or more other kinds of *shi* that are left implicit here—arguably at least the *kako-no shi*, but possibly also the *mirai-no shi*.²² In terms of the chronology, at least, this seems a reasonable assumption. The same applies even more so to much later cases, such as when only *kako* and *genzai-no shi* are mentioned explicitly in the *Renga shihō-shō* 連歌至宝抄 (1585; 1627 print: 10v–11r) of Satomura Jōha 里村紹巴 (ca. 1525–1602), the leading *renga* poet of his time—whereas a few dozen lines earlier *kireji* are illustrated with a poem each, including one each for A+*si* (8v) and V+*Azi* (9r). On the other hand, *Baikun-shō* 梅薫抄 (ca. 1500) by the poet Inawashiro Kensai 猪苗代兼載 (1452–1510), who joined Sōgi in compiling the *renga* collection *Shinsen Tsukubashū* 新撰菟玖波集, contains a list of 13 *kireji* which includes an entry for *mirai-no shi* (presumably V+*Azi*), whereas *genzai-no shi* and *kako-no shi* as such are left unmentioned. As we are dealing with terminological oppositions here, we may at least assume that the opposing terms were known to the authors.

Now, as pointed out by Furuta and Tsukishima (1972: 173), the distinction between the three kinds of *shi* tends to be discussed in the context of *renga*, with varying ideas however as to what exactly is covered by the term *mirai-no shi*. While most authors throughout time appear to have shared a common understanding of what *kako-no shi* and *genzai-no shi* refer to, there is considerable variation as to the actual referent of *mirai-no shi*. The Table below summarizes the major different positions found in the *tenioha* studies mentioned above; additionally, the *Arte da lingua de Iapam* is taken into account here, as Rodriguez was well aware of the native grammatical tradition and refers to its contents, concepts and terminology on several occasions (see already Doi 1938 [1971: esp. 281–3]). Judging from the number of different items subsumed under the label *mirai-no shi* by him, he must also have had access to native works which have proved difficult to identify accurately so far.²³

| Source | - <i>Ama.si</i> | - <i>Azi</i> | = <i>be.si</i> | = <i>rasi</i> | - <i>ta.si</i> | = <i>kasi</i> |
|---|-----------------|--------------|-------------------|---------------|----------------|---------------|
| <i>Mitsuden-shō</i> (1455 or earlier) | | | 111 ²⁴ | | | |
| <i>Senjun hōgen-no shihi-no koto</i> (1476 or earlier) | | 28 | | | | |

²² Cf. already Iida (1984: 60) on this point.

²³ See Rodriguez (1604–1608: 184r) for the titles of a few works he refers to. With regard to works on linked verse, he specifically names *Fidenxō* and *Xifūxō* (sic), identified as *Renga hiden-shō* 連歌秘伝抄 and Jōha's (*Renga*) *Shihō-shō* (連歌) 至宝抄 by Doi (1955: 660).

²⁴ Although the passage in question is frequently quoted without comment (e.g. Nagayama 1954: 35; Furuta/Tsukishima 1972: 170 etc.), I assume with Ijichi (Ijichi et al. 1973: 189, n. 6) and Iida (1984: 75) that the text contains a lacuna here, so that what supposedly should be of the structure

| | | | | | | |
|---|----------|------------------------------------|---------|--------------------------------|--|--|
| <i>Jinkei-shō</i> (late 15th c.) | | | 5: [7r] | | | |
| (Sōgi, 1502 or earlier) ²⁵ | | | yes | | | |
| <i>Tōfū renga hiji shikimoku kojitsu</i> (1542) | | | 189 | | | |
| <i>Renga hishū-shō</i> (1555) | | 2r | 7v | | | |
| Rodriguez (1604–1608) | 39v, 41r | 39v, 41r, 62r (?) ²⁶ | | 39v, 41r, 62r ²⁷ | | |
| Rodriguez (1620) | 69r | | | | | |
| <i>Haikai umoregi</i> (1673) | | 18v, 19r | 18v | | | |
| <i>Renpai hiketsu</i> (1676) | ○ | | | | | |

“*kako-ni shi*: <examples>, *genzai-no shi*: <examples>, *mirai-no shi*: <examples>” ends up without the underlined portion. The examples involving =*be.si* are thus given here under the designation *genzai-no shi*, which does not seem to agree with any other source.

The assumption of textual corruption is also supported by the late-15th century *Jinkei-shō* mentioned above, which contains almost exactly the same passage, without the supposed lacuna however—so that the examples featuring =*be.si* are given here for *mirai-no shi* (whereas those for *genzai-no shi* do not contain any =*be.si*). See already Kidō (1985, 3: 111) for a comparison of this passage in the two texts.

²⁵ *Ippo* 一步 (on which see further below) vaguely mentions “a work on *tenioha* by Sōgi” (宗祇てにをはの書; 1: 38v) as its source, but it is unclear what exactly this refers to. The examples given are likewise found in *Mitsuden-shō* and *Jinkei-shō*.

²⁶ In fact, none of the examples given by Rodriguez on these pages ends in ...*aji* as one would expect for V+*Azi* in the Romanization scheme he uses. He does, however, give several puzzling verb forms which are probably the result of spelling pronunciations (see above on the common non-distinction of voiced vs. voiceless in pre-modern *kana* usage). As noted by Doi (1955: 162) in his translation of Rodriguez’s grammar, the form *quegasaxi* found in the poem quoted from the *Hosshinshū* 発心集 on fol. 39v is clearly an error for *quegasaji*, i.e. *kegas.azi* ‘will not defile.’ Given this, we may feel justified in interpreting forms such as *furaxi* (39v) and *masaraxi* (39v, 41r) along the same lines, even if Doi does not comment on these: namely as intended *furaji* and *masaraji* respectively, both again involving the form V+*Azi*.—Interestingly, nothing but V+*Ama.si* is found in the examples of *mirai-no shi* in the second grammar by Rodriguez (1620: 69r). His rejection of V+*Azi* as cases of that category might well have been due to the voicing contrast (his *xi* vs. *ji*), at least as soon as the forms given here as ending in ...*axi* are corrected into ...*aji*.

²⁷ While the forms in the examples as such—i.e. *yomuraxi*, *aruraxi* (39v), *fururaxi*, *masaruraxi* (41r) and *Aruraxi* (62r)—are unproblematic, their appearance as instances of *mirai-no shi* is unexpected. The fact that Rodriguez (1620: 69r) no longer mentions such cases might possibly be taken as an indicator of their problematic nature as well.

| | | | | | | |
|--------------------------------|---------------------|------|-----------------------------|--|-----|----|
| <i>Ippo</i> (1676) | 38r–v ²⁸ | 39r | 36v, 38r–v ²⁹ | | 38v | |
| <i>Haidō tetaimatsu</i> (1690) | | 59 | 59 | | 59 | |
| <i>Hakusajin-shū</i> (1693) | | | 76 | | | 76 |
| <i>Maki-bashira</i> (1697) | 103r | 103r | 103r | | | |

Table: Expressions subsumed under the label *mirai-no shi* in various *tenioha* studies, 15th to 17th centuries.

Given the substantial number of possibilities subsumed under the general label of *shi* pertaining to past, present and future, it takes little to appreciate why an understanding of these expressions is considered by the author of *Renpai hiketsu* to be of foremost importance in poetry (歌道第一の心得; see Ozaki 1997: 353). Here, a brief outline of what these various expressions are seems in order, even if the labels provided below cannot possibly do justice to their actual usage throughout time:

| | | |
|---|---|---|
| V+ <i>Ama.si</i> ‘counterfactual’ | = | (in post-CJ also:) determination, conjecture etc. |
| V+ <i>Azi</i> ‘negative future’ | = | negative determination, conjecture etc. |
| V+ <i>Ru=be.si</i> ‘potential’ | = | determination, conjecture, imperative etc. |
| (V+ <i>Ru=rasi</i> ‘dubitative’ | = | conjecture) [cf. note 27] |
| V+ <i>ta.si</i> ‘voluntative’ | = | wish |
| V _{base} = <i>yo=kasi</i> ‘imperative’ ³⁰ | | |

It is impossible to overlook the fact that virtually all of these expressions labelled as *mirai-no shi* by some author or another are situated within the domain that is functionally covered by ‘future’ V+*Am.u*: conjecture, determination, irrealis. As homophony or homography are irrelevant in the case of V+*Am.u*, however, it itself typically

²⁸ *Ippo* quotes from a source merely described as “a work on the secrets of *tenioha* in linked verse” (連歌手尔於葉秘伝の書; 1: 38v). Its exact identity is uncertain, but judging from the wording here (as well as from the wording of other quotes [e.g. 1: 59v on the “*ran* pertaining to the future,” but also see 34v, 36v] from what is likely the same work, even if no source is indicated) it must have been close to *Renpai hiketsu* (-*shō*) with respect to the content.

²⁹ This is mentioned with reference to “a work on *tenioha* by Sōgi”; see note 25 above.

³⁰ The only example given in *Hakusajin-shū* is *some=yo=kasi* ‘dye!’, but other imperative forms might be subsumed here as well. Note that where Asano (1963: 76) has 染よかし in his manuscript, the printed edition transcribed by Kobayashi (1968: 11) reads と[!]めこ[!]かし, maybe as the result of a scribal error for or a misreading of そめよかし at some stage. The Toyama ms. has suffered some damage at the position of the first two *kana*, but overall appears to read と[?]めよかし.

does not receive any label at all in early grammatical treatises of the *tenioha* tradition, or worse, is it not even mentioned explicitly. A notable exception is found in *Ippo* for instance—a work I will consider in more detail in the following section.

Before moving on to *Ippo* we may recapitulate that the tripartite division into past, present and future had been applied to little else but *shi* within the *tenioha* tradition until well into the 17th century. Rare exceptions predating this work are found for instance in Sōgi's late 15th century *Sōgi sodeshita* 宗祇袖下 (p. 1079), here with reference to the particle =*ni* (or rather combinations of =*ni* preceded by an inflected verb),³¹ or in the *Renga amayo-no ki* 連歌雨夜記 (1519) by Sōchō 宗長 (1448–1532), a disciple of Sōgi. As already pointed out by Satō (1972: 129), Sōchō mentions that there are cases of past, present and future interpretations with *ran*,³² giving examples for each of the three (73v–74v).³³ Dating from 1676 and thus from the same year as *Ippo*, the *Tomoshihi-shū* 登母之火集 by Nishiyama Sōin 西山宗因 (1605–1682) likewise contains an entry deals with ‘the understanding of *shi* and *ran* pertaining to past, present and future’ (過去現在未来しと覽の分別; see Ozaki 1997: 353f.). Note that in all of these cases the tripartite division is utilized in order to distinguish homophonic (or, as the case of *shi* vs. *ji* shows, rather homographic) expressions—we are therefore not dealing here with categories applied across the board.

It is also necessary to direct our attention if only briefly to the field of Sinological studies in pre-modern Japan, especially to Sino-Japanese translation and glossing traditions. An important source to consider here is Keian Genju's 桂菴玄樹 (1427–1508) *Keian oshō kahō waten* 桂菴和尚家法倭点 (1501), a treatise on how Classical Chinese texts should best be translated into Japanese and glossed accordingly. While this is not an attempt at describing Japanese grammar or a portion thereof and is thus rather different in nature from the various writings in the *tenioha* tradition, it is almost impossible to avoid the occasional necessity of naming linguistic phenomena in the target language of translation. Thus, in a section of this work that addresses *kana* usage, here specifically on the partly overlapping *-n* ン, *nu* ヌ and *mu* ム,³⁴ the

³¹ A reference to this passage in *Sōgi sodeshita* is found in Nagayama (1954: 41) and Iida (1984: 75). A similar passage—here however restricted to the past and present—can also be found in Sōgi's *Renga shotai hiden-shō* 連歌諸体秘伝抄.

³² Sōchō's (and other authors') *ran* 覽 conflates two distinct cases, namely =*rañ* ← =*ram.u* and ...*r.añ*, i.e. V+*Añ* ← V+*Am.u* with *r*-final verb stems. See *Ippo* (1: 59v–60r) for criticism of this kind of conflation, even if reference is made to an unnamed work—the wording of what is quoted suggests *Renpai hiketsu-shō* or a similar source—rather than to Sōchō's writings.

³³ At least cases of *ran* pertaining to past and present are also already mentioned in Sōzei's aforementioned *Mitsuden-shō* (see Nagayama 1954: 35; Furuta/Tsukishima 1972: 171).

³⁴ The overlapping derives chiefly from the fact that *-n* ン was used to write literary V+*Añ* from V+*Am.u* besides colloquial V+*Añ* from V+*An.u* and from the fact that *mu* ム (formerly also used

first of these three is identified as (representing in writing) a function word indicating future (*mirai-no ji* 未-来'之_辞; 1624 print: 15r, cf. Kawase 1959: 68). It seems likely that when writing this Keian had in mind a tripartite division of time into past, present and future and only left the first two unmentioned, as they are simply irrelevant to the passage in question. However, it is only later that such a tripartite division is *explicitly* referred to in the metatexts on Sino-Japanese translation traditions. For instance, in his *Tenrei* 点例 (1703), Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) draws attention to the appropriate use of the *kiō*, *genzai*, *shōrai-no teniha* 既-往見-在将来ノテニハ, or “grammatical markers of the past, present and future” (1721 print, 1: 12v–13r), with *kiō* and *shōrai* being explained as meaning as much as *kako* and *mirai* respectively. The glossed examples from the Confucian *Analects* feature both V+Añ and its negative counterpart V+Azi for the latter category of *mirai*.

If we expand our view to include other areas of Sinological studies, we may also note works such as the *Inkyō-zu* 韻鏡図 (printed 1646 [non vidi]). While its title *Charts to the Yunjing* might suggest a work exclusively concerned with Chinese traditional phonology, the rime tables lead the author to the similarly structured ‘table of fifty sounds’ and the inflectional system of the Japanese verb it may serve to systematize. According to Takeda (1932: 703) and Sada (2004: 224), we thus find various forms of the verb *kik.u* ‘hear’ together with their respective designations, arranged in the usual order of the vowels: hypothetical conditional *kik.aba* ‘should ... hear,’ *kik.añ* ‘will hear’ as *mirai*, *kiki.si* ‘heard’ as *kako*, *kik.u* ‘hears’ as *genzai* and *kik.e* ‘hear/listen!’ as *geji* 下知 ‘command.’

The identification of V+Añ with *mirai* in such cases is in line with what we have already seen in the Western grammatical tradition, including its adaptation in the context of Dutch learning in Japan. There is nothing however to suggest the existence of a direct line of influence from the latter to the former.

4 *Ippo*—First steps towards conceptualizing time reference in Japanese

Ippo, or *First Steps*, was written by an unnamed and thus unknown author for a likewise unnamed but explicitly addressed person (see the preface, 1: 3r) at a point in time that is impossible to specify in detail, but probably close to the date of its publication in print in the year 1676.³⁵ It consists of two parts of which the former is concerned with the correct use of *tenioha*, whereas the latter focusses on *kana* orthography. Together the two halves are intended to cover the basics—the first steps as it were—of what is required to compose linked verse and more. At the end of the preface the author instructs his (?) addressee not to show the work to anybody else. The publisher’s postscript does not help to identify either of these two persons,

to render syllable final *-m*) was to some extent still used interchangeably with *-n* ン in and beyond Keian’s time due to the merger of former *-m* vs. *-n*.

³⁵ See footnote 28 on the proximity of several passages in *Ippo* to *Renpai hiketsu* (*-shō*).

but merely states that he had managed to acquire the top secret *Ippo* “thanks to a wondrous turn of fate” (以不思議縁) and that he had the desire to make it widely available in acknowledgement of its merits in rectifying common errors.

The analytical framework employed in *Ippo* is founded on the following di- and trichotomies, which are applied here to categorize and explain various linguistic phenomena:

- *kako* 過去 vs. *genzai* 現在 vs. *mirai* 未来 (past vs. present vs. future)
- *ji* 自 vs. *ta* 他 (pertaining to oneself vs. to others)
- *utagai* 疑ひ vs. *jijō* 治定 (in doubt vs. fixed)

These categories were not necessarily all new at the time of *Ippo*, but they had hitherto only been used sporadically for certain specific forms or phenomena, rather in an ad-hoc fashion and not as components of an entire system (cf. Satō 1972: 129). It is in *Ippo* and within the framework outlined above that the tripartite division of time into past, present and future finally frees itself entirely from serving as little more than an ad-hoc means of distinguishing between homophonous and homographic forms. Now ‘the three temporal states of existence’ no longer pertain simply to different kinds of *shi*. Rather, the author devises a new way of conceptualizing time reference in the Japanese language, focusing on but not limited to the TAM system.³⁶ In fact, the author even appears to aim at a somewhat more fine-grained conceptualization by introducing, for instance, *genzai-no uchi-nite-no kako* 現在の内にての過去 ‘the past in the present’ (1: 40v) or *genzai-no uchi-nite-no mirai* 現在の内にての未来 ‘the future in the present’ (1: 55r). These are reminiscent of what one can find in later *rangaku* approaches to TAM systems, as we have already seen.

As is apparent from the Table, *Ippo* continues the older *tenioha* tradition in labeling a number of expressions as *mirai-no shi*. In part this is done with explicit reference to earlier writings from that context: Thus, *V+Ama.si* and *V+Ru=be.si* as examples for *mirai-no shi* are said to be taken from “a work on the secrets of *tenioha* in linked verse” and “a work on *tenioha* by Sōgi” respectively (38r–v). *V+Azi* appears likewise to be quoted from an earlier work (39r), but the details are unclear. When it comes to *V+ta.si*, however, the author explicitly identifies this as a further case of *mirai-no shi* which he came upon himself (此外に予が見あたりたる未来のしあり; 38v). Subsuming *V+ta.si* under this label was without doubt inspired by the author’s equating of the function of *V+ta.si* with that of *V+Ru=be.si* (可の字とおなじ心にて; 54v). After all, “words expressing wishes all pertain to the future” (ねがふ詞は皆未来也; 55r).

³⁶ For instance, nouns commonly used as adverbials of time are addressed and classified into the three temporal categories as well, such as *mukashi* ‘days of old,’ *kozo* ‘last year,’ *kinō* ‘yesterday’ etc. (all given under *kako*; 44r). An interesting case is that of (*tada*)*ima* (只) 今 ‘(just) now,’ which is explained in some detail as being capable of referring to either the past, present or future, depending on the context (45r–v).

Vastly expanding upon the then already long-standing tradition of positing various *mirai-no shi* is the relatively long section entitled “grammatical and lexical items pertaining to the future” (未来のてにをは同詞; 54r–65v). Commands (*geji-no kotoba* 下知の詞;³⁷ 59v), covering both imperatives and prohibitives, are explained to refer to the future in general. This is in stark contrast to the somewhat later *Haku-sajin-shū* which takes commands into account as well, but limits this to V=*yo*=*kasi* as yet another instance of a *mirai-no shi* (see Table). The most notable addition to the list of expressions of future time reference is however literary V+Añ together with its colloquial counterpart V+*Yoo* (55v–59r),³⁸ possibly inspired by precedents in the Sinological tradition, such as those briefly addressed above. Finally, *Ippo* also adds means expressing hypothetical conditionals to the list of *mirai*-related expressions, namely V+*Aba* (54r, 59r–v) and =*ni oi.te*=*wa* (59v). What exactly the author has in mind here can be gathered from the first half of the two examples given earlier (1: 18v–19v), which are also of interest from a different angle:

御出候はゞ忝候 (19v)

o.ide-sooraw.aba katazikenaku sooroo #

“I am (for: will/would be) grateful if you would come.”

於御同心者本望也 (18v)

go.doosiñ=ni oi.te=wa hoñmoo=nari #

“It is (for: will/would be) to my satisfaction should you accompany me.”

Note that the coming and accompanying of the addressee is still a matter of the future here, whereas the gratefulness and satisfaction might be taken (even if this is unlikely

³⁷ On earlier examples of using *geji* ‘command, order’ as a technical term of sorts referring to imperatives, see Satō (1972: 117).

³⁸ This is incidentally by no means the only instance referring to the then-current colloquial language. Already in the preface *tsune-no kotoba* 常の詞 (1: 1r), or ‘everyday speech,’ is mentioned, as it is deemed to contain erroneous usages of *tenioha* just as they can be observed in poetry and elsewhere. In a passage treating the aforementioned *fu-no nu* vs. *owannu*, it is pointed out that the latter is not employed in everyday speech (1: 33r); elsewhere, literary expressions are provided with a paraphrase into the colloquial, here termed *zokugo* 俗語 (58r–v), e.g. *sa=koso ar.am.e* さこそあらめ vs. *soo=de ar.oo* さうであらふ ‘I suppose so.’

Colloquial forms are also adduced to explain or distinguish literary expressions, apparently however with reference to an earlier work such as *Renpai hiketsu* (-*shō*), in which the same approach is already seen. For instance, *genzai* and *kako-no shi* can be distinguished by checking whether a paraphrase into colloquial A+*i* (*genzai*) or else V+*Ta* (*kako*) is possible (see 1: 36v, 1: 34v respectively).

The need to comment on colloquial forms stems from the fact that besides traditional linked verse, *Ippo* also takes popular linked verse (*haikai* 俳諧) into account, sometimes contrasting the two. To give some examples: V+*Ta* as a new development in the MJ colloquial rather than the older V+*Tari* or V+*Tar.u* is said to be acceptable in *haikai*, but not in *renga* (40r). On another occasion =*be.i* and =*byoo* are identified as *haigon* 誹言, or *haikai* diction, in contrast to literary forms such as =*be.ki* and =*be.ku* (54r).

to be what is actually meant in each case) as referring to the time of utterance. For the author of *Ippo*—who often takes a rather prescriptive approach towards language, be it Japanese in its classical variety as found in linked verse or in its then-current colloquial variety as used by and around the author—these examples demonstrate a startling lack of agreement between protasis (*mirai*) and apodosis (*genzai*). He suggests rewording the two sentences as follows introducing a form of *=be.si* (and thus expressing *mirai*) at the end:

| | | |
|--|----|--|
| かたじけなかるべし katazike.na.kar.u= <u>be.si</u> # | or | かたじけなかるべく候 (19r-v) katazikenakar.u= <u>be.ku</u> sooroo # |
| 本望たるべし hoñmoo= <u>tar.u=be.si</u> # | or | 本望たるべく候 (19r) hoñmoo= <u>tar.u=be.ku</u> sooroo # |

In other words, what we see here is the ‘abuse’ for future time reference of expressions which in the author’s view refer to the present. From a diachronic perspective this can be interpreted as a reaction to the aforementioned changes in the TAM system of Japanese, which were later also recognized by Western authors writing in the 19th century. The author of *Ippo* was incidentally not alone with his concerns, as like-minded scholars can be found in other fields of study as well. I have already referred briefly to the Sinological discourse on the proper way of glossing and translating Classical Chinese texts—and here we similarly encounter criticism targeted at Japanese renderings showing a lack of agreement.³⁹

As the author of *Ippo* thus sees a clear-cut dividing line between expressions of the *genzai* and *mirai* categories, he had to come up with an explanation for the fact that certain staves involving the existential verb *ari* may be taken as having either present or future time reference, depending on the case, i.e. N=*nar.añ* ‘probably is/will be N(oun)’ and A+*kar.añ* ‘probably is/will be A(djective)’ based on *ar.añ* ‘probably exists/will exist.’ In his words, there is both a ‘*naran/karan* of the present’ and a ‘*naran/karan* of the future.’ He manages to maintain the classification of V+Añ as belonging exclusively to the *mirai* category by explaining the *naran* and *karan* of the *genzai* category as short for *=nar.u=rañ* (60v–62r) and *-kar.u=rañ* (62r–65v) respectively, so that both are taken to actually involve *=rañ* from *=ram.u*, itself classified as pertaining to *genzai*. Cases of the *mirai* category on the other hand are interpreted along the same lines as other cases of V+Añ, i.e. simply *=nar.añ* and *-kar.añ*. The actual explanation probably rather lies in the distinction between stative vs. non-stative (or dynamic) verbs, which is still of importance in MSJ when it comes to

³⁹ For hypothetical conditionals required to agree with ‘future’ forms as in *Ippo*, even if involving double negations this time, see for instance Dazai Shundai 太宰春台 (1680–1747) in his *Wadoku yōryō* 倭読要領 (1728), 2: 10v, 11r, 16r etc. In case of a protasis in V+Azuñba (i.e. the negative counterpart of V+Aba as in the first of the two examples in *Ippo*), Dazai considers it obligatory for the apodosis to end in V+Azi as the negative counterpart of V+Am.u or V+Añ, rather than in negative V+Azu. If the latter is to be used, it requires a corresponding protasis in V+URe=ba.

deciding on the exact function of V+*Yoo* in an actual context. Nevertheless, the explanation as such works reasonably well. It also demonstrates the author's attempt at a systematic and consistent approach to time reference in the Japanese language, which is difficult to find in earlier writings to such a degree.

In closing I would like to draw attention to an easily overlooked merit in the conceptualization of time and its terminology in *Ippo*: For its author, *mirai* is apparently a descriptive rather than just a conventionalized label, so that *mirai* actually meant *mirai*—that is, a category concerned with time reference. Such a straightforward interpretation of *mirai* or also of “future (tense)” in Western grammars is often taken for granted, but this seems rather inappropriate in a large number of cases, no matter to which of the three grammatical traditions addressed herein they belong. Can we really take it for granted that nothing but time reference is ever meant when, for instance, the missionaries identified some or other form of the verb as expressing the ‘future tense’? Can the various expressions identified as *mirai-no shi* by some or other early Japanese scholar be taken as having been interpreted exclusively in terms of time reference? The list of such questions can be expanded indefinitely—and the answer is likely to be negative in a number of cases.

Definitions of what exactly is meant by *mirai* in the Japanese grammatical tradition are not easy to come by, but they do exist. The afore-mentioned *Maki-bashira* of 1697 (103r; also in Asano 1963: 51), for instance, provides both examples and a definition for each of the *sanze-no shi*:

赤し ちかし はやし うれし
かくのごとく目前なるがいづれも現在也

“*aka.si* (is red), *tika.si* (is near), *haya.si* (is fast), *uresi* (is joyful). Such cases, where something is right before one's eyes, are all [pertaining to] *genzai*.”

来るへし 咲なまし きかじ
かくのごとくかねておもふはみなみな ^{ミライ}未来なり……

“*kitar.u=be.si* (will come), *saki.n.ama.si* (would [have] bloom[ed]), *kik.azi* (will not listen). Such cases, where one anticipates something, are all [pertaining to] *mirai*.”

青かりし さりし 見し
これらの類いづれも過去也……

“*ao.kari.si* (was blue), *sari.si* (departed), *mi.si* (saw). The likes of these are all [pertaining to] *kako*.”

While the definitions all have a strong focus on time reference, it seems highly doubtful whether any one of the three examples cited for the category of *mirai* can be interpreted along the same lines (and exclusively so) in actual context. Compare also the earlier *Hakuhatsushū* 白髮集 (p. 1116), which distinguishes A+*si* vs. V+*Azi* as ‘expression of what is right before one's eyes’ (*mokuzen-no kotoba* 目前の詞) and ‘expression of conjecture’ (*suiryō-no kotoba* 推量の詞) respectively. Although *Mirai* as such is not mentioned, the description involving *suiryō* ‘conjecture’ is applied here to what is otherwise almost universally classified simply as *mirai*, without further explanation.

Concluding remarks

The sketchy account presented in the preceding pages cannot do justice to the complexities of the issues involved in each of the grammatical traditions addressed, much less to each single author and their respective works. It seems nevertheless possible and worthwhile to make an observation or two at this point.

For one, we can clearly discern a caesura in the Western tradition at some time in the middle of the 19th century, chiefly as a reflection of diachronic changes in the tense–aspect–mood system of Japanese. It was apparently only *after* this caesura that some observers started to feel the “lack of a future tense” or the “lack of future forms.”

Second, it can be demonstrated beyond doubt that the notion of future as opposed to past and present was *not* first introduced into the description of Japanese via the Graeco-Latin tradition, as might be assumed. Instead, it is already found in the native *tenioha* tradition prior to the first contacts with European scholarship. It is, in other words, not necessarily the result of a Eurocentric worldview when some expression or another in the language is identified as conveying a ‘future’ or *mirai* sense. To some extent the native tradition might even have fostered the use of the label ‘future’ in descriptions of Japanese, as the same tradition was all but unknown to Rodriguez as the author of the earliest two extant grammars of Japanese—and one may assume that he was not the only early missionary to learn of the study of *tenioha*.

There are however numerous unresolved issues requiring further study. For instance, the apparently self-explanatory label ‘future’ or *mirai* turns out to be rather elastic in terms of its definition, so that whatever verb form or other linguistic expression is termed as such does not necessarily refer to future time. The interpretation of the many pre-modern sources relevant to the present topic is complicated by the fact that they do not simply refer to the same ‘Japanese’ as a linguistic entity that is homogenous throughout space, time and domain of usage. The exact *synchronic* functions of the (short as well as extended) ‘future’ forms in the MJ colloquial which early European visitors to Japan encountered, for instance, are as much open to debate as the original function of their ancestor *V+Am.u* in OJ. It thus comes as no surprise that the far-reaching *diachronic* changes in the TAM system of Japanese are not yet fully understood either. On top of this there is the difference between colloquial and literary varieties of Japanese, the latter being subject to constant re-interpretation by their (out of necessity non-native) users. For instance, Nakano Ryūho’s understanding of literary verb forms around the year 1800 as sketched above will hardly be identical with that of an author in the Heian period, even if morphologically speaking exactly the same forms are concerned. These and other issues, however, might be addressed in future studies.

References

Primary sources (Western languages)

- Alcock, Rutherford (1861): *Elements of Japanese Grammar, for the Use of Beginners*. Shanghai: n.p.
- Álvarez, Manuel (1594): *Emmanuelis Alvari e societate Iesu De institutione grammatica libri tres: Coniugationibus accessit interpretatio Iapponica*. Amacusa: Collegium Societatis Iesu.
- Aston, William George (1869): *A Short Grammar of the Japanese Spoken Language*. Nagasaki: F. Walsh.
- Brown, Samuel Robbins (1863): *Colloquial Japanese, or Conversational Sentences and Dialogues in English and Japanese*. Shanghai: Presbyterian Mission Press.
- Chamberlain, Basil Hall (1888): *A Handbook of Colloquial Japanese*. London: Trübner & Co.
- Collado, Diego (1632): *Ars grammaticæ Iaponicæ linguæ in gratiam et adiutorium eorum, qui prædicandi Euangelij causa ad Iaponiæ Regnum se voluerint conferre*. Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide.
- Donker Curtius, Janus Henricus / Hoffmann, Johann Joseph (comm., ed.) (1857): *Proeve eener Japansche spraakkunst*. Leiden: A.W. Sythoff.
- Donker Curtius, Janus Henricus / Hoffmann, Johann Joseph / Pagès, Léon (comm., trans.) (1861): *Essai de grammaire japonaise*. Paris: Benjamin Duprat.
- Hoffmann, Johann Joseph (1868): *A Japanese Grammar*. Leiden: E.J. Brill; A.W. Sythoff.
- (1878): *Japanische Studien: Erster Nachtrag zur japanischen Sprachlehre*. Leiden: Brill.
- Kaempfer, Engelbert: *Collectanea Japonica*. Ms. in the possession of the British Library, call no. Sloane MS 3062.
- Munzinger, Carl (1894): “Die Psychologie der japanischen Sprache.” In: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 53: 103–42.
- (1898): *Die Japaner: Wanderungen durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volkes*. Berlin: A. Haack.
- Oyanguren de Santa Inés, Melchor (1738): *Arte de la lengua japona, dividido en quatro libros segun el arte de Nebrixa*. Mexico: Joseph Bernardo de Hoyal.
- Pfizmaier, August (1873a): “Die poetischen Ausdrücke der japanischen Sprache.” In: *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe* 22: 229–324.
- (1873b): “Die Lehre von dem Te-ni-wo-fa.” In: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 74: 333–82.
- Rodriguez, João (1604–1608): *Arte da lingoa de Iapam composta pello Padre Ioão Rodriguez Portugues da Cõpanhia de Iesu diuidida em tres livros*. Nangasaqui: Collegio de Iapão da Companhia de Iesu.

- (1620): *Arte breve da lingoa Iapoa tirada da arte grande da mesma lingoa, pera os que começam a aprender os primeiros principios della*. Macao: Collegio da Madre de Deos da Companhia de Iesu.
- Séwel, Willem (1708): *Nederduytsche spraakkonst*. Amsterdam: Assuerus Lansvelt.
- (1712): *Nederduytsche spraakkonst: De tweede Druk*. Amsterdam: Robert Blóklant.
- (1733): *Nederduytsche spraakkonst: De derde Druk*. Amsterdam: Erven van J. Ratelband, en Comp.
- (1756): *Nederduytsche spraakkonst: De vierde Druk*. Amsterdam: Jacob ter Beek.
- Siebold, Philipp Franz von (1826): “Epitome linguae japonicae.” In: *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 11: 63–136.

Primary sources (Japanese)

- Aruga Chōhaku 有賀長伯: *Shunju kenpi zōshō* 春樹顯秘増抄. Edition based on ms. in the possession of the University of Tokyo, among others. In: Fukui Kyūzō 福井久蔵 (ed.) (1938): *Kokugogaku taikei* 国語学大系, vol. 14: *Teniha* 手爾波, pt. 1. Tōkyō: Kōseikaku, 117–70.
- Dazai Shundai 太宰春台: *Wadoku yōryō* 倭読要領 (1728). Printed edition in the possession of Waseda University Library, call no. ホ 2-4738. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_04738/index.html (accessed 5/16/2019).
- Deguchi Teiboku 出口貞木 (1929 [1690]): *Haidō tetaimatsu* 誹道手松明. In: Iwaya Sazanami 巖谷小波 et al. (eds.): *Haibungaku taikei* 俳文学大系, vol. 1: *Sahōhen* 作法編, pt. 1. Tōkyō: Taihōkaku shobō [cf. Asano (1963: 58–60) for the portion in question].
- Fujibayashi Fuzan 藤林普山 (1815):⁴⁰ *Oranda gohō kai* 和蘭語法解. Printed edition in the possession of Waseda University Library, call no. 文庫 8-C523. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0523/index.html (accessed 5/16/2019).
- Fujitani Nariakira 富士谷成章 (1778): *Ayui-shō* あゆひ抄. Printed edition in the possession of Waseda University Library, call no. ホ 2-948. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_00948/index.html (accessed 5/16/2019).
- Hakuhatsushū* 白髮集. In: Hanawa Hokiichi 塙保己一 (ed.): *Zoku gunsho ruijū* 続群書類従. Tōkyō: Zoku gunsho ruijū kanseikai, vol. 17B, 1103–19 (fasc. 496).
- Hakusajin-shū* 白砂人集 (1693). Transcription of a ms. in the possession of the transcriber, Asano (1963: 61–83); transcription of an undated (18th century) printed ed. in the possession of Tenri Central Library: Kobayashi (1968); ms. formerly in the possession of Yamada Yoshio 山田孝雄, Toyama City Public Library, call

⁴⁰ Concerning the date—1815, not 1812 as it is given in the catalogue of Waseda University Library and sometimes elsewhere—see the last preface, written entirely in Dutch by Baba Sajūrō 馬場佐十郎 (1787–1822) “in het jaar boenkwa twaalfde,” i.e. Bunk(w)a 文化 12.

- no. 5567. Online at: http://www.library.toyama.toyama.jp/wo/rare_book/index?rare_book_list_flg=1&value_id=5567 (accessed 5/16/2019).
- Inawashiro Kensai 猪苗代兼載 (ca. 1500): *Baikun-shō* 梅薫抄. Ms. from the collection of Ōta Takeo 太田武夫, now in the possession of the National Institute of Japanese Literature, call no. 貴重書 99-89. Online at: http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_B_200008314 (accessed 5/16/2019).
- Iio Sōgi 飯尾宗祇 (1483): *Teniha taigai shō-no shō* 手爾葉大概抄之抄. Edition based on ms. then in the possession of Fukui Kyūzō, among others. In: Fukui Kyūzō 福井久蔵 (ed.) (1938): *Kokugogaku taikai* 国語学大系, vol. 14: *Teniha* 手爾波, pt. 1. Tōkyō: Kōseikaku, 39–60 [translation: Lewin (1984)].
- (late 15th c.): *Sōgi sodeshita* 宗祇袖下. In: Hanawa Hokiichi 塙保己一 (ed.): *Zoku gunsho ruijū* 続群書類従. Tōkyō: Zoku gunsho ruijū kansaikai, vol. 17B, 1067–81 (fasc. 494).
- Ippo* 一步 (1676). Facsimile of printed edition in the possession of Kamei Takashi 亀井孝 [see Nakada 1985].
- Jinkei-shō* 塵荊抄 (late 15th c.). Ms. in the possession of the National Diet Library, call no. WA16-128. Online at: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2606667> (accessed 5/16/2019).
- Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1703): *Tenrei* 点例. Printed edition dated 1721 (publisher's advertisement) in the possession of Waseda University Library, call no. ホ 2-4732. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_04732/index.html (accessed 5/16/2019).
- Keian Genju 桂菴玄樹 (1501): *Keian oshō kahō waten* 桂菴和尚家法倭点. Printed edition dated 1624 in the possession of Komazawa University Library, call no. H086/32. Online at: <http://repo.komazawa-u.ac.jp/opac/repository/collections/41052/> (accessed 5/16/2019) [Edition chiefly based on a late Muromachi period ms. in the possession of Kawase Kazuma: Kawase (1959: 55–72)].
- Kyodō 挙堂 (1697): *Maki-bashira* 真木柱. Printed edition in the possession of Hōsei University, Masaoka Shiki bunko 正岡子規文庫, call no. 911.3/73/MASAOKA. Online at: http://www.hosei.ac.jp/library/rare/911_3_73/index.html (accessed 5/16/2019).
- Mokujiki Ōgo 木食応其 (1597): *Mugenshō* 無言抄. Printed edition dated 1603 in the possession of Waseda University Library, call no. へ 5-913-1~2. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he05/he05_00913/index.html (accessed 5/16/2019).
- Nakano Ryūho 中野柳圃 (1805): *Shihō shoji taiyaku* 四法諸時対訳. Facsimile of ms. in the possession of Wakabayashi Shōji 若林正治. In: Sugimoto (1991: 583–91). Transcription of ms., presumably in the hand of Ema Ransai 江馬蘭齋 (1747–1838) (Saitō 1973: 27), in the possession of Ema Shōjirō 江馬庄次郎: Saitō (1973: 29–40).

- (before 1805): *Rangaku seizenfu* 蘭学生前父. Ms. from the collection of Udagawa Yōan 宇田川榕菴 (1798–1846), now in the possession of Waseda University Library, call no. 文庫 8-B57. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/koten_seki/html/bunko08/bunko08_b0057/index.html (accessed 5/16/2019).
- Nishiyama Sōin 西山宗因 (1676): *Tomoshihi-shū* 登母之火集. Ms. in the possession of Tenri Central Library, Nishikiya bunko 綿屋文庫. Non vidi; see Ozaki (1997: 353f.) for a quote from the relevant entry “Kako, genzai, mirai[-no] *shi-to ran-no bunbetsu*” 過去現在未来しと覽の分別.
- Ōba Sessai 大庭雪齋 (1855–1857): *Yaku Oranda bungo* 訳和蘭文語. Printed edition in the possession of Waseda University Library, call no. ホ 10-714. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho10/ho10_00714/index.html (accessed 5/16/2019).
- Ōtsuki Genkan 大槻玄幹 (1816): *Rangaku han* 蘭学凡. Ms. in the possession of Waseda University Library, call no. 文庫 8-C12. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0012/index.html (accessed 5/16/2019).
- Renpai hiketsu* 連誹秘決 (1676). Ms. in the possession of Kunaichō Shoryōbu 宮内庁書陵部, call no. 154-502. Non vidi; see Ozaki (1997: 353) for a quote from the relevant entry “Sanze-no *shi-to yū koto*” 三世のしと云事.
- Renpai hiketsu-shō* 連誹秘決抄. Ms. in the possession of Hiroshima University Library, Fukui bunko 福井文庫, call no. 4633. Online at: http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_B_100019175 (accessed 5/16/2019).
- Satomura Jōha 里村紹巴 (1585): *Renga shihō-shō* 連歌至宝抄. Print dated 1627 in the possession of Waseda University Library, Ijichi Tetsuo bunko 伊地知鉄男文庫, call no. 文庫 20-205. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko20/bunko20_00205/index.html (accessed 5/16/2019).
- Senjun 専順 (n.d. [1476 or earlier]): *Senjun hōgen-no shihi-no koto* 専順法眼之詞秘之事. Ms. in the possession of Naikaku bunko, call no. 202-0274. Online at: <http://www.digital.archives.go.jp/das/meta/F1000000000000046460> (accessed 5/16/2019). Edition based on the Naikaku bunko ms. In: Fukui Kyūzō 福井久蔵 (ed.) (1938): *Kokugogaku taikai* 国語学大系, vol. 14: *Tenih* 手爾波, pt. 1. Tōkyō: Kōseikaku, 15–37.
- Sōchō 宗長 (1519): *Renga amayo-no ki* 連歌雨夜記. Printed edition based on the blocks of the 1697 edition in the possession of Waseda University Library, call no. 文庫 20-189. Online at: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko20/bunko20_00189/index.html (accessed 5/16/2019).
- Sōzei 宗砌 (n.d. [1455 or earlier]): *Mitsuden-shō* 密伝抄. Ms. in the possession of Kyōto University Library. In: Kidō (1985: 109–24).
- Tani Bokuin 谷木因 (1724): *Renpai hiketsu-shō wakumon* 連誹秘決抄或問. Ms. in the possession of Yamashita Tsuna 山下つな. In: Morikawa (1982: 340–7).
- Tani Sōboku 谷宗牧 / Tani Sōyō 谷宗養 (1542): *Tōfū renga hiji shikimoku kojitsu* 当風連歌秘事式目故実. Ms. in the possession of Kunaichō Shoryōbu 宮内庁書陵部, call no. 155-40. Online at: http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_B_100069499 (accessed 5/16/2019). In: Ijichi et al. (1973: 161–96).

- (1555): *Renga hishū-shō* 連歌秘袖抄. Ms. in the possession of Naikaku bunko, call no. 202-0238. Online at: <http://www.digital.archives.go.jp/das/meta/F100000000000046470> (accessed 5/16/2019).
- Toganoi Michitoshi 桐井道敏 (1770): *Teniha abiki-no tsuna* てには綱引綱. Printed edition dated 1770 in possession of the National Institute of Japanese Literature, call no. マ 5-72-1~2. Online at: http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_B_200016747 (accessed 5/16/2019).

Secondary literature

- Asano Shin 浅野信 (1963): *Kireji-no kenkyū: shiryō-hen* 切字の研究——資料篇. Tōkyō: Nan'undō ōfūsha.
- Comrie, Bernard (1985): *Tense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doi Tadao 土井忠生 (1971 [1938]): “Ro-shi bunten-to teniha kenkyū” 口氏文典と手爾波研究. In: *Kokubungakukō* 国文学攷 4.1. Reprinted as “Rodorigesu-cho Nihon bunten-to teniha kenkyū” ロドリゲス著日本文典と手爾波研究. In: *Kirishitan gogaku-no kenkyū* 吉利支丹語学の研究. Revised ed. Tōkyō: Sanseidō, 273–88 [first ed. 1942].
- (trans.) (1955): *Nihon daibunten* 日本大文典. Tōkyō: Sanseidō.
- Frellesvig, Bjarke (2010): *A History of the Japanese Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fukuda Yoshiichirō 福田嘉一郎 (2012): “Chūkogo-no hi-setsuzoku johō taikai” 中古語の非接続叙法体系. In: Takayama Yoshiyuki 高山善行 / Aoki Hirofumi 青木博史 / Fukuda Yoshiichirō (eds.): *Nihongo bunpōshi kenkyū* 日本語文法史研究. Tōkyō: Hitsuji shobō, vol. 1, 107–26.
- Furuta Tōsaku 古田東朔 / Tsukishima Hiroshi 築島裕 (1972): *Kokugogakushi* 国語学史. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1824): *Ueber Kunst und Alterthum: Fünften Bandes erstes Heft*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- Ijichi Tetsuo 伊地知鉄男 et al. (comm., trans.) (1973): *Rengaron-shū, Nōgakuron-shū, Hairon-shū* 連歌論集・能楽論集・俳論集. (Nihon koten bungaku zenshū 日本古典文学全集; 51). Tōkyō: Shōgakukan.
- Iida Harumi 飯田晴巳 (1984): “Keiyōshi kenkyū-no rekishi” 形容詞研究の歴史. In: Suzuki Kazuhiko 鈴木一彦 / Hayashi Ōki 林巨樹 (eds.): *Kenkyū shiryō Nihon bunpō* 研究資料日本文法, vol. 3 (*Yōgen-hen* 用言編), pt. 2: *Keiyōshi, keiyō dōshi* 形容詞・形容動詞. Tōkyō: Meiji shoin, 47–107.
- Ijima Masahiro 井島正博 (2016): “Jōdai, chūkogo suiryō jodōshi-no rentai, juntai yōhō” 上代・中古語推量助動詞の連体・準体用法. In: *Kokugo-to kokubungaku* 国語と国文学 93.5: 3–16.
- Kawase Kazuma 川瀬一馬 (1959): “Keian oshō kahō waten-ni tsuite” 桂庵和尚家法倭点について. In: *Kiyō* 紀要 (Aoyama gakuin joshi tanki daigaku 青山学院女子短期大学) 12: 35–72.

- Kensy, Rainer (2001): *Keiretsu Economy: New Economy? Japan's Multinational Enterprises from a Postmodern Perspective*. Basingstoke: Palgrave.
- Kidō Saizō 木藤才蔵 (comm.) (1985): *Rengaronshū* 連歌論集. Tōkyō: Miyai shoten.
- Kitagawa Kazuhide 北川和秀 (1982): *Shoku Nihongi senmyō: kōhon, sōsakuin* 続日本紀宣命——校本・総索引. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Kobayashi Shōjirō 小林祥次郎 (1968): “*Hakusajin-shū: honbun honkoku-to kaidai*” 白砂人集——本文翻刻と解題. In: *Oyama kōgyō kōtō senmon gakkō kenkyū kiyō* 小山工業高等専門学校研究紀要 1: 7–15 (72–64).
- Kojima Yukie 小島幸枝 (1984): “*Supiritsuaru shugyō-no buntai: jisei-no yaku-shutsu-yori mitaru*” 『スピリツアル修行』の文体——時制の訳出より見たる. In: *Kirishitan kenkyū* キリシタン研究 24: 241–90.
- Lewin, Bruno (1955): “Zur Frage der Verbalaspekte im Altjapanischen.” In: *Oriens Extremus* 2.2: 237–49.
- (1959): *Abriss der japanischen Grammatik auf der Grundlage der klassischen Schriftsprache*. Wiesbaden: Harrassowitz [sec. ed. 1975, third ed. 1990].
- (1960): “Zur Aufstellung von Modalkategorien im Japanischen.” In: *Oriens Extremus* 7.2: 234–54.
- (1982): “Kōen: Meiji shoki-ni okeru karon-no dokuyaku” 講演——明治初期における歌論の独訳. In: *Kokusai Nihon bungaku kenkyū shūkai kaigi-roku* 国際日本文学研究集会会議録 5: 93–105.
- (1984): “Die Geburt der japanischen Grammatik aus der Poetik: Das Teniha-taigaishō.” In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 7: 1–36.
- Lyons, John (1977): *Semantics*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matsuoka Kōji 松岡洸司 (1982): “Chūseiki-ni okeru Ratengo-no hon'yaku: Arubaresu Raten bunten-o chūshin-ni” 中世期におけるラテン語の翻訳——アルバレス・ラテン文典を中心に. In: *Sofia* ソフィア 31.2: 20–40.
- (1985): “Hon'yakuhō-to go-to-no kanrensei” 翻訳法と語との関連性. In: *Jōchi daigaku kokubungakka kiyō* 上智大学国文学科紀要 2: 105–28 [reprinted in: idem (1991): *Kirishitan gogaku: 16 seiki-ni okeru* キリシタン語学——16世紀における. (Kokugogaku kenkyū 国語学研究; 1). Tōkyō: Yumani shobō, 173–96].
- (1990): “Gengo-to bunka juyō-no henka” 言語と文化受容の変化. In: *Kirisutokyō bunka kenkyūjo kiyō* キリスト教文化研究所紀要 9: 47–70 [reprinted in: idem (1991): *Kirishitan gogaku: 16 seiki-ni okeru*. Tōkyō: Yumani shobō, 381–404].
- (1993): “*Giya do pekadoru-ni okeru in'yō Ratenbun-to hon'yaku*” ぎや・ど・ペカどるにおける引用ラテン文と翻訳. In: *Jōchi daigaku kokubungakka kiyō* 上智大学国文学科紀要 10: 49–68.
- Miller, Roy Andrew (1986): *Nihongo: In Defence of Japanese*. London: Athlone Press.
- Morikawa Akira 森川昭 (1982): *Tani Bokuin zenshū* 谷木因全集. Ōsaka: Izumi shoin.
- Nagayama Isamu 永山勇 (1954): “Renga-to tenioha: Rengagakusho-ni okeru tenioha-setsu-no tenkai” 連歌とテニヲハ——連歌学書におけるテニヲハ説の展開. In: *Risshō daigaku bungakubu ronsō* 立正大学文学部論叢 3: 27–49.
- Nakada Norio 中田祝夫 (comm.) (1985): *Ippo* 一步. (Benseisha bunko 勉誠社文庫; 126). Tōkyō: Benseisha.

- NKBT = *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系 (1957–1967). 100 vols. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Oda Masaru 小田勝 (2007): *Kodai Nihongo bunpō* 古代日本語文法. Tōkyō: Ōfū.
- Okada Kesao 岡田袈裟男 (2004): “Rangakusha-no toraeta jisei hyōgen-to bunpō yōgo: Edo Rangogakushi-no nagare-no naka-de” 蘭学者のとらえた時制表現と文法用語——江戸蘭語学史の流れの中で. In: *Risshō daigaku bungakubu ronsō* 立正大学文学部論叢 120: 51–62 [reprinted in: Okada Kesao (2006): *Edo igengo sesshoku: Rango, Tōwa-to kindai Nihongo* 江戸異言語接触：蘭語・唐話と近代日本語. Tōkyō: Kasama shoin, 187–97].
- Okuda, Tomoko [奥田倫子] (2011): *Hoffmann’s Bookshelf: A Source for the Philological Study of the Japanese Language in Leiden*. Master’s thesis, Leiden University.
- Osterkamp, Sven (2014): “Notes on the Manuscript Precursors of Collado’s *Ars grammaticæ Iaponicæ lingvæ* in the British Library (Sloane Ms. 3459) and Especially Biblioteca Apostolica Vaticana (Borg. lat. 771).” In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 36 (2012): 199–212.
- Ozaki Chika 尾崎千佳 (1997): “Sōin-setsu renga densho *Tomoshihi-shū-no haikai: Sōin-zō juyō-no ichi sokumen-to shite*” 宗因説連歌伝書『登母之火集』の背景——宗因像受容の一側面として. In: Shimazu Tadao sensei koki kinen ronshū kankōkai 島津忠夫先生古稀記念論集刊行会 (ed.): *Nihon bungakushiron: Shimazu Tadao sensei koki kinen ronshū* 日本文学史論——島津忠夫先生古稀記念論集. Kyōto: Sekai shisōsha, 348–61.
- Richie, Donald (2003): *The Image Factory: Fads and Fashions in Japan*. London: Reaktion Books.
- Rickmeyer, Jens (1986): “Verbal Inflexion and Auxiliary Verbs in Classical Japanese: A Structuralist Approach.” In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 9: 217–28.
- (2012): *Einführung in das klassische Japanisch anhand der Gedichtanthologie Hyakuniñ issu*. 4th edition. München: Iudicium.
- (2014): *Japanische Morphosyntax*. 2nd edition. Tübingen: Edition Julius Groos im Stauffenburg-Verlag.
- Sada Chiaki 佐田智明 (1957): “Chūsei kagakusho-ni mieru gengo ishiki-no seikaku” 中世歌学書に見える言語意識の性格. In: *Gobun kenkyū* 語文研究 6/7: 29–39.
- (2004): *Kokugo ishikishi kenkyū* 国語意識史研究. Tōkyō: Ōfū.
- Saitō Makoto 斎藤信 (1973): “Nakano Ryūho-no *Shihō shoji taiyaku-ni tsuite*” 中野柳圃の『四法諸時対訳』について. In: *Nagoya shiritsu daigaku kyōyōbu kiyō, Jinbun shakai kenkyū* 名古屋市立大学教養部紀要 人文社会研究 17: 27–51.
- Satō Nobuo 佐藤宣男 (1972): “*Ippo-ni okeru tenioha kenkyū*” 「一步」における「てにをは」研究. In: *Fuji joshi daigaku, Fuji joshi tanki daigaku kiyō* 藤女子大学藤女子短期大学紀要 9.1: 103–40.

- Sugimoto Tsutomu 杉本つとむ (1962): “Kindaigo-no hyōshō: *de-arui-tai-no hassei-to tenkai*” 近代語の標章——デアル体の発生と展開. In: *Kokubungaku kenkyū* 国文学研究 25: 282–90.
- (1991): *Kokugogaku-to Rangogaku* 国語学と蘭語学. Tōkyō: Musashino shoin.
- Takeda Tessen 竹田鉄仙 (1932): “Shittan sōtsūsetsu-to katsuyō kenkyū-ni oyoboseru sono eikyō” 悉曇相通説と活用研究に及ぼせる其の影響. In: Kanazawa hakushi kanreki shukugakai 金沢博士還暦祝賀会 (ed.): *Kanazawa hakushi kanreki kinen Tōyōgogaku-no kenkyū* 金沢博士還暦記念東洋語学乃研究. Tōkyō: Sanseidō, 641–703.
- Takayama Yoshiyuki 高山善行 (2005): “Jodōshi *mu-no rentai yōhō-ni tsuite*” 助動詞「む」の連体用法について. In: *Nihongo-no kenkyū* 日本語の研究 1.4: 1–15.
- (2010): “Modariti” モダリティ. In: Takayama Yoshiyuki / Aoki Hirofumi 青木博史 (eds.): *Gaidobukku Nihongo bunpōshi* ガイドブック 日本語文法史. Tōkyō: Hitsuji shobō, 59–71.
- (2011): “Jutsubu-no kōzō” 述部の構造. In: Kinsui Satoshi 金水敏 et al.: *Bunpōshi* 文法史. (Shirīzu Nihongoshi シリーズ日本語史; 3). Tōkyō: Iwanami shoten, 19–75.
- Tranter, Nicolas (ed.) (2012): *The Languages of Japan and Korea*. London: Routledge.
- Vovin, Alexander (2009): *A Descriptive and Comparative Grammar of Western Old Japanese. Part 2: Adjectives, Verbs, Adverbs, Conjunctions, Particles, Postpositions*. Folkestone: Global Oriental.
- Wenck, Günther (1960): Review of Lewin (1959). In: *Orientalistische Literaturzeitung* 1960.5/6: 309–16.
- Yamada Yoshio 山田孝雄 (1908): *Nihon bunpō-ron* 日本文法論. Tōkyō: Hōbunkan.
- Yamaguchi Akiho 山口明穂 (1972): “Kako-no jodōshi” 過去の助動詞. In: Suzuki Kazuhiko 鈴木一彦 / Hayashi Ōki 林巨樹 (eds.): *Hinshibetsu Nihon bunpō kōza* 品詞別日本文法講座, vol. 8: *Jodōshi 2* 助動詞 2. Tōkyō: Meiji shoin [reprinted in: Yamaguchi Akiho (1976): *Chūsei kokugo-ni okeru bungo-no kenkyū* 中世国語における文語の研究. Tōkyō: Meiji shoin, 161–77].
- Yoshida Kanehiko 吉田金彦 (1973): *Jōdaigo jodōshi-no shiteki kenkyū* 上代語助動詞の史的研究. Tōkyō: Meiji shoin.
- Yoshida Nagahiro 吉田永弘 (2011): “*Tame-ni kōbun-no henshen: mu-no jidai-kara muhyō-no jidai-e*” タメニ構文の変遷——ムの時代から無標の時代へ. In: Aoki Hirofumi 青木博史 (ed.): *Nihongo bunpō-no rekishi-to henka* 日本語文法の歴史と変化. Tōkyō: Kuroshio shuppan, 89–117.

Notions of Future in Nineteenth Century Korea

Marion Eggert

Changing notions of time in Korea are usually being discussed in the context of the concept of history, while notions of future are rarely scrutinized. This article combines a general foray into the ways future was thematised by Korean (Confucian) literati based on the use of a number of core phrases; a look at conceptualizations of future in reform writings with a focus on thinkers of the nineteenth century; and a first hypothesis on what happened to “future” during the so-called enlightenment period. It appears that a combination of an influx of new knowledge and confidence in the possession of agency is especially conducive to the development of notions of future as open and malleable.

A recent study of Late Colonial Korean literature was published under the intriguing title *When the Future Disappears* (Poole 2014). The guiding hypothesis of Janet Poole’s book is that the generation of Korean writers born around 1910 and starting their literary activity during the so-called assimilation period of colonial rule suffered from the loss of a vision of future, a vision that constitutes the very core of modernism. The loss of future is thus a “profound loss of faith in the ideology of progress and modernization” as well as “the idea, or hope, of post-colonialism itself” (Poole 2014: 2). While her main aim is the more ubiquitously useful philological desire to read the writers in question as products of their own times rather than from hindsight, the approach she chooses, namely to understand a culture and its products from the angle of *visions of time*, is probably especially productive for early modernities, since a future-oriented notion of time has long been regarded as one of the factors constitutive for modernity as such.¹ This theme may be regarded as central for the period usually called the time of “opening” or of “enlightenment” in Korea (*kaehwagi* 開化期, ca. 1880s to 1910), and yet it is easily overlooked, probably because it is too obvious. Notions of future seem not to have been in focus very much as a research theme in *kaehwagi* studies, although of course they are touched upon in studies on all kinds of topics.

The present study is dedicated to a similar quest of reconstructing the futures of the past, asking about the preconditions of the changes noticed by Poole. If the generation of Korean intellectuals born around 1910 was characterized by a *loss* of future, their own fathers and grandfathers, and perhaps even their mothers and grandmothers, must be assumed to have owned their future, and, as the general assumption would be – at least if we take “future” to be closely linked to societal progress – to

This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of Korea and the Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS 2014-OLU-2250001).

¹ A good discussion of this issue can be found in Quinones (1985: 4–7). For a discussion of the potential fallacies inherent in attempts to write histories of past futures, see Graf/Herzog (2016: 497–499).

have been those who *discovered* future as something open and different from past and present in the first place. But is this necessarily true? Could reform thinkers of the past do without a notion of an open future? And, to turn the question the other way round, is it actually true that Sinitic, especially Confucian, tradition was relentlessly oriented towards the past, seeing the future more as a down-hill road from an idealized antiquity rather than as the locus for development towards perfection?

As a preliminary approach, I will attempt to tackle this set of questions from a variety of different angles; the following will therefore consist of prefatory observations rather than of systematic analyses concerning any of them. These angles comprise a general foray into the ways future was thematised by Korean (Confucian) literati based on the use of a number of core phrases; a look at conceptualizations of future in reform writings with a focus on thinkers of the nineteenth century; and a first hypothesis on what happened to “future” during *kaehwagi*, based on a glimpse of writings by Pak Ŭnsik 朴殷植 (1859–1925). For the period before *kaehwagi*, I will restrict myself to writings in Literary Sinitic.

1 Verbalizations of future in the writings of pre-modern Korean literati

Pinpointing a single term for “future” in Literary Sinitic is notoriously difficult.² I have used the following words and phrases denoting “future” in one way or the other for searches within the most encompassing and useful database of pre-modern Korean texts in Literary Sinitic that exists so far:³

未來 (*mirae*), “what has not yet arrived”, the phrasing that became the most common modern word for future (699 hits).⁴ Among these, there are numerous

² Sin and Chŏng, who have made a first attempt to delineate the concept of future during Chosŏn times, based mainly on the *Chosŏn annals* (*Chosŏn wangjo sillok* 朝鮮王朝實錄), have focussed on the use of *mirae*, only briefly touching on the words *changch'a* 將次, *huil* 後日 and *hyanghu* 向後 (Sin/Chŏng 2014: 17f.). I have omitted from my discussions both *hyanghu*, since it usually means just “after that, afterwards” and thus provides only little insights into conceptions of future, and *changch'a*, since its appearance in the meaning of future is so rare as to be negligible.

³ *Han'guk kojŏn chonghap* database (한국고전종합 DB), <http://db.itkc.or.kr>. The terms I used for the search and introduce in the following certainly do not amount to a comprehensive list of non-grammatical indications of future in Literary Sinitic, even if hopefully the majority of the words, terms and phrases that would come to mind most easily have been covered. The work of Il Han Bae, who has taken a similar approach in comparing the relative frequency of *mirae* and *changnae* in pre-modern East Asian texts but uses different databases (Bae 2012), has come to my attention only after the present article was completed.

⁴ The number of hits refers to the hits within the sub-database comprising the full text of the collectanea of literati's *Collected works* (*wenji/munjip* 文集), *Han'guk munjip ch'onggan* 韓國文集叢刊, in the following quoted as *HMC*. Beyond this core collection, *Han'guk kojŏn chonghap DB* contains a number of further databases, most of them with translated pre-modern texts (such

passages that speak of a *person* having not yet arrived, rather than of a time yet to come.

將來 (*changnae*), “what is about to come”, another modern word for future. Compared to *mirae*, its modern usage tends to denote the nearer rather than the more remote future (2,281 hits). Again, the phrasing can refer to persons rather than time itself.

後日 (*huil*), “in later days”, sometimes “the day(s) after”; still in use for “later on, in later days” in modern Korean. Just as these English phrases, *huil* does not necessarily refer to the future in relation to the moment of writing (3,499 hits).

來日 (*naeil*), the modern Korean word for “tomorrow”, in classical usage “in coming days” and thus another term for “future” (1,563 hits). The great majority among these are, however, incidents of syntactical neighbourhood of the characters 來 and 日 and thus unrelated to the term *naeil*. Based on an unsystematic check, I estimate that roughly one or two hits in 20 actually carry a future-related meaning.

……歲之後 (*se chi hu*), “...years after” (249 hits). Among these, the following specifications are a better guide to texts concerning the future: 萬歲之後 (*manse chi hu*) “ten thousand years later” (24 hits); 千歲之後 (*ch'õnse chi hu*), “thousand years later” (17 hits); 百歲之後 (*paekse chi hu*), “hundred years later” (116 hits).

後世 (*huse*), “later generations, in later times” (13,650 hits). The frequency of this term doubles that of the “proper” classical expression of “tomorrow”, 明日 (*myõngil*), which has 8,084 hits. A search for ……知後世 (*chi huse*), which constitutes a part of different phrases *asking* about “later generations”, narrows this enormous number down to 74 hits.

日新 (*ilsin*), “day-to-day renewal” (3,524 hits). While this phrase (found in the *Shujing* 書經, the *Yijing* 易經 and the *Daxue* 大學) does not signify future as such, it may stand in here for other vocabulary of future oriented action which should not be left out of discussions of a language of future in pre-modern East Asia.⁵ Similarly to the term *chinbo* 進步 (progress),⁶ this term referred to personal, moral betterment rather than to societal change in pre-modern times.

While this list by no means fully covers the semantic field of “future”, surveying their usage still affords some impressions on the ways in which “future” mattered in

as the *Dynastic records*, *Chosõn wangjo sillok*, or the translated parts of the *Records of the Royal Secretary*, *Sungjõngwõn ilgi* 承政院日記. The total number of hits would thus be an unreliable guide to usage in pre-modern texts and is therefore omitted here.

⁵ *Ilchin* 日進 (daily progress) would be another of these phrases.

⁶ For the pre-modern usage of this word – only as a verb – which referred to (moral or political) advancement, see Yang/Lee (2012: 111f.).

Chosŏn literati discourse,⁷ and about the ways the different vocabulary was used. As far as can be told from an unsystematic browsing through instances of use of the words and phrases listed above, both the divide between collective and individual future and the different reference frames of thinking about personal future are to some degree expressed by the choice of vocabulary. The following observations on the use of the different phrases may therefore serve as a first rough sketch of the different dimensions of “future” in literati discourse.⁸

The term *mirae*, used in Buddhist parlance for the abstract notion of future, owes its place in neo-Confucian writings exactly to this Buddhist pedigree, but not as part of reflection on temporality as such. Rather, as an offshoot of the Buddhist tradition of analysing the experience of time,⁹ *mirae* appears in the context of moral psychology. Most often, it denotes the future as object of worry – a state of mind which is regarded as not worthy of the gentleman. The basic idea is succinctly expressed in Yi I’s 李珥 (1536–1584) “Songhak chipyo” 聖學輯要 (Essentials of the learning of the sages), quoting (in slightly less colloquial diction) the *Zhuzi yulei* 朱子語類 (Thematically arranged discourses of Master Zhu):

朱子曰……心……所以繫於物者有三。事未來。先有箇期待之心。或事已應過。又留在心下不能忘。或正應事時。意有偏重。都是爲物所繫縛。

“According to Zhu Xi, the mind is bound to things in three ways: If events have not yet happened (*mirae*), it harbours expectations concerning them; or things have already been coped with, but they remain in the mind and cannot be forgotten; or, when it copes with actual events, intentions may be one-sidedly diverted. All these are instances of the mind being fettered by things.”¹⁰

It needs to be noted that *mirae* is used here (and in many similar passages speaking of “events not yet happened”, *miraesā* 未來事) not in a nominal form and thus not as an abstract concept of time, but as a property of events. *Mirae* as an abstract noun seems to make appearance almost exclusively in the context of speaking about Buddhism, and therefore had its high tide in the early Chosŏn dynasty when Buddhist monks were still much more part of elite society than later on, and literati were still

⁷ *HMC* contains texts from the Koryŏ dynasty as well, but these make up only a minimal fraction of the total. I therefore do not differentiate between Chosŏn and Koryŏ texts in the quantitative description. Textual analyses, however, are restricted to texts from the Chosŏn dynasty.

⁸ The corpus itself, i.e. the genres contained therein, are probably the reason for a strong tendency of future being thematised in the context of individual lives, so no conclusions should be drawn from this observation at this point.

⁹ For the intricacies of Buddhist concepts of temporality see, for instance, Inada (1974).

¹⁰ “Songhak chipyo” 3, *Yulgok sŏnsaeng chŏnsŏ* 栗谷先生全書 (Complete works of Yulgok Yi I), kw. 21, HCM a044_477a. The passage in *Zhuzi yulei* reads: 心……所以系于物者有三：或是事未來，而自家先有這個期待底心；或事已應去了，又卻長留在胸中不能忘；或正應事之時，意有偏重，便只見那邊重，這都是為物所系縛 (*Zhuzi yulei* 16 [*Daxue san* 大學三], “Zhuan qi zhang shi zhengxin xiushen” 傳七章釋正心修身).

preoccupied with fighting the creed. A typical example may be Ha Ryun's 河崙 (1347–1416) following utterance in a text devoted to a Buddhist friend of his:

其他過去未來天堂地獄之說。亦皆甚詳甚悉。而於現在之說。都爲闕略。何其人所未知者說之詳。而人所共知者說之無所及歟。

“[The Buddhists’] further explanations about things such as the past and the future, paradise and hell are also all most detailed and numerous. However, explanations about the present are nearly absent. How is it that they can give such exact details about things yet unknown, but do not talk about those things that are common knowledge of all?” (Ha Ryun, “Song P’ungak sŭng sŏ” 送楓岳僧序, *Hojŏng sŏnsaeng munjip* 浩亭先生文集, kw. 2, HCM a006_459d).

Such a nominal, conceptual use of *mirae* is hard to find in passages not relating to Buddhism as such. Thus, while a generalized, abstract concept of future was available in the term *mirae*, it was of little use to Neo-Confucian literati, while *mirae* as a property of events mainly concerned personal future as an object of hopes and worries.

A second dimension of personal future is connected to the concept of self-cultivation of continuous betterment with the aim of reaching sage-hood. This dimension is best represented by the phrase *ilsin* and related vocabulary. In this context, we find, on the one hand, wariness of the quick pace of time and admonitions to use time well for study, and on the other an optimistic view of future in the sense of a strong belief in personal development and progress in learning. Close and extended readings may well find hints at an open-ended future in these notions of moral advancement, since the written record did not provide sufficient guidance; while the final goal was prescribed, the script did not cover in full the way to reach it.

Finally, the semantic cloud around *huil*, *huse* etc. often (in the case of *huse*: always) directs attention to future beyond one’s lifetime. These “later days” are not in general conceived of as generations who will lead a different life, have different opinions etc., but as the arbiters of today’s lives. Future appears in these findings as the historical horizon of judgment on one’s own deeds and behaviour.

Among the vocabulary treated so far, *huil*, with its rather unspecific meaning of “later days, afterwards”, most clearly straddles the dividing line between personal and collective futures. In the context of political debates, *huil* is often used to refer to the times in which the effects of the decisions at hand will show. In the same context, *changnae* may be used, which seems to refer to a generalized concept of future far more regularly than the words above. When Chŏng Ch’ŏl 鄭澈 (1536–1593) says in a memorial, “what has already been verified with the past (*kiwang*) needs to be considered in respect to the future”,¹¹ *changnae* as well as *kiwang* appear as abstract terms for “future” and “past”.

¹¹ 嘗驗諸既往。考之將來。 “Haengjo ũng hŏnŭi ch’al” 行朝應獻議筭, *Songgang chip* 松江集, kw. 2, HMC a046_161c.

Investigation into Chosŏn literati's discourse on future can of course not stop at (even a much more profound) discussion of time-related vocabulary. Perspectives especially on collective future can also be reconstructed from, for instance, discourse on change and on the relationship between the past and the present. Fruitful search terms in this respect are, among others, the phrase *kogŭm i (ŭi/che)* 古今異 (宜、制), “the past and the present are different (in what is appropriate/concerning regulations)”, the phrase *pyŏn (ch'ŭk) t'ong* 變則通, “to change in order to accommodate”, derived from the *Yijing*, as well as *sibyŏn* 時變 (change of times) and *kyŏngjang* 更張 (“reform”, literally “putting up new strings”).¹² Such search terms can sometimes lead to unexpected discoveries, such as finding what sounds like a nascent theory of civilizational progress in the writings of a conventional Neo-Confucian theorist who is quite unsuspected of any reformist trends, Pak Yunwŏn 朴胤源 (1734–1799):

宮室之制備。而不可復爲槽巢土窟。服食之用具。而不可復爲草衣毛茹。蓋人文漸著而古今異宜也。

“After houses have been developed, we can no longer live in brushwood huts or earthen caves. Since we know how to take care for dress and meals, we cannot return to straw clothing and coarse, raw food. For human civilization becomes ever more pronounced, and past and present differ in what is appropriate” (“Ch'ŏm non Yun Inji *Sangsŏ ch'aui*” 籤論尹仁之尙書筭疑, *Kŭnjaejip* 近齋集, *kw.* 17, *HMC* a250_343b).

This appraisal of technological progress is part of a discussion on the use of alcohol in ancestral rites and is itself based on a *Liji* 禮記 passage that describes the situation prior to the achievements of the great cultural heroes.¹³ As such, it may be regarded a rather conventional argumentation. And yet, examples like this can remind us not to draw hasty conclusions on the notions of change and progress held by tradition-bound literati, or on the loci where they may shine forth. Nevertheless, the next chapter will continue the exploration in the more obvious field of Late Chosŏn reform writings.

2 Reform thinking in Late Chosŏn and the rise of future in the nineteenth century

There exists a vast literature on reform thinking in the Chosŏn era, most of it connected to the catchphrase *sirhak* 實學 (empirical studies), the twentieth century label for Chosŏn thinkers dealing with issues beyond Neo-Confucian moral philosophy (*sŏngnihak* 性理學) or ritual controversies (*yehak* 禮學).¹⁴ Most of this literature,

¹² *Kyŏngjang* and *pyŏnt'ong* are also the terms highlighted in Kŭm Changt'ae's study of Korean reform thought (Kŭm 2006).

¹³ *Liji*, “Liyun” 禮運 chapter. See Wang (1969: 294).

¹⁴ This does not mean that literati categorized today as “*sirhak*” thinkers did not also deal with either of the two. See, for instance, Yi Ponggyu (2005) for a study of “*sirhak*” takes on the rites.

however, is preoccupied with reform proposals themselves and what they tell us about Chosŏn political and social institutions and their development. A study focussing on how reform thinkers envisioned change as such, how they positioned their own present and past in relation to the future, seems still to be lacking. Again, the following lines can offer no more than a trial of this approach based on a few conspicuous examples.

Among the outstanding reform thinker of the Late Chosŏn, Yu Hyŏngwŏn 柳馨遠 (1622–1673) counts among the best known. His major work, *Pan'gye surok* 磻溪隨錄 (Jottings by Pan'gye), devoted to suggestions for institutional reforms in all-important societal fields, has served as the basis for a monumental study of Chosŏn institutions (Palais 1996). In the postface to this work, Yu explains:

念自王道廢塞。萬事失紀。始焉因私爲法。終至戎狄淪夏。至如本國 則因陋未變者多。而加以積衰。卒蒙大恥。天下國家 蓋至於此矣。不變廢法。無由反治。顧弊之爲弊也。其積漸數百千年。以謬襲謬。仍成舊規。繆錯相因。有如亂絲。不究其本而祛其棼。無以救正。

“Since the Kingly Way has decayed, all affairs are out of control. In the beginning, personal interests were established as rules; in the end, barbarians ruined China. In our own country, a lack of sophistication has led to missing out on reforms, and to this was added continuous deterioration. Finally, great disgrace was experienced by the empire as well as our country. If degenerated rules are not changed, there is no way to return to good rule. Detriment leads to further detriment, amassing through the centuries; errors produce further errors, which in the course of time become regarded as old regulations. The result is a tight web of mistakes. Only by going back to the roots and dispelling the confusion can correction be achieved” (“Sŏ *Surok* hu” 書隨錄後, *Pan'gye surok*, kw. 26, Yu [n.d.]: n.p.).

For the greatest reform thinker of the seventeenth century, reform meant restoration. What he wanted to achieve was a return to the institutions of a better past. Such idealization of the past is of course a commonplace, even stereotypical resource for Confucian critique of the times and search for solutions. Yet, it was certainly an *especially* plausible option in the aftermath of the Japanese and Manchurian invasions and the fall of the Ming.¹⁵

2.1 Hong Taeyong and the re-thinking of civilization

While much further research will have to be done before it is possible to draw bold lines of chronological developments, it seems safe to assume that literati of the eighteenth century, coming slowly to terms with the empire having fallen into Manchu hands, were more forward-looking than their predecessors. This new intellectual orientation was epitomized by the so-called *pukhakp'a* 北學派 (Northern Learning

¹⁵ The charge that “personal interests were established as rules” was certainly aimed at the intellectual atmosphere of the late Ming.

Group) arguing for the need to learn from contemporaneous Chinese civilization despite “barbarian” Manchu rule. The founding figure of this group, Hong Taeyong 洪大容 (1730–1783), was not only a “reform thinker” since part of his intellectual pursuits were devoted to institutional betterment, but was also a reformer of *thought*. His central philosophical work, “Ŭisan mundap” 醫山問答, written in the form of a fictional dialogue conducted in the borderlands between a Korean Confucian and a sage of undefined provenance,¹⁶ offers a full-fledged cosmology which was obviously formed under the impact of both Taoist and Western writings.¹⁷ Included in this tour de force is an outline of human history. It is, on the one hand, rife with a deep civilizational pessimism, seeing the formation of civilization as decline from a primordial state of spiritual purity (神智清明), a kind of fall from grace which becomes all the more reminiscent of the biblical story since the emergence of sexual desire is seen as the turning point (“Ŭisan mundap”, *Tamhōnsō* 湛軒書, kw. 4, HMC a248_098c). On the other hand, however, the inevitability of civilizational evolution after this “original sin” leads to an acknowledgment of historical change and the need to adapt to changing circumstances:

因時順俗。聖人之權。制治之術也。夫太和純麗。聖人非不願也。時移俗成。禁防不行。逆而遏之。其亂滋甚。則聖人之力。實有不逮也。故曰居今之世。欲反故之道。裁及其身。

“To allow customs to change according to the times: this is how the sage decides; it is the art of ruling. For the sage has regard for the primordial harmony and simplicity, but as the times change, customs arise, and if one would prevent them from being put into practice, opposing and restricting them, this would cause extreme disorder, such that even the powers of a sage would not be able to call a halt to it. Therefore it is said, ‘If a man who is living in the present age goes back to the ways of antiquity, calamities will be sure to come.’”¹⁸

The final sentence of this passage is a condensed quote from the *Zhongyong* 中庸 (Doctrine of the Mean),¹⁹ a seemingly alien element in the latter text, which leads Legge to comment: “In this last clause, there would seem to be a sentiment, which should have given course in China to the doctrine of Progress” (Legge 1893: 423f.).

¹⁶ Ŭisan refers to Yiwulü Shan 醫巫閭山, a mountain range situated between Shenyang 瀋陽 and Shanhaiguan 山海關 and thus symbolizing the frontier between “barbarian” and Chinese territory. The work seems to be the summa of his life-long thought for which a journey to Peking in 1765/66, including encounters with Jesuits, was deeply influential.

¹⁷ For introductions to this work, see Hyung-dae Lee (2006) and Hyoungchan Kim (2005).

¹⁸ “Ŭisan mundap”, HMC a248_099a. For a somewhat different translation of this passage, see Kim (2005: 251).

¹⁹ *Zhongyong* 29. I have slightly adapted Legge’s translation to fit the present context. The passage might have meant something quite different in the original context, as Heiner Roetz points out in his contribution to this volume.

While Hong's vision of history is too much pervaded by Taoist notions of the superiority of the "natural" state of humans to amount to a theory of progress, it certainly breaks with the stereotypical idealization of Chinese antiquity. And indeed, the *Zhongyong* quote appears again, in a slightly modified form, in another text by Hong Taeyong, where it serves the practical purpose of defending the new against the old. In a letter to Kim Chonghu 金鍾厚 (1721–1780), Hong argues against excessive normativity in ritual matters:

竊意易貴時義。聖稱從周。古今異宜。三王不同禮。居今之世。欲反古之道。不亦難乎。

"I submit that the *Yijing* values [doing what is] appropriate at the given time, while the Sage declared that he would follow the Zhou [in ritual matters, rather than earlier eras].²⁰ Past and the present differ in what is appropriate; the Three Kings did not follow the same rites.²¹ If one who lives in the present age wishes to go back to the ways of antiquity – is that not difficult?"²²

Rubbing in his point, he adds in a second letter that "the Duke of Zhou made his regulations according to the needs of Zhou, and Zhu Xi followed in his *Family rites* (*Zhuzi zhi li* 朱子之禮, i.e. *Zhuzi jiali* 朱子家禮) the customs of the Song 宋".²³

Two further points can be taken away from this brief encounter with Hong Taeyong: the relevance of ritual discourse for our topic, and the importance of the *Yijing* as a source for a positive acknowledgement of change.

The correct performance of ancestral rites was one of the topics of continuous dispute among Chosŏn literati, both at court and within and between families. The long process of adaptation of Chinese ritual prescriptions to Korean elite customs had not resulted in a single ritual orthodoxy, one of the reasons being that the different Chinese sources of authority did not speak with one voice.²⁴ Rites, being on the one hand laden with the weight of serving as a token of civilization, and on the other hand being so obviously subject to change depending on time and place, seem to have been a good locus to reflect on the unavoidability of historical change, as already evinced by Pak Yunwŏn's reflections quoted above.

²⁰ A reference to *Zhongyong* 30: "The Master said, 'I may describe the ceremonies of the Xia dynasty, but Qi cannot sufficiently attest my words. I have learned the ceremonies of the Yin dynasty, and in Song they still continue. I have learned the ceremonies of Zhou, which are now used, and I follow Zhou'" (子曰：吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周)。

²¹ This is a quote from the *Shiji* 史記, rendering Shusun Tong 叔孫通 (2 c. BCE). See the contribution by Heiner Roetz to this volume, pp. 46f.

²² "Yŏ in sŏ i su" 輿人書二首, *Tamhŏnsŏ* 湛軒書, *kw.* 3, *HMC* a248_069a. That Kim Chonghu is the recipient of the letter, who remains unnamed in Hong's collected works, is evidenced by Kim's response: "Yŏ Hong Tŏkpo" 與洪德保, *Ponamjip* 本庵集, *kw.* 4, *HMC* a237_388a – a237_391b.

²³ 周公之制因周之宜也 朱子之禮因宋之俗也. *Ibid.*, 20b.

²⁴ This is discussed in depth in Deuchler (2015, ch. 8).

That the *Yijing* with its emphasis on change, on judging the time correctly and grasping the right moment could provide a useful backing for the rhetorical defence of reforms comes as no surprise. The following passage from a contribution to another topic of heated discussion, the examination system, bears witness not only to this usefulness, but to a utilization of *Yijing* language that became notorious for a reform orientation beyond the *Yijing* notions of continuous yet repetitive change:

科舉之弊。如水滔滔。一往而不復返。夫人而皆知其當變通。然上自公卿。下至韋布。若語以變通之策。則輒瞠然却立。以爲三百年已行之制。今何以更張爲哉。審如是則大易之窮則變變則通者。非固爲至言確論也。

“The problems with the examination system are like the waves of water, which flows without ever returning. Now, everyone knows that it has to be reformed (*pyōnt’ong*), but when one talks to them about concrete reform plans, everyone, from the high ministers down to the commoners, will stare at you and step back, and ask you how a system that has been in place for three hundred years could ever be renewed. If it were as they say, then this would mean that the words of the *Yijing*, ‘at an impasse there is change; change is followed by success’ were not words of greatest wisdom” (Sō Myōng-ūng [1716–1787], “Kwagō ū” 科舉議, *Pomanjae chip* 保晚齋集, kw. 9, HMC a233_246c-d).

The passage from the *Xici zhuan* 繫辭傳 (Commentary on the Appended Phrases) referenced here reads in full: 易窮則變，變則通，通則久. Legge translates: “When a series of changes has run all its course, another change ensues. When it obtains free course, it will continue long” (Legge 1963: 383). When, as here, *yi* 易 is not understood as the subject of *qiong* 窮 and therefore omitted, the latter morphs from the natural end of a series of changes to an impasse, and the “change” (變) from a hiatus or turn-around in such a series to the initiation of something different. To follow the trajectory of this phrasing (窮則變，變則通) which became “the quote per se for the notion of reform” at the turn of the nineteenth century in China (Janku 2003: 157f.) throughout Chosŏn literati discourse would certainly be rewarding.²⁵

2.2 Chōng Yagyong and the esteem for effecting substantive change

By far the best known and best studied among the numerous reform thinkers of the Late Chosŏn era is Chōng Yagyong 丁若鏞 (1762–1836), often referred to by his studio name Tasan 茶山 and introduced to the English-reading public as a “challenge” to Korea’s Neo-Confucian tradition (Setton 1997). Starting from what was probably the earliest English language treatment of him, he has for a long time been regarded as Chosŏn’s most “modern” thinker (Henderson 1957: 383). One of the sources of this assessment is his essay “Kiyeron” 技藝論 (On arts and crafts) in

²⁵ A search in the *Han’guk munjip ch’onggan* database leads to 80 hits and shows that the phrase was used much by Yi I, in whose intellectual tradition Sō Myōngūng as a member of the Soron faction stood.

which he propounds a theory of technological progress (Han 1986: 18f., quoting earlier research). As we have seen, this idea as such does not single him out among Chosŏn literati, although some of his arguments are highly original.²⁶ His monumental writings on the betterment of administrative institutions, such as *Mongmin simsŏ* 牧民心書 (Chŏng 2010), ennoble him as a herald of a new age and are still mined for remedies for problems of the present (Pak Kyunyŏl 2015). More generally, he has been credited with a realistic (rather than moralistic) worldview and the notion of humans as autonomous individuals grappling with their inner contradictions (Kŭm 1980). However, the construction of Chŏng Yagyong as a modern thinker, in which his early engagement with Catholicism plays an important part (Cawley 2014), has also elicited criticism as overlooking the conservative impulses of his thought (Setton 1997: 2; O 2002).

Nevertheless, Tasan as a “broaden[er] of horizons” (Baker 2002: 210) remains the primary candidate for a future-oriented thinker among Late Chosŏn literati-officials. Given the vastness of his work, my test-drilling here confines itself to his preface to the central one among his works on political reform, the *Kyŏngse yup ’yo* 經世遺表 (Design for good government). Different from the *Mongmin simsŏ* which aims at the behaviour of the individual magistrate and *Hŭmhŭm sinsŏ* 欽欽新書 (New treatise on the legal system) which seeks to reform judicial practice, *Kyŏngse yup ’yo* is devoted to government institutions and thus offers the most incisive instruments of change.

The preface is written on the basis of the original title for the work, *Pangnye ch’obon* 邦禮艸本 (Rites of our country, draft version).²⁷ It starts with a comparison of the terms “rites” and “rules” (*pŏp* 法) to explain its own rather ironic use of “rites” for the title of a book that obviously deals with “rules”: To rule through “rites” is to accommodate the needs of the people, to rule through “rules” is to use intimidation. It is not true, Tasan argues, that the wise kings of antiquity avoided “ruling” at all, other than a (in his eyes) vulgar Confucian tradition would have it:

天下莫勤於堯·舜，誣之以無爲，天下莫密於堯·舜，誣之以疎迂，使人主每欲有爲，必憶堯·舜以自沮。此天下之所以日腐，而不能新也。

“No one in the world was more industrious than Yao and Shun, but they are falsely described as ‘not acting’; no one in the world was stricter than Yao and Shun, but they are falsely described as lenient. As a result, the sovereign, when he wants to act, always is reminded of Yao and Shun and restrains himself. This why the world decays more every day and cannot be renewed” (“*Pangnye ch’obon sŏ*” 邦禮艸本序, *Yŏyudang chŏnsŏ*, first collection, *kw.* 12, *HMC* a281_269b).

²⁶ Chŏng bases his discussion on the notions of collective intelligence and of humans as (physically) deficient beings (*Mängelwesen*). “Kiyeron” I, *Yŏyudang chŏnsŏ* 與猶堂全書, first collection, *kw.* 11, 10b–11a.

²⁷ Tasan changed the title to *Kyŏngse yup ’yo* before 1822. See Kim T’aeyŏng’s (2012) “Introduction to *Kyŏngse yup ’yo*” (*Kyŏngse yup ’yo haeje*), http://db.itkc.or.kr/dir/pop/heje?dataId=ITKC_MP_0597A (2012).

This is at first sight in direct contradiction to Confucius' own words, here in Legge's translation:

子曰無爲而治者其舜也與夫何爲哉供己精南面而已矣

“The Master said: May not Shun be instanced as having governed efficiently without exertion? What did he do? He did nothing but gravely and reverently occupy his royal seat” (*Lunyu* 論語, “Weilinggong” 衛靈公 4; Legge 1893: 295).

Tasan explains that Confucius must have had in mind the twenty-two sagely ministers that Shun acquired so that he had no need for “exertion”. Perfect rule, so his argument goes, can never be the result of letting things take their own course, but comes from well-planned action that fashions the world according to the needs of the time:

夏后氏之禮，非夏后氏之所獨制也，卽堯·舜·禹·稷·契·益·皋陶之等，所聚精會神，竭誠殫智，爲萬世立法程者也。豈人之所能易哉？然殷人代夏，不能不有所損益。周人代殷，不能不有所損益。何則？世道如江河之推移，一定而萬世不動，非理之所能然也。

“The rites of the Xia ruling house were not of their own making. Yao, Shun, Yu, Ji, Xie, Yi, and Gaoyao (i.e. the cultural heroes of antiquity) accumulated their creativeness and intelligence, and with utmost sincerity and wisdom they set up the laws for all ages. How could a single item be changed? However, when the Shang replaced the Xia, they could not avoid taking away from and adding [to those laws]; when the Zhou replaced the Shang, they could not avoid taking away from and adding to them.²⁸ Why was that? Because the course of events is in constant flow like rivers and streams, and it does not stand to reason that anything should be fixed for all times” (“*Pangnye ch'obon in*” 邦禮艸本引, 2ab).

Thus, the preface argues in the following that it is the duty of the ruler to take initiative and act, even without the consensus of his ministers (Tasan does not make this last point explicit, but applauds king Yǒngjo 英祖 (r. 1724–1776) for his dictum in pushing through his new military tax law, *kyunyǒkpōp* 均役法: “The dynasty may perish, but this law has to be changed” (國雖亡，此法不可以不改; “*Pangnye ch'obon in*”, 3a). Anything else would mean not living up to his responsibility:

夫無爲則因其故，因其故者，寡怨之道也。雖有未當，非我爲也。故凡創業之初，不能改法，因循末俗，以爲經法，此古今之通患也。

“For when not exerting authority²⁹ one just follows precedence. To follow precedence is the way to avoid resentment. Even if the action is not appropriate/successful, it is not one's own fault. Therefore, at the beginning of a new dynasty, [the new kings]

²⁸ An allusion to *Lunyu* 2.23, mentioned in the contribution of Heiner Roetz to this volume, p. 33.

²⁹ *Muwi/wuwei* would of course usually translate as “not taking action”. My translation is meant to emphasise the point Chǒng Yagyong is making here – that the king should actively change laws rather than following precedents.

are never able to change the laws but follow the degenerate customs and make those the law of governing. This is an age-old evil” (“*Pangnye ch’obon in*”, 3a).

In part, Tasan is reiterating here the basic political conviction of his faction, the Southerners, which had always argued in favour of the monarch as the locus of central authority and looked with suspicion at the expansion of bureaucratic power (Setton 1997: 37). But aligning this political stance, which often had been nothing more than a tool for power struggle, with the earnest search for political reform, generates a perspective that may well have been new and unique: a desire for creative politics, for a power that is able to break with the past and bring about a new age. In this sense, Tasan’s thought is indeed future-oriented and intrinsically modern. Certainly, in terms of political thought the fact that the mechanism, which alone he could imagine for such a break, was a reinforced monarchism may draw this “modernity” of thought into question. However, that he indeed harboured a notion of a future that is fundamentally open due to human agency is evinced by his concluding remarks on the second part of the title, “Draft Version”:

其謂之艸本者，何也？艸之也者，有待乎修潤之也。識淺焉，智短焉，踐歷少焉，聞見陋焉，居處僻焉，書籍闕焉，雖聖人擇焉，不能不使后者修潤之也。不能不修潤之者，豈非艸乎？

“So why do I call [this book] a draft version? It is a draft since it is awaiting correction and amendment. My knowledge is shallow, my wisdom insufficient, my experiences few, my level of information low, my place of living marginal, my library lacking. Even if a sage made use of [this book], he could not but let later [worthies] correct and amend it. A book that in all events needs to be corrected and amended is certainly a draft version!” (“*Pangnye ch’obon in*”, 3b).

Befitting his ideas of reforms as an open process that is not bound by “customs”, he wanted his own reform proposal not to be bound by the circumstances of its time and situation of creation, but to be subjected to the improving powers of the forward flow of time.

2.3 Ch’oe Han’gi and the optimism of progress

With Chŏng Yagyong a search for notions of an open future proved successful; and yet this notion is by no means obvious in his writings.³⁰ In his extremely voluminous *Collected works*, no single text is explicitly devoted to this topic: the opening up of future as human acting ground remained an implicit consequence of his thought, rather than an explicit concern of his, nor – it is probably safe to say – for any Korean scholar of his times. Just a generation later, however, a man appeared for whom the notion of progressive development was the primary concern: Ch’oe

³⁰ As, for instance, Im Hyŏngt’aek has observed, Tasan’s progressive intentions remained intimately linked to the reconstruction of an ideal past (Im 2002: 363).

Han'gi 崔漢綺 (1803–1876), not prominent in his own times, but after his rediscovery in the 1980s both hailed and blamed as pre-modern Korea's foremost modernist thinker, overshadowing (only in this respect!) even Chŏng Yagyong.³¹ While belonging to the *yangban* 兩班 class, he was a man of comparatively lowly background in terms of social status, but of (initially) considerable wealth, which he invested in the acquisition of books (Sohn 2010: 32). He was especially keen on new publications coming in from China and probably served, through his reliable purchases, as a kind of conduction belt for the Chinese language publications of nineteenth century Protestant missionaries to Korea; he was also well-read in the earlier Jesuit works. In his rich oeuvre, he combined this new knowledge with more traditional *qi*-philosophy (氣) to a unique system of thought the foundations of which he seems to have laid early in his life. In essence, this is a theory of co-evolution of cosmos and history, in which the “transformation of *qi*” (*kihwa* 氣化), i.e. the historically changing world, is conceived of as the natural movement of the self-uncovering of truth; ontology and epistemology fall into one. As Jeong-woo Lee has pointed out, in this his thought greatly resembles Western “nineteenth century style grand narratives of synthesizing the sciences”, seeing “History as a great drama towards ‘progress’” (Jeong-woo Lee 2019: 133f.). This directedness towards the future was already fully developed when he published his first philosophical work, *Kich'ŭk ch'eŭi* 氣測體義 (Substance and meaning of *qi* [transformation] and reasoning), in 1836, the year of Chŏng Yagyong's death. The preface of this work starts by noting that reverence is due to the Duke of Zhou and Confucius, not for any concrete measures they took, but for their spirit of “taking into account [experiences of] old and new times, adjusting matter and manners” (參酌乎古今 損益乎質文). He continues:

至於國制風俗。古今異宜。歷算物理。後來益明。則師周孔之通達大道者。將膠守周孔之遺蹟而無所變通耶。抑將取法周孔之通達而有所沿革耶。蓋天地人物之生。皆由氣之造化。而後世之閱歷經驗。漸明乎氣。究理者有準的而熄其紛紜。修行者有津梁而庶無違越。

“As for the state regulations and customs, past and present are different in what is appropriate. Calendar calculation and the principles of natural things have become ever more clarified with the passing of time. Under these circumstances, can learning from the great accomplishments of Duke of Zhou and Confucius mean to stubbornly hold fast to their heritage, without adaptation? Or does it mean to use the methods by which the Duke of Zhou and Confucius reached their accomplishments, and develop things over time? For the life of humans and all beings under the sky is generated by the creative transformations of *qi*, and the greater experience of later generations makes them ever more aware of *qi*. Those who seek for reason develop criteria and put an end to confusion; those who cultivate their behaviour find out measures and avoid transgressions” (“*Kich'ŭk ch'eŭi sŏ*” 氣測體義序 [Ch'oe 2002a (1836)], 1b–2a).

³¹ Publications treating him as a modernist are legion. A recent critical view of this modernism, at the same time a critique of Korea's modernity, is Pak Hŭibyŏng (2003), taking Ch'oe to task for being overly universalistic and optimistic.

This passage is to a large extent a compilation of time-honoured tropes in favour of deviation from traditional or ancient models, including the phrases *kogŭm iŭi* and *pyŏnt'ong*, and the notion of “taking as a model the way [the ancients] made law” (法其所以為法).³² However, it differs from earlier arguments along these lines in two ways. Firstly, Ch'oe Han'gi's point is not just adjustment to changing times. Rather, he unequivocally declares a superiority of later ages over earlier ones. And secondly, he does so not in the context of a reform proposal but as introduction to a work unfolding his own cosmology and epistemology. Rather than claiming the right to *act* differently from the ancients, he claims the right to *think* differently. To him, the idea of civilizational progress does not serve as an argument for backing up a political program; it is the program itself, first and foremost an intellectual one.

His political program developed from this starting point, at least in terms of the temporal sequence of writings. The primary work devoted to it, titled *Injŏng* 人政 (Men and government), was printed in 1860 (Ch'oe 2002c). Here is not the place to go into his proto-democratic ideas about division of labour, overcoming class distinctions, public opinion etc.³³ Suffice it to illustrate that his conviction about progress in knowledge remained at the centre of this later work:

未有一身早晚無遷移之學問。未有百年前後無變動之學問。未有千年前後無改易之學問。統而論之。是乃運化之學也。

“There is no learning that does not experience shifts (*ch'ŏni*) within the life span of one person; there is no learning that does not fluctuate (*pyŏndong*) within hundred years; there is no learning that does not change fundamentally (*kaeyŏk*) within thousand years. Altogether, this is learning of the movement and transformation (*unhwa*)” (“Kogŭm hangmun ch'ŏni” 古今學問遷移, in: *Injŏng* [Ch'oe 2002c (1860)], 12: 1b [3: 231]).

No doubt is left that “movement and transformation” have to be conceived of as progressive development in a “comparison of knowledge” (*hangmun pigyo* 學問比較) between “old antiquity” (*sanggo* 上古) which laid the foundation of statecraft, “middle antiquity” (*chunggo* 中古) which generated philology and was enriched by Buddhism, the Neo-Confucianism (*ihak* 理學) of “late antiquity” (*kŭngo* 近古), and the present:

方今地球呈露。而四海人道一統。運化漸明。而萬物造化有準。學問大勢。有此四等遷移。實由閱歷經驗。各有多少廣狹。非古今人器。有此不同也。

³² For the provenance and implications of this phrase (from the *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋) see the contribution to this volume by Heiner Roetz, pp. 36f.

³³ For a detailed analysis of these issues, see Ch'ae (2007). It should be noted that Ch'oe Han'gi's family, while not well connected with members of the central elite, did belong to the *yangban* class. His commitment to evaluating and “using” people according to their capabilities rather than to their social background was therefore not pro domo, but genuinely motivated by his philosophical convictions.

“In the present, the globe has become exposed [i.e. the round shape of the earth has become known], and the human ways of the entire world are uniting. The movement and transformation is gradually being brought to light, and all beings in the world and their creative transformations have their standards. That the broad outlines of knowledge have changed four times in this way is due to the fact that each [era] had its own horizon according to the amount of available experience. It is not because the people of ancient and present times were different in capabilities” (“Hangmun pigyo”, in: *Injong* [Ch’oe 2002c (1860)], 16: 29b–30a).

The learning of by-gone eras was not deficient, he explains, as long as it corresponded to the experiences of that age; deficiency lies in not availing oneself of all knowledge within one’s reach during one’s own lifetime (*ibid.*). Doing justice to men of antiquity means to make allowance for their limited access to knowledge, otherwise it would be like “comparing kids to old people” (以小兒比老人): “How could one use today’s knowledge to judge people of several hundreds or thousands of years before or after?” (況數千百年前後人將今聞見而比擬哉).³⁴ The emphasis here is on “before” rather than “after”; it is the superiority of present-day knowledge over the past that is being celebrated, not the possibility of future developments. Ch’oe Han’gi’s *unhwa* thought is certainly an exemplary case for what Maria-Sibylla Lotter has described as “an oscillation, typical for myths of progress, between historical relativism and the belief in the transhistorical validity of contemporaneous ideas” (Lotter 2012: 15). Yet, the vision of time to come was not at all alien to Ch’oe Han’gi. While he did not easily admit to the fallibility of his own ideas, he was aware of the onward flow of history and saw his own role as that of a trailblazer for future generations:

……數千年傳受之學。猶有未盡明。遠近人虛誕之說。尚有所浸染。豈非運化所致耶。當以活法。詳察萬化。勿忘勿助。繼往開來。以畢吾生而已。

“[Even] the learning that has been transmitted for thousands of years has not yet been fully clarified; superstitious persuasions of people near and far are yet influential. This is nothing but the present state of *unhwa*. To scrutinize the myriad transformations, using efficient methods, and unceasingly yet dispassionately connect to the past and open up the future – to this I dedicate my life” (“Hak yu mimyōng” 學猶未明, in: *Injong* [Ch’oe 2002c (1860)], 11: 24ab).

This attitude of positioning himself at the pivot between present and future becomes most tangible in another, slightly earlier work by Ch’oe Han’gi, the geographical encyclopaedia *Chigu chōnyo* 地球典要 (Essentials of global geography), dated 1857 (Ch’oe 2002b). The work is a compilation based on earlier Chinese works of world geography such as Wei Yuan’s 魏源 (1794–1857) *Haiguo tuzhi* 海國圖志 (“An illustrated gazetteer of the maritime countries”, 1843/1852) and Xu Jiyu’s 徐繼畲 (1795–1873) *Yinghuan zhilüe* 瀛環志略 (“A short account of the maritime circuit”, 1848). But while the knowledge contained in *Chigu chōnyo* is mainly culled from

³⁴ This and the preceding quote are from “Kogūm in pigyo” 古今人比較, in: *Injong* (16: 39a).

these (and a few other) books, the arrangement and the way of presentation is Ch'oe Han'gi's own. Most remarkable for our context is one part of the appendix: a chronological table for world history ("Chŏn-hu kinyŏn p'yo" 前後紀年表), also related to but different from a model in *Haiguo tuzhi*. In need of a unified standard for time calculation, this timetable follows Western precedent by basing itself on strict numerical chronology using one year as the zero point, but of course the Western practice of setting zero at the year of Christ's birth was unacceptable for Ch'oe Han'gi. Instead of looking for an event in Eastern History of equivalent impact, he chose the year of his compilation of *Chigu chŏnyo*, 1857, rendering all year counts as „prior to“ this, and adding a few future decades with blank space yet to be filled in with events (see Fig.). For Ch'oe Han'gi, making sense of the world was intricately linked to a contemplation of the future.

3 In conclusion: Some remarks on notions of future during the Enlightenment Period

When Ch'oe Han'gi died, Korea had just concluded its first international treaty, and the so-called Enlightenment Period (*kaehwagi* 開化期) was setting in. The most fundamental paradigm change the Korean peninsula had seen since the beginnings of Chinese-inspired statehood took place within a single generation. More than any other period, this one can be expected to have been productive for visions of future; and certainly, antiquarianism lost its hold on the vast majority of intellectuals.

The term *kaehwa* 開化, which was rampant at the time and became the common Korean designation for the period, seems to underline this point. As a neologism imported from Japan, it was subjected to varying interpretations, but some kind of “opening up” and “transformation” were necessarily part of them. In an 1888 memorial, Pak Yŏnghyo 朴泳孝 (1861–1939) equated *kaehwa* with “seeking renewal and independence” (*kusin charip* 就新自立). Kim Yunsik 金允植 (1835–1922), writing in 1891, unpacked *kaehwa* as “[economic] development and change” (*kaebal pyŏnhwa* 開發變化), but explained that it was just an embellished expression for “current tasks” (*simu* 時務). In contrast, Yu Kilchun 兪吉濬 (1856–1914) in his programmatic rewriting of Fukuzawa Yukichi's 福沢諭吉 (1835–1901) *Seiyō jijō* 西洋事情 (Conditions in the West), *Sōyu kyŏnmun* 西遊見聞 (“Observations in Travels in the West”; finished in 1889, published 1895), defined *kaehwa* als civilizational progress (Kang 1987: 171f.).

However, the very first appearance of the term *kaehwa* in Korean materials that I could discover strikes a quite different note. In 1881, a group of Korean literati was sent by the government to Japan to observe the modernization efforts there.³⁵ In the travel account of one member of the group, Yi Hŏnyŏng 李穗永 (1837–1907), we find the record of the following conversation with a Japanese interlocutor:

³⁵ This mission is well known as the *sinsa yuramdān* 紳士遊覽團 (the gentlemen's travel group).

| | | | | | | | | |
|---------|---|-------|---|--|----------|--|----------|----------|
| 前百十三年 | 壬 | | | | | | | |
| 前百三年 | 戌 | | | | | | | |
| 前九十三年 | 申 | | | | | | | |
| 前八十三年 | 午 | | | | | | | |
| 前七十三年 | 辰 | | | | | | | |
| 前六十三年 | 寅 | | | | 仁宗 考定 | | | |
| 前五十三年 | 子 | | | | | | | |
| 前四十三年 | 戌 | | | | | | 宣宗 遷定 | |
| 前三十三年 | 申 | | | | | | | |
| 前二十三年 | 午 | | | | | | | 高宗 遷定 |
| | | 前後紀年表 | 清 | | | | 二十二 | |
| 前十三年 | 辰 | | | | | | 高宗 遷定 | |
| 前三年 後七年 | 寅 | | | | 成宗 | | | |
| 後十七年 | 子 | | | | | | | |
| 後二十七七年 | 戌 | | | | | | | |
| 後三十七七年 | 申 | | | | | | | |
| 後四十七七年 | 午 | | | | | | | |
| 後五十七七年 | 辰 | | | | | | | |
| 後六十七七年 | 寅 | | | | | | | |
| 後七十七七年 | 子 | | | | | | | |
| 後八十七七年 | 戌 | | | | | | | |

Fig.: *Chigu chōnyo* (Ch'oe 2002b [1857], 12: 22ab), chronological table, final part. Each column covers a decade. The “zero point” of Ch’oe Han’gi’s timeline is implicit in the ninth column from left: Year zero, the year of the compilation of *Chigu chōnyo*, is the turning point between *chōn samnyōn* 前三年, “three years before”, and *hu ch’illyōn* 後七年, “seven years after”.

我曰。自入貴境。始聞開化二字。第開化之說何意也。彼曰。開化者西人之說也。又日本書生之說也。破禮義毀古風。以隨今之洋風。爲得計者也。守禮義貴古風者。謂不通時俗而退之。此是洋人破隣國之陰計。而官家大吏無一人悟知者也。

“I said: ‘Since I have entered your territory, I have heard for the first time the word *kaehwa*. What is meant by talking of *kaehwa*?’ He said: ‘*Kaehwa* is talked about by the Western people, and also by Japanese literati. With this they aim at destroying our morality and old customs so that we follow instead the current Western fashions. Of those who safeguard our morality and hold our old customs in high esteem, they say that they are divorced from our age, and remove them from office. This is the subtle device by which the Westerner break up the countries in contact with them, and none of the powerful officials is able to see through it’” (“Mundamnok” 問答錄, in: *Ilssa chimnyak* 日槎集略 3; Yi Hōnyōng 1982: 54a).

It may be not surprising that *kaehwa* was *at first* perceived as a threat rather than a promise. Yet this passage begs the question whether such a sense of helplessness vis-à-vis the un-asked for sea of change that submerged the country might not have remained a strong undercurrent in the thoughts and emotions even of those who kept up with the times (such as Yi Hōnyōng himself).³⁶ Did leaving the mores of the past behind necessarily correlate with an *open* future?

Again, a reliable answer to this question would require much more substantial research than can be done within the confines of this essay. A brief look at the writings of Pak Ŭnsik 朴殷植 (1859–1925), an opinion leader who is generally pointed to as a core figure in the movement of adapting intellectual life to the circumstances of the time (Kūm 2006: 189), must suffice here as circumstantial evidence for possible outcomes of more extended research.

Pak Ŭnsik, famous both for his ceaseless efforts to preserve Korean independence and his attempt to align Korean Confucianism with modern needs (Eggert 2016), published a few dozen articles in the new print media, especially during the first decade of the twentieth century when Korean statehood was tangibly at stake. Many of these articles deal with the need for renewal and reform, and they often carry the quest for the new already in their title, be it terms like “flourishing” (*paltal* 發達), “improvement” (*kaeryang* 改良), “opportunity” (*kihoe* 機會), or just the syllable “new” (*sin* 新).³⁷ However, the general tone of these writings is not a relishing in new “opportunities” or a sense of choice. The message running through these publications is rather an exhortation to the latecomer nation to speed up in the race to catch up with the powerful “developed” nations.

³⁶ He went on to become a very successful official, holding important offices throughout the so-called “Chinese decade” (1884–1894), the period of radical reforms (1895–1896) and the “Great Korean Empire” (Taehan Cheguk 大韓帝國, after 1896).

³⁷ One of the conspicuous literary innovations of the period was the New Year’s Greeting, written or published on the first day of a *new* year, while Sinic literary tradition tended to prefer texts (mostly poems) of farewell to the *bygone* year. Pak Ŭnsik was no exception.

One article which actually mentions “future” (*changnae*) in its title may serve as example: an essay on “Aerial life and aerial warfare in the future world” (*Segye changnae-e kongjung saenghwal-gwa kongjung chŏnjaeng* 世界將來에 空中生活 과 空中戰爭, 1909). Full of admiration for the new technology, Pak Ŭnsik – obviously inspired by recent news about the Zeppelin flight from Friedrichshafen to Bitterfeld in June 1909 – lists achievements in aviation made by different Western countries and speculates about future progress in this field: “Is it not beyond doubt that in the future world there will be daily life in the air, and wars conducted in the air?” He concludes by turning to Korea:

噫라現世界에民智의靈巧와器械의便捷이日生不窮하야新而愈新이如彼其不可思議에出하거늘尙此太古洞天에構木爲巢하고結繩爲政하든時代를痴談하는民族은如何한生活과如何한競爭을作하겠는가九萬里長空에扶搖而直上者를吾願見之하노라

“In the present world there are new examples every day of the knowledge and dexterity and the utility of machines, and both become ever more ingenious to unthought-of degrees. At the same time, our people still foolishly have their minds turned to the olden days when huts were constructed from wooden rafters and knotted ropes were used as records for ruling. How will they survive, how will they compete? I would like to see them rise directly into the vast expanse of the skies” (Pak 1975, 3: 56).

In this vision, the skies are open; but this space is being filled by others, and the Korean people are unlikely to take part. A sense of future was certainly well developed with this writer; but the lack of political and epistemological self-determination rendered this future as a racetrack towards a goal pre-defined by others rather than as open space.

Kang Ch’aeŏn in his influential study of the history of “enlightenment thought” in Korea described this history as a more or less linear development in terms of self-reliance/autonomy, integration of foreign goods and ideas, and distancing from mono-dogmatism and adaptation of “thought and learning” to the changing times (Kang 1981: 7). In this line of development he posits a direct connection between the so-called *sirhak* thinkers (of the seventeenth and eighteenth centuries) and *kaehwagi* thought, with the mid-nineteenth century playing a minor role: Ch’oe Han’gi is mentioned but discounted since he was not influential (Kang 1981: 124f.).

From the point of view of widening horizons of future as open ground for development, this history might have to be re-written, with a high tide rather than a slackening in the nineteenth century. Ch’oe Han’gi was certainly not representative of the intellectual mainstream of his times, yet his example can serve as evidence for what was *possible* in terms of imagining the future for a Confucian-educated intellectual of this period.

Whatever the results of deepened research into notions of future in the nineteenth century will be, it stands to reason to assume a waxing and waning of “future” (in the sense outlined above) over the course of time, rather than drawing straight or curved lines of development. An important factor behind the development of notions of an

open future is certainly the degree to which the bearers of these notions possess a sense of agency, for themselves, for their group, and for their nation. Another factor that seems to positively influence an open view of future is the ability to avail oneself of new knowledge. Where both coincide, as in the case of Ch'oe Han'gi, future is there to be discovered and shaped.

References

- Bae, Il Han (2012): “The semantic evolution of Sino character terms for the future in East Asia”. In: *Futures* 44: 398–407.
- Baker, Don (2002): “A Different Thread: Orthodoxy, Heterodoxy, and Catholicism in a Confucian World.” In: Haboush, JaHyun Kim / Deuchler, Martina (eds.): *Culture and the State in Chosŏn Korea*. Cambridge (Mass.): Harvard University Asia Center, 199–230.
- Cawley, Kevin (2014): “Dis-Assembling Traditions: Deconstructing Tasan via Matteo Ricci”. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 24.2: 297–313.
- Ch'ae Sŏgyong (2007): “Ch'oe Han'gi sahoe ch'ŏrhak-ŭi ironjŏk t'odae-wa hyŏng-sŏng kwajŏng” 崔漢綺 社會哲學의 理論的 土臺와 形成科程. Doctoral dissertation, Academy of Korean Studies (Seoul).
- Chang, Wŏnsuk (2012): “Ch'oe Han-gi's Confucian Philosophy of Experience: New Names for Old Ways of Thinking”. In: *Philosophy East and West* 62.2: 186–196.
- Ch'oe Han'gi 崔漢綺 (2002a [1836]): *Kichŭk ch'eŭi* 氣測體義. In: (*Chŭngbo*) *Myŏngnamnu ch'ongsŏ* 增補明南樓叢書. 5 vols. Seoul: Sŏnggyungwan taehakkyo ch'ulp'anbu, vol. 1, 1–221.
- (2002b [1857]): *Chigu chŏnyo* 地球典要. In: (*Chŭngbo*) *Myŏngnamnu ch'ongsŏ* 增補明南樓叢書. 5 vols. Seoul: Sŏnggyungwan taehakkyo ch'ulp'anbu, vol. 4, 1–262.
- (2002c [1860]): *Injŏng* 人政. In: (*Chŭngbo*) *Myŏngnamnu ch'ongsŏ* 增補明南樓叢書. 5 vols. Seoul: Sŏnggyungwan taehakkyo ch'ulp'anbu, vol. 3.
- Chŏng, Yagyong (2010): *Admonitions on Governing the People: Manual for All Administrators*. Trans. Choi Byonghon. Berkeley: University of California Press.
- Deuchler, Martina (2015): *Under the Ancestors' Eyes: Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea*. Cambridge (Mass.): Harvard University Asia Center.
- Eggert, Marion (trans., ann.) (2016): “Pak Ŭnsik: On Renewing Confucianism (Korea, 1909)”. In: Björn Bentlage et al. (eds.): *Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism. A Sourcebook*. Leiden: Brill, 377–391.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): “Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert”. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.

- Han Yöngu (1986): “Tasan’s Approach to History”. In: *Korea Journal* 26.2: 17–31.
 HMC = Minjok munhwa ch’ujinhoe 民族文化追進會 (ed.) (1990–): (*P’yojöm yöng-in*) *Han’guk munjip ch’onggan* 標點影印韓國文集叢刊. Seoul: Kyöngin munhwas.
- Henderson, Gregory (1957): “Chong Ta-san: A Study in Korea’s Intellectual History”. In: *Journal of Asian Studies* 16.3: 377–387.
- Im Hyöngt’aek (2002): “Hyegang Ch’oe Han’gi-üi sigan’gwan-gwa ilt’ong sasang” 惠岡 崔漢綺의 時間觀과 一統思想. *Ch’angjak-kwa pip’yöng* 30.1: 357–382.
- Inada, Kenneth K. (1974): “Time and Temporality: A Buddhist Approach”. In: *Philosophy East and West* 24.2: 171–179.
- Janku, Andrea (2003): *Nur leere Reden: Politischer Diskurs und die Shanghaier Presse im China des späten 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kang Chaeön (1981): *Han’guk-üi kaehwa sasang* 韓國의 開化思想. Trans. Chöng Ch’angyöl. Seoul: Pibong ch’ulp’ansa [orig. *Chösen no kaika shisö* 朝鮮の開化思想, Iwanami shoten 1980].
- Kim, Hyoungchan (2005): “The Modernistic Aspects of Hong Dae-yong’s Axiological View of Nature”. In: *Korea Journal* 45.1: 233–256.
- Kim T’aeyöng (2012): “Kyöngse yup’yo haeje” 經世遺表 解題. Online at http://db.itkc.or.kr/dir/pop/heje?dataId=ITKC_MP_0597A (accessed 9/11/2019).
- Küm Changt’ae (1980): “Tasan ch’örhak-üi inganhakchök kich’o” 茶山 哲學의 人間學적 基礎. In: *Han’guk hakpo* 6.1: 2–23.
- (2006): *Han’guk yugyo-üi hyönsil insik-kwa pyönhöngnon* 韓國 儒教의 現實 認識과 變形論. P’aju: Chimmundang.
- Lee, Hyung-dae (2006): “Hong Dae-yong’s Beijing Travels and His Changing Perception of the West – Focusing on Eulbyeong yeonhaengnok and Uisan mundap”. In: *Korean Studies Review* 9.4: 45–62.
- Lee, Jeong-woo (2019): “The Position of Hyegang’s Philosophy in the History of World Philosophy”. In: Choi, Suk Gabriel / Kim, Jung-yeup (eds.): *The Idea of Qi/Gi. East Asian and Comparative Philosophical Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 127–146.
- Legge, James (1893): *The Chinese Classics*, vol. 1: *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*. Oxford: Clarendon.
- (1963 [1899]): *The I-ching*. New York: Dover Publications.
- Lotter, Maria-Sibylla (2012): *Scham, Schuld, Verantwortung: Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- O Munhwan (2002): “Tasan Chöng Yagyong-üi kundaesöng pip’an” 茶山 丁若鏞의 近代性 批判. In: *Chöngch’i sasang yön’gu* (*The Korean Review of Political Thought*) 7: 7–29.
- Pak Hübyöng (2003): *Unhwa-wa kündae: Ch’oe Han’gi sasang-e taehan ümmi* 運化와 近代——崔漢綺 思想에 대한 吟味. Seoul: Tolbegae.

- Pak Kyunyŏl (2015): “Tasan Chŏng Yagyong-ŭi sirhak-kwa hyŏndaejŏk sisajŏm” 茶山 丁若鏞의 實學과 현대적 시사점 / “A Study on Silhak [實學] and Reformative Ideas of Dasan Jeong Yak-Yong [茶山 丁若鏞] and its Current Implication”. In: *Minjok sasang* 9.2: 101–140.
- Pak Ŭnsik (1975): *Pak Ŭnsik chŏnsŏ* 朴殷植 全書. 3 vols. Seoul: Tan’guk taehakkyo.
- Palais, James B. (1996): *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the Late Chosŏn Dynasty*. Seattle: University of Washington Press.
- Poole, Janet (2014): *When the Future Disappears: The Modernist Imagination in Late Colonial Korea*. New York: Columbia University Press.
- Pore, William F. (2007): “Literati voices on the loss of national independence in Korea and Vietnam: a transnational perspective, 1890–1920”. Doctoral dissertation, George Washington University.
- Quinones, Ricardo J. (1985): *Mapping Literary Modernism*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Setton, Mark (1997): *Chŏng Yagyong: Korea’s Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*. Albany (N.Y.): SUNY Press.
- Sin Chonghwa / Chŏng Haksŏp (2014): “Tongyangsasang-gwa hyŏndaesŏng: kyonghŏmdoen miraero-ŭi ko” 東洋思想과 現代性——經驗된 未來로의 古. In: (*Kyemyŏng*) *Han’gukhak nonjip* 55: 7–42.
- Sohn, Yong-taek (2010): “The Modernity of Nineteenth-Century Korean Confucianism: A Focus on Perceptions of World Geography in Choe Hangi’s Jigujeonyo”. In: *The Review of Korean Studies* 13.3: 31–50.
- Wang Meng’ou 王夢鷗 (1969): *Liji jinzhu jinyi* 禮記今註今譯. Taipei: Shangwu Yinshuguan.
- Yang, Ilmo / Lee, Kyungku (2012): “The Multi-Layered Character of Modern Concepts in Korea”. In: *Concepts and Contexts in East Asia* 1: 99–123.
- Yi Hŏnyŏng (1982): *Ilsa chimnyak* 日槎集略. In: Minjok munhwa ch’ujinhoe (ed.): *Haehaeng ch’ongjae* 海行摠載, vol. 11, 1–180.
- Yi Ponggyu (2005): “Sirhak-ŭi yeron. Sŏngho hakp’a-ŭi yeron chungsim-ŭro” 實學的 禮論. 星湖學派의 禮論 中心으로 / “Debates on Rites in Sirhak – in the Case of Seong-ho School”. In: *Hanguk sasang sahak (Korean Intellectual History)* 24: 105–136.
- Yu Hyŏngwŏn 柳馨遠 (n.d.): *Pan’gye surok* 磻溪隨錄 Online at http://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=GO#dir/node?grpId=&itemId=GO&gubun=book&depth=5&cate1=F&cate2=&dataGubun=%EC%B5%9C%EC%A2%85%EC%A0%95%EB%B3%B4&dataId=ITKC_GO_1297A_0260_020_0010 (accessed 9/11/2019).

Han Yongun and the Buddhist Sublation of Future

Jörg Plassen

In the late 19th and early 20th centuries, Western notions of a “struggle among nations” and the idea of scientific progress found widespread attention also among East Asian intellectuals. On a large scale, the new emphasis on a progressive development towards a future *telos* superseded traditional cyclical conceptions of history. At the same time, however, bold counter-narratives were put forward. Drawing on earlier work by the Chinese Buddhist reformer Tan Sitong (1865–1898), the Korean Buddhist Han Yongun (1879–1944) formulated an intriguing alternative view of the future which accommodates these new conceptions within a rather subversive framework that at first glance seems “modern” but actually is very traditional.

History moving in cycles?

Less than 40 kms southwest of today’s Beijing downtown, in the early 7th century, a deeply perturbed Buddhist cleric committed himself to a project that would eventually continue for centuries: Convinced that the end of the Buddhist Dharma was imminent and deeply concerned about its survival, the monk Jingwan 靜琬 (d. 639) tried to single-handedly preserve the Buddhist scriptures for posterity by chiselling them into the mountain, creating the first of the famous Fangshan 房山 stone inscriptions.

Thirteen centuries later, in the winter of 1909/10, the Sōn-Buddhist (禪) reformer Manhae Han Yongun 萬 [卍] 海韓龍雲 (1879–1944), driven by much the same concerns about cataclysmic changes and a similar urge to preserve the Dharma, writes in his *Chosōn Pulgyo yusillon* 朝鮮佛教維新論 (Treatise on the Reform of Chosōn Buddhism):

“In principle, it is not that I do not like to transcend the mundane world, go into the mountains alone, halt all my idle thoughts, sweep the clouds with a broom, drink from the mountain springs, enjoy looking at flowers and cultivate my moral nature. The problem is just this: when *kalpas* follow one another in a world-consuming fire, when the circle of creation and destruction is unsettled, when mulberry groves change into deep blue seas in a single morning, so that old fishermen find themselves smiling on a mountain peak and shepherds look in despair at the swift currents at their feet, what sorts of countermeasures should we adopt at such a time? It looks likely that in the current state of affairs seeking death may be the only possible countermeasure. That is the only thing I am afraid of, and that is why I feel unsatisfied. In what way should we sacrifice today’s leisurely indulgence in order to guarantee the development of our religion tomorrow? When ferocious waves rise up it is difficult to reverse their flow even if one possesses huge strength. In the biographic account it is said: ‘Startled, the birds took flight’ and this is a model for an agile response to changing circumstances” (HYC 114a; trans. Miller/Tikhonov 2008, 86).

In a similar vein to Jingwan’s project, Manhae’s words reflect the cyclical notion of time as found in Abhidharma texts: According to early Buddhist conceptions, similar

to the universe as a whole, the Buddhist religion is also subject to endless cyclical movements of periods of growth and periods of decay that eventually lead to utter (or at least near) destruction, only to be followed by renewed ascendancy.

On the grand scale, the world as perceived by humans undergoes cycles of four types of *kalpas* (eons, originally, one day in the life of Brahma, i.e. 4,300,000 human years): (1) a *kalpa* of destruction, in which the world known to us is destroyed, (2) a *kalpa* of persistence of destruction, during which there is no manifest world, (3) a *kalpa* of renovation, during which the world becomes manifest again and living beings slowly reappear, (4) a *kalpa* of persistence of renovation, in which the world remains manifest and full of living beings. At the end of the fourth *kalpa*, the sequence begins anew, and so forth endlessly. Every *kalpa* again is to be divided into twenty *antarakalpas* (sub-eons), during which the belief in the Dharma and the corresponding circumstances of life vary so much that the life-span of humans likewise varies from 10 to 80,000 years (Nattier 1991: 16f.).

We are privileged to be living in a *bhadrakalpa* (good eon) of renewal, during the span of which several Buddhas have appeared. However, at the same time we are living in a period of relative decline of the Dharma. To make things worse, Śākyamūni entered *parinirvāṇa* hundreds of years ago, and according to yet another Buddhist chronology (as described, for instance, in the *Zhonglun* 中論) after his demise there will be 500 years of a “correct” Dharma, 500 of a “seeming” Dharma, and 500 years of the “Dharma [at its] end” (Chin. *mofa*, Kor. *malbōp* 末法). Buddhists from the Middle Ages onwards would consider themselves to be living in the last period of the Dharma.

The ambivalence of the conception of the present as a period of cataclysmic change—in which the Dharma is on the brink of destruction and yet a dramatic turn towards a better future is either hoped for in the medium term or even considered imminent—has been shared by millennial movements well beyond Buddhism throughout the ages. Noteworthy, however, is that—at least as the underlying cosmological model is concerned—this hope for a better future is only a temporary one, i.e. relative to the “here and now.” In the greater perspective, history as such remains cyclical.

Although only a few scholastically inclined clergymen will have imagined history according to the clear-cut above model, we may safely assume that most Buddhist believers up to the very present have considered themselves to be living in an age of a dwindling Dharma, hoping for a turning point not too far in the future.

History as a vector from past to future?

By the times of Manhae Han Yongun, however, among East Asian Buddhists this cyclical perception of “saṃsāric” time (as a schema in opposition to that of the emptiness and hence timelessness of *nirvāṇa*) had been challenged by at least three major factors:

- (1) the feeling of being at the mercy of the imperialist and colonial powers (including Japan) encroaching on China and Korea since the Opium Wars due to one's own (perceived) technological, political and educational "backwardness,"
- (2) the (usually fragmented) reception of Western discourses on "scientific progress," and
- (3) the resulting pressure exerted by the Meiji 明治 (1868–1912) government on Buddhist denominations to reform themselves, to shed "superstitions" (Jap. *meishin*, Kor. *misin* 迷信) of the past and substitute them with modern institutions.

As shown before, these deep concerns about cataclysmic changes and the urgent need for action in order for the Buddhist religion to survive can also be found in Manhae's text. While the passage quoted at the beginning of this text blends seamlessly with traditional cyclical concepts of time, other passages addressing the need for reform or revitalization are informed by a corresponding new, more linear notion of time:

"The world of today (*kūmil chi segye* 今日之世界) is not that of past (*kwagō chi segye* 過去之世界) and future (*mirae chi segye* 來未之世界), it is the present. There are innumerable people who are researching both the days of old and the most remote future, debating anew all kinds of practical and metaphysical issues (*pōm hyōng i sang hyōng i ha* 凡形而上形而下), reforming and revitalizing science (*haksul* 術學), politics, religion and everything else in the world; people who either have revitalized their fields or do it now and plan to do it in the future. Why is it then that only in the Korean Buddhist world is the clamour for reformation not heard at all?" (HYC 101a; trans. Miller/Tikhonov 2008: 43, transcription and characters added).

The terminology employed is a traditional one. Thus, a corresponding triple division into *kwagō* 過去 (past), *hyōnjae* 現在 ("present," here addressed as *kūmil* 今日) and *mirae* 未來 (future) can be found in Hwaōm 華嚴 texts well-known to Manhae. In the pertaining context of "nine" or "ten times,"¹ however, these are usually employed in practice-oriented, meditative discussions of the salvific path to awakening, and meant to show the relativity of time as perceived by humans so as to lead to the Buddha's a-temporal (non-)view. Here, by contrast, they are applied to conventional, "saṃsāric" time, thus at least on the surface introducing a more linear, vector-like view of history, and a more explicit notion of a future that may be moulded in the present.

However, some passages suggest that Manhae's view of the developments in world history are rather ambivalent. Thus, the present is evaluated in negative terms,

¹ A sequence of relative points in time ranging from the "past of the past" to the "future of the future," complemented by a tenth, absolute time sublating the previous nine times.

indirectly suggesting that the contemporary social-Darwinian struggle among nations should be viewed as a retrogression:

“In the West, they say: ‘One thousand words of international law are worth less than one cannon.’ To reformulate this philosophically, it means that truth cannot stand up to force. When I first heard this saying, I could not help but regard it as a vulgar one, and thought to myself that it was not worth including in civilized discourse. But now that I have seen how fierce the competition is in today’s world (於世道競爭如今日者), I recognize that this saying is not only far from vulgar, it is in fact the highest truth of today’s civilization (今世所謂文明不二法門) (*sic*) [...]. This might be called a sort of ‘barbaric civilization’ (*yaman munmyōng* 野蠻文明) and should not be praised by people of ethics and religion (*todōk chongyoin* 道德宗教人)” (*HYC* 110b; trans. Miller/Tikhonov 2008: 73, transcription and characters added).

This regress into a “barbaric civilization” (*yaman munmyōng*) not to be praised by “people of ethics and religion” (*todōk chongyoin*) is viewed by Manhae as a direct outcome of (evidently illicit) foreign “teachings” (*kyo* 教):

“Today, other religions’ cannons (今他教之砲) are shaking the earth, and other religions’ strength flows in a broad stream reaching up to the sky. The floodwaters of other religions have reached our foreheads. What is Korean Buddhism doing about this?” (*HYC* 111a; trans. Miller/Tikhonov 2008: 74, transcription and characters added).

Despite the thoroughly negative evaluation of the present and all concerns regarding the survival of Buddhism, Manhae’s outlook on its future is ultimately overtly positive:

“The above discourse may be regarded as a hollow academic exercise today, but when, in the future (*ch’ahu* 此後), civilization (*munmyōng* 文明) has developed much further and reached its peak, this equality will undoubtedly be practised under Heaven. Why so? Because if there is a cause (*in* 因) there must be an effect (*kwa* 果) and if there is a principle (*i* 理) there must be a phenomenon (*sa* 事). It is like shadows following objects or echoes following sound. Even if one were to apply the strength necessary to lift a huge ceremonial cauldron or cannons able to destroy mountains it would be of no use in resisting the coming of truth (*chilli chi nae* 真理之來)” (*HYC* 105a; trans. Miller/Tikhonov 2008: 55, transcription and characters added).

Obviously, the law of cause and effect will inevitably bring about the “coming of truth” (*chilli chi nae*)—not only the surrounding paragraphs, which will be discussed below, but the very terms employed in the above passage suggest that the remedy against this pseudo-civilization will be (Hwaōm-based Sōn) Buddhism. The reason for Buddhism’s distinguished role in future is its very nature:

“Second, I will consider the philosophical nature of Buddhism. The reason why practitioners of religion (*chongyoga* 宗教家) and philosophers (*ch’ōlhakka* 哲學家) often come into conflict and refuse to tolerate each other is that truth (*chilli* 真理) and superstition (*misin*) are as incompatible as fire and water. While the practitioners of religion rely totally upon superstitions and wish to know nothing else, the philosophers put all their strength into resisting them and that is why the thing called ‘superstition’

will undoubtedly disappear completely from the world in a century (於今後一世紀內之天地).

But why should Buddhism share the fate of the superstitious religions (*misin chongyo* 迷信宗教)? The Buddhist sutras mention the ‘full perfection of virtue and wisdom’ and the ‘omniscience’ (*sarvajna*) of those who achieved their enlightenment (*chŭng o* 證悟) through the work of their own consciousness, whose knowledge and understanding of everything is completely unobstructed (*muae* 無礙). Isn’t this sort of complete examination of universal principles (*i*), and complete, all-encompassing knowledge (*hok* 域) (*sic*) of this kind, the ultimate ideal of the philosophers as well?” (*HYC* 105a; trans. Miller/Tikhonov 2008: 47, Korean transcription and characters added).

Again, we find the Meiji leitmotif of the struggle between the above-mentioned truth (Jap. *shinri*, Kor. *chilli*) and superstition (Jap. *meishin*, Kor. *misin*), here the latter being associated with the practitioners of religion (*chongyoga*), the former with philosophers (*ch’ŏrhakka*). Religious practitioners “rely totally upon superstitions.” These superstitions, however, will inevitably perish within the next hundred years, together with what Manhae calls *misin chongyo* (superstition-[based] religions). Buddhism, by contrast, will prosper: Taking into account the previously mentioned reference to “people of ethics and religion,” one apparently still has to subsume it under the rubric of “religion.” Nevertheless, it constitutes a category of its own insofar as its orthodox teachings, represented in the *sūtras*, point to the same (rational) truth as philosophy.

The end of history

The ideas of “progress” and a better “future,” however, make only limited sense in a cyclical world view. Progress cannot but be conceived either as *progressus ad infinitum*, or as culminating in an envisioned *telos*, such as in Gioacchino da Fiore’s (ca. 1135–1202) “Age of the Holy Spirit.” While Manhae does not explicitly forsake the cyclical model of history, at least as far as the medium-term perspective is concerned, he seems to opt for the second possibility. Thus the embedding of an already familiar passage conjures up an age of equality:

“Cosmopolitanism means that one does not speak about one’s own country or the country of another, this continent or that continent, this race or that race, but looks upon everyone as one family and regards them equally as brothers. It means that the whole world is being ruled as if it was one family, without competition or aggression. Should this be called ‘equality’ (*p’yŏngdŭng* 平等) or not?”

The above discourse may be regarded as a hollow academic exercise today, but when, in the future, civilization has developed much further and reached its peak, this equality will undoubtedly be practised under Heaven. Why so? Because if there is a cause there must be an effect and if there is a principle there must be a phenomenon. It is like shadows following objects or echoes following sound. Even if one were to apply the strength necessary to lift a huge ceremonial cauldron or cannons able to destroy mountains it would be of no use in resisting the coming of truth.

Thus, the world of the future (*kūm hu chi se'gye* 今後之世界) will be called ‘the world of Buddhism’ (*Pulgyo se'gye* 佛教世界). For what reasons will it be called ‘world of Buddhism’? Because it will be equal, because it will be free, and because the world will achieve great unity (*taedong* 大同). That is why it will be called ‘the world of Buddhism’. But how can Buddha’s equality stop at this? All the innumerable lotus worlds (*hwajang se'gye* 華葬世界), and every thing, every phenomenon (*sa*) inside them, will be totally equal (*py'ōngdŭng*), without exception” (*HYC* 105a; trans. Miller/Tikhonov 2008: 55, transcription and characters added).

As can be easily discerned, the utopia (or, more precisely, as the term *taedong* suggests, restored unity) is two-fold: for one thing, a peaceful world civilization under unified rule, with brotherhood transcending all nations, for another the hidden, yet to be discovered (lotus) Flower World of Buddhism, in which all phenomena are equal. Much as with most New Religions, political and religious aims converge in one vanishing point at the horizon of future.

As in the case of Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898), whose *Renxue* 仁學 (“A Study of Benevolence,” 1897) provides the blueprint for Manhae’s basic outlook on future and is echoed throughout his text (including details such as the reference to “canons”), the blending of the religious salvific goal and political redemption (the context in Tan’s case being the assault of Western imperialist powers on China, in Manhae’s case Japanese domination over Korea) is achieved by an intentional double entendre: Both authors resort to the term *py'ōngdŭng* (Chin. *pingdeng*), which is used in contemporary political discourse as a rendition of the English term “equality,” but in Buddhism has a time-honoured history as a technical term denoting the state of being in total equilibrium and, “per extension, non-duality or emptiness.”² As Pori Park (2010: 54) has noted, this universal awakening to *py'ōngdŭng* in fact implies transcending the notion of time:

“What is the position of equality? It refers to truth (*tathātā*) which does not have any obstructions because it is free from time and space.”³

In fact, such a view is actually what one would expect from a Hwaŏm-influenced Sŏn master like Manhae: While for living beings the nine combinations of the time categories “past,” “present” and “future” (“past of the past,” “present of the past” etc.,

² Manhae’s debt to Tan Sitong seems to have been already noted by Marek Zémanek (2009), who discusses both authors, yet does not elaborate in detail on the indeed striking similarities. Also, I should express belated thanks to a colleague, whose name I unfortunately do not recall, for (at that time somewhat in vain) trying to alert me to the similarities some years ago on the occasion of a conference in Erfurt. For Tan Sitong and his *Renxue*, see Chan (1984, 1985). For a more recent short survey on the overall role of Huayan thought in East Asian transnationalism around the turn of the century, consult Hammerstrom (2016).

³ This is a somewhat free translation of “Chosŏn Pulgyo yusillon” (*HYC* 2:44a): “What is the perspective of equality? It is a name for the natural true structure that, transgressing space and time, is without bondage” (평등한 견지란 무엇인가. 공강과 시간을 초월하여 얽매임이 없는 자유로운 진리를 이룸이다).

up to “future of the future”) constitute separate realities, in the Awakened one’s perspective all such differentiations are mere illusions: The Awakened one perceives these mutually dependent time divisions in the light of a “tenth” time that encompasses all others. In the last resort, however, the individual time divisions and this universal time, like all phenomena, are equal and without duality (*p’yŏngdŭng mu i* 平等無二), and hence expressions of the one reality of emptiness.⁴ Of particular interest in our context is that this universal awakening to truth provides a clear counterpoint to the cyclical “saṃsāric” (i.e. only subjectively conceptualized, yet ultimately void) time Manhae sets off with: The *telos* of universal awakening also implies the end of history.

Likewise interestingly, what follows in the next column of the *HYC* text is a discussion of the modern notions of liberalism (*chayu chuŭi* 自由主義) and internationalism (*se’gye chuŭi* 世界主義) in which Manhae then even claims verbatim that these concepts arise directly from this fundamental equality or equalness. Quite obviously, Manhae aims at nothing less than subordinating the appealing “Western” catchwords of the contemporary political struggle for “freedom” and “equality” under the traditional Buddhist salvific framework of “equalness” or “emptiness.”

Some preliminary conclusions

As should have become clear from the terse remarks on Manhae’s indebtedness to Japanese Buddhists’ notions of progress and particularly the Chinese reformer Tan Sitong’s thought, Manhae’s vision should be considered less original and rather as exemplifying more widespread Buddhist thinking of his time. While his approach differs in some respects from that of Tan Sitong in so far as the latter is more informed by Wei Shi 唯識 (Consciousness Only) philosophy than by Huayan perspectives, its importance for the Buddhist history of ideas in modernity in my view rests less in its originality than in its thoroughly orthodox accommodation of the new elements in a thoroughly traditional Buddhist framework: While Tan Sitong’s theory of ether (*yitai* 以太)—which will eventually dissolve in “Consciousness Only” not only due to its emphasis on *ren* 仁 but also in its tendency towards objective idealism—is reminiscent of Neo-Confucian cosmology, Manhae remains much more consistently within the rather “phenomenological” mind-only (*yu sim/wei xin* 唯心) perspective of Hwaŏm/Huayan-informed Sŏn (Chan).

As far as the “saṃsāric” notion of future is concerned, it should have become clear on the basis of the introduction that, much in the same vein as has been argued for the case of Western Middle Ages,⁵ the paradoxical intertwinement of the conflicting

⁴ For an extensive discussion of this time-honoured Chan position to practice, and its indebtedness to 7th century Huayan thought on time and the path of practice, see Plassen (2015).

⁵ See, for instance, Oschema (2017). Although Oschema criticises the collection as failing to substantiate this thesis, he does not object to its validity as such.

schemata of expecting future (*Zukunftserwartung*) and moulding future (*Zukunftsgestaltung*) can already be observed in Tang Buddhism. What really distinguishes this new conception of “saṃsāric” time devised by Manhae and his contemporaries is that the traditional cyclical schema, although not totally left behind, yields precedence to that of civilizational progress. At the same time, the utopian state of unity (*taedong*), formerly an ideal state of the past that should be restored, is now projected into a Buddhist “world after nowadays” (*kūm hu chi se’gye*). This Buddhist *telos* may be conceived of as a future state of civilizational (and in particular, philosophical and scientific) development, but at the same time, and more importantly, as the fulfilment of the Buddhist promise of universal salvation.

While this “saṃsāric” conception of history might be viewed as nothing more than a counter-narrative to Fiore and his secular successors in the 18th century, it should not go unmentioned that in this alternative “world after nowadays” the conception of progress to a future state eventually remains to be sublated to the—thoroughly traditional—a-temporality of awakening.

Bold as this counter-narrative may be, its real importance in the history of ideas goes well beyond this Buddhist answer to the challenge of what is perceived as Christian civilization: Negotiating between the notion of scientific progress and a utopia located in the future and traditional thought, Tan Sitong, Manhae and others paved the way for the acceptance of another Western ideology: socialism. It is not by coincidence that Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) would later remember reading Tan Sitong in his youth and Manhae himself in the 1930s would turn towards a Buddhist socialism.

References

- Chan, Sin-wai (1984): *An Exposition of Benevolence: The Jen-Hsüeh of T'an Ssu-t'ung*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- (1985): *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Hammerstrom, Erik (2016): "Avatamsaka 華嚴 Transnationalism in Modern Sinitic Buddhism." In: *Journal of Global Buddhism* 17: 65–84. Online at <http://www.globalbuddhism.org/jgb/index.php/jgb/article/view/182/197> (accessed 9/14/2014).
- Han Yongun / Miller, Owen / Tikhonov, Vladimir (trans.) (2008): *Chosŏn Pulgyo yusillon* 朝鮮佛教維新論. Folkstone (UK): Global Oriented.
- HYC = Han Yongun (1980). *Chŭngbo Han Yongun chŏnjip* 增補韓龍雲全集. 6 Bde. Seoul: Sin'gu munhwasa.
- Nattier, Jan (1991): *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. (Nanzan Studies in Asian Religions; 1). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Oschema, Klaus (2017): Review of "Schmieder, Felicitas (ed.): *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes / Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages*." In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 44.2: 314–315. Online at <https://www.rencensio.net/rezensionen/zeitschriften/zeitschrift-fuer-historische-forschung/44-2017/2/ReviewMonograph546726880> (last accessed 9/14/2014).
- Park, Pori (2010): "A Korean Buddhist Response to Modernity: Manhae Han Yongun's Doctrinal Reinterpretation for his Reformist Thought." In: Park, Jin Y. (Hg.): *Makers of Modern Korean Buddhism*. New York: SUNY, 41–60.
- Plassen, Jörg (2015): "Some musings on changing conceptions of the Way and their impact on early Chan practice." In: *Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur / Comparative Studies in Japanese Culture* 18: 218–38.
- Zémanek, Marek (2009): *Kŭndae Tongasia minchok-chuŭi-wa Hwaŏm-sasang ūi kwan'gye-yŏn'gu: Manhae Han Yongun-ŭl chungsim'ūro*. Master's thesis, Dongguk University (Seoul).

Zukunftsbegriffe in Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, 1900–1933

Christine Moll-Murata

This paper portrays the rising usage of the terms *weilai* and *jianglai* which nowadays most commonly express the future in Modern Chinese. It explores the field of the economy and economic organization starting from the reforms in the last decade of the Qing and subsequently covers the periods of warlord rule and the first half of the Nanking decade, when China was largely unified under a party government of the Chinese Nationalist Party Guomindang. In those years, new state and private institutions for economic administration were established. Studying mainly the journals that were published by the new ministries and the chambers of commerce, the article introduces the themes and the sources for both the traditional and new terms for change and the future and discusses the reasons for their emergence.

Ausgehend von der Annahme, dass Krisensituationen besonders fruchtbar für Formulierungen von Zukunftsvorstellungen sind, untersucht dieser Beitrag eine Epoche wirtschafts- und sozialpolitischer Umschwünge in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts. In diese Zeitspanne fallen der Boxeraufstand (1899–1900) als Kulminationspunkt des chinesischen Souveränitätsverlustes, das Ende der mandchurischen Kaiserherrschaft und die Gründung der Republik durch zwei widerstrebende Fraktionen, die versuchten, als Kompromiss eine labile Machtverteilung zwischen der Präsidentschaft in Peking und der Regierung in Nanking zu verwirklichen (1911–1912). Diese Allianz zerbrach aber rasch, nachdem in Peking zwei Versuche, die Monarchie wieder einzuführen, gescheitert waren. Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866–1925) gründete 1917 in Kanton eine Gegenregierung. Die Kämpfe zwischen der Regierung in Peking und der Gegenregierung der Nationalen Volkspartei (Guomindang 國民黨; KMT) in Kanton, jeweils unterstützt durch unterschiedliche Gruppierungen von Militärmachthabern sowie ausländische Staaten, wurden erst 1928 vorläufig beigelegt, nachdem die Kantoner Regierung einen Feldzug nach Peking geführt hatte und sich anschließend zehn Jahre lang in Nanking etablieren konnte. Die „Dekade von Nanking“ endete mit dem japanischen Angriff auf die Hauptstadt im Jahr 1937 und der Vertreibung der KMT-Regierung unter Chiang Kai-shek 蔣介石 (1887–1975).

Vor diesem komplexen realpolitischen Hintergrund entfalteten sich politische Reformen, die durch das Ringen um eine republikanische Verfassung, Parteienherrschaft und ein autoritäres Präsidialsystem bestimmt waren. In den Außenbeziehungen bemühten sich die meisten politischen Akteure um die Erhaltung bzw. Wiederherstellung nationaler Souveränität, gleichzeitig aber auch um Bündnisse mit internationalen Partnern.

Auch für die Vertreter der Wirtschaft bildeten Ideen weitergehender politischer Partizipation im Inneren und Souveränität nach außen einen Hintergrund, vor dem sie ihre eigenen oder die Potentiale der gesamten chinesischen Wirtschaft verwirklichen wollten. Welche Zukunftsvorstellungen standen ihnen dabei vor Augen? In

der Endphase der Monarchie in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts wurde der Handel erstmals für so wichtig erachtet, dass für seine Belange ein eigenes Ministerium eingerichtet wurde. Lässt sich ein Trend in den Projektionen von Zukunft feststellen bis hin zur Ära der KMT-Regierung in Nanking, welche treffend als das „goldene Zeitalter der chinesischen Bourgeoisie“ (Bergère 1986) bezeichnet wurde?

Den Historikern Rüdiger Graf und Benjamin Herzog zufolge erfolgte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Europa, vor allem in Deutschland, ein Übergang von einer Erwartungs- zu einer Planungs- und Gestaltungszukunft (Graf/Herzog 2016: 504f.). In einem Überblicksartikel zum Planungsdenken macht Dirk van Laak die Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg und den 1970er Jahren als die global gesehen „klassische“ Phase des Planungsdenkens aus (Laak 2010). Hierauf nehmen die vorliegenden Überlegungen Bezug. Allerdings gilt die Wirtschaft als das Betätigungsfeld schlechthin für planvolle Handlungen zur Bedarfsdeckung (z. B. Gönner/Lind/Weis 1992: 23). Dies lässt sich schon bis in die klassische chinesische Wirtschaftsliteratur zurückverfolgen. Vor allem die ökonomischen Kapitel des *Guanzi* 管子 zum ökonomischen Gleichgewicht (*qingzhong* 輕重) räumen Planungen und planvollem Handeln großen Raum ein (*Guanzi* 1998, 2: 446–516). Gewiss sind diese Ratschläge aus dem ca. 2. Jh. v. Chr. zur Ausnutzung von Angebots- und Nachfragestrukturen im Jahresrhythmus oder zur Speicherhaltung über mehrere Jahre hinweg eher abstrakter Natur und öffnen keinen weiträumigen Zukunftshorizont (*Guanzi* 1998, 2: 473, 479, 487, 491, 502). Dennoch entsprechen auch sie einer Gestaltungszukunft, da Herrschern Handlungsspielräume aufgezeigt wurden, um Wirtschaft und Gesellschaft zu ordnen.

Diese Art von Planung wurde aber noch nicht mit den beiden Begriffen in Verbindung gebracht, die für die Artikulation alles Zukünftigen in heutiger Zeit typisch sind: *jianglai* 將來, also das unmittelbar Bevorstehende, absehbar im Kommen Begriffene, sowie *weilai* 未來, das (noch) nicht Eintreffene, dessen Ankunft nicht mit Sicherheit vorhergesagt werden kann.¹ Die zunehmende Verwendung dieser beiden Begriffe in der Wirtschaft und wirtschaftspolitischen Fachkreisen nachzuzeichnen und den Befund zu deuten, ist das Vorhaben dieses Beitrags. Dazu wurden Zeitschriftendatenbanken auf Beiträge in allgemeinen und Wirtschaftszeitschriften durchsucht, bei denen diese Wörter als Titelbestandteile und in Texten vorkamen. Es handelt sich dabei größtenteils um Zeitschriften, welche von staatlichen oder privatwirtschaftlichen Institutionen zwischen 1905 und 1945 herausgegeben wurden. Diese wurden ergänzt durch die Leserzuschriften von Wirtschaftsspezialisten für eine Neujaars-Sondernummer der Zeitschrift *Dongfang Zazhi* 東方雜誌 (*Eastern Miscellany; DFZZ*). Sie antworteten auf die Frage „Wie sieht das zukünftige China Ihrer Träume aus?“ (先生夢想中的未來中國是怎樣?; *DSZZ* 1932: 45). Das Vorgehen ist explorativ und nicht erschöpfend. Es beansprucht aber, nach Einbettung in den zeithistorischen Kontext, haltbare Ergebnisse zur Diskussion stellen zu können.

Die Verfasserin dankt Frau Dr. Susanne Stein für wertvolle Anregungen und Hinweise.

¹ Zu den Bedeutungsfeldern von *weilai* als des noch nicht Eintreffenen und *jianglai* als des im Kommen Begriffenen, siehe den Beitrag von Marion Eggert im vorliegenden Band.

Das Vorkommen von *weilai* und *jianglai* in Zeitschriften und Zeitungen: Ein statistischer Überblick

Erfasst man die ausdrücklich formulierten Zukunftsperspektiven dieser dynamischen Zeit anhand der Kategorien *weilai* und *jianglai* in Volltext- oder Titeldatenbanken, ergibt sich eine Zunahme der beiden Begriffe im Lauf der ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts. Bei der Tageszeitung *Shenbao* 申報, die zwischen 1873 und 1949 in Shanghai veröffentlicht wurde, zeigt sich bei einer Volltextsuche beispielsweise das folgende Bild:

| Schlagwort in Volltextsuche | 1873–1949 | 1873–1879 | 1880–1889 | 1890–1899 | 1900–1909 | 1910–1919 | 1920–1929 | 1930–1939 | 1940–1949 |
|-----------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| <i>weilai</i> | 14.243 | 132 | 311 | 422 | 362 | 1.698 | 3.193 | 4.243 | 3.882 |
| <i>jianglai</i> | 97.612 | 2.020 | 3.840 | 3.448 | 6.913 | 18.503 | 30.397 | 22.540 | 9.951 |

Tab. 1: Vorkommen von *weilai* und *jianglai* in der Tageszeitung *Shenbao*, 1873–1949. Verwendete Datenbank: *Shenbao 1872–1949 Quanwen shujuku* (Plattform CrossAsia).

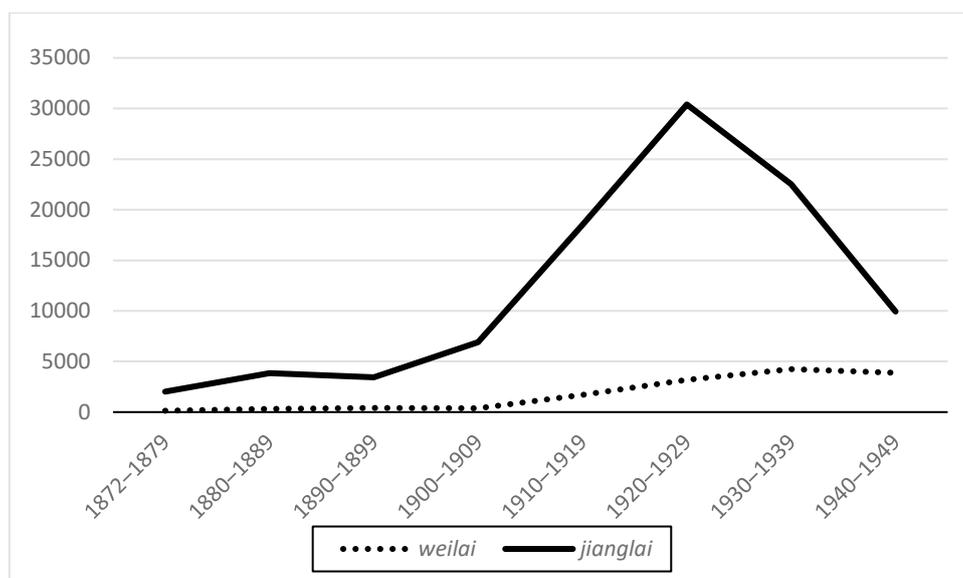


Abb. 1: Vorkommen von *weilai* und *jianglai* in der Tageszeitung *Shenbao*, 1873–1949.

Für *jianglai* liegt der Höhepunkt in der dritten Dekade des 20. Jahrhunderts, wonach die Verwendung wieder abnimmt. In allen erfassten Dekaden übersteigt das Vorkommen von *jianglai* dasjenige von *weilai* um ein Mehrfaches. Für *weilai* tritt eine stetige Steigerung bis 1939 auf, mit einer Vervierfachung zwischen der ersten und zweiten und einer weiteren Verdopplung in der dritten Dekade.

In der Datenbank der zuerst Monats-, dann Halbmonatszeitschrift *Dongfang Zazhi*, welche zwischen 1904 und 1948 veröffentlicht wurde, ist der Anstieg des Vorkommens von *weilai* und *jianglai* mit ähnlichem Verlauf bezüglich der absoluten Zahlen und des Verhältnisses beider Begriffe erkennbar.

| Einheit: Vorkommen im Haupttext | 1904–1948 | 1904–1909 | 1910–1919 | 1920–1929 | 1930–1939 | 1940–1949 |
|---------------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| <i>weilai</i> | 2.278 | 72 | 250 | 732 | 788 | 436 |
| <i>jianglai</i> | 7.362 | 811 | 1.247 | 2.298 | 2.116 | 890 |

Tab. 2: Vorkommen von *weilai* und *jianglai* in der Zeitschrift *Dongfang Zazhi*, 1904–1949. Verwendete Datenbank: *Dongfang Zazhi quanwen shujuku* (Plattform CrossAsia).



Abb. 2: Vorkommen von *weilai* und *jianglai* in der Zeitschrift *Dongfang Zazhi*, 1904–1949.

Die Datenbank *Dacheng laojiu qikan quanwen shujuku* 大成老旧期刊全文数据库, in welcher vorwiegend Titel, nicht Volltexte von allen aufgenommenen Aufsätzen aus Zeitschriften und Zeitungen der späten Qingzeit (ab ca. 1880) und der Republik China (bis 1949) verfügbar sind, verzeichnet insgesamt 1.047 Titel, in denen der Begriff *weilai* erscheint, und 2.711 für *jianglai*. Diese statistische Erfassung kann aber nur einen ersten Hinweis geben, da teilweise die Datenbanken unterschiedliche Suchkategorien verwenden, da die Algorithmen ständig perfektioniert werden und da die Publikationsrhythmen der Zeitungen und Zeitschriften nicht regelmäßig waren. Ein geänderter Veröffentlichungsmodus (z. B. zusätzliche Abend- oder Wochenendausgaben etc.) derselben Zeitung können die Zunahme eines Begriffs oder Terminus nahelegen, wo dies eher dem doppelten Erscheinen geschuldet ist. Im Fall der *Shenbao*, welche in der Datenbank je eine Shanghaier, Kantoner und Wuhaner Ausgabe

verzeichnet, könnte ein Artikel dreifach vorkommen, wo tatsächlich nur ein einziger vorliegt. Dennoch lässt sich festhalten, dass die Begrifflichkeit der neuen Zukunftsterminologie zunahm und eine wachsende Leserschaft die Gelegenheit hatte, sich mit den verschiedenen neuen Perspektiven der Zukunft auseinanderzusetzen, wie auch der Historiker Wang Fansen 王汎森 in einem Essay zur Bedeutungswandlung des Begriffs *weilai* im modernen chinesischen Sprachgebrauch darlegt (Wang Fansen 2015: 64).

Das Reformedikt von 1901

Bevor die verschiedenen Inhalte dessen erörtert werden, was mit *weilai* und *jianglai* projiziert wurde, soll zunächst die traditionelle Ausdrucksweise skizziert werden, in der Zukunfts- und Reformvorstellungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert wurden. Dazu eignet sich insbesondere das Reformedikt von 1901. Es steht am Beginn der als Ära der Neuen Politik (*Xinzheng* 新政) bezeichneten letzten zehn Jahre der Qingdynastie.

Zu diesem Zeitpunkt sah sich die Qingregierung gezwungen, umfangreiche institutionelle Reformen zu konzedieren. Denn im Boxeraufstand hatte sich der Unmut der Bevölkerung über die wahrgenommene Schwäche der Regierung gegenüber den imperialistischen Übergriffen und die Anwesenheit der Ausländer in gewalttätigen Angriffen entladen. Darauf reagierten die imperialistischen Staaten mit der Entsendung einer internationalen Einsatztruppe, die nach relativ kurzer Zeit Peking unter militärische Kontrolle brachte sowie den Kaiser, die Kaiserinwitwe und den Hofstaat vertrieb. Nachdem China hohe Entschädigungszahlungen auferlegt worden waren, konnte der Qinghof zwar zu Beginn des Jahres 1902 aus dem Exil in Xi'an 西安 zurückkehren (Hsu 1980: 127), aber weiterreichenden Reformen konnte sich die Regierung nicht mehr versagen. Solche waren bereits während der Hundert-Tage-Reform im Jahr 1898 von kaiserlichen Beratern um den Philosophen Kang Youwei 康有為 (1872–1949) vorgebracht, von konservativen Kreisen aber vereitelt worden. Sechs der Reformer wurden hingerichtet, darunter Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898),² andere flohen ins Exil nach Japan, so Kang Youwei und sein Schüler Liang Qichao 梁啟超 (1879–1929).

Am 29.01.1901,³ noch während des Exils, erging bereits ein Edikt im Namen des Guangxu-Kaisers [光緒] (1871–1908, reg. 1875–1908), de facto gebilligt von der Kaiserinwitwe Cixi 慈禧 (1835–1908), in dem vorgeschlagen wurde, aus dem Westen die für China passenden politischen Prinzipien und Methoden zu übernehmen. Die Schuld am Fiasko des Boxeraufstands wird der inflexiblen Verwaltung und den unfähigen Amtsträgern zugewiesen. In diesem Edikt heißt es:

² Zu Tan Sitong siehe den Beitrag von Jörg Plassen in diesem Band.

³ D. i. Guangxu 26/12/10. Das Edikt ist bei Reynolds (1993: 201–204) ins Englische übersetzt.

世有萬古不易之常經，無一成不變之治法。窮變通久，見於大易。

„Auf der Welt gibt es immerwährende Leitlinien, die sich über zehntausend Äonen niemals ändern – es gibt aber keine Regierungsprinzipien, die fortdauernd unwandelbar wären. ‚Entkräftetes zu ändern, wird durchgängig Bestand haben.‘ Dies ist aus dem Großen [Kommentar] zum *Buch der Wandlungen* zu ersehen.“⁴

Nach einer Gegenüberstellung ewig unveränderlicher ethischer Prinzipien wie der Beziehung zwischen hierarchisch höher und niedriger Gestellten mit Regierungsverordnungen, die so leicht veränderlich seien, wie man die Saiten einer Zither auswechseln könne, kommt das Edikt auf Reformen in der Qingdynastie zu sprechen, die es von Beginn an gegeben habe. Die Versuche von 1898 seien Landesverrat gewesen, während die Kaiserinwitwe seit dem Exil des Hofes im Sommer 1900 in fortwährender Sorge um das Land die tatsächlich notwendigen Reformen bedacht habe:

懿訓以為取外國之長，乃可補中國之短；思前事之失，乃可作後事之師。……又改弦更張以後，所當簡任賢能……朕與皇太后久蓄於中，物窮則變，轉弱為強全繫于斯。

„[Kaiserinwitwe Cixi] hat uns weise angeleitet, die Fertigkeiten des Auslands anzunehmen, damit das, was China fehlt, ergänzt werden kann; bedenkt man die früheren Irrtümer, kann dies als Lehre für spätere Vorkommnisse dienen.

[...] Nachdem außerdem die Saiten ausgewechselt und neu aufgezogen sind, müssen fähige Leute ins Amt berufen werden [...]. Wir und die Kaiserinwitwe haben lange überlegt: Wenn die Dinge an ihr Ende gelangt sind, müssen sie geändert werden, davon hängt der Wechsel von schwach zu stark vollständig ab.“

Das Reformedikt bedient sich des *Yijing* 易經 als eines der ältesten überlieferten Texte zur Rechtfertigung notwendiger Änderungen und setzt diese ins Verhältnis zu unveränderlichen ethischen Prinzipien. Nicht eine vollkommen andersartige Zukunft, sondern die wie auch bisher immer wieder durchgeführten notwendigen Reformen unter Anleitung der Qingregierung werden in Aussicht gestellt, wofür Begriffe wie

⁴ *Zhou Yi* 周易, „Xici 繫辭“ (bzw. *Dazhuan* 大傳): 神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦……神而化之，使民宜之，易窮則變，變則通，通則久 (siehe *Yijing* 1815). In der Übersetzung von Richard Wilhelm, *I Ging*, Bd. 1, S. 253: „Als der Klan des göttlichen Landmanns vorüber war, kamen die Klans des Gelben Herren, des Yau und Schun auf. Sie brachten Zusammenhang in ihre Veränderungen, daß die Leute nicht ermüdeten. Sie waren göttlich in ihren Umgestaltungen, daß die Leute zufrieden waren. Wenn eine Wandlung am Ende angelangt war, so veränderten sie. (Durch Veränderung erreichten sie Zusammenhang.) Durch Zusammenhang erreichten sie Dauer.“ Vgl. die Übersetzung von Ames (2015: 5), der sich auf die Übersetzungen von Peterson (1982) und Lynn (1994) stützt und anders als Wilhelm *yi* 易 als Akronym für den Werkstitel *Yijing* auffasst: „According to the *Yijing*, when things run their course, there is flux (*bian*), where there is flux, there is continuity (*tong*), and where there is such continuity, it is enduring.“ Zur Verwendung dieser Passage und zum Begriff „Ändern und Zusammenhang bzw. Kontinuität bewirken“ (*biantong* 變通) im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert siehe die Beiträge von Heiner Roetz und von Marion Eggert in diesem Band.

qianshi 前事 und *houshi* 後事 (frühere bzw. spätere Vorkommnisse) sowie die Bezeichnungen „die neuen Methoden“ (*xinfa* 新法), Reform (*ge* 革), Änderung (*bian* 變) und Wandel (*yi* 易, wie im Titel des *Yijing*) verwendet werden. Zukunftsbegriffe wie *weilai* und *jianglai* werden noch nicht eingesetzt, um Ideen von noch nie Dage-wesenem auszudrücken. Auch in späteren amtlichen Texten der letzten Dekade der Qingdynastie finden sie sich selten.

„Neue Politik“ und Wirtschaftsorganisation der Qingregierung

Die weiteren Reformen seien, soweit sie den Bereich der Wirtschaft betreffen, exemplarisch an einem Edikt des Ministeriums für Landwirtschaft, Handwerk, Industrie und Handel (Gongnong Shangbu 工農商部) erläutert. Im Jahr 1903 war bereits ein Ministerium für Handel (Shangbu 商部) gegründet und damit eine im kaiserlichen China bis dahin unerhörte Neuerung geschaffen worden. Denn die klassischen sechs Ministerien der Tangzeit [唐] (618–907), zurückprojiziert auf die Zhouzeit [周] (ca. 1046–256 v. Chr.), waren dem Amtspersonal; der Bevölkerungszählung und Steuern; Riten und Erziehung; Justiz; Kriegführung und öffentlichen Hoch- und Tiefbauprojekten; sowie Güterproduktion für den Gebrauch bei Hof und in der Verwaltung gewidmet; der Handel als „abgeleitete Tätigkeit“ war absichtlich institutionell nicht auf der Ebene der Zentralregierung verankert, wenn er auch in vielfältiger Weise reglementiert war. Nun aber war es ein wichtiges Anliegen der spätqingzeitlichen Reformen, die Wirtschaft in den Fokus der Zentralverwaltung zu rücken. Im Jahr 1907 wurde das Ressort dieses Ministeriums mit demjenigen des ehemaligen Ministeriums für Öffentliche Arbeiten (Gongbu 工部) zusammengeführt (Zhu 1996: 315). Die amtlichen Verlautbarungen dieses Ministeriums sind im Pekingener Amtsblatt *Shangwu Guanbao* 商務官報 zu finden. Der Vorgänger dieser zehntäglich erscheinenden Zeitschrift war die halboffizielle, von 1903 bis 1906 erschienene *Shangwu Bao* 商務報. Die *Shangwu Guanbao* wurde von 1906 bis 1911 veröffentlicht (siehe *Quanguo baokan suoyin*).

In einer offiziellen Verlautbarung von Anfang 1907, welche sich auf ein Edikt zur Zusammenführung der Ministerien von 1906 bezieht, scheint wieder der *biantong*-Gedanke auf. So heißt es in der 29. Nummer von 1907 (*SWGB* 29: 35a):

設官分職，莫不因時制宜，今昔情形既有不同，自應變通盡利，其要旨維在專責成，清積弊，求實事，去浮文，……

„Bei der Einrichtung von Ämtern und Zuteilung von Positionen sollte stets das zeitentsprechend Angemessene durchgeführt werden. Da die Lage heute anders ist als früher, sollte ‚geändert‘ (*bian*) und ‚durchgängig gemacht‘ (*tong*) werden, um den maximalen Nutzen zu erzielen. Die Hauptsache ist die Bündelung der Verantwortlichkeiten, die Beseitigung angestauter Übel, das Herausfinden der Tatsachen, die Ausmerzung umständlicher Formulierungen [...].“

Auch hier zeigt sich noch kein langfristiger Zeithorizont, der mit Zukunftsbegriffen wie *weilai* und *jianglai* formuliert wäre. Diese Begriffe tauchen, jedenfalls soweit



Abb. 3: Das Frontispiz der 33. Nummer der Handelszeitschrift *Shangwu Bao*, datiert auf das 30. Jahr der Regierungsdevise Guangxu, 11. Monat, 1. Tag (07.12.1904), zeigt Drachenenembleme im traditionellen Design als Symbol kaiserlicher Macht.

die vorhandenen Datenbanken der offiziellen und halboffiziellen Zeitschriften es preisgeben, erst relativ spät in der Sprache der Politik auf.

Deutlicher treten *weilai* und *jianglai* in der Belletristik zutage. Hier ist besonders der „politische“ Roman von Liang Qichao, *Xin Zhongguo weilai ji* 新中國未來記 (Aufzeichnungen von der Zukunft des Neuen China) von 1902 zu erwähnen. Dieses Werk trägt futuristisch-fantastische Züge, da die Hauptperson in die fernere Zukunft des Jahres 1962 projiziert wird. Aber auch kurze fiktionale Stücke in Zeitschriften lassen erkennen, dass *weilai* und *jianglai* im Trend der Zeit lagen mit Titeln aus den Jahren 1902 und 1903. Beispielhaft dafür lassen sich die Persiflage „Weilai de Zhongguoren“ 未來的中國人 (Die Chinesen der Zukunft), eine Adaption eines Texts von Xinminzi 新民子 (Pseudonym Liang Qichaos) durch den Publizisten Dutou Shanxiong 獨頭山熊 (d. i. Sun Yizhong 孫翼中, 1872–nach 1906), oder auch einige Beiträge aus der in Tōkyō 東京 von chinesischen Intellektuellen veröffentlichten Zeitschrift *Jiangsu* 江蘇 anführen, wie „Zhina minzu zhi weilai“ 支那民族之未來 (Die Zukunft der chinesischen Volks), „Zhongguo minzu zhi guoqu ji weilai“ 中國民族之過去及未來 (Vergangenheit und Zukunft des chinesischen Volkes) vom pseudonymen Autor Xiaolu 効魯, und „Shijie weilai ji“ 世界未來記 (Aufzeichnungen von der Zukunft der Welt) von Guanyun 觀雲 (d. i. Jiang Zhiyou 蔣智由, 1865–1929). Letzterer Artikel war angeblich ursprünglich in einer deutschen Zeitschrift erschienen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Zukunftsbegriffe *weilai* und *jianglai* in den herkömmlichen, von Regierungsinstitutionen formulierten Sachtexten nicht oder kaum verwendet wurden und in Bezug auf die vielfältigen Reformen der Zeit im Zusammenhang der „nachhaltigen Änderung“ des *biantong*-Gedankens ausgedrückt wurden. Die Literaten entledigten sich aber der Zwänge des Sachlichen und ließen die Phantasie in nähere und entferntere Zukunftsräume wandern. Damit nahmen sie Inspirationen sowohl aus Japan als auch aus dem Westen auf, wie in der Forschungsliteratur vielfältig nachgewiesen wurde.⁵

Die Zukunft – wovon?

Wie Graf und Herzog feststellen, ist Zukunft ein relationaler Begriff, der nur als Zukunft *von* etwas vorstellbar ist (Graf/Herzog 2016: 500). Die Gegenstände und

⁵ Siehe z. B. Chen (1995: 123–140). In der Ringvorlesung „Eine andere Zukunft in Ostasien?“ erläuterte Dr. Rüdiger Breuer am 06.12.2016 die Zusammenhänge japanischer, westlicher und chinesischer futuristischer Literatur im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Den Einfluss von Edward Bellamys Roman *Looking Backward 2000–1887* (1888) auf Kang Youwei thematisierte Dr. Peter M. Kuhfus in seinem Beitrag „In Erwartung Chinas – Weltgedanken. Sinologische Paradigmen im 20. Jahrhundert“ zum Symposium anlässlich des 100. Geburtstages von Wolfgang Franke am 05.10.2012.

Themen der Gestaltungszukunft werden in westlichen Quellen „unterhalb des intellektuellen Höhenkamms“ an praktischen Planungsobjekten sichtbar (508).

Die oben erwähnte halbamtliche Zeitschrift des Handelsministeriums, *Shangwu Bao*, nimmt erstmals im Jahr 1905 in einem aus dem Japanischen übersetzten Artikel ausdrücklich Bezug zur Zukunft. Dem Export japanischer Seidenstoffe nach China wird eine glänzende (nahe) Zukunft vorausgesagt und erläutert, weshalb die Qualität japanischer Waren überlegen sei (*SWB*). Danach gewinnen Veröffentlichungen zur Zukunft der praktischen Dinge an Fahrt und werden umfänglich in den Zeitschriften mit wirtschaftlichem oder wirtschaftspolitischem Inhalt aufgenommen. Eine Recherche in Wirtschaftszeitschriften wie *Shangwu Guanbao* 商務官報 und *Nonggongshang Bao* 農工商報 oder der Provinzzeitung *Shanxi Shiyebao* 山西實業報 ergibt einzelne Artikel zur Zukunft ausländischer oder der nationalen Wirtschaftssektoren und Ressourcen. So werden die zukünftige Silbernachfrage in Indien und die Zukunftstrends der Wirtschaft Südamerikas, Brasiliens, Kanadas und des Mineralöls in den Vereinigten Staaten thematisiert, teils auch als Übersetzungen ausgewiesen. Alle sind als *jianglai*, also absehbare Tendenzen der näheren Zukunft formuliert. Die Zukunftsperspektiven der chinesischen Wirtschaft wurden in Artikeln zum Goldbergbau oder zu Gewerbeverbänden (*weilai*, in der ferneren, weniger gewissen Zukunft) oder zum Markt für Baumwollprodukte oder für Kunstseide angesprochen. Bestimmte Journalisten spezialisierten sich auf derartige Prognosen, so zum Beispiel Yang Zhixun 楊志洵, der zwischen 1906 und 1910 in der *Shangwu Guanbao* und der *Dongfang Zazhi* zahlreiche Beiträge veröffentlichte, aber auch als Lehrer und nach 1911 als Ministerialbeamter wirkte (Shi 2017: 73). Diese praktische, auf Gestaltung orientierte Zukunftssicht erschien nach dem Übergang zur Republik insbesondere in den Publikationen der Handelskammern.

Zukunftsperspektiven aus Sicht der Handelskammern

Im 19. Jahrhundert bildeten sich aus den Kaufmannsgilden rechtlich formalisierte Körperschaften mit eigenen vereinsrechtlichen Grundsätzen heraus. Die erste und wichtigste hiervon war die 1902 gegründete Handelskammer von Shanghai (Shanghai Shangye Huiyi Gongsuo 上海商業會議公所), später in Generalhandelskammer (Shanghai Zong Shanghui 上海總商會) umbenannt (Xu/Qian 1991: 42). Die Statuten von 1902 zeigen die Sorge darum, dass chinesische Unternehmen nicht so effizient organisiert seien wie die westliche Konkurrenz in deren Kaufmannsverbänden in Shanghai oder die japanischen Kaufleute in den japanischen Handelshäfen, welche „täglich voransritten und sich Jahr für Jahr weiter entfalten“ würden (以日見進步, 年盛一年; Xu/Qian 1991: 49). Zeitliche Perspektiven sind somit einbezogen, aber noch nicht ausdrücklich als Zukunftsaussichten formuliert.

Seit ihrer Gründung unternahm die Handelskammer zahlreiche Bemühungen, um ihren Aufgaben zur Wahrung der Mitgliederinteressen, zum Informationsaustausch und zur Unterstützung bei Planungen aller Art gerecht zu werden. Der Ausbildung und der Informationsvermittlung dienten Schulungs- und Trainingszentren ebenso

wie Forschungs- und Dokumentationsabteilungen nebst Bibliotheken. Dies ist beispielsweise aus der Neustrukturierung im Jahr 1916 erkenntlich, als neben Abteilungen für allgemeine Verwaltung, Finanzen, Öffentlichkeitsarbeit und Börsenangelegenheiten auch Forschungs- und Ausstellungsabteilungen eingerichtet wurden (*SZZSH* 2004, 1: 248). Eine Bestandsübersicht der Handelsbibliothek ist aus dem Jahr 1926 überliefert (*SZZSH* 2004, 2: 768f.). Schließlich nahm die Handelskammer auch Einfluss auf die Handels- und Industriepolitik der eher schwachen sukzessiven Regimes. Besonders seit 1919, als die Boykotte im Zuge des Protests gegen die Übernahme des ehemals deutschen Kolonialgebiets um Qingdao 青島 zu nachhaltigen Protesten gegen die Regierung der Militärmachthaber führte, intensivierte sich die politische Partizipation der Handelskammern (Moll-Murata 2011: 59–62). Der amerikanische Journalist Upton Close (1894–1960) hielt die Handelskammer für eine besonders zukunftsorientierte Institution und urteilte optimistisch:

„They constitute the only organized power in China today which is able to stand up against the military cliques [...]. The Chambers are representative bodies, which, unlike most existing institutions in China, are in actual working order, and as such, constitute a living germ of democracy of great promise for China’s political future“ (Upton Close 1920: 40f.).

Bildung und Information schienen hierfür als ausgesprochen wichtige Voraussetzungen. Ausländische, vor allem japanische Handelskammern wurden genau beobachtet. Dort waren die ersten Kammern (Shōhō Kaigisho 商法會議所) bereits 1878 in Tōkyō und Ōsaka 大阪 gegründet wurden (Shōgyō Kaigisho Rengōkai 1924: 2), also mehr als 20 Jahre früher als in China.

In mehreren Beiträgen der Shanghaier Tageszeitung *Shenbao* im Jahr 1919 wurde über eine Umstrukturierung im Hinblick auf die Erfordernisse der Zeit nachgedacht. Sie standen im Zusammenhang mit dem Aufbegehren einiger Mitglieder gegen den Vorstand der Generalhandelskammer Shanghai, welcher die Übergabe der ehemals deutschen Pachtgebiete in Shandong 山東 an Japan zu billigen schien (Moll-Murata 2011: 68f.). Der erste dieser Artikel nimmt deutlich Bezug zur Zukunft unter dem Titel „Die Lage der Handelskammern im ganzen Land und die Hoffnungen für die Zukunft“ („Quanguo shanghai zhi xiankuang yu jianglai zhi xiwang“ 全國商會之現況與將來之希望; *Shenbao* 1919: 6) und endet mit dem Appell, Wirtschaftsfachleute an Hochschulen auszubilden:

就今日商業趨勢以言，國內貿易必進而為國際貿易。既為國際貿易，則不可無國際商業上相當人才。人才何由出？出於學校。由是以言，更不能不希望政府籌設商科大學以養成此項人才。將來高等商業人才既多出而主持商會，則事業之勃興自可與歐美諸國並駕齊驅矣。

„Zu den heutigen Tendenzen im Handelssektor ist festzustellen, dass der Binnenhandel sich zu einem Außenhandel weiterentwickeln muss. Soll Außenhandel betrieben werden, so müssen für den Außenhandel befähigte Leute zur Verfügung stehen. Woher kommt dieses Fachpersonal? Es kommt aus den Schulen. Es steht daher aufs Dring-

lichste zu hoffen, dass die Regierung Handelshochschulen gründen wird, um solche Fachkundigen auszubilden. Wenn in (naher) Zukunft zahlreiche Fachleute aus den Handelshochschulen kommen und die Handelskammern leiten, dann wird die aufblühende Wirtschaft mit den Ländern Europas und den USA auf gleicher Höhe mithalten können.“

Die Quellensammlung zur Organisation der Shanghaier Generalhandelskammer zitiert weitere Artikel aus *Shenbao*, welche ebenfalls das hohe Bildungsniveau der japanischen Wirtschaftsspezialisten unterstreichen, insbesondere das der Bankiers. Japanische Publikationen über Handels- und Finanzwesen seien erstaunlich zahlreich (*SZZSH* 2004, 1: 332). Die Regierung hole deren Rat zur Wirtschafts- und Finanzpolitik ein (333). In Amerika und Europa hätten Unternehmer enge Kontakte zu den Universitäten, welche mit den Handelsverbänden in der Ausbildung zusammenwirkten. Daher müsse auch in China die Handels- und Finanzwelt auf die akademische Forschung und Lehre zugehen (333, mit Quellennachweis *Shenbao* 21./22./23.05.1919).

Darüber hinaus gründete die Generalhandelskammer zwei Jahre nach dem Krisenjahr 1919 eine eigene Zeitschrift unter dem Titel *Shanghai Zong Shanghui Yuebao* 上海總商會月報 (Monatsblatt der Generalhandelskammer Shanghai), 1927 umbenannt in *Shangye Yuebao* 商業月報 (Monats-Handelsblatt). Diese Zeitschriften veröffentlichten eine Fülle von Artikeln zur zukünftigen Wirtschaftsentwicklung und benutzten auch die typischen Zeiteinteilungen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Themen des Binnenmarkts umfassten Beiträge zur Textilbranche, zum Zündwarengewerbe oder zur Eierbranche. Auch Artikel zur wirtschaftlichen Lage im Ausland waren enthalten. Eine Zunahme von Beiträgen zu abstrakteren Themen des Wirtschaftssystems und der Wirtschaftspolitik lässt sich feststellen, und häufiger als in den frühen Jahren waren die Artikel namentlich gezeichnet.

Ein Beispiel ist der Artikel von Yang Quan 楊銓 (d. i. Yang Xingfo 楊杏佛, 1893–1933), eines Politikers, Wirtschafts- und Technikspezialisten der KMT-Regierung, der kurzzeitig als Sekretär des Parteigründers Sun Yat-sen wirkte, sich aber nach Suns Tod 1925 zunehmend kritisch gegenüber der neuen Parteileitung äußerte und 1933 ermordet wurde. Yang ist in seiner Nähe zu Suns Witwe Song Qingling 宋慶齡 (1893–1981) und zu führenden linken Intellektuellen wie Lu Xun 魯迅 (1881–1936) und Ding Ling 丁玲 (1904–1986) dem linksliberalen Parteiflügel zuzurechnen. Sein Text „Der Kapitalismus und die (nahe) Zukunft Chinas“ (*Ziben-zhuyi yu Zhongguo zhi jianglai* 資本主義中國之將來), abgedruckt als Niederschrift eines gewissen Zheng Jingyuan 鄭京元, beginnt mit lehrbuchartig vermittelten Definitionen und Voraussetzungen für ein kapitalistisches Wirtschaftssystem, die sich auf John A. Hobson (1858–1940), Werner Sombart (1863–1941) und Karl Marx (1818–1881) beziehen. Er skizziert ein Phasenmodell nach Art des historischen Materialismus, aber noch nicht als solches bezeichnet, sondern als „Stadien der Industrialisierung“. Es umfasst die Perioden „Naturepoche“ (*ziran shidai* 自然時代), „Feudalepoche“ (*fengjian shidai* 封建時代), „Epoche unabhängiger Produktion“ (*duzuo shidai* 獨作時代) und „Epoche kollektiver Produktion“ (*hezuo shidai* 合作時代), ohne sich explizit zur Zukunft zu äußern. Stattdessen definiert er die letzte Phase ohne

weitere Erläuterungen als „ideale Epoche“ (*lixiang shidai* 理想時代). Yang stellt die Frage, inwiefern in China schon von einem Kapitalismus die Rede sein könne. Er empfindet den chinesischen Kapitalismus als in den Kinderschuhen steckend und von ausländischen Unternehmen gefährdet. Den sowjetischen Sozialismus hält er für kaum überlebensfähig aufgrund imperialistischer Embargos und sieht auch nur schwache Chancen für einen Sozialismus in der Mongolei. Aufgrund weltwirtschaftlicher Zusammenhänge scheint ihm ein Sozialismus nur in den USA möglich, einem Staat, der ressourcenreich genug sei, um allen anderen Staaten gegenüber autark zu bleiben und seine Souveränität zu wahren (Yang 1924: 19). In China sind Yang zufolge zu viele ausländische Unternehmen ansässig, die Staatsverschuldung ist zu hoch, der Kapitalgewinn der inländischen Unternehmen zu gering, als dass Kapitalismus einfach zu erreichen sei. Von Kommunismus und Sozialismus, wie er vom Militärmachthaber Yan Xishan 閻錫山 (1883–1960) propagiert werde, hält Yang nichts. Seiner Auffassung zufolge stellen die politischen, militärischen und Finanzmachthaber das größte Hindernis der gesellschaftlichen Entwicklung dar, und nur der innere Zusammenhalt, mit anderen Worten ein geeinter Staat, könne Wirtschaft und Gesellschaft Chinas voranbringen. Der Kampf unterschiedlicher Ideologien sei nachgeordnet (Yang 1924: 19). Diese Überlegungen gehen zwar über die konkreten Vorstellungen von Branchenentwicklung weit hinaus. Es sind aber keine konkreten Zukunftsvorstellungen für die chinesische Wirtschaft formuliert, sondern der Autor konzentriert sich auf die Analyse gegenwärtiger Schwierigkeiten. Er sieht die Probleme der Zerrissenheit des Landes durch die Vorherrschaft von Militärmachthabern in unterschiedlichen Zonen Chinas als das drängendste Anliegen, zusammen mit der Beschaffung von Kapital durch Auslandsanleihen, um die chinesische Wirtschaft anzukurbeln und die Industrialisierung voranzutreiben.

Yang Xingfos Einschätzung der gegenwärtigen Lage trägt somit den konkreten Belangen der Wirtschaft Rechnung. Sie wird jedoch von abstrakteren, linearen Zeitkonzepten eingeleitet und diskutiert eine Abfolge wirtschaftlicher Entwicklungsstufen in mehreren Varianten, ohne sich auf eine allein gültige Version festzulegen. Für den Ausdruck der Zukunft verwendet Yang „ideale Epoche“, was die gedankliche Antizipation stärker betont als *weilai* oder *jianglai*, welche das Kommende selbst qualifizieren. Dass dies in einer Zeitschrift der Generalhandelskammer niedergelegt ist, die eine bessere Bildung und Ausbildung der Wirtschaftsspezialisten forderte, zeigt, wie sich jetzt in der interessierten Fachwelt entwicklungstheoretische Ideen verbreiteten, welche Theoreme zur Zukunft als konstitutiv für informiertes Handeln in der Wirtschaft ansahen.

Wirtschaftspolitik und Zukunftsvisionen der Dekade von Nanking

Eine Vereinigung größerer Teile der Republik China bewirkte der Nordfeldzug der Gegenregierung in Kanton, den Chiang Kai-shek zwischen 1926 und 1928 durchführte. Dabei zerbrach die Einheitsfront mit der Kommunistischen Partei Chinas, welche auf Betreiben der Komintern 1923 zustande gekommen war. Im April 1927

wurde die Hauptstadt in Nanking ausgerufen und nach Beendigung des Nordfeldzugs 1928 bestätigt. In den nachfolgenden zehn Jahren wurde unter der Einparteiensherrschaft der KMT ein neuer zentralisierter Verwaltungsapparat geschaffen. Die wirtschaftlichen Belange wurden von Finanzministerium, Landwirtschafts- und Bergbauministerium sowie Industrie- und Handelsministerium wahrgenommen (Ch'ien 1950: 480).

Hier seien zwei markante Beispiele der Änderungen im Denken über Wirtschaft und Zukunft aus der Ära Nanking aufgeführt. Die Regierungssicht wird aus einer Rede ersichtlich, welche der Finanzminister der KMT-Regierung, Kong Xiangxi 孔祥熙 (H. H. Kung, 1881–1967) im November 1933 hielt. Kong war führendes Regierungsmitglied und seit 1928 Minister für Industrie und Handel, dann Minister für Industrie, nachdem seine Behörde mit dem Ministerium für Landwirtschaft und Bergbau zusammengeführt worden war. Er war im Regierungsauftrag 1932 nach Europa gereist, um Finanzhilfen für China einzuwerben. Nach seiner Rückkehr übernahm er die Leitung der chinesischen Zentralbank (Zhongyang Yinhang 中央銀行) und ab Oktober 1933 das Finanzministerium.⁶ Für den Kontext dieses Beitrags ist außerdem seine Beziehung zu dem Militärmachthaber Yan Xishan von Bedeutung. Kong Xiangxi war während der Revolution von 1911 Untergebener Yans und hielt den Kontakt in beratender Funktion auch nach seinem Eintritt in die KMT.

Die hier vorgestellte Rede ist deshalb von Bedeutung, weil der Minister darin die Perspektive der nahen, planbaren Zukunft klar benennt und mehrfach darauf zurückkommt. Er berichtet über die gegenwärtige Finanzlage und die Finanzplanung für die Zukunft. Noch immer belasteten die Boxerentschädigungen die chinesische Volkswirtschaft, sie würden jedoch teilweise auch in Bildungseinrichtungen reinvestiert. Hohe Ausgaben seien zur Bekämpfung der kommunistischen Banditen in Jiangxi zu veranschlagen. Nach Meinung Kongs waren dies notwendige Kosten, da die Kommunisten ausgeschaltet werden mussten, um die Existenz der chinesischen Nation in einem Kampf auf Leben und Tod zu retten (Kong 1933: 2). Dafür sollten die Steuerzahlungen optimiert und die Dörfer durch Ausbau der Infrastruktur besser erschlossen werden. Auch zu größerer Sparsamkeit rät der Finanzminister.

Obwohl die Rede inhaltlich keine Überraschungen enthält, ist es bemerkenswert, dass hier erstmals ein Regierungsvertreter eine programmatische Überzeugungsrede hielt, in welcher er die Zukunft der Nation beschwor, die konkreten Regierungsplanungen mit Hinblick auf die Zukunft erläuterte und die „Brüder“ zur Mitwirkung aufrief. Die Zukunft war in der politischen Rhetorik angekommen und bleibt dort bis heute.

Ein zweites Beispiel für die Sicht auf die Zukunft in der Wirtschaft enthält die Zeitschrift *Laozi heyi* 勞資合一 (Vereinigung von Lohnarbeit und Kapital), welche von 1929 bis 1930 in der Provinzhauptstadt von Shanxi 山西, Taiyuan 太原, und

⁶ Boorman (1967–1979, 2: 265). Kong Xiangxi leitete die chinesische Delegation auf der Geld- und Finanzkonferenz der Vereinten Nationen in Bretton Woods (Boorman 1967–1979, 2: 266). Siehe hierzu den Beitrag von Anna Caspari und Jörn-Carsten Gottwald in diesem Band.

somit im Herrschaftsbereich von Yan Xishan herausgegeben wurde. Sie vertrat eine liberale Haltung, welche auf den Interessenausgleich von Lohnarbeitern und Kapitaleignern abzielte. Dabei bediente sie sich nicht eindeutig sozialistischer Diktion, sondern propagierte die Gedanken Sun Yat-sens. Im Geleitwort zur ersten Ausgabe kam die Zukunft deshalb ins Spiel, weil es um den Ausgleich zwischen zukünftigen Lohnarbeitern und Kapitalisten gehe. Derzeit sei das Verhältnis zu antagonistisch. Das Vorhaben, Lohnarbeit und Kapital zu einen, wolle nicht durch Klassenkampf Konflikte verschärfen, wie der Kommunismus, sondern vermitteln (Guo 1929: 1).

Deutlicher noch wird ein Artikel zur Zukunft der Weltwirtschaft. Hier wird der Aufbau einer neuen Wirtschaftsordnung sowie die zukünftige Aussöhnung und Beseitigung von Konflikten zwischen Lohnarbeit und Kapital prognostiziert. Die Schritte zur Beseitigung des Kapitalismus werden aufgezeigt (Cao 1930: 7) und die konsequente Vergesellschaftung von Produktionsfunktionen, Kapital, Eigentum, Land und Arbeitskraft antizipiert. Dies werde zum gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufbau einer großen Einheit (*datong* 大同) führen. Der Artikel endet mit dem Verweis auf Yan Bochuan 閻伯川 (d. i. Yan Xishan), welcher die Schritte der „Vereinigung von Lohnarbeit und Kapital“ genau beschrieben habe und bereits in die Tat umsetze (Cao 1930: 8). Doch so nachdrücklich der Artikel auch behauptet, dass der Idealzustand schon verwirklicht sei, kommt der utopische Gedanke dennoch deutlich zum Ausdruck.

Zukunftsutopien in Literatur und Philosophie waren schon seit Längerem im Schwange, wie beispielsweise Liang Qichaos oben erwähnte *Xin Zhongguo weilai ji* oder der „Neujahrstraum“ (*Xinnian meng* 新年夢) von Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940) aus dem Jahr 1904 (übersetzt in Andolfatto 2019: 199–212). Bei Cai Yuanpei verband sich mit dem Zukunftsthema auch der Topos des Traums. Diese Verbindung nahm im Jahr 1932 der Chefredakteur der Zeitschrift *Dongfang Zazhi*, Hu Yuzhi 胡愈之 (1896–1986) zum Anlass, die Leserschaft nach ihren Träumen für die Zukunft Chinas zu befragen. In der Sondernummer der Zeitschrift zu Neujahr 1933 sind 142 der Zuschriften publiziert; insgesamt waren 400 Personen angeschrieben worden (*DFZZ* 1933, *tekan*: 79; Wang Yong 2015: 95). Diese Zusammenstellung enthält auch Texte von Wirtschaftsspezialisten. Wie sehr das Thema Zukunft den Nerv der Zeit traf, lässt sich daran erkennen, dass der 83-seitigen Sondernummer in der regulären ersten Ausgabe des Jahres 1933 noch ein weiterer Schwerpunkt zum Thema „Ausblick auf die Zukunft“ (*Weilai de zhanwang* 未來的展望) beigefügt war. Er enthielt fünf Beiträge mit einer Prognose zum zukünftigen China fünf Jahre später (im Jahr 1938), zur Zukunft (*jianglai*) der chinesischen Wirtschaft, zur Zukunft (*weilai*) der chinesischen Gesellschaft, der Philosophie und der Moral (*DFZZ* 1933, 1: 155–191).

Neujahrshoffnungen von Wirtschaftsexperten im Jahr 1933

Da das Interesse an dem Ensemble von Wünschen und Zukunftsvorstellungen, wie sie in der *Dongfang Zazhi* zum Ausdruck kamen, in den letzten Jahren zugenommen und insbesondere Nicola Spakowski hierzu einen wichtigen Beitrag geleistet hat, kann auf eine ausführliche Darstellung der Hauptpositionen an dieser Stelle verzichtet werden. Spakowski (2019: 93) zufolge waren es vorwiegend Träume sozialistischer Prägung. Den Prämissen des historischen Materialismus entsprechend verläuft Geschichte linear und nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten. Deshalb kommt der Antizipation der Zukunft aus sozialistischer Sicht besondere Bedeutung zu.

Als Kontrast sollen hier Positionen von Wirtschaftsvertretern wie Unternehmern, Bankiers, Staatsbeamten des Wirtschaftssektors, wirtschaftswissenschaftlichen Spezialisten und eines Wirtschaftsjournalisten beleuchtet werden, bei denen nicht leninistisch-sozialistische, sondern eher liberale Auffassungen zu vermuten sind, auch wenn diese häufig in Zusammenhang mit dem egalitären Datong-Gedanken stehen.

Unter den Unternehmern dürfte der Industrielle Mu Ouchu 穆藕初 (1876–1943) als Besitzer von Baumwollspinnereien und Direktor der Generalhandelskammer Shanghai der berühmteste sein (Boorman 1967–1979, 3: 38–40). Er hatte in den USA studiert, kannte den Ökonomen Frederick Taylor persönlich und hatte dessen *Principles of Scientific Management* (1915) ins Chinesische übersetzt. Mu erhoffte sich ein zukünftiges China, in dem Recht und Gesetz herrschen sollten. Er verlangte gesetzliches Vorgehen gegen Korruption und Wirtschaftsförderung und ging davon aus, dass sich Wohlstand für die gesamte Bevölkerung einstellen werde, wenn die Politik integer sei. Wie weit entfernt er diese Zukunft glaubte, schrieb er nicht, aber er wiederholt am Schluss seines kurzen Textes: „Das ist mein persönlicher Traum für das China der Zukunft“ (便是我個人夢想中的未來中國, *DFZZ* 1933: 14).

Bi Yuncheng 畢雲程 (1891–1971) arbeitete als Manager in verschiedenen Baumwollspinnereien, war aber auch journalistisch tätig (Chen 2005: Nr. 2158). Im China seiner Träume kommt keine Ausbeutung von Arbeitern mehr vor und die Sicherheit des Landes ist gewährleistet. Anstatt *weilai* schreibt er vom „neuen“, sozialistischen China (*DFZZ* 1933: 3). Dem steht die Position von Feng Ziyou 馮自由 (1882–1958) entgegen, der im Text als „Unternehmer“ (*shiyejia* 實業家) bezeichnet ist (*DFZZ* 1933: 43). Dieser Autor hatte sich früh der KMT angeschlossen und war zeitweilig Privatsekretär von Sun Yat-sen (Boorman 1967–1979, 1: 31). Er protestierte aber gegen die Einheitsfront mit der Kommunistischen Partei und wurde infolgedessen eine Zeitlang aus der KMT ausgeschlossen. In Shanghai war er 1933 als Geschäftsführer eines Warenhauses tätig. Im Januar 1933 wurde er als Delegierter in die Gesetzgebende Versammlung (Lifayuan 立法院) berufen. Feng bezieht in diesem Text Stellung zur japanischen Invasion der Mandschurei von 1931 und schildert drei Träume. Im ersten gelingt es der KMT, die Japaner aus der Mandschurei zu vertreiben, die Wirtschaft dort nimmt einen Aufschwung, die Kommunistische Partei löst sich auf. Im zweiten Traum leistet die Regierung keinen Widerstand und die japanische Besatzung expandiert nach Nordchina. Mit Pu Yi 溥儀 (1906–1967) als Kaiser wird

die Qingdynastie wiedereingesetzt. Eine Notstandsregierung herrscht in China und mit ausländischer Hilfe kann die Invasionsarmee gestoppt werden und das Territorium südlich des Gelben Flusses bleibt chinesisch. Im dritten Traum versagt die Regierung völlig, landesweit bricht Chaos aus, die Bevölkerung wendet sich der Kommunistischen Partei zu. Ausländische Truppen werden ins Land geholt, um der kommunistischen Übermacht Einhalt zu gebieten, internationale Infanterie und Marine besetzen das Land. Hier werden zwei dystopische Träume einem utopischen gegenübergestellt. Eine Zukunftsaussicht wird nicht ausdrücklich formuliert, aber die Gefahr der Niederlage Chinas (*wangguo* 亡國) wird heraufbeschworen (DFZZ 1933: 43).

Als Bankiers antworteten drei der Leser, so Zhang Shuiqi 張水淇, der sich neben seiner Tätigkeit als Manager der Bank von Shanghai auch journalistisch und schriftstellerisch betätigte. Auch er äußerte utopische und dystopische Vorstellungen. In einem idealen China würden alle Menschen arbeiten, alle Grundbedürfnisse wären befriedigt, es gäbe keine Waffen, Helden wären nicht nötig, Ehen könnten nach freiem Willen geschlossen und wieder geschieden werden, die Entscheidungen über Staatsbelange würden von den Bürgern getroffen, die Menschen wären ehrlich und würden einander nicht hintergehen. In der Realität gleiche China gegenwärtig aber eher Rom in seiner Endphase, bevor die Goten eingefallen seien. Die kriegerischen Machthaber dächten nur an ihren eigenen Vorteil und die ehrlichen Bürger sähen sich sowohl von Bürgerkrieg als auch durch Unheil von außen bedrängt (DFZZ 1933: 6).

Nach Meinung des bekannten Bankiers Yu Huancheng 俞寰澄 (1881–1967), eines Börsengründers in Shanghai und Politikers, wäre das China der Zukunft ein sozialistisches, föderatives System, das Korea, Taiwan und Japan einschließen würde. Er erklärt, dass dieses *weilai* nicht erschöpfend ergründet werden könne, er hoffe aber, dass es innerhalb der nächsten 30 Jahre verwirklicht werde (DFZZ 1933: 19).

Zhang Naiqi 章乃器 (1897–1977), zur Zeit seiner Leserschaft bei der Industriebank Zhejiang in Shanghai tätig, schildert keinen Traum, sondern seine Einschätzung der gegenwärtigen Lage: Eine so große Nation wie China werde sich auf alle Fälle vom Imperialismus befreien können, wie auch Indien, Korea, Annam und Taiwan. Dies könne aber nur mit einer linken Revolution gelingen, in Einklang mit allen anderen Revolutionen weltweit. Ein „Traum“ sei das allerdings nicht, denn in der Politik gälten nur Analysen objektiver Fakten (DFZZ 1933: 29).

Zu den Regierungsbeamten, die sich äußerten, gehört Gong Debo 龔德柏 (1891–1980), im Text als Abteilungsleiter im Verkehrsministerium identifiziert, aber auch als Publizist und Politiker bekannt. Er sah die japanischen Übergriffe als größtes gegenwärtiges Problem an. Gegenmaßnahmen wären die Abschaffung von Extraterritorialität, Polizeirecht und Konzessionen innerhalb der nächsten zehn Jahre. Als einer von wenigen Autoren fasst er auch die technischen Errungenschaften der Zukunft ins Auge: So werde es in den nächsten 20 Jahren möglich sein, innerhalb von nur vier Tagen von Shanghai aus Kulun 庫倫 (d. i. Ulan Bator) im Norden, Tacheng 塔城 im Nordwesten (Xinjiang 新疆) und Tengyue 騰越 im Südwesten (Yunnan 雲南)

zu erreichen. Eine Schwerindustrie werde entstehen. China werde ein wichtiges Mitglied der Staatengemeinschaft werden und große Verantwortung übernehmen. Dann werde er schon sechzig Jahre alt sein, mit Freude reisen und sich seines hohen Alters erfreuen (*DFZZ* 1933: 19).

Ein Angestellter bei der Zollbehörde namens Mu Jie 慕潔 beklagt, dass Zoll und Zentralbank noch unter ausländischer Kontrolle stünden. Im China seiner Träume sei dies abgeschafft, China hätte volle Finanzautonomie (*DFZZ* 1933: 40).

Wu Songqing 吳嵩慶 (1901–1991) war Abteilungsleiter im Eisenbahnministerium und zu dieser Zeit bereits in einer Verwaltungsposition in der Armee und Vertrauter Chiang Kai-sheks. Er wurde später berühmt als der Funktionär, welcher den Transfer der Mittel für den Aufbau Taiwans organisiert hatte (Wu 2010: 206). Zwar konnte er sich keine Realisierung in den nächsten Jahrhunderten vorstellen, aber seinem Traum zufolge dürfte es keine Bettler geben, Bildungschancen wären gerecht verteilt. Alle Armeen und Grenzen wären abgeschafft und die Nation sollte in Richtung der „Großen Einheit“ voranschreiten. Allerdings erlaube er sich am Neujahrstag nicht, Träumen vom zukünftigen China nachzuhängen (*DFZZ* 1933: 6).

Auch drei Wirtschaftsfachleute, die in Bildungseinrichtungen tätig waren, meldeten sich zu Wort. Yang Xingfo (d. i. Yang Quan, dessen Artikel zur Zukunft des Kapitalismus in China oben diskutiert ist), wird in *Dongfang Zazhi* (1933: 44) als Generalsekretär der Academia Sinica bezeichnet. Diese Funktion hatte er seit 1928 bis zu seinem Tod 1933 inne (Boorman 1967–1979, 4: 6). Das zukünftige China seiner Träume wäre eine Datong-Gesellschaft, schrieb Yang, in welcher der Materie und dem Geist gleiches Gewicht beigemessen wäre. Das Wettbewerbsstreben der Menschen sollte auf Produktion und Dienstleistungen gerichtet sein. Materielle Güter sollten allen gleichermaßen zugänglich sein.

Li Quanshi 李權時 (1895–1992) war als Dekan der Fakultät für Betriebswirtschaftslehre der Fudan-Universität (Fudan Daxue 復旦大學) Shanghai spezialisiert auf das Finanzwesen. Auch er verweist auf das Datong-Ideal großer Gleichheit und zitiert dazu den *locus classicus* aus dem *Buch der Riten* (*Liji* 禮記). Diese Gleichheit sollte sich in einem politischen System ausdrücken, bei dem die drei Fusang-Inseln (扶桑, d. i. Japan) ein konföderierter Teil Chinas werden sollten, um für immer Unheil und Chaos in Ostasien abzuwenden (*DFZZ* 1933: 38).

Zhou Bokang 周伯康 (1901–1980), als Student der Betriebswirtschaftslehre an der Handelsuniversität Ōsaka bezeichnet (*DFZZ* 1933: 3), war zuvor schon journalistisch tätig gewesen und hatte bereits ein Studium in China abgeschlossen (Chen 2005: Nr. 8622). Zunächst führt er einen biologistischen Vergleich auf, in dem er China einem alten und verbrauchten Menschen gleichsetzt, was auf den schädlichen Einfluss des Imperialismus zurückzuführen sei. Allerdings hätten Nationalitäten ihren eigenen Charakter, und die Entwicklungsstufen der Jäger und Sammler, des Feudalismus und des Kapitalismus wären nicht für alle gleich passend. Für China sei der Feudalismus passender als der Kapitalismus; aber möglicherweise seien auch die kapitalistischen Staaten nicht bereit für eine zukünftige (*weilai*) neue Ära. Diese

zukünftige neue Zeit passe möglicherweise besser für China. Wichtig sei, den Nationalcharakter nicht zu verlieren. Ein Beispiel sei der jüdische Nationalcharakter, der niemals verloren gegangen sei, auch ohne einen eigenen Staat. China müsse die derzeitige Schmach ertragen, sich anstrengen und selbst stärken und ruhig abwarten, bis sich die Lage ändere.

Dai Ailu 戴藹廬 (1891/1892–nach 1950), Chefredakteur der Finanzzeitschrift *Yinhang Zhoubao* 銀行周報 (DFZZ 1933: 13), hatte in Japan an der Keiō-Universität (Keiō gijuku daigaku 慶應義塾大學) Finanzverwaltung studiert. Er war als Journalist, Redakteur und Dozent für Finanzwesen an zahlreichen Universitäten Chinas tätig (Chen 2005: Nr. 14079). Dai Ailu schreibt, er sei grundsätzlich optimistisch bezüglich der Zukunft Chinas. Er sehe es aber als Grundproblem an, dass die Menschen sich nicht an Regeln halten, weder in der großen Politik noch in der Öffentlichkeit, beispielsweise beim Einsteigen in öffentliche Verkehrsmittel. Dies sei ein Problem von Erziehung und Ausbildung. Stilistisch fällt auf, dass dieser Autor sowohl das Zukunftswort *weilai* als auch *jianglai* verwendet.

Bei der Analyse dieser Einschätzungen von Persönlichkeiten, die in verschiedenen Funktionen mit Wirtschaftsthemen befasst waren, lassen sich neben den individuell unterschiedlichen Antworten auch einige Gemeinsamkeiten feststellen. Da die Frage nach der Zukunft Chinas gestellt wurde, beziehen sich die Antworten mehrheitlich auf den politischen Bereich; einzelne auch auf Gesellschaft und Wirtschaft. Hoffnungen auf ein sozialistisches China wurden ausdrücklich von drei Autoren geäußert (Bi, Zhang Naiqi, Zhou), eine Zukunft mit Datong-Visionen wünschten ebenfalls drei Autoren (Li, Wu, Yang). Eine Stimme erhob sich dezidiert antikommunistisch (Feng). Am nachdrücklichsten war der Wunsch vertreten, in der Zukunft möge China seine Souveränität wiedererlangen und imperialistische Staaten in die Schranken weisen (Feng, Gong, Mu, Zhang Naiqi). Der Gedanke einer Föderation erschien zweimal (Li, Yu). Die Zukunft von Wirtschaft und Gesellschaft war mit Themen wie allgemeiner Arbeitspflicht (Yang, Zhang Shuiqi), dem Einhalten von Regeln bzw. Rechtsstaatlichkeit (Dai, Mu) und materieller Grundsicherung (Wu, Yang, Zhang Shuiqi) vertreten. Nur ein Autor (Gong) stellte sich den technischen Fortschritt (im Eisenbahnverkehr) vor. Auf der Metaebene ist festzustellen, dass die Vorstellung eines Traums zweimal zurückgewiesen wurde (Wu, Zhang Naiqi). Ein ausdrücklicher Zeithorizont in die nähere bis mittlere Zukunft von 20 bis 50 Jahren wurde dreimal formuliert (Gong, Wu, Yu).

Somit ergibt sich als vorläufiges Bild, dass die politischen Themen leicht überwiegen, wobei die Vorlieben eher in die sozialistische, vor allem aber in die anti-imperialistische Richtung gehen. Extreme Utopien und Dystopien kommen bei den Wirtschaftsspezialisten nicht oder kaum vor. Prognosen werden nicht für die sehr entfernte Zukunft gestellt, und einige Befragte widersetzen sich ausdrücklich der Vorstellung, Träume zu einem Thema wie dem Zustand des Staats zu äußern.

Resultat

Diese ersten Untersuchungen zum Vorkommen der Zukunftsbegriffe *jianglai* und *weilai* zeigen erwartungsgemäß nur eine sporadische Evidenz bis ca. zur Gründung der ersten Wirtschaftsministerien. Zuvor werden Reformen und die positive Deutung von Änderung häufig in die klassische *biantong*-Formel gebracht und auf das Buch der Wandlungen zurückgeführt.

Von beiden Begriffen, der nahen und der fernen Zukunft, überwog derjenige für die nahe Zukunft, *jianglai*, bei weitem, bezog sich aber meist konkreter auf die Zukunft von etwas, das sich von Zündwarenproduktion und Eierhandel bis zur gesamten chinesischen Wirtschaft erstrecken konnte. *Weilai* als ferne Zukunft oder möglicherweise nie eintretende Utopie erschien zunächst fast nur in fiktiven Texten, die den Begriff auch in Anlehnung an japanische Vorbilder übernommen hatten. Allerdings scheint der Unterschied zwischen *weilai* und *jianglai* im Lauf der Zeit zu verschwimmen. Ein Beispiel für *weilai*, das als eine realisierbare Zukunftsperspektive gedacht war, stellt die Rede des Finanzministers Kong Xiangxi von 1933 dar, in der er seine Pläne vorstellte: Einführung von Zollautonomie, Währungsreform, Steuerreform, Aufbau der Infrastruktur, Bekämpfung der Kommunisten. Ebenfalls im Jahr 1933 reflektierten Intellektuelle, vor allem Linksgerichtete, über die *weilai*-Zukunft in Form eines Traums. Die meisten von ihnen formulierten dabei einen Wunschtraum, manche auch einen dystopischen Alptraum. Verschiedene Modelle der politischen Ökonomie wurden favorisiert, und kleinster gemeinsamer Nenner war der Wunsch nach nationaler Souveränität, welche bei einigen Autoren auch als eine Art ostasiatisch föderatives System denkbar und wünschenswert war. In dem hier analysierten Textkorpus stellt das Jahr 1933 einen Einschnitt in zweierlei Hinsicht dar. Erstens wurde *weilai* nun auch für eine konkrete politische Agenda verwendet. Zweitens gebrauchten die Intellektuellen und Wirtschaftsvertreter *weilai* als Begriff in vielfältiger Weise, um Wunschvorstellungen oder Forderungen an Regierung und Gesellschaft zu formulieren. Zukunft war somit ein Feld wünschenswerter Entwicklungen, welche aber auch aktives Zutun erforderten. Einige Stimmen artikulierten den Wunsch nach nationaler Selbstbehauptung deutlich.

Wang Fansen identifiziert in seinem Essay zur Verwendung von *weilai* die Übernahme westlichen Wissens und des damit verbundenen Fortschrittsgedankens als Gründe für die zunehmende Verwendung des Zukunftsbegriffs. Konkret nennt er die Evolutionslehre, neue Utopien, vor allem utopische Romane und eine optimistische Sichtweise der Zukunft. Hierzu kommen westliche historische Phasenmodelle und Geschichtsphilosophie (Wang 2015: 65). Jedoch sollte nicht vergessen werden, dass die politische Partizipation in dieser Epoche zunahm. Trotz autoritärer und häufig auch repressiver Machtverhältnisse mussten Eliten anders als in der Qingdynastie mit ausformulierten Argumenten von politischen Maßnahmen überzeugt werden. Eine stillschweigende Akzeptanz der Regierungsprinzipien konnte seit der Revolution von 1911 nicht mehr vorausgesetzt werden. Stattdessen sollten mit einer besseren

Zukunft als Anreiz sowie der Vorstellung des nationalen Untergangs als Schreckbild entscheidende Gruppen der Bevölkerung zur Kooperation bewegt werden.

Somit entspricht dem von Graf und Herzog für Europa konstatierten Übergang von der Erwartungs- zur Planungs- und Gestaltungszukunft zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein ähnlicher, zeitversetzter Wandel in China. Für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in der postmonarchischen Ära spielte Planung, mit dem Blick auf Selbstbehauptung und zukünftige Dominanz gegenüber der Welt, sowie die Überzeugung der Bevölkerung von den Entwicklungszielen der Regierung, eine wichtige Rolle. Dies ist spätestens seit dem Endpunkt dieser Untersuchung bemerkbar und bleibt auch Bestandteil der heutigen Zukunftsdiskurse.⁷

Literaturverzeichnis

- Ames, Roger T. (2015): „The Great Commentary (Dazhuan 大傳) and Chinese Natural Cosmology“. In: *International Communication of Chinese Culture* 2.1: 1–18.
- Andolfatto, Lorenzo (2019): *Hundred Days' Literature. Chinese Utopian Fiction at the End of the Empire, 1902–1910*. Leiden: Brill. Online unter Brill, <https://brill-1com-1009783cy045d.erf.sbb.spk-berlin.de/view/book/9789004398856/back-1.xml> (Zugriff 26.06.2019).
- Bergère, Marie-Claire (1986): *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911–1937*. Paris: Flammarion.
- Boorman, Howard / Richard C. Howard (Hrsg.) (1967–1979): *Biographical Dictionary of Republican China*. 5 Bd. New York: Columbia University Press.
- Cai Yuanpei 蔡元培 (1904/1984): „Xinnian meng“ 新年夢. In: *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集. Beijing: Zhonghua Shuju, Bd. 1, S. 230–241.
- Cao Wenze 曹文澤 (1930): „You jingji zhi fada jiangdao shijie jingji zhi jianglai“ 由經濟之發達講到世界經濟之將來. In: *Laozi heyi* 勞資合一 1.3: 1–8.
- Chen, Chun-chi (1995): *Politics and the Novel: A Study of Liang Ch'i-Ch'ao's Future of New China and His Views on Fiction*. Dissertation, Ohio State University, Columbus.
- Chen Yutang 陈玉堂 (2005): *Zhongguo jindai renwu minghao dacidian* 中国近代人物名号大辞典. Hangzhou: Zhejiang Guji Chubanshe.
- Ch'ien, Tuan-sheng (1950): *The Government and Politics of China, 1912–1949*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dacheng laojiu qikan quanwen shujuku* 大成老旧期刊全文数据库. Zeitschriften-datenbank, 2010–2016. Hg. Dacheng Data (Dacheng Modern China Journal Database).

⁷ Siehe hierzu die Beiträge von Jörn-Carsten Gottwald und Anna Caspari sowie von Sebastian Bersick.

- DFZZ (1932) = „Bianzhe zuozhe yu duzhe“ 編者作者與讀者. In: *Dongfang Zazhi* 東方雜誌 29.6: 43–45.
- (1933) = *Mengxiang de Zhongguo* 夢想的中國, *Dongfang Zazhi* 東方雜誌 30.1, Neujahrs-Sondernummer (*tekan* 特刊): 1–83.
- Dongfang Zazhi quanwen shujuku* 東方雜誌全文數據庫. Zeitschriftendatenbank, 2012–2019. Hg. Shangwu Yinshuguan 商务印书馆.
- Göner, Kurt / Lind, Siegfried / Weis, Hermann u. a. (Hrsg.) (1992): *Allgemeine Wirtschaftslehre und Spezielle Betriebswirtschaftslehre. Groß- und Außenhandel*. Bad Homburg: Gehlen.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.
- Guanyun 觀雲 [d. i. Jiang Zhiyou 蔣智由] (1903): „Shijie weilai ji“ 世界未來記. In: *Xinmin Congbao* 新民叢報 42: 6–9; 43: 216–217.
- Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (1998). Übers. W. Allyn Rickett. 2 Bd. Princeton: Princeton University Press.
- Guo Renzhi 郭仁之 (1929): „Fakanci“ 發刊詞. In: *Laozi heyi* 勞資合一 1.1: 1–2.
- I Ging. Das Buch der Wandlungen. Erstes und Zweites Buch* (1924). Übers. Richard Wilhelm. Düsseldorf: Diederichs.
- Kong Xiangxi 孔祥熙 (1933): „Xianzai quanguo caizheng de qingkuang yu jianglai caizheng de fangzhen. (Ershier nian shiyi yue liu ri zai Zhongyang jinianzhou yanjiang)“ 現在全國財政的情況與將來財政的方針 (二十二年十一月六日在中央紀念週演講). In: *Zhongyang Zhoubao* 中央周報 284: 1–2.
- Laak, Dirk van (2010). „Planung, Planbarkeit und Planungseuphorie“. Online unter: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 16.02.2010, http://docupedia.de/zg/van_laak_planung_v1_de_2010 (Zugriff 11.06.2019).
- Liang Qichao (1902–1903): *Xin Zhongguo weilai ji* 新中國未來記. In: *Xin xiaoshuo* 新小說 1.1: 48–99; 1.2: 54–80; 1.3: 41–68; 2.7: 27–61.
- Lynn, Richard John (Übers.) (1994): *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press.
- Moll-Murata, Christine (2010): „Sozioökonomische Netzwerke in Aktion: Die Shanghai Boykottbewegung von 1919“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 34: 53–71.
- Peterson, Willard J. (1982): „Making Connections: ‚Commentary on the Attached Verbalizations‘ of the *Book of Change*“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.1: 67–116.
- Quanguo baokan suoyin* 全國報刊索引. Zeitschriftendatenbank. Hg. Editorial Department of *Quan Guo Bao Kan Suo Yin* und Shanghai Tuqing Information Co., Ltd. (Zugriff über Cross Asia, 19.05.2019).
- Reynolds, Douglas (1993): *China, 1898–1912. The Xinzheng Revolution and Japan*. Cambridge (Mass.): Council on East Asian Studies.

- Shenbao* = „Quanguo shanghai zhi xiankuang yu jianglai zhi xiwang“ 全國商會之現況與將來之希望 (1919): In: *Shenbao* 申報, 21.01.1919: 6.
- Shenbao 1872–1949 quanwen shujuku* 《申報》1872–1949 全文数据库, Version 2.1.9. Datenbank. Hg. Qing Pingguo Shuju Zhongxin 青苹果数据中心 (Green Apple Data Center).
- Spakowski, Nicola (2019): „Dreaming a Future of China: Visions of Socialism among Chinese Intellectuals in the Early 1930s“. In: *Modern China* 45.1: 91–122.
- SWB* = „Juanzhiwu shuru Qingguo zhi xianzhuang ji jianglai“ 絹織物輸入清國之現狀及將來 (1905). In: *Shangwu Bao* 商務報 62: 49–52.
- SWGB* = „Nonggongshangbu zou liding benbu zhizhang shiyi ji yuansi ge que zhe“ 農工商部奏釐定本部職掌事宜及員司各缺摺 (1907). In: *Shangwu Guanbao* 商務官報 29: 35–41.
- SZZSH* = Shanghai Shi Gongshangye Lianhehui 上海市工商业联合会 / Fudan Daxue Lishixi 复旦大学历史系 (2004): *Shanghai Zong Shanghui zuzhi shiliao huibian* 上海总商会组织史料汇编. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Shi Hongzhi 史洪智 (2017): „Ribei faxue boshi Kujiang Guiyi [d. i. Horie Kiichi] fang Hua yanjiang ji qi Zhongguo yingxiang“ 日本法学博士堀江归一访华演讲及其中国影响. In: *Henan Daxue Xuebao* 河南大学学报 (*Shehui kexue ban* 社会科学版) 57.5: 72–81.
- Shōgyō kaigisho rengōkai 商業會議所聯合會編 (Hrsg.) (1924): *Nihon shōgyō kaigisho no kako oyobi genzai* 日本商業會議所之過去及現在. Tōkyō: o. V.
- Upton Close [d. i. Joseph Washington Hall] (1920): „The Chinese Chamber—Power for Progress“. In: *Transpacific* 3.1: 37, 40–41.
- Wang Fansen 王汎森 (2015): „Zhongguo jindai sixiang zhong de ‚weilai“ 中国近代思想中的“未来”. In: *Tansuo Yu Zhengming* 探索与争鸣 2015.9: 64–71.
- Wang Yong 王勇 (2015): „Bashi nian qian de ‚Zhongguo meng‘. Lun 1933 nian *Dongfang Zazhi* ‚Xinnian de mengxiang‘ zhengwen“ 八十年前的“中国梦”——论 1933 年《东方杂志》“新年的梦想”征文. In: *Wenyi zhengming* 文艺争鸣 6: 95–101.
- Wu Xingyong 吴兴镛 (2010): „Wo fuqin ceng shi Jiang Jieshi de ‚zong zhangfang“ 我父亲曾是蒋介石的“总账房”. In: *Lingdao wencui* 领导文萃 2010.7: 104–107.
- Xiaolu 効魯 [Pseudonym] (1903): „Zhongguo minzu zhi guoqu ji weilai“ 中國民族之過去及未來. In: *Jiangsu* 江蘇 3: 1–11.
- Xinminzi 新民子 [d. i. Liang Qichao], bearbeitet von Dutou Shanxiong 獨頭山熊 [d. i. Sun Yizhong 孫翼中] (1902): „Weilai de Zhongguoren“ 未來的中國人. In: *Hangzhou Baihua Bao* 杭州白話報 2.1: 1–4.
- Xu Dingxin 徐鼎新 / Qian Xiaoming 钱小明 (1991): *Shanghai Zong Shanghui shi (1902–1929)* 上海总商会史(1902–1929). Shanghai: Shanghai Shehui Kexue Chubanshe.
- Yang Quan 楊銓 (1924): „Zibenzhuyi yu Zhongguo zhi jianglai“ 資本主義與中國之將來, niedergeschrieben von Zheng Jingyuan 鄭京元. In: *Shanghai Zong Shanghui Yuebao* 上海總商會月報 4.4: 15–19.

Yijing (1815) = *Chongkan Songben Zhou Yi zhushu fu jiaokanji* 重刊宋本周易注疏附校勘記. *Zhou Yi jian yi juan di ba* 周易兼義卷第八. *Xici* 繫辭. In: *Chongkan Songben Shisanjing zhushu fu jiaokanji* 重刊宋本十三經注疏附校勘記, Nanchang fuxue kanben 南昌府學刊本 (1815). Digitalisat, Datenbank *Hanji dianzi wenxian ziliaoku* 漢籍電子文獻資料庫, <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm> (Zugriff 01.06.2019).

„Zhina minzu zhi weilai“ 支那民族之未來 (1930). In: *Jiangsu* 江蘇 6: 91–95.

Zhu Ying 朱英 (1996): *Wan Qing jingji zhengce yu gaige cuoshi* 晚清经济政策与改革措施. Wuhan: Huazhong Shifan Daxue Chubanshe.

Hochphasen von Zukunftsvorstellungen in Japan und der Umbruch des ‚Nachkriegs‘-in den ‚Reform‘-Interdiskurs, 1914–1923

Jan Schmidt

This article situates the genesis of the *kaizō* interdiscourse between the years 1919 and about 1923 in the wider context of future visions and their peak phases in Japan. The meaning of *kaizō* was “reconstruction” in the beginning but in time this changed to “reform”. The aim of the paper is to identify the enabling factors of such phases in general and to explain the immediate preconditions for the widespread use of *kaizō* as an interdiscourse in particular. With the years of the First World War as one such peak phase of future visions between the 1870s and 1945, the central argument is that the structural developments that enabled an explosion of “postwar” (*senjo*) visions from 1914 onward were the precondition for the transformation of a future-oriented *senjo* interdiscourse into the *kaizō* interdiscourse.

1 Japans vergangene Zukunft als Problem

Die Zukunft Japans in der Vergangenheit – hier verstanden als die Geschichte von Zukunftsvorstellungen und die ihrer Generierung im Sinne Rüdiger Grafs und Benjamin Herzogs (2016) – harrt systematischer Bearbeitung. Obwohl einzelne Arbeiten (Kurita 2000) Hochphasen solcher Zukunftsvorstellungen etwa im Zusammenhang mit der Popularität von *mirai-ki* 未来記 (Aufzeichnungen über die Zukunft) in den Jahren 1883 bis 1884 erwähnen, wurden bisher keine Versuche unternommen, solchen Hochphasen in längerer zeitlicher Perspektive weiter nachzuspüren. Es fehlt zudem eine Strukturgeschichte von Zukunftsvorstellungen in Japan, die jenseits der konkreten Inhalte ihre Ermöglichungsfaktoren wie beispielsweise die Medien und Akteure ihrer Verbreitung, aber auch zugrunde liegende sozioökonomische Strukturen sowie ihre abstrakteren Modi und Formen diskutiert.

Ein Beispiel eines solchen Zeitraums, in dem es in Japan zu einer regelrechten Massenproduktion von Zukunftsvorstellungen kam, sind die Jahre des Ersten Weltkriegs und der unmittelbaren Folgezeit. In der überwiegenden Zahl der hier zu diskutierenden Fälle schlossen sich diesen Zukunftsvorstellungen Forderungen nach politischem Handeln an. Die Zukunft wurde mobilisiert, um ein solches Handeln zu legitimieren und bestehende Ordnungen zu diskreditieren. Der Historiker Yamamuro Shin’ichi 山室信一 argumentiert, dass in Japan, China und Korea der Erste Weltkrieg gewissermaßen als Katalysator fungiert habe, die „Welt“ nicht mehr nur als bloße Idee, sondern als etwas real Verstandenes durchzusetzen (Yamamuro 2014: 9f.). Dem soll hier hinzugefügt werden, dass der Krieg und seine globalen Implikationen in Japan einen diskursiven Raum für Zukunftsvorstellungen und daran anknüpfende – bisweilen exaltierte – Forderungen eröffneten. Im Folgenden sollen Zukunftsvorstellungen zur Nachkriegszeit, die noch während der Kriegsjahre entstanden, und ihr Umbrechen in den ebenfalls zukunftsgerichteten „Reform“-Interdiskurs, des

kaizō-Interdiskurses (改造), der Jahre 1919 bis etwa 1923 betrachtet werden, um Faktoren aufzuzeigen, welche die Generierung bestimmter Modi von Zukunftsvorstellungen ermöglichten.

Die ab 1919 explosionsartig auftretenden Forderungen nach „Reform“ in nahezu allen erdenklichen Lebensbereichen sind oft in der Forschung auf eine meist nur vage umrissene globale Stimmungslage im Nachgang des Ersten Weltkriegs zurückgeführt worden – die Wiederherstellung des Friedens, die Folgen der Pariser Friedenskonferenz (inklusive der Gründung des Völkerbunds), die Russische Revolution und die sozioökonomischen Verwerfungen von 1917 bis 1920 (Suetake 2004: 58–68; Sakurai 2017: 113–140). Damit aber wurde der „Reform“-Interdiskurs in Japan lediglich als Reaktion auf Ereignisse umrissen, die mit Europa und den USA assoziiert werden können. Dies hält einer näheren Betrachtung jedoch nicht stand: Als Teil einer Strukturgeschichte von Zukunftsvorstellungen und ihrer Entstehung gedacht, muss auf die erhebliche Kontinuität verwiesen werden, die von den Zukunftsvorstellungen der Jahre 1914 bis 1918 und den sie ermöglichenden Faktoren ausgeht.

Diese Kontinuität wiederum muss innerhalb der längeren Entwicklung von Zukunftsvorstellungen im modernen Japan etwa seit den 1880er Jahren betrachtet werden. Hierbei lässt sich ein stetiges Wechselspiel von globalen und lokalen Faktoren identifizieren. In erneuter Anlehnung an Überlegungen von Yamamuro (2014: 9f.) heißt dies nicht notwendigerweise, dass „japanische“ Zukunftsvorstellungen und deren Generierung andere Strukturen aufweisen als in anderen Weltregionen, dass jedoch auch „Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen“ vorgelegen haben, mit sehr lokalen Mischungen von zeitlich früher oder später wirksamen Faktoren, die nicht kongruent mit den von „außen“ hineingetragenen Zukunftsvorstellungen waren.

Die hier herausgearbeiteten Faktoren können in Zukunft auch genutzt werden, um der Frage nachzugehen, ob es historisch eine „eigene“ Zukunft „Ostasiens“ gegeben hat – die sich also in den Faktoren ihrer Generierung von den bereits besser erforschten im so genannten „Westen“ zumindest anteilig unterscheidet. Selbstverständlich soll es dabei nicht darum gehen, transnationale Bezüge und global wirkende Intertextualität zu negieren oder ein „Ostasien“ zu konstruieren, das von der komplexen Realität einer in globaler Wechselwirkung stehenden Geschichte von Zukunftsvorstellungen unabhängig gedacht werden könnte.

2 Konjunktoren von Zukunftsvorstellungen anhand der Zukunftsbegriffe *mirai* 未来, *shōrai* 将来 und *zento* 前途

Für die folgenden Überlegungen soll nur auf in Tageszeitungen oder Zeitschriften sowie in Büchern veröffentlichte Texte zurückgegriffen werden, in denen ein eindeutiger Bezug zur Zukunft hergestellt wird. Somit werden in anderen Medien transportierte oder auch performierte Zukunftsvorstellungen – von Kunstwerken oder öffentlichen Reden bis hin zu Theateraufführungen – nicht berücksichtigt. Ein möglicher, wenngleich problembehafteter Zugang ist die Suche nach Texten, in deren Titel direkt der Begriff „Zukunft“ verwendet wird, welcher im Japanischen bzw. in

ostasiatischen Sprachen im engeren Sinne insbesondere durch die Zeichenkombinationen *mirai* 未来, *shōrai* 将来 und *zento* 前途 repräsentiert wird. Das erste offensichtliche Problem bei dieser Vorgehensweise ist, dass alle anderen sprachlichen Möglichkeiten, mit denen Zukunft thematisiert wird, unberücksichtigt bleiben. Für die hier betrachtete Zeitspanne werden dadurch beispielsweise die zahlreichen Aussagen, die den Charakter von Prognosen, Vorhersagen oder Prophezeiungen trugen und im Japanischen unter anderem durch die Worte *yosō* 予想, *yosoku* 予測, *yogen* 予言 ausgedrückt werden können, ignoriert. Eine weitere wichtige Gruppe von Texten nimmt in ihren Titeln implizit Bezug auf die Zukunft, indem Worte wie *kongo* 今後, „von nun an“ oder „ab jetzt“, in erweiterter Bedeutung „zukünftig(-e, -er, -es)“, verwendet werden. So kann ein Text über *kongo no sensō*, „künftige Kriege“, elaborierte Aussagen über die Zukunft treffen. Wie noch am Beispiel von Texten mit dem Wort *senjo* 戦後 („Nachkriegs-“ oder „nach dem Krieg“) im Titel zu erörtern sein wird, kann bereits das nachgestellte Zeichen für „nach“ ein ganzes Genre von Texten designieren, die Zukunftsvorstellungen transportieren. Insofern ist die Verengung auf die drei genannten direkten Zukunftsbegriffe schon im Grundsatz problematisch. Dennoch sollen hier anhand der drei Zukunftsbegriffe im Rahmen einer reinen quantitativen Analyse einige *Tendenzen* und *mögliche Häufungen* von Zukunftsvorstellungen zunächst umrissen werden. An *einer* solchen Tendenz, der Produktion der bereits genannten *mirai-ki* mit Bezug auf die unmittelbare Zukunft der Politik in den späten 1880er Jahren, soll darauf folgend kurz erörtert werden, wo Blindstellen der bisherigen Forschung liegen.

Für eine stichprobenhafte Untersuchung der Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *mirai*, *shōrai* und *zento* in Texttiteln in Tageszeitungen, Zeitschriften und auf dem allgemeinen Buchmarkt wurde folgendermaßen vorgegangen: Als Tageszeitungen wurden die *Tōkyō asahi shinbun* 東京朝日新聞 und die *Yomiuri shinbun* 読売新聞 ausgewählt. Titel von Zeitschriftenartikeln wurden über die Datenbank *Zassaku purasu* ざっさくプラウ des Verlags Kōseisha 皓星社 durchsucht, Buchtitel über den Online-Katalog der Kokuritsu kokkai toshokan 国立国会図書館, der Nationalen Parlamentsbibliothek Japans.¹ Die Auswahl der *Tōkyō asahi shinbun* und der *Yomiuri shinbun* erfolgte aus pragmatischen Gesichtspunkten: Die Datenbanken der noch bestehenden Zeitungsverlage *Asahi shinbunsha* 朝日新聞社 und *Yomiuri shinbunsha* 読売新聞社, die heute zu den auflagenstärksten und größten der Welt gehören,

¹ Siehe <https://zassaku-plus.com>. Die Datenbanken *Kikuzo II visual for libraries* (*Kikuzō II bijuaru* 聞蔵 II ビジュアル) für den Zugang zu den historischen Ausgaben der *Tōkyō asahi shinbun* und *Yomidas* (*Yomidasu rekishikan* ヨミダス歴史館) für die historischen Ausgaben der *Yomiuri shinbun* sowie die Datenbank *Zassaku purasu* für die Suche in Zeitschriftenartikelindizes der Vorkriegszeit wurden zum Zeitpunkt der Datenerhebung im Jahr 2015 über den Service CrossAsia (<https://crossasia.org/ressourcen/datenbanken/>) genutzt.

sind gegenwärtig am besten für Suchvorgänge dieser Art geeignet, da alle Artikel-titel der historischen Bestände aufgenommen wurden.² Für die beiden untersuchten Tageszeitungen ist die Datenlage sehr gut, während wiederum für die benutzte Daten-bank für Zeitschriftenartikeltitel *Zassaku purasu* und für den Katalog der Parla-mentsbibliothek angemerkt werden muss, dass ein genereller Anstieg der Quantität der Verwendung der drei Zukunftsbegriffe zunächst kaum überrascht, da sich insge-samt die Menge der erscheinenden Zeitschriften sowie der publizierten Bücher im Verlauf des Untersuchungszeitraums stark erhöht hat, die Quantität der Artikel- bzw. Buchtitel also stetig stieg.³ Für *Zassaku purasu* ist zudem aus den qualitativen Daten nur erschließbar, dass die Inhaltsverzeichnisse der großen Mehrheit aller bekannteren Zeitschriften – insgesamt einiger hundert – für den Zeitraum von den 1880er Jahren bis etwa 1945 erschlossen wurden. Trotz dieser Defizite vermögen die erhobenen Daten zumindest Hinweise auf Tendenzen in der Häufigkeit der Verwendung der Zukunftsbegriffe geben.

Wie die unten gezeigten Grafiken deutlich machen, ist generell ein stetiger An-stieg von Texten zu verzeichnen, die den Ausdruck „Zukunft“ direkt in ihrem Titel trugen. Abgesehen von zwei Ausnahmen für Buchpublikationen in den Jahren 1886 und 1887 sowie für die Tageszeitung *Yomiuri shinbun* in den Jahren 1907 und 1916, war *mirai* der am wenigsten gebrauchte Begriff, während in den Tageszeitungen *zento* der am häufigsten verwendete Begriff war, dicht gefolgt von *shōrai*, letzterer jedoch in Titeln von Zeitschriftenartikeln und Buchtiteln wesentlich stärker vertreten:

² Bereits das Beispiel der *Tōkyō asahi shinbun* zeigt, dass dies leider nicht selbstverständlich ist: Ihre bis zur Verschmelzung unter dem Namen *Asahi shinbun* im Jahr 1940 unabhängig herausge-gebene „Schwester“ *Ōsaka asahi shinbun* ist zwar theoretisch Teil derselben Datenbank, die Ar-tikeltitel für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert scheinen aber zumindest bis zur Erhebung des Datensatzes für diesen Artikel im Jahr 2015 nicht eingepflegt worden zu sein. Dies trifft auch zu für die Datenbanken der *Nihon keizai shinbun* 日本經濟新聞, die zwischen 1889 und 1942 als *Chūgai shōgyō shinpō* 中外商業新報 firmierte, und der *Ōsaka mainichi shinbun* 大阪毎日新聞 sowie der *Tōkyō nichinichi shinbun* 東京日日新聞, die beide vom Verlag Mainichi shinbunsha 毎日新聞社 herausgegeben wurden. Für diese Zeitungen war also trotz existierender Datenbanken eine systematische Suche nicht möglich, während für andere vor 1945 führende Tageszeitungen wie die *Jiji shinpō* 時事新報 oder die *Kokumin shinbun* 国民新聞 bis zur Erhebung der Daten für diesen Text noch keine Datenbanken bestanden. Eine cursorische Lektüre im Rahmen früherer Ar-beiten am Dissertationsprojekt des Autors hat aber ergeben, dass auch in anderen Tageszeitungen – unabhängig etwa von ihrer generellen politischen Ausrichtung – ähnliche quantitative Tendenzen im Hinblick auf die drei Zukunftsbegriffe zu beobachten sind (Schmidt, im Druck).

³ Ein weiteres Problem ist die Tatsache, dass der Verlag Kōseisha, welcher die Datenbank *Zas-saku purasu* betreibt und weiterentwickelt, keine Angaben darüber macht, welche Inhaltsverzeich-nisse welcher Zeitschriften für welches Jahr jeweils vollständig erschlossen wurden, wenn man vom Verweis auf den grundlegenden Datenbestand der zuvor ebenfalls von Kōseisha publizierten Sammlung von Zeitschriftenindizes zur Meiji-, Taishō- und Shōwa-Zeit bis 1945 in 120 Bänden absieht.

| Fundstellen | <i>zento</i> | <i>shōrai</i> | <i>mirai</i> | Σ |
|---|--------------|---------------|--------------|--------|
| Artikel aus <i>Tōkyō asahi shinbun</i> | 2.576 | 2.275 | 403 | 5.254 |
| Artikel aus <i>Yomiuri shinbun</i> | 2.439 | 2.119 | 713 | 5.271 |
| Titel von Zeitschriftenartikeln (laut <i>Zassaku purasu</i>) | 3.128 | 9.130 | 931 | 13.189 |
| Titel von Büchern/eigenständigen Publikationen | 217 | 777 | 236 | 1.230 |
| <i>Summen</i> | 8.360 | 14.301 | 2.283 | 24.944 |

Tab. 1: Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *zento*, *shōrai* und *mirai* in Titeln, 1868–1945.

Wie sehr mit Vorsicht allerdings gerade die noch niedrigeren Zahlen für das 19. Jahrhundert zu interpretieren sind, zeigt die auffällige Häufung von 69 Artikeln, welche im Jahr 1907 in der *Yomiuri shinbun* den Begriff *mirai* im Titel trugen. 64 dieser Einträge beziehen sich auf einen „Kommentar zur religiösen Welt“ (*Shūkyō-kai hyōron* 宗教界評論) in Form einer langen Artikelserie, in denen zunächst die Gegenwart und Zukunft (*gensei oyobi mirai* 現勢及未来) des Konfuzianismus sowie danach der „Buddhismus sowie dessen Zukunft“ (*bukkyō to sono mirai* 仏教と其未来) und das „Christentum sowie dessen Zukunft“ (*kirisutokyō to sono mirai* 基督教と其未来) diskutiert wurden. Ohne diese Serie wären es lediglich vier Artikel gewesen. Unter letzteren befinden sich allerdings zwei, die wegweisend für zwei der quantitativ wichtigsten Strömungen der Auseinandersetzung mit Zukunft in der Zeit von Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die 1940er Jahre sein sollten: In einem der Artikel gibt ein nicht genannter Autor den Lesern seine Einschätzung zur „Gegenwart und Zukunft der Nördlichen Mandschurei“ (*Kita-Manshū no genzai mirai* 北満州の現在未来; 1907: 2). Ein weiterer – der in der Datenbank fälschlicherweise unter *mirai* zu finden ist, im Original jedoch *shōrai* im Titel verwendet – behandelt die „Gegenwart und Zukunft von Aktien“ (*Kabushiki no genzai shōrai* 株式の現在将来; 1907: 2). Unabhängig vom Medium hatte ein hoher Anteil der Texte, in denen direkt sprachlich auf Zukunft Bezug genommen wurde, die politische Zukunft entweder einer Region, die für das japanische Empire als strategisch relevant angesehen wurde, oder Japans Zukunft selbst oder aber Aspekte der mikro- bzw. makroökonomischen Zukunft zum Thema. Der Vergleich zwischen den beiden Tageszeitungen zeigt sehr starke Ähnlichkeiten in den Konjunkturen der Anzahl von Artikeln mit den drei Zukunftsbegriffen im Titel. Eine stichprobenhafte Analyse der umfangreichen Bewerbung von Zeitschriften und Buchpublikationen in diesen Tageszeitungen sowie der Indizes weiterer Tageszeitungen, wie sie in japanischen Bibliotheken leicht eingesehen werden können, sowie die Datenbank der systematischen Sammlung von Zeitungsartikeln der Universität Kōbe, liefern denselben Befund.⁴

⁴ Vgl. die Einträge in der Datenbank *Shinbun kiji bunko* 新聞記事文庫 (Newspaper Clippings Collection) der Bibliothek der Universität Kōbe: <http://www.lib.kobe-u.ac.jp/sinbun/index.html>. Die frei zugängliche Datenbank erlaubt die Suche in im Volltext verfügbaren Zeitungsartikeln aus

Es ist schwierig, Unterschiede in der Verwendungsweise der drei Zukunftsbegriffe festzustellen. Die bereits angesprochenen *mirai-ki* der 1880er Jahre, jene „Aufzeichnungen über die Zukunft“, in denen häufig über das literarische Mittel von Träumen die unmittelbar bevorstehende politische Zukunft eines aktiven Parlaments verhandelt wurde, mögen auf eine Tendenz verweisen, mit dem Begriff *mirai* etwas mehr Emphase oder auch Pathos auszudrücken. In der Praxis der für diesen Beitrag genauer studierten Texte wurden die drei Begriffe *mirai*, *shōrai* und *zento* jedoch häufig im selben Text austauschbar verwendet. Als typisches Beispiel kann ein kurzer Werbetext für die 1905 publizierte Monographie *Sekai ni okeru Nihon no shōrai* 世界に於る日本の将来 (Die Zukunft Japans in der Welt) gelten, deren Autor Yano Ryūkei 矢野龍溪 (1851–1931), ein hochrangiger Ministerialbürokrat, Politiker und Journalist, bereits zu einem anderen wichtigen Genre zukunftsbezogener Texte einen wesentlichen Beitrag geleistet hatte: Yano hatte 1890 den Science-Fiction-Roman *Ukishiro monogatari* 浮城物語 (Die schwimmende Festung) veröffentlicht, der als eines der Gründungsmanifeste dieses Genres in Japan gelten kann, über zwanzig Neuauflagen erfuhr und andere später erfolgreiche Science-Fiction Autoren wie Oshikawa Shunrō 押川春浪 (1876–1914) und dessen Erstlingswerk *Kaitei gunkan* 海底軍艦 („Unterseekriegsschiff“, 1900) stark beeinflusste. Der besagte Werbetext gab an:⁵

世界に於る日本の将来

此書は世界の治乱列国離合の一大未来記にして、其間に於ける日本将来の立場を明記し如何にせば、日本が世界人類の福利に一大貢献を為し得べきやの前途を描出す……本書こそ、何人も是非一読し置かざる可らざる者とす。

„Die Zukunft (shōrai) Japans in der Welt

Bei diesem Buch handelt es sich um eine große Erzählung über die Zukunft (*mirai-ki*) vom Zerfall und der Wiedervereinigung der Großmächte, von Ordnung und Chaos in der Welt. Es erklärt die zukünftige (*shōrai*) Position Japans in diesem Prozess und beschreibt, auf welche Art und Weise Japan in der Zukunft (*zento*) einen großen Beitrag für das Wohl der Welt und der Menschheit leisten können. [...] Dieses Buch sollte von jedermann einmal gelesen werden!“ („*Sekai ni okeru Nihon no shōrai*“ 1905: 1).

Ähnlich wie in vielen anderen Texten scheint die Verwendung aller drei Zukunftsbegriffe in kurzer Abfolge schlicht stilistische Gründe gehabt zu haben, um Wiederholungen desselben Zukunftsbegriffs zu verhindern.

allen landesweit verfügbaren Tageszeitungen sowie vielen Lokalzeitungen, die zwischen 1911 und 1970 in fast 3.200 Bänden als systematische Sammlung von Zeitungsausschnitten vorwiegend in der Untersuchungsabteilung der Handelshochschule Kōbe, der Kōbe kōtō shōgyō gakkō 神戸高等商業学校, ab 1919 im Forschungsinstitut für Handel, dem Kōbe shōgyō kenkyūjo 神戸商業研究所, zusammengestellt wurden.

⁵ Die hier unterstrichenen Teile des Werbetexts sind im Original durch jeweils größere Schriftzeichen stark hervorgehoben.

Quantitativ lassen sich im Rahmen der bereits erörterten Beschränkungen einige Hochphasen feststellen, in denen Zukunftsbegriffe besonders gehäuft zu finden sind. Hierbei wurde das Augenmerk weniger auf die – aus den bezeichneten Gründen stetig wachsenden – absoluten Zahlen gerichtet als auf plötzliche Anstiege der Artikelzahl, die für einige Zeit anhielten und dann wieder abfielen.

Eine erste kurze Hochphase ist für die Jahre 1886 und 1887 festzustellen, was insbesondere mit der Publikation zahlreicher *mirai-ki* und mit Tokutomi Sohōs 徳富蘇峰 (1863–1957) 1886 erschienenem Buch *Shōrai no Nihon* 将来之日本 (Das Japan der Zukunft) zusammenhängt. Während für das Jahr 1884 lediglich 14 und für 1885 17 Texte gefunden werden konnten, die einen der drei Zukunftsbegriffe im Titel trugen, steigt die Zahl für 1886 auf 55 und für 1887 auf 80. Von dieser frühen quantitativen Hochphase soll im Folgenden noch ausführlicher die Rede sein, da die bisher spärliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr offenbart, wie wichtig es ist, intertextuelle Bezüge einzubeziehen, um die Dynamik der Artikulierung von Zukunftsvorstellungen nachzuvollziehen.

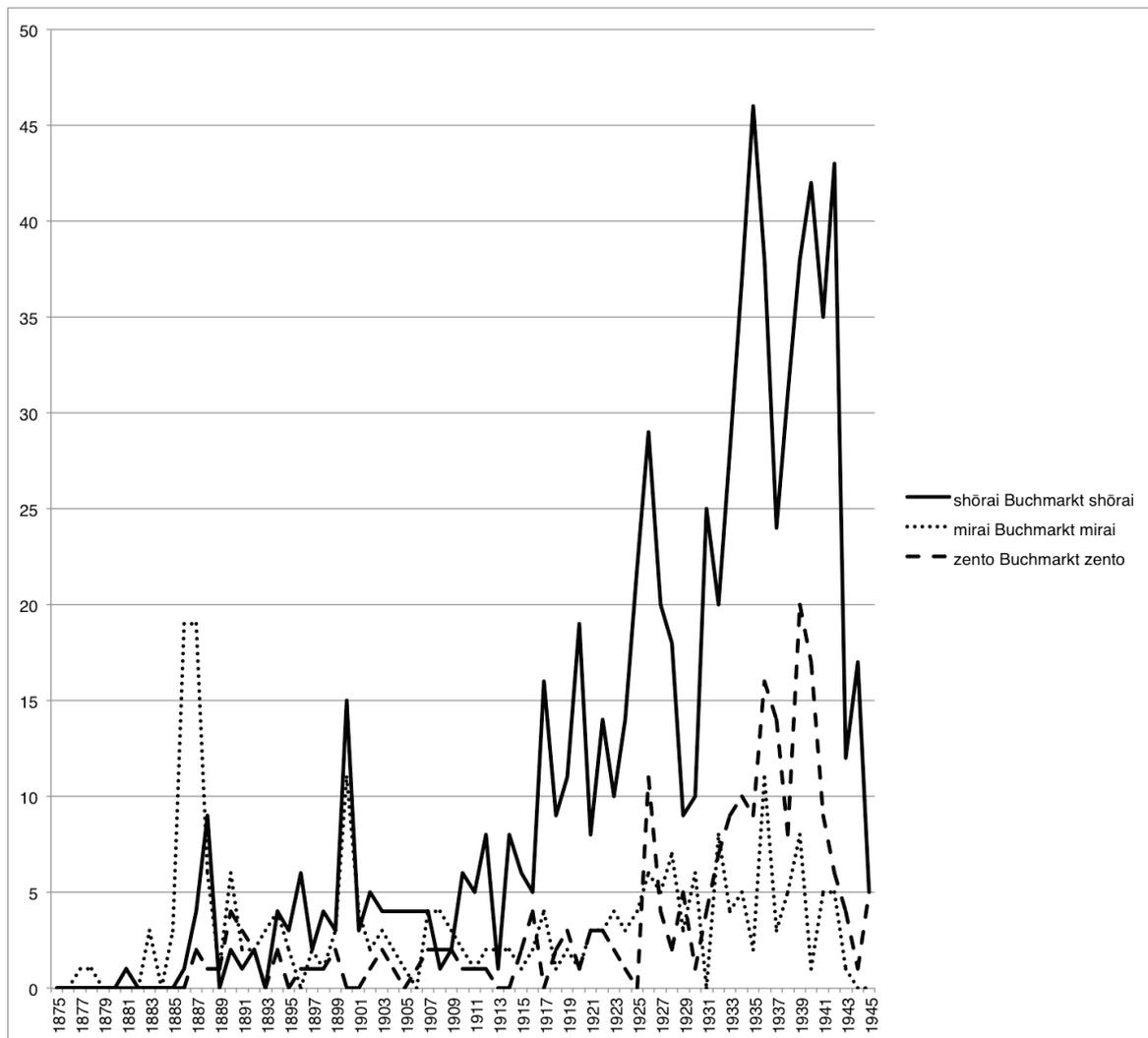


Abb. 1: Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *zento*, *shōrai* und *mirai* in Titeln von Büchern/eigenständigen Publikationen.

Weitere Phasen sprunghaften Anstiegs können für 1890 bis 1892, 1897 und 1902, in der Folgezeit sehr massiv für die Jahre 1906 und 1907 sowie für 1910 festgestellt werden. Vergleicht man etwa das Jahr 1904, in dem der Russisch-Japanische Krieg ausbrach, mit den Jahren 1906 und 1907, so stieg allein die Zahl von Artikeln mit direktem Zukunftsbezug im Titel von 94 auf 213, respektive 272, verdreifachte sich also in kurzer Zeit. Diese Entwicklung mag von vielen Faktoren beeinflusst worden sein. Aus den Titeln der Texte und stichprobenhafter Lektüre lässt sich jedoch die allgemein veränderte politische Situation nach dem Sieg im Russisch-Japanischen Krieg anführen, die mit dem zunehmenden Gefühl einer politischen, sozialen und ökonomischen Krise in dessen Nachgang zusammenhing. Diese wurde unter anderem durch die hohe Staatsverschuldung, die Beibehaltung von Sondersteuern sowie die rapide wachsende Ungleichheit und Slumbildung im Zuge der Industrialisierung beeinflusst, als deren Symbol die Hibiya-Unruhen (*Hibiya yakiuchi jiken* 日比谷焼打事件)⁶ im Jahr 1905 und gewaltsame Protestbewegungen in den städtischen Ballungsgebieten gelten können (Gordon 1991: 26–62). Gleichzeitig aber schien der Krieg im Allgemeinen als Katalysator einer „Quo vadis?“-Stimmung in Bezug auf die Zukunft des Japanischen Empires gewirkt zu haben, die nun zu zahlreichen Deutungsversuchen durch Journalisten, Akademiker, Literaten sowie weitere, institutionell nicht fest angebundene Intellektuelle, aber auch durch Politiker führte.

Diese Tendenz verstärkte sich nochmals kurzfristig um 1910 und 1911, um dann zu einer regelrechten Massenproduktion von Texten über Aspekte der Zukunft in den Jahren des Ersten Weltkriegs, vor allem 1916 und 1917 zu führen. Dieser folgte ein explosionsartiger weiterer Anstieg in den Jahren 1919 bis 1922: Es erschienen 343 qua Titel „zukunftssträchtige“ Artikel in den beiden Tageszeitungen und 445 weitere in Zeitschriften, wobei der Buchmarkt mit etwas zeitlicher Verzögerung reagierte; dort erschienen 1925 bis 1928 über 100 Bände, welche die Zukunft im Titel trugen. Die letzte Hochphase mit erneut steigenden Textzahlen bis 1945 lässt sich für die Jahre 1931 sowie 1933 bis 1935, etwas abgeschwächt bis 1938 feststellen.

⁶ Die so genannten Hibiya-Unruhen begannen am 5. September 1905 im Umfeld einer Kundgebung von Oppositionspolitikern und Journalisten im Hibiya-Park unweit des Kaiserpalasts, die sich gegen die vermeintlich schwache Verhandlungsführung der japanischen Delegation bei den zeitgleich stattfindenden Friedensverhandlungen mit dem Russischen Zarenreich im US-amerikanischen Portsmouth richtete. Nachdem die Polizei die Kundgebung aufgelöst hatte, stürmte eine wütende Menge den Park und verwüstete im Gefolge das Gebäude des regierungsnahen Zeitungsverlags *Kokumin shinbun sha* 国民新聞社 sowie Polizeistationen und Straßenbahnwagen, was zu einem scharfen Vorgehen der Polizei führte; in anderen Städten wie Kōbe und Ōsaka kam es zu ähnlichen Vorfällen. Die Unruhen, die zum Rücktritt von Ministerpräsident Katsura Tarō 桂太郎 (1848–1913) führten, gelten als Auftakt zu einer Ära von gewaltsamen Unruhen getragen durch die städtischen Massen und markieren für manche Historiker den Beginn der Ära der „Taishō-Demokratie“.

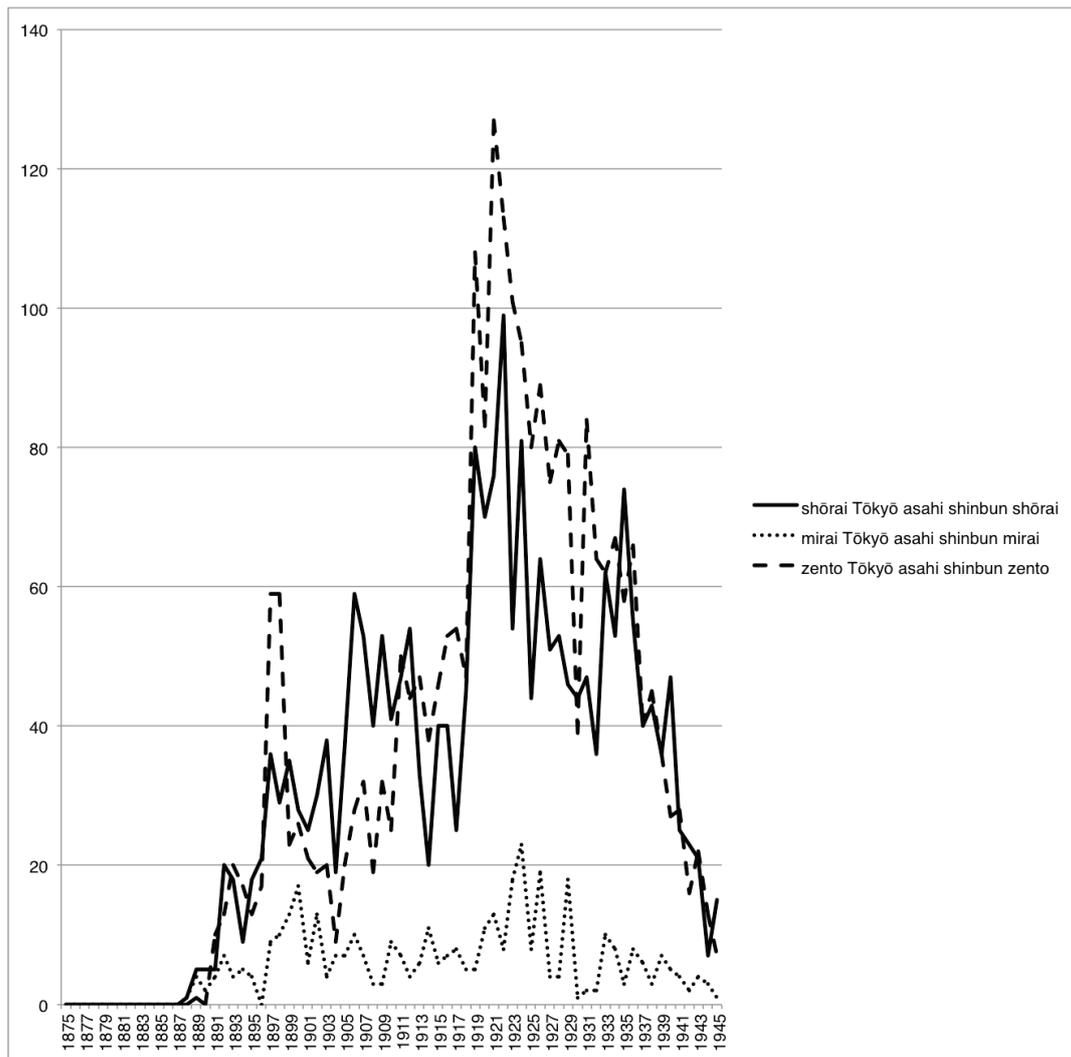


Abb. 2: Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *zento*, *shōrai* und *mirai* in Artikel Titeln der *Tōkyō asahi shinbun*.

In den Jahren 1910 bis 1912 lassen sich die Reaktion auf die Xinhai-Revolution (*Xinhai geming* 辛亥革命)⁷ im benachbarten China, aber auch eine fortwährende soziale und politische Verunsicherung im Inneren, die durch die so genannte Hoch-

⁷ Die Xinhai-Revolution begann im Jahr 1911 und mündete in die Gründung der Republik China im Frühjahr 1912, welche der Monarchie ein Ende setzte. Dies hatte weitreichende Folgen auch für das Weltbild im modernen japanischen Nationalstaat, in welchem insbesondere seit dem japanischen Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg von 1894/5 das chinesische Kaiserreich unter der Qing-Dynastie vielfach als fortschrittsfeindlich und unterentwickelt verstanden wurde, was die relative Position Japans in Ostasien erhöhte. Die Wahrnehmung der Entwicklungen in China seit Ende des 19. Jahrhunderts bis zu den Revolutionsjahren war jedoch innerhalb der japanischen Eliten sehr divers (Shimizu 2010, Zachmann 2009).

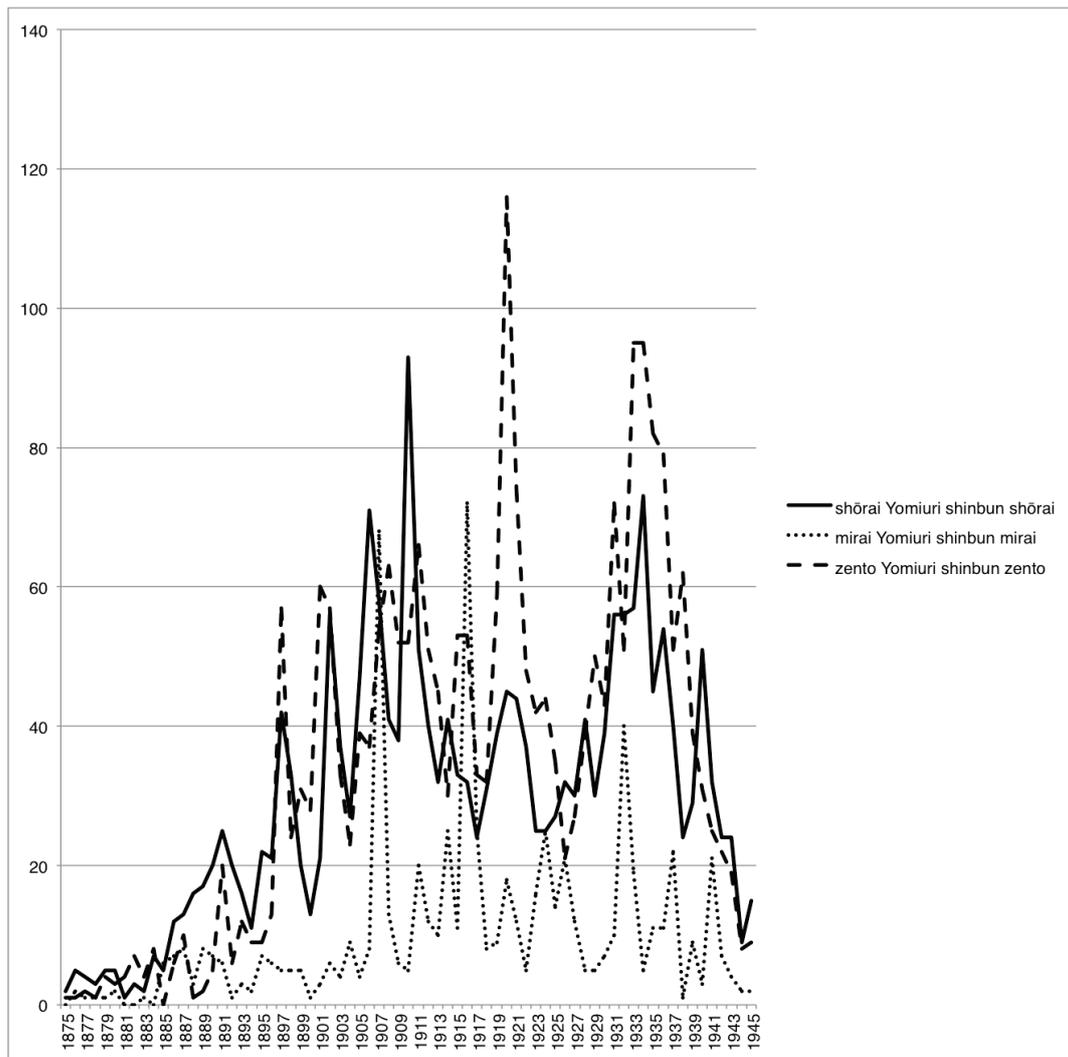


Abb. 3: Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *zento*, *shōrai* und *mirai* in Artikel Titeln der *Yomiuri shinbun*.

verratsaffäre (*Taigyaku jiken* 大逆事件)⁸ und Slumbildung in urbanen Ballungsräumen symbolisiert wird, als Indizien für einen sich verändernden Erwartungshorizont im Koselleck'schen Sinne deuten (Gordon 1991: 26–62; Sprotte 2001: 269–288; Koselleck 1989). Methodologisch weitaus schwerer zu fassen, aber bei breiter und tiefer Lektüre zukunftsbezogener Texte der Jahre 1910 bis 1912 mit ausreichender empirischer Basis zu postulieren, ist das von dem Historiker Harry Harootunian beschriebene „Gefühl eines Endes“ (*sense of an ending*) eines ganzen Zeitalters

⁸ Nach der Verhaftung führender japanischer Sozialisten um Kōtoku Shūsui 幸徳秋水 (1871–1911), denen die Planung eines Attentats auf den Kaiser vorgeworfen wurde, kam es zu einem Prozess und einer Reihe von Todesurteilen. Die Tatsache, dass der Prozess unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattgefunden hatte, führte zu einer vehementen Debatte, in welcher die Rechtmäßigkeit des Verfahrens selbst von konservativen Kommentatoren bisweilen bezweifelt wurde. Diese kritische Reaktion der Öffentlichkeit gilt als Wegmarke für die zunehmende Abwendung vom Primat des Staates (Sprotte 2001: 269–288).

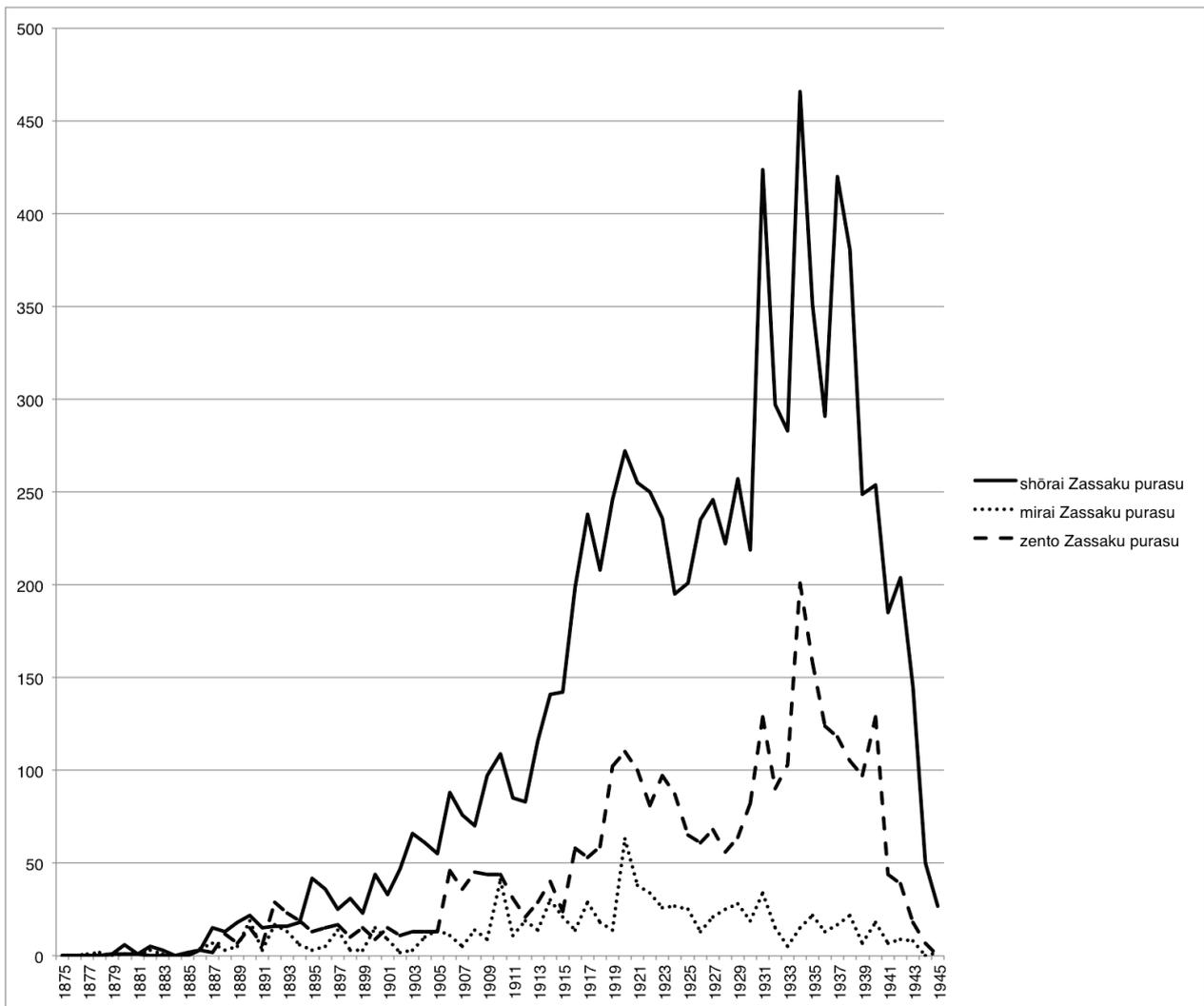


Abb.4: Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *zento*, *shōrai* und *mirai* in Artikeltiteln in Zeitschriften gemäß *Zassaku purasu*.

(Harootunian 1974). Harootunian umriss damit die politisch-gesellschaftliche Atmosphäre der letzten Jahre der Meiji-Zeit (1868–1912), die nicht etwa nur mit dem Tod des Meiji-tennō und dessen beinahe 45-jähriger Regierungszeit zu Ende ging, sondern mit einer zunehmenden Abkehr von der Fixierung auf den Staat hin zur auch als Begriff nun präsenten „Gesellschaft“ (*shakai* 社会). Es ist für diese Zeit eine Mischung aus Nostalgie und fiebriger Erwartung der Möglichkeiten festzustellen, welche die unmittelbare Zukunft politisch, sozioökonomisch, kulturell und in Bezug auf technische Innovationen bringen sollte, wobei diese je nach Kommentator von affirmativer Vorfreude oder pessimistisch-warnender Vorahnung geprägt war.

Für die beiden letztgenannten Phasen, von etwa 1916 bis 1922 und 1931 bis 1935, finden sich vermehrt Sondernummern von Zeitschriften oder längere Textserien in den Tageszeitungen und Sammlungen, in denen die Zukunft kommentiert wird. Inmitten eines Strukturwandels der Öffentlichkeit hin zu einer starken Vermehrung, aber auch zu einer Diversifizierung der Massenmedien boten nun aus der Sicht der Kommentatoren „äußere“ Entwicklungen wie der Erste Weltkrieg, die anschließende

weltweite Phase des Wiederaufbaus, die Weltwirtschaftskrise sowie das Erstarken der Sowjetunion, des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus Projektionsflächen, auf denen die Zukunft Japans neu verhandelt werden konnte. Dabei entstanden Diskursstränge, die inhärent transnational waren und über Übersetzungen und Lektüre anderssprachlicher Texte globale intertextuelle Bezüge aufwiesen. Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass für viele zeitgenössische Autoren und für ihre Leserinnen und Leser die Tatsache, dass all dies in einem japanischen Sprachraum verhandelt wurde, zumindest die Illusion schaffen konnte, dass die imaginierten Zukünfte und die häufig an sie geknüpften Forderungen einen primär „japanischen“ Kontext hatten.

3 Fußfallen im Umgang mit Hochphasen von Zukunftsvorstellungen: Die *mirai-ki* der 1880er Jahre in ihrem Kontext

Die Literaturwissenschaftlerin Kurita Kyōko 栗田香子 hat, unter anderem auf Forschungen der beiden Ideenhistoriker Kōnai Saburō 香内三郎 und Hidaka Rokurō 日高六郎 bauend, gewissermaßen im Alleingang die internationale Auseinandersetzung mit der vergangenen Zukunft Japans angestoßen.⁹ Sie nimmt sich darin eines der wesentlichen Aspekte der bereits erwähnten ersten modernen Hochphase der Produktion von Zukunftsvorstellungen an: der 57 *mirai-ki*, die zwischen 1885 und 1890 publiziert wurden und die in der Mehrzahl die unmittelbare Zukunft des Jahres 1890 (Meiji 23) behandelten. Im Zusammenhang mit dem damals erstmalig in einem Land in Asien zusammentretenden modernen Parlament wurde dieses Jahr als Chance oder – im Falle des Scheiterns des politischen Experiments – als Beginn einer möglichen Krise angesehen. Sie konzentriert sich in ihrem Text auf zwei der zwischen 1885 und 1890 erschienenen *mirai-ki*, das unter dem Pseudonym Ryūsō Gaishi 柳窓外史 verfasste *Nijūsan-nen mirai-ki* (二十三年未来記, Aufzeichnungen über die Zukunft im Jahr 1890) des in der Folge nahezu vergessenen Oyaizu Chikao 小柳津親雄 (Daten unbekannt) und die gleichlautende Veröffentlichung des Journalisten und Literaten Suehiro Tetchō 末広鉄腸 (1849–1896) aus den Jahren 1885/6.¹⁰ Kurita betont dabei die Patenschaft des „futuologischen“ Romans *Anno 2065. Een Blik in de Toekomst* (Das Jahr 2065. Ein Blick in die Zukunft), von „Dr. Dioscorides“, ein Pseudonym des holländischen Gelehrten Pieter Harting, das 1865 erschien und 1874 sowie 1878 ins Japanische übersetzt wurde (Kurita 2000: 10f.). Sie konstatiert, dass Ryūsō Gaishi in einem Vorläufertext zu seinem *mirai-ki* aus dem Jahr 1881

⁹ Kōnai/Hidaka (1960); Kurita (2000). Die im Mai 2019 erschienene neue Monographie zu den *mirai-ki* und zu prognostizierender Literatur im japanischen Mittelalter im Allgemeinen stand für diesen Text noch nicht zur Verfügung (Komine 2019).

¹⁰ Ryūsō (1883); Suehiro (1886). Suehiros Text wurde zunächst 1885 als Serie in der Tageszeitung *Chōya shinbun* abgedruckt und dann 1886 als Buch publiziert (Kurita 2000: 24).

noch keine „futurologische Untersuchung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ des Autors unternommen habe und auch sein Versuch von 1883 erst der zaghafte Beginn „folgender japanischer Anstrengungen, literarisch die Zukunft zu inszenieren“, sei (Kurita 2000: 35). Sie urteilt abschließend – und für eine wissenschaftliche Betrachtung ungewöhnlich normativ –, dass diese frühen *mirai-ki* nur teilweise als „wirklich futurologisch“ zu betrachten seien, wobei sie für Letzteres die Fähigkeit eines Autors, „ein Bewusstsein für Vergangenheit und Gegenwart in Spekulationen über die Zukunft zu inkorporieren“, als essentiell sieht (Kurita 2000: 35f.). In beinahe vorwurfsvollem Ton klärt sie ferner ihre Leser darüber auf, dass Dioscorides sich dafür entschied, über die Zukunft in 200 Jahren zu schreiben, um sich „von seiner zeitgenössischen Politik und Wissenschaft zu befreien“, während Suehiro Tetchō und andere Autoren jener *mirai-ki* das bevorstehende Jahr 1890 als „Referenzpunkt in der nahen Zukunft brauchten, welches die Zeit in ein Vor-1890 (die Gegenwart) und ein Nach-1890 (die Zukunft)“ unterteile. Genau dieses „Hemmnis des Jahres [Meiji] 23“ habe aber die „Entwicklung eines höher entwickelten Zukunftsbewusstseins oder einer wahrhaft futurologischen Literatur“ behindert, weil jenes „Was-noch-nicht-passiert-ist“ letztlich „Zukunft kaum umfassend definiere“ (Kurita 2000: 37). Ihre Bewertung eines Mangels an „wahrhaft futurologischem“ Charakter jener Texte gipfelt in der Bemerkung, dass es „dementsprechend schwierig“ gewesen sei, „sich aus der intellektuell komfortablen Zone dessen, was bekannt ist, in die unsichere, instabile und formlose Welt einer unvollendeten Zukunft zu begeben“ (Kurita 2000: 38). Dies mag im Sinne eines beinahe synchronen Vergleichs jener japanischen Texte mit dem gerade 15 bis 20 Jahre zuvor in Holland entstandenen zutreffen. Warum jener jedoch als Messlatte im sich rapide entwickelnden und neu strukturierenden Feld „Literatur“ im Japan der 1880er Jahre dienen muss, bleibt unklar.

Vermutlich schwerer wiegt jedoch, dass die Autorin – wissentlich oder unwissentlich – unerwähnt lässt, dass im selben Jahr 1886 neben Suehiro Tetchōs *mirai-ki* auch das viel gelesene Buch *Shōrai no Nihon* 将来之日本 (Das Japan der Zukunft) von Tokutomi Sohō erschien, eines der wenigen Werke aus dem Bereich der Zukunftsvorstellungen, das bislang ins Englische übersetzt wurde (Tokutomi 1886, Tokutomi 1989). Dabei handelt es sich zwar nicht direkt um ein literarisches Werk, das auf fiktionale Charaktere zurückgreift. Tokutomi verhandelt aber darin die jüngste Vergangenheit Japans, die Gegenwart der 1880er Jahre, und umreißt – vorwiegend für die Innen- und Außenpolitik – elaboriert mögliche Entwicklungen der nahen Zukunft unter Rückgriff auf eine enzyklopädische Auswahl von übersetzten Texten aus Europa und den USA sowie zahlreiche Verweise auf chinesische Klassiker und neuere chinesische Texte. Bedenkt man, dass 1890 der besagte Yano Ryūkei seinen Science-Fiction-Roman *Ukishiro monogatari* veröffentlichte und in den späten 1880er Jahren zahlreiche Artikel in Tageszeitungen und Zeitschriften erschienen, in denen sich zunehmend ausgefeiltere Versuche erschließen lassen, die Zukunft zu deuten, so sind die Äußerungen Kuritas zumindest erweiterungsbedürftig.

In diesem Zusammenhang scheint ein qualitativ wie quantitativ holistischer Zugang zur Untersuchung der Modi der Generierung von Zukunftsvorstellungen im Sinne

Grafs und Herzogs (2016) und der ihnen zugrundeliegenden strukturellen Voraussetzungen geboten. Obwohl die bereits skizzierte quantitative Untersuchung von Konjunkturen der Produktion von Texten, die sich explizit auf die Zukunft bezogen, in der hier vorgestellten Form unzureichend sein mag, so ist auf deren Potential zu verweisen, um bis dato übersehene Bezüge zu rekonstruieren. So gibt Kurita zwar an, dass die *mirai-ki* sich „zu einem gewissen Ausmaß bezüglich deren Zusammenhang mit Politik und in einigen ihrer literarischen Modalitäten (Allegorien, Metaphern, fiktionale Narrative) mit dem Genre der politischen Romane in Japan seit dem Aufkommen der Bewegung für Freiheit und Volksrechte in den 1870er Jahren überlappt“ hätten (Kurita 2000: 35), unterlässt es aber, nach den strukturellen Veränderungen im Mediensystem und im Medienkonsumverhalten zu fragen. Es ist praktisch ausgeschlossen, dass Suehiro Tetchō und die anderen Autoren solcher *mirai-ki* sowie die Mehrheit ihrer – noch vorwiegend elitären – Leserschaft Tokutomis „Das Japan der Zukunft“ oder das Gros der Zukunftsdarstellungen in den damals noch wenigen Tageszeitungen, in Zeitschriften sowie in Form anderer Buchveröffentlichungen nicht kannten. Wenn auch methodologisch nicht einfach, so wäre mehr nach dem „futuologischen Charakter“ der gesamten zeitgenössischen Publizistik der späteren 1880er und frühen 1890er Jahre zu fragen gewesen. Dann wäre es kaum verwunderlich gewesen, dass weitaus ambitioniertere Zukunftsvorstellungen wenige Jahre später zunehmend an der Tagesordnung waren, wovon etwa die exaltierten Ausblicke in die Zukunft des 20. Jahrhunderts beredtes Zeugnis ablegen, die 1900 in Japan ähnlich zahlreich erschienen wie in westlichen Staaten (Neitzel 2002).

4 Der „Reform“-Interdiskurs und dessen Genese im Kontext von Zukunftsvorstellungen

Wie bereits angesprochen, kann auch die Verengung auf Texte, die mit direkten Zukunftsbegriffen operieren, den Blick auf Konjunkturen in der Zukunftsbetrachtung verstellen. Gleichzeitig wurden mögliche substantielle Zukunftsbezüge von Interdiskursen oder wirkmächtigen Konzeptwörtern, welche nicht unmittelbar sprachlich Bezug auf Zukunft nahmen, bis dato nur ungenügend untersucht. Ein wichtiges Beispiel wäre der 1919 und 1920 beinahe allgegenwärtige Begriff *kaizō* 改造, der zunächst als Übersetzungsbegriff für das englische „reconstruction“ gebraucht wurde, schnell jedoch die weitaus ambitioniertere Nuance „Reform“ annahm (Yamamuro 2014: 23–28). In der allgemeinen Geschichtsschreibung zur neueren und neuesten Geschichte Japans wird bisweilen auf *kaizō* als dominante geistige „Strömung“ (*chōryū* 潮流) in Politik, Kultur und Gesellschaft verwiesen, wenn es um die unmittelbare Folgezeit des Ersten Weltkriegs geht (Suetake 2004). Unstrittig ist dabei, dass sowohl das Ende des Weltkriegs und die neuen Versprechen der anbrechenden Friedenszeit von Multilateralismus und kollektiver Sicherheit, verkörpert durch den 1919 gegründeten Völkerbund, als auch die Russische Revolution und die sich abzeichnende Formierung eines gelebten Gegenmodells zum Kapitalismus die „Reform“-Stimmung von 1919 und der Folgejahre wesentlich befeuerten. In Japan selbst

kam es zu einem (Wieder-)Erstarken der Wahlrechtsbewegung, der Sozialisten und Kommunisten, die sich seit 1911 in einer so genannten „Winterzeit“ befunden hatten, der Gewerkschaftsbewegung, der Bauernbewegung und ganz generell demokratischer Tendenzen, die sich bereits in den Vorjahren angedeutet hatten. Dass Aktivisten all dieser Bewegungen nach einschneidenden Reformen riefen und dass diese inhärent auf Verbesserungen in der nahen Zukunft abzielten, ist im historischen Kontext nicht überraschend und wird häufig als integraler Bestandteil der so genannten „Taishō-Demokratie“ verhandelt (Minichiello 1984: 10–21).

In keiner Überblicksdarstellung fehlt in diesem Zusammenhang die Gründung der Zeitschrift *Kaizō* im Jahr 1919, deren offizieller englischer Untertitel *Reconstruction* lautete und die als Sprachrohr der „Reform“-Stimmung gelten kann. Ihr Herausgeber, Yamamoto Sanehiko 山本実彦 (1885–1952), und seine Mitarbeiter erwiesen sich zudem als gewiefte Marketingstrategen, die im Rahmen der Zensur auch brisante Themen etwa in Form eines Themenhefts, das einer Diskussion des Sozialismus gewidmet war, nicht scheuten, und die zudem über die Einladung prominenter Ausländer wie Bertrand Russell (1872–1970) und Albert Einstein (1879–1955) nach Japan in den Jahren 1921 bzw. 1922 die kosmopolitische Seite der „Reform“-Ära betonten, nach der ihr Magazin benannt war (Keaveney 2013: 65–86).

Ferner wird in der japanischen Geschichtsschreibung für das 20. Jahrhundert immer wieder darauf hingewiesen, dass nicht alle, die von „Reform(en)“ (*kaizō*) sprachen bzw. schrieben, liberal-progressiv waren: 1919 war auch das Jahr, in dem der Autor, Intellektuelle und politische Philosoph Kita Ikki 北一輝 (1883–1937), der einen nationalen Sozialismus von rechts dachte, sein in der Folgezeit in ultranationalistischen Kreisen einflussreiches Werk *Kokka kaizō-an genri taikō* 国家改造案原理大綱 (Fundamentale Prinzipien für einen Plan zur Reorganisation des Staats) abfasste. Dieses Traktat zirkulierte zunächst nur in kleiner Auflage und wurde dann ab 1923 unter dem Titel *Nihon kaizō hōan taikō* 日本改造法安大綱 (Grundprinzipien für einen Plan zur Reorganisation Japan) in rechten Kreisen weiter verbreitet. Sein Verständnis von *kaizō* steht noch nah an der Bedeutung „reconstruction“, sein Traktat enthält aber auch einen Forderungskatalog für Reformen, die Japan in einen nationalen Sozialismus mit möglichst volksunmittelbarer Herrschaft des Tennō verwandeln sollten (Brij 2006; Kano 1973: 19–21). Auch vertraten viele der in der bekannten, im August 1919 gegründeten *Kaizō dōmei* 改造同盟 (Liga für Reform) zusammengeschlossenen jüngeren Intellektuellen in der Folgezeit zunehmend rechte politische Positionen und waren in den 1930er Jahren am Ruf nach der Abschaffung der parlamentarischen Demokratie und nach einer ultranationalistischen Shōwa-Restauration (*Shōwa ishin* 昭和維新) beteiligt (Arima 1976; Itō 1978; Minichiello 1984; Miyachi 1986: 344–346). Am Beispiel des Politikers Nagai Ryūtarō 永井柳太郎 (1881–1944) hat Sharon Minichiello demonstriert, wie die Enttäuschung über die nicht eintretende reformierte Zukunft zum Rückzug von den progressiven Teilen des „Reform“-Paradigmas hin zum Ruf nach einer „totalistischen“ bzw. totalitären „Reform“ führte (Minichiello 1984: 83–104).

Der Begriff „Reform“ konnte also mit sehr unterschiedlichem Inhalt gefüllt werden. *Kaizō* selbst ist ohne weitere Erläuterung inhaltlich eher leer, wurde aber von vielen Seiten mit großer Emphase genutzt und diente als Projektionsfläche, an die andere Diskurse im Foucault'schen Sinne von Aussagenformationen gewissermaßen andocken konnten. In diesem Sinne könnte man auch von einem „Reform“-Interdiskurs oder – da zwischen „reconstruction“, also Wiederaufbau, Reorganisation und Reform als Bedeutungsnuancen oszillierend – *kaizō*-Interdiskurs im Sinne des durch Jürgen Link geprägten Interdiskurs-Begriffs sprechen, der dadurch gekennzeichnet ist, dass Spezialdiskurse, etwa aus der Wissenschaft oder Politik, an diesen anknüpfen können (Link 1988, Link 1999).

Bisher ist allerdings noch nicht die Frage gestellt worden, welche strukturellen Bedingungen über die bereits genannten Faktoren die explosionsartige Verbreitung dieses *kaizō*-Interdiskurses ab 1919 ermöglicht haben. Eine solche Bedingung besteht sicherlich in der Kombination dreier Faktoren: (1) Der *kaizō*-Interdiskurs war inhärent ein Interdiskurs über die Zukunft. (2) Außerdem lag gleichzeitig eine Hochphase des direkten sprachlichen Zukunftsbezugs vor. (3) Der Interdiskurs konnte gewissermaßen in die Fußstapfen eines anderen, bisher nicht beachteten Interdiskurses treten: des *senjo*- 戦後 oder Nachkriegs-Interdiskurses, der in den meisten Fällen ein Interdiskurs über die Vorbereitung auf die Nachkriegszeit bereits während des Ersten Weltkriegs war. Im Prinzip ähnelt dieser Erklärungsversuch der Logik des Ansatzes einer *rensa-shi* 連鎖史, einer Geschichte von Ideenketten, des Historikers Yamamuro Shin'ichi, der von einer Kettenbildung zentraler Begriffe und Ideen ausgeht, welche einerseits Pfadabhängigkeiten schaffen können, aber auch zu ständigen Remodellierungen führen (Yamamuro 2001). Zu den strukturellen Bedingungen, welche der *senjo*-Interdiskurs dem *kaizō*-Interdiskurs hinterließ, gehörte die durch ersteren katalysierte Routine, mit der Politiker, Ministerialbürokraten, Journalisten, Akademiker an Universitäten und anderen Hochschulformen, Wirtschaftsvertreter und generell Intellektuelle, welche als „public intellectuals“ firmierten, über die Zukunft – in diesem Fall: der Nachkriegszeit – diskutierten. Diese Routine umfasste mehr denn je zuvor Artikelserien in Tageszeitungen, später publizierte Podiumsdiskussionen und öffentlich gehaltene Vorträge, Schwerpunkte in Zeitschriften und gesammelte Aussagen zur – noch zukünftigen – Nachkriegszeit. Es wurden mithin Formen und Praktiken, die schon vor 1914 bestanden hatten, auf ein quantitativ wie qualitativ neues Niveau gehoben. Die Zukunft konnte selbst gewissermaßen zum Interdiskurs werden, an den sich zahlreiche Spezialdiskurse zu bestimmten „Zukünften“ ankoppeln konnten.

In bisherigen Betrachtungen des *kaizō*-Interdiskurses wurde die Kontinuität zu jenem Nachkriegs-Interdiskurs und dessen strukturelle Voraussetzungen und Ermöglichungsräume übersehen. Zunächst ist festzustellen, dass die Jahre 1917 und 1918, also das unmittelbare zeitliche Vorfeld des *kaizō*-Interdiskurses, quantitativ die Hochphase jenes Nachkriegs-Interdiskurses darstellten. Es ist aber auch in Erinnerung zu rufen, dass die Weltkriegsjahre insbesondere ab 1916 eine Zeit waren, in der es zu einer erneuten Konjunktur von Texten kam, die sich explizit in ihren Titeln mit der

Zukunft auseinandersetzen. Publikationen wie die umfangreiche Monographie *Ōshū taisen to Nihon no shōrai* 欧州大戦と日本の将来 (Der Große Europäische Krieg und die Zukunft Japans) des pensionierten Generals Yamaguchi Keizō 山口圭蔵 (1861–1932) aus dem Jahr 1917 reihten sich ein in Hunderte, vermutlich Tausende Artikel in Tageszeitungen und Zeitschriften, in denen von Aspekten von *shōrai*, *zento* oder *mirai* die Rede war.¹¹

Der Nachkriegs-Interdiskurs formierte sich bereits im ersten Jahr des Ersten Weltkriegs. Er stand dabei in der Tradition wesentlich weniger ausgreifender und im Wesentlichen auf das Feld der Innenpolitik beschränkter Auseinandersetzungen über ein „Management der“ bzw. „Management für die Nachkriegszeit“ (*senjo keiei* 戦後経営) im Umfeld des Chinesisch-Japanischen Kriegs von 1894 bis 1895 und des Russisch-Japanischen Kriegs von 1904 bis 1905. Gegenstand dieser Auseinandersetzungen war im Wesentlichen die Finanzierung von Infrastrukturprojekten nach den beiden Kriegen, wobei die dem Qing-Reich 1895 abgepressten Reparationszahlungen den nachfolgenden Diskussionen mehr den Charakter von Verteilungskämpfen in einer vergleichbar komfortablen finanziellen Situation trugen, während nach 1905 die Staatsverschuldung zunächst erdrückend wirkte. Zwar kann für beide Fälle noch nicht von einem Interdiskurs gesprochen werden, da sich die Aussagenformationen weitestgehend auf das Feld jenes „Managements für die Nachkriegszeit“ beschränkten. Dennoch ist für den Russisch-Japanischen Krieg eine subtile Verschiebung festzustellen, die als Vorbote für die Entwicklung nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 angesehen werden kann. Während 1895 Diskussionen um eine adäquate Innen- und Finanzpolitik im Wesentlichen erst nach Abschluss der Kampfhandlungen und innerhalb politischer Zirkel und in der Ministerialbürokratie stattfanden, wurde ein „Nachkriegsmanagement“ im Falle des Russisch-Japanischen Kriegs bereits *während* des Kriegs eingefordert, und es beteiligten sich nun verstärkt auch Journalisten und Akademiker. In dieser Logik war es nur folgerichtig, dass es eine weitere Dekade später, innerhalb derer sich zudem die Medien Zeitung und Zeitschrift in einem starken Wachstumsprozess befanden, zu sehr variantenreichen Überlegungen kam, wie die Nachkriegszeit zu gestalten sei. Die stetig sich ausdehnende Medienlandschaft lieferte weitaus mehr Kommentatoren eine Bühne, wobei der um sich greifende Weltkrieg den althergebrachten Erfahrungsraum von ungezügelterm Freihandel bei gleichzeitiger Konkurrenz der Großmächte zunächst infrage stellte und mit zunehmender Dauer weitestgehend diskreditierte. Da Japans Streitkräfte nur zu Beginn des Ersten Weltkriegs aktiv gegen deutsche und österreichisch-ungarische Einheiten in Shandong 山東 und zur See im Pazifik kämpften und danach bis zum Beginn der Sibirien-Intervention im Jahr 1918, mit Ausnahme der Entsendung einiger japanischer

¹¹ Die Erhebung der Daten aus dem Jahr 2015 für die Tageszeitungen *Tōkyō asahi shinbun* und *Yomiuri shinbun* allein ergibt einen Anstieg von 189 Artikeln, die einen der drei Zukunftsbegriffe im Titel trugen, im Jahr 1915 auf 257 Artikel im Jahr 1916. Für andere Zeitungen sind ähnliche Zahlen zu erwarten, während die Zeitschriftenartikeldatenbank *Zassaku purasu* 271 solcher Artikeltitel für 1916, 187 für 1915 und 320 für 1917 liefert.

Kriegsschiffe zu Geleitschutzaufgaben im Mittelmeer ab 1917, militärisch weitgehend inaktiv waren, stellte sich eine relative Distanz zumindest zum militärischen Geschehen ein, die einen diskursiven Raum für jenen aufblühenden Interdiskurs zur Nachkriegszeit eröffnete. Katalysatoren hierfür waren dabei die starken Verwerfungen auf dem Weltmarkt, die zunächst in den ersten Kriegsmonaten große Schwierigkeiten für Teile der japanischen Wirtschaft mit sich brachten, im Verlauf des Jahres 1915 aber zunehmend in einen Bedarfsboom umschlugen, da nun japanische Firmen den rapide wachsenden Bedarf der Kriegswirtschaft seiner Bündnispartner der Entente zu decken halfen und zudem von der temporären Abwesenheit der europäischen Konkurrenz auf den ost-, süd- und südostasiatischen Märkten profitierten. Die steigenden Staatseinnahmen und privatwirtschaftlichen Gewinne schienen neue Spielräume für Infrastrukturmaßnahmen und Investitionen zu eröffnen, während der Verlauf des Kriegs selbst zunehmend den moralischen Führungsanspruch der europäischen Großmächte infrage stellte. Hierbei verstärkte der Krieg bereits vor 1914 vorliegende Tendenzen, generierte aber auch einen eigenen medialen Erfahrungsraum für die japanische Öffentlichkeit, in dem der Krieg und dessen wahrgenommene Neuartigkeit als Projektionsfläche für Zukunftsvorstellungen und an sie geknüpfte Forderungen fungieren konnten. Neu im Vergleich zum Russisch-Japanischen Krieg war auch, dass die relative Entfernung sowie auch die stark angewachsene Zahl an möglichen Kommentatoren sowie an Medien, die dem sich nun Bahn brechenden Interdiskurs zu dessen Verbreitung zur Verfügung standen, zu einer wesentlich variantenreicheren und systematischeren Bildung von Spezialdiskursen führte, die allerdings häufig im selben Medium gebündelt wurden.

In den Monaten nach Kriegsbeginn veröffentlichten zahlreiche Zeitschriften Schwerpunkte zu Vorhersagen über die Zukunft nach dem Krieg. Im Folgenden seien einige Beispiele genannt: Die Novemberausgabe 1914 der Zeitschrift *Chūō kōron* 中央公論, in der vor allem Politiker, Literaten und Akademiker veröffentlichten und deren Reiz für die Leserschaft vor allem in der Wiedergabe unterschiedlicher Standpunkte zu einem Thema lag, erschien ein Schwerpunkt mit „Vorhersagen der Nachkriegszeit“ (*Sengo no yodan* 戦後の予断). In diesem setzten sich beispielsweise der Unterhausabgeordnete und Professor für Römisches Recht an der Reichsuniversität Tōkyō Tomizu Hiroto 戸水寛人 (1861–1935) mit der „Frage der militärischen Vorbereitung in der Nachkriegszeit“ auseinander. In weiteren Beiträgen wagte der Pazifist und Frühsozialist Abe Isoo 安部磯雄 (1865–1949) Vorhersagen zur „Friedensbewegung nach dem großen Krieg“, während Ishikawa Hanzan 石川半山 (1872–1925), Redakteur bei der Tageszeitung *Yorozu chōhō* 萬朝報, sich mit der „Position Japans nach dem Krieg“ befasste (Abe 1914; Tomizu 1914; Ishikawa 1914).

Die wesentlich kleinere, christlich-aufklärerische Zeitschrift *Shinjin* 新人 (Der Neue Mensch) ließ in gleich drei aufeinanderfolgenden Ausgaben zwischen Mai und Juni 1915 unter den Überschriften „Sengo no yosō“ 戦後の予想 (Annahmen zur Nachkriegszeit) für die erste und „Sengo no bunmei gō“ 戦後の文明号 (Ausgabe zur Zivilisation der Nachkriegszeit) für die folgenden zwei Ausgaben 16 Autoren

aus verschiedenen Bereichen Voraussagen über die Zukunft nach dem nicht absehbaren Kriegsende treffen. Die Autoren, allesamt bekannte Akademiker wie der Politikwissenschaftler und Vorkämpfer für eine weitere Demokratisierung Yoshino Sakuzō 吉野作造 (1878–1933) und der Historiker Ukita Kazutami 浮田和民 (1860–1946), Intellektuelle wie der christliche Erzieher und Missionar Ebina Danjō 海老名弾正 (1856–1937) oder etwa der Unternehmer und Politiker Sakatani Yoshirō 阪谷芳郎 (1863–1941) und eine Vielzahl anderer schrieben über so unterschiedliche Themen wie beispielsweise „Die neue Situation Europas nach dem Krieg“ (Yoshino 1915), „Die Zivilisation der Zukunft, angedacht aus einem historischen Blickwinkel“ (Ukita 1915), „Die Welt des Denkens und Anderes nach dem Großen Krieg“ (Ebina 1915), „Nationalismus oder Internationalismus?“ (Sakatani 1915), „Tendenzen des philosophischen Denkens und deren Zukunft“ (Kuwaki 1915) oder „Prognosen über die literarischen Geistesströmungen nach dem Krieg“ und „Der gegenwärtige Zustand des literarischen Denkens in unserem Land und dessen Zukunft“ (Kaneko 1915a, Kaneko 1915b).¹² Diese Beispiele sind repräsentativ für eine stetige Ausweitung der an den Interdiskurs zur Nachkriegszeit anknüpfenden Äußerungen zu den verschiedensten Themenfeldern. Der Inhalt dieser Aussagen ist hier weniger relevant als die Strukturen, die beim Reden bzw. Schreiben über die Zukunft zunehmend zur Routine wurden: Ermöglicht durch ständig nach neuen Themen suchende Massenmedien und eine wachsende Zahl williger Kommentatoren, konnten solche Interdiskurse, die den Puls der Zeit trafen, sich großflächig über diverse Medien hinweg ausbreiten – eine Entwicklung, die parallel auch in westlichen Staaten stattfand (Graf 2008: 39–52).

Diese Entwicklung kulminierte in einer Vielzahl von Textsammlungen zur Nachkriegszeit mit teilweise beträchtlichem Umfang, von denen hier stellvertretend nur zwei genannt werden sollen: Im Spätjahr 1915 veröffentlichte Hanzawa Gyokujō 半沢玉城 (1887–1953), Herausgeber der Zeitschrift *Gaikō jihō* 外交時報, die als semi-offizielles Organ des japanischen Außenministeriums gelten kann, eine 658 Seiten umfassende Sammlung von 72 Texten, die den Titel *Heiwa ka tekketsu ka. Sekai no dai-henkaku to sengo no Nihon* 平和か鉄血か——世界の大変革と戦後の日本 (Frieden oder Eisen und Blut? Der große Wandel der Welt und Japan nach dem Krieg) trug (Hanzawa 1915). Diese ähnelte in Umfang und Struktur der Textsammlung *Sengo no kenkyū. Hyakunin ichiwa* 戦後の研究——百人一話 (Studien zur Nachkriegszeit. Einhundert Stimmen), die im Frühjahr 1918 durch die Redaktion des großen Publikumsverlags Fuzanbō 富山房 herausgegeben wurde und 76 Texte auf 542 Seiten vereinte (Fuzanbō hengō-kyoku 1918). Beiden Sammlungen ist gemein, dass ein Who-is-who der japanischen Politik, Bürokratie, Wirtschaft, Wissenschaft und Medienwelt für ihre jeweiligen Bereiche Voraussagen über die Zukunft auf mehreren Textseiten traf. Diese Texte sind gleichwohl nur als Spitze eines Eisbergs zu betrachten. In den Tausenden von Texten wurden für die verschiedensten Lebensbereiche Aussagen über die Zukunft nach Kriegsende – in unterschiedlicher

¹² Schwerpunkte „Sengo no yosō“. In: *Shinjin* 16.4, 16.5, 16.6 (1915).

zeitlicher Reichweite – getroffen. In nahezu allen Fällen wurden diese Aussagen mit Forderungen verbunden, die letztlich als Vorläufer des „Reform“-Diskurses ab 1919 zu verstehen sind. Unabhängig vom jeweiligen – sehr unterschiedlichen – Gehalt dieser Forderungen sind die Kontinuitäten in ihrer Veröffentlichungspraxis und in ihrer abstrakten Funktion sehr deutlich.¹³

Es ist daher nicht verwunderlich, dass einige der ersten Publikationen, die sich in Monographielänge mit *kaizō* auseinandersetzten, sich gleichzeitig in die bereits seit den Kriegsjahren andauernde Konjunktur von Zukunftsbetrachtungen einreihen: So veröffentlichte der Politiker Ozaki Yukio 尾崎行雄 (1858–1954), der, sich stets für weitere Demokratisierungsschritte einsetzend, seit 1890 für wechselnde Parteien im Abgeordnetenhaus des Reichsparlaments gesessen und von 1914 bis 1916 als Justizminister fungiert hatte, 1919 seine Überlegungen zu *Sekai no kaizō to Nihon no shōrai* 世界の改造と日本の将来 (Die Reorganisation der Welt und die Zukunft Japans) in Buchlänge (Ozaki 1919). Dessen zweites Kapitel „Sengo no minshu-teki taisei to Nihon no seisaku kaikaku“ 戦後の民主的大勢と日本の政策改革 (Die allgemeine demokratische Tendenz nach dem Krieg und die Reform der japanischen Politik) wiederum schloss an den Nachkriegs-Interdiskurs an und rief zu Reformen auf der *policy*-Ebene auf, hier den geläufigeren Ausdruck für Reform, *kaikaku*, nutzend (Ozaki 1919: 147–182). Ozaki hatte sich vor dem Waffenstillstand vom November 1918 wie viele andere Politiker aktiv an der breiten Auseinandersetzung mit der Politik der Nachkriegszeit und somit – noch – der Zukunft beteiligt. Es handelt sich daher bei diesem Kapitel seines Buchs nicht etwa um eine bloße Reaktion auf das gerade eingetretene Kriegsende, sondern um eine Fortführung und Umdeutung der Debatte über die Zukunft in eine über die Gegenwart. Genau dies aber, der Verlust des Zukunftsgehalts des Nachkriegsinterdiskurses, in Ozakis Fall gekoppelt an einen Spezialdiskurs zu Demokratisierungsschritten in der Nachkriegszeit, kann als eine wesentliche Bedingung für die Durchsetzung des *kaizō*-Interdiskurses gesehen werden, der nun die durch das Kriegsende verursachte diskursive Leerstelle einnahm. Ozakis Werk von 1919 führte als Ganzes über das besagte Kapitel hinaus auch die Strukturen des Nachkriegs-Interdiskurses fort, wobei die Pariser Friedenskonferenz ihm einerseits erlaubte, einige neue Teilelemente zu diskutieren, beispielsweise die Diskussion der Möglichkeit eines „ewigen Friedens“ im Kant’schen Sinne im Zusammenhang mit der Gründung des Völkerbunds, er andererseits aber auch viele Versatzstücke des nun in der Ablösung begriffenen kriegszeitlichen Nachkriegsinterdiskurses fortführte. So diskutierte er die „Mission des Empires und die Entschlossenheit der Nation“ (*Teikoku no shimei to kokumin no kakugo* 帝国の使命と国民の覚悟), eine Wortwahl, mit der schon in den Jahren 1914 bis 1918 eine unbedingte politische Notwendigkeit zu innen- und außenpolitischen Maßnahmen im

¹³ Zeitlich verzögert, jedoch in derselben Logik – möglicherweise auch beeinflusst durch diese früheren japanischen Vorbilder – steht die Publikation *Shanghai de jianglai* 上海的將來 aus dem Jahr 1934 des Verlags Zhonghua Shuju 中華書局, in dem 79 Essays zur Zukunft Shanghais enthalten waren (Spakowski 2017).

Rahmen der Diskussionen um die Vorbereitung auf die Nachkriegszeit postuliert worden war (Ozaki 1919: 236–263).

Die direkte Verbindung der Zukunftsvorstellungen der Kriegsjahre und des *kaizō*-Interdiskurses war bei weitem kein Einzelfall: So gab der Hantō-Zeitungsverlag (Hantō shinbunsha 半島新聞社) in Tōkyō im folgenden Jahr unter dem Titel *Taisen shūketsu. Sekai kaizō-shi. Fu: Kōwa jōyaku to Nihon no shōrai* 大戦終結——世界改造史——附媾和条約と日本の将来 (Das Ende des Großen Kriegs. Eine Geschichte der Reorganisation der Welt. Anhang: Der Friedensvertrag und die Zukunft Japans) eine Überblicksdarstellung heraus, welche zumindest qua Titel die „Reorganisation der Welt“ (*sekai kaizō*) der vorherigen Monate beschrieb, andererseits aber auch für die Zukunft Japans notwendige Forderungen in verschiedenen Politikfeldern postulierte (Hantō shinbunsha hengō-kyoku 1920).

Das Schreiben über die „Reorganisation“ mündete im *kaizō*-Interdiskurs immer mehr in Forderungen nach „Reform“, verlor aber ab 1923 zumindest in der über die besagten Datenbanken fassbaren Publizistik merklich an Schwung. Zum einen wurde *kaizō* als diskursiver Umschlagplatz für solche, an bestimmte Zukunftsvorstellungen geknüpft Forderungen von einer neuen Realität überholt: Das schwere Große Kantō-Erdbeben vom 1. September 1923 (*Kantō daishinsai* 関東大震災) ließ weite Teile der Hauptstadtregion Tōkyō-Yokohama zerstört zurück, und ihr Wiederaufbau stellte Staat und Gesellschaft zunächst vor sehr konkrete, finanziell überaus kostspielige Herausforderungen (Hunter 2014). Hinzu kam die schwere Weltwirtschaftskrise im Frühjahr 1920, die später eingetreten war als in den Zukunftsvorstellungen der Kriegsjahre für die unmittelbare Nachkriegszeit erwartet. Ab der zweiten Jahreshälfte 1920 schränkte sie die durch das kriegsbedingte Wirtschaftswachstum ermöglichten finanziellen Spielräume der Politik rapide ein, so dass die bisweilen exaltierten Reformvorstellungen von 1919 und noch 1920 durch sich eintrübende Aussichten an Kraft verloren (Metzler 2006: 115–137). Ähnlich wie bis dato niemand auf die strukturellen Kontinuitäten zwischen dem *kaizō*-Interdiskurs und dem *senjo*-Interdiskurs der Jahre 1914 bis 1918 vor dem Hintergrund einer fortwirkenden Hochphase von Zukunftsvorstellungen hingewiesen hat, hat bis in die jüngste Zeit auch niemand auf den eigentlich noch naheliegenderen Schluss hingewiesen, dass *kaizō* im Gefolge des Erdbebens von 1923 durch einen „Wiederaufbau“-Interdiskurs (*fukkō* 復興) abgelöst wurde, an den sich – genau wie im Falle von *senjo* und *kaizō* – mannigfaltige Spezialdiskurse binden konnten. Diese Lücke konnte Charles Schencking mit seiner 2013 erschienenen Monographie *The Great Kantō Earthquake and the Chimera of National Reconstruction in Japan* schließen, in der er die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der sehr diversen „Wiederaufbau“-Diskurse analysierte (Schencking 2013). Diese reichten von Träumen von neuartiger modernistischer Architektur hin zu nativistischen Vorstellungen von einer Rückbesinnung auf traditionelle Werte, ermöglicht durch die Katastrophe, die von konservativen Kräften als „göttliche Strafe“ für die Sünden der Moderne gesehen wurde (Schencking 2013: 116–186). In den von Rüdiger Graf und Benjamin Herzog vorgeschlagenen Kategorien verschiedener Modi der Zukunftsgenerierung im 20. Jahrhundert gesprochen,

scheint es im Japan der frühen 1920er Jahre zu einer Gleichzeitigkeit von Erwartungszukunft und von Gestaltungszukunft gekommen zu sein (Graf/Herzog 2016: 504–510). Für erstere wurde ein Heilsversprechen mobilisiert, das in den 1930er und 1940er Jahren aggressive Sprengkraft entwickeln sollte: eine eigene Form der direkten Symbiose von *tennō*-Herrschaft und Nation bzw. Empire vor dem Hintergrund (re)konstruierter vermeintlich alter Traditionen, mit der die westliche Moderne überwunden werden könne. Für letztere wurde das Element der Planung zentral, das mit dem Ersten Weltkrieg und dem Siegeszug von Statistik und ausgefeilten Programmen zur Mobilisierung ganzer Gesellschaften dominant geworden war (van Laak 2008).

5 Die Reform der Zukunft in der Vergangenheit als Problem

Mit diesem Beitrag wurde darauf hingewiesen, dass der „Reform“-Interdiskurs, der sich explosionsartig im Jahr 1919 in Japan durchsetzte, nicht schlicht aus seinen unmittelbaren Zeitumständen erwachsen ist, sondern vielmehr eine starke strukturelle Kontinuität zum „Nachkriegs“-Interdiskurs der Jahre des Ersten Weltkriegs aufweist. Beide wiederum müssen vor dem Hintergrund einer Hochphase der Generierung von Zukunftsvorstellungen gesehen werden, die spätestens 1916 einsetzte. Um zumindest Anhaltspunkte für diese und andere Hochphasen von Zukunftsvorstellungen seit den späten 1870er Jahren zu gewinnen, wurden in einem vereinfachten Verfahren quantitative Daten für zwei wichtige Tageszeitungen, für Titel von Zeitschriftenartikeln sowie für selbstständige Veröffentlichungen auf dem Buchmarkt im Hinblick auf die Häufigkeit der drei damals wie heute gängigen Zukunftsbegriffe *shōrai*, *zento* und *mirai* erhoben.

Trotz der prinzipiellen Unzulänglichkeiten eines solchen Verfahrens konnten auf diese Weise wichtige Hinweise auf Hochphasen von Zukunftsvorstellungen in Textform gewonnen werden. Die Jahre 1886/7 wurden als eine solche Phase bereits von der Literaturwissenschaftlerin Kurita Kyōko mit dem Phänomen der *mirai-ki*, „Aufzeichnungen über die Zukunft“ identifiziert. Die Pionierleistung Kuritas stieß allerdings an ihre Grenzen, wenn es um die Einordnung solcher Texte in den breiten Kontext der Generierung von Zukunftsvorstellungen geht. Ihr entgingen die sehr wahrscheinlichen intertextuellen Verbindungen mit anderen, weit konkreteren Zukunftsvorstellungen derselben Zeit, allen voran Tokutomi Sohōs weit gelesenes *Japan der Zukunft* von 1886. Hierbei zeigen sich die Vorteile der heutigen elektronischen Kataloge und Datenbankzugänge, die Kurita Kyōko im Jahr 2000 noch nicht zur Verfügung standen.

Die hier getroffene Auswahl an Datenquellen ist allerdings zu klein und in der bloßen Suche nach der Häufigkeit der drei Zukunftsbegriffe *shōrai*, *zento* und *mirai* nochmals eingeschränkt. In einem größeren, kollaborativen Projekt, in dem ein größeres Korpus nicht nur auf bestimmte Begriffe in den Texttiteln, sondern im Volltext auf die Häufigkeit von Begriffen, die ein Wortfeld bilden, untersucht werden könnte, würde man zu einem weitaus differenzierteren Bild der Entwicklung von Zukunftsvorstellungen gelangen. Die Vorteile liegen auf der Hand und lassen sich auch mit

der hier vorgelegten Fallstudie zu „Reform“ und „Nachkriegszeit“ (geäußert während einer Kriegszeit) als inhärent zukunftsbezogenen Begriffen verbinden: Erst durch das Umreißen eines größeren Feldes von Texten, in Zusammenhang mit deren strukturellen Produktionsbedingungen gesetzt, ist es möglich, die Dynamiken der Generierung von Zukunftsvorstellungen besser zu beleuchten. Angesichts der bisherigen Forschung, in der das Auftreten des *kaizō*-Interdiskurses gewissermaßen als „*kaizō ex machina*“ begriffen wird, ohne die *machina* weiter zu erklären, scheint eine eingehendere Untersuchung der Verkettung (*rensa* 連鎖) von Diskursen und Konzepten im Sinne des japanischen Historikers Yamamuro Shin'ichi angeraten.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

- Abe Isoo 安部磯雄 (1914): „Taisen-go ni okeru heiwa undō“ 大戦後に於る平和運動. In: *Chūō kōron* 中央公論 29.12 (311): 99–103.
- Ebina Danjō 海老名弾正 (1915) „Taisen-go no shisōkai. Sono ta“ 大戦後の思想界——その他. In: *Shinjin* 新人 16.4: 1–12.
- Fuzanbō hengō-kyoku 富山房編号局 (1918): *Sengo no kenkyū. Hyakunin ichiwa* 戦後の研究——百人一話. Tōkyō: Fuzanbō.
- Hantō shinbunsha hengō-kyoku 半島新聞社編輯局 (1920): *Taisen shūketsu. Sekai kaizō-shi. Fu: Kōwa jōyaku to Nihon no shōrai* 大戦終結——世界改造史——附：媾和条約と日本の将来. Tōkyō: Hantō shinbunsha.
- Hanzawa Gyokujō 半沢玉城 (1915): *Heiwa ka tekketsu ka. Sekai no dai-henkaku to sengo no Nihon* 平和か鉄血か——世界の大変革と戦後の日本. Tōkyō: Dai-Nihon shinbun gakkai shuppanbu.
- Ishikawa Hanzan 石川半山 (1914): „Sengo ni okeru Nihon no chii“ 戦後に於け日本の地位. In: *Chūō kōron* 中央公論 29.12 (311): 103–107.
- „Kabushiki no genzai shōrai“ 株式の現在将来 (1907). In: *Yomiuri shinbun* 読売新聞, 12.02.1907: 2.
- Kaneko Chikusui 金子筑水 (1915a): „Sengo ni okeru bungei shichō no yokan“ 戦後に於ける文芸思想の予感. In: *Shinjin* 新人 16.5: 50–53.
- (1915b): „Wagakuni bungei shisō no genjō to sono shōrai“ 我国文芸思想の現状と其将来. In: *Shinjin* 新人 16.6: 37–41.
- Kuwaki Gen'yoku 桑木巖翼 (1915): „Tetsugaku shisō no keikō to sono shōrai“ 哲学思想とその将来. In: *Shinjin* 新人 16.5: 37–40.
- Ozaki Gakudō 尾崎罌堂 [Yukio 行雄] (1919): *Sekai no kaizō to Nihon no shōrai* 世界の改造と日本の将来. Tōkyō: Tamai seibundō shuppanbu.

- Ryūsō Gaishi 柳窓外史 [Oyaizu Chikao 小柳津親雄] (1883): *Nijūsannen mirai-ki* 二十三年未来記. Tōkyō: Kinkodō.
- Sakatani Yoshirō 阪谷芳郎 (1915) „Kokka-shugi ka bankoku-shugi ka“ 国家主義か万国主義か. In: *Shinjin* 新人 16.4: 28–32.
- „*Sekai ni okeru Nihon no shōrai*“ 世界に於る日本の将来 (1905). In: *Tōkyō asahi shinbun* 東京朝日新聞, 26.02.1905: 1.
- „Sengo no yosō. Dai-ni sengo bunmei gō“ 戦後の予想——第二戦後の文明号 (1915). Schwerpunkt in: *Shinjin* 新人 16.5: 19–53.
- „Sengo no yosō. Dai-san sengo bunmei gō“ 戦後の予想——第三戦後の文明号 (1915). Schwerpunkt in: *Shinjin* 新人 16.6: 11–56.
- „Sengo no yosō. Sengo bunmei gō“ 戦後の予想——戦後の文明号 (1915). Schwerpunkt in: *Shinjin* 新人 16.4: 2–12, 21–47.
- Suehiro Shigeyasu 末広重恭 [Tetchō 鉄腸] (1886): *Nijūsannen mirai-ki* 二十三年未来記. Tōkyō: Izui Matashichi.
- Tokutomi Sohō 徳富蘇峰 (1886): *Shōrai no Nihon* 将来之日本. Tōkyō: Keizai zasshi-sha.
- (1989): *The Future Japan*. Übersetzt und kommentiert von Vinh Sinh. Edmonton: University of Alberta Press.
- Tomizu Hiroto 戸水寛人 (1914): „Sengo ni okeru gunbi mondai“ 戦後に於る軍備問題. In: *Chūō kōron* 中央公論 29.12 (311): 96–99.
- Ukita Kazutami 浮田和民 (1915): „Shi-teki kenchi yori yosō shitaru sekai bunmei no shōrai“ 史的見地より予想したる世界文明の将来. In: *Shinjin* 新人 16.4: 33–40.
- „*Kita-Manshū no genzai mirai*“ 北満州の現在未来 (1907). In: *Yomiuri shinbun* 読売新聞, 12.02.1907: 2.
- Yano Ryūkei [Fumio] 矢野龍溪 [文雄] (1890): *Ukishiro monogatari* 浮城物語. Tōkyō: Hōchi-sha.
- (1905): *Sekai ni okeru Nihon no shōrai* 世界に於る日本の将来. Tōkyō: Kinjigahō-sha.
- Yoshino Sakuzō 吉野作造 (1915): „Sengo Ōshū ni okeru shakai-teki shinkeisei“ 戦後欧州における社会的新形勢. In: *Shinjin* 新人 16.5: 26–36.

B. Sekundärliteratur

- Arima Manabu 有馬学 (1976): „*Kaizō undo*‘ no taigai-kan: Taishiō-ki no Nakano Seigō“ 「改造運動」の対外観：大正期中の野正剛. In: *Kyūshū shigaku* 九州史学 60: 43–63.
- Brij, Tankha (2006): *Kita Ikki and the Making of Modern Japan. A Vision of Empire*. Folkestone: Global Oriental.
- Gordon, Andrew (1991): *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Graf, Rüdiger (2008): *Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933*. München: Oldenbourg.

- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.
- Harootunian, Harry (1974): „Introduction: A Sense of an Ending and the Problem of Taishō“. In: Silberman, Bernard S. / Harootunian, H. D. (Hg.): *Japan in Crisis. Essays on Taishō Democracy*. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 3–28.
- Hunter, Janet (2014): „Extreme Confusion and Disorder? The Japanese Economy in the Great Kantō Earthquake of 1923“. In: *Journal of Asian Studies* 73.3: 753–773.
- Itō Takashi 伊藤隆 (1978): *Taishō-ki ,kakushin'-ha no seiritsu* 大正期「革新」派の成立. Tōkyō: Hanawa shobō.
- Kano Masanao 鹿野政直 (1973): *Taishō demokurashī no teiryū: ,Dozoku-teki 'sei-shin e no kaiki* 大正デモクラシーの底流 : 「土俗」的精神への回帰. Tōkyō: Nihon hōsō shuppan kyōkai.
- Keaveney, Christopher T. (2013): *The Cultural Evolution of Postwar Japan. The Intellectual Contributions of Kaizō's Yamamoto Sanehiko*. New York: Palgrave Macmillan.
- Komine Kazuaki 小峯和明 (2019): *Yogen bungaku no kataru chūsei. Shōtoku Tai-shi mirai-ki to yabatai-shi* 予言文学の語る中世 : 聖徳太子未来記と野馬台詩. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Kōnai Saburō 香内三郎 / Hidaka Rokurō 日高六郎 (1960): „Seiji-teki ,mirai-zu' no hassō yōshiki“ 政治的「未来図」の発想様式. In: Itō Sei 伊藤整 et al. (Hg.): *Kindai Nihon shisōshi kōza* 近代日本思想史講座 3. Tōkyō: Chikuma shobō, 223–266.
- Koselleck, Reinhart (1989): „Erfahrungsraum‘ und ,Erwartungshorizont‘. Zwei historische Kategorien“. In: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 349–375.
- Kurita Kyōko (2000): „Meiji Japan's Y23 Crisis and the Discovery of the Future: Suehiro Tetchō's Nijūsan-nen mirai-ki“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.1: 5–43.
- Metzler, Mark (2006): *Lever of Empire. The International Gold Standard and the Crisis of Liberalism in Prewar Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Minichiello, Sharon (1984): *Retreat from Reform. Patterns of Political Behavior in Interwar Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Miyachi Masato 宮地正人 (1986): *Nichiro sengo seiji-shi no kenkyū* 日露戦後政治史の研究. 3. Aufl. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- Neitzel, Sönke (Hg.) (2002): *1900: Zukunftsvisionen der Großmächte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Link, Jürgen (1988): „Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik“. In: Fohrmann, Jürgen / Müller, Harro (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 284–307.

- (1999): „Diskursive Ereignisse, Diskurse, Interdiskurse: Sieben Thesen zur Operativität der Diskursanalyse, am Beispiel des Normalismus“. In: Bublitz, Hannelore et al. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Frankfurt (Main): Campus, 148–161.
- Sakurai Ryōju 櫻井良樹 (2017): *Kokusaika jidai „Taishō Nihon“* 国際化時代「大正日本」. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Schencking, Charles (2013): *The Great Kantō Earthquake and the Chimera of National Reconstruction in Japan*. New York: Columbia University Press; Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Schmidt, Jan (im Druck): *Nach dem Krieg ist vor dem Krieg. Medialisierte Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und Nachkriegsdiskurse in Japan (1914–1919)*. Frankfurt: Campus.
- Shimizu Yuichirō 清水唯一郎 (2010): „Shingai kakumei to Nihon no hannō. Kindai Nihon to ‚kukki suru Chūgoku““ 辛亥革命と日本の反応：近代日本と「崛起する中国」. In: Kobayashi Michihiko 小林道彦 / Nakanishi Hiroshi 中西寛 (Hg.): *Rekishi no shikkoku o koete. 20-seiki Nitchū kankei e no shin-shiten* 歴史の桎梏を越えて：20世紀日中関係への新視点. Tōkyō: Chikura shobō, 33–58.
- Shumitto, Yan ヤン・シュミット [Jan Schmidt] (2014): „Dai-ichiji sekai taisen-ki Nihon ni okeru ‚sengo-ron‘. Miraizō no tairyō seisan“ 第一次世界大戦期日本における「戦後論」：未来像の大量生産. In: Yamamuro Shin'ichi 山室信一 et al. (Hg.): *Gendai no kiten. Dai-ichiji sekai taisen* 現代の起点——第一次世界大戦, Bd. 1: *Sekai sensō* 世界戦争. Tōkyō: Iwanami shoten: 155–178.
- Spakowski, Nicola (2017): „Semi/colonial Futures: Visions of Shanghai’s Future in Prewar China“. In: *Twentieth-Century China* 42.3: 234–254.
- Sprotte, Maik (2001): *Konfliktaustragung in autoritären Herrschaftssystemen. Eine historische Fallstudie zur frühsozialistischen Bewegung im Japan der Meiji-Zeit*. Marburg: Tectum.
- Suetake Yasuya 季武嘉也 (2004): *Taishō shakai to kaizō no chōryū* 大正社会と改造の潮流. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Van Laak, Dirk (2008): „Planung. Geschichte und Gegenwart des Vorgriffs auf die Zukunft“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 34.3: 305–326.
- Yamamuro Shin'ichi 山室信一 (2001): *Shisō kadai toshite no Ajia: Kijiku-rensātōki* 思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企. Tōkyō: Iwanami.
- (2014): „Higashi-Ajia-shi ni okeru Dai-ichi sekai taisen. Nihon kara no manazashi“ 東アジア史における第一次世界大戦——日本からの眼差し. In: *Shisō* 思想 1086: 7–32.
- Zachmann, Matthias (2009): *China and Japan in the Late Meiji Period: China Policy and the Japanese Discourse on National Identity, 1895–1904*. London: Routledge.

From Expectation to Creation: China's Changing Role in Drafting Futures of Global Economic Governance

Anna Caspari and Jörn-Carsten Gottwald

The People's Republic of China has emerged as a key actor in shaping global economic governance. After decades of remaining outside and at the fringes of the trans-Atlantic system built around the Bretton-Woods institutions, the global financial crisis of 2007/8 and the establishment of the new G20 at summit level have pushed an initially reluctant Chinese leadership to become actively involved. Combining a role theoretical approach with key definitions of historical research of concepts of future, this paper identifies the emergence of key aspects of China's ideas regarding the future of Global Economic Governance and the limits of the current concepts such as the 'Chinese Dream' or 'Building a Community with a Shared Future for Mankind'.

1 Introduction: China and the future architecture of global economic governance

The emergence of the People's Republic of China (PRC) as a global power has profoundly changed the existing international order. With China playing a more active role in global politics and economics, its influence today shapes the paths of institutional change and thus the discourse about future orders. In the decades of *gaige* 改革 (reform) and *kaiifang* 开放 (opening up), the PRC prioritized domestic development over international influence and morphed into a status-quo power. Its influence on global rule-making remained limited. This changed in the years following the global financial crisis of 2007/8. With the ascension of Xi Jinping 习近平 to the apex of the Chinese party-state, concepts such as the 'Chinese Dream' (*Zhongguo meng* 中国梦)¹ or the 'China Plan' (*Zhongguo fang'an* 中国方案)² explicitly offered proposals for a revised global order. The Chinese party-state finally emerged as an architect of future global economic governance.

The authors wish to express their appreciation to Christine Moll-Murata, Sebastian Bersick, and Niall Duggan for important feedback on earlier drafts as well as to two anonymous peer reviewers and to the editorial team of the *BJOAF* for their constructive criticism. Finally, the completion of this paper benefitted from generous support by the Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange. Of course, all remaining shortcomings are the sole responsibility of the authors.

¹ Official sources such as the English version of *Qiushi* 求是, the Central Party School's/CCP Central Committee's theoretical journal, usually translate *Zhongguo meng* 中国梦 as 'Chinese Dream', which is why the authors will stick to this translation rather than the more literal 'China Dream'.

² *Zhongguo fang'an* has officially been translated in different ways – 'China Plan', 'China Proposition' and, more recently, 'China Solution' which now seems to be the standard English translation, as Shaun Breslin kindly pointed out.

The existing order in global economic governance still exhibits the balance of power and the guiding principles of the post-WWII era. The Bretton Woods order of 1944, built around the International Monetary Fund (IMF, 1945), the World Bank (1945), and the World Trade Organization (WTO, 1994, replacing the General Agreement on Tariffs and Trade, GATT, of 1947), and complemented by the G7/8, “exhibits a strong Western liberal cast” (Shambaugh 2014: 124). The significant contribution of “southern”, non-trans-Atlantic powers including the Republic of China (ROC) has been largely ignored (with the systemic exemption described by Helleiner/Momani 2014; 2017: 17–34). Hu Jintao’s 胡锦涛 concept of a ‘Harmonious World’ (*Hexie shijie* 和谐世界) is often considered the first explicit Chinese policy towards global economic governance (Chan/Lee/Chan 2008, 2013). The proclamation of this concept was accompanied by an intensive debate about China’s role in the existing global order (Pang 2013: 4f.; Chin/Thakur 2010; Pang/Wang 2013; Xu/Liu 2013; Duggan/Shen/Gottwald 2017) and it paved the way for the more recent vision of ‘Building a Community with a Shared Future³ for Mankind’ (*Goujian renlei mingyun gongtongti* 构建人类命运共同体) and the ‘China Plan’ or ‘China Solution’ (*Zhongguo fang’an* 中国方案).

This paper traces the roots and gradual evolution of Chinese proposals for and critiques of global economic governance including its Western-inclined global institutions. In doing so, it identifies a body of Chinese ideas and proposals regarding global economic governance pertaining to the existing structures but also original Chinese initiatives that can be seen as an attempt to generate alternative structures. The emphasis of this explorative study lies on future-oriented dimensions of the Chinese concepts. We thus combine two distinctive and comparatively new approaches – foreign policy analysis’ role theory and future studies in historical scholarship.

2 Actors, ideas, concepts and the future of global economic governance

Crossing the disciplinary borders of foreign policy analysis and historical research, we interpret the conceptual changes in China’s policies towards global economic governance both as a shift in the mode of envisioning the future and as a revision of China’s national role concept. Roles as social positions and patterns of behaviour have been successfully applied to the study of foreign policy-making in democratic societies (Breuning 2011; Cantir/Kaarbo 2012; Harnisch 2011, 2015; Thies 2009) as well as in the PRC (Shih 2012; Harnisch/Bersick/Gottwald 2015;

³ Official sources such as the English website of the PRC’s Ministry of Foreign Affairs refer to a “shared *future* for mankind” although *mingyun* 命运 would literally translate as *destiny* rather than *future*. These kinds of minor adjustments to official English translations of official documents are not uncommon. Since the official translation “shared future for mankind” has already found its way into the scientific discourse this article sticks to the established rather than the literal translation.

Naarajärvi 2017). Role theory in foreign policy analysis connects external demands and expectations with domestic demands and historical narratives to form differentiated concepts for a default mode of foreign policy action in general as well as specialised sectors, such as global economic governance. While national role conceptions can be revised unilaterally, their enactment – the role – requires matching patterns of behaviour by significant counterparts. We therefore argue that tracing revisions in China's national role conception indicates the ideas and interests of the Chinese leadership on how it envisages the future development of global economic governance during a given period.

The focus on ideas and interests regarding the future connects this research endeavour with future studies in historical scholarship. We refer to four modes of envisioning a future described by Graf and Herzog (2016) – futures of expectation, creation, risk, and conservation – in regard to China's proposals and ideas.⁴ In the case of China and global economic governance, we argue that the vision of the Chinese leadership has gradually developed from a future of expectation to a future of creation. Following Graf and Herzog, a future of creation is closely associated with institutions and institution-building and thus highly suitable to link the current discourse on institutional reforms with the historical perspectives on earlier policies pertaining to the future: "The future of creation is not expected or anticipated but determined. It is not described and imagined but decided."⁵ In addition to planning, a future of creation is furthermore marked by a culture of experts and scientification which affects numerous aspects of social life (Graf/Herzog 2016: 508). Although Graf and Herzog developed their approach for the analysis of people's future visions during the 20th century (Graf/Herzog 2016: 500), we argue that it is also suitable to analyse current future visions and thus to gain a better understanding of current political concepts.

Methodologically this study follows the example of earlier studies. Speech act theory is used to interpret written and oral documents as indications of foreign policy action (Naarajärvi 2017). Role theory produces interpretative knowledge rather than causal explanations (Wehner/Thies 2014). Its focus lies on how key individual foreign policy makers envisage the actions of their respective governments. Therefore, we embed our analysis of the revision of China's national role conception into an analysis of contributions to the Chinese debate in both Chinese academic journals and Chinese elite foreign-policy forums: "[T]alk is consequential for both interstate and intrastate politics during intensifying security dilemmas and strategic rivalries" (Johnston 2013: 7). Wang Hongying (2000: 477f.) has emphasized the close links

⁴ Graf's and Herzog's promising approach has inspired an intensive debate predominantly in German. For the translation of key terms we have thus referred to the English abstract provided by Graf and Herzog themselves (2016).

⁵ Translated from German: "Die Gestaltungszukunft wird nicht erwartet oder erhofft, sondern festgelegt und gesetzt, sie wird nicht beschrieben und vorgestellt, sondern entschieden" (Graf/Herzog 2016: 508).

between International Relations scholars and foreign policy-making in China and the close conceptual connection between the two areas.

Analysing speeches, position papers and other contributions to Chinese foreign policy-making with regard to global economic governance should therefore allow to identify shifts in the modes of future visions in China's concepts and provide a deeper insight into the changing role of the PRC in defining the future order(s).

3 China's long ascension into 'future creation' in global economic governance

The foundations of the current system of global economic governance are usually associated with the creation of the Bretton-Woods institutions. China – at the time represented by the ROC – was among the founding members. In the run up to the Bretton Woods conference the ROC was represented at ministerial level in the preparatory meetings in Washington in 1943 and at Head of Bureau level at Atlantic City in 1944 (Jin 2015: 8). Their delegation to Bretton Woods was one of the biggest and part of an inner core of only seven countries with which United States officials decided to consult on early drafts (Helleiner/Momani 2014: 47f.). The Chinese delegation presented their own proposal based on ideas by Sun Yat-sen (Sun Yixian 孙逸仙, 1866–1925) and sought to advocate for the interests of developing countries. The ROC perceived the Bretton Woods conference and its resulting institutions as essential to China's standing in the world and post-war order and for overcoming the backwardness of its own economy (Helleiner/Momani 2014: 49f., 66). The Chinese delegation sought broad participation in the various committees and discussions (Jin 2015: 10). The ROC's active role proved successful: China was assigned the fourth largest quota share in the IMF although its economic and political weakness did not justify this prominence.

After its defeat in the Chinese civil war the ROC continued to represent China in global governance institutions. In the terminology of Graf and Herzog the ROC delegation sought to join the process of a future of creation (*Gestaltungszukunft*) yet lacked the institutional and organisational capacity to accomplish their mission. They did not present a vision for the future order based solely on one of the dominating ideologies of the early 20th century but seem to have developed a pragmatic approach in seeking a fairer institutional setting among different nations. A key objective of the ROC was to "sit at the table" when global rules and norms were set.

Returning to the drawing board of global economic governance

While the ROC continued to represent "China" after 1949, the PRC was initially shunned by most Western nations. The new leaders in Beijing were unable to take over the "Chinese" seats in international organisations still held by the ROC. Both governments rejected the idea of "two Chinas" and thus blocked each other. Locked into a formidable ideological world-view, leaders in Beijing found it difficult to be

actively involved in the creation of orders outside their own dogma. Thus, the years between 1949 and 1978 can be best described as a trajectory in which the PRC hesitantly and gradually returned to the conference tables and drawing boards of global (economic) governance.

One step in this process was the engagement with the process of decolonisation and the new Global South at the conference of Bandung in 1955. Bandung became “the introduction of the PRC to the Asian-African community – a ‘getting to know you’ encounter” (Acharya/Tan 2008: 5). But China⁶ was eyed suspiciously for its support for regional communist movements. It found itself at the receiving end rather than at the centre of creating a new model of international order. Yet Bandung and the Geneva Conference on Vietnam (1954) helped China to align itself with the idea of “peaceful coexistence” and becoming a “normal state” in the emerging regional and global order (Shu Guang Zhang 2007).

China fully came back to the drawing table of global rules in 1971 when the United Nations General Assembly voted to admit the PRC and thus to replace the ROC, and in 1980 when the PRC was eventually granted accession to both the IMF and the World Bank. Mao Zedong's 毛泽东 (1893–1976) theorem of the “Three Worlds” (*san ge shijie* 三个世界) had “allowed for selective and symbolic involvement in international organisations” (Wang Hongying 2000: 478) but not for the active development of reform proposals. In the final years of his reign and during the early years of reform and opening up China enacted the role of a “rule-taker” socialising itself – and being socialised – into a well-established set of norms, ideas, and policies. The paramount national role conception can be best described by Deng Xiaoping's 邓小平 (1904–1997) famous dictum “hide one's capacities and bide one's time in order to achieve something” (*taoguangyanghui yousuo zuowei* 韬光养晦有所作为). This strategy “formed an important constitutive part of Deng Xiaoping's thinking on foreign relations” (Li 2014) and explicitly dismissed calls for Chinese leadership in the international arena.⁷ China's leaders deliberately kept a low profile in global economic governance and continued to give priority to domestic stability and socio-economic modernization (Chen/Shen 2014).

They took a sceptical view of multilateral frameworks despite having a permanent seat in the United Nations Security Council. The Chinese leadership was reluctant to commit to regional or global institutions and preferred to deal with most countries on a bilateral basis. Up to this stage, the Chinese leadership's future vision for this

⁶ Hereafter “China” refers exclusively to the PRC.

⁷ According to Li Hailong (2014), Deng Xiaoping in 1990 commented on the increasing chaos and complexity of international politics and explicitly stated that “There are some countries in the third world who want China to take the lead. But we must not take the lead. This is a fundamental national policy. We can't afford this and we don't have enough strength” (第三世界有一些国家希望中国当头。但是我们千万不要当头，这是一个根本国策。这个头我们当不起，自己力量也不够) (author's translation).

realm can be described as a future of expectation, i.e., a future that is expected, imagined and described, but not actively created (Graf/Herzog 2016: 504–8).

The deepening integration into the global economy, however, brought about the realisation that China had a serious interest in how the ruling bodies worked and would work in the future, how norms, rules and best practices were defined and elaborated. If China wanted to have any influence on future orders, it needed to move on. Not only did it have to sit at the table when key decisions were taken but it had to create its own proposals and trigger responding procedures. China had to move from expectation to creation.

Moving from expectation to creation

Eventually the PRC's accession in 2001 to the WTO, the third Bretton-Woods organisation, heralded the start of a "new historical period" (Che/Li 2011). Membership in the WTO also helped China to join the new G20 at leadership level in the context of the 2007/8 crisis which pushed the Chinese leaders to the centre stage of global economic governance (Bersick/Gottwald 2013; Gottwald 2015: 127–44). But China's policy elite was sceptical whether the PRC had the resources and the willingness to become much more active in global economic governance reforms (Long 2011; Xinhua 2014). Therefore, the leadership decided to speed up the development of the necessary capacities and expertise. It called upon all governmental departments to "actively engage with global economic governance" (MOFCOM 2013) and to "move the international order and the international system [...] in the direction of a fairer and more rational development" (MOFCOM 2014) and gradually put forward more distinctive ideas and procedures to influence the global order.

Under Hu Jintao, the revision of China's national role conception for global economic governance emphasized democratisation of international relations, development, inclusiveness and respect for different developmental models. China's stance in the global regime should be "strongly shaped by its association with developing countries, including emerging economies" (Yong Wang 2011). This role dovetailed nicely with the official recourse to Confucian ideas of harmony and to the original position that even the ROC delegation had represented at the Bretton Woods conference. Challenging a global order built around the existence of a hegemon, the PRC now advocated for a collective order in the near future created around the interests of other states and the common interest (Su 2011), seeking the democratisation of international relations and the diversification of development models (Chen 2014). Democratisation was understood as a means to prevent domination by a hegemon – benevolent or otherwise. These calls also worked as a rejection of foreign pressure to provide more leadership (Buzan 2010: 17). Yet a precise notion on how international relations should be democratised beyond the creation of "win-win-situations" through partnership in a multi-polar world was not presented. China still had no comprehensive idea of a future order to offer but continued to see the new G20 as a forum to deal with issues that affected China's economic development. Only

when China was awarded the G20 presidency for the 2016 summit did the “Chinese political elite [...] shed [...] their practice of keeping a lower profile at previous global leaders’ summits” (Chin/Dobson 2015: 152, referring to Chin 2010). What the PRC did envisage at this stage, however, was a gradual revision of the set-up of some international institutions. The Chinese representatives intensified their demands for continuing with an IMF quota reform to benefit developing countries and emerging markets. China acknowledged the need to reform global economic governance and accepted that it would have to commit itself accordingly, but it consistently refrained from presenting itself as a potential role model for other (developing) countries. In the Chinese debate, further reforms of the Bretton Woods institutions were closely linked with the overall transformation of the international system (Lu 2011: 90).

4 Creating futures of global economic governance under Xi Jinping

The elaboration of China’s ideas for futures of global economic governance changed pace once the new party leadership with Xi Jinping at the helm took office in 2012/13. Starting right with his first short public speech after being appointed Secretary-General, Xi Jinping and his advisors introduced several concepts relating to China’s roles in global politics. The so-called ‘Belt and Road Initiative’ (BRI; *Yi dai yi lu* 一带一路; formerly ‘One Belt, One Road’, OBOR), Xi Jinping’s signature foreign policy, integrated several of these concepts: ‘Chinese Dream’, ‘Peaceful Development’ (*Heping fazhan* 和平发展), ‘Win-win Opening up Strategy’ (*Huli gongying kaifang* 互利共赢开放) and ‘Building a Community with a Shared Future for Mankind’ have been enshrined in the PRC constitution (NPC 2018). The flurry of slogans and concepts left “international observers guessing or even irritated by what often seems to be simply an international expansion of domestic propaganda” as Mockry (2018: 4) described the initial reception of the community with a shared future. But in sum they highlighted the “desire to shape the international system, to use China’s power to influence others, and to establish the global rules of the game” (Economy 2018: 187). At a high-level conference on China’s diplomatic work in October 2013 Xi Jinping officially announced the strategic move from keeping a low profile to striving for achievement (Yan 2014: 154). This led to the creation of a task force at the Development Research Center of the State Council to draft proposals on how to leverage China’s powers to actively influence its international environment by participating in the transformation of the global economic governance system (Liu/Ma 2017; He 2016: 33). With the officially proclaimed dream of the great rejuvenation of the Chinese nation, it seems, the PRC entered into a new period of foreign policy concepts where it started to replace certain expectations for the future of the global order by putting forth increasingly concrete programmes to actively pursue a new global order.

The ‘Chinese Dream’

Within a few days of taking office, Xi Jinping used the slogan of a ‘Chinese Dream’ to set the tone for his administration: “realizing the great renewal of the Chinese nation is the greatest dream for the Chinese nation in modern history” (Xinhua 2012). This slogan was immediately propagated in Chinese official media and fed into a “Sinocentric ‘World Dream’” (*Shijie meng* 世界梦; Callaghan 2016), thereby turning domestic politics into an element of its global role and vice versa (Xi 2014). This originally relatively vague concept was a response to the perceived failure of the “Western model of development” in the global financial crisis of 2007/8 and the academic discussion about a “China Model” or “Beijing Consensus” replacing the “Washington Consensus”. In the eyes of many observers, “at the very least, China looked as if it might provide an alternative model for other developing states than following the Western liberal road” (Breslin 2011: 186). This view of the Chinese model as an alternative model of development found supporters (Chin/Thakur 2010; Naughton 2010) as well as critics (Kennedy 2010; Jiang 2011). Both Breslin (2013) and Ferchen (2013) highlight the need to clarify central economic elements, the inclusion of China’s political system and its originality. Some Chinese observers have a wider understanding of the China Model (Yongding Yu 2005; Noesselt 2012). A more common interpretation linked the China Model with successful state-guided development and only limited adaptation of global individual and economic rights standards (Dickson 2011; Ferchen 2013). Similar to the Beijing Consensus (Ramo 2004; Halper 2011; Huang 2011), its main feature is the combination of reinforced political control by a one-party state with successful socio-economic market-embracing policies. It is important to keep in mind that this debate was only tolerated and partially encouraged by the Chinese government but that the party-state refused to define or promote a Chinese model of development (*The Economist* 2010) before Xi Jinping added new impetus to this debate.

‘Chinese Dream’ soon became a crucial factor in Xi Jinping’s idealized version of the ancient silk roads. He announced the BRI in two separate speeches on the “21st Century Maritime Silk Road” (*Ershiyi shiji haishang Sichou Zhi Lu* 二十一世纪海上丝绸之路) initiative and its complementary “Silk Road Economic Belt” (*Sichou Zhi Lu jingji* 丝绸之路经济). He presented them as a new strategy for regional and inter-regional relations. BRI soon became a cornerstone of China’s international strategy (Ghiselli 2017; Heilmann/Gaspers 2017; Rolland 2017). It was even enshrined in the party constitution in 2017 (Communist Party of China 2017: 7).

Xi Jinping announced his idea of the ancient silk roads being first resuscitated and tasked the Chinese foreign policy elite to fill the slogan with concrete content later. Backed by the central leadership propaganda and party organisation, the concept achieved “almost mythical status among Chinese scholars and officials” (Economy 2018: 194). The China National Knowledge Infrastructure (CNKI) database counts

over 145,000 search results for *Yi dai yi lu* as of November 2019.⁸ In Chinese academia, the political dimensions of the BRI are discussed in two different contexts: domestically as a strategy to rebalance the national economy and geo-strategically as a new foreign policy (Fu/Lou 2015; Su 2016). The BRI is presented as a new open paradigm for cooperation, as a “public good of China for the world” (Xi 2017c). Many non-Chinese analyses beg to differ and are rather critical (Arase 2015; Beeson/Li 2016; Chen 2015; Ferdinand 2016). Issues such as “debt diplomacy” and the efficiency of investments conducted in the context of the BRI also flare up in the Chinese discussion despite general control over the inner-Chinese debate on Xi’s policy. In China’s relations with Europe and the United States, the BRI has become a venue for presumed interference with domestic politics and public debate in other countries (Brenner et al. 2018: 24, 33).

“[T]he BRI is now the background (and sometimes foreground) of every Chinese diplomatic activity” (Ghiselli 2017), “[d]esigned to stimulate economic development by dramatically enhancing regional interconnectivity, the BRI aims to integrate the world’s largest landmass – from Vladivostok to Lisbon, from Moscow to Singapore – through a dense network of both ‘hard’ and ‘soft’ infrastructure all linked to China (from transportation, telecommunications, and energy infrastructure to financial integration and political coordination)” (Rolland 2017: 127). The way the BRI has developed as a concept of regional and (nearly global) order indicates a few characteristics of China’s vision: It had been announced without a distinct set of micro-level policies or institutional arrangements transporting China’s domestic policy experimentalism into the regional and global arena. The official idea is to create new forms of interlinkages not only between nations and economies but also between societies – people-to-people. It offers a framework and funding for new initiatives and invites new actors to join. This new element and structure, however, is predominantly funded by Chinese sources, and its development is orchestrated by China-based organisations.

In the online forum of the party’s ideological periodical *Qiushi* 求是, Yu Nanping (2018) argues that the BRI offers a blueprint for a fairer global order against the background of growing protectionism and disaffection with globalisation in major Western countries. The BRI is presented as the ‘China Plan’ for global governance (Wang Yiwei 2017). The inner-Chinese narrative regarding the BRI is all about fairness, cooperation and overcoming the deficits of the previous global order. The BRI has popularized Chinese views on international cooperation with mutual benefit (win-win cooperation, *hezuo gongying* 合作共赢) and the three principles of *gong shang, gong jian, gong xiang* 共商、共建、共享 (jointly trade, jointly build, jointly benefit) at the core (Jia 2017). It is part of a global re-thinking of the shortcomings of the globalisation as carried forward by the West in the 1990s and 2000s (Liu/Ma 2017). Wang Yiwei identifies three guiding principles “of, by, and for all”: “[i]t is

⁸ Established in 1996, CNKI is the world’s largest database of Chinese journals, covering journals from 1951 onwards.

built of all (with wide consultation; a community of common interests); built by all (from joint contributions; a community of common responsibility); and built for all (benefits are shared; a community of common destiny/shared future)” (Guo 2017). This supposedly constitutes a distinct contrast between the BRI and earlier Western theories of global order: “This initiative is also markedly different from Western colonialism, imperialism and hegemony, which emphasized international looting and competition, rather than co-operation or compromise” (Guo 2017).

The BRI is also closely linked with the idea of a ‘China Plan’, the Chinese development model (Guo 2016). Continuing the tradition of China having had its own outlook on the world throughout history (Zhang Wenmu 2017), this plan offers five proposals for a different future order: at the organisational level the introduction of a stage for win-win-cooperation; win-win cooperation as a new concept (*hezuo gongying xin linian* 合作共赢新理念); China’s plan as a governance model for harmonious (*junheng* 均衡) development including the principles of leading, open, inclusive, beneficial, balanced and win-win economic globalisation; the ‘China Plan’ introduces the concept of a commonwealth of shared destiny with its impact on the cooperation of people in all nations as an objective of global governance; finally, China’s new impetus for an open cooperation based on the new ‘China Plan’ (Li Guoqiang 李国强, according to Chang et al. 2017). While linked with the great rejuvenation of the Chinese nation it still seeks to be in line with the interests both of developing nations and global governance (Hao 2016).

At the World Economic Forum in Davos in January 2017, Xi (2017a) further elaborated on his ideas for a future global order based on the creation of “win-win” (*gongying* 共赢) situations in global cooperation, which aims to avoid the dominance of global institutions by the more powerful. He stressed the importance of the Hangzhou G20 summit of 2016 where China put forth a plan for future action influenced by its own domestic reform policies. He portrayed the PRC as a responsible and significant global player and architect of the future order that is not only willing to contribute to designing an “innovative development philosophy” (*chuangxin fazhan linian* 创新发展理念; Xi 2017a) but also that offers new ideas and resources for their implementation. He continued to stress the importance of creating new development models benefitting all developing countries, leaving every country enough leeway to follow its own development path. He resolutely refuted the idea of a one-size-fits-all secret of success (Xi 2017a). In Hangzhou and Davos, Xi’s ideas about the future of global economic governance referred much more to the process of developing this new order than to defining its key contents. In other words, he put the focus on the process of how to establish a new order rather than on what he expected the future to look like.

The vision for a future global order that Xi presents here continues to rely on “peaceful development” and “mutual benefit” (Xi 2017c) based on “the right of the people of all countries to choose their own development path” (Xi 2017c: 53). Against this backdrop Xi reiterated that “China’s development does not pose a threat to any other country” (Xi 2017c).

Once more, Xi links the idea of a shared future with his older signature slogan of the 'Chinese Dream', connecting the aspirations of the Chinese people with the "dreams" of foreign peoples. To allow for this linkage the "community with a shared future for mankind" requires a stable international order; peaceful development, mutual benefit, harmony, diversity, and inclusiveness (Xi 2017c). The news agency Xinhua officially explains that the

"community with a shared future pursues an open, inclusive, clean, and beautiful world that enjoys lasting peace, universal security, and common prosperity [...]. According to the idea, countries should respect one another, discuss issues as equals, and resolutely reject a Cold War mentality and power politics. Countries should take a new approach to developing state-to-state relations with communication, rather than confrontation, and partnerships, rather than alliances [...]. The diversity of civilizations should be respected" (Xinhua 2018).

To avoid dominance and conflict among major powers, China's leader proposes a pragmatic approach:

"Countries should foster partnerships based on dialogue, non-confrontation and non-alliance. Major powers should respect each other's core interests and major concerns, keep their differences under control and build a new model of relations featuring non-conflict, non-confrontation, mutual respect and win-win cooperation. [...] Big countries should treat smaller ones as equals instead of acting as a hegemon imposing their will on others" (Xi 2017b).

The references to "building a community with a shared future for mankind" thus first and foremost paint a picture of an international community guided by friendly (economic) cooperation, but at the same time also of non-interference, especially in the internal (political) affairs of developing countries. Underscoring the need for win-win situations, Xi refutes the established notion of a global order based on international law.

Xi resumes the message that China considers itself a role model for the rest of the world (i.e. developing countries and emerging markets) primarily in the sense that China followed its own individual development path, while insisting on non-interference from outside. According to Xi's remarks, however, China does not necessarily seem to regard itself as a role model in the sense that other developing countries should imitate it or even carry out the same or similar reforms. Mutual respect and diversity in international development and cooperation is a key theme: "Diversity of human civilizations not only defines our world, but also drives progress of mankind" (Xi 2017b).

Thus, when it comes to shaping future global governance, Xi calls to realize a change in norms from a "one size fits all" neoliberal development path towards acknowledging the existence of a multitude of possible individual development paths. This change in norms seems to be more important than determining a specific, detailed framework for a desirable future global order.

Granting developing countries the right to follow a development path suited to their own individual circumstances – just as China did – has been and still is among the most relevant of Xi’s ideas for shaping “win-win cooperation” with other countries. Interestingly, the official English version by Xinhua of Xi’s speech at the 19th National Party Congress in 2017 refers to other developing countries, inferring that China is one of them. No such reference can be found in the original Chinese version, which only talks about “developing countries” in general, not distinguishing “other countries”. This indicates that for an English-speaking audience China still presents itself as *primus inter pares* of the developing world; for the domestic audience, however, it downplays this role. These arguments have become the dominant theme of political discourse in China. One point, however, which Xi underscores despite his respect for the individual development circumstances of each country, is the promotion of “openness” and “going global” (Xi 2017c). Another element that has started to appear as a key idea regarding the new order are references to “harmonious” co-existence between man and nature, and “Ecological Civilization” (Xi 2017c).

From China’s perspective, then, the “shared future for mankind” can be shaped first and foremost by simultaneously upholding the importance of both cooperation and sovereignty in global governance:

“We will uphold justice while pursuing shared interests, and will foster new thinking on common, comprehensive, cooperative, and sustainable security. We will pursue open, innovative, and inclusive development that benefits everyone; boost cross-cultural exchanges characterized by harmony within diversity, inclusiveness, and mutual learning; and cultivate ecosystems based on respect for nature and green development. China will continue its efforts to safeguard world peace, contribute to global development, and uphold international order” (Xi 2017c).

China’s policies thus officially continue to uphold the “Five Principles of Peaceful Coexistence” – mutual respect for sovereignty and territorial integrity, mutual non-aggression, mutual non-interference in each other’s internal affairs, equality and mutual benefit, and peaceful coexistence – while at the same time proclaiming “A Socialism with Chinese Characteristics for a New Era” (*Xin shidai Zhongguo tese shehuizhuyi* 新时代中国特色社会主义思想). This is defined by a new key contradiction, the contradiction between the potentially indefinite needs of the people and the limits set by the ecological environment. By introducing a new central contradiction and thus a new stage of human development, the Chinese leadership states clearly its willingness to provide leadership in defining the future order of global society, including global economic governance. On the one hand, the leadership continues to use China’s domestic approaches as a guideline for its international ambitions; the proclamation of a new form of society incorporates the claim that any future order must rely on the Chinese analysis and the Chinese experience, even if this experience dictates the need to respect the individual development paths of each civilisation or people.

China calls for a very specific form of “democratization” (*minzhuhua* 民主化) of international affairs, meaning that no matter whether a country is big or small, rich or poor, strong or weak, they should all enjoy the same respect for their culture and society and they should all have an equal say in the development of new organisations and institutions. This flexible and broad understanding of “democratization” echoes early adoptions of the concept, for example, by Chen Duxiu 陈独秀 (1879–1942) when “‘democracy’ [...] had the implication for the search of a new morality, rather than just a political system” (Mitter 2010: 65).

While Xi continued to develop his message, the Chinese leadership started implementation of its new concept – it engaged in institution building and thus in creating rules and venues for decisions on the future of global economic governance. Founding the Asian Infrastructure Investment Bank (AIIB) in particular constitutes an important step in creating the basis for a new global order. The establishment of a new multilateral development bank by the PRC and its backing of the New Development Bank (NDB) as well as the installation of the New Silk Road Fund all point to China engaging with both the process and the content of global economic governance reform. In a word, China actively participates in shaping global economic governance and directs at least parts of the processes of creating a future order.

6 Conclusion and outlook

The PRC has come a long way from the fringes to the centre of creating future orders of global economic governance. At the time of the ROC delegation's participation in the Bretton Woods Conference, China's main interests were both advocating for developing countries' interests and enhancing China's standing in the world. China's vision for the future of global economic governance at that time consisted primarily in the fair treatment of developing countries and emerging markets, including a significant position for China, which saw itself as a co-constructor of a fair(er) post-WWII order. Due to the events resulting from the Chinese civil war and the split into PRC and ROC in 1949, however, both were then barred from effectively participating in global governance until China, owing to her admission to the United Nations in 1971, could slowly find its way back into the international system. The PRC's accession to the IMF and World Bank followed in 1980 but the Chinese leadership decided to keep a low profile and focus on domestic development. At that time therefore, China could not offer any distinct Chinese future visions for global governance. This attitude slowly changed with the PRC's accession to the WTO and Hu Jintao's proclamation of his ideas for a 'Harmonious World'.

Under the Xi administration, the PRC ventures to offer a Chinese future vision of global (economic) governance. The most decisive novelty of the current period of China's involvement in global economic governance is clearly the fact that it has developed from a passive bystander and observer into a major player resolutely calling for reform of existing global economic governance institutions and proposing the construction of possible alternative structures. Paralleling the development of a

“China Model” the PRC under Xi positions itself not only as a spokesperson of the developing world but as a self-declared role-model and leader. Xi’s proclamation of his ‘World Dream’, derived from the ‘Chinese Dream’, envisions a world marked by “win-win cooperation” among countries, offering an alternative to the zero-sum game as which international relations are often portrayed. Major cornerstones in Xi’s architecture so far are the BRI and the establishment of the NDB and the AIIB, ideologically supported by the idea of a “community with a shared future for mankind”.

With regard to analysing China’s vision for a future of global economic governance, Graf and Herzog’s (2016) typology offers a more precise understanding about the qualitative shift in the way the Chinese expert community discusses different futures for a global order. The Chinese leadership’s current approach to the future of global economic governance has begun to correspond to Graf and Herzog’s concept of a future of creation. It is evident that up until the end of the 20th century global economic governance, as executed by the major institutions such as the IMF or World Bank, was largely perceived as something of which China was a passive member rather than something that could or should be actively influenced. This approach forcibly changed when China was pushed towards the centre stage of global economic governance due to the 2007/8 global financial crisis. After Xi Jinping’s accession to power, however, we have witnessed a significant shift in China’s vision for the future of global economic governance towards a future of creation.

When it comes to domestic politics and economy, it is obvious that planning since 1953 has been an integral part of policy making in the PRC, particularly during the period of the command economy. Today the Chinese leadership still issues Five-Year Plans and sets ambitious mid- to long-term goals such as the ‘Two centenary goals’ (*liang ge yibai nian* 两个一百年) or ‘Made in China 2025’ (*Zhongguo zhizao erling'erwu* 中国制造 2025), the explicit plan to turn China into a leading industrial nation, thereby revising the current economic and industrial global structure.

Regarding China’s participation in global economic governance initially no such plan could be detected, so that up until the first decade of the 21st century it is questionable whether the Chinese leadership had a future vision for global economic governance at all. The development of this future vision began during the transition period of the Hu administration when China was compelled by external expectations to assume more responsibility internationally, particularly in the light of the 2007/8 global financial crisis. It was Xi Jinping, however, who then began to provide a clear vision for global governance with a transregional or even international character for the first time. The BRI is clearly China’s most distinct plan in that regard. It is accompanied by a combination of clearly stated goals and implementable initiatives, for example, the construction of the AIIB, with an ideological underpinning such as the rhetoric surrounding the “building of a community with a shared future for mankind”.

In a similar way a culture of experts and scientification as described by Graf and Herzog (Graf/Herzog 2016: 508) is unquestionably an integral part of political life and policy making in China. It has culminated in the formulation of the ‘Scientific

Outlook on Development' (*Kexue fazhan guan* 科学发展观) as one of the key doctrines of the Hu administration, which strives for the creation of a 'Harmonious Society' that in turn will lead to a 'Harmonious World'. Whereas the 'Harmonious Society' primarily strived to adjust the negative consequences of China's unbalanced growth domestically, Xi Jinping is now transferring this principle increasingly to the international level, emphasizing the need to treat developing countries and emerging markets in a fair manner. Therefore, the occurrence of scientification in combination with China's clearly formulated plans, including the BRI, the AIIB and the NDB, indicate that the mode of future vision for global (economic) governance has developed into a future of creation, which signifies that China has evolved from a passive participant into a potential creator of structures of global (economic) governance.

References

- Acharya, Amitav / Tan, See Seng (2008): "Introduction: The Normative Relevance of the Bandung Conference for Contemporary Asian and International Order". In: Acharya, Amitav / Tan, See Seng (eds.): *Bandung Revisited: The Legacy of the 1955 Asian-African Conference for International Order*. Singapore: NUS Press, 1–16.
- Arase, David (2015): "China's Two Silk Roads Initiative: What It Means for Southeast Asia". In: *Southeast Asian Affairs* 2015: 25–45.
- Beeson, Mark / Li, Fujian (2016): "China's Place in Regional and Global Governance: A New World Comes Into View". In: *Global Policy* 7.4: 491–9.
- Bersick, Sebastian / Gottwald, Jörn-Carsten (2013): "Focused Leadership: China's New Role in Global Economic Governance". In: *Asien* 4: 79–92.
- Brenner, Thomas et al. (2018): *Authoritarian Advance: Responding to China's Growing Political Influence in Europe*. Berlin: Global Public Policy Institute (GPPi) / Mercator Institute for China Studies (MERICS).
- Breuning, Mareike (2011): "Role Theory Research in International Relations: State of the Art and Blind Spots". In: Harnisch, Sebastian / Frank, Cornelia / Maull, Hanns W. (eds.): *Role Theory in International Relations*. London: Routledge, 16–35.
- Breslin, Shaun (2011a): "The 'China model' and the global crisis: from Friedrich List to a Chinese model of governance?" In: *International Affairs* 87.6 (2011): 1323–43.
- (2013): *China and the Global Political Economy*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Buzan, Barry (2010): “China in International Society: Is ‘Peaceful Rise’ Possible?”. In: *The Chinese Journal of International Politics* 3.1: 5–36.
- Callaghan, William (2016): “China 2035: from the China Dream to the World Dream”. In: *Global Affairs* 2.3: 247–58.
- Cantir, Cristian / Kaarbo, Juliet (2012): “Contested Roles and Domestic Politics: Reflections on Role Theory in Foreign Policy Analysis and IR Theory”. In: *Foreign Policy Analysis* 8.1 (2012): 5–24.
- Chan, Gerald / Lee, Pak K. / Chan, Lai Ha (2008): “Rethinking global governance: a China model in the making?”. In: *Contemporary Politics* 14.1: 3–19.
- (2013): *China Engages Global Governance: A New World Order in the Making?* Rpt. London: Routledge.
- Chang Hong 常红 et al. (2017): “Li Guoqiang: cong quanqiu zhili kuangjia fenxi ‘Yi dai, yi lu’ de chuangxin” 李国强: 从全球治理框架分析“一带一路”的创新. Online at: *People’s Daily Online*, <http://world.people.com.cn/n1/2017/0930/c1002-29570444.html> (accessed 20/5/2018).
- Che Yuming 车玉明 / Li Bin 李斌 (2011): “Zhongguo jiaru shijie maoyi zuzhi 10 zhounian gaozeng luntan zai jing juxing” 中国加入世界贸易组织 10 周年高层论坛在京举行. In: *Guangming Ribao* 光明日报, 12/12/2011, online at http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2011-12/12/nw.D110000gmrb_20111212_1-01.htm?div=-1 (accessed 11/10/2019).
- Chen, Hsin-chih (2015): “Beijing’s ‘One Belt and One Road’ Strategy: Visions, Practices and Impacts”. In: *Prospect Journal* 14: 27–51, online at: *The Prospect Foundation*, <https://www.pf.org.tw/files/6182/E017ECE9-0952-44BF-995A-DD5FCDAF807A> (accessed 20/9/2019).
- Chen Weiguang 陈伟光 (2014): “Quanqiu zhili yu quanqiu jingji zhili: ruogan wenti de sikao” 全球治理与全球经济治理: 若干问题的思考. Originally published in: *Jiaoxue Yu Yanjiu* 教学与研究 2014.2: 53–61. Online at: *aisixiang.com*, <http://www.aisixiang.com/data/73727.html> (accessed 22/6/2019).
- Chen Weiguang 陈伟光 / Shen Lijuan 申丽娟 (2014): “Quanqiu zhili he quanqiu jingji zhili de bianjie: yige bijiao fenxi kuangjia” 全球治理和全球经济治理的边界: 一个比较分析框架. Originally published in: *Zhanlüe Juece Yanjiu* 战略决策研究 2014.1: 24–36. Online at: *Chinareform.org.cn*, http://www.chinareform.org.cn/open/governance/201404/t20140404_193680_3.htm (accessed 13/5/2015).
- Chin, Greg (2010): “The emerging countries and China in the G20: reshaping global economic governance”. In: *Studia Diplomatica* 63.2: 105–23.
- Chin, Greg / Thakur, Ranesh (2010): “Will China Change the Rules of Global Order?”. In: *Washington Quarterly* 33.4: 119–38.
- Chin, Greg / Dobson, Hugo (2015): “China’s Presidency of the G20 Hangzhou: On Global Leadership and Strategy”. In: *Global Summitry* 1.2: 151–70.
- Communist Party of China (2017): “Constitution of the Communist Party of China. Revised and adopted at the 19th National Congress of the Communist Party of China on October 24, 2017”. Online on *Xinhua Net* at <http://www.xinhuanet.com/>

- english/download/Constitution_of_the_Communist_Party_of_China.pdf (accessed 11/6/2018).
- Dickson, Bruce J. (2011): "Updating the China Model". In: *Washington Quarterly* 34.4: 39–58.
- Duggan, Niall / Shen, Wei / Gottwald, Jörn-Carsten (2017): "Global Governance with Chinese Characteristics?" In: Anna Triandafyllidou (ed.): *Global Governance from Regional Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 161–80.
- Economy, Elizabeth C. (2018): *The Third Revolution: Xi Jinping and the New Chinese State*. New York: Oxford University Press.
- Ferchen, Matt (2013): "Whose China Model is it anyway? The contentious search for consensus". In: *Review of International Political Economy* 20.2: 390–420.
- Ferdinand, Peter (2016): "Westward ho – the China dream and 'one belt, one road': Chinese foreign policy under Xi Jinping". In: *International Affairs* 92.4: 941–57.
- Fu Mengzi 傅梦孜 / Lou Chunhao 楼春豪 (2015): "Guanyu ershiyi shiji haishang Sichouzhilu jianshe de ruogan sikao" 关于 21 世纪海上丝绸之路之建设的若干思考. In: *Xiandai Guoji Guanxi* 现代国际关系 2015.3: 1–9.
- Ghiselli, Andrea (2017): "The Domestic Drive Behind China's Belt and Road Initiative". In: *The Asia Dialogue*, 7/6/2017. Online at: <https://theasiadialogue.com/2017/06/07/the-domestic-drive-behind-chinas-belt-and-road-initiative/> (accessed 11/10/2019).
- Gottwald, Jörn-Carsten (2015): "China's roles in international institutions: The case of global economic governance". In: Harnisch, Sebastian / Bersick, Sebastian / Gottwald, Jörn-Carsten (eds.): *China's International Roles: Challenging or supporting international order?* Abingdon: Routledge, 127–44.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): "Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung – Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert". In: *Geschichte und Gesellschaft* 42: 497–515.
- Guo Dan 郭丹 (2016): "Wang Yiwei: 'Yi dai yi lu' kaiqi 'Zhongshi quanqiu hua'" 王义桅: "一带一路" 开启 "中式全球化". Online on *Xinhua Net*, http://www.xinhuanet.com/world/2016-12/28/c_129423189.htm (accessed 14/7/2018).
- Halper, Stefan (2011): *The Beijing Consensus: How China's Authoritarian Model will Dominate the Twenty-first Century*. Philadelphia: Basic Books.
- Hao Feiran 郝斐然 (2016): "Jin Canrong: fazhanzhong guojia he quanqiu zhili dou xuyao 'Yi dai yi lu'" 金灿荣: 发展中国家和全球治理都需要 "一带一路". Online on *Xinhua Net*, http://www.xinhuanet.com/world/2016-12/26/c_129420647.htm (accessed 14/6/2016).
- Harnisch, Sebastian (2011): "Role Theory: Operationalization of key concepts". In: Harnisch, Sebastian / Frank, Cornelia / Maull, Hanns W. (eds.): *Role Theory in International Relations*. London: Routledge, 7–15.
- Harnisch, Sebastian / Bersick, Sebastian / Gottwald, Jörn-Carsten (eds.) (2016): *China's International Roles: Challenging or supporting international order?* Abingdon: Routledge.

- He, Alex (2016), *The Dragon's Footprint: China in the Global Economic Governance System under the G20 Framework*. Waterloo: Cigi.
- Heilmann, Sebastian /Gaspers, Jan (2017): "Die Neue Seidenstraße". In: *Le Monde Diplomatique*, 8/6/2017. Online at: <https://monde-diplomatique.de/artikel/!5408466> (accessed 11/10/2019).
- Helleiner, Eric / Momani, Bessma (2014): "The Hidden History of China and the IMF". In: Helleiner, Eric / Kirshner, Jonathan (eds.): *The Great Wall of Money – Power and Politics in China's International Monetary Relations*. New York: Cornell University Press, 45–70.
- Huang Yasheng (2011): "Rethinking the Beijing Consensus". In *Asia Policy* 11.1: 1–26.
- Jia Xiudong 贾秀东 (2017): "'Yi dai yi lu': Zhongguo yu shijie de 'qiannian zhi yue'" 一带一路: 中国与世界 "千年之约". Online on *Zhongguo Guoji Wenti Yanjiusuo* 中国国际问题研究所 / *China Institute of International Studies*, http://www.ciis.org.cn/chinese/2017-09/25/content_40027090.htm (accessed on 20/5/2018).
- Jiang, Yang (2011): "Rethinking the Beijing Consensus: how China responds to crises". In: *Pacific Review* 24.3: 337–56.
- Jin, Zhongxia (2015): "The Chinese Delegation at the 1944 Bretton Woods Conference. Reflections for 2015". Online at *OMFIF*, <https://www.omfif.org/media/1067515/chinese-reflections-on-bretton-woods-by-jin-zhongxia.pdf> (accessed 20/9/2018).
- Johnston, Alistair I. (2013): "How New and Assertive is China's New Assertiveness?" In: *International Security* 37.4: 7–48.
- Kennedy, Scott (2010): "The Myth of the Beijing Consensus". In: *The Journal of Contemporary China* 19.65: 461–77.
- Li Hailong 李海龙 (2014): "'Taoguangyanghui, yousuozuowei' de xin tiaozhan yu xin fazhan" "韬光养晦, 有所作为" 的新挑战与新发展. In: *Lingdao Kexue* 领导科学 10: 54–56. Online at http://www.cssn.cn/zxx/gjzxx_zxx/201412/t20141204_1428518.shtml (accessed 15/6/2019).
- Liu Ying 刘英 / Ma Yurong 马玉荣 (2017): "'Yi dai yi lu' fuyu quanqiu hua xin de nei han" 一带一路赋予全球化新的内涵. In: *Qianxianwang* 前线网, 18/8/2017. Online at: <http://theory.people.com.cn/n1/2017/0818/c83859-29478930.html> (accessed 11/10/2019).
- Long Yongtu 龙永图 (2011): "Rushi shinian Zhongguo li WTO yue lai yue yuan" 入世十年中国离 WTO 越来越远. In: *Caixin* 财新, 29/10/2011. Online at: <http://economy.caixin.com/2011-10-29/100318850.html> (accessed 11/10/2019).
- Lu Chuanying 鲁传颖 (2011): "Hou jinrong weiji shiqi Zhongguo canyu guoji jinrong tixi gaige de mubiao he lujing: yi Zhongguo canyu IMF gaige wei li" 后金融危机时期中国参与国际金融体系改革的目标和路径——以中国参与 IMF 改革为例. In: *Dongnan Ya Zongheng* 东南亚纵横 8: 87–91.
- Mitter, Rana (2010 [2004]): *A Bitter Revolution. China's Struggle with the Modern World*. New York: Oxford University Press.

- Mockry, Sabine (2018): "Decoding Chinese Concepts for a Global Order: How Chinese Scholars Rethink and Shape Foreign Policy Ideas". (*China Monitor*, 4/10/2018). Berlin: MERICS.
- MOFCOM = Ministry of Commerce of the People's Republic of China (2013): "Zhongguo canyu quanqiu jingji zhili fuhe rencai gaoji yanxiu xiangmu „Guoji tanpan yu guoji jingji tanpan“ zhuanti yanxiu ban zai Nankai Daxue juban" 中国参与全球经济治理复合人才高级研修项目——“国际谈判与国际经济谈判”专题研修班在南开大学举办. Online at: *MOFCOM*, <http://cwto.mofcom.gov.cn/article/v/201311/20131100374803.shtml> (accessed 19/2/2015).
- (2014): "Zhongguo Shijie Maoyi Zuzhi Yanjiuhui: Guanyu kaizhan woguo canyu quanqiu jingji zhili fuhe rencai peixun ji 'Shijie Maoyi Zuzhi zhuanjia zhengshu' gaoji yanxiuban zhaosheng de han" 中国世界贸易组织研究会——关于开展我国参与全球经济治理复合人才培养暨《世界贸易组织专家证书》高级研修班招生的函. Online at: *MOFCOM*, <http://cwto.mofcom.gov.cn/article/v/201307/20130700186435.shtml> (accessed 19/2/2015).
- Naarajärvi, Teemu (2017): *Constructing the Role of a Great Power: China's Peripheral Relations, Territorial Disputes and Role Change 2002–2012*. Doctoral dissertation, University of Helsinki.
- Naughton, Barry (2010): "China's Distinctive System: can it be a model for others?". In: *Journal of Contemporary China* 19.65: 437–460.
- Noesselt, Nele (2012): *Governance Formen in China: Theorie und Praxis des chinesischen Modells*. Wiesbaden: Springer.
- NPC = National People's Congress (2018): *Constitution of the People's Republic of China*. Online at: <https://npcobserver.files.wordpress.com/2018/12/PRC-Constitution-2018.pdf> (accessed 13/10/2019).
- Pang, Zhongying (2013): "Does China need a new foreign policy?". Paper presented at the SIPRI conference *The Hu Jintao Decade in China's Foreign and Security Policy (2002–12): Assessments and Implications*. Stockholm, 18–19/4/2013.
- Pang, Zhongying / Wang, Hongying (2013): "Debating International Institutions and Global Governance: The Missing Chinese IPE Contribution". In: *Review of International Political Economy* 20.6: 1189–1214.
- Ramo, Joshua Cooper (2004): *The Beijing Consensus*. London: The Foreign Policy Centre.
- Rolland, Nadege (2017): "Examining China's 'Community of Common Destiny'". Blog posted at *Power 3.0*, 23/1/2018, <https://www.power3point0.org/2018/01/23/examining-chinas-community-of-destiny/> (accessed 3/10/2018).
- Shambaugh, David (2013): *China Goes Global: The Partial Power*. New York: Oxford University Press.
- Shih, Chih-yu (2012): "Assigning Role Characteristics to China: The Role State versus the Ego State". In: *Foreign Policy Analysis* 8.1: 71–91.
- Su Changhe 苏长和 (2011): "Zhongguo yu quanqiu zhili: jincheng, xingwei, jiegou yu zhishi" 中国与全球治理——进程、行为、结构与知识. In: *Guoji Zhengzhi Yanjiu* 国际政治研究 1: 35–47.

- Su Ge 苏格 (2016): “Quanqiu shiye zhi ‘Yi dai yi lu’” 全球视野之 “一带一路”. In: *Guoji wenti yanjiu* 国际问题研究 2: 1–23.
- The Economist* (2010) = “The Beijing Consensus is to keep quiet”. In: *The Economist*, 6/5/2010. Online at: <https://www.economist.com/asia/2010/05/06/the-beijing-consensus-is-to-keep-quiet> (accessed 13/10/2019).
- Thies, Cameron (2009): “Role theory and foreign policy study”. Online at: https://www.researchgate.net/publication/228985348_Role_Theory_and_Foreign_Policy (accessed 13/10/2019).
- Wang, Hongying (2000): “Multilateralism in Chinese Foreign Policy: The limits of socialization”. In: *Asian Survey* 40.3: 475–91.
- Wang Yiwei [王义桅] (2017): “China’s Belt and Road Vision Comes Down to Connectivity”. In: *Global Asia*, 27/6/2017. Online at: https://www.globalasia.org/v12no2/debate/chinas-belt-and-road-vision-comes-down-to-connectivity_wang-yiwei (accessed 20/1/2019).
- Wang, Yong (2011): “How WTO Accession has Changed China and the Road Forward”. Online at: *Centre for International Governance (CIGI)*, <http://www.cigionline.org/publications/2011/5/how-wto-accession-has-changed-china-and-road-forward> (accessed 19/2/2015).
- Wehner, Leslie E. / Thies, Cameron G. (2014): “Role Theory, Narratives, and Interpretation: The Domestic Contestation of Roles”. In: *International Studies Review* 16: 411–36.
- Xi Jinping 习近平 (2014): “Xi Jinping tan ‘Jinzhuan’: Jianchi baorong hezuo zuo shijie jingji wending zhi mao” 习近平谈 “金砖”：坚持包容合作做世界经济稳定之锚. Online at: *China Economic Net*, http://www.ce.cn/xwzx/gnsz/szyw/201408/19/t20140819_3382657.shtml (accessed 19/2/2015).
- (2017a): “Xi Jinping zhuxi zai shijie jingji luntan 2017 nian nianhui kaimushi shang de zhuzhiyanjiang” 习近平主席在世界经济论坛 2017 年年会开幕式上的主旨演讲. Online at: *Xinhua*, 18/1/2017, http://www.xinhuanet.com/2017-01/18/c_1120331545.htm (accessed 2/9/2019).
- (2017b): “Work together to build a Community of Shared Future for Human Mankind”. Speech by H.E. Xi Jinping at the United Nations Office at Geneva, Geneva, 18/1/2017. Online at: <http://iq.chineseembassy.org/eng/zygx/t1432869.htm> (accessed 15/9/2019).
- (2017c): “Xi Jinping: juesheng quanmian jiancheng xiaokang shehui duoqu xinshidai Zhongguo tese shehuizhuyi weida shengli: Zai Zhongguo Gongchandang di shijiu ci quanguo daibiao dahui shang de baogao” 习近平：决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告. Online at: *XINHUANET.com*, 27/10/2017, http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm (accessed 2/9/2019).
- Xinhua* (2012) = “‘Chinese Dream’ resonates online after Xi’s speech”. Online on: *CHINADAILY.com.cn*, 30/11/2012, http://www.chinadaily.com.cn/china/2012-11/30/content_15976157.htm (accessed 9/1/2019).

- (2014) = “Xu Hongcai: Zhongguo ying jiji canyu quanqiu jingji zhili” 徐洪才：中国应积极参与全球经济治理. Online on: *Xinhua online*, 26/8/2014, http://caijing.chinadaily.com.cn/2014-08/26/content_18487940.htm (accessed 22/6/2019).
- (2018) = “China Keywords: Community with Shared Future for Mankind”. Online on: *Xinhuanet*, 24/1/2018, http://www.xinhuanet.com/english/2018-01/24/c_136921370.htm (accessed 25/5/2019).
- Xu Jin 徐进 / Liu Chang 刘畅 (2013): “Zhongguo xuezhe guanyu quanqiu zhili de yanjiu” 中国学者关于全球治理的研究. In: *Guoji Zhengzhi Kexue* 国际政治科学 33: 89–118.
- Yan, Xuotong (2014): “From keeping a low profile to striving for achievement”. In: *The Chinese Journal in International Politics* 7.2: 154–83.
- Yu Nanping 余南平 (2018): “‘Yi dai yi lu’: Xinxing quanqiu hua xia de ‘Zhongguo Fang’an’” “一带一路”：新型全球化下的“中国方案”. Online on: *Qiushi Wang* 求是网, 12/1/2018, http://www.qstheory.cn/wp/2018-01/12/c_1122251296.htm (accessed 20/6/2019).
- Yu, Yongding (2005): “The G20 and China: A Chinese Perspective”. In: *China & World Economy* 13.1: 3–14.
- Zhang, Shu Guang (2007): “Constructing ‘Peaceful Coexistence’: China’s Diplomacy toward the Geneva and Bandung Conference 1954–55”. In: *Cold War History* 7.4: 509–28.
- Zhang Wenmu 张文本 (2017): “‘Yi dai yi lu’ yu shijie zhili de Zhongguo fang’an” “一带一路”与世界治理的中国方案. In: *Shijie Jingji Yu Zhengzhi* 世界经济与政治 2017.8: 4–25. Online at: http://www.iwep.org.cn/cbw/cbw_wzxd/201711/W020171109328435675336.pdf (accessed 19/6/2019).
- Zhao Tingyang 赵汀阳 (2005): *Tianxia Tixi: Shijie zhidu zhexue daolun* 天下体系——世界制度哲学导论. Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe.

China und die Generierung regionaler Zukunft am Beginn des 21. Jahrhunderts

Sebastian Bersick

This paper discusses how contemporary Chinese visions of regional futures might influence the development of regional order in East Asia. It argues that the concept of a “Future of Expectation” (Graf/Herzog 2016) has considerable explanatory power and is thus a mode of generating future in East Asia in the 21st century. By supporting the Free Trade Area of the Asia Pacific (FTAAP), the Belt and Road Initiative (BRI), and the Regional Comprehensive Economic Partnership (RCEP) China is promoting a non-legalistic approach to regional economic integration which differs from the legalistic approach advocated in the new Comprehensive Partnership Agreement for Trans-Pacific Partnership (CPTPP). A mixed picture emerges with regional economic integration and disintegration as plausible scenarios, and economic and security developments as well as uncertainty regarding the roles of China and the USA as shaping factors of regional futures in East Asia. In view of the US administration’s unilateral abandonment of the Transpacific Partnership and by using its economic and political power, China has become a major agent of “Future of Expectation” because Beijing increasingly shapes the expectations that actors have for their futures.

In keiner anderen Weltregion liegen die Erwartungen an eine gemeinsame prosperierende wirtschaftliche Zukunft und die Angst vor den negativen Folgen politischer und militärischer Konflikte so nahe beieinander wie in Ostasien. Die Territorialkonflikte im Südchinesischen Meer sind ein aktuelles Beispiel für das Dilemma, dem die Staaten Ostasiens zusehends ausgesetzt sind: Einerseits teilen alle Anrainer das Interesse an gemeinsamer wirtschaftlicher Entwicklung und der Institutionalisierung von Zusammenarbeit durch regionale Integration; andererseits wirkt Chinas robuste Konfliktbereitschaft diesem Ziel entgegen. Trotz zunehmender wirtschaftlicher Integration wächst somit auch die Unsicherheit – beispielsweise aufgrund der wirtschaftlichen Verwundbarkeit der übrigen Anrainerstaaten des Südchinesischen Meeres. Die Analyse regionaler Zusammenarbeit in Ostasien erfordert die Einbeziehung einer Vielzahl von Akteuren, Institutionen und Prozessen sowie einen Fokus auf regionale Akteure – insbesondere die Volksrepublik China und die Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) sowie externe Akteure wie die USA und die EU.

Als Antwort auf die nach dem Ende des Kalten Krieges einsetzende Debatte um eine zukünftige neue regionale Ordnung Asiens fragte Amitav Acharya (2004): „Will Asia’s Past Be Its Future?“. Er widersprach der These von Aaron Friedberg (1994), dass Asien „ripe for rivalry“ sei und in diesem Sinne die konfliktbeladene Vergangenheit Europas die Zukunft Asiens sein wird (Friedberg 2000). Acharya wendete sich auch gegen die These von David Kang (2004), der zufolge sich in Asien erneut ein hierarchisches System herausbilden wird – mit China an der Spitze. Vielmehr erkennt er in wirtschaftlicher Interdependenz, Normen und regionaler Institutionenbildung wichtige Entwicklungen, um intra-regionale Machtasymmetrien und die daraus resultierende Unsicherheit in Asien abzubauen: „Asia is increasingly able to manage

its insecurity through shared regional norms, rising economic interdependence, and growing institutional linkages“ (Acharya 2004: 150).

Die Bedeutung von Kooperation und Konflikt rückt aus Sicht der Internationalen Politischen Ökonomie die Frage nach der Relevanz regionaler Zusammenarbeit und Integration für nationalstaatliches Handeln in Ostasien in den analytischen Blick. Die in der Region beobachtbare Gleichzeitigkeit von wirtschaftlichen Konvergenzprozessen und sicherheitspolitischer Interessendivergenz (Bersick: 2013) stellt zunehmend die ideelle und institutionelle Zusammenarbeit in der Region und die Umsetzung wirtschaftlicher Integrationsschritte in Frage.

Der vorliegende Beitrag untersucht daher die gegenwärtig maßgeblichen regionalen Ordnungsvorstellungen in Asien. Stellt wirtschaftliche Integration einen gangbaren Weg in eine regionale Zukunft Ostasiens dar? Welche Entwürfe für zukünftige regionale Architekturen existieren und warum werden diese formuliert? Welche Bedeutung haben gegenwärtige Vorstellungen einer regionalen Zukunft Ostasiens für Aussagen über eine – in Anlehnung an Graf und Herzog (2016) – zukünftige „Geschichte der Zukunft des 21. Jahrhunderts“?

Rüdiger Graf und Benjamin Herzog unterscheiden vier Generierungsmodi von Zukunft: die Erwartungszukunft, die Gestaltungszukunft, die Risikozukunft und die Erhaltungszukunft. Mit dem Begriff der Erwartungszukunft verbinden sich „politisch-soziale Ideologien und Programmatiken, intellektuelle Großentwürfe und Technikvisionen“ (Graf/Herzog 2016: 505). Sie erzeugt darüber hinaus „kollektive Verbindlichkeit“ (506). Von der Erwartungszukunft ist die Gestaltungszukunft zu unterscheiden. Sie „wird nicht erwartet oder erhofft, sondern festgelegt und gesetzt“ (508). Die Risikozukunft hingegen „dient weniger der Optimierung oder Gestaltung, sondern vielmehr der Sicherheit [...], um sie vermeiden oder zumindest gegen sie vorsorgen zu können“ (510). Der vierte Typus der Zukunftsgenerierung ist der der Erhaltungszukunft. Er „produziert Zukunft [...], indem er weitergeben, hinterlassen und bewahren will“ (512). Im Folgenden werde ich die Erwartungszukunft als wichtigstes Gestaltungselement einer regionalen Zukunft in Ostasien hinsichtlich eines besseren Verständnisses der vier Generierungsmodi zu Beginn des 21. Jahrhunderts diskutieren. Alle anderen Kategorien treten dahinter zurück, da es der Volksrepublik China aufgrund ihrer politischen und wirtschaftlichen Macht zunehmend gelingt, Erwartungszukunft zu generieren.

In diesem Zusammenhang werde ich die beiden wichtigsten gegenwärtigen außenpolitischen Visionen der chinesischen Regierung für die regionale Entwicklung, den „Asiatisch-pazifischen Traum“ (*Ya-Tai meng* 亞太夢) und die „Belt and Road Initiative“ (BRI) bzw. „One Belt, One Road“-Initiative (OBOR, *Yi dai yi lu* 一帶一路), aus wirtschaftlicher und sicherheitspolitischer Perspektive diskutieren. Dies soll im weiteren Schritt eine Einschätzung des Einflusses chinesischer Zukunftsentwürfe auf die Entwicklung regionaler Ordnungsarchitekturen in Asien an der Schnittstelle von wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Einflussfaktoren ermöglichen.

Dabei kann regionale Integration, verstanden als die multilaterale institutionelle Verschränkung von nationalstaatlichem Handeln in einem oder mehreren Politikfeldern, als ein Szenario dienen für eine kooperative, prosperierende und stabile Zukunft Ostasiens; regionale Desintegration, verstanden als der Zerfall multilateraler regionaler Institutionen, dient als ein Szenario für eine durch Konflikte und Instabilität geprägte Zukunft. Derzeit existiert unter den Staaten in der Region trotz enger wirtschaftlicher Verflechtungen keine Übereinkunft hinsichtlich einer normativ-institutionellen regionalen Ordnung. Vielmehr sind parallele Prozesse von regionaler Integration und Desintegration zu beobachten. Aufgrund der Bedeutung von externen Akteuren stellt sich darüber hinaus die Frage, welchen Einfluss die US-Regierung unter Donald Trump sowie die EU hinsichtlich der Entwicklung von regionalen Ordnungsarchitekturen in Ostasien besitzen.

Regionale Ordnungsarchitekturen in Ostasien

In Ostasien existieren mehrere Institutionen regionaler Wirtschaftsintegration mit unterschiedlichen und sich teilweise überlappenden Akteurskonstellationen. Dabei ist im Bereich der Handelspolitik ein Trend hin zu einer zunehmenden Einschränkung der Handlungsspielräume der Nationalstaaten zu beobachten. Es können vier Hauptinitiativen unterschieden werden:

1. Die *ASEAN Economic Community* (AEC) ist Teil der Ende 2015 konstituierten und sich entwickelnden *ASEAN Community*. Die ASEAN ist das am weitesten fortgeschrittene Projekt regionaler Integration in der Region Asien-Pazifik (Dosch 2016). Die 1967 gegründete ASEAN und ihre inzwischen zehn Mitgliedsstaaten (Brunei Darussalam, Indonesien, Kambodscha, Laos, Malaysia, Myanmar, die Philippinen, Singapur, Thailand und Vietnam) verfolgen im Rahmen der AEC eine verstärkte wirtschaftliche Integration mit den Zielen (1) eines Gemeinsamen Markts und einer gemeinsamen Produktionsbasis, (2) der Schaffung einer wettbewerbsfähigen Wirtschaftsregion, (3) gerechter wirtschaftlicher Entwicklung sowie (4) der Integration in die Weltwirtschaft.
2. An dem im Jahr 1989 gegründeten *Asia-Pacific Economic Cooperation* (APEC) Forum nehmen 21 Staaten bzw. „Ökonomien“ teil, u. a. die ASEAN-Mitgliedsstaaten, die USA, die Volksrepublik China, Japan, Russland und Taiwan. Ein Ziel der APEC ist die Liberalisierung des Handels zwischen den Mitgliedern, beruhend auf dem Prinzip der Freiwilligkeit und dem Konzept des offenen Regionalismus. Im Rahmen von APEC wirbt die Volksrepublik China seit 2014 für die Vision einer *Free Trade Area of the Asia-Pacific* (FTAAP), einer zukünftigen APEC-weiten Freihandelszone.
3. Die *Regional Comprehensive Economic Partnership* (RCEP) wird seit 2012 verhandelt. Ein Abschluss der Verhandlungen wurde mehrfach verschoben und ist

für Ende 2018 vorgesehen. RCEP ist insofern ASEAN-zentriert, als dass es die Multilateralisierung der sechs bilateralen Freihandelsabkommen (*free trade agreements*, FTA) der ASEAN anstrebt, also die Zusammenführung der sogenannten ASEAN+1 FTAs mit der Volksrepublik China, Japan, der Republik Korea, Australien, Neuseeland und Indien. Dabei folgt RCEP dem Ansatz des offenen Regionalismus bzw. dem auf Konsens basierenden „ASEAN Way“ (Hilpert 2014: 6).

4. Das *Comprehensive and Progressive Agreement for Trans-Pacific Partnership* (CPTPP) wurde am 8. März 2018 von elf Staaten unterzeichnet. Die Ratifizierung ist für Anfang 2019 vorgesehen. CPTPP symbolisiert wie kein anderes Freihandelsabkommen den politischen Willen zur multilateralen Zusammenarbeit und wirtschaftlichen Integration in der Region Asien-Pazifik, da das Projekt nach dem Ausscheiden der USA im Januar 2017 als gescheitert schien. Das CPTPP geht aus der *Trans-Pacific Partnership* (TPP) hervor, die während der Amtszeit des ehemaligen US-Präsidenten Barak Obama durch die USA maßgeblich beworben worden war. Die Verhandlungen wurden im Oktober 2015 abgeschlossen. Die Ratifizierung wurde jedoch ungewiss, nachdem Donald Trump in einer seiner ersten Amtshandlungen verkündete, dass die USA die TPP nicht fortführen würden. An der TPP nahmen bis dahin zwölf Staaten teil (Australien, Brunei Darussalam, Chile, Japan, Kanada, Malaysia, Mexiko, Neuseeland, Peru, Singapur, USA, Vietnam), jedoch nicht die Volksrepublik China. Die TPP verfolgt das Ziel, weitreichende und rechtlich bindende Schritte hin zu einer verstärkten regionalen wirtschaftlichen Integration durchzuführen (z. B. gemeinsame Standards in den Bereichen Arbeitsrecht, Umwelt oder der Rindfleisch-Produktion). Im Rahmen der TPP hatten sich die USA für den rechtlich bindenden Charakter von Integration eingesetzt: „[T]he United States inevitably exercised its hegemonic power and exerted considerable influence over the shape and nature of negotiations“ (Dent 2014: 279).

Die TPP exemplifiziert eine Abkehr vom bisher in Ostasien beobachtbaren Prinzip der Freiwilligkeit und der nicht rechtlich bindenden Integrationsschritte und die Hinwendung zu einer stärker ausgeprägten legalistischen Form von Integration. Dies gilt auch für das CPTPP. Das Freihandelsabkommen inkorporiert einen Großteil des TPP-Vertragswerks (Goodman 2018).

Insgesamt liegen allen vier Initiativen in Ostasien unterschiedliche normativ-institutionelle Konzepte zugrunde. Sie sind daher auch Ausdruck für den normativ-institutionellen Wandel in der Region und die damit einhergehenden unterschiedlichen regionalen Zukunftsvorstellungen der teilnehmenden Akteure.

Normen

Bislang basieren regionale wirtschaftliche Kooperation und Integration in Ostasien maßgeblich auf dem Konzept des offenen Regionalismus, d. h. auf einer freiwilligen, meist unilateralen Liberalisierung auf nicht-diskriminierender Basis gegenüber Nicht-Teilnehmern (Bersick 2004; Garnaut 1996: 1). Das Prinzip der Freiwilligkeit im Sinne einer nicht rechtlich-bindenden Integration ist auch zentraler Bestandteil des „ASEAN Way“, also der grundsätzlich positiven Haltung, mit der sich die ASEAN-Mitgliedsstaaten gegenüber treten, basierend auf dem „guten Willen“, in und durch Konsultationen Konsens zu erzielen und unter allen Umständen die Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Nachbarstaaten zu vermeiden. Sowohl der offene Regionalismus als auch der ASEAN Way dienen der Ermöglichung regionaler wirtschaftlicher Kooperation und Integration, ohne den Handlungsspielraum der beteiligten Staaten durch rechtlich bindende Abkommen einzuschränken. Eine konsequente Anwendung des offenen Regionalismus oder des ASEAN Way behindert daher rechtlich-bindende regionale Integration, etwa durch das Poolen von nationaler Souveränität, wie es in der EU zur Anwendung kommt. Der ASEAN Way ist daher zu Recht als ein „non-legalistic approach to cooperation“ bezeichnet worden (Acharya 2004: 196). Die Betonung von Souveränität und dem Prinzip der Nicht-Einmischung in die inneren Angelegenheiten steht Schritten in Richtung einer rechtlich-bindenden Zusammenarbeit gegenüber. Hieraus resultiert ein Spannungsfeld zwischen rechtsverbindlicher und nicht-rechtsverbindlicher wirtschaftlicher Integration.

Im Rahmen der ASEAN stehen jedoch nicht-bindende regionale Arrangements zunehmend bindenden Abkommen gegenüber. Die erfolgreiche Verabschiedung der *ASEAN Charta* (2008) erforderte eine rechtlich bindende Verpflichtung aller ASEAN-Staaten (Radtke 2014: 97). Ebenso wird beispielsweise die Möglichkeit eines rechtlich bindenden *ASEAN Extradition Treaty* diskutiert (ASEAN 2015: 7). Darüber hinaus diskutiert die ASEAN mit ihren Dialogpartnern derzeit die Machbarkeit eines rechtlich bindenden Instruments für die weiter gefasste Region, welches auf dem *Treaty of Amity and Cooperation in Southeast Asia* (TAC) aufbaut (ASEAN 2016: 3). Auch stellt das *ASEAN Agreement on Transboundary Haze Pollution* aus dem Jahr 2003 bereits ein rechtlich-bindendes Umweltregime dar. Wong (2015: 246) erkennt darin die Entwicklung von „creeping shades of supranational response mechanism“. Diese Entwicklung könnte zukünftig in einen *legalistic turn* in Ostasien münden, verstanden als die Abkehr vom Prinzip der Freiwilligkeit, wie es im ASEAN Way oder im Konzept des offenen Regionalismus Anwendung findet.

Die wesentlichen Gründe und Motive für die Förderung eines normativ-institutionellen Wandels regionaler Integration in Ostasien sind wirtschaftlicher Natur. Laut dem damaligen ASEAN-Vorsitzenden und malaysischen Premierminister Najib Razak (reg. 2009–2018) besteht eine der wesentlichen Herausforderungen für die ASEAN darin, die zukünftige Wirtschaftsintegration effektiver zu gestalten:

„Firstly, we need to address the gap between the ‚ASEAN Way‘ and the rules-based approach that we are trying to promote. Moving forward, the ‚ASEAN Way‘, with its emphasis on personal relations and behind-the-scenes agreements, may be incompatible with a rules-based approach, which relies on the objective application of regulations, norms and dispute settlement mechanisms. For investors and members states alike, we must resolve this tension“ (*Keynote Address*, 08.04.2014).

Auch Lawan Thanadsillapakul (2009: 127) betont die grundlegende Bedeutung eines regionalen, rechtlichen und institutionellen Rahmens für die Entwicklung eines regionalen Rechtssystems für geistiges Eigentum, liberalisierte Investitionsgesetze und -regimes, Gesetze für den regionalen Wettbewerb und einen offenen Dienstleistungsmarkt.

Offener Regionalismus und damit die Effektivität regionaler Wirtschaftsintegration im Sinne des ASEAN Way werden nicht nur innerhalb der ASEAN zunehmend in Frage gestellt. Das CPTPP-Vertragswerk wird nach seiner Ratifizierung rechtlich bindend sein. Dieses Modell regionaler Wirtschaftsintegration und der damit verbundene Einfluss auf die nationale Ebene der Politikgestaltung wird jedoch von der Regierung der Volksrepublik China abgelehnt, denn es wird als ein unnötiger Eingriff in die nationale Souveränität und Einengung des nationalen Handlungsspielraums begriffen. Stattdessen unterstützt die chinesische Regierung die RCEP, ohne dabei eine zukünftig mögliche Koordination zwischen RCEP und TPP auszuschließen: „If they [RCEP and TPP] are opposed to each other, the result would be economic disintegration in the Asia-Pacific“ (*China Daily*, 20.03.2017). Beijing befürwortet einen offenen, nicht-bindenden Wirtschaftsregionalismus. Die Volksrepublik China fördert dieses Modell einer zukünftigen regionalen Ordnungsarchitektur für Ostasien und der weiteren Region insbesondere im Rahmen von APEC und der Vision eines pazifikweiten Freihandelsabkommen in Form der *Free Trade Area of the Asia-Pacific* (FTAAP, s. u.).

Die Rolle der Volksrepublik China

Beijing spielt für die Entwicklung der unterschiedlichen Institutionen wirtschaftlicher Integration in Ostasien eine zentrale Rolle. Die starke Leistung der chinesischen Volkswirtschaft, verbunden mit der politischen Macht eines ständigen Mitglieds des UN-Sicherheitsrates, macht China zum wichtigsten Akteur Ostasiens. Seit Ende der 1990er Jahre zeigt die chinesische Regierung ein wachsendes Interesse an der Teilnahme an regionalen multilateralen Foren und wirtschaftlicher Integration, beispielsweise im Rahmen des APEC-Forums und des ASEAN-China-Freihandelsabkommens. Gleichzeitig werden Chinas wachsende wirtschaftliche Bedeutung und deren Überführung in militärische Macht in Ostasien zunehmend als Bedrohung wahrgenommen. In Folge des chinesischen Machtzuwachses besitzen Institutionen der regionalen Wirtschaftsintegration auch wachsende sicherheitspolitische Bedeutung. Die regionale Ebene und die Frage der normativ-institutionellen Verfasstheit der sich entwickelnden regionalen Ordnungsarchitekturen in Ostasien gewinnen daher

zunehmend an Bedeutung für die Zukunft Ostasiens. Die aktuell von der chinesischen Regierung propagierten Vorstellungen regionaler Ordnungsarchitekturen und -politiken verfolgen das Ziel regionaler Wirtschaftsintegration, um ein „globales Netzwerk von regionalen Freihandelsarrangements“ zu errichten (Xi 2017). Zu diesem Zweck betreibt Beijing die wirtschaftliche Integration des Pazifiks im Rahmen des „Asiatisch-pazifischen Traums“ sowie Eurasiens mittels der „Belt and Road Initiative“.

„Asiatisch-pazifischer Traum“

Der „Asiatisch-pazifische Traum“ wurde vom chinesischen Präsidenten Xi Jinping 习近平 erstmals während des APEC-Treffens in Beijing im Jahr 2014 beschrieben. Nach der Vorstellung Xis sollen die Anrainerstaaten des Pazifiks in Asien und Nord- sowie Südamerika die wirtschaftliche Integration im Rahmen des APEC-Prozesses vertiefen und eine *Free Trade Area of the Asia-Pacific* (FTAAP) begründen. Dabei spricht sich Xi dafür aus, weiterhin dem Prinzip des offenen Regionalismus zu folgen, also die Integration auf rechtlich nicht-bindende Vereinbarungen zu gründen:

„While endeavoring to bring regional economic integration to a higher level and initiate the Free Trade Area of the Asia-Pacific (FTAAP), we should also remain committed to open regionalism and work for new and open economic institutions and regional cooperation architecture, so that the door of the Asia-Pacific will always be open to the entire world“ (FMPRC 2014).

Auch während seiner Rede vor dem Weltwirtschaftsgipfel in Davos betonte der chinesische Präsident und Vorsitzende der Kommunistischen Partei Chinas das Konzept der freiwilligen regionalen Wirtschaftsintegration in Form des offenen Regionalismus und somit der rechtlich nicht-bindenden Zusammenarbeit: „China opposes forming exclusive groups that are fragmented in nature“ (Xi 2017). Darüber hinaus unterstrich Xi die Bedeutung der „Belt and Road Initiative“ für die zukünftige Entwicklung Chinas und der Welt.

Die „Belt and Road Initiative“

Die auch als „Neue Seidenstraße“ und „One Belt, One Road“ bezeichnete Vision der wirtschaftlichen Integration Eurasiens unter Einbeziehung von Teilen Afrikas geht auf einen Vorschlag Xi Jinpings aus dem Jahr 2013 zurück. Im März 2015 folgte die Veröffentlichung des Dokuments „Vision and actions on jointly building Silk Road economic belt and 21st century maritime Silk Road“ (*Tuidong gongjian Sichou Zhi Lu jingjidai he ershiyi shiji haishang Sichou Zhi Lu de yuanjing yu xingdong* 推动共建丝绸之路经济带和 21 世纪海上丝绸之路的愿景与行动) durch das chinesische Außenministerium (Waijiaobu 外交部, Engl. Ministry of For-

eign Affairs), das chinesische Handelsministerium (Shangwubu 商务部, Engl. Ministry of Commerce) und die Staatliche Kommission für Entwicklung und Reform (Guojia Fazhan He Gaige Weiyuanhui 国家发展和改革委员会, Engl. National Development and Reform Commission). Die BRI stellt eine der Schwerpunkte der gegenwärtigen Außenpolitik der Volksrepublik China dar und ist ein länderübergreifendes Infrastrukturprojekt, bestehend aus zwei Komponenten: (1) einer maritimen Seidenstraße (v. a. die ASEAN-Staaten betreffend) und (2) einem sogenannten Wirtschaftsgürtel, der sich von China durch Zentralasien bis nach Europa erstreckt (Cohen 2015: 3). Sie umfasst Infrastrukturprojekte wie z. B. Pipelines, Eisenbahnschienen und Häfen. Laut NDRC (2015) wird auch eine Kooperation im Hinblick auf Zölle angestrebt. Die Initiative zielt zudem darauf ab, die Länder entlang der maritimen Seidenstraße sowie entlang des Wirtschaftsgürtels dazu zu ermutigen, eine Koordinierung ihrer Wirtschaftspolitiken zu erreichen. Auch Freihandelszonen sind geplant (NDRC 2015), und ebenso soll in anderen Bereichen Austausch und Kooperation stattfinden, z. B. in Wissenschaft, Technologie, Tourismus, NGOs, Umweltschutz, Klimawandel, Energie und Ressourcen. Eine dritte Komponente, die „Polar Silk Road“, soll zukünftig auch die Arktis miteinbeziehen (State Council Information Office 2018).

Die 2014 auf chinesische Initiative hin gegründete *Asiatische Infrastruktur- und Investmentbank* (AIIB) sowie der *Silk Road Fund* sollen der Umsetzung der Initiative dienen. Chinesische Firmen haben bereits mehr als 50 Mrd. US\$ in die BRI investiert (Xi 2017). Aus chinesischer Sicht sollen über 100 Staaten in Asien, Europa und Teilen Afrikas an der BRI teilnehmen.

Die BRI stellt somit eine weitere Entwicklung dar, die aus Sicht der chinesischen Regierung auf die Ausgestaltung einer regionalen wirtschaftlichen Ordnungsarchitektur in Ostasien wesentlichen Einfluss haben soll. Zu diesem Zweck betreibt Beijing gegenwärtig die Institutionalisierung der Zusammenarbeit, etwa in Form des erstmals im Mai 2017 abgehaltenen „Belt and Road Forum“ (BRF).

Die Umsetzung der BRI ist jedoch umstritten. Bisher einigten sich die potentiellen Teilnehmer nicht auf gemeinsame Normen und Regeln der Zusammenarbeit. Die EU verweigerte beispielsweise während des BRF einem handelspolitischen Dokument die Unterstützung und monierte fehlende Verpflichtungen im Bereich der sozialen und ökologischen Nachhaltigkeit sowie Transparenz (Phillips 2017). Vorbehalte gegenüber der chinesischen Führungsrolle existieren etwa auch auf Seiten Japans und Indiens: „[The governments of Japan and India] have been concerned about the strategic implications of China’s economic expansion and therefore did not attend the summit“ (Stanzel, ECFR 2017). Die EU betont den aus europäischer Sicht notwendigen multilateralen Charakter der BRI und wendet sich gegen eine befürchtete Dominanz der Volksrepublik China im Rahmen der zunehmenden Institutionalisierung der BRI: „Multilateral frameworks, like ASEM, should be fully exploited to make this inclusive approach a reality“ (EEAS 2017). Ein Prozess der „Belt and Road Initiative Multilateralisation“ (BRIM) zeichnet sich jedoch bisher

nicht ab. Die aus den fehlenden multilateralen Mechanismen resultierende Unsicherheit verstärkt sicherheitspolitische Vorbehalte gegenüber Beijings neuem ordnungspolitischen Führungsanspruch in der Region.

Sicherheitspolitische Einflussfaktoren

Die Territorialkonflikte im Südchinesischen Meer sind ein Beispiel für den Einfluss von Sicherheitsaspekten auf die Ausgestaltung regionaler Wirtschaftsbeziehungen. In Ostasien existiert kein multilaterales regionales Sicherheitsbündnis, d. h. kein Pendant zur NATO (Hemmer/Katzenstein 2004). Grundsätzlich ist Chinas Aufstieg und das damit einhergehende Risiko wachsender Unsicherheit durch keine rechtlich-bindenden Vertragswerke eingehegt. Bemühungen der ASEAN, im Rahmen des *ASEAN Regional Forum* (ARF) die Konflikte um das Südchinesische Meer beizulegen, sind bisher gescheitert. Vielmehr besteht ein Risiko, dass die ASEAN mit Blick auf das Südchinesische Meer und der Rolle Chinas zunehmend gespalten wird (Seemann/Bersick 2017). Ein Beispiel für diesen spaltenden Effekt auf die ASEAN wurde erstmals im Juli 2012 offensichtlich, als sich die Mitglieder der ASEAN auf kein gemeinsames Communiqué während des ASEAN Ministerial Meeting in Kambodscha einigen konnten. Auch konnten sich die Teilnehmer des *ASEAN Defence Ministers' Meeting-Plus* (ADMM-Plus) im November 2015 aufgrund des Konflikts im Südchinesischen Meer nicht auf ein gemeinsames Communiqué einigen.

Darüber hinaus führte auch die Beschwerde der Philippinen vor dem Ständigen Schiedshof in Den Haag nicht zu einer gemeinsamen Position der ASEAN-Staaten. Stattdessen gelingt es der chinesischen Regierung zunehmend, den eigenen Anspruch auf das Südchinesische Meer effektiv zu untermauern (Beeson 2015: 11). Auch erkennt Beijing die Rechtmäßigkeit des Den Haager Schiedsspruchs vom Juli 2016 nicht an.

Perspektiven regionaler Integration in Ostasien

Die Regierung der Volksrepublik China verfolgt gegenwärtig parallel die Umsetzung von zwei, von Xi Jinping maßgeblich propagierten, regionalen Zukunftsentwürfen für Ostasien: im Rahmen der Realisierung des „Asiatisch-pazifischen Traums“ und einer FTAAP die wirtschaftliche Integration Ostasiens mit den Anrainerstaaten des Pazifiks sowie im Rahmen der BRI die wirtschaftliche Integration Ostasiens mit Staaten Eurasiens/Afrikas. Die erfolgreiche Umsetzung, im Sinne einer die wirtschaftliche Integration fördernden einheitlichen regionalen Ordnungsarchitektur, ist jedoch in beiden Fällen fraglich. Wirtschaftliche, aber auch sicherheitspolitische Faktoren sowie die Ungewissheit über die Folgen des Regierungswechsels in den USA und einer möglichen chinesischen Vorherrschaft in Ostasien lassen beide Szenarien, „Integration“ sowie „Desintegration“, plausibel erscheinen.

Das von Trump formulierte Desinteresse an multilateraler Politik im asiatisch-pazifischen Raum dürfte weitergehende Integrationsschritte im Rahmen von APEC erschweren. Bisher lässt sich nicht bestätigen, dass Asien zunehmend in der Lage ist, seine Unsicherheiten durch gemeinsame Normen, steigende wirtschaftliche Interdependenz und wachsende institutionelle Verbindungen in den Griff zu bekommen – wie von Acharya im Jahr 2004 behauptet. In der Region Asien-Pazifik sind die Folgen dieser Entwicklung im Rahmen der chinesisch-US-amerikanischen Rivalität um die normativ-institutionelle Ausgestaltung regionaler Wirtschaftsintegration, aber auch in sicherheitspolitischen Belangen zu beobachten. Unter diesen Bedingungen erscheint eine Realisierung des von Xi Jinping formulierten „Asiatisch-pazifischen Traums“ im Rahmen der FTAAP als eher unwahrscheinlich. Andererseits ist es aufgrund des Rückzugs der USA aus der TPP und des Eintretens Chinas für den offenen Regionalismus wahrscheinlich, dass Ansätze für einen *legalistic turn* in Hinblick auf wirtschaftliche Integration in Ostasien schwerer umzusetzen sein werden.

Gleichzeitig belegt die Unterzeichnung der CPTPP durch die verbliebenen elf TPP-Mitglieder (die „TPP-11“) die Bereitschaft asiatisch-pazifischer Staaten, auch ohne die USA ihre regionale Wirtschaftsintegration zu vertiefen. Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die zukünftige normativ-institutionelle Architektur wirtschaftlicher Integration in Ostasien sind gegenwärtig nur schwer abschätzbar. Der Einfluss chinesischer Ordnungsvorstellungen zukünftiger regionaler Integration dürfte aber angesichts des amerikanischen Uni- und Bilateralismus insgesamt weiterhin zunehmen. Jedoch stehen die von China maßgeblich propagierten Zukunftsvorstellungen (FTAAP und BRI) im Widerspruch zu einem stärker verrechtlichten Modell regionaler Integration, wie es innerhalb der CPTPP angestrebt wird. Beijing möchte zumindest bisher seinen außen(wirtschafts)politischen Spielraum auf regionaler Ebene durch einen *legalistic turn* nicht unnötig einengen.

Der sich aus der neuen Akteurskonstellation im Rahmen der CPTPP ergebene Einfluss auf die normativ-institutionelle Architektur regionaler Wirtschaftsintegration in Ostasien betrifft auch die Weiterentwicklung der von der ASEAN verfolgten wirtschaftlichen Integration. Die von den TPP-11 vereinbarte Form der wirtschaftlichen Integration geht über die der von den ASEAN-Staaten im Rahmen der *ASEAN Economic Community* verfolgten Integration hinaus. Die ASEAN steht somit in verstärktem Maße vor der Herausforderung, den ASEAN Way einerseits und den Wunsch nach vertiefter wirtschaftlicher Integration andererseits miteinander zu vereinbaren, denn vier der CPTPP-Staaten sind ASEAN-Mitgliedsstaaten (Brunei, Malaysia, Singapur und Vietnam). Insofern stellt sich für die ASEAN und ihre Mitgliedsstaaten die Frage, inwieweit es gelingen kann, auch ohne die Unterstützung der USA und angesichts der wachsenden wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Abhängigkeit von China, regionale Ordnungspolitik erfolgreich zu betreiben.

Obwohl die von Präsident Trump betriebene Abkehr der USA von einer regionalen multilateralen handelspolitischen Ordnungsarchitektur in Asien-Pazifik eine massive Zäsur darstellt, gewinnt regionale Integration in Ostasien weiterhin an Bedeutung – das belegt das Festhalten der TPP-11 an einem gemeinsamen Freihandelsabkommen.

Ein Interesse an Desintegration bzw. eine abnehmende Integrationsbereitschaft ist insofern insbesondere seitens der USA zu beobachten. Gleichzeitig setzt sich China, in Form der FTAAP, BRI und auch RCEP, für regionale Integration ein – wenn auch unter der Voraussetzung eines Mindestmaßes an außen(wirtschafts)politischer Selbstbindung. Beijing nutzt den neu gewonnenen Handlungsspielraum, um die normativ-institutionelle Ausgestaltung von wirtschaftlichen Integrationsprozessen in Ostasien und darüber hinaus zu beeinflussen. Die Rede Xi Jinpings in Davos von 2017 und die Nichtanerkennung des Urteils des Schiedshofs in Den Haag zeigen die Bereitschaft Beijings, zunehmend eine regionale und sogar globale Führungsrolle auszufüllen, auch wenn diese in wachsendem Maße der Wirtschafts- und Sicherheitspolitik der USA entgegensteht.

Die Diskussion regionaler Ordnungsarchitekturen in Ostasien zeigt, dass der Einfluss chinesischer Zukunftsvorstellungen von wachsender Bedeutung ist. Chinas neuer regionaler Führungsanspruch und die damit verbundene spezifische Zukunftsvorstellung eines offenen Regionalismus (FTAAP, BRI, RCEP) gewinnt zunehmend an Wirkmächtigkeit. Indem China seine wirtschaftliche und politische Macht einsetzt, beeinflusst Beijing die Erwartungen der übrigen Akteure hinsichtlich der Generierung von regionaler Zukunft. Gleichzeitig zeichnen sich neue Konfliktlinien zwischen Chinas Erwartungszukunft und denen der CPTPP-Teilnehmer sowie der USA und der EU ab. Diese resultieren aus unterschiedlichen Vorstellungen über die normativ-institutionelle Gestaltung der Erwartungszukunft und aus sicherheitspolitischen Faktoren.

Mit Blick auf eine zukünftig zu verfassende „Geschichte der Zukunft des 21. Jahrhunderts“ vermag das analytische Konzept der Erwartungszukunft die Versuche zur Generierung von Zukunft zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Ostasien zu erklären, denn als maßgeblicher Träger der Erwartungszukunft gelingt es der Volksrepublik China zunehmend, diese „gegen ihre immer defizitäre Realisierung zu immunisieren“ (Graf/Herzog 2016: 508). Im Gegensatz jedoch zu der von Graf und Herzog entwickelten Typologie der Zukünfte für die „Geschichte der Zukunft des 20. Jahrhunderts“ steht zu erwarten, dass aufgrund des Aufstiegs der Volksrepublik China der Typus der Erwartungszukunft wesentlich für das Verständnis und die Rekonstruktion einer Geschichte der Zukunft des 21. Jahrhunderts wird. Eine zukünftige mögliche Überprüfung der Hypothese wird zeigen, ob die chinesische Regierung einer *Belt and Road Multilateralisation Initiative* zugestimmt oder einen *legalistic turn* vorgenommen hat.

Literaturverzeichnis

- Acharya, Amitav (2004): „Will Asia’s Past Be Its Future?“. In: *International Security* 28.3: 149–164.
- ASEAN (2015) = „Joint Communique of the Ninth ASEAN Law Ministers Meeting (ALAWMM)“. Online unter: *Association of Southeast Asian Nations*, 22.10.2015, <http://asean.org/joint-communique-of-the-ninth-asean-law-ministers-meeting-ala-wmm-22-october-2015-bali-indonesia/> (Zugriff 04.02.2017).
- (2016): „Chairman’s Statement of the 28th and 29th ASEAN Summits. Vientiane, 6–7 September 2016“. Online unter: *Association of Southeast Asian Nations*, <http://asean.org/storage/2016/08/Final-Chairmans-Statement-of-the-28th-and-29th-ASEAN-Summits-rev-fin.pdf> (Zugriff 04.02.2017).
- Beeson, Mark (2015): „Can ASEAN Cope with China?“. (Southeast Asian Studies at the University of Freiburg [Germany]. Occasional Paper Series; 26). Online unter: *Southeast Asian Studies at Freiburg*, <https://www.southeastasianstudies.uni-freiburg.de/Content/files/occasional-paper-series/op-26-beeson-2015> (Zugriff 04.02.2017).
- Bersick, Sebastian (2013): „ASEAN, APEC und China“. In: Braml, Josef / Merkel, Wolfgang / Sandschneider, Eberhard (Hg.): *Außenpolitik mit Autokratien* (Jahrbuch Internationale Politik; 30). Oldenbourg: De Gruyter Oldenbourg, 340–347.
- Bersick, Sebastian (2004): *Auf dem Weg in eine neue Weltordnung? Zur Politik der interregionalen Beziehungen am Beispiel des ASEM-Prozesses*. Baden-Baden: Nomos.
- China Daily* = Ling Shengli (2017): „Will China join TPP is not the question“. In: *China Daily*, 20.03.2017. Online unter: http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2017-03/20/content_28608540.htm (Zugriff 30.05.2017).
- Cohen, David (2015): „China’s „second opening“: Grand ambitions but a long road ahead“. In: *One Belt, One Road: China’s Great Leap Outward*. Online unter: *European Council on Foreign Relations. (China Analysis, June 2015)*, http://www.ecfr.eu/page/-/China_analysis_belt_road.pdf (Zugriff 30.05.2018).
- Dosch, Jörn (2016): *Die ASEAN Wirtschaftsgemeinschaft. Überblick für Wissenschaft und Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- EEAS [European External Action Service] (2017) = „Belt and Road Forum – EU common messages“. In: *Delegation of the European Union to China*, 14.05.2017. Online unter: https://eeas.europa.eu/delegations/china_fi/26051/Belt%20and%20Road%20Forum--EU%20common%20messages (Zugriff 11.10.2017).
- FMPRC [Foreign Ministry of the People’s Republic of China] (2014) = „Seek Sustained Development and Fulfill the Asia-Pacific Dream“ (Address by H. E. Xi Jinping, President of the People’s Republic of China, To the APEC CEO Summit, 9 November 2014). In: *Embassy of the People’s Republic of China in the Kingdom of the Netherlands*, 17.11.2014. Online unter: <http://nl.china-embassy.org/eng/hldt/t1211985.htm> (Zugriff 11.10.2017).

- Friedberg, Aaron (1994): „Ripe for Rivalry: Prospects for Peace in a Multipolar Asia“. In: *International Security* 18.3: 5–33.
- Friedberg, Aaron (2000): „Will Europe’s Past be Asia’s Future?“. In: *Survival* 42.3: 147–159.
- Garnaut, Ross, (1996): *Open Regionalism and Trade Liberalization: An Asia-Pacific Contribution to the World Trade System*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies; Sydney: Allen and Unwin.
- Goodman, Matthew P. (2018): „From TPP to CPTPP“. Online unter: *Center for Strategic & International Studies*, 08.03.2018, <https://www.csis.org/analysis/tpp-cptpp> (Zugriff 30.03.2018).
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung: Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42.3: 497–515.
- Hilpert, Hanns Günther (2014): „Asien-Pazifik-Freihandelsgespräche vor dem Finish“. (SWP-Aktuell; 75). Online unter: *Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit*, https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2014A75_hlp.pdf (Zugriff 16.06.2015).
- Kang, David (2004): „Why China’s Rise Will Be Peaceful: Hierarchy and Stability in the East Asian Region“. In: *Perspectives on Politics* 3.3: 551–554.
- Keynote Address = „Keynote Address by Yan Dato’ Sri Mohd Najib Tun Abdul Razak, Prime Minister of Malaysia, at the Opening Session of the National Colloquium on Malaysia’s Chairmanship of ASEAN 2015, Doubletree by Hilton Hotel, Kuala Lumpur, 8 April 2014 (Tuesday), 9.45 a.m.“. Online unter: *Official Portal, Ministry of Foreign Affairs, Malaysia*, <https://www.kln.gov.my/archive/content.php?t=4&articleId=3848364> (Zugriff 11.10.2017).
- NDRC (2015) = „Vision and Actions on Jointly Building Silk Road Economic Belt and 21st-Century Maritime Silk Road“. Online unter: *National Development and Reform Commission (NDRC), People’s Republic of China*, 28.03.2015, http://en.ndrc.gov.cn/newsrelease/201503/t20150330_669367.html (Zugriff 30.05.2018).
- Phillips, Tom (2017): „EU backs away from trade statement in blow to China’s ‘modern Silk Road’ plan“. In: *The Guardian*, 15.05.2017. Online unter: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/15/eu-china-summit-beijing-xi-jinping-belt-and-road> (Zugriff 11.10.2017).
- Radtke, Kerstin (2014): „ASEAN Enlargement and Norm Change – A Window of Opportunity for Democracy and Human Rights Entrepreneurs?“. In: *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 33.3: 79–105.
- Stanzel, Angela (2017): „China’s Belt and Road: new name, same doubts?“. Online unter: *European Council on Foreign Relations*, https://www.ecfr.eu/article/commentary_chinas_belt_and_road_new_name_same_doubts (Zugriff 15.08.2017).
- State Council Information Office of the People’s Republic of China [Guowuyuan Xinwen Bangongshi 国务院新闻办公室] (2018): „Full text: China’s Arctic Policy“. Online unter: *The State Council. The People’s Republic of China*, 26.01.2018,

- http://english.gov.cn/archive/white_paper/2018/01/26/content_281476026660336.htm (Zugriff 14.03.2018).
- Thanadsillapakul, Lawan (2009): „Legal and institutional frameworks for open regionalism in Asia: a case study of ASEAN“. In: Nakamura, Tamio (Hg.): *East Asian Regionalism from a Legal Perspective. Current features and a vision for the future*. Abingdon: Routledge, 125–146.
- Xi Jinping [习近平] (2017): „Jointly Shoulder Responsibility of Our Times, Promote Global Growth“. Rede auf der Eröffnungsveranstaltung des Weltwirtschaftsforums, Davos, 17.01.2017. Online unter: *Xinhuanet*, 18.01.2017, http://news.xinhuanet.com/english/2017-01/18/c_135991184.htm (Zugriff 04.02.2017).
- Wong, Reuben (2015): „Creeping supranationalism: the EU and ASEAN experiences“. In: Brennan, Louis / Murray, Philomena (Hg.): *Drivers of Integration and Regionalism in Europe and Asia. Comparative perspectives*. London: Routledge, 235–251.

Utopie und Planung. Zukunftsfähige Lebensstile und Lebensräume in der Volksrepublik China

Ulrike Solmecke

The need to achieve a global transformation of lifestyles and economic approaches that will preserve ecological viability has become one of the most important challenges for the international community. In this context a plethora of social innovations aiming to change ways of life have been developed. This also applies to China, which is not only the biggest emitter of greenhouse gases worldwide – thus contributing substantially to global ecological degradation – but where the quality of life is being degraded due to accelerating environmental pollution. This article explores the development of societal innovations in China and the question of which motivations and expectations for the future could induce changes towards new ways of life.

Einleitung

Aufgrund ökologischer Grenzen wird die Erde keinen stetigen Aufwärtstrend des globalen Wirtschaftswachstums auf der Grundlage der bisherigen Konsum- und Produktionsweisen vertragen. Diese Erkenntnis setzt sich seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert durch und verändert Zukunftsvorstellungen bezüglich möglicher Lebensstile weltweit in nahezu allen Gesellschaften. Da Zukunftsvorstellungen i. d. R. nicht von Grund auf neu erdacht werden, sondern sich an bereits Vorhandenem orientieren (Graf/Herzog 2016), erscheint es wenig verwunderlich, dass der Fokus dieser Vorstellungen auf den Möglichkeiten einer ökologisch nachhaltigeren Entwicklung mittels technischer und organisatorischer Innovationen liegt. Immerhin ist Wirtschaft spätestens seit der Industrialisierung als konsequenter und immerwährender Steigerungsprozess des Produktionsoutputs gedacht worden, durch den sich nicht nur Armutsprobleme lösen, sondern sich auch immer neue Wohlfahrtsgewinne für die bereits materiell gesichert lebenden Teile der Weltbevölkerung realisieren lassen. Den Wachstumsgedanken aufzugeben, ist zumindest gemäß dem Narrativ einer „grünen Wirtschaft“ bzw. eines „qualitativen Wachstums“, das sich auf die Hoffnung einer Kompatibilität von Wirtschaftswachstum und Umweltschutz stützt, nicht notwendig.

Es wird jedoch immer deutlicher, dass die ökologische Tragfähigkeit allein mit Hilfe technologischer Verbesserungen nicht zu bewahren ist – zumindest nicht in der verbleibenden Zeit, die für einen Wandel zur Verfügung steht. Inzwischen sind wissenschaftlich eine Reihe von planetarischen Systemrisiken nachgewiesen worden. Werden hier Tragfähigkeitsgrenzen überschritten, besteht die Gefahr irreversibler Umweltveränderungen, die die Lebensbedingungen auf der Erde erheblich beeinträchtigen können. Bereiche, in denen ökologische Grenzen entweder erreicht oder bereits überschritten worden sind (Rockström et al. 2009; Steffen et al. 2015), betreffen u. a. die Verlustrate der Biodiversität, Stickstoffeinträge in die Biosphäre und den Klimawandel (Abb. 1).

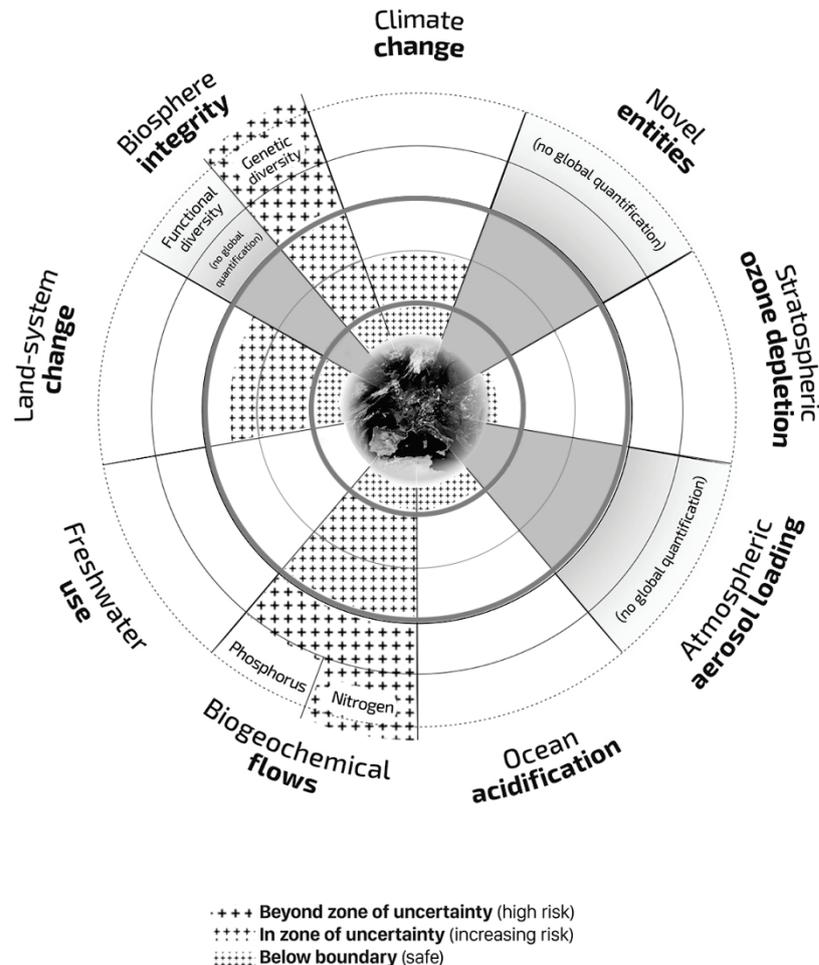


Abb. 1: Planetarische Grenzen. Quelle: Steffen et al. (2015: 1259855-6), optisch leicht modifiziert. © F. Pharand-Deschênes/Globaïa.

Am dringlichsten erscheint hierbei das Problem des anthropogenen Klimawandels. Die Folgen irreversibler Veränderungen komplexer ökologischer Systeme durch einen Temperaturanstieg sind weder hinsichtlich ihres Ausmaßes noch ihres Schweregrads genau vorhersagbar. Die Zielvereinbarung im Rahmen des Pariser Abkommens, die Erhöhung der globalen Durchschnittstemperatur auf unter 2 °C, wenn möglich, auf 1,5 °C zu begrenzen (UN/Framework Convention on Climate Change 2015, Art. 2/1a), erfordert eine kurzfristige und drastische Reduktion klimaverändernder Emissionen auf ein Minimum bis zum Jahr 2050.¹ Dies wiederum würde eine grundlegende Trendumkehr der globalen Emissionsentwicklung noch in diesem Jahrzehnt voraussetzen (WBGU 2011: 3).

Die Verfügbarkeit und Reichweite technischer Lösungen sind zu begrenzt für einen derartig weitgehenden Umbau eines nach wie vor wachstumsmaximierenden Wirtschaftssystems. Trotz der regelmäßig wiederkehrenden Propagierung immer neuer

¹ Studien zufolge ist dieses Gelegenheitsfenster möglicherweise bereits geschlossen (Luderer et al. 2013: 6).

technischer Lösungen, die eine Entkopplung von Wirtschaftswachstum und Ressourcenverbrauch bzw. Umweltverschmutzung in der Zukunft versprechen, hat realiter bisher kein Lösungsansatz auch nur annähernd das Potenzial aufgewiesen, diese Wirkung innerhalb der begrenzten Zeit zu entfalten, die für eine Umsetzung verbleibt. Technische Innovationszyklen nehmen nicht selten mehrere Jahrzehnte in Anspruch. Umfassende Neuerungs Ideen, wie z. B. die Einführung einer Kreislaufwirtschaft oder die Nutzbarmachung neuer Energieträger wie die Kernfusion, befinden sich zurzeit in Erprobungsstadien (Cabal et al. 2017; Ritzén/Sandström 2017). Etliche Hürden und Risiken für deren Nutzung in einem großen Rahmen sind bislang nicht nur nicht überwunden, sondern in weiten Teilen noch gar nicht absehbar. Ob technische Innovationen daher tatsächlich genügend Wirkkraft entfalten werden, um das Problem einer begrenzten ökologischen Tragfähigkeit zu lösen, ist zum jetzigen Zeitpunkt unklar. Keinesfalls sind diese daher als Garanten für die Möglichkeit misszuverstehen, verbrauchsintensive Lebens- und Konsumstile ohne erhebliche Risiken für die Funktionsfähigkeit unserer Ökosysteme beizubehalten oder sogar auf eine globale Ebene zu übertragen. In der Vergangenheit haben technische Neuerungen zudem in aller Regel nicht zu einer generellen Reduktion von Umweltschädigungen mit globaler Reichweite geführt, sondern haben Rebound-Effekte nach sich gezogen. Effizienzsteigerungen, die eine verbesserte oder kostengünstigere Nutzbarkeit von Gütern oder Dienstleistungen bewirken, führen dazu, dass diese vermehrt nachgefragt oder dass freiwerdende Finanzmittel für andere, umweltschädigende Konsumoptionen aufgewendet werden. Dies befördert nicht nur weiter den anthropogen verursachten Klimawandel, sondern – wie in Abb. 1 veranschaulicht – ebenso die Verschlechterung einer Reihe von anderen Umweltindikatoren.

Obwohl Technikoptimismus immer noch die meisten politischen Lösungsstrategien dominiert, weist die Nachhaltigkeitsforschung vor dem Hintergrund der unvollständigen Wissensgrundlage in Bezug auf Potenziale und Grenzen des technisch Machbaren und die Risiken von irreversiblen klimarelevanten Kipppunkten (Kriegler et al. 2009) dem Vorsorgeprinzip eine zunehmend bedeutende Rolle für die zukünftige Entwicklung zu. Statt also einseitig auf noch nicht realisierte technische Lösungen zu vertrauen, gewinnt die Risikovermeidung als rationale Wahl an Bedeutung (Ott/Döring 2011: 157–172). Eine an diesem Prinzip orientierte sozioökonomische Entwicklung würde allerdings erheblich mehr als eine Veränderung der Wirtschaftsweisen implizieren. Sie würde einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel voraussetzen, der eine Abkehr von ressourcenintensiven Lebensstilen zuließe und mit einer Bereitschaft zur materiellen Beschränkung einherginge. Eine solche Umorientierung wäre im Grunde nichts weniger als ein neuer Gesellschaftsvertrag mit globaler Reichweite. Denn anders als ein Szenario „grüner Wirtschaft“ gehen Ansätze, die in diese Richtung zielen, davon aus, dass es keine Möglichkeit gibt, das ökonomische Modell der Industrieländer in einem globalen Maßstab zu realisieren und dass die Optionen für wirtschaftliches Wachstum in Zukunft nur noch eingeschränkt ausgeschöpft werden können (WBGU 2011: 8). Da mehr Wohlstand somit nicht weiterhin durch ein Mehr an Produktion gewonnen werden kann, wäre auf

globaler Ebene eine Reduktion von Armut nur noch dadurch zu leisten, dass wohlhabendere Schichten ihre materielle Lebensqualität zumindest teilweise aufgeben müssten.

Der Kern eines solchen Gesellschaftsvertrags könnte z. B., wie vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung vorgeschlagen,² eine Einigung der Staatengemeinschaft darüber sein, dass jedem Menschen zunächst ein jährliches Emissionsbudget von ca. 2,7 Tonnen CO₂ zur Verfügung stünde. Das hieße, dass bisher unterversorgte Haushalte ihren Verbrauch ausweiten könnten, während bereits CO₂-intensive Lebensstile eingeschränkt werden müssten. Langfristig, also bis 2050, sollten die Pro-Kopf-Emissionen bis auf ca. eine Tonne CO₂ reduziert werden. Diese Strategie würde es möglich machen, innerhalb der ökologischen Begrenzungen ein ausreichendes Maß an materiellem Wohlstand für die gesamte Weltbevölkerung zu gewährleisten. Statt wie bisher Verteilungsfragen durch eine schlichte Vergrößerung des gesamten materiellen Outputs zu vermeiden, würde dieser Ansatz allerdings Fragen der Gerechtigkeit hinsichtlich der Verteilung knapper Ressourcen aufwerfen. Eine solche Neuverteilung würde Gesellschaften weltweit grundlegend neu strukturieren. Über eine nachhaltige Entwicklung hinaus, die Konsum- und Produktionsgewohnheiten nur wenig verändern würde, wäre dies gleichbedeutend mit einer „globalen Transformation“ (WBGU 2011) von Lebensweisen und Werten. Anders als in der Vorstellung von umfassenden technikfokussierten Strategien, in denen dem Verhalten des Einzelnen keine besondere Rolle zufiele, da ein Wandel allein auf einer strukturellen Ebene stattfände, gälte dies keineswegs im Falle einer gesellschaftlichen Transformation. Neben der Anpassung der strukturell-institutionellen Rahmenbedingungen, die auch hier unabdingbar wäre, würde der Mikroebene – Individuen, Haushalten und Gemeinden – eine immense Bedeutung als Quelle für Wert- und Normänderungen sowie für die Entwicklung von praxistauglichen Strategien zukommen.

Zukunftserwartungen vor dem Hintergrund planetarischer Grenzen

Welche Art von Zukunftserwartungen entsteht vor dem hier skizzierten Hintergrund globaler Herausforderungen, deren Bewältigung zunehmend nicht ohne einschneidende gesellschaftliche Veränderungen gedacht werden kann? Rüdiger Graf und Benjamin Herzog (2016) bieten eine diesen Entwicklungen Rechnung tragende Kategorisierung von Zukunftsbezügen im 20. Jahrhundert aus historischer Sicht an – dem Jahrhundert also, in dessen zweiter Hälfte sich die Idee von Zukunft in einer ressourcenlimitierten Welt maßgeblich entwickelt hat. Sie unterscheiden hierbei zwischen Erwartungs-, Gestaltungs-, Erhaltungs- und Risikozukunft. Während Erwartungszukunft getragen ist von der Gewissheit linearen Fortschritts und Gestaltungszukunft den Bereich faktischer Planung zukünftiger Lebensumstände, insbesondere mit Bezug auf eine institutionelle Dimension, beschreibt, ist die Erhaltungszukunft

² WBGU (2009). Zu den Grundlagen für den Budgetansatz siehe Meinshausen et al. (2009).

auf das Bewahren von – in der Gegenwart für erhaltenswert befundenen – Ideen und Strukturen gerichtet. Mit der Risikozukunft schließlich bestimmen die Autoren einen negativen Zukunftsbezug, für den die Angst vor kommenden Gefahren und Versuche, sich gegen diese abzusichern oder sie abzuwenden, symptomatisch sind. Die Akzeptanz begrenzter ökologischer Tragfähigkeit, die als mögliche Zukünfte letztlich nur eine Wahl zwischen der Beschränkung individueller materieller Lebensqualität oder aber der Inkaufnahme systemischer ökologischer Risiken zulässt, präsentiert sich auf den ersten Blick als Präzedenzfall dieser Risikozukunft.³

In der Tat scheinen die vorherrschenden internationalen gesellschaftspolitischen Diskussionslinien zur Nachhaltigkeitsthematik einer solchen Einteilung hinsichtlich der Bewertung zukünftiger Lebensstile zu entsprechen. Die Idee einer eingeschränkten materiellen Lebensqualität stößt vielerorts auf erhebliche Ablehnung – nicht nur in den Industrieländern, deren Gesellschaften ihren Verbrauch massiv einschränken müssten, sondern auch in den sich entwickelnden Staaten, denen zwar das Recht zugestanden würde, zu den Industrienationen aufzuschließen – aber längst nicht bis zu dem Niveau, das in diesen gegenwärtig gelebt wird.

Die Idee schlichterer Lebensweisen wird demzufolge oftmals als Verzichtsdiskussion geführt, die vor allem auf den befürchteten Verlust von Lebensqualität abhebt. Während für Industrieländer dieses „Opfer“ immerhin noch diskutierbar erscheint, wird für sich entwickelnde Länder normalerweise die Notwendigkeit einer nachholenden Entwicklung postuliert. Ein zentrales Argument hierfür sind Strategien zur Armutsreduktion, die sich meist wesentlich auf eine angebotsorientierte Wirtschaftspolitik stützen. Dies lässt ein erhebliches Wachstum des Bruttoinlandsproduktes (BIP) unvermeidbar erscheinen. Hieraus ergibt sich eine grundlegende Problematik, da ohne die Einbeziehung von Entwicklungs- und Schwellenländern ein CO₂-Budgetansatz de facto nicht zu realisieren ist.

Elementare Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen und denen im Folgenden beispielhaft mit Blick auf die Volksrepublik China nachgegangen werden soll, betreffen die Art und Weise, in der alternative Entwicklungsmöglichkeiten und Lebensstile in sich entwickelnden Staaten als Zukunftsperspektiven gedacht werden. Wie werden diese Perspektiven in China diskutiert und welche Zukunftserwartungen bilden sich in den gesellschaftspolitischen Diskursen im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Problem ökologischer Tragfähigkeit heraus?

China zwischen Wirtschaftswachstum und Umweltschutz

China hat über ein substantielles Wirtschaftswachstum in der Vergangenheit ohne jeden Zweifel sehr große Erfolge in der Armutsbekämpfung erzielt. Der Anteil der Bevölkerung, der von Einkommen unter 3,10 USD (Kaufkraftparität von 2011) pro

³ So auch Graf und Herzog (2016: 17) mit Bezug auf die Klimadebatte.

Tag leben muss, ist von fast 90 % (1987) auf 11,09 % (2013) gesunken (The World Bank 2017).

Immer noch leben damit aber fast 150 Millionen Menschen unter dieser Armutsgrenze, und obgleich absolute Armut abnimmt, entwickelt sich soziale Ungleichheit zu einem wachsenden Problem. Die Unterschiede zwischen Land und Stadt beispielsweise sind immens. Während das verfügbare Einkommen in städtischen Haushalten durchschnittlich 29.381 CNY p. a. beträgt, liegt das Jahreseinkommen ländlicher Haushalte bei 9.892 CNY, also bei ca. 4 USD pro Tag (China Statistical Yearbook 2015) und damit nur wenig höher als die o. g. Bemessungsgrenze. Berechnungen zum Gini-Koeffizienten als Indikator für Einkommensungleichheiten variieren zwischen 0,469 und 0,61 für das frühe 20. Jahrhundert (Han/Zhao/Zhang 2016: 26f.; Whyte 2014: 41). Während der erste Wert schon auf extrem große Einkommensunterschiede zwischen den sozialen Klassen schließen lässt, würde ein Wert von 6,1 darauf hindeuten, dass die chinesische Gesellschaft zu denjenigen mit den größten Einkommensunterschieden weltweit gehört. Ebenso ist der Anteil der Arbeitseinkommen am BIP in den letzten zwei Jahrzehnten (1992–2010) um zehn Prozent gefallen. Gestiegen sind indes die Unternehmensgewinne (van Klaveren/Gregory/Schulten 2015: 27). Eine Armutsbekämpfung über einen Trickle-down-Ansatz, also über die schlichte Ausweitung des Outputs, die zunächst den wohlhabenderen Schichten weiter zugutekäme und erst dann als indirekter positiver Effekt durch ein Anwachsen der Konsum- und Investitionsaktivität auch die ärmeren Schichten erreichen würde, ist offensichtlich nicht mehr zielführend.

Das bisherige Entwicklungsmodell stößt zudem an ökologische Grenzen: denn während auf der einen Seite Armutsprobleme zu bewältigen sind, hat das Wirtschaftswachstum der letzten Jahrzehnte auf der anderen Seite eine große Mittelschicht hervorgebracht – inzwischen zahlenmäßig die größte der Welt (Stierli et al. 2015: 31f.). Dieser materiell gut situierte Bevölkerungsteil hat Konsummuster entwickelt, die denen der Mittelschichten in westlichen Ländern entsprechen – mit den gleichen Folgen für die Umwelt. Auch wenn der durchschnittliche Ausstoß von Treibhausgasen in China mit 7,6 Tonnen pro Kopf (The Worldbank 2017, Stand 2013) noch unter den Durchschnittswerten der Industriestaaten liegt, ist er nicht mehr weit davon entfernt (Abb. 2).

Die Emissionen in chinesischen Städten sind ohnehin bereits heute mit denen der urbanen Zentren in den Industrieländern vergleichbar (Baeumler/Ijjasz-Vasquez/Mehndiratta 2012: xli f.), und für die Zukunft zeichnet sich außerdem eine erhebliche Zunahme der Treibhausgasemissionen ab: Chinas erwerbsfähige Bevölkerung wird bis 2030 um 20 Prozent zunehmen, d. h. um ca. 100 Millionen Menschen. Es ist damit zu rechnen, dass der private Konsum – auch vor dem Hintergrund des von der chinesischen Regierung angestrebten Wirtschaftswachstums mittels einer signifikanten Ausweitung der heimischen Nachfrage – noch wesentlich steigen wird.⁴

⁴ Barton, Chen und Jin (2013) gehen z. B. von einer durchschnittlichen jährlichen Wachstumsrate von über 10 % zwischen 2012 und 2022 im städtischen Bereich aus.

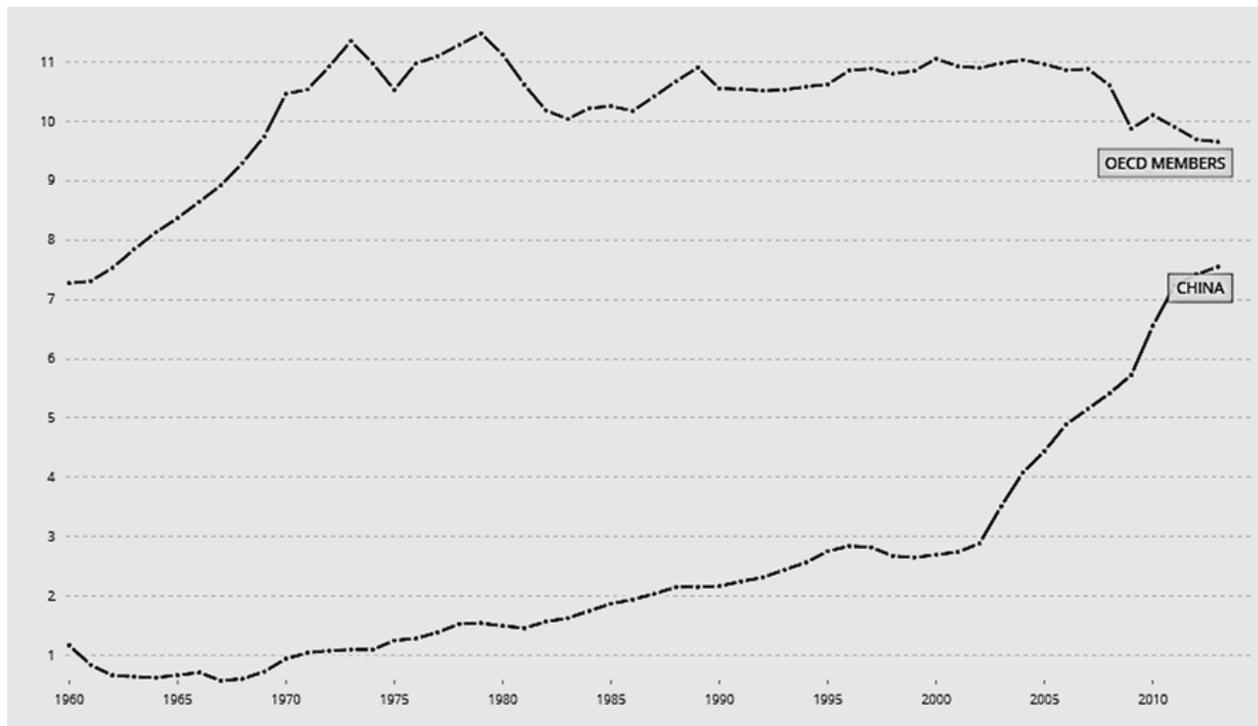


Abb. 2: CO₂-Emissionen in metrischen Tonnen pro Kopf. Quelle: Worldbank Indicators (2017).

Selbst wenn China sich an seine Zusagen (INDC China 2015) im Kontext des Pariser Klimagipfels hält, hätten die Effizienzgewinne, die dort in Aussicht gestellt sind, bei einem durchschnittlichen angestrebten Wachstum von 6–7 % in den nächsten 15 Jahren lediglich zur Folge, dass die Emissionen auf dem jetzigen Stand verblieben. Mit Blick auf den Budgetansatz des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) würde aber selbst dieses Ergebnis den Rahmen des zukünftig noch Möglichen bei Weitem übersteigen.

Letztlich ist die Zukunftsvision einer Gesellschaft, deren Mitglieder alle über einen moderaten Wohlstand verfügen (*xiaokang shehui* 小康社会), so wie sie die chinesische Regierung formuliert (13th FYP, Part I: 5), damit zurzeit nicht in greifbarer Nähe. Eine pauschale Verortung der Volksrepublik China als Schwellenland, das nur weiter wachsen muss, um sozialen Fortschritt zu erzielen, greift also zu kurz: Weder bringt das konventionelle Entwicklungsmodell in sozioökonomischer Hinsicht das hervor, was es verspricht, noch wäre es in den Grenzen ökologischer Tragfähigkeit überhaupt realisierbar. Zumindest für die chinesische Mittelschicht gilt daher, ebenso wie für die materiell bereits abgesicherten Bevölkerungsteile in den Gesellschaften der Industrieländer, dass bisherige Konsummuster ökologisch nicht mehr tragbar sind. Ein Wirtschaftswachstum über eine Trickle-down-Strategie ist also zukünftig nicht fortsetzbar.

Die Lösung, die die chinesische Regierungspolitik hinsichtlich einer Beschränkung ökologischer Kapazitäten vorsieht, konzentriert sich auf ein nachhaltiges, oder auch „qualitatives“ Wachstum. Wie bereits ausgeführt, ist diese Strategie jedoch im

Sinne der Bewahrung ökologischer Tragfähigkeit nicht weitgehend genug. Stattdessen sind es einerseits gesellschaftliche Veränderungen, nicht zuletzt auf der Mikroebene, die sowohl hinsichtlich ihres konkreten Potenzials, Lebensstile zu entmaterialisieren, als auch bezüglich ihrer möglichen Multiplikatoreffekte für einen weitgehenderen gesellschaftlichen Wandel stärker in den Blick genommen werden müssen. Andererseits gilt dies ebenso für die strukturell-institutionellen Rahmenbedingungen als notwendige Voraussetzung für eine solche gesellschaftliche Transformation. Mit Bezug auf die oben formulierten Fragestellungen werden daher im Folgenden Lösungskonzeptionen und Zukunftserwartungen in den verschiedenen Segmenten des chinesischen gesellschaftlichen Diskurses beleuchtet, die über Strategien für ein „grünes Wachstum“ hinausgehen und die sich mit der Möglichkeit des Verzichts auf Wachstum bzw. einem Rückbau materieller Lebensqualität auseinandersetzen.

In der chinesischen wissenschaftlichen Literatur wird Umwelt- und Klimathemen unverkennbar eine ständig wachsende Bedeutung beigemessen. Nichtsdestoweniger bleibt ein deutlicher Fokus auf Optionen zur Vereinbarkeit zwischen Wirtschaftswachstum und Umwelt- bzw. Klimaschutz sichtbar, der nicht über das von der Regierung verfolgte Konzept des grünen Wachstums hinausgeht. Zukunftsvorstellungen, die in diesem Kontext entworfen werden, sind im Graf-und-Herzog'schen (2016) Sinne Erwartungszukünfte, aus der Überzeugung generiert, ökologische Herausforderungen ohne tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen erreichen zu können. In der Regel wird die Notwendigkeit von BIP-Zuwächsen in diesen Ansätzen als Voraussetzung für Armutsreduktion nicht kritisch diskutiert, sondern als Fakt betrachtet (Cao 2016; He et al. 2016), was den Rahmen denkbarer alternativer Entwicklungen entsprechend auf die Idee „grünen Wachstums“ reduziert. Die Rücknahme von Wachstum bzw. Postwachstumsideen werden bisher nur in Ausnahmefällen, hier aber durchaus positiv thematisiert.⁵

Lösungsansätze in der Praxis

In der Praxis findet sich indessen eine Bandbreite von Ansätzen, die deutlich weitgehender als die Idee eines „grünen Wachstums“ auf die Veränderung von Lebensstilen, namentlich auf weniger ressourcenintensive und entschleunigte Lebensweisen zielen. Einer intakten Umwelt wird Umfragen zufolge inzwischen erheblich mehr Wert beigemessen als dem Wirtschaftswachstum (World Values Survey 2016: V 81). Einsicht in die Notwendigkeit eines sorgsameren Umgangs mit der Natur ist eine starke Triebkraft für die Etablierung solcher Projekte. Sie aber allein als Vorsorge in Erwartung ungünstiger Lebenssituationen in einer ökologisch aus den Fugen geratenen Welt zu begreifen und damit eindimensional in die Kategorie der „Risikozukunft“ zu verweisen (Graf/Herzog 2016: 510–512) – eine Vorstellung von Zukunft, die einen unfreiwilligen Verzicht auf Lebensqualität erfordert – wird der

⁵ Siehe beispielsweise Li Bo (2011).

Gesamtheit der Beweggründe für die Etablierung dieser Projekte keinesfalls gerecht. Im Gegenteil ist gerade der Gewinn an Lebensqualität ein wesentliches Ziel.

Die in China vorzufindenden Initiativen entsprechen weitgehend dem Spektrum der Ansätze, die auch in Industrieländern wachsenden Zuspruch finden. So etablieren z. B. Eltern- und Lehrergruppen alternative Bildungseinrichtungen, die sich an westlichen Vorbildern orientieren. Kindergärten und Schulen, die eine Montessori- oder Waldorf-Pädagogik vertreten, sind darauf ausgerichtet, Kinder weniger schulischem Druck auszusetzen und eine individuellere Persönlichkeitsentwicklung zu fördern. Obwohl die Wahl einer solchen Bildungsform die Chancen auf Erfolg im konventionellen chinesischen Bildungssystem u. U. erheblich einschränkt, sind in den letzten Jahren landesweit neben ca. 500 Kindergärten bereits schätzungsweise 40 Schulen mit dieser Ausrichtung entstanden (Nylander 2014). Slow-Life-Bewegungen wiederum zielen auf einen Lebensstil, der weniger materiellen Konsum, dafür aber mehr Lebensqualität in sozialer und ökologischer Hinsicht ermöglicht. Als eine der vielen Organisationsformen in diesem Bereich sind hier Città-Slow-Projekte anzuführen, die auf einen Umbau der Infrastruktur von Städten und ein Umdenken ihrer Bewohner zielen, um die Entmaterialisierung und Entschleunigung von Lebensstilen zu unterstützen. Inzwischen gibt es mit Fuli 福利 (Autonomes Gebiet Guangxi 广西), Jingyang 旌阳 (Provinz Anhui 安徽), Luzhi 茆直 (Jiangsu 江苏), Shimenshan 石门山 (Shandong 山东), Songbai 松柏 (Hubei 湖北), Yanyang 雁洋 (Guangdong 广东), Yaxi 桤溪 (Jiangsu) und Yuhu 玉壶 (Zhejiang 浙江) bereits acht Städte, die sich dieser in Italien entstandenen Initiative angeschlossen haben (Cittàslow 2019). Urbane Landwirtschaftsprojekte und biologische Anbaukooperativen schließlich versuchen ebenso, die Veränderung von Lebensstilen zu bewirken, indem dem eigenen Anbau von Nahrungsmitteln Zeit gewidmet und damit eine engere Verbindung zur Natur aufgebaut wird.⁶ Projekte dieser Art sind in China in den vergangenen Jahren besonders häufig etabliert worden. In fast allen Städten oder stadtnahen Bereichen gibt es zahlreiche Initiativen unterschiedlichster Ausrichtung und Größe (Hua et al. 2016; City Farmer 2017). Welche Bedeutung der urbanen Landwirtschaft für eine nachhaltige Entwicklung beigemessen wird, wird nicht zuletzt daran deutlich, wie sehr die Thematik in der chinesischen wissenschaftlichen Literatur an Präsenz gewinnt. Ein Überblick von Hua Jinzhu et al. (2016) zeigt, dass zwischen 1989 und 2014 über 2.500 Forschungsartikel zu der Entwicklung urbaner Landwirtschaft in China entstanden sind, von denen die meisten in den Jahren seit 2006 veröffentlicht wurden.

Ein genauerer Blick auf die Bandbreite all dieser Projekte zeigt, dass es – mehr als die abstrakte Einsicht in ökologische Notwendigkeiten – im Hinblick auf den Umweltschutz die konkreten Einbußen in der gegenwärtigen Lebensqualität sind,

⁶ Die Begriffe „Urbane Landwirtschaft“, „Urban Gardening“, „Stadtgärten“ und „Gemeinschaftsgärten“ werden im Anschluss an Guitart, Pickering und Byrne (2012: 364) synonym verstanden als „open spaces which are managed and operated by members of the local community in which food or flowers are cultivated“.

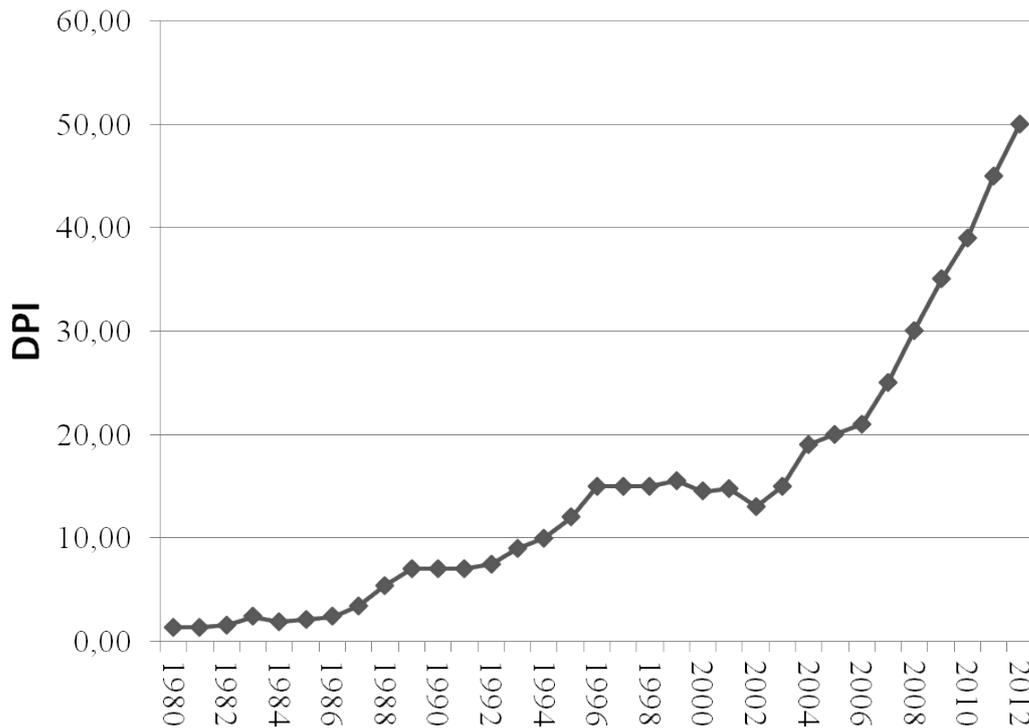


Abb. 3: Zunahme psychischer Erkrankungen in der Volksrepublik China (DPI = Degree of Psychological Imbalance). Quelle: Zhang et al. (2016: 917).

die alternative Lebensstile plötzlich denkbar machen und vor allem attraktiv erscheinen lassen. Zu diesen Einbußen gehören Luft- und Wasserverschmutzung, weitgehende Umnutzung naturnaher Flächen, qualitativ defizitäre Standards in der Lebensmittelindustrie etc.

Darüber hinaus sind es nicht nur Umweltprobleme, die eine Abkehr von etablierten Lebensweisen sinnvoll erscheinen lassen. Sozioökonomischer Fortschritt in China geht für viele mit einer substantiellen Unsicherheit bezüglich der Zukunft einher. Hierzu tragen z. B. ein zunehmend dualistischer Arbeitsmarkt (van Klaveren/Gregory/Schulten 2015), ein unzureichendes staatliches soziales Sicherungssystem sowie ein beträchtlicher Leistungsdruck bei, der sich nicht nur im Arbeitsleben, sondern auch bereits im Schul- und Studienalltag chinesischer Schüler und Studierender bemerkbar macht. Ein eindrücklicher Beleg für Letzteres sind eine hohe Zahl von Suizidfällen sowie die Tatsache, dass über 86 % der chinesischen Schüler in der Oberstufe (*gaozhong* 高中) unter starkem Stress leiden (Yang 2014; Zhao 2014). Darüber hinaus zeigen Studien mit Blick auf alle Bevölkerungsgruppen eine drastisch ansteigende Rate psychischer Erkrankungen (Abb. 3).

Insgesamt beeinträchtigen soziale und ökologische Faktoren das tägliche Leben inzwischen so stark, dass trotz stetig steigenden Wirtschaftswachstums für zwei Drittel der Bevölkerung zwischen 1990 und 2007 eine sinkende Lebenszufriedenheit konstatiert werden konnte (Easterlin et al. 2012: 9778).

Das bisherige Wohlstandsergebnis kann vor diesem Hintergrund durchaus infrage gestellt werden, und praktische Ansätze, die auf die Veränderung von Lebensweisen zielen, sind nur in diesem Gesamtkontext zu verstehen. Ökologische Faktoren spielen eine Rolle, aber ebenso soziale Motive. Es geht den meisten Praxisinitiativen (Nylander 2014; Hua et al. 2016; City Farmer 2017; Cittàslow 2019), wie bereits deutlich gemacht, oftmals explizit darum, Lebensstile zu entschleunigen und eine neue Verbindung zwischen dem Einzelnen und seiner sozialen und natürlichen Umwelt herzustellen. Dies ist eine Entwicklung, die u. a. der deutsche Soziologe Hartmut Rosa (2014; 2016) seit einigen Jahren auch für westliche Industrieländer dokumentiert. Rosa beschreibt sie als „Suche nach Resonanz“ (Rosa 2016: 198). Kernfragen seiner Untersuchung sind die nach dem Wesen eines „guten Lebens“ und nach geeigneten Rahmenbedingungen, um ein solches führen zu können. Das moderne Leben in den Industrieländern, so seine These, leide unter der Beschleunigung materieller, sozialer und geistiger Prozesse (Rosa 2014). Zeitknappheit bzw. ein immer höheres Lebens-tempo, u. a. verursacht durch ein extrem leistungs- und wettbewerbsorientiertes kapitalistisches Marktsystem, gehörten dabei zu den Faktoren, die sich als größte Beeinträchtigungen der Lebensqualität erweisen (Rosa 2014: 35). Rosa formuliert seine Thesen mit Blick auf die westlichen Industriegesellschaften. Tatsächlich lassen sich für die chinesische Gesellschaft vor dem Hintergrund von Studien zur Entwicklung der Lebenszufriedenheit ähnliche Tendenzen hinsichtlich eines zunehmenden Lebens-tempo und eines unausgewogenen Verhältnisses von Arbeits- und Privatleben aufzeigen (Chen 2012; Chen/Shi 2012).

Letztendlich werden Umdenkprozesse also nicht so sehr angestoßen durch die vernunftmäßige Erkenntnis, dass weniger Konsum notwendig ist, um sich in sicheren ökologischen Grenzen zu bewegen, sondern durch steigenden, unmittelbar fühlbaren sozialen und ökologischen Druck im täglichen Leben.

Soziale Innovationen als Nischen

Trotz der zunehmenden Attraktivität alternativer Lebensweisen und einer unverkennbaren Popularität von ökologisch kompatibleren Konsummustern und entschleunigten Lebensweisen repräsentieren diese gegenwärtig keineswegs einen Mainstream-Trend in China. Es entstehen hier vielmehr gesellschaftliche Nischen – Heterotopien im Sinne Lefèbvres (Lefèbvre 2003, 2009; Guelf 2010; Zhu 2015) oder Gegenräume, die entgegen den vorherrschenden Lebensweisen und Werten sowie auch entgegen ungünstigen institutionellen Rahmenbedingungen geschaffen werden. Räume sind demnach über ihre geographische bzw. physische Dimension hinaus Orte sozialer Konstruktion. Im Anschluss an Lefèbvre wären Isotopien, d. h. die vorherrschenden realisierten Strukturen, hier also die räumlichen Konstrukte, welche auf der Vorstellung eines unbegrenzten linearen Fortschritts mittels wirtschaftlichen Wachstums basieren. Sie sind letztlich das Produkt einer Erwartungszukunft, die ökologischen Risiken mit Fortschritts- und Technikoptimismus begegnet und davon ausgeht, dass

die Zukunft eine Fortsetzung gegenwärtiger Lebensstile mit sich bringen wird. Heterotopien dagegen wären als verwirklichte Utopien zu verstehen, die darauf zielen, andere Möglichkeiten für ein gutes Leben zu realisieren.

Eine einschneidende und breitenwirksame Trendumkehr in Bezug auf Lebensgewohnheiten, die eine schnelle Reduktion von Umwelt- und Klimaschäden möglich machen würden, zeichnet sich, trotz eines allgemein steigenden Bewusstseins für ökologische Risiken, weder ab, noch ist sie ohne Weiteres zu erwarten. Allein die Einsicht in ökologische Notwendigkeiten führt nicht zwangsläufig auch zu weitreichenden Verhaltensänderungen, wie auch zahlreiche Beispiele westlicher Industriestaaten verdeutlichen. Tatsächlich gibt es einen signifikanten Unterschied zwischen Bewusstsein und Handeln. Barrieren für die Umsetzung von neuen Werthaltungen bestehen sowohl auf individueller als auch auf strukturell-institutioneller Ebene (WBGU 2011: 81–84).

Letztere beziehen sich vor allem auf Pfadabhängigkeiten, befördert durch Politik, Wirtschaft und Technologie. Es sind Hürden, die Möglichkeiten zur Verhaltensänderungen erheblich einschränken können (Pierson 2004; Leiserowitz/Kates/Parris 2006) – selbst wenn die Bereitschaft dazu bestünde.

Auf individueller Ebene steht Veränderungen nicht zuletzt eine starke Verlustaversion im Weg. Häufig führt, damit verbunden, eine kognitive Verzerrung (*status quo bias*) dazu, dass gegenwärtigen Zuständen gegenüber Veränderungen der Vorzug gegeben wird. Vermeintliche Einbußen wiegen schwerer als ein möglicher Nutzen, der zudem möglicherweise erst weit in der Zukunft spürbar würde. Individuelle Akteure handeln daher normalerweise kurzfristig orientiert und sind nicht bereit, Lebensgewohnheiten umstandslos aufzugeben. Werthaltungen sind zunächst einmal nur abstrakte Konzepte, ihre praktische Umsetzung erfordert mehr als Einsicht.

Heterotopien in chinesischen Städten

Vor diesem Hintergrund ist die Bedeutung von Gegenräumen als treibender Kraft bzw. als Träger für sozialen Wandel in den letzten Jahren insbesondere im Kontext der Transformationsforschung zunehmend aufgegriffen worden (Grin/Rotmans/Schot 2010). Ihnen kommt einerseits die Rolle als Destabilisatoren bestehender institutioneller Strukturen zu, andererseits machen sie als „Change Agents“ oder „Pioniere des Wandels“ (WBGU 2011: 256–261) alternative Zukünfte für breitere Gesellschaftsschichten denkbar. Ihr Erfolg als zukunftsgestaltende Kraft hängt wesentlich davon ab, ob es ihnen gelingt, Räume (und Ressourcen) für sich beanspruchen zu können, und davon, ob sie langfristig genügend politischen Einfluss gewinnen können, um alternative Lebensstile aus diesen Nischen heraus zu etablieren, die nicht selten den politisch formulierten sozioökonomischen Zielen für die Gesellschaft widersprechen. Um daher auszuloten, welche Kraft zur Veränderung soziale Innovationen in China haben, ist ein Blick auf den besonderen soziopolitischen Kontext, vor allem auf die Möglichkeiten, Räume für sich zu requirieren, notwendig.

In diesem Zusammenhang kommt den Städten in China eine besondere Bedeutung zu – als den Orten, die für die allgemeine Entwicklung Chinas in sozialer sowie in ökologischer Hinsicht bestimmend sein werden und die daher zu Recht im Mittelpunkt der meisten Zukunftsentwürfe in der wissenschaftlichen chinesischen Literatur stehen (Wu Fulong 2010, 2015).

Die Urbanisierung in China ist nicht nur die umfangreichste, sondern auch die schnellste weltweit: In nur 30 Jahren hat China urbane Strukturen entwickelt, für die beispielsweise Großbritannien mehr als 120 Jahre benötigt hat. Bereits seit 2011 leben in China mehr Menschen in Städten als auf dem Land (52 %), bis 2025 sollen es 70 % sein. Allein zwischen 2015 und 2025 wird es 200 Millionen neue Städter geben (Barton/Chen/Jin 2013), die es vom Land in die urbanen Zentren zieht. Die in diesen kurzen Zeiträumen geschaffenen Strukturen determinieren in großem Umfang zukünftige Gestaltungsmöglichkeiten. Einmal entstandene Städte haben enorm lange Bestandszyklen, eine grundlegende Umgestaltung ist nicht ohne großen Aufwand möglich. Es werden also Pfadabhängigkeiten bzw. strukturelle und institutionelle Barrieren geschaffen, die die Wahlmöglichkeiten hinsichtlich verschiedener Entwicklungswege in der Zukunft deutlich einschränken. Alternative Zukunftsentwürfe kommen an dieser Stelle nicht ohne eine frühzeitige konkrete Planung aus, können aber nur gelingen, wenn die Zielvorstellung einer weitgehenden gesellschaftlichen und sozioökonomischen Transformation ins Kalkül gezogen wird (WBGU 2016) und hierfür Räume bereitgestellt werden. Eine zentrale Komponente, um Optionen zu erhalten, ist also die zukünftige Verfügbarkeit von Flächen für die Gestaltung alternativer Lebensentwürfe in den Städten.

Die Voraussetzungen für eine solche Planung sind in China denkbar schwierig: Der starke Urbanisierungsdruck führt zu einer hohen Infrastrukturdichte in den Städten und einer großflächigen Verstädterung der umliegenden ländlichen Räume. Hieraus resultieren hohe Preise für Flächen, die eine Landumnutzung für Chinas Lokalregierungen zu einer lukrativen Einkommensquelle machen (Tian/Ma 2009: 602–608). Der Städtebau zielt konsequenterweise auf eine möglichst intensive Raumnutzung. Darüber hinaus hat die Urbanisierung in China eine Schlüsselfunktion im Rahmen der Wirtschaftsplanung. Vor dem Hintergrund sinkender Renditen in der Exportwirtschaft, die u. a. steigenden Löhne, einem wachsenden internationalen Wettbewerb und einer anhaltend verhaltenen Nachfrage in der Weltwirtschaft geschuldet sind, treibt die chinesische Regierung eine massive Ausweitung des Binnenkonsums voran (13th FYP), um das Wirtschaftswachstum auf einem hohen Niveau aufrecht-erhalten zu können. Der Neue Nationale Urbanisierungsplan (2014–2020) weist der Urbanisierung eine prominente Rolle als Motor dieses Wirtschaftswachstums zu (The State Council 2014). Neben weiterhin umfangreichen Investitionen in die Infrastruktur sind die in den Städten erzielten Einkommen, die in der Regel dreimal so hoch sind wie auf dem Land (Bai/Shi/Liu 2014: 158), und damit verbunden ein hohes Maß an Fremdversorgung in den Städten die Pfeiler, auf denen das künftige Wirtschaftswachstum ruhen soll.

Mit insgesamt 120 Millionen Hektar hat China durch die bisherige Umwidmung von Agrarland in Nutzflächen bereits nahezu das Minimum der bewirtschaftbaren Flächen erreicht, die notwendig sind, um noch Nahrungsmittelsicherheit gewährleisten zu können (Griffiths/Schiavone 2016: 77). Auch mit dem Ziel, diese nicht weiter zu reduzieren, sehen Bebauungspläne für urbane Zentren eine möglichst weitgehende Ausnutzung der Flächen und eine intensive Verdichtung der Bebauung vor. Städte sind gleichzeitig zentrale Problemfelder in der chinesischen Umwelt- und Klimapolitik, nicht zuletzt deshalb, weil sie mit einem Anteil von 70 % bereits jetzt für einen unverhältnismäßig hohen Anteil der Gesamtemissionen verantwortlich sind (WBGU 2016: 73). Nicht nur haben zudem die besonders wirtschaftsstarke Städte an der Ostküste bereits die Grenzen ihrer ökologischen Tragfähigkeit erreicht, Prognosen weisen außerdem darauf hin, dass chinesische Städte an der Küste besonders stark unter den Auswirkungen des Klimawandels zu leiden haben werden (UNDP 2016; Wu Shaohong et al. 2016). Sie zukunftsfähig zu planen, ist daher ein wichtiges Anliegen der chinesischen Regierung, mit dem sich alle maßgeblichen Dokumente auseinandersetzen. Insbesondere gehören hierzu die im Rahmen des Pariser Abkommens formulierten Intended Nationally Determined Contributions (INDC China 2015), das Nationale Programm zum Klimawandel (NDRC 2014) und der aktuelle Fünfjahresplan (13th FYP). In allen ist die Entwicklung umwelt- und klimafreundlicher Städte ein Kernthema. Eine angemessene Flächennutzung ist ein thematisiertes Kriterium, ebenso wie die Etablierung ressourceneffizienterer Lebensstile.

Letztendlich bleiben die Stadtplanungen aber faktisch weitgehend zugeschnitten auf energieeffizientes Bauen, Förderung des öffentlichen Verkehrs, umweltfreundliche Energieträger etc. (Wang 2016). Obwohl sich die wissenschaftliche Literatur seit einigen Jahren intensiv mit dieser Thematik auseinandersetzt (Cai 2014; Li Weidong et al. 2009; Zhu 2015), ist eine diversifizierte Raumplanung und Landnutzung, wie sie z. B. Erz (1978) im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung vorschlägt und die tatsächlich Möglichkeiten zur Entwicklung von ressourcensparenden Lebensweisen im Sinne des Budgetansatzes eröffnen würde,⁷ jedoch weder in diesen Dokumenten noch im Urbanisierungsplan ein Schwerpunktthema.

Urbane Landwirtschaft in chinesischen Städten

Eben eine solche Diversifizierung ist jedoch das wesentliche Anliegen etlicher privater Projekte. Vorstellungen von entschleunigten Lebensweisen, die zudem in engeren ökologischen Grenzen gestaltbar sind, zielen vielfach explizit auf weniger Einbindung in Konsumkreisläufe bzw. eine partielle Unabhängigkeit von Fremdver-

⁷ Erz (1978) entwickelt ein kombiniertes System von Landnutzung und Naturschutz. Je nach Verwendungszweck haben die Nutzungs- bzw. Schutzanteile für Flächen Priorität. Eine Nutzung ohne Naturschutz ist aber selbst für eindeutige Nutzungsvorranggebiete, wie z. B. Städte, nicht vorgesehen.

sorgung. Ein großes Spektrum von Praxisinitiativen beschäftigt sich vor diesem Hintergrund mit Formen urbaner Landwirtschaft, die sich als Antwort auf eine Reihe von Bedürfnissen hinsichtlich neuer Lebensstile anbietet. Der Anbau von Nahrungsmitteln verringert die Abhängigkeit von Konsumgütern und vermeidet die ökologischen Nachteile des Handels und langer Lieferketten. Darüber hinaus sind es aber vor allem Erwägungen, die die eigene Lebensqualität betreffen, welche Urban-Gardening-Projekte attraktiv erscheinen lassen (Shi 2015). Einerseits spielen auch hier ökologische Aspekte eine Rolle. Lebensmittelskandale in den letzten Jahren haben das Bewusstsein für die möglichen gesundheitlichen Nachteile industriell gefertigter Nahrungsmittel wachsen und den Wunsch nach mehr Kontrolle über die eigenen Nahrungsmittel entstehen lassen. Andererseits erfüllen die Stadtgärten aber vor allem auch soziale Bedürfnisse: Die schnell wachsenden chinesischen urbanen Zentren, oftmals geprägt durch die Idee einer funktionellen Stadt im Sinne Le Corbusiers (Li Hao 2009), lassen wenig Platz für alternative, auf Entschleunigung ausgerichtete Lebensentwürfe. Als auto- und konsumgerechte Städte bieten sie stattdessen die notwendigen Strukturen für ein hohes Lebenstempo des Einzelnen, das im Rahmen einer Wachstums- und Beschleunigungslogik durch Wettbewerbs- und Zeitzwänge bestimmt wird.

Stadtgärten schaffen hierzu bewusst Gegenräume, die es ihren Mitgliedern zumindest zeitweise erlauben, aus dieser Beschleunigungsdynamik auszubrechen oder zumindest die damit verbundenen Stressfaktoren zu reduzieren. Dies gelingt insbesondere dadurch, dass die Projekte in mehrfacher Hinsicht, sensu Rosa (2014, 2016), neue „Resonanz“-Möglichkeiten schaffen – also in diesem Fall Gelegenheiten, um bewusst einen intensiveren Austausch mit der sozialen und natürlichen Welt herzustellen. Dieser bezieht sich z. B. auf besondere Orte, Mitmenschen, Natur und nicht zuletzt die Dinge, die produziert und konsumiert werden. Insgesamt erstrecken sich die nachgewiesenen positiven Effekte von Stadtgärten auf ein verbessertes physisches wie auch psychisches persönliches Wohlbefinden (Egli/Oliver/Tautolo 2016). Explizit wird auch ein Bildungsauftrag formuliert: Die Einbindung von Kindern in die Projekte zielt auf weitergehende Verhaltensänderungen in der Zukunft.⁸ Für die Etablierung von Stadtgärten dieser Art, die in einer Vielzahl chinesischer Städte entstehen,⁹ sind die politischen Rahmenbedingungen trotz des hohen Verdichtungsdrucks in den chinesischen Städten nicht ausnahmslos ungünstig – im Gegenteil: Insbesondere die lokale politische Gestaltungsfreiheit in Bezug auf die Raumplanung eröffnet seit einigen Jahren in verschiedenen Städten substantielle Spielräume für die Integration von Stadtgärten. Die Nutzung dieser Bandbreite ist unterschiedlich groß.

Über die Duldung von Urban-Gardening-Projekten hinaus werden beispielsweise diverse Aktivitäten zum Eigenanbau von Nahrungsmitteln aktiv gefördert. Hierzu

⁸ Siehe z. B. Middlehurst (2016).

⁹ Einen Überblick über die Varianz und große Anzahl der Projekte geben u. a. themenspezifische Internetseiten, so z. B. *City Farmer*, <http://cityfarmer.info/category/china/>.

zählt z. B. die Unterstützung der Beijinger Landwirtschaftsabteilung für „Minifarmen“ auf Balkonen und Hinterhöfen durch die Ausgabe von Saatgut und Gartengeräten und fachspezifische Beratungen (Li/Chen 2010). Ebenfalls in Beijing wird die städtische Landwirtschaft sogar in die Stadtplanung einbezogen, indem sie – hier allerdings als Top-down-Maßnahme – die Entstehung von „Agroparks“ für eine stärker lokal ausgerichtete Lebensmittelversorgung unterstützt (Wang/Geng 2008; Cai 2014). Da peri-urbane Landwirtschaft und damit kurze Lieferketten zwischen der Stadt und ihren landwirtschaftlichen Versorgungssystemen in China den traditionellen Strukturen chinesischer Städte, selbst urbaner Zentren wie Shanghai (Franco 2014), entsprechen und diese erst durch die intensiven Bauphasen der letzten Jahre weitgehend zerstört wurden, liegt eine Rückbesinnung auf diese Konzepte nahe und findet in den urbanen Zentren durchaus Unterstützung durch die lokalen Behörden.

Die Gründe für die Förderung von urbaner Landwirtschaft sind darüber hinaus vielfältig. Neben dem Ziel, die Umweltbelastung in den Städten zu begrenzen, spielt in politischen Strategien auch eine Erhöhung der Lebensqualität jenseits von Umweltaspekten eine entscheidende Rolle. Neben den gesundheitlichen Vorteilen, wie z. B. eine bessere Atemluft durch die Integration naturnaher Räume, werden so auch positive psychologische Effekte, wie beispielsweise stressmindernde Wirkungen, von Stadtgärten erwartet (Li/Chen 2010; Tan 2011). Mehr Lebensqualität durch ein vermindertes Lebenstempo und eine bessere Integration naturnaher Flächen in die urbanen Strukturen sind also vor dem Hintergrund rapide zunehmender psychischer Belastungen durchaus auch Kriterien in der chinesischen Stadtplanung.

Fazit: Gesellschaftliche Veränderungspotenziale in China

Trotz ihres Nischencharakters sind Lebensstilveränderungen auf der Mikroebene, wie z. B. urbane Landwirtschaft, also nicht nur zunehmend populär, sie erfahren auch häufiger aktive Unterstützung im Rahmen politischer Strategien. Der Entfaltung eines größeren Veränderungspotenzials, das der Trend zu Stadtgärten in China mit sich bringen könnte, steht allerdings grundsätzlich die Kernidee der vorherrschenden Wirtschaftspolitik und einer sich hieraus entwickelnden Systemdynamik entgegen: Die Vorstellung von Entschleunigung und einer Reduktion der Abhängigkeit von Konsumkreisläufen steht in eklatantem Widerspruch zur Steigerungslogik des Wirtschaftssystems, zusätzlich forciert durch das Ziel, den Binnenkonsum zum Motor weiteren Wachstums zu machen. Die angestrebte Urbanisierung und die gewinnträchtigen Investitionen in bauliche Infrastruktur intensivieren darüber hinaus den Wettbewerb um die für die Stadtgärten notwendigen Flächen. Da sich das Land in Staatseigentum befindet, sind Initiativen in den meisten Fällen abhängig von einer informellen Duldung ihrer Inanspruchnahme von Räumen. Die mögliche Partizipation in Aushandlungsprozessen mit chinesischen lokalen Verwaltungsbehörden und die Gestaltungskraft zivilgesellschaftlicher Gruppierungen in Bezug auf urbane Transformationsprozesse sind damit begrenzt.

Der langfristige Erfolg lokaler Projekte und ihre Wirkkraft als „Change Agents“ wird also von einem weiteren Abbau struktureller und institutioneller Barrieren abhängen und damit von politisch gewollten Veränderungen des derzeitigen Wirtschaftskurses. Obwohl aber in der chinesischen Politik eine zunehmende Akzeptanz für Projekte erkennbar ist, die auf Lebensstilveränderungen zielen, bleibt – dem vorherrschenden weltweiten Trend folgend – mit dem Fokus auf ein „grünes Wachstum“ sowie auf eine fortgesetzte Steigerung der Konsumvolumina die Hoffnung auf technikbasierte Lösungen von Umwelt- und Klimaproblemen letztlich ungebrochen. Einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel und den hierzu notwendigen Veränderungen auf der Mikroebene wird weiterhin höchstens sekundäre Bedeutung beigemessen. Die große Anzahl an Praxisbeispielen (Cai 2014; City Farmer 2017) sowie weiterführende Studien (Shan 2012; Hua et al. 2016) machen allerdings deutlich, dass eine große und zunehmende Bereitschaft in der Bevölkerung vorhanden ist, sich aktiv für die Schaffung von Räumen und Ressourcen als Grundlagen für veränderte Lebensweisen einzusetzen.

Welche Rolle Stadtgärten oder andere Initiativen als soziale Innovationen für den Wandel von Lebensweisen im Sinne einer Transformation zur Nachhaltigkeit spielen werden können, lässt sich zu diesem Zeitpunkt nicht voraussagen. Ihr großes Potenzial liegt jedoch sicherlich darin, dass sie keine ausschließliche Reaktion auf ökologische Untergangsszenarien darstellen – also keine Zukunftsvorstellung verkörpern, die vornehmlich dystopische Züge trägt. Allein durch Einsicht in ökologische Notwendigkeiten eine als unzumutbare Verzichtsleistung empfundene Veränderung von Lebensgewohnheiten zu erreichen – und das auf breiter Ebene – wäre unbestreitbar ein schwieriges Unterfangen. Nicht die empfundene Risikoerwartung und ein erzwungener Verzicht auf materiellen Fortschritt sind jedoch der Motor für die Etablierung der Praxisprojekte, sondern der Wille, Gestaltungsspielräume für die Abkehr von vorherrschenden Produktions- und Konsummustern zu nutzen, um mehr ökologische und soziale Lebensqualität zu gewinnen.

Literaturverzeichnis

- 13th FYP = The 13th Five-Year Plan for Economic and Social Development of the People's Republic of China (2016–2020). Online unter: *National Development and Reform Commission (NDRC), People's Republic of China*, 07.12.2016, <http://en.ndrc.gov.cn/newsrelease/201612/P020161207645765233498.pdf> (Zugriff 03.02.2017).
- Baeumler, Axel / Ijjasz-Vasquez, Ede / Mehndiratta, Shomik (2012): „Overview. Sustainable Low-Carbon Cities in China: Why it Matters and What Can be Done“. In: dies. (Hg.): *Sustainable Low-Carbon City Development in China*. Washington (D. C.): The World Bank.
- Bai Xuemei / Shi Peijun / Liu Yansui (2014): „Society: realizing China's urban dream“. In: *Nature* 509: 158–160.
- Barton, Dominic / Chen, Yougang / Jin, Amy (2013): „Mapping China's Middle Class“. In: *McKinsey Quarterly* 2013.6. Online unter: *McKinsey & Company*, <http://www.mckinsey.com/industries/retail/our-insights/mapping-chinas-middle-class> (Zugriff 03.05.2017)
- Cai Jianming (2014): „Urban agriculture makes China's cities more liveable“ [sic]. Online unter: *Zhong-wai duihua 中外对话 / chinadialogue*, 26.06.2014, <https://chinadialogue.net/article/show/single/en/7091-Urban-agriculture-makes-China-s-cities-more-liveable> (Zugriff 02.03.2017).
- Cabal, Helena et al. (2017): „Fusion power in a future low carbon global electricity system“. In: *Energy Strategy Reviews* 15: 1–8.
- Cao Junyun 曹竣云 (2016): „Qihou bianhua jingji xuejianlun“ 气候变化经济学简论. In: *Contemporary Economy*, 15.05.2016: 58–59.
- Chen Xin (2012): „Lack of leisure time takes toll on workers“. In: *China Daily*, 11.10.2012. Online unter: *chinadaily.com.cn*, http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2012-10/11/content_15808808.htm (Zugriff 13.06.2017).
- Chen Xin / Shi Jing (2012): „Survey shows Chinese workers stressed out“. In: *China Daily*, 19.10.2012. Online unter: *chinadaily.com.cn*, http://www.chinadaily.com.cn/china/2012-12/12/content_16009304.htm (Zugriff 13.06.2017).
- City Farmer (2017) = „Category — China“. Online unter: *City Farmer News, New Stories From ,Urban Agriculture Notes‘*, <http://www.cityfarmer.info/category/china/> (Zugriff 20.07.2017).
- Cittaslow (2019) = „China National Network“. Online unter: *cittaslow, International Network of Cities where Living is Good*, <http://www.cittaslow.org/node/730> (Zugriff 17.02.2019).
- Easterlin, Richard A. et al. (2012): „China's Life Satisfaction, 1990–2010“. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109.25: 9775–9780.
- Easterlin, Richard A. / Wang, Fei / Wang, Shun (2017): „Growth and Happiness in China, 1990–2015“. In: Helliwell, John / Layard, Richard / Sachs, Jeff (Hg.): *World Happiness Report 2017*. New York: Sustainable Development Solutions Network, 48–83.

- Egli, Victoria / Oliver, Melody / Tautolo, El-Shadan (2016): „The development of a model of community garden benefits to wellbeing“. In: *Preventive Medicine Reports* 3: 348–352.
- Erz, Wolfgang (1978): „Probleme der Integration des Naturschutzgesetzes in Landnutzungsprogramme“. In: *Zeitschrift der Technischen Universität Berlin* 10.2: 11–19.
- Franco, Tim (2014): „China’s Surreal Urban Farms“. Online unter: *Foreign Policy*, 05.05.2014, <https://foreignpolicy.com/2014/05/05/chinas-surreal-urban-farms/> (Zugriff 20.02.2019).
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): „Von der Geschichte der Zukunftsvorstellung zur Geschichte ihrer Generierung: Probleme und Herausforderungen des pluralen Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 42.3: 497–515.
- Griffiths, Martin / Schiavone, Michael (2016): „China’s New Urbanisation Plan 2014–2020“. In: *China Report* 52.2: 73–91.
- Grin, John / Rotmans, Jan / Schot, Johan (2010): *Transitions to Sustainable Development. New Directions in the Study of Long Term Transformative Change*. London: Routledge.
- Guelf, Fernand M. (2010): *Die urbane Revolution. Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung*. Bielefeld: transcript.
- Guitart, Daniela / Pickering, Catherine / Byrne, Jason (2012): „Past Results and Future Directions in Urban Community Gardens Research“. In: *Urban Forestry & Urban Greening* 11: 364–373.
- Han Jin / Zhao Qingxia / Zhang Mengnan (2016): „China’s income inequality in the global context“. In: *Perspectives in Science* 7: 24–29.
- He Jiankun 何建坤 et al. (2016): „Zhongguo jianhuan qihou bianhua pinggu“ 中国减缓气候变化评估. In: *Chinese Science Bulletin* 61.10: 1055–1062.
- Hua Jinzhu 华金珠 et al. (2016): „Cong wenxian fenxi kan Zhongguo dushi nongye yanjiu jinzhan“ 从文献分析看中国都市农业研究进展. In: *Zhongguo Nongxue Tongbao* 中国农学通报 32.6: 160–170.
- INDC China (2015) = „Intended Nationally Determined Contributions (INDCs)“. Online unter: *2019 United Nations Framework Convention on Climate Change*, https://unfccc.int/files/adaptation/application/pdf/all__parties_indc.pdf (Zugriff 20.02.2019).
- Kriegler, Elmar et al. (2009): „Imprecise probability assessment of tipping points in the climate system“. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106: 5041–5046.
- Lefèbvre, Henri (2003): *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2009): *Le droit à la ville*. 3. Auflage. Paris: Anthropos.
- Leiserowitz, Anthony / Kates, Robert / Parris, Thomas (2006): „Sustainability Values, Attitudes and Behaviors: A Review of Multinational and Global Trends“. In: *Annual Review of Environment and Resources* 31: 413–444.

- Li Bo 李博 (2011): „Jianshu, kechixu qu zengzhang. Kechixu fazhan de tidai jie jue lujing“ 简述“可持续去增长”——可持续发展的替代解决路径. In: *Zhongguo renkou, ziyuan yu huanjing* 中国人口·资源与环境 21: 55–57.
- Li Hao 李浩 (2009): „Lijie Le Kebuxiye: ‚Mingri zhi chengshi‘ yi hou“ 理解勒柯布西耶: ‘明日之城市’译后. In: *Chengshi guihua xuekan* 城市规划学刊 2009.3 (181): 115–119.
- Li Shuang / Chen Jing (2010): „Govt encourages urban agriculture“. Online unter: *Global Times*, 14.09.2010, <http://www.globaltimes.cn/content/572948.shtml> (Zugriff 20.02.2019).
- Li Weidong 李卫东 et al. (2009): „Tisheng yuanlin lühua pinwei dazao hanqu qin shui lü cheng“ 提升园林绿化品位打造旱区亲水绿城. In: *Zhongguo chengshi linye* 中国城市林业 7.5: 10–12.
- Luderer, Gunnar et al. (2013): „Economic mitigation challenges: how further delay closes the door for achieving climate targets“. In: *Environmental Research Letters*, 17.09.2013: 1–8.
- Meinshausen, Malte et al. (2009): „Greenhouse-gas emission targets for limiting global warming to 2 °C“. In: *Nature* 458: 1158–1163.
- Middlehurst, Charlotte (2016): „Chinese consumers adopt greener lifestyle“. Online unter: *Zhong-wai duihua* 中外对话 / *chinadialogue*, 08.12.2016, <https://www.chinadialogue.net/article/show/single/en/9466-Chinese-consumers-adopt-greener-lifestyle> (Zugriff 20.03.2017).
- National Bureau of Statistics of China (2016): *China Statistical Yearbook [Zhongguo tongji nianjian* 中国统计年鉴] 2015, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2015/indexeh.htm> (Zugriff 28.02.2017).
- NDRC (2014) = *Guojia yingdui qihou bianhua guihua (2014–2020)* 国家应对气候变化规划 (2014–2020 年). Online unter: <http://www.ndrc.gov.cn/gzdt/201411/W020141104591413713551.pdf> (Zugriff 20.02.2019).
- Nylander, Johan (2014): „The rise of alternative education in China“. Online unter: *CNN*, 27.03.2014, <http://edition.cnn.com/2014/03/26/world/asia/china-alternative-education/index.html> (Zugriff 20.07.2017).
- Ott, Konrad / Ralf Döring (2011): *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. 3. Auflage. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Pierson, Paul (2004): *Politics in Time. History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton (N. J.): Princeton University Press.
- Ritzén, Sofia / Sandström, Gunilla Ölundh (2017): „Barriers to the Circular Economy – Integration of Perspectives and Domains“. In: *Procedia CIRP* 64: 7–12.
- Rockström et al. (2009): „A safe operating space for humanity“. In: *Nature* 461: 472–475.
- Rosa, Hartmut (2014): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

- Shan Xizhang (2012): „Attitude and willingness toward participation in decision-making of urban green spaces in China“. In: *Urban Forestry & Urban Greening* 11.2: 211–217.
- Shi Jian (2015): „Beijing life in a shipping container“. Online unter: *Zhong-wai dui-hua* 中外对话 / *chinadialogue*, 27.01.2015, <https://chinadialogue.net/culture/7683-Beijing-life-in-a-shipping-container/en> (Zugriff 03.03.2017).
- Steffen, Will et al. (2015): „Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet“. *Science* 347.6223: 1259855 (10 Seiten).
- Stierli, Markus et al. (2015): *Global Wealth Report 2015*. Zürich: Credit Suisse.
- Tan Long 谭龙 (2011): „Chengshi fazhan guihua de jichu. Chengshi yuanlin jianshe“ 城市发展规划的基础——城市园林建设. In: *Jiazhi Gongcheng* 价值工程 9: 250–254
- The State Council (2014) = *Guojia xinxing chengzhenhua guihua (2014–2020 nian)* 国家新型城镇化规划 (2014–2020年). Online unter: www.gov.cn, 16.03.2014, http://www.gov.cn/zhengce/2014-03/16/content_2640075.htm (Zugriff 20.02.2019).
- The World Bank (2017) = „Indicators“. Online unter: *The World Bank*, <http://data.worldbank.org/indicator> (Zugriff 28.02.2017).
- Tian Li / Ma Wenjun (2009): „Government intervention in city development of China: A tool of land supply“. In: *Land Use Policy* 26.3: 599–609.
- UN/Framework Convention on Climate Change (2015) = *Paris Agreement*. Paris: United Nations. Online unter: https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf (Zugriff 20.02.2019).
- UNDP (2015) = *2015 China Sustainable Cities Report: Measuring Ecological Input and Human Development*. Online unter: http://www.cn.undp.org/content/china/en/home/library/democratic_governance/the-china-sustainable-cities-report--measuring-ecological-and-hu.html (Zugriff 20.02.2019).
- van Klaveren, Maarten / Gregory, Denis / Schulten, Thorsten, Hg. (2015): *Minimum Wages, Collective Bargaining and Economic Development in Asia and Europe. A Labour Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wang Shanshan 王珊珊 (2016): „Shengtai chengshi jianshe de zhongyaoxing yanjiu“ 生态城市建设的重要性研究. In: *Yishu Pinjian* 艺术品鉴 8: 387.
- Wang Shufang / Geng Liping (2008): „Practical Model of Circular Economy – Case Study from Beijing Xiedao Agro-ecological Industrial Park“. In: *Industry cluster and meta-studies; proceedings of international conference on industry cluster development and management*. Marrickville (N. S. W.): Orient Academic Forum, 168–172.
- WBGU (2009) = *Kassensturz für den Weltklimavertrag – Der Budgetansatz. Sondergutachten*. Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen.
- (2011) = *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten*. Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen.

- (2016) = *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte. Hauptgutachten*. Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen.
- Whyte, Martin King (2014): „Soaring Income Gaps: China in Comparative Perspective“. In: *Daedalus* 142.2: 39–52.
- World Values Survey (2016) = „Wave 6 (2010–2014)“. Online unter: *World Values Survey*, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp> (Zugriff 03.01.2017).
- Wu Fulong (2015): *Planning for Growth. Urban and Regional Planning in China*. New York: Routledge.
- (Hg.) (2010): *China's Emerging Cities. The making of new urbanism*. New York: Routledge.
- Wu Shaohong 吴绍洪 et al. (2016): „Zhongguo qihou bianhua yingxiang yu shiying: Taishi he zhanwang“ 中国气候变化影响与适应: 态势和展望. In: *Kexue Tongbao* 科学通报 61.19: 1042–1054.
- Yang Dongping (2014): *Annual Report on China's Education*. Beijing: Social Sciences Academic Press.
- Zhang Xiaohong et al. (2016): „Evaluating the trends of China's ecological civilization construction using a novel indicator system“. In: *Journal of Cleaner Production* 133: 910–923.
- Zhao Xinying (2014): „School tests blamed for suicides“. Online unter: *China Daily*, 14.05.2014, http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-05/14/content_17505291.htm (Zugriff 20.02.2019).
- Zhu Wenjian 朱文健 (2015): „Chengshi de quanli“: Yi zhong chengshi kongjian chongsu de celüe“ ‘城市的权利’: 一种城市空间重塑的策略. In: *Zhuqu* 住区 2015.2: 138–147.

Kurzbiographien
der Autorinnen
und Autoren

Bersick, Sebastian, ist Professor für Internationale Politische Ökonomie Ostasiens an der Fakultät für Ostasienwissenschaften, Ruhr-Universität Bochum, Jean-Monnet-Lehrstuhlinhaber der Europäischen Union sowie Adjunct Professor an der School of International Relations and Public Affairs (SIRPA) der Fudan-Universität, Shanghai. Er studierte Politikwissenschaft, Sinologie und Volkswirtschaftslehre in Köln, Berlin und Xiamen und wurde 2002 am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin mit einer Dissertation zum Thema *Zur Politik der Interregionalen Beziehungen: Das Beispiel des Asia-Europe Meeting (ASEM)-Prozesses* promoviert.

Breuer, Rüdiger, studierte Sprache und Literatur Chinas, Sprache und Literatur Japans und Volkswirtschaftslehre in Bochum und Taipei und anschließend an der Washington University in Saint Louis, USA, wo er 2001 im Fach Chinesische und vergleichende Literaturwissenschaften promoviert wurde. Seit 2002 ist er an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum tätig. Sein Forschungsinteresse gilt der traditionellen Erzählliteratur von der Song- bis zur Qing-Zeit, den aufführenden Literaturgattungen (einschließlich Theater) und dem Zusammenhang von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der chinesischen Literatur.

Caspari, Anna, studied East Asian Economics and Politics at Ruhr University Bochum and completed her Master's degree in 2015. Since 2016, she has been a research fellow (wissenschaftliche Mitarbeiterin) in the Department of East Asian Politics at the Faculty of East Asian Studies while working on her dissertation on civil society in China. Her research interests include Chinese and Taiwanese politics with a focus on civil society and social movements.

Eggert, Marion, studied Sinology, Japanology and Cultural Anthropology at the Universities of Heidelberg and Munich and is now Professor of Korean Studies at Ruhr University Bochum. Her research interests include intellectual and literary history with an emphasis on Korean-Chinese cultural relations and the constructions of the self in (mostly pre-modern) Korean culture. Topics pursued include dream culture, travel literature, poetry and poetics, and language concepts.

Gottwald, Jörn-Carsten, studied Chinese Studies, Political Science, and Economics in Münster, Tianjin, Leiden, and Munich. He received his PhD (Dr. rer. pol.) from Freie Universität Berlin and his habilitation from University of Trier, both in Political Science. A former lecturer with the Department of Government and the Irish Institute of Chinese Studies, National University of Ireland, Cork he is now Professor of East Asian Politics at Ruhr University Bochum. He has published on various issues of Chinese politics and EU-China relations including China and global economic governance and the politics of financial regulation in China and Europe.

Moll-Murata, Christine, studierte Sinologie und Politik Südostasiens in Heidelberg und Shanghai, wurde 1998 an der Ruhr-Universität Bochum zum Thema der chinesischen Regionalbeschreibungen promoviert und habilitierte sich 2008 an der Universität Tübingen. Seit 2009 arbeitet sie an der Fakultät für Ostasienwissenschaften und leitet seit 2018 die Sektion Geschichte Chinas. Sie ist Research Fellow des International Institute of Social History (Amsterdam). Ihre Forschungsinteressen gelten der chinesischen Wirtschafts-, Sozial- und Technikgeschichte von der Songzeit bis ins 20. Jahrhundert.

Ommerborn, Wolfgang, studierte 1976–1983 Sinologie und Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, moderne chinesische Sprache am Spracheninstitut in Beijing sowie Philosophie und vormodernes Chinesisch an der Universität Nanjing. Nach seinem Magisterabschluss wurde er 1987 an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität promoviert, wo er sich 1994 auch habilitierte. Seit 1987 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter, Lehrbeauftragter und Lehrstuhlvertreter an verschiedenen Universitäten tätig. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Politische Ideengeschichte und die Philosophie Chinas.

Osterkamp, Sven, is Professor of Japanese Language and Literature at Ruhr University Bochum. His research interests include the history of the Japanese language(s) and writing system(s), from their earliest attested forms to the present day; language contacts within East Asia as well as between East Asia and the West and their textual witnesses; early knowledge of the Japanese and other East Asian languages and writing systems in the West, as well as the history of East Asian collections; the typology and history of writing systems and the interplay of language and writing.

Plassen, Jörg, is Professor of East Asian Religions at Ruhr University Bochum. After completing a thesis on Sanlun Buddhism at the University of Hamburg, he has worked mainly on early Samnon and Hwaõm against the backdrop of their Chinese predecessors. During recent years, his main interest has shifted to the influence of Silla Hwaõm on Tang dynasty Buddhism.

Roetz, Heiner, studierte Sinologie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. 1984 erfolgte ebenda die Promotion und 1991 die Habilitation. Von 1998 bis 2018 war er Professor für Geschichte und Philosophie Chinas an der Ruhr-Universität Bochum, an der er heute noch eine Seniorprofessur bekleidet. Seine Forschungsschwerpunkte sind die klassische chinesische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Ethik und das Verhältnis von Tradition und Moderne in China.

Schmidt, Jan, studierte Mittlere und Neuere Geschichte, Politikwissenschaft und Japanologie in Heidelberg und ist nun, nach einer Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter zwischen 2006 und 2015 und Promotion an der Fakultät für Ostasienswissenschaften der Ruhr-Universität Bochum, Professor für Japanwissenschaft an der Katholieke Universiteit Leuven in Belgien. Seine Forschungsinteressen liegen in der Politik- und Mediengeschichte des modernen Japan in globaler Perspektive mit Schwerpunkt auf den Auswirkungen des Ersten Weltkriegs.

Schwermann, Christian, studierte Sinologie, Geschichte und Anglistik in Bonn und Chengdu, wurde 2005 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn mit einer Arbeit zum Wortfeld „Dummheit“ in altchinesischen Texten promoviert und habilitierte sich 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seit 2016 leitet er die Sektion Sprache und Literatur Chinas an der Fakultät für Ostasienswissenschaften der Ruhr-Universität Bochum sowie das Teilprojekt „Institutionalisierung von Kritik in China von der Antike bis in die frühe Kaiserzeit“ des Bonner Sonderforschungsbereichs 1167. Seine Forschungsschwerpunkte sind die historische Semantik des Klassischen Chinesisch sowie die antike Institutionsgeschichte und Wirtschaftstheorie.

Siegmund, Felix, studierte Koreanistik und Sinologie an der Ruhr-Universität Bochum und wurde 2016 im Fach Sinologie zum Thema *Theorie und Praxis militärischen Wissens zwischen China und Korea im langen 17. Jahrhundert – Qi Jiguangs militärische Schriften und die nordöstliche Grenzregion* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018) promoviert. Von 2010 bis 2018 arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sektion Geschichte und Philosophie Chinas, Fakultät für Ostasienswissenschaften. Seine Forschungsschwerpunkte sind Militär- und Agrargeschichte, Mandchuristik, gesellschaftliche und literarische Gegenkulturen.

Solmecke, Ulrike, studierte an der Ruhr-Universität Bochum Sprache und Literatur Chinas, Wirtschaft Ostasiens und Politikwissenschaft. 2013 promovierte sie an der Ruhr-Universität zum Thema *Starke Nachhaltigkeit im interkulturellen Kontext. Theoretische Überlegungen und praktische Implikationen am Beispiel des Tourismus in der VR China*. Seit Juli 2015 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Sektion Internationale Politische Ökonomie Ostasiens tätig. In der Forschung widmete sie sich dem Thema der Nachhaltigkeit im internationalen Diskurs und vor allem in China, dem Grünen Wachstum und sicherheitspolitischen Fragen. Sie verstarb am 15.07.2018.

Nachruf



Ulrike Solmecke in memoriam

Der Themenband *Eine andere Zukunft in Ostasien* ist unserer Kollegin Ulrike Solmecke gewidmet, die am 15. Juli 2018 nach kurzer Krankheit verstarb. Ihr Tod hat das Kollegium und die Studierenden tief betrübt und eine schmerzliche Lücke hinterlassen.

Ulrike Solmecke hatte an der Ruhr-Universität Sprache und Literatur Chinas, Wirtschaft Ostasiens und Politikwissenschaft studiert und 1993 den Abschluss der Magistra Artium erworben. Nach Berufstätigkeit in verschiedenen Wirtschaftsunternehmen, als Chinesischlehrerin in der gymnasialen Sekundarstufe II und als Lehrbeauftragte an der Fakultät für Internationale Beziehungen und Vergleichende Politikwissenschaft der Bergischen Universität Wuppertal sowie an der Sektion Politik Ostasiens der Fakultät für Ostasienwissenschaften in Bochum promovierte sie im Jahr 2013 an der Ruhr-Universität. Ihre Dissertationsschrift *Starke Nachhaltigkeit im interkulturellen Kontext. Theoretische Überlegungen und praktische Implikationen am Beispiel des Tourismus in der VR China* hat der Marburger Metropolis-Verlag im Jahr 2014 publiziert. Seit Juli 2015 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Sektion Internationale Politische Ökonomie Ostasiens tätig und arbeitete an

einer Habilitationsschrift. In der Forschung widmete sie sich dem Thema der Nachhaltigkeit im internationalen Diskurs und vor allem in China, dem Grünen Wachstum und sicherheitspolitischen Fragen. Hierzu hat sie umfangreich publiziert und vorgetragen.

Das Thema Nachhaltigkeit war für Ulrike Solmecke jedoch weit mehr als nur ein Forschungsgegenstand. Auch in ihrem persönlichen Umfeld engagierte sie sich für nachhaltiges Handeln und weckte Umweltbewusstsein im Kollegium und bei den Studierenden. Ihre Lehre erfreute sich großer Beliebtheit. Im Rahmen ihrer Tätigkeit am Jean-Monnet-Lehrstuhl „International Political Economy of EU-Asia Relations“ betreute sie die Konzeption und Durchführung eines Projekts im Geisteswissenschaftlichen Schülerlabor mit dem Thema „Warum es nicht egal ist, wenn in China ein Sack Reis umfällt. Politische und wirtschaftliche Beziehungen zwischen EU und Ostasien in einer globalisierten Welt“. Auch in der Redaktion des *Bochumer Jahrbuchs zur Ostasienforschung* hat sie sich engagiert und den Band 39 (2016) mitgestaltet.

An der Tagung zum Thema „Other ‚Horizons of Expectation‘ in East Asia?“, welche Jan Schmidt 2018 an der Katholischen Universität Leuven ausrichtete, konnte Ulrike Solmecke nicht teilnehmen, da sie zeitgleich zu einer Konferenz in China eingeladen war. Von dieser kehrte sie voller Tatendrang zurück. Umso bestürzter war das Kollegium, als sie kurz darauf schwer erkrankte und sich leider nicht mehr erholte.

Ihr Aufsatz in diesem Band skizziert verhalten optimistisch den Willen in Teilen der chinesischen Bürgergesellschaft, „Gestaltungsspielräume für die Abkehr von vorherrschenden Produktions- und Konsummustern zu nutzen, um mehr ökologische und soziale Lebensqualität zu gewinnen“. Diese Zuversicht entspricht ganz Ulrike Solmeckes Wesen und lässt erkennen, was sie uns und ihren Studierenden bedeutet hat. Wir gedenken ihrer in Zuneigung, Respekt und Dankbarkeit für ihr Wirken an der Fakultät für Ostasienwissenschaften in den Jahren, in denen wir mit ihr zusammenarbeiten konnten.

Im Namen der Fakultät für Ostasienwissenschaften

Die Herausgeber