

Ponovno ovrednotenje Webra na Japonskem in nekatera izhodišča za obravnavo religije v povezavi s potrošništvom

*Tinka DELAKORDA KAWASHIMA**

Izvleček

V zahodnih študijah religije se v zadnjem času religijo razumeva kot spreminjajoče se prakse ljudi, in ne kot skupek prepričanj in doktrino, ki jim verniki sledijo. To še posebej drži za japonsko religijsko konstelacijo, kjer je bogato prakticiranje različnih religij vselej prednjačilo pred pripadnostjo dogmam in verskim institucijam. Raziskovalci so v taki religioznosti opazili spodbudne elemente za razvoj moderne kapitalistične družbe. Članek podrobno prikaže, kako so Webrove teze o vplivu religije na razvoj moderne družbe sprejemali na Japonskem in na osnovi razširitve njegovih tez predstavi nekatera mogoča izhodišča za obravnavo religije v povezavi z razvojem modernega potrošništva na Japonskem.

Ključne besede: religija, modernizacija, etika, Weber, Japonska, potrošništvo, magija, simboli, rituali, »religiozni vsakdan«

Abstract

In recent times, religion has been viewed as a changing set of practices or actions that people take rather than a set of beliefs or a doctrine that people follow. This is especially true for the religious setting in Japan, where the practice of religion has been favored over relatively "static" faith and devotion to dogmas and religious institutions. Researchers have noticed encouraging elements within characteristics of such religion in Japan for the development of a modern capitalist society. The following paper attempts to show the possible foundations for examining the role of religion within the context of consumption during the modernization process using an extension of Weber's theories within the Japanese context.

Keywords: modernization, consumption, religion and magic, Protestant ethic, capitalism, Weber, Japan.

* Tinka DELAKORDA KAWASHIMA, PhD, Department of Intercultural Studies, Yamaguchi Prefectural University, Japan. tinkanet[at]gmail.com



Uvod

Webrova *Protestantska etika in duh kapitalizma* ostaja pomembno izhodišče, ko razmišljamo o povezavi med modernizacijo in religijo v katerikoli družbi, vsaj v tezi, da samo z ekonomskimi dejavniki ni mogoče razložiti nastanka kapitalizma in moderne družbe; za razumevanje razvoja sodobne družbe se je nujno poglobiti v njene specifične nazore in vrednote.¹ Po Webbru je modernizacijo »zahoda« podprl tok ljudske etične reforme, ki so jo usmerjali »zahodna« religiozna tradicija in modernistična religiozna gibanja znotraj nje. Gre za protestantsko etiko, povezano s kalvinistično idejo o predestinaciji, ki naj bi z religioznimi spodbudami za posvetno dejavnost, z »odčaranjem sveta«,² z individualizmom in z delovno etiko predstavljala nujne predpogoje za razvoj v moderno kapitalistično družbo na »zahodu«. Danes govorimo o različnih tipih modernosti in različnih poteh do njih. Japonska družba se je hitro modernizirala in je od druge polovice 20. stoletja po uveljavljenih kriterijih moderna.

Modernost, kot se jo razume na Japonskem, je tesno povezana z njenim stikom z »zahodom«.³ Vendar je glede na to, da je bila Japonska zaprta za zunanji svet kar 250 let, od 17. stoletja naprej, razlog za ta uspeh vprašljivo iskati izključno v kontaktu z »zahodom«. Za uspeh in hitro spremembo so verjetneje zaslužne nekatere institucije, ki so v tradicionalni japonski družbi obstajale že prej, in ljudje,

- 1 »Modernizacija pomeni tehnološke racionalizacijske zagone in spremembo dela in organizacije, obsega pa še veliko več: spremembo družbenega značaja in normalnih biografij, življenjskih slogov in ljubezenskih form, struktur vpliva in moči, form političnega zatiranja in udeležbe, dojemanja dejanskosti in spoznavnih norm. Plug, parna lokomotiva in mikročip so v družbeno znanstvenem razumevanju modernizacije vidni indikatorji za mnogo globlji proces, ki zajema in spreminja celotne družbene sestave in v katerem se nazadnje spremenijo *viri gotovosti*, iz katerih se napaja življenje« (Beck 1986, 23; Eisenstadt 1973).
- 2 Webrova skovanka »odčaranje sveta« označuje razkroj tradicionalnih predstav o svetu, proces opuščanja religioznih, mitično-magijskih, organsko celostnih in kvalitativnih pogledov na svet in na človeka ter zamenjavo z znanstvenimi, posvetnimi in instrumentalno-izračunljivimi pogledi. Razvoj tovrstnega racionalno metodičnega načina življenja je postavljen v zvezo z asketsko protestantsko etiko, katere temeljna značilnost je asketsko samoobvladovanje (Weber 1992). Z magijo se razume »prizadevanje, da se z magično religijskimi sredstvi zagotovi ugoden potek totranskih, življenjskih zadev, od plodnosti do zdravja, od ljubezni do vojaških uspehov neke družbene skupnosti, države, rodu oz. posameznikov kot pripadnikov teh skupnosti v tem življenju« (Kerševan 1989, 19).
- 3 Obdobje pred tem se imenuje zgodnje-moderno in se je začelo po prihodu Portugalcev in Špancev v 16. stoletju ter ga zaznamuje omejitev stikov z zunanjim svetom v dobrih 250 letih obdobja Tokugawa (1600–1868). Moderno obdobje se je začelo s propadom tega režima in z odprtjem dežele pod pritiski Amerike in drugih zahodnih sil. Sledilo je hitenje Japonske, da bi se tehnološko, ekonomsko in vojaško modernizirala ter dohitela zahod. Japonsko modernizacijo tako pogosto označujejo kot srečevanje z »zahodno civilizacijo« (po Sugiyama 1994; Millikan in Blackmer 1961, 11–12).

sposobni spremembe (Bellah 1957; Millikan in Blackmer 1961, 11–12).⁴ Japonska je bila prva ne-zahodna družba, ki je industrializacijo dosegla po drugačni poti od »zahodne« in v 70. letih postala drugo največje gospodarstvo na svetu, kar je pri raziskovalcih modernizacijskih procesov in teorije moderne družbe spodbudilo zanimanje za japonsko družbo in kulturo. Pri tem je še posebej zanimivo to, da se je Japonska modernizirala brez pomoči krščanstva kot dominantne religije, še več, nobena religija ni imela monopola, kot ga poznamo v »zahodni« družbi in kakršen je pogojeval sekularizacijo na »zahodni način«. Zastavi se torej vprašanje, katere značilnosti religijskega sveta in njegovega razvoja bi lahko vplivale na proces oblikovanja modernosti na Japonskem?

Danes se veliko Japoncev šteje za sekularne ali nezainteresirane za religijo. V nedavnih študijah se je na primer samo 26 odstotkov respondentov izreklo za religiozne. Samo 30 odstotkov ljudi se ima za pripadnike določeni religiji, čeprav predstavniki religij trdijo, da imajo toliko pripadnikov, da njihovo skupno število dvakrat presega skupno število prebivalcev Japonske. Po drugi strani pa skoraj 90 odstotkov Japoncev redno obiskuje grobove prednikov, 75 odstotkov družin ima doma budistični in/ali šintoistični oltar, večina staršev vodi svoje otroke k obredom odraščanja *shichigosan* (七五三) v lokalno svetišče, templji in svetišča opažajo množičen obisk ob novem letu *hatsumōde* (初詣で) (Meiji jingu v Tokiu obiščejo milijoni ljudi) in romanja v številne svete kraje so vse bolj priljubljena, kar potrjuje tudi oddaja »Nippon junrei« (日本巡礼) (Romanje na Japonskem) na nacionalni televiziji. Vse to kaže na visoko udeležbo Japoncev v religioznih praksah, pa tudi na eklektično naravo japonske religioznosti.⁵

4 Zahodni industrializem se je razvijal počasi skozi stoletja akumuliranja kapitala in tehnik, medtem ko so se ne-zahodne države srečale z modernizacijo kot s »fait accompli« (z dovršenim delom). Kapital, nujen za industrializacijo v ne-zahodnih državah, je bil preobsežen, da bi ga mogel zagotoviti obstoječi ekonomski mehanizem v teh družbah. Industrializacijo je podprla in financirala vlada (Bellah 1957, 192–3). Drugače od zahodnega pogleda na »vtikanje« političnih oblasti v ekonomijo kot škodljivega, je za države, ki so se razvile in industrializirale brez tuje finančne pomoči (Japonska, Rusija, LR Kitajska), značilna večja politična superiornost kot na zahodu, dominantnost političnih vrednot je nad ekonomskimi. Na Japonskem je religija odigrala pomembno vlogo v procesu politične in ekonomske predanosti osrednjim vrednotam, ki so legitimirale potrebne politične inovacije in okrepile etiko notranjega asketizma. Družina in država, sorodstvene vezi in politika niso bile zgolj sekularne kolektivnosti, ampak tudi religiozne entitete. Izpolnjevanje dolžnosti do teh entitet je imelo ultimativni pomen, ker je posamezniku zagotavljalo varnost pred nevarnostmi prehodnega sveta (ibid., 194).

Pri Bellahu in Fuseju prevlada argument, da so za družbenoekonomski razvoj potrebni določeni predpogoji, ki so globoko vpeti v družbenih kulturnih strukturah in sistemih vrednot. Preveriti pa je treba, ali ni sistem vrednot, o katerem govori Bellah, omejen na majhen del prebivalstva in zaobjema le del tradicije, ki jo je vlada Meiji »izumila« za svoj nacionalistično-modernistični proces.

5 Na Japonskem soobstaja mnogo različnih religioznih tradicij. Med najpomembnejšimi so šintoizem, budizem mahayana, konfucianizem (predvsem konfucianska etika), krščanstvo, nove religije

Ali bi živahne religiozne prakse v moderni družbi na Japonskem med drugim lahko pripisali pozitivnemu vplivu potrošniške kulture na moderno religioznost? Tudi raziskovalci v modernih zahodnih okoljih ugotavljajo, da so zaradi procesov sekularizacije in globalizacije, ki so odpravili religijske monopole, ter zaradi vplivov potrošniške kulture značilni »svobodnejše« izbiranje religij, »revitalizacija religije« oz. t. i. desekularizacija. Že tradicionalna ljudska religioznost na krščanskem zahodu je nastajala kot ljudska izbira, selekcija, interpretacija in kombinacija zahtev/ponudb specializiranih ustanov različnih starih ljudskih religij in krščanstva ter njihovih nosilcev (Kerševan 1989). Kaj nam to pove o medsebojnem vplivu med potrošništvom in ljudsko religioznostjo?

Naša naloga je ugotoviti, kakšne religiozne prakse in vrednote so obstajale na širši ravni, ravni ljudstva. Novejše študije predmoderne japonske družbe kažejo, da je npr. sistem vladnega nadzora *bakufu tōsei* (幕府統制) v obdobju Tokugawa zaobjel le del religioznega udejstvovanja, ob njem pa so delovale druge številne religiozne prakse, v nekakšni pol-legalni sferi (Williams 2006). Tukaj je zajeta ljudska religioznost, ki je lahko v veliki meri vplivala na razvoj drugih družbenoekonomskih vidikov modernizacije.

Poleg tega ni zadosti predpostavljati, da so za hiter ekonomski razvoj japonske družbe zaslužni zgolj pogosto izpostavljeni faktorji, kot je prisotnost delovne etike v ideologijah japonskih religij (Fuse 1970) in sistem vrednot v obdobju Tokugawa (Bellah 1957). Ti pogledi zanemarjajo pomen t. i. »živete religije« v zgodnje-modernem obdobju. Williams (2006, 185) piše, da Bellahova knjiga odseva idejo, da ima vzpon Japonske kot moderne politične in ekonomske nacije korenine v neo-konfucianski ideologiji, v elitnem sloju, kot tudi med trgovci in drugimi. Na te Bellahove ugotovitve so prav gotovo vplivale okoliščine, da so do 70. letih 20.

in ljudske religije. Krščanstvo je bilo Japonski predstavljeno v 16. in ponovno v 19. stoletju. Nove religije so se pojavile in zacvetele v prehodu v obdobje Meiji v 19. stoletju ter po drugi svetovni vojni. Ljudske religije so bile skozi sinkretična religiozna verovanja in prakse dolgo časa del dediščine preprostega ljudstva. Vse te tradicije so ves čas vplivale druga na drugo in sooblikovale religijo japonske družbe. Takšna kompleksna situacija ustvarja vtis, da le malo sodobnih Japoncev pripada neki določeni religiji. Zato rečemo, da je za Japonce značilna religioznost brez pripadanja ali »neafiliacijska religioznost«. Tipični ustaljeni vzorec, ki mu sledi japonska družina v svojem religioznem prakticanju, je, da za novo leto obiše šintoistično svetišče, pogreb in komemoracije prepusti budističnemu obredju, poroke krščanski cerkvi ali šintoističnem svetišču. Letni prazniki se prav tako praznujejo po ustaljenih pravilih eklekticizma: *bon* in enakonočje (ekvinokcij) sta budistična, novo leto in praznovanja *matsuri* so šintoistični. Nove religije, kot je Tenrikyō, pa krpajo luknje, ki so jih pustile glavne religije, in sicer tako, da ponujajo obredje in molitve za bolne. Kadar Japonce pesti bolezen, se mnogi obrnejo k novim religioznim skupinam ali k vedeževalcem in verskim zdravilcem. Nakamaki pravi, da je takšen pluralizem oz. način povezovanja z bogovi izraz japonskega koncepta TPO (ang. time, place & occasion), kar pomeni, da obstajata primeren čas in kraj za vsako priložnost (2003, 13).

stoletja področje preučevanja zgodnje-moderne religije obvladovali intelektualni zgodovinarji neo-konfucialnizma in nativistične reakcije na kitajske učenosti – nacionalne učenosti *kokugaku* (国学) (Williams 2006, 186). Šele v poznih 80. letih so se pojavile študije zgodnje-moderne religije kot »živete religije« (ang. *lived religion*) (ibid., 187). Prav tak svež pogled na razvoj japonske moderne družbe ponudi Francks v svoji »alternativni ekonomski zgodovini moderne Japonske« (2009). V knjigi navede številna zgodovinska dejstva iz vsakdanjega življenja Japoncev in argumentira, da nam o ekonomski zgodovini in vzponu več kot produkcija (industrijska in religiozna) pove zgodovina potrošnje oz. tisti, ki so na strani povpraševanja. Z vpogledom v zgodovino japonskih potrošnikov nam tudi postane jasno, da modernizacija Japonske ni bila nekaj, kar se je zgodilo nenadno ob srečanju z modernim zahodom, ampak je bil to proces, ki se je, vsaj v velikih japonskih mestih, začel že v 18. stoletju.

Preden se osredotočimo na razmerje med ljudsko religioznostjo in potrošništvom, si pogledjmo, katere značilnosti religijskega sveta naj bi po Weberu vplivale na proces oblikovanja modernosti.

Webrova teorija

Weber je predvideval, da sta bila puritanska »odprava magije« in »notranja izolacija posameznika« (ki stoji sam pred Bogom) glavna faktorja ljudske etične reforme ali t. i. »človeških temeljev modernizacije«. Takšen odnos med religijo in etiko je eden od vzorcev reform v ljudski etiki, ki je spodbudila modernizacijo. Za Webra pa je bila temeljnega pomena še napetost (in njena odprava) med svetovnim nazorom religije in znotrajsvetnimi sferami človekovega delovanja (Kerševan 1990). Webrova shema za klasifikacijo in analizo svetovnih religij je temeljila na obsežni raziskavi krščanstva, antičnega judaizma, hinduizma, budizma in kitajske religije (deloma tudi islama in zgodnjega ter srednjeveškega krščanstva). Predvideval je, da obstaja neka notranja logika v svetovnih nazorih teh religij ter da to logiko poganja napetost med svetovnim nazorom samim in realnostjo (Campbell 2006, 19).

Primitivna religija naj bi bila po njegovih predvidevanjih po značaju magična in animistična, ko pa se družba razvije do točke, da ima dovolj sredstev za podporo duhovništva, postanejo verovanja organizirana in koncepcije božanstva sistematizirana znotraj dveh glavnih usmeritev. Prva predpostavlja imanentni princip božanstva, to je nekaj, kar je del sveta od vekomaj in k čemur se človeštvo lahko »adoptira« (brahmansko-atmanski princip v indijski religiozni filozofiji); druga pa predpostavlja koncepcijo božanstva kot transcendentalnega, v bistvu ločenega od sveta, katerega nadzira od zgoraj in ga je ustvaril iz nič (semitski bog stvarnik)

(Turner 1981, 12). Glede na ti dve usmeritvi Weber razlikuje med »vzhodnimi« in »zahodnimi« religijami. Po Weberu bi naj v primerjavi z »zahodom« drugim kulturam manjkala

sposobnost in discipliniranost ljudi za racionalen način življenja nasploh. Med najpomembnejše elemente oblikovanja načina življenja v preteklosti pa naj bi sodile magične in religiozne sile ter na veri temelječe etične predstave o dolžnosti. (...) Tam, kjer so obstajale zavore duhovne narave, je razvoj racionalnega življenja trčil ob resne ovire. (Kerševan 1990, 9)

Pot v racionalizacijo je bila po Weberu mogoča, če so bile take ovire odpravljene. To je mogoče le, če so dejavnosti znotraj neke racionalizirane sfere hkrati racionalne tudi z ozirom na religiozne cilje oz. vrednote (ibid., 11–12).

Po Weberu naraščajoča racionalizacija znotrajsvetnih sfer človekovega delovanja (ekonomsko, politično, umetniško, spolno itd.) na eni strani in racionalizacija religijskega delovanja na drugi strani vodita do napetosti med religijo in takimi posameznimi sferami. To pa toliko bolj, kolikor bolj jasno je cilj/vrednota religije zunajsvetna. Prav to pa je značilnost t. i. odrešilnih religij, ki odrešujejo od sveta in implicirajo neke vrste odklanjanje od njega (ibid., 11). Religijsko racionaliziranje ravnanja (Weber) lahko onemogoči doseženo stopnjo racionalnosti v drugih, znotrajsvetnih sferah. Primer za to je religiozno racionalno delovanje v smislu pridobivanja milosti z zakramenti in posebnimi dobrimi deli, ki odvrta ljudi od zavestnega angažiranja na drugih področjih, ali pa religiozno racionalno ravnanje v duhu medsebojne bratske ljubezni do bližnjega, ki se bije z logiko ekonomske in politične racionalnosti, ki za svoje cilje – dobiček in moč – uporablja druge predpostavke (ibid.).

Po Weberu je protestantizem, s kalvinistično idejo o predestinaciji, odpravil taka nasprotja in utrl pot nadaljnji racionalizaciji (ibid., 12). »Kako je lahko spodbujala 'znotrajsvetno' delovno usmerjenost prav religiozna misel, ki je – v nasprotju s tradicionalno katoliško – zavračala kakršenkoli vpliv človeških del na človekovo opravičenje in odrešenje?« Takšna teologija povzroča visoko napetost znotraj posameznika, kar rešuje z nenehno dejavnostjo ekonomskega značaja. Vsaka dejavnost naj bo dejavnost v slavo božjo. Delo je smiselno kot izražanje božje slave. To je prispevalo k oblikovanju kapitalizma z individualizmom in s pojmovanjem stvarnosti, ki ga Weber imenuje »odčaranje sveta«, kjer na svet ne delujemo več z magičnimi sredstvi, niti ne samo z njimi. Weber je predvideval, da ko se kapitalizem enkrat oblikuje, ta njegova psihološka izhodišča izgubijo pomen. »Duh zapusti železno armaturo«, moderno družbo (produkcijo), ki jo je sam soustvaril in v kateri je doslej prebival (Weber 1988). Duhovno izpraznjeno mesto, ki ga je

z odčaranjem sveta zapustila religija, pa naj bi zasedla potrošnja (Vidmar 2004, 61; po Williams 1991, 203). Hedonistična kultura množične potrošnje naj bi izpodkopala tradicionalne buržoazne vrednote in puritansko etiko ter povzročila zaton religije (Bell 1976). Takšni in podobni argumenti kažejo na evolucionistično razumevanje procesa od kapitalizma do potrošništva, ki na svojih plečih žrtvuje religijo. Če pa prevzamemo Campbellovo dopolnitev Webrove teze, da so za nadaljnji razvoj kapitalizma, poleg puritanske delovne etike, bili enako pomembni tudi hedonistični potrošniški motivacijski temelji (Campbell 1987), lahko začnemo razmišljati, kateri elementi v religijskem svetu, ki se ugodno navezujejo na potrošništvo, so lahko prispevali k razvoju moderne družbe.

Dopolnitev Webrove teorije: vzajemni spodbujevalni odnos med proizvodnjo in potrošništvom

Za preživetje moderne kapitalistične družbe je, kot je predvidel že Marx (1857), (ekonomsko) potrošništvo ključnega pomena. Danes vsakdanje življenje in samouresničevanje ljudi poteka skozi potrošništvo, ki ga nekateri imenujejo celo »nova religija« oz. nadomestilo zanjo.

Po Webru je bila protestantska etika tista, ki je dala zagon procesoma racionalizacije in modernizacije v zahodnih družbah (Weber 1988). Puritancem je z versko gorečnostjo uspelo sočasno spodbuditi proizvodnjo in zamejiti potrošnjo, Weber pa ne odgovori na vprašanje, na kakšnih duhovnih osnovah se je z določenim »faznim zamikom« začelo razraščati »nekoristno« užitekarsko zapravljanje. Z drugimi besedami, v Webrovi protestantski etiki ne najdemo odgovora na vzajemni spodbujevalni odnos med proizvodnjo in potrošnjo. Campbell v odgovor na produktivistično pristranskost sodobnih interpretacij narave modernih družb napiše knjigo *The Romantic Ethic and the Spirit of Consumerism*, v kateri se usmeri v spregledane okoliščine, ki so spodbujale razvoj potrošništva. Skozi razvoj protestantizma v Angliji 17. in 18. stoletja prikaže, da sta druga ob drugi obstajali dve nasprotujoči, vendar komplementarni družbeni etiki, kot dve plati religijskega gibanja. Prva, delovna etika, je legitimizirala proizvodnjo, druga, »romantična hedonistična« etika (posebna buržoazna potrošniška etika), pa potrošnjo (Campbell 1987, 8 in 35).

Potrošništvo naj bi se začelo v srednjem sloju družbe z njegovimi zahtevami po luksuznih dobrinah, to je v sloju, ki je bil nosilec asketske in puritanske protestantske etike. Pri iskanju povezave med protestantizmom in užitkom je Campbell odkril, da je skrb za estetiko – nov sestavni del, uvožen od plemstva, pripeljal do radikalnih sprememb v predhodno moralno in spiritualno etiko srednjega sloja (ibid., 203).

Campbell je razširil Webrova spoznanja o povezavi med protestantizmom in kapitalizmom, tako da sta obe plati – racionalni asketizem in sentimentalni pietizem, obravnavani kot prispevka k razvoju moderne ekonomije (Campbell 1987, 11). Tako naj bi reformacija k razvoju kapitalizma prispevala dva elementa. Asketska etika je spodbudila produkcijsko plat, osamosvojitve iz togih okvirov religije pa je omogočila dinamičen razvoj povpraševanja po blagu. Obe – proizvodnja in potrošnja – sta imeli močno idejno (religiozno) podlago in le tako se je lahko začel njun vzajemni razvoj (Kos 1998, 269).

Campbellove teze so kot Webrove omejene na krščansko izkušnjo, a služijo kot izhodišče za problematiziranje razmerja med religijami in potrošništvom nasploh. Upoštevanje predpostavk o obstoju religioznih elementov, ki spodbujajo potrošniško plat razvoja moderne družbe, nas od vprašanja, »ali je potrošnja zasedla izpraznjeno mesto, ki ga je zapustila religija«, popelje k vprašanju, kateri elementi religije, ki se ugodno navezujejo na potrošnjo, so prispevali k razvoju moderne japonske družbe in se ohranili v njej?

Poglejmo si, kako je bila vloga religije v modernizacijskih procesih obravnavana na Japonskem.

Prilagajanje Webrove teorije skozi vrednotenje japonske preteklosti

Kmalu po drugi svetovni vojni je zgodovinskim študijam na Japonskem (delno kot reakcija in kot kritika na medvojno »cesarsko-nacionalno podobo«) vladala družbenoekonomska interpretacija s pretežno ideološkim pogledom. V takšnem ozračju so bile tradicionalne ideje in navade, vključno z religijo, večinoma označene kot »pred-moderne« in kot »preživetke fevdalizma«. Kakor koli že, teorija o modernizaciji, ki je prišla v ospredje v poznih 50. letih, bi skoraj spremenila pogled na japonsko zgodovino. Delo *Tokugawa religion* (1957), čeprav tujega avtorja Američana Roberta N. Bellaha, je naznanilo novo smernico reevaluacije preteklosti, še posebej zgodnje-moderne preteklosti japonske zgodovine.⁶ V tem kontekstu je bila tema modernizacije tesno povezana s problemom racionalizacije v zgodovini, pojav, ki ga je Max Weber vpeljal kot ključ za primerjalno analizo svetovnih religij. V tem času je tudi sprejetje in reevaluacija Webrovih idej napredovala med japonskimi intelektualci, celo še pred t. i. »Webrovo renesanso« v njegovi domovini.

6 V študiju Vzhodne Azije se s terminom »zgodnje-moderno« pojmujejo kitajske dinastije Song, Ming in Qing, v primeru Japonske pa s terminom »zgodnje-moderno« obdobje mislimo obdobje Tokugawa (več o tem Hayashi 1998, 18–20).

Njegove teorije so imele močan vpliv ne le na področju sociologije religije, ampak nasploh v družboslovnih znanostih. Takšno sprejetje Webra je izhajalo iz japonskega prepričanja o zaostalosti Japonske po izgubi v drugi svetovni vojni in gorečega zgledovanja po »zahodu« in teorijah »zahodnih« mislecev, kot sta Max Weber in Karl Marx v preučevanju zgodovinskega razvoja japonskega kapitalizma. Različne smernice v japonski sociologiji religije odražajo spreminjajoča se stališča do Webra. Webrove teorije so bile po vojni tako vplivne, da se pristopi japonskih sociologov in religiologov do religije razlikujejo glede na njihovo stališče do Webra. Tako v grobem razlikujemo med tremi obdobji: 1. obdobje pred drugo svetovno vojno, 2. obdobje takoj po vojni in skozi 60. leta in 3. obdobje od 70. let do danes (Kageyama 1976, 139–60).

Prve študije Webra so se nanašale predvsem na njegovo delo na področju ekonomske in komercialne zgodovine. Sociologi so o njegovih idejah začeli razpravljati ob koncu 20. let v povezavi s sociološko metodologijo in s koncepti, kot so »idealni tipi« in »svoboda vrednot«. Te študije so postopoma formirale osrednji tok Webrovih študij na Japonskem. Poleg raziskav Webrove ekonomske teorije in sociološke metodologije so se pojavile študije, ki so se ukvarjale z njegovimi primerjalnimi obravnavami vzhoda in zahoda ter z njegovo analizo odnosa med etiko in ekonomskimi procesi (Maruyama 1965 in Uchida 1990).

Obdobje po drugi svetovni vojni velja za »zlato dobo Webrovega vpliva na Japonskem« (Uchida 1990, 119–202). Takrat so temeljito raziskovali Webrove teorije etike in etosa s poudarkom na njegovi knjigi *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ōtsuka Hisao, profesor moderne evropske ekonomske zgodovine, v knjigi *Kindaiteki ningen ruikei no sōshutsu (Kreacija modernih človeških tipov, 1946)* razpravlja o tem, kako bi Webrovo teorijo etosa povezali s teorijo človeških tipov/vrst, ki bi podprli japonsko modernizacijo. Za rekonstrukcijo japonske demokracije, piše Ōtsuka, je treba ustvariti »modernejši, demokratični tip človeka« po zgledu Webrovega »modernega zahodnega etosa« (Ōtsuka 1969, 175). Njegove razprave so na razvoj študija religije na Japonskem vplivale z idejo, da je neka specifična religija (protestantizem) privedla do oblikovanja moderne družbe in da vse druge religije zavirajo to formacijo. Na Japonskem pa je prevladalo idealiziranje protestantizma kot vira modernizacije zaradi njegove zmage nad »magijo«. Posledično so japonske religije doživljale kritike, da so prepojene z magijo in ovirajo modernizacijo. Magija je po Ōtsuki integralni del tradicionalnega etosa, nasprotja moderne človeškega tipa. V *Majutsu kara no kaihō* (1969, 235) zapiše, da je »osvoboditev od magije ... neobhodna v uresničitvi procesa rekonstrukcije demokracije v današnji Japonski«. Zanj je odstranitev magije iz japonske religije nujen korak v realizaciji japonske modernizacije, s katero pa mora Japonska pohiteti, da dohiti »zahod« (Hayashi in Yamanaka 1993, 213).

V 70. letih je v dojemanju Webrove teorije nastal velik preobrat. Prvič, ker je po osrednjem mestu, ki ga je imela v povojni sociologiji religije, pričela upadati njena praktična uporabnost, s tem pa se je zmanjšal vpliv tudi vebrovskih kritikov modernizacije na Japonskem, v glavnem pa zaradi dveh dejavnikov v ozadju tega preobrata: nove smernice v intelektualnih razpravah na globalnem prizorišču in posebni družbeni pogoji na Japonskem. V akademskih krogih se je iz kritike evlucijskega pogleda na zgodovino s centrom v Zahodni Evropi razvil anti-modernizem. Na Japonskem se je začel širiti močan vpliv avtorjev, kot so Jung, Levi-Strauss in Eliade. »Zahodnjaki« so se že v prvi polovici 20. stoletja začeli zavedati slabosti in nevarnosti moderne družbe, medtem ko se je tako razmišljanje na Japonskem in v drugih ne-zahodnih družbah razširilo šele v drugi polovici istega stoletja. Takšno ozračje v intelektualnih krogih je spodbudilo pomembnost antropologije, mitologije, religijskih študij, globinske psihologije, simbolizma in strukturalizma, to pa je pomenilo odmik od prvotno dominantnega racionalizma in modernizma. S tem so tudi Webrove teorije, ki govorijo o odpravi magije skozi racionalizacijo, postale zastarele. Prevladalo je spoznanje, da so miti, simboli, rituali in svetovni nazori bistvenega pomena v življenju ljudi (Hayashi in Yamanaka 1993, 216).

Drugi dejavnik, ki je vplival na preobrat v odnosu do Webrove teorije, je bil hiter ekonomski razvoj, ko so se Japonci začeli zavedati izboljšanja življenjskega standarda in začeli na politično ekonomsko situacijo gledati v pozitivnejši luči. Zgodnejše diskusije o modernizaciji so vedno označile Japonsko kot zaostalo za zahodom in nerazvito družbo, vendar sta ta pogled izpodrinili uspešna industrializacija dežele in ekonomska blaginja. V akademskem svetu se je pojavila zavest o obstoju več modelov modernizacije (ne tipa »za« ali »pred« ampak različnih tipov). Japonska je, zavedajoč se svoje prisotnosti med drugimi naprednimi industrijskimi družbami, začela ponovno ceniti zanemarjene vrednote iz fevdalne preteklosti, kot sta tradicionalna razširjena družina *ie* (家) in dinamika skupinske orientiranosti družbe (Aoki 1990). Te spremembe v intelektualnih krogih so vplivale na spremembe v študiju religije. Privedle so do uporabe novih metodologij in analitičnih orodij za odkrivanje pomena mitov, simbolov in ritualov. Zacvetele so študije religije in antropologija s poudarkom na pomenu simbolov. Racionalizacija Webrove sociologije je postala predmet kritike. Japonsko ljudsko religijo, ki je bila označena za »nepravo religijo« in »magijo«, so številni raziskovalci ponovno ovrednotili.

Oblikovala sta se dva pristopa do Webrove teorije: prvi je izločil Webrovo teorijo kot nerelevantno za Japonsko in poskušal postaviti študij religije na temeljih študija simbolov in ritualov.⁷ Drugi pogled je bil kritičen, vendar si je prizadeval adaptirati Webrovo teorijo.

7 O teh študijah več v delih Yanagawa Keiichi (1968 in 1975).

Vpliv magično-religioznih elementov na etične reforme

Avtorji kritično-adaptabilnega pristopa do Webrovih tez zavračajo negativni pogled na japonsko ljudsko religijo, a upoštevajo pomen etosa. Tako poskušajo preveriti prakso in zgodovinski razvoj etičnih idej Japoncev in pojasniti odnos med japonskim modelom modernizacije in religioznim etosom, ki jo je podprl in ohranil.

Vidni predstavniki kritično-adaptabilnega dostopa so Robert Bellah (1957), Yasumaru Yoshio (1974), Yamamoto Shichihei (1979) in Shimazono Susumu (1981). Ti so prevzeli pogled, da Japonska ne zaostaja za zahodom, temveč je šla zgolj po drugačni poti do modernizacije kot zahod. Vsi med njimi so v svojih študijah argumentirali, da je japonska ljudska religija uspešno zagotovila etiko in etos, ki podpira modernizacijo (Hayashi in Yamanaka 1993, 217). Pokazali so še, da se je magija, ki naj bi v evropsko-severnoameriškem svetu v procesu modernizacije izginila, na Japonskem ohranila ali celo okrepila (Shimazono 1992 in Numajiri 1996, 109–24). Shimazono ponovno pretehta pomen magičnih elementov v religiji in družbi na Japonskem. Razišče, kako so magično religiozni elementi oz. »magični faktor« neločljivo povezani z elementi, ki so privedli do ljudske etične reforme, vendar se pri tem osredotoča na nove religije. Magija oz. magični faktor je zanj nekaj, kar lahko podpira moderno in postmoderno družbo znotraj vitalističnega koncepta, ki obdaja magično religioznost predvsem novih religij. V vitalistični religiozni miselnosti se bude, *kamije* (神) in druge religiozne objekte čaščenja dojema kot vir življenja. Vsa živa bitja naj bi bila rojena iz tega vira, od koder izvira harmonija med človekom, naravo in božanstvi. Tako je vera v bude in *kamije* hkrati vera v medsebojno povezanost človeških bitij in v skupno življenje ljudi in božanstev. Po Shimazonu naj bi ta odigrala vlogo vodiča ljudske etične reforme 19. in 20. stoletja (1981). Ne glede na »predmodernost« vitalistične miselnosti, ki se ni ukvarjala s holističnimi in racionalističnimi interpretacijami sveta ali družbenega reda in iskanjem načinov za vzpostavitev družbene pravičnosti, naj bi ta odgovorila na pomembna vprašanja ljudi, ki so se soočali z modernizacijo, saj se je osredotočila na najosnovnejše težave vsakdanjega življenja, kot je iskanje vezi v novih družbenih odnosih po razkroju vezi tradicionalne skupnosti. Kot tak miselni sistem, pravi Shimazono, je vitalistična miselnost gotovo odigrala pozitivno vlogo pri prilagajanju ljudi na moderne družbene odnose in zatorej morebiti vsebuje elemente, ki so podprli moderno in postmoderno družbeno miselnost (1981, 221). Yasumaru pa deloma zanika zgornje argumente Shimazona, saj dvomi, da bi bilo navadno ljudstvo zmožno samodiscipline in individualnosti, ki jo zahteva vitalistična miselnost (Yasumaru 2007, 348). Po mnenju Yasumaruja je »pravilno« etično naravnost priskrbela ljudska moralna miselnost, čeprav se ta in religiozni miselni sistem, temelječ na vitalizmu, celo izključujeta. Yasumaru

iz »teorije o asketizmu« Webra in Ōtsuke razvije »teorijo ljudske (moralne) miselnosti«, ki naj bi nastala v specifičnem procesu japonske modernizacije. Pri tem kritizira Maruyama in Ōtsuko, ker sta ljudsko miselnost označila za »iracionalno, nazadnjaško in fevdalno« (Yasumaru 1974, 40). Ljudska moralna miselnost naj bi temeljila na krepostih, kot so marljivost, varčnost, ponižnost, sinovsko spoštovanje in harmonija. Yasumaru, opirajoč se na zgodovinsko gradivo, argumentira, da so te kreposti oblikovale notranjo religiozno etiko preprostih ljudi ter da je ta dajala podporo modernizaciji na Japonskem (Yasumaru 1981). Njegovi pomisleki o vlogi vitalistične odreditve na »ugodno« etiko ljudstva v procesih modernizacije verjetno temeljijo na usmerjenosti vitalistične odreditve v ta svet in k praktičnim koristim. Težnje, ki jih prepoznamo v magiji, pa so navidezno v nasprotju z etičnimi vrednotami, potrebnimi za modernizacijo po Webrovi tezi. Pri Yasumaruju si magični elementi (vitalizma) in ljudska etična reforma stojijo nasproti. Z negativno kritiko magije se tako Yasumaru ne uspe distancirati od »modernistov«. Ti niso prepoznali ljudske etične reforme, ki je imela pomembno vlogo pri oblikovanju etike moderne Japonske, saj so verjeli, da večina Japoncev blodi v »začaranem vrtu« (Shimazono 1992, 141).

Spre gledana vloga magije, simbolov in ritualov v razvoju potrošniške plati modernizacije

Večinoma so avtorji torej preverjali povezanost magičnih elementov v religiji z etiko. Taki pristopi so sloneli na razumevanju religije po Webrovem zgledu. Weber je predvideval, da je za zagon racionalizacije potrebna pravilna etična naravnost, ki izhaja iz integrativnega miselnega sistema, utemeljenega na religioznih idealih. Tak poudarek miselnega sistema pa zanemarja druge pomembne plati religije, kot so simboli in rituali. Videti je, da na argumente različnih avtorjev vplivata dva različna pristopa do religije, ki delujeta v ozadju njihovih razmišljanj. Prvi pristop poudarja miselni sistem religije in prezira pomembnost simbolov in ritualov. Drugi pristop upošteva simbole in rituale kot bistvene strukturne elemente religioznega pojava. Japonski avtorji so v novejših študijah s pozitivnimi pristopi do magično-religioznih elementov pripeljali do zanimivih ugotovitev, da se je magija, v nasprotju z evropsko-severnoameriškim svetom, kjer naj bi njena korenita odprava pogojevala ekonomski razvoj, v procesu modernizacije na Japonskem ohranila ali celo okrepila (Shimazono 1992; Numajiri 1996, 109–24).

Prav ugotovitve o ohranitvi in okrepitvi magično-religioznih elementov v modernizaciji na Japonskem pa kažejo na vzajemno povezanost z rastočim potrošništvom in potrošniško kulturo. Vendar se avtorji niso posvetili nadaljnjemu

pomenu magično-religioznih elementov v razvoju potrošniške plati modernizacijskih procesov. Dodatna pobuda za tovrstne raziskave so rezultati novejših raziskav religije v sodobni potrošniški družbi, ki kažejo na procese sakralizacije zaradi infuzije simbolov in komercializacije ritualov. Namesto »odčaranja sveta« nastaja t. i. »začaranje vsakdanjega življenja« (Firat in Venkatesh 1995). O tem pričajo raziskave religioznih dogodkov, praznikov, ritualov in simbolov, ki stimulirajo (ekonomsko) potrošnjo (in obratno) ter razcveti romanja s pomočjo potrošniškega trga v sodobni Japonski (Reader 2013; Delakorda Kawashima 2015). Gleda na omenjene ugotovitve o vzajemnih spodbudah med magičnimi praksami, simboli in rituali ter potrošniško prakso v sodobni družbi je treba vlogo magično-religioznih elementov ponovno preveriti, ne zgolj v njihovem pomenu za razvoj ugodne »delovne« etike, ampak tudi v njihovi nezamerljivi funkciji v potrošniški plati razvoja moderne kapitalistične družbe.

Nekatera izhodišča za obravnavo religije v povezavi s potrošništvom

Potrošništvo v sodobni Japonski vključuje veliko lastnosti, ki sicer določajo zahodno potrošništvo (od prednosti, ki jo imata moda in oglaševanje na potrošnikovo izbiro dobrin, do uporabe dobrin za določanje statusa in individualnosti). Vendar to ne pomeni, da je to rezultat zgolj zahodnega vpliva in da so družbene posledice potrošništva take kot pri zahodnih potrošnikih (Francks 2009, 5).

Vsaka posamezna zgodovina (in družbeno-kulturne okoliščine itd.) vsekakor pogojuje vzorce rasti potrošništva in pojav potrošnika kot vidika/znaka modernosti. Eden od načinov za boljše razumevanje rasti potrošništva v japonskem kontekstu je preučitev vsakdana preprostih ljudi, ki so izkusili pred-industrijsko rast. Tega ni mogoče razumeti zgolj skozi konvencionalna razmišljanja zgodovinarjev, ampak skozi poznavanje načinov, kako in zakaj so ljudje uporabljali dobrine. Tega, kar so ljudje kupovali in uporabljali, ni določal le njihov dohodek, ampak tudi spreminjajoča se infrastruktura, znotraj katere so živeli, delali in kupovali, družinski vzorci in spolne vloge, ki so strukturirale njihov vsakdan, popularna kultura, njihovo oglaševalsko in medijsko okolje in prevladujoče misli ter ideje, ki so zanje pogojevale pomene materialnih dobrin. Kot nedeljivi del tega vsakdana je treba posebej preučiti izjemen razmah religioznih praks v tem obdobju.

Vzajemen odnos med religijo in potrošništvom je v načinih, kako ljudje prakticirajo religijo ter kako se posamezne religiozne prakse in rituali v realnosti prepletajo z ekonomskim potrošništvom. Nekateri konkretni primeri so individualni nakup amuletov (in drugih religioznih in ne-religioznih predmetov) za tuzemske praktične koristi, kot so sreča, varnost v prometu, uspeh v šoli ipd.; nadalje romanje

za neposrednejši stik z božanstvom in pridobitev milosti; darovanje nagrad (ali denarja) v zameno za religiozne usluge oz. milosti.

Zaključek

V evropsko-severnoameriški literaturi so vse prakse in občutja, ki zadevajo magične, materialne, tuzemsko usmerjene »ljudske« religiozne vidike religije, poimeno-vane s pojmom ljudska religioznost. Z raziskavo pojavov ljudske religioznosti, ki ji je bilo v japonski religiozni zgodovini morebiti bolj prizaneseno kot na zahodu, je mogoče preveriti povezanost med materialnim svetom ljudske religioznosti in posvečeno duhovnostjo organizirane religije. V nasprotju z Webrovo tezo o »odčaranju sveta« je treba obravnavati materialno-magični svet, ne le kot pomemben del religije, ampak tudi z upoštevanjem njegove spodbujevalne vloge na razvoj potrošniške usmerjenosti.

Določene lastnosti religije (politeizem, religija kot kulturni resurs, pluralizem, neafiliacijska religioznost, eklekticizem, popularna božanstva *hayarigami* (流行神), povezovanje religijske niše z marketinško), ki jih najdemo v japonski družbi že v zgodnje-modernem obdobju (gl. Delakorda Kawashima 2015), postajajo v evropskih deželah vidnejše šele po t. i. vplivih sekularizacije (deinstitucionalizacija religije). Predpostavljam, da so to univerzalne religiozne prakse in težnje, ki jih najdemo zunaj institucionalizirane religije (v področju ljudske religioznosti). Moja glavna teza je, da z zatonom religijskih monopolov in z rastočo potrošniško kulturo in etiko pride do prekrivanja in součinkovanja take ljudske religioznosti s potrošniško usmerjenostjo. Raziskovanje japonske tradicionalne religioznosti v sodobni japonski družbi lahko osvetli medsebojno povezanost in soodvisnost ljudske religioznosti (kot kontinuitete med tradicijo in sodobnostjo) in potrošništva (kot osrednje lastnosti vsakdanjega življenja sodobne družbe). Prav potrošniški vsakdan v (post)moderini družbi je morda gonilo »religioznega vsakdana«, ki ga je napovedal že Weber:

Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja (ki izvira iz vsake profetske religioznosti) je vrgel s prestola to mnogoboštvo v prid le enega, ki je »potrebno« – in potem moral privoliti v kompromise in relativiziranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva zaradi realitet notranjega in zunanjega življenja. Danes pa je religiozni »vsakdan«. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebni sil, vstajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in začenjajo zopet med seboj svoj večni boj (...). (SWP 1964, 330)

Literatura

- Aoki, Tamotsu. (1990) 1994. *“Nihon bunkaron” no henyō*. Tokyo: Chuokoronshinsha.
- Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- Bellah, Robert N. (1957) 1970. *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*. Boston: Beacon Press.
- Campbell, Colin. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 2006. “Weber, Rationalisation, and Religious Evolution in the Modern Era.” V *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, uredila J. A. Beckford in J. Walliss, 19–31. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Delakorda Kawashima, Tinka. 2011. “Tržno-religiozne vrednosti blaga in identiteta starejših Japoncev.” V *Klepetavi predmeti: ko predmeti spregovorijo o nas in drugih*, uredil Jernej Mlekuž, 143–62. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Firat, Fuat A. in Alladi Venkatesh. 1995. “Liberatory Postmodernism and the Reenchantment of Consumption.” *Journal of Consumer Research* 22: 239–67.
- Hayashi, Makoto. 1998. “The Historical Position of Early Modern Religion as Seen through a Critical Examination of Bellah’s ‘Religious Revolution’.” *Acta Asiatica*, Bulletin of the Institute of Eastern Culture, 75: 17–34.
- Hayashi, Makoto in Hiroshi Yamanaka. 1993. “The Adaptation of Max Weber’s Theories of Religion in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 20 (2–3): 193–212.
- Kerševan, Marko. 1989. *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*. Ljubljana: ZIFF in Partizanska knjiga.
- . 1990. “Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne.” *Družboslovne razprave* 7 (9): 7–17.
- Kos, Drago. 1998. “Genealogija potrošnje. Potrošnja: zasebne prakse, javni užitki.” *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 26 (189): 21–30.
- Maruyama, Masao. 1965. “Senzen ni okeru nihon no Weber kenkyū.” V *Max Weber kenkyū*, uredil V H. Ōtsuka, 151–85. Tokyo: Iwanamishoten.
- Marx, Karl. (1939) 1972. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 1857–1858*. Frankfurt a. M.: E.V.A.
- Nakamaki, Hirochika. 2003. *Japanese Religions at Home and Abroad: Anthropological Perspectives*. London, New York: Routledge Curzon.
- Numajiri, Masayuki. 1996. “The Cultural Characteristic of Japanese Religion: Modernization and the Magical Thinking.” *Kyoto Journal of Sociology* 4: 109–24.

- Ōtsuka, Hisao. 1948. *Kindaika no ningenteki kiso*. Tokyo: Hakujitsushoin.
- . 1969. *Kindaika no ningenteki kiso (Ōtsuka Hisao chosakushū 8)*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Reader, Ian. 2013. *Pilgrimage on the Marketplace* (Routledge Studies in Religion, Travel, and Tourism). London, New York: Routledge.
- Ritzer, George. 1999. *Enchanting a Disenchanted World*. Thousand Oaks in California: Pine Forge Press.
- Shimazono, Susumu. 1981. "Religious Influences on Japan's Modernization." *Japanese Journal of Religious Studies* 8 (3–4): 207–23.
- . 1992a. *Gendai kyūsai shūkyō ron*. Tokyo: Seikyūsha.
- . 1992b. *Sukui to toku: Shinshūkyō shinkōsha no seikatsu to shisō*. Tokyo: Kōbundō.
- Turner, Bryan S. 1981. *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Uchida, Yoshiaki. 1990. *Weber juyō to bunka no toporojii*. Tokyo: Riburopōto.
- Vidmar Horvat, Ksenija. 2004. *Uvod v sociologijo kulture: učbenik za prvi letnik sociologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.
- Weber, Max. (1947) 1992. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, New York: Routledge.
- Williams, Duncan R. 2006. "Religion in Early Modern Japan." V *Nanzan Guide to Japanese Religions*, uredila Paul L. Swanson in Clark Chilson, 184–201. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Williams, Rosalind H. 1991. "The Dream World of Mass Consumption." V *Rethinking Popular Culture*, uredila C. Mukerji in M. Schudson, 198–235. Berkeley: University of California Press.
- Yamamoto, Shichihei. 1979. *Nihon shihonshugi no seishin*. Tokyo: Kōbunsha.
- Yanagawa, Keiichi. 1968. "Nihon ni okeru "shūkyō to kindaikaron" no mondai (Nihon no kindaika no shomondai)." *Bunkakei gakkai rengō kenkyū ronbun shu* 18: 132–6.
- . 1975. "Matsuri no shūkyōgaku." *Kikan gendai shūkyō* 1–2: 48–61.
- Yasumaru, Yoshio. (1974) 1999. *Nihon no kindaika to minshū shisō*. Tokyo: Heibonsha.
- . 2007. *Bunmeika no keiken: Kindai tenkan nonihon*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Yoshida, Teigo. 1973. "Jujutsu." V *Shūkyōgaku jiten*, uredila I. Oguchi in I. Hori, 367–73. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Summary

Various sociologists and scholars of religion, using Weber's theories as a basis, examined the internal connection between religious ideology and the growth of modern industrialist capitalism in Japan. In the religious studies of postwar Japan, Weber's work *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* becomes a paradigm, while Protestantism is renowned as the only true religion that is, with its ethics, capable of shaping a modern society. Within Japanese literature of this period, one can find written that for the modernization of Japan it was, following the western model, necessary to become liberated from magic "*majutsu kara no kaihō*" (魔術からの開放), which is an integral part of Japanese traditional popular religion. Later, towards the end of the 1960s, when Japan reaches a successful level of industrialization and economic growth, the use of Weber's theories for criticizing Japan as "behind" in its modernization loses its credibility and the awareness that there exist different models of modernization begins to appear. Some academics dismiss them as irrelevant for Japan, while others, assuming the existence of a Japanese model of modernization along with supporting Japanese religious ethics, attempt to adapt his theories.

Written works appear stating that the establishment of a new moral codex (favorable for the development of capitalism) during the popular ethical reforms in the 19th century was influenced by factors such as traditional value system and government, popular moral thought and magical/religious dimensions of vitalistic mindset of new religions. This paper, drawing on the assumption that considers the meaning of religious elements for the development of the consumer aspect of the development of a capitalist society, suggests a detailed study of magical or religious elements, not only taking into account the development of favorable popular ethics for promoting production but also their role in the development of consumption as a necessary factor in capitalist societies.