

**JAPOŃSKA FILOZOFIA** (jap. **Nihon[-no] tetsugaku**) – refleksja uprawiana w obszarze cywilizacji jap. od ok. VI w., ulegająca przez wieki silnym wpływom chiń. (za pośrednictwem Korei lub bezpośrednio), a od XVII w. także wpływom zachodnim, ale rozwijająca oryginalne analizy rzeczywistości.

POJĘCIE FILOZOFII W JAPONII. Słowo “tetsugaku” (“nauczanie mędrców”), które oznacza filozofię, jest skrótem terminu “kitetsugaku” (od wyrażenia “kikyū tetsuchi gaku” – “nauka o poszukiwaniu mądrości”), wprowadzonego w 1874 przez Nishiego Amane. Początkowo terminem “tetsugaku” określano jedynie filozofię zachodnią (jako jedną z dziedzin nauki zachodniej), w odróżnieniu od rodzimej tradycji filozoficznej (dalekowschodniej – jap. i chiń.), którą określano mianem “shisō” (myśl; chiń. sixiang).

Nakae Chōmin, uważany przez niektórych badaczy za prekursora jap. marksizmu, w 1901 napisał, że w Japonii nigdy nie było filozofii w sensie zachodnim, mając na myśli wolne od autorytetów rozumowe poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące istoty rzeczywistości. Krytyczne poglądy Nakaego na temat j. f. (zwł. oskarżenie jap. myślicieli o brak oryginalności) stały się popularne na przełomie XIX i XX w. Nakamura Yūjirō uważał, że pierwszą prawdziwie filozoficzną rozprawą w Japonii było dzieło Nishidy Kitarō pt. *Zen-no kenkyū (Studium dobra)*, opublikowane w 1911. Twierdzono, że przed 1868 w Japonii (a przed 1824 w Chinach) nie tylko nie było, ale i nie mogło być filozofii. Argumentowano, że “shisō” (mądrość rozwijająca się w oparciu o komentowanie autorytatywnych dzieł klasyków) jest w istotny sposób różna od “tetsugaku” (rzekomo nieskrępowanej autorytetem myśli zachodniej). W 1900 Chińczycy (a później Koreańczycy i Wietnamczycy) zaczęli używać terminologii Nishiego (chiń. zhaxue, koreań. ch’ôlhak, wietn. triết học) nie tylko na określenie filozofii zachodniej, ale także w odniesieniu do taoizmu, konfucjanizmu czy buddyźmu. Ostatecznie terminologia ta przyjęła się także w Japonii w rozszerzonym znaczeniu. Nie przyjęły się natomiast inne jap. odpowiedniki “filozofii”, proponowane przez różnych autorów, jak: “aichi” (“umiłowanie mądrości”) czy “rigaku” (“nauka o zasadzie”, mająca zbyt silne konotacje z neokonfucjanizmem szkoły shushigaku, zw. po chiń. “lixue”).

CECHY FILOZOFII JAPOŃSKIEJ. Można wyróżnić następujące cechy j. f.: unikanie abstrakcyjnych teorii niemających związku z praktyką; stawianie

intuicyjnego wglądu na równi z rozumowym myśleniem (często nawet wyżej); niechęć do transcendentnego ujęcia sacrum; brak jednego konkretnego tekstu lub zbioru tekstów, które stanowiłyby ważny punkt odniesienia do rozważań filozoficznych. Cechą wyróżniającą nowożytnego okresu j. f. jest także działalność myślicieli spoza środowiska akademickiego, np. dziennikarzy czy literatów, określanych mianem zaiya (“poza specjalnością”), jak Takayama Rinjirō (1871–1902), Tanaka Ōdō (1867–1932), Abe Jirō (1883–1959) czy Tsuchida Kyōson (1891–1934).

Przyczynę braku indywidualizmu Watsuji Testurō upatrywał w apoteozie harmonii i poświęcenia się dla innych. Nishida Kitarō uznał tradycję kulturową Japonii za “kulturę absolutnej nicości” (zettai-no bunka), w odróżnieniu od “kultury bytu” (u-no bunka) Zachodu. Absolutna nicość nie oznacza jednak negacji bytu, tylko absolutnie sprzeczną samotożsamość (zettai mujunteki jikodōitsu), czyli taką paradoksalną jedność wszelkich przeciwieństw, w której odrębne cechy zostają zachowane. Logiką tak pojętej absolutnej nicości (sprzecznej tożsamości bytu i niebytu) jest logika paradoksu, mająca swoje korzenie w tradycji buddyjskiej logiki tożsamości (soku-no ronri), zw. także logiką tożsamości afirmacji i negacji (sokuhi).

Pojawiają się zarzuty manieryzmu dialektycznego w stosunku do nowożytnych filozofów jap.; tacy mieli być m.in. Inoue Enryō (1859–1919), Tanabe Hajime (1885–1962) czy Watsuji Tetsurō (1889–1960). Logika absolutnie sprzecznej samotożsamości, mająca niewątpliwie buddyjskie korzenie, jest próbą wyjaśniania rzeczywistości, w której ciągle doświadczamy sprzeczności. Właśnie ze względu na tradycje dialektyki buddyjskiej szczególnie podatny grunt znalazła w Japonii filozofia G. W. F. Hegla. Pojawiły się też próby analiz porównawczych filozofii Hegla z neokonfucjańską szkołą yōmeigaku, np. Kihira Masami (1847–1849).

FILOZOFIA A JĘZYK JAPOŃSKI. Użycie znaków chiń. (ideogramów) w języku jap. miało wpływ na obrazowy sposób formułowania myśli, podobnie jak w języku chiń. W religijnej tradycji shintōistycznej i buddyjskiej słowa mają funkcję nie tylko wyrażania, ale także transformatywną (np. mantry). Na język jap. rozpraw filozoficznych niewątpliwie miała wpływ rozpowszechniona w literaturze Japonii “estetyka niedopowiedzenia” (aimai-no bigaku), wg której

mistrzowski styl można poznać po unikaniu dosłowności, np. *Een'ei-no raisan* (*Pochwała cienia*) Tanizakiego Jun'ichirō. Wyzwaniem godnym elit intelektualnych jest styl impresyjny, charakteryzujący się użyciem swobodnych dygresji związanych z głównym tematem pośrednio, jednak zawsze w jakiś sposób naświetlających różne aspekty danego problemu. Taki styl wydaje się także odpowiedni do celu, jaki sobie stawiają myśliciele jap. Zamiast tworzyć spójny system filozoficzny, który z konieczności jest uproszczeniem, dążą do uchwycenia rzeczywistości w wielości jej konkretnych przejawów. Trudność interpretacyjna jap. tekstów filozoficznych jest związana także z tym, że zmiana jednego podmiotu domyślnego na inny jest widoczna jedynie w kontekście ciągu narracji (nie ma odmiany czasowników, wskazującej na to, do której osoby odnosi się dany czasownik). Wieloznaczność wielu wyrazów umożliwia grę słów i kondensację treści, która wymaga od czytelnika wczuwania się w kontekst i “czytania pomiędzy wierszami”. Należy odróżnić niejasność związaną ze “stylem impresyjnym” od na pozór irracjonalnych wypowiedzi kryjących w sobie “logikę paradoksu”. Wg niektórych nowożytnych filozofów nawiązujących do tradycji buddyjskiej (np. Nishidy Kitarō), doświadczenie “uchwycenia” istoty rzeczywistości odsłania strukturę rzeczywistości, którą można wyrazić jedynie za pomocą logiki paradoksu (logiki absolutnie sprzecznej samotożsamości).

FILOZOFIA BUDDYJSKA W JAPONII. Wczesne szkoły buddyjskie. Początkowo (V–VI w.) buddyzm postrzegany był głównie jako nauka o ezoterycznych rytuałach, zapewniających takie doczesne korzyści, jak dobre zdrowie czy pokój w państwie. Od VIII w. następował rozwój filozofii buddyjskiej, która poszerzyła świadomość Japończyków o pogłębiony wymiar psychologiczny oraz refleksję nad przemijaniem i cierpieniem. W okresie Nara (710–794) swoją działalność w Japonii zaznaczyło 6 szkół buddyjskich: ritsu (chiń. lü, szkoła dyscypliny vinayi), kusha (sarvāstivāda, odwołująca się do traktatu *Abhidharma-kośa* Vasubandhu; w Chinach w zasadzie nieistniejąca), hossō (chiń. faxiang, rozwijająca nauki szkoły yogācārów, w interpretacji Xuanzanga; w Chinach nosząca nazwę weishi), jōjitsu (szkoła odwołująca się do traktatu *Satyasiddhi* Harivarmana; w Chinach niestanowiąca odrębnej szkoły), sanron (chiń. sanlun, “3 traktaty”, czyli kontynuacja nauki szkoły madhyamaki) oraz kegon (chiń. huayanzong, rozwijająca nauki sūtry

*Huayanjing*; jap. *Kegon-gyō*; sanskr. *Avataṃsaka-sūtra*, czyli *Sūtry girlandowej*). W okresie Heian (794–1185) powstały ważne traktaty filozoficzne autorstwa Kūkai (774–835), założyciela szkoły shingon (uważanego przez niektórych historyków za pierwszego filozofa w historii Japonii), oraz Saichō (767–822), założyciela jap. szkoły tendai (chiń. tiantai). Zgodnie z filozofią shingon, rzeczywistość jest istotą żywą, osobą buddhy Mahāvairocana (jap. Dainichi). Dainichi nie jest stwórcą wszechświata, ale wszechświatem jako takim. Dzięki powtarzaniu świętych sylab (mantry), wizualizacji maṇdali lub odpowiednim układom dłoni (mudry), można uzyskać wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości, utożsamiając się z buddhą Dainichim. Oświecenie nie jest aktem jedynie duchowym, ale także fizycznym, gdyż następuje w doczesnym ciele (sokushin jōbutsu) i dotyczy wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji. Osobowy charakter rzeczywistości implikuje jej nieustanne samowyróżnianie się.

Przedstawiciele szkoły tendai głosili tożsamość fenomenów i prawdziwej natury rzeczywistości (genshō soku jissō). Także teoria “trzech tysięcy światów w jednej myśli” (ichinen sanzen) wyraża przekonanie o tożsamości sfery absolutnej i sfery relatywnej, zgodnie z teorią tożsamości nirvāny i saṃsāry (shōji soku nehan). Saichō był orędownikiem teorii “pierwotnego oświecenia” (hongaku), wg której oświecenie jest aktualizacją (odkryciem) pierwotnej natury człowieka, tożsamej z “naturą buddhy” (czyli jaźnią oświeconą). W tym sensie oświecenie nie może być “oświeceniem osiągniętym” (shikaku). W przeciwieństwie do nauk szkoły hōssō, przedstawiciele tendai uważali, że każdy człowiek, nawet zły, ma “naturę buddhy”. Wielu mistrzów zenu przejęło teorię szkoły tendai (bliską shintō), iż nawet formy nieożywione (np. kamienie) mają naturę Buddy. Spośród szkół buddyjskich powstałych w erach Nara i Heian, znaczenie do dnia dzisiejszego zachowały: hōssō, kegon, tendai, shingon oraz jōdōshin i in. szkoły amidyizmu – a z filozoficznych zwł. zen. Pozostałe szkoły zostały wchłonięte przez szkoły większe, a ich nauki pozostały jako element życia klasztornego.

Amidyizm. W okresie Kamakura (1185–1333) zniszczenia wojenne, epidemie i klęski głodu miały wpływ na świadomość przemijania oraz kruchości ludzkiego życia. Popularna stała się teoria, iż nastął schyłkowy okres

buddyzmu (mappō), w którym dostąpienie oświecenia o własnych siłach jest właściwie niemożliwe. Z tego powodu Hōnen (1133–1212) i Shinran (1173–1262) zaczęli głosić, że człowiek jest w stanie wyrwać się z koła narodzin i śmierci jedynie dzięki łasce Buddy Amidy, który złożył ślubowanie, iż każdy, kto z wiarą wezwie jego imienia, odrodzi się w “Czystej Ziemi” (Jōdō, sanskr. Sukhavatī), gdzie bez trudu dostąpi oświecenia. Człowiek nawet jeśli stara się czynić dobro, nie jest w stanie wyzbyć się hipokryzji i egocentryzmu, powinien więc zdać się na “inną moc” (tariki), moc buddhy Amidy. Wiara jest aktem woli, całkowitym powierzeniem siebie buddzie Amidzie, równoznacznym z odrzuceniem egocentryzmu. Koncepcja Shinrana, że najważniejsza jest wiara, często bywa porównywana do “sola fide” M. Lutra. Szokujące słowa Shinrana, że “skoro dobry człowiek ma odrodzić się w »Czystej Ziemi«, tym bardziej odrodzi się tam zły człowiek”, nie są wyrazem jego amoralnej postawy. Tylko ten, kto całkowicie zawierzy buddzie Amidzie (czyli całkowicie zda się na jego moc), odrodzi się w “Czystej Ziemi”. Tzw. dobry człowiek (w sensie bliskim pojęciu faryzeusza) jest zadufany w sobie, nie może więc wyzbyć się egocentryzmu. Łatwiej zatem odrodzić się w “Czystej Ziemi” “grzesznemu człowiekowi”, który uświadomił sobie własną etyczną bezsilność i – odrzuciwszy “własną moc” (jiriki) – przyjmuje łaskę buddhy Amidy. Wywodząca się od Shinrana szkoła jōdōshinshū (“nauka prawdziwa o »Czystej Ziemi«”) – czyli zreformowana szkoła jōdōshū – jest do dziś jedną z najważniejszych szkół buddyjskich w Japonii (amidyizm podzielony na kilka szkół ma najwięcej wyznawców).

Zen w różnych przejawach. Jap. szkoły zenu – rinzai, założona przez Myōana Eisaia (1141–1215), sōtō założona przez Dōgena Kigena (1200–1253) i ōbaku wywodząca się od Yinyuana Longqiego (jap. Ingen Ryūki, 1592–1673) – zazwyczaj klasyfikowane są jako szkoły “własnej mocy” (jiriki) i przeciwstawiane amidyzmowi, chociaż także w ich przypadku za kluczowe uznaje się odrzucenie egocentryzmu. Przedstawiciele szkół zenu nawiązywali do wizji prawdziwej natury rzeczywistości, w której “jedno jest wszystkim, a wszystko jednym” (issai soku ichi, ichi soku issai), przedstawionej w *Sūtrze girlandowej* (jap. *Kegon-gyō*). Wg tej wizji, każdy element wszechświata zawiera w sobie wszystkie inne. Obrazuje to metafora sieci Indry – każdy

klejnot w sieci odzwierciedla w sobie wszystkie inne klejnoty i jednocześnie jest przez nie wszystkie odzwierciedlany. Wszechświat nie jest więc zbiorem materialnych elementów ani wytworem umysłu. Każdy element świata wyraża jego całość. Z tego powodu współodczuwanie (zarówno etyczne, jak i estetyczne) wynika z samej natury człowieka i z natury rzeczywistości. Mistrzowie zenu, w odróżnieniu od przedstawicieli innych szkół buddyjskich, opisywali rzeczywistość dostępną w akcie oświecenia za pomocą bezpośrednich i ukrytych sądów paradoksowych, stanowiących istotę kōanów. Kōany (“publiczny dokument”, to, co jest podstawą “precedensu sądowego”) stanowią wypowiedzi mistrzów zenu oraz dialogi lub cyt. z sūtr, uważanych za wyraz oświecenia. W akcie oświecenia wszelki dualizm zostaje przezwyciężony, a podmiot jednocześnie jest i nie jest tożsamy z przedmiotem. Doświadczenia oświecenia nie można wyrazić w języku, gdyż mogą je opisać jedynie sądy paradoksowe, uważane za fałszywe z punktu widzenia zasady niesprzeczności logiki klasycznej. Tymczasem rzeczywistość dostępna w akcie oświecenia jest sprzeczną tożsamością podmiotu i przedmiotu.

Myōan Eisai, założyciel jap. szkoły rinzai (chiń. linji), nigdy nie zrezygnował z ezoterycznych praktyk szkoły tendai, z której się wywodził. Od autorytetu sūtr ważniejszy był jednak dla niego “bezpośredni przekaz” (ishin denshin) istoty nauki Buddy Śākyamuniego, w relacji mistrz – uczeń. Z kolei założyciel jap. szkoły sōtō (chiń. caodong), Dōgen Kigen, głosił teorię jedności praktyki (medytacji siedzącej, zazen) i oświecenia, związaną z pojęciem tożsamości saṃsāry i nirvāṇy (shōji soku nehan). Dōgen uważał, że twierdzenie, iż “istoty czujące mają «naturę buddhy»”, nie oddaje w pełni istoty tożsamości tego, co relatywne i tego, co absolutne. Wolał określenie “wszystkie istoty są «naturą buddhy»”, ponieważ nie traktował “natury buddhy” jako potencjalnej cechy, która może, ale nie musi zostać rozwinięta. “Natura buddhy”, będąca poza dualizmem transcendencji i immanencji, jest wg Dōgena fundamentalnym źródłem istnienia, niedającym się od niego oddzielić. Uważał, że także formy nieożywione (np. kamienie) stanowią “naturę buddhy”. Niewiedza (mumyō) jest spowodowana epistemologicznym dualizmem, który uniemożliwia dotarcie do pierwotnej jedności świata. Wg Dōgena czas nie istnieje w oderwaniu od zjawisk, a więc w tym sensie jest tożsamy z bytem

(pojęcie “bytoczasu”, uji). Każdy autonomiczny moment czasowy zawiera w sobie wszystkie inne (zgodnie z logiką paradoksu), a wszystkie tworzą “bezprzepływowy przepływ”. Każda chwila jest wiecznością, każde “teraz” zawiera w sobie przeszłość i przyszłość. Dōgen nawiązywał do pojęcia “nienarodzonego” (fushō), chcąc podkreślić, że fenomeny nie “powstają”, lecz przejawiają się, gdy zaistnieją odpowiednie warunki. Dogłębną analizę pojęcia “nienarodzonego” przedstawił Bankei Yōtaku (1622–1693) ze szkoły rinzai. Wg Bankeia, “natura buddhy” w każdym człowieku jest właśnie “nienarodzoną” jaźnią. Nawiązywał on do sprzecznej tożsamości nirvāṇy i saṃsāry, ponieważ pojęcie “nienarodzonego” (sansk. anutpāda) w tradycji buddyjskiej dotyczy nirvāṇy, która “ani się nie rodzi, ani nie umiera” (fushō fumetsu). Bankei krytykował metodę “wpatrywania się w kōan” (kanna zen), polegającą na koncentracji na kluczowym wersie kōanu, która była uważana za najważniejszą formę praktyki w szkole rinzai. Nauczał prostym, kolokwialnym językiem – nie czynił z zenu “tajemnej nauki” jedynie dla wybranych. Poglądy Bankeia miały duży wpływ na rozwój tzw. szkoły serca (shingaku), łączącej elementy buddyzmu i neokonfucjanizmu.

Hakuin (1686–1769), od którego wywodzą się wszyscy współcześni mistrzowie zenu szkoły rinzai, krytykował metody Bankeia, zarzucając mu lekceważenie dyscypliny. Hakuinowi przypisuje się autorstwo systemu kōanów w szkole rinzai, składającego się z pięciu grup kōanów, które adept zenu powinien po kolei zgłębiać. Ta forma praktyki była krytykowana przez niektórych przedstawicieli szkoły sōtō, jako praktyka stopniowa, prowadząca do “stopniowego oświecenia”, podczas gdy wg ortodoksyjnej doktryny zenicznej, obowiązującej od czasów Szóstego Patriarchy, Huinenga (638–713), oświecenie jest nagłe. Z kolei Hakuin zarzucał przedstawicielom szkoły sōtō, którzy przywiązywali dużą wagę do medytacji (zazen), praktykowanie “wyciszonego zenu” (mokushō zen), prowadzącego do fałszywej “jednostronnej pustki” (henkū), czyli nicości rozumianej jako “brak bytu”. Jego zdaniem prawdziwa pustka nie jest ani bytem, ani niebytem i dlatego właśnie nie można jej zdefiniować.

Zen (chiń. chan) tak bardzo zrósł się z duchem jap., że jest dziś często uznawany (na Zachodzie dość powszechnie) za najbardziej jap. spośród szkół

buddyjskich, paradoksalnie pomimo faktu, że – w przeciwieństwie do niektórych szkół – źródła jego są w Chinach. Do zenu najchętniej nawiązują także współcześni filozofowie jap., np. wywodzący się ze szkoły z Kioto.

KONFUCJANIZM I NEOKONFUCJANIZM W JAPOŃSKIEJ FILOZOFII. Konfucjanizm stał się podstawą dla j. f. społecznej, ponieważ tego aspektu brakowało doktrynie buddyjskiej. Przekonanie o tym, że władca ma wpływ na równowagę we wszechświecie, było bliskie rodzimym wierzeniom, wg których ceremonie odprawiane przez cesarza miały zagwarantować m.in. pomyślne plony. W V–VI w. na dworze cesarskim popularna stała się konfucjańska teoria hierarchicznej struktury społecznej (podporządkowanie dzieci rodzicom, poddanego władcy, żony mężowi, młodszego rodzeństwa starszemu rodzeństwu, przyjaciela przyjacielowi). Do XVII w. nauki Konfucjusza i konfucjanistów były przekazywane w szkołach buddyjskich, które jako jedyne miały prawo nauczania. W związku z tym życie intelektualne Japonii zdominował buddyzm. Kūkai np. uważał, że nauki Konfucjusza nie mogą równać się z doktryną żadnej ze szkół buddyjskich.

W okresie Tokugawa (1600–1868) neokonfucjanizm zaczął dominować w życiu intelektualnym Japonii, a w 1790 neokonfucjańską szkołę shushigaku (nauki Zhu Xiego) uznano za oficjalną doktrynę shogunatu. W okresie pokoju studiowanie nauk neokonfucjańskich było ważnym elementem kształcenia samurajów. Do 1800 powstała sieć neokonfucjańskich szkół we wszystkich księstwach feudalnych. Warto pamiętać, że jap. nazwy szkół neokonfucjańskich nie są tylko jap. wymową chiń. nazw tychże szkół (jak ma to miejsce w przypadku większości szkół buddyjskich) ani ich przekładem, lecz całkiem nowymi nazwami.

Szkoła Zhu Xiego. Zhu Xi (1130–1200, jap. Shu Shi) był najważniejszym reformatorem neokonfucjanizmu, właściwym twórcą szkoły uznawanej w Chinach od 1238 do 1911 za oficjalną wykładnię konfucjanizmu. Choć sam był przeciwnikiem buddyzmu, w XIII w. jego nauki studiowano w Japonii głównie w klasztorach zenu; zalecane przez Zhu wyciszenie umysłu w pozycji kłęczącej (seiza) było traktowane przez mnichów zenu jako jedna z technik medytacyjnych. Prekursor szkoły shushigaku w Japonii, Fujiwara Seika (1561–1617), był początkowo zenistą, który ubolewał nad degeneracją życia klasztornego. Naturalistyczna metafizyka shushigaku wyjaśniała



strukturę rzeczywistości jako relacji zasady (ri; chiń. li) i materialnej energii (ki; chiń. qi). Zasada obecna w strukturze wszechświata, a także w umyśle człowieka, jest nadrzędna w stosunku do energii (materii) jako źródła jednostkowania, różnicowania bytów. Zgłębianie zasady różnych przedmiotów poznania pomaga zrozumieć naturę człowieka (teza o poszerzaniu wiedzy przez wnikanie w rzeczy, jap. kakubutsu chichi; chiń. gewu zhizhi), ponieważ ri wszędzie jest taka sama. Hierarchia społeczna stanowi odbicie hierarchii w naturze (np. “wyższości” Nieba nad Ziemią). Przedstawiciele shushigaku uważali, że człowiek nie jest w stanie postępować zgodnie ze swoją pierwotną naturą związaną z ri, ponieważ uniemożliwiają mu to jego egoistyczne skłonności. Pojęcie “ri” występuje także w doktrynie buddyjskiej (zwł. szkół kegon i tendai), jednak odnosi się tam do absolutnego aspektu rzeczywistości, przeciwstawionego aspektowi relatywnemu (ji), czego nie ma w doktrynie shushigaku.

Fujiwara Seika zasadę (ri) określił mianem “drogi niebios” (Tendō; chiń. Tiandao), a pierwotną (istotną) naturę człowieka, związaną z zasadą (honshitsu-no sei), nazwał “świecącą cnotą” (meitoku; chiń. mingde, pojęcie występujące już w *Da Xue*), gdyż twierdził, że jest ona wolna od wszelkiego zła, nieskalana. Fujiwara Seika porównywał pierwotną naturę do lustra (symbolika występująca także w zenie, w odniesieniu do natury Buddy), twierząc, że jest ona “przesłonięta” przez żądze, jak lustro pokryte kurzem. Każdy powienien – dzięki moralnej dyscyplinie – nieustannie “oczyszczać” swoją pierwotną naturę. Z kolei Hayashi Razan porównywał pierwotną naturę człowieka do wody, która w brudnym naczyniu ulega zabrudzeniu. Tym “brudnym naczyniem” jest natura związana z materią (kishitsu-no sei). Każdy człowiek ma więc dwie natury (jedna związana z ri, druga – z ki). Wg przedstawicieli shushigaku, tylko ustanowienie zewnętrznych wzorców moralnego postępowania i ich surowe egzekwowanie mogły umożliwić zachowanie prawidłowego osądu moralnego. Yamazaki Ansai (1618–1682) za nadrzędną wartość uznał etyczny rygorizm (tsutsushimi). Inni przedstawiciele shushigaku w Japonii, to: Matsunaga Sekigo (1592–1657), Arai Hakuseki (1657–1725), Muro Kyūsō (1658–1734) i Tani Jichū (1598–1649).

Szkoła Wanga Yangminga. Wang Yangming (1472–1529, jap. Ō Yōmei), to drugi co do ważności reformator neokonfucjanizmu, twórca szkoły

opozycyjnej wobec szkoły Zhu Xiego, nawiązującej do twórczości Chenga Hao (1032–1085) i Lu Jiuyuana (1139–1193). Starając się zgłębić zasadę (ri) młodego pędu bambusa, doszedł do wniosku, że wiedza na temat zasad rzeczy zewnętrznych nie daje odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka. Głosił, że wyciszenie jaźni powoduje, iż “dobra wiedza pojawi się spontanicznie”. Dlatego człowiek powinien iść za głosem sumienia, a nie kierować się jedynie zewnętrznymi nakazami. Przedstawiciele szkoły yōmeigaku największy nacisk kładli na konieczność rozbudzenia instynktu moralnego, dosł. “dobrej wiedzy” (ryōchi; chiń. liangzhi, czyli “wiedzy [moralnej] wrodzonej”), którą ma każdy człowiek, niezależnie od swego pochodzenia. Etyczna autonomia yōmeigaku mogła stać się punktem wyjścia indywidualizmu, jednak przedstawiciele tej szkoły oskarżani byli o amoralne inklinacje. W 1790 nauki yōmeigaku zostały oficjalnie zakazane w Japonii (podobny los spotykał tę szkołę także w Chinach). Tym niemniej wielu uczonych yōmeigaku zapisało się w historii Japonii jako jednostki wybitne, mimo że łamali społecznie uznane zasady. Czynili tak, ponieważ uważali, iż prawa (hō; chiń. fǎ) ustanawiane przez ludzi nie mają absolutnej wartości, ulegają zmianie wraz z upływem czasu lub zmianą warunków. Niezmienna jest tylko “droga” (dō; chiń. dao), czyli najwyższa prawda, którą można znaleźć w sercu człowieka (shin; chiń. xin).

Nakae Tōju (1608–1648), prekursor yōmeigaku, przejął od Fujiwary Seiki pojęcie “światlanej cnoty”. Odnosił je jednak przede wszystkim do “dobrej wiedzy” (ryōchi), czyli instynktu moralnego Wangę Yangminga, wywodzonego przez siebie z nauk Mencjusza o dobrej naturze człowieka (podstawa doktryn moralnych neokonfucjanizmu). Zamiast typowego dla neokonfucjanistów terminu “taikyoku” (chiń. “taiji” – “najwyższy kres”, “ostateczna polaryzacja”), na oznaczenie ostatecznej zasady wszechrzeczy w filozofii Nakaego pojawia się pojęcie “wielkiej pustki” (taikyo; chiń. taixu). Świadczyć to może o wpływach buddyjskich, choć termin “xu” na pojęcie “pustki” używany był raczej przez autorów taoistycznych, a także przez neokonfucjanistę Zhanga Zaia (1020–1078) – buddyści używali raczej terminu chiń. “kong”, jap. “kū”. Nakae Tōju nadał wyraźnie osobowy charakter transcendentnemu aspektowi zasady (ri), określając ją mianem “najwyższego władcy” (Kōjōtei). Z kolei Ōshio Heihachirō (Ōshio Chūsai, 1793–1837)

krytykował sztuczną hierarchię społeczną. Uważał, że ludzi należy osądzać jedynie w odniesieniu do uniwersalnej idei dobra. Inni ważni przedstawiciele yōmeigaku w Japonii, to: Kumazawa Banzan (1619–1691), Miwa Shissai (1669–1744) oraz Satō Issai (1772–1859).

Szkoła serca (Shingaku). Początkowo nazwę “szkoła serca” łączono ze szkołą yōmeigaku (zgodnie z chiń. nazwą szkoły – xinxue). Nakae Tōju określał swoją naukę, w której kluczowym pojęciem było właśnie serce (shin; chiń. xin; chociaż termin ten tłumaczony jest zwyczajowo jako “serce”, faktycznie oznacza jaźń, a więc zarówno siedzibę uczuć, jak i myśli, pojęć, woli, czyli serce sensu stricto, oraz umysł, intelekt, rozum). Nazwa “shingaku” rozpowszechniła się w XVIII w. jako “sekimon shingaku”, na oznaczenie “szkoły serca” Ishidy Baigana (1685–1744), synkretyzmu neokonfucjanizmu, shintō i buddyzmu. Myśliciel ten głosił, że dzięki praktyce medytacji każdy może odrzucić egocentryczne skłonności i odkryć swoją prawdziwą naturę (prawdziwe serce), która przejawia się jako doskonały, spontaniczny zmysł etyczny. Podkreślał równość wszystkich stanów pod względem moralnych obowiązków, najwięcej uwagi poświęcając jednak etyce mieszczan (chōnin), którzy – wg niego – powinni poświęcić się swojej pracy, zachować umiar i prostotę. Najważniejsi uczniowie Ishidy, to Teshima Tōan (1718–1786) oraz Nakazawa Dōni (1725–1803), który założył szkołę shingaku w Edo (obecnie Tokio).

KRYTYKA NEOKONFUCJANIZMU. Szkoła nauki starożytnej (Kogaku). Wielu historyków jap. (m.in. Sagara Tōru) uważa powstanie szkoły nauki starożytnej za wyraz dojrzałości intelektualnej jap. neokonfucjanistów. Poszukując prawdy o nauce Konfucjusza, odrzucili oni pośrednictwo chiń. komentarzy i sami zajęli się interpretowaniem klasycznych ksiąg. Starali się przybliżyć pierwotne znaczenie ksiąg konfucjańskich, przeprowadzając analizę filologiczną oraz badając kontekst historyczny, podważając przy tym interpretację Zhu Xiego. Uczynili to o 2 pokolenia wcześniej niż sami Chińczycy w szkole badań hańskich (chiń. hanxue, badań klasycznych tekstów z epoki Han), zapoczątkowanej przez Huia Donga (1697–1758). W 1655 Yamaga Sōkō (1622–1685) opublikował krytykę shushigaku w *Seikyō yōroku* (*Istota świętej nauki*). Rozprawę tę uważa się za początek szkoły kogaku.

Yamaga Sōkō zanegował istnienie jednej zasady (ri) przenikającej wszystko we wszechświecie. Wg niego w świecie, który powstał z materialnej energii (ki), każda rzecz ma własną zasadę (jōri), która nią rządzi. Zasada Nieba nie ma nic wspólnego z zasadą Ziemi, zasadą człowieka, którą Yamaga wyróżnił nazwą “drogi” (dō; chiń. dao), nie ma nic wspólnego z zasadą przyrody. Starożytni mędracy odkryli “drogę” człowieka i ustanowili wzorce zachowań pod postacią etykiety (reigi; chiń. lijì). Człowiek ma tylko jedną naturę – “naturę związaną z ki” (kishitsu-no sei), która nieustannie podlega zmianom. Nie można więc powiedzieć a priori, że jest dobra czy zła. Ważne są zewnętrzne wzorce zachowania oraz etyczna dyscyplina (w przypadku Yamagi dużo łagodniejsza, niż wymagania Yamazakiego Ansaia). Yamaga znany jest także jako jeden z teoretyków “drogi samuraja” (bushidō).

Inny przedstawiciel kogaku, Itō Jinsai (1627–1705), uważał za najważniejszą cnotę poświęcenie i lojalność (chūshin). Itō, podobnie jak Yamaga Sōkō, oddzielił zasadę człowieka (drogę człowieka) od zasady Nieba (drogi Nieba), której nie przypisywał etycznego znaczenia. Droga Nieba nie jest poznawana w pełni. Obserwując naturę, nie można do końca poznać jej praw. Drogą człowieka jest natomiast poświęcenie i lojalność. Wg Jinsaia, człowiek ma tylko jedną naturę, która w swojej istocie jest dobra, gdyż zawiera 4 moralne predyspozycje: współczucie, poczucie wstydu, uступliwość (szacunek) oraz zdolność rozróżniania dobra i zła (4 załączki Mencjusza). Same predyspozycje nie gwarantują jednak zachowania etycznej postawy, należy więc zgłębiać naukę mędrców. Mimo że Itō Jinsai prowadził ascetyczny styl życia, od swoich uczniów nie wymagał surowej dyscypliny. Uważał, że pragnienia ludzkie nie są złe same w sobie, bywają jedynie źle ukierunkowane.

Kaibara Ekiken (1630–1714) nawiązywał do komentarzy chiń. z okresów Tang i Han. Zanegował istnienie transcendentnej zasady, ponieważ doszedł do wniosku, iż pojęcie najwyższego kresu (taikyoku) odnosi się do energii materialnej w stanie chaosu, zanim jeszcze wyłoniły się pierwiastki yin (jap. in) i yang (jap. yō). Zasada ri odnosi się jedynie do wewnętrznej struktury ki. Jest jednak taka sama w różnych formach – pogląd odmienny od Yamagi Sōkō i Itō Jinsaia, którzy każdej rzeczy przypisywali odmienne ri. Wg Kaibary, empiryczne badanie natury umożliwia poznanie zasady. Człowiek ma tylko

jedną naturę, która jest dobra. Zło stanowi zakłócenie stanu dobra, tak samo jak ruch jest zakłóceniem bezruchu.

Wg Ogyū Sorai (1666–1728), człowiek ma jedną naturę, rodzi się jednak z indywidualnymi cechami i skłonnościami, których nie można zmienić. “Nie da się zmienić fasoli w ryż” – mawiał Ogyū. Człowieka można zmusić do naśladowania dobra, chociaż nie można mieć wpływu na jego prawdziwe intencje. Ogyū Sorai pozostawiał dużą swobodę jednostce w tzw. sferze prywatnej, jednak w sferze publicznej (obowiązki poddanego) żądał bezwarunkowego posłuszeństwa. Ograniczył swoje zainteresowania do “drogi człowieka” (jindō), sądził bowiem, że “droga Nieba” (tendō) jest niemożliwa do poznania. Ideałem, do którego winien dążyć władca, było – wg Ogyū Sorai – feudalne państwo o sztywnej hierarchii, którego ekonomiczną podstawę stanowi rolnictwo (dopuszczał jedynie handel wymienny). Uważał, że taki wzór można znaleźć w klasycznych księgach konfucjańskich.

Radykalna krytyka hierarchii społecznej. Kompleksową krytykę neokonfucjanizmu (i systemu feudalnego) przeprowadził Andō Shōeki (poł. XVIII w.), który głosił równość wszystkich ludzi. Do takiego samego wniosku doszedł Fukuzawa Yukichi (1834–1901), jednak pod wpływem idei z Zachodu. Uważał, iż fizjologia człowieka świadczy o tym, że wszyscy ludzie są równi. O wartości człowieka nie decyduje jego pochodzenie, ale zdolności twórcze. Zwraçał uwagę na to, że żaden jap. system filozoficzny nie podważa nieuzasadnionej hierarchii społecznej. Konfucjaniści odrzucili naturalne prawo (shizen-no yo), wg którego wszyscy są równi. Obserwacja natury powinna prowadzić do wniosku, że wszystko nawzajem się uzupełnia, a więc jest sobie równe. Dotyczy to także relacji kobiety i mężczyzny, dlatego Andō zalecał monogamię. Wg niego, idealne społeczeństwo powinno opierać się na spontanicznej współpracy i handlu wymiennym. Nie potrzebuje ono rządu, armii ani podziałów klasowych. Mimo ostrej krytyki systemu feudalnego, w myśli Andō brak wątków rewolucyjnych – był pacyfistą i odrzucał użycie siły nawet w słusznej sprawie. Poglądy Andō nie miały wpływu na kształtowanie się świadomości nie tylko społeczeństwa okresu Edo, ale nawet jego intelektualnych elit. Miura Baien (1723–1789) podważał istnienie uniwersalnych zasad rządzących rzeczywistością, podkreślając relatywizm

ludzkich sądów o rzeczywistości. Głoszenie takich poglądów było jednak w tym okresie niebezpieczne. Tominaga Nakamoto (1715–1746) został skazany na śmierć za swoją bezkompromisową historiozofię oraz analizę źródeł religijności.

Nauka narodowa (Kokugaku). Najbardziej wpływowymi adwersarzami neokonfucjanistów byli przedstawiciele tzw. szkoły narodowej (kokugaku). Jej prekursorzy – Keichū (1640–1701), Kada Azumaro (1669–1736) i Kamo Mabuchi (1697–1769) prowadzili filologiczne studia nad literaturą jap. oraz starożytnymi kronikami, starając się wyodrębnić elementy wolne od wpływów obcych. Rozkwit szkoły przypada na działalność Motooriego Norinagi (1730–1801). Prowadził badania nad kroniką *Kojiki* (712; *Księga spraw dawnych*), które wcześniej rozpoczął Kada Azumaro. Odrzucił zarówno buddyjskie interpretacje mitów (np. watarai shintō, nawiązujące do doktryn buddyjskiej szkoły shingon), jak i interpretacje neokonfucjańskie (np. suika shintō Yamazakiego Ansaia). Motoori Norinaga uważał, że bóstwa (kami) są potężne i kierują się niezrozumiałymi dla ludzi prawami. Wg niego, nieprzypadkowo w shintō nakazy etyczne nie są tak eksponowane, jak w konfucjanizmie. Ludzie nie potrzebują zasad etycznych, jeśli żyją w harmonii z “drogą bogów”. Nadał estetycznemu pojęciu “mono-no aware” (patos rzeczy, zachwyty nad ich efemerycznym pięknem kryjący w sobie zgodę na przemijanie) sens etyczny, gdyż uznał empatię za podstawę harmonii w życiu społecznym. Zdolność odczuwania zachwyty jest wrodzona prawdziwemu sercu, które stanowi istotę każdego człowieka (umarenagara-no magokoro). Człowiek, który słucha głosu swojego serca, żyje w naturalnej harmonii z innymi ludźmi, beztrasko i szczęśliwie. Motoori Norinaga sądził, że zło popełniane przez ludzi jest spowodowane działaniem bóstwa nieszczęść – Magatsuhi-no kami. Ubolewał, że Japończycy utracili pierwotną zdolność odczuwania zachwyty, gdyż przyjęli chiń. sposób myślenia.

Inni przedstawiciele szkoły narodowej (kokugaku), tacy jak Hirata Atsutane (1776–1843), nie zgadzali się z jego interpretacją etyki shintō. Następcy Motooriego Norinagi nie kładli też już takiego nacisku na studia filologiczne czy literaturoznawcze, starali się natomiast udowodnić wyższość rodzimej tradycji filozoficznej związanej z shintō, nad buddyzmem i neokonfucjanizmem. Hirata Atsutane dość dowolnie dobierał wątki pasujące

do jego koncepcji, chociaż uważał, iż udało mu się przeniknąć intencje autorów dawnych kronik. Krytykował chrześcijaństwo, jednak właśnie ono stało się niewątpliwą inspiracją do nowej interpretacji kosmologii shintō, którą wypracował. Wg Hiraty, 3 bóstwa (Ame-no minakanushi, Takami musubi i Kami musubi), które pojawiły się, zanim powstało Niebo i Ziemia, nie przebywały, jak podają tradycyjne wersje mitologii, na Wielkiej Równinie Niebios (Takamagahara), ale w pustej przestrzeni (amatsumi sora). W ten sposób Hirata wprowadził do shintō koncepcję stworzenia świata z niczego. W chwili śmierci dusza człowieka (tamashii) zostaje uwolniona od ciała, składającego się z czterech elementów (powietrza, wody, ognia i ziemi) i udaje się do “ukrytego świata”, gdzie podlega osądowi bóstwa Okuninushiego. Dobre czyny, za które człowiek otrzymuje nagrodę w “ukrytym świecie”, to przede wszystkim spełnianie obowiązków przynależnych danej pozycji społecznej oraz oddawanie czci cesarzowi. Fujita Tōko głosił, że Japonia ma najdoskonalszą “narodową strukturę” (kokutai), ponieważ wszyscy Japończycy są potomkami bogów, a cesarz sprawuje ojcowską władzę nad swoimi poddanymi.

NOWOŻYTNA FILOZOFIA JAPONII. Rangaku – nauki holenderskie. Do XIX w. filozofia zachodnia była w Japonii całkowicie nieznaną. W 1599 jezuita misjonarz wydal w Japonii rozprawę dotyczącą filozofii Arystotelesa, jednak ze względu na zakaz wyznawania chrześcijaństwa praca ta nie była szeroko dyskutowana. W okresie izolacji wiadomości na temat Zachodu docierały do Japończyków za pośrednictwem Holendrów, którzy jako jedyni cudzoziemcy uzyskali pozwolenie na ograniczone prowadzenie handlu. Tzw. nauka holenderska (rangaku) obejmowała wiele dziedzin nauki zachodniej, docierającej do Japonii dzięki kupcom holenderskim, z konieczności w sposób dość chaotyczny. Największym zainteresowaniem cieszyła się medycyna, ponadto astronomia, botanika, zoologia, geografia, matematyka, fizyka, chemia teoretyczna i eksperymentalna, technika, ekonomia i agronomia oraz, uprawiane na sposób europejski, pedagogika, nauka o państwie i prawie, historia świata zachodniego (później także stosunki międzynarodowe i języki obce; jedynie nauki militarne były Japończykom niedostępne), a więc cały wachlarz nauk szczegółowych, które w Europie doprowadziły do powstania pozytywizmu, a w Japonii do przemian

mentalności mających punkt kulminacyjny w przewrocie Meiji w 1868 i otwarciu Japonii na Zachód.

Wpływy zachodnich szkół filozoficznych. W drugiej poł. XIX w. Japończycy, wykazując zainteresowanie zachodnią nauką i techniką, zaczęli wprost przejmować wzory zachodnie. Wkrótce pojawiły się głosy, iż można przyjąć materialną kulturę Zachodu bez przejmowania kultury duchowej, zgodnie z hasłem: “japoński duch, zachodnia technika” (wakon yōsai). Mimo to rozpoczęta asymilacja filozofii zachodniej nie zatrzymała się i jej wpływ na myśl jap. zaczął przybierać trwały charakter. Największy wpływ na nowożytną filozofię jap. miał niem. idealizm. Empiryzm i pozytywizm wprowadzony przez Nishiego Amane (1829–1897) i Tsudę Masamichiego (1829–1903) nie znalazły wielu zwolenników. Orędownikiem społecznego darwinizmu był Katō Hiroyuki (1836–1916), który krytykował ideę równości wszystkich ludzi. Nowe ujęcie filozofii buddyjskiej w zachodnich kategoriach filozoficznych opracował Inoue Enryō (1859–1919), który poszukiwał analogii między doktryną buddyjskich szkół tendai i shingon, a filozofią G. W. F. Hegla, oraz Miyake Setsurei (1860–1945), nawiązujący do filozofii A. Schopenhauera. Z kolei Inoue Tetsujirō (1855–1944) krytykował chrześcijaństwo, wykazując, że jest ono zagrożeniem dla tradycyjnych wartości jap. W jego rozprawach na temat jap. neokonfucjanizmu wyraźnie widać wpływ niem. idealizmu, zwł. I. Kanta. Abe Jirō (1883–1959), orędownik personalizmu i teoretyk kultury, wprowadził do Japonii filozofię W. Diltheya, a Takayama Chogyū (1871–1902) za podstawę indywidualizmu uznał filozofię F. Nietzschego. Uniwersytet Waseda w Tokio stał się centrum idei demokratycznych oraz pragmatyzmu (Tanaka Ōdō, 1867–1932). Silnie zaznaczył się w Japonii wpływ Kanta i neokantyzmu (Kuwaki Gen'yoku, 1874–1946; Tomonaga Sanjūrō, 1871–1951) oraz heglizmu (Nakajima Rikizō, 1858–1918). Orędownikiem fenomenologii E. Husserla był Kaneko Umaji (1870–1930). Watsuji Tetsurō (1889–1960) interesował się zwł. etyką, będąc pod wpływem nie tylko shintō i buddyzmu, ale także filozofii gr., myśli Nietzschego i M. Heideggera. Wiele uwagi poświęcił analizie cech poszczególnych kultur w związku z ich warunkami geograficznymi i klimatycznymi (fūdo), określając kulturę Japonii mianem “monsunowej”.



Uważał, że pojęcie nicości jest podstawą harmonii społecznej, która miała dla niego większą wartość, niż indywidualizm. Podstawą jego etyki jest pojęcie interakcji (aidagara – “bycie pomiędzy”), jednostka jest bowiem możliwa do zdefiniowania jedynie w relacjach z szeroko pojętym otoczeniem. Z tego punktu widzenia krytykował “atomistyczną” jednostkę w filozofii Heideggera.

Nishida Kitarō i “szkoła z Kioto”. Najwybitniejszym nowożytnym filozofem Japonii jest Nishida Kitarō (1870–1945), prof. uniwersytetu w Kioto, którego uważa się za założyciela tzw. szkoły z Kioto (Kyōto ha). Sławę przyniosła mu rozprawa *Zen-no kenkyū (Studium dobra)*. Miała ona wielki wpływ na jap. intelektualistów. Stanowi także punkt wyjścia logiki nicości (mu-no ronri), którą Nishida rozwinął w okresie późniejszym. Rozważania nad istotą dobra Nishida rozpoczął od analizy pojęcia czystego doświadczenia (junsui keiken) jako stanu, w którym ma miejsce jedność podmiotu i przedmiotu poznania (shukaku gōitsu). W pewnym sensie nawiązał przy tym do terminu “pure experience”, występującego w filozofii W. Jamesa. D. Dilworth zauważa, że czyste doświadczenie wg Jamesa nie zakłada istnienia jedności u podstaw sfery refleksyjnej, jak ma to miejsce u Nishidy.

Często cyt. jest słynne zdanie z tej rozprawy: “Doświadczenie [rzeczywistości] nie jest aktem jednostkowej świadomości – doświadczenie jest pierwotne w stosunku do jednostkowej świadomości, która się z niego wyłania”. Suzuki Daisetsu w przedmowie do *Studium dobra* podkreśla wpływ zenu na filozofię Nishidy. Po 1920 Nishida rozwijał swoją logikę toposu (basho-no ronri), twierdząc, że zawsze dążył do tego, by filozoficznie ująć istotę myśli Wschodu. Tylko filozofia paradoksu (związana z logiką absolutnie sprzecznej samotożsamości) może wyjaśnić, na czym polega “widzenie formy w tym, co nie ma formy, słyszenie głosu tego, co bezgłośnie” – taką filozofią jest filozofia wschodnia (czyli chiń.-jap.). Jego zdaniem, filozofowie zachodni nie zajmowali się dotąd problemem aktywnego ego (kōiteki jiko), nieustannie uprzedmiotawiając jednostkową jaźń, będącą podmiotem poznania. Swoje stanowisko filozoficzne określał mianem panenteizmu, czyli absolutnie sprzecznej samotożsamości transcendencji i immanencji. Absolut jest tożsamy ze światem, a jednocześnie różny od niego (zgodnie z logiką paradoksu, która – zdaniem Nishidy – nie jest zanegowaniem logiki klasycznej, a jedynie jej przekroczeniem). Wszystko to Absolutna Nicość – nie ma niczego, co można

uznać za fundament istnienia. Pełna współzależność rzeczywistości jest determinowana sama przez siebie, nie ma bowiem żadnej zewnętrznej siły, która mogłaby ją ograniczać. Absolutna Nicość nie jest stanem, lecz dynamicznym i kreatywnym toposem, w którym wszystko ciągle na nowo ustanawia siebie w relacji sprzecznej samotożsamości – wszystko jest tożsame (aspekt jedni), nie tracąc przy tym swoich indywidualnych cech (aspekt wielości). Jedynym stałym elementem jest logika absolutnie sprzecznej samotożsamości, zgodnie z którą “jedno jest wszystkim, a wszystko jest jednym”. Nishida starał się przedstawić filozofię Absolutnej Nicości, stosując kategorie i metodologię filozofii zachodniej. W analizach porównawczych stosował metodę “selektywnej identyfikacji”, wybierając tylko elementy pomocne w wyjaśnianiu filozofii Absolutnej Nicości. Z tego powodu nawiązywał do wielu filozofów zachodnich reprezentujących często diametralnie różne stanowiska filozoficzne. Nishida prowadził twórczy dialog z chrześcijaństwem, chociaż bliższa mu była tradycja buddyjska, zwł. zen.

Uczeń Nishidy, Tanabe Hajime (1885–1962), który był pod wpływem neokantyzmu, jest autorem wielu prac poświęconych filozofii nauki, zwł. filozofii matematyki. Więcej uwagi niż Nishida poświęcił teoriom społecznym, podkreślając znaczenie gatunku (np. narodu) jako pośrednika między tym, co jednostkowe, a rodzajem (np. ludzkością). W późniejszym okresie Tanabe nawiązywał do tradycji amidyzmu (głównie do Shinrana), starając się wypracować podstawy dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego. Po II wojnie światowej można wyodrębnić w jego myśli wątki konfesyjne, związane z rozrachunkiem ze wcześniejszymi tendencjami nacjonalistycznymi.

Inni przedstawiciele szkoły z Kioto, Nishitani Keiji (1900–1990) czy Hisamatsu Shin’ichi (1889–1980), zajmowali się zwł. filozofią religii. Mutai Risaku (1890–1974), absolwent uniwersytetu w Kioto, studiował u Husserla w latach 1926–1928. Propagował fenomenologię w Japonii, a po II wojnie światowej opublikował swoją teorię “trzeciego humanizmu” (daisan hyūmanizmu), w opozycji do humanizmu europejskiego okresu renesansu oraz do poglądów Kanta. Krytykował także zbyt uproszczoną wizję człowieka w filozofii marksistowskiej. Kuki Shūzō (1881–1941), absolwent uniwersytetu w Tokio, a od 1935 prof. uniwersytetu w Kioto, był uczniem Heideggera. Wiele uwagi poświęcił kategorii iki, łączącej aspekt etyczny i estetyczny, którą

uznał za narodową cechę Japończyków. Piękno iki odnosi się do wyrafinowanej nonszalancji zabarwionej seksualną witalnością, jednak nie przekraczającą granic dobrego smaku oraz do swoistego stoickiego dystansu wobec świata, który nie wyklucza jednak empatii i zdolności do poświęceń. Z kolei Miki Kiyoshi (1897–1945), który także studiował na uniwersytecie w Kioto i był pod wpływem filozofii Nishidy (w czasie pobytu w Niemczech był uczniem Heideggera), w późniejszym okresie zainteresował się marksizmem. Takahashi Satomi (1886–1962), prof. uniwersytetu w Tokio, przedstawiciel nurtu fenomenologii, krytykował nacjonalistyczne tendencje w “szkole z Kioto”. Uważał, że jego teoria “wszechogarniającej dialektyki” (hōbenshōhō) stanowi przewycięzenie nie tylko dialektyki “absolutnie sprzecznej samotożsamości” Nishidy Kitarō, ale także dialektyki heglowskiej.

Poglądy Nishidy i Tanabego stały się zwł. po II wojnie światowej przedmiotem krytyki marksistów jako zbyt nacjonalistyczne. Obaj filozofowie zajmowali się problemem “japońskiego ducha”, idealizując unikalną jap. strukturę narodową (kokutai), której centrum jest osoba boskiego cesarza. Nie popierali jednak oficjalnej ideologii w tak zaangażowany sposób, jak czynili to np. Nishitani Keiji (1900–1990), Kōyama Iwao (1905–1993) czy Kōsaka Masaaki (1900–1969) – autor *Minzoku tetsugaku (Filozofia narodowa)*. Nishida był nawet krytykowany przez ultranacjonalistów za brak wyraźnego poparcia dla szowinistycznych haseł. Do tzw. nacjonalistycznego nurtu zalicza się takich myślicieli, jak Kihira Masami (1879–1949), wykazujący wyższość rodzimych wartości nad obcymi, czy Nishi Shin'ichirō (1873–1943), który sławił “drogę samuraja” (bushidō) oraz etykę konfucjańską. Po II wojnie światowej tylko Tanabe Hajime ubolewał nad swoim wcześniejszym poparciem dla militarystycznej i imperialistycznej polityki rządu. Jego refleksje na ten temat znane są pod nazwą “filozofii konfesyjnej” (zangedō). Przedstawiciele szkoły z Kioto natomiast ograniczyli przedmiot swych badań do filozofii religii oraz etyki. W ich pracach z tego okresu wyraźnie zaznaczył się wpływ egzystencjalizmu (np. u Kōsaki – Kierkegaarda). Filozofią nauki interesował się Nishida Kitarō (spotkał się z A. Einsteinem w czasie jego pobytu w Japonii w 1922), a także Tanabe Hajime, Suetsuna Joichi (1898–1970) oraz Miyake Gōichi (1895–1982). Ikegami Kenzō (1900–1956) napisał

wiele rozpraw na temat filozofii języka.

Przedstawiciele szkoły z Kioto często łączeni są z nurtem postmodernistycznym. Już w 1942 Tow. Literackie (Bungakukai) zorganizowało w Kioto sympozjum na temat “przewyciężenia modernizmu” (kindai chōkoku), w którym wzięło udział wielu przedstawicieli szkoły z Kioto. Takeuchi Yoshimi (1910–1977) nawoływał do odrzucenia modernistycznej (zachodniej) koncepcji ego i powrotu do azjatyckich korzeni. W celu podkreślenia wagi tego problemu, w 1997 w Paryżu odbyło się sympozjum pt. “Logika miejsca Nishidy Kitarō a przewyciężenie modernizmu”, zorganizowane przez International Research Center for Japanese Studies (Kioto) oraz Centre de Recherches sur le Japon Contemporain (Paryż).

Filozofia marksistowska w Japonii. Propagatorem marksizmu w Japonii był Kawakami Hajime (1879–1946), absolwent uniwersytetu w Tokio, prof. ekonomii na uniwersytecie w Kioto. Początkowo wpływ wywarła na niego chrześcijańska myśl Uchimury Kanzō (1861–1930), co przejawiało się w organizowaniu różnych charytatywnych przedsięwzięć. Wielu jap. chrześcijan angażowało się w ruch socjalistyczny, uważając taką postawę za praktyczną konsekwencję przykazania miłości bliźniego. W 1928 Kawakami zrezygnował z pracy akademickiej i poświęcił się działalności politycznej. Fukumoto Kazuo krytykował poglądy Kawakamiego twierdząc, że starał się on zmienić sposób myślenia ludzi, a nie system polityczny i ekonomiczny, ponieważ Kawakami prowadził twórczy dialog z chrześcijaństwem i buddyzmem. Nagata Hiroshi (1904–1946) jest autorem *Nihon tetsugaku shisōshi* (1938; *Historia filozofii i idei w Japonii*), opracowanej z marksistowskiego punktu widzenia. Z kolei wspomniany Miki Kiyoshi (1897–1945), uczeń Nishidy, który początkowo interesował się poglądami B. Pascala oraz był pod wpływem chrześcijańskiego myśliciela Hatano Seiichiego (1877–1950), opracował antropologiczną teorię marksizmu. Kluczowym pojęciem uczynił “fundamentalne doświadczenie” (kiso keiken) jedności społecznych relacji, w którym przeszłość odkrywana jest w teraźniejszości.

Po II wojnie światowej, na fali demokratyzacji, nastąpił rozwój filozofii marksistowskiej, m.in. za sprawą prac Yanagidy Kenjūrō (1893–1983), który wcześniej należał do szkoły z Kioto (interesował się zwł. filozofią J. G. Fichtego), ale ostatecznie opowiedział się za “wojującym ateizmem” i wstąpił

do partii komunistycznej (Kyōsantō). Polemiki pomiędzy zwolennikami materializmu historycznego a przedstawicielami szkoły z Kioto stanowią ważny aspekt rozwoju filozofii w powojennej Japonii.

Filozofia chrześcijańska w Japonii. Wpływ myśli chrześcijańskiej zaznaczył się w poglądach Ōnishiego Hajimego (1864–1900), neokantysty, który krytykował buddyjską dialektykę Inouego Enryo. Bronił chrześcijaństwa przed zarzutami stawianymi przez Inouego Tetsujirō. Szczególnie zwrócił uwagę na pojęcie sumienia. Uchimura Kanzō (1861–1930), który w 1878 przyjął chrzest w Kościele metodystów, jest założycielem ruchu “chrześcijaństwa bez Kościoła” (mukyōkaishugi). Uchimura uważał, że Kościół (eklezyja) to niewidzialna duchowa wspólnota wszystkich wyznawców Chrystusa. Głoszone przez niego “chrześcijaństwo bez Kościoła” miało być “schronieniem dla bezdomnych”, czyli dla wszystkich, którzy doświadczyli chrześcijańskiego nawrócenia, ale nie chcą należeć do żadnego z istniejących Kościołów chrześcijańskich. Uchimurę można uznać za prekursora teorii “anonimowego chrześcijaństwa”, którą głosił K. Rahner. Uchimura podkreślał, że prawo Boże wyryte jest w sercu każdego człowieka, dlatego także w historii pogańskiej Japonii można znaleźć wielu “świadców Boga” (kami-no shōnin), którzy nauczali o istocie miłości Boga, chociaż nie byli chrześcijanami (wymienia np. Shinrana, orędownika amidyizmu). Uchimura był przeciwny łączeniu chrześcijaństwa z socjalizmem, ponieważ uważał, że skuteczna jest jedynie “reforma odśrodkowa”, polegająca na zmianie mentalności ludzkiej, a nie na zmianie systemu politycznego. Uchimura był przyjacielem Nitobego Inazō (1862–1933), kwakra, który starał się udowodnić, że w duchowej tradycji Japonii (zwł. w bushidō) można znaleźć wiele wątków bliskich chrześcijaństwu. Kagawa Toyohiko (1888–1960), pastor prezbiteriański, zamieszkał w slumsach Kobe, aby głosić Ewangelię i prowadzić działalność charytatywną. Swoje przeżycia z tego okresu opisał w książce *Shisen-o koete* (1920; *Przekraczając linię śmierci*), która stała się bestsellerem. Zaangażował się w ruch socjalistyczny, udowadniając, że idea spółdzielczości jest “chrześcijaństwem w czynie”. Hatano Seiichi (1877–1950), kierownik katedry religioznawstwa na uniwersytecie w Kioto, interesował się filozofią Plotyna, Kanta oraz Hegla. W swoich rozważaniach na temat chrześcijaństwa nawiązywał do pojęcia “hocherer Realismus” F. Schleiermachersa,

podkreślając, że człowiek styka się z transcendentną rzeczywistością (z Bogiem przejawiającym się jako moc, prawda i miłość) w relacji osobowej. Hatano podkreślał, że krytyka Kanta nie dotyczy religii, ponieważ do istoty religii dociera intuicja religijna, a nie rozum. Przywiązywał ogromną wagę do antropologicznego charakteru religijności, za której źródło uznał doświadczenie życia. Doszukiwał się refleksji nad tym doświadczeniem w dziełach M. Lutra czy J. Kalwina. Iwashita Sōichi (1889–1940), absolwent uniwersytetu w Tokio, który przyjął chrzest w Kościele katolickim, analizował problemy filozofii chrześcijańskiej w rozprawie *Shinkō-no isan* (1942; *Dziedzictwo wiary*). Yoshimitsu Yoshihiko (1904–1945) propagował w Japonii filozofię J. Maritaina i É. Gilsona. Ośrodkami badań nad filozofią chrześcijańską w Japonii są m.in. katolicka uczelnia – Jōchi Daigaku (Sophia University) w Tokio oraz Nanzan Institute of Religious Studies w Nagoyi.

Agnieszka Kozyra

D. T. Suzuki, *Zen Buddhism and Its Influence in Japanese Culture*, Kyoto 1938 (pod nowym tytułem: *Zen and Japanese Culture*, Pri 1959, 1993); P. Lüth, *Die japanische Philosophie*, T 1944; E. H. Norman, *Andō Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism*, I–II, Tok 1949, Wa 1979; *Sources of Japanese Tradition*, I–II, NY 1958; *Confucianism in Action*, Stanford 1959; H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1964, Lo 1997; M. Ueda, *Literary and Art Theories in Japan*, Cl 1967; G. K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962*, Tok 1968, Richmond 1997; T. Arima, *The Failure of Freedom. A Portrait of Modern Japanese Intellectuals*, C 1969; M. Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (tłum. M. Hane), Tok 1974; A. i D. Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism*, I–II, Los Angeles 1974–1976; *Confucianism and Tokugawa Culture*, Pri 1984; *Japonskije materialisty. Aktual'nyje problemi filosofskoj nauki i istorii filosofskoj mysli w Japonii* (oprac. K. Mori), Mwa 1985; T. Hajime, *Philosophy as Metanoetics* (tłum. T. Yoshinovi), Be 1986; A. N. Ignatowicz, *Buddizm w Japonii. Oczerki ranniej istorii*, Mwa 1987; A. N. Mieszczierjakow, *Gieroi, tworczy i chraniteli japonskoj stariny*, Mwa 1988; T. Watsuji, *Climate and Culture. A Philosophical Study*, NY 1988; *Postmodernism in Japan*, Durham 1989; M. E. Tucker, *Moral and Spiritual*

*Cultivation in Japanese Neo-Confucianism*, Albany 1989; N. Kitarō, *An Inquiry into the Good* (tłum. M. Abe, Ch. Ives), NH 1990; *Shapers of Japanese Buddhism*, Tok 1994; W. Kotański, *W kręgu shintoizmu*, I–II, Wwa 1995; A. Kozyra, *Samurajskie chrześcijaństwo. W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijaństwa. Twórczość Uchimury Kanzō*, Wwa 1995; *Great Thinkers of the Eastern World*, NY 1995 (*Wielcy myśliciele Wschodu*, Wwa 1997, 373–509); J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, Wwa 1996; *Logique de lieu et oeuvre humaine*, Bru 1997, I–II, Bru 2000; H. G. Blocker, Ch. L. Starling, *Japanese Philosophy*, Albany 2001; A. Kozyra, *Zen – filozofia paradoksu*, Wwa 2003.

*Maciej St. Zięba*