

W kręgu wartości kultury Japonii

W 140. rocznicę urodzin
Nishidy Kitarō (1870–1945)

Redakcja naukowa
Agnieszka Kozyra



W kręgu wartości kultury Japonii







W kręgu wartości kultury Japonii

W 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870–1945)

Redakcja naukowa Agnieszka Kozyra



Warszawa 2013

Recenzenci

Lidia Kasarek

Alfred Majewicz

Redaktor prowadzący

Maria Szewczyk

Redakcja

Elwira Wyszynska

Indeks

Szymon Morawski

Skład i łamanie

Dariusz Górski

ISBN 978-83-235-1472-5 (PDF)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013

Publikacja dofinansowana przez Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego,
Rektora Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundację Takashimy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie 1

Spis treści

Uwagi redakcyjne	7
Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka, <i>IV Dni Japonii na Uniwersytecie Warszawskim</i> . W kręgu wartości kultury Japonii. W 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870–1945)	9

Część I. Filozofia szkoły z Kioto (*Kyōtoha*) – w 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870–1945)

Agnieszka Kozyra, <i>Nishida Kitarō i filozoficzna szkoła z Kioto</i> (<i>Kyōtoha</i>)	15
Suzuki Sadami, <i>Filozofia Nishidy Kitarō a nurt witalizmu w Japonii</i>	31
Ōkuma Gen, <i>Muzeum Filozofii im. Nishidy Kitarō w prefekturze Ishikawa</i>	54
Agnieszka Kozyra, <i>Logika absolutnie sprzecznej samotożsamości Nishidy Kitarō z punktu widzenia logiki religii w ujęciu o. Innocentego Marii Bocheńskiego</i>	60
Anna Mierzejewska, <i>Wpływ buddyzmu Czystej Ziemi na filozofię Tanabego Hajime</i>	86
Aleksandra Skowron, <i>Dialog buddyzmu i chrześcijaństwa w myśli Nishitaniego Keijiego</i>	106
Urszula Mach-Bryson, <i>Etyczne i estetyczne wartości Drogi Herbaty w filozofii Hisamatsu Shin'ichiego</i>	127

Część II. W kręgu wartości kultury Japonii

Watanabe Hideo, <i>Nowożytność i prenowożytność w interpretacji literatury klasycznej. Wstęp do Kokinshū a teoria rozwoju poezji waka</i>	153
Itō Moriyuki, <i>O znaczeniu tekstów zapisywanych sylabariuszem – wokół pamiętników okresu Heian</i>	166
Senri Sonoyama, <i>Rola poezji w Ochikubo monogatari (Opowieści o Ochikubo)</i>	181
Karolina Broma-Smenda, <i>Kobieta i mężczyzna w związku miłosnym – na przykładzie wybranych dzieł literatury starożytnej</i>	195
Agnieszka Żuławska-Umeda, <i>Wokół Zapisków z szałasów ułudy Matsuo Bashō, czyli o jego powrotach z wędrówek</i>	211
Mikołaj Melanowicz, <i>„Na początku kobieta naprawdę była Słońcem”. Wartości głoszone przez „nowe kobiety” (Hiratsuka Raichō i „Seitō”) na przełomie Meiji i Taishō</i>	226
Iwona Kordzińska-Nawrocka, <i>Wzorce męskości we współczesnej Japonii</i>	241

Kosaka Yasuharu, <i>O połowach wielorybów w świetle etyki – Sutra Nirwany a poglądy św. Augustyna</i>	267
Inaga Shigemi, <i>Wybrane zagadnienia współczesnej sztuki Dalekiego Wschodu z punktu widzenia filozofii kegon</i>	283
Marta Magdalena Ławniczak, <i>Kurosawa Akira i jego filmy w konwencji noir</i>	318
Anna Zalewska, <i>Pojęcie drogi w kulturze japońskiej na przykładzie Komentarza na temat kaligrafii</i>	334
Agata Koszołko, <i>Historia drogi miecza (kendō) w Japonii</i>	347
Ewa Pałasz-Rutkowska, <i>Cesarz Meiji – nowe obowiązki władcy</i>	372
Krzysztof Stefański, <i>Duch bushidō armii cesarskiej, czyli tragedia pomyłek</i>	386
Marta Załuska, <i>Skalanie (kegare) w religijnej tradycji Japonii</i>	410
Anastasiia Kharchenko, <i>Tradycja i współczesność japońskiego folkloru: elementy wierzeń ludowych w japońskich legendach miejskich</i>	435
Romuald Huszcza, <i>Semiotyka wartości a relatywno-kulturowe aspekty semantyki leksemów języka japońskiego</i>	451
Jarosław Pietrow A., <i>Kategoria tradycyjnych obiektów kultury i sfer wartości w systemie leksykalnym oraz kategoryzatorowym języka japońskiego</i>	466
Indeks osób	483
Biogramy autorów	490
Summaries	496

Uwagi redakcyjne

Wyrazy japońskie zapisane są w transkrypcji Hepburna, używanej w pracach japonistycznych na całym świecie. Większość spółgłosek i samogłosek a, i, u, e, o wymawiane są tak jak w języku polskim. Część samogłosek może występować też w postaci wydłużonej: ō (oo), ū (uu). Spółgłoski *ch, j, sh, ts, z, w, y* wymawia się odpowiednio jak polskie *ć, dź, ś, c, dz, ł, j*.

ch – ć (ci), np. *chanoyu* – cianoju

j – dź (dzi), np. *bijinga* – bidzinga

sh – ś (si), np. *shintō* – sintoo

ts – cs, np. *Mitsui* – Micsui

z – dz, np. *zen* – dzen

w – ł, np. *wabi* – łabi

y – j, np. *Yamato* – Jamato

Część nazw geograficznych (Tokio, Kioto, Hiroszima, Jokohama, Kiusiu, Sikoku i inne) oraz terminów przyswojonych w języku polskim (zob. np.: *Wielka Encyklopedia Powszechna*) występuje w wersji spolszczonej. Pozostałe terminy japońskie i inne obce są zapisane kursywą, a nazwy geograficzne w oryginale.

Imiona i nazwiska japońskie podane są w kolejności japońskiej, czyli nazwisko poprzedza imię. Imiona własne zakończone na *-a, -i, -n* oraz nazwy geograficzne zakończone na *-a* są odmieniane zgodnie z zasadami obowiązującymi w języku polskim.

Wszystkie przekłady z języka japońskiego lub innego, o ile nie podano inaczej, są dziełem autorów.

IV Dni Japonii na Uniwersytecie Warszawskim *W kręgu wartości kultury Japonii.*

W 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870–1945)

IV Dni Japonii na Uniwersytecie Warszawskim, zorganizowane przez Zakład Japonistyki i Koreanistyki Wydziału Orientalistycznego UW, odbyły się w dniach 8–10 listopada 2010 roku w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie. 8 listopada podczas sesji międzynarodowej, poświęconej tematyce wartości w kulturze Japonii, referaty w języku japońskim wygłosili zaproszeni goście z różnych ośrodków naukowych w Japonii: prof. Suzuki Sadami z Międzynarodowego Ośrodka Badań nad Kulturą Japonii (Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Centā) w Kioto, prof. Watanabe Hideo z Uniwersytetu Shinshū w Matsumoto, prof. Ito Moriyuki z Uniwersytetu Gakushūin w Tokio (w roku akademickim 2010/2011 profesor wizytujący na UW), prof. Masafumi Motozawa i prof. Taura Masanori z Uniwersytetu Kōgakukan w Ise oraz dr Senri Sonoyama, absolwentka Uniwersytetu Rikkyō, obecnie zatrudniona w Zakładzie Japonistyki i Sino-logii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prof. Kosaka Yasuharu z Uniwersytetu Nakamura Gakuen w Fukuoce wygłosił kontrowersyjny referat dotyczący łamania przez Japończyków zakazu połowu wielorybów, starając się wyjaśnić i usprawiedliwić stanowisko swoich rodaków.

Symposium zostało uroczystie otwarte przez dyrektora BUW, panią Ewę Kobierską-Maciuszko, oraz Prorektora Uniwersytetu Warszawskiego, prof. Marię Kicińską-Habior. Do zebranych gości i uczestników sympozjum przemówiła również Dziekan Wydziału Orientalistycznego, prof. Jolanta Sierakowska-Dyndo oraz Kierownik Zakładu Japonistyki i Koreanistyki, prof. Ewa Pałasz-Rutkowska. Okolicznościowe przemówienie wygłosił także JE Ambasador Japonii w Polsce Kusumoto Yukichi, ponieważ Dni Japonii na Uniwersytecie Warszawskim odbywają się tradycyjnie pod honorowym patronatem Ambasady Japonii w Polsce.

Podczas ceremonii otwarcia prof. Masafumi Motozawa wręczył kierownikowi Zakładu Japonistyki i Koreanistyki dar książkowy od Uniwersytetu Kōgakukan w Ise.

9 listopada miała miejsce specjalna sesja w języku polskim poświęcona wybitnemu filozofowi japońskiemu Nishidzie Kitarō. Był on założycielem filozoficznej szkoły z Kioto, której przedstawiciele nawiązywali w swoich rozprawach do tradycji buddyjskiej. Już dzień wcześniej, na wykładzie inauguracyjnym, prof. Suzuki Sadami mówił o wkładzie tego wybitnego myśliciela w filozofię światową. Na temat filozofii Nishidy oraz jego uczniów referaty przedstawiły: dr hab. Agnieszka Kozyra, prof. UW, dr Anna Mierzejewska, mgr Urszula Mach-Bryson oraz mgr Aleksandra Skowron.

10 listopada swoje badania na temat wartości w kulturze Japonii wygłosili następujący polscy japońscy: prof. dr hab. Mikołaj Melanowicz (UW), dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska, prof. UW, dr hab. Romuald Huszcza, prof. UW, dr Iwona Kordzińska-Nawrocka (UW), dr Beata Kubiak Ho-Chi (UW), dr Agnieszka Żuławska-Umeda (UW), dr Jarosław Pietrow (UW), dr Anna Zalewska (UW), dr Jakub Karpoluk (PJWSTK), mgr Iga Rutkowska (UW, PJWSTK), mgr Karolina Broma-Smenda (UW) oraz mgr Katarzyna Sułek (UW).

Konferencji towarzyszyły liczne imprezy, takie jak uroczyste otwarcie wystawy „Ogrody zen, ogrody Drogi Herbaty – idee a formy przestrzenne”, której organizatorami były: Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka i Urszula Mach-Bryson. Na potrzeby wystawy swoje zdjęcia udostępnili Tabata Minao i Agnieszka Kozyra, komentarze do fotografii przygotowały Urszula Mach-Bryson i Agnieszka Kozyra. Zaprezentowano również utensylia herbaciane, własność Stowarzyszenia Sunshinkai szkoły Urasenke. Podziękowania za pomoc przy przygotowaniu tej ekspozycji należą się także Aleksandrze Skowron. Wystawę tę można było następnie zwiedzać w Wydziale Kultury i Informacji Japonii przy Ambasadzie Japonii w Polsce (kwiecień–maj 2011), w Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie (czerwiec 2011) oraz w Filii nr 9 Miejskiej Biblioteki Publicznej im. J. Słowackiego w Tarnowie (wrzesień/październik 2011).

9 listopada odbyła się także projekcja filmu *Phenomenology of Truth* w reżyserii Pawła Kuczyńskiego jako wstęp do dyskusji na temat dialogu filozofów Wschodu i Zachodu.

Nowatorskim projektem były trzy „odsłony” sztuki teatru *nō* pt. *Atsumori* (Taira Atsumori) autorstwa Zeamiego Motokiyo (1363–1443), które odbyły się tego samego dnia. Najpierw zostały pokazane fragmenty sfilmowanej sztuki *Atsumori*. Następnie studenci Japonistyki UW przedstawili współczesną aranżację tej sztuki w przekładzie na język polski Jadwigi Rodowicz, dzięki czemu widzowie mogli zwrócić uwagę na silne wpływy doktryny buddyjskiej w teatrze *nō*. W sztuce wystąpili: Taira Atsumori –

Szymon Zygaluk, Mnich Renshō – Jarosław Skuza, chór: Anna Nowak i Joanna Baranowska. Muzykę dla chóru skomponowała Anna Nowak, a dekoracje (obraz sosny) wykonała Justyna Jasnos. (Spektakl ten został wystawiony przez tych samych aktorów-amatorów także 30 kwietnia 2011 roku na Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Sakralnej „Gaude Mater” w Częstochowie). W ostatniej części przedstawiania Jakub Karpoluk ze Stowarzyszenia Ryokurankai wykonał taniec Atsumoriego.

W trakcie IV Dni Japonii 10 listopada zorganizowano również Dzień Otwarty w pawilonie herbacianym „Kaian”, podczas którego można było zwiedzać pawilon oraz skosztować japońskiej zielonej herbaty (*matcha*). Odbyły się ponadto promocje publikacji na temat Japonii wydanych w 2010 roku – pracy zbiorowej pt. *W poszukiwaniu polskich grobów w Japonii* pod redakcją Ewy Pałasz-Rutkowskiej oraz *Estetyki zen* autorstwa Agnieszki Kozyry.

Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka

CZĘŚĆ PIERWSZA

*Filozofia szkoły
w Kioto (Kyōtoha)*

*W 140. rocznicę urodzin
Nishidy Kitarō (1870–1945)*

Nishida Kitarō i filozoficzna szkoła z Kioto (*Kyōtoha*)

Filozofia ma swój początek w smutkach
i cierpieniach ludzkiego życia,
a nie w zadziwieniu światem,
jak się powszechnie uważa...

Nishida Kitarō

Nishida Kitarō (1870–1945) jest uważany za założyciela filozoficznej szkoły z Kioto (*Kyōtoha*), do której przedstawiciele zalicza się takich myślicieli, jak: Tanabe Hajime (1885–1962), Miki Kiyoshi (1897–1945), Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980), Nishitani Keiji (1900–1990), Tosaka Jun (1900–1945), Kōsaka Masaaki (1900–1969), Kimura Motomori (1895–1946), Shimomura Toratarō (1902–1995) czy Kōyama Iwao (1905–1993). Pod wpływem filozofii Nishidy byli także Abe Masao (1915–2006) i Ueda Shizuteru (ur. 1926). Nazwy „szkoła z Kioto” po raz pierwszy użył Tosaka Jun (1900–1945) w 1932 roku w krytycznym artykule poświęconym filozofii Nishidy i jego uczniów. Tosaka, który w tym czasie był pod wpływem marksizmu, określił filozofię szkoły z Kioto mianem burżuazyjnej, ponieważ nie uwzględniała ona, jego zdaniem, historycznego wymiaru świadomości człowieka. Wszyscy przedstawiciele szkoły z Kioto koncentrowali się bowiem przede wszystkim na opisie prawdziwej natury jednostkowej jaźni i jej relacji ze światem, nawiązując do filozofii Wschodu, zwłaszcza buddyzmu i taoizmu.

Nishida określał mianem radykalnego empiryzmu swoją filozofię „nicości absolutnej” (*zettaiimu*), która stanowi interpretacją buddyjskiego pojęcia pustki (sansk. *śūnyata*, jap. *kū*). Podkreślał, że doświadczenie nicości absolutnej, czyli absolutnie sprzecznej samotożsamości (*zettaiimujunteki jikodōitsu*) jest powtarzalne, komunikowalne i niezależne od przemian historycznych, społecznych czy ekonomicznych. Właśnie dlatego przedstawiciele szkoły z Kioto analizowali pojęcie prawdziwego ego (*shin no jiko*), które jest sprzecznie samotożsame ze wszechświatem, pomijając historyczny czy społeczny kontekst jednostki. Nishida interesował się buddyzmem, starał się jednak wykazać, że jego filozofia może także znaleźć uzasadnienie w teoriach fizyki. Był zdolnym matematykiem i jego

nauczyciel w szkole średniej, Hōjō Tokiyuki (1859–1929), namawiał go do dalszych studiów w tym kierunku. Wbrew opinii mentora Nishida nie zamierzał rezygnować ze studiów filozoficznych, które uważał za „badanie prawdziwej istoty wszechświata”, a jego zainteresowania matematyczne niewątpliwie miały wpływ na wielką wagę, jaką przywiązywał do logiki. W 1939 roku Nishida opublikował esej na temat filozofii fizyki, *Keiken kagaku* (Nauka empiryczna)¹, w którym starał się znaleźć w teorii względności i w mechanice kwantowej dowody na słuszność swojej wizji rzeczywistości jako absolutnie sprzecznej samotożsamości. Nishida był jedną z osób, których poparcie umożliwiło zaproszenie Alberta Einsteina do Japonii w 1922 roku. Na prośbę Nishidy Einstein wygłosił na Uniwersytecie Kiotojskim wykład pt. „Jak doszło do sformułowania teorii względności”². Wiele innych esejów Nishidy porusza zagadnienia podstawy badań naukowych, zwłaszcza teorii operacjonalizmu Percy’ego W. Bridgmana (1882–1961), m.in. *Chishiki no kyakkansei ni tsuite* (Obiektywizm nauki, 1942), *Ronri to sūri* (Logika a matematyka, 1943), *Butsuri no sekai* (Świat fizyczny, 1943), *Kūkan* (Przestrzeń, 1945). Zainteresowania Nishidy filozofią nauki podzielał także Tanabe Hajime, autor *Sūri tetsugaku kenkyū* (Studium filozofii matematyki, 1925), w której nawiązywał do neokantyzmu.

Uniwersytet Kiotojski jako forum filozoficzne

Myśliciele zaliczani do szkoły z Kioto nigdy nie stworzyli żadnej formalnej struktury, jednak dzięki ich działalności Uniwersytet Kiotojski był uważany za najbardziej kreatywny ośrodek filozoficzny w Japonii. Warto zwrócić uwagę, że Nishida nie był absolwentem tej uczelni. Nie ukończył prestiżowego IV Liceum (Daiyon Kōtōgakkō)³ ze względu na swoją buntowniczą postawę i postanowił rozpocząć studia na Wydziale Filozofii Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego jako wolny słuchacz, mimo że w ten sposób zamykał sobie drogę do dyplomu uniwersyteckiego, tak ważnego dla kariery akademickiej. Taka sytuacja miała jednak także swoje dobre strony – Nishida nie był ukierunkowany przez żadnego z profesorów i mógł swobodnie dobierać sobie lektury, co niewątpliwie miało wpływ na oryginalność systemu filozoficznego, który później stworzył. Po ukończeniu studiów miał trudności ze znalezieniem pracy. W 1910 roku

¹ Polski przekład *Nauki empirycznej* w Agnieszka Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 2007.

² Treść tego wykładu została opublikowana w Ishihara Jun, *Ainsutain kyōju kōenroku* (Zapis wykładów prof. Einsteina), Kaizō Shuppansha, Tōkyō 1923.

³ Ishikawa Semmon Gakkō (Specjalistyczna szkoła w Ishikawa), nazwana później Daiyon Kōtōgakkō (IV Liceum).

Nishida otrzymał jednak pracę na Uniwersytecie Kiotojskim, początkowo tylko na zastępstwo, dzięki protekcji przyjaciół, którzy doceniali jego wiedzę. W 1911 roku została wydana jego książka *Zen no kenkyū* (Studium dobra), która stała się bestsellerem. Rok później otrzymał stanowisko profesora w Instytucie Religioznawstwa i zaczął wykładać historię religii i psychologię. Prowadził wykłady bez notatek, zadziwiając studentów swoją erudycją oraz rzetelną wiedzą na temat filozofii zarówno Zachodu, jak i Wschodu. W 1913 roku otrzymał oficjalnie tytuł doktora nauk humanistycznych, dzięki rekomendacji rektora Sawayanagi Masatarō (1865–1927). Tytuł ten był szczególnie ważny dla Nishidy, który nie miał świadectwa ukończenia szkoły średniej ani oficjalnego dyplomu ukończenia uniwersytetu, ponieważ od tego momentu jego pozycja akademicka nie mogła już być kwestionowana.



Il. 1. Popiersie Nishidy w Muzeum Filozofii
im. Nishidy Kitarō

Spośród najbardziej znanych uczniów Nishidy tylko Tanabe Hajime nie ukończył Uniwersytetu Kiotojskiego. Tanabe Hajime był absolwentem Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, jednak dzięki poparciu Nishidy w 1919 roku otrzymał stanowisko na Wydziale Filozofii Uniwersytetu

Kiotyjskiego⁴. Po odejściu Nishidy na emeryturę w 1928 roku Tanabe przejął jego stanowisko, starając się wyjść z cienia swojego słynnego poprzednika. W 1930 roku publicznie wystąpił z krytyką filozofii Nishidy, zarzucając swojemu mentorowi, iż w swoich rozważaniach nad doświadczeniem religijnym nie dokonał wystarczającego rozdziału między filozofią a religią. Konflikt między dwoma filozofami potęgował się z upływem lat, a Nishida ubolewał, że Tanabe nie zrozumiał do końca jego logiki absolutnie sprzecznej samotożsamości (*zettaimujunteki jikodōitsu no ronri*).

Miki Kiyoshi decyzję o studiach filozoficznych na Uniwersytecie Kiotyjskim podjął pod wpływem lektury *Zen no kenkyū* (Studium dobra) Nishidy, z którym utrzymywał kontakty do końca życia. W 1927 roku został zatrudniony na stanowisku profesora na wydziale filozofii na Uniwersytecie Hōsei w Tokio. Hisamatsu Shin'ichi w 1912 roku rozpoczął studia filozoficzne pod kierunkiem Nishidy na Uniwersytecie Kiotyjskim. To właśnie Nishida zachęcił go do praktyki zen w świątyni Myōshinji u mistrza Ikegamiiego Shosana. W 1919 roku zaczął wykładać na Uniwersytecie Buddyjskiej Szkoły Rinzaï (Rinzaishū Daigaku). W 1943 roku uzyskał tytuł doktora filozofii. Był jednym z współorganizatorów Stowarzyszenia FAS (FAS Society), które powstało w 1944 roku, a jego głównym celem było propagowanie duchowości zen na całym świecie. W 1946 roku Hisamatsu został profesorem Uniwersytetu Kiotyjskiego, gdzie wykładał filozofię i religioznawstwo. Nishitani Keiji (1900–1991) był uczniem Nishidy, w 1924 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych Uniwersytetu Kiotyjskiego za swoje badania nad filozofią Bergsona. Był kierownikiem Katedry Filozofii i Religii tej uczelni w latach 1942–1947 oraz 1952–1964.

Nishida pragnął studiować w Europie, ale początkowo nie miał takich możliwości, a później uznał, że powinien skoncentrować się na rozwijaniu własnych teorii filozoficznych. Tanabe Hajime w 1922 roku jako stypendysta rządu japońskiego wyjechał do Berlina, gdzie początkowo studiował filozofię Kanta, a następnie udał się do Freiburga, ze względu na swoje zainteresowania fenomenologią. Uczęszczał na wykłady i seminaria Husserla, który miał nadzieję, że młody Japończyk przyczyni się do rozwoju fenomenologii na Wschodzie. Później Tanabe zaprzyjaźnił się z Martinem Heideggerem i zainteresował egzystencjalizmem. Miki Kiyoshi w 1922 roku udał się do Europy, gdzie studiował pod kierunkiem Heinricha Rickerta na uniwersytecie w Heidelbergu. Rok później przeniósł się do Marburga, aby móc słuchać wykładów Martina Heideggera, pod wpływem którego zapoznał się z *Metafizyką* Arystotelesa. Powrócił do Japonii w 1925 roku, po krótkim pobycie w Paryżu, w czasie którego studiował

⁴ Początkowo wykładał filozofię Fichtego i Schellinga, później najwięcej uwagi poświęcił filozofii Hegla.

m.in. filozofię Pascala. Nishitani Keiji w 1937 roku otrzymał stypendium naukowe i wyjechał do Europy. Początkowo zamierzał studiować u Bergsona, ale z powodu choroby tego myśliciela udał się do Freiburga, gdzie został uczniem Martina Heideggera. Powrócił do Japonii w 1939 roku⁵. Właśnie dzięki kontaktom uczniów Nishidy z filozofami zachodnimi Husserl, Heidegger i Rickert mieli okazję usłyszeć o filozofii Nishidy⁶.

Szkoła z Kioto a filozofia buddyjska

Ważną cechą tej szkoły są buddyjskie inspiracje (zwłaszcza zen i amidyzm). Przedstawiciele szkoły z Kioto nie starali się popularyzować tradycyjnych filozoficznych systemów buddyzmu, ale dążyli do wyrażenia światopoglądu buddyjskiego w kategoriach filozofii zachodniej, umożliwiając w ten sposób twórczy dialog między Wschodem a Zachodem. Często zarzuca się im, że nie stawiają wyraźnej granicy między filozofią a religią. Jednak w myśli Wschodu intuicyjny wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości, tak charakterystyczny dla przeżyć religijnych, jest traktowany jako jedno z wielu intersubiektywnych doświadczeń, do których zdolna jest ludzka świadomość.

W dzieciństwie Nishida Kitarō był szczególnie mocno związany z matką, Tosa (1842–1918), osobą o silnej woli oraz głębokiej wierze⁷. Ta gorliwa wyznawczyni buddyjskiej szkoły Czystej Ziemi (*jōdoshū*) miała wpływ na poglądy religijne syna, który do końca życia zachował szacunek dla założyciela tej szkoły, Shinrana (1173–1262), i nawiązywał do jego nauk w swoich pracach. Nishida zainteresował się naukami mistrzów zen w szkole średniej, a pod wpływem swojego przyjaciela jeszcze z czasów szkolnych, Suzukiego Daisetsu (1870–1966), rozpoczął praktykę w 1893 roku w świątyniach Kenchōji i Engakuji w Kamakurze. Chociaż poświęcał praktyce zen tak dużo czasu, jak to tylko było możliwe, martwił się, że nie robi postępów – zdawał sobie sprawę, iż na drodze do oświecenia przeszkodę stanowią jego ambicje naukowe i analityczne myślenie. W 1903 roku mistrz Kōjū (1840–1907) ze świątyni Daitokui potwierdził wstępne oświecenie Nishidy, jednak sam Nishida nie był przekonany o tym, że nastąpił jakikolwiek przełom w jego świadomości. Dwa lata później prze-

⁵ Po wojnie Nishitani wykładał także za granicą, m.in. w Niemczech na Uniwersytecie w Hamburgu oraz w USA, m.in. w Temple University w Filadelfii.

⁶ Michiko Yusa, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002, s. 182.

⁷ Nishida Kitarō pochodził z zamożnej rodziny chłopskiej, zamieszkałej w małej wiosce Mori (obecnie pref. Ishikawa). Jego ojciec, Yoshinori Nishida (1834–1898), odziedziczył rodowe stanowisko zarządcy w prefekturze Kaga.

stał praktykować zen i całkowicie poświęcił się filozofii. Jednak jak twierdził jego przyjaciel Suzuki Daisetsu, teoria i praktyka zen miała duży wpływ na rozwój filozofii nicości absolutnej Nishidy⁸.

W 1926 roku powstał przełomowy esej *Basho* (Topos), w którym Nishida po raz pierwszy wyartykułował podstawy swojej „logiki toposu” (*bashoteki ronri*), nawiązującej do buddyjskiej logiki *sokuhi* (jednoczesnej negacji i afirmacji), charakterystycznej dla sutr Wielkiego Wozu⁹. W ostatnim okresie swojej filozofii, której kulminacją jest esej *Zettaimujunteki jiko dōitsu* (Absolutnie sprzeczna samotożsamość, 1939)¹⁰, Nishida definiuje logikę toposu jako logikę absolutnie sprzecznej samotożsamości (*zettaimujunteki jikodōitsu no ronri*). Nishida był przekonany, że logika toposu stanowi prawo rządzące rzeczywistością, chociaż wniosek ten jest sprzeczny z naszym zdroworoządkowym rozumieniem świata. Rzeczywistość jako absolutnie sprzeczna samotożsamość stanowi nicość absolutną (*zettaimu*) w tym sensie, że nie może być ujęta jako jedno z pary przeciwieństw zgodnie z zasadą wyłączonego środka logiki klasycznej. Swoje poglądy na temat doświadczenia absolutnie sprzecznej samotożsamości w sferze religijnej (zwłaszcza w doświadczeniu oświecenia w zen) Nishida zawarł w eseju *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* (Logika topologiczna w perspektywie religijnej, 1944)¹¹.

Tanabe Hajime nie interesował się zen, wiele natomiast uwagi poświęcił analizie pojęcia „innej mocy” (*tariki*), charakterystycznego dla buddyjskiej doktryny amidyizmu. Przedstawiciele takich szkół buddyjskich, jak szkoła Czystej Ziemi (*jōdoshū*) oraz szkoła Prawdziwej nauki o Czystej Ziemi (*jōdoshinshū*) uważali, iż wyzwolenie z cierpienia jest możliwe jedynie dzięki odrzuceniu „własnej mocy” i całkowitemu zdaniu się na niezmierzone miłosierdzie „innej mocy”, czyli na łaskę Buddy Amidy, który ślubował wyzwolić wszystkich z wiarą wzywających jego imię. Tanabe uważał, że buddyjskie pojęcie „pustka” (sansk. *sūnyata*, jap. *kū*) powinno być rozumiane jako nicość stanowiąca mediację absolutną. Tak pojęta nicość nie jest bytem, ale jest z bytem nierozzerwalnie związana¹².

⁸ Więcej na temat praktyki zen Nishidy w Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, WN PWN, Warszawa 2004.

⁹ W *Zen no kenkyū* (Studium dobra) Nishida nawiązywał do poglądów Williama Jamesa, a w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuicja i refleksja w akcie samoświadomości, 1917), w której odszedł od psychologicznej metodologii, analizował samoświadomość w kontekście pojęcia ego transcendentnego w filozofii Fichtego. Nishida, reinterpreterując pojęcie samoświadomości, nawiązywał do neokantyzmu, a także filozofii Bergsona.

¹⁰ Przekład na język polski w Agnieszka Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, op.cit.

¹¹ Przekład na język polski Agnieszka Kozyra w „Japonica” nr 11 i 13, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 1999.

¹² Więcej na ten temat w *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, red. Taitetsu Unno, James W. Heisig, Berkeley 1990.

Tanabe doszedł do wniosku, że tylko wyczerpanie rozumu prowadzi do poznania prawdy o jednostkowej świadomości. Celem filozofii nie jest rozumowe poznanie świata, ale przebudzenie prawdziwej świadomości związane z transcendowaniem rozumu, co nasuwa skojarzenia z pojęciem nie-jaźni (sansk. *anātman*; jap. *muga*) w buddyzmie. Samonegacja w buddyzmie nie oznacza samounicestwienia, ale przebudzenie (oświecenie), mające także wymiar epistemologiczny. Tak pojęte przebudzenie samoświadomości jednostkowej Tanabe porównuje do słów św. Pawła – „to nie ja żyję, ale Chrystus żyje we mnie”. Buddyjskie przebudzenie (oświecenie) jest nierozdzielnie związane z pojęciem wielkiego miłosierdzia (sansk. *mahākaruṇā*; jap. *daihi*). Także w tradycji amidyzmu pojęcie *gensō* (powrotu do świata z Czystej Ziemi) oznacza, że osoba, która doszła do oświecenia, musi dążyć do wyzwolenia wszystkich istot. Ten, kto odrzuca własne siły i zdaje się na „inną moc” Buddy Amidy, odkrywa u źródeł swojej jaźni imperatyw moralny i zaczyna działać dla dobra innych.

Nishitani analizował wczesne poglądy Nishidy, zawarte w jego dziele pt. *Zen no kenkyū* (Studium dobra) w swojej pracy *Nishida Kitarō*, wydanej w 1985 roku¹³. Od Nishidy przejął rozróżnienie dwóch pojęć: nicości absolutnej (*zettateki mu*) i nicości względnej (*sōtaiteki mu*), przy czym pojęcie nicości względnej (niebytu) uznał za charakterystyczne dla filozofii Zachodu, natomiast pojęciem nicości absolutnej określił przede wszystkim buddyjskie pojęcie pustki. To ostatnie łączył z buddyjskim prawem współzależnego powstawania (sansk. *pratītya-samutpāda*; jap. *engi*). Po II wojnie światowej Nishitani zajmował się przede wszystkim filozofią religii. Powstały wtedy takie prace, jak *Kami to zettaimu* (Bóg a nicość absolutna, 1948), *Roshia no kyomushugi* (Nihilizm w Rosji, 1949), *Kono eien ni naru mono* (Wieczność, 1975). W *Nihirizumu* (Nihilizm, 1949) Nishitani nawiązywał do poglądów Dostojewskiego i Nietzschego, jednak wypracował własną koncepcję nihilizmu kreatywnego (*sōzōteki nihirizumu*). Nihilizm kreatywny jest filozofią kryzysu egzystencjalnego, oznacza negację nie tylko świata zjawisk, ale także świata istoty. Jednostka styka się z nicością u podstaw własnej świadomości. Nishitani uważał, że tak pojęty nihilizm kreatywny jest uniwersalnym doświadczeniem ludzkości. Według Nishitaniego, pojęcie trwogi (*Angst*) występujące w filozofii Heideggera także jest uniwersalne, gdyż odnosi się właśnie do poczucia braku punktu oparcia, a więc do kryzysu egzystencjalnego, którego ślady tropił między innymi w poczuciu etycznej bezsilności w pismach Marcina Lutra oraz Hōnena (1133–1212), założyciela amidystycznej szkoły Czystej Ziemi (*jōdoshū*). W swoich analizach porównawczych Nishitani z wielką

¹³ Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1991.

erudycją nawiązuje do zachodniej tradycji filozoficznej, zwłaszcza do egzystencjalizmu. Podkreślał, że źródłem nowożytnego nihilizmu jest przepaść między człowiekiem a sacrum, która powstała na skutek rozwoju nauki oraz refleksji pozytywistycznej i materialistycznej. Głosił konieczność „przekroczenie modernizmu” (*kindai no chōkoku*) w celu przywrócenia utraconej harmonii między sferą religijną a sferą *praxis*, dzięki przewycięzeniu egocentryzmu. Buddyjskie pojęcie nie-ja (sansk. *anātman*; jap. *muga*) rozumiał jako przekroczenie dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania oraz powrót do pierwotnej intuicji.

W latach 1965–1999 Nishitani piastował funkcję redaktora naczelnego czasopisma „The Eastern Buddhist”, którym kierował wcześniej przez wiele lat Suzuki Daisetsu. Czasopismo to prezentowało filozofię buddyjską w przekładach oraz opracowaniach w języku angielskim, aby mogła być ona przedmiotem dyskusji myślicieli Wschodu i Zachodu. Za czasów Nishitaniego były w nim publikowane artykuły na temat filozofii szkoły z Kioto oraz przekłady na angielski fragmentów ich dzieł. Nishitani, przy współpracy przeora Hiraty Seikō ze świątyni zen Tenryūji, zorganizował w Kioto kilka międzynarodowych konferencji poświęconych zen. Pierwsza z nich odbyła się w 1983 roku.

Szkołę z Kioto na Zachodzie spopularyzował także Abe Masao, dzięki publikacjom w języku angielskim i wykładom, które wygłaszał na wielu uczelniach Stanów Zjednoczonych. Abe, który studiował na Uniwersytecie Kiotyjskim pod kierunkiem Tanabego Hajimego oraz Hisamatsu Shin’ichiego, był także znanym teoretykiem i praktykiem dialogu międzyreligijnego.

Hisamatsu Shin’ichi po przejściu na emeryturę wykładał w Akademii Sztuk Pięknych Miasta Kioto (Kyōtoshi Bijutsu Daigaku). Otrzymał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu w Harvardzie, gdzie wcześniej wielokrotnie prowadził wykłady na temat buddyzmu. Na ich podstawie powstało dzieło pt. *Bukkyō kōza* (Wykłady na temat buddyzmu, 1990–1991). Teoria sztuki zen, przedstawiona przez Hisamastu w książce *Zen to bijutsu* (Zen a sztuka, 1957), stała się klasycznym wręcz opracowaniem tego tematu¹⁴. Hisamatsu zwracał uwagę na to, że sztuka zen nie została dotąd poddana gruntownej analizie. Nie zgadzał się z poglądem Okakury Ten-shina (1862–1913), że asymetria jest najważniejszą cechą zen, ani z Bruno Tautem (1880–1938), który za taką cechę uznał prostotę, gdyż uważał, że obaj ci autorzy nie poświęcili wystarczającej uwagi filozofii zen¹⁵. Hisamatsu wyróżniał siedem cech sztuki zen, podkreślając, że wszystkie te cechy muszą być obecne, aby dzieło mogło być uznane za sztukę zen.

¹⁴ Por. Kaga Kōshirō, *Chazen ichimi* (Jeden smak herbaty i zen), w: *Zen to nōgaku, cha* (Zen a teatr nō i ceremonia herbaty), red. Kumakura Isao, Perikansha, Tōkyō 1997, s. 49.

¹⁵ *Ibid.*, s. 23.

Wyróżnione przez niego cechy to: asymetria (*fukinsei*), prostota (*kanso*), wzniosłość starości/uschnięcia (*kokō*), spontaniczność/naturalność (*jinen*), tajemna głębia (*yūgen*), oderwanie od spraw doczesnych (*datsuzoku*) i wyciszenie (*seijaku*)¹⁶. Każda cecha sztuki zen ma swoje źródło w filozofii zen, rozumianej jako refleksja nad doświadczeniem oświecenia¹⁷. Hisamatsu, który był także mistrzem ceremonii herbacianej, napisał wiele prac na temat związków zen i Drogi Herbaty (*sadō*), m.in. *Cha no seishin* (Duch herbaty, 1945) czy wydane pośmiertnie *Wabi no sadō* (Droga herbaty w duchu wabi, 1982).

Szkoła z Kioto a nacjonalizm

Historycy filozofii w Japonii i za granicą prowadzą zażartą dyskusję na temat problemu nacjonalizmu szkoły z Kioto. Wszyscy jej przedstawiciele byli krytykowani za wspieranie imperialistycznej polityki rządu Japonii w czasie II wojny światowej przez profesora Uniwersytetu Tokijskiego Satomię Takahashiego (1886–1962), przedstawiciela nurtu fenomenologii¹⁸. Na ten problem trzeba spojrzeć w szerszym kontekście rozważań myślicieli tej szkoły na temat unikalnych cech kultury Japonii.

W 1940 roku Nishida, wygłaszając wykład na ten temat dla cesarza Hirohito, podkreślał, że „każda kultura ma wizję człowieka, u podstaw której musi być zawarta refleksja metafizyczna, nawet jeśli nie jest ona uświadomiona”¹⁹. Już w swoich wcześniejszych pracach odróżniał kulturę Wschodu jako „kulturę nicości” (*mu no bunka*) od kultury Zachodu jako „kultury bytu” (*u no bunka*).

W myśli greckiej brak teorii, które za prawdziwą rzeczywistość uznają coś absolutnie nieskończonego, coś absolutnie transcendującego przedmioty poznania rozumowego i zmysłowego. Jednia Parmenidesa nie jest nicością, ale kulminacją bytu, a nieustanny przepływ u Heraklita ma znaczenie logosu. Nawet pojęcie „nieograniczonego” w filozofii Anaksymandra ma znaczenie samozawierającego się okręgu. Także myśl ostatniego z największych filozofów greckich, Plotyna, niezależnie od jej inklinacji mistycznych, jest tylko ostateczną kulminacją teorii zawartych w filozofii Platona²⁰.

¹⁶ *Ibid.*, s. 24.

¹⁷ Hisamatsu Shin'ichi, *Zen to bijutsu* (Zen a sztuka), Bokubisha, Tōkyō 1958, s. 59.

¹⁸ Por. Michiko Yusa, *Nishida and the Question of Nationalism*, „Monumenta Nipponica” 1991, nr 46.

¹⁹ Nishida Kitarō, *Tetsugaku no kompon mondai* (Fundamentalne problemy filozofii), w: *Nishida Kitarō zenshū* (Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), t. 7, Iwanami Shoten, Tōkyō 1979, s. 430.

²⁰ *Ibid.*, s. 431.

Nishida uważał, że tożsamość negacji i afirmacji wykraczająca poza rozumienie nicości na Zachodzie jest najlepiej wyrażona przez naukę buddyzmu mahayany, iż „forma jest pustką, a pustka jest formą” (jap. *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*). Nicość na Wschodzie nie jest po prostu negacją bytu – jest wewnętrznie sprzeczną afirmacją i negacją, dzięki czemu aspekt afirmacji rzeczywistości dostępnej w poznaniu zmysłowym jest równie ważny jak aspekt jej negacji. Teoretycznych zrębów dla kultury nicości dostarczył także taoizm, w którym również kluczowa jest jedność przeciwieństw. Dzięki popularyzacji buddyzmu i taoizmu w krajach Wschodu powstały różne przejawy kultury nicości. Kultura Japonii jest zdaniem Nishidy także kulturą nicości, ma jednak unikalne cechy odróżniające ją od innych kultur. W kulturze chińskiej niezwykle ważna jest etykieta, rytuał, etyka, a także konkret i podejście praktyczne. Wyróżniającą cechą kultury Japonii jest natomiast uczuciowość. Japończycy nie szukają wieczności w transcendencji, przechodzą od jednej rzeczy do drugiej zanurzeni w immanencji, nie transcendując czasu, tylko poruszając się w nim, i dlatego kulturę Japonii można nazwać „kulturą monsunu”. Zanurzenie w czasie skłania do kontemplowania tego, co „tu i teraz”, i taka kontemplacja często przejawia się w poezji japońskiej. Nishida cytuje przy tym słowa Motooriego Norinagi (1730–1801), który pisał, że duch japoński to zapach górskiej wiśni o świcie w pierwszych promieniach słońca. Według Nishidy Japończycy nie szukają na zewnątrz praw rządzących jednostką, nie przywiązują także wagi do religijnych nakazów etycznych. Nawet lojalność wobec suwerena, tak ważna w okresie feudalnym, jest w Japonii przede wszystkim patosem: „Choćbym udał się na morze i moje ciało byłoby zdane na łaskę fal, choćbym się wspinał w góry i na moich zwłokach porośłaby trawa – nie czuję żalu umierając za cesarza”²¹. Uczucie nie postrzega rzeczywistości obiektywnie, nie ma w nim też wyraźnego rozdziału na to, co przedmiotowe, i to, co podmiotowe. Nishida, pisząc o kulturze Japonii jako „kulturze czystego uczucia”, nawiązuje również do pojęcia tajemnej głębi (*yūgen*) oraz do patosu rzeczy (*mono no aware*)²².

Nishida, który został przez cesarza odznaczony niezwykle prestiżowym Orderem Kultury (*Bunka Kunshō*), zawsze wyrażał się z ogromnym szacunkiem o rodzinie cesarskiej. Zwracał uwagę na prowadzoną przez członków rodu cesarskiego działalność charytatywną w XX wieku. Głosił, że Japończycy odnajdują swoją narodową tożsamość właśnie w kulcie cesarza, który jest źródłem japońskiego ducha, podkreślał jednak, że każdy kraj

²¹ Por. Nishida Kitarō, *Starożytne formy kulturowe Wschodu i Zachodu*, przeł. Agnieszka Kozyra, „Japonica” nr 10, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 1999.

²² Więcej na temat poglądów Nishidy na estetykę w Agnieszka Kozyra, *Estetyka zen*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010.

potrzebuje dla swojego duchowego rozwoju kontaktów ze światem. Przy każdej okazji wykazywał wartość indywidualizmu oraz liberalizmu, pojęć krytykowanych w tym czasie jako zachodnie idee zagrażające narodowym wartościom. Uważał, że powołaniem intelektualistów jest wywieranie wpływu na politykę rządzących i dlatego spotykał się z wpływowymi osobistościami. Wielu polityków w tym okresie krytkowało wszelkie przejawy indywidualizmu jako godny pogardy egoizm, który musi być odrzucony, aby obywatele mogli ofiarnie poświęcać się dla kraju. W 1938 roku Nishida, który domagał się liberalizacji polityki edukacyjnej, stał się celem ataków ultranacjonalistów. W tym samym roku Minoda Muneki (1894–1946), przedstawiciel skrajnej prawicy, zaatakował Nishidę na łamach prasy, zarzucając mu brak patriotyzmu. Wydany w 1940 roku esej pt. *Nihon bunka no mondai* (O istocie japońskiej kultury) był krytykowany przez ówczesną prawicę jako zbyt mało patriotyczny, a przez powojennych krytyków jako zbyt nacjonalistyczny. Należy jednak podkreślić, że Nishida zawsze bronił swojego przekonania o niezwykle ważnej roli jednostki. W *Nihon bunka no mondai* zwraca uwagę na to, że ze względu na rosnące nastroje nacjonalistyczne w Japonii rzadko jest dyskutowany problem wpływu innych kultur na rozwój kultury Japonii²³. Jednak orędownicy nacjonalizmu nie powinni zapominać, że kultura Japonii nie była tworzona w całkowitej izolacji od reszty świata. Powoływał się przy tym na słowa Watsujiego Tetsurō (1880–1960), iż w przeszłości Japończycy chętnie przejmowali najróżniejsze wzory z Chin bez żadnego oporu, właśnie dlatego, że nie traktowali ich jako zagrożenia dla własnej suwerenności. Wartościowe w kulturze Japonii jest nie tylko to, co unikalne i typowo japońskie. Nishida podkreślał, że trzeba doszukiwać się tego, co uniwersalne, aby Japonia zaznaczyła swój wkład w kulturę światową²⁴.

W 1933 roku Nishida za namową premiera Konoe Fumimaro/Ayamaro (1891–1945)²⁵, który był kiedyś jego studentem, został członkiem Stowarzyszenia Naukowego Ery Shōwa (*Shōwa kenkyūkai*), które miało być przeciwwagą dla skrajnej prawicy w życiu politycznym. Z punktu widzenia Nishidy był to jedyny sposób, aby wywrzeć wpływ na ówczesną politykę edukacyjną, jednak przez jego powojennych krytyków zostało to uznane za kolaborowanie z imperialistycznym rządem.

²³ Nishida Kitarō, *Nihon bunka no mondai* (O istocie japońskiej kultury), w: *Nishida Kitarō zenshū* (Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), t. 12, Iwanami Shoten, Tōkyō 1979, s. 398.

²⁴ *Ibid.*, s. 397.

²⁵ Konoe był premierem Japonii w latach 1937–1939 i 1940–1941, po kapitulacji Japonii został oskarżony o zbrodnie wojenne. Popelnił samobójstwo w 1945 roku, pozostawiając list, w którym protestował przeciwko traktowaniu go jak przestępcy.

Tanabe Hajime w wielu swoich pracach podkreślał supremację państwa nad jednostką. Badacze jego filozofii wyróżniają okres „logiki rodzajów” (jap. *shu no ronri*) (1928–1944), wykazując, że właśnie ta logika stała się uzasadnieniem konieczności podporządkowania jednostki państwu. W tym czasie powstały takie prace Tanabego, jak *Shakai sonzai no ronri* (Logika życia społecznego, 1933), *Shu no ronri to sekai zushiki* (Logika rodzajów a schemat świata, 1935), *Rekishiteki genjitsu* (Rzeczywistość historyczna, 1939). Pod wyraźnym wpływem filozofii Hegla Tanabe coraz większą wagę przywiązywał do idei państwa narodowego. Uznał bowiem, że pojęcie rodzaju (jap. *shu*) stanowi ważny etap pośredni między tym, co jednostkowe, a tym, co uniwersalne. Tanabe wskazywał, że filozofowie nie poświęcali do tej pory wystarczającej uwagi pojęciu rodzaju, uważając je jedynie za mało znaczącą kategorię pośrednią. Uważał, że religia (w wypadku Japonii kult cesarza-potomka bogów) jest tym, co umożliwia utożsamienie się jednostki z rodzajem-narodem. Cesarz był dla niego ważnym punktem odniesienia, ponieważ jednoczył naród, nie będąc bezpośrednio związany z żadnym ugrupowaniem politycznym. W latach trzydziestych Tanabe zaczął absolutyzować pojęcie państwa narodowego i głosił, że zachodnia demokracja jest zagrożeniem dla wartości narodowych Japonii.

Tanabe niewątpliwie popierał imperialistyczną politykę rządu japońskiego, po wojnie jego adwersarze wytykali mu zwłaszcza płomienne apele skierowane do studentów, którzy w ramach poboru byli wysyłani na front. Tanabe głosił, że wszyscy powinni bez wahania poświęcić swoje życie dla narodu, którego symbolem jest cesarz, przyczyniając się w ten sposób do kształtowania historii świata, a tym samym do „tworzenia tego, co wieczne”.

Tanabe przeszedł na emeryturę w 1945 roku i usunął się z życia publicznego, gdyż, jak twierdził, sytuacja w Japonii po przegranej wojnie napawała go przygnębieniem. W 1946 roku wydał książkę pt. *Zange to shite no tetsugaku* (Filozofia jako *metanoesis*), w której wyraża żal i skruchę za swoje wcześniejsze nacjonalistyczne poglądy. Pisał, że nie miał odwagi wycofać się z życia publicznego w czasie wojny, chociaż rozważał taką możliwość. Nawet po opublikowaniu tej książki Tanabe nadal był krytykowany przez niektórych myślicieli marksistowskich, którzy wytykali mu, iż nie wypowiedział się na temat żadnego konkretnego przypadku swojego zaangażowania w ideologiczną indoktrynację w duchu imperializmu i zdecydowanie więcej uwagi poświęcił ogólnym rozważaniom na temat konieczności skruchy (*metanoesis*) i odpowiedzialności całego narodu. Nie można jednak zapomnieć o tym, że wielu intelektualistów japońskich pominęło milczeniem swoje poparcie dla imperialistycznej polityki rządu Japonii w czasie wojny i dlatego nie można odmówić Tanabemu odwagi cywilnej.

Także pod koniec życia Tanabe uważał naród za ważny etap pośredni między jednostką a wartościami absolutnymi, które mogą się przejawiać jedynie w konkretnym, historycznym społeczeństwie. Nie zarzucił swojej logiki rodzajów, w *Shu no ronri no benshōhō* (Dialektyka w logice rodzajów, 1947) podkreślał, że rodzaj (naród w świecie człowieka) jest mediatorem pomiędzy egzystencją jednostki a uniwersalnym ideałem humanizmu, jakim jest miłość bliźniego, która powinna być przejawiana w życiu społecznym.

Po wojnie Tanabe razem z żoną zamieszkał w Kita Karuizawa (pref. Gumma). Był samotnikiem, znanym ze swojego surowego charakteru i ascetycznego trybu życia. Swoją pustelnię, w której czasami odwiedzali go byli uczniowie, opuścił jedynie raz w 1952 roku, kiedy przyznano mu Order Zasłużonego w Dziedzinie Kultury. W 1957 roku na wniosek Heideggera otrzymał tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu we Freiburgu, ale nie był na ceremonii przyznania, ze względu na pogarszający się stan zdrowia.

Miki Kiyoshi, który bywa zaliczany do lewicowego ugrupowania szkoły filozoficznej z Kioto, pierwszy artykuł na temat filozofii marksistowskiej opublikował w 1927 roku na łamach czasopisma „Shisō” (Myśl filozoficzna). W 1929 roku został aresztowany i skazany na rok więzienia jako zwolennik Partii Komunistycznej, na rzecz której ofiarował znaczną kwotę. W tym samym roku jego humanistyczna, personalistyczna i egzystencjalna interpretacja marksizmu spotkała się z ostrą krytyką działaczy komunistycznych z Proletariackiego Instytutu Naukowego (Proretaria kagaku kenkyūjo). Po wyjściu z więzienia Miki musiał zrezygnować z kariery akademickiej i przez pewien czas pracował jako dziennikarz, pisząc na temat sytuacji politycznej w Azji i propagując filozofię Nishidy Kitarō. Miki zaprzestał otwartego nawiązywania do ideologii marksistowskiej w swoich pracach, chociaż polemizował z Kōsaką Masaakim, innym uczniem Nishidy znanym ze swoich prawicowych poglądów. W 1933 roku Miki podpisał otwarty protest przeciwko spaleniu „zakazanych książek” przez niemieckich faszystów. Nie angażował się jednak w działalność antyrządową, oficjalnie popierał imperialistyczną politykę cesarstwa, a nawet w 1936 roku został doradcą do spraw kultury premiera Konoe Fumimaro/Ayamaro, będąc również członkiem naukowego Stowarzyszenia Ery Shōwa (Shōwa kenkyūkai).

Miki szczególnie interesował się związkami logiki i świata historycznego, analizował dialektyczny charakter relacji podmiotu i przedmiotu oraz logosu i patosu. Miał nadzieję, że jego logika kreatywności (*kōsōryoku no ronri*), która zawiera w sobie także aspekt abstrakcyjny (logika formalna), stanie się podstawą nowego azjatyckiego humanizmu. Miki uważał, że człowiek powinien być rozważany zawsze w relacji z otoczeniem, ponieważ historia ludzkości jest procesem adaptacji ludzkiej świadomości do zmiennych warunków. Krytykował wizję immanentnej i organicznej

ewolucji, opowiadając się po stronie Nishidy, dla którego wszelki rozwój oznaczał wielokierunkową i spontaniczną kreatywność „od tego, co utworzone, do tego, co kreatywne” (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e*). Jednostka powinna być ujmowana dialektycznie, z uwzględnieniem faktu, iż będąc zakorzeniona w rzeczywistości społeczno-historycznej, należy także do ukrytego wymiaru transcendentnego, którym jest wieczne teraz (*eien no ima*), kluczowe pojęcie dla wizji świata jako absolutnie sprzecznej samotożsamości w filozofii Nishidy. Miki wierzył, że nowy azjatycki humanizm wolny od tendencji egocentrycznych przyczyni się do przezwyciężenia nierówności i wyzysku ekonomicznego charakterystycznego dla zachodniego kapitalizmu. Głosił, że właśnie Japończykom przypadła misja propagowania tak pojętego, nowego humanizmu – tak postrzegał konflikt Japonii ze Stanami Zjednoczonymi. Swoje poglądy zawarł w takich dziełach, jak *Kōsōryoku no ronri: Daiichi* (Logika kreatywności, cz. I, 1939), *Tetsugaku nyūmon* (Wprowadzenie do filozofii, 1940), *Jinseiron nōto* (Esej o ludzkim życiu, 1941), *Gakumon to jinsei* (Nauka a życie, 1942).

W marcu 1945 roku Miki został aresztowany za ukrywanie swojego przyjaciela, komunistycznego działacza Takakury Teru, poszukiwanego przez policję. Kilka miesięcy później zmarł w więzieniu na zapalenie nerek, ponieważ nie otrzymał odpowiednich lekarstw.

Nishitani był krytykowany szczególnie za poglądy polityczne, przedstawione w *Sekaishiteki tachiba to Nippon* (Japonia w perspektywie globalnej, 1943), której był współautorem razem z m.in. Kōsaką Masaakim i Kōyamą Iwao. Niektóre fragmenty jego prac, które powstały w tym okresie, świadczą o tym, że gloryfikował militarystyczną ekspansję Japonii, pisząc o jej dziejowej misji „przebudzenia” Azji ze stagnacji. Japonia, której duchowa tradycja zachowała według niego pierwotny intuicyjny wgląd w istotę rzeczywistości, miała odegrać decydującą rolę w „erze Pacyfiku”, w czasie której centrum polityki światowej przeniosło się właśnie do Azji Wschodniej. (Wcześniejsze ery to „era morza Śródziemnego” i „era Atlantyku”). W latach 1943–1944 Nishitani interpretował wojskowe posunięcia Japonii w Azji Wschodniej jako działania na rzecz pokoju, dobrobytu i wyzwolenia Azji spod zachodniego jarzma. Głosił, iż duch Japonii (*Yamato gokoro*) jest duchem wielkiej harmonii, w którym „droga Buddy” łączy się z „drogą cesarza”, uważanego za potomka bogini słońca Amaterasu. Warto zauważyć, że Nishitani już w tym czasie odcinał się od tych ultranacjonalistów, którzy mitologię rodzimych wierzeń Japonii, shintō, wykorzystywali do celów politycznych. We wcześniejszym okresie akt samonegacji był według Nishitaniego niezbędnym warunkiem absolutnego poświęcenia dla cesarza i narodu. Jako przykład silnych więzi między buddyzmem zen a etosem narodowym związanym z kultem cesarza, potomka bogów, wskazywał więzi, jakie łączyły cesarza Hanazono (1297–1348)

z jego mistrzem Daitō Kokushi (1282–1338) ze szkoły rinzai. Nishitani cenił także Dōgena (1200–1253), mistrza zen szkoły sōtō, któremu poświęcił swoją książkę pt. *Bukkyō ni tsuite* (Buddyzm, 1982).

Nishitani nie wypowiadał się publicznie po wojnie na temat swoich nacjonalistycznych poglądów, ale podobno nie mógł się pogodzić z faktem, że zaraz po kapitulacji Japonii musiał zrezygnować z pracy na Uniwersytecie w Kioto, oskarżony o popieranie militarizmu i imperializmu. Dopiero po pięciu latach mógł powrócić na swoje stanowisko, a po przejściu na emeryturę w 1963 roku zaczął wykładać na Uniwersytecie Otani (Otani daigaku). W 1982 roku otrzymał medal „Zasłużonego dla rozwoju kultury” (*Bunka Kōrōsha*) z rąk cesarza Hirohito.

Niewątpliwie Nishida, Tanabe i Nishitani zajmowali się problemem „japońskiego ducha”, idealizując unikalną japońską strukturę narodową (*kokutai*), której centrum jest osoba boskiego cesarza, jednak nie popierali oficjalnej ideologii w tak zaangażowany sposób, jak to czynili Kōyama Iwao czy Kōsaka Masaaki, autor *Minzoku tetsugaku* (Filozofii narodowej). Należy także pamiętać, że do nacjonalistycznego nurtu skrajnej prawicy zalicza się przede wszystkim takich myślicieli, jak Kihira Masami (1879–1949), wykazujący wyższość rodzimych wartości, czy Nishi Shin'ichirō (1873–1943), który sławił „drogę samuraja” (*bushidō*) oraz etykę konfucjańską. James W. Heisig, autor wielu prac poświęconych filozoficznej szkole z Kioto, uważa, że niezależnie od osobistego poparcia dla ideologii nacjonalistycznej w latach trzydziestych i czterdziestych, wyrażanego przez wielu przedstawicieli tego nurtu, nie można traktować takich postaw w tym okresie jako konsekwencji ich teorii filozoficznych²⁶.

Po II wojnie światowej przedstawiciele szkoły z Kioto ograniczyli przedmiot swych badań do filozofii religii oraz etyki. W ich pracach z tego okresu wyraźnie zaznaczył się wpływ egzystencjalizmu oraz postmodernizmu. Już w 1942 roku Towarzystwo 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. Dla podkreślenia wagi tego problemu w 1997 roku 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)²⁷.

²⁶ Por. *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, red. James W. Heisig, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.

²⁷ Referaty wygłoszone na tym sympozjum razem z ich recenzjami zostały opublikowane w: *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, t. 1–2, red. Augustin Berque, OUSIA, Bruxelles 1999.

Mimo licznych kontrowersji i polemik dorobek szkoły z Kioto stanowi jedyny współczesny nurt filozoficzny w Japonii, którego wkład w filozofię światową jest niezaprzeczalny.

Bibliografia

- Asami Hiroshi, *Nishida Kitarō to kirisutokyō no taiwa* (Dialog Nishidy Kitarō z chrześcijaństwem), Chōbunsha, Tōkyō 2000.
- Heisig James W., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Nagoya 2001.
- Hisamatsu Shin'ichi, *Zen to bijutsu* (Zen a sztuka), Bokubisha, Tōkyō 1958.
- Ishihara Jun, *Ainsutain kyōju kōenroku* (Zapis wykładów prof. Einsteina), Kaizō Shuppansha, Tōkyō 1923.
- Kaga Kōshirō, *Chazen ichimi* (Jeden smak herbaty i zen), w: *Zen to nōgaku, cha* (Zen a teatr nō i ceremonia herbaty), red. Kumakura Isao, Perikansha, Tōkyō 1997.
- Kozyra Agnieszka, *Estetyka zen*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010.
- Kozyra Agnieszka, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 2007.
- Kozyra Agnieszka, *Filozofia zen*, WN PWN, Warszawa 2004.
- Kozyra Agnieszka, *Wizja Boga w „Studium Dobra” Nishidy Kitarō*, „Japonica” nr 7, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 1997.
- Nishida Kitarō, *Nihon bunka no mondai* (O istocie japońskiej kultury), w: *Nishida Kitarō zenshū* (Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), t. 12, Iwanami Shoten, Tōkyō 1979.
- Nishida Kitarō, *Starożytne formy kulturowe Wschodu i Zachodu*, przekład Agnieszka Kozyra, „Japonica” nr 10, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 1999.
- Nishida Kitarō, *Tetsugaku no kompon mondai* (Fundamentalne problemy filozofii), w: *Nishida Kitarō zenshū* (Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), t. 7, Iwanami Shoten, Tōkyō 1979.
- Nishida Kitarō, *Yonkō no omoide* (Wspomnienia z IV Liceum), w: *Nishida Kitarō zenshū* (Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), t. 12, Iwanami Shoten, Tōkyō 1979.
- Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1991.
- Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, red. James W. Heisig, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.
- The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, red. Taitetsu Unno, James W. Heisig, Berkeley 1990.
- Taitetsu Unno, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*, Asian Humanities Press, Berkeley 1990.
- Yusa Michiko, *Nishida and the Question of Nationalism*, „Monumenta Nipponica” nr 46, 1991.
- Yusa Michiko, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.

Filozofia Nishidy Kitarō a nurt witalizmu w Japonii

Od paradygmatu jednostki do paradygmatu życia

Obecnie nie ma wątpliwości co do tego, że działalność człowieka zagraża środowisku naturalnemu naszej planety. Oczywiście jest, że należy zachować wszelkie przejawy życia na Ziemi, a to pociąga za sobą konieczność przezwyciężenia kryzysu, polegającego na tym, że człowiek stał się zagrożeniem dla własnej egzystencji oraz egzystencji innych organizmów żywych. Oznacza to, że należy odejść od postrzegania człowieka jako „czylnącego ziemię sobie poddaną” oraz od kultu nauki i techniki. Moim zdaniem, nadszedł czas, gdy należy głosić filozofię życia, którą można określić mianem posthumanizmu, ze względu na to, że neguje ona antropocentryzm.

Można uznać, że wniosek, iż niezbędne jest przetrwanie innych organizmów żywych, aby kolejne pokolenia ludzkie mogły egzystować, sam w sobie także stawia człowieka w centrum. Jednakże taka antropocentryczna perspektywa, która umocniła się w nowoczesnej myśli europejskiej, oznaczała przejście od świata rządzonego przez chrześcijańskiego Boga do świata, w którym suwerenem stał się człowiek. Pod wpływem nauk chrześcijańskich na Zachodzie człowiek wierzył, że został stworzony przez Boga jako istota rozumna na jego podobieństwo, ale stopniowo zaczął wyzwać się z ograniczeń, jakie narzucała mu taka religijna wizja. Człowiek poczuł się władcą Ziemi, zaczął postrzegać jej bogactwa naturalne jako coś, co może wykorzystywać na własne potrzeby, a jego celem stało się ciągle zwiększanie produkcji rozmaitych towarów. W rezultacie takiego podejścia ludzkość doprowadziła do wyniszczenia środowiska naturalnego stanowiącego podstawę jej egzystencji, „podcinając gałąź, na której siedzi”. Tak więc w obecnej sytuacji, kiedy powoli wyczerpują się surowce naturalne, a zanieczyszczenie środowiska stanowi nierozwiązany

problem, pojawia się konieczność przemyślenia na nowo fundamentalnych założeń nowoczesnych teorii, które doprowadziły do gloryfikacji produkcji i konsumpcji, aby ludzkość mogła zwrócić się w stronę filozofii życia, przekraczającej antropocentryzm. Chciałbym przy tym podkreślić, że oznacza to, iż dotychczasowe najważniejsze teorie nurtu filozofii życia będą musiały zostać poddane krytycznej analizie w kontekście problemów, jakie przyniósł XX wiek.

Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów Nishidy Kitarō (1870–1945) na temat witalizmu życia w szerszym kontekście zarówno zachodnich teorii filozofii życia, dla których podstawą stało się pojęcie „energii życiowej wszechświata”, jak i w kontekście poglądów tych myślicieli japońskich, których zainspirowały te teorie. Mam tu na myśli zwłaszcza witalizm okresu Taishō (1912–1926), mający ogromny wpływ na sztukę, oraz teorie „filozofii życia” w latach trzydziestych, które w niektórych przypadkach stały się podstawą dla japońskiego nacjonalizmu i militaryzmu¹.

Zarys historii witalizmu w Japonii

Kluczowym pojęciem dla naszych rozważań będzie *seimei* (życie), które zostało użyte w terminie *seimeishugi* (witalizm/filozofia życia) w odróżnieniu od innych słów także oznaczających życie, np. *inochi*. W Japonii słowa *seimei* używano często w kontekście „życia wiecznego” (*eien no seimei*), pojęcia charakterystycznego dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, których wyznawcy wierzą, że człowiek może mieć po śmierci udział w życiu wiecznym Boga-Stwórcy i Pana Wszelkiego Stworzenia. Przed spotkaniem z Zachodem w Chinach i Japonii rzadko używano słowa *seimei* na określenie życia. Takie wyjątkowe przypadki to taoistyczna księga *Laozi* w Chinach i *Konjaku monogatari* (Zbiór opowieści współczesnych i dawnych, XII w.) w Japonii. W taoizmie o zjawisku życia pisał Laozi (VI w. p.n.e.), wykazując, że powstaje ono dzięki kondensacji energii *qi* (jap. *ki*), a śmierć oznacza rozproszenie tej energii. Natomiast w tradycji konfucjańskiej, zwłaszcza w *Księdze dokumentów* (chiń. *Shujing*, jap. *Shokyō*), mowa jest o tym, że duch wszystkiego, co istnieje (*bambutsu no rei*) zawiera się także w człowieku. Najbliższy pojęciu życia konfucjański termin to „trwanie cech charakterystycznych” (*seimei*²), odnoszący się do natury nadanej danemu

¹ Niniejszy artykuł w dużej mierze jest oparty na mojej książce pt. *Seimeikan no tankyū – jūshō suru kiki no naka de* (Analiza pojęcia życie – w poczuciu narastającego zagrożenia), Sakuhinsha, Tōkyō 2007.

² W tym terminie znak *sei* oznacza „cechy charakterystyczne, naturę czegoś”, podczas gdy *sei* w znaku *seimei* (życie) oznacza „narodziny, powstanie”.

zjawisku przez Niebiosą (chiń. *tian*, jap. *ten*). Warto zwrócić uwagę na to, że na określenie długości życia używano słowa *ju* lub *jumyō*, a nie *seimei*. W buddyzmie kluczowe było pojęcie transmigracji, występujące powszechnie w pierwotnych wierzeniach świata. Celem praktyki buddyjskiej było wyzwolenie z transmigracji, określane w *Sutrze Nieskończonego Życia* (*Muryōjukyō*) mianem „życiem bez życia” (*mushōshō*), życiem, w którym nie ma narodzin ani śmierci. W starożytnych Indiach uważano, że nawet najmniejsze insekty są istotami świadomymi i czującymi i jako takie mogą dostąpić oświecenia. W Chinach w szkole tiantai (jap. *tendai*), której nauki przeniósł do Japonii Saichō (767–822), powstała teoria, iż nawet formy nieożywione, takie jak kamienie czy rośliny, mają naturę buddy, a więc mogą dostąpić oświecenia, czyli urzeczywistnić swoją naturę buddy (*jōbutsu*). Teoria ta stała się popularna w kręgach buddyjskich w Japonii nie tylko dzięki Saichō, lecz także dzięki Kūkaiowi (774–835), założycielowi ezoterycznej szkoły shingon. Na rozwój japońskiego buddyzmu ogromny wpływ miały nauki Kūkai, który głosił, że można dostąpić oświecenia w doczesnym ciełe (*sokushin jōbutsu*). Powyższe religijne poglądy na temat życia bardzo różnią się od stanowiska współczesnych nauk przyrodniczych, według których życie powstaje na skutek procesów chemicznych zachodzących w materii, a człowiek jest tylko jednym z wielu gatunków organizmów żywych, chociaż wyróżnia się nawet wśród naczelnych niezwykle rozwiniętą sferą psychiczną i duchową.

W języku japońskim słowo *inochi*³, oznaczające życie, występuje już w zbiorze poezji *Manyōshū* (Dziesięć tysięcy liści, VIII w.), w którym najstarsze wiersze pochodzą z IV wieku, i było potem używane na określenie życia w różnych kontekstach. Należy podkreślić, że słowo *seimei* weszło do szerokiego użycia dopiero w okresie Meiji (1868–1912) jako odpowiednik angielskiego słowa *life*. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że zostało ono spopularyzowane dzięki wydaniu w latach 1870–1871 w Japonii dzieła *Self-help* (1859) autorstwa Samuela Smilesa w przekładzie Nakamury Masanao pod tytułem *Saikoku risshihen* (Indywidualny sukces na Zachodzie), która od razu stała się bestsellerem. Książka, rozpoczynająca się od słynnego zdania „Niebo pomaga tym, którzy pomagają sami sobie”, opisuje losy osób z nizin społecznych, które dzięki wykształceniu zdobytemu z wielkim trudem zyskały majątek i poważanie. W książce tej Smiles twierdzi, że uprawnienia rządu państwa powinny zostać ograniczone do minimum (teoria państwa jako „nocnego strażnika”), gdyż jego głównym celem jest „ochrona życia (*seimei*) obywateli”. Charakterystyczne jest to, że w pierwszym wydaniu tej książki obok słowa *seimei* zapisano

³ Wymowie tego słowa (*inochi*) w języku japońskim został później przyporządkowany znak chiński, mający czytanie sino-japońskie *mei/myo* (przyp. tłum.).

syllabariuszem czytanie *inochi*, co wskazuje na to, że słowo *seimei* było traktowane jako neologizm.

W połowie okresu Meiji używany był zwrot *seimei hoken* (ubezpieczenie na życie), a Uchimura Kanzō w swoim eseju pt. *Chūcho suru nakare* (Nie wahajcie się!) pisał, że „życie społeczeństwa jest nierozzerwalnie związane z destrukcją i reformowaniem”, tak więc słowo *seimei* zaczęło pojawiać się w równie wieloznacznych kontekstach jak słowo *inochi* w okresie Edo. Warto zwrócić uwagę na to, że podobnie jak w przypadku angielskiego słowa *life*, *seimei* używano w znaczeniu tego, co jest najważniejsze, lub tego, co stanowi istotę, a także na określenie głównej motywacji czy też źródła aktywności. Tak więc definicja pojęcia życia w Japonii miała fundament w tradycyjnym światopoglądzie, jednak pod wpływem idei zachodnich zaczęto zwracać uwagę na rozmaite nowe aspekty. Przez tradycyjny światopogląd mam na myśli przede wszystkim sintoizm, buddyzm i konfucjanizm, których orędownicy zazwyczaj tolerancyjnie podchodzili do innych nauk, w związku z tym powstawały formy synkretyczne i stosunkowo rzadko dochodziło do ostrych polemik i konfliktów. Nie można jednak zapomnieć także o wierzeniach animistycznych w sintoizmie, w którym obiektem kultu stała się natura – słońce, góry czy morza, a także o naukach taoizmu religijnego i filozoficznego, które przeniknęły do Japonii. Natomiast zachodnie koncepcje życia Japończycy poznali wraz z chrześcijańskim kreacjonizmem, panteizmem, spirytualizmem charakterystycznym dla romantyzmu oraz z osiągnięć nowoczesnych nauk przyrodniczych. Na przełomie XIX i XX wieku w Japonii rozgorzały zażarte dyskusje na temat filozofii życia i głoszono najróżniejsze, często sprzeczne ze sobą teorie. Należy przy tym zwrócić uwagę, że ze względu na podobieństwo chrześcijańskie pojęcie transcendentnego Boga-Absolutu interpretowano w kontekście neokonfucjańskiego pojęcia „zasady niebios” (*tenri*) i z tego powodu zwłaszcza deizm był w tym okresie popularny wśród inteligencji. (W podobnym duchu odczytywano także wspomniane wcześniej dzieło Samuela Smilesa). Nowoczesnym odpowiednikiem „zasady niebios” stały się również niektóre prawa powszechne uznane za naukowe, takie jak prawa grawitacji (Izaaka Newtona, 1642–1727), prawo doboru naturalnego, stanowiące podstawę ewolucji (Karola R. Darwina, 1809–1882), prawa integracji, dyferencjacji i wzrostu określoności w teorii ewolucjonizmu społecznego (Herberta Spencera, 1820–1903). Na początku XX wieku powstał nurt filozoficzny określany mianem witalizmu ery Taishō, stanowiący syntezę najróżniejszych wątków, a jego teoretycznym fundamentem są poglądy Nishidy Kitarō zawarte w *Zen no kenkyū* (Studium dobra, 1911). Zanim przystąpię do analizy poglądów Nishidy na ten temat, konieczne jest nieco głębsze omówienie intrygującego zjawiska, jakim jest witalizm ery Taishō.

Witalizm w Japonii w XX wieku

W Europie witalizm jest kojarzony z uznawaniem życia za fundamentalną energię, będącą przyczyną aktywności wszelkich organizmów żywych. W biologii witalizm był przeciwstawiany mechanicyzmowi, gdyż nie ograniczał życia wyłącznie do sfery materii, a w medycynie dał początek terapiom mającym na celu przedłużenie życia ludzkiego. Na Zachodzie na początku XX wieku wielu myślicieli uważało, że wszelkie przejawy życia wynikają z działania szczególnego, niematerialnego czynnika, który Henri Bergson nazwał pędem życiowym w *L'évolution créatrice* (Ewolucja twórcza, 1907). Do prekursorów nurtu witalizmu należą tacy filozofowie, jak Arthur Schopenhauer (1788–1860) czy Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900), natomiast Rudolf Christoph Eucken (1846–1926), Georg Simmel (1858–1918) i Wilhelm Dilthey (1833–1911) są uważani za przedstawicieli tzw. filozofii życia (*sei no tetsugaku*).

Pojęcie uniwersalnego życia, życia wszechświata (*uchū no seimei*) jest związane z witalnością dostrzegalną w otoczeniu człowieka, która zdaje się być czymś oczywistym, jednak w odróżnieniu od filozofii starożytnej Grecji w starożytnych Indiach podobna refleksja pojawia się niezwykle rzadko. W doktrynach wielu religii świata za stwórcę wszystkiego, co istnieje, uważa się jakąś istotę nadprzyrodzoną (np. Boga) i wyraźnie odróżnia się sferę istot żywych od materii nieożywionej, chociaż różne są kryteria takiego rozróżnienia. Kiedy w okresie Oświecenia w Europie wpływy chrześcijaństwa osłabły w porównaniu z wcześniejszymi okresami, zaczęło przybywać zwolenników deizmu, którzy wspierali rozwój nauk przyrodniczych i przywiązywali ogromną wagę do życia doczesnego, a wielu z nich używało pojęcia „uniwersalnego życia” jako odpowiednika pojęcia Boga. Na przełomie XIX i XX wieku ogromną popularnością w kręgach fizyków cieszył się energetyzm (lub monizm energetyczny), głoszony przez Ernsta Macha (1838–1916) i Friedricha Ostwalda (1853–1932), którzy tłumaczyli wszystkie zjawiska przyrody jako przemiany energii pozbawionej właściwości materialnych. Pod wpływem energetyzmu pojęcie „energii życiowej” zaczęło być używane także w innych dziedzinach nauki. Zasada zachowania energii, według której energia nie ginie, ale zmienia swoją formę, została wprowadzona do biologii przez Ernsta Haeckela (1834–1919), ateistę i orędownika ewolucjonizmu. Haeckel, który stworzył teoretyczne podwaliny ekologii, uważał, że wszechświat należy rozumieć jako zamknięty obieg energii życiowej, wprowadził też odpowiednik takiego obiegu na potrzeby ekonomii (*Ökologie*, 1866). Haeckel pisał o energii życiowej, które przenika zarówno formy organiczne, jak i nieorganiczne, w *Die Lebenswunder* (Cud życia, 1904), dziele przetłumaczonym na język japoński w roku 1914 przez Gotō Kakuji. Zwolennicy poglądów Haeckla

zgadzał się pod wieloma względami z przedstawicielami filozofii życia, która rozwinęła się głównie w Niemczech. Pojęcie życia było także ważne w niemieckim idealizmie – Johann Fichte (1762–1814) określił mianem „prawdziwego życia” życie nadane człowiekowi przez Boga, a Wilhelm Hegel (1770–1831) pojęcia ducha absolutnego, które jest kluczowe dla jego systemu filozoficznego, czasami traktował jako bliskoznaczne z pojęciem „życia”, które nie może zostać zredukowane do żadnego innego pojęcia. Dilthey uznał pojęcie życia za odpowiednik ducha absolutnego i postulował, by wszystkie zjawiska kulturowe interpretować jako przejawy aktywności życiowej, której badaniem winna zająć się psychologia. Każdą kulturę traktował jako twór organiczny. Z kolei Oswald Spengler (1880–1936) przeniósł wiele wniosków nauk przyrodniczych, a zwłaszcza biologii, do historii, porównując rozkwit i upadek kultur poszczególnych regionów do rozwoju i obumierania form organicznych.

Zygmunt Freud (1856–1939) nawiązał do pojęcia ślepej woli w myśli Schopenhauera, przedstawiciela idealizmu, jednak odrzucił inne, kluczowe dla jego filozofii pojęcie woli wszechświata. Sferę nieświadomości określił mianem duchowej energii i stworzył teorię, która stała się fundamentem psychologii XX wieku. W 1905 roku zaczął traktować libido (słowo oznaczające po łacinie pożądanie lub pragnienie) jako energię związaną z instynktem zachowania gatunku. Wkrótce pojęcie to zaczął definiować również jako instynkt przetrwania jednostkowego, odróżnił miłość własną od miłości, której obiektem są inne osoby, a od 1920 roku zaczął pisać o popędie życia i popędie śmierci. Teoria energii duchowej ma swoją podstawę w naukach ścisłych, takich jak fizyka i chemia, jednak energii tej nie można zmierzyć. Z kolei William James (1842–1910), zwolennik pragmatyzmu, który rozpoczynał swoje badania od psychologii, starał się obiektywnie ustalić związki między reakcjami fizjologicznymi organizmu (np. wydzielanie łez) a odpowiadającymi im stanami uczuciowymi. W swoim dziele *The Principles of Psychology* (Zasady psychologii, 1890) wykazywał, że świadomość człowieka jest nieprzerwanym strumieniem, dlatego błędne jest badanie jakichś jej wybranych aspektów, bez uwzględnienia totalności. Podkreślał także, że taki nieprzerwany strumień świadomości podmiotowej jest przede wszystkim przepływem myśli oraz refleksji nad doznaniem zmysłowymi. Henri Bergson, którego dzieło *L'évolution créatrice* wywarło ogromny wpływ na intelektualistów na całym świecie, podzielał poglądy Jamesa na temat strumienia świadomości, jednak pod wpływem teorii nagłych zmian będących główną przyczyną ewolucji organizmów żywych uznał za siłę motoryczną ewolucji irracjonalny pęd życiowy (*élan vital*), stanowiący przejaw energii życiowej wszechświata. W *L'Énergie spirituelle* (Energia duchowa, 1919), książce, która powstała na podstawie jego wcześniejszych rozważań na temat ewo-

lucji świadomości oraz wygłoszonych przez niego wykładów o możliwości badań naukowych na temat snów i sfery duchowej, negatywnie ustosunkowywał się do poglądów tych uczonych, którzy uważali, że warunkiem istnienia energii życiowej jest możliwość przeprowadzenia jej pomiarów.

W dziedzinie estetyki stosunkowo wcześniej John Ruskin w pracy *The Seven Lamps of Architecture* (Siedem lamp architektury, 1849) twierdził, że w pięknie architektury przejawia się „prawdziwe życie” jej twórców, zarówno architektów, jak i robotników. Pod wpływem jego poglądów William Morris (1834–1896) zainicjował ruch społeczny, głosząc slogan „Niech życie stanie się sztuką, a sztuka życiem”. Problem witalizmu stał się też przewodnim tematem takich prac, jak *La vie profonde* (Głębia życia, 1896) Maurice’a Maeterlincka (1862–1949) należącego do nurtu neoromantyzmu. Kult życia głosiła również emancypantka Ellen K. Key (1849–1926). Dla wielu awangardowych artystów w pierwszej połowie XX wieku sztuka była symbolicznym przejawem uniwersalnego życia. Warto zwrócić uwagę na to, że Heinrich J. Rickert (1863–1936), przedstawiciel neokantowskiej szkoły badeńskiej, ceniąc przede wszystkim wartości duchowe, krytycznie wypowiadał się na temat nurtu filozofii życia (do którego włączył także pragmatystów), określając go pejoratywnie mianem „biologizmu”.

W Japonii filozof Tanabe Hajime (1885–1962) w *Bunka no gainen* (Koncepcja kultury, 1922) przetłumaczył słowo witalizm na język japoński jako *seimeishugi* i uznał ten nurt za wiodący w tym okresie w swoim kraju, jednak za jego podstawę uznał nie biologizm, ale szeroko pojętą kulturę, kładąc nacisk na potrzebę rozwoju obu sfer – materialnej i duchowej. W pracy tej podkreślał konieczność przestrzegania prawa ustanowionego przez państwo, zapewne w celu wyraźnego odcięcia się od uznanych za wywrotowe poglądów takich japońskich anarchistów jak Ōsugi Sakae (1885–1923).

Dominacja witalizmu w Japonii w okresie Taishō (1912–1926)

Za prekursorów witalizmu w Japonii należy uznać Kitamurę Tōkoku (1868–1894) i Takayamę Chogyū (1871–1902). Kitamura napisał *Naibu seimei ron* (Teorię życia wewnętrznego, 1893), ogłaszając się fanatycznym zwolennikiem poglądów amerykańskiego myśliciela, Ralpha W. Emersona (1803–1882), zwolennika transcendentalizmu⁴, natomiast Takayama, pod

⁴ Transcendentalizm – doktryna głosząca, że dusza sama w sobie jest mikrokosmosem, w którym odbija się cały świat, i dlatego ideałem jest samowystarczalność, wspólnota i proste życie. Cechą charakterystyczną transcendentalizmu jest panteizm i mistycyzm (przyp. tłum.).

wpływem poglądów Waltera Whitmana (1919–1992) w *Biteki seikatsu o ronzu* (O estetycznym życiu, 1909) głosił pochwałę instynktu, wolność i równość wszystkich ludzi, odwołując się także do filozofii Nietzschego. Z czasem witalizm japoński rozwinął się jako niezwykle różnorodny nurt intelektualny – z jednej strony ważną rolę odgrywały dzieła z Zachodu, jak na przykład *Spowiedź* Lwa Tołstoja (1879–1871), a z drugiej pojawiały się także liczne nawiązania do rodzimej tradycji duchowej: do sintoizmu, buddyzmu oraz konfucjanizmu. Początkowo pisano o grupie witalistów (*seimeisha*), a nurt ten określano mianem „filozofii koncentrującej się wokół życia” (*seimei chūshin no shisō*), a za jego kluczowe pojęcia uznano „uniwersalne życie” (*ban'yū seimei*), „życie wszechświata” (*uchū seimei*) i „energię kosmiczną” (*uchū enerugii*).

W dziedzinie estetyki należy wyróżnić Okakurę Tenshina (1862–1913), który w wydanej w języku angielskim książce *The Ideals of the East* (Idealny Wschód, 1903)⁵ rozważał „życie” w kontekście taoistycznego pojęcia energii *qi* (jap. *ki*). Z kolei chrześcijanin Kinoshita Naoe (1869–1937), który interesował się socjalizmem, w *Zange* (Wyznaniach, 1906) nawiązywał do poglądów Haeckela na temat związków jednostki i jej gatunku oraz do chrześcijańskiej koncepcji życia wiecznego (*eien seimei*). Według niego, zarówno ludzkość, jak i bakterie łączy to samo pojęcie życia, a ponieważ wszystko jest przejawem „wiecznego życia”, reprodukcja w obrębie gatunku ma znamiona świętości. Tego rodzaju koncepcja stała się niezwykle atrakcyjna dla wielu młodych członków ruchu Shirakaba⁶, którzy do tej pory uważali seksualność za źródło grzechu, pozostając pod wpływem twórczości Lwa Tołstoja oraz Uchimury Kanzō (1861–1930), orędownika „chrześcijaństwa bez kościoła” (*mukyōkaishugi*).

Wśród filozofów japońskich aktywnych w tym okresie na szczególną uwagę zasługują Nishida Kitarō (1870–1945) oraz Watsuji Tetsurō (1889–1960). Nishida Kitarō w *Zen no kenkyū* (Studium dobra, 1911), czyniąc fundamentem doświadczenie oświecenia (*satori*) w naukach mistrzów zen, dążył do stworzenia nowej koncepcji humanizmu oraz uniwersalnej religii przyszłości. Watsuji Tetsurō w *Niiche kenkyū* (Studium filozofii Nietzschego, 1913) wprowadził oryginalną interpretację poglądów Nietzschego w nawiązaniu do filozofii Bergsona. Wielu intelektualistów podzielało jego poszukiwania przejawów uniwersalnego życia w poezji Matsuo Bashō (1644–1694). Watsuji cytował w tym kontekście m.in. następujące haiku Bashō:

⁵ Japoński tytuł: *Tōyō no risō – Nihon no bijutsu o chūshin to shite* (Idealny Wschód na przykładzie sztuki japońskiej).

⁶ Shirakaba (Brzoza) – grupa literacka, której nazwa pochodzi od czasopisma wydawanego w latach 1910–1923. Należeli do niej m.in. Shiga Naoya (1883–1971), Mushanokōji Saneatsu (1885–1976) i Arishima Takeo (1878–1923) (przyp. tłum.).

*Yamaji kite
nani yara yukashi
sumiregusa*

*Na górskiej ścieżce –
skąd taką czułość budzi
kępka fiołków⁷.*

Pod wpływem Watsujiego Tsuchida Kyōson (1891–1934) przeprowadził analizę filozofii kegon⁸ pod kątem symbolizmu⁹.

Różne aspekty witalizmu pojawiają się w utworach japońskich emancypantek, np. Hiratsuki Raichō (1886–1871), czy działaczy społecznych, jak wspomniany już Ōsugi Sakae. Warto wymienić w tym kontekście dzieła takich pisarzy, jak Tokutomi Roka (1868–1927), Kambara Ariake (1875–1952), Iwano Hōmei (1873–1920), Shimamura Hōgetsu (1871–1918), Arishima Takeo (1878–1923), Mushanokōji Saneatsu (1885–1976), Takamura Kōtarō (1883–1956), Murō Saisei (1889–1962), Kitahara Hakushū, (1885–1942), Hagiwara Sakutarō (1886–1942), Saitō Mokichi (1882–1953) i Miyazawa Kenji (1896–1933).

Fukurai Tomokichi (1869–1952), znany ze swoich badań nad takimi zjawiskami duchowymi, jak jasnowidzenie, w książce *Seimeishugi no shinkō* (Wiara w życie, 1923) rozpatrywał ruchy atomów, a zwłaszcza elektronów, w kontekście „mandali życia”. To właśnie dzięki jego interpretacji zaczęto analizować rodzimą duchową tradycję sintoizmu i buddyzmu z punktu widzenia witalizmu.

Przedstawiciel nurtu chrześcijańskiego socjalizmu (*kirisutokyō shakaishugi*)¹⁰, Kagawa Toyohiko (1888–1960), który był protestantem, w *Seimei shūkyō to seimei geijutsu* (Religia życia i sztuka życia, 1927) głosił, że świat jest „sceną życia” reżyserowaną przez Boga. Jego koncepcja witalizmu jest na wskroś chrześcijańska. Warto zwrócić uwagę na to, że Henri Bergson był praktykującym katolikiem i dlatego uznał chrześcijańskiego Boga za źródło pierwszego impulsu życia, natomiast *élan vital* za wtórną siłę sprawczą w świecie.

⁷ Wiersz Matsuo Bashō ze zbioru *Nozarashikikō* (Pod gołym niebem, 1684), przekład Agnieszka Żuławska-Umeda (przyp. tłum.).

⁸ Filozofia kegon (chiń. *huayan*) nawiązuje do zawartej w *Sutrze Girlandy Kwiatów* (jap. *Kegongyō*) wizji rzeczywistości dostępnej w akcie oświecenia jako stanu przenikania się wszystkich fenomenów (przyp. tłum.).

⁹ Por. Yamaguchi Kazuhiro, *Tsuchida Kyōson no kindai – bunkashugi no mihatenu yume* (Nowożytność Tsuchidy Kyōsona – ciągły sen o dominacji kultury), Perikansha, Tokio 2004.

¹⁰ W Japonii wielu chrześcijan uważało, że Ewangelia naucza o konieczności zaangażowania w poprawę warunków życia bliźnich, i dlatego bliskie im były niektóre teorie socjalizmu (przyp. tłum.).

Wpływy witalizmu są widoczne również w poezji japońskiej przed II wojną światową. Na przykład Saitō Mokichi, twórca tzw. pieśni krótkiej (tanka)¹¹ głosił, że poezja jest symbolicznym wyrazem życia poety, a w *Tanka ni okeru shaseisetsu* (Teorii realizmu w poezji tanka, 1920) pisał, że realizm wierszy polega na tym, że wyrażają one życie w akcji jedności podmiotu i natury, będącym wglądem w prawdziwą istotę rzeczy. Niewątpliwie inspirował się niemiecką estetyczną teorią empatii, czyli „przeniesienia emocji” (*kanjō i'nyū*) i uważał za ideał artystyczny stan jedności podmiotu i przedmiotu poznania, dzięki któremu można dotrzeć do istoty rzeczywistości, a nie jedynie powierzchownie ukazywać naturę. Warto przy tym zaznaczyć, że w Japonii pojęcie *seimei*, oznaczające życie, było też używane w znaczeniu istoty (*honshitsu*) jakiegoś zjawiska. Słowo *shasei*, oznaczające dotąd w Japonii szkicowanie, odwzorowywanie rzeczywistości (w tym także organizmów żywych i martwych), w twórczości Saitō nabrało nowego znaczenia „docierania do istoty rzeczywistości”.

Co ciekawe, w okresie Taishō nie było prawie wcale krytyki witalizmu w kręgach intelektualistów japońskich. Dopiero w 1927 roku, a więc w rok po zakończeniu okresu Taishō, Akutagawa Ryūnosuke (1892–1927) w opowiadaniu *Kappa* (Kappy, 1927) przedstawił w krzywym zwierciadle ówczesne japońskie społeczeństwo, które w duchu witalizmu afirmowało hedonizm we wszystkich przejawach, hołdując doznaniom zmysłowym. Abe Jirō (1883–1959), który wprowadził do Japonii estetykę empatii Theodora Lippsa (1851–1914), a także filozofię personalizmu w *Jinkakushugi* (Personalizm, 1922), jako jedyny myśliciel tego okresu zdecydowanie krytykował witalizm, twierdząc, że jego zwolennicy poprzestają na kontemplacji „kosmicznego życia”, podczas gdy człowiek powinien nieustannie dążyć do tego, aby rozwinąć swoją osobowość i osiągnąć wyższe stadium duchowego rozwoju¹².

Nie było jednak polemik ze strony przedstawicieli racjonalizmu, zapewne dlatego, że zwolennicy witalizmu powoływali się na wyniki badań w dziedzinie psychologii oraz na niektóre teorie nauk ścisłych, takie jak prawo zachowania energii czy teoria ewolucji.

Tokutomi Roka tak pisał w *Mimizu no tawagoto* (Głupie gadanie dżdżownicy, 1913):

Prawem niebios jest zwycięstwo lepszych i przegrana gorszych. Naturalne jest też to, że silni pożerają słabych. We wszechświecie następuje cykl życia. W końcu wszechświat to nic innego jak środowisko uniwersalnego życia. Silni też bywają

¹¹ Tanka („krótka pieśń”) – utwór poetycki w języku japońskim o 5 wersach, zawierających kolejno następującą liczbę sylab: 5-7-5-7-7 (przyp. tłum.).

¹² Abe Jirō *zenshū* (Dzieła zebrane Abe Jirō), t. 6, Kadokawa shoten, Tōkyō 1961, s. 172, 446.

słabi, słabi też bywają silni, ci, co umierają, żyją, a ci co, żyją umierają, wygrani przegrywają, przegrani wygrywają, ci, co jedzą, sami zostają pożerani, a pożerani, o dziwo, żerują na innych. Zgodnie ze słowami *Sutry Serca*: *Ani nie przybywa, ani nie ubywa, ani nie rodzi się, ani nie umiera, nie ma skalania, nie ma nieskalania* – na tym polega prawdziwa zasada wszechświata¹³.

Tokutomi wyraźnie nawiązuje tutaj do darwinowskiej zasady doboru naturalnego w walce o byt, którą łączy z prawem zachowania energii oraz z pojęciem cyklu życia. Interesujące jest także to, że w tym kontekście zacytował słynny wers z *Sutry Serca* (jap. *Hannya shingyō*), w którym jest mowa o aspekcie niezmienności wszechświata. Można więc uznać, że starał się włączyć do światopoglądu buddyjskiego niektóre prawa zachodnich nauk przyrodniczych. Taka postawa nie była czymś wyjątkowym w okresie Meiji i Taishō, na przykład Aka Asojirō (1868–1944), który jako pierwszy zapoznał Japończyków z teorią doboru naturalnego, ceniąc naukowe podejście Darwina i zastosowanie przez niego logiki indukcyjnej, w *Shinkaron kōwa* (Wykłady na temat teorii ewolucji, 1904) nawiązywał do buddyjskiego pojęcia przemijania (*shogyō mujō*)¹⁴, czyli do koncepcji nieustannych zmian w świecie¹⁵.

Rozwój witalizmu w Japonii był także związany z poczuciem zagrożenia życia, spowodowanym sytuacją polityczną i ekonomiczną Japonii. Mam tu na myśli ogromne ofiary w ludziach, jakie spowodowała zwycięska wojna japońsko-rosyjska (1904–1905), ze względu na użycie nowoczesnego uzbrojenia, wzrastającą liczbę chorych na gruźlicę robotników wielkich zakładów produkcyjnych przemysłu lekkiego i ciężkiego, pojawienie się problemu chorób cywilizacyjnych w wielkich aglomeracjach na skutek zanieczyszczenia powietrza i wody czy też zaburzenia w układzie nerwowym pracowników na skutek mechanizacji fabryk. Różne odmiany japońskiego witalizmu powstawały w okresie, gdy Japończycy przejmowali najróżniejsze intelektualne nurty z Europy i USA, a potem je twórczo rozwijali, jednak bardzo rzadko te nowe interpretacje miały wpływ na myślicieli zachodnich. Ta tendencja jest widoczna także w okresie Shōwa (1926–1989), na przykład w neosensualizmie, którego przedstawicielami są pisarze Kawabata Yasunari (1899–1972) i Yokomitsu Riichi (1898–1947), a także w teorii wąsko pojętej poezji modernistycznej takich poetów, jak

¹³ Tokutomi Roka, *Mimizu no tawagoto*, w: *Meiji bungaku zenshū* (Zebrane dzieła literatury okresu Meiji), Chikuma Shodō, Tokio 1966, s. 353.

¹⁴ *Shogyō mujō* – termin występujący w *Sutrze Nirwany* (*Nehangyō*), dosł. ‘wszystkie rzeczy, które powstały na skutek przyczyn i uwarunkowań, nieustannie podlegają zmianom’; por. Hisao Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Nagata Bunshodo, Kyoto, 1994, s. 86 i 314 (przyp. tłum.).

¹⁵ Istotą aspektu relatywnego jest przemijanie (*mujō*), niezmiennosc natomiast dotyczy wymiaru absolutnego (przyp. tłum.).

Nakahara Chūya (1907–1937)¹⁶ oraz Miyoshi Kenji (1900–1964). Redaktor czasopisma „Hototogisu” (Kukułka) poświęconego poezji haiku, Takahama Kiyoshi (1874–1959) także podkreślał, że ówczesne wiersze haikai wyrażają życie wszechświata¹⁷. Jak widać z powyższej analizy, witalizm, zwany później „witalizmem okresu Taishō”, był niezwykle popularny w Japonii do drugiej połowy lat dwudziestych, kiedy to wielu japońskich intelektualistów zainteresowało się marksizmem.

Warto zwrócić uwagę na poglądy Kakeia Katsuhiko (1891–1943), profesora Wydziału Prawa Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, który uważał cesarza Japonii za przejaw „wielkiego życia wszechświata” (*uchū daiseimei no araware*). Ta teoria stała się fundamentem politycznej doktryny prawicy i kręgów wojskowych. Związki buddyzmu z witalizmem kontynuował Kurata Hyakuzō (1841–1943), głosząc „filozofię życia buddyzmu Wielkiego Wozu” (*Daijō seimeishugi*). Posługując się metaforą ofiary z płatków kwiatów składanych Buddzie (*sange*), nawoływał do gotowości na śmierć za cesarza i ojczyznę.

Okamoto Tarō (1911–1996), artysta zaliczany do międzynarodowej awangardy w okresie powojennym, gloryfikował „życie pierwotne” (*gen-shiteki na seimei*) czy też „życie mistyczne” (*shimpiteki na seimei*). Niewątpliwie witalizm jest niezwykle różnorodnym nurtem intelektualnym, którego nie można analizować, nie biorąc pod uwagę procesu przejścia od filozofii, której ośrodkiem jest człowiek, do filozofii życia w szerokim tego słowa znaczeniu w sytuacji, gdy zagrożenie środowiska naturalnego człowieka staje się tak wielkim problemem.

Witalizm w filozofii Nishidy Kitarō

Nishida Kitarō, który stworzył oryginalny system filozoficzny na zrębach rodzimej tradycji duchowej, zwłaszcza buddyjskiej, rozpatrując przy tym najbardziej znane zachodnie teorie filozoficzne przełomu XIX i XX wieku, uważany jest na najważniejszego przedstawiciela witalizmu ery Taishō. Najślawniejsze jego dzieło to zbiór esejów filozoficznych *Zen no kenkyū* (Studium dobra), którego popularność była tak wielka, że dla młodych intelektualistów w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku

¹⁶ Na temat poglądów Nakahary Chūyi zob. Suzuki Sadami, *Shinsai to Chūya* (Wpływ trzęsienia ziemi na poglądy Nakahary Chūyi), w: *Nakahara Chūya kenkyū* (Badania nad twórczością Nakahary Chūyi; w przygotowaniu do druku).

¹⁷ Por. Suzuki Sadami, *Miyoshi Kenji, Modanizmu kara sensōshi e – Yoshimoto Takaaki „Jojo no ronri” o hi han suru* (Miyoshi Kenji, Od modernizmu do poezji wojennej – krytyka „Teorii liryki” Yoshimoto Takaakiego), *Shikiha ronshū* (Dzieła wybrane poetyckiego ugrupowania „Cztery pory roku”), t. 15, Tōkyō 2011.

stał się lekturą obowiązkową. Nishida krytycznie wypowiadał się na temat przeintelektualizowania współczesnej japońskiej inteligencji, wykazując, że zabrakło równowagi między sferami rozumu, uczuć i woli. Twierdził, że celem jego badań jest całościowe ujęcie człowieka, a szczególnie uniwersalnych cech kondycji ludzkiej. Jak wskazuje tytuł, głównym tematem tego zbioru esejów filozoficznych jest pojęcie dobra, czyli problem miłości bliźniego oraz możliwość stworzenia etyki jednoczącej całą ludzkość. Nishida uważał, że religijna potrzeba jedności z Absolutem wynika z pierwotnej natury człowieka. Przyznaje się do inspiracji poglądami Williama Jamesa, zawartymi w *A World of Pure Experience* (Świat czystego doświadczenia, 1904), którego tematem jest analiza przedrefleksyjnego stadium percepcji jako stanu jedności podmiotu i przedmiotu poznania. Unikalne w interpretacji czystego doświadczenia przedstawionej przez Nishidę jest to, że religijne doświadczenie jedności z Absolutem, stanowiącym prawdziwe życie jaźni jednostkowej, uważa on za takie samo w swej istocie jak poczucie jedności niemowlęcia z matką, akt kreatywny twórcy całkowicie pochłoniętego swoim dziełem czy nawet stan psychiczny człowieka zwisającego ze skraju przepaści¹⁸. Nishida nawiązuje przy tym do pojęcia doświadczenia oświecenia w tradycji zen, opisywanego jako wyzbycie się poczucia indywidualności i jednostkowej odrębności od świata, dzięki czemu możliwe jest niczym nieograniczone odzwierciedlenie totalności świata w jaźni człowieka. Zwraca uwagę na to, że momentaryczne doświadczenie jedności z Bogiem-Absolutem jako fundament wiary jednostki jest analizowane przez Friedricha E. Schleiermachera, protestanckiego teologa, w *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (O religii. Mowy do przeciwników religii z kulturowego punktu widzenia, 1799). Z tego punktu widzenia Nishida rozważa także pojęcie prawdziwego życia (*shinseimei*) w filozofii Fichtego, które człowiek otrzymuje od Boga.

Można wyróżnić pewien zamknięty obieg w strukturze „Studium dobra”, gdyż z jednej strony Nishida zakłada istnienie „prawdziwego życia wiecznego” (*eien no shinseimei*) w głębi jaźni człowieka, a z drugiej strony rozważa „prawdziwe życie” (*shinseimei*), które pojawia się na skutek jego pragnienia jedności z tak pojętym „prawdziwym życiem wiecznym”. Nishida podkreśla przy tym, że takiego błędnego koła nie da się uniknąć, ponieważ prawdziwego życia nie można udowodnić obiektywnie, niejako z zewnątrz, może je uchwycić jedynie intuicyjnie. Jeśli jedność świata ma się dokonać wewnątrz świata, nie można poszukiwać zasady tej jedności

¹⁸ W naukach mistrzów zen, np. Hakuina Ekaku (1686–1769), przekroczenie dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania (a więc odrzucenie przywiązania do odrębnego od świata ja), które prowadzi do jedności ze wszechświatem, jest porównywane do rezygnacji z kurczowego trzymania się krawędzi przepaści i upadku w otchłań (przyp. tłum.).

na zewnątrz. Jeśli założymy, że istnieje logika umożliwiająca uchwycenie totalności całego świata, to zamknięta kołowa struktura takiej logicznej argumentacji wynika z tego, że główna teza oraz ostateczny wniosek są w relacji wzajemnego potwierdzania. W taki właśnie sposób Nishida stworzył filozofię „zasady życia” (*seimeigenrishugi no tetsugaku*). W oryginalny sposób zinterpretował „czyste doświadczenie” Jamesa, odwołując się zarówno do pojęcia „wejrzenia we własną naturę” (*kenshō*) tożsamego ze stanem oświecenia zen, jak i do protestanckiej koncepcji „śmierci w Chrystusie i odrodzenia się na nowo”. W semickim monoteizmie jedność człowieka z transcendentnym Bogiem-Absolutem jest możliwa tylko w akcie mistycznym. Celem buddyjskiej praktyki jest wyzwolenie z cierpienia kolejnych wcieleń, jednak w Japonii popularnością cieszyła się teoria „możliwości dostąpienia oświecenia w doczesnym ciele” (*sokushin jōbutsu*), dzięki rozpowszechnieniu się nauk buddyjskich szkół tendai i shingon. W związku z tak poważnymi różnicami, trudno dowieść tezy o istnieniu uniwersalnego doświadczenia religijnego. Nishida uważał, że taka uniwersalna struktura istnieje i dlatego poszukiwał dowodów na to w witalizmie, jednak nie można pominąć problemu znaczących różnic w pojmowaniu Absolutu w chrześcijaństwie i buddyzmie – „prawdziwe życie” (*shinseimei*) będące darem Boga w filozofii Fichtego nie jest samo w sobie Bogiem, a w naukach mistrzów zen oświecenie nie jest łączone z pojęciem „prawdziwego życia”.

Dopiero później, w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuicja i refleksja w akcie samoświadomości, 1918), Nishida zaczął analizować problem nieograniczonego życia kosmicznego jako ostatecznej rzeczywistości¹⁹ w kontekście rozważań nad sferą praktyki, krytycznie odnosząc się do filozofii Bergsona i do pojęcia „czynności pierwotnej” (*Tathandlung*)²⁰ Fichtego. W ten sposób pogłębił definicję takich pojęć, jak intuicja docierająca do istoty rzeczy czy czyste doświadczenie, w którym zachodzi jedność podmiotu i przedmiotu poznania.

Warto zwrócić uwagę na to, że „Studium dobra” w okresie, gdy było publikowane w formie artykułów, a także zaraz po wydaniu książkowym, było znane głównie w kręgach filozoficznych i nic nie zapowiadało późniejszej popularności tego dzieła. Sam Nishida twierdzi, że nie odwoływał się do poglądów Bergsona w „Studium dobra” i dlatego książki tej nie dyskutowano w okresie, gdy zainteresowanie filozofią tego francuskiego

¹⁹ Nishida Kitarō *zenshū* (Dzieła zebrane Nishidy Kitarō), t. 2, Iwanami Shoten, Tōkyō 1965, s. 248.

²⁰ Czynność pierwotna (*Tathandlung*) – według Fichtego stanowi podstawę filozofii teoretycznej i praktycznej i nie może być zredukowana do empirycznej świadomości, gdyż jest podstawą świadomości i czyni ją dopiero możliwą (przyp. tłum.).

myśliciela w Japonii osiągnęło swój szczyt. Przełomem był rok 1921, kiedy to „Studium dobra” po dziesięciu latach zostało ponownie wydane przez wydawnictwo Iwanami. Książka stała się bestsellerem, ponieważ nie wypadało jej nie znać i wielu młodych ludzi kupowało ją ze snobizmu. Przyczyną takiego niezwykle zainteresowania był wydany w tym samym roku pierwszy tom zbioru esejów Kuraty Hyakuzō *Ai to ninshiki to no shuppatsu* (Punkt wyjścia percepcji i miłości). W tym tomie znalazły się dwa eseje na temat „Studium dobra”, które Kurata napisał w 1912 roku: *Seimei no ninshiteki doryoku* (Świadoma aktywność życia) oraz *Isei no uchi jiko o midasan to suru kokoro* (Dążenie do odkrycia siebie w płci przeciwnej). W tym drugim esej Kurata pisał, że dzięki Nishidzie udało mu się przezwyciężyć solipsyzm filozofii Nietzschego i odnaleźć metafizyczne wyjaśnienie miłości, a także religii. Największe wrażenie zrobiło na nim to, że w swojej książce Nishida rozważał miłość bliźniego nie w kontekście nauk chrześcijańskich oraz wykazywał istnienie uniwersalnego doświadczenia religijnego, niezależnego od różnic kulturowych. Zapewne przyczyną tego, że „Studium dobra” było tak popularne wśród młodego pokolenia, był także fakt, że w latach dwudziestych w kręgach inteligencji japońskiej można było zauważyć duże zainteresowanie problemami religijnymi, a w szczególności naukami mistrzów zen i przedstawicieli neokonfucjańskiej szkoły *yōmeigaku*²¹. Dialog międzyreligijny, który prowadzony był na całym świecie w tym okresie, w Japonii znalazł podatny grunt w tradycyjnym pojęciu „jedności trzech religii” (*sankyō itchi*), czyli jedności buddyzmu, konfucjanizmu i sintoizmu. Dialog ten był prowadzony także w kontekście panazjatyizmu, co widać na przykładzie wiary w „wolę kosmiczną” (*uchū no ishi*) w twórczości Iwamoto Yoshiharu (1863–1942). Abe Jirō, który został poproszony przez Iwamoto Yoshiharu o wygłoszenie prelekcji w zarządzanej przez niego Wyższej Szkole Żeńskiej (Nihon joshi daigakkō), nawiązywał do nauk chrześcijańskich, mówiąc o personalizmie i konieczności rozwijania własnej osobowości, jednak punktem odniesienia nie był dla niego jedynie Bóg chrześcijański jako najwyższy byt. O ówczesnym podejściu do religii japońskich intelektualistów najlepiej świadczą następujące słowa Abe Jirō na temat paradoksów buddyzmu i chrześcijaństwa: „Uważam, że nie ma przeszkód, by pod słowo Bóg w kontekście chrześcijańskim podstawić takie pojęcia jak niebiosy (*ten*) czy droga (*dō*)”²².

Pojęcie „życia”, które wypracował Nishida w „Studium dobra”, było niezwykle ważne dla całej jego twórczości filozoficznej. Z pewnością

²¹ Yōmeigaku – neokonfucjańska szkoła założona przez Wang Yangminga (1472–1529) (przyp. tłum.).

²² Abe Jirō *zenshū*, *op.cit.*, s. 371.

można wyróżnić pewną ciągłość argumentacji na ten temat aż do roku 1921, kiedy to została opublikowana książka *Dōtoku to geijutsu* (Moralność a sztuka). W jednym z rozdziałów tej rozprawy, zatytułowanym *Bi no honshitsu* (Istota piękna), Nishida wykazuje, że sztuka jest fundamentalnym wyrażeniem życia w języku symboli, podając jako przykłady obrazy postimpresjonistów oraz nawiązując do wykładów na temat estetyki Hegla (*Vorlesungen über die Ästhetik*, 1835), nie przywiązując już w kontekście rozważań o sztuce tak dużej wagi jak wcześniej do filozofii Bergsona czy poglądów Kanta na temat sądów estetycznych.

Pojęcia toposu (*basho*), nicości absolutnej (*zettaimu*) czy logiki absolutnie sprzecznej samotożsamości (*zettai mujunteki jikodōitsu ronri*), które są kluczowe dla późnej filozofii Nishidy, zostały przez niego wypracowane dzięki uwzględnieniu aspektu historycznego w dotychczasowych rozważaniach na temat struktury świadomości, a zwłaszcza relacji noematu i noezy. Według Nishidy nicość absolutna nie jest przeciwieństwem bytu, a więc nie jest nicością relatywną, czyli negacją bytu zgodnie z zasadą sprzeczności logiki klasycznej. Logika absolutnie sprzecznej samotożsamości wykracza poza logikę klasyczną²³.

Warto zwrócić uwagę na to, że pojęcie nicości absolutnej można rozważać także z punktu widzenia biologicznie pojętego witalizmu. Gdy mówimy o jednostkowym życiu, śmierć stanowi jego przeciwieństwo, i w tym sensie jest nicością jako negacja życia, jednak tak pojęta nicość jest nicością relatywną. Śmierć jest jednak także źródłem nowego życia. Kiedy umiera organizm żywy, jego zwłoki stają się źródłem pokarmu dla innych organizmów żywych. Gdy myślimy o wielkim łańcuchu pokarmowym organizmów żywych, przekraczającym jednostkowe czy gatunkowe istnienie, jednostkowa śmierć jest tylko pewną odmianą życia. Inaczej mówiąc, życie i śmierć, które stanowią absolutne przeciwieństwo na poziomie jednostkowym, okazują się być absolutnie samotożsame w kontekście „systemu życia”. Absolutnie sprzeczna samotożsamość życia i śmierci może być postrzegana także jako życie zawierające w sobie potencjał śmierci i śmierć zawierająca w sobie potencjał życia.

Dialektyka topologiczna (*bashoteki benshōhō*) Nishidy Kitarō oznacza przeniesienia pojęcia toposu, rozumianego jako absolutne przeciwieństwo życia i śmierci, do nowego wymiaru, w którym zachodzi jedność przeciwieństw. Logika absolutnie sprzecznej samotożsamości jako logika topologiczna ma u swoich podstaw filozofię życia. W niedokończonym przed śmiercią esej filozoficznym *Seimei* (Życie, 1944/1945) Nishida odwołuje się do metodologii nauk przyrodniczych i często używa pojęcia życia

²³ Por. Agnieszka Kozyra, *Paradokksu ronri no nihirizumu: Nishida to Haidegga*, „Nihon kenkyū” 2006, nr 33.

w kontekście ekosystemu, czyli środowiska naturalnego organizmów żywych. Nishida w swojej filozofii porusza problemy kluczowe dla współczesnego nam świata. Uważam, że można też rozwinąć jego teorie w kontekście nie tylko filozoficznym, lecz także ekologicznym.

Renesans witalizmu

W latach trzydziestych w Japonii, zwłaszcza w kręgach dziennikarskich, bardzo popularny był marksizm, głoszący naukowy światopogląd w dziedzinie nauk społecznych, natomiast do witalizmu nawiązywali myśliciele związani z buddyzmem i sintoizmem oraz orędownicy nacjonalizmu i militarizmu. Powieściopisarka Okamoto Kanoko (1889–1939), która prowadziła także studia nad filozofią buddyjską, w *Bukkyō dokuhon* (Lektury buddyjskie, 1934), książce opartej na wygłoszonych przez nią wcześniej popularyzatorskich wykładach, tak pisała na temat buddyzmu:

Życie ludzkie jest tylko częścią Wielkiego Życia całego wszechświata. [...] Jest czymś, co można porównać do piany powstałej na wielkim morzu Wielkiego Życia, będącego w ciągłym ruchu. Życie ludzkie jako będące przejawem życia kosmicznego z niego się wyłania i do niego powraca, przy czym powrót nie oznacza zaniku życia, ale tylko jego przemianę – Wielkiego Życia ani nie ubywa, ani nie przybywa²⁴.

Okamoto Kanoko nie nawiązuje do teorii doboru naturalnego ani do walki o byt i tym jej poglądy różnią się od witalistycznych teorii Tokutomiego Roki. Pisarka pisze o śmierci, ale zawsze w kontekście tego, co uważa za najważniejsze – narodzin i sensu życia. Także Kurata Hyakuzō rozważał pojęcie „kosmicznego życia” w związku z doktryną buddyzmu, ale uczynił z niego podstawę tożsamości narodowej Japończyków. Swoją teorię określał mianem „witalizmu buddyzmu mahajany”²⁵ (*daijōteki seimeishugi*). W *Shin Nihon tōrai zu* (Wizja Nowej Japonii przyszłości, 1938) pisał, że zgodnie z naukami tego odłamu buddyzmu życie stanowi absolutną wartość. Według niego pojęcie życia w buddyzmie mahajany przekracza dualizm miłości i nienawiści, jasności i mroku, aniołów i demonów czy też wojny i pokoju, ponieważ stanowi ono taki wymiar transcendentny, który zawiera w sobie wszelkie przeciwieństwa. Kurata nawoływał

²⁴ Okamoto Kanoko *zenshū* (Dzieła zebrane Okamoto Kanoko), t. 10, Chikuma Shodo, Tōkyō 1994, s. 167.

²⁵ Mahajna (sansk. *mahāyāna*; jap. *daijō*) – odłam buddyzmu Wielkiego Wozu; jego ideałem jest bodhisattwa – uosobienie miłosierdzia, który praktykuje nie tylko po to, by samemu dostąpić oświecenia, lecz także by prowadzić do oświecenia innych. Dla sutr Wielkiego Wozu charakterystyczna jest tzw. logika *sokuhi* (jednoczesnej afirmacji i negacji) (przyp. tłum.).

swoich rodaków, by przyjęli taki właśnie światopogląd, w książce *Nipponshugi bunka sengen* (Manifest kultury japońskości), którą opublikował w 1938 roku, a więc niedługo po incydencie nankińskim (*Nankin jiken*)²⁶:

Unikalność kultury Japonii jest nierozzerwalnie związana z unikalnością jej struktury narodowej (*kokutai*). Japońska struktura narodowa nie ma sobie równych na świecie. Zdecydowanie przewyższa inne kraje jako wspólnota połączona więzami krwi, której członkowie przejawiają niezwykle przymioty, czystość serca i ogromne poświęcenie. Poddani wierzą, że cesarz, wokół którego się jednoczą, jest potomkiem bogów. Prowadzenie naszej jednej jedynej dynastii cesarskiej nigdy nie zostało przerwane, a nasze terytorium nigdy nie dostało się pod obce panowanie. [...] Nasi żołnierze giną z imieniem cesarza na ustach, poświęcając swoje życie za niepodległość ojczyzny, jej sławę i misję dziejową²⁷.

Powyższe słowa Kuraty trudno nazwać manifestem „witalizmu buddyźmu mahajany”. Raczej należałoby je nazwać „magicznym zaklęciem” (*jumon*), które miało zawładnąć umysłami jego rodaków, aby gotowi byli umrzeć za kraj, wierząc, że po śmierci staną się jednością z wiecznym życiem narodu. W tym kontekście pojawia się właśnie metafora śmierci za ojczyznę jako buddyjska „ofiara z kwiatów” (*sange*), ze względu na to, że została połączona z wizją opadających płatków wiśni (*sakura*), do której porównywani byli w Japonii samuraje bez żalu ginący w walce. Naród był wzywany do oddania swojego życia dla zachowania wiecznego życia narodu, aby zwycięska wojna mogła przynieść pokój i nowy ład przez stworzenie strefy współpracy w celu dobrobytu Wielkiej Azji.

Witalizm pojawił się także w doktrynie shintō państwowego (*kokka sintō*), przy czym pierwsze wzmianki można znaleźć w *Koshintō taigi* (Wielkie przesłanie starożytnych nauk shintoizmu, 1912) autorstwa Kakeia Katsuhiko (1872–1961), profesora Cesarskiego Uniwersytetu Tokijskiego, znanego jako specjalista w dziedzinie konstytucji. Pisał on o boskości cesarza jako „przejawionego bóstwa”, wykorzystując w tym celu terminologię i argumentację dotyczącą chrześcijańskiego Boga, zawartą w *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (Wiara chrześcijańska zgodnie z zasadami Kościoła Protestantckiego, 1821–1822) autorstwa Friedricha Schleiermachera. Schleiermacher uważał, że wiara oznacza uczucie zależności od Absolutu, dzięki czemu jest możliwa duchowa wspólnota wierzących. Według niego Chrystus, będący najwyższym prze-

²⁶ Incydent nankiński, zwany też masakrą nankińską – w grudniu 1937 oraz w styczniu 1938 roku armia japońska pod dowództwem generała Matsui Iwane dokonała w Nankinie rzezi jeńców wojennych oraz cywilów. Ofiarami były także kobiety, gwałcone i mordowane. Trwa poważny spór między historykami na temat liczby ofiar – padają liczby od 50 000 do 400 000 (przyp. tłum.).

²⁷ Kurata Hyakuzō, *Nipponshugi bunka sengen* (Manifest kultury japońskości), Jinbun Shoin, Tōkyō 1939, s. 104.

jawem Nieskończonego Boga, stworzył etyczną doktrynę chrześcijaństwa. Kakei w podobnym duchu tworzył wizerunek cesarza jako przejawionego bóstwa, cytując przy tym takie kroniki dworskie, jak *Nihongi* (Kronika Japonii, 720) i *Shokunihongi* (Kontynuacja Kroniki Japonii, 797). Co więcej, nawiązując do poglądów Motoooriego Norinagi i innych przedstawicieli szkoły narodowej (*kokugaku*), traktował rodzime wierzenia Japonii jako religię uniwersalną i tak pojęte shintō uznał za duchowy fundament Konstytucji Cesarstwa Japonii oraz Reskryptu cesarskiego o wychowaniu (*kyōiku chokugo*). Kakei w drugim tomie *Zoku koshintō taigi* (Dalsze rozważania na temat wielkiego przesłania starożytnych nauk shintoizmu, 1915), w których uszczegółowił swoją teorię, pisał, że w starożytnym sintoizmie to, co określano mianem bóstwa, nie jest niczym innym, jak „jedy-nym absolutem – Wielkim Życiem” (*yuiitsu zettai naru daiseimei*) i jego przejawem. Jako synonimów „jedyne-go absolutu – Wielkiego Życia” używał także takich pojęć, jak „Wielkie Życie Wszechświata” (*uchū no daiseimei*) czy „Wielkie Życie Świata” (*sekai no daiseimei*). Warto zwrócić uwagę na to, że nawiązuje do uniwersalnego kosmicznego życia, które było tematem rozważań przedstawicieli nurtu witalizmu, jednak w kontekście wierzeń sintoistycznych. Cesarza-potomka bogów Kurata uznał za „cesarza wszystkich ludzi, całego świata”, a nie tylko jednego narodu, narodu japońskiego, ponieważ jest on władcą wszechświata (*uchū no shusaisha*), stanowiąc jedność z boginią Amaterasu i bogiem Takamimusubim²⁸. W tym sensie boski duch cesarza utożsamiony z absolutem jest zawsze aktywny we wszechświecie, zawiera w sobie wszystko, ma siłę jednoczenia i dlatego nie odrzuca innych religii, lecz niesie wszystkim ludziom zbawienie oraz pokój.

Należy jednak podkreślić, że błędny byłby wniosek, że powyższa koncepcja cesarza jako Najwyższego Boga i Władcy Świata, która powstała w okresie Taishō, została uznana przez szerokie kręgi japońskiej inteligencji czy urzędników państwowych. Wiele osób zdecydowanie opowiadało się bowiem za teorią „cesarza jako organu państwa” (*tennō kikan setsu*) głoszoną przez Minobe Tatsukichiego (1873–1948). Niemniej pod koniec okresu Taishō wyraźnie zaznaczył się wpływ poglądów Hozumiego Yatsukiego (1860–1912), który w *Kokumin kyōiku aikokushin* (Patriotyczne wychowanie narodu, 1897) głosił konieczność wprowadzenia do programu szkół podstawowych indoktrynacji związanej z kultem cesarza oraz wizją narodu jako wspólnoty połączonej więzami krwi. Wspomniany już profesor prawa

²⁸ Takamimusubi jest wymieniany w *Kojiki* jako jedno z trójcy bóstw, które jako pierwsze pojawiły się na Wielkiej Równinie Niebios (pozostałe bóstwa to Amenominakanushi i Kamimusubi). Ninigi, który zstąpił na ziemię i zapoczątkował według mitologii ród cesarski, był wnukiem Takamimusubiego i bogini słońca Amaterasu (przyp. tłum.).

Kakei Katsuhiko, Hozumi Yatsuka czy Uesugi Shinkichi (1878–1929) uznawali boskość cesarza oraz jego najwyższą władzę w państwie, jednak ani Hozumi, ani Uesugi nie głosili teorii Cesarza – Władcy Wszechświata. Kakei Katsuhiko opublikował *Kamunagara no michi* (Droga bogów, 1926) na podstawie wykładu wygłoszonego w tym samym roku dla następcy tronu, który od 1921 roku pełnił funkcję regenta (*sesshō*), z powodu choroby cesarza Taishō. Właśnie ze względu na jego spotkanie z przyszłym cesarzem pojęcie drogi bogów (*kamunagara no michi*) zostało użyte w orędziu cesarskim z okazji intronizacji cesarza Shōwa, chociaż nie pojawiło się wcześniej przy podobnych okazjach. Zrobiło to duże wrażenie w kręgach kapłanów sintoistycznych, którzy uznali orędzie cesarskie za zapowiedź odrodzenia shintō (*shintō fukkatsu*). W 1930 roku Kakei wydał *Kōkoku seishin kōwa* (Wykłady na temat ducha cesarstwa), w których odwoływał się do pojęć „życie narodu” i „życie wszechświata”. Książka ta stała się niezwykle popularna w kręgach ugrupowania Cesarskiej Drogi (*Kōdōha*). Ostro stłumiono próby dokonania zamachów stanu przeprowadzane przez młodych oficerów, fanatycznych nacjonalistów, jednak sama idea drogi bogów i związany z nią kult cesarza stały się fundamentem doktryny prawicy oraz elit armii.

Nishida Kitarō w *Nihon bunka mondai* (Kultura Japonii, 1940) na podstawie wykładów, które wygłaszał na Uniwersytecie Kiotojskim od 1938 roku, podjął temat życia historycznego (*rekishiteki seimei*) jako ciągłego rozwoju. W pracy tej życie historyczne rozumiane jest jako abstrakcyjna idea uniwersalnego życia, które przejawia się w historii i staje się główną siłą motoryczną postępu. Według Nishidy, tak pojęte życie historyczne transceduje walkę o władzę stanowiącą główną przyczynę przemian historycznych, a jego ucieleśnieniem jest ród cesarski – na tym polega unikalność kultury Japonii. Warto zauważyć, że poglądy Nishidy na ten temat mają wiele wspólnego z koncepcją cesarza jako przejawu kosmicznego życia w myśli Kakeia Katsuhiko. Można powiedzieć, że kluczowe pojęcia wizji kultury Japonii zawarte w *Nihon bunka mondai* Nishidy, takie jak „życie państwowości” czy „rozwój życia”, zostały wykorzystane przez urząd Jingi'in²⁹ w publikacji pt. *Jinja hongi* (Istota świątyń sintoistycznych, 1944), gdyż jest tam mowa o tym, że dzięki wysiłkom narodu japońskiego nieskończone życie państwowości może nieustannie się rozwijać. Według autorów tego tekstu, unikalność struktury narodowej polega na tym, że poddani cesarza, którego ród panuje w Japonii nieprzerwanie, oddają mu cześć, pielęgnują cnotę czci synowskiej i tworzą w ten sposób państwo będące jedną wielką rodziną, jednocząc się ze swoim władcą – nie ma drugiego takiego kraju na świecie.

²⁹ Jingi'in – urząd ds. sintoizmu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych ustanowiony w 1940 roku w miejsce Jinjakyoku (Departamentu świątyń sintoistycznych) (przyp. tłum.).

Poglądy Nishidy na historię różnią się od teorii Kakeia, ze względu na to, że odróżnia on „życie historyczne” rozumiane jako duchowa istota będąca siłą napędową historii od realiów historycznych, których ośrodkiem jest walka o władzę. Nishida, ignorując historyczne źródła, wskazujące na zaangażowanie rodu cesarskiego w życie polityczne od czasów starożytnych do XX wieku, uważał, że cesarze zawsze byli ponad przyziemną walką o władzę, i wierzył, że Japonia nie ulegnie zakusom imperialistów i militarystów. Zdawał sobie sprawę z realności tych zagrożeń, dlatego żarliwie przestrzegał przed absolutyzacją idei państwa. W tym kontekście można powiedzieć, że Nishida głosił pacyfistyczną wizję władcy, a wojnę agresyjną traktował jako plamę na honorze cesarza, stojącego ponad rządem i parlamentem. Należy podkreślić, że była to jedyna forma wypowiedzi antywojennych, na którą mogli sobie pozwolić ówczesni japońscy intelektualiści, krytycznie nastawieni do poczynąń kręgów wojskowych, o ile chcieli uniknąć prześladowań ze strony władz, zwłaszcza po incydencie mandżurskim i rozpoczęciu działań wojennych w Chinach kontynentalnych. Nishida przez całą wojnę nie zmienił swoich poglądów na temat cesarza, co widać także w napisanym w 1944 roku traktacie *Kokutai* (Struktura narodowa).

Podsumowanie

Po II wojnie światowej, zwłaszcza w okresie „zimnej wojny”, w Japonii dokonano rozliczeń, dzieląc ówczesnych intelektualistów na tych, którzy wspierali wojnę i system cesarski, oraz na tych, którzy byli wolni od takich zarzutów. Zakładano przy tym ciągłość polityki Japonii od czasów wojny japońsko-chińskiej (1894–1895) do wojny na Pacyfiku. Z tego powodu, mimo prób obrony ze strony zwolenników, zmarłego w 1945 roku Nishidę zaliczono do grona „winnych”, czyli tych, którzy nie sprzeciwiali się militaryzmowi i imperializmowi. Warto zwrócić uwagę na to, że w czasie wojny japońsko-chińskiej, mimo ścisłej cenzury, Nishida cały czas głosił pacyfistyczne poglądy, domagając się szybkiego zakończenia działań wojennych. Sytuacja zmieniła się, gdy w Japonii po ataku na Pearl Harbour zaczęto głosić hasła „Strefy wspólnego dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej”. W 1938 roku uczeń Nishidy, Miki Kiyoshi (1897–1945) w *Ware ware no sesji tetsugaku* (Nasza filozofia polityczna) przedstawił swoją teorię „Wspólnoty Azji Wschodniej” (*Daitōa kyōdōtai ron*), mającą stać się podstawą do stworzenia ogólnoswiatowej federacji. W okresie, kiedy jakakolwiek krytyka działań wojennych lub systemu cesarskiego była surowo karana, Nishida uznał za jedyną skuteczną taktykę wpływania na politykę rządu aktywność intelektualistów wewnątrz systemu, czyli przez gremia

doradcze w strukturach władzy. Oznaczało to oczywiście pójście na daleko idący kompromis. Jednak stanowisko Nishidy różni się od poglądów jego uczniów, uznawanych potem za wybitnych przedstawicieli szkoły kiotyjskiej, którzy w *Sekaishiteki tachiba to Nihon*³⁰ (Japonia z perspektywy światowej historii) usprawiedliwiali działania militarne, powołując się na misję dziejową Cesarstwa Japonii.

Należy spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Nishida Kitarō wspierał system cesarski, biorąc pod uwagę ówczesne realia. Czy rzeczywiście nie miał innego wyjścia, jak pójść na kompromis i nie narażać się na prześladowania? Moim zdaniem, filozofia Nishidy ma za swoją podstawę filozofię życia oraz pojęcie uniwersalizmu. Właśnie dlatego, że Nishida poszukiwał przejawu uniwersalnych wartości, idealizował japońską strukturę narodową, odrywając ją od uwarunkowań politycznych. Doszukiwał się więc niejako na siłę tego ideału w rzeczywistości, tworząc swoją teorię unikalnej kultury japońskiej. Można powiedzieć, że słabością filozofii Nishidy od początku jego aktywności filozoficznej jest ignorowanie rzeczywistej odrębności różnych religii, które nie dają się tak łatwo zredukować do jakiejś wspólnej uniwersalnej idei, a działalność ich przedstawicieli często znacząco odbiega od idealnych założeń głoszonej przez nich doktryny religijnej. Poszukiwanie przez Nishidę uniwersalnych idei w różnych religiach było konsekwencją założenia istnienia uniwersalnego pojęcia życia (*seimei*) wszystkich organizmów żywych.

Banalny byłby wniosek, że nie należy doszukiwać się w zjawiskach historycznych jakichś uniwersalnych idei, jednak nie można zapomnieć o tym, pisząc o filozofii wybitnego myśliciela, jakiego wydała Japonia. Poszukując uniwersalnych idei w rzeczywistości, zawsze należy wyraźnie odróżnić je od rzeczywistych zjawisk historycznych – ten wniosek jest ważny nie tylko w kontekście nowej fazy „witalizmu posthumanistycznego”, lecz także w kontekście działań człowieka na rzecz ochrony środowiska naturalnego oraz zagrożonych gatunków organizmów żywych.

Bibliografia

Abe Jirō zenshū (Dzieła zebrane Abe Jirō), t. 6, Kadokawa shoten, Tōkyō 1961.

Kozyra Agnieszka, *Paradokksu ronri no nihirizumu: Nishida to Haidegga*, „Nihon kenkyū” 2006, nr 33.

Kurata Hyakuzō, *Nipponshugi bunka sengen* (Manifest kultury japońskości), Jinbun Shoin, Tōkyō 1939.

³⁰ Książka ta powstała na podstawie trzech panelowych dyskusji zorganizowanych w latach 1941–1943, w których brali udział: Kōsaka Masaaki (1900–1969), Nishitani Keiji (1900–1990), Kōyama Iwao (1905–1993) oraz Suzuki Shigetaka (1907–1988) (przyp. tłum.).