

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



Agnieszka Kozyra

## **Nishida Kitarō i filozoficzna szkoła z Kioto (*Kyōtoha*) - wprowadzenie**

*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) uważany jest za założyciela filozoficznej szkoły z Kioto (*Kyōto ha*), 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 był także Abe Masao (1915-2006) i Ueda Shizuteru (1926-). Nazwy „szkoła z Kioto” po raz pierwszy użył Tosaka Jun (1900-1945) w 1932 roku w swoim 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’ (*zettaimu*), która stanowi interpretacją buddyjskiego pojęcia ‘pustki’ (sansk. *śūnyata*, jap. *kū*).

Podkreślał, że doświadczenie ‘nicości absolutnej’, czyli ‘absolutnie sprzecznej samotożsamości’ (*zettaimujunteki 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 samotożsamo ze wszechświatem pomijając historyczny czy społeczny kontekst jednostki. Nishida interesował się buddyzmem jednak starał się wykazać, że jego filozofia może także znaleźć uzasadnienie w teoriach fizyki. Nishida 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)<sup>1</sup>, 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 pt. „Jak doszło do sformułowania teorii względności”<sup>2</sup>. Wiele innych esejów Nishidy porusza zagadnienia podstawy badań naukowych, zwłaszcza teorii operacjonalizmu Percy W. Bridgmana (1882-1961), m.in. *Chishiki no kyakkansei ni tsuite* (Obiektywizm nauki, 1942), w *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

---

<sup>1</sup> Polski przekład *Nauki empirycznej* w: Agnieszka Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa 2007

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

uczelnia. Nie ukończył prestiżowego IV Liceum (Daiyon Kōtōgakkō)<sup>3</sup> 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 Nishida otrzymał pracę na Uniwersytecie Kiotojskim, początkowo tylko na zastępstwo, dzięki protekcji przyjaciół, którzy doceniali jego wiedzę. W 1911 została wydana książka Nishidy *Zen no kenkyū* (Studium dobra), która stała się bestsellerem. Rok później otrzymał stanowisko profesora w Instytucie Religioznawstwa i zaczął wyklądać historię religii i psychologię. Prowadził wykłady bez notatek zadziwiając studentów swoją erudycją oraz rzetelną wiedzą zarówno filozofii 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.



1. Popiersie Nishidy w Muzeum Filozofii im. Nishidy Kitarō

---

<sup>3</sup> Ishikawa Semmon Gakkō (Specjalistyczna szkoła w Ishikawa), nazwaną później Daiyon Kōtōgakkō (IV Liceum).

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 Kiotojskiego.<sup>4</sup> 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 sprzeczej samotożsamości (*zettaimujunteki jikodōitsu no ronri*).

Miki Kiyoshi decyzję o studiach filozoficznych na Uniwersytecie Kiotojskim podjął pod wpływem lektury *Zen no kenkyū* (Studium dobra, 1911) Nishidy, z którym utrzymywał kontakty do końca życia. W 1927 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 w Uniwersytecie Kiotojskim. To właśnie Nishida zachęcił go do praktyki zen w świątyni Myōshinji u mistrza Ikegami Shosana. W 1919 roku zaczął wykładać w Uniwersytecie Buddyjskiej Szkoły Rinzai (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 Kiotojskiego, gdzie wykładał filozofię i religioznawstwo. Nishitani Keiji (1900-1991) był uczniem Nishidy, w 1924 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych Uniwersytetu Kiotojskiego na swoje badania nad filozofią Bersona. Był kierownikiem Katedry Filozofii i Religii tej uczelni w latach 1942-47 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

---

<sup>4</sup> Początkowo wykładał filozofię Fichte'go i Schellinga, później najwięcej uwagi poświęcił filozofii Hegla.

Tanabe zaprzyjaźnił się z Martinem Heideggerem i zainteresował się egzystencjalizmem. Miki Kiyoshi w 1922 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. Po krótkim pobycie w Paryżu, w czasie którego studiował m.in. filozofię Pascala, powrócił do Japonii w 1925 roku. 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 roku.<sup>5</sup> Właśnie dzięki kontaktom uczniów Nishidy z filozofami zachodnimi, Husserl, Heidegger i Rickert mieli okazję usłyszeć o filozofii Nishidy.<sup>6</sup>

### **Szkoła z Kioto a filozofia buddyjska**

Ważną cechą tej szkoły są buddyjskie inspiracje (zwłaszcza zen i amidyizmu). 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 wierze.<sup>7</sup> Ta gorliwa wyznawczyni buddyjskiej szkoły Czystej Ziemi (*jōdoshū*) miała wpływ na poglądy religijne swojego 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,

---

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> Nishida Kitarō (1870-1945) 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.

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 mistrz Kōjū (1840-1907) ze świątyni Daitokuji potwierdził wstępne oświecenie Nishidy, jednak sam Nishida nie był przekonany o tym, że nastąpił jakikolwiek przełom w jego świadomości. Dwa lata później przestał praktykować zen i całkowicie poświęcił się filozofii. Jednak jak twierdził jego przyjaciel jeszcze z czasów szkolnych, Suzuki Daisetsu (1870-1966), teoria i praktyka zen miała duży wpływ na rozwój filozofii 'nicości absolutnej' Nishidy.<sup>8</sup>

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 Wozu.<sup>9</sup> W ostatnim okresie swojej filozofii, której kulminacją jest esej *Zettaimujunteki jiko dōitsu* (Absolutnie sprzeczna samotożsamość, 1939)<sup>10</sup>, 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 „zdroworozsądkowym” 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)<sup>11</sup>.

Tanabe Hajime nie interesował się zen, natomiast wiele uwagi poświęcił analizie pojęcia „Innej mocy” (*tarikiki*), charakterystycznej 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

---

<sup>8</sup> Więcej na temat praktyki zen Nishidy w: Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2004

<sup>9</sup> 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 transcendentalnego w filozofii Fichtego. Nishida reinterpreting pojęcie samoświadomości nawiązywał do neokantyzmu, a także filozofii Bergsona.

<sup>10</sup> Przekład na język polski w: Agnieszka Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, *op.cit.*

<sup>11</sup> Przekład na język polski Agnieszka Kozyra w: „Japonica” nr 11 i 13, Wydawnictwo Nozomi, Warszawa, 1999

możliwe jedynie dzięki odrzuceniu ‘własnej mocy’ i całkowite zdanie się na niezmiernie miłosierdzie ‘Innej mocy’, czyli na łaskę Buddy Amidy, który ślubował wyzwolić wszystkich, z wiarą wzywających jego imię. Tanabe uważał, że buddyjskie pojęcie ‘pustki’ (sansk. *śūnyata*, jap. *kū*) powinno być rozumiane jako ‘nicość’ stanowiącą ‘mediację absolutną’. Tak pojęta ‘nicość’ nie jest bytem, ale jest z bytem nierozzerwalnie związana.<sup>12</sup> 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 samouniżenia, ale przebudzenie (oświecenie), mające także wymiar epistemologiczny. Tak pojęte „przebudzenia” samoświadomości jednostkowej Tanabe porównuje do słów Św. Pawła – „to nie ja żyję, ale Chrystus żyje we mnie”. Buddyjskie ‘przebudzenie’ (oświecenie) nierozzerwalnie związane jest z pojęciem wielkiego miłosierdzia (sansk. *mahākaruṇā*; jap. *daihi*). Także w tradycji amidyizmu pojęcie *gensō* (powrotu do świata z Czystej Ziemi) oznacza, że osoba, która dostąpiła oświecenia, musi dążyć do wyzwolenia wszystkich istot. Ten, kto dzięki odrzuceniu własnych sił i zdaniu się na ‘Inną moc’ Buddy Amidy, odkrywa w u źródeł swojej jaźni imperatyw moralny i działa dla dobra innych.

Nishitani analizował wczesne poglądy Nishidy, zawarte w jego dziele pt. *Zen no kenkyū* (Studium dobra, 1911) w swojej pracy *Nishida Kitarō*, wydanej w 1985 roku.<sup>13</sup> Od Nishidy przejął rozróżnienie dwóch pojęć: nicości absolutnej (*zettaiteki 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’. Pojęcie ‘pustki’ 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 Nietschego, jednak wypracował swoją własną

---

<sup>12</sup> Więcej na ten temat: *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, Taitetsu Unno, James Heisig (red.), Berkeley 1990

<sup>13</sup> Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1991



koncepcję ‘nihilizmu kreatywnego’ (*sōzōteki nihirizumu*). ‘Nihilizm kreatywny’ jest filozofią kryzysu egzystencjonalnego, 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 egzystencjonalnego, którego ślady tropił między innymi w poczuciu etycznej bezsilności w pismach Martina Lutra oraz Hōnena (1133-1212), założyciela amidystycznej szkoły Czystej Ziemi (*jōdoshū*). W swoich analizach porównawczych Nishitani z wielką erudycją nawiązuje do zachodniej tradycji filozoficznej, zwłaszcza do egzystencjonalizmu. Podkreślał, że źródłem nihilizmu nowożytnego 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 przewyciężeniu 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 rozpropagował także Abe Masao, dzięki publikacjom w języku angielskim i wykładom, które wygłosił na wielu uczelniach Stanów Zjednoczonych. Abe, który studiował na Uniwersytecie Kiotojskim pod kierunkiem Tanabego Hajime oraz Hisamatsu Shin’ichiego, był także znanym teoretykiem i praktykiem dialogu międzyreligijnego.

Hisamatsu Shin’ichi po przejściu na emeryturę wykładał w Akademii Sztuki 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 Hisamatsu w książce *Zen to bijutsu* (Zen a sztuka, 1957) stała się klasycznym wręcz opracowaniem na ten temat.<sup>14</sup> Hisamatsu zwracał uwagę na to, że sztuka zen nie została dotąd poddana gruntownej analizie. Nie zgadza się z poglądem Okakury Tenshina (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 zen.<sup>15</sup> Hisamatsu wyróżnia siedem cech sztuki zen, podkreślając, że wszystkie te cechy muszą być obecne, aby dzieło mogło być uznane za „sztukę zen”. Wyróżnione przez niego cechy to: asymetria (*fukinsei*), prostota (*kanso*), wzniosłość starości/uschnięcia (*kokō*), spontaniczność/naturalność (*jinen*), tajemna głębia (*yūgen*), oderwanie od spraw doczesnych (*datsuzoku*), wyciszenie (*seijaku*).<sup>16</sup> Każda cecha sztuki zen ma swoje źródło w filozofii zen, rozumianej jako refleksja nad doświadczeniem oświecenia.<sup>17</sup> 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 zagranicą 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 fenomenologii.<sup>18</sup> Na problem ten trzeba spojrzeć w szerszym kontekście rozważań myślicieli tej szkoły na temat unikalnych cech kultury Japonii.

W 1940 Nishida, wygłaszając wykładu na ten temat dla cesarza Hirohito, podkreślał, że „każda kultura ma wizję człowieka, u podstaw której musi być zawarta refleksja

---

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

<sup>15</sup> Ibid., s. 23.

<sup>16</sup> Ibid., s. 24.

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

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

metafizyczna, nawet jeśli nie jest ona uświadomiona”<sup>19</sup>. 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 transcdującego przedmioty poznania rozumowego i zmysłowego. Jednia Parmenidesa nie jest nicością, ale kulminacją bytu, a nieustanny przepływ i 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 Platona.<sup>20</sup>

Nishida uważał, że tożsamość negacji i afirmacji wykraczająca poza rozumienie nicości na Zachodzie jest najlepiej wyrażona przez naukę buddyźmu 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 buddyźmu i taoizmu w krajach Wschodu powstały różne przejawy kultury nicości. Kultura Japonii jest zdaniem Nishidy także kulturą nicości, jednak posiada unikalne cechy odróżniające ją od innych kultur. W kulturze chińskiej niezwykle ważna jest etykieta, rytuał, etyka, a także konkret i praktyczne podejście. Natomiast wyróżniającą cechą kultury Japonii jest uczuciowość. Japończycy nie szukają wieczności w transcendencji, przechodzą od jednej rzeczy do drugiej zanurzeni w immanencji nie transcdując 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 wspiał w góry i na moich zwłokach

---

<sup>19</sup> 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

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 431

porosłaby trawa – nie czuję żalu umierając za cesarza”<sup>21</sup>. 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*).<sup>22</sup>

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, jednak podkreślał, że każdy kraj 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 krytykowało 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 dyskutowany jest problem wpływu innych kultur na rozwój kultury Japonii.<sup>23</sup> 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

---

<sup>21</sup> Por. Nishida Kitarō, *Starożytne formy kulturowe Wschodu i Zachodu*, (przekład Agnieszka Kozyra) „Japonica” nr 10, Warszawa 1999

<sup>22</sup> Więcej na temat poglądów Nishidy na estetykę w: Agnieszka Kozyra, *Estetyka zen*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010

<sup>23</sup> 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

najróżniejsze wzory z Chin bez żadnego oporu, właśnie dlatego, że nie traktowali ich jako zagrożenie 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 światową.<sup>24</sup>

W 1933 roku Nishida za namową premiera Konoe Ayamaro/Fumimaro (1881-1945)<sup>25</sup>, który był kiedyś jego studentem, został członkiem Stowarzyszenia Naukowego Ery Shōwa (*Shōwa kenkyūkai*), który miał być przeciwwagą dla skrajnej prawicy w życiu politycznym. Z punktu widzenia Nishidy był to jedyny sposób, aby wywrzeć wpływ na ówczesną politykę edukacyjną, jednak dla jego powojennych krytyków zostało to uznane za kolaborowanie z imperialistycznym rządem

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 wykazywał, że filozofowie nie poświęcali do tej pory wystarczającej uwagi pojęciu „rodzaju”, uważając go 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 związany bezpośrednio 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 wysyłani byli na front. Tanabe głosił, że wszyscy powinni bez wahania

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, s.397

<sup>25</sup> Konoe był premierem Japonii w latach 1937-39 i 1940-41, po kapitulacji Japonii został oskarżony o zbrodnie wojenne. Popenił samobójstwo w 1945 roku pozostawiając list, w którym protestował przeciwko traktowaniu go jako przestępcę.

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 *metanoetics*), w której wyraża żal i skruchę za swoje wcześniejsze nacjonalistyczne poglądy. Pisał, że nie miał odwagi wycofać się z życia publicznego w okresie wojny, chociaż rozważał taką możliwość. Nawet po opublikowaniu tej książki Tanabe nadal krytykowany był 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 beshōhō* (Dialektyka w logice rodzajów, 1947) podkreślał, że „rodzaj” (naród w świetle 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 w 1952 roku, kiedy przyznano mu Order Zasłużonego w Dziedzinie Kultury. W 1957 roku na wniosek Heideggera otrzymał tytuł doktorat 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 filozoficznej szkoły z Kioto, pierwszy artykuł na temat filozofii marksistowskiej opublikował w 1927 na łamach czasopisma „Shisō” (Myśl filozoficzna). W 1929 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 komunistycznych działaczy 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 Kōsaka Masaaki (1900-1967), innym uczniem Nishidy znanym ze swoich prawicowych poglądów. W 1933 Miki podpisał otwarty protest przeciwko spaleniu „zakazanych książek” przez niemieckich faszystów. Jednak nie angażował się w działalność antyrządową, oficjalnie popierał imperialistyczną politykę cesarstwa a nawet w 1936 został doradcą do spraw kultury Premiera Konoe Ayamarō (1891-1945), będąc 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 Miki został aresztowany za ukrywanie swojego przyjaciela, komunistycznego działacza Takakurę Teru, poszukiwanego przez policję. Kilka miesięcy

później zmarł w więzieniu na skutek zapalenia 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 1943-44 Nishitani interpretował wojskowe posunięcia Japonii we 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 ‘drogą cesarza’, uważanego za potomka Bogini Słońca Amaterasu. Warto zauważyć, że Nishitani już w tym okresie 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 podawał 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 kapitulacji Japonii musiał zrezygnować z pracy w Uniwersytecie w Kioto oskarżony o popieranie militarystyki i imperializmu. Dopiero po pięciu latach mógł powrócić na swoje stanowisko, a po przejściu na emeryturę w 1963 roku zaczął wykładać w 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 (1905-1993) czy Kōsaka Masaaki (1900-1969), 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 słauił „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 ich postawy w tym okresie jako konsekwencji ich filozoficznych teorii.<sup>26</sup>

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 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 w Paryżu odbyło się sympozjum pt. „Logika miejsca Nishidy Kitarō a przewyciężenie modernizmu” zorganizowana przez International Research Center for Japanese Studies (Kioto) oraz Centre de recherches sur le Japon contemporain (Paryż).<sup>27</sup>

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

## Bibliografia

---

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

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

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

Hismatsu 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) Kumakura Isao (red.), 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*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2004

Kozyra Agnieszka, *Wizja Boga w „Studium Dobra” Nishidy Kitarō*, „Japonica” 7, 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, 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*, James W. Heising red., University of Hawaii Press, Honolulu 1994

*The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, Taitetsu Unno, James Heising (red.), 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