

Japanska filozofija u kineskom govornom svijetu

CHEUNG Ching-yuen

Kao disciplina azijska je filozofija bila neshvatljiva u Hegelovo doba, za kojega nije postojalo filozofsko mišljenje koje bi se moglo pro-
naći na Istoku¹. Danas u postmodernom dobu, ova vrsta eurocentrizma
nije ništa više prihvatljivija nego što bi bilo azijsko-centrističko stajalište
o svijetu moglo biti. Shvatili smo u kojemu smislu „zapadnjačka“ filo-
zofija duguje Istoku, započinjući sa prinosima arapske misli. Istodobno,
svjesni smo da filozofska misao u zemljama kao što su Kina i Japan nisu
čisto azijske, već više nalik kolažu kineske misli, europske filozofije, indij-
ske religije, itd.

Trebalo bi biti očito da filozofija nije nešto što se može ograničiti na
pojedinu tradiciju koja započinje sa Talesom. Ona treba biti dovoljno
široka da uključi svaki čin filozofiranja, traganja za mudrošću—ma gdje
da se ona nalazila. Dakle, ne moramo biti Zapadnjaci da bismo filozofirali.

* Želio bih da iskažem zahvalnost prof. Lin Chen-kuo, koji me ljubazno prepo-
ručio kao participanta za simpozij na kojemu sam izložio ovaj rad. Takodjer,
želio bih da se zahvalim prof. Noé Keiichiju, gosp. Sugawara Junu, te gosp. Lam
Wing-keungu za njihove savjete tokom pisanja ovog rada.

1. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Frankfurt am Main:
Suhrkamp, 1975.), str. 138-9.

TETSUGAKU I ZHEXUE

Iako ne postoji riječ „filozofija“ u tradicionalnoj kineskoj, niti japanskoj kulturi, filozofsko mišljenje ima dugu tradiciju u ovim zemljama. Kada su zapadnjački misionari po prvi puta uveli pojam *filozofija* u Japan u šesnaestom stoljeću, to je bila tek puka transliteracija. Tijekom *sakoku* razdoblja iz sedamaestog i osamnaestog toljeća, međusobni kontakt sa strancima je bio zabranjen, osim sa Kinom i Holandijom. Kao rezultat, Holandija je bila jedini put za Japance prema zapadnjačkom svijetu, kao što možemo zaključiti iz discipline koja je poznata kao *rangaku* (蘭学), doslovce proučavanje Holandije. Ovo je bio način kako su Japanci pokušali da uvezu zapadnjačko znanje, prvo znanost i medicinu, te konačno i „znanje svih znanja“, kako je bila poznata na Zapadu: filozofiju.

Pojam je bio posve nov za Japance i oni su pokušali da pronađu domaći pojam kako bi ga zamijenili. Neki su pokušali da upotrijebe konfučijanske pojmove poput *rigaku* (理学), ili *keigaku* (經学) kako bi preveli *filozofija* (哲学), međutim, ovi nisu bili zadovoljavajući. Konačno, godine, 1874., *rangaku* učenjak koji se zvao Nishi Amane je skovao termin *tetsugaku*, objedinjujući značenja *kitetsu* (希哲) i *gaku* (学). *Kitetsu* označava želju (*ki*) za mudrošću (*tetsu*), dok *gaku* označava znanost ili spoznavanje. Usprkos Nishijevom dobrom poznavanju kineskog jezika (*kanbun*), njegov se prijevod čini pogrešnim u tom smislu što „ljubav spram mudrosti“ postaje „znanost mudrosti“. No, unatoč tomu, Nishijev je pojam ušao u opću upotrebu. Njegov se utjecaj nije zaustavio tamo. Uz pionirski znanstveni razvitak u Aziji, Japan je bio također u prvom redu filozofskog istraživanja. Daleko više od jednostavnog prijevoda riječi *filozofija*, Nishi je utemeljio novu disciplinu koja se suštinski razlikovala od tradicije konfučijanskog mišljenja koje je njegovano tijekom Tokugawa razdoblja.

Pod zastavom *tetsugaku* brojni su učenjaci započeli da uvode zapadnjačku filozofiju u Japan, među njima Nishida Kitarō. Za razliku od svojih prethodnika, koji su tek prenosili zapadnjačku filozofiju, Nishida se držao svojih vlastitih filozofskih problema. Tražitelj istine, dobra i ljepote u najdubljem smislu ovog pojma, Nishida je sasvim ispravno smatran japanskim prvim modernim filozofom.

Meiji obnova je vidjela iznenadnu promjenu od provođenja „japanskog duha i kineskog znanja“ (和魂漢才) u onu „japanskog duha i

zapadnjačkog znanja“ (和魂洋才). Nešto se slično desilo u Kini, a što je iskazano političkim sloganom: „Kineska misao kao tijelo i zapadnjačka misao kao upotreba“ (中学為体、西学為用). Prodor zapadnjačkih ideja učinio je neizbježnim da kineski intelektualni svijet konačno pronađe svoj put za proučavanje filozofije. I, poput Japanaca, oni su jednako tako uskoro bili suočeni sa problemom neposjedovanja adekvatnog pojma u kineskom jeziku za *filozofija*. Umjesto da radije pronađu svoj neologizam, oni su preuzeli Nishijev termin, *tetsugaku* (哲学, koji se izgovara *zhexue* na mandarinskom), i ova praksa se nastavila do danas.

Iako su *tetsugaku* i *zhexue* tek različiti izgovor ovog jednog te istog pojma, njihove kulturološke konotacije nisu iste. Sugerirano je da *tetsugaku* ukazuje na zapadnjačku filozofiju, dok je *zhexue* širi i on uključuje filozofske tradicije iz Kine, Indije i drugdje². Zanimljivo je primijetiti u ovome pogledu da većina odsjeka za filozofiju u Japanu ograničava svoje kurseve na zapadnjačku filozofiju, dok je uobičajeno na odsjecima za filozofiju u Kini, ili pak Hong Kongu, da uključuju jednako tako i kurseve o kineskoj filozofiji, te čak filozofsku misao Indije i Japana.

Usprkos prihvatanju japanskog termina za filozofiju, kineski su intelektualci uvelike ignorirali proučavanje japanske filozofije kao takve. Slijedeći Max Schelerovu tipologiju, kineske intelektualce možemo podijeliti na dva tipa, to jest, one sa apostatičkim i one sa romantičkim resentimanom³. Prvi su inzistirali na reformi kroz uvođenje demokratskih i znanstvenih ideja, međutim, njihova je strategija prema prošlosti se ogledala u tome da je potpuno odbace. Možda je najbolji primjer Lu Xun, koji je kritikovao tradicionalno kinsko mišljenje i zagovarao promoviranje promjene mentaliteta posredstvom popularne literature. Međutim, poput većine njegovih uvjerenja, zavist prema japanskom uspjehu u moderniziranju, koja nije iskazana u pozitivnoj procjeni japanskih postignuća, iskazana je u polju filozofije. S druge strane, oni koji su vođeni romantičkim resantimanom nastojali su da maskiraju svoju slabost odvrćanjem pozornosti na kinesku slavnu prošlost. Tipični primjeri ovih su nacionalisti, koji su odbijali da uvedu novo mišljenje, uključujući japansku filo-

2. H. Gene Blocker i Cristopher I. Starling, *Japanese Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 2001.), str. 4.

3. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (Bern: Francke, 1972.), str. 57.

zofiju, jer je ona predstavljala prijetnju njihovoj nostalgiji za vlastitom tradicijom ili mišljenjem.

U vrijeme izbijanja kinesko-japanskog i pacifičkog rata, proučavanje japanske filozofije u kineskim govornim područjima tijekom prve polovice dvadesetog stoljeća bilo je praktički nepostojeće. Situacija je promijenjena kada je kopnena Kina opet počela da se zanima za doprinose Japana filozofskom mišljenju. U onom što slijedi prikazaću u glavnim crtama različita područja japanske filozofije koja su proučavana na kineskom govornom području⁴.

ISTRAŽIVANJA O JAPANSKOJ FILOZOFIJI U KINESKIM GOVORNIM PODRUČJIMA

Grubo rečeno, proučavanje japanske filozofije u kineskim govornim područjima tijekom druge polovice dvadesetog stoljeća može se klasificirati u tri grupe: 1. istraživanje koje je provedeno pod utjecajem marksizma, 2. istraživanje o japanskoj filozofiji i religiji, i 3. istraživanje o japanskoj filozofiji i fenomenologiji.

Istraživanje provođeno pod utjecajem marksizma

Još od osnutka Narodne Republike Kine 1949., marksizam je bio temelj za sve političke studije u Kini. Otuda su, na primjer, kineski intelektualci bili obavezni da primjenjuju marksizam—napose materijalističku dijalektiku i materijalističko gledanje na historiju—na svoje proučavanje specifičnih filozofskih problema, kao i na historiju filozofije općenito. Bez izuzetka, proučavanje japanske filozofije je potpalo pod nemilost ovog dogmatskog pristupa.

S pozitivne strane, kineski su intelektualci bili svjesni da je marksizam uvezen iz Japana, gdje je bila tek nekolicina prevoditelja marksističkih djela, ali jednako tako i značajan korpus za temeljito istraživanje. Godina

4. U ime jasnoće, ograničit ću „kineska govorna područja“ na tri glavna područja: Narodnu Republiku Kinu (Kina), Republiku Kinu (Taiwan), te Hong Kong specijalnu administrativnu regiju (Hong Kong).

1958. i uspostava grupacije koja je bila fokusirana na obrazovanje i istraživanje historije istočnjačke filozofije na Odsjeku za filozofiju Univerziteta u Beijingu, označava važnu prekretnicu u proučavanju japanske filozofije u Kini. Objavljivanje rezultata njihovog rada 1963. godine, predstavlja prvu referentnu knjigu o japanskoj filozofiji u Kini. Naslovljena kao *Japanese Philosophy*,⁵ ona odabire izvjestan broj japanskih filozofskih djela za prevođenje na kineski jezik. Svaki od četiri sveska je posvećen nekom historijskom razdoblju Japana:

- Tom I Antički period. Od nara do Muromachi perioda, o filozofskim mislima princa Shōtoku i monaha kao što su Saichō, Kūkai, Shinran i Dōgen.
- Tom II Tokugawa period. O filozofskim mislima konfučijanskih mislitelja kao što su Fujiwara Seika, Hayashi Razan, Arai Hakuseki, Ogyū Sorai i Miura Baien.
- Tom III Meiji period. O filozofima kao što su Tsuda Mamichi, Nishi Amane, Fukuzawa Yukichi, Katō Hiroyuki, Inoue Tetsujirō i Nakae Chōmin.
- Tom IV Taishō i Shōwa razdoblje. Filozofi se u ovom razdoblju dijele na dvije podgrupe:
 - marksističke filozofe kao što su Katayama Sen, Sakai Toshihiko, Kawakami Hajime, Miki Kiyoshi, Tosaka Jun i Nagata Hiroshi.
 - idealističke, demokratske mislitelje i fašiste kao što su Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Kuwaki Gen'yoku, Yoshino Sakuzō, Kita Ikki, Ōkawa Shūmei, Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao.

Gotovo odmah primjećujemo predrasudu utkanu u klasifikaciju filozofa u četvrtom svesku. S jedne strane, značaj marksizma u japanskoj filozofiji je prenaplašen, s druge, utjecaj filozofa poput Nishide i Tanabea je pogrešno pobrojan kao nacionalistički, fašistički, ili čak da pripada prvorazrednim ratnim zločincima.

5. Vidjeti „Predgovor“ *Japanese Philosophy* 日本哲学 (Beijing: Shangwu Yinshuguan, 1963.), tom 2, 1-2. Ukoliko nije drugačije obilježeno, svi prijevodi bibliografskog materijala su moji vlastiti i ne označavaju postojanje prijevoda na engleski jezik.

Istodobno, postoji posve jasno slaganje među kineskim učenjacima da je filozofija postojala u Japanu još od antičkog razdoblja, čisto odbacivanje Nakae Chōminove tvrdnje da „nije postojala filozofija u Japanu“⁶. Razlog za njihovu poziciju je odveć očit: većina kineskih intelektualaca u to vrijeme su bili pod utjecajem materijalističkog stajališta o historiji, koje sugerira da cjelokupna kultura posjeduje specifičnu filozofiju koja je utjelovljena u njezinu historiju društvenih sukoba. Dakle, japanska je filozofija savršen primjer materijalističkog stajališta o historiji: ona potječe iz naivnog naturalizma, razvijenog u obliku feudalizma, koji je desegnua svoju krizu u kapitalizmu i koji će konačno doživjeti procvat u u idealnom svijetu komnizma.

Naravno, danas se ova vrsta historijske teleologije posmatra kao *metarécit* i manjka potpunom vjerodostojnošću. Međutim, u to doba su mnogi kineski učenjaci bili pretplaćeni na upravo ovu vrstu teleološkog pripovijedanja. Međutim, trebali bismo primijetiti da je ovaj način čitanja japanske filozofije bio pod strogim utjecajem japanskog marksiste Nagato Hiroshija, autora djela *Nihon tetsugaku shisōshi*. To jest, postoji glavno nerazumijevanje u kineskom prijevodu ovog djela, pojma *idealizma* (觀念論) u tekstu izvornika koji je nekorektno preveden kao *spiritualizam* (唯心主義) (NAGATA 1983., str. 5). Čini se da su kineski istraživači u to vrijeme bili naviknuti da dijele cjelokupno filozofsko mišljenje na dvije vrste: spiritualizam i materijalizam (唯物主義). Nije iznenađujuće, razlozi za etiketiranje su daleko od onih čisto akademskih. U svakom slučaju, postojala je standardna praksa kod kineskih učenjaka da klasificiraju japansku filozofiju kao onu koja pripada jednoj ili drugoj suprotstavljenoj ideologiji:

- *Spiritualističkoj japanskoj filozofiji*, predstavljenoj filozofima kao što su Nishida Kitarō, Tanabe Hajime i Watsuji Tetsurō.
- *Materijalističkoj japanskoj filozofiji*, predstavljenoj filozofima kao što su Nishi Amane i Nagata Hiroshi.

Ova se kategorijska shema može pronaći u drugim propedeutič-

6. Nakae Chōmin, *Ichinen yūhan* 一年有半, u: *Nakae Chōmin zenshū* 中江兆民全集 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983.-1986.), tom 10, str. 155.

kim djelima o japanskoj filozofiji, primjerice, u Liu Ji-chenovom djelu *Nishida's Philosophy* (1963.), prvom djelu o Nishidinoj misli u Kini. U ovom pogledu također bih spomenuo ime Zhu Qian-zhija, jednog od urednika časopisa *Japanese Philosophy*, i autora *Japanese shushigaku* (1958.), *Japanese kogaku and Yōmeigaku* (1962.), i *History of Japanese Philosophy* (1964.). S marksističkog stajališta, Zhu tvrdi da je Nishidina filozofija „japanski stil kapitalističke filozofije“, to jest, „predstavljanje moderne japanske spiritualističke filozofije“, te da je ona „konstrukcija Nishidinih filozofskih iznosa na deklaraciju o uspostavi japanske kapitalističke filozofije“ (ZHU 2002., str. 316). Zhu takodjer opisuje Nishidinu filozofiju kao „najradikalniji subjektivni spiritualizam, najsmješnjiju molitvu vjernika... Njegovo kasnije mišljenje reflektira fašističku situaciju u Japanu“ (ZHU 2002., str. 319).

S pozicije materijalističkog stajalištao historiji, Zhu stoga dolazi do sljedećeg zaključka:

Nishidina filozofija slijedi razvitak kapitalističkog monopola u Japanu. Ona kasnije postaje sve više reakcionarna. Carski sustav se temelji na sjedinjenju Carstva, carskih posjeda, vojske, birokrata, plemstva, parazitskih zemljoposjednika, i krupnih kapitalista. Nishidina je filozofija ona koja brani ovaj carski sustav (ZHU 2002., str. 342.).

Zhu je teško bio nastrojen čitatelj Nishidinih djela i nije ostavio nimalo sumnje u svoju rezerviranost o mogućoj Nishidinoj „kapitalističkoj filozofiji“. Napose, on je posmatrao Nishidu kao *buržujskog* filozofa i podržavatelja Pacifičkog rata, što je sve bacilo ljagu na filozofski značaj njegovog mišljenja. Što se tiče Tanabe Hajimea, Zhu ga posmatra kao Nishidu, te smatra da je razvio svoj vlastiti filozofski sustav inkorporirajući idiom njemačke kapitalističke filozofije“ (ZHU 2002., str. 342.).

Zhu je bio pionir i jedan od najviše cijenjenih učenjaka koji je uveo japansku filozofiju u Kinu, međutim, njegova je interpretacija odveć jednostrana i otvorena za nerazumijevanje. Jednom riječju, Zhu je nezadovoljan sa Nishidininim i Tanabeovim mišljenjem zato što su oni „kapitalistički filozofi“ i stoga neprijatelji komunističkog svijeta. Iza ove prosudbe leži temeljitiji cesat cjelokupne japanske filozofije kao spiritualističke, ili materijalističke. Nažalost, mnogi su učenjaci preuzeli Zhuove stereotype u svojemju gledanju na japansku filozofiju.

Nekoliko godina nakon tiskanja Zhuovog djela, Kulturna revolucija (1966.-1976.) se desila u Kini. Ovo su bile tamne i tragične godine tijekom kojih je, ne samo japanska filozofija, već i većina filozofskih istraživanja u Kini bila prekinuta. Filozofija je postala proučavanje Mao Ze-dongovih djela i drugih marksističkih filozofa, koja je sam Mao odabrao.

Kada se Kulturna revolucija okončala, proučavanje japanske filozofije je počelo iznova, ali je utjecaj marksizma, lenjinizma, staljinizma, te čak maoizma još uvijek bio očit. Djelo *The Textbook on the History of Japanese Philosophy* je dobar primjer. Predgovor kazuje da proučavanje japanske filozofije iziskuje da se fokusira na „historiju porijekla i razvoja spiritualizma i materijalizma te konflikta između ovog dvoga, kao i historije dijalektike i metafizike u Japanu“. S takvog stajališta, Nishidina filozofija još jednom iznova dolazi pod lupu kritike kao japanski stil spiritualističke filozofije, proizvod „kapitalističkog razdoblja japanske historije (1868.-1945.)“ (WANG 1989., str. 3-4).

Takodjer bih spomenuo propedeutička djela Biana Chong-daoa, jednog od urednika *the Textbook on the History of Japanese Philosophy*. Poput Zhua, njegove interpretacije povrdgavaju stereotipnoj podjeli historiju mišljenja na spiritualizam i materijalizam. Ovo je jasno u predgovoru njegovog djela *Introduction to Postwar Japanese Philosophical Thought*, gdje on piše:

Od Taishō do ranog Shōwa perioda, japanska je spiritualistička filozofija, čiji je ključni predstavnik Nishida Kitarō, postala dominantni trend.... Kroz razvoj moderne japanske filozofije, spiritualizam je uvijek bio u prvim redovima. Ovo je zbog toga što japansko mišljenje posjeduje svoje korijene u uvozu izvana pozitivizma i njemačkog spiritualizma, i nadalje je pojačano činjenicom da je obnova nacije nakon Meiji revolucije bila diktirana od strane bogatih zemljoposjednika i kapitalista. Ovo jedino nudi razlog zbog čega bi spiritualizam mogao postati ideologijom vladajućih snaga te zašto bi vlada trebala slijediti primjer u promoviranju spiritualističke filozofije. Značajke takovrsne filozofije odražavaju društveni status autokracije i agresivno provođenje ekspanzije prema vani od strane japanskog cara. (BRIAN i KATŌ 1996., str. 21).

Slične se interpretacije mogu pronaći u drugim nedavno izašlim dje-

lima o japanskoj filozofiji. Na primjer, u predgovoru djelu *Critical Biographies of Famous Eastern Philosophers*, Wang Shou-hua izjavljuje da je „nakon Meiji revolucije zapadnjačka filozofija uvezena u Japanu u skladu s potrebama japanskog kapitalističkog sustava“ (WANG 2000., str. 59). Posvema jasno, materijalističko stajalište o historiji je postavilo zapreku kineskom intelektualcu kada dolazi do razumijevanja doprinosa japanske filozofije.

Danas su studenti japanske filozofije u Kini manje pod utjecajem marksističke ideologije, ali marksistički orijentirana misao iz Japana nastavlja da podržava ovo zanimanje. Filozofi kao što su Hiromatsu Wataru, Funayama Shin'ichi, Takeuchi Yoshitomo, te Takeuchi Yoshirō, još se uvijek čitaju i raspravljaju u Kini (BIAN 1992.).

Istraživanje o japanskoj filozofiji i religiji

Iako su filozofija i religija jasno odjelite kao akademske discipline, one ostaju biti tijesno povezane jedna s drugom. U zapadnom kršćanstvu, filozofija se dugo posmatrala kao sluškinja teologije, dok u Kini „kineska filozofija“ duguje uvelike konfučijanstvu i taoizmu, kao i budizmu. Uske veze filozofije s religijom su napose očite u Japanu, gdje je filozofsko mišljenje bilo pod utjecajem ne samo šintoizma i japanskog zena, već jednako tako kineskog ch'ana, konfucijanstva, taoizma, kao i zapanog kršćanstva i indijskog budizma.

Ukoliko je pozicija japanske filozofije u filozofskim krugovima kineskog govornog svijeta unekoliko marginalizirana, pozornost koju su skrenuli proučavatelji japanske religije je veća kroz usporedbu. Čak i onim japanskim filozofima čija je misao bila kritikovana kao „kapitalistička“ još se uvijek dive kao filozofima religije i njihova se djela detaljno raspravljaju. Otuda, u svojoj djelu *History of Japanese Philosophy*, Zhu odbacuje Nishidinu filozofiju kao oblik iracionalizma, ali ne bez primjećivanja da postoje tri stupnja koja se imaju razlikovati u njojzi: „prvi, koja je religijska filozofija; drugi, 'istočnjački stil' religijske filozofije; i treći, religijska filozofija utemeljena na teoriji 'ništavila'“ (ZHU 2002., str. 320). Zhuova pozicija nije bez temelja. On je jedan od prvih kineskih učenjaka koji je proučavao Nishidin posljednji esej, „The Logic of bash and a Religious Worldview“ („Logika locusa i religijski svjetonazor“).

On je možda otišao predaleko u tvrđenju da je Nishidina filozofija odveć religijska da bi ikad mogla postati „znastvenom filozofijom“ (ZHU 2002., str. 324), ali ne postoji poricanje njegovih pionirskih napora da se uhvati u koštac sa odnosom japanske filozofije i religije.

U svojem proučavanju japanske filozofije i religije, nije samo nekolicina kineskih istraživača otišla preko precizno filozofskih tekstova kako bi se upoznala sa mišljenjem o zen budizmu. Ovo je vodilo naročitom zanimanju za radove mislitelja Kyoto škole, jednog od japanskih naznačajnijih filozofskih pokreta. Jedan od prvih koji će proučavati Koto školu bio je Ng Yu-kwan, koji je proučavao budističku filozofiju na Kyoto Sveučilištu i Sveučilištu u Hamburgu, i koji je kasnije držao kurseve o Kyoto filozofiji na budističkom koledžu u Hong Kongu. Posvećujući se jednom od ključnih pojmova mislitelja Kyoto škole, tj. onome o apsolutnom ništavilu, Ng se fokusirao na različita značenja ove ideje među različitim članovima ove škole. U svojem djelu *Philosophy of Absolute Nothingness*, Ng tvrdi sljedeće:

Očito, članovi Kyoto škole naglašavaju apsolutno ništavilo, i rafiniraju ga kao vrhunski idejni koncept. On se temelji na budizmu, napose na zen budizmu. (NG 1998A, str. vii).

Apsolutno ništavilo je jedan od najznačajnijih koncepata u Nishidinoj filozofiji, utemeljivača Kyoto škole (ili, kako on na to ukazuje, „Nishidina škola“, NG 1998A, str. 1). Što se tiče članova ove škole, Ng pobraja sedam mislitelja u tri generacije:

Prva generacija: Nishida Kitarō, Tanabe Hajime

Druga generacija: Hisamatsu Shin'ichi, Nishitani Keiji

Treća generacija: Takeuchi Yoshinori, Abe Masao, Ueda Shizuteru (NG 1998A, str. v).

Ngovo razumijevanje Kyoto škole se utemeljuje na načinu kako apsolutno ništavilo razmijevaju ovi mislitelji. Identifikacija mislitelja je sama po sebi pitanje određene kontroverze. Ng je očito konzultirao djela Fritza Burijsa, Fredericka Francka, Ōhashija Ryōsukea i Jamesa Hesiga, između ostalih, međutim, kada dolazi do pitanja ko je kvalificiran kao mislitelj ove škole, on očito slijedi Abe Masaoovo stajalište. Zapravo, Ngova intrpretacija Kyoto škole je pod snažnim utjecajem Abea, koji je

čita u kontekstu budističke filozofije. Bespotrebno je da kažemo, Ng je također upoznat sa radovima Abeova učitelja, Hisamatsu Shin'ichija, što je očito u njegovom prvom djelu o Kyoto školi koje je posvećeno Hisamatsuu, kojeg on naziva „najrazumljivijim misliteljem“ u Kyoto školi (NG 1995., str. 2).

Moja nakana nije da ulazim u raspravu o članovima Kyoto škole, ili koji bi mogli biti „najrazumljiviji mislitelji“. Umjesto toga, radije ću se usredsrediti na Ngovu zaslugu za uvođenje ove škole u kinesko govorno područje. U svezi s ovim, jedan od Ngovih najvažnijih doprinosa jeste njegovo jasno objašnjenje odnosa između filozofije Kyoto škole i zen budizma. Iako su članovi Kyoto škole različito pristupali ideji apsolutnog ništavila, oni su imali zajedničko stajalište o tome da apsolutno ništavilo nije samo krajnja osnova svih bića, već jednako tako i religijska krajnja zbilja. Ngovo poimanje osnovnih preokupacija filozofa Kyoto škole izvršilo je utjecaj na određen broj studenata japanske filozofije, među kojima i na Lam Wing-keunga, koji je prvo studirao sa Ngom i koji se potom preselio na Kyoto Sveučilište da bi radio sa Fujita Masakatsuom o filozofiji Kyoto škole općenito i njezinom utjecaju u Južoj Koreji.

Iako su mnogi mislitelji pokazali povezanosti između Kyoto škole i budističke filozofije, ovo nikako nije cjelovita slika. Istina, Nishida je prakticirao *zazen* i bio je usmjeren na proučavanje zen *kōana*, međutim, jednako tako je bio zainteresiran za kršćanske pojmove Boga i *agapē*. On se nije postavljao u poziciju da odlučuje o religiji do isključivanja drugih. Nakon svega, niti je bio zen monah, niti kršćanski svećenik, već profesor filozofije. On sam nije zaniijekao afinitete svojeg mišljenja spram zen budizma, već je snažno odbijao brkanje filozofije sa zenom⁷.

Budizam nije jedina religijska tradicija koja će izvršiti utjecaj na japansku filozofsku misao. Većina filozofa iz Meiji i Taishō razdoblja, treba biti primijećeno, posjedovala je solidno znanje konfučijanskih i taoističkih tekstova,⁸ i ovo je potaknulo interes mladih učenjaka. Wu Gang-

7. *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1987-1989.), vol. 19, str. 224-5. Ovdje se skraćuje kao NKZ, skraćunica koju slijedi broj sveska i broj stranice.

8. Na primjer, Nishida upotrebljava taoistički pojam „mesarskog noža“ kada raspravlja svoj filozofski koncept djelovanja intuicije (NKZ 10: 355).

hui je studirao filozofiju na Kyoto Sveučilištu i drži se odnosa između Nishidine filozofije i *Yōmeigaku*, konfucijanske filozofije od historijskog značaja u Japanu. Xu Shui-sheng je napisao disertaciju o odnosu između Nishide, konfucijanstva i taoizma. Možda bismo trebali spomenuti zamašniji projekat o tokugawa konfucijanstvu kojeg predvodi Hang Chun-chieh, profesor intelektualne historije na Nacionalnom tajvanskom sveučilištu, i koji uključuje komparativno istraživanje o kineskom i japanskom konfucijanstvu.

Kao što je bio slučaj i sa Heideggerom, mislitelji Kyoto škole nisu bili posvećeni samo čisto filozofskim poslovima, već su jednako tako bili upleteni u političke događaje tog doba, koji su svi ostavili iza sebe brojna pitanja o njihovoj ulozi u opravdavanju japanske ratne agresije⁹. Kao što je Lin Chen-kuo, šef Odsjek za filozofiju na Nacionalnom Chengchi Sveučilištu, primijetio, ova se pitanja moraju razmatrati zajedno sa filozofskim pitanjima o prevladavanju moderniteta, i on dokazuje da mostovi mogu biti izgrađeni između Kyoto škole i neokonfucijanstva kako bi se produbio kinesko-japanski dijalog. Za razliku od brojnih kineskih učnjaka koji uzimaju dokazanom činjenicom da je Kyoto škola povezana po svojoj suštini sa budizmom, Lin odbacuje ovo kao odveć ograničenu osnovu za dijalog između japanske filozofije i religije.

Japanska filozofija i fenomenoloske studije

Odvojito od Kyoto škole, japanska je filozofija jednako tako povezana onedavno sa fenomenologijom. Postoji enciklopedijska natuknica o Nishidi u *Encyclopedia of Phenomenology*,¹⁰ koja odražava činjenicu da je on bio jedan od prvih koji su kazivali o fenomenološkom pokretu u Japanu. Neki čak smatraju Nishidinu filozofiju kao izvor japanskog fenomenološkog pokreta, uzevši u obzir da je svojedobno proučavao djela mislitelja kao što su Husserl, Scheler i Heidegger¹¹.

9. O odnosu između Kyoto škole i nacionalizma, vidjeti J. Heisig i John Maraldo, eds., *Rude Awakenings* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.).

10. Vidjeti Lester Embree, ed., *Encyclopedia of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.), str. 494.

11. U Nishidinom dnevniku je zapisano da je počeo čitati Husserla oko 44. godine Meiji razdoblja (1911. godine). Vidjeti NKZ 17: 401.

Bez obzira što historičari fenomenološkog pokreta mogli misliti u ovom pogledu, on nikad nije posmatrao svoju vlasitu filozofiju u tim pojmovima. Za razliku od drugih japanskih filozofa poput Kuki Shūzoa i Takashi Satomija, koji su studirali fenomenologiju u Europi pod vodstvom fenomenologa kao što su Husserl i Heidegger, Nishida nikada izravno nije bio uključen u fenomenološki pokret. Čak se je pokazalo da on precizno nije uspijevao da razlikuje fenomenologiju od drugih filozofskih škola. Na primjer, u svojem eseju „Epistemološke tvrdnje o čisto logičkoj školi“ („Epistemological Assertions of the Pure Logical School“) (1911.), koji je smatran prvim radom o fenomenologiji u Japanu, Nishida ukazuje na Husserla kao neokantijanca, skupa sa Hermannom Cohenom i Heinrichom Rickertom¹². Drugdje, u predavanju naslovljenom kao „Idealistička filozofija danas“ („Idealistic Philosophy Today“) (1917.), on smješta Husserla u „Brentanovu školu“¹³.

Međutim, još su važnije temeljne razlike između Nishidinog pristupa i Husserlove fenomenologije. Najočitiye od ovih su Nishidini pojmovi *noesis* i *noema*. Dok se ovi javljaju kao par pojmova u njegovim radovima, njegova se filozofija nije razvila u transcendentalnu fenomenologiju. Bez želje da skačemo na zaključak kako je Nishida pogrešno razumio Husserlovu fenomenologiju, nije pretjerano kazati da Nishida nije uspio shvatiti potencijal fenomenološkog pokreta.

Iznenadujuće je vidjeti koliko zajedničkih tema—poput tijela, života i svijeta—posjeduju fenomenologija i japanska filozofija. U kineskom govornom svijetu, istraživanje o japanskoj filozofiji i fenomenologiji je relativno nedavni razvoj. Nishidina fenomenologija zadobiva sve više i više pozornosti u Kini zahvaljujući naporima Nitta Yoshihiroa, vodeće figure u „Društvu za kinesko-japansku filozofiju“ (中日哲学交流会). Na inauguralnom simpoziju koje je Društvo održalo u Bejingu 1994., Nitta je održao govor o „Fenomenologiji i Nishidinoj filozofiji“ („Phenomenology and Nishida's Philosophy“) (BIAN 1997., 334) u kojemu je sugerirao novi pristup u proučavanju Nishidine filozofije. Od tog vremena Nitta je nastavio da se drži odnosa između japanske filozofije i fenomenologije u akademskim radovima. Slične su napore poduzeli

12. NKZ I: 222.

13. NKZ 14: 59-60.

drugi japanski učenjaci kao što su Tatematsu Hirotaka, Noé Keiichi i Tani Tōru. Prijevodi i publikacije ovih radova dali su kineskim učenicima vrijedan izvor za njihovo proučavanje japanske fenomenologije.

Od naročito je interesa za kineska govorna područja Nittina temeljna pozicija da je Nishidina filozofija bila odveć čvrsto utemeljena u pravcu religijske filozofije, isključujući druge mogućnosti koje njegovo mišljenje otvara¹⁴. Na primjer, Nishidin pojam čistog iskustva ne slijedi empirijski pojam iskustva, već radije pitanja temeljnog stajališta o gledanju, slušanju, dodirivanju i tako dalje. Nishida dokazuje da čisto iskustvo ukazuje na prerefleksivno stanje prije konstituiranja subjekta i objekta¹⁵. Ovo je konzistentno sa fenomenološkim pristupom združivanja „subjekt-objekt“ načina gledanja na svijet (*epoché*). U svezi s ovim bih spomenuo istraživanje tajvanskog učenjaka, Huang Wen-honga. Nakon što je okončao doktorske studije na Sveučilištu u Freiburgu, Huang je objavio serijal radova o Husserlu i Nishidi. Također, vrijedna su pomena fenomenološka istraživanja Lai Shen-chona, profesora budističke filozofije koji je studirao na Sveučilištu u Munichu. Lai je također objavljivao o fenomenologiji i filozofskoj Kyoto školi¹⁶.

Usprkos prisustvu određenih fenomenoloških elemenata u Nishidinoj filozofiji, postoje oni koji dokazuju da njegova filozofija nije fenomenološka. Pišući u *Encyclopedia of Phenomenology*, Ogawa Tadashi dokazuje da je „Nishidina filozofija nakon svega nije fenomenološka, već dijalektička“¹⁷. Međutim, čini mi se da čak iako dopustimo strogi dijalektički sastavni dio u Nishidinoj filozofiji, ovo nije dostatan razlog da ignoriramo njegove fenomenološke elemente i nove smjerove koje sugeriraju. Nishida možda nikada nije bio izravno uključen u fenomenološki pokret, niti je koristio riječ fenomenologija da ukaže na svoje mišljenje, među-

14. Nitta Yoshihiro, *Nishida philosophy as a question for today* 現代の問いとしての西田哲学 [Nishidina filozofija kao pitanje danas] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998.), str. v.

15. NKZ I: 9.

16. Lai je nedavno objavio rad o „Heideggeru i zenu: srodna pitanja o Kyoto školi, napose Nishitanijevoj raspravi o nihilizmu“ na simpoziju o „Fenomenologiji i budističkoj filozofiji“, koja je održana na Kineskom sveučilištu u Hong Kongu, 2004.

17. Vidjeti Ogawa Tadashijeve komentare u: *Encyclopedia of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.), str. 494.

tim, ovo ne sprječava mogućnost otkrivanja afiniteta za fenomenološko mišljenje u njegovom djelu.

Rasprava je daleko od toga da bude završna, međutim, namjeravam zaključiti svoje primjedbe ovdje sa prijedlogom da je stavljanje etike „japanskog fenomenologa“ na Nishidu kontraproduktivno. Doista, nema nikakvog razloga za prefiks *bilo kakve* nacionalnosti za fenomenološko mišljenje. Ovo nije nacionalni, kulturološki, na jeziku utemeljen pokret na način, recimo, kao što je to bio njemački idealizam. Nema smisla govoriti o japanskoj fenomenologiji više nego o američkoj ili njemačkoj. Merleu-Ponty je Francuz i fenomenolog, međutim, postavljanje ovog dvoga ne pridodaje ništa filozofskom značaju riječi *fenomenolog*. Na koncu fenomenologija se ne razumijeva kao zatvorena škola, već otvoreni pokret¹⁸. Mogli bismo tvrditi da japanska filozofija i fenomenologija posjeduju za zajedničku tačku polaska sljedeću maksimu: „Natrag ka samim stvarima“, međutim, ona nije ekskluzivno ni fenomenološka, niti japanska. Kao što je Max Scheler kazao: „zbilja ne bismo više trebali upotrebljavati riječ ‘fenomenologija’. Nakon svega, ona ne radi ništa što filozofija nije već uradila“¹⁹. Važna stvar je to da nam proučavanje japanske fenomenologije daje novo stajalište prema japanskoj filozofiji bez pripisivanja pretpostavki o dogmatičnoj školi, ili religijskoj pozadini.

ZAKLJUČAK

Prikazano nije namjeravano da ponudi impresiju da postoje samo tri tipa istraživanja provedena o japanskoj filozofiji u kineskim

18. Kao što sugerira Herbert Spiegelberg, pisac djela *The Phenomenological Movement*, fenomenologija bi se trebala posmatrati kao „pokretna“ filozofija, nasuprot „nepomičnoj“ filozofiji koja je određena svojim suštinskim principima. On tvrdi da je fenomenologija poput rijeke, u kojoj ona „obuhvata nekoliko paralelnih tokova, koji su povezani, ali nipošto jedinstveno, i koji se mogu kretati različitim brzinama“. Još važnije, „oni imaju zajedničku tačku polaska, ali ne moraju imati definitivno i predskazivo zajedničko odredište“. Vidjeti Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Hague: Martinus Nijhoff, 1982.), str. 1-2.

19. Navod Spiegelberga, *The Phenomenological Movement*, str. 303.

govornim područjima, niti da učenjaci koji su spomenuti u ovome radu mogu biti klasificirani da pripadaju samo jednom od njih. Široki opseg tema koje su provodili filozofi sa kineskog govornog područja na japansku filozofiju pobija jednostavni prikaz sadašnje situacije. Što više kineskih učenjaka dođe u Japan da proučava japansku filozofiju, te što više njihovih japanskih kolega učini napore da uvede japansku misao u kineska govorna područja, saobraćaj preko mosta koji su započeli neki ovdje spomenuti pioniri će se jamačno povećati i potaknuti dublje razumijevanje.

Poboljšanja u kvalitetu istraživanja o japanskoj filozofiji očito će zahtijevati više akademske razmjene i suradnje među kineskim i japanskim učenjacima. Zajednički istraživački projekat „provedenja simbiotičkog mišljenja“, koje uključuje Bian Chong-daoa, Ozeki Shūjija, Yoshida Masatoshija i ostale, vrijedno je pažnje u ovom pogledu, kao što je međunarodni simpozijum, koji su sponzorirali Odsjek za historiju japanske filozofije na Kyoto Sveučilištu i Istraživački institut Kineske akademije društvenih nauka, pod naslovom: „Značenje moderne japanske filozofije u Istočnoj Aziji“.

Ne manje je značajno povećanje broja kineskih čitatelja s izravnim pristupom izvornim tekstovima japanske filozofije. Iako se kineski znakovi koriste u japanskom jeziku, učenjaci koje nisu u stanju čitati na modernom japanskom ostaju biti hendikepirani u svojem proučavanju japanske filozofije i nemaju drugog izbora doli da se oslone na razočaravajuće mršav korpus materijala koji su prevedeni na kineski jezik. Jedini dostupan prijevod Nishidinog djela je njegova prva knjiga, *Zen no kenkyū*, koji je objavljen na kineskom 1965. Usprkos žigosanju Nishide kao „japanskog spiritualiste“ u predgovoru, prijevod je razumljivo tačan i tečan. Ne samo da ne postoje prijevodi njegovih djela iz zrele dobi, već ne postoje ni tekstovi drugih japanskih mislitelja iz dvadesetog stoljeća poput Watsujija, Kukija i Mikija, koja još moraju biti učinjena dostupnima na kineskom jeziku.

Što se tiče dostupnosti sekundarne literature o japanskoj filozofiji, spomenut ću kinesko izdanje Gino Piovesanovo djelo *Contemporary Japanese Philosophical Thought*, kao i Bian chong-dao i Liu Wen-zhuov prijevod Nakamura Yūjirōvog djela *Nishida Kitarō*. Prijevod filozofskih djela nikada nije lahka zadaća, međutim, činjenica da je Kōdansha objavio serijal od preko trideset tomova *Gendai shisō no bōkenshatachi* koji

su objavljeni na kineskom između 2001. i 2002., obećavajući je znak. Možemo se samo nadati da će više djela uslijediti u budućnosti tako da bogatstva japanske filozofije može dosegnuti još šira čitalačka publika.

BIBLIOGRAFIJA

Kineski prijevodi japanskih filozofskih djela

NAKAE Chōmin 中江兆民

1979 *Ichinen yūban, Zoku ichinen yūban* 一年有半·続一年有半. Preveo Wu Zao-xi (Beijing: Shangwu Yinshuguan).

NISHIDA Kitarō 西田幾多郎

1929 *Zen no kenkyū* 善の研究. Preveo Wei Zhao-ji (Shanghai: Shangwu Yinshuguan).

1965 *Zen no kenkyū* 善の研究. Preveo He Qian (Beijing: Shangwu Yinshuguan).

1984 *Zen no kenkyū* 善の純粹經驗. Preveo Zheng Fa-yu and Jin De-hui (Taipei: Shangwu Yinshuguan).

Kineski prijevodi djela o japanskoj filozofiji

NAGATA Hiroshi 永田廣志

1983 *Nihon tetsugaku shisōshi* 日本哲学思想史. Preveo Chen Ying-nian et al. (Beijing: Shangwu Yinshuguan).

NAKAMURA Yūjirō 中村雄二郎

1993 *Nishida Kitarō* 西田幾多郎. Preveo Bian Chong-dao and Liu Wen-zhu (Beijing: Sanlian Shudian).

PROVESANA, Gino K.

1989 *Contemporary Japanese Philosophical Thought* 日本近代哲学思想史. Preveo Jiang Ryh-shin (Taipei: Dongda Tushu Gongsi).

RESEARCH GROUP ON MODERN JAPANESE THOUGHT 近代日本思想史研究會

1983 *History of Modern Japanese Thought* 近代日本思想史. Preveo Ma Cai (Beijing: Shangwu Yinshuguan).

Djela na kineskom jeziku

BIAN Chong-dao 卞崇道

1995 (ed.) *Introduction to Postwar Japanese Philosophical Thought* 戰後日本哲学思想概論 (Beijing: Zhongyang Bianyi Chubanshe).

1996 *Modern Japanese Philosophy and Culture* 現代日本哲学與文化 (Changchun: Jilin Renmin Chubanshe).

- 1997B (ed.) *The Modern Promises of Oriental Culture* 東方文化的現代承諾 (Shenyang: Shenyang Chubanshe).
- 1999A *Japan: The Twentieth Century* 跳躍與沉重: 二十世紀日本文化 (Beijing: Dongfang Chubanshe).
- 2000 (ed.) *Current Themes in Philosophy* 哲學的時代課題 (Shenyang: Shenyang Chubanshe).
- 2003 *Japanese Philosophy and Modernization* 日本哲學與現代化 (Shenyang: Shenyang Chubanshe).
- BIAN Chong-dao i KATŌ Hisatake 加藤尚武, eds.
1992 *Contemporary Japanese Philosophers* 當代日本哲學家 (Beijing: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe).
- BIAN Chong-dao, SUZUKI Tadashi 鈴木正 et al., eds.
1989 *Ten Modern Japanese Philosophers* 日本近代十大哲學家 (Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe).
- BIAN Chong-dao i XU Yuan He 徐遠和, eds.
1997A *Fūryū and wakon* 風流與和魂 (Shenyang: Shenyang Chubanshe).
- CHEUNG Ching-yuen 張政遠
2007 “Nishida Kitarō’s Phenomenological Philosophy” 西田幾多郎的現象學哲學, *Journal of Phenomenology and the Human Sciences* (Hong Kong: Research Centre for Phenomenology and the Human Sciences) 3: 223–37.
- DAI Rui-kun 戴瑞坤
1981 *The Influence of Yōmeigaku in Japan* 陽明學說對日本之影響 (Taipei: Zhongguo Wenhua Daxue Chubanshu).
- 2001 *Research on Shushigaku and Yōmeigaku in China, Japan, and Korea* 中日韓朱子學陽明學之研究 (Taipei: Wenshizhe Chubanshe).
- FU Wei-hsun, Charles 傅偉勳
1996 *Dōgen* 道元 (Taipei: Dongda Tushu Gongsi).
- HAN Dong-yu 韓東育
2003 *Research on New Legalism in Pre-Modern Japan* 日本近世新法家研究 (Beijing: Zhonghua Shuju).
- HUANG Chun-chieh 黃俊傑
1999 (ed.) *Confucian Thinking in East Asia Today: Japan* 儒家思想在現代東亞: 日本篇 (Taipei: Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo Choubichu, Academia Sinica).
- 2001 *New Perspectives in the History of East Asian Confucianism* 東亞儒學史的新視野 (Taipei: Ximalaya Jijinhui).
- HUANG Wen-hong 黃文宏
2002 “The Religious Philosophy of Nishida Kitarō” 西田幾多郎的宗教哲學. Li Ming-hui and Chen Wei-fen, eds., *Modern Confucianism and East Asian Civilization: Developments in Different Areas* 現代儒家與東亞

文明:地域與發展 (Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo), 427-49.

LI Wei-zhou 李威周

- 1991 (ed.) *Interchanges and Comparisons of Chinese and Japanese Philosophical Thought* 中日哲学思想交流與比較 (Qingdao: Qingdao Haiyang Daxue Chubanshe).
- 1992 *Essays on Chinese and Japanese Philosophical Thought* 中日哲学思想論集 (Jinan: Qilu Shushe).

LIANG Xiao-hong 梁曉虹

- 2000 *Japanese Zen* 日本禪 (Xindian: Yuanming Chubanshe).

LIN Chen-kuo 林鎮國

- 1999 *Emptiness and Modernity* 空性與現代性 (Taipei: Lixu Wenhua).
- 2002 "Building the Pure Land in Ashes: On Tanabe Hajime's Philosophy of Metanoesis" 在廢墟中重建淨土: 田辺元的懺悔道哲学. *Dialectical Passage* 辯証的行旅 (Taipei: Lixu Wenhua), 70-94.

LIU Ji-chen 劉及辰

- 1963 *Nishida's Philosophy* 西田哲学 (Beijing: Shangwu Yinshuguan).
- 1993 *The Philosophy of the Kyoto School* 京都学派哲学 (Beijing: Guangming Ribao Chubanshe).

LIU Yi 劉毅

- 1994 *A Life Philosophy of Wisdom: Japanese Zen* 悟化的生命哲学: 日本禪宗 (Shenyangshi: Liaoning Daxue Chubanshe).

NG Yu-kwan 吳汝鈞

- 1995 *The Philosophy of the Kyoto School: Hisamatsu Shin'ich* 京都学派哲学: 久松眞一 (Taipei: Wenjin Chubanshe).
- 1998A *The Philosophy of Absolute Nothingness* 絕對無的哲学 (Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan).
- 1998B *Seven Lectures on the Kyoto School* 京都学派哲学七講 (Taipei: Wenjin Chubanshe).

RESEARCH GROUP OF THE HISTORY OF EASTERN PHILOSOPHY, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, UNIVERSITY OF BEIJING 北京大学哲学系東方哲学史教研組, ed.

- 1963 *Japanese Philosophy* 日本哲学 (Beijing: Shangwu Yinshuguan).

TONG Chang-yi 童長義

- 1993 *Exchanges Between Shinto and Confucianism: Research on Makoto in Edo Confucianism* 神儒交涉: 江戸儒学中「誠」的思想研究 (Taipei: Shangding Wenhua Chubanshe).

WANG Shou-hua 王守華, ed.

- 1989 (with Bian Chong-dao). *Textbook of History of Japanese Philosophy* 日本哲学史教程 (Jinan: Shandong Daxue Chubanshe).
- 2000 (with Bian Chong-dao). *Critical Biographies of Famous Eastern Philosophers* 東方著名哲学家評伝 (Jinan: Shandong Renmin Chubanshe).

WU Guang-hui 吳光輝

2003 *Tradition and Overcoming* 傳統與超越 (Beijing: Zhongyang Bianyi Chubanshe).

XU Shui-sheng 徐水生

1993 *Ancient Chinese Philosophy and Modern Japanese Culture* 中國古代哲學與日本近代文化 (Taipei: Wenjin Chubanshe).

ZHANG Bao-san 張寶三

1998 *Essays on Tang Keigaku and Chinese Thinking on the Modern Japanese Kyoto School* 唐代經學及日本近代京都學派中國學研究論集 (Taipei: Liren Shuju).

2002 (ed., with Yang Ru-bin). *Introduction to Japanese Kangaku* 日本漢學研究初探 (Taipei: Ximalaya Yanjiu Fazhan Jijinhui).

ZHANG Yu-ke 張玉柯, LI Su-ping 李甦平 et al.

2001 *New Thinking on the Japanese Spirit* 和魂新思 (Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe).

ZHENG Liang-sheng 鄭樑生

1999 *Shushigaku in Japan and its Development* 朱子學之東傳日本與其發展 (Taipei: Wenshizhe Chubanshe).

ZHU Qian-zhi 朱謙之

1958 *Japanese Shushigaku* 日本的朱子學 (Beijing: Sanlian Shudian).

1962 *Japanese kogaku and Yōmeigaku* 日本的古學及陽明學 (Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe).

1964 *History of Japanese Philosophy* 日本哲學史 (Beijing: Sanlian Shudian).

2002 *History of Japanese Philosophy* 日本哲學史 (Beijing: Renmin Chubanshe).

Djela na japanskom

BIAN Chong-dao 卞崇道

1999B *Introduction to Postwar Japanese Philosophical Thoughts* 戰後日本哲學思想概論. Trans. by Honma Fumi (Tokyo: Nōsangyōson Bunkakyōkai).

FUJITA Masakatsu 藤田正勝, BIAN Chong-dao and KŌSAKA Shirō 高坂史朗, eds.

2003 *East Asia and Philosophy* 東アジアと哲學 (Kyoto: Nakanishiya).

LAM Wing-keung 林永強

2004 “Images of the ‘Kyoto School’ in East Asia.” 東アジアの「京都學派」像. Ōhashi Ryōsuke, ed., *The Thought of the Kyoto School* 京都學派的思想 (Kyoto: Jinbun Shoin), 120–37.

WU Guang-hui 吳光輝

2000 “The Eastern Character of Nishida’s Philosophy” 西田哲學的東洋的性格. *Japanese Philosophy* 日本的哲學 1: 76–89.

WU Guang-hui i LAM Wing-keung

2001 “The Study of Japanese Philosophy in China” 中国における日本哲学の研究. *Japanese Philosophy* 日本の哲学 2: 134–8.

YOSHIDA Masatoshi 吉田傑俊, BIAN Chong-dao, OZEKI Shūji 尾関周二, eds.

2002 *The Pursuit of Symbiotic Thinking* 「共生」思想の探求 (Tokyo: Aoki Shoten).

Djela na engleskom i njemačkom jeziku

CHEUNG Ching-yuen

2003 “‘Life’ and ‘To Live’: On Nishida’s Philosophy of Life and Death.” *Shisaku* 思索 (Sendai: Department of Philosophy, Tōhoku University), 36, (1)–(17).

HUANG Wen-hong

1999 “Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewußtseinsphilosophie und Nishidas ‘Zen no kenkyū.’” *Recherches husserliennes* (Paris: École Normale Supérieure), 12: III–35.

2001 “Nishidas Position zur Reflexionsphilosophie.” *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*, ed. by Rolf Kühn and Michael Staudigl (Freiburg/München).