

# Provokativna Podvojenost u Japanskoj Filozofiji Religije

s fokusom na Nishidi i zenu

Bret W. DAVIS

Za Europljane je neobično strano (*befremdlich*) kako je energično ovo dalekoistočnjačko filozofiranje (Kyoto škole) informirano o religijskoj tradiciji, to jest, zen budizmu. Uz to, da li je riječ „religija“ ovdje prikladna? Riječi kao što su „filozofija“ i „religija“ mogu označavati nešto povezano i k tomu još različito u Japanu i Europi.

– Otto PÖGGLER (1995., str. 95)<sup>1</sup>

U budizmu su religija i filozofija nalik drvetu koje se rašlja na dvoje sa istog stabla... Religijski život uključuje filozofsko mišljenje kao svojeg panadana, neku vrste centrifugalne sile za svoje vlastite centripetalne tendencije, gdje su oboje pokrenuti istim

\* Želim da posvetim ovaj esej profesoru Horio Tsutomu, koji mi je pomogao da se uvedem u akademsko proučavanje japanske filozofije i da prakticiram zen. Također, želio bih da se zahvalim Japan Society for the Promotoion of Science (Japanskom društvu za promoviranje znanosti) za stipendiju koja mi je omogućila da istražim i napišem ovaj esej.

1. Pöggler sugerira da ono što je Nishitani tražio u „religiji“ nije stvar tradicionalno institucionaliziranih učenja, već radije „holistički povratak porijeklu života (*den ganzheitlichen Rückgang zum Ursprung des Lebens*)“ (PÖGGLER 1995., 104). Usp. FUJITA 2000.

dinamizmom... Međutim, kako možemo objasniti ovaj način filozofiranja o religiji i rekonstruirati ga u pojmovima koji su prikladni za sadašnji svijet kada je sama ideja filozofije i metafizike uzurpirana zapadnjačkim modelima?

— Takeuchi Yoshinori (1983., str. 4)

Mora se kazati da postoji temeljni jaz između istočnjačke prakse (行), napose ne-mišljenja zena (非思量), i filozofije kao akademske discipline promišljanja (反省の学), koja je nastala i razvila se na Zapadu. Nishida Kitarō se sam bacio u taj jaz... Ukoliko je susret kršćanstva i grčke filozofije, kao zajednički susret (ぶっかかり合い) između principa vjere i onog razuma, bio događaj koji je prožeo i vodio (i još uvijek prožima i vodi) duh europskog svijeta stoljećima, zajednički susret između budizma—napose u dotjeranom i konkretizovanom obliku zena—i zapadnjačkog svijeta će nesumnjivo nastaviti da se odigrava u dubinama historije za mnoge generacije koje će doći.

—UEDA Shizuteru (1998., str. 167, 226-7)

Problem zena i filozofije... ostaje i sad da ga se izgadi. Nakon svega, on ostaje biti zadaća u središtu duhovnog i kulturološkog susreta između Istoka i Zapada.

—NISHITANI Keiji (NKZ XXI, str. 120)

Propitivanje značenja i granica filozofije je eminentno filozofska gesta. Samokritička tradicija ponovnog redifiniranja filozofije jednom zgodom se koncentrirala i drugom proširila opseg ove discipline. Posljednjih godina, nakon što je san o izoliranoj filozofiji kao samoutelemljujućoj znanosti čistog razuma izgubio kredibilitet, postoji tendencija da se afirmira filozofska međuovisnost s drugim područjima života i diskusom. U ovom postmodernom interdisciplinarnom kontekstu, Derrida i ostali su počeli neustrašivo da iznova otkrivaju i promišljaju ambivalentne veze između religijskog vjerovanja i filozofskog razuma (usp. DERRIDA 1998.; DE VRIES 1999.; BLOECHL 2003.; CAPUTO 2002.). Uz to, čak su i postmoderni zapadnjački filozofi pokatkad postajali iznenađujuće konzervativni, ironično čak europocentrični, kada su se susreli sa ne-zapadnjačkom tradicijom—kao da je dekonstruiranje zapadnjačke tradicije bila jedna stvar, ali koja je nudila konkretnu alternativu onom posve drugom. Postoji sumnja da bi u slučaju azijskih mislitelja kao što

je Nishida Kitarō i Kyoto škola bilo kakvo prekoračenje granica (zapadnjačke) filozofije u pravcu religije bilo predmoderno ostatak radije negoli postmoderno nastojanje. Da li je ova sumnja opravdana?

U svojoj nedavno objavljenoj knjizi *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School / Filozofi ništavila: esej o Kyoto školi*, James Heisig primjećuje da u osnovama filozofija Nishide, Tanabe Hajimea i Nishitanija Keijija, „postoji važna pretpostavka da one nisu zajedničke sa zapadnjačkom filozofijom kao cjelinom: jasno skiciranje filozofije i religije“ (Heisig 2001., 13-14)<sup>2</sup>. Heisig priznaje da „čitatelj koji je naviknut na zapadnjačku filozofiju jedva može propustiti a da se na nekom mjestu ne upita o tome zar ovi mislitelji nisu napustili filozofiju zbog religije“. Međutim, on sugerira da je ova optužba utemeljena na „temeljnoj zbrci kategorija... (Jer) ne postoji ništa poput ‘filozofije’ ili ‘religije’ koje plutaju slobodno od jezičkih, imaginarnih, ili kulturoloških značenja koje svaka upotrebljavaju kako bi se izrazile... Filozofiranje o religijama znači jednu stvar u judeo-kršćanskom kontekstu, a posve drugu u budističkom, a obje ove stvari su različite od ‘znastvenog’ proučavanja religije“ (HEISIG 2001., str. 269-70)<sup>3</sup>.

Kakav je kontekst u kojemu su Nishida i Kyoto škola razvili svoje filozofije religije? „Filozofska“ strana je jamačno bila pod utjecajem značaja i „prevođenja“ zapadnjačke filozofije u *tetsugaku*. Iako je izvore „religijske“ strane njihovog mišljenja teže prikliještit na tlo, slažem se sa Heisigom i drugima da je njihova primarna orijentacija, čak i kada interpretiraju usvajajući i prilagođavajući kršćanske kategorije, mahayana budistička, te specifičnije zenovska i/ili shin budistička. Pitanje je sljedeće: u onoj mjeri u kojoj je budizam u svojoj srčici utjelovljene prakse probuđenja prema ne-egu kao „sopstvu koje nije sopstvo“, umjesto „povezivanja spona“ (*re-ligare*) sa transcendentnim stvoriteljem, Bogom,

2. Heisig je drugdje sugerirao da su, na temelju „kombiniranja zahtjeva kritičkog mišljenja sa potragom za religijskom mudrošću“, mislitelji Kyoto škole „obogatili svjetsku intelektualnu historiju svježom, japanskom perspektivom i da su iznova otvorili pitanje duhovne dimenzije filozofije“ (HEISIG 1999., 367).

3. Sukladno Heisigovoj interpretaciji, za „Nishidu, Tanabea i Nishitanija, primarni referentni okvir za poklapanje filozofije i religije je uvijek budistički, te specifičnije budizam usredsređen na pronalaženje samosvijesti“. Ovu sam interpretaciju komentirao u: Davis 2002.

na način vjere u Njegovu objavu (usp. YAMAGUCHI 1961., str. 5, 9), koja razlikovnost čini ovo budističko zaleđe i orijentaciju da naprave put u kojemu se prikladni odnos između religije i filozofije koncipira?

Počesto je dokazivano da je budizam kompatibilniji sa modernim racionalističkim svjetonazorom nego kršćanstvo (usp. VON BRÜCK i LAI 2000., 124 i naredna, 159 i naredne, 518). Uz to, usprkos značajnom stupnju kompatibilnosti između budizma i racionalističke filozofske analize, tamo ostaje biti presudan jaz između ove dvije do tačke gdje prva konačno poziva na nužnost utkanih praksi meditacije. *To je budistički zahtjev za protezanjem racionalističkog diskursa na usađenu praksu*, a ne onaj „skoka vjere“ u prihvatanju racionalne bestemeljnosti učenja o objavi, *koji oboje izazivaju i izazvan je pretpostavkama i ograničenostima moderne zapadnjačke filozofije*. Inzistiranje na usađenoj praksi probuđenja je vjerojatno najnaglašenije u „religiji“ (宗教)<sup>4</sup> zen budizma, koji tvrdi da krajnja istina (宗) njegovog učenja (教) „nije utemeljena na riječima i slovima“ (不立文字).

S druge strane, filozofija više ne može biti reducirana na zen iskustvo nego što je razum reduciran na vjerovanje. Kao što ćemo vidjeti, Nishida čak i kad argumentira za neodvojivost filozofije i religije, bio je pronicavo svjestan ove uzjamne nesvodljivosti. Dakle, ono što pronalazimo kod Nishide nije jednostavno neprestano ponavljanje tzv. azijske sklonosti da jasno ne pravi razlika između filozofije i religije. Dok on nastoji objediniti (zapadnjačku) filozofiju i (zen) religiju, rezultat nije eklektička zbrka kategorija, niti konfuzija metoda, već provokativno nov način shvatanja inherentne ambivalencije ili simbiotičke tenzije—u Nishidinom jeziku „kontradiktornog identiteta“—između religije i filozofije.

Ovaj se esej nastavlja sljedećim redom: započinje s pitanjem kako bi *shūkyōtetsugaku* mogao biti oslovljen (nanovo) preveden. Potom reflektiram o modernoj dihotomiji između filozofije i religije, te o tome kako dihotomija utječe na akademski pristup filozofiji religije, prije raspravljanja načina na koji su ove pretpostavke uvezene i uz to dovedene pod znak pitanja u Japanu. U središnja tri odjeljka ovog eseja, odnos između

4. Nakamura Hajime eksplicira izvorno značenje 宗教 kao posjedovanje dva aspekta: (1) samoprobudjenja (自覚), prosvjetljenja (自らさとること); i (2) kazivanja o ovome (prosvjetljenju) (それお論議すること). (NAKAMURA 1993., str. 56).

filozofije i religije (napose zena) u Nishidinom mišljenju se podrobno propituje. U posljednja dva odjeljka, pokazati ću kako Nishitani, preuzimajući tamo gdje Nishida prestaje, eksplicitno poziva filozofiju da se otvori za inherentno ambivalentni odnos sa usađenom praksom zena.

(NANOVO) PREVOĐENJE *SHŪKYŌTETSUGAKU*  
 KAO FILOZOFIJE RELIGIJE

Kako bismo trebali prevesti japanski pojam *shūkyōtetsugaku* (宗教哲学) u zapadnjačke jezike? Čudno pitanje, moglo bi se učiniti, budući da je sam pojam—ili barem se započelo sa njim—prijevod zapadnjačkog pojma „Religionsphilosophie“ ili „filozofija religije“. I k tomu još, čudne se stvari dešavaju prilikom prevođenja; zbilja, ovaj smjer vodi neizbježno kroz interpretativno neprestano ponavljanje, te počesto kreativnoj inovaciji. U svakom slučaju, takovrsne semantičke metamorfoze nisu jednostavno uzrok konfuzije; jer, one jednako tako mogu biti prosvjetljujuće, ili u najmanjem—ili radije u najboljem—misaono provokativne.

Trebali bismo naglasiti da su japanski učenjaci i prevoditelji vrlo precizni u svojim metodama. I jednako tako bismo trebali istaknuti da „produktivna ambivalencija“ na koju ovdje želim da se fokusiram ne može biti pronađena baš u svakom suvremenom japanskom pristupu filozofiji religije. Akademsko je pozapadnjačenje razbistrilo veći dio ranije „konfuzije“ koja je proizvedena miješanjem istočnjačkih perspektiva u (zapadnjačku) filozofiju. Međutim, vjerojatno je izraz „akademsko pozapadnjačenje“ redundantan, budući da su sveučilišta u Japanu u biti institucije moderne zapadnjačke intelektualne učenosti (学問), suprotstavljene svojem pandanu, hramovima i manastirima gdje se održavaju tradicionalni „načini“ (道) obrazovanja „čitavog tijela i duha“ (全身全霊) na pobočnoj liniji i u zabiti od moderniziranog i pozapadnjačenog japanskog društva. Uz to, još uvijek možemo pronaći u nekim dijelovima Japana danas intrigantno preklapanje između modernog akademskog proučavanja (研究) i tradicionalnog „istraživanja sopstva“ (己事究明); i ovo je precizno provokativna tenzija između dva nastojanja koje je posrijedi u ovom eseju. Zbog ovog razloga, umjesto da raspravljam puno veće ili manje vjerne odjeke zapadnjačkog akademskog diskursa u

Japanu, usredsređujem svoju pozornost na tradiciju Kyoto škole, napose na one članove koji su se usudili da objedine zen budizam i filozofiju skupa na načine koji su ugrozili dominantne zapadnjačke koncepcije filozofije, religije i filozofije religije.

Ambivalentnost koja je posrijedi u njihovom *shūkyōtetsugaku* uključuje sami odnos između filozofije i religije. Ukoliko (nanovo) prevodimo *shūkyōtetsugaku* kao „filozofija religije“, dvoznačnost koja je posrijedi može biti izražena kao  *pitanje ovog „od“*. Da li bi se ovo trebalo razumjeti kao subjektivni ili objektivni genitiv, kao *religijska* filozofija (*philosophy-of-religion*, subjektivni genitiv, s religijom u ulozi subjekta), ili *filozofija* religije (*philosophy-of-religion*, objektivni genitiv, s filozofijom u ulozi koja uzima religiju kao svoj objekt)?

U onoj mjeri u kojoj religijsko iskustvo nije razmatrano kao objekt dezangaziranog istraživanja, već saopćava svoju misao na temeljnoj osnovi, barem možemo kazati da *shūkyōtetsugaku* Kyoto škole nije ograničen na *filozofiju* religije. Ovo je odraženo u činjenici da je pojam „religijska filozofija“, umjesto „filozofija religije“ počesto upotrebljavan kako bi se (nanovo) prevelo *shūkyōtetsugaku* (usp. UNNO 1989.; UNNO i HEISIG 1990).

Međutim, jednako tako nije slučaj da mišljenje Kyoto škole teče jednostrano iz religije u filozofiju; njihova filozofija religije nije samo sustavno artikuliranje religijskog iskustva ili učenja. Dakle, kako bismo uhvatili ambivalentnost ili dvostruku usmjerneost koja je uključena u njihovu misao, predlažem da prevedemo njihovu *shūkyōtetsugaku* kao „filozofiju-od-religije“, gdje kurziv „od“ funkcionira kao „dvostruki genitiv“ (subjektivni i objektivni). U smislu da oni pokušavaju unijeti religijsku praksu i iskustvo u dvostruki dijalog s filozoskim diskursom, njihov je *shūkyōtetsugaku* kao filozofija-od-religije bilateralno dinamičko kretanje između *religijske* filozofije i *filozofije* religije.

## MODERNA ZAPADNJAČKA FILOZOFIJA RELIGIJE

Odnos između filozofije i religije je bio zamišljan na mnogo načina tijekom zapadnjačke historije. Ako je grčka filozofija započela davanjem prioriteta *logosu* nad *mithosom*, ovo nije bilo odbacivanje reli-

gije u ime filozofije, ukoliko je filozofiranje religije. U antičkom grčkom i helenističkom svijetu, *practiciranje* filozofije je bilo inherentno soteriološko; ne samo puka akademska vježba, već „način života“ (usp. HADOT 1995.). Međutim, s uvođenjem judeo-kršćanske tradicije izbila je velika tenzija između religijskog „vjerovanja“ i filozofskog „razuma“. Stoljećima su jevrejski, islamski i kršćanski teolozi raspravljali odnos između vjere i razuma. Uglavnom, ili barem u ortodoksnoj glavnoj struji, vjeri u božansku objavu pružena je prednost nad ljudskim razumom. Filozofija je postala pomagачica teologiji, a ortodoksna filozofija religije, kao „prirodna teologija“ bila je bezuvjetno *religijska* filozofija. Prosvjetiteljstvo je proizvelo pobunu; razum nije više mogao stati pod jaram vjere. U sljedećoj historijskoj situaciji moderniteta, filozofija religije se pojavila i vjerojatno se još uvijek pomalja predodređenom da postane ekskluzivna *filozofija* religije.

Opći učinak ove historije je da se specifično zapadnjački konflikt između vjere i razuma pretpostavlja da *suštinski* i *univerzalno* definira odnos između „religije“ i „filozofije“. Čak i moderni butovnici poput Kierkegarda moraju reagirati na ovu situaciju pozivanjem na iracionalni, nedvojbeni apsurd „skoka vjere“ ponad filozofske oštine u religijski način egzistencije. U svakom slučaju, usprkos ostajanju ma kakvih ostataka romantičkog ili egzistencijalnog otpora, moderni akademski odgovor iz priručnika na *pitanje o onome „od“* odlučno je u korist objektivnog genitiva; „filozofija religije“ je filozofsko mišljenje koje uzima religiju kao svoj predmet. Dakle, John Hick započinje svoj dobro poznati priručnik, *Philosophy of Religion*, tvrđenjem da bi pojam „filozofije religije“, trebao biti rezerviran za „filozofsko mišljenje o religiji“. „Tada filozofija religije nije organ religijskog učenja... (Ona je) drugotna aktivnost, koja stoji odvojito od svoje predmetne materije,“ (HICK 1990., str. 1-2).

Kao slobodna akademska disciplina, moderna filozofija religije mora čuvati objektivnu neutralnost u pogledu svoje predmetne materije. Max Weber je inzistirao na tome da svi sveučilišni predavači žrtvuju subjektivno vjerovanje u religijske svjetonazore u ime „intelektualnog integriteta“, upravo kao što se kaže da, s druge strane, „religijska gorljivost“ prisiljava neznastvenike da „žrtvuju intelekt“ (*Opfer des Intellekt*). Sukladno „neizbježnom uvjetu nađe historijske situacije“, piše Weber, „znanost (*Wissenschaft*) je ‘vokacija’ koja je organizirana u specijalnim

disciplinama u službi samorazjašnjenja znanja međusobno povezanih činjenica... (Ona) ne sudjeluje u kontempliranju mudraca i filozofa o *značenju svijeta*“ (WEBER 1991., str. 268). Weber tvrdi da je „sposobnost postizanja religijske kreposti—‘žrtvovanje intelekta’—prsudna karakteristika pozitivnog religioznog čovjeka“. I uz to se kaže da je „usud našeg vremena okarakteriziran racionalizacijom i intelektualiziranjem te, iznad svega, ‘otrežnjenjem svijeta’“. Dakle, ukoliko izabiremo da žrtvujemo intelekt u ime religijskog vjerovanja, onda bismo trebali nenapadno da siđemo sa sveučilišne platforme i da se ponizno vratimo „otvorenom oružju starih crkava“ (27I-2)<sup>5</sup>.

Međutim, kako bismo potvrdili vrijednost znanosti, kaže se da ona treba biti „*pretpostavka* za predavanje (na sveučilištu)“. Međutim, moraju li „filozofi“ jednako tako igrati po metodološkim pravilima slobodne „znanosti“? Moramo se upitati da li su između ili iznad alternativa, s jedne strane, „znanosti religije“ (*Religionswissenschaft*) kao „neutralnog“ opisa i analize religijskih fenomena (koji u praksi počesto tendira prema reduktivnim objašnjenjima) te, s druge, „teologije“ (koja započinje afirmiranjem napose nedokažljivog i neracionalnog izvora objave), sociolozi poput Webera propustili da shvate jedinstvenu disciplinu „filozofije religije“ (*Religionsphilosophie*). Razlikovnost između *Religionswissenschaft*-a i *Religionsphilosophie* se prevodi u japanskom kao ona između *skūyōgaku* (宗教学) i *skūyōtetsugaku* (宗教哲学). Potonju Hase Shōtō definira kao „akademska disciplinu koja—dok interpretira rezultate znanstvenog i historijskog istraživanja o religiji—istražuje naše vlastito sopstvo i nastoji da razumije na način koji je uvjerljiv za razum, suštinu tog oblika religije općenito“ (HASE 1998., str. 714). K tomu još, ostaje pitanje o tome kako razumijemo ključni uvjet: „na način koji je uvjerljiv za razum“.

5. WEBER 1990., str. 268. Weber ovdje pridodaje indikativnu osobnu bilješku: „Osobno na temelju mojeg rada odgovaram afirmativno (na pitanje o vrijednosti znanosti), i jednako tako odgovaram s preciznog stajališta koje mrzi intelektualizam kao najgoreg vruga... (Uz to) ukoliko želimo da se naselimo uz ovog vruga, ne smijemo uzmicati pred njim, kao što to mnogi danas rade. Prije svega, moramo sagledati vražje načine do kraja kako bismo imali u vidu njegovu snagu i ograničenosti“. Tada bi Weberov upit onima koji nastoje da prekorače granice moderne racionalnosti vjerojatno bio taj da oni čine tako preuranjeno, ili tek nakon slijeđenja znanstvene staze do kraja.



Kant definira prosvjetiteljstvo kao „čovjekovo izranjanje iz svoje samonametnute nezrelosti“, gdje je „nezrelost nesposobnost da koristimo naše razumijevanje bez vodstva od drugog“. Jedina stvar koja se zahtijeva od zrelosti jeste „sloboda da se koristi razum *javno* po svim pitanjima“, u pitanjima religije, kao i politike (KANT 1996., str. 53-7). Kant zahtijeva da autonomija razuma bude potvrđena nad domatskim „historijskim vjerovanjem“ u objavu, i u ovom duhu je napisao svoj klasično moderni tekst o filozofiji i religiji: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religija u granicama čistog razuma*). S druge strane, Kant je sjajno primijetio u svojoj *Kritici čistog uma* da je učinak diskvalificiranja čitavog „praktičnog protezanja čistog uma“ bio taj da se „diskvalificira znanje kako bi se napravilo prostora za vjerovanje“ (KANT 1956., str. 33). S druge strane, on čini potpuno jasnim u svojoj raspravi o *Religion/Religiji* da on ne otvara stražnja vrata za uzmicanje iz moderne ljudske autonomije u „historijsko vjerovanje“ u natprirodnu objavu, već da radije pravi prostor za ono što naziva „čisto racionalnim vjerovanjem (ein reiner Vernunftglaube)“ (KANT 1977., str. 764).

Međutim, nije iznenađujuće da su mnogi postavili pitanje o tome da li bi se religijski pojmom „vjerovanja“ trebao uopće koristiti da ukaže na uvjerenost u ideje za koje se dokazuje da su nužni postulati praktičnog uma<sup>6</sup>. Kao što ćemo to vidjeti, ne samo za koncepciju religije koja je usrediještena na neracionalnom, ili supra-racionalnom vjerovanju u transcendentnog Boga, već jednako tako i za koncepciju religije prema kojoj je imanentno-transcendentni Bog/Buddha-razum podudaran kroz praksu samonegiranja samosvijesti, Kantov pokušaj da reducira religiju na područje racionalne moralnosti ostaje biti jednostrana *filozofija* religije.

## UVOŽENJE I PROPITIVANJE FILOSOFIJE RELIGIJE

Jamačno nije slučaj da Nishida i njegova generacija japanskih mislitelja nisu bili svjesni moderne podjele između „vjere“ i „razuma“, ili

6. Usp., međutim, Hase Shōtōvu provokativnu reinterpretaciju Kantovog pojma o „vjerovanju“, u svezi sa Tanabeom i budizmom čiste zemlje (Pure Land Buddhism) u: HASE 1990., str. 91 i naredne.

„vjere“ i „znanja“. Iako je jedna od konceptualnih distinkcija s kojom se Nishi Amane morao na početku boriti zapravo bila ona između „religije“ i „filozofije“, i na kraju mu je pošlo za rukom da uvede ovu dihotomiju u Japan kao onu između prvog kao pitanja o „vjerovanju bez raspravljanja opravdanosti stvari“ i potonjem kao pitanju o „pribavljanju teorije koja može eksplicitno u jeziku razjasniti koji su argumenti za dolaženje do nečijeg uvjerenja“<sup>7</sup>. Untoč tomu, iako Nishida i ostali post-Meiji japanski mislitelji nikada nisu jednostavno izjednačavali ili pobrkali filozofiju s religijom, s dobrim je razlogom Kosaka Kunitsugu nedavno pobrojao, kao prvu razlikujuću karakteristiku „japanske filozofije“, njezinu „krajnje jaku tendenciju prema filozofiji religije“ (KOSAKA 1997., str. 100). Ova tendencija nije unilateralno filozofiranje o religiji, već ona uključuje bilateralnu potragu za prikladnim odnosom između filozofije i religije.

U predgovoru svojoj prvoj knjizi, *An Inquiry into the Good/Istraživanje dobra*, Nishida jasno izjavljuje da iz njegove perspektive religija nije jednostavno jedan predmet između ostalih za filozofiju; ona je prije „dovršenje filozofije“ (NKZ I, str. 3). U svojim ranim predavanjima na temu o „filozofiji religije“, Nishida ide do te mjere da tvrdi da su *sve* velike filozofije u svojoj krajnjoj biti filozofija religije: „velike filozofije uvijek izrastaju iz dubine religijske srčike. Filozofije koje su zaboravile religiju su isprazne... Ja smatram da su sve velike filozofije religijske“. „Ne može se uopće kazati“, pridodaje on, „da su čisto intelektualne tradicije osamnaestog stoljeća prosvjetiteljstva bile dubokoumne filozofije“ (NKZ XV, str. 176).

Štoviše, Nishida je među onima koji smatraju da bi trebalo biti malo prostora za bilo kakvo izvorno religijsko iskustvo u Kantovoj racionaliziranoj religiji. U svojem djelu „The Logic of Place and the Religious Worldview“ („Logika locusa i religijski svjetonazor“), Nishida piše: „Ne mogu pronaći kod Kanta bilo kakvo shvatanje distinktivne naravi religijske svijesti kao takve... Religija ne može biti napravljena tako da sukladira samom razumu, *blosse Vernunft*. Ukoliko raspravljam o religiji, moramo barem posjedovati religijsku svijest kao činjenicu naše duše“ (NKZ XI, str. 373). Sama *filozofija* religije će svršiti reduciranjem religije

7. Navedeno prema Nishi Amancovoj *Hyakugakurenkan* u: KITANO 1997., str. 20.

na manje područje iskustva. „Religija je činjenica duše (心霊上の事実). Filozof ne bi trebao da pokušava da fabricira (teoriju) religije na temelju svojih vlastitih sustava. Filozof mora objasniti ovu činjenicu“ (NKZ XI, str. 371). Drugim riječima kazano, „filozofi religije“ moraju započeti stavljanjem svojih teorija u zgrade i otvaranjem samih sebe za činjenicu religijskog iskustva.

Nishida dopušta da ne možemo govoriti o religiji s nekim ko zatvara oči i uši za ovu činjenicu; jer „ne možemo raspravljati boje sa slijepcem, niti raspravljati zvukove sa gluhim čovjekom“. Uz to, barem do neke mjere je ova religijska svijest dostupna svakome, kao što svako, do neke mjere, može da procjenjuje umjetnost bez da je sam umjetnik. Štoviše, sukladno Nishidi, otvaranje naših očiju i ušiju za činjenicu da religija ne može ostaviti u neotuđivu baštinu skok vjerovanja od logike kao takve. On „ne može slijediti one koji (odbacuju religiju) kazujući da je ona neznavstvena, ili nelogična“ (NKZ XI, str. 372). Ono što Nishida nastoji uraditi jeste to da razjasni logiku koja je svojstvena religijskom svjetonazoru— „logiku locusa“ (場所の論理), kao logiku „apsolutno kontradiktornu samoidentitetu“ (絶対矛盾的自己同一) i koja se prekida ispod i obujmljuje „objektivnu logiku“ (対象の論理) modernog znanstvenog svjetonazora.

## NISHIDINO AMBIVALENTNO SJEDINJENJE FILOZOFIJE I ZENA: PLODNOŠĆ NEMOGUĆE ŽELJE

Odnos između filozofije i zena u Nishidinom mišljenju dokazano je jedan od najfascinantnijih, iako jednako tako provokativno enigmatičnih, odnosa. Nakon svega, da li je moguće ujediniti filozofiju sa zenom, te da to uradimo bez da iznevjerimo suštinu bilo koje ili obje?

Jednog dana nakon predavanja 1912. ili 1913. godine, Morimoto Seinen—mladi student na fakultetu koji će kasnije postati zen učitelj—postavio je Nishidi sljedeće pitanje: “Da li je djelo *An Inquiry into the Good* nastalo samo na osnovu proučavanja tekstova zapadnjačke filozofije, ili je zen praksa, odnosno *kenshō* iskustvo bilo uključeno u njegov nastanak?” Kazano je da je Nishida jasno odgovorio da je njegova knjiga potekla „iz oboje“ (BANTŌ 1984., str. 65). Decenijama kasnije, u odgovoru na pismo od Nishitanija, Nishida je napisao:

Doista je tačno, kao što kažeš, da u backgroundu (moje filozofije) postoji nešto od zena... *Iako je nešto poput ovog doista nemoguće, želim unatoč tome da na neki način ujedinim zen i filozofiju.* Ovo je moja srčana želja (念願) od mojih tridesetih. (NKZ XIX, str. 224-5, kurziv dodan).

U kojem smislu Nishidine godine prakticiranja zena leže u pozadini njegovog mišljenja? U kojemu je smislu on želio da „ujedini zen i filozofiju“, dok je istodopce raspoznavao njihove suštinske razlikovnosti?

Kako bismo razumjeli Nishidinu koncepciju odnosa između zena i filozofije, moramo započeti s njegovom bojazni da bude nerazumljen. Ovo je zanimanje bilo tako snažno da je Nishida najvećim dijelom izabrao da uopće ne govori o svojem prakticiranju zena; i, doista, kao što prethodno pismo kazuje, on se „snažno usprotivio povezivanju njegove misli sa zenom, sve dotle dok bi ovo bilo postavljano kao pitanje od strane onih koji to nisu mogli razumjeti. Nishidine brige jamačno nisu bile neopravdane, budući da su postojala u njegovom dobu, kao što postoje i danas, iskušenja bilo da reduciramo zen, ili da smatramo da je on nadomjestak za filozofiju. Suzuki Daisetz i Miki Kiyoshi su kritički odgovorili, u različitim smjerovima, na ova iskušenja. U svojoj „How to Read Nishida“ („Kako čitati Nishidu“) Suzuki, koji se snažno protivio reduciranju zena na stupanj filozofskog diskursa, sugerirao je da je „Nishidina filozofija ... teška da je se razumije.. izuzev ukoliko smo upoznati sa zen iskustvom (SUZUKI 1988., str. iii). S druge strane, Miki, iako i sam zabrinut kako ujediniti *logos* i *pathos* u filozofiji, tražio je stroži teoretski pristup Nishidinoj filozofiji. Miki piše: „Prije svega, mislim da bi se Nishidina filozofija očito trebala razumijevati cijelo vrijeme kao filozofija. Odalečivanje od ovog filozofskog stajališta, te posmatranje Nishidine filozofije odmah u vezi sa religijom ili religijskom filozofijom (宗教哲学), zapravo može lahko odvesti u nerazumijevanje“ (MIKI 1998., str. 144).

I Suzukijevo i Mikijevo stajališteje imalo svoju poantu i svoju prikradenost. Miki je jamačno opravdan u upozoravanju protiv jednostavnog dovođenja religijskog iskustva kao arbitra u stvarima filozofske diskusije. On nema sumnji u Nishidinu dubinu religijskog iskustva, i k tomu još on ukazuje da „filozof s dubokim iskustvom, bilo ono umjetničko ili religiozno, ne treba da kazuje o tome; ono će prikazati svoj vlastiti

sklad“. Međutim, kada Miki nedvosmisleno zaključuje da bi „filozofija trebala biti posmatrana teoretski kao filozofija“ (MIKI 1998., str. 145), da li ga njegov vlastiti entuzijazam za akademsku strogost zapadnjačke filozofije vodi da zanemari način na koji je Nishida pokušavao, ne samo da marljivo radi *unutar* parametara zapadnjačkog teoretskog stajališta, već *jednako tako* da temeljno ispita i konačno dovede u pitanje granice ovih parametara?

Baš zbog radikalnosti Nishidinog pokušaja da dovede filozofiju u dosluh sa zenom, moramo biti pažljivi kako bismo izložili što ovo znači, a što ne znači. Nishidina je želja bila da objedini zen i filozofiju, bez njihovog urušavanja jednog u drugo. U reduciranju zena na filozofiju, ili filozofije u zen, nešto suštinski oboma bi bilo izgubljeno, i dinamični bi se ambivalentni prostor, u kojemu je Nishida živio i predavao, srušio.

Ueda Shizuteru opisuje jaz između zena i filozofije, jaz u kojega se Nishida sam bacio, kao „magnetno polje“ u kojemu suprotnosti i objaju i privlače jedna drugu, dodajući jedna drugoj i dovodeći jedna drugu u pitanje (usp. UEDA 1998., str. 168). Nishida nije nastojao da preokrene filozofiju u zen, niti zen u filozofiju, već umjesto toga, prema Uedinom iskazu, da se smjesti u poziciju onog „i“ u pitanju „zen i filozofija“. Ovaj veznik „i“ označava (ne)spojenu šarku u onome što bi Nishida nazvao odnosom kontinuiteta-diskontinuiteta (非連続の連続); „i“ drži dvije strane i odvaja ih.

Ueda je interpretirao odnos Nishidine filozofije prema zen iskustvu u skladu sa „diskontinuiranim kontinuitetom“ između tri stupnja, to jest: (a) prije- ili protolingvistički (言葉以前, 事-言) stupanj čistog iskustva; (b) *Ur-satz* (根本句) stupanj poetičko-religioznog iskustva; i (c) stupanj filozofskog diskursa (usp. UEDA 1998., str. 183 i naredne; 1992., str. 234 i naredne; 1981., str. 71 i naredne). Nishidino veliko postignuće je bilo to što je sva tri ova stupnja doveo u dinamični i dvosmjerni odnos. Dok se zen tradicija kretala slobodno između A i B, ona nije još poduzela „metamorfičko presađivanje“ (換骨奪胎) izvan svojeg originalnog elementa u poručju filozofskog diskursa. S druge strane, dok su drugi filozofski interpretatori zena bili u stanju da uzmaknu od C i B, bez stvarnog zen iskustva, oni nisu mogli da naprave „skok unazad“ (飛躍的退歩) do stupnja A (UEDA 1981., str. 76-7; 1992., str. 242). Kretanje u oba ova smjera, od A do C i iz C do A—Nishida je otvorio i održavao je

magnetno polje za „zen i filozofiju“ kao „odnos dvosmjerne pokretnosti“ (UEDA 1998., str. 230).

Činjenica da Nishidino zen iskusstvo leži u pozadini njegovog mišljenja ne znači, dakle, da njegova filozofija jednostrano postaje pomagačica za artikuliranje zen učenja. U Nishidinoj filozofiji zena, filozofija jednostavno ne poriče svoju autonomiju i odmah ne postaje filozofija zena. Kao što Ueda ističe, Nishida eksplicite odbija da reducira svoju filozofiju na objašnjenje mahayana budizma, ili zen iskustva. Nishida piše: Ja ne zaključujem sa stajališta religioznog iskustva. Ja nudim radiklanu analizu historijske zbiljnosti“ (NKZ IX, str. 57). Untoč tomu, na kraju svojeg filozofskog puta je sklon da otkrije svoje korijene. „Nije da sam ja koncipirao moj način mišljenja u zavisnosti sa mahayana budizmom, i uz to je postao u skladu s njim“ (NKZ XIV, str. 408; usp. UEDA 1998., str. 170). Vjerojatno je ovo razlog zašto pronalazimo toliko Nishidinih ukazivanja na mahayana budizam i zen na kraju njegovih eseja, nakon što je iscrpio svoju dijalošku procjenu metoda i uvida zapadnjačkih filozofa. Jednako tako ovdje, na kraju njegovih eseja, pronalazimo brojne razrade odnosa između filozofije i religije.

#### NISHIDA O KONTRADIKTORNOM IDENTITETU FILOZOFIJE I RELIGIJE

Na primjer, u eseju iz 1928., „The Intelligible World“ („Inteligibilni svijet“), Nishida razvija svoju topologiju samosvijesti, uz svoj sustav okružujućih univerzalija, u dijalogu sa Kantom, njemačkim idealistima i Husserlom. Ukoliko Nishida dovodi u pitanje granice „objektivne logike“, on jednostavno ne napušta logiku kao takvu; zbilja, on potvrđuje da „filozofija mora temeljito zauzeti stajalište logike“ (NKZ V, str. 139). Čak i kada, na kraju, dovodi u pitanje granice dijalektičkog razuma i fenomenologije, ovo nije odbacivanje logike kao takve, već pokušaj da je se nanovo promisli kao utjelovljenu u temeljniju svijest o životu i zbiljnosti. Život ne treba biti sužen u parametre dosadašnje logike; logika se radije treba nanovo promisliti sukladno dubljem iskustvu života. U kasnijem tekstu on piše sljedeće:

Nismo započeli saznavati naše biće pomoću mišljenja; već mi prije mislimo na osnovu ovog živog bića... Ono što se naziva racionalnim meditiranjem (ili mišljenjem) mora biti (razumljeno kao) uključeno u naš život. (NKZ VIII, str. 269).

Nishidine logičke refleksije su namjeravane tako da nas vrate do tačke postajanja samosvjesnim dimenzije konkretnog života koja premašuje i uz to obujmljuje racionalistička meditiranja.

U djelu „The Intelligible World“ („Inteligibilni svijet“), u smjeru svojeg topološkog povratka ovome dubljem stupnju iskustvene zbiljnosti, tamo dolazi do tačke gdje logika (kao artikulirani oblik) daje način, dopušta sebi da bude omotana translogičkim toposom Bezobličnog. Logika, kao samoreflektivno artikuliranje fenomenalnog oblika, smješta se u „obliku Bezobličnog“, mjestu gdje se oblici oblikuju bez bivanja oblikovateljima. „To što okružuje čak i univerzalije intelektualne intuicije i što služi kao ‘mjesto’ za naše istinsko sopstvo, može biti nazvano ‘mjestom Apsolutnog Ništavila’. Stoga možemo misliti o tome kao o religijskoj svijesti“ (NKZ V, str. 180). Filozofska se spoznaja dešava na ovom mjestu Apsolutnog Ništavila, međutim, njezini koncepti ne mogu kazati ništa o ovom samom mjestu. „O sadržaju samog religijskog iskustva, mi možemo jedino ukazati na religijsko iskustvo“, budući da ono „suštinski i u cijelosti transcendirira naše konceptualno znanje“ (NKZ V, str. 181-2).

Unatoč tome, ovdje postoji „tačka na kojoj se religija i filozofija dodiruju“. Religijsko je stajalište po samom ovom pitanju nijemo; uloga je filozofije da „reflektira“ o strukturi zbiljnosti koja je okružena u samoodređenje Apsolutnog Ništavila. „S ovog stajališta o znanju koje je transcendiralo cjelokupno znanje, čista filozofija je ta koja razjašnjava različita stajališta o znanju i njihovim specifičnim strukturama... Stajalište je filozofije ono o unutarnjoj samorefleksiji religijskog sopstva“ (NKZ V, str. 183).

Dok „The Intelligible World“ („Inteligibilni svijet“) pripada Nishidinom srednjem periodu radova, prije nego što je upotpunio svoj okret od orijentacije sa stajališta o sopstvu prema orijentaciji prema stajalištu prema dijalektičkom historijskom svijetu (usp. NKZ VII, str. 203), njegovo razumijevanje odnosa izeđu religije i filozofije ostaje biti u mnogim vidovima konzistentno kroz njegove radove. Godine 1940., on piše

da se filozofija i religija stapaju u jednoj tački u pogledu „temeljne činjenice“ o početku historijske zbiljnosti kao apsolutno kontradiktornog identiteta. I uz to, on nastavlja:

ovo ne znači da su filozofija i religija odmah jedno. Religija započinje sa samosvijesti o ovoj temeljnoj činjenici i stajalištem gdje ova činjenica potpuno postaje sama činjenica. Filozofija također započinje oдавde, i uz to je stajalište gdje ova činjenica reflektira o samoj činjenici. Možemo kazati da su ovo dvoje dva suprotstavljena smjera o činjenici koja određuje samu sebe u apsolutnoj kontradikciji (NKZ X, str. 121).

Religija stoji uz samu činjenicu, intenzivirajući izravno iskustvo o životu i zbiljnosti. Filozofija također mora da stoji uz ovu temeljnu egzistencijalnu činjenicu; i uz to ona mora istodopce iskoračiti dovoljno unazad kako bi reflektirala o strukturi ovog temeljnog javljanja činjenice. Filozofija crpi iz intuitivnog shvaćanja zbiljnosti koje se uglavnom intenzivno pronalazi u religijskom iskustvu. S druge strane, religija, barem kao religija koja ostavlja u neotuđivu baštinu samosvijest o konkretnoj zbiljnosti, poziva filozofiju da artikulira logiku njezine strukture.

Nishidina predavanja o odnosu između filozofije i religije također završavaju s tvrdnjom da bi religija i filozofija trebali uzjamao umnažati. On piše:

Filozofija je intelektualna spoznaja (飛躍的退歩); ona je akademska učenost (学). Međutim, nausprot religijskim znanostima, koje se utemeljuju na nedvojbenim hipotezama ili pretpostavkama (假定), filozofija nastoji da kopa dublje ispod ovih pretpostavki i, ujedinjujući ih sukladno onome što je izravno dato, vraća ih njihovom izvoru. Međutim, ono što je izravno, istinski konkretno i izvorno, jeste zapravo religijski sadržaj. Po ovom pitanju, filozofija i religija se stapaju u jednoj tački. Međutim, filozofija nastoji da iluminira ovo konceptualno, dok religija to iskušava, i nastoji da živi izravno. Dakle, slučaj je da velike filozofije sadrže religijski sadržaj, a velika religija sadrži filozofsku refleksiju. (NKZ XV, str. 147).

Ukratko, Nishidina koncepcija filozofije nije ni identična ni odvojita od njegove koncepcije religije. Filozofija uključuje dovstruko kretanje



naprijed: diskurzivno napredovanje (ili radije „radikalnu decentnost“), te refleksivno uzmicanje natrag od religijskog iskustva. Filozofija, s jedne strane, kopanjem ispod pretpostavki znanosti i svakidašnje spoznaje, vodi natrag prema religijskom iskustvu; s druge, vodi unazad od ovog najitimnijeg iskustva života i zbiljnosti i reflektira o njemu, nastojeći da artikulira svoju logičku strukturu.

Nishida naziva najtemeljniju logičku strukturu svijeta „apsolutnim kontradiktornim identitetom sopstva“ (絶対矛盾の自己同一) između Jednog i mnoštva ili, religijskim pojmovima kazano, „obratnim poklapanjem“ (逆対応) između samonegiranja beskonačnog Apsoluta i samonegirajućeg konačnog pojedinca. Nishida ne crpi samo iz zena, već jednako tako i iz shin budizma, kao i kršćanskih izvora kako bi artikulirao ovaj pojam „obratnog poklapanja“. Međutim, ostajemo biti u iskušenju da asimiliramo Nishidinu „filozofiju religije“ u već izrađene zapadnjačke modele za pomirenje između vjere i razuma, no hajdemo ovdje i u narednom odjeljku istaknuti dvije središnje karakteristike Nishidinog mišljenja koje jasno odražavaju njegovu orijentaciju prema i iz zen budizma: (1) povratak, pomoću „imanentne transcencije“ do „radikalne svakidašnjice“; i (2) pozivanje na samonegirajuću „praksu“ samosvijesti.

Nishida piše: „Kada potpuno uđemo u svijest o Apsolutnom Ništavilu, nema ni ‘ja’, ni Boga. I zato što je ovo Apsolutno Ništavilo, planina je planina, rijeka je rijeka, a sva su bića onakva kakva jesu“ (NKZ V, str. 182). Za Nishidu, istinsko religijsko iskustvo ne uključuje ni krajnje tipiziranu mističku intuiciju (koju on naziva „vrijednim dijelom prekomjernosti“ NKZ X, str. 120)), niti posvećenim obožavanjem transcendentnog personalnog bića. Kao što izjavljuje u „Prolegomenon to a Philosophy of Praxis“ („Prolegomeni filozofije prakse“), religija mora biti mišljena kao „činjenična osnova našeg svakidašnjeg života“ (NKZ X, str. 20).

U svojemu zadnjem eseju o religiji, Nishida naglašava da ovo najvažnije stajalište o „samoodređenju apsolutne prisutnosti“ leži na krajnje suprotstavljenom polu nezemaljskosti neoplatoničkog ujedinjenja s Jednim; ono radije ukazuje na stajalište o „radikalnoj svakidašnjosti (平常底)“ (NKZ XI, str. 446). „Religija“, u Nishidinom razumijevanju, se ne odvađa od onoga što zen naziva „obični razum“ (平常心); ovo je pitanje transcencije u smjeru korijena svakidašnjeg života (NKZ XI, str. 454). Stoga, smisao u kojemu Nishidino mišljenje vodi ili crpi iz „religijskog

iskustva“ mora biti razumljen kao temeljno različit ne samo od teologije koja se poziva na autoritet svetopisamske objave, već jednako tako i od religijske filozofije koja treba da govori sa stajališta privilegirane intuicije nadzemaljskog područja.

## NISHIDA O EGOISTIČKOM NEGIRANJU PRAKTICIRANJA SAMOSVIJESTI

Unatoč tomu, postoji smisao u kojemu provokativna ambivalentnost Nishidine filozofije religije ugrožava granice modernog akademskog diskursa—to jest, u njegovom traženju *practiciranja* samosvijesti na način „samonegiranja“ (自己否定). Angažirano prakticiranje samopovlačenja je nužno kako bismo savladali zidove egocentričke subjektivnosti. Dok se Nishidina filozofija konstantno uzdržava od nezemaljske transcencije, ona doista ostavlja u neotuđivu baštinu radikalnu stazu onog što on naziva „imanentna transcencija“ (内在的超越), gdje u apsolutnoj slobodi nedokučivih dubina sopstvo transcendiraju ustanovljene oblike svojeg bića i obratno korespondira sa Ništavilom Apsoluta (usp. NKZ XI, str. 448-9; usp. 434, 463). Ova staza unutrašnje transcencije uključuje radikalno odstupanje ispod ega-subjekta ka onom što Bankei naziva „nerođenim Buddha-umom“ (不生の仏心). Sukladno Nishidi, „dok je religija stvar prodiranja u ovaj nerođeni Buddha-um, filozofija mora započeti od temeljne samosvijesti ovog stajališta“. Preorijentiranje filozofije ovog polaznog stajališta zahtijeva ništa manje od „razmjene stajališta“, koji obaraju „subjektivizam iz kojeg moderna filozofija ne može da se oslobodi“ (NKZ X, str. 123).

„Samo pomoću potpunog negiranja sopstva možemo doći do dna sopstva“ (NKZ V, str. 172). Na kraju, ovo ima za nužnu posljedicu religijski zahtjev: „U potpunom negiranju sopstva, postoji gledanje bez gledatelja, i slušanje bez slušatelja. Dosezanje ovog stajališta je religijski ideal; ovo je ono što se naziva oslobođenjem“ (解脱) (NKZ V, str. 179). Samo gledanje i slušanje koje se oslobodilo od iskripljujućih filtera egocentričnog subjektiviteta može jasno opaziti planinu kao planinu, i drugog kao drugog. Ova je putanja mišljenja, koju možda možemo naslutiti, neizbježno odvela Nishidu da se okrene od bilo kakvih ostataka subjektiv-

nog idealizma koji su mogli ostati u srednjem periodu njegove misli do njegovog kasnijeg pokušaja da promišlja iz samoodređenja samog dijalektičkog svijeta. „Nije slučaj da mi samo vidimo svijet iz sopstva. Umjesto toga, sopstvo je misao o unutrašnjosti historijskog svijeta... Svako stajalište o subjektivizmu, zauzimanjem svoje tačke polaska od sopstva apstraktne svijesti, pomućuje našu viziju“ (NKZ XI, str. 447).

Međutim, nije slučaj da Nishida predlaže mijenjanje u pojedinom stajalištu o postojećoj individui za apstraktnu viziju svijeta *sub specie aeternitatis*; gledanje bez gledatelja nema za nužnu posljedicu stajalište niodakle. Sukladno Nishidi, što se više otvorimo, na temelju imanentne transcendencije, prema Apsolutnom Ništavilu, više postajemo jedinstveni pojedinci, djelujući na i shvatajući svijet s pojedinačnog stajališta; postajemo samosvjesne i kreativne fokusne tačke samoodređenja/ograničenja (自己限定) Apsolutnog Ništavila. Apsolutno Ništavilo je ni izdaleka izvan uzajamnog djelovanja pojedinih događaja i pojedinaca. Drugim riječima, svijet je sam po sebi suštinski „apsolutno kontradiktorni sopstvo-identitet obujmljujućeg Jednog i mnoštva pojedinaca“ (NKZ IX, str. 332). Kao pojedinci na ovom svijetu, temeljito smo odveć svjesni samokontradiktornih bića, konačnih samoograničenja Beskonačnog. I baš kad postanemo samosvjesni ove kontradikcije sopstva postajemo istinski kreativni i odgovorni pojedinci.

U zaključnom poglavlju svojeg djela iz 1939., *Philosophical Essays III/ Filozofski eseji III*, Nishida naglašava „religijsku praksu“ koja je potrebna da se potpuno uvidi ovo stajalište.

Prekapanjem po izvorima kontradikcije sopstva postizemo istinski život sa stajališta apsolutno kontradiktornog identiteta sopstva. Ovo je religija. Ovdje mora postojati apsolutna negacija, ono što se naziva religijskom praksom zaborava našeg tijela i duha. Ovo nije stvar logičkog mišljenja li moralnog djelovanja. Zbog ovog razloga Dōgen govori o sjedenju u zazenu kao odbacivanju tijela i razuma; drugim riječima kazano, ovo mora biti pitanje religijske prakse (宗教的行, to jest, ono što Dōgen označava kada kaže: Trebali bismo naučiti da uzmaknemo, a što mijenja svjetlost unaokolo“). (NKZ IX, str. 332)

Na kraju religijska praksa preseže preko čistog i praktičnog razuma. Unatoč tomu, religijsko stajalište ne odbacuje mišljenje i moralnost; ono

je njihova radikalizacija i njihov izvor. „Akademska učenost i moralnost jednako tako moraju biti stvar religijske prakse“ (NKZ IX, str. 333).

Uz to, što bi moglo značiti filozofirati kao stvar „religijske prakse“? Drugdje nam Nishida daje neke upozorenja u ovom smislu, to jest, u svojem traženju da se vratimo radikaliziranju Descartesove metode o sumnji. Kaže se da je Descartes „zanijekao (否定した) sve sa stajališta samosvijesti“ (NKZ XI, str. 161-2). U ovom smislu, Nishida tvrdi:

Filozofski metod mora biti temeljno kartezijski. Ona mora biti temeljno stvar postojanja samosvjesnim kroz negiranje (否定的自覚), i analizu samosvijesti (自覚的分析)... Filozofija je pitanje učenja o tome kako zanijekati sopstvo (哲学は自己を否定すること、自己を忘れることを学ぶのである). (NKZ XI, str. 173-4).

Nishida se vraća svojim istočnjačkim korijenima u pokušaju da artikulira filozofsku praksu realiziranja dublje, i duboko otvorene dimenzije sopstva pomoću samonegiranja. Zbilja, on nastavlja da kazuje: „na ovoj velikoj prekretnici u svjetskoj historiji, mi mora da smo temeljito obmanuli osnovu japanske kulture i izgradili smo naše mišljenje na velikoj i dubokoj osnovi“ (NKZ XI, str. 174), osnovi koja bi mogla objediniti Istok i Zapad, objediniti iskustvo i logičko zaključivanje.

Nishidino ukazivanje na Dōgena u kontekstu raspravljanja Descartesovog metoda o sumnji, podsjeća nas na „Great Doubt“ (大疑 „veliku sumnju“) u zenu, spoj koji će Nishitani kasnije učiniti eksplisitnim. Uz to, iz perspektive zen prakse velike sumnje—koja ima za cilj da probije dno samosvjesnog „ega“ prema utjelovljenoj ekstazi u „deset pravaca“ proširenog svijeta—Nishitani oštro kirtizira granice Descartesove metode o sumnji. „Ova metodička sumnja“, piše on, nije bila sumnja u njezinom autentičnom smislu, sumnja koja spopada naše čitavo tijelo-razum, u kojemu sopstvo i sve druge stvari u njihovoj cijelosti postaju jedan veliki upitnik, kao što je to slučaj sa ‘velikom sumnjom’ u zenu (NKZ XI, str. 15). Drugdje Nishitani piše da samosvjesni ego na kojemu je Descartes izgradio svoju sumnju označava ne samo granice njegovog mišljenja, već suštinski problem modernog čovječanstva kao takvog. „Ukoliko dopustimo da je kartezijska filozofija temeljna ilustracija načina bivanja modernim ljudskim bićem, možemo jednako tako kazati da ona uklju-

čuje temeljni problem kruženja unutar ovog načina bića modernog ega-sopstva“ (NKZ X, str. 25).

Također, sukladno Nishidi, Descartes nije slijedio u dovoljnoj mjeri radikalnu putanju metoda o sumnji. „On nije dosegnuo istinsko stajalište o samosvijesti kroz negaciju“ (NKZ XI, str. 161; usp. 158). On je ostao biti unutar pretpostavki subjektivne logike i moderne metafizike. Nausprot Descartesovog na sopstvu utemeljenog cogito-a, za Nishidu, „samoočita činjenica u koju na kraju, pokušajte kao što smo mi pokušali, ne možemo sumnjati, jeste činjenica kontradiktornog identiteta sopstva i stvari, izvana i iznutra“ (NKZ XI, str. 162). Ovo je izvorna činjenica o dinamičkoj isprepletenosti svijeta i sopstva kojeg Nishida nastoji da artikulira s takvim pojmovima kao što su „djelovanje-intuicija“ (行為的直観) i „od stvorenog prema stvaranju“ (作られたものから作るものへ). Spoznaja stvari se ne dašava samo držanjem distance i njihovim predstavljanjem kao predmeta za neutjelovljenu svijest, već s njihovim angažiranjem u praksi, djelovanjem na njih i dopuštanjem da oni djeluju na nas. Ovo zahtijeva stajalište o „znanju-*sive*-praksa, praksi-*sive*-znanje“ (知即行、行即知) (NKZ X, str. 439). Dinamičko nedvojstvo ove dijalektičke isprepletenosti sopstva i svijeta suštinski uključuje gledanje i djelovanje kroz posredovanje tijela,<sup>8</sup> jer, stojeći usred svijeta, „naše sopstvo postoji na način ‘jednosti tijela i razuma’ (身心一如) i djelovanja-intuicije“ (NKZ X, str. 438; usp. 158-9).

Možemo primijetiti značajne sličnosti ovdje sa Merleau-Pontyjevim fenomenološkim povratkom onome što on naziva „primatom percepcije“, utjelovljenom isprepletenošću sopstva i svijeta koja prethodi Descartesovom dualizmu *res cogitans* i *res extensa* (usp. MERLEAU-PONTY 1981., str. 89). I uz to, kao što je Yuasa Yasuo istaknuo, da istočnjački pojam „jedinstva tijela i razuma“ nije samo puki fenomenološki opis već datog stanja postojanja, već više specifični normativni ideal koji mora biti postignut pomoću „practiciranja samokultiviranja“ (修行) (usp. YUASA 1989., str. 194-5). Sukladno Yuasi, sam Nishida nije u dovoljnoj mjeri razjasnio uogu koju takovrsne prakse mogu odigrati u transformiranju od neautentičnog svakidašnjeg dualizma do autentičnog nedvojstva radi-

8. Usp. NKZ X, str. 442. O središnjoj ulozi tijela u Nishidinom mišljenju, usp. NKZ VIII, str. 271, 307 i naredne.

kalne svakidašnjice (usp. YUASA 1990., str. 89 i naredne). Vjerojatno je Nishida bio zabrinut zbog dovođenja u pitanje granica moderne zapadnjačke učenosti prije nego što je ono ustanovljeno u Japanu. U svakom slučaju, usprkos mnogim značajnim tekstualnim pasažima koje smo propitivali iznad, Nishida nije temeljito razjasnio provokativnu ambivalentnost odnosa između filozofije samosvijesti i utjelovljenih praksi probuđenja. Ova je zadaća ostala u polog njegovim nasljednicima kao što je Nishitani Keiji.

### NISHITANI O POTREBI ZA UTJELOVLJENOM PRAKSOM SPOZNAVANJA

Nishitani je napisao da, dok „Nishidina filozofija zauzima svoje stajalište radikalnog realizma, gdje je stajalište o onome što mi obično mislimo o ‘sopstvu’, to jest, sopstvo svijesti (ili refleksiji) probijeno“, on nije dostatno objasnio kako se ovo probijanje dešava (NKC IX, str. 247-8). Za Nihitaniju, problem tvrdoglavog svakidašnjeg ega i prakse koja je nužna za probijanje ovog neautentičnog svakidašnjeg stajališta, nužno mora biti eksplicitnije tematiziran. I jamačno, dok je pretjerivanje kazati da Nishida „nije spomenuo značajno pitanje odnosa između religije i filozofije“ (NKC IX, str. 249) (kao što smo to vidjeli, Nishida je doista tematizirao ovaj odnos i u svojim ranim i kasnim radovima), Nishitaniju doista možemo biti zahvalni za eksplicitno oslovljavanje ovog odnosa, te za nedvosmisleno uključivanje njegove ambivalentnosti.

Nishitanijev pokušaj da filozofski reflektira o/iz „zen stajališta“ određuje povlačenje prema nekim temeljnim podvojenostima u susretu između zapadnjačke filozofije i istočnjačke prakse. Dualizam modernog svjetonazora, ističe Nishitani, skupa sa reduciranjem spoznaje na čisto mozgovno pitanje, prouočili su „raskoljenost osobe“ na Zapadu, raskol koji su Japanci nenamjerno uvezli ispod sjajnih površina zapadnjačkog moderniteta (usp. NKC XX, str. 57-8). Nishitani traga za ovim raskolom do zapadanja u zaborav o spoju između znanja i „prakse“ (行).

U početnom eseju koji je naslovljen kao „What is Called Practice“ („Što se naziva praksom“), Nishitani piše:

Stanje stvari koje temeljno karakterizira tzv. rana moderna i moderno historijska vremena pronalazi se u činjenici da je elemenat „prakse“ ispušten iz formativne putanje ljudskih bića. Napose, u pogledu intelekta, spoznavanja „objektivnih stvari“, objektivno znanje predočeno znanošću postalo je dominantno, a dimenzija je znanja, koja je bila istraživanje predmeta i samopropitivanje subjekta neizbježno povezanog skupa, završena (NKC XX, str. 54).

U izvornijoj dimenziji spoznavanja o kojoj je Nishitani govorio, „izravna untrašnjost“ i „izravna izvanjskost“ su povezani skupa time što su jednostavno identični; oni su „dvoje i uz to još jedno“ (二つで一つである). „Shvatanje stanja stvari istodobno implicira samospoznaju; zbilja, od početka ova spoznaja operira u dimenziji ‘jedinstva subjekta i objekta’“ (主客合一) (NKC XX, str. 54). „Jedinstvo“ o kojemu ovdje govorimo nema za nužnu posljedicu jednostavni identitet, već ono doista implicira da je dualističko odvajanje subjekta i objekta *a posteriori* alijenacija iz njihove *a priori* zajedničke implikacije; stajalište o dvojstvu je *post factum* alijenacija od stajališta o izvornoj isprepletenosti sopstva i svijeta.

Na stupnju ovog izvornog nedvojstva, „spoznaja jedino može nastati u skladu sa utjelovljenom praksom, na način „jednosti tijela i razuma“: (身心一如的に) U aktivnom angažiranju s pitanjem koje je posrijedi, „ovo razumijemo našim čitavim tijelom i razumom, i ova spoznaja istodopce ima za posljedicu samospoznaju čitavog tijela i razuma“. Zbog ovog razloga, Nishitani piše, na Istoku govorimo o „jedinstvu znanja i praksa“ (知行合一) (NKC XX, str. 55). Nishitani pronalazi ovu povezanost znanja sa utjelovljenom praksom u različitim aspektima japanske kulture, aspektima koji su svi odveć brzo iščezli s napredovanjem modernizacije/pozapadnjačenja. Na najdubljem stupnju, on pronalazi ovu izvornu dimenziju praksa-*sive*-znanje u prakticiranju (修行) budističkog puta (仏道). On piše da je „praksa (行) stvar idenja Putem; i istodopce, prakticiranje idenja Putem je sami Put“ (道を行くこと) (NKC XX, str. 61). Put vodi nedvojstvu iskrenosti-*sive*-istina (まこと), to jest, dimenziji gdje se stvari pokazuju u svojoj istini samo onome koji je iskusio egzistencijalnu praksu iskrenosti, paksu koja jedino može biti provedena čitavim tijelom i duhom.

NISHITANIJEV NEDVOSMISLENO PODVOJENI  
STAV FILOZOFIJE ZENA

Nishitani se vratio ovome stajalištu kroz filozofiju i zen. Zbilja, Nishitanijeva osobna i filozofska putanja se može razumijevati kao pokušaj da nanovo otkrije, u suvremenoj historijskoj situaciji, ovu uzajamnost znanja i prakse. Problem nihilizma, koji je postao fokus njegove pažnje,<sup>9</sup> započinje sa problemom koji je on bolno iskusio kao osobnu egzistencijalnu krizu. Kasnije je postao ubijeđen da problem nihilizma leži „u korijenu uzajamne averzije religije i znanosti“, te da „sadrži nešto problematično da se razriješi samo sa religijskog stajališta, ili samo sa filozofskog stajališta“, barem dotle dok ovi ostaju biti razdvojeni jedno od drugog (NKC XX, str. 193-4). Izabravši karijeru profesionalnog filozofa, Nishitani se sjeća da, bez obzira koliko je studirao filozofiju, nije mogao sebe kritizirati zbog tjeskobnog osjećaja razdvojenosti od zbilje; kao da njegova stopala nisu dodirivala tlo, ili kao da je letio sudarajući se sa staklom na prozoru, ne mogavši zapravo da izađe napolje i izravno susretne svijet. Ovo je bila nemoć same teoretske filozofije da razriješi krizu nepovezanosti koja ga je odvela prakticiranju zena. I dovoljno jamačno, nakon nekog vremena *sanzen* pakse, taj ga je osjećaj napustio (NISHITANI i YAGI 1989., str. 57-60). Na ovaj način, Nishitani piše, „u mom je slučaju zapadnjačka filozofija postala povezana s ovom ‘praksom’ (行) zena“ (NISHITANI 1988., str. 29).

Nishitani nije razumio ovo putovanje kroz zapadnjačku filozofiju prema zenu samo kao smjer svojeg osobnog rješenja, budući da je on smatrao svoj vlastiti egzistencijalni neugodni položaj znakom nihilističkih vremena. U takvim vremenima, Nishitani tvrdi, za samu je filozofiju nužno da prođe transformaciju. U eseju naslovljenom „Christianity, Philosophy and Zen“ („Kršćanstvo, filozofija i zen“), Nishitani eksplicitno traži od filozofije da se otvori, ponad granica „teorije“, kako bi uključila iskustvo zena. Tamo on piše sljedeće:

Filozofija je općenito ostala biti nasukana na stupanj „teorije“, i nije

9. Za potpuniji prikaz putanje Nishitanijeve filozofije zena kao topološke transcencije kroz područje nihilizma do područja *śūnyatā*, usp. DAVIS 2000. i 2004.



bila (izvorno) istraživanje sopstva. „Teoretsko“ stajalište o „gledanju“ (見), ili „motrenju“ (觀) može se kazati da leži na pola puta prema onome što se zenu naziva: „Ukazivanje izravno na ljudsko srce/razum; gledanje u nečiju narav i postajanje Buddhom“ (直指人心、見性成佛)... [Ovdje pronalazimo] bliskost i razlikovnost između temeljnog obilježja zena i onog filozofije... U zenu, suštinske granice „teoretskog“ stajališta su povećane u oštru svijest, a „teoretsko“ je stajalište unajmljeno u „gledanju“ i „motrenju“ u sadržaj „probude-nja“ (覺) (NKC XI, str. 222-3).

Teorija ostaje biti na stupnju „slikanja rižinog kolača“, ili „pokazivanja prstom na mjesec“, dok nas zen dovodi u izravni kontakt sa njihovom zbiljnošću. Stoga, Nishitani zagovara sljedeće: „zar filozofija ne smije iskoračiti naprijed sa svojeg dosadašnjeg temeljnog stajališta, odnosno iskoračiti u pravcu svoje povezanosti sa zenom?“ (NKC XI, str. 223). Teoretski razum mora voditi iznad sebe prema iskustvu; jer, kao što to Nishitani piše drugdje u pogledu „granica razuma“: „Izravno uključeno iskustvo može obujmiti intelektualno razumijevanje razuma, međutim, intelektualno razumijevanje razuma ne može biti nadomješteno utjelovljenim iskustvom“ (NKC XX, str. 13).

U takovrsnim kontekstima, Nishitani jasno ustvrđuje određeni krajnji prioritet zen iskustva nad filozofskom teorijom. Međutim, ovo ne bi trebalo biti uzeto da označava da on želi da jednostrano asimilira filozofiju na tradiciju i institucije zen budizma. Kao što je to Nishitani vrlo jasno iznio u napomeni Jan van Bragtu, on je želio da bude smatran filozofom, a ne religijskim misliteljem koji je „obezbijedio zen s prirodnom teologijom“ (VAN BRAGT 1989., str. 9). Budizam se općenito, piše on, suočava s „dvostrukom zadaćom“, onom „moderniziranja i istodopce postmoderniziranja“ (NKC XVII, str. 140). Za ove zadaće zen treba filozofiju kao kritičara, a ne samo kao dostavljača<sup>10</sup>.

Horio Tsutomu je ovo izrazio dvosmjernošću Nishitanijevo mišljenje kako slijedi: „S jedne strane, Nishitani temeljito primjenjuje filozof-

10. Nishitani napose kritizira budizam zbog njegovog pomanjkanja historijske svijesti, te zbog pomanjkanja pozornosti prema drugim temeljnim aspektima modernog svijeta, uključujući društvenu etiku, prirodne znanosti, te probleme tehnike. Usp., na primjer, NKC XVII, str. 142, 149.

sko promišljanje protiv tradicionalnog stajališta tradicionalnog ‘zena’. S druge, dopuštajući ‘zen’ stajalištu da se samo odrazi unutar filozofije, on iznosi temeljitu samokritiku same filozofije“ (HORIO 1997A, 306). Tvrdjenje dvosmjernosti ove filozofije zena značilo je držanje dviju strana odvojitima, čak i kad ih je spojio. U onoj mjeri u kojoj je ista osoba ta koja se poduzima ovih dviju disciplina, Nishitani priznaje, one će neizbježno utjecati jedna na drugu (NISHITANI 1988., str. 29); međutim, one ne bi trebale biti prerano spojene, i nikad ne bi trebale biti jednostavno pobrkane<sup>11</sup>.

U Predgovoru svojoj *The Standpoint of Zen* („Zen stajalište“), Nishitani objašnjava ulogu filozofije kao one dvostrukog posrednika između zena i svakidašnjeg svijeta. On piše o

kretanju na stazi od pretfilozofskog do filozofije, te nadalje od filozofije do postfilozofskog. Uz to, ovo istodobno implicira obratno kretanje, drugim riječima kazano, povratnu putanju od stajališta „prakticiranja“ zena, kroz filozofsko stajalište, te nazad do mjesta pretfilozofskog. (NKC XI, str. 8).

Nishitani ne samo da potiče zapadnjačke filozofe da iskorače prema zenu; on jednako tako tvrdi da zen danas treba da „promišlja samog sebe“ kroz filozofiju kako bi govorio o suvremenom svijetu (NKC XI, str. 6). Kaže se da je Nihitani opisao svoj život kao kružno prakticiranje „mišljenja, potom sjedenja; sjedenja, potom mišljenja“ (HORIO 1997B, str. 22)—slikom koja oštro izražava dinamičku dvosmjernost putanje njegove nedvojbeno podvojene filozofije zena.

Usredsređujući se na specifične slučajeve Nishide i Nishitanija, ovo objašnjenje provokativnih podovjenosti u japanskoj filozofiji religije doseže sljedeći zaključak. Ove filozofije religije ne mogu biti odbačene kao ostaci predmodernog neuspjeha da se emancipira filozofija od religije. Umjesto toga, njihov bi se konačni cilj trebao razumjeti kao neko kratko artikuliranje dinamičkog mišljenja o praksi kao postmodernog načina života. Na samom kraju, oni su jamačno uspjeli u našem provo-

11. Nihitani je navodno dao svojem studentu Horio Tsutomu, koji je počinjao prakticirati zen, isti savjet koji se sam primio od Nishide: „Drži se filozofije kao filozofije, a zena kao zena“ (HORIO 1992., str. 95).

ciranju da nanovo promislimo značenje—te ambivalentni odnos između ovih pomova—filozofije i religije.

## BILJEŠKE

*Kratice*

NKZ 『西田幾多郎全集』 [Complete works of Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami, 1988). Brojevi svezaka su dati u rimskim brojevima.

NKC 『西谷啓治著作集』 [Collected works of Nishitani Keiji] (Tokyo: Sōbunsha, 1987–1995). Brojevi svezaka su dati u rimskim brojevima.

*Druga spomenuta djela*

BLOECHL, Jeffrey, ed.

2003 *Religious Experience and the End of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press).

CAPUTO, John D., ed.

2002 *The Religious* (Malden/Oxford: Blackwell).

DAVIS, Bret W.

2000 「西谷啓治における〈退歩〉——ニヒリズムを通して絶対的此岸へ」, 細谷昌志 Hosoya Masashi, ed., 『《根源》への探求——近代日本の宗教思想の山並み』 (Kyoto: Kōyō Shobō), 71–92.

2002 “Introducing the Kyoto School as World Philosophy: Reflections on James W. Heisig’s *Philosophers of Nothingness*,” *The Eastern Buddhist* 34/2: 142–70.

2004 “The Step Back through Nihilism: The Radical Orientation of Nishitani Keiji’s Philosophy of Zen,” *Synthesis Philosophica* 37: 139–59.

DERRIDA, Jacques

1998 “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone,” trans. by Samuel Weber. Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion* (Stanford: Stanford University Press).

DE VRIES, Hent

1999 *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).

FUJITA Masakatsu 藤田正勝

2000 「日本の哲学?」 [Japanese philosophy?], Fujita Masakatsu, ed., 『知の座標軸——日本における哲学の形成とその可能性』 (Kyoto: Kōyō Shobō).

HADOT, Pierre

1995 *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Michael Chase (Oxford: Blackwell).

- HANTŌ Taiga, ed. 半頭大雅  
 1984 『禅——森本省念の世界』 [Zen: The world of Morimoto Shōnen] (Tokyo: Shunjūsha).
- HASE Shōtō  
 1990 “The Structure of Faith: Nothingness-*qua*-Love.” Unno and Heisig, 1990.  
 1998 「宗教哲学」 [Philosophy of religion], 『岩波哲学思想事典』 [Iwanami dictionary of philosophical ideas] (Tokyo: Iwanami).
- HEISIG, James W.  
 1999 “Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School.” Takeuchi Yoshinori, ed., *Buddhist Spirituality: Later China Korea, Japan and the Modern World* (New York: Crossroad).  
 2001 *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawai'i Press).
- HICK, John  
 1990 *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall), fourth edition.
- HORIO Tsutomu  
 1992 “The Zen Practice of Nishitani Keiji,” *The Eastern Buddhist* 25/1: 92–7.  
 1997A 「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克——西谷啓治」 [Nishitani Keiji and overcoming nihilism through nihilism], 藤田正勝 Fujita Masakatsu, ed., 『日本近代思想を学ぶ人のために』 [For students of modern Japanese thought] (Kyoto: Sekaishisōsha).  
 1997B “Nishitani’s Philosophy: The Later Period,” *Zen Buddhism Today* 14: 19–32.
- KANT, Immanuel  
 1974 *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. 3 (Frankfurt: Suhrkamp).  
 1977 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden*, Vol. 8 (Frankfurt: Suhrkamp).  
 1996 “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” *Werkausgabe in 12 Bänden*, vol. 11 (Frankfurt: Suhrkamp).
- KITANO Hiroyuki 北野裕通  
 1997 「〈哲学〉との出会い——西周」 [Nishi Amane and the encounter with “philosophy”], 藤田正勝 Fujita Masakatsu, ed., 『日本近代思想を学ぶ人のために』 [For students of modern Japanese thought] (Kyoto: Sekaishisōsha).
- KOSAKA Kunitsugu 小坂国継  
 1997 『西田幾多郎をめぐる哲学者群像——近代日本哲学と宗教』 [Nishida Kitarō and the image of the philosopher: Modern Japanese philosophy and religion] (Kyoto: Minerva).

MERLEAU-PONTY, Maurice

- 1981 *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press).

MIKI Kiyoshi

- 1998 「西田哲学の性格について」 [The character of Nishida's philosophy], 藤田正勝 Fujita Masakatsu, ed., 『西田哲学選集』 [Selections from Nishida's philosophy], suppl. 2 (Kyoto: Tōeisha).

NAKAMURA Hajime 中村 元

- 1993 『比較思想の軌跡』 [The place of of comparative thought] (Tokyo: Tōkyō Shoseki).

NISHITANI Keiji 西谷啓治

- 1988 「禅と現代世界」 [Zen and the world today], in Nishitani Keiji and Ueda Shizuteru, eds., 『禅と哲学』 [Zen and philosophy] (Kyoto: Zenbunka Kenkyūsho).

NISHITANI Keiji 西谷啓治 and YAGI Seiichi 八木誠一

- 1989 『直接経験——西洋精神史と宗教』 [Immediate experience] (Tokyo: Shunjūsha)

PÖGgeler, Otto

- 1995 “Westliche Wege zu Nishida und Nishitani.” Georg Stenger and Margarete Röhrig, eds., *Philosophie der Struktur: “Fabrizzeug” der Zukunft?* (Freiburg/München: Karl Alber).

SUZUKI Daisetsu

- 1988 “How to Read Nishida.” Preface to Kitarō Nishida, *A Study of Good*, trans. Valdo Viglielmo (Westport: Greenwood Press).

TAKEUCHI Yoshinori

- 1983 *The Heart of Buddhism*, ed. and trans. James W. Heisig (New York: Crossroad).

UEDA Shizuteru

- 1981 「西田哲学における宗教理解について」 [The understanding of religion in Nishida's philosophy], in Nanzan Institute for Religion and Culture, ed., 『絶対無と神』 [Absolute nothingness and God] (Tokyo: Shunjūsha).
- 1992 『西田幾多郎を読む』 [Reading Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami).
- 1998 『西田哲学への導き』 [A guide to Nishida's philosophy] (Tokyo: Iwanami).

UNNO, Taitetsu, ed.

- 1989 *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji* (Berkeley: Asian Humanities Press).

- UNNO, Taitetsu, and James W. HEISIG, eds.  
 1990 *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press).
- VAN BRAGT, Jan  
 1989 “Translating *Shūkyō to wa nanika* into *Religion and Nothingness*.”  
 UNNO 1989.
- VON BRÜCK, Michael and Whalen LAI  
 2000 *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*,  
 second edition (München: Beck).
- WEBER, Max  
 1991 “Wissenschaft als Beruf.” *Schriften zur Wissenschaftslehre* (Stuttgart:  
 Reclam).
- YAMAGUCHI Susumu 山口益 et al.  
 1961 『仏教学序説』 [Introduction to Buddhism] (Kyoto: Heiraku-ji Sho-  
 ten).
- YUASA Yasuo.  
 1989 “Contemporary Science and an Eastern Mind-Body Theory.” David  
 Edward Shaner et al., *Science and Comparative Philosophy: Introducing  
 Yuasa Yasuo* (New York: E. J. Brill).
- 1990 『身体論』 [A theory of the body] (Tokyo: Kōdansha).