”Kuitenkaan ihminen ei voi voittaa vuorta”

Japanilaisen Wandervogel-klubin jäsenten käsitykset vaeltamisesta ja vuorista

Etnologian pro gradu -tutkielma

Historian ja etnologian laitos
Jyväskylän yliopisto

Elokuu 2012

Petteri Laasanen

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Faculty of Humanities	Laitos – Department Department of History and Ethnology
Tekijä – Author Petteri Laasanen	
Työn nimi – Title ”However, man cannot overcome the mountain” – Conceptions of hiking and mountains among members of the Japanese Wandervogel club	
Oppiaine – Subject Ethnology	Työn laji – Level Master’s Thesis
Aika – Month and year August 2012	Sivumäärä – Number of pages 105 + appendices

Tiivistelmä – Abstract

Instigated by the author’s four-and-a-half month long membership in the Wandervogel hiking club of Kanazawa University, Japan, this study focuses on the experience of hiking in the mountains from a phenomenological perspective. This period of preliminary fieldwork is drawn upon as a source of inspiration and firsthand experience rather than as research material itself, the bulk of which consists of twelve answers given by members of Wandervogel in an unstructured Google Docs questionnaire. Both during and after the lengthy process of translating these answers from Japanese into Finnish, the method of close reading was applied in order to not only uncover their apparent content but to point out possible implicit connotations as well.

There are three key concepts employed in order to better illustrate and analyze the phenomenon of ascending a Japanese mountain: *nature*, *experience*, and *the sacred*. The first one is discussed at length vis-à-vis the concept of culture in the Japanese context as well as the alleged special love of nature the Japanese are often said to possess. This discussion forms the underlying framework that is necessary for perceiving hiking as a time-intensive excursion out of the built environment and into the unbuilt, the contrast of which two is particularly stark in Japan. The bodily nature of the hiking experience is shed light upon while defining the second concept and the integral but often unvoiced connection between bodily experience and being in the world is presented. Finally, the elusive concept of the sacred is discussed from three different perspectives. The ideas of phenomenologist of religion Mircea Eliade and anthropologist of religion Veikko Anttonen are combined with ideas of the sacred as expressed in studies of Japanese folklore in order to make better sense of this concept that seems to defy all attempts at conclusive definition.

The aesthetic appeal of viewing the surrounding scenery seems to lie at the core of the hiking experience. This is intertwined with other major contributing themes such as a feeling of nature being austere and something greater than man. The sense of achievement upon reaching the summit is directly related to the struggles one faces during the ascent. In the eyes of the Wandervogel members, mountains appear to be particular, out-of-the-ordinary places where it becomes possible to encounter experiences that are unattainable in everyday life. Mountains are also considered worthy symbols of Japan both due to their geographical omnipresence as well as their historical role as objects of nature worship. Most members don’t hesitate to call such famous mountains as Mt. Fuji, Mt. Haku, and Mt. Tate sacred but considerable variation is found in how this sacred is defined. Some validate the term on the basis of their belief that mountains are still the abodes of the gods while others view the sacred more broadly as something that deserves the respect and proper conduct of those climbing the mountain. Still others deny seeing any transcendental qualities in the sacred but view it as the recognition of the importance and weight of the long history the mountains possess.

Asiasanat – Keywords
Japan, nature relationship, hiking, sacred mountains, phenomenology

Säilytyspaikka – Depository
Department of History and Ethnology

Muita tietoja – Additional information

Sisällysluettelo

Pakkaaminen ja esivalmistelut 4

Tutkimuksen tausta ja tutkimuskysymykset 4

Aineistonhankintamenetelmä ja materiaali 6

Kuinka kääntämisen peto kesytetään? 12

Vieraana vuorilla 17

Avainkäsitteet 24

Pyhä 24

Kokemus 30

Japanilaisia näkökulmia luontoon 35

Luonnon ja kulttuurin välisen suhteen käsitteellistäminen 35

Luontorakkaat japanilaiset? 39

Vaellus 48

Vaeltajien maailmankatsomuksellinen tausta 48

Vuorten erityislaatuisuutta etsimässä 56

Näen, tunnen, koen 60

Alkukosketuksesta klubin jäseneksi 67

Luontosuhteen elävät ääriviivat 72

Vuoret Japanin symbolina 78

Korkeat vuoret, pyhät vuoret 84

Paluu 94

Lähteet 97

Liite 1: 山登りについてのアンケート

Liite 2: Kysely vuorikiipeilystä

Pakkaaminen ja esivalmistelut

Tutkimuksen tausta ja tutkimuskysymykset

> Ihmiset eivät kestä tyhjyyttä ja yksinäisyyttä, vaan täyttävät tyhjiön luomalla uusia merkityskeskittymiä.[1]

> 'We hiked into the woods and the mountains for ten days,' Flea remembered. 'Jumping into a river, standing on top of a mountain, one I've just climbed, being one with the earth, is the most profound feeling you can have, the greatest moments of happiness.'[2]

Ollessani vaihdossa Japanissa Kanazawan yliopistossa lokakuusta 2008 syyskuuhun 2009 Suomeen verrattuna hyvin erilainen luonto teki minuun suuren vaikutuksen. Ennen muuta mieleen painuivat kaikkialla maisemaa hallitsevat vuoret ja vuoristot, jotka muodostavat jyrkän kontrastin alavien rannikkoalueiden tasangoille ja riisipelloille. Jo alusta alkaen samoilin yksikseni miltei viikoittain metsissä, kukkuloilla ja yliopistoa ympäröivillä vuorentapaisilla, minkä johdosta aloin kokea luonnonläheisyyden aivan uudella tavalla merkityksellisenä ja voimakkaana henkisenä voimavarana. Opiskelukiireiden hellitettyä kevätloman aikana helmi-maaliskuussa pääasiassa alitajuiset pohdiskeluni ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta saavuttivat jonkinasteisen kypsymispisteen, jolloin aloin nähdä luontosuhteen mahdollisena pro gradun aiheena.

Huhtikuussa päätin liittyä paikalliseen Wandervogel -vaellusklubiin, joka toimii Kanazawan yliopiston piirissä. Nimi tulee vanhahtavasta saksan kielen sanasta *Wandervogel*, joka tarkoittaa muuttolintua. Samanniminen puolianarkistinen nuorisojärjestö vaikutti 1900-luvun vaihteen Saksassa peräänkuuluttaen radikaalia paluuta luontoon ja on toiminut esikuvana japanilaiselle klubille.[3] Klubilla on maanantai-iltaisin tapaaminen, johon ei ole välttämätöntä osallistua, mutta joka toimii sähköpostilistan ohella klubin tärkeimpänä tiedotusfoorumina. Tavallisesti varhaisesta

---

1 Armstrong 2007: 593.

2 Thompson, Dave 2004: *Red Hot Chili Peppers. By The Way. The Biography*. Tämä sivulla 22 oleva lainaus on yhtyeen basisti Michael 'Flea' Balzarylta.

3 Alkuperäisestä saksalaisesta *Wandervogel*ista katso Savage 2007: 101–112. ”[T]he simple life was at the heart of *Wandervogel* activities. Journeys were undertaken with the minimum of luxury and money: meals were cooked on field stoves and campfires, while accommodation was found in barns and tents. […] The most important *Wandervogel* event was the big cross-country expedition. Most of these occurred during the summer, but there were shorter camps and hikes around weekends and major holidays.” (ibid.: 105–106.) Ladoissa yöpymistä lukuun ottamatta tämän lyhyen tiivistelmän kuvaus pätee hämmästyttävän hyvin myös 2000-lukulaiseen japanilaiseen Wandervogeliin.

lauantaiaamusta sunnuntai-iltapäivään kestäviä vaellusreissuja, joiden aikana yövytään teltoissa, on vain kerran tai kahdesti kuussa. Näiden seikkojen valossa klubin toimintaa voi perustellusti pitää rentona ja vähemmän opiskelulta aikaa vievänä verrattuna kilpailukeskeisten urheilulajien ympärille muodostuneisiin klubeihin. Esimerkiksi Kanazawan yliopiston kendôklubilla on harjoituksia kuudesti viikossa eli joka päivä sunnuntaita lukuun ottamatta.[4] Wandervogel mainostaakin itseään ”suhteellisen vapaana” klubina, jossa ”ei ole kyse päivittäisestä toiminnasta, vaan vain kerran viikossa on tapaaminen ja kerran kuussa normaali vuorikiipeilyreissu”.[5]

Uusi lukuvuosi käynnistyy Japanissa huhtikuussa, joten liityin klubiin samaan aikaan kuin alle kymmenen ensimmäistä opiskeluvuottaan Kanazawassa aloittelevaa japanilaista opiskelijaa. En jäänyt ainoaksi vaihto-opiskelijaksi klubissa, sillä eräs amerikkalainen opiskelija halusi mukaan Wandervogelin toimintaan aloittaen samaan aikaan kuin minä. Kevään ja kesän aikana tehdyistä vaelluksista kaksi oli suunnattu erityisesti uusille jäsenille, jotta he tottuisivat painaviin rinkkoihin ja vuorille nousemiseen. Vähintään toiseen näistä oli pakko osallistua, mikäli halusi mukaan kesälomalla elo-syyskuussa järjestetylle treenileirille, joka kesti ryhmästä riippuen yhdestä viikosta kahteen. Oma ryhmäni suuntasi pääsaari Honshun keskiosaan Pohjois-Alpeille, missä vaelsimme kahdeksan päivän ajan elokuun lopulla. Muita vaeltajia ja retkeilymajoja lukuun ottamatta olimme viikon verran täysin luonnon armoilla vaelluskorkeuden vaihdellessa kahden ja kolmen tuhannen metrin välillä.

Tarkentuvaa kysymyksenasetteluani ja esiymmärrystä kartuttaneiden kenttätöiden luonnetta kuvastaa seuraava merkintä kenttäpäiväkirjastani:

27. päivä klo 18:30 Yarin läheisellä leirintäalueella

> Kipeytyneestä polvesta huolimatta olen pystynyt vaeltamaan yllättävän hyvin ”Mobilatin” ja sauvojen ansiosta. Vasen polvi luultavasti lievästi tulehtui tai jotain jo toisena vaelluspäivänä (23. pv), kun juoksin vuoren laella shortseissa kylmässä tuulessa. Yari on tähän mennessä näkemistäni japanilaisista vuorista ylivoimaisesti superlatiivisin: sinne kiivetäkseen täytyy kiivetä monia lähes vertikaalisia tikapuita, sillä vuorenhuippu nousee ”tyhjästä” yllättäen. Leirintäalueen keskustalon ulkopuolella oli eloisa ilmapiiri, kun japanilaiset

[4] “It is true that I did it 6 days a week. Monday, wednesday, friday and saturday was normal practice and tuesday and thursday was muscle training. Attendance was mandatory and if for what ever reason we needed to miss practice, we had to let our captain know in advance.” (McElhone 2010 [online]).

[5] WV-lentolehtinen. Ote klubin lukuvuoden alussa jakamasta mainoslehtisestä: ”毎日活動するわけでなく、週一回ミーティング、月一回程度の山登りがあるだけ。・割とフリーダム！！”

turistit huudahtelivat innostuneena pilvien välillä väistyessä vuorenhuipun paljastaen. Kuvia räpsittiin minkä ehdittiin.

Eilen F ja A keskustelivat näkökulmastani katsoen erittäin mielenkiintoisesta ja rohkaisevasta aiheesta vuorista merien tavoin henkevinä tai スピリツアル paikkoina [engl. spiritual → supiritsuaru]. Keskustelu käytiin rinkatta vaeltelun aikana takanani jonossa. En osallistunut, koska en halunnut vaikuttaa jutustelun kulkuun lainkaan, vaan kuulla heidän jutustelevan keskenään. F:n mielestä puheenaihe sopii vuorilla kävelyyn mainiosti, koska vuoret ovat niin henkeviä paikkoja. Keskustelu kääntyi myös jälleensyntymän mahdollisuuteen. Japanilaisia pidetään yleisesti erittäin maallistuneina, mutta mielestäni tällaiset esimerkit puhuvat yleistystä vastaan varsin vahvasti. Loppuuko uskonnollisuus muka silloin, jos ei käy (säännöllisesti) temppeleissä ja pyhäköissä?

Jos mahdollista aion keskittyä kyselylomakkeessa vuorten merkitykseen klubilaisten elämässä erityisesti hiljaisuuden, rauhan, luonnonrauhan yms. tyyssijoina. Olen lähestulkoon vakuuttunut siitä, että heidän luontosuhteessaan ja suhteessaan vuoriin piilee jotain henkistä ja jokapäiväistä eloa merkityksellisempää ellei muuten, niin vähintään esteettiseltä kannalta. Harkitsen symboliantropologista viitekehystä. Sen puolesta puhuu sekin, että en ole laiskuuttani tehnyt enempää muistiinpanoja, enkä varsinaisia haastatteluja lainkaan, joten gradu tulee pohjautumaan suurimmaksi osaksi kyselylomakkeella saatuihin vastauksiin. Käytännön taso ei siis tule olemaan niin edustavasti läsnä kuitenkaan, joten symbolien ja henkilökohtaisten merkitysten tasolle keskittyminen tuntuu luonnolliselta vaihtoehdolta.

Päädyin lopulta hylkäämään symboliantropologisen viitekehyksen, mutta muuten seison edelleen pimenevässä illassa teltan hämärässä ja otsalampun valossa tehtyjen merkintöjen takana. Lähestyn aihettani konkreettisemmin ja operoin kolmella vaelluksen harjoittamisen myötä kokemusperäisesti valikoituneella avainkäsitteellä, jotka ovat pyhä, kokemus ja luonto. Pro gradu -työssäni tartun luonnossa henkistymisen tematiikkaan ja selvitän, mitä merkityksiä Wandervogel -klubin jäsenet liittävät vaeltamiseen ja vuoriin. Mitä luonnossa oleskelu heille itselleen merkitsee ja mitä he kokevat saavansa siitä irti? Ovatko vuoret heidän mielestään erityisen henkisiä paikkoja ja jos ovat niin miksi?

Aineistonhankintamenetelmä ja materiaali

Liittyessäni klubiin ajattelin vielä toteuttavani aineistonkeruun haastattelemalla sen jäseniä, mutta kohtaamistani kielivaikeuksista johtuen päädyin lopulta kuitenkin valitsemaan kyselyn. Teemahaastatteluiden tekeminen olisi edellyttänyt parempaa japanin kielen taitoa tai tulkin käyttöä. Kysely valitaan usein silloin, kun aikomuksena

on kartoittaa jotain ilmiötä tai saada käyttöön hyvin laaja aineisto (Leimu 2005: 77). Vaikka tutkin melko spesifiä joukkoa Japanin 127 miljoonaisesta väestöstä, en valinnut kyselyä kerätäkseni erittäin kattavan aineiston, eikä moinen mielestäni edes palvelisi pro gradu -työn tarkoitusperiä. Kyselyn kartoittavuudesta olen silti samaa mieltä ja katson, että kyselyvastausten tietyntyyppistä pinnallisuutta kasvokkaisen vuorovaikutuksen puutteessa kompensoi se, että vastaajajoukko on yleensä suurempi kuin mitä haastatteluin olisi aikaa ja resursseja saavuttaa. Valitsemalla aineistonhankintamenetelmäksi kyselyn teemahaastattelun sijaan kykenin kartoittamaan useamman vaellusklubilaisen näkemyksiä vaeltamisesta ja vuorista.

Aineistoni koostuu kahdestatoista japaninkielisestä vastauksesta Google Docs -palvelussa toteuttamaani elektroniseen kyselyyn. Vastauspyynnöt lähetettiin kahdessa erässä. Ensin lähestyin pelkästään Kanazawan yliopiston Wandervogel -klubin jäseniä heidän sähköpostilistalleen lähettämälläni viestillä, mikä tuotti yhdeksän vastausta tammi-helmikuussa 2010. Kesäkuussa otin yhteyttä sähköpostilla erääseen neljännen vuoden klubilaiseen ja kysyin, tunteeko hän tai klubin silloinen johtaja WV-klubin jäseniä muista yliopistoista. Saamani kielteinen vastaus[6] ei varsinaisesti yllättänyt, koska oma käsitykseni asiasta oli etukäteen se, että eri yliopistojen klubien välillä ei ole käytännössä lainkaan yhteyksiä. Yliopistoklubit muodostavat melko itsenäisiä yksikköjä, jotka eivät ilmeisesti koe suurempaa tarvetta yhteydenpitoon muiden kanssa yhteisestä kiinnostuksenkohteesta huolimatta. Aika on ajanut ohi yksittäisen maan kulttuuria kokonaisvaltaisesti selittämään pyrkivistä teorioista, mutta yksi tällainen oli Nakane Chien laatima kuvaus siitä, kuinka japanilaisten elämää hallitsee yhtäältä vertikaalisten suhteiden paljous ja vahvuus ja toisaalta horisontaalisten suhteiden heikkous tai puuttuminen.[7] Nakanen teorialle on kuitenkin löydettävissä tukea vaikkapa koulutusjärjestelmästä ja työyhteisöistä. Tasavertaiset ihmissuhteet samanikäisten koulutoverien välillä ja työelämässä kollegojen välillä eivät ole Japanissa normi, vaan vertikaaliset hierarkiat ovat dominoivassa asemassa (Davies & Ikeno 2002: 187). Tätä japanilaisen kulttuurin erityispiirrettä ilmentää mielestäni se, että lisäinformanttien

---

6 Katada-san 2010 [online].

7 Nakane 1973. Englanninkielinen teos on nimetty oudosti, sillä *Japanese Society* ei tee oikeutta sen pohjana olevan japaninkielisen artikkelin nimelle *Tateshakai no ningenkankei – tanitsushakai no riron* (タテ社会の人間関係 一 単一社会の理論) eli suomeksi *Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa – teoria homogeenisesta yhteiskunnasta.* Nakanen välillä sinänsä vakuuttavankin argumentaation ongelmana ovat hänen varsin umpimähkään valitsemansa esimerkit vertikaalisen periaatteen toteutumisesta japanilaisessa yhteiskunnassa. Tämän kirjoittaja itsekin esipuheessa myöntää ja muistuttaa, ettei kyseessä ole perinteinen tieteellinen julkaisu, mistä kertoo jo lähdeluettelon puute.

hankkiminen ei onnistunut kyselemällä Kanazawan ulkopuolisten vaeltajien perään, sillä paikalliselta WV-klubilta vaikuttaa puuttuvan horisontaaliset suhteet toisiin vastaaviin klubeihin.

Ratkaisuna aineistonhankinnalliseen ongelmaani aloin yksinkertaisesti etsiä Google-hakukoneen avulla Wandervogel-klubien kotisivuja ja sitä myötä yhteyshenkilöitä. Kotisivuja löytyi runsaasti, mutta oli valitettavan yleistä, että sivuston uusin päivitys paljastui yli vuoden vanhaksi, mikä antoi aihetta epäillä myös yhteydenottoa varten ilmoitettujen sähköpostiosoitteiden olevan vanhentuneita. Onnekas löytö tapahtui, kun päädyin Kioton yliopiston WV-klubin kotisivulle[8], sillä sinne oli koottu useita linkkejä muissa yliopistoissa toimivien klubien sivustoille. Linkkien joukosta valitsin melko umpimähkään kymmenkunta klubia, joiden joukossa oli myös pari varsinaista vuorikiipeilyklubia (*sangakubu* 山岳部), jotka toimivat Wandervogelin tavoin yliopistoissa mutta suhtautuvat harrastukseen jossain määrin vakavammin ja vaativat jäseniltään enemmän. Klubien yhteyshenkilöille lähetin japaninkielisen sähköpostiviestin, joissa pyysin heitä tutustumaan ja vastaamaan kyselyyn sekä välittämään tiedon lomakkeesta eteenpäin kunkin klubin sähköpostilistalle. Ensimmäisen viestin kirjoitin 5. heinäkuuta ja viimeisen 7. lokakuuta 2010. Lähetin viestit näin pitkän ajanjakson kuluessa parille kolmelle tiedottajalle kerrallaan siitä syystä, että minulla ei ollut keinoa tietää, kuinka monelle mahdolliselle vastaajalle tieto kyselystäni lopulta päätyisi. Halusin säästyä hallitsemattomalta vastausryöpyltä, jonka synnyttämä käännösurakka olisi merkittävästi hidastanut työn valmistumista. Huoleni osoittautui kuitenkin täysin aiheettomaksi, sillä olin ollut turhan optimistinen vastausten määrän suhteen. Yhteydenotot Kanazawan ulkopuolisiin klubeihin tuottivat vain kolme lisävastausta, minkä voi ehkä nähdä esimerkkinä siitä, kuinka helppo tuntemattomalta henkilöltä tuleva sähköpostiviesti on sivuuttaa kasvottomassa virtuaalimaailmassa.

Dokumentin laatiminen palvelussa jaettavaksi edellyttää Google-tilin omistamista, mutta sen luonti käy hetkessä ja on ilmaista. Sitä vastoin tekijän internetissä julkaiseman dokumentin lukeminen ja tässä tapauksessa kyselylomakkeeseen vastaaminen onnistuu keneltä tahansa, joka vain tietää dokumentin URL-osoitteen. Periaatteessa en siis voi olla täysin varma siitä, että saamani vastaukset ovat kaikki Wandervogel-klubin jäsenten antamia. Käytännössä on kuitenkin äärimmäisen epätodennäköistä, että satunnainen internetin käyttäjä olisi löytänyt kyselylomakkeeni

[8] Kyôto daigaku wandaafôgerubu KUWV (京都大学ワンダーフォーゲル部　KUWV) [online].

saati vaivautunut vastaamaan siihen. Google Docs -palvelun luomat URLit ovat nimittäin pitkiä ja vaikeaselkoisia kirjain- ja numeroyhdistelmiä. Edes Googlen oma hakukone ei kokeilujeni perusteella löydä lomaketta, vaikka käytettäisiin fraasihakua ja suoria ja pitkiä tekstilainauksia kysymyksistäni, mikä viittaisi siihen, että palveluun luodut lomakkeet on tarkoituksella suljettu hakujen ulkopuolelle. Vastauksista ei myöskään ilmene mitään sellaista, joka antaisi aihetta epäillä ei-jäsenen osallistuneen kyselyyn.

Olen itse tyytyväinen Kanazawan klubista kerättyjen vastausten lukumäärään, sillä vastausten teoreettinen maksimimäärä olisi ollut 32 vaellusklubin sähköpostilistan jäsenluettelon perusteella, kun entiset ja silloiset vaihto-oppilasjäsenet jätettiin huomiotta. Yhdeksän vastausta kolmestakymmenestäkahdesta tarkoittaa noin 28 prosentin vastaustiheyttä, joka vaikuttaa ensisilmäyksellä kehnolta tulokselta. Internetin kasvottomassa virtuaalimaailmassa toteutetulle kyselylle tulos on kuitenkin odotettua tasoa.[9] Kelvollinen vastausprosentti todistaa myös, että kaikkiaan kolmetoista kysymystä sisältävä lomake on pituudeltaan kohtuullinen, eikä vastaajille liian työläs (ks. Leimu 2005: 79). Lomakkeen kääntämisessä japaniksi suuresti avustaneet Aya Arai ja Naomi Yamamoto varoittivat, että maailmankatsomukseen liittyvät kysymykset ovat japanilaisille vaikeita (ks. myös Davis 1992: 232), mikä on eittämättä saattanut olla osasyynä sille, että niin moni klubilainen jätti vastaamatta. Toisaalta sain myös suoraa positiivista palautetta kysymyslomakkeen sisällöstä erään toisen vaellusklubin johtajalta, joka ei pelkästään kehottanut minua perinteiseen japanilaiseen tapaan tekemään parhaani, vaan kertoi myös asiasisällön olevan ”todella mielenkiintoinen”.[10]

Kyselyni vastausprosenttia ei mielestäni ole syytä verrata perinteisiin lomakekyselyihin, joilla on suomalaisessa etnologiassa pitkä perinne ja jotka käyttävät esimerkiksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran valmista vastaajaverkostoa. Tällöin respondentteina toimivat henkilöt ovat lähtökohtaisesti motivoituneita vastaamaan kyselyihin, mikä luonnollisesti johtaa suurempaan vastaustiheyteen. Elektronisia lomakekyselyitä on tehty etnologian piirissä vasta vähän, mutta digitaalisen ja nykykulttuurin tutkimuksessa sekä yhteiskuntatieteiden puolella menetelmä on laajemmin käytetty. Pidän varsin todennäköisenä, että useampi klubilainen olisi vastannut kyselyyn, mikäli olisin

[9] Internet-kyselyihin liittyvästä problematiikasta ja niiden yleisesti alemmasta vastausprosentista tarkemmin ks. esim. Fan & Yan 2010.

[10] Ôshiba-san 2010 [online]: “とても興味深い内容だと思います。論文の方頑張ってください。” ([lomakkeen] Sisältö on minusta todella mielenkiintoinen. Ole hyvä ja tee parhaasi!)

toteuttanut sen jo Japanissa oloni aikana ja jakanut paperiset lomakkeet henkilökohtaisesti esimerkiksi klubin viikkokokouksen aikana. Kyselyn toteuttaminen internetissä helpotti kuitenkin merkittävästi aineistonhallintaa ja ennen kaikkea vastausten kääntämistä japanista suomeksi.

Muotoilin kysymykset tietoisesti mahdollisimman avoimiksi, jotta en rajoittaisi vastausten skaalaa ja jotta vastaajilla olisi mahdollisuus ikään kuin oikaista ennakko-oletuksiani siinä tapauksessa, että olisin jättänyt jotakin keskeistä huomioimatta. Charlotte Davies (1999: 109) varoittaa, että haastattelutilanteessa tutkimuksen teeman esitteleminen spesifinä tutkimuskysymyksenä saattaa kahlita vastauksia liikaa. Tämä pätee mielestäni aivan samalla tavalla kyselytutkimukseenkin. Kysymyslomakkeeni johdannossa kerron tutkimuksen teemaksi varsin väljän ”Kanazawan yliopiston Wandervogel -klubi”[11] (ks. Liite 2). En silti koe johtaneeni tutkittaviani millään tavalla harhaan, sillä varsinaisista kysymyksistä ilmenee selvästi, että olen kiinnostuneempi klubilaisten henkilökohtaisista kokemuksista vaelluksen aikana ja heidän käsityksistään vuorista.

Yleisesti tarkasteltuna vastauksia luonnehtii ytimekäs ja tiukasti asiassa pysyttelevä ilmaisu, vaikka hieman runsassanaisempiakin vastauksia on joukossa mukana. Pisin yhteen kysymykseen saatu yksittäinen vastaus on 247 merkkiä pitkä, josta muodostuva suomenkielinen käännökseni on puolestaan 78 sanaa pitkä. Vastausten kompakti luonne johtuu osittain japanilaisen internetkulttuurin erityispiirteistä. Vuonna 2010 erilaisia laajakaistayhteyksiä oli Japanissa yhteensä 33 miljoonaa, kun taas mobiililaitteiden internetyhteyksiä oli liki kolminkertainen määrä eli 93 miljoonaa.[12] Laajakaistayhteydet ovat toki hyvin harvoin henkilökohtaisia, joten yhdellä yhteydellä voi olla monta käyttäjää. Siitä huolimatta langattomien Internet-yhteyksien määrä on poikkeuksellisen suuri ja kertoo paljon japanilaisten tavoista käyttää Internetiä. Japanilainen surffaakin Internetissä ennemmin matkapuhelinten kuin henkilökohtaisten tietokoneiden välityksellä (Low 2010: 135).

Lähettämässäni kyselyyn osallistumispyynnössä Kanazawan WV-klubin sähköpostilistalle kehotin vastaajia kirjoittamaan vastaukset ensin

[11] Ennen kyselypyynnön lähettämistä muiden yliopistojen klubeihin muokkasin teemaksi “vuorikiipeily- ja Wandervogel -klubit”. Samalla lisäsin elektroniseen lomakkeeseen kysymykset sukupuolesta, iästä ja siitä, kumpaan klubiin vastaaja kuuluu. Saadut kolme uutta vastausta osoittautuivat kuitenkin kaikki WV-klubilaisten kirjoittamiksi.

[12] Japan - Telecoms, Mobile, Broadband and Forecasts - BuddeComm [online] 2012.

tekstinkäsittelyohjelmalla ja vasta sitten leikkaamaan ja liimaamaan ne elektroniseen lomakkeeseen. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että monet vastaukset on kirjoitettu suoraan matkapuhelimella, jolla näpyteltäessä on hyvin ymmärrettävää, että kirjoitetaan lyhyemmin ja ytimekkäämmin. Preferenssin takana piilee luultavasti myös se, että lukukauden alussa uudet jäsenet liittyivät klubin sähköpostilistalle kännyköillään, mikä vaikutti vakiintuneelta tavalta, sillä vanhemmatkin jäsenet lukivat ja kirjoittivat viestejä sähköpostilistalle matkapuhelimillaan. Näin kynnys vastata listalle saapuneeseen kyselyyn oli varmasti pienin kännykällä.

2000-luvulla vallitsevan etnologisen tietokäsityksen kannalta on yhä enenevissä määrin toissijaista, saavuttaako kerätty aineisto ns. kylläänytymispistettä vai ei.[13] Paljon tärkeämpää on nimittäin tuottaa tiheitä kuvauksia, jotka puolestaan perustuvat tiheisiin tutkimusaineistoihin (ks. Uotinen 2005: 63).[14] Esimerkiksi vuonna 2001 julkaistussa folkloristiikan tutkimuksessa *Viinan voima […]* Satu Apo (2001: 32) kuitenkin vielä pohtii kyseistä käsitettä ja määrittelee saturaatiopisteen ylittymisen siksi hetkeksi, jolloin ”uudet korpukset eivät enää tuo mitään olennaista uutta verrattuna jo koottuihin aineistoihin”. Tämän rajan vetäminen on silti hyvin hankalaa kulttuurintutkimuksessa. Jo Clifford Geertz (1973: 29) kirjoitti: ”Kulttuurin analyysi on luontojaan vaillinaista. Ja mikä pahempaa, mitä syvemmälle se menee, sitä vähemmän valmiiksi se tulee.”[15] Voidaan siis päätellä, että koska analyysi jää kuitenkin loppujen lopuksi aina keskeneräiseksi, aineiston määrä ei korreloi suoraan analyysin pätevyyden tai vakuuttavuuden kanssa. Omaa, vain kahtatoista vastausta sisältävää aineistoani voidaan ehkä syyttää pieneksi, mutta pienuudella on etunsakin. Väitän, että määrällisesti pieni aineisto mahdollistaa sen, että yksittäisen informantin ajatusten analysointiin on

---

13 Kylläänytymisen eli saturaation käsite on peräisin Anselm Straussilta ja B. Glaserilta, jotka tunnetaan 1960-luvulla kehitetyn aineistoperustaisen teorian eli grounded theoryn luojina (viitattu Apo 2001: 392, loppuviite nro 15).

14 Tiheä kuvaus (engl. thick description) on alun perin Gilbert Rylen esittelemä käsite, jonka englantilainen sosiaaliantropologi Clifford Geertz teki kuuluisaksi kirjassaan *The Interpretation of Cultures* (1973). Tiheän kuvauksen vastakohta on ohut kuvaus. Näiden välistä kontrastia Ryle havainnollistaa esimerkillä, jossa kaksi poikaa nopeasti räpyttää oikeaa silmäluomeaan. Ohuen kuvauksen tilanteesta luoman kuvan perusteella kaksikon käyttäytyminen on identtistä, vaikka todellisuudessa toisen räpyttely on seurausta tahattomasta lihaksen nykimisestä ja toisella yrityksestä kommunikoida salaa toverilleen silmää iskemällä. (Geertz 1973: 6.) Tämän merkittävän eron selväksi tekemiseen tarvitaan siis tiheää kuvausta, joka menee pintakuvausta syvemmälle ja pyrkii käsittelemään myös kaikkea sitä, joka ei ole välittömästi ilmeistä ja joka ei perustu pelkkiin aistihavaintoihin. Johanna Uotisen (2005: 63) referoinnin mukaan tiheällä kuvauksella viitataan onnistuneen etnografisen kenttätyön tuloksena tuotettuun kuvaukseen, jossa ei vain luetella faktoja, vaan pyritään ymmärtämään niiden takana piileviä kulttuurisia ja sosiaalisia merkitysrakenteita sekä toiminnan symboliikkaa ja sen ymmärtämisen konteksteja.

15 “Cultural analysis is intrinsically incomplete. And, worse than that, the more deeply it goes the less complete it is.”

mahdollista käyttää enemmän aikaa ja näin pyrkiä merkitystasoissa syvemmälle ulottuviin tulkintoihin. Pienen aineiston kohdalla on myös mielestäni helpompi välttyä lempi-informanttien joukon valikoitumiselta eli siltä, että tulee tietoisesti tai tietämättään suosineeksi tiettyjä informantteja aineistoesimerkkejä antaessaan, mikä puolestaan saattaisi heikentää tutkimuksen edustavuutta (ks. Uotinen 2005: 75). Tämän sudenkuopan olen toivoakseni välttänyt lainaamalla lähtökohtaisesti kaikkia, myös niukkasanaisia vastaajia.

En ole halunnut kokonaan ohittaa kieltämättä positivistiseen tietokäsitykseen pohjautuvan saturaatiokriteerin pohdintaa, koska koen sen itse havainnollistavana keinona pohtia kerätyn aineiston riittävyyttä suhteessa esitettyihin tutkimuskysymyksiin. Saamani vastaukset sisältävät varsin erilaisia, osin jopa täysin vastakkaisia mielipiteitä, ja ovat heterogeenisyydessään virkistävää analysoitavaa ja tulkittavaa. Saturaatiopiste on laadullisessa tutkimuksessa vaikeasti määriteltävissä, koska tarvittavan aineiston määrä on lopulta pitkälle tutkimuskohtainen: ”vastauksia tarvitaan juuri sen verran kuin on aiheen kannalta välttämätöntä” (Eskola & Suoranta 1996: 35). Tämä pitää oman näkemykseni vain paremmin paikkansa, kun ollaan tekemisissä vieraskielisen aineiston kanssa. Toisinaan on haastavaa vetää tulkinnallinen raja siihen, milloin jonkin kielellisen ilmaisun nyanssien takana piilevää merkitystä on kannattavaa ja mielekästä lähteä seuraamaan pidemmälle ja milloin ei. Saturaatiokriteeri onkin varsin ongelmallinen analysoitaessa kielenkäyttöä tai puhetta (ibid: 36). Vaikka en koe ehdottoman kylläänytymispisteen tulleen vielä vastaan, aineistosta on kuitenkin erotettavissa riittävästi toistuvia teemoja, jotta tutkimuskysymyksiin voi antaa perusteltuja vastauksia. Tämä on nähdäkseni pro gradu -työtä varten kerättävän aineiston tärkein tavoite.

Kuinka kääntämisen peto kesytetään?

Vierasta kulttuuria ei liene mahdollista tutkia törmäämättä jonkinlaiseen kielimuuriin, jonka ylitse etnologin on ennen pitkää ponnistettava joko omin voimin tai tulkin tai kääntäjän avulla, mikäli aikoo saavuttaa syvällisempää tietoa tutkimuskohteestaan. Kulttuurienvälisen kääntämisen ongelma on yksi antropologian ikuisuuskysymyksistä, sillä vieraassa kulttuurissa kasvaneiden informanttien elämismaailma on usein niin

vahvasti sidoksissa heidän äidinkieleensä, että on aiheellista pohtia, voiko tästä elämismaailmasta ylipäätään kirjoittaa mielekkäästi toisella kielellä. Antropologisessa tutkimuksessa kääntäminen on kuitenkin ongelmallisuudestaan huolimatta välttämätöntä. (ks. Eriksen 2004: 298.) Saipa tutkija ulkopuolista käännösapua tai ei, kääntämiseen väistämättä sisältyvän merkityshävikin vuoksi tutkijalle olisi kuitenkin edullista osata alkuperäiskieltä edes auttavasti. Tuntematta lainkaan paikallista kieltä olisi erittäin kyseenalaista pelkästään havainnoida vieraan kulttuurin edustajia, koska silloin jäisi paitsi kaikista niistä loputtomista merkityksistä, joita tutkittavat itse toiminnalleen antavat. Onhan kaksi aivan eri asiaa, mitä ihmiset näyttävät tekevän ja mitä he sanovat tekevänsä. Satu Apon (2001: 34–35) sanoin: ”Ongelmaksi nousee jo antropologian klassikoiden tuottama tieto siitä, että ihmiset ajattelevat yhtä, puhuvat toista ja tekevät kolmatta; tämä yksi, toinen ja kolmas vielä vaihtelevat tilanteesta toiseen.” Apon mukaan tämä ikuinen ongelma on kuitenkin ratkaistavissa siten, että luovutaan ihmisen toiminnan eri osa-alueiden hierarkkisesta arvottamisesta ja tyydytään esittämään niiden välisistä suhteista pelkkiä oletuksia. Samaan olen yrittänyt parhaani mukaan pyrkiä tässä työssä. Katson siis, että keräämäni kyselyvastaukset muodostavat Apon olennaisesti laajemman tekstuaalisen aineiston tavoin oman yhtä todellisen inhimillisen toiminnan alueen, joka on verrattavissa ihmisten ajatteluun sekä näkyvään ja fyysiseen toimintaan, mutta jonka keskinäisestä vaikutussuhteesta näihin esitän lopulta vain (toivoakseni hyvin) perusteltuja arvauksia.

Tahdon kuitenkin pohtia kulttuurienvälisen kääntämisen ongelmaa hiukan pidemmälti, koska subjektiivinen tunne japaninkielentaitoni ajoittaisesta riittävyydestä ja useammin sen riittämättömyydestä on ollut varsin merkittävä osa tutkimustyötäni. Charlotte Davies (1999: 77) omaksuu erittäin jyrkän position kielitaitokysymyksessä todetessaan ykskantaan, että etnografisessa tutkimuksessa on mahdoton hyväksyä sitä, ettei edes yritä oppia paikallista kieltä. Sitä vastoin Intiassa tamilien parissa tutkimusta tehneen ja noin 40 haastattelua tallentaneen Jukka Jouhkin väitöskirjatutkimus on esimerkki väljemmästä suhtautumisesta paikallisen kielen osaamispakkoon. Jouhki haastatteli englannintaitoisia englanniksi, mutta vain tamilia osaavia informantteja haastatellessaan joutui turvautumaan jompaan kumpaan kahdesta käytettävissä olleista tulkeista. Tamilin oppimisen vaikeuteen liittyen eräs länsimaalaista syntyperää oleva haastateltava jopa totesi, ettei tamilissa ole kunnon kielioppia. Jouhki katsoo kuitenkin sinänsä ongelmallisesta kahden tulkin käytöstä olleen onnekas sivuvaikutus siinä, että tulkeilla oli varsin erilainen suhtautuminen informanttien haalimiseen: nuorempi ei pitänyt

haastattelujen suunnittelemisesta etukäteen, kun taas vanhemmalla oli varsin selvä käsitys siitä, ketkä olivat ”oikeita” kyläläisiä haastattelua varten. (Jouhki 2006: 17–18, 204.) Näin voidaan siis sanoa, että tutkittavien joukosta muodostui monipuolisempi kuin mitä perinteisellä lumipallotekniikalla olisi ollut mahdollista saavuttaa, mikä osaltaan korvaa tulkin välityksellä haastattelemisen väistämätöntä pinnallisuutta.

Charlotte Davies (1999: 77) tulee kuitenkin lieventäneeksi jyrkkää kantaansa kirjoittaessaan, että seka- tai kolmannella kielellä haastatteleminen voidaan kääntää eduksi, jos se herkistää molempia osapuolia huomaamaan ne tavat, joilla kääntäminen vaikuttaa heidän kanssakäymiseensä. Tällöin pyritään Daviesin mukaan normaalia keskustelua enemmän eksplikoimaan merkityksiä ja keskustelemaan mahdollisista väärinymmärryksistä, mihin pitäisi mielestäni aina tähdätä teemahaastattelussa täysin siitä riippumatta, millä kielellä kulloinkin operoidaan. Kyselytutkimuksessa vastaavaan vuorovaikutukseen ei luonnollisesti ole mahdollisuutta, mikä on valitettavaa. Kyselylomake voidaan kuitenkin laatia siten, että väärinymmärtämisen todennäköisyys on mahdollisimman pieni. Vieraan kulttuurin tai osakulttuurin edustajille suunnattua kyselylomakkeen laatimista tulisi jo edeltää kenttätyöjakso. Samoin tutkijan vieraalle kielelle kääntämien kysymysten takaisin käännättäminen alkukielistä lomaketta näkemättömällä henkilöllä ja näiden kahden version vertailu ovat tehokkaita keinoja väärinymmärrysten välttämiseen. (ibid.: 140.)

Omassa työssäni kysymyslomakkeen laadintaa edeltää vaihtovuoden aikana suoritetut kenttätyöt, joista kerron tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Vaikka tämä ei toki kokonaan poista väärinymmärtämisen ja väärinymmärretyksi tulemisen mahdollisuutta, se on kuitenkin nähdäkseni selvästi pienempi kuin jos olisin kylmiltään lähestynyt Wandervogelin jäseniä kyselylomakkeella – puhumattakaan todennäköisesti selvästi vähäisemmästä kiinnostuksesta vastata kyselyyn. Sen sijaan takaisin käännättämistä en edes harkinnut, sillä en kokenut sitä tarpeelliseksi. Kysymyslomakkeen käännösprosessi eteni siten, että ensin laadin omin avuin japaninkielisen raakaversion suomenkielisen lomakkeen pohjalta, jossa oli luonnollisesti paljon virheitä ja ei-idiomaattista suomalaisen japania. Kanazawan yliopistosta Jyväskylän yliopistoon vaihtoon tulleet Aya Arai ja Naomi Yamamoto olivat korvaamaton apu raakaversion korjaamisessa ja muokkaamisessa, joka saatettiin loppuun noin kolmessa tunnissa. Kysymysteni avaamiseen ja selittämiseen käytin tarvittaessa apuna englanninkielistä käännöstä lomakkeesta. Japaninkielinen lopullinen versio poikkeaa sisällöllisesti jossain määrin

alkukielisestä esimerkiksi siinä, että japanissa harvinaista sanaa maailmankatsomus on jouduttu selventämään esimerkein. Kokonaisuutena japaninkielinen lomake (Liite 1) on mielestäni ehdottomasti alkukielistä parempi jättäen huomattavasti vähemmän tilaa väärinymmärryksille.[16]

Omasta kielitaidostani sanottakoon sen verran, että ennen Kanazawaan menoa olin käynyt viisi kurssia japania Jyväskylän yliopistossa opettaja Terttu Rajalan johdolla. Alkeiskursseille odotettavasti kielioppiin, sanastoon ja kirjoitettuun kieleen keskittynyt opetus ei antanut paljolti valmiuksia puhumiseen ja kuullun ymmärtämiseen, jotka alkoivat kehittyä vasta paikan päällä Kanazawassa. Liittyessäni Wandervogeliin huhtikuussa 2009 ja seuraavina kesäkuukausina en kuitenkaan katsonut kielitaitoani riittävän sujuvaksi, jotta olisin voinut haastatella klubilaisia luontosuhteen ja vuorikäsitysten kaltaisista aiheista, jotka ovat loppujen lopuksi melko abstrakteja ja haastavia puheenaiheita niin kielenoppijan kuin haastateltavankin kannalta. Kielellinen kykenemättömyyteni harmitti minua, kunnes loppukesästä keksin toteuttaa aineistonkeruun kyselynä Suomesta käsin. Suomalaisten ”kokemuksia luontotilassa” kartoittanut Sinikka Partanen (2009: 28) oli omassa pro gradu -työssään päätynyt myös kyselyllä suoritettavaan aineistonkeruuseen ja kirjoittaa olevansa ”vakuuttunut siitä, että tämänkaltaisten kysymysten äärellä kirjallinen vastausten tuottaminen on myös hedelmällisin tapa aineiston keräämiseen.” Erityisesti japanilaisen kulttuurin tapauksessa valintaa puoltaa se, että sujuvallakin kielitaidolla osin maailmankatsomuksellisia näkökohtia sisältävien kysymysteni esittäminen haastattelutilanteessa olisi ollut ongelmallista, koska japanilaiset kaihtavat kaikenlaisia julkisia kannanottoja poliittisiin, uskonnollisiin ja ideologisiin kysymyksiin (Davis 1992: 232). Verrattuna haastatteluun etänä toteutettu lomakekysely on nähdäkseni informantin kannalta neutraalimpi vuorovaikutustilanne kuin haastattelututkimus, ja tällöin myös vastaajien anonyymiutta on helpompi varjella, koska edes tutkija itse ei tiedä vastaajien henkilöllisyyttä.

Tunnen japanin kielioppia riittävän hyvin, jotta kykenen elektronisten sanakirjojen avulla kääntämään yliopistonuorten vastauksia suomeksi. Japanin kirjoitusjärjestelmä on kuitenkin erittäin haastava hallita – kääntäjä Kai Niemisen (2002: 294) mukaan jopa ”ehkä maailman monimutkaisin”. Mozilla Firefox -internetselaimeen saatavilla olevasta

[16] Selvennän, että myös liitteenä oleva suomenkielinen lomake on suomennos lopullisesta japaninkielisestä lomakkeesta, ei alkuperäinen suomenkielinen lomake (Liite 2).

ilmaisesta kolmannen osapuolen Rikaichan-lisäosasta[17] on ollut valtavasti apua käännösprosessissa.[18] Rikaichan on elektroninen sanakirja, joka toimii yksinkertaisesti osoittamalla hiirellä japaninkielistä tekstiä, minkä jälkeen ruudulle ilmestyy väliaikaisessa pienoisikkunassa joko yksittäisen sanan tai pisimmän tietokannasta löytyneen merkitysyksikön englanninnos ja kieliopillisia tietoja esimerkiksi verbin taivutuksesta. Lisäosa tukee mitä tahansa html-tiedostoa, joten Google Docsista ladattuja kyselyvastauksia on sen avulla helppo tarkastella ja kääntää. Vaikka olen periaatteessa pyrkinyt sanatarkkuuteen käännöksissäni, ne on parempi ottaa asiatarkasti, eikä millään muotoa alkukielisten vastausten ilmauksellista rikkautta kuvastavina. Lopetankin lainaamalla vielä Daviesta (1999: 77), joka kirjoittaa seuraavassa oivallisesti tulkkauksen ongelmallisuudesta haastattelutilanteessa, mutta lainaus sopii mielestäni sellaisenaan kuvastamaan myös kirjallisen lähteen kääntämisessä eteen tulevia haasteita:

> This is not primarily because concepts in one language cannot be fully explicated in another, but rather that they will not be – the process would be too cumbersome and time consuming – so much of what is taken for granted by native speakers is omitted or explained so superficially as to appear meaningless.

Teoriassa olisi siis mahdollista eksplikoida toisella kielellä kaikki alkukielisten ilmausten sisältämät nyanssit ja merkityskoukerot, mutta tällöin käännökseen joutuisi liittämään luultavasti niin paljon alaviitteitä, että lopputuloksesta tulisi sietämättömän raskasta ja monimutkaista luettavaa – tällaisen käännöksen tekemiseen kuluvasta ikuisuudesta nyt puhumattakaan. Tyhjentävinkään kuviteltavissa oleva käännös ei kuitenkaan pysty välittämään kaikkia lähdekielen sisältämiä implisiittisiä konteksteja, joilla tarkoitan esimerkiksi vakiintuneita tapoja käyttää tiettyjä sanoja tiettyjen toisten sanojen yhteydessä ja näiden tapojen mahdollista merkityksellisyyttä sanotulle. Japanissa tällaisia vakiintuneita tapoja on kenties enemmän kuin monessa muussa kielessä, koska japanilaisessa kommunikaatiokulttuurissa on tavallistakin tärkeämpi yhtäältä osoittaa ”hyväntahtoisuuttaan” eli sitä, että kuuntelee ja on ymmärtänyt mitä vastapuoli sanoo, ja toisaalta myös ilmaista oma mielipiteensä mahdollisimman pehmeällä ja kohteliaalla tavalla.[19] Olen silloin tällöin selventänyt joidenkin

---

[17] Rikaichan-projektin kotisivut löytyvät osoitteesta http://www.polarcloud.com/rikaichan/. Helpoiten lisäosa on löydettävissä ja asennettavissa menemällä Firefoxin Tools-välilehdeltä löytyvään valikkoon Add-ons ja sieltä välilehdelle Get Add-ons. Hakupalkkiin kirjoitetaan Rikaichan ja haun jälkeen klikataan ohjelman nimeä listasta, minkä jälkeen seurataan näyttöön tulevia ohjeita.

[18] Kiitän myös Andrew Steltzeriä, Takumi Aoyagia ja Terttu Rajalaa käännösavusta. Kannan luonnollisesti yksin täyden vastuun kaikista mahdollisesti tekemistäni käännösvirheistä.

[19] Ks. esim. Maeda 2003: 730: ”[T]he great sensitivity of the Japanese language, which is apparent at every level of Japanese society, constitutes an entirely distinctive and marvellously [sic] self-

japaninkielisten sanojen ja käsitteiden merkitystä alaviitteissä, mutta en ole halunnut mennä tässä liiallisuuksiin asti, koska mielestäni runsaat alaviitteet häiritsevät tekstin luettavuutta. Itse analyysin kannalta keskeisimmät huomiot olen pyrkinyt sisällyttämään varsinaiseen leipätekstiin.

Vieraana vuorilla

> ”All ethnography is part philosophy, and a good deal of the rest is confession.”[20]

Päivikki Suojanen (1997: 155) haastaa niin etnologia- kuin uskontotieteilijät pohtimaan tietoisesti ja enemmän sitä, kuinka paljon oman elämänkokemuksen runsaus tai niukkuus vaikuttaa tekeillä olevan tutkimuksen motivaatioon, ennakko-oletuksiin, tulkintaan ja merkitysten antamiseen. Etnologiassa on tavallista painottaa itsereflektion tarpeellisuutta tutkimuksen tekemisen kaikissa vaiheissa (ks. esim. Davies 1999), mutta Suojasen esittämä haaste menee mielestäni pidemmälle. Hankitun elämänkokemuksen vaikutuksia ei helposti tule ajatelleeksi lainkaan, vaikka muuten reflektoisi parhaansa mukaan tutkimusprosessin aikana tekemiään valintoja. Etnologisen tutkimuksen itsereflektio-osuudessa on tavanomaista esimerkiksi kertoa, kuinka paljon tai vähän tiesi valitsemastaan tutkimusaiheesta etukäteen ja siinä kaikki – tarkempi elämänkokemuksen reflektointi on hyvin harvinaista.

Ennen Japaniin menoa en ollut koskaan käynyt varsinaisesti vaeltamassa lukuun ottamatta yksin tekemääni muutaman päivän matkaa Kilpisjärvelle, jossa kiipesin Saanalle ja parille muulle lähistön tunturille. Yövyin tuolloin kuitenkin hotellissa, joten kunnon vaeltamisesta ei voida puhua. Kilpisjärven polveileva ja tuntureita täynnä oleva ympäristö teki silti syvän vaikutuksen ja jätti kaipuun palata vuorille. Aloittaessani vaihtovuottani Kanazawan yliopistossa vuoret olivat siis minulle edelleen hyvin vieraita

---

contained way of looking at life.” Maeda viittaa tämän lainauksen lopussa Harold Schiffmanin vuonna 1998 julkaistuun teokseen *Linguistic Culture and Language Policy* pelkällä vuosiluvulla. Kyseessä lienee löysä ja hatara viittaus, koska en onnistunut useiden eri hakusanojen kokeilemisesta huolimatta löytämään likimainkaan vastaavaa ajatusta Schiffmanin kirjan elektronisesta painoksesta. Japanin kielen harmoniaan ja herkkyyteen pyrkivästä luonteesta on kuitenkin kirjoitettu niin paljon, että en näe syytä kyseenalaistaa Maedan väitteen todenperäisyyttä sinänsä. Pyrkimystä harmoniaan ja herkkyyteen edesauttaa suuresti japanin kielen epätarkka ja usein täysin puuttuva kieliopillinen subjekti, minkä moninaisista kulttuurisista ja sosiaalisista seurauksista lisää esim. Berque 1986: 101–103; 1997: 229.

[20] Geertz 1973: 346.

ja edustivat Keski-Pohjanmaan lakeuksilla syntyneelle mitä suurimmissa määrin maantieteellistä toiseutta. Mikäli olen tullut esittäneeksi vuoret liian eksoottisessa valossa, syitä ei tarvitse etsiä tämän kauempaa. Arvelen kuitenkin, että en ole yksin tämän mahdollisen maantieteellisen eksotismini kanssa, koska suurelle valtaosalle suomalaisista vuoria voidaan pitää edelleen voimakkaasti arjesta poikkeavana ympäristönä: asutus on keskittynyt Etelä-Suomen kasvukeskuksiin, joissa maanpinnan korkeusvaihtelu on erittäin vähäistä, joten vuorista saatu kokemus lienee peräisin lähinnä lomamatkoilta Lappiin tai kauemmas. Olisi houkuttelevaa yleistää vuorten maantieteellinen toiseus laajemmaltikin, koska pysyvä asutus ja korkeat vuoret esiintyvät harvoin yhdessä, mutta loppujen lopuksi eksoottisuuden kokemus on toki aina subjektiivinen.

Yhtäältä kokemattomuuteni vaeltajana ja toisaalta kokemukseni vuorista kiehtovan erikoisina paikkoina ovat nähdäkseni tämän työn kannalta tärkeimpiä faktoreita reflektoitaessa oman elämänkokemuksen merkitystä tutkimusprosessin aikana tehdyille valinnoille. Elämänkokemustani voi luonnehtia niukaksi. Olen matkustellut kovin vähän; lento Japaniin oli vasta koko elämäni toinen. Tästä huolimatta olen potenut jonkinasteista kaukokaipuuta ainakin lukioiästä alkaen. Hoidin sitä maailmanmusiikilla, videopeleillä ja varsinkin kiinalaisilla ja japanilaisilla elokuvilla, kunnes ryhdyin opiskelemaan etnologiatieteitä yliopistossa. Yläasteen ja lukion aikaisten luokkakavereideni valtaosasta poiketen aloitin alkoholinkäytön vasta yliopistossa 21-vuotiaana. Luonteeltani olen taipuvainen välillä suorastaan ylitsevuotavaan itsereflektioon ja -kritiikkiin, enkä koe juuri koskaan voimakasta yhteenkuuluvuutta muiden ihmisten kanssa, minkä johdosta minun on helppo asettua itseni ulkopuolelle. Tutkimusaiheena japanilainen vaellusklubi motivoi ja inspiroi minua niin harjoittamansa toiminnan (vuorikiipeily) kuin ryhmäkeskeisyytensä vuoksi, koska molemmat olivat minulle tuntemattomia konsepteja. Huomion keskittäminen subjektiiviseen vaelluskokemukseen kertoo kuitenkin siitä, että klubin ryhmädynamiikka ja sosiaaliset vuorovaikutussuhteet eivät kiinnostaneet minua riittävästi noustakseen tarkastelun keskiöön. Seuraavaksi kerron lyhyesti, kuinka löysin tutkimusaiheeni ja mistä näkökulmasta päädyin tarkastelemaan kokemuksia vaeltamisesta ja vuorista.

Sain ensikosketukseni Kanazawan yliopiston WV-klubiin 17. huhtikuuta 2009, kun saavuin aiemmin vastaanottamani lentolehtisen opastamana vanhempien klubilaisten

järjestämään infotilaisuuteen. Vaikka arvasin tilaisuuden luonteeltaan epäviralliseksi, jännitin osallistumista jonkin verran, koska arastelin jutustelua kangertelevalla japaninkielentaidollani. Isäntänä toimineet klubilaiset vaikuttivat kuitenkin rennoilta ja aivan tavallisilta japanilaisilta yliopistonuorilta, joihin oli helppo tutustua. Virallisen ohjelman sijaan tarkoituksena oli, että liittymistä harkitsevat saavat vastauksia mieltä askarruttaviin kysymyksiin koskien klubin toimintaa. Aikaisemmilta vaelluksilta oli myös näytillä valokuvia, jotka kertoivat jo sinällään paljon vaellusharrastuksen koukeroista.

Infotilaisuudessa en vielä ottanut puheeksi sitä, että harkitsin klubiin liittyvän opinnäytteen kirjoittamista. En muista tarkalleen milloin ja missä yhteydessä asiasta oli ensi kerran puhetta, mutta kerroin siitä joka tapauksessa avoimesti ja moneen otteeseen useammalla kuin yhdellä vaelluksella esimerkiksi aina silloin, kun jotakuta klubilaista kiinnosti tietää opintojeni vaiheesta ja siitä, mitä etnologia loppujen lopuksi oikein tarkoittaa. En siis millään muotoa tietoisesti salaillut suunnitelmiani, mutta en toisaalta myös nostanut niitä itse aktiivisesti puheenaiheeksi. Näin ollen on mahdollista, että aivan kaikki klubilaiset eivät olleet tietoisia aikeistani kirjoittaa pro gradu -työ juuri WV-klubista. En kuitenkaan koe tätä suurena eettisenä ongelmana, koska aloitin varsinaisen aineistonkeruun vasta kauan jäsenyyteni loppumisen jälkeen. Muutamat kenttämuistiinpanoistani esittämäni lainaukset eivät paljasta yhdenkään klubilaisen henkilöllisyyttä ja liittyvät muutenkin enemmän subjektiivisiin tuntemuksiini ja kokemuksiini vaellusten aikana kuin itse klubilaisiin.

Kenttäpäiväkirjamerkintöjeni vähäisyys on yhtäältä valitettavaa, mutta toisaalta niiden pienelle määrälle on olemassa mitä luonnollisin syy, joka liittyy samalla vaellusklubin harjoittaman konkreettisen toiminnan realiteetteihin. Olin yksinkertaisesti fyysisesti liian väsynyt, jotta olisin jaksanut tehdä säännöllisiä ja yksityiskohtaisia päiväkirjamerkintöjä. Vaikka 5–20 minuutin taukoja pidettiin vaelluksen johtajan päätöksellä keskimäärin reippaan tunnin väliajoin, aikainen herätys yhdistettynä kokemattomuuteeni ja 20–30 kg painavaan rinkkaan tekivät tehtävänsä kerta toisensa jälkeen. Seuraava merkintä on ensimmäiseltä vaellukselta, jonka aikana yövyttiin vuorilla teltoissa, ja se kertoo tuoreeltaan alkukankeuksistani: ”On selvää, että klubilaisilla on erittäin hyvä kunto tai japanilainen periksiantamattomuus, sillä kukaan ei valittanut tosissaan kertaakaan, vaikka rinkka (naisilla 15 kg, miehillä 20 kg) on tottumattomalle hyvin raskas (kpvkirja: lauantai 23.5.2009 klo 15:02). Ylenpalttisen

fyysisen rasituksen takia ylivoimaisesti suurin osa tauoista kuluikin nestetasapainon huoltamisen ja mahdollisimman tehokkaan palautumisen merkeissä. Paras mahdollisuus kenttäpäiväkirjan aktiiviseen pitämiseen olisi ollut iltaisin, mutta leiriytyminen ja illallisvalmistelut veivät leijonanosan siitä jo valmiiksi lyhyestä ajasta, joka jäi kunkin päivän vaellusurakan päättymisen ja pimeyden laskeutumisen välille.

Nelikuukautista klubijäsenyyttäni ei siis kenties voitane laskea täysimääräiseksi kenttätyöjaksoksi – opiskelinhan sitä paitsi samanaikaisesti Kanazawan yliopiston KUSEP-vaihto-ohjelmassa[21], jossa oli päivittäin kontaktiopetusta – mutta sillä oli varsinaisen aineistonkeruun sijasta toinen erittäin tärkeä funktio: ensi käden tiedon ja omakohtaisen kokemuksen hankkiminen vaellusklubin jäsenenä olemisesta, mitä ilman olisi ollut huomattavasti vaikeampi eläytyä kyselyyn vastanneiden ihmisten asemaan ja yrittää kävellä hetki heidän kengissään. René Gothónin mukaan ”[*e*]*läytyminen* on kaiken kenttätutkimuksen perusedellytys”. Tutkijalle on välttämätöntä ”sekaantua” tutkimaansa aiheeseen ja sen problematiikkaan sekä samalla varautua ”kaikkeen siihen, mitä sekaantuminen ’toisten asioihin’ saattaa merkitä niin tunteenomaisessa kuin eettisessä mielessä”. Toisaalta on kuitenkin varottava liian vahvaa eläytymistä, koska silloin vaarana on liian tunteenomainen sitoutuminen tutkimusaiheeseen, mikä olennaisesti vaikeuttaa kriittistä ja puolueetonta tutkimista. Eläytymisen vastapainoksi onkin samoin yhtä välttämätöntä kyetä etääntymään, joka puolestaan on ”kaiken kriittisen tutkimuksen perusedellytys” ja joka ”tarkoittaa ihmisen älyllistä kykyä (tilapäisesti) irrottautua tunne-elämästään ja lakata tuntemasta yhteenkuuluvuutta”. Etääntyminen mahdollistaa asioiden tarkastelun ”etääntyneestä intersubjektiivisesta terveen järjen näkökulmasta”. Gothóni kiteyttää kenttätutkimuksen olemuksen toteamalla, että se ”edellyttää sukkuloimista eläytymisen ja etääntymisen välillä kaiken aikaa varoen lankeamasta sitoutuneisuuden ansaan”. (Gothóni 1997: 142–143.)

Gothónin lähestymistavassa kenttätutkimukseen on selvästi fenomenologisia linjauksia. Fenomenologian katsotaan yleensä perustuvan saksalaisen filosofin Edmund Husserlin kirjoituksiin, ja siihen kuuluu olennaisena osana pyrkimys neutraaliin kuvaukseen ihmisenä olon kokemuksesta.[22] Pyrkimys neutraaliin kuvaukseen sisältää kaksi

---

[21] Lyhennys muodostuu sanoista *Kanazawa University Student Exchange Program*.

[22] Husserlin ohella merkittävästi suuntausta kehittäneiksi tieteentekijöiksi voidaan laskea filosofit Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre ja yhteiskuntatieteilijä Alfred Schütz. Jonas Frykmanin ja Nils Giljen (2003: 8) mukaan monet fenomenologian oppihistoriasta kiinnostuneet etnologit ovat törmänneet epäolennaisilta vaikuttaviin kysymyksiin siitä, mitkä olivat näiden ajattelijoiden väliset erot, ja samalla fenomenologian kokonaisuutena tarjoamat jännittävät

vaihetta, joista ensimmäisestä käytetään nimitystä *epokhē*[23] (kreikk. 'pidättäytyminen') ja toisesta eideettinen intuitio. Ensin mainitussa pidättäydytään arvostelemisesta ja sulkeistetaan ns. luonnollinen asenne eli maalaisjärkeen pohjautuvat käsitykset, jotta huomio voidaan keskittää täysin tietoiseen kokemukseen ja antaa ilmiöiden puhua omasta puolestaan. Viime mainitun avulla on sen jälkeen mahdollista tavoittaa ilmiöiden olemus eli niiden perustavanlaatuiset merkitykset. Erityisen tärkeää fenomenologiassa (varsinkin näin etnologin näkökulmasta) on se, että suuntauksessa painotetaan empaattisen asennoitumisen tärkeyttä suhteessa toisiin kulttuureihin ja tarvetta tarkastella ilmiöitä paikallisten ihmisten omasta näkökulmasta. On toki syytä muistaa, että Franz Boasin ja Bronisław Malinowskin kaltaiset antropologit olivat omaksuneet tällaisen fenomenologisen lähestymistavan jo kauan ennen Husserlin filosofisia pohdiskeluja – fenomenologia on jo sisäänrakennettu antropologiseen tutkimukseen. (Morris 2006: 5–6.)

Fenomenologisten vaikutteiden ohella Gothónin puheessa eläytymisestä ja etääntymisestä on mielestäni havaittavissa yhtäläisyyksiä etnologialle keskeisten emic- ja etic-näkökulmien kanssa. Tutkija joutuu niiden välillä samalla tavalla Gothónin sanoin ”sukkuloimaan” sekä kentällä että tehdessään keräämästään aineistosta myöhemmin johtopäätöksiä. Ensin mainitulla viitataan sisäpuoliseen etnografiseen kuvaukseen jonkin yhteisön tai yhteiskunnan jäsenten elämästä ja viime mainitulla tutkijan analyyttisiin kuvauksiin ja selityksiin, joissa on samalla usein läsnä vertaileva näkökulma ja abstrahoiva tendenssi. Emic-tasolla tutkija pyrkii siis parhaansa mukaan hahmottamaan maailman juuri sellaisena kuin informantit sen hahmottavat, kun taas etic-tasolla hän tietoisesti hylkää informanttien näkökulman tuottaakseen myös muille tutkijoille relevanttia ja laajemmassa tieteendiskurssissa sovellettavissa olevaa tutkimustietoa. (ks. Eriksen 2004: 58–59.) Etic-tasoon sisältyy useimmiten jonkinlainen teoreettinen viitekehys tai teoria, jonka asemaa Clifford Geertz (1973: 28) kuvailee omassa esseekokoelmassaan seuraavasti: ”Kokoelma hyvin yleisiä akatemiassa laadittuja käsitteitä ja käsitesysteemejä (…) kudotaan tiheän kuvauksen etnografiaan

---

mahdollisuudet ovat menneet heiltä ohi (alkutekstin ”Many ethnologists […] have missed the excitement” on hankala kääntää lyhyemmin). Suuntauksen kehittäjien keskinäisten erojen ja vaikutussuhteiden miettimisen sijaan joskus tärkeämpää onkin Frykmanin ja Giljen mielestä nähdä se, mikä heitä kaikkia yhdisti. Joskus fenomenologisella lähestymistavalla tarkoitetaan etnologiassa samaa kuin hermeneuttisella eli ymmärtävällä tutkimusotteella (näin vaikuttaa tekevän esimerkiksi Päivikki Suojanen [1997: 156]).

[23] Ninian Smart on verrannut käsitteen perusajatusta seuraavaan Pohjois-Amerikan intiaanien sananlaskuun: ”Älä koskaan tuomitse ketään ennen kuin olet kulkenut mailin hänen mokkasiineissaan!” (viitattu Anttonen 2010: 43).

siinä toivossa, että pelkistä tapahtumista saadaan tieteellisesti vaikuttavia.”[24]

Geertzin näkemys teorian asemasta ennen kaikkea omassa teoksessaan mutta osin myös antropologiassa laajemmin on suorastaan lohdullinen, koska teoriapohjaan liittyvät sudenkuopat ovat lukuisat. Oman kokemukseni mukaan teorian valinnasta on helppo ottaa liikaakin paineita asettamalle sille liian suuria vaatimuksia, jolloin sopivaa teoriaa ei tahdo löytyä millään. Toisaalta sopivalta vaikuttavan teorian löydyttyä olisi myös varottava jäämästä sen vangiksi, eikä antaa yhden teorian rajoittaa analyysiä ja tehtyjä tulkintoja liikaa. Jos teorian tarkoitukseksi ajatellaan Geertzin tavoin yksinkertaisesti tieteellinen vaikuttavuus (tai kaunopuheisuus! – engl. *eloquence*), sen ”oikean” teorian etsintään ja lopulliseen valintaan voi suhtautua rennommin ja nähdä teoria pelkkänä välikappaleena, väylänä tietystä näkökulmasta tehtävään johdonmukaiseen analyysiin ja tulkintaan. Seuraavassa luvussa käyn läpi tarkemmin tässä työssä soveltamaani teoriapohjaa, joka koostuu kolmesta avainkäsitteestä, mutta sitä ennen esittelen vielä aineistonanalyysissä käyttämäni metodin.

Valitsin analyysimenetelmäksi lähiluvun, joka ”on menetelmänä vapaa, se ei ohjaa eikä rajoita (etukäteen) analyysiä” (Uotinen 2005: 101). Vaikka lähiluvusta on laadittu metodioppaita (ks. esim. Brummett 2010), pelkkä tutkijan oman määritelmän tarjoaminen lähiluvusta vaikuttaa yleiseltä käytänteeltä. Esimerkiksi väitöskirjatutkimuksessaan lähilukua analyysimenetelmänä käyttänyt Johanna Uotinen (2005) ei viittaa yhteenkään metodioppaaseen tai muuhun lähilukua käsittelevään lähteeseen. Alaluvussa *Aineiston analyysista – lähiluku* Uotisen ainoa edes etäisesti lähilukuun liittyvä viittaus on sivulla 98 annettu Apo 2001: 28–31, jossa käsitellään temaattista kategoriointia eli ankkuroitua teoriaa (*grounded theory*). Lähiluvun voitaneen katsoa tulevan liki Satu Apon käyttämää metodia, mutta täysin samasta asiasta ei silti mielestäni ole kyse. Jo pelkän nimen perusteella lähilukuun menetelmänä assosioituu helposti tietynlainen ”metodinen väljyys” (Uotinen 2005: 98), mikä saattaa

[24] “A repertoire of very general, made-in-the-academy concepts and systems of concepts—‘integration,’ ‘rationalization,’ ‘symbol,’ ‘ideology,’ ‘ethos,’ ‘revolution,’ ‘identity,’ ‘metaphor,’ ‘structure,’ ‘ritual,’ ‘world view,’ ‘actor,’ ‘function,’ ‘sacred,’ and, of course, ‘culture’ itself—is woven into the body of thick-description ethnography in the hope of rendering mere occurrences scientifically eloquent.” Geertz käyttää monimerkityksistä sanaa *eloquent*, joka voitaisiin kääntää suomeksi myös sanalla *kaunopuheinen*. Tämä ambivalenssi on mielestäni tietoista ja täysin linjassa Geertzin näkemyksen kanssa siitä, että etnografia (ja etnologia ja antropologia) eivät lopulta ole kovin kaukana fiktiivisestä kirjoittamisesta sanan *fictiō* alkuperäisessä merkityksessä: ”jotakin, joka on tehty tai luotu” (”’something made,’ ’something fashioned’”). Toisin sanoen ”antropologiset kirjoitukset ovat itsessään tulkintoja ja vieläpä toisen ja kolmannen käden sellaisia”. (Geertz 1973: 15.)

olla osasyynä siihen, että metodioppaisiin viittaamista ei katsota välttämättömäksi.[25] Brummett (2010: 3) määrittelee lähiluvun seuraavasti: ”[*C*]*lose reading is the mindful, disciplined reading of an object with a view to deeper understanding of its meanings*” [kursivointi alkuperäinen]. Ympäripyöreähkö määritelmä jättää paljon tilaa erilaisille tavoille ymmärtää ja soveltaa lähilukua aineiston analyysiin. Uotinen (2005: 98) puolestaan kuvailee lähiluvun toteutumista käytännön tasolla seuraavasti:

> Käytännössä lähiluku toteutuu kunkin aineiston […] läpikäymisenä niin monesti, että lopulta aineiston pohjalta on mahdollista rakentaa perusteltuja luokituksia ja ymmärryksiä sekä selittäviä ja ymmärtäviä, kohteen sosiaalisiin ja kulttuurisiin konteksteihin liittäviä tulkintoja. Tällöin esille saadaan paitsi aineiston sisältämät faktat, myös faktojen taustalla toimivat yleisemmät rakenteet ja tiheän kuvauksen kirjoittaminen käy mahdolliseksi. Lähiluennan tarkoitus on siis nousta välittömien sisältöjen faktatasolta, jotta teoreettisemmatkin näkökulmat saadaan analyysiin mukaan.

Omasta mielestäni juuri käytännönläheisyys on lähiluvun suurin vahvuus: aineistoa luetaan ja luetaan, kunnes se aukeaa yhä syvemmälti ja myös vähiten ilmeiset merkitykset tulevat näkyviin. Vieraskielisen aineiston tapauksessa materiaalia on muutenkin pakko käydä yhä uudelleen ja uudelleen läpi käännösvirheiden välttämiseksi, joten lähiluku on tavallaan sisäsyntyinen ja erottamaton osa itse käännösprosessia. Góthonin eläytyvän ja etääntyvän kenttätutkimuksen periaatteen yhdistäminen yleensä kirjallisuudentutkimuksessa käytettyyn lähilukuun saattaa tuntua oudoksuttavalta valinnalta, mutta itse koen tämän ristiriidan hedelmälliseksi. Lähilukiessani vaellusklubilaisten vastauksia kykenen mielestäni eläytymään niihin syvällisemmin ja intensiivisemmin kuin sellainen tutkija, joka ei ole ollut vastaavassa klubissa jäsenenä tai ylipäänsä edes harrastanut vaeltamista vuorilla. Tulkitsen ja vertailen vastauksia oman subjektiivisen, klubin jäsenenä hankitun kokemukseni pohjalta, mikä edesauttaa mutta toisaalta ehkä myös ohjaa analyysiä. Jyrki Pöysän (2010: 355) mukaan lähiluvun käyttämisen seurauksena on parhaassa tapauksessa ”uusi, aiempia käsityksiä purkava ymmärrys tutkimuskohteesta ja tietoisuus omien tulkintojen ikuisesta keskeneräisyydestä”. Jää lukijan arvioitavaksi, ovatko omat keskeneräiset tulkintani lopulta olleet ensi käden tiedon ansiosta syvempiä, tiheämpiä ja/tai tiedostavampia vai olenko astunut jossain kohtaa harhaan.

[25] Lähiluvusta tieteidenvälisenä ja väljänä metodina tarkemmin katso Pöysä 2010.

Avainkäsitteet

Etnologisessa tutkimusprosessissa myönnetään avoimesti se, että tutkija ei ole pelkästään vastaanottanut tietoa informanteiltaan, vaan ollut aktiivisesti mukana tuottamassa tutkimusaineistoa yhdessä heidän kanssaan. Johanna Uotinen (2005: 95) kirjoittaa: ”Tutkimusaineistot tuotetaan merkityksellistämisen prosesseissa aivan samoin kuin muutkin kulttuuriset tekstit ja niiden merkitykset. […] Jo keruuta, kyselyä ja haastatteluja suunnitellessani tein *tulkintoja* siitä, mitä tutkittavaan aihealueeseen sisältyy” (kursivointi tekijän). Oman tulkintani mukaan parhaiten japanilaista vaelluskokemusta havainnollistavat ja avaavat kolme avainkäsitettä, jotka ovat *pyhä*, *kokemus* ja *luonto*. Kolmikon valikoituminen pohjautuu tutkimuskirjallisuuteen perehtymisen ohella mitä suurimmissa määrin esiymmärrystä kartuttaneisiin kenttätöihin Kanazawan yliopiston WV-klubissa. Seuraavassa pyrin esittämään kahdesta ensimmäisestä oman määritelmäni tutkimuskirjallisuuteen nojaten. Kolmatta ja viimeistä käsitettä ympäröivä keskustelu on niin monitahoinen ja laaja, että päätin nostaa luonnon käsitettä pohdiskelevan osion omaksi pääluvukseen. Ratkaisuun vaikutti myös se, että luonnon käsite liittyy aina kulttuuriin käsitteeseen, ja Japanissa molemmat on ymmärretty ja ymmärretään edelleen hyvin erilaisista lähtökohdista käsin, mitä käsittelen tarkemmin myöhemmin.

Pyhä

Avainkäsitekolmikostani pyhän käsite on luultavasti kaikkein vaikeimmin määriteltävissä, minkä vuoksi päätinkin sisällyttää lomakkeeseen kysymyksen pyhän henkilökohtaisista merkityksistä. Miksi meidän tulisi olla kiinnostuneita pyhästä? Mitä se oikeastaan edes tarkoittaa? Kirkon tutkimuskeskuksessa tutkijana työskentelevä Kimmo Ketola (2010) tiivistää artikkelissaan mielestäni oivallisesti pyhää koskevan mittavan tutkimuskirjallisuuden tulokset kirjoittamalla seuraavasti: ”Pyhän teoria on yksi modernin uskontotieteen keskeisistä saavutuksista. Sen mukaan pyhäksi luokitellut asiat liittyvät aina yhteisön kannalta merkittävien käsitteellisten rajojen leikkauskohtiin.” Määritelmä on hienoisesta ympäripyöreydestään huolimatta hyvä lähtökohta ekskursiolle pyhän käsitteeseen.

Olen erityisesti kiinnostunut luonnon ja tarkemmin vuorten aiheuttamista pyhyyden kokemuksista, minkä vuoksi en voi olla ohittamatta uskontotieteilijä Mircea Eliadea, joka on tarkastellut laajalti pyhäksi mielletyn luonnon problematiikkaa. Saamastaan kritiikkiryöpystä huolimatta (ks. esim. Anttonen 1996: 88) Eliaden kokemuslähtöinen lähestymistapa toi aikanaan uskontotieteeseen uusia tuulia. Pyhä ja profaani -teoksen suomentajan Teuvo Laitilan mukaan ”(p)elkistäen koko Eliaden tuotanto on monisanainen yritys sanoa jotakin siitä, mistä hänen mukaansa ei lopulta voida sanoa mitään, mihin voidaan vain viitata” (Eliade 2003: 13). Eliade käyttää pyhän ilmentymistä sanaa *hierofania*, jonka etymologinen merkitys on ”jokin pyhä näyttäytyy meille”. Ihminen saa tietoa pyhästä ainoastaan näiden ilmentymien välityksellä, koska ne osoittavat olevansa jotakin täysin maallisesta poikkeavaa. Näin Eliaden mielestä uskonnollinen ihminen kunnioittaa pyhää puuta tai kiveä juuri siksi, että se on hierofania, ”joka ei enää ole kivi tai puu, vaan *pyhä, das Ganz andere*”. Tällainen täysin toinen *par excellence* on hänen mukaansa taivaankansi, jonka pelkkä katseleminen voi riittää herättämään uskonnollisen kokemuksen. (Eliade 2003: 33–34, 138.)

Eliadea on kritisoitu voimakkaasti uskonnollisen kokemuksen redusoimattoman luonteen painottamisesta, koska se johtaa suhtautumaan uskontoon *sui generis* (lat. ’ainutlaatuinen’) -ilmiönä, joka voidaan ymmärtää vain sen omilla ehdoilla. Hänen tarjoamansa näkökulma uskontoihin on siten ”hyvin kapea ja rajoittunut”. (Morris 1987: 176–177; ks. myös Anttonen 1996: 66.) William Robertson Smith esitti jo vuonna 1894, että uskonnolliseksi kutsuttu asia on aina samalla myös kulttuurinen, sosiologinen, psykologinen ja historiallinen (viitattu Anttonen 2010: 19), mitä on kovin vaikea uskottavasti kyseenalaistaa vielä näin yli sadan vuoden kuluttuakaan. Siksi on kovin ironista, että uskonnollisen todellisuuden ainutlaatuista luonnetta korostanutta Eliadea itseään on kritisoitu hänen redusoivasta ja psykologisesta lähestymistavastaan shamanismiin (Morris 2006: 19). Joka tapauksessa Eliaden fenomenologisesta tieteentraditiosta ammentava ja kokemuslähtöinen pyhän määritelmä tavoittaa jotain olennaista siitä oman käsitykseni mukaan intuitiivisesta ja vaistonvaraisesta tavasta, jolla luonto ja erityisesti kohti taivaankantta vaikuttavasti kurottavat vuoret saatetaan kokea pyhiksi.

Romanialaisen Mircea Eliaden pyhä-käsitystä on havainnollistavaa verrata suomalaisen Veikko Anttosen pyhää koskevaan ajatteluun, koska kaksikko edustaa hyvin erilaisia uskontotieteen traditioita. Anttosen Turun yliopistossa johtamasta uskontotieteestä on

joskus käytetty leikillistä nimitystä ”pyhäkoulu” (Mahlamäki et al. [toim.] 2008: 8), mikä kuvastaa käsitteen keskeisyyttä hänen tutkimusaiheilleen. Väitöskirjassaan Anttonen tarkastelee pyhää nimenomaan kulttuurisena (raja)kategoriana eikä teologisena käsitteenä, jolloin pyhyyden henkilökohtainen kokemus rajautuu pitkälti tarkastelun ulkopuolelle. ’Pyhä’ on Anttoselle symbolinen rajakohdan merkitsijä, joka liittyy territoriaalisiin, ruumiillisiin ja muihin yhteisöllisiin kategorioihin. (Anttonen 1996: 151, 158.) Kuvatekstillä ”’Pyhä’ ihmisruumiin ja maa-alueen sisäisten ja ulkoisten raja- ja leikkauskohtien uskonnollis-sosiaalisten merkitysten symbolisena ilmaisijana” varustetussa kaaviossa Anttonen pyrkii tiivistämään pyhä-käsityksensä visuaaliseksi malliksi (ibid.: 94), joka on vaikeaselkoisuudestaan huolimatta tervetullut lisä teoreettisesti korkealentoisen tekstin joukossa. Anttosen esittelemä sinänsä vakuuttava etnografinen ja kielitieteellinen evidenssi koskee pääasiassa suomalais-ugrilaisia kansoja, vaikka hän käsitteleekin pyhää tarkoittavia termejä myös muissa indoeurooppalaisissa kielissä.

Anttosen laatima pyhän semantiikkaa kuvaava teoreettinen malli perustuu näkemykseen ihmisruumiista ja maa-alueesta sekä sosiaalisen että uskonnollisen metaforakielen perustavina tietorakenteina, ”jotka toimivat sekä yksilöllisen että yhteisöllisen käyttäytymisen orientaatiokeskuksina”. Anttonen ottaa tässä mallia kulttuuriantropologi Mary Douglasilta, joka on tutkimuksissaan asettanut ihmisruumiin symboliseen rinnastussuhteeseen yhteisön ja yhteiskunnan kanssa, mutta Anttonen korvaa jälkimmäisen territorion eli maa-alueen käsitteellä. Hän perustelee päätöstä kielitieteellisin ja etnografisin todistusaineistoin, jotka viittaavat siihen, että kaikista pyhä-termin merkityksistä historiallisesti vanhimmat liittyvät juuri aluerajoihin ja muihin merkkipaikkoihin. Maa-alueen rajat eivät ole pelkästään erottaneet niiden sisällä asuvaa yhteisöä erilliseksi kokonaisuudeksi, vaan ne ovat myös määrittäneet yhteisön arvo- ja valtarakenteita sekä rituaaleissa ilmaistavia ja uusinnettavia yhteisöelämän sosiaalisia ja uskonnollisia kategorioita. Anttosen mukaan kaikki se, mitä paikallisuuden näkökulmasta kulttuuriin sisällytetään, perustuu – ruumiillisuuden välityksellä – rajattuun tilaan ja sitä koskevaan diskurssiin. Näin pyhästä tulee symbolinen merkitsijä, joka rakentuu ”sekä yksilöiden että yhteisöelämän sisäisiä ja ulkoisia kategorioita määrittävien kognitiivisten rajojen ja niiden ylitysten” pohjalle. (Anttonen 1996: 93–94, 156.)

Toisaalla Anttonen (2010: 119) ottaa esiin Japanin shintolaisuuden, jota hän pitää hyvänä esimerkkinä ”pyhien tilojen erottamisen kulttuurista”. Shintolaisuudesta ammentavassa japanilaisessa tilakäsityksessä korostuu hierarkkiset suhteet, jotka vallitsevat luonnonmaisemien ja luonnonkohteiden välillä. Yliluonnollisten *kami*en[26] asuttamiksi katsotut alueet, paikat ja objektit rajataan aidoin tai köysin erilleen muusta tilasta. Viitaten Tuoviseen (1999: 223–224 [itselläni käytössä ollut kolmas painos vuodelta 2002]) Anttonen pitää shinto-pyhäkön *torii*-porttia ”paraatiesimerkkinä pyhän tilan arkkitehtuurista”. Omien vaihtovuodenaikaisten havaintojeni mukaan *torii*-portteja ei ole pystytetty pelkästään pyhäköiden edustoille, vaan niitä näkee myös vuorilla ja meren rannoilla: esimerkiksi juuri ennen Fujin huipulle saapumista suosituinta reittiä käyttävät kiipeilijät joutuvat kulkemaan läpi *torii*-portin, joka on verrattain pienikokoinen ja huomiota herättämätön. Samoin Vesterisen (2002: 529) mukaan *torii* pannaan pyhäköksi katsotun kiven, puun, metsän ja vuoren juurelle. Pyhä liittyy siten eittämättä myös Japanissa kulttuurisesti ja sosiaalisesti merkityksellisiin rajoihin, jotka saavat konkreettisen ilmaisun *torii*-portin kaltaisissa erilleen rajaamisen tekniikoissa. Anttosen (2010: 119) päätelmään on helppo yhtyä, kun hän kirjoittaa:

> Jokainen kulttuuri, ei vain uskonnollinen kulttuuri, kehittää erityisen *topografia sacran* eli koodaa ja erottaa muusta tilasta erilleen paikat ja maastonkohdat, joilla hallittavan maa-alueen sisäisiä ja ulkoisia rajoja jäsennetään ja normitetaan. *Topografia sacra* -periaatetta voidaan pitää uskontokulttuurisena vakiona niin lännessä kuin idässäkin.

Jo maantieteellisen eristyneisyytensä vuoksi Japanista voidaan kuitenkin tiettyyn rajaan asti käyttää nimitystä kulttuuri-isolaatti, minkä vuoksi on mielenkiintoista tarkastella, kuinka hyvin tai huonosti Eliaden ja Anttosen ajatukset pätevät vaellusklubilaisten käsityksiin pyhästä 2010-luvun Japanissa. Akateemista japanilaista käsitystä pyhästä valaisen seuraavassa perinteisiä vuorikäsityksiä koskevan tutkimuksen kautta. Sekä japaninkielisten artikkelien heikohkon saatavuuden mutta ennen kaikkea kielitaitoni vajavaisuuden takia joudun ikäväkseni pärjäämään vain englanninkielisillä käännöksillä ja englanniksi kirjoittavien japanilaisten tutkijoiden tuotoksilla, mikä luonnollisesti rajoittaa suuresti käytettävissä olevan kirjallisuuden määrää.

[26] *Kami* = jumalhenki, -olento. Termistä tarkemmin luvussa *Luonnon ja kulttuurin välisen suhteen käsitteellistäminen*.

Paljolti folkloristi Yanagita Kunion (1875–1962)[27] tekemään tutkimustyöhön nojautuen Hori Ichiro erottelee japanilaisten vuorten kunnioittamisessa kolme perustyyppiä: 1) *Fuji*n kaltaisten tulivuorten ja muiden kartiomaisten vuorten kunnioituksen, 2) vuorten arvostamisen ja kunnioittamisen vedenjakajina ja veden lähteinä sekä 3) vuorten palvonnan kuolleiden asuinsijoina tai tämän- ja tuonpuoleisen maailman kohtauspaikkana. Tulivuorenpurkaus on nähty paitsi valtavana tuhovoimana myös jumalallisena luomistekona. Vuorilla on katsottu asuvan lukuisia jumalia, jotka toimittavat elintärkeää vettä alankojen ihmisille, ja toisaalta esihistoriallisella ajalla japanilaiset ovat myös haudanneet kuolleensa vuorille.[28] Maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa vuoret näyttelivät ehdottoman keskeistä roolia, koska onnistunut riisinviljely edellytti tasaista vedensaantia vuoripuroista pelloille. (Hori 1966: 6–8; Ertl 2007: 31–32, 150; Ambros 2006: 292.) Kansanperinteestä välittyvään jumalkäsitykseen liittyen Yanagita Kunio on teoretisoinut, että ihmisen kuollessa hänen henkensä muuttuu esi-isä-kamiksi, joka nousee vuorille tullakseen vuori-kamiksi (*yama no kami*). Keväällä tämä sama kami laskeutuu kylään ja muuntuu riisipellon kamiksi (*ta no kami*), joka valvoo jälkeläistensä tuotteliasta työtä. Lopulta syksyllä sadonkorjuun jälkeen *ta no kami* palaa vuorelle ja omaksuu uudelleen *yama no kami*n roolin. (Matsumura 2005 [online]: C. Typology of Kami.) Historiallisia ja folkloristisia perusteita japanilaisten vuorten luokittelulle pyhiksi on siis lukuisia. Jää nähtäväksi, missä määrin historiallisten pyhä-käsitysten voidaan nähdä edelleen vaikuttavan nuorten aikuisten japanilaisten vuorinäkemysten taustalla.

Fujin ohella kuuluisia esimerkkejä japanilaisten pyhiksi kokemista vuorista on Toyaman prefektuurissa sijaitseva *Tateyama* 立山 (Seisova vuori), jonka ”valtava kaldera muodostaa yhdistelmän vaikuttavia luonnonilmiöitä, joita pidettiin portteina tai todellisina manifestaatioina lukuisista [buddhalaisista] maailmoista, erityisesti kuolleiden maasta” (Averbuch 2011: 7). Samoin Fukuin, Gifun ja Ishikawan prefektuurien rajalla kohoava *Hakusan* 白山 (Valkoinen vuori) on varsin tunnettu. Mainitut kolme vuorta muodostavat ryhmän, jota on perinteisesti kutsuttu nimellä

---

27 Yanagitan elämäntyöstä lyhyesti katso esim. Vesterinen 2002: 562.

28 Japanin ulkopuolellakin tunnettu elokuvaohjaaja Shôhei Imamura on tehnyt kuolema- ja vuoritematiikasta omaperäisen elokuvan *The Ballad of Narayama* (*Narayama bushikô*), jolla hän voitti Kultaisen Palmun Cannesin elokuvajuhlilla. Vuonna 1983 valmistunut ja palkittu teos on uudelleenohjaus alun perin vuonna 1958 valmistuneesta Keisuke Kinoshitan samannimisestä elokuvasta, joka puolestaan perustuu vuonna 1956 julkaistuun Shichiro Fukazawan romaaniin. Liioittelusta ja dramatisoinnista huolimatta näen elokuvalla suurta etnografista arvoa kuvauksena äärimmäisen syrjäisen japanilaisen kylän elämästä ja sen kyläläisten maailmankatsomuksesta 1800-luvulla. Euroopassa huonosti saatavilla ollut elokuva julkaistiin hiljattain sekä blu-ray- että dvd-kopion sisältävänä versiona.

Nihonsanreizan 日本三霊山[29] eli Japanin kolme pyhää vuorta. Muitakin pyhäksi luokiteltuja vuoria toki on, mutta nämä kolme ovat kuuluisimmat. Huomiota herättävästi kaikki kolme sijaitsevat pääsaari Honshun keskiosassa. Fuji kohoaa yksinäisenä tulivuorena 3776 metrin korkeuteen, kun taas Hakusan (2702 m) ja Tateyama (3015 m) ovat osa kahta eri vuorijonoa. Jos vuoresta käytetään termiä *reizan* 霊山, se tarkoittaa Ian Readerin (2006: 75) mielestä juuri sitä, että kyseinen vuori katsotaan kuolleiden henkien asuinsijaksi.

Entä kuinka paljon Eliaden ja Anttosen ajatuksilla pyhästä on yhteistä japanilaisten tutkijoiden esittämien pyhän ja uskonnollisen kokemuksen määritelmien kanssa? Seuraavassa Ichiro Horin (1966: 3) kuvauksessa vuorten olemuksesta ei voi olla huomaamatta samoja vivahteita kuin Eliaden toiseutta korostavassa luonnehdinnassa pyhästä: ”Niiden korkeus, niiden valtavuus ja maaston vieraus synnyttää usein ihmismielessä kunnioittavan ja ihailevan asenteen.”[30] Samoin Eliaden esittelemä hierofanian käsite näyttää vaikuttaneen shintolaisuudesta tehtyihin tulkintoihin etenkin *kami*en manifestoitumiseen liittyen. Matsumura (2005 [online]: A. Definitions) kirjoittaa:

> [W]hile invisible, it [kami-nature] may dwell within hierophanies or ‘manifestations’ (*yorishiro*) such as trees, rocks, fire and other natural objects, and in ritual objects such as mirrors and gohei[31]. […] In other words, the power of *kami* remains unrevealed so long as it exists in a suspended state, without manifesting itself by taking up dwelling in a natural object or human being. In short, *kami* is experienced in the form of concrete objects, phenomena, and situations, and not abstract, conceptual or ideal entities.

Matsumuran tiivistys *kami*n luonteesta voidaan ilmaista myös toisin: ilman hierofanioita eli manifestaatioita *kami*n läsnäoloa ei voida havaita eikä kokea, joten näiden ilmentymien ulkopuolella latenttina pysyttelevä *kami* ei käytännöllisesti katsoen ole

---

29 日本三霊山 [online]. Vuorikolmikolle omistettu sivu japanilaisessa Wikipediassa kertoo, että näihin kolmeen vuoreen on ylimuistoisista ajoista asti liittynyt vuoriuskonnollisuutta ja ne ovat olleet uskonnollisesti suuntautuneen vuorikiipeilyn tärkeimmät kohteet. 1970-luvulta alkaen nimitys *nihonsanmeizan* (日本三名山) eli Japanin kolme kuuluisaa vuorta on yleistynyt, mikä liittyy sivun mukaan virkistys- ja rentoutumismielessä tapahtuvan vuorikiipeilyn samanaikaiseen suosion nousuun. Sivuhuomiona mainittakoon, että pyhiinvaelluksen ja “tavallisen” vuorikiipeilyn näkeminen toisistaan täysin irrallisina ilmiöinä on harhaanjohtavaa, koska pyhiinvaellus ei varmasti olisi ollut historian saatossa yhtä suosittua kuin se on ollut, mikäli se ei uskonnollisten tavoitteiden lisäksi palvelisi myös arjesta irtautumisen ja virkistäytymisen päämääriä.

30 ”Their height, their vastness, the strangeness of their terrain often inspire in the human mind an attitude of reverence and adoration.”

31 *Gohei* on eräänlainen rituaalinen sauva, jonka bambusta tai muusta puusta tehtyyn varteen on kiinnitetty siksakin muotoon leikattuja paperisuikaleita (Motosawa 2005 [online]).

olemassa. Kuten edellä on osoitettu, pyhäksi nimittäminen liittyy Japanin uskonnollisessa perinteessä erittäin läheisesti ellei erottamattomasti *kami*n läsnäoloon, joten japanilaista pyhä-käsitystä voidaan väittää verrattain yhteismitalliseksi Mircea Eliaden ajatusten kanssa. Veikko Anttosen pyhän semantiikkaa kuvaavassa teoreettisessa mallissa keskeiset territoriaalisuus ja ruumiillisuus sekä niiden rajojen ylittämiseen liittyvä pyhä näyttävät pätevän ainakin pyhiksi katsottuihin vuoriin, sillä vuoret ja vuoristothan ovat mitä parhaimpia esimerkkejä yhteisön hallitseman maa-alueen ”luonnollisesti” muotoutuneista rajoista. Vaikeakulkuisina ja ilmastoltaan oikullisina paikkoina vuoria ei ole Japanissa tietyn korkeusrajan yläpuolella pysyvästi asutettu missään vaiheessa, joten ne ovat historian kuluessa muodostaneet verrattain muuttumattomat aluerajat heimo-, kylä- ja muille yhteisöille.[32] Vuorilla asuvat kamit asettuvat Anttosen mallissa juuri yhteisön maa-alueen näkyvän sisäpiirin ja näkymättömän ulkopiirin väliselle merkitykselliselle ja voimakkaan symboliselle rajalle, jonka ne ylittävät Yanagita Kunion esittämän vuodenaikakierron mukaan ja samalla tekevät vuoresta pyhän paikan.

Kokemus

Kokemuksesta ei voi puhua käsittelemättä samalla elämystä, sillä termien merkityssisältö on usein kontekstista riippuen enemmän tai vähemmän päällekkäinen, mitä osaltaan kuvasta myös se, että molemmat käännetään englanniksi sanalla experience. Suomalaisten suokertomuksia tutkinut Kirsi Laurén hyödyntää kuitenkin käsitteiden välisiä piileviä eroja jaotellessaan kirjoituskilpailun tuotokset kokemuksellisiksi ja elämyksellisiksi kertomuksiksi, jolloin edellisiin liittyvät välttämättömyydet, kuten työ ja luonnon aineellinen hyödyntäminen, kun taas jälkimmäisiin yhdistyvät mahdollisuudet, kuten haasteet, virkistäytyminen ja esteettisyys. Muita havainnollistavia eroja ovat esimerkiksi tapahtumien toistuvuus ja proosallisuus verrattuna tapahtumien ainutlaatuisuuteen ja poeettisuuteen sekä luonnon jääminen toiminnan taustaksi verrattuna (aktiiviseen) luontoon suuntautumiseen.

[32] Toisaalta on esitetty, että japanilainen ekumeeni (kreikk. ’asuttu maa’) on keskittynyt alangoille naapurimaista poikkeavissa määrin, sillä sekä Koreassa että Kiinassa niin maa-, karja- kuin metsätalous ovat hyödyntäneet vuoria voimaperäisemmin. Maankäyttö on ollut Japanissa ennemmin intensiivistä kuin ekstensiivistä silloinkin, kun uudet teknologiat ja tekniikat olisivat mahdollistaneet laajempien alueiden hyödyntämisen. (Berque 1997: 50–51.) Tämä ei toki millään muotoa vähennä vaan pikemminkin vahvistaa vuorten merkitystä japanilaisten yhteisöjen raja-aitoina.

(Laurén 2006: 74 Kuva 1.) Jarkko Saarisen (2002: 5) mukaan elämykseen aiemmin liittyneen tarinallisuuden on korvannut hetkellisyys ja tilannesidonnaisuus, millä hän viitannee mitä erilaisimpien elämysten tietoiseen tavoitteluun vapaa-ajalla ja usein vieläpä varsin eriytyneissä konteksteissa. Puhutaan elämystaloudesta ja -teollisuudesta (ks. Saarinen [toim.] 2002). Yksi Nykysuomen sanakirjan eri määritelmistä kuvailee elämyksen voimakkaasti vaikuttavaksi kokemukseksi ja tapahtumaksi, mikä antaisi ymmärtää, että kokemus on yläkäsite ja elämys alakäsite. Näin itsekin näen termien välisen suhteen ja valitsemalla avainkäsitteeksi juuri kokemuksen elämyksen sijaan olen yhtäältä halunnut jättää avainkäsitteeseeni tulkinnallista avaruutta ja toisaalta minimoida siihen liittyvän arvolatautuneisuuden. Kokemus kuulostaa sanana neutraalimmalta kuin elämys, johon helposti assosioituu pelkästään positiivisia mielikuvia.

Vaeltaminen on väistämättä kehollinen kokemus, jonka aikana ei voida täysin välttyä epämiellyttäviltä tuntemuksilta kuten lihaskivulta ja yleiseltä väsymykseltä. Voisi jopa väittää, että kehon lähettämät negatiiviset signaalit liittyvät olennaisella tavalla vaeltamisen mielekkyyteen, sillä mikäli vuorelle kiipeäminen ei vaatisi niin kovia ruumiillisia ponnistuksia, huipulle pääsemisen synnyttämä saavutuksen tunne ei olisi läheskään yhtä palkitseva. Vaikka elämysteollisuuden parissa on varsin tavallista järjestää ohjattuja vaellusretkiä vuorille ja vaelluksessa sinänsä on ilman muuta elämyksellisiä piirteitä, kokemus sopii mielestäni paremmin kuvaamaan vaeltamista kokonaisvaltaisena aktiviteettina, joka ei ole pelkkää euforiaa ja kauniita maisemia, vaan myös kipeytyviä selkiä ja puristavia kenkiä.

Suomessa kokemuksen kehollisuutta on käsitellyt esimerkiksi Taina Kinnunen kulttuuriantropologian väitöskirjassaan *Pyhät bodarit. Yhteisöllisyys ja onni täydellisessä ruumiissa* (2001). Tutkimuskohteen esitutkinnan aikana valikoituja teoreettisia käsitteitä on teoksessa neljä: ruumis, uskonto, sukupuoli ja alakulttuuri. Kinnunen lähestyy kehonrakentajan ruumista sekä kulttuurisena tekstinä että elettynä ruumiina, jolloin hänen tulkintansa ”kohdentuu sekä ulkoisessa ruumiissa representoituviin että ruumiillisesti koettuihin merkityksiin”. Oman työni kannalta erityisen hyödyllisenä pidän Kinnusen perusteluja sille, miksi myös tutkijan subjektiiviset kokemukset ovat hyödynnettävissä legitiimiksi tutkimusaineistoksi. Hänen mukaansa ”(t)utkittavan yhteisön rituaaleihin osallistuva tutkija väistämättä muodostaa tietoa tutkimusaiheestaan subjektiivisen ruumiillisen kokemuksen kautta”. (ibid.: 15, 273.) On itsestään selvää, että tutkija ei voi poistua kehostaan tutkimusta

tehdessään, mutta kaikkea tästä väistämättömyydestä koituvia seuraamuksia ei aina muisteta ottaa tarpeeksi huomioon, minkä takia Kinnusen muistutus on tärkeä. Oman kehonsa herruuteen pyrkivä tutkija on lopulta kuitenkin myös sen vanki siinä missä tutkittavatkin. Kehonrakennus ja vaeltaminen ovat vain yksittäisiä esimerkkejä sellaisista tutkimusaiheista, joissa subjektiivisen ruumiillisen kokemuksen merkitystä tulkinnalle ja tutkimusprosessin aikana tehdyille valinnoille on tavallistakin tärkeämpää pohtia.[33]

Puhe vaeltamisesta nimenomaan kehollisena kokemuksena saattaa kuulostaa itsestään selvältä ja banaalilta, mutta attribuutti on erittäin vahvasti sidoksissa kokemukseen yleensä. Mitä kokemus loppujen lopuksi implikoi? Se olettaa jonkinlaisen näkökulman maailmaan, jolloin subjektiivisuudesta tulee kokemuksen mahdollisuuden transsendentaalinen ehto. Näin kokemus on aina kehollisen ja toimivan olennon kokemusta, joka on syntynyt vuorovaikutuksessa olentoa ympäröivän materiaalisen ja sosiaalisen ympäristön kanssa. Ajatuskulun looginen päätepiste on, että objekteja koskevat kokemukset ovat automaattisesti kokemuksen subjektin rakentamia ja tulkitsemia, minkä johdosta itse objektejakaan ei ole olemassa tästä subjektiivisesta kontribuutiosta riippumatta. (Pihlström 2002: 277–276, 280, 283–284.) Transsendentaalifilosofinen ja kehoantropologinen koulukunta voivat tässä kohtaa paiskata kättä, sillä jälkimmäisen piirissä esitetyissä ajatuksissa eletystä kehosta kulttuurin subjektina eli sen eksistentiaalisena pohjana ja pelkistymättömänä prinsiippinä (Csordas 1990: 5, 23) on samoja kaikuja.

Kokemus on siis sidoksissa kehoon. Entä mihin keho on sidoksissa? Maailmaan, ympäristöön, maisemaan, tilaan. Lynn Ross-Bryant (1990: 335) kirjoittaa:

> The assumption of this model is that human spatiality – the body – and the space of the environment – the land – are always integral parts of the stories people tell of their experience in the world (their myths or world view and ethos), but usually as background, underlying all world constructions without being given voice. Thus, the land as background illuminates and influences the foreground of our conceptualizations without being conceptualized itself.

Ympäristö on siis erottamaton mutta samalla erittelemätön osa ihmisen pyrkimystä käsittää ja käsitteellistää kokemuksiaan. Se vaikuttaa periaatteessa kaiken toimintamme ja ajattelumme taustalla mutta usein niin itsestään selvin tavoin, että niiden eksplikointi

[33] Näin olen itse pyrkinyt tekemään aiemmassa alaluvussa *Vieraana vuorella*.

voi tuntua täysin banaalilta ja jopa häiritsevältä, sulavasti soljuvan arjen liialta kyseenalaistamiselta. Yksinkertaisena esimerkkinä mainittakoon jalkaisin tapahtuva siirtyminen paikasta toiseen eli kävely, joka kuitenkin noudattaa hyvin erilaista kaavaa riippuen siitä, ollaanko metsän siimeksessä luontopolulla, vuorenhuipulle johtavalla viheliäisen kivikkoisella reitillä vai urbaanissa ympäristössä jalkakäytävien ja ajoratojen viidakossa.

Ympäristön ja tilan vaikutusvallan koko laajuus näkyy ehkä parhaiten tilaan ja tilallisuuteen liittyvissä ilmaisuissa, jotka ovat saaneet myös vakiintuneen abstraktin merkityksen. Ludwig Wittgensteinin mukaan (viitattu Veivo 2003: 9) on melko mahdotonta puhua merkeistä ja merkityksistä käyttämättä spatiaalisia käsitteitä. Näitä ovat esimerkiksi sisä-, ulko- ja pintapuoli sekä sisältö. Tila vaikuttaa keskeiseltä inspiraation lähteeltä abstraktissa ajattelussa tarvittaville metaforille ja joidenkin kognitiivisten tutkimusten mukaan näyttää jopa siltä, että spatiaalisuuden konkreettisen kokemisen ja käsitteellisen ajattelun välillä vallitsee katkeamaton jatkumo. Tästä on vedettävissä se johtopäätös, että spatiaalisia käsitteitä ei pelkästään tarvita abstraktien käsitteiden tekemiseksi merkityksellisiksi, vaan että me koemme aina tilan merkityksellisenä. (Veivo 2003: 9–10.) Jos tarkoituksenhakuisen spatiaalinen sanamuoto sallitaan, tätä taustaa vasten ei mielestäni ole epäilystäkään siitä, että Japanissa pysyvän asutuksen yläpuolelle kohoavat vuoret koetaan erityisen merkityksellisenä tilana.

Tässä työssä käytän termiä kokemus sekä yleisessä että erityisessä merkityksessä: pyrkiessäni tarkastelemaan vaellusta kokonaisvaltaisena kokemuksena yksittäisten vaeltajien näkökulmasta erittelen samalla vuoriin ja vaeltamiseen liittyviä erityisiä kokemuksia, joita kyselyvastauksissa on tuotu esiin. Kokonaisvaltaisuudella en tarkoita tässä yhteydessä kuvausta klubista sosiaalisena yhteisönä tai ryhmänä, sillä tarkoituksenani ei ole tehdä yhteisötutkimusta. Klubin sosiaalista rakennetta ja rakentumista käsittelen vain niiltä osin kuin se on klubin toiminnan ymmärtämiseksi välttämätöntä tai relevanttia henkilökohtaisen vaelluskokemuksen kannalta. Kyselylomakkeessa olen tietoisesti sivuuttanut kysymykset klubin hierarkiasta mutta samalla jättänyt järjestyksessä toisen kysymyksen riittävän avoimeksi, jotta vastaajilla on mahdollisuus kertoa velvollisuuksistaan ja tehtävistään klubin jäseninä, jos he kokevat ne tärkeiksi vaelluskokemuksen muodostumisessa.

Lopuksi vielä selvitys japanin kielen kokemusta tarkoittavista sanoista. Japanissa on ainakin kaksi sanamerkkiyhdistelmää, jotka ovat käännettävissä suomeksi sanalla kokemus: *keiken* 経験 ja *taiken* 体験. Kolmas yhdistelmä *taikan* 体感 kääntyy luontevammin esimerkiksi sanalla aistimus (engl. *bodily sensation*), vaikka tarkoittaa tietyissä konteksteissa myös kokemusta. Kahden natiivin puhujan avulla käännetyssä kyselyssä *keiken* ja *taiken* esiintyvät molemmat kahdesti mutta *taikan* ei kertaakaan. Kehottaessani vastaajia kirjoittamaan omien kokemustensa pohjalta käytän sanaa *keiken*, joka implikoi elämänkokemusta, kun taas luetellessani esimerkkejä vaelluksen aikaisista kokemuksista käytän sanaa *taiken* henkisten ja Japanin kulttuuriin ja uskonnollisuuteen liittyvien kokemusten yhteydessä. Kolmesta sanamerkkiyhdistelmästä se tarkoittaa ehkä eniten sellaista henkilökohtaista kokemusta, jolla on melko selvä ajallinen alku ja loppu, mitä kuvastavat esimerkiksi siitä johdettavat pidemmät sanamerkkiyhdistelmät *hatsutaiken* / *shotaiken* 初体験 eli ’ensikokemus’ ja *gijitaiken* 疑似体験 eli ’simuloitu kokemus’ tai ’simulaatio’.

Japanilaisia näkökulmia luontoon

Luonnon ja kulttuurin välisen suhteen käsitteellistäminen

Tutkiessani japanilaisten vaelluskokemuksia ja käsityksiä vuorista en yksinkertaisesti voi olla ensin käsittelemättä japanilaista luontosuhdetta yleisellä tasolla, koska Japanissa ihmisen suhde luontoon on ymmärretty ja ymmärretään yhä hyvin erilaisten lähtökohtien pohjalta kuin ”länsimaissa”. Lainausmerkit ovat paikallaan, sillä kyseessä on erittäin problemaattinen kategoria, jota kuitenkin usein viljellään surutta mitä erilaisimmissa yhteyksissä niin eri tieteenaloilla kuin mediassa. Termin tarkempi määrittely on alati haastavampaa maailman verkottuessa ja tiedonkulun vauhdittuessa. Japanilaisessa luontokäsityksessä on kuitenkin suuria eroja myös islamilaisiin maihin verrattuna, minkä vuoksi on tarpeen selventää, mihin tarkalleen ottaen sitä vertaan.

Suhteessaan luontoon japanilainen kulttuuri näyttäytyy vastakohtana nk. akselisivilisaatioille (Axial civilizations), joihin luetaan monoteistiset sivilisaatiot ja klassinen kungfutselaisuus, buddhalaisuus ja hindulaisuus (Eisenstadt 1995: 189). Akseliajalla tarkoitetaan noin vuosien 800 ja 200 eaa. välistä suurten muutosten värittämää ajanjaksoa, jolloin kaikilla tunnetun maailman tärkeimmillä alueilla tapahtui merkittäviä aateuudistuksia, joilla oli kauaskantoisia seurauksia (Armstrong 2007: 62). Siinä missä japanilaisessa kulttuurissa nähdään länsimaalaisittain määritellyt luonto ja kulttuuri vahvasti toisiaan täydentävinä ja osin päällekkäisinä kategorioina, akselisivilisaatioissa luonnon ja kulttuurin välillä katsotaan vallitsevan syvä kuilu. Tämä tarkoittaa toisin sanoen sitä, että Japanissa on vahva tunne transsendentin ja maallisen maailman välisistä keskinäisistä suhteista eli niiden immanenttisuudesta. (Eisenstadt 1995: 189.) Iwao Munakata kuvailee japanilaista todellisuuskäsitystä ilmauksella *Symbolische Immanenzdenken* eli symboli-immanenttinen ajattelu (viitattu ibid.: 191). Toisaalla japanilaista käsitystä todellisuudesta on luonnehdittu seuraavasti:

> No fundamental discontinuity between man and the other categories of phenomena is apparent in this [Japanese] world-view, and much less is there any sign of a dichotomy of man (culture) and nature. The two simply seem to be consubstantial. (Kyburz 1997: 259.)

> The one-dimensional meaning structure of the early Japanese […] has in fact persisted to an amazing degree to our own time, as evidenced by the doctrines and practices of many of the so-called new religions. (Kitagawa 1987: 44–45.)

Luonto ja kulttuuri ovat etnosentrisiä käsitteitä, jotka soveltuvat sellaisenaan huonosti japanilaisen todellisuuskäsityksen kuvaamiseen, koska ne ovat siinä usein kietoutuneet lähes erottamattomasti toisiinsa muodostaen suuremman kokonaisuuden, jonka hallitsevana piirteenä vaikuttaisi olevan dikotomioiden puute. Lévi-Straussin (1973) esitys luonto–kulttuuri-dikotomian[34] universaaliudesta kaikissa kulttuureissa ei päde sellaisenaan Japaniin. Tämä ei samalla kuitenkaan suinkaan tarkoita sitä, että japanilaiset samaistuisivat luontoon aina ja kaikkialla vaikkapa eurooppalaisia voimakkaammin. Pikemmin on kyse siitä, että uskonnollis-kulttuuriset lähtökohdat luontoon ja luontokappaleisiin samaistumiselle ovat Japanissa hedelmällisemmät, mitä yritän havainnollistaa seuraavien esimerkkien avulla.

Eräs shintolaisuuden keskeisimpiä termejä on *kami*[35] 神, mutta sen tarkempi määrittely on yllättävän vaikeaa. Kami käännetään usein sanalla jumala(t) tai jumalolento(-not), mutta käännös typistää käsitteen rikkaan merkitysulottuvuuden täysin. Sanaa voidaan nimittäin käyttää niin erikoisista eläimistä kuin elävistä ja kuolleista ihmisistä ja jopa väliaikaisesti henkien riivaamaksi tulleesta tai mieleltään poikkeavaksi katsotusta henkilöstä (Matsumura 2006: 140–141). Shintolaisuuden tutkimista varten aikanaan perustetun Kokugakuin-yliopiston julkaiseman *Saishi kûkan, girei kûkan* -teoksen mukaan kami on kategoria, jonka soveltuvuus ei määräydy objektiivisten vaan subjektiivisten ja aistinvaraisten standardien perusteella (viitattu Matsumura 2006: 141). Tähän johtopäätökseen päätyminen ei sinänsä yllätä, koska se on täysin yhteensopiva shintolaisuuden ei-dogmaattisen luonteen ja loputtomalta vaikuttavan kamikuvaston

---

[34] Luonnon ja kulttuurin usein jotenkin vastakkaiseksi nähtyä suhdetta käsittelevälle loppumattomalle tutkimuskirjallisuudelle on mahdotonta tehdä tässä oikeutta. Viittaa kuitenkin yhteen lähteeseen, jossa dikotomian problemaattisuus on tuotu harvinaisen selvästi ja tiivistetysti esiin. Yrjö Haila ja Ville Lähde kirjoittavat johdatuksessaan Raymond Williamsin (2003: 38–39) artikkeliin *Luontokäsitykset* seuraavasti: ”Hänen [Williams] mukaansa taipumus dualistiseen luonto–kulttuuri-erotteluun on historiallinen painolasti. Elämme maailmassa, jonka materiaalinen todellisuus iskee tätä intuitiota vasten kasvoja. Silti kokemus ei tunnu horjuttavan uskoa dualismin pätevyyteen: niin luonnon kuin kulttuurinkin olioihin suhtaudutaan ’abstrahoiden’, ne irrotetaan ne synnyttäneiden käytännöllisten suhteiden historiasta. […] Tämä väärinymmärrys tai tietämättömyys aiheuttaa hänen mukaansa ensisijaisesti poliittisen ongelman – me etäännymme siitä todellisuudesta, jonka kanssa meidän täytyy tulla toimeen.”

[35] Sanan etymologinen merkitys on ’korkea’, ’ylempiarvoinen’ tai ’pyhä’ (Kitagawa 1987: 120). Termin moninaisista määrittely-yrityksistä tarkemmin katso tuoreempi Matsumura 2005 [online], jossa korkeuksiin viittaava merkitys tuomitaan virheelliseksi tulkinnaksi, joka on seurausta kahden eri kamia tarkoittavan kiinalais-japanilaisen kirjoitusmerkin menemisestä sekaisin. Merkkien etymologinen alkuperä ei ilmeisesti olekaan sama, vaikka kauan niin uskottiin.

kanssa. Arne Kalland esittää, että kami on jotain sellaista, joka asuu periaatteessa missä tahansa, joka synnyttää ihmisessä pelonsekaista kunnioitusta (huomaa yhtäläisyydet Mircea Eliaden Rudolf Otolta perimään *mysterium tremendum et fascinans* -pyhään! [ks. esim. Eliade 2003: 32]). Buddhalaisuudessa puhutaan vielä holistisemmin kaikkiin asioihin liittyvästä buddha-luonteesta. Tavallinen uskomus Japanissa onkin, että ihmisillä, eläimillä, kasveilla ja jopa elottomilla esineillä on sielu tai jonkinlaista uinuvaa voimaa.[36] Näin kaikki elävät olennot asettuvat samalle viivalle, eikä ihminen erotu joukosta kuten usein juutalaiskristillisessä perinteessä ajatellaan. (Kalland 1995: 246–247.)

Mikäli tarkastellaan erityisesti zenbuddhalaisuutta, joka on vaikuttanut hyvin suuresti Japanin taiteisiin ja japanilaisten maailmankatsomukseen, havaittavissa olevan todellisuuden jaottelu luontoon ja kulttuuriin alkaa vaikuttaa yhä keinotekoisemmalta lähtökohdalta. Zenissä pyrkimyksenä on ”hylätä kaikenlainen konseptuaalinen välineellisyys”, koska kolmannen osapuolen läsnäolo vain monimutkaistaa asioita ja vaikeuttaa kokemuksen faktojen ymmärtämistä. Vaikka zeniläiset ajattelijat puhuvat identifikaatiosta [esim. todellisuuteen, ilmiöihin tai luontoon], termi on epätarkka ja harhaanjohtava, koska se olettaa subjektin ja objektin alkuperäisen vastakkainasettelun, jota ei zenbuddhalaisuuden oppien mukaan ole alkujaan ollut olemassa, vaan kaikenlaisten erojen tekeminen on tapahtunut myöhemmin (ihmisen itsensä toimesta). ”Zenin tavoitteena on siis palauttaa alkuperäinen erottamattomuuden kokemus, mikä tarkoittaa toisin sanoen palaamista alkuperäiseen puhtauden ja läpinäkyvyyden tilaan.” (Suzuki 1988: 358–359.)

Ihmisen suhteeseen luontoon liittyy ehkä hieman yllättävästikin eräs japanilaisen yhteisöllisyyden keskeisimmistä rakennuspalikoista. Japanilaisesta kulttuurista puhutaan usein sisä- ja ulkoryhmäjaottelun hallitsemana yhteiskuntana, jossa sosiaalinen kanssakäyminen etenee ensisijaisesti tämän kahtiajaon sanelemin ehdoin.

---

[36] Synkretismin ja kansanomaisten tulkintojen johdosta buddhalaisten ja shintolaisten näkemysten välillä ei usein tehdä suurta eroa tai nähdä ristiriitaa. Buddhalaisuuden ja shintolaisuuden rajat alkoivat hämärtyä 1300-luvulla tapahtuneen uskontojen uusjaon myötä, jossa edelliseen istutettiin kameja ja jälkimmäiseen avataroja ja buddhia. Shintolaisuus ja buddhalaisuus eivät kuitenkaan täysin sulautuneet toinen toisiinsa, vaan ovat jatkaneet elämäänsä rinta rinnan halki vuosisatojen. (Vesterinen 2002: 524.) Toisaalta on sanottu, että Edo-kaudelle (1600–1868) tultaessa buddhalaisuuden, shintolaisuuden ja myös kungfutselaisuuden kesken oli tapahtunut niin merkittävää sekoittumista, että voidaan puhua yhteisten käsitysten muodostamasta ”japanilaisesta uskonnosta” (Bellah 1985 [1957]: 59). Monet japanilaiset laskevat itsensä sekä buddhalaisiksi että shintolaisiksi (Vesterinen 2002: 522).

Sisäryhmästä käytetään termiä *uchi* 内 ja ulkoryhmästä *soto* 外. Edellinen tarkoittaa suoraan suomennettuna ”sisällä” ja jälkimmäinen ”ulkona”. Sisäryhmän jäseniin kohdistuvat vastavuoroiset palvelukset ja velvollisuudet ovat ennustettavissa ja siten raskaudestaan huolimatta toivottavampia kuin ulkoryhmään kohdistuvat. Japanissa puhutaan *on*ista 恩, joka kääntyy kontekstista riippuen sanalla ’palvelus’, ’velvollisuus’ tai ’kiitollisuudenvelka’. *On*illa tarkoitetaan velvoitetta tai sitoumusta nimenomaan passiivisen vastaanottajan näkökulmasta eli henkilön, jonka vastuulle jää velvollisuuden täyttäminen. Tätä kiitollisuudenvelkaa ei usein voida koskaan maksaa täysin takaisin, sillä se kohdistuu myös esimerkiksi keisariin ja esi-isiin. *Giri* 義理 puolestaan on tavallaan *on*in alakategoria viitaten sellaiseen kiitollisuudenvelkaan, joka tulee maksaa takaisin lähes matemaattisella tarkkuudella tietyn aikarajan puitteissa. Japanilainen sanonta kuuluu: ”Ei ole raskaampaa kannettavaa kuin giri.” (Benedict 1967 [1946]: esim. 82, 94; Kalland 1995: 247; Vesterinen 2002: 503–504.)

Pienetkin palvelukset kuten Ruth Benedictin (1967 [1946]: 73) mainitsema tuntemattoman tarjoama tupakka saattavat saada japanilaisen tuntemaan olonsa epämukavaksi. Yhtenä syynä tähän voidaan nähdä se, että vastaavankaltaisiin tilanteisiin liittyy pieni mahdollisuus *on*-suhteen muodostumisesta, mikä on ei-toivottua tuntemattoman ulkoryhmään kuuluvan henkilön ollessa kyseessä. Sisäryhmän suosimisessa ei sinänsä ole toki mitään poikkeuksellista: harvassa ovat yhteisöt tai yhteiskunnat, joissa yksilön velvollisuudentunne tuntemattomia ihmisiä kohtaan olisi järjestelmällisesti voimakkaampi kuin perhettä, sukulaisia ja ystäviä kohtaan. Japanissa kuitenkin ulkoryhmä koetaan usein jotenkin selittämättömällä tavalla uhkaavaksi tai vaaralliseksi (ks. Kalland 1995: 247). Mikäli japanilainen ei ole maanmieheensä minkäänlaisessa suhteessa, välinpitämättömyys on tavallista (Vesterinen 2002: 565). Tämä näkyy esimerkiksi siinä, kuinka julkisen liikenteen kulkuneuvoissa on sosiaalisesti hyväksyttyä ja melko yleistä olla luovuttamatta paikkaa iäkkäälle kanssamatkustajalle, ellei hän ole havaittavissa määrin huonokuntoinen.

Kuinka ihmeessä tällä on jotain tekemistä japanilaisen luontosuhteen kanssa? Samalla tavoin kuin ulkoryhmä saatetaan kokea pelottavaksi ja vaaralliseksi, luonnontilainen villi luonto nähdään usein uhkaavana ympäristönä, jonne tunkeutumiseen on varauduttava tietyin varokeinoin. Joskus pyhiinvaellukselle lähtijöillä on tapana heittää

palanen kuivattua kalaa tai hyppysellinen suolaa nälkäisten henkien ruokkimiseksi, kun he astuvat metsän siimekseen ensi kertaa matkan aikana. Ulkoiluretkelle lähtevän naisten klubin jäsenille metsä symboloi ulkopuolta, ja he luultavasti pukeutuvat asiaan kuuluviin vaatteisiin ja asusteisiin painottaakseen siirtymistä yhteisön ja työn parista vapaa-aikaan ja ulkopuolelle. Samalla kuitenkin heidän äänekäs jutustelunsa ja naurunsa pitää mahdolliset henget yhtä tehokkaasti loitolla kuin pyhiinvaeltajien tekemät varotoimet. (Kalland 1995: 248; Kalland & Asquith 1997: 21–22.)

Luontorakkaat japanilaiset?

Japanilaisista tavataan usein sanoa, että he ovat erityisen luontorakkaita. Todistusaineistoksi tästä nostetaan milloin mitäkin aina luontoaiheisista *haiku*-runoista moitteettomasti hoidettuihin puutarhoihin ja luontokuvaamisen suureen suosioon. Zenbuddhalaisuuden edesmennyt asiantuntija Daisetsu Suzuki (1970: 331) katsoo, että japanilainen luontorakkaus on paljossa velkaa pääsaaren keskellä sijaitsevalle Fuji-vuorelle ja jatkaa:

> Whenever I pass by the foot of the mountain as a passenger on the Tokaido railway line, I never fail to have a good view of it [Fuji], weather permitting, and to admire its beautiful formation, always covered with spotless snow and ”rising skywards like a white upturned folding fan,” […]. The feeling it awakens does not seem to be all aesthetic in the line of the artistically beautiful. There is something about it spiritually pure and enhancing.

Suzukin kaunokirjallista näkemystä vastaan on helppo argumentoida jo aivan maantieteellisin perustein. Ensinnäkin Japanin maa-alasta jopa 73 % on vuoristoista, joten yhden vuoren merkityksen korostaminen tässä määrin tuntuu liioittelevalta, vaikka Fuji on 3776 metriin kohoavalla huipullaan saarivaltion korkein vuori. Toisekseen maailmassa on verrattain paljon Japanin kaltaisia erittäin vuoristoisia maita, joista mainittakoon esimerkiksi Nepali, Afganistan ja Iran. Luonnonolojen merkitystä kulttuurin kehitykselle ei tule yliarvioida (Vesterinen 2002: 563). Samoin esimerkiksi Earhartin (1989: 205) mukaan ”pyhien vuorten näkyvyyttä japanilaisessa uskonnossa ei voida selittää pelkällä vuorten ’luonnollisella’ läsnäololla tai runsaudella”. Suzukin näkemystä mukaillen Fujista on väitetty myös, että sen kauneus ja täydellinen muoto

todistavat Japanin saarten jumalallisesta luonteesta. Kalland (1995: 244) katsoo vastaavien väitteiden lukeutuvan ns. *nihonjinron*-tuotannon[37] joukkoon ja ettei niillä ole juuri selitysvoimaa, koska ne olettavat objektiivisen kauneusstandardin olemassaolon. Syitä japanilaisten väitettyyn luontorakkauteen on siis etsittävä muualta.

Japanilaiset on helppo uskoa erityisen luontorakkaiksi, mikäli kiinnittää ensisijaisesti huomiota korkeakulttuurin tuotteissa viliseviin luontoaiheisiin. Kuvataide, runous, sisustustyylit ja arkkitehtoniset ratkaisut välillä suorastaan pursuavat kirsikankukkia, vuorimaisemia, bambumetsiä ja puutarhoja. Männyn, bambun ja luumupuun muodostamasta kolmikosta käytetään nimitystä ”kolme ystävää”, mikä kuvastaa niiden keskeistä asemaa japanilaisessa taiteessa. Luontosymboliikka on Japanissa ”keskeinen osa taiteen puhuttelevuutta ja viestikontaktia katsojaan”. (Tuovinen 2002: 194.) Vuodenaikojen vaihteluun ja siihen liittyvään symbolismiin viittaaminen mitä erilaisimmissa konteksteissa on Japanissa niin yleistä, että neljää vuodenaikaa on väitetty yhdeksi japanilaisen kulttuurin keskeisimmistä käsitteistä (Ackermann 1997).[38] Puheenaiheen suosion tulin itsekin huomanneeksi vaihtovuoteni aikana, sillä yksi melko yleinen ulkomaalaiselle esitetty kysymys vaikutti olevan ”Onko sinun kotimaassasi neljä vuodenaikaa?” Peter Ackermannin (1997: 50) mielestä luontoa ja luontoaiheita käytetään havainnollistavina muistutuksina itselle ja toisille *yin*in ja *yang*in[39] rauhallisesta vuorovaikutuksesta ja jatkuvan muutoksen mekanismista, mikä puolestaan liittyy hänen mukaansa poliittisiin päämääriin järjestyksen ylläpidosta yhteiskunnassa. Näin luontoon ja neljään vuodenaikaan saatetaan viitata esimerkiksi silloin, kun yksilö tai instituutio tahtoo tehdä selväksi oikeanlaisten asenteiden, ihmissuhteiden tai

---

[37] *Nihonjinron* (kirj. *teorioita japanilaisista*) viittaa valtavaan määrään sellaisia enemmän tai vähemmän akateemisia kirjoja ja artikkeleita, joissa tutkitaan japanilaisen kulttuurin ja/tai japanilaisen “rodun” ainutlaatuisuutta. Lähtökohtana on usein uskomus, että Japanin kulttuuri on niin ainutkertainen, ettei sitä voi verrata muihin kulttuureihin. Puhe omasta erityisestä genrestä ei ole suuresti liioiteltua. Jotkut katsovat, että Watsuji Tetsurôn vuonna 1961 englanniksi käännetty *Climate: A Philosophical Study* -teos aloitti lajityypin uudelleen toisen maailmansodan jälkeisellä ajalla (Ryang 2002: 110). *Nihonjinron*in suosiosta ja aiheesta kokoavasti katso artikkeli Befu & Manabe 1993 ja tuoreempi teos Befu 2001.

[38] Vuodenaikojen temaattisesta keskeisyydestä japanilaisessa kulttuurissa kertoo jotakin myös vuodenaikoihin liittyvän sanaston laajuus. Kenkichi Yamamoton (et al.) viisiosainen *Saishin haiku saijiki* vuodelta 1977 listaa yli viisituhatta tällaista sanaa ja valottaa niiden käyttöä 15 000 lainatulla haiku-runolla. Osat I–IV on jaoteltu suoraan vuodenaikojen mukaan viidennen osan keskittyessä yksinomaan uuteenvuoteen liittyvään sanastoon. (viitattu Berque 1997: 19.)

[39] Japaniin kulkeutunut yin ja yang -oppi on peräisin Kiinasta. Se perustuu ajatukseen siitä, että kaikki on kahden voiman tai elementin vuorovaikutusta, minkä johdosta kaikki asiat ovat suhteessa toisiinsa. Yin tarkoittaa kirjaimellisesti kukkulan pimeää puolta ja yang kirkasta puolta. Erilaisia yin ja yang -pareja on useita, joista mainittakoon esimerkkeinä maa–taivas ja naissukupuoli–miessukupuoli. Kysymys ei ole siis hyvä–paha-jaottelusta, vaan harmonisen kokonaisuuden ihanteesta, joka voidaan saavuttaa ylläpitämällä tasapaino yinin ja yangin välillä. (Fält 2002: 104, 106.)

vallitsevaan tilanteeseen mukautumisen tärkeyden.

Olisi kuitenkin jokseenkin harhaanjohtavaa pitää korkeakulttuurin runsasta luontosymboliikkaa kiistämättömänä osoituksena erityisen luontorakkaista japanilaisista. Japanilaiset eivät suinkaan nauti tai arvosta luontoa sen kaikissa ilmenemismuodoissa, eikä luultavasti ole olemassa ihmisyhteisöä (kokonaisesta kulttuurista puhumattakaan), joka ei pelkäisi tai tuntisi vastenmielisyyttä jotakin elinympäristönsä luonnonaspektia kohtaan. Japanilaisilla on toisin sanoen ambivalentti suhde luontoon. Rakkaus luontoon osoittautuu loppujen lopuksi varsin valikoivaksi ja kohdistuu vain luontoon sen idealisoidussa muodossa eli kesytettyihin tai kotoutettuihin luonnon aspekteihin. Vastaavasti villi ja aidosti luonnontilainen luonto koetaan pelottavaksi, vastenmieliseksi tai muuten kaihdettavaksi. (Kalland 1995: 246, 254.) Kaupunkilaisten suhdetta luontoon on myös verrattu heidän perinteistä kyläyhteisöelämää koskevaan asennoitumiseensa, josta sanojen *furusato* 故郷 ja *inaka* 田舎 erilaiset konnotaatiot ovat oiva esimerkki (Moon 1997: 229). Siinä missä molemmilla voidaan tarkoittaa maaseutua ja maaseutumaista aluetta, edellinen edustaa idealisoitua mielikuvaa perinteisestä (pienestä) kotikaupungista tai -kylästä jälkimmäisen viitatessa takapajuiseen maaseutuelämään keskellä ei-mitään. Jos kaupunkilaiset ovat ylipäänsä kiinnostuneita perinteisestä elämäntavasta maaseudulla, kiinnostus kohdistuu Moonin mukaan juuri *furusato*n symboloimaan idealisoituun mielikuvaan eikä *inaka*an, jota tavallisesti kammoksutaan villin luonnon tavoin. Japanilaista luontosuhdetta ja maailmankatsomusta laajemminkin kuvaa seuraava kaavio:

Luontojatkumo (kaavio käännetty suomeksi artikkelista Kalland & Asquith 1997, s. 13):

luonto		**luonto**
	keitetty	raaka / keittämätön
	sidottu / kääritty	sitomaton / käärimätön
	kesy / kotoutettu	villi
puhdas		epäpuhdas
sisäpuoli		ulkopuoli
kulttuuri		barbarismi

Luontojatkumon ääripäissä on kaksi luonnon ideaalityyppiä, joita ei todellisuudessa ole

löydettävissä Japanista tai mistään muualtakaan, vaan itse ilmiöt ja havainnot sijoittuvat jonnekin niiden välille. Kaavio havainnollistaa sitä, kuinka eurooppalaisittain perinteisesti toisilleen vastakkaisiksi käsitetyt luonto ja kulttuuri sulautuvat osaksi yhtä ja samaa jatkumoa, jolla sijaitsevat monet japanilaiselle kulttuurille keskeiset dikotomiat kuten puhdas-epäpuhdas ja sisäpuoli-ulkopuoli. Jatkumon vasemmassa päädyssä olevasta luonnosta voitaisiin ehkä käyttää nimitystä kulttuurinen luonto ja oikeassa päädyssä olevasta luonnontilainen luonto, mutta Kalland ja Asquith eivät syystä tai toisesta ole halunneet nimetä luontotyyppejään yksiselitteisesti. Kärjistetysti voidaan sanoa, että luontokappale tai -ilmiö voi miellyttää ja ihastuttaa japanilaisia vasta sitten, kun se on riittävissä määrin tehty kollektiivisesti tutuksi ja kotoisaksi, jolloin se on liikkunut kohti luontojatkumon vasenta päätä.

Oikea ajallinen ja paikallinen konteksti on erittäin tärkeä osa luonnosta nauttimista Japanissa. On helposti ymmärrettävissä, että kirsikankukkia ihaillaan (*hanami* eli kukkien katselu) ja valokuvataan juuri keväällä, kun ne kukkivat, mutta sitä vastoin yhtä ilmeistä selitystä ei ole löydettävissä sille, että täysikuuta katsellaan (*tsukimi*) yleisesti ympäri maata juuri syys-lokakuussa, eikä läheskään vastaavassa mittakaavassa mihinkään muuhun aikaan vuodesta. Koko- ja värisävyvaihtelusta huolimatta täysikuuhan toistuu verrattain samanlaisena kaksitoista kertaa vuodessa. Tyhjentäväksi selitykseksi ei riitä se, että ajankohtaan sijoittuu ehkä jopa esihistorialliselta Jômon-kaudelta saakka peräisin olevia perinteitä ja juhlallisuuksia sadonkorjuuajan täysikuuhun liittyen. Kuun katselun sidoksisuus yhteen tiettyyn toistuvaan vuosittaiseen ajankohtaan on toki osoituksena siitä, että *otsukimi*[40] voidaan laskea kalendaarijuhlaksi, mutta se ei nähdäkseni kerro vastausta siihen, miksi muiden kuukausien täysikuut ikään kuin laiminlyödään. Sinänsä jo itsessään erityisen sadonkorjuuajan ohella syynä täysikuun ihailuun juuri alkusyksyllä saattaa piillä Japanin ilmastossa: keskimääräisestä runsassateisuudesta huolimatta juuri sadonkorjuuajan tienoilla sää yleensä alkaa selkiytyä. Kahtena vuotena kolmesta taivas on pilvetön perinteisen lunisolaarisen (kuu-aurinkokalenterin) kahdeksannen kuukauden 15. päivän iltana, joka on toivotuin ajankohta täysikuun ihailua varten. Jos säätiedotus ennustaa pilvisyyttä, kuun katseleminen aloitetaan joko päivää aiemmin ’odotusiltana’ (*matsu yoi*) tai ’16. iltana’

[40] *O* お on tiettyjen substantiivien eteen tavallisesti liitettävä etuliite, joka on kohteliaisuuden tai kunnioituksen ilmaus joko itse asiaa ja/tai kuulijaa kohtaan. Se voidaan usein tiputtaa kokonaan pois sanan merkityksen muuttumatta, mutta sen käyttö on melko vakiintunutta tiettyjen tärkeiden sanojen yhteydessä. Yksi yleisimpiä esimerkkejä on *osake* お酒 eli alkoholi.

(*izayoi*). Tarvittaessa täysikuun vartomista jatketaan vielä seuraavana kolmena iltana: ensin odotetaan seisten (*tachi-machi*), sitten istuen (*i-machi*) ja lopuksi maaten (*ne-machi*), minkä jälkeen odottaminen ei enää maksa vaivaa kuun noustessa alati myöhemmin ja myöhemmin yöllä. Kun täysikuu jää kokonaan pilviverhon taakse, puhutaan ’kuuttomasta keskisyksystä’ (*chûshû mugetsu*). Japanissa keskisyksyn katsotaan asettuvan gregoriaanisessa kalenterissa syyskuun yhdeksännen ja lokakuun kahdeksannen päivän välille. (Berque 1997: 31.)

Edellä viitattuun Augustin Berquen teokseen sisältyvää osuutta lukuun ottamatta en valitettavasti onnistunut löytämään *hanami*sta ja *tsukimi*sta sellaisia tieteellisiä artikkeleita tai kirjoja, jotka olisi kirjoitettu englanniksi tai suomeksi ja jotka käsittelisivät niiden merkitystä nykypäivän Japanissa. Vaikka niitä japaniksi on luultavasti saatavilla, vieraskielisten lähteiden vähäisyys saattaa ainakin *hanami*n kohdalla liittyä siihen, että ilmiö on matkailualan toimesta popularisoitu ja kaupallistettu hyvin pitkälle. Tämän vuoksi tieteelliset standardit täyttävät artikkelit ja julkaisut hukkuvat hakukoneiden antamissa tuloksissa mainostarkoituksessa tai muuten pinnallisesti laadittujen juttujen ja artikkelien loputtomaan mereen.

Kattavien lähteiden puutteesta huolimatta olen taipuvainen näkemään *hanami*n ja *tsukimi*n esimerkkeinä siitä, kuinka tietyt luonnonilmiöt on onnistuttu kulttuuristamaan tai kotouttamaan niin täydellisesti, että niistä on tullut instituutioita omine tapoineen ja pelisääntöineen. Tiedotusvälineet pitävät huolen siitä, että ihmiset tietävät varmasti, milloin kirsikankukkien kukinta on heidän asuinpaikkakunnallaan kukkeimmillaan, vaikka äkkiseltään saattaisi luulla, että asian voisi aivan yhtä hyvin todeta omin silmin kuka tahansa. Puiden kukkiminen on ”tärkein kevätteema” ja sen ihailu perittiin kiinalaisilta jo Nara-kaudella 700-luvulla. Japanilaiset kehittivät luumupuiden kukinnoista alkunsa saaneen estetiikan paljon pidemmälle kirsikkapuiden ihailussa.[41] (Berque 1997: 22–23.) Kirsikankukkapuita ei silti kasva joka paikassa, vaan etenkin kaupungeissa niitä on pääasiassa vain puistoalueilla. Parhaille paikoille pääseminen rehevimpään kukinta-aikaan on pienen vaivan näkemisen arvoista, joten kukintatiedotteita seurataan mielenkiinnolla. Se, kuinka paljon mielenkiinnosta lopulta

[41] Mielenkiintoa herättävä yksityiskohta on se, että juuri shintolais-buddhalaiset Shugendô-vuoriaskeetit näyttelivät tärkeää roolia kuuluisimman Yoshino-lajikkeen jalostamisessa. Kauneimmat yksilöt valikoitiin Shugendô-liikkeen kehdossa Yoshino-vuoristossa ja jalostusta jatkettiin edelleen alangoilla. Näin jälleen ”esoteerinen (askeettien kävely vuorilla) käännetään populaarikulttuuriksi”. (Berque 1997: 23.)

kohdistuu itse kukintoihin ja kuinka paljon joviaaliin seurusteluun riisiviiniä[42] siemailtaessa, on toinen asia, mutta japanilainen sanonta kuuluu: ”Makeiset ennen kukkia.” (*hana yori dango*).

Esimerkkejä luontoelämysten institutionalisoimisesta voidaan antaa lisää. Kungfutselainen oppinut Hayashi Shunsai kirjoitti Edo-kaudella teoksen *Nihon Kokujisekikou* (Havaintoja Japanin yhteiskunnallisista asioista), joka perustuu kirjoittajan kokemuksiin kävellen tehdyillä matkoilla ympäri Japania. Shunsai listaa teoksessa kolme erityisen kaunista paikkaa, jotka tarjoavat hänen mielestään eniten luonnonkauneutta koko maassa. Paikat ovat nimeltään *Matsushima*, *Amanohashidate* ja *Miyajima*. *Nihonsankei*'ksi (Japanin kolme näköalaa) kutsutun kolmikon merkityksestä kertoo ehkä jotakin se, että 21. heinäkuuta vietetään sen merkkipäivää.[43] Kallandin mielestä suurin yksittäinen vaikuttava tekijä sille, millä tavalla monet japanilaiset kokevat jonkin tietyn maiseman, on yksinkertaisesti se, onko heille etukäteen kerrottu maiseman olevan erityisen kaunis vai ei. Esimerkkeinä mahdollisista tietolähteistä hän listaa turismilautakunnat, kansalliset komiteat ja elokuvatuotantoyhtiöt. Vastaava vaikutus voi myös olla kuuluisan runoilijan tai taiteilijan työllä, jos siinä ylistetään tietyn paikan kauneutta. (Kalland 1995: 252.)

Allekirjoitan tietyin varauksin Kallandin melko jyrkän näkemyksen japanilaisten maisemakokemuksen rakentumisesta. On selvää, että vaikkapa median välittämän informaation pohjalta muodostetut mielikuvat ja ennakkokäsitykset tietyn paikan tai maiseman kauneudesta vaikuttavat siihen, kuinka kohde lopulta koetaan paikan päällä. Mielestäni vaikuttaa kuitenkin ilmeiseltä, että tämä vaikutus ei välttämättä ole pelkästään positiivinen eli taattuun luontoelämykseen johtava, vaan ennakko-odotukset saattavat nousta liian korkeiksi, mitä seuraa väistämätön pettymys. Lisäksi on vaikea ottaa kantaa siihen, kuinka suurissa määrin ennakkokäsitykset vaikuttavat juuri japanilaisiin erotuksena muiden kulttuurien edustajista eli siihen, erottuvatko japanilaiset lopulta merkittävästi joukosta tässä suhteessa.

---

[42] Itse asiassa alkoholi näyttelee niin tärkeää roolia kukintojen katselusta nauttimisessa, että *hanami*n aikaan nautitusta riisiviinistä käytetään joskus nimitystä *hanami-zake* eli ’kukkien katselu -sake’ (ks. Berque 1997: 23, myös alaviite nro 35).

[43] The three most scenic spots in Japan Official Website [online]. Yleisesti *Miyajima*na tunnettu saari on viralliselta nimeltään *Itsukushima*.

Oletettavasti Kallandin analyysi koskee ennen muuta kaupunkien ja kaupunkimaisten alueiden väestön käyttäytymistä, vaikka hän ei sitä eksplisiittisesti kerrokaan. Japani on erittäin urbanisoitunut maa, minkä seurauksena useimpien ihmisten pääasiallisen elinympäristön voidaan väittää etääntyneen melko kauas luonnon ääreltä. Tämä puolestaan on nähdäkseni johtanut siihen, että luonnon parissa liikkumisen ja luonnosta nauttimisen spatiotemporaalinen rakenne on pirstaloitunut: maisemia katselemaan ehditään lyhyissä ajanjaksoissa kerrallaan korkeintaan viikonloppuna tai lomalla, jolloin on matkattava kauas asunnolta tiettyyn paikkaan. Kaupunkien julkiset puistot ja yksityishenkilöiden puutarhat tarjoavat toki lähempänä sijaitsevan vaihtoehdon, mutta ovat ehkä liiankin lähellä luontojatkumon vasenta päätä eli kesytettyä, kotoutettua ja kulttuurista luontoa tarjotakseen joka kerta arjesta riittävästi poikkeavan ja virkistävän luontokokemuksen. Istutetut puut ja kasvit ovat selvästi osa luotua ympäristöä ja ovat ’luonnollisia’ vain siinä mielessä, että ne ovat riippuvaisia orgaanisista prosesseista pelkän ihmisen luomistyön sijasta (Giddens 1991: 166). Samalla lienee itsestään selvää myös se, että niin sosiaaliselta kuin ympäristön kannalta ajatellen tuhat katujen varsille istutettua puuta ei vastaa yhtä tuhat puuta käsittävää metsikköä, eikä tuhat yksityistä kymmenen neliömetrin puutarhaa vastaa yhtä julkista hehtaarin kokoista puistoa (Berque 1997: 199).

Japanilaisten usein ehkä liioiteltu luontorakkaus liittyy kuitenkin luontoelämysten institutionalisoitumisen ohella vielä yhteen tähän mennessä käsittelemättömään asiaan: luontoturismin jatkuvaan ja korkeaan suosioon. Opkyo Moon (1997: 226) pohtii nopean kaupungistumisen vaikutuksia luontoturismin suosiolle luonnon markkinoimista Japanissa käsittelevässä artikkelissaan. Hänen mielestään nopeasti tapahtunut urbanisoituminen ja sitä seurannut kontaktin menetys luontoon on yhteistä kaikille teollistuneille yhteiskunnille, eikä siten riitä yksinään selittämään luontoturismin korkeaa suosiota Japanissa. Urbanisoitumisen käytännön toteutumisessa eri teollisuusmaissa voidaan silti havaita merkittäviä eroja jäljelle jäävien luontoelementtien määrän suhteen. Japanilaiset suurkaupungit olivat jo vuonna 1985 tehdyssä listauksessa viimeisiä, kun vertailtiin vapaan (rakentamattoman) tilan neliömäärää suhteessa kaupungin asukaslukuun (Berque 1997: 198).[44] Augustin Berque

[44] Sanomalehti *Mainichi Shinbun*in aamupainos lokakuun 15. päivältä vuodelta 1985 kertoo seuraavat neliömäärät (vuodelta 1976): Lontoo, 30.4; San Francisco, 32.2; Washington, 45.7; Tukholma, 80.3. Seuraavista kaupungeista annetaan vuoden 1984 tiedot: Pariisi, 12.2; Tokio (23. erillisalue), 2.1; Kioto, 2.4; Osaka, 2.7; Nagoya, 4.5; Fukuoka, 5.8; Kôbe, 8.0. (viitattu Berque 1997: 198.) Havaintojen kahdeksan vuoden aikaerosta huolimatta luvuista vedettävä johtopäätös on nähdäkseni kiistaton: japanilaisissa suurkaupungeissa on asukaslukuun suhteutettunakin

(ibid.) toteaakin ykskantaan, että Japanin isoissa kaupungeissa on vähiten puistoja ja avoimia alueita koko teollisessa maailmassa. Kaupunkilaista kohti jäävän vapaan tilan määrä on erittäin luultavasti yhteydessä siihen, kuinka asukkaat suhtautuvat jäljelle jääviin viheralueisiin sekä siihen, paljonko koskemattomaksi miellettyä luontoa arvostetaan vaikkapa maaseudulle suuntautuvan viikonloppuloman yhteydessä. Suurkaupunkien vapaan tilan vähäisyys lienee omiaan vahvistamaan luontomatkailun yhteydessä luultavasti syntyvää kokemusta luonnon erityislaatuisuudesta.

On parempi kuitenkin pidättäytyä liian suoraviivaisen korrelaation vetämisestä japanilaisen luontorakkauden ja tilastollisessa vertailussa äärimmäiseltä vaikuttavan kaupunkirakentamisen välille. Näin ennen kaikkea siitä syystä, että alla olevassa alaviitteessä lainaamaani luvut eivät kerro mitään japanilaisen suurkaupunkiasumisen fenomenologiasta eli siitä, millaisena asukkaat itse kokevat elinympäristönsä. Samalla tavalla lukujen tavoittamattomiin jää kaupunkirakentamisen vertikaalinen ulottuvuus. Kioto toimii tästä hyvänä esimerkkinä. 2,4 neliömetriä rakentamatonta tilaa asukasta kohden kuulostaa todella vähäiseltä ja luo mielikuvan futuristisesta megalopolista, jossa luonnosta ei ole jäänyt jäljelle ruohonkorttakaan pilvenpiirtäjien puristuksessa. Todellisuus on kuitenkin oman kokemukseni mukaan huomattavasti epädramaattisempi: vieraillessani Kiotossa muutaman päivän ajan joulukuussa 2008 olin suorastaan hämmästynyt kaupungin maaseutumaisesta tai ainakin pikkukaupunkimaisesta yleisilmeestä. Ydinkeskustaa lukuun ottamatta maisemaa eivät hallitse korkeat kerrostalot ja pilvenpiirtäjät, vaan matalien rakennusten ylitse selkeästi näkyvät vuoret, jotka ympäröivät kaupunkia.[45] Vaikka puistot ovat siis harvassa, luonnonympäristö muistuttaa näin epäsuoremmalla tavalla olemassaolostaan, mikä luonee kiotolaiselle väljyyden tunnetta muuten täyteen rakennetun katuviidakon keskellä.

Olen edellä käsitellyt luonnon ja kulttuurin välistä suhdetta ja japanilaisten väitettyä luontorakkautta näinkin pitkään, koska aihepiiri on hyvin monitahoinen, laaja ja erittäin vaikeasti tiivistettävissä muutamaan sivuun. Luonnon ja kulttuurin välinen suhde ja sitä koskeva tutkimuskirjallisuus muodostaa käytännössä pohjattoman kaivon, jota ei voi

---

poikkeuksellisen vähän vapaata rakentamatonta tilaa ja siten samalla olennaisesti vähemmän virkistyskäyttöön tarkoitettuja alueita kuten puistoja.

45 Itse asiassa Kioton kaupunki on rajoittanut rakennusten sallittua maksimikorkeutta. Keskustassa sallitaan korkeimmat rakennukset ja hyväksytty maksimikorkeus alenee vähitellen liikuttaessa kohti kaupungin laitamilta alkavia vuoristoseutuja. (Kyoto City Landscape Policy [online].)

pumpata tyhjäksi – ja miksi siihen pitäisi pyrkiäkään? Clifford Geertzin (1973: 29) sanoin ”luontojaan vaillinainen” kulttuurianalyysi menettäisi samassa hetkessä elinvoimaisuutensa, ellei jopa koko *raison d’être*nsä, jos uusia tulkintoja ja näkökulmia ei olisi enää mahdollista löytää. Tässä pääluvussa käsitellyt teemat pohjustavat varsinaista aineistoanalyysia, johon siirrytään seuraavaksi.

Vaellus

Aloitan aineiston analyysin esittelemällä vastaajajoukon lyhyesti, minkä jälkeen siirryn käsittelemään vastaajien maailmankatsomuksellista taustaa, jota olen pyrkinyt selvittämään lomakkeen järjestyksessä kuudennella, seitsemännellä ja kahdeksannella kysymyksellä. Tämä on tärkeää pitää mielessä myöhemmin, kun tarkastelun kohteena ovat klubilaisten käsitykset vuorista ja vaeltamisesta eli varsinaiset tutkimuskysymykseni, jotka perustuvat ennen muuta viiteen ensimmäiseen kysymykseen. Näin siis en ole lomakkeen rakenteella johdattanut vastaajia miettimään vuoria ja vaeltamista erityisesti maailmankatsomukselliselta tai uskonnolliselta kannalta, vaikka toisessa kysymyksessä uskonnollinen kokemus esiintyykin yhtenä esimerkkinä muiden mahdollisten kokemustyyppien joukossa.

Vaeltajien maailmankatsomuksellinen tausta

Koodi	Maailmankatsomus	Klubivuosia	Pvm	Sukupuoli & Ikä
V1	sekulaari	1	29.1.2010	ei kysytty
V2	shintolainen, buddhalainen, sekulaari	4	30.1.2010	ei kysytty
V3	shintolainen	2	8.2.2010	ei kysytty
V4	sekulaari	2	15.2.2010	ei kysytty
V5	buddhalainen	3	15.2.2010	ei kysytty
V6	shintolainen, buddhalainen	4	16.2.2010	ei kysytty
V7	sekulaari	2	17.2.2010	ei kysytty
V8	buddhalainen	2	19.2.2010	ei kysytty
V9	buddhalainen	4	22.2.2010	ei kysytty
V10	kristitty	3	26.9.2010	mies, 20 v
V11	shintolainen, buddhalainen, sekulaari	2	6.10.2010	mies, 20 v
V12	shintolainen	3	8.10.2010	mies, 21 v

Kyselyyn vastanneiden sukupuoli ja ikä tiedetään vain kolmen henkilön osalta, sillä lomakkeen ensimmäisessä versiossa mainittuja tietoja ei pyydetty kertomaan. Puutteen merkityksellisyyttä lopulliselle analyysille voi pohtia, mutta iän kysymättä jättämistä kompensoi se, että klubilaisilta kysyttiin jäsenyysajan määrää vuosissa. Yliopistoissa

toimivien WV-klubien aktiivijäsenyys loppuu neljännen vuoden jälkeen eli samaan aikaan kuin yliopistosta valmistutaan, joten jäsenyysajaksi neljä vuotta ilmoittaneiden kohdalla ei voi tietää varmasti, ovatko he neljättä vuotta klubissa vai jo yliopistosta valmistuneita entisiä jäseniä.[46] Vuosimäärä on tästä huolimatta tarkka indikaattori siitä, kuinka paljon vastaaja on ehtinyt olemaan mukana Wandervogelin toiminnassa. Sukupuolen jääminen hämärän peittoon on yhtäältä valitettavaa, mutta toisaalta en näe sitä tässä työssä merkityksellisenä seikkana analyysin ja tulkinnan kannalta jo vastaajien vähäisen määränkin takia. Vastaajien sukupuolettomuus voidaan itse asiassa nähdä analyysia ja tulkintaa vapauttavana seikkana, jolloin esitettyjä mielipiteitä ja näkemyksiä ei lähestytä ensisijaisesti sukupuolittuneina. Todettakoon kuitenkin, että Kanazawassa jäsenistön sukupuolijakauma oli lukuvuonna 2009–2010 karkeasti arvioiden ainakin 70/30 ellei enemmän miesten hyväksi, joten on varsin luultavaa, että enemmistö vastauksista on tullut miespuolisilta jäseniltä.

Maailmankatsomusta kartoittanut monivalintakysymys osoittautui varsin hedelmälliseksi. Pyysin siinä vastaajia valitsemaan yhden tai useamman vaihtoehdon, jonka he katsovat vähänkin kuvaavan itseään. Kolme vastaajaa rastitti useamman kuin yhden laatikon, mikä on vähemmän kuin oletin mutta osoittaa mielestäni siitä huolimatta japanilaisille tyypillistä joustavaa ja jyrkkiä kannanottoja välttävää suhtautumista uskontoon. Pohtiessaan uskontojen tilastojen valossa vähäiseltä näyttävää tärkeyttä Japanissa Winston Davis (1992: 232) nostaa esille japanilaisten surullisenkuuluisan vaatimattomuuden ja syvän mieltymyksen monimerkityksisyyteen mahdollisina selittävinä tekijöinä. Uskonnollisuutta kartoittavat kysely- ja haastattelututkimukset tekee ongelmalliseksi sekin, että japanilaiset ”eivät tykkää ottaa julkisesti kantaa mihinkään poliittiseen, ideologiseen tai uskonnolliseen näkemykseen” (ibid.). V4:n sanoin: ”Japanilaisilla on taipumus olla uskomatta uskontoihin tiukasti. Ehkä siksi meitä sanotaan uskonnottomiksi.”[47]

---

[46] Kanazawan WV-klubissa neljännen vuoden jäsenten ei odotettu enää osallistuvan vaelluksille, vaan he vaikuttivat toimivan eräänlaisina kummisetinä, jotka esimerkiksi kuljettivat omilla autoillaan nuorempia jäseniä vaellusreittien lähtöpaikalle asti bensakulujen korvaamista vastaan tai antoivat yöpymispaikassa avattavaksi tarkoitettuja pieniä lahjoja, jotka useimmiten sisälsivät naposteltavaa ja/tai alkoholipitoisia juomia. Viikottaisiin kokoontumisiin he osallistuivat hyvin epäsäännöllisesti mutta klubin yhteisiin illanviettoihin ravintoloissa säännöllisemmin. Käytännön yleistettävyydestä muiden yliopistojen vaellusklubeihin ei voi olla varma, mutta se on hyvin mahdollista, sillä järjestely tarjoaa pehmeän laskeutumisen aktiivisesta harrastustoiminnasta työelämään ja uusiin sosiaalisiin ympyröihin.

[47] 日本人はそんなに宗教を信じない傾向にあります。無宗教と言うのかもしれません。

V6 valitsi shintolaisuuden ja buddhalaisuuden ja V2 ja V11 valitsivat näiden kahden lisäksi uskonnottomuuden. Yhteen vaihtoehtoon päätyneistä kolme valitsi buddhalaisuuden (V5, V8, V9), kolme uskonnottomuuden (V1, V4, V7), kaksi shintolaisuuden (V3, V12) ja yksi kristinuskon (V10). Nykyään kristityiksi ilmoittautuvia japanilaisia on vain yhdestä kolmeen prosenttia väestöstä (Covell 2010: 149–150). Robert Kisala (2006: 4) on lukumäärän suhteen tätäkin varovaisempi ja kirjoittaa, että alle prosentti japanilaisista kuuluu johonkin kristilliseen kirkkoon. Jälkimmäinen arvio on luultavasti lähempänä oikeaa, sillä vuonna 2002 Japanissa oli *Kirisutokyô Nenkan Henshûbun* (Kristinuskon vuosikirja) mukaan 1 098 730 kristittyä, mikä tarkoittaa vain 0,864 prosentin osuutta väestöstä (viitattu Mullins 2006: 118). V10 muodostaa siis erityisen kiinnostavan poikkeuksen vastaajien joukossa. Häntä lukuun ottamatta vastaajat näyttävät identifioituvan varsin tasaisesti johonkin kolmesta suosituimmasta maailmankatsomuksesta. Tilannetta havainnollistaa seuraava taulukko:

maailmankatsomus	**valittu yksinään**	**valittu yhteensä**
buddhalainen	3	6
sekulaari	3	5
shintolainen	2	5
kristitty	1	1
muu, mikä?	0	0

Buddhalaisuus nousee voittajaksi, mutta ero uskonnottomuuteen jää erittäin marginaaliseksi, jopa olemattomaksi. Shintolaisuus jää selvemmin kolmanneksi, sillä katson, että yksinään esiintyvien osumien määrä painaa vaakakupissa enemmän kuin yhdessä muiden vaihtoehtojen kanssa esiintyvien osumien määrä. Kahdentoista vastaajan perusteella ei voi tietenkään vetää yleistäviä johtopäätöksiä japanilaisesta tai edes japanilaisten vaellusklubilaisten maailmankatsomuksellisesta suuntautumisesta. Taulukkoa ei siksi tule ylianalysoida, vaan sen tarkoitus on vain tuoda systemaattisesti ilmi uskontoja ja uskonnollisuutta koskevien asenteiden monipuolisuus 12 vaeltajan keskuudessa.

Kysyttäessä kokevatko vastaajat uskonnollista hartautta vaellusklubilaiset antoivat karkeasti jaotellen kolmenlaisia vastauksia. Monivalintakysymyksessä yksistään sekulaarin maailmankatsomuksen valinneet kolme vastaajaa vastasivat odotetusti

yksiselitteisen kielteisesti, kun taas loput vastaajat jakaantuvat niihin, jotka uskovat jonkinlaiseen korkeampaan voimaan ja niihin, jotka eivät usko mutta kertoivat etiikka- ja moraalikäsityksestään tarkemmin. Kaksi vastaajaa muodostavat poikkeuksen: V11 määrittelee itsensä sekä shintolaiseksi, buddhalaiseksi että sekulaariksi mutta kertoo, ettei koe uskonnollisuutta ja joko unohtaa tai ei tahdo avata maailmankatsomustaan tarkemmin kuten kysymyksessä pyydetään tekemään. Kristitty vastaaja V10 ilmoittaa varsin lyhytsanaisesti olevansa ”protestantti”, eikä katso tarpeelliseksi valottaa maailmankatsomustaan tämän pidemmälle. Ytimekäs vastaus voi kenties johtua siitä, että hän ajattelee minun suomalaisena automaattisesti tietävän, mistä protestanttisuudessa on kysymys. Tässä yhteydessä on kuitenkin hyvä muistaa, että kristinuskon leviämistä Japanissa on suuresti vaikeuttanut varhaisten protestanttisten lähetyssaarnaajien painottama kristinuskon yksinoikeudellinen asema ja heidän esittämänsä kritiikki kotoperäisiä uskonnollisia käytäntöjä kohtaan. Japanilaisen lähetystyön historia on täynnä tarinoita kääntyneistä, jotka ovat joutuneet erotetuksi perheistään uuden uskonsa takia, kun he ovat lähetyssaarnaajien kehottamina kieltäytyneet osallistumasta esi-isien palvontaan tai jopa polttaneet perheen esi-isien muistolaattoja tai shintojumalille omistettuja alttareita. (Mullins 1998: 169.) Tällaista historiallista taustaa vasten on mielestäni helposti ymmärrettävissä, että vastaaja saattaa olla varautunut kertomaan maailmankatsomuksestaan tarkemmin.

> En koe. Periaatteessa olen sitä mieltä, että eläminen toinen toistaan auttaen on tärkeä asia.[48] (V1)

> Minulla ei ole uskonnollista uskoa. Etiikkakäsityksenä ehkä "ihminen on aina yksin".[49] (V7)

Lomakkeen kysymyksessä maailmankatsomuksen merkitystä selventävänä esimerkkinä annettiin sanat 'ajattelutavat' (*kangaekata*) ja 'etiikkakäsitys' (*rinrikan*). Jälkimmäinen on melko monimerkityksellinen ja voi tarkoittaa suomennettuna etiikkäkäsityksen lisäksi ainakin etiikkaa, eettistä näkökantaa, moraaliarvoa tai jopa velvollisuudentunnetta. Eri käännösvaihtoehdot eivät kuitenkaan poista sitä vaikutelmaa, jonka V7:n vastauksesta saa. Hänen maailmankatsomuksensa vaikuttaa jälkimmäisen lyhyen virkkeen valossa melko pessimistiseltä, mutta laajemman

---

48 無いです。基本的に、人間は助け合って生きることが大事だとは思います。

49 宗教への信仰はない。倫理観は、「人間は常に１人である」かな。

kontekstin puutteessa liian pitkälle meneviä tulkintoja on syytä välttää. Onhan mahdollista, että hän näkee ihmisen perimmäisen yksinäisyyden positiivisessa valossa siten, että jokainen on yksilönä itsenäinen ja arvokas. Itse asiassa *ningen wa tsune ni hitori dearu* voi implikoida yksinäisyyden ohella myös yksilöllisyyttä. Kirjaimellinen käännös lauseesta olisi nimittäin "ihminen on aina yksi ihminen".

> En usko juuri lainkaan. Etiikkakäsityksenä uskon, että "muille tehty hyvä on itselle tehtyä hyvää". Yritän tehdä ihmisten hyväksi niin paljon kuin mahdollista.[50] (V5)

> En erityisesti tunne suurta uskonnollista hartautta, enkä usko tiettyyn uskontoonkaan. Sitä saattaa kuitenkin tiedostamatta harjoittaa uskonnollisia asioita, koska uskonnoissa ja moraalissa on yhtäläisyyksiä.[51] (V9)

V5 siteeraa vastauksessaan japanilaista sananlaskua, joka tarkoittaa kirjaimellisesti "myötätunto ei ole toisten ihmisten hyväksi". Sanonta voi aluksi vaikuttaa paradoksaaliselta: miten niin myötätunto ei muka olisi toisten ihmisten hyväksi? Selitys on luettava rivien välistä, sillä sananparsille tyypillisessä iskevässä ja mieleenpainuvassa ilmaisussa merkityksen löytäminen jätetään tietoisesti kuulijan vastuulle. Myötätunnosta tehdyt palvelukset ovat toki myös kanssaihmisten välittömäksi eduksi, mutta ennen kaikkea ne ovat pitkällä aikavälillä omaksi hyväksi palveluksen saajan jäädessä kiitollisuudenvelkaan, jonka takaisinmaksusta ei voi kovin helpolla laistaa. Vastavuoroisuuden periaate on liki universaali moraalisääntö, jonka seurauksena yksilöt kokevat velvollisuudekseen maksaa jollakin tavalla takaisin vastaanottamansa palvelun tai hyödyn (Gouldner 1960). V5:n etiikkakäsitystä ei siis voida nähdä ilmentävän jotakin erityisen japanilaista ajattelutapaa, mutta kuten edellisessä pääluvussa *giri*n ja *on*in käsittelyn kohdalla kävi ilmi, japanilaiset ovat erittäin tietoisia kaikenlaisista palveluksista, niin tehdyistä kuin tekemättömistä.

> En ole kovin uskonnollinen, mutta ajattelen, että eiköhän jumalaksi kutsuttavia ole olemassa. Olen myös kääntynyt jumalien puoleen silloin, kun olen ollut vaikeuksissa tai kun on ollut jotakin pyydettävää. Perheeni harjoittaessa jumaliin

---

50 信仰はほとんどありません。倫理観としては「情けは人のためならず」と信じています。なるべく人のためになることをしようと思っています。

51 特におおきな信仰心はありませんし、特定の宗教を信仰してもいません。しかし、宗教とモラルには共通するところもあるので、知らないうちに宗教的なことを しているかもしれません。

> liittyviä tapojamme (uuden vuoden shimekazari ja mochi ja jumalhyllykölle uhraaminen muun muassa) tunnen uskonnollisuutta. Pahoja ei saa tehdä. Perhettä ja ystäviä tulee kohdella kunnioittavasti.[52] (V3)

Tämä vastaaja on tyypillinen esimerkki henkilöstä, joka ei koe uskonnollisia asioita ehdottoman tärkeiksi omassa elämässään, mutta jonka uskonnollisuus aktuaalistuu tiettyjen ehtojen täyttyessä. Ehdot ovat sekä ajallis-paikallisia (uuden vuoden käytänteet) että erityiseen elämäntilanteeseen liittyviä (rukoilu vaikeuksiin jouduttaessa). *Shimekazari* on uuden vuoden juhlallisuuksiin liittyvä käytäntö, jossa ulko-oveen tai sisäänkäynnin yläpuolelle ripustetaan *shimenawa*-köysistä ja erilaisista hyvää onnea tuottavista tavaroista valmistettuja koriste-esineitä.[53] Paksumpia shimenawa-köysiä kiedotaan paitsi pyhiksi katsottujen puiden ja kivien ympärille myös shinto-pyhäkköjen ympärille tai edustalle. Köydet sekä erottavat pyhän tilan profaanista että pitävät epäpuhtauden ja pahat henget loitolla. (ks. Vesterinen 2002: 529.) Shimekazarin tapauksessa ripustettavat esineet yhtäältä kutsuvat jumalia suosimaan kotia tulevana vuonna ja toisaalta suojelevat huonolta onnelta ja pahoilta hengiltä. *Mochi* puolestaan on perinteikäs juhlaruoka, jota valmistetaan ja syödään myös muulloin kuin vain uutena vuotena. Se on eräänlainen pieni, hyvin tahmea ja venyvä riisikakku, joka tehdään ensin pitkään höyrytettyä riisiä nuijimalla. Perinteinen valmistustapa vaatii kaksi ihmistä: yhden heiluttaessa kahden käden puunuijaa toinen kääntää ja taittelee riisitaikinaa iskujen välissä ja lisää tarpeen mukaan vettä. Vesterisen (2002: 460) mukaan mochi on tärkeä osa shintolaisuutta: esimerkiksi *kagami-mochi*a (peilin muotoinen mochi) tarjotaan juuri uutenavuotena *toshigami*lle eli uudenvuodenjumalalle.

V3:n uskonnollisuus vaikuttaa kytkeytyvän voimakkaasti kodissa perinteeksi muodostuneisiin aktiviteetteihin, joita tehdään yhdessä muiden perheenjäsenten kanssa. Muista vastaajista vain V7 ottaa esille perheen sisälle muodostuneet uskonnollisuuteen liittyvät perinteet, tosin eri kysymyksen yhteydessä:

---

[52] それほど信仰してはいませんが、神様というのは存在するのではないかなと思います。困った時や願いがあるときは神頼みをする時もあります。家族が神様に対する作法（正月のしめ飾りやもち、神棚へのお供えものなど）をしているときには信仰を感じます。悪いことはしてはいけないと感じます。家族や友達を大切にしなくてはならないと感じます。

[53] *Shimekazari*sta on kirjoitettu tieteellisesti valitettavan vähän muulla kuin japanin kielellä. Onnistuin löytämään vain Joy Hendryn (1993: 112) erittäin lyhyen maininnan uutena vuotena etuoviin ja usein autoihinkin ripustettavista olkirakennelmista. Tapa liittyy Hendryn mukaan laajemmin japanilaiseen käärimiskulttuuriin, joka ilmenee tässä tapauksessa tilan (koti, henkilöauto) käärimisenä.

> Käyn pyhätössä uuden vuoden ensimmäisellä käynnillä, koska se on perheessä ollut tapana entisajoista asti. Temppeleissä, pyhätöissä ja kirkoissa käyn matkustamisen yhteydessä nähtävyyksien katselun merkeissä. Sillä ei ole uskonnollista merkitystä, vaan menen katsomaan niitä nähtävyyksinä.[54]

Vastaaja haluaa selvästi painottaa toimintansa ei-uskonnollista luonnetta ottaessaan kahdesti peräkkäin esille nähtävyyksien katselun. Ei ole syytä epäillä, ettei V7 olisi tosissaan lausuntonsa kanssa, mutta on joka tapauksessa huomiota herättävää, että hän kieltää vierailujen uskonnollisen merkityksen niin voimakkaasti. Ian Reader (1991: 375–376) muistuttaa, että haastateltavat ovat usein innokkaita näyttämään, että he eivät ole taikauskoisia, mikä voi värittää heidän tapaansa ilmaista asenteitaan. En näe mitään syytä, miksi sama ei voisi päteä vähemmässä määrin myös kyselylomakkeen täyttämisen kohdalla. Eishô Ômuran mukaan japanilaiset laittavat toiminnalle, tavalle ja etiketille paljon painoarvoa uskon ja rakenteen sijaan (viitattu Nelson 1996: 121). Käyttäytymisen luokittelu uskonnolliseksi ja ei-uskonnolliseksi käyttämällä kriteerinä uskoa on muutenkin erittäin ongelmallista, sillä viime kädessä suuri osa uskonnollisesta käyttäytymisestä pyörii tapojen ja tottumusten ympärillä. Reader käyttää esimerkkinä juuri *hatsumôde*a eli vuoden ensimmäistä pyhäkkövierailua ja katsoo, että se on pakko luokitella uskonnolliseksi toiminnaksi, koska se tapahtuu uskonnollisessa keskuksessa ja käyttää yleisesti uskonnollisiksi tulkittuja toimintatapoja kuten kolikon antaminen uhrilahjaksi, käsien liittäminen yhteen rukoukseen ja kumartaminen. (Reader 1991: 375–376.)

> Minun mielestäni ihmisten kohtaloa hallitsevan jumalan kaltainen olento on olemassa. Ihmistä ei saa tappaa.[55] (V6)

> En ole kokonaan suuntautunut yhteen uskontoon, mutta jos on pakko valita, niin olen lähellä shintolaisuutta, koska ajattelen jumalia olevan kaikkialla. Vanhemmat ovat kylläkin buddhalaisia.[56] (V2)

> Uskon alustavasti buddhalaisuuteen, mutta minulla ei ole voimakasta sitoumusta

---

[54] 神社は初詣でいく。これは昔からの家の習慣だから。 お寺や神社、教会は旅行の際に観光として行く。宗教的な意味ではなく、観光地として見に行く。

[55] 人の運命をつかさどる神のような存在はいると思います。人を殺すことはいけないと思います。

[56] 一つの宗教に全く思い入れはないが、どちらかというとどんなものの中にも神様がいると思うから神道に近いと思う。実家は仏教だが。

> uskontoon. Kuitenkin uskon jonkinlaiseen minusta huolta kantavaan suureen olentoon. Tunnen uskonnollisuutta ehkä ennemmin esi-isien kuin Buddhan suhteen. Ruuan jättäminen on haaskausta. Yhdessäkin riisinjyvässä asuu jumala.[57] (V8)

Viimeisen vastauksen antaneen klubilaisen uskonnollisuus suuntautuu siis ensisijaisesti perheen esi-isiä kohti, mikä on linjassa hänen toisen vastauksensa kanssa, jossa hän kertoo käyvänsä usein kodin buddhalaisalttarin edessä rukoilemassa. V8 otti ainoana vastaajana esille kotialttarin kunnioittamisen, vaikka sitä ei suoraan lomakkeessa kysytty, joten käytäntö ollee tärkeä osa hänen uskonnollista elämäänsä. Tässä yhteydessä on syytä huomauttaa, että esi-isien palvonta on niin keskeinen osa Japanin buddhalaisuutta, että Buddhaa tarkoittava sana *hotoke* (仏) tai kunnioittavampi *hotokesama* (仏様) tarkoittaa myös kuolleita tai tarkemmin esi-isien eriytymätöntä joukkoa kokonaisuutena. Vastauksen viimeinen lause on sananlasku, jolla nasevasti perustellaan, miksi ruokaa ei saisi jättää syömättä. Sen taustalla on myös riisin asema hyvin symbolisena ruokana. Sekä Japanissa että Kaakkois-Aasian maissa riisiä on perinteisesti pidetty jumalallisen hengen asuinsijana ja siksi pyhänä (Ishige 2010: 301).

> Ajatteluuni sisältyy ajatuksia Japanin alkuperäisestä animismista ja shintolaisuudesta. Jumalia on missä tahansa paikassa ja vaikka ne katsovat kaikkien perään, ne tekevät myös jonkinlaisia koiruuksia. Kuitenkin jos on kunnolla saa taatusti osakseen siunausta, mutta jos hurskaus ei riitä, yhtä tai toista pahaa tapahtuu. Eiköhän ihmisyhteisö kata jumalatkin, koska nekin elävät, toisinaan epäonnistuvat ja vaikuttavat toimissaan vajavaisilta.[58] (V12)

Kyselyyn viimeisenä vastannut vaeltaja on selvästi pohtinut maailmankatsomustaan tarkkaan, koska hän pystyy eksplikoimaan ajatuksiaan näin yksityiskohtaisesti. Japanilaiselle jumalakäsitykselle on ominaista inhimillisten piirteiden korostuminen ja vajavainen tai puutteellinen kaikkivoipaisuus. Itse asiassa Kitagawan (1987: 120) mukaan ei ole mitään viitteitä siitä, että kameilla olisi ajateltu olevan ylimaallisia ominaisuuksia ennen kiinalaisen kulttuurin ja buddhalaisuuden saapumista maahan.

---

[57] 一応仏教を信仰しているが、宗教に対して強いこだわりはない。しかし、自分を見守ってくれている大きな存在のようなものは信じている。仏というより、先祖への信仰のような気がする。食べ物を残すのはもったいない。お米一粒にも神様がいる。

[58] 日本土着のアニミズム、神道系の考えをもっている。どんな場所にも、神様はいて、みんなを見守ってるし、何かいたずらをしたりもする。でも、しっかりやっていれば、必ず何か幸いをもたらしてくれるし、信仰心が足りなければ、何かしらの悪いものがあると思う。神様も生きているのだから、失敗することもあるし、足りないこともあるだろうが、神様まで含めて人間社会なのではないか。

Useimmilla kameilla katsotaan toki olevan jossain määrin supranormaaleja voimia, mutta niiden vaikutusalue rajoittuu usein vain tiettyyn elementtiin, luonnonilmiöön tai elämänalueeseen. Voimien teho riippuu suuressa määrin ihmisen uskosta tai ennemmin hurskaudesta kuten V12 asian ilmaisee. Tähän hurskauteen liittyvä ”kunnolla oleminen” tai kirjaimellisemmin ”tosissaan yrittäminen” on nähdäkseni yhteydessä shintolaisuudessa keskeiseen *makoto no kokoro*n ihanteeseen, jolla tarkoitetaan vilpitöntä ja toiset huomioon ottavaa sydäntä (ks. Kasulis 2006: 312; Tuovinen 2002: 224). Moraalisen hyvän ja pahan sijaan Japanin tapauksessa onkin käytännöllisempää ja kuvaavampaa puhua vilpittömyydestä ja ”puhtaista” aikomuksista. Yksittäisen teon oikeellisuus tai arvo määräytyy siis ensisijaisesti sen mukaan, kuinka vilpittömin ja epäitsekkäin aikomuksin tekijä on liikkeellä.

Vuorten erityislaatuisuutta etsimässä

Japanin saarten pinnanmuodostuksen muistaen kysymyslomakkeen avaava kysymys vuorista mahdollisesti erityislaatuisina paikkoina on moniulotteisempi kuin miltä se aluksi vaikuttaa. Yhtäältä voi kysyä, miksi ihmeessä vuoret olisivat yhdenkään japanilaisen mielestä erityislaatuisia paikkoja, jos niitä kerran on lähestulkoon aina näköpiirissä jossakin ilmansuunnassa. Näin ajattelisi, että vuoret ovat käyneet tuttuakin tutummiksi useimmille japanilaisille ja menettäneet vetovoimansa arkipäiväistymällä. Toisaalta vuorten erityistä luonnetta puoltaa se, että moderneista kulkuneuvoista ja apuvälineistä huolimatta niille kapuaminen vaatii edelleen paljon aikaa, viitseliäisyyttä ja voimia, vaikkakaan ei yhtä paljon kuin silloin, kun vuorikiipeily harrastuksena oli vielä ennenkuulumaton ajatus.

Klubilaiset ovat erittäin yksimielisiä siitä, että vuoret ovat erityislaatuisia paikkoja, mutta perustelut vaihtelevat. Vain kaksi vastaajaa ei näe erityislaatuisuutta merkittävänä seikkana: Vastaajajoukon nuorin eli V1 ei pidä vuoria erityisinä paikkoina, mutta maisemien katselu on hänen mielestään hauskaa. V8:n ytimekäs vastaus ”Pikemmin tutumpia kuin erityisiä paikkoja”[59] antaa olettaa, että vuoret ovat tulleet siinä määrin osaksi vastaajan arkea, ettei hän koe niitä enää kovin erikoisena ympäristönä.

[59] 特別な場所というよりも、もっと身近な存在

Myöhemmistä vastauksista päätellen tämä ei kuitenkaan ole alentanut hänen kykyään nauttia vuorilla taivaltamisesta, vaan vuorten eksotiikka on vain vähentynyt kahden jäsenyysvuoden aikana.

Seuraavat vastaajat antoivat erityislaatuisuudelle keskenään samankaltaisia perusteluita:

> Toki vuoret ovat erityislaatuisia, koska ne ovat tavallisuudesta täysin poikkeava ympäristö.[60] (V9)

> Paikka, jossa voi kokea sellaisia asioita, joita ei tavallisesti kaupungissa voisi tai joihin ei törmäisi.[61] (V10)

> Arkielämästä poikkeavassa merkityksessä erityislaatuisia paikkoja.[62] (V11)

> Ympäristönä vuoret poikkeavat täysin arkielämästä, minkä vuoksi siellä pystyy viettämään virkistävää elämää. Paikka, jossa unohtaa arjen ja jossa voi hankkia erilaisia kokemuksia, on erityislaatuinen.[63] (V5)

> Vuoret ovat erityislaatuisia arkielämästä poikkeavan maailman merkityksessä. Erityislaatuista on tässä mielestäni se, että menee paikkaan, missä matkapuhelin ei toimi (vaikka nykyään usein toimiikin), missä ei kuule uutisia ja joka on eristyksissä muusta yhteiskunnasta.[64] (V7)

Vastauksissa toistuu vuorten asema tavallisuudesta ja arkielämästä poikkeavana ympäristönä, jossa voi hankkia jokapäiväisen elinpiirin ulottumattomiin jääviä kokemuksia. V5 esittää vastauksessaan erityislaatuiselle paikalle varsin oivallisen ja tiiviin määritelmän, johon en keksi lisättävää – laskettakoon se vaikka yliopisto-opiskelijoilta kysymisen luontaiseduksi ja esimerkiksi etnologiassa melko tavallisesta tutkijan ja tutkittavien roolien sekoittumisesta (ks. Davies 2002: 16–17). Viimeisessä lainauksessa esille nousee eräs varsin kiintoisa vaellukseen liittyvä sivujuonne. Vuorille kiipeäminen tarkoittaa usein samalla vapaaehtoista tietoyhteiskunnan ulkopuolelle

---

60 たしかに特別な場所です。普段とまったく違った環境ですから。

61 普段街中では出来ないことや出会うことのないものに触れることができる場所。

62 日常生活から離れるという意味で特別な場所。

63 山は日常の生活とはまったく違う環境で、新鮮な生活ができます。日常を忘れて、違う経験ができるところが特別です。

64 日常と異なる世界という意味では特別な場所である。携帯電話が通じな かったり（今は通じることも多いが）、ニュースがわからなかったりと世間と切り離された場所に行くということは特別なことであると思う。

tiputtautumista, joka on omiaan voimistamaan kokemusta vuorista erityislaatuisina paikkoina. Arkipäivän jatkuvasta informaatiotulvasta irrottautuminen jättää enemmän tilaa ajatuksille ja aistihavainnoille, jolloin poikkeavan luonnonympäristön saattaa kokea tavallistakin intensiivisemmin. Tässä mielessä vuorilla vaeltamisessa voi olla jopa terapeuttinen vivahde.

V4 pitääkin vuoria erityisinä paikkoina sen takia, että ”on hyvä, että voi tyhjentää mielen”[65]. Hän käyttää vaikeasti käännettävissä olevaa termiä *mushin* 無心, jonka yksi merkitys on yksinkertaisesti ’viaton’. Asiayhteyden huomioon ottaen on kuitenkin paljon luultavampaa, että vastaaja viittaa sanalla zenbuddhalaisuudelle ja useille itsepuolustuslajeille keskeiseen mielentilaan *mushin no shin* eli kirjaimellisesti ’ei-mielen mieli’, josta käytetään yleisesti lyhennettä mushin (*mu* = ei, epä- ; *shin* = mieli, henki, sydän). Daisetsu Suzukin (1988: 110–111) mukaan mushin on yksi Zenin tärkeimmistä ideoista ja määrittelee termin seuraavasti: ”(S)e on oman olemassaolonsa kieltävä, itsensä itsestään irti päästävä, kiinteäksi jäätynyt mieli, joka antaa itsensä rentoutua täydellisen avoimuuden tilaan.”[66] Hieman arkisemmin mushinia voitaneen kuvata intuitiivisena olotilana, jossa tarvittavat kehonliikkeet tapahtuvat kuin itsestään riittävän harjoittelun tuloksena. Tässä mielessä mushin muistuttaa flow’ta[67]. Pitkällä vaelluksella kulkeminen ja kiipeäminen ikään kuin automatisoituvat, minkä seurauksena syntyvää olotilaa on havainnollistettu varsinaisen vuorikiipeilyn tapauksessa juuri flow-käsitteen avulla (Mitchell 1983).

Ehkä hieman yllättävästikin luontoa sinänsä ei nosteta esiin vuorten erityislaatuisuuteen vaikuttavana seikkana kuin kahdessa vastauksessa:

> Vuoret ovat erityislaatuisia, koska siellä voi tuntea luonnon arvokkuuden ja tiedostaa sellaisten asioiden tärkeyden, joita ei tasaisella maalla tiedosta.[68] (V6)

---

65 無心になれるのがいいです

66 “(I)t is the mind negating itself, letting go itself from itself, a solidly frozen mind allowing itself to relax into a state of perfect unguardedness.”

67 Onnellisuutta ja luovuutta koskevista tutkimuksistaan tunnettu psykologian professori Mihály Csíkszentmihályi teki flow-käsitteen kuuluisaksi. Hän määrittelee sen seuraavasti: ”Flow refers to the holistic sensation present when we act with total involvement. […] It is the state in which action follows upon action according to an internal logic which seems to need no conscious intervention on our part. We experience it as a unified flowing from one moment to the next in which we are in control of our actions, and in which there is little distinction between self and environment; between stimulus and response; or between past, present, and future.” (Csíkszentmihályi 1974: 58.)

68 特別な場所です。自然の大切さを感じられたり、地上では気付かないものの大切さに

> Ovat erityislaatuisia. Vuorilla on rankkaakin, mutta ennen kaikkea siellä voi kokea luonnon puhuttelemana sellaisia asioita, joita arkikokemuksessa ei voi. Lisäksi pääsee oppimaan ryhmän kanssa toimimisen tärkeyden. Kun päättäväisesti kiipeää kiipeämistään, tuntee kuinka on vastakkain oman kehon ja mielen kanssa. Huipulle pääsemisen saavutuksen tunne ja vuorilta laskeutumisen jälkeinen helpotus ovat poikkeuksellisen hienoja.[69] (V3)

Molemmille vastaajille vuoret vaikuttavat olevan paikka, jossa he muistavat tai tulevat uudelleen tietoisiksi luonnon merkityksellisyydestä. Kirsi Laurénin jaottelua kokemuksellisuudesta ja elämyksellisyydestä uudelleen lainaten luonto ei jää pelkäksi taustaksi toiminnalle, vaan siihen myös aktiivisesti suuntaudutaan, jolloin vaelluksen elämykselliset piirteet nousevat keskiöön. V3:n sanoin luonto ”puhuttelee” (kirj. koskettaa). Tunne vastakkain olosta oman kehon ja mielen kanssa kuitenkin muistuttaa vaelluksen kokemuksellisesta, ponnisteluja vaativasta ulottuvuudesta, jonka päättyminen tuottaa helpotuksen tunteen.

> Japanissa vuoria pidetään pyhinä paikkoina. Ollessani kiipeilemässä minäkin koin kaikenlaisia asioita, joita ei tavallisesti voi kuvitellakaan. Sellaisessakin merkityksessä vuoria voi pitää erityislaatuisina, mutta minulle vuoret ovat huvilan kaltaisia paikkoja ja siksi kohtelen niitä erityisen tärkeinä ja arvokkaina.[70] (V2)

> Vuorissa on mielestäni jotakin tästä maailmasta poikkeavaa. Ne ovat paikkoja, joissa on vielä jäljellä jotakin kaupunkien sivilisaatiosta hyvin kaukana olevaa. Paikkoja, joita jumalat vielä asuttavat. Siltä minusta tuntuu.[71] (V12)

V2 ja V12 ovat vastaajajoukossa ainoat, jotka ottavat johdattelematta jo ensimmäisen kysymyksen yhteydessä esille vuorten sellaiset piirteet, joita voitaneen laveasti ottaen kutsua supranormaaleiksi. Edellisen mainitsema vuorten pitäminen pyhinä paikkoina ei sinällään vielä viittaisi välttämättä yliluonnolliseen, mutta heti seuraavan lauseen

---

気付くからです。

69 特別な場所です。山の中は厳しいこともありますが、何よりも自然に触れられて 普段体験できないようなことも体験できるからです。そして、仲間と行動する大切さも学べるからです。ひたすら登り続ける時には、自分の体、心と向き合うことを感じます。 頂上へ登った時の達成感、下山後の安心感は格別です。

70 日本では山は神聖な場所とされていますし、私も登山をしている上で、普通では考えられないことをいろいろ経験しました。そういう意味でも特別と言えますが、私にとって山とは「別荘」のようなものなので特別大切にしています。

71 山は、下界とは違った何かがあると思う。都会の文明とはかけ離れた何かがまだ残っている場所。神様たちがまだ住んでいる所。そんな気がします。

asettamassa kontekstissa vaikuttaa kuitenkin vahvasti siltä, että V2 näkee pyhässä jossain määrin supranormaaleja vivahteita: hän on kokenut kiipeillessään asioita, ”joita ei tavallisesti voi kuvitellakaan”. Vuorten erityislaatuisuus ei silti näytä kumpuavan hänen mielestään niinkään tästä pyhästä, vaan rinnastettavuudesta huviloihin tai kesämökkeihin, jotka ovat melko harvinaisia Japanissa. Joka paikassa kohoavien vuorien kanssa niillä on kuitenkin nähdäkseni yhteistä se, että niin huvilalla kuin vuorilla oleskellessaan ihminen on kouriintuntuvalla tavalla poissa arkiympyröistä ja hetkeksi vapaa työ- tai opiskeluelämän asettamista paineista. Näin molemmat ovat spatiaalisesti erityislaatuisia paikkoja, joihin mentäessä ympäröivä luonto on ikään kuin jatkuvana muistutuksena siitä, että ollaan tultu kauas pois.

Vuorten kaukaisuus tulee erityisen selvästi esiin V12:n vastauksessa. Hän näkee vuoret hyvin vahvasti ”tästä maailmasta” poikkeavina alueina, joita ”jumalat vielä asuttavat”. Japanilaisessa kansanperinteessä vuoret on usein nähty jumalien asuinsijoina, mutta en lainkaan osannut odottaa, että kyselyyn vastaisi henkilö, joka paljastaa oma-aloitteisesti kokevansa samoin. Kyseessä on toisaalta sama vastaaja, joka edellisessä luvussa kertoo ajattelunsa sisältävän aineksia ”Japanin alkuperäisestä animismista ja shintolaisuudesta”, joten näkemyksessä ei sinänsä ole mitään yllättävää. V12 vaikuttaa ajattelevan, että vuorilla on yhä jäljellä jotakin salaperäistä, joka mahdollistaa jumalien asumisen siellä ja joka on kadonnut kaupunkikulttuurista. Hän ei sano suoraan, että jumalat eivät enää ole tavattavissa ihmisasutuksen keskellä, mutta hieman vastaavan käsityksen vastauksesta saa. Ehkä eniten kansanperinteestä kumpuavine käsityksineen V12 muodostaa vastaajien joukossa jännittävän poikkeuksen, jonka ajatuksia on havainnollista rinnastaa muiden antamiin vastauksiin.

Näen, tunnen, koen

Lomakkeen järjestyksessä toisella kysymyksellä pyrin selvittämään, millaisia kokemuksia vaellusklubilaiset saavat osakseen vuorille nousemisen aikana. Muutamat vastaajat antoivat varsin luettelomaisia vastauksia, mikä johtuu osittain varmasti siitä, että laadin itse viisi lyhyttä esimerkkiä mahdollisista vaelluksenaikaisista kokemuksista. En nähdäkseni kuitenkaan johdatellut vastaajia liikaa, koska kukaan ei tyytynyt

pelkästään toistamaan esimerkkikokemuksia sellaisenaan, vaan kaikilla oli myös omaperäistä kerrottavaa.

Vastausten perusteella vaelluskokemuksen kokonaisuus koostuu pääasiassa viidestä eri elementistä, jotka ovat seuraavat: 1) maisemien katselusta tai luonnon kauneudesta nauttiminen, 2) tunne luonnon ankaruudesta, 3) tietoisuus ihmisen pienuudesta ja/tai luonnon suuruudesta, 4) saavutuksen tunne huipulle pääsemisestä ja 5) yhteenkuuluvuuden tunne muiden kiipeilijöiden kanssa. Maisemat tai luonnon kauneus otettiin esille peräti yhdeksässä vastauksessa, luonnon ankaruus kuudessa, ihmisen pienuus tai luonnon suuruus viidessä ja kaksi viimeistä elementtiä neljässä. Luokittelua ei voi pitää tärkeysjärjestyksenä paitsi ehkä ensimmäisen elementin suhteen, koska kolmea vastaajaa lukuun ottamatta kaikki mainitsivat luonnosta saatavan esteettisen nautinnon muodossa tai toisessa. Luonto on vaeltajille kokonaisvaltaisesti ja intensiivisesti läsnä, mikä näkyy myös vastaajista harvasanaisimman eli V11:n vastauksessa: ”Pelkkä luonnon keskellä oleminen antaa hyvän olon.”[72] V3 vaikuttaa näkevän vuorikiipeilyn monista eri osatekijöistä koostuvana kokonaisuutena ja luettelee vaelluksenaikaisia kokemuksiaan seuraavasti:

> Luonnon kauneus (tähdet, maisemat, kukat), luonnon ankaruus (ukkonen, sade ja tuuli ym.), yhteistyön tärkeys ryhmän kanssa, oleminen vastatusten oman itsen kanssa, kiipeilyn kovuus ja hauskuus, ryhmän kanssa juttelun mukavuus, yön pimeys ja hiljaisuus, kanssakäyminen muiden kiipeilijöiden kanssa, saavutuksen tunne huipulle pääsemisen jälkeen.[73] (V3)

V8 on runollisempi ja kirjoittaa:

> Vaikutun luonnon kauneudesta ja suuruudesta. Huipulla saavutuksen tunne. Kun edellisellä kesätreenileirillä oltiin kävelemässä vuoren huippua kohti, jotta näkisimme sieltä auringonnousun, "minä olen kiipeämässä vuorelle" -ajatuksen asemasta tunsin "minun annetaan kiivetä vuorelle ja minua opastetaan" -tyylisen ihmeellisen tuntemuksen.[74] (V8)

---

72 自然の中にいるというだけで気持ちがよい。

73 自然の美しさ（星や景色、草花）自然の厳しさ（雷や雨。風など） 仲間との協力の大切さ 自分との向き合い 山登りのつらさ、楽しさ 仲間との会話の楽しさ 夜の暗さ、静けさ 他の登山客との交流 頂上へ登れたときの達成感

74 自然の美しさ、雄大さに感動する 山頂での達成感 以前夏合宿で、ご来光を見るために山頂に向かって歩いているとき、「自分が山を 登っている」というより、「山に登らせてもらっている、導かれている」ような、不思議な感じがした

Viikosta kahteen viikkoon kestävän treenileirin aikana ehditään kiivetä lukuisille huipuille, mutta muisto saattaa hyvin liittyä leirijakson huipentumaan. Huipulta auringonnousun näkemistä varten on näet herättävä poikkeuksellisen aikaisin, mitä ei joka aamu mitenkään jaksa tehdä. Leiriytyminen vaatii tasaisen maaston, jollaista ei rinteiltä löydy, joten leirintäalueen sijainnista ja vuoren korkeudesta riippuen huipulle kapuamiseen on varattava yllättävänkin monta tuntia aikaa. Kun vielä sää on vuorilla tyypillisesti vaikeasti ennustettavissa, auringonnousun näkeminen on osin tuuripeliä siitä huolimatta, että sitä yritettäisiin useampaankin otteeseen leirijakson kuluessa. V8:n kokema ”ihmeellinen tuntemus” asettuu siis vaikuttavaan ja erityiseen kontekstiin, joka on voinut olla omiaan vahvistamaan kokemusta. Shikokun saarella jalkaisin taivaltavien pyhiinvaeltajien suhteellista lisääntymistä tutkinut Eiki Hoshino (2007: 67–68, 70–72) käyttää yhtenä aineistoesimerkkinä eläkeläistä, joka kertoo samankaltaisesta kokemuksesta. Lähestyessään Shikokun pyhiinvaelluskierroksen viimeistä eli 88. temppeliä hänet valtasi voimakas kiitollisuudentunne, ja hän kertoo tiedostaneensa, ettei elä vaan että hänen annetaan elää. Hoshinon mielestä vastaavat ilmaisut eivät eroa paljon hartaiden buddhalaisten uskovien käyttämistä ilmaisuista huolimatta siitä, että useimmat pyhiinvaeltajat kiistävät lähteneensä vaellukselle uskonnollisista syistä. Hoshinon johtopäätöksenä onkin, että muutosten värittämällä aikakaudellamme ei ole enää tarpeen rajoittaa uskonnollista ainoastaan uskonto-käsitteen sanelemien rajojen sisään.

V2 näkee vuorikiipeilykokemuksen muodostuvan kolmesta pääasiasta ja asettaa ne tärkeysjärjestykseen:

> Vuorikiipeilyssä ① valokuviakin upeammat maisemat, ② itsestä virtaamaan alkava rajaton voima ja ③ yhteenkuuluvuuden tunne oman ryhmän ja muiden kiipeilijöiden kanssa ovat kolme suurta asiaa. Vuorilla tapaamilleen ihmisille alkaa luonnostaan haluta sanoa ”Päivää! Eikö olekin hienot maisemat!”. Lisäksi mielestäni vuorilla karman laki toteutuu aivan varmasti. Roskanneet ihmiset monesti loukkaavat itsensä, kun taas tosissaan kiipeävät saavat osakseen uskomattoman hienoja maisemia ja saavutuksen tunteen.[75] (V2)

Vastaaja vaikuttaa liittävän vuorikiipeilyyn normatiivisia näkökohtia, koska oikeanlainen käytös vuorilla johtaa hänen kokemuksensa mukaan palkintoihin ja

[75] 山登りでは①写真よりも雄大な景色②自分からあふれ出す限りないパワー③仲間や、他の登山客との隔てない結束という大きな３つが軸にあり、山で会う人には自然に「こんにちは！いい景色ですね！」と話しかけたくなる。それに、山では因果応報が確実に起こると思う。ゴミを捨てた人は怪我を良くするし、真面目に山を登る人には、信じられないぐらい良い景色や達成感をくれる。

vääränlainen rangaistuksiin. Uskomus ilmentää itse asiassa japanilaiselle uskonnollisuudelle erittäin keskeistä käsitettä nimeltään *genze riyaku* 現世利益, jonka pitkähkö sanakirjakäännös kuuluu seuraavasti: ”buddhalaisten opetusten noudattamisella saavutettu henkinen (materiaalinen) hyöty tässä maailmassa” (Rikaichan). Käsite voidaan ymmärtää laajemmin japanilaista kulttuuria ja yhteiskuntaa selittävänä asennoitumisena kuten Reader ja Tanabe (1998: 258) kirjoittavat: ”(M)itään ei saavuteta ilman sitoutumista ja ponnistelua; kaikella on hintansa; palkkiot seuraavat oikeasta käytöksestä. Japanin sodanjälkeiseen kehitykseen yhdistettävät pragmaattiset taloudelliset arvot ja työetiikka ovat juurtuneet, eivät erillään, japanilaisen uskonnon normatiivisista arvoista, mitä tämänpuoleisen hyödyn käsite ja käytäntö ilmentää.”[76] Genze riyaku on myös ”dominoiva motivoiva voima” sille yleiselle ei-poissulkevalle ilmapiirille, joka vallitsee japanilaisessa uskonnollisessa maailmassa, mistä esimerkkinä mainittakoon kamien ja buddhien keskinäinen vaihtokelpoisuus sekä hyvin erilaisten uskonnollisten traditioiden potentiaalinen hyödyntäminen kulloisessakin elämäntilanteessa esille nousevien tarpeiden tyydyttämiseen (ibid.: 259–261).

V2 esittää myös näkemyksensä karman lain varmasta toteutumisesta vuorilla. Japanin kielessä on karmalle useita eri termejä kuten *inen* 因縁, *gô* 業, *shukumei* 宿命 ja englannista peräisin oleva lainasana *karuma* カルマ. Menemättä syvemmälle näiden karmaa tarkoittavien sanojen vivahde-eroihin on kuitenkin huomionarvoista, että vastaaja ei käytä mitään näistä yleisistä termeistä, vaan paljon spesifimpää ja pahasta karmasta aiheutuviin väistämättömiin seurauksiin viittaavaa sanaa *ingaôhô* 因果応報. Olen kääntänyt merkkiyhdistelmän sanoilla ’karman laki’, mutta se voitaisiin kääntää kotoisammin myös sanonnalla ’sitä niittää mitä kylvää’ tai ’paha saa palkkansa’.[77] Readerin ja Tanaben (1998: 111) mukaan karma-oppi on aivan keskeinen osa buddhalaisuutta ja se voidaan ymmärtää opetukseksi siitä, kuinka onnen merkitys kielletään ja moraalisuuden merkitystä korostetaan. Käytännössä tämä tarkoittaa sattuman eliminointia osoittamalla kaikkien ihmisten osaksi tulevien tapahtumien olevan seurausta heidän omista teoistaan. Vaikka karma on edelleen yksi japanilaisen uskonnollisuuden avainkäsitteistä, sitä koskeva runsas tutkimuskirjallisuus ei ole juuri

---

[76] “[N]othing is gained without commitment and striving; there is a price for everything; rewards follow from correct behavior. The pragmatic economic values and work ethics associated with Japan’s postwar development are embedded in, rather than distant from, the normative values of Japanese religion as expressed in the concept and practice of this-worldly benefits.”

[77] Kattavin esimerkein varustettu japani-englanti-japani-sanakirja osoitteessa http://www.alc.co.jp/ tarjoaa käännösvaihtoehdoiksi mm. ’retributive justice’, ’divine justice’, ’karmic backlash’ ja ’What comes around goes around.’.

selvitellyt karmaan liittyvien uskomusten ilmenemistä käytännössä nykypäivän Japanissa (Kisala 1994: 74). V2:n uskomus karman lain toteutumisesta toimii näin mielenkiintoisena esimerkkinä nuorten aikuisten mahdollisten maailmankatsomusten kirjosta 2000-luvun Japanissa.

V2 painottaa karman lain käymistä vuorilla toteen ”aivan varmasti”, mikä antaa ymmärtää, että vuoret ovat jollain tavalla erityisen otollisia paikkoja ihmisen karmassa tapahtuville muutoksille. Ei liene sattumaa, että vastaaja käyttää pahaa karmaa tuottavista teoista esimerkkinä juuri roskaamista, joka on Japanin metsissä ja vuorilla valitettavan yleinen ongelma vaihto-opiskelun aikana tekemieni havaintojen perusteella. Ennen liittymistäni vaellusklubiin kävin usein viikonloppuisin lenkillä tai vuoripoluilla patikoimassa ja ääriesimerkkinä mainittakoon, että kerran jos toisenkin törmäsin roskaamisen kieltävään kylttiin, jonka välittömään läheisyyteen oli kaadettu roskia ja jopa ongelmajätteeksi luokiteltavaa tavaraa kuten kuvaputkitelevisioita. Löytöjäni voi pitää sattumanvaraisena ja niiden todistusvoimaa siten puutteellisena, mutta huomionarvoisesti myös V3 ottaa roskaamisen esille luontosuhteessaan tapahtuneita muutoksia pohtiessaan: ”Tajusin myös, ettei roskaaminen käy päinsä nähdessäni, kuinka paljon roskia luontoon on jätetty. Haluan jatkaa luontoa suojellen.”

Roskien jättäminen vuorille käy hyvästä esimerkistä siitä, kuinka japanilaisten väitetty syvempi identifikaatio luonnon kanssa ei juuri korreloi ympäristönsuojelun kanssa.[78] Scott Schnell (2006: 382) kertoo osuvasti, kuinka vaikuttunut hän ensin oli zenbuddhalaisuutta ja shintolaisuutta käsittelevistä kirjoituksista välittyvästä ympäristöetiikasta ja kuinka suuresti hän lopulta pettyi saapuessaan Japaniin. Schnell nimittäin huomasi, että japanilaiset eivät vaikuttaneet yhtään amerikkalaisia vähemmän taipuvaisilta riistämään luontoa.[79] Samoin Sonja Arntzen (1997: 64–66) näkee

---

[78] Kuuluisa esimerkki japanilaisen teollisuuden harvinaisen välinpitämättömästä suhtautumisesta ympäristöön on kaivosyhtiö Mitsuin Kamiokassa sijainnut tehdas, joka laski kadmium-, sinkki- ja lyijypitoisia jätevesiään kursailematta Jinzû-jokeen. Alajuoksun maanviljelijät käyttivät samaa jokivettä riisipeltojensa kasteluun. Kadmiumia sisältäneen riisin syöminen johti satoihin sairastapauksiin, joista ensimmäinen diagnosoitiin jo vuonna 1946, mutta joista käytiin lopulta voitokas oikeudenkäynti vasta vuonna 1972. *Itai-itai*-nimellä (sattuu-sattuu) tunnetun taudin oireisiin kuului kalkkikato, epämuodostumat luissa, suuri alttius luunmurtumille ja valtava hermosärky. Kadmium-pitoista riisiä löytyi lopulta joka puolelta Japania. (McKean 1981: 45–50.)

[79] Katso myös Everest-cleanup leader finds Fuji even taller order. Everestillä ja Fujilla roskienkeruuretkikuntia johtanut Ken Noguchi kertoo, että Fujin juurella sijaitsevasta metsästä löytyy hylättyjä autoja, jääkaappeja ja muuta laittomasti jätettyä roinaa. Noguchi vaikuttaa erittäin kriittiseltä japanilaisten luontosuhdetta kohden. Hänen mukaansa ulkomailla vuorilla ei koskaan törmää myyntiautomaatteihin ja -kojuihin, joita on paljon Fujilla, minkä Noguchi uskoo symboloivan japanilaisten asennetta luonnonympäristöä kohtaan: ”He eivät oikein osaa elää lähellä luontoa eivätkä voi jättää luontoa koskemattomaksi.”

paradoksaalisena tai ainakin ristiriitaisena sen, että pohjimmiltaan yhteytensä luontoon vahvistava kulttuuri tuhoaa omaa luonnonympäristöään. Alustavaksi selitykseksi tähän Arntzen tarjoaa ideologisen, kokonaisvaltaisen luontoa koskevan ajattelun puuttumista kulttuurista, joka on suuresti mieltynyt ”yksittäiseen, konkreettiseen, aisteilla havaittavaan”. Hänen mielestään japanilaisten kyky ymmärtää vivahteita tekee mahdolliseksi tuntea läheisyyttä luonnonilmiöihin, mutta se ei ole estänyt ympäristön pilaantumista Japanissa.

V2 jättää erittelemättä, mitä hän tarkalleen ottaen tarkoittaa omasta itsestä virtaamaan alkavalla rajattomalla voimalla, mutta hän käyttää melko tuoretta lainasanaa *pawaa*, joka tulee englannin voimaa tarkoittavasta sanasta *power*. Luultavasti V2 viittaa ilmaisulla tunteeseen oman itsen voittamisesta, kun väsymyksestä ja kipeytyvistä lihaksista huolimatta päättäväisesti jatkaa kiipeämistä. Samoja kaikuja on V3:n vastauksessa, jossa mainitaan ”oleminen vastatusten oman itsen kanssa” (*jibun to no mukiai*). V6 kertoo:

> Tunnen muun muassa sen, kuinka kesken matkan jaksaa luovuttamatta ja luonnostaan liikkua eteenpäin, koska on olemassa määränpää. Tunnen kaveriporukan yhteenkuuluvuuden, luonnon ja ruokailun tärkeyden.[80]

Wandervogelin aktiviteetteja voi hyvällä syyllä pitää spatiotemporaalisesti selkeän tavoitteellisena toimintana: tietyssä ajassa on tarkoitus saavuttaa tietty paikka etukäteen sovitun aikataulun ja suunnitelman mukaisesti. Tarkka maantieteellinen määränpää ei ole varsinkaan uusien jäsenten tiedossa, mutta siitä on edeltä käsin käyty yhteisiä keskusteluja vaellusta suunniteltaessa, minkä ansiosta kaikki tietävät reitin pituuden ja sen kulkemiseen oletettavasti kuluvan ajan, mikäli aikaa vieviltä sattumuksilta vältytään. Vuoren pinnanmuodoista riippuen myös huippu saattaa olla näkyvissä jo melko kaukaa alarinteestä, jolloin päämäärä konkretisoituu entisestään. Nämä seikat auttavat jäseniä motivoitumaan ja jaksamaan kuten V6:n vastauksesta käy ilmi.

Olisiko kuitenkin viime kädessä niin, että vuorille vaeltamisessa itse matka on määränpäätä tärkeämpi? Vaeltaminen on harrastuksena verrattain paljon kerrallaan aikaa vievä ja tuosta ajasta vain murto-osa vietetään matkan määränpäässä eli vuoren huipulla. Ylivoimaisesti eniten aikaa kuluu vuorelle nousemiseen ja valmisteluihin.

---

[80] 目的地があるので途中でやめずに自然に運動ができる、仲間とのふれあい、自然、食事の大切さなどを感じます。

Fuji-vuorta Japanin ikonina tutkinut Earhart (2011: 192) kirjoittaa eräästä Fujidô-ryhmän[81] johtajasta, joka painotti sisäistä hurskautta todetessaan seuraavasti: ”Kun saavuttaa Fujin huipun, siellä ei ole mitään.” Lainauksen tunnustuksellinen alkuperä ei nähdäkseni vähennä sen soveltuvuutta kuvaamaan vuorikiipeilyn ehkä osin paradoksaalistakin luonnetta: huipun saavuttamiseksi ponnistellaan hurjasti ja silti sieltä laskeudutaan takaisin liki välittömästi. Huipulta avautuu totta kai vaikuttavat näkymät ympäröivään maastoon, mikä on sinällään palkitsevaa, mutta suurempi palkinto liittynee ensisijaisesti tyydyttävään tunteeseen oman itsen ylittämisestä siinä, että jaksoi kavuta vuorelle ja pääsi perille.

Harrastuksen retoriikassa määränpää on omiaan korostumaan matkan kustannuksella sen vuoksi, että vuorikiipeilijöiden kesken puhutaan yleisesti kielialueesta riippumatta vuorten valloittamisesta (engl. *to conquer mountains*, jap. *yama o seiha suru*). Juuri tätä sanavalintaa käyttää kuitenkin vain yksi vastaajista:

> Kun saapuu vuoren huipulle, se tuntuu todella tyydyttävältä. Jos vielä sää on hyvä ja katsoo ympäröivää maisemaa, se on todella miellyttävää. Vuoren valloittaminen saa olon tuntumaan jotenkin siltä, että on tullut vahvemmaksi.[82] (V5)

Valloittaminen sanana kuulostaa yhtäältä juhlalliselta mutta toisaalta poliittis-militaariseltakin ja saa ainakin Daisetsu Suzukin (1970: 334) kynän savuamaan:

> In these prosaic days of ours, there is a craze among the young men of Japan for climbing high mountains just for the sake of climbing; and they call this ”conquering the mountains.” What a desecration! This is a fashion no doubt imported from the West along with many others not always worth while learning. The idea of the so-called “conquest of nature” comes from Hellenism, I imagine, in which the earth is made to be man’s servant, and the winds and the sea are to obey him. Hebraism concurs with this view, too. […] The idea of conquest is abhorrent. […] Yes, we climb Fuji, too, but the purpose is not to ”conquer” it, but to be impressed with its beauty, grandeur, and aloofness […].

---

81 Fujidô kääntyy suomeksi sanaparilla ”Fujin tie”. Useita pyhiinvaelluksia järjestäviä ryhmiä käsittävä liike sai nimensä vuonna 1838 ja se voidaan nähdä ainakin kolmessa eri kontekstissa japanilaisessa uskontomaailmassa: 1) kansanuskoon liittyvänä ilmiönä, 2) uutena uskonnollisena liikkeenä ja 3) selväpiirteisenä ja innovatiivisena opetuksena (Earhart 2011: 58–59). Fujidôsta ja sen taustoista laajemmin ks. ibid. 56–70.

82 山の頂上につくと、とても満足できます。さらに天気が良くて周りの景色 が見渡せれば、とても心地良いです。山を制覇したことで、なんだか自分が強くなったように感じます。

Suzuki saattaa hyvin olla oikeassa siinä, että eksplikoitu idea luonnon valloittamisesta on eurooppalaisperäinen ja periytyy aina helleeniseltä ajalta saakka ellei kauempaakin, mutta olisi melkoisen idealistista ajatella luonnon valloittamisen olevan täysin epätyypillistä itäaasialaisille kulttuureille. Näin on varsinkin Japanin tapauksessa, jossa saarien asettamat ehdottomat elintilan rajat ovat pakottaneet ihmiset kehittämään ratkaisuja maanviljelyalan maksimoimiseksi. Ja mitä muuta peltojen raivaaminen ja riisipeltojen kerrostaminen jyrkkiin rinteisiin olisi kuin luonnon muokkaamista ihmisyhteisön tarpeisiin sopivaksi eli toisin sanoen luonnon valloittamista ja kesyttämistä? Aiemmin käsitelty luonto-kulttuuri-dikotomian suhteellinen puuttuminen japanilaisesta kulttuurista on varmasti vaikuttanut siihen, että luonnonympäristön sanelemien haasteiden voittamista ympäröivä diskurssi on muotoutunut pehmeämmäksi ja vähemmän vastakkainasetteluihin viittaavaksi kuin ”länsimaissa”. Se että vastaajista vain yksi käyttää termiä valloittaminen puhuu mielestäni kuitenkin vahvasti sen puolesta, että Suzukin huoli oli alun perin turha: vielä puoli vuosisataa laajennetun toisen painoksen ilmestymisen jälkeenkin ainakin Wandervogelin jäsenet vaikuttavat karttavan sanan käyttöä joko tietoisesti tai tiedostamattaan. Klubilaisten vuorikokemuksissa ajatus valloittamisesta ei ole keskiössä, vaikka yksi vastaajista kokee olonsa jollain tavalla vahvemmaksi vuoren valloittamisen myötä. Sen sijaan vastauksissa korostuu juuri se sama esteettinen nautinto ja vuorten suuruudesta vaikuttuminen, jotka Suzuki näkee Fujille kiipeämisen päämääränä.

Alkukosketuksesta klubin jäseneksi

Lomakkeen kolmas kysymys koskee klubilaisten luontosuhteessa liittymisen jälkeen mahdollisesti tapahtuneita muutoksia, joita käsitellään seuraavassa alaluvussa. Kysymystä muotoillessani oletin, että muutokset ovat jossain määrin väistämättömiä, koska klubiaktiviteettien johdosta jäsenten luonnossa viettämä aika kasvaa huomattavasti liittymistä edeltävään aikaan verrattuna. Näiden muutosten taustoittamiseksi oli tarpeen selvittää mahdollinen aikaisempi kiipeilykokemus. Pyysin vastaajia kertomaan, miksi he liittyivät klubiin ja kiipesivätkö he lapsuudessa paljon vuorille (kysymykset nro 11 ja 12). Jälkimmäisessä pyydetään myös kertomaan, kuinka nuorena vastaajat kiipesivät ensi kerran vuorille ja mahdollisista matkoista vuorille

yhdessä perheen kanssa. Suurimmalla osalla vastaajista oli jonkinlaista aiempaa kokemusta vuorikiipeilystä, mutta määrä vaihteli suuresti.

Kaksi vastaajaa kertoi täydellisestä kiipeilykokemuksen puutteesta (V11, V12). V10 mainitsee retkiä merelle ja joelle olleen paljon mutta ei oikeastaan vuorille. Ehkä jokseenkin arvattavasti kolmikon antamien liittymisperustelujen taustalla voi aistia uteliaisuutta uutta ja jokseenkin tuntematonta harrastusta kohtaan: ”tunsin vetoa luonnon keskellä tehtäviin aktiviteetteihin” (V11), ”se [klubin toiminta] vaikutti hauskalta” (V12) ja ”silloisen klubijohtajan kertomukset kuulostivat kiehtovilta” (V10).

Astetta kokeneemman joukon muodostavat V7, V8 ja V9, joille vuoret olivat tulleet jossain määrin tutuiksi jo ennen klubiin liittymistä:

> En usein mutta joskus kiipesin. Täysivaltainen vuorikiipeäminen lukion ensimmäisenä vuonna.[83] (V7)
>
> Kuljeskelua vuorilla oli ala-asteelta alkaen, koska kesälomien perhematkoilla tulimme usein vuorille. Se oli kuitenkin pikemminkin kävelyä kuin kiipeämistä.[84] (V8)
>
> Täysivaltaista vuorikiipeilyä on ollut klubiin liittymisestä lähtien. Ala-asteen aikoihin mentiin vaelluksen tapaisille perheen tai ystävien kanssa.[85] (V9)

V8 katsoo tarpeelliseksi selventää, että lapsuudessa yhdessä perheen kanssa vuorilla kulkeminen oli pikemmin kävelyä kuin kiipeämistä. Ottaen huomioon sen mahdollisuuden, että kyse voi olla pelkästä vaatimattomuudesta ja itsensä vähättelystä, haluan tässä yhteydessä muistuttaa, että keskiverto vuori Japanissa ei edellytä varsinaista kiipeilyä lainkaan. Vaeltajan on mahdollista saavuttaa ylivoimainen valtaosa huipuista suorin selin ja turvautumatta juuri lainkaan käsilihaksiinsa. Kiipeämisen ja kävelyn välinen raja on luonnollisesti sekä häilyvä että tulkintakysymys, mutta jotain Japanin vuorten helppokulkuisuudesta kertonee se, että köydet, kettingit, tikapuut ja muut vastaavat kiipeämistä helpottavat apu- ja turvakeinot ovat oman kokemukseni mukaan poikkeuksellinen näky vaellusreiteillä – niitä ei yksinkertaisesti tarvita.

---

83 よくではないがたまには登った。本格的な登山は高校１年のとき。

84 小学校のころから、夏休みに家族旅行でよく山に来たので、そのときに歩くことはあった。しかし、登るというより散歩。

85 本格的な登山は入部してからです。ハイキングなどは小学生のころに家族や友達と行きました。

Kolmas ja viimeinen joukko muodostuu lopuista kuudesta vastaajasta, joista tosin V6 erottuu joukosta poikkeuksellisen runsaan vaelluskokemuksen johdosta. He muistivat muita tarkemmin, kuinka nuorena ensi kerran kiipesivät vuorelle, joten kokemus lienee ollut heidän kohdallaan tavallista mieleenpainuvampi. Ennen klubiin liittymistä koskevan ajan suhteen tämä kuusikko vaikuttaa myös hieman kokeneemmalta kuin toinen puolisko vastaajia.

> Kiipesin ensi kerran ollessani ala-asteella. En muista tarkasti, mutta olin kiivennyt ennen kuin täytin kymmenen vuotta.[86] (V1)
>
> Ensimmäinen kiipeämäni vuori oli 12-vuotiaana perheen kanssa kiivetty Norikuradake (3026m?).[87] (V2)
>
> En juurikaan ollut kiipeillyt. Lähiseudun matalalle vuorelle kiipesin ensi kerran seitsemänvuotiaana. Yhdeksänvuotiaana menin vaeltamaan perheen ja tuttavien kanssa.[88] (V3)
>
> Perheen kanssa ei ollut reissuja, mutta kiipeilin lapsuudessa vuorille. Noin 10-vuotiaana.[89] (V4)
>
> Kuten aiemmin mainitsin, noin yhdeksänvuotiaana kiipesin perheen kanssa Tateyamalle. Vuorikiipeilyä oli vain tämä yksi kerta. Vanhemmat veivät minut useita kertoja kevyille kävelyretkille suuriin puistoihin.[90] (V5)
>
> Kiipesin vuorelle noin kerran vuodessa. Vaellusreissuja oli myös perheen kanssa ja ensi kerran kiipesin ala-asteen toisen luokan tienoilla.[91] (V6)

Kaksi vastaajaa mainitsee nimeltä ensimmäisen kiipeämänsä vuoren. Molemmat niistä ovat huomiota herättävästi yli kolme tuhatta metriä korkeita, mikä osaltaan havainnollistaa pidemmälle japanilaisten vuorten matalaa vaikeustasoa, joka on ala-astelaisenkin mahdollisuuksien rajoissa. V2 epäröi mutta muistaa 12-vuotiaana kiipeämänsä Norikuradaken korkeuden tismalleen oikein: 3026 metrillä se kipuaa Japanin kolmanneksi korkeimmaksi tulivuoreksi.[92] Pyhien vuorten klassiseen kolmikkoon luettava Tateyama, jolle V5 kiipesi yhdeksänvuotiaana, on puolestaan 3015

---

86 小学生の時には登りました。正確には覚えてはいないけれど、10 歳にな る前には登ったことがあると思います。

87 初めて登った山は１２歳の時に家族みんなで乗鞍岳３０２６ｍ？だと思う。

88 あまり登ったことはありませんでした。 近所の低い山に７歳のとき初めて登りました。 ９歳のときに家族と知り合いの人とハイキングへ行きました。

89 家族と行くときはないが、幼少期に山に登ってました。１０歳くらいです。

90 先に述べたとおり、９歳くらいの時に家族で立山に登りました。登山はその一回だけです。軽いハイキングはなんどか親に大きな公園に連れて行ってもらっていました。

91 １年に１回ほど山に登りました。家族ともハイキングに行ったことがあり、初めて登ったのは小学２年生くらいのときです。

92 Mount Norikura [online].

metriä korkea. Silmiinpistävän runsaan vaelluskokemuksen jo nuorella iällä hankkinut V6 kertoo toisaalla, että on ”kiivennyt vuorille lukion ajoista asti”, joten noin kerran vuodessa tapahtuvat kiipeilyreissut eivät luultavasti säännöllistyneet kuin vasta lukioiässä.

Olipa aiempaa kokemusta paljon tai vähän, klubiin liittymistä edeltävänä aikana kokeiltu vuorikiipeily ja vaeltaminen otettiin usein esille perusteluina päätökselle liittyä Wandervogeliin yliopistossa. Neljää vastaajaa mainitsivat myös tietyn perheenjäsenen suoran vaikutuksen liittymispäätöksen muotoutumisessa, mikä voidaan nähdä esimerkkinä primaarisosialisaation ja merkityksellisten toisten keskeisyydestä yksilön arvojen ja asenteiden muotoutumisessa (ks. Berger & Luckmann 1994: 149–150; 170–172). Omaksutut arvot ja asenteet vaikuttavat lopulta myös tehtyihin valintoihin. Lapsena tai teini-iässä perheenjäsen(t)en kannustamana kokeiltu vuorikiipeily tai heidän siitä kertomat tarinat lienevät jääneen positiivisella tavalla kummittelemaan näiden vastaajien mieleen, mikä on myötävaikuttanut myöhempään liittymispäätökseen:

> Kauan sitten olin kiivennyt perheen kanssa Tateyamalle. Siitä kokemuksesta oli tuloksena se, että halusin uudelleen kiivetä vuorille. Lisäksi siksi, että kaipasin vuorten maisemien näkemistä omin silmin.[93] (V5)
>
> Koska lapsena isoisä vei minut usein vuorille.[94] (V4)
>
> Isoisän vaikutuksesta aloitin lukiossa. Ajattelin, että jatkan sitä yliopistossakin.[95] (V7)
>
> Koska vuorikiipeily lapsena isän kanssa oli mukavaa.[96] (V1)
>
> Pidän luonnosta. Äiti kuului Wandervogeliin lukiossa ja yliopistossa. Niitä juttuja kuultuani tulin kiinnostuneeksi.[97] (V8)

V2 kertoo seuraavaa liittymispäätöksestään: ”Lukiosta asti olin mukana vuorikiipeilyklubissa (kilpailuissa) ja olisin halunnut jatkaa toimintaa Kanazawan yliopistossa, mutta klubi oli lakkautettu.”[98] Tietämättä tarkemmin klubin

---

93 昔家族で立山に登ったことがありました。その体験からまた山に登りたいと思ったためです。また山の景色を自分でみることに憧れたからです。

94 子供の頃、よく祖父に山へ連れて行ってもらったから。

95 祖父の影響で高校から始めた。それを大学でも継続しようと思った。

96 子供の時に、父親と山に登ったのが楽しかったから。

97 自然が好き。母親が高校、大学でワンダーフォーゲル部に所属していた。その話を聞いて興味を持った。

98 高校の時から山岳部（競技）をやっていて、金沢大学でも続けたいと思っ たが、山岳

lakkauttamispäätöksen taustalla olevista syistä pidän todennäköisenä, että yhtenä niistä oli kilpailutoimintaan soveltuvien vuorten vähäisyys Kanazawan lähiympäristössä. Varsinaiset vuorikiipeilyklubit (*sangakubu*) ovat Japanissa ilmeisen kilpailuhenkisiä ja vaativat eritasoista panostamista jäseniltään varustehankinnoista alkaen. Kilpailutoiminta edellyttää riittävän vertikaalisia vuorenseinämiä, joita kiivetään köysiä, hakkuja ja muita vastaavia apuvälineitä käyttäen.[99] Oletettavasti muita vastaajia kilpailuhenkisempi V2 ei voinut siis jatkaa vuorikiipeilyä Kanazawan yliopistossa aivan samoissa merkeissä kuin olisi halunnut, vaan joutui tyytymään lähimpänä olevaan vaihtoehtoon. Hänen liittymisperustelunsa muodostavat kiintoisan dikotomian V3:n esittämien syiden kanssa:

> Alkujaan liityin siksi, että kuulin toimintaa olevan kerran viikossa. Kuitenkin mentyäni yhden kerran vaeltamaan se vaikutti hauskalta ja päätin liittyä.[100]

Kanazawan yliopiston Wandervogelin klubitoiminnan verrattainen huolettomuus ja vähäistä ajallista sitoutumista edellyttävä luonne mainittiin jo aivan tämän työn alussa, kun vertasin sitä kuusi kertaa viikossa harjoittelevaan kendôklubiin. WV on kokenut asian mainostamisen arvoiseksi, koska se houkuttelee uusia jäseniä jakamalla klubin rentoa ilmapiiriä painottavia lentolehtisiä. Kampanjointi vaikuttaa onnistuneelta ainakin V3:n kertoman perusteella.

Vastaajat voi siis luokitella kolmeen ryhmään sen mukaan, kuinka paljon tai vähän heillä oli aiempaa kokemusta vuorikiipeilystä ja vaeltamisesta ennen jäseneksi tuloa: kokemattomat, kokeilleet ja kokeneet. Liittymisperustelut korreloivat melko paljon kokemuksen määrän kanssa, koska kokemattomat vaikuttivat uteliailta vaellusharrastusta kohtaan ja kokeneiden vastauksissa oli tavalla tai toisella nähtävissä lapsena tehtyjen kiipeilyretkien vaikutus. Seuraavassa tätä kokemustaustaa peilataan jäsenten luontoon liittyvää ajattelua vasten.

---

l は廃部していたから。

99 Esimerkiksi Kyoton yliopiston vuorikiipeilyklubin ylläpitämässä blogissa on runsaasti kuvamateriaalia, joka havainnollistaa toiminnan haastavuutta ja vaadittua varusteistoa: http://kuac.blog5.fc2.com/.

100 初めは週に１回の活動だと聞いたからです。でも１回ハイキングに行って、楽しそうだと思い入部を決めました。

Luontosuhteen elävät ääriviivat

Luontosuhteessa mahdollisesti tapahtuneista muutoksista kertomaan pyytänyt kysymys osoittautui erittäin hedelmälliseksi. Vastaukset olivat keskimääräistä pidempiä ja vaikuttaa siltä, että kysymyksen muotoilu mahdollisimman avoimeksi oli oikea valinta, sillä vastauksissa nostettiin esiin varsin yllättäviäkin aspekteja omasta luontosuhteesta. Vastausten heterogeenisyydestä johtuen niiden yksiselitteinen teemoittelu on hankalaa, joten keskityn tässä osiossa enemmän analysoimaan yksittäisiä vastauksia.

Liekö sattumaa mutta täysin vailla aikaisempaa vaelluskokemusta klubiin liittyneiden kohdalla (V10–V12) luontosuhteessa oli tapahtunut vähiten tai ei ollenkaan muutoksia. Vastaajista ylipäätään harvasanaisempaa osaa edustava V11 joko unohti tai ei halunnut vastata kysymykseen lainkaan. V10 kertoo ykskantaan, että ”(u)udemman kerran luonto oli minusta hieno”[101], kun taas V12 kokee, että hänen luontosuhteensa ”(e)i ole erityisemmin muuttunut. Luonto on perimmältään kunnioitusta herättävä.”[102] Pidän tätä korrelaatiota yllättävänä, koska oletin jäseneksi tulon myötä suuresti lisääntyvän kontaktin luonnon ja vuorten kanssa olennaisella tavalla muuttavan klubilaisten suhdetta luontoon. Oletuksen taustalla oli toki vain oma subjektiivinen kokemukseni runsaat neljä kuukautta kestäneestä klubijäsenyydestä. Voidaan kuitenkin perustellusti väittää, että ihminen kokee aina tilan merkityksellisenä (Veivo 2003: 9–10), mitä väitettä pohdin aiemmin määritellessäni kokemuksen käsitettä. Jos oleskelu ja toimiminen epätavallisessa ja vieraassa ympäristössä yhtäkkiä lisääntyy, ympäröivä tila koettaneen selvästi merkityksellisemmäksi kuin tavallinen ja tuttu ympäristö, mikä voi puolestaan laukaista laajemman introspektion itsen ja ympäristön suhteesta. Edellä mainittuja kolmea vastaajaa lukuun ottamatta näin vaikuttaakin tapahtuneen kaikkien vastaajien kohdalla: heidän luontosuhteensa oli tavalla tai toisella muuttunut klubin jäsenyyden myötä.

Jäsenyysvuosissa laskien nuorin vastaaja eli V1 kertoo luontosuhteestaan seuraavaa: ”On muuttunut. Koskematon luonto on alkanut tuntua sanoin kuvaamattoman kauniilta.” [103] Lyhyt vastaus paljastuu harvinaisen merkitysrikkaaksi. Suoraan suomennettuna japaninkielinen ilmaus kuuluu: ”luonto, jota ihmisen käsi ei ole

---

101 改めて自然はすごいと思った。

102 特に変わらない。元来自然は畏敬する存在。

103 変わりました。人間の手が加わっていない自然は、言葉では言い表せないほど綺麗だと感じるようになりました。

koskettanut". Kyseenalaistamatta vastaajan kokemaa tunnetta luonnon koskemattomuudesta on kuitenkin huomioitava, että puhe koskemattomasta luonnosta ei ole enää vuosikymmeniin ellei vuosisatoihin viitannut aidosti koskemattomaan luontoon. Giddens (1991: 135–136; 166) kirjoittaa:

> Yet over the past two or three centuries the process of human intervention into nature has been massively extended; moreover, it is no longer confined to certain areas or regions, but like other aspects of modernity has become globalised. […] The notion of a 'wilderness' is a concept which came into prominence during the early period of modern social development. Specifically, it once meant an area of the natural world as yet unexplored by, and unknown to, those from the modern West. Wildernesses now, however, are mostly simply areas where, for one reason or another, cultivation or habitation cannot effectively be maintained, or are simply *areas set aside directly for recreational purposes*. [kursivointi tekijän]

Japanille tyypillisin erämaa[104] on epäilemättä vuoristoinen alue, jossa maanviljely ja ympärivuotinen asuminen olisi epäkäytännöllistä ja hankalaa tai jopa mahdotonta, mutta samalla se on varsin usein "varta vasten virkistyskäyttöön rajattu alue" kuten Giddens tätä erämaan toista tyyppiä kuvaa. Luonnon- ja kansallispuistot ovat nähdäkseni näitä 1900- ja 2000-luvun erämaita *par excellence*: sekä kasvisto että eläimistö on niiden alueella rauhoitettu ja liikkuminen sallittu vain määrättyjä reittejä pitkin, mikä vahvistaa kävijöiden tuntemusta villin luonnon keskellä olemisesta.[105] Aidosti koskemattomasta luonnosta ei niidenkään kohdalla kuitenkaan voida puhua. Puistojen perustamista edeltää mitä suurimmissa määrin ihmisen toiminta maakauppoineen, kartoitustutkimuksineen ja reittien pohjustamisineen – tarvittavasta ylläpidosta nyt puhumattakaan. Näistä varauksista huolimatta en ole väittämässä, että V1:n kokemus luonnon koskemattomuudesta vuorilla olisi valheellinen. Kokemus sinänsä on autenttinen, mutta se on seurausta ihmisen tietoisesta luonnonympäristöön kohdistuneesta toiminnasta ja on siten jossain määrin keinotekoisesti tuotettu. Giddensin (1991: 166) sanoin: "Vierailu maaseudulla tai patikkaretki erämaahan voi tyydyttää halun olla lähellä 'luontoa', mutta 'luonto' on tässä myös sosiaalisesti koordinoitu ja kesytetty."

Tunne luonnon ankaruudesta osoittautui aiemmin yleiseksi vaelluksenaikaiseksi kokemukseksi. Se toistuu myös luontosuhdetta kuvailtaessa:

---

[104] Tässä tarkoitan erämaalla samaa kuin Giddens englannin sanalla *wilderness*, jonka hän määrittelee varsin yksiselitteisesti yllä olevassa lainauksessa. Termiin liittyy kuitenkin paljon tulkinnallisia ja merkitysongelmia, joista tarkemmin ks. Haila 2003.

[105] Esimerkiksi Fuji, joka on Japanin vuorista epäilemättä kuuluisin, nimitettiin kansallispuistoksi vuonna 1936.

> On mielestäni muuttunut. Olen tullut tietämään luonnon ankaruuden, kauneuden ja suuruuden. Tajusin myös, ettei roskaaminen käy päinsä nähdessäni kuinka paljon roskia luontoon on jätetty. Haluan jatkaa luontoa suojellen.[106] (V3)

> Ensin opin luonnon ankaruuden. Ymmärsin, kuinka rankkaa vuorille kiipeäminen on ja kuinka vaikeaa on puskea eteenpäin sateen ja aluskasvillisuuden keskellä. Kuitenkin opin myös luonnon monimuotoisuuden. Kaukaa katsottuna vuorten muodot eivät juuri muutu. Mutta kun lähti kiipeämään, vuorikohtaisesti sekä maastolla että luonnolla olikin oma persoonansa ja luonnolla monet muotonsa, minkä tajuttuani nautin olostani.[107] (V5)

Luonnon ankaruus vaikuttaa kulkevan käsi kädessä maisemien kauneuden ja luonnon suuruuden kanssa. Varsinkin sadesäällä on raskasta ”puskea eteenpäin” vuoripolulla, mutta toisaalta kiipeämisen fyysisyys herättää nauttimaan luonnon kauneudesta uudella tavalla, koska sen eteen on joutunut ponnistelemaan. Vuoria voi toki katsella vaivattomasti kaukaakin ja silti nauttia näkemästään, mutta V5:n mielestä vuorten muodot muistuttavat tällöin siinä määrin toisiaan, ettei pidä sitä mielekkäänä. Tulin kiinnittäneeksi itse huomiota hieman samaan asiaan Japanissa oleskeluni aikana: vuoret näyttävät kaukaa katsoen hämmentävän symmetrisiltä ikään kuin ne olisivat synteettistä alkuperää. Vaikutelma syntyy luultavasti yksinkertaisesti siitä, että ihmissilmä ei kykene havaitsemaan pinnanmuodostuksen loputonta variaatiota kovin kaukaa. Lisäksi kolmiulotteinen näkeminen rajoittuu ihmisellä verrattain pieniin etäisyyksiin. Mitä kauemmas katseensa siirtää, sitä enemmän ja enemmän maisema alkaa muistuttaa kaksiulotteista pintaa, jolloin syvyyssuuntaiset yksityiskohdat jäävät havaitsematta. Maaston monimuotoisuus pääsee oikeuksiinsa vasta lähempää tarkasteltuna, ja vaihtelu paljastuu niin suureksi, että V5 kirjoittaa luonnolla ja maastolla olevan omat persoonansa. Vuorten pyhyyttä pohtiessaan myös V2 kirjoittaa, että ihmiset ja vuoret muistuttavat toisiaan siinä suhteessa, että molemmilla on persoona. Vastaavat sanavalinnat voi nähdä esimerkkinä luonnon tiedostetusta tai tiedostamattomasta personifikaatiosta, sillä luontokäsitykset ovat usein luontoon projisoituja käsityksiä ihmisistä (Williams 2003: 62).

---

[106] 変わったと思います。自然の厳しさ、美しさ、大きさを知りました。ゴミがたくさん落ちていることも知ったので、落としてははいけないということも思いました。自然を残していきたいと思います。

[107] まず自然の厳しさを知りました。山に登るのがいかに大変か、雨や草の茂る中進むのがいかに難しいかわかりました。しかし、自然の多様性も知りました。遠くから見るとあまり山の形は変わりません。でも登ってみると、山によって地形も自然も個性があり、自然にもいろんな形があることが実感できて楽しめました。

Kokemus luonnon ankaruudesta liittyy läheisesti uhkakuviin luonnossa kohdatuista vaaroista ja pelkoa herättäviin asioihin, jotka ovat myös merkittävä osa luontosuhdetta:

> On muuttunut. Vaikka erityisesti vuorten luonto ja ilmasto aiheuttavat vaarojakin, ihmisen ylittävänä voimana luontoa on tarpeen suojella.[108] (V6)
>
> Ennen kuin ryhdyin vaeltamaan, minulla ei ollut selvälinjaista kuvaa luonnosta. Nyt se on kuitenkin realistinen: olen tullut huomaamaan myös ankarat ja vaaralliset asiat pelkän hauskuuden sijaan.[109] (V9)
>
> On muuttunut. Olen alkanut tuntea voimakkaasti luonnon suuruuden. Luonnon suuruuteen verrattuna ihminen on pieni. Olen suuresti vaikuttunut, mutta on myös pelontunteita herättäviä asioita. Lisäksi olen herännyt ajattelemaan, että läheltäkin löytyy kovin kauniita paikkoja, en vain aiemmin ollut tiennyt niistä.[110] (V8)

Sekä V6 että V8 rinnastavat luonnon ankaruuden luonnon suuruuden kanssa ja ensin mainittu jopa samassa virkkeessä. Vaikka luonto on ihmistä suurempi ja voi olla vaaraksi ihmiselle, sitä on V6:n mielestä kuitenkin suojeltava juuri siksi, että luonto on ”ihmisen ylittävä voima”. Hän jättää valottamatta ajatuksiaan pidemmälle, mutta rinnastus luonnon ankaruuteen vaarojen muodossa antaa olettaa, että luonnonsuojelun laiminlyönti voisi hänen mielestään johtaa ihmisen kannalta odottamattomiin ja negatiivisiin seurauksiin. Loputtomasti otsikoissa pyörivä ilmastonmuutos mahdollisesti katastrofaalisine seuraamuksineen saattaa myös piillä mielipiteen taustalla. Joka tapauksessa V6:n käyttämä sanavalinta *hito wo koeta tsuyoi mono* (kirj. *ihmisen ylittävä vahva asia*) on huomiota herättävän lähellä eräässä Japanin peruskoulun moraalioppikirjassa mainittua ylevyyden määritelmää *ningen no chikara wo koeta mono* (kirj. *ihmisen voimat ylittävä asia*) (viitattu Covell 2010: 162, 165). Kyseessä voi aivan hyvin olla puhdas sattuma, mutta mahdollisena esimerkkinä lapsena elämänkatsomustiedontunneilla saadun asennekasvatuksen muistumisesta uudelleen mieleen se on yhtä kaikki kiinnostava; V6:han kokee luontosuhteensa muuttuneen, ei pysyneen samana.

---

108 変わりました。山の自然や気候はとくに危険をももたらし、人をこえた強いもので、守っていく必要があると思いました。

109 ハイキングを始めるまで自然に対してはっきりしたイメージはありませんでしたが、今では現実的なこととして、楽しいことばかりではなく、厳しいことや危険 なことも考えるようになりました。

110 変わった。自然の大きさを強く感じるようになった。自然の大きさに比べたら人間って小さいなぁと思う。感動もあるが、怖さを感じることもある。また、今まで自分が知らなかっただけで、身近なところにこんなに美しいものがあるんだなぁと思うようになった。

V8:n kertoo havahtuneensa huomaamaan, että ”läheltäkin löytyy kovin kauniita paikkoja”, mikä ei johdu mielestäni pelkästään siitä, että hän ei kertomansa mukaan ”vain aiemmin ollut tiennyt niistä”. Näennäisesti täysin tutussa ja arkisessa jokapäiväisessä ympäristössä piilevä kauneus jää itse kultakin hyvin helposti huomaamatta. Opiskeluvuosien kuluessa nopeasti rutiiniksi muodostuvalla matkalla asunnolta yliopistolle ja takaisin ei välttämättä tule edes ajatelleeksi ympäröivää luontoa esteettiseltä kannalta. Kanazawan yliopiston *Kakuma*-kampus, jossa V8 opiskelee kahdeksan muun vastaajan tavoin, sijaitsee melko etäällä kaupungin keskustasta alueella, jota itse kuvailisin rauhallisemmaksi ja selvästi harvaanasutummaksi kuin vaikkapa Jyväskylän yliopiston reuna-alueita.[111] Kuten aivan tämän tutkielman alussa totesin, Kanazawaan saavuttuani huomioni kiinnittyi välittömästi Suomesta niin paljon poikkeavaan luontoon. Lukuisat antropologit ovat kenttätöiden aikana huomanneet, että vieraan ulkopuolinen katse kiinnittyy usein ensimmäisenä sellaisiin kulttuurisiin piirteisiin, jotka poikkeavat huomattavasti oman kulttuurin tutuista aspekteista (ks. esim. Dutton 2011: 45). Havainto pätee mielestäni jopa paremmin ympäröivään luontoon, koska siihen kiinnittää huomiota lähes välittömästi kentälle saapumisen jälkeen, kun taas monista erilaisista tavoista ja käytänteistä tietoiseksi tuleminen edellyttää pitkäkestoisempaa oleskelua kentällä. Vieraan ulkopuolisen katseen herkkyys havaita uusia ja outoja asioita implikoi myös sitä, että natiivin sisäpuolinen katse voi tulla sokeaksi tutuille ja arkisille asioille, mitä voitaneen kutsua kulttuuriseksi kotisokeudeksi. V8:n kohdalla vaellusharrastus auttoi näkemään tutun ja arkisen luonnonympäristön uudesta näkökulmasta. Läheltä löytyvien kauniiden paikkojen yllätyksellisyyteen liittyy luultavasti myös aiemmin käsitelty V5:n tekemä havainto siitä, kuinka vuorten muodot eivät kaukaa katsoen juuri muutu vaan vaativat lähempää tarkastelua maaston monimuotoisuuden huomaamiseksi.

Ehkä ennalta arvaamattomin muutos luontosuhteessa on tapahtunut V7:n kohdalla:

> Olen alkanut inhoamaan nykyään muodissa olevaa "ekologia"-ajattelua. Siitä huolimatta, että vuorikiipeilyllä ei arvattavasti vähennetä ympäristön tuhoutumista, arkielämää vähän muokanneilla toimintatavoilla mikään ei muutu.

[111] Kakuma-kampusta ympäröivistä kukkuloista ja metsistä saa hyvän yleiskuvan Kanazawan yliopiston kotisivujen taustakuvasta, joka tosin näkyy terävästi vain sivujen latautumisen aikana. Kampuksen sijainnista kerrotaan seuraavaa: “Kakuma Campus is located in a huge natural setting, and its many orange-tan buildings harmonize with their green surroundings.”

> Tätä ekolla ratsastamista vihaan eniten.[112]

V7 on alkanut kokea arkielämää vähän muokanneet, ekologisuuteen pyrkivät toimintatavat riittämättömiksi ja suorastaan vihata ”ekolla ratsastamista”, joka voitaisiin kääntää myös sanoilla ”ekolla rahoiksi lyömistä”. Hän viitannee ilmauksella näennäisesti tai minimaalisesti ekoystävällisten tuotteiden ja palveluiden aggressiivisen markkinointiin, jossa sinänsä tärkeä ekoystävällisyys alennetaan vain yhdeksi markkinointikeinoksi muiden joukossa. Vastaaja vaikuttaa varsin valveutuneelta vaellusharrastuksen ympäristövaikutusten suhteen, koska arvelee, ettei vuorikiipeilyllä ole ympäristörasitusta lieventävää vaikutusta. Vaikutussuhde on itse asiassa pikemmin päinvastainen: varsinkin suosituimmilla vuorilla kuten Fujilla vaellusturismin johdosta lisääntynyt eroosio ja roskien jättäminen luontoon on noussut todelliseksi ongelmaksi.[113] Sen sijaan yksilötasolla vuorikiipeilyn vaikutus voi olla epäsuorasti ja pidemmän päälle ympäristörasitusta vähentävä, koska V7:n vastaus antaa ymmärtää, että hän on klubitoiminnan seurauksena alkanut pohtia enemmän ihmisen ja luonnon suhdetta. Epäselväksi kuitenkin jää, aikooko vastaaja ryhtyä käytännön tekoihin oman tai muiden toiminnan ympäristöystävällisyyden parantamiseksi.

Seuraavan vastaajan kohdalla luontosuhdemuutoksessa voidaan myös nähdä ekologisia näkökohtia mutta konkreettisemmin:

> Olen aloittanut kiipeilyn 14-vuotiaana ja siitä asti tiedostanut luonnon suuruuden. Sillä on mielestäni ollut hyvä vaikutus, koska halusin pyrkiä biologian laitokselle [jossa nyt opiskelee].[114] (V2)

Aiemman kiipeilykokemuksen käsittelyn yhteydessä kävi ilmi, että ensimmäinen V2:n kiipeämä vuori on 3026-metrinen Norikuradake, jonne hän kiipesi 12-vuotiaana perheensä kanssa. Hän ei siis ilmeisesti laske kiipeilyharrastuksen alkaneen vielä tämän kiipeilykokemuksen myötä, koska kirjoittaa aloittaneensa kiipeilyn vasta 14-vuotiaana. Ei ole luultavaa, että vastaaja muistaisi aloitusikänsä väärin, koska hän muistaa metrilleen oikein ensimmäisen kiipeämänsä vuoren korkeuden – kysymysmerkki

---

112 今はやりの「エコロジー」の考えが嫌いになった。登山にしてもやはり環境破壊には変わりないのに、普段の生活を少し変えたところで何も変わらない。その「エコ」で儲けようとしているのが一番嫌い。

113 Katso Everest-cleanup leader finds Fuji even taller order. Roskien jättäminen vuorille ei missään nimessä rajoitu vain Fujille. Ponnistelut Kioton kuulun Ogura-vuoren entisöimiseksi käyvät esimerkistä: Briton aims to restore poets' peak to former glory.

114 登山は１４才ぐらいから始めているが、始めてから自然の偉大さに気づき、今の生物学科に進もうと思ったから、良い影響を受けたと思う。

metrimäärän perässä osoittaa, ettei hän tarkistanut korkeutta tietolähteistä. V2 näkee suoran yhteyden teini-iässä aloittamansa kiipeilyharrastuksen ja myöhemmän pääainevalintansa välillä. Vuorten luonto vaikuttaa tehneen häneen siinä määrin suuren vaikutuksen, että biologian laitos alkoi tuntua sopivalta opiskelupaikalta.

Vuoret Japanin symbolina

Luonto on ehkäpä rikkain metaforien ja symbolien lähde monille japanilaisen ajattelun virtauksille (Kalland & Asquith 1997: 22), mikä näkyy selvästi myös vuorten kohdalla. Jo D. T. Suzuki (1970 [1959]: 333) katsoi, että Fuji samaistetaan perin pohjin Japaniin ja mainitaan väistämättä aina, kun Japanista puhutaan tai kirjoitetaan. Nelisenkymmentä vuotta myöhemmin tilanne ei vaikuta juuri muuttuneen, sillä Makoto Motonaka (2003: 129) kirjoittaa: ”Fuji todella on Japanin edustavin symboli; lisäksi sillä on valtava kulttuurinen arvo suoraan japanilaisen kulttuurin ainutlaatuisuuden syvimpiin perustuksiin juurtuneena kulttuurimaisemana.” Puhe kulttuurisesta ainutkertaisuudesta kuulostaa ikävän tutulta luoden mielleyhtymiä tieteelliseltä arvoltaan kyseenalaiseen *nihonjinron*-tuotantoon, mutta sanavalintaan lienee vaikuttanut artikkelin julkaisufoorumi. Motonakan artikkeli sisältyy UNESCO:n Maailmanperintökeskuksen kustantamaan kirjaan, eikä ole mikään salaisuus, että Japani on yrittänyt ja yrittää edelleen lobata Fujia maailmanperintökohteeksi.[115] Joka tapauksessa Fujin merkitystä Japanin ikonina ja symbolina ei käy kieltäminen (ks. Earhart 2011).

Fujin symboliarvon tiedostaen halusin saada selville, ulottuuko tämä symbolismi klubilaisten mielestä myös muihin japanilaisiin vuoriin, minkä tähden pyysin heitä yksinkertaisesti kertomaan, symboloivatko vuoret erityisen hyvin Japania ja miksi. Symboli on japaniksi *shôchô* 象徴 ja sen merkitys hyvin samanlainen kuin yleiskielisessä englannissa ja suomessa. Tutkimuskirjallisuudessa symboli on toki määritelty lukuisin eri tavoin, mutta seuraan tässä käsitemäärittelyssäni Clifford Geertziä (1973: 91), jonka määritelmä symbolille pohjautuu Susanne Langerin teokseen *Philosophy in a New Key (1960)*: ”[S]itä [symbolia] käytetään mistä tahansa objektista,

[115] Katso Bid OK'd to register Mount Fuji as World Heritage site ja Fuji, Kamakura to be nominated as heritage sites. Vuonna 2003 Japanin hallitus luopui yrityksestä suositella Fujia maailmanperintökohteeksi vuoren vakavan jäteongelman vuoksi, mutta yrittää nyt uudelleen ja UNESCON:n hyväksymispäätöksen toteutuminen kesällä 2013 vaikuttaa todennäköiseltä.

teosta, tapahtumasta, ominaisuudesta tai suhteesta, joka toimii välineenä jollekin käsitteelle – tämä käsite on symbolin ’merkitys’ […]”. Tässä tapauksessa siis mahdollisesti myös muut vuoret kuin vain Fuji olisivat objekteja, jotka viittaisivat sellaisiin käsitteisiin kuin ’Japani’, ’japanilaisuus’ tai ’japanilainen kulttuuri’.

Klubilaiset vaikuttavat yllättävänkin yksimielisiltä vuorten asemasta Japanin symboleina, sillä vain kolme vastaajaa kielsi tai asetti symbolismin kyseenalaiseksi. Jälleen niukkasanainen V11 ilmoitti kielteisestä kannastaan yhdellä sanalla (*omowanai*, ”en ole sitä mieltä”), mutta V1 ja V9 perustelivat näkemyksiään pidemmälle:

> En erityisesti ole sitä mieltä, sillä en pysty vertaamaan ulkomaiden vuoriin, koska olen kiivennyt ainoastaan Japanin vuorille.[116] (V1)
>
> Jos puhutaan Japanin symbolista, niin toki mieleen tulee kulttuuriset piirteet. Vuoria ja Japania ei voi erityisellä tavalla yhdistää toisiinsa.[117] (V9)

Nämä vastaajat esittävät olennaisia varauksia vuorten mieltämiseen Japanin symboliksi. V1:n mielestä ilman kokemusta ulkomaiden vuorille kiipeämisestä on vaikea arvioida symbolismin osuvuutta, kun taas V9 pitää kulttuurisia piirteitä parempana symbolina. Onkin perusteltua kysyä, miksi vuoret symboloisivat juuri Japania jotenkin erityisen hyvin, sillä onhan vuoristoisia maita maailmassa useita. Esimerkiksi Fuji tunnettaneen hyvin ympäri maailman, mutta samaa voi sanoa monesta muusta kuuluisasta huipusta kuten Everestistä, Kilimanjarosta ja Matterhornista. Jos ajatellaan symboleita hetken aikaa yksiselitteisesti pelkkinä kuvina ja mielikuvina, jotka väläyksenomaisesti palauttavat mieleen jonkin laajemman asiayhteyden tai -kokonaisuuden, korkeuksiin kohoavien vuorten tehokkuus symboleina on helppo havaita. Tällaista nopeisiin assosiaatioihin nojaavaa yksinkertaista symbolismia näkee usein hyödynnettävän globaalissa mainonnassa ja populaarikulttuurin tuotteissa, jolloin vaikkapa Hollywood-elokuvissa Fuji voi toimia ”eräänlaisena visuaalisena lyhenteenä” ja merkitä Japania siinä missä Matterhorn merkitsee Sveitsiä (Moeran & Skov 1997: 193). Tällaisten visuaalisten lyhenteiden käyttö ei kuitenkaan rajoitu vain globaaleille markkinoille suunnattuun mainontaan tai Japanin tapauksessa uusien turistien houkutteluun maahan. Fuji nimittäin on myös japanilaisille itselleen olennaisella tavalla japanilainen, mutta se ei symboloi japanilaisuutta sinänsä vaan vanhan vuoden taakse jättämiseen ja uuden

---

[116] 特に思わないです。日本の山しか登ったことがないので、世界の山と比較できないからです。

[117] 日本の象徴というとどうしても文化的なことを思い浮かべます。特に山と日本を結びつけることはないです。

vuoden vastaanottamiseen liittyviä tunteita uudistumisesta. Fujia käytetään paljon mainonnassa ja lehtien kuvareportaaseissa juuri uuden vuoden tienoilla, kun ihmiset pohdiskelevat, mistä ovat tulleet ja minne ovat menossa elämänpolullaan. (ibid.: 194.)

Japanissa Fujiin ensisijaisesti liitettävästä uudistumisen symboliikasta huolimatta minusta vaikuttaa siltä, että sen raja Japanin ja japanilaisuuden symboliikkaan on vain veteen piirretty viiva. Tätä tukee se, että yhdeksän vastaajaa kahdestatoista allekirjoitti vuorten merkityksellisyyden juuri Japanin symboleina. On silti jokseenkin yllättävää, että vain yksi heistä ottaa esille Fujin:

> Olen sitä mieltä. Oppitunneilla opin, että valtaosa Japanista on vuoria. Ajattelen näin myös siksi, että kotipaikkakuntanikin on vuorten ympäröimä. Tuntuu siltä, että Japani ja Fuji ovat yksi ja sama.[118] (V3)

Japanin vuoristoisuuden ja kansallisena symbolina toimivan Fujin ohella V3 nostaa esiin oman kotipaikkakuntansa sijainnin vuorten keskellä. Yleensä pienestä lapsesta saakka tutuksi tullut kotipaikkakunta on nähdäkseni ratkaisevassa asemassa siinä, minkälaisen maiseman ja luonnonympäristön yksilö kokee vielä aikuisenakin kaikista tyypillisimpänä esimerkkinä kotimaansa luonnonympäristön koko kirjosta. Vaikka kotipaikkakunta sattuisi tosiasiallisesti edustamaan harvinaisempaa ja koko maan mittakaavassa epätyypillistä luonnonympäristöä ja yksilö olisi tästä kognitiivisesti täysin tietoinen, itselle kaikkein tutuimmasta luonnonympäristöstä muodostuu siitä huolimatta helposti affektiivinen intuitio, josta ei ole helppo olla johtamatta ajatusta ”tällainen on minun maani luonto”. Toisaalta:

> Kyllä ne minusta symboloivat. Suurin osa Japanin maaperästä on vuoristoista. Kun Japanissa kävelee talosta ulos, vuoria näkyy varmasti.[119] (V4)

Voidaan itse asiassa väittää, että ainoastaan Kantôn tasangolla eli Tokion alueella (ja vähemmässä määrin Hokkaidon saarella sijaitsevalla Tokachi-tasangolla) vuoret eivät muodosta välitöntä taustamaisemaa kaikelle asutukselle; silti näillä avarimmillakin aavoilla vuoret ovat aina näkyvissä horisontissa (Berque 1997: 47). Vuoria on

---

[118] そう思います。日本の大部分は山であると授業で習いました。地元も山に囲まれているところなのでそう思います。日本といえば、富士山というのもその一つであると感じます。

[119] 象徴していると思う。日本の国土の大半は山であります。日本では、家の外に出ると必ず山が見えます。

yksinkertaisesti Japanissa niin paljon ja kaikkialla, että olipa syntynyt missä päin maata tahansa, on kerrassaan mahdotonta välttyä joutumasta niiden kanssa tekemisiin:

> Mielestäni vuoret ovat ilman muuta Japanin symboli. Japani on maa, jossa kaikkialla on vuoristoja, minkä tuloksena useimmat ihmiset ovat tekemisissä ja tulevat toimeen vuorten kanssa. Itse kävin lapsena perheen kanssa keräämässä bambunversoja vuorilta ja kouluretkillä kiipesin vuorille ja keräsin syötäviä villikasveja.[120] (V5)

> Kyllä kai vuoret ovat symboli, koska maa-alueesta kolme neljäsosaa on vuoria. Meidän mielikuvamme maaseudusta muodostuu mertakin ennemmin vuorista.[121] (V7)

Kaikkiaan seitsemässä vastauksessa kahdestatoista vuorisymbolismia perusteltiin ainakin osaksi maantieteeseen liittyvin seikoin. V7 valottaa vuorten näkyvyyttä ja hallitsevaa asemaa vertaamalla niitä mereen, joka luonnollisesti ympäröi saarivaltiota joka suunnalla. Hänen mukaansa japanilaisten mielikuva maaseudusta koostuu ensisijaisesti vuorista ja vasta toissijaisesti merestä. Mielikuva on sikäli johdonmukainen, että asutus on keskittynyt Japanissa rannikoille vuorijonojen halkoessa kaikki neljä pääsaarta keskeltä kahtia. Käytännössä kaikki suuret kaupungit sijaitsevat aivan meren tuntumassa, mikä ei toki poissulje sieltä täältä löytyviä harvaan asuttuja kalastajakyliä ja rannikkoseutuja, mutta mikä kuitenkin osaltaan selittää maaseutumaisen imagon yhdistämistä ennen kaikkea vuoristoisiin sisämaan alueisiin. Seuraavassa vastauksessa sivutaan asutuksen sijoittumisen merkitystä kiintoisasta näkökulmasta:

> Muinaisista ajoista on kunnioitettu ja palvottu vuoria, koska ne vaikuttavat aivan kuin pitävän loitolla ihmiset, jotka elävät ahtaassa saarivaltiossa, jossa elintila on rajoittunut merten ja vuorten väliin.[122] (V10)

Ylhäiseen yksinäisyyteen kohoavat vuoret nousevat samalla kaiken pysyvän asutuksen yläpuolelle, minkä takia ihminen joutuu katsomaan vuoria käytännössä aina ylöspäin. Vuorelle voi kavuta vieraaksi, mutta ennemmin tai myöhemmin sieltä on laskeuduttava

---

120 もちろん山は日本の象徴だと思います。日本はいたるところに山脈がある国ですし、ほとんどのひとが山に接してくらしてきたと思いためです。僕自身、子供のころ家族で山にタケノコをとりにいったり、学校の行事で山に登って、山菜を取ったりしました。

121 国土の４分の３が山であるから、やはり山は象徴である。我々の「田舎」のイメージは海よりも山である。

122 狭い島国なので生活する場所は海と山の間に限られ、そこから見える人を寄せ付けぬかのような山を昔から尊び、崇めてきたから。

takaisin – jopa Japanin uskontohistoriassa keskeiset erakkoelämää viettäneet vuoriaskeetikot olivat yleensä pakotettuja palaamaan vuorilta viimeistään syysmyrskyjen koittaessa ja talven lähestyessä. Elottomina luonnonympäristön osina vuoret eivät toki sinänsä ”pidä loitolla” ihmisiä, mutta V10:n käyttämä sanavalinta kuvaa osuvasti alangoilla asuvan ihmisen ja huippunsa pilviin kohottavan vuoren välistä symbolista asetelmaa, jossa ihminen jää väistämättä altavastaajaksi. Muiden V10:n antamien vastausten valossa ei voida kuitenkaan väittää, että hänen näkemyksiinsä vuorista sisältyisi animistisia[123] piirteitä, sillä hän pitää vuorten kutsumista pyhiksi virheellisenä ilmauksena ja ilmoittaa olevansa protestantti. Hän vaikuttaa silti pitävän vuorisymbolismia perusteltuna juuri siitä syystä, että jo esihistorialliselta ajalta saakka japanilaisia on ympäröinyt yhtäällä meri ja toisaalla vuoret, jotka näyttävät suorastaan pitävän ihmiset etäällä. Näin japanilaiset ovat kokeneet ympäröivät vuoret tavallista merkityksellisemmiksi, mistä vuorien kunnioitus ja palvonta alkujaan kummunnee.

Myös kolme muuta vastaajaa ottivat esiin uskonnollisen aspektin osasyynä vuorten asemalle japanilaisuuden symbolina:

> Vuoret symboloivat minusta Japania, koska vuoria on paljon, vuoriuskomuksetkin ovat juurtuneet ja vuorten side kansalaisiin on vahva.[124] (V6)

> Kyllä. Maa-alueesta suurin osa vuoria. Entisajoista lähtien vuoret ovat olleet palvonnan kohteena. Vuoret ovat läheisesti yhteydessä ihmisten elämään. Asumukset (puusta), ruoka (syötävät villikasvit, sienet, kalastus), kuumat lähteet.[125] (V8)

> Ajatukset kuten “vuoret ovat pyhiä” ja “vuorten jumalat” ovat mielestäni äärimmäisen harvinaisia ajattelutapoja, jotka ovat valtaamassa alaa Japanin shinton ajatuksilta kahdeksasta miljoonasta jumalasta [lukemattomista jumalista]. Halutessaan kiivetä vuorille japanilaiset eivät pelkästään tahdo nauttia maisemista ja treenata itseään, vaan lisäksi varmasti päästä lähelle ihmetyksen tunnetta ja omaa itseä suurempia asioita. Tässä merkityksessä vuoret mielestäni kyllä symboloivat japanilaisten ajattelutapaa.[126] (V2)

---

123 Animismi on eräänlaista luonnonympäristön elollistamista, jossa esimerkiksi hyvin vanhojen puiden, isojen kivenlohkareiden ja lähteiden uskotaan kätkevän sisäänsä jumalaisia voimia (ks. Eriksen 2004: 277). Termi tulee latinan sanasta *anima*, joka merkitsee henkeä.

124 日本は山が多く、山岳信仰なども根付いているので、国民との関わりも大きく、日本を象徴していると思います。

125 思う。国土の多くが山　昔から山を信仰の対象としてきた　人々の生活に密接に関係している。住居（木材）、食（山菜、きのこ、漁業）、温泉

126 「山は神聖なものである」「山の神様」というものは日本の神道の「八百万の神」という考えを今に受け継いでいる非常に珍しい例だと思う。日本人が山に登りたいと言ったときに、ただ景色を楽しみたい、自分を鍛えたいという思いの他に、必ず畏怖や自分より偉大なものに近づきたいという思いがあると思う。そういった意味で、山は日本人の考え方を象

Viimeisessä lainauksessa vastaaja vertaa puhetta pyhistä vuorista ja vuorten jumalista eli kameista shinton perinteiseen näkemykseen lukemattomista kameista. *Yao yorozu no kami* tarkoittaa kirjaimellisesti ’suunnaton määrä kameja’, mutta ilmaisun kirjoitusasu 八百万の神 voidaan lukea myös *happyaku man no kami*, jolloin se kääntyy arkisemmin termillä ’kahdeksan miljoonaa kamia’.[127] Ilmaisu ei kuitenkaan koskaan tarkoita sitä, että kameja tunnettaisiin Japanissa kahdeksan miljoonaa kappaletta vaan enemmänkin sitä, että kamit ovat ”kaikkialla läsnä ja kaiken elämän lähde” (Netland 1997: 101)[128]. Hieman yllättävästi V2 pitää ajatuksia vuorten pyhyydestä ja vuorten jumalista ’äärimmäisen harvinaisina’, vaikka samalla katsookin, että perinteinen uskomus suunnattomasta määrästä kameja on väistymässä niiden tieltä. Heti seuraavaksi hän nimittäin kuvailee syitä japanilaisten halulle kiivetä vuorille, ja nämä syyt muistuttavat teemallisesti huomattavissa määrin zenbuddhalaisen D. T. Suzukin (1970: 334) esittämiä syitä Fujille kiipeämiselle: ”[T]arkoituksena ei ole valloittaa sitä, vaan vaikuttua sen kauneudesta, loistosta ja välinpitämättömyydestä […].” [129] V2:n mainitsema halu ”päästä lähelle ihmetyksen tunnetta ja omaa itseä suurempia asioita” solahtaa mielestäni vaivatta samaan enemmän tai vähemmän uskonnolliseksi tulkittavissa olevaan kategoriaan, jossa vuoret näyttäytyvät ihmisen ylittävänä, suuruudellaan ihmetystä aiheuttavana mutta silti neutraaliksi ja välinpitämättömäksi jäävänä luonnonaspektina.

Erilaiset uskonnolliset tekijät ovat siis vain yksi mahdollinen syy sille, miksi vuorten voidaan nähdä symboloivan Japania tai japanilaista kulttuuria. Samalla syy on kuitenkin niin monimutkainen ja sen taustalla niin paljon historiallista kehitystä, että seuraavassa

---

徴していると思う。

127 Vielä ainakin yksi käännösvaihtoehto on ’kahdeksansataa myriadia kamia’, koska tavallisesti kymmentätuhatta merkitsevä sanamerkki 万 voi tarkoittaa myös yksinään suunnatonta lukumäärää eli myriadia. Joseph M. Kitagawa on päätynyt juuri tähän käännösvaihtoehtoon referoidessaan Japanin kansalliseepos *Kojiki*in sisältyvää tarua luolaan piiloutuvasta auringonjumalatar Amaterasusta (ks. Kitagawa 1987: 144) .

128 Netland tekee laskuvirheen kirjoittaessaan, että kirjaimellinen käännös termille *yao yorozu no kami* olisi ’kahdeksankymmentä myriadia kamia’ ja että tämä puolestaan tarkoittaisi periaatteessa kameja olevan kahdeksankymmentä miljoonaa (80 000 000): ”Shinto tradition refers to the *yao yorozu no kami* (literally, ’eighty myriads of kami’). This is sometimes taken to mean that there are literally 80,000,000 *kami* in the Shinto pantheon, but the phrase probably should not be taken to be an enumeration of the actual number of *kami* so much as an indication that the *kami* are innumerable, ubiquitous, and the fountainhead of all life.” Näistä virheistä ja kristinuskon eksklusivismia puolustavasta asenteellisuudesta huolimatta en näe syytä ylenkatsoa Netlandin kirjaa, jonka shintoa ja kameja koskeva analyysi puolustaa paikkaansa.

129 ”[T]he purpose is not to ’conquer’ it, but to be impressed with its beauty, grandeur, and aloofness […].”

alaluvussa tarkastellaan lähemmin niitä perusteluja, joilla vuoria voidaan sanoa pyhiksi. Jonkin asian luokittelu pyhäksi on yhteistä kaikelle uskonnollisuudelle. Millaisia merkityksiä pyhään liitetään japanilaisten vuorten kohdalla?

Korkeat vuoret, pyhät vuoret

Kyselylomakkeeni viides kysymys kuuluu suoraviivaisuudessaan seuraavasti: ”Ovatko Fujisanin, Hakusanin ja Tateyaman kaltaiset vuoret mielestäsi pyhiä? Jos ovat, millaisia merkityksiä pyhällä sinusta on?” Mainitut vuoret muodostavat kolmikon, jota kutsutaan yleisesti nimellä *Nihonsanreizan* eli Japanin kolme pyhää vuorta. Viisikuukautisen klubissa oloni aikana kolmikosta jokaiselle järjestettiin vaellus, mikä kertonee jo sinällään jotakin näiden huippujen suosiosta.[130] Hakusanille kiipeämisen yhteydessä tehty kenttäpäiväkirjamerkintä kertoo tungoksesta: ”Olen sanonut tänään 'päivää' japaniksi useammin kuin koskaan ennen” (kpvkirja 4.7.2009). Vastaantulevien vaeltajien tervehtiminen vaikutti olevan varsin yleinen tapa; vain erityisen pitkän jonon tullessa vastaan jokaista ei erikseen tervehditty. Polut ovat Japanin vuorilla melko kapeita, minkä vuoksi väistyminen hetkeksi syrjään vastaantulevien tieltä on välttämätöntä, ja tällöin tervehtiminenkin on luontevaa. Voinee huoletta yleistää: mitä kuuluisampi vuori, sitä enemmän kiipeilijöitä. Kuuluisuus vaikuttaisi korreloivan jossain määrin pyhyyden kanssa, koska ”japanilaisten pyhiksi kutsumiin vuoriin liittyy paljon kansanperinteitä ja taruja” (V2).

Klubilaiset osoittautuivat yllättävän yksimielisiksi sen suhteen, ovatko Fujisan, Hakusan ja Tateyama pyhiä. Huomattavia eroja oli kuitenkin siinä, mitä merkityksiä pyhään liitetään. Perustelematta kantaansa sen kummemmin kaksi vastaajaa (V1 ja V11) kielsivät vuorten pyhyyden, kun taas samoin pyhä-määreen käyttämiseen epäilevästi suhtautuva V10 valaisee ajatuksiaan hieman pidemmälle: ”Pyhä-ilmaus tuntuu virheelliseltä, mutta vuoret ovat minusta arkielämästä puuttuvia erikoislaatuisia paikkoja.”[131] Lopuista yhdeksästä vastaajasta kahdeksan vahvisti vuorten pyhyyden

---

130 Olin mukana Hakusanille (4.–5.7.2009) ja Fujille (6.–8. 8.2009) järjestetyillä vaelluksilla, mutta en siinä ryhmässä, joka suuntasi harjoitusleiriä varten Tateyamalle ja sen lähiympäristöön. Oma ryhmäni matkusti leirin ajaksi (22.–29.8.2009) kyllä samalle seudulle Japanin Pohjois-Alpeille, mutta Tateyama jäi suunnitellun reittimme pohjoispuolelle.

131 神聖という言い方は語弊を感じるが、普段の生活の中にはない特別な場所ではあると思う。

yhden (V5) vaikuttaessa jäävän hieman kahden vaiheille. Kaksi vastaajaa perusteli vuorten pyhyyttä ei-transsendenttisista lähtökohdista käsin:

> Ne ovat pyhiä. Minulle pyhällä ei ole uskonnollista merkitystä, vaan se tarkoittaa historian painoarvon tuntemista.[132] (V7)

> En koe, että ne olisivat pyhiä sanan ylimaallisessa merkityksessä. Kuitenkin ihmiset ovat muinaisista ajoista alkaen palvoneet Fujia ja Tatea [ja muita sellaisia vuoria] ja paljon ihmisiä on kiivennyt niille. Vaikutun itsekin ajatellessani asiaa, kun olen kiipeämässä sellaisen historian omaaville vuorille.[133] (V5)

Itäaasialaiseen buddhalaisuuteen liittyy läheisesti kuolleiden ja esi-isien muistaminen. Vesterisen (2002: 532) mukaan oman suvun esi-isille omistetulle *butsudan*ille uhrataan Japanissa päivittäin ja tällainen buddhalaisalttari löytyy joka kodista. Arvio on liioiteltu, sillä jo vuonna 1983 tehdyssä kyselytutkimuksessa selvisi, että enää vain 60 %:ssa japanilaiskodeista on butsudan (Reader 1991: 374). Vesterisen väite pätee varmasti paremmin maaseudun perinteisiin kyläyhteisöihin, joissa kolme sukupolvea kattavat kotitaloudet eivät ole vieläkään harvinaisia, mutta kaupungistumisen seurauksena voimakkaasti lisääntynyt yksin- ja ydinperheasuminen ovat vähentäneet tarvetta butsudanille koko maan tasolla.[134] Tästä huolimatta yllä olevia vastauksia voi mielestäni tulkita siten, että vastaajat ovat omaksuneet esi-isien kunnioittamisen, koska he määrittelevät vuorten pyhyyden menneisyydessä kiivenneiden japanilaisten toiminnan arvokkuuden kautta.

V7:n kohdalla pyhällä ei ole hänelle itselleen uskonnollista merkitystä, mutta hänen mainitsemansa ”historian painoarvon kokemisen” taustalla on väistämättä etenkin buddhalaisuuden ja kansanuskon historiaan liittyviä kehityskulkuja, joissa pyhäksi koetut vuoret ovat näytelleet tärkeää roolia. Vuoriuskontoa pidetään yleisesti alueena, jossa buddhalaiset ja kansanuskoon liittyvät teemat ovat kytköksissä toisiinsa (Reader 2006: 74). Japanilainen vuoriuskonto edeltää kaikkea sikäläistä vuorikiipeilyä ja on 1900- ja 2000-lukujen aikana tapahtuneesta marginalisoitumisesta huolimatta edelleen elinvoimainen. Wandervogelin toimintaa ei toki voida lukea sen piiriin kuuluvaksi eikä

---

132 神聖であると思う。自分にとっての神聖とは、宗教的な意味ではなく歴史の重みを感じることである。

133 神々しいという意味で神聖な気持ちは感じません。しかし、富士山や立山は昔から人々に信仰され、たくさんの人が登ってきたと思います。そんな歴史のある山に自分も登っていると考えると、感動します。

134 Hieman uudemmassa julkaisussa Reader (et al. 1995: 55) kirjoittaa, että ”(y)li 60 % japanilaisista kotitalouksista omistaa butsudanin: monet lopuista eivät yksinkertaisesti siksi, että kukaan perheessä ei ole vielä kuollut ja tullut esi-isäksi.”

V7:ä ja V5:ä sen kannattajiin, mutta vastauksista kuultaa läpi selvä menneisyyden kunnioitus, jonka ensin mainittu vieläpä näkee pyhän merkityssisältönä. Myös V5 kieltää pyhän ylimaallisen merkityksen mutta ei yhdistä pyhää ja menneisyyden kunnioitusta yhtä suoraan toisiinsa. Hän mainitsee kuitenkin itsekin vaikuttuvansa Fujin ja Taten tapaisille vuorille kiivetessään, mikä antaa ymmärtää, että myös hänen kohdallaan pyhän vuoren merkitys liittyy ennen kaikkea vuoren pitkän historian ja menneisyyden arvostamiseen.

Toiset vastaajat antoivat pyhälle selvästi salaperäisempiä merkityksiä:

> Ne ovat pyhiä. Se tarkoittaa mielestäni sitä, ettei niille sovi kiivetä, jos roskaa [/tai jos ei kunnioita] luontoa ja hautoo katalia ajatuksia.[135] (V6)

> Ne ovat mielestäni pyhiä. Tämän vuoksi pidin sitä vähän ikävänä, kun Fujilla käydessäni näin maisemia, joista oli tehty liian nähtävyydenomaisia. Pyhä on mielen puhdistumisen tunne.[136] (V8)

V6:n mainitsema 自然を汚したり voidaan lukea joko *shizen o yogoshitari* tai *shizen o kegashitari*. Siinä missä molemmat kyllä viittaavat luonnon saastuttamiseen tai roskaamiseen, erityisesti jälkimmäinen voi tarkoittaa myös luonnon häpäisyä, josta roskien tarkoituksellinen tai välinpitämätön jättäminen luontoon voitaneen nähdä konkreettisena esimerkkinä, joka on Japanissa valitettavan yleinen. Kaksoismerkitys sopii kontekstiin hyvin ja vastaaja lienee tarkoituksella päätynyt juuri tähän sanavalintaan. Lisäksi V6:n vastauksen ”hautoa katalia ajatuksia” tarkoittaa kirjaimellisesti ”kantaa likaista sydäntä”, joka kuvastaa vielä selvemmin hänen kokemaansa vuoren kunnioittamisen tärkeyttä. Sydäntä merkitsevä kanjimerkki 心 tarkoittaa myös mieltä tai henkeä, ja juuri samaa merkkiä V8 käyttää kirjoittaessaan pyhästä mielen puhdistumisen tunteena. Kiinnostavaksi näiden kahden vastauksen vertailun tekee se, että niissä on nähtävissä suorastaan päinvastainen käsitys pyhästä: Siinä missä V6 näkee vuorten pyhyyden edellyttävän vaeltajalta jo etukäteen oikeanlaista käyttäytymistä ja asennetta, V8 katsoo vuorten pyhyyden itsessään puhdistavan vaeltajan mielen ilmeisesti jokseenkin riippumatta siitä, millaisia ajatuksia hänen mielessään pyörii vaelluksen aikana. Toisin sanoen V6:n näkökulmasta vuorten pyhyys näyttäytyy passiivisena objektina, jonka kohdatakseen pitää toimia ja ajatella

---

135 神聖だと思います。自然を汚したり、汚い心を持ったままでは入ってはいけないという事だと思います。

136 神聖だと思う。だからこそ、富士山に行ったときあまりにも観光地化された風景を見てちょっと残念に思った。神聖とは、心が浄化される感じ

tietyllä tavalla, kun taas V8:lle vuorten pyhyys ilmenee enemmän itsenäisen toimijan kaltaisena, aktiivisena subjektina, joka tuottaa vaeltajalle mielen puhdistumisen tunteen.

Puhdistumisen symboliikka on tärkeä osa japanilaista uskonnollisuutta. Useimpien shintopyhättöjen ja buddhalaistemppelien pihalla on vesiallas kävijöiden rituaalista puhdistautumista varten. Yleensä lyhyt käsien pesu riittää, mutta vierailijan hartaudesta ja palvontapaikan kuuluisuudesta riippuen suun huuhtelukin voi olla tarpeen. V8:n kuvailu vuorten pyhyydestä mielen (tai sydämen) puhdistumisen tunteena on osa laajempaa japanilaista pyhiä paikkoja ympäröivää perinnettä ja täysin linjassa Earhartin (2011: 159–161) saamien tulosten kanssa. Osana Fujia Japanin symbolina käsitellyttä tutkimustaan hän hankki kolmen pyhiinvaellusryhmän jäseniltä vastaukset laatimaansa suljettuun kyselyyn, jonka keskeinen kysymys koski Fujille suuntautuneen pyhiinvaelluksen päämäärää. Kaksi vastausvaihtoehtoa oli suosiossa selvästi yli muiden: ”pyhälle vuorelle kiipeäminen” (35,3 %) ja ”oman sydämen puhdistaminen” (31,8 %).[137]

Maailmankatsomuksekseen sekulaarin ilmoittava V4 kertoo: ”Ne ovat pyhiä. Pyhä on mielestäni jotakin sellaista, jota ei omin voimin voi saavuttaa vaikka miten yrittää.”[138] Tässä vastauksessa pyhä on siis jotakin ihmisen ulottumattomissa olevaa. Vastauksessa on kuultavissa kiintoisia kaikuja Japanin opetus-, urheilu-, tiede- ja teknologiaministeriön vuonna 2002 julkaisemasta moraalioppikirja-sarjasta *Kokoro no Nôto* (Sydämen ja mielen kirjanen), joka sisältää peruskoulun elämänkatsomustiedon opetuksen tueksi suunniteltuja tekstejä. Psykologi Tetsuji Itôn mukaan kirjasarjalla on neljä tavoitetta: 1) kehittää tietoisuutta itsestä, 2) kehittää tietoisuutta yksilön suhteista toisiin, 3) kehittää tietoisuutta yksilön suhteesta kansakuntaan ja 4) kehittää ymmärrystä yksilön suhteesta luontoon ja ylevyyteen (engl. the sublime). Neljäs tavoite määritellään tarkemmin seuraavasti: ”furthering one’s self-awareness through one’s relationship with the beautiful and that which is beyond human power”. Kirjasarjan tematiikka on yksi esimerkki hallituksen modernin ajan pyrkimyksistä juurruttaa koululaisiin maailmankuva, joka pohjautuu uskonnollisiin arvoihin. (viitattu Covell 2010: 162;

---

137 Prosenttiluvut ovat yksinkertaisia keskiarvoja, jotka laskin Earhartin taulukoimista ryhmäkohtaisista keskiarvoista. Yksinkertaisella keskiarvolla tarkoitan sitä, että laskelmassa ei huomioida ryhmien toisistaan vain hieman poikkeavaa kokoa, vaan tulos on saavutettu laskemalla Earhartin eri vastausvaihtoehdoille laskemat ryhmäkohtaiset keskiarvot yhteen ja jakamalla summa ryhmien lukumäärällä.

138 神聖だと思います。神聖とは自分の力ではどうすることもできない存在のことだと思います。

Covellin englanninnos japaninkielisestä alkulähteestä.) Pyrkimys näyttäytyy jännittävässä ja ristiriitaisessa valossa, mikäli muistetaan, että valtio ja uskonto erotettiin toisistaan toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1946 (Guichard-Anguis 2007: 17).

V4:n antamaa vastausta on äkkiseltään vaikea kuvitella uskonnottoman ihmisen suuhun, mutta ristiriita kuvastaa mielestäni japanilaista suhtautumista uskontoon, jossa varsinkin julkisesti vältetään jyrkkiä kannanottoja (ks. Davis 1992: 232). Yksi tätä asetelmaa valaiseva käytännön esimerkki on löydettävissä uskonnollista sitoutumattomuutta tarkoittavista sanoista itsestään. Varsinaisesti ateistia tarkoittava sana *mushinronsha* (無神論者) ei ole yhtä yleisessä käytössä kuin *mushûkyô* (無宗教), joka tarkoittaa sekulaaria tai uskonnotonta. Yksinkertainen Google-fraasihaku, jossa hakutermi laitetaan lainausmerkkeihin, tuottaa edelliselle 1 850 000 ja jälkimmäiselle 6 020 000 tulosta. (Haut tehty 22.3.2012.) Tulos on toki vain suuntaa-antava ja *mushûkyô* sanana monikäyttöisempi, mikä hankaloittaa niiden todellisen esiintyvyyden vertailua ja tulkitsemista. Lienee kuitenkin sanomattakin selvää, että ateismin tunnustaminen merkitsee huomattavasti suorempaa ja yksityiskohtaisempaa kannanottoa uskontoihin ja uskonnollisuuteen kuin itsensä kutsuminen maallistuneeksi, sekulaariksi tai uskonnottomaksi. Esiintymistiheyden ero tukee mielestäni tätä näkemystä. Toisaalta Nagoyassa sijaitsevan Nanzanin yliopiston uskonnon- ja kulttuurintutkimuslaitoksen vuonna 1998 tekemässä arvotutkimuksessa saatujen tulosten valossa näyttää siltä, että ateismiin ylipäätään liitetään Japanissa erilaisia konnotaatioita kuin muualla. 19% vastaajista ilmoittivat olevansa ateisteja (*mushinronsha*), mutta silti näistä neljännes kertoi samalla uskovansa jollain tavalla jumalaan. Näin ateismi vaikuttaisi Japanissa liittyvän enemmän uskonnon torjumiseen kuin ylimaalliseen uskomisen puuttumiseen. (Kisala 2006: 5–6.)

> Ne saavat aikaan jotenkin vähän erilaisen tunteen kuin muut vuoret. Pyhä muistuttaa myös mysteerin aiheuttamaa tunnetta ja on minusta luonnon suuruuden tuntemista tai ehkä jumalien läsnäolon tuntemista. Se, että olo virkistyy ja mieli tyyntyy, pätee mielestäni kyllä muihinkin vuoriin.[139] (V3)

Mysteeri-vertauksen esittävä V3 katsoo pyhän olevan luonnon suuruuden tuntemista mutta lisää ikään kuin jälkiajatuksena, että ehkä pyhässä onkin kyse jumalten läsnäolon tuntemisesta. Mutkaton ja agnostista asennetta muistuttava näkemys kuvastaa mielestäni

[139] 何か他の山とは少し違う感じがします。 神聖とは、神秘とも近い感じがして、自然の大きさを感じる、あるいは、神様を感じるということかもしれないと思います。 気持ちがすーっとなることを感じるのは、他の山にもいえると思います。

japanilaiselle uskonnollisuudelle tyypillistä, ei-poissulkevaa ja kaikkea periaatteessa mahdollisena pitävää maailmankatsomusta. V3 ottaa samalla esille pyhien vuorten yhtäläisyydet muihin vuoriin. Olon virkistymiselle ja mielen rauhoittumiselle vuorilla on löydettävissä aivan fysiologisiakin selityksiä, koska ohut, kostea ja viileä vuoristoilma tuntuu raikkaalta hengittää, eivätkä asutuksen ja liikenteen melu kantaudu vuorille asti. Saarivaltiona Japanin ilmasto on kostea ja mereltä tulevien ilmamassojen sisältämä kosteus tiivistyy äkkiä sumuksi ja sateeksi, kun pilvet törmäävät vuorenseinämiin.

Kaikkein selvimmin uskonnollissävytteisiä käsityksiä pyhästä on havaittavissa seuraavissa kolmessa vastauksessa:

> Mielestäni ovat, koska ne ovat paikkoja, joihin on kerääntynyt luontoon liittyvää uskonnollista hartautta.[140] (V9)
>
> [J]apanilaisten pyhiksi vuoriksi kutsumiin vuoriin liittyy paljon kansanperinteitä ja taruja. Sellaisia asioita japanilaiset alitajuisesti kunnioittavat, mitä voi kai kutsua pyhyyden tuntemiseksi. Minusta kaikki vuoret ovat pyhiä. Mitä minuun tulee, niin riippumatta korkeudesta ja laajuudesta haluan koettaa kiivetä oli vuori millainen tahansa. Kiipeämisen aikainen saavutuksen ja tuoreen kokemuksen tunne vaihtelee vuoresta toiseen, koska vuorilla on ”persoona”. Tässä mielessä ihminen ja vuori muistuttavat toisiaan. Kuitenkaan ihminen ei voi voittaa vuorta. Minusta vuoret ovat pyhiä tältä kannalta katsottuna.[141] (V2)
>
> Entisajoista asti jumalien asuttamat ja palvotuksi tulleet vuoret ovat minusta jo sellaisenaan jumalillekin mukavia asuinpaikkoja, ja koska niistä on tullut myös tarkoin varjeltuja paikkoja, ne ovat mielestäni kyllä pyhiä alueita.[142] (V12)

Yllä olevista lainauksista toinen on neljä vuotta klubissa olleelta vastaajalta, joka on kautta linjan vastannut kysymyksiini yksityiskohtaisimmin ja siten noussut tutkimuksessani jonkinlaisen avaininformantin asemaan, vaikka en mielelläni käyttäisikään sanaa sen arvolatautuneen luonteen vuoksi. Hänen vastauksessaan on yhtäläisyyksiä V4:n käsitykseen pyhästä sellaisena olemassaolona, jota ei voi omin avuin mitenkään saavuttaa. V2 kirjoittaa, että ihmiselle on mahdotonta voittaa vuori,

---

140 思います。自然に対する信仰心が集まるところだからだと思います。

141 日本人が霊山と呼ぶ山には言い伝えや伝承が多い。そういうものに日本人は無意識で畏怖を感じ、それを「神聖」というのであろう。私は山はすべて神聖なものであると思う。私にとっては山は高 さや広さに関わらず平等で、どんな山でも登ってみたくなる。この感覚は山に登ったときに感じる達成感や新鮮味が山によってそれぞれ違って、「個性」があるからである。そういう意味で山は人間に似ているのである。しかし人間は山に勝てることはない。そういうことで、私は山が神聖だなぁと思う。

142 昔から神様が住まう山として、祀られてきた山は、それだけ神様も住みやすい場所だろうし、大事に守られてきた場所でもあると思うので、やはり神域だと思う。

vaikka ihminen ja vuori hänestä toisaalta muistuttavat toisiaan. Ajatus on mielenkiintoinen, koska vastaaja vaikuttaa ajattelevan, että vaeltaja jää aina toiseksi, vaikka kykeneekin valloittamaan vuoren hetkellisesti huipun saavuttaessaan. Voidaan toki pitää jonkinasteisena universaalina tuntemusta siitä, että luonto on ihmistä suurempi, mutta japanilaiset vuoret ovat kuitenkin vielä verrattain matalia ja saattavat vaarantaa ihmishengen ainoastaan sesongin ulkopuolella talvella kiivettynä.[143] V2 viitannee kuitenkin vastauksessaan vaeltajan väistämättömään asemaan pelkkänä vierailijana, joka ei voi viipyä vuorella loputtomiin ja joka näin ollen häviää vuorelle.

V12:n vastauksessa voi havaita viitteitä jumalten inhimillistämisestä eli inhimillisten ominaisuuksien siirtämisestä jumaliin, koska hän käyttää vuorista kuvausta *kamisamamo sumiyasui basho* (kirj. ”jumalillekin helposti asuttava paikka”). Inhimillinen jumalkäsitys tuli esiin saman vastaajan kohdalla jo aiemmin, kun hän kirjoitti maailmankatsomuksestaan seuraavasti: ”Eiköhän ihmisyhteisö kata jumalatkin, koska nekin elävät, toisinaan epäonnistuvat ja vaikuttavat toimissaan vajavaisilta.” Vuorten helppo asuttavuus jumalille vaikuttaa liittyvän hänen mielestään pitkän palvomisen perinteen ohella myös siihen, että niistä on tullut ”tarkoin varjeltuja paikkoja” ja siten pyhiä alueita. Vastaaja käyttää sanaa *shiniki* 神域 vuorista pyhinä paikkoina. Kyseessä on jonkin verran tavallisesta poikkeava käyttökonteksti, sillä sana esiintyy yleensä shintopyhäköiden yhteydessä viitaten pyhäkön (vähintään *torii*-portilla ellei myös aidalla) rajattuun maa-alueeseen, jonka pyhäkön sisimmässä pyhätössä säilytettävä ”jumalan ruumis” eli *shintai* 神体[144] tekee pyhäksi. Vuorten rinnastaminen tällä tavoin suoraan shintopyhäköihin kertoo joka tapauksessa selvästi siitä, että V12:n ajattelussa vuoret ovat varsinaisiin uskonnollisiin keskuksiin verrattavissa olevia pyhiä paikkoja.

Entä kuinka hyvin Mircea Eliaden ja Veikko Anttosen pyhä-teorioiden voidaan sanoa havainnollistavan edellä käsitellyistä vastauksista heijastuvaa kuvaa pyhästä? Pyhän

---

143 Two climbers found dead on Mount Fuji [online]. Muistutettakoon samalla, että minulla ei ole siis omakohtaista kokemusta WV-klubin talvisaikaan tapahtuvista aktiviteeteista, mutta sain sellaisen käsityksen, että talvella vähänkään korkeammat vuoret jätetään suosiolla väliin ja keskitytään mm. lumikenkäilyn harjoitteluun helpommassa maastossa.

144 *Shintai* on fyysinen esine, jonka sisässä kamin hengen uskotaan majailevan ja jota palvotaan pyhäkössä toimitettavissa rituaaleissa. Tyypillinen *shintai* on peili, miekka tai jalokivi. Joskus se on rituaalinen sauva (*gohei*) tai kamia esittävä veistos (*shinzô*). Joissain tapauksissa myös vesiputous, kivi tai vuori voi olla *shintai*. (Shimazu 2005 [online].) Tämä kuvastaa nähdäkseni japanilaista todellisuuskäsitystä, jonka hallitsevaksi piirteeksi on sanottu symboli-immanenttista ajattelua eli käsitystä tämän ja tuonpuoleisen maailman lomittumisesta verrattain kiinteästi toisiinsa (ks. luku *Luonnon ja kulttuurin välisen suhteen käsitteellistäminen*).

vain profaanissa valossa näkevien V5:n ja V7:n vastauksissa vuorten pyhyys yhdistyy menneisyyden ja historian painoarvon tuntemiseen eli siihen, että tiedostetaan lukemattomien aikaisempien sukupolvien vaeltajien harjoittama kiipeäminen. Sen paremmin Eliaden hierofanioissa ilmenevä pyhä kuin Anttosen symbolinen, rajakohtaa merkitsevä pyhä eivät sovellu kovin hyvin avaamaan tällaisen pyhän merkityssisältöä, vaikka vuorten tapauksessa historian painoarvosta vaikuttumisen taustalla on ilman muuta juuri vuorten maantieteellis-kulttuurinen asema yhteisöjen äärimmäisenä rajana. On joka tapauksessa varsin mielenkiintoista, että V5 ja V7 vaikuttavat piirtävän yhtäläisyysmerkit pyhän ja menneisyyden tai historian välille. He antavat ymmärtää, että pyhäksi kutsuttavalla paikalla on oltava riittävän pitkä historia tai muuten sitä ei voi kutsua pyhäksi. Tässä valossa tarkasteltuna pyhä on jotakin, joka ei ylitä vain yhtä ihmiselämää vaan kokonaisten sukupolvien sarjan aivan samalla tavalla kuin vuosisatoja ihmisen näkökulmasta muuttumattomina säilyvät vuoret.

Pyhää mysteerin aiheuttamaan tunteeseen verranneen V3:n pyhä-käsityksessä on enemmän yhtäläisyyksiä Eliaden ajatusten kanssa. Pyhän täydellistä toiseutta (*das Ganz andere*, ’täysin toinen’) korostanut Eliade katsoi häntä edeltäneen Rudolf Otton lailla, että pyhä on samanaikaisesti kauhistuttava ja kiehtova mysteeri (*mysterium tremendum, mysterium fascinans*). Samoin V3:lle pyhä on mysteerin kaltaista salaperäistä pyhää, joka on ”luonnon suuruuden tuntemista tai ehkä jumalien läsnäolon tuntemista”. Pyhän toiseus tulee vielä voimakkaammin esille V4:n kuvailussa pyhästä jonakin sellaisena, ”jota ei omin voimin voi saavuttaa vaikka miten yrittää”. Pyhän vuoren huipun voi saavuttaa, mutta itse pyhyys jää kiipeilijän ulottumattomiin.

V6 katsoi vuorten pyhyyden tarkoittavan sitä, että niille ei sovi kiivetä, jos käyttäytyy luontoa kohtaan epäkunnioittavasti tai jos ”kantaa likaista sydäntä”. Kaikista pyhän eri merkityssisällöistä, joita vastauksista on löydettävissä, tämä normatiivinen tai tietynlaista käyttäytymistä edellyttävä pyhä tullee lähimmäksi Anttosen määritelmää pyhästä symbolisena rajakohdan merkitsijänä. Yhteisön äärimmäisellä rajalla sijaitseva vuori nousee maantieteen yläpuolelle ilmentääkseen jotakin sellaista, jonka yhteisö kokee perimmäisellä tavalla suojelemisen ja säilyttämisen arvoiseksi, koska maa-alueen rajat määrittävät symbolisesti myös yhteisön ”arvo- ja valtarakenteita sekä yhteisöelämän sosiaalisia ja uskonnollisia kategorioita, joita ilmaistaan ja uusinnetaan rituaaleissa” (Anttonen 1996: 94). Tulkintaa tukee aivan ensimmäinen V6:n antama vastaus, jossa hän perustelee vuorten erityslaatuisuutta sillä, että ”siellä voi tuntea

luonnon arvokkuuden ja tiedostaa sellaisten asioiden tärkeyden, joita ei tasaisella maalla tiedosta”. Näin pyhästä vuoresta tulee paikka, jossa voi tulla uudelleen tietoiseksi kaikesta siitä, mihin ei ehdi tai mihin ei arkielämässä yksinkertaisesti vain tule kiinnittäneeksi huomiota.

Pyhät vuoret suoraan niistä kertovien tarujen ja kansanperinteen paljouteen yhdistävä V2 kertoi, että ”[s]ellaisia asioita japanilaiset alitajuisesti kunnioittavat”. Hän myös rinnasti ihmisen vuoreen, koska katsoo molemmilla olevan oma persoonansa, mutta päätyi silti toteamaan, että ”kuitenkaan ihminen ei voi voittaa vuorta”. Lopulta myös tähän voittamattomuuteen pyhän liittävä V2 asettuu mielestäni samaan sarjaan kuin saavuttamattomasta pyhästä kirjoittava V4 ja luonnosta ihmisen ylittävänä voimana kirjoittava V6. Temaattisia yhtäläisyyksiä on havaittavissa myös V10:n. Vaikka hän pitää pyhä-määreen käyttämistä virheellisenä, hän perustelee vuorten asemaa Japanin symbolina muinaisuudesta saakka harjoitetulla vuorten palvonnalla ja kunnioituksella, jonka hän puolestaan katsoo perustuvan kokemukseen siitä, että vuoret vaikuttavat aivan kuin pitävän loitolla ahtaassa saarivaltiossa asuvat ihmiset. Kaikkien neljän vastaajan vuorikäsityksiä näyttää yhdistävän se, että vaikka vuorelle voi kiivetä ja huipun saavuttaa, vuoreen jää aina jäljelle jotakin sellaista, joka on pysyvästi ihmisen tavoittamattomissa. Mikäli tätä tavoittamatonta kutsutaan tuntemukseksi luonnon suuruudesta, samansuuntaisia vuorikäsityksiä on löydettävissä implisiittisemmin myös muiden klubilaisten antamista vastauksista aiempiin kysymyksiin.

Pyhään liitettävien merkityssisältöjen eroista huolimatta minusta ei ole epäilystäkään siitä, että vuorten pyhäksi kutsumisen taustalla on niiden asema ihmisen elinpiiristä niin voimakkaasti poikkeavana toisena, suorastaan vastakohtaisena paikkana. Anttonen (1996: 95) kirjoittaa:

> Paikalleen asettuneissa maanviljelyskulttuureissa symboliprosessi rakentui horisontaalisen asemasta enemmän vertikaalisille suhteille. Kun viljelysmaasta tuli kaiken arvon mitta, korostui paitsi maa-alueiden rajaamisen, myös ylöspäin suuntautuvan kasvun sekä kasvuun liittyvän hedelmällisyyden ja seksuaalisuuden merkitys. Kaikki kasvua edistävä kuten valo, lämpö samoin kuin hedelmöittävä vesi, tuli ja ylös nouseva savu loivat pohjan uudenlaiselle ajattelulle. Ihminen kiinnittyi entistä suuremmassa määrin maahan ja omaan muotoonsa. Taivas, kasvamisen suunta, muodostui vastakohdaksi ihmisen maasidonnaisuudelle. […] Pyhän attribuutista vakiintui niiden kategoriarajojen merkitsijä, joiden varaan asutus- ja väestöryhmien territoriaalis-sosiaalinen identiteetti rakentui.

Vaikka Anttonen ei tässä kohtaa mainitse vuoria, hän olisi aivan hyvin saattanut niin tehdä. Taivaan lailla vuoret edustavat kasvamisen suuntaa ja voivat siten toimia erittäin merkityksellisinä symboleina. Japanilaisille vaellusklubilaisille vuoret ovat erityislaatuisia ja valtaosalle myös eri perustein pyhäksi luokiteltavia paikkoja, jotka on ladattu täyteen esteettisiä, luontosuhdetta ilmentäviä ja maailmankatsomuksellisia merkityksiä.

Paluu

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut Wandervogel -klubin jäsenten käsityksiä vaeltamisesta ja vuorista käyttämällä tienviittana kolmea avainkäsitettä: luontoa, kokemusta ja pyhää. Fenomenologisesta tieteentraditiosta ammentavan René Gothónin eläytyvän ja etääntyvän kenttätutkimuksen lähestymistapaa hyödyntäen olen lähilukenut klubilaisten antamia kyselyvastauksia ja analysoinut niitä sekä mainittujen avainkäsitteiden että oman klubijäsenyyteni aikana hankkimani vuorikiipeilykokemuksen johdattamana. Vaeltamisen ja pyhän ollessa kyseessä joku saattaa ihmetellä, miksi en ole soveltanut pyhiinvaellusta koskevia teorioita tutkielmassani. Syy on kaksitahoinen: ensinnäkin koen pyhiinvaellusteoriat erittäin usein käytetyksi näkökulmaksi ja siten liian ilmeiseksi valinnaksi, joka ei olisi tuonut enää mitään uutta pyhien vuorten problematiikkaan. Toisekseen Wandervogelin toiminnassa on mielestäni runsaasti sellaisia piirteitä, jotka erottavat sen uskonnollisista pyhiinvaellusryhmistä: esimerkiksi Victor Turnerin (ks. esim. Turner & Turner 1978: 39, 102) pyhiinvaeltajiin yhdistämästä *communitas*-yhteisöllisyydestä ei mielestäni voida puhua WV-klubin yhteydessä, koska jäsenistö pysyy vuoden ajan kerrallaan muuttumattomana ja uusiutuu uusien opiskelijoiden liittymisenkin myötä vain vähän kerrallaan. Spontaania yhteenkuuluvuuden tunnetta muihin vuoripoluilla kohdattaviin vaeltajiin toki esiintyy, mutta se on saman harrastuksen harjoittajien ”luonnollista” yhteenkuuluvuuden tunnetta, jonka pohjalla ei ole tunnustuksellista, enemmän tai vähemmän yhteisesti jaettua maailmankatsomusta. En silti kiistä, ettei klubin harjoittamaa vaellustoimintaa olisi voinut tarkastella ainakin vertaiskuvallisesti myös pyhiinvaelluksena.

Tutkimuskysymykseni sijoittuvat yhteisö–yksilö -akselilla mitattuna huomattavasti lähemmäksi yksilöä ja henkilökohtaista kokemusmaailmaa, minkä takia vaellusklubin yhteisölliset aspektit jäivät pitkälti tarkastelun ulkopuolelle. Tutkielman alussa kysyin, mitä merkityksiä Wandervogel -klubin jäsenet liittävät vaeltamiseen ja vuoriin. Mitä luonnossa oleskelu heille itselleen merkitsee ja mitä he kokevat saavansa siitä irti? Ovatko vuoret heidän mielestään erityisen henkisiä paikkoja ja miksi? Toisiinsa kietoutuneisiin tutkimuskysymyksiin saadut vastaukset on hyvä tiivistää kokonaiskuvan hahmottamiseksi.

Peräti yhdeksän vastaajaa kahdestatoista otti muodossa tai toisessa esille maisemien katselun tai luonnon kauneudesta nauttimisen merkittävänä osana vaelluskokemusta. Neljä seuraavaksi yleisintä teemaa olivat tunne luonnon ankaruudesta (kuusi vastaajaa), tietoisuus ihmisen pienuudesta ja/tai luonnon suuruudesta (viisi vastaajaa), saavutuksen tunne huipulle pääsemisestä sekä yhteenkuuluvuuden tunne muiden kiipeilijöiden kanssa (molemmissa neljä vastaajaa). Vuorista ja ympäröivästä luonnosta saatava esteettinen nautinto vaikuttaa siis jossain määrin hallitsevalta piirteeltä vaelluskokemuksen kokonaisuudessa, mutta se on samalla tiiviisti yhteydessä tunteeseen pienenä ihmisenä ponnistelusta suuren ja ankaran luonnon edessä. Huipulle pääsemiseksi yhdessä ryhmänä tehdyn työn raskautta ja merkityksellisyyttä havainnollistaa saavutuksen tunne, joka palkitsee vuorenhuipulle nousevan vaeltajan.

Klubilaiset ovat hyvin yksimielisiä siitä, että vuoret ovat erityislaatuisia paikkoja, jotka lisäksi myös symboloivat Japania. Vain kaksi vastaajaa ei nähnyt vuoria erikoisina paikkoina ja vain kolme kielsi tai kyseenalaisti vuorten aseman Japanin symbolina. Erityislaatuisuus perustuu ensisijaisesti näkemykseen vuorista arkielämästä poikkeavana ympäristönä, jossa voi hankkia tavallisesta jokapäiväisestä elämästä poikkeavia kokemuksia. Vuorten symbolinen rinnastaminen Japaniin puolestaan näyttää pohjautuvan ennen kaikkea maantieteellisiin tosiseikkoihin, sillä yhteensä seitsemän vastaajaa perusteli symbolismia maan vuoristoisuudella. Neljä vastaajaa otti tässä yhteydessä esiin myös uskonnolliset tekijät kuten vuorten palvomisen pitkän historian oikeutuksena vuorten asemalle Japanin symbolina.

Kahdeksan vastaajaa oli sitä mieltä, että vuoret ovat pyhiä, mutta pyhään liitetyt merkitykset vaihtelivat ja hieman yllättävästi kaksi klubilaista kertoi yhdistävänsä vuorten pyhyyden historian painoarvon tuntemiseen ja siitä vaikuttumiseen. Anttosen ja Eliaden pyhä-teoriat eivät osoittautuneet täysin yhteensopiviksi klubilaisten pyhä-käsitysten kanssa, enkä toisaalta odottanutkaan niin tapahtuvan. Teorioiden arvo on ennen kaikkea niiden kyvyssä havainnollistaa empiriaa mahdollisimman johdonmukaisella tavalla ja johdonmukaisesta näkökulmasta. Myös samankaltaisuuksia oli kuitenkin havaittavissa: ihmisen elinpiiriin nähden toiseutta edustava pyhä ja symbolisesti merkityksellisiin rajoihin ja niiden ylittämiseen liittyvä pyhä olivat osittain läsnä klubilaisten käsityksissä pyhästä.

Japanilaisten vaellusklubilaisten käsitykset vaeltamisesta ja vuorista lisäävät mielestäni ymmärrystä ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta avaamalla näkymän äärimmäisen urbanisoituneessa yhteiskunnassa elävien nuorten aikuisten harrastustoimintaan, jossa luonnon keskelle suunnataan tavallista pidemmiksi ajanjaksoiksi kerrallaan. Rakennetun ja rakentamattomaksi jätetyn tai jääneen ympäristön kontrasti on Japanissa suurimpia koko planeetallamme, mikä ei voi olla vaikuttamatta ihmisten tapoihin käsitteellistää luonto, kulttuuri ja oma paikkansa maailmassa. Juuri japanilainen konteksti tarjoaa tästä syystä laajalti mahdollisuuksia jatkotutkimuksille ihmisen ja luonnonympäristön välisestä vuorovaikutuksesta. Yhdestoista maaliskuuta vuonna 2011 tapahtunut tuhoisa maanjäristys ja sitä seuranneen tsunamin aiheuttama ydinvoimalaonnettomuus synnyttivät kautta maailman kovaäänistä keskustelua siitä, onko energiantuotannossa menty liian pitkälle ja otettu pitkällä tähtäimellä kestämättömäksi osoittautuvia riskejä. Tähän liittyen olisi esimerkiksi erittäin mielenkiintoista selvittää, kuinka paljosta japanilaiset ovat valmiita luopumaan energiankulutusta dramaattisesti vähentääkseen, jotta ydinvoimalla tuotettuun energiaan ei tarvitsisi turvautua jatkossa lainkaan. Tällöin samalla vältyttäisiin pysyvästi mahdollisen radioaktiivisen laskeuman luonnonympäristölle muodostamalta tuholta. Elämänlaatua lisäävänä ja meille kaikille yhteisenä mutta viime kädessä rajallisena resurssina luonto ja luonnossa liikkuminen muodostavat keskeisen ja merkityksillä ladatun orientaatiokeskuksen, jonka olemassaolon voi kuitenkin aivan liian helposti sivuuttaa tai unohtaa arkielämän kiireiden keskellä. Toistuvaa luonnon arvokkuudesta tietoiseksi tulemista tarvitaan, mikäli aiomme vahvistaa tai edes pitää samana pyrkimyksemme suojella luontoa teollisuuden ja kulutusyhteiskunnan piirissä tapahtuvilta ylilyönneiltä.

Lähteet

Painamattomat

Kyselyvastaukset ja muut internetistä peräisin olevat lähteet

Koodi	Maailmankatsomus	Klubivuosia	Pvm	Sukupuoli & Ikä
V1	sekulaari	1	29.1.2010	ei kysytty
V2	shintolainen, buddhalainen, sekulaari	4	30.1.2010	ei kysytty
V3	shintolainen	2	8.2.2010	ei kysytty
V4	sekulaari	2	15.2.2010	ei kysytty
V5	buddhalainen	3	15.2.2010	ei kysytty
V6	shintolainen, buddhalainen	4	16.2.2010	ei kysytty
V7	sekulaari	2	17.2.2010	ei kysytty
V8	buddhalainen	2	19.2.2010	ei kysytty
V9	buddhalainen	4	22.2.2010	ei kysytty
V10	kristitty	3	26.9.2010	mies, 20 v
V11	shintolainen, buddhalainen, sekulaari	2	6.10.2010	mies, 20 v
V12	shintolainen	3	8.10.2010	mies, 21 v

*Japanin 'sekulaari' (無宗教) on suoraan suomennettuna 'uskonnoton' tai 'ilman uskontoa'. HTML-muotoinen aineisto tutkijan hallussa.

Bid OK'd to register Mount Fuji as World Heritage site [online]: The Japan Times Online. Uutinen julkaistu 3.8.2011. Luettu viimeksi 17.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.japantimes.co.jp/text/nn20110803a9.html>

Briton aims to restore poets' peak to former glory [online]: The Japan Times Online. Uutinen julkaistu 22.10.2011. Luettu viimeksi 14.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.japantimes.co.jp/text/fl20111022a1.html>

Chikyûjin nettowaaku wo tsukuru Aruku: Supeesuaruku [online]: 地球人ネットワークを創るアルク：スペースアルク [Maapallon ihmisten verkostoa luova ALC: SPACEALC]. Ilmainen elektroninen japani-englanti-japani-sanakirja. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.alc.co.jp/>

Everest-cleanup leader finds Fuji even taller order [online]: The Japan Times Online. Uutinen julkaistu 22.7.2003. Luettu viimeksi 14.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.japantimes.co.jp/text/nn20030722a9.html>

Fuji, Kamakura to be nominated as heritage sites [online]: The Japan Times Online. Uutinen julkaistu 25.1.2012. Luettu viimeksi 17.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.japantimes.co.jp/text/nn20120125f3.html>

Japan - Telecoms, Mobile, Broadband and Forecasts - BuddeComm [online] 2012: Internet, broadband, IP telephony and telecoms statistics for Japan — 2010–2012. Luettu viimeksi

21.8.2012. <URL: http://www.budde.com.au/Research/Japan-Telecoms-Mobile-Broadband-and-Forecasts.html?r=51>

Kanazawa University [online]: Kanazawan yliopiston englanninkieliset kotisivut. Luettu viimeksi 11.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.kanazawa-u.ac.jp/e/index.html>

Katada-san 2010 [online]: Tekijän sähköpostilla vastaanottamat henkilökohtaiset tiedonannot 20. ja 22.6.2010.

Kyôdai sangakubu rûmu nisshi (京大山岳部ルーム日誌) [online]: Kioton yliopiston vuorikiipeilyklubihuoneen päiväkirja. Luettu viimeksi 28.1.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://kuac.blog5.fc2.com/>

Kyoto City Landscape Policy [online]: Kioton kaupungin PDF-muotoinen suunnitelma syyskuulta 2007 perinteisen kaupunkikuvan säilyttämiseksi. Luettu viimeksi 20.8.2012. <URL: http://www.city.kyoto.lg.jp/tokei/cmsfiles/contents/0000061/61889/HP-English.pdf>

Kyôto daigaku wandaafôgerubu KUWV (京都大学ワンダーフォーゲル部　KUWV) [online]: Kioton yliopiston Wandervogel -klubin kotisivut. Luettu viimeksi 25.1.2010. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://kuwv.nobody.jp/>

Matsumura, Kazuo 2005 [online]: Concepts of Kami. § Definitions and Typology. Artikkeli elektronisessa tietosanakirjassa *Encyclopedia of Shinto*. Julkaistu 27.9.2005. Luettu viimeksi 27.7.2012. Tokyo: Kokugakuin University. <URL: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1>

McElhone, Ryan Lee 2010 [online]: Tekijän Facebookissa vastaanottama henkilökohtainen tiedonanto 10.5.2010.

Motosawa, Masashi 2005 [online]: Gohei. Artikkeli elektronisessa tietosanakirjassa *Encyclopedia of Shinto*. Julkaistu 2.6.2005. Luettu viimeksi 28.7.2012. Tokyo: Kokugakuin University. <URL: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=306>

Mount Norikura [online]: Sivu englanninkielisessä Wikipediassa. Luettu viimeksi 25.1.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Mount_Norikura>

Nihonsanreizan (日本三霊山) [online]: Sivu japanilaisessa Wikipediassa. Luettu viimeksi 11.5.2010. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A5%E6%9C%AC%E4%B8%89%E9%9C%8A%E5%B1%B1>

Ôshiba-san 2010 [online]: Tekijän sähköpostilla vastaanottama henkilökohtainen tiedonanto 6.10.2010.

Rikaichan. Mozilla Firefox –internetselaimeen saatavilla oleva ilmainen elektroninen sanakirja, joka käyttää The JMDict Project –hankkeen tietokantoja. Linkkien toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.polarcloud.com/rikaichan/> ja <URL: http://www.csse.monash.edu.au/~jwb/jmdict.html>

Shimazu, Norifumi 2005 [online]: Shintai. Artikkeli elektronisessa tietosanakirjassa *Encyclopedia of Shinto*. Julkaistu 2.6.2005. Luettu viimeksi 1.8.2012. Tokyo: Kokugakuin University. <URL:

http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=292>

The three most scenic spots in Japan Official Website [online]. Copyright Nihonsankei All Rights Reserved. Luettu viimeksi 17.1.2011. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://nihonsankei.jp/eng/index.html>

Two climbers found dead on Mount Fuji [online]: The Japan Times Online. Uutinen julkaistu 20.12.2009. Viimeksi luettu 14.2.2012. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012. <URL: http://www.japantimes.co.jp/text/nn20091220a4.html>

Pro gradu -työt

Partanen, Sinikka 2009: Kokemuksia luontotilassa. Suomalainen suhtautuminen luontoon ennen ja nyt. Etnologian pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto: Historian ja etnologian laitos.

Muu painamaton materiaali

Imamura, Shôhei 1983: The Ballad of Narayama (*Narayama bushikô* 楢山節考). Kokopitkä draamaelokuva. Tokyo: Toei Company, Ltd.

Kpvkirja: Kenttäpäiväkirja Wandervogelin Pohjois-Alpit -ryhmän treenileiriltä 22.–29.8.2009 ja osittain myös aikaisemmilta lyhyiltä viikonloppuvaelluksilta. Aineisto tekijän hallussa.

WV-lentolehtinen: Noin A5-kokoinen mainoslehtinen klubin toiminnasta, joita Kanazawan yliopiston Wandervogel -klubin jäsenet jakoivat uusille opiskelijoille huhtikuussa 2009.

Painetut

Ackermann, Peter 1997: The Four Seasons. One of Japanese Culture's Most Central Concepts. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Ambros, Barbara 2006: Geography, Environment, Pilgrimage. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul L. Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Anttonen, Veikko 1996: Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko 2010: Uskontotieteen maastot ja kartat. Tietolipas 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Armstrong, Karen 2007 (1993): Jumalan historia. 4000 vuotta juutalaisuutta, kristinuskoa ja islamia. Helsinki: Ajatus Kirjat Gummerus Kustannus Oy.

Arntzen, Sonja 1997: Natural Imagery in Classical Japanese Poetry. The Equivalence of the Literal and the Figural. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Averbuch, Irit 2011: Discourses of the Reappearing. The Reenactment of the "Cloth-Bridge Consecration Rite" at Mt. Tateyama. Japanese Journal of Religious Studies: Vol. 38, No. 1, 1–

54.

Befu, Harumi & Manabe, Kazufumi 1993: Japanese Cultural Identity. An Empirical Investigation of *Nihonjinron*. Teoksessa *Japanstudien 4. Symposium: Aspects of Value Change in Germany and Japan.* Toimittajia ei mainittu. Munich: iudicium Verlag.

Befu, Harumi 2001: Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of *Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press.

Bellah, Robert N. 1985 (1957): Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan. Taskukirjapainos. New York: The Free Press.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 1994 (1966): Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma. Helsinki: Gaudeamus.

Berque, Augustin 1986: The Sense of Nature and its Relation to Space in Japan. Journal of the Anthropological Society of Oxford Occasional Paper: No. 5, 100–110.

Berque, Augustin 1997: Nature, Artifice and Japanese Culture. Ranskankielisestä alkuteoksesta kääntänyt Ros Schwartz. Northamptonshire: Pilkington Press Ltd.

Brummett, Barry 2010: Techniques of Close Reading. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.

Covell, Stephen 2010: Religious culture. Teoksessa *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Toimittanut Yoshio Sugimoto. Toinen painos. Cambridge: Cambridge University Press.

Csíkszentmihályi, Mihály 1974: Flow. Studies in Enjoyment. Chicago: University of Chicago Press.

Csordas, Thomas 1990: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. Ethos 1990: Vol. 18, No. 1, 5–47.

Davies, Charlotte A. 1999: Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others. London and New York: Routledge.

Davies, Roger J. & Ikeno, Osamu (toim.) 2002: The Japanese Mind. Understanding Contemporary Japanese Culture. Boston: Tuttle Publishing.

Davis, Winston 1992: Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change. Albany: State University of New York Press.

Dutton, Edward 2011: Funeral Photography in Finland: A field report. Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society: Vol. 36, No. 3, autumn 2011, 42–54.

Earhart, H. Byron 1989: Mount Fuji and Shugendo. Japanese Journal of Religious Studies (June-September 1989): Vol. 16, No. 2–3, 205–226.

Earhart, H. Byron 2011: Mount Fuji. Icon of Japan. Columbia: The University of South Carolina Press.

Eisenstadt, S. M. 1995: The Japanese Attitude to Nature. A Framework of Basic Ontological Conceptions. Teoksessa *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. Toimittaneet Ole Bruun ja Arne Kalland. Studies in Asian Topics, No. 18. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press Ltd.

Eliade, Mircea 2003 (1957): Pyhä ja profaani. Helsinki: Loki-kirjat.

Eriksen, Thomas Hylland 2004: Toista maata? Johdatus antropologiaan. Helsinki: Suomen antropologinen seura ja Gaudeamus.

Ertl, John 2007: Revisiting Village Japan. Väitöskirjan PDF-kopio. Saatu kirjoittajalta elektronisena aineistona, mutta julkaistu myös painettuna. Berkeley: University of California.

Eskola, Jari & Suoranta, Juha 1996: Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 13. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Fan, Weimiao & Yan, Zheng 2010: Factors affecting response rates of the web survey: A systematic review. Computers in Human Behavior (March 2010): Vol. 26, No. 2, 132–139. Saatavilla myös online ScienceDirectin (Elsevierin) kautta: <URL: http://dx.doi.org/10.1016/j.chb.2009.10.015>. Linkin toimivuus tarkistettu 21.8.2012.

Frykman, Jonas & Gilje, Nils 2003: Being There. An Introduction. Teoksessa *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*. Toimittaneet Jonas Frykman ja Nils Gilje. Lund: Nordic Academic Press.

Fält, Olavi K. 2002: Japani kulttuurivirtojen suvantona. Teoksessa *Japanin kulttuuri*. Kirjoittaneet Olavi K. Fält, Kai Nieminen, Anna Tuovinen ja Ilmari Vesterinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Geertz, Clifford 1973: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony 1991: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press.

Gothóni, René 1997: Eläytyminen ja etääntyminen kenttätutkimuksessa. Teoksessa *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle 6.4.1997. Toimittaneet Anna-Maria Viljanen ja Minna Lahti. Helsinki: Suomen antropologinen seura.

Gouldner, Alvin Ward 1960: The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. American Sociology Review (Apr 1960): Vol. 25, No. 2, 161–178.

Guichard-Anguis, Sylvie 2007: Pilgrimage, space and identity. Ise (Japan) and Santiago de Compostela (Spain). Teoksessa *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*. Toimittaneet Maria Rodríguez del Alisal, Peter Ackermann ja Dolores P. Martinez. Japan Anthropology Workshop Series. London and New York: Routledge.

Haila, Yrjö 2003: 'Erämaa' ja ympäristöajattelun moniulotteisuus. Teoksessa *Luonnon politiikka*. Toimittaneet Yrjö Haila ja Ville Lähde. Tampere: Vastapaino.

Hendry, Joy 1993: Wrapping Culture. Politeness, Presentation, and Power in Japan and Other Societies. Oxford Studies in the Anthropology of Cultural Forms. New York: Oxford University Press Inc..

Hori, Ichiro 1966: Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion. History of Religions (Aug 1966): Vol. 6, No. 1, 1–23.

Hoshino, Eiki 2007: Current increase in walking pilgrims. Teoksessa *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*. Toimittaneet Maria Rodríguez del Alisal, Peter Ackermann ja Dolores P. Martinez. Japan Anthropology Workshop Series. London and New York: Routledge.

Ishige, Naomichi 2010: Food culture. Teoksessa *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Toimittanut Yoshio Sugimoto. Toinen painos. Cambridge: Cambridge

University Press.

Jouhki, Jukka 2006: Imagining the Other. Orientalism and Occidentalism in Tamil-European Relations in South India. Jyväskylä Studies in Humanities 47. University of Jyväskylä.

Kalland, Arne 1995: Culture in Japanese Nature. Teoksessa *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach.* Toimittaneet Ole Bruun ja Arne Kalland. Studies in Asian Topics, No. 18. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press Ltd.

Kalland, Arne & Asquith, Pamela J. 1997: Japanese Perceptions of Nature. Ideals and Illusions. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Kasulis, Thomas P. 2006: History of Thought in Japan. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul Loren Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ketola, Kimmo 2010: Pyhä, uskonnon salattu olemus. Kotimaa Suola 1/2010. 13–19.

Kisala, Robert 1994: Contemporary Karma. Interpretations of Karma in Tenrikyô and Risshô Kôseikai. Japanese Journal of Religious Studies (March 1994): Vol. 21, No. 1, 73–91.

Kisala, Robert 2006: Japanese Religions. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul Loren Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kitagawa, Joseph M. 1987: On Understanding Japanese Religion. Princeton: Princeton University Press.

Kyburz, Josef A. 1997: Magical Thought at the Interface of Nature and Culture. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Laurén, Kirsi 2006: Suo – sisulla ja sydämellä. Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjinä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1093. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Leimu, Pekka 2005: Kyselyt. Teoksessa *Polkuja etnologian menetelmiin*. Toimittaneet Pirjo Korkiakangas, Pia Olsson ja Helena Ruotsala. Ethnos-toimite 11. Helsinki: Ethnos Ry.

Lévi-Strauss, Claude 1973: Structural Anthropology. Harmondsworth: Penguin Books.

Low, Morris 2010: Technological culture. Teoksessa *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Toimittanut Yoshio Sugimoto. Toinen painos. Cambridge: Cambridge University Press.

Maeda, Naoki 2003: Influence of Kotodamaism on Japanese journalism. Media, Culture & Society (November 2003): Vol. 25, No. 6, 757–772.

Mahlamäki, Tiina et al. (toim.) 2008: Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa. Toimittaneet Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen ja Teemu Taira. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1199. Helsinki: SKS.

Matsumura, Kazuo 2006: Ancient Japan and Religion. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul Loren Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

McKean, Margaret A. 1981: Environmental Protest and Citizen Politics in Japan. Berkeley: University of California Press.

Mitchell, Richard G. 1983: Mountain Experience. The Psychology and Sociology of Adventure. Chicago: The University of Chicago Press.

Moeran, Brian & Skov, Lise 1997: Mount Fuji and the Cherry Blossoms. A View from Afar. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Moon, Okpyo 1997: Marketing Nature in Rural Japan. Teoksessa *Japanese Images of Nature. Cultural Perspectives.* Toimittaneet Pamela J. Asquith ja Arne Kalland. Man and Nature in Asia, No. 1. Nordic Institute of Asian Studies. London: Curzon Press.

Morris, Brian 2006: Religion and Anthropology. A Critical Introduction. New York: Cambridge University Press.

Motonaka, Makoto 2003: Conservation of Cultural Landscapes in Asia and the Pacific Region. Terraced Rice Fields and Sacred Mountains. Teoksessa *Cultural Landscapes: the Challenges of Conservation*. *World Heritage Series n°7.* Paris: UNESCO World Heritage Centre.

Mullins, Mark R. 1998: Christianity Made in Japan. A Study of Indigenous Movements. Honolulu: University of Hawaii Press.

Mullins, Mark R. 2006: Japanese Christianity. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul Loren Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Nakane, Chie 1973: Japanese Society. Toinen painos. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Nelson, John K. 1996: Freedom of Expression. The Very Modern Practise of Visiting a Shinto Shrine. Japanese Journal of Religious Studies (Spring 1996): Vol. 23, No. 1–2, 117–153.

Netland, Harold A. 1997: Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth. Vancouver: Regent College Publishing.

Nieminen, Kai 2002: Japanin kieli ja kirjallisuus. Teoksessa *Japanin kulttuuri*. Kirjoittaneet Olavi K. Fält, Kai Nieminen, Anna Tuovinen ja Ilmari Vesterinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Pihlström, Sami 2002*:* Kokemuksen ehdot ja kokemuksen subjekti. Teoksessa *Kokemus*. Toimittaneet Leila Haaparanta ja Erna Oesch. Acta Philosophica Tamperensia 1. Tampere: Tampere University Press.

Pöysä, Jyrki 2010: Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina. Teoksessa *Vaeltavat metodit*. Toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Reader, Ian 1991: What Constitutes Religious Activity? (II). Japanese Journal of Religious Studies (Dec 1991): Vol. 18, No. 4, 373–376.

Reader, Ian; Andreasen, Esben & Stefánsson, Finn 1995: Japanese Religions: Past & Present. Honolulu: University of Hawaii Press.

Reader, Ian; Tanabe, George J., Jr. 1998: Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan. Honolulu: University of Hawaii Press.

Reader, Ian 2006: Folk Religion. Teoksessa *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Toimittaneet Paul Loren Swanson ja Clark Chilson. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ross-Bryant, Lynn 1990: The Land in American Religious Experience. Journal of the American Academy of Religion (Autumn 1990): Vol. 58, No. 3, 333–355.

Ryang, Sonia 2002: *Chrysanthemum*'s Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan. Asian Anthropology 1: 87–116.

Saarinen, Jarkko 2002: "Elämyksiä, elämyksiä, elämyksiä": lyhyt johdatus elämystalouteen ja –tutkimukseen. Teoksessa *ELÄMYS. Teollisuutta, taloutta vai jotakin muuta?*. Toimittanut Jarkko Saarinen. Lapin yliopiston menetelmätieteellisiä tutkimuksia 2. Rovaniemi: Lapin Yliopisto.

Saarinen, Jarkko (toim.) 2002: ELÄMYS. Teollisuutta, taloutta vai jotakin muuta? Lapin yliopiston menetelmätieteellisiä tutkimuksia 2. Rovaniemi: Lapin Yliopisto.

Savage, Jon 2007: Teenage. The Creation of Youth Culture. New York: Viking Penguin.

Schiffman, Harold F. 1998: Linguistic Culture and Language Policy. London; New York: Routledge.

Suojanen, Päivikki 1997: Työkaluna tutkijan persoona. Teoksessa *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä*. Juhlakirja professori Matti Sarmelalle 6.4.1997. Toimittaneet Anna-Maria Viljanen ja Minna Lahti. Helsinki: Suomen antropologinen seura.

Suzuki, Daisetsu Teitarô 1970 (1959): Zen and Japanese Culture. Bollingen Series LXIV. First Princeton / Bollingen Paperback Printing. New Jersey: Princeton University Press.

Thompson, Dave 2004: Red Hot Chili Peppers. By The Way. The Biography. London: Virgin Books Ltd.

Tuovinen, Anna 2002: Japanilainen kuva ja tila. Teoksessa *Japanin kulttuuri*. Kirjoittaneet Olavi K. Fält, Kai Nieminen, Anna Tuovinen ja Ilmari Vesterinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Turner, Victor & Turner, Edith L. B. 1978: Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

Uotinen, Johanna 2005: Merkillinen kone. Informaatioteknologia, kokemus ja kertomus. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja 40. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Veivo, Harri 2003: The Ambiguous Signification of Space. Teoksessa *Landscapes of Presence. Aesthetics, Amenities and Technologies: Proceedings of the First Winter Academy convened by Amenity Landscapes Research Group.* University of Lapland Publications in the Social Sciences B 47. Rovaniemi: University of Lapland.

Vesterinen, Ilmari 2002: Japanin aineellinen ja sosiaalinen kulttuuri. Teoksessa *Japanin kulttuuri*. Kirjoittaneet Olavi K. Fält, Kai Nieminen, Anna Tuovinen ja Ilmari Vesterinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Watsuji, Tetsurô 1961: Climate: A Philosophical Study. Tokyo: Printing Bureau, Japanese

Government.

Williams, Raymond 2003: Luontokäsitykset. Teoksessa *Luonnon politiikka*. Toimittaneet Yrjö Haila ja Ville Lähde. Tampere: Vastapaino.

Yamamoto, Kenkichi (et al.) 1977: Saishin haiku saijiki (I–V). Tôkyô: Bungei Shunjû.

Liite 1

山登りについてのアンケート

こんにちは！私はフィンランド人のペッテリ・ラーサネンで、ユバスキュラ大学で文化人類学を勉強し ている大学院生です。フィンランドの教育制度は日本と異なるので、大学卒業には五年かかり、四年生と五年生を大学院生と呼んでいます。昨年の四月から八月 まで金沢大学ワンダーフォーゲル部に所属していて、ハイキングや北アルプスパーティーの夏合宿を楽しみました。

現在卒業論文を書いてお り、テーマは金沢大学のワンダーフォーゲル部についてです。そのため、皆さんにこのアンケートにご協力いただきたいと思います。論文は２０１１年５月３１ 日までに書き終える予定です。母語であるフィンランド語で書きますが、完成した論文の英語の要約をメーリングリストで皆さんに送りたいと思います。

答 え方について：アンケートの対象者は、ワンダーフォーゲル部に所属している一年生から四年生、または卒業生です。自由な書き方で質問に答えて下さって結構 です。個人的な意見と経験を知りたいので、詳しく書いて頂けると嬉しいです。締め切りは三週間以内でよろしくお願いします。答えてくださった方の個人情報 は必ず守ります。

何かご質問があれば、こちらにお願いします：petlaas@hotmail.com

では、皆さんの回答を楽しみにしています！

あなたにとって山は特別な場所ですか？ 考えを自由に述べてください。

山登りでどのようなことを感じますか？ 例えば、自然の美しさ、身体を動かすことの楽しさ、感動、スピリチュアルな体験、宗教的であったり日本文化を感じるような体験など、他にも何か考えがありましたら教えて下さい。自分の経験について自由に書いてください。

ハイキングを始めてから自然に対しての考えは変わりましたか？そうであれば、どのように変わりましたか？

山は特に日本をよく象徴していると思いますか？なぜそう思いますか？

富士山や白山、立山のような山は神聖だと思いますか？もしそうであれば、あなたにとって神聖とはどのような意味を持ちますか？

あなたは宗教への信仰心がありますか？ あれば、宗教に関してどのようなことを信じているか、無ければ、どのような世界観（考え方や倫理観など）を持

っているか自由に書いてください。（例　自然を守ることは大切である）

次の選択肢の中から少しでも自分に当てはまるものにチェックを入れてください。　複数回答可

- 神道者
- 仏教徒
- キリスト教徒
- 無宗教
- 不可知論者
- Other:

お寺や神社、教会などにお参りやお祈りに行きますか？どのような時に、また年に何回ぐらい行きますか？

山で時々お供物をしますか？それは単なる習慣か、それとも何かもっと特別な意味を持つと思いますか？

何年間ワンダーフォーゲル部に所属していますか(いましたか)。

- 1 年間
- 2 年間
- 3 年間
- 4 年間
- Other:

なぜワンダーフォーゲル部に入部しましたか？

入部前はよく山に登りましたか？そうであれば, 何歳の時に初めて山に登りましたか？家族とハイキングに行ったことはありますか？

部活動とハインキングのほかに、何か趣味があれば教えてください。

以上でアンケートは終わりです。最後まで答えて頂きありがとうございます。アンケートのテーマについてご意見、ご感想等あれば、下に自由に書いてください。

Liite 2

Kysely vuorikiipeilystä

Tervehdys! Olen suomalainen Petteri Laasanen ja opiskelen Jyväskylän yliopistossa kulttuuriantropologian maisteriopintoja. Suomen koulutusjärjestelmä poikkeaa japanilaisesta, minkä johdosta yliopistosta valmistumiseen menee viisi vuotta ja neljännen ja viidennen vuoden opiskelijoita kutsutaan maisteriopiskelijoiksi. Viime vuoden huhtikuusta elokuuhun olin jäsenenä Kanazawan yliopiston Wandervogel -klubissa ja nautin vaeltamisesta ja Pohjois-Alpit-ryhmän kesäharjoitusleiristä.

Nyt kirjoitan pro gradu -työtä teemanani Kanazawan yliopiston Wandervogel -klubi. Sen johdosta toivoisin kaikilta yhteistyötä tämän kyselyn kanssa. Aikatauluna on opinnäytteen kirjoittaminen valmiiksi toukokuun 31. päivään mennessä 2011. Kirjoitan äidinkielelläni suomeksi, mutta haluaisin lähettää kaikille sähköpostilistan kautta valmiin työn englanninkielisen tiivistelmän.

Vastaustavasta: Kyselyn kohdehenkilöitä ovat Wandervogel -klubin jäsenet ensimmäisen vuoden opiskelijoista neljännen vuoden opiskelijoihin ja lisäksi valmistuneet opiskelijat. Voitte kirjoittaa vapaasti valitsemallanne kirjoitustyylillä. Olisin iloinen, jos vastaisitte yksityiskohtaisesti, koska haluan tietää henkilökohtaisista mielipiteistänne ja kokemuksistanne. Toivon, että vastaatte kolmen viikon sisällä. Vastaajien henkilötietoja suojellaan ehdottomasti.

Jos teillä on jotain kysyttävää, lähettäkää postia seuraavaan osoitteeseen: petlaas@hotmail.com

Odotan innolla vastauksianne!

Ovatko vuoret sinusta erityisiä paikkoja? Kerro vapaasti ajatuksistasi.

Millaisia asioita koet kiipeilyn aikana? Esimerkkejä: luonnon kauneus, liikkumisen mukavuus, tunteenliikutus, henkinen kokemus, uskonnollinen Japanin kulttuurin kokeminen. Jos mieleen tulee jotakin muuta, kerro. Kirjoita vapaasti omista kokemuksistasi.

Onko suhtautumisesi luontoon muuttunut vaeltamisen aloittamisen jälkeen? Jos on, niin miten?

Symboloivatko vuoret mielestäsi hyvin erityisesti Japania? Miksi olet tätä mieltä?

Ovatko Fujisanin, Hakusanin ja Tateyaman kaltaiset vuoret mielestäsi pyhiä? Jos ovat, millaisia merkityksiä pyhällä sinusta on?

Koetko uskonnollista hartautta? Kirjoita vapaasti, millaisiin uskontoon liittyviin asioihin uskot, mikäli koet ja mikäli et koe, millainen maailmankatsomus (mm. ajattelutavat ja käsitykset moraalista) sinulla on. (Esimerkki: Luonnonsuojelu on tärkeää)

Rastita seuraavista vaihtoehdoista vähänkin itseesi sopivat kohdat. Useat valinnat

mahdollisia.
- shintolainen
- buddhalainen
- kristitty
- sekulaari / uskonnoton
- agnostikko
- muu, mikä?_____

Menetkö temppeliin, pyhäkköön tai kirkkoon rukoilemaan? Milloin ja kuinka monta kertaa vuodessa?

Annatko vuorilla joskus uhrilahjoja? Onko se pelkkä tapa vai onko sillä jotain erityisempiä merkityksiä?

Montako vuotta olet ollut Wandervogelissa?
- 1 vuotta
- 2 vuotta
- 3 vuotta
- 4 vuotta
- muu, mikä?_____

Miksi liityit Wandervogel -klubiin?

Kiipeilitkö paljon vuorille ennen liittymistä klubiin? Jos kiipeilit, minkä ikäisenä kiipesit ensimmäisen kerran? Oletko ollut vaeltamassa perheen kanssa?

Kerro, mikäli sinulla on joitakin muita harrastuksia klubiaktiviteettien ja vaeltamisen ohella.

Kysely päättyy tähän. Kiitos että vastasit loppuun saakka. Jos sinulla on vielä jotakin sanottavaa kyselyn teemaan liittyen, kirjoita alemmas vapaasti.