



TYHJYYDEN TÄYTEYS

Tyhjyyden kenttä ja sille siirtyminen Keiji
Nishitanin filosofiassa

Anttoni Kuusela
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän Yliopisto
Syksy 2020

Anttoni Kuusela
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2020
Työn ohjaaja: Joonas Taipale
87 sivua

TIIVISTELMÄ

Tutkielmassani tarkastelen Keiji Nishitanin tyhjyyden käsitettä. Tutkimukseni koostuu vertailevasta ja negatiivisesta lähestymistavasta. Luvussa kaksi esittelen Nishitanin ajattelun lähtökohtia. Paikannan hänet osaksi sekä Kioton koulukuntaa että zenbuddhalaisen filosofian traditiota, joihin vertaillen Nishitanin ajattelun yleiset linjat tulevat esiin. Luvuissa kolme ja neljä tarkastelen negatiivisesti sitä, mitä tyhjiys ei ole. Tämän vuoksi esittelen Nishitanin ajatuksia kahdesta muusta olemisen tavasta, tietoisuudesta ja nihilismistä, joista edellinen on Nishitanin mukaan ihmisen vallitseva olemisen tapa ja jälkimmäinen tuon olemisen tavan kriisiytyminen. Luvussa viisi esittelen tuon kriisin ratkeamista tyhjiydessä ja luvussa kuusi tuon ratkeamisen seurauksia. Tyhjiys on siis Nishitanin ajattelussa maailmassa olemisen ja sen kokemisen tapa, eräänlainen ”kenttä”, jolle siirtyä.

Tuo siirtymä on tutkimukseni kohde. Nishitani väittää, että moderni ihminen ja olemisen tapa ovat kriisissä, ja että tätä kriisiä ei voida ratkaista ilman, että ihmisen olemisen tapa muuttuisi radikaalisti erilaiseksi. Nishitanin mukaan ihmisen olisi siis siirryttävä tyhjyyden kentälle. Tutkielmaani ohjaa tämä väite ja se vastaa tämän väitteen herättämään kahtalaiseen kysymykseen: millainen tyhjyyden kenttä Nishitanin ajattelussa on ja kuinka tuolle kentälle siirtyminen ratkaisisi olemassaolon ongelmat?

Tutkimuksena tuloksena on, että tyhjyyden kentän tai näkökulman holistisuus mahdollistaa modernin kriisin erilaisten ongelmakohtien ratkaisemisen. Näitä ongelmia ovat muun muassa toisen kohtaaminen, suhde luontoon, pahuus ja siihen liittyen vapaus sekä tasa-arvo, mutta tärkeimpänä ihmisen aito ja rehellinen suhde omaan itseensä. Osittain tutkielmassani hyödyntämäni negatiivisen lähestymistavan vuoksi mutta toisaalta tyhjyyden itsensä luonteen vuoksi tutkielmassani selvenee myös, kuinka tyhjyyden kentälle siirrytään.

Tutkielmani vertailevan otteen vuoksi Nishitanin ajattelu paljastuu kuuluvan sukulaissieluna samaan fenomenologiseksi-eksistentiaaliseen filosofian osa-alueeseen kuin esimerkiksi Martin Heidegger myöhäisfilosofiassaan ja Maurice Merleau-Ponty. Näin ollen tutkielmani toisena selkeästi erillisenä tuloksena paljastuu zenbuddhalaisen ajattelun filosofisuus ja hyöty filosofialle. Tutkielmani siis puhdistaa vähintään implisiittisesti zenin mainetta pelkkänä self-help-kirjallisuuden aineksena.

Asiasanat: Keiji Nishitani, Kioton koulukunta, zenbuddhalaisuus, tyhjiys, kriisi, eksistentiaalisuus, fenomenologia.

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	4
2. NISHITANIN AJATTELUN LÄHTÖKOHDAT	7
2.1 Kioton koulukunnan yleispiirteet	7
2.2 Absoluuttinen olemattomuus.....	11
2.3 Olemattomuuden loogisuus	14
2.4 Buddhalaisen tradition varjo	17
2.5 Nishitanin ajattelun yleispiirteitä	21
3. TIETOISUUDEN KENTTÄ	27
3.1 Tietoisuuden kenttä ja tietäminen.....	28
3.2 Tietoisuuden kentän subjekti ja subjektin suhde toisiin.....	32
3.3 Tietoisuuden kentän rajallisuus	36
4. NIHILISMI	41
5. TYHJYYS	51
5.1 Tyhjiys absoluuttisena	54
5.2 Tyhjyyden persoona.....	57
5.3 Aika tyhyydessä.....	60
5.4 Tietäminen ja ymmärtäminen tyhyydessä.....	62
5.5 Kohtaamisia	67
6. TYHJYYDEN SEURAUKSET	69
7. PÄÄTÄNTÖ	81
LÄHTEET	83

1. JOHDANTO

Ihminen on siitä erikoinen olento, että hänellä on kyky reflektoida elämäänsä ja kokemuksiinsa. Yhtäältä tämä kyky johtaa mahdollisuuteen kehittyä ja muuttua, toisaalta taas se aiheuttaa ihmiselle ahdistusta, tyytymättömyyttä ja merkityksettömyyden tunteita. Nämä tunteet nousevat nykyihmisellä herkästi pintaan, kun reflektointi kohdistuu vain yksilön ulkopuolelle; luonnon tuhoutuminen saattaa ahdistaa, rakennetun ympäristön ankeus ehkä herättää tyytymättömyyttä tai oman sosiaalisen ympäristön köyhyys saa elämän tuntumaan merkityksettömältä.

Tällaiset tilanteet ja tunteet ovat luonteeltaan vaikeita, sillä ne herättävät ajatuksia riittämättömyydestä ja elämän surkeudesta. Toisaalta tällaiset negatiiviset tunteet on usein totuttu tukahduttamaan; negatiivisia tunteita kohdatessaan ihminen päätyy joskus pakenemaan niitä. Pakeneminen onkin helppoa, sillä nykymaailmassa siihen on tarjolla useita välineitä. Muun muassa liikunta, matkustus, alkoholi ja erilaiset viihteen keinot tarjoavat kaikki hyväksyttäviä tapoja välttää negatiivisia tuntemuksia.

Näiden kulttuurimme tavallisesti tarjoamien ja hyväksymien pakopaikkojen lisäksi nousussa ovat myös toisenlaiset vaihtoehdot: erilaiset itämaista perua olevat harrasteet tai ajattelutavat, kuten jooga ja meditaatio, ovat länsimaissa nykyään hyvin suosittuja. Idän erilaiset uskonnot ovat selvästi löytäneet kannattajansa länsimaista. Ei liene kaukaa haettava todeta, että tämän suosion taustalla on – ainakin alun perin ollut – juuri tyytymättömyys omaan elämään tai länsimaiseen elämäntapaan laajemmin ja merkityksen hakeminen jostain uusista ärsykkeistä.

Itämaiset harrasteet ja ajattelutavat voivat tuoda ihmisen elämään uudenlaista sisältöä, jonka myötä vanhat ajatukset merkityksettömyydestä, ahdistuksesta ja riittämättömyydestä eivät enää häiritse ihmistä. Samalla näiden itämaista perua olevien aatteiden ja harrasteiden tuomisessa länsimaihin on se riski ja ongelma, että niiden henkinen ja aatteellinen syvyys kuihtuu ja sisältö pinnallistuu.¹ Kaikissa tapauksissa tämä pinnallistuminen ei ole ongelmallista, mutta joissain tapauksissa tämä vesittyminen on erityisen haitallista.

Yksi tällaisen vesittymisen kohde on zenbuddhalaisuus, josta on länsimaissa tullut lähinnä self-help -oppaiden, mielikuvamarkkinoinnin ja kapitalismin yleensä hyödyntämä työkalu. Tutkielmani osoittaa, ettei tämä tee oikeutta zenbuddhalaisuudelle, jolla on reilusti yli tuhatvuotinen historia ja

¹ Jooga on tästä hyvä esimerkki: alun perin jooga on ollut syvän henkisen ulottuvuuden sisältävä filosofia, mutta länsimaissa se on tyypistynyt lähes täysin pelkäksi fyysiseksi harjoitteeksi. Tai meditaatio, jonka perimmäinen tarkoitus on perinteisesti ollut valaistuminen, on nykyisin tyypistynyt lähinnä mindfulness -harjoitukseksi, jota yrityksille tarjotaan.

joka on tuottanut monia syvään filosofisia ajattelijoita historiansa aikana, kuten Dōgen Kigen (1200–1253) ja Kitarō Nishida (1870–1945).² Zenbuddhalaisuuden ajattelun yksipuolinen popularisointi on ongelmallista, koska kyseisellä perinteellä olisi paljon annettavaa myös länsimaiselle filosofialle.

Tutkielmani keskittyy niin kutsutun Kioton koulukunnan kehittäjän, Keiji Nishitanin (1900–1990), ajatteluun. Nishitani on kyseisen koulukunnan toisen polven ajattelijan yllä mainitun Kitarō Nishidan ollessa sen perustaja. Nishitani käsitteellistää zenbuddhalaisuuden tavalla, joka mahdollistaa yhteyksien rakentamisen itämaisen ja länsimaisen ajattelun välille.

Nishitanin ajattelussa länsimainen filosofia inspiroi ja tarkentaa hänen omaa ajatteluaan. Tästä esimerkkinä toimii Nishitanin pitkään jatkunut Nietzschen ajattelun tutkiminen. Nietzschen tutkimisesta merkittävää tekee myös se, että Nietzsche tunnetusti tuomitsee buddhalaisuuden passiivisena ja elämään kieltävästi suhtautuvana uskontona, josta on pohjimmiltaan vain haittaa. Näin ollen Nishitanin ajattelua tarkastelemalla on mahdollista korjata joitain harhaluuloja, joita buddhalaisuuteen saattaa länsimaissa – etenkin filosofian piirissä – liittyä. Akateemisen filosofian piirissä buddhalaisuus nimittäin nähdään helposti populaarisena self-helppinä tai jonkinlaisena uskonnollisena mystisisminä,³ kuin varteenotettavana ajatteluna. Tutkielmani tavoitteeni on sekä korjata tätä virheellistä näkemystä että syventää ymmärrystä buddhalaisuudesta, etenkin sen filosofisesta puolesta ja rikkaudesta.

Selkeyttääkseni ja selventääkseni ymmärrystä buddhalaisuudesta on hyödyllistä keskittyä vain yhteen suuntaukseen. Tutkielmassani keskityn tämän vuoksi Nishitanin filosofiaan, joka voidaan tulkita moderniksi zenbuddhalaisuuden filosofiaksi. Työtäni motivoi Nishitanin ajatus, jonka mukaan moderni ihminen on kriisissä, jota ei kyetä ratkaisemaan länsimaisesta tietoisuuskeskeisestä lähtökohdasta. Nishitani ehdottaa, että ajattelun on pikemminkin lähdettävä liikkeelle radikaalisti eri tavalla: ajattelun on siirryttävä ”tyhjiyden kentälle”. Tutkielmani selvittää, mitä Nishitani tarkoittaa tyhjiyden kentällä. Tämä analyysi paljastaa samalla, minkälaisia ratkaisumalleja Nishitanin ajattelu tarjoaa modernin ihmisen kriisin ratkaisemiseksi. Tarkoitukseni on siis vastata kahteen kysymykseen: mitä Nishitani tarkoittaa tyhjiyden kentällä ja kuinka tyhjiyden kentällä ”oleminen”

² Seuraan työssäni länsimaissa vakiintunutta tapaa kirjoittaa etunimi ennen sukunimeä myös japanilaisten henkilöiden kohdalla.

³ Toisaalta Kioton koulukunta on etenkin Yhdysvalloissa ollut tutkimuksen kohteena, jossa se tosin on kaikkein tutuin teologian ja uskonnonfilosofian piirissä. Yhdysvaltojen lisäksi myös Euroopassa kyseinen koulukunta on jossain määrin tuttu – muun muassa Niin & Näin -lehden numerossa 1/2017 käsiteltiin meditaation filosofiaa ja kyseinen koulukunta mainittiin tässä yhteydessä.

helpottaisi ihmisenä olemisen vaikeutta ja sen kriisiä? Samalla selvenee myös, kuinka tuolle kentälle siirrytään.

Tutkielmassani keskityn Nishitanin ajatteluun etenkin hänen pääteoksessaan, *Religion and Nothingness*, (vastedes R&N) selvennyksiä hänen muusta tuotannostaan hakien. R&N:ään syvennyn luvuissa kolme, neljä ja viisi, joissa käsitellään Nishitanin ajattelussa keskeiset olemisen tavat. Nishitanin ajattelua selventääkseni avaan tutkielmani aluksi lyhyesti kontekstia, johon hänen ajattelunsa sijoittuu. Tämän vuoksi esittelen ensinnäkin lyhyesti Kioton koulukunnan yleispiirteitä ja toisekseen Japanin historiallista tilannetta, jossa Kioton koulukunta muotoutui. Lisäksi käsitelen niitä zenbuddhalaisia käsityksiä, jotka vaikuttavat sekä koulukunnan että Nishitanin ajattelun taustalla. Lopuksi esittelen vielä Nishitanin ajattelun yleispiirteitä ja kehitystä siltä osin, kuin se helpottaa hänen ajattelunsa ymmärtämistä myöhemmin työssäni.

Luvuissa kolme, neljä ja viisi keskityn yllä mainittuihin Nishitanin ajatuksiin olemisen tavoista tai tasoista. Nämä olemisen tavat tai tasot ovat tietoisuus, nihilismi ja tyhjiys: esittelen Nishitanin ajatuksia tyhjyyden lisäksi kahdesta muusta olemisen tavasta, koska tällöin tyhjiydestä piirtyy tarkempi kuva. Näissä kolmessa luvussa muotoutuu negatiivisen dialektisesti kuva tyhjiydestä. Luku tietoisuudesta paljastaa, mikä on Nishitanin mukaan lähtötilanne, luku nihilismistä on reaktio tuohon lähtötilanteeseen sekä sen negatio ja luku tyhjiydestä esittää olemisen tavan, joka eroaa kahdesta edellisestä. Sen lisäksi, että näissä kolmessa luvussa tarkastelen erilaisia olemisen tapoja, rakentuu niissä myös kuva siitä, mitä tyhjiys *ei* ole. Näiden lukujen jälkeen analysoin sitä, millaisena tyhjiys kaiken sanotun jälkeen näyttäytyy, ja mitä seurauksia sillä on. Lopuksi on päätäntö.

Työni lähteet ovat englanniksi ja ne sisältävät paikoitellen virkkeitä japaniksi. Näin ollen kaikki suorat lainaukset ovat omia käännöksiäni, mikäli en toisin mainitse.

2. NISHITANIN AJATTELUN LÄHTÖKOHDAT

Tässä luvussa esittelen ensiksi Kioton koulukunnan yleispiirteitä, jotka ovat myös Nishitanin ajattelun yleispiirteitä. Kioton koulukuntaa esitellessäni rajaan tarkasteluni koskemaan vain Kioton koulukunnan ensimmäistä ja toista sukupolvea. Edellisestä koulukunnan perustaja Kitarō Nishida ja jälkimmäisestä Kioton koulukunnan filosofian laajentaja Keiji Nishitani (Heisig 2001, 7) ovat tarkasteluni keskiöissä, sillä tutkielmani kannalta on oleellisinta keskittyä vain heihin. Rajaan tarkasteluni näihin kahteen ajattelijaan, koska Kioton koulukunta on väljä yhteenliittymä erilaisia ajattelijoita, minkä vuoksi sen laajempi esittely ei ole mahdollista tämän tutkielman laajuudessa. Kioton koulukunnan esittelyn jälkeen esittelen kahta sekä koulukunnan että Nishitanin ajattelussa keskeistä teemaa, ”absoluuttista olemattomuutta” ja ”sive -logiikkaa”, joiden jälkeen tarkastelen buddhalaisen tradition vaikutusta Nishitanin ajattelun takana. Viimeisenä esittelen vielä erikseen muutamia Nishitanin itsensä ajattelun erityispiirrettä.

2.1 Kioton koulukunnan yleispiirteet

Ensiksi lyhyesti Kioton koulukunnan muotoutumisesta ja määrittelystä. Kioton koulukunta ei sinänsä asetu mihinkään tiettyyn määritelmään, vaan sen määrittely on ollut jatkuvassa liikkeessä (Ōhashi & Akitomi 2020, 369). Jatkuvassa liikkeessä olemisen puoltaa Kioton koulukunnan tulkitsemista eläväksi traditioksi. Edelleen tämän määritelmän vakiintumattomuuden voitaneen katsoa omalla tavallaan juontuneen Kioton koulukunnan muovautumisen tavasta, joka tapahtui keskusteluissa ja väittelyissä, joita koulukunnan perustajaksi katsotun Nishidan kodissa käytiin hänen kollegoidensa ja oppilaidensa kesken (emt. 374–375). Tämä muotoutumisprosessi myös kuvastaa hyvin sitä tosiasiaa, ettei Kioton koulukunta ollut ”koulukunta” sanan vahvassa mielessä sinänsä, vaan lähinnä hyvinkin erilaisista ajattelijoista koostunut joukko, jotka kokoontuivat Nishidan ympärille ja joita hänen ajattelunsa keskeiset teemat inspiroivat (Heisig, 2001, 5).

On niin, että vaikka koulukunnan määritelmä ei ole vakiintunut, on selvää, että nimenomaan Nishida on koulukunnan perustaja (Heisig, 2001, 7). Ōhashi ja Akitomi (2020, 372) väittävät, että Nishidan teos, *”An Inquiry into the Good”* (1911), *”kiteytti buddhalaisessa ja kungfutselaisessa traditioissa kultivoidun näkemyksen minästä tavalla, joka mahdollisti näiden traditioiden tasavertaisen kanssakäymisen länsimaisen filosofian kanssa.”* Sellaisenaan kyseinen teos olikin heidän mukaansa sekä ensimmäinen omaperäinen japanilainen filosofinen teos että ensimmäinen askel Kioton koulukunnan perustamisessa (emt.). Heisig (2001, 7) kuitenkin muistuttaa, ettei pelkkä Nishidan oma ajattelu ilman hänen oppilaansa, Hajime Tanaben (1885–1962) kritiikkiä, olisi riittänyt tekemään siitä niin maailmanlaajuisesti merkittävää, sillä vastauksena Tanaben kritiikkiin Nishida muovasi omaa ajatteluaan (Ōhashi & Akitomi 2020, 372). Kuten tästä esityksestä jo huomataan, ei Kioton

koulukunta kehittynyt tyhjiössä. Nishidan omaperäisyyden korostaminen saattaa hämärtää sekä Japanin intellektuaalisen tradition että muiden Kioton koulukunnan ajattelijoiden omaperäisyyden arvostusta.⁴

Esittelen seuraavaksi muutaman Kioton koulukunnalle ominaisen piirteen. Ensimmäinen ominaispiirre saattaa tuntua filosofian tekemisen näkökulmasta käsin tarkasteltuna varsin oudolta: kiitolaiset eivät tee selkeää erotusta uskonnon ja filosofian välillä (Heisig 2001, 13–14). Heisig (emt.) toteaa, että Kioton koulukunnan filosofien suhtautuminen ajatteluun on jokseenkin erilainen länsimaalaisiin ajattelijoihin yleensä nähden: heistä ajattelun täytyy muuttaa sitä tapaa, jolla katsomme maailmaa tai se ei ole ajattelua sanan vahvimmassa merkityksessä. Kun tavoitteeksi nostetaan tietoisuuden muuttaminen, poistuu tarve tehdä selkeä erotus filosofian ja uskonnon välillä: ne ovat vain kaksi erilaista ajattelutapaa, ja sikäli niiden keskinäinen vuoropuhelu ja toiminta on vain molempien rikastumista ja parempaa käyttöä (emt. 14).

Uskonnolla ja uskonnollisella ajattelulla onkin – etenkin länsimaisen filosofian näkökulmasta – erittäin vahva rooli Kioton koulukunnan filosofiassa: jossain määrin oikeutettua on todeta, että Kioton koulukunnalla on vahvan uskonnonfilosofinen leima (Davis, 2019a). Esimerkiksi Nishida piti uskontoa filosofian täyttymyksenä (Ōhashi & Akitomi 2020, 373) ja Nishidan lisäksi myös Tanabe ja Nishitani puhuvat molemmat säännöllisesti Jumalasta (Heisig, 2001, 16). Kioton koulukunnan typistäminen uskonnonfilosofiaksi onkin varsin ymmärrettävää.

Kuten Davis (2019a) toteaa, ei uskonto kuitenkaan ole Kioton koulukunnan ainut kiinnostuksen kohde ja sikäli koko koulukunnan leimaaminen pelkäksi uskonnonfilosofiaksi olisi virheellistä. Edelleen voidaan todeta ettei uskonnonfilosofialla ole kiitolaisille samaa merkitystä, kuin mikä sille länsimaissa annetaan: ensinnäkään se ei ole kovinkaan dogmaattista eikä se toisekseen keskity yhteen uskonnolliseen perinteeseen; sen sijaan kiitolaiset ammentavat sekä kristillisen tradition kirjosta että itämaisista perinteistä (emt.) Heisigiä (2001, 16) mukaillen voidaan myös korostaa, ettei Jumala viittaa kiitolaisilla juutalaiskristillisen tradition jumalkäsitykseen; pikemminkin Jumala toimii jonkinlaisena metaforana sille kokemukselle, jossa tietoisuuden koetaan olevan yhtenäinen todellisuuden kanssa siten kuin tuo todellisuus itsessään on.

⁴ Heisig toteaa 2001 ilmestyneessä teoksessaan ”*Philosophers of Nothingness – an Essay on the Kyoto School*”, ettei Nishitanin työtä ole kokonaisuudessaan vielä tarkasteltu (190). Tämän asiointilan voidaan katsoa vallitsevan vieläkin ainakin siinä mielessä, että tarkasteltaessa Kioton koulukuntaan liittyvää tutkimusta, on Nishida paljon vahvemmin edustettuna kuin Nishitani. Edelleen tuon tarkastelemattomuuden voidaan katsoa juontuvan osaltaan Nishidan erinomaisuuden korostamisesta.

Toinen Kioton koulukunnalle ominainen piirre on pitää ajattelua ihmisen maailmankatsomusta muuttavana voimana. Kasulista (2019a) mukaillen näkemys filosofiasta ihmistä muuttavana voimana lukeutuu japanilaisen filosofian ominaispiirteeksi yleensä. Tuon ominaispiirteen mukaan filosofia nähdään pikemmin elämäntapana kuin puhtaasti älyllisenä ammattina, josta voi halutessaan luopua ja joka ei välttämättä näy harjoittajansa arkielämässä lainkaan (emt.). Näin ollen se tulee lähelle antiikin Kreikan filosofian piirteitä ja ihanteita, joissa tärkeää oli nimenomaan viisauden rakastaminen ja itsensä tunteminen; näihin molempiin japanilaiset filosofit ovat perinteisesti tähdänneet (emt.). Itsensä tuntemisen tavoite on osittain läsnä myös Kioton koulukunnan filosofiassa, jonka suurimpana itämaisena vaikuttimena toimii zenbuddhalaisuus. Zen toimii myös esimerkkinä itsensä tuntemisesta ja ajattelun muutosvoimasta; kun kysytään vastausta siihen, mitä zen on, voidaan länsimaisen filosofin herkkyyksiin vedoten todeta, että zen on itsensä tuntemista. Zen ei näin ollen eroa mitenkään Sokrateen itsensä tuntemisen tavoitteesta (Kasulis 1981, ix.)⁵

Viimeisenä ominaispiirteenä mainittakoon Kioton koulukunnan kohdistama välttely psykoanalyysiin ja sen perintöön, mikä saattaa myös tuntua omituiselta, ottaen huomioon, kuinka vahva vaikutus psykoanalyysilla ja etenkin tiedostamattoman käsitteellä on ollut länsimaiseen filosofiaan (Heisig, 2001, 17). Toisaalta zenbuddhalaisuudesta voidaan katsoa löytyvän myös analyysiä tiedostamattomasta ja omanlaistaan analyysiä tiedostamattomasta,⁶ jolloin tiedostamaton on jossain määrin läsnä myös Kioton koulukunnan filosofiassa.

Ennen keskeisten zenbuddhalaisten käsitteiden esittelyä tuon esiin muutaman yleisen huomion liittyen Kioton koulukunnan syntyyn, sen poliittisuuteen ja Japanin historialliseen tilanteeseen. Kioton koulukunnan synty ajoittuu valtaisiin myllerryksiin Japanin historiassa: yhtäältä sen synnyn mahdollisti Japanin avautuminen länsimaille 1800-luvun puolessa välissä ja sitä seurannut vahvojen länsimaisten vaikutteiden omaksuminen (Heisig 2001, 10). Näihin omaksuttuihin vaikutteisiin kuuluvat myös Japanille vieraat akateemiset traditiot, joiden mukana länsimainen akateeminen filosofia maahan saapui (emt. 10–12). Akateemisen filosofian voidaan siis katsoa syntyneen Japanissa Meiji-kauden uudistuksien myötä (Kasulis 2018, 414). Filosofian voidaan myös ylipäänsä katsoa olleen tärkeä tekijä Japanin modernisoitumisessa, sillä ”*nykyaika ei ole vain tapa tehdä, vaan myös tapa ajatella*” ja filosofian avulla tuota tapaa ajatella pyrittiin ymmärtämään (emt. 415).

Heisigiä (2001, 11) mukaillen voidaan todeta, että länsimaisten vaikutteiden omaksuminen johti kiintoisan ja omaperäisen ajattelun syntymiseen, mutta myös Japania kansakuntana vaivanneeseen

⁵ Toki on niin, että zenin ja sokraattisen itsensä tuntemisen välillä on eroavaisuuksia: näissä kahdessa vastaukset vaihtelevat, mutta kysymykset ja tavoite ovat samoja.

⁶ Ks. Kasulis 1981, 71–77.

identiteettikriisiin: länsimaiset vaikutteet omaksuttiin sellaisinaan, eikä perinteille jäänyt tässä omaksumisessa enää tilaa. Edelleen Heisig (emt. 10–11) toteaa, että tällä sokealla omaksumisella oli muitakin seurauksia, sillä länsimaisia ajatuksia ja oppijärjestelmiä omaksumalla omaksuttiin myös näihin sisältyneet ongelmat, kuten teknologian ja tieteellisen maailmankuvan yksipuolisuuden ongelmat, perinteisten arvojen merkityskato – ja etenkin näiden arvojen korvautumattomuus uusilla kestävillä arvoilla – sekä nihilismi. Näin Japani pääsi osaksi länsimaissa vaikuttaneita sekä positiivisia että negatiivisia virtauksia (emt. 10–11). On niin, että Nishitanin voidaan katsoa vastanneen juuri näihin sokean omaksumisen synnyttämiin ongelmiin, mikä tekee hänestä yhä ajankohtaisen ajattelijan: nuo ongelmat eivät suinkaan ole ratkenneet Nishitanin kuolemaa seuranneina vuosikymmeninä, vaan paikoitellen pahentuneet, mistä esimerkiksi populismin nousu ympäri maailmaa kertoo.

Lopuksi on mainittava vielä historian painolasti, joka Kioton koulukuntaan liittyy. Koulukunnan historiassa Japanin imperialismi ja sotapyrkimykset ovat sikäli merkittävä vaihe, että ne vaikuttivat suuresti koulukunnan jäsenten toimintaan sekä siihen, miten koulukunta on länsimaissa nähty (Heisig, 2001, 3). Koulukunnan jäsenten toimintaan maan imperialistinen hegemonia näkyi eniten jäsenten oman toiminnan tarkastelussa: heidän tuli pohtia, kuinka he reagoivat vallitsevaan tilanteeseen vai reagoivatko mitenkään ja millaisia kantoja he uskaltavat esittää (emt. 4). Koulukunnan jäsenten pelot ja varovaisuus olivat erittäin aiheellisia, sillä pahimmassa tapauksessa kohtalona saattoi olla vankilaan joutuminen ja siellä menehtyminen (Ōhashi & Akitomi 2020, 368). Kioton koulukunnan jäseniä myös erotettiin sodan jälkeen opetustoimista, koska heidän nähtiin ottaneen osaa sodanaikaisen ideologian muodostamiseen ja tätä kautta sodan kannattamiseen, mikä teki heistä rauhan aikana epäsovivia opettajia (Heisig 2001, 185). Myös Nishitani tuli erotetuksi sodan jälkeen (emt.).

Kioton koulukunta saattaa siis näyttytyä arveluttavan fasistisena ja muiden kansakuntien sortoa kannattavana ajatteluperinteenä. Tämä on kuitenkin valitettava väärinymmärrys ja Heisigiä (2001, 6) seurailen voidaan todeta, että vaikka Kioton koulukunnan jäsenet osallistuivatkin sodan ajan toimiin intellektuelleina,⁷ eivät he kannattaneet sodan ajan imperialistista ideologiaa eikä se ollut heidän filosofisen työnsä perimmäinen inspiraation lähde. Vain ohittamalla valtaosa Kioton koulukunnan ajattelijoiden kirjoituksista voidaan Heisigin (emt.) mukaan tällaiseen lopputulokseen päätyä ja sellaisenaan tuo lopputulos ei tee oikeutta heidän kirjoituksilleen.

⁷ Esimerkkinä Nishitanin osallistuminen symposiumiin, jossa hänen tarkoituksensa oli rajoittaa armeijan ylilyöntejä ja ohjata sitä ideologisesti inhimillisempään suuntaan (Heisig 2001, 185 & 195–208).

2.2 Absoluuttinen olemattomuus

Näiden lyhyiden taustahuomioiden jälkeen käsittelen seuraavaksi Kioton koulukunnan keskeistä ajatusta, absoluuttista olemattomuutta, jonka Nishida nosti filosofiansa keskiöön ja johon hänen filosofinen projektinsa perustui. Toisaalta absoluuttinen olemattomuus (*Zettai-mu* (絶対-無), *Absolute nothingness*),⁸ muodostui koko koulukuntaa määrittäväksi käsitteeksi osittain siksi, että yllä mainitussa kritiikissään Tanabe keskittyi nimenomaan tähän käsitteeseen (Ōhashi & Akitomi, 2020, 372). Ajan kanssa absoluuttinen olemattomuus – osittain Tanaben ja Nishidan välisen kriittisen kanssakäymisen vaikutuksesta – löysi tiensä koulukunnan myöhempien filosofien käyttöön (emt.).

Absoluuttinen olemattomuus Kioton koulukunnan käytössä voidaan ymmärtää kontrastoimalla se länsimaisiin ajatuksiin olemattomuudesta tai tyhjiydestä; näin tekevät koulukunnan jäsenet itsekin käsitellen Nietzscheä, Heideggeria, neoplatonisteja ja Mestari Eckhartia (Davis, 2019a). Davis esittää (emt.), että Kioton koulukuntalaiset pitivät yleisesti ottaen länsimaisia näkemyksiä tyhjiydestä tai olemattomuudesta vajavaisina suhteellisuutensa vuoksi. Suhteellinen käsitys tyhjiydestä merkitsee, että tyhjiys on suhteessa johonkin eli käytännössä olevaan (emt.). Näin ollen länsimaisten traditioiden käsitykset tyhjiydestä tai olemattomuudesta ovat vain olevan negaatiota tai kieltämistä, poissaoloa, jossa olemattomuus tai tyhjiys suhteutuu vain siihen mitä se ei ole. Kioton koulukunnan käsityksissä tyhjiydestä tai olemattomuudesta absoluuttisena ei tällainen kieltämys- tai negaatiokäsitys kuitenkaan ole riittävä: tyhjiyden tai olemattomuuden pitää olla itsessään jotain olevaa (emt.) Kiotolaisten voidaan siis katsoa olleen pääsääntöisesti sitä mieltä, että puhtain ajatus olemattomuudesta tai tyhjiydestä löytyy itämaisestä ajattelun perinteestä (emt.).

On niin, että absoluuttisessa olemattomuudessa oleva ja suhteellinen tyhjiys eivät sulaudu toisiinsa. Sen sijaan, kuten Davis (2019a) *Sydänsutraa*⁹ lainaten esittää: “*form is emptiness; emptiness is also form; emptiness is no other than form; form is no other than emptiness*”. Ei siis ole olemassa jotain olemattomuutta tai olevaa ylittävää kategoriaa, synteesiä, sillä kuten Nagatomo (2019) toteaa, kaikki dualistiset vastakkainasettelut ovat absoluuttisessa olemattomuudessa unohdettu eikä niistä näin ollen voi synteesiä, ainakaan länsimaisen filosofian mielessä, syntyä.

Edellä olemattomuus määrittyi implisiittisesti oman luonnon olemattomuudeksi. Oman luonnon puute ei kuitenkaan ole ainut tyhjiyden ”muoto”, sillä vapaasti käytettynä ja Mahāyāna

⁸ Termi olisi ehkä luontevampaa kääntää olemattomuuden sijaan *tyhjiydeksi*, mutta tämä hankaloittaisi myöhemmän analyysin ymmärtämistä; Nishitanin käsittelyssä siirryn käyttämään olemattomuuden sijaan tyhjiyyttä. Edelleen merkitys ”olemattomuus” kuitenkin sisältyy japanin termiin ”*無 (mu)*”, joten käytän sitä viitatessani Nishidan ajatteluun.

⁹ Sutrat ovat mm. buddhalaisuudessa käytetty kirjallisuuden muoto ja ne sisältävät aforismien muotoon puettuja ohjeistuksia. Sydänsutra on Mahāyāna buddhalaisuuden, johon zen siis kuuluu, suosima teksti.

buddhalaisuuden perinteeseen nojaten tyhjyydellä voidaan katsoa olevan jopa 84 000 ilmenemisen muotoa (Davis 2013, 191). Esittelen seuraavaksi Bret W. Davisin määritelmään tyhjyyden muodoista esseessä ”*Forms of Emptiness in Zen* (2013)” tukeutuen tyhjyyden käyttötavat Mahāyāna buddhalaisuuden piirissä. Davisin mukaan tyhjyyden muodot voidaan tyypistää kuuteen peruskäyttötapaan tai -kategoriaan, joita tarkastelen seuraavaksi, jotta olemattomuudesta ei syntyisi yksipuolista näkemystä. Mielessä tulee myös pitää, että nämä kuusi käyttötappaa ovat kaikki tavalla tai toisella läsnä myös Nishitanin tavoissa puhua tyhjyydestä.

Oman luonnon puutteen lisäksi toinen tyhjyyden muoto on perimmäisen todellisuuden mahdottomuus ja yhdessä nämä kaksi muodostavat tyhjyyden ontologisen tai me-ontologisen¹⁰ annin (Davis 2013, 191). Myös seuraavat kaksi tyhjyyden muotoa muodostavat oman kategoriansa: kolmas on meditatiivisen tietoisuuden erottamattomuuden tila ja neljäs ei-mieli ei-toiminnan toiminnassa; nämä kaksi kuuluvat psykologisiin tyhjyyden käyttötappoihin (emt.). Viimeinen kokonaisuus on tyhjyyden itsensä tyhjentyvä luonne ja siihen kuuluvat tyhjyyden tyhjiys tai tyhjentyminen ja sanojen tyhjiys (emt.). Tyhjyyden psykologiset käyttötavat ja tyhjyyden itsensä tyhjentyvä luonne selventyvät myöhemmin alaluvussa 2.5.

Näistä käyttötavoista tyhjyyden tyhjentyminen lienee vaikein ymmärtää. Se on kuitenkin pohjimmiltaan yksinkertainen ajatus. Vaikka tyhjiys tekee maailmaa koskevat harhamme – eli asiat siten, kuten ne tietoisuuden kentällä havaitsemme, Nishitanin termistöä käyttäkseni – tyhjiksi, ei tyhjiys ole jokin todellisuus, johon jäämme elämään. Sen sijaan myös tyhjiys itse, tyhjäksi tekevänä voimana, tyhjentyy (Davis 2013, 191.)

Vaikka itseolemuksen puute on vain yksi tapa ymmärtää olemattomuutta – muoto on tyhjiyttä – syntyi Mahajana buddhalaisuuden piirissä tähän liitetystä toisesta osasta – tyhjiys on muotoa – oivallus ”keskimmäisestä totuudesta” (Davis 2013, 193). Keskimmäisessä totuudessa asioiden tilapäiset muodot hyväksytään sellaisina kuin ne ovatkin, eli tilapäisinä, mutta tuossa tilapäisyydessään täysin todellisina keskinäisriippuvaisuuden verkoston muodostamina tilapäisinä olevina tai ilmiöinä (emt. 193).¹¹ Kasulis (1981, 44) esittää asian yksinkertaisesti: muotoja ei kielletä,

¹⁰ Meontologia, eli oppi olemattomasta (Davis 2019).

¹¹ Kun nostan tässä erikseen esiin Mahajana buddhalaisuuden, johtuu se siitä, että buddhalaisuuden historiallisessa kehityksessä nimenomaan Mahajana buddhalaisuuden perinteestä käsin nousi ajatus muodosta tyhjiytenä ja tyhjiydestä muotona: aikaisemmassa buddhalaisessa filosofiassa korostettiin vain muodon tyhjiyttä. Tuo Mahajana buddhalaisuuden oivallus on sikäli tärkeä, että se näkyy zenin filosofisessa perinteessä aina Nishitanille saakka, joka puhuu siven näkökulman lisäksi tyhjiydessä elämisen arkipäiväisyydestä. Ilman jatko-oivallusta tyhjiydestä muotona ei tuota arkipäiväisyyttä korostettaisi, mikä tekisi valaistumisen ajatuksesta radikaalisti toismaailmallisempaa kun keskityttäisiin vain muodon tyhjyyden myötä kieltämään tämä maailma. Edelleen tämä kaksinainen tyhjyyden muotoilu vastaa buddhalaisuuden perinteessä keskeiseen ongelmaan: kieltääkö maailma täysin illusorisena eli tyhjänä vai hyväksyäkö se täysin totena? (ks. Emmanuel 2013, *A Companion to Buddhist Philosophy*). En kuitenkaan syvenny

mutta niihin ei myöskään kiinnitytä. Keskimäinen totuus on tärkeä Nishtianin ajattelussa siven näkökulman muodossa, jota tarkastellaan jäljempänä.

Olemattomuuden muotojen yhteydessä on tarkasteltava myös olemattomuuden, ei-mielenä ymmärrettynä, suhdetta ajatteluun. Kysymys saattaa herätä siitä, miten ylipäänsä voi olla zenfilosofiaa, jos ei ole mieltä, joka ajattelisi? Davisin (2013, 202) mukaan ajattelu kuitenkin on läsnä ei-mielessä: ”ei-ajatus on olla ajattelematta silloinkin, kun ajattelee”. Toisin sanoen ei-mieli – ja ei-ajatus siinä – voi keskittyä intensiivisesti asioihin, kuitenkin vapaana näistä asioista (emt.). Äärimmäistä keskittyneisyyttä kuvaakin vaivattomuus, jolla voidaan siirtyä asiasta toiseen (emt. 203).

Lisäksi Kasulikseen (1981, 60) tukeutuen ajatuksella voidaan sanoa olevan välillinen hyöty, sen avulla voidaan tarkastella esiin noussutta kiinnittyneisyyttä. Kun tuo kiinnittyneisyyden ongelma sitten ratkeaa, nousee välittömyys jälleen esiin (emt.). Davis (2013, 203) toteaaakin, että ei-mieli on herkkä tietoisuus, joka vastaa koettuihin kokemuksen sisältöihin ja seuraa ajatusketjuja, mutta kiinnittymättä niihin. Ei-mieltä – tai sen toimimatonta toimintaa – kuvaa kaksi laadullista määrettä: se ei ole itsepintaista tai keinotekoista (emt.). Ei-mielen herkkyyttä kuvaa Kasuliksen (1981, 60) mukaan myös se, kuinka zenharjoituksen tavoitteena on valmistaa harjoittaja mihin tahansa elämän tilanteeseen, ei vain johonkin rajattuun elämänalaan.

Ei-mielen ajattelu ei siis ole väkinäistä ja pakonomaista; se on kokonaisvaltaisempaa, jossa koko yksilön olemus keskittyy johonkin asiaan siirtyen seuraavaan, kun sen aika tulee, roikkumatta yhdessä ajatuksessa ja aina valmiina uusiin kokemuksiin ja ajatuksiin. Ei-mieli on siis pikemminkin maailmassa olemista ja avoimuutta kuin maailmankatsomuksia ja totuuksia sisältävä tietoisuus. Ei-mieli on maailman virroissa, kun taas kiinnittynyt ja dualistinen tietoisuus asettuu maailmaa kohti ottaen vastaan sen tapahtumat, usein kivuliaasti. Toisaalta kiinnittyneisyys on kiinnittyneisyyttä nimenomaan asiaintiloihin ja niiden pysyvyyteen siinä missä ei-mieli hyväksyy ympärillään tapahtuvan muutoksen.

Mikäli ei-mielen ajattelua pyrkisi tuomaan lähemmäs konkretiaa, voidaan ajatella vaikkapa akateemista tai intellektuaalista toimintaa, jota kuvaa nimenomaan – ainakin ideaalisti – johonkin teemaan keskittyneesti paneutuminen ja toisaalta myös tuon teeman vaihtaminen tarvittaessa, siis jonkinlainen ajattelun notkeus. Keskittyneisyys ei-mielen merkityksessä avautuu yllä mainittuna maailmassa olemisena: keskittynyt ei-mieli on maailmassa, välittämättä sen ärsykkeistä, kun taas kiinnittynyt tietoisuus yrittää keskittyä, mutta kohdaten erilaiset ärsykkeet, kuten äänet ja liikkeet,

Mahajana buddhalaisuuden, josta Nishitanikin pääasiassa otti vaikutteitaan, historialliseen kehitykseen tämän syvemmin, sillä se ei ole tarkoituksen mukaista tutkielmani kannalta.

keskittymistä haittaavina, sen rikkojina. Ei-mieltä voisi virrata flow-tilaan, joskin sellaiseen flow-tilaan, jolla ei ole alkua tai loppua.

Myös sanat liittyvät keskeisellä tavalla filosofiaan ja sen tekemiseen, jolloin voi tulla aiheelliseksi kysyä myös filosofian tekemisen mahdollisuuden perään, mikäli myös sanat ovat tyhjiä. Davisin (2013, 208) mukaan on kuitenkin niin, että vaikka sanat ovatkin tyhjiä, ei se tarkoita sitä, että aina oltaisiin hiljaa: tavoite ei olekaan olla vapaa kielen käytöstä, vaan kielen käytössä. Ajatus on siinä, että liikutaan tilanteen mukaan puheen ja hiljaisuuden välillä, molemmilla on käyttönsä eri tilanteissa. Kielen käytössä tavoitteena onkin vapaus: vapaus käyttää kieltä tilanteen vaatimalla tavalla, konventioista riippumatta.

Lopuksi on nostettava vielä esiin eräs zenbuddhalaiselle ajattelulle keskeinen ominaisuus, joka on myös Kioton koulukunnan ajattelijoiden läsnä. Nagatomoa (2019) mukaillen voidaan todeta, ettei zenbuddhalaisuus hyväksy näkemystä, jonka mukaan jokin asia olisi itsessään, autonomisesti, olemassa. Asiat ja olennot ovat kyllä todellisia sinänsä, mutta eivät erillisinä: asioiden todellistuminen mahdollistuu vain niiden välisissä suhteissa, joita zenbuddhalaisuus kutsuu keskinäisriippuvaisuudeksi (emt.). Keskinäisriippuvaisen olevaksi tuleminen takia zenin näkökulmasta asiat itsessään ovat tyhjiä: niillä ei ole omaa sisältöä tai merkitystä eivätkä ne voi sitä itse luoda. Vain suhteissa toisiin tämä sisällön syntyminen on mahdollista (emt.) Tätä keskinäisriippuvaisuutta yllä ohimennen mainittu sive-logiikka myös ilmentää.

2.3 Olemattomuuden loogisuus

Edellä esitetyn perusteella voidaan todeta, että zenbuddhalaisuuden filosofia eroaa länsimaisesta filosofiasta merkittävästi, sillä siinä missä länsimaiselle filosofialle – varsinkin modernilla ajalla – keskeistä on ollut järki ja ajatteleva subjekti sekä tämän ego, ei zenbuddhalaisuus ole ollut kiinnostunut näistä asioista ja käsitteistä laisinkaan; pikemminkin niistä on pyritty päästämään irti (Nagatomo 2019). Nagatomoa (emt.) mukaillen zenbuddhalaisuutta voitaisiinkin luonnehtia eräänlaiseksi antifilosofiaksi: sen tavoite ei ole ymmärtää todellisuutta järjen avulla, tai ainakaan todellisuutta ei pyritä ymmärtämään kokonaisuudessaan järjen avulla. Zenbuddhalaisuuden traditiossa katsotaan, että tällainen projekti on tuhoon tuomittu, sillä järki ei koskaan pysty tyhjentävästi ja kattavasti selittämään koko todellisuutta, vaan sen esitys jää yksipuoliseksi (emt.).

Edelleen Nagatomon (2019) mukaan zenbuddhalaisuus painottaa kokemuksellista todellisuuden ymmärtämistä, joka ei kuitenkaan tapahdu ego-tietoisuudesta käsin: zenbuddhalaisuus painottaa egon ja sen position ylittämistä. Käytännössä tämä tarkoittaa dualististen jaottelujen unohtamista, sillä tällaiset jaottelut luovat yksipuolista ajattelua, mikä tekee ihmisten maailmankatsomuksista

yksipuolisia (emt). Zenbuddhalaisuus puhuu siis dualistisia näkemyksiä vastaan, joiden tästä ajatteluperinteestä käsin ajatellaan olevan tavallisia eli vääristyneitä: niistä tulee luopua, sillä ne aiheuttavat vääristynyttä kuvaa maailmasta, jossa vääristyneen kuvan aiheuttaneita dualistisia näkemyksiä ei voida ylittää. Tämä kyvyttömyys dualististen näkemysten ylittämiseen tulee myöhemmin esiin Nishitanin ajatuksissa pahuuteen liittyen. Nagatomon (emt.) mukaan zenbuddhalaisuus katsoo, että ongelmallista dualististen ajattelutapojen noudattamisesta tulee siksi, että meillä itseasiassa on sellaisia kokemuksia, jotka ylittävät havaitun maailman ja myös egotietoisuuden (emt).

Tästä päästään merkittävään zenbuddhalaisen filosofian ominaisuuteen, joka myös Nishitanin ajattelussa näkyy, nimittäin pyrkimykseen luopua joko-tai-logiikasta – tai paremminkin pyrkimyksestä ylittää tuo logiikka – ja ajatella sekä/että-logiikan mukaan, jossa molemmat puolet jostain asiasta säilyvät ja oikeastaan syntyy myös näitä perustavampi näkökulma (Nagatomo, 2019).

Sekä/että-logiikkaa on syytä tarkastella tarkemmin, koska sillä on keskeinen rooli Nishitanin ajattelussa. Sekä/että-logiikka samaistuu seuraavassa on/ei-logiikkaan, joka on käännetty englanniksi muotoon *sive*, japanin termistä *soku* 即, jonka ”negatiivinen” puoli on *hi* 非. Jatkossa käytän pelkästään termiä *sive*, sillä se on terminologisesti käytännöllisempi kuin suomen kankeahko on/ei-logiikka.

Joka tapauksessa kyseinen logiikka on Japanin buddhalaisuudelle ja sikäli myös japanilaiselle ajattelulle yleensä ominainen näkökulma, jolla ilmaistaan jotain perustavampaa positiota kuin pelkkää A:n tai ei-A:n positiota. R&N:n englanniksi kääntänyt Jan van Bragt toteaa tästä perustavasta positiosta johdannossaan kyseiseen teokseen, että

”— sen on tarkoitus vetää itseensä kahden vastakkaisen navan totaalinen olemus näitä kahta vastakkaista napaa rakenteellisesti ja ontologisesti edeltäväksi yhtenäisyydeksi. Se osoittaa sen ainoan pisteen tai 'paikan', jossa nuo kaksi vastakkaista napaa voivat todellistua ja jossa ne näyttävät oman todellisen olemassaolonsa” (Nishitani 1982, xxx., lihavointi omani).

Näin ollen, kun kyseinen termi laitetaan kahden vastakkaisen termin väliin – tyhjiys-sive-oleva, kuolema-sive-elämä – paljastaa se näkökulman, jossa nuo kaksi termiä ymmärretään perusteellisemmin, kuin mitä pelkkään toiseen napaan asettuminen mahdollistaisi. Kyseinen termi on siis paradoksaalinen ja sikäli ominainen zenbuddhalaisuudelle (emt.). Huomautan kuitenkin, että

tuossa paradoksaalisuudessaan se voi myös olla hyödyllinen konsepti, kuten myöhemmin Nishitanin ajattelun yhteydessä havainnollistan.

Sive-logiikkasta on kirjoittanut myös D.T. Suzuki (1870–1966), jonka ansioksi usein luetaan zenin tuominen länsimaihin (Mori, Minobe & Heine 2020, 249). Suzukin ajattelussa ilmeni läheisyyttä ja yhtäläisyyksiä Nishidan, jonka ystävä Suzuki oli, ajatteluun (emt.). Tämä läheisyys suhteessa Kioton koulukunnan perustajaan mahdollistaa Nishitanin sive-logiikan käytön selventämistä Suzukin ajattelun avulla. Heisigiä (2001, 187) mukaillen voidaan nimittäin todeta, että Nishitani ymmärsi syvällisesti opettajansa ajattelun ytimen pitäen sitä mukana omassa ajattelussaan. Näin ollen Suzukin läheisyys Nishidan ajatteluun ja Nishitanin ajattelun läheisyys Nishidaan mahdollistaa Suzukin kautta tapahtuvan tarkastelun siitä, miten Nishitani sive-logiikkaa käyttää.

Suzukin mukaan sive-logiikan voidaan katsoa muodostuvan seuraavasti: vahvistus on negaatio ja negaatio vahvistus, joka voidaan formalisoida muotoon ”se, että A on A, merkitsee, että A ei ole A, ja siksi A on A” (Mori, Minobe & Heine 2020, 250). Toisin sanoen, negaatio itsessään on vahvistus ja vahvistus negaatio. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että erot asioiden välillä hämärtyisivät, pikemminkin ”sukelletaan asioiden välisten erojen keskelle” (emt. 252). Pohjimmiltaan sive-logiikassa asia on sekä A että ei-A ja vain tässä kokonaisuudessaan se on aidosti oma itsensä.

Molempien puolien läsnäolevuutta voidaan selventää ihmisen yksilöllisyyden kautta: ihminen ei koskaan ole *vain* yksilö tai *vain* osa sosiaalista ryhmää, vaan hän on kokonaisuus, joka muodostuu *sekä* olemalla osa sosiaalisia ryhmiä *että* olemalla yksilö (Carter 2020, 721). Tämä esimerkki osoittanee myös selvästi sen, että sive-logiikka ei ole pelkkää dialektista vaiheista toiseen etenemistä (Mori, Minobe & Heine, 2020, 250), vaan näiden vaiheiden samanaikaista läsnä olemista kokonaisuudessa.

Sive-logiikkaa voidaan lähestyä myös jokseenkin kantilaisessa hengessä empiirisen ja aidon (noumenaalisen) käsitteiden kautta. A empiirisenä havaintona ei ole aito A, vain aidon A:n yksi aspekti ja tämän empiirisen A:n aspektiluonteen ymmärtämällä voimme ”tavoittaa” – siis ymmärtää – aidon A:n (Suares 2011, 109). Empiirinen A ei siis tavoita asiaa sen itseydessään – empiirinen A yhtenä aspektina ei pääse murtautumaan asian perustalle, vaan se typistää koko A:n tuohon yhteen aspektiin. Toisaalta noumenaalinen myös sulkeutuu itseensä, jolloin sekä-että-suhde ei ole mahdollinen. Ajatukseen yhteen puoleen typistämisestä ja itseensä sulkeutumisesta palataan myöhemmin luvussa 3.

Sive-logiikasta on sanottava vielä se, että vaikka kyseinen logiikka näyttäisi sisältävän kaksi ristiriitaista propositiota ja joista vieläpä saadaan näihin premisseihin perustuen konklusio, joka on sama kuin toinen premisseistä, ei tämä luonnehdinta kuitenkaan varsinaisesti pidä paikkaansa. Suaresia (2011, 112) mukaillen voidaan nimittäin todeta, että sive-logiikka ei sisällä keskenään ristiriitaisia propositioita syllogistisessa mielessä sillä tuo logiikka ei ole objektiivinen perinteisessä mielessä. Pikemminkin sive-logiikka on *eksistentiaalinen*: siinä tietoisuus on pakotettu, paradoksin avulla, oivaltamaan jotain syvempää Olemassaolosta (emt.).

2.4 Buddhalaisen tradition varjo

Seuraavaksi esittelen kahden Nishitanin ajattelun kannalta oleellisen ajattelijan – Nāgārjunan (n.150–250 jaa.) ja Dōgenin – filosofiaa. Näistä edellinen on tärkein buddhalainen filosofi heti historiallisen Buddhan jälkeen ja Nāgārjunan ajatuksiin onkin buddhalaisuuden traditiossa – lahkosta riippumatta – tukeuduttu suuresti (Westerhoff 2019). Kuten yllä olen todennut, jälkimmäinen puolestaan on yksi omaperäisimmistä filosofisista ajattelijoina Japanin historiassa. Parkes (2020, 469) toteaa myös, että Dōgenin ajatukset ovat vaikuttaneet Nishitaniin suuresti ja että tuo vaikutus on havaittavissa analysoimassani Nishitanin pääteoksessa R&N.

En aio esittää tässä Nāgārjunasta tai Dōgenista kattavia yleisesityksiä, vaan poimin Thomas P. Kasuloksen teoksesta *Zen action/Zen person* (1981) Nishitanin ajatteluun – ja buddhalaisuuden tradition kehittymiseen – nähden keskeisimmät seikat. En myöskään osoita suoraan näiden kahden ajattelijan vaikutusta Nishitanin ajattelussa, vaan nostan esiin vertauksia Nāgārjunan ja Dōgenin ajattelun sekä Nishitanin ajattelun välillä silloin, kun se tulee ajankohtaiseksi.

Kasulis (1981, 17) esittää, että Nāgārjunan argumentit osoittavat, kuinka kaikki erotukset – mikäli niitä pidetään absoluuttisina – johtavat lopulta käsittämättömiin absurdateetteihin.¹² Nāgārjunan oivallus oli, että filosofiset termit eivät ole olemassa absoluuttisina: filosofiset termit tarvitsevat aina jonkin toisen termin, jota vastaan ne voivat asettua (emt. 18). Toisin sanoen mikään termi ei ole itsessään absoluuttinen eikä se ole olemassa tyhjiössä, vaan sen ja muiden termien välillä on aina olemassa suhteita (emt.).

Kasulis (1981, 19) tiivistää asian toteamalla, että kielelliset erotukset ovat vain käsitteellistyksiä, joilla ei ole kielen ulkoista todellisuutta (emt. 19). Tästä huolimatta ne toimivat hyvin arkipäiväisessä käytössä (emt. 22–23). Kielen relatiivisuuden vuoksi on kuitenkin tärkeää huomata, että kielen avulla ei voida tavoittaa lopullisia filosofisia – tai uskonnollisia – totuuksia: kielen näkeminen työkaluna,

¹² Voisi sanoa, että järki ajautuu antinomioihin, Kantia mukaillen.

jonka avulla todellisuudesta voitaisiin tavoittaa koherentti ja kokonaisvaltainen kuvaus, on harhaista (emt.). Harhaisia ovat lisäksi kielelliset kuvaukset maailmasta.

Harhaisuus tai illusorisuus ei tässä tarkoita maailman olemassaoloon itseensä kohdistuvaa skeptisismiä: maailma itsessään ei ole illusorinen, vain kielellinen kuvauksemme siitä on illusorinen (Kasulis 1981, 25). Toisin sanoen, kielellinen kuvauksemme asettaa maailmaan rakenteen, jota siellä ei kokemuksessamme alun perin ole; kielen kuvaus maailmasta on ristiriitainen, suhteellinen ja alustava (emt.). Ristiriitaisuus palautuu yllä mainittuun zenbuddhalaisuuden antifilosofiseen tai -teoreettiseen luonteeseen: maailmasta ei voida järjen avulla saavuttaa lopullista tai kattavaa tietoa. Lisäksi puhe maailman kokemisesta palautuu sen eksistentiaaliseen kokemiseen, johon syvennyttään myöhemmin lisää.

Kasulis (1981, 19) toteaa, että Nāgārjunan mukaan kaikki keskustelut ovat merkityksettömiä, eli tyhjiä. Merkityksettömyys merkitsee sitä, että johtopäätös, johon päädyttään, kun erotukset kahden käsitteen välillä nostetaan absoluuttisiksi, heikentää termien keskinäisriippuvaista suhdetta. Koska Nāgārjuna pitää termien välistä keskinäisriippuvaisuutta keskustelun kannalta oleellisena, on absurdia korottaa toinen termeistä toista merkittävämmäksi ja tuo absurdius tekee keskustelusta merkityksettömän (emt. 18–19.)

Nāgārjunan mukaan konseptit vain peittävät tämän tyhjyyden ja asioiden aidon kokemisen (Kasulis 1981, 23). Onkin niin, että tyhjiys ymmärrettynä kahden vastakkaisen termin loogisena keskinäisriippuvaisuutena, on kaikkien filosofisten erotusten taustalla (emt. 24). Kasuloksen (emt. 25) mukaan tyhjiys näyttäytyy siis kuiluna kahden vastakkaisen termin välillä, jota konseptuaalinen ajattelu ei voi ylittää. Kasulis kuitenkin painottaa (emt.), ettei Nāgārjuna kannata maailmasta vetäytymistä: maailmassa on toimittava, mutta tiedostaen sen relatiivisuus.

Kasuloksen mukaan (1981, 25) Nāgārjunan ajattelussa *prajña*, eli ei-objektivoiva oivallus tai viisaus toimii tuon maailmallisen toiminnan mahdollistavana tekijänä. Prajña on tietoisuuden tila, joka tavoitetaan meditaation avulla ja joka vahvistaa tietoisuutta siitä, että kaikki ajatukset perustuvat tyhjyydelle (emt.). Ilman prajñaa on olemassa riski siitä, että kiinnitymme kielellisiin luonnehdintoihimme maailmasta eli alkaisimme pitää suhteellisia, ristiriitaisia ja alustavia kielellisiä luonnehdintojamme maailmasta absoluuttisina (emt.). Kuten yllä olen jo todennut, zenfilosofiaan ei tällainen varmuus kuulu.

Siirryn seuraavaksi Dōgenin ajatuksiin nostoen ensiksi esiin hänen ajattelua koskevia pohdintoja. Kasuloksen (1981, 71–75) mukaan Dōgenin filosofiassa keskeinen käsite on ”ilman-ajattelu”

(*without-thinking, hi-shiryō*), joka yhdistää ajattelun (*thinking, shiryō*) ja ei-ajattelun (*not-thinking, fu-shiryō*) ollen näitä kahta termiä perustavampi.¹³ Ilman-ajattelua on ei-konseptuaalinen ja esireflektiivinen tietoisuuden tila – se ei vahvista tai kiellä mitään; näistä edellinen on ajattelun alaa ja jälkimmäinen ei-ajattelun (emt.). Kasuloksen (emt. 73) mukaan ilman-ajattelua samaistuu keskusteluun ei-mielestä, joskin ilman-ajattelua on tarkempi käsite kuin ei-mieli, joka on varsin yleisluontoinen. Ilman-ajattelun hetkellä asia vain on ilman, että siihen suunnattaisiin vahvistava tai kieltävä suhtautuminen (emt. 75). Ilman-ajattelun hetki on siis eräänlaista zenin ”silleen jättämistä”. Ilman-ajattelua voi myös olla tekemistä, jolloin se näyttäytyy yllä ohminennen mainittuna ei-toimintana tai toimimattomana toimintana, jota kuvaa yllä myös mainittu akateemisen työn ideaalin yhteydessä mainittu ajattelun notkeus ja kiinnittymättömyys.

Jakoa ajattelun muotojen välillä voi havainnollistaa työtä tekevän ihmisen avulla, joka haluaisi keskittyä työhönsä. Kuitenkin hänen mielensä seikkailee muualla: tulevan etelän loman suunnittelu ja arjen askareiden hoitaminen painavat mieltä eikä työn tekemistä tule mitään. Näin ollen työläinen päättääkin, ettei enää ajattele etelän lomaa tai pyykkien pesemistä, vaan keskittyy nyt työn tekemiseen. Edellinen – etelän loman ja arjen pyöriminen päässä – on ajattelua, kun taas jälkimmäinen – päätös lopettaa etelän loman ja arjen ajattelu ja keskittyä töihin – ovat ei-ajattelua ja sen tavoitteena on kieltää ajattelu. Kasulis(1981, 76) esittää, että Dōgenin mukaan ilman-ajattelua puolestaan on näitä kahta perustavampi tietoisuuden tila, josta sekä ajattelu että ei-ajattelu voivat nousta. Ilman-ajattelua samaistuu siis tyhjyyteen kaikkien konseptuaalisten erotusten taustalla.

Kuten yllä huomattiin, peittävät konseptualisaatiot kokemustamme maailmasta. Kasuloksen (1981, 77) mukaan Dōgen toteaa, että ilman-ajattelun tilassa, jota voidaan nimittää myös esireflektiiviseksi tilaksi, asiat kuitenkin ovat jo täysiä ja kokonaisia. Vasta esireflektiivisen kokemuksen reflektointi asettaa kokemukselle määreitä ja sisältöjä, jotka saavat kokemuksen näyttämään puutteelliselta (emt.). Ilman-ajattelua on siis kuin väsyneen työläisen seinän katsomista, jossa hän ei edes ymmärrä katsovansa juuri seinää, suhteessa katon katsomiseen. Vasta havahduttuaan väsyneisyydestään hän tekee erotuksen seinään, lattiaan ja kattoon. Samalla hetkellä työläisen tietoisuuteen saattaa ilmestyä myös muita erotuksia, esim. ajatus passiivisuudesta tuottamattomana ja aktiivisuudesta tuottavana olotilana. Ajattelu ei kuitenkaan itsessään ole ongelmallinen asia. Kasuloksen (1981, 88) mukaan Dōgen toteaa, että omaa kokemustaan ei tulisi kieltää, sillä tämä on kiinnittymistä ei-ajatteluun. Näin ollen myös ajattelulla voi olla oma roolinsa.

¹³ Hyödyllinen vertaus on luvussa 2.3 esitettyihin ajatuksiin *soku/hi*-ajatteluun, jossa kaksi ääripäätä (esim. oleva ja ei-oleva) yhdistyvät näitä ääripäitä perustavammassa näkökulmassa (esim. tyhjyydessä).

Tarkastelen lopuksi Dōgenin käsityksiä minuudesta ja eettisyydestä, sillä nuo käsitteet heijastuvat myös Nishitanin ajatteluun. Kasuloksen (1981, 90) mukaan Dōgen tekee esim. fenomenologiseen perinteeseen nähden melko suuren käsitteellisen erotuksen: Dōgenin mukaan minä ei suhtaudu asioihin, vaan nuo asiat todentavat minän. Toisin sanoen minä, joka tekee asioita – esim. kirjoittaa muistiinpanoja – on nuo koetut asiat ja nuo asiat ovat minun kokemukseni (emt.). Dōgenin sanoma palautuu Kasuloksen (emt.) mukaan siihen, että minä on yhtä kuin nuo prosessit, ei niiden alulle saattaja. Toisaalta Dōgenin sanoma asioiden minää – ja laajennetusti maailmaa – todentavasta luonteesta viittaa Kasuloksen (2019b, 267–269) mainitsemaan Japanin buddhalaisuuden näkemykseen siitä, kuinka maailman asiat julistavat dharmaa¹⁴ ja toisaalta yllä mainittuun tyhjyyden itsensä tyhjentymiseen. Todellinen tyhjiys näyttäytyy siis kaikki maailman ihmeet sisältävänä perustana.

Siirryn seuraavaksi eettisyyteen. Eettisyys buddhalaisuudessa linkittyy keskeisesti prajñaan ja valaistumiseen. Kasulis (1981, 94) esittää, että Dōgen lähestyy eettisyyttä kuvaamalla sitä epäsuorasti ideaalin mielentilan kautta, ei kuvaamalla eettistä imperatiivia. Dōgen ei siis, kuten länsimäisen filosofian perinteessä on totuttu tekemään, aseta itsekkyydelle jotain vastavoimaa ja pyri tuon vastavoiman avulla neutralisoimaan itsekkyyttä (emt. 98). Pikemminkin Dōgen – ja zen yleensäkin – pyrkii kokonaan hajottamaan ajatuksen itsekkyydestä ja minästä (emt.). Toisin sanoen, Dōgenin eettisyys perustuu ilman-ajattelun kokemukselle, jota erilaiset kategorisoinnit eivät väritä.

Lähestyn Dōgenin ideaalia eettistä mielentilaa buddhalaisuuden perinteisen eettisen normin kautta. Kasuloksen (1981, 94) mukaan Dōgen tulkitsee uudelleen buddhalaisuuden sääntöä ”*älä tee pahaa, tee hyvää*” kääntämällä sen muotoon ”*pahuuden tuottamattomuuden tila, hyvyyden suorittaminen*”¹⁵. Keskeistä tässä uudelleentulkinnassa on, että se ei pyri absoluuttiseen pahuuden tekemättömyyteen ja hyvyyden tekemiseen, vaan se hyväksyy tällaisen kielellisen relatiivisuuden ja tilannesidonnaisuuden (emt. 93–94). Ollessaan pahuuden tuottamattomuuden tilassa on ihminen sisäistänyt tuon ”käskyn” osaksi itseään. Hän ei näin ollen ole enää sellainen ihminen, joka tekisi pahaa, vaikka tilanne sen sallisi.

Pahuuden tuottamattomuuden tilassa ollessaan ihminen ilmentää myötätuntoa. Kasuloksen (1981, 97–98) mukaan Dōgen ja buddhalaisuuden traditio yleensäkin näkevät myötätunnon perustavana ihmisen ominaisuutena. Sen vuoksi ihminen tekisi luonnostaan hyviä tekoja, suorittaisi hyvää, jos

¹⁴ Dharma merkitsee buddhalaisuudessa toisaalta maailman asioita, sen järjestetystä tai Buddhan julistamaa perimmäistä totuutta (Van Bragt 1982, 295).

¹⁵ Perinteisempi käännös: ”*Do no evil, do good*”. Dōgenin käännös: ”*the nonproduction of evil, the performance of good*” (ks. Kasulis 1981, 94).

konseptuaaliset väritykset eivät hämärtäisi välitöntä kokemusta (emt.). Eettinen toiminta virtaisi tällöin vapaasti ihmisen toiminnassa ja nousisi luonnollisesti esiin hänen kokemuksissaan (emt.), jotka myötätunnon vuoksi suuntautuvat kohti ihmisiä ja maailmaa.

Dōgenin eettisyys on nimenomaan pahuuden ”tuottamattomuutta” eikä ”ei-tuottamista; tämä ero paljastaa, että Dōgenin eettisyyttä ei voida tulkita maailmasta vetäytymisenä tai sen kieltämisenä. Eituottaminen olisi pahuuden ja sen kautta maailmassa olemisen kieltämistä, toisin sanoen, maailman itsensä kieltämistä, sen piiristä vetäytymistä. Tuottamattomuus taas viittaa vahvemmin maailmassa olemiseen, joskin melko passiiviseen sellaiseen. Toisaalta tuottamattomuus ei lopulta samaistu passiivisuuteen, ainakaan erotettuna aktiivisuudesta: ilman-ajattelua ja sen tuottamattomuuden tila tulee olevaksi yhdessä tyhjyyden kanssa, jolloin passiivisuuden ja aktiivisuuden suhde ei ole erottava vaan siven suhde; passiivisuus on aktiivisuutta ja aktiivisuus passiivisuutta. Arkinen kokemuksemme myös puoltaa tätä: passiivinen sohvilla makoilu on tekemättömyydessään kuitenkin teko, joka ei pysäytä elämämme etenemistä. Toisaalta aktiivisuus voi myös näyttäytyä passiivisuutena vastuun pakoilun kautta: aktiivinen puuhastelu turhanpäiväisyyksien parissa vie pois siitä toiminnasta, joka oikeasti olisi ajankohtaista ja tarpeellista; työpäivän jälkeen tuijotamme Netflixiä ja syömme suklaata, vaikka oikeasti kaipaisimme siinä hetkessä pientä kehon aktivointia ja terveellistä ravintoa.¹⁶

2.5 Nishitanin ajattelun yleispiirteitä

Nishitani kuului Kioton koulukunnan toiseen sukupolveen jakaen muiden tämän sukupolven edustajien kanssa yhden perustavan ajatuksen ja motiivin filosofian tekemiselle: halun ymmärtää maailmanhistorian merkitystä (Ōhashi & Akitomi 2020, 375). Nishitani olikin erittäin tärkeä hahmo Kioton koulukunnan historiassa ja hänen vaikutuksensa koulukunnan myöhempiin edustajiin oli valtaisa (emt. 377). Tämän lisäksi hänen ajattelussaan vahvasti läsnä ollut buddhalaisen tyhjyyden käsityksen soveltaminen länsimaisiin filosofisiin ongelmiin edisti koulukunnan ajattelua merkittävästi (emt.).

Nishitani itse katsoi oman filosofisen positionsa alkupisteen olevan nihilismissä (Ōhashi & Akitomi 2020, 376) ja hänen filosofisen projektinsa keskeiseksi teemaksi tarkentui sen historiallisen tilanteen, jossa nihilismi ilmentyy, ylittäminen (emt. 377). Nishitani siis näkee nihilismin olevan osa sekä yksilön henkilökohtaista kokemusta elämästä ja maailmasta että konkreettinen historiallinen – tai yhteiskunnallinen – tilanne. Nihilismin ylittämisessä Nishitani puolestaan päätyi korostamaan

¹⁶ Mainittakoon, että suklaan syönti ei tuhoa terveellistä ruokavaliota ja myös suklaan syönti voi olla terveellistä tai vähintäänkin tarpeellista.

buddhalaisen minuuden ymmärtämisen tärkeyttä. Tämä seikka tulee tarkemmin esiin myöhemmissä luvuissa.

Näiden kahden Nishitania koskevien yleisten huomioiden jälkeen voidaan keskittyä absoluuttiseen olemattomuuteen Nishitanin käytössä. Davisin (2019a) mukaan Nishitani uudelleen käsitteellistää olemattomuuden tyhjyydeksi, unohtamatta kuitenkaan Nishidan tälle termille muotoilemaa sisältöä absoluuttisena olemattomuutena. Nishitani siirtyi Davisin (emt.) mukaan käyttämään termiä ”tyhjiys” (sanskrit: *śūnyatā*; japani: *kū* 空) siksi, että absoluuttinen olemattomuus linkittyy niin vahvasti sekä olemiseen että sen nihilistiseen negaatioon. Davis (emt.) väittää Nishitanin katsoneen modernin maailman olleen niin vahvasti kiinnittynyt molempiin edellä mainittuihin, olevaan ja nihilismiin, että tyhyydestä puhuminen on välttämätöntä tällaisen haitallisen kiinnittyneisyyden ylittämiseksi.

Nishitanin ajattelussa säilyvät Mahāyāna buddhalaisuuden tyhjiyteen yhdistämät määritykset; asiat itsessään ovat tyhjiä, asiat tulevat oleviksi vain keskinäisriippuvaisessa todellistumisessa ja tämän ymmärtäminen johtaa tietoisuuden muuttumiseen eli arkitietoisuuden hylkäämiseen (Davis, 2019a). Absoluuttinen tyhjiys liittyykin keskeisellä tavalla ajatukseen ei-minästä, ilman-ajattelusta ja tällaiseen tietoisuuden tilaan astumisesta (emt).

Nishitanin ajattelun keskiössä ovat inhimillisen olemassaolon tasot, joita Parkesin (2020, 466) mukaan on kolme: tietoisuus, nihilismi ja tyhjiys.¹⁷ Nämä kaikki tietoisuuden tasot ovat Nishitanin ajattelussa ”kenttiä” (jap. *ba*, 場 engl. *field*¹⁸) (Davis 2019a). Nishitani siis kehitti edelleen Nishidalta perittyä ajatusta siitä, että absoluuttinen olemattomuus on paikka (emt.). Nishitani kuitenkin eroaa Heisigin (2001, 187) mukaan Nishidasta – ja Tanabesta – siten, että hänen filosofinen projektinsa ei tähdännyt kokonaisvaltaisen filosofisen järjestelmän luomiseen. Tyhjiyden kenttä ei näin ollen olekaan järjestelmällinen kehikko, jonka puitteissa erilaiset asiat ja filosofian osa-alueet toimisivat. Sen sijaan häntä kiinnosti sellaisen filosofisen näkökulman luominen, josta käsin erilaisten ongelmien tarkastelu olisi mahdollista (emt. 189). Ajatus kentästä ilmentää tätä Nishitanin filosofian tavoitetta, sillä japaninkielinen termi näkökulmalle on *tachiba* (立場), jossa jälkimmäinen kirjoitusmerkki on

¹⁷ Vastaavana ajatuksena voidaan pitää Søren Kierkegaardin ajatusta eksistentiaalisista elämänvaiheista. Ks. McDonald, 2017.)

¹⁸Kioton koulukunnan yhteydessä yleisesti ja Nishitanin yhteydessä erityisesti englannin termi ”field” on vakiintunut käännökseksi japanin termille ”*ba*”. Olen päätenyt seuraamaan tätä käännoä, muiden mahdollisten termien, kuten ”moodi”, ”taso”, ”paikka” tai ”alue”, sijasta, sillä muut käänösvaihtoehdot tavoittavat huonosti Nishitanin filosofian ytimen. Kenttä, esim. tyhjiyden kentän yhteydessä, on näkökulma, jossa ihminen sijaitsee, mutta samalla se on myös laajempi alue, jonka muut olennot jakavat. Muut käänökset eivät tavoita yhtä luontevasti tätä moniulotteisuutta.

siis sama kuin termissä kenttä; näkökulma on siis paikka, jossa seisotaan tai ollaan ja juuri tällainen tyhjiyskin on.

Eri kentät Nishitanin ajattelussa voidaan siis ajatella myös näkökulmiksi. Parkesin (2020, 466) mukaan näkökulmina kentät ilmentävät ja vastaavat eri aspekteja: tietoisuus elämää, nihilismi kuolemaa ja tyhjiys ”kuolemaa elämässä”. Nishitanin käytössä kenttä näyttäytyy siis monimutkaisena käsitteenä: yhtäältä olemassaolon tasona eli maailmaan suhtautumisen tasona, toisaalta jonkinlaisena konkreettisena näkökulman paikkana ja lopulta vielä kokemuksen alueena. Yhtä yksittäistä määritelmää kentästä on siis vaikea antaa, mikä on ymmärrettävää, kun muistetaan lukea Nishitania osana zenbuddhalaisuuden traditiota. Tuossa traditiossa nimittäin on runsaasti paradokseja ja ristiriitaisuuksia, joiden avulla asioita tehdään ”ymmärrettäviksi” (Nagatomo 2019) eli paljastetaan maailman ja sen asioiden luonne ristiriitaisina kokonaisuuksina, joilla on useita puolia. Nämä määritelmät ja toisaalta näiden määritelmien riittämättömyys on hyvä pitää mielessä.

Subjektin olemassaoloa voi tyhjiyden lisäksi määrittää myös nihilismi tai tietoisuus (Davis, 2019a). Davisin (emt.) mukaan olemassaolon tasot ovat nimenomaan kerroksisia ja tyhjiys on niistä kaikkein perustavin: muut kaksi rakentuvat sen päälle. Näin ollen tyhjiyteen ei voida päästä käsiksi älyllisin ponnisteluin, vaan se on mahdollista vain ylläkuvatulla egosta irti päästämällä (emt).

Mikäli pitäydyttäisiin perinteisissä länsimaisissa ajatuksissa, saatettaisiin helposti tehdä johtopäätös, että tyhjiys perustavimpana olemassaolon tapana vain mahdollistaa subjektin kohoamisen tietoisuuden tasolle. Parkesin (2020, 466) mukaan tämä on kuitenkin virheellinen näkemys: tietoisuus nimenomaan ei ole kaikkein korkein olemassaolon tapa vaan kaikkein suppein. Tyhjiys on olemassaolomme nimenomaan perustavampi *tausta* (saks. *Ungrund*) siinä mielessä, että sille olemassaolomme rakentuu ja se kattaa kaiken maailmassa olevan (Davis, 2019a).

Keskeisin tapa ymmärtää tyhjiyttä on yllä mainittu tyhjiyden luonnehdinta: siinä kaikki asiat ovat tyhjiä omasta ja itsenäisestä luonnostaan, minkä lisäksi ne tulevat oleviksi vain suhteissa toisiin oleviin asioihin (Davis, 2019a). Tämä luonnehdinta selvittää osaltaan Nishitanin näkemystä tyhjiydestä: siinä asioiden essentiaalinen tyhjiys on ymmärretty, jolloin pääsemme näkemään asiat ja ne ”luoneet” suhteiden verkostot sellaisina kuin ne todella ovat (Parkes, 2020, 479). Edelleen Parkes (emt. 466) toteaa Nishitanin kuvaavan tällaista todellisen olevuuden ymmärtämistä asioiden ymmärtämisenä ”niiden omalla kotikentällä (*home ground*¹⁹)”. Edelleen myös ajatus kotikentästä viittaa kentän käsitteen tilallisuuteen.

¹⁹ Jap. *moto* 元, kirjaimellisesti ”alkuperä, lähde”.

Kuten yllä kuitenkin huomattiin, on tyhjyydellä monia muotoja ja Nishitanin käytössä nämä tyhjyyden moninaiset käyttötavat sekoittuvat. Kyseinen sekoittuminen näkyy myös Nishitanille keskeisessä ajatuksessa, eksistentiaalisessa kääntymyksessä itseensä päin. Davisin (2013, 192) mukaan eksistentiaalisen kääntymyksen ajatuksen juuret – länsimaisen eksistentiaalisen perinteen lisäksi – voidaan nähdä kumpuavan zeniläisestä ajatuksesta sanojen tyhjyydestä. Zenissä valaistumisen totuus ei ole siirrettävissä sanojen välityksellä vaan itse ymmärtämällä, oman itsen kautta (emt. 192). Tyhjiyttä ei siis voida opettaa muille, vaan sen opettaminen on kuin kuun osoittaminen sormella; osoittaminen ohjaa katsetta johonkin suuntaan, mutta ihmisen täytyy itse oivaltaa sekä kuu että sormi ja niiden välinen suhde. On helppo huomata sanojen tyhjyyden ajatuksen yhtäläisyys Nishitanin ajatukseen eksistentiaalisesta itsen kääntymisestä ja tuon kääntymisen synnyttämästä oivalluksesta.

Kuten todettua, zenfilosofiassa itseolemuksen puute on vain yksi tapa ymmärtää tyhjiys muiden ymmärryksen tapojen joukossa. Siihen on kuitenkin syytä palata, sillä se on varsin tärkeä tyhjyyden muoto Nishitanin ajattelussa. Ensiksi tuosta itseolemuksen – joka myös ei-minään voidaan samaistaa – puutteesta on mainittava, että se ei päde vain ihmisiin tai edes tietoisiin olentoihin, vaan kaikkiin oleviin. Toisin sanoen, kaikki maailmallinen on ohimenevää, mikään ei ole olemassa ikuisesti (Davis 2013, 192). Lisäksi kaikki olevat ovat osa keskinäisriippuvaisuuden verkostoa, kuten yllä on useasti todettu.

Ohimenevyys on keskeinen termi, joka nousee useasti esiin tutkielmani aikana. Nishitanin (1982, 129) mukaan ohimenevyys – toiselta termiltään illusorisuus – palautuu siihen seikkaan, että oleva on yhtäläistä tyhjyyden kanssa. Illusorisuus ei kuitenkaan tarkoita sitä, että asiat eivät olisi tosia; edelleen asioiden todellisuus ei tarkoita sitä, että illusorisuuden lisäksi olisi jokin muu ”tosi oleva” (emt.). Nostaakseni jälleen vertailun vuoksi esiin kantilaisia termejä ei voida ajatella, että olisi olemassa toisistaan erilliset *fenomenaalinen* ja *noumenaalinen* oleva (emt. 127). Tätä kantilaista dualistista vertailua perustavampi määritelmä on termi ”*middle*”, keskikohta, millä viitataan siihen, että asiat eivät ole pelkästään illusorisia tai todellisia, vaan jotain tältä väliltä (emt. 129).²⁰ Nishitanin ajattelussa (emt. 130) *middle* viittaa myös asioiden keskellä olemiseen. Keskellä olemisesta voidaan piirtää negatiivista kuvaa vertaamalla sitä tietoisuuden kenttään: tuolla kentällä asiat nähdään vain niiden ulkopuolelta tai rajalta käsin (emt. 130). Nishitanin (emt.) mukaan emme siis katso asioiden sisälle, vaan tarkastelemme niiden meille näyttäytyvää ulkopuolta. Śūnyatān kentällä asioiden

²⁰ Ks. luvun 2.2 selvitys mahajana buddhalaisuuden filosofisesta ajatuksesta ylittää dualistiset vastakkainasettelut ja omaksua niiden sijaan keskipisteen näkökulma.

keskelle näkeminen puolestaan onnistuu kun emme enää vertaile niitä toisiinsa, vaan otamme ne vastaan sellaisina, kuin ne itsessään ovat (emt. 131).

Viimeisenä Nishitanin filosofiassa olennaisena seikkana nostan hänen ymmärryksensä todellisesta. Käytän työssäni termejä ”aito”, ”itseys” ja ”todellinen”, merkityksissä ”aito todellisuus”, ”todellinen luonto”, ”aito itseys”, ”asia itseyydessään” jne. Nämä käännökset viittaavat Nishitanin käyttämään japanin termiin ”*jitai*” (じたい, 自体), joka merkitsee itsessään (Abe 2019, 20). Unnon (2019, 308) mukaan *jitai* tarkoittaa todellisuutta itseään ja se eroaa länsimaisen metafysiikan käsityksistä todellisuudesta substanssina tai subjektina ja Aben (2019, 20) mukaan itseyydessään asiat ovat yhtä *śūnyatān* kanssa. Unno (2019, 308) jatkaa tätä ajatusta toteamalla, että todellisuus itsessään, *jitai*, merkitsee radikaalisti erilaista ymmärrystä todellisuudesta avoimena maailmana olemassaolon alapuolella. ”Aitous”, ”todellinen” ja ”itseys” näyttäytyvät moninaisina käsitteinä, jotka kuitenkin palautuvat yhteen, selvään määritelmään eli *śūnyatān*. Nishitanin (1982, 131) mukaan ” *śūnyatān* kentällä jokainen asia manifestoituu omassa itseyydessään”.

Myös *śamādhi*n mielentilan²¹ kautta voidaan havainnollistaa Nishitanin näkemystä todellisesta. *Śamādhi*n mielentila on välittömyyteen asettumista ja sellaisenaan askel pois tavallisesta olemisen tavasta ja *egon* olemisesta, jopa tuon *egon* unohtaminen (Nishitani 1982, 129). *Śamādhi* viittaa siis sekä olemisen tapaan että mielentilaan, jossa asia tulee olevaksi itsessään, absoluuttisesti, ei määritelmällisesti. Tällöin asia ei tule kahlituksi tuohon määritelmään, vaan se pysyy omana itsenään – *asiana*, joka on absoluuttisesti olemassa mutta, jo seuraavassa hetkessä ohi mennyt (emt, 128–129.) *Śamādhi*n samaistuu siis *Nāgārjunan* *prajñān* ja *Dōgenin* ilman-ajatteluun.

Toisaalta *prajñān* käsite esiintyy myös Nishitanin ajattelussa ja se viittaa jälleen ”todelliseen”. Nishitani sanoo siitä:

”Kun ihminen heittää pois pienen minuutensa ja hurskaasti astuu todellisuuteen, Suuri Viisaus (prajña) avautuu kaikkien asioiden kotipaikkana, jossa ne ymmärtävät itsensä sellaisina kuin ne itsessään ovat – todellisuuden itsensä paikkana. [...] jokaisen aidon asian todellisuus muodostuu sellaisena kuin se on, ’runouden ja henkisen ajanvietteen aiheeksi’, joka sisältää ’loputtomasti merkitystä.’” (Nishitani 2004b, 51–52.)

Nishitani (emt. 52) siis samaistaa *prajñān* toisaalta asioiden todelliseen luonnon oivaltamiseen, mutta myös eräänlaiseen ihmetykseen tuon todellisen luonnon äärellä. Toisaalta ne ovat sama asia,

²¹ Ks. luku 4.

sillä ”tunkeutumalla radikaalisti todellisuuteen sellaisena, kuin se tosiasiasa on, todellisuudesta itsestään tulee silkkaa runoutta (emt. 51).

Edellisen kappaleen analyysi Nāgārjuna ja Dōgenin ajatuksista liittyen ilman-ajatteluun ja esireflektiivisen kokemuksen täyteyteen voidaan herkästi samaistaa Nishitanin ajatuksiin asioiden kokemisesta siten kuin ne aidosti ovat. Nähdäkseni kahden edellisen ajattelijan näkemykset kuvaavat juuri Nishitanin ajattelua liittyen aitoon asioiden kokemiseen.

Näiden alustavien huomioiden ja yleispiirteiden esittelyjen jälkeen voidaan pureutua tarkemmin Nishitanin R&N-teokseen, jonka ymmärtäminen ilman näitä huomioita ja yleispiirteiden esittelyä olisi ollut jokseenkin hankalaa.

3. TIETOISUUDEN KENTTÄ

Tässä luvussa käsittelen Nishitanin näkemyksiä tietoisuuden kentästä²² sikäli, kuin ne R&N-teoksessa ilmenevät. Nihilismi ja etenkin tyhjiys toimivat sen osoittajina mitä tietoisuuden kenttä ei ole. Harjoitan siis tässä luvussa kautta linjan myös negatiivista tarkastelua: piirrän kuvaa tietoisuuden kentästä sen kautta mitä se ei ole. Tämä negatiivinen suhtautuminen on syytä pitää mielessä. Jaan tämän luvun alaluvuissa käsiteltäviin teemoihin. Alaluvussa 3.1 tarkastelen tietämistä ja sen roolia tietoisuuden kentällä, alaluvussa 3.2 persoonaa tai subjektia tietoisuuden kentällä sekä subjektin suhdetta muihin oleviin asioihin ja alaluvussa 3.3 tietoisuuden kentän ongelmia ja rajallisuutta.

Aivan aluksi annan – selkeyden vuoksi – tietoisuuden kentälle suuntaa antavan määritelmä länsimaisin filosofisin käsittein. Tietoisuuden kenttä kattaa aistihavainnot, tuntemukset ja järjen: se näyttäätyy kantilaisena tietoisuutena, jossa vain havaitsemme asioita mutta emme voi koskaan tietää asioita itsessään (Parkes 2020, 466). Jatkossa tietoisuuden kenttä lyhenee tutkielmassani selkeyden vuoksi paikoitellen pelkäksi tietoisuudeksi, sillä sekä ”tietoisuus” että ”tietoisuuden kenttä” tarkoittavat pitkälti samaa.

Toisena länsimaisena yksinkertaistettuna vertauksena voidaan todeta, että tietoisuuden kenttä muistuttaa paljolti Edmund Husserlin (1859–1938)²³ ajatuksia luonnollisesta asenteesta: kuten luonnollisessa asenteessa, tietoisuuden kentällä otamme asiat naiivisti annettuina (Beyer, 2018). Kokija siis uskoo, aistihavaintojen perusteella ja tähän havaintoon perustuen naiivisti luottaen, että asiat ovat olemassa (Husserl 2017, 58). Toisaalta minä itse ei ole erillinen aineellisesta maailmasta.

Tietoisuuden kenttää voidaan summata seuraavasti: se on ei-luonnollinen olemisen tapa, jota ylläpidetään pakottamalla (sekä ulkoista maailmaa että itseä pakottamalla) ja jolla tyhjiyttä olevan perustalla ei ymmärretä tai voida tavoittaa. Tietoisuuden kentällä vallitsevan järjellisyuden avulla tyhjiyttä ei voida ymmärtää (Davis 2019a), mikä muistuttaa zenin luonteesta antifilosofiana. Aito ymmärtäminen tarkoittaisi tyhjiyden kokemista, sen eksistentiaalisuuta. Järjen avulla ymmärretään vain, että tyhjiys on jossain tuolla ja että syvällisempi olemassaolon tapa voisi olla tarpeen nykyisten ongelmien edessä (Thurmann 2019, 165–166). Tyhjiyden ymmärtämiseksi aidosti on kuitenkin

²² Kentän määrittelystä ks. yllä luku 2.5.

²³ En tässä sitoudu millään lailla Husserlin fenomenologiseen projektiin tai vihjaa, että Nishitanin positio olisi jotenkin elimellisesti sama kuin Husserlin; Nishitanin position sukulaissieluja haettaessa on mielekkäämpää katsoa vaikkapa Heideggeriin tai Nietzscheen. Joka tapauksessa Husserlin näkemys luonnollisesta asenteesta on kuitenkin melko tarkkanäköinen ja sikäli sen avulla on mahdollista selvittää myös Nishitanin näkemystä tietoisuuden kentästä. Mielessä tulee kuitenkin pitää, että tämä selvennys on yksinkertaistettu vertaus, joka jättää huomiotta sen tosiasian, että Nishitanin ajattelu on paljon velkaa buddhalaisuuden traditiolle, joka ei ole läsnä Husserlin ajattelussa.

päästettävä irti rationaalisesta egosta (Davis 2019a). Tähän irti päästämiseen palataan myöhemmin tyhjyyttä käsittelevässä luvussa.

3.1 Tietoisuuden kenttä ja tietäminen

Tietoisuuden kentän pakottavuus, joka kääntyy hallinnaksi, ilmenee Nishitanin (1982, 53) mukaan myös tieteessä ja järjessä: tiede ja järki ovat tietoisuuden kentällä valjastettu hallinnan välineiksi – hallinnan, jonka tavoitteena on hallita luonnollista maailmaa. Aiemmin viittasin jo Husserliin ja luonnolliseen asenteeseen, ja tieteiden toimet tietoisuuden kentällä voidaan määrittää yksinkertaistetusti luonnollisen asenteen kautta: luonnollisesti asennoituneet tieteet pyrkivät saaman maailmasta tietoa kattavasti ja luotettavasti (Husserl 2017, 58).

Nishitanin (1982, 53) mukaan hallinnassa tunteellisempi ja mystisempi puoli ihmisen olemassaolosta on leikattu pois. Ihmisen tunteellisemmän puolen pois leikkaaminen ja rationaalisuuden korostaminen näyttäytyy sovittamattomana ristiriitana ihmisen olemassaolossa, koska affektit ja emootiot ovat keskeinen osa inhimillistä elämää. Hallintaan pyrkivä välineellinen järki ei tunnusta affekteja ja emootioita itseisarvoisiksi, vaan ne on alennettu sisältämään merkitystä vain sikäli kuin niitä voidaan hyödyntää hallinnan välineinä.

Tieteen valjastaminen hallinnan välineeksi tietoisuuden kentällä on kuitenkin vain ilmentymä tietoisuuden kentän pakottavuudesta; tiede itsessään ei ole ongelma, vaan tapamme suhtautua maailmaan. Nishitani (1982, 81–82) katsoo modernin luonnontieteen mahdollistaneen vapautemme lisääntymisen teknologian kehittymisen myötä. Teknologian kehitys on yhteydessä tiedon kehittymiseen, ja sen myötä ymmärrämme paremmin sen, miten maailma toimii (emt.). Parempi ymmärrys maailmasta lisää myös kykyämme vapautua meitä hallitsevista luonnonlaeista: nykyisin ihmiset hallitsevat suuremmissa määrin luontoa eikä luonto hallitse ihmistä (emt. 84) siinä määrin kuin se hallitsi vaikkapa metsästäjäkeräilijöitä. Tällä vapaudella on kuitenkin hintansa: koneiden mahdollistama luonnon hallitseminen on erottanut ihmiset luonnosta tehden myös ihmisistä mekaanisia ja luonnonlaeista erillisiä olentoja (emt. 84–84). Ihmiset vain järjestelivät ja tekevät luonnosta hallittavaa. Edelleen koneet myös hallitsevat ihmistä itseään (emt.).²⁴

Tietoisuuden pyrkimys hallitsemiseen ilmenee Nishitanin (1982, 101) mukaan tietoisuuden haluna tehdä asiat tutuiksi ja tunnetuiksi. Tutuksi tekemisen välineenä toimii asioiden nimeäminen, sillä nimeäminen mahdollistaa asioiden ja maailman tuntemisen – tunteakseen maailman ei tarvitse kuin

²⁴ Nämä ajatukset – ja muut, joissa Nishitani kriisoi modernia subjektiviteettia ja olemisen tapaa – tulevat kiinnostavalla tavalla erittäin lähelle Max Horkheimerin ja Theodor Adornon ajatuksia heidän teoksessaan ”Valistuksen Dialektiikka” sekä Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian ajattelua yleensä (ks. Bohman 2019).

opetella nuo nimet (emt.).²⁵ Nishitani (emt.) mukaan nimeäminen on kuitenkin vain järjen toimintaa: se peittää asioiden aidon luonteen, joka on tuntemattomuus, nimeämättömyys ja nimettömyys.²⁶

Halu tehdä asiat tutuiksi näyttäytyy samanaikaisesti haluna omistaa asiat. Avatakseni tätä tulkintaa on tarkasteltava lähemmin japanin kieltä, jossa sana *u* (有, 有) voidaan katsoa tarkoittavan sekä omistamista että olemista, jolloin tietoisuuden kenttä – luettuna olemisen kentäksi – on samanaikaisesti myös omistamisen kenttä (Davis 2011, 90).²⁷ Näin ollen tietoisuuden kentällä ”omistamme” meille tutut maailman oliot ja tapahtumat (emt.). Nishitanin (1982, 101) sanoin asioista tulee ”meidän tuttujamme, meidän perheenjäseniämme, meidän esikkojamme.”

Kuitenkin tuo omistaminen on Nishitanin (1982, 9) mukaan naiivin pinnallista: asioita havainnoidaan, mutta niihin ei päästä aidosti käsiksi, ne otetaan annettuina. Asiat ymmärretään vain havaittuna objekteina konseptien ja representaatioiden kautta ilman, että ymmärrettyyn asiaan kadottaisiin tai edes aidosti keskityttäisiin (emt.). Tietoisuuden kentällä ymmärrys maailmasta on kuin Platonin luolassa ikään: näemme seinille heijastuvia varjoja pitäen noita varjoja aitoina olevaisina (emt.). Sama on suhteemme sisäiseen maailmaamme: koemme tunteidemme olevan aitoja, mutta myös nuo tunteet ovat vain varjojen leikkiä, pinnallisen ymmärryksen kohteita (emt.). Asioiden pinnallinen ymmärtäminen samaistuu myös yllä mainittuun luonnollisen asenteen naivistiseen asioiden ottamiseen annettuna.

Kyvyttömyyttä ymmärtää asioita siten kuin ne aidosti ovat, eli pinnallista ymmärrystä voidaan havainnollistaa tarkastelemalla kahvikuppia: tuttuun konseptiin nojautuen pidämme sitä vain kahvin juontiin tarkoitettuna objektina, jolla ei ole juuri muita merkityksiä, paitsi ehkä jonkin muun kuuman juoman juomisen mahdollistaminen. Kuitenkin tuolla yksittäisellä objektilla on loputtomasti myös muita merkityksiä, jotka jäävät piiloon tällaisen yksipuolisen näkemyksen taakse: sitä voidaan käyttää paperipainona, se voi olla taide-esine tai siitä voidaan juoda myös kylmiä juomia! Edelleen tuohon yksittäiseen objektiin liittyy myös loputtomasti merkitysten verkostoja: kuka sen on tuottanut, mistä sen raaka-aineet on saatu, kuka sen on valinnut käyttöön?

²⁵ ”Nimi” voitaneen ymmärtää laajana käsitteenä, joka kattaa niin eliöiden nimet kuin luonnonlait sekä elottoman luonnon partikkelit sekä kaiken tältä väliltä.

²⁶ Aidoista asioista, ks. luku 2.5.

²⁷ Samaan suuntaan osoittava ajatus omistamisesta ja olemisesta esiintyy myös Erich Frommin teoksessa ”*To Have or to Be?*” (1976), joskin kyseissä teoksessa oleminen ja omistaminen ovat toistensa vastakohtat eikä Frommin analyysiin sisälly kolmatta instanssia. Joka tapauksessa sekä Frommin että Nishitanin ajatukset ovat hengeltään lähellä toisiaan, sillä molemmissa kyseenalaistetaan omistaminen ja molemmissa painotetaan kokonaisvaltaisempaa maailmassa olemista. Nishitanilla tuo kokonaisvaltaisuus vain sisältyy tyhjyyteen, jota käsittelen myöhemmin.

Edellinen analyysi kahvikupin merkityksistä muistuttaa jossain määrin Husserlin ajatuksia merkityshorizontista: objektin näkeminen jonain asiana – kuten kahvikupin näkeminen juomiseen soveltuvana astiana – sisältää tietoisuuden muista tilanteista, joissa objekti voidaan nähdä (Pietersma 1973, 98). Päätymistä johonkin tiettyyn tulkintaan ”ohjaa” ajatus näiden muiden mahdollisten tulkintojen soveltuvuudesta käsillä olevaan tilanteeseen (emt.): kahvikuppi juoma-astiana on pätevä tulkinta tilanteeseen, jossa tavoite on juoda jotain. Edelleen voidaan ajatella, että kahvikupin tulkitseminen tavallisesta poikkeavasti vaikkapa paperipainona ei ole kovinkaan usein mielekäs tulkinta, sillä kahvikuppi ei sovellu hyvin paperipainoksi. Näin ollen kahvikupin tulkitseminen juoma-astiana olisi tilanteesta riippumatta kaikkein suotuisin tai sopivin tulkinta muihin mahdollisuuksiin verrattuna. Tällaisen tulkinnan voidaan katsoa olevan tietoisuuden kentälle ominaista: objekti nähdään yhden konseptin kautta ja siihen tyydytään sopivimpana tuota sopivuutta kyseenalaistamatta.

Husserlin merkityshorizontista eroten kahvikuppia voidaan tarkastella myös Dōgenin ajattelun jaottelun kontekstissa. Kahvikupin tulkitseminen kylmän tai kuuman juoman juoma-astiana, paperipainona tai taide-esineenä ovat kaikki yhdenlaisia konseptuaalisia tulkintoja kyseisestä esineestä; ne sisältävät ajatuksen jostain kontekstista, jossa toimitaan (Kasulis 1981, 86) eli ne ovat ajattelua tai ei-ajattelua. Ilman-ajattelun ”kielellä” ilmaistuna kahvikupin näkeminen ei viittaa mihinkään tällaiseen konseptiin ollen vain ”asia-joka-on-edessäni” (emt.). Selvää on, ettei näin saada asiasta mitään kovin uutta tai valaisevaa tietoa – ilman-ajattelu viittaa pikemminkin esireflektiiviseen maailman hahmottamiseen kaiken tietoisuuden perustalla (emt.). Ilman ajattelua on siis jotain täysin muuta kuin asioiden näkeminen tietoisuuden kentällä; se osoittaa asioiden aitoon luonteeseen, joka ikään kuin ”hyppää esiin” mielen ollessa kiinnittymättömässä ilman-ajattelun tilassa. Kahvikuppi on vain asia edessäni, jota kiinnittymättömästä mielestäni luonnollisesti virtaava toiminta käyttää käsillä olevan tilanteen vaatimalla tavalla.

Tietoisuuden kentällä tällainen kahvikupin pitäminen asiana, joka on edessäni ja jota luontaisesti käytän erilaisiin tarpeisiin ei ilmene eli asian aitoon luonteeseen ei päästä käsiksi, sillä tuolla kentällä vallitsee vastakkainasettelu tarkkailevan subjektin ja tarkkailtavien objektien, sisäisen ja ulkoisen, välillä (Abe 2019, 20). Tuo vastakkainasettelu on äärimmäisen jyrkkä ja tuossa jyrkkyydessä virheellinen: se objektivoi maailman asiat valheellisesti subjektin näkökulmasta käsin estäen pääsyn asioihin itseensä (emt. 18).

Tietoisuuden kentällä asioita itsessään ei siis tiedetä. Seuraavaksi tarkastelen tietoisuuden kentällä tiedettyä: aistihavaintoja eli todellisina koettuja asioita tietoisuuden kentällä. Tämän analyysin myötä

tietoisuuden kentän ja järjen rajallisuus piirtyvät yhä selvemmin esiin. Nishitanin (1982, 6) mukaan aistihavainnoista ja tuntemuksista voidaan jaotella ulkoisiin, sisäisiin ja sosiaalisiin asioihin: todellisina koetaan laaja kirjo asioita tunteista yhteisöjen kautta vuoriin. Todellisena koetaan lisäksi tieteellisten näkökulmien asioita, kuten luonnontieteilijälle atomit ja fysiikan lait, yhteiskuntatieteilijälle taloudelliset realiteetit ja yhteiskunnan sisällä tapahtuva syrjintä nähdään todellisen maailman asioina (emt.). Sekä arkiset että tieteellisten näkökulmien havainnot maailmasta koetaan välittömästi ja itsestään selvästi todellisiksi ilman tarvetta mennä noiden havaintojen taakse. Palaan tähän itsestään selvyyteen myöhemmin.

Tieteellisten näkökulmien todellisina koetut asiat eroavat arkisista siinä, että niitä pidetään perustavammin tosina: esimerkiksi fysiikan lait selittävät ulkoisen maailman olemusta perusteellisemmin kuin pelkät ulkoisen maailman ilmiöt (Nishitani 1982, 6–7). Nishitanin (emt.) mukaan todellisina koettujen asioiden välillä vallitseekin hierarkia, joka ilmenee myös ristiriitaisuutena: vaikka jotkin todellisina koetut asiat ovat ”perustavampia”, ei vähemmän perustavia asioita koeta vähemmän todellisina, vaan myös ne ovat todellisuuden tärkeitä entiteettejä.

Todellisina koettujen asioiden välillä on siis vuorovaikutusta, mistä Nishitanin (1982, 79–80) mukaan esimerkkinä toimivat luonnonlait: ne eivät voi ”todellistua” ilman erilaisia organismeja olivat ne sitten elollisia tai elottomia, ja niiden toimintaa. Ilman olevia asioita luonnonlaitkaan eivät ole olemassa, ainakaan konkreettisesti: ne siis tarvitsevat ilmentyäkseen sekä fysikaalisia ilmiöitä että biologisia ja psykologisia olentoja (emt.). Tässä vuorovaikutuksessa on yhä läsnä hierarkkisuus ja yhden todellisena koetun asian korostuminen toisten kustannuksella. Voitaisiin sanoa, että todellisena koetusta tulee todellisena pidetty: todellisena koetun asian katsotaan selventävän tyhjentävästi maailmaa, vaikka tuo todellisena pidetty tavoittaa itseasiassa vain yhden aspektin maailmasta.

Kuten todettua, on asia itsessään substanssin ja subjektin käsitteisiin vertautuva ontologinen käsite. Kaksi jälkimmäistä näyttäisivät rajoittuvan tietoisuuden kentälle eikä niiden avulla päästä asioiden todelliseen olemukseen käsiksi; näillä käsitteillä tavoitetaan vain asioiden aktuaalisuus (Nishitani 1982, 114–115.) Nishitanin (emt. 113) mukaan on niin, että substanssin käsitteellä tavoitetaan se osa asiasta, joka *on*, eli se, mikä erottaa yhden asian muista asioista. Substanssin käsitteellä tavoitetaan se muoto, jossa asia ilmenee meille, sen eideettisyys (emt.). Asioiden eideettiselle ilmentymiselle perustuu kykymme erottaa asiat toisistaan sekä analysoida niitä ja luokitella niitä intellektuaalisesti (emt.). Voidaan siis todeta, että eideettisyydessään asiat tulevat meille tutuiksi, mutta järjen välityksellä: asiat eideettisyydessään pyritään järjestämään sopivaan järjestykseen ja eideettisyydessä niitä voidaan myös selittää loogisesti ja tulkita teoreettisesti (emt.).

Substanssi onkin väistämättä tietoisuuden kentän käsite, jonka avulla järki pyrkii tavoittelemaan asian olevuutta. Tuossa pyrkimyksessä järki epäonnistuu, sillä se tapahtuu järjen omasta näkökulmasta ja tämän vuoksi järki on pakotettu lähestymään asiaa kiertoteitse: sen sijaan, että saataisiin tietoa siitä, että asia *on*, kysytään *mitä* asia on (Nishitani 1982, 113–114.) Asiaa ei näin ollen nähdä substanssin käsitteen avulla siten, kuin se aidosti on vaan substanssin käsite tavoittaa asian siten kuin se itsessään on, *järjen* näkökulmasta (emt. 119–120). Asian todellinen olemus ei vain voi olla jotain, johon järjen avulla päästään käsiksi (emt.). Samoin on myös tyhjyyden itsensä kanssa: sitä ei voida tavoittaa järjellisesti, vaan se vaatii egokeskeisestä minuudesta irti päästämisen (Davis 2019a). Tietoisuuden rajallisuuteen palataan myöhemmin alaluvussa 3.3.

3.2 Tietoisuuden kentän subjekti ja subjektin suhde toisiin

Aivan luvun alussa nostin esiin mahdollisuuden ajatella tietoisuuden kenttää kantilaisena tietoisuutena. Kantilainen subjekti myös kuvaa hyvin subjektia tietoisuuden kentällä. Itsetietoinen subjekti on se toimija, joka kokoaa ja yhdistää kokemuksen objektit oman järjensä kautta. Järki siis on se tekijä, joka kokoaa kokemuksen yhdeksi ja jonka kautta objektit meille esiintyvät (Nishitani 1982, 131–133.)

Nishitanin (1982, 53) mukaan myös luonnontieteet ovat vaikuttaneet modernin subjektiviteetin syntyyn; luonnontieteisiin kuuluva materialismi on muokannut modernia subjektia. Nishitani (emt. 54–55) toteaa, että materialismin vaikutus näkyy ateismissä, jonka yksi tärkeä palanen on nihilismi, joka muodostaa – eksistentiaalismin välityksellä – modernin subjektiviteetin perustan. Kuitenkin Nishitani (emt. 65–66) toteaa, ettei nihilismi ateistisen eksistentiaalismin perustana ole saanut aikaan riittävään suurta muutosta: se jää egoon keskittyneisyydeksi, kuten Sartrella, tai ei tavoita absoluuttista tyhjyyttä jokapäiväisen elämän välittömyydessä, josta esimerkkinä voidaan esiin nostaa Nietzsche. Kummallakaan ajattelijalla tyhjyys ei ole riittävän ”vahvaa”: molempien ajattelijoiden näkemyksissä tyhjyys suhtautuu olevaan sen negaationa (emt.). Oleminen jää tällöin perustalle, jossa oleminen ei voi olla täysin vapaa (emt. 68). Näissä näkemyksissä oleminen nimittäin rakentuu relatiivisen tyhjyyden perustalle, ja koska tuo perusta itsessään on suhteessa johonkin (relatiivinen), ei myöskään oleminen voi olla vapaata, vaan sekin jää relatiiviseksi ja alisteiseksi jollekin.

Nishitanin (1982, 14) mukaan moderni subjektiviteetti hahmottuu ego(keskeisenä)tietoisuutena, minkä hän katsoo merkitsevän subjektin sulkeutuneisuutta itseensä. Itseensä sulkeutuneisuus on maailman tarkastelua ulkoisena ja tästä juontuvaa eroa minän ja muiden välillä (emt. 10): se on ”minä itseensä kiinnittyneisyyden tilassa” (emt. 10). Käsitys itseensä – ja muihin asioihin – kiinnittyneestä minästä on buddhalaisuuden keskeinen konsepti, joka toimii vastakohtana – ja tässä

vastakohtaisuudessaan harhaisena versiona – buddhalaisuuden ”Jalolen Totuuksien” mukaiselle ihmiskuvulle. Näiden totuuksien mukaan mikään ei ole pysyvää vaan ohimenevää,²⁸ jolloin myös maailman asiat ovat sisällöttömiä: millään ei ole omaa substanssia vaan kaikki asiat ovat riippuvaisia muiden asioiden luomista vaikutuksista, muovautuen niistä omiksi itseyksikseen (Carter 2001, 78).

Itseensä kiinnittyneen minän voidaan lisäksi todeta olevan ”kahlittu omaan narsismiinsa” (Nishitani 1982, 103). Termin ”narsismi” käyttö lienee erittäin valaisevaa sen kannalta miksi itseen kiinnittyneisyys on ongelmallista, eikä siitä käsin voida ratkaista niitä moderneja ongelmia, jotka kumpuavat ihmisen sisältä, mutta jotka heijastuvat myös väistämättä ihmisten välille. Narsistinen itseen kiinnittyneisyys ei ole kiinnostunut toisista olennoista heidän omassa itseydessään vaan välineinä oman itsen pönkittämiselle, sen selviytymiselle.

Kuitenkin on niin, että tämä itseensä kiinnittynyt minätietoisuus vaikuttaisi olevan arkikokemuksen perusteella todellinen. Lisäksi tuo arkikokemus on niin todentuntuinen ja itsestään selvä, ettei sen kyseenalaistaminen ja sen ”taakse” katsominen tunnu minätietoisuudesta käsin tarpeelliselta; tässä kyseenalaistamattomuudessa mahdollisuudet muille tavoille ymmärtää minuus katoavat (Nishitani 1982, 14). Arkikokemuksen itsestään selvyyttä voi selvittää myös perinteisellä länsimaisen filosofian ajatuksen, *principium individuationis* avulla. Arkikokemuksemme maailmasta on muodoltaan sellainen, että siihen kuuluu olennaisesti eron tekeminen muihin maailmallisiin asioihin: ajatteleminen lähtökohtaisesti, että Minä on erillinen toisiin ihmisiin ja maailman asioihin nähden. Minä siis jakaa itsensä pois maailmasta ja sen asioista omaksi jakamattomaksi itseydekseen.

Tätä tietoisuuden kentällä ilmenevää, muista erillistä minuutta voidaan kutsua myös persoonaksi, jota Nishitani (1982, 69) kutsuu tähän mennessä kehittyneimmäksi tavaksi kuvata ja ymmärtää ihmistä. Lisäksi Nishitani (emt.) katsoo persoonan olevan myös luonteva tapa ymmärtää ihmistä: persoona vaatii itsereflektiota syntyäkseen, mutta itsereflektion vuoksi minä sellaisena kuin se tuon reflektion kautta tavoitetaan, vaikuttaa helposti itsestään selvältä eikä itsestään selvyiksiä tarvitse miettiä syvemmin. Näin ollen päädytäänkin ajatukseen minuudesta persoonana, joka on oma, muista erillinen olentonsa ja toimissaan autonominen (emt.).

Persoona ei kuitenkaan ole niin itsestään selvä kuin miltä aluksi näytti. Pohjimmiltaan se nimittäin juontuu vain ihmisen itsetietoisuuden ennakoasenteesta, jossa minuus ymmärretään sille itselleen immanentin perspektiivin kautta. Tuohon perspektiiviin minuus myös jumiutuu asiaa sen enempää miettimättä (Nishitani, 1982, 69.) Minuus persoonana otetaan annettuna, mikä on toisaalta

²⁸ Ohimenevyydestä, ks. alaluku 2.2.

ymmärrettävää, syntyyhän tuo näkemys minuuden itsensä sisältä. Syntyessään minuus persoonana kuitenkin jättää huomiotta muita mahdollisia tapoja ymmärtää minuus (emt.)

Samaa itsestään selvyyttä ilmentää Descartesin näkemys minästä siten kuin se *cogito ergo sum*-argumentin pohjalta rakentuu. Tuossa argumentissa lause ”*cogito, ergo sum*” otetaan perustavana ja kyseenalaistamattomana totuutena, jonka varaan minuus rakentuu (Abe 2019, 21). Descartesin epäily on kuitenkin radikaalia vain filosofisena skeptisisminä, eli järjellisenä toimintana, joka tällöin tapahtuu vain tietoisuuden kentällä. Descartesin epäily on juuri yllä kuvattua itseen kiinnittyneisyyttä ja sulkeutuneisuutta epäilyn tapahtuessa minuuden itsensä sisällä (emt.) Samoin minuuden hyväksyminen egoistisena suurempia pohdintoja harjoittamatta on tätä kiinnittyneisyyttä. Minuus egoistisena ei myöskään ole ainut mahdollinen tapa tai välttämättä edes ilmeisin. Palaan myöhemmin nihilismin yhteydessä epäilyyn ja sen vaikutuksiin minuudelle.

Nishitanin (1982, 69–70) mukaan persoona kuitenkin käsitteenä osoittaa jo toisenlaiseen tapaan ymmärtää minuus, sillä persoona ikään kuin viittaa jo vastakohtaansa, persoonattomuuteen; persoonan itsensä takana ei ole mitään, joka siellä voitaisiin havaita. Kuitenkin jokin vastakohta persoonalla tuntuisi olevan ja ”tuo jokin” ei ole persoonasta erillinen, vaan se tekee persoonasta olevan (emt. 70). Myös *principium individuationis* osoittaa jo itsensä tuolle puolen: tuon periaatteen mukaisesti *jaamme* itsemme toisista erilleen. Näin ollen on myös ajateltavissa, että lisäämme tai sisällytämme itsemme takaisin tuohon kokonaisuuteen. *Principium individuationis* näyttäytyy siis sattumanvaraisena tekona, ei niinkään luonnollisena asiointilana.

Kritiikissä minän tai subjektin itsestään selvyyttä vastaan on selvästi läsnä Nāgārjunan ajatus filosofisten termien keskinäisriippuvaisuudesta ja niiden pohjimmaisesta tyhjyydestä. Subjektia ei voida asettaa ilman, että olisi läsnä myös se, mikä on subjektista erillistä ja jota vasten subjekti asettuu. Arkisesti voidaan ajatella, ettei minä kokisi itseään minänä, ellei hänellä olisi joitain toisia, joiden kanssa hän voi olla vuorovaikutuksessa, edes potentiaalisesti ja joihin nähden minä voi tällöin suhteuttaa itseään. Tähän keskinäisriippuvaisuuteen viittaa myös zenin koan,²⁹ joka kysyy ”*näytä minulle alkuperäiset kasvosi ennen kuin vanhempasi olivat syntyneet*” (Hori 2010, 705–706); minä ei tule olevaksi ilman vanhempiaan, mutta laajemmin ei myöskään ilman ihmisiä ympärillään.

Itseensä keskittyneenä subjekti on vain kykenemätön näkemään sen keskinäisriippuvaisen suhteen taakse, jossa hän tulee olevaksi. Nishitani (1982, 72) kuvaa tätä itseensä keskittyneyttä persoona todeten, että hän on kuin kahlittuna ja vankilassa: hän ei ole täysin vapaa eikä pääse todellistumaan

²⁹ Koanit (jap. kooan, 公安) ovat zenbuddhalaisuudessa käytettyjä tarinoita tai pulmia, jotka opettaja esittää oppilaalle ja joiden tarkoitus on johtaa valaistumiseen (Wumen 2011, 104).

aidossa muodossaan. Totunnainen tapamme ymmärtää onkin vain askel oikeaan suuntaan, kokonaiseen ihmisyyteen, mutta tuo askel jää auttamatta vajaaksi.

Keskinäisriippuvaisuuden unohtaminen implikoi pohjimmiltaan minän ja toisten välistä radikaalia eroa (Nishitani 1982, 10): toisia ei tunneta aidosti, essentiaalisella tasolla (emt. 100). Vastakkainasettelu myös leventää kuilua ihmisten välillä eristäen ihmiset toisistaan: tietoisuuden kentällä ihmisen olemassaolo määrittyy yksinäisyydeksi (Abe 2019, 20). Nishitanin sanoin, tietoisuuden kentällä ”*katsomme minuuden linnakkeemme ulkopuolella olevia asioita*” (Nishitani 1982, 9). Ihmiset siis käpertyvät omien minuuksiensa linnakkeiden sisälle kohtaamatta toisiaan koskaan aidosti. Jyrkkyydessään tuo vastakkainasettelu sisäisen ja ulkoisen, subjektin ja objektin välissä siis häivyttää keskinäisriippuvaisuuden ja keskinäisriippuvaisen alkuperän maailman olioiden väliltä. Myös tätä on tietoisuuden kentällä vallitsevan vastakkainasettelun valheellisuus; se saa uskomaan, että ihmiset ovat täysin omalakisista ja individualistisia toimijoita. Maailman ja sen olioiden perusluonne tyhjinä ja vain suhteessa toisiinsa muotoutuvana siis sivuutetaan täysin (Davis 2019a.).

Arkisena esimerkkinä tietoisuuden kentällä vallitsevasta erotuksesta minän ja toisen välillä voidaan mainita egoismi, joskin tällöin egoismi tulee ymmärtää buddhalaisuuden linssien lävitse: ego on itseensä kiinnittynyt ja sisällensä sulkeutunut (Nishitani 1982, 14). Egoismi voidaan tässä ymmärtää myös Nishitanin hyödyntämän narsismin käsitteen kautta. Itseensä keskittynyt ego siis kieltää osallisuutensa maailmaan julistaen itsensä täysin autonomiseksi ja korvaamattomaksi (emt. 13). Ego ajaa vain omaa etuaan ja tavoittelee itsensä säilyttämistä. Selvää on, ettei oman edun tavoittelu ole aina ja jatkuvasti tapahtuvaa tai näyttäytyä kaikissa tilanteissa sellaisena välinpitämättömyytenä, joka egoismiin liittyy; myös itseensä kiinnittynyt ego voi kohdella toisia hyvin.

Kuitenkaan tuo ego ei ole buddhalaisessa mielessä myötätuntoinen, kaikkien maailman olentojen kärsimyksen tiedostavaa ja sen jonkinasteiseen lievittämiseen pyrkivää: itseensä kiinnittyneen egon mielentila ei ole ”erottelemattoman rakkauden” mielentila. Tällaisenaan itseensä kiinnittynyttä egoa ja tuon egon mielentilan vääristyneisyyttä voidaan verrata kantilaiseen etiikkaan, jossa subjektin toiminnan syy, eli mielentila, on kaikkein tärkein, ei niinkään tuon toiminnan seuraus. Kuten todettua, on kantilainen maailmankatsomus ja sen näkemys subjektista kuitenkin nimenomaan tietoisuuden kentän maailmankatsomus ja näkemys subjektista, ei niinkään buddhalaisen tyhjyyden maailmankatsomus, jota myötätunto ilmentää.

Nishitani (1982, 101) havainnollistaa toisen tuntemattomuutta kukan kautta: voimme havaita kauniin kukan ja ymmärtää sen kehittymisen siemenestä, sen lakastumisen ja paluun maan tomuun. Tämä ymmärrys on kuitenkin vain looginen ja sikäli pinnallinen, ettei tällainen ymmärrys kata käsitystä

siitä, mistä tuo kukka on oikein tullut tai mihin se katoaa (emt.). Emme siis yksinkertaisesti tiedä kukan olemassaolon perustasta mitään; ymmärrämme vain sen sikäli, kuin se meille ilmenee, pinnallisella tasolla, emme sen syvyydessä. Aito kosketus ja asian itsensä tunteminen merkitsisivät ikään kuin siirtymistä tunnetun asian omalle perustalle, sen olemassaolon tapaan, siihen uppoutuen (Heisig 2001, 226). Sama tietämättömyys pätee kaikkiin ”toiseuksiin”, olivatpa ne sitten elollista tai elotonta luontoa tai ihmisiä. Koemme kyllä tällaiset toiseudet todellisina, mutta emme ole niihin aidosti kosketuksissa (Nishitani 1982, 10).

3.3 Tietoisuuden kentän rajallisuus

Edellisestä kukkaa käsittelevästä esimerkistä on hyvä siirtyä käsittelemään tietoisuuden kentän rajallisuutta, jota on toki sivuttu yllä jo useaan otteeseen. Yksittäisten todellisina koettujen asioiden korostumisessa toisten todellisina koettujen asioiden kustannuksella paljastuu tietoisuuden kentän ja järjen rajallisuus; järki ei kykene ymmärtämään todellisuutta sen kokonaisuudessa (Nagatomo 2019). Nishitani (1982, 46–48) katsoo luonnontieteellisen rationalismin sokaistuneen tälle rajallisuudelle: järjen taipumus tyypistää maailman oliot ja ilmiöt yhteen paradigmaan tai yhden tieteellisen luokittelun alaiseksi on päässyt valloilleen rajoittamattomasti. Edelleen hänen (emt.) mukaansa tuosta taipumuksesta on tullut menestyksekkäs, sillä maailmasta on kadonnut syvällisempi merkitys, eli kyky nähdä asiat muutenkin kuin vain yhden määritelmän kautta. Nishitani (emt.) katsoo, että maailmasta on syvällisemmän merkityksen katoamisen myötä tullut kuollut ja eloton paikka, jota ei voida sietää, mutta josta ei myöskään voida paeta. Kuolleen ja elottomana näyttäytyy myös ihmisen *kokemusmaailma*: maailmassa oleminen ei enää ole inhimillistä vaan mekanistista (emt. 48).

Kuten todettua, itseensä kiinnittyneisyys siis toimii minätietoisuuden mahdollistajana ja sen ylläpitäjänä: ollessaan itseensä kiinnittynyt, minä tarrautuu itseensä niin tiukasti, ettei hän pysty päästämään itsestään irti. Itseensä kiinnittynyt minuus pyrkii pitämään minäkuvaansa yllä millä keinolla hyvänsä eikä tunnista tai hyväksy tuota minäkuvaa haastavia näkemyksiä tai todisteita. Yksi näistä eristäytyneitä minuutta haastavista näkemyksistä on buddhalaisuuden ajatus asioiden ohimenevästä luonteesta: itseensä kiinnittynyt minuus pyrkii säilyttämään erilaisia asiointiloja, kuten onnellisuutta, siinä onnistumatta; onnellisuus on luonteeltaan haihtuvaista eikä sitä voida ylläpitää, ainakaan loputtomiin.

Onnellisuuden luonne haihtuvaisena pätee etenkin siihen kuvaan onnellisuudesta, jossa onnellisuus nähdään vahvana ja pakahduttavana tilana: tällaisena onnellisuus ei voi säilyä pitkäkestoisesti. Tyytyväisyys voi sen sijaan olla jatkuvaa, mutta tyytyväisyys näyttäytyy tietoisuuden kentän itseensä kiinnittyneestä minuudesta liian laimeana; tyytyväisyys sivuaa narsistisen minätietoisuuden

näkökulmasta liian läheltä mitäänsanomattomuutta ja neutraaliutta. Tyytyväisyys voidaankin nähdä eräänlaisena askeleena kohti tyhjyyden olemassaoloa, itseensä kiinnittyneisyyden purkamisena.

Yllä kuvatusta itseensä kiinnittyneisyydestä ja ohimenevyyden ymmärtämättömyydestä syntyvistä epäonnistumista aiheutuu sekä ihmisyyhteisöille että -yksilöille kärsimystä, jotka ilmenevät moninaisina ongelmina. Tarve vaihtoehtoisille tavoille ymmärtää ihmisen minuus ja rooli maailmassa onkin suuri.³⁰ Tietoisuuden kentällä ilmentyvinä ongelmina Nishitani (1982, 15) pitää esimerkiksi melko perinteisiä kysymyksiä hyvyydestä ja pahuudesta sekä yksinäisyydestä.

Näiden lisäksi myös ”tuoremmat” ongelmat kuten ahdistus, merkityksettömyyden tuntu ja elämän mielekkyyden menetys voidaan laskea ihmisiä vaivaavien ongelmien joukkoon. Tartun kuitenkin vielä perinteiseen pahan ongelmaan, sillä sen kautta voidaan määrittää egoistisen olemassaolon tavan kestävämmä. Toisaalta pahuuden ajattelu itsessään on ihmiselle tärkeää, esimerkiksi yhteiskunnallisia tapahtumia ja yksilöiden välisiä toimia tarkasteltaessa.³¹

Egoistisessa olemisen tavassa pahuus ja minä erotetaan toisistaan: paha on jotain, mitä subjekti tekee. Pahuuden erottaminen subjektin ulkoiseksi konseptiksi sisältää selviä kaikuja tietoisuuden kentän käsitteellisestä ajattelusta, jossa subjekti tarkkailee itseensä nähden ulkoisia asioita (Nishitani 1982, 22). Subjektin ja pahuuden erottaminen on kuitenkin järjellisen ajattelun virhe, sillä pahuus on osa subjektiä, ei jotain tälle ulkopuolista; pahuus siis kuuluu ihmisyyteen (emt. 22–23).³² Egoistinen olemassaolon tapa ei siis tavoita pahuuden kaltaisia subjektiin itseensä liittyviä asioita, koska se tarkastelee näitä asioita itsestään käsin ja itselleen ulkoisina. Toisaalta monet tällaisista subjektiin liittyvistä asioista, etenkin negatiivisesti sävyttyneistä sellaisista, voidaan nähdä subjektin kannalta psykologisesti vaikeina, jolloin niiden tarkastelu itseen nähden ulkoisina voidaan kokea välttämättömänä.

Myös Nishitani näkee tuon psykologisen etäisyyden toisaalta ymmärrettävänä. Hänen (1982, 24–25) mukaansa pahuuden paikantuminen subjektin itsensä perustalle viittaa itsessään egoistisen olemassaolon tavan ongelmallisuuteen, sillä pahuus tekee tietoisuuden kentällä olemisesta kestäväntöntä. Pahuus korruptoi subjektin ja tekee tämän parantumisen mahdottomaksi. Yksilö

³⁰ Abstraktin tarpeen lisäksi voitaneen sanoa, että myös konkreettista kysyntää löytyy, mikäli erilaisten self-help-kirjojen myyntitilastoja katsoo.

³¹ Sellaiset kysymykset kuten ”ovatko rikkaat ihmiset, jotka eivät välitä köyhempien ihmisten kärsimyksistä yleensä tai ilmastonmuutoksen kourissa pahoja” tai ”onko Yhdysvalloissa tapahtuva poliisiväkivalta pahojen ihmisten toimintaa” osoittavat, että pahuuden tarkastelulla on yhä paikkansa nykymaailmassa.

³² Vrt. Kantin ajatuksiin pahuudesta.

tietoisuuden kentällä on siis voimaton tekemään elämäntapaansa ja maailmaa mullistavia muutoksia (emt.). Tuon voimattomuuden edessä on helpompaa paeta kuin kohdata voimattomuutta suoraan.

Pohjimmiltaan ongelmat tietoisuuden kentällä nousevat esiin subjektin itsensä sisällä johtuen subjektin itseensä kiinnittyneisyydestä (Nishitani 1982, 15). Itseensä kiinnittynyttä subjektia tarkasteltiin jo edellä, joten tyydyn nyt vain linkittämään siihen aiemmin esitetyn ajatuksen halusta hallita. Itseensä kiinnittynyt subjekti haluaa ja kokee välttämättömäksi hallita omaa elämäänsä, ympäristöään, toisia ihmisiä ja näiden muodostamia moninaisia muuttuvia tilanteita (emt.). Toisin sanoen asioiden ohimenevyyttä ei hyväksytä, vaan niitä pyritään hallinnoimaan ja pitkittämään, vaikka tämä pitkittäminen synnyttäisikin vain kärsimystä (emt.).

Kykenemättömyys hyväksyä ohimenevyyttä ja tarve pitkittää mukavia asioita mahdollistaa sillan rakentamisen buddhalaisuuteen, etenkin sen näkemykseen kärsimyksestä. Kärsimys on myös buddhalaisuuden yksi tärkeä totuus, jota syntyy, kun ihminen pyrkii pitämään kiinni luonteeltaan ohimenevistä elämänsä asioista – ilosta ja onnesta – hyväksymättä niiden ohimenevyyttä. Ihminen ei myöskään hyväksy omaa tyhjyyttään, vaan pitää itseään omalakisena sekä pysyvän ja konkreettisen minuuden omaavana olentona, joka on muihin nähden erillinen (Carter 2001, 79.) Näin ollen itseensä kiinnittyneisyys näyttäytyy tilana, jossa ei hyväksytä tai tunnisteta maailman ja tuossa maailmassa olevaksi tulevan minän perustavaa luonnetta ohimenevänä ja keskinäisriippuvaisena olentona.

Kiinnittyneisyyden tila, kyvyttömyys hyväksyä asioiden ohimenevää luonnetta ja halu pitkittää mukavia asioita muokkaavat kaikki ihmisen elämää tietynlaiseksi: yksilön elämä kulkee eteenpäin vastaansanomattomasti johonkin asiaan keskittyen (Nishitani 1982, 4). Nishitanin mukaan (emt. 254) on niin, että tässä eteenpäin menemisessään ihmisen elämää määrittää velka, eli jatkuva tarve tehdä ja olla liikkeessä. Velkaan palataan tyhjyyden yhteydessä. Sen luonnetta voidaan kuitenkin jo havainnollistaa esimerkiksi kiinnittyneisyyden tilassa olevan yksilön kyvyttömyydestä nauttia vapaapäivistään. Mikäli vapaapäivän viettää vain sohvalla makoillen, kokee itseensä kiinnittynyt ihminen, että se menee vain hukkaan. Myös vapaapäivinä pitäisi tehdä kaikkea kun kerrankin työltä ehtii, jolloin myös vapaapäivistä tulee pakotettua eteenpäin pyrkimistä.

Samaa itseensä kiinnittyneisyydestä kumpuavaa velkaa ja eteenpäin menemisen tarvetta ilmentää myös sellainen juoksuharrastus, jossa vain matkalla ja ajalla on väliä, ei niinkään omilla tuntemuksilla ja ympäristöllä. Tällöin juoksuharjoitteen täytyy olla ennalta määritetyn pituinen ja juuri oikean vauhdikas, mikä ei jätä tilaa muiden tuntemusten huomioimiselle. Voi nimittäin olla niin, ettei määrättyä vauhtia jaksaa pitää yllä, vaan hitaampi sopisi paremmin; tai että juoksee paikassa, jossa on

sykähdyttävät näköalat, mutta joita ei huomaa, kun täytyy keskittyä pitämään vauhtia yllä ja mittaamaan matkaa.

Tämä jatkuva eteenpäin pyrkiminen voidaan määrittää suorittamiseksi; toiminnaksi, jotta suoritamme ja jota emme ole vapaita valitsemaan tai lopettamaan (Nishitani 1982, 103).³³ Nishitani (emt.) kuvaa tätä toimintaa englanninkielisellä termillä ”*perform*”, joka sisältää merkityksen esittämisestä: näin ollen minuus itseensä kiinnittyneisyyden tilassa voidaan nähdä eräänlaisena teatterina, jota ylläpidetään muiden vuoksi. Ihmisenä oleminen ei tällöin ole aitoa, vaan eräänlaisen naamion pitämistä. Toisaalta esittämisellä on myös paikkansa yhteisöllisessä elämässä; ongelma on siinä kun esittämisestä tulee koko elämä. Tuo teatteri ei olekaan luovaa esittämistä, vaan kankeaa ja ennalta – tai ulkopäin – määrättyä suorittamista. Vaarana on, että ihmiset voivat myös jäädä näiden erinäisten suorittamisen impulssien vangeiksi (Davis 2020, 698), ikään kuin uppoutuen tietoisuutensa itsestään selvyyteen, ja ollen tässä näennäisessä itsestään selvyudessa tyytyväisiä. Seuraavassa luvussa palataan tähän itsestään selvydestä kumpuavan tyytyväisyyden lumeen vaarallisuuteen.

Edellä on havaittu kuinka tietoisuuden kentän itsestään selvyyden taakse katsominen paljastaa sen ongelmallisuuden ja rajoittuneisuuden; näistä jälkimmäinen toimii olemassaolon muutoksen mahdollistajana. Rajallisuuden tilan – joka eroaa rajallisuudesta siinä, että kyseinen tila on äärettömän äärellinen, ei vain jonkin asian rajallisuutta – yltäessä tietoisuuteemme oivallamme olemassaolostamme jotain oleellista, käytännössä elämän ja kuoleman samanaikaisuuden, mikä tietoisuuden kentällä järjen näkökulmasta on painettu unohduksiin (Nishitani 1982, 170–172.)

Elämän ja kuoleman samanaikaisuuden huomaaminen saattaa elämän kriisiin, koska kuolemaa ei voida enää sulkea pois jonain asiana, joka ”joskus tapahtuu”; kuolema on jatkuvasti läsnä. Kyseinen oivallus olemassaolostamme tarkoittaa ”aktuaalisen maailmassa olemisen vahvistamista”. On syytä korostaa, että rajallisuus on eksistentiaalinen ”tutkimus”, ei järjen suorittama tutkimus, jolloin aktuaalisen maailmassa olemisen vahvistaminen oivalluksen kautta tarkoittaa järjellisen, etäisen position hylkäämistä ja maailmaan asettumista (emt. 172.)

Rajallisuuden tutkiminen eksistentiaalisesti on samalla ihmisen hallintakyvyn mitättömyyden huomaamista; ihminen on kyvytön hallitsemaan maailman muuttuvia tilanteita (Nishitani 1982, 3). Tietoisuuden kentällä kohdattuna tuo hallintakyvyn rajallisuus aiheuttaa kärsimystä ja osaltaan osoittaa selvästi, miksi tietoisuuden kentällä vallitseva olemisen tapa on yksilön – ja yhteisön – kannalta kestämaton. Kykymme ovat rajalliset, mikä johtaa epäonnistumisiin pyrinnöissä (emt.).

³³ Vrt. alaluvussa 2.2 esitettyyn ajatukseen siitä, kuinka dualististen käsitysten harhasta käsin ei voida ratkaista tuon käsityksen piirissä vallitsevia ongelmia.

Epäonnistuminen ja rajallisuus yleensä tekevät näkyviksi olemassaolomme merkityksettömyyden (emt.). Rajallisuuden kokemukset siis synnyttävät – tai paremminkin paljastavat – nihilismin kokemusmaailmamme perustalla (emt. 3–4). Nihilismiin ja sen eksistentiaaliseen tutkimiseen syvennyttään seuraavassa luvussa.

4. NIHILISMI

Kuten edellisen luvun lopuksi totesin, on ihmisolento kyvyiltään rajallinen, ei kaikkivoipa: tästä seuraa epäonnistumisia, jotka edelleen herättävät tunteita niin maailman kuin itsemmekin merkityksettömyydestä. Rajallisuus siis paljastaa nihilismin. Tässä luvussa paneudun tarkemmin merkityksettömyyden, rajallisuuden ja nihilismin kokemuksiin. Tarkoitus on tuoda esiin nihilismin keskeisimpiä ominaisuuksia: sen luonne muutosta aiheuttavana ja pysymättömänä, sen positiivisuus ja negatiivisuus sekä nihilismin kaikenkattavuus.

Nishitanin (1982, 3) mukaan on niin, että ihmisen kohdatessa rajansa tai epäonnistuessa pyrinnoissään syntyy tälle sietämätön tunne pyrintöjensä merkityksettömyydestä. Tuo merkityksettömyys myös on kaikessa tyhjyydessään kaikki, mitä jää jäljelle rajallisuuden tai epäonnistumisen jälkeen (emt.). Tuota tyhjyyttä ei voi mikään aiemmin merkityksellinen enää täyttää vaan tietoisuuteen nousee vakavia kysymyksiä: miksi olen olemassa, mistä tulen ja mihin olen menossa (emt.)? Yksinkertaisesti todettuna nihilismi on nimenomaan tätä merkityksellisen merkityksettömäksi tekemistä (Nishitani 1982, 4). Nihilismi voidaan siis nähdä kaiken merkityksen tyhjentävänä voimana, jolloin syntyy relatiivinen tyhjyys.

Merkityksen tyhjäksi tekevän voiman tai liikkeen lisäksi nihilismi on myös ihmisen olemassaolon perustalla oleva kuilu tai tyhjyys, joka on aina läsnä oleva minuutemme osa (Nishitani 1982, 16). Kuolema havainnollistaa hyvin nihilismin kuilun jatkuvaa läsnäolevuutta. Kuolema ei ole jotain, joka vain odottaa meitä kaukaisessa tulevaisuudessa, vaan se kulkee aina mukana mahdollisuutena voiden todellistua koska tahansa, ei vain ”sitten joskus” (emt. 3–4.) Selvää on, ettei ihminen jokapäiväisessä olemisessaan keskity tai edes huomioi tällaista elämän ”heikkoutta”, elämän pohjalla olevaa nihilismiä. Toki on niin, että psykologisessa mielessä elämän heikkouden huomioimattomuus on ihmisen psyykettä suojelevaa. Elämä saattaisi käydä mahdottoman raskaaksi, jos nihilismin kuiluun keskityttäisiin jatkuvasti.

Nihilismin kuilun tiedostamattomuus psykologisenä turvamekanismina on joka tapauksessa pikemminkin seuraus tai mukava lisä tuon kuilun tiedostamattomuudesta kuin syy sille. Nishitanin (1982, 4) mukaan perimmäinen syy sille, että ihmiset eivät tiedosta nihilismin kuilua löytyy elämisen tapamme luonteesta. Tavallisesti elämämme rullaa eteenpäin vastaanansomattomasti, johonkin – alati vaihtuvaan – asiaan keskittyen ja ympäröivää todellisuutta tiedostamatta; maailmalliset kiinnikkeet ja aktiviteetit siis haittaavat nihilismin tiedostamista (emt), vaikka on ajateltavissa, että ihmisen ollessa rajallinen olento hänen kohdalleen osuu verrattain usein epäonnistumisia ja rajallisuuden kokemuksia.

Toisaalta nihilismin tiedostamattomuutta puoltaa myös tietoisuuden kentän vallitsevuus tavallisena olemassaolon tapana koska tuo kenttä on juuri se, joka nihilismin myötä tulee kyseenalaistetuksi, mutta vallitsevuudessaan tietoisuuden kenttä hylkii kyseenalaistamisen pyrkimyksiä. Kuten yllä totesin, on tietoisuuden kentän olemisen tapa varsin itsestään selvä eikä sen taakse koeta tarvetta katsoa. Heisigiä (2001, 220) mukaillen voidaan todeta myös, että tavallisesti ihmisen rajallisuudesta kyllä syntyy rosoja elämään, mutta nuo rosot pyritään peittämään; niihin ei uskalleta syventyä, vaan ne ohitetaan mahdollisimman nopeasti. Ohittamisesta voinee ”syyttää” yhteiskunnassa vallitsevaa tarvetta olla jatkuvasti tuottava ja tehokas sekä yleistä ajatusta siitä, että negatiiviset asiat ovat epäsuotavia ja että on parempi ylläpitää positiivisuuden kulissia.

Kun nyt ihminen kuitenkin törmää omiin rajoihinsa, elämän määrätietoinen eteneminen lakkaa ja elämän eteneminen pysähtyy (Nishitani 1982, 4). Kuten yllä totesin, pysähtyneisyydessä nihilismi olemassaolon perustalla paljastuu. Nishitanin (emt. 4–5) mukaan enää ei myöskään ole mielekästä ohittaa nihilismiä olemassaolon perustalla, vaan pysähtyneisyydessä ihminen ottaa askeleen taaksepäin perustallaan paljastuneeseen nihilismiin. Tavallisesti tuo nihilismi on aina takanamme johtuen elämän lakkaamattomasta etenemisestä. Nishitanin (emt. 3–4) mukaan pysähtyneisyys ja askeleen taaksepäin ottaminen merkitsevät ihmisen itseymmärryksen syventymistä, jolloin ihminen ei enää aseta itseään kaiken keskiöön.

Pysähtyneisyydessä tapahtuu siis suuri muutos elämässä, jonka myötä asioiden hyödyllisyys ei ole enää tärkeintä elämässä; ihmisen oma itseys korvaa hyödyllisyyden kaikkein tärkeimpänä (Nishitani 1982, 4–5). Pysähtyneisyydessä ja sen aiheuttaneessa merkityksettömyydessä ei enää ole mielekästä suhtautua asioihin kuten ennen. Enää ei ole mieltä ajatella asioita niiden hyödyn kautta, kun ihmisen elämään kuuluvat pyrinnot tuntuvat kaikki merkityksettömiltä (emt. 2–3.) Kuten todettua, aiemmin merkityksellinen ei tunnu enää merkitykselliseltä ja sen korvaavat kysymykset ihmisen alkuperästä ja suunnasta, johon ihminen elämässään kulkee.

Kun elämän eteenpäin liikkuminen on pysähtynyt ja yksilö on ottanut askeleen taakse, murtuu yksilön itseensä kohdistunut ymmärrys sellaisena kuin se tietoisuuden kentällä ilmeni. Nihilismistä tulee yksilön itsensä ongelma, jotain koettua: nihilismissä ei enää päde subjektin tietoisuuden kentällä vallinnut asennoituminen asioihin subjektiin itseensä nähden ulkoisina asioina. (Nishitani 1990, 1–2). Nihilismi koettuna muodostaa askeleen pois tietoisuuden kentältä, sen olemassaolon tavasta pois murtautumisen, jossa subjektiivisuudesta tulee ihmiselle välittömämmin läsnä oleva tosiasia (Nishitani 1982, 16–17).

Subjektiiivisuuden välittömämmästä läsnäolosta kertonevat merkityksettömyydessä heräävät kysymykset ihmisen oman olemassaolon merkityksestä: tällaisia kysymyksiä ei tietoisuuden kentällä tarkastella aivan yhtä syvällisesti kuin nihilismin kentällä. Kuten todettua, tietoisuuden kentällä asioita havainnoidaan lähtökohtaisesti jo erilaisten konseptuaalisten ajattelujen välityksellä ja tuo ajattelu luonnollisesti ulottuu myös subjektin tapaan ymmärtää itsensä. Tämä vain jää konseptuaaliseen ajatteluun tottumisen ja elämän etenemisen peittämänä piiloon. Kuitenkin nihilismin kentällä subjektiiivisuuteen ei enää voida suhtautua samoin kuin tietoisuuden kentällä, konseptien kautta (Nishitani 1982, 16–17). Tässä nihilismin kenttä eroaa tietoisuudesta selvästi: sillä subjektin olemus on selkeämmin eksistentiaalinen ongelma.

Nihilismiä voidaan toki yrittää tarkastella tietoisuuden kentältä käsin ja aluksi se onkin sitä – elämään ilmaantuvien rosojen muodossa, jotka peitetään. Nishitanin (1990, 3) mukaan nihilismi kuitenkin on pohjimmiltaan ihmisen eksistenssiin liittyvä pulma, eikä järjen havaittavissa oleva epistemologinen ongelma. Subjektin ulkoisena ongelmana nihilismi pyritään objektivoidaan, mikä ei tavoita sen todellista luonnetta, kuten tietoisuuden kentällä ei tavoiteta muidenkaan maailmallisten asioiden todellista luonnetta.

Mitä nihilismin kentällä subjektille ja minuudelle kokemuksellisesti sitten tapahtuu? Aiemmin mainitun merkityksettömyyden kautta voidaan tarkastella nihilismin kentän vaikutuksia minuudelle. Nishitani (1982, 17–18) toteaa, että nihilismin kentällä olevien asioiden merkityksellisyyden mitätöityminen ulottuu myös minuuden merkityksellisyyteen; merkityksellisyyden mitätöitymisen seurauksena sekä asioiden että minuuden olemassaolo mitätöityy. Mitätöitymisen myötä vain epäily jää jäljelle: miksi olen, mistä tulen, mikä on maailman merkitys (emt.).

Nishitani (1982, 19) muistuttaa, ettei mitätöityminen tietenkään merkitse tuhoutumista tai olemisen lakkaamista konkreettisesti; tuhoutuminen on luonteeltaan eksistentiaalista. Edelleen se koskee olevia asioita ja minuutta siten kuin ne nähtiin tai ymmärrettiin tietoisuuden kentällä (emt. 18). Minuus jossain muodossa ymmärrettynä jää kyllä jäljelle, sillä tuo Epäily ilmenee minälle ollen koko todellisuus ja riippumatta yksilön omista mielihaluista (emt.).

Nishitani (1982, 18) sanallistaa tämän epäilyn nimenomaan Epäilyksi, buddhalaisella termillä Suureksi Epäilyksi (*Great Doubt*, jap. *taigi* 大疑), joka on kokonaisvaltaisempaa kuin pelkkä rationaalinen epäily tai skeptisyys; Suurta Epäilyä ei voida rationaalisen tarkastelun tuloksena jollain tavalla ratkaista. Suuren Epäilyn luonnetta selvitettäessä on hyödyllistä palautta mieleen vertaus Descartesin cogito ergo sum-argumenttiin, jota edellisessä luvussa käsiteltiin. Tuohon argumenttiin

kuuluvassa epäilyssä lopputuloksena on, että ainut täysin varma asia on minä, subjekti. Kuitenkin tämä lopputulos sisältyy jo kysymykseen: epäily tapahtuu tietoisuuden kentän egotietoisuudesta käsin, jolloin lopputulema ei voikaan olla mikään muu kuin tuo epäilevä subjekti (Abe 2019, 21.) Kuitenkin myös radikaalin epäilyn varma tulos, minä, muuttuu ongelmalliseksi, kun murtaudutaan tietoisuuden kentän ulkopuolelle, nihilismiin (emt.) rosojen ja riittämättömyyden kohtaamisen myötä. Descartesin epäily onkin metodologinen ja rationaalinen epäily, kun taas Suuressa Epäilyssä epäily on eksistentiaalista (Nishitani 1982, 19).

Suuri Epäily ei näin ollen ole johdonmukaista sanan rationaalisessa mielessä, vaan keskittyneisyyttä, yksituumaisuutta; buddhalaisin termein se on ”*samādhi*” (Nishitani 1982, 18). *Samādhi* lienee tarpeen avata lisää, sillä se ei ole länsimaissa kovinkaan tuttu termi. Se voidaan havainnollistaa kaiken kattavaan psykologiseen tilaan kuten hillittömään ilon kautta. Hillitön ilo valtaa ihmisen maailman ja sen, kuinka maailma ja oma paikka tuossa maailmassa nähdään (emt. 18).

Edelleen Heisigin (2001, 224–225) mukaan *samādhi* on myös elementaalista toimintaa, joka jatkuvan liikkeen maailmassa näyttäytyy paikattomana: toiminta ei siis *samādhi*ssä noudata mitään muotoa, vaan on vapaata tai spontaania. Samalla *samādhi*-tietoisuus määrittää asiat suhteessa toisiin oleviin: siinä tiedostetaan asioiden keskinäisriippuvaisuus (emt.). Keskinäisriippuvaisuuden tajuaminen synnyttää *samādhi*-tietoisuudessa ymmärryksen minän relationaalisuudesta, sekä tietoisuuden kentällä absoluuttisena ja kaikkivoipana nähdyn minän illusorisuudesta, eli tyhjiydestä (emt. 225). Näin ollen *samādhi* linkittyy itämaisten ajatteluperinteiden käsityksiin valaistumisesta.

Suuri Epäily *samādhi*n mielentilassa on keskittyneisyyttä, jossa Epäily valtaa ihmisen koko olemuksen. Kaikki mitä hän maailmassa näkee ja kokee, värityy Epäilyn kautta. Suuri Epäily samaistuu siis jossain määrin masentuneen ihmisen mieleen ainakin siinä, että myös Suuressa Epäilyssä kaikki toimet ja asiat tuntuvat merkityksettömiltä. Suuri Epäily eroaa masentuneisuudesta kuitenkin siinä, ettei Suuressa Epäilyssä ole läsnä samanlaista harmautta ja samanlaista kuolemaa kohti suuntautumista; Suuri Epäily onkin vakavuudessaan lähempänä eksistentiaalista kriisiä kuin kliinistä masennusta.³⁴

Nishitanin (1982, 21) mukaan Suuren Epäilyn kautta nihilismin positiivisuus tulee näkyväksi, sen kautta ihmisen olemassaolon tapa muuttuu ja esiin nousee ihmisen todellinen olemus. Näin ollen on niin, että nihilismi ja Suuri Epäily eivät ole sellaisia olemisen tapoja, joihin ihminen on tuomittu

³⁴ Masennus voitaisiin paremminkin samaistaa ”zensairauteen” (zen sickness), joka on jatkuvan meditaatiossa istumisen kautta saavutetun valaistumisen mahdollinen negatiivinen sivutuote, ja jossa erilaiset fyysiset oireet juontuvat psykologisista ”ongelmista”, ki-energian epätasapainosta.

lopullisesti. Vaikka näistä edellinen on ihmisyyteen keskeisesti kuuluva seikka, ei se kuitenkaan tyhjentävästi määritä ihmisyyttä. Ihmisyyttä ei myöskään määritä toinen ihmisyyteen kuuluva tekijä, rajallisuus.

Thurmanin (2019 165–166) mukaan siirtymä tietoisuuden kentältä nihilismin kentälle – ja edelleen tyhjyyden kentälle – voidaan nimittäin nähdä eräänlaisen skeeman kautta. Siinä nihilismi ja epäily ovat vain yksi vaihe, joista on ”tarkoitus” siirtyä eteenpäin (emt.). Tähän skeemaan kietoutuu myös osaltaan myös tietoisuuden ja järjen kritiikki: siinä järki pystyy kyllä näkemään rajallisuutensa ja jopa joitain valideja totuuksia tyhjyydestä, eli ikään kuin ymmärtää, että tyhjiys on ”jossain tuolla” (emt. 166). Ihminen ei kuitenkaan tällaisessa ymmärryksessä tule eksistentiaalisesti tietoisesti nihilismistä, saati tyhjyydestä (emt.). Järki on ikään kuin muodostanut kuvan tyhjyydestä, mutta ei kykene itse murtautumaan sinne. Siihen tarvitaan yllä mainittua samādhia (emt.), oivallusta.

Edelleen on niin, että nihilismin herättäessä Suuren Epäilyn tulee tuosta nihilismistä jotain muuta kuin vain kaiken tyhjentävää nihilismiä. Heisigin (2001, 220) mukaan Suuri Epäily nimittäin sisältää käsitteellisesti toisenkin negaation, sillä Suuressa Epäilyssä epäily kohdistuu aivan kaikkeen. Näin ollen aiempi merkityksettömyyskin joutuu negaation kohteeksi, jolloin nihilismi itsekin menettää merkityksensä (emt.). Tavallaan Suuressa Epäilyssä vallitsee epävarmuus myös siitä, onko edes epäily mielekästä. Tämä tyhjentymisen merkitsee tietoisuuden ja nihilismin kentällä sijainneiden aiempien huolien relatiivisuuden ymmärtämistä ja niiden pohjalla olevan tyhjyyden ymmärtämistä (emt. 220–221). Nihilismin itsensä tyhjentymisen myös viittaa edellä mainittuun nihilismin itsensä ylittävyyteen. Tyhjiyttä tarkastellaan paremmin seuraavassa luvussa, kuten myös nihilismistä poissiirtymistä.

Nishitanin (1982, 65) mukaan ateismi ja ateistinen eksistentialismi modernin subjektiviteetin taustalla on vahvasti suhteessa uskontoon, sillä näille aatteille keskeisen nihilismin käsitteen voidaan katsoa käsitteellisesti juontuvan suoraan Jumalan luomistyöstä, tyhjistä luomisesta (*creatio ex nihilo*). Nishitanin (emt.) mukaan Jumala tehdään tarpeettomaksi korottamalla hänen tilalleen nihilismi, joka syvenee kuiluksi subjektiviteetin perustalla. Nihilismi ei näin ollen näyttäyty kovin radikaalisti erilaiselta olemisen tavalta; se ei siis tavoita tyhjyyden absoluuttisuutta ollen vain suhteessa olevaan (emt. 68). Nihilismi näyttäytyy vain nihilistiseksi elämänmyönteisyydeksi naamioituna jumaluskona.

Tyhjyyden relatiivisuus samaistuu Dōgenin ei-ajatteluun: relatiivinen tyhjiys on kieltämiseen keskittymistä. Länsimaisina esimerkkeinä nihilismi suhteessa olevaan Nishitani (1982, 65–66) antaa sartrelaisen ja nietzscheläisen tyhjyyden; edellisessä tyhjiys on vain tyhjiyttä egon kentällä ja

jälkimmäisessä tyhjiys ei ole läsnä jokapäiväisen elämän välittömyydessä ollen vain jotain tuonpuoleista.

Tapa ymmärtää subjekti relatiivisen tyhjyyden eli ateistisen nihilismi kautta on siis vain askel kokonaiseen ihmisyyteen, joka lopulta jää vajaaksi. Tavallisen olemassaolon riittämättömyyttä voidaan havainnollistaa vielä ekstaasin käsitteen kautta. Ekstaasissa minä pyrkii ylittämään itsensä ja kurottamaan johonkin sellaiseen, joka on ihmisen tuolla puolen (Nishitani 1983, 68.)³⁵ Kuitenkin tässä ylityksessä ei ikinä päästä tarpeeksi pitkälle: siinä minä pyrkii kurottamaan omalta perustaltaan, olevasta, johonkin toispuoleiseen, tyhjyyteen (emt.).

Subjekti kurottamassa absoluuttiin on kuitenkin nimenomaan kurottamista olevasta tyhjyyteen, omaan negaatioonsa. Kuten yllä esitettiin, tällöin tyhjiys on vain relatiivista, ei absoluuttista. Relatiivisena tyhjiys ei mahdollista aitoa muutosta. Lisäksi subjektin kurottaessa omalta perustaltaan johonkin tuonpuoleiseen ei subjektin olemassaolon ratkaisemin ole mahdollista: kuten yllä todettiin, ei tuolta ”korruptoituneelta” perustalta käsin voida ratkaista ihmisyyden ongelmia. Toisaalta subjektin kurotus tuonpuoleiseen on uskoa ulkopuolisen voiman pelastavuuteen. Zenissä ei ole kyse tällaisesta absoluutin pelastavasta voimasta vaan kokemuksen täyteyden palaamisesta: kokemuksessa ja maailmassa on jo kaikki, sen tyhjiys on täytettyä.

Nishitanin (1982, 47–54) mukaan ateistinen eksistentialismi on tällaista korruptoitunutta perustaa ja nihilismissä siihen liittykin ajatus siitä, ettei maailmalla, sen perustalla tai ihmisellä itsellään ole mitään suurta tarkoitusta; maailma on pohjimmiltaan mielivaltainen, suorastaan merkityksetön ja nihilismi on se osa, joka avaa ymmärryksen tuohon perustavaan merkityksettömyyteen. Maailmasta on siis – kuten yllä todettiin – tullut eloton ja kuollut epäjärjestyksen tila, jota emme voi hyväksyä, mutta josta emme voi myöskään paeta (Nishitani 1990, 90).³⁶ Ainoa mahdollisuus meillä on kärsiä ja kokea epätoivoa tuossa maailmassa (Nishitani 1982, 48).

Nishitanin (1982, 86) mukaan koko luonnontieteiden kehitys johtaa lopulta eri tavoin ilmenevään nihilismiin; näitä ilmentymiä ovat muun muassa todellisuuspako huvituksiin, joiden avulla nihilismi tulee peitettyksi ja tietoinen nihilismin valitseminen. Jälkimmäistä näistä nihilismin ilmentymistä kuvaa hyvin juuri eksistentialismi, jossa nihilismi siis korotetaan korkeimmaksi olemista ja maailmaa selittäväksi seikaksi. Edelleen eksistentialismissa nihilismiin astutaan rehellisesti, siitä tehdään positiivinen voimavara (emt. 88). Tuo rohkeus ei kuitenkaan riitä: perversio, jota rohkealla nihilismiin

³⁵ Tätä voisi kutsua myös kurottamiseksi yksittäisestä kokonaisuuteen, subjektista absoluuttiin, sielun kurottamista Jumalaan.

³⁶ Tässä ajatuksessa on vahvana huomattavissa Nishitanin viehtyneisyys Nietzschen ajatteluun. Kyseinen lausahdus, ”emme voi sietää maailmaa, mutta emme myöskään halua kiistää sitä”, onkin suoraan Nietzscheltä itseltään lainattu..

tarttumisella pyritään pakenemaan, on syntynyt nimenomaan nihilismistä, jolloin sitä ei voida paeta nihilismin avulla (emt.). Näin ollen tarvitaan perustavampi ja erilainen näkökulma. Mainittakoon myös, että näiden ääripäiden väliin mahtuu erilaisia nihilismin muotoja, mutten nyt keskity niihin. Riittää, että ääripäät tulevat kuvailluiksi.

Nishitanin (1982, 86) mukaan näillä ääripäillä kuitenkin on yhteinen nimittäjä, elämän eloisuudelle (*vitality*) antautuminen; tällöin ihminen keskittyy omien halujensa tyydyttämiseen. Samalla hän alentuu ei-rationaaliseksi olennoiksi, joka kykenee kyllä tehokkaaseen toimintaan ja luonnonlakien hyödyntämiseen, mutta vain sikäli, kuin se palvelee ihmistä itseään ja tämän halujen tyydyttämistä (emt.). Ei-rationaalisuus tarkoittaakin eräänlaisesta sokeutta muille ihmisille, itsekeskeisyyttä, jota myös ihmisen itseensä sulkeutuneisuus kuvaa. Näin ollen elämän eloisuuteen heittäytyminen on pohjimmiltaan samaa kuin tietoisuuden kentän hallintapyrkimykset. Tietoisuuden kentällä vain pyritään hallitsemaan muutosta, kun taas nihilismin kentällä hallinnan kohteena on rajallisuudesta syntyvä merkityksettömyys.

Kuten yllä todettiin, on persoona tavallisesti nähty itsestään käsin, itseensä sulkeutuneena; tuon sulkeutuneisuuden nihilismi murtaa. Nishitani (1982, 122) ilmaisee tämän merkityksettömäksi muuttumisen siten, että asioiden yhteen keskittyneisyys (*con-centration*) hajautuu olemattomuuden päälle. Davis (2011, 90) havainnollistaa tätä hajautumista toteamalla, että nihilismissä ne asiat, jotka tietoisuuden kentällä katsottiin omistettavan, lipeävät käsistä, eikä niistä enää saada merkityksellistä otetta. Aiemmin asioilla siis katsottiin olevan muoto, järjestys ja merkitys, minkä lisäksi nämä kaikki olivat yhteen keräytyneinä subjektin vallassa. Nihilismin paljastaessa kaiken mielettömyyden leviää tämä asioiden muoto, järjestys ja merkitys eikä niiden vanhaa mieltä enää tavoiteta; se tuntuu kadonneen jälkiä jättämättä (Nishitani 1982, 122). Nishitani (emt. 122–123) kutsuu asioiden mielekkyyden ja muodon katoamista myös laajemmin pysymättömyydeksi. Kun pysymättömyyden muistetaan olevan buddhalaisen maailmankatsomuksen keskeinen osa, ilmentyy asioiden hajaantumisessa nihilismin positiivinen puoli; hajaantumisen hyväksyminen eli pysymättömyyden oivaltaminen mahdollistaa aidomman olemisen.

Nihilismissä kognitiomme asioista ja objekteista – mikä tuo on, mistä se koostuu, mikä sitä luonnehtii? – eivät siis ole enää kiinnostavia kysymyksiä, kun yksilölle ilmenee paljon vakavampia ongelmia: mikä minä olen, vai olenko laisinkaan? (Nishitani 1982, 137). Lienee ilmeistä, kuinka paljon tällaisten kysymysten ilmentämä olemisen tapa eroaa aiemmasta olemisen tavasta ja kuinka ihmisen olemassaolo on syventynyt. Olemassaolossa on siis otettu askelia kohti tyhjyyttä (emt. 136–137). Kyseessä on siis aiemmin mainittu skemaattinen kenttien välinen siirtyminen, jossa tyhjyydestä

ei vielä ole tullut kokemuksellinen. On myös muistettava, ettei nihilismi kelpaa lopulliseksi olemisen tavaksi, sillä siihen itseensä ei sisälly muu kuin kaiken aiemmin merkityksellisen tyhjäksi tekeminen, jossa yksilö asettuu ”ylhäiseen” yksinäisyyteensä (emt. 137). Nihilismi myös tekee itsestään sietämättömän ja paradoksaalisen kuten yllä havaittiin; nihilismissä ihminen ei voi sietää olevaa mutta ei myöskään päästä siitä pois (emt.). Nihilismi on sietämätön tila, eikä se voi muodostaa kestäväää näkökulmaa (emt.). Tätä pohjimmiltaan tarkoittaa nihilismin muutoksellinen voima: se on henkisesti niin rankka ja haavoittava että siitä on pakko päästä pois; nihilismin Epäilystä syntyy pakottava eksistentiaalinen tutkimus.

Nihilismin kelpaamattomuus lopulliseksi olemisen tavaksi juontuu myös se seikka, että nihilismin on tarkoitus ”ylittää itsensä”, sen läpi tulee kulkea (Heisig 2001, 192). Nishitani käyttääkin (1990) nihilismin yhteydessä termiä *self-overcoming*, itsensä ylittämistä, joka syntyy Parkesin (2020, 480) mukaan siitä, että nihilismissä pysytään. Tietenkin nihilismiin ja kaiken olemattomuuteen voi jäädä jumiin, kokea pelkkää epätoivoa. Mahdollista on kuitenkin myös katsoa kaiken olemattomuutta suoraan silmiin, ja tuon katsomisen kautta herätä absoluuttiseen tyhjyyteen (Carter 2013 114). Nihilismin katsomisesta voidaan puolestaan sanoa se, että tuo katsominen on nihilismin tunnistamista kaiken perustalla ja kuitenkin tuon nihilismin edessä elämistä (emt. 95). Elämän valitseminen nihilismin edessä ei kuitenkaan merkitse samaa kuin eksistentiaalismin nihilismin valitsemista: elämä valitaan nihilismin edessä ja siitä huolimatta, kun taas eksistentiaalismissa valitaan olla nihilismissä itsessään, elää nihilismin sanelemassa maailmassa. Tavallaan elämän valitseminen nihilismistä huolimatta on nihilismin kaikkivoipaisuuden kieltämistä tai yllä mainittua nihilismin itsensä tyhjentyä.

Nihilismi voidaan siis erotella sen kokemisen tapoihin: yhtäältä nihilismi voi olla silkkaa epätoivoa, joka tekee elämästä merkityksetöntä; toisaalta nihilismi voi olla myös Suurta Epäilyä, jossa tuohon nihilismiin katsotaan. Nihilismin positiivisuus näyttäytyy juuri Suuressa Epäilyssä, nihilismissä pysymisessä ja sen kohtaamisessa, mitkä mahdollistavat syvemmälle tyhjyyden kentälle murtautumisen (Parkes 2020, 465). Nihilismi siis aloittaa sisäänpäin kääntymisen, joka johtaa tyhjyyteen ja aitoon olemiseen. Pohjimmiltaan on siis niin, että nihilismin ylittäminen ei tapahdu aktiivisen tiedollisesti vaan itsestään, oivaltaen; ainut mahdollisuus ylittää nihilismi on sen sietäminen. Nihilismin aiheuttajat eivät tässä ylityksessä kuitenkaan katoa vaan ne nähdään uudesta perspektiivistä (Suarez 2011, 107–108), käytännössä tyhjyydestä käsin.

Lopulta on niin, että tarve siirtyä pois nihilismistä perustuu äärimmäisen yksinkertaiselle argumentille, joka on tullut jo aiemmin esiin: nihilismistä käsin ei voida ratkaista olemassaoloa koskevia kysymyksiä. Nihilismi vain paljastaa asioiden olemukseen kuuluvan kyseenalaisuuden, ja

paljastaessaan tämän kyseenalaisuuden ei nihilismi voi samanaikaisesti toimia myös ratkaisijana (Abe 2019, 25.) Lisäksi nihilismi myös suhtautuu olevaan roolissaan kaiken negaationa eikä se silloin ole tietoisuuden kentän representaatioihin nähden lopulta aivan niin radikaalisti erilaista (emt. 24). Minä siis näkee nihilismin vain jonkin ”asian” representaationa (emt. 33). Nihilismi on siis relatiivista tyhjiyttä ja nihilismin itsensä tyhjentymisestä syntyy perustavasti erilainen positio. Tuota tyhjentymistä voitaisiin kutsua arkisemmin siitä irti päästämiseksi: maailmallisten asioiden tyhjiyden ymmärrettyä niistä päästetään irti, mutta samoin päästetään irti myös tuosta tyhjiydestä negatiivisena asenteena.

Edelleen ihmisen tavallista olemisen tapaa tietoisuuden kentällä ja myös nihilismin kentällä voidaan avata buddhalaisen kärsimyksen käsitteen kautta. Kärsimys ymmärrettynä buddhalaisittain on koko maailma ja tuossa maailmassa oleminen eikä kärsimystä voida paeta lainkaan (Nishitani 1982, 168–169). Näin ollen voidaan katsoa, että sekä tietoisuuteen että nihilismiin sisältyy lähtökohtaisesti niin vahvoja ongelmia, ettei niihin perustuva olemassaolo ole muuta kuin haitaksi ihmiselle ja tätä vaivaavia ongelmia pahentava tapa olla olemassa.

Ennen kuin siirrytään tarkastelemaan tyhjiyden kenttää, on mainittava sananen nihilismin välttämättömyydestä. Aristoteleen ja Platonin perinteisten näkemysten mukaan filosofia alkaa ihmetyksestä (Heisig 2001, 191). Tämä ei ole ainut tapa ymmärtää filosofian alku, jonka voidaan katsoa olevan myös nihilismissä ja jonka synnyttämä epätoivo saa kyseenalaistamaan koko olemassaolon; nihilismistä voidaan siirtyä tyhjiyden ihmeellisyyteen (emt.). Nihilismi ja epäily ovat siis välttämättömiä filosofian syntymiselle, jotka johdattavat ihmetykseen. Ihmetys on näin ollen vasta filosofian tekemisen viimeinen vaihe ja piste, jossa filosofia on ”autenttista”. Tällaista autenttista filosofiaa harjoittaa autenttisempi minuuden muoto, ”ei-minä” (sanskrit: *anātman*, jap. *muga*, 無我), joka on ratkaisevalla tavalla eettisempi kuin tietoisuuden kentällä oleva egotietoinen minä (Nishitani 2006, 114–115). Ei-egoon perehdytään paremmin seuraavassa luvussa.

Nihilismin välttämättömyys voidaan tietenkin kyseenalaistaa, sillä mitä merkitystä sillä lopulta voi olla suurille teemoille elämässä, kuten elämän merkityksellisyydelle tai onnellisuudelle? Nihilismin merkitys paljastuu siinä, että sen Epäilyksessä ja Epäilyn ylityksessä mahdollistuu perustava itsetutkiskelu, joka lopulta paljastaa vastaansanomattomasti sen, mikä on elämässä aidosti merkityksellistä. Tämän ilmiön voi huomata erilaisten kriisien aikana. Kun ihminen menettää jonkin aiemmin itsestään selvänä pitämänsä asian joutuu hän miettimään, mistä tuon asian menettämisestä aiheutunut ahdistus ja tuska johtuvat, ja mitä hän voi niiden edessä tehdä.

Nihilismin kokeminen on voimakas ja jo ensimmäisen nihilismin kokemuksen myötä, ennen sen syvempää pohdintaa, tietoisuuden kenttä ja sillä tapahtuvan puuhastelun merkityksettömyys on jo alkanut murtua. Tämä murtuminen on myös väistämätöntä, niin tulee tapahtumaan viimeistään elämän lopussa ja siltä ei voi kukaan pelastua. Toisaalta tätä tietoisuutta kuolemasta myös paetaan koko elämän ajan täyttämällä se kiireisellä puuhastelulla, jotta elämän tylsyyttä ja pohjimmaista merkityksettömyyttä onnistuttaisiin pakenemaan (Nishitani 1990, 15–17.)

Mikään määrä pakoa ei kuitenkaan auta, sillä elämä on väistämättä yhtä kuoleman – ja merkityksellisyys merkityksettömyyden – kanssa eikä tätä yhtenäisyyttä voida paeta (Parkes 2020, 472). ”Järkevää” olisikin kohdata tuo nihilismi ennen kuin on liian myöhäistä, ettei kuoleman porteilla huomaa, että oma elämä on ollut täysin samantekevää. Nihilistisen Epäilyksen läpikulkeminen mahdollistaa sellaisen aidon merkityksellisyyden muotoutumisen, joka ei murre kuolemankaan edessä. Lisäksi nihilismin kieltäminen vie elämältä osan sen hohdosta. Eikö juuri suhteessa elämän ohimenevyyteen, loppumiseen, synny elämän merkityksellisyys?

Ihmisen itseymmärryksen syventymisessä, muutoksessa elämässä ja tietoisuuden kentän murtumisessa tiivistyy nihilismin positiivisuus, sillä nämä kolme ilmiötä kertovat itseensä kiinnittyneisyyden hellittämisestä. Kuten tietoisuuden käsittelyn yhteydessä pyrittiin osoittamaan, on itseensä kiinnittyneisyys ihmiselle vahingollista, ja siitä vapautuminen vain positiivista. Kuljettuani tässä luvussa nihilismin läpi, perehdyn seuraavaksi tyhjyyden kenttään, jolla ihmisen ongelmat ratkeavat ja jolla hän on autenttisesti olemassa.

5. TYHJYYS

Tässä luvussa tarkoitukseni on kuvata sitä, mitä tyhjiys Nishitanin mukaan ”on”. Luvun aluksi erittelen tätä yleisellä tasolla, jonka jälkeen käsittelen alaluvuissa eri teemoja, joiden kautta tyhjiydestä ja sen seurauksista piiryy tarkempi kuva. Alalukujen teemat etenevät suuremmasta pienempään: alaluvuissa 5.1., 5.2. ja 5.3. käsittelen ontologiaa; alaluvussa 5.4. tietoteoriaa ja alaluvussa 5.5. etiikkaa.

Vaikka selvennän tässä luvussa tyhjiyttä ontologisten ja eettisten ajatusten avulla, on muistettava, että nämä ovat järjellisiä muotoiluja tyhjiydestä. Kuten olen luvuissa 2.4 ja 3 todennut, tavoittavat kaikki todellisuutta kuvaavat ilmaukset vain osan tuosta todellisuudesta ja pohjimmiltaan ne ovat rajallisia kuvauksia. Absoluuttinen tyhjiys on juuri tämän vuoksi eksistentiaalis-fenomenologinen: tyhjiyden kuvausta ei voida lopulta täysin erottaa tyhjiyden kokemisesta (Kasulis 2019b, 265). Nishitani (1982, 62) korostaa, että vaikka absoluuttinen tyhjiys (絶対無), *śūnyatā*, on parempi tapa kuvata muotoa ja olemista kuin näitä kuvaamaan totunnaisesti käytetyt tavat, on myös absoluuttinen tyhjiys lopulta riittämätön ilmaus.

Kuten todettua, tietoisuuden kentällä asioihin suhtaudutaan pintapuolisesti ja nihilismin kentällä epätoivoisesti. Tietoisuuden ja nihilismin kentät *śūnyatā*n näkökulmaa edeltäneinä ”momentteina” viittaavat myös eräänlaiseen ”dialektisen liikkeeseen”: tietoisuudessa asiat nähdään yhteen kokoontuneina ja nihilismissä ne leviävät kaikkialle (Nishitani 1982, 143). Näin ollen dialektisen liikkeen viimeisenä momenttina *śūnyatā*ssa sekä tietoisuuden että nihilismin positiot yhdistyvät: kaikki asiat kokoontuvat yhteen mutta toisaalta ne ovat kaikkialla. Asiat siis ovat absoluuttisessa uniikkiudessaan myös samanaikaisesti absoluuttisia keskuksia (Nishitani 1982, 146.) Nishitanin (emt.) mukaan tämä merkitsee, ettei *śūnyatā* rajaa asioita mihinkään, esim. olevaan, johon suhteessa *śūnyatā* olisi; *śūnyatā*ssa asioiden raja on ei missään ja niiden keskus kaikkialla. Asiat ovatkin yhtä toistensa kanssa, vaikka ne ovat toisistaan erillisiä: *śūnyatā* on siis myös eräänlainen asiat yhteen kokoava voima (s.147).

Nishitanin (1982, 91) mukaan *śūnyatā*ssa tietoisuuden kentän konseptuaalisten kerrostumien yksipuolisuuden ja selityskyvottomyyden taakse nähdään. Toisaalta nähdään myös nihilistisen merkityksettömyyden asenteen taakse (emt. 97). Tyhjiys on siis tietoisuuden ja nihilismin kenttiin nähden uudenlainen maailman ymmärtämisen ja siellä olemisen tapa: sen teoreettiset juuret ovat Intian buddhalaisuudessa, jonka piirissä tyhjiyttä kutsutaan *śūnyatā*ksi³⁷. Lyhyesti absoluuttinen

³⁷ Kuten luvussa 2 totesin, Nishitani lakkasi käyttämästä termiä ”mu” tyhjiyden kuvaajana, korvaten sen termillä ”kū”. Tämän lisäksi Nishitani käyttää paljon *śūnyatā*, varsinkin R&N:ssä, kuvaamaan tyhjiyttä.

tyhjiys voidaan luonnehtia seuraavasti: täydellinen ei-mikään on aitoa tyhjiyttä, jossa ei ole ei-olevia asioita, eikä dualismia olevan ja olemattoman tai tyhjyyden välillä (Nishitani 1982, 70).

Selvännän seuraavaksi yllä kuvattua tyhjyyden luonnehdintaa dialektiikan analyysin kautta. Nishitanin dialektiikan tulee muistaa olevan nimenomaan buddhalaista: yhtälössä on teesi ja antiteesi, mutta niiden lopputuloksena ei ole synteesi, vaan kolmas momentti ikään kuin ”hyppää” esiin eli ylittää nämä kaksi edeltävää vaihetta (Stambaugh 1999, 4). Toisaalta se lähestyy Platonin dialektiikkaa, josta Hegel Maybeen mukaan toteaa, että se ”on kyvytön menemään *skeptisismiin tai tyhjyyden tuolle puolen*” (Maybe 2020). Juuri tähän tyhjiyteen Nishitanin dialektiikka päättyy: siinä vastapuolten ristiriitaisuus tyhjenee tyhjiyteen. Edelleen Nishitanin buddhalaisessa dialektiikassa yllä mainittu esiin ”hyppääminen” eroaa Hegelin dialektiikasta, jossa ”*uuden ajatuksen ei tarvitse ilmestyä mielivaltaisesti*” (emt.).

Tyhjyyden esiin hyppääminen on juuri tällainen mielivaltainen uuden ajatuksen ilmestyminen, jota kuvaa zenmestari Hakuin Ekakun (1686–1769) selostus omaa valaistumistaan edeltäneestä tilasta: tuossa tilassa Hakuin koki omituisia kehollisia ja psykologisia tuntemuksia, jotka purkautuivat, kun hän sattui kuulemaan tempelikellon äänen (Kasulis 1981, 107). Hakuin kuvaa tuota purkautumista sanoen, ”*kuin jääkerros olisi murtunut*” (emt.). Buddhalaisen dialektiikan ”synteesinä” tällainen runollinen eksistentiaalinen oivallus on varsin erilainen kuin Hegelin dialektiikan synteesi.

Buddhalaista dialektiikka tiivistyy kiinalaisen zenmunkki Qingyuan Xingsin (660–740) kuvaukseen hänen omasta zenin harjoituksestaan. Qingyuan toteaa, että ”[–] *ennen kuin opiskelin zenää, vuoret olivat vuoria ja vedet vesiä; kun oivalsin zenin totuuden [–], sanoin, että ’vuoret eivät ole vuoria eivätkä vedet vesiä’; mutta nyt, saavutettuani viimeisen lepopaikan (eli valaistumisen), sanon ’vuoret ovat oikeasti vuoria ja vedet ovat oikeasti vesiä.’*” (Abe, 1985, 4). Alussa, tietoisuuden kentällä, vuoret ja vedet ovat ilmiselvästi vuoria ja vesiä; zenin totuudessa, eli oman luonnon ja perimmäisen merkityksen puutteessa – joka voidaan nähdä vasta zenin opetuksen muodon ymmärtämisessä – vuoret eivät ole vuoria eivätkä vedet vesiä; lopulta valaistumisessa, tyhjyyden oivalluksessa eli zenin opetuksen sisällön oivalluksessa, vuoret ovat aidosti vuoria ja vedet aidosti vesiä. Aitoja ne ovat siksi, että tyhjiydessä asioiden perimmäinen luonne tyhjinä, eli keskinäisriippuvaisina ymmärretään; niitä ei enää pidetä merkityksettöminä.

Vuoret toimivat myös toisella tapaa vertauksena tyhjiydestä, ja absoluuttisesti omana itsenään olemisesta. Vuoret ovat omassa yksinäisessä jylhydessään täysin omalakisista itseksiään, jotka erottuvat selvästi muista maankamaraan muodoista. Kuitenkin ne ovat täysin relatiivisia suhteessa näihin muotoihin, koska ilman alavia laaksoja vuoret eivät olisi vuoria. Lisäksi vuoret voidaan nähdä

myös vähemmän itsenäisesti eli niiden voidaan katsoa muodostavan yhdessä toisten vuorten kanssa kokonaisuuksia, vuoristoja. Vuoria myös kokoaa yhteen niiden väistämättä jakama sama perustus muiden vuorten ja maan muotojen kanssa. Sikäli kuin vuoret jakavat perustuksensa muiden maan muotojen kanssa, ovat ne absoluuttisen relatiivisia mutta toisaalta kun niitä katsotaan kunnioitusta herättävinä huippuina, ovat ne itsessään absoluuttisia. Juuri tällainen on kohtaaminen tyhjyydessä: kaksi olevaa ovat suhteessa toisiinsa absoluuttisen itsenäisiä, mutta samalla myös absoluuttisen relatiivisia ja ilman tuota relatiivisuutta ne eivät voisi olla omia itsejään.³⁸

Śūnyatā ei kuitenkaan ole tästä maailmasta erillistä, sen tuolla puolen, vaan juuri tässä maailmassa (Nishitani 1982, 91). Toisin sanoen, tyhjyyden kentälle ei siirrytä kääntymällä pois tästä maailmasta, vaan se on paluu maailman ja olemisen tavan perustalle (emt.). Tyhjyyteen ei ylipäänsä voi kääntyä, sillä kääntyminen implikoi suuntautumista johonkin ulkopuolella olevaan, kun taas tyhjyys on jo välittömästi läsnä meissä (emt. 97). Tyhjyyteen siirtyminen ei näin ollen ole perinteisessä mielessä transsendenttia, johonkin asiaan siirtymistä (emt.) vaan paradoksaalista ”vaipuvaa ylittämistä”, transsendenttinä.³⁹ Välittömään läsnäoloon ja vaipuvaan ylittämiseen viittaa yllä esitetty kiinalaisen zenmestarin kuvaus zenin harjoituksesta: zenin totuuden oivalluksessa mikään ei oikeastaan muutu, vaan vuoret ovat – jälleen – aidosti vuoria; toisaalta tähän oivallukseen päästään ylittämällä nihilistinen ymmärrys.

Nishitanin (1982, 304) mukaan trans-dessenssi merkitsee laskeutumista asioiden tuolle puolen, ”asioiden oikean Muodon perustalle” (emt. 94). Näin ollen tyhjyyden yhteydessä ajatus transsendentaalisesta ylittämisestä ei merkitse siirtymistä asiaan tai paikkaan, jonka nimi on tyhjyys (emt. 97). Kyseessä on pikemminkin samanaikaisesti sekä tämän hetken ylittäminen että siihen laskeutuminen. Tyhjyyden transsendenttiys – ja samalla tyhjyys itsessään – onkin luonteeltaan eksistentiaalistista: sen myötä asetumme osaksi maailmaa, elämään sen keskelle.

Trans-dessentiys kuvaa myös tyhjyyden kentän kattavuutta tai perustavuutta. Parkesin (2020, 467) mukaan tyhjyyden kenttä on samanaikaisesti sekä kerroksista alin että niistä kattavin: se sulkee kaksi muuta kenttää sisäänsä. Tyhjyyden kenttä tavallaan mahdollistaa tietoisuuden ja nihilismin kentät⁴⁰ ja tuolla kentällä asiat myös ovat niiden ”elementaalisessa” muodossaan (Nishitani 1982, 110). Viittaa jälleen väsyneeseen työläiseen: väsyneenä seinää tuijottaessaan hän ei tee dikotomisias erotteluja; tuo on seinä, tuo on ei-seinä (esim. katto), vaan hän havaitsee tiedostamattomasti edessään avautuvan näkymän. Väsyneisyyden tilastaan virotessaan työläinen voi kuitenkin suunnata tuon

³⁸ Vrt. hegeliläiseen tunnustusteoriaan.

³⁹ engl. trans-descendence, siis eräänlainen sanaleikki transsendentista.

⁴⁰ Vrt. Dogenin ajatuksiin ilman-ajattelusta

dikotomisen ajattelun aikaisempaan välittömään kokemukseensa ja huomata, että hän tuli vain katsoneeksi seinää varsin pitkään.⁴¹

Tyhjyyden kenttää ja sille siirtymistä voidaan kuvata myös vertailemalla sitä kahteen muuhun olemisen kenttään. Tyhjiys perustavimpana olemisen tapana, muut itseensä sisällyttävänä, ilmentää buddhalaista dialektiikkaa; tyhjiys on kahta muuta tasoa perustavampi mutta se ei tule olevaksi niiden synteesinä. Pikemminkin nuo kentät ovat, kuten yllä todettua, kerroksisia: tietoisuuden kenttä on pääällimmäisin ja sillä vallitsee varmuus ja järjellisyys; siltä vaivutaan nihilismiin, jossa epävarmuus ilmenee eikä asioista enää saada otetta ja joka on keskimmäisin kerroksista; lopulta nämä molemmat ”ylitetään” ja astutaan kaikkein perustavimmalle tasolle tyhjiyteen, joka siis on kentistä alin (Nishitani 1982, 110).

Kun nyt tyhjiydessä kaksi aiempaa olemisen tapaa myös yhdistyvät tai sisältyvät siihen, määrittää tyhjiyttä paradoksaalisuus: se poistaa vakaan perustan ihmisen elämältä ja heittää tämän maailman virtojen varaan. Samalla tyhjiys kuitenkin muodostuu olemisen mahdollistavaksi perustaksi, *Ungrundiksi*,⁴² ei-perustaksi, jolla kaikki asiat luonnostaan sijaitsevat omassa pohjattomassa itseydessään (Nishitani 1982, 34.) Osaltaan tyhjiys kattavimpana olemisen tapana ja muut itseensä sisällyttävänä viittaa juuri tähän: tyhjiys on perustava, mutta samalla ei-perusta, *Grund* ja *Ungrund*. Tyhjiyttä perustana voi verrata myös Martin Heideggerin (1889–1976) myöhäisfilosofian asumisen ajatukseen, ja sen avaamaan ”mysteeriin”: vaikka tuota mysteeriä ei voida tuntea – se on ei-mikään (no-thing) – on tuo mysteeri kuitenkin positiivinen ontologinen ilmiö (Wheeler, 2020.) Tyhjiys ihmisen ja maailman perustalla synnyttää ilmiöt tai paremminkin ilmiöt syntyvät yhdessä tyhjiyden kanssa.

5.1 Tyhjiys absoluuttisena

Pohjimmiltaan sūnyatā on eksistentiaalista, joka ilmentää olevan ja olemattoman ykseyttä. Sūnyatān eksistentiaalisuus näyttäytyy selvästi sūnyatā edeltävässä nihilismin positiossa, jossa Nishitanin (1982, 171–172) mukaan maailmassa oleminen näyttäytyy tuskaisana ollen epätoivon sävyttämää. Näiden kahden negatiivisen ominaisuuden avulla kuitenkin mahdollistuu tietoisuuden kentän olemassaolon ylittäminen (emt.), koska epätoivon sävyttämä oleminen tekee maailmassa olemisesta välittömämpää. Välittömyydessä nihilismi ei enää ole ulkoapäin lähestyvä uhka vaan minuudessa itsessään kohdattua ja tuon kohtaamisen myötä jo tyhjiyteen siirtyminen (Unno 2019, 309). Tyhjiys

⁴¹ Kääntäen tämä voidaan ilmaista seuraavasti: ”enpä havainnut ei-seinää (siis kattoa)”.

⁴² saksankielisen termin *Ungrund* käyttö osoittaa Nishitanin syvää tietoisuutta saksalaisesta idealismista sen perillisiin: tuo tietoisuus ulottui aina Kantin, Schellingin ja Hegelin kautta Nietzscheen ja Heideggeriin. (Davis, Bret W, 2019.)

on siis epäilyksen muuttumista ulkoisesta epäilystä sisäiseksi: pelkkä nihilistinen epäily muuttuu Suureksi Epäilyksi.

Absoluuttisuutta tyhjiyttä voidaan määrittää vertaillen sitä negatiivisesti Sartren eksistentialismin ja siihen kuuluvan tyhjyyden käsitteen⁴³ avulla. Kuten luvussa 3 jo huomattiin, on Nishitanin (1982, 30–34) mukaan tyhjyyden käsite Sartrella on lähinnä askel oikeaan suuntaan, muttei riittävä koska se ei mahdollista tarpeeksi radikaalia transsendenssia. Toisin sanoen, relatiivinen tyhjiys ei mahdollista yllä kuvattua trans-dessenssiä, vaipuvaa ylittämistä; relatiivinen tyhjiys on pikemminkin tyhjiyttä tietoisuuden kentällä ilmaistuna, jolloin Nishitanin (emt. 33) mukaan mikään ei muutu, vaan samat ongelmat pysyvät ihmistä kahlitsemassa.⁴⁴ Nishitanin (emt.) mukaan sartrelainen tyhjiys pyrkiikin vain selittämään egoistisen minuuden olemassaoloa asettaen tyhjyyden subjektin vastapuolella olevaksi objektiksi. Tällainen tyhjiys on relatiivista, jossa tyhjiys alistetaan olevan negatioksi, suhteeseen olevan kanssa (emt. 60).

Śūnyatā ei ole tällainen pelkkä olevan konseptuaalinen negatio tai tyhjyyden alistamista olevan negatioksi, suhteeseen tuon olevan kanssa. Nishitani (1982, 70) katsoo zenbuddhalaisuuden traditioon tukeutuen relatiivisen tyhjyyden olevan pelkkää konseptuaalista tyhjiyttä, eli ajattelun tyhjiyttä absoluuttisen tyhjyyden ollessa elettyä tyhjiyttä. Śūnyatān mielessä aitoa tyhjiyttä on vain sellainen tyhjiys, joka ei ole jonkin ”tyhjän” asian representaatio; aidossa tyhjiydessä olevan negatio on tyhjentyneet (emt. 96).⁴⁵ Tyhjiys vain olevan negaationa samaistuu yllä esitettyyn zenmestarin kuvaukseen zenharjoituksestaan. Vuoret ovat vuoria, vuoret eivät ole vuoria; vuoret eivät ole vuoria on vuorien negatio, joka tyhjenee, vuorten tullessa aidosti vuoriksi. Śūnyatān tyhjiyttä ei siis eroteta olevasta, jolloin tyhjiys ja oleva ovat pohjimmiltaan yhtä, olevan ja olemattoman suhteellisuuden ylittävää (emt. 123–126).

Absoluuttisessa tyhjiydessä myös kiinnittyneisyys päästetään irti: sekä subjekti että se tapa, jossa asiat ilmenevät objekteina kumoutuvat, jolloin niiden sellaisuus, *Tathātā*⁴⁶, näyttäytyy meille (Nishitani 1982, 34). Palataan jälleen trans-dessentiyyteen: maailman katsominen konseptien ja representaatioiden kautta ylitetään ja annamme asioiden ilmentyä niin kuin ne aidosti ovat. Tällöin korostuu maailmassa oleminen ei sen kieltäminen, kuten nihilismissä tai sen hallitseminen, kuten

⁴³ Nishitani keskustelelee tässä Sartren ranskankielisen sanan ”néant” kanssa, joka kääntyy myös ”olemattomuudeksi”.

⁴⁴ On todettava, että Nishitanin käsitys tässä yhteydessä Sartren eksistentialismista saattaa olla puutteellinen ja yksipuolinen. En kuitenkaan syvenny Sartren eksistentialismiin tämän syvemmin, sillä Nishitanin käsitys Sartresta vaikuttaisi olevan riittävässä määrin oikea, jotta se voidaan nostaa esiin tyyppiesimerkkinä tietynlaisesta tyhjyyuskäsityksestä ja verrata sitä Nishitanin omaan käsitykseen tyhjiydestä.

⁴⁵ Vrt. luvun 2.2. analyysi tyhjyyden muodoista.

⁴⁶ *True suchness*, aito sellaisuus.

tietoisuudessa. Tämä zenin näkökulma on yllä mainittu samādhin mielentila, tai ns. ”silleen jättämistä”. Pohjimmiltaan zenin ”silleen jättäminen” tarkoittaa kiinnittymättömyyttä: asioita ei tarkastella enää objekteina – etenkin hallittavina sellaisina – vaan niiden annetaan ilmentyä omassa itseyydessään (emt.).

Nishitani (1982, 180) toteaa myös, että elämä on aitoa ja merkityksellistä vain silloin, kun siinä ei roikuta: asioiden annetaan tapahtua ja vaikka ne herättävät tunteita, eivät asiat ja tuntemukset horjuta yksilön oman olemassaolonsa tasapainoa. Voisi siis sanoa, että trans-dessenttiä maailmaan asettumista voidaan verrata Heideggerin nelikenttäiseen maailmassa olemiseen: subjekti ”*astuu autenttiseen ja näin ollen ei-välittelevään suhteeseen kuoleman kanssa*” (Wheeler 2020). Vertausta Heideggeriin jatkaakseni voidaan kiinnittymättömyyttä tarkastella kuolemaa kohti olemisen kautta: tässä olemisen tavassa on sisällytettynä ymmärrys oman ei-olemisen mahdollisuudesta (Wheeler, 2020).

Kun kuolemaa kohti olemisen kääntää zenin kielelle merkitsee se tietoisuutta olevaisen pysymättömyydestä: maailmalliset asiat ovat ohimeneviä. Nishitanin (1982, 181) mukaan kiinnittymättömyydessä syntyy ymmärrys siitä, että vain muutos on vakio maailmassa, ei suinkaan pysyvyys. Lisäksi Nishitanin (emt.) mukaan jokainen hetki on tässä muutoksessa tai ohimenevyudessa, kokonainen ja täydellinen. Voi toki olla myös niin, että jokin hetki tuottaa meille tuskaa tai surua mutta tuokin hetki on vain omassa itseyydessään (emt. 182). Omassa itseyydessään ollessa ei ole tarvetta lokeroida hetkeä ”huonoksi” tai ”hyväksi”, kuten totunnaisesti tehdään. Sen lisäksi, että onni on hyvää ja tuska pahaa, paradoksaalisesti voidaan siis todeta, että onni voi olla huonoa ja tuska hyvää.

Kuten todettua, on siirtymä tyhjyyden kentälle siis luonteeltaan eksistentiaalinen, minuuteen itseensä kääntyminen (Nishitani 1982, 177). Eksistentiaalisessa käänöksessä tyhjyyteen itseys paljastuu absoluuttisen tyhjyyden manifestaatioksi, jolloin persoonallinen olemus on aktuaalisen minän välittömyydessä (emt. 70). Itseensä kääntyminen on Nishitanin (1982, 70) mukaan käänös ei-mihinkään persoonan takana eli käänös pois minäkeskeistä tavasta ymmärtää itseys. Tämä käänös vastaa jossain määrin Heideggerin myöhäisfilosofian projektia, jossa hän ”hylkää subjektiviteetin”. Tässä projektissaan Heidegger katsoo, että hänen aiemman filosofiansa keskittyminen *Daseiniin* sisältää sellaisen subjektiviteetin jäänteitä, joka estää Olemisen ymmärtämisen (Wheeler, 2020.)

Nishitanin ajattelussa eksistentiaalinen käänös itseyyteen ja tyhjyyteen itseyyden takana merkitsee pohjimmiltaan saman kaltaista ymmärrystä: Nishitanin (1982, 138) mukaan tyhjyyden kentällä asioiden *Dasein* ei ole kantilaisessa mielessä fenomenaalinen, vaan asian olemista itsessään, omalla

kotikentällään. Näin ollen zenin maailmassa oleminen ei ole pelkkää ”kuolemaa kohti” olemista, kuten yllä pelkistetysti vertasin, vaan rajatonta (emt. 176–177). Kuolemaa kohti oleminen samaistuu jonkinlaiseen ilmenemiseen ja rajattomuus puolestaan absoluuttiseen avoimuuteen, joka on mahdollista vain tyhjyyden kentällä. Toisin sanoen, elämässä ei ole enää kyse pelkästään elämän ja kuoleman välisestä kamppailusta eli selviytymisestä (emt. 174), vaan olemisesta kokemuksen täyteydessä. Seuraavassa alaluvussa avaan tyhjyyden ymmärtämistä yhdessä persoonan kanssa.

5.2 Tyhjyyden persoona

Nishitanin (1982, 69) mukaan persoona on korkein tähän mennessä ilmennyt tapa kuvata ja ymmärtää ihmistä. Lisäksi se on myös luonteva tapa: persoona vaatii itsereflektiota syntyäkseen (emt.) ja tuossa itsereflektiossa luonteva lopputulos on nimenomaan persoona. Nishitanin (emt.) mukaan tällainen minuus itsereflektion kautta tavoitettuna vaikuttaa myös helposti itsestään selvältä. Kyseessä on minuus muista erillisenä olentona ja autonomisena toimijana (emt.). Luvussa kolme jo havaittiin, että kyseessä on itsestään selvyuden sijaan itsetietoisuuden immanentti perspektiivi, johon minuus jumiutuu tarkastelematta tuota perspektiiviä lähemmin (emt.) Nishitani (emt.) toteaa, että tavallisesti emme mieti minuuttamme syvällisesti, vaan otamme sen annettuna ja tarkastelemme omaa minuuttamme siitä itsestään käsin sivuuttaen muut mahdolliset minuuden ymmärtämisen tavat (emt.). Persoona nähdään persoonan näkökulmasta, siis omasta näkökulmastaan (emt. 95).

Minuuden lähempi tarkasteleminen ja sen puute on pohjimmiltaan varsin yksinkertainen ajatus. Ihmisen miettiessä elämäänsä tulee hän tarkastelleeksi erilaisia toimintojaan ja tunteitaan. Se, mitä ei tarkastella on tuo tunteva subjekti, se otetaan annettuna. Nishitanin – ja zenin – ajatus on, että myös tuo tunteva ja kokeva subjekti pitäisi kyseenalaistaa, kääntää katse ei subjektin toimintaan tai kokemukseen, vaan subjektiin *itseensä*.

Mikäli tuo katse suunnattaisiin subjektiin itseensä, toimisi se Nishitanin (1982, 69) mukaan jo itsessään siirtymänä subjektin itsensä tuolle puolen tyhjyyteen. Hänen (emt.) mukaansa persoonan käsite viittaa toisenlaisen subjektiviteetin ymmärtämisen tapaan koska se on ilmiö jostain sellaisesta, joka ei rajoitu minuuteen. Persoona on siis, kuten Nāgārjunan yhteydessä luvussa 2.4 esitin, relatiivinen käsite: se tarvitsee vastapuoltaan tullakseen ymmärrettäväksi ollen lisäksi itsessään ”tyhjä” käsite. Persoonan takana ei siis ole yhtään mitään ja silti tuo ”täydellinen ei-mikään” tavallaan on siellä asettamassa suhteen persoonan ja ei-persoonan välillä (emt. 70). Tuo täydellinen ei-mikään persoonan takana on kuin aiemmin mainitun koanin ”alkuperäiset kasvot ennen vanhempien syntymää”. Ei-persoona ja ei-mikään persoonan takana eivät näin ollen ole persoonasta erillistä: ei-

mikään persoonan takana – ja toisaalta myös persoonan vastakohta, ei-persoonana – tekevät persoonan olevaksi, mahdollistavat sen (emt.).

Dōgen selventää edellisen kuvauksen yksinkertaisesti: ”*Buddhan tien opiskelu on itsen opiskelua; itsen opiskelu on itsen unohtamista*” (Stambaugh 1999, 1). Toisin sanoen, kuten Stambaugh (emt.) tämän selventää, opiskellessaan itseään mitään pysyvää ja aineellista minää ei löydy. Nishitani jatkaa tätä Dōgenin ajatusta toteamalla, että persoonana on kuin naamio, joka peittää tyhjyyden minän taustalla (Nishitani 1982, 70). Kun tämä minuuden tyhjyys oivalletaan, ei persoonan naamion taakse enää piilouduttaisi vaan tyhjyys persoonan takana tulisi etualalle ja aktualisoituisi minässä todellisena minänä (emt. 70–71).

Selvennän minän tyhjyyttä Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) ajattelun avulla. Hänen ajattelussaan mieltä tai tietoisuutta ei voida määritellä formaalisti itsetietoisuudeksi tai representaatioksi (Toadvine, 2019). Pikemminkin maailma ilmenee suoraan havaintokyvyllämme ollen ”*elävää kommunikaatiota maailman kanssa, mikä tekee sen läsnä olevaksi meille siinä tutussa paikassa, joka on elämämme*” (emt.). Dōgen puhuu yllä samasta asiasta, sillä itsen opiskeluun liittyvä ajatus jatkuu seuraavasti: ”*itsen unohtaminen on tulla moninaisten asioiden todentamaksi; kun tulee moninaisten asioiden todentamaksi, sekä oma mielesi ja kehosi että toisten mielet ja kehot tippuvat pois*” (Dōgen, 2010, 30). Toisin sanoen, ego unohtuu, ja minuus asettuu maailmaan ei-minuutena, jossa hän on tasa-arvoinen ja yhdessä maailman asioiden kanssa. Merleau-Ponty ilmaisee asian ”transsendentaalisen kentän” avulla (Toadvine, 2019), joka vertautuu tyhjyyden kenttään. Toisaalta Merleau-Pontyn ajatus eroaa yllä esitetystä mielen ja kehon pois tippumisesta siinä, että hänen mukaansa kehon tyypillinen olemassaolon tapa on olla kohti maailmaa (emt.). Dōgen sen sijaan ”unohtaa” kehon ja tuossa unohduksessa keho sulautuu yhdeksi mielen kanssa muodostaen kokonaisuuden, joka toimii maailmassa, ei sitä kohti.⁴⁷

Tyhjyyden aktualisoituessa minässä minuudesta tulee ”tyhjyyden oivaltaminen” (Nishitani 1982, 71). Minuus tyhjyyden oivaltamisena merkitsee Nishitanin (emt. 72) mukaan käännöstä persoonallisuuden sisällä kohti omaa elementaalista minuutta, joka tapahtuu itseensä keskittyneen persoonallisuuden sisällä. Tällöin subjektiviteetti kokee negaation, lakkaa olemasta: negaatio on samalla vapautuminen (emt.), negaatio-sive-vahvistus⁴⁸. Tyhjyyden oivalluksessa mielen ja kehon erotus häviää ja ne sulautuvat yhteen kokonaisuudeksi, mieli-kehoksi, joka toimii maailmassa, harmoniassa sen kanssa.

⁴⁷ Vrt. Dōgenin ajatukseen minästä samana kuin maailman asiat luvussa 2.4.

⁴⁸ ks. sive-logiikasta tämän tutkielman alaluku 2.5.

Edellä esitettyä monimutkaista ajatusta subjektin negaatiosta voidaan selventää tarkastelemalla yksilön toimintaan muuttuvissa sosiaalisissa tilanteissa. Vanhempiensa keskuudessa persoona omaksuu ”naamion”, joka ilmentää kuuliaisuutta, kiltteyttä ja kunnioitusta. Ystäviensä seurassa yksilön naamio vaihtuu, ilmentäen rentoutta ja hauskanpitoon taipuvaisuutta. Työpaikalla tuo naamio puolestaan vaihtuu jälleen, jolloin se ilmentää samankaltaisia arvoja kuin vanhempien seurassa mutta eri muodossa: kunnioitus ja kuuliaisuus ovat hiukan erilaisia eri konteksteissa. Lisäksi työpaikan naamioon tulee mukaan myös ahkeruus ja tehokkuus, jotta yksilö vaikuttaisi hyvältä työntekijältä.

Zenin piirissä sanotaan, että on olemassa 84 000 objektia (Dōgen 2010, 79). Samoin erilaisia tilanteita, joissa toimia, on lukematon määrä. Huomatessaan tämän tilannesidonnaisen persoonallisuutensa, yksilö voi kysyä itseltään, missä hänen persoonansa oikein sijaitsee, jos se on jatkuvassa muutoksessa? Tätä kysymystä ei voi esittää ulkopuolisille, sitä on tarkasteltava omasta olemisestaan käsin. Eli subjektin on käännäyttävä itsensä sisään, refleктоitava itseään. Negaatio-sive-vahvistus on vapautuminen naamioista: elementaalinen minuus, minuus yhdessä tyhjyyden kanssa on aidompi kuin tuo erilaisiin naamioihin turvautuva subjekti. Yllä olevan Dōgen lainausta mukaillen, itsensä unohtaneen – eli yhdessä tyhjyyden kanssa olevan subjektin – minän luonne on siinä, että maailman moninaiset asiat vahvistavat hänet.⁴⁹ Persoona yhdessä tyhjyyden kanssa tulee siis olevaksi keskinäisriippuvaisissa suhteissa maailman asioiden kanssa, niiden vahvistamana.

Persoonan asettaminen yhdessä tyhjyyden kanssa eroaa siis modernista subjektiviteetista, ollen eräänlainen persoonallisuuden takana oleva perustava olemus, jonka Nishitani nimeää persoonattomuudeksi. Persoonattomuus ei ole kuitenkaan persoonan vastakohta: Nishitani sitoo nämä kaksi yhteen persoonattomaksi persoonaksi (Nishitani, 1982. 60.) Persoonaton persoona on kahtalainen: persoonaton on persoonallisuutta ja persoonallisuus on persoonatonta. Tämä merkitsee aidon minuuden näkökulmaa, jossa minuus on absoluuttista (emt. 74.) Tuo näkökulma on persoonan-sive-persoonattomuuden näkökulma.

Aito minuus tarkoittaa yksinkertaistettuna sitä, että tietoisuuden kentällä vallinneet erotukset subjettiin ja objektiin tai havaittuun ja havaittajaan hylätään; on vain yhtenäisyys, jossa erot oivalletaan, mutta niitä ei tehdä absoluuttisiksi eroiksi (emt.). Tunnustetaan siis toisaalta se, että minuus ottaa erilaisia ilmenemisen muotoja eri ihmissuhteissa ja toisaalta se, että on tuo joku, joka ilmenemisen muotoja ottaa.

⁴⁹ Vrt. Dōgenin käsitys minästä samana kuin maailman asiat luvussa 2.4.

Valotan jälleen Merleau-Pontyn ajattelun avulla tätä suhdetta ja maailmassa olemista. Aito minus ja siihen asettuminen on eräänlainen fenomenologisen reduktion muoto siten kuin Merleau-Ponty sen tulkitsee; reduktio on luonteeltaan eksistentiaalinen (Toadvine, 2019). Reduktio on eksistentiaalinen ja refleктоiva pyrkimys paljastaa esireflektiivinen sitoumus maailmaan (emt.). Samoin aito minus on asettumista maailmaan ilman reflektiivisiä ja käsitteellisiä konseptualisointeja, toisin saoen Dōgenin ilman-ajattelua.

Persoonan asettaminen yhdessä tyhjyyden kanssa on eräänlainen paradoksi, joka selvenee vain kun tulkitaan persoonan asettaminen tyhjyydessä sive-logiikan kautta. Tällöin ihmisen olemus määrittyy tyhjyytenä-sive-olevana, olematta siis kokonaan kumpaakaan ääripäätä, vaan niiden välissä oleva siven näkökulma (Nishitani 1982, 71). Persoonan yhtenäisyys tyhjyyden kanssa on paradoksaalista myös siksi, että yhtäältä persoona on aivan pohjattoman tosi, mutta toisaalta se on kuitenkin vain illuusio (emt.). Paradoksaalista tämä on nimenomaan kokemuksellisesti: lienee kiistatonta, että ihmisellä on persoona tai subjektiviteetti eikä se ole vain illuusio. Kuitenkin erilaisten naamioiden omaksuminen ilmentää persoonan illusorisuutta: tuo persoona ei itsessään sijaitse missään, vaan ilmenee suhteissaan muihin.

Persoonaa on siis tyhjä, yksilöllä ei ole mitään pysyvää, riippumatonta olemusta, vaan tuo olemus muuttuu keskinäisriippuvaisissa suhteissa toisten olentojen kanssa. Yksilön persoonan takana on siis dynaaminen tyhjyys, josta eri persoonat nousevat esiin, keskinäisriippuvaisissa tilanteissa. Sive-logiikkaan viitaten voidaan siis todeta, että ihminen tulee olevaksi ”illuusion ja tyhjyyden välissä” (Nishitani 1982, 72), mutta myös suhteessa muihin olentoihin. Merleau-Pontyyn ajattelussa kiasman käsite vertautuu siven-näkökulmaan. Kiasma on Merleau-Pontylle välittyneisyyden struktuuri, joka yhdistää yhtenäisyyden-eroavaisuudessa (Toadvine, 2019); samoin sive on positio, jossa kaksi vastakkaista näkökulmaa yhdistyy.

5.3 Aika tyhjyydessä

Kiinnittyneisyys ja buddhalaisuuden ideaali kiinnittymättömyys ovat edellä nousseet useasti esiin. Palaan nyt tuohon teemaan hieman laajemmin luonnostelemalla, millaisena aika näyttäytyy tyhjyydessä. Nishitanin (1982, 218) mukaan tavallisesti näkemys ajasta on yksipuolinen ja suppea, se palautuu vain yhteen luonnehdintaan kuten syklinen tai lineaarinen. Tyhjyyden kentällä aika puolestaan on äärettömän avointa, se on jokaisessa hetkessä uutta ja ohimenevää (emt. 219). Aikaa siis kuvaa uutuuden ja ohimenevyyden yhteen liittyneisyys, yksittäisen ajan hetken olevaksi tuleminen ohikiitävässä hetkessä ja siinä samassa hetkessä olemasta lakkaaminen (emt.). Aika näyttäytyy kiasmaattisesti lakkaavana ja tulevana, lakkaavana-sive-tulevana.

Ihmisenä oleminen on siis perustavalla tavalla ajassa olemista (Nishitani 1982, 160) ja tuo oleminen on raskasta. Nishitanin (emt. 237–239) mukaan ihmisen elämällä on velan olemus, jonka myötä olemassaoloamme voidaan verrata maaorjana olemiseen. Maaorjuudessa ihmisellä on ikuinen taakka ja velka isäntäänsä kohtaan. Nishitani (emt.) tähdentää, että elämässä tuo isäntä on ihminen itse; velka siis suuntautuu ihmisen sisälle, ei ulospäin. Velka on ihmisen olemassaolon perustava osa eikä sitä voida koskaan maksaa pois (emt.).

Nishitanin (1982, 160) mukaan on kuitenkin niin, että hyväksymällä ajassa olemisen ja siihen sisältyvän ajan etenemisen mukanaan tuomat vaihtelut, voi ajallisuuden ylittää. Ajallisuuden ylittäminen on myös siihen laskeutumista: ajan trans-dessentointia. Elämällä ”positiivisesti” ajassa, eli hyväksymällä sen vaihtelut, siirtyy olemassaolomme kaiken mahdollisen kiinnittyneisyyden tuolle puolen (emt.). Ajan trans-dessentointi on siis sen samanaikaista kieltämistä-sive-hyväksymistä. Yksinkertaistettuna ajassa olemisen hyväksyminen näyttäytyy kiinnittymättömyytenä: ihminen ei voi tukeutua mihinkään, sillä kaikki on muutosta eikä mikään ole pysyvää (emt.)

Nishitanin (1982, 237) mukaan aika ilman alkua tai loppua ja äärettömän avoimuuteen perustuvana sisältää myös vapauden. Muutoksen mahdollistamasta kiinnittyneisyyden puuttumisesta, riippumattomuudesta, syntyy absoluuttinen vapaus (emt. 160), johon perustuva ihmisen toiminta mahdollistaa sellaisen luomisen, jota ei vielä aiemmin ollut (emt. 244). Riippumattomuus ja vapaus ajassa merkitsevät siis rajatonta mahdollisuutta luoda uutta (emt. 220).

Nishitanin (1982, 220) mukaan mahdollisuus luoda uutta on samalla myös vääjäämättömyys koska emme pysty pysäyttämään jatkuvaa uuden syntymistä. Jatkuvasta uudelleen syntymisestä tulee ihmisille ääretön taakka, joka sysää meitä jatkuvasti liikkeeseen ja tekemään tai tavoittelemaan lakkaamatta jotain, koskaan valmistumatta (emt.). Näin ollen ihmisenä oleminen on eräänlainen projekti tai jatkuvaa tulemistä joksikin (emt. 220–221). Tuossa projektissa myös tekemättömyys on tekemistä, sillä se on osana toiminnan kausaalista verkostoa, minkä lisäksi tekemättömyys myös paljastaa olemassaolon sietämättömyyden (emt.). Tekemättömyydessä ilmentyvä olemisen sietämätön keveys ajaa lopulta aina takaisin tekemiseen.

Aika velkana ja taakkana ovat pohjimmiltaan tietoisuuden ja nihilismin kentän luonnehdintoja. Näillä kentillä vapaus ei tule täydellisesti oleviksi eikä kyseisillä kentillä myöskään toteudu uuden luominen koko potentiaalissaan. Velan ja taakan lisäksi yllä mainittu projektiluontoisuus on nimenomaan näitä kenttiä kuvaava ominaisuus, joskin nihilismissä tuo projekti pysähtyy ja tuntuu turhalta. Nishitanin (1982, 230–233) mukaan velallisuus ja taakka samaistuvat yleisellä tasolla vallitsevaan olemisen tapamme tietoisuuden kentällä, ja yhdessä nuo ominaisuudet ja vallitseva olemassaolon tapa ovat

pohjimmiltaan kestäättömiä. Tällaisia kestäättömiä rakennusosia ovat sekulaarisen maailmankuvan – johon liittyy yksilökeskeisyys ja inhimillisen järjen korostaminen – lisäksi myös sen maailman, jossa elämme, alentaminen joksikin, joka tulee vain ylittää (emt.).⁵⁰

Tyhjyydessä velka ja taakka näyttäytyvät varsin eri tavoin verrattuna nihilismin ja tietoisuuden kenttiin. Aben (2019, 287) mukaan tyhjyyden kentällä velalla on leikin tai ei-tekemisen luonne, johon sisältyy vilpittömyys. Leikin ja vilpittömyyden myötä velka muuttuu kohtalosta (*fate*) kutsumukseksi (*vocation*) (emt.). Tällöin velka ei enää näyttäydy ulkoisena pakkona, vaan sisäisenä: velka ei suuntaudu ulkoa ihmisen sisään, vaan sisältä sisälle, tyhjyyden kentällä tuon kentän sisään. Annan seuraavaksi kaksi esimerkkiä velan luonteesta eri olemassaolon kentillä.

Tietoisuuden kentän varmuudessa velka tuntuu kohtalolta: ihminen on ulkoisien seikkojen takia pakotettu tekemään erilaisia asioita, vaikka hän ei haluaisikaan tehdä niitä. Ihmisellä on näkemyksiä siitä, millainen maailma on, millainen toiminta siellä on hyvää ja mikä on arvokasta; näistä ihminen pitää kiinni ja pyrkii suojelemaan näitä näkemyksiään. Kuitenkin kohtalon pakottavuus rapauttaa niitä varmoja näkemyksiä, joita ihmisellä antamatta minkäänlaisen varmuuden olla lopullista. Kohtalon vaikutuksesta maailmassa oleminen on raskasta. Mikäli ihminen ylittäisi tarpeensa varmuuteen ja maailmankuviinsa kiinnittymisen, voisi hän asettua maailmaan ja sen virtoihin; näiden virtojen mukana hän menisi, eivätkä varmuudet enää tulisi haastetuiksi kohtalon toimesta – kohtalo muuttuisi kutsumukseksi.

Kutsumuksen luonnetta voidaan havainnollistaa myös buddhalaisuuden eettisyyden kautta. Tuossa eettisyydessä yksilö on sisäistänyt eettiset säännöt ja ohjenuorat mutta kultivoiessaan näitä eettisiä säännöksiä ei hänen enää tarvitse noudattaa niitä, sillä nuo ohjeet ovat jo muuttaneet yksilön sellaiseksi, joka tekee spontaanisti hyvää (Carter 2008, 37). Sama pätee velkaan, joka yhä on ihmisenä olemisen ominaisuus, mutta jota hän kantaa iloiten, omasta sisäistä ”pakostaan”. Velka ominaisuutena perustuu nyt kuitenkin harmonialle: maailmaan suhtaudutaan avoimen vilpittömästi, myötätuntoa ilmentäen. Tällöin velka näyttäytyy harmonisena suhteena muuhun maailmaan ja olentoihin, ei egoistiseen pakkoon jatkuvasti suorittaa tai tehdä jotain.

5.4 Tietäminen ja ymmärtäminen tyhjyydessä

Tyhjyyden paradoksaalisuus ilmenee myös tietämisessä tyhjyyden kentällä. *Śūnyatān* näkökulmassa tietäminen ei ole loogista, vaan paradoksaalista: asia *ei ole* tämä tai tuo, siksi se *on* tämä tai tuo

⁵⁰ Vaikka analyysi velasta onkin tietoisuuden kentän asia, esiintyy se vasta nyt, koska aiemmin se olisi jäänyt liian irralliseksi eikä ymmärrys siitä olisi ollut kovin syvällistä; vain suhteessa tyhjyyteen on analyysi velasta merkityksellinen.

(Nishitani 1982, 124).⁵¹ Nishitanin (emt. 110) mukaan tietäminen näyttäytyy ”ei-tietävänä tietämisenä”⁵², jossa minä on samanaikaisesti oma itseytensä, mutta myös tuo tiedetty objekti. Nishitani (1982, 124) kutsuu tietämisen ja ei-tietämisen välistä suhdetta itseidenttisyudeksi. Itseidenttisyys on kokonaisuus, ei erillinen tietämisen ja ei-tietämisen tapahtuma ja tästä yhtenäisyydestä konkreettinen itseidentiteetti muodostuu (emt. 156).

Itseidenttisyyttä voidaan kuvata myös buddhalaisen perinteen sananlaskulla, joka yllä esitettiin tyhjyyden muotojen selvityksen yhteydessä⁵³ ja joka viittasi asioiden oman luonnon puutteeseen. Kyseisen sananlaskun mukaan ”*tyhjyys on muotoa ja muoto on tyhjyyttä*” (Nishitani 1982, 97). Kuten yllä huomattiin, ei tällä sananlaskulla ole tarkoitus viitata loogiseen muodon ja tyhjyyden yhdistämiseen. Sen sijaan kyseessä on sive-logiikka, jolloin yllä esitetty sananlasku olisi muodossa oleva-sive-olemattomuus ja näiden kahden poolin samaistuksessa se näkökulma, johon asetutaan, on siven näkökulma (emt.) Siven näkökulmasta käsin voimme tarkastella molempia puhtaasti: olevaa olevana ja tyhjyyttä tyhjyytenä (emt.). Näin ollen on niin, että sūnyatässä ”sijaitseva” siven näkökulma on yllä käsiteltyjä näkökulmia, eli tavallisen tietoisuuden ja nihilismin näkökulmia, perustavampi, sillä näissä kahdessa ollaan jumissa vain toisessa puolessa. Tietoisuudessa näkökulmamme on kiinnitetty olemiseen ja vaikka nihilismi pyrkii eroon totunnaisista näkökulmista, on sekin aivan samoin kiinnittynyt; olevan sijaan se on vain kiinnittynyt olemattomuuteen (Nishitani 1982, 97.)

Nishitanin (1982, 96–97) mukaan oleva ja tyhjyys ovat absoluuttisessa tyhjyydessä yllä kuvatulla tavalla ”itseidenttisiä”. Itseidenttisyyttä voidaan kuvata negatiivisesti erilaisten maailmankatsomusten kautta. Perinteisesti maailmankatsomukset ovat olleet joko elämään tai kuolemaan keskittyviä, eivät koskaan molempiin (emt. 94). Keskittyminen joko elämään tai kuolemaan on kuitenkin yksioikoista, mikä peittää asioiden ja maailman moninaisuuden. Tuossa moninaisuudessa maailman ja asioiden muoto paljastuu sekä kuolemaksi että elämäksi (emt. 52). Kuolema ja elämä ovat siis samanaikaisia, kuolemaa-sive-elämää (emt. 94).

Toisaalta elämän ja kuoleman samanaikaisuus ei tarkoita pelkästään tällaista konseptuaalista ajattelukykyä vaan myös tietoisuutta elämän hetkellisyydestä ja ohimenevyydestä sekä tämän tosiasian arvostamista. Lisäksi on niin, että samanaikaisuus ja absoluuttisen tyhjyyden absoluuttinen avoimuus ovat vallitsevia tiloja, eivät prosessin tuloksia (Nishitani 1982, 107). Luonnossa kulkiessa itseidenttisyiden voi myös huomata helposti. Kesällä lehtien ollessa puissa ja kukkien kukkiessa

⁵¹ Ks. alaluvussa 2.2 esitettyyn tyhjyyden luonnehditaan.

⁵² *Knowing of not-knowing.*

⁵³ Ks. luku 2.2.

elämänvoima valtaa aistit, mutta sen lisäksi voi sielunsa silmin nähdä saman maiseman syksyn lakastuneisuudessa, elämän päättymisen noustessa elämänvoimaa vahvemmin esiin; luonto kuolee eläessään, mutta elää kuollessaan.

Itseidenttisyyttä voidaan selventää myös substanssin käsitteen kautta. Luvun 3 lopussa esitin analyysi substanssin käsitteestä ja siitä, kuinka tuo käsite tavoittaa vain sen, *mitä* asia on, ei sitä tosiasiaa, että asia *on*. Osoitin myös, että kyseinen käsite on vain tietoisuuden kentän konseptuaalinen apuväline eikä sen avulla tavoiteta asioiden olemusta siten kuin ne aidosti ovat. Toisin sanoen tietoisuuden kentällä ymmärrämme vain asioiden olemuksia, emme niiden aktuaalisuutta.

Asia itsessään voidaan kuitenkin ymmärtää myös itseidenttisyuden avulla, kun substanssin käsite ei asian itsensä ymmärtämiseen riitä. Nishitanin (1982, 116) mukaan asia itsessään on yksinkertaisesti vain sitä, että asia on oma itsensä, joka ei voi tehdä itselleen mitään. Lisäksi asian itsensä olemusta määrittää ”asia sellaisena, kuin se on” (engl. *things as they are*, jap. *ari no mama*) (Marra, 2019, 162). Etenkin jälkimmäinen, japaninkielinen ilmaus on varsin valaiseva. ”Mama” merkitsee jonkin asian tilan muuttumattomuutta, samana pysymistä. Toisaalta ”mama” viittaa samaan kuin kahvikupin yhteydessä Dōgenin ”asia-joka-on-edessäni”; ”mama” sisältää merkityksen silleen jättämisestä, asian hyväksymisen sellaisenaan, ilman tarvetta tulkita sitä jostain teoriakehyksestä tai ennakkoasenteesta käsin.

Nishitani (1982, 116) käyttää tällaisesta itselleen tekemättömyydestä kahta esimerkkiä: ensinnäkin, ”tuli ei polta tulta”; ja toisekseen, ”silmä ei näe silmää”. Silmä ei siis voi katsoa itseään tai tuli polttaa itseään, ja nämä ominaisuudet – näkemättömyys, polttamattomuus – kuuluvat elimellisellä tavalla näiden asioiden olemukseen (emt.). Edelleen on myös niin, että samanaikaisesti silmä myös näkee ja tuli palaa: itseidenttisyys ilmaisee polttamattomuuden essentiaalisuuden lisäksi palamisen aktuaalisuutta (emt.).

Nishitanin (1982, 151) mukaan *sūnyatā* on jopa meitä itseämme perustavampi ja myös lähempänä itseämme kuin mitä ehkä ajattelisimme sen olevankaan; tästä läheisyydestä paljastuu myös itseidenttisyuden luonne jonain muuna kuin loogisena kategoriana. On nimittäin niin, että *sūnyatā*ssa olo, eli toisin sanoen omalla kotikentällään (engl. *homeground*) olo, on aitoa oman itsen hahmottamista, tosin ei itsetietoisuutena tai intellektuaalisena intuitionona (emt. 152). Perustelu tälle löytyy itseidenttisyudesta: vain yhdessä ei-olevan kanssa oleva voi olla omassa itseydessään, mitä ilmentää *sūnyatā*ssa olemisen, joka on olevan ja tyhjyyden itseidenttisyyttä (emt.). Olevan ja olemattomuuden samanaikaista olemista voidaan tarkentaa toteamalla, ettei se tarkoita objektiivista

puutetta, esimerkiksi silmän tapauksessa näkemättömyys – vastakohtana näkemiselle – ei tarkoita sokeutta (emt. 153).

Itseidenttisyys ei kuitenkaan ole looginen kategoria, ainakaan perinteisessä mielessä, sillä se ei noudata toisen poissuljetun lakia (Nishitani 1982, 117–118). Itseidenttisuuden perusteella on nimittäin mahdollistaa esittää väite, jota perinteinen logiikka kavahtaisi: ”tämä ei ole tulta, joten se on tulta” (emt. 118). Nishitani (emt.) kritisoi tietoisuuden kenttää ja tieteellistä ajattelutapaa toteamalla, kuinka tietoisuuden kentällä ja tieteellisen ajattelutavan vallitessa asioiden nähdään olevan *pro nobis*, meitä varten: asiat nähdään siis vain hyödynnettävyyden tai tuntemisen näkökulmasta.

Tätä *pro nobis*-ajatusta vasten asettuu yllä mainittu tietämätön tietäminen. Tietämätön tietäminen merkitsee myös suuntautumista eteenpäin, protensiivisuutta, ei itseen kääntyneisyyttä (Nishitani 1982, 154).⁵⁴ Eteenpäin suuntautuneisuus ei ole etenemistä, vaan toisiin suuntautumista. Siinä minä, joka tietää, on kaiken keskellä, ei sulkeutunut subjektiivisuuteensa tai kiinnittynyt objektiin. Kaiken keskellä oleminen mahdollistaa asioiden absoluuttisen avoimen tarkastelun (Nishitani 1982, 154–155.)

Kaiken keskellä oleminen vastaa tyhjyyden olemusta eksistentiaalisena. Tyhjiyttä ei siis tarvitse nähdä tai konseptuaalisesti ajatella, vaan kokea elävästi, jotta se voidaan ymmärtää (Nishitani 1982, 71.) Samoin toisia olentoja ei tarvitse nähdä niiden kokonaisuudessaan, vaan kokea. Tuossa kokemisessa voi syntyä jonkinlainen ymmärrys. Konkreettinen esimerkki toisen kokemisesta on keskustelu: siinä kaikkein hedelmällisintä on, jos aidosti kuunnellaan toista eli koetaan hänet, eikä yritetä omien ennakkoluulojen valossa tehdä yleistyksiä tai oletuksia toisesta.

Ymmärtämisestä tyhjyyden näkökulmassa Nishitani (1982, 139) käyttää termiä *realize*, jolla hän viittaa sekä manifestaatioon että käsittämiseen (*manifestation & apprehension*) ja näiden samanaikaisuuteen, eli manifestaatio-sive-käsityksen näkökulmaan. Ymmärrys on luonteeltaan tietämätöntä tietämistä (emt.), eli tietämisen itseidenttisyyttä, jossa tietäminen ja tiedetty ovat yhtä (tietäjä-sive-tiedetty) (emt. 110). Pohjimmiltaan voidaan sanoa, että tyhjiydessä ei enää ole perinteistä minää merkitsevää subjekta, joka olisi vastakkainasettelussa objektin kanssa – tämä jako on tullut ylitetyksi, eikä näillä termeillä puhuminen siis enää ole mielekästä (emt. 140), paitsi ehkä havainnollistavassa mielessä.

⁵⁴ Vrt. asioiden sulkeutuminen itseensä tietoisuuden kentällä luvussa 3.

Tietämiseen viittaa myös Nishitanin käsittelemä japanilaisen runoilijan, Bashōn runo, jonka mukaan

“Männystä, opi männyltä

Bambusta, bambulta” (Eväsoja 2018, 15)

Nishitanin (1982, 128) mukaan Bashōn tarkoitus ei ole tässä sanoa, että meidän tulisi tarkkaan havainnoida bambua – tai modernilla kielellä, että meidän tulisi tieteellisesti tutkia bambua. Kyseinen runo viittaa pikemminkin siihen, että meidän tulisi *asettua* siihen olemisen tapaan, jossa bambu on yksinkertaisesti bambu ja jossa mänty on yksinkertaisesti mänty (emt.). Meidän tulisikin “*siirtää itsemme siihen ulottuvuuteen, jossa asiat ilmentyvät omassa itseydessään*” (emt.). Tuossa ulottuvuudessa ”jättäisimme asiat silleen”, kuten yllä ”*mama*”-termin kohdalla esitettiin tehtävän. Tällainen tarkka havainnoiminen viittaa myös aiemmin mainittuun tietämiseen protensiivisena.

Kun jätämme asiat silleen, hyväksymme ne niiden itseydessään, mahdollistuu runon kuvaama oppiminen. Nishitanin (1982, 128) mukaan japanin verbi “*narau*” (習う) viittaa tähän oppimisen tapaan. Kyseinen perusmerkityksessään oppimista tarkoittava sana sisältää merkitykset ”noudattaa jonkun esimerkkiä” tai ”muistuttaa jotakuta” (*taking after*) (emt.) Ylipäänsä tällainen olemisen tapa on mahdollista vain sūnyatässä (emt.), sillä pohjimmiltaan se on asioiden aitoa kohtaamista tyhjyydessä, eli niiden hyväksymistä sellaisena, kuin ne itsessään ovat, ja itsekin tuohon itsessään olemisen tilaan asettumista.

Asettuminen bambun tai männyn – tai toisen ihmisen – olemisen tapaan on vaikeaa tieteelliselle ajattelutavalle. Toisin sanoen, ”omakohtaisen kokemuksen kautta syntyy tietämystä, jota ei voi kirjoista oppia” (Eväsoja 2018, 16). Lopulta tuo asettuminen on kuitenkin on hyvin yksinkertaista: ennakkoluulotonta tarkastelua, ilman-ajattelua, jota reflektointi ei väritä. Asettuminen on asioiden antamista tapahtua niiden omalla painollaan, luonnollisesti ja pakottamatta, mikä mahdollistaa asioiden todellisen luonnon esiin tulemisen (emt.). Asettuminen on ymmärtämistä: ollessamme toisen olemisen tavassa ymmärrämme jotain hänestä ja ohjaudumme kohti myötätuntoa. Ymmärtämistä ja myötätuntoa käsittelen seuraavassa, etiikkaan keskittyvässä alaluvussa.

5.5 Kohtaamisia

Edellä käsitelty paradoksaalisuus on löydettävissä myös minän ja sinän välisestä kohtaamisesta. Minä ja sinä⁵⁵ ovat kumpikin subjektiivisuudessa absoluutteja. Samanaikaisesti – suhteessa toisiinsa – minä ja sinä ovat absoluuttisen relatiivisia (Nishitani 2004b, 41.) Absoluuttinen relatiivisuus on hieman outo käsite, mutta alkukielisessä tekstissä Nishitani sanoo minän ja sinän olevan ”絶対的に相対的なものということである” (NKC 12.278), eli minä ja sinä ovat ”absoluuttisesti relatiivisia asioita”.

Nishitani (NKC 12.277) toteaa myös, että toisen syvyys on ”pohjalla oleva loputon kauheus” (その底に含まれたみる限りないおそろしさ [-] を開示したの). Näillä ilmauksilla, absoluuttisella relatiivisuudella ja pohjalla sijaitsevalla loputtomalla kauheudella Nishitani halunee korostaa kahden olennon välisen suhteen relatiivisuuden radikaaliutta, kyvyttömyyttä tuntea toista tämän syvyydessä.

Minän ja sinän välinen paradoksi ilmentää keskinäisriippuvuutta ja tämän ymmärtämisestä kumpuaa myös aidon ja universaalien tasa-arvoisuuden syntyminen (Nishitani 2004b, 44). Voidaan todeta, että yksilöiden perusta – ts. tyhjiys – luo ja kattaa nuo relatiiviset suhteet, jotka yksilöiden välillä vallitsevat (Davis 2019b, 232).⁵⁶ Tyhjiys perustana vertautuu siis yllä esitetyllä tavalla vuoriin.

Kuten todettua, konseptuaaliset kerrostumat siis hylätään absoluuttisessa tyhjiydessä. Minän ja sinän kohtaamisen kannalta tämä merkitsee vierauden säilymistä *sūnyatāssa*: asioita ei pyritä nimeämään ja tekemään niistä tuttuja vaan niiden annetaan olla ”omassa pohjattomuudessaan” (Nishitani 1982, 102). Kuitenkin on niin, että tässä pohjattomuudessaan asiat voidaan tuntea niiden ”kaikessa tuttuudessaan” (emt.). Kohtaaminen tyhjiydessä on siis aidompaa kuin kohtaaminen tietoisuuden kentällä, vaikka tyhjiydessä olemmekin kaikille yhteisellä perustalla, ovat kaikki olevat sillä myös absoluuttisesti omia itsejään (emt.). Toisin sanoen tyhjiydessä asiat tulevat kohdatuiksi niiden itseyydessään, mutta tuntematta niitä täysin: asiat säilyttävät piilotetun syvyyden, johon on mahdoton päästä käsiksi (Nishitani 2004b, 40–41). Konseptuaalisten kerrostumien hylkäämisestä kertoo myös yllä esitetty esimerkki ennakkoluuloista ja Merleau-Pontyn käsitys fenomenologisesta reduktiosta.

Nishitani (1982, 147) käyttää minän ja sinän suhteesta hegeliläisiä kaikuja sisältävää analogiaa herrasta (engl. *master*) ja palvelijasta (engl. *servant*). Tuo analogia tulee kuitenkin ymmärtää buddhalaisena keskinäisriippuvaisuutena, länsimaisen filosofian kielelle käännettynä. Analogiassa

⁵⁵ englannista I-Thou, jap. ware to nanji (我と汝)

⁵⁶ Vrt. hegeliläiseen tunnustusteoriaan.

kaikki asiat ovat omassa itseydessään absoluuttisen uniikkeja, eli suhteessa toisiin herroja (emt.). Kuitenkin asiat ovat myös toisiinsa nähden palvelijoita siinä mielessä, että ne konstituoivat muita ja asettuvat näihin muihin nähden alisteiseen asemaan (emt. 148). Alisteisessa asemassa asiat menettävät oman absoluuttisuutensa – eli oman luontonsa – tavallisessa mielessä, jolloin niistä jää jäljelle vain ei-omaluonto (emt.). Kuitenkin on niin, että tämä suhde pätee myös toisinpäin: asia, joka on itsessään herra, on myös palvelija suhteessa muihin asioihin – eli asia muuttuu konstituoidusta konstituoijaksi (emt.).

Yllä kuvattu dialektinen kohtaaminen on mahdollinen vain *śūnyatāssa*, jossa asioiden välistä eroa ei nosteta absoluuttiseksi (Nishitani 1982, 148). Edelleen vain *śūnyatāssa* vallitsee sellainen absoluuttinen vapaus ja jatkuva liike, joka mahdollistaa siirtymän herrasta palvelijaksi ja takaisin (emt. 149). Tähän pohjimmiltaan keskinäisriippuvaisuuteen viittaava ajatus havainnollistuu juurien kautta: asioiden juuret ulottuvat kaikkialle, myös minun perustalleni, mutta samoin myös omat juureni ulottuvat kaikkien asioiden perustoille (emt.). Maailman asiat ovat siis perustavalla tavalla yhteen kietoutuneita ja tuossa yhteen kietoutuneisuudessa toisiaan tukevia (emt.) Yhteen kietoutuneisuudelle myös perustuu asioiden perusteellisempi tunteminen: koska juuremme ovat jo lähtökohtaisesti yhteen kietoutuneet ja toisten asioiden perustalla, voimme myös tuntea ne tuolla perustalla (emt. 150). Sama toisten perustalle kurottaminen ja toisten kurottaminen omalle perustalleni pätee myös edeltävään vuorianalogiaan. Vuoret ovat absoluuttisia itsessään mutta absoluuttisen relatiivisia suhteessa toisiinsa ja ne myös jakavat saman perustan, jolla ne ”seisovat”. Vuoret myös asettavat toisensa perustan kautta: niiden ”juuret” ulottuvat kaikkien toistenkin vuorien perustalle.

Kohtaamista on yllä esitetty myös persoonan naamioiden omaksumisena. Kohtaamisessa minä omaksuu naamion, joka sopii tilanteeseen ja kohdattaviin henkilöihin. Myös toisella on tilanteeseen ja juuri sinun kohtaamiseesi sopiva naamio. Tämä merkitsee sitä, että aidossa kohtaamisessa tavoitteena ei ole jonkin tietyn naamion pakottaminen sellaiseen tilanteeseen, johon se ei sovi, vaan maailman virran mukana meneminen, tilanteeseen sopeutuminen. Toisaalta tyhjyydessä tuota ”sopivuutta” on mahdollista myös rikkoa. Tähän rikkomiseen, eli vapauteen, palaan seuraavassa luvussa.

Tässä luvussa olen esitellyt tyhjyyden, *śūnyatān*, kenttää ja tarkastellut sitä usean teeman avulla. Näistä teemoista käsin olen havainnollistanut, millainen *śūnyatān* kenttä on. Seuraavassa luvussa analysoin *śūnyatān* kentän ja sille siirtymisen vaikutuksia modernille ihmiselle ja noiden vaikutusten näkemistä mahdollisuuksina.

6. TYHJYYDEN SEURAUKSET

Tässä luvussa esitän Nishitanin ajattelun seurauksia nykyihmisen olemassaololle ja toisaalta länsimaiselle filosofialle. Aluksi esittelen muutaman Nishitanin itsensä tekemän yleisen huomion häneen omaan ajatteluunsa liittyen, joiden jälkeen käsittelen Nishitanin ajattelun holistisuutta, eettisyyttä sekä siihen sisältyvää ihmetystä ja luonnollisuutta.

Ensimmäisenä käsittelen Nishitanin esittämän vasta-argumentin, joka pätee moniin, ellei jopa kaikkiin, työssäni esitettyihin Nishitanin ajatuksiin. Nishitanin (1982, 100) mukaan on nimittäin niin, että hänen ajatuksensa tyhjiyden kentästä, jolla olemattomuuden kuilu ja ihmisen suhde Jumalaan tulevat olevaksi kuulostaa vain fantasiaa. Nishitani kuitenkin vetoaa nihilismin kokemukseen todisteena tyhjiyden kentän puolesta: hänen (emt.) mukaansa kokemus nihilismistä on selvästi jotain, johon ihminen elämässään törmää ollen siis jokapäiväisyydessään kivuliaan todellinen, eikä lainkaan fantastinen. Kuten aiemmissa luvuissa on huomattu, vie nihilismi pohjaa tavalliselta olemisen tavaltamme. Tuo pohjan putoaminen tavallisesta olemisen tavasta osoittaa kaiken kattavassa epäilyssä jo toisaalle. Tämä ”toiseus” on tyhjyys. Tämän dialektisen liikkeen ansiosta, jossa nihilismi on keskeinen osa, näyttäytyy tyhjyys vähemmän fantastisena.

Toisaalta Nishitanin (1982, 100) mukaan on myös niin, että nihilismi peittyy jokapäiväisyyden alle. Kuten yllä on havaittu, määrittää elämäämme jatkuva kiire ja projektiluontoisuus, mikä ohjaa suhtautumistamme tyhjiyteen; kiireellisen elämän etenemisen jokapäiväisyys ohjaa meitä pitämään ajatusta tyhjiydestä fantastisena mystikkojen puheena. Edelleen tietoisuuden kentän itsestäänselvyys ei kannusta ihmistä sellaiseen eksistentiaaliseen epäilyyn, jossa tyhjyys voitaisiin oivaltaa.

Ajattelunsa fantasianomaisuuden lisäksi Nishitani (1982, 173) toteaa, kuinka hänen puheensa samsarasta, nirvanasta⁵⁷ ja ei-mistään on jokseenkin myyttistä ja tässä myyttisessä kuvausvoimassaan rajallista. Nishitani kuitenkin lisää (emt.), että tuon myyttisyyden ei pitäisi estää näiden ajatusten käsittelyä, sillä niissä piilee tiukka eksistentiaalinen ydin ja tuo ydin on myyttien keskeinen anti. Lisäksi myyteillä on Nishitanin (emt. 173) mukaan se etu tieteelliseen rationaalisuuteen nähden, että ne tavoittavat maailmassa olemisen tavalla, johon rationaalisuus ei koskaan kykene. Myytin sisältö ei näin ollen täysin tyhjene tieteellisen maailmankuvan vallittaessa, sillä myyttejä voidaan käyttää uudelleen eksistentiaalisen tulkinnan myötä (emt. 173–174).

⁵⁷ En ole työssäni tuonut yksinkertaisuuden vuoksi termejä ”samsara” ja ”nirvana” esiin. Nishitani itse puhuu niistä R&N:ssä, mutta kyseiset termit samaistuvat muihin työssä käsittelemiini termeihin sen verran vahvasti, että en ole kokenut tarpeelliseksi niitä käyttää. Lyhyesti mainittakoon, että samsara samaistuu tietoisuuden kenttään ja nirvana tyhjiyden oivaltamiseen eli tyhjiyden kenttään ja toisaalta prajñaan.

Näissä ajatuksissa näkyy Nishitanin edustama zenbuddhalaisuuden perinne, jossa – kuten aiemmissa luvuissa on huomattu – ajattelulla oma roolinsa, mutta jossa kuitenkin korostetaan välittömyyttä. Näin ollen rationaalisuudella on oma roolinsa ihmisen elämässä, mutta joskus sisällöltään mielettömältä vaikuttavat myyttiset tarinat ja hämärät runot voivat tuoda jotain lisää ihmisen elämään, siinä ”pärjäämiseen” tai elämän ymmärtämiseen.

Tarkastelen seuraavaksi Nishitanin ajattelun seurauksia subjektin olemassaolon kannalta. Lähden liikkeelle luvussa 2.5 mainitusta runoudesta. Runous viittaa tässä pikemminkin olemisen tapaan kuin sanataiteeseen. Runous on ihmisen *osallistumista* maailmaan (Nishitani 2004b, 51), siis osallistumista todellisuuteen sellaisena kuin se tosiasiasa, prajñan ”läpi” nähtynä on. Tuolloin asia itsessään on täynnä tunnetta, mutta sitä ilmaisee vain yksi sana (Unno 2019, 312).⁵⁸ Lisäksi tuossa runoudessa on luovuttu itseen kiinnittyneisyydestä eikä subjekt näin ollen enää pakota itseään objektiin (emt. 312–313). Subjekti ei siis enää pyri hallitsemaan objektia.⁵⁹ Tällaista runoutta ei määritä suunnitelmallisuus, vaan se on spontaania (Nishitani 2004b, 52).

Kuitenkin spontaanin runollinen suhtautuminen maailmaan on jotain, jota yksilön pitää harjoitella: vasta harjoittelun myötä ja muodon omaksuttuaan onnistuu yksilö olemaan aidon spontaani. Harjoituksen myötä syntyy harmonia, joka näyttäytyy myötätuntoisena toimintana maailman olentoja ja asioita kohtaan. Spontaani suhtautuminen maailmaan voidaan ajatella olevan esimerkiksi pakko-oireisen ihmisen vapautumista pahimmista hallinnan tarpeistaan, joka onnistuu vain pitkäjänteisen uusien toimintatapojen opettelu myötä.

Spontaania suhtautumista harjoitellaan myös japanilaisissa perinteisissä taiteissa ja budolajeissa, kuten esimerkiksi aikidossa, joka merkitsee harmonisen (ai, 合) hengen, energian tai voiman (ki, 気) tietä (do, 道) ja jonka päämääränä on mielen ja ruumiin harmonia – harmonia, jossa kaiken maailmallisen kanssa ollaan yhtä (Carter 2008, 21–22). Tuo harmonia pätee niin ystäviin kuin vastustajiin (emt. 22). Pohjimmiltaan on niin, ettei aikidossa ole vastustajia lainkaan, mikä samaistuu Nishitanin ajatukseen ”vihollisuuden ja ystävyuden välisestä ei-erottelevasta rakkaudesta” (Nishitani 1982, 58). Ei-erotteleva rakkaus samaistuu lisäksi ei-egoon, jota voidaan kutsua myös Suureksi Myötätunnoksi (*Mahākaruṇā*) (emt. 60). Kyseessä on siis pikemminkin itsensä kultivoinnin tie, joka

⁵⁸ Mukailen japanilaisen runoilijan, Ryookanin, runon kahta viimeistä riviä: ”katsoessa tätä näkymää, loputon tunne – yksi sana.” (Unno 2019, 312).

⁵⁹ Vrt. Theodor Adornon näkemykseen subjektin ja objektin välittyneestä erotuksesta.

johtaa harmoniaan mielen ja kehon, universaalien ja harjoittelukumppanien kanssa (Carter 2008, 25) sekä näiden välillä vallitsevaan myötätuntoiseen olemiseen.

Aikidossa harjoittelun mahdollistama spontaani runous ilmenee siinä, ettei aikidon kultivoima harmonia lopu harjoittelutilan ovelle vaan se kulkee harjoittelijan mukana jokapäiväiseen elämään (Carter 2008, 25). Näin ollen harmoniasta syntyvä runous, jota kultivoidaan ensin harjoittelukumppanien välillä, sisäistyy myös harjoittelijan jokapäiväisen elämän ohjenuoraksi. Tällöin aikidon oivallukset ja sen harjoitus ovat näkyvillä kaikessa, mitä aikidon harjoittaja tekee (emt. 27). Toisin sanoen myötätunto ohjaa aikidon harjoittajan ja laajemmin ihmisen, joka on oivaltanut tyhjyyden, toimintaa.

Harmonian synnyttämän spontaanin runouden läsnäolevuus jokapäiväisessä elämässä linkittyy edelleen luonnollisuuteen, asian itsensä arvostamiseen. Kuten luvussa 2.5 esitin, on ”asia itsessään” käänös termistä *jitai*, (自体). Merkittävää on, että sen ensimmäinen kirjoitusmerkki on sama kuin japaninkielisessä termissä luonnolle, joka on *shizen* (自然). Näin ollen asia itsessään, *jitai*, samaistuu luonnollisuuteen ja myös spontaaniteen (Jones 2011, 107–108.) Asia itsessään luonnollisuudessaan viittaa ei-minään, joka ei ole erillinen luonnosta ja sen olioista tai asioista (emt. 107). Asia itsessään voidaan ymmärtää myös asian omana luontona ja ei-luontona (mm. Nishitani 1982, 117). Luonnollisuus on näin ollen termi, joka on jatkuvasti läsnä etenkin silloin, kun puhutaan aidosta minuudesta tai itseystä. Aito itseys myös tiedostaa oman luonnollisuutensa sen monissa merkityksissä (Jones 2011, 108).

Luonnollisuus liittyy myös vapauteen. Traditionaalisessa japanilaisessa ajattelussa vapautta ei nimittäin saavuteta erottamalla luonnosta vaan vapaus on luonnollisuuden ilmentymä, vapautta luonnossa (Davis 2020, 688). Tietoisuus on jotain, joka on jossain määrin tuolle luonnollisuudelle vastakkaista – siinä järjellisyys ajaa luonnollisen, spontaanin toiminnan ylitse – ja jonka välityksellä ihmiset saattavat vieraantua omasta luonnostaan, ei-minuudesta. 1500- ja 1600-luvuilla elänyt zenmunkki Takuan Sōhōn (1573–1645) voidaan katsoa puhuvan juuri tästä vieraantumisesta, kun hän kirjoittaa ”*tietoisuuden skandhasta* [kokemuksen osatekijästä] *johtuen erottelemme hyvän ja pahan, oikean ja väärän välillä*” ja ”*ajatuksia nousee hyväksyntään ja hylkäämiseen liittyen*” (Takuan, 2012, 50). Kun näitä erotuksia ja kelpaamiseen liittyviä ajatuksia nousee, toiminta on vieraantunut kauas luonnollisuudesta ja se keskittyy vain ulkoiseen muotoon eli suorittamiseen.

Suorittamisen vastakohtana näyttäytyy luonnollisuus. Se on vapaata toimintaa, joka ei ole mahdollista tietoisuudessa, sillä se on mahdollista vain harmonisessa yhteydessä luonnon kanssa (Davis 2020,

706–707). Myös Takuan puhuu tästä luonnollisuudesta kirjoittaessaan mielestä seuraavasti: ”*Jos et laita sitä mihinkään, se menee kaikkiin kehon osiin, ulottuen koko sen alalle*” (Takuan 2012, 19). Hän jatkaa ohjeistaen ”*älä pysäytä sitä [mieltä] siellä tai täällä, ja kun se vieraillee näissä monissa paikoissa, se ymmärtää [realize] tarkoituksen ja toimii ilman virhettä*” (emt.). Luonnollisuudessa ei siis ole kyse vallitseviin oloihin mukautumisesta tai tottelevaisesta passiivisuudesta (Davis 2020, 714): kiinnittymätön mieli toimii vapaasti ja kuhunkin tilanteeseen sopivalla tavalla.

Lisäksi luonnollisuuden ilmentämisessä on mukautumista enemmän kyse itsen kultivoinnista, jonka kautta opitaan toimimaan spontaanisti oikein kaikissa tilanteissa (Carter 2020, 719). Spontaanilla oikein toiminnalla viitataan siihen, että aidosti moraalisen ihmisen tulisi itse sisäistää eettiset säädökset ja ymmärtää niiden sisältö, joka kumpuaa kaikkien olevien yhteen liittyneisyydestä. Yhteen liittyneisyyden ymmärtämisen vuoksi ihminen kykenee olemaan aidosti moraalinen ja välittävä, mikä eroaa merkittävästi jonkinlaisen eettisen laskelmoinnin tuloksen perusteella toimimisesta (emt.) Kuten olen yllä todennut, tietoisuuden kentällä keskinäisriippuvaisuus hämärtyy, jolloin nämä edellä kuvaamani aito vapaus ja eettisyys eivät toteudu.

Aitoa eettisyyttä kuvaa pikemminkin eettisten säädösten oivaltaminen itse ja tuon oivalluksen luoma säädösten siirtyminen arkielämään (Carter 2020, 723). Luonnollisuus eettisenä toimintana eroaa pelkästä eettisten säädösten seuraamisesta. Pelkkää orjallista seuraamista kuvaavat keinotekoisuus ja jonkinlainen henkilökohtainen aikomus (Stambaugh 1999, 88). Toki ihmisen panos on aina läsnä toiminnassa jonkin intention muodossa, mutta luonnollisuudessa tuo intentio on ”puhdas”. Luonnollinen toiminta on tarkoitusperätöntä, eli pyyteetöntä (Eväsoja 2013, 111–112.) Dōgenia mukaillen voidaan sanoa, että toiminnan intentio ei suuntaudu maailmaan vaan on maailmassa, asioiden todennettavana.

Toiminnan tietoista aietta ei kuitenkaan tulisi korostaa, sillä tuo korostaminen tekee toiminnasta väkinäistä ja epäluonnollista (Eväsoja 2013, 156). Tämän väkinäisyyden voinee tunnistaa hyvin siitä tunteesta, kun haluaisi tehdä jotain itselleen mieluista asiaa, mutta tuon tekemisen estää jokin ulkopuolelta tuleva pakko tehdä jotain. Toisin sanoen, velvollisuuden täyttämistä sen sijasta, että tekisi jotain vain itselleen määrittää helposti väkinäisyys.

Väkinäisyydestä luonnollisuuden vastakohtana puhuu myös Takuan, joka kirjoittaa miekan tien opiskelijasta, että

”alussa hän ei tiedä mitään kehon tai miekan asennoista. [--] Kun hän opiskelee erinäisiä asioita [tekniikoita] hänen mielensä pysähtyy monissa paikoissa. [--] Myöhemmin, kun

päivät ja aika kasaantuvat, hän alkaa toimia harjoituksensa mukaisesti, eivät kehon tai mielen asennot enää paina hänen mieltään. [--] Hänen mielensä muuttuu samanlaiseksi kuin se oli alussa” (Takuan 2012, 8–9).

Tietämättömydessään oppilas toimi jo luonnollisesti, harjoittelun myötä tuo luonnollisuus kadotettiin, kun taas pidemmän harjoittelun myötä se löydetään uudestaan, aidompana, kuten Qingyuanin zenharjoituksen kuvauksessa aiemmin; mestarin ei-mielen toiminta on aidompaa kuin aloittelijan tietämättömän luonnollisuuden.

Yllä on implisiittisesti tullut esiin, että aito minuus ja luonnollisuus linkittyvät vahvasti japanilaiseen, tai ns. zentaiteelliseen, käsitykseen taiteen – tai budolajin – mestarista. Näin ollen luonnollisuus kääntyy takaisin runouteen, ja aito minuus taiteisiin. Tavallaan on mahdotonta erottaa aitoa minuutta – ts. tyhjyyden minuutta – runoudesta tai taiteen tekemisestä yleensä.⁶⁰ Pehdän seuraavaksi Teen Tien kautta aitoon minuuteen.

Luonnollisuuden, aidon minän, taiteellisuuden ja mestariuden suhde tulee esiin aikidon lisäksi Teen Tiessä⁶¹, jossa teen valmistuksen oppiminen merkitsee itsensä oppimista (Carter 2008, 75) tai tuntemista. Itsensä tunteminen on sen kokonaisuuden tuntemista, josta minä on alusta lähtien ollut osa (emt.). Lisäksi Teen Tie opettaa kuinka ”lähestyä ympärillämme olevia ihmisiä ja kuinka heidän kanssaan tullaan toimeen” (emt.). Teen Tiessä myös ihmisten aito kohtaaminen on läsnä. Teen Tien harjoittaminen linkittyy ego-minän pois putoamiseen, minän ja muiden välisen erottelun lakkaamiseen: Teen Tien kohtamisessa toista ei enää objektivoida vaan minä toimii intiimisti toisten kanssa, oman itseytensä unohtaen (emt 85–86).

Lisäksi Teen Tie ilmentää asioiden näkemistä siten kuin ne aidosti ovat ja sen arvostamista. Tämä kiteytyy Teen Tien esteettisessä ideaalissa, *wabissa* (侘び). Wabi merkitsee näkemistä asioiden sisään, niiden arvoon: asioiden ja maailman tyhjyyden näkemiseen (Carter 2008, 81). Tällöin ymmärretään asioiden ohimenevyys mutta samalla herää myös tuon ohimenevyyden arvostus: suru ja melankolia ohimenevyydestä ovat täynnä iloa, sillä ohimenevyys merkitsee jokaisen hetken

⁶⁰ Länsimaisesta näkökulmasta käsin voi olla vaikea nähdä kuinka budolajien fyysisyys voi olla runoutta. Tuo runous on kuitenkin yllä mainittua maailmaan osallistumista ja tuossa osallistumisessa ilmenevää luontaista toimintaa, ja juuri tätä luontaista toimintaa budolajit kultivoivat.

⁶¹ 茶道, *chadô*. Termi käännetään usein myös ”teeseremoniaksi” tai ”teetaiteeksi” mutta käytän tässä yhteydessä termiä Teen Tie, koska ”seremonia implikoi etäisyyden näyttämöllä esiintyvän ja yleisön välillä. Teessä tarkoitus on eliminoida tuo etäisyys kokonaan” (Carter 2008, 94.)

tärkeyttä ja arvokkuutta (emt. 82). Kuten aikido, ei Teen Tie siis ole pelkkää liikkeiden tai muodon opettelua; sen harjoittaminen herättää oivalluksia, jotka pätevät maailmaan yleisemmin.

Tyhjyyden runollisuuden ja luonnollisuuden voi linkittää myös absoluuttisen tyhjyyden elämänmyönteisyyteen. Nishitanin (1982, 124) mukaan absoluuttisen tyhjyyden kenttää voidaan kutsua myös itseistämisen (*be-ification, Ichung*) kentäksi, jolla sanomme asioille ”kyllä” ja joka näin ollen on Suuren Vahvistuksen kenttä. Suuri Vahvistus samaistuu yllä nihilismin yhteydessä mainittuun elämän valitsemiseen nihilismistä huolimatta. Elämän valitseminen näyttäytyy vahvistuksena ja kieltona mutta myös kieltämisen vahvistuksena; valitaan elämä ja kielletään nihilismin vaikutus mutta myös hyväksytään nihilismin olemassaolo mutta vahvistetaan elämä nihilismistä huolimatta. Absoluuttisessa tyhjyydessä olemme siis maailmassa, hyväksymme asiat sellaisina kuin ne itsessään ovat ja koemme ihmetystä tuon aidon itseyden edessä. Ihmetys on lopulta se, mikä avaa runoudellisuuden tilan: kun subjekti ei pakota kohtaamiinsa objekteihin omia ennakkoluulojaan ja -asenteitaan, avautuvat asiat loputtaman täysinä merkityksestä.

Selventääkseni ajatusta aidosta itseystä tarkastelen seuraavaksi aitoa minää ja tämän luonnollista toimintaa negatiivisen esimerkin kautta, absoluuttisen eron tekemisen kautta, jonka voi havaita varsin arkisista tilanteista. Pitkän työpäivän jälkeen, käytyään pienellä kävelylenkillä, saattaa yksilö todeta tuon lenkin tuntuneen hyvältä. Seuraavaksi ja lähes automaattisesti huomaa miettivänsä, kuinka tuo mukavalta tuntunut tuulettuminen olisi tarpeellista tehdä jokaisen työpäivän jälkeen. Pian tuosta hyvää oloa tuottaneesta satunnaisesta lenkistä tuleekin pakko, joka saattaa muuttua juoksuksi ja jonka pituus saattaa aina vain kasvaa. Tällöin on tultu jo hyvin kauas siitä alkuperäisestä huomiosta, joka kohdistui yhteen satunnaisesti tehtyyn lenkkiin, ei niinkään jatkuvaan ulkoilun suorittamiseen herättämään tuntemukseen. On siis astuttu pois tyhjyyden välittömyydestä, kiinnittymättömän mielen luonnollisuudesta.

Tarpeessaan kurottaa absoluuttiin ohitetaan arkipäiväisyyden realiteetit, hetkellisen kokemuksen ainutlaatuisuus ja sen ohimenevyys. Juuri yhdessä nimenomaisessa hetkessä työpäivän jälkeinen lenkki tuntui hyvältä. Lenkkiin käytetty satunnainen hetki sattui tuottamaan hyvää oloa ja tuo hyvä olo syntyi juuri tuossa hetkessä. Tuon yhden hyvää oloa tuottavan hetken yleistäminen kaikkiin hetkiin ohittaa tuon hetken ainutlaatuisuuden tuossa hetkessä; siihen pakotetaan omaa arvostelmaa hyvää tuottavuudesta. Toki voi olla niin, että työpäivän jälkeinen lenkki tuo toistekin ja jopa useasti hyvän olon tunnetta. Joka tapauksessa yhden yksittäisen kokemuksen yleistäminen koskemaan kaikkia kokemuksia merkitsee vain kiinnittyneisyyttä tuohon hetkelliseen hyvän olon tunteeseen ja tarvetta tuon hetken pitkittämiseen. Huomio ikään kuin ”kiinnitetään asian itsensä tuolle puolen”

(Klein 2019, 327), pois yhdestä hyvää oloa tuottaneesta lenkistä. On laadullisesti varsin eri asia, miten reagoi lenkin tuottamaan hetkelliseen hyvän olon tunteeseen, ottaako sen vastaan sellaisena kuin se ilmenee, eli hetkellisenä, vai pyrkiikö järki heti ylittämään kyvykkyytensä rajat, yleistämällä tuon kokemuksen koskemaan kaikkia tuleviakin lenkkejä?

Tästä yleistämiseen pyrkivästä taipumuksesta absoluuttinen tyhjiys eroaa selvästi. Śūnyatān näkökulma on nähtävä perustavampana kuin perinteiset ontologiset käsitykset. Śūnyatān näkökulma ei ole kiinnittynyt mihinkään: se ei rajoita näkökulmaansa olevaan eikä myöskään olemattomuuteen (Nishitani 1982, 97). Śūnyatān näkökulma tiivistyy yllä mainittu itseen kiinnittyneisyydestä irti päästäminen ja luonnollisesti virtaava toiminta, joka ei pakota itseään johonkin suuntaan.

Nishitanin (1982, 105–107) mukaan aito näkeminen tyhjiyden näkökulmasta käsin ei synnytä suuntautuneisuutta; asiat vain ovat absoluuttisessa avoimuudessa, aidossa muodossaan vapaana kaikista representaatioista. Kuten yllä todettiin, itseidenttisyydessä siis paljastuisi olevan kahtalaisuus elämänä-ja-kuolemana, ei vain toisena näistä ääripäistä. Elämän ollessa samanaikaisesti sekä elämää että kuolemaa, kuuluu elämään väistämättä sekä onni että tuska, jolloin näiden lajittelu sekä kohottaminen ja alentaminen hyvän ja pahan määritelmien kautta on, Takuana mukailen, väkinäistä ja mielen kiinnittämistä.

Tyhjiyden absoluuttisessa avoimuudessa ei siis painotettaisi kumpaakaan ääripäätä, kuolemaa/nihilismiä tai elämää/tietoisuutta, vaan maailma ja sen asiat nähtäisiin samanaikaisesti elämänä ja kuolemana, jolloin siirtymä suuntautuisi asioiden oikean muodon perustalle (Nishitani 1982, 94). Tuossa oikeassa muodossa ei luotaisi erotuksia materiaalisen ja ideaalisen tasojen välille, eivätkä materiaalinen ja ideaalinen olisi enää toisensa poissulkevia elementtejä. Ne nähtäisiin itseidenttisinä ja keskinäisriippuvaisissa suhteissa oleviksi tulevina.

Erottelemattomuuden ja itseidenttisyyden ajatus voidaan ulottaa koskemaan nykyistä puhetta yksilön vastuusta vaikkapa ympäristökriisiin – tai muiden laajojen yhteiskunnallisten ja sosiaalisten ongelmien – ratkaisijana. Pohjimmiltaan Nishitanin ajatukset kannustavat sellaiseen holistisuuteen ja keskinäisriippuvaisuuden korostamiseen, jossa kukaan ei pärjää yksin: ongelmien ratkaisemiseen tarvitaan yksilöä, yhteisöä, yhteiskuntaa ja toisia valtioita. Ennakkoluulot ja omiin käsityksiin sulkeutuminen eivät ole kenenkään etu, ne synnyttävät vain vihaa ja tuskaa, kuten nähdessämme ihmisen ensimmäistä kertaa ja tehdessämme heti jonkinlaisia vertailevia, aiempiin kokemuksiin perustuvia arvostelmia tuosta ihmisestä. Nämä arvostelmat kääntyvät usein ennakkoluuloiksi, sillä ne ohjaavat asennoitumistamme näiden arvostelmien kohteisiin. Mikäli emme antaisi näiden arvostelmien ohjata toimintaamme voisimme huomata, että kättyisenä ja misantrooppisena

pitämämme ihminen on todellisuudessa erittäin aurinkoinen ja ihmisrakas. Suhtautuessamme häneen omien ennakkoluulojemme perusteella olemme vain aiheuttaneet tarpeetonta mielihäpäää sekä itsellemme että ennakkoluulojemme kohteelle ja menettäneemme hyvän ystävän.

Kiinnittymättömyys on myös jo itsessään helpottavaa koska kiinnittymättömyydessä syntyy ymmärrys siitä, että vain muutos on vakio maailmassa, ei suinkaan pysyvyys. Tällöin jokainen hetki on kokonainen ja täydellinen (Nishitani 1982, 181.)⁶² Yllä mainitun Teen Tien esteettisen ideaalin, wabin, hengessä tuskassa tai surussa voidaan nähdä sen välittömän pinnan taakse, loputtomaan syvällisyyteen (Hisamatsu 1974, 33). Tällöin suruun sisältyy myös muita ulottuvuuksia. Toisaalta surun pimeä tai synkkä mielentila voi näyttäytyä painostavan mustuuden sijaan kirkkaan rauhallisena pimeytenä, joka ohjaa maltilliseen mielentilaan (emt. 33–34).

Siirtymä tyhjyyteen, sen absoluuttiseen avoimuuteen ja itsestään selvän pinnan taakse katsominen vaatii sen hylkäämisen, mitä tavallisesti ymmärretään ihmisyydellä (Nishitani 1982, 172). Tämä on ilmeistä, sillä itseään kultivoinut, tyhjyyden oivaltanut ja sen kansa yhdeksi tullut subjekti, joka näkee pinnan takana piilevään vihjailevaan syvyyteen, on täysin erilainen verrattuna perinteiseen autonomiseen ja toisista erilliseen subjektiin.

Ihmisyden hylkääminen voi kuulostaa radikaalilta ja mahdottomaltakin, mitä se tavallaan myös on. Tulee kuitenkin muistaa, ettei kyseessä ole ihmisyyden hylkääminen sinänsä tai vaatimus jostain epäinhimillisestä. Vain ego-tietoisuuden itseensä keskittyneisyyteen perustuva ihmisuus muuttuu. Voidaan sanoa, että ihmisyyden hylännyt näkökulma on inhimillisempi kuin ego-tietoisuus, sillä siinä ihmistä ei enää aseteta kaiken keskiöön (Nishitani 1982, 172) vaan osaksi maailman olioista muodostuvaa verkostoa. Inhimillisempi tämä katsantotapa on siksi, että siinä huomio suuntautuu muihinkin kuin vain omaan itseen ja suhde heihin on aito, minkä lisäksi suhde omaan itseen on aito. Aito suhtautuminen muihin ihmisiin ja itseen lienee nähtävissä inhimillisyyden huipuksi. Kyseessä on siis vain muutos, ei olemisen lakkaaminen – vähättelettä muutoksen vaikeutta ja tuskallisuutta, josta nihilistinen, eksistentiaalinen tuska osaltaan kertoo.

Lopulta tyhjyyden täyteys helpottaa tuota olemisen tuskaa. Reflektiiviset käsitteellistykset värittävät kokemuksesta merkitykselliseksi tai merkityksettömäksi, mutta tyhjyydessä huomataan, että kokemus itsessään on täysi ja tässä mielessä merkityksellinen. Tällöin harmitus ja merkityksettömyys, jotka

⁶²Totunnaisen ajattelutavan mukaan on toki niin, että tuska on pahaa ja onni hyvää. Kiinnittymättömyydessä tällainen dikotominen ajattelu on kuitenkin ylitetty, jolloin onni on vain onnea ja tuska vain tuskaa. Toisaalta on myös niin, että itseidenttisyydessä elämä ei ole pelkkää elämää, vaan samanaikaisesti myös kuolemaa – ja toisinpäin. Näin ollen elämään kuuluu väistämättä sekä onni että tuska, jolloin näiden lajittelu sekä kohottaminen ja alentaminen hyvän ja pahan määritelmien kautta on turhaa.

syntyvät, kun elämä ei vastaa sitä konseptuaalista väriä, jolla ihminen on oman kokemuksensa värittänyt, haihtuu. *Śūnyatān* kentällä asiat siis nähdään niiden keskeltä ja kokonaisempina (Nishitani 1982, 141). Kokemus asioista ei enää ole vajavainen ja puutteellinen. Tyhjyydessä asioiden täyteydestä ja maailman merkityksellisyydestä iloitaan ja sen edessä koetaan ihmetystä.

Asioiden kokonaisuus tarkoittaa myös sitä, että vaikka ne ovat itsessään absoluuttisia keskuksia, eivät ne ole levittäytyneet pelkästään toisistaan erilleen. Nishitanin (1982, 146) mukaan absoluuttisessa keskeisyydessään asiat kokoontuvat yhteen. Absoluuttista keskeisyyttä voidaan kuvata jokseenkin mystisesti tai runollisesti toteamalla, että ”*śūnyatāssa asioita ei rajata jollain tietyllä tavalla, vaan siinä tuo raja on ei missään ja asioiden keskus kaikkialla*” (emt.). Tätä samaa asioiden kokonaisuutta ja yhteen kerääntymistä kuvaa myös aiempi vertauskuva vuorista ja Takuanin kuvaus kaikkialla liikkuvasta mielestä.

Johdannossa luonnostelin, kuinka Nishitanin ajattelussa ovat läsnä vapauden ja tasa-arvon ongelmat sekä modernin ihmisen ja yhteiskunnan kriisin tarkastelu. Palaan nyt näihin teemoihin ja katson, kuinka nuo teemat näyttäytyvät edellisissä luvuissa esitetyn tarkastelun valossa.

Nishitanin käsitys vapaudesta ja tasa-arvosta on verrattain selkeä ja se voidaan tyypistää yhteen lauseeseen: ne ovat luonteeltaan keskenään ristiriitaisia, jopa yhteensovittamattomia (Nishitani 2004b, 44). Tasa-arvon ollessa absoluuttinen ei vapaus voi olla samanaikaisesti absoluuttinen (emt. 42). Nishitanin (emt. 42–43) mukaan on myös niin, että kaikki järjestelmät, joissa tasa-arvoa pyritään edistämään alistamalla ihminen tasa-arvon universaalien alle – oli se sitten kantilainen velvollisuusetiikka, totalitaristinen sosialismi tai jumalallinen laki – on vain tasa-arvon pakottamista, eikä tasa-arvo ilmene aitona tai absoluuttisena. Tasa-arvo jää siis epätäydelliseksi, universaalien välittämäksi (emt. 41–42).

Toisaalta tasa-arvo jää myös ulkokohtaiseksi: kaikki tasa-arvoa universaalina pakottavat järjestelmät sisältävät implisiittisen ajatuksen siitä, että niiden sisällä persoonat ovat keskenään vaihdettavissa (Nishitani 2004b, 41). Esimerkkinä käyvät sosialismi ja kapitalismi: molemmissa yksilö on tasa-arvoinen toisten yksilöiden kanssa mutta samalla hän on vaihdettavissa toiseen; yksilöt samaistuvat kapitalistisen tai sosialistisen koneiston osaksi, eivät omiksi absoluuttisiksi itseyksikseen. Sama vajavaisuus, ulkokohtainen pakottaminen ja absoluutti välittäjänä pätee myös vapauteen (emt. 42–43). Nishitanin ajattelussa vapaus ja tasa-arvo kietoutuvat tarpeeseen ”murtautua kohtaamisen perustalle” (emt. 49), toisin sanoen *śūnyatān* kentälle murtautumiseen. Kuten yllä luvussa 5.5 osoitin, tapahtuu aidon tasapuolinen kohtaaminen vain tyhjyydessä.

On ilmeistä, että Nishitanin ajatukset eettisyydestä liittyvät vahvasti itämaiseen ajatteluperinteeseen, etenkin ajatuksiin prajñasta ja luonnollisuudesta. Nishitanin puhuessa tasapuolisesta myötätunnosta kaikkia olentoja kohtaan voidaan tuon myötätunnon katsoa ohjaavan toimintaa – myötätunnon yhdistyessä asioiden aitoon kokemiseen – juuri yllä kuvatun kaltaiseen eettisen toiminnan vapaaseen virtaamiseen. Nishitani (2004b, 52) myös samaistaa prajñan ja eettisyyden: hänen mukaansa eettisyys kumpuaa prajñasta, ollen siis jotain toissijaista, jota ei kuitenkaan voida erottaa prajñan oivaltamisesta.

Yllä viittasin aikidon sisältämään harmoniaan ja ei-erottelevan rakkauden kultivointiin. Tuo kultivointi ilmentää myös prajñan oivaltamista. Kultivoinnissa opitaan säännöt ja ohjenuorat, joiden sisäistäminen muuttaa yksilöä; hänestä tulee ”spontaanisti hyväntahtoinen ja toisiin suuntautunut” (Carter 2008, 37). Yksilöstä on siis tullut ”ei-mielinen”: yksilö ei enää ole oman egonsa ja itseriittoisuutensa täyttämä (emt.). Suuressa Myötätunnossa itsekkyyks puuttuu, ja siinä myötätunto ”paistaa kaikille tasavertaisesti” (Nishitani 1982, 60). Itsekkyuden puuttuminen Suuressa Myötätunnossa on itsessään jo tyhjyyttä (*śūnyatā*) (emt.). Suuren Myötätunnon – tai erottelemattoman rakkauden – tyhjyys viittaa tyhjyyden itsensä tyhjentävään puoleen (emt. 58). Tyhjyys itsensä tyhjentyvänä voidaan tulkita myös konkreettisemmin tyhjyyden kuvauksena, jolloin se on dynaamista, ei staattista, ja dynaamisuudessaan se suuntautuu maailmaan, eikä asetu vain yhteen pisteeseen.

Eettisyyden luonnollisuuden voidaan katsoa toimivan lääkkeenä Nishitanin analysoimaan modernin kriisiin. Tässä analyysissä ja siihen tarjotuista lääkkeistä ilmenee myös Nishitanin ajattelun ajankohtaisuus. Yllä olen esittänyt, kuinka Nishitani kritisoi rationaalisuuden taipumusta tyypistää maailma yhden käsitteellisen tai useamman konseptuaalisen jaottelun alaiseksi ja katsoa, että tuo yksi määritelmä selittää maailmaa tyhjentävästi. Kuten on nähty, palautuu tuo rationaalisuus ja sen kehittyminen Nishitanin mukaan luonnontieteiden rationalismiin. Nishitani (2004c, 112) kritisoi luonnontieteitä toteamalla myös, että ne eivät koskaan voi olla absoluuttisesti totta – ovathan ne itseään korjaavia – vaan aina vain varmuutta. Tiede ikään kuin unohtaa sen seikan, että sen piirissä faktoista vallitsee konsensus – joka voitaneen määritellä varmuuden muodoksi – ei absoluuttinen totuus (Nishitani 1982, 78).

Yllä mainittu yksipuolisuus näkyy Nishitanin (2004a, 13) mukaan myös sellaiseen muutokseen pyrkimisenä, jossa yhteiskuntaa pyritään muuttamaan muuttamatta samalla yksilöä. Näitä kahta puolta ei pitäisi erottaa toisistaan. (emt.) Kuitenkin nykyihmisellä on taipumus suhtautua maailmaan nimenomaan tyypistäen se vain joihinkin konsepteihin. Tämä näkyy muutospuheissa, joissa joko yksilön on muutettava itsesään tai yhteiskuntaa. Huomaamatta jää, että kyseessä on molemmissa

sama subjekti, eikä muutoksen kohteita näin ollen voi erottaa toisistaan. Yksilön muuttuessa muuttu yksilö ja kääntäen. Tämän tyypistävän suhtautumisen vuoksi ei nyky-yhteiskunnan ongelmia voida ratkaista rakentavasti, sillä Nishitani (2004a, 13) näkee nuo ongelmat monisyisinä: niitä ei voi palauttaa vain johonkin yhteen seikkaan kuten yhteiskuntajärjestelmään tai ideologiaan. Pikemminkin tällainen yksipuolisuus on hänen mukaansa osa nyky-yhteiskuntien ongelmia (emt.).

Modernin kriisin lisäksi tyhjiys toimii lääkkeenä radikaaliin pahuuteen ihmisyyden perustalla, joka osaltaan näyttäytyy modernin kriisinä välinpitämättömyyden ja oman edun tavoittelun nousun myötä. Kuten luvussa 3 osoitin, erotetaan pahuus tavallisesti subjektiin nähden ulkoiseksi konseptiksi ja siis asiaksi, jota subjekti vain tekee. Osoitin kyseisessä luvussa myös, että tämä on kestävä ajatus ja että pahuus kuuluu subjektin itsensä perustalle. Tästä myös seuraa se, että ihminen tavallisen olemassaolon tapansa kentällä ei voi ”pelastaa” itseään eikä maailmaa. Tyhjiys absoluuttisesti erilaisena olemassaolon tapana on Nishitanin (1982, 25–26) mielestä pohjimmiltaan pelastava voima⁶³: se ei voi olla ihmisen sisäsyntyinen ominaisuus, jolloin se ei voi korruptoitua radikaalista pahuudesta ihmisen perustalla. Tyhjiys on vain ei-mitään, joka näyttäytyy ihmiselle rajallisuuden kokemuksissa (emt., 26). Pahuus ei tällöin voi sitä korruptoida.

Absoluuttisen avoin ja ennakkoluuloton suhtautuminen näyttäytyy myös psykologisesti helpottavana yksilön kannalta: ihmisen ei tarvitse miettiä, mikä juuri käsillä olevassa tilanteessa olisi normaalia toimintaa eli mitä siltä tilanteelta pitäisi odottaa. Sen sijaan minä yhdessä toisen kanssa – ja toisaalta toinen yhdessä minun kanssani – luovat käsillä olevan tilanteen normaaliuden. Nämä kaksi toimijaa siis konstituivat toisiaan vastavuoroisesti.⁶⁴ Toisaalta tyhjiyden edustamassa absoluuttisessa avoimuudessa kohdatessa ihmisten kohtaamista eivät ohjaa mitkään ennalta määrätyt odotukset vaan tuossa kohtaamisessa vallitsee spontaanisuus. Minän ja sinän suhteessa vallitsee kilpailullisuus, leikkilisyys, mestarillisuus ja myötätuntoisuus (Davis 2019b, 234). Tällöin kohtaaminen voi kehittyä mihin suuntaan tahansa. Ylipäänsä tyhjiyteen eivät kuulu ennakoasenteet tai -luulot, olivat ne sitten nihilistisiä tai positiivisia. Psykologinen helpottavuus palautuu siis siihen seikkaan, ettei ihmistä enää tyhjiydessä pakota ulkoapäin sanellut ”pitäisi tehdä”-ajatukset.

Kohtaamisen kehittyminen ”mihin suuntaan tahansa” tai toiminnan vapaus ”pitäisi”-määreistä ei luonnollisesti tarkoita esimerkiksi väkivaltaan turvautumista tai sen oikeutusta, sillä tyhjiyden myötätuntoisuudessa ihmisen kohteleva toisena ”maailmassa kärsivänä olentona” poissulkee tällaisen väkivaltaisen toiminnan. Toki on ajateltavissa tilanne, jossa muut mahdolliset toiminnan tiet

⁶³ Kuten todettua, tyhjiys ei kuitenkaan ole yksilön ulkopuolinen absoluutti, joka kaikkivoipaisuudessaan pelastaa sekä yksilön että yhteisön.

⁶⁴Huom. merkittävät samankaltaisuudet hegeliläiseen tunnustussuhteeseen.

sulkeutuvat yksi kerrallaan, jättäen vain väkivallan avoimeksi. Kuitenkin myös tällöin myötätunto ja toisen kohtaaminen maailmassa kärsivänä värittää tuota väkivallan käyttöä, jolloin väkivallan voi ajatella ilmenevän tarkoituksenmukaisessa vahvuudessaan, esimerkiksi itsensä suojelun kannalta riittävän voimakkaasti mutta kuitenkin toista liiallisesti vahingoittamatta.

Tässä luvussa olen tehnyt analyysin ja vertailun kautta ymmärrettäväksi edellisissä luvuissa käsiteltyä Nishitanin ajattelua, sekä vetänyt siitä joitain johtopäätöksiä; mitä vaikutuksia tyhjyyteen siirtymisellä on yksilölle ja yhteiskunnalle. Seuraavaksi teen yhteenvedon tutkielmani havainnoista.

7. PÄÄTÄNTÖ

Keskeisimpänä huomiona tutkielmassani on noussut esiin Nishitanin ajattelussa korostuva holistisuus niin yhteisöjen ja yksilöiden kuin maailmankatsomustenkin välillä. Lisäksi Nishitanin ajattelu antaa erilaisia välineitä tarkastella perinteisiä ongelmia ja mahdollisuuksia toimia näiden ongelmien edessä vaihtoehtoisin tavoin. Vähintäänkin Nishitanin ajattelun myötä korostuu, etteivät asiat ole totutun mustavalkoisia: asia ei ole näin tai noin, vaan näin-sive-noin. Lisäksi Nishitanin filosofia haastaa osaltaan länsimaisen filosofian totunnaisuuksia. Heisigiä (2001, 9) mukailleen Nishitanin ajattelusta voidaan todeta, että se haastaa klassikoiden lukemisen tapaa samoin, kuin vaikkapa antiikin filosofeja luetaan eri tavoin Kantin jälkeen.

Nishitanin ajattelun sisältö voidaan lopulta tiivistää hyvin yksinkertaiseen huomioon: tärkeintä on tietty sisäänpäin kääntyminen, jonka avulla saavutetaan todellinen – ts. buddhalainen – ymmärrys ihmisyydestä (Nishitani 2004a, 20). Sisäänpäin kääntyneisyyden ei kuitenkaan pidä antaa hämätä, sillä se ei tarkoita itsekeskeisyyttä: pikemminkin se tarkoittaa kaikkien asioiden keskinäisriippuvaisuuden ymmärtämistä (Davis, 2019a). Parkesin (2020, 479) mukaan sisäänpäin kääntyneisyys onkin paradoksisesti samanaikaisesti myös ulospäin suuntautuneisuutta paljon vahvemmassa mielessä kuin mitä aiempi toisista kiinnostuminen on merkinnyt, sillä Nishitanin mainitseman buddhalaisen totuuden ymmärtämisen myötä toiset olevat voidaan kohdata sellaisina, kuin he tosiasiaassa ovat: tyhjyyden mahdollistamasta sisäänpäin kääntyneisyydestä syntyy absoluuttisen avoin maailman näkeminen, jossa mitä tahansa voi tapahtua.

Buddhalaisen itsen ymmärryksen arvon palautus ratkaisisi Nishitanin (2004a, 20) mukaan monia moderneja yhteiskuntia ja ideologioita piinaavia ongelmia. Todellisessa ymmärryksessä on läsnä aitous, luonnollisuus ja vilpittömyys. Lisäksi sen voi katsoa herättävän ihmetyksestä syntyvän runouden ja olevan itsensä kultivoinnin tie, jossa ei koskaan valmistu. Yksilön muuttamisen tärkeyttä korostaessaan Nishitani asettuu selvästi osaksi zenbuddhalaisuuden traditiota, jossa yksilön muutos tulee ensin ja jossa vasta tuolla muutoksella on yhteiskunnallisia vaikutuksia. Toisaalta jako ei lopulta ole näin ehdoton, sillä yksilö ei ole erotettavissa yhteisöstä eikä yhteisö osistaan, yksilöistä; sekä yksilö että yhteisö ovat keskinäisriippuvaisia toisistaan. Näin ollen yksilön muutos heijastuu jatkuvasti myös takaisin yhteiskuntaan, eikä yksilö muutu siitä erillään.

Toisen näkeminen maailmassa sellaisena, kuin hän itsessään on eli pohjimmiltaan kärsivänä olentona sisältää myös ajatuksen toisen auttamisesta ja tukemisesta oman kyvykkyyden rajoissa. Voi olla, että vain vilpittömällä suhtautumisella toiseen voi vahvistaa tämän itsetuntoa ja näin kasvattaa toisen onnellisuutta. Toisaalta voi myös puuttua johonkin räikeään epäoikeudenmukaisuuteen, jossa toista

kohdellaan vähemmän kuin myötätuntoisesti, ei edes ihmisenä ja tuolla puuttumisellaan helpottaa toisen olevan kärsimystä. On tärkeää painottaa, että myötätuntoisuuteen perustuvan auttamisen laatua kuvaa vain vilpittömyys: se ei sisällä pyydettyä palkkiosta itselle, oman arvonnousua itsen tai muiden silmissä tai kasvojen säilyttämistä oikean toiminnan suorittamisen ansiosta. Vilpittömän toiminnan tuleekin lähelle kantilaista velvollisuusetiikkaa. Näillä kahdella on kuitenkin yksi merkittävä eroavaisuus. Siinä missä Kantin velvollisuusetiikka on valistuksen hengessä vahvan järkiuskosta, korostaa buddhalaisuudelle perustuva vilpittömyys juuri spontaaniutta ja ”ilman-ajattelua”, siis eräänlaista välittömyyttä.

Olen tutkielmassani kauttaaltaan verrannut Nishitanin ajattelua sekä länsimaisiin filosofian ajattelijoihin että muihin itämaisiiin, etenkin zenbuddhalaisiin, ajattelijoihin. Vertailu lieneekin paras tapa, jolla Nishitanin ajattelua voidaan tehdä ymmärrettäväksi. Tämä johtuu Nishitanin ajattelun antifilosofisesta luonteesta, jollaiseksi olen tutkielmani aikana zeniä kutsunut. Lisäksi olen nimittänyt tyhjyyttä asiaksi, jota ei voida sanoa ymmärtää ja josta ei voida saada diskursiivisesti tietoa. Tyhjyyden tulee olla elettyä, se pitää itse oivaltaa. Vertauksilla tuota oivallusta voidaan kenties herätellä, jos onnistutaan iskemään suoraan lukijan herkkyyteen ja ennakkokäsityksiin.

Kuitenkin myös filosofialla on roolinsa tässä oivaltamisessa. Filosofian keskeisin työkalu, reflektio, voi poistaa illuusioita ja kiinnittyneisyyksiä. Näin ollen myös filosofian avulla on mahdollista saavuttaa syvempää ymmärrystä maailmasta, itsestä ja toisista olennoista. Tuo ymmärryksen syventyminen saattaa olla varsin pientä, mutta syventymistä kuitenkin. Toisaalta kääntyminen oman itsen sisälle – kuten olen esittänyt Nishitanin tätä ymmärryksen syventymistä kutsuvan – on itsessään varsin pieni liike, tapahtuahan tuo käänös vain omassa itsessä. Tällöin pienikin liike on itsessään jo suuri harppaus, askel-sive-harppaus. Tutkielmassani olen sanallistanut tämän filosofisen reflektion prosessin tehden siitä yhden askeleen itseän päin kääntymisessä.

LÄHTEET

Abe, Masao (1985): "Zen and Western Thought". Honolulu: University of Hawai'i Press.

Abe, Masao (2019): "Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology", teoksessa Unno, Taitetsu (toim.): "*The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*". Nagoya: Chisokudō Publications.

Beyer, Christian (2018): "Edmund Husserl", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/> , luettu 18.5.2020

Bohman, James: "Critical Theory", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/critical-theory/> , luettu 9.11.2020

Carter, Robert E. (2001): "Encounter with Enlightenment: A Study of Japanese Ethics". New York: State University of New York Pres.

Carter, Robert E. (2008): "The Japanese Arts and Self-Cultivation". New York: State University of New York Pres.

Carter, Robert E. (2013): "The Kyoto School: An Introduction". New York: State University of New York Pres.

Carter, Robert E. (2020): "Japanese Ethics", teoksessa Davis, Bret W. (toim.) (2020): "*The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*". Oxford: Oxford University Press.

Davis, Bret W. (2011): "Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will", teoksessa Davis, Bret W., Schroeder, Brian & Wirth, Jason M. (toim.) (2011): "*Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*". Bloomington: Indiana University Press

Davis, Bret W. (2013): "Forms of Emptiness in Zen", teoksessa Emmanuel, Steven M. (2013): "*A Companion to Buddhist Philosophy*". Hoboken: Wiley-Blackwell.

Davis, Bret W. (2019a): "The Kyoto School", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/kyoto-school/>, luettu 14.10.2019

Davis, Bret W. (2019b): "Encounter in Emptiness: The I-Thou Relation in Nishitani Keiji's Philosophy of Zen", teoksessa Yusa, Michiko (toim.) (2019): *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic Publishing.

Dôgen Kigen (2010): "The Treasury of the True Dharma Eye". Toim. Tanahashi, Kazuaki. Boulder: Shambala Publications, Inc. [正法眼蔵 (*shoubougenzou*), 1231–1253.]

Eväsoja, Minna (2013): "Teetaide ja runous: Wabi ja sabi japanilaisessa estetiikassa". Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Eväsoja, Minna (2018): "Shoshin – aloittelijan mieli: japanilaisia ajatuksia ja ajatuksia japanista". Helsinki: Gummerus.

Heisig, James W. (2001): "Philosophers of Nothingness: an Essay on the Kyoto School". Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hisamatsu, Shin'ichi (1974): "Zen and the Fine Arts". Käänt. Tokiwa, Gishin. Tokio: Kodansha International LTD. [禪と美術 (*zen to bijutsu*), 1958]

Hori, Victor Sôgen (2003): "Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kôan Practice". Honolulu: University of Hawai'i Press

Husserl, Edmund (2017): "Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta – ensimmäinen kirja: Yleinen johdatus puhtaaseen fenomenologiaan". Käänt. Lehtinen, Markku. Helsinki: Gaudeamus. [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913.]

Kasulis, Thomas P. (1981): "Zen Action/Zen Person". Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kasulis, Thomas P. (2018): "Engaging Japanese Philosophy: A Short History". Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kasulis, Thomas P. (2019a): "Japanese Philosophy", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (toim.) Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/japanese-philosophy/> , luettu 8.11.2019

Kasulis, Thomas P. (2019b): "Whence and Whither: Philosophical Reflections on Nishitani's View of History", teoksessa Unno, Taitetsu (toim.) (2019): "*The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*". Nagoya: Chisokudō Publications.

Klein, Anne C. (2019): "Compassion and Emptiness", teoksessa Unno, Taitetsu (toim.) (2019): "*The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*". Nagoya: Chisokudō Publications.

Maybee, Julie E. (2019): "Hegel's Dialectics", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta, (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hegel-dialectics/> , luettu 12.11.19

Marra, Michael F. (2019): "The Aesthetics of Tradition: Making the Past Present", teoksessa Yusa, Michiko (toim.) (2019): "*The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*". New York: Bloomsbury Academic Publishing.

McDonald, William (2017): "Søren Kierkegaard", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (toim.) Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard/> , luettu 13.11.19

Mori, Tetsurō; Minobe, Hitoshi & Heine, Steven (2020): "Modern Zen Thinkers: D.T. Suzuki, Hisamatsu Shin'ichi and Masao Abe" teoksessa Davis, Bret W. (toim.) (2020): "*The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*". Oxford: University of Oxford Press.

Nagatomo, Shigenori (2019): "Japanese Zen Buddhist Philosophy", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (toim.) Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/japanese-zen/> , luettu 8.11.2019

NKC12 [Nishitani Keijin kootut kirjoitukset, osa 12] (1987): "*Hanshan runoja*". Tokio: Shoubunsha. [寒山詩、かんざんし, 1987]

Nishitani, Keiji (1982): "Religion and Nothingness". Käänt. Bragt, Jan van. Berkeley: University of California Press. [宗教とは何か, *Shuukyō to wa nanika*, 1961.]

Nishitani, Keiji (1990): "Self-Overcoming of Nihilism". Käänt. Parkes, Graham & Aihara, Setsuko. Albany: State University of New York Press. [*Nihirizumu*, 1949.]

Nishitani, Keiji (2004a): “The Awakening of the Self in Buddhism”, teoksessa Franck, Frederick (toim.) (2004): “*The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*”. Käänt. Bando, Shojun. Indiana: World Wisdom, Inc.

Nishitani, Keiji (2004b): “The I-Thou Relation in Zen Buddhism”, teoksessa Franck, Frederick (toim.) (2004): “*The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*”. Indiana: World Wisdom, Inc. [我と汝と人間関係, *Ware to nanji to shite no ningen kankei*, 1969.]

Nishitani, Keiji (2004c): “Science and Zen”, teoksessa Franck, Frederick (toim.) (2004): “*The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*”. Käänt. Martino, Richard de. Indiana: World Wisdom, Inc

Nishitani, Keiji (2006): “On Buddhism”. Käänt. Yamamoto, Seisako & Carter, Robert E. Albany: State University of New York Press. [仏教について, *Bukkyou ni tsuite*, 1982.]

Ōhashi, Ryōsuke & Akitomi, Katsuya (2020): “*The Kyoto School: Transformation over Three Generations*”, Teoksessa Davis, Bret W. (toim.) (2020): “*The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*”. Oxford: Oxford University Press.

Parkes, Graham (2020): “Nishitani Keiji on Practicing Philosophy as a Matter of Life and Death”, teoksessa Davis, Bret W. (toim.) (2020): “*The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*”. Oxford: Oxford University Press.

Pietersma, Henry (1973): "Intuition and Horizon in the Philosophy of Husserl", aikakauslehdessä *Philosophy and Phenomenological Research* 34, no. 1 (1973): 95-101. Saatavilla

<https://www.jstor.org/stable/2106783> , luettu 5.11. 2020.

Stambaugh, Joan (1999): “The Formless Self”. Albany: State University of New York Press.

Suares, Peter (2011): “The Kyoto School's takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe remake the philosophy of spirit”. Lanham, Md: Lexington Books.

Takuan Sōhō (2012): “The Unfettered Mind”. Käänt. Wilson, William Scott. Boulder: Shambala Publications Inc. [不動智神妙録 (*fudouchishinmyouroku*), 1624–1645.]

Thurmann, Robert A. F. (2019): "Nishitani Keiji and the Inner Science of Buddhism" teoksessa Unno, Taitetsu (toim.) (2019): *"The Religious Philosophy of Nishitani Keiji"*. Nagoya: Chisokudō Publications.

Toadvine, Ted (2019): "Maurice Merleau-Ponty", verkkojulkaisussa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/merleau-ponty/> , Luettu 5.11.2020

Unno, Taitetsu (2019): "Emptiness and Reality in Mahaâyâna Buddhism", teoksessa Unno, Taitetsu (toim.) (2019): *"The Religious Philosophy of Nishitani Keiji"*. Nagoya: Chisokudō Publications.

Westerhoff, Jan Christoph (2019): "Nagarjuna", verkkojulkaisussa *"The Stanford Encyclopediad of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta, (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nagarjuna/> , luettu 2.7.2020

Wheeler, Michael (2019): "Martin Heidegger", verkkojulkaisuss *"The Stanford Encyclopedia of Philosophy"* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (toim.). Saatavilla

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/heidegger/> , luettu 5.11.2020.

Wumen Huik'ai (2011): "Wumenkuan – Aukottoman portin puomi". Käänt. Nieminen, Kai. Helsinki: Basam Books Oy. [無門関 (*mumonkan*), 1200-luku.]