



ANTTI SAARI

Sormi osoittaa kuuta

Meditatiivinen kokemus länsimaisen buddhalaisuuden hegemoniastrategioissa

Buddhalainen meditaation kuvasto valaistumisen käsitteinen ja meditaatioasentoineen omaksuttiin ja muokattiin viime vuosisadan kuluessa osaksi länsimaisia henkisyiden muotoja. Taustalla on meditatiivisen kokemuksen kategoria, joka mahdollistaa buddhalaisen meditaation universalisoinnin näennäisesti kulttuurista riippumattomaksi. Yhdysvalloissa 1900-luvun alussa julkaistulla kirjallisuudella oli tässä kehityskulussa tärkeä asema. Erityisesti zenbuddhalaisuus esiteltiin länsimaiseen maailmankuvaan sopivana meditatiivisena perinteenä.

Monien tänä päivänä länsimaissa suosittujen meditatiivisten traditioiden taustalla nähdään itämaisten, erityisesti buddhalaisen, kontemplatiivisten harjoitteiden laaja kirjo. Usein juuri meditatiiviset harjoitteet esitetään buddhalaisuuden ytimenä, joka voidaan välittää myös perinteen ulkopuolelle siten, että maallistunut länsimaalainenkin voi kokea jotakin samaa kuin buddhalaiset munkit vuosisatojen saatossa. Mutta kuten uskontotieteilijä David McMahan toteaa, buddhalaisuuteen ja erityisesti meditaatioon projisoidaan samalla monia piiloisesti länsimaisia piirteitä¹.

Esimerkiksi suosittu mindfulnessin harjoittamiseen liittyvissä psykologisissa tutkimuksissa oletetaan usein, että mindfulnessissa on kysymys kokemuksesta, joka on abstrahoitu psyyken sosiaalisista ja kulttuurisista viitekehysistä, ja siksi sitä tulee tutkia empiirisen psykologian ja neurotieteiden menetelmin². Samoin niin sanottu neurofenomenologia paikantaa meditaation ”meditatiiviseen kokemukseen”, jota voidaan tutkia fenomenologisen reduktion keinoin ja jonka neuraaliset korrelaatiot voidaan saada esiin aivokuvantamisen avulla³.

Kuvaan tässä artikkelissa meditatiivisen kokemuksen käsitehistoriaa länsimaisissa buddhalaisuutta ja meditaatiota tunnetuksi tehneissä avainteksteissä. Keskityn erityisesti 1900-luvun alkupuoliskolla Yhdysvalloissa julkaistuun kirjallisuuteen, sillä nykypäivänä suosittu buddhalaisuutta koskevat popularisoinnin tavat rakentuvat tälle perustalle⁴. En pyri kokonaisnäkemukseen eri buddhalaisuuden muotojen tulosta Yhdysvaltoihin vaan painotan kyseisen aikakauden vaikutusvaltaisia buddhalaisuutta popularisoivia tekstejä, joiden välityksellä meditaatiokuvasto levisi nopeasti länsimaiseen kulttuuriin. En myöskään tarkastele systemaattisesti näiden tekstien esittämiä teoreettisia järjestelmiä tai niiden kirjoittajien tuotannon kokonaisuutta.

Artikkelin päätavoite on tuoda esiin johdonmukainen tapa, jolla uskonnollisen ja meditatiivisen kokemuksen käsitteet operoivat buddhalaisuuden popularisoinnissa. Popularisointi on ideologista, sillä se nostaa olemukselliselle ja universaalille tasolle erityisiä piirteitä kirjavista buddhalaisista ja länsimaisen uskonnonfilosofian ja -psykologian perinteistä. En väitä, etteivätkö meditatiiviset kokemukset voisi olla universaaleja ja ”todella” olemassa symbolisesta välittymisestä riippumatta. Niiden kommunikointi toisille ihmisille vaatii kuitenkin aina turvautumista käsitteisiin, jotka ovat historiallisesti ja kulttuurisesti spesifejä.⁵

Määrittelen aluksi meditatiivisen kokemuksen tyhjäksi merkitsijäksi Ernesto Laclauin ajattelun pohjalta. Taustoitin analyysiani kuvaamalla 1800-luvun lopun yhdysvaltalaisen uskontopsykologisen ja uskonnonfilosofisen kirjallisuuden, erityisesti Max Müllerin ja Paul Carusin, tapaa määritellä buddhalaisuutta. 1900-luvun taitteessa William Jamesin esittämät uskonnollisen ja mystisen kokemuksen käsitteet puolestaan nousivat tärkeiksi buddhalaisuudesta käydyn keskustelun kannalta. Osoitan, että ne ovat vaikuttaneet japanilaisen D. T. Suzukin tapaan kuvata zenbuddhalaisuuden meditatiivisen kokemuksen piirteitä länsimaiselle yleisölle. Suzukin vaikutusvaltaiset tekstit paikantavat buddhalaisuuden ytimen meditaatioon ja meditaation vuorostaan mielen sisäiseen kokemukseen, joka on luonteeltaan universaali. Nämä ajattelijat ovat osaltaan luoneet pohjaa nykypäivänä osaksi käyttäytymistieteiden valtavirtaa muodostuneelle mindfulness-tutkimukselle.

Meditatiivinen kokemus tyhjänä merkitsijänä

Ernesto Laclauin mukaan tyhjä merkitsijä tarkoittaa toisaalta merkkiä – sanaa, käsitettä, kategoriaa – ilman

merkittävää, mutta toisaalta myös sellaista käsitettä, jolla on erityinen painoarvo tai merkityksellisyys. Tyhjä merkitysikä on käsite (vaikkapa 'edistys'), jonka sisältö on jäsentymätön ja poikkeuksellisen laaja, esimerkiksi koko yhteiskuntaa tai ihmisyyttä koskeva.⁶ Tyhjiä merkitysikäiden käyttöä on analysoitu poliittisten liikkeiden (ja erityisesti populismin) mutta myös uskonnollisten järjestöjen ja ideologioiden toiminnassa.⁷ Alun perin rajatumpien poliittisten ja yhteiskuntafilosofisten käsitteiden abstrahointi ja muotoutuminen tyhjiksi merkitysikäiksi sai länsimaissa ponnita erityisesti valistuksen aikakautena, jolloin keskeiset käsitteet kuten vapaus, järki ja ihmisyyys alkoivat viitata koko ihmiskuntaan.⁸ Tämä tapahtui niin, että yhä uusia kulttuurin ja yhteiskunnan alueita liitettiin universaalien järjen ja yksilön autonomian merkitysikäiden piiriin. Tyhjiä merkitysikäitä toimivat osana hegemoniastrategioita, joissa poliittiset liikkeet ja ideologiat pyrkivät määrittämään esimerkiksi demokratian käsitteen siten, että sen tulkinta palvelee liikkeen omia päämääriä.⁹

Esimerkiksi maailmanuskontojen käsite on Tomoko Masuzawan mukaan muodostunut 1800-luvun lopulla suhteessa länsimaisiin yksilön, järjen, kielen ja rodun kategorioihin, joita on käytetty luokitteluun ja muodostamaan hierarkioita uskontojen kentällä. Koska kyseiset kategoriat ovat "tyhjiä", ne ovat saaneet vaihtelevia tulkintoja esimerkiksi buddhalaisuuden tai islamin kuvauksissa maailmanuskontoina.¹⁰ Mikään merkitysikä ei kuitenkaan voi toimia sulkematta samalla jotakin ulkopuolelle.¹¹ Myös maailmanuskontojen hegemoniastrategioissa toimii samalla ulossulkemisen logiikka, jossa toisaalta määritellään uskonnon ulkopuolinen alue, toisaalta rajataan toisia uskonnon muotoja maailmanuskontojen ulkopuolelle. Esimerkiksi jotkut uskonnot nähdään degeneroituneina tai kehitymättöminä suhteessa "todellisiin" maailmanuskontoihin.¹²

Laclau mukaan tyhjiä merkitysikäitä käytetään erityisesti poliittisessa retoriikassa. Niihin vetoamalla poliittiset ideologiat pyrkivät osoittamaan omien pyrkimystensä ja päämääriensä olevan koko yhteiskuntaa yhdistäviä. Tämä käsitteen sisällön universaalisuus on kuitenkin näennäistä. Siihen ikään kuin salakuljetetaan jotakin erityistä, joka halutaan nostaa yleisen edustajaksi. Yleinen on siis peitetty erityinen – tässä piilee tyhjän merkitysikäen ideologisuus.¹³

Ihmistieteissä ja filosofiassa eräs keskeinen tyhjän merkitysikäen tunnusmerkit täyttävä, useita sisältöjä saava käsite on 'kokemus' (engl. *experience*). Raymond Williams määrittelee käsittehistoriallisessa *Keywords*-kirjassaan kokemuksen kytkeytyvän angloamerikkalaisessa kulttuurissa omakohtaisen havainnoinnin avulla saavutettuun tietoon. Sitä luonnehtii kokonaisvaltaisuus, sillä se viittaa järjen lisäksi myös tunteisiin ja aisteihin.¹⁴ Martin Jay lisää, että filosofiassa ja ihmistieteissä kokemus viittaa usein subjektille välittömään tietoisuuteen ja tiedolliseen varmuuteen: kun koen jotakin, en voi kiistää tämän kokemuksen välittömyyttä ja todellisuutta itselleni. Kun tutkitaan kokemusta, kokemuksen todellisuus ei ole riippuvainen kokemuksen kohteen olemassaolosta. Toisinaan

uskotaankin, että mielessä tai psyydessä tapahtuvan välittömän kokemuksen ympäriltä voidaan karsia sitä kehystävä kieli ja historia ja paljastaa kokemus sellaisenaan. Siten kokemus voi toisinaan toimia ikään kuin arkistona: toisilleen vieraista kulttuureista ja eri aikakausilta peräisin olevat ilmiöt voivat kaikki esiintyä rinnakkain ja yhteismitallisina kokemuksen kokoelmissa. Kokemuksen (*experience*) käsite viittaa siis länsimaaisessa kulttuurissa usein a) psyykkiseen todellisuuteen, b) joka on aina välittömästi läsnä, c) ja jolla on näin ollen etuoikeus totuuteen.¹⁵

Näin määritelty kokemus sisältää myös vahvasti uskonnollisia sivumerkityksiä. Williams korostaa, että kokemuksen käsitteen sisältö juontaa juurensa länsimaissa metodismiin ja muihin protestanttisuuden muotoihin, joissa yksilön henkilökohtaisella kokemuksella Jumalasta ei ole ainoastaan tiedollinen merkitys vaan kaikkein autenttisimman totuuden sädekehä.¹⁶ Uskonnollinen kokemus onkin 1900-luvun alussa muodostunut yhdeksi uskontotieteiden keskeiseksi käsitteeksi.¹⁷

Esimerkiksi vertailevassa uskontotieteessä uskonnollisen kokemuksen kategorian avulla voidaan homogenisoida sekä psykologisoida eri uskontoja. Käsite asettaa kaikki uskonnot samalle vertailupinnalle korostamalla niille kaikille yhteistä psyykkistä ominaisuutta, joka ei ole palautettavissa kulttuuriin tai historiallisiin tekijöihinsä. Uskontotieteilijä Wayne Proudfoot puolestaan korostaa, että uskonnollisen kokemuksen väitetään usein olevan ei-representatiivista, eli se ei viittaa mihinkään itsensä ulkopuoliseen. Samalla se on ei-symbolista, eli sillä ei ole sellaista "merkitystä", jonka voisi kielellisesti ilmaista. Siksi uskonnollinen kokemus esitetään usein riippumattomana "ulkoisista" uskontunnustuksista, dogmeista, rituaaleista ja ympäröivästä kulttuurista.¹⁸

Uskontotieteilijä Robert Sharf on puolestaan paikannut huomattavan 'meditatiivisen kokemuksen' (*meditative experience*) retoriikan buddhalaisen modernismin piirissä, eli niissä suuntauksissa, joissa buddhalaisuutta pyritään sovittamaan länsimaisiin rationalismin, tieteellisen naturalismin ja individualismin aatteisiin.¹⁹ Tässä retoriikassa esitetään alkuperämyytti, jossa Buddha, syventyneenä meditaatioon *bodhi*-puun alla, saavutti valaistumisen kokemuksen, joka pakenee kaikkia sanoja. Meditatiivisen kokemuksen retoriikassa koko buddhalaisen tradition esitetään rakentuvan tämän sanattoman kokemuksen ympärille. Sharfin mukaan zenbuddhalaisuus esitetään usein sen puhtaimpana muotona. Tässä retoriikassa meditatiivinen kokemus yhdistää ihmisiä yli ajallisten ja kulttuuristen etäisyyksien. Samalla se yksilöi buddhalaisuuden ja tekee sen mielensisäiseksi, koki-jalleen välittömäksi ja merkittävää totuutta edustavaksi ilmiöksi.²⁰

Meditatiivinen kokemus on siis se kannatin, johon erilaiset buddhalaisen uskonnon kulttuurisidonnaiset ilmaisut ripustetaan. Tämä strategia pohjaa itse kokemuksen käsitteen vahvaan asemaan länsimaaisessa kulttuurissa. Sharfin mukaan meditatiivisen kokemuksen retoriikka on siten erityistapaus laajemmasta uskonnollisen kokemuksen kategorian käytöstä uskontotieteellisessä

keskustelussa²¹. Laulausnäkökulmasta uskonnollinen ja meditatiivinen kokemus ovat käsitteinä selvästi ideologisia, sillä ne nojaavat kulttuurisesti ja historiallisesti spesifeihin piirteisiin – erityisesti protestanttisen kristillisyyden vaikutuspiirissä syntyneeseen käsitykseen yksilöstä ja yksilön sisäisestä kokemuksesta uskonnon perustana. Laulun käsittein niissä esiintyy hegemoninen artikulaatio, jossa merkitysjärjestelmän erityinen piirre nostetaan universaalille tasolle. Tämän jälkeen tyhjä merkittäjä voi ketjuttaa yhteen eri uskontojen ajattelutapoja ja rituaaleja ja muodostaa niistä hierarkioita sen mukaan, kuinka hyvin ne edustavat meditatiivisen tai uskonnollisen kokemuksen puhtaita muotoja.²²

Oivallus *bodhi*-puun alla: buddhalaisuus luonnollisena uskontona 1900-luvun taitteen Yhdysvalloissa

Uskonnollisen kokemuksen mielenhäilyä, rationaalisuutta ja universaalisuutta korostavat piirteet näkyvät 1800-luvun lopun Yhdysvalloissa buddhalaisuuden popularisoinnissa, vaikka uskonnollisen kokemuksen käsitteä ei aina käytettykään erityisen systemaattisesti.

Max Müller (1823–1900) oli Saksasta Yhdysvaltoihin emigroitunut vertailevan uskontotieteen pioneeri. Buddhalaisuutta käsittelevissä teksteissään hän väitti, että buddhalaisuuden ydin voidaan löytää Siddhartha Gautaman *bodhi*-puun alla meditaation avulla saavuttamasta valaistumiskokemuksesta. Tämän kaikkia ihmisiä puhuttelevan ytimen rinnalla kaikki buddhalaisuuden uskonnolliset ja filosofiset piirteet kuten rituaalit, oppin-kappaleet ja auktoriteettijärjestelmät ovat toissijaisia.²³ Müllerin ymmärrys Buddhan valaistumisesta (engl. *Enlightenment*; saks. *Erleuchtung*) oli kuitenkin eurooppalaisen valistuksen (engl. *Enlightenment*; saks. *Aufklärung*) läpäisemä. Müllerille valaistuminen edusti rituaaleista vapaata ”luonnollista uskontoa” sekä omakohtaiseen kokemukseen perustuvaa järjenkäyttöä taikauskon vastakohtana²⁴.

Niin ikään Saksasta Yhdysvaltoihin muuttanut uskontotieteilijä ja filosofi Paul Carus (1852–1919) esittää buddhalaisuuden sekä luonnontieteellisen maailmankuvan että protestanttisen kristillisyyden kanssa yhteen sovitettavana maailmankatsomuksena. Carus rakensi myös osittain buddhalaisuuden pohjalle visionsa koko ihmiskunnalle yhteisestä ja rationaalisesta ”totuuden” uskonnosta, josta on karsittu kaikki myytit ja dogmit ja joka voidaan sovittaa yhteen tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa.²⁵

Buddha oli Müllerin tavoin Carusille rationaalinen ”vapaa-ajattelija” (*freethinker*), joka hylkäsi äärimmäisen asketismin sekä bramiinien (eli hindulaisten pappien) taikauskoon perustuvat seremoniat ja rituaalit²⁶. Siten kaikkein ”puhtaimmassa” muodossa buddhalaisuuteen ei myöskään kuulu luostarimaista elämää²⁷. Carus lisäksi samaistaa Buddhan ajatukset egon illusorisuudesta materialistisen ”uuden psykologian” käsityksiin siitä, ettei

erillistä aineetonta sielua ole olemassa, vaan mieli on palautettavissa fysiologisiin prosesseihin²⁸.

Carusin mukaan buddhalaisuus onkin kaikkein rationaalisin ja yleispätevin kaikista uskonnoista. Siksi sen opit voi tunnustaa jokainen järkvyvä ihminen uskonnollisesta vakaumuksesta, elämäntilanteesta ja oppineisuudesta riippumatta. Buddhalaisuus on ”yleisvainen joka abstraktissa yksinkertaisuudessaan sopii kaikkiin lukkoihin.”²⁹ Müllerin ja Carusin kaltaisten uskontotieteilijöiden vaikutuksesta buddhalaisuus liitettiin osaksi niin sanottuja maailmanuskontoja, joiden joukossa se esitettiin erityisen rationaalisenä ja yksilökeskeisenä uskontona³⁰.

William James ja uskonnollinen kokemus

Uskonnollisen kokemuksen käsitteen merkittävä popularisoija Yhdysvalloissa oli William James kirjallaan *Uskonnollinen kokemus* (*Varieties of Religious Experience*, 1902). Vaikka James käsittelee lähinnä kristillistä ja erityisesti protestanttista uskonnollisuutta, kirjalla oli välillinen rooli myös buddhalaisuuden popularisoinnissa Yhdysvalloissa. James tutki traditioiden ja oppien sijaan ”alkuperäisiä kokemuksia”, jotka toimivat niiden perustana³¹. Uskonnollinen kokemus on Jamesille kokonaan mielenhäilyä tapahtuma, joka herättää kokijassaan voimakkaan ylevän vaikutelman yhteydestä jumalalliseen. Tässä jumalallisella (*divine*) ei ole riippuvuussuhdetta minkään jumalan olemassaoloon tai ominaisuuksiin: niin kristinusko, buddhalaisuus kuin emersonilainen transsendentalismikin pitävät sisällään uskonnollisen kokemuksen. Yhteys psyyken ulkopuoliseen sosiaaliseen tai jumalalliseen todellisuuteen on siis sulkeistettu.³²

Jamesin mukaan uskonnollisten kokemusten ”juuret” ja ”keskus” ilmenevät mystisessä kokemuksessa. Tämä on arkisesta tajunnasta vahvasti poikkeava mielentila, jolla on seuraavat tunnuspiirteet:

Sanoinkuvaamattomuus. Mystistä kokemusta ei voida ilmaista sanoin. Siksi se jää aina henkilökohtaiseksi kokemukseksi.

Noeettisuus. Mystinen kokemus sisältää kuitenkin tietoa, joka on kokijalle erityisen tärkeää ja paljastavaa.

Hetkellisyys. Mystiset kokemukset ovat aina ohimeneviä tietoisuuden tiloja.

Passiivisuus. Vaikka mystisten kokemusten syntymistä voidaan edesauttaa fyysisten ja henkisten harjoitusten (tai kemiallisten aineiden) avulla, kokemus vaikuttaa tulevan oman itsen ulkopuolelta ja murtavan arkisen kokemisen tavan.³³

Jamesin mukaan samankaltaisia kokemuksia voidaan löytää kristinuskon lisäksi myös esimerkiksi hindulaisuudesta (*samadhi*) ja buddhalaisuudesta (*dhyana*)³⁴.

Laulausnäkökulmasta Jamesin uskonnollinen kokemus kytkeytyy tietynlaiseen erojen järjestelmään, jossa käsitteestä erotetaan sen ulkopuolinen alue. Uskonnon

käsitteen ulkopuolelle asettuu tieteellinen maailmankuva ja sen epistemologia. Uskonnon ytimessä on henkilökohtainen kokemus, jonka tiede on puolestaan pyrkinyt hylkäämään.³⁵ Uskontojen sisällä uskonnollisen kokemuksen ulkopuolelle jäävät uskontojen rituaaliset ja symboliset muodot.³⁶ Mutta erojen järjestelmä perustuu aina välttämättä myös yhtäläisyyteen – muuten se ei olisi järjestelmä lainkaan.³⁷ Kaikissa järjestelmän elementeissä on jotakin yhteistä, joka tekee niistä esimerkkejä juuri uskonnollisesta kokemuksesta. Tällaisena uskonnollisen kokemuksen käsite heijastaa yksilökeskeisiä kristillisyyden piirteitä, erityisesti amerikkalaista protestanttisuutta, jossa seurakunnalle ja kirkolle annetaan yksilön henkilökohtaiseen vakaumukseen nähden toissijainen asema³⁸.

Näin uskonnollinen kokemus (ja mystinen kokemus sen paradigmaattisena muotona) saa yhtä aikaa syvästi persoonallisen ja samalla universaalin muodon. Uskonollinen kokemus on välttämättä henkilökohtainen, sillä se koetaan mielen sisäisesti, ja koska se on sanaton, sitä ei voi jakaa kenenkään kanssa. Mutta toisaalta se voidaan Jamesin mukaan havaita kaikissa kulttuureissa ja uskonnoissa, sillä se on niistä riippumaton. Tässä näkyy jännite, joka siirtyy pian myös tapaan kuvata buddhalaista meditaatiota – mystistä kokemusta ei voida ilmaista sanoin, mutta siihen voidaan viitata sanojen takana olevana psyykkisenä tapahtumana. Lisäksi se on samanlaisesti syvästi henkilökohtainen että universaali.

Tyynenmeren ylitys: D. T. Suzuki ja meditatiivinen kokemus

Daisetz Teitarō Suzuki (1870–1966) oli 1900-luvun alussa merkittävä zenbuddhalaisuuden popularisoija lännessä. Hän ei itse ollut zenpappi vaan puhui zenbuddhalaisuudesta korostetun akateemisesta ja filosofisesta näkökulmasta. Ennen Suzukia hänen opettajansa Soyen Shaku oli jo käynyt luennoimassa Yhdysvalloissa ja julkaissut zenia popularisoivaa kirjallisuutta³⁹. Shakun järjestämänä Suzuki oli Paul Carusin vieraana Yhdysvalloissa vuosina 1897–1909, jolloin hän tutustui Jamesin filosofiaan. Suzuki vieraili Yhdysvalloissa myös 1930- ja 1950-luvuilla.⁴⁰ Vaikka Suzuki ei perustanutkaan zenbuddhalaisuuden harjoittajien yhteisöä Japanin ulkopuolelle, hänen suositut kirjoituksensa ja laajan yleisön keränneet luentonsa vaikuttivat merkittävästi länsimaiseen zenbuddhalaisuutta koskevaan ymmärrykseen⁴¹.

Suzuki selittää zenin vetovoimaa lännessä sillä, että se ”kohdistuu kirjojen ja uskomusten tuolle puolen, elämään itseensä”⁴². Samalla Suzuki korostaa, ettei zen ole niinkään uskontoa kuin uskonnollisuuden ytimen osoittamista, ei niinkään muodollisten totuuksien omaksumista kuin oman ”todellisen itsen” löytämistä ja samalla henkisen vapauden saavuttamista⁴³. Suzukin mukaan zenbuddhalaisuus ei pohjimmiltaan ole lainkaan autoritaarista tai edes yhteisöllistä. Tässä hän vetoaa *Kālāma Suttaan*, jossa Buddha kehottaa seuraajiaan pitämään ainoastaan omaa, henkilökohtaista kokemustaan ohjenuoranaan.⁴⁴

Maallikolle zenbuddhalaisuus saattaa Suzukin mukaan kuitenkin näyttäytyä esoteerisena uskontona. Tunnetusti se sisältää *koāneja*, meditaation kohteina olevia tarinoita ja arvoituksia, jotka vaikuttavat käsittämättömiltä paradokseilta. Mutta Suzuki vakuuttaa, että zen ei ole lainkaan paradoksaalista tai esoteerista, mikäli ihminen ei takerru käsitteellisiin abstraktioihin vaan etsii sen ytimessä olevaa henkilökohtaista kokemusta.⁴⁵ Tämän Suzuki myöntää truisiksi, mutta hänen argumentaationsa sillä on erityinen painoarvo⁴⁶. Näiden autenttista buddhalaisuutta kuvaavien kriteereiden valossa Suzuki pitää zenia verrattain rationaalisenä uskontona ja sitä vastoin esimerkiksi niin sanotun puhtaan maan buddhalaisuuden edustajia ”naiiveina”, sillä he uskovat kuolemanjälkeiseen pelastukseen ja jumalolentoihin⁴⁷.

Suzuki kuvailee näin zenbuddhalaisuutta tavalla, joka ilmentää Jamesin uskonnollisen kokemuksen henkilökohtaisuutta mutta myös universaaliutta korostavia piirteitä. Samalla Suzukin tekstit ilmentävät hegemoni-strategiaa, jolla buddhalainen meditaatio pyrittiin vastaisuudessa, muun muassa Alan Wattsin ja Christmas Humphreysin teksteissä, universalisoimaan. Siksi on syytä tarkastella lähemmin, miten omakohtainen sanaton kokemus on Suzukille portti zenin universaaliin luonteeseen.

Sanaton oivallus

Suzukille zenbuddhalaisuuden ytimessä on aivan erityinen kokemus, *satori*. Hän kääntää termin englanniksi sanalla *enlightenment*, valaistuminen⁴⁸. Tämä viittaa Suzukin mukaan buddhalaisessa terminologiassa heräämiseen tai tietoisena olemiseen⁴⁹. Suzukin kuvaus *satorista* täyttää kaikki edellä kuvatut Jamesin mystisen kokemuksen tunnusmerkit. Ensinnäkin *satori* on sanoin kuvaamaton. Vaikka Suzuki käsittelee tuotannossaan zenbuddhalaisia tekstejä ja käsitteitä, hän korostaa, että zenin ydin on niiden takana. Suzuki toistaa vanhan buddhalaisen sanonnan, jonka mukaan sormi on hyödyllinen osoittamaan kuuta, mutta vain typerys luulee osoittavaa sormea kuuksi.⁵⁰ Jos oppilas ainoastaan toistaa mestarinsa sanoja, hän ei ole ansainnut muuta kuin napakan iskun mestarin kepeistä⁵¹. Siksi ”*satori* voidaan saavuttaa vain henkilökohtaisen kokemuksen kautta”⁵².

Toinen Jamesin mystisen kokemuksen määritelmää vastaava piirre on *satorin* tiedollisuus. Suzukin mukaan *satori* on *prajnaa*, jonka hän kääntää intuitiiviseksi, ei-dualistiseksi tiedoksi. Se ylittää tavanomaisen tapamme eritellä maailma meistä erillään oleviksi objekteiksi⁵³. Suzukin sanoin *satori* zenbuddhalaisuuden tavoitteena on ”tietoisuutemme syvälle piilotetun sisäisen totuuden intuitiivinen käsittäminen”⁵⁴. Tämä vastaa edellä kuvattua laajempaa kokemuksen länsimaista käsitehistoriaa sikäli, että kokemus on myös itsensä validoiva ja varma.

Suzuki korostaa, jälleen Jamesin määritelmää vastaavasti, että *satori* on hetkellinen ja yllätyksellinen. Siitä ei voi ”saada kiinni”, sillä samassa hetkessä kun ihminen pyrkii ilmaisemaan sen tai edes tiedostamaan oman va-

”Syvän oivalluksen tila voidaan usein saavuttaa eräänlaisen henkisen kriisin kautta, sen jälkeen kun zenin harjoittaja on turhaan yrittänyt tavoittaa sitä.”

laistumisensa, se katoaa. Mikäli *satorin* yrittää saada tietoisesti aikaiseksi, se pakenee.⁵⁵ *Satoria* kuitenkin tavoitellaan meditatiivisin harjoituksin, muun muassa *kōaneihin* keskittymällä. Syvän oivalluksen tila voidaan usein saavuttaa eräänlaisen henkisen kriisin kautta, sen jälkeen kun zenin harjoittaja on turhaan yrittänyt tavoittaa sitä. Eksistentiaalinen ahdistus laukeaa, kun ihminen oivaltaa äkillisesti, että mitään tavoiteltavaa tai ymmärrettävää ei ole, eikä *satoria* voi siis löytää tai hallita. Tämä kokemus ylittää arkiset tavat ymmärtää minän ja maailman välistä eroa, jopa minuuden ja ajan luonnetta.⁵⁶ Kun tämän on oivaltanut, *satorilla* ei enää ole erityistä paikkaa tai aikaa, vaan sen voi löytää kaikkialta. Tässä piilee myös avain *satori*-kokemuksen universalisointiin. Suzuki kirjoittaa:

”*Satori* ei ole samanlainen kuin muut arkielämämme kokemukset. Siinä missä arkiset kokemukset ovat kokemuksia tietyistä tapahtumista, *satorin* kokemus läpäisee kaikki muut kokemukset. Siksi ei voida sanoa: ’katso, tässä on minun *satorini!*’ *Satori* on aina epämääräinen ja viettelevä. Sitä ei voi koskaan erottaa arkielämästä, sillä se on väistämättä aina läsnä.”⁵⁷

Toisin sanoen *satori* on kaikkien kokemusten ”kokemuksellisuus”, niitä yhdistävä ominaisuus. Samalla se on kuitenkin aivan erityinen niiden yläpuolella oleva ja niiden luonnetta valaiseva kokemus. *Satori* on paradoksaalisesti

käsitteiden luokka, joka sisältää kaikki luokat, myös itsensä. Tämä saattaa jälleen hämmentää maallikkoa, mutta kuten todettu, hämmennys on Suzukille ainoastaan merkki siitä, ettei ole itse omakohtaisesti kokenut *satoria*.

Satorin käsite tarjosi Suzukille mahdollisuuden harjoittaa uskontotieteellistä vertailua. Hän näki selviä samankaltaisuuksia esimerkiksi keskiajan kristillisen mystikon, mestari Eckhartin, apofaattisessa eli Jumalaa koskevien käsitteiden tuolle puolen pyrkivässä ajattelussa ja zenbuddhalaisuudessa. Molemmissa ilmenee hänen mukaansa edellä kuvattu kokemus – zenbuddhalaisuudessa *satori*, kristillisyydessä *unio mystica* eli sielun mystinen yhdistyminen Jumalaan.⁵⁸

Palataan jälleen Laclauin ajatukseen tyhjästä merkittäjästä. Suzukin teksteissä buddhalaisuus voidaan nähdä ensinnäkin erojen järjestelmänä, jonka tiettyjä merkityksiä *satorin* kokemus tikkaa yhteen. Mutta tämä on tietysti vain yksi monista tavoista kuvata zenbuddhalaisuutta. Suzukin ajattelu ilmaisee hegemoniastrategiaa, jossa järjestelmän yksi merkittäjä nostetaan kuvaamaan itse järjestelmän lisäksi myös useita muita järjestelmiä. Suzuki korottaa itse määrittelemänsä zenbuddhalaisuuden ja *satorin* sen ytimenä kuvaamaan kaikkea zenbuddhalaisuutta. Tämän jälkeen voidaan arvioida eri buddhalaisuuden muotoja ja niiden aitoutta. Lisäksi Suzuki korostaa *satorin* merkitystä pelkän buddhalaisuuden ulkopuolella: itse asiassa se on kaikille ihmisille

mahdollinen, eikä se ole sidoksissa buddhalaisuuden doktriineihin tai rituaaleihin. Näin sitä voi hyvin suositella myös amerikkalaiselle yleisölle.

Suzukin *satori*-määritelmän erityisyys paljastuu siinä, että *satori*-käsite ei ole Japanissa perinteisesti viittanut pelkästään sanattomaan ymmärrykseen vaan siihen, että zenin oppilas on sisäistänyt zenbuddhalaisuuden keskeiset doktriinit (joita Suzuki puolestaan piti *satorille* merkityksettöminä). Suzukin tapa kuvata zenbuddhalaisuutta länsimaiseen, tieteelliseen ja rationaaliseen maailmankatsomukseen sopivana olikin osa laajempaa japanilaisen kulttuurin modernisointia ja länsimaistamista *meiji*-kaudella (1868–1912).⁵⁹

Suzuki oli osa niin sanottua Kyoton koulua, sekä länsimaisesta filosofiasta että ”uudesta buddhalaisuudesta” (*shin bukkyo*) ammentanutta akateemisten filosofien ryhmittymää, jossa zenbuddhalaisuus pyrittiin muuttamaan pelkästä monastisesta rituaalien ja resitaation täyttämästä elämästä rationaaliseksi ja nykyaikaan sopivaksi maailmankatsomukseksi. Uudesta zenbuddhalaisuuden muotoilusta pyrittiin hävittämään kytkökset taikauskoon, uskonnollisiin rituaaleihin ja ylipäättään entisaikojen Japaniin. Kyoton koulun merkittävimpiä jäseniä olivat sen perustaja, filosofi Kitaro Nishida, joka oli niin ikään saanut vaikutteita William Jamesilta, sekä Masao Abe, joka Suzukin lailla pyrki yhdistämään zenbuddhalaisuutta länsimaiseen uskonnollisuuteen ja filosofiaan.⁶⁰

Zenbuddhalaisuuden universalisointi kytkeytyi Suzukiilla myös oman aikansa kulttuuripoliittisiin ja militaristisiin kysymyksiin. Uudessa buddhalaisuudessa argumentoitiin, että juuri modernisoinnin myötä zen palaa juurilensa eli puhtaaseen valaistumisen kokemukseen, joka on sekä buddhalaisuuden alkuperä että sen tavoite⁶¹. Vaikka Kyoton koulun jäsenet kytkivät zenbuddhalaisuuden vahvasti myös 1900-luvun alun japanilaiseen sodan ihannointiin⁶², Suzuki itse arvosteli Japanin aggressiivista militarismia ja katsoi sen perustuvan kansanluonteen ”sentimentalisuuteen” ja moraalisen arviointikyvyn puutteeseen. Kuitenkin japanilaisesta zenistä oli hänen mukaansa löydettävissä yleisinhimillinen henkisyys ydin, joka ei palaudu kansallismielisyyteen tai militarismiin ja jota zenbuddhalaisuudessa tulisi erityisesti kultivoida⁶³.

Lopuksi: buddhalaisuus ilman buddhalaisuutta

Suzukin teksteissä esiintyvät tavat popularisoida buddhalaisuutta loivat 1900-luvun aikana pohjaa meditaation omaksumiselle populaarikulttuurin kuvastoon sekä osaksi psykologista ja neurotieteellistä tutkimusta. ”Suzuki-zenistä” suoraan vaikutteita saaneita buddhalaisuuden popularisoijia ovat muun muassa Christmas Humphrey ja Alan Watts. Molempien tekstit tukeutuvat meditatiivisen kokemuksen kuvastoon.⁶⁴ Wattsin välityksellä tämä käsite päätyi transpersoonalliseen psykologiaan, joka yhdistää valtavirtapsykologiaa erinäisiin ”henkisiin” traditioihin kuvatakseen ”henkisiä” ja ”mystisiä” kokemuksia, joita voidaan saavuttaa meditatiivisten harjoitteiden kautta⁶⁵.

Lisäksi ”Suzuki-zen” sai vastakaikua psykoanalyysissa, humanistisessa psykologiassa ja filosofissa. Merkittävät länsimaiset ajattelijat Martin Heideggerista Carl Jungiin, Erich Frommiin ja Karen Horney’in löysivät Suzukin teksteistä siltoja omiin teorioihinsa.

Tänä päivänä laajaa huomiota saanut mindfulness perustuu niin ikään ajatukseen siitä, että meditaatio on kaikista uskonnollisista dogmeista riippumaton, psyykinen ja kehollinen harjoitus, joka tuottaa tietynlaisia ”kokemuksia” tai ”tietoisuuden tiloja” ihmismielessä.⁶⁶ Näiden erityisesti Jon Kabat-Zinnin esittämien ajatusten taustalla ei kuitenkaan voida osoittaa kiistattomia vaikutushistoriallisia yhteyksiä Jamesin tai Suzukin tuotantoon. Tässä käsitellyt buddhalaisuutta tunnetuksi tehneet ajattelijat ovatkin vain kapea juonne prosessissa, jossa buddhalaisuus on paikantunut mielessä tapahtuvaksi meditatiiviseksi kokemukseksi. Heidän kirjoituksensa kuitenkin kuvaavat tapaa, jolla buddhalaisesta perinteestä poimitaan tiettyjä piirteitä, karsitaan niistä näennäisesti kaikki kulttuuriset kehykset ja yleistetään ne koskemaan koko ihmiskuntaa.

Koska buddhalaisuuden ydin on paikannettu meditaatioon ja meditaatio puolestaan kulminoituu psyykessä kielen ulkopuoliseen kokemukseen, voidaan meditatiivinen kokemus levittää minne tahansa. Sormi osoittaa kuuta: meditatiivinen kokemus on sanojen tuolla puolen, siitä ei siis pohjimmiltaan voida sanoa mitään, mutta juuri tämä kaiken merkityksen takana oleva ylijäämä vangitsee buddhalaisuuden ytimen⁶⁷. Toisaalta kuu osoittaa sormeaa – universaaliksi korotettu kuitenkin perustuu historiallisesti ja kulttuurisesti spesifiin näkemykseen siitä, mikä on uskontojen ja viisaustraditoiden ytimessä. Tässä piilee länsimaisen buddhalaisuuden voima: sen ytimessä on meditatiivinen kokemus, joka ei varsinaisesti ole lainkaan buddhalaista⁶⁸.

Viitteet

- 1 McMahan 2008, 5.
- 2 Cohen 2010.
- 3 Varela 1996. Suomessa Timo Klemola (2005) on yhdistänyt fenomenologista reduktiota ja zenbuddhalaista meditaatiota.
- 4 Buddhalaisuuden reseptiosta länsimaisessa filosofissa laajemmin, ks. Halbfass 1988; Droit 2003.
- 5 Vrt. Sharf 1995.
- 6 Laclau 2007, 36.
- 7 Ks. esim. Cohen 2006.
- 8 Koselleck 1997, 22–23.
- 9 Laclau & Mouffe 2001.
- 10 Mazusawa 2005.
- 11 Laclau & Mouffe 2001.
- 12 Mazusawa 2005.
- 13 Laclau 2007, 43–46.
- 14 Williams 1983, 126–127.
- 15 Jay 2005, 34–77; ks. myös Taylor 1989, 230; Williams 1983.
- 16 Williams 1983, 128.
- 17 Ks. esim. Smart 1969.
- 18 Proudfoot 1985, 1–26.
- 19 Buddhalaisen modernismin määrittelystä, ks. McMahan 2008, 10.
- 20 Sharf 1995. Toki jo buddhalaisuuden alkuajoilta voi nostaa esiin tekijöitä, jotka tukevat ajatusta sen perimmäisestä individualismista ja rationaalisuudesta. Siddhartha Gautama eli Buddha itse vaikutti aikana, jolloin Gangesin laakson yhteiskunnat kaupun-

gistuivat nopeasti ja yksilölliset elämänvalinnat ja -arvot tulivat mahdollisiksi. Varhaiset buddhalaiset näkivätkin, että vapautukseen kärsimyksestä ja valaistukseen yksilön tuli jättää yhteisönsä (perheensä ja työnsä) ja vetäytyä yksinäisyyteen (Pyysiäinen 1999, 329). Samoin Buddhan kuolinvuoteellaan oppilailleen lausuma kehoitus ”Olkaa lyhtyjä itsellenne!” on helppo tulkita kehotukseksi etsiä valaistusta ilman dogmeja ja ulkoista opastusta.

21 Sama.

22 Vrt. Cohen 2006, 5–18. Tekstien luenta ”ideologisina” ei tässä yhteydessä ota kantaa siihen, kuinka tiedostaen tai tiedostamattaan esimerkiksi James tai Suzuki esittävät universaaleiksi katsomiaan piirteitä. Sen sijaan ideologisuus viittaa siihen, että universaalille tasolle nostetut käsitteet ovat aina partikuläärisiä: se, mikä näyttyy kehyksenä, onkin osa sen rajaamaa sisältöä.

23 Müller 1872, 200, 216–231.

24 Sama; Cohen 2006, 8–9, 15. Müllerin tapa kääntää *bodhi* sanalla *enlightenment* seuraa buddhalaisuuden tutkimuksen pioneerina Thomas Rhys Davidsia.

25 Carus 1894, 10–11.

26 Sama, 28–29.

27 Sama 33–34.

28 Sama, 59–72.

29 Sama, 83.

30 Mazusawa 2005.

31 James 1902, 8, 30–31.

32 Sama, 32–39.

33 Sama, 371–372.

34 Sama, 391–393. James itse väittää saaneensa aikaan mystisen tietoisuuden tilan typpioksiduulia eli ilokaasua hengittämällä. Hän kertoo tämän olleen syvästi merkityksellinen kokemus olemassaolon syvemmästä totuudesta. Itse kokemuksen aikana hän ei pystynyt ilmaisemaan tilaansa muuten kuin merkityksellillä riimeillä. James 1882; 1901, 378–379.

35 James 1902, 480–488

36 Vrt. Laclau 2007, 40–41.

37 Laclau 2007, 38–39.

38 Barnard, 1997; Taylor 2003.

39 Shaku 1906.

40 Prebish 1999, 6, 9.

41 Muiden muassa merkittävä amerikkalainen zenopettaja Philip Kapleau tutustui zenbuddhalaisuuteen ensi kertaa juuri Suzukin luentojen välityksellä.

42 Suzuki 1962, xiii.

43 Sama, xviii.

44 Suzuki 1970, 78.

45 Suzuki 1962, 4–5.

46 Sama, 5.

47 Suzuki 1970, 82–83; vrt. Shaku 1906, 79–82

48 Suzuki 1962; 1970.

49 Suzuki 1970, 21.

50 Suzuki 1956, 10.

51 Suzuki 1962, xviii.

52 Suzuki 1956, 99. Kursiivi lisätty.

53 Suzuki 1970, 21–22, 53–54, 92.

54 Suzuki 1956, 140

55 Suzuki 1970, 26–27.

56 Sama, 22–24.

57 Sama, 26. Kursiivi lisätty.

58 Suzuki 1957.

59 Sharf 1995, 249.

60 Heisig & Maraldo 1995.

61 Sama 1995, 243. Samantyyppisistä tavoista länsimaistaa aasialaisia uskontoja korostamalla niiden alkuperäistä rationaalisuutta ja universaalisuutta, ks. esim. Halbfass 1988, 378–402.

62 Victoria 2006.

63 Heisig & Maraldo 1995, 58–61.

64 Ks. Humphreys 1962; Watts 1957.

65 Davis 2003.

66 Williams & Kabat-Zinn 2011.

67 Vrt. Sharf 1995, 268.

68 McMahan 2008, 185.

Kirjallisuus

- Barnard, George, *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. SUNY Press, Columbia 1997.
- Carus, Paul, *Buddhism and its Christian Critics*. Open Court, Chicago 1894.
- Cohen, Elliot, From the Bodhi Tree, to the Analyst’s Couch, Then into the MRI Scanner. The Psychologisation of Buddhism. *Annual Review of Critical Psychology*. No. 8, 2010, 97–119.
- Cohen, Richard, *Beyond Enlightenment. Buddhism, Religion, Modernity*. Routledge, London 2006
- Davis, John, An Overview of Transpersonal Psychology. *The Humanistic Psychologist*. Vol. 31, No. 2–3, 2003, 6–21.
- Droit, Roger-Pol, *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha* (Le culte du néant. Nes philosophes et le Bouddha, 1997). Käänt. David Streight & Pamela Vohnson. University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding* (1981). Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Heisig, James & John Maraldo, *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. University of Hawaii Press, Honolulu 1995.
- Humphreys, Christmas, *Zen. A Way of Life*. English Universities Press, London 1962.
- James, William, Subjective Effects of Nitrous Oxide. *Mind*. Vol. 7, 1882, 186–208.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*. Modern Library, New York 1902.
- Jay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. University of California Press, Berkeley 2005.
- Klemola, Timo, *Taidon filosofia – Filosofian taito*. Tampere University Press, Tampere, 2005.
- Koselleck, Reinhart, The Temporalization of Concepts. Käänt. Klaus Sondermann. Teoksessa *Finnish Yearbook of Political Thought 1997. Vol. 1*. Publications of Social and Political Sciences and Philosophy 10. University of Jyväskylä, Jyväskylä 1997, 16–24.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hege-*
- mony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985). Verso, London 2001.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)* (1996). Verso, London 2007.
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. University of Chicago Press, Chicago 2005.
- McMahan, David, *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, New York 2008.
- Müller, Max, *Chips from a German Workshop, Volume I*. C. Scribner’s Sons, New York 1872.
- Proudford, Wayne, *Religious Experience*. University of California Press, Berkeley 1985.
- Pyysiäinen, Ilkka, Buddhalaisuus. Teoksessa *Uskonnot maailmassa*. Toim. Katja Hyry & Juha Pentikäinen. WSOY, Helsinki 1999, 329–347.
- Scott, Joan, The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*. Vol. 17, No. 4, 1991, 773–797.
- Shaku, Soyen, *Zen for Americans*. Dorset Press, New York 1906.
- Sharf, Robert, Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen*. Vol. 42, No. 3, 1995, 228–283.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*. Scribner’s Sons, New York 1969.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *Mysticism, Christian and Buddhist*. Harper & Brothers, New York 1957.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki* (1956). Toim. William Barrett. Image, New York 2006.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *The Essentials of Zen Buddhism*. Rider, London 1962.
- Suzuki, Daisetz Teitarō, *The Field of Zen*. Buddhist Society, London 1970.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989.
- Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003.
- Varela, Francisco, Neurophenomenology, A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, No. 4, 1996, 330–349.
- Watts, Alan, *The Way of Zen* (1957). Vintage Books, New York 1989.
- Victoria, Brian Andre, *Zen at War*. 2. p. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2006.
- Williams, J. Mark G. & Kabat-Zinn, Jon, Mindfulness. Diverse Perspectives on Its Meaning, Origins, and Multiple Applications at the Intersection of Science and Dharma. *Contemporary Buddhism*. Vol. 12, No. 1, 2011, 1–18.
- Williams, Raymond, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford University Press, Oxford 1983.