

Jumala ja tyhjiys Nishida Kitaron filosofiassa

MIRO YLÄ-NOJONEN
Tampereen yliopisto
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Filosofian pro gradu -tutkielma
Maaliskuu 2011

TAMPEREEN YLIOPISTO
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

YLÄ-NOJONEN, MIRO SEBASTIAN
Jumala ja tyhjiys Nishida Kitaron filosofiassa

Pro gradu –tutkielma, 84 s.
Filosofia
Maaliskuu 2011

Työssäni tarkastelen Nishida Kitaron (1870—1945) filosofiaa. Tarkastelen hänen filosofiansa kehittymistä erityisesti siltä kannalta, kuinka hän käyttää tyhjyyden ja jumalan käsitteitä. Molemmat käsitteet toimivat hänellä metafyyksisenä absoluuttina. Tarkoitukseni on selvittää, voidaanko nämä käsitteet Nishidan filosofian kehyksessä samastaa.

Nishida Kitaro oli ensimmäinen japanilainen filosofi, joka onnistuneesti toi aasialaista ajatteluperinnettä länsimaalaisen filosofian pariin. Hän pyrki yhdistämään itämaista ja länsimaista ajatteluperinnettä kirjoittamalla aasialaisesta tyhjyyden käsitteestä metafyyksisenä absoluuttina länsimaalaisen filosofian kielellä. Nishida Kitaro kehitti filosofisen uransa keskivaiheilla niin kutsutun bashon logiikan, jonka oli tarkoitus olla monitahoinen esitys todellisuuden rakenteesta. Tämän todellisuuden hän argumentoi olevan lopulta absoluuttista tyhjiyttä. Uransa loppuvaiheilla Nishida ryhtyi kirjoittamaan eksplisiittisemmin uskonnosta ja tyhjyyden sijaan alkoi suosia jumalan käsitettä. Jumala oli Nishidalle kuitenkin käsitteenä huomattavasti lähempänä zen-buddhalaista tyhjyyden käsitettä kuin länsimaalaista käsitystä jumalasta. Nishida siteerasi kyllä paljon myös kristillistä uskonnonfilosofiaa, mutta suosi negatiivista teologiaa ja mystisistisiä suuntauksia kristinuskon Jumalasta kirjoittaessaan.

Tarkastelen työssäni ensin tyhjyyden ja jumalan käsitteitä itämaisessä ja länsimaisessa kontekstissa, selventääkseni käsitteellistä viitekehystä jossa liikutaan. Tarkoitus on osoittaa kulttuurisidonnaisuuksiin perustuvat ongelmat termien määrittelyssä, sekä avata sitä, mistä Nishida ammentaa filosofiaansa puhuessaan tyhjiydestä ja jumalasta. Tämän jälkeen käyn läpi Nishidan bashon logiikkaa, joka esittää absoluuttisen tyhjyyden todellisuuden perustaksi. Absoluuttinen tyhjiys on Nishidalle subjekti—objekti-distinktion ylittävää, nondualistista todellisuutta, josta itsestään ei voi rationaalisuuden nimissä sanoa mitään. Tämän jälkeen tarkastellaan Nishidan myöhäisempää filosofiaa, jossa määrittelemättömän jumalan avulla ihminen ylittää subjekti—objekti-dikotomian ja sulautuu osaksi todellisuutta.

Nishida-tutkijoiden tulkintoja apunani käyttäen väitän, että niin tyhjiydestä kuin jumalasta puhuessaan Nishidan filosofinen pyrkimys distinktioiden hävittämiseen oli pyrkimystä selittää filosofian kielellä buddhalaista valaistumisen kokemusta ja ymmärrystä lopullisesta todellisuudesta nondualistisena tyhjiytenä. Täten tyhjyyden ja jumalan käsitteet voidaan Nishidan filosofiassa samastaa. Kuitenkin sillä varauksella, että on myönnettävä, kuten Nishida-tutkijatkin myöntävät, että Nishidan filosofia on siinä määrin moniselitteistä tai keskeneräistä, ettei sen enempää käsitteiden samastaminen kuin erottaminenkaan ole lopullisesti osoitettavissa. Pyrin myös osoittamaan, että sekä tyhjyyden että jumalan käsitteillä on Nishidalla kaksi ilmenemisen tasoa ja tässä mielessä Nishidan filosofiaa voidaan kutsua panenteistiseksi.

Avainsanat: Kioton koulukunta, japanilainen filosofia, zen, buddhalaisuus, tyhjiys, jumala, absoluutti, uskonnonfilosofia, ontologia

Sisällys

1. Johdanto	1
1.2. Nishida Kitaron filosofinen tausta	3
2. Tyhjyys ja jumala	7
2.1. Kristinuskon jumala olevana	8
2.2. Negatiivinen teologia.....	10
2.3. Tyhjyys idässä ja lännessä	14
2.4. Tyhjyyden käsite zen-buddhalaisuudessa	16
2.5. Jumalan käsitteen ongelmallisuus.....	19
2.6. Jumala zen-buddhalaisuudessa	22
2.7. Panenteismi.....	24
2.8. Buddhalainen tyhjyys ja kristitty jumala absoluutteina	25
3. Basho ja absoluuttinen tyhjyys	27
3.1. Tausta.....	28
3.2. Bashon perusrakenne	29
3.3. Bashojen tasot.....	33
3.4. Siirtyminen kohti absoluuttista tyhjyyttä	35
3.5. Absoluuttinen tyhjyys	37
4. Jumala Nishidan filosofiassa	41
4.1. Orientaali logiikka	42
4.2. Jumalan kohtaaminen	45
4.3. Absoluutti distinktioiden hävittäjänä	49
5. Tulkinnat	52
5.1. Maraldon tulkinta.....	53
5.2. Dilworthin tulkinta.....	55
5.3. Waldenfelsin tulkinta	59
5.4. Carterin tulkinta	62
6. Johtopäätöksiä	67
6.1. Jumalan ja tyhjyyden määritelmien samankaltaisuudet.....	68
6.2. Jatkuvuus	70
6.3. Eroavaisuudet	72
6.4. Panenteismi tyydyttävänä tulkintana	75
7. Lopuksi	78
Lähteet	82

1. Johdanto

Tämä teksti käsittelee Nishida Kitaron filosofiaa. Tarkoituksena on tarkastella, kuinka hänen filosofisen uransa keskivaiheilla kehittämä niin kutsuttu bashon logiikka – päämääränään absoluuttinen tyhjiys kaiken todellisuuden perustana – muuttuu filosofiaksi jumalasta¹ absoluuttina. Nishida Kitaron perimmäisenä pyrkimyksenä aina filosofisen uransa alusta loppuun oli ylittää subjekti–objekti-dikotomia. Hän kuului Kioton koulukuntaan, jonka filosofisia kirjoituksia yhdisti itämaisen ajatteluperinteen yhdistäminen länsimaiseen filosofiaan. Länsimaisen olevan käsitteen sijaan Kioton koulukunnan edustajat etsivät kuitenkin todellisuuden perustaa tyhjyyden käsitteen kautta.

Teksti etenee siten, että ensin esitellään taustaa käymällä läpi tyhjyyden ja jumalan käsitteitä itämaisessa ja länsimaisessa ajatteluperinteessä. Seuraavassa osiossa käydään ensin Nishidan bashon logiikan rakennetta läpi, jonka jälkeen absoluuttisen tyhjyyden luonnetta tarkastellaan subjektin ja objektin erottelun hävittäjänä. Tässä osiossa pääasiallisena lähteenä käytetään Robert J.J. Wargon Nishida Kitaron bashon logiikasta kirjoittamaa teosta "The Logic of Nothingness" (2005). Sen jälkeen tarkastellaan Nishidan myöhäistä filosofiaa hänen viimeisen kirjansa "Nothingness and the Religious Worldview" (1949/1987) kautta. Lopulta eri tulkintojen kautta pyritään pääsemään johtopäätökseen Nishidan absoluuttisen tyhjyyden ja jumalan käsitteiden suhteesta.

Varsinaisten Nishida-kommentaarien lisäksi apuna käytetään myös yleisiä luonnehdintoja tyhjyyden luonteesta zen-buddhalaisuudessa, sekä jumalan käsitteen erilaisista merkityksistä idässä ja lännessä. Jumala ja etenkin tyhjiys ymmärretään itämaisessa ajatteluperinteessä hyvin eri tavalla kuin länsimaissa, joten myös Nishidan kirjoitusten ymmärtämisen kannalta on tärkeää luoda jonkinlainen yleiskuva

¹ Koska tässä tekstissä käytetään jumalan käsitettä monissa eri viitekehyksissä ja puhutaan harvemmin eksplisiittisesti kristinuskon jumalasta, selkeyden ja yhtenäisyyden vuoksi sanaa jumala ei käytetä erisnimenä, muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta, ja siksi kirjoitetaan lauseen keskellä pienellä alkukirjaimella.

siitä, mistä käsitteissä on kyse. Yleisesti ajatellaan, että buddhalaisuus on ateistinen uskonto, siinä ei ole jumalaa. Asia ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen. Kaikki riippuu siitä, miten jumala määritellään. Tarkoitus on pohtia, onko Nishidan tyhjyydessä ja jumalassa kyse samasta metafysisestä absoluutista ja missä määrin termit voidaan Nishidan viitekehyksessä samastaa.

Tyhjyyden ja jumalan käsitteiden yhteydestä Nishidan myöhäistuotannossa on kyllä kirjoitettu, mutta John Maraldo (artikkelissaan ”Translating Nishida”) on niitä harvoja, joka eksplisiittisesti esittää kysymyksen siitä, voidaanko Nishidan filosofian kehitys nähdä saumattomana siirtymänä bashon logiikan absoluuttisesta tyhjyydestä jumalan käsitteeseen. Maraldon mukaan kysymys on jäänyt monilta Nishidan tutkijoilta huomaamatta ja oletus jatkuvuudesta on ollut ikään kuin annettu. Maraldo toteaa, että ongelma on hankala, sillä sen paremmin yhtäläistäminen, kuin termien erottelukaan ei ole selkeäsi nähtävillä. [Maraldo 1989, 485]

Myös James Heisig esittää kysymyksen (kirjassaan ”Philosophers of Nothingness”) Nishidan depersonalisoidusta, relativoidusta jumalasta käydessään läpi aihealueita, jotka ovat Kioton koulukunnan tutkijoilta jääneet suurelta osin tutkimatta. Heisig kirjoittaa:

"On the one hand there is the Christian idea of God, who belongs irrevocably to being and whose absoluteness, therefore, has to be seen as relative to the true absolute of nothingness. On the other, there is their own reformed idea of God as an image of nothingness locked away from recognition by doctrinal assumptions but transparent to the philosopher who does not share these assumptions or the commitment to reality as being." [Heisig 2001, 266]

Heisig ei täsmennä, kenestä Kioton koulukunnan filosofista hän puhuu. Hän esittää kuitenkin arvion, että teksteissä on ainakin vihjailuja jumalasta ei-itsenä, joka lähestyy absoluuttista tyhjyyttä. [Ibid. 266]

Teesini on, että käsitteellisestä epämääräisyydestä huolimatta on oikeutettua esittää luonnehdinta Nishidan filosofiasta, jonka mukaan tyhjyyden käsite Nishidan

aiemmassa ja jumalan käsite hänen myöhemmässä filosofiassaan ovat samaa jatkumoa. Molemmat käsitteet toimivat metafyyysisinä absoluutteina ja Nishida perustaa teoriansa distinktiot ylittävästä absoluutista alusta loppuun zen-buddhalaisen tyhjyyden käsitteen varaan. Lisäksi niin jumalalla kuin tyhjiydelläkin on kaksi ilmenemisen tasoa ja tässä mielessä Nishidan filosofiaa voidaan kutsua panenteistiseksi.

1.2. Nishida Kitaron filosofinen tausta

Nishida Kitaro on ensimmäinen japanilainen filosofi, joka sai osakseen laajaa huomiota ja tunnustusta myös Japanin ulkopuolella ja joka loi ensimmäistä kertaa Japanissa uutta filosofiaa yhdistäen länsimaiseen filosofiaan elementtejä aasialaisesta ajatteluperinteestä – tai nähtynä toisesta suunnasta – pyrki käsittelemään aasialaista ajatteluperinnettä länsimaisen filosofian kielellä. Erityisesti hän pyrki saattamaan aasialaisen ajatuksen tyhjiydestä kaiken perustana filosofian viitekehykseen, pois mystisismin varjoista. Nishida oli niin sanotun Kioton koulukunnan ensimmäinen ja tunnetuin edustaja ja loi teoreettista pohjaa seuraaville japanilaisille filosofeille, kuten Nishitani Keijille ja Watsuji Tetsurolle.

Kioton koulukunta oli filosofinen liike, joka keskittyi Kioton yliopiston filosofian laitoksen ympärille ja johon kuuluneita filosofeja yhdisti länsimaisen filosofian keinoin itä-aasialaisten kulttuuristen ja uskonnollisten perinteiden uudelleen formulointi, jossa kaikilla tyhjyyden käsite oli tavalla tai toisella avainasemassa [Clarke 1991, vii]. Nishida Kitaroa pidetään yleisesti merkittävimpänä ajattelijana modernin Japanin historiassa [Kasulis 2005, vii; Wargo 2005, 1; Heisig 2001, 32]. Häntä on myös luonnehdittu aikaansa edellä olleeksi ja tuleville polville uraa uurtaneeksi ajattelijaksi [Heisig 2001, 32]. Lähes kaikki tärkeät nimet Japanin filosofiassa Showa-ajalta (1926–1989) olivat joko Nishidan oppilaita tai hänen filosofisia perillisiä [Wargo 2005, 2].

Nishida on luonnehtinut omaa filosofian tekemistään malmin louhinnaksi. Tällä hän viitanee siihen, ettei hän koskaan saanut valmiiksi täysin koherenttia, lopullista

teoriaa, vaan kehitti ajatuksiaan läpi elämänsä. Hänen kirjoitustapaansa pidetäänkin yleisesti ottaen erittäin vaikeaselkoisena. James Heisig, yksi tämän päivän tunnetuimpia Kioton koulukunnan tutkijoita, luonnehtii Nishidaa vähemmän kiinnostuneeksi johtopäätösten esittämisestä kuin niiden jälkien selvittämisestä, joita pitkin hänen ajattelunsa kulki. Jopa Nishidan tekstien asiantuntijat joutuvat toisinaan myöntämään, etteivät ymmärrä, mitä Nishida sanoo ja tämä käy ymmärrettäväksi hyvin pian hänen teksteihinsä tutustuessa. Kokonaisuuden sisäistäminen vaatii erityistä paneutumista ja toisinaan tekstissä ei vain tunnu olevan mieltä. Nishidan on sanottu ”ajattelevan kirjoittaessaan” ja Nishidan kirjoittamat 5000 sivua ovat ikään kuin yksi essee, jonka kirjoittaminen kesti koko hänen elämänsä ajan. [Heisig 2001, 33–34] Maraldo kirjoittaakin, että Nishida ei juuri käytä lineaarista argumentaatiota, eikä juuri editoinut kirjoittamaansa jälkikäteen, vaan suosi teemojen muotoilemista uudelleen seuraavissa teoksissa [Maraldo 1989, 466].

Nishidan filosofian yksi lähtökohta on erottaa "konkreettinen logiikka" formaalista logiikasta. Konkreettinen logiikka tarkoittaa tässä Nishidan omaa, niin kutsuttua idän logiikkaa, tai "orientaalisen tyhjyyden" logiikkaa. Länsimaiset logiikat olivat hänelle "abstrakteja". [Dilworth 1987, 140] Nishida ei juuri harjoittanut väittelyä aikalaistensa kanssa idässä tai lännessä, sillä se olisi vain häirinnyt hänen suurempaa tehtäväänsä. Sen sijaan hän pitäytyi omassa ajattelussaan. Muiden filosofien tekstit toimivat hänellä lähinnä yksinkertaistuksina hänen selittäessään omaa filosofiaansa. Nishida tähtäsi idän ja lännen kohtaamiseen. Hän kirjoitti japaniksi, mutta kehitti kokonaan uutta filosofista kieltä sitoakseen yhteen näiden kahden maailman ajattelua. [Heisig 2001, 37 – 38; Wargo 2005, 2] Ironista ehkä onkin, että vaikka hänen filosofiansa tehtävänä on näennäisten ristiriitojen kadottaminen ja kahden maailman yhdistäminen, jossain mielessä niiden polarisaatio säilyi. David Dilworth on huomauttanut Nishidan viimeiseen teokseen kirjoittamassaan esipuheessa, että Nishida puhuessaan "idän logiikasta" karakterisoi länsimaisten filosofisten tekstien lukeutuvan kaikkienensa olevan kategorian alle, missä aasialaiset tekevät filosofiaa ei-olevan näkökulmasta. Itä on siis itä ja länsi on länsi, eivätkä ne voi kohdata. [Dilworth 1987, 140]

Nishidan pyrkimys oli tuoda zenin epäfilosofinen kieli filosofian piirin ja toisaalta löytää filosofiasta kieli puhua zenin rationaalisuuden ulkopuolella olevista asioista [Heisig 2001, 38]. Erityisesti filosofisen uransa alkutaipaleilla Nishida kuitenkin viittasi lähes pelkästään länsimaisiin lähteisiin, eikä kirjoittanut eksplisiittisesti zenistä tai buddhalaisuudesta. Hän kuitenkin harjoitti zeniä läpi koko filosofisen uransa. Vuonna 1903 hän sai mestariltaan *mu-koanin* pohdiskeltavakseen. Mu tarkoittaa tyhjyyttä. Koan on zen-buddhalainen tarina tai kysymys, jonka merkitystä ei voi ymmärtää rationaalisuuden keinoin ja jonka tarkoitus on saattaa mieli yhä tietoisempaan tilaan. Nishida ei kuitenkaan omien sanojensa mukaan erityisesti pitänyt siitä. [Waldenfels 1980, 37–38] Mainittakoon myös, että Nishida itse saavutti valaistuneen tilan [Wargo 2005, 89].

Tässä rationaalisuus ymmärretään lähinnä mystisismin ja uskonnon yleensä selittämättömien puolien vastakohtaksi, loogisesti ristiriidattomaksi argumentoinniksi. Rationaalisuuden käsitteellä voidaan karkeasti luonnehtia olevan kaksi merkitystä; rationaalisuus on sekä kykyä tunnistaa ja toistaa loogisia jatkumojä että kykyä astua ulkopuolelle ja kysyä perusteita näille jatkumoille [Haaparanta 2010, 8]. Koaneita ei voi ”ratkaista” loogisen päättelyn keinoin, vaan ne vaativat buddhalaisuuden mukaan ilmaisun ylittävää ymmärrystä. Samoin absoluuttinen tyhjyys on buddhalaisuudelle jotakin, jonka ulkopuolelle ei voi asettua, eikä sen perusteita voi ymmärtää.

Vaikka Nishida puhuikin uskonnosta eksplisiittisesti vasta viimeisimmissä kirjoituksissaan, on hänen filosofiassaan lähtökohtana nimenomaan zen-buddhalaisuudesta ponnistava maailmankuva ja sen mystisyydestä riisuminen filosofisten argumenttien muotoon pukemalla. Nishidalle ajatus tyhjyydestä metafyyssisenä absoluuttina ei kuitenkaan tullut pelkästään zenin kautta, eikä se ole universaalisti hyväksytty näkökanta zen-piireissä. [Heisig 2001, 62] Kuitenkin ajatus on nimenomaan zeniläinen. Kyse ei kuitenkaan ollut varsinaisesti mystisismin logiikasta, eikä Nishida halunnut tehdä valaistumisesta akateemista. Kuitenkaan jonkinasteisilta yhtymäkohdilta mystisimiin ei voi välttyä. Zenin käsitys tyhjyydestä ei myöskään ole kompleksiuudeltaan samaa tasoa Nishidan bashon logiikan tyhjyyden

käsitteen kanssa.

Wargo toteaa, ettei Nishidan filosofia ole teemojen varioimista johdettuna Aristoteleesta tai Kantista tai jostakin muusta länsimaisesta filosofista, vaan kyse on kokemuksen tarkastelun skeeman radikaalista muutoksesta [Wargo 2005, 2]. Nishida itse toteaa aristoteelisen logiikan ja toisaalta myös Kantin filosofian osiltaan kyvyttömäksi ratkaisemaan ongelman universaalien ja partikulaaristen relaatiosta. Nishidan mukaan Aristoteleen logiikka johtaa subjektiin, joka ei voi olla predikaatti; Kantin logiikka johtaa predikaattiin, joka ei voi olla subjekti. Nishida sanoo bashon käsitteensä olevan universaali, joka determinoi kaikki yksilöt. Hän sanoo filosofiansa yhdistävän Aristoteleen ja Kantin filosofiat, saavuttaakseen diskursiivisen tiedon todellisen perustan. [Nishida 2005, 186–188] Nishida tarkoittaa tässä Aristoteleen kohdalla *hypokeimenonia*, substraattia olevan kategoriana, jota ei voi predikoida mistään muusta. Kantin kohdalla Nishida viittaa siihen, että Kantin transsendentaalinen subjekti ei tavoita lopulta oliota sinänsä, sillä tietoisuus itsessään tekee kaikesta tietoisuuden objekteja. Nishida vastusti käsitystä tietoisuudesta subjektin sääntöjen määrittelemänä konstruktiona objektiivisesta maailmasta, sillä Nishidalle tietoisuus ei ole vain subjektin omaisuutta. Hän pyrki ratkaisemaan kokemansa dualismin ongelman lähestymällä sitä molemmista suunnista, oman luonnehdintansa mukaan ottamalla Aristoteleelta subjektin ja Kantilta transsendentaalisen predikaatin.

Seuraavassa luvussa esitellään tyhjyyden ja jumalan käsitteitä aasialaisessa kontekstissa yleensä. Kuten sanottua, käsitteet ymmärretään itämaisessä ajatteluperinteessä hyvin eri tavalla kuin länsimaissa, niille on muotoutunut erilaisia konnotaatioita. Kysymys, johon tässä pyritään myös antamaan jonkinlaista alustavaa vastausta, on näiden kahden käsitteen keskinäinen suhde. Se, missä määrin käsitteet voidaan buddhalaisessa kontekstissa samastaa, vaikuttaa myös siihen, missä määrin niitä on Nishidan filosofiassa oikeus ja mahdollisuus käsitellä samana. Lopuksi termi ”panenteismi” esitellään vielä lyhyesti, sillä Nishida itse mainitsee termin kertaalleen ja väittää sen mahdollisesti kuvaavan hänen filosofiaansa.

2. Tyhjiys ja jumala

Usein sanotaan, että tyhjiys on itämaisille kulttuureille todellisuuden lopullinen perusta siten, kuin omnipotentti jumala on todellisuuden perusta juutalais-kristilliselle maailmalle. Asia ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen, että tyhjyyden ja jumalan voisi ilman perustelua sanoa olevan synonyymejä, edes aasialaisessa viitekehityksessä. Usein sanotaan myös, että buddhalaisuus on ateistinen uskonto tai ainakin, ettei buddhalaisilla ole jumalaa. Tulemme kuitenkin huomaamaan, että jumala-käsitteen käyttö buddhalaisuudesta puhuttaessa ei ole täysin perusteetonta.

Tyhjiys tarkoittaa aasialaisille kulttuureille eri asiaa kuin meille. Länsimaalaisille tyhjiys on jonkin puuttumista, aasialaisille se on perustavanlaatuisin todellisuus ennen eriytymistä ja muotoa. Se, mitä jumala aasialaisille tai tarkemmin tässä tapauksessa buddhalaisille tarkoittaa, on vielä hankalampi kysymys. Jotta tähän saadaan selvyys, täytyy ensimmäisenä termi riisua liiasta eurosentrisyydestä. Tarkoitus on osoittaa, minkälaisen raamien sisällä Nishida liikkuu, sekä missä määrin tässä viitekehityksessä jumala, Buddha ja tyhjiys tulkitaan samaksi.

Tyhjyyden käsitteen luonnetta yleisesti ja sen eroja länsimaisiin käsitteisiin läpikäytessä seurataan Kimmo Pasasen teosta "Tyhjiys itämaisessä ajattelussa ja taiteessa" (2008). Jumalan käsitteen ongelmallisuutta ja sitä, kuinka se tulisi ymmärtää buddhalaisessa kontekstissa, pyritään valaisemaan Ilkka Pyysiäisen artikkelin "Buddhism, Religion, and the Concept of 'God'" (2003) kautta. Tyhjyyden käsitettä zen-buddhalaisuudessa tarkastellaan Robert Wargon "Logic of Nothingness" -teoksen avulla. Jumalan käsitteen soveltamista zen-buddhalaisuuteen käsittelee zen-munkki Soyen Shakun kirjoitus teoksesta "Zen for Americans" (1906). John B. Cobbin artikkeli "Buddhist Emptiness and the Christian God" (1977) käsittelee kahden absoluutin ongelmaa. Lisäksi esitellään myös lyhyesti panenteismin käsite. Ensin kuitenkin tarkastellaan perinteistä länsimaista jumalakäsitystä, sekä negatiivista teologiaa, joka on kristinuskon sisällä buddhalaisuutta ehkä lähimpänä oleva teologia.

2.1. Kristinuskon jumala olevana

Uskonnonfilosofian ollessa kyseessä ensimmäisiä ja tärkeimpiä kohdattavia kysymyksiä on ”jumalan ongelma”. Mitä jumala tarkoittaa? Onko jumalaa olemassa? Voiko jumalan tuntee kokemuksen kautta? Koska aiheena tässä on Nishida Kitaron luonnehdinnat jumalasta ja tyhjyydestä, eivät varsinkaan argumentit jumalan olemassaolon puolesta tai vastaan ole kuitenkaan oleellisia. Vertailun vuoksi on kuitenkin hyvä lyhyesti katsoa, mitä ongelmia jumalan määrittelyssä on kristillisen perinteen sisällä uskonnonfilosofisessa keskustelussa pyritty ratkomaan ja miten jumalan käsitettä yleensä on lähestytty. Kysymys siitä, mitä jumalan käsitteellä tarkoitetaan, onkin perustavanlaatuisempi kuin kysymys jumalan olemassaolosta. Sillä ennen kuin tiedämme mistä olemme puhumassa, emme voi edes väittää siitä, onko sitä mahdollisesti olemassa.

Nishida luonnehti, että länsi on ottanut olevan perustakseen siinä, missä itä on omaksunut tyhjyyden. Tämän yleistyksen voi myös, yleistyksenä, esittää jumalan käsitteestä. Kristinuskon jumala on historiassa yleensä ymmärretty Olevaksi isolla o:lla. Tämä ei kuitenkaan pidä aina paikkaansa. Erityisesti negatiivinen tai apofaattinen teologia muistuttaa monessa mielessä itämaisia uskontoja.

Miten jumalan käsitettä sitten on perinteisesti kristinuskon sisällä pyritty määrittelemään, mitä ongelmia näissä määritelmässä on ja miten ne eroavat itämaisista jumalakäsityksistä? Tässä luvussa, sekä seuraavassa negatiivista teologiaa käsittelevässä luvussa käytetään lähteenä näitä kysymyksiä pohdittaessa ensinnäkin Timo Koistisen osuutta teoksesta ”Uskonnonfilosofia” (2003), toisekseen Anthony Flewn teosta ”God and Philosophy” (1966), sekä lyhyemmin muutamaa muuta lähdetä.

Näkyvimmissä roolissa uskonnonfilosofiassa valistuksen ajasta lähtien – jolloin uskonnonfilosofia erillisenä akateemisena oppialana sai alkunsa – on ollut teismi. Sen mukaan uskonto, tosiasiasa käytännössä kristinuskko, käsittelee metafysisiä, perimmäistä todellisuutta koskevia uskomuksia. Jumala on erityisesti monoteistisille

uskonnoille tuonpuoleinen, aistikokemuksen ylittävä olio. Usko tämänkaltaiseen, yhteen persoonalliseen jumalaan on teisteille uskonnon filosofinen ydin. [Koistinen 2003, 95] Lisäksi teismiin kuuluu myös apologinen motiivi. Teismin kannattajat pyrkivät puolustamaan uskontoa tai jumalan olemassaoloa sitä kohtaan esitettyä kritiikkiä vastaan. Angloamerikkalainen analyyttinen uskonnonfilosofia erityisesti keskittyy puolustamaan maailmankatsomuksensa rationaalista hyväksyttävyyttä, tyypillisinä keskustelunaiheinaan klassiset jumalatodistukset, sekä niiden modernimmat muunnelmat. [Ibid. 97–98] Jumalan olemassaolon kieltävät tai kyseenalaistavat näkökannat, kuten ateismi, agnostismi tai ignostismi asettuvat tyypillisimmillään vastustamaan juuri edellisenkaltaista teististä jumalakäsitystä. Paul Tillich piti koko teismin ja ateismin välistä kiistaa harhaanjohtavana käsityksenä jumalasta oliona muiden olioiden rinnalla ja hänen mukaansa olikin yhtä ateistista kieltää kuin myöntää jumalan olemassaolo [Ibid. 109–110].

Jumala Olevana edustaa kuitenkin kristinuskon valtavirtaa. Raamatun perusteella kristinuskon “minimivaatimukset” jumalan määritelmälle ovat, että jumala on Oleva, joka on uniikki, yhtenäinen, aineeton, loputtoman voimakas, viisas ja hyvä, persoonallinen mutta ilman intohimoja, sekä universumin luoja ja ylläpitäjä. Flew lisää, että tähän minimimääritelmään tulee lisätä, että tällä Olevalla on tahto, jota ihmiset ja muut oliot voivat olla tottelematta, sillä kristinuskoon kuuluvat käsitteet, kuten synty ja helvetti vaativat kyvyn uhmata pyhää. [Flew 1966, 28–29]

Tässä kohtaamme ongelman, joka on puhuttanut kristittyjä teologeja keskiajalta lähtien. Ongelman siitä, kuinka mitkään ihmiskielen ja -ymmärryksen luonnehdinnat voisivat tavoittaa sellaisen täydellisen olennon luonteen kuin jumala. Negatiivisten luonnehdintojen kohdalla, kuten loputon, tätä ongelmaa ei ole, mutta Flewn mukaan Raamatun jumala on oleva ja siten pelkästään negatiiviset luonnehdinnat uhkaisivat tehdä jumalasta ei-olevan. [Ibid. 30] Ongelma on siis siinä, että jumalaan liitetyt persoonalliset, inhimilliset piirteet pitäisi siirtää johonkin, joka ei ole persoona, olio. Jos tähän ongelmaan ei löydy vastausta, puhe jumalasta jää lopulta täysin merkityksettömäksi ja teisti muuttuu agnostikoksi, koska hän ei pysty sanomaan jumalasta mitään positiivista. [Ibid. 37–38]

Aiheesta käyty keskustelu menee tämän tekstin aiheen ulkopuolelle, mutta tarkoitus oli lyhyesti osoittaa, että jumala Raamatun luonnehtimana olevana on ongelmallinen myös kristityille teologeille itselleen. Nishidan jumala tyhjyytenä ei kohtaa tämän kaltaisia olevaan jumalaan liittyviä ongelmia. Jotkut kristityt teologit ja uskonnonfilosofitkin ovat kuitenkin hylänneet ajatuksen jumalasta tiedettynä olevana ja lähteneet etsimään ratkaisuja kysymyksiin "onko jumala olemassa?" ja "mitä on jumala?" negatiivisen teologian kautta. Siinä määrin kuin Nishida teksteissään puhuu kristittyjen jumalasta osana omaa filosofiaansa, hän tarkoittanee jumalaa siinä mielessä kuin kristityt mystikot ja apofaattisen teologian edustajat jumalan ymmärsivät.

2.2. Negatiivinen teologia

Teististä uskonnonfilosofiaa on pidetty ongelmallisena muun muassa sen jumalakäsityksen transsendentin luonteen takia. Tällaisia näkökantoja on länsimaissakin kritisoitu, erityisesti uusplatonismista vaikutteita saaneessa mystisessä teologiassa, jonka tunnetuin varhainen edustaja oli Pseudo-Dionysios Areiopagita. Mystisismin perinteen mukaisesti jumala on *ineffabilis*: sanomaton, lausumaton ja kuvaamaton. Voimme tietää jumalasta vain sen, mitä se ei ole. Mystisen teologian edustajat kritisoivat analyttistä teismää jumalan redusoimisesta inhimillisen järjen konstruktioksi. Usein erottelu tehdään Pseudo-Dionysosta seuraten positiivisen, eli katafaattisen teologian, sekä negatiivisen, eli apofaattisen teologian välille. Ensimmäisen mukaan jumalasta voidaan sanoa, tietää ja päätellä asioita. Jälkimmäisen mukaan jumalasta voidaan puhua vain kieltojen kautta, ei positiivisten prediaattien avulla. [Koistinen 2003, 108–109]

Tällaista teologiaa on Jean-Luc Marion nimittänyt ”kolmannen tien” teologiaksi. Jumalasta ei puhuta siinä predikatiivisesti, pyrkimyksenä myöntää tai kieltää jotakin, vaan pragmaattisesti. Jumalaan viitataan, mutta sitä ei pyritä määrittelemään. Koistisen mukaan tässä on kyse performatiivisesta kielenkäytöstä. Tarkoitus ei ole kuvata jotakin asiantilaa, vaan tehdä kielellisiä tekoja. Kristinuskon kontekstissa

tällaisia performatiivisia ”puheakteja” ovat muun muassa kastaminen. [Ibid. 112]

Myös Tuomas Akvinolaisen *via negativa*-idean mukaan meillä ei voi olla lainkaan tietoa jumalan luonnosta. Tämä ”negatiivinen tieto” ei myöskään ole tietoa jumalan ominaisuuksista. Tuomaan analoginen jumalakäsitys ei kuitenkaan kuulu negatiiviseen teologiaan, vaikka negatiivisesta tiedosta puhuminen näin saattaisikin erehdyttää luulemaan. Tuomaan metafyyssisessä järjestelmässä jumala on absoluuttinen ykseys, eikä siten koostu osista tai sisäisistä ominaisuuksista. Eli emme voi sanoa esimerkiksi, että ”jumala on viisas”, mutta voimme ehkä sanoa, että ”jumala on viisautta.” Joka tapauksessa luonnehdintamme jumalasta ovat väistämättä ”epäkorrekkeja” siten, että inhimillinen näkökulmamme on rajoittunut. Tällä tavoin voimme kuitenkin pyrkiä ilmaisemaan totuuksia. [Ibid. 114–115] Tällainen mittasuhteiden analogia on muotoa ”kuten A on B:lle, C on D:lle.” Esimerkiksi ”4 on 2:lle, kuten 8 on 4:lle.” Tällöin voimme sanoa, että ”Aristoteles on viisas” ja, että ”jumala on viisautta”, mutta viisautta sovelletaan eri kategoriaan. Kyseessä on kuitenkin lopulta vain ymmärtämisen apuväline, eikä jumalan todellisesta luonteesta väitetä olevan suoraa tietoa. [Haaparanta 1992, 176–177]

Negatiivisen teologian mukainen jumala on absoluuttisesti tietomme rajat ylittävä ja transsendentin kohtaaminen vaatii sisäisen ”jumalan jumalan takana” löytämistä. Kuitenkin, yleisesti argumentoidaan, että kaiken teologian täytyy olla jossain määrin myös affirmatiivista, sillä muutoin se olisi silkkaa nihilismia. Apofaattisen teologian täytyy täten esiolettaa katafaattinen teologia, tai muuten ei olisi mitään, mitä kieltää. Vasta-argumenttejakin saattaa kuitenkin olla. [McGinn 2011; Hägg 2006, 1] Negatiivinen teologia siis yleisesti asettaa premissikseen transsendentin jumalan olemassaolon. Kristillisen perinteen sisällä apofaattiseen teologiaankin kuuluu oppi Jeesuksesta osana pyhää kolminaisuutta, jolloin jumala on paradoksaalisesti sekä tuntematon että tunnettu, immanentti ja transsendentti. [Hägg 2006, 2 & 4] Myös Koistisen mukaan positiiviseen teologiaan liitetyt ongelmat eivät kuitenkaan välttämättä häviä negatiivisen tulkinnan avulla, sillä performatiivisten puheaktienkin voi katsoa edelleen edellyttävän jumalaa koskevien väitteiden, kuten esimerkiksi ”jumala on kiittämisen arvoinen” totena pitämistä. Toisaalta, performatiivista

analyysia voi yrittää edelleen puolustaa vetoamalla siihen, että ilmaisut tulee tulkita uskonnollista kielenkäyttöä ohjaaviksi metakielellisiksi ilmaisuiksi. [Koistinen 2003, 113]

Monet negatiivisen teologian ja mystisismin piirteistä muistuttavat zeniläistä uskonnonfilosofiaa. Myös Nishidalle sekä jumala että tyhjiys näyttäytyvät ykseytenä ja määrittelemättömänä. Sen lisäksi, että mystisismin jumalan ja buddhalaisen tyhjyyden luonnehdinnoista on nähtävissä paljon yhtymäkohtia, on pragmaattisuuden korostaminen erityisesti zen-buddhalaisuudessa nähtävillä. Zen painottaa arkipäiväistä toimintaa valaistumisen välineenä ja väheksyy uskonnon rationaalista pohdintaa. Kristillisen mystisismin ja zen-buddhalaisuuden kuitenkin erottaa toisistaan lopulta muun muassa se, että mystisismikään ei voi kuitenkaan hylätä tiettyjä kristinuskon opinkappaleita, kuten kolminaisuusoppia, sillä näin tehdessään se ei olisi enää kristinuskoa. Buddhalaisuus on tässä mielessä vapaampi ja sallii tyhjyyden/jumalan olevan radikaalisti määrittelemättömämpi.

Vaikka negatiivinen teologia ei olekaan lännessä edustanut valtavirtaa, se on ollut osa myös kristillistä teologiaa jo hyvin varhaisesta vaiheesta ja ajatusta on kehitelty eteenpäin läpi historian, muun muassa mestari Eckhartin toimesta, josta lisää myöhemmin. Lähempänä nykypäivää negatiivista teologiaa on käsitelty muun muassa W. T. Stace, joka opiskeli buddhalaisuutta ja idealistista filosofiaa ennen keskittymistään mystisistiseen teologiaan.² [Smith 1965, 49]

Myös Lieven Boeve on kirjoittanut artikkelin negatiivisesta teologiasta koskien nykypäivää. Hänen näkökantansa tuovat mielenkiintoisesti hetkittäin mieleen myös Kioton koulukunnan kirjoittajat. Boeven mukaan länsimainen uskonnollisuus elää muutoksen aikaa, jossa kulttuurisella ja filosofisella apofasiolla on suuri merkitys. Euroopan detraditionalisaatio ja pluralisaatio ovat johtaneet, eivät uskonnon häviämiseen ja sekularisaatioon, mutta uskonnon muuttumiseen. Hän kysyykin, onko negatiivinen teologia kristillisen teologian tulevaisuus. [Boeve 2006, 1]

² ks.esim. W.T. Stace, *The Divine Circle*, 1952

Boeven mielestä uskonto Euroopassa näyttäytyy yhä epämääräisempänä. Ihmiset kokevat, että elämässä on "jotakin muutakin kuin faktoja ja tilastoja", mutteivät välttämättä enää määrittele sitä itselleen tarkemmin. Tätä Boeve pitää reaktion post-sekulaarin yhteiskunnan nihilismia vastaan. Taistellakseen olemisensa merkityksettömyyttä vastaan, ihmiset kehittävät uudenlaisen uskonnollisuuden itselleen, joka perustuu erityisesti henkilökohtaisiin kokemuksiin ja välttää perinteisiä valtauskontoja. Yhtenä esimerkkinä Boeve antaa uudet uskonnot, jotka ottavat vahvasti vaikutteita muun muassa itämaisista uskonnoista. [Ibid. 1–2] Ottamatta kantaa Boeven tulkintaan länsimaalaisen nykyihmisen uskonnollisuuden tilasta sinänsä, on mielenkiintoista huomata, kuinka vahvasti tämä näyttää kuin suoraan Nishida Kitaron seuraajan Nishitani Keijin tekstiltä. Nishitani käytti tyhjyyden käsitettä välineenä ulos nihilismistä uskonnollisuuden kautta.

Boeve kuvailee nykypäivän länsimaalaisen ihmisen ahdinkoa, kun tämä huomaa, ettei olekaan enää oma herransa ja täten alkaa etsiä uusia tapoja löytää merkitys ja harmonia ylittämällä itse itsensä (self-transcending) kohti jotakin toista [Ibid. 2]. Boeve ei sitä mainitse, mutta tämä kuulostaa hyvin buddhalaiselta. Hieman myöhemmin Boeve kirjoittaa, että luonteenomaista tälle kulttuuriselle negatiiviselle teologialle on myös perinteisen kristinuskon jumalan hylkääminen. Erityisesti jumalan toiseus koetaan ongelmalliseksi. Ihmisten on nykyään hänen mukaansa vaikeampi hyväksyä jumalaa, joka on transsendentiudessaan subjektin ulkopuolinen. [Ibid. 3–4] Boeve jatkaa vielä myöhemmin, että koska kristinuskon perinteet, erityisesti perinteinen jumalakäsitys, ovat aliedustettuina tai puuttuvat kokonaan tästä uudesta uskonnollisesta tietoisuudesta, se uhkaa erota tyystin kristillisen uskon perinteestä. Tämä pakottaa hänen mukaansa kristillisen teologian etsimään ja löytämään positionsa uudelleen. [Ibid. 9] Mikäli Boeven tulkinnoissa on totuutta, näyttäisi siltä, että jumala absoluuttisena Olevana on menettämässä merkitystään myös länsimaissa ja tilalle on tulossa uskontokäsitys, joka muistuttaa monelta osin buddhalaisuutta ja muita itämaisista uskontoja. Tämä lienee osoitus siitä, että itä ja länsi voivat ehkä sittenkin kohdata. Toisaalta, Boeven kuvailema muutos näkyy lähinnä Euroopassa. Esimerkiksi Yhdysvalloissa perinteisempi teismi elää vielä vahvana.

2.3. Tyhjiys idässä ja lännessä

Itämaisesta tyhjiydestä sanotaan, ettei se varsinaisesti ole kielellisesti ilmaistavissa, vaan se on jotakin, mitä voi kuvailla vain kiertoteitse. Niin Nishidan filosofiassa kuin yleensäkin itämaisessa ajattelussa tyhjiys on eräänlainen raja-arvo, jonka toiselle puolelle ei voi mennä. Nishidan filosofiaan tyhjiys ehkä tulee zen-buddhalaisuudesta, mutta buddhalaisuuden käsitys tyhjiydestä kaiken perustana tulee jo Intiassa vallinneesta brahmalaisesta opista, jossa tyhjiys on metafyyminen peruseräite. Tätä myöhemmin syntynyt buddhalaisuuskaan ei kyseenalaistanut, vaan otti sen osaksi omaa järjestelmäänsä. Myös hindulainen ja taolainen perinne pitävät todellisuutta luonteeltaan tyhjiytenä. Niille kaikille elämä on aineetonta henkeä, jota ei voi suoraan havaita kuin vain sen perusteella, miten se meihin vaikuttaa. [Pasanen 2008, 27–28]

Buddhalaisuudelle tyhjiydestä tuli erityisen tärkeä keskitien opin koulukunnassa. Heille ei ole olemassa sen enempää maailman sielua, kuin yksilöllistäkään sielua, vaan kaikki muodostuu katoavista ja muuttuvista elementeistä. On olemassa suhteellinen ja ehdoton totuus; asiat ja oliot muodostavat ympäröivän totuuden verhon, jonka takana ei ole mitään. Asiat siis sekä ovat, että eivät ole olemassa, mutta kaikki on olemassa vain suhteessa toisiinsa. [Ibid. 60–63]

Zen-buddhalaisuuden näkökulma eroaa hieman aiemmasta nagarjuna-buddhalaisuudesta siten, että sille maailma on konkreettisesti olevaa ja yksi kokonaisuus. Tällä kaikkeudella ei kuitenkaan ole mitään ominaisuuksia sinänsä, vaan se on tyhjiyttä. Kaikkeuden yhtäaikainen oleminen ja ei-oleminen on japaninkielen käsitteen *mu*, eli tyhjiys perimmäinen merkitys zen-filosofiassa. "Muoto on tyhjiyttä, tyhjiys on muotoa", kuten zen-buddhalaisuuden keskeisin sutra, sydänsutra, sanoo. [Ibid. 174–175] Tämä sydänsutran ja zen-buddhalaisuuden ydinlause toistuu Nishida Kitaron kirjoituksissa ja voidaan nähdä hänen filosofiansa merkittävänä yksittäisenä vaikuttimena, vaikei hänen alkuperäinen eksplisiittinen motivaattorinsa uskonto ehkä ollutkaan.

Länsimaissa vastaavasti oleva on käsitetty kaiken perustaksi. Platonin mukaan demiurgi loi maailman ajattomista ideoista. Raamatun luomiskertomus taas tuli perintönä babylonialaisilta, joiden mukaan luomisen materiaalit olivat olleet ikuisesti. Myöhemmin kristillisen kirkon piirissä kehittyi oppi luomisesta tyhjästä (*creatio ex nihilo*), joka on kuitenkin edelleen kiistanalainen oppi. Nykytulkintojen mukaan heprean kielen verbi "luoda" (*bara*) tarkoittaa itse asiassa kaaoksen järjestämistä. *Horror vacui*, tyhjiyden kammo, oli myös keskiajalla suosittu teoria luonnon toiminnasta. Tyhjiys oli mahdollista heille korkeintaan teoreettisena välineenä. Vielä Descartes oli sitä mieltä, ettei kappaleiden välissä voi olla tyhjiyttä. Käsitteet alkoivat murtua vasta 1600-luvulla, kun tyhjiö ensimmäistä kertaa kyettiin tieteen keinoin luomaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että tyhjiys maailmankaikkeuden ominaisuutena olisi lainkaan sen hyväksyttävämpi ajatus. Tämän paikan vei ääretön jumala. [Ibid. 14–22]

Modernissa länsimaisessa filosofiassa tyhjiyttä on jossain määrin käsitelty, mutta sen rooli on kuitenkin jäänyt erilaiseksi. Muun muassa Heideggerin suhteesta itämaiseen filosofiaan on kirjoitettu, mutta ainakin tämän tulkitsijan mukaan hänkin lopulta käsittelee ja ymmärtää tyhjiyden eri tavalla [Dallmayr 1992]. Myös Hegelin ja Nishidan filosofioiden yhteyksistä on kirjoitettu ja Nishida itsekin viittaa usein Hegeliin teksteissään³. Länsimaissa myös Paul Tillich on luonnehtinut tyhjiyttä. Hänen mukaansa ei-oleva on riippuvainen olevasta, jonka negaatio se on: Tämä on loogisesti välttämätöntä jo katsomalla termiä itseään. Negaatiota ei voi olla ilman sitä edeltävää affirmaatiota. Ei-olevalla ei ole laatua, vaan se saa sen suhteessa olevaan. Hans Wandenfels toteaa, että japanilaiset filosofit tuskin olivat edes kiinnostuneita Heideggerin kysymyksestä "miksi on ylipäänsä mitään – miksi ei ei-mitään?" [Wandenfels 1966, 354–355].

Myös Cobb käsittelee itämaista tyhjiyttä ja länsimaista olevaa todellisuuden perustoina. Seuraten hänen tekstiään, otetaan esille vielä muutama tarkennus aiheesta. Hän kirjoittaa, että lännessä todellisuuden ymmärtäminen on johtanut dualismin

³ mm. Zimmermann, *Nishida's "Self-Identity of Absolute Contradiction" and Hegel*, 2006

ongelmaan (kuten Nishidakin täsmentää). Tätä on ratkottu muun muassa tekemällä joko mieli tai materia primääriksi, mikä on johtanut joko idealistiseen tai materialistiseen monismiin. Mutta tämä ei ole ratkaissut dualismin ongelmaa. Mielen ja materian distinktio on sitten pyritty ylittämään asettamalla ne laajempaan kategoriaan, olevan kategoriaan. Idässä mentiin kuitenkin pidemmälle. Kaikki kontingentit ilmiöt nähtiinkin illusorisina. Oleva sinänsä ei ole todellista siten kuin kontingentit asiat ovat todellisia, vaan se on ei-olevaa, sillä olemassaolo on rajallista olemista ja olevan sinänsä täytyy olla rajatonta. Perimmäinen oleva on siis tyhjyyttä. Tyhjiys taas on Nirvana. Mutta buddhalaisuus ottaa tästä vielä askeleen eteenpäin ja sanoo, että viimeinenkin distinktio täytyy hävittää; Nirvana on Samsara ja Samsara on Nirvana. [Cobb 1977, 12–14]

Yllä olevan merkitys on kuitenkin buddhalaisuudessa monasti tarkoituksellisesti jätetty mieltä hämmentäväksi ja "vain valaistuksen kautta saavutettavaksi", mutta sitä voi kuitenkin luonnehtia, Cobbin mukaan ainakin seuraavasti: Ensinnäkin ei ole "minää", joka yhdistää erillisiä kokemuksen hetkiä. Toisekseen, kokemuksella ei myöskään ole omaisuutta. Se, mikä tekee kokemuksen, ei kuulu kokemukseen. Kolmanneksi, kokemus on muodoltaan tyhjä. Neljänneksi, se on tyhjä olevasta, kokemuksella ei ole olemusta. Tätä kokemuksen tyhjyyttä kutsutaan "ehdonvaraiseksi seuraamukseksi" ("dependent co-origination") tai *pratitya-samutpadaksi*. Tämä tarkoittaa, että kaikki elementit yhteen liittyneinä muodostavat uuden tapahtuman, joka taas sitten on elementti toisten muotoutumisessa. Sekä tapahtumana, että elementtinä toisessa tapahtumassa se on tyhjää. [Ibid. 14–15]

Sanan mu, tyhjiys, merkitys on japanin kielessä hyvin erilainen kuin lännessä. Esimerkiksi suomen kielen sanalla tyhjiys on konnotaatioita (tai siltä puuttuu konnotaatioita), jotka eivät täysin sovellu sanan käännökseksi. Paremman sanan puuttuessa on kuitenkin tyytyminen kompromissiin, eli tyhjiys-sanan käyttöön tässä tekstissä, vaikka kulttuurierojen tähdentämiseksi mu-sanankäyttö voisi perusteltua ollakin.

2.4. Tyhjiyden käsite zen-buddhalaisuudessa

Tarkennetaan vielä hieman tyhjyyden käsitettä zen-yhteyksissä, sekä erityisesti sen filosofisempia puolia ja sitä, kuinka käsite kulkeutuu Nishidalle. Tästä on kirjoittanut Robert Wargo, jonka analyysiä suurelta osin absoluuttista tyhjyyttä ja bashon logiikkaa käsiteltäessä tässä tekstissä käytetään.

Wargon mielestä zenin tyhjyyden käsite pitää ymmärtää ymmärtääkseen Nishidan bashon logiikkaa ja yleensä koko Nishidan filosofiaa. Näyttäisi kuitenkin siltä, ettei tyhjyydestä voi sanoa, ainakaan intellektuaalisessa mielessä, mitään. Zenin periaate on, ettei älyllinen diskurssi voi koskaan selittää lopullisen todellisuuden luonnetta. Wargo jopa vertaa tätä Wittgensteinin kuuluisaan lopputulokseen Tractatusessa. [Wargo 2005, 75–76] "Siitä, mistä ei voi puhua, on vaiettava" tuntuu olevan kuin kirjoitettu zen-buddhalainen tyhjyys mielessä.

Zenin mukaan, ymmärtääkseen todellisuuden luonteen, täytyy vapautua rajoittavista skeemoista, jotta voi kohdata maailman sellaisena-kuin-se-on. Tämän voi saavuttaa meditoimalla, irtautumalla maallisista ja kaikista ajateltavissa olevista siteistä. Tällainen sitoutumien vapautettuun mieleenkin on kuitenkin sitoutumista ja se pysähtyy askeleen ennen maailman todellisuutta. Jos meditaatio on päämäärä itsessään, se epäonnistuu. [Ibid. 78] Tämä on tärkeä huomio tyhjyyden käsitteen ymmärtämisessä. On olemassa relatiivinen tyhjyys ja on olemassa absoluuttinen tyhjyys. Absoluuttisessa tyhjyydessä ei ole edes tyhjyyttä tai olevaa, kaikki distinktiot ja tietoisuus pitää ylittää.

Orientalinen tyhjyys on olevan ja ei-olevan yläpuolella, ei osa kumpaakaan. Mutta mitä tämä oikeastaan tarkoittaa? Hisamatsu Shin'ichi on antanut orientaalille tyhjyydelle erilaisia negatiivisia luonnehdintoja⁴. Wargon mukaan nämä luonnehdinnat absoluuttisesta tyhjyydestä ovat kuitenkin hämmentäviä. Ne johtavat jotakuinkin seuraavaan tulkintaan: Tyhjyys on termi, jolla on pitkä perinne zenissä ja

⁴ Hisamatsun mukaan orientaali tyhjyys ei ole ainakaan 1) tyhjyyttä olevan negaationa, 2) tyhjyyttä predikoivana negaationa, 3) tyhjyyttä abstraktina konseptina, 4) tyhjyyttä hypoteesinä tai 5) tyhjyyttä tietoisuuden puuttumisena.

buddhalaisuudessa ja joka viittaa sekä todellisuuden perimmäiseen luonteeseen, että uskonnolliseen kokemukseen, jolla tuo todellisuus intuitiivisesti tavoitetaan. Se ei ainakaan ole vain nihilististä eksistenssin kieltämistä tai tarkoita, että maailman luonto on yksinkertaisesti kuvailun ulottumattomissa. Se ei myöskään viittaa partikulaariin kategoriaan tai abstraktiin konseptiin tai partikulaariin tietoisuuden tilaan tai tietoisuuden puuttumiseen. Tämän niin sanotun via negativen jälkeen Hisamatsu suostuu lähtemään kuitenkin kuvailevammalle tielle. [Ibid. 81–82]

Antaessaan positiivisia kuvauksia orientaalista tyhyydestä Hisamatsu ei nytkään ole kiinnostunut analysoimaan sen ontologista roolia tai tietoisuuttamme siitä. Ensinnäkin tyhjiys on "Not-a-Single-Thing", ei-mikään-tietty-asia. Se on itsen ei-mitään-tila. Se ei ole kuitenkaan sisäinen tila, joka olisi jonkin ulkoisen tilan vastakohta. Tämä minä on noesis–noema-erottelun tavoittamattomissa. Tämä itse on jollain tavalla objekti-relaation ulkopuolella ja kuvailun tuolla puolen. Tyhjiys on myös kaikkialla läsnä olevaa siten, että se on kaikkien materiaalistien ja mentaalisten ilmiöiden pohjalla. Se on myös jonkin ja ei-minkään distinktion takana. [Ibid 82–84]

Fundamentaalista niin zenille kuin Nishidallekin on negaation negaatio. Orientaalisella tyhyydellä on myös mentaalinen puoli, vastapainoksi objektiivisuutta painottaville luonnehdinnoille. Wargo on sitä mieltä, että Hisamatsu, kuten myös Nishida, painottaa tätä mieli=tyhjiys -metaforaa liikaa ja uhkaa syöstä koko systeemin idealismiin. Wargo painottaa, että mieli ja tyhjiys eivät kuitenkaan ole synonyymejä, vaan kyseessä on analogia. Kyseessä on paremminkin "egoton ego". Se ei ole mieli, joka nähdään, vaan mieli, joka näkee. Tätä perimmäistä subjektia ei voi myöskään identifioida sen enempää empiiriseen egoon, kuin mihinkään objektivoituun Buddhaan tai jumalaan. [Ibid 85–86]

Wargo ehkä tarkoittaa sanoa, että vaikka distinktioiden kadotessa buddhalaisuuden mantrojen mukaan tyhjiys on välittömästi muotoa ja muoto on välittömästi tyhjiyttä, tai subjekti on objekti ja toisinpäin, niitä ei tule kuitenkaan käsitellä absoluuttisen identtisinä. Buddhalaisuuden absoluuttisen tyhjiyden hienous ja vaikeus piileekin juuri siinä, kuinka se absoluuttina kieltää myös niin yksiselitteisen erottelun kuin

samastamisenkin. Wargon pelätessä Nishidan suistuvan idealismiin hän viittaa Nishidan bashon logiikan aikaiseen filosofiaan. Kuitenkin myöhemmin, tuodessaan jumalan käsitteen filosofiaansa, Nishida onnistuu jossain määrin paremmin tuomaan esille tätä aspektia tyhjiydestä absoluuttina, jossa tyhjiys ei samastu pelkästään mieleen. Toisaalta Nishida joutuu myöhemmin myös turvautumaan yhä enemmän epämääräisiin ilmaisuihin, jotka osaltaan vaikeuttavat johdonmukaisen filosofisen vastauksen löytämistä kysymykselle jumalan ja tyhjiyden suhteesta hänen filosofiassaan.

Jumala-kysymystä Nishidan filosofiassa käsitellään lisää myöhemmin. Wargo tulee siihen johtopäätökseen, että orientaalin tyhjiyden käsite on epäyhtenäinen sekoitus ontologisia ja epistemologisia piirteitä. Se, mitä se tarkalleen on, olettaen ettei kyse ole vain tiedottomasta tilasta, on Wargon (ja yleisesti zen-buddhalaisten) mielestä tavoitettavissa vain tavoittamalla itse kyseinen tila. [Ibid. 86]

Tällainen johtopäätös on filosofian kannalta kuitenkin epätydyttävä. Miten Nishida sitten rakentaa filosofiansa tämän varaan? Wargo sanoo, että mikäli zenissä on totuuden siemen, ei ole mitään syytä, miksi olisi mahdotonta löytää intellektuaalinen malli, joka enemmän tai vähemmän reflektoi sen rakennetta. Nishida on yksi niistä, jotka tätä yrittivät. [Ibid. 88] Tämän perusteella voidaan sanoa, että Nishida kirjoitti nimenomaan zeniläisestä lähtökohdasta, vaikkei asiaa eksplisiittisesti usein ilmaissutkaan.

2.5. Jumalan käsitteen ongelmallisuus

Onko buddhalaisuudessa jumalaa? Onko Buddha jumala? Jos on, niin miten jumala tässä yhteydessä tulee määritellä? Onko tyhjiys ja jumala buddhalaisuudessa lopulta sama asia? Koko kysymys jumalan käsitteestä buddhalaisessa kontekstissa on hankala. Nishidan tapauksessa kysymyksen tekee yhä hankalammaksi Nishidan tapa yhdistää buddhalaista ja kristillistä teologiaa kirjoituksissaan. Tästä huolimatta hänen jumalansa on kuitenkin huomattavasti lähempänä buddhalaisia käsityksiä.

Ilkka Pyysiäinen pyrkii artikkelissaan ratkaisemaan ongelmaa jumalan ja tyhjyyden suhteesta. Ensinnäkin jumalista puhuttaessa ongelmana on jumala-käsitteen kristillinen kaikupohja, käsitteen tulkitseminen länsimaisen perinteen kautta. Tutkiessaan eri kulttuurien jumala-käsitteitä anglosaksiset tutkijat olettavat oliot kuten Zeus ja Vishnu kuuluviksi samaan kategoriaan kristittyjen Jumalan kanssa. Ei ole kuitenkaan selvää, mikä tekee jumalasta jumalan. Koko jumalien kategoria onkin rakennettu kristillisen jumaluskäsityksen perustalle. [Pyysiäinen 2003, 147] On tietenkin selvää, että tällainen lähtöasetelma aiheuttaa ongelmia. Miten käsite sitten tulisi määritellä, jotta se vastaisi paremmin eurosentrisyyden ulkopuolella vallitsevaa todellisuutta?

Steward Guthrie on esittänyt, että uskontoja karakterisoi usko ihmisenkaltaisiin, mutta ei-ihmisolioihin (nonhuman beings). Tämä usko johtuu siitä, että kaikki havainnointi on tulkintaa ja tulkitun syötteen organisointi maksimoitua. Tästä syystä näemme esimerkiksi kasvoja pilvissä, merkityksen kaikessa tapahtuvassa. Meillä on siis yleinen tendenssi antropomorfismiin. [Ibid. 148] Kokeet ovatkin osoittaneet, että ihmiset tiedostamattaan antavat jumalalle ihmisenkaltaisia piirteitä, riippumatta heidän jumaluskäsityksestään. Tulokset ovat olleet samankaltaisia niin länsimaissa kuin itämaissakin. Buddhalaisilla kohdalla tällaista koetta ei kuitenkaan ole suoritettu. [Ibid. 150] Huolimatta siis siitä, määritteleekö ihminen tietoisesti jumalan omnipotentiksi tai persoonattomaksi, tai onko hän panteisti tai deisti, alitajuisesti jumala ymmärretään ihmisen kaltaiseksi. Voiko tällä tavalla johdettua jumalan käsitettä sitten soveltaa buddhalaisuuteen?

Buddhalaisuutta on yleensä käytetty malliesimerkkinä ongelmallisesta uskonnosta siinä mielessä, ettei siinä ole jumalaa. Kuten mainittua, saatamme kuitenkin joutua tarkastelemaan uudelleen Buddhan pyhyttä ja sen suhdetta jumalan käsitteeseen. Buddhalaiset eivät yleensä pidä Buddhaa tai buddhia jumalina, mutta buddhat eivät myöskään ole pelkästään ihmisiä. Pelkkä ihminen–jumala-dikotomia ei ole siis riittävä työkalu. Buddhat ovat laadultaan *sui generis* ja vaativat näin kolmannen

kategorian.⁵ Todennäköisesti alkuperäisille seuraajille Buddha on ollut ihminen, mutta Maurya-aikakaudella (322—185 eaa) hänestä alkoi kuitenkin muodostua myyttinen hahmo. Eräässä Theravada-buddhalaisuuden tekstissä Buddha vastaa kysyttäessä, ettei hän ole jumala (*deva*) tai ihminen, vaan buddha. Näiden faktojen valossa voidaan siis todeta, että buddha todella on *sui genesis*. [Ibid. 148–152]

Zen-buddhalaisuuteen on kulkeutunut se tulkinta Buddhasta ja buddhalaisuudesta, että kaikissa tuntevissa olioissa on sisällään "Buddha-luonto" (japaniksi *bussho*). Kaikki ovat Buddhan kaltaisia, he eivät vain vielä tajua sitä. Buddha itsessään on "täysin valaistunut" [Ibid. 153–154]. Buddha ymmärretään siis myös kaikissa ja kaikessa läsnä olevaksi.

Miksi sitten yleensäkin buddhalaisuus tulkitaan monesti jumalattomaksi uskonnoksi? Sanottaessa, ettei Buddha ole jumala, on alun perin viitattu *devoihin* (kuten *deus*, tulee termi sanasta *deivos*, taivas). Kuitenkin monissa myöhemmissä buddhalaisuuden teksteissä Buddhasta puhutaan taivaallisena oliona. Voidaan siis sanoa, että Buddhalla on eräässä mielessä samanlainen paikka buddhalaisuudessa kuin kristinuskossa on jumalalla. [Pyysiäinen 154–155]

Pascal Boyer on esittänyt yhdenlaisen jumala-käsitteen määritelmän. Hänelle jumalat ovat intuition vastaisia agenteja. Intuition vastaisuus tarkoittaa tässä sitä, että yleensä ihmiset uskovat intuitiivisesti erinäisiin ontologisiin rajoitteisiin. Tietyllä termillä voi olla vain tietynlaisia predikaatioita; tietämällä joitakin näistä, voimme ennustaa, mitkä muut predikaatit ovat sovellettavissa. Näin jaamme asiat mielissämme tietynlaisiin ontologisiin kategorioihin. [Ibid. 155–156] Mikäli olenolla esimerkiksi on siivet, oletamme, että se kykenee mahdollisesti lentämään. Emme kuitenkaan oleta, että sama olio kykenisi esimerkiksi kulkemaan seinien läpi.

Uskonto eroaa arkielämästä siten, että uskonnoissa on kyse ontologian tai intuition vastaisuudesta. Uskonnon piiriin kuuluvat oliot eivät käyttäydy, kuten entiteetit

⁵ Erilaisia tulkintoja Buddhan luonteesta toki on, mutta sillä ei varsinaisesti ole merkitystä tässä.

yleensä. Nämä rikkomukset voivat tapahtua joko biologian, fysiikan tai psykologian tasoilla. [Ibid. 157–158] Uskonnollista uskomusta siis leimaa usko sellaisten olioiden olemassaoloon, jotka arkielämässä olisivat mahdottomia, ei hyväksytyjä.

Buddhan representaatio on juuri edellä mainitun kaltainen, eli intuition vastainen, mutta kuitenkin samalla myös ihmisen kaltainen. Pyysiäisen mukaan tämä johtaa johtopäätökseen, että täten buddhan representaatio vastaa paljolti tyypillistä jumalien representaatiota. [Ibid. 158] Kristinuskon Luoja kaikkivoipana, kaikkialla olevana ja kaikkitietävänä hahmona on kiistelty ja ongelmallinen jo oman kulttuurinsa kehyksen sisällä, kuten negatiivinen ontologiakin osoitti. Mikäli siis emme halua rajoittaa sanan jumala käyttöä niihin määritelmiin, joita sille meidän kulttuurissamme on eri aikojen ja tahojen toimesta annettu, tulee käsite määritellä riittävän lavasti siten, että se pitää sisällään kaikki ne määritelmät, joita eri kulttuureissa on nimetty jumaliksi. Yhteiseksi nimittäjäksi näyttäisi sopivan intuitionvastaisuus ja ihmisenkaltaisuus.

Tämänkaltainen teoretisointi on kuitenkin turhaa, jos buddhalaiset itse eivät pidä Buddhaa jumalana. Buddhan jumaluuden puolestapuhujia kuitenkin löytyy. Koska olemme kiinnostuneimpia zen-buddhalaisuudesta, otetaan käsittelyyn seuraavaksi zen-buddhalaisen munkin tulkinta aiheesta. Tässä yhteydessä tulee esille myös termi ”panenteismi”. Panteismin ja panenteismin ero on siinä, että panteismi samastaa jumalan ja luonnon, kun taas panenteismissä luonto sisältyy jumalaan, olematta kuitenkaan sen synonyymi. Panenteistinen tulkinta on myös yksi tapa pyrkiä vastaamaan kysymykseen jumalan ja tyhjyyden suhteesta Nishidalla.

2.6. Jumala zen-budhalaisuudessa

Zen-budhalaisuuden jumalakäsityksestä on kirjoittanut Soyen Shaku. Hän oli ensimmäinen zen-mestari, joka opetti Yhdysvalloissa. Soyenin teesi oli, että buddhalaisuudessakin on jumala. Oliko tämä kanta sitten eräänlainen lämmittelyyritys saada amerikkalaiset helpommin hyväksymään ateistisena pitämänsä buddhalaisuus, on toki mahdollista. Joka tapauksessa Soyen kannatti panenteistista jumalakäsitystä.

Soyenin mielestä buddhalaisuus ei siis ole sen enempää ateistista kuin panteististakaan. Hänen mielestään buddhalaisuudessa on korkein totuus ja todellisuus, mutta sitä ei yleensä nimitetä jumalaksi sanan kristillisten konnotaatioiden takia. Soyen ottaakin esille termin ”panenteismi” ja sanoo, että jumala on kaikki ja yksi ja enemmän kuin olemassaolon totaliteetti. [Soyen 1906, 26–27]

Soyen kirjoittaa, että buddhalaisuuden peruskomuksiin kuuluu käsitys perustavanlaatuisesta todellisuudesta, jossa kaikki on yhtä. Ihminen kuitenkin aistii maailman relatiivisena. Aistimaailman ja perimmäisen todellisuuden välillä on ”Samuuden portti”, *samata*, joka toimii yhdistävänä periaatteena. *Nanatva*, ”Erilaisuuden portti”, taas on samatan vastakohta, tai portti nähtynä toisesta suunnasta. Soyen kirjoittaa, että jossain mielessä *samata* on jumala ja *nanatva* inhimillisen eksistenssin maailma. Se, miten buddhalaisuus näihin suhtautuu suhteessa *sambodhiin*, eli kaiken perustaan tai ylimpään tietoon, ratkaisee Soyenin mukaan kysymyksen siitä, onko buddhalaisuus teististä, ateistista vai panteistista. [Ibid. 27–28]

Vaikka buddhalaisuus myöntääkin partikulaarien maailman olemassaolon, katsomalla samuuden portin läpi näemme distinktioiden katoavan ylempään ykseyden periaatteeseen. Älyllisesti tämä ei ole mahdollista, sillä tietoisuuden tulkinnat muokkaavat havaittavaa todellisuutta, mutta buddhalaisille uskonnollinen kokemus mahdollistaa todellisuuden välittömän kokemisen. Jumala on Soyenille tämä samuuden periaate ja jumala ei täten ole transsendentti. Kristinuskon jumala, joka pysyttelee erossa luomuksistaan ja lähettää heille alas viestinsä valitsemiensa välityshenkilöiden kautta, on Soyenin mukaan buddhalaisille järjen vastainen. [Ibid. 28–29]

Jumala ei kuitenkaan ole vain yksilöllisten kokemusten summa. Jumalan panenteistista tulkintaa korostaakseen, erotuksena panteistisesta, Soyen painottaa, että jumala on loputon. Soyen kirjoittaa:

"But it will be a grievous error, let us repeat, to think that he has exhausted his being in the manifestation of this universe, that he is absolutely identical with his creations, and that with the annihilation of the world he vanishes into eternal emptiness." [Ibid. 29–30]

Jumala on siis Soyenille eräänlainen väylä relatiivisen maailman ja absoluuttisen tyhjyyden välillä. Jumala on se periaate, jolla todellisuuden perusta tavoitetaan. Toisaalta Soyenin jumala ei kuitenkaan ole myöskään pelkästään yksilön tietoisuuden työkalu välittömän kokemuksen saavuttamiseen, vaan olemassa myös ihmisistä riippumatta. Ei ole tietoa siitä, oliko Soyenin teksti Nishidalle tuttua. Nishida ei myöskään missään vaiheessa eksplisiittisesti puhu samatasta tai nanatvasta, kuten eivät myöskään hänen kommentaattorinsa. Epäilemättä käsitteet olivat kuitenkin Nishidalle tuttuja.

2.7. Panenteismi

Nishida-tutkija Hans Waldenfels väittää, ettei Nishida täysin ymmärtänyt, mitä panenteismi tarkoittaa. Waldenfelsin mielestä käsite on epämääräinen. Nishida kuitenkin itse mainitsee, tosin asiaa erityisemmin selittämättä, teoriansa olevan eräänlaista panenteismia. [Waldenfels 1966, 370]. Harmillisesti Waldenfels ei kuitenkaan itsekään käsittele aihetta erityisesti tai tarkemmin perustelee kantaansa. Kuten edellisestä luvusta kävi ilmi, myös Soyen piti zen-buddhalaisuutta panenteistisena. Seuraavassa katsotaan hieman tarkemmin, mitä termi ”panenteismi” pitää sisällään.

Panenteismi sanana koostuu kreikankielen termeistä *pan* (kaikki), *en* (sisällä), ja *theism* (jumala). Panenteismi ymmärtää jumalan ja luonnon olevan vuorovaikutussuhteessa, jumalan sijaiten luonnossa ja luonnon jumalassa. Panenteismin pyrkimyksenä on toisaalta estää jumalan eristäminen luonnosta perinteisen teismin tapaan ja toisaalta olla identifioimatta jumalaa ja luontoa suoraan samaksi, kuten panteismissa tehdään. Panenteismi-termin kehitti saksalainen filosofi Karl Krause 1700-luvulla, mutta implisiittisiä viitteitä panenteismista löytyy jo

kaukaa historiasta ja useista kulttuureista. Käsitteen tarkempi sisältö on kuitenkin kiistelty ja tulkinnanvarainen. [Culp 2009]

Erityisesti sisällä oleminen voidaan ymmärtää useammalla eri tavalla. Toisin sanoen se, miten kaikki on jumalan sisällä, on kiistakysymys. Tällä voidaan viitata lokaatioon, mutta tällöin käsitys jumalasta spatiaalisuuden rajoittamattomana oliona tulee ongelmalliseksi. Tällöin se, että jokin sijaitsee jumalassa, tulee ongelmalliseksi ilmaisuksi, tai sitten oleminen on merkityksetöntä, tai sillä on jokin totutusta poikkeava määritelmä. Tästä syystä panenteistit yleensä välttävät puhumista sisällä olemisesta lokaation merkityksessä ja puhuva sen sijaan analogisesta merkityksestä. Maailma voi olla analogisesti osa isompaa kokonaisuutta eli jumalaa. Maailma on täten jumalassa osallistumalla jumalaan olemisen ja toiminnan kautta. Mieli—ruumis-analogia taas toimii siten, että samoin kuin mieli on struktuuri, jossa ruumis organisoituu, on maailma jumalan ruumis siten, että maailma aktualisoi jumalan, ollen kuitenkin jumalan ohjaama ja erillinen. Tämä näkökanta painottaa sekä jumalan immanenssia, että transsendenssia. [Ibid.]

Huolimatta termin käsitteellisistä hankaluuksista pääperiaate on kuitenkin se, että kaikkeus ja jumala eivät ole samaa entiteettiä vaan, että kaikkeus sisältyy jumalaan ja on siis vain osittainen manifestaatio jumalasta. Aiheeseen palataan myöhemmin tarkasteltaessa, voidaanko käsitettä soveltaa Nishidan teoriaan, kuten Nishida itse tahtoo tehdä, vai onko Nishidan teoriassa kuitenkin kyse jostakin muusta.

Nishida-kommentaarien kautta panenteismi-teemaan liittyy myös Mestari Eckhartin kehittämä käsitteestä *Gottheit*, jumaluus. Eckhart tarkoitti *Gottheitilla* jumalaa jumalan takana, kaiken perustaa. [Schurmann 2010] Kyseinen termi esiintyy ohimennen Nishidan omissa kirjoituksissa ja sillä on suurempi rooli eräässä myöhemmin läpikäytävässä tulkinnassa Nishidan filosofiasta. Myös seuraavassa luvussa käsiteltävässä John B. Cobbin artikkelissa haetaan analogiaa itämaisen tyhjyyden ja *Gottheit*-käsitteen sitomiseksi.

2.8. Buddhalainen tyhjyys ja kristitty jumala absoluutteina

Jos sekä buddhalaisuuden tyhjiys, että kristinuskon jumala ovat absoluutteja, täytyy soveltaa tulkintaa, jossa ne joko tarkoittavat lopulta samaa asiaa tai valita toinen absoluutiksi, sillä kahta erillistä absoluuttia ei voi olla yhtäaikaisesti olemassa. Miten tämä ongelma sitten ratkaistaan Nishidalla? John B. Cobbin artikkeli "Buddhist Emptiness and the Christian God" käsittelee tätä kahden absoluutin ongelmaa.

Cobbin teesi on, että tyhjiys ja jumala nimittävät kahta eri absoluuttia, jotka ovat keskenään relaatiossa kahdella hyvin erilaisella tavalla. Cobb kysyy ja pyrkii vastaamaan siihen, kuinka nämä molemmat voisivat olla olemassa olematta keskenään toisensa poissulkevia. Tai paremminkin, Cobb puhuu tyhjiyden ymmärtämisen (valaistumisen) ja uskon jumalaan yhtäaikaaisuudesta. [Cobb 1977, 12]

Jumalan käsitteestä Cobb toteaa, että ensinnäkin se viittaa johonkin, jota palvotaan. Tällaisena, aiempaan viitaten intuition vastaisena ihmisenkaltaisena agenttina, jumalaa ei tarvitse edes käsittää absoluuttina. Mutta, kuten Cobb toteaa, palvonta itsessään jo implikoi, että palvonnan kohde koetaan ultimaattiseksi. Joten käytännössä "jumala" nimeää yleensä sen, mitä pidetään absoluuttina. Yksi ratkaisu Cobbin mukaan on, että kaikki palvonta kohdistuu metafyyssiseen absoluuttiin, mutta on psykologisesti välttämätöntä suorittaa palvonta partikulaarien "ruumiillistumien" kautta. Täten sana jumala voidaan ajatella viittaavan absoluuttiin henkilöitymään ja "Gottheit" nimeää absoluutin itse. Tämän hän samastaa buddhalaisuuden relaatioon Buddhasta ja tyhjiydestä. [Ibid. 20]

Seuraavaksi Cobb ottaa käsittelyyn Heideggerin jumalakritiikin. Heidegger päätyi johtopäätökseen, että oleva ei ole jumala. Jos jumalasta halutaan edelleen puhua, se täytyy samastaa johonkin muuhun. Whitehead oli samaa mieltä Heideggerin kanssa siitä, että metafyyssinen absoluutti ei ole jumala. Hänen myötänsä syntyi prosessiteologia, joka ei samasta jumalaa ja metafyyssistä absoluuttia. Tämän myötä myös Cobb itse on tullut johtopäätökseen, että jumala tulee identifioida oikeuden periaatteeseen (principle of rightness), eikä metafyyssiseen absoluuttiin. [Ibid. 20–22]

Cobb on päätenyt siis johtopäätökseen, että on olemassa kaksi absoluuttia, joista vain toinen on metafyyinen. Hän on myös sitä mieltä, että Tyhjiys, tai ehdonvarainen seuraamus (dependent co-arising), kuvaa paremmin metafyyisistä absoluuttia ja jumala taas paremmin oikeuden periaatetta. Vielä on kuitenkin epäselvää, salliiko buddhalaisuus tämän.

"The question posed by Buddhism to this affirmation of God is whether it fully recognizes that God, too, insofar as God is, must be empty. That would mean recognizing that God does not possess a being different in kind from the being of other entities, which has been displayed as Emptiness. God, too, must be empty, just as the self, and all things are empty – empty of substantiality or own-being, and lacking in any given character of their own. God like all things must be an instance of dependent co-origination." [Ibid. 22]

Cobb sanoo vielä, että on mieletöntä puhua tyhjiydestä ylempiasteisena kuin jumala, tai toisinpäin, sillä ne ovat siinä suhteessa vertailukelvottomia. Hän samastaa tyhjiyden Gottheitiin, muttei halua antaa jumalalle ultimaattisuutta. [Ibid. 24]

Jumalan ja tyhjiyden käsitteiden luonteista idässä yleisesti on nyt saatu jonkinlainen käsitys. Seuraavaksi siirrytään tarkastelemaan Nishidan omaa filosofiaa. Ensimmäisenä esitellään bashon logiikkaa. Bashon logiikka johtaa lopulta viimeiseen todellisuuteen, absoluuttiseen tyhjiyteen. Nishidan formuloinnit tyhjiydestä ovat vahvasti sidoksissa edellä esitettyihin itäisen tyhjiyden luonnehdintoihin, vaikka Nishida esittääkin absoluuttisen tyhjiyden oman rakentamansa filosofisen systeemin horisonttina. Jumalaan Nishidan kirjoituksissa palataan myöhemmin.

3. Basho ja absoluuttinen tyhjiys

Basho tarkoittaa paikkaa. Se on englanninkielisessä kirjallisuudessa käännetty yleisemmin sanoiksi *locos* tai *topos*. Kuitenkin Nishidan termillä on konnotaatioita, jotka eroavat näistä perinteisistä filosofian termeistä. Jotta kävisi parhaiten selväksi, että kyse on paikasta juuri Nishidan luoman filosofian tarkoittamalla tavalla, käytetään tässä tekstissä sanaa basho, mahdollisten käännösten sijaan. Myös esimerkiksi Wargo jättää bashon kääntämättä.

Bashon filosofian ja käsitteen sisällön yleisluonnehdintaa voi lähestyä usealta kantilta. Nishida pyrki bashon logiikalla ratkaisemaan useita ongelmia yhtäaikaisesti, mistä johtuen kokonaiskuvaa bashon käsitteestä on hankala selittää ja ymmärtää. Basho on eräänlainen looginen apparaatti, joka jakautuu eri tasoihin, joissa jokaisessa ilmenevä ristiriita ajaa systeemin vääjäämättä absoluuttiseen tyhjiyteen, viimeiseen ja fundamentaalisimpaan bashoon. Bashon käsitteessä on limittäytyneenä sen loogiset, epistemologiset ja metafysiset piirteet ja näiden näennäinen keskinäinen vertailukelvottomuus tekee käsitteen sisäistämisestä hankalaa. Wargo kirjoittaa, että jotta voimme ymmärtää bashon käsitteen, meidän pitää ymmärtää se skeemana, joka "näyttää todellisuuden struktuurin" [Wargo 2005, 121].

Bashon eri tasojen tarkempi analyysi jää tässä suurilta osin käsittelemättä, sillä koko systeemin kompleksisuuden takia sen yksityiskohtaisempi läpikäyminen veisi liikaa tilaa. Päähuomion kohteena on kuitenkin päämäärä, absoluuttinen tyhjiys. Tyhjiydestä ei voi kuitenkaan puhua (jos siitä yleensä voi puhua), ennen kuin koko struktuuri on pääosiltaan selvä. Pitää toisaalta myös muistaa, että vaikka tyhjiydestä puhutaan bashon logiikan päämääränä, se on läsnä bashon jokaisella tasolla. Näin täytyykin olla, sillä kaikki on lopulta tyhjiyttä. Ei ole siis niin, että Nishida loisi filosofiaansa vain syöstäkseen sen lopulta tyhjiyteen. Absoluuttinen tyhjiys on kaiken perusta, mutta siitä puhuminen pitää tehdä kiertoteitse. Nishidan oman tekstin lisäksi Wargon tulkinnat ovat tässä keskeisenä lähteenä, mutta myös muita lähteitä käytetään.

3.1. Tausta

Bashon logiikka ilmeni Nishidan teksteissä ensikerran vuonna 1926 ja sitä on pidetty Nishidan filosofian kruunaavana saavutuksena. Bashon logiikka muutti Nishidan filosofiaa siten, ettei se enää pyörinyt minkään tietyn absoluutin tai tietoisuuden ideaalin muodon, eikä näiden yhdistelmän ympärillä, vaan kyse on tavallaan yleisestä skeemasta, jolla nämä "lokalisoidaan". [Heisig 2001, 72]

Nishidan filosofian pääajatus voidaan kiteyttää yhteen lauseeseen: Kaiken olevan toiminta on varjoja, jotka heijastavat itseään itsessään, tehden samalla itsestään tyhjää, näkevän ilman näkijää. Tämän lauseen tarkempaa merkitystä pyritään avaamaan myöhemmin. Heisig vertaa Nishidan perusajatusta Platonin luolavertauksen päälle kääntämiseksi. Nishida haluaa Heisigin mukaan löytää näkökulman, jossa tietävä subjekti, todellisen objektiivisen maailman auringonvalossa seistessään, voidaan nähdä itsessään illuusiona. Tämän illuusion voi rikkoa vain kieltämällä itsensä ja näkemällä kaiken ympärillään maailmassa toden, heränneen itsen varjoina. Näin itse voi löytää totuuden itsestään peilautuneena kaikessa juuri, kuten se on. Itse poistetaan subjektien ja objektien maisemasta ja asetetaan absoluuttiseen tyhjyyteen. [Ibid. 72–73]

Nishidan bashon logiikka lähtee ratkaisemaan erittäin perustavanlaatuisia filosofista ongelmaa. Kun teoria pyrkii puhumaan ihmistiedon rajoista, tai kielen ja maailman relaatiosta, teoria itsessään asettuu osaksi omaa aihepiiriään. Tämä johtaa "kokonaisuuden ongelmaan", ongelmaan teorian sisällyttämisestä maailmaan, jota se selittää. Ongelma on filosofiassa niin yleinen, että se jopa usein ohitetaan. Nishida kuitenkin pyrki ratkaisemaan ongelman ylittämällä subjektin ja objektin distinktion. Nishida pyrki luomaan systeemin, joka on kykenevä selittämään oman mahdollisuutensa, joten sen täytyy olla myös referenssissä itsetietoisuuteen. [Wargo 2005, 111–112] Lopullisella tyhjyydellä on sekä ontologinen että epistemologinen puolensa. Nishidalle todellisuus onkin aina yksi, eikä hän koskaan edes pohdi mahdollisuutta, että todellisuus olisi luonteeltaan pluralistinen. [Heisig 2001, 43]

3.2. Bashon perusrakenne

Bashon logiikkaa voidaan tarkastella kahden kysymyksen analyysina ja niiden yhdistämisenä. Nishida tutkii ontologisia oletuksia toisaalta tietoisuuden käsitteen, toisaalta objektin käsitteen kautta. Tietoisuuden ontologiasta voidaan sanoa seuraavaa: Jos tietoisuus ei kykenisi itsetietoiseen refeksiivisyyteen, silloin se olisi "sokea", konemainen. Tällainen ihmisen tietoisuus ei kuitenkaan ole. Itsetietoisuus siis heijastaa itseään itsessään, ikään kuin kaksi vastakkain asetettua peiliä

heijastamassa ikuisesti toisiaan. Tätä itsetietoisuutta ei voi selittää tietyn tietoisuuden kontingenttina ominaisuutena, ts. toisen asteen tietoisuutena (olla tietoinen jostakin). Samoin, jos itsetietoisuus on muutakin kuin vain tietoisuutta itsestä, se ei voi sijaita vain itsen sisällä. Toisin kuin yleensä, Nishida ei ratkaissut tätä jakamalla maailmaa kahtia, vaan hänelle maailma heijastaa itseään kaikessa, joka on maailmassa sisällä. Maailma on itsetiedostava, eikä sen ulkopuolella ole mitään. Yksilön itsetietoisuus on maailman osittainen peilautuma. [Maraldo 2010; Nishida 2005, 186–187]

Objektin suunnasta Nishida taas lähti ratkaisemaan Aristoteleelta periytyvää ongelmaa. Siinä tietoisuuden objekteista tehdään propositionien subjekteja, mutta lopulta päädytään subjektiin, *hypokeimenoniin*, jota ei voi enää predikoida mistään muusta, eli joka ei itse voi olla predikaatti. [Nishida 2005, 187]

"Nishida wanted to account for the consciousness that posits such substances and underlies the subject of a judgment. [...] [Nishida] propose[s] that consciousness is the "transcendental predicate" that can never be a subject; in other words consciousness in act can never be made an object of consciousness. Nishida is aware of the paradox of such formulations that would make consciousness the subject of sentences that describe it, and he sometimes resorts to explicitly paradoxical descriptions such as "seeing without a seer"." [Maraldo 2010]

Tietoisuus ei ole yksilön omaisuutta, vaan toimii kenttänä maailman ja itsen avautumiselle. Jos propositionit kuvaavat maailmaa, meidän pitää astua taaksepäin ja nähdä laajempi todellisuus, joka pitää sisällään nämä propositionit. Toisin sanoen, propositionit pitää asettaa, Nishidan termein, tietoisuuden "transsendentaaliin predikaattiin". Nishidalle universaalit ovat mahdollisuuksien kenttiä, jotka määrittävät itsensä partikulaareissa ilmentymissään. Universaaleilla on konkretian hierarkia, eli bashojen järjestys. Bashot kulkevat abstrakteimmista konkreettisempiin. [Ibid.] Nämä eri tasot tulevat käsittelyyn myöhemmin.

Nishida itse sanoo, että hänen näkökulmaansa voitaneen kutsua intuitionismiksi, mutta ei "perinteisessä" mielessä siten, että se ei perustu subjektin ja objektin yhteyden intuitiolle. Hän ei halua väittää olevansa mystisesti yhteydessä mihinkään

"piilotettuun todellisuuteen". Palaamme hänen ydinlauseeseensa eli siihen, että kaiken olevan toiminta on varjoja, jotka heijastavat itseään itsessään, tehden samalla itsestään tyhjää. Lause vaikuttaa ensin sekavalta ja epäfilosofiselta. Wargon mukaan Nishidan väite tuntuisi perustuvan kuitenkin seuraavanlaiseen järkeilyyn: kaikki, minkä voidaan sanoa olevan, on rajattua (delimited), se on upotettuna kehyksiin. Muodon ja sisällön täytyy nähdä juontuvan samasta lähteestä, molemmat ovat saman perustan abstraktioita. Se, mikä abstrahoi, ei kuitenkaan tule ulkopuolelta, sillä silloin teoria ei toimisi. [Wargo 2005, 114–115] Tällä tavoin hän pyrkii ratkaisemaan "kokonaisuuden ongelman". Kuten Nishida itse kirjoittaa:

"Self-consciousness is the knower knowing the knower himself. [...] But then what is knowing? The knower must always be of a higher dimension than the known. [...] In this sense, the knower is nothingness, i.e., non-being with respect to the known. [...] If we think of knowing in this fashion, then the self-consciousness means that topos determines itself in itself; thus topos and that which is in topos are identical. To say that the knower and the known are the same is not just to say that a certain thing is identical with itself, nor is it the unity of a continuous activity as when what acts and what is acted on are one. All these senses of identity refer to the unity of objects and, as such, do not make clear the sense of identity that is meant when the knower is said to be identical to itself." [Nishida 2005, 188–189]
(Topos=basho)

Wargo vertaa Nishidan bashon konseptia formaalin logiikan käsitteisiin. Vaikka bashoa ei ole tarkoitettu identtiseksi minkään formaalin logiikan käsitteen kanssa, ei sen kuulu myöskään olla ristiriidassa niiden kanssa. Itse Nishida näkee "objektilogiikan" bashon logiikan abstraktiona tai yksinkertaistuksena. Nishidan täytyy myös kyetä ilmaisemaan tyhjyyden käsite logiikan termein voidakseen väittää luoneensa teorialleen loogisen pohjan mystisen uskonnollisen kokemuksen sijaan. [Wargo 2005, 94]

Wargon mukaan bashossa on paljon samaa kuin formaalin logiikan perusjoukoissa (Wargo käyttää englanninkielistä termiä "domains of discourse"). Ainakin tämänkaltaisia perusjoukkoja voidaan käyttää esimerkkinä havainnollistettaessa bashon rakennetta. Wargon esimerkin mukaan olettaamme siis perusjoukko, jonka

elementit ovat partikulaareja värejä. Tällaisessa perusjoukossa voidaan ja ei voida sanoa erinäisiä asioita. Otetaan erimerkiksi lause "punainen on väri". Tavallisessa keskustelussa lause on outo, joskin paikkaansa pitävä, mutta kun olemme värien perusjoukossa, lause tarkoittaa samaa kuin "punainen on olemassa". Mitä tämä sitten tarkoittaa? Russelin metodia seuraten voimme muuttaa sen muotoon "On olemassa jotakin, joka on punainen", mutta tämä ei käy päinsä, jos otamme huomioon perusjoukkomme rajoitukset. Siinä partikulaarit värit eivät ole predikaatteja, mutta ehdotettu tulkinta vaatii, että ne olisivat. Pääajatus on siinä, että värien perusjoukossa molemmat väitelauseet tulevat samaan. Ne vain ilmaisevat, että punainen on kyseisen perusjoukon jäsen. Juuri tätä Nishida haluaa sanoa bashollaan. [Ibid. 94–95]

Bashon perusrakenteen voi luonnehtia seuraavasti: Jonkin olemassaolo tarkoittaa, että se sijaitsee bashossa ja olemisen merkitys muuttuu bashosta toiseen. Identiteetin ja predikaatin välillä on siis yhteys, joka tulee ymmärrettäväksi bashon avulla. Toisin sanoen basho siis määrittelee osajoukon ja olemassaolo on osajoukossa sijaitsemista. Basho itsessään on kuitenkin tyhjyyttä, ei-olevaa suhteessa siihen, mitä on sen sisällä, eikä se ole vain ei-olevaa-relaatiossa-olevaan. Tätä selventäneen Wargon toinen esimerkki osajoukoista. Värien osajoukossa "väri" itse ei ole joukkonsa elementti. Jos olemassaolo on olemista osajoukossa, osajoukkoa itsessään ei ole olemassa. Koko kysymys "värin" olemassaolosta tässä osajoukossa on merkityksetön. Siihen tarvitaan uusi, sisällyttävämpi osajoukko. Ontologiset sitoumukset riippuvat siis osajoukosta, jossa ollaan. Bashon käsite ei kuitenkaan ole suora korrelaatti millekään formaalin logiikan käsitteelle. Bashon käsite toimii ontologisena periaattina, todellisuuden strukturina. [Ibid. 95–96]

Lyhyesti muotoiltuna bashon epistemologiset ja ontologiset piirteet ovat seuraavat: basho määrittää itsensä, basho heijastaa asioita ja itseään, bashon sisältämät elementit ovat osa bashoa, nämä elementit ovat bashon kuvia, on olemassa lopullinen basho ja basho sisältää oman individuaation periaatteensa. [Ibid. 119]

Nishida käyttää sanaa "universaali" omalla tavallaan omiin tarkoituksiinsa, mikä on hyvä ottaa huomioon. Heisigin mukaan Nishida käyttää sanaa "universaali" kolmessa

eri mielessä. Ensinnäkin se on sanan perinteisen tarkoituksen mukainen yksilöiden jakama attribuutti, jonka avulla yksilöt jaetaan luokkiin. Toisekseen universaali on Nishidalle potentiaali, joka aktualisoituu yksilössä. Tämä tapahtuu kuitenkin vain metaforisella tasolla. Kolmas merkitys, jonka Nishida universaalille antaa, juontuu näistä kahdesta edellisestä: Universaali määrittää itsensä. Heisigin sanoin, jos jokainen olemassa oleva asia on konkreettinen ja määrittynyt, ne ovat sitä siitä syystä, että ne ovat korkeamman muotoutuvan todellisuuden ilmaisuja ja tämä korkeampi todellisuus on universaali. [Heisig 2001, 75–76]

3.3. Bashojen tasot

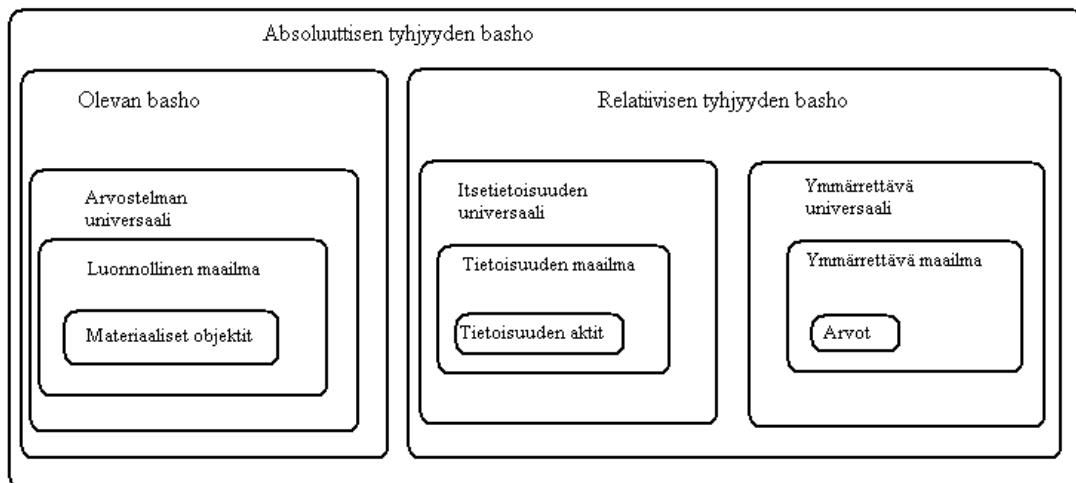
Basho ei ole vain yksi, vaan niitä on kolme tasoa: Olemisen basho, relatiivisen tyhjyyden basho (ei-oleva) ja absoluuttisen tyhjyyden basho. Aiempi luonnehdinta kuvaa bashoa yleisesti. Näillä eri tasoilla olevia olioita määrittää kolme universaalia: arvostelman (judgment) universaali, itsetietoisuuden (self-consciousness) universaali ja ymmärrettävä (intelligible) universaali. Nämä universaalit määrittävät kolme maailmaa tai kehää, joissa olevat sijaitsevat: luonnollinen maailma, tietoisuuden maailma ja ymmärrettävä maailma. Näiden maailmojen "asukkeja" ovat kutakin vastaavasti materiaaliset objektit, tietoisuuden aktit, sekä arvot. Ne vastaavat niitä varjoja, jotka reflektoivat itseään itsessään, tehden samalla itsestään ei-mitään/tyhjää. Ne ovat yhteydessä toisiinsa ja kuitenkin jokainen on objekti vain omassa maailmassaan. Nämä kolme maailmaa eivät muodostu joidenkin tiettyjen kategorioiden luomina esiannetusta materiaasta, vaan sekä niiden formaali että materiaallinen aspekti tulevat ilmi näkökulman itsemääräytyvyydessä. Pitää kuitenkin muistaa, etteivät nämä näkökulmat "toimi" kuin korkeintaan metaforisessa mielessä. Ne ovat näkökulmia, jotka tietoinen olio ottaa. Bashot, jotka määrittävät kolmea maailmaa, voidaan ymmärtää tietoisuuden tasoiksi, muttei tietoisuuden perinteisessä mielessä. Intuition, joka toimii eri maailmojen perustana, täytyy olla tyhjyyttä (ei-olevaa) suhteessa partikulaarin maailman elementteihin. [Wargo 2005, 115–116, 169; Nishida 2005, 191–201]

Jokaisessa maailmassa on omat entiteettinsä ja niiden luonne muuttuu riippuen

bashosta, jossa ne sijaitsevat, mutta niillä on sama looginen struktuuri riippumatta bashosta. Kolme maailmaa on riippuvaisia toisistaan determinaatoin, abstraktion ja spesifikaation muodoissa. Ne ovat tiettyssä mielessä isometrisiä. [Wargo 2005, 157]

Maailmojen ja universaalien keskinäiset suhteet ovat seuraavat: Sisimmäisenä on luonnollinen maailma, jota ympäröi arvostelman universaali, sitä ympäröi itsetietoisuuden universaali, jonka sisällä on myös tietoisuuden maailma. Tätä kaikkea ympäröi ymmärrettävä universaali, jonka sisällä on myös ymmärrettävä maailma. [Ibid 177] Relatiivisen tyhjyyden basho on tyhjää siten, että tietoisuus on ei-olevaa suhteessa siihen, mistä se on tietoinen. Tämä tyhjyys on kuitenkin vielä vastakkainen olevalle. Absoluuttinen tyhjyys taas on tämänkin vastakkainasettelun taustalla.

Näin monisyistä rakennetta voi olla mahdoton esittää tiivistetyssä muodossa täysin ymmärrettävästi. Järjestelmän rakenteen paremmin hahmottamista auttaneen kuitenkin oheinen kaavio. Kokonaisuuden osien kaikkinaista keskinäistä vuorovaikutusta lienee mahdotonta yhdellä kuvalla kuvata, mutta perusrakenne tulee ehkä sen avulla selkeämmäksi.



Materiaaliset objektit sijaitsevat luonnollisessa maailmassa ja niitä määrittää arvostelman universaali. Tämä rakenne kokonaisuudessaan kuuluu olemisen bashoon. Relatiivisen tyhjyyden bashoon taas kuuluu sekä tietoisuuden maailma, että ymmärrettävä maailma. Tietoisuuden maailmaan kuuluvat tietoisuuden aktit ja niitä

määrittää itsetietoisuuden universaali. Ymmärrettävä maailma pitää sisällään arvot ja niitä määrittää ymmärrettävän universaali. Absoluuttisen tyhjyyden basho pitää sisällään koko rakenteen. Todellisuudessa maailmat eivät sijaitse "vierekkäin" vaan "päällekkäin" sikäli, että vain entiteettien luonne ja abstraktion taso muuttuvat. Kuten aiemmin mainittua, ne ovat erillisiä vain sikäli, että kussakin maailmassa otettu näkökulma määrittää itsensä sen universaalien kautta, johon se kuuluu.

Nämä ovat ne abstraktion ja spesifikaation tasot, joissa bashon logiikassa liikutaan, tietoisuuden syventyessä kohti konkreettisempaa. Lopulta saavutetaan absoluuttinen tyhjiys, jonka tarkoituksena on hävittää kaikki distinktiot ja sulkea koko systeemi sisäänsä niin, ettei ulkopuolelle jää mitään. Seuraavassa tarkastellaan, kuinka nämä siirtymät Nishidan systeemissä tapahtuvat.

3.4. Siirtyminen kohti absoluuttista tyhjiyttä

Kuten bashon struktuuri muutenkin, on myös sen tasojen välillä tapahtuva liikkuminen monisyistä ja siksi tässä on mahdollista esittää vain karkea tiivistelmä aiheesta. Tarkoituksena on ainoastaan saada absoluuttista tyhjiyttä edeltävä tietoisuuden tasojen prosessi pääpiirteittäin ymmärretyksi. Mahdollisiin filosofisiin ongelmakohtiin ei tässä myöskään oteta kantaa.

Liikkuminen abstraktista kohti konkreettisempaa ja lopulta absoluuttista tyhjiyttä tapahtuu eri tasoilla ilmenevien ristiriitojen ylittämisen kautta. Luonnollisen maailman asukin täytyy olla aktiivinen, sen täytyy siis pitää sisällään ominaisuuksia, jotka näyttävät ristiriitaisilta, kun sitä katsotaan arvostelman universaalien rakenteen sisältä. Toisin sanoen luonnollisen maailman määrittävän universaalien, eli arvostelman universaalien, asukki, eli materiaalinen objekti, asettuu vastakohtaiseksi arvostelman universaalien kategorioihin nähden. Aktiivisuus on sama kuin ”väri” värien kategoriassa, se ei tule ymmärrettäväksi vain objektien relaatioiden kautta. Vain siirtymä sisällyttävämpään universaaliin korjaa ristiriidan. Arvostelman universaali on lähtökohta, jonka ylittää itsetietoisuuden universaali. [Wargo 2005, 157–158; Nishida 2005, 192] Luonnollisen maailman materiaaliset objektit ovat ikään

kuin lähtökohta ennen tietoisuutta, ihminen biologisena eläimenä.

Itsetietoisuuden universaalinkin tasolla kohtaamme ristiriidan, sillä itsetietoisuuden universaalinkin struktuuri on lopulta kuitenkin sama kuin arvostelman universaalinkin. Ilman siirtymistä bashosta toiseen emme näkisi ristiriitaa. Itsetietoisuuden universaali kuuluu relatiivisen tyhjyyden bashoon ja pitää sisällään tietoisuuden maailmaan. Tässä maailmassa luonnollisen maailman sisältö muutetaan tietoisuuden sisällöksi. Materiaalisista objekteista tulee siis tietoisuuden akteja. Itsetietoinen itse on Nishidan metaforan mukaan itse reflektioimassa itseään itsetietoisuuden universaalissa. Tällä tasolla ei ole tietoisuutta irrotettuna itsestä, muttei myöskään itseä irrotettuna tietoisuudesta. Luonnollisen maailman määrittävät arvostelmat, tietoisuuden maailman taas määrittävät itsetietoiset determinaatit. [Wargo 2005, 158 & 160; Nishida 2005, 196] Ihminen tulee siis ensimmäistä kertaa tietoiseksi itsestään itsetietoisuuden universaalissa.

Olemme kuitenkin tietoisia syvemmästä itsestä. Itsetietoisuus syvenee loputtomasti, pysyen kuitenkin edelleen objektivoituna, eikä tietoinen aktiviteetti sinänsä vielä riitä konstituimaan itseä. Objektivisesti nähty itse katoaa vasta, kun tietoisuus ylitetään. Vaaditaan itse, joka voi toimia ja tunnistaa seuraukset omien toimien seurauksina. Tällainen itsekään ei kuitenkaan täysin välty olemasta sisäisesti havaittu itse. Itse, joka toimii päämäärien kautta, on ristiriitainen kun sitä tarkastellaan itsetietoisuuden universaalinkin kategoriassa. Päämäärät eivät tule ihmiselle samalla tavalla kuin aistimukset tulevat, ne vaativat taas ylemmän kategorian. [Wargo 2005 161; Nishida 2005, 197–198]

Vasta ymmärrettävä universaali ratkaisee sisäisesti havaitun itsen ongelman. Tämä taso on välittömän intuition taso. Tämä taso taas ajautuu ristiriitaan siinä, että se itse pyrkii määrittämään itsensä, mutta se pyrkii siihen sellaisilla perusteilla, joita ei voi täysin avata. Taso ei voi ymmärtää ilman viittausta omaantuntoon, mutta omantunnon funktio ei selity tällä tasolla. Voimme vain sanoa toimivamme tiettyjen ideaalien mukaan, mutta emme voi selittää miten tai miksi nämä ideaalit muovautuvat. Omatunto viestii vain tyytymättömyyttä nykyiseen tilaan. Ei ole

kuitenkaan olemassa enää korkeampaa universaalialia ratkaisemaan ristiriitaa. Bashon logiikan viimeisenä askeleena siirrymme nyt absoluuttisen tyhjyyden välittömyyteen. Vasta absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuudessa ei ole sitä objektivoitua itseä, josta Nishida halusi pyrkiä eroon. [Wargo 2005, 161–162 & 164; Nishida 2005, 198] Seuraavassa luvussa tarkastellan tarkemmin, mitä tämä absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuus tarkoittaa.

Kulloinenkin ympäröivä basho on siis implisiittisesti tiedostettuna siinä, mitä se ympäröi. Siirtymä bashosta toiseen alkaa tietoisuudesta siitä, että basho, jossa ollaan, on rajallinen. Progressiivinen itsetietoisuuden syveneminen jatkuu, kunnes distinktio tietoisesta itsen ja tietoisuuden kohteen välillä katoaa. [Wargo 2005, 176–177] Olemisen basho sijaitsee tasolla, jolla itsetietoisuus ei ilmene itsetietoisuutena; on vain objektien relaatioita. Relatiivisen tyhjyyden bashossa itsetietoisuus ilmenee itsetietoisuutena, mutta vain objektivoituna sellaisena. Vasta absoluuttisessa tyhjyydessä itsetietoisuus on täysin eksplisiittinen. Kaikki, joka ilmenee, on itseilmaisua. Näin itse subjekti–objekti-erottelusta tulee vain derivaatta. [Ibid. 123–124]

3.5. Absoluuttinen tyhjyys

Bashon filosofian viimeinen taso on absoluuttinen tyhjyys. Sieltä käsin koko bashon rakenne näyttäytyy ylhäältä käsin, yhtenä kokonaisuutena eri abstraktioiden tasoilla. Absoluuttinen tyhjyys pitää sisällään kaikki tasot, eikä sen ulkopuolella ole mitään. Toisaalta tämänkaltainenkin luonnehdinta on harhaanjohtava sikäli, että absoluuttinen tyhjyys on itsessään absoluuttisesti ei-mitään. Tarkoitus on tarkastella, mitä absoluuttisesta tyhjyydestä voidaan yleensä sanoa.

Absoluuttisessa tyhjyydessä absoluuttia tarkoittava sana on japaniksi zettai. Kirjaimellisesti se tarkoittaa opposition ylittämistä. Absoluuttinen tyhjyys on erottelujen tavoittamattomissa. [Maraldo 2010]

Kun ymmärrettävän universaalissa kohdattu subjekti–objekti-dikotomia ylitetään, päädytään absoluuttiseen tyhjyyteen, joka hävittää täysin tämän erottelun. Tästä

seuraa, että sille ei voi antaa mitään struktuuria, paitsi struktuurin, joka kuvaa systeemiä kokonaisuudessaan. Tavallaan koko systeemi on absoluuttisen tyhjyyden kuvaus, sen ainoa mahdollinen kuvaus. Loppu on alku. Vaikka kuljemme kerroksissa syvemmälle, emme hylkää mitään. Itsetietoisuuden syveneminen heikentää subjektin ja objektin eroa ja vaikka systeemissä on kolmen tason hierarkia, mitään ei jätetä jälkeen.[Wargo 2005, 167, 169]

Tyhjyyden itsetietoinen kokemus on Nishidalle uskonnollinen kokemus. Sillä ei ole spesifiä sisältöä. Voimme sanoa absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuuden olevan kaavio, jolla itsetietoisuus määrittää itsensä ja paljastaa luonteensa. Se on laaja-alaisin mahdollinen tapa kuvailla objektiivisin termein tilaa, jossa ei ole objektin ja subjektin distinktiota. Voimme kuitenkin puhua sen noettisesta ja noemaattisesta aspektista. Absoluuttisen tyhjyyden noettisessa suunnassa on Nishidan mukaan "sisäisen elämän virta" ("flow of internal life"). Puhe itsetietoisuudesta vaatii tämän noettisen aspektin, mutta se ei ole kuitenkaan mitään, mitä voisi kuvailla. [Wargo 2005, 171–172; Nishida 2005, 207] Vaikka Nishida ei sitä mainitsekaan, sisäisen elämän virran käsite viittaa mahdollisesti alun perin taolaisuudesta zen-buddhalaisuuteenkin tulleeseen *wei-wu-wei* käsitteeseen. *Wei-wu-wei* on epäduaalista toimintaa tai tarkemmin käännettynä ei-toiminnan toimintaa. Se on luonnollista toimintaa siten, ettei ole tietoisuutta agentista erillään toiminnasta, sillä tietoisuus ja luonto kuuluvat samaan perustaan. *Wei-wu-wei* on siis myös itsessään ristiriita. [Loy 1985, 73, 76] Virran metafora on toki ollut suosittu myös länsimaisessa filosofiassa ja on hyvin mahdollista, että Husserlin "kokemuksen virta" on myös vaikuttanut Nishidan filosofiaan tältä osin, sillä lainaahan Nishida muutenkin Husserlin terminologiaa.⁶

Noemaattisessa suunnassa lopullinen universaali on absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuutta. [Nishida 2005, 199] Kaikki on ikään kuin yhtä paljon molemmissa aspekteissa; Nishida kirjoittaa: "

⁶ Nishida lainasi myös noesiksen ja noeman käsitteet Husserlilta, vaikka kritisoikin Husserlin fenomenologiaa. Tetsuya Sakakibara on esittänyt, että Nishidan tyhjyyden filosofia oli fenomenologisilta puoliltaan kuitenkin hyvin lähellä Husserlia. [Sakakibara 2009] Husserlista uskonnonfilosofian kontekstissa mm. "Uskonnonfilosofia" s.85–92 (Annala), 273–275 (Haaparanta).

"[E]ven if one speaks of a noetic determination of the self, if one supposes that it can be seen as a noetic determination, then precisely to that extent it must be determined in the noematic plane [...]" [Nishida 2005, 199]

Absoluuttisen tyhjyyden noemaattisesta aspektista, objektiivisesta struktuurista, Wargo taas kirjoittaa seuraavaa:

"The main point in all of this is that, even taken objectively, the final universal expresses a state in which there is no distinction between subject and object. One may object that an expression can be only the expression of a self, and indeed Nishida does at times talk in this way. But he is careful to note that the self he has in mind is a "self that sees while making itself nothing" or a "self that sees without being a seer."
[Wargo 2005, 173]

Subjektin ja objektin erottelu voi olla kielellisesti lopullinen siten, että tätä erottelua tarvitaan ilmaisemaan yksilön ajatuksia ja reflektioita. Kieli ei toimi ilman tätä erottelua. Erottelu ei kuitenkaan ole lopullinen ollakseen kykenevä kuvaamaan, mitä kokemus on irrallaan reflektiostamme kokemuksesta, sillä Nishidan teorian lopputuloksessa mitään noesista tai noemaa ei enää ole. [Wargo 2005, 173; Nishida 2005, 212] Kaikki mitä jää, on peili, josta elämä reflektoi itseään. Absoluuttisen tyhjyyden tasolla ei ole mitään, joka näkee tai mitään, jota nähdä, sillä objekti on välittömästi mieltä ja mieli välittömästi objekti. Mutta koska tämä taso ylittää loogisen ristiriidattomuuden vaatimuksen, rationaalisen ajattelun puitteissa siitä ei voida sanoa Nishidan mukaan enempää. [Nishida 2005, 200–201]

Rakennelman voi nähdä joko asteittaisena objektifikaationa tai deobjektifikaationa, riippuen suunnasta, josta sitä katsoo. Pääasia on kuitenkin se, että jokaisen universaalien pohja on absoluuttisessa tyhjyydessä. Ymmärrettävä universaali ei syrjäytä itsetietoisuuden tai arvostelman universaaleja, vaan pitää ne sisällään. Fyysisten objektien maailmaa ei redusoida mentaaliin aktiviteetteihin. Nishidan struktuuri ei siis edusta idealismia, vaan realismia, sillä absoluuttisessa tyhjyydessä katoavat niin objektiivisuus kuin subjektiivisuuskin. Absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuus ei ole teko, vaan redusoimattomissa oleva fakta ja kaiken reflektion perusta. [Wargo 2005, 174–175]

Nishida luonnehtii absoluuttista tyhjyyttä toisinaan epämääräisesti, ilmeisesti tyhjyyden uskonnollista luonnetta korostaen. Nishida kirjoittaa, että vaikka absoluuttinen tyhjyys ei ole determinoitavissa, se voi kuitenkin determinoida itsensä siten, että se on äärimmäinen determinaatio. Tämä tarkoittaa hänen mukaansa hengen essentiaa, absoluuttista tyhjyyttä ja absoluuttista olevaa, ymmärryksen rajat ylittävää ja on koko kysymyksen ydin. Kuten mainittua, absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuus onkin Nishidalle uskonnollinen kokemus. Buddhalaisiin luonnehdintoihin viitaten hän kirjoittaa tämän kokemuksen olevan kokemista, jossa muoto nähdään tyhjyytenä ja tyhjyys muotona, sekä tilana, jossa ei ole näkijää tai nähtävää. [Nishida 2005, 207]

Maraldon mukaan pitää ottaa huomioon, ettei tyhjyyden transsendenssi viittaa kuitenkaan mihinkään voimaan tai tietoisuuteen maailman ulkopuolella. Absoluuttinen tyhjyys on loputtomasti määräytyvä ja määräytyminen tapahtuu ilman määrittäjää. Vaikka Nishida implisiittisesti väittää, ettei tätä tyhjyyttä voi luonnehtia, hän antaa sille myös positiivisia luonnehdintoja. Absoluuttinen tyhjyys on aktiivinen luodessaan aktuaalista maailmaa. Se on absoluuttinen vain samaan aikaan kieltäen kaikki sen partikulaarit määritelmät ja toisaalta sisältäen ne kaikki. [Maraldo 2010]

Heisig havainnollistaa, että absoluuttinen tyhjyys on tyhjyyttä siten, ettei se ala tai loppu ja on täten olemismaailman vastakohta. Absoluuttista tyhjyyttä se on siten, että se on kaikkien ilmiöiden, yksilöiden tai maailman suhteiden sisällytyksen yläpuolella. Todellisuuden absoluuttiseksi tyhjyydeksi nimeäminen on yhtä kuin, että kaikki todellisuus on alisteista olevan ja ei-olevan dialektiikalle, jokainen asia on sidottu absoluuttiseen ristiriitaisuuteen. [Heisig 2001, 62–63]

Waldenfels on sitä mieltä, että tietynlainen epämääräisyys on havaittavissa Nishidan tyhjyyden käsitteessä. Valaistumattomalle käsite jää vajaavaiseksi, eikä Nishida näe juuri vaivaa asiaa selittääkseen. Toisaalta, Waldenfels kysyy, miksi hänen pitäisi. Tähän voisi lisätä, että absoluuttisen tyhjyyden luonteeseen kuuluu, ettei hän myöskään voisi. [Waldenfels 1966, 367] Waldenfels lainaa Nishidaa selittämässä valaistumisen kokemusta:

"...while the experience of Nothingness springs from your labouring thinking, find 'satori', enlightenment. The Universe has become nothing, and the Ego has become nothing. But in the same spark of Nothingness, you regain the world and yourself in wonderful self identity. In the experience of Nothingness, everything is as it is: the rice-rows are as ever, and the rice-ears stand high." [Waldenfels 1966, 368]⁷

Waldenfelsin mukaan on selvää, että Nishidalle uskonnollinen kokemus ylittää täysin inhimillisen tiedon rajat. Toisaalta filosofisessa mielessä absoluuttinen tyhjiys lopullisena universaalina on vallitseva fakta, joka vain on kaikkien määritelmien yläpuolella. Se on kuin peili, joka heijastaa, mutta jota ei itsessään voi nähdä. [Ibid. 367–368]

Nyt, kun bashon logiikan struktuuri ja ennen kaikkea absoluuttinen tyhjiys lopullisena bashona ja absoluuttina on saatu ainakin pääpiirteiltään luonnehdittua, siirrytään Nishidan viimeisten kirjoitusten pariin ja katsotaan, kuinka absoluuttisen tyhjyyden paikan ottaa jumalan käsite.

4. Jumala Nishidan filosofiassa

Nishida aloittaa viimeisen teoksensa esittämällä, että vaikka harva meistä on teologi ja vielä harvempi on kokenut uskonnollisen kääntymisen tai valaistumiseen, suurin osa ymmärtää uskontoa. Harvassa on sellainen ihminen, joka ei epätoivon hetkellä ole tuntenut joitakin uskonnollisia tuntemuksia sielussansa. Uskonto on siis Nishidan mukaan sielun asia. Jotta filosofi voisi selittää uskontoa, hänellä täytyy olla ainakin jonkin asteisia uskonnollisia kokemuksia. Nishida toteaa, että tästä huolimatta jotkut filosofit kuitenkin pitävät uskontoa epätieteellisenä ja subjektiivisena mystisisminä. [Nishida 1987, 47] Nishida on kuitenkin vakuuttunut, että uskontoa voi tutkia filosofian ja tieteen keinoin.

⁷ Lainaus alunperin Robert Schinzingerin teoksesta "Nishida Kitaro, 1870–1945, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness", Tokio, 1958. Lainaus on Waldenfelsin mukaan todennäköisesti Nishidan henkilökohtaisesti Schinzingerille kirjoittama, sillä sitä ei löydy Nishidan omista teoksista.

Nishida tahtoo korjata harhakäsityksenä pitämäänsä käsitystä, että uskonto on välttämättä epätieteellistä ja epäloogista, viitaten todennäköisesti siihen vastakkainasetteluun, jonka mukaan tieteellinen ja uskonnollinen maailmankatsomus ovat kilpailevia tai toisensa poissulkevia ja jonka mukaan uskonnollista kokemusta ei voi selittää rationaalisuuden keinoin. Nishidalle uskonnossa on kyse jumalasta. Jumala on aina fundamentaalista uskonnon kaikille muodoille. Jumalaa ei voi käsitteellistää tai ei-käsitteellistää vain rationaalisuuden avulla. Silti jumala ei ole Nishidan mukaan vain sielun subjektiivinen kokemus. [Ibid. 48] Nishida tahtoo sanoa, että uskonnollisesta kokemuksesta voidaan puhua tieteen tai filosofian sisällä, kunhan se tehdään hänen esittämällään tavalla.

Nishida jatkaa toteamalla, että Kantille jumala oli vain eettisen tahdon postulaatti. Nishidalle usko ei kuitenkaan mahdu järjen alle, sillä järki käyttää perinteistä objektilogiikkaa. [Ibid. 49] Nishida siis toisaalta haluaa pitää kiinni filosofiasta ja välttää mystisismiä, toisaalta kuitenkin hän hylkää osittain järjen ja sitä myötä hänen mielestään puutteellisen objektilogiikan. Objektilogiikka toimii Nishidalla lähinnä terminä, jota hän käyttää kuvaamaan kaikkea sitä ”perinteistä” loogista ajattelua, jota hän pitää rajoittuneena ja näin kykenemättömänä selittämään todellisuuden luonnetta. Hän perustelee tämän myöhemmin korvaamalla objektilogiikan omalla ”orientaalilla logiikallaan”, mikä vastaa monilta osin jo käsiteltyä bashon logiikkaa.

4.1. Orientaali logiikka

Nishida luonnehtii teoksessaan lyhyesti bashojen tasot, toisin sanoen ainakaan tältä osin hän ei ole hylännyt varhaisempaa teoriaansa. Hänen logiikkansa ei ole millään erityisellä tavalla muuttunut, mutta hän kirjoittaa siitä nyt hyvin tiiviisti, käymättä jokaista tasoa ja siirtymää erikseen syvällisesti läpi. Kuten absoluuttisen tyhjyyden kohdalla, pohjalla oleva rakenne tulee saattaa kuitenkin selväksi, jotta termien vertailu onnistuu paremmin. Jos ”orientaalin logiikan” ja bashon logiikan formulointi on pääpiireittäin sama, on enemmän syytä olettaa, että jumala ja absoluuttinen tyhjiys ovat Nishidalla sama asia.

Nishida alkaa logiikkansa esittelemisen johdattelemalla lukijansa pohtimaan interaktiivisten olioiden maailmaa fyysisen maailman viitekehyksessä. Tällä tasolla ei kuitenkaan vallitse todellista interaktiota, on vain liikettä ja reaktioita. Todellinen tietoinen olio ei ole vain toisten liikuteltavissa, vaan liikuttaa myös toista itsensä kautta ja on aktiivinen itsessään. Tarvitsemme jatkuvuuden käsitteen aktiivisen olion käsitteen muodostamiseen. Fyysisessä maailmassa ajan voi käsittää myös käännettävissä olevaksi, mutta tämä ei ole mahdollista biologisessa maailmassa. Jokainen elämän sykäys on uniikki hetki ajassa. Biologinen maailma on siis jatkuvassa liikkeessä. Täten biologisella maailmalla on orgaanisten keskusten vastakohtien identiteetti, se määrittää itsensä näiden keskusten kautta ja läpi. [Ibid. 49–50] Tässä kohtaa bashon logiikka ei eroa millään perustavanlaatuisella tavalla jo aiemmin esitetystä. Joskin Nishida jakaa nyt aiemman luonnollisen maailman fyysiseen ja biologiseen maailmaan. Merkittävä eroavaisuus on kuitenkin se, että Nishida käyttää nyt nimitystä vastakohtien identiteetti. Nishida painottaa tällä nyt enemmän maailmojen elementtien keskinäistä ristiriitaisuutta. Tämä ei sinänsä eroa mitenkään hänen aiemmasta tavastaan käsitellä universaaleja, mutta tällä terminologisella valinnalla tulee olemaan suurempi merkitys päästessämme tarkastelussamme lähemmäs lopullista absoluuttia.

Ihmiset eivät toimi vain teleologisesti ja lajispesifisti, vaan yksilöllisten tarkoitusperien ja itsetietoisuuden kautta. Tällä on taas monen ja yhden vastakohtien identiteetti. Ihmistietoisuudessa maailma on loputtomasti itsemääräytyvä, transformatiivinen prosessi, jolla on ajan ja paikan vastakohtien identiteetti. Tietoisesti aktiivisena oleminen on itsenä määrittämistä ilmaisevilla maailmaa itsessään. Ihminen muuntaa maailmaa omaan subjektiviteettiinsa. Toisaalta myös maailma ilmaisee itseään ihmisessä. [Ibid. 51–52] Nishida jakaa tässä siis maailman fyysiseen maailmaan, biologiseen maailmaan ja ihmis-historialliseen maailmaan, jossa tietoisuus sijaitsee.

"Now to reformulate this in my own way, the human-historical world exhibits a structure wherein each consciously active individual, or act of consciousness, has a contradictory identity as a self-determination of the absolute present." [Ibid. 53]

Itsetietoisien olion täytyy asettua dynaamiseen ilmaisu-suhteeseen absoluuttisen toisen kanssa. Nishidan sanoin, ajattelu ottaa muotonsa interekspressiivisen relaation strukturissa. [Ibid. 55] Hän esittää tämän vastakohtien identiteettinsä myös formaalimmin seuraavasti:

"From A, A expresses B in itself, as something expressed by A. That is, taking B as grammatical subject, A predicates of B; alternatively, taking B as object, A predicates of B. But the converse is also true. It can equally be said that A is expressed in B, becomes a perspective of B's own expression." [Ibid. 55]

Heisig on selittänyt tätä hämmentävältä kuulostavaa "logiikkaa". Heisig kirjoittaa, että Nishidalle todellinen identiteetti ei ole muotoa "A on A". Kyse ei hänen mukaansa ole varsinaisesti ristiriidattomuuden periaatteen loukkaamisesta, vaan sen relativoinnista kykenemättömänä puhumaan todellisuudesta. Nishida ei sano "A on ei-A", vaan jotakuinkin "A ei-A:ssa on A". Alkuperäisessä japaninkielisessä tekstissä kopulatiivi kääntyy kutakuinkin "samanaikaisesti" tai "sekä myös". Se ei siis viittaa olemiseen vastakohtanaan ei-oleminen. Heisig toteaa, että kun Nishida puhuu vastakohtista, hän tuntuukin viittaavan ennemminkin korrelatiiveihin. Heisig jatkaa, että hämmentävästi Nishida tuntuu kuitenkin lopulta haluavan tarkoittaa vastakohtia ilman dialektiikkaa. [Heisig 2001, 65–66] Systemi ikään kuin sekä on, että ei ole dialektinen. Nishida itse kuitenkin väittää jo varhaisemmissa kirjoituksissaan, ettei Hegelinkään logiikka täysin vastaa hänen omaansa [Nishida 2005, 188].

Palataan kuitenkin Nishidan tekstin pariin. Tätä kautta tietoisuuden maailma siis ilmaisee itseään itsessään, muodostaa itsensä ilmaisemalla itsensä. Jokainen yksilöllinen itsetietoisuus on myös historiallisen maailman itseilmaisua. Kyseessä on ikään kuin materian (materiaalinen maailma) ja muodon (tietoisuuden maailma) transpositio. [Ibid. 58] Kantia lainatakseen Nishida toteaa lopuksi, että *Ding-an-sich* on tämä transformoituva basho, jossa itse löytää itsensä. [Ibid. 61] Tämä vastaa jotakuinkin Nishidan aiempaa ymmärrettävän maailmaa.

Ensimmäinen luku pitää sisällään vielä pitkän alaviitteen, jossa Nishida kirjoittaa

muun muassa seuraavaa:

"My own transpositional logic conceives of these two opposing directions of subject and predicate as the self-determination of a "dialectical universal", which I also refer to as "the place of nothingness". Grammatical subject and predicate express the transcendent and immanent planes of this "place".[Ibid. 62]

"But I repeat that true reality, which exists and moves in and through itself, is to be found, one-sidedly, in neither direction. True reality is historical reality, and it consists in the dynamically contradictory identity of these parameters." [Ibid. 64]

Tässä kohtaa Nishida viittaa täysin eksplisiittisesti aikaisempaan filosofiaansa mainitsemalla "tyhjyyden paikan" eli tyhjyyden bashon subjektin ja objektin, transsendentin ja immanentin sisältävänä.

Tähän päättyy kirjan ensimmäinen luku, jossa Nishida esittelee logiikkansa pääpiirteet samaan tapaan kuin aikaisemmissa kirjoituksissaankin. Tähän mennessä jumalasta ei ole puhuttu alun johdatusta lukuun ottamatta laisinkaan ja absoluuttisesta tyhjyydestäkin vain hieman alaviitteessä.

4.2. Jumalan kohtaaminen

Toinen luku alkaa edellisen kertauksella, mutta kulkee kohti kuoleman inhimillistä kokemusta. Kliseeksi muodostuneen käsityksen mukaan kysymys jumalasta nousee mieleen kuoleman kohdatessa ja tämä pätee ainakin Nishidan kohdalla. Nishida alkaa kirjansa toisessa luvussa päästä käsiksi uskonnollisiin teemoihin ja lähestyä jumalan esiintuomista, samalla tuoden myös jotain uutta filosofiaansa.

Uskonto ei saa Nishidan mukaan riittävää määritelmää moraalien näkökulmasta. Uskonnollinen kokemus ei koostu eettisestä kehityksestä relatiivisesta absoluuttiin. Uskonnollinen kokemus saa alkunsa vasta kun oma eksistenssi koetaan ongelmalliseksi. [Ibid. 65] Nishida kirjoittaa:

"The religious self pertains neither to the physical world that is the self-determination of the grammatical subject nor to the conscious world that is the self-determination of the transcendental predicate." [Ibid. 65]

Hänen mukaansa uskonto ylittää transsendentaalisen filosofian kehyksen. [Ibid. 65] Uskonnollinen itse ei herää yksinään subjektin tai objektin suunnasta ja muistuttaa täten vahvasti Nishidan absoluuttisen tyhjyyden bashon kokemista. Kuten ymmärrettävän universaali oli taso, jolla havaitun itsen ongelma ratkeaa ja siirrytään välittömään intuitioon, josta ei siirrytä enää sisällyttävämpään universaaliin, vaan tyhjyyden välittömyyteen, on nyt uskonnollinen itse Nishidalla viimeinen askel ennen jumalan kohtaamista. Myöhemmin näemme, ovatko itse siirtymä ja se, mihin siirrytään, keskenään samankaltaisia.

Nishida selittää uskonnollista itseä seuraavasti: Moraaliseksi voi tulla vain olettamalla oman jatkuvuutensa. Kieltämällä oman eksistenssinsä ihminen kuitenkin kieltää moraalisen kehityksen mahdollisuuden. Sielun syvyyksissä kohdattu eksistentiaalinen ristiriita synnyttää uskonnollisen problematiikan oman eksistenssin kokemisessa. Objektiivinen ja eksistentiaalinen tietoisuus omasta kuolevaisuudesta ovat myös kaksi eri asiaa. [Ibid. 66]

Eksistentiaalinen kuolevaisuus vaatii jotakin muuta kuin vain kuolevan lihan. Tässä kohtaamme kysymyksen itsen tyhjyydestä oman lopullisen kuoleman muodossa. Kohdatessaan kuoleman rajallinen itse kohtaa absoluuttisen toisen, absoluuttisen loputtomuuden, absoluuttisen negaation. Tämä on myös itsessään ristiriita, sillä oman kuolevaisuutensa tajuaminen on myös oman elämänsä merkityksen tajuamista. Itsetietoisuus alkaa todella vasta loputtoman tyhjyyden tajuamisesta. [Ibid. 67] Kuolema on siis yhtä kuin relatiivinen kohtaamassa absoluutin.

"For the self to face God is to die. [...] What is relative cannot be said to stand up against an absolute. Conversely, an absolute that merely opposes the relative is not the true absolute; for in that case it would merely be relative, too." [Ibid. 68]

Kohdatessaan absoluutin relatiivi ei voi elää, vaan siirtyy tyhjyyteen. Nishida jatkaa:

"The framework of objective discourse will perhaps require us to say that when the self dies it cannot relate to God or anything else. I am not talking about dying in that framework. The absolute, of course, transcends the relative. And yet what merely transcends the relative would be nothing at all, mere nonentity. A God who does not create is an impotent God, is not God. Yet when related to that which is objective to it, it is not the absolute, but merely relative as well. And, if it merely transcended the relative, it still would not be absolute, either. This dilemma points to the self-contradiction in the absolute itself."

"In what sense, then, is the absolute the true absolute? It is truly absolute by being opposed to nothing. It is absolute being only if it is opposed to absolutely nothing. [...] Mere nonentity cannot stand in relation to itself. That which stands in relation to itself must negate itself. But by negating itself it is paradoxically one with itself." [Ibid. 68]

Nyt Nishida on päässyt tekstissään jumalaan. Jumala on hänelle absoluutti, joka kohdataan kuolevaisuuden ymmärtämisen kohdalla uskonnollisen kokemuksen kautta. Jumala ylittää yksilön ja yhtäaikaisesti on relaatiossa siihen. Absoluutti on todellinen ja lopullinen absoluutti olemalla samanaikaisesti absoluuttista olevaa ja absoluuttista tyhjyyttä. Vastakohtien identiteetti pätee siis myös jumalaan. Huomionarvoista on myös, kuinka puhe absoluuttisesta tyhyydestä astui mukaan.

Jos absoluutin ulkopuolella olisi jotain, se ei olisi absoluutti. Absoluutin pitää siis sisältää oma itsenegaationsa. Tähän Nishida toteaa, että absoluutin pitää olla täten myös absoluuttisesti ei-mitään. Tosi absoluutti on yhtä kuin absoluuttinen vastakohtien identiteetti. Toisin sanoen absoluutti, jumala, pitää sisällään oman itsenegaationsa. Nishida havainnollistaa tätä buddhalaisuuden ja kristinuskon termein luonnehtimalla, että täten voidaan sanoa, että koska on tuntevia oliota, on Buddha ja koska on Buddha on tuntevia oliota. Tai, koska on jumala Luojana, on olemassa Luojan luomat oliot ja koska on olioiden maailma, on olemassa jumala. Nyt Nishida huomauttaa, ettei hänen teoriansa ole panteismia, sillä hänen teoriansa näkeminen panteismina olisi objektilogiikkaa ja täten väärin ymmärretty. Nishidan absoluutti ei ole vain ei-relatiivista, sillä se sisältää absoluuttisen negaation. Täten relatiivi, joka on relaatiossa absoluuttiin, ei ole vain vähempi osa absoluuttia. Todellinen absoluutti Nishidalle täten palaa itseensä relatiivin kautta ja ilmaisee siten itseään [Ibid. 69]

Jumala on kaikkialla ja ei missään tässä maailmassa, sillä pelkästään transsendentti jumala ei ole Nishidalle todellinen jumala. Tässä kohtaa Nishida toteaa, että ehkä hänen filosofiaansa voitaisiin kutsua panenteismiksi, mutta varoittaa jälleen objektilogiikan vaaroista. [Ibid. 70] Nishida tuntuisi olevan oikeassa luonnehtiessaan absoluuttiaan panenteistiseksi ainakin sikäli, että hänen tekstinsä kerta toisensa jälkeen vastustaa jumalan ymmärtämistä toisaalta absoluuttisesti transsendenttina ja toisaalta, kuten edellä nähtiin, pelkästään panteistisena.

Sen sijaan, että Nishida puhuisi enää bashosta, hän tuo seuraavaksi esille "soku hi" -logiikan. Tämä on "olemisen" ja "ei-olemisen" dialektiikkaa. Esimerkkejä tästä löytyy läpi buddhalaisuuden, joista Nishida itse esittelee muutaman esimerkin. Nishidan mielestä buddhalaisuuden Mahayana-suuntaus on todella ymmärtänyt absoluuttisen *dialektiikan*. [Ibid. 70] Nyt Nishida siis antaa nimen sille uudelle formuloinnille logiikastaan, jota edellisessä luvussa Heisiginkin avulla avattiin. Mielenkiintoista on, että Nishida tässä kohtaa puhuu jälleen dialektiikasta, eikä tämä ole ainoa kohta, jossa hän termiä käyttää. David Dilworth on nimittäin väittänyt Nishidan uuden logiikan olevan askel pois dialektisestä ajattelusta, jossa formuloidaan aina uusi taso. Sen sijaan Dilworthin mukaan vastakohtien identiteetin on tarkoitus säilyttää olemassa oleva jännite.

Siitä huolimatta, että Nishida pitää panenteismia mahdollisesti hyvänä luonnehdintana filosofialleen, hän kirjoittaa myöhemmin kuitenkin, ettei hänen jumalan käsitteensä täysin vastaa keskiaikaista *Gottheit* käsitettä. Syy tuntuisi jälleen olevan erilaisissa logiikoissa, joille käsitteet pohjaavat. Ongelma on toisin sanoen abstraktissa loogisessa ajattelussa. Nishidalle jumalan vastakohtien identiteetti tarkoittaa, että ihminen, jumalan kuva, on yhtäaikaisesti hyvä ja paha, ihmisen sydän on "Jumalan ja Saatanan taistelukenttä" [Ibid. 75] Jää kuitenkin epäselväksi, miksi *Gottheit*-käsitettä ei voisi soveltaa Nishidan teoriaan, ellei sitten siksi, ettei länsimainen jumalakäsitys voi pitää pahuutta sisällään. Jääköön kuitenkin vielä tässä vaiheessa ovi auki sille mahdollisuudelle, että Nishidan jumalaa voi näillä termeillä kuvata.

Nishida kirjoittaa ihmisen ja jumalan/Buddhan suhteesta vielä, että uskonnollinen kokemus on tosi-itsen näkemistä oman sielun loputtomissa syvyyksissä. Jumalan näkeminen ulkoisesti on pelkkää taikuutta. Samalla ihmismaailma sijaitsee absoluutin paradoksissa. jumalan tai Buddhan ja ihmisen relaatio on tämä absoluutin paradoksi. [Ibid. 77–78]

4.3. Absoluutti distinktioiden hävittäjänä

Nishidan huomio siirtyy nyt itseen. Itse-eksistenssi on myös paradoksaalista. Itse omistaa itsensä oman itse-negaationsa kautta. Se on myös tyhjää ja se pohjautuu luovan maailman vastakohtien identiteettiin. Täten, itsen syvyyksissä on se, joka – omassa absoluuttisessa tyhjiydessään – on itse-determinoituvaa ja se, joka – omassa absoluuttisessa tyhjiydessään – on olevaa. "Because there is No Place in which it abides, this Mind arises." Tätä Nishidan mielestä tämä vanha buddhalainen sanonta tarkoittaa. Itse ei siis edelleenkään löydy yksipuolisesti subjektin tai "transsendentaalin predikaatin" suunnasta. Tätä itsen syvyyksistä itsen ylittävää ei voi kutsua myöskään alitajuisuudeksi tai vaistoksi, sillä se olisi taas objektilogiikkaa. Nishida ottaa tässä nyt käyttöön uuden termin "aktiivinen intuitio" havainnollistaessaan teoriaansa vastakohtien identiteetistä. [Ibid. 82–84] Itse siis, samoin kuin jumala, ei löydy mistään tietystä pisteestä, vaan vaikuttaa tämän lopullisen matriisin "molemmissa päissä". Samoin aktiivisuus ja intuitio symbolisoivat itsen ääripäitä, jotka yhdistyessään muodostavat "aktiivisen intuition", jonka tarkoitus on kuvata maailmassa olemista ja kokemista siten kuin valaistunut ihminen on yhteydessä kaikkeuteen.

Kun ihminen kuolee, hän siirtyy loputtomaan tyhjiyteen. Kuollut on loputtomasti kuollut. Loputon elämä taas löytyy hetkestä, jossa ihminen ja jumala törmäävät. Ei ole kuitenkaan kyse siitä, että ylittämällä tämä elämä tavoitetaan toinen elämä, jossa ei ole elämää tai kuolemaa. Alusta asti kumpaakaan ei ole. [Ibid. 87] Nishida kirjoittaa seuraavasti:

"This is again the paradox of God: the world of the absolute, through its

own absolute self-negation and absolute nothingness determines itself and expresses itself within itself." [Ibid. 89]

Hetkeä myöhemmin Nishida lainaa kuuluisaa japanilaista zen-munkki Dogenia:

"To study the way of the Buddha is to study the self, and to study the self is to forget the self; to forget the self is to be enlightened by all things." [Ibid. 90]

Tämä yksi japanilaisen zenin ydinlauseista tarkoittaa Nishidan mukaan, että itse objektiivisena dogmana pitää tuhota. [Ibid. 90] Jumalaa ei voi "nähdä" ulkoisena objektina, kuten ei myöskään sisäistä itseä introspektion kautta. Nyt Nishida viittaa yhä eksklusiivisemmin zeniin, sillä vaikka hän viittaa tässä myös kristillisiin lähteisiin, kuten Lutheriin, hän käyttää niitä vain siltä osin kuin ne hänen mielestään voisivat viitata hänen mainitsemiinsa zeniläisiin tulkintoihin. Zenissä "näkeminen", hän lopettaa kappaleen, tarkoittaa itsen absoluuttista kumoamista, jonka Nishida sitten samastaa uskoon tulemiseen. [Ibid. 91] Mikäli Nishidan jumala todella on tavoitettavissa Dogenin kuvailemalla tavalla, se vastaa käytännössä absoluuttisen tyhjyyden tavoittamista.

Kaikki edellä mainittu viittaa siis hyvin vahvasti zeniläisiin lähtökohtiin ja sen perinteiseen käsitykseen absoluuttisesta tyhjyydestä. Tämäntapaiset viittaukset tuntuisivat johdattelevan ajattelemaan siihen suuntaan, että jumala on yhtä kuin zeniläisessä valaistumisessa saavutettu ymmärrys absoluuttisesta tyhjyydestä ja kaiken syntymisestä samasta muodottomasta perustasta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että jumala olisi yhtä kuin subjektin tietoisuus, sillä itsehän katoaa. Jumala on siis myös todellisuuden muodoton perusta. Yhtäläillä buddhalaisille valaistuminen ei ole vain todellisuuden ymmärrystä "idealisisessa" mielessä, vaan sulautumista absoluuttiseen tyhjiyteen. Nishida pyrkii sovittamaan myös kristillisperäisen puheen jumalasta ja uskoon tulemisesta zeniläiseen tulkintakehykseen.

Loppua kohden Nishidan teksti muuttuu yhä epäilyttävämmiksi siinä mielessä, että hän alkaa yhä vahvemmin puolustella nimenomaan japanilaista käsitystä uskonnosta. Hänen nationalistiset tendenssinsä – joita toiset ovat vähätelleet ja toiset

alleviivanneet – tulevat tässä yhä vahvemmin esiin. Joiltakin osin tekstiä kannattaa vielä kuitenkin tuoda esille, sillä se, kuinka paljon hän lopulta zenia painottaa, voi auttaa osaltaan ymmärtämään, mitä Nishida jumalan käsitteellään lopulta tarkoitti.

Kuten sanottua, Nishida väittää, että vain japanilaisessa buddhalaisuudessa absoluutin identiteetti negaationa ja affirmaationa todella ymmärrettiin. Sielläkin se on kuitenkin ymmärretty vain passiivisuutena tai viisautena irrationaalisessa, mystisessä mielessä. [Ibid. 102] Ei siis täysin sillä tavalla "oikein" kuin Nishida asian haluaa ymmärrettävän. Nishida kirjoittaa myös, ilmeisimmin zenia ja omaa filosofiaansa puolustellen, ettei todellisella zenillä ole mitään tekemistä mystisismillä kanssa [Ibid. 108]. Kuten ei ole myöskään hänen filosofiallaan hänen mukaansa.

Jumalaa tai Buddhaa ei voi kuitenkaan tavoittaa rationaalisuudenkeinoin, sillä järki on immanenttia, (vain) inhimillistä. Sillä ei tavoita absoluuttia. Välittäväksi ratkaisuksi Nishida tarjoaa jotakin, mitä hän nimittää Jumalan Sanaksi ja Buddhan Nimeksi, jotka hän esittää eräänlaisina synonyymeinä. Se on *basho*, joka yhdistää ihmiskunnan ja absoluutin. Se on myöskin luonteeltaan rationaalista ja kuitenkin sisältää myös, Nishidan sanoin, transrationaalisen ja irrationaalisen, tarkoittaen luultavasti, ettei se ole rationaalisuuden rajoittamaa, vaikka pitääkin rationaalisuuden sisällään. Maailma "syntyy" tai "nousee" siitä, kun absoluutti näkee itsensä itsessään itse-negaation kautta. Itse-ilmaisevan ja ilmaistun relaatio on tuo Sana tai Nimi. Jumala siis ilmaisee itseään maailmana. Sana ja Nimi ovat absoluutin itseilmaisua. [Ibid. 104–106]

Herää myös kysymys: Millä perusteella tämä ei ole mystisimiä? Tähän Nishida vastaa seuraavasti: *Kensho*, valaistuminen, on tunkeutumista itsensä syvyyksiin. Itse eksistoi absoluutin itse-negaationa. Tämä itse on loputtomasti ristiriitainen. Zenin absurdius on tämä paradoksi. Se ei ole kuitenkaan vain irrationaalista. Nishida väittää, ettei sen struktuuri eroa tieteellisestä kognitiosta. Zen juhliikin hänen mukaansa arkista ja jokapäiväistä. Se, mitä lännessä kutsutaan mystisimiksi, on kyllä lähellä zenia, mutta ero piilee Nishidan mukaan siinä, että läntinen mystisismi ei ole transsendoinut objektilogiikkaa. Zenin tyhjyyden kokemus juhlii jokapäiväistä, mystisismi ei. Ei ole

niin, että maailma on olemassa, koska mielemme on olemassa. Me vain näemme maailman itsestämme käsin. Itse on taas jotakin nähtävillä tästä historiallisesta maailmasta. Subjektivistiset tulkinnat ovat virheellisiä. [Ibid. 108–109] Nishida lainaa Nan-ch'üan P'u-yüania⁸:

"The true Way cannot exist apart even for an instant; what can do so is not the true Way". [Ibid. 115]

Nishida lainaa myös kristittyjä lähteitä, mutta joko tulkitsee ne omiin tarkoituseriinsä sopiviksi, tai käyttää ainakin lähteitä, joiden ajatusmaailma on lähempänä hänen omaansa. Tämä yhä enemmän viittaisi siihen, että Nishida käyttää länsimaista jumalan käsitettä "väärin" ja yrittää palauttaa sen zenin tyhjyyden käsitteeseen, jota hän jostain syystä vain haluaa kutsua jumalaksi.

Edellä on referoitu Nishidan tekstejä ja kiinnitetty vähemmän huomiota toissijaisiin lähteisiin. Kun Nishidan filosofian yleinen rakenne ja sen kehitys tyhjyyden logiikasta jumalan kohtaamiseen on saatu muotoiltua, voidaan siirtyä Nishidan filosofiaa käsittelevien kommentaarien pariin ja katsoa, mitä tulkintoja Nishidan tutkijat ovat tehneet, jotta myöhemmin voidaan kaiken käsitellyn tiedon valossa tarkastella jälleen kysymystä tyhjyyden ja jumalan suhteesta.

5. Tulkinnat

Nishidan filosofiaa ja hänen käyttämiään käsitteitä on tulkittu ja kommentoitu monin tavoin. Harva, jos tosissaan kukaan, on kuitenkaan lähtenyt selvittämään jumalan ja tyhjyyden käsitteiden yhteyttä Nishidan filosofian kehityksessä. John Maraldo tuo esille tämän ongelman. Hänen oma tulkintansa on, että jumala ja tyhjiys eivät ole sama asia, vaikka moni on virheellisesti näin olettanut, joskaan niitä ei voi täysin erottaakaan. Muidenkin teksteissä on kuitenkin tulkintoja Nishidan termeistä. David Dilworth tulkitsee, että absoluuttista tyhjiyttä ei varsinaisesti ole, vaan se on vain Nishidan logiikan ilmaisu yksilön ja jumalan välillä vallitsevalle ratkeamattomalle

⁸ Kiinalainen zen-munkki Tang-dynastian ajalta (748–834)

paradoksille. Maraldo ja Dilworth edustavat tulkintoja, joiden mukaan termit eivät ole samastettavissa.

Robert Carterin mielestä jumala ja tyhjiys taas ovat saman asian eri puolet. Hän tuntuu myös kannattavan jonkinlaista panenteismia. Hans Waldenfels on Carterin kanssa jokseenkin samoilla poluilla. Waldenfels kuitenkin kritisoi Nishidan luonnehdintaa filosofiastaan panenteistisena. Hänelle Nishidan teksti on idän ja lännen dialogia, jossa jumala ja absoluuttinen tyhjiys ovat myös sama asia. Carter ja Waldenfels edustavat siis tulkintoja, joissa käsitteet taas viittaavat ainakin osittain samaan.

Kaikkia kirjoittajia yhdistäneenä kuitenkin se, että he myöntävät, ettei termejä voi sen enempää täysin samastaa kuin täysin erottaakaan. Käyn tässä luvussa läpi yksityiskohtaisemmin, miten kukin kirjoittaja päätyy lopputulokseensa.

5.1. Maraldon tulkinta

John Maraldo on kirjoittanut Nishida Kitaroa käsittelevän osion Stanford Encyclopedia of Philosophyyn. Nishidan teologiaa käsittelevässä luvussa Maraldo kirjoittaa, että Nishida viimeisessä luvussaan implikoisi, etteivät absoluuttinen tyhjiys ja jumala ole sama asia. Carter ei kuitenkaan viittaa tässä mihinkään tiettyyn kohtaan tai avaa argumenttiaan enempää. Toinen artikkeli, jossa hän avaa kantaansa hieman enemmän, on "Translating Nishida" (1989), joka keskittyy Nishida-käännösten läpikäyntiin ja niiden heikkouksien osoittamiseen. Maraldo käy tässä artikkelissaan läpi myös Dilworthin käännöstä ja tulkintaa Nishidan viimeisestä kirjasta.

Nishidan viimeisen teoksen, "Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan", ovat kääntäneet englanninkielelle sekä David Dilworth että Yusa Michiko. Maraldo käy artikkelissaan läpi molempia käännöksiä, mutta kiinnitämme huomiota tässä vain siihen, mitä hän sanoo Dilworthin käännöksestä tai Nishidan tekstin sisällöstä yleensä, sillä Dilworthin käännöstä on käytetty tämän gradutyön pohjalla. Dilworthin käännös on nimeltään "Nothingness and the Religious Worldview", mutta Maraldon

mielestä parempi, sanatarkempi käännös olisi "Logic of Basho and the Religious Worldview". [Maraldo 1989, 483]

Maraldon luonnehdinnan mukaan kyseinen teos asettaa Nishidan perustavimman huolenaiheen, uskonnon, hänen kaksikymmentä vuotta kehittämiensä logiikan kontekstiin [Ibid. 483]. Maraldo huomauttaa, ettei kumpikaan kääntäjä kommentaareissaan ota kantaa siihen Maraldon tärkeänä pitämään seikkaan ettei Nishidan jumalan käsite ole haaste vain teologeille, vaan myös hänen aiemmalle tyhjyyden käsitteelleen. Carterin mukaan molemmat kääntäjät vain olettavat, että kyse on saumattomasta kehityksestä Nishidan filosofiassa. On kuitenkin Carterin mielestä ongelmallista, että sen enempää jumalan ja absoluuttisen tyhjyyden samastaminen kuin selkeä erottaminenkaan ei tunnu olevan selkeästi nähtävillä Nishidan tekstissä. Absoluutti on absoluuttia vain "ollessaan kasvokkain" tyhjyyden kanssa. Jumala, ollessaan absoluuttisesti ei-mitään, on absoluuttisesti oleva. Kuitenkin painopiste on itse-negatoivalla jumalalla *absoluuttisena olevana*, jota ei siis helposti voi pitää funktionaalisenä vastikkeena Nishidan aiemmalle absoluuttiselle tyhjyydelle. [Ibid. 484–485]

"The latter notion arose by taking to its limits the insight that consciousness, relative to what one is conscious of, is nothing; it answered the logical problem of the ultimate "place" or universal. The idea of the Absolute in the last essay, on the other hand, is formed in answer to the religious-existential problems of death and evil." [Ibid 485]

Vaikka ottaisimme Nishidan tekstin vain pyrkimyksenä eksistentiaalisoida logiikkansa, ei ole selvää, että tämä absoluutti on käsitteellisesti sidottu tietoisuuden tyhyyteen. Uudet metaforat eivät juuri vastaa absoluuttista tyhyyttä: jumalan ääni itsen syvyydessä ja puhe uskosta ja pelastuksesta. Maraldo kysyy sitten, eikö tämä uusi muotoilu viittaakin enemmän kristilliseen teismiin ja Puhtaan Maan buddhalaisuuteen, kuten olisi myös tulkittavissa Nishidan suosimista vertauskohteista. [Ibid. 485–486]

On harmillista, ettei Maraldokaan käsittele asiaa tämän syvemmin. Voimmeko

esimerkiksi päätellä tästä muuta kuin, että Nishidan kielikuvat olivat epäonnistuneita? Maraldon huomio on joka tapauksessa terävä. Mikäli on niin, että Nishida painottaa absoluutin olevaa puolta jumalasta puhuessaan, tämä todellakin asettaa kyseenalaiseksi sen samastamisen aiempaan absoluuttiseen tyhjyyteen metafyyssisenä absoluuttina. Toiset kirjoittajat ovat kuitenkin samastaneet jumalan ja tyhjyyden paljon vahvemmin. Ennen näihin tulkintoihin perehtymistä katsotaan, mitä Dilworth itse kirjoittaa kääntämänsä teoksen esi- ja jälkipuheissa.

5.2. Dilworthin tulkinta

David A. Dilworth on kääntänyt tässä tekstissä käytetyn englanninnoksen Nishidan "Nothingness and the Religious Worldview"-teoksesta. Hän on kirjoittanut kirjaan myös kattavan johdannon sekä loppusanat. Dilworth käsittelee Nishidan tekstiä pitkälti rinnastamalla sitä Kantin kritiikkeihin. Dilworthin tulkinta Nishidasta on, että Nishidan vastakohtien identiteetti ei ole luonteeltaan dialektinen; se ei postuloi uutta olemisen tasoa.

Dilworth aloittaa toistamalla omin sanoin, mikä oli Nishidan lähtökohta kyseisessä teoksessa: Tietoisuuden eettisellä tasolla on paradoksi, jonka mukaan yksilön pitää tahtoa (will) universaali moraalinen hyvä. Tämä eettisen itsen aporia on ratkaisematon ja johtaa oman "katoamispisteen" löytämiseen, pohjattomaan ristiriitaan. Tämä on lähtökohta uskonnolliselle tietoisuudelle. [Dilworth 1987, 5]

Dilworthin mukaan Nishida pyrki artikuloimaan filosofian, joka kuvaa "itse-transsendoivan uskonnollisen tietoisuuden aktin ontologisen referenssin ultimaattisena pisteenä". Dilworth jatkaa:

"The reality of the self and the other (the world, God, the Absolute) is gathered here, or nowhere, in one's own historical-bodily existence."
[Ibid. 5]

Dilworth jatkaa esittämällä edellä mainitun väitteen, että Nishidan vastakohtien identiteetti ei ole dialektinen; se ei postuloi uutta olemisen tasoa. Viimeinen basho ei

löydy Dilworthin mukaan subjektin tai predikaatin suunnasta, vaan se on ratkaisemattoman opposition basho. Siinä molemmat ilmaisevat toistaan oman itsenegaationsa kautta. [Ibid. 5–6] Mikäli Dilworthin kanta pitää paikkaansa, Nishidan filosofiassa on tapahtunut muutos verrattuna aikaisempaan sikäli, että aikaisempi absoluuttinen tyhjiys oli tulkittavissa absoluutiksi, jossa oppositioita ei enää tai vielä ole, vaan ne nousevat esiin vasta siirryttäessä alemmille bashojen tasoille.

Dilworth jatkaa Nishidan tulkitemista. Eksistentiaalinen elää ja kuolee absoluuttisessa ja toisinpäin. Tällaisten asioiden käsitteellistämiseen perinteinen logiikka ei riitä, kuten Nishida moneen kertaan painottaa. Absoluutti pitää ymmärtää Dilworthin tulkinnan mukaan jonakin sellaisena, joka ei vain ylitä tai tuhoa relatiivista. Jumalan käsite ei de-realisoi maailmaa, mutta myös tämän vastakohta pitää paikkaansa. Nishidan semanttiset prioriteetit näkyvät Dilworthin mukaan hänen luonnehtiessaan absoluuttista tyhjyyttä muodottomaksi muodoksi. Luonnehdinta tuo selvästi esiin hänen logiikkansa paradoksaalisen struktuurin. [Ibid. 23] Dilworth tulkitsee Nishidaa Nishidan käyttämän buddhalaisen sanonnan kautta:

”‘Having No Place wherein it abides, this Mind arises.’ Nishida's 'place of nothingness' is suggested by 'Having No Place wherein it abides,' and this functions logically as the transpositional form of negation (non-attachment). What is ontologically real, namely 'this Mind' of existential religious realization, is logically ordered by the form of negation in respect of the principle of simultaneous world-realization, which is suggested by 'arises.' " [Ibid. 24]

Dilworth toteaa tämän tulkintansa jälkeen, että semantiikan kannalta on tärkeää purkaa Nishidan fraasien uskonnollisia, filosofisia ja kulttuurisia konnotaatioita. Dilworth pitääkin absoluuttista tyhjyyttä äärimmäisen latautuneena terminä, joka viittaa kohti itää. Hänen mukaansa on väärin tulkita Buddha (tai jumala) absoluuttiseksi tyhjyydeksi siinä mielessä, että ensimmäinen nimeää jälkimmäisen. Buddha/jumala ja ihmiset ovat sen sijaan ikään kuin vastakkaiset navat uskonnollisessa signifikaatiossa ja ovat relaatiossa keskenään tämän loogisen matriksin sisällä ja kautta, jota myös tällaisin retorisin keinoin voi nimittää. [Ibid. 24–25]

Dilworth tulkitsee Nishidaa siten, että vastaus ei enää löydy niistä Nishidan teksteistä, joissa Nishida erottelee olevan, relatiivisen tyhjyyden ja absoluuttisen tyhjyyden. Dilworthin mukaan Nishidan viimeisissä kirjoituksissa "tosi tyhjyys" on vain Nishidan vastakohtien identiteetin logiikan ilmaisu. Tyhjyyden käsite pitää palauttaa tähän loogiseen metodiin. Kyseessä on vastakohtien dynaaminen jännite ilman korkeampaa synteisiä. Sen sijaan, että edes puhuisimme absoluuttisesta tyhyydestä, pitäisi Dilworthin mielestä kiinnittää huomiota kohtaan, jossa Nishida mainitsee *soku hi* -logiikan. Tämä "on ja ei ole" ilmaisee affirmatiivisen ja negatiivisen samanaikaisuutta. [Ibid. 26–27]

Myös Dilworth tuo esille sen, että Nishida sanoo, ettei hän edusta panteismia. Panteismi vaatii Nishidan mukaan noemaattisen ontologian ja dialektisen artikulaation. Paradoksin logiikka pitää teesin ja antiteesin jännitteessä, eikä synteisiä synny. Jumalan paradoksi ei siis ole panteistinen, eikä dialektinen. Absoluuttinen tyhjyys on siten looginen matriisi, jossa on jumalan ja itsen yhtäaikainen läsnä- ja poissaolo. [Ibid. 28–29]

Dilworth ei samasta jumalaa ja tyhyyttä eikä näe näiden viittaavan lainkaan samaan asiaan, sillä Dilworthin mielestä absoluuttista tyhyyttä ei metafyyssisenä absoluuttina enää ole. Hänen tulkintansa eroaa selvästi Waldenfelsin ja Carterin edustamista mystisismiä ja Gottheitia painottavista tulkinnoista. Avoimeksi jää kuitenkin kysymys, onko ihminen sitten osa jumalaa. Jos jumala on metafyyssinen absoluutti ja kaiken perusta, kaiken pitäisi lukeutua siihen kuuluvaksi. Dilworthin mukaan kuitenkin jännite ihmisen ja jumalan välillä säilyy, eikä synteisiä ole. Ehkä tällainen kuvaus kuitenkin vastaa parhaiten Nishidan painottamaa idän logiikkaa. Dilworth painottaakin lähes yhtä usein kuin Nishida itse, ettei Nishidan filosofiaa tule tarkastella objektilogiikan kautta. Mutta ainakin tämä tarkoittaisi, että Nishida on tulkinnut myös perinteistä zeniläistä absoluuttisen tyhjyyden käsitettä uudelleen, omiin tarkoituseriinsä paremmin sopivaksi. Kysymys onkin, onko Dilworth oikeassa siinä, että Nishida hylkää korkeamman olemisen tason postulaatin.

Jälkipuheessa Dilworth palaa vielä samaan teemaan. Hän kirjoittaa, että 1927 Nishida itse toteaa käännöksen tapahtuvan filosofiassaan, radikaalin käännöksen kohti absoluuttisen tyhjyyden bashon intuitionismia. Nishida sitoo filosofiansa nyt eksplisiittisesti idän perinteeseen. [Ibid. 127] Dilworth lainaa Nishidaa:

"The form of the formless, the voice of the voiceless, which lies at the basis of Eastern culture, transmitted from our ancestors for thousands of years." [Nishida 1987, 127]

Tämä eksplisiittinen idän perinteeseen nojautuminen tapahtui Nishidan eläköitymisen aikaan. Hän kehitteli bashon logiikkaansa seuraavat kymmenen vuotta. Nishida jatkoi logiikkansa kutsumista dialektiseksi (*benshoho teki*). Vasta vuosien 1935 ja 1945 välillä hän alkoi pikkuhiljaa suosia termiä "vastakohtien identiteetti". [Dilworth 1987, 128] Myös Nishidan tapa asettaa itä länttä vastaan on Dilworthin mielestä yksi muoto vastakohdista ilman synteesiä. [Ibid. 135] Dilworthin mukaan Nishidan lopullinen uskonnollisen tietoisuuden logiikka tulee ymmärrettäväksi kun se suhteutetaan hänen filosofisella urallaan tapahtuvaan paradigman vaihdokseen. [Ibid. 142]

"Nishida's text is conspicuously marked by its own transcendental principle, its a priori of a priori – namely, that vanishing point of the self-actualization of the existential act that is simultaneously the self-actualization of the absolute. His key concepts of self-expression, self-reflection, and self-consciousness, and of the act as the self-determination of the concrete universal, and active intuition as the self-transformation of the place of absolute nothingness, are all returnable to this same nondual principle." [Ibid. 144]

Dilworth ei siis kiellä toisaalta, ettei Nishidan filosofiassa olisi alusta loppuun asti ollut kyse dualismin hävittämisestä. Tämä kuitenkin tapahtuu paradoksin kautta, jossa vastakappaleet yhtä aikaa sekä edelleen ovat olemassa, että sulautuvat katoamispisteeseen, josta ei kuitenkaan synny enää mitään uutta. Lopuksi Dilworth vielä tiivistää mielestään Nishidan keskeisimmän saavutuksen:

"The positive genius of Nishida's philosophy, I will submit, consists in its articulation of his conception of an infinitely deep existential self grounded by a principle of absolutely contradictory identity. Only this infinitely deep self that is prior to our cognitive, aesthetic, and moral

selves is the self that is religiously vivid and intense." [Ibid. 145]

Koska Dilworth kuitenkin itsekin kuvaa Nishidan vastakohtien identiteetin löytyvän *loputtoman* syvältä itsestä, joka edeltää kaikkia muita itsen "muotoja", eikö tämä kuitenkin vastaa absoluuttista tyhjyyttä? Nishida ei myöskään täysin hylännyt dialektiikka-termin käyttöä logiikkaansa kuvatessaan, toisin kuin Dilworth väittää, ja tämä käy ilmi jopa Dilworthin omasta käännöksestä. Se, mistä ehkä ennemminkin on kysymys, on, ettei Nishidan mielestä dialektiikka ollut missään vaiheessa lopulta riittävä kuvaus hänen filosofialleen, sillä se sisältää ajatuksen siitä objektilogiikasta, jota Nishida alusta asti vastusti. Absoluuttinen tyhjyys yhtäläillä siis on ja ei ole uusi taso. Dilworthin tulkinnan kritiikkiä käydään läpi tarkemmin myöhemmin.

5.3. Waldenfelsin tulkinta

Waldenfelsin mukaan Nishida sitoo tyhjyyden ja jumalan yhteen. Waldenfels on kirjoittanut Nishidasta artikkelin "Absolute Nothingness: Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School" (1966), sekä kirjan "Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue" (1980), joissa molemmissa hän tarkastelee muun muassa Nishidan jumala-käsitystä. Yhdistelen seuraavassa Waldenfelsin sanomisia molemmista lähteistä välittämättä erityisesti tekstien alkuperäisestä rakenteesta.

Waldenfelsille Nishidan filosofia on yhtä jatkuvaa kehitystä, jossa absoluuttisen tyhjyyden ja bashon käsitteet hiljalleen muotoutuvat. Nishidan vuonna 1929 ilmestynyt "From the Acting to The Seeing" on tässä kehityksessä Waldenfelsin mukaan ratkaiseva teos. Siinä edellä mainitut käsitteet alkavat muotoutua ensi kertaa, tosin vielä jokseenkin epämääräisinä. Nishida on myös toistaiseksi jättänyt jumalan käsitteen sivummalle, vaikka onkin käyttänyt sitä aikaisemmin. Waldenfels kuitenkin lainaa kohtaa tästä teoksesta, jossa Nishida toteaa jumalan käsitteen riittämättömäksi mutta jatkaa, että sikäli kun voimme puhua jumalasta, sen täytyy olla jotakin sen kaltaista, kuin mystikkojen Gottheit. Jumala ei siis ole vain luova, sillä perinteinen jumala ei kykene pakenemaan objektiksi tulemistä ja relatiivisuutta. [Waldenfels

1966, 365–366]

Waldenfels kirjoittaa kirjassaan:

"The locus of nothingness, taken here in the context of a basically Buddhist perspective, is sought on the Christian side in the direction of God. [...] The option for a relationship between nothingness and God that is one of mutual definition (nothingness \leftrightarrow God), has consequences for two definitions of nothingness in the Western world: (1) the "nothingness" out of which God creates world (*creatio ex nihilo*); and (2) the "nothingness" that as "nothing"—in the nihilistic sense of the word—becomes a counter resistance to a God who gives meaning and promises fulfillment." [Waldenfels 1980, 41]

Buddhalainen tyhjyys ja kristitty jumala ovat siis identtisiä siten, että ne viittaavat samaan. Waldenfelsille kyse on eräänlaisesta idän ja lännen dialogista [Waldenfels 1980, 42]. Ja toisaalla:

"I personally feel that the fundamental insight of Nishida is correct, namely that the final reality—whether we call it "absolute nothingness" or "absolute contradictory self-identification" (= "unity of opposites") or God—is the same, and that every philosophy at the end has to lead to this inexpressible reality." [Waldenfels 1966, 370]

Jumala ja tyhjyys ovat molemmat lopullisen todellisuuden nimiä. Waldenfels kuitenkin tarkentaa toisaalla kantaansa seuraavasti:

"Again and again, to the end of his life, Nishida identified God and absolute nothingness when considering the mystics, but this identification was less a verbal one bound to the word "God" than it was an existential one that led into the realm of the unspeakable and hence also, into the neutral realm of the "godhead." [Waldenfels 1980, 138]

Waldenfels sanoo, että tällaista puhetapaa voi syyttää panteismiksi, mutta silloin jää huomaamatta jumalan luonnehdinta toisaalta myös absoluuttisena toisena. Toisaalta Nishidaa voi Waldenfelsin mukaan syyttää siitä, ettei hän täysin ymmärtänyt kristillistä teologiaa. [Ibid. 139] On huomion arvoista, että Waldenfels painottaa kohtia, joissa Nishida samastaa oman jumalakäsityksensä Gottheit in käsitteeseen,

kritisoidessaan dialektista teologiaa ja radikaalisti transsendentaalista jumalaa. Waldenfelsille Nishidan tyhjiys ja jumala ovat synonyymejä ehkä vain silloin, kun Nishida tulkitsee jumalan käsitettä omiin tarkoituseriinsä venyttäen.

Kuten aiemmin mainittua, Waldenfels tuo molemmissa artikkeleissaan esiin epäilynsä siitä, ymmärsikö Nishida todella, mitä panenteismi implikoi mainitessaan filosofiansa olevan ehkä panenteistista. Waldenfels on kuitenkin sitä mieltä, että pitää ottaa vakavasti se, ettei Nishida halua filosofiaansa kutsuttavan panteismiksi. Waldenfelsin mielestä Nishidan täytyisi vähintäänkin määritellä panenteismi tarkemmin. Paljoa hän ei kuitenkaan kantaansa perustele. [Ibid. 46] Waldenfels kirjoittaa:

"For, panentheism, in a way, simply demand from the philosophers as well as from the theologians, a deeper reflection on the relationship between absolute and finite reality, and could remind them to be aware of any unjustifiable conclusions drawn from the teachings on God's transcendence, on His freedom with regard to creation." [Waldenfels 1966, 370–371]

Artikkelinsa loppupuolella Waldenfels väittää, että jotta keskustelu absoluuttisen tyhjyyden ja jumalan suhteesta olisi hedelmällinen, täytyy premissin olla seuraava: Mikäli on jotakin, joka on jumalan takana tai sisältää jumalan, silloin se, mitä kutsuttiin jumalaksi, ei olekaan jumala. Sillä *ex definitione* ei voi olla jotakin joka on jumalaa syvemmillä eikä kuitenkaan ole jumala. [Ibid. 385]

Toisin sanoen, vaikka Waldenfels tiettyssä mielessä samastaa jumalan ja tyhjyyden, hän tahtoo säilyttää jumalan primääriyden ja roolin metafyyssisenä absoluuttina. Waldenfels ei voisi hyväksyä puhetta tyhjiydestä jumalan takana. Waldenfelsin tulkinta tuntuisi olevan melko kristinusko-lähtöinen, sillä hänelle jumala on määritelmällisesti suurin. Onko tämä sitten kuitenkaan hyvä tulkinta siitä, mitä Nishida yritti sanoa, jääköön tässä kohtaa vielä avoimeksi. Waldenfels kuitenkin myöntää myöhemmin kirjassaan, että Kioton koulukunnalle jumala ja tyhjiys eivät kuitenkaan aina välttämättä ole identtisiä ja, että tyhjiys saattaa toisinaan olla primääri:

"If God and emptiness are treated as intimately connected, then, we find also and quite frequently, in the second place, the opposite assertion that God and emptiness are not the same and are not to be confused with one another." [Waldenfels 1980, 140]

Waldenfels lainaa Masao Abea, joka kirjoittaa, että ontologisena absoluuttina tyhjiys ei ole individualiteetin negaatio tai identiteetti *substantiaalisessa* ykseydessä kuten jumala. Ykseydellä on substanssi, absoluuttisella tyhjyydellä ei. Vieläpä niin, että kaiken ylittävä tyhjiys on riittävän syvä sulkeakseen sisälleen jopa jumalan. Tyhjiys ei ole tyhjiyttä, josta jumala loi maailman, vaan tyhjiyttä, josta jumala itse kasvoi. [Ibid. 140]

Waldenfels ei tässä kohtaa puhu enää Nishidasta, joten on mahdotonta sanoa, päteekö tämä yleisluontoinen kuvaus Kioton koulukunnan suhtautumisesta jumala–tyhjiyskysymykseen hänen mielestään myös Nishidaan, vai ei. Sen kuitenkin tiedämme, ettei Nishida ainakaan eksplisiittisesti itse ole tällaista priorisointia ilmaissut, eikä Waldenfels ole sellaista Nishidalle eksplisiittisesti designoinut.

5.4. Carterin tulkinta

Robert Carter lähtee artikkelissaan "God and Nothingess" (2009) käsittelemään jumalan ja tyhjyyden suhdetta Nishidan filosofiassa mystisimin käsitteen kautta. Hän päätyy johtopäätökseen, että jumala ja tyhjiys ovat eräällä lailla saman kolikon eri puolet. Lopputulos on hyvin samanlainen, kuin Waldenfelsillä. Myös Waldenfels kirjoitti Nishidan ja mystikoiden samankaltaisuuksista ja ehdotti sieltä tulevaa Gottheit-käsitettä hyväksi luonnehdinnaksi Nishidan jumalalle. Waldenfels muun muassa tuo esille kohdan Nishidan kirjoituksista, jossa Nishida kutsuu epäsuorasti filosofiaansa mystisismiksi. Tämä taas on oikeuttanut Matao Nodan kirjoittamaan, että Nishida hyväksyi alusta asti mystikon position. [Waldenfels 1980, 38]

Carter lähtee artikkelissaan liikkeelle toteamuksesta, ettei tyhjiyttä ole käsitelty länessä filosofisessa mielessä positiivisena elementtinä. Länsimaiselle filosofialle tyhjiys on vain olevan negaatio. Carter käyttää Eckhartia väylänä Nishidan ja

tyhjiyden ymmärtämiseen. [Carter 2009, 1] Ensimmäinen ongelmakysymys Carterin mukaan on, oliko Nishida mystikko vai ei. Nishidahan ei itse myöntänyt sellainen olevansa. Carter haluaa määritellä mystisismiin, jotta kysymykseen voitaisiin saada jonkinlainen vastaus. Hän määrittelee mystisismiin "ymmärrykseksi, että on perimmäinen, järjellä tavoittamaton kaiken yhdistävä tekijä, Ykseys, johon järki tai aistit eivät voi tunkeutua." Tämän yhdistävän tekijän identiteetti vaihtelee perinteestä riippuen. [Ibid. 1–2]

Seuraavaksi Carter tuo esille D.T. Suzukin, buddhalaisuuden tutkijan ja Nishidan aikalaisen, jonka mielestä zen ei ole mystisismiä, sillä ihminen–jumala-antiteesiä ei ole, eikä siis myöskään synteisiä ja yhdentymistä. Ykseys on lännessä ajatus, joka lähtee dualistisista oletuksista, mutta idässä ykseys on aina vallinnut. Carter pyrkii osoittamaan, että juuri tästä on kyse myös Nishidan filosofiassa. Carter lainaa Nishidan myöhäistuotannosta lauseita, kuten kohdan "itsen syvyyksissä on se, joka ylittää itsen" ja "olemme jumalan kuvia absoluuttisen Yhden itse-reflektion peileinä, ja samalla olemme olioita, joilla on absoluuttinen vapaa tahto." Carterin mukaan Nishidan itse on siis loputtoman ristiriitainen ja sellaisena sekä yksilö, että tyhjiyden kokonaisuuden manifestaatio. [Ibid. 2] Nishida käytti peili-metaforaa myös kirjoittaessaan absoluuttisesta tyhjiydestä.

Nishidan tarkoittamassa mielessä asia "tulee itsekseen" ("becoming the thing itself") uskonnollisen kokemuksen kautta. Uskonnollinen kokemus ei ole siis mitään tästä maailmasta irrallista, vaan jokapäiväisen näkemistä uudessa valossa. Kyse ei ole mistään erityislaatuisesta tietoisuudesta, mutta "tie", jonka kautta siihen päädytään, ei myöskään ole helppo. Carter huomauttaa Nishidan kuitenkin toteavan, että todellisuuden voi tavoittaa vain rakkauden kautta. Tämä vaikuttaa Carterin mielestä äärimmäisen mystiseltä ilmaisulta. Carterin väite onkin, että Nishida tarjoaa meille hyvin argumentoidun filosofian, joka on kuitenkin lopulta mystisismiin filosofiaa. Carterin mielestä Nishida haluaa kuitenkin osoittaa, ettei mystinen tarkoita tiedon vastaista. [Ibid. 3]

Carter nostaa seuraavaksi esille Eckhartin, jonka Gottheit-käsitteen Carter sitoo

Nishidan filosofiaan. Echart on kirjoittanut, että "Jumalan maaperä ja minun maaperäni ovat sama." Tämä maaperä myös paradoksaalisesti häviää, kun sitä yrittää asettaa määriteltävissä olevaan skeemaan. Kuten Carterkin huomauttaa, tämä vaikuttaa hyvin samanlaiselta kuin japanilaisten filosofien luonnehdinnat tyhjiydestä. Jumalan sisin on identtinen ihmisen sisimmän kanssa ja täten niiden välillä vallitsee "absoluuttinen yhteys." Eckhart erottaa nyt jumalan ja Gottheitin. Gottheit ei toimi, jumala toimii. Gottheit on kaiken käsitteellistämisen ulkopuolella. Carter mainitsee lisäksi, että Nishitani Keiji on kirjoittanut Gottheitin olevan yhtä kuin absoluuttinen tyhjiys. [Ibid. 3–6]

Palataksemme Nishidaan, Carter argumentoi, että Nishidalle jumala on kokemus ja uskonto on sielun tapahtuma. Nishidalle jumala löytyy siis itsen sisältä ja siksi olemme perustavanlaatuisesti uskonnollisia. Tämä on länsimaisille uskonnoille vieras lähestymistapa, mutta itämaisille uskonnoille annettu perusoletus. Buddhalaisuus lähtee siitä, että olemme kaikki yhtä ja tämän tajuaminen vaatii yhteyden löytämistä itsen sisältä. Carter tulkitsee Nishidaa nyt siten, että todellinen tai "syvä" itse on identtinen jumalan kanssa. Lisäksi, kun Nishida kirjoittaa, että katsomalla "käännetyllä silmällä" sisäämme, näemme jumalan Kasvot, tarkoittaa tämä yhtä kuin tyhjiyttä jumalan takana [Ibid. 6–7].

Carter toteaa, että nondualismi on Kioton koulukuntaa ja zen-buddhalaisuutta yhdistävä tekijä. Husserlilainen intentionaalisuus on toki kattava kuvaus jokapäiväisestä tietoisuudesta, mutta se ei kuvaa valaistumisen kokemusta. Jumala ja ihminen ovat aina olleet yhtä, epädualistinen kokemus on kokemusta ennen subjektin ja objektin eroamista. Tämä on Kioton koulukuntalaisille fakta. Tällainen näkökanta kohtaa tietenkin kritiikkiä. Esimerkkinä Carter antaa Bernard Fauren, joka on kritisoinut Kioton koulukuntaa lainaamalla Steven Katzia. Katz on kirjoittanut, ettei "ole puhtaita kokemuksia, kaikki kokemus on prosessoitua ja suodattua meille äärimmäisen monimutkaisten epistemologisten prosessien kautta." Carterin mielestä tässä kritiikki ei kuitenkaan osu maaliinsa, sillä Nishida tai kukaan mukaan Kioton koulukuntalainen ei väitä olevansa tekemisissä jokapäiväisen kokemuksen kanssa. Epätavallisista kokemuksista on kirjoitettu läpi historian, niin uskonnollisissa kuin

muissakin yhteyksissä, eikä niitä voi tyystin sivuuttaa pelkkinä harha-aistimuksina, vaikkei niitä tulkitsisikaan yliluonnollisina kokemuksina. Vaikka harvalla on todellinen kokemus valaistumisesta, on se esimerkiksi Japanissa osa kulttuurista "ilmapiiiriä" ja yleisesti oletettu aito meditaation sekä muiden keinojen kautta saavutettu asia. Joka tapauksessa, Carterin päämääränä on todeta Nishidan tarkoituksen olevan sanoa, että subjekti ja objekti täytyy "veistää" jostakin, jossa niitä ei vielä ole. [Ibid. 8]

Tämä määrittämätön itse on tyhjyyden basho, josta objektiivinen itse voidaan abstrahoida. Kun näemme asiat tulemalla niiksi, ego kuolee. Kyseessä on eräänlainen kosminen tietoisuus. Tämä on liikettä yli yksilön ja se johtaa uskonnolliseen. [Ibid. 9] Tästä absoluuttisen tyhjyyden bashosta Carter siirtyy jumalan käsitteeseen. Huomaamisen arvoista on, ettei Carter esitä kuvailemaansa absoluuttisen tyhjyyden bashoa minään Nishidan sittemmin hylkäämänä teoriana, jonka paikan jumala ottaisi. Myös Carterin aiempi vihjaus tyhjyydestä jumalan takana puhuu sen puolesta, että hänen tulkinnassaan molemmat ovat läsnä.

Jumalasta Carter toteaa, että vallitsee tendenssi vastustaa jumalan panteistisia tulkintoja, sillä se veisi persoonan pois jumalalta. [Ibid. 10] Hän jatkaa:

"What has been realized is that there is an infinite unifying power at the ground of reality, and our own deep self is one with this power. This is Nishida's 'ground,' and it is remarkably akin to Eckhart's. To know reality is to know the self. The 'personality' of this power is encompassed in the term 'God.' Yet, this God is to be found within, as one with our own deep self. As such, God is a no-thing, and is beyond all objectification. This is Nishida's God beyond God, his nothingness beyond God." [Ibid. 10]

Carterin mukaan Nishidan tyhjiys on välttämättä tyhjyyttä jumalan takana, samalla tavalla kuin Eckhartin ja Tillichin jumala jumalan takana. [Ibid. 10] Absoluuttinen tyhjiys on siis Gottheit, tai toisinpäin. Carter näyttää kannattavan jonkinlaista panenteistista tulkintaa.

Carter jatkaa, että fokus, jos sellaista sanaa voidaan käyttää, on kokemuksen taustassa,

ei sen etualalla. Basho on vain dynaaminen paikka, ja senkin sanominen on liikaa. Koska sillä ei ole omia piirteitä, se voi sallia lukemattoman määrän määritteitä paljastuvaksi. Tästä seuraa tyhjyyden tyhjiys. Carter nojaa zen-lähteisiin todetessaan, että negaation negaatio tarkoittaa kulkemista kahteen suuntaan. Ensinnäkin siinä mielessä, että sellainen negaatio kielletään, joka palautuu affirmaatioon: kyseessä on loputtomasti avoin negaatio/tyhjiys. Toisessa suunnassa se on negaatio, joka palaa affirmaatioon ilman jälkeäkään välillisyydestä. Se on maailman pois ottamista ja takaisin antamista samanaikaisesti. Tie tyhjyyden ymmärtämiseen vaatii itsen puhtaana tietoisuutena. [Ibid. 11]

Carter huomauttaa, että buddhalainen voi samastaa tyhjyyden ja jumalan, mutta pitää muistaa, että kyse on analogiasta. Jopa Buddha on vain apuväline, joskin loputon sellainen, itsen syvyyksiin tunkeutumisessa. Kuten Wittgensteinin Tractatuksessa, kun syvyyksiin on päästy, apuvälineet voidaan heittää pois. Suurin osa meistä ei kuitenkaan syvyyksiin pääse, joten on keskityttävä symboleihin. On saavutettava se, missä ihminen ja jumala eivät ole vielä ottaneet paikkojaan. Tämä on absoluuttinen tyhjiys, jumala jumalan takana, jumalan perusta, jumaluus, Gottheit, kaiken ultimaattinen perusta. [Ibid. 12]

"Essentially, we are absolute nothingness; it is only temporarily that we are a form, an expression of this infinity. [...] My individuality is my mortality, and my true nothingness is my immortality" [Ibid. 13]

Carter asettaa nyt selkeästi tyhjyyden primääriseksi suhteessa jumalaan. Absoluuttinen tyhjiys on kaiken perusta.

Loppupäätelmissään Carter kirjoittaa, että uskonto on Nishidalle itse-transformaation lähde. Tämä itse-transformaatio tuo uskonnon jokapäiväiseen elämään, jossa jokainen teko, joka suoritetaan ei-mielen mielekkyydellä (with mindfulness of no-mindedness) on jumalan (tai tyhjyyden) instanssi. Jumala tässä on universumin luovan funktion ilmaisu. Carterin mukaan jumala ja tyhjiys ovat saman kolikon eri puolet. Jokapäiväinen on pyhää ja toisinpäin. [Ibid. 16–17]

Carter siis toisaalta samastaa ja toisaalta erottaa jumalan ja absoluuttisen tyhjyyden. Hän, toisin kuin Waldenfels, asettaa kuitenkin tyhjyyden jumalan edelle, sikäli kun jumalalla tarkoitetaan Eckhartin jumalaa ja tyhjyydellä Gottheitia. Tulkitsevatko Waldenfels ja Carter kuitenkin Nishidaa lopulta liikaa omien mieltymystensä kautta? Onko tällainen "eckhartilainen" tulkinta, kummankaan esittämällä tavalla, pätevä luonnehdinta sille, mitä Nishida itse tarkoitti?

6. Johtopäätöksiä

Väitän, että Waldenfelsin ja Carterin tulkinnat ovat lopulta kuitenkin lähempänä sitä, mitä Nishida pyrki kirjoituksillaan ilmaisemaan. Seuraavassa pyrin perustelemaan, miksi näin on.

Jumalan ja tyhjyyden suhteesta Nishidan filosofian jatkumossa voidaan karkeasti erotella seuraavanlaiset vaihtoehtoiset päätelmät: 1) Tyhjyyden käsite Nishidan aikaisemmassa filosofiassa ja jumalan käsite hänen myöhäisimmässä filosofiassaan viittaavat samaan jatkumoon. Jostain syystä nimitys muuttuu, mutta käsitteen sisältö pysyy pääpiirteiltään samana. 2) Käsitteiden sisältö muuttuu siinä määrin, että tyhjyyden ja jumalan ei voida ongelmattomasti sanoa olevan samastettavissa, vaikka molemmilla onkin samantapainen rooli distinktioiden hävittäjänä Nishidan filosofiassa. 3) Sekä tyhjyyden käsite, että jumalan käsite ovat molemmat olemassa erillisinä käsitteinä myös Nishidan viimeisissä kirjoituksissa. Tyhjyyden käsite joko on tai ei ole pysynyt samana, mutta ainakaan sen muotoilu ei voi samastaa jumalan käsitteen muotoiluun. 4) Nishidan teksteissä on siinä määrin käsitteellistä epäselvyyttä, että sen enempää selkeää erottelua kuin samastamista ei voi tehdä ja kysymys tyhjyyden ja jumalan käsitteiden suhteesta jää avoimeksi.

Taivun kannattamaan pääosin vaihtoehtoa 1, mutta sillä lisähuomiolla, että koska tämäkään vaihtoehto ei ole eksplisiittisesti täysin osoitettavissa, myös vaihtoehto 4 pitää tavallaan paikkansa. Tulkintani on jotakuinkin sellainen, että Nishida pohjustaa alusta loppuun asti filosofiansa zen-buddhalaisen tyhjyyden käsitteen varaan. Vaikka eksaktimmat formuloinnit ovat alati muuttuvassa liikkeessä läpi hänen filosofisen

uransa, tätä alkuperäistä muottia ei missään kohtaa rikota. Hänen viimeisimmissä kirjoituksissaan mukaan tuoma jumalan käsite on vain toisenlainen tapa nimetä tähän zeniläiseen lähtökohtaan perustuva absoluutti. Jumala-sanaa Nishida käyttää ainakin osittain siitä syystä, että hän haluaa myös kirjoittaa länsimaisille lukijoille ja tuoda uskonnonfilosofian kautta idän ja lännen maailmoja lähemmäs toisiaan.

Nishidan lopullisissa muotoiluissa jumala on toisaalta tyhjyyden synonyymi, toisaalta sen sisällä. Tätä kuvioita voidaan ainakin havainnollistaa panenteismin ja Gottheitien käsitteiden kautta, vaikka Nishida itse kirjoittaa näistä vain hyvin alustavasti ja ohimennen. Toisaalta Nishidan tapa kirjoittaa tekee lopulta mahdottomaksi sanoa mitään aivan lopullista siitä, mitä hän tarkoitti. Voinee ajatella, ettei hän vielä täysin tiennyt sitä itseään. Se malmi, jota hän oman vertauskuvansa mukaan filosofian tekemisellään louhi, ei ehtinyt muotoutua täydelliseksi kuvaukseksi todellisuuden rakenteesta.

Toinen ongelma termien samastamisessa on se, mihin kohtaan raja tulisi vetää, kun teoria jatkaa muotoutumistaan. Kuitenkin, vaikka tyhjyyden ja jumalan käsitteiden muotoilut eivät täysin vastaa alusta loppuun toisiaan, ne on, kuten sanottua, asetettu alun perin saman kehyksen sisään, niiden rooli on sama.

6.1. Jumalan ja tyhjyyden määritelmien samankaltaisuudet

Jumala ja tyhjiys ovat molemmat lopulta määrittelemättömiä, rationaalisen ymmärryksen tuolla puolen olevia, vain uskonnollisen kokemuksen tavoitettavissa ja, mikä tärkeintä, metafyyysisiä absoluutteja. Molemmat ovat myös Nishidan luonnehdintojen mukaan sekä absoluuttista tyhjiyttä, että absoluuttista olevaa. Myös todellinen itsetietoisuus saavutetaan Nishidan mukaan aina absoluutin kautta, ensin absoluuttisen tyhjyyden itsetietoisuudessa, myöhemmin jumalan kohtaamisen kautta.

Johdanto-osuudessa jo nähtiin, ettei jumalan ja tyhjyyden käsitteiden samastamiseen yleensä ole periaatteellisia esteitä kun ne on asetettu samaan itämaiseen taustaan. Buddha voidaan asettaa jumalan käsitteen alle, kun käsite on ensin riisuttu

eurosentrisyydestä. Yhtäläillä jumalan ja tyhjyyden voi tulkita viittaavan samaan silloin, kun niitä käsitellään metafysisinä absoluutteina, vaikka yksilön ja absoluutin suhde itämaisissa ja länsimaisissa perinteissä pitääkin sisällään eroavaisuuksia. Erityisesti läpikäytyjen Pyysiäisen ja Soyenin kirjoitusten pohjalta voidaan esittää, että ensinnäkin Buddha on samastettavissa jumalaan ja toisekseen, että Buddha/jumala on samaistettavissa zen-buddhalaiseen tyhjiyteen. Kaikki nämä käsitteet viittaavat korkeimpaan totuuteen ja todellisuuteen.

Sikäli kuin Nishidan pyrkimyksenä oli idän ja lännen vuoropuhelu, periaatteellisella tasolla ei pitäisi siis olla mitään ongelmaa vetää yhtäläisyysmerkkejä käsitteiden välille. Nishida käyttää myös viimeisissä teksteissään sanaparia ”absoluuttinen tyhjiys”, muttei koskaan niin, että hän selvästi tarkoittaisi tämän olevan jotakin muuta kuin jumala. Paremminkin hän käyttää termejä synonyymeinä, tosin vain epäsuorasti. Esimerkkinä kohta "Nothingness and the Religious Worldview"-teoksen toisesta luvusta, jossa Nishida ensin kirjoittaa, että todellinen itsetietoisuus alkaa sisäisen loputtoman kuoleman ja tyhjyyden tajuamisesta. Vain hetkeä myöhemmin hän kirjoittaa, että "kuolema" pitää sisällään relatiivin kohtaamassa absoluutin ja että jumalan kohtaaminen on yhtä kuin kuolema. Nishida jatkaa vielä, että relatiivin kohdatessa absoluuttin ihminen siirtyy tyhjiyteen. [Nishida 1987, 67–68] Koska Nishidan jumala on yhtäaikaaisesti relatiivi ja absoluutti, tai paremminkin ylittää tämän distinktion, se tyhjiys, johon ihminen siirtyy, on yhtä kuin jumala.

Nishidan bashon logiikan aikaisen absoluuttisen tyhjyyden käsitteen ja myöhäisfilosofian aikaisen jumalan käsitteen samankaltaisuutta tähdentäneet nämä kaksi lainausta Nishidalta:

"[A]bsolute nothingness is not simply not-being-anything [...] It is both absolute nothingness and absolute being." [Nishida 2005, 207]

"It is truly absolute by being opposed to nothing. [...] Mere nonentity cannot stand in relation to itself. That which stands in relation to itself must negate itself." [Nishida 1987, 68]

Jälkimmäisessä lainauksessa Nishida tarkoittaa absoluutilla jumalaa.

6.2. Jatkuvuus

Yksi tapa osoittaa, että käsitteet ovat yhteneviä, on osoittaa, että ne ovat osa samaa, laajempaa jatkumoa. Läpi koko Nishidan filosofian vallitsee pyrkimys tavoittaa subjektin ja objektin takana oleva yhteinen perusta, metafyyminen absoluutti. Jumala ja tyhjiys ovat lopulta vain vaihtuvia nimikkeitä tälle yhdelle ja samalle perustalle. Edellä on jo esitelty samankaltaisuudet, jotka omalta osaltaan puhuvat jatkuvuuden puolesta. Jotta käsitteet voidaan sitoa vielä laajempaan kokonaisuuteen, otetaan seuraavaksi lyhyt katsaus Nishidan filosofiseen alkutuotantoon.

Vaikka sanotaankin, että Nishidan filosofiassa tapahtui uskonnollinen käänne hänen myöhäistuotannossaan, hän kirjoitti jo ensimmäisessä teoksessaan myös jumalasta. Nishidan filosofian varhaisvaiheet eivät ole tämän tekstin tarkastelun kohteena, mutta seuraavan on tarkoitus osoittaa, että Nishidan muotoilut ovat lopulta olleet alusta loppuun asti hyvin samankaltaisia. Tässä osiossa seurataan Nishitani Keijin, Nishida Kitaron kuuluisimman oppilaan ja Kioton koulukuntalaisen analyysia Nishidan kirjoituksista jumalasta.

Jo ensimmäisessä mainetta niittäneessä teoksessaan "An Inquiry into the Good" (1921) Nishida kirjoittaa jumalasta. Jumala on Nishidalle tuolloinkin todellisuuden perusta. Nishitanin mukaan tämä Nishidan jumala ei myöskään ole transsendentti. Lisäksi jumala toimii subjektiuden ja objektiuden yhdistäjänä. Tämän kuvion toisessa päässä sijaitsee Nishidan varhaisfilosofiassa tosi-itse. Jumala ja tosi-itse ovat sellaisessa relaatiossa toisiinsa, jossa jumala on jotakin todellisesta minästä erottamatonta ja toisinpäin. [Nishitani 1991, 145–146] Kaikki nämä luonnehdinnat sopisivat sellaisenaan luonnehtimaan toisaalta Nishidan myöhemmin takaisin tuomaa jumalan käsitettä kuin zen-buddhalaista tyhjiyden käsitettäkin.

Nishitani jatkaa Nishidan jumalan kuvailua. Tosi-itseksi tuleminen on yhdeksi tulemista jumalan kanssa. Tämä jumala on absoluuttista tyhjiyttä ja koska jumala on ei-mitään, se on kaikkialla. [Ibid. 147] Tässä ainakin Nishitanin kautta tulkittuna

jumala toisaalta samastetaan absoluuttiseen tyhjyyteen ja toisaalta yhdeksi jumalan kanssa tuleminen on tulkittavissa buddhalaiseksi valaistumisen kokemukseksi.

Samankaltaisuudet jatkuvat sitä mukaa, kun Nishitani jatkaa luonnehdintoja. Nishidan jumalan ero suhteessa kristinuskon jumalaan tulee tässäkin selville, kun Nishitani kirjoittaa, että universumi ei ole jumalan luoma, vaan pyhän manifestaatio. Tämä sama pyhyys ylettyy ihmismieleen, jolloin voidaan puhua ihminen–pyhä-identiteetistä. Jumala sisältää ihmiselämän syvimmän totuuden. [Ibid. 149] Ihminen–pyhä-identiteetti voitaneen rinnastaa Nishidan myöhempään uskonnolliseen itseän.

Jumala toimii absoluuttisena yhdistäjänä luonto—yksilö-erottelussa tai subjekti—objekti-erottelussa. Jumalan kautta luonto ja yksilö sulautuvat osaksi jumalaa. [Ibid. 154–155] Nishitani lainaa Nishidaa:

"All ideas of universal unity that govern our spirit are the self-identical consciousness of God." [Ibid. 156]

Terminologia ja eksaktimmat määritelmät saattavat sisältää eroavaisuuksia, mutta samankaltaisuudet ovat kuitenkin selvästi nähtävillä. Riippumatta siitä, mikä oli Nishidan varhaisimman filosofian lähtökohta tai yleisempi rakenne, sen puhuessa jumalan, maailman ja yksilön suhteista se ei juuri eroa myöhäisimmästä filosofiasta. Tämä näyttäisi osoittavan, että vaikka Nishida uransa keskivaiheilla hetkellisesti hylkääkin jumalan käsitteen riittämättömänä kuvaamaan lopullista todellisuutta, hänellä on alusta asti tendenssi nähdä tämä todellisuus myös jumalana. Olkoonkin, että tapa, jolla hän jumalan käsittää, tulee hyvin vahvasti zeniläisestä metafysiikasta.

Vaikka Nishidan varhaisimman filosofian ja myöhäisimmän filosofian välillä olisikin tältä osin selkeä yhteys, se ei suoraan osoita sitä, että hänen bashon logiikan aikainen filosofiansa istuisi ongelmitta tähän jatkumoon. Selkein ongelma on tietenkin se, että Nishida hylkää puheen jumalasta. Sen lisäksi, mitä tyhjyyden ja jumalan käsitteiden suhteista on jo tuotu ilmi, tulee katsoa myös bashon rakenteen ja Nishidan viimeisten

kirjoitusten filosofisten rakenteiden samankaltaisuuksia, ennen niiden "päätymistä" tyhjiyteen tai jumalaan.

Bashon logiikka perustui kompleksiselle rakenteelle, jonka päätepiste ja samalla koko perusta absoluuttinen tyhjiys oli. Myös kirjoittaessaan ihmisestä kohtaamassa jumalaa Nishida rakentaa ensin teorian, jonka päätepiirteenä tämä kohtaaminen mahdollistuu. Näiden rakenteiden painopiste eroaa siinä mielessä, että bashon tasoja esille tuodessaan Nishidan pääpaino on rakenteessa itsessään. Absoluuttinen tyhjiys on toki itsessään koko rakenne ja enemmän, mutta itse absoluuttisesta tyhjiydestä Nishida ei halua sanoa mitään, sillä se on käsitteellistysten ulkopuolella. Jumalasta kirjoittaessaan Nishida ei kuvaile jumalaa sinänsä, muttei myöskään käytä liiemmästi aikaa rakenteen esilletuomiseen; pääpaino on yksilön ja jumalan suhteella. Kuitenkin juuri tämä katoamispiste on molemmissa tärkeä.

Bashoista kirjoittaessaan Nishida nimittää tätä siirtymäksi ymmärrettävän universaalista ja relatiivisesta tyhjiydestä absoluuttisen tyhjiyden itsetietoisuuteen. Jumalasta kirjoittaessaan taas Nishida nimittää siirtymää siirtymäksi uskonnollisesta itsestä jumalaan, jossa ihminen kohtaa lopullisen katoamispisteensä sielunsa syvyyksissä. Kyse on samasta välittömän intuition tasosta, jonka kautta absoluuttisen tyhjiyden itsetietoisuus lakkauttaa objektivoidun itsen. Jumala ja absoluuttinen tyhjiys tulevat molemmat kuvainnollisesti osaksi yksilöä, jolloin yksilö ei ole enää vain itsensä, vaan osa subjektin ja objektin ylittänyttä todellisuutta. Kuvainnollisesti siksi, että todellisuus on aina vallinnut, vaikkei yksilö sitä välttämättä olekaan aiemmin ymmärtänyt. Tämän kokeminen on Nishidallekin aina ollut uskonnollinen kokemus ja vastaa zeniläistä käsitystä valaistumisesta.

6.3. Eroavaisuudet

Kuten on tullut selväksi, käsitteiden samastaminen ei kuitenkaan ole aivan yksinkertaista. Millä perusteilla sitten ne pitäisi erottaa ja mitä vasta-argumentteja näille perusteille voidaan tarjota, jos kuitenkin halutaan pitää pääosin kiinni siitä tulkinnasta, että termit ovat samastettavissa?

Maraldon kritiikkiä seuraten voidaan todeta, että absoluuttinen tyhjiys on fenomenologisempi ja idealistisempi käsite käyttötarkoituksiltaan. Jumala on vastaus eksistentiaaliin kysymyksiin. Tässä mielessä jumalan käsite vastaa vain osaltaan tyhjiyttä. Lisäksi Maraldo myös väittää, että jumalasta kirjoittaessaan Nishidan painopiste on absoluuttisella olevalla. Tähän voi kuitenkin edelliseen lukuun nojaten vastata, että niin absoluuttinen tyhjiys kuin jumala absoluuttina ovat olevan ja ei-olevan yläpuolella. Myöskään Nishidan metaforat ja puhe uskosta ja pelastuksesta eivät Maraldon mielestä vastaa absoluuttisen tyhjiyden luonnehdintoja. Tämäkään kritiikki ei täysin osu kohteeseensa, sillä jo absoluuttisesta tyhjiydestä kirjoittaessaan Nishida luonnehtii sen olevan uskonnollista kokemusta. Toki pitää kuitenkin paikkansa, että siinä missä Nishidan viimeiset kirjoitukset ovat läpikotaisin uskonnollisista lähtökohdista kirjoitettua, bashon logiikka ei ole perusluonteeltaan uskonnollinen. Bashon logiikassa on kyse itsetietoisuuden kehityksestä ja todellisuuden loogisesta rakenteesta.

Kysymys Nishidan logiikkansa eksistentialisoinnista on kuitenkin hankalampi. Maraldon mukaan ei ole selvää, onko jumala absoluuttina sidottu aiempaan tietoisuuden tyhjiyteen. Onkin totta, että Nishida lähtee jumalasta kirjoittaessaan vastaamaan hieman erilaisiin kysymyksiin erilaisista lähtökohdista kuin aiemmissa kirjoituksissaan. Kuitenkin bashon logiikka oli itsessään moniulotteinen filosofinen projekti. Maraldo väittää, että bashon logiikan tarkoitus oli viedä ajatus tietoisuuden tyhjiydestä äärimmilleen, missä myöhempi absoluutti on vastaus eksistentiaalistis-uskonnollisiin kysymyksiin, mutta nämä ovat yksinkertaistuksia. Nishida kirjoittaa itsetietoisuudesta myös viimeisessä teoksessaan ja puhuu siinä aktiivisesta intuitiosta itsenä subjektin ja objektin tuolla puolen. "Näkijä ilman näkijää" on samastettavissa tässä uskoon tulemiseen ja valaistumiseen, kuten on tulkittavissa Nishidan tavasta luonnehtia zeniläistä "näkemistä".

Jumalan ja tyhjiyden käsitteiden samastaminen voi tuntua oudolta osittain myös siksi, että meillä on tendenssi ymmärtää jumala objektina. Tällöin jumalan samastaminen absoluuttiseen tyhjiyteen loogisen struktuurin korkeimman todellisuuden kuvaajana

tuntuu intuitiivisesti väärältä. Varmasti juuri tätä silmälläpitäen Nishida painotti jatkuvasti "objektilogiikan" riittämättömyyttä kuvaamaan todellisuutta siten kuin se hänen teoriansa mukaan tuli nähdä. Nishidalle jumala on yhtäältä itsetietoisuuden "portti" ymmärrykseen (eli valaistumiseen) todellisuuden rakenteesta ja toisaalta todellisuus itsessään. Bashon logiikan rakentamat tietoisuuden tasot päättyvät tähän absoluuttiin, jonka voi nimetä niin tyhjiydeksi kuin jumalaksikin. Tulee muistaa, että Nishidan jumala kohdataan nimenomaan itsen loputtomissa syvyyksissä, aivan kuten absoluuttinen tyhjiyskin.

Dilworthin syy erottaa tyhjiys ja jumala on hieman toisenlainen. Dilworthin mukaan Nishidan myöhäisfilosofiassa absoluuttinen tyhjiys on vain ihmisen ja jumalan välillä vallitsevan ristiriitojen identiteetin logiikan ilmaisu eikä postuloi mitään uutta tasoa. Kuten Carterin artikkelissa D.T. Suzuki kritisoi länsimaisia tulkintoja, joiden mukaan zen on mystisismiä, myös Dilworthia voisi kuitenkin syyttää dualistisista esioletuksista. Dilworth väittää, että Nishida hylkää viimeisissä kirjoituksissaan dialektiikan ja näin ollen ihmisen ja jumalan välille ei synny synteesiä, vaan ne jäävät ikuiseen jännitteeseen. Zeniläisestä näkökulmasta ei ole kuitenkaan missään vaiheessa ollut edes mitään ihminen–jumala-antiteesiä, vaan ykseys on aina vallinnut. Absoluuttisen tyhjiyden basho on tämä dynamiikka, joka pitää sisällään kaikki sen tasot. Sen voi yhtälailla sanoa postuloivan uuden tason kuin olla postuloimatta, sillä se pitää sisällään subjektin ja objektin, immanentin ja transsendentin ja, mikä tärkeintä, se on käsitteellistysten tavoittamattomissa.

Siinä Dilworth, kuten myös Maraldo, ovat kuitenkin oikeassa, ettei tällainen tyhjiyden ja jumalan ykseydeksi samaistava kuvaus käy aina yksi yhteen Nishidan jumalan kanssa. James Heisig kirjoittaa Nishidan jumalasta seuraavasti:

"God is not to be identified outright with the true self of the individual, any more than the true self was for Nishida the absolute principle of reality; neither is to be identified with nothingness as the absolute principle of reality. God is always and forever an expression of a relationship between the individual and reality" [Heisig 2001, 101]

Nishidan jumalalla onkin juuri tällainen rooli yksilön ja todellisuuden välikappaleena.

Kuitenkin, kuten on osoitettu, Nishida käyttää jumalaa myös metafyyssisenä aboluuttina, kuten hän käytti absoluuttista tyhjyyttä. Nishidahan itse kirjoittaa jumalan olevan *tosi* absoluutti ja täten olisi omituista, jos hänen mukaan *silti* olisi olemassa absoluuttinen tyhjyys *vielä absoluuttisempana* todellisuutena. Luultavimmin Heisigkin tulkitsee tässä jumalan olevan eri asia kuin tyhjyys siitä syystä, että Nishidan jumalalla on kaksi roolia, mutta Nishida ei ilmaise tätä riittävän eksplisiittisesti.⁹ Panenteistinen tulkinta vaikuttaisi parhaalta ratkaisulta kysymyksen avaamiseen. Jos se on väärä tulkinta, jää ainoaksi vaihtoehdoksi se, että Nishidan filosofia on lopulta sisällöllisesti niin ristiriitaista, ettei siitä voi sanoa mitään koherentimpaa.

6.4. Panenteismi tyydyttävänä tulkintana

Omintakeinen lähestymistapa ja tietty epämääräisyys Nishidan teksteissä aiheuttavat sen, ettei varmoja yhtäläisyysmerkkejäkään voi asettaa tyhjyyden ja jumalan välille, koska Nishida ei itse sitä tee. Eräs tapa, jolla käsitteiden käyttö voidaan kuitenkin asettaa tyydyttävästi samaan kehykseen, on tulkita Nishidaa panenteistisesti, jolloin sekä käsitteiden samastaminen että erottaminen saavat oikeutuksensa. Tämä lienee hyväksyttyä myös siksi, että Nishida itse luonnehti filosofiansa edustavan "jonkinlaista panenteismia."

Koska Nishida ei kirjoittanut panenteismista lausetta enempää, täytyy turvautua muihin. Soyen Shaku esitti luonnehdinnan, jonka mukaan zen-buddhalaisuus on panenteistista. Vaikkei Nishida kirjoittanut Soyenista, eikä Soyenin mainitsemista samuuden ja erilaisuuden porteista, tämä on hyvä alku. Samatan käsite oli Nishidalle varmasti tuttu. Soyenin tulkinnan mukaan jumala on sekä tämä samuuden portti, että kaiken perusta, joka on tyhjyyttä. Jumala on kaikki ja yksi, ja täten enemmän kuin olemassaolon kokonaisuus. Tämä on "ymmärrettävissä" uskonnollisen kokemuksen kautta. Soyen kirjoittaa jumalasta kuten Nishida.

⁹ Toisaalla kirjassaan Heisig kuitenkin kirjoittaa, että Nishida havaitsi jumalan käsitteen sopivaksi ilmaisemaan absoluuttisen tyhjyyden bashoa logiikkansa päätepiirteenä. [Heisig 2001, 75]

Soyenin panenteismi eroaa yleisestä panenteismin määritelmästä siten, että luonnon sijaan jumala on interrelaatioissa tyhjyyden kanssa. Tosin, luonto eli oleva on länsimainen näkemys kaiken perustasta siinä, missä tyhjiys on tätä idässä, joten puhe on kuitenkin lopulta samasta asiasta. Jumala on tämän interrelaation immanentti puoli ja absoluuttinen tyhjiys transsendentti puoli. Samalla molemmat ovat yhtä ja samaa. Tavallaan tällä tavoin jumalan primääriys hylätään, jos tyhjiys asetetaan jossain mielessä "taaemmas" ja perustavanlaatuisemmaksi kuin jumala. Panenteismin perusrakennetta vastaan tämä ei kuitenkaan riko. Kolmas nimitys tälle jumalan vastakappaleelle tulee Mestari Eckhartilta.

Eckhart eli 1200–1300 -luvulla, jolloin käsitettä panenteismi ei kuitenkaan ollut vielä kehitetty. Sikäli kun anakronismi kuitenkin hyväksyttiin Soyenin liittäessä panenteismin buddhalaisuuteen, hyväksyttäköön se tässäkin. Myös Stanford Encyclopedia of Philosophy mainitsee panenteismi-termin kehittämistä edeltävää historiaa läpikäydessään Eckhartin. Eckhartia syytettiin panteistiksi, mutta Stanfordin artikkelin mukaan Eckhartin mystinen teologia voidaan identifioida panenteismiksi, koska jumala ymmärrettiin tässä ennemminkin pitävän sisällään maailman kuin olemalla maailma ja koska Eckhart käytti dialektista metodologia. [Culp 2009] Encyclopedian Britannican mukaan Eckhartin Gottheit on kaiken perusta ja jumalan ylittävää. [Schurmann 2010] Gottheit lienee samastettavissa luonnon ja tyhjyyden kanssa.

Waldenfels ja Carter ovat sitä mieltä, että jonkinlainen "eckhartilainen" panenteistinen tulkinta Nishidan filosofiasta olisi lähimpänä totuutta. Waldenfels osoittaa meille kohdan Nishidan varhaistuotannosta, jossa Nishida toteaa, että sikäli kuin voimme puhua jumalasta, sen täytyy olla jotakin sen kaltaista kuin mystikoiden Gottheit, vaikkakin Nishida myöhemmin toteaa, ettei käsite vastaa hänen käsitteitään. [Waldenfels 1966, 366; Nishida 1987, 75]

Waldenfels on Carteria varovaisempi ja haluaa säilyttää jumalan primäärin roolin metafyyssisenä absoluuttina ja tästä syystä myös epäilee Nishidan filosofian kutsumista panenteistiseksi. Carter ottaa rohkeammin Nishidan jumalan ja tyhjyyden

ja asettaa ne tähän kehykseen, josta Nishida itsekin vihjailee. Vaikka Carter saattaakin tehdä liian pitkälle meneviä tulkintoja, hänen tapansa lähestyä asiaa maalaa lopulta mielestäni hedelmällisimmän kokonaiskuvan Nishidan jumalasta ja tyhjiydestä.

Lyhyesti kerrattuna, Carterille Nishidan jumala ja tyhjiys ovat saman kolikon eri puolet. Carter esittää artikkelissaan kohta kohdalta samankaltaisuuksia Eckhartin ja Nishidan välillä. Kuten mainittua, Nishida kuitenkin kirjoittaa, ettei hänen jumalan käsitteensä täysin vastaa Gottheit-käsitettä, sillä Nishidalle ihminen jumalan kuvana on yhtäaikaisesti hyvä ja paha. Tämä tarkoittanee sitä, ettei Nishidan jumala ole "pyhä", vaan se pitää sisällään niin absoluuttisen hyvän kuin absoluuttisen pahan. Siihen, sotiiko tämänkaltainen "Gottheit" Eckhartin luonnehdintoja vastaan, ei tässä oteta kantaa. Asialla ei kuitenkaan ole erityisesti merkitystä, sillä tarkoitus ei olekaan ottaa keskiaikaisten mystikkojen teorioita ja katsoa, sopiiko Nishidan teoria yksi yhteen niiden kanssa, vaan etsiä rinnastusten kautta vihjeitä siitä, voisiko Nishidan filosofiaa nimittää panenteistiseksi ja tätä kautta löytää relaatio jumalan ja tyhjiyden välille.

Jotta tähän lopulta saataisiin vastaus, pitäisi löytää Nishidalta itseltään kohta, jossa hän näin sanoo. Lähimmäs päästään seuraavissa lainauksissa:

"The Word is the expressive medium between God and mankind. [...] God, in his absolute identity and will, expresses himself as the creative Word. [...] In the ancient world of the Jews, the Word was something transcendent [...] But today, I think it must be something immanent."
[Nishida 1987, 104–105]

"The *Word of God* is expressed in Buddhism, as in the Pure Land School, by the *Name of Buddha*. We are saved by believing in the mysterious name of the Buddha. The dialectic of immanence and transcendence, of mankind and the absolute Buddha, is grounded in expression, in the Word." [Ibid.105]

"The interaction of human and absolute wills is mediated in the Word (as dialectic of contradictory identity). The word of God is something rational, a *logos*. And yet what is transrational, and irrational, is also expressed by it." [Ibid.105–106]
(Korostukset alkuperäisistä teksteistä)

Tämä Jumalan Sana ja Buddhan Nimi on nyt helppo nähdä samuuden porttina ja mystikkojen jumalana. Se on se, joka toimii välittäjänä ihmisen ja lopullisen absoluutin välillä, ollen samalla kuitenkin osa absoluuttia. Jumalalta on siis Nishidalla löydettävissä kaksi "roolia" lopullisen todellisuuden ilmentymässä. Teoriaa voinee täten kutsua panenteistiseksi. Jumala absoluuttina taas on luonnehdinnoiltaan samanlainen kuin absoluuttinen tyhjiys tai tyhjiys absoluuttina. Myös tyhjiydellä on niin Nishidalla kuin buddhalaisuudessa yleensäkin relatiivinen tasonsa. Relatiivisen tyhjiyden basho oli taso, jossa itsetietoisuus ilmenee, mutta vain objektivoituna itsetietoisuutena. Tämä tietoisuus oli ei-olevaa suhteessa tietoisuuden kohteeseen, mutta edelleen vastakkainen olevalle. Relatiivinen tyhjiys lähestyy absoluuttista tyhjiyttä eri suunnasta kuin Jumalan Sana tai Buddhan Nimi lähestyy absoluuttia, mutta koska kyse lopulta on vain derivaatista ihmisen ja absoluutin välillä, ne lopulta viittaavat molemmat tähän samaan "porttiin", jonka kautta Nirvana ja Samsara, elämismaailma ja todellisuuden ymmärrys tulevat samaksi, tai tarkalleen ottaen kohtaavat absoluuttisen tyhjiyden, josta kaikki syntyy ennen distinktioita. Vaikka Nishida lähtee käsittelemään kysymystä jumalasta suunnasta, joka ei ole täysin palautettavissa hänen aikaisempiin kirjoituksiinsa, pohjimmiltaan rakenne on sama.

7. Lopuksi

Edellä on toivon mukaan esitetty ymmärrettävä tulkinta siitä, mitä on Nishida Kitaron filosofia, sekä millaiseen viitekehykseen se kuuluu. Tarkoituksena on ollut esitellä Nishidan tyhjiyden käsite, sekä jumalan käsite ja osoittaa, millä tavalla nämä käsitteet liittyvät toisiinsa. Nishidan filosofian viitekehysineen voi nähdä itämaisen ja länsimaisen ontologian ja teologian yhteentörmäyksenä ja lopulta sulautumisena. Oleva lännessä ja tyhjiys idässä kulkevat Nishidan filosofiassa kohti yhteistä katoamispistettä, jossa voimme lopulta puhua molemmista toistensa termein, eikä selkeää rajaa enää ole. Absoluuttinen tyhjiys on jumala jumalan takana ja ylittää olevan ja ei-olevan kategoriat. Vaikka Nishidaa on toisinaan pidetty nationalistina, osittain oikeutetusti, ja vaikka hän kirjoittaakin zen-buddhalaisesta lähtökohdasta, voi hänen filosofiaansa täten kuvaila kulttuurirajat ylittäväksi.

Jos Nishida tulee idästä kohti länttä puhumalla länsimaisen filosofian kielellä ja puhumalla jumalasta, tulee taas negatiivinen teologia lännestä kohti itää. Nishida ei kristittyjen jumalasta kirjoittaessaan tarkoita perinteistä länsimaista jumalaa suurena olevana, vaan kallistuu mystikoiden puoleen. Vertailukohta on hyvä, mutta toki täysin samastakaan asiasta ei ole kyse. Negatiivinen teologia ei pohjautu buddhalaisuudelle, vaikka siinä nykypäivänä yhä enemmän viitteitä itään onkin. Samoin Nishidan filosofiaan ei sovi kolminaisuusoppi, joka kuitenkin kuuluu aina kristilliseen perinteeseen, myös mystiikkaan ja negatiiviseen teologiaan. Nishidan mukaan myös länsimaisen mystisismin ja zeniläisen mystisismin ero on siinä, ettei länsi ole ylittänyt objektilogiikkaa, eikä juhli jokapäiväistä, kuten zen. Eräs suunta, johon tätä jumala/tyhjiys-tematiikan pohdiskelua voisi vielä kasvattaa, voisi löytyä rakkauden käsitteen suunnasta. Yhtymäkohtia voisi etsiä uusitestamentillisesta jumalan ja jumalasuhteen ymmärtämisestä pyhänä rakkautena, sekä niistä Nishidan kirjoituksista, joissa hän kuvailee yksilön ja absoluutin yhteyttä universaaliksi rakkaudeksi.

Nishidan filosofian motivaationa oli alusta loppuun asti distinktioiden hävittäminen. Tätä ongelmaa hän pyrki ratkaisemaan niin tyhjiyden käsitteen kuin jumalan käsitteen kautta. Länsimaiselle jumalan käsitteelle tällainen rooli on vieras. Sikäli idän ja lännen ero säilyy, eikä mitään todellista synteesiä synny. Toisaalta, eihän Nishidan idän logiikan tarkoitus ollutkaan lopulta löytää synteesiä. ”Oleminen” on paradoksaalista olemisen ja ei-olemisen jännitettä, josta ei lopulta voi rationaalisesti sanoa mitään. Nimesi Nishida absoluutin sitten tyhjyydeksi tai jumalaksi, hän viittasi aina tähän absoluuttiseen nondualismiin.

Teorian tulkitseminen panenteismiksi on yksi tapa tehdä rakenteesta helpompi tulkita. Alun perin länsimaalaisena käsitteenä myös se osaltaan sekoittaa kulttuureita. Toisaalta zeniläinen panenteismi, mikäli sellaista termiä sallitaan käyttää, edeltää ajallisesti länsimaista panenteismia. Nishidan omat tekstit jättävät lopulta auki sen, missä määrin Nishida itse näki filosofiansa panenteistisena, mutta ainakin zeniläistä ontologiaa voi ilman suurempaa käsitteellistä vääryyttä sellaiseksi nimittää. Kun jumalaa ei käsitellä aktiivisena, vaan tyhjänä, sen rooliksi jää olla toisaalta

todellisuuden perusta ja toisaalta portti, jonka kautta ihmisen ymmärrys tulee kosketuksiin tämän todellisuuden, eli absoluuttisen tyhjyyden, kanssa.

Nishida oli zen-filosofi. Hän kirjoitti omasta kulttuurisesta lähtökohdastaan, mutta alusta asti hän pyrki tuomaan zeniläistä ymmärrystä tyhjyydestä absoluuttina myös muun maailman tietoisuuteen. Ensinnäkin hän teki sen olemalla ensimmäinen japanilainen, joka loi uutta systemaattista filosofiaa ja teki täten japanilaista ajattelua tunnetummaksi länsimaissa, ei vain kulttuurintutkimuksen ja teologian piirissä, vaan myös filosofian kentällä. Viimeisessä teoksessaan hän otti vielä askeleen eteenpäin, pyrkien ymmärtämään uskontoa yhtäaikaisesti molempien kulttuurien perinteiden kautta. Hän ei kuitenkaan onnistunut, jos sitä tavoittelikaan, yhdistämään näitä uskontoja. Hän toi kuitenkin länsimaisen kielenkäytön zeniläiseen uskonnonfilosofiaan. Hän jopa filosofoi zeniä siinä määrin, että hän tuli osittain irtautuneeksi myös zeniläisestä perinteestä ja rakentaneeksi uudentyyppisen uskonnollis-filosofisen systeemin, jota ei voinut täysin ongelmattomasti asettaa zeniläiseenkin kehikseen.

Tyhjyyden filosofiaa ovat kehittäneet eteenpäin, joskin kukin omiin suuntiinsa, Kioton koulukunnan myöhemmät edustajat, etupäässä Tanabe Hajime ja Nishitani Keiji. Watsuji Tetsuro loi moraalifilosofiansa yksilön ja yhteisön välisen dikotomian tyhjyyden pohjalle. He ovat osiltaan selkeyttäneet tyhjyyden käsitettä itämaisen filosofian kulmakivenä. Ilman Nishida Kitaron pioneerityötä he tuskin olisivat tätä tehneet. Mutta onnistuiko Nishida lopulta muussa kuin uran uurtamisessa? Onko hänen vaikeaselkoinen ja alati muotoutuva filosofiansa lopulta pätevää ja onko sillä todellista annettavaa? Toinen kysymys on, onko absoluuttinen tyhjiys – uskonnollinen kokemus, josta ei voi sanoa mitään – filosofisesti uskottava lopputulos.

Nishida toteaa itse vuonna 1945, ettei hänen logiikkaansa ole ymmärretty akateemisessa maailmassa, eikä sitä ole pohdittu vakavasti. Filosofille tyypilliseen tapaan hänen mielestään hänen kohtaamansa kritiikki on vääristänyt hänen filosofiaansa. Kritiikki ei ole ollut kritiikkiä hänen omasta näkökulmastaan käsin. On väitetty, ettei hänen logiikkansa ole logiikkaa, vaan uskonnollista kokemusta. Nishida

kuitenkin vastaa, että aristoteelinen, kantilainen ja hegeliläinen logiikkakin ovat keskenään erilaisia, kuitenkin kaikki logiikoita. Nishida toteaa lopuksi, että logiikka on ajattelumme diskursiivinen muoto ja voimme saada selvyuden siitä, mitä logiikka on, reflektoimalla oman ajattelumme muotoja. [Nishida 1987, 125–126]

Lopuksi lainaus Nishidalta, joka sanoo oikeastaan kaiken oleellisen siitä, mistä ei voi mitään sanoa:

”Thus we can say that we feel our own life in the shining moon and in the insects crying in the fields”. [Nishida 2005, 216]

Lähteet

Boeve, Lieven, *Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God*, *Journal of Philosophy & Scripture*, vol. 3, no. 2, 2006

Carter, Robert E., *God and Nothingness*, 2009, *Philosophy East & West*, vol. 59, no. 1 (Tammikuu), s. 1–21, University of Hawai'i Press, Honolulu

Cobb, John B., *Buddhist Emptiness and the Christian God*, 1977, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 45, no. 1 (Helmikuu), s.11–25, Oxford University Press, Oxford

Culp, John, *Panentheism*, 2009, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*
[<http://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>, tarkastettu 1.2.2011]

Dallmayr, Fred, *Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani*, *Philosophy East and West* vol. 42, no. 1 (Tammikuu 1992) s. 37–48, University of Hawai'i Press, Honolulu

Flew, Anthony, *God and Philosophy*, 1966, Anchor Press, Lontoo

Haaparanta, Leila, *Introduction*, teoksessa (Haaparanta (ed.)) *Rearticulations of Reason: Recent Currents*, *Acta Philosophica Fennica* no.88 (2010) s.7–16

Haaparanta, Leila, *The Analogy Theory of Thinking*, *Dialectica* vol. 46, no. 2 (1992), s.169–183

Heisig, James W., *Philosophers of Nothingness: an essay on the Kyoto school*, 2001, University of Hawai'i Press, Honolulu

Hägg, Henny Fiska, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, 2006, Oxford University Press, Oxford

Koistinen, Timo, *Filosofinen teismi ja uskonnon jumala* teoksessa *Uskonnonfilosofia* (toim. Timo Helenius, Timo Koistinen, Sami Philström), 2003, WSOY, Helsinki

Loy, David, *Wei-wu-wei: Nondual action*, *Philosophy East and West*, vol. 35, no. 1 (Tammikuu 1985) s. 73–87, University of Hawai'i Press, Honolulu

Maraldo, John C., *Translating Nishida*, *Philosophy East and West*, vol. 39, no. 4 (Lokakuu), s. 465–496, 1989, University of Hawai'i Press, Honolulu

Maraldo, John C., *Nishida Kitaro*, 2010, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro>, tarkastettu 1.2.2011]

McGinn, Bernard J., *Christianity: Christian mysticism*, 2011, *Encyclopaedia Britannica Online* [<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/115240/Christianity>, tarkastettu 1.2.2011]

Nishida, Kitaro, *General Summary*, teoksessa *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro*, 2005, University of Hawai'i Press, Honolulu

Nishida, Kitaro, *Last Writings: nothingness and the religious worldview* (Dilworth, David A., *Introduction: Nishida's Critique of the Religious Consciousness*), 1987, University of Hawai'i Press, Honolulu

Nishitani, Keiji, *Nishida Kitaro* (Clarke, D.S., *Introduction*), 1991, University of California Press, California

Pasanen, Kimmo, *Tyhjyys itämaisessä ajattelussa ja taiteessa*, 2008, Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä

Pyysiäinen, Ilkka, *Buddhism, Religion and the Concept of "God"*, 2003, Numen, vol. 50, no. 2, s. 147–171, Brill

Sakakibara, Tetsuya, *Phenomenology in a different voice – Husserl and Nishida in the 1930's*, 2009, University of Tokyo

Schürmann, Reiner, *Meister Eckhart*, 2010, Encyclopaedia Britannica Online [http://www.britannica.com/EBchecked/topic/178072/Meister-Eckhart, tarkastettu 1.2.2011]

Smith, John E., *Philosophy of Religion*, 1965, The MacMillan Company, New York

Soyen, Shaku, *Zen for Americans*, 1906 [http://www.sacred-texts.com/bud/zfa/, tarkastettu 1.2.2011]

Waldenfels, Hans, *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School*, Monumenta Nipponica, vol. 21, no. 3/4, s. 354–391, 1966, Sophia University Press

Waldenfels, Hans, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, 1980, Paulist Press, New York

Wargo, Robert J.J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro* (Kasulis, Thomas P., *Foreword*), 2005, University of Hawai'i Press, Honolulu