



ANTTONI KUUSELA

Paikan ja kentän filosofiaa

– katsaus Nishida Kitarōn ja Nishitani Keijin ajatteluun

Kioton koulukuntaan luetut Nishida Kitarō ja Nishitani Keiji ovat kenties kaksi tärkeintä modernia japanilaista filosofiaa. Heidän ajattelunsa muotoutui länsimaisen ja itäaasialaisen, etenkin buddhalaisen, filosofian traditioiden välisessä vuoropuhelussa. Molempien filosofien luovuus näkyy siinä, että he eivät tyytyneet olemaan vain joko länsimaisen tai itämaisen ajattelun edustajia, vaan heidän ajattelunsa kaatoi raja-aitoja. Syntyi aitoa maailmanfilosofiaa, joka avaa uusia näkökulmia filosofian kestoaiheisiin. Nishidan ja Nishitanin avainkäsitteiden ’paikka’ ja ’kenttä’ erittelemisen rinnakkain tuo esiin sekä näiden käsitteiden toisiinsa limittyneisyyden että niiden erot.

Japanilaisen filosofian historia on pitkä ja monimuotoinen. Nykyistä muotoaan se alkoi hakea 1860-luvulla, päätyen uomiinsa 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla¹. 1910-luvulla sai alkunsa niin kutsuttu Kioton koulukunta, joka on vaikuttanut aina tähän päivään asti ja jota monet pitävät ensimmäisenä – ja mahdollisesti ainoana – aidosti omaperäisenä japanilaisen filosofian suuntauksena. Japanilaiset intellektuellit eivät itse pääosin pitäneet Kioton koulukuntaa ja sen perustajaa Nishida Kitarōa (1870–1945) edeltäneitä filosofioita – muun muassa buddhalaista ja kungfutselaista ajattelua – filosofiana tai näiden perinteiden edustajia filosofeina, sillä filosofia ymmärrettiin länsi- tai Eurooppa-keskeisessä merkityksessä.² Tässä katsannossa vasta Nishidan ajattelussa saavutettiin Japanin kontekstissa aito filosofisuus. Toisaalta Kioton koulukuntaa seuranneen ja sen kanssa samanaikaisesti maassa muotoutuneen muun akateemisen filosofisen ajattelun ei ajatella olevan erityisen japanilaista vaan pikemminkin länsimaisen filosofian perinteeseen ankkuroituvaa filosofiaa.³ Toisin sanoen Eurooppa- tai länsikeskeinen narratiivi on Japanissakin vallitseva: ”filosofia” merkitsee erityistä antiikin Kreikassa syntynyttä ja siitä eteenpäin Euroopassa ja myöhemmin Yhdysvalloissa kehittynyttä kulttuurituotetta⁴.

Tässä artikkelissa tarkastellaan kahden Kioton koulukunnan filosofin, edellä mainitun Nishidan sekä hänen oppilaansa Nishitani Keijin (1900–1990), ajattelua vertailematta heitä systemaattisesti kehenkään länsimaiseen filosofiaan.⁵ Sekä Nishidan että Nishitanin, kuten muidenkin Kioton koulukunnan jäsenten, filosofiaa on toistuvasti vertailtu etenkin Nietzscheen ja Heideggeriin, mutta myös esimerkiksi Husserliin, Hegeliin ja Kantiin⁶. Kioton kou-

lukkunnan edustajia on harvemmin vertailtu keskenään, ja silloinkin on keskitytty enimmäkseen Nishidan ja hänen seuraajansa Tanabe Hajimen (1885–1962) vertailuun⁷. Artikkelini paikkaa tätä puutetta tutkimuskirjallisuudessa esittelemällä ja vertailemalla Nishidan ja Nishitanin pääkäsitteitä. Heidän ajattelunsa keskinäinen vertaaminen myös osaltaan haastaa länsikeskeistä filosofista narratiivia. Esittelen kuitenkin lyhyesti keskeisimmät Nishidaan ja Nishitaniin vaikuttaneet länsimaiset filosofit seuraavan osion aluksi. Käsittelem myös tiiviisti itäaasialaista filosofiaa, etenkin zen-buddhalaisuutta, jolla on merkittävä rooli Kioton koulukunnan ajattelussa Nishidan ensimmäisestä monografiasta alkaen. Tavoitteena on samalla myös tehdä Kioton koulukuntaa yleisesti tutuksi.

Nishidan ja Nishitanin ajattelun kattava esittäminen olisi mahdotonta lyhyessä artikkelissa – Nishidan osalta siksi, että hänen ajattelunsa muuttui yhdestä systeemistä toiseen hänen uransa aikana, ja Nishitanin siksi, että hän tarkasteli yhdestä perustavasta positioista useita hyvin erilaisia filosofisia teemoja⁸. Tässä artikkelissa keskitytäänkin vain yhteen käsitteeseen kummankin filosofiasta: Nishidan ”paikkaan” (engl. *place*; jap. *basho* 場所)⁹ ja Nishitanin ”kenttään” (engl. *field*; jap. *ba* 場). Paikan käsite ja sen logiikka (engl. *logic of place*; jap. *basho no ronri* 場所の論理) ovat merkittäviä käsitteitä Nishidan filosofian muotoutumisessa ja antavat myös suunnan sen myöhemmille kehitysvaiheille. Kentät puolestaan ovat Nishitanin filosofian keskeinen käsite, ja niillä muodostuvat ”näkökulmat” (engl. *standpoint*; jap. *tachiba* 立場) sen määrittävä piirre.¹⁰

Paikan logiikka myös yhdistää Nishidan ja Nishitanin filosofioita. Nishitani omaksui paikan logiikan hengen ja sen keskeisen käsitteen, absoluuttisen olemattomuuden

(engl. *absolute nothingness*; jap. *zettai-mu* 絶対無), vaikkei löytänytään suurempaa käyttöä itse logikalle. Kehitellensä absoluuttisen olemattomuuden ideaa eteenpäin tyhjyyden (engl. *emptiness*; jap. *kū* 空; sanskrit *śūnyatā*) käsittein Nishitanin voidaan katsoa pitäneen Nishidan ajattelun ydintä mukana omassa filosofiansa.¹¹ Nishidan ja Nishitanin avainkäsitteiden erittely samassa tekstissä mahdollistaakin niiden yhtäläisyyksien ja erojen vastavuoroisen selventämisen.

Nishidan ja Nishitanin filosofoiden kontekstit

Historiallisesti Japani on omaksunut erilaisia kulttuurisia vaikutteita luovasti ja valikoivasti: noin tuhannen vuoden ajan (vuosina 500–1600) nuo vaikutteet tulivat suurimmilta osin Kiinasta Korean kautta. 1600-luvun alkupuolella Japani sulkeutui ulkomaailmalta noin 250 vuodeksi, kunnes vuoden 1868 Meiji-restauraatio päätti sulkeutumisen ajan ja aloitti Japanin modernisoitumisen. Modernisoitumista seurasi uusi vaikutusten virtaus, tällä kertaa länsimaista.¹² Myös Kioton koulukunta muotoutui tässä historiallisessa kontekstissa, kun siihen luetut filosofit ottivat vaikutteita Japanille ominaisesti luovasti ja valikoivasti¹³.

Kioton koulukunnan filosofit ajattelivat ja kirjoittivat hyvin eri tavoin. Perustavalla tasolla heitä kuitenkin yhdistää Nishidan alun perin muotoilema absoluuttisen olemattomuuden käsite.¹⁴ Nishidaa pidetäänkin näin ollen yksimielisesti koulukunnan perustajana¹⁵. Koulukunnan muotoutumisessa Nishidan kehittämät filosofiset ajatukset olivat eittämättä merkittäviä, mutta yksin niille koulukunta tuskin olisi rakentunut. Siihen tarvittiin niin Nishidan oppilaan ja seuraajan Tanaben kritiikkiä kuin Nishitanin luovia laajennuksia.¹⁶ Nishida ei itse myöskään lähtenyt tietoisesti perustamaan erityistä filosofista koulukuntaa; pikemminkin hänen ajatuksensa keräsivät yhteen niistä kiinnostuneita ja inspiroituneita ajattelijoita ja opiskelijoita, joista Kioton koulukunta muotoutui orgaanisesti, ilman etukäteistä suunnitelmaa¹⁷. Kioton koulukunnan syntyminen onkin eräänlainen onnekas usean sattuman summa.

Koulukunnan muotoutumiseen vaikutti osaltaan Japanin modernisoitumisen myötä maahan virrannut länsimainen filosofia. Kioton koulukuntaa innoittaneista länsimaisista filosofeista voidaan nostaa esiin merkittävänä etenkin Kant ja Hegel sekä heistä juontunut saksalaisen filosofian traditio. Tähän inspiraation lähteeseen voitaneen lukea myös Nishidan kamppailu uskantilaisten ajatusten kanssa, joihin hän käänteentekevässä ”Basho”-esseessään (1927) monesti viittaa.¹⁸ Myös Nishitanin filosofiansa on nähtävissä hänen syvä tunteuksensa saksalaisen filosofian traditiosta, Kantin ja Hegelin lisäksi myös Schellingin ja Heideggerin sekä tanskalaisen Kierkegaardin ajattelusta. Nishitani opiskeli vuosina 1937–1939 Heideggerin alaisuudessa Freiburgissa, vierailen usein tämän kotona puhumassa zenistä. Mainittujen lisäksi Nishitani suhtautui lähes uskonnollisella hartaudella Nietzscheen, jonka *Näin*

pubui Zarathustraa hän ”kantoi kouluvuosinaan mukanaan ’kuin Raamattua’”.¹⁹ Saksalaisen perinteen vaikutus näkyy vahvana myös Kioton koulukunnan niin kutsutussa ”vasemmistosiivessä”, joka luki ja sovelsi marxilaisia ajatuksia. Merkittävimmät tähän haaraan kuuluneista filosofeista, Tosaka Jun (1900–1945) ja Miki Kiyoshi (1897–1945), kuolivat vankeudessa esitettyään ajatuksia, joiden ei katsottu olevan keisarillisessa Japanissa sopivia.²⁰ Kioton koulukunnan inspiraation lähteet eivät kuitenkaan rajaudu pelkkiin saksalaisiin: esimerkiksi Nishitanin ajatteluun vaikuttivat myös Bergson ja Aristoteles²¹.

Toinen merkittävä vaikutus Kioton koulukunnan ajatteluun oli Itä-Aasian buddhalaisuudella, etenkin niin kutsutulla mahajana-buddhalaisuudella. Mahajana-buddhalaisuus on kattokäsite. Se on verrattavissa esimerkiksi luonnehdintaan ”klassinen musiikki”, joka sisältää hyvinkin erilaisia muotokieliä hyödyntäviä musiikillisia suuntauksia, joita joka tapauksessa yhdistävät tietynlaiset konventiot ja perusajatukset. Mahajana-buddhalaisuuteen luetaan useita eri buddhalaisuuden lahkoja, kuten zen-buddhalaisuus²².

Useat mahajana-buddhalaiset lahkot kommentoivat tai hyödyntävät merkittävän intialaisen buddhalaisen ajattelijan, Nāgārjunan (n. 150–200), ajatuksia. Nāgārjunan mukaan kaikki asiat ovat tyhjiä eli vailla itsessään olevaa ja toisista riippumatonta omaa luontoa²³. Oman luonnon puute liittyy buddhalaisuuden ydinkäsitteeseen ’keskinäisriippuvaiseen kehkeytymiseen’ (engl. *codependent origination*; sanskrit, *pratitya-samutpada*), joka merkitsee lyhyesti sitä, että ”jokin asia nousee esiin yhdessä ehtojensa kanssa”²⁴. Sekä Nishida että Nishitani asettuvat epäsuorasti osaksi mahajana-buddhalaisen ajattelun perinnettä. Krummel toteaa, että kuten esimerkiksi Nāgārjuna tai muut mahajana-buddhalaiset ajattelijat Nishida ei pyri tekemään absoluuttisesta olemattomuudesta uudenlaista olevaa tai muotoa. Pikemminkin absoluuttinen olemattomuus tarkoittaa ”muodottomuutta, joka itse muotoutuu muodostetuiksi oleviksi”²⁵. Nishitani puolestaan hyödynsi useiden eri mahajana-buddhalaisuuden lahkojen ajatuksia kehitellessään absoluuttisen olemattomuuden käsitettä edelleen ja käsitteellistäänsä sen tyhjyydeksi²⁶. Nishitani esimerkiksi hyödyntää filosofiansa mahajana-buddhalaisuuden keskeistä ajatusta olemattomuuden ja olevan jännitteisestä suhteesta, mitä on ilmaistu muun muassa lausahduksella ”muoto ei eroa tyhjyydestä eikä tyhjyys muodosta”²⁷.

Mahajana-buddhalaisuuden lahkoista merkittävien inspiraatio koko Kioton koulukunnalle lienee zen-buddhalaisuus²⁸. Se innoitti sekä Nishidaa että Nishitania hyvinkin konkreettisesti, sillä molemmat harjoittivat zen-meditaatiota²⁹. Vaikka Nishida päättikin muodollisen zen-harjoituksen jo alle kymmenen vuoden jälkeen 1905, zenillä oli tunnustettu vaikutus Nishidan filosofiaan³⁰. Se näkyy huomion kääntämisessä arkipäiväisyyteen ja tavalliseen lähtökohtana, josta filosofiset huomiot kumpuavat. Esimerkiksi Yusa Michiko kirjoittaa: ”Varhain Nishida päätti, että mikäli hänen filosofinen tutkimuk-

”Nishida nimittää ’paikaksi’ tuota jotakin, joka asettaa asioiden toisiinsa suhtautumisen järjestelmän ja ylläpitää asioiden välisiä suhteita.”

sensa on oleva millään tavalla merkittävää, täytyy sen perustua hänen omaan elämäänsä.”³¹ Nishitani puolestaan jatkoi zen-harjoitusta läpi elämänsä, ja Nishidan oppilaista juuri Nishitanin voidaan katsoa laajentaneen ja keskityneen Nishidan ajattelussa siihen puoleen, joka yhdistyy tai liittyy zeniin.³² Nishitanin tapa käsitellä erilaisia modernin ongelmia, kuten vieraantumista ja nihilismia, sekä hänen pyrkimyksensä esittää ratkaisuehdotuksia niihin zenin näkökulmasta käsin onkin Nishitanin filosofian yksi ominaispiirre.³³

Zenistä on tunnetusti hankala sanoa mitään, sillä se on ”erityinen perinne kirjoitusten ulkopuolella” eikä ”riipu sanoista tai kirjaimista”³⁴. Toisaalta zen on synnyttänyt valtavan määrän tekstejä, joka ”saattaa ylittää muiden laukojen jälkeensä jättämät [teksti]määrät”³⁵. Tästä ristiriidasta Bret W. Davis on todennut: ”juuri sen vuoksi, ettei zenissä ole ensimmäistä sanaa, ei siinä ole myöskään viimeistä sanaa”. Toisin sanoen zenillä ei ole pyhää, alkuperäistä opinkappaletta – alussa olevaa sanaa – vaan jokainen zen-mestari ilmentää omaa ymmärrystään, valaistumista (jap. *satori* 悟り), omalla tavallaan.³⁶ Zen-mestareiden kootut kirjoitukset, niin kutsutut zen-kirjoitukset (engl. *Zen records*; jap. *zenroku* 禅録), kätkevätkin sisäänsä kirjoittajansa zenin ytimen, joka lukijan tulisi pyrkiä ymmärtämään ja näin syventää omaa ymmärrystään zenistä.³⁷

Nishitanin zeniä ilmentää etenkin hänen painottamansa ”itsen tosiasian selvittäminen” (engl. *clarifying the matter of the self*; jap. *kojikyūmei* 己事究明) ja toisaalta

minän ja sinän välisen suhteen (engl. *I-Thou relation*; jap. *ware to nanji no kankei* 我と汝の関係) elimellisyys olemassaololle.³⁸ Lisäksi Nishitani omaksui terminologiaa etenkin rinzai zenistä. Sen käsitteet ”suuri kuolema” (engl. *Great Death*; jap. *daishi* 大死) ja ”suuri epäily” (engl. *Great Doubt*; jap. *daigi* 大疑) ovat merkittävässä roolissa Nishitanin pääteoksessaan *Religion and Nothingness* (jap. *Shūkyō to wa nanika* 宗教とは何か)³⁹ muotoilemissa Nishidan absoluuttisen olemattomuuden ”topologian” eksistentiaalisten puolien jatkokehittelyissä⁴⁰.

Paikan käsite

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin Nishidan filosofiaa. Keskityn ensiksi paikan käsitteen erittelyyn ja sen jälkeen sen logiikkaan. Nishida aloittaa ”Basho”-esseensä perustelemalla tarvetta ajatuksille, joita hän esseessään muotoilee:

” [...] jotta objektit voivat olla vastavuoroisessa suhteessa ja jotta ne voivat muodostaa yhden järjestelmän säilyttäen kuitenkin itsensä tuossa järjestelmässä on pohdittava sekä sitä, mikä säilyttää tuon järjestelmän itsensä, että sitä, mihin tuo järjestelmä sijoittuu ja mikä näin ollen mahdollistaa sen muodostumisen järjestelmän sisältä käsin. Olevan täytyy olla johonkin sijoittunutta, muuten emme voisi erottaa olevaa ja olematonta toisistaan.”⁴¹

”Paikka on ihmisenä olemista konkreettisesti maailmassa, sen dynaamisessa kokonaisuudessa, josta niin kognitio tuosta maailmasta kuin erottelu kokijan ja koetun, subjektin ja objektin, välillä kumpuavat.”

Nishida nimittää ”paikaksi” tuota jotakin, joka asettaa asioiden toisiinsa suhtautumisen järjestelmän ja ylläpitää asioiden välisiä suhteita. Paikka heijastaa objektin itsessään mutta on tuossa heijastamisen aktissa itse tyhjä tai, toisin sanoen, ei mitään.⁴² Nishida itse toteaa, että paikan käsitettä innoitti Platonin ajatus *chōrasta*, ”ideoiden vastaanottavasta paikasta”⁴³. John Krummel tähdentää, että Nishida inspiroitui *chōran* muodotomudesta suhteessa niihin asioihin, joiden matriisina se toimii. Nishida kehitti edelleen tätä ajatusta muodotomudesta tai luonteettomuudesta ja muotoili siitä olemassaolon perustavan tason, olemattomuuden.⁴⁴

Nishidan paikan käsitteen taustalla voidaan nähdä myös arkinen havainto asioiden suhteellisuudesta. Jos asiat ovat toisiinsa nähden suhteellisia, täytyy niiden suhteutua toisiinsa *jossakin*. Tuo suhteutumisen mahdollistava paikka ei kuitenkaan voi itsessään suhteutua johonkin, koska tällöin sekin olisi vain yksi suhteellinen oleva. Siksi Nishida esittää, että suhteutumisen paikan täytyy olla olematon.⁴⁵ Tässä huomiossa on nähtävissä Nāgārjunalta juontuvat ajatukset asioiden oman luonnon puutteesta ja keskinäisriippuvaisesta kehkeytymisestä. Toisin sanoen asioilla ei ole omaa luontoa, ja ne tulevat oleviksi vain suhteessa toisiinsa paikassa. Näiden kahden käsitteen lisäksi Nishida hyödyntää paikan dynaamisuuden kuvaamisessa mahajana-buddhalaisuudessa laajalti jaettua käsitettä ”kehityksen- ja tuhoutuminen” (jap. *shōmetsu*, 消滅) todeten, että ”aito paikka ei ole vain muutoksen paikka vaan myös kehityksen- ja tuhoutumisen paikka”⁴⁶. Krummel katsookin, että Nishida viittaa tällä mahajana-buddhalaiseen

ajatukseen ilmiöiden hetkellisyydestä, niiden ”välittömästä ilmestymisestä ja katoamisesta”⁴⁷.

Paikan dynaamisuus viittaa *kokemuksen ja todellisuuden* jatkuvaan muutokseen, joka edeltää niiden erottelua toisistaan⁴⁸. Lisäksi paikka viittaa ihmisen eletyn kokemuksen ”sijoittuneisuuteen” (jap. *oite aru* 於いて有る) todellisuudessa. Paikka on ihmisenä olemista konkreettisesti maailmassa, sen dynaamisessa kokonaisuudessa, josta niin kognitio tuosta maailmasta kuin erottelu kokijan ja koetun, subjektin ja objektin, välillä kumpuavat.⁴⁹ Olevan sijoittuneisuudesta nousee myös Nishidan perusajatus paikasta ja sen logiikasta: paikka on olemassaoloa kuvaava käsite, kun taas paikan logiikka viittaa olemassaolon tiedolliseen jäsentämiseen, sen ”loogiseen” esittämiseen. Toisin sanoen paikan logiikka on looginen esitys siitä, *miten* olevat ovat keskinäisriippuvaisia. Palaan paikan loogiseen puoleen seuraavassa osiossa.

Vaikka Nishida aloittaa arkipäiväisestä, hän harppaa nopeasti abstraktimman ajattelun alueelle ja kontrastoi oman paikan ajatuksensa näkemykseen, jonka mukaan asioiden välinen suhde palautuu ”suhteiden järjestelmään”, joka on ”jakamaton kokonaisuus”. Nishida myöntää, että tällainen suhteiden järjestelmä jakamattomana kokonaisuutena tekee paikan kaltaisen ajatuksen tarpeettomaksi. Hän kuitenkin huomauttaa, että jakamaton kokonaisuus on itse oleva asia. Tällöin sen täytyy Nishidan mukaan suhteutua toisiin oleviin asioihin, jolloin täytyy myös olla jokin suhteutumisen paikka, joka asettaa tuon suhteen ja ylläpitää sitä.⁵⁰ Toisin sanoen ei voidakaan puhua jakamattomasta kokonaisuudesta, vaan

kokonaisuus jakautuu itseensä suhteiden järjestelmänä ja siihen paikkaan, johon tuo järjestelmä sijoittuu.

Nishida erottaa kolme paikkaa: tietoisuuden paikan, relatiivisen olemattomuuden paikan ja aidon olemattomuuden paikat⁵¹. Tietoisuuden paikka viittaa arkipäiväiseen tietoisuuteen, joka mahdollistaa tietoisuuden objektien liittymisen toisiinsa ja myös oman tietoisuuteni näistä objekteista⁵². Se ei kuitenkaan ole vielä itsestään tietoinen vaan pelkästään tietoinen havaituista objekteista. Jotta itsetietoisuus voi muotoutua, tarvitaan relatiivisen olemattomuuden paikkaa, joka erottaa minän objekteista, jotka minä havaitsee. Relatiivisen olemattomuuden paikan itsetietoisuus on kuitenkin objektivoitu ymmärrys itsestä (minä olen se, joka suhteutuu tuohon havaitsemaani objektiin) ja vasta absoluuttisen olemattomuuden paikassa minän on mahdollista olla täysin tietoinen itsestään (minä olen).⁵³

Tiivistetysti tietoisuuden paikka kuvaa tavallista tietoisuutta, joka ei kuitenkaan ole itsestään tietoinen; relatiivisen olemattomuuden paikka mahdollistaa itsetietoisuuden mutta vain objektivoituna; ja absoluuttisen olemattomuuden paikassa tietoisuus on täysin tietoinen itsestään⁵⁴. Relatiivisessa olemattomuudessa minä nähdään yhtenä objektina muiden joukossa ja objekteihin suhtautuvana. Relatiivinen olemattomuus on olevan relatiivinen kieltö, sen negaatio⁵⁵, eli subjektin ja objektin, kokijan ja koetun, erottaminen toisistaan. Absoluuttinen olemattomuus puolestaan on kaiken olevan kieltö, jossa tietoisuuden objektit tulevat välittömiksi ja immanenteiksi.⁵⁶ Absoluuttinen olemattomuus on eräänlainen ”puhdas kokemus”, jossa ei tehdä kokemusta koskevia arvostelmia, kuten ”näen punaisen pallon”, vaan yksinkertaisesti nähdään tuo pallo sen punaisuutta tai palloa käsitteellisesti tai sanallisesti jäsentämättä⁵⁷.

Kaksi ensimmäistä paikkaa, tietoisuuden ja relatiivisen olemattomuuden paikat, ovat Nishidan ajattelussa elimellisesti limittyneitä toisiinsa. Nishida toteaa, että ”se, mitä tavallisesti tarkoitamme tietoisuuden näkökulmalla, on [...] olemattomuuden näkökulma suhteessa olevaan”. Nishidan mukaan onkin niin, että tietoisuuden paikka perustuu relatiivisen olemattomuuden paikkaan, sillä tietoisuuden paikka muotoutuu vasta, kun olemattomuus kieltää olevan.⁵⁸ Jotta jokin oleva asia voi tulla tietoisuuden objektiksi, täytyy sen suhteutua siihen, mitä se ei ole; esimerkiksi tuolin täytyy suhteutua pöytään. Sama relatiivisuus pätee niin tietoisuuteen kuin oleviin asioihin: tietoisuuteni määrittäyty suhteessa niihin objekteihin, joista olen tietoinen, ja oleva asia itse määrittäyty suhteessa siihen, mikä ei ole tuo oleva vaan jokin toinen oleva. Relatiivinen olemattomuus on siis negaatio, joka suhteuttaa olevan toisiin oleviin ja mahdollistaa sen, että tietoisuus näistä olevista muodostuu.⁵⁹

Nishida itse antaa relatiivisesta olemattomuudesta esimerkkinä minän tai minuuden, joka ymmärretään suhteessa siihen, mikä ei ole minää⁶⁰. Lisäksi minuus Nishidan mukaan ympäröi tietoisuutensa ilmiöitä sisältä käsin, eli nuo ilmiöt ovat minän tietoisuuden piirissä.⁶¹ Tämä tietoisuus taas on sijoittunut relatiiviseen olemat-

tomuuteen, joka ylipäänsä mahdollistaa minän suhteutumisen tietoisuutensa ilmiöihin.

Relatiivinen olemattomuus, joka kieltää olevan ja johon olevan ajatellaan sijoittuvan, ei Nishidan mukaan ole aito eli absoluuttinen olemattomuus⁶². Myös tämä relatiivinen ja vastakkain asetteleva olemattomuus sijoittuu aitoon olemattomuuteen.⁶³ Aito olemattomuus eroaa relatiivisesta olemattomuudesta siinä, ettei se ole vastakkain asetteleva (engl. *oppositional*; jap. *tairitsuteki* 対立的) eli olematon, joka kieltää olevan, vaan olematon, joka mahdollistaa olevan ja olemattoman vastakkainasettelun, ”asettaen olevan ja olemattoman sisältä käsin”⁶⁴. Nishida kutsuu tätä aidon olemattomuuden paikkaa ”peiliksi, joka valaisee itsensä” erotuksena relatiivisesta olemattomuudesta, joka on ”peili, joka vain heijastaa”. Lisäksi relatiivinen olemattomuus ”heijastavana peilinä” on Nishidan mukaan ”määräytyneen paikka” (engl. *determined place*; jap. *gentei serareta basho* 限定せられた場所), kun taas aito olemattomuus on ”määrittävä paikka” (engl. *determining place*; jap. *gentei suru basho* 限定する場所).⁶⁵ Toisin sanoen aito olemattomuus ei itsessään määräydy suhteessa olevaan vaan sen määrittävyys on sille sisäsyntyistä, ei jotain siihen ulkopuolelta määritettyä⁶⁶.

Aito olemattomuus siis on Nishidan mukaan jotain sellaista, joka on kaiken kokemuksemme ja tietoisuutemme perustalla alun perin. Se mahdollistaa niiden muotoutumisen ja jäsentämisen älyllisesti. Se on tämän osion alussa mainittu jokin, joka itsensä sisältä käsin asettaa järjestelmän, jossa toisiinsa suhteutuvat asiat voivat ylipäänsä suhteutua toisiinsa ja joka myös ylläpitää tätä suhteutumisen järjestelmää. Vaikka Nishida tässä puhuu abstraktisti ”järjestelmästä”, viittaa hän olemassaoloon ylipäänsä; siihen, miten maailman asiat ovat olemassa.

Paikan logiikka

Edellä esittelin yleisellä tasolla Nishidan ajatuksen paikan käsitteestä. Seuraavaksi keskityn lyhyesti sen logiikkaan. John Maraldo selventää Nishidan ajatusta paikan logiikasta toteamalla, että se on ”uuden kokemuksen ja itsetietoisuuden ontologia”, jonka Nishida muotoili ”vastalauseena uskantilaiselle epistemologialle, jossa tieto ymmärretään subjektin säännönmukaisena konstruktiona objektiivisesta maailmasta” ja ”vaihtoehtona substanssilogiikalle, jonka valtaosa länsimaisesta metafysiikasta olettaa”⁶⁷.

Paikan logiikkaa Nishida hahmottelee etenkin tarkastelemalla subsumptiivista (engl. *subsumptive*; jap. *hōsetsu* 包摂) arvostelmaa. Subsumptiivinen arvostelma merkitsee tässä yksinkertaisesti arvostelmaa, joka muodostuu ”kieliopillisen subjektin ja sen predikaatin välillä” ja jossa predikaatti universaalina sisällyttää kieliopillisen subjektin yksilönä itseensä. Tiivistetysti Nishida siis tarkoittaa subsumptiivisella arvostelmalla yksilön sisällyttämistä universaaliin.⁶⁸ Krummel muotoilee saman toteamalla, että Nishida ymmärtää subsumptiivisen arvostelman seuraavasti: siinä universaali (predikaatti) ympäröi yksilön (kieliopillisen subjektin) tai sisällyttää sen itseensä samalla

tuota yksilöä määrittäen⁶⁹. Nishida itse antaa subsumptiivisesta arvostelmasta esimerkkinä punaisen värin. Punainen partikulaarina sisältyy värin universaaliin eli värin järjestelmään.⁷⁰ Väri on siis objekti, joka suhteutuu toisiin objekteihin (punainen suhteutuu siniseen sikäli kuin punainen on ei-sininen) ja jotka yhdessä muodostavat värin järjestelmän.

Krummelin mukaan Nishida pitää subsumptiivista arvostelmaa kaikenlaisten arvostelmien arkkityyppisenä muotona ja perustana totuusväitteille⁷¹. Krummel jatkaa, että keskittyessään subsumptiivisiin arvostelmiin Nishida ”hylkää asiakokeskeisen [*thing-centered*] näkemyksen todellisuudesta” eli kääntää katseensa pois määritetyistä objekteista siihen, mikä näitä objekteja määrittää, ylläpitää niiden välisiä suhteita ja pysyy itse määrittämättömänä.⁷² Toisin sanoen Nishida kääntää katseensa paikkaan, jota voidaan näin ollen kutsua myös ”predikaattitasoksi” (engl. *predicate-plane*; jap. *jutsugomen* 述語面)⁷³. Paikka predikaattitasona tarkoittaa, että asiat määrittyvät tuossa paikassa ja seuraavat määrittymisessään paikan ”predikaattikeskeistä logiikkaa”⁷⁴.

Paikan predikaattitasomaisuus alleviivaa myös aiemmin mainittua paikan dynaamisuutta eli todellisuuden ja kokemuksen jatkuvaa muutosta – sitä, että paikka on jatkuvassa määrittymisen tilassa eikä itsessään mitään määritettyä. Sen paremmin tietoisuuden paikka kuin relatiivisen olemattomuuden paikka eivät vielä ole aitoja paikkoja (eli aitoa tai absoluuttista olemattomuutta), koska ne ovat suhteellisuudessaan määrittymineitä. Vasta aito olemattomuus on todellinen tai perimmäinen paikka, josta niin olevat asiat kuin tietoisuus niistä syntyvät. Sen sijaan tietoisuuden ja relatiivisen olemattomuuden paikat ovat todellisuutta ja olemassaoloa koskevia käsitteellistyksiä.⁷⁵

Yhtäältä paikan logiikalla Nishida pyrkii jäsentämään todellisuuden rakennetta. Paikkaa ei kuitenkaan tule ymmärtää sen universaaliudesta ja määrittävyydestä huolimatta abstraktina asiana, sillä pohjimmiltaan paikka ”viittaa todellisuuden ja kokemuksen konkreettiseen sijoittuneisuuteen”⁷⁶. Toisaalta kaikkien olevien asioiden sijoittuneisuuden lisäksi paikan logiikka kuvaa myös minän tapaa sijoittua maailmaan itsestään tietoisena olevana. Krummel toteaa, että ”paikan teorian kehittämisessä” Nishida pyrkii subsumptiivista arvostelmaa analysoimalla löytämään ”loogisen perustan” itsetietoisuudelle sen sijaan, että itsetietoisuus selitettäisiin psykologistisesti.⁷⁷ Toisin sanoen Nishida selventää paikan logiikkaan itsetietoisuuden ”loogisen rakenteen”, joka selittää itsetietoisuuden suhteutumisen objektien maailmaan.⁷⁸

Nishida itse toteaa, että tavallisesti ymmärrämme itsen ”[kieliopillisen] subjektin yhtenäisyytenä”. Nishida mukaan minuuden täytyy kuitenkin olla predikaatti, ei subjekti; minuuden ”täytyy olla kehä, ei piste – paikka, ei asia”. Itse asiassa minuuden pitää olla ”predikoiva yhtenäisyys” eli määrittävä yhtenäisyys, mikä on ”subjektin sijoittuneisuutta predikaattiin”.⁷⁹ Lyhyesti sanottuna subjektin sijoittuminen predikaattiin mahdollistaa subjektin toiminnan, jossa subjekti määrittää sekä itseään että maa-

ilmaa ympärillään⁸⁰. Mikäli minuus ymmärrettäisiin vain subjektin yhtenäisyytenä, ei minuus olisi maailmassa toimiva oleva, vaan jotain abstraktia ”olevaa”. Tuo abstrakti oleva ei myöskään määrittäisi miksikään eli sillä ei olisi minkäänlaisia ominaisuuksia, sillä subjekti yksinään ei voi määrittää itseään. Se voi määrittäytyä vain suhteutuneisuudessaan ja sijoittuneisuudessaan. Toisin sanoen ilman universaalia predikaattia, joka itsessään ei ole mitään, johon subjekti sijoittuu ja josta kaikki oleva kehkeytyy, ei olisi myöskään subjektia.⁸¹

Nishitanin olemassaolon kentät

Siirryn seuraavaksi paikasta kentälle: Nishidan filosofian käsittelystä Nishitanin ajattelun erittelyyn. Tarkastelen tässä osiossa Nishitanin pääteosta *Religion and Nothingness*, etenkin sen neljättä lukua ”Standpoint of Sūnyatā” (jap. *kū no tachiba*, 空の立場), ja esseetä ”The Standpoint of Zen” (jap. *zen no tachiba*, 禪の立場). Ensin mainitussa Nishitani kirjoittaa suorimmin omasta filosofisesta positiostaan ja jälkimmäinen osoittaa zen-buddhalaisuuden olennaisen roolin hänen ajattelussaan.

Kuten edellä totesin, Nishitani painottaa ajattelussaan paikan käsitteen ja logiikan eksistentiaalisia puolia. Painotus näkyy eritoten puheessa ”olemassaolon tasoista”, jotka Nishitanin ajattelussa ovat kuvauksia ihmisenä olemisen tavoista⁸². Toisin kuin Nishida paikan logiikassaan, Nishitani ei pyri luomaan kokonaisvaltaista filosofista järjestelmää vaan tarkastelemaan erilaisia filosofisia kysymyksiä tietyllä filosofisella perustalla seisten tai tietyistä ”näkökulmasta”⁸³. Toisin sanoen siinä missä Nishida on kiinnostunut siitä, *miten* kokemuksemme ja maailmamme rakentuu, on Nishitani kiinnostunut siitä, *millainen* tuo kokemus ylipäänsä on, kun yksittäinen ihminen sitä elää⁸⁴.

Tästä lähtökohdasta Nishitani päätyy jakamaan olemassaolon ”kentät” kolmeen: tietoisuuden, olemattomuuden ja tyhjyyden kenttiin. Jäsennys muistuttaa Nishidan kolmijakoa tietoisuuden paikan, relatiivisen olemattomuuden paikan ja absoluuttisen olemattomuuden paikan välillä. Tietoisuuden kenttä (engl. *field of consciousness*; jap. *ishiki no ba* 意識の場) on Nishitanin mukaan ”tavallinen olemassaolon tapa”, jossa ymmärrämme asiat itsestämme erillisinä ulkoisina objekteina. Näemme myös itsemme tällaisina objekteina, joihin suhteudumme.⁸⁵ Tämä arkiymmärryksemme mukainen minuus on ”yksilön subjektiivisuutta”, joka on ”yleistettävissä kaikkien muiden näkökulmaksi”⁸⁶. Yleistettävyyksensä minuudessa näyttäytyy tässä negatiivisessa valossa, sillä Nishitanin näkemyksen mukaan se, mikä on yleistettävää, ei ole aitoa.

Toisin sanoen minuutemme siten, kuin sen tavallisesti ymmärrämme, ei ole aidosti elettyä vaan objektiksi muutettua minuutta. Nishitani kutsuu tätä myös ”ego-minäksi”. Se on minuus, joka on sekä itseensä keskittynyt että itselleen täysin selvä; sitä ei siis tarvitse sen syvemmin pohtia.⁸⁷ Nishitani kutsuu tietoisuuden kenttää myös älyllisyyden kentäksi viitaten tapaan, jolla suhtaudumme

**”Olemattomuuden kentälle
siirtyessä olemassaolon
tapamme Nishitanin mukaan
syvenee, minkä mahdollistaa
ensi sijassa jonkinlainen kriisi
– rajallisuuden kokemus, kun
emme voikaan elämässämme
tehdä kaikkea, mihin
kuvittelimme pystyvämme.”**

maailmaan voittopuolisesti (luonnon)tieteellisen rationaalisesti, kun taas muut suhtautumistavat jäävät toissijaisiksi tai kokonaan sivuun⁸⁸. Tavassamme nähdä maailma tietoisuuden kentällä korostuu Nishitanin mukaan kymmene hallinnoida ja järjestää maailmaa; tuolla kentällä emme ole tietoisia olemassaolomme rajallisuudesta ja olemassaoloon elimellisesti liittyvästä kyvyttömyydestä. Tietoisuuden kentällä elämämme myös etenee uomissaan vastaansanomattomasti keskittyessämme aina muuttuviin asioihin.⁸⁹

Siirtymä Nishitanin erittelemälle seuraavalle olemassaolon kentälle, olemattomuuden kentälle (engl. *field of nihility*; jap. *kyomu no ba* 虚無の場)⁹⁰, linkittyy rajallisuuden ja kyvyttömyyden tiedostamiseen. Olemattomuuden kenttä on olevien asioiden perustalla lymyävä kaiken kieltävä negatiivisuus. Se viittaa viime kädessä kuolemaan mutta sisältää myös muunlaisen elämän rajallisuuden, kuten sairauden. Olemattomuuden kentälle siirtyessä olemassaolon tapamme Nishitanin mukaan syvenee, minkä mahdollistaa ensi sijassa jonkinlainen kriisi – rajallisuuden kokemus, kun emme voikaan elämässämme tehdä kaikkea, mihin kuvittelimme pystyvämme. Tässä kriisissä reflektoimme olemassaoloamme syvemmin ja kysymme esimerkiksi, mitä varten elämme. Minuutemme ja olemassaolomme ei enää näyttäyty meille itsestään selvänä vaan muuttuu merkityksettömäksi mutta samalla meille välittömämmin läsnä olevaksi tosiasiaksi.⁹¹

Toisin kuin tietoisuuden kentällä olemattomuuden kentällä emme siis ymmärrä itseämme enää objektina – tai ainakin tämä objektiivinen ymmärrys minuudesta on

muuttunut ei-objektiksi, eli ”objekti-minän” negatiiviseksi, siis olemattomaksi. Nishitani kutsuu tätä zen-buddhalaisin termein ”suureksi epäilyksi” (engl. *Great Doubt*; jap. *daigi* 大疑) tarkoittaen kaikenkattavaa ja perinpohjaista epäilyä, jossa niin todellisuus kuin minuuskin tulevat epäilyksen alaisiksi. Nishitani kuitenkin tähdentää suuressa epäilyssä oleellista olevan, että siinä epäily ei pelkästään suuntaudu johonkin, kuten maailman ja sen objekteihin (joista minä on yksi esimerkki). Suuri epäily on pikemminkin aktiivista epäilyä, jolla ei ole alkua tai loppua eikä kohdetta.⁹²

Koska suurella epäilyllä ei ole alkua tai loppua, ei siihen Nishitanin mukaan voi löytää ratkaisua tai vastausta minän ulkopuolelta vaan vain minän itsensä sisältä: sen täytyy olla muutos minän olemassaolossa itsessään, tuon minän tulemistä aidosti itsekseen. Suuri epäily radikaalisoituu suuressa kuolemassa, jossa minä huomaa – suuren epäilyn kyseenalaistettua minän luulot itsestään – oman tyhjyytensä ja aito minus avautuu tässä oivalluksessa.⁹³ Suuri epäily ratkeaa siis käänöksessä tyhjyyden kentälle (engl. *field of emptiness*; jap. *kū no ba* 空の場). Näin se, mikä ei voinut ratketa, yllättäen ratkeaa olemassaolon tavan muutoksessa.

Nishidan ajattelussa aidon olemattomuuden paikka on ensisijaisesti kaiken takana oleva perustava epistemologis-ontologinen kategoria. Nishitanin filosofiassa tyhjyys on ennemminkin subjektiivisen kokemuksen täyteyttä. Nishitani toteaa, että tyhjyys on sitä, mikä saavuttaa itsetietoisuutemme totena luontonamme; se on piste⁹⁴, jossa kaikki asiat tulevat oleviksi (engl. *becomes manifest*; jap.

”Niin Nishidan aito olemattomuus kuin Nishitanin tyhjiys ovat määrittämätöntä dynaamisuutta, joka itse määrittää.”

gensei 現成) sinä, mitä ne ovat itseyydessään (jap. *jitai* 自体), todellisessa luonnossaan⁹⁵.

Nishitanille itseys on asian olemassaolon perustavin ulottuvuus, joka on ontologisesti erillinen substanssista. Nishitanin mukaan asian substanssista voidaan saada tietoa tietoisuuden kentällä, älyllisesti. Tavoitellessamme asian substanssia pyrimme ylittämään aistihavainnon, mutta yritystämme ymmärtää substanssia rajoittaa joka tapauksessa se, miten asia ”ilmenee meille [...] ja tulee näkemäksemme”.⁹⁶ Lisäksi ajatellessamme jotain asiaa se tulee kahlitukseksi subjekti–objekti–dikotomiaan, mikä edelleen rajoittaa mahdollisuuksiamme ymmärtää sitä. Tapamme ymmärtää itseämme on samalla tavalla rajoittunut: itse näyttäytyy meille objektina, ei itseyydessään.⁹⁷

Arkiymmärryksestä poiketen Nishitani esittää, että itse on itsensä vain silloin, kun se on ”yhtä tyhjyyden kanssa” ja kun tyhjiys ”on yhtä olevan kanssa”.⁹⁸ Nishitani toteaaakin, että ”ei ole niin, että minä olisi tyhjä, vaan että tyhjiys on minuutta”. Tyhjyyden ollessa minuutta minä ja muut olevat asiat ovat yksinkertaisesti ”sitä, mitä ne ovat” ja ”siten, kuin ne itseyydessään ovat”.⁹⁹ Toisin sanoen tyhjiys on olemassaolon syvin perusta, jossa kaikesta tulee tyhjää ja joka on aitoa pohjattomuutta, mutta jossa kaikki oleva kuitenkin on oma itsensä¹⁰⁰. Koska tyhjiys on kaiken ”tyhjentävä”¹⁰¹, se eroaa olemattomuudesta, joka on vain relatiivista suhteesta olevaan, pelkkä olevan negaatio.

Kuten Nishidan paikan logiikassa relatiivisen olemattomuuden paikka on alisteinen absoluuttisen olemattomuuden paikalle, myös Nishitanilla olemattomuus on

”alisteinen” tyhjyydelle: olemattomuus, joka on perustallamme, tulee itse asiassa olevaksi vain tyhjyyden sisällä¹⁰². Nishidan absoluuttisen olemattomuuden käsitteen vaikutus Nishitanin tyhjyyden käsitteeseen on selvästi nähtävillä: Nishitani hyödyntää etenkin ajatusta absoluuttisen olemattomuuden ympäröivyydestä – siitä, että relatiivinen olematon ja oleva ovat tyhjyyden ympäröimiä. Niin Nishidan aito olemattomuus kuin Nishitanin tyhjiys ovat määrittämätöntä dynaamisuutta, joka itse määrittää.

Tietoisuuden kenttään kuuluu elimellisesti ihmisen itseensä kääntyneisyys ja muiden olentojen tarkasteleminen tuosta itsestä käsin. Olemattomuuden kentällä tämä itseen keskittyneisyys (jap. *jiko shūchū* 自己集中)¹⁰³, samoin kuin kaikki muukin, muuttuu kyseenalaiseksi. Kuitenkin vasta tyhjyyden kentällä tapahtuu radikaali käänös minästä toiseen. Nishitanin tyhjyyden filosofian yksi keskeinen osa onkin niin kutsuttu ”Minän ja Sinän” suhde¹⁰⁴. Nishitanin mukaan yksilön olemassaolossa jokaiselle yksilölle on aina läsnä joku toinen, eikä tuo toinen rajaudu vain ihmisiin, vaan se voi olla myös joku muu eloton tai elollinen oleva. Lisäksi Nishitani korostaa, että minän ja sinän kohtaaminen on mahdollista vain, kun molemmat ovat itseyydessään.¹⁰⁵ Tällöin mahdollistuu suhde, jota Nishitani kutsuu ”vastavuoroiseksi tunkeutuneisuudeksi” (engl. *mutual interpenetration*; jap. *egoteki* 回互的). Termi tarkoittaa asioiden toisiinsa suhteutumisen tapaa, jossa minä on samanaikaisesti sekä omalla että toisen perustalla ja myös sinä on yhtä aikaa sekä omalla että minun perustallani¹⁰⁶. Nishitani esittääkin, että tyhjyyden kentällä vallitsee ”minän ja sinän välinen ei-duaalisuus”¹⁰⁷. Vasta

tällainen olemassaolo, jossa minän itseensä keskittyneisyys on hylätty, on Nishitanin mukaan aitoa. Se on mahdollista vain tyhjyyden kentällä.

Paikkojen ja kenttien löydökset

Tässä artikkelissa olen eritellyt Nishidan paikan käsitettä ja logiikkaa sekä Nishitanin ajatuksia olemassaolon kentistä. Nishidan paikan käsitteessä ja logiikassa on nähtävissä kaksi filosofisesti merkittävää oivallusta: olevan suhteutuneisuus ja sijoittuneisuus. Pohjimmiltaan sijoittuneisuus on mahdollista ajatella olevien asioiden sijoittuneisuutena maailmaan: olemassaolo on riippuvaista niin ympäristöstä ja yhteiskunnasta kuin myös toisista olennoista. Nishitanin olemassaolon kenttien voidaan katsoa jäsentävän etenkin ihmisen olemassaoloa tuossa sijoittuneisuudessa. Myös Nishitani painottaa analyysissään toisten kohtaamista eli olemassa olevien olentojen suhteutumista toisiinsa. Erona Nishidan paikan käsitteeseen Nishitanin ajattelussa olevien suhteutumisen toi-

siinsa on henkilökohtaisempaa; *minä* suhteudun toisiin ja toiset *minuun*. Nishidan paikan filosofiassakin on implisiittinen henkilökohtainen ulottuvuutensa, joskin abstraktimmin ja yleisluontoisemmin esitettyä kuin Nishitanin filosofiassa. Paikan logiikassa olennaista nimittäin on, että on *joku*, joka sijoittuu maailmaan, joku kokeva subjekti, jonka tietoisuutta paikan logiikka kuvaa (olevien asioiden sijoittuneisuuden lisäksi).

Paikan logiikan henkilökohtaisempi puoli nousee kuitenkin esiin vasta Nishidan ”Basho”-esseestä seuranneessa tuotannossa, ja siksi sitä ei myöskään tässä artikkelissa esitelty tarkemmin. Nishidan ja Nishitanin ydinkäsitteiden vertaileva erittely luokin pohjaa Kioton koulukunnan filosofian seikkaperäisemmälle jatkotutkimukselle. Mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita ovat esimerkiksi paikan logiikan konkretisoituminen kehollisessa toiminnassa ja tuon toiminnan historiallisuus, tyhjyyden kentän avaama näkökulma ihmisten välisiin kohtaamisiin sekä tieteellisen rationaalisuuden kritiikki, joka sisältyy Nishitanin tapaan jäsentää tietoisuuden kenttää.

Viitteet

- 1 Ks. esim. Kasulis 2018; Davis 2020b.
- 2 Blocker & Starling 2001, 1–2; Davis 2020a, 28, 31.
- 3 Davis 2020a.
- 4 Davis 2020a.
- 5 Metodologisesti niin kutsuttu ”vertaileva filosofia” (comparative philosophy) on ollut merkittävä tapa lähestyä ”vieraita” intellektuaalisia traditioita, kuten tässä käsiteltävää japanilaista filosofiaa. Aatehistoriallisen vertailun välineenä metodia on hyödynnetty 1800-luvulta alkaen. Kioton koulukuntaan vertaileva filosofia on sisällynyt alusta alkaen, sillä perinteeseen luetut filosofit hyödynsivät sitä omissa teoksissaan alkaen Nishidan ensimmäisestä monografiasta *An Inquiry into the Good* (1911; jap. zen no kenkyū 善の研究) (Littlejohn 2025). Esitän artikkelissa yksittäisiä huomioita Nishidan ja Nishitanin ajatusten vertautumisesta länsimaisen filosofian traditioon, mutta en kehittele niitä komparatiivisen filosofian hengessä systemaattiseksi vertailuksi.
- 6 Ks. esim. Davis, Schroeder & Wirth 2011; Morisato 2019; Wirth 2019; Loughnane 2020; Ishihara & Tainer 2024; Moss & Morisato 2025.
- 7 Ks. esim. Davis, Schroeder & Wirth 2011; Sugimoto 2011; Mine 2012.
- 8 Heisigin *Philosophers of Nothingness* (2001) tarjoaa yleistason mutta verrattain kattavan esittelyn sekä Nishidan että Nishitanin filosofioista ja niiden eri vaiheista.
- 9 Käytän tässä tekstissä suomennosta ”paikka” sen puutteista huolimatta, kun taas isolla alkukirjaimella kirjoitettu ”Basho” viittaa Nishidan samannimiseen esseeseen. Kaikki suomennokset japaninkielisistä termeistä sekä pidempien englannin- ja japaninkielisten lainauksien käännökset artikkelissa ovat omiani.
- 10 Heisig 2001, 189; Krummel 2012, 10.
- 11 Heisig 2001, 187; Heisig 2020, 31.
- 12 Kasulis 2018; Kasulis 2025.
- 13 Heisig 2001, 13; Kasulis 2018; Davis 2020b.
- 14 Ōhashi & Akitomi 2020, 372.
- 15 Heisig 2001; Davis 2023.
- 16 Heisig 2001, 7; Maraldo 2011, 639–640; Ōhashi & Akitomi 2020, 372.
- 17 Ōhashi & Akitomi 2020, 372; Davis 2023.
- 18 Heisig 2001, 29–30; Krummel 2012; NKZ4; Nishida 2012. Viitataan Nishitanin valittuihin teoksiin ja Nishidan koottuihin teoksiin tutkimuskirjallisuudessa vakiintuneella tavalla lyhentein NKZ ja NKZ, joita seuraa viitatun niteen järjestysnumero sekä viitatun kohdan sivunumero(t).
- 19 Heisig 2001, 189, 192; Davis 2023.
- 20 Ōhashi & Akitomi 2020, 368; Davis 2023.
- 21 Heisig 2001, 189.
- 22 Ks. Blumenthal 2013; Kasulis 2018, 79–80; Davis 2023.
- 23 Ks. Nāgārjuna 1995.
- 24 Harvey 2013, 48, 62, 67.
- 25 Krummel 2012, 22.
- 26 Deguchi 2014, 311.
- 27 BDK America 2001, 127. Mahajana-buddhalaisuudessa olemattoman ja tyhjyyden merkitys on jokseenkin sama. Näin on etenkin Kioton koulukunta-laisten tavassa käsitteellistää mahajana-buddhalaista ajattelua.
- 28 Davis 2023.
- 29 Ks. Heisig 2001.
- 30 Heisig 2001, 29–30; Yusa 2002, 50; Maraldo 2024.
- 31 Heisig 2001, 33; Yusa 2019, 335.
- 32 Davis 2023.
- 33 Ks. esim. NKZ11.21, 37, 161–164; NKZ16.3–45, 56–81. Nishitanin vieraantumisen analyysistä, ks. Kuusela 2025, nihilismistä Söderman 2018.
- 34 Virtaperko 2019, 34.
- 35 Nishitani 2024, 372.
- 36 Davis 2022, xi; Nishitani 2024, 373.
- 37 Nishitani 2024, 372, 378.
- 38 Davis 2019, 232–233.
- 39 Suomennettuna japaninkielinen otsikko tarkoittaa ”Mitä on uskonto?”. Tällä otsikolla Nishitani lähti kirjoittamaan ensimmäistä esseetä, josta syntyi jatkokirjoituksia ja jotka myöhemmin koottiin yksiin kansiin kahden lisäesseen kera (ks. Heisig 2001).
- 40 Nishitani 1982, 21; Davis 2023.
- 41 NKZ4.208; Nishida 2012a, 49.
- 42 NKZ4.213; Nishida 2012a, 53.
- 43 NKZ4.209; Nishida 2012a, 50.
- 44 Krummel 2012, 21.
- 45 NKZ4.209, 224–225; Nishida 2012a, 50, 60.
- 46 NKZ4.219; Nishida 2012a, 56. Kehitys- ja tuhoutuminen viittaa tässä buddhalaisuuden peruskäsitteeseen, *samsaraan*. Ks. Nishida 2012a, 194, alaviite 51.
- 47 Krummel 2012, 194.
- 48 Sama, 9.
- 49 Sama, 5–6.
- 50 NKZ4.209, 224–225; Nishida 2012a, 50, 60.
- 51 Wargo 2005, 122. Nishida käyttää ”aitoa olematonta” ja ”absoluuttista olemattomuutta” synonyymisesti.
- 52 NKZ4.218; Nishida 2012a, 55–56.

- 53 Wargo 2005, 122–124.
- 54 Sama, 122.
- 55 Sanakirjamääritelmän mukaan englan-
ninkielinen termi *negate* viittaa sekä
jonkin asian olemassaolon tai totuudel-
lisuuden kieltämiseen että jonkin asian
tekemiseen tehottomaksi tai pätemät-
tömäksi. Tässä negatiosta puhutaan
verbin jälkimmäisessä merkityksessä (Ks.
Merriam-Webster Dictionary, *negate*).
- 56 NKZ4.243; Nishida 2012a, 72.
- 57 Maraldo 2024. Puhtaan kokemuksen
käsite on Nishidan uran ensimmäisen
vaiheen keskeinen käsite, johon hän sai
vaikutteita niin William Jamesilta kuin
omasta zen-harjoituksestaan. Tarkem-
min aiheesta ks. esim. Maraldo 2024.
- 58 NKZ4.220; Nishida 2012a, 57.
- 59 Nishidan kuvailema olevien suhteutumisen
toisiinsa seuraa Kioton koulukun-
nan jäsenten laajasti hyödyntämää niin
kutsuttua ”soku-hi”-logiikkaa (jap. *soku*
hi 即非), mikä voitaisiin kääntää esimer-
kiksi ”on ja ei ole” -logiikaksi. Tämän
logiikan perusolettamus on, että asia
voi olla itsensä vain, kun se sisällyttää
itseensä sen, mikä ei ole sitä itseään.
Formaalisti tämä ilmaistaan muodossa
”A on A ja kuitenkin A on ei-A, näin
ollen A on A”. (Ks. esim. Jones 2004)
- 60 Toisin sanoen minuu näyttyy
ei-minänä (sanskrit *anatman*, jap. *muga*
無我). Ei-minä on buddhalaisuuden
keskeinen termi, joka lyhyesti tarkoittaa
sitä, millä ei ole mitään tekemistä
minän kanssa. Se ei sinänsä kiellä
minää asettamalla uuden minuuden,
ei-minän, minän tilalle, vaan termin
avulla pyritään jäsentämään ihmisenä
olemista käsitteellisessä viitekehysessä,
jossa ei painotu minuuden pysyvyys ja
erillisuus muista olevista (ks. Harvey
2013). Ei-minä pikemminkin ilmaisee
kokemusta minänä olemisesta ja *koke-*
muksellista ymmärrystä minuudesta,
ei tuosta kokemuksesta abstrahoitua
käsitteellistä tai objektivoitua tietoa mi-
nuudesta. Arkikokemuksessa jäsenäm-
me minuuden kokemusta itsellemme ja
toisille esimerkiksi kielellisesti toteamalla
vaikkapa ”minä olen” tai että ”minulla
on”. Buddhalaisen ajattelun mukaan
tällaisissa jäsennyksissä minuu muuttuu
eräänlaiseksi objektiksi. Suhteessa
arkikielen ilmaisuihin ei-minä sisältää
ajatuksen siitä, että nämä minuuden ym-
märtämisen tavat ovat ”konventionaali-
sesti totta” eli arkisesti itsestään selvällä
tavalla totta (minä olen minä enkä minä
ole sinä tai sinä minä) mutta ne eivät
ole ontologisesti perustavassa mielessä
”perimmäisesti totta” (Siderits 2021, 18,
26). Konventionaalinen ja perimmäinen
totuus ovat buddhalaisuuden keskeisiä
termejä, jotka ilmentävät oivallusta to-
dellisuudesta ja sen luonteesta: havaittu
”muodon” maailma on totta siinä missä
havaitsematon, muodottomuuden tai
tyhjyyden maailma (ks. esim. Blumenthal
2013).
- 61 NKZ4.210–211; Nishida 2012a, 50–51
- 62 Ks. viite 50 aidon ja absoluuttisen
olemattomuuden erosta.
- 63 Nishida 2012a, 87.
- 64 NKZ4.220; Nishida 2012a, 57.
- 65 NKZ4.259–260; Nishida 2012a, 83.
- 66 Sama.
- 67 Maraldo 2024.
- 68 NKZ4.230, 240–241; Nishida 2012a,
63, 70.
- 69 Krummel 2012, 11
- 70 NKZ4.225, 230; Nishida 2012a, 60,
63.
- 71 Krummel 2012, 11, 15.
- 72 Sama.
- 73 Sama, 15.
- 74 Sama, 11.
- 75 Tässä ajatuksessa näkyy mahajana-budd-
halaisuuden vaikutus, etenkin viitteessä
60 mainittu käsitys perimmäisestä
ja konventionaaliseen totuudesta;
tietoisuuden ja relatiivisen olematto-
muuden paikat ovat konventionaalisesti
totta siinä mielessä, että ne ovat arkisia
ja tiedollisia jäsennyksiä maailmasta ja
kokemuksesta, kun taas absoluuttisen
olemattomuuden paikka on perimmäi-
sesti totta, eli kaiken kokemuksen ja
tiedon mahdollistava perusta.
- 76 Sama, 13.
- 77 Sama, 11, 15. Nishidan aiempia filosofi-
sia teorioita oli kritisoitu tästä (piilevästä)
taipumuksesta selittää itsetietoisuus
psykologisesti.
- 78 Maraldo 2024.
- 79 NKZ4.279–280; Nishida 2012a, 95–96.
- 80 Tämä ajatus viittaa jo Nishidan myö-
hempään aktiivisen intuition (engl. *active*
intuition; jap. *koiteki chokkan* 行為的
直観) käsitteeseen, millä hän tarkoittaa
minuuden ja maailman vastavuoroisen
määrittämisen suhdetta. Ks. NKZ8;
Nishida 2012b.
- 81 Nishidan ajattelussa olevan ja aidon
olemattoman suhteen voidaan katsoa
juontuvan edellä mainitusta ”keskinäis-
riippuvaisesta kehkeytymisestä” sekä
muodon ja tyhjyyden yhtäläisyydestä.
Vaikka aito olemattomuus on aktiivinen
määrittäjä, ei se voisi määrittää, ellei
olisi määritettävää. Toisin sanoen aito
olemattomuus ilmenee vain määritetyis-
sä ja olevien olentojen määrittämisen
prosessissa tai prosessina – siis keskinäis-
riippuvaisena kehkeytyminenä – ei itse
minään.
- 82 Nishitanin ajatus olemassaolon kentistä
vertautuu Kierkegaardin ajatuksen
olemassaolon tasoista. Molemmilla
ajatus olemassaolon kentistä tai tasoista
liittyy (aitona) minuutena olemiseen tai
sellaiseksi tulemiseen. Kierkegaardista ja
olemassaolon tasoista ks. esim. Lippit &
Evans 2024.
- 83 Heisig 2001, 187.
- 84 Nishidan ja Nishitanin filosofoiden
ero voitaisiin ilmaista myös niin, että
Nishida haluaa *tietää*, siinä missä
Nishitani haluaa *ymmärtää*; Nishidan
filosofiset pyrkimykset ovat epistemo-
- logisia ja Nishitanin eksistentiaalisia.
Tämä luonnehdinta seuraa Nishitanin
omaa kuvausta filosofiansa lähtöpisteestä
”nihilismissä ja epätoivossa” ja hänen si-
sällään avautuneessa ”suuresta tyhjiössä”
(lainaukset Heisig 2001, 191). Toisin
sanoen Nishitanin filosofian alkupiste on
halussa ymmärtää elämää, joka koetaan
nihilistisenä, epätoivoinena ja onttona.
- 85 NKC10.13–14; NKC11.7; Nishitani
1984, 3.
- 86 Nishitani 1982, 27.
- 87 Nishitani 1982, 9, 13.
- 88 NKC11.7; Nishitani 1982, 48; Nishita-
ni 1984, 3.
- 89 Nishitani 1982, 4, 15, 46–48.
- 90 Englanninkielisestä käännöksestä poi-
keten en suomenna tätä olemassaolon
tasoa ”nihilismiin” yhdistyvällä sanas-
tolla. Nishitanin ajattelussa nihilismi ja
olemattomuus (engl. *nihilism* ja *nihility*;
jap. *nibirizumu* ニヒリズム ja *kyomu* 虚
無) ovat nimittäin erotettavissa toisis-
taan: viimeksi mainittu viittaa olemiseen
elimellisesti liittyvään rajallisuuteen tai
olemisen negaatioon (viime kädessä kuo-
lemaan), kun taas edellinen on kokemus
tuosta rajallisuudesta tai negatiosta, tai
sen sävyttämä kokemus maailmasta. (ks.
Nishitani 1982.)
- 91 Nishitani 1982, 1–4, 16–17.
- 92 NKC10.23–25; Nishitani 1982, 17–20.
- 93 NKC11. 16–17, 25–26; Nishitani 1982,
11–13, 20–21.
- 94 Siinä missä Nishida katsoi, ettei minä
voi olla piste, puhuu Nishitani minu-
uden tyhjyydestä – eli oman luonnon
puutteesta – tavalla, joka viittaa minu-
uteen nimenomaan pisteenä. Tämä myös
sopii Nishitanin filosofiseen projektiin,
jonka esitin näkökulman etsimiseksi.
- 95 NKC10.120; Nishitani 1982, 106–107.
- 96 NKC10.135–137; Nishitani 1982,
119–120.
- 97 NKC10.13–15, 137; Nishitani 1982,
9–10, 120.
- 98 Tässä muotoilussa on jälleen läsnä aiem-
min mainittu luonnehdinta ”muoto ei
eroa tyhjyydestä eikä tyhjiys muodosta”.
99 NKC10.139–140; Nishitani 1982, 123,
138.
- 100 NKC10.40; Nishitani 1982, 34.
- 101 Ks. Davis 2013.
- 102 NKC10.110; Nishitani 1982, 97–98.
- 103 NKC10.20. Vaihtoehtoisesti myös *jiko*
chuushin 自己執着, joka viittaa enem-
män itseän kiinnittymiseen.
- 104 Nishitani viittaa ajatuksessaan Martin
Buberin (1923, suom. 1993) muo-
toiluun Minän ja Sinän (*Ich und Du*)
suhteesta, mutta hyödyntää sitä vain
terminologisenä ponnahduslautana
omalle ajattelulle (NKC20.68–69).
- 105 NKC24.108, 111–112.
- 106 NKC10.169–170.
- 107 Nishitani 1982, 262.

Lyhenteet

- NKC [西谷啓治著作集] Nishitani Keijin valitut teokset. Shōbunsha, Tokio 1986–1995. 26 nidettä.
- NKZ [西田幾多郎全集] Nishida Kitarōn kootut kirjoitukset. Iwanami Shoten, Tokio 1987–1989. 19 nidettä.

Kirjallisuus

- BDK America, *A Comprehensive Commentary on the Heart Sutra*. Käänt. Heng-ching Shih & Dan Lusthaus. Numata Center for Buddhist translation and Research, Berkeley 2001.
- Blocker, Gene H. & Starling, Christopher L., *Japanese Philosophy*. State University of New York Press, Albany 2001.
- Blumenthal, James, *Indian Mahāyāna Buddhism*. Teoksessa *A Companion to Buddhist Philosophy*. Toim. Steven M. Emmanuel. Wiley-Blackwell, Hoboken 2013, 86–98.
- Buber, Martin, *Ich und Du*. Insel, Leipzig 1923. [Minä ja Sinä. Suom. Jukka Pietilä. WSOY, Helsinki 1993.]
- Davis, Bret W., Schroeder, Brian & Wirth, Jason M. (toim.), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*. Indiana University Press, Bloomington 2011.
- Davis, Bret W., *Encounter in Emptiness: The I-Thou Relation in Nishitani Keiji's Philosophy of Zen*. Teoksessa *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. Toim. Yusa Michiko. Bloomsbury Academic, London 2019, 231–254.
- Davis, Bret W., *Introduction: What is Japanese Philosophy?* Teoksessa *Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Toim. Bret W. Davis. Oxford University Press, Oxford 2020a, 1–80.
- Davis, Bret W. (toim.), *Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2020b.
- Davis, Bret W., *Zen Pathways: An Introduction to the Philosophy and Practice of Zen Buddhism*. Oxford University Press, Oxford 2022.
- Davis, Bret W., *The Kyoto School*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/kyoto-school/>
- Deguchi, Yasuo, *Nishitani on Emptiness and Nothingness*. Teoksessa *Nothingness in Asian Philosophy*. Toim. Jeeloo Liu & Douglas Berger. Routledge, Hoboken 2014, 300–325.
- Harvey, Peter, *Dukkha, Non-Self and the Teaching of the Four 'Noble Truths'*. Teoksessa *A Companion to Buddhist Philosophy*. Toim. Steven M. Emmanuel. Wiley-Blackwell, Hoboken 2013, 26–45.
- Heisig, James W., *Philosophers of Nothingness – an essay on the Kyoto School*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2001.
- Heisig, James W., *The Religious Philosophy of the Kyoto School*. Teoksessa *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime – The Metanoetic Imperative*. Toim. Taitetsu Unno & James W. Heisig. Chisokudō Publications, Nagoya 2020, 12–42.
- Ishihara, Yuko & Tainer, Steven A., *Intercultural Phenomenology: Playing with Reality*. Bloomsbury Academic, London 2024.
- Jones, Nicholas John, *The Logic of Soku in the Kyoto School*. *Philosophy East and West*. Vol. 54, No. 3, 2004, 302–321.
- Kasulis, Thomas P., *Engaging Japanese Philosophy – A Short History*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2018.
- Kasulis, Thomas P., *Japanese Philosophy*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/japanese-philosophy/>.
- Krummel, John W. M., *Basho, World and Dialectics: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*. Teoksessa Nishida Kitarō, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Oxford University Press, Oxford 2012.
- Kuusela, Anttoni E. A., *Modernity as Alienation – Nishitani Keiji on the Problems of Modernity*. *Asian Philosophy*, 2025. <https://doi.org/10.1080/09552367.2025.2520044>
- Littlejohn, Ronnie, *Comparative Philosophy*. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/comparative-philosophy/>, viitattu 20.8.2025.
- Lippit, John ja C. Stephen Evans, *Soren Kierkegaard*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kierkegaard/>
- Loughnane, Adam, *Merleau-Ponty and Nishida: Artistic Expression as Motor-Perceptual Faith*. State University of New York Press, Albany 2019.
- Maraldo, John C., *The Kyoto School – overview*. Teoksessa *Japanese Philosophy – A Sourcebook*. Toim. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis & John C. Maraldo. University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, 639–645.
- Maraldo, John C., *Nishida Kitarō*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/nishida-kitaro/>
- Merriam-Webster Dictionary, *Negate*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/negate>
- Mine, Hideki, *西田哲学と田辺哲学の対決 – 場所の論理と弁証法 (Nishidan filosofian ja Tanaben filosofian väliin selvittely – bashon logiikka ja dialektiikka)*. Minerva Shobō, 2012.
- Moss, Gregory M. & Morisato Takeshi (toim.), *The Dialectics of Absolute Nothingness – the Legacies of German Idealism in the Kyoto School*. Cornell University Press, Ithaca 2025.
- Morisato, Takeshi, *Faith and Reason in Continental and Japanese Philosophy: Reading Tanabe Hajime and William Desmond*. Bloomsbury Academic, London 2019.
- Nāgārjuna, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyam-akakārikā*, Käänt. Jay L. Garfield. Oxford University Press, Oxford 1995.
- Nishida, Kitarō, *Basho (場所, 1926)*. Teoksessa *Place & Dialectic: Two Essays by Nishida, Kitarō*. Käänt. John W. M. Krummel & Nagatomo Shigenori. Oxford University Press, Oxford 2012a.
- Nishida, Kitarō, *The Standpoint of Active Intuition (行為的直観の立場, 1935)*. Teoksessa *Ontology of Production – Three Essays*. Käänt. William Haver. Duke University Press 2012b.
- Nishitani, Keiji, *Religion and Nothingness (宗教とは何か, 1961)*. Käänt. Jan van Bragt. University of California Press, Berkeley 1982.
- Nishitani, Keiji, *The Standpoint of Zen (禅の立場, 1967)*. Käänt. John C. Maraldo. *The Eastern Buddhist*. Vol. 17 No. 1, 1984, 1–26.
- Nishitani, Keiji, *Zen and the Problem of Language (禅と言葉の問題, 1974)*. Käänt. Anttoni E. A. Kuusela. Teoksessa *European Journal of Japanese Philosophy*. Toim. Morisato Takeshi & Leon Krings. Chisokudō Publications, Nagoya 2024, 371–384.
- Ōhashi, Ryōsuke & Akitomi, Katsuya, *The Kyoto School: Transformation over Three Generations*. Teoksessa *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Toim. Bret W. Davis. Oxford University Press, Oxford 2020, 367–388.
- Siderits, Mark, *How Things Are: An Introduction to Buddhist Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2021.
- Sugimoto, Kōichi, *Tanabe Hajime's Logic of Species and the Philosophy of Nishida Kitarō: A Critical Dialogue within the Kyoto School*. Teoksessa *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*. Toim. Bret W. Davis, Brian Schroeder & Jason M. Wirth. Indiana University Press, Bloomington 2011, 52–67.
- Söderman, Niklas, *Critique of modernity in the philosophy of Nishitani Keiji*. *Asian philosophy*. Vol. 28, No. 3, 2018, 224–240. <https://doi.org/10.1080/09552367.2018.1512462>
- Virtaperko, Mitra, *Esipuhe: Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava*. Teoksessa *Zen-mestari Bodhidharman opetukset*. Suom. Tero Tähtinen. Basam Books, Helsinki 2019.
- Wargo, Robert J. J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2005.
- Wirth, Jason M., *Nietzsche and Other Buddhas: Philosophy after Comparative Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington 2019.
- Yusa, Michiko, *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
- Yusa, Michiko, *Affirmation via Negation: Zen Philosophy of Life, Sexual Desire, and Infinite Love*. Teoksessa *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. Toim. Yusa Michiko. Bloomsbury Academic, London 2019, 333–364.