

ITSEN OLEMASSAOLOA KOSKEVISTA BUDDHALAISISTA NÄKEMYKSISTÄ

Emilia Salo
Pro gradu -tutkielma
Turun yliopisto
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Huhtikuu 2025

*Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu
Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.*

TURUN YLIOPISTO
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

SALO, EMILIA: Itsen olemassaoloa koskevista buddhalaisista näkemyksistä

Pro gradu -tutkielma, 36 s.
Filosofia
Huhtikuu 2025

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastelen itsen olemassaoloa tai -olemattomuutta buddhalaisesta viitekehyksestä käsin. Tarkastelen tähän liittyviä ydinkysymyksiä ja teorioita ja näiden pohjalta rakennan käsitystä siitä, tulisiko itse nähdä vain jonkinlaisena illuusiona vai onko todella olemassa jokin ”konkreettisempi” itse.

Käsittelen työni alussa lyhyesti buddhalaista oppia suhteessa länsimaiseen näkemykseen. Tämän jälkeen tarkastelen yleisesti buddhalaista oppia kaiken tyhjyydestä: konventionaalisesti olemassa olevat asiat ovat tyhjiä perimmäisestä todellisuudesta. Myös tyhjiys itsessään on tyhjiä. Tyhjyyden tarkastelun jälkeen nostan esille ajatuksen niin sanotuista tyhjiistä henkilöistä eli käytännössä käsittelen jälleen itsen olemassaoloa tai -olemattomuutta.

Tämän jälkeen tarkastelen ajatusta prosessi-itsestä ja sen suhdetta muistoihin ja karmaan: keskeisiksi kysymyksiksi voidaan nostaa esimerkiksi se, että jos itseä ei ole, kuka muistoja ikään kuin kantaa mukanaan ja se, kuka tai mikä kerryttää niin sanottua karmatasetta.

Käsittelen myös buddhalaista reduktionismia: mentaaliset ja fyysiset tapahtumat ovat toisistaan erillisiä, eivätkä mentaaliset siten voi olla kausaalisesti riippuvaisia fyysisistä. Buddhalainen reduktionismi myös tekee erottelun termien ”itse” ja ”henkilö” välillä.

Viimeisenä nostan esille vielä representationalismin ja sen, mitä siitä voi ammentaa itseä koskevia kysymyksiä käsiteltäessä: tämän teorian mukaan olemme suoraan tietoisia mentaalisisista kuvista, kun taas ulkoisista objekteista olemme tietoisia vain epäsuorasti. Buddhalainen representationalismi kiistää erottelun kuvan ja sen näkijän välillä.

Lopuksi pohdin vielä yleisellä tasolla, millaisia ajatuksia käsittelemäni teoriat ja näkökulmat herättävät.

Asiasanat: buddhalaisuus, itse, tyhjiys, prosessi-itse, muistot, karma, reduktionismi, representationalismi

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Buddhalaisesta opista suhteessa länsimaiseen ajatteluun	4
3. Tyhjyydestä buddhalaisuudessa.....	6
4. Tyhjistä henkilöistä.....	11
5. Prosessi-itse, muistot ja karma	14
5.1. Muistot	15
5.2. Karma.....	21
6. Reduktionismi	26
7. Representationalismi	29
8. Lopuksi	32
Lähteet	36

1. Johdanto

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastelen *itsen*¹ olemassaoloa tai -olemattomuutta buddhalaisesta viitekehyksestä käsin. Ajatuksenani on tarkastella tähän liittyviä ydinkysymyksiä ja teorioita ja näiden pohjalta rakentaa käsitystä siitä, tulisiko *itse* nähdä vain jonkinlaisena illuusiona vai onko todella olemassa jokin ”konkreettisempi” *itse*.

Buddhalaisuuteen kuuluu ajatus siitä, että elämään kuuluu erottamattomana osana *dukkha* eli ”kärsimys”. Käsittääkseni tämä suomenkielinen sana ei aivan tavoita sitä, mitä Buddha *itse* tarkoitti, mutta yhtä kaikki kyse on jonkinlaisesta epätyytyttävyydestä. Tämä epätyytyttävyyden on seurausta takertumisesta asioihin, jotka eivät ole pysyviä. Olemme myös takertuneita ja ikään kuin vangittuina elämän kiertokulkuun eli *samsaraan*. Vapaudumme elämän kiertokulusta ja loputtomista uudelleensyntymistä vasta, kun saavutamme valaistumisen eli *nirvanan*. Saavuttaaksemme nirvanan meidän tulee vapautua takertumisesta, mihin kuuluu myös se, että hylätään ajatus *itsestä*. Vuosien ponnistelun jälkeen Buddha tavoittikin nirvanan.

Buddhan vaikuttamisajankohdasta ei olla yksimielisiä, mutta vakiintunut käsitys on, että hän vaikutti 500-luvulla ennen ajanlaskun alkua. Historiallisena henkilönä Buddhaa ei tarkasti tunneta, mutta tarunomainen kuvaus hänen elämästään on tärkeä osa buddhalaisuutta. Hän oli vakuuttunut siitä, että oli vapautunut jälleensyntymien ketjusta. Hänen opetuksiinsa myös kuuluu ajatus, ettei ole *atmania* eli minäsielua vaan kärsimyksen alaisina olevat aineellinen muoto, tunteet, mielteet, tahtomukset ja tietoisuus. Kärsimys aiheutuu muun muassa tarrautumisesta jonkinlaiseen minättömään ja katoavaiseen. Tämä kaikki on kärsimystä. Myös jälleensyntymien ketjua pitää yllä nimenomaan halu ja tarrautuminen. Nirvana ja eräänlainen ”oikea näkemys” voidaan saavuttaa sisäänpäin kääntymisellä, joka rauhoittaa mielen. Tähän liittyen mielenkiintoinen kysymys on se, kuka tai mikä jälleen syntyy, jos *itseä* ei ole. Koska buddhalaisuudessa ei tunnusteta sielun olemassaoloa, kyse ei ole sielunvaelluksesta. Buddhalaisuudessa puhutaan myös karmasta ja sen vaikutuksesta jälleensyntymiseen. Tässä yhteydessä voidaan esittää kysymys siitä, kuka tai mikä tätä karmaa kerryttää.

¹ Käytän läpi tutkielman kursiivia sanan *itse* kohdalla silloin, kun kyse on nimenomaan tässä tarkasteltavana olevasta objektista (selkeänä erotuksena suomen kielen monikäyttöisestä *itse*-sanasta).

Mark Siderits toteaa, että varhaisessa klassisen ajan Intiassa näkemys, että olemme kahlittuna samsaraan, oli yleinen. Buddhan opetukset erottuivat muista kuitenkin merkittävästi siksi, että hän kielsi *itsen*. Siitä, mitä tällä *itsen* kieltämisellä todella tarkoitetaan, on historian saatossa ollut erilaisia tulkintoja: jotkin hindulaiset koulukunnat ovat ajatelleet esimerkiksi, että Buddha kielsi *itsen* vain empiirisenä aineksena, muttei kieltänyt sen olemassaoloa kokonaan. Buddhalainen filosofinen perinne kuitenkin katsoo Buddhan tarkoittaneen, että *itseä* ei kerta kaikkiaan ole. (Siderits 2011, 297–298.) Ymmärtääkseni itsen kieltämisellä empiirisenä aineksena tarkoitetaan sitä, että *itse* kyllä on jollakin tavalla olemassa, mutta kielletään mahdollisuus saada siitä tietoa empiirisin keinoin. Buddhalaisen perinteen näkemys on kuitenkin radikaalimpi ja ainakin länsimaisin silmin tarkasteluna jokseenkin haastava: *itse* kielletään yksinkertaisesti kokonaan.

Ajatus siitä, että *itseä* ei perimmäisesti oikeastaan ole ja kaikki muukin on tyhjää, saattaa intuitiivisesti tuntua melko paradoksaaliselta. Istun tässä kirjoittamassa tutkielmaani, ulkona on lunta ja aurinko paistaa. Kaikki tämä tuntuu hyvin todelliselta ja luonnolliselta: tietenkin tässä olen minä, tuo lumi ulkona on lunta ja auringonsäteet ovat lähtöisin paljon maapalloamme suuremmasta taivaankappaleesta, joka seilaa avaruuden halki. Jos minulla ei ole *itseä*, miten osaan kirjoittaa ja miten olen löytänyt omaan kotiini viimeksi, kun tänne saavuin? Jos 1990-luvulla oli olemassa jonkinlainen kausaalisten sarjojen kimppu, joka oppi kirjoittamaan ja lukemaan, ja jos kaikki on jatkuvassa muutoksessa, en varmaankaan nyt 2020-luvulla ole numeerisesti sama kimppu. Silti juuri noiden 1990-luvun tapahtumien vuoksi osaan nyt näppäillä näppäimistölläni kirjaimia, jotka muodostavat sanoja ja lauseita.

Buddhalaiseen oppiin kuuluu kiinteästi myös ajatus kaiken tyhyydestä. Jay L. Garfield toteaa, että on perustavanlaatuinen metafyyminen virhe olettaa, että maailmassa on todella olemassa olevia ilmiöitä. Konventionaalisesti olemassa olevat asiat ovat tyhjiä perimmäisestä todellisuudesta. Myös tyhjiys itsessään on tyhjää – se on vain tyhjien asioiden tyhjiyttä – sillä jos se olisi jotakin enemmän, konventionaalinen todellisuus ei ikään kuin täyttäisi koko todellisuuden alaa. Konventionaalinen olemassaolo onkin ainut mahdollinen olemassaolon tapa. (Garfield 2014, 48–49.)

Vaikka buddhalaisuuteen liittyy paljon sellaista, mitä on jokseenkin haastavaa käsitellä länsimaisen filosofian viitekehyksessä (mainittakoon esimerkkinä ajatus mietiskelyn kautta tapahtuvasta valaistumisesta), on buddhalaisuudesta löydettävissä hyvin paljon esimerkiksi mielenfilosofian ja metafysiikan kannalta kiinnostavia kysymyksiä. Ei ole yhtenäistä näkemystä siitä, tulisiko buddhalaisuus nähdä uskontona vai onko kyse ennemminkin filosofiasta. Itse olen taipuvainen ajattelemaan, että kyse on jälkimmäisestä. Buddhalaisuudessa painopiste vaikuttaa olevan nimenomaan asioiden kriittisessä pohtimisessa. Ei myöskään ole mitään buddhalaista jumalhahmoa, jota tulisi palvoa. Buddhalaisuus ei sinänsä kiellä jumalien olemassaoloa, mutta mikäli niitä on olemassa, eivät ne ole mitenkään keskeisessä roolissa. Jotkut tosin palvovat Buddhaa jonkinlaisena jumalan kaltaisena hahmona, mutta hän itse kielsi olevansa mitään enempää kuin tavallinen ihminen. Voidaan varmaankin myös todeta, että jos kaikki on tyhjää, jumalatkin ovat tyhjiä eivätkä siten oikeastaan sen merkityksellisempiä kuin mikään muukaan.

Toisessa luvussa avaan lyhyesti buddhalaista oppia suhteessa länsimaiseen ajatteluperinteeseen: siinä missä buddhalainen maailmankuva sopii yhteen *itseä* koskevan *prosessinäkemysten* kanssa, vaikuttaa länsimainen ajatteluperinne puoltavan enemmän niin sanottua *substanssinäkemystä*. Kuten totesin, buddhalaiseen oppiin kuuluu kiinteästi myös ajatus kaiken tyhjyydestä. Käsittelenkin kolmannessa luvussa tyhjyyttä yleisesti ja siirryn sitten neljännessä luvussa tarkastelemaan ”tyhjiä henkilöitä” eli jälleen buddhalaisia näkemyksiä *itsestä* – tai siitä, ettei *itseä* ole.

Viidennessä luvussa käsittelen rinnakkain prosessinäkemystä ja sitä, miten muistot ja karma näyttävät buddhalaisuudessa. Nämä lähestymiskulmat avaavat mielestäni hyvin sitä, mitä konkreettisia kysymyksiä *itseeseen* liittyy. Keskeisiksi kysymyksiksi voidaan nostaa esimerkiksi se, että jos *itseä* ei ole, kuka muistoja ikään kuin kantaa mukanaan ja se, kuka tai mikä kerryttää niin sanottua karmatasetta.

Kuudennessa luvussa käyn läpi buddhalaista reduktionismia. Tähän näkemykseen kuuluu esimerkiksi ajatus siitä, että mentaaliset ja fysikaaliset tapahtumat ovat toisistaan erillisiä, eivätkä mentaaliset siten voi olla kausaalisesti riippuvaisia fysikaalisista (Arnold 2018, 362). Buddhalainen reduktionismi myös tekee erottelun termien *itse* ja *henkilö* välillä. *Itsellä*

viitataan jonkinlaiseen ”ydinosaan” ja henkilöllä psykofyysiseen kokonaisuuteen. (Siderits 2011, 298.) Nykyfilosofiassa esiintyvä narratiivinen näkemys sopii jossain määrin yhteen buddhalaisen reduktionismin ajatukseen henkilöistä: olemme kuin jonkinlaisia itsekonstituoituvien kertomusten kirjoittajia (Siderits 2011, 299–300).

Työni loppupuolella nostan lyhyesti esille representationalismin. Siderits toteaa, että tämän teorian mukaan olemme suoraan tietoisia mentaalisisistä kuvista, kun taas ulkoisista objekteista olemme tietoisia vain epäsuorasti. Buddhalainen representationalismi kiistää erottelun kuvan ja sen näkijän välillä. Esimerkiksi sinisen näkemisen yhteydessä visuaalinen tietoisuus sinisestä syntyy siitä, että on tietoinen sinisesti. (Siderits 2021, 192–193.)

Lopuksi teen vielä yhteenvedon tutkielmassa esitetyistä näkemyksistä ja pohdin, millaisia ajatuksia nämä herättävät. Tarkasteltava aihepiiri on hyvin monisyinen ja tuntuu herättävän loputtomasti erilaisia jatkokysymyksiä. Siirrytään nyt ensimmäisenä tarkastelemaan sitä, miten buddhalainen oppi suhteutuu länsimaiseen ajatteluperinteeseen.

2. Buddhalaisesta opista suhteessa länsimaiseen ajatteluun

Christopher Gowans toteaa, että ajatus *itsen* olemassa olemattomuudesta on selkeästi erottuvin ja intuition vastaisin piirre Buddhan opetuksissa. Gowans kuvaa *itsen* määritelmää länsimaisessa filosofiassa seuraavanlaiseksi:

A self is a being that is ontologically distinct from other beings and has as its identity some essential properties that do not change. These properties include the regularly exercised capacities to experience, remember, imagine, feel, desire, think, decide, act, and so on. The self is in control of the exercise of some of these capacities. Finally, a self is capable of being aware of itself as a self. (Gowans 2003, 33.)

Tämän kuvauksen mukaan *itse* on siis ontologisesti erillään muista olennoista ja sen identiteetti muodostuu joistakin muuttumattomista ominaisuuksista. *Itse* myös ikään kuin hallitsee muistamista, tuntemista ynnä muita kykyjä ja on myös tietoinen itsestään *itsenä*. Buddhan mukaan mikään meitä ympäröivässä todellisuudessa ei kuitenkaan sovi yhteen

tämän kuvauksen kanssa. Ei ole olemassa mitään toisistaan ontologisesti erillisiä *itsejä*, jotka pysyisivät jossain määrin muuttumattomina ajan kuluessa. (Gowans 2003, 34.) Tämä buddhalainen näkemys sopii yhteen *itseä* koskevan prosessinäkemyksen kanssa. Edellä esitetty länsimainen *itsen* määritelmä taas edustaa substanssinäkemystä.

Joidenkin länsimaisten filosofien ajatuksista on löydettävissä huomattavia yhtäläisyyksiä buddhalaisuuden kanssa. Yksi tällainen filosofi on David Hume. James Giles toteaa David Humen olleen ensimmäinen länsimainen filosofi, joka Gilesin mukaan ”paljasti” sekaannuksen, joka liittyy ajatukseemme henkilökohtaisesta identiteetistä. Hume myös hylkäsi tämän ajatuksen fiktiona. Hänen mukaansa se, mitä koemme, on jatkuvaa havaintojen virtaa, jossa havainnot nopeasti vaihtuvat ja korvaavat aina toisensa. (Giles 1993, 176–177.)

Myös Gowans nostaa esille Humen ajattelun ja buddhalaisuuden väliset yhtäläisyydet. Hän kuitenkin toteaa, että selvistä samankaltaisuuksista huolimatta Humen näkemys on seurausta epistemologisesta teoriasta siinä missä Buddhan vastaavat argumentit ovat osa jotakin käytännöllisempää kokonaisuutta. Buddhan opetuksethan tähtäävät kärsimyksen voittamiseen ja nirvanan saavuttamiseen. (Gowans 2003, 80–81.) Käsitän tämän niin, että buddhalaisuudessa *itsen* kiistämisellä on merkittäviä opillisia seurauksia: valaistumista kohti pyrkivä ihminen voi mietiskelyn ja meditaation kautta ymmärtää *itsen* vain jonkinlaiseksi illuusioksi ja tämän kautta pyrkiä irtaantumiseen tämän illuusion kahleista. Ajatus *itsen* olemassa olemattomuudesta ikään kuin kumpuaa jostakin käytännönläheisemmästä uskonnon tai elämänfilosofian harjoittamisesta siinä missä länsimaisena epistemologisena teoriana samaista ajatusta lähestytään puhtaammin filosofisena kysymyksenä. Vaikka buddhalainen oppi ja länsimainen epistemologinen teoria päätyisivät samaan johtopäätökseen, on buddhalaisuudessa väistämättä nähtävissä tietty pelastuksellisuuden ja vapautumisen aspekti.

Dan Arnold esittää, että monet nykyajan filosofit ja kognitiiviset tutkijat ovat tunnustaneet buddhalaiset vertaisikseen. Tämä johtuu kriittisestä suhtautumisesta essentialismin jäänteisiin länsimaisessa filosofiassa: on argumentoitu, että ihmisen ”olemuksen” sijaan on vain hetkellisten henkilönsisäisten tapahtumien sarjoja, jotka ovat pääasiassa aivotapahtumia. (Arnold 2018, 362.)

Kuten jo todettiin, länsimainen *itseä* koskeva näkemys edustaa jonkinlaista substanssinäkemyttä. Buddhalainen näkemys taasen sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että itseksi mieltämämme ”jokin” on vain sarja prosesseja. On haastava kysymys, mistä meidän tulisi puhua, jos emme puhu *itsestä*. Prosessinäkemyttä tarkasteltaessa onkin yksinkertaisinta käyttää termiä *itse*, vaikka kyseinen termi nimenomaan halutaankin kieltää.

Prosessinäkemyks liittyy kiinteästi toiseen keskeiseen buddhalaisen filosofian käsitteeseen – tyhjyyteen. Mikäli *itse* on vain hetkellisten prosessien sarja ilman pysyvää ydintä, mitä tämä kertoo todellisuuden luonteesta laajemmin? Buddhalainen tyhjyysoppi vie ajatuksen *itsen* olemassa olemattomuudesta vielä pidemmälle haastaen ylipäänsä käsityksen kaikkien ilmiöiden pysyvästä ja itsenäisestä olemassaolosta. Seuraavaksi tarkastelen, miten tämä ajatus rakentuu ja millaisia seurauksia sillä on buddhalaiselle metafysiikalle.

3. Tyhjyydestä buddhalaisuudessa

Kaikki todellisuuden kuvaukset ilmentävät tyhjyyden maailmaa rajoitetusti. Kuitenkin me takerrumme näihin kuvauksiin ja pidämme niitä todellisuutena. Se on virhe. (Suzuki 2014, 53.)

Me emme saa kirjallisia viestejä tyhjyyden maailmasta, mutta saamme toisinaan vihjeitä ja viitteitä siitä, mitä tuossa maailmassa tapahtuu: sitä voisi sanoa valaistumiseksi. Kun näette luumupuun kukkivan tai kuulette pienen kiven kolahtavan bambua vasten, saatte kirjeen tyhjyyden maailmasta. (Suzuki 2014, 55.)

Edellä esitetyt ajatukset on lainattu Shunryu Suzukin teoksesta *Kirjeitä tyhjyydestä*. Ne kuvaavat hyvin sitä, mistä buddhalaisessa tyhjyysopissa on kyse: se, miten olemme tottuneet jäsentämään todellisuutta, tavoittaa vajavaisesti tyhjyyden – eli sen, mitä todellisuus todella on.

Siderits esittelee teoksessaan buddhalaista oppia tyhjyydestä ja pohtii, onko se filosofisesti pitävä oppi. Abhidharman mukaan perimmäisesti todella asialla² on luontonsa sisäsyntyisesti – se ei ikään kuin lainaa sitä muilta asioilta. Ajatellaan esimerkiksi kärryä. Kärry niin sanotusti lainaa muotonsa, kokonsa ynnä muut ominaisuutensa niiltä osilta, joista se rakentuu. Perimmäisesti toden asian olemuksen tulisikin olla jokin sellainen yksi ominaisuus, joka on sisäsyntyistä asialle itselleen. Jos tällaista olemusta ei ole, ei asialla ole sisäsyntyistä luontoa. (Siderits 2021, 284.) Mikäli ymmärrän Sideritsiä oikein, huomiota tulee kiinnittää kolmeen tärkeään seikkaan: perimmäisesti toteen asiaan, tämän asian luontoon sekä olemukseen. Otetaan esimerkiksi Sideritsin mainitsema kärry ja ajatellaan tämän kärryn olemusta. Mikäli luonnon tulee olla jotakin sellaista, joka on sisäsyntyistä asialle itselleen, eikä sitä lainata muilta asioilta, voisi kärryn luonto nähdäkseni olla vain ”kärryys” itsessään. Mikä sitten on kärryn olemus? Mikäli emme kykene löytämään tällaista olemusta, voiko luontoa eli ”kärryyttä” olla olemassa?

Siderits toteaa esimerkiksi kärryn olevan vain käsitteellistä fiktiota. Perimmäisesti tosi väite on sellainen, joka kuvaa sitä, miten tietyt perimmäisesti todelliset entiteetit ovat järjestäytyneet. Näitä koskeva konventionaalisesti tosi väite on sellainen, joka kuvaa todenmukaisesti käsitteellisiä fiktioita, mikäli sellaisia on olemassa. Oleellisia perimmäisesti tosia entiteettejä koskeva perimmäinen totuus auttaa meitä ymmärtämään konventionaalisesti tosien väittämien hyödyllisyyden. Siderits mainitsee esimerkiksi väittämän ”Kuningas Milinda matkusti kärryllä”. (Siderits 2023.) Meille on siis arkielämän sujuvuuden kannalta hyödyllistä voida kutsua olentoja – esimerkiksi henkilöitä ja kulkuneuvoja – tietyillä nimillä, vaikkei näitä olentoja perimmäisesti olisikaan olemassa.

Osien ja kokonaisuuden suhteeseen liittyen Siderits esittää myös toisen esimerkin: huone, jossa olemme, on osa rakennusta, rakennus on osa kaupunkia, kaupunki on osa valtiota ja niin edelleen. Tällainen ajatusketju päättyy ehdottomaan monismiin. Perimmäisesti tosi on jokin yksi ja jakamaton asia. (Siderits 2021, 152.) Palatkaamme kärryesimerkkiin. Siderits vertailee kärryä ja vettä: samalla tavalla kuin kärryn olemassaolo on riippuvainen esimerkiksi pyöristä ja rungosta, on vedelläkin muotonsa, märkyytensä ynnä muut ominaisuutensa. Jos otamme

² engl. ultimately real thing

vesilasista pisaran vettä, jää jäljelle yhä vettä. Jos keräämme vettä niin paljon, että jäljelle jäävää määrää ei enää voida enää jakaa fyysisesti, voidaan silti erotella ominaisuuksia, kuten aiemmin mainitut muoto ja märkyys. Jos poistamme pyörät ja rungon, ei ole enää kärryä – ja jos poistamme kaikki veden ominaisuudet, ei ole enää vettä. Käsitteelliset fiktiot siis lainaavat luontonsa joltakin muulta. (Siderits 2021, 164.)

Ottakaamme nyt lähtökohdaksi se, että kokonaisuudet ovat vain käsiteellistä fiktiota sekä se, että vain asiat, joilla on luontonsa sisäsyntyisesti, voivat olla tosia. Lisätään tähän vielä se, että joidenkin buddhalaisten koulukuntien mukaan mikään asia ei voi olla perimmäisesti tosi eli kaikki on tyhjää. Sideritsin mukaan näiden olettamusten seurauksena meille näyttää jäävän kaksi vaihtoehtoa: joko vaivumme *metafyysiseen nihilismiin*³ tai siihen, että todellisuus on sanoin kuvaamaton⁴. Jälkimmäiseen vaihtoehtoon sisältyy ajatus, että mikäli emme voi kuvata perimmäisesti totta käyttämällä apunamme *jaettavissa olevan*⁵ ja *jakamattoman*⁶ käsitteitä, kenties ongelma on itse käsitteissä. Äärellisinä olentoina emme kykene ymmärtämään todellisuuden luonnetta. Tämä ei kuitenkaan poissulje sitä, että perimmäisesti tosi voi olla olemassa – emme vain tavoita sitä. Metafyysinen nihilismi ja todellisuuden sanoin kuvaamattomuus edustavat tyhjyyden opin metafyysistä tulkintatapaa. (Siderits 2021, 284–285.)

Siderits nostaa esille myös kolmannen vaihtoehdon: koko perimmäisesti toden idea on itsessään epäjohdonmukainen. Toisin sanoen perimmäinen totuus on, ettei ole perimmäistä totuutta. Tässä tyhjyyden oppia tulkitaan metafyysisen tulkintatavan sijaan semanttisesti eli katsotaan opin sanovan jotakin totuudesta. Opin tyhjyydestä nähdään kieltävän ajatuksen siitä, että väitteen todenperäisyys olisi riippuvainen todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Sideritsin mukaan eräs buddhalainen koulukunta jakaa totuuden perimmäiseen ja käsitteelliseen – tällöin puhumme dualistisesta totuuskäsityksestä. Semanttisessa tulkinnassa voidaan sen sijaan katsoa olevan kyse niin sanotusta semanttisesta ei-dualismista: on olemassa vain yhdenlainen totuus ja tämä totuus voidaan selittää täysin semanttisesti. (Siderits 2021, 285–286.)

³ nihilism (metaphysical): the view that absolutely nothing exists (Siderits 2021, 359).

⁴ engl. reality is ineffable

⁵ engl. partite

⁶ engl. impartite

Jay L. Garfield toteaa, että tyhjyyttä pohtiessamme meidän tulee määritellä, mistä jokin tyhjä asia on tyhjä. Huone, jossa on ihmisiä, voi olla tyhjä elefanteista ja kun ihmiset lähtevät, huone voi olla tyhjä ihmisistä. Vaikka huoneesta poistettaisiin huonekalutkin, ei se olisi tyhjä esimerkiksi ilmasta. Garfield esittelee niin sanotun *kvalifioivan lauseen*⁷: tyhjyys on negaatio, joka ilmaisee jonkin poissaoloa. Tärkeää on huomata, että tämä negaatio kohdistuu nimenomaan sisäsyntyiseen olemassaoloon, jota käännetään usein *olemukseksi*. Koska *olemus* ei terminä täysin tavoita alkuperäistä ajatusta, Garfield avaa sanskritinkielistä *svabhāva*-sanaa: jotta jokin voi olla sellainen, jolla on *svabhāva*, täytyy sen olla itsenäisesti olemassa. Lisäksi sillä tulee olla *svabhāva*-ominaisuus, joka tekee siitä itsestään sen, mitä se on. (Garfield 2014, 48–49.) Käsittääkseni tässä on kyse jo aiemmin käsitellystä seikasta: perimmäisesti toden asian olemuksen tulee olla jokin sellainen yksi ominaisuus, joka on sisäsyntyistä asialle itselleen.

Garfield painottaa, että ollessaan ikään kuin tyhjä sisäsyntyisestä identiteetistään asia ei ole ei- olemassa oleva, vaan pikemminkin se on olemassa toisista riippuvaisesti ja konventionaalisesti. Kun väitetään asioiden olevan tyhjiä, väitetään siis oikeastaan, että millään ei ole olemusta tai sisäsyntyistä identiteettiä. On perustavanlaatuinen metafyyminen virhe olettaa, että maailmassa on todella olemassa olevia ilmiöitä. Konventionaalisesti olemassa olevat asiat ovat tyhjiä perimmäisestä todellisuudesta. Myös tyhjyys itsessään on tyhjää – se on vain tyhjien asioiden tyhjyyttä – sillä jos se olisi jotakin enemmän, konventionaalinen todellisuus ei ikään kuin täyttäisi koko todellisuuden alaa. Konventionaalinen olemassaolo onkin ainut mahdollinen olemassaolon tapa. (Garfield 2014, 49.) Ymmärrän tämän siten, että ainut tapa, jolla voimme ymmärtää minkään olemassaoloa, perustuu yhteisesti jakamillemme tavoille tarkastella maailmaa. Se, että konventionaliset asiat ovat ikään kuin tyhjiä perimmäisestä todellisuudesta, tarkoittaa sitä, että ne ovat vain illuusiota ja todellinen totuus jää tämän kaiken tuolle puolen. Jotta voisimme ymmärtää totuuden, meidän tulee ymmärtää kaiken tyhjyys.

⁷ engl. a qualifying phrase

Siderits nostaa teoksessaan esille bodhisattva⁸ Vimalakīrtin ja tämän oppilaan välisen vuoropuhelun. Seuraava katkelma tästä vuoropuhelusta valaisee nähdäkseni hyvin sitä, mistä tyhjyysohissa on kyse:

Vimalakīrti replied: "It is empty of emptiness."
Mañjuśrī asked: "Why should emptiness be empty?"
Vimalakīrti replied: "Emptiness is empty in the absence of discrimination."
Mañjuśrī asked: "Can emptiness be subject to discrimination?"
Vimalakīrti replied: "All discrimination is also empty."
(Siderits 2021, 218.)

Vaikka sanomme, että jokin asia on tyhjä, emme voi erotella kuitenkaan myöskään tyhjiyttä. Myös erottelu itsessään on tyhjää.

Buddhalaisuudessa painotetaan myös sitä, että tyhjyyshin on tyhjää. Tämä kuulostaa eräänlaiselta itsestäänselvyydeltä, mutta koska tämä seikka mainitaan usein, on sillä oma tarkoituksensa. Pohditaan esimerkiksi kiveä. Jos sanon, että "tämä kivi on tyhjä" tai vaihtoehtoisesti että "tämä kivi on tyhjä ja myös tyhjyys on tyhjä", saamme kenties jälkimmäisen vaihtoehdon välityksellä enemmän tietoa asioiden tavasta olla. Jos väitämme vain, että "kivi on tyhjä", tulemme ehkä ajatelleeksi, että tyhjyys on kiven ominaisuus. Kun jatkamme toteamalla, että "tyhjyyshin on tyhjää", poistamme nähdäkseni tyhjyydeltä sen aseman kiven ominaisuutena.

Kenties kaikkein suurimmalta paradoksilta tuntuu ajatus siitä, ettei mikään voi olla perimmäisesti totta ja että kaikki on tyhjää. Vaikuttaahan intuitiivisemmalta ajatella, että asiat olisivat päinvastoin – että kaikki olisi perimmäisesti totta ja kaikki olisi ikään kuin täynnä kaikkea. Jos kaikki on tyhjää, miksi näemme ympärillämme ihmisiä, puita ja taloja? Ajatellaan kahta erilaista asiaintilaa: on olemassa jotakin, jonka hahmotamme meitä ympäröiväksi universumiksi tai vaihtoehtoisesti ei ole olemassa koko universumia. Tuntuu epäintuitiiviselta väittää, että molemmat vaihtoehdot olisivat yhtä tyhjiä. Kenties tyhjyyden voidaankin nähdä kuvaavan ennemmin sitä, *miten* asiat ovat olemassa kuin sitä, *mitä* on olemassa. Siirrytään seuraavaksi tarkastelemaan "tyhjiä henkilöitä".

⁸ Bodhisattva on henkilö, joka tavoittelee valaistumista pyrkimyksenään auttaa muita.

4. Tyhjistä henkilöistä

Kerrataan vielä, mitä Gowans totesi länsimaisesta tavasta nähdä *itse*. Tämän käsityksen mukaan *itse* on ontologisesti muista olennoista erillään oleva olento, jonka identiteettiin kuuluu joitakin olennaisia ja muuttumattomia ominaisuuksia. Näihin ominaisuuksiin sisältyvät esimerkiksi kyky kokea, haluta ja muistaa asioita. *Itse* paitsi hallitsee joitakin näistä toiminnoista, kykenee myös olemaan tietoinen itsestään *itsenä*. (Gowans 2003, 33.)

René Descartes ajatteli, että todellinen ”minä” on aineeton, tietoinen ja läpi elämän pysyvä substanssi. Buddhalaisen opin mukaan tämä pysyvyys taasen on illuusiota – mieli on vain jatkuva sarja välittömästi toisiaan seuraavia erillisiä tapahtumia. Nämä tapahtumat ovat itsessään olemassa riippumattomina mielestä, mutta niiden katkeamaton peräkkäisyys luo meille illuusion ”tapahtumapaikasta” eli mielestä. Länsimaisen filosofian edustajista David Hume päätyi samankaltaiseen päätelmään: mentaalisten tapahtumien väliset suhteet saavat meidät luomaan fiktion *itsestä* pysyvänä kokemuksen subjektina. (Siderits 2021, 55–56.)

Oletetaan, että *itse* on olemassa. Henkilö, jossa tämä *itse* niin sanotusti asustaa, on tällöin myös olemassa yhtä kauan kuin *itse* on olemassa. Tämä *itse* on henkilön identiteetin perusta, jonka varaan rakentuu se, että nykyinen henkilö *x* on *numeerisesti* sama kuin jokin aiempi henkilö *y*. On tärkeää erottaa tämä *kvalitatiivisesta* samuudesta: esimerkiksi kaksi t-paitaa voi tulla tehtaalta tismalleen samannäköisinä, mutta ne eivät silti ole sama yksilö. On myös kuviteltavissa tilanne, jossa jotkin asiat ovat numeerisesti samoja, vaikka eroavatkin kvalitatiivisesti. Esimerkiksi sama koivunlehti voi olla kesällä vihreä ja syksyllä keltainen. *Itsestä* puhuttaessa kyseessä on nimenomaan numeerinen samuus. Henkilöt voivat kokea kvalitatiivisia muutoksia elämänsä aikana mutta eivät numeerisia. (Siderits 2021, 44–45.)

Mitä sitten on erilaisuus? Siderits jakaa myös erilaisuuden numeeriseen ja kvalitatiiviseen. *Itsestä* puhuttaessa numeerinen erillisuus on se, joka erottaa sen toisista *itseistä*, sillä kaksi *itseä* voivat olla muutoin täysin samanlaiset. Kaksi asiaa voi jakaa keskenään samat ominaisuudet mutta ei numeerista samuutta. Jos vaikkapa kuvitellaan, että olemme kaikki eläneet jo lukemattomia aiempia elämiä, ei ole sinänsä mahdotonta, että joku on jo elänyt

samanlaisen elämän kuin minä elän nyt. Tässä tilanteessa kvalitatiiviset ominaisuuteni eivät voi olla se asia, joka minusta tekee minut. (Siderits 2021, 46.)

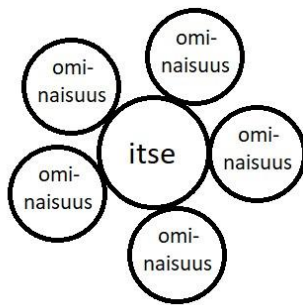
Vastaavasti voidaan myös kuvitella, että kaikki *itset* ovatkin kvalitatiivisesti samanlaisia – ja näin ovatkin esimerkiksi jotkut ei-buddhalaiset intialaisfilosofit ajatelleet. Heille *itse* on ollut vain kokemusten subjekti, jota ei voi jakaa osiin. Henkilöt ovat kvalitatiivisesti ainutlaatuisia joidenkin muiden ominaisuuksiensa kuin *itsen* vuoksi. Siderits toteaa, että myös ne, jotka kiistävät *itsen* olemassaolon, voivat selittää tämän kvalitatiivisen ainutlaatuisuuden samalla tavalla. (Siderits 2021, 47.) Ymmärrän tämän niin, että voimme ajatella *itsen* olevan olemassa ja koska se on kvalitatiivisesti samanlainen kaikkien muiden *itsejen* kanssa, täytyy henkilöiden erillisyyden perustua joihinkin muihin asioihin. Toisaalta voidaan ajatella, että *itseä* ei ole ja tällöinkin erottavan tekijän täytyy olla jossakin muualla kuin *itsessä*.

Tarkastelkaamme edellä esitettyjä asioita kimppu- ja subtraattiteorioiden valossa. *Subtraattiteorian*⁹ mukaan konkreettinen yksilö on kompleksi, jonka konstituivat erilaiset ominaisuudet, ja näillä ominaisuuksilla on jonkinlainen kantaja. *Kimpputeorian*¹⁰ kannattajat taas katsovat objektien olevan ominaisuuksien rykelmiä, joissa ominaisuuksien suhdetta kuvaa samanaikainen esiintyminen tai vierekkäin asettuminen. (Loux & Crisp 2017, 90.) Näyttää ilmeiseltä, että subtraattiteoria sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että on olemassa jokin jakamaton *itse*, johon kvalitatiiviset ominaisuudet ”kiinnittyvät”. Kimpputeoria taas sopii näkemykseen, jonka mukaan *itseä* ei ole ja nämä kvalitatiiviset ominaisuudet ovat vain jonkinlainen ”kertymä”. Havainnollistetaan asiaa seuraavanlaisella piirustuksella:

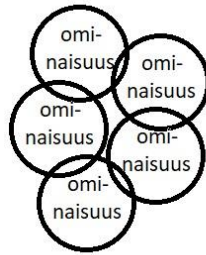
⁹ engl. *substratum theory*

¹⁰ engl. *bundle theory*

Substraattiteoria



Kimpputeoria



Käsittelin kimpputeoria-asiaa laajemmin kandidaatintutkielmassani, jonka yhdessä luvussa sovittelin yhteen kimpputeoriaa ja Gowansin näkemystä prosessi-itsestä. Prosessinäkemykseen kuuluu ajatus, että olemme ikään kuin jatkuvassa vuorovaikutuksessa olevien prosessien muodostamia ketjuja, jotka ovat sekä mentaalisia että fyysisiä. Nämä prosessit ovat jatkuvassa muutoksessa ja luonteeltaan sellaisia, että ne ovat ontologisesti erottamattomia muista maailman prosesseista. (Gowans 2003, 96.) Kandidaatintyössäni pohdin, riittääkö kimpputeorian esittämä ominaisuuksien vierekkäinen ja samanaikainen esiintyminen selittämään arkipäiväistä kokemustamme *itsestä*. Nostan esille myös sen, että mikäli olemme vain ikään kuin jatkuvassa muutoksessa olevia prosessikertymiä tai -kimppuja, on tämä kimppukin jatkuvassa muutoksessa. Tällöin saattaa vaikuttaa jossain määrin jopa mielettömältä puhua mistään kimpusta, sillä seuraavassa hetkessä tämä kimppu on jo hieman erilainen.

Myös Siderits käsittelee teoksessaan ajatusta, että olemme oikeastaan fyysikaalisten ja mentaalisten ”dharmajoukkojen” sarjoja¹¹. Uusia joukkoja syntyy joka hetki ja seuraava muistuttaa aina edellistä. Muutoksiakin toki esiintyy – esimerkiksi halu jotakin asiaa kohtaan edellisessä hetkessä ilmenee aikeena seuraavassa. Näitä muutoksia voidaan kutsua ikään kuin kausaaliketjujen muodonmuutoksiksi: se, mikä muuttaa muotoaan, kestää läpi muutoksen, mutta muuttuessaan menettää jotakin ja toisaalta saa jotakin uutta. Tästä syystä ajattelemmekin, että tulee olla olemassa jokin *itse*, joka selittää muistamisen. Hetkellisten

¹¹ engl. *a series of physical and mental dharmas*. Sideritsin teoksen sanasto-osiossa *dharma* määritellään seuraavasti: ”in Buddhist metaphysics, the term for an ultimately real entity” (Siderits 2021, 358).

dharmojen sarjat eivät kuitenkaan kestä, vaan kyseessä on käsitteellinen konstruktio – kyse on siitä, että moni ikään kuin näyttäytyy yhtenä. (Sidertis 2021, 181.)

Siderits toteaa, että buddhalaisen näkemyksen mukaan *itseä* ei ole, vaan tietoisia olentoja koskeva perimmäinen totuus on se, että on vain persoonattomien, pysymättömien psykofyysisten elementtien muodostamia sarjoja. Meille on kuitenkin hyödyllistä ajatella, että on olemassa ihmisyksilöitä. (Siderits 2023.) Arkielämästäamme ja keskinäisestä vuorovaikutuksestamme tulisikin varmasti melko hankalaa, mikäli emme käsittäisi toinen toisiamme varsinaisina ihmisyksilöinä, vaan jonkinlaisina sarjoina.

Tarkastellaan vielä lähemmin sitä ajatusta, että *itse* tosiaan tulisi ymmärtää ennen kaikkea prosessina – tapahtumien jatkumona, joka on vuorovaikutuksessa muiden ilmiöiden kanssa. Seuraavassa luvussa tarkastelen prosessinäkemyksiä ja sitä, miten se suhteutuu buddhalaiseen näkemykseen muistoista ja karmasta.

5. Prosessi-itse, muistot ja karma

Gowans tarkastelee teoksessaan ajatusta prosessi-itsestä ja toteaa Buddhan ajatusten puoltavan nimenomaan tätä näkemystä. Buddhalaisuudessa siis kielletään ajatus niin sanotusta substanssi-itsestä. Substanssi-itseen Gowans määrittelee entiteetiksi, jolla on joitakin keskeisiä ominaisuuksia, jotka konstituivat tämän entiteetin identiteetin. Tällä entiteetillä ajatellaan yleensä olevan kyky kokea asioita, ajatella, muistaa, haluta, toimia ja niin edelleen. (Gowans 2003, 92.) Gowans myös toteaa, että substanssikäsityksen mukaan itse on samalla tavalla yksittäinen entiteetti kuin muutkin maailman tavanomaiset fyysiset objektit. Vaikka nämä voivat olla kausaalisessa riippuvuussuhteessa toisiinsa, ovat ne silti erillisiä: esimerkiksi kasvi voi tarvita auringonvaloa kasvaakseen, mutta aurinko ja kasvi ovat silti erillisiä entiteettejä. (Gowans 2003, 69.)

Prosessinäkemysten yhtenä vahvuutena näyttää olevan se, että jos esimerkiksi kysytään, onko jokin *itse* sama kuin jokin toinen *itse*, voidaan vastaukseksi antaa "jossain määrin". Kyse on siis jonkinlaisesta olemisen asteesta. Gowans käyttää esimerkkinä Alzheimerin tautia: jos

pohdimme, onko kyseiseen tautiin sairastunut kirjailija sama kuin henkilö, joka kirjoitti kirjan 20 vuotta sitten, voimme todeta hänen olevan jossain määrin sama. (Gowans 2003, 96.)

Prosessinäkemukseen kuuluu ajatus siitä, että olemme jatkuvassa vuorovaikutuksessa olevien prosessien muodostamia ketjuja, jotka ovat sekä mentaalisia että fyysisiä. Nämä prosessit ovat jatkuvan muutoksen alaisina ja lisäksi ne ovat sellaisia, ettei niitä voi ontologisesti erottaa muista maailman prosesseista. (Gowans 2003, 96.) Prosessinäkemys hylkää sen, mikä substanssinäkemykselle on olennaista eli ajatuksen siitä, että maailma koostuisi ontologisesti erillisistä substansseista, joilla on identiteetti halki ajan. Prosessinäkemysten mukaan meidän tulee siis katsoa kaiken koostuvan yksinomaan prosesseista. (Gowans 2003, 71.)

Tässä luvussa käsittelen prosessinäkemyksiä rinnakkain muistojen ja karmaan kanssa. Nämä lähestymiskulmat avaavat mielestäni hyvin sitä, millaisia erilaisia kysymyksiä *itsen* olemassaoloon tai -olemattomuuteen liittyy. Keskeisiksi kysymyksiksi voidaan nostaa esimerkiksi se, että jos *itseä* ei ole, kuka muistoja ikään kuin kantaa mukanaan ja se, kuka tai mikä kerryttää niin sanottua karmaasetta – usko karmaan kun on yksi buddhalaisuuden peruspiirteistä.

5.1. Muistot

Aloitetaan muistoista. Siderits tarkastelee hindulaista Nyāya-koulukuntaa, joka eroaa buddhalaisuudesta etenkin siinä, että edellä mainittu hyväksyy ajatuksen *itsen* olemassaolosta siinä missä jälkimmäinen kieltää tämän. Nyāyaa käsitellessään Siderits nostaa esille mangoesimerkin: jos kaupassa asioidessani alan himoita näkemääni mangoa, johtuu tämä siitä, että minulla on positiivinen muisto mangon syömisen tuottamasta nautinnosta. Tässä tapauksessa aiemmin mangoa syöneen henkilön täytyy kuitenkin olla minä – emmehän muista muiden henkilöiden kokemuksia emmekä toisaalta myöskään kokemuksia, joita kukaan ei ole kokenut. Siderits jatkaa, että jonkin täytyy yhdistää mangoa himoitseva henkilö siihen, joka aiemmin sai nautintoa kyseisen hedelmän syömisestä – ja tämän jonkin täytyy olla *itse*. (Siderits 2021, 132.)

Siderits toteaa, että Nyāyassa esimerkiksi nautinto ja muistaminen ovat ominaisuuksia ja kumpainkin on osallisena jossakin substanssissa. Siderits tähdentää, että tulisi pystyä osoittamaan, että ne ovat osa samaa substanssia – sellaista, joka säilyy ensimmäisestä mangokokemuksesta aina siihen asti, kun kaupassa syntyy himo mangoa kohtaan. Sideritsin mukaan tämän todistaminen on *itsen* olemassaolon todistamista. (Siderits 2021, 134.) Siderits tähdentää vielä, että voimme toki muistaa muidenkin henkilöiden kokemuksia: voin esimerkiksi muistaa jonkun toisen henkilön ensimmäisen mangokokemuksen - en kuitenkaan voi muistaa hänen sisäistä kokemustaan mangon syömisestä. Tässä yhteydessä on siis kyse nimenomaan henkilön sisäisistä kokemuksista. (Siderits 2021, 140.)

Kuvitellaan, että menen tavallisena arkisena maanantai-iltana kauppaan ja hedelmäosastolla näen kauniin keltaisen mangon. Minulle syntyy vastustamaton mielihalu ostaa tuo mango, sillä muistan elävästi, miten hyvältä kyseinen hedelmä maistuu. Tässä tilanteessa tuntuu jossakin määrin arkisen intuition vastaiselta, että muistoni aiemmista mangokokemuksista eivät olisi minun oman henkilökohtaisen *itseni* muistoja. Jos maistoin mangoa ensimmäistä kertaa vaikkapa kaksivuotiaana, tuntuu varsin loogiselta, että jokin *itse* minussa niin sanotusti kantaa tätä ensimmäistä mangokokemustani. Ei kuitenkaan ole lainkaan selvää, mihin tämä *itse* paikantuu tai missä sen rajat kulkevat – tai mitä se ylipäänsä on.

Siderits myös nostaa teoksessaan esille Vasubandhun¹² keskustelun, jossa tämä yrittää vastata keskustelukumppanin kysymykseen siitä, kuka on se, joka muistaa. Siderits toteaa Vasubandhun vastaavan, että niitä kausaalisten sarjojen osia, jotka aiheuttavat muiston, kohdellaan ikään kuin kokemusten subjektina. Vain kausaalisten sarjojen dharmat ovat perimmäisesti tosia ja kun käytämme nimiä tai sanoja kuten "minä", edistämme sitä illuusiota, että olisi jokin yksi asia, joka on niin sanotusti vastuussa kokemuksen ja muistin kognitiosta. (Siderits 2021, 186.)

Siderits nostaa myös esille sen, onko mielekäästä sanoa olevan esimerkiksi nautintoa tai kipua ilman, että joku kokee ne. Hän tarkastelee Buddhaghosan¹³ keskustelua ja toteaa, että myös tämä vaikuttaa näkevän kokijan vain kätevästä designaattorina kausaalille dharmasarjoille.

¹² Buddhalainen filosofi, joka eli 300–400-luvuilla jaa. (Gold 2021).

¹³ Buddhalainen tutkija, joka eli 400-luvulla jaa. (Britannica 2024).

Buddhaghosan keskustelusta Siderits poimii esimerkin puusta ja sen hedelmistä: puu koostuu monista osista, kuten juurista, rungosta, lehdistä ja hedelmistä. Siderits toteaa, ettei tätä kokonaisuutta voida pitää sinä, mihin designaattori "puu" viittaa. Jos toteamme, että "Puu kantaa hedelmää", "puu" ei voi viitata hedelmään, sillä hedelmä ei voi olla osa sitä kokonaisuutta, joka tuottaa hedelmän. Siderits toteaa kantamisen suhteen olevan irrefleksiivinen: kantajan ja sen, mikä syntyy, on oltava erillisiä asioita. Sana "puu" vaikuttaa siis olevan epäselvä ja kun sillä viitataan johonkin, voi tapahtua eräänlaista limittymistä¹⁴. Esimerkiksi lause "Puu kantaa hedelmää" voi viitata puuhun, jossa osien joukko sisältää lehtiä ja toisaalta lause "Puu on tiputtanut lehtensä" voi viitata puuhun, jossa osien joukko sisältää hedelmiä. Kummassakin tapauksessa puun osien joukko sisältää rungon, oksat ynnä muut, mutta toisessa tapauksessa joukkoon sisältyy lehtiä ja toisessa hedelmiä. (Siderits 2021, 187–188.)

Sama epäselvyys, joka liittyy ”puun” designaatioon, voidaan siis nähdä myös siinä, miten arkikielessä viittaamme *itse*n. Ajatus *itsestä* on vain kätevä tapa kuvata jatkuvaa ja muuttuvaa dharmojen virtaa. *Itse* näyttää yhtenäiseltä kokonaisuudelta, mutta on todellisuudessa vain osien ja prosessien kokoelma, jonka rajat ovat tilanteesta riippuen joustavia ja muuttuvia.

Siderits toteaa, että jos tarkastelemme kaikkia niitä dharmajoukkoja, jotka jossakin "henkilösarjassa" koskaan esiintyvät, viittaa sana "kokija" joskus johonkin tämän joukon osajoukkoon ja joskus taas toiseen. Ei ole olemassa perimmäisesti tosia asioita, joihin "kokija" aina viittaisi, vaan sen sijaan on monia joukkoja, joiden jäsenet limittyvät. (Siderits 2021, 189.) Tässä ”kokija” on vain ikään kuin designaatio prosesseille. Muistaminen ja kokeminen itsessään ovat prosesseja, eivätkä sinänsä minkään ”minän” toimintaa, vaan jatkuvasti vaihtuvien dharmojen sarjojen ilmestymistä. Muistaminen tai kokeminen ei siis vaadi pysyvää itsesubjektia, vaan se voidaan ennemminkin ymmärtää tilapäisten prosessien jatkumona.

Gowans toteaa, että meille on kuitenkin ominaista tuntea sisäiset tapahtumamme omiksemme: muiden henkilöiden kokemukset ja muistot voivat olla laadullisesti samanlaisia kuin minun, mutta kenelläkään muulla ei todella voi olla minun muistojani tai kokemuksiani.

¹⁴ engl. *to overlap*

Meillä on taipumus tehdä jaottelu kokemuksiin ja subjektiin, jolla nämä kokemukset ovat. Onkin haasteellista ymmärtää, miten *itse* voisi olla kimppu sisäisiä tapahtumia ilman, että on mitään subjektia, joka nämä tapahtumat niin sanotusti omistaisi. (Gowans 2003, 98–99.)

Gowans esittää mielenkiintoisen muurahaisesimerkin. Kuvitellaan muurahaisyhdyskunta. Jokaisella muurahaisella on ikään kuin alkukantainen vastaavuus sen kaltaiselle tietoisuuden muodolle kuin esimerkiksi kokemukset tai muistot. Voimme puhua yhtenäisen muurahaisyhdyskunnan kollektiivisesta tietoisuudesta: yhdyskunta kokonaisuutena havaitsee ravinnon lähteen, muistaa tämän lähteen, haluaa ravintoa ja toimii saadakseen ravintoa yhdyskunnalle. Samoin voi tapahtua monimutkaisemmalla fyysisen ja psyykkisen yhdentymisen tasolla. Gowans toteaa, että tällöin koordinaation ja yhtenäisyyden aste on niin korkea, että osien tietoiset puolet niin sanotusti ylitsevuotavat toisiinsa ja alkavat jakaa esimerkiksi toisten osien kokemuksia ja muistoja. Gowansin mukaan tällöin vaikutelma yhtenäisestä tietoisuuskentästä alkaa syntyä. Näin syntyy myös virheellinen uskomus siitä, että kyse olisi muustakin kuin vain yhtenäisestä prosessien kokoelmasta. Meille syntyy eräänlainen ”minätunne” ja sen myötä ajatus siitä, että tulee olla olemassa jokin subjekti ja substanssi-itse. (Gowans 2003, 99–100.)

Gowans esittelee myös ”itsenauhuri”¹⁵-ajatuskokeen. Hänen mukaansa vaikuttaa loogisesti mahdolliselta, että olisi nauhuri, jonka avulla voidaan siirtää *itsen* sisältö – esimerkiksi juuri muistot – paikasta toiseen. Kuvitellaan, että esimerkiksi minun *itseni* sisältö siirrettäisiin johonkin tyhjään mieleen ja alkuperäinen mielensisältöni poistettaisiin. Niin sanotun *sisällöllisen lähestymistavan*¹⁶ kannattaja sanoisi, että minä olen yhä tämän siirto-operaation jälkeen olemassa. Jos kuitenkin teemme siirron kahdesti ja poistamme sitten alkuperäisen mielensisältöni, jää jäljelle kaksi ”minua” – ja tämä taasen ei sovi yhteen sen ajatuksen kanssa, että olisi olemassa jokin erillinen substanssi-itse. Lisäksi alkuperäinen ”minä” ja kopio olisivat numeerisesti samoja, mikä sotii ainakin joidenkin ihmisten intuitiota vastaan: vaikuttaa siltä, että kopiominästä puuttuisi jotakin oleellista – se ei olisi aidosti ”minä”. (Gowans 2003, 92–93.)

¹⁵ engl. *Self Recorder*

¹⁶ engl. The content approach. Sisällöllinen lähestymistapa pohjautuu ajatukseen, että henkilön identiteetin konstituivat jotkin laadulliset ominaisuudet. Kyse on psyykkisistä ominaisuuksista eli ”sisällöstä”, joka on ominaista henkilölle. Tämä sisältö voidaan käsittää mentaalisiin termein mielen ominaisuuksina tai fyysikaalisiin termein aivojen ominaisuuksina tai jonkinlaisena näiden yhdistelmänä. (Gowans 2003, 92.)

Gowans esittelee myös vaihtoehtoisen näkökulman eli *paljaan partikulaarisen lähestymistavan*¹⁷. Nähdäkseni kyse on jokseenkin samankaltaisesta ajatuksesta kuin minkä substraattiteoria esittää. Tämän lähestymistavan yhteydessä Gowans käyttää esimerkkinä miestä, jonka kaikki hyvät psykologiset ominaisuudet siirretään toiseen mieleen ja hänelle jää huonoja ominaisuuksia. Mikäli itseys on erillään laadullisesta sisällöstä ja kaiken ytimessä on puhdas ”minuus”, olisi tämä mies yhä aivan yhtä rakastettava kuin ennenkin – riippumatta siitä, kuinka huonoja tai hyviä hänen ominaisuutensa ovat. Esimerkiksi tämän miehen vaimolla ei olisi mitään syytä rakastaa enempää sitä uutta mieltä, johon miehen parhaat ominaisuudet on siirretty. (Gowans 2003, 93–94.)

Näiden kahden ongelmalliseksi osoittautuvan lähestymistavan jälkeen Gowans esittelee vielä eräänlaisen fuusion näistä. Tässä lähestymistavassa huomioon otetaan sekä *itsen* laadullinen sisältö että *itsen* niin sanottu ”tiettyys”. Minun ominaisuuteni fuusioituvat nimenomaisesti minun – tämän tietyn minän – kanssa. Tätä minää ei enää olisi, mikäli mielensisältöni kopioitaisiin, siirrettäisiin muualle ja sitten alkuperäinen tuhottaisiin. Tilalla olisi jokin täysin uusi minä. Sisältöä ei myöskään voisi korvata jollain toisella sisällöllä, koska ominaisuuteni olisivat nimenomaan fuusioituneet minuun. Gowans kuitenkin nostaa esille sen, että mitkään nykyiset ajatukseni, toiveeni ynnä muut eivät olleet läsnä syntyessäni, joten ne eivät voi olla osa identiteettiäni. Buddhalaisuuteen kuuluukin ajatus siitä, että nimenomaan tällaiset asiat muuttuvat jatkuvasti. (Gowans 2003, 94.)

Gowans myös toteaa, että mikäli yritämme paikantaa jotakin, jolla on identiteetti ja erillisuus, muodostamme minäkäsityksiä, jotka ovat vääristyneitä versioita siitä, mitä tavallisesti pidämme minänä. Kuvittelemme tietävämmekin, mikä on substanssi-itse, mutta päädymme pitämään itsenä jotakin, jolla ei ole ajatuksia tai kapasiteettia ajatella. Katsomme esimerkiksi vakavasti muistisairaalla ihmisellä olevan yhä *itse* ja toisaalta myös ajattelemme, että lapset eivät kehity ”itsettömästä” ”itsellisiksi”, vaan heillä on jo *itse*. Mikäli ajatellaan, että kyse on niin sanotusti ajattelun kapasiteetin asteista, ja että taustalla – esimerkiksi henkilön geneettisessä

¹⁷ engl. The bare particular approach. Tämä ei kenties ole paras mahdollinen suomennos, mutta käytin kyseistä suomennosta myös kandityössäni, joten jatkan samalla linjalla. Paljaan partikulaarinen näkökulma sisältää ajatuksen, että henkilön itseys on radikaalisti erillään laadullisesta sisällöstä. Olisin yhä minä, vaikka mieleni sisältö olisi erilainen, eikä mieleni sisällön siirtäminen toiseen mieleen tekisi tästä toisesta mielestä itseäni. (Gowans 2003, 93.)

koodistossa – on kuitenkin jokin perimmäinen kapasiteetti, kohdataan yhä ongelmia. Gowans toteaa, että kenties geneettinen koodistomme, joka näennäisesti vaikuttaa pysyvältä, voi samalla tapaa olla jatkuvan muutoksen alaisena kuin esimerkiksi näennäisesti pysyvä, mutta kvanttitasolla muutoksen alaisena oleva pöytä. (Gowans 2003, 95.)

Sideritsin ja Gowansin tarkastelujen pohjalta voidaan katsoa, että käsityksemme yhtenäisestä ja jatkuvasta *itsestä* perustuu osittain kognitiivisiin mekanismeihin, jotka pyrkivät sitomaan yhteen erillisiä kokemuksia. Muistaminen, joka intuitiivisesti vaikuttaa henkilökohtaiselta ja subjektiiviselta prosessilta, on buddhalaisessa tarkastelussa pikemminkin ilmentymä jatkuvista kausaalisista tapahtumista kuin merkki pysyvästä substanssista: se, mitä pidämme "minuna", on vain ajassa eteenpäin kiitävä kokemusten ja muistojen sarja, eikä varsinainen substanssi, joka kantaisi muistoja mukanaan.

Gowansin muurahaisyhdyskunnan esimerkki havainnollistaa, kuinka tietoisuus ja kokemukset voivat olla emergenttejä ilmiöitä ilman yksilöllistä, erillistä subjektiä. Yhtä lailla itsenauhuriajatuskoe pyrkii osoittamaan, kuinka vaikeaa on ylläpitää ajatusta substanssi-itsestä, kun identiteetti voidaan periaatteessa kopioida ja siirtää toiseen subjektiin. Tässä mielessä buddhalainen näkemys, jossa *itse* ymmärretään tilapäisten tapahtumien jatkumoksi ilman pysyvää ydintä, tarjoaa vaihtoehdon muille metafysisille käsityksille.

Voidaan siis todeta, että muistot eivät ole todiste pysyvästä itsestä, vaan pikemminkin prosessi, joka synnyttää vaikutelman jatkuvuudesta. Meidän taipumuksemme sitoa yhteen kokemuksia ja mieltää ne kuuluviksi yhdelle ja samalle subjektille on seurausta kielen ja kognition toimintamekanismeista, ei välttämättä metafysisestä tosiasiasta. Buddhalaisessa perinteessä tämä oivallus on olennainen askel kohti käsitystä *itsen* illusorisesta luonteesta – käsitystä, joka haastaa länsimaisessa filosofiassa yleisesti hyväksytyyn ajatuksen yhtenäisestä ja pysyvästä identiteetistä.

Tosin vaikka buddhalainen käsitys itsen illusorisuudesta on jossain mielessä vakuuttava, se ei täysin selitä sitä, miksi meillä on niin voimakas kokemus *itsestä* jonkinlaisena subjektiivisena keskuksena. Jonkinlainen itsetajunta vaikuttaa olevan välitön osa kokemustamme. Miten buddhalainen näkemys selittää tämän kokemusmaailman ytimen, jos itse on pelkkä illuusio?

Lisäksi voidaan ajatella, että muistot eivät ole vain filosofinen ongelma, vaan niillä on käytännöllinen merkitys identiteettillemme. Henkilökohtainen historiamme ja muistimme näyttäisivät olennaisesti vaikuttavan siihen, miten muodostamme ihmissuhteita, kannamme moraalista vastuuta ja teemme päätöksiä. Jos *itse* on vain jonkinlainen hetkellinen ”dharmaketju”, miten voimme perustella jatkuvuuden vaatimuksen esimerkiksi oikeudellisissa tai eettisissä kysymyksissä?

5.2. Karma

Siirrytään seuraavaksi tarkastelemaan *itseä* ja prosessinäkemystä karman kautta. Alexander Berzin toteaa, että buddhalaisuuteen kuuluu ajatus jälleensyntymästä ja siitä, että jonkinlainen henkinen jatkumo juontaa juurensa menneistä elämistä ja jatkaa tuleviin elämiin. Se, millaiseksi yksilö syntyy, määräytyy hänen tekojensa ja ominaisuuksiensa mukaan. Hän voi syntyä miksi tahansa elämänmuodoksi – esimerkiksi ihmiseksi, eläimeksi, hyönteiseksi tai vaikkapa aaveeksi. (Berzin 1999.)

Leo Näreaho puolestaan toteaa, että usko karmaan liittyy kiinteästi intialaiseen uskontoperinteeseen: lähes kaikki hindulaiset ja buddhalaiset filosofiset koulukunnat hyväksyvät karman olemassaolon. Sanskritin kielen verbijuuresta lähtöisin oleva sana ”karma” viittaa teon tekemiseen, mutta sen on nähty liittyvän myös teon seurauksiin. Karmaa tarkasteltaessa tärkeää on myös huomata moraalin keskeinen rooli: intialaisessa perinteessä onkin karmallisilla teoilla viitattu usein nimenomaan moraalisiin tekoihin. On nähty, että nämä teot pitävät ihmisen jälleensyntymisen kierrossa. (Näreaho 2008, 126–127.)

Välttämätön ehto teon karmallisuudelle on se, että teon taustalla on jokin halu tai himo. Lisäksi on otettava huomioon se, että kaikki halut tai pyrkimykset eivät ole tietoisia: tekijällä on henkisiä jälkiä edellisistäkin elämistä. Karmallisuuden kannalta olennaista on myös se, että mukana on oltava tekijän oma ratkaisu. Teot eivät siis tapahdu automaattisesti, vaan tahdon aktin vaikutuksesta. Kuten edellä mainitsin, karmalla on aina myös jokin seuraus. Karmallinen teko jättää tekijäänsä jäljen tai taipumuksen. Lisäksi hyvät teot tuottavat hyviä seurauksia ja huonot teot pahoja seurauksia. (Näreaho 2008, 127–129.)

Siderits toteaa, että karmassa ei ole kyse mistään kosmisesta hallitsijasta tai moraalipoliisista vaan persoonattomista kausaalilaeista, jotka kuvaavat sitä, miten maailma toimii. Siderits vertaa karmaa tässä mielessä luonnonlakeihin: kun päästän irti kivistä sillalla seisoessani, se putoaa alapuolella olevaa vettä kohti tietyllä kiihtyvyydellä. Fysiikan lait eivät ole lainsäätäjien säätämiä eikä mitään ”painovoimapoliiseja” ole olemassa. (Siderits 2021, 11.)

Peter Harvey toteaa, että Buddhan elinaikana karma ja jälleensyntyminen olivat keskeisiä uskomuksia, mutta kaikki eivät olleet näiden kannalla. Ājivikat¹⁸ uskoivat, että jälleensyntymään vaikuttavat jonkinlaiset persoonattomat kohtalon voimat – heille kyse ei siis ollut henkilökohtaisesta karmasta. Skeptikot taasen eivät nähneet syytä asettua näiden uskomusten puolelle tai niitä vastaan. Materialistit kielsivät kokonaan karman ja jälleensyntymän mahdollisuuden. (Harvey 2018, 7.)

Buddhalaisuudessa on vallalla käsitys, että Buddha itse ei kuitenkaan poiminut uskoa karmaan tai jälleensyntymään ympäröivästä kulttuurista, vaan saavutti niistä tietoa oman valaistumisensa kautta. Buddhan opetuksen mukaan karman kehittäminen auttaa paitsi elämään onnellisempana nykyisessä elämässä, myös välttämään jälleensyntymisen eläimenä tai saavuttamaan sellaista henkistä viisautta, joka katkaisee jälleensyntymien ketjun. (Harvey 2018, 8.)

Jos voimme jälleen syntyä millaisena tahansa, eikä meillä buddhalaisuuden mukaan ole sielua, mikä on se jokin, joka ikään kuin kantaa karmaa mukanaan? Sanskritin ja tiibetin kielissä sana mieli viittaa jonkinlaiseen mentaaliseen toimintaan eikä siihen, joka tätä toimintaa suorittaa. Henkinen toiminta ei viittaa nimenomaan ihmismieleen, eikä tällä henkisellä ole esimerkiksi mies- tai naissukupuolta. On vain olemassa jokin henkinen, jonka jälleensyntymisen muodon määrittää karma. Tämä henkinen kohoo ajatuksista, tunteista, aistihavainnoista sekä niiden ymmärtämisestä tai ymmärtämättömyydestä. (Berzin 1999.)

¹⁸ Suunnilleen samaan aikaan buddhalaisuuden kanssa syntynyt askeettinen lahko Intiassa. (<https://www.britannica.com/topic/Ajivika>. Viitattu 13.1.2025)

Buddhalaisuuteen ei siis kuulu ajatusta kiinteästä persoonallisuudesta tai sielusta, joka matkaa ajan halki. Silti jokaisella on oma ”jatkuvuuden virtansa” – buddhalaiset eivät siis ajattele, että olemme kaikki vain yhtä. Berzin toteaaakin tekstissään, että jos olisimme kaikki yhtä, joku nälkäinen voisi odottaa autossa sillä välin, kun joku muu menee syömään. Jokainen jatkumo voi nimittää itseään ”minuksi”, mutta tämä minus viittaa yksilölliseen henkiseen jatkumoon, eikä mihinkään konkreettiseen. (Berzin 1992.)

Buddhalaisen karmakäsityksen ydin on se, että moraalisesti vääristä teoista seuraa kärsimystä. Oikeastaan koko elämä on pohjimmiltaan kärsimystä, joka on seurausta halusta tai himosta. Halun loppuessa kärsimys loppuu. Kärsimystä ei määritelle mikään jumalallinen voima, vaan kyse on luonnollisesta seurauksesta, ja näin ollen karman lait tai mikään jumala ei rajoita vapaata tahtoa. Toki vapaan tahdon alkuperä jää yhä mysteeriksi. (Näreaho 2008, 146.)

Kaikkiin buddhalaisiin traditioihin kuuluu ajatus siitä, että hyvien tekojen vaikutukset ovat jaettavissa muiden kanssa. Lisäksi karmallisten seurausten syntyminen vaatii vapaaehtoista osallistumista, joten voidaan katsoa, että henkilö, joka hyväksyy toisen teon tai on osallisena siinä, tulee osalliseksi karmallisesta seurauksesta – vaikkakaan vastuu teosta ei lankea hänelle yhtä vahvana kuin teon varsinaiselle tekijälle. Samaten jos joku kärkee toista tekemään jotakin, on hän karmallisesti osallisena teossa. Luonnollisesti ”ryhmäkarmaa” tuottaa myös jonkin joukon yhdessä suorittama teko kuten esimerkiksi pankkiryöstö. On kuitenkin otettava huomioon, että jos joku esimerkiksi tapetaan tämän ryöstön yhteydessä, karmallisesti vastuussa taposta ovat vain ne, jotka ovat olleet tietoisia tästä mahdollisuudesta. Sen sijaan esimerkiksi sodassa, jossa joku armeijan jäsen tappaa jonkun, karmallinen vastuu on yhteinen – kaikilla sotilaillahan voidaan tässä tapauksessa katsoa olleen jossain määrin yhteinen päämäärä. Voidaan puhua jopa ”kansallisesta karmasta”: jos joku hyväksyy armeijan tappotoimenpiteet, hän saa osakseen huonoa karmaa. On myös mahdollista, että ihmiseksi jälleensyntynyt henkilö voi olla edellisessä elämässään edustanut saman valtion aiempaa sukupolvea. (Harvey 2018, 17–18.)

Jos pohditaan sitä, mikä kerryttää karmaa, jos mitään pysyvää *itseä* ei ole, tuntuu kenties vieläkin haastavammalta pohtia, miten niin sanottu ryhmäkarma toimii. Lisäksi jos jälleensyntymämme muoto määrittyy kerryttämämme karman perusteella, tuntuu hieman

mystiseltä se, miten tämä karma konkretisoituu tietyksi olomuodoksi seuraavassa elämässämme. Lopulta voidaan myös kysyä, mitä karma todella edes on ja onko sekin lopulta vain tyhjyyttä.

Gowans toteaa prosessinäkemyksen pääasiallisen ongelman olevan se, että näyttää olevan ilmeistä, että on olemassa yksi tai useampi *itse*. Esimerkkinä hän käyttää sitä, että hän itse vaikuttaa olevan sama henkilö, joka meni vaimonsa kanssa naimisiin vuosia sitten, ja toisaalta hän ei ole sama henkilö kuin esimerkiksi hänen naapurinsa. Buddhan mukaan esimerkiksi vaunusta puhuttaessa vaunun osien tulee olla tietyllä tavalla yhtenäisiä, jotta voimme sanoa vaunun olevan olemassa. Sama pätee henkilöihin: jotta prosessi-itse voi olla olemassa, tulee sen olla tietyllä tavalla yhtenäinen. Buddhan mukaan se, että näemme itsemme jonkinlaisena *itsenä*, juontaa juurensa omahyväisyydestä: näen, että tietty joukko aggregaatteja on minun joukkoni ja jokin toinen joukko on jonkun toisen *itsen*. (Gowans 2003, 96–97.)

Gowans tekee mielenkiintoisen vertauksen. Hän nostaa esille tornadon: tornado on täysin riippuvainen meteorologisesta ympäristöstään, mutta se on tarpeeksi yhtenäinen ja sen prosessit ovat tarpeeksi yhtenäisiä suhteessa ympäristöön, jotta voimme erottaa tornadon muista asioista. Vaikkei tornadolla olisi tarkkarajaista identiteettiä, voi sen prosesseilla olla tarpeeksi kausaalista jatkuvuutta, jotta voimme sanoa saman tornadon riehuneen ensin jossakin paikassa ja sitten toisessa. Gowans toteaa buddhalaisen näkemyksen prosessi-itsestä muistuttavan tätä ilmiötä, vaikkakin henkilöt ovat vakaampia ilmiöitä kuin tornadot. Henkilöillä näyttää olevan jonkinlainen identiteetti ja erillisuus, vaikka oikeastaan heillä ei sellaisia ole. (Gowans 2003, 98.)

Kenties tornadovertaus sopii hyvin myös karman kuvaamiseen: samoin kuin tornado syntyy ja muuttuu sääolosuhteiden mukana, yksilö muotoutuu karmallisten syiden ja seurausten kautta. Tornado ei ole yksi ja sama olento, vaan joukko yhteen liittyviä ilmiöitä, jotka jatkavat olemassaoloaan tietynlaisten lainalaisuuksien mukaisesti – samoin on prosessi-itsen laita. Voimme myös ajatella, että vaikka buddhalaisessa näkemyksessä ei ole pysyvää *itseä*, karma toimii eräänlaisena identiteetin muodostajana siinä mielessä, että se selittää, miksi yksilö kokee itsensä jatkuvaksi: menneiden tekojen vaikutukset rakentavat nykyistä kokemusta, ja tämänhetkiset teot muovaavat tulevaa. Prosessi-itse koostuu jatkuvan muutoksen alaisena

olevista osasista ja karma vaikuttaa jatkuvasti siihen, millainen tämä prosessi on. Mentaaliset tapahtumat eivät ole sidottuja pysyvään *itseeseen*, vaan ne ovat prosessien summa. Karma vaikuttaa tähän prosessiin siten, että tietyt taipumukset, mentaaliset tottumukset ja halut siirtyvät jatkuvuuden virtana eteenpäin – ei sieluna, vaan tapana, jolla tietoisuus muotoutuu yhä uudelleen.

Prosessinäkemys antaa karmalle sen toimintaperiaatteen ilman, että tarvitaan pysyvää *itseä*, joka sitä kantaisi. Karman vaikutus ilmenee mentaalisina ja käytännöllisinä seurauksina: tapamme hahmottaa maailmaa, reagointimallimme ja eettiset valintamme ovat kaikki aiempien tekojemme ja mielenliikkeidemme muovaamia. Tästä syystä buddhalaisessa traditiossa korostetaan erityisesti oikeaa ymmärrystä ja tietoista toimintaa – koska karma muokkaa kokemuksiamme ja ikään kuin antaa jonkinlaista suuntaa jälleensyntymien virralle, sen kehittäminen on avain vapautumiseen.

Ajatus prosessi-itsestä ja karman lain vaikutuksista herättää myös kysymyksiä yksilöllisyydestä ja vastuusta. Jos itse on vain hetkellisten aggregaattien summa, mikä vastuu yksilöllä on menneistä teoistaan? Voidaanko oikeudenmukaisuudesta puhua, jos karma ei kohdistu mihinkään pysyvään subjektiin? Buddhalainen vastaus tähän on, että vaikka pysyvää *itseä* ei ole, kärsimys ja eettinen toiminta ovat todellisia ilmiöitä. Niin kauan kuin yksilö kokee itsensä erilliseksi olennoksi ja kokee halua tai vastustusta, hän on sidottu karman vaikutuspiiriin. Tässä mielessä karmallinen järjestelmä toimii ilman, että se edellyttää perinteistä, pysyvää minää.

Lopulta kysymys karman luonteesta liittyy syvemmin buddhalaisuuden keskeiseen opetukseen kaiken tyhjyydestä. Karma ei ole pysyvä voima tai substanssi, vaan syiden ja seurausten virta, joka muovaa kokemusta. Tässä mielessä karma ei ole vain toimintojen tuottama tulos, vaan myös tapa, jolla maailma ilmenee yksilölle – eräänlainen kausaalinen rakenne, joka muovaa sekä yksilön elämää että hänen kokemustaan todellisuudesta.

Entä voidaanko karma ja prosessi-itse ymmärtää vieläkin yksinkertaisempina ilmiöinä? Jos prosessi-itse koostuu jatkuvassa muutoksessa olevista osasista, voiko se lopulta palautua pelkkiin fysikaalisiin prosesseihin? Reduktionistisesta näkökulmasta katsottuna voidaan esittää kysymys, onko esimerkiksi karmakin lopulta vain syy-seurausmekanismi, joka voidaan

selittää ilman viittausta mihinkään ei-fysikaaliseen jatkumoon. Toisaalta buddhalainen käsitys todellisuuden perimmäisestä tyhjyydestä asettaa haasteen tällekin näkemykselle: onko mitään lopullisia, itsenäisiä osasia, joihin kokemus voidaan palauttaa? Seuraavaksi tarkastelenkin *itse*en liittyviä kysymyksiä reduktionismin näkökulmasta.

6. Reduktionismi

Nykyään mielenfilosofiassa ja metafysiikassa pidetään kiinnostavana erityisesti sitä reduktionismin muotoa, joka sisältää ajatuksen kaikkien tieteiden palautettavuudesta fysiikkaan. Tähän liittyy se, että kaikki ilmiöt – mukaan lukien tietoisuuden kaltaiset ilmiöt – ovat identtisiä fysikaalisten ilmiöiden kanssa. (Ney 2021.) Dan Arnold puolestaan toteaa, että tällä reduktionismin versiolla ja *buddhalaiseksi reduktionismiksi* kutsutulla versiolla on eroa. Siinä missä ensin mainittu oikeuttaa jonkinlaisen fysikalismia, jälkimmäinen vastustaa tätä. Buddhalaisen reduktionismin mukaan mentaaliset tapahtumat ovat fysikaalisista tapahtumista erillisiä eivätkä siten voi olla kausaalisesti riippuvaisia näistä. (Arnold 2018, 362.) Arnoldin mukaan voidaan kuitenkin nähdä merkittäviä yhtäläisyyksiä buddhalaisen reduktionismin ja nykyfilosofian vallitsevien suuntauksien välillä. Buddhalaiset ajattelijat kohtasivat samoja filosofisia haasteita kuin moni nykyajan filosofinen tutkimus. Nykyfilosofian tutkimuksessa pyritään usein ”luonnollistamaan” mieli selittämällä mentaaliset ilmiöt kausaalisin termein, jotka ovat tieteellisen selittämisen tunnusmerkkejä. (Arnold 2018, 362.)

Myös Siderits toteaa, että buddhalaisen reduktionismin käsitystä henkilöistä voidaan jossain määrin verrata *itseä* koskeviin näkemyksiin, joita nykyfilosofian ja kognitiivisen tieteen keskustelussa esiintyy. Yksi tällainen on narratiivinen näkemys, jonka mukaan olemme ikään kuin itsekonstituoituvien kertomusten kirjoittajia. Tämä näkemys voi buddhalaisen reduktionismin näkökulmasta tarjota tärkeitä oivalluksia siitä, miten henkilön käsite palvelee meitä niin sanotusti hyödyllisenä toimintona. Siderits kuitenkin painottaa, että buddhalainen reduktionismi katsoo henkilön käsitteen olevan hyödyllinen vain tiettyyn pisteeseen saakka, minkä jälkeen sen käyttö alkaa tuottaa eksistentiaalista kärsimystä. Buddhalaisen reduktionismin tarkoituksena onkin osoittaa tämän käsitteen hyödyt ilman, että ikään kuin antaudumme täysin sen valtaan. (Siderits 2011, 299–300.)

Siderits esittää, että buddhalainen reduktionismi erottelee toisistaan termit *itse*¹⁹ ja *henkilö*²⁰. Hänen mukaansa ensimmäinen viittaa yhteen ydinosaan ja jälkimmäinen koko monimutkaiseen psykofyysiseen kokonaisuuteen. Buddhalaisen reduktionismin hän muotoilee kahden väittämän avulla:

1. Itseä ei ole.
2. Henkilö on käsitteellinen fiktio – jotakin, mikä on todellista vain konventionaalisesti muttei viime kädessä.²¹

(Siderits 2011, 298.)

Yleisin buddhalainen argumentti itsen olemassa olemattomuuden puolesta on pysymättömyyden argumentti. Tekstissään Siderits (2011, 299) valottaa tämän argumentin sisältöä²², jonka pyrin alla muotoilemaan mahdollisimman selkeästi:

1. Muutoksessa entiteetin yksi osa muuttuu, kun taas toinen osa pysyy samana.
2. Yksinkertaisilla entiteeteillä ei ole osia.
3. Täten yksinkertaiset entiteetit eivät voi käydä läpi minkäänlaisia muutoksia.
4. Yksinkertainen entiteetti voi muuttaa muita asioita vain käymällä itse läpi jonkinlaista muutosta.
5. Kohdista 3 ja 4 seuraa, että yksinkertainen entiteetti ei voi olla kausaalisesti vaikuttava.
6. Jonkin olemassaolo on sitä, että se on kausaalisesti vaikuttava.
7. Kohdista 5 ja 6 seuraa, että ei voi olla olemassa yksinkertaisia pysyviä entiteettejä.
8. Täten itseä ei voi olla.

¹⁹ engl. self

²⁰ engl. person

²¹ engl. *The person is a conceptual fiction, something that is only conventionally and not ultimately real. Ultimately*-sanan suomennan joko ”viime kädessä” tai ”perimmäisesti”.

²² Lähdetekstissä argumentti on ilmaistu seuraavasti: ”One strategy involved the point that a simple entity could not undergo any sort of change, as this would require that one part of the entity change while another part remain the same, and simples have no parts. But since an enduring thing can bring about a change in other things only by itself undergoing some sort of change, it follows that a simple enduring thing could not be causally effectious. Hence there can be no simple enduring entities, and therefore there can be no self.” (Siderits 2011, 299.)

Miksi sitten meille asia näyttäyty siten, että olemme pysyviä entiteettejä? Buddhalaisen reduktionismin mukaan meille on hyödyllistä ajatella olevamme psykofyysisistä aineksista koostuvia henkilöitä. Todellisuudessa kyse on vain jonkinlaisesta sovinnaisuudesta: meillä on tapana puhua henkilöistä, vaikkeivat ne viime kädessä ole todellisia. (Siderits 2011, 299.)

Siderits nostaa esille *mereologisen reduktionismin*, jonka mukaan kaikki osista koostuvat entiteetit terveen järjen ontologiassamme ovat vain konventionaalisesti mutta eivät perimmäisesti todellisia. Buddhalainen reduktionismi ilmentää tällaista kaksitasoista ontologiaa, jossa vain osa todeksi katsomistamme asioista on perimmäisen ontologian piiriin kuuluvia ja osa jätetään ikään kuin taka-alalle.²³ Henkilöt kuuluvat näihin taka-alalle jätettäviin samoin kuin esimerkiksi puut, vuoret, joet ja mielet. Siderits toteaa, että niin sanottu kansanontologiamme sisältää sekä tällaiset entiteetit että perimmäiset osat, joista ne koostuvat: makrofyysisten objektien kohdalla atomit ja monimutkaisten mentaalisten entiteettien kohdalla yksinkertaiset psyykkiset tapahtumat kuten esimerkiksi kivut. (Siderits 2011, 300.)

Siderits kuitenkin argumentoi, ettei ole syytä sisällyttää viimekätiseen ontologiaan kumpaakin – sekä kokonaisuuksia että niiden osia. Hän ottaa esimerkiksi ruukun: jos katsomme yhtäläisesti todellisiksi sekä ruukun että atomit, joista se koostuu, meidän tulee sanoa joko ruukun olevan identtinen atomiensa kanssa tai sen olevan erillinen niistä. Siderits toteaa, että tosiasiasa ruukku on *yksi*, kun taas sen atomit ovat *monta*. Täten ei voida sanoa, että ne olisivat keskenään identtisiä. Atomit muodostavat jonkinlaisen *yhden* vain, kun ne ovat järjestäytyneet esimerkiksi ruukuksi. Argumenttina ei-identtisyyden puolesta voidaan mainita myös epäselvyys sen suhteen, missä vaiheessa ruukku lakkaa olemasta, jos poistamme satunnaisesti sen atomeita yksi kerrallaan. Ruukun ja atomien ei-erillisyyttä vastaan puolestaan soti esimerkiksi se, että ruukku ja atomit ikään kuin varaavat keskenään saman spatiotemporaalisen lohkon. Ruukulla ei myöskään ole itsenäistä kausaalista voimaa, sillä ruukun oletetut vaikutukset ovat tosiasiasa vain atomien vaikutuksia. (Siderits 2011, 300.) Jos hyväksymme edellä esitetyt argumentit, päädymme tilanteeseen, jossa ruukku ja atomit eivät ole keskenään identtisiä *eivätkä* erillisiä.

²³ Siderits käyttää ilmaisua *the others are relegated to the status of mere back-benchers*. (Siderits 2011, 300.)

Siderits jatkaakin toteamalla, että joko ruukusta tai atomeista on luovuttava, sillä ne eivät edellisen kappaleen argumenttien valossa voi yhtäläisesti olla olemassa. Koska atomeilla on itsenäistä kausaalista voimaa, meillä on hyvä syy olettaa ne todellisiksi. Näin ollen meidän tulee luopua ajatuksesta, että ruukku on todellinen. Sen ontologista asemaa voidaan luonnehtia väliaikaiseksi tai konventionaaliseksi käsitteelliseksi fiktioksi: ruukku on meille todellinen vain, koska se hyödyttää meitä käsitteenä. ”Ruukkureduktionisti” sanoisi siis, että ruukku vain koostuu atomeista, jotka ovat järjestäytyneet ruukkumaisesti. Vaikka ruukut eivät kuulu perimmäiseen ontologiaamme, teoria niiden olemassaolosta on hyödyllinen: kognitiivisten rajoitteidemme takia emme pysty pitämään kirjaa yksittäisistä atomeista, ja toisaalta intressimme ovat sellaiset, että tarvitsemme ruukkuja säiliöinä vaikkapa hunajalle. Meille on siis hyötyä ruukun käsitteestä. Siderits toteaa lisäksi, että sanoessamme ruukkuja konventionaalisesti todellisiksi, kuljemme ikään kuin ”ruukkurealismiin” ja ”ruukkueliminativismiin” välimaastossa. (Siderits 2011, 301.) Buddhalaisuudelle onkin ominaista eräänlainen keskitien valitseminen. Ei kuitenkaan ole selvää, miten hyvin tällainen keskitie on sovellettavissa länsimaisen metafysiikan teorioihin: vaikuttaa intuitiivisesti omituiselta ajatukselta valita jotakin realismin ja eliminativismin välistä. Päädymmekö tällöin oikeastaan yhtään mihinkään lopputulokseen?

Tässä esitelty buddhalainen reduktionismi haastaa perinteiset käsitykset *itsestä* ja henkilöstä, mutta samalla se asettaa kysymyksen siitä, miten mentaaliset ilmiöt ylipäätään voidaan ymmärtää. Jos henkilö on vain käsite ja mieli koostuu yksittäisistä psyykkisistä tapahtumista, miten nämä tapahtumat voivat edustaa tai kuvastaa todellisuutta? Tämä johdattaa meidät representationalismin kysymyksiin: miten mieli suhteutuu ulkoiseen maailmaan, ja millainen rooli representaatioilla on kokemuksessamme?

7. Representationalismi

Yksi keskeisimmistä filosofisista kysymyksistä koskee sitä, millainen suhde meillä on maailmaan ja *itseeseen*. Miten voimme tietää, mitä ulkopuolellamme on, ja millainen on se subjekti, joka tätä maailmaa havainnoi? Arkiajattelussa oletamme usein, että havaintomme

antavat meille suoran pääsyn ulkoiseen todellisuuteen ja että *itse* on tätä kokemusta ylläpitävä pysyvä subjekti. Jos ei kuitenkaan ole mitään perimmäistä subjektiä, joka havainnoi maailmaa, mitä havainto oikeastaan on? Tarkastellaan tätä *representationalismin* kautta. Onko mahdollista, että *itse* on vain representaatio ilman todellista perustaa?

Siderits toteaa, että *representationalismin* mukaan olemme suoraan tietoisia mentaalista kuvista, kun taas ulkoisista objekteista olemme tietoisia vain epäsuorasti. Buddhalainen *representationalismi* kiistää erottelun kuvan ja sen näkijän välillä. Esimerkiksi sinisen näkemisen yhteydessä visuaalinen tietoisuus sinisestä syntyy siitä, että on tietoinen sinisesti²⁴. (Siderits 2021, 192–193.)

Siderits määrittelee *representationalismin* ”teoriaksi, jonka mukaan aistihavainnossa intentionaalinen objekti ei ole ulkoinen objekti vaan representaatio” ja representaation ”mentaaliseksi kuvaksi, joka syntyy aistikyvyn ja ulkoisen objektin välisestä yhteydestä ja joka muistuttaa ulkoista objektiä”. Hän toteaa, että *representationalismi* ei ole arkijärjen mukainen näkemys, vaan arkijärjellä ajateltuna olemme suoraan tietoisia ulkoisista objekteista aistikykyämme kautta – intentionaaliset objektit siis ovat ulkoisia objekteja. (Siderits 2021, 190.)

Suoran realismin mukaan esimerkiksi ääni on jotakin, mikä on olemassa, vaikkei kukaan kuulisi sitä. *Representationalismi* ei kiellä äänen asemaa tällaisena ulkoisena objektina, mutta väittää, että koska tämä ääni on olemassa mielen ulkopuolella, se ei voi olla kuulokokemuksen intentionaalinen objekti. Voimme olla tietoisia äänistä vain epäsuorasti: ensin meidän tulee olla tietoisia representaatiosta, joka voi olla olemassa vain mielessä ja vasta tämän perusteella voimme tehdä päätelmiä äänen olemassaolosta. (Siderits 2021, 191.)

Siderits esittää seuraavanlaisen analogian. Nykyajan kasinoilla ei ole enää huijaajia paikantavia etsijöitä vaan valvontakamerat. Henkilö, joka katsoo monitoreja vaikuttaa näkevän, että joku huijaa – mutta asia ei Sideritsin mukaan kuitenkaan ole aivan näin: olisi osuvampaa sanoa, että monitoria katsova henkilö näkee monitorin kuvan ja tästä kuvasta hän voi tehdä sen johtopäätöksen, että joku kasinolla huijaa. *Representationalistin* mukaan se, mistä olemme

²⁴ engl. being conscious bluely

suoraan tietoisia, on kuin kuva monitorissa, mutta tämä vain sijaitsee mielemme sisässä. Mielellämme on kyky tuottaa kuvia, jotka ovat kopioita siitä, millaisia ulkoiset objektit ovat. Joskus nämäkin voivat joutua harhateille ja saattaa syntyä mentaalisia kuvia, jotka antavat väärää tietoa²⁵ siitä, miten asiat ovat ulkoisessa maailmassa. (Siderits 2021, 192.)

Siirrytään tarkastelemaan tarkemmin nimenomaan buddhalaista representationalismia. Buddhalainen representationalismi kiistää erottelun kuvan ja kuvan näkijän välillä: on vain tietoisuus, joka syntyy siten, että sen olemus on kohteen muoto. Tässä on kyse siitä, mitä aiemmin jo sivuttiin: esimerkiksi sinisen näkemisen yhteydessä visuaalinen tietoisuus sinisestä syntyy siitä, että on tietoinen sinisesti. Todellisessa havainnossa tietoisuus siis itse muistuttaa objektia, jonka kanssa aistielin on kontaktissa. Sideritsin mukaan toisin kuin varhaiset buddhalaiset, jotkin Abhidharma-filosofeista omaksuivat representationalistisen näkemyksen – eivätkä heistäkään kaikki. (Siderits 2021, 193.)

Siderits esittelee representationalismin tueksi kaksi argumenttia, joihin en tässä tutkielmassa paneudu syvällisemmin: time-lag-argumentti ja argumentti koskien intentionaalisen objektin luonnetta. Time-lag-argumentin perusidea on seuraava: Kun aisti on yhteydessä ulkoiseen objektiin ja kun olemme tietoisia jostakin, näiden kahden välillä on aina pieni viive. Näin ollen se, mistä olemme tietoisia, ei voi olla ulkoinen objekti, sillä tuo ei enää ole olemassa. (Siderits 2021, 193.) Intentionaalisen objektin luonnetta koskeva argumentti puolestaan asettaa kaksi ehtoa: 1) intentionaalinen objekti on kognition syy ja 2) intentionaalinen objekti on sitä, mitä kognitio muistuttaa. Tässä ideana on, että mikään ulkoinen ei voi täyttää molempia ehtoja, mutta representaatiot voivat. (Siderits 2021, 197.)

Yhtä kaikki, mikäli voimme todistaa representationalistiset näkemykset oikeiksi voimme todeta, että arkijärkemme on joskus väärässä, emmekä koskaan todella ole suoraan tietoisia ulkoisesta maailmasta. Samoin arkijärkemme mukaan myös *itsejä* on olemassa, joten kenties olemme erehtyneet niidenkin suhteen. (Siderits 2021, 202.) Mikäli siis representationalistisen näkemyksen voidaan katsoa pitävän paikkansa, voitaneen todeta, että kokemuksemme itsestä saattaa olla pelkkä representaatio vailla todellista perustaa. Jos tietoisuutemme voi

²⁵ engl. misrepresent

muodostaa havainnon ilman erillistä subjektia, *itse* saattaa olla vain illuusiota. Ei ole mitään maailmaa havainnoivaa perimmäistä subjektia, vaan ainoastaan hetkellisiä tietoisuuden tiloja, jotka menevät ja tulevat. Toisaalta tämä tuntuu johtavan jälleen tuttuun kysymykseen subjektista: jos *itse* on vain illuusiota, mikä tai kuka kokee tietoisuuden tilat ja niiden jatkumon?

8. Lopuksi

Buddhalainen filosofia haastaa arki-intuitiomme käsityksen pysyvstä *itsestä* ja sen itsenäisestä olemassaolosta. Buddhalaisuudessa *itse* ymmärretään jatkuvasti muuttuvana prosessina – ei siis erillisenä substanssina. Tämä näkökulma eroaa radikaalisti länsimaisesta ajatteluperinteestä, joissa *itsellä* on usein nähty olevan jonkinlainen ydin tai jatkuvuus.

Gowans esittelee ajatusta prosessi-itsestä, joka koostuu jatkuvasti muuttuvista ja toisiinsa vaikuttavista elementeistä. Gowansin mukaan buddhalainen käsitys *itsestä* voidaan rinnastaa muurahaisyhdyskunnan toimintaan: vaikka yhdyskunta näyttää toimivan yhtenä organismina, se koostuu erillisistä mutta toisiinsa vaikuttavista yksilöistä. Mieleemme siis rakentaa eräänlaisen narratiivin *itsestä*, vaikka todellisuudessa kaikki on jatkuvan muutoksen alaista. Siderits nostaa esille hindulaisen Nyāya-koulukunnan ajatuksen siitä, että muistot osoittavat pysyvän subjektin olemassaolon. Buddhalaisuudessa tämä kielletään: muistaminen on prosessien jatkumoa, eikä se edellytä pysyvää itseä. Tämänkin voi katsoa vertautuvan nykyajan neurotieteeseen ja psykologiaan, joiden mukaan persoonallisuus ja identiteetti ovat nimenomaan narratiiveja objektiivisesti olemassa olevia entiteettien sijaan.

Buddhalaiseen ajatteluperinteeseen liittyy kiinteästi karma, joka vaikuttaa tuleviin elämiimme, mutta hylätessämme ajatuksen pysyvstä *itsestä* kohtaamme ongelman: mikä karmatassetta kerryttää? Buddhalaisuuden vastauksena tähän voidaan pitää jonkinlaista ”jatkuvuuden virtaa” – pysyvää itseä ei ole, mutta sen sijaan on jokin jatkumo, joka kantaa karmaa eteenpäin. Tämän pohjalta voidaan myös esittää kysymys siitä, missä määrin yksilö on vastuussa teoistaan, jos ei ole mitään selkeää ”minää”, joka nämä teot toteuttaa.

Buddhalaisen tyhjyysoopin mukaan mitään ole olemassa itsenäisesti, vaan kaikki on riippuvaista muista asioista. Shunryu Suzukin mukaan valaistuminen on kuin pieniä välähdyksiä tyhjyyden maailmasta arjessa. Tämä liittyy myös Sideritsin ja Garfieldin näkemyksiin: todellisuus on vain osien välistä riippuvuutta, eikä mikään ole perimmäisesti totta. Jos asiat vain "lainaavat" luontonsa toisiltaan, herää kysymys: onko todellisuus pohjimmiltaan harhaa?

Buddhalaisen totuuskäsityksen voidaan nähdä jakautuvan ikään kuin kahdelle tasolle:

1. Konventionaalinen totuus: arjessa toimimme kuin asiat olisivat todellisia.
2. Perimmäinen totuus: syvemmällä tasolla kaikki on tyhjää ja suhteellista.

Yhtenä merkittävänä käytännön kysymyksenä tästä seuraa se, että jos kaikki on perimmäisesti tyhjää, mutta arjessa meidän on toimittava kuin asiat olisivat todellisia, kuinka voimme sovittaa nämä kaksi tasoa yhteen. Lisäksi, jos kaikki ilmiöt ovat perimmäisesti tyhjiä ja vain konventionaalisesti olemassa, mitä merkitystä on ylipäätään tehdä erottelua perimmäisen ja konventionaalisen välillä? Mikä tekee tästä erottelusta mielekkään, jos konventionaalinen on ainoa tapa, jolla voimme ymmärtää todellisuutta?

Jos väitämme, että todellisuus on sanoin kuvaamaton tai että perimmäistä totuutta ei ole, eikö tämä jo itsessään ole jokin perimmäinen totuus? Tämän voi katsoa aiheuttavan jonkinlaisen paradoksin: voiko väite "ei ole perimmäistä totuutta" olla itsessään perimmäisesti tosi? Garfieldin ja Sideritsin esittämät semanttiset lähestymistavat yrittävät kiertää tämän ongelman, mutta ne eivät välttämättä täysin ratkaise sitä.

Buddhalainen reduktionismi taasen erottaa toisistaan *itsen* ja henkilön: *itseä* ei ole ja henkilö on käsitteellinen fiktio – jotakin, mikä on todellista vain konventionaalisesti muttei viime kädessä. Tämä liittyy myös mereologiseen reduktionismiin, jonka mukaan monimutkaiset kokonaisuudet, kuten ihmiset tai esineet, eivät ole perimmäisesti olemassa, vaan ne koostuvat osista. Sideritsin ruukkuesimerkki havainnollistaa tätä: ruukku koostuu atomeista, mutta ei ole itsenäisesti olemassa. Samoin ihminen on vain hetkellisten psykologisten ja fyysisten prosessien kokoelma, vaikka arkielämässä puhumme "minästä". Tämä muistuttaa länsimaisen

filosofian kimpputeoriaa, jossa esineet ja olennot nähdään ominaisuuksien kokoelmina ilman mitään erillistä taustalla olevaa substanssia. Tämä herättää esimerkiksi sen kaltaisia kysymyksiä, että jos kaikessa on kyse vain jonkinlaisesta osien vuorovaikutuksesta, miten voimme puhua esimerkiksi identiteetistä tai vastuusta.

Buddhalainen representationalismi kiistää erottelun kuvan ja kuvan näkijän välillä: on vain tietoisuus, joka syntyy siten, että sen olemus on kohteen muoto. Tähän liittyy time-lag-argumentti: havaintomme tapahtuu aina viiveellä, joten emme koskaan koe maailmaa sellaisena kuin se on. Tämä voi tarkoittaa, että arkinen käsityksemme suorasta havainnosta vain on illuusiota. Valvontakamera-analogian kautta Siderits havainnollistaa tätä: katsomme "monitoria" eli mieltämme, emme ulkoista todellisuutta suoraan. Samoin arkijärkemme mukaan myös *itsejä* on olemassa, joten olemme mahdollisesti erehtyneet niidenkin suhteen.

Vaikkakin ajatus siitä, että *itseä* ei ole, tuntuu paradoksaaliselta, vaikuttaa se myös jossain määrin relevantilta. Siirtyessämme *itseä* koskevien arkikäsitusten tarkastelusta sen tarkasteluun, mikä *itse* lopulta on, vaikuttaa esimerkiksi prosessinäkemys tarjoavan joitakin sellaisia näkökulmia, joita ei ole helppo tyrmätä. Koska tuntuu vaikealta paikantaa mitään niin sanottua itsesubstanssia, vaikuttaa luontevahkolta ajatella, että siinä ilmiössä, jonka miellämme *itseksi*, on lopulta kyse vain jatkuvan muutoksen alaisina olevista prosesseista.

Kenties ajatuksemme *itsen* olemassaolosta onkin vain käsityskykymme rajallisuudesta johtuvaa harhaa ja muodostamme käsityskykymme rajoissa karkeamman version meitä ympäröivän todellisuuden hienojakoisuudesta. Toisaalta mikäli vertaamme prosessinäkemystä kimpputeoriaan, voimme pohtia, onko ominaisuuksien vierekkäinen ja samanaikainen esiintyminen riittävä selittämään *itseä* koskevan arkisen intuitiomme tyhjentävästi – eikö todella tarvita minkäänlaista substraattia? Jäljelle jää yhä kysymys, kuka tai mikä muistojani kantaa, jos *itseä* ei ole.

Kaiken kaikkiaan buddhalaiset näkemykset haastavat arkipäiväiset käsityksemme *itsestä* ja meitä ympäröivästä todellisuudesta. Kenties voimme näiden pohjalta valita nähdä asiat käytännönläheisesti tai vaihtoehtoisesti hyvin radikaalisti:

1. Vaikka perimmäisessä mielessä mitään ei ole pysyvästi olemassa, arkielämässä on hyödyllistä toimia kuin olisi. Tästä ajatuksesta on löydettävissä jonkinlainen kultainen keskite, jossa ei valita nihilismia tai essentialismia.
2. Jos itse ja todellisuus ovat vain harhaa, millä on lopulta merkitystä? Tämä näkökulma voi johtaa eksistentiaaliseen kysymykseen siitä, miten ja miksi elämme, jos kaikki on pohjimmiltaan tyhjyyttä.

Voidaan myös ajatella, että buddhalainen näkemys ei sinänsä vain kyseenalaista arkitodellisuuttamme, vaan tarjoaa myös vaihtoehdoisen tavan ymmärtää maailmaa ja *itsejä* – prosesseina, ei pysyvinä substansseina.

Toisaalta voitaneen myös kysyä, onko buddhalainen näkemys lopulta vain eräänlaista kielipeliä, jossa yritämme löytää uusia tapoja puhua asioista, mutta itse asiassa emme muuta mitään perustavanlaatuisia. Jos esimerkiksi sanomme, että *itse* ei ole muuta kuin prosessien vuorovaikutusta, mutta kuitenkin edelleen käytämme käsitettä *itse*, onko tämä vain tapa ilmaista tuttu asia eri termein?

Vaikka buddhalainen prosessinäkemys ja *itsen* olemassa olemattomuus vaikuttavat sinänsä hyväksyttävissä olevilta näkemyksiltä, vaikuttaa silti jäljelle jäävän aina sama kysymys: miksi intuitiomme ja arkikokemuksemme viittaavat vahvasti pysyvän *itsen* olemassaoloon? Vaikka voisimme rationaalisesti hyväksyä ajatuksen, että *itse* on vain hetkellisten tapahtumien ja prosessien virtaa, arkielämässä meillä on silti kokemus jatkuvuudesta, persoonallisuudesta ja omasta identiteetistämme.

Tämä herättää kysymyksen, kertooko prosessinäkemys oikeastaan enemmän todellisuuden rakenteesta kuin siitä, miten me sitä käytännössä koemme. Toisin sanoen vaikka *itsen* pysyvyys olisi vain illuusiota, on se illuusio, jota emme helposti voi tai halua ohittaa. Mikäli mitään "minää" ei ole, mikä silloin kokee harhan *itsestä*? Tuntuukin siltä, että vaikka buddhalainen käsitys itsen olemassa olemattomuudesta vaikuttaa loogisesti pätevältä, se ei ehkä lopulta tarjoa pakotietä samoista kysymyksistä, joita se pyrkii purkamaan, vaan ennemmin syventää niitä.

Lähteet

Arnold Dan (2018), "Ethics Without Norms?: Buddhist Redusctionism and the Logical Space of Reasons", teoksessa Cozort Daniel & Shields James Mark (toim.), *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 362.

Berzin Alexander (1999), "What Is Reincarnation", <https://studybuddhism.com/en/tibetan-buddhism/path-to-enlightenment/karma-rebirth/what-is-reincarnation>. Viitattu 19.02.2025.

Britannica (2024), "Buddhaghosa", Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Buddhaghosa>. Viitattu 8.10.2024.

Buddhism Guide (2022), "Nāgasena", Buddhism Guide, <https://buddhism-guide.com/nagasena/>. Viitattu 8.10.2024.

Garfield Jay L. (2014), "Madhyamaka, Nihilism, and the Emptiness of Emptiness", teoksessa Liu JeeLoo & Berger Douglas L. (toim.), *Nothingness in Asian Philosophy*, New York: Taylor & Francis, 44–54.

Gold Jonathan C. (2021), "Vasubandhu", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu/>. Viitattu 8.10.2024.

Gowans Cristopher (2003), *Philosophy of the Buddha: An Introduction*, New York: Taylor & Francis Group.

Harvey, Peter (2018), "Karma", teoksessa Cozort Daniel & Shields James Mark, *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, New York, 7–28.

Loux Michael J. & Crisp Thomas M. (2017), *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 90.

Ney Alyssa (2021), "Reductionism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/red-ism/>. Viitattu 01.02.2025.

Näreaho Leo (2008), "Karman rautaiset lait", teoksessa Tamminen Tapio, *Guruja, joogeja ja filosofeja*, WSOY, Juva, 125–153.

Siderits Mark (2011), "Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manual", teoksessa Gallagher Shaun (toim.), *The Oxford Handbook of The Self*, Oxford: Oxford University Press, 298.

Siderits Mark (2021), *Buddhism As Philosophy: Second Edition*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Siderits Mark (2023), "Buddha", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/buddha/>. Viitattu 06.02.2025.

Suzuki Shunryu (2014), *Kirjeitä tyhjyydestä*, Tallinna: Basam Books, 53–55.