

Japanilainen kulttuuri: yksi ja yhtenäinen vai useita kulttuurillisia todellisuuksia?
Japanilaisten korkeakouluopiskelijoiden suhtautumistavat nihonjinron-väitteisiin ja suhtautumistavoissa kuvastuvat käsitykset kulttuurista

Piia Ylitalo
Pro gradu -tutkielma
Itä-Aasian tutkimus
Maailmankulttuurien laitos
Helsingin yliopisto
Huhtikuu 2017



Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Maailman kulttuurien laitos	
Tekijä – Författare – Author Piia Ylitalo			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Japanilainen kulttuuri: yksi ja yhtenäinen vai useita kulttuurillisia todellisuuksia? Japanilaisten korkeakouluopiskelijoiden suhtautumistavat nihonjinron-väitteisiin ja suhtautumistavoissa kuvastuvat käsitykset kulttuurista			
Oppiaine – Läroämne – Subject Itä-Aasian tutkimus, Japanin linja			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year Huhtikuu 2017	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 97 s. + liitteet 18 s.
Tiivistelmä – Referat – Abstract "Japanilaisuuden" ainutlaatuista ydintä on pyritty sanoittamaan vuosikymmenien saatossa jopa tuhansien, teosten ja artikkeleiden verran niin japanin kuin englannin kielellä. Kollektiivisesti kirjoituksiin viitataan japanin kielen sanalla <i>nihonjinron</i> – "teoriat japanilaisista". Kirjoitukset ovat nostattaneet paljon kritiikkiä. Tämän tutkielman tarkoituksena ei ole lisätä uutta nihonjinronin kriittistä katsausta jo olemassa olevien joukkoon, vaan suunnata mielenkiinto nihonjinronin ja sen väittämille altistuneiden japanilaisten väliseen suhteeseen. Tähän liittyen olemassa olevaa tutkimusta on melko vähän verrattuna nihonjinronin kriittisten tarkasteluiden määrään. Tutkielman perustana on Japanissa kahdessa korkeakoulussa kerätty ja yhteensä 48 vastausta käsittävä kyselytutkimusaineisto. Kyselylomake sisälsi viisi suoraa väittämää nihonjinron-teoksesta ja tiivistelmät kahden teoksen keskeisistä väitteistä. Korkeakoulututkimtoa suorittavat nuoret ovat mielenkiinnon kohteena muun muassa siksi, että aikaisemmassa tutkimuksessa nihonjinronin havaittiin olevan suosituin vanhempien henkilöiden keskuudessa ja tulevaisuudessa korkeakoulutautumisen arveltiin vähentävän kirjoitusten suosiota. Ensimmäisenä tutkimuskysymyksenä on selvittää, miten japanilaiset nuoret korkeakouluopiskelijat suhtautuvat nihonjinroniin: ovatko he samaa mieltä kirjoitusten väittämien kanssa vai torjuvatko he ne? Lisäksi tarkastelun aiheena on väittämien kuin myös yksittäisten kirjoittajien ja teosten tunnettuus vastaajien keskuudessa sekä se, ovatko he teoksia itse lukeneet. Kolmannen tutkimuskysymyksen lähtökohtana on avoimissa vastauksissa heijastuvat tavat ymmärtää <i>kulttuuri</i> . Stereotyyppioita rakentavan ja ylläpitävän nihonjinronin voi nähdä perustuvan klassiseen kulttuurikäsitukseen, mikä ymmärtää kulttuurin objektiivisesti sanoitettavissa olevana. Vastakkainen kulttuurikäsitys painottaa erilaisten kulttuurillisten todellisuuksien olemassaoloa, jolloin yhden kansallisen kulttuurin sanallinen naulitseminen on mahdotonta. Suurilta osin nihonjinronille kohdistetun kritiikin voi nähdä punoutuvan osaksi tätä lähestymistapaa. Mielenkiintona on, kuinka vastaajien suhtautumistavoissa nihonjinroniin on nähtävillä nämä erilaiset kulttuurikäsitukset. Oletuksena on, että myötämielisyys väittämiä kohtaan näyttäytyy avoimissa vastauksissa klassisen lähestymistavan elementteinä, kun taas väittämät torjuva vastaaja tuo esille vastakkaisen lähestymistavan argumentteja. Kyselyyn vastanneiden keskuudesta nousee vahva myötämielisyys nihonjinron-väittämiä kohtaan: viiden väittämän kohdalla yli puolet vastaajista on joko täysin tai jokseenkin samaa mieltä väittämien kanssa. Yli puolet vastaajista kertoo kuululleensa viiden väittämän kaltaisia väittämiä aikaisemminkin. Noin 30 % kertoo lukeneensa itse teoksia. Tekijöiden ja teosten tunnettavuuteen liittyvissä vastauksissa on epäselvyyksiä ja siten epäluotettavuutta. Myötämielisyys väittämiä kohtaan näyttäytyy avoimissa vastauksissa klassisen kulttuurikäsitksen elementteinä, vaikkakin etenkin sen epäsuoraa kyseenalaistamista on huomattavissa. Tutkimuksen suppean otannan takia yleistyksiä nihonjinronin yleisestä hyväksymisestä ei voida tehdä, mutta tulokset nostavat näkökulman sen mahdollisuuteen. Japanin yhteiskunnan muuttuessa yhä monimuotoisemmaksi, on "standardin japanilaisuuden" ja vahvoja rajapintoja "meidän" ja "heidän" välille rakentavan nihonjinron-diskurssin asemaa julkisessa keskustelussa merkityksellistä tarkastella kriittisesti. Lisäksi tutkielmassa nousee esille tarve "kulttuurin" täsmälliselle ja kriittiselle määrittelylle Japanin tutkimuksessa.			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords diskurssi, ideologia, japani, kansalliskulttuuri, kulttuuri, kyselytutkimus, nihonjinron			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampanin kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Sisällys

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimuksen tarkoitus ja ongelmanasettelu.....	6
2 Nihonjinron.....	10
2.1 Yleinen katsaus nihonjinroniin	10
2.2 Aikaisemmat tarkastelut: kritiikki nihonjinronia kohtaan.....	16
2.3 Aikaisemmat tarkastelut: nihonjinronin ja kuluttajien suhde.....	20
2.3.1 Manaben ja Befun kyselytutkimus.....	21
2.3.2 Haughin kyselytutkimus	23
2.3.3 Yoshinon laadullinen haastattelututkimus	24
3 Essentialismi ja kriittinen kosmopolitanismi sekä solid- ja liquid-kulttuurikäsitteet.....	26
3.1 Erilaiset lähestymistavat kulttuuriin: essentialismi ja kriittinen kosmopolitanismi sekä solid- ja liquid-kahtiajat	27
3.2 Nihonjinron japanilaisuuden ideologisenä diskurssina	31
4 Kyselytutkimuksen toteutus.....	39
4.1 Tavoitteet ja tutkimuskysymykset	39
4.2 Kyselylomakkeen laadinta	41
4.3 Kyselylomakkeen lopullinen sisältö	42
4.4 Kyselylomakkeen jakaminen	50
4.5 Kerätty tutkimusaineisto	53
4.6 Aineiston käsitteleminen ja analyysimenetelmät	55
5 Tulokset	59
5.1 Vahva myötämielisyyys nihonjinron-väittämiä kohtaan	59
5.1.1 Väittämien sekä kirjoittajien ja teosten tunnettuus	65
5.2 Kuvauksia ja totuuksia kulttuurista.....	67
5.3 Homogeenisen ja suljetun kulttuurin epäsuoraa kyseenalaistamista.....	70
5.4 Kulttuurien epäsuoraa vastakkainasettelua.....	74
5.5 Japanin ainutlaatuisuuden vastustamista ja puolustamista.....	77
5.6 Metodologian sivuuttamista, havaintoihin ja anekdootteihin turvautumista	79
5.7 Kulttuurin muuttumisen painottamista.....	81
6 Loppupohdinta	83
Lähteet	91
Liite I. Kysely japaniksi.....	98
Liite II. Kysely suomeksi.....	107

Taulukot

TAULUKKO 1. Vastaajien suhtautuistapa nihonjinron-väittämiin.....	59
TAULUKKO 2. Nihonjinron-väittämiä tunnettuus vastaajien keskuudessa.	65
TAULUKKO 3. Vastaajien lukemat nihonjinron-kirjoitukset.....	66

1 Johdanto

Kysymys kulttuurillisesta identiteetistä eli siitä, miten ”me” eroamme ainutlaatuisella tavalla toisista ja mitkä ominaisuudet ja tekijät kuvailevat juuri ”meitä” tuntuu yhä olevan useasti pohdittu aihe. Kansallisen identiteetin – usein kulttuurilliselle identiteetille synonyymina käytetty – voisi olettaa tulevan yhä merkityksettömämmäksi yksilöille, jotka eivät enää ole sidottuja paikallisiin yhteisöihinsä, vaan entistä vapaampia etsimään ja löytämään hengenheimolaisuutta yli kansallis- ja kulttuurirajojen. Kuitenkin ”meitä” suomalaisia yhdistävästä suomalaisuudesta kysyttäessä useammalle varmaankin tulee nopeasti mieleen rehellisyyden, täsmällisyyden ja hiljaisuuden arvostamisen kaltaiset kuvaukset – tarinat ”meistä”, joita näkee toistettavan. Samassa hetkessä usea mahdollisesti myös olisi valmis kertomaan, millä tavoin suomalainen kulttuuri tai me suomalaiset eroamme muista.

Kuitenkin siinä missä Suomen kirjakauppojen hyllyiltä on haastavampaa löytää suomalaisuuden erityislaatuisuutta käsittelevää kirjallisuutta, Japanissa kulttuurilliseen identiteettiin liittyvää pohdintaa nimitetään jopa kansalliseksi harrastukseksi (Sugimoto 1999: 81; Befu 2001: 3): ”japanilaisuuden”¹ ainutlaatuista olemusta ovat pohtineet niin journalistit, liikemiehet kuin yliopistojen professorit jopa tuhansien artikkeleiden ja teosten verran. Japanilaisuuden sanoittamiseen eivät ole pyrkineet ainoastaan japanilaiset itse, vaan myös ulkomaalaiset kirjoittajat ovat olleet aktiivisina osallistujina. Kollektiivisesti näihin kirjoituksiin viitataan japanin kielen sanalla *nihonjinron* – sananmukaisesti: ”teoriat japanilaisista”. Kirjoituksissa sanoitettavan japanilaisuuden yhteydessä yleisimpiä sanoja ja käsitteitä sen kuvailemisessa ovat Goodmanin (2005: 65) mukaan muun muassa rodullinen homogeenisuus, harmonian ylläpitäminen, ryhmäorientoituneisuus, vertikaaliset ja hierarkkiset suhteet, velvollisuudentunto sekä epäselkeys ja tunnepohjaisuus.

Nihonjinron itsessään on kuitenkin myös herättänyt paljon kriittisiä tarkasteluja niin Japanin sisä- kuin ulkopuolellakin. Tunnetuimmat nihonjinronin problematisoijat Befu (ks. esim. 1981, 1983, 1993, 2001), Dale (2011, alun perin julkaistu vuonna 1986) sekä Mouer ja Sugimoto (1986; ks. myös Sugimoto & Mouer 1989; Sugimoto 1999)

¹ Tässä tutkielmassa sanaan ”japanilaisuus” suhtaudutaan kriittisesti, sillä sen (kuten myös ”suomalaisuuden”) koetaan rakentavan mielikuvaa kaikkien japanilaisten jakamasta yhteisestä luonteenlaadusta tai ytimestä, joka on säilynyt muuttumattomana alkuaajoista lähtien. Kriittisesti sanaan suhtaudutaan, koska sen ei uskota, sen implikaatiosta huolimatta, sanoittavan objektiivista totuutta, vaan olevan enemmänkin puolueellinen ja vain yksi mahdollinen *diskurssi* ympäröimästä maailmastamme ja jonka kritiikitön tarkasteleminen on, kuten tutkielmassa tullaan huomaamaan, hyvin ongelmallista.

kritisoivat kirjoitusten muun muassa oletettavan ja rakentavan myytin homogeenisesta japanilaisuudesta, jossa kysymys siitä, onko yksilö ”oikea” japanilainen vai ei, rajoittuu yksinkertaistavaan käsitykseen verenperinnön kautta tulevasta kulttuurillisesta ja kielellisestä kompetenssista. Kirjoitukset niin ikään sivuuttavat kulttuurin sekä yksilöiden kulttuurillisen monimuotoisuuden ja rakentavat eron ”meidän” ja ”heidän”² välille.

Tässä vaiheessa otettakoon esille kuitenkin se, että kriittisen tarkastelun pohjana usein oleva nihonjinronin määritelmä on joiltain osin ongelmallinen. Ensinnäkin useat tutkijat (ks. esim. Yoshino 1992: 46; Befu 1993: 122; Sugimoto 1999: 86) tapaavat nähdä nihonjinronin varhaisimpana ilmentymänä 1700–1800 -luvulla vaikuttaneen *kokugaku*-nimisen filosofisen ryhmittymän ajatukset. Kokugaku syntyi vastareaktiona kiinalaisille vaikutteille, jotka dominoivat etenkin ylempiluokkaisten japanilaisten elämää kaikilla elämän aloilla. Etenkin kiinalaista alkuperää olevan konfutselaisuuden edustama rationalismi nähtiin vastakkaisena ”alkuperäiselle” japanilaisuudelle, jonka puhtaita, konfutselaisuudesta ja buddhalaisuudesta vapaita ilmentymiä pyrittiin löytämään muinaisista japanilaisista kronikoista, kuten *Kojikista* ja *Nihon shokista*, *Manyōshū*-runokokoelmasta sekä kotoperäisestä shintolaisuudesta. Liikkeen pyrkimyksenä oli siis löytää *puhdas* japanilaisuus, johon alettiin viitata sanalla *yamato damashii* eli ”japanilainen henki”. Crawcour (1981: 184) puolestaan pitää jo japanilaisten myyttien 700-luvulla tapahtunutta systematisointia nihonjinronin mahdollisena aloituspisteinä. Toiseksi, ja edelliseen liittyen, nihonjinronin nähdään usein koostuvan niin akateemisista ja tieteellisistä kriteereistä täyttävästä tutkimuksista kuin myös populaarisista kirjoituksista eli kevyesti luettavasta niin sanotusta kioski-kirjallisuudesta (ks. esim. Befu 2008). Ongelma on siinä, että nihonjinroniin yleensä viitattaessa puhutaan juurikin sen populaarisesta puolesta, jolloin kirjoitusten juurten ulottaminen satojen vuosien takaiseen filosofiseen kokugakuun tai tieteellisten tutkimusten nimittäminen nihonjinroniksi on varteenotettavasti harhaanjohtavaa. Kaikkia japanilaisia käsitteleviä teoksia ei tulisi oletusarvoisesti lukea nihonjinroniksi – etenkään kun nimitystä käytetään, kuten Ertl ja Hansen (2015: 3–4) huomauttavat, usein myös pilkallisesti ja halventavasti. Kolmanneksi harvoin huomioidaan sitä, että myös populaariksi nihonjinroniksi katsottujen kirjoitusten välillä on suuri eroja sen suhteen, kuinka vahvasti Japanin ja japanilaisten, Dalen (2011: 25)

² ”Me” ja ”he” kirjoitetaan lähtökohtaisesti kursivilla, sillä Andersonin (1983) ajatuksiin perustuen niiden viittaamat kokonaisuudet koetaan ennen kaikkea kuvitelluiksi ja tarinallisesti rakennetuiksi. ”Kuvitelluilla” ja ”rakennetuilla” ei sinällään kielletä niiden merkityksellisyyttä ihmisille.

sanoen, ”ainutlaatuisen ainutlaatuisuutta” tai jopa ylemmyyttä muihin nähden painotetaan. Toisin sanoen, jotkut kirjoittajat painottavat tämänkaltaista puolta selkeämmin kuin toiset, mikä viittaa siihen, ettei nihonjinron-nimityksellä ole viitattavana yksi ja yhtäläinen kirjallisuuden haara. Näiden ongelmien takia koen itse, että nihonjinronilla tulisi viitata etenkin 1970 ja 1980 -luvulla kirjoitettuihin teoksiin, joiden pyrkimyksenä oli ennen kaikkea selittää Japanin taloudellinen nousukiito japanilaisten ainutlaatuisella kansallisuonteella sekä edelleen selittää tuo luonteenlaatu ulkomaalaisille kulttuurienvälisen kommunikaation parantamiseksi. Mielestäni nihonjinronilla tulisi ensisijaisesti viitata senkaltaisiin kirjoituksiin, jotka olettavat homogeenisen ja muuttumattoman japanilaisuuden ja japanilaisen rodun, ja jotka eivät perustu tieteellisen tutkimuksen kriteerit täyttäviin metodeihin, vaan ennemminkin kirjoittajien henkilökohtaisiin havaintoihin ja kokemuksiin. Tämän takia akateemista nihonjinronia ei oikeastaan olisikaan, vaan käsite viittaisi nimenomaan populääriin, massamarkkinoille tarkoitettuun kirjallisuuteen. Kuitenkaan tämä tutkielma ei pyri nihonjinron-kentän kartoittamiseen tai kirjoitusten ryhmittelemiseen, vaan ottaa lähtökohdaksi sen yleisen kuvaustavan, jota nihonjinronista on käytetty – pohjautuen pääasiallisesti siis Befun (ks. esim. 1981, 1983, 1993, 2001), Dalen (2011) sekä Mouerin ja Sugimoton (1986; ks. myös Sugimoto & Mouer 1989; Sugimoto 1999) kritiikkiin. Todettakoon silti, että nihonjinron-kentän kartoittaminen olisi itsessään mielenkiintoinen tutkimuskohde.

Joka tapauksessa tässä kohden voi herätä kysymys siitä, miksi akateemista kriittistä tarkastelua on noussut senkaltaista kirjallisuutta vastaan, jonka Befunin (2001: 61–62) kuvaa ensisijaisesti olevan niin sanottua kioski-kirjallisuutta – ei siis useimmissa tapauksissa tarkoitettukaan akateemiselle maailmalle. Davis (1992: 267–268; ks. myös Crawcour 1981: 184) on pohtinut, johtuisiko länsimaalaisten nihonjinron-kriitikoiden suhtautumistapa aiheitaan kohtaan länsimaalaisesta vinoutumasta eli siitä, että yksilön käsitettä pidetään kriittittömästi ainoana mahdollisena näkökulmana eri yhteiskuntien tarkasteluun. Toisin sanoen kysymys on *etic*- ja *emic*-käsitteiden³ välistä suhteesta ja siitä, missä määrin Japanin tutkimuksessa käytetyt *etic*-käsitteet ovat länsimaiden *emic*-käsitteiden eli erityisesti yksilön merkityksellisyyden painottamisen vinouttamia (aiheeseen yleisesti liittyen ks. myös Holliday 2004: 132–3). Hamaguchi (1985, 1996),

³ *Emic* ja *etic* -käsitteet ovat etenkin yhteiskuntatieteissä käytettäviä tiedon jäsentämistapoja. *Etic*-tason kohdalla ollaan kiinnostuneita universaaliuksista, jotka ovat löydettävissä kaikista eri kulttuureista. *Etic*-tutkimusta tehdessä voidaan käyttää esimerkiksi perhejärjestelmän tai uskonnon käsitteitä ja verrata, kuinka nuo universaaleina pidetyt ilmiöt ilmenevät eri kulttuureissa. Vastaavasti *emic*-tutkimus olisi kiinnostunut yksittäisen kulttuurin ainutlaatuisesta tavasta ilmentää perhejärjestelmää tai uskontoa.

johon usein viitataan nimenomaan nihonjinron-kirjoittajana, onkin tarttunut etic- ja emic-käsitteiden väliseen suhteeseen argumentoimalla, että yksilön käsitettä on varauksetta käytetty niiden yhteiskuntien tarkastelemiseen, joihin se ei lähtökohtaisesti sopisi. Hamaguchin mukaan Japanin tutkimus tarvitsisi paradigman muutoksen siten, että tutkimusten lähtökohdaksi otettaisiin puhtaasti yksilön tai ryhmän sijasta ”kontekstuaalisuus” (*kanjin*), jonka hän on muotoillut ”ihmistenväliseksi orientaatioksi”. ”Kontekstuaalisuus” olisi Hamaguchin mukaan siis eräänlainen välimuoto individualismin ja kollektivismien välillä, jolloin yksilön ymmärretään toimivan suhteessa muihin yksilöihin ilman, että yksilön käsitys minuudesta olisi sen heikompi kuin individualistisissa yhteiskunnissa. Tähän keskusteluun liittyen Kuwayama (2009) viittaa toteamalla, että huomio mahdollisesta länsimaalaisesta vinoutumasta on aiheellinen, mutta sen perustelemiseen käytetty argumentointi on myös ollut puutteellista. Ensinnäkin Kuwayama tuo esille sen, että puhtaan individualismin liittäminen länteen on yleistyksessään harhaanjohtava. Yhteiskunnallisella tasolla japanilaiset tutkijat sivuuttavat Yhdysvaltojen ja Euroopan sekä toisaalta myös maanosien sisäiset yhteiskunnalliset eroavaisuudet. Akateemisella tasolla sivuutettavaksi tulee se, ettei ole mitään yhtä yksittäistä teoriaa individualismista – eikä teoria individualismista suinkaan ole ainoa tapa, jolla yksilön ja yhteiskunnan suhdetta on lännessä teorisoitu, vaan tuota suhdetta on käsitteellistetty monin eri tavoin eri tutkijoiden toimesta. Toiseksi, Kuwayama kirjoittaa, ei ole lainkaan selvää, kenen emic-käsitteistä on kyse. Monissa antropologisissa tutkimuksissa muun muassa iän, sukupuolen, yhteiskuntaluokan ja asuinalueen tuoma yhteiskunnallinen monimuotoisuus on sivuutettu, jolloin kysymykset siitä, onko yhden kulttuurin sisällä olevilla eri kulttuurillisilla ryhmillä oman ryhmän sisäisiä emic-käsitteitä, ja millä tavalla yhteiskunnan sisäiset valtasuhteet toimivat, ovat jääneet syvemmin tutkimatta. Mahdollisuutena tällöin on, että yhteiskunnan valtaapitävän ryhmän emic-käsitteet ovat muotoutuneet koko yhteiskuntaa edustaviksi etic-käsitteiksi ja kulttuurien välisessä vertailussa edelleen emic-käsitteiksi. (Kuwayama 2009: 44–52; ks. myös Sugimoto & Mouer 1989: 15–16; Befu 1989; Hendry 1996: 111; Sugimoto 1999: 90–91; Sugimoto 2009b: 4.) Myös Robertson (2005b: 10) huomauttaa, että vaikka tutkijoiden tulisi varoa pakottamasta Japanin kulttuurillisia piirteitä lännen analyttisiin kategorioihin, niin myös Japanissa ideologisiin käyttöihin tarkoitetut kategoriat tulisi pystyä erottamaan.

Vaikka keskustelu etic- ja emic-käsitteiden välisestä jännitteestä on siis ollut huomattava osa nihonjinronista käytävää keskustelua, syy siihen kohdistuvan kritiikin suureen määrään on kuitenkin ennemminkin siinä, kuinka nihonjinronin

rakentamasta ”homogeenisyyden myytistä” (Cleveland 2014: 213; Russel 2015: 189; Uchio 2015: 149) on nähty muotoutuneen valtaapitävä diskurssi Japanista ja japanilaisista. Diskurssina nihonjinronilla on katsottu olevan *ideologisia* vaikutuksia: sen on esimerkiksi argumentoitu japanilaisten ajattelu- ja käyttäytymismallien kuvaamisen sijasta itse asiassa luovan muotin halutulle käyttäytymiselle ja siten ylläpitävän yhteiskunnan status quota. Lisäksi nihonjinronin koetaan rakentavan standardia tapaa ymmärtää japanilaisuus, jolloin ”meidän” ja ”heidän” välille piirtyy selkeä erotteleva rajapinta – ei ainoastaan perustavanlaatuisesti erilaisina nähtyjen japanilaisten ja ulkomaalaisten välille, vaan myös ”oikeina” koettujen japanilaisten ja niiden välille, joiden ei koeta täyttävän kriteereitä ”oikeasta” japanilaisuudesta.

Tämän takia nihonjinron on aiheena merkityksellinen. On tärkeää tarkastella, kuinka diskurssi ”oikeasta” japanilaisuudesta mahdollisesti vaikuttaa yksilöihin toivotunlaista käyttäytymistä kuvaavien mallien kautta. Sen lisäksi, että yksilöt mahdollisesti alkavat yhdenmukaistaa omaa käytöstään määrätynlaiseksi, myös poikkeava käytös saatetaan tuomita epänormaaliksi ja yksilö nähdä ei-japanilaisena tai japanilaisuuden menettäneeksi. Edelleen selkeän eron ”meidän” ja ”heidän” välille tekevä diskurssi on myös ajankohtainen: kauaa ei tarvitse etsiä sisältöä, joka rakentaa vastakkainasetteluja idealisoidun ”meidän” ja demonisoidun ”heidän” välille. Japanissa tätä keskustelua voi tarkastella muun muassa vähemmistöjen ja ulkomaalaisten kannalta eli niiden näkökulmasta, jotka eivät täytä standardina koetun japanilaisuuden kriteereitä. Esimerkiksi artikkelissaan *Cultural essentialism and foreigner-as-criminal discourse* Rivers (2015) tarkastelee, kuinka japanilaiset poliitikot, virkamiehet ja muut valtaapitävät ovat entistä vahvemmin esittäneet vieraan *toisen* uhkana turvalliselle Japanille ja rauhaa rakastaville japanilaisille assosioimalla rikollisuuden ulkomaalaisiin (ks. myös Cleveland 2014: 213). Tällaisen julkisen diskurssin olemus ja oletamus on tärkeä tarkastelun kohde etenkin, jos siitä on muotoutunut Faircloughin (2001) varoittaman kaltainen valtaapitävä diskurssi japanilaisuudesta tai Befun (2001) sanoin ”homogeenisyyden hegemonia” – eli diskurssi, jonka ei ymmärretä olevan vain yksi mahdollinen todellisuuden kuvaustapa, vaan siitä on sen sijaan muotoutunut osa arkijärkeä (Fairclough 2001: 69–70).

1.1 Tutkimuksen tarkoitus ja ongelmanasettelu

Kuitenkin siihen nähden, kuinka paljon nihonjinronin roolista valtaapitävänä diskurssina ja ideologiana on kirjoitettu, niin tutkimuksia sen kuluttajista⁴ eli käytännössä japanilaisten suhtautumistavasta itse nihonjinroniin on varsin vähän. Merkittäviä englanninkielisiä tutkimuksia vaikuttaisi olevan kolme: Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimus, Yoshinon (1992) haastattelututkimus sekä Haughin (1998) kyselytutkimus. Tämän tutkielman tarkoituksena ei siten olekaan olla uusi kriittinen katsaus nihonjinroniin, vaan tutkimuksessa pyritään ottamaan esille nimenomaan kuluttajien näkökulma kyselytutkimuksen keinoin – vaikkakin tutkielman toinen tutkimuskysymys kietoutuu osaltaan nihonjinroniin kohdistettuun kritiikkiin. Tätä tutkielmaa varten tehdyssä kyselyssä vastaajille esitettiin seitsemän erilaista väittämää japanilaisuudesta, joihin heidän tuli ottaa kantaa Likertin viisiportaisella asteikolla mielipiteensä ilmaisten (”täysin eri mieltä” ja ”täysin samaa mieltä” ollen asteikon ääripäät). Väittämät olivat suoria lainauksia seitsemästä nihonjinron-teoksesta, joiksi valikoituivat Doin (1971) ”*Amae*” no *kōzō* [Riippuvuuden anatomia], Suzukin (1975) *Tozasareta gengo nihongo no sekai* [Suljettu kieli – japanin kielen maailma], Nakanen (1967) *Tate shakai no ningenkankei* [Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa], Kunihiron (1976) *The Japanese language and intercultural communication*, Minamin (1983) *Nihonteki jiga* [Japanilainen minuus], Ishidan (1969) *Nihonbunkaron* [Luennot Japanin kulttuurista] ja Arakin (1973) *Nihonjin no kōdō yōshiki* [Japanilaisten käyttäytymismallit]. Edellä mainituissa aikaisemmissä tutkimuksissa ei käytetty suoria lainauksia, vaan ne perustuivat ennemminkin yleisimmille olettamuksille ja väittämille, joita nihonjinron-kirjoituksissa on nähtävissä. Esimerkiksi Manabe ja Befu (1994) kysyivät vastaajilta, uskoivatko nämä Japanin yhteiskunnan ja kulttuurin homogeenisuuteen, kun taas Haugh (1998) keskittyi etenkin japanin kieltä koskeviin väittämiin ja kysyi uskoivatko vastaajat siihen, etteivät ulkomaalaiset pystyisi oppimaan japanin kielen sujuviksi puhujiksi. Yoshinon (1992) haastattelututkimus oli puolestaan vapaampaa keskustelua Japanin ainutlaatuisuudesta.

Tämän tutkielman ensimmäisen tutkimuskysymyksen mielenkiintona on vastaajien suhtautumistapa nihonjinron-väitteisiin: ovatko he samaa vai eri mieltä väittämien kuvaaman japanilaisuuden kanssa? Otannaksi rajattiin japanilaiset

⁴ Nihonjinronin ”kuluttajiksi” Kowner, Befu ja Manabe (1999: 76) näkevät yksilöt, jotka kannattavat ja uskovat nihonjinron-väitteisiin. Tässä tutkielmassa ”kuluttajat” ymmärretään laajemmin käsittäen lisäksi yksilöt, jotka ovat mahdollisesti lukeneet, kuulleet tai muulla tavoin altistuneet nihonjinronille tai sen kaltaisille väittämille japanilaisuudesta, mutta jotka eivät välttämättä usko väittämiin.

korkeakouluopiskelijat, ja vastauksia saatiin Kiotossa sijaitsevasta Doshisha yliopistosta (*Dōshisha daigaku*) sekä Sendaissa olevasta kansallisesta teknologian ammatti(korkea)koulusta (*Sendai kōtō senmon gakkō*). Erityisesti nuoret japanilaiset ovat mielenkiinnon kohteena muun muassa siksi, että aikaisemmat tutkijat (Manabe & Befu 1994; Kowner, Befu & Manabe 1999; Ertl & Hansen 2015) ovat eri syistä johtuen arvelleet, että mielenkiinto ja usko nihonjinron-väittämiin saattaisi heiketä etenkin nuorten keskuudessa.

Ensimmäiseen tutkimuskysymykseen liittyen huomion kohteena on myös väitteiden tunnettuus vastaajien keskuudessa eli se ovatko vastaajat kuulleet vastaavia väittämiä aikaisemmin. Vastaajille myös annettiin lista viidestätoista tunnetuimmasta nihonjinron-kirjoittajasta ja teoksesta, jolloin mielenkiintona on, tunnistavatko he näitä listattuja kirjoittajia ja teoksia, tai ovatko he niitä jopa lukeneet. Kuten kyselyyn valikoitujen väittämien esittäjistä voi nähdä, tämä tutkielma rajattiin japaninkieliseen nihonjinroniin. Myös Japanin ulkopuolella on tuotettu nihonjinroniksi luokiteltuja teoksia⁵, mutta niiden rajaaminen tämän tutkielman ulkopuolelle tuntui luontevalta etenkin, kun japaninkielisiä teoksia itsessään on jo runsaasti.

Kolmas tutkimuskysymys kumpuaa tavasta ymmärtää kulttuuri. Japanilaiset homogeenisena ja muuttumattomana ryhmänä olettava nihonjinron perustuu klassiseen kulttuurikäsitteeseen eli tapaan nähdä kulttuurit muun muassa ihmisiin liittymättöminä toimijoina, joiden luonne ja olemus odottavat löytämistään ja sanoittamiseksi tulemistaan. Käsitteystapa voidaan nähdä ongelmallisena siten, ettei se ota huomioon ihmisten roolia: sitä, että kulttuuri tapahtuu ja saa muotonsa ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Klassiselle kulttuurikäsitteelle vastakkaisena lähestymistapana Dervin (2011, 2014; ks. myös Dervin & Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) on esittänyt *liquid*-näkökulmaa ja vastaavasti Holliday (2011; ks. myös Holliday, Hyde & Kullman 2004) kriittistä kosmopolitanismia. Näistä lähestymistavoista käsin kulttuureita ei ymmärretä homogeenisina tai muuttumattomina toimijoina, jotka ovat ikään kuin toistaan erillään olevia systeemejä, vaan ne

⁵ Ulkomaalaisiksi nihonjinron-kirjoittajiksi ja teoksiksi Befu (2001) mainitsee muun muassa Reischauerin *The Japanese* vuodelta 1978 ja Vogelien *Japan as Number One* vuodelta 1979 (ks. myös Sugimoto 1999: 81). Befu myös painottaa japanilaisten ja ulkomaalaisten nihonjinron-kirjoittajien välistä vuorovaikutusta viittaamalla muun muassa Burken (*Japan: A Profile of a Post-Industrial Power*, 1980), Gibneyn (*Japan: The Fragile Superpower*, 1979), Brzezinskin (*The Fragile Blossom*, 1972) ja Christopherin (*The Japanese Mind*, 1983) tapaan suositella japanilaisia nihonjinron-kirjoittajia merkittävinä Japanin tutkijoina, mikä antaa kirjoittajille ulkomaalaisten lukijoiden silmissä uskottavuutta. Englanninkielisten teosten kääntäminen ja julkaiseminen Japanissa tuo niille edelleen suuremman lukijakunnan – samoin kuin japaninkielisten teosten kääntäminen englanniksi. (Befu 2001: 56–60.)

ymmärretään monimuotoisiksi ja selkeät rajat omaamisen sijasta jatkuvasti neuvoteltavissa oleviksi. Kolmannen tutkimuskysymyksen mielenkiinnon kohteena siten on, minkälainen käsitys kulttuurista japanilaisten korkeakouluopiskelijoiden suhtautumistavassa nihonjinroniin on nähtävissä. Toisin sanoen, kuvastavatko heidän reaktionsa nihonjinron-väittämiin selkeästi jompaakumpaa tapaa käsittää kulttuuri – klassista kulttuurikäsitystä eli *solid*-lähestymistapaa vai *liquid*-lähestymistapaa – ja millä tavoin se ilmenee? Kyselylomakkeeseen sisällytettiin yksi avoin kysymys, jossa vastaajaa pyydettiin tarkemmin pohtimaan ja selittämään suhtautumistapaansa väittämään. Oletuksena on, että kriittinen tai torjuva suhtautumistapa nihonjinroniin ilmenee avoimissa vastauksissa *liquid*-kulttuurikäsitteen piirteitä esiin tuovasti, kun taas nihonjinron-väitteiden kannatus heijastuu avoimissa vastauksissa vastaavasti (japanilaisen) kulttuurin käsittämisenä *solid*-käsitteen näkökulmasta.

Johdannon jälkeisessä toisessa luvussa tehdään katsaus nihonjinroniin. Yleisimmät nihonjinronissa tehtävät väittämät japanilaisuudesta esitellään tunnetuimpien kirjoittajien ja teosten kautta. Lisäksi aiheeksi nousee muun muassa Befun (1993, 2001), Dalen (2011) sekä Mouerin ja Sugimoton (1986) kirjoittama kritiikki ja sen aiheet nihonjinronille. Kritiikin aiheet esitellään lyhyesti, mutta niihin palataan vielä myös kolmannessa ja neljännessä luvussa. Toisessa luvussa tarkastellaan vielä myös aikaisemmin tehtyjä kysely- ja haastattelututkimuksia nihonjinronin ja kuluttajien välisestä suhteesta. Kolmas luku käsittelee tarkemmin klassista eli *solid*-kulttuurikäsitystä sekä toisaalta *liquid*-lähestymistapaa⁶ ja kriittistä kosmopolitanismia. Myös nihonjinronia tarkastellaan tarkemmin kahdesta edellä mainitusta näkökulmasta käsin, jolloin huomio kiinnittyy vahvasti diskurssien ideologisiin puoliin ja vaikutuksiin. Nihonjinronin voi nähdä edustavan *solid*-kulttuurikäsitystä, jolla japanilaisuuden diskurssina – ja potentiaalisesti valtaapitävänä sellaisena – voi nähdä olevan senkaltaisia ideologioita vaikutuksia, jotka kietoutuvat tiivistä yhteen edellä mainittujen kirjoittajien nihonjinronille kohdistetun kritiikin kanssa. Näiltä osin tämä tutkielma linkittyy aikaisempaan nihonjinron-kritiikkiin, mutta pyrkii samalla, edelle mainitun mukaisesti, laajentamaan nihonjinronin ja kuluttajien välistä suhdetta tarkastelevaa kenttää. Neljännessä luvussa siirrytään itse kyselytutkimukseen: kyselytutkimuksen rakennetta ja sen lopullista muotoa edeltäviä vaiheita esitellään tarkemmin, kuin myös lopulta kerättyä aineistoa. Viides luku käsittelee aineiston analyysin. Vastaajien suhtautumistapa väittämiin esitellään väittämittäin, minkä jälkeen avoimia vastauksia käsitellään *solid*-

⁶ Sanat *solid* ja *liquid* on päätetty säilyttää alkuperäisessä englanninkielen muodossaan, sillä virallisia suomenkielisiä vastineita ei ole eikä sujuvalta kuulostavaa käännöstä saatu luotua.

ja liquid -kulttuurikäsitteiden näkökulmista. Analyysi pohjaa aihetta käsittelevään kolmanteen lukuun kuin myös sitä edeltäneeseen lukuun nihonjinronille esitetystä kritiikistä. Työn päättää tutkimuksen tulokset yhteenvetävä loppupohdinta-luku, jonka aikana pohditaan myös tutkielman onnistuneisuutta, merkityksellisyyttä sekä mahdollisen jatkotutkimuksen suuntaviivoja.

2 Nihonjinron

2.1 Yleinen katsaus nihonjinroniin

Nihonjinronia käsitelläkseen aluksi lienee paikallaan aloittaa itse japaninkielisen nimityksen purkamisesta. Huomioitavaa on, että nihonjinron-kirjoituksiin viitattaessa käytössä on useita muitakin nimityksiä, kuten *nihonron*, *nihonbunkaron* ja *nihonshakairon*. Sanojen lopussa oleva *ron* voidaan kääntää suomenkielen ”keskustelun”, ”väittelyn” ja ”puimisen” kaltaisten sanojen lisäksi ”teoriaksi”. ”Teoriaksi” ymmärrettynä japaninkielien *ron* voi viitata perusteellisesti tutkittuun tieteelliseen teoriaan, mutta se voidaan ymmärtää myös laajemmasta ja epämääräisemmästä merkityksestä käsin. Etenkin nihonjinronin tapauksessa, Befu (2001: 2) kirjoittaa, *ron* tulee nähdä viittauksena *yleistysten* tekoon. Edellä mainitut sanat *nihonron*, *nihonbunkaron* sekä *nihonshakairon* viittaavat vastaavasti Japania (*nihon*), Japanin kulttuuria (*bun*) sekä Japanin yhteiskuntaan (*shakai*), nihonjinron taas erityisesti japanilaisia (*jin*), koskeviin väitteisiin. Englanninkielisessä kirjallisuudessa näihin väitteisiin viitataan useimmiten kollektiivisesti nihonjinronina jo yksinkertaisuuden vuoksi. Myös Befu (2001: 2) huomioi, että Japanissa nimityksiä käytetään keskenään sekaisin, eikä niillä voi siten katsoa olevan ainakaan nimityksestä johtuvia eroja.

”Keitä japanilaiset ovat?”, ”mikä tekee japanilaisista juuri japanilaisia?” eli ”mitä japanilaisuus on?”. Ronin ymmärtäminen yleistysten tekona onkin osuvaa, sillä näissä kysymyksissä näkee olettamuksen homogeenisestä kansakunnasta, jonka perimmäinen luonne on mahdollista sanoittaa. Yksinkertaisesti sanottuna nihonjinron-kirjoitusten tavoitteena on kansallisen, ja ennen kaikkea ainutlaatuisen, identiteetin löytäminen: kirjoitusten voi nähdä muodostavan eräänlaisen diskurssin japanilaisuudesta (ks. esim. Kawamura 1981: 58; Davis 1992: 254; Befu 2001: 119; Goodman 2005: 59; Hansen 2015: 220–221; Uchio 2015: 148).

Befu (2008) kuvaa nihonjinron-kirjoituksia ennen kaikkea kaupallisina tuotoksina, joiden tarkoituksena on miellyttää massakuluttajia. Siten kirjoituksia myydään halvalla, kuluttajan kiinnostuksen herättävillä kansilla ja yleistajuisesti kirjoittaen. Viitteitä tai lähdeluetteloita, asiahakemistoja tai muita merkintöjä harvoin sisällytetään, sillä ajatuksena on täydessä metrossa työmatkaansa taittavalle henkilölle soveltuva helppo ja nopea teos. (Befu 2008: 353–354.) Goodman (2005) huomioi, että useimmiten teokset kietoutuvat yksittäisten japanin kielen sanojen tai sanaparien ympärille, joihin

ainutlaatuisen japanilaisuuden uskotaan kulminoituvan (vertaa tapaan, jolla suomalaisesta luonteenlaadusta puhutaan esimerkiksi *sisun* kautta). Useimmiten tällaisia sanoja ovat jo olemassa olevat (esimerkiksi *amae*, *ie*, *iki*, *ganbaru*, *uchi/soto*), mutta sanoja saatetaan myös varta vasten kehittää (esimerkiksi kanjin). (Goodman 2005: 61; ks. myös Mouer & Sugimoto 2010: 241.)

Nihonjinron-kirjoitusten aihealueet ovat moninaiset ja ainutlaatuiseen japanilaisuuteen on tartuttu erilaisista teemoista käsin useiden kirjoittajien toimesta. Befu (1993: 109–113, 2001: 16–39) on pyrkinyt lajittelemaan nihonjinron-kenttää nimeämällä neljä suurempaa teemaa: kirjoitusten keskittymisen ympäristön ja japanilaisten väliseen suhteeseen; Japanin yhteiskunnan sosiaaliseen rakenteeseen; japanilaisten mentaliteettiin; tai japanin kieleen. Käytännössä nämä aiheet kuitenkin kietoutuvat yhteen.

Japanin ilmaston kulttuurillista vaikutusta pohti erityisesti Watsuji (1979) vuoden 1935 *Fūdo* [Ilmasto] teoksessaan, joka myöhemmin sai englanninkielisen käännöksen *A Climate – a philosophical study*. Watsuji uskoi, että Japanin ilmaston vaikutus oli nähtävillä kaikkialla: ilmasto ei ainoastaan ollut suotuisa riisin valinnalle viljelykasviksi, vaan se myötävaikutti myös japanilaisten mielenmaisemaan ja tunne-elämään sekä luontorakkauteen ja shintossa esillä olevaan animismiin. Teoksessaan Watsuji käsitteli etenkin perhejärjestelmä ieä, jolla hän näki olevan ensisijainen rooli perheen jäsenten elämässä – japanilaisille perhe, hän argumentoi, ei koostunut erillään olevista yksilöistä, vaan, toisin kuin lännessä, perheenjäseniä yhdisti solidaarisuus ja velvollisuus ieä kohtaan. Ien yhdistämistä jäsenistä tuli hänen mukaansa yksi kokonaisuus, jolloin yksilöllisyys lakkasi olemasta. Watsujin käyttämät uchi (sisäpuoli) ja soto (ulkopuoli) -sanapari sekä *aidagara* (ihmisten välinen suhde) ien sanoittamisessa ovat tulleet useasti lainatuiksi ja kehitellyiksi myöhempien kirjoittajien toimesta. Vahvana jatkuneena teemana on etenkin ollut ajatus japanilaisten ryhmäorientoituneisuudesta (*shūdanishiki*, *shūdanronri*) yksilön vapauden rajoittumisen kustannuksella. Muun muassa Ishida (1969: 179–183) ja Araki (1973: 23–25) uskoivat riisinviljelys- ja maatalousyhteiskuntaan perustuvaan japanilaisten kollektivismiin (*shūdanshugi*) lännen edustaman individualismin (*kojinshugi*) vastakohtana.

Ajatukset japanilaisten ryhmäorientoituneisuudesta ja hierarkkisista suhteista teki tunnetuksi etenkin Nakane (1967) teoksellaan *Tate shakai no ningen kankei* [Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa] (ks. myös Kunihiro 1973: 201; Kawai 1976: 149–150; Okonogi 1982: 178; Minami 1983: 13). Nämä ajatukset levisivät

nopeasti myös Japanin ulkopuolelle, kun teos uudelleen kirjoitettiin ja käännettiin muutama vuosi ilmestymisensä jälkeen englanninkielelle nimellä *Japanese Society*. Teoksessaan Nakane argumentoi, ettei Japanin yhteiskuntaa voi ymmärtää yksilöiden näkökulmasta, sillä japanilaisille merkityksellinen identiteetti muodostuu ryhmän kautta. Siksi japanilaisilla olisi tapana esittäytyä kertomalla, missä yrityksessä tai organisaatiossa hän työskentelee tai missä yliopistossa hän opiskelee, kun taas länsimaalaiset esittäytyvät oman ammattinsa kertomalla. Muun muassa työelämässä, koulu- ja opiskeluympäristössä sekä harrastuspiireissä muodostuvat ryhmät ovat ien kaltaisia siten, että ryhmä, sen tavoitteet ja lojaalisuus näitä kohtaan muodostuvat ryhmänjäsenille ensisijaisiksi. Japanilaisille onkin ominaista harmonian (*wa*) ja ryhmän sisäisen yksimielisyyden (*zeninicchi*) tavoittelemisen (ks. myös Doi 1971: 164; Araki 1973: 86–87). Japanilaiset, viittaamalla *uchi* ja *soto* -sanapariin Nakane kertoo, tekevät selkeän eron oman ryhmän ja sen ulkopuolisten välille, mikä aiheuttaa ankaraa kilpailua ryhmien välille ja kylmäkiskoisen suhtautumistavan ulkopuolisiin (ks. myös Ozaki 1980: 132). Tämän lisäksi ryhmien sisälle muodostuu vahva hierarkia, joka yksilön kykyihin ja taitoihin perustumisen sijasta perustuu ikään ja siihen, kuinka kauan henkilö on kuulunut ryhmään (ks. myös Araki 1973: 82; Ozaki 1980: 112).

Japanilaisten ryhmäorientoituneisuuden liittyen yleinen argumentti on ollut, ettei japanilaisilla olisi länsimaalaisten tavoin vahvaa käsitystä minuudesta, vaan yksilön minuuus kietoutuu osaksi ryhmää ja saa merkityksensä ryhmäjäsenyydestä (ks. esim. Suzuki 1975: 187; Ozaki 1980: 2; Minami 1983: 22.) Okonogi (1982) näkee minuuden katoamisen olevan yhteydessä japanilaiseen kommunikaatiotapaan. Hän argumentoi, että japanilaisille on ominaista, että he varovat sanomasta selkeästi mielipiteitään ja tukeutuvat kommunikaatiossa ennemminkin toisen huomioon ottamiseen (*sasshi*, *omoiyari*, *hairyo*), empatiaan (*kyōkan*) ja samaistumiseen (*dōitsuka*), jolloin kahden yksilön välinen rajapinta katoaa – minuuus kietoutuu osaksi puhekumppanin minuutta. (Okonogi 1982: 182; ks. myös Aida 1972: 100; Kawai 1976: 179.)

Toisaalta Hamaguchi kirjoittaa (1984: 7), ettei japanilaisten ryhmäorientoituneisuus tarkoita minuuden katoamista, vaan toisen huomioon ottamista ennen toimintaan ryhtymistä eli eräänlaista symbioosia ryhmän jäsenten kesken. Hänkin (1984) kyllä tekee selkeän rajan individualismia edustaman lännen ja kollektivismia edustaman idän välille kuvailemalla, kuinka länsimaalaiset ovat minäkeskeisiä, ainoastaan itseensä tukeutuvia ja näkevät sosiaaliset suhteet ennen kaikkea hyötyä tuottavina. Idässä taas, Hamaguchi jatkaa, yksilöiden välillä nähdään vallitsevan keskinäinen riippuvuus sekä

luottamus ja sosiaaliset suhteet nähdään tärkeinä itsestään, sillä yksilöiden ei uskota selviävän ilman toisia. (Hamaguchi 1984: 14, 149–150.) Tämän sanoittamiseen Hamaguchi (1977) on muotoillut Watsujin (1979) ”aidagarasta” termin ”kanjin” (”kontekstuaalisuus”), joka muotoutuu japanin kielen *kanjeista* merkityksiltään ”välissä” ja ”ihminen”. Merkityksellisen termistä Hamaguchille tekee sen, että kanjit toisinpäin käännettyinä muodostavat sanan *ningen* eli ”ihminen”. Siten japanilaiset, Hamaguchi selittää, ymmärtävät ihmisen olemassaolon merkityksellisyyden kumpuavan yksilöiden välisestä suhteesta ja kommunikaatiosta.⁷ (Hamaguchi 1977: 124.)

Nakanen (1967) lisäksi myös Doi (1971) on tunnettu Japanin ulkopuolella, sillä hänenkin teoksensa ”*Amae*” *no kōzō* [Riippuvuuden anatomia] käännettiin pari vuotta ilmestymisensä jälkeen nimellä *The Anatomy of Dependence*. Doin teoria japanilaisten keskinäisissä suhteissa vaikuttavasta mentaliteetista perustuu japaninkielen sanaan *amae*, jonka voi kääntää ”passiiviseksi rakkaudeksi” eli tunteeseen tai tarpeeseen vastaanottaa rakkautta ja olla riippuvainen toisesta ihmisestä. Riippuvuus toisesta ilmenee luonnollisesti selvimmin lapsen ja äidin välisessä suhteessa, mutta Doin mukaan halu tukeutua toisen avokätiseen rakkauteen on nähtävissä japanilaisten aikuisiän suhteissakin. Esimerkiksi työntekijän voi nähdä amaesta käsin katsottuna ottavan lapsen roolin ja tukeutuvan vanhemman roolin ottavaan esimieheensä. Siinä missä tämänkaltainen käytös nähdään paheksuttavana länsimaissa, Japanissa yhteiskunta tukee ja kannustaa sitä ja käsite on Doin mukaan oleellinen, ei ainoastaan japanilaisten mentaliteetin ymmärtämiseksi, vaan koko japanilaisen yhteiskunnan rakenteen ymmärtämiseksi. Nakanen lailla myös Doi uskoo japanilaisten omaavan nimenomaan amaesta kumpuavan vahvan, yksilön vapautta rajoittavan ryhmäidentiteetin, ja Goodman (2005: 62) luonnehtiikin, että hänen teoriansa voi nähdä eräänlaisena psykologisena liimana, joka antaa pohjan Nakanen painottamalle japanilaisten ryhmäorientoituneisuudelle.

Useasti toistuvat kuvaukset japanin kielestä painottavat kielen käytön epäsuoruutta ja ennen kaikkea sanattomaan viestintään tukeutumista, kuten jo Okonogin lainauksesta oli huomattavissa. Itasakan (1978) mukaan Japanissa arvostetaan henkilöitä, jotka kykenevät ja ymmärtävät sellaista kommunikaatiota, joka käydään mahdollisimman vähin sanoin tai oman mielipiteen epäsuoralla ilmaisemisella (*kotoagesenu, aimai*). Toisin sanoen, selkeän kyllä- tai ei-vastauksen sijasta oma mielipide ilmaistaan

⁷ Kanjin (間人) eli Hamaguchin (1977) ”kontekstuaalisuutta” merkitsevä termi muodostuen kanjeista 間 (*kan*), tarkoittaen ”välissä”, sekä 人 (*jin*), tarkoittaen ”ihmistä”. Kanjit toisinpäin käännettyinä muodostavat sanan ningen (人間), tarkoittaen ”ihmistä”.

epäsuorin sanakääntein, jolloin puhekumppanin luotetaan asettautuvan omaan asemaan ja lukevan sanojen välissä olevan todellisen merkityksen (*ki ga tsuku*). (Itasaka 1978: 25, 134; ks. myös Minami 1983: 18.) Useasti käytettyjä japanin kielen sanoja tälle ovat myös *ishindenshin*, jonka voi kääntää ”telepatiana”, ”äänettömänä ymmärtämisenä” tai ”sympatiana” (ks. esim. Ishida 1969: 158) sekä *haragei*, joka kirjaimellisesti tarkoittaa ”vatsan taitoa”, mutta viittaa piilomerkitysten havaitsemiseen eli sanattomaan kommunikaatioon (ks. esim. Kunihiro 1976: 272). Tällöin, Aida (1972: 104) toteaa, sanojen käyttämisen merkitys ei ainoastaan katoa, vaan niiden käyttäminen koetaan jopa vaivalloisena riesana. Kunihiro (1973: 264) nimittää tätä ”hiljaisuuden estetiikaksi” eli hiljaisuuden arvostamiseksi ja toisaalta verbalisoinnin kokemiseksi vulgaarina.

Katōn kirjoituksiin viitaten Hamaguchi (1977) vertaa tätä kirjoittamalla, että yhdysvaltalaiset luottavat ainoastaan sanottuihin sanoihin: yhteisymmärrys on mahdollista ainoastaan puhumalla – ilman sitä, ihmisten välinen ymmärrys ei ole mahdollista (*hanasu koto de wakariaeru, hanasanakereba wakaranai*). Samaan aikaan japanilaisen kommunikaation perustana on, hän jatkaa, ajatus siitä, että yhteisymmärrys voi jäädä saavuttamatta puhumisesta huolimatta, mutta tulla saavutetuksi puhumatta (*hanashitemo wakaranai, hanasanakutemo wakaruu*). (Hamaguchi 1977: 125.) Sera (1963) liittää puhumisen tarpeettomuuden japanilaisten jakamaan yhteiseen siteeseen, joka mahdollistaa yhteisymmärryksen syntymisen vähäistenkin sanojen avulla. Tämä side on hänen mukaansa syntynyt ympäristöllisten tekijöiden seurauksesta: Japani on meren ja vuorien ympäröimä kapea maa, jossa ihmiset enemmän tai vähemmän jakavat saman verenperinnön. Siteen mahdollistaman yhteisymmärryksen takia varta vasten puhuminen koetaan jopa hölmönä ja ymmärtämättömyytenä. (Sera 1963: 50.) Aida (1972) taas selvittää, että toisin kuin Euroopassa, jossa ihmiset ovat metsästyksen onnistumiseen tarvinneet eleisiin ja sanoihin perustuvaa selkeää kommunikaatiota, elantonsa keränneille ja viljelleille japanilaisille tälle ei ole ollut tarvetta. Japanissa, Aida jatkaa, syntyneet sanat ovat tunneperäisiä ja yhteisöllisyydestä kumpuavia: puhekumppanille osoitettua sympatiana, kiitollisuutta ja rohkaisemista ilmaisevia. (Aida 1972: 104.)

Kunihiron (1973, 1976) mukaan epäsuora ilmaisutapa sekä etenkin eriävän mielipiteen esilletuomisen välttäminen juontuu japanilaisten pelkoon ryhmästä ulosjoutumisesta, minkä takia yksilö mukautuu ryhmän konsensukseen. Hän jatkaa, että mielipiteiden vastakkainasettelut, puhekumppanin vastustaminen ja suostuttelemine koetaan ajautuvan yhteentörmäykseen toisten kunnioittamisen kanssa, minkä takia hyvän

argumentoinnin sijaan japanilaiset pyrkivät ylläpitämään ihmisten välistä harmoniaa. (Kunihiro 1973: 260–264; 1976: 270–274; ks. myös Hamaguchi 1977: 127; Ozaki 1980: 111–112.) Siinä missä länsimaalaisten on luonnehdittu käyvän ikään kuin jatkuvaa debattia toistensa kanssa ja länsimaisten kielten on nähty olevan loogisia, japanin kielen onkin usein kuvattu olevan epäsystemaattinen ja -looginen (ks. esim. Doi 1971: 83; Ishida 1969: 158).

Etenkin Suzuki (1975) on argumentoinut japanilaisten omaavan erikoisen uskomuksen japanin kieltä kohtaan. Hänen mukaansa japanilaiset ajattelevat japanin kielen olevan kietoutunut Japani-nimiseen maahan, japanilaiseen kansaan sekä japanin kulttuuriin. Ulkomaalaisten ei uskota olevan kykeneviä puhumaan kieltä sujuvasti, mutta jos japanilainen sattuu japanin kieltä sujuvasti puhuvan ulkomaalaisen kohtaamaan, tapaaminen aiheuttaa epämiellyttävän, jopa kuvottavan tunteen. Japanin kielen, Suzuki vakuuttaa, koetaan olevan vain japanilaisten oma. (Suzuki 1975: 165–168, 177.) Suzuki myös argumentoi, ettei ulkomaalainen voi koskaan, edes japanin kansalaisuuden saadessaan, tulla nähdyksi ”oikeana” japanilaisena. Japanilaisuus on ennen kaikkea kysymys verenperinnön jakamisesta, ja joka tuota ei jaa, tulee aina olemaan *gaijin* eli ulkomaalainen. Myös Ben-Dasan (1971: 110), Yamamoto Shichiheinin pseudonyymi, toistaa tämän ajatuksen juutalaisia ja japanilaisia vertailevassa teoksessaan.⁸

Yleisesti ottaen nihonjinronin taustalla on niin journalisteja, kirjailijoita, kriitikoita, liikemiehiä ja poliitikkoja, kuin myös tunnettujen yliopistojen professoreita ja muita akateemikoita (ks. esim. Yoshino 1992: 9), mutta huomioitavan arvoista on, että myös useat suuret japanilaiset yritykset kustansivat ja jakoivat työntekijöilleen teoksia, jotka yhteenvetivät edellä esiteltyjä teemoja yksiin kansiin. Useasti teokset oli kirjoitettu niin japaniksi kuin englanniksi, jotta japanilaiset työntekijät pystyivät helpommin ”selittämään” Japanin kulttuurin ulkomaalaisille kollegoilleen. Esimerkiksi Nippon Steel julkaisi vuonna 1984 teoksen *Nippon – The Land and Its People* (japaninkielisenä otsikkona: *Nippon – sono sugata to kokoro*), jossa japanilaisten kerrottiin olevan korkean työmoraalin omaavia, sosiaalisia konflikteja vältteleviä ja harmoniaa tavoittelevia, toisten mielipiteistä murehtijoita, sosiaalisen hierarkian tiedostavia ja suhteiden vertikaalisuutta painottavia sekä ihmisten ja luonnon väliseen harmoniaan uskovia (Nippon Steel Corporation 1984: 322–325). Japanilaisen luonteenlaadun kerrottiin teoksessa olevan muotoutunut juurikin riisin käyttämisestä

⁸ *Nihonjin to yudayajin* [Japanilaiset ja juutalaiset] on julkaistu myös englanninkielisenä: Ben-Dasan, Isaiah (1972) *The Japanese and the Jews*. Kääntänyt Richard L. Gage. New York: Weatherhill.

viljelyskasvina, sillä se oli edellyttänyt ihmisten yhteistyötä ja työskentelemistä ryhmissä. Muina vaikuttavina tekijöinä uskottiin olevan Japanin homogeenisuus, pitkäaikainen eristäytyminen muusta maailmasta, konfutselaisuuden painotus perheeseen kuulumisesta tai vastaavasti sotureiden keskuudessa painotus klaaniin kuulumisesta. Nykyaikana perheen (ie) roolin oli toki ottanut yritys (*kaisha*). (ibid.: 326–329.)

Edellä oleva on vain pieni katsaus nihonjinronin edustajiksi luettavien kirjoittajien ajatuksiin – kirjoituksia on satoja, ellei tuhansia. Nomura-tutkimusinstituutin vuonna 1978 tekemän selvityksen mukaan nihonjinroniksi luettujen teosten julkaisumäärä oli vuosien 1945 ja 1978 välisenä aikana noin 700 (Sugimoto 1999: 82). Befu (2001) on kommentoinut kyseistä julkaisua puutteelliseksi. Selvitys yltää hädin tuskin 80-luvulle, mikä tekee siitä näin 2000-luvulta katsottuna auttamattoman vanhan. Befu kritisoi kuitenkin ennen kaikkea selvityksen painopisteen olleen ainoastaan yksittäisissä, itsenäisissä teoksissa, jolloin lehdissä julkaistut artikkelit olivat jääneet kokonaan pois. Selvitys ei Befun mielestä myöskään onnistunut kattamaan julkaisulistallaan koko nihonjinron-kenttää, vaan jätti huomiotta monet avainasemassa olevat teokset. Hän arvioi, että mikäli mainitun noin 700 julkaisun määrän lisäksi huomioon otettaisiin myös lehtiartikkelit tutkitulta ajanjaksolta sekä lisättäisiin vielä tuohon määrään niin itsenäiset teokset kuin artikkelitkin aina 2000-luvun käännteeseen asti, nihonjinroniksi luettavien kirjoitusten määrä olisi noin kahdessa tuhannessa. (Befu 2001: 7.)

2.2 Aikaisemmat tarkastelut: kritiikki nihonjinronia kohtaan

Nihonjinron on synnyttänyt paljon keskustelua niin maan sisä- kuin ulkopuolellakin ja kirjoituksia sivutaan useasti yleisissä Japania käsittelevissä antropologisissa ja sosiologisissa teoksissa (ks. esim. Robertson 2005a; Sugimoto 1997, 2009a; McVeigh 2014; Babb 2015). Englannin kielellä nimenomaan nihonjinroniin ovat erityisesti paneutuneet Dale (2011), Mouer ja Sugimoto (1986, 1989), Yoshino (1992) sekä Befu (1993, 2001). Näiden tutkijoiden kommentit ja tutkimukset nihonjinronista muodostavat perustan, johon edelleen viitataan aiheesta kirjoitettaessa. Etenkin Befu on ollut hyvinkin tuottelias nihonjinronin problematisoija jo 80-luvun alusta lähtien (ks. esim. Befu 1981, 1983) ja vuoden 2001 teoksessaan hänen kirjoituksensa tuodaan yhteen systemaattisemmaksi ja kokonaisvaltaisemmaksi nihonjinronin tarkasteluksi. Myös japaninkielellä on julkaistu kriittisesti nihonjinronia käsitteleviä teoksia (ks. esim. Aoki 1990; Oguma 1995; Funabiki 2010) ja englanninkielellä suurimmaksi osaksi

kirjoittaneet ovat julkaisseet myös japaninkielellä (ks. esim. Sugimoto & Mouer 1982a, 1982b; Befu 1987; Mouer & Sugimoto 1987).

Tutkijoiden näkökulma nihonjinroniin on ennen kaikkea kriittinen, sillä kirjoitusten käsitetään *rakentavan* tietynlaista kuvaa Japanista ja japanilaisista sen sijaan, että niiden pyrkimyksenä olisi vakavasti otettavan akateemisen tutkimuksen tekeminen. Lähestymistavat nihonjinroniin vaihtelevat siltä osin, torjutaanko sen väitteet täydellisesti vai tarkastellaanko kirjoituksia ennemminkin antropologisesta näkökulmasta käsin. Dalen (2011) suhtautumistapa nihonjinroniin lienee kaikista kriittisin. Vuonna 1986 julkaistussa teoksessaan *The Myth of Japanese Uniqueness* hän nostaa tarkasteluun tunnetuimpia nihonjinron-väitteitä ja havainnollistamalla niiden teoreettiset sekä käsitteelliset ongelmat Dale kiistää ne järjettöminä, jopa rasisisina oletuksina. Mouerin ja Sugimoton (1986) lähestymistapa on hyvin samankaltainen, vaikkakin heidän sosiologinen otteensa ja tapansa perustaa kritiikkinsä tieteellisten tutkimusten tuloksiin on lukijan näkökulmasta tasapainoisempi ja helpompi seurattava. Mouer ja Sugimoto keskittyivät etenkin nihonjinron-kirjoitusten metodologisiin ongelmiin ja esittelivät muun muassa useita tutkimuksia, joissa oli havaittavissa Japanin yhteiskunnan monimuotoisuus ja epävakaus eli nihonjinronin rakentaman kuvan vastakohta. Heidän teoksensa *Images of Japanese Society* oli Stevensin (2015: 26) sanojen mukaan ensimmäinen vaikutusvaltainen vastalause nihonjinronin rakentamaa japanilaisuuden kuvaa vastaan, ja Goodmanin (2005: 59) mukaan se herätteli useat tutkijat kyseenalaistamaan nihonjinronin roolin Japanin yhteiskunnan ja kulttuurin mystifioijana. Teoksellaan *Cultural Nationalism in Contemporary Japan* Yoshino (1992) tuo hiukan uutta katsontakantaa tarkastellen nihonjinronia kulttuurinationalistisena ilmiönä sekä tutkien kirjoituksia niiden kuluttajien näkökulmasta käsin. Käsittäen nihonjinronin kulttuurinationalismina Yoshino asettaa ilmiön vertailtavaan asemaan, jolloin hän pyrkii ymmärtämään sitä objektiivisemmin kuin edeltäjänsä. Befu päämääränä on ollut jatkaa tätä linjaa, vaikka hänenkin lähestymistapansa on alusta alkaen tähän päivään saakka ollut kriittinen. Vuoden 2001 teoksessaan *Hegemony of Homogeneity* Befu lähestyy nihonjinronia antropologian näkökulmasta käsin tarkasteltavana kulttuurisena ilmiönä. Yoshinon tapaan hänkin käsittää nihonjinronin nationalismin ilmenemismuotona – etenkin nyky-Japanissa, jossa vallitsee niin sanottu symbolinen tyhjiö nationalismin osalta. Befun mukaan nihonjinron olisi yksi tapa ilmentää nationalismia hyväksytyllä tavalla, sillä tavanomaiset nationalistiset symbolit, kuten kansallislippu ja kansallislaulu, ovat toisen maailmansodan perintönä vieläkin ongelmallisia Japanissa.

Näiden kirjoittajien kritiikki nihonjinronia kohtaan on liittynyt sen väittämien taustalla oleviin senkaltaisiin olettamuksiin Japanista, sen yhteiskunnasta ja kulttuurista, jotka sivuuttavat tai yksinkertaistavat todellisuuden moninaisen luonteen.

Ensinnäkin nihonjinronia kritisoidaan japanilaisten käsittämisenä homogeenisena kansana: homogeenisuuden puolesta ovat puhuneet muun muassa Masuda (1967: 44), Ishida (1969: 154), Aida (1972: 167), Araki (1973: 42–43), Suzuki (1975: 188–189), Kunihiko (1976: 271). Muun muassa Dale (2011: I), Manabe (1992: 120), Yoshino (1992: 25) ja Befu (1993: 114; 2001: 68) kritisoivat sitä, kuinka kirjoituksissa japanilaisten uskotaan säilyneen homogeenisena ja puhtaana kansana ajan kulusta ja ulkopuolisista vaikutteista huolimatta. Yhteiskunnan ja yksilöiden monimuotoisuus sivutetaan: sukupolvien ja -puolien, asuinalueiden ja sosioekonomisen taustan kaltaisten tekijöiden tuomat eroavaisuudet ihmisten välillä – puhumattakaan muunkaltaisista identiteettien rakennuspalikoista – jätetään joko täysin huomioitta tai niiden ei oleteta olevan tarpeeksi merkittäviä. Befu (2009: 22, 26) argumentoi, että nihonjinronkirjoittajat tekevät vahvoja yleistyksiä Japanin keskeisten alueiden (Tokio-Osaka-Kioto-akseli) perusteella jättäen huomioitta suuret alueelliset eroavaisuudet, joita on nähtävissä jokapäiväisen elämän tavoista lähtien. Japanin alueellisten erojen sivuuttaminen nihonjinronissa on uskottu olleen tietoinen päätös, sillä aiheena alueellisten erojen selvittäminen ja puiminen on ollut niin tutkijoiden kuin mediankin mielenkiinnon kohteena (Befu 2001: 71; Kuwayama 2009: 47). Nihonjinronissa sanoitettava japanilaisuus on monimuotoisuuden hyläten standardisoitu ja siten kuviteltu (Befu 2009: 27; ks. myös Mauer & Sugimoto 2010: 245–255).

Toiseksi kritiikin kohteeksi nousee aihe, jota Befu (1993, 2001) kritisoi nihonjinronin tavaksi esittää japanilaiset selvästi erillisenä kansana tai rotuna, jonka jäseniä yhdistää verenperintö. Toisin sanoen hän uskoo kirjoittajien ilmentävän geneettistä determinismia tavassaan, jossa kieli- ja kulttuurikompetenssien uskotaan kulkeutuvan geneettisesti veren mukana. Maan, verenperinnön sekä kulttuurillisen ja kielellisen kompetenssin välille rakentuu yhtäläisyys, jonka mukaan, Befu argumentoi, vain verenperimältään japanilaiseksi katsottavat sekä Japanissa kasvaneet ja asuvat kykenevät harjoittamaan japanilaista kulttuuria ja puhumaan japanin kieltä. (Befu 1993: 116, 2001: 71–72; ks. myös Yoshino 1992: 24; Sugimoto 1999: 82–83; Dale 2011: 25.) Seurauksena on, että jaettu verenperintö oletetaan välttämättömäksi, jotta keskinäinen yhteisymmärrys ja kommunikaatio olisivat mahdollisia ja jotta yksilö olisi kykenevä ymmärtämään kulttuuria (Manabe 1992: 120). Tällöin, Dale (2011: 25, 27) kritisoi,

ulkomaalaiset, japanilaista verta kantamattomat, eivät olisi kykeneviä ymmärtämään japanilaisia, japanilaista kulttuuria tai, kuten Befu (1993: 116, 2001: 72) myös lisää, kykeneviä puhumaan sujuvasti japanin kieltä.

Kolmanneksi nihonjinronin kritiikin kohteeksi nousee kirjoittajien tapa painottaa japanilaisten ja japanilaisuutta edustavien ominaisuuksien ainutlaatuisuutta (Befu 2001: 66–67). Oli kyse sitten ryhmäorientoituneisuudesta, harmonian tavoittelusta, hierarkiasta tai amaesta, japanilaiseksi ilmiöksi kuvatun uskotaan olevan ainutlaatuista Japanille, eikä, Dale (2011) argumentoi, sen uskota esiintyvän muualla maailmassa. Hän huomauttaa, että jokainen yhteiskunta voidaan käsittää ainutlaatuiseksi, mutta Japanin tapauksessa maa ja sen kansa nähdään ”ainutlaatuisen ainutlaatuisena”. Siten, Dale jatkaa, näitä ominaisuuksia ei ulkomaalaisten uskota välttämättä täysin ymmärtävän. (Dale 2011: 25.) Befun (1993, 2001) mukaan nihonjinron ei ole ainutlaatuisen japanilaisuuden objektiivista kuvailua, vaan hän näkee kirjoitusten olevan ennen kaikkea etnosentrisiä eli japanilaisen kulttuurin ylemmyyteen uskomista ja sen todentamiseen pyrkimistä (Befu 1993: 126, 2001: 67–68). Samanlaisen näkemyksen jakaa myös Murphy-Shigematsu (1993; ks. myös Bellah 2003: 55; Kuwayama 2009: 48), joka näkee nihonjinronin sodanaikaisen ideologian jatkeena. Toisen maailman sodan aikana Japanin laajentumispyrkimyksiä lietsonutta ideologiaa perusteltiin japanilaisen yhteiskunnan edistyksellisyytenä sekä japanilaisten ja japanilaisen kulttuurin ylemmyydellä. Nihonjinron, Murphy-Shigematsu painottaa, olisi muovautunut sodanaikaisen ideologian hyväksytympään muotoon eli japanilaisten ainutlaatuisuudesta kumpuavaan etnosentriseen muotoon. (Murphy-Shigematsu 1993: 65–66.) Dale (2011: 14) puolestaan nimittää nihonjinronin olevan ”japanilaisen nationalismin kaupallinen ilmentymä”.

Lisäksi Mouer ja Sugimoto (1986) ovat kritisoineet nihonjinron-kirjoituksia etenkin niiden metodologisten puutteiden kautta. Tutkijat tarkastelivat useampia nihonjinron-kirjoituksia sisältöanalyysin keinoin ja huomasivat nopeasti, että kirjoitusten metodologinen pohja oli erityisen horjuva. Kirjoitusten perustana saattaisi olettaa olevan edustavan aineiston, mutta etenkin se oli puutteellinen, sillä koko Japanin yhteiskuntaa käsittäviä yleistyksiä oli tapana tehdä hyvin rajoitetusta määrästä yksittäisiä havainnoiteja. Nihonjinronin perustana on usein anekdoottien, kuten sanontojen käyttäminen (ks. myös Kuwayama 2009: 42; Dale 2011: 28). Tämä on kuitenkin ongelmallista, sillä vasta-anekdootteja eli vastakkaisen merkityksen omaavia sanontoja on mahdollista löytää loputtomasti. Siksi metodologisesti olisi tärkeää valita

sanonnat joko sattumanvaraisesti tai kontrolloidusti: sen sijaan, että valinta tehdään mielivaltaisesti omaa näkemystä ja argumenttia tukien, kriteerit valintaan tulisi tuoda selkeästi esille. Lisäksi nihonjinron-kirjoituksissa japanilaisten ainutlaatuisiksi oletettuja piirteitä vertaillaan useimmiten vain suhteessa länteen muiden maiden, kulttuurien ja ihmisten tullessa sivuutetuiksi. Kontekstista ja kätevyydestä riippuen kirjoittaja saattaa viitata lännellä joko Yhdysvaltoihin tai Länsi-Euroopan maihin, tai vastaavasti ymmärtää lännen yhdeksi monoliittiseksi ja homogeeniseksi kulttuuriksi (ks. myös Goodman 2005: 64; Kuwayama 2009: 44–46). Vertailuja ei ole myöskään tehty tutkittavien ryhmien vastaavuuksia ja muuttujia kontrolloiden, vaan täysin kirjoittajan havaintoihin ja kokemuksiin perustuen (ks. myös Bellah 2003: 1). Huomattavinta onkin se, että Mouerin ja Sugimoton sisältöanalyysi ei ainoastaan paljastanut metodologiset puutteet vaan myös yleisesti yhteiskuntatieteissä hyväksytyjen metodien täydellisen puuttumisen. Useimmiten metodologiset kysymykset sivuutettiin toteamalla, että tieteellinen keskustelu oli päätetty jättää kyseisestä teoksesta pois, mikä Mouerin ja Sugimoton mukaan antaa lukijalle käsityksen siitä, että tieteellinen perusta on kyllä olemassa, mutta lukijan mielenkiinnon säilyttämisen kannalta ”kuiva” tieteellisyys on asetettu sivuun. Henkilökohtaisiin havaintoihin perustuvat spekulatiot siten esitetään ikään kuin tieteellisinä totuuksina. (Mouer & Sugimoto 1986: 129–155.)

2.3 Aikaisemmat tarkastelut: nihonjinronin ja kuluttajien suhde

Vaikka nihonjinronia on käsitelty runsaasti niin kriittisestä kuin objektiivisemmastakin näkökulmasta käsin, niin silti tutkimuksia siitä, miten japanilaiset nihonjinronin kuluttajat suhtautuvat kirjoituksiin, on vähän. Japanilaisten asenteita on vuodesta 1953 lähtien aina viiden vuoden välein tutkinut Tilastomatemiikan instituutti (*Tōkei sūri kenkyūjo*) kansallisluonnetta käsittelevissä kyselyissä (*kokuminsei chōsa*). Nihonjinronia ajatellen mielenkiintoinen kohta kyselystä on muun muassa osio, jossa tiedustellaan ihmisten mielipiteitä ”japanilaisiin luonteenpiirteisiin” liittyen. Kuitenkin englanninkielisiä nihonjinronia pääasianaan tutkivia kysely- ja haastattelututkimuksia on vain muutama: Manaben ja Befun määrällinen kyselytutkimus vuodelta 1987, Yoshinon vuosien 1986–1988 aikana tekemä laadullinen haastattelututkimus sekä Haughin vuonna 1998 tekemä määrällinen kyselytutkimus.

2.3.1 Manaben ja Befun kyselytutkimus

Vuonna 1987 tekemässä kyselytutkimuksessaan Manabe ja Befu (1994⁹) ottivat päämääräkseen selvittää japanilaisten suhtautumistapaa nihonjinron-kirjoitusten taustalla oleviin olettamuksiin. Tämän lisäksi mielenkiintona oli myös, millä lailla tuo suhtautumistapa sekä erilaiset sosiokulttuuriset taustatekijät olivat kytköksissä vastaajien mahdollisiin etnosentrisiin ja nationalistisiin asenteisiin. Kysely lähetettiin 2400 henkilölle ja vastauksia saatiin kerättyä yhteensä 944 kappaletta, osallistumisprosentin siten ollen 39 %. Vastaajat rajattiin Nishinomiya-nimisen kaupungin asukkaisiin, mutta otanta pyrittiin tutkijoiden mukaan pitämään sosioekonomisten taustatekijöiden osalta mahdollisimman laajana.

Sisällöltään kysely oli erittäin laaja, yli 200-kohtainen. Tämän työn kannalta sen kiinnostavimmat kohdat olivat ensinnäkin osio, jossa pyrittiin selvittämään, uskoivatko vastaajat nihonjinronista kumpuaviin yleisimpiin väittämiin. Väittämiksi valittiin kolme homogeenisuuden ja ainutlaatuisuuden ympärille kietoutuvaa väittämää: (1) japanilaiset ovat homogeeninen kansa, (2) japanilainen yhteiskunta on homogeeninen, ja (3) japanilainen kulttuuri on ainutlaatuinen. Näiden lisäksi vastaajilta kysyttiin, kuinka tärkeänä he pitävät japanilaisen verenperinnön merkitystä muun muassa sujuvan kommunikaation, yhteisymmärryksen, kulttuurillisen ymmärryksen, sekä japanilaisen ulkonäön kannalta. Tässä kohdin huomioitakoon, että väittämät eivät sinällään olleet suoria lainauksia tietyistä nihonjinron-kirjoituksista, vaan Manabe ja Befu niin ikään muodostivat väittämät kirjoitusten pohjalta: väittämät ovat ennemminkin tutkijoiden näkemys nihonjinronin ydinteemoista ja samoja, joihin kohdistuvaa kritiikkiä tuotiin esille hiukan aikaisemmin. Toisena mielenkiintoisena kohtana oli osio, jossa pyrittiin kartoittamaan vastaajien altistumista ja mielenkiintoa nihonjinron-kirjoituksia kohtaan listaamalla 21 merkittävintä teosta painosmääriin perustuen ja kysymällä, tunnistivatko vastaajat nämä teokset ja niiden tekijät sekä olivatko he mahdollisesti niistä jonkin lukeneet. Lisäksi edellä mainittuja väittämiä käytettiin kysyen, olivatko vastaajat kuulleet kyseisiä väitteitä aikaisemmin.

21 teoksen ja tekijän listaan liittyen Manabe ja Befu saivat tulokseksi sen, että samalla kun noin puolet vastaajista tunnisti ainakin jonkin teoksen tai jonkun tekijän, vain 5 %

⁹ Befu ja Manabe käsittelevät kyselytutkimuksensa tuloksia ensimmäisen kerran englannin kielellä 1987 julkaistussa artikkelissa *An Empirical investigation on nihonjinron: how real is the myth* (Kwansei Gakuin University Annual Studies, 36: 97–111) sekä japanin kielellä vuonna 1989 julkaistussa artikkelissa *Nihonjinron no kenshō* (Kwansei Gakuin University Shakaigaku Kiyo, 60: 99–123. Tätä tutkimusta varten käsiin saatiin näiden artikkeleiden sijasta vuosina 1994 (lähdeluettelossa: Manabe & Befu) ja 1999 (lähdeluettelossa: Kowner, Befu & Manabe) julkaistut artikkelit.

vastaajista oli itse asiassa lukenut jonkin listassa mainitun teoksen. Tutkijat huomauttavat, että mikäli tämä prosentti suhteutettaisiin koko Japanin (silloiseen) väestömäärään, saataisiin noin viiden miljoonan ihmisen lukijajoukko.

Kyselyssä esitettyihin nihonjinron-väittämiin liittyen 38 % vastaajista oli sitä mieltä, että japanilaiset ovat homogeeninen kansa, kun taas 23 % vastusti väittämää ja 39 % ei osannut sanoa. Noin samansuuruinen osuus, 36 %, näki myös japanilaisen yhteiskunnan homogeenisena (vain 6 % vastusti, mutta jopa 58 % ei ottanut kantaa). Väittämä japanilaisen kulttuurin ainutlaatuisuudesta sai vahvemman myönteisen mielipiteen: 49 %, mutta 42 % eli miltei saman verran vastaajista ei osannut sanoa, 9 % vastaajista vastustaa. Väittämät japanilaisen verenperinnön merkityksestä eivät nekään saaneet vahvaa kannatusta, mutta toisaalta eri mieltä olleiden vastaajien määrä ei ollut suuri, vaan mielipidettä ei selvästi osattu valita. Nostettakoon esille, että 52 % vastaajista näki verenperinnön tärkeänä japanilaiselle ulkonäölle (17 % ei ollut sama mieltä), mutta väittämät sen merkityksestä kommunikaation onnistumiselle, kulttuurin ymmärtämiselle sekä japanin kielen puhumiselle saivat alle 30 % vastaajien kannatuksen. Erityisesti väittämää siitä, että japanilaisen verenperinnön omaavat pystyvät ymmärtämään japanilaista kulttuuria vastusti 34 % (kannatti 24 %), tai vastaavasti puhumaan japanin kieltä vastusti 41 % (kannatti 20 %). 43 % vastusti myös väitettä siitä, etteivät ulkomaalaiset kykenisi koskaan täysin hallitsemaan japanin kieltä (36 % kannatti). Harmillisesti Manabe ja Befu eivät avaa artikkelissaan tuloksia siitä, kuinka suuri osa vastaajista oli kuullut aikaisemmin nämä väittämät.

Vuonna 1999 julkaistussa artikkelissa Kowner, Befu ja Manabe palaavat yli kymmenen vuoden takaisen tutkimuksen tuloksiin nostamalla esille yllä esiteltyjen tulosten sijasta nihonjinron-seuraajien profiilin. Tutkijoiden mukaan tuloksissa oli nähtävissä se, että henkilöt, jotka osoittivat aktiivisinta kiinnostusta nihonjinron-kirjoituksia kohtaan, eivät kuitenkaan uskoneet niiden väittämiin, kun taas henkilöt, jotka uskoivat väittämiin, eivät olleet itse kirjoituksista niinkään kiinnostuneita. Ensimmäiseksi mainittu joukko muodostui kyselyn tulosten mukaan vanhemmista, korkeasti koulutetuista mieshenkilöistä, joilla oli kontakteja ulkomaihin joko työn, matkailun tai ulkomaalaisten ystävien muodossa. Toiseksi mainitun joukkoon kuuluvien oli taipumus olla vanhempia henkilöitä, jotka eivät olleet korkeasti koulutettuneita ja joilla ei ollut ulkomaalaisia ystäviä tai kokemusta ulkomaanmatkailusta. Näihin tuloksiin perustuen Kowner, Befu ja Manabe tuovat esille nihonjinronin ideologista puolta – aihe, johon palataan seuraavassa luvussa.

2.3.2 Haughin kyselytutkimus

Haughin (1998) kyselytutkimuksen lähtökohtana oli Millerin teoria ”käänteisen palautteen laista” (*the law of inverse universe*). Kirjassaan *Japan's Modern Myth* (1982) Miller väittää, että mitä taitavammaksi ulkomaalainen kehittyy japanin kielessä, sitä huonommin hän pärjää japanilaisessa yhteiskunnassa. Käytännössä tämä tarkoittaa hänen mukaansa sitä, että siinä missä hyvin alkeellista japanin kieltä puhuva ulkomaalainen saa japanilaisilta jatkuvia kehuja osakseen, niin natiivin lailla kieltä puhuva kohtaakin ennemmin vihamielisiä reaktioita. Haughin kyselytutkimus on käytännössä pyrkimys selvittää Millerin teorian paikkansapitävyys. Pohjimmiltaan tämä tarkoittaa japanilaisten suhtautumistavan selvittämistä suhteessa japanin kieltä koskeviin nihonjinron-väittämiin, sillä itse asiassa Millerin oma teoria perustuu ainoastaan sille olettamukselle, että japanin kieltä käsittelevä nihonjinron – etenkin Suzukin (1975) kirjoittama – todellakin heijastaa japanilaisten suhtautumista japanin kieleen ja sitä puhuviin ulkomaalaisiin.

Haughin kyselyyn osallistui 70 japania äidinkielenään puhuvaa henkilöä. Vastaajia oli kaikkialta Japanista, mutta puolet, 52 %, Tokion alueelta. Tuloksia läpikäydessään Haugh painottaa, että vaikka osa nihonjinron-väitteistä saikin tukea (esimerkiksi jopa 77 % vastaajista hyväksyi väitteen japanin kielen epämääräisyydestä, kun 14 % kielsi väitteen), niin suurin osa väitteistä kiistettiin. Esimerkiksi vain 30 % oli samaa mieltä sen kanssa, että henkilön tulee puhua japania ollakseen japanilainen (49 % kiisti väitteen). Lisäksi jopa 82 % kiisti, että vain japanilainen voi puhua sujuvasti japanin kieltä (vain 7 % tuki väitettä).

Haugh yhteenvetää kyselynsä tulokset kirjoittaen, että Millerin teoria käänteisen palautteen laista ei saa tukea miltään kantilta. Vastaajien asenne ulkomaalaisiin japanin kielen puhujiin oli Haughin mukaan positiivinen, eikä Millerin käsitys siitä, että japanilaisten mielestä ulkomaalaiset eivät voi oppia sujuvasti japania, ole paikkansa pitävä. Nihonjinron-väitteet eivät myöskään siten saaneet paljon kannatusta, vaikkakin joidenkin väittämien osalta vastaajat olivat samaa mieltä tai vastaavasti epävarmempia. Haughin kyselyn tulokset ovat samassa linjassa Ohtan (1993) kvalitatiivisen haastattelututkimuksen kanssa. Myös hänen tutkimuksensa sai Haughin tutkimuksen tapaan sysäyksen Millerin teorian kyseenalaisuudesta.

Haughin kyselyn tulokset eroavat jossain määrin Manaben ja Befun tekemästä. Haugh itse tuo esille vastauksien erot liittyen väitteeseen ulkomaalaisten kyvystä saavuttaa äidinkielenään japanin kieltä puhuvan vastaava kielitaso. Haughin kyselyssähän 82 %

kiisti väitteen siitä, että vain japanilaiset ovat kykeneviä puhumaan japania sujuvasti. Manaben ja Befun kyselyssä vain 43 % kiisti väitteen, ettei ulkomaalainen voi oppia japanin kieltä sujuvasti (36 % tukien). Eroavaisuuksia voisi selittää se, että Haughin kyselyyn vastaajista 41 % oli asunut ulkomailla. Haugh kuitenkin itse kirjoittaa, ettei tällä tekijällä havaittu olevan vaikutusta, minkä takia hän epäilee Manaben ja Befun kyselyn otannan olleen harhaanjohtava: Nishinomiya, Manaben ja Befun kyselyn vastaajien asuinpaikka, sijaitsee Kinki-nimisellä alueella, jonka vastaajien Haugh havaitsi kannattavan vahvemmin nihonjinron-väittämiä. Toisaalta Haughin kyselyn vastaajien määrä oli 70, mikä mielestäni tekee tulosten vertailun Manaben ja Befun miltei tuhannen henkilön vastauksen saaneeseen kyselyyn haastavaksi. Lisäksi vastausten erot voivat mielestäni johtua myös siitä, että Haughin tehdessä kyselyn 1990-luvun lopussa japanilaisilla oli yleisesti ottaen yhä enemmän kokemuksia kommunikoimisesta ulkomaalaisen kanssa japanin kielellä, kun taas kymmenen vuotta aikaisemmin, Manaben ja Befun tehdessä kyselynsä vuonna 1987, noita kokemuksia oli varmasti vähemmän.

2.3.3 Yoshinon laadullinen haastattelututkimus

Japanilaisten yleistä suhtautumista nihonjinroniin tutkiakseen Yoshino (1992) haastatteli 35:tä opetushenkilökuntaan kuuluvaa sekä 36:tta liikemaailmassa vaikuttavaa henkilöä Nakasatoksi nimittämässään kaupungissa. Yoshino kuvaa haastateltaviensa edustavan ”ajattelevaa älymystöä” (*thinking elite*), jonka Kowner, Befu ja Manabe (1999: 91) rinnastavat oman tutkimuksensa ”intellektuelleihin” – ryhmään, jotka lukivat ja olivat kiinnostuneita nihonjinronista, mutteivät itse sen väittämiin uskoneet. Tutkimuksestaan kertoessaan Yoshino ei erittele sen tarkemmin haastatetuille esittämiään kysymyksiä, mutta haastatteluiden tarkoituksena oli hänen omien sanojensa mukaan tuottaa sosiologista analyysiä nihonjinronia kuluttavan osapuolen näkökulmasta. Haastattelut olivat siten suhteellisen vapaita keskusteluita, joiden teemana olivat Japanin ainutlaatuisuus ja Japanin ainutlaatuisina ominaisuuksina koetut piirteet.

Tämän tutkielman kannalta Yoshinon tutkimuksesta nousi esille muutama mielenkiintoinen päähuomio. Ensinnäkin Japanin ainutlaatuisuutta käsitteleviksi puheenaiheiksi nousi selvästi kaksi teemaa: kieli ja yhteiskunnallinen järjestäytyminen. Kieleen liittyen haastateltavat ottivat esille japanin kielen epäloogisuuden, sanattoman viestinnän tärkeyden sekä tunteikkuuden, kun taas yhteiskunnallisesta järjestäytymisestä esille nousi ryhmäorientoituneisuus. Lisäksi yli puolet haastateltavista otti puheeksi

japanilaisten rodullisen ja yhteiskunnallisen homogeenisuuden sekä japanilaisten ainutlaatuisen kyvyn omaksua ulkomaalaisia vaikutteita ja muokata niistä jotain uutta. Muistutettakoon, että nämä ovat yleisesti nihonjinronissa löydettävissä olevia olettamuksia ja yleisiä kritiikin aiheita nihonjinronia tarkasteleville. Toiseksi kävi ilmi, että haastateltavat esittivät usein nihonjinron-kirjoituksiin kohdistuvan mielenkiintonsa syyksi kirjoitusten hyödyllisyyden omien kokemusten sanoittajina. He kertoivat, että Japanin ainutlaatuisuutta käsittelevät kirjoitukset auttoivat heitä oivaltamaan jokapäiväiseen työhönsä liittyviä tapahtumia sekä käsittelemään heidän ja ulkomaalaisten kollegojen kanssakäymisessä nousseita epäselvyyksiä ja väärinymmärryksiä. Yoshinon tarkempiin löydöksiin palataan tämän tutkielman myöhemmässä analyysi-luvussa.

3 Essentialismi ja kriittinen kosmopolitanismi sekä solid- ja liquid-kulttuurikäsitteet

Luomalla ja ylläpitämällä myyttiä japanilaisten etnisestä ja kulttuurillisesta homogeenisuudesta, nihonjinronin on katsottu muovanneen kokonaisvaltaisesti tapaa, jolla Japania ja japanilaisia on ymmärretty (Ertl & Hansen 2015: 2). Kuitenkin 80-luvulla Befun (1981, 1983), Dalen (2011) sekä Mouerin ja Sugimoton (1986) nihonjinronia kritisoivat teokset herättelivät useamman muunkin tutkijan siirtämään huomionsa Japanin yhteiskunnan oletetusta homogeenisuudesta sen monimuotoisuuteen (Stevens 2015: 27; White 2015: 100). Japanin monimuotoisuutta sen etnisiä vähemmistöjä, kuten ainuja, korealaisia ja kiinalaisia, esiin tuomalla tutkijat, kuten Murphy-Shigematsu (1993), Lie (2001) ja Burgess (2010), ovat pyrkineet romuttamaan tätä homogeenisuuden oletusta, jolloin yhteiskunnan monikulttuurisuutta painottavasta diskurssista on muodostunut vastavoima nihonjinronille (Ertl & Hansen 2015: 2). Ertl ja Hansen (2015; ks. myös Uchio 2015) kuitenkin näkevät monikulttuurisuuden ennemminkin vahvistavan kuin kumoavan nihonjinron-väittämiä. Ensinnäkin, kun yhteiskunnan monikulttuurisuuden painotetaan syntyvän nimenomaan etnisten vähemmistöjen olemassaolon seurauksena, tullaan luoduksi ero japanilaisten ja ei-japanilaisten välillä. Toiseksi nykyisiä maahanmuutto-trendejä tarkastelevat tutkimukset tulevat esittäneeksi monikulttuurisen nykyisyyden ei-niin-monikulttuurisen menneisyyden vastakohtana. Kolmanneksi tutkimukset, jotka keskittyvät Japanin nykyisiin yhteiskunnan monikulttuurisuutta tunnustamattomiin poliittisiin linjauksiin, tulevat korostaneeksi käsitystä siitä, ettei monikulttuurista yhteiskuntaa ole koskaan ollut, eikä se sellaiseksi ole vielä muovautunut. Toisin sanoen, jättämällä japanilaisten homogeeniseksi oletetun kategorian koskematta eli sivuuttamalla monimuotoisuuden, joka on eri ilmenemismuodoin olemassa etnisten japanilaisten -kategorian sisällä, Japanin yhteiskunnan monikulttuurisuutta painottava diskurssi tulee loppujen lopuksi vahvistaneeksi nihonjinron-väittämien myyttiä japanilaisten homogeenisuudesta ”me” ja ”he” sekä nykyisyys ja menneisyys -kahtiajakoja luomalla. Lisäksi niin nihonjinron kuin myös monikulttuurisuus diskursseina ohittavat yksilön identiteetin intersektionaalisuuden painottaen jaetun kulttuurin oleellisuutta yksilöille. (Ertl & Hansen 2015: 2–3, 10–12.)

Mikäli nihonjinronin rakentaman homogeenisuuden myytin vastustaminen on ongelmallista sen suoran vastakohtan eli monikulttuurisuuden painottamisen kautta, tulee vaihtoehtoisen lähestymistavan kummuta toisaalta. Tässä luvussa tuoksi tavaksi

esitetään huomion siirtäminen *kulttuurin* määritelmään. Argumenttina on, että jokapäiväisessä elämässämme käyttämä sana ”kulttuuri” sen nykyisessä valtaapitävässä määritelmässään mahdollistaa nihonjinronin kaltaiset homogeenit kuvaukset. Myöskään monikultturismi nihonjinronin haastajana ei voi toimia, mikäli se nojaa klassiseen kulttuurin määritelmään. Luvussa käsitellään vastakohtaisia lähestymistapoja kulttuuriin, toisin sanoen Hollidayn (2011; Holliday ym. 2004) tekemää eroa essentialismin ja kriittisen kosmopolitanismin sekä lisäksi Dervinin (2011, 2014; ks. myös Dervin & Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) tekemää eroa solid- ja liquid-käsitystapojen välillä. Klassisen määritelmän ja sen yhteys hyvin ongelmallisiin essentialismiin ja solid-lähestymistapaan tullessa esille, kysymys diskurssien ideologisesta vallasta tulee keskeiseksi. Tarkasteltavaksi tulevat diskurssien luonne todellisuutta rakentavina ja ideologioiden ymmärtäminen kaikkialla läsnä olevina tapoina määritellä, millainen maailma on tai tulisi olla. Luvun loppupuolella nihonjinronia käsitellään näistä näkökulmista, mikä yhdessä edellisen luvun kanssa luo pohjan seuraavalle luvulle eli työn varsinaiselle analyysi-osiolle.

3.1 Erilaiset lähestymistavat kulttuuriin: essentialismi ja kriittinen kosmopolitanismi sekä solid- ja liquid-kahtiajat

Sanaa ”kulttuuri” on pyritty käsitteellistämään ja määrittelemään vuosikymmenien saatossa kymmeniä, ellei satoja kertoja niin filosofian, antropologian, kulttuurien tutkimuksen kuin viestinnänkin aloilla. Merkittävän käänteen määritelmätavassa voi kuitenkin nähdä postmodernin, poststruktuurialisen ja postkolonialistisen kritiikin vaikuttaessa filosofian ja kirjallisuuden lisäksi antropologiassa (Waldram 2009: 173; Hansen 2015: 223). Kuten Waldram (2009: 173–4) selvittää, tuolloin klassinen käsitys siitä, että kulttuurit ovat toisistaan erillisiä symboleiden, uskomusten ja arvojen järjestelmiä, kyseenalaistettiin. Kulttuurit eivät enää agenttimaisesti tehneet ryhmän jäsenistä kulttuurisesti identtisiä keskenään, eivätkä ryhmät omistaneet kulttuuria: kulttuuri alettiin ymmärtää ennemminkin prosessina kuin käsinkosketeltavana asiana ja antropologit suuntasivat mielenkiintonsa oletettujen kulttuurillisten sääntöjen sijasta kulttuurien monitulkinnallisuuteen.

Silti niin arkitiedossamme, mediassa kuin akateemisessa maailmassa klassinen käsitys kulttuurista on yhä vaikutusvaltaisempi (Dervin 2011: 39; Hoskins & Sallah 2011: 117) pohjaten Tylorin jo vuonna 1871 julkaistussa *Primitive culture* -teoksessa muotoilemaan kulttuurin määritelmään. Holliday ym. (2004: 59) kuvaavat, kuinka

Tylorille kulttuuri oli ”monimutkainen kokonaisuus, joka käsittää tiedon, uskomukset, taiteet, moraalin, lait, käytännöt sekä muut kyvyt ja tavat, jotka ihminen oppii ja saavuttaa yhteiskunnan jäsenenä”. Fay (1996) kuvaa tätä ”standardina käsityksenä”, monimutkaisena jaettujen uskomusten, arvojen ja käsitysten kokoelmana, joka auttaa ryhmän jäseniä niin ymmärtämään kuin myös elämään elämäänsä. Kulttuuri nähdään siten ikään kuin tekstin sanastona ja kielioppina, sekä kulttuurin uskomusten ja asianmukaisten tuntemus- ja käyttäytymistapojen oppiminen oman identiteetin perustan saavuttamisena. (Fay 1996: 55–60.)

Tavanomaista lisäksi on, että kulttuuri toimii synonyymina kansallisvaltiolle – kulttuuri ikään kuin pelkistetään kansallisuuden nimeämiseksi (Chirkov 2009a: 89, 2009b: 99; Hoskins & Sallah 2011: 116; Dervin & Layne 2013: 3; Dervin & Tournebise 2013: 534; Dervin 2014: 192; Rivers 2015: 16). Pelkistämisen mahdollisuus heijastaa ajatusta kansallisidentiteetistä, jolloin oletetaan, että jokainen kansalainen kantaa sisällään kansallista henkeä tai kansalliskulttuurin ydintä. Kun jokaisen kansalaisen uskotaan olevan edustava malliesimerkki kansallisidentiteetistä, kulttuurin ja valtion välille muodostuu yhtäläisyys, eikä tutkimuksen kannalta, kuten Farber (1950: 310) jo 50-luvulla huomautti, ole enää väliä, keitä tiettyjä yksilöitä tutkitaan – ”on kuin jokainen kansalainen olisi imenyt sienen lailla itseensä homogeenisen kansalliskulttuurin, jonka ydin olisi helposti tunnistettavissa harjaantuneelle havainnoitsijalle”.

Klassisen kulttuurikäsitteen ongelmallisuus onkin siinä, että se antaa tilaa *toiseuttamiseen* kietoutuneelle essentialismille. Toiseuttamiseksi Holliday (2004) kutsuu prosessia, jossa oman ja ”meidän” identiteetin rakentamiseksi *toinen* kuvataan perustavanlaatuisesti erilaisena ”meihin” verrattuna. Yleensä tämä tapahtuu idealisoitujen ominaisuuksien yhdistämisenä itseen samalla, kun toinen kuvataan vastakohtaisten negatiivisten ominaisuuksien kautta. Tuloksena on siten tiukka kahtiajako idealisoituu ”meihin” ja demonisoituu ”heihin”. (Holliday 2004: 180; ks. myös Uchio 2015: 152.) Huomattavaa on, että toiseuttaminen liittyy myös toisen yksinkertaistamiseen. Gandy (1998) kuvaa, että toinen nähdään yleensä vain ryhmäänsä liitettyjen ominaisuuksien kautta eli toisen moninaisuus kielletään. Tällöin toiselta odotetaan kategoriaan liitettyjen ominaisuuksien kaltaista käyttäytymistä, ja toisen käyttäytymistä selitetään ensisijaisesti näiden ominaisuuksien avulla. (Gandy 1998: 53.) Toiseuttaminen voikin, Holliday (2004) huomioi, muuntautua kulturalismiksi, mikäli kulttuurin kuviteltuja ominaisuuksia käytetään yksilöiden määrittelemiseen. Yksilön tekemisiä selitetään pelkästään (kansallis-) kulttuuriin liitettyistä

ominaisuuksista käsin. Mikäli yksilön käyttäytyminen eroaa oletetusta tai ei sovi käytettäviin selitystapoihin, hänen uskotaan jollain tavoin kadottaneensa kulttuurinsa – ettei hän enää ole ”oikea” kulttuurin edustaja. (Holliday 2004: 24.) Essentialistinen lähestymistapa kulttuuriin – toisin sanoen yksinkertaistavien ja liioittelevien kulttuuristen stereotyyppien pitäminen yksilöitä määrittelevinä tekijöinä – onkin toiseuttamiseen kietoutumisen ohella rinnastettavissa kulturalismiin. Nihonjinronin tapauksessa huomioitavaa kuitenkin on, kuinka kirjoitukset ovat ikään kuin käänteistä toiseuttamista: kirjoituksissa toiseuttamisen kohteena on ”heidän” sijasta ”me”.

Vaikka essentialismi yleisesti ottaen torjutaan etenkin akateemisessa maailmassa, on essentialisoiva puhetapa klassisen kulttuuri-käsityksen vanavedessä silti huomiota herättävän useasti läsnä tutkimuksessa: Holliday (2011) kirjoittaa, että hyvin useat tutkimukset ovat säilyneet neo-essentialistisina, sillä niissä on tunnistettavissa essentialismille ominaisia tunnuspiirteitä kulttuurillisten yleistysten torjumisesta huolimatta. Tällä Holliday viittaa siihen, että samaan aikaan kun kulttuurillinen monimuotoisuus tunnustetaan, kansalliskulttuurin tärkeyttä painottava käsitystapa nousee silti tunnistettavaksi siinä mielessä, että odotuksia ja stereotypiaa vastaan sotiva käyttäytyminen ymmärretään ennemminkin säännön poikkeuksena kuin todellisuutta eli kulttuurin monimuotoisuutta heijastavana. (Holliday 2011: 7, 15–6; ks. myös Dervin 2011: 47–48.) Neo-essentialismissa pitäytymisen syynä lienee se, että kansallisuuteen vetoaminen on helppo ja kätevä ratkaisu esimerkiksi kulttuurienvälisen viestinnän koulutuksessa (Holliday 2011: 15–6) kuin myös nopea mitattava kategoria tutkimuksessa (ks. esim. Chirkov 2009b: 97).

Neo-essentialistisia tutkimuksia Holliday (2011: 6–7) nimittää myös sanaparilla ”Hofsteden perintö”. Tällä nimityksellä hän viittaa Hofsteden (Hofstede, Hofstede & Minkov 2010) 80-luvulla julkaisemaan tutkimukseen ja teoriaan kansallisten kulttuurien kuudesta (ennen lisäyksiä neljästä) ulottuvuudesta, jotka hän hahmotteli IBM:lla ja sen yli 70:ssä ympäri maailmaa sijaitsevissa tytäryhtiössä tekemiensä kyselyiden ja haastatteluiden pohjalta. Ulottuvuudet ovat Hofsteden teoriassa välineitä kulttuureita analysoitaessa: mitkä ovat valtaetäisyydet kulttuurissa; onko kulttuuri individualistinen vai kollektivistinen; kuinka hyvin kulttuurissa siedetään epävarmuutta; onko kulttuuri maskuliininen vai feminiininen; orientoidutaanko kulttuurissa lyhyellä vai pitkällä tähtäimellä; ja kuinka suopea tai pidättyväinen kulttuuri on elämästä nauttimisen suhteen. Näiden ulottuvuuksien valossa esimerkiksi

Euroopan ja Pohjois-Amerikan maiden kuvataan olevan hyvin individualistisia, kun taas Aasian, Afrikan ja Etelä-Amerikan maiden kollektivistisia. (Hofstede ym. 2010.)

Eri tavat, joilla kulttuuria voidaan käsitteellistää, pohjautuvat suurempiin tutkimuslähtökohtien kahtiajakoihin. Chirkovin (2009b: 96–7) mukaan kyse on siitä, ymmärretäänkö sosiaaliset ilmiöt objektiivisen luonteen omaaviksi, jotka vain odottavat löytämiseksi tulemistaan. Siinä missä klassinen kulttuurikäsitys tai (neo-)essentialistinen lähestymistapa nojautuu olettamukseen siitä, että kulttuurit ovat olemassa ikään kuin ihmisistä erillään olevina objekteina, niille vastakkaisena lähestymistavan perustana olevan sosiaalisen konstruktionismin lähtökohtana on, kuten Burr (1996) kuvaa, ettei sosiaalinen todellisuus ole ihmisistä erillään oleva, vaan ihmisten vuorovaikutuksessa tuotettu konstruktio. Ymmärryksemme ympärillä olevasta sosiaalisesta maailmastamme ei perustu niinkään sen todelliseen luonteeseen, vaan rakentuu päivittäisessä kanssakäymisessämme. Sosiaalinen konstruktionismi, Burr painottaa, vaatii siten meitä ottamaan kriittisen näkökulman siihen, että itsestään selvänä pitämämme tieto tai arkijärkemme perustuisi objektiivisiin ja puolueettomiin havaintoihin. (Burr 1996: 2–5.) Toisin sanoen todellisuus ei koskaan ole neutraali, vaan teemme jatkuvia arvovalintoja tavassamme esittää maailmamme – ideologiat, kuten Holliday (2011: 56–60) painottaa, ovat alati läsnä. Tähän lähestymistapaan pohjaa myös Hollidayn (2011) vahvasti nojaama kriittinen kosmopolitanismi. Kriittinen kosmopolitanismi torjuu ajatuksen siitä, että kulttuurit olisivat näppärästi jaoteltavissa kansallisiin kategorioihin ja ymmärtää raja-alueet selkeästi löydettävissä olevien sijasta jatkuvasti neuvoteltavissa olevina ja siten epäselkeinä ja vaikeaselkoisempina. Kulttuurin ymmärretään koostuvan moninaisista erilaisista todellisuuksista, jolloin tutkimus ei voi enää perustua ajatukseen siitä, että on olemassa homogeenisia kulttuureita, joiden jäsenistä jokainen on yhtäläisesti edustava esimerkki. Lisäksi käytös, joka essentialismin näkökulmasta olisi poikkeus säännöstä, on ennemminkin heijastuma tästä moninaisuudesta ja siten normaalia. Kriittinen kosmopolitanismi siten tähtää siihen, että ”kulttuurillisten reuna-alueidenkin todellisuudet” tulevat kuulluiksi. (Holliday 2011: 11–13.)

Dervinille (2011: 38–40) tämä kahtiajako muodostuu Zygmunt Baumanin ajattelusta inspiroituneelle solid- ja liquid-nimitysten välille. Baumanille nimitykset eivät suoranaisesti liittyneet erilaisiin kulttuurikäsitteisiin, vaan olivat ennen kaikkea tapa puhua postmodernismista – käsitteestä, jonka hän koki erityisen ongelmallisena. Hän käyttääkin nimityksiä solid- ja liquid-modernismi puhuessaan siirtymästä

modernismista postmodernismiin. Baumanille liquid-modernismi näyttäytyy jatkuvana liikkuvuutena ja muutoksessa olemisena, mikä on huomattavissa sosiaalisen maailmamme kaikilla tasoilla, etenkin identiteetin muodostamisessa. Kirjassa *Identity: conversations with Benedetto Vecchi* (2004: 12–15) Bauman kertoo, että samanlailla kuin ympärillä oleva maailmamme on solid-modernismista liquid-vaiheeseen siirtyessään pirstaloitunut koordinoimattomissa oleviin palasiin ja yksilön elämä vaikeasti yhteen liitettävissä oleviin katkelmiin, myös identiteetti on muuttunut löydettävissä olevasta jatkuvasti neuvoteltavaksi ja keksittäväksi olevaan.

Baumanin jatkuvassa muutoksessa olevaan liquid-modernismiin ja neuvoteltavissa olevaan identiteettiin pohjaten Dervin (2011: 38–40) kirjoittaa liquid-lähestymistavan ymmärtävän kulttuurin dynaamisena ja kontekstuaalisena ilmiönä, joka käy jatkuvaa dialogia erilaisten näkemysten välillä – toisin kuin klassinen kulttuurikäsite eli lähestymistapa, jota Dervin nimittää solidiksi. Kuten Dervin ja Tournebise (2013: 538–539) toisaalla kuvaavat, liquid-käsityksen näkökulmasta kansalliskulttuuria ei voi siten enää käyttää kaikenkattavana selityksenä yksilöiden käyttäytymiselle, eikä kulttuureista ole mahdollista koota niiden ominaisuuksia ja sääntöjä luetteleivia listoja, vaan esille nousevat ”sääntöjä rikkovat” poikkeukset sekä kulttuurien prosessimaisuudeksi ymmärretyn luonteen tuomat jatkuvat muutokset ja muunnokset. Kulttuureja ei siten voi ymmärtää pysyvinä ja staattisina, tyhjiössä olevina ja suljettuina, vaan ne muuntautuvat ja muuttuvat jatkuvasti ajan saatossa sekä ulkopuolisten vaikutteiden johdosta (Stevens 2015: 22–23). ”Suvaitsevaisuus muita kulttuureita kohtaan” muuttuisi ennemminkin ”suvaitsevaisuudeksi kulttuureiden monitulkinnallisuutta kohtaan” eli sen hyväksynnäksi, että kulttuurit ovat aina vaillinaisia systeemejä rakentuen monitulkinnallisuuksista ja epävarmuuksista (Hoskins & Sallah 2011: 118). Kun ainoastaan kulttuurin ei uskota sanoittavan yksilön käyttäytymistä, huomioitavan arvoisiksi tulevat lisäksi muunlaisetkin yksilön identiteettiä rakentavat palikat, kuten sukupuoli, ikä, ammatti ja sosioekonominen tausta (ks. esim. Hannerz 1999: 401; McSweeney 2002: 113; Hoskins & Sallah 2011: 117; Dervin & Tournebise 2013: 540).

3.2 Nihonjinron japanilaisuuden ideologisenä diskurssina

Japanilaisesta kulttuurista ja japanilaisuudesta käytävänä diskurssina nihonjinron on otollinen kohde solid- ja liquid sekä kriittisen kosmopolitanismin lähestymistavoille. Ensinnäkin solid- ja liquid -käsitepari antaa huomata, kuinka essentialisoiva ”myytti japanilaisten homogeenisuudesta” (Cleveland 2014: 213; Russel 2015: 189; Uchio

2015: 149) on. Kuten edeltävässä luvussa tuli ilmi, nihonjinron-kirjoituksissa on huomattavissa tapa ohittaa yhteiskunnan ja yksilöiden monimuotoisuus samalla, kun kirjoitusten oletus japanilaisista homogeenisena ryhmänä uskoo yhtäläisesti jaettuun japanilaisuuteen. Mouer ja Sugimoto (1986) huomioivat, että japanilaisen kulttuurin uskotaan olevan lisäksi niin erikoinen ja omalaatuinen, ettei japanilaisia uskota ymmärrettävän ilman kulttuuria sen omilla termeillä sanoittavia kirjoituksia. Toisaalta kirjoituksiin paneutuminenkaan ei välttämättä toimi avaimena japanilaiseen kulttuuriin, vaan vain japanilaisten itsensä uskotaan kykenevän ymmärtämään japanilaista kulttuuria. (Mouer & Sugimoto 1986: 142.) Nihonjinron-kirjoittajien onkin nähty pyrkivän nimenomaan japanilaisen kulttuurin ymmärrettäväksi sanoittamiseen niin ulkomaalaisille kuin japanilaisille itselleen (Yoshino 1992: 166), mutta lopputuloksena on useimmiten ollut stereotyyppioihin nojautuvien kulttuurillisten eroavaisuuksien äärimmäinen liioittelu (Holliday 2004: 59).

Solidina lähestymistapa nihonjinron ohjaa näkemään japanilaisen kulttuurin – etenkin kirjoittajien painottaman homogeenisuuden ja ryhmäorientoituneisuuden – keksittyjen ja kuvitteellisten diskurssien sijasta objektivoiduissa olevana todellisuutena ja totuuksina. Japanin, japanilaisen kulttuurin ja japanilaisten uskotaan olevan selvitetävissä olevia totuuksia (Befu 2009: 21). Lisäksi nuo yksinkertaistavat ”totuudet” sivuuttavat yksilöiden monimuotoisuuden, heidän motiivinsa ja agendansa. Hansenin (2015: 215, 233) mukaan tapa sivuuttaa yksilön toimijuus ryhmä-käsitteen merkityksellisyyttä painottaen japanilaisten käyttäytymisen pääasiallisena selityskeinona ei ole ainoastaan nihonjinroniksi luettavien teosten ongelma, vaan tapa on vallitseva Japanin tutkimuksessa yleisesti – Japanin tutkijat sosialisoidaan tietynlaiseen tapaan tutkia Japania. Myös Harootunian ja Sakai (1999) ovat pohtineet nihonjinronin vaikutusta Japanin tutkimukseen ja tapaan käsittää Japani, japanin kulttuuri ja japanilaiset yhtenäisinä ja sanoitettavissa olevina.

Kuvausten ja määritelmien ymmärtäminen neutraaleina totuuksina on liquid-kulttuurikäsitteiden ja kriittisen kosmopolitanismin näkökulmista ongelmallista. Solid-lähestymistavan perustana olevan sosiaaliseen konstruktionismin näkökulmasta tavassamme puhua ymmärretään tehtävän muun muassa arvoista, uskomuksista, asenteista, aikomuksista, poliittisista tarkoituspäristä ja historiallisista painolasteista kumpuavia jatkuvia arvovalintoja (Holliday 2004: 75). Kuten myös Gee (1999) kirjoittaa, puhuessamme ja kirjoittaessamme valitsemme aina tietyn näkökulman siihen, minkälaisen uskomme tai tahdomme maailmamme olevan. Otamme kantaa siihen, mikä

on ”normaalia” ja mikä ei; mikä on ”hyväksyttävää” ja mikä ei; mikä on ”oikein” ja mikä ei; miten asioiden ”tulisi olla” ja miten ei; mitä ”meidän kaltaiset ihmiset” tai ”heidän kaltaiset ihmiset” tekevät ja eivät tee. (Gee 1999: 2.) Tällöin ideologioita on nähtävillä kaikkialla, eikä ideologian määritelmä voi rajoittua pelkästään sen arkitiedolliseen muotoon eli ideologioiden ymmärtämiseen suuriksi, yhteiskunnan rakenteita mullistaviksi poliittisiksi liikkeiksi. Kun ideologioiden ymmärretään olevan ympäröivästä maailmastamme rakennettavia puolueellisia näkökulmia, olemmekin täysin toistensa kanssa kilpailevien ideologioiden ympäröiminä (Eagleton 1991: 132–133; Jenkins 2008: 86; ks. myös Holliday 2011: 13). Välillä jokin näistä voi saavuttaa vallitsevan aseman, mutta tulla pian syrjäytetyksi toisen toimesta (Pietikäinen 2000: 199–203). Kuitenkin, Fairclough (2001) varoittaa, erityisen yhdenmukaisen diskurssin saavuttaessa valta-aseman, vaarana on, että se muovautuu osaksi arkitietoamme. Tällöin sitä ei enää koeta vain yhtenä kilpailevana, vaan se ja siihen kietoutunut ideologinen tapa rakentaa maailmaamme normalisoituvat osaksi todellisuuden kokemustamme. (Fairclough 2001: 69–70.) Kriittisen kosmopolitanismin avulla voidaan kysyä, missä määrin nihonjinron-kirjoituksilla pyritään luomaan tietynlaista kuvaa japanilaisesta kulttuurista ja, onko nihonjinronille olemassa kilpailevia diskursseja japanilaisuudesta?

Lähestyminen nihonjinronia ideologiana ei sinällään ole uutta. Useat tutkijat (ks. esim. Dale 2011; Mouer ja Sugimoto 1986; Befu 2001, 2009, 2015; Ertl & Hansen 2015; Rivers 2015) ovat tarkastelleet nihonjinron-kirjoitusten ideologisia puolia ja nähneet nihonjinronin muodostavan valtaapitävän diskurssin japanilaisuudesta. Ideologian japanilaisten homogeenisuudesta sanotaan kuuluvan kansalliseen psyykeen (Cleveland 2014: 213) tai kansan mielikuvaan, jota on tukemassa kirjakaupoista hyllymetreittäin löydettävät teokset (White 2015: 99). Diskurssi toistuu myös ihmisten puheessa: 1980-luvun lopulla pääministerinä toiminut Nakasone Yasuhiro julisti, ettei Japanissa ollut vähemmistöjä, vaan maan yhteiskunta oli homogeeninen (Russell 2015: 189). Homogeenisuutta painottava diskurssi on Befun (2009: 35, 2015: 252) mukaan myös jatkunut tämän päivän politiikkaan valtaapitävänä tapana käsittää japanilaisuus. Hansen (2015) kertoo, kuinka tämä diskurssi on hyvin tiedossa myös tavallisten kansalaisten keskuudessa. Useat Hansenin etnografisten tutkimusten informanteista esittivät huolensa siitä, etteivät he tulisi antamaan ”oikeaa” kuvaa Japanista ja japanilaisista: Hansenia kehoitettiin etsimään tutkimukseensa joitakuita toisia, sillä informantit eivät kokeneet olevansa ”oikeita” japanilaisia. (Hansen 2015: 229.)

Verenperinnön tärkeyteen uskomisen merkiksi Hein (2015) kuvaa Japanin median uutisointia liittyen vuonna 2008 jaettuun Nobel-palkintoon. Tuona vuonna palkinto jaettiin kahden japanilaisen ja yhden yhdysvaltalaiseksi naturalisoituneen entisen japanilaisen kesken. Aluksi mediassa tiedotettiin, että Nobel-palkinto oli jaettu kahdelle japanilaiselle ja yhdelle yhdysvaltalaiseksi naturalisoituneelle japanilaiselle. Myöhemmin tiedotteeseen kuitenkin korjattiin, että palkinnon oli voittanut kolme japanilaista, joista yhdellä oli Yhdysvaltojen passi. (Hein 2015: 126.) Veren kautta tulevan japanilaisuuden uskotaan Heinin mukaan siis olevan jotain, jota ei voi antaa tai ottaa pois – tai kadottaa, kuten useammin esille nostettu esimerkki *nikkeijistä* eli japanilaisesta diasporasta antaa ymmärtää. Kasvavan talouden aikaan 1980-luvulla Japani kärsi työvoimapulasta erityisesti matalapalkka-alalla (niin kutsuttu ”kolmen K”-n työ, muodostuen sanoista *kitsui* [hankala], *kitanai* [likainen] ja *kiken* [vaarallinen]). Tuolloin juuri nikkeijille päätettiin myöntää erityisiä työviisumeja siinä uskossa, että japanilainen verenperintö edesauttaisi heidän integroitumistaan maan yhteiskuntaan – siitäkin huolimatta, että nikkeijit saattoivat olla jo useamman sukupolven siirtolaisia ilman japanin kielen taitoa ja merkittäviä suhteita maahan. (Hein 2015: 131.) Myös Befu (2009, 2015) on painottanut nihonjinronin tapaa pelkistää japanilaisuuden ymmärtäminen kansalaisuuden, verenperinnön sekä kulttuurisen ja kielellisen kompetenssien yhdistelmäksi. Hän argumentoi, että nihonjinron on luonnut ajatuksen siitä, että ”oikean” japanilaisen tulee omata näistä ominaisuuksista kaikki. Muussa tapauksessa hän kuuluu japanilaisten ulkopuoliseen ryhmään. (Befu 2009: 33–35, 2015: 251–252.)

Mikäli japanilaisten homogeenisuutta painottava nihonjinron todella on valtaapitävä, tai Befun (2001) sanoin: ”hegemoninen ideologia Japanista ja japanilaisista”, niin kysymykseksi nousee se, minkä takia joku, kun taas toinen ei, katsotaan kulttuurin edustajaksi? Entä kuka, minkä takia ja millä agendalla saa toimia kulttuurin sanoittajana ja määrittelijänä (Hoskins & Sallah 2011: 114; Dervin & Layne 2013: 9; Dervin 2014: 192–193)? Valta, kuten Dervin (2014: 193) huomauttaa, on keskeinen osa kulttuuri-määritelmiä ja siten oleellinen tarkastelun aihe liquid-näkökulmalle.

Vallan näkökulmasta nihonjinron on usein nähty sosiaalisen kontrollin välineenä: tietynlaisella japanilaisuutta koskevalla diskurssilla uskotaan pyrittävän ylläpitämään yhteiskunnan sisäistä vakautta (Mouer & Sugimoto 1986: 169–171; Sugimoto & Mouer 1989: 6; Kubota 2003: 71; Sugimoto 1999: 87–88; Dale 2011: 17). Etenkin Kowner, Befu ja Manabe (1999: 91–92) painottavat Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksen

tuloksiin pohjaten, että nihonjinronista kiinnostunut, muttei sen väittämiin uskova, korkeasti koulutettu ja yhteiskunnallisesti vaikutusvaltaisissa asemissa oleva luokka pyrki ylläpitämään yhteiskunnan *status quota* levittämällä tietynlaista kulttuurikuvausta massoille eli vähemmän koulutetulle yhteiskunnan osalle. Nippon Steel Corporationin ja muiden japanilaisten yritysten julkaisemat ja työntekijöilleen jakamat ”oppaat japanilaiseen kulttuuriin” saavat uuden merkityksen, kun niitä tarkastellaan japanilaisten työntekijöiden ja ulkomaalaisten kollegoiden välistä kanssakäymistä helpottavaksi aiotun sijasta ideologisen sosiaalisen kontrollin näkökulmasta. Tästä näkökulmasta määritelmä japanilaisen kulttuurin edustajasta ryhmäorientoituneena, ryhmäkonsensusta kunnioittavana ja harmoniaan pyrkivänä on omiaan ylläpitämään yhteiskunnan valtasuhteita – etenkin, jos määritelmä on Faircloughin (2001: 69–70) varoituksen lailla muotoutunut osaksi oletettua todellisuutta.

Lisäksi Crawcour (1981: 184–185), Kawamura (1981: 55), Dale (2011: 17), Mouer ja Sugimoto (1986: 141) sekä Befu (1993, 2001) ovat käsitelleet nihonjinronia väittäminä siitä, minkälainen japanilaisen kulttuurin tai japanilaisten *tulisi olla*. Tällöin nihonjinronin uskotaan rakentavan tietynlaisen muotin halutunlaiselle käyttäytymiselle. Mikäli henkilö kieltää väittämien kuvaaman japanilaisuuden, Befu (1993: 116–117; 2001: 78–80) argumentoi, hän ei luultavasti tunne itseään ”oikeaksi” japanilaiseksi, mikä saa väittämät toimimaan itsensä toteuttavien ennusteiden lailla eli japanilaiset toimimaan niin kuin heidän on väitetty toimivan. Siten nihonjinronin voi nähdä Hollidayn (2004: 24) kuvaamana toiseuttavana kulturalismina: kun yksilö tai hänen käyttäytymisensä eroaa kyseiseen kulttuurin liitetyistä olettamuksista ja odotuksista tai sen yhteydessä käytettävistä selitystavoista, hänen ei enää koeta olevan kyseisen kulttuurin ”oikea” edustaja. Nihonjinronin tapauksessa toiseuttaminen vain siis toimisi käänteisesti eli kohteena on ”heidän” sijasta ”meidän” tiukka rajaaminen.

Sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta nihonjinron on eittämättä ideologia siten, että se diskurssina lähtökohtaisesti rakentaa asenteellista todellisuutta. Crawcour (1981: 184–185), Mouer ja Sugimoto (1986: 234–271) sekä Befu (1993: 116–117; 2001: 78–80) ovat lisäksi esittäneet, että nihonjinronin voi nähdä ideologiana siinä merkityksessä, miten kirjoittajat pyrkivät *tietoisesti* ylläpitämään yhteiskunnan valtasuhteita rakentamansa diskurssin avulla. Sitä vasten Davis (1992: 270) ja Yoshino (1992: 200–201) näkevät kirjoitusten olevan ennemminkin yksittäisiä kannanottoja ja pohdintoja kansallisidentiteetistä, joita ovat motivoineet monet erinäiset syyt, eikä niinkään tietoinen pyrkimys ylläpitää yhteiskunnan valtasuhteita ja vakautta. Niin sanottuina

kulttuurien välisen viestinnän ammattilaisina kirjoittajat saattavat essentialismiin kompastumisesta huolimattakin olla liikkeellä hyvää tarkoittavilla aikomuksilla (Yoshino 1992: 178; yleisesti aiheeseen liittyen ks. myös Hannerz 1999: 396) tai, kuten Sugimoto ja Mouer (1989: 2) myös myöntävät, kirjoittajat ovat yksinkertaisesti saattaneet kaivata kirjamyynnin tuomia lisätuloja. Ertl ja Hansen (2015: 3–4) kirjoittavatkin, että nihonjinron on itse kirjoittajien sijaan ennen kaikkea niin julkaisijoiden ja kirjakauppiaiden kuin myös sitä kritisoivien tutkijoiden luoma kategoria.

Toisaalta on toki tarpeellista pohtia yksittäisiksi kannanotoiksi tarkoitettujen kirjoitusten käyttötapoja ja vaikutuksia: hyödynnetäänkö kirjoituksia ideologisiin tarkoitukseen ja onko niillä, kirjoittajien aikomuksista huolimatta, yhteiskunnan valtasuhteita tuottavia ja ylläpitäviä vaikutuksia? Esimerkiksi Hein (2015) argumentoi, että nihonjinronia on *käytetty* etnisten vähemmistöjen ja maahanmuuttajien erottamiseen ja eristämiseen valtaväestöstä. Kuvaava esimerkki on *zainichi*-korealaiset¹⁰, joista osa kokee edelleen epätasa-arvoista kohtelua ja syrjintää siitäkin huolimatta, että he ovat eläneet osana japanilaista yhteiskuntaa jo useamman sukupolven ajan. Hein ottaa esille myös Mooreheadin [2007] japanilaisissa kouluissa tekemän laajan kenttätutkimuksen, jonka aikana hän huomasi useiden japanilaisten opettajien tekevän perustavanlaatuisen eron nikkeiji- ja japanilaisoppilaiden välille: toisin kuin japanilaiset oppilaat, opettajat kuvasivat, nikkeiji-oppilaat olivat ”köyhiä, laiskoja ja räävittämiä”. (Hein 2015: 128–131.) Nihonjinronin voikin nähdä rakentavan selkeän rajapinnan etnisten japanilaisten ja Japanin kansalaisuuden omaavien ei-japanilaisten välille (Uchio 2015: 153). Befu (2015) painottaa, ettei kysymykselle siitä, onko yksilö japanilainen vai ei, ole useinkaan löydettävissä selkeää kyllä tai ei -vastausta. Vastaus on ennemminkin epämääräinen, moniselitteinen, jopa ristiriitainen, kuten hän kirjoituksessaan ”*Inclusion*” as a moving target kuvaa. Yksilö voi esimerkiksi olla laillisesti japanilainen, mutta koko elämänsä ulkomailla asuneena kokea maan ja kulttuurin vieraana, olla ehkä kielitaidotonkin. Maassa syntynyt ja kasvanut yksilö taas saattaa kokea itsensä japanilaiseksi kaikilta osin, mutta olla lain ja ”oikeiden” japanilaisten silmien edessä ulkomaalainen. Toisaalta laillinenkin asema voi muuttua yön aikana. Kuitenkin, Befu argumentoi, nihonjinronin luoma standardisoitu tapa ymmärtää ”oikea” japanilainen pelkistää tämän todellisuuden ja päättyy lopulta ylenkatsomaan ja jopa syrjimään niitä, jotka suljetaan määritelmästä

¹⁰ Termi ”zainichi-korealainen” viittaa Japanissa asuviin etnisiin korealaisiin, ennen kaikkia heihin, jotka tulivat (tai tuotiin) Japaniin Korean ollessa Japanin vallan alla. Täten heitä on asunut Japanissa jo useamman sukupolven ajan, ja käytännössä heitä voi olla mahdotonta erottaa ”japanilaisista”.

pois. (Befu 2015; ks. myös Befu 2009; Mouer & Sugimoto 2010.) Rivers (2015) puolestaan on tarkastellut, kuinka Japanin valtaapitävien rakentamassa julkisessa diskurssissa ulkomaalaiset on aktiivisesti pyritty leimaamaan rikollisiksi. Vaikkei hänen tarkastelunsa suoranaisesti koske nihonjinronia, diskurssissa on huomattavissa rajanveto idealisoidun ”meidän” ja demonisoidun ”heidän” välille. Myytti japanilaisten homogeenisuudesta, jonka uhkana on demonisoitu toinen, voi hyvin olla omiaan tuota diskurssia tukemaan.

Kirjoitusten ideologisia käyttötapoja tarkastellessaan Kawamura (1981) ja Sugimoto (1999) tuovat ilmi niiden käyttämisen sotaa edeltävän ja sodan aikaisen nationalismien lietsonnassa. Tällöin nihonjinronin sanoittamaa ainutlaatuista ja muita Aasian kansoja perustavalaatuisesti ylempiarvoista japanilaisuutta käytettiin käsitteenä oikeuttamaan Japanin laajentumispyrkimykset sekä kasvattamaan sodankäynnille tarpeellista uhrautumishenkeä. Kuitenkin toisen maailmansodan jälkeisen ajan kontekstissa, McVeigh (2006) kirjassaan *Nationalism of Japan* painottaa, nihonjinronin tulisi ymmärtää ”jokapäiväisen nationalismin diskurssiivisena muotona”. Viitaten Billingin [1995] tunnetuksi tekemään ”banaalin nationalismin” käsitteeseen, McVeigh näkee nihonjinronin tapana rakentaa kansallisvaltion sisäistä yhteenkuuluvuuden tunnetta: samoin kuin hyvin arkipäiväisten asioiden, kuten kansallislipun ja -laulun kaltaisten symboleiden avulla vahvistetaan kansallista identiteettiä, myös nihonjinronin diskurssin ”meistä” ja ”heistä” avulla rakennetaan yhteenkuuluvuuden tunnetta. (McVeigh 2006: 193–202; ks. myös Davis 1983, joka myös pohtii nihonjinronin roolia Japanin sekularisoituneena kansalaisuskontona.) Myös Befu (2001) argumentoi nihonjinronin korvanneen tavallisimmat kansallista identiteettiä kuvaavat symbolit, pääasiallisesti kansallislipun ja -laulun. Japanissa nämä symbolit liitetään vieläkin maan sodanaikaiseen aggressiivisuuteen, ja ne ovat siten käyttökelvottomia positiivisina kansallisina symboleina. Tällöin nihonjinron-kirjoitukset ikään kuin paikkaavat nationalismin symbolista tyhjiötä. (Befu 2001: 100–101.)

Toisaalta samaan aikaan kun nihonjinronin uskotaan olevan valtaapitävä diskurssi japanilaisuudesta ja sen uskotaan ylläpitävän yhteiskunnan valtasuhteita (ks. esim. Mouer & Sugimoto 1986; Sugimoto & Mouer 1989; Befu 1993, 2001), kysymyksenä on kuitenkin hyvä esittää, onko itse japanilaisten suhtautumistapa nihonjinronväittämiin yhtä myötämielinen kuin edellä kuvattu antaa ehkä ymmärtää? Huomion arvoista on muistaa Hansenin (2015: 229) kokemukset etnografisen tutkimuksensa ajalta: vaikka hänen haastattelemansa japanilaiset vaikuttivat olevan täydellisen tietoisia

nihonjinronin kaltaisesta japanilaisuuden diskurssista, he eivät silti kokeneet edustavansa kuvatunkaltaista japanilaisuutta. Lisäksi Manaben ja Befun (1994) tekemän kyselytutkimuksen tulokset japanilaisten suhtautumistavoista nihonjinronin perusolettamuksiin ei itsessään osoittanut vahvaa myötämielisyyttä: 38 % vastaajista uskoi japanilaisten homogeenisuuteen.

Keskeiseksi tulee siis nihonjinron-kirjoituksia aktiivisesti lukevien sekä sille muuten altistuneiden japanilaisten näkökulma ja toimijuus. Toisin sanoen, uskotaanko yksilöiden olevan passiivisia lukemansa ja kuulemansa kuluttajia vai oletetaanko heillä olevan aktiivisempi rooli, ja koetaanko heidän reaktiotapansa tärkeinä. Holliday ym. (2004) viittaama Thompson [1995] onkin kirjoittanut, että välitettyjen viestien ideologisuus riippuu siitä, kuinka yksilöt vastaanottavat ja sisällyttävät ne osaksi elämäänsä. Yksilöt saattavat ymmärtää ja käyttää näitä viestejä mitä erilaisin, ja yllättävinkin, tavoin. (Holliday ym. 2004: 111.) Kiinan ja konfutselaisuuden esille ottaen Holliday ym. (2004: 11) myös kirjoittavat, että vaikka konfutselaisuuden vahvaa vaikutusta Kiinan yhteiskuntaan ei voi kieltää, on samaan aikaan huomioitava, ettei jokainen yksilö ole sidottu tähän vaikutukseen, ja eri yksilöt voivat tulla vaikutetuiksi eri tavoin. Yoshino (1992: 223) onkin kritisoinut, etteivät nihonjinronia tarkastelevat tutkijat ole ottaneet huomioon sitä kuluttavien tai sille altistuneiksi uskottujen japanilaisten omaa näkökulmaa.

4 Kyselytutkimuksen toteutus

4.1 Tavoitteet ja tutkimuskysymykset

Nihonjinronin on kuvailtu muodostava valtaapitävän diskurssin japanilaisuudesta – diskurssin, jolla on vaikutus siihen, kuinka niin ulkomaalaiset kuin myös japanilaiset itse näkevät ja ymmärtävät Japanin, japanin kulttuurin ja japanilaiset. Kyse ei ole ainoastaan siitä, minkälaisen kuvan japanilaisuudesta nihonjinron on luonut arkitiedollisesti tavallisten ihmisten keskuudessa, vaan myös siitä, että nihonjinronin rakentama kuva japanilaisista homogeenisena, ainutlaatuisena ja muuttumattomana kansana on vaikuttanut tapaan tehdä ja arvioida akateemista Japanin tutkimusta. Nihonjinronin etenkin metodologiseen puutteellisuuteen alettiin kiinnittää huomiota 80-luvulla, jolloin esimerkiksi Befun (1981, 1983), Dalen (2011) sekä Mouerin ja Sugimoton (1986) kritiikki nihonjinronia kohtaan nosti esille kysymyksen sen hegemonisesta ja ideologisesta luonteesta. Sittemmin nihonjinronille on esitetty vastakkaiseksi diskurssiksi Japanin tutkimuksen suuntausta, joka painottaa Japanin yhteiskunnan monikulttuurisuutta. Nihonjinronin rakentama kuva Japanista homogeenisena, ainutlaatuisena ja muuttumattomana yhteiskuntana ja kulttuurina ei enää omaa laajaa ja vahvaa myötämielisyyttä – mutta arkitiedon tasolla tavallisille ihmisille, niin ulkomaalaisille kuin japanilaisille, nihonjinronin uskotaan olevan merkityksellinen ja paikkansapitäväksi koettu kuvaus japanilaisuuden todellisuudesta. Kuitenkin tutkimuksia siitä, kuinka japanilaiset itse suhtautuvat nihonjinroniin, on yllättävän vähän verrattuna itse nihonjinronia käsittelevään kirjallisuuteen. Herääkin kysymys siitä, kuinka japanilaiset itse asiassa suhtautuvat nihonjinroniin.

Tämä tutkielma pyrkiikin tuomaan esille nihonjinronin kuluttajien näkökulman kyselytutkimuksen keinoin. Ensimmäisenä tutkimuskysymyksenä on, kuinka japanilaiset vastaajat suhtautuvat ja reagoivat nihonjinron-väitteisiin: ovatko he väittämien kanssa samaa vai eri mieltä? Tähän liittyen mielenkiinnon kohteena myös on, ovatko nihonjinron-väittämät tunnettuja vastaajien keskuudessa eli ovatko he kuulleet nihonjinron-väittämiä aikaisemmin. Lisäksi tarkastellaan sitä, tunnistavatko vastaajat nihonjinronia edustaviksi nimitettyjä kirjoittajia ja teoksia, sekä ovatko he kenties lukeneet kyseisiä teoksia itse.

Kolmanneksi näistä suhtautumistavoista eli avoimiin kysymyksiin saaduista vastauksista tarkastellaan, kuinka niissä heijastuvat Dervinin solid- ja liquid-näkökulmiksi nimittämät tavat ymmärtää kulttuuri. Kysymyksiin siis kuuluu,

edustavatko vastaukset jompaakumpaa käsitystä enemmän, ja mitä solid- ja liquid-näkökulmien piirteitä vastauksissa on nähtävissä. Olettaa voi, että myötämielisyys solidia kulttuurikäsitystä edustavaa nihonjinronia kohtaan myös kuvastuu japanilaisen kulttuurin ymmärtämisenä muun muassa homogeenisena ja muuttumattomana. Toisaalta nihonjinron-väittämien vastustamisen voi odottaa perustuvan siihen, että kulttuuri ymmärretään muun muassa muuttuvana ja kontekstisidonnaisena eli suhtautumistavoissa ilmenee liquid-kulttuurikäsitteen piirteitä. Lisäksi avoimista vastauksista tarkastellaan sitä, onko vastaajien suhtautumistavoissa nihonjinron-väittämiin nähtävillä samankaltaisia kritiikin aiheita, kuin mitä Mouer ja Sugimoto (1986) ja Befu (1993, 2001, 2009, 2015) ovat esittäneet. Heidän esittämänsä kritiikki kietoutuu aiheiltaan osaksi Dervinin solid- ja liquid-sanaparia, jolloin liquid-piirteiden esiintyminen avoimissa vastauksissa ounastelee nihonjinron-väitteiden kyseenalaistamista ja kritisointia niistä samoista aiheista, kuin mitä edellä mainitut tutkijat ovat esittäneet. Tutkimuskysymyksistä mielenkiinto tätä kolmatta kohtaan on saanut vahvimman painoarvon osakseen.

Kyselytutkimuksen otanta rajautuu japanilaisiin korkeakouluopiskelijoihin. Tämänkaltainen rajaus tehtiin, jotta saatuja tuloksia voisi verrata niihin ajatuksiin, joita Kowner, Befu ja Manabe vuoden 1999 artikkelissaan pohtivat. Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksen tuloksiin pohjaten tutkijat otaksuivat tuolloin, että tulevaisuudessa usko nihonjinronin väittämiin saattaisi laskea korkeamman kouluttautumisen ja kansainvälisen matkailun myötä. (Kowner, Befu & Manabe 1999: 93.) Myös Ertl ja Hansen (2015) ovat sivunneet aihetta monikansallisesta liikkuvuudesta, kulttuurienvälisestä vaihdosta sekä kansainvälisen kaupan ja talouden markkinoista. Samanaikaisesti globaaleiden vaikutusten kanssa valtiot ovat kokeneet poliittisia ja väestöllisiä muutoksia. (Ertl & Hansen 2015: 1.) Lisäksi, kuten Sugimoto (2009b: 1–3) on todennut, Japanin yhteiskunta on monimuotoistunut etnisesti entisestään siirtolaisten lisääntyessä, mutta myös muun muassa sosioekonomisen aseman tuomiin epätasa-arvoisuuksiin on alettu kiinnittämään yhä näkyvimmin huomiota. Toisin sanoen ajatus luokattomasta ja tasa-arvoisesta yhteiskunnasta on alkanut murenemaan. Tämänkaltaisten muutosten voisi olettaa vaikuttavan siten, ettei Japania koeta yhden ja yhtäläisen kansalliskulttuurin omaavaksi, vaan Japani ja japanilaiset nähtäisiin, kuten Ertl ja Hansen (2015: 1) uskovat, keksittyinä, kuvitteellisina ja diskursiivisina konstruktioina. Käytännössä tämä tarkoittaisi, että yksilöt muun muassa torjuisivat yhteiskunnan monimuotoisuuden homogenisoivan nihonjinron-diskurssin. Lisäksi Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksessa

huomattavasti vanhempien yksilöiden havaittiin olevan paljon kiinnostuneempia nihonjinronista ja uskovan sen väittämiin vahvemmin kuin nuorempien. Siten Kowner, Befu ja Manabe (1999: 92–93) uskoivat, että usko nihonjinroniin tulisi myös tulevaisuudessa olemaan heikompi nuorten keskuudessa. Näiden pohdintojen takia nuorten ja korkeakoulututkintoa suorittavien japanilaisten uskottiin olevan mielekäs rajaus tälle tutkielmalle.

4.2 Kyselylomakkeen laadinta

Kyselylomake koostuu nihonjinron-väitteiden suorista lainauksista, jotka pyrittiin valitsemaan systemaattisesti siten, että ne tuovat kattavasti esille nihonjinronissa käsiteltävät erilaiset teemat sekä tunnetuimmat kirjoittajat. Tätä varten hyödyksi käytettiin nihonjinronia käsittelevää englanninkielistä kirjallisuutta: sitä lukiessa ilmi kävi, minkälaisen teemojen alle nihonjinronia on tapana luokitella sekä mitä väittämiä, ja keneltä, tuodaan useimmiten esille.

Ensinnäkin teemoihin liittyen, kuten aikaisemmin esille tuli, Befu (1993: 109–113, 2001: 16–39) nimeää nihonjinronin suurimmiksi argumenttiryhmiksi ympäristön suhteen japanilaisiin, Japanin yhteiskunnan sosiaalisen rakenteen, japanilaisten mentaliteetin sekä japanin kielen. Yoshino (1992: 9–22) puolestaan yksinkertaistaa nämä teemat kahteen teoreettiseen painopisteeseen: kommunikaatiokulttuuria ja sosiaalista kulttuuria käsitteleviin teoksiin ja väittämiin. Kuten huomata saattaa, käytännössä Befun ja Yoshinon nimeämät teemat sulautuvat yhteen. Väittämiä alettiin lajitella Yoshinon nimeämien teemojen alle.

Seuraavaksi huomio kiinnittyi väittämiin: mitä väittämiä on tapana tuoda esille, kun nihonjinronia pyritään kuvaamaan englanninkielisessä kirjallisuudessa? Edellä mainittujen Befun ja Yoshinon teosten lisäksi tällaisia nihonjinroniin katsauksen tekeviä teoksia on useita, joista kyselytutkimuksen väittämiksi valikoimiseen käytettiin apuna myös Kawamuran (1981), Dalen (2011), Mouerin ja Sugimoton (1986; Sugimoto & Mouer 1989; Sugimoto 1999) ja Davisin (1992) artikkeleja ja teoksia. Tietyt väittämät tulivat nostetuksi esille selkeästi muita useammin ja ne oli helppo lajitella joko kommunikaatio- tai sosiaalista kulttuuria käsittelevien teemojen alle. Väittämistä muodostui myös useita alatyyppejä. Japanilaisten kommunikaatiokulttuurin teeman alle jaoteltaviksi alatyypeiksi tuli muun muassa hiljaisuuden arvostaminen, epäloogisuus, tunneperäisyys, japanin kielen opettelemisen vaikeus ulkomaalaisille ja tiettyjen sanojen ja käsitteiden kääntämisen mahdottomuus. Japanilaisten sosiaalista kulttuuria

käsittelevän teeman alle alatyypeiksi muotoutuivat taas muun muassa ryhmäorientoituneisuus, harmonian ylläpitämiseen pyrkiminen, hierarkkiset suhteet ja homogeenisuus.

Väittämiä kertyi runsaasti, minkä takia niitä tuli karsia. Lopulliseen kyselylomakkeeseen päätyneet suorat lainaukset tulivat valituiksi perustuen niiden esiintyvyyteen englanninkielisessä kirjallisuudessa. Lisäksi huomio kiinnittyi alkuperäisen väittämän esittäneeseen tekijään: kuinka useasti hänet nostetaan esille nihonjinronia edustavana ja kuuluuko hän niihin, joiden teoksista on otettu jatkuvasti vuosikymmenien ajan uusintapainoksia?¹¹ Suorien lainauksien valintaan vaikutti myös niiden ymmärrettävyys kyselylomakkeen kontekstissa.

Tähän seikkaan liittyikin lainauksien suunniteltu pituus. Alun perin tarkoituksena oli pitää lainaukset napakoina, lauseen tai kahden pituisina ja hyödyntää väittämiä mahdollisimman monipuolisesti. Toisin sanoen sisällyttää kyselylomakkeeseen mahdollisimman paljon erilaisia väittämiä. Napakassa ulkomuodossa lainaukset eivät kuitenkaan enää toimineet kontekstistaan irrotettuina. Tämän takia pituudesta päädyttiin joustamaan ja väittämien valinnassa huomio kiinnitettiin siihen, että ne kohtuullisen pituuden puitteissa sisällyttäisivät kirjoittajansa mahdolliset perustelut ja tulokulmat argumentilleen. Tarkoituksena oli siten varmistaa, että väittämät olisivat mahdollisimman ymmärrettäviä kyselyyn vastaajien näkökulmasta, mutta myös objektiivisia väitteiden esittäjien kannalta.

4.3 Kyselylomakkeen lopullinen sisältö

Kyselylomake (japaninkielinen: Liite 1; suomenkielinen: Liite 2) käsittää 9 sivua ja sen voi nähdä sisältävän kolme osiota. Ensimmäisessä osiossa kysytään vastaajan taustatietoja, johon liittyen lomakkeessa on kahdeksan kysymystä: vastaajalta kysytään hänen sukupuoltaan, ikää, syntymäaluetta, opintojen vaihetta (kandidaatti, maisteri, tohtori tai jokin muu), pääainetta, mahdollisia vaihto-opintoja ja niihin liittyen kohdemaata sekä opintojen kestoa sekä onko vastaajalla ulkomaalaisia ystäviä. Alun perin taustakysymykset valittiin sillä oletuksella, että vastaajien määrä eli aineiston suuruus mahdollistaisi esimerkiksi monimuuttuja-analyysin tekemisen vastaajien taustatekijöiden perusteella.

¹¹ Nihonjinron-kirjoitusten painosmääriä ja niiden pohjalta myydyimpiä teoksia ja niiden kirjoittajia vertailtiin muun muassa Befun (2001) kertomien lukujen perusteella.

Itse kysely jakaantuu kahteen osioon. Näistä ensimmäinen koostuu varsinaisista nihonjinron-väittämien suorista lainauksista. Väittämän luettuaan vastaajaa pyydetään kertomaan Likertin viisiportaista asteikkoa käyttäen, kuinka vahvasti hän on samaa tai eri mieltä kyseisen väittämän kanssa. Juuri Likertin asteikkoon päädyttiin siksi, että se on, kuten Valli (2007: 155) kuvaa, yksi käytetyin ja sopivin asenteiden ja mielipiteiden mittaamiseen käytetty asteikko. Tapauksissa, joissa vastaajilla oletetaan olevan läheinen suhde aiheeseen (esim. opettajalla oletetaan olevan näkemys oppilaan kehityksestä), tutkimuksissa saatetaan Vallin (2007: 166) mukaan jättää pois niin sanottu neutraaliluokka, jolloin ratkaisua perustellaan sillä, että vastaajalla tulisi olla asiasta mielipide. Tässä tutkielmassa neutraaliluokka päätettiin säilyttää ennen kaikkea sen takia, että jo yhden väittämän uskottiin sisältävän aiheita, joiden kanssa vastaaja saattaa hyvinkin olla samaa kuin myös eri mieltä. Toki juuri tätä seikkaa myös pohdittiin: mikäli väittämät ovat pitkiä ja useista aiheista rakentuvia, tulisivatko vastaajat useimmiten valitsemaan juurikin ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon? Kuitenkin, kuten mainituksi tuli, väittämien liiallinen napakka muoto koettiin ongelmalliseksi. Lisäksi väittämien haluttiin niin pituuden kuin sisältönsäkin osalta kuvastavan tilannetta, jossa vastaaja lukisi itse teosta, josta väittäjä oli alun perin otettu. Siten päädyttiin väittämiin, jotka yksittäinkin saattaisivat olla niin myötä- kuin erimielisyyttä nostattavia. Vastaajien mahdollisuus tuoda esille suhtautumistapansa mahdollista ristiriitaisuutta avointen kysymysten kohdalla uskottiin myös vähentävän väittämien muodon ja sisällön tuomaa ongelmallisuutta.

Väittämiin kohdistuvan suhtautumistavan lisäksi kiinnostuneita oltiin myös väittämien tunnettavuudesta, etenkin siitä, olivatko suhteellisen vanhat väittämät nuorille aikuisille tuttuja. Täten vastaajaa pyydetään seuraavaksi miettimään, että onko hän kuullut väittäjästä aikaisemmin. Lopuksi tiedustellaan vastaajassa heränneitä ajatuksia ja tuntemuksia väittämän lukiessaan sekä mahdollisia perusteluita ensimmäisessä kohdassa valitsemalleen mielipiteelleen. Kysymys on siis avoin kysymys ja vastaajaa pyydetään halutessaan jatkamaan vastaustaan lomakkeen toiselle puolelle eli pitkäänkin vastaukseen kannustetaan.

Kyselylomakkeeseen sisällytetyt väittämät olivat seuraavat:

Ensimmäinen väittäjä, Doi Takeo (1971) ”*Amae*” *no kōzō* [Riippuvuuden anatomia]:

Amae on välttämätön käsite japanilaisten mielenmaiseman ja Japanin yhteiskunnan ymmärtämiseksi. Aikuistuttuaankin japanilaiset haluavat tukeutua ja turvautua ympärillä oleviin ihmisiin, olla riippuvuussuhteessa heihin, joten he kaipaavat ihmissuhteiltaan vanhemman ja lapsen välisen

suhteen kaltaisuutta. Tällaista ympärillä olevista ihmisistä riippuvaisena olemista ja hemmotelluksi tulemisen käyttäytymistä pystyy näkemään ystäväysten, rakastavaisten sekä aviopuolisoiden välillä, kuin myös nuoremman ja vanhemman opiskelijan, opiskelijan ja opettajan sekä alaisen ja esimiehen välillä. Vanhemman ja lapsen välisen suhteen kaltaisuus, riippuvaisuuden suhde, ei ole ainoastaan ihmissuhteiden ideaali muoto, vaan Japanin yhteiskunta myös hyväksyy ja rohkaisee tämän kaltaista mentaliteettia.

Toinen väittäjä, Suzuki Takao (1975) *Tozasareta gengo – nihongo no sekai* [Suljettu kieli – japanin kielen maailma], s.165–179:

Japanilaiset uskovat, etteivät ulkomaalaiset voi mitenkään kyetä ymmärtämään japanin kieltä. Syvällä sydämissämme me japanilaiset erikoisesti uskomme, että japanin kieli on varattu vain japanilaisille.

Kun joku näkee vaivaa puhuakseen hiukan japanin kieltä, japanilaiset ovat asiasta tavallisesti mielissään. Mutta jos joku kykenee käymään japanin kielellä luontevaa keskustelua, pystyy usein kuulemaan sanonnan ”outo ulkomaalainen” tai tilanteen aiheuttavan epämukavan olon. Mitä sujuvammin japanin kieltä puhuu, sitä epämukavamman olon se japanilaisille aiheuttaa.

Japanin kieli on lujasti kytköksissä Japani-nimiseen maahan, japanin kansalaisuuteen, japanin kulttuuriin sekä erinäisiin ominaisuuksiin, kuten mustiin hiuksiin, keltaiseen ihoon, japanilaiseen ajattelutapaan ja tapoihin, sekä arvomaailmaan – japanin kieli on yhtä kuin kaikki nämä asiat.

Koska japanilaisille japanilaisuus on perimmiltään kysymys verenperinnöstä, ulkomaalainen ei voi tulla japanilaiseksi. Juridisen naturalisaation jälkeenkään ei ulkomaalaista koskaan nähdä oikeana japanilaisena.

Kolmas väittäjä, Nakane Chie (1967) *Tate shakai no ningenkankei* [Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa]:

Japanissa sosiaalisten ryhmien organisoitumistavoissa painottuvat vertikaaliset suhteet. Myös ryhmien sisälle muodostuu iän, yritykseen tulovuoden sekä palveltujen vuosien kaltaisiin tekijöihin perustuva hierarkia siitähän huolimatta, että ryhmänjäsenet omaisivat samat taidot ja kyvyt. Vanhemman ja nuoremman välinen hierarkia on ryhmien sisällä merkittävä tekijä, ja sen voi sanoa olevan ominaista Japanille. Tämä hierarkia ei ole nähtävissä pelkästään pintapuolisesti käyttäytymisessä, vaan se vaikuttaa vahvasti myös ajatusten ja mielipiteiden ilmaisemiseen.

Neljäs väittäjä, Kunihiro Masao (1976) *The Japanese language and intercultural communication*, s.267-283:

Japanilaisille kielenkäyttö on kommunikaation välineistä vain yksi mahdollinen vaihtoehto. Kuinka meidän tulisi selittää japanilaisten suhtautumistapa kieleen? Ensimmäiseksi ehdottaisin harvinaista homogeenisuuttamme kansana: siten kielellinen kommunikaatio tulee tarpeettomaksi, ja perheenjäsenten välille muodostuva intuitiivinen ja sanaton kommunikaatio leviää koko yhteiskuntaan.

Lisäksi vertikaalisen yhteiskunnan hierarkian takia yksilöt mukautuvat persoonattomasti ryhmän konsensukseen ja välttävät mielipiteidensä esille tuomista omalla nimellään.

Asiaa voi tarkastella myös eräänlaisesta esteettisestä näkökulmasta. Japanilaiset kunnioittavat toisten tunteita: vastakkaisen mielipiteen

esilletuominen koetaan toista loukkaavaksi. Tämän takia dialektiikka ja väittelemisen sekä niille välttämättömät kielelliset työkalut eivät ole arvostettuja. Sitä vastoin sanattoman kommunikaation muodot kuten "haragei" (piilomerkitysten havaitseminen) ja "me ha kuchi hodoni mono wo iu" (silmit kommunikoivat suun tavoin) ovat jatkuvassa käytössä tukien esteettistä ideaaliamme.

Viides väittämä, Minami Hiroshi (1983) *Nihonteki jiga* [Japanilainen minuuus], s.22:

Yksi japanilaisille ominaisista minuuden rakennuspalikoista on se, että henkilökohtainen ajatus minuudesta oikeastaan hämärtyy kuuluttavan sosiaalisen ryhmän päämääriin ja ihmissuhteisiin upottautuessa. Henkilökohtainen minuuus sulautuu ryhmän kanssa, mistä syntyy ryhmäminuuus tai ryhmätietoisuus. Ryhmäminuuus viittaa siihen, että ryhmäjäsenyys itsessään muodostuu todella merkitykselliseksi ryhmän jäsenille. Se kumpuaa vahvasta kuuluvuuden ja riippuvuuden tunteesta ryhmää kohtaan.

Kuudes väittämä, Ishida Eiichirō (1969) *Nihonbunkaron* [Luennot Japanin kulttuurista], s.154:

Ajatus siitä, että Japanin kulttuuri rakentuu monista erinäisistä elementeistä, on perusteltu. Toisaalta, Euroopan maihin verrattuna, Japani tarjoaa ainutkertaisen, muualta löytämättömän esimerkin kansasta, joka vieraita elementtejä assimiloidessaan on säilyttänyt hämmästyttävän homogeenisuuden aikaisista ajoista lähtien.

Seitsemäs väittämä, Araki Hiroyuki (1973) *Nihonjin no kōdō yōshiki* [Japanilaisten käyttäytymismallit], s.42–43:

Samat työskentelytavat ja päämäärät jakavien ryhmäjäsenten kollektiivisessa yhteisössä vain yhdenlaiselle ihmistyyppille on tilaa: individualistisen ja kyvykkään yksilön sijaan tavallinen ja oman paikkansa tietävä; ryhmän päätöksiin tyytymätön, niistä valittava ja niiden vastaisesti toimivan yksilön sijaan ryhmäkuuliainen ja tyytymättömyyttään julistamaton ryhmän jäsen. Tämä ihmistyyppin ideaali ei ole ainoastaan jotain, joka vallitsi muinaisissa pienten kylien muodostamisissa kollektiiveissa, vaan ideaali on nähtävillä myös tämän päivän yhteiskunnassa. On kuin japanilaisten persoonallisuuden ydin olisi pysynyt muuttumattomana näihin päiviin saakka.

Ensimmäinen ja kolmas väittämä eli Doin ja Nakanen teoksista lainatut väittämät edustavat teemoiltaan japanilaista sosiaalista kulttuuria sekä vastaavasti alatyypeiltään Japanin yhteiskunnan vertikaalista rakennetta ja japanilaisten ryhmäorientoituneisuutta sekä japanilaisten riippuvuutta toisistaan. Doin ja Nakanen tekemien väittämien voi sanoa muotoutuneen yleiseksi tavaksi ymmärtää Japania ja japanilaisia niin Japanin sisällä kuin sen ulkopuolellakin, mihin on varmasti vaikuttanut heidän teostensa kääntäminen englanninkielelle. Heidät mainitaan aina nihonjinronia käsitellessä, joten heidän ajatustensa sisällyttäminen kyselylomakkeeseen oli alusta alkaen itsestään selvää. Huomioitakoon kuitenkin, etteivät lainaukset heiltä ole suoria lainauksia, vaan yhteenvetoja: heidän teoksistaan oli vaikeaa löytää sellaisia suoria lainauksia, jotka

kattaisivat kirjoittajiensa näkemykset kokonaisuudessaan, jolloin referaattien koostaminen tuntui oikealta ratkaisulta.

Toinen eli Suzukin väittämä kuuluu japanilaisten kommunikaatiokulttuurin teeman alle sekä alatyypiltään ajatukseen siitä, etteivät ulkomaalaiset kykenisi puhumaan japanin kieltä sujuvasti. Väittämä edustaa myös Befun (1993: 115–116, 2001: 71–72) kritisoimaa nihonjinronin olettamusta siitä, että japanilaisuus merkitsee tietynlaisten ominaisuuksien täyttämisen yhdistelmää. Toisin sanoen vain japanilaisen verenperinnön omaava ja Japanissa syntynyt ja kasvanut on kykenevä ymmärtämään japanilaista kulttuuria ja puhumaan japanin kieltä. Lisäksi Miller (1982) muotoili muun muassa Suzukin näkemyksistä teoriansa käänteisen palautteen laista eli teorian siitä, että siinä missä aloittelijan tasolla japanin kieltä puhuva saa osakseen hyväntahtoista huomiota ja kehuja, niin mitä sujuvammin hän kykenee puhumaan kieltä, sitä negatiivisemmin häneen suhtaudutaan. Myös tästä näkökulmasta Suzukin teos ja näkemykset koettiin merkittävinä kyselyn kannalta.

Neljäs väittämä Kunihirolta edustaa niin japanilaisen kommunikaatiokulttuurin kuin myös japanilaisen sosiaalisen kulttuurin teemoja yhdistellen samalla monia alatyyppejä. Ensinnäkin Kunihiron väittäjästä tulee esille näkemys siitä, että japanilaiset eivät arvosta sanallista kommunikaatiota, vaan he käyttävät useimmiten sanatonta kommunikaatiota, mikä Kunihiron mukaan johtuu yhteiskunnan homogeenisuudesta: homogeeniseen yhteiskunnan jäsenet toimivat kuin läheinen perhe, jonka perheenjäsenet tuntevat toisensa niin hyvin, ettei turhalle kommunikaatiolle ole enää tarvetta. Olettamus japanilaisten homogeenisuudesta oli yksi kritisoiduimmista nihonjinronin taustalla olevista olettamuksista. Toiseksi japanilaisten kerrotaan tukevan ryhmän konsensusta ja välttelevän mahdollisten vastakkaisten mielipiteiden ja näkemysten äänen sanomisen. Kunihiron mukaan tämä johtuu yhteiskunnassa vallitsevasta hierarkiasta ja sen paineesta. Lisäksi hän kirjoittaa tähän vaikuttavan myös japanilaisten esteettinen näkemys eli toisten ihmisten tunteiden huomioonottamisen painottaminen. Tämän takia japanin kieli ei sisällä väittelemiseen tarvittavia kielellisiä työkaluja, eikä japanilaisten uskota omaavan kykyjä käydä väittelyitä. Kunihiron väittäjässä on siis nähtävillä seuraavat alatyypit: sanaton kommunikaatio, kielen tunneperäisyys ja epäloogisuus, ryhmän konsensuksen ylläpitäminen ja siihen mukautuminen vastakkaisten näkemysten sanomatta jättämisellä sekä yhteiskunnan homogeenisuus ja hierarkkisuus.

Viides eli Minamin väittämä kuuluu japanilaisen sosiaalisen kulttuurin teeman alle ja tuo hyvin esille alatyypit japanilaisten ryhmäorientoituneisuudesta ja japanilaisten henkilökohtaisen minuuden hämärtymisestä ryhmän ja ryhmäjäsennyden muotoutuessa merkityksellisemmiksi identiteetin rakennuspalikoiksi. Se, ettei japanilaisilla olisi länsimaalaisiin verrattaessa yhtä vahvaa käsitystä minuudesta, on varsin yleinen nihonjinron-väittämä. Lisäksi Minami toistaa Doin näkemyksen japanilaisten vahvasta riippuvaisuuden tunteesta toisiaan kohtaan.

Kuudes väittämä Ishidalta edustaa sekin japanilaisen sosiaalisen kulttuurin teemaa argumentoiden japanilaisten muuttumattoman homogeenisuuden puolesta. Lisäksi väittämässä on nähtävillä ajatus siitä, että japanilaiset ovat lainanneet osaksi kulttuuriaan monenlaisia erilaisia vieraita kulttuurillisia elementtejä ympäri maailmaa. Japanilaisten ”ainutlaatuinen” kyky lainata vieraita elementtejä on ollut useasti ylistämisen aiheena. Tästä kulttuurisesta lainaamisesta ja adoptoimisesta huolimatta japanilaisten oletetaan säilyttäneen oletetun homogeenisuutensa ja kulttuurillisen ytimensä.

Seitsemäs eli viimeinen väittämä Arakilta edustaa sekin molempia teemoja. Alatyypeittäin siinä on nähtävissä ajatus japanilaisten kollektiivisuudesta individualismin sijaan. Yksilön kykyjen arvostamisen sijasta hänen odotetaan tietävänsä oman paikkansa ryhmässä, mikä heijastaa Nakanen näkemystä siitä, että ryhmän sisäinen hierarkia ei perustu kykyihin ja taitoihin vaan ikään ja senioriteettiin. Yksilöiden ei myöskään odoteta ilmaisevan mielipiteitään – etenkin vastakkaisia sellaisia – vaan ennemminkin heidän tulee mukautua ja ylläpitää ryhmän konsensusta. Väittämä tuo myös esille ajatuksen japanilaisten ja japanilaisen kulttuurin muuttumattomuudesta: samanlaiset arvot olisivat säilyneet muuttumattomina vuosien vaihtumisesta huolimatta.

Kyselylomakkeen viimeisessä, ja kyselyn toisessa varsinaisessa osassa, palataan vielä kerran siihen kysymykseen, tuntevatko tai tunnistavatko nuoret aikuiset nihonjinronin edustajiksi katsottuja kirjoittajia ja teoksia. Osiossa on listattu 15 tunnettua kirjoittajaa (A-O) ja tunnetuimpia teoksiaan (a-o). Vastaajaa pyydetään merkitsemään ne kirjoittajat ja teokset, joista hän on kuullut ja toisessa sarakkeessa tarkentamaan, onko hän lukenut kyseisiä teoksia. Tämänkaltainen osio oli myös Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksessa. Tutkijoiden käyttämää rakennetta hyödynnettiin siis tässä tutkimuksessa, mutta tietyin sisällöllisin eroavaisuuksin. Ensinnäkin siinä missä Manabe ja Befu (1994) listasivat myös nihonjinronin edustajiksi katsottuja

länsimaalaisia kirjoittajia, tämä kyselytutkimus on rajattu käsittämään vain japanilaisia kirjoittajia – Benedictiä lukuun ottamatta. Hänet päädyttiin pitämään vaikutuksensa takia: Benedictin teos *The Chrysanthemum and the Sword* vuodelta 1946 vaikutti suuresti tapaan ymmärtää Japani niin maan sisällä kuin ulkopuoolellakin – vaikutukset, jotka voi nähdä yhä tänä päivänä (ks. esim. Saeki & Haga 1987: 186–187; Hendry 1996: 108, 112). Yoshino (1992: 32–34) kuvaa teoksen olleen ensisysäys tai vähintään vaikuttaneen merkittävästi 1970–1980 -lukujen nihonjinron-boomiin. Benedictin ajatuksiin, etenkin hänen tapaansa kuvailla Japani ”häpeä-kulttuurina” Pohjois-Amerikan edustaman ”syyllisyys-kulttuurin” sijasta, viitataan joko suoraan tai epäsuoraan useimmissa nihonjinron-kirjoituksissa.

Toiseksi japanilaisista nihonjinron-kirjoittajista jätettiin pois Kamishima, Toyama sekä Kindaichi. Kahden ensimmäiseksi mainitun kirjoittajan teoksia ei ollut mahdollista saada käsiin, joten heidän sisällyttämisenä listaan ilman heidän teostensa lukemista tuntui keinotekoiselta. Kindaichi jätettiin pois, koska hänet mainitaan vain harvoin nihonjinronia käsittelevässä kirjallisuudessa. Lisäksi hänen *Nihongo no gengo hyōgen* [Japaninkielen kielelliset ilmaisut] selailamisen jälkeen täyttä vakuuttuneisuutta siitä, että teos tulisi mieltää ensisijaisesti nihonjinroniksi, ei ollut. Kolmanneksi joidenkin kirjoittajien osalta vaihdettiin tiedusteltava teos: Aidan *Omote no ronri ura no ronri* [Julkisen ja yksityisen logiikka] vaihtui teokseen *Nihonjin no ishiki kōzō* [Japanilaisten tietoisuuden struktuuri]; Minamin *Nihonjin no shinri* [Japanilaisten mentaliteetti] teokseen *Nihonteki jiga* [Japanilainen minus]; Itasakan *Nihonjin no ronri kōzō* [Japanilaisten logiikan rakenne] teokseen *Nihongo no hyōjyō* [Japaninkielen ilmaisut]. Vaihdot liittyivät jälleen siihen, ettei Manaben ja Befun (1994) listaamia teoksia ollut saatavilla, joten kyselyä varten käytettiin saatavilla olevia. Toisaalta myös Minamin teos *Nihonjin no shinri* sijoittuu heti toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan ja on siten, kuten useat muutkin sen aikaiset teokset, hyvin kriittinen ja negatiivinen japanilaisuutta kuvatessaan. Kyselyssä haluttiin käytettyjen ja mainittujen teosten edustavan samaa linjaa eli positiivista kuvausta japanilaisuudesta.

Lisäksi listaan sisällytettiin kuusi sellaista kirjoittajaa, joita Manabe ja Befu (1994) eivät maininneet, mutta jotka vaikuttivat nousevan merkittävästi esille väittämien aiheita tyyppitellessä ja noita tyyppejä erityisesti kuvaavan. Näitä kirjoittajia olivat Watsuji, Tsunoda, Okonogi, Kawai, Ishida ja Araki, joilta suora lainaus kyselylomaketta varten otettiin Ishidalta ja Arakilta. Watsujin (1979) näkökulmana oli erityisesti ilmaston vaikutus japanilaisten mielenmaisemaan ja japanilaiseen kulttuuriin, ja hän kirjoitti

etenkin iestä kumpuavasta japanilaisten vahvasta ryhmätietoisuudesta sekä tavasta jakaa ihmiset joko oman ryhmänsä sisä- tai ulkopuolella oleviin. Hänen vaikutuksensa näkyy esimerkiksi Doin ja Nakanen näkemyksissä. Tsunoda (1978) on tullut tunnetuksi argumentoimalla, että japanilaisten ja eurooppalaisten aivot toimivat eri lailla: hänen mukaansa japanilaisten aivojen vasen puolisko käsittelee sellaisia aistiärsykeitä, joiden käsitteleminen normaalisti on jakaantunut ihmisaivojen eri puoliskojen kesken. Tsunodan teoriaan sen yksityiskohtaisemmin menemättä mainittakoon, että hän pohjaa väitteensä tekemäänsä kliiniseen tutkimukseen – jonka pätevyyttä ja luotettavuutta on vahvasti kritisoitu – ja uskoo sen tulosten ”tieteellisesti todistavan” japanilaisten luontorakkauden ja tunneperäisen kommunikaation, japanin kielen epäloogisuuden ja epäselkeyden sekä ihmissuhteiden pohjana olevan tunteen velvollisuudesta. Myös hänen teoksensa on käännetty englanninkielelle nimellä *The Japanese Brain: Uniqueness and Universality*. Okonogi (1982) taas kuvastaa yleisiä ajatuksia japanilaisten ihmissuhteista sekä kommunikaatiosta. Ensinnäkin Okonogi argumentoi, etteivät yksilöiden sosiaaliset asemat ikinä täysin häviä japanilaisten ihmissuhteissa. Toisin sanoen, vaikka japanilaiset tulisivat kuinka läheisiksi toisilleen, heidän asemiensa tuoma sosiaalinen hierarkia ei koskaan täysin katoa. *Senpai* ja *kōhai*, opettaja ja oppilas, esimies ja alainen tulevat aina ymmärretyiksi asemiensa kautta. Lisäksi Okonogin mukaan japanilaisen minuuksia kietoutuu yhteen puhekumppanin minuuden kanssa, sillä ihmissuhteissa pyritään huomioonottamisen ja empatian kautta sanattomaan kommunikaatioon: omia mielipiteitä ei tuoda julki omina mielipiteinä omasta suusta, vaan luotetaan puhekumppanin asettuvan omaan asemaan ja ymmärtävän asioiden todellisen laidan. Okonogin teoksen teemana on ”*ajase*-kompleksi”, jonka uskotaan kuvaavan japanilaisia paremmin kuin Freudin oidipuskompleksin. Teoria on varsin monimutkainen, mutta esimerkiksi japanilaisten yhteenkuuluvuuden tunteen uskotaan muokkautuneen ajase-kompleksin perustana olevasta äidin ja lapsen (tai pojan) välisestä rakkaudesta, lapsen kaipuusta äitiään kohtaan ja äidin kaikenkattavasta kyvystä anteeksiantoon. Hiukan samankaltaisesti Kawai (1976) argumentoi Japanin yhteiskunnan olevan matriarkaalinen (patriarkaalisen lännen vastakohtana), ja painottaa toisen huomioonottamisesta ja empatiasta kumpuavia yhtenäisyyden ja yhteenkuuluvuuden tunteita, joiden japanilaisille uskotaan olevan ominaisia. Ishida (1969) edustaa etenkin japanilaisen kommunikaatiokulttuuriin teemaa kirjoittamalla, etteivät japanilaiset arvosta erityisemmin loogista ja perusteellista argumentointia. Japanilaiset eivät myöskään tee mustavalkoisia erotteluita asioiden välillä: hyvää ja pahaa, itseä ja toista, subjektia ja objektia, ihmistä ja luontoa, elämää ja kuolemaa ei nähdä toisistaan

erillisinä ja vastakohtaisina. Näitä japanilaisiksi luonteenpiirteiksi kuvaamiaan ominaisuuksia Ishida vertaa vastakohtaisina eurooppalaisiin, joiden hän näkee asettavan painoarvon kommunikaation loogisuuteen, sekä asettavan asian kuin asian vastakkaiseksi toiselle. Lisäksi hän uskoo japanilaisten suhtautumista sanalliseen kommunikaatioon kuvaavan ajatuksen siitä, että puhuttaessa yhteisymmärrystä ei välttämättä löydy, kun taas puhumatta jättäminen ei tarkoita, etteikö toista voisi ymmärtää. Sanoille ei siis anneta suurta painoarvoa, vaan japanilaiset ymmärtävät toisiaan ennen kaikkea ishindenshinin avulla eli sanattoman kommunikaation, mielten yhteyden tai sympatian avulla. Nämä kaikki Ishida liittää juontuvan ennen kaikkea japanilaisten homogeenisuudesta. Araki (1973) taas on painottanut etenkin japanilaisten vahvaa ryhmäorientoituneisuutta sekä ryhmän sisäisen harmonian ja yksimielisyyden tavoittelua ja ylläpitämistä. Hän uskoo myös ryhmän jäsenten olevan tasavertaisia keskenään, sillä ryhmän sisäisessä hierarkiassa painottuvat yksilön henkilökohtaisten taitojen ja kykyjen sijasta ikä ja senioriteetti.

4.4 Kyselylomakkeen jakaminen

Kyselytutkimus toteutettiin Kiotossa, Kansain alueella sijaitsevassa Doshisha yliopistossa, vuosien 2015–2016 vaihteessa. Tutkimuksen tekeminen paikan päällä Japanissa oli itsestään selvää, eikä esimerkiksi sosiaalisen median hyväksikäyttäminen tutkimuksen tekotapana tuntunut mielekkäältä. Lisäksi tutkimuksen toteuttaminen Doshishassa tuntui hyvin luonnolliselta, sillä ollessani opiskelijavaihdossa kyseisessä yliopistossa kandidaatin opintojeni aikaan, sain ensisysäyksen graduni aiheeseen osallistuessani Japanin vähemmistöjä käsittelevälle kurssille. Siten kyselytutkimuksen toteuttaminen nimenomaan Doshisha yliopistossa tuntui kuin työn jatkamiselta paikassa, jossa tutkimus oli ikään kuin alun perin aloitettu.

Doshishan tekee erikoiseksi se, että yliopistolla on kristillinen tausta: perustaja Joseph Hardy Neesima (alun perin tunnettu nimellä Jo Niijima) oli kristitty lähetyssaarnaaja ja hänen tarkoituksenaan oli perustaa nimenomaan kristillinen yliopisto. Kristillisuus ei kuitenkaan vaikuttane yliopiston opetukseen tai opetustapaan nykyään. Yliopiston kansliapäällikkö Oya Minoru kertoo kristillisyyden heijastuvan ”omantunnon koulutuksen” kautta, jota hän kuvailee yliopiston päämääräksi tarjota opiskelijoilleen mahdollisuuden löytää elämäntarkoituksensa ja tavan itseilmaisulle (Message from chancellor n.d.). Tämän takia yliopiston kristillinen tausta tuskin vaikuttaa kyselytutkimuksen luotettavuuteen – siihen, että yliopiston opiskelijat edustaisivat

erityisesti tietynlaista arvomaailmaa. Kristillisyyden sijasta huomionarvoisempaa on se, että Doshisha on yksityinen yliopisto. Lisäksi suurin osa opiskelijoista tulee Kansai-alueelta: vaikka yliopistossa opiskeleekin ihmisiä, jotka lähtöalueiltaan edustavat kattavasti koko Japania, oli heistä vuonna 2016 silti 64 % (n=17 283) kyseiseltä, Kioton lisäksi muun muassa Osakan, Koben ja Naran sisällyttämältä alueelta (*Shussin kōdōgakkō no shozaichibetsu gakuseisū* 2016). Nämä seikat vaikuttanevat kyselytutkimuksen edustavuuteen, minkä takia aineistoa ja tuloksia tulee käsitellä ennen kaikkea tapaustutkimuksen näkökulmasta.

Doshisha yliopiston lisäksi vastauksia saatiin Sendain kansallisesta teknologian ammatti(korkea)koulusta. Oppilaitos sijaitsee Honsū-saaren pohjoisosassa, Tōhoku-alueella Sendai-nimisessä kaupungissa. Oppilaitos on ikään kuin ammattikoulun ja ammattikorkeakoulun yhdistelmä: opiskelijaksi voi siirtyä suoraan peruskoulun jälkeen suorittamaan ammattitutkintoa ja jatkaa, tai lukiosta siirtyä opiskelemaan, alemmaa korkeakoulututkintoa. Kyselylomakkeita jakoi tuttava kanssaopiskelijoilleen.

Kyselylomakkeen jakaminen Doshishassa osoittautui odotettua haasteellisemmaksi. Odotuksena oli ollut, että kyselylomaketta voisi jakaa esimerkiksi tutkimusta valvovan professorin kursseille osallistuville opiskelijoille. Ilmi kuitenkin kävi, että hänen opiskelijoistaan suurin osa oli maisterivaiheen opiskelijoita tai tutkijakoulutettavia sekä useassa tapauksessa Etelä-Koreasta tai Kiinasta opiskelemaan tulleita. Sellaisenaan otanta ei olisi sopinut tutkimukseen, sillä tarkoituksena oli tavoittaa mieluummin kandi- ja maisterivaiheen opiskelijoita ja nimenomaan Japanissa syntyneitä henkilöitä. Japanissa syntyneitä siksi, että nihonjinron on japanilaisten kansallisidentiteettiin liittyvä diskurssi ja siten tunnetasolla ennen kaikkea japanilaisia koskettavaa. Tietysti kysymys siitä, kuka ja millä perustein määritellään ”japanilaiseksi”, on kaikkea muuta kuin yksinkertainen (ks. esim. Befu 2009, 2015), mutta tutkielman kapasiteetin rajoissa ulkomaalaisten tutkinto-opiskelijoiden ja vaihto-opiskelijoiden rajaaminen ulos tuntui yksinkertaisimmalta lähestymistavalta.

Kun lisäksi mahdollisten vastaajien tavoittaminen sähköpostitse opiskelijoille tarkoitetun sähköpostilistan kautta osoittautui mahdottomaksi, ainoaksi vaihtoehdoksi jäi vastaajien löytäminen omatoimisesti: luentojen aikataulujen selville ottamisen jälkeen yliopiston käytäviltä etsittiin sen näköisiä opiskelijoita, jotka olivat selvästi odottamassa seuraavan luennon alkamista. Opiskelijoita lähestyttiin yleensä yksi kerrallaan ja vieressä odottaen heidän täyttäessään kyselylomaketta. Tämä vei aikaa, minkä takia potentiaalisia vastaajia ei ehditty tavoittamaan alun perin toiveena ollutta

määrä, ennen kuin aika yksinkertaisesti loppui kesken. Mahdollisten vastaajien tavoittamiseen saatiin kuitenkin odottamatonta apua: tutkimusta ohjaavan professorin kurssille osallistuva opiskelija jakoi kyselyä omille opiskelijatutuilleen ja toinen professori antoi jakaa kyselylomakkeita vetämänsä kurssin osallistujille. Aineistoa tällä tavalla kerätessä ei voitu kuitenkaan varmistaa mahdollisimman laajaa otantaa, toisin kuin olisi voitu tehdä Vallin (2007) kuvaamaa ositettua otantaa hyödyntämällä. Tämä tutkielma perustuukin siten yksinkertaiseen satunnaisotantaan, jonka heikoksi puoleksi Valli mainitsee sen, ettei lopulliseen otantaan välttämättä sisälly kaikkia erityyppisiä ja pieniä niin sanottuja marginaaliryhmiä. (Valli 2007: 113–114.)

Sendain oppilaitoksesta saatavien vastausten määrään ei oikeastaan Kiotosta käsin pystytty vaikuttamaan. Lisäksi kyselyn levittäminen siellä tuli ideana esille vasta silloin, kun vastausten kerääminen oli jo aloitettu Doshishassa, joten saatavien vastausten määrään suhtauduttiin varovaisen positiivisesti, ilman suuria odotuksia.

Kyselylomakkeen jakamiseen liittyvät haasteet vaikuttivat suoraan myös kyselyn testaamiseen. Kyselyn testaaminen on olennainen osa kyselytutkimusta, koska siten kyselyn validiteettiä ja reliabiliteettiä suoraan vaikuttaviin mahdollisiin ongelmakohtiin voidaan puuttua ajoissa (Andres 2013: 86–87). Kuitenkin tämän tutkielman tapauksessa aikaa kyselylomakkeen testaamiseen jäi vähemmän: käytyä ilmi, että vastaajat tulisi etsiä yksitellen, aikaa ei enää tuntunut olevan tarpeeksi kyselylomakkeen testaamiseen siten, että varsinaisia vastauksia olisi sen jälkeen saatu kerättyä tarpeeksi. Kyselylomakkeen kielellinen ulkoasu ehdittiin kuitenkin tarkistuttaa japanilaisella tuttavalla. Lomake annettiin täytettäväksi ensin tutkimusta ohjaavan professorin pitämän seminaarin osallistujille, joilta saadun palautteen perusteella niin kielellisiä lisämuutoksia kuin myös muita tarkennuksia saatiin tehtyä pian kyselylomakkeen jakamisen aloittamisen jälkeen. Toisin sanoen tiukan aikataulun takia kyselylomakkeen testaaminen sekä aineiston kerääminen limittyivät joiltain osin yhteen.

Listattuihin 15 nihonjinronin kirjoittajaan ja heidän tunnetuimpaan teokseensa liittyen vastauksia kerätessä kävi ilmi, että kysymykseen liittyi vastaajien keskuudessa epäselvyyksiä. Ilmeisesti kysymystä ei ollut ymmärretty niin, että listasta tulisi merkitä erikseen tutut kirjoittajat ja teokset *sekä* ne teokset, jotka oli myös lukenut. Tasan puolet viimeiseen osioon vastanneista oli siten merkinnyt lukeneensa tietyn teoksen, muttei ollut silti merkinnyt, oliko kirjoittajan nimi erikseen mainittuna tuttu (teoksen voi tietenkin olettaa olevan, jos se on kerta luettu). Kysymyksen asettelua tarkennettiin kerran, mutta vaillinaisia vastauksia tuli silti edelleen. Tietenkin voidaan olettaa, että

tekijöiden ja teosten merkitsemättä jättäminen luettujen teosten kohdalla tarkoittaa, että tekijän nimi on vastaajalle luonnollisesti tuttu, tai vastaaja tunnistaa lukemansa teoksen, muttei tekijää. Mahdollisuudeksi silti jää se, etteivät kyseiset vastaajat ole merkanneet lukemattomien teosten kohdalla niitä kirjoittajia ja teoksia, joista kuitenkin olivat kuulleet. Vastausten keräämisen ollessa jo täydessä vauhdissa ratkaisuna näytti olevan se, ettei tästä osiosta kerääntynyttä aineistoa pystyisi luotettavasti arvioimaan. Tämä koskee kuitenkin vain kysymystä siitä, olivatko vastaajat aikaisemmin kuulleet listattuja kirjoittajia ja/tai teoksia. Luottaa voidaan varmastikin siihen, että vastaajat ovat merkinneet mahdolliset lukemansa teokset.

4.5 Kerätty tutkimusaineisto

Vastauksia saatiin kerättyä yhteensä 55 kappaletta, joista 48 kappaletta tuli Doshisha yliopistosta ja 7 kappaletta Sendain oppilaitoksesta. Lopulliseen aineistoon sisällytettiin kuitenkin 48 vastausta, sillä seitsemän vastaajan taustat poikkesivat tutkimukselle määrittelemästä otannasta eli japanilaisista korkeakouluopiskelijoista. Näistä vastaajista kaksi nimittäin oli keski-ikäisiä henkilöitä, joilla ei ollut korkeakoulutaustaa, mutta jotka osallistuivat tutkimusta valvovan professorin seminaariin. Kolmas oli samaan seminaariin osallistuva japanilainen tutkija. Jo tohtoriksi väitelleenä hän ei täysin sopinut otantaan, mutta ennen kaikkea hänen vastauksensa jäi käyttämättä siitä syystä, että hän oli hyvin tietoinen nihonjinronista aiheena ja omasi lisäksi erittäin kriittisen näkökulman siihen. Loput aineistosta poisjätetyistä vastauksista olivat vaihto-opiskelijoilta.

Vastaajista 54 % (n=26) oli miehiä ja 46 % (n=22) naisia. Miehiä oli siis hiukan enemmän, mihin vaikutti se, että kaikki Sendaista vastanneet olivat miehiä. Doshisha yliopiston vastaajista miehiä oli 46 % (n=19) ja 54 % (n=22) naisia. Vaikka ero on pieni, huomioitakoon kuitenkin, että Doshisha yliopiston opiskelijoista suurin osa on miehiä: yliopiston reilusta 27 000 kandidivaiheen opiskelijasta 58 % (n=15 704) on miehiä (Number of students & faculty 2016).

Kyselyyn vastasi reilusti eniten kandidivaiheen opiskelijoita. 60 % (n=29) suoritti kandidaatin opintoja, 19 % (n=9) oli maisterivaiheen opiskelijoita ja 6 % (n=3) tohtorikoulutettavia. Tämä kuvastaa myös Doshisha yliopiston opiskelijajakaumaa, sillä kaikkiaan 29 459 opiskelijasta 93 % (n=27 053) on kandidaatin tutkintoa suorittavia. 15 % (n=7) vastaajista jätti kohdan tyhjäksi. He olivat kaikki Sendaista, eivätkä siten varmaankaan kokeneet, että jaot kandidaatti-, maisteri-, ja tohtori-opintoihin sopivat

määrittelemään omia opintojaan. Kyselylomakkeen laatimisen näkökulmasta tämä kertoo, ettei täyttä varmuutta heidän opintojensa tasosta ollut, eikä lomakkeen kyseistä kohtaa siten täysin kyetty kohdistamaan heille.

Kandidaattivaiheen ja Sendain opiskelijat olivat iältään 18–23 -vuotiaita, maisterivaiheen opiskelijat 23–26 -vuotiaita ja tohtorikoulutettavat 27–30 -vuotiaita. Suurin osa, 58 % (n=29) vastaajista tuli Kansai-alueelta, suurimmaksi osaksi Kiotosta tai Osakasta. Tämä oli odotettavissa, sillä, kuten aikaisemmin tuli ilmi, suurin osa Doshisha yliopiston opiskelijoista tulee kyseiseltä alueelta. 25 % (n=12) Doshishan vastaajista oli alun perin muualta kuin Kansai-alueelta. Yhtä Kyūshūta tullutta vastaajaa lukuun ottamatta kaikki Sendain vastaajat olivat Tōhoku-alueelta, yleisimmin alueen suurimmasta kaupungista Sendaista.

Opiskeltavan pääaineen osalta erilaisia taustoja omaavia vastaajia oli runsaasti, mutta aluetutkimuksen, oikeustieteen ja kirjallisuuden opiskelijoita oli selvästi eniten: yhteensä he muodostivat 63 % vastaajista. Aluetutkimuksen opiskelijoiden määrään vaikutti se, että aikaisemmin mainittu kurssi, jolla kyselylomaketta jaettiin, oli suunnattu kyseisen pääaineen opiskelijoille. Nimenomaan oikeustieteen ja kirjallisuuden opiskelijoita tuli tavoitetuksi varmastikin siksi, että rakennuksessa, jonka käytävillä useimmiten mahdollisia vastaajia etsittiin, järjestettiin osa heidän kursseistaan. Kolme seitsemästä Sendain vastaajasta ei kertonut pääainettaan, mikä toisaalta voi liittyä siihen, etteivät vastaajat olleet vielä valinneet sitä, mikäli oppilaitoksen opetussuunnitelman mukaan varsinainen pääaine valitaan vasta opintojen myöhemmässä vaiheessa.

38 % (n=18) vastaajista oli opiskellut ulkomailla. Tyypilliset maat olivat olleet Yhdysvallat ja Australia, Euroopan maista Iso-Britannia, Ranska, Saksa ja Suomi sekä Aasian maista Kiina, Etelä-Korea ja Singapore. Vaihtoajat olivat olleet huomattavan lyhyitä: tyypillisimmillään vain muutamien viikkojen tai kuukausien pituisia, kun taas vain neljä 18:sta oli suorittanut vuoden tai pitemmän vaihto-opintoajan. Yksi vastaaja oli elänyt ulkomailla 11 vuotta. Kaikista vastaajista 73 % (n=35) ilmoitti ystäviinsä kuuluvan ulkomaalaisen tai ulkomaalaisia henkilöitä.

Tyhjiä vastauksia, toisin sanoen kysymyksiä, joihin vastaaja ei syystä tai toisesta vastannut, esiintyi jonkin verran. Ensimmäisen kysymyksen eli kysymyksen, jossa tiedusteltiin vastaajan suhtautumistapaa väittämää kohtaan, tyhjiä vastauksia oli ensimmäisen, neljännen ja seitsemännen väittämien kohdalla. Ensimmäisen ja

seitsemännen väittämän tapauksessa vastaamatta jättäneitä oli vain yksi henkilö, neljännen väittämän kohdalla jo kolme. Vastaamatta jättäneet olivat eri henkilöitä lukuun ottamatta yhtä, joka jätti vastaamatta niin ensimmäiseen kuin neljänteenkin väittämään. Neljännessä väittämässä vastaamatta jättämiseen varmastikin vaikutti se, että väittäjä oli englanniksi – kielellä, jolla kirjoittaja oli sen alun perin kirjoittanut. Kyselyn mukaan ei liitetty japaninkielistä käännöstä heti, vaan käännös tehtiin vasta, kun tyhjien vastauksien ilmaantuminen oli huomattu. Vastaamatta oli myös jonkin verran jätetty kysyttäessä, oliko vastaavaa väittämää aikaisemmin kuultu. Näin tapahtui neljännen, viidennen, kuudennen ja seitsemännen väittämien yhteydessä – neljännen väittämän yhteydessä kolme kertaa, muiden kohdalla kerran. Vastaamatta jättäneet olivat keskenään eri henkilöitä, mutta neljännen ja seitsemännen väittämän kohdalla vastaaja oli jättänyt vastaamatta sekä suhtautumistapaa että väittämän tunnettavuutta tiedusteleviin kysymyksiin.

4.6 Aineiston käsitteleminen ja analyysimenetelmät

Kyselytutkimuksen avulla kerätty aineisto sen osalta, kuinka vastaajat suhtautuivat nihonjinron-väittämiin Likertin asteikolla, käsiteltiin tilastollisiin analyysiin käytettävien ohjelmistojen (kuten SPSS-ohjelmisto) sijasta perinteisellä Excel-ohjelmistolla. Valinta liittyi kerättyjen vastausten lukumäärään: SPSS:n kaltainen ohjelmiston käyttäminen koettiin tarpeettomaksi ja liioittelevaksi alle 50 vastauksen aineistoa varten, jonka analysointi esimerkiksi monimuuttuja-analyysin keinoin vastaajien taustatekijöitä hyväksikäyttäen ei ollut mielekästä. Kuitenkin vastaajien suhtautumistapaa jokaista väittämää kohtaan analysointiin tyypityksen keinoin. Saaranen-Kauppinen ja Puusniekka (2006) kuvailevat tyypittelyä tyypikertomuksen tai sisältöselostuksen muodostamiseksi: tyypillisessä kertomuksessa tiivistyy aineiston keskeiset elementit, jolloin aineisto on mahdollista kiteyttää helposti tarkasteltavaksi ja ymmärrettäväksi. Avoimista vastauksista pyrittiin siis muodostamaan jokaisen väittämän kohdalla tyypillistä suhtautumistapaa edustava sisältöselostus, jota käytettiin aineiston kuvaamiseksi pelkkien prosentuaalisten esittelyiden lisäksi.

Avointen vastausten eli ensimmäisen osion kolmannen kysymyksen kautta kerättyä tutkimusaineistoa käsiteltiin teemoittelun kautta. Teemoittelu oli teorialähtöistä eli teoreettisen viitekehyksen ohjaama (Tuomi & Sarajärvi 2002: 95–99), mikä tämän tutkielman tapauksessa viittaa Dervinin (2011, 2014; ks. myös Dervin & Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) solid- ja liquid-kulttuurikäsitysten

muodostamaan sanapariin. Teemat, joiden kautta aineistoa tarkasteltiin, nousivat esille siis tavoista, joilla solid- ja liquid-lähestymistavoilla voidaan kulttuuria ymmärtää.

Aineistoa tarkastellessa solid-lähestymistavasta käsin huomio kiinnittyi vastausten osiin, jotka kuvastaisivat ensinnäkin senkaltaista teemaa, kuin japanilaisen kulttuurin näkemistä objektiivisen luonteen omavana ja siten kuvailtavissa olevana todellisuutena. Mielenkiinnon kohteena ei siten ollut ainoastaan kyselylomakkeella esiteltyjen nihonjinron-väittämien mahdollinen hyväksyminen ja tukeminen, vaan myös se, pyrkisivätkö vastaajat itse määrittelemään ja sanoittamaan japanilaista kulttuuria. Muotoutuisiko japanilaisesta kulttuurista monimuotoisuuden, ristiriitojen ja poikkeuksien sivuuttama yksi todellisuus, joka on mahdollista yksinkertaistaa sen luonteen ominaisuuksien listaamiseksi eli stereotyyppien luetteloinniksi? Kulttuurin tai yhteiskunnan monimuotoisuuden sivuuttamisen katsottiin liittyvän siihen, ettei esille tuotaisi sukupolvien ja -puolien, asuinalueiden ja sosioekonomisen aseman kaltaisten tekijöiden muovaamaa erilaisuutta yksilöiden keskuudessa, vaan japanilaiset koettaisiin homogeenisena ryhmänä, joka harjoittaa yhtä ja yhtenäistä japanilaista kulttuuria. Toiseksi huomio kiinnittyi myös siihen, koettaisiinko kulttuuri selkeät rajat omaavana. Tällä viitattiin ensinnäkin siihen, että japanilainen kulttuuri olisi sidottu valtiollisten rajojen sisälle, mutta myös siihen, että vain verenperinnöltään ja synnyinmaansa kautta ”oikeaksi” japanilaiseksi katsottu henkilö olisi kykenevä ymmärtämään japanilaista kulttuuria sekä puhumaan japanin kieltä sujuvasti. Kolmanneksi tarkasteltiin sitä, ymmärrettäisiinkö japanilainen kulttuuri muuttumattomaksi: olisiko kulttuuri säilynyt muuttumattomana vuosien saatossa ja tulisiko se sellaisena pysymään myös tulevaisuudessa? Lisäksi huomioitiin, että solid-näkökulma ilmenee usein kulttuurien vastakkainasetteluna ja kulttuurien välisten eroavaisuuksien painottamisella. Toinen kuvaillaan vastakohtana itseen nähden, jolloin oman ryhmän identiteetti rakentuu ensisijaisesti sen kautta, mitä ”me” emme ole, ja usein etnosentrisellä tavalla. Siten vastauksista tarkasteltiin Japanin mahdollista vastakkainasettelua länteen nähden ja etnosentristä suhtautumista omaa kulttuuria kohtaan. Vaikka kyselylomakkeelle valitut väittämät eivät sinällään suoraan rakentaneet vastakkainasetteluja ”meidän” ja ”heidän” välille, vastakkainasetteluja ymmärrettiin tehtävän myös epäsuorasti eli pelkästään yhtä kulttuuria käsittelevän kuvauksen tekemisellä.

Liquid-näkökulmasta aineistoa tarkasteltiin kaikista niistä teemoista käsin, jotka ovat perustavanlaatuisesti vastakohtaisia solid-näkökulmasta kumpuaville teemoille. Ennen kaikkea näitä olivat japanilaisten homogeenisuuden kyseenalaistaminen tuomalla esiin

yksilöiden monimuotoisuutta esimerkiksi iän, sukupuolen ja asuinalueen kaltaisten tekijöiden kautta. Toiseksi japanilaista kulttuuria ei niinkään pyrittäisi kuvailemaan ikään kuin se omaisi objektiivisen luonteen, vaan huomio kiinnittyisi niin sanottuja sääntöjä rikkoviin poikkeuksiin eli toisin sanoen kulttuurin monimuotoisuuteen tai konteksteista ja ihmisistä kumpuaviin erilaisiin kulttuurillisiin todellisuuksiin. Kolmanneksi oli kulttuuriin alati muuttuva luonne, jolloin huomio kiinnittyi siihen, uskottiinko japanilaisen kulttuurin muuttuneen vuosien saatossa ja muuttuvan myös tulevaisuudessa.

Dervinin (2011, 2014; ks. myös Dervin & Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) solid- ja liquid-sanaparin lisäksi aineistoa tarkasteltiin Befun (1993, 2001) sekä Mouerin ja Sugimoton (1986) nihonjinronille osoittaman kritiikin näkökulmasta. Suurilta osin nämä täydentävät toisiinsa tai kietoutuvat täydellisesti yhteen. Esimerkiksi Befun (1993, 2001) esittämän kritiikin näkökulmasta vastauksissa huomio kiinnittyi myös siihen, että kritisoivatko vastaajat väittämien olettamuksia japanilaisten homogeenisuudesta ja ainutlaatuisuudesta tai tuovatko he esille näille olettamuksille vastakkaisia ajatuksia eli japanilaisten heterogeenisyyden sekä ainutlaatuisiksi japanilaisiksi oletettujen piirteiden muuallakin maailmassa nähtävillä olevan olemassaolon. Lisäksi tarkasteltiin vastaajien mahdollisesti tekemää kyseenalaistusta nihonjinronin rakentamaa ”oikeaa” japanilaisuutta kohtaan, missä tapauksessa yhtälö Japanin synnyin- ja asuinmaana, verenperinnön ja kulttuurillisen ja kielellisen kompetenssin välillä olisi pirstaloitunut. Tähän liittyy myös teema siitä, etteivät ulkomaalaiset olisi kykeneviä ymmärtämään japanilaista kulttuuria tai puhumaan sujuvasti japanin kieltä, vaan täydellisen ymmärryksen uskottaisiin jakavan ainoastaan japanilaisten itse.

Mouerin ja Sugimoton (1986) esittämä kritiikki nihonjinronille koottiin ensinnäkin anekdootteihin nojautumisen teeman alle. Toisin sanoen, käyttivätkö vastaajat itse perustelemisen ja selittämisen keinoina henkilökohtaisia havaintoja, esimerkkitapauksia tai vaikkapa kielellisiä sanontoja. Tähän liittyy myös se, kiinnittivätkö vastaajat huomiota siihen, kuinka nihonjinron-kirjoittajat olivat saavuttaneet lopputulemansa: kysyivätkö he, minkälaisiin metodeihin väittämät oli perustettu vai oliko niillä lainkaan tieteellistä pohjaa. Toiseksi vastauksista tarkasteltiin sitä, esittivätkö vastaajat homogeenisen Japanin vastakohtana vieläkin monoliittisemmän ja homogeenisemmän lännen.

Kun teemat oli Dervinin solid- ja liquid-käsiteparin sekä Befun ja Mouerin ja Sugimoton kritiikin pohjalta tunnistettu ja nimetty, aineistoa järjesteltiin ja koottiin kunkin teeman alle, kuten Saaranen-Kauppinen ja Puusniekka (2006) teemoittelun työstämistapana kuvaavat. Apuna käytettiin myös värikoodausta: värejä käytettiin kuvaamaan Likertin asteikolla kuvattuja suhtautumistapoja, mutta toiseksi myös yksityiskohtaisempia elementtejä esille nostaan. Näin pyrittiin varmistamaan myös se, ettei vastauksia yksinkertaistettu ainoastaan yhtä teemaa edustaviksi, vaan ristiriitaisuudet ja hajonnat yhden vastauksen sisällä olisi myös mahdollista huomata.

5 Tulokset

5.1 Vahva myötämielisyyys nihonjinron-väittämiä kohtaan

Vastaajien suhtautuminen nihonjinron-väittämiin oli yleisesti ottaen myönteinen: viiden väittämän kohdalla yli puolet vastaajista kertoi olevansa jokseenkin samaa tai täysin samaa mieltä väittämän kanssa. Näissä tapauksissa jokseenkin eri tai täysin eri mieltä vastanneiden määrä oli lisäksi pienempi kuin niiden, jotka eivät osanneet valita selkeiden mielipiteiden väliltä. Ylipäätänsä täysin eri mieltä olleiden määrä oli hyvin pieni jokaisen väittämän kohdalla. Väittämästä riippuen kyseisen vaihtoehdon oli valinnut vain yksi vastaaja tai vastaavasti ei kukaan. Ainoastaan toisen väittämän kohdalla neljä ihmistä kertoi olevansa täysin eri mieltä väittämän kanssa. Likertin asteikolla saatujen kyselylomakkeen ensimmäisen kysymyksen tulokset ovat nähtävissä taulukossa 1.

TAULUKKO 1. Vastaajien suhtautuistapa nihonjinron-väittämiin %-osuudella ilmoitettuna.

Väittäjä	Täysin eri mieltä	Jokseenkin eri mieltä	Ei samaa eikä eri mieltä	Jokseenkin samaa mieltä	Täysin samaa mieltä	Yhteensä
1: Doi (1971) ” <i>Amae</i> ” no kōzō	2	27	23	42	4	98*
2: Suzuki (1975) <i>Tozasareta gengo – nihongo no sekai</i>	8	49	8	27	8	100
3: Nakane (1967) <i>Tate shakai no ningen kankei</i>	2	-	8	65	25	100
4: Kunihiro (1976) <i>The Japanese language and intercultural communication</i>	2	6	15	50	21	94*
5: Minami (1983) <i>Nihonteki jiga</i>	-	6	10	65	19	100
6: Ishida (1969) <i>Nihonbunkaron</i>	-	10	27	46	17	100
7: Araki (1973) <i>Nihonjin no kōdō yōshiki</i>	2	29	13	50	4	98*

*Väittämän kohdalla vastaamatta jättäneitä.

Huomata voidaan, että kolmas väittäjä, henkilöiden taitojen ja kykyjen sijasta muun muassa ikään ja yrityksessä palveltuihin vuosiin perustuvaa Japanin yhteiskunnan hierarkiaa sekä japanilaisten ryhmäorientoituneisuutta kuvaava Nakanen väittäjä, sai todella vahvan kannatuksen: 90 % (n=43) vastaajista oli joko jokseenkin samaa tai

täysin samaa mieltä väittämän kanssa. Vastajaat keskittyivät pohtimaan syitä etenkin hierarkialle ja kuvailemaan, kuinka se näyttäytyi heidän omassa elämässään. Vain yksi vastaaja ilmaisi olevansa täysin eri mieltä. Hänen vastauksestaan avoimeen kysymykseen pystyi kuitenkin huomaamaan, että hän itse asiassa oli samaa mieltä väittämän kanssa – toisin sanoen uskoi sen kuvastavan japanilaisen yhteiskunnan todellisuutta – mutta ajatteli sen olevan vahingollinen yhteiskunnan kannalta ja toivoi muutosta. Myös ”ei samaa eikä eri mieltä”-vastanneet (8 %, n=4) sekä jokseenkin tai täysin samaa mieltä olevat vastaajat kertoivat käyneensä tietoista vastarintaa hierarkiaa vastaan tai he muuten kritisoivat sitä. Esimerkiksi kolme vastaajaa kertoi toimivansa niin, etteivät muut ihmiset heidän ympärillään kokisi hierarkkista jaottelua: ihmiset tuli heidän mielestään saada vapaasti kertoa oman, eriävänkin, mielipiteensä. Heidän omalla kohdallaan hierarkia oli kuitenkin vaikuttanut niin, ettei omaa eriävää mielipidettä oltu kuitenkaan uskallettu sanoa ääneen. Yksi vastaaja kritisoi myös, ettei hierarkian tulisi vaikuttaa mielipiteen ilmaisemiseen, vaan ihmisten tulisi olla vapaita kertomaan ajatuksistaan ja mielipiteistään, oli puhekumppania kuka tahansa. Toinen vastaaja taas näki, että kokemukseen perustuva kunnioitus ja siitä juontava hierarkia on ansaittua, mutta pelkkään ikään ei.

Vahvaa kannatusta sai myös viides väittäjä, jossa Minami esittää, että japanilaisten ajatus henkilökohtaisesta minuudesta on toissijainen ryhmäminuuden tai ryhmätietoisuuden rinnalla. Jokseenkin samaa tai täysin samaa mieltä oli 83 % (n=40) vastaajista, kun taas jokseenkin eri mieltä oli vain 6 % (n=3) vastaajista (täysin eri mieltä ei vastannut olevansa kukaan). Myös Yoshinon (1992) haastattelututkimus opetushenkilöstön ja liikemiesten ajatuksista japanilaisesta ainutlaatuisuudesta toi ilmi sen, että useat haastateltavat mielsivät aiheen ilmenevän nimenomaan japanilaisten ryhmäorientoituneisuudessa. Asia otettiin esille kahdesta näkökulmasta käsin. Ensinnäkin ryhmäorientoituneisuus saatettiin käsittää negatiivisesti, jolloin siihen liitettiin muun muassa yksilön minuuden ja itsenäisyyden menettäminen. Kuitenkin merkittävämmän ryhmäorientoituneisuus käsitettiin viittaavan japanilaisten kykyyn ottaa toiset huomioon, jolloin se käsitettiin positiivisena japanilaisuuden ominaisuutena. (Yoshino 1992: 127–128.) Tässä kyselyssä yksi vastaaja tarkasteli japanilaisten oletettua ryhmäorientoituneisuutta kummastakin näkökulmasta käsin. Ensinnäkin hän otti esille juuri sen, että ryhmässä toimiminen heikentää yksilöiden itsenäisyyttä ja vaikeuttaa oman mielipiteen mukaisesti toimimista, mutta toisaalta ryhmässä yhdessä toimimisesta on myös positiivisia puolia, kuten ryhmältä saatava tuki ja apu. Lisäksi hän mainitsi, että juuri sen takia, että japanilaiset pystyvät ponnistelemaan yhdessä ja

ottamaan toiset huomioon, Japanista on kehittynyt juuri tämän kaltainen yhteiskunta, jolloin hän ilmeisesti mielsi ryhmäorientoituneisuuden ennen kaikkea positiivisesta näkökulmasta. Muista jokseenkin samaa tai täysin samaa mieltä olleista sekä ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon valinneista (11 %, n=5) vastaajista oli nähtävissä, että vaikka he kertoivatkin olevan samaa mieltä siitä, että japanilaisilla on vahva ryhmätietoisuus, he kuitenkin vastustivat kuvausta – kuten myös Nakanen väittämän kohdalla tuli ilmi. Eräs kertoi, ettei pidä asiasta ollenkaan, mutta ryhmän mukaisesti tulee toimia, ellei halua joutua kokonaan ryhmän ulkopuoliseksi. Toinen peräänkuulutti yksilöllisyyttä: japanilaisten tulisi ainaisen ryhmässä olemisen sijasta olla rohkeammin omia itsejään. Hän siis vaikutti kokevan ryhmäorientoituneisuuden negatiivisesta näkökulmasta eli siten, että ryhmässä oleminen poissulkee yksilöllisyyden.

Kolmanneksi eniten kannatusta sai Kunihirolta lainattu neljäs väittämä, jossa hän argumentoi muun muassa epäsuoraan ja sanattomaan kommunikaation perustuvan japanilaisen kommunikaatiotavan puolesta, painottaen myös puhekuppanille osoitetun huomion ja empatian tärkeyttä. Vastaajista 71 % (n=34) oli jokseenkin tai täysin samaa mieltä väittämän kanssa, kun taas jokseenkin tai täysin eri mieltä olevien määrä oli vain 8 % (n=4). 15 % (n=7) valitsi ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon. Vastaajat kertoivat olevansa samaa mieltä siitä, etteivät japanilaiset tuo kommunikaatiossa itseään esille: omia mielipiteitä ei ilmaista selkeästi ja etenkin eriäviä mielipiteitä ei tuoda julki, vaan oman ja puhekuppanin välistä tai ryhmän keskinäistä yhteisymmärrystä tavoitellaan ja kunnioitetaan konfliktien välttämiseksi. Itsekorostuksen välttelemisen syyn pohdittiin olevan muun muassa siinä, että japanilaiset ovat huolissaan toisten mielipiteistä eli siitä, mitä toiset ajattelevat itsestä. Myös sanaton kommunikaatio nousi vastauksissa vahvasti esille. Sen tärkeyden painottamisen ohella tuotiin esille tilanteen ja puhekuppanin lukemisen taitoa, johon liittyen yksi vastaaja kertoi kaiken mahdollisen sanoittamisen olevan puhekuppanin aliarvioimista ja ajatuksen siitä, että pelkästään sanotut sanat kommunikoivat kaiken, olevan naurettava. Haughin (1998) kyselyyn vastanneistahan jopa 77 % oli samaa mieltä japanin kielen epäselkeyden puolesta argumentoivan väittämän kanssa. Myös Yoshinon (1992: 123) haastateltavat ottivat hänen mukaansa useasti ilmi japaninkielen epäsuoran luonteen sekä japanilaisten tavan tukeutua sanattomaan viestintään tai hiljaiseen yhteisymmärrykseen. Toisaalta ”ei samaa eikä eri mieltä”-valinneiden sekä jokseenkin tai täysin eri mieltä olleiden vastaajien vastauksista oli huomattavissa jälleen, että he eivät sinällään olleet eri mieltä väittämän kanssa, vaan ennemminkin vastustivat väittämän heijastamaksi koettua todellisuutta. Yksi vastaaja muun muassa totesi, ettei sanomisten vähättelystä tai

mielipiteen sanomatta jättämisestä ole kenellekään hyötyä, mihin liittyen toinen huomautti, että juuri eriäviä mielipiteitä julkituomalla ja pohtimalla saattaa syntyä uusia ajatuksia. Kolmas vastaaja huomioi, että kommunikaatio itsessään viittaa ajatusten ja mielipiteiden vastavuoroiselle välittämiseen, jolloin eriävätkin mielipiteet tulisi voida kertoa. Eräs vastaaja yhdisti mielipiteiden vastakkainasetteluiden välttelemisen minuuden tai oman olemassaolon katoamiseen: ryhmän kanssa ei voida aina pyrkiä olemaan samaa mieltä, vaan oman olemassaolon varmentamiseksi eriävienkin mielipiteidensä takana tulisi pystyä seisomaan. Myös jokseenkin tai täysin samaa mieltä vastanneiden keskuudessa oli nähtävillä tämänkaltaista kritisointia.

Vähiten samaa mieltä vastaajat olivat toisen väittämän kohdalla. Tämä väittäjä oli Suzukilta, joka argumentoi japanilaisuuden olevan japanilaisille perimmiltään verenperinnön kysymys. Tällöin ulkomaalaista ei Japanissa elettyjen useiden vuosien tai naturalisaation jälkeenkään koeta japanilaisena. Suzuki argumentoi myös, että japanin kieli on lujasti kytköksissä verenperintönä tulevaan japanilaisuuteen, jolloin ulkomaalaisten ei uskota olevan kykeneviä oppimaan sujuviksi japanin kielen puhujiksi – ja jos joku kykeneekin käymään luontevaa keskustelua japanin kielellä, hän aiheuttaa, Suzukin mukaan, epämieluisuutta japanilaisissa. Väittämän kanssa joko jokseenkin tai täysin samaa mieltä vastanneiden määrän ollessa 35 % (n=17), jokseenkin eri tai täysin eri mieltä olevien määrä oli jo yli puolet, 56 % (n=27). Edellä olevat vastaajat kiistivät aktiivisesti sen, että sujuvasti japanin kieltä puhuva ulkomaalainen aiheuttaisi väitteen kuvailemia tunteita. Kohtaamisissa oli ennemminkin tunnettu yllättyneisyyttä (japanin kieli on äidinkielenään puhuvillekin vaikea, eikä kieli ole niin yleinen), mielenkiintoa (mistä halu opiskella japanin kieltä kumpuaa?) sekä iloa, kiitollisuutta, ihailua ja kunnioitusta (varta vasten opiskeleminen ja vaivan näkeminen). Yksi vastaaja kertoi, ettei haluaisi olla samaa mieltä väittämän kanssa, mutta oli kuitenkin vastaavanlaisia tunteita kokenut kerran japanin kieltä taitavasti puhuneen ulkomaalaisen tavatessaan.

Vastaukset ovat joka tapauksessa samassa linjassa Haughin (1998) sekä Manaben ja Befun (1994) tekemien kyselytutkimusten tuloksien kanssa. Haughin (1998) kyselytutkimukseen vastanneistahan jopa 82 % vastusti väittämää siitä, että ainoastaan japanilaiset olisivat kykeneviä puhumaan japanin kieltä sujuvasti. Toisaalta Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksen kohdalla 43 % vastusti väittämää siitä, etteivät ulkomaalaiset kykenisi puhumaan japanin kieltä koskaan täysin sujuvasti (36 % kannatti). Tämä selkeä ero voi kuitenkin johtua tutkimusten teettämisajasta: 1980-luvun lopussa, jolloin Manabe ja Befu tekivät kyselytutkimuksensa, vastaajilla oli luultavasti

vähemmän kokemuksia ulkomaalaisten kanssa japanin kielellä kommunikoimisesta, kun taas 1990-luvun lopussa Haughin tehdessä oman kyselytutkimuksensa, noita kokemuksia oli varmastikin jo enemmän. Manaben ja Befun kyselytutkimuksen tuloksista nostettakoon esille myös se, että vain alle 30 % vastaajista koki, että japanilainen verenperintö olisi välttämätön kommunikaation onnistumiselle, japanin kulttuurin ymmärtämiselle sekä japanin kielen puhumiselle. Sitä vastoin Yoshinon (1992: 115–121) haastattelututkimuksessa ajatus japanilaisesta rodusta tai japanilaisen verenperinnön (*nihonjin no chi*) merkittävydestä kulttuurisen ja kielellisen kompetenssin kannalta muodostui merkittäväksi aiheeksi. Tämän kyselyn aineistossa ilmenneitä vastauksia ”standardia japanilaisuutta” (Befu 1993: 115–116, 2001: 71–72; ks. myös Befu 2009, 2015) kohtaan käsitellään hiukan myöhemmin.

Myös ensimmäinen väittämä sai hiukan alle puolet, 46 % (n=22), vastaajista taaksensa. Väittämä on Doin, jonka mukaan riippuvuussuhde ja suhteessa hemmottelu ja hemmotelluksi tuleminen ovat välttämättömiä konsepteja japanilaisten mielenmaiseman ja Japanin yhteiskunnan ymmärtämiseksi. Vastaajien suhtautumistapa tähän väittämään oli myös eniten jakaantunut tai epävarma: 29 % (n=14) vastaajista oli jokseenkin tai täysin eri mieltä väittämän kanssa kun taas vastaajien, jotka valitsivat ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon, määrä oli 23 % (n=11). Jokseenkin samaa mieltä ollut yksi vastaaja koki, että amae on merkki ihmisten välisestä läheisyydestä ja luottamuksesta, mutta lähes kaikki vastaajat, mielipiteen valintaansa katsomatta, kyseenalaistivat väittämän ennen kaikkea siitä näkökulmasta, onko amae sanana sopiva kuvaamaan ihmissuhteita. Lähestulkoon kaikki heistä olivat sitä mieltä, että yksipuolisen amaen sijasta ihmissuhteet ovat ennen kaikkea molemminpuolista tukeutumista ja tukemista, jolloin amaella ja riippuvuudella (*izon*) koettiin olevat negatiivinen merkitys. Siinä tapauksessa, että vastaaja uskoi japanilaisten ihmissuhteiden todellakin perustuvan amaehen, sellaisten suhteiden ei kuitenkaan koettu olevan ideaaleja ihmissuhteiden muotoja tai että yhteiskunta sen kaltaisiin ihmissuhteisiin erityisesti rohkaisisi.

Kuudennen väittämän kohdalla valittiin muihin väittämiin nähden useammin vastausvaihtoehto ”ei samaa eikä eri mieltä”, kyseisen vaihtoehdon valinneita ollen 27 % (n=13). Ishidan väittämä japanilaisten säilyttämästä homogeenisuudesta samaan aikaan kulttuuriinsa vieraita (ulkomaalaisia) elementtejä assimiloidessaan sai kuitenkin 63 % (n=30) kannatuksen, kun enää vain 10 % (n=5) oli jokseenkin eri mieltä (täysin eri mieltä ei ollut kukaan vastaaja). Näkemys siitä, että japanilaiset ovat aktiivisesti lainanneet vieraita vaikutteita omaan kulttuuriinsa, mutta kaiken tämän keskellä samaan

aikaan säilyttäneet oman japanilaisuutensa ytimen, nousi Yoshinon (1992: 125–129) mukaan useasti esille hänen haastateltaviensa keskuudessa. Myös tässä kyselyssä vastaajat toivat useasti esille yhteisymmärryksensä siitä, että Japani on aktiivisesti lainannut kulttuurillisia elementtejä tai että Japanin kulttuuri muodostuu monista vieraista elementeistä. Yksi vastaaja pohti, että Japanin kulttuuri muodostuu luultavammin enemmän ulkomailta lainatuista elementeistä, kuin itse japanilaisesta kulttuurista. Esimerkkeinä kulttuurillisesta lainaamisesta vastaajat ottivat muun muassa buddhalaisuuden ja shintolaisuuden rinnakaiselon ja ajoittaisen yhteenkietoutumisen sekä yksittäisten sanojen lainaamisen, mutta ennen kaikkea varsin tuoreita ilmiöitä, kuten joulun ja halloweenin. Muutama vastaaja kuitenkin kritisoi sitä, että edellisen kaltaisia juhlia on alettu viettämään Japanissa ilman, että niiden alkuperäisestä merkityksestä ollaan tietoisia. Vastaajat vaikuttivat siis peräänkuuluttavan sitä, että esimerkiksi kulttuurisidonnaisia juhlia omaksuessa niiden alkuperäistä merkitystä tulisi kunnioittaa tai edes pohtia. Lisäksi yksi vastaaja ymmärsi kulttuurillisen lainaamisen olevan kytköksissä maan kansainvälistymiseen, mutta koki Japanin tässä epäonnistuneen: kulttuurillinen lainaaminen oli vain pintapuoleista, sillä vaikutteista huolimatta japanilaiset puhuivat yhä vain japanin kieltä. Kansainvälistymiseen näytti siis vastaajan mukaan kuuluvan englanninkielen taito, ja nykytilanteeltaan kuva kansainvälisestä Japanista oli vain silmänlumetta.

Seitsemännen väittämän kohdalla vastauksissa näkyi niiden kietoutuminen yhteen aikaisempien väittämien kohdalla kirjoitettujen vastausten kanssa. Jokseenkin tai täysin samaa mieltä olleista vastaajista (54 %, n=26) useat ottivat esille aikaisemmin käsitellyt ryhmäorientoituneisuuden ja hierarkian, ja niihin viitaten uskoivat Arakin kuvaaman ryhmään sopeutuvan ja itseään korostamattoman ihmistyypin olevan yhteiskunnallisesti ideaali. Esimerkiksi yksi vastaaja koki, että itseään korostavan yksilön sijasta arvostettiin ryhmän harmoniaa vaalivaa ja tasaisen ahkerasti työskentelevää ryhmäjäsentä – ei ainoastaan työntekijänä ja kollegana, vaan myös organisaatioiden johdossa työskentelevien ideaalina nähtiin vastaavanlainen ihmistyyppi. ”Ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon valinneiden (13 %, n=6) ja jokseenkin tai täysin eri mieltä olevien (31 %, n=15) vastauksista oli jälleen huomattavissa, että väittämän kanssa oltiin todellisuudessa samaa mieltä, mutta samaan aikaan kun Arakin kuvaaman ihmistyypin nähtiin olevan luonnollinen perusta ryhmässä toimimiselle, sen kuitenkin kritisoitiin estävän yhteiskunnallisen kehityksen.

5.1.1 Väittämien sekä kirjoittajien ja teosten tunnettuus

Yleisesti ottaen väittämät vaikuttavat olevan tunnettuja vastaajien keskuudessa. Useimpien väittämien kohdalla vastaajista joko puolet tai hiukan yli puolet kertoi kuulleensa väittämän tai sen kaltaisen väittämän aikaisemminkin. Kolmas eli Nakanen väittäjä oli tunnetuin: 81 % (n=39) kertoi kuulleensa sen aikaisemmin. Kuudennen väittämän kohdalla muutama vastaaja kertoi erikseen avoimen kysymyksen yhteydessä, että kommentit siitä, että Japani on taitava muokkaamaan ja muovaamaan ulkomaalaisista kulttuurillisista elementeistä jotain uutta ja juuri japanin kulttuurille sopivaa, olivat usein kuultavissa. Ensimmäisen ja toisen kaltaisia väittämiä vastaajat olivat kuitenkin kuulleet harvemmin, vastaavasti 23 % (n=11) ja 40 % (n=19). Väittämien tunnettuus vastaajien keskuudessa jokaisen väittämän kohdalla on nähtävillä taulukossa 2. Harmillisesti Manabe ja Befu eivät käy läpi vuoden 1994 artikkelissaan sitä, kuinka tunnettuja väittämät olivat heidän kyselytutkimuksensa vastaajien keskuudessa, joten vastauksien vertaileminen on mahdotonta.

TAULUKKO 2. Nihonjinron-väittämien tunnettuus vastaajien keskuudessa % -osuudella ilmoitettuna.

Väittäjä	On kuullut vastaavanlaisen väittämän aikaisemmin
1: Doi (1971) <i>”Amae” no kōzō</i>	23
2: Suzuki (1975) <i>Tozasareta gengo – nihongo no sekai</i>	40
3: Nakane (1967) <i>Tate shakai no ningen kankei</i>	81
4: Kunihiko (1976) <i>The Japanese language and intercultural communication</i>	63
5: Minami (1983) <i>Nihonteki jiga</i>	60
6: Ishida (1969) <i>Nihonbunkaron</i>	60
7: Araki (1973) <i>Nihonjin no kōdō yōshiki</i>	50

Väittämien tunnettavuuden lisäksi mielenkiintona oli, kuinka tunnettuja nihonjinronia edustavaksi katsotut kirjoittajat ja teokset ovat vastaajien keskuudessa. 25 % (n=12) kaikista vastaajista kertoi tuntevansa jonkun tai jonkin listatuista kirjoittajista tai teoksista, mikä on vähemmän, kuin mitä Manabe ja Befu (1994) saivat tulokseksi kyselytutkimuksensa vastaavassa osiossa: heidän vastaajistaan noin puolet tunnisti jonkin teoksen tai jonkun tekijän. Kuitenkin, kuten aikaisemmin esille tuotiin, kysymykseen liittyi epäselvyyksiä, minkä takia tuloksia ei voida täysin pitää

luotettavina. Kirjoittajia ja teoksia, jotka vastaajat tunnistavat, voitaisiin mahdollisesti odottaa olevan enemmän. 25 % ei siten voida pitää luotettavana tuloksena.

Joka tapauksessa viidestätoista listatusta tekijästä kaikki tulivat vähintään kerran mainituiksi Okonogia, Minamia ja Itasakaa lukuun ottamatta. Watsuji ja Benedict mainittiin useimmiten. Viidestätoista listatusta teoksesta tunnistettiin 9, mikä tarkoittaa, että vastaajat olivat tutumpia kirjoittajien kuin teosten suhteen. Teokset, joista vastaajat eivät olleet kuulleet olivat yllä mainittujen kirjoittajien teosten lisäksi Doin, Tsunodan ja Suzukin teokset. Joukossa on siis kirjoittajia, joiden väittämiä käytettiin kyselylomakkeessa. Näitä tuloksia tai niiden suhdetta yksittäisten väitteiden tunnettavuuteen sekä Manaben ja Befun tutkimukseen ei tarkastella sen tarkemmin tulosten epäluotettavuuden takia.

Lisäksi kyselylomakkeen kolmannessa osiossa pyydettiin vastaajia merkitsemään lukemansa teokset. Näitä tuloksia voi pitää luotettavina, sillä kysymyksen asettelu oli yksiselitteinen verrattuna tekijöiden ja teosten tunnettavuuteen liittyvään kysymykseen. Vastaajista 31 % (n=15) kertoi lukeneensa jonkin listatuista teoksista. Määrä on suuri verrattuna Manaben ja Befun (1994) vastaaviin tuloksiin: heidän kyselytutkimuksen vastaajista vain 5 % kertoi lukeneensa jonkin listassa mainitun teoksen. Toisaalta tulee huomioida, että Befun ja Manaben lista sisälsi myös runsaasti ulkomaalaisten tekijöiden nihonjinron-kirjoituksia, jotka saattavat olla Japanissa tuntemattomampia japaninkielisestä käännöksestä huolimatta. Yleisimmin yksittäinen vastaaja mainitsi kaksi teosta, mutta jotkut olivat lukeneet viisi tai kuusikin teosta. Viidestätoista teoksesta kymmenen kerrottiin tulleen luetuksi, mikä on nähtävissä taulukossa 3.

TAULUKKO 3. Vastaajien lukemat nihonjinron-kirjoitukset % -osuudella ilmoitettuna tarkasteltaessa vastaajien yhteismäärään.

Kirjoittaja ja teos	On lukenut kyseisen teoksen
Aida (1972) <i>Nihonjin no ishiki kōzō</i>	6
Watsuji (1975) <i>Fūdo</i>	15
Nakane (1967) <i>Tate shakai no ningen kankei</i>	8
Ben-Dasan (1971) <i>Nihonjin to yudayajin</i>	4
Doi (1971) <i>Amae no kōzō</i>	8
Tsunoda (1978) <i>Nihonjin no nō - nō no hataraki to Tōzai no bunka</i>	-
Hamaguchi (1977) <i>Nihon rashisa no saihakken</i>	-
Okonogi (1982) <i>Nihonjin no ajase konpurekkusu</i>	4
Benedict (1948) <i>Kiku to katana (The Chrysanthemum and the Sword)</i>	19

TAULUKKO 3. (jatkuu)

Minami (1983) <i>Nihonteki jiga</i>	2
Itasaka (1978) <i>Nihongo no hyōjō</i>	-
Kawai (1976) <i>Bosei shakai nihon no byōri</i>	4
Ishida (1969) <i>Nihonbunkaron</i>	4
Suzuki (1975) <i>Tozasareta gengo – Nihongo no sekai</i>	-
Araki (1973) <i>Nihonjin no kōdō yōshiki</i>	-

Luetuimmaksi teokseksi nousi Benedictin *The Chrysanthemum and the Sword* -teoksen japaninkielinen käännös sekä Watsujin *Fūdo* [Ilmasto]. Myös Nakanen *Tate shakai no ningen kankei* [Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa] sekä Doin *Amae no kōzō* [Riippuvuuden anatomia] tulivat useimmiten mainituiksi, mutta näiden teosten lukijoiden määrä oli jo todella pieni. Etenkin Nakanen teoksen oli lukenut varsin harva verrattuna siihen, miten 81 % vastaajista kertoi kuulleensa aikaisemmin kolmannen eli Nakanen ajatuksista tiivistetyn väittämän. Manaben ja Befun (1994) tutkimuksen tapauksessa jokainen listattu teos mainittiin luetuksi, mutta hyvin harvan vastaajan toimesta: useimmiten reilusti alle 10 % vastaajista kertoi lukeneensa kyseessä olleen teoksen. Suosituin teos oli Ben-Dasan *Nihonjin to yudayajin* [Japanilaiset ja juutalaiset], jonka oli lukenut jo 21 %. Vastaavasti tämän tutkielman suosituimmat teokset eli Benedictin, Nakanen ja Doin teokset oli lukenut 14 %, 7 % ja 11 % vastaajista, ja nekin olivat Manaben ja Befun (1994) tutkimuksen suosituimmat teokset (Watsujia tutkijat eivät listanneet omaan tutkimukseensa). Vaikkei tämän tutkielman vastaajista kovinkaan moni ollut lukenut nihonjinron-teoksia, samat teokset näyttävät silti pysyneen suosiossa.

Näistä tuloksista voidaan myös huomata, että epäselvyyttä kirjoittajien ja teosten tunnettavuutta kysyvässä osiossa todellakin ilmaantui: loogisesti ajateltuna teosten tunnettuus ei voisi olla alisteinen sille, kuinka moni on maininnut ne lukeneen. Lisäksi samalla kun kukaan ei kertonut kuulleensa Doin teoksesta, neljä vastaajaa kertoi sen seuraavaksi jo lukeneensa. Voidaan siis olettaa, että tosi asiassa kirjoittajat ja teokset ovat vastaajien keskuudessa tunnetumpia kuin nämä tulokset antavat ymmärtää.

5.2 Kuvauksia ja totuuksia kulttuurista

Nihonjinron-väittämät edustavat vahvasti muun muassa Waldramin (2009: 173–4) kuvaamaa klassista kulttuurikäsitystä eli mitä Dervin (2011, 2014; ks. myös Dervin Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) nimittää

essentialisoivaksi solid-käsitykseksi kulttuurista: nihonjinronin perustana on olettaus homogeenisestä ja muuttumattomasta japanilaisesta kulttuurista, jonka ensisijaisesti nähdään määrittelevän japanilaisia. Siten, kun vastaajien myönteinen suhtautumistapa nihonjinron-väittämiä kohtaan paljastui, heidän osasi odottaa avointen kysymysten vastauksissa tuovan esille solid-kulttuurikäsitteen elementtejä. Vastauksia tarkasteltaessa näin vaikuttaisi olevankin.

Ensinnäkin vastauksissa oli huomattavissa tapa pyrkiä sanoittamaan japanilainen kulttuuri ja japanilaiset ikään kuin ne omaisivat, Chirkovin (2009b: 96–97) sanoin, luonnonilmiöiden tapaan objektiivisesti kuvattavissa olevan luonteen. Näitä ilmeni etenkin viidennen sekä seitsemännen eli Minamin japanilaisten ryhmäminuuden vahvuutta painottavan sekä Arakin ryhmäorientoituneen ihmistyypin ideaalisuutta painottavan väittämien yhteydessä. Vastauksissa kerrottiin oltavan samaa mieltä väittämien kanssa, minkä jälkeen väittämät ikään kuin toistettiin: useat vastaajat kuvasivat, että ”japanilaiset ovat ryhmäorientoituneita”, ”japanilaisten tietoisuus ryhmään kuulumisesta on vahva” ”japanilaiset pyrkivät ylläpitämään ryhmän sisäistä harmoniaa jättämällä omat mielipiteet sanomatta ja myötäilemällä toisiaan”. Vastauksissa siis toistuivat sanat: ”japanilaiset ovat –”, jolloin japanilaiset näyttäytyvät kuvailtavissa olevana homogeenisena todellisuutena.

Yleistävällä tasolla tehtävät kuvaukset kulttuurista johtavat helposti stereotypioihin ja yksinkertaisiin kategorioihin (Gandy 1988: 53). Vastauksissa on ikään kuin nähtävissä, kuinka japanilaiseen kulttuuriin liitettävät ominaisuudet muotoutuvat sen vaikutuspiiriin kuuluvien ihmisten määritteleviksi tekijöiksi. Kulttuurit nähdään tällöin siis essentialisoivina *toimijoina*, joilla on kyky ja valta vaikuttaa, muuttaa ja ennustaa ihmisten toimintaa (Chirkov 2009a: 89). Mikäli kulttuurit ymmärretään määriteltävissä oleviksi toimijoiksi, on niistä silloin mahdollista kerätä tietoa tai listata ominaisuuksia (Dervin & Tournebise 2013: 538–539).

Kulttuurin ymmärtäminen objektiivisen olemuksen omaavana ei siis ainoastaan mahdollista sen oletettujen ominaisuuksien ja piirteiden sanoittamisen, vaan myös kulttuurin käyttämisen selityksenä tai ennustamisen välineenä ihmisten toiminta- ja ajattelumalleille: ”japanilaiset käyttäytyvät näin, koska –”. Dervin ja Layne (2013: 6; ks. myös Dervin & Tournebise 2013: 535) kutsuvat tätä ”tietämykseen perustuvaksi lähestymistavaksi”, millä he viittaavat tapaan, jolla kulttuureista puhutaan muun muassa kulttuurienvälisen viestinnän alalla: mitä enemmän kykenet keräämään tietoa ja oppimaan erilaisista kulttuureista, sitä enemmän tiedät toisten ajatus- ja

käyttäytymistavoista, ja sen varmemmin kykenet kommunikoimaan asianmukaisella ja ongelmattomalla tavalla. Nihonjinron-kirjoitusten suuren määrän onkin katsottu selittyvän ainakin sillä, että niiden avulla on pyritty kuvamaan ja selittämään japanilaista kulttuuria ja japanilaisia (Yoshino 1992: 141–142). Nihonjinronin rooli japanilaisten ajattelu- ja toimintatapojen selittäjänä ei vaikuttaisi olevan ainoastaan ulkomaalaisia varten, vaan myös japanilaisia itseään varten: melkein kaikkien väittämien kohdalla oli nähtävissä se, kuinka nihonjinron-väitteet tarjosivat ikään kuin selityksen vastaajien kokemuksille. Vastaajat kertoivat, etteivät olleet kuulleet väitteen kaltaista ajatusta aikaisemmin tai ajatelleet asiaa väitteen näkökulmasta. Kun asiaa alettiin kuitenkin tarkemmin miettiä, niin sen nähtiin ”tosiaankin näin olevan”. Väitteiden koettiin siis sanoittavan omia arkipäivän kokemuksia. Myös Yoshino (1992) huomasi omassa haastattelututkimuksessaan, kuinka haastateltavat kokivat nihonjinronin hyödylliseksi juuri tästä syystä. Yoshinon haastattelemat kylläkin kertoivat, etteivät nihonjinron-kirjoitukset tarjonneet mitään uutta tietoa heille, vaan kirjoitusten koettiin organisoivan omia samansuuntaisia kokemuksia ja ajatuksia sekä esittävän ne taitavin sanankääntein. (Yoshino 1992: 141–142.)

Mikäli ajatukseen siitä, että kulttuurit ovat yksiselitteisesti selitettävissä olevia ja selityksen tarjoavia ei kuitenkaan suhtauduta kriittisesti, vaarana on, että yleistävistä kulttuurikuvauksista nousee esiin geneerisiä ja absoluuttisia ”totuuksia” (Dervin & Tournebise 2013: 540). Huomioitavaa onkin, kuinka avoimissa vastauksissa väitettiin suoraan jonkin japanilaisten ominaisuudeksi katsottavan piirteen olevan totuus (*jijitsu*): yksi vastaaja kertoi, kuinka *totuus* on, että japanilaiset asettavat ihmisten välisen harmonian tavoittelulle suuren merkityksen. Toinen vastaaja uskoi *totuuden* olevan, että japanilaiset myötäilevät puhelumppaniaan.

Vastauksissa nihonjinron-väittämiin myös näytettiin suhtauduttavan totuuksina ja luotettavina todellisuuden kuvauksina. Etenkin neljännen, Kunihiron japanilaisten kommunikaatiokulttuuria koskevan väittämän kohdalla seitsemän vastaaja käytti sellaisia japaninkielen lausahduksia, jotka kuvastavat henkilön olevan samaa mieltä, ja jotka voidaan kääntää esimerkiksi lauseilla: ”näinhän se on”; ”juurikin näin”; ”asia on täysin niin kuin tässä väitteessä sanotaan”¹².

¹² Vastauksissa tämän kaltaisia ilmauksia olivat muun muassa: *tashikani sō de aru; naru hodo to omoimashita; mattaku sono dōri da to omou; hontō ni sono dōri desu; hontō ni kono bunshō no dōri da to omou*.

5.3 Homogeenisen ja suljetun kulttuurin epäsuoraa kyseenalaistamista

Dervin ja Layne (2013: 8) huomauttavat, että solid-näkökulmasta kumpuavat kulttuurilliset ”totuudet” eivät juuri anna sijaa ristiriidoille ja poikkeuksille. Kuvaus homogeenisestä yhteiskunnasta on siten auttamatta se lopputulema, johon päädytään yleistäviin ja yksinkertaistaviin kuvauksiin nojautuvan solid-kulttuurinäkemys kauden kautta. Nihonjinron-kirjoituksiin kohdistuvista kritiikeistä yksi vahvimista onkin kirjoitusten oletus Japanin ja sen yhteiskunnan homogeenisuudesta. Muun muassa Befu (1993, 2001; ks. myös Manabe 1992: 120; Yoshino 1992: 25; Dale 2011: I) on kritisoinut tapaa, jolla nihonjinron-kirjoituksissa täydellisesti sivutetaan Japanin, sen yhteiskunnan ja ihmisten monimuotoisuus. Japanin alueellisia eroavaisuuksia ei tuoda esille, kuin ei myöskään iän, sukupuolen, koulutuksen ja ammatin kaltaisten tekijöiden vaikutusta ihmisiä jakavina tekijöinä. Etnisten vähemmistöjen olemassaolo otetaan vielä harvemmin esille, ja silloinkin vähemmistöihin kuuluvien ihmisten määrää tai merkittävyyttä vähätellen. (Befu 1993: 114–115, 2001: 68–71.) Kulttuurin ei siis ymmärretä rakentuvan monista erilaisista kulttuurillisista todellisuuksista, vaan ihmisten uskotaan jakavan yksi samanlainen kulttuuri (Holliday 2011: 11–13). Vastauksissakin, kuten esille tuli, korostuivat japanilaiset yhtenä homogeenisena ryhmänä rakentavat sanat: ”japanilaiset ovat – ”. Huomion arvoista on, etteivät vastaajat pyrkineet pohtimaan sitä, kuka tai minkälainen henkilö voisi olla ”japanilainen”. Kuten Befu (2009, 2015) on tuonut esille, ei kysymykselle siitä, onko yksilö japanilainen vai ei, ole selkeää vastausta: kysymys kuin vastauskin on usein moniselitteinen, mutta kuitenkin asia, joka nihonjinronissa usein pelkistetään yksiselitteisesti määriteltävissä olevaksi. Vastauksissa oli huomattavissa, kuinka vastaajat eivät problematisoineet sanaa ”japanilainen”, vaan se esitettiin ikään kuin selkeästi ymmärrettävänä käsitteenä.

Yoshino (1992: 118) kertoo, että monet hänen haastateltavistaan uskoivat japanilaisten rodulliseen ja kulttuurilliseen homogeenisuuteen, mutta toisaalta Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksen vastaajista vain 38 % uskoi japanilaisten homogeenisuuteen kansana ja vastaavasti 36 % japanilaisen yhteiskunnan homogeenisuuteen. Tämän kyselytutkimuksen vastauksissa oli silmiinpistävää homogeenisuuden kyseenalaistamisen sekä ristiriitojen ja poikkeuksien esille tuomisen puuttuminen. Nihonjinron-väittämien olettamusta japanilaisten homogeenisuudesta ei suoraan kyseenalaistettu muuten kuin kuudennen väittämän kohdalla. Ishidan väittämähän oli ainoa, jossa oletetun homogeenisuuden puolesta argumentoitiin suoraan, mutta kyseenalaistaen siihen tarttui vain kaksi vastaajaa: yksi pohti, onko japanilaisten

homogeenisuus todellakin pystytty säilyttämään, ja toinen kertoi homogeenisuuden sijasta paremman termin olevan ”monikerroksellisuuden”. Kolmas vastaaja tarttui väitteeseen pintapuoleisten eroavaisuuksien, kuten vaatteiden kannalta, ja kirjoitti, että Meiji-kaudelta (vuosien 1868–1912 välinen aika) lähtien tulleiden vaikutteiden takia homogeenisuus näin ymmärrettynä on olematon. Vastaus toisaalta tuo ilmi, kuinka eri tavoin sana ”homogeeninen” voidaan ymmärtää: se voidaan liittää ryhmän rodulliseen homogeenisuuteen; ryhmän jakamaan (kansallis-) luonteeseen; tai pintapuolella näkyvään yhteneväisyyteen, kuten vaatetukseen. Tämän takia toistenkin vastausten kohdalla herää kysymys, miten vastaajat ”homogeenisuuden” sanana ymmärsivät. Esimerkiksi viittasiko ”monikerroksellisuuden” käsitettä suosiva vastaaja yhteiskuntaluokkiin, ja jos kyllä, niin uskoiko hän silti japanilaisten rodulliseen tai kansalliseen homogeenisuuteen, vai ei? Joka tapauksessa, vaikka suoranaista homogeenisuuden kyseenalaistamista ei esiintynyt, huomioitavaa on, ettei aiheeseen tartuttu puolustavastakaan näkökulmasta. Ainoastaan yksi vastaaja, jälleen kuudennen väittämän kohdalla, toisti Ishidan näkemyksen siitä, että Japani on säilyttänyt homogeenisuuden Euroopan maihin verrattuna.

Toisaalta suoran kyseenalaistamisen sijasta vastauksissa oli havaittavissa ikään kuin epäsuoraa japanilaisten homogeenisuuden kyseenalaistamista, kun vastaajat toivat esille yhteiskunnan monimuotoisuutta muunlaisin keinoin. Ensimmäkin Suzukin väitteen japanin kielen kuulumisesta vain japanilaisille eli toisen väittämän kohdalla, kaksi vastaaja sanoi väittämän kuvastavan tietynlaisen ihmisryhmän mielipidettä: sellaisten ihmisten mielipidettä, jotka eivät ole esimerkiksi tavanneet japanin kieltä puhuvia ulkomaalaisia tai ole tietoisia siitä, että ulkomaalaisissa yliopistoissa pystyy japanin kieltä opiskelemaan. Kolmas vastaaja ajatteli väittämän kumpuavan kateudesta: se, että joku kokee japanin kieltä opiskelevien tai sujuvasti puhuvien ulkomaalaisten olevan outoja tai heidän kaltaisten henkilöiden kanssa tavatessa tilanteen aiheuttavan epämiellyttävän olon itselleen, kumpuaa kateudesta sellaisia ihmisiä kohtaan, jotka kykenevät asioihin, joihin ei itse kykene.

Toiseksi yhteiskunnan normeja rikkovien ihmisten olemassaolon esille tuominen ikään kuin purkaa ajatusta siitä, että kaikki japanilaiset toimisivat samalla tavalla. Seitsemännen väittämän kohdalla kaksi vastaajaa toi esille normeja rikkovien henkilöiden ryhmästä poissulkemisen. Ensimmäinen vastaaja kertoi, kuinka samankaltaisuuteen pyrkivässä yhteiskunnassa muista poikkeavan ja erottautuvan henkilön saatetaan leimata olevan omituinen tai epänormaali. Toinen vastaaja koki, että

ryhmän konsensusta ja harmoniaa rikkovan henkilön sanotaan olevan häiriötekijä, johon suhtaudutaan inhoten. Kolmas vastaaja katsoi kiusaamisen kumpuavan siitä, että ryhmäorientoituneisuuden sijasta vahvan minäkuvan omaavan henkilön pelätään kaatavan yhteiskunnan rauhan, mikä sitten julmalla kiusaamisella ja ryhmästä poissulkemisella pyritään estää.

Solid-kulttuurinäkemysten tunnusmerkiksi voi homogeenisuuden lisäksi nähdä myös ajatuksen siitä, että kulttuurille ja sen vaikutuspiirille voi määritellä tarkat rajat (ks. esim. Dervin 2014: 193). Siinä missä liquid-lähestymistapaan käsittää kulttuuri voi liittää Hollidayn (2011: 11–13) kuvaileman jatkuvasti neuvoteltavissa olevan ja siten epäselkeän ja vaikeaselkoisen luonteen, solid-lähestymistapa vetää kulttuurille selkeät rajat. Useimmiten nämä rajat kulkevat valtionrajojen mukaisesti, toisin sanoen, ”kulttuuri” toimii useasti synonyymina valtiolle tai kansakunnalle (Holliday ym. 2004: 12; Hoskins & Sallah 2011: 116; Dervin & Layne 2013: 3; Dervin & Tournebise 2013: 533–534; Dervin 2014: 192–193). Myös etenkin Befun (1993, 2001) esittämän kritiikin nihonjinronille voi nähdä linkittyvän tähän samaan keskusteluun: hän on kritisoinut nihonjinron-kirjoituksia ajattelutavasta, jossa maa, kansa, kulttuuri ja kieli muodostavat yhden yhtenäisen, selvästi rajattavan kokonaisuuden. Nihonjinronille japanilaisuus, Befu jatkaa, kytkeytyy verenperintöön – vain siitä osallisena olevien uskotaan olevan kykeneviä ymmärtämään japanilaista kulttuuria ja puhumaan japanin kieltä. (Befu 1993: 115–116, 2001: 71–72.) Kyselylomakkeen väittämässä tämänkaltaisesti rajattua käsitystä edusti toinen eli Suzukin väittäminen siitä, kuinka japanin kieli on varattu vain japanilaisille ja japanilaisuus puolestaan on perimmiltään kysymys verenperinnöstä. Tällöin ulkomaalaista ei tulla koskaan, naturalisaation jälkeenkään, kokemaan japanilaiseksi. Aihetta painotettiin Yoshinon (1992) mukaan useasti hänen tekemiensä haastattelujen aikana. Ensinnäkin japanin kielen kohdalla yksi haastateltava esimerkiksi sanoi asiassa olevan jotain outoa, mikäli yksilö, joka ei näyttänyt ”meiltä”, kuitenkin puhui ja käyttäytyi kuin ”me”. Toinen taas kertoi alueen koulussa opettavasta yhdysvaltalaisesta naisesta, joka ”puhui niin hyvää japanin kieltä, että se tuntui jo epämuikavalta”. Useat Yoshinon mukaan myös kertoivat, että ulkomaalaisille olisi mahdotonta oppia ”käyttäytymään ja ajattelemaan kuin japanilaiset” ja, kuten yksi haastateltava ilmaisi, japanilaiseksi tulee syntyä, jotta ”japanilaista mielenmaisemaa (*nihonjin no kokoro*) voi ymmärtää” (ibid.: 115–117). Käsitys ”standardista japanilaisuudesta” (Befu 1993: 115–116, 2001: 71–72; ks. myös Befu 2009, 2015), jossa verenperintö ja maassa syntyminen ja kasvaminen kietoutuvat osaksi kulttuurillista ja kielellistä kompetenssia, nousi siis vahvasti esille. Sitä vastoin

Haughin (1998) kyselytutkimuksen vastaajista tämä yhtälö ikään kuin pirstaloitui ainakin kielen osalta niin, että vain 30 % tuki väittämää siitä, että henkilön tulee puhua japanin kieltä ollakseen japanilainen.

Tässä tutkimuksessa väittäjä sai osakseen kuitenkin kritisointia. Japanilaisuuden ei uskottu olevan varattu vain verenperinnön kautta japanilaisiksi nähdylle ihmisille, vaan olevan saavutettavissa oleva asia. Kaksi vastaajaa kertoi ymmärtävänsä näkökulmaa siitä, ettei verenperinnön ja fyysisten tekijöiden takia ulkomaalaisia voisi ajatella japanilaisiksi, mutta he eivät kuitenkaan kokeneet niitä ainoiksi japanilaisuuden tekijöiksi, eivätkä siksi voineet väittämää hyväksyä. Verenperinnön sijaan yksi vastaaja kuvasi japanilaisuuden olevan *sydämen kysymys*, toinen taas *tietynlainen tapa elää*: jos ulkomaalainen päättää elää japanilaisena, niin silloin hän on japanilainen. Eräs vastaaja sanoi potevansa huonoa omatuntoa japanilaisena, sillä useat ulkomaalaiset ystävät tuntuivat olevan huomattavasti kiinnostuneempia Japanista ja tietävänsä esimerkiksi historiasta enemmän kuin hän itse. Japanilaisuuden ei siis katsottu olevan (täysin) kiinni verenperinnöstä, vaan se oli kiinni yksilöstä itsestään. Edellä olevista kolmesta vastaajasta toinen lisäsi myös, että ajatus siitä, että ”japanilainen” viittaa ulkonäöllisesti pelkästään mustiin hiuksiin ja keltaiseen ihoon, on myös kiusallinen tänä globalisaation aikakautena. Neljä vastaajaa kuvaili väittämää myös rassistiseksi (*sabetsu*), näistä kaksi etenkin zainichi-korealaisten näkökulmasta katsottuna. Vaikkei sanaa ”japanilainen” missään vaiheessa selkeästi pyritty problematisoimaan, näissä vastauksissa on kuitenkin nähtävissä, kuinka nihonjinronin luoma standardisoitu tapa ymmärtää ”oikea” japanilainen osaksi pirstaloituu. Toinen vastaaja, joka arvosteli väittämän olevan rassistinen etenkin zainichien kannalta, kertoi olevansa itse zainichi-korealainen. Vastauksessaan hän toikin esille sen, kuinka kysymys siitä, kuka on tai kuka ei ole japanilainen, on selkeästi määriteltävissä olevan sijasta moniselitteinen. Japanissa syntyneenä ja eläneenä hän on kasvanut japanilaiseen kulttuuriin ja puhuu japanin kieltä kuin kuka tahansa: hän kokee olevansa japanilainen. Kuitenkin Suzukin esittämän kaltainen ajatus verenperintöön kietoutuvasta ”oikeasta” japanilaisuudesta, ikään kuin mitätöi ja ylenkatsoo tämän kaltaisen monimuotoisuuden.

Toisaalta tämän väittämän kohdalla kaksi vastaajaa kertoi kokevansa verenperinnön olevan merkittävä tekijä. Yksi arveli sen ajatuksena ja kokemuksena juontuvan kauas Japanin kulttuuriin ja perinteeseen, kun taas toinen sanoi yleisesti verisiteiden olevan tärkeitä japanilaisille, etenkin perheeseen ja sukuun liittyen. Epäselväksi tämän vastaajan kohdalla siten jäi, näkikö hän japanilaisuuden itsessään olevan rajattu eli vain

japanilaisiksi koettujen ”omaisuutta”. Joka tapauksessa, ainakin tämän väittämän kohdalla, selkeät rajat omaava maan, kansan, kulttuurin ja kielen yhtälö nostatti enemmän kritiikkiä kuin puoltamista vastaajien keskuudessa. Lisäksi, kuten Haughin (1998) kyselytutkimuksessa 82 % kiisti, että vain japanilainen voi puhua japanin kieltä sujuvasti, tässäkään vastaajat eivät kokeneet japanin kielen olevan varattu ainoastaan japanilaisille. Kuten aikaisemmin ilmi tuli, vastaajat kiistivät, että sujuvasti japanin kieltä puhuva ulkomaalainen olisi omituinen tai aiheuttaisi heille itselleen epämukavan olon. Vastaajat olivat ennemminkin sellaisen henkilön tavatessaan iloisia ja vaikuttuneita, ja osa kertoi tuntevansa japanin kieltä sujuvasti puhuvia ulkomaalaisia.

5.4 Kulttuurien epäsuoraa vastakkainasettelua

Holliday (2004) kuvaa, kuinka oman ja ”meidän” identiteetin rakentamiseksi ja määrittelyksi tulemiselle vertaileminen perustavanlaatuisesti erilaiseen toiseen nousee olennaiseksi työkaluksi. Toisin sanoen, ”meidän” identiteetin muotoutumiseksi jokainen kulttuurinen ryhmä tarvitsee välineellistetyn toisen, jota vasten ryhmän identiteetti on löydettävissä. (Holliday 2004: 156, 174.) Nihonjinronin väittämät nojautuvatkin vahvasti Japanin vertailemiselle ulkomaihin. Befu (1993: 121–125; ks. myös Befu 1983) kuvaa, kuinka ajanjaksosta riippuen tuo vertailukohde on muuttunut: alkujaan nihonjinron-kirjoittajat vertasivat Japania Kiinaan, mutta sittemmin painopiste vaihtui Euroopan kautta Yhdysvaltoihin. Mouer ja Sugimoto (1986) painottavat, että yksittäisten maiden sijaan vertailukohde on yleensä suurpiirteisesti määritelty länsi. Monessa tapauksessa tietyt länsimaat jätetään vertailun ulkopuolelle: ”länsi” viittaa Yhdysvaltojen ohella Keski-Eurooppaan ja Iso-Britanniaan, harvemmin Itä- ja Etelä-Euroopan maihin. Länsi on siis yhtä monoliittisena ja homogeenisena ymmärretty kuin Japani. Huomattavaa on, ettei vertailukohteena ole juurikaan Kiinan ohella muu Aasian, Afrikan tai Etelä-Amerikan maa. (Mouer & Sugimoto 1986: 132–133; ks. myös Dale 2011: 30.) Lisäksi solid-kulttuurikäsitys näyttäytyy ennen kaikkea kulttuurien välisten vertailuiden tekemisenä – etenkin eroavaisuuksien kautta (Dervin & Layne 2013: 9; Dervin & Tournebise 2013: 534; Dervin 2014: 193).

Vastauksissa suoraa Japanin vertaamista muihin maihin ei kuitenkaan juuri esiintynyt. Muutama vastaaja, eri väittämien yhteydessä, antoi vastauksessaan ymmärtää, että ”ulkomaalainen ajattelutapa” (*gaikoku no kangae, kaigaiteki kangae, gaikokujin no shuchō*) on selkeästi erotettavissa ”japanilaisesta ajattelutavasta”. Yksi vastaaja vertasi neljännen väittämän kohdalla Yhdysvaltoja ja Japania sanomalla, että *toisin kuin*

Yhdysvalloissa, Japanissa on taipumuksena kokea puhekumppanin uhmaaminen tai hänen kanssaan vastakkain asettautumisen olevan epäkohteliasta. Ensimmäisen, Doin väittämän kohdalla amaesta, eli japanilaisten oletetusta riippuvuuden tavoittelemisesta ihmissuhteissaan, kaksi vastaajaa vertasi japanilaisia ja ulkomaalaisia korkeakouluopiskelijoita toisiinsa kokien, että ulkomaalaiset korkeakouluopiskelijat olivat japanilaisiin verrokkeihinsa verrattuna itsenäisiä ja vastuutuntoisia. Toinen vastaajista kertoi vaihto-opintokokemuksensa saaneen näkemään japanilaisten opiskelijoiden elävän suhteellisen hemmoteltua elämää, ja hän uskoikin japanilaisten opiskelijoiden ja opettajien välillä vallitsevan amaeen perustuva suhde.

Huomioitavaa on, että vastauksissa asetettiin Japanin kanssa vertailuun länttäkin epämääräisempi kohde: ”ulkomaat”. Mihin ”ulkomainen ajattelutapa” tai ”ulkomaalaiset opiskelijat” viittaavat? Ulkomainenhan on lähtökohtaisesti kaikki kotimaan ulkopuolinen. Yleistys on siis valtava, mikä on myös nähtävissä kolmannen eli Nakanen väittämän yhteydessä olevasta vastauksesta. Vastaajan mukaan ulkomaisten vaikutteiden ja ajattelutapojen tullessa Japaniin, perinteinen ajatus vanhempien kunnioittamisesta on alkanut häviämään. Eikö ”ulkomaalainen ajattelutapa” mitenkään sisällä ajatusta vanhempien kunnioittamista? Toisin sanoen, eikö missään muualla maailmassa kunnioiteta vanhempia?

Joka tapauksessa suoria vastakkainasetteluja ilmeni avoimissa vastauksissa eri väittämien kohdalla yhteensä vain seitsemän. Mouer ja Sugimoto (1986: 133–134) kuitenkin tuovat esille, ettei vastakkainasettelun tarvitse olla suoraa. Toisin sanoen vertaileminen ei ainoastaan tapahtuisi vertailemiseen käytettäviä sanoja käyttämällä (*”siinä missä Yhdysvalloissa – , niin Japanissa – ” tai ”toisin kuin länsimaalaiset, niin japanilaiset – ”*) vaan vertaileminen eri kulttuurien välillä tapahtuu jo kuvailtaessa omaa kulttuuria. Dervin ja Layne (2013) tuovat tämän hyvin esille tarkastellessaan vaihto-opiskelijoille tarkoitettua ohjevihkoa Suomesta ja suomalaisesta kulttuurista. Tutkijat tähdentävät, että ohjevihon näennäisesti objektiivinen kuvaus siitä, että ”suomalaiset ovat täsmällisiä ja noudattavat aikatauluja tarkasti”, todellisuudessa viittaa tai tekee vertauksen epäsuorasti siitä, ettei muualla arvosteta sovittuja aikoja: ”toisin kuin ’teidän’ kulttuurissanne, täällä Suomessa ’me’ noudatamme sovittuja kellonaikoja”. (Dervin & Layne 2013: 10–13.) Identiteetin rakentamiseksi liitämme ”meihin” usein idealisoituja ominaisuuksia samalla, kun toinen demonisoidaan joko suoraan tai epäsuoraan ”heihin” liitettyjen vastakohtaisten negatiivisten ominaisuuksien kautta (Holliday 2004: 180; ks. myös Uchio 2015: 152). Kulttuurikuvaukset eivät voi siis olla objektiivisia, vaan ne

sisältävät aina arvovalintoja. Tästä näkökulmasta katsottuna myös avoimissa vastauksissa ilmenevät kuvaukset Japanista, japanilaisista ja japanilaisesta kulttuurista luovat epäsuoria ja arvottavia vastakkainasetteluja.

Vastauksissa oli kuitenkin huomattavissa, kuinka ”he” asetetaan ”meidän” sijasta edullisempaan valoon: edellä mainitut vastaukset japanilaisten ja ulkomaalaisten opiskelijoiden eroista ennemminkin demonisoivat kuin idealisoivat ”meidät”. Befun (1993: 126, 2001: 67–68) mukaan nihonjinron ei ole koskaan kulttuurien välisessä vertailussa objektiivinen, vaan väitteet ovat aina, joko suoraan tai epäsuoraan, etnosentrisiä. Mikäli etnosentrismi ymmärretään oman ryhmän ylemmyyden korostamiseksi ja muiden ryhmien halveksunnaksi niin tämän kyselyn vastaukset eivät sitä siis edusta. Huomioitakoon kuitenkin, että se, minkälaisia ominaisuuksia idealisoidaan, on varmastikin riippuvainen ajallisesta ja paikallisesta kontekstista. Esimerkiksi vaakakupin kääntyminen joko individualismiksi tai kollektivismiksi kuvattujen piirteiden hyväksi on paljolti riippuvainen siitä, keneltä, missä ja milloin asiasta kysytään. Näiden kahden -ismin muuttuva asema on ollut nähtävissä myös nihonjinron-kirjoituksissa. Kuten Befu (1993) tuo ilmi, nihonjinron on ollut jatkuvassa muutoksessa ja Japanin yhteiskunnan sen hetkinen tilanne on heijastunut kirjoitusten perustana olevaan sävyyn. Toisin sanoen japanilaisten kansanluonteelle ominaisiksi katsotut piirteet on vuorotellen demonisointu ja toisaalta nostettu jalustalle yhteiskunnan nousu- ja laskukausien mukaan. (1993: 121–125; ks. myös Befu 1983; Sugimoto 1999.) Harootunian (2001: 723) tuo ilmi, että viimeaikaiset kirjoitukset ovat jälleen muuttuneet niin, että samoja kollektivismiin ja ryhmäorientoituneisuuden piirteitä käytetään Japanin menestymisen selittämisen sijasta jälleen sen taloudellisten, poliittisten ja struktuurillisten ongelmien selittämiseen. Goodman (2015: 69) viittaa Moeraniin [1989] kuvatessaan tätä orientalismin ja oksidentalismien sekä käänteisen orientalismin ja käänteisen oksidentalismien jatkuvaksi vuoropuheluksi. Mikäli mahdollisuus olisi ollut, kiinnostavaa olisikin ollut verrata, onko japanilaisten suhtautuminen japanilaisuuden kuvattuja piirteitä kohtaan muuttunut samaan tahtiin nihonjinronin kanssa. Esimerkiksi kuudennen eli Arakin ideaalia japanilaista ihmistyyppiä koskevan väittämän kohdalla useat vastaajat kritisoivat ryhmän konsensukseen alistumisen estävän yhteiskunnallisen kehityksen. Olisivatko samat vastaajat 1970–1980 -luvulla ylistäneet samankaltaisen käyttäytymisen olevan Japanin taloudellisen menestyksen perustana?

5.5 Japanin ainutlaatuisuuden vastustamista ja puolustamista

Nihonjinron-kirjoituksia on myös kritisoitu siitä, että japanilaisuutta edustavaksi nähtyjen ominaisuuksien uskotaan olevan ainutlaatuisia Japanille ja japanilaisille (Befu 2001: 66–67) – Dalen (2011: 25) sanoin Japanin ja japanilaisten uskotaan olevan ”ainutlaatuisen ainutlaatuisia”. Japanin kulttuurin ainutlaatuisuuteen uskoi Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksen vastaajista miltei puolet eli 49 %, kun taas Yoshinon (1992) haastattelututkimuksen aiheena oli lähtökohtaisesti japanilainen ainutlaatuisuus.

Tähän liittyen viisi vastaaja toi itse esille eri väittämien, mutta etenkin neljännen väittämän kohdalla, että tietyt piirteet ovat ominaisia juuri Japanille tai japanilaisille. Esimerkiksi yksi vastaaja sanoi muiden ihmisten mielipiteistä murehtimisen olevan japanilaisille ominaista. Kolmessa vastauksessa korostui, ettei ainutlaatuisia piirteitä koettu positiivisina, vaan yksi vastaaja kertoi ”japanilaisten erityispiirteen” eli puhekumppanin myötäilemisen negatiivisena puolena olevan yksilöllisyyden ohueksi jääminen, kun taas toinen sanoi vastustavansa ”Japanin erityislaatuista tapaa” vältellä vastakkainasetteluita ja suorien mielipiteiden kertomista. Toisaalta avoimista vastauksista löytyi ajatuksia niin vastaan kuin myös puolesta: kuudennen väittämän kohdalla muutama vastaaja toi esille sen, että avoimuus kulttuurillisia vaikutteita kohtaan on japanilaisten tai japanilaisen kulttuurin positiivinen ominaisuus. Huomioitakoon myös, että ”avoimuus muita kulttuureita kohtaan” voidaan nähdä liquid-näkökulmaksi kulttuuriin: kulttuurit nähdään suljettujen systeemien sijasta vaikutteille avoimina olevina ja siten joustavina. Etenkin, kun harvempi vastaaja puolusti ajatusta aikojen saatossa muuttumattomana säilyneestä japanilaisuuden ytimeistä.

Toisaalta huomioitavaa on, että myös japanin kielessä on useita sanoja, jotka viittaavat tunnusominaisuuteen, ominais- ja erikois- sekä erityislaatuisuuteen. Avoimissa vastauksissa käytettiin neljää eri sanaa: *tokuyū*, *tokuchō*, *tokusei* ja *dokutoku*. Sanoja on toki enemmänkin. Vastauksissa jääkin siten hiukan epäselväksi se, että ymmärtävätkö vastaajat mainittujen piirteiden olevan ominaisia *vain* Japanille ja japanilaisille – vai onko piirteiden ymmärretty olevan tunnusominaista, mutta myös muualla nähtävissä olevia. Saman lailla Manaben ja Befun (1994) kyselytutkimuksessa vastaajille jää mielestäni tulkinnanvaraa siitä, ymmärtävätkö he väittämän ”japanin kulttuuri on ainutlaatuinen” tavalla, joka viittaa japanin kulttuurin olevan ”ainutlaatuisen

ainutlaatuinen” (Dale 2011: 25), vai yksinkertaisesti siihen, että jokainen kulttuuri on lähtökohtaisesti ainutlaatuinen.

Avoimissa vastauksissa kuitenkin myös suoraan kyseenalaistettiin väittämien olettamusta ainutlaatuisuudesta. Tällöin väittämän itsessään koettiin olevan totta sinällään, mutta mainittujen asioiden ei uskottu olevan ominaista tai ainutlaatuista vain Japanille ja japanilaisille, vaan vastaajien mukaan muuallakin oli nähtävissä samanlaisia käyttäytymis- ja ajattelumalleja. Esimerkiksi toisen eli Suzukin väittämän yhteydessä kaksi vastaajaa totesi, ettei verenperinnön tärkeys ole kytköksissä ainoastaan japanilaisuuteen, vaan joka maassa on nähtävissä tällainen ajattelutapa. Tähän liittyen kolmas vastaaja kirjoitti saman väittämän yhteydessä, ettei muuallakaan maailmassa ulkomaalaisia koeta paikallisina pitkän maassa elämisen jälkeen. Viidennen, Minamin japanilaisten ryhmäminuutta painottavan väittämän yhteydessä, kaksi vastaajaa oli samaa mieltä väittämän kanssa, muttei uskonut vahvan ryhmätietoisuuden olevan erityistä Japanille. Esimerkkeinä he mainitsivat urheilukilpailut ja uskonnot – etenkin näissä tapauksissa länsimaalaistenkin ryhmäidentiteetti ja tunne osana ryhmää olemisesta olivat heidän mukaansa hyvin vahvat. Myös kuudennen eli Ishidan esittämän väittämän kohdalla neljä vastaajaa kyseenalaisti sen, onko vieraiden kulttuurillisten elementtien lainaaminen ja omaksuminen pelkästään Japanin ominaisuus: heidän mukaansa kulttuurillisten vaikutteiden omaksumista on nähtävissä kaikkialla maailmassa.

Siinä missä tiettyjen piirteiden ominaislaatuisuus Japanille ja japanilaisille otettiin esille viisi kertaa, kyseenalaistavia vastaajia oli kymmenen. Huomioitavaa kuitenkin on, että ensinnäkin tällaiset kyseenalaistukset tulivat ilmi kaikkien muiden paitsi kolmannen ja neljännen väittämän yhteydessä. Ominaislaatuisuuttahan painotettiin nimenomaan neljännen väittämän yhteydessä, mikä voisi viitata siten siihen, että neljännen väittämän kuvaamat piirteet oltiin valmiimpia hyväksymään Japanille ainutlaatuisiksi. Toiseksi kyseenalaistamisessa johdonmukainen oli ainoastaan yksi vastaaja, toisin sanoen ainoastaan yksi vastaaja kyseenalaisti useamman kuin yhden väittämän olettamusta piirteiden ainutlaatuisuudesta. Toisen väittämän yhteydessä hän ei uskonut, että rajattu käsitys japanilaisuudesta ei ollut nähtävissä ainoastaan Japanissa, vaan myös muualla maailmassa ulkomaalaiset ja maahanmuuttajat kokevat samankaltaisia ongelmia siinä, nähdäänkö heidät edelleenkin ulkopuolisina pitkään maassa elämisen ja jopa naturalisaation jälkeen. Kuudennen väittämän kohdalla hän ei uskonut ulkomaalaisten vaikutteiden lainaamisen ja niistä uuden keksimisen olevan pelkästään Japanilaisten

erityispiirre, kuin ei myöskään seitsemännen väittämän kuvaileman ”oman paikkansa tietävän ihmisen” olevan pidetty ihmistyyppi ainoastaan Japanissa, vaan myös muualla. Muut yhdeksän vastaajaa kyseenalaistivat vain yhtä tiettyä väittämää. Kolmanneksi, ja edelliseen liittyen, yksi vastaaja sekä korosti, että kyseenalaisti piirteiden ainutlaatuisuutta Japanille. Ensimmäisen eli Takeon väittämän kohdalla hän uskoi Japanin ulkopuolellakin olevan nähtävissä amaen kuvaamaa mentaliteettia. Toisaalta neljännen väittämän kohdalla hän painotti puhekumppanin myötäilemisen ja yksilöllisyyden puutteen olevan ainutlaatuista ainoastaan Japanille ja japanilaisille.

5.6 Metodologian sivuuttamista, havaintoihin ja anekdootteihin turvautumista

Mouer ja Sugimoto (1986) ovat kritisoineet nihonjinron-kirjoittajia välinpitämättömästä suhtautumisesta akateemisen tutkimuksen tunnusmerkkiin eli metodologiaan. Kysymys siitä, kuinka kirjoittajat ovat päätyneet lopputuloksiinsa, on useimmiten ohitettu kirjoittajan todeten, ettei kyseisessä teoksessa keskitytä tieteellisiin tai perusteellisiin selvityksiin. (Mouer & Sugimoto 1986: 129–155.) Avoimia vastauksia tästä näkökulmasta tarkasteltuna saattoi huomata, etteivät vastaajat tarttuneet näihin seikkoihin: kukaan vastaajista ei kysynyt, mihin kirjoittaja on perustanut väittämänsä. Väittämien kyseenalaistamista tai kritisoimista puuttuvaan metodologiaan ja perustelemiseen pohjaten ei siten ilmennyt – ainoastaan yksi vastaaja pohti vahvaa ryhmäidentiteettiä koskevan väittämän puutteita. Tämä tuli ilmi viidennen eli Minamin väittämän yhteydessä. Vastaaja kommentoi, että japanilaisten vahvaa ryhmäidentiteettiä argumentoiva väittämä olettaa yksilön, joka ilman omia mielipiteitä omaavana kulkee ainoastaan ryhmäkonsensuksen mukana. Eikö kuitenkin ole myös niin, hän jatkoi, että ryhmän ja yksilön eroavat mielipiteet voivat hioutua lähemmäs toisiaan, jolloin ulospäin saattaa näyttäytyä siltä, että ihmiset toimivat ainoastaan ryhmän logiikan mukaan, vaikka todellisuus olisikin jotain muuta. Vastaaja siis näytti kokevan, että ihmisten toiminnan selittäminen pelkästään *joko* individualismin *tai* kollektivismen keinoin antaa auttamattoman yksinkertaisen ja vaillinaisen ymmärryksen.

Yhteiskuntatieteiden yleisesti hyväksymien metodien sijasta Mouer ja Sugimoto (1986: 139–142) huomasivat nihonjinron-kirjoittajien käyttävän anekdootteja väittämiensä pohjana, jolloin väittämien perusteiksi nousivat henkilökohtaiset kokemukset ja havainnoinnit sekä muun muassa kielelliset sanonnat. Avoimissa vastauksissa kävi ilmi, että vastaajat ensinnäkin peilasivat väittämiä omaan elämäänsä ja kokemuksiinsa, minkä kautta ne saivat merkityksellisyyden ja varmennuksen. Toisin sanoen väittämiä

käytettiin selityskeinoina omille kokemuksille, kuten aikaisemmin esille tuli, mutta omilla kokemuksilla myös perusteltiin väittämiä. Kaikkien väittämien kohdalla avoimissa vastauksissa tuotiin esille sitä, kuinka väittämien kuvaama japanilaisuus on näkynyt omassa elämässä. Esimerkiksi kolmannen väittämän yhteydessä useat vastaajat kertoivat, kuinka ikään perustuva hierarkia oli selvästi nähtävillä erilaisissa ryhmissä, kuten peruskoulun ja lukion kerhotoiminnassa, erilaisissa liikuntakerhoissa sekä osaaikatoissa. Neljännen väittämän yhteydessä yksi vastaaja kertoi, kuinka hänen osallistumansa seminaarin opiskelijoista suurin osa oli ollut kiinalaisia vaihto- tai tutkinto-opiskelijoita, ja hän oli tuolloin huomannut ”valtavan eron” japanilaisten ja kiinalaisten kommunikaation suoruudessa:

Japanilaisiin verrattuna kiinalaiset tosiaan käyttävät suurempia ilmaisukeinoja. Monissa tapauksissa mietin, että mikäli kyseessä olisi japanilainen, kuinka ”epäkohteliasta olisikaan sanoa noin”. Vaikka ymmärsin, että kyse on erilaisista tavoista ja kulttuurillisista eroista, niin silti olin ikään kuin shokissa ja stressaannuin. (...) Tällaista kokemusta vasten minun on helppo ymmärtää kirjoittajan kuvaama japanilaisten kommunikaatiotavan perusta eli yhteisymmärrykseen ja konsensukseen pyrkiminen sekä vaikeasti sanoitettavissa oleva ja esteettiseen näkemykseen pohjaava puhekumppanin lukeminen tai ymmärtäminen.

Väittäjä siis sanoittaa vastaajan kokemusta, mutta kokemuksen kautta väittäjä saa myös ikään kuin vahvistuksen.

Toiseksi vastaajat käyttivät myös runsaasti japaninkielisiä sanontoja väittämien ymmärtämiseksi sekä itsensä perustelemiseksi. Kahdeksan vastaaja otti esille jonkin sanonnan, etenkin seitsemännen väittämän kohdalla. Väittäjä Japanin yhteiskunnan ideaalista ihmistyypistä oli Arakin. Ensinnäkin neljä vastaajaa nosti esille sanonnan ”*wa wo midasu*”, mikä kirjaimellisesti tarkoittaa rauhan rikkomista ja viittaa henkilöön, joka ei ole yhteistyöhaluinen, vaan ennemmin omaa vihamielisen ja harmoniaa rikkovan asenteen. Esimerkiksi yksi vastaaja käytti sanontaa kertoessaan, kuinka oppitunnin sisältöä kyseenalaistavan ja opettajalle oman mielipiteen sanovan oppilaan tai yrityksen kokouksessa suunnitelmaa vastustavan työntekijän sijasta opettajaa kuunteleva, läksyt ahkerasti tekevä oppilas tai esimiestä totteleva, ylitöihin jäävä työntekijä on pidetyin.

Toiseksi yksi vastaaja kertoi sanonnasta ”*deru kui wa utareru*”, kirjaimellisesti: ”törröttävä naula tulee vasaroiduksi”. Sanonta tarkoittaa, että esimerkiksi älykkyydellä ja kyvykkyydellä muista erottautuva henkilö tulee ennen pitkään saamaan toisten ihmisten vihat päällensä. Yksi vastaaja kertoi kyseisen sanonnan kuvastavan hyvin Japanin yhteiskunnan tilannetta, jossa samankaltaisuuteen pyrkimisen sijasta joku erottuikin joukosta: poikkeava yksilö leimataan omituiseksi.

Myös esiintynyt sanonta oli ”*bun wo wasamaeru*” eli oman paikkansa tunteminen. Tällä viitataan siihen, että henkilö tuntee oman sosiaalisen asemansa ja itselle kuuluvan roolinsa, jonka mukaan hän osaa toimia – hän hoitaa velvoitteensa, eikä sekaannu muiden ihmisten asioihin.

Vaikka anekdootit voivat Mouerin ja Sugimoton (1986) mukaan hyvin toimia asiaansa havainnollistavina esimerkkeinä, todisteina ne toimivat hyvin huonosti. ”*Deru kui wa utareru*” sanontaa käytetään usein todisteena siitä, että japanilaiset arvostavat läheisiä ihmissuhteita tai että japanilaiset pyrkivät mukautumaan auktoriteettien odotuksiin ja toivomuksiin. Ongelmana kuitenkin on, että muiden kielten tavoin myös japanin kieli sisältää sanontoja, joilla on vastakkaiset merkitykset. Sanontojen käyttäminen todisteena siten useimmiten päättyy vain omaa näkemystä kuvaavan sanonnan valitsemiseen. (Mouer & Sugimoto 1986: 131–136.)

5.7 Kulttuurin muuttumisen painottamista

Tähän asti vastauksissa on ollut nähtävissä erinäisiä solid-kulttuurinäkemysten elementtejä. Etenkin kuvaukset Japanista ja japanilaisista heijastelevat käsitystä siitä, että kulttuurista on kerättävissä olevaa tietoa, jolloin kulttuuria voidaan siten pyrkiä kuvaamaan ja selittämään. Tällaiset kuvaukset olettavat homogeenisen japanilaisuuden, joka ei anna tilaa yhteiskunnan monimuotoisuudelle.

Onko vastauksissa sitten nähtävissä solid-käsitykselle vastakkaista liquid-kulttuurikäsitystä? Tähän toki hiukan viittasivat muun muassa epäsuorat kyseenalaistukset japanilaisten homogeenisuudesta sekä maan, kansan, kielen ja kulttuurin tiukan yhtälön torjumiset. Lisäksi se, kuinka vastaajat kertoivat kuudennen väittämän yhteydessä olevansa samaa mieltä siitä, että Japanin kulttuuri koostuu monista ulkomaisista kulttuureista omaksutuista elementeistä, voidaan nähdä liquid-kulttuurikäsitystä edustavaksi, sillä tällöin kulttuurien käsitetään olevan jatkuvassa vaikutuksessa toisiinsa nähden. Toisin sanoen kulttuurit eivät ole toisistaan erillään olevia systeemejä, ikään kuin tyhjiössä olevia, vaan kulttuurillisia vaikutteita jaetaan ja omaksutaan jatkuvasti (ks. esim. Chirkov 2009s: 88; Dervin 2014: 193).

Suorat liquid-elementit näyttävät rajoittuvan kuitenkin vain yhteen teemaan: käsitykseen siitä, että kulttuuri ei ole vakaa ja muuttumaton, vaan jo muutoksessa tai muutokseen kykenevä. Neljättä ja viidettä väittämää lukuun ottamatta muutoksen teema otettiin esille jokaisen väittämän yhteydessä yhteensä 27 eri vastaajan toimesta. Tämä

on huomattava ero myös siihen, että vain kaksi vastaajaa koki muutoksen olevan mahdoton. Ensimmäinen heistä uskoi, ettei muutosta ole tulossa, sillä tavat ovat iskostuneet aikojen saatossa liian syvälle. Toinen koki, etteivät ihmisille perustavanlaatuiset asiat tule koskaan muuttumaan helposti.

Vastauksissa, etenkin seitsemännen eli Arakin ideaalia japanilaista ihmistyyppiä kuvaavan väittämän yhteydessä oli ensinnäkin nähtävissä, kuinka vastaajat kokivat kulttuurin jo muuttuneen: väittämän mukainen ryhmäorientoitunut ihmistyyppi on saattanut olla toivottu ennen, mutta nykyään asiat ovat jo toisin. Vastaajat useasti painottivat, etteivät nyky-nuoret ajattele tai toimi väittämän mukaisesti. Kaksi vastaajaa kuitenkin näki, että muutos on muuttanut tai tulee muuttamaan ajattelu- ja toimintatapoja vain osittain. Yksi näistä vastaajista uskoi hierarkkisuuden olevan ihmissuhteissa yhä vallitseva elementti, vaikka nuorempi sukupolvi onkin alkanut sisäistämään näkökulman horisontaalisesti toimivasta yhteiskunnasta. Toinen uskoi, että samalla kun ihmisten todelliset taidot ja kyvyt tullaan ottamaan huomioon iän tuoman auktoriteetin sijasta, hierarkkiset suhteet sempain ja kōhain välillä tulevat silti säilymään.

Toiseksi vastaajat toivat esille, että muutoksen olisi tapahduttava yhteiskunnan kehityksen kannalta. Etenkin tämä ilmeni kolmannen väittämän kohdalla. Väittämässähän Nakane argumentoi ryhmien sisäisestä hierarkiasta, joka perustuu kykyjen sijasta ikään ja ryhmään tuloaikaan. Vastauksissa hierarkkisuus nähtiin ilmeiseksi, mutta yhteiskunnan ja organisaatioiden kehitystä estävänä negatiivisena tekijänä. Kolmanneksi vastauksissa nousi useasti esille *globalisaatio*. Muutoksen koettiin tapahtuvan globalisaation – ulkomaalaisten kanssa etenevässä kontaktissa olemisen sekä työskentelemisen – myötä. Lisäksi globalisaation ei uskottu ainoastaan aiheuttavan, vaan myös vaativan muutoksen:

Japania ei olisi enää olemassakaan, jos yhteiskunta ei hyväksyisi muunlaisia kuin tavanomaisia ihmisiä. (...) Näin ajattelevia ihmisiä on varmasti nykyäänkin paljon. Mutta mikäli Japani haluaa pitää kiinni olemassaolostaan globaalien yhteiskuntien joukossa, tällainen ajattelutapa täytyisi arvioida uudelleen.

6 Loppupohdinta

Tämän tutkielman tavoitteena oli laajentaa nihonjinronista eli japanilaisuuden diskurssista käytävää kriittistä keskustelua tarkastelemalla nihonjinronin ja kuluttajien välistä suhdetta. Nuorille japanilaisille korkeakouluopiskelijoille suunnattu kyselylomake sisälsi suoria lainauksia ja tiivistelmiä seitsemältä tunnetuimmalta nihonjinron-kirjoittajalta, mikä tämänkaltaisella sisällöllään ja rakenteellaan erosi aikaisemmista vastaavanlaisista tutkimuksista. Vastauksia saatiin Kiotossa sijaitsevasta Doshisha yliopistosta sekä Sendaissa sijaitsevasta kansallisesta teknologian ammatti(korkea)koulusta ja niitä sisällytettiin tutkimukseen lopulta 48 kappaletta. Vastaajien suhtautumistapaa väittämiä kohtaan – eli olivatko vastaajat samaa vai eri mieltä väittämien kanssa – mitattiin Likertin asteikon avulla ja mielenkiintona oli myös nihonjinronin tunnettuus vastaajien keskuudessa, minkä tutkimista varten jokaisen väittämän kohdalla kysyttiin, oliko vastaaja kuullut samankaltaista väittämää aikaisemmin. 15 tunnetuinta kirjoittajaa ja teosta myös koostettiin listaksi, josta vastaajaa pyydettiin merkitsemään tutut nimet sekä ilmoittamaan luetut teokset. Kyselylomake sisälsi myös avoimen kysymyksen, jossa vastaajaa pyydettiin tarkemmin pohtimaan ja perustelevaan Likertin asteikon yhteydessä ilmoittamaansa suhtautumistapaansa. Näitä avoimia vastauksia tarkasteltiin ja analysoitiin solid- ja liquid-kulttuurikäsitteiden näkökulmista. Kysymyksenä oli, ilmenikö vastauksissa selkeästi jompikumpi ymmärrys kulttuurista ja millä tavoin. Oletuksena oli, että solid-kulttuurikäsitteistä edustavan nihonjinronin väittämien kannattaminen heijastuisi avoimiin vastauksiin siten, että niissä olisi nähtävissä solid-lähestymistavalle ominaisia tapoja käsitteellistää (japanilainen) kulttuuri. Toisaalta nihonjinron-väittämien torjumisen odotettiin näkyvän liquid-lähestymistapaa ilmentävinä vastauksina. Toisin sanoen vastauksista tarkasteltiin esimerkiksi kulttuurin homogeeniseksi ja muuttumattomaksi ymmärtävää tapaa ja vastaavasti kulttuurin monimuotoisuutta ja alituista muuttuvuutta painottavaa ymmärrystä.

Tulosten yhteenvedon todettakoon ensinnäkin, että vastaajien suhtautuminen esitettyihin nihonjinron-väittämiin oli myönteinen. Viiden väittämän kohdalla yli puolet vastaajista oli jokseenkin tai täysin samaa mieltä väittämien kanssa ja esimerkiksi Nakanen väittäminen sai 90 % vastaajista taakseen. Hyvin harva kertoi olevansa täysin eri mieltä väittämien kanssa. Lisäksi jokseenkin tai täysin eri mieltä vastanneiden avoimista vastauksista oli huomattavissa, että vastaajat itse asiassa olivat samaa mieltä väittämien kanssa, mutta torjuvan mielipiteen he olivat valinneet siksi, että he vastustivat

väittämiä kuvaamaa ”todellisuutta” eli toivoivat muutosta Japanin yhteiskuntaan. Samaa oli nähtävissä ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon valinneiden vastauksista. Kyselyyn sisällytettiin kohtuullisen pitkiä nihonjinron-väittämiä, joista jokainen koostui yksistään moninaisista aiheista: vastaaja saattoi hyvinkin olla niin samaa kuin eri mieltä lainauksen kanssa, minkä takia ”ei samaa eikä eri mieltä”-vaihtoehdon pelättiin tulevan useimmiten valituksi. Kuitenkin vastaajien myönteisen suhtautumistavan paljastuessa pelko vaikuttaa olleen turha.

Väittämiä tunnettavuuteen liittyen viiden väittämän kohdalla puolet tai hiukan yli puolet vastaajista kertoi kuulleensa vastaavankaltaisen väittämän aikaisemmin, Nakanen väittämän kohdalla 81 % vastaajista. 31 % vastaajista kertoi lukeneensa jonkin tai useamman listatun teoksen. Nihonjinron-kirjoittajien ja teosten tunnettavuuteen liittyvässä kysymyksenasettelussa oli vastaajien keskuudessa epäselvyyksiä, minkä takia tulokset niiltä osin ovat epäluotettavat.

Toiseksi, kuten vastaajien myönteinen suhtautumistapa nihonjinronia kohtaan antoikin olettaa, avoimissa vastauksissa oli vahvasti nähtävissä solid-kulttuurikäsitteeseen perustuvia piirteitä. Japanilaista kulttuuria pyrittiin kuvailemaan ja sanoittamaan ikään kuin se omaisi objektoitavissa olevan olemuksen. Monissa tapauksissa väittämiin suhtauduttiin japanilaisen kulttuurin totuuksina, jotka toivat vastaajille lisäymmärrystä aiheesta kohtaan. Vastaajien käyttämät sanamuodot ”japanilaiset ovat –” ennemminkin rakensivat kuin kyseenalaistivat japanilaisten homogeenisuutta, mutta toisaalta homogeenisuuden epäsuoraa kyseenalaistamista ilmeni yhteiskunnan monimuotoisuutta muunlaisin keinoin esille tuomalla. Ajatus muilta kuin japanilaisilta suljetusta olevasta kulttuurista eli japanilaisen verenperinnön tärkeydestä kulttuurilliselle ja kielelliselle kompetenssille kyseenalaistettiin vahvasti ja tämä Suzukin väittäjä tulikin voimakkaimmin torjutuksi. Suoraa vastakkainasettelua Japanin ja yleistävästi kuvatun lännen välillä ei montaa kertaa tehty, vaikkakin huomioitakoon se, että kuvaus ”meidän” kulttuurista itsessään on arvottava – useimmiten idealisoidun ”meidän” hyväksi demonisoituun ”heihin” nähden. Toisaalta suorissa Japanin ja lännen vastakkainasetteluissa oli nähtävissä ”heidän” asettaminen myönteisempään valoon ”meidän” sijasta. Japanin ainutlaatuisuuteen tai ”ainutlaatuiseen ainutlaatuisuuteen” liittyen esiintyi vastauksia niin puolesta kuin vastaan. Sitä, kummalle puolelle vastaukset painottuivat vahvimmin, on kuitenkin haastava arvioida muun muassa sen vuoksi, että japanin kieli sisältää useita sanoja, joiden merkityksenä on ”ainutlaatuinen” tai vastaavankaltainen synonyymi. Toisin sanoen kysymys siitä,

ymmärretäänkö jonkin ominaisuuden olevan ominaista, muttei ainutlaatuista Japanilla vai toisaalta ”ainutlaatuisen ainutlaatuista” (Dale 2011: 25) Japanille, ei tullut tutkimuksen analyysissä selväksi. Liquid-kulttuurikäsitteiden piirteitä vastauksista tarkastellessa selkeitä kohtia olivat verenperinnön merkityksellisyyden torjumisen lisäksi tapa, jolla Japanin yhteiskunnan ja kulttuuriin koettiin muuttuvan. Sukupolvien välillä nähtiin olevan selkeä ero ajattelutapoihin (vaikkei välttämättä käyttäytymistapojen) liittyen ja nuorten uskottiin edistävän yhteiskunnan muutosta – ja globalisaation muutosta jopa vaativan.

Kuitenkin kaiken kaikkiaan vastaukset näyttivät edustavan solid-kulttuurikäsitteitä. Toisin sanoen, niissä ei ollut selkeästi nähtävissä ajatusta siitä, että käsitys japanilaisista on, kuten Ertl ja Hansen (2015: 21) toteavat, suhteellista, muuttuvaa, häilyvää ja monitahoista. Vaikka akateemisessa maailmassa on alettu omaksumaan tämänkaltaista lähestymistapaa Japanin tutkimukseen – verrattuna entiseen, jolloin nihonjinronin rakentama myytti vaikutti vahvasti siihen, että japanilaiset nähtiin etnisesti ja kulttuurillisesti homogeenisina (Ertl & Hansen 2015: 1–2) – tuon maailman ulkopuolella arkijärjellisellä tasolla nihonjinronin diskurssi japanilaisuudesta näyttäisi tämän tutkielman perusteella olevan yhä voimissaan vastaajien keskuudessa. Väittämiin suhtauduttiin myönteisesti ja ne vaikuttivat olevan myös yleisesti tunnettuja nuorten aikuistenkin keskuudessa.

Kulttuurienvälisen kommunikaation saralla klassisen kulttuurikäsitteiden – eli solid-kulttuurikäsitteeksi nimetty lähestymistapa kulttuuriin – on ymmärretty olevan ongelmallinen siten, että se useimmissa tapauksissa johtaa muun muassa yksinkertaistaviin stereotypioihin, toiseuttamiseen ja kulturalismiin. Kriittisen kulttuurienvälisen viestinnän haara onkin argumentoinut, että yleinen tapa käsitteellistää kulttuuri tulisi hylätä ja tilalle on ehdotettu joustavampaa tapaa – muun muassa liquid-kulttuurikäsitteeksi kutsuttua. Tämän tutkielman vastaajien keskuudessa käsitys kulttuurista vaikuttaisi kuitenkin perustuvan klassiseen kulttuurikäsitteeseen. Siihen pohjautuu nihonjinron itsekin saman lailla.

Toisaalta se, ettei väittämien metodologiaa kyseenalaistettu, voi viitata siihen, ettei nihonjinroniin suhtauduta tieteenä, eikä väitteiden oletetakaan pohjautuvan tieteellisiin metodeihin (ks. esim. Kuwayama 2009: 43–44). Sinällään tämä on ymmärrettävää, sillä nihonjinronissa on kyse kansalliskulttuurin sanoittamisesta, mikä lähtökohtaisesti on tekemällä tehty diskurssi kuvitellusta ”meistä” ja jonka perusta on pätevän näytön sijasta tunteisiin vetoamisessa. Japanilaisuutta – ”meidän” yhteisesti jakamaa ydintä –

sanoittavan nihonjinronin pätevyys on siinä, että sen väittämät, kuten Goodman (2005: 62; ks. myös Hansen 2015: 220–221) huomioi, pukevat monien japanilaisten kokemukset ja havainnot tunnistettaviksi käsitteiksi yksinkertaisin ja ymmärrettävin tavoin. Lisäksi harva ihmisistä tuntee kansalliskulttuurin ja -luonteen sanoittamiseen käytettyjen symboleiden, rituaalien ja historioiden todellista alkuperää niin tarkasti, että he kykenisivät kyseenalaistamaan diskurssien todenperäisyyttä (Goodman 2005: 70).

Kuitenkin tässä tutkimuksessa osoittautunut vahva kannatus suoria nihonjinronväittämiä kohtaan tuntui odottamattomalta, sillä nykyään nähtävissä oleva kansallisvaltioiden rajat ylittävä ihmisten ja monenlaisten eri ajatusmaailmojen vuorovaikutuksen olisi voinut odottaa heikentävän myyttisen tarinan ”meistä” rakentavan diskurssin paikkansapitävyyttä yksilöiden silmissä. Toisaalta jo 1990-luvulla on pohdittu sitä, kuinka voimistuva vuorovaikutus nimenomaan syventää rajanvetoa ”meidän” ja ”heidän” välille (Hall 1991: 25–26; ks. myös Holliday ym. 2004: 176). Toisin sanoen yksilöt kääntyvät sisäänpäin omaan ryhmäänsä ikään kuin vastareaktiona. Lisäksi yleisesti ottaen viime vuosina on ollut nähtävissä yhä lokeroivampaa ja rajaa vetävämpää diskurssia ”meistä” ja ”heistä” sekä, kuten Rivers (2015: 16) huomioi, pyrkimyksiä niin sanotusti palata kulttuurillisten juurten lähteille. Myytteihin kietoutuva japanilaisuus voi myös yksinkertaisesti tuntua eksoottiselta ja siten kiinnostavalta tämän päivän nuorten aikuisten keskuudessa (Stevens 2015: 28). Kuitenkaan kansalliskulttuurillisen identiteetin merkityksen pohtiminen ei sinällään ollut tämän tutkielman tarkoituksena, eikä kyselytutkimuksessa sen merkitystä vastaajille tarkasteltu. Myönteinen suhtautumistapa nihonjinron-väittämiin herättää kuitenkin pohdintoja aiheesta. Tältä osin solid- ja liquid-näkökulmien kokonaisvaltainen huomioonottaminen tässä tutkimuksessa oli puutteellista. Näkökulmien osana nimittäin kuuluu huomion kiinnittäminen siihen, kuinka painavassa suhteessa kansalliskulttuurillinen identiteetti muotoutuu ensisijaiseksi yksilön identiteetin rakennuspalaksi ja kuinka ehdoton toimijuus kulttuurille annetaan. Toisin sanoen, muuttuuko yksilö pelkäksi kulttuurilliseksi objektiksi, jolloin kansalliskulttuuri muodostuu yksilöä ja yksilön käyttäytymis- ja ajattelutapaa määritteleväksi tekijäksi vai nähdäänkö yksilön toimivan moninaisten motiivien ja agendojen perusteella.

Nuoret korkeakoulututkintoa suorittavat japanilaiset olivat tämän tutkielman mielenkiinnon kohteena, koska aikaisemmassa tutkimuksessa (Kowner, Befu & Manabe 1999: 92–93; ks. myös Befu & Manabe 1994) nihonjinron-väittämien oli havaittu olevan suosituimpia vanhempien ihmisten keskuudessa ja nihonjinronin tulevaisuuden

suosion pohdinnassa tutkijat otaksuivat kouluttautumisen ja matkustamisen vähentävän uskoa nihonjinroniin. Tämän tutkielman vastaajat – kandidaatin, maisterin ja tohtorin tutkintoja suorittavat nuoret aikuiset – kuitenkin ilmensivät, väittämästä riippuen hyvin vahvaakin, uskoa nihonjinroniin. Huomioitakoon kuitenkin, että vastaajat toivoivat nihonjinronin sanoittaman japanilaisuuden muutosta ja myös uskoivat tuon muutoksen tapahtuvan. Kowner, Befu ja Manabe (1999) huomioivat kuitenkin myös, ettei nihonjinronin suosio olisi yksinkertaistettavissa vain näihin tekijöihin, vaan myös tilanne- ja ympäristötekijöillä voisi olla oma vaikutuksensa. Tutkijat arvelivat, että Japanin taloudellinen vauraus, yhteiskunnallinen vakaus ja onnistunut kansainvälinen yhteistyö vähentäisi kuluttajien tarvetta nihonjinronille, kun taas talouden taantuma, epävakaus ja kireä kansainvälinen kilpailu vahvistaisi uskoa nihonjinroniin. (Kowner, Befu & Manabe 1999: 92–93.) Myös White (2015: 99–100) on sivunnut aihetta argumentoimalla, että nihonjinron voi hyvinkin olla uudelleenvoimistuva diskurssi silloin, kun Japanin monimuotoisuutta ja monikulttuurisuutta painotetaan: sen uudelleenvoimistuminen ei niinkään viittaa Japanin monimuotoisuutta painottavan diskurssin epäonnistumiseen, vaan on ennemmin sen onnistumisen tulosta. Siten samalla tavalla, kuin nihonjinronkin on sisällöltään ja vastakkainasetteluiltaan muuttunut vuosikymmenten saatossa (ks. esim. Kawamura 1981; Befu 1983) ja kuvannut nimenomaan aikaansa, aikansa haasteita ja uhkia (Ertl & Hansen 2015: 21–22; Russel 2015: 207–208), myös ihmisten mielenkiinnon ja uskon sen väittämiin voi olettaa muuttuvan vuosien saatossa ja olla riippuvainen aikansa kontekstista – tätä varmaankin voi myös verrata kansalliskulttuurista kumpuavan identiteetin merkityksen vaihteluun. Kuitenkin on myös tarpeellista pohtia tämän tutkielman luotettavuutta: oliko vastaajille kyselytutkimuksen tämänkaltaisessa asettelussa mutkattomampaa valita kritiikiton suhtautumistapa nihonjinron-väittämiin? Millä tavalla vaikutti se, että ulkomaalaiselle tutkijalle mahdollisesti haluttiin kertoa se mitä hänen oletettiin odottavan?

Tämän tutkielman lähtökohtana ei ollut selvittää nihonjinronin paikkansapitävyyttä siten, että vastaajien positiivisen suhtautumistavan nähtäisiin olevan todiste siitä, että kirjoitukset kuvastavat Japanin kulttuurillista todellisuutta. Tällaisen lähestymistavan voisi nähdä perustuvan klassiseen eli solid-kulttuurikäsitteeseen – lähtökohtana ovat kuitenkin olleet näille vastakkaiset lähestymistavat eli liquid-kulttuurikäsitteeseen ja kriittinen kosmopolitanismi. Käytännössä tämä merkitsee sitä, kuten Holliday ym. (2004: 12, 15) kuvaavat, että se, mitä yksilöt kertovat kulttuuristaan, nähdään ennemminkin kuvana, jonka he sinä hetkenä haluavat antaa, kuin osoituksena

kansalliskulttuurista. Huomattava kuitenkin on, ettei essentialistisen kansalliskulttuurin torjuminen tarkoita, että itse kulttuurin käsite tulisi hylätä, vaan oleellista on arvioida ja paikantaa käsite kriittisesti uudelleen (Hansen 2015: 217). Muun muassa Hollidayn (Holliday ym. 2004; Holliday 2011) ja Dervinin (2011, 2014; ks. myös Dervin & Layne 2013; Dervin & Tournebise 2013; Dervin & Machart 2015) ajatuksiin pohjaten kulttuuria ei tulisi ymmärtää jonain, jonka kaikki ryhmän jäsenet jakavat yhtenäisesti ja yhtäläisesti ja joka yksinkertaisesti on tai ei ole yksilölle merkityksellinen. Ensinnäkään yksilöiden ei voida nähdä sosiaalistettavan yhdenlaiseen japanilaiseen kulttuuriin, vaan sosialisatioprosessi – yhtäläisyyksiä toki jaettaessa – on erilainen eri ihmisille esimerkiksi yhteiskunnallisen aseman vaikutuksesta. Toiseksi yhden japanilaisen kulttuurin todellisuuden voi ennemminkin nähdä rakentuvan moninaisista kulttuurillisista todellisuuksista. Toisin sanoen Japanin tutkimus on kulttuurien ja ihmisten tutkimista monikossa (ks. esim. Robertson 2005b: 11; Sugimoto 2009b: 5). Tällöin eri todellisuuksien keskinäiset valtasuhteet sanelevat mikä nähdään ”oikeana” japanilaisuutena ja mikä ei.

Holliday (2004) kuvaa, että kulttuurin tulisi ymmärtää tarjoavan yksilöille useita erilaisia *kulttuurillisia resursseja*. Näitä ovat muun muassa etiketti, kieli, kirjallisuus, musiikki, ruoka, seremoniat, tabut, taiteet, tavat, uskonto, vaatetus eli kaikki, mihin tietyssä kulttuurillisessa ympäristössä kasvaminen ja eläminen sosiaalistavat. Kulttuurilliset resurssit ovat merkityksiltään ja tärkeydeltään erilaisia eri yksilöille ja oleellista on, että yksilöt voivat turvautua niihin eri aikoina ja eri syistä. (Holliday 2004: 14–13.) Tästä näkökulmasta nihonjinronin voikin nähdä eräänlaisena kulttuuristen resurssien tarjoaja, jonka sanoittamat japanilaisuuden resurssit ovat erityisen yksinkertaisesti ja selkeästi tarjolla. Kontekstista riippuen nämä tarjotut resurssit ovat eri tavoin merkityksellisiä eri yksilöille: ei ainoastaan edellä mainittujen suurten ympäristötekijöiden kuten taloudellisen tilanteen tasolla, vaan myös paljon henkilökohtaisemmalla, esimerkiksi yksilön kohdatessa uusia tilanteita ja ihmisiä elämässään.

Tähän näkökulmaan pohjaten tutkimuksen olisi voinut tehdä toisin tarkastelemalla sitä, kuinka yksilöt rakentavat ja neuvottelevat kulttuurillista identiteettiään, ja minkälaisia kulttuurillisia rakennuspalikoita he käyttävät kommunikoidessaan toisen kanssa. Tällöin mielenkiinnon kohteeksi tulee se, mitä ihmiset *päyttävät* vakuuttaa itsestään ja ”meistä” (Holliday 2004: 155). Tähän solid- ja liquid-lähestymistavat sekä kriittinen kosmopolitanismi olisivat olleet omiaan: esimerkiksi Dervin (2014) on tarkastellut,

kuinka kahdessa eri maassa kulttuurienvälistä kommunikaatiota opiskelevat yliopisto-opiskelijat rakentavat ja neuvottelevat etnistä identiteettiään chat-keskusteluiden aikana. Yhdessä Tournebisen kanssa Dervin (2013) on myös tutkinut sitä, kuinka kulttuurienvälisen viestinnän kouluttajat asemoivat itsensä erilaisten kulttuurikäsitteiden kentälle ryhmäkeskusteluissa. Huomion arvoista on, että tutkimusten metodit ovat olleet yksilöiden väliseen kommunikointiin perustuvia – eivät siis yksisuuntaisia kyselyitä. Siten tämän tutkielman tapauksessa voidaankin pohtia sitä, olisivatko kyselyn vastaajat suhtautuneet nihonjinron-väitteisiin ja itse kulttuurin käsitteeseen toisin, mikäli metodina olisi ollut kyselyn sijasta haastattelemine tai mahdollisesti jopa aiheesta käytävän ryhmäkeskustelun seuraaminen. Mikäli asetelmana olisi ollut nihonjinron-väittämät aiheeksi ottava vuorovaikutustilanne, olisivatko tutkimuksen osallistujat kannattaneet vai torjuneet nihonjinronin japanilaisuuden diskurssin? Millä tavoin he olisivat käyttäneet nihonjinronin tarjoamia kulttuurillisia resursseja? Olisivatko he vastustaneet klassista eli solid-kulttuurikäsitteistä ja tuoneet esille Japanin ja siellä asuvien yksilöiden monimuotoisuuden? Tutkimus ei olisi tällöin rajoittunut pelkästään vastaajien suhtautumistavan mittaamiseen tilanteessa, jossa vastaaja joutuu yksipuoleisesti vastakkain väittämän kanssa, vaan tarkasteltaviksi olisi tullut tuo suhtautumistapa ja sen mahdolliset erilaiset asemoinnit alati muuntautuvassa vuorovaikutuksessa. Kulttuurienvälisen kommunikaation teoriana solid- ja liquid-lähestymistavat soveltuisivat parhaiten ihmisten välistä vuorovaikutusta tarkastelemaan tutkimusasetelmaan. Huomioitakoon kuitenkin, ettei solid- ja liquid-tarkastelutavat olleet tämän tutkielman alkuperäiset lähtöasetelmat – jolloin edellä mainitut seikat olisi voinut ottaa huomioon tutkimuksen metodeja pohdittaessa – vaan tarkoituksena oli tehdä useampiin satoihin vastauksiin perustuva kvantitatiivinen tutkimus nihonjinroniin kohdistuvasta suhtautumistavasta sekä siihen vaikuttavista vastaajien taustatekijöistä.

Tämän tutkielman tarkoituksena ei ollut kyseenalaistaa ja väheksyä ihmisten kokemusta siitä, että nihonjinronin väittämät voivat olla oivaltavia ja merkityksellisiä (ks. esim. Bellah 2003: 1; Goodman 2005: 64; Kuwayama 2009: 53). Tämä tutkielma kuitenkin pyrki ensinnäkin osoittamaan, että kulttuureita tutkittaessa selvemmin tulisi ottaa kantaa siihen, mitä käsitteellä itse asiassa tarkoitetaan. Japanin tutkimuksessa tämä on näyttänyt olevan erityisenä ongelmana (ks. esim. Harootunian & Sakai 1999; Hansen 2015). Ymmärretäänkö japanilainen kulttuuri yhdeksi ja yhtenäiseksi toimijaksi, joka on yksilöiden välisestä kanssakäymisestä erillään olemassa oleva? Vai ymmärretäänkö japanilaisen kulttuurin muodostuvan useista erilaisista kulttuurillisista todellisuuksista, olevan kokoelma erilaisia käyttäytymis- ja ajatusmalleja, joista toiset ovat yleisempiä

kuin toiset – liquid-näkökulmasta tarkasteltuna yleisyyteen ja normaaliksi koettuun liittyen valta ja valtasuhteet.

Toiseksi tulevaisuuden kannalta on merkityksellistä kriittisesti pohtia ja tarkastella sitä, kuinka nihonjinronin rakentama diskurssi ”standardista japanilaisuudesta” ja siihen suhtautuminen tulee muuttumaan, kun yhteiskunta muovautuu yhä näkyvämmiin monimuotoisemmaksi maahanmuuton ja kansainvälisten avioliittojen myötä. Tällöin ”standardisoitunut japanilaisuus” käsitystapana joutuu yhä ongelmallisempaan valoon, kun sen rajoja rikkovia yksilöitä on yhä enemmän (ks. esim. Befu 2009, 2015; Uchio 2015: 153). Vai tuleeko nihonjinronin kaltainen diskurssi japanilaisuudesta päinvastoin vahvistumaan yhteiskunnan monimuotoisuuden tuloksena, kuten aikaisemmin pohdittiin? Tällöin yksilöt, jotka eivät täytä ”standardin japanilaisuuden” kriteereitä tai toimi sen viitoittamalla tavalla, tulevat potentiaalisesti suljetuiksi ”meidän” ulkopuolelle ja leimatuiksi ei-japanilaisiksi. Siten – puhtaasti tämän tutkielman kyselyyn osallistuneiden vastaajien vahvaa kannatusta nihonjinronia kohtaan tarkasteltaessa – tämän tutkielman anniksi muotoutuu se, että vaikka tutkimuksen otannan erityisyyden ja suppeuden takia yleistyksiä ei voida millään muotoa tehdä, niin tulokset antavat merkityksellisen näkökulman siihen mahdollisuuteen, että solid-kulttuurikäsitteelle perustuvan nihonjinronin diskurssi japanilaisuudesta voi yhä hyvinkin olla valtaapitävä diskurssi arkijärjellisellä tasolla. Tällöin julkisen diskurssin muoto selkeät rajapinnat ”meidän” ja ”heidän” välille vetävässä muodossa on etenkin huomionarvoista, sillä sille voi potentiaalisesti olla sympatisoijia. Julkisessa diskurssissa poliitikkojen, tuomareiden, poliisien sekä muiden valtaapitävien toimesta onkin ollut nähtävissä tämän kaltaisia elementtejä sekä toisen demonisointia kuten Cleveland (2014) ja Rivers (2015) ovat omissa tarkasteluissaan huomioineet. Tällöin diskurssin saamaa asemaa on entistä merkityksellisempää tarkastella kriittisesti. Kuitenkin, kuten vastauksissa oli myös nähtävissä, verenperintöön sidottu japanilaisuus torjuttiin ja peräänkuulutettavana oli yhteiskunnallinen muutos. Tulevaisuudessa vaikuttaisikin olevan yhä useampia kilpailevia diskursseja ja tapoja ymmärtää japanilaisuus.

Lähteet

Aida, Yūji (1972) *Nihonjin no ishiki kōzō* [Japanilaisten tietoisuuden struktuuri]. Tōkyō: Kōdansha.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities: reflection on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Andres, Lesley (2012) *Designing & doing survey research*. London: SAGE.

Aoki, Tamotsu (1990) "Nihonbunkaron" no henyō [Japanin kulttuuria koskevien teorioiden muuttuva muoto]. Tōkyō: Chūōkōron shinsha

Araki, Hiroyuki (1973) *Nihonjin no kōdō yōshiki* [Japanilaisten käyttäytymismallit]. Tōkyō: Kōdansha.

Babb, James (toim.) (2015) *The Sage handbook of modern Japanese studies*. Thousand Oaks: SAGE.

Bauman, Zygmunt & Vecchi, Benedetto (2004) *Identity: conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity Press.

Befu, Harumi (1981) A Critique of the group model of Japanese society. Teoksessa *Japanese society: reappraisals and new directions*, Ross Mouer & Yoshio Sugimoto (toim.), *Social Analysis* 5/6, December 1980 special issue, 29–43. Adelaide: University of Adelaide.

Befu, Harumi (1983) Internationalization of Japan and *nihon bunkaron*. Teoksessa *The Challenge of Japan's internationalization: organization and culture*, Hiroshi Mannari & Harumi Befu (toim.), 232–266. Nishinomiya: Kwansai Gakuin University.

Befu, Harumi (1987) *Ideorogī toshite no nihonbunkaron* [Teoriat japanilaisesta kulttuurista ideologiana]. Tōkyō: Shisō no kagakusha.

Befu, Harumi (1989) The Emic-etic distinction and its significance for Japanese studies. Teoksessa *Constructs for understanding Japan*, Yoshio Sugimoto & Ross Mouer (toim.), 39–66. London: Kegan Paul International.

Befu, Harumi (1993) Nationalism and nihonjinron. Teoksessa *Cultural nationalism in East Asia: representation and identity*, Harumi Befu (toim.), 107–135. Berkley: Institute of East Asian Studies, University of California.

Befu, Harumi (2001) *Hegemony of homogeneity*. Melbourne: Trans Pacific Press.

Befu, Harumi (2008) Consumer nihonjinron. Teoksessa *Theories and methods in Japanese studies: current state and future developments*, Hans Dieter Ölschleger (toim.), 345–355. Göttingen: V&R unipress, Bonn University Press.

Befu, Harumi (2009) Concepts of Japan, Japanese culture and the Japanese. Teoksessa *The Cambridge companion to modern Japanese culture*, Yoshio Sugimoto (toim.), 21–37. Melbourne: Cambridge University Press.

Befu, Harumi (2015) "Inclusion" as a moving target. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 248–253. Kanazawa: Kanazawa University.

- Bellah, Robert N. (2003) *Imagining Japan: the Japanese tradition and its modern interpretation*. Berkley: University of California Press.
- Ben-Dasan, Isaiah (1971) *Nihonjin to yudayajin* [Japanilaiset ja juutalaiset]. 12. painos. Tōkyō: Yamamoto shoten.
- Burgess, Chris (2010) *The 'illusion' of homogenous Japan and national character: discourse as a tool to transcend the 'myth' vs. 'reality' binary* [verkkojulkaisu]. The Asian-Pacific Journal: Japan Focus [ylläpitäjä ja tuottaja]. Viitattu 19.3.2017. <http://apjif.org/-Chris-Burgess/3310/article.html>.
- Burr, Vivien (1996) *An Introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Crawcour, Sydney (1981) Alternative models of Japanese society: an overview. Teoksessa *Japanese society: reappraisals and new directions*, Ross Mouer & Yoshio Sugimoto (toim.), *Social Analysis* 5/6, December 1980 special issue, 184–187. Adelaide: University of Adelaide.
- Chirkov, Valery (2009a) Introduction to the special issue on critical acculturation psychology. *International Journal of Intercultural Relations*, 33: 87–93.
- Chirkov, Valery (2009b) Critical psychology of acculturation: what do we study and how do we study it, when we investigate acculturation? *International Journal of Intercultural Relations*, 33: 94–105.
- Cleveland, Kyle (2014) Hiding in plain sights: minority issues in Japan. Teoksessa *Critical issues in contemporary Japan*, Jeff Kingston (toim.), 213–223. Abingdon: Routledge.
- Dale, Peter N. (2011) *The myth of Japanese uniqueness*. Uudistettu painos. London: Routledge Revivals.
- Davis, Winston (1983) The Hollow onion: the secularization of Japanese civil religion. Teoksessa *The Challenge of Japan's internationalization: organization and culture*, Mannari Hiroshi & Harumi Befu (toim.), 212–231. Nishinomiya: Kwansai Gakuin University.
- Davis, Winston (1992) *Japanese religion and society: paradigms of structure and change*. Albany: State University of New York Press.
- Dervin, Fred (2011) A Plea for change in research on intercultural discourses: a 'liquid' approach to the study of the acculturation of Chinese students. *Journal of Multicultural Discourses*, 6(1): 37–52.
- Dervin, Fred (2014) Exploring 'new' interculturality online. *Language and Intercultural Communication*, 14(2), 191–206.
- Dervin, Fred & Layne, Heidi (2013) A guide to interculturality for international and exchange students: an example of hostipitality? *Journal of Multicultural Discourses*, 8(1): 1–19.
- Dervin, Fred & Machart, Regis (2015) Culture, omnipotent cultures. Teoksessa *Cultural essentialism in intercultural relations*, Fred Dervin & Regis Machart (toim.), 1–11. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Dervin, Fred & Tournebise, Céline (2013) Turbulence in intercultural communication education (ICE): does it affect higher education? *Intercultural Education*, 24(6): 532–543.
- Doi, Takeo (1971) “*Amae*” no *kōzō* [Riippuvuuden anatomia]. Tōkyō: Kōbundō.
- Eagleton, Terry (1991) *Ideology: an introduction*. London: Verso.
- Ertl, John & Hansen, Paul (2015) Moving beyond multiculturalism as a framework for diversity in the anthropology of Japan. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 1–28. Kanazawa: Kanazawa University.
- Fairclough, Norman (2001) *Language and power*. 2. painos. Harlow: Longman.
- Farber, Maurice L. (1950) The Problem of national character: a methodological analysis. *The Journal of Psychology*, 30(2), 307–316.
- Fay, Brian (1996) *Contemporary philosophy of social science: a multicultural approach*. Oxford: Blackwell.
- Funabiki, Takeo (2010) “*Nihonjinron*” saikō [Teoriat japanilaisista – uudelleen harkinta]. Tōkyō: Kōdansha.
- Gandy, Oscar H., Jr (1998) *Communication and race: a structural perspective*. London: Arnold.
- Gee, James Paul (1999) *An Introduction to discourse analysis: theory and method*. London: Routledge.
- Goodman, Roger (2005) Making majority culture. Teoksessa *A Companion to the anthropology of Japan*, Jennifer Robertson (toim.), 59–52. Malden: Blackwell.
- Hall, Stuart (1991) The Local and the global: globalization and ethnicity. Teoksessa *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*, Anthony Douglas King (toim.), 19–39. Binghamton: State University of New York.
- Hamaguchi, Eshun (1977) “*Nihonrashisha*” no saihakken [”Japanilaisuuden” uudelleen löytäminen]. Tōkyō: Nihon keizai shinbunsha.
- Hamaguchi, Eshun (1982) *Kanjinshugi no shakai nihon* [Japani: kontekstuaalinen yhteiskunta]. Tōkyō: Tōyō keizai shinpōsha
- Hamaguchi, Eshun (1985) A Contextual model of the Japanese: towards a methodological innovation in Japan studies. *Journal of Japanese Studies*, 11(2): 289–321.
- Hamaguchi, Eshun (toim.) (1996) *Nihonbunka wa ishitsu ka* [Onko Japanin kulttuuri heterogeeninen?]. Tōkyō: Nihon hōsō shuppan kyōkai.
- Hansen, Paul (2015) The Anthropology of Japan’s social saga: the manufacture of consent, through decent, dissent, and the decent. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 213–245. Kanazawa: Kanazawa University.

- Hannerz, Ulf (1999) Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Culture Studies*, 2(3): 393–407.
- Harootunian, Harry (2001) Japan's long postwar: the trick of memory and the ruse of history. *The South Atlantic Quarterly*, 99(4): 715–739.
- Harootunian, Harry & Sakai, Naoki (1999) Japan studies and cultural studies. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 7(2): 593–647.
- Haugh, Michael (1998) Native-speaker beliefs about nihonjinron and Miller's "law of inverse returns". *The Journal of the association of Teachers of Japanese*, 32(2): 27–58.
- Hein, Patrick (2015) Cultural hegemony versus cultural relativism: an analysis of German and Japanese migration policies in the context of nihonjinron and leitkultur discourses. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 121–146. Kanazawa: Kanazawa University.
- Hendry, Joy (1996) The Chrysanthemum continues to flower – Ruth Benedict and some perils of popular anthropology. Teoksessa *Popularizing anthropology*, Jeremy MacClancy & Chris McDonough (toim.), 106–121. London: Routledge.
- Hofstede, Geert H., Hofstede, Gert Jan & Minkov, Michael (2010) *Cultures and Organizations: software of the mind: intercultural cooperation and its importance for survival*. 3. uudistettu painos. New York: McGraw-Hill.
- Holliday, Adrian (2011) *Intercultural communication and ideology*. Los Angeles: Sage.
- Holliday, Adrian, Hyde, Martin & Kullman, John (2004) *Intercultural communication – an advanced resource book*. London: Routledge.
- Hoskins, Bryony & Sallah, Momodou (2011) Developing intercultural competence in Europe: the challenges. *Language and Intercultural Communication*, 11(2): 113–125.
- Itasaka, Gen (1978) *Nihongo no hyōjō* [Japaninkielen ilmaisu]. Tōkyō: Kōdansha.
- Ishida, Eiichirō (1969) *Nihonbunkaron* [Luennot Japanin kulttuurista]. Tōkyō: Chikuma shobō.
- Jenkins, Richard (2008) *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. 2. painos. Thousand Oaks: SAGE.
- Kawai, Hayao (1976) *Bosei shakai nihon no byōri* [Äidillinen Japanin yhteiskunta patologiana]. Tōkyō: Chūōkōron shinsha.
- Kawamura, Nozomu (1981) The Historical background of arguments emphasizing the uniqueness of Japanese society. Teoksessa *Japanese society: reappraisals and new directions*, Ross Mouer & Yoshio Sugimoto (toim.), *Social Analysis* 5/6, December 1980 special issue, 44–62. Adelaide: University of Adelaide.
- Kowner, Rotem, Befu, Harumi & Manabe, Kazufumi (1999) The Human profile of Japanese nationalism: a study of nihonjinron followers. *Jurnal Komunikasi*, 15: 73–96.
- Kubota, Ryuko (2003) Critical teaching of Japanese culture. *Japanese Language and Literature, Special Issue: Sociocultural Issues in Teaching Japanese: Critical Approaches*, 37(1): 67–87.

- Kunihiro, Masao (1973) Indigenous barriers to communication. *The Japan Interpreter*, 8(1): 96–108.
- Kunihiro, Masao (1976) The Japanese language and intercultural communication. *The Japan Interpreter*, 10(3/4): 267–283.
- Kuwayama, Takami (2009) Japan's emic conceptions. Teoksessa *The Cambridge companion to modern Japanese culture*, Yoshio Sugimoto (toim.), 38–55. Melbourne: Cambridge University Press.
- Lie, John (2001) *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Manabe, Kazufumi (1992) Japanese cultural identity: old tradition, new technology. *Shakai Gakubu Kiyō*, 66: 119–122.
- Manabe, Kazufumi & Befu, Harumi (1994) Japanese cultural nationalism: an empirical investigation of nihonjinron. *Shakai Gakubu Kiyō*, 70: 133–142.
- Masuda, Yoshio (1967) *Jyunsuibunka no jyōken* [Puhtaan kulttuurin edellytykset]. Tōkyō: Kōdansha.
- McSweeney, Brendan (2002) Hofstede's model of national cultural differences and their consequences: a triumph of faith – a failure of analysis. *Human Relations*, 55(1): 89–118.
- McVeigh, Brian J. (2006) *Nationalisms of Japan: managing and mystifying identity*. Littlefield: Rowman & Lanham.
- McVeigh, Brian J. (2014) *Interpreting Japan: approaches and applications for the classroom*. Abingdon: Routledge.
- Message from chancellor* (n.d.) [verkkojulkaisu]. Kyōto: Doshisha University [ylläpitäjä ja tuottaja]. Viitattu 19.3.2016. <http://www.doshisha.ed.jp/english/message/index.html>.
- Miller, Roy Andrew (1982) *Japan's modern myth: the language and beyond*. New York: Weatherhill.
- Minami, Hiroshi (1983) *Nihonteki jiga* [Japanilainen minus]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Mouer, Ross & Sugimoto, Yoshio (1986) *Images of Japanese society: a study in the structure of social reality*. London: Kegan Paul International.
- Mouer, Ross & Sugimoto, Yoshio (1987) *Kojin, kanjin, nihonjin* [Yksilö, kontekstuaalinen, japanilainen]. Tōkyō: Gakuyō shobō.
- Mouer, Ross & Sugimoto, Yoshio (2010) Japanese studies – nihonjinron at the end of the twentieth century: a multicultural perspective. Teoksessa *Japanese encounters with postmodernity*, Johann P. Arnason & Mouer Ross (toim.), 237–269. London: Routledge.
- Murphy-Shigematsu, Stephen (1993) Japan and the monoethnic myth. *MELUS*, 18(4): 63–80.
- Nakane, Chie (1967) *Tate shakai no ningen kankei* [Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa]. Tōkyō: Kōdansha.

- Nippon Steel Corporation (1984) *Nippon: the land and its people – Nippon: sono sugata to kokoro*. Tōkyō: Gakuseisha.
- Number of students & faculty* (2016) [verkkójulkaisu]. Kyōto: Doshisha University [ylläpitäjä ja tuottaja]. Viitattu 19.3.2017. https://www.doshisha.ac.jp/en/information/overview/students_total.html.
- Oguma, Eiji (1995) *Tanitsu minzoku shinwa no kigen* [Homogeenisen kansan myytti ja sen alkuperä]. Tōkyō: Shinōsha.
- Ohta, Amy Snyder (1993) The Foreign language learner in Japanese society: successful learners of Japanese respond to Miller's "law of inverse returns". *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, 27(2), 205–228.
- Okonogi, Keigo (1982) *Nihonjin no ajase konpurekkusu* [Japanilaisten ajase kompleksi]. Tōkyō: Chūōkōron shinsha.
- Ozaki, Shigeo (1980) *Amerikajin to nihonjin* [Amerikkalaiset ja japanilaiset]. Tōkyō: Kōdansha.
- Pietikäinen, Sari (2000) Kriittinen diskurssintutkimus. Teoksessa *Kieli, diskurssi & yhteisö*, Kari Sajavaara & Arja Piirainen-Marsh (toim.), 191–218. Jyväskylä: Soveltavan kielentutkimuksen keskus, Jyväskylän yliopisto.
- Rivers, Damian J. (2015) Cultural essentialism and foreigner-as-criminal discourse. Teoksessa *Cultural essentialism in intercultural relations*, Fred Dervin & Regis Machart (toim.), 15–41. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Robertson, Jennifer (toim.) (2005a) *A Companion to the anthropology of Japan*. Malden: Blackwell Publishing.
- Robertson, Jennifer (2005b) Putting and keeping Japan in anthropology. Teoksessa *A Companion to the anthropology of Japan*, Jennifer Robertson (toim.), 3–16. Malden: Blackwell Publishing.
- Saaranen-Kauppinen, Anita & Puusniekka, Anna (2006) *KvaliMot – menetelmäopetuksen tietovaranto* [verkkójulkaisu]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [ylläpitäjä ja tuottaja]. Viitattu 19.3.2017. http://www.fsd.uta.fi/metodologia/metodologia/kvali/L7_3_5_2.html
- Saeki, Shōichi & Haga, Tōru (1987) *Gaikokujin ni yoru nihonron no meicho* [Tunnettujen ulkomaalaisten teorit Japanista]. Tōkyō: Chūōkōron shinsha
- Sera, Masatoshi (1963) *Nihonjin no pāsonariitī* [Japanilaisten persoonallisuus]. Tōkyō: Kinokuniya shoten.
- Shussin kōtōgakkō no shozaichibetsu gakuseisū* [Opiskelijoiden määrä eriteltynä lukion aluesijainnin mukaisesti] (2016) [verkkójulkaisu]. Kyōto: Doshisha daigaku [ylläpitäjä ja tuottaja]. Viitattu 19.3.2017. <https://www.doshisha.ac.jp/attach/page/OFFICIAL-PAGE-JA-1306/74670/file/20162117.pdf>.
- Stevens, Carolyn (2015) Anthropology of modern Japan. Teoksessa *The Sage handbook of modern Japanese studies*, James D. Babb (toim.), 22–32. Los Angeles: SAGE.
- Sugimoto, Yoshio (1997) *An Introduction to Japanese society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sugimoto, Yoshio (1999) Making sense of nihonjinron. *Thesis Eleven*, 57: 81–96.
- Sugimoto, Yoshio (toim.) (2009a) *The Cambridge companion to modern Japanese culture*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Sugimoto, Yoshio (2009b) ‘Japanese culture’: an overview. Teoksessa *The Cambridge companion to modern Japanese culture*, Yoshio Sugimoto (toim.), 1–20. Melbourne: Cambridge University Press.
- Sugimoto, Yoshino & Mouer, Ross (1982a) *Nihonjin ha “nihonteki” ka* [Ovatko japanilaiset “japanilaisia”]. Tōkyō: Tōyō keizai shinpōsha.
- Sugimoto, Yoshio & Mouer, Ross (1982b) *Nihonjinron ni kansuru 12shō* [12 lukua liittyen teorioihin japanilaisista]. Tōkyō: Gakuyō shobō.
- Sugimoto, Yoshio & Mouer, Ross (1989) Cross currents in the study of Japanese society. Teoksessa *Constructs for understanding Japan*, Yoshio Sugimoto & Ross Mouer (toim.), 1–38. London: Kegan Paul International.
- Suzuki, Takao (1975) *Tozasareta gengo – nihongo no sekai* [Suljettu kieli – japanin kielen maailma]. Tōkyō: Shinchōsha.
- Tsunoda, Tadanobu (1978) *Nihonjin no nō: nō no hataraki to tōzai no bunka* [Japanilaisten aivot: aivojen toiminta sekä idän ja lännen kulttuurit]. Tōkyō: Taishūkan.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2002) *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.
- Uchio, Taichi (2015) Japanese Filipino children between the dichotomy of “Japanese” and “non-Japanese”: challenging a policy distortion in *tabunka kyōsei*. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 147–165. Kanazawa: Kanazawa University.
- Valli, Raine (2007) Kyselylomaketutkimus. Teoksessa *Ikkunoita tutkimusmetodeihin: 1, metodin valinta ja aineistonkeruu: virikkeitä aloittelevalle tutkijalle*, Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.), 102–125. Uudistettu painos. Jyväskylä: PS-kustannus.
- Waldram, James B. (2009) Is there a future for ”culture” in acculturation research? An anthropologist’s perspective. *International Journal of Intercultural Relations*, 33: 173–176.
- Watsuji, Tetsuro (1979) *Fūdo: ningengakuteki kōsatsu* [Ilmasto: antropologinen tarkastelu]. Uudistetun laitoksen 8. painos. Tōkyō: Iwanami shoten.
- White, Daniel (2015) How the center holds: administering soft power and cute culture in Japan. Teoksessa *Reframing diversity in the anthropology of Japan*, John Ertl, Paul Hansen, John Mock, John McCreery & Gregory Poole (toim.), 99–120. Kanazawa: Kanazawa University.
- Yoshino, Kosaku (1992) *Cultural nationalism in contemporary Japan: a sociological enquiry*. London: Routledge.

Liite I. Kysely japaniksi

アンケート

お問い合わせ：ピアア・ユリタロ / piia.ylitalo@helsinki.fi

日本人の国民性やアイデンティティーなどについて様々な論があります。このアンケートでは、そのような論を7つ取りあげます。文章をお読みになり、ご意見をご記入下さい。最後に、論に関する著者と著書を取りあげます。ご存知のもの、またはお読みになったものをご記入下さい。

適当な答えをお告げ、「_」にお答え下さい。

はじめに

性別： 男 女

年齢： _____

出身： 京都市内 京都市外 大阪府

 その他の関西地域 その他 _____

留学生・外国人研究生などの場合には、出身国： _____

現在の身分： 学部 修士 博士 その他 _____

学部・専攻： _____

留学経験は： あり なし

あれば、場所と期間： _____

友達の中に日本人以外の方は： あり なし

1) 以下の文章ごとに質問を3つします：

- ① 文章の意見にどの程度賛成か反対かについて
- ② このような意見を聞いたことがあるかについて
- ③ この文章に対してもった感想について

全ての質問に対してお答え下さい。

第1

『甘え』とは日本人の精神構造を、また日本の社会構造を理解するための鍵概念となる。日本人は成人した後も、母子関係にたとえて、周りの人に依存できるように親子関係を要求する。周りの人に依存したり甘えたりする行動は友達、恋人、夫婦の関係で、そして後輩と先輩、学生と先生、上司と部下の関係で見られる。親子関係、また依存関係は人間関係の理想形であるとともに、日本の社会もこのような心理を許容したり激励したりしている。「土居健郎 1971『甘えの構造』東京：弘文堂」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない 同意できない どちらともいえない
同意できる 非常に同意できる

質問2 今までこのような論をお聞きになったことはありますか。

はい いいえ

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのようなご感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

第2

日本語に対する日本人の考え方という、外国人に日本語は分かるはずがないという確信である。どうも私たち日本人は、かなり心の奥深い所で日本語は日本人だけのものという不思議な確信を抱いていると言わざるをえないのである。

もしだれかが日本語を少し話せて、それを使おうと努力する時、日本人はそれを喜ぶのが普通である。ところが、もし、かなり流暢な会話ができると、「変な外人」とか「気持ち悪い」とかいう言葉をしばしば聞かされることになる。日本語が慣用的になればなるほど、ある人たちにとっては、「気持ち悪い！」ことになるらしいのである。

日本語は日本という国と固く結びつき、日本民族、日本文化、そしていろいろな特性、例えば黒い髪、黄色い皮膚、日本的感情、習慣、そして価値観、と一体をなしている。

だが日本人にとって、日本人とは究極的には血の問題なのであって、外国人は日本人になることはできないのだ。たとえ法律的い帰化の手續を正しくふんでも、外国人がいつまでも本当の日本人として受け入れられないのはこのためである。「鈴木孝夫 1975 『閉ざされた言語—日本語の世界』 165-179 ページ、東京：新潮社」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない	同意できない	どちらともいえない
同意できる	非常に同意できる	

質問2 今までこのような論をお聞きになりましたか。

はい	いいえ
----	-----

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのような感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

第4

コミュニケーションというと、日本人にとって言語はその全てでなく、一つの部分だ。それでは、日本人の言語についての考え方の根源はどこにあるか。それは、まず、我々の他には見られない珍しい同質性から出てくるのではないかと指摘したい。同質であるからこそ、家族の間に見られる直感的で、言語以外の相互理解は社会全体に普及され、言語によるコミュニケーションは不必要になる。

そして、日本社会のタテ構造の圧迫のため、人々は没個性的な思想を持ち、自分の発言や批判などは自分の口から語らなくてより、集団に同調する。

また、美的な感覚がはたらいっていないか。日本人が周りの人々の気持ちを尊敬し、意見の直接的な対立は不愉快であると思う。そのため、弁論とディベートに必要な言語的な方法はひかえめにされる。「腹芸」や「目は口ほどに物を言う」などの言語以外の方法はよく使われ、我々の美的な理想を支持する。「國弘正雄 1976『The Japanese language and intercultural communication』The Japan Interpreter 10: 267-283」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない	同意できない	どちらともいえない
同意できる	非常に同意できる	

質問2 今までこのような論をお聞きになりましたか。

はい	いいえ
----	-----

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのようなご感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

第5

日本人の自我構造の特徴の一つは、自分の所属する集団の目標活動と内部の人間関係に深い親和感をもち、自分の自我を集団と一体化させ、そこに「集団我」「集団意識」とでも呼べる部分を形成することである。集団我は、ある集団の成員にとってその集団に所属していることが積極的な意味をもつということであり、強い所属意識と依存意識から成り立っている。「南博 1983『日本的自我』22ページ、東京：岩波書店」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない

同意できない

どちらともいえない

同意できる

非常に同意できる

質問2 今までこのような論をお聞きになりましたか。

はい

いいえ

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのようなご感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

第6

日本文化というものがさまざまな異質的な要素からできているという見方にも根拠はありますが、それとは逆にそういう異質なものを受け入れながら、ヨーロッパ諸国とくらべると、日本人は驚くべき同質性を古代から維持している、外のものを受け入れてもケロリとしてすましていられるという意味で、ほかにはみられない珍しい例です。

「石田英一郎 1969『日本文化論』154ページ、東京：筑摩書房」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない 同意できない どちらともいえない
同意できる 非常に同意できる

質問2 今までこのような論をお聞きになりましたか。

はい いいえ

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのようなご感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

第7

すべての構成員が同じ動労形態と目標を持っているような共同体においては、個性的な人間、手腕のある人間というよりは、むしろ平凡で己れお分を知った人間、集団のとりきめに不平をいったり、反対をしたりするような人間よりは、集団のきまりをよく守り、己れの境遇に不平不満をいわないような人間。これはムラにおける理想的人間像であるばかりでなく、われわれ日本人が都市農村の区別なくまさに理想的であると考えている人間像そのものにほかならないということである。いかに日本人のコヤ・パーソナリティが変わらずに今にいたっているかはまったく感嘆のほかはないのである。「荒木博之 1973『日本人の行動様式』42-43 ページ、東京：講談社」

質問1 論に対してのあなたのご意見は次のうち、どれですか。

全く同意できない	同意できない	どちらともいえない
同意できる	非常に同意できる	

質問2 今までこのような論をお聞きになりましたか。

はい	いいえ
----	-----

質問3 この文章に対してのご意見を詳しくお聞かせ下さい。この内容についてどのようなご感想やご意見をお持ちでしたか。また、質問1の回答を選んだ理由についてもお聞かせ下さい。どうぞ以下の空閑、または紙の裏をご利用下さい。長くなっても構いません。

2) 以下のリストでは日本人の国民性やアイデンティティーなどに関する著者 (A-O) と著書 (a-o) を取りあげます。リストの中にはご存知の著者も著書をお告げ下さい。また、お読みになった著書を右側の表にお告げ下さい。

リストの中のご存知のものをお告げ下さい。		お読みになったことがありますか。
A. 会田雄次	a. 『日本人の意識構造』	はい いいえ
B. 和辻哲郎	b. 『風土』	はい いいえ
C. 中根千恵	c. 『タテ社会の人間関係』	はい いいえ
D. イザヤ・ベンダサン	d. 『日本人とユダヤ人』	はい いいえ
E. 土居健郎	e. 『甘えの構造』	はい いいえ
F. 角田忠信	f. 『日本人の脳一脳の働きと東西の文化』	はい いいえ
G. 浜口恵俊	g. 『日本らしさの再発見』	はい いいえ
H. 小此木啓吾	h. 『日本人の阿闍世 コンプレックス』	はい いいえ
I. ルース・ベネディクト	i. 『菊と刀』	はい いいえ
J. 南博	j. 『日本的自我』	はい いいえ
K. 板坂元	k. 『日本語の表情』	はい いいえ
L. 河合隼雄	l. 『母性社会日本の病理』	はい いいえ
M. 石田英一郎	m. 『日本文化論』	はい いいえ
N. 鈴木孝夫	n. 『閉ざされた言語—日本語の世界』	はい いいえ
O. 荒木博之	o. 『日本人の行動様式』	はい いいえ

ご協力ありがとうございました。

Liite II. Kysely suomeksi

Kysely

Yhteystiedot / piia.ylitalo@helsinki.fi

Japanilaisten kansanluonteeseen ja identiteettiin liittyen on olemassa monenlaisia väittämiä. Tässä kyselyssä otetaan esille niistä seitsemän. Väittämän luettuasi, ole hyvä ja kerro mielipiteesi siihen liittyen. Lisäksi kyselyn lopussa on listattu väittämiin liittyviä kirjoittajia ja teoksia. Merkitse tuntemasi kirjoittajat ja teokset sekä ne teokset, jotka olet lukenut.

Ympyröi sopivin vaihtoehto tai vastaa annettuun kohtaan ().

Aluksi:		
Sukupuoli:	Mies	Nainen
Ikä:	_____	
Syntymäalue:	Kioton kaupunki	Kioton prefektuuri
	Kansai-alueen muu osa	Osakan prefektuuri
	Jokin muu: _____	
	vaihto-opiskelijan/ulkomaalaisen opiskelijan tapauksessa,	
	synnyinmaa: _____	
Tämän hetkiset opinnot:	Kandidaatti	Maisteri
	Tohtori	Jokin muu: _____
Tiedekunta ja pääaine:	_____	
Oletko suorittanut vaihto-opintoja:	Kyllä	Ei
Jos kyllä, niin kohdamaa ja kesto:	_____	
Onko sinulla japanilaisten lisäksi muun maalaisia ystäviä:	Kyllä	Ei

I) Jokaiseen alla olevaan väittämään liittyen on kolme kysymystä:

- ① Kuinka vahvasti olet väittämän kanssa samaa tai eri mieltä?
- ② Oletko kuullut kyseistä väittämää aikaisemmin?
- ③ Mitä ajatuksia kyseinen väittäjä herättää?

Ole hyvä ja vastaa kaikkiin kysymyksiin.

1)

Amae on välttämätön käsite japanilaisten mielenmaiseman ja Japanin yhteiskunnan ymmärtämiseksi. Aikuistuttuaankin japanilaiset haluavat tukeutua ja turvautua ympärillä oleviin ihmisiin, olla riippuvuussuhteessa heihin, joten he kaipaavat ihmissuhteiltaan vanhemman ja lapsen välisen suhteen kaltaisuutta. Tällaista ympärillä olevista ihmisistä riippuvaisena olemista ja hemmotelluksi tulemisen käyttäytymistä pystyy näkemään ystäväysten, rakastavaisten sekä aviopuolisoiden välillä, kuin myös nuoremman ja vanhemman opiskelijan, opiskelijan ja opettajan sekä alaisen ja esimiehen välillä. Vanhemman ja lapsen välisen suhteen kaltaisuus, riippuvaisuuden suhde, ei ole ainoastaan ihmissuhteiden ideaali muoto, vaan Japanin yhteiskunta myös hyväksyy ja rohkaisee tämän kaltaista mentaliteettia. (Doi, Takeo [1971] *Riippuvuuden anatomia*. 47. painos. Tokyō: Kōbundō.)

Kysymys 1: Mikä alla olevista vaihtoehdoista kuvastaa mielipidettäsi väittämästä?

täysin eri mieltä

jokseenkin eri mieltä

ei samaa eikä eri mieltä

jokseenkin samaa mieltä

täysin samaa mieltä

Kysymys 2: Oletko kuullut tämän kaltaista väittämää aikaisemmin?

kyllä

ei

Kysymys 3: Kerro, mitä mieltä olet väittämästä. Minkälaisia tunteita ja ajatuksia väittämä herättää? Mikä sai valitsemaan ensimmäisen kysymyksen vaihtoehdon? Jos alla oleva tila ei riitä, voit jatkaa vapaasti paperin toiselle puolelle.

3)

Japanissa sosiaalisten ryhmien organisoitumistavoissa painottuvat vertikaaliset suhteet. Myös ryhmien sisälle muodostuu iän, yritykseen tulovuoden sekä palvelutujen vuosien kaltaisiin tekijöihin perustuva hierarkia siitäkin huolimatta, että ryhmänjäsenet omaisivat samat taidot ja kyvyt. Vanhemman ja nuoremman välinen hierarkia on ryhmien sisällä merkittävä tekijä, ja sen voi sanoa olevan ominaista Japanille. Tämä hierarkia ei ole nähtävissä pelkästään pintapuoleisesti käyttäytymisessä, vaan se vaikuttaa vahvasti myös ajatusten ja mielipiteiden ilmaisemiseen. (Nakane, Chie [1967] *Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa*. Tökyö: Kōdansha.)

Kysymys 1: Mikä alla olevista vaihtoehdoista kuvastaa mielipidettäsi väittämästä?

täysin eri mieltä

jokseenkin eri mieltä

ei samaa eikä eri mieltä

jokseenkin samaa mieltä

täysin samaa mieltä

Kysymys 2: Oletko kuullut tämän kaltaista väittämää aikaisemmin?

kyllä

ei

Kysymys 3: Kerro, mitä mieltä olet väittämästä. Minkälaisia tunteuksia ja ajatuksia väittämä herättää? Mikä sai valitsemaan ensimmäisen kysymyksen vaihtoehdon? Jos alla oleva tila ei riitä, voit jatkaa vapaasti paperin toiselle puolelle.

5)

Yksi japanilaisille ominaisista minuuden rakennuspalikoista on se, että henkilökohtainen ajatus minuudesta oikeastaan hämärtyy kuuluttavan sosiaalisen ryhmän päämääriin ja ihmissuhteisiin upottautuessa. Henkilökohtainen minuus sulautuu ryhmän kanssa, mistä syntyy ryhmäminuus tai ryhmätietoisuus. Ryhmäminuus viittaa siihen, että ryhmäjäsensuus itsessään muodostuu todella merkitykselliseksi ryhmän jäsenille. Se kumpuaa vahvasta kuuluvuuden ja riippuvuuden tunteesta ryhmää kohtaan. (Minami, Hiroshi [1983] *Japanilainen minuus*: s. 22. Tōkyō: Iwanami shoten.)

Kysymys 1: Mikä alla olevista vaihtoehtoista kuvastaa mielipidettäsi väittämästä?

täysin eri mieltä

jokseenkin eri mieltä

ei samaa eikä eri mieltä

jokseenkin samaa mieltä

täysin samaa mieltä

Kysymys 2: Oletko kuullut tämän kaltaista väittämää aikaisemmin?

kyllä

ei

Kysymys 3: Kerro, mitä mieltä olet väittämästä. Minkälaisia tuntemuksia ja ajatuksia väittämä herättää? Mikä sai valitsemaan ensimmäisen kysymyksen vaihtoehdon? Jos alla oleva tila ei riitä, voit jatkaa vapaasti paperin toiselle puolelle.

6)

Ajatus siitä, että Japanin kulttuuri rakentuu monista erinäisistä elementeistä, on perusteltu. Toisaalta, Euroopan maihin verrattuna, Japani tarjoaa ainutkertaisen, muualta löytymättömän esimerkin kansasta, joka vieraita elementtejä assimiloidessaan on säilyttänyt hämmästyttävän homogeenisuuden aikaisista ajoista lähtien. (Ishida, Eiichirō [1969] *Luennot Japanin kulttuurista*: s. 154. Tōkyō: Chikuma shobō)

Kysymys 1: Mikä alla olevista vaihtoehtoista kuvastaa mielipidettäsi väittämästä?

täysin eri mieltä

jokseenkin eri mieltä

ei samaa eikä eri mieltä

jokseenkin samaa mieltä

täysin samaa mieltä

Kysymys 2: Oletko kuullut tämän kaltaista väittämää aikaisemmin?

kyllä

ei

Kysymys 3: Kerro, mitä mieltä olet väittämästä. Minkälaisia tunteita ja ajatuksia väittämä herättää? Mikä sai valitsemaan ensimmäisen kysymyksen vaihtoehdon? Jos alla oleva tila ei riitä, voit jatkaa vapaasti paperin toiselle puolelle.

7)

Samat työskentelytavat ja päämäärät jakavien ryhmäjäsenten kollektiivisessa yhteisössä vain yhdenlaiselle ihmistyyppille on tilaa: individualistisen ja kyvykkään yksilön sijaan tavallinen ja oman paikkansa tietävä; ryhmän päätöksiin tyytymätön, niistä valittava ja niiden vastaisesti toimivan yksilön sijaan ryhmäkuuliainen ja tyytymättömyyttään julistamaton ryhmän jäsen. Tämä ihmistyyppin ideaali ei ole ainoastaan jotain, joka vallitsi muinaisissa pienten kylien muodostamisissa kollektiiveissa, vaan ideaali on nähtävillä myös tämän päivän yhteiskunnassa. On kuin japanilaisten persoonallisuuden ydin olisi pysynyt muuttumattomana näihin päiviin saakka. (Araki, Hiroyuki [1973] *Japanilaisten käyttäytymismallit*: s. 42–23. Tökyō: Kōdansha.)

Kysymys 1: Mikä alla olevista vaihtoehdoista kuvastaa mielipidettäsi väittämästä?

täysin eri mieltä

jokseenkin eri mieltä

ei samaa eikä eri mieltä

jokseenkin samaa mieltä

täysin samaa mieltä

Kysymys 2: Oletko kuullut tämän kaltaista väittämää aikaisemmin?

kyllä

ei

Kysymys 3: Kerro, mitä mieltä olet väittämästä. Minkälaisia tuntemuksia ja ajatuksia väittämä herättää? Mikä sai valitsemaan ensimmäisen kysymyksen vaihtoehdon? Jos alla oleva tila ei riitä, voit jatkaa vapaasti paperin toiselle puolelle.

II) Alla olevassa listassa on japanilaisten kansanluonteeseen ja identiteettiin liittyviä kirjoittajia (A-O) sekä teoksia (a-o). Ole hyvä ja merkitse tuntemasi kirjoittajat ja teokset. Mikäli olet lukenut jonkin listatuista teoksista, ilmoita siitäkin.

Merkitse tietämäsi tekijät ja teokset.			Oletko lukenut teoksen?	
A.	Aida Yūji	a. Japanilaisten tietoisuuden struktuuri	kyllä	ei
B.	Watsuji Tetsuro	b. Ilmasto	kyllä	ei
C.	Nakane Chie	c. Ihmisten väliset suhteet vertikaalisessa yhteiskunnassa	kyllä	ei
D.	Isaiah Ben-Dasan	d. Japanilaiset ja juutalaiset	kyllä	ei
E.	Doi Takeo	e. Riippuvuuden rakenne	kyllä	ei
F.	Tsunoda Tadanobu	f. Japanilaisten aivot: aivojen toiminta sekä idän ja lännen kulttuurit	kyllä	ei
G.	Hamaguchi Eshun	g. ”Japanilaisuuden” uudelleen löytäminen	kyllä	ei
H.	Okonogi Keigo	h. Japanilaisten <i>ajase</i> kompleksi	kyllä	ei
I.	Ruth Benedict	i. (The Chrysantheum and the Sword)	kyllä	ei
J.	Minami Hiroshi	j. Japanilainen minuus	kyllä	ei
K.	Itasaka Gen	k. Japaninkielen ilmaiset	kyllä	ei
L.	Kawai Hayao	l. Äidillinen Japanin yhteiskunta patologiassa	kyllä	ei
M.	Ishida Eiichirō	m. Luennot Japanin kulttuurista	kyllä	ei
N.	Suzuki Takao	n. Suljettu kieli – japanin kielen maailma	kyllä	ei
O.	Araki Hiroyuki	o. Japanilaisten käyttäytymismallit	kyllä	ei

Kiitos kyselyyn osallistumisestasi!