

Keha ja meel: dualism või holism?

Margit Juurikas

Abstract

Body and mind: dualism or holism?

KEYWORDS: *body, mind, strong and weak dualism, East and West*

The idea of the body and the mind is undoubtedly part of the human worldview. However, explaining the nature of the body and the mind and their relationship has been a challenging issue throughout the ages. The body and the mind are not neutral but culturally constructed terms whose meanings have changed over time, even within a single culture. Within a single cultural space, there may not even be agreement on whether the body and the soul/mind should be considered a whole or as two separate entities. This article provides an overview of East Asia's dominant conceptions of the body and the mind, including Western concepts for comparison. Edward Slingerland's idea of a strong and a weak dualism helps to explain that even in Western conceptions of the body and the mind, speaking of a dualism of the body and the mind is nonsensical.

An overview reveals that although there have been thinkers in both the West and the East who are neither strictly dualistic nor strictly holistic, Westerners still tend more often to see the body and the mind as somehow qualitatively separate, hence the dualistic perspective. At the same time, man has always understood that the body and the mind/spirit interact, which inevitably leads to the desire to sepa-

rate them, even though this is impossible. In the Far East, the body and the mind are accepted as a unified system, with the mind being said to be nothing that can exist apart from the body. In China, however, the rhetoric of the mind being the ruler of the body is more emphasized, while in Japan, the attempt to achieve the unity of the body and the mind dominates. This kind of thinking presupposes that the body and the mind are not ontologically distinct realms. They have an overlapping part, while such a weak dualism privileges the mind over other human faculties.

MARGIT JUURIKAS, MA, teacher of Japanese and doctoral student of cultural studies at the School of Humanities, Tallinn University

Arusaam kehist ja meelest kuulub kahtlemata inimese maailmapildi juurde. Lihtsustatult öeldes on esimene neist justkui maailmapildi asine, teine vaimne pool. Ometigi on nende olemuse ja suhete seletamine olnud läbi aegade paras proovikivi. Kehast kui millestki ainelisest rääkides on vähemalt läänes jäänud paljud arvamuse juurde, et keha on pelgalt füüsiline asi. Samas on ka neid, kes on leidnud, et keha on midagi enamat kui lihtsalt füüsiline objekt, seletades, et keha on muuhulgas ka idee, filosoofiline ja kultuuriline moodustis, osa väärtushinnangutest. Veel keerulisem pilt on kujunenud mitteainelisest vaimust/meelest,¹² milles „tunnetusorganina“ peaks sisalduma nii taipamis- kui ka tahtevõime, emotsioonid ning veel ka ellusuhtumine. Nii võib öelda, et keha ja meel ei ole neutraalsed, vaid kultuuriliselt konstrueeritud terminid; peale selle on nende tähendus aegade jooksul muutunud, seda koguni ühe kultuuriruumi sees. Ühe kultuuriruumi sees ei pruugi olla üksmeelt isegi selles, kas keha ja hinge/meelt peaks käsitlema terviklikult või kahe iseseisva entiteedina. Käesolev artikkel püüab anda üldpilti domineerivatest keha ja meele käsitlustest Ida-Aasias, lisades enne võrdluseks ka peamised lääne arusaamad.

12 Eesti keeles on mentaalse maailmapildi väljendamisel kasutatud mõisteid „hing“, „vaim“, „meel“, „ise“, „jumal“ jt. Eestlase arusaamas on meel peas, kus on meelekoht, ning hing südames (Sutrop 2004). Siinkohal kasutatakse väljendit „meel“ peamiselt Kaug-Ida kontekstis, lääne kontekstis aga kasutakse vaimse poole väljendamisel sõnu „hing“, „vaim“ ja „mõistus“.

1. Dualism või holism?

Kehast ja meelest rääkides on olnud valdav suhtumine, et lääts = dualism, ida = holism. Kuna aga tuliseid vaidlusi sellel teemal on peetud nii ühel kui ka teisel pool, siis ei saa pilt nii mustvalge olla. Sinoloog ja filosoof Edward Slingerland analüüsib oma raamatus ida holismi, keerab selle kui aabitsatõe pea peale ja väidab, et ida holism on paljas müüt, mis tuleneb sellest, et algul ei olnud Hiinas radikaalset või — nagu autor ütleb — „tugevat“ keha-meele dualismi. Ta lükkab ümber väite, nagu puudunuks varajases Hiinas psühholoogilise seespidisuse tunnetus, individuaalsuse mõiste ja surmajärgse elu kontseptsioon (Slingerland 2019: 11).

Slingerland (2019) osutab asjaolule, et paljudes Vana-Hiina tekstides esindab meel või vaim inimese identiteeti, psühholoogilist sisemust ja moraalsust, mis omakorda on seotud kehaga. Jättes kõrvale nii tugeva (*strong*) dualismi kui ka holismi — viimast mõistab ta kui dualismi või dihhotoomia (muuhulgas ka keha ja meele oma) puudumist (Slingerland 2013: 1) —, pakub ta Vana-Hiina puhul välja teooria nõrgast (*weak*) keha ja meele dualismist, mis erinevalt tugevast dualismist võimaldab käsitada keha ja meele piiratud kattumust või nende omavahelist vastastikust mõju. Slingerland leiab, et tugev lääne dualism ja väidetav tugev ida holism on ühe mündi kaks külge, mille vermib kultuuri ühtsuse otsimine. Nii nagu totaalselt kehatu ja totaalselt mittefüüsiline meel on ebausutav arusaam meelest, on ka absoluutselt ühtne keha-meele kogum ebarealistlik. Kui mõista, et eri kultuurides on olemas ühine tunnetuslik alus (s.t nõrk keha-meele dualism), siis saab arusaadavaks ka see, kuidas eri kultuurid ja traditsioonid rõhutavad keha ning meele erinevaid aspekte ja arendavad nende käsitlemist eri suundades, kuid need on vaid ühe ja sama nõrga dualismi variatsioonid.

Hiina mõtteloo uurija Lisa Raphals pakub pisut laiema holismi ja dualismi variatsiooni. Tema nägemuses väljendab holism keha ja meele (või vaimu või hinge) vahelisi ühiseid jooni. Tugevas holismis ei eristata keha ja meelt ning nende vahel ei ole ontoloogilist erisust; samas nõrga holismi puhul on need „funktsionaalselt ja kvalitatiivselt eristatavad, kuid seda erisust ei rõhutata“ (Raphals 2015: 133). Dualismi all mõistab Raphals keha ja meele funktsionaalseid ja kvalitatiivseid erisusi. Tugeva dualismi puhul

on selge jaotus füüsilise, sageli alluva keha ning ontoloogiliselt eristuva meelega vahel; nõrga dualismi puhul on nad samuti eristatavad ning ühte ei ole võimalik taandada teisele, kuid sellegipoolest on keha ja meel üksteisega tugevas suhtes. Raphals rõhutab veel, et nõrga dualismi ja nõrga holismi vahele ei saa kindlat piiri tõmmata (*Ibid.*: 133–134).

Võttes arvesse ülalpool välja toodud arusaamu dualismist ja holismist, tutvustatakse allpool keha ja meelega probleemi nii läänes kui ka Kaug-Idas, ehkki järgnevad alapeatükid ei pretendeeri kindlasti teema ammendavale esitusele.

2. Lääne tugev dualism

Läänes on ajapikku toimunud ilmne eemaldumine sajandeid kristlikus kultuuriruumis laialt levinud mõtteviisist, mille järgi keha oli enamasti sekundaarne ja taunitav, midagi, mille sügavam uurimine ei olnud õigustatud. Varem pälvis tähelepanu hoopis vaim (või ka hing või mõistus), mille puhul leiti sageli, et mida vähem on see seotud kehaga, seda parem. Keha mõisteti eeskätt hinge kesta või ihade ja pahede allikana, mida tuleb ratsionaalsete vahenditega kontrolli all hoida ja võimalust mööda vaimule allutada — keha peab olema kontrollitud, ta peab olema vaimu meelevaldas.

Kehast rääkides on lääne filosoofid aegade jooksul võtnud appi mitmesuguseid metafoore, kirjeldades keha kui (vaimu) vanglat, masinat, instrumenti, templit jne, mis kõik viitavad keha materiaalsusele. Samas ei analüüsitud juba antiikajal keha ilma vaimuta, kusjuures vaidluspunkt ei olnudki niivõrd keha, vaid vaim, sest keegi ei osanud kindla veendumusega öelda, kas või kuidas ta erineb hingest või mõistusest.

Vanakreeka filosoofide tekstides kasutatakse keha ja hinge kohta eelkõige väljendeid *sōma* ja *psychē*. Kuna hinge *ψῶι* mõistuse lahtiseletamine ei olnud kerge, kastutati selle kohta erinevaid termineid. Lisaks *psychē*'le (*ψυχή*) — kognitiivsete ja intellektuaalsete omadustega eluks vajalik hing (*soul*) — olid veel kasutuses *nóos* (*νοῦς*) — reaalsuse tabamiseks vajalik mõistus või mõtlemine (*mind*) — ning *pneuma* (*πνεῦμα*) — (elu)hingus (*breath*) (vt Furley 1999, Bremmer 1983).

Vanakreeka filosoofidest tähtsustas Sokrates mõistust ning nägi tahet ja kirge põhjustavas kehas enda vaenlast, soovides hinge vabanemist kehast. Kuna hing oli tema arvates surematu, siis oli surm see, mis pidi tagama hinge vabadusse pääsemise. Platon seevastu tunnistas keha-hinge dualismi, nähes inimest kui keha ja hinge ühendust (Platon 2021: 82–83). Ta seostas hinge jumaliku maailmaga, ühenduses igaviku ja surematusega, sest keha surm ei hävita hinge, vaid vabastab selle keha vangistusest (keha on vangla) (*ibid.*: 55). Platoni järgi on hing surematu ja kehaga seotud vaid ajutiselt. Inimene ei oma hinge, vaid on hing, samas inimene omab keha, mis ilma hingeta oleks surnud keha (Szaif 1997: 1834).

Kui Platon püüdis seletada keha ja vaimu omavahelist ajutist suhet, siis Aristoteles kahtles, et hinge saaks kehast lahutada. Ta leidis, et hinge või mingit selle osa „ei saa kehast eraldada“, sest hing on „elusa keha põhjuseks ja lähteallikaks“ (Aristoteles 2017: 39, 37). Ta käsitles hinge vormina, keha aga mateeriana ning oli veendunud, et keha ei saa eksisteerida ilma hingeta, hing annab kehale vormi (Lorenz 2009). Aristoteles jõudis oma arutlusega uskumuseni, et mõistus, mis on omakorda osa hingest, on midagi, millel ei ole kehalist vormi; see võib eksisteerida ilma materiaalse baasita (Aristoteles 2017: 12–15).

Murrang kehalisuse küsimuses toimus 17. saj algul, mil René Descartes pööras Aristoteelse filosoofia teatavas mõttes pea peale ning hakkas rääkima kehast ja hingest kui inimloomuse kahest substantsist. Descartes oli esimene, kes analüüsis süstemaatiliselt keha ja hinge suhet „modernse“ loodusteaduse mehaanilisest ja materialistlikust paradigmat lähtudes. Keha käsitles ta kõigest materiaalse mehhanismina, mida sai uurida nagu ükskõik millist masinat.

Nii Platon kui ka Descartes selgitasid, et inimene koosneb kahest vastandlikust entiteedist — kehast ja vaimust. Siiski on nende lähenemine keha-vaimu dualismile olemuslikult erinev. Platoni jaoks esindab keha himulist, kaootilist iha, samal ajal kui meelega funktsioon on tuua sellistesse ahnetesse impulssidesse korda ja harmooniat. Descartes seevastu on veendunud, et „minu keha või pigem mina tervikuna, niivõrd kuivõrd ma koosnen kehast ja vaimust, on ümbritsevate kehade poolt mitmeti mõjutatav, nii kasulikult kui ka kahjulikult.“ (Descartes 2014: 102). See tähendab, et inimese eksistents on kehaline ja tema keha meelelisus on mõjutatud ümbritseva

maailma materiaalsusest.

Baruch Spinoza, kes esmalt vaimustus Descartes'i ideedest, leidis lõpuks, et keha ja vaim (mõtlemine) ei ole mitte dualistlikult erinevad substantid, vaid sama substantsi kaks eri oluviisi, kusjuures üks ei mõjuta teist (Gregory 1987: 738). Samas on George Berkeley tavatult argumenteerinud, et mateeriat, s.t ka keha, ei olegi olemas, eksisteerib ainult vaim, millega ta põhimõtteliselt heitis kõrvale võimaliku probleemi keha ja vaimu vastasmõjust.

Samal ajal kui Descartes kuulutas keha ja vaimu dualismi, hakati läänes uurima inimese füsioloogilist mehhanismi ka eraldiseisvana. Ometigi ei suutnud range (tugev) dualism rahuldavalt seletada, kuidas kaks täiesti erinevat substantsi — keha ja vaim — on üksteisega seotud, mistõttu arenes välja mitu uusaegse idealismi ja materialismi suunda, millest esimesed taandavad keha vaimule ja teised vaimu kehale. Ka kehalisuse tõus fenomenoloogia huviorbiiti (ennekõike Merleau-Ponty eeskujul) ei tähendanud keha osa tähtsustamist vaimu arvelt. Nüüd ei ole küsimus enam selles, kuidas on keha ja vaim, subjekt ja objekt omavahel seotud, vaid kuidas seda dihhotoomiat erinevates olukordades mõista.

Eelnev ei pretendeeri täielikule ülevaatele sellest, kuidas lääne filosoofid keha ja hinge mõistsid, ent teemat lühidalt kokku võttes võib öelda, et läänemaailmas on arusaam materiaalse keha ja selle mitterateriaalse ekvivalendi dualismilt liikunud keha-hinge dihhotoomiale, sealt omakorda keha-vaimu dihhotoomiale, kus hing asendati vaimuga, mille tähendusväli oli laiem, sisaldades endas nii inimese psühholoogilisi, moraalseid kui ka religioosseid aspekte. Järgmise sammuna piiritleti hing religioosse diskursusega ja vaimu kohta arvati, et see võtab isiku psühholoogiliste aspektide vormi. Nii jõuti dualismi, kus hinge osas jäeti kõrvale religioosne ja moraalne konnotatsioon ning asetati rõhk mõtlemisele ja teadmisele. Viimasel ajal on keha taas huviorbiidis, mis ei tähenda, nagu oleks keha ja hinge dihhotoomia lääne mõttemaailmast kadunud, pigem on dualistlikkust lihtsalt pehmendatud. Tegemist ei ole enam tugeva dualismiga (Slingerland 2019), milles keha ja vaim on kaks kvalitatiivselt eristatavat kategooriat või substantsi, mis eksisteerivad üksteisest sõltumatult ning välistavad üksteist — kehalise sees pole midagi vaimset, ja vastupidi.

3. Kaug-Ida nõrk dualism

Ida mõtteviiside uurijate seas on pikka aega olnud aktsepteeritud truism, et kui lääne mõttelaad on olemuselt dualistlik, siis ida oma on sügavalt holistlik. Selline arvamus on lihtne tekkima, sest näiteks Hiinas ja Jaapanis ei ole keha ja meele kui kahe erineva fenomeni üle vaidlusi toimunud ning see justkui lubab eeldada — kui jätta kõrvale võimalus, et selles lihtsalt ei nähtud ontoloogilist probleemi —, et neid võetakse ühtsena. Ent sageli jäetakse tähele panemata, et selline ühtsus ei ole iseeneslik, vaid (sageli kehalise praktikaga)¹ saavutatav, ning et ühtsus tähendab pigem koos-toimimist ja kattuvust, mitte niivõrd ühena olemist.

3.1 Keha ja meel Hiina kontekstis

Nagu juba mainitud, leidis Slingerland, et Hiina traditsioonilises maailmapildis võiks keha ja meele suhet mõista pigem nõrga dualismina. Nõrga dualismi kontseptsiooni paremaks mõistmiseks tuleb meeles pida seika, et Ida-Aasias ja läänes mõistetakse nii keha kui ka meelt erinevalt. Sinoloogid on rõhutanud, et tavapärane läänelik arusaam kehast kui füüsilisest raamist või struktuurist ei suuda edasi anda hiinlaste iidset arusaama kehast. Mitmetahuliselt kehalisuse probleemist rääkides on hiina klassikalistes tekstides kasutatud peamiselt kolme terminit: *tǐ* (體), *xíng* (形) ja *shēn* (身). Need kõik on teistesse keeltesse tõlgitud kui 'keha', mis paraku ei anna alati edasi nende kirjamärkide avarat semantilist välja.

Tǐ ('keha', 'substants') tähistab inimese füüsilist keha, mille moodustavad jäsemed, nahk, luud, lihased, veresooned jm komponendid. See lubab aimata, et *tǐ* on mõõdetav — tal on pikkus ja kaal. Samas tähendab see teiste nähtuste, sealhulgas vaimsete, kosmiliste ja moraalsete seisundite „kehastumist“. Sivin (1995: 14) on veendunud, et see termin on midagi enam kui kreeka sõna *sōma*, mis osutab üksnes füüsilisele kehale, millelegi vaimust või meelest eraldiseisvale.

1 Üldtuntud on nt Indiast alguse saanud jooga, samas on budismis tähtis istumise praktika, mis Sòngi dünastia ajaks võeti meditatsiooni vormina üle ka konfutsianismi ('vaikne istumine', 靜坐), taoismi ('unustav istumine', 坐忘) ja chán-budismi ('istuv mõtlus', 坐禪, rohkem on tuntud jaapanikeelne termin *zazen*).

Termin *xíng* ('vorm',² 'kuju', 'kujutis') viitab eelkõige keha või muude asjade vormile. Vormi saab viimistleda, arendada või kujundada, mida kehaga teha ei saa. Predagio (2004: 97–98) kinnitab, et taoistlikes praktikates kasutatakse väljendeid „*xíng*'i (vormi) lihvimine“ ja „*xíng*'i (vormi) parandama/arendama“, kuid kunagi ei räägita „*tǐ* (keha) lihvimisest“ või „*tǐ* (keha) parandamisest/arendamisest“. Seetõttu on *xíng*, mitte *tǐ* individuaalsuse printsiip füüsilisel tasandil. *Xíng* kui vorm on ainus termin keha kohta, mis ei väljenda isikut kui tervikut, vaid on pigem tema väline kontuur kui füüsiline identiteet, kirjutab Sivin (1995: 14). Deborah Sommer (2008: 300–301) toob välja *xíng*'i kaks põhitähendust, millest esimene on millegi kuju, vorm või füüsiline raamistik, mis on visuaalselt selgelt eristatav (vt ka Sivin 1995). Teine aga viitab nähtamatule struktuurile, mis jääb nähtava vormi alla. Sommer toob näiteks inimese skeleti, mis on olemas, kuid jääb silmale nähtamatuks. *Tǐ* ja *xíng*'i erinevust näeb uurija nende omavahelises suhtes. *Tǐ*d mõistetakse eelkõige terviku ja osa vahelise suhtena, *xíng* seevastu väljendab rohkem sisemise ja välimise, sügava ja pindmise suhet. *Xíng*'i kujundamine on keeruline, sest teadlike pingutustega ei pruugi selleni jõuda (Sommer 2008: 301–302).

Shēn'i tähendusväli on kõige laiahaardelisem. See tähistab inimest selle füüsilistes ja mittefüüsilistes aspektides. Teisisõnu, see võib viidata nii füüsilisele kehale kui ka inimese isiksusele (vt Slingerland 2013, Sommer 2008). *Shēn* on sotsiaalselt konstrueeritud „ise“, mis sisaldab endas isiku moraalseid väärtusi, loomust, kogemust ja haritust. Selles on paralleelne suhe teiste *shēn*'idega, teisisõnu teiste inimeste, teiste klannide ja riigiga (Sommer 2008: 303). Sommer väidab, et *shēn* ei ole ihuga nii piiritletud kui *tǐ* ja et *shēn*'i on võimalik arendada, kuid *tǐ*d mitte. *Shēn*'i üle on võimalik mõtiskleda, seega ka seda ümber kujundada, sama ei saa aga öelda *tǐ* ja *xíng*'i kohta. *Shēn*'is saab konstrueerida moraalseid väärtusi, olles sel moel inimese teadlikkuse keskpunkt (*Ibid.*: 304).

Eelnev lubab järeldada, et arusaam kehast ei olnud ühene. Keha kui vorm näis hiinlaste jaoks olevat küll (meele abil) arendatav, kuid keha peamine ülesanne oli „majutada“ hinge või meelt seda näiliselt mõjutamata. Siinkohal tuleks küsida, milline ikkagi on keha ja meele suhe ning mis üldse on meel, mis end kehas peidab? Mis on meele funktsioon? Viimasele küsi-

2 Tegemist ei ole selle vormiga, mille annab hing kehale, nagu arvas Aristoteles.

musele lühidalt vastates võib nentida, et meel on keha kontrolliv ja valitsev mehhanism ning mõtete ja emotsioonide asupaik, seda nii metafoorilises kui ka füüsilises mõttes. Peale selle on meel seotud inimese teadvuse või teadmisega ja kavatsustega.

Raphals osutab, et Vana-Hiinas ei eristatud keha ja meelt selgelt ega klassifitseeritud kuidagi, pigem on hiina mõtlejad leidnud, et keha ja meel töötavad ühise eesmärgi nimel (Raphals 2015: 140). Ta toob välja mitu metafoori, mis nende suhet tõendavad. Klassikalistes tekstides räägitakse sageli meelest (või kehast) kui majast, aga ehk veelgi läbivam on metafoor meelest kui (elava) keha isandast või valitsejast (主, *zhǔ*) (*Ibid.*: 146–150), mis erineb lääne keha metafooridest. Kui meel on keha (või tunnete) valitseja, siis õhkub sellest dualismi, kuid see dualism ei ole jõuline — pigem toimib nende vahel komplementaarsus. Seda kinnitab ka maja metafoor, mida on kasutatud nii keha kui ka meele kohta. Veel leiab hiina tekstidest ka arusaama, mille järgi on meeles omakorda meel, mis toimib justkui iseseisvana, ehkki on ümbritsetud topeltsüsteemist, kus keha on raamiks meelele, mis omakorda sisaldab endas meelt (*Ibid.*).

Klassikalistes hiina tekstides on mitmesuguseid meele käsitlusi. Nii hiina kui ka jaapani keeles kasutatakse meele kohta kõige sagedamini kirjamärki 心 (*xīn*, jp k *shin*), mille sagedaimad tõlkevasted on 'süda' (kui organ), 'meel' või 'hing', aga ka 'hing-meel'. Slingerland (2013: 100–138) toob mitmes lõigus välja arusaama, et *xīn*'il on vaid kaheldav seos kehaga, leides et see on teatavas mõttes vaba füüsilistest piirangutest. Ta järeldab, et vanahiina tekstide autorid mõistsid *xīn*'i esialgu mittemateriaalsena, emotsioonide paigana, mistõttu pidid nad vähemalt kaudselt omaks võtma nõrga dualismi. Hiljem hakkas see seostuma kognitiivsete võimetega: ratsionaalse mõtlemise, planeerimise, kategoriseerimise ja muu seesugusega (*Ibid.*: 20). Mõistagi on tekkinud ka küsimus *xīn*'i asukohast inimeses, ent selle määratlemine ei ole olnud lihtne. Kui *xīn*'i mõista kui südant, mis kontrollib viit organit (kopsud, maks, põrn, sapipõis ja neerud), siis asub see rinnus (Sabattini 2015: 62), muul juhul on *xīn*'i koht kehas ebamäärane. Mõned mõtlejad arvavad koguni, et see liigub ringi ja sel puudub kehaosadega kindel seos, mistõttu ei saa seda konkreetse organina kehas määratleda. Inimese meelelisust käsitletakse paljuski vastandina tema kehalisusele.

Eelnevast võib järeldada, et vähemalt Hiina mõtteviiside puhul ei ole tugeva ida holismi rõhutamine õigustatud, ehkki seda tehti veel üsna hiljuti. Näiteks rakenduslingvist Yu Ning läheneb meelele üsna holistlikult. Ta leiab, et kuigi mõtete (*mind*) ja emotsioonide allikaks olev meel (*heart*) kontrollib keha, on see iidsete hiinlaste nägemuses siiski pigem keha osa kui sellest eraldatud. See on „kehastatud“ vaade meelele, mis on kontrastiks kartesiaanlikule dualismile, kus vaim on kehast eraldatud ning on midagi täiesti erinevat füüsilisest substantist (Yu 2007: 27–28). Slingerland Yu arusaamaga ei nõustu ja osutab mitmele klassikalisele tekstile, kus meel (*mind*) esindab inimese identiteeti, psüühikat ja moraalsust. Seepärast pakubki ta välja nõrga keha-meele dualismi kontseptsiooni, mis erinevalt tugevast keha-meele dualismist võimaldab keha ja meele piiratud katumist või vastastikust mõju.

3.2 Keha ja meel Jaapani kontekstis

Jaapanis on mõtlejate seas olnud valdav seisukoht, et keha ja meelt ei saa täielikult lahutada, rikkumata nende olemust või funktsiooni, sest ilma kehata poleks meel täielikult meel ning ilma meeleta poleks keha täielikult keha. Selline suhtumine viitab juba eelpool mainitud keha ja meele teatavale kattumusele ning vastastikusele mõjule ehk Slingerlandi terminoloogia kohaselt nõrgale keha-meele dualismile, mitte tugevale holismile.

Kui üritada siiski keha ja meele fenomenid kuidagi lahti harutada ning alustada kehast, siis sellist terminoloogilist mitmekesisust nagu Hiinas, jaapani klassikalistest tekstidest ei leia. Jaapani tekstides kasutatakse kehast kirjutades põhiliselt terminit 身 (*mi, shin*), mida hiinlased mõistsid kehana kõige laiemas tähenduses; lisaks veel 体 (*karada, tai*) või nende kahe märgi kombinatsioon 身体 (*shintai*). Need kõik osutavad elavale kehale, mille kaudu inimene kogeb maailma. *Mi*’l on juures ka vaimne, tunnetuslik nüanss, teisisõnu võib seda pidada ka kehastatud meeleks.

Inimkeha kui materiaalse fenomeni olemust ja funktsioone on jaapanlased näinud nii positiivse kui ka negatiivsena. Põlisusund *shintō* toetab hoiakut, et elav keha on osa loodusest ja peab olema harmoonias muu maailmaga. Keha võib olla küll pisut roojane, kuid roojasusest on võimalik

puhastumise teel vabaneda. Puhastumise teel keharoojast vabanemine on omal moel positiivne, ent keskaja populaarsetes budistlikes seletuslugudes (*setsuwa*) kohtab ka negatiivset suhtumist kehasse. Nendes lugudes kujutati inimkeha ajutise ja roojasena, keha peeti ka haiguste kohtumispaiaks.³ Luuletaja ja erakmunk Kamo no Chōmei võrdles tekstis „Virgumismeele tärkamisest“ (*Hosshinshū*, 1214) inimese keha marionetiga, mille nöörid võib läbi lõigata, muutes selle elutuks. Ta mõistis keha pelgalt liha ja luu ajutise ühendusena, mis ühel hetkel roiskub ning hävineb (Miki 1976: 181).

Roojasus ja muu sarnane negatiivne kuvand kehast viitab keha sõltuvusele välisest maailmast. Samal ajal tunnistasid budistid keha kui möödapääsmatut vahendit kirgastumiseks,⁴ sest ükski spirituaalne praktika ei saanud läbi kehata. Kirgastumine pidi paratamatult kusagil aset leidma ja selleks kohaks oli keha. Keha oli vaja, aga mitte keha kui sellise jaoks, vaid nii keha kui ka psüühikasisude tühjuse taipamiseks.

Budistlik kehakäsitus oli keskajal kahtlemata valdav ning eeskätt just budistlikud mungad ja õpetlased püüdsid keha ning meelega suhet mõtestada, suhtudes kehasse enamasti jaatavalt ja optimistlikult. *Shingon*'i koolkonna munga Kūkai (774–835) vaadetest lähtuvalt saab kehas ühendada budistliku teooria praktikaga. Tema veendumuse järgi on inimene just oma kehalisuses praktiseerides (reegleid järgides ja harjutusi sooritates) võimeline siinses elus kirgastuma. Kõiksusega vastastikseoses olev polüseemiline keha (身),⁵ nagu ta seletab, ei ole ainult materiaalne, vaid keha-meele tervikuks kehastunud eksistents (Hakeda 1972: 74). Kirgastumine, mille poole inimene harjutades püüdleb, ei ole ainult vaimne saavutus. Kūkai sõnutsi saab inimene buddhaks oma kehas ja oma keha kaudu. Peale selle rõhutab ta, et eesmärk ei ole mõista kõrgemat universaalset väge, vaid olla osa sellest.

Sōtō koolkonna *zen*-munk Dōgen (1200–1235) leiab, et kirgastumine

3 Sellist negatiivset suhtumist kohtab ka hiina munkade seas, kellest mõned kirjeldasid keha kui väljaheidete pauna.

4 Antud tekstis piirduetakse peaaesjalikult selle sõnaga, ehkki budistlikus terminoloogias võib sedamööda, kuidas kõrgeim teadvus saavutatakse, eestikeelse vastena kasutada ka „virgumine“, „valgustumine“, „taipamine“, „ärkamine“ (vt Allik 2014).

5 Kūkai tähistab sõnaga 身 inimese füüsilist keha, (kosmilise) Buddha keha ja aistivate olendite keha.

tugineb keha-meele tasandile — mõista ükskõik mis osa sel tasandil tähendab läbistada tervikut. Dōgen tähtsustab *zazen*'i praktikat, mille eesmärk on „meeleta“ *zazen*, mille tulemusel „keha ja meel langevad välja“. Nendevaheline kujuteldav dualistlik suhe kaob meditatsiooni käigus, kui taibatakse, et keha ja meel „ei ole enam kaks“ (Kasulis 2018: 218–219). Nad on mitteduaalsed, harjutamise tulemusel on keha täitnud meele ja meel keha, kummaski on teise kohalolu. Nagatomo väidab, et sellisel meditatsiooni või praktika hetkel ei ole vahet ei antud ideaali saavutamise ega saavutatud ideaali, ei praktika ega teooria vahel (Nagatomo 1992: 126–127). Sel moel ilmneb ka teooria ja praktika sidusus.

See, et Dōgen kasutas sõnu keha ja meel paaris — 身心 —, osutab kahe entiteedi omavahelisele tihedale seosele. Samas leiab klassikalistest tekstidest nii väljendit meel-keha (心身) kui ka keha-meel (身心). Sellest võib järeldada, et traditsiooniliselt ei rõhutata Jaapanis nii väga keha-meele hierarhiat, sest selline hierarhia või tähtsuse järgi seadmine rikuks põhimõtet, et millegi teadmine nõuab terviku mõistmist. Levinud on arusaam interaktiivsest suhtest, milles meel pakub tuge kehale ja keha meelele. Ei kehale ega meelele ei anta n-ö ülema positsiooni, sest vastasel juhul kahandaks see ühe või teise positsiooni. Keha ja meelt võib eristada, kuid mitte lahutada, ilma et rikutaks nende olemust või funktsiooni. Nad on omavahel seotud ning Yuasa Yasuo (1987: 111–120) väidab, et jaapani filosoofid on läbi aegade otsinud põhjendusi ja meetodeid selle seose tugevdamiseks. Seega on keha ja meel pidevas muutuv suhtes ning selles protsessis on lõpuks võimalik saavutada keha ja meele ühtne koostoimimine, taandamata siiski ühte teisele. Selline seisund on saavutatav, mitte olemuslik, mis lubab eeldada, et keha ja meele nõrk dualism kehtib.

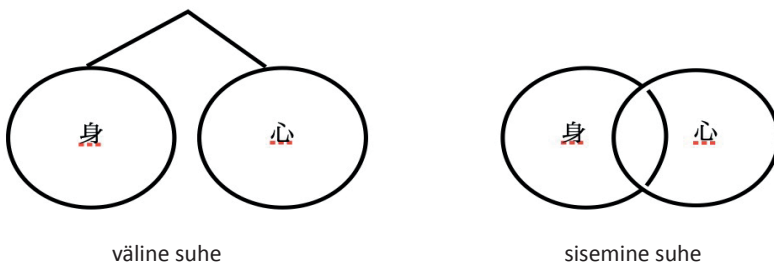
Enamik Jaapani budistlikke mõtlejaid toetavad mitteduaalsust kui ülimat saavutust. Budistlikud praktikad ja mõtteviisid näitavad, et keha ja meele „ühitus“ ei ole mitte loomulik seisund, vaid potentsiaal, mille poole püüelda. Saavutatud kogemust seostatakse vahel „mittemeele“ (*mushin*, 無心) kontseptsiooniga. Mittemeel on ideaal, mis ei tähenda olemuslikult, et ollakse staadiumis, kus ei ole meelt. Pigem osutab mittemeel seisundile, kus ei ole teadlikku meeletegevust, inimene on vaba soovidest, ideedest, kujutelmadest. See on meele piiride ületamine, kuid mis see meel üldse on?

Jaapani meelekäsitlus sarnaneb suuresti hiina omaga. *Kokoro* (hiina-päraselt *shin*, 心) on kõikehõlmav termin nii Jaapani religioonis, filosoofias kui ka esteetikas. Jaapanis tunnistatakse, et meel on emotsionaalse ja kognitiivse tunnetuslikkuse kese, kuid sõna tähendusväli on siiski laiem. *Kokoro* võib tähendada meeltetaju, teadmist, kavatsust, pürgimust, tundlikkust. Samas ei tähenda meel lihtsalt oma objektiga seotud konkreetset võimet või organit. Arusaam, mis rõhutab, et meel on pigem suhestumisviis, kui midagi, mis suhestub, näib jaapanlastele olevat eriomane.

Suhestumisviis ja reageerimisvõimalikkus annavad Thomas Kasulisele (2018) alust rääkida sise- ja välissuhetest. Tema järgi on jaapani mõtteviisis vaimne ja füüsiline ühe fenomeni kaks vastastikku sõltuvat külge. Suhet, mille puhul kaks poolt on teineteise(le) lahutamatu vajalikud, nimetab Kasulis intiimseteks sisesuheteks (*internal relations*), kus kummagi poole eksistents sõltub suurel määral teisest. Ühe poole kadumine või hävimine muudaks teise loomust. Üks ei saa ilma teiseta.

Sisesuhetele vastanduvad integraalsed välissuhted (*external relations*), kus keha ja meel on kaks iseseisvat fenomeni, mis on teineteisega välises suhtes. Teisisõnu, üks pool tervikust ei mõjuta teist ega ole osa teisest, vaid kaks poolt eksisteerivad iseseisvalt, kuid saavad kokku kombineeritud vormis. Kui kombinatsioon kokku kukub, siis nende suhe muutub, kuid pooled ise jätkavad iseseisvat eksisteerimist või vähemalt on võimelised edasi eksisteerima.

Inspireerituna Kasulise (2018: 28) joonisest, võiks keha ja meelega suhteid kujutada järgmiselt:



Selline joonis võiks ilmestada ka Slingerlandi tugevat ja nõrka dualistlikku suhet, mis kinnitab veel kord, et ka traditsiooniliselt ei käsitleta Jaapanis keha ja meelt puhtalt holistliku ega dualistlikuna, vaid nende suhe on pigem nõrk dualism, milles on rõhutatud rohkem kord keha, kord meelt.

4. Kokkuvõtteks

Lühiülevaatest selgub, et ehkki nii läänes kui ka idas on olnud mõtlejaid, kes oma mõttelaadilt ei ole rangelt dualistid ega rangelt holistid, kipub lääne inimene siiski sagedamini nägema keha ja vaimu kvalitatiivselt kuidagi eraldiseisvatena, millest tuleneb ka dualistlik vaateviis. Samal ajal on inimene ikka mõistnud, et keha ja vaim/meel suhtlevad, mis paratamatult tekitab tahtmise nad lahutada, ehkki see ei ole võimalik. Kaug-Idas on keha ja meelt aktsepteeritud kui ühtset süsteemi, kusjuures meelest ei räägita millestki, mis võib eksisteerida kehast eraldiseisvana. Küll aga on Hiinas rõhutatud rohkem retoorikat, et meel on keha valitseja, Jaapanis aga domineerib püüe saavutada keha ja meele ühtsus. See eeldab, et keha ja meel ei ole ontoloogiliselt erinevates alades. Neil on kattuv osa, samas eelistab selline nõrk dualism meelt teiste inimvõimete ees.

Kirjandus

Allik, Alari 2014. Virgumine, valgustumine ja kirgastumine. — *Tõlkija hääl II*. Eesti Kirjanike Liidu tõlkijate sektsiooni aastaraamat, lk 71–84

Aristoteles 2017. *Hingest*. Tõlkinud ja kommenteerinud Anne Lill. Tartu: Ilmamaa

Bremmer, Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*. New Jersey: Princeton University Press

Descartes, René 2014. *Meditatsioonid esimesest filosoofiast*. Tlk Meelis Friedenthal ja Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa

Furley, David (ed.) 1999. *Routledge History of Philosophy. Volume II: From Aristotle to Augustine*. London, New York: Routledge

- Gregory**, Richard L. (ed.) 1987. *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford, New York: Oxford University Press
- Hakeda**, Yoshito S. (transl.) 1972. *Kūkai: Major Works Translated, with an Account of his Life and a Study of his Thought*. New York: Columbia University Press
- Kasulis**, Thomas P. 2018. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu: University of Hawai'i Press
- Lorenz**, Hendrik 2009. Ancient Theories of Soul. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>, vaadatud 12.06.22
- Miki**, Sumito (ed.) 1976. 方丈記・発心集 [Hōjōki, Hosshinshū]. Tōkyō: Shinchōsha
- Nagatomo**, Shigenori 1992. *Attunement Through the Body*. Albany, NY: SUNY Press
- Platon** 2021 (2003). Teosed I: Sokratese apoloogia. *Phaidon. Kriton. Pidusōök. Charmides. Phaidros. Euthyphron*. Koost. Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa
- Predagio**, Fabrizio 2004. The Notion of “Form” and the Ways of Liberation in Daoism. — *Cahiers d'Extrême-Asie* 14, pp 95–130
- Raphals**, Lisa 2015. Body and Mind in Early China and Greece. — *Journal of Cognitive Historiography*, 2 (2), pp 132–182
- Sabattini**, Elisa 2015. The Physiology of “Xin” (Heart) in Chinese Political Argumentation: The Western Han Dynasty and the Pre-Imperial Legacy. — *Frontiers of Philosophy in China* (Selected Publications from Chinese Universities), 10 (1), pp 58–74
- Sivin**, Nathan 1995. State, Cosmos, and Body in The Last Three Centuries B.C. — *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 55, No. 1, pp 5–37
- Slingerland**, Edward 2013. Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities-Science Approach. — *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 81, No. 1, pp 6–55
- Slingerland**, Edward 2019. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. New York: Oxford University Press
- Sommer**, Deborah 2008. Boundaries of the „Ti” Body. — *Asia Major*, Vol. 21, No. 1, pp 293–324
- Sutrop**, Urmas 2004. Eesti keele maailmapildist: meel, hing ja vaim. —

Mäetagused 24, lk 99–108

Szaif, Jan 1997. Platoni koopa-võrdpilt. Tlk Marju Lepajõe. — *Akadeemia*, nr 9, lk 1829–1842

Yu, Ning 2007. Heart and Cognition in Ancient Chinese Philosophy. — *Journal of Cognition and Culture* 7, pp. 27–47

Yuasa, Yasuo 1987. *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (tlk Shigenori Nagatomo, Thomas P. Kasulis). Albany, NY: SUNY Press