

آیین بودای باستان

ال.اس. کازینز*

علی رضا شجاعی

زمینه آیین بودای آغازین

خاستگاه‌ها؛ تاریخ کهن هند در مقایسه با دیگر تمدن‌های بزرگ جهان باستان کمتر شناخته شده است. بیشتر آنچه را می‌دانیم نمی‌توان در چارچوب گاه‌شماری مطمئنی قرار داد. اکثر محققان تا این اواخر معتقد بودند که بنیادگذار آیین بودا در ربع دوم قرن ششم ق.م. به جهان آمده و تا ربع نخست قرن پنجم ق.م. در اوج فعالیت بوده است. بنابراین نتیجه مطالعات جدید و مهم گاه‌شماری کهن هندی، به احتمال زیاد زمان اصلی فعالیت بودا حوالی اواخر قرن پنجم (ق.م.) بوده است [۵].

با این حال، اطلاعات معین‌تری در اختیار داریم؛ مثلاً می‌دانیم که مطمئناً بودا معاصر بنیادگذار آیین جین بوده است؛ و همچنین با نام اکثر شاهان مهمی که در طول زندگانی او در هند شمالی فرمان می‌راندند، آشنا می‌شویم. بنابراین، بافتی که بودا در آن زندگانی کرد و تعلیم داد، روشن است. در اکثر مناطق هند شمالی گویا مردمی زندگی می‌کردند که به

*. این نوشته بخشی است از کتاب:

شکل‌های اولیهٔ زبان‌های هندی میانه، که هنوز کمابیش به سنسکریت نزدیک بودند، سخن می‌گفتند. این گویش‌ها احتمالاً متقابلاً قابل درک و فهم بوده‌اند؛ بنابراین، ارتباطات در سراسر هند در این زمان باید آسان‌تر بوده باشد. بیرون از هند تحولات مهمی صورت گرفته بود. در طی نیمه دوم قرن ششم، کورش کبیر در حال گسترش امپراتوری ایران در آسیای میانه و چه بسا در جایی بود که اکنون به افغانستان معروف است. در طی دو دهه، داریوش درهٔ سند را به غنی‌ترین قلمرو این امپراتوری تبدیل کرده بود. از این پس، جهان هندی میانه موقعیتی شبیه به موقعیت جهان یونانی نسبت به غرب داشت. جهان هندی میانه و جهان یونانی هر دو در زیر سایه قلمروهای پهن‌آور شاهنشاه، تأثیر فرهنگی و اقتصادی عظیمی را تجربه کردند. مهارت‌ها و اندیشه‌های برخاسته از تمدن‌های باستان این منطقه سریع‌تر از قبل گسترش پیدا کرد. همانندی با یونان در جنبه‌های دیگر نیز چشمگیر است. در هر دو منطقه رشد سریع اندیشه‌ها و نظام‌های اعتقادی را می‌یابیم، که رهنمودهای متفاوتی را برای زندگی ارائه می‌دهند. دقیقاً همان‌طور که سنت فلسفی یونان بعدها ظهور کرد و بر تاریخ عقلی تمدن غربی تأثیر نهاد، آیین بودا نیز بعدها سربرآورد و بر تاریخ عقلی و دینی تمدن آسیایی تأثیر نهاد.

گویا بودا آگاهانه کوشیده است که از جزم‌اندیشی نظام‌های دینی رقیب بپرهیزد. او تعلیم آن چه را صرفاً برای رشد معنوی لازم بود هدف خود قرارداد و آنچه را بستگی مستقیمی با آن هدف نداشت، با دقت از نظامش بیرون کرد. دستاوردش اساساً استثنایی است. بودا راه میانه‌ای را آغاز کرد، که عمدتاً مبتنی بر تأملات عملی بود؛ راهی که دیدگاه‌ها و اهداف یک‌جانبه در آن رد شدند. دیدگاه‌های مادی ناظر به زندگی، باور به بقای روح و بی‌مرگی انسان را بیراهه می‌دانستند. درک نادرست از مقصد نهایی چنان بود، که یا جویای خودارضایی از راه افراط در خوشی بودند و یا در پی تزکیه نفس از راه ریاضت مرتاضانه. باورها، مناسک و آداب و رسوم دینی سنتی، بیشتر بر اساس چیزی که شاید «فهم عام معنوی» خوانده شود و نه بر اساس «خرد»، بازنگری شدند. اشکال افراطی خرافه‌پرستی و آیین‌پرستی در مقابل هم نشستند، اما یک مکتب مادی‌گرایی نوپا نیز بود، که در صدد نفی تجربه‌های حقیقی راه معنوی بود.

آیین بودا و هندویسم؛ گاهی می‌گویند بودا هندو بود. اگر مقصود از هندو «پیرو دینی با خاستگاه هندی» باشد، در این صورت روشن است که او هندو بود. اما، اگر هندویسم را تلفیقی از سنت‌های گوناگونی بدانیم که هم‌سو با سنت ودایی برهمنی است، و دست‌کم از قرن پنجم میلادی دین اکثر فرهیخته‌گان هندی بوده است، در این صورت مطمئناً بودا هندو نبود. درحقیقت، آیین بودا یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری تلفیق هندویی بود. اگر هندویسم را مترادف با «آیین برهمن» بدانیم، در این صورت روشن نیست که دقیقاً رابطه بودا با آن چه بود. در طول دوره شکل‌گیری آیین بودا دست‌کم سه منبع اصلی مرجعیت دینی در هند وجود داشت:

۱. طبقه روحانی موروثی برهمنان، که وظیفه حفظ و حراست از متون مقدس سنت ودایی و بخش زیادی از دانش وابسته به آن را برعهده داشتند؛
۲. مرتاضان عریان، که بر اعمال مرتاضانه تأکید می‌کردند؛
۳. درویشان سیار پوشیده (پری‌ورجکه^۱) با ریاضتی نه‌چندان افراطی.

با آن‌که عده‌ای از گروه‌های دوم و سوم پیرو سنت ودایی بوده‌اند، پیداست که بسیاری هم نبوده‌اند. از مرتاضان عریان، ادیان جین و آجیوکه^۲ پیدا شدند. احتمالاً آیین بودا با گروه سوم رابطه تنگ‌تری داشته است.

بعضی از محققان معتقدند که سنت‌های نابرهمنی برخاسته از باورهای هندی بومی، از تمدن دره سیند (حدود ۲۰۰۰ ق‌م) سرچشمه می‌گیرند، یعنی پیش از ورود اقوامی که به زبان‌های هند و اروپایی سخن می‌گفتند و خاستگاه‌های سنت ودایی را با خود به هند آوردند. به احتمال قوی عناصر بومی و عناصر مهاجر از زمان‌های دور تاپیش از قرن پنجم ق‌م به شکلی جدایی‌ناپذیر با هم آمیخته بودند.

آیین بودا به محض آشنایی با هر سه گرایش معاصر، به وضوح تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفت. سنت ودایی مطمئناً مهم بود، اما هنوز کاملاً شکل نگرفته بود. تاریخ آثار معنوی کهن سنتی را که در اوپه‌نیشدها^۳ جای گرفته است، به سادگی نمی‌توان تعیین کرد. احتمالاً کهن‌ترین اوپه‌نیشدها ماقبل بودایی‌اند، شاید مابقی آن‌ها معاصر با آیین بودای آغازین باشد، اما احتمالاً اکثریت کمابیش چهارده اوپه‌نیشد اصلی مابعد بودایی‌اند و احتمالاً از آیین بودا تأثیر پذیرفته‌اند. [۱۶: ۲۸-۴۲؛ ۹: ۳۲-۵۹].

سه گوهر

بود؛ اعتبار گزارش‌هایی که از زندگانی بودا در اختیار داریم موقوف به بحثی بسیار محققانه است. منابعی را که در اختیار داریم نمی‌توان با اطمینان ارایه کرد، چون دوربودن از زمان بودا اعتبار آن‌ها را کم می‌کند. نه به این معنا که چیزی ندانیم. سرگذشت زندگانی سنتی بودا که عمدتاً به طور مشترک در میان همه بوداییان از نسلی به نسل دیگر رسیده، کمابیش کامل است. می‌توانیم تا حدودی مطمئن باشیم که این سرگذشت شامل اطلاعاتی بسیار دقیق و به نوعی تاریخی است. کاملاً اطمینان داریم که حاوی شرح و افزوده‌های بعدی است، اما چیزی که اغلب نمی‌دانیم این است که کدام اصل است و کدام افزوده.

بودای آینده در طایفه گوتمه^۱ در میان قومی که به سگه^۲ شهرت داشت، در مقام شاهزاده به جهان آمد و سیدته^۳ (سن: سیدارته^۴) نام گرفت. این قوم در نزدیکی مرز کنونی هند و نپال ساکن بود. او پس از یک تربیت شاهانه زندگی خانوادگی را رها کرد، زیر نظر آموزگاران معنوی متعددی تعلیم دید، همچنان راه خود را می‌جست، دیری به خودآزاری پرداخت، این را نیز به خاطر میانه‌روی نفی کرد و سرانجام پس از یک شب مجاهدت در زیر یک درخت، در جایی که اکنون به بودگی^۵ شهرت دارد، به یافتن معنوی رسید. او تعلیمش را در باغ آهوی ایسپتته (سارنات) در نزدیکی بنارس به گروه کوچکی از شاگردان اعلام کرد و باقی عمرش را به آموزش معنوی به عموم مردم و هم به یک گروه در حال گسترش از شاگردان گذراند. به هنگام مرگش در هشتاد و یک سالگی پیروانش به انجمنی سازمان یافته مبدل شده بودند. بیش از این با اطمینان کامل چیزی نمی‌توان گفت. با این حال نباید از یاد برد افسانه بودایی را که این همه مدت الهام‌بخش و برانگیزاننده این همه مردم بوده و این خود بی اندازه مهم است [۱۳؛ ۱].

بودایان و دمه^۶؛ واژه بودا^۷ به معنی «بیدار»، یعنی بیدار از خواب روانی دل تربیت نشده است، اما اغلب بوداییان ترجیح می‌دهند آن را به شکل سنتی توضیح دهند. بودا کسی است که دمه^۷، یا حقیقت بنیادین چیزها را می‌شناسد. پس آن کس که به مقصد راه بودایی رسیده، بودا است. اغلب اوقات این واژه را فقط برای شخصی با اهمیت بیشتر کیهانی به

1. Gotama

2. sakkas

3. siddhattha

4. siddhartha

5. Bodhgaya

6. buddha

7. dhamma

کار می‌برند، یعنی سَمّا- سَمبودا^۱ به معنی «بیدار کامل در راه درست» یا «کسی که در راه درست به شناخت کامل رسیده است». یک چنین بودایی در جهان بی‌اندازه نادر است؛ چندان نادر که چه بسا هزاره‌ها بگذرد پیش از آن که یکی به جهان بیاید.

نوگرایان بودایی اغلب بر سرشت انسانی بودا تأکید می‌کنند، که تا حدی پاسخی است قابل فهم به فشار مبلغان مسیحی متأله. این تأکید می‌تواند گمراه‌کننده باشد. چون بوداگی^۲ به منزلهٔ اوج زندگی‌های متعدد در شرایط انسانی به دست می‌آید، اما این زندگی یکی مانده به آخر همیشه آسمانی است. در واقع بوداگی نتیجهٔ مجاهدتی است که برای رسیدن به کمال زندگی‌های بی‌شمار و زاده‌شدن در شکل‌ها و حالات بسیار گوناگون هستی صورت می‌گیرد. آیین بودای سنتی از واژه بودا نه تلقی انسان دارد و نه خدا، بلکه مقصود کسی است که بسیار فراتر از سرشت این دو است - آموزگار خدایان و انسان‌ها است.

گزارش‌های زندگی بودا از دیرباز شامل هردو عنصر انسانی و کیهانی بود. دانش تاریخی نوین در آغاز کوشید با حذف همهٔ عناصر معجزه‌آسا و شگفت‌آور به منزلهٔ افزوده‌های اخیر، یک زندگی نامه بسازد، اما ایرادات روشمندانۀ جدی‌ای به این کار وارد است. علاوه بر این، بیرون کردن عناصر شاعرانه و اسطوره‌ای سنت بودایی، تصویری نادرست از فلسفه‌ای عقلانی و نسبتاً خشک پدید می‌آورد. این کار روی سیمای پرستشی آیین بودای کهن پرده می‌کشد.

زندگی‌های همهٔ بوداها^۳ هماهنگ با الگویی است، که ترسیم‌کنندهٔ رویداد تاریخی صرف نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ قانون یا حقیقتی معنوی است که اینان تعلیم دادند. این همان حقیقتی است که بوداییان اولیه آن را، دَمَه (سن: دَرَمَه^۴) نامیدند. این واژه را عملاً به گونه‌ای نسبتاً متنوع به کار بردند. دَمَه همان قانون گیتی است، یعنی سرشت حقیقی اشیا، و به عبارتی قانونیّت ذاتی آن‌ها است. همچنین، قانون دل و زندگی نیک و راه معنوی است. بوداها با دستیابی به آن فهم، قادرند، تجسم آن باشند. یافتن دَمَه به معنای یافتن هم‌زمان قانون زندگی معنوی و رسیدن به مقصد آن است. از این رو بودا اعلام می‌کرد: «آن‌که دَمَه را می‌بیند مرا می‌بیند. آن‌که مرا می‌بیند دَمَه را می‌بیند». آموزه‌ها و متون آیین

1. Sammā-Sambuddha

2. buddhahood

3. buddhas

4. dharma

بودا تجسم ظاهری دمه‌اند. آن‌ها دمه‌ای هستند که باید آموخت؛ در مقابل دمه‌ای که باید بدان عمل کرد یا دمه‌ای که در لحظه‌رهایی باید بدان راه یافت [۵۴-۵۵؛ ۱۴۶-۱۴۷؛ ۵-۱۳۱:۲]. سنگه؛ اغلب مراسم بودایی با پناه‌بردن به «سه گوهر» آغاز می‌شود. سومین گوهری را، که به بودا و دمه افزودند، انجمن، یا سنگه^۱ است. جنبه کلی‌تر آن اشاره به کسانی است که دمه متعالی را یافته‌اند، یعنی انجمن قدسی نیکان یا آریه سنگه^۲. جنبه تاریخی‌تر آن به معنای انجمن رهروان در بوزه، بیگوها^۳ است. اغلب به خطا دومی را پناه می‌دانند، اما در واقع مراد از انجمن در متن پناه‌ها، انجمن کسانی است که به مرحله‌ای از روشن‌شدگی (یا، اشراق) رسیده‌اند، یعنی کسانی که موضوع پناه‌اند. نظام دیرنشین نیما آریه سنگه است و از این رو، هم به خود رهروان و هم اغلب به خرقه‌هایی که به تن دارند، به خصوص در سنت بودایی جنوبی، احترام زیادی می‌گذارند.

نمی‌دانیم چه میزان از نهاد انجمن در طول زندگانی طولانی بودا تکامل یافته، و چه مقدار پیش از این در دسته‌های کهن‌تر دراویش هندی رایج بوده و چه مقدار در طی قرن بعد توسعه یافته است. هرچو که اتفاق افتاد دست‌آورد چشمگیری بود. هیچ انجمن دینی یا غیر دینی دیگری با تاریخی چنین طولانی و نفوذ و گستره‌ای چنین پهناور به هم پیوسته نیست. اواخر نیمه قرن بیستم تعداد اعضای انجمن بودایی دقیقاً بالای یک میلیون بود و اگر چه کینه‌ورزی حکومت‌های کمونیستی این رقم را به طرز چشمگیری تقلیل داد، احتمالاً تا این لحظه بیش از یک چهارم میلیون است، و اکنون مجدداً رو به افزایش است.

راز موفقیت سنگه بودایی در مجموعه قواعد تربیتی پاتی موکه^۴ است. این اثر اکنون با سه نسخه اصلاح‌شده متفاوت به ترتیب در میان بوداییان جنوبی، شرقی و شمالی رایج است (نسخه‌های دیگری هم هست، اما امروزه آن‌ها را به کار نمی‌برند). پاتی موکه از یک هسته مشترک از ۱۵۰ قاعده اصلی شرح و بسط می‌یابد، بلکه شرایط گوناگون اجتماعی که امروزه این قواعد را در آن به کار می‌برند، تنوع کاملاً گسترده‌ای پیدا کرده است. احتمالاً شاخص‌ترین سیمای انجمن بودایی در هند باستان قبول مصالحه میان شیوه زندگی اسکان یافته بسیاری از برهمن‌های ارتدکس و خصیصه زندگی سیار دیگر

1. sangha

2. ariyasangha

3. bhikkhus

4. Patimokkha

سنت‌ها بود. نمی‌دانیم که دسته‌های کهن‌تر مرتاضان این عمل را پذیرفته‌اند یا نه، اما بودا با برپایی اقامت‌گاه‌های ثابت برای مدت سه ماه در فصل باران اطمینان داد که زندگی بیکو هم اقتضای تأسیس مراکز محلی عمل دینی را خواهد داشت و هم حفظ دست‌کم سادگی را که لازمه زندگی درویش‌خانه به دوش بود. بعدها نهادهای ثابت بزرگ‌تری رو به توسعه نهادند، اما اشخاص زیادی بودند که هنوز عملاً زندگی خانه به دوشی داشتند. این مصالحه ذاتی، اقتضای «راه میانه» بودایی است و تا حدودی خصیصه قواعد تربیتی پاتی‌موکه است. تعادل میان مقتضیات روش و رویه ملایم، و نیز میان احترام به بالادست و آزادی شخص، مقتضای این راه است. مرجعیت بیشتر بر اجماع بود نه بر مقامات یا سلسله مراتب، نقض فقط چهار قاعده معین به اخراج از انجمن (پراجیکه^۱)، یعنی «شکست» می‌انجامید: آمیزش جنسی؛ قتل انسان؛ دزدی؛ ادعای ریاکارانه داشتن یافته‌های معنوی. اکثر قواعد کم‌اهمیت‌تر یا به حفظ سادگی شیوه زندگی مربوط‌اند و یا به حفظ یک رفتار منضبط.

پاتی‌موکه را می‌توان تا حدودی با اهمال پیش برد و اصولاً هر بیکو آزاد است هر وقت که بخواهد سنگه را ترک کند اما همین‌که تعهد کاملی گرفته شود پاتی‌موکه یک آموزش بسیار سخت را ارایه می‌کند، که در هر کاری، به خصوص برای نوآموزان، توجه و هوشیاری بالایی را می‌طلبد. البته، مقصودش همین است. این بخشی از تربیت معنوی است که راه به مقصد بودایی می‌برد، و به نظر می‌رسد عامل توجه مدام در سراسر زندگی باشد [۱۷؛ ۱۴؛ ۱۰؛ ۱۱۰؛ ۸۶-۳].

گسترش آیین بودای باستان

آشوکا. تا قرن اول پیش از میلاد بوداییان توجهی به نوشتن متون دینی خود نداشتند. بنابراین کهن‌ترین سند برای اندیشه‌های بودایی را می‌توان در کتیبه‌های امپراتور آشوکا^۲ از خاندان مؤثرین^۳ در قرن سوم ق م یافت. آشوکا خود می‌گوید که به دلیل بی‌زاری از هول و هراس‌های جنگ به جد، به کردار بودایی روی آورد، او قدرت‌ش را در سراسر بخش اعظم جنوب آسیا گسترش داد و شهرتش باید کمک بسیار زیادی به گسترش وسیع‌تر آیین بودا کرده باشد. در سنت بودایی اخیر، آشوکا را به منزله شاه آرمانی بودایی به

گونه‌ای نشان می‌دهند که شدیداً به گسترش آیین کمر بست. بعضی از نویسندگان در برابر این نگرش، او را به گونه‌ای نشان می‌دهند که مشکل بتوان گفت اصلاً بودایی است، بلکه رفتار او را بیشتر به ارزش‌های اخلاقی عمومی جامعه هندی نسبت می‌دهند.

در واقع، موضع شخصی آشوکا کاملاً روشن است؛ در معابد بودایی به پرستش پرداخت، بناهای تاریخی بودایی را توسعه داد، به زیارت اماکن بودایی رفت و پیروی از سنگه را رسماً اعلام کرد. با این همه او پیوسته در فرمان‌های حکومتی‌اش از دَمَه سخن می‌گفت و از ذکر آشکال انتزاعی‌تر آموزه بودایی پرهیز داشت. اگرچه دَمَه را می‌توان بنابر زمینه کلی دین هندی به رفتار نیک یا درست معنا کرد و الزاماً معنای اختصاصاً بودایی ندارد، اما این را نباید خیلی جدی گرفت. آشوکا در جست‌وجوی یافتن زمینه مشترک و ایجاد سازش بدون وانهادن اصول بنیادین، از بودا سرمشق می‌گرفت. محتوای فرمان‌هایش چون متون بودایی خطاب به انسان‌های معمولی بود؛ اگر چه محتوای این فرمان‌ها با آثار مشابه جین و هم با آثار برهمنی اندکی فرق دارد. این امر در فلسفه‌ای که خواستار وفاق عمومی و «راه میانه» است، کاملاً طبیعی است. آشوکا موضعش را نسبت به ادیان دیگر به وضوح در دوازدهمین فرمان سنگ‌نوشته‌اش نشان داده است:

شهریار... همه آموزگاران دینی را خواه از رهروان باشند و خواه خانه‌خدا^۱ می‌ستاید... هم با دِهیش (دانه^۲) و هم با همه‌گونه پرستش (پوجا^۳). اما شهریار این دِهیش یا پرستش را آن‌قدر ارزش‌مند نمی‌داند... که تقویت کردن گوهر واقعی را... [که] بنیاد این کَف گفتار است چنان‌که ستودن آموزگاران دین خود یا خرده‌گیری از [آموزگاران دین] مردم دیگر نباید بی‌دلیل باشد، یا اگر دلیلی هست، باید ملایم باشد. به هر طریقی باید آموزگاران مردم دیگر را ستود. شخص با این کار به دین خود سود می‌رساند و به دین دیگران هم خیر می‌رساند و باکاری خلاف این به دین خود آسیب می‌رساند و به دین شخص دیگر هم آزار می‌رساند.

فرمان‌های آشوکا توجه به آسایش حیوان و انسان را در سطوح عملی و اخلاقی نشان می‌دهد: «این هم در این زندگی سودرسان است و هم در زندگی بعدی.» او کوشید تا

۱. خداوند خانه و صاحب‌خانه، اشاره است به بودایی غیررهرو که مرد خانه و خانواده است و در دیر زندگی نمی‌کند.

برای جانشینانش سرمشقی را از کوشش مدام و رفق و مدارا بر جا گذارد، و ظاهراً عقیده به گیاه خواری را پذیرفت، اما مطمئناً یک صلح طلب تمام عیار نبود. او با قربانی جانوران مخالف بود، هر چند که خوشایند برهمن‌های سنتی نبود. مهم‌تر از همه این که، به تزکیه اخلاقی و خودآگاهی علاقه داشت. او دمه را این طور تعریف می‌کند: «گناهان اندک، اعمال نیک بسیار، رحم، سخاوت، صداقت و پاکی». بنابراین، دمه از دید آشوکا، هستی و عمل آدمی است تا عقیده او. این معنا مستقیماً از آیین بودای او به دست می‌آید. اگر او دمه را تقویت‌کننده «گوهر واقعی» کل دین می‌داند، احتمالاً به این خاطر بود که آیین بودا را همچون خود بودا می‌فهمید [۲۴۲ به بعد: ۱۶].

آثار اولیه بودایی؛ در دوران اولیه، مجموعه‌ای بزرگ از آثار شفاهی در زبان عامیانه هندی میانه پدید آمده بود. این مجموعه سرانجام در سه بخش یا «سبد»، یعنی تی‌پیتکه^۱ نظام یافت. و چون پس از چندی مکتوب شد، با گویش‌های نسبتاً گوناگون در مناطق مختلف به کار رفت. گرایش عمومی این بود که یک شیوه نگارش بیشتر «ادیانه» نزدیک به زبان سنسکریت کهن را به کار برند. یک شکل بسیار سنسکریتی شده زبان هندی میانه، که گاهی به زبان سنسکریت دورگه بودایی اشاره داشت، به طور گسترده در شمال هند رواج یافت. تا این اواخر سنسکریت در جنوب چندان اهمیتی نداشت؛ بنابراین در سری‌لانکا یک شکل کمتر سنسکریتی شده و مُدروز رایج شد، که در سنت به زبان مگده مشهور است، اما امروزه معمولاً آن را پالی می‌خوانند. (به بیان دقیق‌تر، واژه پالی به معنای متن دینی است و فقط در حدود قرن هفدهم میلادی به شکل نامی برای زبان متون به کار رفت.) در واقع یک گروه سنت‌گرا، کانون پالی یا تی‌پیتکه را گویا زودتر از جاهای دیگر (قرن اول ق م) به زبان پالی مکتوب کرده‌اند؛ گروهی که به هنگام تفسیر متون، افزوده‌های اخیر را کنار زدند. برخی شاخه‌های دیگر (آیین بودا) این افزوده‌ها را مستقیماً در نسخه اصلاح شده این کانون وارد کردند.

این سه سبد در موضوع و روش همسانی ندارند. وینیه-پیتکه^۲ یا «سبد روش» درباره نظم و روش سنگه است. این مجموعه شامل یک رویه قضایی سنجیده است، و مبتنی بر این اصل که بودا هر قانونی را در پس یک رویداد خاص بنیاد نهاده بود. از آن جا که نسخه‌های اصلاح شده مختلف وینیه-پیتکه، با صرف نظر از پی‌افزوده‌های گوناگون که

کاملاً شبیه به هم است، باید تاریخی نسبتاً کهن داشته باشد. با این همه، قانون نامه پاتی موکه، که احتمالاً خود بودا آن را تدوین کرده است، دست کم، بخش اصلیش کهن تر است.

سبب دوم، یعنی سوته-پیتکه^۱ (یا، سبب سوره‌ها)، اغلب شامل گفتارهایی است که به بودا نسبت می‌دهند، که در مکان‌های خاص برای افراد خاص بیان کرده است. این گفتارها را به پالی، سوته^۲ می‌خوانند، واژه‌ای که بعدها، احتمالاً اشتبهاً، در سنسکریت به سوتره^۳ برگردانده شد. در واقع، آن طوری که اخیراً نشان داده‌اند، به احتمال زیاد این سوتره مشتق از یک واژه سنسکریتی دیگر (یعنی سوکت^۴) به معنی «گفتار نیک»^۵ است. (به بیان دقیق‌تر، واژه سوتره، در لغت به معنی «نخ» است، و در اصل اشاره است به یک عبارت یا جمله تقویت‌کننده حافظه که برای خلاصه کردن یک قانون خاص، یعنی در گرامر، به کار می‌رود.)

سوته-پیتکه از چهار یا پنج نیکایه^۶ (بخش) تشکیل شده است، که در این اواخر به آگمه^۷ (سنت) شهرت یافت. پنجمین نیکایه را احتمالاً بعدها افزوده‌اند. این نیکایه با نسخه‌های اصلاح شده دیگر فرق چشمگیری دارد، اما معمولاً علاوه بر بسیاری از نگارش‌های متاخر شامل آثاری کاملاً قدیمی است. شماری از نسخه‌های اصلاح شده این گفتارها، به طور کامل به پالی و به طور ناقص به سنسکریت، در ترجمه‌های چینی و تبتی محفوظ مانده است. اگرچه در جزئیات و تا حد زیادی در شکل چینش مطالب تفاوت‌هایی دیده می‌شود، کمابیش همه نسخه‌های اصلاح شده حاوی مفاهیم بنیادین یکسانی هستند. وجود این تفاوت‌ها احتمالاً اتفاقی است و ربطی به اختلافات فرقه‌ای ندارد. درحقیقت، وجود چنین تفاوت‌هایی در یک ادبیات شفاهی چندان دور از انتظار نیست. این متون پُر است از عبارت‌های پیش‌یافتاده و الگوهای کلیشه‌ای. این یک فن است که سنت‌های شفاهی را به درستی حفظ می‌کند، اما این فن به طرز چشمگیری

1. *sūta-pitaka*2. *sutta*3. *sūtra*4. *sūka*

۵. باید توجه داشت که واژه *sūka* ترکیبی است از پیشوند *sū* به معنی «خوب»، «خوش»، «نیک» و *ukta* به معنی «گفته (شده)»، «سخن»، «گفتار». اما *sū* در سوتره، پیشاوند نیست، بلکه جز واژه است؛ چون *tra* در زبان سنسکریت مستقلاً وجود ندارد. بنابراین سوتره احتمالاً نباید مشتق از سوکت باشد. م.

6. *nikāya*7. *āgama*

تغییر در شکل اولیه را مجاز می‌داند. این آثار شفاهی، که به واسطه پژوهش‌ها در مناطق دیگر با آنها آشنا شده‌ایم، به ندرت نقلی یکسان دارند. اما محتوای آنها بسیار سنتی و سنجیده است [۱۰-۱: ۱۲: ۶].

نهضت آبی دمه؛ سومین سبد کانون بودایی باستان آبی دمه-پیتکه^۱ است. در این جا داستان تقریباً به گونه‌ای دیگر است؛ گویا آثار در این سبد در هر یک از نسخه‌های اصلاح شده اصلی کانون بودایی تا حدی با هم فرق دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که آثار آبی دمه متأخر از چهار نیکایه باشند، اما مهم تمییز میان نهضت آبی دمه از آثار آبی دمه است؛ زیرا جایی که بعضی از این آثار باهم فرق دارند، طبعاً این تفاوت در روش آبی دمه چشمگیرتر می‌شود. این نهضت اندیشه و عمل، که عامل شکوفایی رویکرد آبی دمه بود، اگر نگوییم تاریخی کهن دارد، احتمالاً در طول دوره مؤدین (قرن سوم ق م) پدید آمد. درحقیقت، نیکایه‌ها هم‌اینک رنگ تأثیر از این نهضت را نشان می‌دهند.

آبی دمه تجربه را براساس دسته‌های رویدادهای نماینده طبقه‌بندی می‌کند. این رویدادها را دمه^۲ می‌خوانند، چون آنها مجموعاً سازنده دمه یا حقیقتی هستند که بودا آن را یافت و به عبارتی آنها، بخش‌های سازنده آیین او به شمار می‌روند. در آبی دمه‌ی متاخر هر دمه در ذات خود چیزی بی‌مانند و تجزیه‌ناپذیر است. دمه‌ها، همچون کوارک‌های فیزیکی نوین، هستی مستقلی ندارند؛ بلکه پیوسته در دسته‌ها قرار دارند. آنها تجزیه‌ناپذیر هستند، بلکه به بیان دقیق‌تر، آنها رویدادهایی متغیرند، و نه واقعیت‌های ثابت. این از نظر فلسفی به یک دیدگاه تجربه‌ای مبتنی بر فرایند می‌انجامد که در آن فقط اعراض را می‌توان شناخت. هسته جوهری که صاحب اعراض باشد وجود ندارد. از این هم فراتر، روح یا جوهر پاینده و ثابتی در انسان یا جهان نیست، اما در واقع، آبی دمه‌ی کهن‌تر چندان علاقه‌ای به رخدادهای نهایی برای نشان دادن بی‌ثباتی و ساخت‌بندی دقیق تجربه، ندارد. هدف به دست‌دادن درکی دیگر از حقیقت است. بنابراین با تکیه بر سنت‌های کهن‌تر، طرح یک نقشه سنجیده از حالات روانی و سطوح معنوی ریخته شد. کل تاریخ بعدی آیین بودا رنگ آبی دمه گرفت. بعدها همه نظام‌های اندیشه بودایی را بر بنای با شکوه آبی دمه نهادند [۲۱۸ به بعد: ۱۶].

تحولات دیگر؛ آیین بودای باستان آیینی ایستا و راکد نبود. شماری از گرایش‌های در

حال رشد برای ما قابل تشخیص‌اند. طبعاً این تحولات در کهن‌ترین شکل آیین بودایی که می‌شناسیم، ریشه داشت؛ و طبعاً، با تحول کلی اندیشه هندی رابطه داشت. دین برهمن به تدریج از تأکیدهای قربانی‌گرایانه و عقلانی کهن‌ترش به رویکردی مبتنی بر عشق (بکتی^۱) روی آورد. آیین بودا نیز چنین بود، اگر چه احتمالاً عناصر عاشقانه پیوسته در هر دو آیین وجود داشت. بنابراین، تأکید بر این عناصر، حرکتی فرقه‌ای نبود، بلکه متأثر از فضایی عقیدتی بود که به تدریج به پیدایش اعمال جدید منجر شد. میل طبیعی به کاربرد زبانی برتر در ستایش بودا ناگزیر مفهوم نسبتاً والاتری از مقام او پدید آورد. بی‌گمان اینان بودا را یک انسان «معمولی» در حد اذَهت‌های هندی امروزی می‌دانستند. اعمال عبادی، که مبتنی بر پرستش انواع گوناگون بقایا^۲ بود، به تدریج اهمیت زیادی پیدا کرد. این اعمال در آغاز عمدتاً، اما نه منحصرأ، موضوعی برای غیر رهروان بود، و بعدها سنگه را هم دربرگرفت.

اگر بودا اساساً از شاگردانِ روشنی یافته‌اش برتر باشد، پس راه بوداگی نیز الزاماً می‌بایست برتر باشد. بوداییان به تدریج، آغاز به شرح و تفصیل این اندیشه به منزله راه بودی‌سَته^۳ (سن: بودی‌سَته^۴) کردند. نام بودی‌سَته، در اصل به معنی «آماده بیداری» یا «جوینده بیداری است». در کهن‌ترین منابع آمده است که بودا در گذشته، که در جست‌وجوی روشن‌شدگی بود این نام را بر خود نهاد. این معنا در آیین بودای جنوبی (در آثار حجیم کانونی و پیش‌کانونی مربوط به جائکه‌ها^۵ یا زندگانی‌های گذشته بودا) رایج است. بعدها تعبیر دیگری رایج شد و واژه بودی‌سَته به شکل مترادف واژه سنسکریت بودی‌سَته (در لغت به معنی، موجود روشنی‌یافته) معنا شد، و دیری نپایید که کاربرد وسیعی پیدا کرد. احتمالاً مقصود این بود که در شخصی که سرنوشتش برای بوداگی کامل رقم خورده، از بدو تولد یک فرق کیفی وجود دارد.

این راه جدید را بنا بر مفاهیم قدیمی‌تر راه توضیح می‌دادند. همان واژه‌ها را به کار می‌بردند، اما آن‌ها را «کمال»، یعنی رسیدن به بالاترین مقام می‌انگاشتند. چون پیوسته

1. bhakti

۲. سه موضوع پرستش در آیین بودا رسمیت دارد: بکم، بقایای جسمانی یک بودا با اَرَهت، با خاکستری که از سوزاندن جسد باقی می‌ماند، دوم، بقایای با ارزش (لوازم شخصی) آن‌ها، و سوم، بقایای نمادینی که از یک بودا باقی مانده است، مانند تمثال بودا. م.

۳. پا: bodhisatta به فارسی (سغدی)، بوداسف. م.

4. bodhisatva

5. jātakas

بودا را خواستار نیکبختی کل موجودات می شناختند، طبعاً راه بوداگی را بر پایه مهر و همدردی می دیدند. هر بودی سته‌ای باید چون شاهزاده سیدته باشد، که در سراسر زندگانی‌های متعدد، دلیرانه می کوشید. سرانجام همین گرایش عمومی عامل رواج تمثال بودا در قرون اولیه دوره مسیحی شد. در آیین بودای آغازین، بوداها را به شکل انسان نشان نمی دادند، بلکه با نمادها نشان می دادند. شاید به این خاطر که این شمایل نگاری تا پیش از نفوذ یونان، مخصوص پرستش خدایان فرودست بود. بعدها میراث هنری غنی گونه‌های شمایل نگاری توسعه یافت، که بیانگر برخی آرمان‌های معنوی محوری در شکل بصری است [۱۱؛ ۸۲-۱۵].

مه‌هایانه‌ی اولیه؛ همه اشکال متأخر آیین بودا میراث بر خطوط کلی تحولاتی هستند که تا اینجا بر شمرده‌ایم، اما در این میان نوعی آیین بودای جدید سربر آورد و در مسیری متفاوت رشد کرد، و در آغاز چیزی جز تلاقی گرایش‌های موجود نبود. بعضی محققان این مسیر جدید را، که معمولاً اشاره است به مه‌هایانه، یک حرکت بسیار افراطی می دانند، اما این تلقی به هیچ روی درست نیست. به هر حال اگر هم درست باشد، فقط درباره آیین بودای مه‌هایانه متأخر و کاملاً تحول یافته است. آثار مه‌هایانه‌ی اولیه در طول چند قرن بسط یافت، و در آغاز فرق زیادی با اشکال آیین بودای اولیه نداشت و صرفاً گامی دیگر در همین خط کلی توسعه بود. از آنجا که مه‌هایانی‌های اولیه اشکال نهادی را تغییر ندادند، هم سنگه و هم بوداییان غیر رهرو تقریباً به آداب گذشته عمل می کردند. بخش اعظم این تغییر، مدت‌ها بعد اتفاق افتاد، که به شکل بخشی از گرایش‌های عمومی بر کل آیین بودای هندی تأثیر نهاد. تا قرن دوازدهم، دست کم، مراکز مهم آیین بودای مه‌هایانه، جایگاه مکتب‌های پیرو سنت‌های کهن‌تر نیز بود. با توجه به جهت نسبتاً عمل‌گرایانه آیین بودا، جای تعجب نیست که بسیاری از رهروان، گویا هر دو را می آموخته و به هر دو عمل می کرده‌اند.

درحقیقت، فا-سین، زائر چینی، در آغاز قرن پنجم میلادی یک مه‌هایانه منحصر را نیافته بود. او دیرهای سراسر هند را با رهروانی وصف می کند که یا فقط در حال آموزش شکل قدیمی‌تر آیین بودا بودند و یا اشکال قدیم و جدید را با هم می آموختند. تنها در

پایتخت، یعنی پاتالی پوتره^۱ (پننه کنونی)، مدارس عالی کاملاً مجزایی را که شاه برای این دو تأسیس کرده بود، یافته بود. این مدارس قاعدتاً باید چیزی شبیه به دانشگاه‌ها بوده باشد [۳۳-۲۰: ۱۸].

جایگاه مهاییانه

جوهر مهاییانه؛ پس محتوای این حرکت جدید چه بود؟ سه گرایش اصلی را می‌توان باز شناخت: (یکم) قبول کامل یک آرمان پهلوانی؛ (دوم) یک جهان‌شناسی جدید شدیداً بسته به اعمال تجسم؛ و (سه دیگر) تعبیر فلسفی جدیدی که بر بنیاد تجربه «تهیت» در دیانه‌ی بینش نهاده شده بود. آرمان حماسی راه بوداسف چیز جدیدی نبود. آن چه جدید بود، این ادعای آشکار یا ضمنی بود که همه می‌توانند سالک این راه باشند. اینک روشن شدگی بی واسطه شخص (آذکتی) را مقصدی نازل‌تر می‌دیدند. مهر بزرگ را بر گنیش نوع دوستانه زدند که خود بر بنیاد «دستاویزی خوب» و مهر و همدردی نهاده شده بود. این نیز جدید نبود، اما در آن هنگام بیش از پیش بر آن تأکید می‌شد.

زمینه جهان‌شناسی آیین بودای کهن از دید کلی، همان جهان‌شناسی دین هندی بود، اما برای آن‌که با «نقشه» دیانه‌ی بودایی هماهنگ شود آن را تغییر داده، تعدیل کردند. اعمال دیانه شامل یادآوری صفات بودا و انواع گوناگون تمرین تجسم بود. مهاییانه این عناصر جهان‌شناختی و دیانه‌ای کهن‌تر را گرفت و به شیوه‌ای جدید با هم تلفیق کرد، در نتیجه، شکل بسیار خاصی از آیین بودا پدید آمد. خدایان کهن‌تر هندی همچون برهما^۲ و ایندیره^۳ تحت شعاع شخصیت‌های جدید، یعنی بودایان و بوداسفان از نظر معنوی، کمال یافته، قرار گرفتند. نام‌ها و غالب صفات اینان برگرفته از واکنش‌های پرستشی اولیه در قبال بودا بود. آن‌ها می‌توانستند پیوند بسیار نزدیک‌تری با معنوی‌ترین و ممتازترین آموزه‌های بودایی داشته باشند و داشتند.

فلسفه تهیت تحولی است از کهن‌ترین دیانه‌ی بینش و اندیشه وابسته به آبی دمه. هدف هردو از میان‌بردن دیدگاه‌های خشک (دیتی^۴) و ارایه فهم تازه‌تری از جهان است. وجودهای نمودینی چون دل چیزی جز مجموعه‌هایی متغیر از رخدادهای نپاینده

1. pātālīputra

2. patna

3. Brahṃā

4. Indra

5. diithi

نیستند؛ شهود مستقیم دل، تجربه کردن تهیت است. آبی دمه تحلیل های مفصل این جهان همواره متغیر را بسط داد. هدف، تجزیه و وحدت پدیداری چیزها بود و در نتیجه، آزادی دل از خشکی.

مهایانی ها احساس کردند که خود با این تحلیل ها زندانی شبیه به زندان پیشین ساخته اند: بخش های هستی ساز را وجودهای پاینده ای می دانستند و این دقیقاً به اندازه تصورات قدیمی تر درباره روح یا روان فرینده بود. اینان بر تهیت کامل همه پدیده ها از جمله همه پنج بخش وجود تأکید کردند. هیچ چیز هستی واقعی ندارد، چون هیچ چیز هستی مستقلی ندارد و چیزی که به هستی بیاید، نپاینده است. این نظر، برخاسته از نوع نگرش اینان است، نه از هیچ انگاری یا بدبینی؛ همین نپایندگی است که رهایی را ممکن می کند. درحقیقت، رهایی دقیقاً بسته به شناخت این تهیت است. این رهایی فرار به جایی دیگر نیست و به بیان دقیق تر، فهمی تبدیل یافته از خود این جهان است.

تعادل پویا؛ این سه گرایش، از سه جنبه متفاوت سنت کهن تر سرچشمه می گیرند؛ سنتی که در آن این سه گرایش اجزای یک کل پویا به شمار می رفتند. این سه گرایش نیز در مهایانه به گونه ای استادانه در هم تنیده اند. آرمان پهلوانی راه بوداسف با تعهد و عزم رسیدن به بوداگی آغاز می شود. چنین قصدی را یک توانایی معنوی و کره ای^۱ عظیم می دانند که بارآور ثمرات بی شماری است. از این رو، باید عالم بهشت های شگفت انگیز و موجودات معنوی هیبت انگیز را مجسم کرد. از آن سر که نگاه کنیم، چنین نتایج شگفت انگیزی فقط می تواند قوام بخش راه بوداسف باشد. برای پیمودن این راه باید به کمالاتی دست یافت، که آخرین و بزرگ ترین آن ها کمال فرزاندگی است. آن کمال فرزاندگی چیزی نیست، جز شناخت تهیت.

میان عالم جذاب بینش و شناخت الهام بخش، اما خنثای تهیت، وجود یک مکمل لازم است. هر یک برای متعادل کردن دیگری لازم است. بی عشق و بینش، تهیت سرد و خشک است. بی کمال فرزاندگی چنین بینش های شگفت انگیزی، فقط می تواند فریب باشد. از این رو مهایانه از همان آغاز برای حفظ این تلفیق متعادل که تا حدی ویژگی راه معنوی بودایی است، کوشید [۴۰-۱۲۱: ۴].

مهایانه و هینه‌یانه؛ این نهضت جدید به تدریج نظام‌مند شد و دقت فزونی یافت، اما شاید قدری تازگی و بینش آغازین از دست رفت. این نهضت آرام آرام و بیش از پیش، از سنت آغازین دور شد. فرق این دو در مقصدشان بود. بنابراین به بودی‌ستوه-یانه^۱، یعنی «گردونه بوداسفان» و سرِواکه-یانه^۲، یا «گردونه شاگردان» مشهور شدند. تأکید (پیروان) بر برتری گردونه اول سبب شد، که نام‌های مهاییانه، یعنی «گردونه بزرگ» و هینه‌یانه، یعنی «گردونه کوچک» یا «ارابه ناقص»، بیش از پیش رایج شود. معانی گوناگون این نام‌ها بیش از حد، گیج‌کننده است. در کاربرد متأخر، بوداییان شرقی و شمالی این را عمدتاً به منزله برتری سطح معنوی به‌شمار می‌آورند. مهاییانه در سه چیز برتر است: (یکم) انگیزه (مهر و همدردی بزرگ)؛ (دوم) مقصد (بوداگی)؛ و (سه دیگر) سطح فهم (شناخت والاتر). چنین آموزه‌هایی معرف سطح عمیق‌تر پیام بودا است. به همان نسبت، هینه‌یانه را خودخواه در انگیزه، فروتر در مقصد (آرَهَتی) و سطحی‌نگر می‌دانند.

اغلب نیز به صورتی نسنجیده این تمایزها را به آیین بودای آغازین یا آیین بودای جنوبی نسبت داده‌اند. در هر دو مورد اشکالاتی وجود دارد. آیین بودای آغازین برای دلسوزی (انوکمپا^۳) برای دیگران ارزش زیادی قایل است و هرگز آرَهَت^۴ را خودخواه نمی‌داند. به بیان دقیق‌تر، آرَهَت «برای نیکبختی و سود کل جهان گام می‌زند». هم در آیین بودای آغازین و هم در آیین بودای جنوبی بعدی، مهر و همدردی را (به دلیل سودی که برای خود و دیگران دارد) بزرگ می‌شمارند؛ بنابراین همه شاخه‌های بعدی آیین بودا بنابر سنت، مشروعیت راه بوداسف و مقصد بوداگی آن را تصدیق کرده‌اند. در واقع، بعضی از بوداییان جنوبی شوق رسیدن به کمالات بوداسف را دارند، اما اینان آن را مناسب همه نمی‌دانند و مرجعیت آثار مهاییانه را تصدیق نمی‌کنند. درحقیقت، بسیاری از بوداییان جنوبی ایمان زیادی به ژرف‌نگری آموزگاران‌شان دارند و مطمئناً ادعای برتری مهاییانه را قبول ندارند.

سنت جنوبی متأخر، سنت یکپارچه‌ای نیست. این سنت علاوه بر سنت‌های گوناگون کهن‌ترین دوره‌های بعدی، حاوی عناصر مهمی است که هم تأثیر از مهاییانه را نشان می‌دهد و هم واکنش علیه آن را. علاوه بر این، همه اشکال امروزی آیین بودا در ارزیابی

1. bodhisatva-yāna

2. sraṅka-yāna

3. anukampā

4. arahat

از گذشته (و از هم‌کیشانِ دورترشان) از دانش تاریخی غربی تأثیر پذیرفته‌اند. متأسفانه از این تأثیرپذیری، مسایل و قضاوت‌های ارزشی نادرستی پیدا شده است که ریشه در اختلاف پروتستان-کاتولیکی اروپایی داشت. به خصوص این را می‌توان از یک سو در نگرش به اعمال عبادی، مناسکی و جادویی و از سوی دیگر در نگرش به دیرنشینی دید.

ضدیت پروتستان سنتی به طور کلی، هم با رسم بی‌همسری و هم به طور خاص، با نهادهای دینی، اغلب ناآگاهانه، از نهضت‌هایی گرفته شده است که در محیطی پروتستانی رشد کرده‌اند، از جمله مارکسیسم، کمونیسم و آشکال‌گوناگون خردگرایی علمی. در نتیجه، این نگرش‌ها را به سادگی با نگرش‌های امروزی و نوین یکی گرفته‌اند و بعضی از گروه‌ها و نهضت‌های جهان بودایی آن را پذیرفتند. این رویداد را بیشتر می‌توان در گرایش به نوگرایی بودایی دید، که به خصوص در ژاپن و در میان طبقه متوسط نوپای کشورهای بودایی جنوبی شدید بوده است.

غروب آیین بودای باستان

افول آیین بودا در هند؛ آیین بودا مدت مدیدی در هند شکوفا بود؛ مسلماً به همان اندازه که مسیحیت در انگلستان، یا اسلام در هر جای دیگر شکوفا بود. گاهی طرحی را می‌پذیریم که می‌گوید آیین بودا در قرون گذشته قبل از میلاد یا قرون اولیه میلادی، در اوج قرار داشت و سپس تا غروب کاملش در قرن دوازدهم بی‌وقفه رو به افول نهاد. چنین طرحی باید خطاآمیز باشد. درحقیقت، احتمالاً سخن از اوج و حضيض، سخنی مبالغه‌آمیز است. احتمالاً آیین بودا هیچ‌گاه حاکم بر سرزمین هند نبود و حمایت از آن همیشه جسته‌گریخته بود. به احتمال زیاد آیین بودا در بعضی مناطق نفوذ زیادی داشت و این نفوذ در مناطق دیگر کمتر بود. علاوه بر این، موقعیت بعضی از این مناطق در زمان‌های مختلف به شدت تغییر می‌کرد. بعضی خاندان‌ها به شدت حامی آیین بودا بودند؛ دیگران کمتر. این نیز با گذشت زمان تغییر می‌کرد. اسناد باستان‌شناسی عمدتاً اطلاعات مربوط به این جنبه‌ها را به شکل بناهای تاریخی بودایی نشان می‌دهد، یعنی اطلاعاتی درباره مکان‌ها و زمان‌هایی که طبقه‌های ثروتمند از آیین بودا حمایت می‌کردند. رهروان سیار خصلتاً از بقایای باستان‌شناسی و دیرهای کوچک چوبی، چیزی

از خود باقی نمی‌گذاشتند. با این همه، وجود این دیرها باید امری عادی بوده باشد. آن طور که پیداست پس از ویرانی بزرگترین مراکز دیری و کتاب‌خانه‌های بزرگ، آن‌ها در هند شمالی بر دست مسلمانان مهاجم، در اواخر قرن دوازدهم، آیین بودا همچنان رواج داشت. درباره آیین بودا پس از این تاریخ کمتر می‌دانیم؛ چون زائران چینی و تبتی پس از ویرانی مراکز اصلی چندان انگیزه‌ای برای دیدار از هند، یا در صورت دیدار، نوشتن درباره آن نداشتند، اما اسناد پراکنده‌ای هست که نشان می‌دهد، آیین بودا در طی چند قرن یا بیشتر در مناطقی چون بهار، اُریسا، کشور آندرا و جنوب هند همچنان رواج داشته است. باید به افول آیین بودا با آهنگی بسیار کند در طول یک دوره طولانی بیندیشیم. گاهی این موقعیت آیین بودا را درست عکس موقعیت آیین جین می‌دانند، اما شاید این گمراه‌کننده باشد، چون آمار و نفوذ آیین جین نیز در طول این دوره به شدت تقلیل یافت. همانندی‌های این دو به مراتب بیش از ناهمانندی‌های آن‌ها است.

آیین بودای نپال؛ بخشی از مشکل این جا، به کاربرد نام نابهنگام «هند» برای مناطقی باز می‌گردد که تا حدی در حوزه دولت کنونی قرار دارد. آیین بودا، در واقع در بخش‌هایی از شبه قاره هند، یعنی سری لانکا، و احتمالاً بخش‌هایی از بنگلادش و نپال همچنان رواج داشت. بی‌گمان عامل ماندگاری آیین بودا در برخی مناطق، دست‌کم در مورد سری لانکا، تا حدی به این خاطر است که این جزیره بخشی از جمهوری هند کنونی به شمار نمی‌آید، اما سری لانکا موضوع بخش بعدی است. موضوعی که در این جا به طور خاص به آن می‌پردازیم نپال است؛ کشوری که شکلی از آیین بودایی هندی شمالی آغازین تا امروز در آنجا باقی است.

آیین بودای کنونی در نپال در میان نوآرهای دره کاتماندو همچنان باقی است. مردمان این منطقه علاوه بر بسیاری از متون سنسکریت بودایی که به نوعی از میان رفته‌اند، بسیاری از مناسک و سنت‌های خاص را حفظ کرده‌اند. عده‌ای شکل خاص آیین بودای شان را رو به افول می‌دانند. با آن‌که بی‌گمان، این ادعا خالی از حقیقت نیست، محققان متأخر در بررسی دین نپالی نشان داده‌اند که این ادعا احتمالاً مبالغه‌آمیز است. دین نپالی مطمئناً یک شکل دیرنشینی از آیین بودا به معنای متعارف نیست، اگرچه نسبتاً در این اواخر، سنت‌های دیرنشینی بودایی جنوبی را به نپال آوردند و آن‌جا به موفقیت‌هایی هم رسیده‌اند. همچنین، در مناطقی از نپال اقوام گوناگون و عده‌ای پناهنده تبتی زندگی می‌کنند، که بنابر سنت، آیین بودای شمالی در میان آن‌ها رایج است [۷].

کتاب شناسی

1. CARRITHERS, M., *The Buddha*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1983.
2. CARTER, J. R., *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations: A Study of a Religious Concept*, Tokyo, Hokuseido Press, 1978.
3. CH'EN, K. K. S., *Buddhism: The Light of Asia*, Woodbury, NY, Barron's Educational Series, 1968.
4. CONZE, E., *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford/New York, Cassirer/Philosophical Library, 1951.
5. COUSINS, L. S. 'The Dating of the Historical Buddha', *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 5, 1996.
6. DENWOOD, P., AND PIATIGORSKY, A., *Buddhist Studies - Ancient and Modern*, London/Totowa, Curzon Press/Barnes & Noble, 1983.
7. GELLNER, D. N., *Monk, Householder, and Tantric Priest: New ar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press 1992.
8. GETHIN, R. M. L., *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi Pakkhiyā Dhammā*, Leiden, Brill, 1992.
9. COMBRICH, R., *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Coumbo*, The Library of Religious Beliefs and Practices (ed. J. Hinnells and N. Smart), London/New York, Routledge & Kegan Paul, 1988.
10. HOLT, J. C., *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinaya-Pitaka*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

11. LAMOTTE, E., *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*, Louvain, Institut Orientaliste, 1988.
12. NORMAN, K. R., *Pāli Literature, A History of Indian Literature*, vol. 7, fasc. 2 (ed. J. Gonda), Wiesbaden, Harrassowitz, 1983.
13. PYE, M., *The Buddha*, London, Duckworth, 1979.
14. RAY, R. A., *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994.
15. SNELGROVE, D. L. (ed), *The Image of the Buddha*, London/Paris, Serindia/Unesco, 1978.
16. WARDER, A. K., *Indian Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970
17. WIJAYARATNA, M., *Buddhist Monastic Life, According to the Texts of the Theravāda Tradition* (tr. Claude Grangier and Steven Collins), New York, Cambridge University Press, 1990.
18. WILLAMS, P., *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London/New York, Routledge, 1989.