

فلسفه بودایی در ژاپن^{۱*}

جان. سی. مارالدو

محمدعلی رستمیان

آیین بودا فرهنگ ژاپن را متحول کرد و به نوبه خود در ژاپن متحول گردید. اندیشه بودایی مهاییانه‌ای به عنوان بخشی از مجموعه‌ای فرهنگی که زبان نوشتاری، نهادهای سیاسی، شمایل‌نگاری رسمی و آثار کنفوسیوسی را در برداشت، از شرق قاره آسیا وارد ژاپن شد. آیین بودای ژاپنی از ابتدای معرفی‌اش در قرن ششم میلادی تا قرن شانزدهم، تا حد زیادی با جذب آیین بودای چینی، همساز کردن باورهای بومی و آشتی دادن منازعات بین‌فرقه‌ای توسعه یافت. در طول دوره انزوای توکوگاوا^۱ (۱۶۰۰-۱۸۶۸م)، فلسفه نوکنفوسیوسی و دانش هلندی باتسلط معنوی راه‌های فکری بودایی به‌مقابله برخاستند. اما اغلب، الگوهای مناسب بدیل و گاهی مکمل آن آیین بودند تا سرمشق‌هایی ناسازگار. تنها از زمان بازگشایی ژاپن در سال ۱۸۶۸م^۲ بود که اندیشه بودایی ژاپنی به طور جدی تلاش کرد تا با آیین بودای هندی، اندیشه غربی و مسیحیت کنار آید.

آیین بودا در طول قرن‌ها برای معنابخشیدن به زندگی و مرگ، تبیین جهان‌وجست‌وجوی رهایی از رنج راهی را به مردم ژاپن ارائه داد و زمانی که درگیر نظریه‌پردازی شد، آن را

* Maraldo, John C., *Buddhist Philosophy, Japanese*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

۱. Tokugawa: خاندانی محافظه‌کار که در دوران حاکمیتش درهای ژاپن به روی دنیای خارج بسته شد، ولی در مقابل، ژاپن به وحدت اجتماعی دست یافت.

۲. سال بازگشت قدرت به مبعی تحت فشار کشورهای اروپایی و شروع ژاپن نوین با تدوین قانون اساسی (هاشم رجب‌زاده،

برای تعالی دینی انجام داد، نه به خاطر خود علم. اندیشه بودایی ژاپنی، در مقام گسترش گرایش عملی اش، اغلب مایل به از میان برداشتن اختلافات بین آیین بودا و دیگر اشکال تعصب دینی در ژاپن، بین جهان نمودین و قلمرو مطلق، و بین راه و غایت روشن شدگی بود. این تمایلات در اصل ژاپنی نیستند، اما در ژاپن بیشتر از دیگر کشورهای بودایی بسط و گسترش یافتند و تا حدی بیانگر منش فلسفه بودایی ژاپنی بوده‌اند. در حقیقت، «هویت فلسفه بودایی ژاپنی» تقریباً با هر چیزی که در مقابل آن قرار داده شود، می‌آمیزد؛ در مقام توسعه و تعدیل سنت‌های چینی، هیچ‌بخشی از آن به طور متمایز ژاپنی نیست، و در مقام یک سنت بودایی مشخصاً تلفیقی است که در آموزه‌ها و اعمالش، اغلب شین تو^۱ و فلسفه کنفوسیوسی را جذب می‌کند. آیین‌ها، اعمال اجتماعی، نهادهای سیاسی و بیان‌های هنری یا ادبی به اندازه عقاید فلسفی برای آیین بودای ژاپنی اساسی هستند.

منازعات اغلب در پیرامون عقاید سر بر می‌آورد، ولی به ندرت با قدرت استدلال منطقی از بین می‌رفت. یکی از دلایل این امر این است که زبان، به طور قاطع، نه در خدمت منطق، بلکه برای بیان مستقیم و فعلیت‌بخشیدن به واقعیت به کار می‌رفت. احتجاج‌کنندگان حجیت سوتره‌های بودایی را به داوری می‌طلبیدند، زیرا تصور می‌شد که این کتب مقدس فهم مستقیمی از واقعیت را ارائه می‌دهند. به علاوه، چون تصور می‌شد که واقعیت باید فراگیر باشد، موقعیت برتر در مناظره آن بود که جامع‌تر است، نه همسازتر، اما انحصاری. سیاست و عواقب عملی در فرونشاندن منازعات نقش داشتند، اما اغلب آرمان هماهنگی^۱ یا همسازی^۲ غالب می‌شد.

بنابراین توسعه فلسفه بودایی ژاپنی را می‌توان در آشکار شدن درون‌مایه‌های اصلی یافت، تا سلسله‌ای از آرای فلسفی نظری. این درون‌مایه‌ها نقش زبان در بیان حقیقت؛ سرشت نادوگانه مطلق و نسبی؛ عام و خاص؛ فعلیت‌بخشیدن به نجات در این جهان؛ جان یا تن؛ برابری موجودات و نادویی متعالی خوب و بد را شامل می‌شود.

۱. زبان

سرشت نجات‌طلبانه و عملی آیین بودا، آن را در برابر چیزی که ویتگنشتاین «افسون جان از راه زبان» خوانده است، محافظت می‌کند. با وجود این، این نظریه که آیین بودا،

خصوصاً در ژاپن، به زبان بی‌اعتناست، ساده‌سازی بیش از حد است. آیین بودای ژاپنی از زبان مخصوصاً از کاربرد غیر دلالتی آن تلقی مثبتی دارد. اندیشه بودایی در ابتدا به شکل سوتره‌ها و شروحي که با خط چینی نوشته شده بود، به ژاپن آمد. زبان نوشتاری هنوز آنچنان تازه، و مقولات اندیشه آنچنان محدود بود که می‌شد محتوای این متون را بیشتر به مثابه ظهور حقایق جدید خواند، تا اندیشه‌های بودایی. بعضی از نوشتارهای ادبی اولیه همچون [مجموعه شعر] «مَنْ یُوشُو»^۱ که در ژاپن تصنیف شده‌اند از «کوتوداما»^۲ (قدرت روحانی کلمات که اشیاء را حاضر می‌سازد) یاد می‌کند. اگر چه دانشمندان این نظریه زبانی را بسیار بعد به تفصیل بیان کرده، و آن را با شین‌تو^۳ همسو کردند. شاید این [نظریه] هم با فهم اولیه از بودای چینی و هم با زبان بومی ربط داشته باشد. کلمات نه تنها قدرت دارند که اشیاء را در جهان آشکار سازند، بلکه قدرت دارند که آنها را تغییر دهند! متون بودایی قبل از آنکه نظامی اخلاقی و آیینی را ارائه کنند، افسون‌هایی را برای شفای بیماری و آوردن کامیابی به آن سرزمین به دست می‌دادند.

کاربرد شعائری زبان در طول قرن‌ها استمرار یافت و اغلب محور ادای آیین بود. رهروان اغلب کلمات یا عبارات مفرد را به مثابه شکل خلاصه‌شده یک آیین یا سوتره طولانی به کار می‌بردند؛ مثلاً کوکایی^۴ عبارات کلیشه‌ای سنسکریتی را برای وومب^۵ و دایموند ماندالاس^۶ به شکلی موزون می‌خواند تا بازنمایی‌های مصور از نظم کیهانی را بهتر در خیال مجسم سازد. او بیان می‌کرد که منتره‌های موزون می‌تواند صداهاى اصلی کیهان را شنیدنی کند. او ده‌زنی^۷ یا عبارات‌های کلیشه‌ای رازورزانه را نه تنها به مثابه وسیله‌ای که بدن و جان را تزکیه می‌کند و فهم هر نکته کتاب مقدس را برای او امکان‌پذیر می‌کند، بلکه به مثابه وسیله‌ای که «بودی ستوه»^۸، حامی و پشتیبان او، با آن می‌توانست همه حاجات را برآورده کند به کار می‌برد. حتی زمانی که مدرسان متاخر فرقه پاک‌بوم^۹ و نیز شین‌ران^{۱۰} به زبان استدلالی بدگمان بودند و از طریق استحاله رازورزانه‌ای اعتماد به منافع دنیوی را تضعیف می‌کردند، در عین حال، اعتقاد داشتند که توسل خالصانه به نام

1. Man'yō shū

2. Kotodama

3. Shintō

4. Kūkai

5. Womb

6. Diamond Mandalas

7. dhārani

8. Bodi sattva

Pure land A یا (پاک بوم) بهشتی است که بیروان مهابانه به آن معتقدند و یک بودا در آن حکومت می‌کند.

10. Shinran

آمیدا بودا^۱ قدرت عملی کردن رهایی از تمام هستی‌های ادراکی را دارد. بوداییان مکتب نیچیرن^۲ نام سوتره نیلوفر آبی^۳ را به مثابه خلاصه و به منظور عملی شدن تمام تعالیم آن، با آواز می‌خواندند. معلمان ذن^۴ از فرقه رینزایی^۵ از عمل «کنا»^۶ یا «اندیشیدن درباره عبارات [سخت]» از محاوره‌ای یا فشرده کردن سوتره دل از پیش خلاصه شده، در یک کلمه مفرد دفاع می‌کردند. تا زمانی که کلمات زنده‌اند و تکراری بی‌روح نیستند، معلمان ذن چنین اعمالی را راه‌های میانبر به روشن‌شدگی تلقی می‌کنند که فوراً برای رهرو سازوکارهای روحی درک حقیقت آموزه‌های بودایی را فراهم می‌کند.

سرشت استحاله‌گر و نیز دلالتی زبان در «شوبوگنزو»^۷ (گنجینه چشم درمه حقیقی) آشکار است. این کتاب شاید مهمترین مجموعه ادبیات فلسفی ژاپن قبل از مدرنیته است که دوگین^۸ استاد ذن در قرن سیزدهم آن را نوشته است. یک فصل [اینگونه] آغاز می‌شود: اما بیان نکردن راه بودا محال است؛ این جمله به انسان فرمان نمی‌دهد تا تعالیم آیین بودا را در همه جا جار بزند، بلکه نیل فردی به حقیقت را با اظهارش در جهان مربوط می‌کند. چنین اظهاری [راه] زبان را دربردارد، ولی به آن محدود نمی‌شود. فصل دیگر شوبوگنزو می‌گوید: «تمام بوداها و مشایخ قادرند تا راه را بیان کنند»، یعنی حقیقت را در تمام کلمات و اعمالشان نشان دهند. با هنر درکشان از نادویی^۹ یا عدم تقابل غایی، آنها می‌توانند راه را مستقیماً بیان کنند، نه اینکه صرفاً به آن اشاره کنند. آنها همچنین می‌توانند موعظه موجودات غیردراک، صدای رودهای جاری [بین] دره‌ها و شکل کوه‌ها، را به مثابه کلمات بودا تجربه کنند. به نظر می‌رسد این نظریه که آن را بعدها در ذیل قسمت پنجم بیشتر توضیح می‌دهیم، هر تفکیک اساسی بین دال^{۱۰} و مدلول^{۱۱} را فرومی‌ریزد. کلمات خود را بیان می‌کنند؛ همانطور که رودهای جاری بین دره‌ها، و کوه‌ها اینچنین می‌کنند. این «بیانگری»^{۱۲} یا «بر زبان آوردن راه»^{۱۳} مظهر یا باز نمود چیزی جز خودش نیست و زبان باز نمودکننده صلاحیت بیان واقعیت را ندارد. حد و مرز قدرت زبان باز نمودکننده،

1. Amida Buddha
3. Wondrous lotus sutra
5. Rinzai
7. Shōbōgenzō
9. non - duality
11. Sighified
13. voicing of the way

2. Nichiren
4. Zen
6. Kanna
8. Dōgen
10. sign
12. expressing

در اینجا با معنای بسط‌یافته‌ای از «بیان‌گری» یا «بر زبان آوردن راه» توأم است که هر دو شکل زبانی و غیرزبانی را در بردارد.

۲. نظریه و حقیقت

آنگاه که اولین خوانندگان به فهم متون بودایی به مثابه عرضه‌کننده نظریات دست‌یازیدند و ضمناً به زبان نوشتاری به مثابه علامت‌های بیان‌کننده عقائد چنگ زدند، در آستانه فهم جهان با معیار روابط غیرمحسوس پیشین قرار گرفتند. دسته‌بندی‌های بودایی‌ای که آنها به کار می‌بردند، ترجمه چینی اصطلاحات سنسکریت بود و کاربرد آنها حتی بعد از اینکه مکتب‌های جدید ژاپنی به منابع اولیه هندی رجوع کردند، غلبه داشت. این دسته‌بندی‌ها شامل نام‌های مبادی یا عناصر اصلی وجود، رابطه علت و معلول، مشروط و غیرمشروط، جزء و کل، و وابسته و مطلق می‌شوند.

اولین تحقیق نظام‌مند درباره این مقولات و روابط، در به اصطلاح شش مکتب نارا^۱ در طی دوره‌ای تاریخی با همین نام (۷۱۰م تا ۸۱۱م) ظاهر شد. این مکاتب بیشتر بدنه آیین بودند تا فرقه‌های مستقل، با پیروان خاص خویش. اغلب آیین‌ها را باهم در مکانی واحد نظیر معبد بزرگ تودایی جی^۲ بررسی می‌کردند. روایت ژاپنی مکتب ابی درمه‌کشه^۳ هندی بر تجزیه و تحلیل برخی از هفتاد و پنج جزء تشکیل‌دهنده آمیخته و غیر آمیخته وجود (درمه) و بعضی از ده نوع علت بی‌واسطه و باواسطه‌ای که عوامل آمیخته از آنها نشأت می‌گیرد، تاکید می‌کرد.

این تجزیه و تحلیل‌ها به اندازه‌ای که انتزاعی به نظر می‌رسد، به همان اندازه به مثابه نوعی تمرین روانی برای رفع موانع راه نجات توصیه می‌شد. مکتب جوجیتسو^۴ (تثبیت حقیقت) این کار را ادامه داد تا تهیّت^۵ یا نبود واقعیت ذاتی برای تمام اجزاء را نشان دهد. مکتب ریتسو^۶ (اصل حکم اخلاقی) قوانین اجرایی و اخلاقی خاص بسیاری را برای سامان‌بخشیدن به اعطای رتبه‌های مقدس و زندگی رهروان مرد وزن تدوین کرد و رعایت دستورات اخلاقی را یک تزکیه ضروری برای روشن‌شدگی می‌دانست. البته، همانگونه که بعدها بحث می‌کنیم، نظریه اخلاقی یا اصولی عام را برای تعیین خوب و بد ارائه نکرد.

1. Nara

2. Todaiji

3. Abhi dharmakosa

4. Jōjitsu

5. Emptiness

6. Ritsu

مکتب سن‌رون^۱ (سه رساله) از فلسفه مادیمیکه^۲ نشأت گرفت. این مکتب ابطال تمام ادعاهای وجودداشتن و نداشتن، و درستی و نادرستی و ابطال اصول منفرد و آیین‌ها را در پیش گرفت. زبان استدلالی برای ابطال همه دیدگاه‌هایی که اساساً به حد خویش ناظر بودند و حقیقت مطلق فراسوی آنها قرار داشت، به کار می‌رفت. مکتب هوشو^۳ همتای مدرسی‌ای برای فلسفه هندی یوگاچاره^۴ یا فقط دانستگی، ایجاد کرد. این مکتب از گرایش مکتب مادیمیکه به تهیت مطلق انتقاد کرد و ملاک آگاهی را در شهود جان و جهان تبیین کرد و می‌اندیشید که روشن‌شدگی به دگرگونی آگاهی عمیق که آگاهی ذخیره‌شده نامیده می‌شود، نیازمند است. این مکتب این آموزه را رد کرد که روشن‌شدگی به طور یکسان برای همه قابل دسترس است. در میان این شش مکتب، مکتب کِگون^۵ (تاج‌گل) از لحاظ تاریخی مؤثرتر از دو مکتب اخیر نبود، لیکن برای فهم نحوه رفتار با آیین‌ها و واقعیت در آیین بودای ژاپنی متاخر مبنایی تعیین‌کننده معرفی کرد.

مکتب‌های نارا، تقریباً بدون هیچ تغییری اداره آیین‌ها و تجزیه و تحلیل‌های همتاهای چینی خویش را به دست گرفتند. این آیین‌ها گاهی باهم ناسازگار بودند، اما این اختلاف‌ها کمتر دلیلی برای منازعه به نظر آمد. آیین‌ها و مقولات گوناگون در فلسفه بودایی ژاپنی متأخر اغلب به مثابه خنثی‌کننده نظریات ابداعی ظاهر شدند. یک نمونه راه ابی‌درمه یا شکنده واقعت و اشکال است که سکوی پرش یک فصل از کتاب شووگنزوی^۶ یا دوگن، اقیانوس از خود بی‌خودی سمادی، را تشکیل می‌دهد. این نوشته در ابتدا تجزیه و تحلیل ابی‌درمه را درباره نشأت علی تمام عناصر می‌پذیرد، اما بعدها آن را درهم می‌ریزد تا آن را کلیت و کفایت هر حرکت بخواند. به طور کلی عدم موفقیت تعالیم مدرسی در چالش با متفکران بودایی ژاپنی متأخر نشانه این است که متأخران بیشتر با عقل عملی و سازگاری [بین تعالیم] همدم بوده‌اند، تا با استدلال رسمی و دعاوی حقوقی. در واقع، در ژاپن تا هنگام عرضه منطق از سوی غرب، منطق رسمی‌ای که در آن قوانین اعتبار از محتوای دلیل تفکیک می‌شود، وجود نداشت. این فقدان، ضرورتاً، ضعف استدلال را نشان نمی‌دهد، اما ممکن است به یکی از راه‌های ارتباط

1. Sauron

2. Mādhyamika

3. Hossō

4. Yogācāra

5. Kagon

6. Shōbōgenzō

مطلق و نسبی، و عام و خاص مربوط باشد. فلسفه مکتب کِگون^۱ بهترین نمونه آن راه است. مکتب کِگون تنوع تعالیم را با قراردادن آنها در طرحی فزاینده و جامعی توضیح داد. مرتبه‌ای از تعالیم با قدرت فهم مستمع منطبق می‌شود. به عبارت دیگر، تعالیم محدود راه‌های ماهرانه‌ای هستند که برای رساندن شخص به تعالیم جامع‌تر و سخت‌تر طراحی شده‌اند. مکتب کِگون نمونه‌ی اعلایی است که تعالیم بودایی چینی را در منش بیشتر ژاپنی دربردارد. یک مکتب بودایی به جای طرد مکتب‌های رقیب باید آنها را در خود ادغام کند، اما باید آنها را ناقص تلقی کند و در رتبه پایین‌تر قرار دهد. مطمئناً روش تفسیری جمع‌گرا اغلب دارای انگیزه سیاسی بود و می‌خواست با ادغام کردن و نه بی‌تفاوت کردن گروه‌های دیگر، پایه قدرت را تحکیم بخشد؛ اما همچنین این نتیجه منطقی را در پی داشت که اعتقادات رقیب یا بدیل را که حقایقی محدود بودند، در طرح بزرگتری جای داد.

روش تفسیری مکتب کِگون در مورد متون مقدس به سوتره‌هایی که مرجع خودش بودند مزیت ویژه‌ای بخشید و طرح مشابهی که در سوتره نیلوفر آبی^۲ بسیار صاحب نفوذ بود، با آن رقابت می‌کرد. اما مکتب کِگون فلسفه‌ای را در مورد کلیت و پیوند، که برای فهم غالب اندیشه بودایی ژاپنی حیاتی [است] گسترش داد. بر طبق این فلسفه هر جزء یا مؤلفه‌ای از واقع کل را به‌طور کامل نشان می‌دهد و کل به همه مؤلفه‌ها وابسته است. بنابراین همه اجزاء منفرد به‌طور مساوی واجد شرایط کل هستند و در عین حال، از هم متمایز، و لازم و ملزوم یکدیگرند. در اشارات ضمنی این فلسفه، طبیعت به منظور ارائه نظریه‌ای درباره حقیقت، کلید پژوهش در پیرامون اندیشه بودایی ژاپنی است. کل، مطلق یا عام بدون تجلی‌اش در اجزای مادی متمایز و وابسته وجود ندارد. در قرن دوازدهم نیشیدا کیتارو^۳ این اصول را به نحوی تناقض‌نما بازسازی کرد. هر حقیقتی هرچه بیشتر وابسته است، یعنی در جزئیات، عمیق‌تر فرورفته یا متجسد شده و مطلق‌تر است. مطلق باید وابسته را دربرگیرد، نه اینکه در مقابل آن قرار گیرد. به‌طور کلی، فلسفه بودایی ژاپنی از طریق نوعی استدلال بر همانندی جزء و کل توسعه یافت که نه مقتضی مقتضی دلایل پیشینی یا رخدادی تجربی و نه صرفاً مرجعیت متون مقدس را می‌طلبد، بلکه همین انطباق دوجانبه وابسته و مطلق.

1. Kegon

2. Lotus

3. Nishida kitarō

۳. عام و خاص

سه موضوع مرتبط با همدیگر، انطباق متقابل مطلق و وابسته، و عام و خاص را نشان می‌دهد: جایگاه نجات، واقعیت آن و همانندی وجودات.

سوتره‌های مهاییانه‌ای هندی این ایده را مطرح کردند که نجات به قلمروی متعالی و متفاوت از این جهان منتهی نمی‌شود، بلکه آنها اغلب «سه زمان غیرمتناهی» را مطرح می‌کنند که برای نیل به نجات ضروری‌اند. در مقابل، بسیاری از متفکران تأثیرگذار بودایی در ژاپن یک تلقی چینی از جایگاه نجات را مطرح کردند: ایده بوداشدن در همین بدن (سوکوشین جُوبوتسو).^۱ از منظر سای‌کو^۲ (۷۶۷-۸۲۲ م)، مؤسس مکتب تن‌دایی^۳، این امر تنها به معنای تحقق جزئی بوداگی بود؛ اما در همین زمان یکی از معلمان تن‌دایی به نام آئن^۴ (۸۴۱-۸۹۹ م) به نائل شدن به مقام بودایی در همین زندگی راهنمایی می‌کرد. کوکائی^۵ (۷۷۴-۸۳۵ م) مؤسس مکتب رقیب، شین‌گان، معتقد بود که اعمال یوگایی که [اعمال] بدنی (مُؤدُرس^۵ یا حرکات نمادین دست)، گفتاری (مُتْرَه‌ها) و ذهنی (تمرکز ذهنی و تجسم) را شامل می‌شود، می‌تواند رهرو را با «بودا ماه‌اوایی روکنه^۶» هماهنگ کند. چنین اعمالی نیل به بوداگی را در همین بدن ممکن می‌سازد. این نظریه که کوکائی آن را اشاعه داد، اصول نظری‌ای را برای جنبه‌های بدنی عمل و قانونگذاری شعائر که مخصوصاً در سنت‌های رازورزانه بودایی تن‌دایی^۷ و شین‌گون^۸ مهم بودند، فراهم نمود. خلاصه اینکه عقیده بوداشدن در همین زندگی یا بدن، نوعی فروکاهش متافیزیکی و دنیوی را در برداشت؛ اول اینکه مراحل مختلف مسیر روشن‌شدگی را که در سنت‌های مختلف بودایی بسیار مهم بودند، از بین می‌برد و سه زمان نامتناهی را به یک زندگی تقلیل می‌داد. دوم اینکه بقایای تفاوت بین واقعیت مادی زندگی بر روی زمین و قلمرو متعال، بین بدن انسانی فانی و تن درمه‌ای^۹ متعالی را از میان برمی‌داشت. بدنی که ما با آن متولد می‌شویم، جنبه‌ای از آگاهی است و به طور نمادین، مطلقاً صرف و بدن حقیقی^{۱۰}

1. Soku shin Jōbutsu

3. Tendai

5. mudras

7. Tendai

9. dharma - body

2. Saichō

4. Annen

6. Buddha Mōshi Shirocana

8. Shingon

10. truth - body

بودا، را متجسد می‌کند. دُوگِن این عقیده را بعدها تعدیل، و اعلام کرد: «زمانی که دل مشوش آزاد گردد همین دل بودا است» (Sokushin zebutsu). اگر چه دوگن از دل سخن به میان آورده است نه بدن، در اینجا هیچ دوگانگی روان-بدنی را در نظر ندارد.

دیگر اصلاح‌طلبان بودایی در دوره کاماکورا^۱ (۱۱۹۲ - ۱۳۳۳) این عقیده را مطرح کردند که نجات در این جهان یا این زندگی ممکن است. هونِن^۲ و شینران این امکان را در پاک‌بوم جای دادند، زیرا معمولاً تلقی آنها این بود که واسطه بین این جهان و قلمرو روشن‌شدگی نهایی فوراً در دسترس است. حتی در جایی که پاک‌بوم به عنوان جهانی دیگر تصویر می‌شد، همچون دیدگاه هندی در مورد نیروانه^۳، به هیچ‌وجه هدفی، بسیار دوردست نبود، و در واقع، بعضی اوقات در همین جهان ساری و جاری بوده است. ای‌پِن^۴ به وضوح بیان می‌کرد که پاک‌بوم با این جهان مشابه است. نی‌چیرِن^۵ بر این جهان به مثابه جایگاه نجات بسیار تأکید می‌کرد.

تأیید این جهان را در تفکر ژاپنی اغلب حس‌گرایی^۶ می‌نامند. اما چنین وصفی اصل یا مطلق را که گفته می‌شود با همه پدیده‌ها آمیخته است، نادیده می‌انگارد. یکی از اصول فلسفه کگون این بود که «مبادی^۷ با اشیاء تغییر نمی‌کند» (Rijimuge). آیین بودایی تن‌دایی، بر نظریه مهاییانه‌ای هویت‌پدیداری و واقعی (Genshō zoku Jissō) تأکید، و مطرح می‌کرد که پدیده‌های جهان جلوه‌های بودا هستند. دوگن نوشته است که «واقعیت حقیقی» (جی‌سو) در حقیقت همه چیز است و تولد و مرگ، (گذرایی) بودا یا نیروانه است. به هر حال برای درک این تحولات در آیین بودای ژاپنی، به بررسی مسأله واقعیت نجات نیازمند هستیم.

۴. عام و خاص (ادامه)

بسیاری از سوتره‌های مهاییانه‌ای هندی چنین تعلیم می‌دهند که تمام موجودات ذی‌شعور از طبیعت بودا برخوردارند. بالاتر از این، سوتره نیلوفر آبی اظهار می‌دارد که بودای تاریخی، انسانی که به آگاهی نائل شده، نیست، بلکه تجلی بوداگی مطلق است که

1. Kamakura
3. Nirvāna
5. Nichiren
7. Principles

2. Hōnen
4. Ippen
6. Phenomenalism

همه به آن دسترسی دارند. این سوتره طرح‌هایی را که به اختلاف مراتب استعداد قائل شدند و پایین‌ترین مرتبه را از روشن‌شدگی نهایی خارج دانستند، رد می‌کرد. سایی چو^۱ بر مبنای بیان سوتره نیلوفر آبی از مقام بوداگی عمومی دفاع کرد. مقام بوداگی عمومی «بوداشدن در همین بدن» نظریاتی اند که بر نظریه هون گاکو^۲ بنا شده‌اند؛ نظریه‌ای چینی که بر مبنای آن، همه موجودات در اصل یا ذاتاً آگاه‌اند. روشن‌شدگی ذاتی برخلاف «روشن‌شدگی اکتسابی» بدون زمان و بی‌نیاز از تکامل روحی است. به عقیده بعضی از معلمان معاصر، مثل تمورا یوشیرو،^۳ نظریه هون گاکو نه تنها روشنگر آیین بودا در ژاپن میانه، بلکه به طور کلی روشنگر فرهنگ ژاپنی است، زیرا طرح‌های برابری، نظم و سازگاری را در بر دارد. (تمورا، ۱۹۸۷)

نظریات روشن‌شدگی ذاتی و اکتسابی چون هر دو تمام موجودات را دارای طبیعت بوداگی می‌دانند، تضاد منطقی ندارند؛ بلکه به‌واقع سؤالی مربوط به عمل را مطرح می‌کنند: این روشن‌شدگی ذاتی چگونه به عمل ربط پیدا می‌کند؟ در افسانه‌ها آمده است که دوگن در دوران نوجوانی در هنگام تعلیم «تن‌دایی» با این سؤال سروکار داشت و آن را تبدیل به یک سؤال اگزیستانسیالیستی کرد: وقتی به طور مادرزادی از نعمت طبیعت درمه برخورداریم، چرا اعمال سخت را تحمل کنیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ دوگن انتقاد از عقیده هون‌گاگو باشد. اما همچنین می‌توانیم به آن به عنوان تعیین‌کننده محدوده آن بنگریم. او اتحاد عمل و فهم، را پیشنهاد کرد: طبیعت درمه [حقیقت] بدون عمل انسان تجلی نمی‌کند و بدون اینکه فهمی در کار باشد، به دست نمی‌آید (شُوبُگُئُرُو بن دُووا^۴). عمل دل یا بدن تمرکز یافته، که ذاذن یا به ذن‌نشستن مظهر آن است، راهی برای فعلیت‌بخشیدن به طبیعت ذاتی است. در قسمت اول از مطالب گذشته، کلمات دوگن را نقل کردیم. اما بیان نکردن راه بودا محال است؛ و این جمله این نتیجه را می‌دهد که مرور [عمل] نکردن آن بسیار بعید است. بدین ترتیب دوگن تمایز بین عمل به مثابه وسیله و روشن‌شدگی به مثابه غایت را از میان برمی‌دارد. در عوض، ذاذن یا عمل بیداری، تجلی روشن‌شدگی می‌شود.

همچون دوگن، دیگر مصلحان بودایی دوره کاماکورا علیه آسوده‌خاطری‌ای که عقیده

1. Saichō

2. Hongaku

3. Tamura Yoshirō

4. Shōbōgenzō bendōwa

روشن‌شدگی ذاتی به آن ترغیب می‌کرد، واکنش نشان دادند، اما به‌جای طرد، آن‌را تعدیل کردند. از نظر هونن و شین‌ران تنها عمل مورد قبول نِمبوتسو^۱ یا توسل به آمیدا بودا است. در طرح او آمیدا به مثابه بودی ستوه درمه‌گره^۲ عهد و پیمان آغازینی را ادا می‌کند که روشن‌شدگی او را به روشن‌شدگی همه موجودات با ادراک مشروط کرده است. آنها با ایمان صادقانه به عهد و پیمان آمیدا اطمینان می‌یابند که در تولدی دیگر در پاک‌بوم، جایی که در آن، روشن‌شدگی نهایی ممکن است، زاده شوند. در داستان اصلی، زندگی‌های بسیاری سپری می‌گردد تا درمه‌کره، آمیدا بودا شود، اما منطبق اوضاع و احوال ممکن است رابطه‌ای غیرزمانی و غیرثنوی را ارائه دهد؛ چون آمیدا بودا واقعاً اینجا هست تا ما را حفظ کند. نجات ما تنها به فعلیت پیدا کردن در این لحظه نیازمند است. بعضی از نوشته‌های شین‌ران صریحاً حکایت از این دارد که ذکر آمیدا با اعتقاد قلبی (شین‌جین^۳) هم‌اکنون، بدون انتظار تولد در پاک‌بوم، بوداگی را به فعلیت می‌رساند. از این گذشته، اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم، این محول‌کردن نیایش [به ما] اصلاً عمل نیست؛ یعنی از طریق تلاش‌های خود شخص یا «قدرت - خود» تحقق نیافته، بلکه بخشش آمیدا و اثری از قدرت برتر آمیدا است. ای پن^۴ بیان کرده که نمبوتسو چیزی است که نمبوتسو را یاد می‌کند. اگرچه ایمان از طریق تلاش فردی، بر مبنای بعضی از تفسیرهای روشن‌شدگی درونی، پوچ تلقی می‌شود، حقیقت راستین باید با ایمان فردی به فعلیت برسد. این از نو اختلافی در موضوع به فعلیت رساندن حقیقت است.

۵. عام و خاص (ادامه)

طرح مقام بوداگی عام، هم از تمایلات وحدت‌گرایانه در زمینه عقاید درآیین بودایی ژاپنی و هم از نظریه^۵ برابری تمام مخلوقات حمایت‌کرد. تمایلات وحدت‌گرایانه، هر نوع تفاوت اساسی بین امور قابل احترام بودایی و شین‌تویی و نظریه^۵ برابری، هر تفاوت موجود بین انسان و عوالم طبیعی یا آنچه را ما امروز فرهنگ و طبیعت می‌نامیم تضعیف کرد. تمایلات وحدت‌گرایانه در نظریه^۵ هون‌جی سویی جِکو^۵ شکل گرفت. این نظریه

1. Nembutsu

2. Dharmakara

3. Shinjin

4. Ippen

5. hon.Ji suijaku

خدایان بومی شین توئی (کامی) را به مثابه اثر تجلیات (سویی جکو) بوداها و بودی ستوه‌ها تلقی کرد که منشا اصلی یا گوهر حقیقی (هون جی) آنها بودند. به نظر می‌رسد این نظریه رابطه‌ای سلسله‌مراتبی با بودی ستوه‌ها به منزله آنچه از کامی‌ها اصلی‌تر و مهم‌تر است و آیین بودا به منزله آنچه از شین توئی بنیادی‌تر است، ایجاد کرده است. این تفسیر حاکی از این است که خدایان شین توئی بدون موجودات ایده‌آل بودایی نمی‌توانند وجود داشته باشند. این نظریه نه تنها ترتیب تاریخی ظهور آنها در ژاپن را برعکس می‌کند، بلکه [تاکیدات را نیز نابجا بکار می‌برد. در حقیقت، نظریه هون جی سویی جکو اغلب این دو قلمرو و موضوعات مقدسشان را برابر هم قرار می‌دهد. اگر کامی به مثابه تجلی یا مظهر بودی ستوه عمل کند، این بودی ستوه خاص بهترین تجلی یافته در این کامی است؛ حقیقت هر یک به دیگری وابسته است. این وابستگی دوجانبه در همتای تن دایی، به صراحت از نظریه honji suijaku برمی‌آید که بر مبنای آن، گوهر حقیقی تنها در تجلیاتش قابل مشاهده است. یک مکتب شین توئی قرن چهاردهمی صرفاً ترتیب بودی ستوه و کامی را برعکس می‌کند. از این گذشته، موجودات خاص ایده‌آل شین توئی و بودایی گاهی دو به دو با یکدیگر تعریف می‌شوند و مقابل جفت‌های دیگر قرار می‌گیرند. در قرن بیستم دین جدیدی به نام گِدَسُوکایی^۱، بودا مهاوایی روکنه و تن جین چی گی^۲ را مفهوماً به هون جی تعریف می‌کرد و به دیگر خدایان شین توئی مقام سویی جکو داده است. این نمونه‌ها روشن می‌کند که قابلیت دسترسی به موجودات ایده‌آل مهم‌تر از هر ترتیبی است که از لحاظ تاریخی متغیر بوده‌اند.

نظریه منشا اصلی و اثر تجلی در آخر دوره هیان^۳ (۷۹۸-۱۱۸۵)، هم‌زمان با طرح روشن‌شدگی درونی گسترش یافت. با این همه همکاری زیربنایی شین توئی و آیین بودا پدیده‌ای قدیمی‌تر بوده و تا همین اواخر طول کشیده است. در همان آغاز، آیین بودای ژاپنی نیهون شوکی^۴ (تواریخ ایام ژاپن) گزارش می‌دهد که امپراتور یومی^۵ (فوت ۵۸۷ م) به قانون بودا اعتقاد داشت و راه خدایان را تقدیس می‌کرد. اما نام «راه خدایان» (شین توئی) مفهومی چینی و ظاهراً بودایی بود. در حقیقت، آیین بودا، حداقل موقتاً، با

1. Gedatsukal

2. TenJin chigi

3. Heian

4. Nihon Shoki

5. Yōmei

سعی و کوشش خواهر یومی، ملکه سویی کو^۱ و مخصوصاً پسرش، شاهزاده شوٹوکو^۲ که بر سوتره‌ها شرح و تفسیر نوشت و معابد را ساخت، غلبه یافت و دین حکومتی شد. در دوره نارا (۷۱۰-۷۸۱م) زیارتگاه‌های شین‌تویی با معابد بودایی ادغام شدند تا از مصالح سرزمین محافظت کنند. قربانگاه‌های بودایی که نزدیک زیارتگاه‌ها ساخته می‌شد، عهده‌دار محافظت از شین‌تو^۳ شد. در جایی، در [سال] ۷۸۳م هاجی من^۳، خدای جنگ، بودی ستوه دایی جی‌زایی تن^۴ نامیده شده است. در جاهای دیگر، او با بودی ستوه‌های دیگر همکاری داشته است. در قرن نهم کوکایی نظریه^۵ وجه دوگانه‌ای،^۵ را مطرح کرد که مثلاً خدای خورشید «آما ترا سو»^۶ را با «مهاوایی روکنه»^۷ بودای روشنائی بزرگ یکی می‌دانست. کوکایی بعدها مهاوایی روکنه را با درمه کایه^۸ یا بدن حقیقی بودا یکی دانست. اگرچه بومیان دوره توکوگاوا (۱۶۰۰ تا ۱۸۶۸م) مثل موتوری نورینگا^۹ دوباره بر برتری شین‌توی بومی تأکید کردند، آیین بودای مخلوط با شین‌تو تا اواخر روش حکومتی می‌جی^{۱۰} (در دهه ۱۸۶۰م) در «جدایی خدایان و بوداها» و سرکوب آیین بودا و ایجاد شین‌توی حکومتی با مقاومت جدی مواجه نشد. از جنگ جهانی دوم، دین و حکومت رتبه‌های قانونی مستقل خود را داشته‌اند، اما تعالیم و آداب و رسوم بودایی و شین‌تویی هنوز هم در زندگی خانواده‌های ژاپنی هم‌زیستی دارند.

اندیشه بودایی ژاپنی ایده بوداگی عمومی را برای برابری تمام موجودات بسط داد. ایده روشن‌شدگی درونی بویژه برای نظریه گوهر-بوداگی موجودات غیردراک کارآمد بود. این نظریه اغلب تلویحاً در متون ادبی ژاپنی میانه بیان شده بود. نظریه هر دو [مکتب] تن دایی و نی چیرن این بود که بوت‌ها و درختان - به عبارت دیگر، موجوداتی که ذهن حساس ندارند - می‌توانند بودا شوند؛ در متون بودایی میانه مکرر گفته می‌شود: «بوت‌ها، درختان، کوه‌ها و رودخانه‌ها همه به بوداگی نائل می‌شوند.» یک فصل از شو بو گینزوی^{۱۱} دوگین بیت روشن‌شدگی شاعر چینی سو دونگ پو^{۱۱} را اقتباس کرده است:

صدای رودهای [میان] دره‌ها زبانِ پهن و بلند او هستند؛

- | | |
|---------------------|---------------|
| 1. Suiko | 2. Shōtoku |
| 3. Hachiman | 4. Dajizaiten |
| 5. Dual aspect | 6. Amaterasu |
| 7. Mahāvairocana | 8. Dharmakāya |
| 9. Motoori Norinaga | 10. Meiji |
| 11. Su Dongpo | |

شکل کوه‌ها بدن پاک او هستند.

شبانگاه هزاران ابیات سوتره را که با صدای بلند خوانده می‌شود، می‌شنوم

چگونه می‌توانم آنچه را آنها می‌گویند برای دیگران نقل کنم؟

از نظر دوگن این بیت پاسخ این سؤالات را در دسترس قرار می‌دهد: بودا کجاست؟،

بودا چیست؟ و چگونه موعظه می‌کند؟ موعظه موجودات غیر ذرّاک، یک موضوع مکرر

در [سخنان] دوگن، قبلاً در شعر سایی گیو^۱ طنین انداخته بود. آن دیدگاه «بیان» دُوگن

(در عنوان شماره ۱ بحث شد) را به جهان طبیعی تعمیم می‌دهد. هر جا عشق سنتی

ژاپنی به طبیعت پیشی گرفت یا پیروز شود، ارزش مطلق سازگار با جهان پدیداری را

نمی‌توان مشخص کرد.

اعتقاد به عدالت و اخلاق

برخورد آیین بودای ژاپنی با اعتقاد به عدالت و اخلاق نیز راه‌هایی را آشکار می‌کند که

آیین بودا از طریق آنها در ژاپن دگرگون شد. اعتقاد به عدالت در اینجا بر طبق معنای

اجمالی ماکس وبر تبیینی است که بی‌عدالتی‌های زندگی را معقول و برای شرور در این

جهان دلیل موجه اقامه می‌کند. در اندیشه هند باستان، نظریه کَرْمَه^۲ به هر دو مسئله

اخلاقی و طبیعی پاسخ می‌دهد. مجازات کَرْمَه‌ای به این معنا است که هر کار یا عملی

آثاری دارد و کارهای بد رنج به بار می‌آورد. رنج، مجازات خدایی که از مجازات‌کردن یا

نکردن آزاد است، نیست؛ بلکه نتیجه اجتناب‌ناپذیر اعمال بد است. بنابراین، دلایلی

عملی برای اجتناب از بدی و انجام خوبی در وجود دارد. در اندیشه اولیه هندی، نظریه

کَرْمَه به خاطر تناسخ پیچیده می‌شود. کَرْمَه، همانطور که [در آن زمان] اینگونه بود، مقدار

جنش اعمال ما است که ما را از طریق سنساره^۳ یا چرخه مستمر تولد و مرگ، به پیش

می‌راند. این تناسخ از طریق شکل‌ها و دوره‌های گوناگون زندگی رخ می‌دهد که به مثابه

شش قلمرو جهنم، روح‌های گرسنه، حیوانات، شیاطین در حال جنگ، انسان‌ها و

خدایان به صورت افسانه درآمده است. بودا راهی برای نجات اندیشید که از تناسخ و

علت آن، کَرْمَه، چه خوب و چه بد [انسان را] آزاد می‌کند. در فلسفه بودایی ژاپنی متأخر

1. Saigyō

2. Karma

3. Saṃsāra

بر دل‌بستن به خود، و جهل به واقعیتِ نا - خود که ملازم آن است به مثابه علت اصلی سنساره تاکید می‌شود.

بعد از معرفی آیین بودا به ژاپن، مردم نظریه مجازات کَرَمه‌ای را به سادگی پذیرفتند، اما نه به معنای دقیق کلمه عقیده به تولد دوباره به شکل حیوانات یا شکل‌های پست زندگی. تناسخ از طریق شش قلمرو سنساره در ادبیات و نمایش ژاپنی نقش بزرگ‌تری ایفا کرد، تا در بخش‌های فلسفی‌ای که بیشتر بر راه عملی برای نجات متمرکز شده بود. کارهای خوب و وسیله‌ای برای نجات نبود، مثلاً تولد حتمی در پاک‌بوم را در پی نداشت؛ چه [آنها] منزل جسمانی یا حالت روحانی بدانیم که در آن، نجات نهایی ممکن است. هُوَیَن و بعدها شین‌ران در نائی شو^۱ (تاسف بر انحراف) بالاتر از این رفتند، تا جایی که اظهار داشتند: «اگر شخص خوب به تولد در پاک‌بوم دست یابد، چقدر شخص بد بیشتر این چنین می‌شود.»

ناسازگاری آشکار بین نظریه تولد دوباره و نظریه نا - خود یا نا - روح در آیین بودای هندی، در اندیشه سنتی آیین بودای ژاپنی حاصل نشد. از این گذشته، آنها حتی بعد از علم به این نظریه، همانند چینی‌ها به عقیده به ارواح نیاکان که به نحوی در میان زندگان باقی می‌مانند، ادامه دادند. این عقیده عامیانه نقشی قوی‌تر از آن نظریه بودایی در زندگی روزمره و اعمال دینی مردم ایفا نمود. از لحاظ منطقی، به نظر می‌رسد جدا کردن کردار خوب از نجات برای بی‌اعتبار کردن نظریه عدالت‌مداری^۲ [بود] که نظریه مجازات کَرَمه‌ای را عرضه می‌کرد، و پرستش نیاکان برای بی‌اعتبار کردن نظریه نداشتن خود جوهری [بود] که اساس همدردی با تمام موجودات زنده است؛ هرچند، در عمل، این بی‌اعتبار کردن‌ها کمتر نشانه یافتن راهی میانه یا تلفیق دو اعتقادی بود که از لحاظ متافیزیکی ناسازگارند. اعتقاد به مجازات کَرَمه‌ای به اجتناب از کارهایی تشویق می‌کرد که به طور سنتی بد انگاشته می‌شوند و بنابراین اخلاق سنتی را حمایت می‌کرد؛ اما مجازات کَرَمه‌ای راه حلّ نهایی بدبختی را در پی نداشت. تنها اعمال دینی، چه به مثابه قدرت - خود^۳ یا قدرت برتر^۴ تصویر شود، امید به نجات نهایی یا حداقل، به فعلیت رسیدن روشن‌شدگی درونی را مطرح می‌کند. در این میان، انسان باید کار خوب

1. Tannishō

2. theodicy

3. Self - Power

4. Other - Power

انجام دهد و از بد پرهیزد و به عبارت دقیق‌تر، ضرورت دارد که به احکام بودایی سنتی مثل نکشتن، دزدی نکردن، دروغ نگفتن و مانند آن وفادار باشد. به همین قیاس، پرستش ارواح نیاکان که بزرگان بودایی نیز در میان آنها هستند، به احترام به سنت و نظم اجتماعی کمک می‌کند، در حالی که نفی انانیت^۱ به مثابه اساس فعل خوب، هم در آیین بودای ژاپنی و هم در آیین کنفوسیوس ستایش می‌شده است. اگر در فلسفه بودایی ژاپنی به دنبال نظریه منسجمی در باره اخلاق به مثابه رشته مجزای فلسفی باشیم، به جای آن، مجموعه‌ای متنوع از ادله عملی می‌یابیم. برای نظریه‌ای اخلاقی باید به آیین کنفوسیوس رجوع کنیم. این وصف کلی در دیدگاه‌های شین‌ران و دُوگن واجد تعریف دقیق‌تری می‌شود. دیدگاه‌های اخلاقی دُوگن هم علاقه به استدلال عملی و هم تعالی اخلاق را در تحقق روشن‌شدگی نشان می‌دهد. مواظظ دُوگن برای رهروانی که زیر نظر او آموزش می‌دیدند، به آنها یادآوری می‌کند که تا احکام اخلاقی را در حال تشخیص اینکه محتوای آنها به موقعیت [خاص] مربوط است، رعایت کنند. سرانجام عمل مراعات احکام اخلاقی به بخشی از ذاذن یا عمل دانستگی تبدیل شد. آثار فلسفی تر دُوگن تذکرات عملی همچون «کار خوب انجام بده» و «کار بد را انجام نده» را به عباراتی درباره حالت دانستگی و «تولید نکردن بد» و «اجرا کردن کار خوب» تبدیل می‌کند. نهایتاً، دُوگن و شین‌ران، هر دو از ما می‌خواهند که خود را از طریق اعمال غیر تدبیری، واقعیت غیرثنوی مطلق یا برخورداری از تمام صفات کمالی صرف^۲ که با همان وضعیت کامل است، از ظهور دوئیت خوب و بد تعالی بیخشیم. بین اخلاق و روشن‌شدگی رابطه علی-معلولی وجود ندارد و بنابراین، مسئله، نسبییت اوضاع و احوالی اخلاق نیست، اما این مسئله که مطلق بدون تجلی‌اش در پدیدار کامل نیست، هنوز باقی است. در اینجا مسائل اخلاقی باید راهی برای مسئله روشن‌شدگی درونی ارائه می‌کنند. دی. تی. سوزوکی^۳، مفسر معاصر، از روشن‌شدگی ذن به مثابه راه حل حمایت کرد و صرفاً اظهار داشت که آن «فراتر از خوب و بد» است. (سوزوکی ۱۹۶۴م). از سوی دیگر، عقیده روشن‌شدگی درونی در دهه ۱۹۹۰ م به عنوان حمله‌کننده به وضع موجود جامعه و آیین بودای ژاپنی غافل از نیاز به اصلاحی که اخلاق اجتماعی آن را هدایت کند، تحت فشار قرار گرفت.

1. Non - ago

2. Suchness

3. D.T. Suzuki