

طریقہ ذہن

اثر: آلن واتس

ترجمہ: دکتر ہوشمند ویرہ





آشعارات کلامانه بیت

خیابان آل احمد، راه پارس آباد - محض ۶۲۷۷۶

- طریقت ذن
- آلن واتس
- دکتر هوشمند ویژه
- چاپ چهارم ۱۳۶۹
- دو هزار نسخه
- چاپخانه گلشن
- حق چاپ محفوظ است.



فهرست

صفحه	مقدمه مترجم .
۱	پیشگفتار نویسنده .
۱۰	بخش اول : چشم انداز و تاریخچه .
۱۱	قسمت اول فلسفه تائو .
۴۴	قسمت دوم سرچشمه‌های بودیسم .
۷۹	قسمت سوم ماهایانا بودیسم .
۱۰۵	قسمت چهارم پیدایش و تکامل ذن .
۱۵۰	بخش دوم : راه و روش .
۱۵۱	قسمت اول خالی و عالی .
۱۷۵	قسمت دوم آرام نشستن ، و هیچ کاری نکردن .
۲۰۱	قسمت سوم ذن - ذن و کوآن .
۲۲۶	قسمت چهارم ذن در هنر .



گردون نگری ز قد فرسوده‌ی ماست

جیحون اثری ز اشک پالوده‌ی ماست

دوزخ شرری ز رنج بیهوده‌ی ماست

فردوس دمی ز وقت آسوده‌ی ماست

خیام

ذن یک درمان است «درمانی برای بیماریهای ناشی
از قید و بندها و شرط و شروطها ، درمانی است
برای فلج ذهنی و اضطرابی که از خودآگاهی مفرط
ناشی میشود.» آلن واتس

اجرام که ساکنان این ایوانند
اسباب تردد خریدند انند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی
کانان که هدیرند سرگردانند



درباره مؤلف

آلن واتسن دارای درجه (ماستر) در تئولوژی (Theology) و همچنین دارای درجه دکترا در الهیات (Divinity) است و بیشتر به عنوان مفسر ذن بودیسم، به طور اخص، و مفسر فلسفه های هندی و چینی، به طور اعم، مشهور است. ولی به خاطر اینکه هیچگاه عضو فرقه خاصی نبود به عنوان یکی از اصیل ترین فیلسوفان معاصر و به اسم فیلسوف «بی بر چسب» قرن شهرت یافته است. او هفده کتاب درباره فلسفه و پسیکولوژی دین تألیف کرده است و در قرن حاضر در بیشتر دانشگاه های مهم جهان برای سخنرانی دعوت شده است. او در این اواخر در دپارتمان ارتباطات اجتماعی دانشگاه هاروارد مدت دو سال مشغول تحقیق بود، که البته این تحقیق همراه با مسافرتها و مطالعات فراوان، هم در اروپا و هم در خاور دور بوده است.



مقدمه مترجم

خویش را صافی کن از اوصاف خویش
تا بینی ذات پاک صاف خویش

آنچه هست از خویش است . و از خویش است که بر خویش است . آری ، همیشه پر خویش خاری است در تن خویش . و این خویش است که در پی شکست خویش است . همیشه گرفتار اوصاف خویش و در بند تصورات انتزاعی از خویشیم . در ورطه « من » افتادیم . در این گرداب ، به « خود » ساختگی ، و به « من » انتزاعی ، و مجزا و دورافتاده زل زدیم . به یک نقطه زل میزنیم ، و بعد به نقطه دیگر . سهل است که به این ترتیب روابط جهان بهم پیوسته را درک نمی توان کرد .

گسسته بین هستیم و پندارگرا ، بیلهما به دور خود تنیده ایم و با واقعیات فرسنگها فاصله داریم . ذات اصلی و اصلیمان در زیر خروارها اوصاف خیالی از خویش مدفون و مخفی است . تصورات منتزعی که از خویش داریم ما را سخت به انتزاع کشانده است . انتزاعی تاریک ، انتزاعی فراگیر ، و انتزاعی واگیر .

سخن از « من » است . و سخن از « من گرائی » است . سخن از انسان است . انسان جداگانه و با دیدی نقطه بین و با اندیشه ای چندگانه و با خیالات انتزاعی غیرواقعی . انسانی چنگ انداز . و حریص ، و طماع ، و سیری ناپذیر . و با اشتیاهی کاذب . انسان گرفتار جنون ، جنون مصرف ، جنون صاحب شدن ، جنون سرعت ، جنون شهرت ، جنون شهوت ، جنون تظاهر و جنون تفاخر . انسانی که همیشه در حال ولع است . ولع مال ، ولع کار ، ولع تفریح ، ولع خیر ، ولع شر ، ولع دست اندازی ، ولع خودنمایی ، و ولع تسلط . نتیجه همه این کج رویها و انحرافات نهی معلوم است :

اندوه مان همیشه بیشتر از شادی است و اشکهایمان فزون از لبخند . به اینجهت است که گفته اند زندگی بار گرانی است و ما مجبوریم این بار گران را لنگ لنگان به دوش بکشیم و باید زیر فشار طاقت فرسای محنتهای این محتنگاه خرد بشویم .

گفته اند زندگی تلخ است ، دنیا دنیای بدی است . زندگی گرانبار است و پر از سختی و ادبار . و گفته اند انسان تنه است ، انسان گرفتار سرگشتگی است و از سراسیمگی سرشار . گفته اند انسانها دغل شده اند . همعجا سخن از بی حرمتی انسانهاست ، بی حرمتی به هم ، بی حرمتی به خود و به محیط زیست خود . سخن از برادر کشیهاست ، سخن از ناسپاسیهاست . و سخن از نلردگیهاست . میگویند انسان مادپرست شده است ، خودپرست شده است ، ظاهرپرست شده است ، خسیس و زیرپرست شده است . و اگر زمانی پول وسیله ای بود برای هدف زندگی حالا دیگر زندگی وسیله ای شده است برای هدف پول ! و معلوم نیست « مال از برای آسایش عمر است » یا عمر از بهر افزایش مال ! همه جا صحبت از فساد است ، فساد تن



فساد جان، فساد ذهن، فساد اخلاق و حتی فساد اخلاقیون! صحبت از اینستکه انسانها دندانها را تیز کرده‌اند و چون گرازاها به جان هم افتاده‌اند.

و از همه بدتر سخن از بردگی است. بردگی انسان به دست ابزار، بردگی انسان به دست اطوار، بردگی انسان به دست بازار، بردگی انسان به دست شهوات و هواهای نفسانی و بردگی به دست تقوای ضد نفسانی! آری بردگی به دست پارسامنشی افراطی هم داریم، بردگی به دست خیر افراطی و بردگی به دست شر افراطی. بردگی به دست منطق آنهم منطق خودساخته. میگویند انسان ماشین‌زده شده است، با اصرار هر چه تهاوتر می‌خواهد طبیعت را کنترل کند! طبیعتی را که خود جزئی از اوست، طبیعتی را که بر او محیط است. میگویند انسان غربزده شده است، شرق‌زده شده است و حتی گاهی گیب و مبهوت می‌ماند، در این اندیشه که چیزی بشود! سخن از دوروئیها و دوگانگیهاست. و سخن از اینستکه انسانها از هم بیگانه شده‌اند و رحمی در بین نیست، و شفقتی در بین نیست و عفویتی و الهتی در بین نیست. همه‌اش ماشین است و ماشین و قواعد است و آئین و قیل و قال است و جارو جنجال است و جنگ و جدال. همه اهل قالدند و هیچکس اهل حال نیست. همه موئی و میانی دارند و کسی را نمیتوان یافت که آتی داشته باشد.

میگویند ((تکنولوژی)) همه جوانب زیستی را زیر فرمان دارد حتی روابط خانوادگی را، روابط پدر و فرزند را، روابط زن و شوهر را و روابط سر و همسر را. و میگویند تکنولوژی انسانها را از هم دور کرده است. عواطف را نهان کرده است و چنین و چنان کرده است. ولی آنوقتها هم همین حرفها را می‌زدند. آنوقتانی که ((تکنولوژی)) در کار نبود. همیشه سخن از نابرابریها و نابرابریها بوده است.

از همان قدیم فریادها بلند بوده است و دلها پر و خاطرها پریش و زبانها به شکایت باز. مگر عظاملک جوینی ناله‌اش بلند نیست که ((... هر مزدوری دستوری هر مسرفی مشرفی و هر شیطانی نایب دیوانی... هر خسی کسی و هر غادری قادری و هر دستاربینی بزرگوار دانشمندی...)) مگر برزویه طبیب در کلیله و دمنه نمیگوید ((کارهای زمانه میل به ادبار دارد و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته و راه راست بسته و طریق ضلالت گشاده... مگر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب و دروغ مؤثر و مشر و راستی مردود و مهجور...))

آنوقتها که تکنولوژی نبود. شاید تکنولوژی را بهانه کرده‌ایم. گناه از ((تکنولوژی)) نیست. گناه از جهل است. گناه از آنهاستکه تکنولوژی را بد به کار میگیرند. تکنولوژی چیزی نیست جز معجزه ذهن انسان. معجزه ذهن انسانهایی که پایبند و متعصب و تعمدی و غیرطبیعی نبودند و با ذهن خود درگیری و دعوا نداشته‌اند. در واقع بزرگان بشریت همانهایی بودند که ذهنی فارغ و آزاد و منشی طبیعی داشته‌اند. همه گرفتاریها از جهل است. به خاطر پایبند بودن است.



طیران مرغ دیدی تو ز پایند شهوت به در آی تا ببینی طیران آمیت

میشنویم و میبینیم انسانها با ولع به اشیاء چنگ انداخته‌اند. به آهن و آجر و سنگ و سیمان چنگ انداخته‌اند. همه با شتاب می‌دوند، می‌دوند که به چنگ آورند، و فریادها به آسمان بلند است که انسان به بن‌بست رسیده است. بعضی شکمهایشان انباشته است. ولی باز گرسنه‌اند، بعضی جانهایشان خسته است ولی باز هم می‌دوند. نهنها انباشته و آشفته، اندیشه‌ها دچار اضطراب یا افسردگی است و بیماریهای روانی کم و بیش در همه جا جاری و بر همه کس ساری است. شاید همیشه به همین‌گونه بوده است و با نسبت‌های متفاوت. در این میان گناه پرهیزکاران افراطی و متظاهر کم از گناه نا پرهیز کاران نیست. و بقول سعدی:
(جوانمرد که بخورد و بدهد به از عابد که روزه بدارد و بنهد و هر که ترک شهوات از بهر خلق داده است از شهوتی حلال در شهوتی حرام افتاده است ... ا)) کار افراط و تفریط گناه به جایی میرسد که باز به قول سعدی:

عاصیان از گناه توبه کنند عارفان از عبادت استغفار

امروز به برکت ((تکنولوژی)) همه ظاهراً به هم نزدیک گشته‌اند. فاصله‌ای در کار نیست. همه جمعند ولی به چه شکل؟ باز سعدی جواب میدهد:

((... پیش از این طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پریشان و به معنی جمع، اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان ا)) یا افراط است یا تفریط، یا مقید به قیدیم یا مقید به بی‌قیدی، راه درست کیمیاست.

باز می‌گردیم به خویش. علت ناکامیها و خستگیها و اسباب اضطرابها و انحطاطها را باید در خویش جست نه در بیرون از این جهان نه در ماوراء هستی.

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست

قهرها و ستیزها در دورنگیها و دوگانگیهاست. نه بلائی که از آسمان نازل شده باشند.

چون دو رنگی از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

اسارت است که انسان را با انسان و حتی خویش را با خویش به چنگ وامیدارد.

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در چنگ شد

برای رهائی از اینهمه اضطرابها، نلشورها، افسردگیها، نومیدیها، نلمردگیها، و

چندگانگیها چه باید کرد؟ زن پاسخ میدهد:

زن میگوید: ((دنیائی که پر است از مقاصد و سرمنزل‌های متزاید بدون اینکه سفری مابین

این سرمنزلها باشد، دنیائی که ارزشش فقط در ((رسیدن به جایی)) باشد هر چه تندتر،

آنوقت دنیائی میشود خالی از جوهر و بی‌اساس و دوام و قوام ...))

به گفته زن باید به آگاهی خالی از آگاهی رسید ا ((بالاترین مرحله آگاهی آن آگاهی است

که خالی از تمام محتویات باشد، خالی از تمام ایدهها، تمایلات و حتی شورها و حسها ...))



«از شیشه بی می، می بی شیشه طلب کن»

حق را به دل خالی از اندیشه طلب کن»

اقدام به عمل در حال «وحدت با خدا» اقدام به عمل است، نه از روی اجبار و در حال ناگزیری و ترس یا به خاطر خودفروشی و خودنمایی و فخر و مباحات و نه به چشم داشت پاداش. «اقدام به کار اخلاقی فقط هنگامی واقعا اخلاقی است که آزادانه باشد، بدون اجبار ناشی از یک دلیل یا ضرورت.» اقدام به کار اخلاقی به خاطر پاداش یعنی دو بین بودن و در طلب خام افتادن.

«پاک بین از نظر پاک به مقصود رسید»

احول از چشم خوبین در طمع خام افتاد»

ذن میگوید: «ذهن ماوراء همه دیدگاههای فلسفی قرار دارد و درست اندیشیدن هنگامی میسر است که از درگیری با ذهن فارغ باشیم.» یعنی باید پرده پندار را از پیش ذهن برداشت زیرا:

«نبیند مدعی جز خویشتن را»

که دارد پرده پندار در پیش»

به این گفته سعدی باید اینرا هم اضافه کرد: آنکه پرده پندار در پیش دارد خویشتن واقعی را هم نمیتواند ببیند و خویشتی که او میبیند، خویشتی است غیرواقعی، خویشتی است ساخته و پرداخته یعنی که پرده پندار در پیش دارد، و واقعیتها را بپرده نمیبیند، خویشتی است دروغین، و با خویشتن راستین فرسنگها فاصله دارد. و خویشتی که از پشت پرده پندار دیده شود خیالی و توهمی است. در اینحال هر کس میتواند با خیالیهای ناراستین از خود «من» بسازد، این «من» که دلخواهانه ساخته شده است لاجرم پر تزویر و حيله گر و غیر قابل اعتماد است.

«میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست»

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز»

کتابی که در دست دارید ترجمه کتابی است که بوسیله آلن واتس حکیم و محقق آمریکائی نوشته شده است. آلن واتس نیازی به معرفی ندارد و مراتب کمال و دانش وی در جهان ادب و دانش بسیار والا است. در این کتاب او با چیرگی تمام توانسته است مسائل پیچیده و بفرنج اندیشگی شرق دور را به روشنی و صافی و به شکلی همه فهم برای خواننده بیان دارد. با اینحال به علت مسائل غیر متعارف و جهانیینی ویژه‌ای که در ذن مطرح است لازمه ترک و



دریافت بهتر آنها مطالعه بی‌گیر و دقیق و بی‌شتاب و مکرر مطالب است. این کتاب را باید با حوصله تمام و با تحمل، بارها و بارها مطالعه کرد و گاه به گاه به تکرار مطالب خوانده شده پرداخت. نکاتی که در این کتاب مطرح شده است به‌سان شیشه نازک و شفاف است و به حدی لطیف و ظریف و دقیق است که اگر به آرامی به آن نزدیک نشویم ممکن است در هم بشکنند. ولی اگر با فراغت خاطر و با آرامش و رها از تعلقات، مطالعه شود همانند چشم‌اندازهای زیبای دشت و دمن شادی میبخشد و تن و جان را تصفیه میکند.

در اینجا لازم است یادآور شود پیش از این کتابی بسیار ارزنده به نام *نن* توسط دکتر پرویز فروردین تألیف شده است که شاید اولین کتابی باشد که به فارسی درباره *نن* تألیف یافته است. برای دریافت بهتر مطالب کتابی که در دست دارید مطالعه آن کتاب بسیار سودمند است، کتاب دیگری به نام «*نن چیست*» اثر ع. پاشائی نیز در دسترس است که مطالعه آنهم خیلی چیزها درباره *نن* به انسان می‌آموزد.

این ترجمه را با ارج فراوان به هنرمند آگاه، نامی پتگر تقدیم میکنم چرا که ترجمه آنرا به ایشان و کمکهای بی‌دریغ ایشان مدیونم. و درواقع اگر همت و تشویقهای ایشان نبود این کتاب نیز در دست شما نبود.

مترجم



پیشگفتار نویسنده

در خلال بیست سال گذشته * میزان دلبستگی به زن بودیسم، به نحو فوق‌العاده‌ای رو به فزونی گذاشته است. از زمان جنگ دوم جهانی به اینطرف این دلبستگی طوری افزایش یافته است که بنظر میرسد زن، در دنیای معنوی و هنری غرب، نیروی قابل ملاحظه‌ای شده باشد. بدون شک این مسئله مربوط است به اشتیاق هوا خواهی متداول از فرهنگ ژاپن، که یکی از نتایج سازندهٔ اواخر جنگ است، ولی ممکن است چیزی بیش از یک مد گذرا به شمار نیاید. دلیل محکمتر بر این دلبستگی، اینستکه توجه به زن بشدت به «لبهٔ روشنی»، تفکر غربیان چسبیده است.

جنبه‌های خطرناک و تباه کنندهٔ تمدن غربی، نباید باعث شوند از توجه به این حقیقت که، حتی در همین زمان نیز، تمدن غرب، یکی از آفریننده‌ترین دورانهای خود را میگذراند، غافل شویم. اندیشه‌های ژرف و بینشهای شگرف، با خیره کنندگی بسیار، در بعضی از زمینه‌های نوین دانش غرب خود نمائی میکنند. این شکفتیها و شکفتگیها را میتوان در زمینهٔ روانشناسی و روان درمانی، در علم منطق و فلسفهٔ دانش، در زمینهٔ علم کلام و فرضیهٔ ارتباطات، مشاهده کرد. بعضی از این پیشرفته‌ها ممکن است به علت تأثیرات وسوسه‌آمیز فلسفهٔ آسیائی باشد، ولی بطور کلی احساس من متمایل است به اینکه بیشتر یک نوع توازی

* منظور سالهای بین جنگ اول و جنگ دوم جهانی است.

و ترادف در کار است تا یک تأثیر مستقیم. ما در حال آگاه شدن از این ترازوی و ترادف هستیم و این مسئله نوعی تغییر در نظرها را به ما وعده میدهد که باید شدیداً مهیج و برانگیزاننده باشد.

تفکر غربیان در این قرن، چنان با سرعت تغییر کرده است، که ما در مرحله‌ای از سراسیمگی و درهم برهمی و اشتباهکاری قابل ملاحظه‌ای قرار گرفته‌ایم. نه تنها مشکلاتی جدی، در امر ارتباط فی‌مابین اندیشمندان جامعه و مردم عادی وجود دارد، بلکه سیر اندیشه و تفکرات با و حتی تاریخ خود ما، تعهدات («حسن مشترک»^۱) را که در ریشه و بن سنت‌ها و رسوم جامعه ما جای دارد، سخت تحلیل برده و به ویرانی کشانده است. مفاهیم خانوادگی از فضا، زمان و حرکت، از طبیعت و قانون طبیعی، از تاریخ و تغییر جامعه، و حتی از شخصیت خود انسان، از هم پاشیده و ناپدید گشته است، و ما خود را در روی آب، بدون راهنما، در جهانی که بیش از پیش، به اصل بودائی «فضای بزرگ میان تهی»، شباهت دارد، سرگردان می‌یابیم.

بینشهای مختلف غربی، مثل بینش مذهبی، بینش فیلسوفانه و بینش علمی، هیچکدام راهنمایی و هدایت چندانی در زمینه هنر زیستن در چنین جهانی را، به ما ارائه نمیدهند و ما چشم‌اندازهای پیدا کردن و پیمودن راه خویش را، در چنین اقیانوس مبتنی بر نسبیت و بی‌نشانی، سخت ترساننده می‌بینیم، زیرا ما به مطلق‌گرایی و به اصول ثابت و قوانین سفت و سختی معتادیم که بناچار به خاطر تأمین روحی و اطمینان روانی، باید به آنها بچسبیم.

بهمین دلیل است که من فکر میکنم در طریقت فرهنگی ذن، رازی هست که پیرو آن، هزار و پانصد سال، همین فضای میان تهی را کاشانه خود حس کرده است و نه تنها احساس ترسی از جانب آن در او زاه نیافته، بلکه نوعی شعف و حظ مثبت نیز در وجود خود از زندگانی حس میکند و از لذات آن محفوظ است. موقعیت ذن، همیشه با کاربری جمله زیر که از اصطلاحات خاص ذن است مشخص شده است:



نه در بالای سر سقف و سفال سر پناهی

نه در زیر قدم از بهر پاها تکیه گاهی

چنین زبانی عملاً نباید چندان برای ما نا آشنا باشد، آنهم در جائیکه ما حقیقتاً آمادگی داریم، معنی جملات زیر را دریابیم که میگوید: «روباها لانه دارند و پرندگان هوا آشیانه، ولی پسر آدم جائی ندارد که سرش را بر آن نهد.»

من طرفدار وارد کردن زن از خاور دور نیستم چرا که، این طریقت، عمیقاً متضمن درک رسوم فرهنگی زیادی شده است که کاملاً برای ما بیگانه هستند. ولی شکی نیست که چیزهایی در آن وجود دارد که ما میتوانیم آنها را بیاموزیم، و آنچه را آموخته‌ایم در طریق خاص خودمان بکار اندازیم. طریقت زن برای توجیه روش خویش، دارای مزیت خاصی است، بگونه‌ایکه همانقدر برای یک خردمند و روشنفکر مفهوم است (یا نا مفهوم است) که برای یک آدم بی سواد و عامی؛ و امکاناتی را برای ارتباط مطرح میکند که ما هرگز پی‌گرددی و جستجو نکرده‌ایم. این طریقت یک نوع هدایت، ذوق، حرارت، مشرب و نوعی احساس توأم زیبایی و بیهودگی در خود دارد که در عین حال، از جا در برنده و لذت بخش، خشمگین کننده و مطبوع است. ولی بالاتر از همه راهی در اختیار دارد که قادر است ذهن انسان را وارونه کند و آنچه را که بنظر دشوارترین مشکلات بشری میاید، طوری حل کند که آن مشکل، بصورت پرسش بی معنی و پوچی چون این پرسش در آید که مثلاً:

«چرا موشه ماسوره میکرد؟!»

در قلب زن نوعی دلسوزی و شفقت نیرومند ولی کاملاً غیر احساساتی، نسبت به انسانهایی که برای نجات خویش میکوشند و رنج میکشند و خود را به نیستی میدهند، وجود دارد. کتابهای بسیار نقیصت، در باره زن به رشته تحریر در آمده است، بعضی از بهترین آنها نایاب شده است و یا اینکه پیدا کردنشان مشکل است. ولی تاکنون هیچکس، حتی پرفسور سوزوکی، شرح جامعی در باره تاریخچه و دورنمای زن و وابستگی آن به طرز تفکر چینی و

هندی بما نداده است. کتاب سه جلدی پرفسور سوزوکی تحت عنوان «مقالاتی در بارهٔ زن بودیسم»، مجموعهٔ غیر منظمی از اوراق درسی، در بارهٔ جنبه‌های مختلفهٔ زن می‌باشد. این کتاب فقط برای خواننده و دانشجوی مطلع و کسیکه در زمینهٔ زن، آگاهی قبلی داشته باشد، مناسب و قابل استفاده است ولی برای خوانندهٔ معمولی، که اصول کلی زن را نمیداند بسیار گیج کننده است. قسمت مطبوع این کتاب تحت عنوان «مقدمه‌ای بر زن بودیسم»، خیلی مختصر و محدود و تخصصی است. در این مقدمه از شرح اصل آگاهی در بارهٔ وابستگی زن، با تائوتیزم چینی و بودیسم هندی فروگذار شده است و از بعضی جهات بیش از حد لازم مرموز و اسرار آمیز و گیج کننده است. سایر کارهای این نویسنده هم عبارتست از مطالعهٔ خاص زن، که فهم و درک تمام آنها محتاج به داشتن زمینه و آگاهی قبلی و دانستن چشم‌انداز تاریخی زن می‌باشد.

کتاب «زن در ادبیات انگلیسی و آثار کلاسیک شرقی»، اثر ر. اچ. بلیت، یکی از بهترین کتابهایست که برای شناسائی زن در دسترس است ولی این کتاب فقط در ژاپن منتشر شده است و باز هم فاقد اطلاعاتی در بارهٔ دورنما و تاریخچهٔ زن است. این کتاب بعنوان یک سری مشاهدات غیر وابسته، که فهمشان مشکل است، کوششی برای بدست دادن، معرفی و شناساندن توصیفی و منظم موضوع، نکرده است. کتاب «روح زن»، اثر خود من، تعمیمی است از کارهای اولیهٔ سوزوکی و گذشته از اینکه خیلی عامیانه است از خیلی جهات، قدیمی و گمراه کننده است، تنها مزیت آن ممکن است روشنی و سادگی آن باشد. کتاب «زن بودیسم»، اثر کریسمس همفری که فقط در انگلستان منتشر شده است نیز تعمیمی است یا ساده شده ایست از کارهای سوزوکی، و باز هم کاملاً زن را از زمینهٔ فرهنگی آن، آغاز نکرده است. بی شک این کتاب به سبکی روشن و با روح نوشته شده است، ولی نویسنده آن، تشابهاتی مابین بودیسم و عرفان یافته است، که من حسن میکنم جای پرسش و تأمل زیادی را داشته باشد. سایر مطالعاتی که، توسط مؤلفین غربی و آسیائی، در بارهٔ زن شده است، دارای مشخصات و کیفیات تخصصی‌تری است، با زن



را در جهت دیگری بغیر از روان‌شناسی، هنر، یا تاریخچه فرهنگی‌ش، مورد مطالعه و بحث قرار داده‌اند.

پس در غیاب یک مرجع اساسی، منظم و جامع برای پی‌بردن به موضوع ذن، جای شگفتی نیست اگر برداشت غربیها از ذن، علیرغم آنهمه هواخواهی و جلب نظری که کرده است، تا اندازه‌ای درهم برهم و گیج کننده باشد. لذا مشکل نوشتن چنین کتابی، از اینجا ناشی میشود، و اینکه من کوشش کرده‌ام، چنین کتابی را بنویسم برای اینستکه، هیچیک از کسانیکه ذن را بهتر از من درک میکنند، بنظر میرسد یا اصولاً تمایلی به نوشتن کتاب ندارند، یا قادر بانجام اینکار نیستند. بنظر من کمال مطلوب در اینست که چنین کتابی بوسیله یک استاد فاضل و ذن شناس نوشته شود، ولی در حال حاضر هیچکدام از این گونه افراد، تسلط کافی، به زبان انگلیسی ندارند. از این گذشته، هنگامیکه کسی از ورای یک روش سنتی و بویژه از ورای سلسله مراتب عرفی و رسمیش، سخن میگوید، همیشه این احتمال هست که نوعی فقدان چشم‌انداز و نا دریافتی‌ای از نظر شنونده بیگانه، در آن وجود داشته باشد، و باز یکی از بزرگترین موانع در ارتباط مابین استادان ژاپونی ذن و غربیان، فقدان صراحت و روشنی است، که ناشی از تفاوت فاحش پایه و مفهومات فرهنگی آنها میباشد. هر دو طرف چنان در طریق خاص خود افتاده‌اند که از حدود وسائل ارتباطیشان بی‌خبرند. لذا شاید مناسبترین مؤلف، برای چنین کتابی یک مؤلف غربی باشد که چند سالی را تحت نظر یک استاد ژاپونی، صرف دریافت تعلیمات کامل ذن، کرده باشد. در این مورد هم باید گفت از نظر «علم‌آموزی» غربی، این کافی نیست، زیرا شخصی که چند سالی تحت نظر یک استاد ژاپونی تعلیم میگیرد، یک هواخواه و شیفته و مجنوب ذن، از کار در خواهد آمد و دیگر قادر نخواهد بود، در باره مسائل عینی و ناگیرا، شرح و بسطی دهد. ولی خوشبختانه یا بدبختانه، ذن، از همه اینها گذشته، دارای مشخصاتی تجربی و غیر لفظی است که بسادگی، صرفاً از راههای ادبی و دانش‌آموزی، قابل دسترسی نیست. برای دانستن اینکه ذن چیست؟ و بویژه

برای فهمیدن اینکه: چه نیست! چاره‌ای نیست جز اینکه آن را تجربه کنیم و به نحوی واقعی به آن عمل کنیم، بگونه‌ایکه، معنا و مفهوم آنرا که بر روی کلمات سایه افکنده و زبان از توضیح آن قاصر است، دریابیم. هنوز غربیانی که قدری از نوع خاص فراگیری را که، در مکتب رینزائی ذن (Rinzai zen) پیروی میشود، آموخته‌اند، متمایل به مرموز شدن و سرنگهداری هستند و طرفدار این اصل هستند که:

آنانکه میدانند نمیگویند

آنانکه میگویند، نمیدانند

گر چه اینگونه اشخاص چیزی نمیگویند، ولی کاملاً هم دم از سخن فرو نبسته‌اند. از یکطرف مایلند دیگران را در ادراک خویش سهیم کنند، ولی از طرف دیگر آنها مجاب شده‌اند که کلمات در غایت، بیهوده و عبث هستند. وانگهی معتقدند که در باره جنبه‌های خاص پرورش و تعلیم خود، به بحث نشینند. بنابراین آنها مشخصات و طرز تلقی آسیائی را بخود میگیرند و میگویند: «بیا و خونت برای خونت، پوینده باش و دریاب». ولی غربی دانش پژوه، البته نه بی دلیل، فردی محطاط و شکاک است که مایل است بداند وارد چه کاری میشود. او عملاً از استعداد ذهن در امر خود گولزنی و خود فریبی آگاه است. او توانائی ذهن را در نفوذ به جاهائی که ورود به آنها بدون رهائی از نگاههای تیزبین و موشکاف دربان، غیر ممکن است، میشناسد! آسیائی‌ها بسیار متمایل به خوارشردن و تحقیر کردن این طرز تلقی هستند و هواخواهان غربیشان کاسه از آتش داغ‌ترند، بطوریکه حتی از گفتن خیلی چیزها که گفتش از راه کلام به خوبی امکان‌پذیر و قابل درک است نیز، به پویندگان و دانشجویان غفلت میورزند.

بنابراین نوشتن کتابی در باره ذن همانقدر که برای یک ناظر خارجی ((عینی)) مشکل است، برای یک پیرو داخل طریقت ((ذهنی)) نیز مشکل میباشد.

در موقعیتهای گوناگون، من، خود را در هر دو طرف این قضیه یافته‌ام. با ناظران عینی این قضیه همراهی کرده و بمطالعه پرداخته‌ام و متقاعد شده‌ام که

با همهٔ محسناتشان همواره، اصل قضیه را از نظر دور میدانند و به اصطلاح فهرست خوراک را بجای خوراک میخورند. در بین سران سنتی قضیه (نه خود زن) نیز بوده‌ام و در این مورد هم متقاعد شده‌ام که در این موضع هم کسی نمیداند چه نوع خوراکی دارد میخورد. در چنین موقعیتی انسان، باصطلاح گیج میشود، که خارج از ارتباط با آنهائیکه به یک گروه همسان، تعلق ندارند، چه گفته میشود؟

برای دنیای ما، هم خطرناک است و هم بیهوده، که بصورت گروهی از برادران هم کیش که در عین حال همدیگر را تکفیر میکنند باشیم. این مسئله بویژه در مورد فرهنگهای بزرگ شرق و غرب صدق میکند، زیرا در اینجاها، نیروهای بالقوهٔ ارتباط و همبستگی، به بهترین شکل، و خطرات بر هم خوردن ارتباط، و گسستگی، به بدترین شکل وجود دارد.

برای من، بعنوان کسی که بیش از بیست سال در راه کوشش برای تفسیر و شناساندن مشرق‌زمین به مغرب زمین، وقت صرف کرده است، مسلم گردیده که برای تفسیر پدیده‌ای چون «زن»، اصل روشنی وجود دارد که باید آنرا دنبال کرد. از طرفی لازم است به این کار، علاقه و تمایل داشته باشیم و شخصا از طریق زندگی تا حد امکان، آنرا تجربه کنیم. از طرف دیگر باید در برابر هر گونه وسوسهٔ نفس، در «پیوستن به تشکیلات» و وابسته شدن رسمی به مبادی یا اصول آن، مقاومت کنیم. در این موقعیت بی طرف و دوستانه، شخص آماده است تا بهیچ طرف، تعلق نداشته باشد. ولی زمانی بد تراست که اشتباهکاریهای شخص آنها را تحریک کند خود را روشنتر به او نشان دهند. زیرا نسبت دو وضعیت هنگامی روشن‌تر میشود که وضعیت سومی با آن دو وضعیت در بین باشد، بنابراین اگر این مطالعه در بارهٔ زن طوری انجام شود و چیزی را بیان کند که نه زن باشد نه هیچ چیز دیگر غربی، عاقبت چیز سومی بوجود میاید که ناچار به آن مراجعه خواهد شد. ولی شک نیست که نقطه نظر اصلی زن از «اورگانیزه» شدن می‌پرهیزد و از اینکه موقعیت انحصاری هر عرف یا آئینی باشد بدور است. هر گاه در این دنیا بهر طریق چیزی وجود



داشته باشد که مافوق نسبتهای شرایط فرهنگی باشد، به هر اسمی خوانده شود آن چیز همان «زن» است. این یک دلیل عالی است بر اینکه «زن» وابسته به جای بخصوصی نباشد و باز دلیلی است نیکو برای این واقعیت که بیشتر ارائه دهندگان باستانی، آن «اندیوید و آلیستهای بین‌المللی» هیچگاه اعضای هیچ تشکیلاتی از «زن» نبوده‌اند و هیچگاه در صدد شناسائی هیچ تألیف رسمی در باره آن بر نیامده‌اند.

پس، اینست موقعیت من، نسبت به زن - و احساس میکنم که باید با خوانندگان در روزگاری که اشتیاق زیادی در باره استوار نامه مردم یا «تعیین قدر و قیمت» آنها وجود دارد، بی پرده سخن بگویم. من نمیتوانم خودم را بعنوان یک «ننیست» یا حتی بعنوان یک «بودیست» معرفی کنم، زیرا مثل اینستکه بگویم خود را قنطاق کنم، و یا به آسمان برچسب بزنم! من نمیتوانم خود را بعنوان یک فرهنگستانی علوم عینی، معرفی کنم، زیرا نسبت به زن - این موضوع مثل اینستکه بخواهم آوای پرندگان را در بین مجموعه‌ای از بلبلهای خشکانده شده، مطالعه کنم. من ادعا نمیکتم که در مورد زن حق مطلب را ادا کرده‌ام. ادعای من فقط اینستکه از وقتی که پسر بچه‌ای بیش نبودم، به مطالعه احوال و مشاهده طریقت آن شایق بودم و از معاشرت و مصاحبت عاری از تشریفات تعدادی از مسافرین ژاپنی و چینی آن راه بی نشان، لذت میبردم.

این کتاب، هم برای خواننده عادی در نظر گرفته شده، هم برای دانشجوی جدی‌تر، و مطمئنم که خواننده عادی لغات و اصطلاحات فنی و لفظهای چینی و سایر واژه‌ها و الفاظ مو شکافانه‌ای را که برای استفاده پویندگان عمیق‌تر و جدی‌تر، در این کتاب آمده است، تحمل خواهد کرد. این کتاب به دو بخش تقسیم شده است، بخش اول، مشتمل بر دور نما و تاریخچه، یا سوابق زن است و بخش دوم مربوط به اصول و رویه زن میباشد. منابع اطلاعات ما، سه قسم است اول: بیشتر از همه از مطالعات زن به زبان‌های اروپائی استفاده کرده‌ام. طبعاً به نحو قابل ملاحظه‌ای از کارهای پرفسور د. ت. سوزوکی استفاده شده است ولی در عین حال سعی داشته‌ام خیلی زیاد به آنها تکیه نکنم، نه بخاطر اینکه نقص یا

کمبودی در آنها بوده است، بلکه برای اینکه به نظر من خواننده تازه کار، حق دارد چیزی بیش از مطالب خلاصه محضی که او بدست داده است، بداند. ثانيا در اینجا من به نقطه نظر اصلی زن تکیه کرده‌ام که از روی مطالعه دقیق‌تری از مهمترین نوشتجات قدیمی چینی نشان داده شده است و مراجع خاص مورد استفاده، عبارت بوده‌اند از سین - سین مینگ، تان چینگ یا سوترای ششمین پایه گذار، لین - چیلو و کو - تسون - هسو. آگاهی خود من از چینی‌های سلسله تانک، مسلما به آن اندازه نیست که اقدام به بررسی نکات ظریفتر این ادبیات بکنم، ولی فکر میکنم نظرم آنکه، بدست دادن منظره روشنی از دکترین اصلی است، تأمین شده باشد. در تمام موارد همکاران و همقطاران من در آکادمی آمریکائی مطالعات آسیائی کمکهای بزرگی کرده‌اند، مخصوصا تشکرات خود را بحضور پرفسور سابروهاسگاوا و پرفسور جی‌مینگ‌شین و به دکتر پل و دکتر ژرژ فونگ، دکتر فردریک هونگ، آقای چارلزبیک و آقای کازومیتسوکاتو، کشیش مدرسه سوتو - زن، تقدیم میدارم. ثالثا اطلاعات من از تعداد زیادی مواجهه شخصی با معلمین و شاگردان زن، که بیش از بیست سال بطور پراکنده انجام داده‌ام میباشد. در صفحات بعد، ترجمه کتاب، از منابع اصلی، بوسیله خود من صورت گرفته است بجز قسمتهائیکه اشاره شده است. *

ژولای ۱۹۵۶

آلن و. واتس



بخش اول

چشم انداز و تاریخچه



فصل اول

فلسفه تائو

زن بودیزم، طریقت و نظرگاهی است از زندگی، که به هیچ یک از گروههای رسمی و صوری اندیشه مدرن غربی، تعلق ندارد. این مکتب نه مذهب است، نه فلسفه، نه روانشناسی است و نه هیچ نوع علم دیگر، بلکه نمونه‌ای است از آنچه در هندو در چین به عنوان «طریق رهاسازی»، شناخته شده است و از این لحاظ شبیه است به تائوئیسم، «ودانتا» و یوگا. همانطور که بزودی روشن خواهد شد، یک طریقت رهاسازی، نمیتواند هیچگونه تعریف صریح و قطعی و مطلق داشته باشد. برای تعریف آن باید بگوئیم زن چه نیست! تقریباً مثل یک پیکرتراش که از راه تراشیدن یا کندن تکه‌های سنگ از یک بلوک سنگی، مجسمه‌ای را آشکار میکند و به پنداری شکل میبخشد.

از لحاظ تاریخی میتوان به زن، بعنوان سرانجام و نقطه کمال سنتهای دور و دراز فرهنگ هندی و چینی نگریست، ولی باید توجه داشت که زن عملاً پیشتر چینی است تا هندی و در خلال دوازده قرن ریشه عمیقی دوانده و در فرهنگ ژاپن آفریننده‌ترین نقشها را بعهده داشته است. زن از لحاظ برخورداری از این فرهنگهای با شکوه و بعنوان نمونه بی نظیر و طریقت رهائی‌بخش، که به شکلی ویژه، تعلیم‌آمیز و آگاهی دهنده است، یکی از گرانبهاترین هدایای آسیا به جهان، محسوب میشود.

سرچشمه و اصل زن، همانقدر که تائوئیست است، بودیست هم هست و به

Vedanta -۳

Yoga -۴

way of liberation -۱

Taoism -۲

خاطر اینکه چاشنی آن بطرز خاصی چینی است، بهتر است با تحقیق در باره دودمان چینیش، آغاز کنیم، در عین حالیکه با مثالی از «طریق رها سازی»، تائوئیسم به کشف معنی آن میردازیم.

بیشتر دشواری و حالت راز و رمزی و گیج‌کنندگی ذن برای غربیان، ناشی از نا‌آشنائی غربی با راه و رسم تفکر چینیان است که به نحو شگفت‌انگیزی با طرز تفکر ما فرق دارد و به دلائل بسیاری، تفکر چینی برای ناآشنا شدن به یک چشم‌انداز خرده‌گیرانه (انتقادی) در مورد ایده‌هایمان، برای ما دارای ارزش ویژه‌ای است. در اینجا، مسئله فقط دست یافتن بر اندیشه‌های متفاوت نیست و با این طرز تلقی ما، که میگوئیم: نظریات کانت با افکار دکارت و نظریات کالون با عقاید کاتولیکها فرق دارد، متفاوت است. مسئله اینست که ما باید قادر باشیم تفاوت قضایای بنیادی تفکر را با روشهای واقعی اندیشیدن و اندیشگی، درک کنیم. این موضوع اغلب نادیده گرفته میشود، تا آنجا که تقریباً و نتیجتاً، برداشت ما از فلسفه چینی با تصورات غربی‌ها در درون مجموعه اصطلاحات چینی، فرق میکند. این موضوع، بی فایده بودن مطالعه فلسفه آسیائی را، که صرفاً روشهای ادبی مکتب غربی انجام میگیرد، مسلم میسازد، چرا که کلمات، رازها را فقط برای آنانکه با هم یکدل و یکزبانند، فاش میکنند.

این به آن معنی نیست، که بگوئیم زبان غنی و دقیقمانند زبان انگلیسی، قادر به بیان تفکرات چینی نیست، برعکس، خیلی بیش از آنچه بعضی از پژوهشگران ذن و تائوئیسم چینی و ژاپونی که بزبان انگلیسی آشنائی داشته و همه چیز را نگفته‌اند، میتوان گفت. مشکل آنقدر که از جانب الگوهای فکری ناشی میشود، از جانب زبان نیست، زیرا الگوهای فکری، تاکنون، از راه آکادمیک (فرهنگستانی) و علمی، برای دستیابی به یک موضوع، جدا نا‌شدنی به نظر میرسیده‌اند. نامناسب بودن این الگوهای فکری برای موضوعاتی، مثل تائوئیسم و ذن، به شدت مسئول برداشتی است که «ذهن شرقی» را مروز، کنگ و پوشیده و نامفهوم میداند. علاوه بر این، لزومی ندارد تصور کنیم که این موضوعات آنقدر ویژه چینیها و ژاپونیها است که در هیچ جا دارای وجوه

مشترکی با فرهنگ ما نیستند. در حالیکه راست است که هیچکدام از قسمتهای دانش غربی و تفکر غربی با طریقت «رها سازی»، مطابقتی ندارد، مطالعات جالب و شگفت‌انگیز ر. ه. بلیت، در باره «زن در ادبیات انگلیسی» به روشنی نشان داده است که مفاهیم اصلی و اساسی زن، بین‌المللی هستند.

دلیل اینکه تائوئیسم و زن، در وهله اول در ذهن ما غربیان، بصورت معما جلوه میکند اینستکه، ما نظرگاه محدودی از دانش بشری را، در پیش‌روی قرار داده‌ایم. تمامی دانش ما غالباً عبارتست از دانشی که یک تائوئیست آنرا دانش سنتی مینامد زیرا ما بجز آنچه میتوان در قالب کلمات به خود ارائه داد یا آنچه در اشکال دیگری از علائم سنتی، مثل عدد نویسی و نت نویسی موسیقی نشان میدهیم، چیزی نمیدانیم و احساس هم نمیکنیم که چیزی نمیدانیم. چنین دانستنی‌ها را دانش سنتی میخوانند، چرا که این نوع دانش شکلی از قراردادهای اجتماعی است که برای ارتباطات بکار گرفته میشود. درست مانند همان زبان محاوره‌ای که دارای قراردادهای ضمنی است و مثلاً قرار گذاشته‌اند، چه کلماتی و چه واژه‌ای برای چه چیزی بکار برده شود، بطوریکه اعضای هر جامعه و هر فرهنگی به‌وسیله قید و بندهای ارتباطی، که بر پایه تمام انواع قراردادها جهت طبقه‌بندی و ارزیابی اعمال و اشیاء قرار دارد، به هم مرتبط شده‌اند.

بنابراین وظیفه و تکلیف آموزش و پرورش اینستکه کودکان را مناسب زیستن در جامعه بار بیاورد و این کار را از راه ترغیب آنها به آموختن و پذیرفتن قراردادهای آن جامعه، مثل قوانین و سنتهای ارتباطی که بوسیله آن، جامعه‌ی مفروض به خود استحکام و انسجام میبخشد، و غیره... انجام میدهد. اولین چیز، زبان رایج آن جامعه است، بکودک می‌آموزند که یاد بگیرد فرضاً به درخت بگوید «tree» و نکوید «boom» و یا برای اشاره به نور بگوید «آن»، ما برای فهمیدن اینکه واژه «tree» یک امر سنتی است دچار اشکال نمیشویم. آنچه خیلی کمتر آشکار است. آنستکه، سنت، بر طرح و توصیف شیئی که آن واژه بر آن نهاده شده است نیز حکومت میکند. زیرا کودک فقط نیاموخته

است که چه واژه‌ای برای چه شیئی بکار میرود بلکه طریقه‌ای را که فرهنگش از آن بطور ضمنی با تقسیم اشیاء از یکدیگر توافق کرده است و مرزهای بین تجربیات روزانه ما را مشخص میکند، نیز فرا میگیرد. بنابراین سنت علمی آنست که تصمیم میگیرد که یک مار ماهی باید جزو ماهی‌ها باشد نه جزو مارها و سنت صرف و نحوی تعیین میکند که چه تجربیاتی را باید چیزهای محسوس خواند و کدام را باید رویدادها یا اعمال نامید. اینکه چنین سنت‌هایی چقدر میتوانند لبلخواهی و میلی باشند، از این پرسش روشن میگردد که مثلاً بگوئیم، «چه اتفاقی برای مشت من (اسم محسوس) میافتد، هنگامیکه دستم را باز میکنم؟!»، موضوع محسوس، به نحوی معجزه آسا ناپدید میشود، زیرا یک فعل بوسیله قسمتی از کلام، که معمولاً یک شیئی را میرساند، تغییر حالت داده است! در زبان انگلیسی تفاوت مابین اشیاء و افعال خیلی روشن است ((ولی همیشه خیلی منطقی نیست))، اما در زبان چینی تعداد زیادی از کلمات وجود دارد که در عین حال هم وظیفه اسم را بعهده دارند هم وظیفه فعل را - بگونه‌ایکه کسیکه به سبک چینی، فکر میکند و طرز تفکر چینی دارد، برایش مشکل نیست که اشیاء را رویداد هم ببیند، بطوری که در نظر او دنیای ما بیشتر مجموعه‌ای از رویدادها است تا هستیها.

کودک، صرف‌نظر از زبان، شکل‌های بسیار دیگری از رموز را باید بپذیرد. ضرورت زیستن دسته جمعی ایجاب میکند که به قانون و اخلاق، آداب معاشرت و هنر، به وزن و اندازه و مقیاس و ارقام و اعداد و بالاتر از همه، به نقش وظیفه‌گردن نهاد.

اگر خود را به اصطلاحات مشخص کننده نقش‌هایی از قبیل پدر، آموزگار، کارگر، هنرمند، شخص محترم (جنتلمن)، ورزشکار و مانند آن، مشخص نکنیم، در ارتباطات با یکدیگر، دچار اشکال خواهیم شد. در پهنه‌ای که ما خودمان را با این کلیشه‌ها و قوانین رفتاری همراه آن، مشخص میکنیم، خودمان حس میکنیم که کسی هستیم. زیرا هموعان ما، بواسطه این مشخصات، برای پذیرفتن ما کمتر دچار اشکال خواهند شد - یعنی اینکه در شناختن ما و

احساس اینکه تحت کنترل هستیم، دچار اشکال نمی‌شوند. ملاقات دو بیگانه تا زمانی که میزبان، نقش اجتماعی و یا شغل میهمانان را بهم معرفی نکند، همیشه قدری گیج کننده خواهد بود. زیرا در اینصورت، آنها نخواهند دانست چه طرز مکالمه و چه رفتاری را نسبت بهم باید داشته باشند.

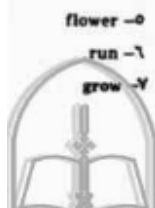
یکبار دیگر میگوئیم، که دریافت «کاراکتر» سنتی نقشها آسان است. برای اینکه مردی که یک پدر است ممکن است یک دکتر و یک هنرمند هم باشد، همانطوریکه میتواند یک کارمند، یک کارگر و یا یک برادر هم باشد، و واضح است که حتی جمع کل این برچسب‌های مربوط به نقش، با وجودیکه میتواند او را در زمره دسته خاصی قرار دهد، نمیتواند بیانی کافی از خود آن مرد باشد. ولی قرار دادهائی که بر شخصیت و هویت انسان حکومت میکنند، مکرتر و خیلی نا آشکار تر از اینها هستند. ما کاملاً ولو اینکه زیاد هم صریح نباشد، می‌آموزیم با یک دید متساویا و کاملاً قرار دادی از «خود» خودمان را بشناسیم. زیرا «خود» قراردادی یا «شخص»، قراردادی اصولاً ترکیبی است از یک تاریخچه، محتوی خاطرات انتخاب شده، و شروع شده از لحظه تولد. بر طبق این قراردادهای «من»، فقط آنچه که حالا دارم انجام میدهم، نیستم، من در ضمن، آنچه که تا بحال انجام داده‌ام نیز هستم، و برگردان اصلاح شده قراردادی گذشته من، برای این درست شده است که واقعیت «مرا» بیشتر از آنچه در این لحظه هستم، بنظر برساند. زیرا آنچه من هستم، خیلی زود گذر و نا محسوس بنظر میرسد، ولی آنچه که بوده‌ام، تثبیت شده و قطعی است. اینست پایه ثابتی برای پیشگوئی‌های مربوط به اینکه در آینده چه خواهیم بود، و بهمین نحو است در باره اینکه «من» با دقت بیشتری از روی آنچه حالا دیگر وجود ندارد، بهتر شناخته می‌شوم تا از روی آنچه عملاً وجود دارد!

شناختن این موضوع مهم است که خاطرات و حوادث گذشته، که تاریخچه شناسائی انسان را می‌سازند چیزی بیش از یک مجموعه انتخابی نیستند. از میان تعداد بیشمار رویدادها و تجربه‌ها بعضی‌شان، بعنوان حوادث مهم، گلچین شده و بعنوان تجربه یا رویداد با اهمیت منتزاع گردیده‌اند، و البته این اهمیت

بوسیلهٔ استانداردهای قراردادی تعیین شده است. زیرا ماهیت اصلی دانش قراردادی عبارت از یک سیستم تجربیدی است. این دانشها مشتمل بر نشانه‌ها، نمادها و سمبولهائی است که در آن، اشیاء و رویدادها تا حد طرح کلیشان کاهش یافته‌اند، چنانکه شخصیت «ژن»^۱ در چینی بشری را میرساند با حداکثر ساده‌سازی و سادگی و تعمیم فرم انسانی. همین مسئله در مورد کلماتی بجز کلمه‌های رمزی نیز مصداق دارد. کلمه‌های انگلیسی «من»^۲ (به معنای انسان، مرد) «فیش»^۳ (به معنای ماهی) «استار»^۴ (به معنای ستاره) «فلوور»^۵ (به معنای گل) «رن»^۶ (به معنای رویدن، روان شدن) «گراو»^۷ (به معنای روئیدن) تماما بر دستجاتی از اشیاء یا رویدادها دلالت دارند که بوسیله صفات بسیار ساده که از پیچیدگی کلی خود اشیاء جدا شده‌اند بعنوان اعضای دسته خودشان، شناخته میشوند.

بنابراین انتزاع تقریباً برای ارتباط امری ضروری است، زیرا ما را قادر می‌سازد تجربه‌هایمان را با «گیرنده‌هائی» از ذهن که ساده و سریع کار میکنند نشان دهیم. هنگامیکه می‌گوئیم در یک لحظه از زمان فقط میتوانیم به یک چیز فکر کنیم. مثل آنستکه بگوئیم اقیانوس کبیر را نمیتوان با یک قلمپ لاجرعه نوشید. آن را باید با یک فنجان خرد خرد نوشید. انتزاعات و علامتهای قرار دادی مانند آن فنجان هستند، آنها تجربه را به اندازهٔ واحدهائی آنقدر کوچک میکنند که بتوان فوراً دریافت. به همین طریق منحنی‌ها را از راه تبدیل آنها بردیفی از خطوط مستقیم کوچک، مورد سنجش قرار میدهند یا اینکه آنها را بر حسب چهار گوشه‌هائی که روی کاغذ گراف، قسمتهای مختلف منحنی را قطع میکنند می‌سنجند.

مثالهای دیگر در این باره، فتوگراف روزنامه و انتقال تلویزیونی است. در مورد



jen - 1
man - 2
fish - 3
star - 4

اول، یک صحنه طبیعی، بر حسب نور و نقطه‌های زیادی که بر روی صفحه شبکه‌ای شکلی مرتب شده‌اند تولید میشود، بگونه‌ایکه وقتی بدون ذره‌بین به آن نگاه کنیم، اثر و کیفیت کلی، عکسی سیاه و سفید بدست میدهد. بیشتر آنچه این عکس را شبیه صحنه اصلی جلوه میدهد، همان تجسم بخشیدن آن صحنه بکمک نقطه‌ها است. و این تا اندازه‌ای مانند کلمات و تصورات قراردادی، ما می‌باشد که آنها نیز تجسم تجربه، به کمک علائم و نشانه‌های مجرد هستند و بهتر از آن، دوربین تلویزیون همانند جریانات تصویری، یک صحنه طبیعی را به کمک یک رشته امواج خطی، که میتوانند در طول یک سیم حرکت کنند، انتقال میدهد.

بنابراین، ارتباط به وسیله علائمی قراردادی از این قبیل، برگردان مجردی از عالم را، که در آن، همه چیز با هم یکباره اتفاق می‌افتد، یکی یکی در اختیار ما میگذارد، عالمی که، واقعیت متبلورش، خوشبختانه، همیشه ماورای این اصطلاحات مجرد، مفردی برای گریز از شرح و بسط زیاد پیدا میکند. شرح مفصل و کامل یک ذره کوچک غبار، با این وسائل بیانی، زمان بسیار زیادی میگیرد، زیرا انسان باید برای هر نقطه از حجم آن ذره غبار، کلی به محاسبه پردازد.

ویژگی حرف زدن و اندیشیدن متعارف، بشیوه یکی یکی و خطی، با توجه به کاربری القبا در تمام زبانها، یعنی ردیف کردن حروف برای بنمایش گزاردن تجربیات و رویدادها میباشد. واقعا نمیتوان فهمید که چرا ما باید با این روش یکی یکی (از راه سخن گفتن)، با دیگران و (از راه اندیشیدن) با خود، رابطه برقرار کنیم؟! خود زندگی، با این شیوه خطی پر زحمت، پیش نمیرود، و اعضای بدن ما، هرگز نمیتوانند حتی یک لحظه، خود را مجبور کنند که با تأمل، هر نفس، هر ضربان قلب و هر جریان عصبی خود را، کنترل کنند. اما اگر بخواهیم تعریفی برای این طرز تفکر پیدا کنیم، مثالی از حس بینائی میزنیم: ما دو نوع دیدن داریم، دیدن مرکزی یا نقطه بینی، دیدن محیطی یا مجموعه‌نگری. اولی به نور موضعی یک نورافکن شباهت دارد و دومی به روشنائی زیادی که از چند

سو بوسیله چند نورافکن پاشیده شود. دیدن مرکزی یا نقطه بینی، برای کارهای دقیقی مانند مطالعه بکار میرود. که در آن، چشمهای ما مانند دو نور افکن بر نقاط کوچکی، یکی پس از دیگری، متمرکز میشوند. دیدن محیطی یا مجموعه‌نگری، بر عکس، از دقت و نفوذ کمتری برخوردار است و ما از آن هنگام توجه سطحی و متعارف بر اشیاء استفاده می‌کنیم. دید محیطی بر خلاف دید مرکزی میتواند، در یک زمان، خیلی چیزها را در بر گیرد.

لذا ما بین دیدن مرکزی و تفکر یکی یکی آگاهانه و دیدن محیطی و جریان راز و رمزی‌ایکد ما را قادر میکند پیچیدگی‌های باور نکردنی بدنهایمان را (بدون اینکه کوچکترین فکری در باره‌شان کرده باشیم) تنظیم کنیم، نوعی شباهت، و شاید چیزی بیش از یک شباهت، وجود دارد. البته باید توجه داشت که ما بدنهای خود را پیچیده مینامیم، از اینجهت که کوشش داریم آنها را بر حسب تفکر خطی، یعنی بر حسب کلمات و مفاهیم بشناسیم. ولی پیچیدگی به آن اندازه که در جریان کوشش برای شناخت آنها با این روش فکری وجود دارد، در خود بدنهای ما وجود ندارد، و این مانند آنست که کوشش کنیم از چگونگی یک اطاق بزرگ تاریک، بوسیله روشنائی چراغ قوه سر در بیاوریم. بهمان اندازه اینکار مشکل است که کوشش کنیم، آب را بجای فنجان با چنگال بنوشیم!

جالب توجه است که خط چینیها مزیت کمی بر خط ما (خط لاتین) دارد، این شاید خود نشانه‌ای، از طرز فکر ویژه آنها باشد. نوشتن چینی نیز، خطی، و متشکل از یک رشته علائم مجرد است که یکی یکی قرار میگیرند، ولی این علائم، از کلمات هجائی ما به زندگی نزدیکتر است. زیرا اینها اساسا تصویر هستند همانطور که یک ضرب‌المثل چینی میگوید: «یک دیداز به صد گفتار میارزد».

برای مثال، مقایسه کنید که نشان دادن طرز گره زدن یک گره در هم، چقدر آسانتر است از اینکه بخواهیم آن را فقط با کلمات بیان کنیم.

و اما، تمایل عمومی فکر غربیها بر اینستکه: ما آنچه را که نمیتوانیم از راه علائم



و کلمات با آن ارتباط برقرار کنیم، از طریق تفکر هم نمیتوانیم بفهمیم. مانند اینکه ما همچون زنی هستیم که یار برای رقص ندارد و کنار دیوار ایستاده است و هرگز نمیتواند برقصد مگر اینکه، کس دیگری بیاید و نموداری از قدمها را برایش رسم کند و قدم بقدم طرز رقصیدن را نشانش دهد، انگار قادر نیست «چیزی را از راه احساس جذب کند». بدلائلی چند ما به «دیدن محیطی»، ذهن خویش اعتماد نداریم و کاملاً آنرا مورد استفاده قرار نمیدهیم! مثلاً ما، موسیقی را، از راه محدود کردن تمام ردیفهای تون و ریتم، در یک سیستم نت‌نویسی با فواصل ثابت تونال و ریتمیک میآموزیم، سیستمی که از بیان موسیقی شرقی عاجز است. ولی موسیقیدان شرقی، نوعی نت‌نویسی بی‌ترتیب و عاری از قید و بند دارد، که آثرا، فقط بعنوان یادداشتی از یک ملودی بکار میگیرد. او موسیقی را نه از راه خواندن نت‌ها، بلکه از راه گوش دادن به اجرای یک استاد موسیقی، و گرفتن «احساس»، آن و سرمشق گرفتن از او (نه رونوشت او را برداشتن) میآموزد، و این، او را قادر میسازد تا ریزه‌کاریهای ریتمیک و تونال را جذب کند. فقط هنرمندان «جاز»، در غرب، مانند آنها، از این شیوه استفاده میکنند.

ما براین عقیده نیستیم که غربیان دید محیطی و پیرامون‌نگری را به کار نمی‌گیرند، ما هم مانند هر انسانی در اغلب اوقات از پیرامون‌نگری بهره میگیریم و هر هنرمند، هر کارگر، هر ورزشکار، قدری از وسعت نیروی پیرامون‌نگری خویش استفاده میکند، ولی این مقدار از نظر علمی و فلسفی قابل توجه نیست. ما بسختی میتوانیم به گسترده‌امکانات آن پی ببریم و بندرت و شاید هم هرگز، برای ما این مسئله مطرح نشود که یکی از مهمترین موارد استعمال پیرامون‌نگری همان «شناخت حقیقت» است که ما کوشش داریم از راه محاسبات بطنی و مشکل الهیات، علوم ماوراءالطبیعه و استنباطهای منطقی به آن برسیم.

هنگامیکه بجامعۀ چین باستان، مراجعه میکنیم، دو سنت فلسفی در آن میابیم که مکمل و سم‌یکدیگرند: کنفوسیونیسیم و تائوئیسم. بطور خلاصه کنفوسیونیسیم



خود را با سنن و قراردادهای فرهنگی، اخلاقی، قانونی و شعائر دینی، که جامعه را برای سیستم ارتباطیش آماده میکند، تطبیق داده است. بعبارت دیگر کنفوسیونیسیم خود را مجنوب و شیفته دانش سنتی کرده است و با توجه به آن، کودکان را طوری بار می‌آورد که طبایع خود سر و بوالهوس آنان را با نظم سر سخت اجتماعی تطبیق دهد. هر فرد، خود و جای خود را در جامعه، بر حسب ضوابط و معیارهای تعلیمات کنفوسیوس، محدود و معین میکند. از طرف دیگر، تائوئیسم، بطور کلی در خور بزرگترهاست و بویژه در خور آنهایی است که از زندگی فعال در جامعه دست کشیده‌اند. دست کشیدن و کناره‌گیری آنها از جامعه مظهر رهائی و آزادی درونی آنها میباشد - مظهر رهائی از بند الگوهای اندیشه و رفتار سنتی. زیرا تائوئیسم خود را با دانش غیر سنتی ارتباط داده است و به جای استفاده از اصطلاحات خطی و انتزاعی تفکر نمایشی، مستقیماً به تفهیم زندگی می‌پردازد.

کنفوسیونیسیم، بر وظایف و کارهای ضروری اجتماعی، با توسل به مقهور کردن شکوفائی ظرفیت‌های ذاتی فرد در جهت گردن نهادن به قوانین خشک سنتی، سرپرستی دارد. این روشی است که نه تنها باعث ایجاد کشمکش‌ها و رنج‌هاست بلکه خواستها و گرایشهای فطری و نابخود آگاه را، که مورد علاقه کودکان است کنترل میکند. چنانکه گاهی این حالت را در قدیسین و خردمندان میتوان یافت. نقش تائوئیسم، بی اثر کردن زیانهای غیر قابل اجتناب این انضباط است و تعلیمات تائوئیسم نه فقط شکوفائی ظرفیتهای ذاتی را دوباره باز میگرداند، بلکه آنرا وسعت هم میدهد، (این شکوفائی ظرفیتهای ذاتی «تسه - ژان»،^۱ یا «سلف - سو - نس»^۲ خوانده میشود) شکوفائی یک کودک هنوز مانند چیزهای دیگر مربوط به او، بچگانه است، آموزش و تربیت او باعث تقویت سخت‌گیری و دقت و دقت بیشتر او شده است، ولی در شکوفائی ظرفیتهای ذاتی او تأثیری نداشته است. در بعضی طبایع کشمکش بین سنتهای

original spontaneity - ۱

self - so - ness - ۲

tzu - jan - ۲

اجتماعی ر فطرت سرکوفته، چنان شدید و خشن است که این فطرت سرکوفته، خود را به شکل جنایت، جنون و پریشان روانی، ظاهر میسازد و این بهائی است که ما برای منافع مسلم نظم میپردازیم.

اما تائوئیسم را بهیچوجه نباید انقلابی علیه آئین‌های قراردادی تلقی کرد، ولو آنکه گاهی اوقات بعنوان بهانه‌ای برای دگرگونی، از آن استفاده شده باشد. تائوئیسم، یک شیوهٔ رهائی است که هیچگاه بوسیلهٔ انقلاب و دگرگونی نمیتوان به آن دست یافت زیرا مشهور است که بیشتر دگرگونیها نظمی مستبدانه‌تر از نظم پیشین، برقرار میکنند. رهائی از آئینهای قراردادی معنی‌اش این نیست که به آنها پشت یا بزنیم بلکه بدان معنی است که گول آنها را نخوریم و فریفتهٔ آنها نشویم، بجای آنکه آلت دست آن آئین‌ها باشیم بتوانیم آنها را وسیلهٔ دست خود قرار دهیم.

غرب، رسم و عرفی را که با تائوئیسم مطابقت کند، نشناخته است، زیرا جهان بینی سنتی عبرانی - مسیحی ما، خدای مطلق را صرفا از دیدگاه اخلاقی و منطقی آئینهای قرار دادی میشناسد. اینرا میتوان یک فاجعهٔ بزرگ فرهنگی نامید، زیرا نگرشی از این دست بر طبقات اجتماعی بشدت سنگینی میکند و موجد و مولد انقلابهای ضد مذهبی و ضد سنتی میشود که از مشخصات ویژه تاریخ غرب بوده است. احساس برخورد با آئینهای قرار دادی اجتماعی یک چیز است و احساس تضاد با اصل و ریشهٔ زندگی و با خود زندگی بمعنی مطلق، چیز دیگر. این احساس اخیر نوعی احساس گناه را پرورش میدهد که بقدری نامعقول است که یا به انکار ماهیت و طبیعت خود منجر میشود، یا به نفی خدا منتهی میگردد. از آنجا که شق اول، یعنی انکار وجود خویش، سرانجام - مثل اینکه کسی بخواهد دندانهای خود را بچود - ناممکن میشود، بدیهی است که در جائیکه مسکنهایی چون اقرار و اعتراف زیاد مؤثر واقع نمیشوند، چاره‌ای نخواهد بود بجز پذیرش شق دوم. بنا بر طبیعت دگرگونیها، عصیان بر علیه خدا، منجر به جایگزینی نظام مطلق‌گرای خود گامهٔ بدتری میشود - بدتر از آنچه که نمیتواند بخشایش بیطرفانه‌ای داشته باشد و از

آنجهت که هیچ چیز را ماورای نیروی اقتدار خویش نمیشناسد - زیرا زمانیکه نظام پیشین ظاهراً خدا را قبول داشت نمایندهٔ زمینی خدا، یعنی کلیسا، همیشه آمادهٔ پذیرفتن و تصدیق این بود که: با همهٔ تغییر ناپذیری قوانین الهی، هیچکس نمیتواند بخود جرات دهد، حدود رحمت و بخشایش خدا را به زبان آورد. هنگامیکه تخت «مطلق»، خالی از متصدی ماند، مطلقاً دیگر آنرا غصب میکند و بت پرستی واقعی را که همان اهانت و خوار سازی ضد خدائی است، مرتکب میشود، و این همان مطلق سازی یک مفهوم است که یک تجرید قرار دادی است ولی اگر سنت غربی راهی داشت تا «(مطلق)» را مستقیماً بدون اصطلاحات نظم سنتی، درک کند. بعید بنظر میرسید که آن تخت، خالی بماند، یا لاقلاً اینطور که تاکنون خالی مانده است، خالی نمانده بود.

البته همین واژه «مطلق» چیزی انتزاعی و تصویری مانند «هستی صرف» را بما القاء میکند. همین ایدهٔ ما از «روح»، نقطهٔ مقابل «جسم» به انتزاع نزدیکتر است تا بواقعیت. ولی در تائوئیسم مانند سایر طریقت‌های رهائی، هرگز مطلق را نباید با انتزاع و تجرید، اشتباه کرد، از طرف دیگر اگرما میگوئیم که تائو همانطور که واقعیت غائی خوانده میشود، بیشتر واقعیت است تا انتزاع، ممکن است خود موجب و منجر به اشتباهات دیگری شود. زیرا ما عادت کرده‌ایم واقعیت را با ماده، با فیزیولوژی، با بیولوژی و با طبیعت - جدا از مافوق طبیعت - همراه بدانیم. ولی از نقطهٔ نظر تائوئیست و بودیست، تازه اینها هم اصطلاحاتی هستند مربوط به محدوده‌های قرار دادی و انتزاعی دانش.

مثلاً بیولوژی و فیزیولوژی، انواعی از دانشها هستند که دنیای واقعی را بر حسب گروه‌بندی‌های انتزاعی ویژهٔ خودشان، معرفی میکنند. آنها دنیا را بطریقی تعبیر و تفسیر و تقسیم‌بندی میکنند که در خور استفاده‌های خاص مورد نظرشان باشد. اگر نقشه بردار باشند، زمین را با اصطلاحاتی از قبیل جریب و هکتار میشناسند، اگر پیمانکار باشند آن را با بار کامیون یا تن و خروار میشناسند و اگر خاک‌شناس باشند آن را بصورت انواع مواد یا فرمولهای شیمیائی میشناسند. اگر بگوئیم ماهیت واقعی وجود انسان فیزیولوژیکی است مثل



اینست که بگوئیم زمین عبارت است از مقدار زیادی خروار یا هکتار. اگر بگوئیم این ماهیت، ماهیتی طبیعی است، کاملاً درست است، بشرطی که با طیب خاطر، منظورمان (تسه - ژان) 'یا ناتورا - ناتورانس' (طبیعت طبیعی) باشد. ولی اگر منظورمان ناتورا - ناتوراتا^۲ (طبیعت طبیعی شده) باشد، کاملاً نادرست است، مثل اینکه بگوئیم طبیعت‌های گوناگون در طبایع جای گرفته‌اند، مانند هنگامیکه می‌رسیم «طبیعت این شیئی چیست؟»، برداشت ما از «ناتورالیسم علمی»، باید باینصورت باشد و این دکترینی است که هیچ چیز مشترکی با «ناتورالیسم تائوئیسم» ندارد.

بنابراین برای اینکه بخواهیم بذهمیم تائوئیسم چیست، باید لااقل آماده پذیرفتن این نکته باشیم، که سوای نگرش قرار دادی طور دیگری هم امکان دارد به جهان بنگریم، سوای محتویات وجدان سطحی ما که فقط میتواند واقعیت را در فرم یک انتزاع (یا تفکر، به چینی *ni-n*) در یک زمان دریابد دانش دیگری هم وجود دارد. در این موضوع اشکال واقعی وجود ندارد، زیرا ما اکنون قبول خواهیم کرد که میدانیم دستهایمان را چطور تکان دهیم، چطور تصمیم بگیریم یا چطور تنفس کنیم ولو اینکه به سختی بتوانیم با کلمات شرح دهیم که چطور اینکارها را میکنیم. ما میدانیم چطور اینکارها را انجام دهیم برای اینکه انجامشان میدهیم. تائوئیسم، تعمیم این نوع شناخت است، تعمیمی که به ما نظر کاملاً متفاوتی از خودمان نسبت به آنچه بطور قراردادی عادت کرده‌ایم داشته باشیم، میدهد، بینشی که ذهن انسان را از انطباق فشرده‌اش با «من»^۴ انتزاعی، رها میکند.

بر طبق سنت و عقاید موروثی، بنیاد گذار تائوئیسم «لاو - تسه»، همزمان با «کونگ فو - تسه»^۱ یا «کنفوسیوس»^۲ ولی پیرتر از او بوده است و در سال ۴۷۹

tzu - jan - ۱

natura naturans - ۲

natura - naturata - ۳

ego - ۴

Lao - tzu - ۵

KungFu - tzu - ۶

Confucius - ۷



قبل از میلاد مسیح^۱ به درود حیات گفته است. (لائو - تسه) را مؤلف «تائو ته چینگ»^۲ که کتاب کوچکی از سخنان کوتاه است، دانسته‌اند. در این کتاب شرح اصول تائو و نیرو یا فضیلت آن (ت)^۳ آمده است. ولی فلسفه سنتی چینی، هم تائوئیسم، هم کنفوسیونیسیم را به منبع قدیمی‌تری، نسبت می‌دهد، و آن را کاری که بر بنیاد واقعی فکر و فرهنگ چینی قرار دارد میدانند و می‌گویند: آغاز آن در تاریخ مابین ۳۰۰۰ تا ۱۲۰۰ قبل از میلاد مسیح بوده است.

این کتاب، نامش «ئی چینگ»^۴ یا کتاب «تغییرات»^۵ است.

کتاب «ئی چینگ»، ظاهراً یک کتاب فالگیری است. این کتاب شامل پیش‌گوئیا و غیب‌گوئیهائیست که بر پایه شصت و چهار نقش رمز است که هر کدام از آنها، از شش خط، ترکیب یافته‌اند. این خطها بر دو نوعند - خطهای منقسم (منفی) و خطهای غیر منقسم (مثبت) - و نقشهای شش‌خطه را بر پایه جهات مختلفی میدانند که لاک لاک‌پشت، بهنگام گرما دیدن، به آن جهات ترک می‌خورد.^۶ این موضوع بیک روش قدیمی‌تر فالگیری بر میگردد که در آن فالگیر، در پشت لاک لاک‌پشت، سوراخی ایجاد میکرد و آن را گرم میکرد و سپس از روی ترک‌هایی که باین ترتیب در لاک پدید می‌آمد به پیش‌گوئی میرداخت، مانند همان کاری که کف‌بینها از روی خطوط کف دست میکنند.

طبیعتاً این ترکها پیچیده‌تر بوده‌اند و تصور می‌رود این شصت و چهار نقش شش‌خطه، طبقه‌بندی ساده شده‌ای از الگوها و نقشینه‌های مختلف حاصل از آن ترکها باشد. قرن‌های زیادی است که دیگر استفاده از لاک لاک‌پشت

۱- دانشجویان امروزی اغلب در باره زمان و جنبه تاریخی لائو - تسه پرسش میکنند، ولی بسختی میتوان گفت که این گونه پرسشها واقعا تظاهر نباشد، زیرا تمایلات گاه گاه وجود دارد برای شک انداختن در وجود خردمندان بزرگ و این پرسش در باره روشن کردن تاریخ آنان مد شده است. این موضوع شک و تردید مشابهی را که در باره وجود عیسی و بودا پیش میکشند به خاطر می‌آورد. دلائل محکمی وجود دارد که تاریخ زمان لائو تسه عقب‌تر بوده است، ولی بنظر میرسد بهتر باشد تا مدارک مخالف قطعی‌تر نشده است به همین تاریخ سنتی استناد جوئیم.

به فانگ - یو - لان (۱) جلد اول، صفحه ۱۷۰ تا ۱۷۶ مراجعه شود.

hexagrams - ۶ book of changes - ۵ I ching - ۴ Te - ۳ Tao - te - ching - ۲

۷- به فانگ - یو - لان (۱) جلد اول، صفحه ۳۷۹ تا ۳۸۰ مراجعه فرمائید.

منسوخ شده است و بجای نقشهای شش‌خطه به مقتضای لحظه‌ای که در آن پرسشی از غیب‌گو میشود، با پخش شدن الله‌بختی یک دست‌چهل‌تائی از ساقه‌های بومادران،^۱ پاسخ آن، تعیین میشود.

ولی کسیکه در استفاده «ئی‌چینگ» خبره و ماهر باشد نیازی به استفاده از لاک لاک‌پشت یا ساقه‌های بومادران ندارد. چنین شخصی قادر است در هر چیزی یک نقش‌شش‌خطه ببیند، مثلاً در یک گلدان گل که دارای ترتیب اتفاقی است، در اشیائی که روی یک میز پراکنده شده‌اند، در نقشهای طبیعی روی یک ریگ.

یک روانشناس امروزی این موضوع را به آزمون «رورشاخ»^۲ شبیه می‌بیند. در این آزمون حالت روانی بیمار از تصاویر خودبخودی که او در یک لکهٔ درهم و برهم جوهر می‌بیند تشخیص داده میشود. اگر بیمار بتواند تصاویر خود را روی لکهٔ جوهر تفسیر کند، آگاهیهای سودمندی در بارهٔ خودش، برای راهنمایی رفتار آینده‌اش، بدست خواهد داد. بهمین دلیل، هنر وابسته به غیب‌گوئی «ئی‌چینگ» را نمیتوان بعنوان موهوم پرستی صرف، رد کرد.

در واقع یک تفسیر کننده «ئی‌چینگ» ممکن است مباحثهٔ دشواری را با ما پیش بکشد و در بارهٔ مزایای نسبی راههایی که برای گرفتن تصمیم‌های مهم خود، اتخاذ میکنیم، با ما به گفتگو بنشیند. احساس ما اینستکه «معقولانه تصمیم میگیریم، زیرا ما تصمیماتمان را بر پایهٔ مجموعهٔ آگاهیهای مناسبی که در بارهٔ موضوع، در دست داریم، اتخاذ میکنیم، ما به بازیچه‌های مسخره‌ای چون شیر یا خط انداختن یا نقشینه‌های برگ‌چای یا ترکهای روی یک لاک، تکیه نمیکنیم...» در اینجا آن مفسر ممکن است بپرسد که «آیا ما واقعا میدانیم چه میزان آگاهیها مناسب هستند؟ زیرا ناظریم که اغلب نقشه‌های ما بوسیلهٔ پیشامدهای پیش‌بینی نشده درهم میریزند». همچنین او ممکن است بپرسد: «چطور ما میتوانیم بدانیم که هم اکنون آگاهیهای لازم را جمع کرده‌ایم؟ از کجا معلوم اگر بخواهیم دقیقاً اطلاعات لازم را جهت تصمیماتمان جمع کنیم، آنقدر

Rorschach-۲

۱- yarrow stalks



وقتمان جهت جمع‌آوری اطلاعات گرفته نشود که زمان عمل، خیلی پیش از آنکه کار را به انجام رسانیم بگذرد، چطور بدانیم که باندازه کافی اطلاعات و آگاهی لازم را جمع کرده‌ایم و هنگام عمل فرا رسیده است؟ آیا آن اطلاعات و آگاهیها خودشان بما خواهند گفت که دیگر بس است و اطلاعات شما کافیست؟ برعکس، اینطور بنظر میرسد که ما آگاهیها و اطلاعاتمان را مقداری تجزیه و تحلیل می‌کنیم، مرور می‌کنیم و سپس، درست روی گمان و حدس و نیز به علت اینکه دیگر از فکر کردن خسته می‌شویم و یا برای اینکه زمان تصمیم گرفتن و عمل کردن فرا رسیده است، وارد مرحله عمل می‌شویم. . . ! آیا این درست بنامند همان تکیه بر «بازیچه‌ها»، که در مورد تقال با ساقه‌های بومادران وجود دارد، نیست؟»

به بیانی دیگر، روش «دقیقا علمی»، پیش‌بینی را میتوان فقط در موارد ویژه‌ای بکار بست یعنی مواردیکه پافشاری برای عمل فوری، در بین نباشد، مواردیکه عوامل دربرگیرنده کار تا اندازه زیادی مکانیکی باشند، یا در شرایطی بسیار محدود و جزئی و ناقابل قرار داشته باشند. همیشه بزرگترین قسمت تصمیمات مهم ما وابسته به گمان است بعبارت دیگر، به «دید محیطی»، ذهن متکی است. بنابراین در قضاوت نهائی، اعتبار تصمیمات ما به توانائیمان در «احساس موقعیت»، و بدرجه گسترش «دید محیطی»، ما بستگی دارد.

هر تفسیر کننده «ئی‌چینگ»، اینرا میدانند. او میداند که کتاب، خود بخود، دارای یک دانش و آگاهی دقیق و کامل نیست، بلکه بیشتر، وسیله سودمندی است که اگر ما «بینش»، صحیحی داشته باشیم، یا بقول خودش «در بطن تائو باشیم»، به کارمان خواهد خورد. بنابراین، انسان، بدون آمادگی نسبی، بدون سیر و سلوک و پیمودن آهسته ولی دقیق راه و روش دین و آئین، و یا آوردن ذهن و قرار دادن آن در یک حالت آزاد و آرام، که باعث «بینش» عمیقتر گردد، به الهاگامه مراجعه نمیکند. بنظر میرسد که اصول تائوئیسم در «ئی‌چینگ» یافت شود، ولی این اصول را، آنطور که از طریق بکار بستن آن و نیز در اتخاذ راههای بینش آن، میتوان یافت، در متن کتاب یافت نمیشود.

برای مثال، اتخاذ تصمیمها، از راه ((بینش)) به خوبی میتواند نشان دهد، که این جنبهٔ ((دید محیطی)) ذهن هنگامی بهتر کار میکند که به آن اعتماد کنیم تا خودش کار کند.

بنابراین اصول اساسی تائوئیسم باید خودشان، خودشان را بروز دهند. پیش از هر چیز ((تائو)) وجود دارد، ((مرحله)) واقعی و غیر قابل تعریف دنیا، راه زندگی. این کلمه‌ی چینی ((تائو))، در اصل راه یا طریق و جاده معنی میدهد و گاهی نیز معنی آن ((سخن گفتن)) است. چنانچه اولین خط ((تائو ته چینگ)) حاوی یک تجنیس روی دو معنا است.

تائویی که به سخن آید، تائوی ازلی و جاودانی نیست.^۲

ولی لائو کوشیده است تا لااقل معنی تائو را نشان دهد، او میگوید:

پیش از آنکه زمین و زمان پدیدار شوند، ابهام بود، به تنهایی برپاست،
 لاتغییر، همه جا به کار است، بی خستگی، میتوان ماند هر چیزی که
 زیر آسمان نبود است، به حسابش آورد، نامش را نمیدانم ولی
 ((تائو)) خطابش کنید.

و باز میگوید:

((تائو)) چیزی است محو و نامشخص و غبار آلود،
 چه نامشخص! چه تیره و چه محو! چه غبار آلود!
 با این وجود، در میانش صورتها هستند،
 چه محو و تیره! چه نامشخص! چه غبار آلود!
 با این همه، در میانش چیزها هستند،
 چه تار و مبهم! چه درهم برهم!
 با این وجود، در میانش نیروی اندیشه است،
 چرا که، این نیرو راستترین است،
 در میانش اطمینان هست. ..

۱- intuition

۲- دای و انداک نظر میدهد که تائو در آن زمان معنی ((سخن گفتن)) نمیداده است و لذا آن را ((راه عبور)) ترجمه میکند. ((راهی که براستی میتوان بعنوان این راه مورد توجه قرار داد راه ابدی است)) واقعا آنچه زاده‌ای و انداک از ((راه ابدی)) منظور دارد مفهوم ثابتی است از تائو - یعنی یک تعریف است. تقریباً مترجمان دیگر و بیشتر تعبیر کنندگان چینی معنی نوم تائو یعنی تعبیر ((سخن گفته)) را در مد نظر میگیرند.



((نیروی اندیشه)) چینگ است، کلمه‌ای که ترکیبی است ماهرانه از ایده‌های اصیل، دقیق، ظریف و روانی یا روحی. بهتر بگوئیم، همانطور که انسان سرخود را با چشمانش نمیتواند ببیند، در حالیکه همین سر منبع بینش اوست، همینطور هم، ((تائو))ی مبهم، بظاهر تهی و غیر قابل تعریف، بینشی است که جهان را با مهارتی ماورای فهم ما، شکل میدهد.

تفاوت عمده، بین تائو و تصور معمول از خدا، آنستکه، خدای مورد تصور عام، جهان را از راه ساختن بوجود می‌آورد^۱ حال آنکه ((تائو)) جهان را از راه نساختن می‌آفریند^۲! - و این تقریباً همان تجسمی است که ما از ((رویش)) داریم. زیرا اشیاء ساخته شده، متشکل از قسمتهای مجزائی که کنار هم گذاشته شده‌اند، می‌باشند، مانند ماشینها، و یا اشیاء که از بیرون به سوی درون شکل میگیرند، مانند پیکرها. در صورتیکه چیزهای روئیده شده، خود را بقسمتهای مختلف، تقسیم میکنند، از درون بسوی بیرون. چون جهان طبیعی اصولاً بر طبق اصول رشد و نمو کار میکند، لذا بنظر یک چینی کاملاً عجیب میاید اگر بپرسند، جهان چطور ساخته شده است؟! اگر جهان ساخته شده بود، البته کسی میبود که بداند جهان چطور ساخته شده است! یعنی او میتواند شرح دهد جهان چطور نره نره پهلوی هم گذاشته شده است. چنانکه یک مکانیک میتواند کلمه به کلمه شرح دهد: «اجزای یک ماشین را چطور سوار میکنند»، ولی در جهانی که میروید، دانستن اینکه چگونه میروید، به کلی از قاموس اصطلاحات نارس فکر و زبان خارج است، بهمینگونه، هیچیک از پیروان تائوئیسم به فکر این پرسش که تائو چطور جهان را تولید میکند، نمی‌افتد، زیرا ((تائو)) خود بخود است نه طراح و برنامه‌ریز! لائو تسه میگوید:

اصل تائو خود بخود بودن است.

ولی، خود بخود بودن^۲، به هیچوجه یک میل و گرایش بی نظم و کور و یا یک

بوالهوسی صرف نیست. فلسفه ایکه محدود به تناوبات زبان قراردادی است راهی برای درک جهان بینی‌ای این چنین، که با طرح و برنامه‌ریزی و ترتیب جزء به جزء و یکی‌یکی، تطابق ندارد، نمی‌شناسد. حقایق این چنین بینشی خود بخود، همین درستی کار در بدن‌های سازمان دار خودکار ما است^۱ اینکه ((تائو)) نمیداند جهان را چطور تولید میکند درست مثل آنستکه ما نمیدانیم اندیشه‌هایمان را چطور می‌سازیم. در کلمات چونگ - تسه، جانشین بزرگ لائوتسه، می‌خوانیم:

«چیزها، نور و بر ما تولید میشوند، ولی کسی نمیداند از کجا، آنها به پیش می‌روند، ولی کسی نمی‌بیند بکجا انسانها همه با هم، آن قسمت از دانش را که شناخته شده است ارج مینهند، آنها نمیدانند برای دست یافتن به دانش چطور از مجهولات سود برند، آیا این گمراهی نیست؟»^۲

از لحاظ سنتی نسبت داننده به آنچه میداند اغلب مانند نسبت کنترل کننده است به آنچه تحت کنترل می‌باشد و همینطور است نسبت آقا به مستخدم. نظر باینکه خدا صاحب اختیار جهان است، نسبت او به جهان نیز همینطور است، چون «او در بارهٔ جهان همه چیز را میداند، او دانا است! او دانا است!». نسبت ((تائو)) به مخلوقات خویش، کاملاً بگونه‌ای دیگر است.

تائوی بزرگ به هر جا روان است

به سوی چپ و بسوی راست

همه چیز برای وجود داشتن به او وابسته است

و او آنها را به حال خود وا نمی‌گذارد

۱- این قسمت پیش از اینکه جلد دوم کتاب خوب نیدهام (Needham) را که تحت عنوان ((دانش و تمدن در چین)) (Science and Civilization in China) چاپ شده بود ببینم نوشته شد. در آن کتاب نیدهام در باره طبیعت ارگانیستیک چین و بویژه تائولیست، و مفهوم جهان در نظر آنان بحث کرده است. بخصوص به بخش ۱۳ صفحه ۲۷۹ این کتاب مراجعه شود. نیدهام در ضمن توجه خواننده را به تفاوت‌های اصلی بین دید عبرانی مسیحی و دید چینیان از قانون طبیعی میکشاند، اولی از ((کلمه)) خدای قانونگذار مشتق میشود و دومی از یک وابستگی فرآیندهای خود بخودی که با یک الگوی ارگانیستیک کار میکنند جدا میگردد. به بخش ۸ صفحه ۵۵۷ تا ۵۶۴ و ۵۷۲ تا ۵۸۳ آن کتاب مراجعه شود.

۲- ه. آ. گیلز (۱) صفحه ۳۴۵

ادعای کمالات و دانائی نمیکند

به همه چیز عشق میورزد و همه را سیر میکند

ولی بر آنها سروری نمیکند

در فرهنگ معمول غرب، خدا نسبت به دانائی خودش، آگاه و بیناست و این تجسمی است از آنچه انسان آرزو دارد که خود اینطور میبود. یعنی حکمرانی هوشیار و ناظر، کارگردان مطلق جسم و جان خویش و اندیشهٔ خویش. ولی برخلاف این ((تائو)) هرچه بیشتر، مرموز، اسرار آمیز و مبهم است، ..هسوان... یک زن بودیست بعدها در بارهٔ آن گفت:

چیزی وجود دارد؛ در بالا آسمانها را نگهدارد، در پائین زمین را،

مانند لاک الکل تیره و تاریک است و همیشه فعالانه کار میکند.^۲

البته ((هسوان)) تاریکی استعاری است نه تاریکی شب و نه سیاهی در برابر سفیدی، بلکه آن حالت غیر قابل تصور محض و خالی است که اندیشه بهنگام کوشش برای یاد آوردن زمان قبل از تولد یا هنگام رخنه یافتن به ژرفای خویش با آن روبرو میشود.

منتقدان و خرده‌گیران غربی، اغلب به چنین نظریات توصیف ناپذیر و نا آشکار و مطلق، کنایه میزنند و آنها را بعنوان ((مرموز و راز و رمزی))، در برابر باورهای معین و روشن خود، به مسخره میگیرند. ولی همانطور که لائو تسه میگوید:

هنگامیکه انسان والا در بارهٔ تائو میشوند

بیشترین هم خود را مصروف پرداختن به آن میکند

هنگامیکه انسان متوسط در بارهٔ تائو میشوند

گاهی آترا نگه میدارد و گاهی از دست میدهد.

هنگامیکه انسان پائین فکر در بارهٔ تائو میشوند

به آن میخندند.

اگر نخوانند، آن چیز که در باره‌اش شنیده است ((تائو)) نبوده است. زیرا واقعا غیر ممکن است، که بدون اینکه بشکل خاصی احمق و کودن شویم، معنی

((تائو)) را درک کنیم، تا مادامیکه فکر آگاه، و عقل هوشیار، دیوانهوار کوشش دارد دنیا را در شکل خالص انتراعیش بچنگ آورد و اصرار دارد که زندگی به طبقه‌بندی‌های جامدش بسته و چسبیده باشد، حالت تائوئیسم همچنان غیر قابل درک باقی خواهد ماند و اندیشه، خود را خسته خواهد کرد. ((تائو)) فقط برای مغزی قابل دسترسی است که بتواند هنر ساده و ظریف و دقیق ((نساختن یاوو - وی))^۱ را تجربه کند. این ((وو - وی)) پس از ((تائو)) مهمترین اصل تائوئیسم است.

دیدیم که ((ئی چینگ I ching)) به ذهن چینی تجربیاتی داده بود که خود بخود قادر به تصمیم‌گیری شود، تجربیاتی تا بدان درجه مؤثر که شخص بدانند چطور ذهنش را راحت بگذارد و به آن اطمینان کند که کار خودش را بکند. این ((وو - وی)) است، زیرا ((وو)) یعنی ((نه)) یا ((هیچ)) و ((وی)) یعنی ((کار))، ((ساختن))، ((انجام دادن))، ((کوشش و کشمکش))، ((تقلای)) یا ((اشتغال)). درمراجعه به تصویر حاصله از بینائی، دید ((محیطی)) مؤثرتر کار میکند - مثلاً در تاریکی - و نیز هنگامیکه از گوشهٔ چشمانمان به بیرون نگاه میکنیم و مستقیماً به اشیاء چشم نمیدوزیم. همینطور هنگامی که احتیاج داریم جزئیات یک شیئی دور، مثلاً یک ساعت دیواری را ببینیم کافی است چشمانمان فقط باز باشند و برای دیدن، کوشش و تقلائی لازم نیست. همچنین نیز هیچ جهد و کوششی نمیتواند این توانائی را بما بدهد که غذایمان را بکمک عضلات دهان و زبان، بیش از آنچه هست خوشمزه حس کنیم. باید به چشمها و زبان اعتماد کرد و آنها را به حال خود گذاشت تا کارشان را خودشان انجام دهند.

ولی هنگامیکه ما آموخته‌ایم که به دید مرکزی، به نقطه‌نگری چشم و به نکته بینی ذهن و به تیزبینی زیاد تکیه کنیم، نمیتوانیم نیروهای دید محیطی و پیرامون‌نگری را دوباره به دست آوریم، مگر اینکه اول تند نگری و نقطه‌نگری را کاهش دهیم. معادل ذهنی و روانی یا روانشناسی این پیرامون‌نگری، نوع

خاصی بلاهت است که لاټو - تسه و چوانگ - تسه بارها به آن اشاره میکنند. این فقط آرامش ساده‌ی ذهن نیست بلکه ((وارستگی)) ذهن است. به قول چوانگ - تسه: «انسان کامل ذهنش را چون آئینه به کار میگیرد. ذهن چنین انسانی به هیچ چیز دو دستی نمی‌چسبد، دست رد بر سینه هیچ چیز نمی‌زند. دریافت میکند ولی نگه نمی‌دارد.» تقریباً میتوان گفت چنین ذهنی خودش را کمی ((غبار آلود)) میکند تا جلوی تند و تیزی و زندگی و خیره‌کنندگی وضوح را بگیرد و آن را کاهش دهد. لذا لاټو - تسه به خود می‌گوید:

«... زرنگی و زیرکی را بدور افکن، آنگاه اضطرابها فرو می‌نشینند! .
مردم بطور کلی چنان شادند که گوئی جشن گرفته‌اند،
یا اینکه گوئی از برجی جست‌زنان بالا می‌روند،
تنها من آرام و آسوده هستم و اشارات و حرکاتی از خود بروز
نمیدهم.

همانند کودکی که هنوز قادر بلخند زدن نیست،
بیچاره و بی‌نشان، چنانکه گوئی خانه‌ای برای رفتن ندارم،
دیگران همه بیش از حد کافی دارند،
و بنظر میرسد تنها من نیازمندم،
شاید ذهن من ذهن یک احمق است!
که اینقدر نادان و بی‌خبر است!
توده مردم بشاش، روشن و زیرکند،
و تنها من بنظر کودن می‌ایم...
توده مردم تمیز دهنده هستند،
و تنها من کودن بنظر میرسم،
من غافل هستم، چنانکه انگار تیره و تاریم،
شناورم چنانکه گوئی به هیچ چیز بند نیستم،
مردم بطور کلی همه کاری برای انجام دادن دارند،
و تنها من غیر فعال و خام دست جلوه می‌کنم!
تنها من با دیگران فرق دارم

ولی من تلاش معاش و روزی‌خواهی از عادر (تائو) را ارج مینهم...!

در بیشتر نوشته‌های تائوئیست‌ها کمی مبالغه و اغراق گوئی وجود دارد که در

۱- به جز خط اول، از کتاب Chi Te - kao صفحه ۳۰ پیروی کرده‌ام

واقع نوعی طنز و مطایبه است، نوعی کاریکاتور از خود است. بنابراین چوانگ - تسه بهمین روال مینویسد:

«انسان با خصلت (ت) ^۱ در خانه میشیند بدون اینکه ذهنش را بکار اندازد و کارها را آرام بدون فکر و غصه و بدون سر و کله زدن انجام میدهد. نظریات راست و تا راست و ستایش و سرزنش دیگران، او را برآشفته نمیکند. وقتی میان چهار دریا، تمام مردم میتوانند خودشان را سرگرم کنند و از هم بهره‌مند شوند، او خرسند است . . . سیاهی اندوهگینش بگونه‌ایست که بنظر مثل کودکی میاید که مادرش را گم کرده باشد، با ظاهری احمقانه راه می‌رود مانند کسی که راهش را گم کرده است. پول فراوانی برای خرج کردن دارد ولی نمیداند آن پول از کجا میاید. او باندازه کافی میخورد و میاشامد و نمیداند، غذا از کجا میاید. . . .» ^۲

لائو - تسه در محکوم کردن آشکار زیرکی سنتی، از این هم پا فراتر میگذارد و میگوید:

« . . . زیرکی را بنور افکن، دانائی را ترک کن،
و مردم آنگاه صد برابر سود خواهند برد،
(انسانیت)) را کنار بگذار، پرهیزکاری را بنور افکن
و مردم آنگاه عشق پارانسان را دوباره بدست خواهند آورد.
زرنگی و زیرکی را کنار بگذار، عقیدهٔ ارجحیت سودمندی را پشت سر
بگذار،
دزدی و راهزنی وجود نخواهد داشت. . .
بی پیرایه و بی تکلف و خالص باش ^۳
خلوص و صداقت را در خود بپروران
تشخص را کوچک شمار
خواهشها و امیال را کم کن. . . »

te-1

۲- لین یوتانگ (۱) صفحه ۱۲۹ Lin Yutang

۳- (خالص بودن) کوششی است برای رسیدن به (su) و این منشی است که در اصل به ابریشم سفید نشده، یا به ابریشم رنگ نشده و زمینه بی رنگ یک عکس اشاره دارد. (انسانیت)) به اصل مرکزی کنفوسیوسی (Jen) اشاره دارد که معمولاً به معنی (قلب انسانی) است گرچه روشن است که لائو - تسه به خود آگاه و آن فرم تأثیر پذیرفته آن اشاره میکند.



مقصود تنزل دادن ذهن انسانی بحالت بی‌فکری و تهی بودن نیست، بلکه بکار انداختن هوش و فراست و بصیرت فطری و خود بخودی از راه بکار بردن آن و نه بکار واداشتن آن است. اساس کار، هم برای تائوئیست، هم برای کنفوسیونیست، آنستکه به فطرت طبیعی بشر و یا به انسان طبیعی باید اطمینان کرد. و از نظر ایشان روشن است که عدم اطمینان غربیان، به طبیعت انسان - چه از نظر الهیات و چه از نظر تکنولوژیک - نوعی شیذوفرنی^۱ است. از نظر تائوئیست‌ها نمیتوانیم باور کنیم کسی ذاتا پلید و بد ذات باشد، مگر اینکه عقیده‌ای را که میگوید: «همه اندیشه‌های منحرف از ذهن منحرف پدید میاید»، قبول نداشته باشیم. ولی ذهن تکنولوژیک رها شده از الهیات، هنگامیکه میکوشد تمام نظام انسانی را تحت تبعیت استدلال خود آگاه در آورد، نشان میدهد که شبیه همین دسته‌بندی را علیه خودش به ارث برده است. چنین ذهنی، فراموش میکند که اگر به مغز نتوان اطمینان کرد، به استدلال هم نمیتوان اطمینان داشت، زیرا نیروی استدلال به اعضائی بستگی دارد که از راه «شناخت نابخود آگاه»^۲ رشد کرده‌اند.

هنر بحال خود واگذاری ذهن را نویسنده تائوئیست دیگر، یعنی لیه تسه^۳ (مربوط به ۳۹۸ پیش از میلاد) به روشنی شرح داده است. مشهور است که این تائوئیست، نیروی مرموزی داشت که میتواند بر باده‌ها سوار شود! بدون شک این موضوع به احساس خاص ((روی هوا راه رفتن)) مربوط میشود، که در اولین وهله‌های آزادی ذهن، به انسان دست میدهد. بیگویند از پرفسور د. ت. سوزوکی پرسیدند: با دست یافتن به ساتوری^۴ یعنی تجربه ((بیداری)) چه احساسی به انسان دست میدهد؟ او پاسخ داد: «درست مثل تجربه عادی روزمره، باضافه اینکه انسان خود را پنج سانت جدا و بالا. از زمین حس میکند.» بنابراین هنگامی که از لیه - تسه خواستند تا هنر سوار باد شدن را شرح دهد، شرح زیر را در مورد آموزش خود. تحت نظر استادش لاوشانگ^۵

factory - ۴

Lieh tzu - ۳

unconscious intelligence - ۲

schizophrenia - ۱

Lao shang - ۵

بیان کرد:

«پس از اینکه در خدمت او در آمده بودم، بعدت سه سال ذهنم جرئت این را نداشت که به درست و نادرست بپردازد، لیهام جرئت نداشتند سخنی از سود و زیان بعبان آورند. سپس استادم برای اولین بار نظری به من انداخت - همین و دیگر هیچ! ... پس از گذشت پنج سال تغییری رخ داد، ذهنم به درست و نادرست پرداخت و لیهام از سود و زیان سخن گفتند، سپس برای اولین بار استادم چهره‌اش باز شد و لبخندی زد.

پس از هفت سال تغییر دیگری رخ داد، به ذهنم اجازه دادم به هر چه میخواست بپردازد ولی مدت زیادی خودش را در گیر درست و نادرست نکنند. به لیهام رخصت دادم هر آنچه را دوست دارند، بگویند، ولی زیاد از سود و زیان حرف نزنند. سپس، بعد از نه سال، ذهنم، عنان گسست و به تفکراتش پرداخت. دهانم گذرگاه آزادی برای سخنها بود. از درست و نادرست سود و زیان، خبری نداشتم، چه در تعاس با خویشتن، و چه در تعاس با دیگران. درون و بیرون درهم آمیخته بودند و باهم یگانه مینمودند. پس از آن فرقی بین چشم و گوش، گوش و بینی، بینی و دهان نبود، همشان یکی بودند ذهنم یخ بسته بود، جسمم ذوب شده بود، گوشت و استخوانم در هم آمیخته بودند. من بکلی از اینکه بدنم روی چیزی تکیه دارد یا چیزی زیر پاهایم قرار گرفته است، نا آگاه بودم. من از این راه متولد شده بودم و بر روی پادشاه‌سوار بودم، همانند پر کاهی خشک یا برگی که از درختی میافتد. در واقع من نمیدانستم که آیا باد سوار من است، یا من سوار باد؟! ...»^۱

چنین حالتی از هوشیاری با حالت خوشی ناشی از مستی، بی تشابه بنظر نمیرسد - در حالیکه آن خماری بامدادی ناشی از الکل راهم، هیچوقت بدنبال ندارد. جوانگ - تسه به این شباهت توجه کرده است، زیرا مینویسد:

«مستی که از مرکب خویش بزیز می‌افتد، شاید بدنش کوفته و مجروح شود، ولی نمیرد. استخوانهای یک مست هم مانند استخوانهای همه مردم است. او با رویدادها، بگونه‌ای دیگر برخورد میکند و با زمین

۱- ال. گیلز (L. Giles) (۱) صفحات ۴۰ تا ۴۳ از لیه - تسه

خوردن یا تصادم، طور دیگری عکس العمل نشان میدهد. روحیه او در یک حالت ایمنی بسر میرد، او تلفت نیست که سوارگاری است و باز هم تلفت نیست که از گاری به زیر افتاده است. پندارهای زندگی، مرگ، ترس و غیره نمیتوانند به وجودش رخنه کنند و لذا او، از تعاس با موجودات عینی، بیعی ندارد و رنجی نمیرد و اگر چنین حالت ایمنی و اطمینان از شراب بدست می‌آید، پس میتوان از طریق خود بخود بودن، تا حد غیر قابل تصویری به این حالت ایمنی دست یافت.^۱

ممکن است تصور شود که در بعضی از این گفته‌ها، دوباره اغراق گوئی شده است یا صورت استعاره‌ای و مجازی دارد، مخصوصاً که لاؤو - تسه، چوانگ - تسه، و لیه - تسه آنقدر هوشیار و آگاه بوده‌اند که کتابهای بسیار معقول و قابل درکی نوشته‌اند.

نا آگاهی و نا هوشیاری ایشان «، کوما»، یا اغما نیست، بلکه آن چیزی است که ارائه دهندگان ((نن)) بعداً تحت عنوان wu - hsin به آن اشاره کرده‌اند. معنی تحت‌اللفظی این کلمه ((بی خیال)) یا ((آسوده خیال)) است که منظور، همان نا خود آگاهی یا نا به خود آگاهی است. این حالت یک حال تمامیت و کلیت است که در آن، ذهن، به آزادی و به آسانی کار میکند، بدون اینکه احساس کند، ذهن ثانی یا ((من)) بر بالای سرش چماق بدست ایستاده است. اگر انسان عادی، کسی را فرض کنیم که برای راه رفتن، باید پاهای خود را با دست بلند کند، تائوئیست یا پیرو مکتب تائو، کسی خواهد بود که آموخته است، پاهای خود را به حال خود بگذارد تا خود به خود، راه بروند. عبارتهای مختلفی در نوشته‌های تائوئیستها وجود دارد که نشان دهنده اینستکه ((آسودمخیالی)) یا ((فراغت خاطر))^۱ یعنی بکار انداختن کل ذهن مانند هنگامیکه چشمهایمان را باز میکنیم تا به همه چیز، به چیزهای متفاوت و گوناگون نگاه کند، ولی سعی خاصی برای رخنه به هیچ چیز نکند، (نگاه دریافت کننده، نه نگاه پرداخت کننده). بقول چوانگ - تسه:



کودک تمام روز به اشیاء مینگرد، بدون اینکه هزه زند، این مسئله به خاطر آنستکه چشمان او بر هیچ شیئی خاصی متمرکز نمیشود، او راه می‌رود بدون اینکه بداند به کجا، و می‌ایستد بدون اینکه بداند چرا؟! او خودش را در طبیعت پیرامون خویش غوطه‌ور می‌سازد و در جهت آن حرکت میکند. اینها اصول بهداشت روان و سلامت فکر هستند.^۱

و باز می‌گوید:

((اگر بدن‌تان و توجه‌تان را همشکل نماند، هماهنگی زمین و آسمان بر شما ارزانی خواهد شد، اگر به‌شناخت خود تعامیت بخشید و افکار‌تان را وحدت دهید، روح شما را منزلگاه خویش خواهد ساخت و با شما زندگی خواهد کرد. (ت))^۲ یعنی پرهیزکاری، عفت و خوبی، شما را در بر خواهد گرفت و تائو شما را دربنام خویش خواهد داشت، چشمهای شما مانند چشمان گوساله نوزادی خواهد بود که هیچ جهتی را جستجو نخواهد کرد.))

هر کدام از حواس دیگر را میتوان به همین گونه برای نشان دادن طرز کار ((غیر فعال)) ذهن، بکار برد، شنیدن بدون تقلای گوش دادن، بوئیدن بدون استنشاق شدید، چشیدن بدون پیچ و تاب دادن زبان و مزه‌زدن زیاد، و لمس کردن، بدون فشار دادن شیئی. هر کدام از اینها مثال خاصی از کار ذهن است که به شکلی کلی، کار میکند و چنینها تحت نام ((hsin)) به آن اشاره میکنند.

این اصطلاح برای فهم و درک زن آنقدر مهم است که باید کوشش زیادی شود تا بگوئیم تفکر تائوئیسم، و چینی، بطور کلی آن را به چه معنی میگیرد. ما معمولاً آنرا ((ذهن)) یا ((قلب)) ترجمه میکنیم، ولی هیچکدام از این کلمات قانع کننده نیست. شکل اصلی این رمز بنظر میرسد تصویری از قلب یا شاید ریه‌ها و کبد باشد و هنگامی که یک چینی از hsin صحبت میکند، اغلب بمرکز سینه‌اش، کمی پائینتر از قلب اشاره میکند.^۳

مشکل ترجمه ما اینستکه ((ذهن)) خیلی هوشیارانه و خیلی قشری است و

۱- لین یوتانگ ۲-te

۳- اصل مرکزی زن یعنی ((آسوده خاطر بودن))، ((فارغ البال)) یا وو - سین نیز در گفته جوانگ - تسه -

((قلب)) در زبان رایج وقتی بکار می‌رود که منظور مسائل خیلی عاطفی و حتی احساسی باشد. بعلاوه ((سین))^۱ همیشه کاملاً به همین منظور بکار نمی‌رود. بعضی اوقات آنرا برای سدی که باید برداشته شود بکار می‌برند مثل ((ووسین))^۲ ((آسوده خیال)) ((فارغ‌البال)) ولی گاهی آن را با روشی بکار می‌گیرند که مترادف با تاؤو است؛ بخصوص در ادبیات زن دیده می‌شود که عباراتی از قبیل ((ذهن اصیل)) یا ((پن - سین))^۳ ذهن بودا ((فو - سین))^۴ یا ایمان در ذهن ((سین - سین))^۵ فراوان است. این ضد و نقیض‌گوئی آشکار با این اصل حل می‌شود که ((ذهن حقیقی حالت خالی‌الذهنی است))^۶ که گفته می‌شود، ((سین)) حقیقتی است، ((سین)) بدرستی کار میکند زیرا هنگامیکه کار میکند مثل آنستکه خودش حضور ندارد. بهمین روش، چشمها هنگامی بدرستی می‌بینند که خودشان را نبینند، بر حسب نقطه‌ها یا لکه‌هایی در هوا.

بطور کلی بنظر می‌رسد که ((سین)) یعنی کلیت کار بدن ما و بطور اختصاصی‌تر مرکز این کار که همراه است با نقطه مرکزی نیمه بالای بدن شکل ژاپنی این کلمه ((کوکورو))^۷ حتی با باریک بینی‌ها و ظرافت معنی بکار برده شده است، ولی در حال حاضر کافی است درک شود که در ترجمه آن به ((ذهن)) (که کلمه‌ای کاملاً مبهم است) منظورمان منحصرأً ذهن متفکر و هوشیار

به شکل زیر آمده است

تن همچون استخوان خشک

ذهن همچون خاکسترهای مرده

این است دانش درست،

پس از دانستن آن تقلا نکن

در تاریکی، در ابهام

بی خیالی (Wu - hsin) نمیتواند طرح بریزد که

منش انسان کدام است؟ ه. ا. گیلز (۱) صفحه ۲۸۱

penhsin - ۳

The true mind is no mind - ۶

wu hsin - ۲

hsin hsin - ۵

hsin - ۱

funsin - ۴

Kokoro - ۷

نیست، حتی منظور، آگاهی سطحی هم نیست. نکته مهم آنستکه هم بر طبق تائوئیسم و هم بر طبق ذن، مرکز فعالیت ذهن در کار تفکر آگاه نیست و در ((من)) هم نیست.

هنگامی که کسی آموخته است ذهنش را تنها بگذارد تا کارش را از راه تام و تمام و خود بخودی، که راه طبیعی آن است انجام دهد، شروع کرده است تا نوع خاصی از ((خوبی و پرهیزکاری)) یا ((نیرو)) را که ((ت))^۳ نامیده میشود، نشان دهد. این آن خوبی و پرهیز کاری به مفهوم جاری و متداول راستی و درستی اخلاقی نیست، بلکه بمفهوم قدیمی‌تر تأثیر و سودمندی است، مثل هنگامی که کسی از خوبیها و خواص شفا بخش یک گیاه سخن میگوید. بعلاوه ((ت)) خوبی و پرهیز کاری بی پیرایه و بی تکلف یا خود بخودی است که نمیتواند پرورش یافته یا تقلیدی از روشهای سنجیده و عمدی باشد. لائو - تسه میگوید:

((ت))^۴ فرا رته، ((ت)) نیست

و لذا ((ت)) در خود دارد،

ت فرو رته رخصت نمی‌یابد بطرف ت برود

و لذا ((ت)) نیست

ت فرا رته فعال نیست، وو - وی و بی هدف است

ت فرو رته فعال است و هدف دارد

ترجمه تحت‌اللفظی، قدرت و عمقی دارد که در ترجمه‌های آزاد و تفسیرهایی مثل تفسیر زیر از دست میرود: ((پرهیزکاری و پاکدامنی والا و خالص از خودش بی خبر است، لذا پرهیزکاری واقعی است. پرهیزکاری نا خالص و بدلی، نمیتواند از یاد پرهیزکاری غافل بماند و لذا پرهیزکاری نیست)). هنگامیکه پیروان کنفوسیوس، پرهیزکاری مربوط به انجام تصنعی قوانین اخلاقی را تعریف میکنند، پیروان تائو خاطر نشان میکنند، که این نوع پرهیزکاری، پرهیزکاری سنتی است، نه اصیل و خالص.

چوانگ - تسه، گفتگوی تصویری زیر را، بین کنفوسیوس و لائو - تسه ترتیب

داده است:

((لائو - تسه گفت «به من بگوئید خیرخواهی و وظیفه‌شناسی انسان نسبت به همسایه چیست؟». کنفوسیوس پاسخ داد: «خیرخواهی و وظیفه‌شناسی نسبت به همسایه در استعداد و ظرفیت خوشحال کردن با هر چیزی است یعنی در عشق ورزیدن به همه، بدون عنصر خود. اینها هستند ویژگیهای خیرخواهی و وظیفه‌شناسی انسان نسبت به همسایه.))

لائو - تسه فریاد زد: «چه چرندیاتی! آیا عشق ورزیدن به همه بدون عنصر خود، نظریه‌ای متناقض و نادرست نیست؟ آیا اینکه شما عنصر خود را حذف کرده‌اید این نوعی تظاهر از خود نیست؟ آقا اگر شما اسباب امپراطوری فراهم می‌آورید، منبع تغذیه آنها از دست ندهید. جهان وجود دارد، نظم آن تعطیل‌بردار نیست، خورشید و ماه وجود دارند، روشنایشان قطع نمیشود، ستارگان وجود دارند، اجتماعشان هرگز تغییر نمیکند، پرندگان و چهار پایان وجود دارند، آنها گرد هم آیند بدون هیچ تفاوتی، درختان و بوته‌ها وجود دارند، اینها بدون استثناء میرویند و میرویند. اینطور باش: از تائو پیروی کن. تو کامل خواهی بود. چرا باید انسان اینهمه تلاهای بیهوده را برای خیرخواهی و وظیفه‌شناسی تصنعی نسبت به همسایه انجام دهد. مثل آستکه در موقع جستجوی یک فراری طبل را هم صدا در آورد، افسوس! آقا شما ذهن بشر را سخت مغشوش کرده‌اید!))

خرده‌گیری پیروان تائو از پرهیزکاری سنتی، نه تنها در فضای اخلاقی دور میزند، بلکه به هنر و صنعت و تجارت هم می‌پردازد. چوانگ - تسه می‌گوید:

چوئی، هنرمند نقاش، دایره را با دست بهتر از پرگار میکشید، بنظر میرسید انگشتانش چنان خود را بطور طبیعی با آنچه که می‌بکارد می‌گرفت تطبیق میدهند که دیگر لازم نبود دقتش را متمرکز کند. لذا استعدادهای ذهنی او همانطور کامل باقی میماند و هیچ چیز پاکیر آن نبود. به یاد پا نبودن، دلیل بر اینستکه کفشهای راحت و خوبی داریم. به یاد کمر نبودن یعنی کمر بندهمان سفت نیست. فارغ بودن ذهن از مثبت و منفی، دلیل بر اینستکه قلب (سین) در آسایش است. . . . و کسیکه براحتی واقعی واصل شده است و هرگز ناراحت نمیشود،

خود از راحتی ناشی از راحت بودن بی خبر است»^۱.

مانند آن صنعتگری که بر (ت) دست یافته بود و لذا میتواند بدون استفاده از پرگار، دایره بکشد، نقاش، موزیسین، و آشپز نیز با پیروی از این روش، نیازی به طبقه‌بندی سنتی هنرهای مربوط به خود، نخواهند داشت، بهمین جهت لائو - تسه میگوید:

«پنج رنگ، چشم انسان را کور خواهد کرد

پنج صوت، گوش انسان را کر خواهد کرد

پنج مزه ذائقه انسان را خراب خواهد کرد

چیزهای نور از ذهن و دسترس، به انسان زبان خواهد رساند لذا

خردمندان برای معده تدارک می‌بینند نه برای دیده»^۲

این گفته‌ها، بهیچوجه نباید بعنوان تنفر زاهدانه و نفرت مرتاضانه از تجربه حسی، تعبیر شود، زیرا نکته، دقیقا آنستکه، اگر دو دستی به این عقیده بچسبیم که حتما فقط پنج رنگ اصلی وجود دارد، حساسیت دیدگانمان را از دست خواهیم داد. پیوستگی بیکرانی از زیر و بم و سایه روشن وجود دارد و خرد کردن و تقسیم‌بندی آن و نامهای گوناگون به آنها دادن، باریک‌بینی دقت انسانی را، دچار آشفتگی میکند. اگر گفته شده «این خردمندان برای معده تدارک می‌بینند نه برای دیده»، منظور اینستکه، خردمندان در چهار چوبه محتوی متبلور تجربه، داوری میکنند، نه بر طبق ضوابط نظری و کلی.

بطور خلاصه ((ت)) هوش فکرناکردنی و نیروی آفریننده خود بخودی و خودکاری طبیعی انسان است، نیروئی که اگر انسان سعی کند بر حسب روشها و تکنیکهای خشک و رسمی بر آن چیره شود، از حرکت باز میایستد. این موضوع مانند مهارت هزار پا است در بکار بردن همه پاهایش در یکزمان:

هزار پا کاملا خوشحال بود و میلید

تا اینکه وزغی به شوخی گفت

لطفا بگوئید کدام پا را پس از کدام پای دیگر بر میدارید؟

این سؤال چنان ذهن هزار پا را مفلش کرد

۲- چو تا کائو Ch'u'U - kao (۱) صفحه ۲۲

۱- ه. گیلز (۱) صفحه ۲۴۲

که سر در گم در گودالی نشست

در این اندیشه که چگونه بود

توجه ژرف به (ت) زیر بنای تمامی فرهنگ رفیع خاور دور را تشکیل میدهد، چنانکه اصول اساسی هر نوع هنر و صنعت را تشکیل داده است. در حالیکه درست است که این هنرها، آنچه را برای ما انضباطهای تکنیکی بسیار مشکلی هستند، بکار میگیرند، در عین حال همیشه معلوم شده که آنها ابزاری و ثانوی هستند و باز معلوم شده است که کار عالی، دارای کیفیتی رویدادی است.

باید توجه کرد که این کیفیت، با تقلیدی خود سرانه و اجباری از خود بخود بودن تصنعی و تقلیدی و بخود بسته فرق دارد، و مانند صحنه‌ایکه مثلا در آن طرح ریزی دقیقی، نشان داده نشده باشد نیست. بلکه این کیفیت رویدادی بر پایه خیلی عمیق‌تر و هوشیارانه‌تری تکیه دارد، زیرا آنچه را که فرهنگ تائوئیسم و ذن پیشنهاد میکند، آنست که انسان میتواند شخصیتی شود که بدون قصد کردن، منبع رویدادهای شگفت‌انگیز باشد.

پس تائوئیسم روش اصلی چینی برای رهائی است که با ماهایانابودیسیم هندی، آمیخته شده است و ذن را بوجود آورده است. رهائی از آئینهای قراردادی و سنت است، و ناشی از نیروی آفریننده (ت) میباشد. هر کوششی برای تعریف و فرمولی کردن آن در قالب کلمات و سمبولهای فکری یکی یکی، ناچار باید آن را از شکل بیاندازد. آنچه تا بحال در این فصل از کتاب گفته شد، اجباراً آن را یکی از شقوق فلسفی ((ویتالیست))^۱ یا ((ناتورالیسیک))^۲ بنظر رسانده است. چون فیلسوفهای غربی، پیوسته بوسیله این تصور که «نمی‌توان» خارج از روش‌های بیرینه و کهنه‌ی معین فکر کرد سر در گم شده‌اند، و هر قدر هم بکوشند، باز هم بازده فلسفه‌های ((جدیدشان)) همان اظهارات دوباره موقعیتهای قدیمی توحیدگرا یا شرک گرا، واقع گرا یا غیر واقع گرا، حیات گرا یا ماشین گرا، خواهد بود. این به آنجهت است که اینها تنها شقوقی هستند که سنتهای فکری میتوانند عرضه کنند و آنها نمیتوانند در باره چیزی



بحث کنند مگر آنکه آن را در قالب اصطلاحات خاص خودشان عرضه نمایند و عبارت بهتر آنها خارج از اصطلاحات خاص خود نمیتوانند در باره چیزی بحث یا فکر کنند. هنگامیکه کوشش میکنیم بر روی یک سطح دو بعدی، بعد سوم را نشان دهیم، بناچار به نظر خواهد رسید، این بعد سوم هم کم و بیش به دو شق درازا و پهنا تعلق دارد. بقول چوانگ - تسه:

اگر زبان قادر باشد یک روز تمام وقت لازم است تا شروع به کار
گفتن تائو کند. اگر قادر نباشد همان مدت وقت میخواهد تا موجودات
مادی را شرح دهد. تائو چیزی است ماوراء موجودات مادی. نمیتوان
آن را نه با کلمات و نه با سکوت، بشرح آورد.^۱

سرچشمه های بودیسم

هنگامیکه تمدن چینی با بودیسم آشنا شد، حدود دو هزار سال عمر را پشت سر گذاشته بود، بنابراین این فلسفه نو، وارد تمدنی کهن شد که در آن بدون انطباقهای وسیع با تفکر و روحیه چینی، به سختی می‌توانست قابل پذیرش باشد، گر چه شباهتهائی بین تائوئیسم و بودیسم وجود داشت، و این شباهتها چنان قوی بود که گوئی برخورد بین این دو خیلی زودتر از آنکه به نظر میرسد صورت گرفته باشد. چین بودیسم را جذب کرد همانطور که دیگر تأثیرات خارجی بسیار زیادی را جذب کرده بود. تأثیراتی نه فقط از قبیل فلسفه‌ها و جهان بینی‌های مختلف، بلکه مردم بیگانه و مهاجمین خارجی را نیز در خود جذب کرده بود. بدون شک، این مسئله تا اندازه زیادی بخاطر استحکام و ثبات خارق‌العاده و پختگی و رشدی بود که چینها از کنفوسیونیسیم بدست آورده بودند. کنفوسیونیسیم مستدل، خالی از تعصب و انسانی، یکی از عملی‌ترین الگوهای قراردادی اجتماعی است که جهان به خود دیده است این روش بعلاوه طرز تلقی تائوئیسم، که میگوید «کاملا رها باش» نوعی تفکر و روحیه پخته و پرمایه و نسبتاً سهل گیرانه را پرورش میدهد که بهنگام جذب بودیسم، آن را خیلی بیشتر عملی میسازد، یعنی آن تمدن بودائی را برای زندگی انسان، برای مردمی با خانواده، مردمی با کارهای روزانه خود، و مردمی با غرائز طبیعی و تغییرات نفسانی، قابل استفاده میسازد.



یک اصل اساسی کنفوسیوسی آن بود که ((انسان است که به حقیقت عظمت میدهد نه اینکه حقیقت بانسان عظمت دهد)). بهمین دلیل ((انسانیت)) یا ((قلب انسانی)) همیشه والاتر و برتر از ((حقیقت)) احساس میشود، زیرا خود انسان، بزرگتر از هر ایده‌ای است که خودش اختراع کرده است. شور و شوق-های انسانی، خیلی معتبرتر از اصول انسانی است.

چون اصول متضاد، یا جهان‌بینی‌ها، ناسازگارند، جنگهای ضد اصول، جنگهای نیستی و فناى متقابل خواهند بود. ولی جنگ برای حرص و آز ساده، جنگ کم ضررتری است زیرا جنگجو مواظب خواهد بود، آنچه را برای تسخیرش میجنگد، نابود نکند. آدمهای معقول، یعنی آدمهای انسان، همیشه قادر به سازش و مصالحه خواهند بود، ولی آدمهایی که ستایشگر کور یک ایده یا یک ایده‌آل شده‌اند و بدینوسیله انسانیت خود را از دست داده‌اند، متعصیبی هستند، که سرسپردگیشان به انتزاعات، آنها را بصورت دشمنان زندگی در آورده است. بودیسم خاور دور، چون با چنین طرز فکراهی، تعدیل شده است، لذا خیلی مطبوع‌تر و طبیعی‌تر از بودیسمهای هندی و تبتی است، زیرا این بودیسمها دارای ایده‌آلها و پندارهائی از زندگی است که گاهی فوق‌بشری بنظر می‌آیند و برای فرشتگان مناسبتر بنظر میرسند تا برای انسان. بهر صورت تمام اشکال بودیسم در راه بینابینی و روش میانه بین فرشته خوئی افراطی (deva) و شیطان صفتی افراطی^۱ اشتراک نظر دارند و راهی بین زهد افراطی و هواپرستی افراطی را پیشنهاد و توصیه میکنند و مدعی هستند که فقط از راه نزدیک شدن به شأن و مرتبت انسانی، میتوان به بیداری متعالی یا بودائیت^۲ دست یافت.

چند اشکال جدی در راه بیان تاریخی دقیق و صحیح بودیسم هندی وجود دارد و مشکل میتوان تمام سنتهای فلسفی را که بودیسم هندی، از آنها سرچشمه گرفته است، بدرستی تعیین کرد. هیچ دانش‌پژوهی با طرز فکر آسیائی، از این اشکالات نباید بی‌خبر باشد، زیرا دانش پژوهانی که طرز تفکر آسیائی دارند،

لازم میدانند هر اظهار رسمی مهم، در بارهٔ هند باستان را، با احتیاط تلقی کنند. بنابراین پیش از هر نوع کوشش برای شرح بودیسم هندی، باید بعضی از این اشکالات را متذکر شویم.

اولین و جدی‌ترین این اشکالات، مسئله تفسیر متون سانسکریت و پالی است که، ادبیات هند باستان به آن زبانها نوشته شده است. این مسئله، بویژه در مورد سانسکریت مصداق دارد؛ سانسکریت، زبان مقدس هند است، بخصوص، آن شکل از سانسکریت که در نورهٔ ودائی بکار رفته است. هم دانش‌پژوهان غربی و هم دانش‌جویان هندی، مطمئن نیستند که تفسیر قطعی آن در دست باشد و تمام لغت‌نامه‌های جدید، کاملاً بیک منبع واحد، یعنی بکتاب لغتی که بوسیلهٔ بوتلینگ^۱ و روت^۲ در اواخر قرن گذشته گردآوری شده است، تکیه میکنند و اکنون عقیده بر اینستکه مقدار زیادی کارهای حدسی، در آن وجود دارد. این مسئله عمیقاً، روی درک ما از منابع اولیهٔ هندوئیسم، یعنی وداها^۳ و اوپانیسادهای^۴ تأثیر میگذارد. کشف معادلهای مناسب اروپائی برای اصطلاحات فلسفی، بخاطر این حقیقت که یکی از هدفهای لغت‌نویسان اولیه، کمک به تبلیغ کنندگان مذهبی بوده است، بتعویق افتاده است، زیرا برای اینکار، ایشان همواره آمادهٔ یافتن و ارائه اصطلاحاتی مطابق با الهیات غربی بوده‌اند.^۵

ثانیا دانستن اینکه فرم و شکل اولیه بودیسم چه بوده است، خیلی مشکل است. دو مجموعه از کتب مقدس بودیست موجود است؛ یکی پالی، مجموعهٔ قوانین دینی تراوادا^۶ یا مکتب جنوبی بودیسم که در سیلان، برمه، و تایلند، نشو و نما کرد، و دیگری مجموعهٔ قوانین دینی سانسکریت تبتی - چینی ماهايانا^۷ یا مکتب شمالی. توافق کلی بین دانش‌پژوهان وجود دارد که مجموعهٔ قوانین دینی پالی، بطور کلی قدیمی‌تر است و اینکه (چنانکه متون مقدس نام میبرند) اصل

Vedas - ۳

Roth - ۲

Bothlingk - ۱

Upanishads - ۲

۵- به کتاب Sanskrit - English Dictionary اثر Monier - Williams (Oxford 1951) مراجعه شود

Mahayana - ۷

Theravada - ۶



سوترای^۱ ماهایانا کانون^۲ تماماً در سده آخر پیش از میلاد گرد آوری شده‌اند، ولی فرم ادبی پالی کانون نشان نمیدهد که کلمات فعلی گواتاما^۳ معرف بودا باشد. اوپانشادها مشخصه روش تدریس آموزگار هندی سنوآت ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد میباشند و به روش تکراری و کسل کننده مدرسه‌ای بیشتر کتب مقدس بودیست شباهت چندانی ندارند. میتوان حدس زد که قسمت اعظم این دو مجموعه قوانین بودیست، کار پاندیتهای سنگ^۴ طبقه رهبانی بودیست باشد، زیرا هر نشانه‌اش، نمایانگر تکمیل محترمانه یک حکمت اصیل است، مثل تصاویر روسی که اغلب تحت تأثیر پرداختن به جواهرات و روکش طلا، اصل نقاشی، جلو خود را از دست داده است.

ثالثاً اینکه سنت هند و-بودیست، هرگز مفاد تاریخی سنت عبری - مسیحی را نداشته است، بگونه‌ایکه اگر باشد، فقط چند نشانه هست که دال بر تاریخ یک متن موجود میباشد. کتب مقدس، پیش از اینکه بنوشته در آیند، به مدت نامعلومی از راه سنت، سینه به سینه و دهان به دهان به دیگران انتقال داده شده‌اند، و کاملاً امکان دارد که مراجع تاریخی همانطور که انتقال دهان به دهان انجام میشده است بمناسبت زمان تغییر یافته باشند. بعلاوه اگر راهبی بودائی از ۲۰۰ بعداز میلاد، احساس میکرد برخی از جملات، بیانی خلاف عقیده شخصی دارند (و حالت فوق انسانی مربوط به بیداری بودا دارند) و روحانیتشان بر جنبه جسمانی و مادی میچربد، آن جملات را به بودا نسبت میداد.

خطر طلبگی و دانشجویی، همیشه اینستکه، در تخصص افراطی، ممکن است به خاطر درختان قادر به دیدن جنگل نباشیم. ولی مسئله بدست آوردن مقداری ایده از تفکر هند زمان بودا (شش قرن پیش از میلاد) تنها با کار دقیق خرد خرد، آنطوریکه شاید برای این موضوع لازم است، حل نمیشود. در عین حال آگاهیهای معتبر و قابل اطمینان کافی برای نشان دادن فرم مرتب و زیبا و با

شکوه هندوئیسم اوپانیسادی وجود دارد، بشرط اینکه ما با شامه ضدیت، به آن نزدیک نشویم و صفحات آن را با نظر مشکوک و مخالف ننگریم. مسائل بنیادی زندگی و تفکر هندی، از زمانهای خیلی قدیم، عبارتست از موضوع بسیار میتولوژیکی و اسطوره‌ای آتما - یاجنا^۱ یعنی عمل ((فدا کردن خویش)) که بموجب آن، خدا دنیا را بوجود آورد و بموجب آن به پیروی از الگوی خدائی، انسانها رابطه خودشان را با خدا دوباره برقرار میکنند. عمل آفرینش دنیا درست همانند تکامل و تمامیت آن است، تولد و مرگ دنیا یکسانند - مانند تمام شدن عمر انسان- چنان است که گوئی تمامی جریان عالم، نوعی توپ بازی است که در آن باید به محض رسیدن توپ، آن را پاس داد. بنابراین اساس اسطوره هندوئیسم آنستکه دنیا عبارت است از بازی ((قایم موشک)) خدا با خودش. خدا تحت نامهای متعددی مانند پراجاپاتی^۲ ویشنو^۳ یا برهما^۴ از راه عمل انفصال از خود یا فراموش کردن خویش، دنیا را می‌آفریند، به موجب آن، یکی، چند میشود، و یک نقش‌آفرین، نقشهای بی‌شمار بازی میکند. در پایان کار او دوباره فقط به خودش باز میگردد تا یکبار دیگر این بازی را آغاز کند - یک میمیرد تا چند شود و چند، میمیرد تا یک شود.

((«پوروشا» هزار سر دارد و هزار چشم و هزاران پا هر طرف زمین را که فرا می‌گیرد، احساس میکند فضائی به وسعت ده انگشت را فرا گرفته است، این «پوروشا» تمام آن چیزی است که تا بحال بوده است و تمام آن چیزی است که باید باشد. خدای فنا ناپذیری که هنوز تغذیه کرده و بزرگتر و بزرگتر میشود، چه عظیم است بزرگی او، بلی، پوروشا بزرگتر از این‌هاست. تمام مخلوقات و آفریدگان یک چهارم اویند، سه چهارم هم، زندگی ازلی در عرش. هنگامی که خدایان، نذر و نیاز برای پوروشا تهیه دیدند، روغن آن بهار بود، هدیه مقدسش پائیز بود، چوبش تابستان. از آن نذر بزرگ کلی چکیده‌های چربی جمع شد. او مخلوقات هوا، و حیوانات وحشی و اهلی را تشکیل داد. . . . هنگامیکه آنها پوروشا را تقسیم کردند، چند قسمت برایش



Prajapati -۲

atma yajna -۱

Purusha -۵

Brahma -۴

در نظر گرفتند؟ دهانش را چه نام نهادند؟ و دستهایش را؟ رانهایش و پاهایش را چه نامیدند؟

دهانش برهن (کاست)^۱ بود، هر دو دستهایش راجانیا^۲ (شاترا یا کاست)^۳ بود. از رانهایش وایشیا^۴ و از پاهایش شودرا^۵ تولید شدند. ماه از مغزش پدید آمد و از چشمش خورشید زائیده شد. ایندرا^۶ و آگنی^۷ از دهانش تولید شدند و ایز^۸ از تنفسش بوجود آمد. سپس از نafش هوای ملایم آمد. آسمان از سرش شکل گرفت زمین از پاهایش. و از گوشش ناحیه‌های مختلف. لذا اینها به جهان شکل دادند.^۹

هزار سر و چشم و هزاران پای پوروشا اعضای انسان و سایر موجودات هستند زیرا نکته اینجاست که آنچه در جریان هر فرد راه می‌یابد و آنچه در وجود هر کس هست، خود خداست، آتمان^{۱۰} یا خود دنیا است. هر زندگی، قسمتی یا نقشی است که در آن خدا راه یافته است. تا اندازه‌ای مانند یک آکتور که خودش را غرق هاملت بودن میکند و فراموش مینماید که در زندگی حقیقی‌اش مثلاً آقای اسمیت است. از طریق هجرت از خود، خدا، همه هستی میشود در حالیکه در عین حال از خدا بودن منفک نمیشود. «تمام مخلوقات یک چهارم اویند، سه چهارم بقیه زندگی ازلی در عرش»، زیرا خدا در جلوه‌گری و برای تجسم بخشیدن، تقسیم میشود ولی در حقیقت تقسیم نشده باقی میماند، بگونه‌ایکه بهنگام پایان گرفتن بازی، آن آگاهی منفرد بیدار میشود تا خود را خدا بیابد.

... در آغاز این دنیا، آتمان (خود) بود، تنها بشکل پوروشا، به اطراف نگاه کرد به جز خودش چیزی ندید، اول گفت ((من هستم)) از آنجا کلمه ((من)) بوجود آمد. بنابراین حتی حالا هنگامی که کسی طرف صحبت قرار میگیرد، اول بسادگی پاسخ میدهند، «این من هستم» و سپس هر نامی را که دارد میگویند.^{۱۱}

۳- Kshatriya cast

۲- Rajanya

۱- Brahman (cast)

۶- Indra

۵- Shudra

۴- Vaisnya

۸- Vayu

۷- Agni

۹- ریگ‌ودا ترجمه از ر. ت. ه. گریفیت پوروشا (شخص) است یعنی خود آگاهی ذاتی در پشت سر جهان

۱۱- Brihadaranyaka Upanishad

۱۰- Atman

در همه جهات دست و پا دارد
در همه طرف چشم دارد، سر و صورت
در همه سوی جهان می‌شنود

همه چیز را در آغوش دارد^۱

مهم است بخاطر داشته باشیم که این تصویر از جهان بصورت بازی خدا (لیلا لایلا) شکل میتولوژی دارد. اگر در این مرحله، آن را مستقیماً به بیان فلسفی ترجمه می‌کردیم، نوع نا رسائی از وحدت وجود (Pantheism) معرفی میشد، که بواسطه آن فلسفه هندو عموماً و اشتباهاً به غلط تعبیر میشود. بنابراین ایده‌ای که در آن هر انسان، هر چیز و هر چیز بصورت جزئی از بازی پوروشا است در مرحله «خود فراموشی»، نباید با نوعی بیان منطقی یا علمی از حقیقت اشتباه شود. شکل بیان، شکلی شاعرانه‌است نه منطقی. در اوپانیشاد میخوانید:

((براستی این آتمان «خود» - به زبان شعر - مسافرتها میکند روی

این زمین، از جسم به جسم))

فلسفه هندو اشتباه نکرده است که تصور میکند انسان نمیتواند بیانی مثبت، واقعی و آگاهی‌بخش در باره حقیقت غائی ارائه دهد، چنانکه اوپانیشاد به همین گونه میگوید:

((در جائیکه دانش، بدون دوگانگی، غیر عطفی، بی علت، بی تأثیر، غیر

قابل بیان، غیر قابل مقایسه، ماوراء شرح و توصیف باشد، پس چیست؟

گفتنش، غیر ممکن است!))

هر بیان مثبت و مشخص کننده در باره چیزهای غائی باید به فرم اشاره کننده و استعاره‌ای و افسانه‌ای یا اساطیری و شاعرانه ارائه شود، زیرا در این حیظه، شکل مستقیم و اخباری سخن فقط میتواند نه، نه (Neti, neti) باشد، آنچه را که میتوان بتوصف در آورد و در زمره خاصی قرار داد، همیشه باید به حیظه سنتی تعلق داشته باشد.

میتولوژی هندو، استادانه، موضوع و نمایش ایزدی را با یک مقیاس افسانه‌ای پروراند، است، بگونه‌ایکه نه تنها مفاهیم بسیار بزرگ زمان و مکان را در بر



دارد، بلکه افراطی‌ترین درجات خوشی و درد، پاکدامنی و تباهی، عفت و هرزگی را نیز شامل میشود. خود باطنی مقدس و دانا، در الوهیت، مستورتر از خود باطنی فاسق و هرزه، ترسو، مجنون و دیو صفت نیست. موضوعات رو در رو و متضاد (دواندو ا)^۱ روشنائی و تاریکی، خوب و بد، خوشی و درد، عناصر اصلی این طرح هستند، زیرا اگر چه الوهیت با راستی (ست)^۲ آگاهی (چیت)^۳ و سعادت و برکت (آناندا)^۴ قرین است، سوی تاریک زندگی هم سهم لازم خود را در این بازی دارد، درست همانند هر داستان نمایشی که باید آدم پست و تبه‌کارش را هم داشته باشد، برای در هم شکستن وضع فعلی، مانند ورقها، باید همه چیز در هم بر بخورد، به بی نظمی و هرج و مرج افتاده باشد، تا اینکه شاید گسترشی‌پر معنی از این بازی وجود داشته باشد. در تفکر هندو مشکل بد و بدی وجود ندارد. دنیای نسبی و قرار دادی الزامات دنیای تضادهاست. اگر تاریکی نبود، روشنائی قابل دید نبود، اگر بی‌ترتیبی و بی‌نظمی نباشد، نظم معنی ندارد، و همینطور بالا، بدون پائین، صدا بدون سکوت، خوشی بدون رنج، بی معنی خواهد بود.

بگفته آناندا کوماراسوامی^۵

((برای کسی که امر «خدا جهان را آفرید»، مسلم باشد، پرسش «چرا

خدا بدی را آفرید؟» بی معنی است، مانند اینکه کسی بپرسد: «چرا

خدا دنیای بدون ابعاد ساخت یا چرا خدا افراد لامذهب را آفرید.))^۶

بر طبق اسطوره، بازی خدائی، از میان دوایر بی انتهای زمان، از میان دوره‌های تجلی، جریان دارد، و گردش آفرینش در واحدهای ((کالپا))^۷ اندازه‌گیری شده است. هر ((کالپا)) فاصله‌ایست مطابق با ۴۳۲۰,۰۰۰,۰۰۰ سال! از نقطه نظر انسان چنین تصویری، نوعی یکتواختی هولناک را ارائه میدهد. زیرا حرکتی است بی هدفانه و مداوم. ولی از نقطه نظر خدائی، این حرکت، دارای تمام آن فریبندگی و دلربائی بازیهای تکراری کودکان است که پشت سر هم انجام میشود، زیرا زمان فراموش شده است و خود را به اندازه ((یک لحظه

chit - ۳

sat - ۲

dvandva - ۱

Coomara swamy - ۶

Ananda Coomaraswamy - ۵

ananda - ۴

kalpa - ۷

فوق‌العاده)) کوچک کرده است.

اسطوره فوق‌الذکر، بیان یک فلسفه صوری نیست، بلکه از نوعی آزمودگی یا حالت آگاهی بر خاسته است که ((موکشا))^۱ یا ((رهائی)) خوانده میشود. رویهم‌رفته بهتر است بگوئیم، که فلسفه هندی در وهله اول همین تجربه رهائی است، و در وهله دوم فقط سیستمی از ایده‌هاست که سعی دارد این تجربه را به زبان سنتی و قرار دادی ترجمه کند. پس، در اصل، این تجربه، فقط از راه شرکت در تجربیاتی که شامل همان نوع دانش غیر سنتی موجود در تائوئیسم است، قابل درک میشود. همچنین به آن ((آتما - جنانا))^۲ یا شناخت خود و یا ((آتما - بودا))^۳، خود آگاهی، نیز میگویند، زیرا هنگامیکه ((من)) با هیچکدام از نقشها یا تعریفهای سنتی یکه از ((شخص)) میشود، باز هم شناخته نشده‌ام، میتوان آنرا به عنوان کشف من و اینکه چه و یا که هستم، تلقی کرد. فلسفه هند، محتوای این کشف را به شرح نمی‌آورد، مگر با اصطلاحات میتولوژیکی و با بکار بردن عبارت: ((من برهن هستم)) ، ((تو آن هستی))^۴ می‌خواهد بگوید، ((شناخت خود)) درک و تحقق یکی بودن اصلیت انسان با خداست.

ولی این موضوع مشابه ((ادعای خدا بودن)) در یک متن عبرانی - مسیحی نیست. چه در آنجا زبان اساطیری معمولا با زبان مربوط به واقعیات آمیخته میشود، بگونه‌ایکه حد فاصل روشنی، بین خدای معرفی شده به زبان و اصطلاح تفکر سنتی، و خدای واقعی وجود ندارد. یک هندو به این مفهوم که او شخصا عهده‌دار تمام جهان است و از هر جزء اجرائی آن مطلع میباشد، نمیگوید ((من برهن هستم)). از یکطرف او از یکی بودن با خدا در حد شخصیت سطحی‌اش صحبت نمیکند. و از طرف دیگر خدای او، یعنی ((برهن))، به‌روالی، ((شخصی))^۵ عهده دار گیتی نیست و به‌روشنی یک بشر عمل نمیکند، زیرا او گیتی را بر حسب مسائل سنتی نمیشناسد و بوسیله سنجش و غورو بررسی، سعی و کوشش و میل و اراده، روی آن عمل نمیکند. ممکن است مهم باشد که بدانیم کلمه برهن از

۱- atma - bodha - ۳

۲- atma - jnana - ۷

۳- moksha - ۱

۴- personal - ۵

۵- tat tvam asi - ۴



ریشهٔ *birth* به معنی ((رشد کردن)) می‌باشد، زیرا فعالیت خلاقهٔ او همانند تائو، با خاصیت خود بخود بودن در رشد است نه از خاصیت سنجش و غور و بررسی برای ساختن. بعلاوه، گر چه گفته میشود برهن خویشتن را میشناسد، این شناخت از نوع اطلاع داشتن نیست و نیز همانند آن شناختن که انسان در تشخیص حد فاصل عینیات از یک جوهر دارد نیست. بگفته شانکارا^۱

((زیرا او دانا است و دانا چیزهای دیگر را میشناسد ولی نمیتواند خودش را موضوع دانش خویش قرار دهد، بهین منوال آتش میتواند چیزهای دیگر را بسوزاند ولی خودش را نمیتواند بسوزاند)).^۲

برای ذهن غربی، معمای فلسفهٔ هند در اینستکه این فلسفه در بارهٔ اینکه تجربهٔ ((رهائی)) چه چیز نیست خیلی چیزها دارد که بگوید، ولی در بارهٔ اینکه این تجربه چه چیز هست، چیز زیادی نمیگوید، یا حتی حرفی نمیزند. این مسئله طبیعتاً گیج کننده است، زیرا اگر این تجربه واقعا بدون محتوی است، یا اگر چیزهایی که ما آنها را فهم تلقی میکنیم، اینقدر بی اعتبار است، قدر و اعتبار نسبتاً زیادی را که در طرح زندگی هندی دارد به چه نحو میتوان توضیح داد؟ در صورتیکه حتی در محدودهٔ مسائل سنتی نیز آسان است ببینیم که دانستن اینکه فلان چیز چه نیست، اغلب به همان اندازهٔ دانستن اینکه فلان چیز چه هست، مهم میباشد. مثلاً هنگامیکه طب برای درمان سرماخوردگی معمولی، هیچ داروئی مؤثر را نمیتواند پیشنهاد کند، شناخت بی‌فایده‌گی بعضی از داروهای تبلیغاتی متداول، مفید است. بعلاوه نقش دانش منفی یعنی ((مشخص نکننده)) شباهت به نقش جاهای خالی دارد. مثل صفحهٔ خالی‌ایکه میتوان کلمات را روی آن نوشت، تنگ خالی‌ایکه مایعات را میتوان درون آن ریخت، پنجرهٔ خالی‌ایکه از درون آن روشنائی میتواند راه یابد. معلوم است که ارزش خالی بودن در جریاناتیست که در آن فضای خالی میتوان براه انداخت و یا در محتوی‌ایست

Shankara-1

۲- *Bashya on Kena U'panishad*. کلمه ((نمیتواند)) شاید مفهوم درستی بدست نمیدهد زیرا این کلمه معمولاً نفی کننده است. نکته اینستکه روشنائی تا زمانیکه تابان است نیازی ندارد به روی خود هم بتابد. و در واقع تصور اینکه برهما موضوع دانش خویش باشد معنا ندارد.

که میتوان در آن جای داد. ولی اول باید آن جای خالی وجود داشته باشد، به این دلیل است که فلسفه هندی، روی نفی و انکار و رها سازی ذهن از مفاهیم حقیقت‌متمركز میشود. این فلسفه، هیچ ایده‌ای، هیچ شرحی و تعریفی از آنچه که فضای فکری را پر نماید، مطرح و تکلیف نمی‌کند، زیرا ایده، حقیقت را بیرون میکند - تا اندازه‌ای مانند تصویری است که از خورشید در شیشه پنجره منعکس میشود، و کانون حقیقی را از نظر دور میدارد. در حالیکه عبریان اجازه نمیدهند، تجسم یا تصویری از خدا با چوب و سنگ ساخته شود، هندوها اجازه نمیدهند حتی خدا را در اندیشه خود تصویر کنیم - مگر آنکه آنقدر آشکارا میتولوژیکی باشد که با واقعیت‌ها اشتباه نشود.

بنابراین ریاضت و انضباط عملی ((ساده‌انا))^۱ ((طریقت رها سازی)) نوعی روندورهای ((خود)) یا آتمان از هر گونه تعیین هویت، تشخیص و تطبیق است و آن عبارتست از درک و دریافت اینکه من، این بدن این شور و احساسها، این افکار، این هوشیاری و آگاهی نیستم. واقعیت اساسی زندگی من عینیتی تصور کردنی نیست. بالاخره، حتی با هیچ ایده‌ای از خدا یا ((خود)) [آتمان]، هویت آن آشکار نمیشود. به گفته ماندوکیا اوپانیشاد:^۲

... ((آن))، همانست که نه آگاهی ذهنی دارد و نه آگاهی عینی و نه

هیچکدام، نه هوشیاری ساده است نه درک کامل، نه تاریکی محض،

نا دیدنی است، بدون ارتباطات، غیر قابل درک، غیر قابل استنباط و

وصف ناپذیر است. و بالاخره جوهر خود آگاهی ((هایا)) است...

آتمان در برابر آگاهی کلی ما به منزله سراسر است در برابر چشم - نه روشنائی است نه تاریکی. نه پر است نه خالی، فقط ماورائی است غیر قابل تصور. در آن لحظه‌ایکه هر تطبیق آخرینی از ((خود)) با اشیاء یا مفهوما را کنار بگذاریم، در حالتیکه حالت (نیروی کالپا)^۳ یا ((حالت بدون مفهوم)) خوانده میشود، از اعماق ناشناخته‌اش حالت آگاهی‌ایکه ایزدی یا دانش برهنه خوانده میشود تجلی میکند.

دانش برهنه به زبان سنتی و اساطیری - شعری، ترجمه شده است و به عنوان



کشف اینکه این دنیا که بنظر متعدد میباید در واقع یک است، ارائه شده است، مثلا: ((همه چیز برهن است)) و یا اینکه ((همهٔ دوگانگی‌ها کانب و تصویری هستند)). بعنوان بیان حقایق، چنین اظهاراتی منطقی بی معنی هستند و در بر دارندهٔ هیچ اطلاعی نیستند. با این حال بنظر میرسد بهترین بیان ممکنه از تجربه در قالب کلام باشند. گر چه گوئی در لحظهٔ گفتن آخرین کلام و بهنگامی که زبان دیگر فلج شده بوده و ناگزیر به بیهوده‌گوئی یا سکوت بوده است، گفته شده باشند.

موکشا^۱ نیز بعنوان رهائی از مایا^۲ یکی از مهمترین کلمات، در فلسفهٔ هندی (هم هندو و هم بودیست) شناخته شده است، زیرا به دنیای گوناگان واقعیات و حوادث، چگونگی‌ها و رویدادها ((مایا)) میگویند. ((مایا)) معمولا بعنوان ظاهر فریبنده‌ای، تلقی میشود که حقیقت یکپارچهٔ زیر بنائی برهن را، میپوشاند. از این مسئله اینطور استنباط میشود که (موکشا) حالتی از آگاهی است که در آن تمام جهات گوناگون طبیعت از دیده ناپدید میشود و در اقیانوس بیکرانی از فضای درخشان سر بسته و مبهم فرو میرود. چنین استنباطی را باید فوراً کنار گذاشت، زیرا در بر دارندهٔ نوعی دوگانگی و ناسازگاری بین برهن و مایا است که مغایر تمام اصول فلسفهٔ اوپانیشادی است. زیرا برهن یک در مقابل چند نیست، سادگی در برابر پیچیدگی نیست، برهن خالی از آن دوئیت^۳ و عاری از آن دوگانگی است و همیشه گفته میشود عاری از تضاد است. هیچ طرف مقابلی ندارد، زیرا برهن در هیچ طبقه و زمره و گروهی قرار ندارد یا از این حیث بیرون از هر نوع رده‌بندی است.

رده‌بندی صریحا مربوط به ((مایا)) است. این کلمه از ریشهٔ سانسکریت (متر)^۴ به معنی اندازه‌گیری کردن، سنجیدن، شکل، ساخت یا طرح‌ریزی کردن گرفته شده است. ریشه‌ایکه از آن کلمات یونانی - لاتین (متر)^۵، (ماتریکس)^۶ بن لاد،

advaita - ۳

maya - ۲

moksha - ۱

matrix - ۶

metre - ۵

matr - ۴



مادهٔ ساختمانی، (ماتریال)^۱جنس و (ماتر)^۲ماده و جوهر را بدست آورده‌ایم. اساس اندازه‌گیری، تقسیم‌بندی و بخش کردن است، چه با کشیدن خطی با انگشت، چه با علامت‌گذاری یا با دایره‌های بسته‌ای که با دست یا پرگار تقسیم، کشیده‌میشوند یا با تقسیم کردن دانه‌ها یا مایعات بوسیلهٔ پیمانه، همه را از این ریشه گرفته‌ایم. همچنین کلمهٔ سانسکریت ((دوا))^۳ که ما از آن کلمهٔ ((دیواید))^۴ را گرفته‌ایم نیز ریشهٔ کلمه لاتین ((دو))^۵ و کلمهٔ انگلیسی ((دوال))^۶ (دوتائی) نیز هست.

پس وقتی می‌گوئیم دنیای حقایق و حوادث، چگونگی‌ها و رویدادها، ((مایا)) است، مثل اینستکه بگوئیم واقعیات و حوادث، چگونگی‌ها و رویدادها، بیشتر اصطلاحات سنجشی هستند تا واقعیتهای طبیعت و حقایق آفرینش. ولی ما باید مفهوم سنجش را گسترش دهیم تا حاوی مجموعهٔ متنوعی باشد، چه از راه رده‌بندی توصیفی یا جدا سازی و دسته‌بندی انتخابی. بنابراین آسان خواهد بود که ببینیم حقایق و حوادث، چگونگی‌ها و رویدادها، همانند مرزهای سرزمینها یا همانند سانتی‌متر و دسیمتر، منتزع هستند. برای یک لحظه، تصور کنید که ممکن نیست یک حقیقت تنها را کلاً خود بخود، تجزیه کرد. حقایق و چگونگی‌ها دست کم بصورتی زوج وجود دارند، نمیتوان یک بدن را جدا از فضائی که در آن قرار دارد تصور کرد. تعریف، گروه‌بندیها، و توصیف-اینها همیشه مربوط به تقسیم‌بندی هستند و لذا دوگانگی را میرسانند، زیرا از وقتی که یک مرز به تعریف آمده است دو طرف (دو سوی) داشته است.

اظهار نظر بالا یعنی اینکه حقایق و حوادث و چگونگی‌ها و رویدادها، منتزع هستند، برای کسانیکه مدتهای طولانی باور داشته و عادت کرده‌اند که چیزها، حقایق و حوادث و رویدادها را تنها واحدهای ساختمانی جهان و متبلورترین حالت واقعیتهای جامد بدانند، تا اندازه‌ای تکان دهنده بوده و حتی فهم آن

divide-۱

dva-۳

matter-۲

material-۱

dual-۶

duo-۵



کاملاً برایشان مشکل می‌باشد. در حالیکه فهم درست نظریهٔ ((مایا)) یکی از اساسی‌ترین شرایط برای مطالعهٔ هندوئیسم و بودیسم است و انسان در تلاشی که برای دست یافتن به معنی آن میکند باید سعی داشته باشد فلسفه‌های مختلف ((آیده‌آلیست)) غربی را که اغلب حتی بوسیلهٔ ((ودانتیستهای))^۱ امروزی هندی هم با آن اشتباه میشود کنار بگذارد، زیرا جهان یک پدیدهٔ خیالی ذهن نیست و در برابر دیدگان انسان آزاده، چیزی دیده نمیشود، جز یک فضای بی نشان. او هم جهانی را می‌بیند که ما می‌بینیم ولی مانند ما آن را علامت‌گذاری، اندازه‌گیری و بخش‌بندی نمی‌کند. او به جهان بعنوان واقعیتی که به اجزاء و حوادث جدا جدا، تقسیم شده است نگاه نمی‌کند. برای او روشن است که پوست را همانطور که میتوان ربط دهندهٔ بدن با محیط اطراف بحساب آورد، همانطور هم میتوان بعنوان جدا کنندهٔ بدن از محیط اطراف بحساب آورد. بعلاوه، برای او آشکار است که پوست فقط وقتی بعنوان ربط دهنده بحساب خواهد آمد که اول بعنوان جدا کننده بحساب آمده باشد یا بالعکس. بنابراین دیدگاه او ((تک‌گرایانه))^۲ نیست، او فکر نمی‌کند که تمام چیزها در واقع یکی هستند زیرا در واقع هرگز هیچ ((چیزی)) نبوده است که یک تلقی شود. وصل یا پیوستن بهمان اندازه ((مایا)) است که فصل یا گسستن. به این دلیل هم هندوها و هم بودیست‌ها ترجیح میدهند از واقعیت بیشتر بعنوان ((یگانه)) صحبت کنند تا بعنوان ((یک)) زیرا مفهوم یک همیشه باید نسبت به ((چند تا)) در نظر گرفته شود.

بنابراین نظریهٔ مایا نوعی نظریهٔ نسبت است. این نظریه میگوید که اشیاء، وقایع و حوادث، چگونگی‌ها و رویدادها به وسیلهٔ تعریف بشر، طرح‌بندی و توصیف شده‌اند نه بوسیلهٔ طبیعت. و میگوید نوع و روش توصیف (یا تقسیم) رویدادها بستگی به نقطه‌نظرهای متفاوت ما دارد.

مثلاً آسان است ببینیم که رویدادی را که جنگ اول جهانی خوانده میشود میتوان فقط بطور دلخواهانه‌تری بگوئیم: در چهارم اوت ۱۹۱۴ آغاز شده و د.

یازدهم نوامبر ۱۹۱۸ پایان گرفته است. تاریخ‌دانان می‌توانند آغاز ((واقعی)) این جنگ را خیلی جلوتر و ((آغاز دوباره)) همین جنگ را خیلی دیرتر از این حد و حدود ظاهری آن رویداد نشان دهند. زیرا رویدادها را میتوان بر طبق شیوه‌های تغییر یابنده تعریف‌های تاریخی، مانند قطره‌های جیوه از هم‌دور یا درهم کرد. حد و حدود رویدادها بیشتر قراردادی است تا طبیعی، بدین‌معنی که می‌گویند بهتر است معتقد باشیم زندگی یک انسان در لحظه تولد از مادر آغاز شده است تا اینکه از یکطرف بگوئیم در موقع آبستنی مادر و یا از طرف دیگر قرار بگذاریم که در موقع از شیر گرفتن، زندگی آغاز میشود.

به‌همین گونه، دیدن مشخصه‌ی قراردادی چیزها آسان است. معمولاً یک انسان را بعنوان یک چیز به حساب می‌آورند. ولی از دیدگاه فیزیولوژیکی یک انسان متشکل از چند چیز (به تعداد اندامهای مختلف بدنش) میباشد و از دیدگاه جامعه‌شناسی انسان صرفاً قسمتی از یک چیز بنام ((گروه)) است.

مسئله دنیای طبیعی پر است از سطوح و خطوط با نواحی مترآکم و تهی، که ما به نشانه‌گذاری مرزهای رویدادها و اشیاء آن مشغولیم. ولی در اینجا باز هم نظریهٔ ((مایا)) می‌گوید که این شکلهای ((روپا))^۱ ((قائم به ذات)) یا دارای ((طبیعت وجودی)) ((سوابهاوا))^۲ نیستند، آنها خود بخود وجود ندارند بلکه فقط نسبت به یکدیگر سنجیده میشوند، چنانچه یک جسم جامد را نمیتوان بدون در نظر گرفتن یک جای خالی شناخت. در این معنی، جامد و تهی، پر و خالی، صدا و سکوت، وجود و عدم، صورت و زمینه، غیر قابل تفکیکند، بهم وابسته هستند یا ((متقابلاً و به موازات هم پیش می‌روند)) و فقط بوسیلهٔ ((مایا)) یا تقسیم‌بندی قراردادی است که میتوان آنها را از یکدیگر مجزاً دانست.

فلسفهٔ هندی به ((روپا)) یا شکل و فرم بعنوان ((مایا)) مینگرد. زیرا شکل متغیر و نا پایدار است. در واقع هنگامیکه متن‌های هندو بودیست از صفت ((تهی بودن)) یا ((فریبندگی)) دنیای قابل دید طبیعت - جدا از دنیای قراردادی اشیاء - صحبت میکند مضمناً به نا پایداری شکلهای آن اشاره



مینمایند. شکل مدام در حال تغییر و جاری است، لذا ((مایا)) با شرح و بسط آهسته‌ای میگوید: شکل نمیتواند هدف و تکیه‌گاه مداوم و مستحکمی باشد. شکل هنگامی ((مایا)) است که ذهن سعی میکند در گروه‌های ثابتی از فکر یعنی بوسیلهٔ نامها و کلمات آن را دریابد و کنترلش کند. زیرا اینها دقیقا اسمها و فعلهائی هستند که بوسیله آنها گروه‌های منتزع و تجریدی و تصویری اشیاء و رویدادها نشانه‌گذاری میشوند. نامها و اصطلاحات مانند تمام واحدهای دیگر سنجش، برای رسیدن به هدفشان باید ناچار ثابت و معین باشند. ولی کار ببری آنها- در جای خود- بقدری قانع کننده است که همیشه این مخاطره برای انسان وجود دارد که معیارهای خودش را با معیارهای جهان اشتباه کند و جهان را با معیارهای خود می‌سنجد، پول را بایی‌نیازی و دارائی یکی می‌سازد، سنت ثابت را با واقعیات سیال یکی میداند. ولی با این شدتی که انسان، خودش را و زندگی خودش را با این چهار چوبه‌های سفت و سخت و میان تهی و ظاهر فریب، تعریف و شناسائی میکند، خود را محکوم کرده است که همیشه محروم باشد و پیوسته در این تلاش باشد که آب را در غربیل نگهدارد. لذا، فلسفهٔ هند و پیوسته غیر عاقلانه بودن تعاقب چیزها، هم چشمی برای دوام هستیها و رویدادهای ویژه را گوشزد میکند. چرا که در همهٔ اینها چیزی دیده نمیشود، مگر نوعی شیفتگی به خیالات، آنها هم با معیارهای انتزاعی ذهن (ماناس)^۱

پس ((مایا)) معمولا با نام- رویا یا نام و فرم، برابر است و با کوشش ذهن برای بچنگ آوردن فرمهای سیال طبیعت و گیر انداختن این فرمهای سیال در توری از دسته‌بندیهای ثابت، برابری میکند. ولی هنگامیکه فهمیده شد که فرم در نهایت امر، هیچ است (به عبارت دیگر وقتی فهمیده شد که شکل و فرم دست نیافتنی و غیر قابل اندازه‌گیری است)، بلافاصله دنیای فرم بیشتر بصورت برهنه تجلی میکند تا بصورت ((مایا)). دنیای صوری و فرمی، زمانی بدنیای واقعی تبدیل میشود که زیاد به چنگ نیاید، و نیز هنگامی دنیای واقعی

۱- manas از ریشه‌های شبیه maya گرفته شده است و از آن کلمات (mensuration) به

معنی پیمایش (به لاتین mensura) و (mental) به معنی ذهنی (به لاتین mens) و (

dimension) به معنی اندازه و (man) خود انسان (معیار همه چیز)) و همچنین کلمه لاتین mensura

(month) نیز گرفته شده است.



میشود که آن حالت سیلان و روانی متغیرش زیاد نپاید. زیرا همین ناپایداری دنیا است که نشانهٔ الوهیت آنست و نشانه یکسانی واقعی آن با تقسیم ناپذیری و نامحدودی غیر قابل سنجش برهن است.

روی همین اصل است که پافشاری هندو - بودیست روی ناپایداری دنیا، ناشی از نظریهٔ بدبینی و پوچ‌گرایی (که معمولاً خرده‌گیران غربی تصور میکنند) نیست. مفهوم ناپایداری و گذرایی، فقط در ذهنی که اصرار دارد بچنگ آورد، سنگینی میکند. ولی برای ذهنی که اجازه میدهد دنیای گذرا راه خود را برود (یا بقول یکی از متفکرین دنیای ذن، مانند تویی که در جریان آب کوهستانی افتاده باشد با جریانات متغیر حرکت کند و بالا و پائین رود) احساس ناپایداری یا بیهودگی نوعی جذب میشود. شاید بهمین علت است که هم در شرق و هم در غرب، ناپایداری، همواره موضوع ژرفترین و متحرک‌ترین شعرهاست - تا به آن اندازه که حتی هنگامی هم که بنظر میرسد شعر، بیشترین اظهار تفر را میکند، شکوه تغییر و تبدیل و جلال بی‌ثباتی، از لابلای آن میدرخشد:

«فردا، فردا، فردا، فردا و فرداها

با این گامهای کوچک، روزها از روزی به روز دیگر می‌خزند

به سوی آخرین هجای نوشتهٔ زمان

و تمام دیروزهای ما بیهوده تلف شده‌اند.

راهی بسوی مرگ غبارآلود به بیرون چون شععی محتضر

زندگی چیزی نیست جز سایهٔ متحرک یک بازیگر فقیر

که وقتش را روی صحنه میکشد و زمانش را میکشد و میخراشد

و دیگر چیزی شنیده نمیشود،

زندگی داستانی است که احمق آن را گفته است

پر از جار و جنجال و جنگ و جدال

که هیچ معنایی ندارد...»

چنین دنیائی که ر. ه. بلیت^۲ میبیند، بطور کلی چندان بد هم بنظر نمیرسد.

پس مختصر اینکه، نظریهٔ مایا^۱ اولاً خاطر نشان میکند که امکان ندارد بتوان



دنیای واقعی را بوسیله توری که از کلمات و مفهومی‌های ذهنی ساخته شده است بچنگ آورد. ثانیاً گوشزد میکند که آن فرماها و شکل‌های حقیقی که فکر برای تعریف و تعیینشان در تلاش است، دارای کیفیت سیال و غیر ثابت هستند. دنیای حقایق و حوادث و چگونگی‌ها و رویدادها رویهمرفته‌ناما^۱، یعنی نامهای انتزاعی و روپا^۲ یعنی فرمهای سیال هستند. دنیای حقایق و حوادث از قوه ادراک فیلسوف و هم از چنگ جستجوگر پر حرارت مانند آب از مشت فرار میکند. حتی در ایده برهنه که میگوید: «واقعیت ازلی و ابدی در زیر این فرم سیال وجود دارد»، و در ایده آتمان که میگوید «آگاهی انسان زمینهای خدائی دارد»، چیز فریب‌آمیزی هست، زیرا از آنجائیکه اینها خود مفهومهایی هستند، مانند سایر چیزها قادر نیستند حقیقت را بچنگ آورند.

دقیقاً همین درک فریبندگی کلی دنیا است که در ریشه و بن بودیسم جای دارد. بوسیله همین تأکید خاص است که بیش از هر چیز دیگر نظریه بودا را از تعالیم اوپانیسادهای^۳ (که برای رشد بودیسم به منزله حرکتی مجزا در زندگی و فکر هندی و بعنوان علت هستی است) می‌شناساند.

زیرا گاوتاما^۴ «انسان بیدار»، یا بودا (که در سال ۵۶۵ قبل از میلاد از دنیا رفت) در زمانی میزیست که اوپانیسادهای بزرگ وجود داشتند و فلسفه آنها را باید بعنوان نقطه عزیمت تعالیم خودا و بحساب آورد. اما، اشتباه محض خواهد بود که بودا را بعنوان «بنیان‌گذار»، یا «مصلح» مذهبی بنگریم یا او را آورنده مذهبی که نوعی سازمان شورشی بر علیه هندوئیسم باشد، بحساب آوریم. زیرا ما از زمانی سخن می‌گوئیم که از «مذهب» خبری نبود و اصطلاحاتی مانند «هندوئیسم» یا «برهمنیسم» هیچ معنایی نداشت. فقط سنتی بود مشتمل بر نظریات دهان بدهان و سینه به سینه و داهای^۵ و اوپانیسادهای، سنتی که «مذهب» خاصی را تشکیل نمیداد، طریقه کلی زندگی را شامل میشد و به همه چیز از



روش‌های کشاورزی گرفته تا دانش حقیقت‌گائی، ارتباط داشت. هنگامیکه بودا خانه و خانواده را ترک کرد و بخاطر رفتن بدنبال راه رهائی، خود را از همه چیز محروم کرد و بصورت (حکیم جنگلی) در آمد و در واقع یک «ریشی»^۱ شد، با یکدلی و صفای تام و تمام در راه این سنت گام برداشت. روش رهائی او مانند روش خیلی از «ریشیهای» دیگر، سیمای مشخصی داشت و نظریهٔ او شامل انتقادهائی از شکست انسان در عمل کردن به سنتی بود که آنها بر آن بودند.

بعلاوه، او کاملاً در ترک طبقه^۲ و برگزیدن راه و رسم پویندگان بدون طبقه^۳ و خانه بدوشان، پیرو سنت بوده است. زیرا سنت هندی، حتی پیش از سنت چینی، علی‌الخصوص ترک زندگی عرف و عادت‌ی و معموله را در سن معینی که دیگر وظایف خانوادگی و ملیتی به انجام رسیده باشد، تشویق میکند.

ترک طبقه، نشانه ظاهری و قابل دید حصول و وصول است، چرا که حالت واقعی انسان، حالت «بی طبقاتی»^۴ او است، چرا که نقش‌ها یا شخصیت‌های فرد با سنت ارتباط دارند و طبیعت واقعی انسان «نه در شیئی» است «نه در جسم».

این حصول و وصول، مرحلهٔ دشوار تجربهٔ بیداری بودا بود که پس از هفت سال تفکر و تعمق^۵ در جنگلها، یک شب، هنگامیکه در زیر درخت مشهور «بو» (Bo) در «گایا»^۶ نشسته بود، ناگهان بر او طلوع کرد. از نقطه‌نظر «ذن»، این تجربه محتوای اصلی بودیسم است و نظریهٔ لفظی، نسبت به انتقال خالی از لفظ این تجربه، خود بخود از نسلی به نسل دیگر، کاملاً نقشی ثانوی دارد. گائوتاما هفت سال از راه تفکر و ریاضت سنتی «یوگا»^۷ و «تاپاس»^۸ سخت کوشش کرده بود تا به علت اسارت انسان بدست «مایا» پی ببرد تا راه رهائی از حلقهٔ معیوب

۱- asceticism

۲- casteless

۳- casteless

۴- yoga

۵- meditation

۶- Gaya

۷- rishi

۸- meditation

چنگ‌اندازی به زندگی (تریشنا)^۱ را که همانند چنگ انداختن دست به خودش است، بیابد. تمام کوششهای او بیهوده بوده است. آتمان جاوید و خویشتن واقعی دست یافتنی نبود. ولی هر چه بیشتر نهن خویش را متمرکز میکرد تا ریشه و زمینه آن را بیابد، فقط همان تلاش نصیبش میشد، تلاش برای تمرکز نهن. روزی از خواب برخاست روزهاش راشکست و مقداری غذای مقوی خورد. بی درنگ، پس از آن او یکباره احساس کرد تغییری ژرف در او پدید می‌آید. زیر آن درخت نشست، عهد کرد هرگز بر نخیزد مگر آنکه به بیداری متعالی نائل آمده باشد. و بر طبق یک سنت تمام شب را نشست تا اینکه اولین روشنائی صبح ناگهان حالتی از روشنی و درک کامل را در او برانگیخت.

این همان «آنوتاراسامیاک سامبودی»^۲ یعنی «والاترین حالت بیداری کامل» است، رهائی از مایا و از دایره تمام ناشدنی تولد و مرگ «سامسارا»^۳ است که مادامیکه انسانی کوشش دارد به هر نحوی هر چیز را در زندگی خویش به چنگ آورد، این دایره مداومت دارد و بر او چیره است.

هنوز محتوای واقعی این تجربه هرگز در قالب کلام نمی‌آید و قابل وصف نبود. زیرا کلمات چهارچوبه‌های مایا هستند. شبکه‌های تور آندند، و این تجربه نیز آبی است که از خلال آن می‌گریزد. بنابراین تا آنجا که به کلمات مربوط میشود، آنچه که میتوان در باره این تجربه گفت، کلماتی هستند در واجراچدیکا^۴ که به بودا نسبت داده میشود:

« اینست سابوتی،^۵ من برای والاترین حالت بیداری، کمترین چیزی بدست ندارم و بهین دلیل آنرا والاترین بیداری نامند!!!... »

بنابراین از نقطه نظر نهن، علیرغم کتابهای مقدس حجیمی که به بودا نسبت داده شده است بودا «هرگز کلمه‌ای بر زبان نراند» زیرا پیام واقعی او همیشه ناگفته باقی ماند و چنان بود که هنگامیکه کلمات تلاش میکردند آن را بیان

کنند بنظر می‌آید که گوئی ابدأ چیزی در میان نبوده است. جزو سنت اساسی زن است که آنچه را نتوان با کلام بیان نمود میتوان از راه «اشارهٔ مستقیم» به وسیلهٔ بعضی از وسائل ارتباطی غیر لفظی بدیگران منتقل کرد. بدون چنین وسائلی، تجربهٔ بودیست هرگز نمیتوانست به نسلهای بعدی منتقل شود.

«زن» در روش خود (احتمالاً کمی بعد) قائل است به اینکه بودا، رمز بیداری را به شاگرد خاص خود «ماها کاسیپا»^۱ به این طریق منتقل کرد که گلی را بالا نگه داشت و ساکت ماند. ولی پالی کائن^۲ نقل میکند که بودا پس از بیداریش به پارک آهو در بنارس^۳ رفت و نظریه خویش را در برابر آنانکه سابقاً در زندگی ریاضتی همراه او بودند نهاد، آن را در فرم آن «چهار حقیقت عالی و اصیل»^۴ که مختصری از بودیسم را خیلی آسان بدست میدهد بیان کرد.

این چهار حقیقت به فرم سنتی «ودائی»^۵ (یعنی تشخیص و تجویز پزشک) طرح ریزی شده است: تشخیص بیماری، علت بیماری، اظهار نظر در باره اینکه آیا ممکن است بیماری درمان شود؟ و تجویز دارو برای درمان.

اولین حقیقت اصیل و عالی مربوط است به کلمهٔ نا معلوم و مبهم «داکا»^۶ که نه چندان دقیق به معنی «رتج»^۷ است و به بیماری بزرگ جهانی که علاج آن روش بودا (دارما)^۸ است، اشاره دارد:

تولد «داکا» است. زوال «داکا» است. بیماری «داکا» است. مرگ

«داکا» است. همینطور غم و غصه

محصور بودن در میان چیزهاییکه دوستشان نمیداریم و جدا شدن از

آنچه دوست میداریم، اینها نیز «داکا» هستند. بدست نیامدن چیزهای

مورد علاقه نیز «داکا» است. در یک کلمه، این بدن، این اجتماع

پنجگانه بر اساس جنگ انداختن «تریشنا» قرار دارد. این است

«داکا»^۸

Four noble truths – ۴

Benares – ۳

Pali canon – ۲

Mahakasyapa – ۱

Samyutta Nikaya 421 – ۸

dharma – ۷

duhka – ۶

Vedic – ۵



ولی این نمیتواند کاملاً به اظهارنظر تندى مثل «زندگى رنج است»، خلاصه گردد، بلکه نکته اینجاست که آن زندگى که ما معمولاً میکنیم رنج است یا دقیق‌تر بگوئیم زندگى توسط «عجز»، خاصى که از کوشش بخاطر غیر ممکن‌ها سرچشمه میگیرد تبدیل به رنج میشود. شاید کلمه «عجز» معادل خوبى برای «داکا» باشد اگر چه این کلمه متضاد کلمه ساکا^۱ که معنى آن خوشى و شیرینى است میباشد.*

در طبقه‌بندى دیگری که از تعالیم بودا میکنند، کلمه داکا یکى از سه مشخصه هستى است که میشود (باوا)^۲ و دو مشخصه دیگر آن عبارتند از آنیتیا^۳ ناپایداری و «آناتمان»^۴ فقدان هر گونه خویشتن‌بینى. این دو اصطلاح دارای اهمیت اساسى هستند. باز در اینجا نظریه آنیتیا اظهارنظر ساده‌ای مبنی بر ناپایدار بودن دنیا نیست، بلکه منظور آنستکه هر چه بیشتر انسان بدنیا بچسبد دنیا برایش تغییر پذیرتر میشود. واقعیت بخودى خود نه ناپایدار است نه پایدار. نمیتوان آنرا در زمره و گروه خاصى قرارداد. ولی هنگامیکه انسان سعی کند محکم‌نگهش دارد، تغییر و تبدیل از هر سو نمایان میشود، درست مانند سایه میماند که هر چه انسان سریعتر دنبالش کند، سایه نیز بهمان تندى میگریزد.

بهمین ترتیب نظریه آناتمان نمیخواهد کاملاً بگوید که در بنیان شعور و آگاهی ما خویشتن واقعی یا آتمان^۵ وجود ندارد، بیشتر منظور اینستکه خویشتن یا واقعیت بنیانی‌ای که بتوان به آن چنگ انداخت وجود ندارد چه از طریق تجربه مستقیم چه از راه مفاهیم. ظاهراً بودا احساس کرد که نظریه آتمان در اوپانیشادها خیلی به آسانی به نوعى سوء تعبیر خطرناک تن در داده است. موضوعى برای باور، یک تمنا، هدفی برای رسیدن به آن، چیزی که ذهن میتواند

* یا اگر میخواستیم داکارا ((ترشیده)) یا تلخ معنى کنیم میشد بگوئیم که حکمت بودا میگوید به سبب چنگ اندازی به زندگى - زندگى ترشیده میشود - همچنانکه اگر شیر را مدت زیادى نگهداریم ترشیده خواهد شد.

بعنوان یک پناهگاه در جریان زندگی به آن پناهنده شود. نظر بودا این بود که «خویشستی» که به دنیا بچسبد خویشستی چندان حقیقی نیست، بلکه فقط یکی دیگر از شکلهای بیشمار مایا است. بنابراین آناتمان را میتوان به این شکل توضیح داد: «خویشستن حقیقی بی خویشستی است»، زیرا هر کوششی برای تصور خویشستن، باور خویشستن، یا در جستجوی خویشستن بودن، بی درنگ آن را بعقب میراند.

اوپانیسادهای، بین آتمان، حقیقت، خویشستن فوق فردی و جیواتمان^۱ یا روح فردی، فرق میگذارد و نظریه آتمان بودا با رد واقعیت آخری با آنها موافقت میکند برای هر مکتب بودائیسیم اساس کار اینستکه «من» یا «اگو» وجود ندارد، هستی بادوامی که موضوع ثابت دائمی تجربیات متغییر ما باشد، وجود ندارد. زیرا «من»، در مفهومی انتزاعی و تنها خودنمایی میکند نوعی انتزاع از خاطر و حافظه است، چیزی مثل دایره موهوم و فریبنده‌ای از آتش که بوسیله مشعل چرخنده‌ای ایجاد شده باشد. مثلا ما میتوانیم جاده و مسیر یک پرنده را در آسمان چون خطی مجزا مجسم کنیم. ولی این خط بهمان اندازه خطوط طول و عرض جغرافیائی، حالت انتزاعی دارد. در واقع پرنده خطی بر جای نمیگذارد، همینطور گذشته‌ای که «من»، ما از آن منتزع شده است کاملا محو شده میباشد. بنابراین هر نوع کوششی برای بچنگ آوردن «من» یا برای تبدیل آن به منبع مؤثری از کار و عمل، محکوم به «عجز» است.

دومین حقیقت اصیل و عالی مربوط میشود به علت «عجز»، که «تریشنا» باشد، چنگ زدن یا چسبیدن، بر اساس «آویدیا»^۲ قرار دارد که نادانی یا نا آگاهی است. حالت آویدیا متضاد ظاهری بیداری است، و آن حالتی است از ذهن در موقعیکه به وسیله «مایا»، هیپنوتیزم یا افسون شده است، بگونه‌ایکه دنیای انتزاعی اشیاء و حوادث را به جای دنیای واقعی، عوضی میگیرد. عمیق‌تر بگوئیم، فقدان خودشناسی است، فقدان درک این مطلب است که تمام چنگ



انداختن آنها به کوششی عبث برای گرفتن خود، چنگ انداختن بر خود، یا به وادار کردن زندگی برای گرفتن و نگهداشتن خویش میانجامد. زیرا کسیکه خودشناسی دارد بین خودش و دنیای خارج از خودش دوگانگی‌ای نمی‌بیند و بین خود و دنیای خارج دوئیتی نیست. آویدیا نادیده انگاشتن حقیقت نسبی بودن ذهنیت و عینیت است و بی‌خبری از این نکته است که اینها دو رویه یک سکه‌اند بطوریکه وقتی بیک رویه آن رو کنی رویهٔ دیگر به ما پشت میکند. و وقتی یکی را دنبال کنیم، دیگری عقب‌نشینی میکند. بهمین دلیل است که کوشش نفس‌پرستانه برای تسلط و غلبه بر دنیا و در آوردن جهان تحت کنترل «من» تا بخواهد کمی پیشرفت داشته باشد، تازه مشکل کنترل خود «من» پیش می‌آید.

در واقع این همان مشکلی است که حالا آن را «سیبرنتیک»^۱ یا علم کنترل مینامیم. بطور مکانیکی و منطقاً درک این نکته آسان است که هر سیستمی که به کنترل کامل خود نزدیک شود به سر خوردگی و خنثی سازی کامل خود نیز نزدیک میشود. چنین سیستمی حلقهٔ معیوبی است و دارای ساختمانی بظاهر منطقی همانند گفته‌ای است که چیزی را در بارهٔ خویش بیان میکند. مثل گفتهٔ: «من دروغگو هستم»، وقتی که ضمناً دلالت میکند که این گفته خودش یک دروغ است. این گفته بشکلی مضحک و احمقانه همیشه و همیشه دور میزند زیرا این گفته همانقدر که راست است دروغ هم هست و همانقدر که دروغ است، راست هم هست. واقعی‌تر بگوئیم، من نمیتوانم در حالیکه توپی را در دست نگهداشته‌ام و برای کنترل کامل حرکت آن مشغول سبک سنگین کردن آن هستم آن را پرتاب هم کرده باشم.

لذا اشتیاق به کنترل کامل محیط و کنترل کامل خود بر پایهٔ بدگمانی ژرف کنترل‌کننده استوار است. آویدیا عبارتست از ناکامی در دیدن تناقض اساسی این حالت. بنابراین نوعی چنگ انداختن عبث یا کنترل زندگی که نوعی خنثی‌سازی کامل خویشتن است، از آن ناشی میشود و الگوئی از زندگی که به

این ترتیب تعقیب میشود، حلقهٔ معیوبی است که در هندوئیسم و بودیسم («سامسارا»)^۱ یا دایرهٔ تولد و مرگ نام دارد.*

اصل فعال این حالت دوار بعنوان «کارما»^۲ یا «کنش مشروط» معروف است. یعنی کنشی که از یک انگیزه ناشی میشود و در جستجوی نتیجه است. یک نوع کنش که همواره ضرورت کنشی دیگر و بیشتر، در آن احساس میشود. انسان هنگامی گرفتار «کارما» است که با دنیا درگیر است و ناگزیر به این درگیری شده است، هنگامی گرفتار «کارما» است که حل یک مشکل، مشکلات تازه‌ای می‌آفریند که آنها هم باید حل شوند، هنگامی گرفتار «کارما» است که کنترل یک چیز، ضرورت کنترل چیزهای دیگری را ایجاب میکند. لذا «کارما» سرنوشت کسی است که «سعی میکند خدا باشد» او تله‌ای برای جهان میگذارد که خودش در آن گیر می‌افتد.

۱ - Samsara

۲ - Karma

● ساختمان دینامیک این دایره (پیرائیتا - ساموتیادا) نامیده میشود. زنجیر دوازده لای (ایجاد وابستگی) که در آن دوازده حلقه سببی متقابلاً در هم میروند و حلقه بستهای را درست میکنند بدون اینکه سر و ته آن معلوم باشد. بنابراین نا آگاهی یا جهل (آویدیا) منجر به برانگیختگی (سامسکارا) میشود، و این به نوبه خود منجر به آگاهی (ویجانانا) و سپس نام و شکل (ناماروپا)، حواس ششگانه (شادایاتانا)، تحریک حسی (سپارسا)، تجربه حسی (ودانا)، چنگ‌اندازی (تریشنا)، مالکیت (اوپادانا)، یا به مرحله هستی گذاشتن (باوا)، تولد (جاتی)، و پیری و مرگ (جارا مارانا) که دوباره بر میگردد به (آویدیا). بودا توضیح میدهد که اگر آویدیا یا (جهل) در اول لیست قرار داده شده است به این جهت نیست که آغاز دنیوی این زنجیر بوده است، بلکه به خاطر راحتی و سادگی بیان تصویر به این شکل در آمده است. تمام زنجیر درهم رفته است و اصطلاحات آن فقط نسبت به یکدیگر وجود دارند.



بیشتر پیروان بودا به دور تسلسل تولد و مرگ یا چرخه مرگ و میلاد به شکلی کاملاً ادیبانه به منزله جریان یا فرایند تجسم دوباره یا تتاسخ^۱ مینگرند که در آن «کارما» که فرد را شکل میدهد، دوباره و دوباره در زندگی بعدی و زندگی بعدی به این کار ادامه میدهد تا اینکه با رسیدن به روشن‌بینی و بیداری به آرامش ابدی میرسد. ولی در «ذن» و در سایر مکاتب ماهایانا این موضوع اغلب به طریقی رمزی‌تر تعبیر میشود، بطوریکه جریان تولد دوباره لحظه به لحظه صورت می‌پذیرد، و میگویند انسان تا زمانیکه خودش را با «منیتی»، دائم شناسائی میکند و تازه به تازه در هر لحظه از زمان، خود را دوباره مجسم مینماید مرتباً تولد دوباره دارد. لذا اعتبار و بهره این نظریه طوریت که نیازی به پذیرش تئوری خاصی از زندگی پس از مرگ ندارد. اهمیت آن بیشتر در اینستکه، تمامی مشکل کنش حلقه‌های معیوب، و حل آن را با مثال میفهماند و در این خصوص فلسفه بودیست باید برای دانشجویان تئوری ارتباط^۲، سیرنتیک^۳ یا علم کنترل، فلسفه منطقی^۴ و موضوعات مشابه، جذب خاص داشته باشد.

reincarnation- ۱

communication theory - ۲

cybernetics - ۳

logical philosophy - ۴



سومین حقیقت عالی و اصیل، مربوط است به پایان سرخوردگی،^۱ پایان چنگ‌اندازی^۲ و پایان تمامی الگوهای معیوب حلقهٔ «کارما» که آن دور و تسلسل را بوجود می‌آورد. این پایان‌یابی را «نیروانا»^۳ می‌خوانند، کلمه‌ای که از نظر علم شناسائی کلام،^۴ چنان نامعلوم است که ترجمهٔ ساده‌ای بر آن، بینهایت مشکل است. این کلمه با اشکال مختلف، با ریشه‌های سانسکریت ارتباط پیدا میکند که میتوان آن را فوت کردن به شعله‌ای یا فوت کردن ساده (بیرون دادن نفس) یا توقف امواج و گردشها یا توقف و ایست نور زدن‌های ذهن (وریتی)،^۵ یا باز ایستادن حالت دقار ذهن، معنی کرد.

این دو تعبیر آخری بنظر میرسد رویهمرفته مفهوم اصلی را بهتر برسانند. اگر معنی کلمهٔ نیروانا «بیرون دادن نفس» باشد، عمل کسی را مجسم میکند که بیهودگی تلاش برای نگهداری نفس یا عمرش (پرانا)^۶ را بارها و بارها تجربه کرده است. زیرا نگهداری نفس مساوی با از دست دادن آنست. لذا نیروانا معادل واژهٔ «موکشا»^۷ به معنی رهائی یا آزاد سازی است. از یک دیدگاه بنظر میرسد یأس و نا امیدي باشد، یعنی تصدیق اینکه زندگی کوششهای ما را برای کنترل کاملاً با شکست مواجه میکند، بگونه‌ایکه تمامی کوشش و کشمکش انسان، چیزی بیش از بیهودگی چنگ زدن به ابرها نیست. از دیدگاه دیگر از این یأس و نومیدی نوعی خوشی و نیروی آفرینندگی به بار می‌آید، بدین ترتیب که از دست رفتن زندگی یک نفر در واقع یافتن آن است - یافتن آزادی عملی است، که بوسیلهٔ سر خوردگی و اضطراب ذاتی که ناشی از کوشش در نجات دادن و کنترل خویشتن است، مهار نمیشود.

اگر نیروانا به معنی توقف «نیر»^۸ گردشها «وریتی» باشد، این اصطلاح، مترادف با کلمهٔ «یوگا» است که در یوگاسوترا^۹ بعنوان (سیتا وریتی نیرودا)^{۱۰}

etymology - ۴

nirvana - ۳

grasping - ۲

self - frustration - ۱

nir - ۸

Moksha - ۷

prana - ۶

vritti - ۵

citta vritti nirodha - ۱۰

Yogasutra - ۹

توقف گردشهای ذهن، تعریف شده است. این «گردشها» افکاری هستند که بموجب آن، ذهن میکوشد به دنیا و به خود چنگ ببیند. «یوگا» ورزشی است برای متوقف کردن این افکار از راه اندیشیدن در باره آنها تا اینکه بیهودگی کامل این جریان بحدی روشن احساس شود که آن را بتوان بسادگی دور انداخت، تا ذهن حالت طبیعی و غیر مشوش خود را بدست آورد.

ولی روشن است که هر دو تعبیر این کلمه به ما معنی مشابهی را ارائه میدهند. «نیروانا» راهی از زندگی است و هنگامی در برابر ما قرار میگیرد که چنگ انداختهای بزندگی را کنار گذاشته باشیم. هر وقت این یکی از بین برود، آن یکی از راه میرسد. بهمان اندازه که چنگ اندازی، سراپا تعریف‌پذیر است، «نیروانا» الزاما غیر قابل تعریف است. حالت ((بخودنچسبیده))^۱ ذهن، حالتی است طبیعی‌البتّه در این حالت، ذهن معنی خاصی ندارد، زیرا آنچه چسبیدگی و وابستگی نداشته باشد، در شعور سنتی دانش، دانسته نیست. «نیروانا» مفهوم

کلی‌تر و ادبی‌تر، پاک‌شدن هستی انسان از دایره تجسمات است، ورود به عالم هیچ و یوچی نیست، بلکه بطور ساده، ورود به حالت طبیعی ذهن، به حالت بی تعریفی و وصف‌ناپذیری است، لذا غیر قابل اندازه‌گیری و لایتهای است.

وصول به نیروانا دست‌یابی به بیداری بودائی نیز هست. ولی این وصول از نوع دست‌یابی به مفهوم عادی نیست، زیرا هیچگونه تحصیل و هیچگونه کوششی را در بر ندارد. ممکن نیست بتوان حتی آرزوی «نیروانا» را در سر داشت، یا آهنگ رسیدن به آنرا کرد، زیرا آنچه که مانند هدفهای معمول، آرزو کردنی یا قابل تصور باشد، «نیروانا» نیست. «نیروانا» فقط بطور غیر عمدی، خود بخود و به هنگامیکه عدم امکان چسبیدن به خود، کاملاً تحقق یافته باشد، متجلی میشود، بنابراین یک بودا، انسانی است بدون طبقه و بدون ردیف و رتبه. او مانند فرشته‌ها در آن بالا نیست، مانند شیاطین در این پائین نیست. او هیچ کجای شش قسمت دایره ظاهر نمیشود و تصور تجسم او بعنوان برتر از فرشتگان نیز اشتباه است، زیرا قانون دایره و دور زدن آنستکه آنچه بالا می‌رود

The „un-self-grasped.. state of the mind - 1

باید پائین بیاید و بالعکس. او بر هر چه دوگانگی است فائق آمده است و لذا معنی ندارد بخودش بعنوان یک شخص مافوق یا کسی که بر نفس خویش مسلط است بیان‌دیشد.

چهارمین حقیقت اصیل و عالی، «هشت پر» دارمای بودا را شرح میدهد. یعنی روش یا نظریه‌ای که بموجب آن، سرخوردگی و «خنثی سازی»، خویش، به انتها میرسد. هر پژه این «هشت‌پر» نامی دارد که کلمه «سامیاک» جلوی آن دیده میشود. این کلمه به معنی «کامل» یا «تمام» است. دو پژه این «هشت‌پر» با اندیشه سر و کار دارد، و چهار پژه آن با عمل و دو پژه آخری با انتظار و آگاهی ارتباط دارد:

۱. سامیاک درپستی (Samyag - drishti) دید کامل - دیدار تمام
۲. سامیاک سامکالپا (Samyak - samkalpa) انراک کامل - فهم تمام
۳. سامیاک واک (Samyag - vak) کلام کامل - سخن تمام
۴. سامیاک کارمانتا (Samyak - karmanta) عمل کامل - کردار تمام
۵. سامیاججیوا (Samyagajiva) پیشه کامل - کار سالم
۶. سامیاک ویایاما (Samyag - vyayama) اجرای کامل - پی‌گیری تمام
۷. سامیاک سمریتی (Samyak - smriti) بخاطر داشتن کامل - حضور ذهن تمام
۸. سامیاک سامادهی (Samyak - samadhi) اندیشه و انتظار کامل - مراقبه تمام

بی‌آنکه درباره این پژه‌ها به تفصیل بیشتری صحبت کنیم، به آسانی میتوان گفت که دو پژه اول با فهم درست و درک درست این حقیقت اصیل و موقعیت انسان در آن مربوط است. پژه اول یعنی «دید کامل» از بعضی لحاظ همه پژه‌های دیگر را شامل میشود، زیرا روش بودیسم بیش از هر چیز، تمرین روشن‌بینی است، تمرین دیدن دنیا است به همانگونه که هست (یاتابهو تام).^۵ این آگاهی، محصول توجه روشن به تجربه (درک بی واسطه و آنی) از دنیاست، بطوریکه در نامها و نشانه‌ها گم نشود. سامیاک سامادهی، آخرین پژه «هشت پر»، مکمل اولین پژه

۲- samyak (Pali, samma)

yatha hutam-o

۱- Eightfold path of the Buddha's Dharma

complete-۳

perfect-۴

است، حاکی از تجربهٔ خالص و آگاهی خالص، بطوریکه در آن، دوگانگی زیادی بین دانا و دانسته نیست.

پره‌هائی که با عمل سر و کار دارند، اغلب بد تعبیر شده‌اند زیرا شباهت فریبنده‌ای با نوعی «سیستم اخلاقیات» دارند. بودیسم در دیدگاه غربی، که میگوید: یک قانون اخلاقی وجود دارد، شرکت نمیکند. از دیدگاه غربی این قانون اخلاقی بوسیلهٔ خدا یا طبیعت مقرر شده است و انسان موظف به اطاعت از آن است، ولی در بودیسم، این دیدگاه وجود ندارد. دستورات بودا در بارهٔ سکوت و رفتار، پرهیز از گرفتن و گیر انداختن زندگی، پرهیز از دو دستی چسبیدن به زندگی، پرهیز از خواستن آنچه که داده نمیشود و پرهیز از چنگ انداختن به آنچه که بچنگ نمی‌آید، پرهیز از بهره‌برداری از تغییرات نفسانی، دروغ گوئی، مستی و مسمومیت، قوانینی عاریتی، اختیاری و مقرون بصلاح هستند که نیت و مقصود از آن از میان برداشتن موانع است بجهت روشنی و روشنائی و صافی حالت آگاهی. عدم توفیق در رعایت این دستورات، باعث «کارمای بد» میشود، نه برای اینکه «کارما» یک قانون یا کیفر اخلاقی است، بلکه بخاطر اینکه، تمام اعمال برانگیخته شده و هدفدار، چه آنها که از نظر سنتی خوب، و چه آنها که بد باشند، تا آنجا که در جهت چنگ‌اندازی به زندگی متوجه هستند، «کارما» میباشند. کلی‌تر بگوئیم، اعمالی که از نظر سنتی و قراردادی بد هستند، از اعمال خوب چنگ‌اندازترند، ولی مراحل بالاتر تجربهٔ بودیسم، بهمان اندازه که به رهاسازی از «بد» میپردازد، به رهاسازی از «خوب» هم میپردازد. بنابراین عمل کامل، در غایت امر، عملی است آزاد، طرح‌ریزی نشده و خود بخود و دارای زیبایی طبیعی، درست همانند مفاد، «وو – وی»،^۱ تاثوئیست*.

حضور ذهن «سمریتی»^۲ و «سامادی»^۳ مراقبه، پره‌هائی را تشکیل میدهند که با

* به اصطلاح فنی این نوع عمل را باید (اکارما akarma)، عمل بی قید و شرط یا آسامسکریتا (samaskrita) یا عمل طرح‌ریزی نشده نامید.

۳- samadhi

۲- smriti

۱- wu-wi

زندگی تفکر آمیز یا «مدیتیشن»^۱ یعنی تجربهٔ درونی و ذهنی تجربهٔ بودایی، ارتباط دارند. حضور ذهن تمام، نوعی آگاهی دائمی و پیوسته یا مراقبت همیشگی بر احساسات، تمایلات و افکار خود است، بدون اینکه هیچگونه هدفی و نظری در پی داشته باشد. این، نوعی روشنی و وضوح تام و تمام و حضور ذهن است. فعالیتی انفعالی است که در آن رویدادها مانند بازتابهای یک آئینه، می‌آیند و می‌روند، بجز آنچه هست، چیزی منعکس نمیشود:

«.....در راه رفتن، ایستادن، نشستن یا خوابیدن، او میفهمد که اوست که چنان میکند، بطوریکه هر اندازه بدن او در گیر باشد، او متوجه است بخود، درست همان طوری که هست، در رهسپار شدن، باز گشتن، در نگاه کردن به جلو یا به دور و بر، در خم کردن یا باز کردن دستش، او با آگاهی و روشنی عمل میکند...»^۲

در چنین آگاهی است که جدائی فکر از فکر کننده، دانا از دانسته، جوهر از جسم، نهنیات از عینیات، بنظر انتزاع و توهم صرف است. ذهن در یکطرف و تجربیات ذهن در طرف دیگر قرار ندارند، فقط یک جریان دائم تجربه وجود دارد که در آن، چیزی بعنوان مفعول، که بچنگ آوردنی باشد و کسی، بعنوان فاعل برای بچنگ آوردن آن، وجود ندارد. بنابراین دیده میشود که جریان تجربه طوری است که از چنگ انداختن بخودش باز میماند. اندیشه بدنبال اندیشه می‌آید، بدون توقف، یعنی بدون هیچ نیازی به جدا ساختن خویش از خویش، برای رسیدن به منظور و مقصود خویش! :

«...هر وقت مطلبی هست، اندیشه بکار میآیند، پس آیا اندیشه یک چیز و مطلب چیز دیگری است؟ نه، مطلب هر چه باشد، اندیشه هم همان است، اینکه موضوع و مطلب را یک چیز و اندیشه را چیز دیگر بدانیم، خود نوعی دو گانه اندیشی است، لذا در حالیکه موضوع، خود همان اندیشه است، آیا اندیشه میتواند اندیشه را مرور کند؟ نه، اندیشه نمیتواند اندیشه را مرور کند، همانطوریکه تیغهٔ یک شمشیر، نمیتواند خودش را برده و همانگونه که سر انگشت نمیتواند خودش را لمس کند، درک و اندیشه نیز نمیتواند خودش، خودش را درک کند.»^۳

این حالت یگانگی و (نا دوگانگی)) ذهن را که در آن تقسیم بر علیه خودش وجود ندارد، «سامادی» گویند و بخاطر ناپدید کردن آن ماشین کوبنده بی حاصل ذهنی (که برای بچنگ آوردن خودش میکوشد) «سامادی»، حالتی است از آرامش و آسایش ژرف. این سکون، ناشی از بی‌فعالیتی کامل نیست، زیرا، یکبار که ذهن بحالت طبیعی‌ش برگشت کند، «سامادی»، برای همیشه بر جای میماند، «در راه رفتن، ایستادن، نشستن و خوابیدن».

بودیسم، همواره از زمانهای پیش، تمرین توجه و تمرکز واندیشه و انتظار، در حالت نشسته را تأکید میکند. بیشتر تصاویر و تندیس‌های بودا، او را در حالتی نشسته و اندیشناک نشان میدهند، در حالتی (پوزیسیونی) خاص معروف به «پادماسانا»^۱ یا حالت «لوتوس»^۲ چهار زانو نشسته، کف پاها روی رانها و رو به بالا است.

اینگونه در اندیشه نشستن، آنطور که غالباً گمان میکنند، یک «تمرین» روانی یا تکنیکی برای رسیدن به مراحل بعدی نیست. از دیدگاه بودیست اصولاً طرز صحیح نشستن همین است، کاملاً طبیعی بنظر میرسد، و قتیکه دیگر کاری برای انجام وجود ندارد و در ضمن شخص بخاطر هیجان‌ات عصبی، ریزه ریزه تحلیل نرفته است، به این حالت بنشیند و مدتی بهمین حالت باقی بماند. با مزاج و احوال طبیعت بی‌قرار، نا آرام و بی‌تاب غریبها، ممکن است در اندیشه نشستن، نوعی انقباض ناخوش‌آیند باشد. زیرا ما اغلب قادر نیستیم بدون وسواسهای وجدانی، بدون اینکه احساس کنیم باید کاری انجام دهیم، کاری مهمتر از توجیه کردن خویش، فقط «بنشینیم». لذا برای تسکین و آرامش وجدان نا آرام خود، «در اندیشه نشستن» را باید بعنوان نوعی تمرین جدی برای یک انگیزه و هدف بعدی، مورد توجه قرار دهیم! ولی از نظر بودیسم، حالت مراقبه^۳ یا «دیانا»^۴ بخاطر وجود این تعبیر و انگیزه خدشه بر میدارد. زیرا جاتیکه هدف و نظری در کار باشد، جاتیکه جستجوگری و چنگ‌اندازی برای رسیدن به نتایجی در کار باشد، آنجا «دیانا» در کار نیست.

این کلمه ((دیانا)) فرم اصلی و سانسکریت کلمه چینی ((چان))^۱ و کلمه ژاپنی ((زن))^۲ است. بنابراین معنی آن برای مفهوم بودیسم، دارای اهمیت اساسی است. ((مدیتیشن))^۳ به مفهوم متداول ((فکر کردن به چیزها)) یا ((در فکر بودن)) همراه کننده‌ترین ترجمه‌هاست، ولی شقوقی مثل ((جذب و نشئه)) یا ((مجنوبیت)) بدتر از آن است، زیرا این مشتقات، حالت افسون‌شدگی و فریفتگی ((هیپنوتیک)) را القاء میکنند. بنظر میرسد بهترین راه حل این باشد که کلمه ((دیانا)) را همینطور ترجمه نشده وارد زبان خود کنیم، چنانکه در مورد کلمات ((نیروانا)) و ((تائو)) همینکار را کرده‌ایم.^۴

همانطور که در بودیسم بکار میرود، اصطلاح ((دیانا)) هم معنی حضورنهن ((سمریتی)) و هم معنی ((سامادی))، هر دو را در بر دارد و بهترین توصیف آن میتواند ((حالت یگانه‌ی یک‌جهته آگاهی)) باشد. از یک سو یک‌جهته است به مفهوم متمرکز شدن روی زمان حال، زیرا برای آگاهی روشن، نه گذشته وجود خارجی دارد، نه آینده، بلکه فقط همین یک لحظه ((اکاسانا))^۵ وجود دارد که اسطوره‌های غربی آنرا ((زمان حال جاودانه)) نامیده‌اند. از سوی دیگر یک‌جهته است بمفهوم حالتی از آگاهی بدون اینکه دانا، دانستن و دانسته، در آن، از هم جدا کردنی باشند:

«... یک ((گاتاکا))^۶ یعنی یک بودا بیننده آن چیزی است که دیده شدنی است، ولی او توجه یا (تصور کننده) دیده شده‌ها، دیده نشده‌ها، قابل دیدن‌ها، یا بیننده نیست. بطوریکه با شنیده شده، حس شده، و شناخته شده هم آشنائی ندارد. او در قالب این ((گاتاکوریا)) فکر نمیکند...»^۷

meditation-۳

zen-۲

Ch, an-۱

Anguttara Nikaya, II 25-۱

Tathagata-۵

ekaksana-۴

• پالی کانون (وینایاپیتاکا و ماججه‌نیکایا. 52-349 Vinaya Pitaka, 3-6, and Majjhima Nikaya I. 349-52) این کتاب هشت نوع دیانا یا (Jhana) بر می‌شمارد - چهار روپا - یانا (Rupa - Jhana) و چهار آروپا - یانا (Arupa - Jhana) که منظور حالت‌های یانا است، حالت‌های با شکل و حالت‌های بی شکل. چهار نام اول استقرار پیشرونده فهم و درک یا (Vitakka) و آندیشه برهانی یا (vicara) را در یک حالت

مشکل درک معنی دینا آنستکه، ساختمان زبان ما به ما اجازه نمیدهد که یک فعل متعدی را بدون مبتدا و خبر بکار بریم. هنگامیکه کلمه دانش در میان باشد، در سنت صرف و نحوی، نیاز به این خواهد بود که کسی بعنوان دانا و چیزی بعنوان دانسته، وجود داشته باشد. ما چنان در سخن گوئی و اندیشه خود، به این سنت، خو گرفته‌ایم که نمیتوانیم درک کنیم که این فقط یک قرار داد ساده است و الزاماً با تجربه عملی دانش، منطبق و برابر نیست. لذا هنگامیکه میگوئیم: «نوری درخشید»، تا اندازه‌ای آسانتر است از دریچه قرار داد صرف و نحوی نگاه کنیم و متوجه شویم که ((درخشیدن)) همان ((نور)) است. ولی ((دینا)) بعنوان حالت ذهنی انسان رها شده یا بیدار شده، طبیعتاً از درهم برهمی ماهیتهای سنتی با واقعیت، مبرا است. زحمت و ناراحتی ما در - کوشش برای تصور دانش بدون ((شخص)) مجزائی که میداند و ((چیز)) - مجزائی که دانسته میشود، مثل آنستکه خواهیم با پیژاما وارد یک مجلس شام رسمی بشویم. خطا و اشتباه، سنتی و قرار دای است نه وجودی و حقیقی.

بنابراین، یکبار دیگر ما می‌بینیم، چطور سنت، چطور مایای سنجش و توصیف، دنیا را با آن خیالاتی که ما هستی‌ها و چیزهایشان مینامیم، پر میکند. نیروی سنت و قرارداد، چنان «هینوتیک» و چنان اغوا کننده است که به ما این احساس دست میدهد که گویا این خیالات، واقعیتها هستند و عشقها و نلبستگی‌های خودمان را، ایده‌آلهای خودمان را، دارائیهای ظاهراً با ارزشمان را، از آنها میسازیم. مثلاً این مشکل اضطراب‌انگیز که پس از مرگ، چه بر سر من خواهد آمد؟ رویهمرفته نظیر این پرسش است که، وقتی مشتم را باز میکنم، چه بر سر مشتم خواهد آمد؟! یا هنگامیکه بلند میشوم و میایستم، دانم کجا

صمانتو خود داری (Upekha) از راه تعزین Samadhi در بر میگیرد. بمبارت دیگر بمحض اینکه نحن به حالت طبیعی تمامیت و نا دوگانگی خود بر میگرد، از چنگ زدن به تجربه‌های مربوط به سمبولهای اندیشه استدلالی دست میکشد. بدون کلمات یا مفهوما به سادگی درک میکند. ماورای این حالت چهار اروپا - یانا قرار دارند. که همچون کرمهای فضای بی انتها، آگاهی بی‌انتها، هیچ بودن، نه درک نه بی‌درکی، هستند که مراحل درک نحن از طریق طبیعی خودش است. میگویند بودا بهنگام مرگ خویش از مرحله چهارم روپا - یانا به مرحله پاری نیروانا (parinirvana) «یعنی نیروانای نهائی» وارد شد.

میرود؟! پس شاید حالا قادر باشیم آن خلاصه نظریه مشهور بودا را که در ویزودھیماگا (Visuddhimagga) آمده است درک کنیم:

... رنج همان رنجور است

کار همان کارگر

راه همان رهرو

و نیروانا همان جستجوگر آن...»

ماه‌ایانا بودیسم

از آنجائیکه آموزش بودا روشی برای رهائی بود، لذا موضوع دیگری جز تجربهٔ نیروانا در بر نداشت. بودا سعی نمی‌کرد یک سیستم فلسفی ثابت و استوار بنیاد گزارد، و هرگز برای ارضاء حسن کنجکاوی کسانیکه متوقع بودند در بارهٔ چیزهای غائی پاسخهای لفظی دریافت کنند نمی‌کوشید. هنگامیکه برای چنان پاسخهایی تحت فشار قرار می‌گرفت، هنگامیکه ماهیت نیروانا از او پرسیده می‌شد، سکوت میکرد، سکوتی اصیل و عمیق، و به زبان بی‌زبانی و خاموشی، میگفت این گونه پرسشها بی‌ربط و خارج از موضوع است و به تجربه واقعی رهائی، منجر نمیشوند.

اغلب گفته شده است که گسترش بعدی بودیسم بوسیلهٔ ماه‌ایانا بودیسم، بعلت ناتوانی ذهن هندیان در سازش با آن سکوت بوده است، بطوریکه سر انجام برای «بررسیهای نظری متافیزیکی منتزع و مجرد»، در بارهٔ ماهیت حقیقت، سخت به پافشاری پرداختند. ولی چنین تعبیری در بارهٔ پیدایش و تکوین ماه‌ایانا بودیسم قدری گمراه کننده است.

پیشرفت و گسترش نظریهٔ ماه‌ایانا بیشتر به مسائل روانشناسی عقلی (که در پیروی از راه بودا با آن مواجه میشویم) مربوط میشود تا به مسئله ارضاء حسن کنجکاوی ذهنی. محققا حل اینگونه مسائل کاری بسیار مدرسه‌ای^۱ است، در

حالیکه سطح عقلانی و معنوی متن‌های ماهائانا خیلی بالاتر و والاتر از اینهاست. ولی هدف ثابت، فراهم کردن تجربهٔ رهائی است نه ساختن یک سیستم فلسفی. بقول سر آرتور بریدیل کیت:^۱

«تفویزیک ماهائانا، با ناپوستگی سیستمهایش، روشنگر اینستکه چسبیدن به آن در چشم راهبان، علاقه‌ایست ثانوی و تعلق خاطر اصلی این راهبان بر حصول به رهائی متمرکز شده است. وابستگی ماهائانا به این نتیجهٔ عملی در اصل از وابستگی هینایانا کمتر نیست و فلسفهٔ آن صرفاً تا آنجا با ارزش است که به انسان‌ها یاری دهد تا به هدفشان برسند.»^۲

بی شک ملاحظاتی وجود دارد که به موجب آن، ماهائانا بودیسم از طرفی تسلیمی در برابر حس کنجکاوی ذهنی گروه‌یگان است و از طرف دیگر پاسخگوی اشتیاق عمومی است برای میان بردن بسوی هدف. ولی در اصل کار ذهنهای بسیار حساس و دراک است که کارهای درونی خویش را مطالعه میکنند. برای هر کسیکه زیاد خود آگاه باشد. بودیسم پالی کانون، مسائل عملی زیادی را بدون پاسخ باقی میگذارد بینش روانشناسی این بودیسم، قدری جلوتر از ساختمان تحلیلی فهرستهای اعمال ذهنی حرکت میکند و گرچه دستوراتش روشنند، همیشه در بیان مشکلات عملی‌شان کمکی نمیکند. شاید این تعمیمی شسته رفته‌تر باشد که تعبیر کنیم، کسی تأثیر این مطالب را دریافت میکند که بنا بر نوشتهٔ پالی کانون، دری را که به نیروانا باز میشود، بوسیلهٔ کوشش صرف، به روی خود نبسته باشد، ماهائانا کلید را آهسته تکان میدهد تا به آرامی در قفل بچرخد. بنابراین کار مهم ماهائانا عبارتست از ایجاد توانائی ماهرانه (upaya) که بوسیلهٔ آن، هر نوع ذهن و روحیه‌ای، بتواند به نیروانا، دست یابد.

اینکه چطور یا چه وقت، نظریات ماهائانا پدید آمد، موضوعی است مربوط به حدسیات تاریخی. «ماهائانا سوترا»^۳ های بزرگ، به ظاهر، آموزشهای بودا و

شاگردان بلافصل او هستند. ولی استیل و سبکشان چنان متفاوت است و نظریه‌شان چنان ظریف‌تر و زیرکانه‌تر از نظریهٔ پالی‌کانون، بطوریکه دانشجویان، اغلب به اتفاق آراء، آنها را به تاریخی دیرتر نسبت می‌دهند. مدرکی در کار نیست که وجود آنها را در زمان «آزوکا»^۱ امپراطور بزرگ بودیست، نشان دهد. «آزوکا» پسر بزرگ «چاندراگوپتاماریا»^۲ بود که در سال ۲۶۲ پیش از میلاد به بودیسم گروید. سنگ نبشته آزوکا، چیزی نیست بجز آموزش‌های اجتماعی پالی‌کانون، پافشاری آن بر مسئله «آیمسا»^۳ مهربانی به انسان و حیوان و راهنمایی‌های کلی‌اش برای زندگی عامه مردم. متن‌های اصلی ماهایانا کمی پس از ۴۰۰ بعد از میلاد به وسیلهٔ «کوماراجیوا»^۴ به چینی برگردانده شد، ولی دانش ما از تاریخچه هندی آن، در خلال ملاحظات ششصد سالهٔ پس از مرگ آزوکا، بسیار ناقص است و مدارک داخلی «سوتراها» هم خیلی مهم هستند، بطوریکه ما بجز آنکه آنها را به چهار صد سال فیما بین ۱۰۰ پیش از میلاد و ۳۰۰ پس از میلاد نسبت دهیم کار بیشتری نمیتوانیم بکنیم. حتی زمان زیست افراد خاصی که با گسترش آنها همراه بوده‌اند مثل «آسواگوشا»^۵ «ناگارجونا»^۶ «آسانگا»^۷ و «وازوباندهو»^۸ را خیلی تقریبی میتوان تخمین زد.

بیان علت اصل و منشاء ماهایانیست سنتی، اینستکه آموزش‌های آن بوسیلهٔ بودا به مریدان صمیمی‌اش تحویل داده شدند، ولی از افشاء آن بین مردم خود داری شد، تا زمانی که دنیا آمادهٔ قبول آنها باشد. اصل «افشاء بعدی»^۹ تدبیر معروفی است برای فرصت دادن به رشد یک سنت و برای رویش مفهومی که در بذراولیه نهفته است. تناقضات آشکار بین نظریه‌های قدیم‌تر و جدیدتر، از آنجا روشن میشود که آنها را به سطوح مختلفه حقیقت (از نسبی‌ترین حالات تا به حالات مطلق) نسبت داده‌اند، و از میان آنها، مکتب «آواتاماساکا»^{۱۰} که احتمالاً نسبت به بقیه خیلی جدیدتر است، کمتر از پنج حقیقت مشاهده نمیکند. ولی مسئله سرچشمهٔ تاریخی ماهایانا برای فهم «ذن»^{۱۱} دارای اهمیت مستقیمی نیست زیرا «ذن» که

۱- Asvaghosha - ۲- Asoka - ۳- ahimsa - ۴- Chandragupta Maurya - ۵- Kumarajiva - ۶- Nagarjuna - ۷- Asanga - ۸- Vasubandhu - ۹- Avatamsaka School - ۱۰- ۱۱-

بیشتر از بودیسم چینی منشاء میگیرد تا از بودیسم هندی، هنگامی بمنصه ظهور میرسد که ماهائانای هندی کاملاً رشد کرده است. بنابراین ما میتوانیم از این مسئله بگذریم و به نظریه‌های مرکزی و اصلی ماهائانا که «زن»، از آن پدید آمده است، بپردازیم.

«ماهائانا»، خود را از بودیسم «پالی کانون»، بوسیله نهادن نام «حامل کوچک رهائی»، به بودیسم: (hina کوچک)، (yana حامل) و نهادن نام حامل بزرگ بر خود (maha بزرگ)، مشخص میکند - بزرگ از این جهت که در بر دارنده ثروتی چون «اوپایا»^۱ یا روشهائی برای دستیابی به نیروانا است - این روشها، از جدل سفسطه‌آمیز «ناگارجونا» که موضوع آن، آزاد کردن ذهن از تمام مفاهیم و تصورات ثابت و (فیکسه شده) میباشد گرفته است و تا نظریه رهائی «سوکهاواتی»^۲ یا زمین پاک از راه ایمان به نیروی «آمیتابها»^۳ (بودای نورانی) که گفته میشود بیداریش را سالها پیش از زمان گاتامابودا بدست آورده است، امتداد مییابد. حتی شامل بودیسم تانتریک^۴ قرون وسطای هند هم هستند که بوسیله آن رهائی را میتوان از راه تکرار کلمات مقدس و فرمولهائی که دارانی (dharani) نامیده میشوند و بوسیله انواع خاصی از «یوگا»^۵ (حاوی نزدیکی جنسی با یک «شاکتی»^۶ یا همسر روحی) بدست آورد. *

مطالعه مقدماتی پالی کانون، مسلماً این گمان را بدست میدهد که فقط از راه کوشش سخت و کنترل خود، میتوان به نیروانا رسید و اینکه، پژوهنده باید تمام تصورات دیگر را بخاطر تعقیب این آرمان کنار بگذارد. پیروان مکتب

۱- upaya - ۲- dialectic - ۳- Sukhavati - ۴- Tantric Buddhism - ۵- Amitabha - ۶- Shakti - vyoga

* این عمل میتونا (maithuna) نیز نامیده میشود، در ذهن میسیونرهای (مبلفین مذهبی) مسیحی عمل میتونا، بی دلیل به وفات تعبیر شده است در واقع ارتباط یا (شاکتی)، همه چیز بوده است بجز مسئله هرج و مرج جنسی و شامل میل رشد کرده و بسیار نادر یک مرد و یک زن است که تکامل روحی آنها را بطور اعم بعهده دارد. این مسئله حاوی تقدیس ارتباط جنسی است که قاعده تقسیمی از نظر کاتولیک را در باره ازدواج بعنوان یکی از شعائر دینی در خود داشته است. برای اطلاع بیشتر به کتاب (An introduction to Tantric Buddhism) (چاپ کلکته در سال ۱۹۵۳) اثر اس. بی. داسگوپتا و کتاب (Shakti and Shakta) (چاپ مدرس و لندن در سال ۱۹۲۹) اثر سرجان وودروف مراجعه فرمائید.

ماهائانا ممکن است در این فرض کاملاً محق باشند که قصد بودا از این تأکید بعنوان یک «اوپایا» بوده است، وسائل مهارتی برای توانا ساختن شخص در درک صحیح و روشن حلقهٔ معیوب و عبث، علاقه به دل نیستن، یا تلاش شخص برای خلاص شدن از خودپسندی و رهائی از خودپرستی خویش. زیرا این مسلماً همان فرجام و نتیجه‌ایست که اجرای نظریهٔ بودا بر آن قرار دارد. این موضوع ممکن است به تنبلی و بی‌حسی نسبت داده شود ولی به نظر میرسد حق این باشد که گفته شود، آنهائیکه در راه رهاسازی خویش باقی ماندند، اصولاً به مسائل مخالف عقیدهٔ عمومی که در این راه وجود دارد توجهی نداشتند، زیرا هر جا که ماهائانا به آموختن راه رهائی بوسیلهٔ تلاش شخصی فرد ادامه میدهد، مانند تدبیری عمل میکند که فرد را به آگاهی روشنی میرساند تا متوجه شود، آن تلاشها بیهوده است.

نشانه‌های مختلفی هست دائر بر اینکه یکی از ابتدائی‌ترین تفکرات و اندیشه‌های ماهائانا، مفهوم «بوده‌یساتوا» بوده است، نه فقط بعنوان «بودائی بالقوه»، بلکه بعنوان کسی که از راه دست کشیدن از نیروانا در سطح روانی بالاتری از کسی که به آن دست یافته است قرار داشته و از عوالم مرگ و میلاد، بریده است. در «پالی‌کانون»، شاگردان بودا که به نیروانا نائل میشوند به آرهان^۱ یا «انسانهای با ارزش» معروفند، ولی در متون ماهائانا، آرمان آرهان، اغلب خودپسندانه بحساب آمده است. این ایده فقط مناسب حال «سراوکا»^۲ است، یعنی آن کسیکه این نظریه به گوشش خورده و در آن فقط تا آنجا پیشرفت کرده است که به برداشتی «تئوریک» و نظری، رسیده است. ولی «بوده‌یساتوا» کسی است که درک میکند، دستیابی خود بخودی به نیروانا، با دستیابی «بخاطر خود»، و عمدی به آن، فرق دارد، و این دو با هم سخت تناقض دارند. از دیدگاه عامه، «بوده‌یساتوا» کانون پارسائی «باکتی»^۳ شد، نجات دهندهٔ دنیا، کسی که عهد کرده است به نقطهٔ انتهائی نیروانا وارد

نشود، مگر آنکه تمام موجودات درک کنندهٔ دیگر نیز، به آن رسیده باشند. او بخاطر دیگران موافقت کرده است، پشت سرهم به دایرهٔ «سامسارا» پا گذارد و تا دورانی بیشمار، آنقدر متولد شود که حتی چمنها و غبارها به مرحلهٔ بودائی نائل آمده باشند.

ولی از دیدگاهی ژرفتر، آشکار میشود که ایدهٔ «بوده‌یساتوا» در منطق بودیسم، الزامی است، زیرا اصولاً از اصل چنگ نینداختن و از دگرترین و حکمت غیر واقعی بودن «اگو» یا «من» و «نفس» سرچشمه میگیرد. زیرا اگر نیروانا حالتی باشد که در آن، کوشش و تلاش برای به چنگ آوردن واقعیت، بکلی متوقف شده است، (بخاطر درک غیر ممکن بودنش)، آشکارا بیهوده خواهد بود که نیروانا را بعنوان چیزی به چنگ آوردنی یا قابل دسترسی تصور کنیم. بعلاوه اگر «اگو» یا «من» صرفاً نوعی قرار داد باشد، بیهوده است که تصور کنیم، نیروانا، مرحله‌ای است که به وسیلهٔ «من» قابل دسترسی است. چنانکه در واجراک چدیکا آمده است:

«... تمام قهرمانان - بوده‌یساتوا، باید در ذهنشان این اندیشه را پروراند که تمام موجودات درک کننده از هر طبقه به وسیلهٔ من برانگیخته میشوند تا به رهائی بپردازند و حصر نیروانا دست یابند. هنگامی که تعداد بیشماری از موجودات به این ترتیب رها شده باشند، در واقع هیچ موجودی رها نشده است، چرا این «سایه‌وتی»^۲ است؟ برای اینکه هیچ بوده‌یساتوئی که در حقیقت بوده‌یساتوا باشد، ایدهٔ یک نفس، یک موجود، یا یک فرد مجرد را در سر نمی‌پروراند...» ●

نتیجهٔ این حالت آنستکه، اگر نیروانائی وجود ندارد که بتوان به آن دست یافت و اگر در واقع موجودات منفرد وجود ندارند، چنین فهمیده خواهد شد که

Subhuti - ۳

Vajracchedika - ۲

Samsara - ۱

● بقول سوزوکی (جلد ۳) صفحه ۵۵ ((حیطه)) حواس نواحی یا جنبه‌های دنیای خارج هستند که اندامهای حسی ویژه به آنها مربوطند.

بستگی ما به «دایره» صرفاً ظاهری است و در واقع ما هم اکنون، در نیروانا بسر می‌بریم، بگونه‌ایکه جستجوی نیروانا، گشتن بیهوده بدنبال چیزی است که هرگز گم نکرده‌ایم. پس طبیعتاً بودهیساتوا، حرکتی برای جدا شدن از «دایره سامسارا» نمی‌کند، و اینطور فکر نمی‌کند که نیروانا، جای دیگری قرار دارد، زیرا اگر اینطور فکر کند، لازمه‌اش اینستکه، قبول داشته باشد، نیروانا چیزی است که باید به آن دست یافت و سامسارا واقعیتی عملی است. طبق کلمات لانکا و اتارا سوترا^۱

... آنهائیکه از رنجهای ناشی از افتراق مرگ و میلاد (سامسارا) و جستجوی نیروانا ترسانند، نمیدانند مرگ و میلاد و نیروانا از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند و متوجه نیستند که تعام چیزهایی که در معرض تمیز و تشخیص هستند، واقعی ندارند، آنها تصور میکنند که نیروانا در فئای آینده حس‌ها و زمینه‌های آنها نهفته است...»

پس، تقلاً برای محو کردن دنیای قرار دادی اشیاء و رویدادها، به معنی تصدیق اینستکه، آنها واقعا وجود دارند. بعبارت دیگر اگر برای از بین بردن دنیای قرار دادی اشیاء و رویدادها، تلاش کنیم، مثل آنستکه وجود واقعی آنها را تصدیق کرده باشیم. از این رو اصل ماهايانيست ميگويد: «آنچه هرگز بر نخاسته است، نابود کردن ندارد»، یا بعبارت دیگر «نباید در پی از بین بردن چیزی بود که در بین نیست».

اینها تفکرات بیهوده و سفسطه‌های یک سیستم «ایده‌الیسم سوپژکتیو»، ذهنی یا هیچ‌گرائی نیست، بلکه پاسخهایی است به مسئله‌ای عملی که ممکن است آن را اینطور بیان کرد: «چنگ انداختن من به زندگی، مراد یک حلقه معیوب، گیرمیاندازد، پس چگونه فرا بگیرم که چنگ نیاندازم؟

چگونه میتوانم برای رهائی تلاش کنم؟ در حالیکه «تلاش کردن»، خودش دقیقاً، مغایر با رهائی است؟» (بعبارت دیگر تلاش برای چنگ نینداختن، درست مانند همان چنگ انداختن است، زیرا انگیزه آن، یکی است - و اشتیاق مرا

میرساند برای نجات دادن خود از یک مشکل. من نمیتوانم از این اشتیاق خلاص شوم، زیرا این اشتیاق، اشتیاقی است مشابه اشتیاق خلاص شدن از آن! به بیانی دیگر: تا زمانیکه آرزوی خلاص شدن از یک آرزو، خودش هم آرزویی است همانند آن آرزو، من نخواهم توانست از دست «آرزو» خلاص شوم!! این، مشکلی آشناست، مشکل هر روزه «اتصال مضاعف» روانشناسی، این مشکل که کوشش برای حل هر مشکل، مشکلات تازه‌ای می‌آفریند، مشکل غصه بخاطر غصه‌های خود، مشکل ترسیدن از ترس.

فلسفه ماه‌ایانا، پاسخی قوی و مؤثر عرضه میکند که موضوع نوعی از ادبیات است بنام «پراجنا - پارامیتا»^۱ یا عقل عبور به سوی کرانه دیگر و یا «خرد گذر کردن به ساحل دیگر». ادبیاتی که کاملاً با کار ناگارجانا (۲۰۰ پس از میلاد مسیح) پیوستگی دارد. ناگارجانا با «شانکارا» بعنوان افرادی از بزرگترین مغزهای هند شناخته میشوند. به بیان نارسا، پاسخ اینستکه:

تمام چنگ اندازیها، حتی چنگ انداختن به نیروانا. بیهوده و عبث است - زیرا هیچ چیز به چنگ آوردنی و به چنگ آمدنی وجود ندارد. این همان «سونیاوادا»^۲ یا سانیوادای مشهور ناگارجانا است که «حکمت یا اصل تهی بودن»^۳ اوراتشکیل میدهد. طور دیگر، آنرا بعنوان «ماده‌یامیکا»^۴ یعنی «راه میانه» میشناسند، زیرا تمام موضوعات و مسائل متافیزیکی را از راه اثبات نسبی بودن آنها، رد میکند. از دیدگاه فلسفه آکادمیک و فرهنگستانی، پراجنا - پارامیتا و نظریه ناگارجانا بی شک شکلی از هیچ گرائی^۵ یا «نسبی گرائی مطلق»^۶ هستند. ولی این دیدگاه، دیدگاه ناگاجلنا نیست. دیالکتیک و جدلی که او، هر مفهوم واقعیت را با آن خراب میکند، صرفاً تدبیری است برای شکستن و قطع کردن حلقه‌ی معیوب چنگ اندازی و ایستگاه نهائی فلسفه‌اش، ناامیدی و یأس فرومایه‌ی هیچ گرائی نیست، بلکه همان خوشی و سعادت طبیعی و برکت چاره نیافتھی

Sunyavada - ۳

absolut relativism - ۶

Shankara - ۲

nihilism - ۵

Prajna Paramita - ۱

Madhyamika - ۴

«آناندا» رهائی است.

سانیاوا،^۱ نامش را از اصطلاح «سانیا»^۲ بمعنی «تهی» یا «سانیاتا»^۳ به معنی «حالت خالی بودن» گرفته است، ناگارجانا ماهیت واقعی را یا بهتر بگویم مفاهیم واقعیتهای را که ذهن انسان میتواند شکل دهد، به وسیلهی آن بیان میکند و تصوراتی را که ذهن آدمی از واقعیت دارد، شرح میدهد. تصورات و مفاهیمی که در اینجا مورد توجه قرار گرفته‌اند، نه فقط شامل نظرات متافیزیکی و مسائل مافوق طبیعت میشوند، بلکه ایده‌آلها، باورهای مذهبی، امیدها و جاه طلبی‌های غائی از هر قبیل - هر آنچه را که ذهن بشر جستجو میکند و بخاطر تأمین جسمی یا روحی‌اش به آن چنگ می‌اندازد، شامل میشود. سانیاوا^۴ نه فقط باورهای را که انسان آگاهانه میپذیرد مورد توجه قرار میدهد بلکه به جستجوی قضایای مخفی ناخود آگاه اندیشه و عمل نیز میپردازد و آنها را تسلیم همان نوع درمانها میکند، تا اینکه اعمال ذهن به سکوتی کامل تبدیل شود. حتی ذهن از ایده^۵ «سانیا» هم باید خالی شود:

«... نمیتوان آن را تهی یا غیر تهی نامید

و یا هر دو و یا هیچکدام

بلکه برای نشان دادن آن است

که به آن «تهی» میگویند.»^۶

اسچرباتسکی^۷ مسلماً درست اندیشیده است که بهترین نامی که به سانیاوا داده شده «دکترین نسبیت» است. زیرا روش ناگارجانا بطور ساده، عبارت است از نشان دادن اینکه هیچ چیز دارای واقعیت مستقل نیست، زیرا هر چیز، فقط نسبت به چیزهای دیگر وجود دارد. هیچ چیز در جهان نمیتواند «قائم بذات» و متکی بر خود باشد، نه شیئی، نه حقیقت، نه وجود، نه رویداد - و به این دلیل بیهوده خواهد بود چیزی را بعنوان آرمان دست یافتنی، انتخاب کنیم -

Sunya - ۳

Sunyavada - ۲

ananda - ۱

Sicherbatsky - ۷

Madhyamika Shastra xv 3 - ۵

Sunyata - ۴

زیرا: آنچه انتخاب میشود، فقط نسبت به چیز متضاد و متقابل خودش وجود دارد، چونکه آنچه که هست به وسیله آنچه که نیست معرفی میشود، بود در برابر نبود جلوه‌گری میکند، خوشی به وسیله درد معرفی میشود، زندگی از طریق مرگ ثابت میشود و حرکت و جنبش بخاطر سکون و سکوت قابل تعریف است. بدیهی است که ذهن نمیتواند ایده‌ای بسازد که معنی «بودن» بدهد بدون اینکه در برابرش مسئله «نبودن» خودنمائی کند، چرا که ایده‌های هستی و نیستی، انتزاعهائی هستند ناشی از تجربیاتی ساده مانند اینکه مثلا در سمت راست یک سکه وجود دارد و در سمت چپ سکه‌ای وجود ندارد.

از یک دیدگاه، شبیه همین نسبتیت، بین نیروانا و سامسارا، bodhi (بیداری) و klesa (غفلت) وجود دارد. یعنی اینکه به جستجوی نیروانا بودن وجود و مشکل سامسارا را در بر دارد و طلب بیداری یعنی اینکه انسان در مرحله غفلت و فریب قرار دارد. بعبارت دیگر بمحض اینکه نیروانا موضوع مورد علاقه قرار گیرد، تبدیل به عنصری از عناصر سامسارا میشود. نیروانای واقعی نمیتواند مورد علاقه قرار گیرد. زیرا نمیتوان آن را به تصور در آورد. بنابراین لانکاواتاراسوترا میگوید:

... و باز ماهاماتی،^۱ معنی نا دوگانگی چیست؟

معنی آن اینستکه روشنائی و سایه، بلند و کوتاه، سیاه و سفید اصطلاحاتی نسبی هستند (ماهاماتی)) و از یکدیگر جدا و مستقل نیستند مثل نیروانا و سامسارا، دوگانگی در هیچ چیز نیست، هیچ چیز دو تا نیست، در جائیکه سامسارا نباشد نیروانا هم وجود ندارد و در جائیکه نیروانا نباشد، سامسارا هم نیست، زیرا شرط وجود، کیفیتی انحصاری، دو سره و متقابل نیست. بنابراین گفته میشود که تمام چیزها به همان یگانگی نیروانا و سامسارا هستند.^۲

ولی همچندی یا معادله‌ی «نیروانا = سامسارا» به مفهوم دیگر هم درست است. یعنی آنچه بنظر ما سامسارا میاید در واقع نیروانا است و آنچه به نظر ما دنیای

شکل و فرم (rupa) میاید، در واقع تهی و خالی (Sunya) است. از اینرو این گفته مشهور است که:

«شکل و فرم، فرقی با تهی بودن ندارد. تهی بودن فرقی با شکل و فرم ندارد. شکل دقیقاً همان تهی بودن است و تهی بودن دقیقاً همان شکل»^۱

باز تکرار میکنیم که، این بدان معنی نیست که بیداری باعث خواهد شد، دنیای فرمها بدون اینکه آثاری بر جای گذارد، محو شود. زیرانیروانارا بعنوان «فنای آینده حسها و حوزههای آنها»، جستجو نمیکنیم. سوترا میگوید «شکل و فرم، درست همان گونه که هست، تهی است، با تمامی یگانگی پراز تیغش» مقصود از این همچندی یا معادله، ارائهی پیشنهادی متافیزیکی نیست، بلکه منظور کمک به جریان بیداری است. زیرا بیداری هنگامی که انسان کوشش دارد دنیای هر روزه شکل و فرم را تغییر دهد یا از آن بگریزد، یا از تجربه خاصی که انسان خود را در این لحظه در آن مییابد دور شود، رخ نمیدهد، هر کوشش از این نوع، تظاهری است از چنگاندازی. حتی خود چنگاندازی را نباید با زور تغییر داد، زیرا:

«... بیداری بودهی»^۲ پنج لغزش است و پنج لغزش بودهی است. . .

اگر کسی بودهی را بعنوان چیزی دست یافتنی و پرورش داندی

بوسیله انضباط، تلقی کند، مرتکب غرور و خودپسندی شده است...»^۳

بعضی از این گذرگاهها، ممکن است ظاهراً نشانگر این باشند که بودهیساتوا هم شاید راهی دنیائی و سهل الوصول باشد - چون سامسارا همان نیروانا است میتوان هر طور که دوست داشت در زندگی، آن را پیمود. شخص ممکن است کاملاً اغفال شده باشد، ولی از آنجائیکه حتی اغفال و فریب هم همان بودهی است، نکتهای برای تلاش در جهت تغییر آن وجود ندارد. اغلب شباهت فریبآمیز و گول زندهای بین کرانههای متقابل، وجود دارد. دیوانهها غالباً با اولیاء و مقدسین شباهت دارند، و حجب و فروتنی دست نخوردهی دانشمند و

۲ - Bodhi

۱ - Prajna - paramita - hridaya Sutra

۳ - Saptasatika - prajna - paramita Sutra 232, 234

حکیم، اغلب موجب میشود که او یک شخص خیلی خیلی عادی و عامی بنظر آید. هنوز راه آسانی برای مشخص کردن تفاوتها وجود ندارد و نمیشود گفت فرد عادی و عامی چکار میکند که باعث تفاوت او با یک بودهیساتوا میشود و بالعکس. تمام راز و رمز و سر اصلی زن در این مسئله نهفته است، و ما بر موقع مناسب به آن خواهیم پرداخت. در اینجا کافی است بگوئیم که آنکس که «فرد عادی» نامیده میشود، فقط در ظاهر طبیعی است، یا شاید اینکه حالت طبیعی واقعی‌اش، برایش غیر طبیعی جلوه میکند. در عمل بسادگی ممکن نیست عمداً تصمیم بگیریم جستجوی نیروانا را متوقف کنیم و یک زندگی عادی و عاری از تصنع را پیشه کنیم. زیرا به محض اینکه کسی عمداً زندگی عادی را پیشه کند دیگر آن زندگی طبیعی نخواهد بود.

به همین دلیل است که اصرار متون ماه‌ایانا در باره مسئله غیر قابل دسترسی بودن نیروانا و «بودهی» چیزی نیست که از لحاظ تئوریک بعنوان یک عقیده فلسفی صرف، پذیرفته شود. انسان باید با «تمام وجود» بداند که هیچ چیز به چنگ آوردنی در دنیا وجود ندارد:

« در مجلسی که در حضور سوپوتی تشکیل شده بود، مجلسیان در این فکر بودند که انگار حتی آنچه را که الهگان میگویند ما درک میکنیم، اگر چه بی صدا باشد، ولی چرا گفته‌های سوپوتی را نمی‌فهمیم؟ سوپوتی افکارشان را خواند و گفت:

چیزی فهمیدنی وجود ندارد، هیچ چیز برای فهمیدن وجود ندارد، زیرا هیچ چیز ویژه‌ای مورد نظر نبوده است. . . و هیچ چیز ویژه‌ای بیان نشده است. . . هیچکس این کمال‌عقلی را که شرح داده شد به چنگ نخواهد آورد، زیرا بطور کلی هیچ حکمت (Dharma) بو اصلی تعیین و مطلق نشده است، روشن نشده، یا ابلاغ نشده است، لذا کسی نخواهد بود که بتواند آنرا بچنگ آورد. . . »^۱

پس، هنگامی به مقصود میرسیم که به روشنی فهمیده باشیم که تمام کارهای عمدی انسان آرزوها، آرمانها، حیلها، عبث و بیهوده‌اند. در تمام جهان، درون و بیرون، چیزی وجود ندارد که بتوان بر آن تکیه زد و کسی وجود ندارد که بتواند روی چیزی تکیه زند. این مسئله از راه آگاهی روشن از هر آنچه که ارائه راه حلی، یا موجد واقعیتی معتبر بنظر میرسد، و از راه عقلی که دارای قوه درک مستقیم است و «پراجنا» نامیده میشود و هر چیز را با بینش نسبی می‌بیند، آشکار شده است. در چشم پراجنا، وضع انسان، مانند آنستکه - بخواهند تشنگی را با آب نمک فرو نشانند - دنبال کردن هدفهاییکه بالمال دنبال کردن هدفهای دیگری را ایجاب میکند، چنگ انداختنی است بر عینیاتی که سیر زود گذر زمان آنها را به بی اساسی و نا استواری غبار در می‌آورد. همان کسیکه، تعاقب میکند، همان کسیکه می‌بیند و میداند و آرزو دارد، همان نفس درونی و جوهر باطنی، وجودش فقط نسبت به موضوعات بی‌دوام مورد تعاقبش بستگی دارد. بعبارت دیگر نفس درونی، فقط نسبت به موضوعات بی‌دوامی که دنبال میکند، وجود دارد. او می‌بیند که چنگ اندازیش بر دنیا، خفه‌شدن خودش است - فشردن کردن خویش است بدست خویش - فشردنی که او را از همان زندگی‌ای هم که آنطور آرزوی رسیدن به آن را دارد، محروم میکند، و راهی برای بیرون شدن وجود ندارد، راه‌گزینی نیست، راهی که او بتواند برای فرار از این تنگنا در پیش گیرد وجود ندارد، راهی که بدلخواه و به اختیار او باشد در برابرش نیست و به اصطلاح نه راه پیش دارد، نه راه پس... اما، کو آنکه می‌خواهد بیرون شود؟؟ لحظه‌ای فرا میرسد که مسئله آگاهی از تله گریز ناپذیری که در آن ما، در عین حال هم تله‌انداز هستیم، هم به تله افتاده، به نقطه شکنده‌ای میرسد.

انسان میتواند بگوید که آن آگاهی «میرسد» بالغ میشود» یا «عمل می‌آید» و ناگهان آنچه را لانکاواتاراسوترا «نوعی چرخش در ژرف‌ترین مقر آگاهی» یا «از این رو به آن رو شدن عمیق‌ترین موضع آگاهی» اش مینامد، اتفاق میافتد.

در این لحظه، تمام احساس قید و گرفتاری به دور افکنده میشود و پيله‌ای که کرم ابریشم به دور خودش تابیده است، باز میشود و به او رخصت میدهد مانند پروانه بال بگشاید و به پرواز در آید. آن دل واپسی و اضطراب خاصی را که «کی‌یرکه‌گارد» بدرستی در بن روح انسان عادی جایگزین دیده است، دیگر در آنجا باقی نمی‌ماند. دیگر به تدبیرها، و شیوه‌ها، آرمانها، جاه‌طلبی‌ها و آرزوها، و به خود تسکین دادن‌ها و به تسلا‌ی خود، نیازی نیست، زیرا اکنون دیگر زندگی کردن خودبخودی بدون اینکه تلاشی برای خود بخود بودن در بین باشد امکان پذیر است. در واقع چاره‌ی دیگری نیست، زیرا اکنون دیده میشود که هرگز «خودی»، در بین نبوده است تا خود را تحت کنترل خود در آورد.

پائین آمدن تا حد اصولی چنین برهنه و موجز، جریانی درونی است که «سانیاوادا» کوشش میکند با فلسفه‌ی نفی کلیش به جریان اندازد. بنابراین بزرگترین قسمت کار ناگارجانا، تکذیبی منظم و دقیقاً منطقی از هر وضع فلسفی موجود در هند زمان او بود؛ قائل شدن به اینکه موضوع و مقصود آن، یک تجربه و جریان درونی است، باعث شده است که دانشجویان غربی همیشه دچار اشکال در درک این مسئله بشوند که چطور میشود نظرگاهی چنین نفی‌گرا، بتواند دست‌آوردهائی آفریننده داشته باشد؟ بنابراین باید تکرار شود که اصطلاح نفی و منفی، نه مبتنی بر واقعیت خود و خود واقعیت، بلکه بر پایه‌ی تصورات ما از واقعیت بکار میرود. محتوای مثبت و آفریننده‌ی سانیاوادا، در خود فلسفه نیست، بلکه در دید نوین از واقعیتی است که بهنگام عمل آشکار میشود، و ناگارجانا، این دید را با تلاش در جهت تعریف و بیان، خراب نمیکند.

ولی ماهائانا اصطلاح دیگری هم برای واقعیت دارد که شاید از اصطلاح Sunya

۱ - Kierkegard

۲ - خوانندمای که مایل است در باره فلسفه ناگارجانا (Nagarjuna) پی‌گیری ژرف‌تری بکند میتواند

به کار عظیم پروفیسور تی. آر. وی. مورتی تحت عنوان فلسفه مرکزی بودیسم (T. R. V. Murti The Central

Philosophy of Buddhism) مراجعه کند. متأسفانه نوشته‌های زیادی در باره ناگارجانا به زبان انگلیس

وجود ندارد. بجز چند ترجمه جزئی و فقط مورتی مؤلف واقعی ابیات پراجنا - پارامیتاست که برای آن میتوان

به Conze جلد ۲ و ۳ مراجعه کرد.



یا «تهی»، گویاتر باشد. این اصطلاح کلمهٔ «تاثاتا» (Tathata) است که میتوان آن را به اینچنین بودن^۱، به این قرار^۲ یا آن چنانی یا آنطور که هست^۳، ترجمه کرد. بهمین گونه، بوداها را «تاثاگاتا»^۴ میخوانند - یعنی آنهاییکه «اینطور» می آیند و میروند. واژه سانسکریت tat (یا ihat) احتمالاً بر پایهٔ اولین کوششهای کودک برای حرف زدن قرار دارد، بطوریکه کودک به چیزی اشاره میکند و میگوید تا «Ta»، یا دا «Da». پدران خودشان را دلخوش میکنند به اینکه گویا کودک با نامیدن دادا «Dada» یا ددی «Daddy» آنها را صدا میزند. ولی شاید کودک دارد شناخت خودش را از دنیایان میکند و میگوید «آن»، هنگامیکه ما میگوئیم «آن»^۵ یا «اینطور» به حیطةٔ تجربی غیر لفظی، به واقعیتی که مستقیماً درک و دریافت میکنیم، اشاره کرده ایم، زیرا ما در حال کوشش برای نشان دادن چیزی که می بینیم یا احساس می کنیم هستیم نه آن چیزی که فکر می کنیم یا به زبان می آوریم. بنابراین «تاثاتا» دنیا را آنطور که هست نشان میدهد، غربال نشده، دنیائی که بوسیلهٔ سمبولها و نمادها و تعریفهای فکر و اندیشه تقسیم نشده است. او به واقعیت و به فعلیت بعنوان چیزی غیر انتزاعی و غیر تصویری اشاره میکند. یک بودا یک تاثاگاتاست، یک «رهر»^۶ است. برای اینکه او در برابر این دنیای اصولاً غیر قابل تصور که هیچ کلمه ای قادر به وصف آن نیست و با ایده هائی از قبیل هستی یا نیستی، خوب یا بد، گذشته یا آینده، اینجا یا آنجا، جنبش یا سکون، باقی یا فانی، جور در نمی آید، بینا و بیدار است. چنانکه، بودهیساتوا منجاسری^۷ در بارهٔ تاثاگاتا در ساپتاساتیکا^۸ میگوید:

«... اینچنین بودن یا این همانی (تاثاتا) نه میشود، نه از شدن باز
میانند، من تاثاگاتا را اینطور می بینم. این چنین بودن و این همانی نه
گذشته و آینده است و نه حال، من تاثاگاتا را اینطور می بینم. این
چنین بودن و این همانی از دوگانگی و یگانگی بر نمیخیزد، من تاثاگاتا

1 - pathagatas - ۱	2 - thatness - ۲	3 - thusness - ۳	4 - suchness - ۴
5 - Saptasatika - ۵	6 - Bodhisattva Manjusri - ۶	7 - that - ۷	

را اینطور می‌بینم. این چنین بودن نه ناخالص است و نه خالص، من
 تاناکاتا را اینطور می‌بینم. این چنین بودن و این همانی نه بر میخیزد،
 و نه فرو می‌نشیند، من تاناکاتا را اینطور می‌بینم...^۱

چون تاناتا حالت حقیقی یک بودا و همه‌ی موجودات است، لذا بعنوان ماهیت اصلی‌مان نیز به آن اشاره میشود و بنابراین «ماهیت بودائی»، مانیز بحساب می‌آید. یکی از اصول اصلی ماهایانا آنست که تمام موجودات واجد ماهیت بودائی هستند و لذا همه‌شان امکان بودا شدن دارند. بواسطه‌ی یکی بودن ماهیت بودائی و تاناتا، اصطلاح بودا بکرات بمثابه خود واقعیت بکار میرود نه صرفا بمثابه انسان بیدار. همینطور اتفاق می‌افتد که در ماهایانا بیک بودا اغلب بعنوان مظهری از واقعیت مینگرند و همین دید است که پایه پریشهای عامیانه را که در آن بنظر میرسد بودا چون خدائی مورد پرستش قرار گرفته باشد، شکل میدهد. گفتیم (بنظر میرسد مورد پرستش قرار گرفته باشد)، زیرا حتی ماهایانا بودیسم، معادل درستی از توحید یا «تئیسیم»، بمفهوم یهودی- مسیحی را در خود ندارد که در آن هویت خدا با اصول اخلاقی بطور دقیق تعیین شده باشد. بعلاوه بوداهای مختلفی که آنطور مورد احترام و ستایش هستند (مثل آمیتهاها^۲ و وایروکانا،^۳ آمیتایوس^۴ راتناسابهاوا^۵ و غیره) همیشه مظاهر ماهیت حقیقی شخص خود هستند.

در اینجا نیز اساس بودیسم ایمانی، در بودیسم سوکهاواتی^۶ یا مکتب سرزمین پاک نهفته است که در آن عقیده بر این است که تمام کوشش‌هاییکه بخاطر بودا شدن انجام میگیرد، صرفا از غرور من (ego) سرچشمه میگیرد.

۱- (اینچنین بودن یا (suchness) نه گذشته است، نه آینده و نه حال)) زیرا هنگامیکه دیده میشود که نه گذشته‌ای وجود دارد نه آینده‌ای دیگر زمان حالی هم وجود نخواهد داشت زیرا پندار زمان حال فقط نسبت به گذشته و آینده میتواند وجود داشته باشد.

Amitayus - ۵

Vairocana - ۴

Amitabha - ۳

Theism - ۲

Sukhavati - ۷

Ratnasambhava - ۶

در اين ايمان تمام آنچه لازم و ضروري است و عبارت است از تکرار فرمول نامو - آميتابهايا،^۱ از نظر ادبي به «نام آميتابها» يا (درود بر آميتابها) معنی میدهد، بطوريکه تنها همین برای فراهم کردن تولد دوباره انسان در سرزمين پاک، که آميتابها بر آن حکومت میکند، کافی است. در اين سرزمين پاک، تمام موانعی که در اين دنيا در سرراه بودا شدن قرار دارند کنار میروند، بگونه‌ايکه، تولد دوباره در سرزمين پاک در واقع معادل است با بودا شدن. تکرار آن نام مؤثر قلمداد میشود برای اينکه در دورانهای گذشته، آميتابها نذر و عهد کرد که وارد حد متعالی بودائيت نمیگردد، مگر اينکه تولد دوباره در سرزمين پاک برای تمام موجوداتیکه نام او را فراخوانده‌اند بيمه شده باشد. چونکه او عاقبت الامر، به مرحله‌ی بودائيت وارد شد، اين نذر و عهد مؤثراً انجام شده است.

حتی ناگارجانا به اين اصل متمایل بود، زیرا اين راهی معمولی‌تر و نمودارتر است که بگویند چون ماهيت حقيقي هر انسان خود بخود همان ماهيت بودا است، انسان نباید ديگر کاری کند که ماهيتش بودا شود. برعکس، پژوهش برای بودا شدن بمعنی بودا بودن انکار انسان است - و اين تنها اساسی است که به اتکاء آن ميتوان بودائيت را درک کرد. کوتاه سخن اينکه بودا شدن فقط لازمه‌اش اينست که ايمان داشته باشيم که انسان خود بخود بودا است. شين ران^۲ ژاپنی، ارائه دهنده‌ی بزرگ «سرزمين پاک»، حتی تا آنجا رفت که بگوید فقط کافيست نام را تکرار کنیم، زیرا او می‌دید که کوشش برای ايمان پيدا کردن، خیلی مصنوعی بوده است و انسان را در مورد ايمان خودش به شک می‌اندازد.

بوديسم «سرزمين پاک»، بروشنی، فرعی است منبعث از اصل «بودهيساتوا»، که کار شايسته‌ی مرد آزاده، آزاد سازی همه موجودات ديگر بوسيله «اوپايا» يا «وسائل استادانه» است. او بوسيله‌ی پراجنا يا بوسيله‌ی عقل حسی و درک مستقيم (نه استدلالی)، بدون ماهيت واقعيت مينگرد. و اين به نوبه‌ی خود،



کارونا^۱ یا نلسوزی برای تمام کسانی را، که هنوز در قید و بندهای بی‌خبری و در چنگال جهل اسیرند، در او بیدار میکند. کارونا، در بطن خود، چیزی بیش از نلسوزی بخاطر جهل دیگران معنی میدهد. زیرا دیدیم که مراجعت بودهیساتوا به دنیای سامسارا، بر پایه‌ی این اصل قرار داشت که سامسارا در واقع همان نیروانا است و اینکه «تهی و خالی درست همان شکل و فرم است». اگر پراجنا عبارت باشد از این عقیده که «شکل و فرم تهی و خالی است»، کارونا بر این عقیده است که «تهی و خالی، شکل و فرم است». بنابراین کارونا تصدیقی است از دنیای هر روز در ماهیت «این همانی» و «این چنینی»، آن، و این یکی از صور «ماه‌ایانا» است که قویا در زن مورد تأکید قرار میگیرد. در واقع کارونا ایده‌ای را که میگوید بودیسم همیشه فلسفهٔ انکار دنیا است و در آن یگانگی شکلها اهمیتی ندارد، بی اعتبار میکند. به خاطر کارونا بود که «ماه‌ایانا بودیسم» الهام‌بخش هنر چینیان در سلسله‌های سونگ^۲ و یوان^۳ شد. هنری که بیشتر بر شکلهای طبیعی تکیه کرد تا نمادهای مذهبی. زیرا در کارونا دیده میشود که تحلیل شکلها و فرمها به تهی و خالی بهیچوجه مغایر با مشخصات خاص خود شکلها نیست. زندگی موجودات فقط از نظر قرار دادی، از مرگشان جداست. در حقیقت امر، مردن، زیستن است. درک اینکه هر شکل منفرد همانطوریکه هست، تهی و خالی است، و دیگر اینکه یگانگی هر شکل، حقیقتش در اینست که آن شکل نسبت به شکلهای دیگر موجودیت پیدا میکند. اساس دکترین دارماداتو^۴ یا «قلمرو دارما» در آواتاماساکا^۵ سوترای بزرگ و حجیم است. این کار بزرگ و پر حجم، احتمالاً اوج کار ماه‌ایانای هندی است و یکی از تصورات مرکزیش، شبکه‌ی گسترده‌ی جواهرات یا بلورهاست، همانند تار عنکبوتی در هنگام طلوع آفتاب، که در آن، هر جواهر بقیه‌ی جواهرات را منعکس میکند. این شبکه‌ی جواهرات، همان «دارماداتو» است، همان جهان

Dharmadhotu - ۴

yvan - ۳

Sung - ۲

karuna

Avatamsaka - ۵



است، همان قلمرو دارماها یا همان عرصهٔ «اشیاء - حوادث»، بشمار می‌باشد. مفسرین چینی، طبقه‌بندی چهارگانه‌ای از دارماداتو بدست آورده‌اند که بعداً در نوران سلسلهٔ تانگ برای زن دارای اهمیت قابل توجهی شد. طبقه‌بندی «چهارقلمرو دارما»، به شکل زیر است:

۱- شی shih «اشیاء - حوادث»، منفرد و یگانه‌ای که دنیا از آن شکل گرفته است.

۲- لی Li «اصل»، یا «واقعیت غائی»، که در زیر تعدد و گوناگونی اشیا قرار دارد و بستر آنها را تشکیل می‌دهد.

۳- لی‌شی و ووی Li shih wu ai «مابین اصل و شیئی، سدی نیست»، یعنی بین نیروانا و سامسارا، بین تهی و شکل، هیچگونه ناسازگاری وجود ندارد و نیل به یکی، مستلزم نفی دیگری نیست.

۴- شی‌شی و ووی Shih shih wu ai «بین شیئی و شیئی هیچگونه سد و مانعی نیست»، معنی آن اینستکه «اشیاء و رویدادها»، یکدیگر را در بر می‌گیرند و اینکه بالاترین بینش و والاترین بصیرت، همانا درک آنها در عرصهٔ «اینچینی»، طبیعتشان است. در این عرصه و در این پهنه، هر «شیئی- رویداد»، خود مختار، خودزا یا خود بخود بنظر میرسد، زیرا کاملاً طبیعی بودن، همانطور که هست، تاثا بودن - درست همینطور و بهمین قرار که هست بودن- آزاد بودن است، بدون سد و مانعی.

دکترین «دارماداتو» تقریباً می‌گوید که هارمونی و همناختی شایسته و مناسب جهان، هنگامی درک می‌گردد که بدانیم هر «شیئی - رویداد»، اجازه دارد به آزادی و خود بخودی خویش باشد بدون تداخل، برخورد و معارضه. با بیانی ذهنی‌تر میشود گفت: «بگذار هر چیز آزاد باشد که همانطور که هست باشد. خود را از دنیا جدا مکن و سعی کن در میان آن و در بطن آن قرار گیری»، فرق و مرز دقیق و ظریفی بین این طرز فکر و بیعلاقگی و بی‌قیدی صرف، وجود دارد که میتوان آن را بمثابهی طریقی دانست که دست و پایمان را حرکت می‌دهیم. هر کدام از دست و پایمان خودش حرکت میکند، از درون. به هنگام



راه رفتن پاهایمان را با دستهایمان جا به جا نمی‌کنیم. بنابراین، بدن فرد سیستمی است از نوع «شی شی ووآی»، و یک بودا، درک میکند که کل جهان بدن اوست. بدنش تمامی جهان است، نوعی هارمونی و همسازی کاملاً وابسته به هم، که از درون خود سازمان میگیرد، نه از برخورد و تداخل در بیرون.

فلسفه ماهایانا، بدن بودا را سه پوسته تصور میکند، تحت عنوان «تریکیایا»^۱ یا «بدن سه گانه». بدن او بعنوان توده و انبوه «اشیاء - رویدادها» یا فرمهای انسانی ویژه او به نام «نیرماناکایا»^۲ یا «بدن متغیرالشکل» در نظر گرفته میشود. فرمهای خاص انسانی بوداهای تاریخی و پیش تاریخی وجود دارد، مانند گاتاما «کاسیایا»^۳ یا «کاناکامونی»^۴ و تا زمانیکه اینها «در گوشت» ظاهر شوند. نیرماناکایا یا فرمهای خاص انسانی در اصل تمامی جهان شکل را شامل میشود. پوسته دوم «سامبهوگاکایا»^۵ یا «بدن لذت و تمتع» است. این همان حوضه «پراجنا» خرد، و «کارونا» نلسوزی است که دومی از بالا به دنیای فرم مینگرد و اولی از پائین به قلمرو خلاق نگاه میکند. لایه «سامبهوگاکایا» را میتوان «بدن واقف» نیز نامید زیرا در این بدن است که یک بودا به بودائی خویش واقف است. سر انجام به پوسته سوم میرسیم که همان خلاء است «دارماکایا»^۶ به معنی «بدن دارما» یا همان سونیا است.

«ناگارجانا» به طریقی که در آن خلاء چون شکل و یا تهی چون فرم ظاهر میشود، گفتگو نمیکند از «دارماکایا» مثل «نیرماناکایا» بحث نمیکند، شاید احساس این نکته برای کسانیکه عملاً بیداری را درک نکرده‌اند کاملاً نامفهوم باشد. زیرا بودا خودش چنین پرسشهایی را مقایسه کرده بود با حماقت مردی که تیر خورده باشد و در همانحال اجازه ندهد که آن را از بدنش خارج کنند مگر آنکه تمام جزئیات ظاهری و همچنین خانواده و انگیزشهای تیرانداز را

Kasyapa - ۳

Nirmanakaya - ۲

Trikaya - ۱

Dharmakaya - ۶

Sam bhogakaya - ۵

Kanakamuni - ۴

برایش شرح بدهند. معهذًا جانشینان ناگارjana برادران «آسانگا»^۱ و «واسوباندهو»^۲ (۳۶۰ - ۲۸۰ میلادی) که روی نوعی فلسفه ماهایانا که عموماً به عنوان «یوگاکارا»^۳ شناخته شده است، کار کرده‌اند. تلاش‌هایی کرده‌اند تا این مسئله خاص را مورد بحث قرار دهند.

بر طبق فلسفه «یوگاکارا»، دنیای شکل و فرم «سیتاماترا»^۴ (فقط ذهنی) یا «ویجناپتی‌ماترا»^۵ (فقط تصویر و نمایش) است. بنظر میرسد این دیدگاه شباهت تامی به نظریه فلسفه‌های غربی «ایدالیسم سوپژکتیو»^۶ دارد که در آنها دنیای محسوس و مادی بعنوان تصویری از ذهن یا «تصورات ذهنی» در نظر گرفته میشود. ولی باید گفت تفاوت‌هایی بین این دو دیدگاه، وجود دارد. در اینجا نیز مانند همیشه ماهایانا، به اندازه تعریف و تشریح یک تجربه درونی و یک وسیله بیدار کردن تجربه در دیگران، ساختمانی فرضی و نظری ندارد. بعلاوه کلمه «citta» دقیقاً معادل با کلمه «روح» در فرهنگ ما نیست. اندیشه غربی تمایل دارد روح را از راه تقابل با جسم تعریف کند و جسم را آنقدر که بصورت شیئی جامدی که اندازه شده باشد ببینید، بصورت خود «اندازه» نمی‌بیند. خود اندازه، بطور مجرد و منتزع برای غربی چیزی بیش از ماهیت روح است، زیرا ما متمایلیم به اینکه در باره روح بعنوان چیزی مجردتر از واقعیت، فکر کنیم.

ولی در فلسفه بودیسم، سیتا، در تقابل با مفهوم جسم قرار نمی‌گیرد و مفهوم آن متضاد با مفهوم جسم نیست. دنیا هرگز بر حسب جسم اولیه‌ایکه در اثر کار روح به صورت فرمهای گوناگان شکل گرفته باشد تلقی و تصور نشده است. چنین تصور و تجسمی در تاریخچه تفکر بودیست وجود ندارد و بنابراین، این مسئله که چطور روح نامحسوس و غیر قابل لمس، میتواند، به جسم نفوذ کند. هرگز مطرح نشده است. هر گاه ما از دنیای مادی و فیزیکی یا جسمی صحبت

Yogacara - ۳

Vasubandhu - ۲

Asanga - ۱

Subjective Idealism - ۶

Vijnaptimatra - ۵

cittamatra - ۴

میکنیم، بودیسم اصلاح «روپا» rupa را بکار میبرد که به مثابه فکر «مادی»، ما از «شکل» نیست. «جوهر مادی»، در زیر بنای روپا وجود ندارد، مگر خود سیتا.

مشکل طرح پرسش و مقایسه بین ایده‌های شرقی و غربی آنستکه این دو دنیا با دعاوی و فرضیات و مقدمات و سرزمینهای مشابه، آغاز نشده‌اند. مقوله‌های اساسی تجربه شرق و غرب مشابه نیست. بنابراین هنگامیکه دنیا هرگز به «روح» و «جسم» تقسیم نشده است بلکه بیشتر به «روح» و «فرم» تقسیم شده است. کلمه «روح» نمیتواند کاملاً معنی مشابهی را در هر دو مورد بدهد. مثلاً کلمه «مرد» وقتی در برابر کلمه «زن» قرار میگیرد، یک معنی میدهد وقتی در برابر کلمه «حیوان» قرار میگیرد معنی دیگر.

یک راه ساده و شاید تا اندازه‌ای نا رسا برای بیان این تفاوت آنستکه، اندیشه‌های غربی شروع کرده‌اند به فلسفه‌سازی از نیثائی که محتوی آن روح، فرم، و جسم است و حال آنکه بودیست‌ها شروع کرده‌اند به فلسفه‌سازی از نیثائی حاوی روح و فرم.

لذا «یوگاکارا» در باره نسبت فرمهای جسم به روح گفتگو نمیکند. بلکه از نسبت بین فرم و روح بحث میکنند و نتیجه میگیرند که آنها فرمهای روح هستند. در نتیجه اصطلاح «روح» (citta) منطقی بی معنی میشود. ولی چونکه رابطه اصلی بودیسم با قلمروئی از تجربه است، که غیر منطقی و بی معنی است، به این مفهوم که هیچ چیز را سمبول قرار نمیدهد یا اهمیت نمیدهد بجز خود آن چیز، لذا به اصطلاحات بی معنی اعتراضی ندارد.

از نقطه نظر منطقی، قضیه «هر چیز روح است»، چیزی نمیگوید به جز آنکه «هر چیز هر چیز است». زیرا اگر چیزی که روح نباشد وجود نداشته باشد، این کلمه بهیچ طبقه‌ای تعلق ندارد و تعریفی ندارد. ممکن است کسی بجای آن کلمه «bīn» را نیز بکار برد که اغلب عینا همان کاری است که بودیسم با کلمه بی معنی «تاثاتا» میکند. برای اینکه کار این اصطلاحات بی معنی متوجه کردن دقت به این حقیقت است که اصطلاح منطقی و با معنی،

با دوگانگی ذاتیش از خواص فکر و زبان است، ولی از خواص دنیای واقعی نیست. دنیای واقعی غیر لفظی، شامل گروه‌بندیها و نمادهائی که چیزی را بر چیزی رجحان دهد یا چیزی را بغیر از خودش معنی کند نیست. نتیجتاً هیچگونه دوگانگی در خود ندارد. زیرا دوگانگی فقط هنگامی ظاهر میشود که ما گروه‌بندی را شروع کنیم، هنگامی ظاهر میشود که ما تجربیاتمان را در درون جعبه‌های ذهنی در جای خود جور کنیم، زیرا یک جعبه بدون یک حفره درونی و یک فضای بیرونی، جعبه نیست.

جعبه‌های ذهنی احتمالاً در ذهنهای ما خیلی پیش از اینکه تفکر و زبان صورتی، برچسبها و نشانهای برای شناختشان تهیه ببینند، شکل گرفته‌اند. ما از همان وقت که متوجه تفاوتها، نظم و ترتیبها و بی‌نظمیها شدیم، از همان زمان که معاشرتهایمان را از هر قبیل شروع کردیم، گروه‌بندی را آغاز کردیم. ولی اگر در قضاوت نهائی، کلمه «ذهنی» معنی چیزی باشد این گروه‌بندی، مسلماً «ذهنی» است. زیرا توجه به تفاوتها و شرکت دادن آنها با یکدیگر، چیزی است غیر از یک پاسخ ساده به تماسها یا برخوردهای حسی، و چنانچه گروهها محصولی از ذهن، توجه، معاشرت، فکر و زبان باشند، دنیائی که فقط بعنوان گروه‌بندیهای از اشیاء تلقی شود، محصولی است ناشی از ذهن.

من فکر می‌کنم، این همان چیزی است که «یوگاکارا» با اظهار اینکه دنیا فقط ذهن است، منظور دارد. منظور اینستکه، بیرونی و درونی، پیش و پس، سنگین و سبک، خوش و ناخوش جنبش و سکون، تماماً ایده‌ها یا گروه‌بندیهای ذهنی هستند. نسبت آنها به دنیای واقعی، همان نسبت کلمات است. بنابراین، دنیائی که ما میشناسیم، هنگامی که بعنوان دنیای گروه‌بندی شده و کلاسه شده شناخته شد، محصولی است از کار ذهن و همانطوریکه لفظ «آب» در واقع آب نیست، دنیای کلاسه شده نیز، دنیای واقعی نیست.

این مسئله که ذهن «چیست» حالا میتواند همانند این مسئله که دنیای واقعی «چیست» مورد توجه قرار گیرد. نمیتوان به آن جواب داد. زیرا هر «چیستی»

خود یک گروه و یک کلاس است و ما نمیتوانیم کلاسه کننده را کلاسه کنیم. پس آیا سخن گفتن از ذهن، citta، کار صرفاً بیهوده‌ای نیست، در حالیکه راهی برای گفتن اینکه آن چیست وجود ندارد؟ برعکس، کورت گودل^۱ ریاضی‌دان، دلیل دقیقی از حقیقت به ما داده است که (هر سیستم منطقی باید شامل قضیه‌ای باشد که بدون اینکه خودش رد شود، نمیتوان آن را تعریف کرد عبارت دیگر هر سیستم منطقی، قضیه‌ای در بر دارد که قابل تعریف نیست مگر اینکه خلافش ثابت شود).^۲ «یوگا کارا»، سیتا را بعنوان قضیه‌اش میگیرد و آن را تعریف نمی‌کند، زیرا سیتا در اینجا معادل است با سونیا و تااتا، زیرا:

... ذهن، ماوراء هشی دیدگاههای فلسفی قرار دارد از قوه‌ی تمیز و تشخیص بدور است، بدست آوردنی نیست، هرگز زاده نشده است. میگویم چیزی نیست بجز ذهن. نه یک موجود است نه یک غیر موجود، در واقع ماوراء وجود و عدم و هستی و نیستی قرار دارد... خارج از ذهن چیزهای بیشعاری سر بر می‌آورند، از راه تمیز و تشخیص و دسته‌بندی و انرژی ظاهر، حالت میگیرند، این چیزها را مردم بعنوان دنیای بیرونی می‌پذیرند... آنچه به نظر بیرونی می‌آید در واقعیت وجود ندارد، در واقع ذهن است که بصورت چندتائی می‌بیند و چندگانه، بدن، دارائی، تلک و مال و منال، تمام اینها چیزی نیستند جز ذهن ● ...

در میان این تداوم نا معلوم سیتا یوگا کارا هشت نوع «ویجانا»^۳ یا هشت حس تمیز دهنده یا حواس هشتمگانه، شرح میدهد. برای حواس پنجگانه، پنج حس.

۱ - Kurt Godel - ۲. برای آگاهی بیشتر به Scientific American اثر F. Nagel و

J. R. Newman قسمت Gödel's proof مراجعه فرمائید. ۳ - Vijnana

● لانکاواتارا سوترا ۱۵۴، ۲۹ - ۳۰، ۳۲ - ۳۳. در کتاب سوزوکی جلد ۲، صفحه ۲۴۲. من لانکاواتارا سوترا را هم برای نظراتش در باره مادیامیکا و هم برای نظراتش در باره یوگا کارا شاهد آوردم زیرا چه هر دو مکتب سوترا را مورد استفاده قرار داده باشند چه نداده باشند این کاری است که نقطه‌نظرهای بعدی را یا نقطه‌نظرهای قبلی ترکیب کرده است. چون ترتیبات تاریخی در اینجا موضوع حس و گمان است، من به سادگی منابعمی را انتخاب کردم که به نظر میرسد مؤثرترین پاسخ را به پرسش میدهد.

حس ششمی هم‌وجود دارد «مانو - ویجنانا»^۱ که آن حواس پنجگانه را یگانه و مرتبط میکند، بطوریکه آنچه لمس میشود یا شنیده میشود، ممکن است به آنچه دیده میشود، مربوط باشد. حس هفتم یا «ماناس»^۲ مرکز تمیز دهنده‌ی ذهن و فعالیت کلاسه‌کنندگی، و بالاخره حس هشتم به نام «حس نخیره»^۳ «آلیا - ویجنانا»^۴ یا ذهن «فوق - فردی» که حاوی بذره‌های تمام فرمهای ممکنه است.

«حس نخیره» اغلب معادل خود «سیتا» است و فوق فردی است، زیرا مقدم بر هر تشخیص و تفریقی قرار دارد. این حس، بصورت نوعی بخار روحی که در همه‌ی هستیها حلول میکند تصور نمیشود. زیرا فضا و انبساط نیز در اینجا فقط بصورت بالقوه‌ی احتمالی هستند. عبارت دیگر «حس نخیره» آنستکه، دنیای ظاهری بطور خود بخودی یا بر سبیل بازی و شوخی یا تغنی (Vikridita) از آن نشئت میگیرد، زیرا ماهایانا مرتکب اشتباه تلاش برای بیان علت تولید دنیا از ذهن با یک سری علل لازم، نمیشود. هر آنچه بوسیله‌ی لزوم سببی بهم پیوسته شده است، مربوط به دنیای «مایا» است نه ماوراء آن. قدری شاعرانه‌تر بگوئیم، فریب دنیا، از خلاء بزرگ بیرون می‌تراود، بدون دلیل، بدون هدف و درست بخاطر اینکه ضرورتی برای آن در بین نیست. زیرا «فعالیت» خلاء بر سبیل تفنن است چرا که عمل بر انگیزته شده‌ای نیست، انگیزه‌ای برای آن وجود ندارد (کارما).

بنابراین، همانطور که «یوگاکارا» شرح میدهد، تولید دنیای ظاهری، خود بخود از حس نخیره نشئت میگیرد. بطرف حس هفتم جاری میشود و در آنجا نخستین جدا سازی‌ها روی میدهند. سپس از این مرحله گذر کرده بداخل شش حس دیگر که بنوبه‌ی خود اعضای حسی یا «دروازه‌ها»^۴ را تولید میکنند میروند و از طریق آنها سر انجام دنیای بیرونی دست‌بندی شده جلوه‌گر میشود. بنابراین یوگای بودیست، عبارتست از وارونه‌سازی رویداد، آرام کردن فعالیت

alaya-vijnana - ۳

manas - ۲

mano-vijnana - ۱

ayatana - ۴

تمیز دهنده ذهن و اجازه دادن به گروهبندیهای مایا برای عقبنشینی و بازگشت بحالت بهالقوه، بطوریکه دنیا را بتوان به شکل «همچنانی» همانطور که هست، بشکل دستهبندی نشدهاش، دید. در اینجا «کارونا» بیدار میشود و بودهیساتوا اجازه میدهد جلوهگری، دوباره صورت گیرد، آگاهانه مشخص شود با کیفیتی تفننی و بیهدف از خلاء و حالات تهی.

قسمت چهارم

پیدایش و تکامل ذن

ویژگی‌هایی که ذن یا چن^۱ را از سایر انواع بودیسم مشخص میکند وقتی در قالب کلام در آید قدری درهم و برهم میشود. با اینحال ذن دارای «طعم» خاصی است که قابل تشخیص است، گرچه خود کلمه ذن به معنی دیانا یا مراقبه (meditation) آمده است، سایر مکاتب بودیسم، اصطلاح مراقبه را به اندازه مکتب ذن و شاید هم بیشتر مورد تأکید قرار میدهند - و گاهگاهی بنظر میرسد که گویا تمرین مراقبه‌ی سنتی برای ذن بکلی ضرورت نداشته باشد. «چیزی برای گفتن نداشتن» و اصرار نر اینکه حقیقت را نمیتوان در قالب کلام آورد، مختص ذن نیست، زیرا این موضوع در مادهیامیکا^۲ و هم در آموزش لائو - تسه هست:

((... آنانکه میدانند، نمیگویند

آنانکه میگویند، نمیدانند...))

شاید بهترین تعریفی که از مزیت ذن شده است، مزیت متوجه بودن آن به جهت معین است. در سایر مکاتب بودائی، بیداری یا (باهی)^۳ به نظر کمیاب و اغلب فوق بشری می‌آید، چیزیکه فقط پس از گذراندن زندگی‌ای بردبارانه و پر کوشش بدست می‌آید. ولی در ذن، همیشه این احساس وجود دارد که بیداری

Madhyamika - ۳

dhyana - ۲

Ch'an - ۱

bodhi - ۴

چیزی کاملاً طبیعی است، چیزی است بنحوی شگفت‌انگیز، واضح و آشکار، که ممکن است در هر لحظه اتفاق بیافتد. اگر چنانچه مشکلی در بین باشد، بخاطر سادگی بسیار زیاد آن است. زن، راه آموزشش نیز، مستقیم است، زیرا مستقیماً اشاره میکند و آشکارا آن را نشان میدهد و بیهوده با نماد گرائی وقت را تلف نمیکند.

اشاره مستقیم (چیه - چیه) برهان روشن زن است با اعمال و کلمات غیر نمادی^۴ که اغلب در نظر شخص نا آشنا این اعمال همان کارهایی است که در عادی‌ترین امور دنیوی انجام میشود یا اصولاً رفتاری است دیوانه‌وار و خل مؤابانه! در پاسخ به پرسشی که در باره بودیسم میشود، پیر یا استاد زن، همینطور اتفاقی در باره هوا حرفی میزند، یا عملی ساده انجام میدهد که بنظر میرسد، هیچگونه ربطی به موضوعات فلسفی یا روانی ندارد. در اواسط سلسله تانگ^۵، زن دیگر خوب شکل گرفته بود، هر چند مشکل میتوان نمونه‌های زیادی از زن در دوران پیش از اواسط سلسله تانگ پیدا کرد، ولی این روش مسلماً با تأکید استادان قدیم مبنی بر بیداری ناگهانی و بیواسطه، در میان امور روزمره، سازگار است.

هیچکس قادر نبوده است کوچکترین رد پائی از مکتب خاص دیانا در بودیسم هندی پیدا کند، ولی دلیل نمیشود بخاطر در دست نداشتن اطلاعات تاریخی در این زمینه، تصور نمود که چنین مکتبی در هند وجود نداشته است. اگر ویژگی زن در بیداری آنی و عاجل و بی‌واسطه باشد (تون - وو)^۶ و بدون گذر از مراحل مقدماتی صورت پذیرد، پس مسلماً مدارک و شواهدی از زن در هند وجود دارد. لانکاواتارا سوترا شرح میدهد که هم راه بیداری تدریجی وجود دارد و هم راه بیداری ناگهانی - (یوگاپات)^۷، اولی از راه پاک سازی جریانها یا جرمهای ملوث ذهن (آشراوا)^۸ و دومی از راه (پاراوریته)^۹، یعنی نوعی

tun-wu - ۴

T'ang - ۳

nonsymbolic - ۲

chih-chih ۱

paravritti - ۷

ashrava ۸

yugapat - ۵

«گردش» آئی در اعماق شعور باطن که بموجب آن، دیدگاههای نوئیت‌گرائی و چشم‌اندازهای «دوگانگی» یکباره بدور افکنده میشوند. این نوع بیداری را به بازتاب فوری شکلها در آینه، تشبیه کرده‌اند. همچنین، ارتباط و پیوستگی روشنی مابین ایده بیداری آئی و آموزش «واجراچدیکا»^۱ یا «سوترای الماس تراش» وجود دارد بر این واقعیت که رسیدن به بیداری، رسیدن به همه چیز نیست، بعبارت دیگر اگر نیروانا عملاً در اینجا حضور دارد، بطوریکه جستجوی آن منجر به از دست دادن آن میشود، پس درک و حصول از طریق مراحل پیشرونده به سختی میتواند درک مناسبی باشد. انسان باید مستقیماً در لحظه حاضر به آن دست یابد.

گرچه سرچشمه‌های تانتریک بودیسم^۲ احتمالاً بعد از شروع ذن در چین است، ولی سنتی از این نوع در تانتریک بودائی نیز وجود دارد، و چیزی که دال بر نفوذ معکوس از ذن چینی به هند بوده باشد، در دست نیست. گفته‌هایی موازی با ذن را میتوان در یک کار مربوط به تانتریک قرن دهم اثر ساراها^۳ دید:

«اگر حقیقت هم اکنون ظاهر است، پس فایدهٔ مراقبه چیست؟

و اگر پنهان است، انسان در حال نبودن تاریکی است.

مانتراها و تانترها، مراقبه و تمرکز،

همه و همه اسباب خود فریبی است،

آنچه را که طبیعتا پاک و منزّه است، با افکار نظر آلود، ملوث نکنید،

در خوشی و سعادت و برکت خویش، ساکن شوید و از زجرها دست

بردارید.

هر آنچه را که می‌بینید، همان است که هست.

در پیش و پس و در هر جهت.

همین امروز بگذارید فکر بزرگ شما به خیالات باطل و دلخوشیهای

Saraha - ۴

Tantric Buddhism - ۳

Vajracchedika - ۲

dualistic - ۱

• لانکاواتاراسوترا II ۱۴، در سوزوکی (3) صفحات ۴۹ تا ۵۱. بنا بر سنت، این سوترای مورد علاقه بودیدارها بنیانگذار نیمه افسانه‌ای ذن در چین، بود ارتباط آن با ذن در کتاب سوزوکی (2) صفحات ۴۴ تا ۶۳ به تفصیل آمده است.

بی اساس پایان دهد طبیعت آسمان اصلکت روشن است.

و این دیده است که تار شده است، بر اثر خیره خیره نگریستن،^۱

بودیسم تبتی نیز متضمن سنتی بر راه کوتاه است که صعود سریع به نیروانا را برای کسانی که جرات لازمه را دارند در نظر میگیرد، ولی حکمتی که از تأکید زن روی فوریت، و روی طبیعی بودن اشاره کننده‌تر است در «شش دستور»

تیلوپا یافت میشود:

بنه فکر، نه واکنش، نه تحلیل

نه پرورش، نه قصد و آهنگ

بگذار خود جایگزین و برقرار شود.^۲

رهائی آنی بدون هیچگونه طرح و تمهید خاص، یا قصد و آهنگ، در مقصود تانتریک از «ساجا» نیز نهفته است، حالت «راحت» یا «طبیعی» شعور آزاد. در اینجا بحث در بارهٔ معنی واقعی بیداری آنی و طبیعی بودن نیست، این نمونه‌ها اراکه داده شده‌اند تا روشن گردد که سنت راه مستقیم که خارج از چین وجود داشته است، نشانگر منابع ابتدائی و اصلی آن در بودیسم هندی بوده است. یک دلیل روشن برای فقدان منابع، این است که اصول و روشهایی مانند زن (که خیلی به آسانی در معرض تعبیرات غلط قرار میگیرند) باید مانند یک «حکمت سری»^۳ محفوظ بماند، و فقط در زمانهای بعدی بشکلی دیگر، باز مورد بحث قرار گیرد. سنت زن در واقع بر این عقیده است که بیداری آنی بوسیله‌ی سوتراها منتقل نشده است بلکه مستقیماً از استاد به شاگرد و از مرشد به مرید منتقل میشده است. منظور از این مطلب چیزی چنان «باطنی»^۴

۱ - از Saraha's treasury of Songs ، ترجمهٔ دیوید سنلگروو (Daivid Snellgrove) در (۲)

Conze ، صفحات ۳۹ - ۲۲۴ . ۲-tilopa اصل آن عبارتست از : Mi-mno,mi-bsam, mi-dpyad-ching
Mi-bsgom,mi-sems, rang-babs-bzhag

ترجمهٔ آن بر اساس توضیحی است که آقای الکس ویمان از دانشگاه کالیفرنیا به اینجانب داده است .
Mi-mno تقریباً معادل اصطلاح زن wu-hsin یا wu-nien است به معنای «ناهنی» یا «نماندیشی» .
واژه bsam معادل واژه سانسکریت cintana است ، یعنی اندیشه استدلالی درباره آنچه که شنیده میشود ،
و dpyad معادل واژه mimamsa است به معنی «تحلیل فلسفی» . واژه bsgom احتمالاً معادل واژه سانسکریت bhavana یا واژه چینی hsiu است به معنی «پروراندن» «مشق دادن» یا «تمرکز شدید» .
واژه sems معادل واژه cetana یا szu است به مفهوم قصد و آهنگ و تمعد یا خواست و اراده .
معنی تحت‌اللفظی عبارت Rang-babs-bzhag «خود- جایگزین- مستقر» و عبارت «خود- جایگزین» بنظر میرسد معادل تقریباً دقیقی برای کلمه تائوئیست tzu-jan «self-so» «خودبخود بودن» یا «طبیعی» است .

۳- esoteric - ۶

secret doctrine - ۵

sahaja - ۴

مثل تجربه‌ای که از راه ارتباط دل به دل و «تله پاتی»^۱ منتقل می‌شود نیست، بلکه چیزی خیلی کمتر احساسی است. بنابراین هنگامیکه پاندیت‌های هندو، اصرار می‌ورزند که خود از کتابهای مقدس بدست نمی‌آید بلکه فقط از یک معلم یا «گرو»^۲ میتوان آن را گرفت، معنی‌اش اینستکه متون علمی - از قبیل «یوگا - سوترا»^۳ فقط محتوی عناوین آن حکمت^۴ است و اینکه بیان کامل آن نیاز به کسی دارد که سنت سینه به سینه را آموخته است. لازم به تذکر نیست که تا زمانیکه سنت در ابتدای امر یک تجربه است، کلمات هم درست مانند هر تجربه‌ی دیگری میتوانند با آن ارتباط برقرار کنند، نه بیشتر و نه کمتر.

بهر حال، لزومی ندارد فرض کنیم که مکتب خاصی از دیانا در هند وجود داشته است. به نظر میرسد کافی باشد بگوئیم پدایش زن در اثر برخورد جهان بینی تائوئیستها و کنفوسیونیستها با اصول اصلی ماهایانا بودیسم بوده است. بنابراین ظهور تمایلات خیلی نزدیک به زن را میتوان پس از فراهم آمدن سوتراهای بزرگ ماهایانا در چین دید، این کار توسط راهب و مدرس بزرگ هند کوماراجیوا صورت گرفت. کوماراجیوا مترجم «سوتراهای» کو - تسانگ^۵ و چانگ - آن^۶، بین سالهای ۳۸۴ و ۴۱۳ بود، در آن زمان یکی از شاگردان برجسته‌ی او راهب جوانی بود بنام سنگ - چائو^۷ (۴۱۴ - ۳۸۴) این راهب جوان به رونویسی متون کنفوسیوس و تائوئیستی پرداخت.

سنگ چائو در نتیجه‌ی خواندن ویمالاکرتی سوترا^۸ به بودائیسیم گرویده بود - این کتاب نفوذ قابل توجهی بر روی زن اعمال کرده است. گرچه سنگ چائو راهب شد ولی این متن سوترا داستان مردی عامی است بنام «ویمالاکرتی» که از لحاظ عمق درک و فهم از تمام شاگردان بودا پیشی جست. او از طریق پاسخ دادن به یک پرسش در حیطةی واقعیت نا دوگانه با «سکوتی رعد آسا»^۹ - یعنی کاری که مکرراً به توسط استادان و پیروان زن دنبال شده است - از تمام شاگردان دیگر و از تمام بودهیساتواها، پیشی گرفته بود. سکوت رعد آسای ویمالاکرتی موضوع مورد علاقه و تم محبوب^{۱۰} هنرمندان زن نیز هست. ولی اهمیت اصلی این سوترا برای چین و برای زن، در این نکته بود که بیداری کامل با

۱ - telepathy - ۲ - guru - ۳ - Yoga-Sutra - ۴ - doctrine - ۵ - Kumarajiva - ۶ - Ku-tsang

۷ - Ch'ang-an - ۸ - Vimalakirti Sutra - ۹ - thunderous silence - ۱۰ - favorite theme

امور زندگی روزمره سازگار است، و اینکه در واقع والاترین فضیلت عبارت بود از «ورود به حالت بیداری بدون از بیخ و بن بر انداختن آلودگیها (klesa)» در اینجا هم نشانی از روحیه‌ی کنفوسیوسی دیده می‌شود، هم نشانی از روحیه‌ی تائوئیستی. تأکید و اصرار کنفوسیوسی روی اهمیت زندگی خانوادگی به آسانی در روش دقیقاً رهبانی بودیسم، مورد تأیید قرار نمی‌گرفت. گرچه بزرگان و پیران بودائی چینی طبعاً راهبان بودند، آنها شاگردان غیر روحانی پیشرفته‌ی بسیار زیادی داشتند و به ویژه زن همیشه اهمیت زیادی به حالت بودائی^۱ در مناسبات ظاهراً غیر روحانی، مثلاً در هنرها از هر رقم، در کارهای دستی و جهان‌بینی طبیعی، داده است. پیرو کیش کنفوسیوس و پیرو کیش تائو، مانند هم، بخصوص موافق این ایده می‌باشند که دست یافتن به بیداری حتماً مستلزم قلع و قمع شور و شهواتی انسانی نمی‌باشد (البته اگر بتوان klesa را که مورد نظر آنها است، شور و شهوت نیز معنی کرد). ما تاکنون به اعتماد ویژه‌ایکه هر دوی این فلسفه‌ها برای طبیعت انسانی قائل هستند توجه کرده‌ایم، ولی قلع و قمع نکردن شور و شهوات، معنیش این نیست که اجازه دهیم شهوات انسانی، همینطور لجام گسیخته نشو و نما کنند. بلکه منظور اینستکه به جای اینکه با شور و شهوات خود بجنگ و جدال بپردازیم بهتر است آنها را رها کنیم تا بطور طبیعی پی کار خود بروند (و وجود ما را از خود خالی کنند)، نه در برابر شهوات زور آزمائی کنید و نه به پرورشش بپردازید، زیرا پیرو کیش تائو هرگز تند و خشن نیست، او خواسته‌های خویش را بشکلی نا متداخل «وو - وی»^۲ به انجام میرساند که خود نوعی جوینوی روانشناسانه است.

نوشته‌های سنگ - چائو مانند تفسیر نامهی او روی ویمالاکرتی سوترا، پر است از مثالها و عبارتهای تائوئیست. زیرا به نظر میرسد، او در بکار بردن «بسط یک ایده»^۳ (ko-i) بمنظور شرح بودیسم از طریق هم جهت‌های تائوئیست پیرو رهبانان کم اهمیت‌تری است (که پیش از او بودند)، مثل هوئی - یوان (۳۳۴)

psychological judo - ۳

wu-wi - ۲

expression of Buddhism - ۱

Hui-jūan - ۰

extension of the idea - ۴

تا ۴۱۶) و تاؤ آن (۳۸۵ - ۳۱۲). این تفسیر نامه چنان حاکی از همچندی فیما بین این دو سنت است که در اواخر قرن پنجم لیوچیو^۶ میتوانست بگوید:

... از کوهستانهای کان لان بطرف شرق، اصطلاح (تاؤئیست)،
(یگانگی بزرگ)، بکار میرود. از کشمیر بطرف غرب اصطلاح
(بودیست سامبودهی) بکار میرود. اگر کسی آرزو مندانه بطرف (عدم)،^۷
نگاه کند یا تهی و خلاء را (سونیاتا) بیوراند، اصلی که همه جا را فرا
گرفته، یکی است.^۸

دو تا از حکمت‌های سنگ - چائو، ممکن است بنظر برسند که برای پیدایش بعدی ذن مقداری اهمیت داشته‌اند، یکی نظریه^۹ او در باره^{۱۰} زمان و تغییر و تبدیل، و دیگری این ایده^{۱۱} او که میگوید: «پراجنا دانش نیست». بخش مربوط به (تغییر ناپذیری اشیاء) در کتابش (به نام کتاب چائو) چنان اصیل (بکر) و در عین حال بطرزی شگفت‌انگیز، به بخش مربوط به زمان در اولین جلد کتاب شو بوگنزو^{۱۲} اثر دوژن^{۱۳} شبیه است، که فلاسفه مشهور ژاپونی ممکن نبوده با آن آشنائی نداشته باشند:

... چیزهای گذشته در گذشته هستند و از حال به آنجا نمیروند، و چیزهای حال در حال هستند و از گذشته به آن راه نمیابند. ...
رودخانه‌هایی که برای پوشاندن زمین از آب، با یکدیگر رقابت کنند، جاری نمی‌شوند. هوای سرگردان که بنور خود میگردد، حرکت نمی‌کند. خورشید یا ماهی که فقط بنور خودش برگردد، نور نمی‌زند.^{۱۴}

به همین طریق «دوژن» خاطر نشان میکند که هیزم خاکستر نمیشود و زندگی نمی‌میرد، همانطور که زمستان بهار شدنی نیست. هر لحظه از زمان وابسته به خود، متکی بر خود، قائم به خود و «در خود ساکن»^{۱۵} است.

۱ - Tao-an - ۲ Liu-chiu - ۳ K'un lun - ۴ Sambodhi - ۵ Wu - ۶ Sunyata - ۷ نقل شده بوسیله فانگ یو - لان (۱) جلد ۲، صفحه ۲۴۰ از سنگ - یو، چو سان - تسانگ، Chi-chi, 9
۸ - Shobogenzo
۹ - Dogen
۱۰ - Lieben

۱۱ - شبیه همین ایده حتی پیش از دوژن بوسیله استاد ذن ما - تسه (وفات ۷۸۸) پیش کشیده شده بود (اما در مورد اندیشه‌های پیشین، اندیشه‌های پسین و اندیشه‌های بینابینی: اندیشه‌ها یکی پس از دیگری می‌آیند بدون اینکه به همدیگر متصل باشند. هر یک مطلقاً بی‌جنبش هستند. (Ku-tsun-hsü Yü-Lu 1. 4.

سنگ - چائو همچنین از این گفته‌ی بظاهر نا صواب که میگوید پراجنا نوعی نادانی است نیز بحث میکند. زیرا حقیقت غائی چند و چونی ندارد و چیز خاصی نیست. نمیتواند موضوع دانش باشد. بنابراین پراجنا یا بینش مستقیم، حقیقت را از راه ندانستن میداند:

«... خرد و شعور باطنی چیزی نمیداند. با وجود این ژرفترین ژرفا را روشن میکند، روان حسابگر نیست، با وجود این، به نیازهای لحظه‌ی معینه، پاسخ میدهد، روان چون حسابگری نمیکند، لذا با جلال و شکوهی بی همتا بر آنچه در آن سوی دنیا قرار دارد میدرخشد. خرد چون چیز دان نیست، لذا راز و رمز آسوی امور دنیوی را روشن میکند، ولی با وجودیکه شعور باطنی در وراء امور قرار دارد فاقد آن هم نیست، با وجودیکه قلمرو روان در ماورای دنیا است، همیشه در درون آن هم قرار میگیرد...»^۱

در اینجا یکی از ارتباطهای اصلی فیما بین تائوئیسم و زن دیده میشود. زیرا سبک و مجموعه‌ی اصطلاحات کتاب چائو، سر تا سرش به شیوه‌ی تائوئیست است و حال آنکه موضوع آن بودیست میباشد. گفته‌های استادان اولیه‌ی زن مثل هوئی‌نگ،^۲ شس هوئی،^۳ و هوانگ - یو^۴ پر است از ایده‌هایی نظیر اینکه دانستن واقعی، این دانستنیها نیست، ذهن بیدار بیدرنگ پاسخ میدهد، بدون محاسبه و حسابگری، و بین بودائیت و زندگی روزمره‌ی دنیوی، هیچگونه ناسازگاری وجود ندارد.

هم درس سنگ - چائو به نام تائو - سنگ^۵ (۴۳۴ - ۳۶۰) اولین تفسیر کننده‌ی روشن و غیر مبهم از حکمت بیداری آنی، حتی به نظرگاه زن، نزدیکتر از او بود. اگر از راه چنگ انداختن نتوان به نیروانا راه یافت، پس پرسشی در باره‌ی نزدیک شدن به آن بشکل مرحله به مرحله، و از راه جریان آهسته‌ی تجمع دانش، نمیتواند باقی بماند. در یک جرقه‌ی بینش باید درک شود که تان - وو^۶ یا به زبان ژاپنی «ساتوری»^۷ است. ساتوری اصطلاح آشنای زن برای

Tao-sheng - ۵ Huang-po - ۴ Shen-hui - ۳ Hui-neng - ۲ Liebenthal (۱۱) pp. 71.72 - ۱

Satori - ۷

tun-wu - ۶



بیداری آنی است. سی لینگ یون^۱ در بحث خود از حکمت تائوشنگ، حتی اظهار میدارد که بیداری آنی برای روحیهی چینی مناسبتر است تا برای روحیهی هندی، و به گفته سوزوکی که میگوید زن «تحول» چینی بر ضد بودیسم هندی است، اعتبار می‌بخشد. حکمت تائو - شنگ، هر چند غیر عادی و شگفت‌انگیز است باید پذیرش قابل ملاحظه‌ای یافته باشد. یکبار دیگر این حکمت بیش از یک قرن بعد در کتابی از هوئی - یوان^۲ (۵۹۲ - ۵۲۳) مورد اشاره قرار گرفت که او نیز با استاد هوئی - تان^۳ که تا حدود ۶۲۷ زیست، به آن می‌پیوندد.

اهمیت این پیشروان اولیهی زن اینستکه، آنها نشانی برای پی بردن به تاریخچهی شروع حرکت آن در اختیار ما میگذارند (البته اگر نتوانیم آن داستان سنتی را که میگوید زن در ۵۲۰ با بودیدهارما^۴ راهب هندی به چین آمد بپذیریم). مریدان مدرنی چون فونگ - یو - لان^۵ و پلیوت^۶ در مورد حقیقت داشتن این داستان سنتی، شک و تردیدهای جدی را عنوان کرده‌اند. آنها اظهار میدارند که داستان بودیدارما یک داستان جعلی «دین داران» زمانهای بعدی است و به هنگامیکه مکتب زن به سند تاریخی نیاز داشت و برای اثبات ادعایش که میگفت انتقال مستقیمی است از تجربهی ناشی از خود بودا، و خارج از سوتراها - مربوط است. زیرا بودیدارما به عنوان بیست و هشتمین نفر (از یک لیست تا اندازه‌ای خیالی) پیشوایان هندی معرفی شده است که در یک خط مستقیم (اعقاب پی در پی وابسته به پیشوایان) از گوتاما به بعد، قرار گرفته‌اند. یعنی میگویند بیست و هشتمین پشت او به گوتاما میرسد.^۷

در این مرحله از تحقیق مشکل است که بگوئیم آیا نظرهای این مریدان شکلی جدی دارند یا اینکه اینها هم نمونه دیگری هستند از شیوهی آکادمیک شک

۱ - Hsieh Ling-yün (۳۸۵ تا ۴۳۳) بحث او درباره اصول (پین تسانگ لان) منبع اصلی آگاهی ما درباره اندیشه‌های تائو - شنگ است به (1) Fung Yu-lan جلد دوم صفحات ۲۷۴ تا ۴۸ مراجعه فرمائید.
 ۲ - Hui yüan - ۳ Hui-tan - ۴ Bodhidharma - ۵ Fung Yu-lan - ۶ pelliot - ۷ Hu shih (1) و t'ang Yung-t'ing عقیده دارند که بودیدارما در تاریخی زودتر از ۴۲۰ تا ۴۷۹ در چین بود. همچنین به (1) Fung Yu-lan جلد ۲ صفحات ۹۰ - ۳۸۶، (1) Pelliot و (2) Dumoulin مراجعه شود.

انداختن در جنبهٔ تاریخی پایه‌گذاران مذهبی ناستان سنتی ایکه منشاء این مکتب را بازگو میکند، میگوید، بودیدارما در حدود سال ۵۲۰ از هند وارد کانتون شد، و به دربار امپراطور «وو»^۱ ازلیانگ^۲ که حامی و هوادار پر و پا قرص بودیسم بود رهسپار شد. ولی حکمت بودیدارما و طرز برخورد خالی از تشریفاتش امپراطور را خوش نیامد، به گونه‌ایکه بودیدارما آنجا را ترک گفت و به صومعه‌ای در ایالت «وئی - Wei» رفت و چند سال در آنجا در حال «خیره شدن به دیوار» گذراند تا اینکه سرانجام مریدی مناسب در هوئی - کو^۳ یافت که بعدها دومین پیشوای ذن در چین شد.^۴

البته وارد شدن یک پیشوای بزرگ بودیست از هند به چین، در آن دوره چیز بعیدی نیست. کاماراجیوا^۵ کمی پیش از ۴۰۰، بودی روسی^۶ پس از ۵۰۰ وارد چین شده بودند و پارامارتا^۷ در حدود همان زمانی که بودیدارما وارد شد، در دربار لیانگ بود. آنچه شگفت‌انگیز است، اینکه هیچگونه نوشته و اثری که دال بر وجود او باشد از زمان خودش در دست نیست مگر حدود یکصد سال پس از آن زمان. البته آن زمانها روزگار روزنامه‌ها و اینکه «چه کسانی بوده‌اند» نبود و حتی در زمانهای کاملاً مستند خودمان هم مردانی با سهمی مهم برای دانش و فرهنگ ما ممکن است همچنان ناشناخته بمانند و اثری که حاکی از وجود آنها باشد تا سالها پس از مرگشان در دست نباشد. در اینجا دو باره بنظر میرسد که ما میتوانیم داستان بودیدارما را همانطور که هست بپذیریم تا ایکه مگر حقیقتاً مدرک غیر قابل انکاری بر علیه آن وجود داشته باشد، و بشناسیم که ایده‌های سنگ - چائو، تائو شنگ و سایرین نیز میتوانند شاخه‌های فرعی به جریان اصلی ذن باشند.

یکی از دلائل مظنون بودن داستان بودیدارما اینستکه ذن از لحاظ شیوه و

Houi-k'o - ۳

Liang - ۲

Wu - ۱

۴ - منابع سنتی عبارتند از تائو - هوان سونگ - کائو سنگ - جوان (تایشو ۲۰۶۱) که بین ۶۴۵ و ۶۶۷ شکل گرفته است و Teng-Lu Ching te ch'uan (تایشو ۲۰۷۶) اثر چینگ ته جوان که در حدود سال

۱۰۰۴ نوشته شده است .

Paramartha - ۷

Bodhiruci - ۶

Kumarajiva - ۵

استیل، چنان حالتی چینی دارد که هندی بودن سر چشمه‌ی آن غیر محتمل بنظر میرسد. ولی سنگ - چائوی تائوئیست خود، شاگرد و مرید کاماراجیوا بود، تائو شنگ هم همینطور و نوشته‌هایی که به بودیدارما و اخلاف او تا هویی ننگ (۷۱۳ - ۶۳۸) نسبت داده شده است، نشان دهنده‌ی انتقال روشنی است از نظریه‌ی دیانای هندی به چینی.^۶

فقدان هر گونه نبشته و پیشینه‌ای از مکتب دیانا در ادبیات بودیست هندی یا از بودیدارما در ارتباط با آن، شاید بعلت این حقیقت است که هرگز هیچگونه مکتب دیانا یا مکتب زن تا حدود دویست سال پس از زمان بودیدارما حتی در چین هم وجود نداشته است. از طرف دیگر یک نوع عرف دیانای تقریباً عمومی - یعنی تسو - چان (نا - زن) یا اینکه مراقبه‌ی نشسته - در میان روشهای بودائی باید معمول بوده باشد، و استادان خاصی که به این عرف نظارت داشتند قطع نظر از مکتب یا فرقه‌شان، پیشوایان دیانا خوانده میشدند. همینطور هم پیشوایان وینایا^۷ یا استادان ریاضت‌های رهبانی، و پیشوایان دارما یا استادان عقیدتی و تعلیمی وجود داشتند. زن فقط مکتبی شد مجزا به گونه‌ایکه دیدگاهی از دیانا اعلام شد که بشدت با آن عرف پذیرفته شده‌ی عمومی تفاوت داشت.^۸

سنت زن، بودیدارما را همچون انسانی بظاهر وحشی معرفی میکند، با ریشی انبوه و چشمانی گشاده و نافذ - که با اینهمه - در آنها اشارتی از نوعی چشمک هست! . افسانه‌ای میگوید که او یکبار در حال مراقبه بخواب رفت، آنقدر خشمگین شد که پلکهایش را برید و به زمین انداخت و از آن پلک گیاهی نوظهور روئید که جای نامیده شد. از آن پس چای، راهبان زن را پشتیبانی بود تا خواب نتواند بر آنها غلبه کند، چای چنان به ذهن نیرو میدهد و آن را روشن میگرداند که در باره آن گفته‌اند: «طعم زن (ch'an) و طعم

۶ - کارهایی را که به بودیدارما نسبت داده میشود میتوان در Suzuki جلد اول صفحات ۷۰ - ۱۶۵ و Mc Candless و Senzaki صفحات ۷۳ تا ۸۴ مشاهده نمود. شیوه کار همیشه هندی و فاقد طعم تائوئیست است.

۷ - dharma - ۶ vinaya - ۵ sitting meditation - ۴ za-zen - ۳ ts'o-ch'an - ۲

۸ - مثلاً در Tan Ching اثر هویی - ننگ چندین مثال از گفتگوی پیشوای ششم با استادان دیانا را مبینیم که آشکارا به «مکتب آئی» خود او از دیانا تعلق ندارد. بعلاوه تا زمان یو - چانگ (۸۱۴ - ۷۳۰) یا حتی دیرتر از آن مکتب زن هنوز صاحب باشگاهی نبود. به صفحه ۱۳ کتاب (1) Dumoulin and Sasaki مراجعه فرمائید.

چای (ch'a) یکسانند» افسانه‌ای دیگر میگوید که بودیدارما آنقدر در حالت مراقبه نشست که پاهایش افتاد! از این رو آن سمبولیزم مطبوع عروسکهای ژاپنی به نام داروما بوجود آمد که نشانگر بودیدارما بصورت خپل بی پایی است که چنان از درون سنگین است که همیشه وقتی به رویش فشار وارد آید دوباره قد علم میکند. یک شعر متداول ژاپنی هست که در بارهٔ این عروسکهای داروما میگوید:

Jinsei nana korobi
Ya oki

زندگی چنین است -

هفت بار پائین

هشت بار بالا

گفتگوئی را که بین بودیدارما و امپراطور Wu از سلسلهٔ لیانگ نسبت داده‌اند، نشانگر رفتار و کردار مستقیم و خالی از تشریفات او است. زیرا امپراطور همهی کارهایی را که برای پیشبرد عرف بودیسم کرده بود شرح داد و پرسید که بموجب آن کارها لیاقت کسب چه درجه‌ای را داشته است و به چه مزیتی نائل آمده است (بنا بر تفسیر نظر عامه، که بودیسم، تجمع تدریجی مزیت از راه کردارهای نیک است که به اوضاع و احوال بهتر و بهتر در زندگی آینده منجر میشود و سر انجام به نیروانا میرسد) ولی، بودیدارما پاسخ داد: «اصلاً مزیتی در کار نیست»، این پاسخ زیر پی پنداریرا که امپراطور در باره‌ی بودیسم داشته چنان خالی کرد که پرسید: «پس اولین اصل حکمت مقدس چه میشود؟» بودیدارما پاسخ داد: «عینا تهی است، مقدس وجود ندارد»، امپراطور گفت: «پس تو کیستی که جلوی ما ایستاده‌ای؟» پاسخ داد: «نمیدانم»!!^۲

پس از این گفت و شنود، چون پاسخهای بودیدارما بنظر امپراطور قانع کننده نیامد، بودیدارما به «هوئی» رفت. معتکف دیری شد و میگویند در آنجا ۹ سال در غاری، در حال خیره شدن بدیوار بسر برد «بی - کوآن»، سوزوکی میگوید که این حکایت را نباید همینطور تحت‌اللفظی بخاطر سپرد و میگوید این برداشت بحالت درونی بودیدارما اشاره دارد و به خروج تمام افکار چسبنده از ذهنش.^۲ بودیدارما همان طور در حال مراقبه باقیماند تا اینکه شاگردی بنام شنکوآنگ^۳ به او دسترسی پیدا کرد و با او وارد گفتگو شد، پس از آن هوئی - کو (شاید ۵۹۳ - ۴۸۶) با او به گفتگو نشست. هوئی - کو همان کسیست که پس از بودیدارما دومین پیشوای روش او شد.

هوئی - کو مکرراً سعی میکرد از بودیدارما تعلیمی بگیرد، ولی همیشه این تقاضای او رد میشد. لذا به نشستن بحالت مراقبه در بیرون آن غار ادامه داد و با شکیبائی در میان برف و سرما به انتظار نشست، به این امید که شاید بودیدارما سرانجام نرم شود. در حالت نومیدی سرانجام هوئی - کو دست چپ خود را قطع کرد و آن را بعنوان نشانه‌ای از خلوص درناکود خود به بودیدارما عرضه نمود. سرانجام بودیدارما در این موقع از هوئی - کو پرسید: «چه میخواهی؟»

هوئی کو گفت: «آرامش خاطر ندارم، لطفاً به من خاطر آرام بدهید، ذهن مرا آسوده کنید»، بودیدارما پاسخ داد: «خاطر پریشان و ذهن مشوش خود را بیرون بیاور و جلوی من بگذار و من آنرا آرام خواهم کرد»،

هوئی - کو گفت: «ولی وقتی بدنبال ذهنم میگردم نمیتوانم پیدایش کنم.»

بودیدارما فوراً پاسخ داد: «خوب، پس من ذهن تو را آرام کرده‌ام!»

در این لحظه هوئی - کو بیداریش را بدست آورد، بیداریش را، تان - وو^۴ یا ساتوری^۱ را. گفتگوی بالا بخوبی میرساند که اولین نمونه روش ویژه‌ی زن در

Shenkuang - ۳

Suzuki (I), vol. 1, pp. 170-71 - ۲ pi-kuanh - ۱

Satori - ۶ tun-wu - ۵ wu-men kuan - ۴

مورد تعلیم، چه می‌باشد: ون - تا^۱ (به ژاپونی موندو)^۲ یا «پرسش و پاسخ»، که گاهی بغلط «قصه‌ی زن یا داستان زن» خوانده شده است. بزرگترین قسمت ادبیات زن شامل این گفتگوهای کوتاه^۳ است، بسیاری از آنها خیلی حیرت‌آورتر از این است و هدفشان همیشه آنستکه گونه‌ای درک ناگهانی در ذهن سؤال کننده بنشانند یا ژرفای بینش او را محک بزنند. به این دلیل، نمیتوان این پرسش و پاسخهارا تعبیر و تأویل کرد و یا شرح روشنی برای آنها بیان نمود بدون اینکه اثرشان از دست برود^۴، از بعضی لحاظ مانند لطیفه‌هایی هستند که فقط بر لبان شنونده‌ای که نیازی به شرح و بسط قسمتهای نقطه‌چین نداشته باشد خنده می‌نشانند (شنونده ایرا بخنده و امیدارند که از لطیفه‌های بدون شرح سر در بیاورد). انسان یا باید بی درنگ منظور را دریابد یا اینکه اصلا سر در نیآورد. وانگهی باید دانست که صفت اصلی این گفتگوها فقط بندرت سمبولیک است و طریق سمبولیک معمولاً بیشتر طریقی درجه دوم است و آن هنگامی است که گفتگو حاوی کنایات و اشاراتی است که برای هر دو طرف مذاکره روشن و آشکار است. ولی من حس میکنم مفسرینی از قبیل گرن^۵ از اینکه خیال میکنند نکته اصلی ارتباط و انتقال چند اصل بودائی بوسیله‌ی یک نماد (سمبول) است در اشتباهند. ساتوری^۶ که مکرراً به دنبال این پرسش و پاسخها پیش می‌آید به هیچ وجه صرفاً نوعی قوه دریافت پاسخ به یک معما نیست، زیرا آنچه را که پیر و زن میگوید یا میکند ادای مستقیم و خود بخود «اینچینی»^۷ ماهیت بودائی اوست و آنچه او میدهد سمبول یا نماد چیزی نیست، بلکه خود همان چیز است. ارتباط زن همواره «اشاره‌ی مستقیم»^۸ است در ردیف چهار عبارت فشرده^۹ اساسی زن:

آموزش تا سر حد امکان، و غیر سنتی

۱ - wen-ta - ۲ mondo - ۳ anecdote - ۴ علاقمندان میتوانند مجموعه‌ای از این حکایات کوتاه یا anecdote ها را در کتاب «پرسش و پاسخهای زن» ترجمه خانم نل آرا قهرمان مطالعه فرمایند. مترجم

direct pointing - ۷

Satori - ۶

Grenet - ۵

عدم گنجیدن تعلیمات در کلام و نوشته

اشاره‌ی مستقیم به ذهن انسان

نگاه به ماهیت انسان و وصول به بودائیت^۱

گفته میشود، گویا، خلف هوئی - کو، سنگ - تسان^۲ (متوفی ۶۰۶) بوده است و داستان اولین گفتگوی آنها همانند گفتگوی بین هوئی - کو و بودیدارما است بجز آنکه در آنجا هوئی - کو تقاضای «آرامش خاطر» کرده بود و سنگ - تسان تقاضای «منزه شدن از گناهان» و «مبرا شدن از خطا» را نمود. شعر مشهوری را که سین - سین مینگ^۳ یا «مقولهی ایمان ذهنی» نامیده میشود به او نسبت میدهند. اگر سنگ - تسان واقعا سراینده آن باشد، این شعر اولین بیان روشن و جامع از زن است. طبع تاوئی آن در بیتهای آغازی آشکار است:

«تاوئی کامل، خالی از دشواری است

جز اینکه از برگزیدن و انتخاب، احتراز میکند...»

و ا بیات بعدی:

از طبیعت خویش پیروی کن و با تاو همهانگ باش

راه را پیشگیر (بی غرض و مقصد) و فکر و خیال را تمام کن

اگر افکارت گره خورده‌اند، تو آنچه را که خالص و حقیقی و زیبا

است خراب مکنی...

در جهت مخالف دنیای احساسها قرار مگیر،

چرا که بهنگامی که مخالف آن قرار نداشته باشی،

اوج مگیری و تو را به بیداری کامل میرساند.

عاقل کشمکش نمیکند wu-wei

۱ - در زبان چینی امروزی دو خصیصه اول چیزی شبیه «دنیائی» یا «خارج ازاعت» معنی میدهد. در متن حاضر معمولاً آنها را به این معنی میگیرند که حقیقت زن را نمیتوان در هیچ شکل حکمتی توضیح داد، یا اینکه معلم جز آنکه نشان دهد چگونه آن را برای خود بدست آوریم کاری بیش نتواند کرد. ولی ابهام شکفت‌انگیز زبان چینی تعدا هر دو معنی را مجاز میدارد. به فرم «دنیوی» بیان زن و گفته‌هایی نظیر «هرگاه نام بودا را بر زبان آوردی نجات را آب بکش.»

Hsin-hsin Ming - ۳

Seng-ts'an - ۲

۴ - ترجمه‌های آنرا میتوان در (1) Suzuki جلد اول صفحه ۱۸۲ و در کتاب تجدید نظر شده (6) Suzuki صفحه ۹۱ یافت. ترجمه‌های دیگر بوسیله Arthur Waley در (2) Conze صفحه ۲۹۵ آمده است.

جاهل دست و پای خودش را می‌بندد
 اگر تو با ذهنت روی ذهنت کار کنی (با ذهنت ور بروی)،
 چطور خواهی توانست از درهم برهمی زیاد و اغتشاش و
 سراسیمکی گزاف بهره‌یزی؟^۱

این شعر نه فقط پر است از اصطلاحات تائوئیستی نظیر - wu
 و wei - lun - tzu (خود بخود بودن)، بلکه تمام حالت آن عبارت است
 از به حال خود واگذاری ذهن انسان و اعتماد نمودن به آن برای پیمودن راه
 طبیعی خویش - بر خلاف حالت «نمونه‌ای»^۲ ترهندی برای در آوردن ذهن زیر
 کنترل خشک و دور انداختن تجربیات احساسی.
 می‌گویند چهارمین پیشوا که بعد از سنگ - تسان آمد تائو - سین^۳ (۶۵۱ -
 ۵۷۹) بوده است - هنگامیکه او به خدمت سنگ - تسان می‌آید می‌پرسد:

«راه رهائی کدام است؟»

پاسخ می‌شنود: «چه کسی تو را گرفتار میکند؟»

«هیچکس مرا گرفتار نمیکند»

سنگ تسان می‌پرسد: «پس چرا در جستجوی رهائی هستی؟»

و این بود ساتوری و بیداری تائو - سین. چوان تنگ - لو^۴ مصاحبهٔ ملکشوی را
 بین تائو - سین و فا - یونگ حکیم نقل میکند. فا - یونگ در معبد متروکی
 واقع در کوه نیو - تو^۵ میزیست و چنان مقدس بود که پرندگان برایش مرتباً گل
 و پیشکش می‌آوردند. در همان هنگامی که تائو - سین با فا - یونگ حکیم
 مشغول صحبت بودند، حیوانی وحشی غرش کنان از کنارشان گذشت و تائو -
 سین ناگهان از جا جست. فا - یونگ به او اعتراض کرد: «می‌بینم که هنوز با
 تو است!» - البته منظور از این جمله اشاره به وجود غریزه نفسانی ترس
 (klesa) در وجود او بوده است. - لحظه‌ای بعد هنگامیکه فا - یونگ چند
 دقیقه از نظر دور شد، تائو - سین، شخصیت و خصائصی را که چینیان برای
 بودا قائلند روی تخته سنگی که فا - یونگ همیشه روی آن می‌نشست نوشت.
 هنگامیکه فا - یونگ برگشت و خواست دوباره روی آن سنگ بنشیند نام
 مقدس را بر آن دید و مردد ماند که روی آن بنشیند یا نه؟ تائو - سین گفت:

۱ - دو خط آخر همان مفهوم گنگوی هوئی - کو با بودیدارما را در خود دارد - typically - ۲ - tao-hsin

۳ - Sage Fa-yung - ۷ - Ch'uan Teng-Lu - ۶ - Ch'uan Teng Lu 3 - ۵ - Ch'uan teng Lu 3 - ۴

Niu-tou - ۸

«می‌بینم که هنوز با تو است!» از این گفته‌ها - یونگ به بیداری کامل رسید... و پرندگان هرگز دیگر گلی برایش نیاوردند.

پنجمین پیشوا هونگ - یان^۱ (۶۷۵ - ۶۰۱) بود - در اینجا وارد قسمت معتبرتر و موثق‌تری از تاریخچه‌ی زن می‌شویم - استاد در اولین برخورد با هونگ - یان پرسید:

«نامت چیست؟» کلمه [hsing] هم به معنای نام است، هم به معنای ماهیت لذا هونگ - یان در حالیکه با کلمات بازی میکرد پاسخ داد:

«من یک ماهیت دارم» [hsing]

استاد بدون آنکه متوجه این بازی با لفظ شود پرسید «این یک نام که داری چیست؟»

جواب داد: «آن ماهیت بودا است»

استاد گفت: «پس تو اسم نداری؟»

- «برای آنکه آن ماهیت تهی است»^۲.

هونگ - یان ظاهراً اولین پیشوائی بود که پیروان زیادی داشت، زیرا گفته میشود که بر گروهی در حدود پانصد شاگرد، در دیری واقع بر کوه وانگ - مئی‌شان^۳ (به معنی آلو زرد) در انتهای شرقی هوی‌های جدید^۴ ریاست میکرد. ولی اهمیت و آوازه‌ی او خیلی تحت‌الشعاع جانشین بلافصل او هوئی - ننگ^۵ (۷۱۳ - ۶۳۷) است که زندگانی و تعلیماتش، شروع قطعی نوعی زن واقعا چینی را نشان میدهد. همان زنی که دورانی گل کرد که بعدها «عصر فعالیت زن» نامیده شد. یعنی دویست سال بعدی سلسلهٔ تانگ، از حدود ۷۰۰ تا ۹۰۶.

در ضمن نباید استادان هم عصر هوئی ننگ را از نظر دور داشت، زیرا او در زمانی میزیست که برای بودیسم چینی، بطور کلی آفریننده‌ترین زمان بود. مترجم و سیاح بزرگ سوان - تسانگ^۶ در سال ۶۴۵ از هند مراجعت کرده بود

Wang-mei Shan - ۳

Ch'uan Teng Lu 3 - ۲

Hung-ian - ۱

Hsüan-tsang - ۶

Hui-neng - ۵

modern Hupeh - ۴

و ویجناپتی ماترا^۱ (نمایش محض) حکمت‌های یوگاکارا^۲ را در جوانگ - آن^۳ توضیح میداد. شاگرد پیشین او فا-تسانگ^۴ (۷۱۲ - ۶۴۳) در حال اشاعهٔ مکتب مهم هوا-ین^۵ (به ژاپنی کگون) بود. این مکتب بر اساس آواتامساکاسوترا^۶ قرار داشت و بعدها زن همراه با یک فلسفه‌ی رسمی را فراهم کرد. همچنین نباید فراموش کنیم که نه چندان پیش از این دو مرد، چی - کائی^۷ (۵۹۷ - ۵۳۸) مقاله‌ی قابل توجهش را در باره‌ی روش ماهایانا در توقف و تفکر نوشته بود که حاوی آموزش اساسی مکتب تین تایی^۸ است و در بیشتر جهات نزدیک به زن می‌باشد. بیشتر مقاله‌ی چی - کائی قبلاً حاکی از محتوا و شکل اصطلاحات حکمت‌های هوئی - ننگ و بعضی از جانشینان بلافصلش می‌باشد.

گفته می‌شود، هوئی - ننگ اولین بیداریش را هنگامی که پسر بچه‌ای بیش نبود بدست آورد، او بطور تصادفی قرائت و اجراک چدیکارا^۹ از زبان شخصی شنید و تقریباً بی درنگ رهسپار دیر هونگ - یان^{۱۰} در وانگ مئی^{۱۱} شد تا درک خویش را مسلم کرده باشد و آموزش بیشتری دریافت دارد. باید توجه داشته باشیم که ساتوری اصلی او بطرز خود بخودی اتفاق افتاده است، بدون بهره‌گیری از یک استاد، و دیگر اینکه بیوگرافی او، او را روستائی بیسوادى از اطراف کانتون معرفی میکند. ظاهراً هونگ - یان فوراً به ژرفای بینش او پی برد، ولی از ترس این که مبدا اصول فروتنانه‌اش، او را در بین جماعت راهبان طلبه‌وار و فضل جو غیر قابل پذیرش سازد او را در محل آشپزخانه بکار گمارد.

مدتی بعد، پیشوا اعلام کرد که در جستجوی جانشینی است که سر رشته کارها را بدست او بدهد و خرقه و کشکولی را که از بودا به ارث مانده است و نشانه‌ی پیشوائی است، به او سپرده شود. این افتخار نصیب کسی میشد که

Fa-tsag - ۴	Ch'ang-an - ۳	Yogacara - ۲	vijnaptimatra - ۱
	Avatamsaka Sutra - ۷	Kegon - ۶	Hua-yen - ۵
T'ien-t'ai - ۱۰	Ta-cheng Chih-kuan Fa-men, Taisho 1924 - ۹		Chih-k'ai - ۸
Wang-mei - ۱۳	Hung-jan - ۱۲		Vajracchedika - ۱۱

بهترین شعر را عرضه کند و این شعر باید بیان گر درک او از بودیسم باشد. راهب ارشد گروه در آنجا، شن - سیو بود و سایرین طبعاً فکر میکردند که سر رشته کارها به او واگذار خواهد شد، لذا در مقام رقابت بر نیامدند. شن - سیو در باره‌ی درک خود از بودیسم در تردید بود و تصمیم گرفت شعر خویش را بدون ذکر نام سراینده عرضه کند و فقط اگر پیشوا آن شعر را تصویب کرد، خود را سراینده آن معرفی کند. شب هنگام ابیات زیر را بر دیوار راهروی نزدیک اطاق پیشوا نوشت:

«بدن، درخت بوداست
 ذهن چون آئینه‌ی شغالی بر پاست
 زنهار، همیشه پاک نگهداریش
 مگذار غباری نشیند بر آن بی کم و کاست»

بامدادان، پیشوا این شعر را خواند و دستور داد در جلوی آن بخور بسوزانند، و گفت آنهائیکه به آن عمل میکنند باید قادر باشند ماهیت حقیقی شان را درک کنند. ولی هنگامی که شن - سیو در خفا نزد وی آمد و ادعا کرد که «آن شعر را من سروده‌ام»، پیشوا اظهار داشت درک او هنوز به حد کمال نرسیده است. روز بعد شعر دیگری در کنار شعر اولی دیده شد، به این مضمون:

«هرگز نه درخت بودائی بود بر پا
 و نه آئینه‌ی شغالی بر سر پا
 وقتی که در اصل چیزی نبود بر جا
 پس غبار میخواید بنشیند بکجا؟»

پیشوا میدانست که فقط هوئی - ننگ میتواند چنین شعری بسراید، ولی برای احتراز از تولید رشک و حسد، این شعر را با ته کفش پاک کرد و شبانه بطور مخفی هوئی - ننگ را به نزد خویش فرا خواند و پیشوائی، خرقه و کشکول را به او سپرد، آنگاه به او گفت: به کوهستان بگریزد تا اینکه احساسات جریحه‌دار سایر راهبان فرو نشیند و زمان برای او مستعد گردد و

آموزش جمع‌اش را آغاز کند^۱.

مقایسه‌ی بین این دو شعر، فوراً طعم ویژه‌ی زن هوئی - ننگ را آشکار میکند. شعر شن - سیو دیدگاه عمومی و نظر عام را از روش دیانای بودائی چینی آشکارا منعکس میکند. این روش به وضوح بعنوان انضباط تفکر نشست‌ی یا (ts'o-ch'an) تلقی شده بود، که در آن ذهن از راه نوعی تمرکز سخت که

باعث قطع تمام افکار و اعمال میشد («پالایش»)، مییافت. قدری ادیبانه‌تر بگوئیم، بیشتر متون بودائی و تائوئی این نظر را اساس کار قرار داده‌اند - که

بالاترین مرحله‌ی آگاهی، آن آگاهی است که خالی از تمام محتویات باشد، خالی از تمام ایده‌ها، تمایلات و حتی شورها و حس‌ها باشد. امروزه در هند این همان نظریه‌ی غالب و متداول در باره‌ی سمادی^۲ است. ولی تجربه‌ی خودمان با مسیحیت، این نوع لفظ گرائی را (حتی در سطوح بالاتری) باید با ما آشنا کرده باشد. وضع هوئی ننگ آن بود که یک مرد با آگاهی تهی و وجدان خالی، از یک «تکه

چوب یا یک تکه سنگ» بهتر نیست!! او اصرار داشت که تمام ایده‌های پاکسازی ذهن، بی ربط و گیج‌کننده هستند. زیرا «طبیعت خود ما اساساً روشن و پاک است»، بعبارت دیگر هیچگونه شباهتی مابین خود آگاهی، یا، ذهن و آئینه (که بتوان تمیزش کرد) وجود ندارد. اندیشه‌ی راستین، نا اندیشیدن است (wu-hsin) «درست اندیشیدن هنگامی میسر است که از

درگیری با ذهن فارغ باشیم»، یعنی اینکه ذهن و اندیشه چیزی نیست که انسان خود را به آن مشغول دارد و به خود آن فکر کند. نباید ذهن را بعنوان موضوعی که در باره‌ی آن فکر میشود یا عمل میشود، مورد توجه قرار دهیم. نباید به ذهن خود دقیق شویم، آن را کنترل کنیم و به آن بچسبیم. نباید در باره‌ی اندیشیدن اندیشید. تلاش برای مشغول شدن به ذهن، خود، حلقه‌ایست معیوب و دوری

۱ - تان - چینگ، عنوان کامل کتابی که درباره زندگی و آموزشهای هوئی - ننگ بحث کرده است

(Platform-Sutra of the Sixth Patriarch) یا Taisho 2008 و Liu-tsu T'an-ching

است ترجمه‌های انگلیسی آن عبارتند از. Luzac. The Sutra of Wei Lang (Hui-neng).

London 1944 بوسیله Wong Mou-LAM و

•Liu-tsu T'an-ching Sinica,

جلد پنجم، ششم و یازدهم ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۶ بوسیله Rousselle,

است باطل. تلاش برای پاکسازی آن، آلوده شدن به پاکسازی است، ملوث شدن به پاکی است، و سواس است. این فلسفه، آشکارا برداشت تائوئی است از طبیعی بودن، بر طبق این جهانبینی، انسان تا هنگامی که حالتش ناشی از یک انضباط و نظم مصنوعی باشد بگونه‌ای واقعی و اصیل آزاد نیست، رها نیست، منفصل یا یکدست و بیغش نیست. او فقط تقلید پاکی را میکند، فقط «در حال جعل» آگاهی خالص است. «خود - پرهیزی» نا مطبوع آنهائیکه عمداً و از روی روش و اسلوب دیندار هستند از اینجا ناشی میشود.

تعلیم و آموزش هوئی - ننگ اینستکه به جای تلاش برای پاکسازی یا خالی کردن ذهن، انسان باید به راحتی ذهن را رها سازد - زیرا ذهن چیزی نیست که بشود به آن دست انداخت. رهاسازی ذهن و به حال خود واگذارن آن در ضمن، معادل است با رها ساختن تسلسل افکار و تأثیراتی (nien) که به ذهن می‌آیند و میروند، نه فرو نشانده میشوند نه در اختیار گرفته میشوند و نه با آنها درگیری پیش می‌آید.

افکار خود بخود می‌آیند و میروند، زیرا بواسطه‌ی بکار گرفتن عقل، سد و مانعی جلویشان نمی‌گذاریم. این است «سعادی پراجنا» و رهایی طبیعی. چنین است تجربه و تمرین «آسودمخاطری»، «آزاد فکری» (wu-nien)، ولی اگر شما اصلاً فکر هیچ چیز را نکنید و بلافاصله اهر کنید، افکار قطع شوند، این گیر افتادن در گره‌ای است که با روشی خاص انجام شده است و نامش کوتاه نظری است.

او در باره‌ی نظریه‌ی معمول «به تفکر نشستن» میگوید:

«تحرکز ذهن و به اندیشه‌ی او داشتن آن بامید اینکه آرامش یابد. نوعی بیماری است نه دیانا. محروم کردن (و فرو نشاندن) بدن از راه نشستن‌های طولانی - و بدینگونه به سوی دارما رفتن چه سودی در بر خواهد داشت؟»

و باز میگوید:

«اگر شما آرایش را از طریق تمرکز ذهن آغاز کنید، صرفاً آراشی غیر حقیقی تولید خواهید کرد... این کلمه meditation یا ts'o-ch'an چه معنی میدهد؟ در این مکتب معنی بدون بدن، بدون مانع و بند را میدهد و ماوراء تمام موقعیتهای عینی خوب یا بد قرار دارد. کلمه‌ی نشست (ts'o) معنیش سیخ زدن به افکار ذهن نیست.»

بر خلاف دیانای کاندب مبنی بر خالی بودن محض ذهن، هوئی - ننگ خلاء عظیم را با فضای عظیم مقایسه میکند، و آن را عظیم میخواندنه بخاطر اینکه فضا فقط خالی است، بلکه بخاطر اینکه حاوی خورشید، ماه و ستارگان است. دیانای حقیقی اینستکه درک کنیم ماهیت و طبیعت انسان، همانند فضا است و اندیشه‌ها و احساسات، همچون پرندگانی که در آسما در پروازند، به این «ذهن اصیل»، می‌آیند و می‌روند، بدون اینکه رتی و اثری از خود باقی گذارند. در مکتب وی، بیداری «ناگهانی» است زیرا بیشتر ویژه‌ی مردم زود فهم است تا مردم دیرفهم. مردم دیر فهم، بر حسب ضرورت، مجبورند خرده خرده درک کنند، یا دقیقتر بگوئیم پس از زمانی دراز قادر به درک چیزی خواهند شد، در حالیکه حکمت پیشوای ششم، درک مرحله به مرحله و رویش تدریجی را نمی‌پذیرد. بیداری بطور کلی، بیداری کامل است. چون طبیعت بودا قسمت قسمت یا منقسم نیست، لذا خرده خرده هم درک نمیشود. آموزشهای نهائی او به مریدانش حاوی راهنمایی جالب توجهی برای گسترش بعدی موندو یا روش «پرسش و پاسخ»، در آموختن است.

«اگر در جریان پرسشی، کسی در باره‌ی هستی از شما پرسید، پاسخ را با هستی دهید، اگر او در باره‌ی نیستی پرسید، پاسخ را با هستی دهید، اگر در باره‌ی انسان عادی پرسید حکیمانه پاسخ دهید، اگر در باره‌ی حکیم سؤال کرد، عامیانه پاسخ دهید. بوسیله‌ی این روش ارتباط تضادهای دو سره، نوعی ادراک میانه ایجاد میشود. زیرا هر پرسشی را که از شما میشود، پاسخ را با ضد خودش داده‌اید.»

هوئی - ننگ در سال ۷۱۳ وفات کرد و با مرگ وی، رسم و قرار پیشوائی تعطیل شد، زیرا نسب‌نامه‌های ذن، شاخه شاخه شد. رسم موروثی هوئی - ننگ به پنج مرید رسید. هوائی - یانگ^۱ (وفات ۷۷۵)، چینگ - یوان^۲ (وفات ۷۴۰)، شن - هوئی^۳ (۷۷۰ - ۶۶۸)، سوان - چوئه^۴ (۷۱۳ - ۶۶۵) و هوئی - چونگ^۵ (۷۴۴ - ۶۷۷) • پیروان روحانی هوائی - یانگ^۱ و سینگ - سو Hsing-ssu ،

Shen-hui - ۳

Ch'ing-yüan - ۲

Huai-jang - ۱

Huai-jang - ۱

Hui-chung - ۵

Hsüan-chüeh - ۴

• در بین نویسندگانی مسائل ذن در مورد نامهای استادان بزرگ دوره تانگ یک حالت درهم برهمی کامل حکمفرما است. مثلا نام کامل شن - هوئی عبارتست از هو - سه شن هوئی که تلفظ ژاپنی آن میشود کاتا کوجین . شن - هوئی نام سومه‌ای اوست و هونسه محلیت او را نشان میدهد. نویسندگانی ژاپنی معمولا او را جین خطاب میکنند، و نام شخصی سومه‌ای او را بکار میبرند. از سوی دیگر سوان - چوئه نام کاملش یونگ - چیا سوان - چوئه است و در ژاپن یوکاجنکا کو خوانده میشود. ولی نویسندگانی ژاپنی معمولا نام محلی او یوکا را به کار میبرند. سوزوکی کلا نامهای محلی و نامهای سومه‌ای فونگ-یو - لان را به کار میبرد. سوزوکی گاهی فرم ژاپنی و گاهی فرم چینی را ارائه میدهد. ولی بیشتر روش چینی را بکار میبرد نه شاعرانه‌تر از فونگ است. لین - چی - ئی - سوان (Rinzai Gigen) در کتاب سوزوکی بیشتر رینزائی و گاهی لین - چی آورده شده است. ولی در فونگ، ئی سوان آمده است! نومولین و سزاکی فقط با به کار بردن فرمهای ژاپنی کوششی کرده‌اند تا اسامی یکدست ارائه دهند ولی با نگاه نخستین نمیتوان افراد ژاپنی را از افراد چینی تشخیص داد. لذا هر کس ذن را از منابعی بغیر از منابع اصیل مطالعه میکند با وضعی روبرو میشود که شناخت تاریخچه آن برایش بسیار مشکل خواهد شد. کتاب سوزوکی آنقدر زیاد مورد مطالعه قرار گرفته است که بیشتر دانش‌پژوهان غربی ذن با طرز کار او آشنائی پیدا کرده‌اند، و من نمیخواهم با کوشش در یکدست کردن و نامیدن مثلا هوئی - ننگ به نام محلی او تا - چین خوانندگان را گیج کنم. تنها چیزی که میتوانم پیشنهاد کنم فراهم کردن فهرست اسامی بطور جداگانه است. از اینهم بدتر مسئله تاریخها است مثلا برای شن - هوئی کتاب فونگ تاریخ ۶۸۶ تا ۷۶۰ را ارائه میدهد گرنت تاریخ (۷۶۰ - ۶۶۸) را و نومولین و سزاکی تاریخ (۷۷۰ - ۶۶۸) را .

نسل به نسل تا با امروز بعنوان دو مکتب زن به نام‌های رین‌زائی Rinzai و سوتو Soto در ژاپن پایدار مانده‌اند. در دو قرن بعد از مرگ هوئی - ننگ، تکثیر شعبه‌ها و شاخه‌های مکاتب زن، کاملاً پیچیده است، و ما به بعضی از افراد متنفذتر توجه میکنیم و به بیش از آنهم نیازی نیست. ●

نوشته‌ها و سوابق جانشینان هوئی - ننگ ادامه همان ارتباط با طبیعی بودن میباشد. روی این اصل که «تفکر حقیقی، در بند فکر نبودن است»، و اینکه «ماهیت حقیقی ما ماهیت (خاصی) نیست»، همچنین تأکید میکند که روش حقیقی زن، بی روشی است، یعنی عقیده‌ی بظاهر متناقضی که میگوید بودا باشیم بدون اینکه قصد بودا شدن را داشته باشیم. شن - هوئی میگوید:

«اگر کسی این دانش را دارد، همانا اندیشه است بدون اندیشیدن،

عقل است بدون تعقل، تجربه است بدون تجرب.

تمام راههای پرورش تمرکز (فکری) از اول فکری غلط است، زیرا

چطور از طریق تمرکز فکری پرورشی، کسی میتواند تمرکز فکری را

بدست آورد؟

اگر از کار کردن با ذهن سخن میگوئیم، آیا این کار کردن به معنی به

فعالیت و داشتن ذهن است یا جلوگیری از فعالیت ذهن؟ اگر از

فعالیت ذهن جلوگیری کنیم اتوقت تفاوتی با احتمای متعارف و

معمولی نخواهیم داشت. ولی اگر میگوئید باید ذهن را بفعالیت و

داریم اتوقت در مقام چنگ اندازی برآمده ایم و به وسیله‌ی خواسته‌ها

و شهوات klesa محصور میشویم. پس از چه راهی باید به

● درباره این دوران در کتاب (Dumoulin) و (Sasaki) با تفصیل بیشتری صحبت شده است. Demiéville ترجمه‌ای دارد که حاوی بحثی است که در لاهاسا 792-797 بین یک استاد مکتب ناگهانی Ch'an و یک گروه از طلبه‌های بودیست هندی درگرفته است. استاد Ch'an فقط بوسیله نام «ماه‌ایانا» شناخته شده است و ظاهراً چیزی که او را با سنت نسل پی‌درپی هوئی - ننگ ارتباط دهد وجود ندارد. حکمت او بنظر میرسد تا اندازه‌ای درویشانه‌تر از حکمت پیشوای ششم باشد. همینکه طلبه‌های هندی از آموزشهای او در شکفت بودند و آنرا نمیپذیرفتند خود دلیل بر اصل خالص چینی آنست.

رهائی برسیم؟ سراواکاها^۱ خالی بودن را در خود پرورش میدهند، در تهی بودن ساکن میشوند و محصور و محدود به آن میشوند! .. آنها به پرورش تمرکز فکری میپردازند، در تمرکز ساکن میشوند و محصور و محدود به آن میگردند و در تله آن میافتند! ... آندگیریها در آرامش ساکن میشوند و مرتب به پرورش آرامش در خود میپردازند و در قید و بند آن میافتند! .. اگر کار کردن با ذهن، ایجاد انضباط برای ذهن انسان است، چطور میتوان این را رهائی نامید؟» ●

بر همین روال، سوآن - چوئه، شعر مشهورش را تحت عنوان آوای فهم تائو^۲ آغاز میکند:

«تو، آن مرد رهوار تائو را ندیده‌ای؟ آنکه آموختن را واگذارد و کشفش نکرد؟ او نه از خیالات کاذب میبرهیزد، نه به جستجوی خیالات درست میپردازد، زیرا ندانستن در واقع جزو طبیعت بودایی است و این جسم فریبنده، متغیر و تهی جسم دارما است...» ●

حکایت زیر در بارهٔ هوائی - یانگ^۳ آمده است، میگویند او جانشین بزرگ خودش یعنی ما - تسه^۴ (وفات ۷۸۸) را به این شکل با ذن آشناساخت:

«ما - تسه در صومعه‌ی چوآن - فا^۵ همه‌ی اوقات در حال مراقبه نشستہ بود. هوائی - یانگ به نزد او آمد و از او پرسید: «حضرت آقا هدف از چله نشینی چیست؟» ما - تسه جواب داد: «هدف از اینکار بودا شدن است، صیقل یافتن و به حقیقت رسیدن است»، در این هنگام، هوائی - یانگ بی درنگ آجری را از زمین بر داشت و شروع کرد به سائیدن آن بر روی سنگی که در آنجا بود. ما - تسه پرسید: «چه میکنی؟» هوائی - یانگ پاسخ داد: «دارم اینرا صیقل میدهم تا آینه شود»،

۱ - Ch'uan-fa - o Ma-tsu - ε Huai-jang - ۳ Cheng-tao Ke - ۲ sravakas - ۱
● Shen-hui Ho-chang I-chi متن چینی بوسیله Hu shih در سال ۱۹۳۰ در شانگهای به چاپ رسیده است.

● یعنی Dharmakaya، ترجمه‌های کامل Cheng-tao Ke (به ژاپنی Shodoka) در سوزوکی و Senzaki و McCandless وجود دارد.

چگونه میتوان با سائیدن یک آجر آینه‌ای ساخت؟
 چگونه میتوان با چله نشینی بودا شد؟؟؟؟^۱
 ما - تسه اولین پیشوائی بود که بخاطر گفتار عجیب و رفتار خارق‌العاده‌اش، مشهور شد و درباره او گفته‌اند که مانند گاو نر راه میرفت و مانند ببر چشم غره میرفت. وقتی شاگردی از او پرسید «تو چطور با تائو هماهنگی حاصل میکنی؟»، ما - تسه پاسخ داد: «من هم اکنون خارج از هماهنگی با تائو هستم!» او اولین کسی بود که پاسخ پرسشهایی را که در باره بودیسم از او میشد، با کتک میداد یا به جای جواب فریاد میزد: «هو... .. هو... ..» ولی گاهی اوقات منطقی‌تر بود و در یکی از گفته‌هایش مسئله انضباط را اینطور از میان بر میدارد:

«... تائو با نظم و انضباط کاری ندارد. اگر میگوئید که تائو با انضباط بدست می‌آید، هنگامی که انضباط تمام شد و به آخرین حد خود رسید، تائو دوباره از دست میرود... اگر میگوئید که انضباط در بین نیست، این بدان معنی است که همانند مردم متعارف باشیم...»^۲

شییی - تو^۳ (۷۹۰ - ۷۰۰) شاگرد و مریدسینگ‌سو، جزو گروه سوتوژن حتی از این هم رک و راست‌تر است:

«تعلیم من که از بوداهای قدیمی تا بدینجا کشیده شده است با مراقبه و چله نشینی (dhyana) یا با هیچگونه اعمال ساعتیانه و زاهدانه بستگی ندارد. هر گاه شما به بینش و بصیرتی که بودا به آن نقل آمد، نائل شدید در خواهید یافت که ذهن بودا و بودا ذهن است، آن ذهن بودا، موجودات با ادراک، بودهی و کلسا (klesa)، همه از یک جوهرند با نا‌های گوناگون...»^۴

Ibid., 14 - ۳

Ku-tsun-hsü Yü-lu, 16. - ۲

Ch'uan Teng-Lu - ۱

In Suzuki (6), P. 123 - ۵

Shih-t'ou - ۴

نام جالب او را که «سر سنگ» معنی میدهد باین مناسبت میدانند که او روی نوک سنگ بزرگی در نزدیکی صومعه‌ی هنگ - چو^۱ میزیست.

با شاگردان ما - تسه، نان چوآن^۲ (۸۳۴ - ۷۴۸) و جانشین او چائو - چو^۳ (۷۷۸ تا ۸۹۷) آموزشهای ذن، حالتی اختصاصی، سخت و ناراحت کننده بخود گرفت. وو - من - کوان^۴ میگوید که چگونه نان - چوآن، مجادله‌ی بین شاگردانش را که بر سر تصاحب بچه گربه‌ای در گرفته بود، تمام کرد، او تهدید کرد که اگر هیچکدام از شاگردان نتوانند یک «کلام خوب» ارائه دهند تا برداشت آنی آنها را از ذن برساند، او آن حیوان را بوسیلهٔ بیل دو نیم خواهد کرد. یکباره مجادله تمام شد و سکوتی مرگبار جایش را گرفت - هیچکس چیزی نگفت، ناچار استاد گربه را با ضربتی دو پاره کرد. روز بعد نان - چوآن این جریان را برای چائو - چو (به ژاپنی جوشو) بازگو کرد، چائو - چو فوراً کشفهایش را روی سرش گذاشت و اطاق را ترک گفت. نان - چوآن گفت: «اگر شما دیروز اینجا بودید، گربه‌ی بیچاره نجات مییافت!»

معروف است که چائو - چو پس از ماجرای زیر که بین او و نان - چوآن اتفاق میافتد به بیداری نائل میگردد:

«چائو - چو پرسید: تائو چیست؟ استاد پاسخ داد: تائو ذهن عادی و طبیعی توست. - چطور انسان میتواند با ذهن طبیعی کنار بیاید؟
- بمحض اینکه بخواهی این کار را تماماً و از روی قصد انجام دهی بیدرنگ از آن منحرف خواهی شد.

- ولی بدون قصد شناخت، انسان چگونه میتواند تائو را بشناسد؟
- تائو به شناختن و نشناختن ربطی ندارد، شناختن کاتب است، نشناختن جهل مرکب است. اگر تو واقعا تائو را ماوراء هر نوع شناختن و نشناختن درک کنی، خواهی دید که مانند آسمان، خالی است. چرا میان درست و نادرست گیر کرده‌ای؟»^۵

Chao-chou - ۳

Nan-ch'üan - ۲

Heng-chou - ۱

wu-men kuan, 19 - ۵

Wu-men kuan - ۴

هنگامی که از چائو - چو پرسیدند که آیا یک سگ هم ماهیت بودائی دارد یا نه؟ - که این مسلمان مربوط به حکمت ماهایانا است - او فقط در پاسخ گفت: «نه»، (wu به ژاپنی 'Mu').^۱ هنگامی شاگردی از او خواست تعلیمی به او بدهد او فقط پرسید که: «آیا آتش خود را خورده‌ای؟»، و سپس اضافه کرد: «برو و کاسهات را بشوی!»،^۲ هنگامیکه در باره بقای روح پس از فساد جسم از او سؤال کردند او گفت: «امروز صبح باز هم باد میوزد...»^۳

ما - تسه شاگرد قابل توجه دیگری بنام پو - چانگ^۴ (۸۱۴ - ۷۲۰) داشت که در باره‌ی او میگویند اولین اجتماع زن خالص را او، با دور هم جمع کردن راهبان پاک سرشت، سازمان داده است و نظمی را بر پایه‌ی این اصل برقرار کرد که (روز بیکاری، روز بیغذائی است).

از زمان او تأکید شدیدی روی کارهای دستی بوجود آمد و بعضی از درجات خود یاری خصیصه‌ی اجتماعات زن بوده است. در اینجا باید توجه کرد که این محافل، حالت صومعه را به معنای غربی کلمه دارا نیستند. اینها بیشتر مدارس آموزشی هستند که شاگرد آزاد است هر زمانی بدون هیچ ایرادی از آنجا بیرون بیاید و پیوندش را با آن بگسلد. بعضی از شاگردان آن برای تمامی عمر راهب میمانند، بعضی دیگر بصورت کشیشهای آزاد در حمایت معابد کوچک قرار میگیرند، بعضی‌ها هم ممکن است به زندگی غیر روحانی و عادی برگردند. • این تصریح معروف زن را که میگوید: «هر وقت گرسنه شدی بخور و هر وقت خسته شدی بخواب»، به پو-چانگ نسبت میدهند. میگویند او بیداریش را هنگامی بدست آورد که ما - تسه بر او

۱ - Ibid., 1. - ۲ Ibid 7. - ۳ Chao-chou Yü-lu, in Ku-tsun-hsü Yü-lu 3. 13 - ۴

Po-chiang - ۴

• واژه «راهب» یا «صومعه‌نشین» تا اندازه‌ای گمراه کننده است ولی بنظر میرسد ناچاریم کلمه seng را راهب ترجمه کنیم، گر چه اصطلاح yun shui به معنای «ابروآب» آشکارا یک اصطلاح روشن متداول برای پیرو زن است چرا که او «همچون ابرها شناور است و همچون آب، روان». ولی من برای یافتن بیان موجزی به زبان انگلیسی که این اصطلاح را برساند گنج شدمام.

فریاد زد و سه روز بی اعتنا او را ترک کرد و بعبادت همیشگی خود، شروع کرد به تعلیم زن به شاگردانش با گفتن این کلمات که «در نیاویزید، کنکاش نکنید»، زیرا هنگامی که از او در باره‌ی جستجو برای رسیدن به ماهیت بودا سؤال شد، پاسخ داد «این کار خیلی شبیه به آنستکه سوار گاو نری شویم و بدنبال آن گاو نر بگردیم».

هوآنگ - پو^۱ (وفات ۸۵۰) شاگرد پو - چانگ در این دوره دارای اهمیت قابل توجهی است. او نه تنها معلم لین - چی^۲ بزرگ بوده است بلکه مؤلف کتاب Ch'uan Hsin Fa yao یعنی «مقاله‌ای بر اصول حکمت ذهن»، نیز میباشد. محتویات این کتاب اساساً همان مطالبی است که در کارهای هوئی - ننگ، شن - هوئی و ما - تسه یافت میشود ولی شامل گذرگاههای کاملاً روشنی است مثل چند پاسخ بی پرده و رک و دقیق به پرسشها، که در آخر کتاب آمده است.

«... آنها با کنکاش برای جستن [ماهیت بودائی] بر عکس، آن را از دست میدهند، زیرا این که در راه جستجوی بودا صرف میکنند، خود بودا است و برای دست یافتن به ذهن، ذهن را صرف میکنند. حتی با اینکه آنها منتهای کوشش خود را برای دست یافتن به یک کالهای کامل میکنند، قادر نخواهند بود به آن دست یابند. اگر آنها نیکه، تائو را مورد مطالعه و مذاقّه قرار میدهند این جوهر ذهنی برایشان روشن نشود، ذهنی خلق خواهند کرد، روی ذهن و همینطور خاطری روی خاطر و خیالی روی خیال انباشته میشود، بودا را در خارج از وجود خویش جستجو میکنند و همانطور به فرماها، تمرین‌ها و ابغای ذن چسبیده باقی میمانند، تمام اینکارها زیانبخش است و هیچکدام راه دانش متعالی نیست»^۳

بیشتر این کتاب به روشن‌سازی معنای کلمه‌ی «تهی»، و مفهوم اصطلاحات «بی‌ذهنی»، (wu-hsin) و «رنه اندیشی»، (wu-nien) اختصاص داده شده‌اند. کاربری زبان و جهان‌بینی تائوئی در سر تا سر متن آن بچشم می‌خورد:

... بوداها از ترس اینکه هیچکدام از شما آن را نفهمید به آن نام تائو دادند، ولی شما نباید هیچ نوع مفهومی روی این نام بگذارید. لذا گفته میشود «هنگامی که ماهی گرفته شود، تور ماهیگیری فراموش میگردد»، (از جوانگ - تسه).

هنگامی که تن و روان و ذهن و بدن به حالت خود بخود بودن نائل آیند، تائو حاصل آمده است و ذهن عالمگیر، قابل درک است... در زمانهای گذشته، ذهن انسانها تیز بود. به محض شنیدن یک جمله، مکاشفه را کنار میگذاشتند و حالتی مییافتند که در باره‌ی آنها گفته میشود: «فرزانگانی که ترک قال و مقال و آموختن کرده‌اند و در حالت خود بخود بودن آرام گرفته‌اند و می‌آسایند»، در این زمانه مردم فقط در طلب آن هستند که خویشتن را با دانستیها و استنباطها و استنتاجها پر کنند و اتکاء زیادی به شرح و توصیفهای نوشته شده دارند و تمام اینها را مشق و تمرین و عرف و عمل نام مینهند.^۱

ولی بنظر میرسد که تعلیم شخص هوانگ - پو به مریدانش همیشه اینطور پر شرح و تفصیل نبوده است. لین - چی Lin-chi (وفات ۸۶۷) هرگز نتوانست حتی یک کلمه از او بیرون بکشد. هر گاه او کوشش میکرد پرسشی کند، هوانگ - پو او را میزد، تا اینکه او از روی نومیدی صومعه را ترک گفت و اندرز استاد دیگری به نام تا - یو^۱ که سخت سرزنش کننده بود او را بخود آورد که چرا آنگونه در برابر «مهربانی مادر بزرگانه» ی هوانگ - پو نا سپاس بوده است. این حرف موجب بیداری لین - چی شد و او دوباره برگشت و خود را به هوانگ - پو معرفی کرد. ولی حالا دیگر این لین - چی بود که ضربه میزد و میگفت «بیش از بودیسم هوانگ - پو ابدأ چیزی وجود ندارد»،^۲

۱ - ta-yü

In Chu Ch'an (1), PP. 42-43 - ۱

Ch'uan Teng Lu - ۳

نوشته‌های مربوط به آموزشهای لین - چی به نام لین - چیلو معروف است که به ژاپنی آن را رینزائی روکو^۱ میگویند. این آموزشها نوعی خصیصه حیاتی و نیروی سازندگی و بداعت در خود دارند، با شاگردانش با زبانی غیر رسمی و اغلب قدری خودمانی و بومی سخن میگوید. چنان بنظر میرسد که گویا لین - چی تمام نیروی شخصی خود را بکار میبرده است تا شاگردش را بسوی بیداری آنی بکشاند. بارها و بارها آنها را سرزنش میکند که به اندازه‌ی کافی بخودشان ایمان و اعتماد ندارند، که به ذهنشان اجازه میدهند در جستجوی چیزی که گم نکرده‌اند «چهار نعل به اطراف خود در تاخت و تاز» باشد. میگفت: زهنتان را وادار میکنید بدنبال چیزی بگردد که «الساعه درست روبروی شماست». بیداری از نظر لین - چی در وهله اول، چیزی است مربوط به «عصب» - جرئت «واگذاردن» بدون کوچکترین تردید - و در ایمان و اعتقاد تزلزل نا پذیر به اینکه، ذهن بودائی، همان اعمال طبیعی و خود بخود انسانی است. او به بودیسم تصویری شاگردانیکه خیال میکنند باید مرحله به مرحله به آن برسند و درمورد آنها^۲یکه تصور میکنند بودیسم هدفهائی است که باید به آنها دست یافت، بیرحمانه و بت شکنانه مواجه میشود:

«چرا من در اینجا سخن میگویم؟ فقط برای اینکه شما پیروان تائو در جستجوی ذهن، به اطراف تاخت و تاز میکنید و قادر نیستید لگام بکشید و جلوی این تاخت را بگیرید. از طرف دیگر پیشینیان بنا بر مقتضیات و شرایط موجود آنوقت با تائی و سر فرصت رفتار میکردند. ای پیروان تائو هنگامی که به دیدگاه من رسیدید با افکاری بودائی در مسند قضاوت خواهید نشست. آتهائیکه ده مرحله را گذرانده‌اند، همچون زیردستان بنظر خواهند آمد، و آتهائیکه به بیداری متعالی رسیده‌اند، همانند کسانی بنظر میرسند که گوئی یوغی بر گردن داشته‌اند. بوداهای Arhams و Pratyeka مانند خلوت نشینانی هستند کثیف و بودی bodhi و نیروانا همانند تیار خران»^۲

لین - چی، برای «طبیعی بودن»، یا زندگی «آزاد از تعلق»، و «رنگ‌نگرفته» (wu-shih) اهمیت خاصی قائل است و روی آن تأکید میکند:

«در بودیسم جایی برای جد و جهد نیست. صرفاً عادی باشید، استثنائی نباشید. شکم‌های خود را آسوده کنید، آب بنوشید، لباسهایتان را بر تن کنید و غذایان را بخورید. بهنگام خستگی بروید و بخوابید. مردم نادان ممکن است به من بختند، ولی دانایان درک خواهند کرد... وقتی که شما از محلی به محلی می‌روید، اگر هر محل را با چشم‌خانه‌ی خودتان نگاه کنید، تمام آنها اصیل خواهند بود. زیرا هنگامیکه شرایط و مقتضیات طبیعی می‌آیند، شما نباید سعی کنید آنها را تغییر دهید. در آنصورت عادات و احساسهای معمولی شما (که کارما ساز پنج نوزخ است) خود بخود اقیانوس کبیر رهائی میشوند...^۱

و در باره‌ی بوجود آمدن «کارما»، در اثر جستجو بخاطر رهائی، می‌گوید:

«در بیرون از ذهن دارمائی وجود ندارد، و در درون آن نیز چیزی برای چنگ انداختن نیست. بدنبال چه میگردی؟ در طلب چه هستی؟ میگوئی بهر طرف که تائو را بشود تجربه کرد و محک زد. اشتباه نکن! اگر کسی وجود داشته باشد که بتواند تائو را تجربه کند، تماماً «کارما» سازی برای تولد و مرگ است. شما در باره‌ی اینکه کاملاً در حواس ششگانه‌تان انضباط وجود دارد و به اصطلاح شش‌دانگ حواستان جمع است و در باره‌ی اینکه در ده هزار راه تهاستان با دیگران نظم برقرار است سخن می‌گوئید، اما من میگویم تمام اینها بوجود آوردن «کارما» است. به جستجوی «بودا» بودن و به جستجوی «دارما» گشتن، دقیقاً «کارما» سازی است برای جهنم‌ها و راه‌گشائی است به سوی دوزخها...^۲

در ما - تسه، نان - چوان، چائو - چو، هوانگ - پو و لین - چی، ما میتوانیم طعم و مزه‌ی ویژه‌ی نُن را در بهترین شکلش دریابیم. تائوئیسم و بودیسم، گذشته از الهامات اصلیش، چیز دیگری هم هست، زمینی است، حقیقی است و

مستقیم و سرراست و بلا واسطه است. اشکال ترجمه‌ی نوشته‌های این استادان آنستکه شیوه‌ی چینی آنان، نه کلاسیک است نه مدرن، نه کهنه است نه نو، ولی بیشتر سخن محاوره‌ای دوره‌ی سلسله‌ی تانگ است. حالت طبیعی بودن آن دارای ظرافت کمتر، و به نحوی آشکار دارای زیبایی کمتری نسبت به سخنان دانشمندان و شعرای تائوئیست است، و تقریباً خشن و عامی است. گفتیم «تقریباً» برای اینکه این بیان واقعا صحیح نیست. ما در مورد همسنگهای فرهنگهای دیگر بهنگام مقایسه دچار گنجی هستیم، و دانشجویان غربی طعم و مزه‌ی آنها از راه مشاهده‌ی کارهای هنری که پس از الهام بوجود آمده‌اند، بهتر میتوانند اخذ کنند. بهترین تجسم شاید تجسم باغی باشد وسیع پر از شنهایی که با شنکش صاف شده‌اند، زمینی حاوی چندین سنگ نتراشیده که رویشان گلسنگها و خزها روئیده‌اند، چنانچه امروز میتوان در معابد زن کیوتو (Kyoto) دید. تصور وجود سنگهای متوسط در آنجا آسانتر است، ولی احساس ما در باره‌ی آن سنگهای بزرگ نتراشیده در آنجا، اینستکه گوئی، دست نخورده همینطور بدون تغییر از ساحل به آنجا انتقال داده شده‌اند، در عمل، فقط با احساسترین و مجرب‌ترین هنرمند میتواند آن کار را انجام دهد. البته در اینجا بنظر میرسد «طعم زن» نوعی ساده‌گرایی عمدی و قصدی است، گاهی اوقات اینطور است. ولی تجربه‌ی طعم و طبع اصلی زن هنگامی میسر است که انسان، تقریباً بطور معجزه‌آسا طبیعی باشد، بدون اینکه قصد چنین کاری را داشته باشد. زندگی سرشار از زن او، ساخته و پرداخته‌ی خودش نیست بلکه به آن راه و روال روئیده میشود.

بنابراین، باید روشن شود که «حالت طبیعی بودن» این استادان دوره‌ی تانگ فقط تعبیری تحت‌اللفظی نیست. تا آنجا که گوئی فخر و شکوه زن صرفا در آن است که آن شخص فردی کاملا عادی و عامی بوده باشد و ایده‌آلها را به باد بسپارد و هر طور دوست دارد رفتار کند - زیرا در غیر اینصورت این در حد خودش نوعی بخود بستگی و تظاهر محسوب میشود است. «حالت طبیعی بودن» زن فقط هنگامی شکوفان میشود که انسان بخود بستگی‌ها، تظاهرات و

خودآگاهی را از هر نوع که باشد، از خود دور کند. ولی چنین روحیه‌ای همچون نسیم وزان است و برای برقراری و نگهداری ناممکن‌ترین چیزهاست .

هنوز در اواخر دوره‌ی سلسله تانگ، نبوغ و قوه‌ی حیاتی زن چنان بود که میرفت تا شکل مسلط بودیسم چین شود، ولی بستگی آن با سایر مکتبها، اغلب خیلی نزدیک بود. تسونگ - می^۱ در یک زمان هم‌استاد زن بود و هم پنجمین پیشوای مکتب هوا - یی^۲ نماینده‌ی فلسفه‌ی آواتاماساکاسوترا. این شکل بی نهایت عیارانه و رشد کرده، از فلسفه‌ی ماهایانا، بوسیله‌ی توانگ - شان^۳ (۸۰۷ تا ۸۱۹) در پروراندن حکمت پنج رتبه (wu-wei)، در خصوص وابستگی پنج لایه‌ی مطلق (cheng) و نسبی (pien) بکار گرفته شد و بوسیله‌ی شاگردش تسائو - شان (t'sao-shan 840-901) به فلسفه‌ی (ئی - چینگ)^۴ کتاب تغییرات، مربوط شد. فا - یی^۵ و فنک - یانگ^۶ نیز - استادانی با نفوذ و توانا بودند که مطالعه عمیقی در باره‌ی هوا - یی کردند، و تا امروز بعنوان جنبه‌ی عقلانی (انتلکتوئل) زن مورد توجه قرار میگیرند. از طرف دیگر استادانی چون ته - چائو (Te-chao 891-972) و یی - شو (Yen-shou 904-975) وابستگی‌های نزدیکی را با تین - تائی (T'ien-t'ai) و مکتبهای سرزمین پاک ادامه داده‌اند.

در سال ۸۴۵ آزار و تعقیب کوتاه مدت ولی شدیدی از طرف امپراطور وو - تسونگ^۷ که تائوئیست بود بر علیه بودیسم اعمال شد. معابد و دیرها را خراب کردند، زمینهایشان ضبط شد، و شاگردان ناگزیر شدند به زندگی عادی و عامی باز گردند. خوشبختانه حررات و هواخواهی او برای کیمیای تائوئیست بزودی او را درگیر تجربه روی «آب حیات» کرد و در اثر خوردن این جوشانده بزودی مرد. زن آن آزار و تعقیب را بهتر از هر مکتب دیگری از سر گذرانده

I Ching - ۴

T'ung-shan - ۳

Hua-yen - ۲

Tsung-mi (779-841) - ۱

Wu-tsung - ۷

Fen-yang - ۶

Fa-yen - ۵

بود و اکنون میرفت که وارد دورانی طولانی، تحت عنایت امپراطوری و مردم بشود. صدها راهب در مؤسسات خانقاهی فراوان آن ازدحام کردند، و بخت و اقبال این مکتب چنان بالا گرفت و اعضای آن آنقدر زیاد شدند که نگهداری روحیه‌ی آن مشکلی بسیار جدی شد.

شهرت و عمومیت و کمیت تقریباً همواره به زوال کیفیت میانجامد، و چون حرکت و جریان روحانی غیر رسمی و خالی از تشریفات زن کاهش یافت و تأسیسات مسقر آن زیاد شد، به راه تغییر دقیق «کاراکتر» افتاد. لازم آمد روشهایش قالب‌بریزی و باصطلاح «استانداردیزه» شود و وسائلی برای اساتید پیدا شود تا شاگردان پر شمار را اداره کنند. همچنین مشکلات و مسائل خاصی که برای اجتماعات شلوغ صومعه‌ای، پدید می‌آید بوجود آمد، قراردادهایشان سخت شد و نوآموزانشان بیشتر و بیشتر میرفت که صرفاً از پسر بچه‌ها تشکیل شوند، بدون شغل و حرفه‌ی طبیعی، این نوآموزان از طرف خانواده‌های دیندار، برای آموزش، به این صومعه‌ها فرستاده میشدند. اثر این عامل آخری را بر روی گسترش «زن مؤسساتی»، به سختی میتوان تخمین زد. زیرا جامعه‌ی زن از نظر داشتن مردان پخته با شیفتگی‌های روحانی، رو به کاهش گذارد و در عوض مدارس شبانه‌روزی کشیشی برای پسر بچه‌هایی که در سنین بلوغ بودند، رو بغزونی نهاد.

در چنین اوضاع و احوالی، مسئله انضباط بالا گرفت. استادان زن، مجبور شدند خودشان را نه تنها، با طریق رهایی سنتی وفق دهند، بلکه باید تلقین و القاء سنت، روشهای عادی و اخلاقیات را در جوانان ناپخته نیز بعهده گیرند. پژوهنده‌ی بالغ غربی، که زن بعنوان یک فلسفه یا بعنوان راهی برای رهایی توجهش را جلب میکند، باید این موضوع را در ذهن بسپارد، و آلا ممکن است در اثر برخورد به زن رهبانی (monastic) که امروز در ژاپن وجود دارد، بشکلی نا مطبوع جا بخورد. او مشاهده خواهد کرد که زن نوعی انضباط است که با چوب بزرگی تحمیل میشود. او مشاهده خواهد کرد که اگر چه زن هنوز در نهایت امر روش مؤثری است برای رهایی، ولی مقدمات اصلی و

اولیهی آن با رژیم انضباطی همراه است که به شیوهی مدرسه‌های عمومی قدیم بریتانیا یا آموزشگاه نوازمان فرقه ژوزوئیت «رفتاری آموزش گرانه»، را در پیش میگیرد. ولی آشکارا این کار را خوب انجام میدهد. «تیپ زن»، تیپی است بینهایت خالص و بسیار بسیار ناب و بی پیرایه، متکی به نفس، بنله‌گو، پاکیزه و بردبار، جدی و فعال ولی بی‌عجله و بی‌شتاب، کوشا ولی آرام، و «سرسخت همچون میخ»، ولی در عین حال حساس و زیرک و سرشار از ذوق زیبایی. تأثیر گذاری کلی این مردم آنستکه آنها همان نوع تعادل عروسک داروما را دارند: Daruma سخت نیستند ولی هیچکس نمیتواند آنها را به خاک بیندازد.

هنگامی که یک مؤسسه‌ی روحانی به ترقی روز افزون میرسد و نیرومند میشود، مشکل دیگری هم پدید می‌آید - مشکل رقابت انسان برای اداره‌ی امور و اینکه چه کسی برای پیشوا بودن مناسبتر است. این مسئله در نوشته‌ای تحت عنوان چوان - تنگ لو Ch'uan teng Lu یا «شرح انتقال مشعل» نوشته‌ی تاؤو - یوان Tao-yüan که در حدود سال ۱۰۰۴ نوشته شده است، نیز منعکس است. زیرا یکی از موضوعات اصلی این کار بر قرار کردن نوعی «نظام جانشینی» مناسب برای سنت زن بود، بگونه‌ایکه هیچکس نتواند ادعای توانائی اینکار را بکند مگر اینکه ساتوری Satori او بوسیله‌ی کسی که ساتوری خودش بثبوت رسیده بود پذیرفته شده باشد. . . . و همینطور مستقیماً پشت در پشت تا به خود بودا برسد.

ولی هیچ چیز مشکل‌تر از تعیین شرایط مناسب در قلمرو سنجش ناپذیر بینش روانی نیست، در جائیکه داوطلبان معدود باشند مشکل بزرگی در بین نیست ولی در جائیکه یک پیشوا مسئول چند صد پژوهنده باشد جریان آموزش و آزمایش، نیازمند عیارسنجی و «استاندارد کردن» است. زن این مشکل را با مهارت و استادی شایان توجهی حل کرد، با بکار گرفتن وسیله‌ای که نه فقط آزمونی رقابتی را فراهم کرد، بلکه - آنچه خیلی بیشتر اهمیت داشت - وسیله‌ای بود برای انتقال خود تجربه‌ی زن با کمترین امکان تزویرو تقلب. این

ابداع خارق‌العاده و تدبیر شگفت‌آور عبارت بود از روش کانگ - آن^۱ (به ژاپنی کوآن Koan) یا «معمای زن». معنی تحت‌اللفظی این اصطلاح «مدرک عمومی» یا «قضیه»^۲ است به مفاد فتوایی که موجد یک سابقه قانونی است. بنابراین روش کوآن، متضمن «گذراندن» یک رشته آزمونهاست مبنی بر اساس «موندو mondo» یا حکایت‌های پیشوایان قدیم. یکی از کوآن‌های آغازی پاسخ «wu» یا «نه» چائو - چو است به این پرسش که آیا یک سگ ماهیت بودا دارد؟ از پژوهنده انتظار می‌رود نشان دهد که معنی کوآن را با شرحی ویژه و معمولا غیر لفظی که باید بطور حسی و بوسیله درک مستقیم (غیر استدلالی) کشف نموده باشد، تجربه کرده است.

دوران ترقی روز افزون که با قرون دهم و یازدهم آمد، با نوعی حس «از دست دادن روحیه»، همراه بود که به نوبه خود منجر به مطالعه زیاد پیشوایان بزرگ تانگ شد. حکایات آنها بعداً بصورت گلچینهای ادبی نظیر پی - یین‌لو^۳ (۱۱۲۵) و وو - من کوآن^۴ (۱۲۲۹) جمع‌آوری شدند. کاربری این حکایات برای روش کوآن بوسیله یوان - وو^۵ (۱۱۳۵ - ۱۰۶۳) و مریدش تا - هوئی^۶ (۱۱۶۳ - ۱۰۸۹) در دهمین یا یازدهمین نسل پس از لین - چی شروع شد. ولی چیزهایی که در آن زمان شروع شده بود و شباهتی به آن داشت بوسیله هوانگ - لانگ (۱۰۶۹ - ۱۰۰۲) بمنظور مقابله با پیروان مخصوصاً زیادش، بکار گرفته شد. او سه پرسش آزمایشی طرح کرد که تحت عنوان «سه خان هوانگ - لانگ»^۷ مشهور است.

پرسش: هر کس محل تولدی دارد، محل تولد تو کجاست؟

پاسخ: امروز صبح زود من شیر برنج خوردم، اکنون دوباره گرسنه

شدم!

Pi-yen Lu - ۴

case - ۳

Public document - ۲

Kang-an - ۱

Huang-lung - ۸

Ta-hui - ۷

Yüan-wu - ۶ — Wu-men kuan - ۵

پرسش: چگونه دست من مانند دست بوداست؟

پاسخ: عود نوازی در زیر (نور) ماه!

پرسش: چگونه پای من مانند پای میمون است؟

پاسخ: هنگامیکه مرغ ماهیخوار سفید در برف میایستد، رنگی متفاوت دارد...!

شکی نیست که پاسخ‌های داده شده، جوابهای اصلی این پرسشها بوده‌اند، ولی بعدها مشکل دوتا شد، پرسش و پاسخ، هر دو مسئله‌ای گردیده‌اند، زیرا (پژوهشگر) انتظار دارد وابستگی بین این دو را دریابد، بطوریکه حداقل میگوید: موضوع زیاد روشن نیست. مختصر اینکه کافیسیت بگوئیم هر کوآن «نکته‌ای»، در بر دارد که واجد جنبه‌ای از جنبه‌های تجربه‌ی زن است، ولی این نکته اغلب خیلی آشکارتر از آنست که به نظر آید، و لذا پنهان میماند. بدیگر سخن، زیر پوشش بی پوششی پنهان است و آن کوآن‌ها، نه فقط به درک اولیه مسئله‌ی تهی ارتباط دارند، بلکه به برداشت بعدی‌اش در زندگی و اندیشه نیز مربوط میشوند.

سیستم کوآن در مکتب زن لین - چی (رینزائی) شکل گرفت ولی بی مخالف هم نبود. مکتب سوتو احساس کرد که این سیستم و این روش، روشی بسیار مصنوعی است، و در حالیکه طرفداران کوآن، این روش را بعنوان وسیله‌ای برای مقابله با آن «احساس تردید»، فشار آورد (*iching*) که بعنوان شرط لازم جهت ساتوری به انسان دست میداد بکار می‌گرفتند، مکتب سوتو استدلال میکرد که سیستم کوآن جای خودش را خیلی آسان به همان جستجوی ساتوری میدهد که سبب عقب زدن ساتوری میشود، یا - بدتر از آن - نوعی ساتوری مصنوعی را القاء میکند. هواخواهان مکتب رینزائی، گاهی میگویند که شدت و حدت ساتوری متناسب است با شدت و حدت احساس تردید، جستجوی کور کورانه، که جلوتر از آن وجود دارد، ولی برای سوتو این موضوع نشانگر آنستکه این نوع ساتوری، دارای خصیصه‌ای دوگانه است و بنابراین

چیزی بیش از یک واکنش عاطفی مصنوعی نیست، لذا از دیدگاه سوتو، دینای مناسب، در کنشی بی حرکت (wu-wei) قرار دارد، «نشستن فقط و فقط نشستن»، یا «راه رفتن فقط بخاطر راه رفتن». بنابراین این دو مکتب بترتیب بعنوان کان - هوآذن^۱ (ذن حکایت گو) مو - چائو نن^۲ (ذن «روشن شده») در سکوت، شناخته شده‌اند.

مکتب ذن رینزائی در سال ۱۱۹۱ بوسیله ایزائی^۳ (۱۲۱۵ - ۱۱۴۱) راهب تین تائی^۴ ژاپن به ژاپن آورده شد. این راهب باشگاههایی در کیوتو^۵ و کاماکورا^۶ تحت حمایت امپراطور بنیاد نهاد. مکتب سوتو در سال ۱۲۲۷ بوسیله نابغه کم‌نظیری بنام نوژن^۷ ۱۲۵۳ - ۱۲۰۰ معمول شد. این نابغه باشگاه بزرگ ایچی‌جی^۸ را بنیاد نهاد، ولی از پذیرفتن لطف و عنایت و حمایت امپراطور، امتناع کرد. باید توجه داشت که ذن مدت کمی پس از آغاز کاماکورا^۹ وارد ژاپن شد، یعنی هنگامی که دیکتاتور نظامی یوریتومو^{۱۰} و پیروان سامورائیش قدرت را از دست اشرافیت رو به زوال آن زمان ربودند. این تصادف تاریخی، طبقه‌ای نظامی به نام «سامورائی» بوجود آورد با نوعی بودیسم که بعلت کیفیات زمینی و فعالش و بعلت صراحت و سادگی دسترسی به شدت مورد توجه آنها قرار گرفت. بنابراین، آن روش خاص زیست که بوشیدو^{۱۱} یا «تائوی مرد جنگی»، نام گرفت ظهور کرد که در اصل کاربری ذن است در فنون جنگی. کنار آمدن حکمت صلح دوستانه بودا با فنون جنگی، همواره برای بودیستهای سایر مکاتب، معنائی بوده است. بنظر میرسد این موضوع، در بر دارنده جدا سازی کامل بیداری از اخلاقیات باشد. باید با این حقیقت روبرو شد که تجربه بودیست، در بطن خویش، عبارتست از رهایی از قید قرار دادها از هر نوع که باشد و قراردادهای اخلاقی نیز شامل آن میشود. از طرف دیگر، بودیسم،

Eisia - ۳

mo-chao Zen - ۲

K'an-hua Zen - ۱

Dogen - ۷

Kamakura - ۶

Kyoto - ۵

T'ien-t'ai - ۴

Bushido - ۱۱

Yoritomo ۱۰

Kamakura Era - ۹

Eiheiji - ۸

شورش و طغیان علیه رسوم قرار دادی نیست و در جامعه‌ای که در آن، طبقات نظامی، قسمت اصلی و بنیادی ساختمان سنتی و قرار دادی آن هستند و نقش مردان جنگی یک ضرورت پذیرفته شده بحساب می‌آید، بودیسم این امکان را بدست خواهد داد، تا آن مرد جنگی، نقش خود را بعنوان یک بودائی اجرا کند. پرستش سلحشوری در قرون وسطی در کنار صلح‌نوستی مسیحیت، کم از معمانیست.

شرکت زن در فرهنگ ژاپن، بهیچ وجه محدود و منحصر به «بوشیدو» نبوده است. زن تقریباً در هر کدام از جنبه‌های زندگی مردم ژاپن، مثل معماری، شعر، نقاشی، گلکاری، ورزشها، صنایع دستی و داد و ستدشان وارد شده است. در گفتار و افکار و اطوار مردم کوچه و بازار و عامی‌ترین توده‌ها رخنه کرده است. بخاطر نبوغ رهبانان زن، مانند نوژن، هاکوئین، و بانکتی شاعرانی همچون رایوکان^۱ و باشو^۲ و نقاشانی چون شو،^۳ زن، راه تقرب خارق‌العاده‌ای در نهضیات عامه مردم پیدا کرد.

بویژه «نوژن» از این لحاظ به وطن خویش خدمات بیحسابی کرد. کتاب عظیم او بنام شوبوگنزو^۴ یا «گنجینه چشم حکمت حقیقی» به زبان بومی نوشته شده و شامل تمام جنبه‌های بودیسم از انضباط رسمیش گرفته تا ژرفترین بینشهایش میباشد. حکمت زمان، تغییرات، و نسبت او به کمک برانگیزاننده‌ترین تصورات شاعرانه بیان شده است و فقط تأسف‌آور است که هنوز کسی وقت و نوق و استعداد آن را نداشته است تا این اثر پر ارزش و شگرف را به زبان انگلیسی ترجمه کند. هاکوئین^۵ (۱۷۶۸ - ۱۶۸۵) سیستم کوآن را بهم پیوست و گفته میشود بیش از هشتاد چانشین در زن تربیت کرده است. بانکتی (Bakkei) تولد ۱۶۲۲ و فات ۱۶۹۳) راهی چنان ساده و آسان برای ارائه زن یافت که اغلب خیلی زیباتر از حقیقت بنظر میرسد. او برای شنوندگان بسیار زیادی از

Sesshu - ۳

Basho - ۲

Ryokan - ۱

Hakuin - ۵

Shobogenzo - ۴



روستائیان و عوام‌الناس سخن میگفت ولی، بنظر نمیرسد هیچ شخص مهمی جرائت داشته باشد از او پیروی کند.^۱

در این اوضاع و احوال، زن در چین به رونق خود ادامه میداد تا اینکه درست در دوران سلسله مینگ (۱۶۴۳ - ۱۳۶۸) تقسیمات و انشعابات بین مکتبهای مختلف بودیسم، کم‌کم رنگ و جلای خود را از دست میداد و وجهه عمومی مکتب سرزمین پاک‌با («راه آسانش») در پناه بردن به نام آمیتابها شروع کرد به آمیخته شدن با روش کوآن و سرانجام در آن جنب شد. چندتائی از جمعیت‌های زن بنظر میرسد تا به امروز به حیات خویش ادامه داده‌اند. ولی تا آنجا که من توانائی مطالعه در باره آنها را داشته‌ام تأکید آنها یا تمایل به سوتو است یا به شیفتگان بودیسم تبتی که بیشتر جستجو کننده علوم پوشیده (occultist) هستند تمایل دارند. در هر دو مورد، دیدگاه آنان از زن بنظر میرسد درگیر نوعی حکمت پیچیده و قابل تردید و مبهم مربوط به تشریح روانی انسان باشد که گویا از ایده‌های کیمیاگرانه تائوئیست مشتق شده باشد.^۲

تاریخچه زن چینی مسئله‌ای ببار می‌آورد که فریندگی زیادی دارد. هم زن رینزائی و هم سوتو زن بطوریکه در صومعه‌های امروزی ژاپن دیده میشود، تأکید شدیدی روی نا - زن Za-Zen یا مراقبه نشسته دارند. آنها ساعت‌های متوالی از روز را در این حال میگذرانند - اهمیت زیادی میدهند به درست نشستن و وضعیت صحیح بخود گرفتن و طرز تنفس درست مربوط به آن. عمل به زن با تمامی نیت و هدفهای آن، عمل به نا - زن است، که مکتب رینزائی، سانزن^۳ را به آن اضافه میکند، که عبارتست از دیدارهای دوره‌ای با استاد (roshi) جهت نشان دادن دیدگاه شخص از کوآن. شن - هوئی هوچانگ آمی - چی، مکالمه زیر رابین شن - هوئی و شخصی بنام چنگ اینطور ثبت میکند:

۱- چونکه هدف من در اینجا فقط اشاره به تاریخچه زن به اندازهای است که بعنوان چشم‌اندازی جهت حکمت و تجربه آن به کار آید لذا وارد بحث مفصل تاریخچه آن در ژاپن نمی‌شوم. کارهای بوژن، هاکوئین، بانکئی و سایرین در متن دیگری مورد بحث قرار خواهد گرفت. Amitabha - ۲

۳- نمونه‌ای از این آمیختگی را میتوان در T'ai I Chin Hua Tsung Chih که رساله‌ای است از دوران مینگ یا شاید دوران چینگ.

۴- Sanzen - ۵ Shen-hui Ho-chang I-Ching - ۶ Ch'eng

«... استاد از چنگ که استاد دیانا بود پرسید: (وجه روشی باید

بکار برد تا به طبیعت و ماهیت واقعی شخص پی برد؟)

– (اول از همه لازم است شخص خودش در حال سعادتی^۱ چهار زانو بشیند. بعضی اینکه سعادتی بدست آمد باید بوسیله آن پراجنا را در خود بیدار کند. بوسیله پراجنا شخص قادر میشود ماهیت واقعی خویش را ببیند).

(شن – هوئی): (هنگامی که انسان سعادتی را تجربه کند، آیا این

نوعی فعالیت عمدی ذهن نیست؟)(چنگ): (بله)

(شن – هوئی): پس این فعالیت عمومی ذهن، فعلیتی از خود آگاهی محدود است و چطور میتواند شخص را به دید ماهیت خویش بکشاند؟)

(چنگ): (برای دیدن ماهیت واقعی خویش لازم است که سعادتی را

تجربه کنیم، چطور میتوان آنرا از راه دیگری دید؟)

(شن – هوئی): (تمام تجربه سعادتی اساساً دیدگاهی غلط است.

چطور میتوان با تجربه سعادتی به سعادتی رسید؟)

پیش از این، گفتگوی بین ماتسه و هوآئی – یانگ را ذکر کردیم، در آن گفتگو، هوآئی – یانگ به مراقبه نشستن را با آجر سائیدن به هوای آئینه ساختن مقایسه کرد. در موقعیت دیگری هوآئی – یانگ میگوید:

«... تعریف دادن خود از راه مراقبه نشسته (ذا – ذن) عبارتست از

تعریف دادن خود برای اینکه بودائی نشسته شویم. اگر شعا خودتان

را تعریف ذا – ذن میدهید (باید بدانید که) ذن نه نشستن است نه

خواهید. اگر شعا خودتان را تعریف میدهید تا بودائی نشسته شوید

(باید بدانید که) بودا یک شکل ثابت نیست. از آنجا که دارما مسکن و

ماوای ثابتی ندارد، لذا موضوعی نیست برای انتخاب کردن. اگر شعا

خودتان را یک بودای نشسته بسازید، این دقیقاً یعنی کشتن بودا.

اگر شعا به وضعیت نشسته بچسبید، به اصل و واقعیت ذن نخواهید

رسید...»^۲

بنظر میرسد، این، حکمت سازگار و پیوسته تمام پیشوایان دورهٔ تانگ از هوئی - ننگ تا لین - چی باشد. من هیچ جا در تعلیمات آنان نتوانسته‌ام هیچ تعلیمی و آموزشی در نوع ذا - ذن یا سفارشی در بارهٔ آن که امروزه پیشهٔ اصلی رهبانان ذن را تشکیل میدهد، بیابم. بر عکس در مورد این روش، زمان به زمان، به سبکی آشکارا منفی (مثل آن دو مورد که نقل شد) صحبت شده است. میتوان فرض کرد که ذا - ذن قاعده‌ای چنان طبیعی و عادی در زندگی رهبانان ذن بوده است که منابع ما زحمات بحث در بارهٔ آن را بخود نداده‌اند و اینکه تعلیمات آنان بتهائی برای پژوهندگان پیشرفته و با سابقه طرح‌ریزی شده که ذا - ذن را چنان یاد گرفته و در آن استاد شده‌اند که زمان آن رسیده است که به ماوراء آن بروند. ولی این هم چندان با مراجعات به نوشته‌های روحانیان پیشمار و شنوندگان عامی که در بعضی از سخنرانیها حضور داشته‌اند، جور در نمی‌آید. چون این به خیال بیشتر شبیه است اگر فرض کنیم، چین، پر بوده است از یوگیهای^۱ فاضل، سخنرانیها مکرراً با گفتن بی پروای این مطلب که: «این تعلیمات برای کسانی است که خوب به محسّنات بودیست آشنا شده‌اند»، آغاز میشود. ولی این مطلب نمیتواند معنیش غیر از این باشد که، این تعلیمات برای افراد پخته‌ایست که سنتهای اخلاقی و قراردادهای اجتماعی را خوب تجربه کرده‌اند و لذا در خطر این نیستند که بودیسم را بعنوان بهانه‌ای جهت طغیان و تمرد بر علیه آداب و رسوم عمومی، مورد استفاده قرار دهند.

• درست است که متی به نام T'so-chan یا «راهنهای ذا - ذن»، در کتاب Po-chang Ching-kuei قواعدی برای گروه ذن منسوب به یو - چانگ (۸۱۴ - ۷۲۰) - درج شده است و این قواعد زمانهائی را برای مراقبه نشسته تجویز میکنند. ولی هیچ نشریه‌ای که این کار را تجویز کرده باشد تا پیش از سال ۱۲۶۵ (سوزوکی) نمیتوانیم پیدا کنیم، و حتی تا سال ۱۳۳۸ هم احتمالاً اینطور بوده است. برگردان موجود نفوذ فرقه شینگون (Shingon) را که همشکل لامالیسم تبتی است (و در خلال قرن هشتم به چین آمد) در خود دارد.

متناوبا میتوان فرض کرد این نوع ذا - ذن زیر دید انتقادی و خرده‌گیرانه، عبارتست از ذا - ذن جهت هدفی، یعنی «بدست آوردن» بودائیت، بجای «نشستن فقط و فقط». این با اعتراض سوتو به مکتب رینزائی با آن روشش در پرورش حالت «شک بزرگ»، از راه کوآن، جور در می‌آید. در حالیکه سوتو از این لحاظ کاملاً نسبت به رینزائی منصف نیست، مسلماً این یک تفسیر و تعبیر موجه‌نمای حکمت استادان اولیه می‌باشد. ولی چند مرجع وجود دارد که می‌گوید نشستن طولانی چندان بهتر از مردن نیست. البته محل مناسبی برای نشستن، ایستادن، راه رفتن و خوابیدن وجود دارد - ولی تصور اینکه نشستن حاوی فضیلت خاصی است، همان «چسبیدن و تعلق خاطر به فرم» است. بنابراین هوئی - ننگ در تان - چینگ^۱ می‌گوید:

... زنده‌ای که می‌نشیند و نمی‌خوابد

مرد‌ای که می‌خوابد و نمی‌نشیند

هر دو اسکنهای کثیف هستند...

حتی در ذن ژاپن، انسان بطور اتفاقی با نوعی ذن برخورد میکند که تأکید خاصی روی ذا - ذن نمیکند، بلکه بیشتر از کارهای عادی شخص بعنوان مراقبه هم استفاده میشود. این مسلماً در بارهٔ بانکئی صادق بود^۲ و این اصل در ضمن کارهایی نظیر «تشریفات چای»،^۳ فلوت نوازی، برس کشیدن، تیراندازی با کمان، شمشیر بازی و ژو - ژوتسو،^۴ بعنوان راههای نهفتهٔ تجربهٔ ذن، می‌باشد. شاید مبالغه‌نا - ذن در زمانهای بعد، یکی از علت‌های تبدیل باشگاه ذن بیک مدرسه آموزش پسرانه است. نگهداشتن آنها بحال نشسته و ساکت برای ساعتها، تحت چشمان مراقب ارشدهائی ترکه بدست، مسلماً روش مطمئنی است برای دور نگهداشتن آنها از گزند و شرارت. ولی هر چند هم که ذا - ذن

۲ - به سوزوکی صفحات ۱۷۶ تا ۱۸۰ مراجعه شود.

۱ - T'an-ching

۴ - ju-jutsu

۳ - tea ceremony

در خاور دور مبالغه کرده باشد، مقدار معینی «نشستن فقط و فقط نشستن»
میتواند بهترین چیز باشد، در دنیا برای ذهنهای بیقرار و بدنهای هیجان زده
اروپائیان و آمریکائیان، بشرط اینکه آن را بعنوان روشی برای تبدیل کردن
خودشان به بوداها، بکار نگیرند

بخش دوم

راه و روش

قسمت اول

خالی و عالی

کلمات آغازی قدیمی‌ترین شعر ذن میگوید:

«براه کامل [تائو] بی اشکال است.

جز آنکه از بر چیدن و برگزیدن احتراز میکند،

فقط هنگامی که دوست داشتن و دوست نداشتن را متوقف میکنی،

تعاما به روشنی فهمیده میشود،

بی یک سر مو اختلاف

و آسمان و زمین کنار گذاشته میشوند!

اگر بخواهی حقیقت ساده را دریابی

با درست و نادرست، در گیر مباش

درگیری با درست و نادرست

بیاری ذهن است.»^۱

منظور این نیست که برای ساکت کردن احساسها کوشا باشیم و بی تفاوتی نرم و ملایمی را در خود پیورانیم. بلکه مقصود اینست که بدانیم، آنچه با دیده ظاهر فریب، لذتبخش یا خوب است، ممکن است از آنچه دردناک یا بد است، منتزع شده باشد. اولین اصل تائوئیسم این بود که:

Seng-ts'an, Hsin-hsin Ming - ۱

«... هنگامیکه کسی زیبایی را بعنوان چیز زیبا

به رسمیت می‌شناسد

پیش از آن، زشتی وجود دارد.

هنگامی که کسی خوبی را بعنوان چیز خوب

به رسمیت می‌شناسد،

پیش از آن بدی وجود دارد.

((بودن)) و ((نبودن)) در کنار هم پدیدار میشوند،

سختی و آسانی در کنار هم درک میگردند،

درازی و کوتاهی در کنار هم تفکیک پذیرند.

بلندی و پستی، در کنار هم ایجاد میشوند،

قبل از این و بعد از این، دو توالی متقابلند...»^۱

خوب بدون بد، مثل بالا است بدون پائین و اینکه ایده‌آلی بسازیم صرفاً برای خوب بودن و بدنبال خوبی رفتن، مثل آنستکه تلاش کنیم تا با چرخیدن مداوم به سمت راست، از سمت چپ فرار کنیم، در اینصورت انسان ناگزیر خواهد بود که مرتب بدور خود بچرخد. • در اینجا، منطق آنقدر ساده است که انسان فریب‌خورده و به این فکر میافتد که نکند شوخی باشد. این فریب خیلی قوی است، زیرا خیال باطل ذهن انسان را، که فکر میکند در طول زمان همه چیز بهتر و بهتر خواهد شد، از بیخ و بن در هم میریزد. عقیده عامه بر اینستکه اگر چنین نباشد، زندگی انسان بی معنی و بیهوده خواهد بود، برگزیدن این شق از زندگی یکنواخت، ناچار موجب این احساس میشود که صرفاً موجودی باشیم ساکت و صامت، و این آنقدر پوچ و مسخره و بی معنی است که انسان ممکن است تنها راه چاره را در خودکشی بیابد. خود این تصور «تنها راه چاره» نشان میدهد که ذهن چقدر محکم به الگوئی دو گانه بین چسبیده است، چقدر مشکل است اندیشیدن بطریقی دیگر و بر حسب ضوابط دیگری بغیر از بد یا

• می‌خواهید باور کنید می‌خواهید باور نکنید، واقعا در سان‌فرانسیسکو سیاستمداری هست که آنچنان از چپ‌گرایان نفرت دارد که هیچگاه با اتومبیل خود به سمت چپ نمی‌چهد.

خوب، یا آمیخته گل‌آلودی از این دو.

با اینحال، زن رهائی و خلاصی از این الگو است. خلاصی از این دو بینی است، و نقطه آغاز آشکارا پریشان کننده آن، اینستکه بفهمیم، تمام احساسهائی که میگوید زندگی میتواند به شکلی با معنی از طریق انتخاب دائم «خوبی» بهتر شود، بیهوده است. انسان باید با «بدست آوردن احساس نسبیّت» آغاز کند و با درک اینکه زندگی چیزی نیست که از آن بتوان چیزی به چنگ آورد یا کسب کرد. زندگی چیزی نیست که انسان از خارج به آن نزدیک شود، زندگی مثل یک تکه شیرینی یا یک بشکه آبجو نیست که بتوان به آن نزدیک شد و آن را به چنگ آورد. موفقیت همیشه شکست است و کامیابی همواره ناکامی است - یعنی اینکه هر چه انسان در چیزی موفق‌تر شود، نیاز به توفیق بیشتر میشود. خوردن برای زنده ماندن و دوباره گرسنه شدن است.

خیال باطل بهتر شدن و ترقی کردن و مهم شدن، در لحظات «سایه‌روشن» خوندنمائی میکند، مثل هنگامی که انسان روی تخت خواب سفت و سقلمه‌ای روی پهلوی چپ خوابیده باشد و به راست بغلطد. این حالت تازه و موقعیت جدید «بهتر» است، منتهی تا زمانی که این اختلاف برقرار باشد، ولی در مدت کوتاهی در این حالت و موقعیت دوم، باز احساسی شبیه احساس اول آغاز میشود، بطوریکه انسان تخت‌خواب راحت‌تری تهیه میکند و «لحظه‌ای» در آسایش می‌خوابد. ولی حل مسئله و رفع مشکل، نوعی خلاء عجیب در ضمیر انسان باقی می‌گذارد، خلائی که بزودی با احساس تضاد غیر قابل تحمل دیگری پر میشود، که تاکنون به آن توجه نشده بود، و درست بهمان اندازه مصر و بهمان اندازه بی حاصل است که حل مشکل تخت‌خواب سفت و سقلمه بی حاصل بود. این خلاء از اینجهت خوندنمائی میکند که احساس راحتی، فقط در ارتباط با احساس ناراحتی میتواند برقرار بماند، درست مثل تصویری که فقط به دلیل وجود یک زمینه کنتراست دهنده قابل رویت است. خوبی و بدی، خوشی و ناخوشی، چنان جدائی ناپذیرند و چنان دارای اختلاف همسان هستند

– بسان دو روی یک سکه – بطوریکه:

«... صواب خطاست، و خطا صواب است...»

یا بگفته شعری در ذنرین کوشو Zenrin kushu *

«... سختی دیدن، خوش بودن است

سازگاری داشتن، ناسازگاری دیدن است.

شعر دیگر روشن تر بیان میکند:

«... در تاریکی خروس طلوع را بشارت میدهد

در نیمه شب، خورشید روشن را...»

به این دلیل، زن این طرز تلقی را نمی‌پذیرد که خوردن بهنگام گرسنگی بهمان اندازه بیهوده است که از گرسنگی مردن، و نه آنقدر غیر انسانی است که بگوید وقتی بدمن میخارد نباید خود را بخارانیم. دست بر داشتن و غفلت از خیر گرائی به معنای آن نیست که رکود شتر را بعنوان تناوب لازمه آن پیشه کنیم، زیرا حالت انسان مثل حالت «کک روی آهن داغ» است. هیچکدام از تناوبها راه حلی بدست نمیدهد، چرا که ککی که میافتد باید بپرد، و ککی که میپرد باید بیفتد. انتخاب کردن، کار بیهوده‌ای است چرا که اختیاری در کار نیست.

* ذنرین کوشو گلچینی است حاوی حدود پنجهزار شعر دوبیتی که بوسیله توئیواکو (۱۶۰۴ - ۱۴۲۹) گردآوری شده است. هدف از ایجاد این کتاب فراهم آوردن منبع و مرجعی از شعر برای پژوهندگان زن بود تا بیهائی را که بیانگر موضوع یک کوآن تازه حل شده، باشد از آن انتخاب کنند. بسیاری از استادان زن به محض شنیدن پاسخ مناسبی که درباره کوآن مورد سؤال ارائه میشود شعری از این قبیل را طلب میکنند. بیهائی از منابع بسیار گوناگون چینی مثل منابع بودیست، تائوئیست، ادبیات کلاسیک، آوازهای عامیانه و... گرفته شده‌اند.

بنابراین، اگر با روش دوگانه اندیشی بنگریم، بنظر می‌آید که دیدگاه ذن دیدگاهی جبر گرایانه است در برابر دیدگاه اختیار (و فکر میکنیم که از نو عقیدهٔ جبر و اختیار، معتقد به جبر است.) هنگامی که از مو - چو می‌پرسند: «ما هر روز لباس می‌پوشیم و غذا می‌خوریم، چگونه میتوانیم از پوشیدن لباس و خوردن غذا رهایی یابیم؟» او پاسخ میدهد: «میپوشیم، میخوریم» و پس از لحظه‌ای مکث میگوید: «من نمی‌فهمم، اگر نمیفهمید، لباسهاتونو بپوشین و غذا تونو بخورین»^۲ استاد دیگر در پاسخ به این پرسش که چگونه از «گرما» فرار کنیم؟ به سؤال کننده میگوید: «به محلی برو که نه سرد باشد و نه گرم» هنگامیکه تقاضا شد خودش توضیح بدهد، جواب داد: «در تابستان عرق میکنیم، در زمستان می‌لرزیم» یا چنانکه شعر میگوید:

((... هنگام سرما، بدور آتشدان و جلوی شعلهٔ آتش گرد می‌آیم

و بهنگام گرما، در دامنهٔ کوه و در لبرود، در نزار می‌نشینیم...))^۳

و از این دیدگاه انسان میتواند:

« خورشید را در میان باران ببیند

از دل آتش آب زلال بیرون کشد»

ولی این دیدگاه، دیدگاهی جبر گرایانه نیست. هنگامی که هوا گرم است به آسانی تسلیم چاره ناپذیری عرق کردن نمیشود، هنگامی که هوا سرد است، به آسانی تسلیم چاره ناپذیری لرزیدن نمیگردد، بهنگام گرسنگی تسلیم چاره ناپذیری خوردن نمیشود و هنگام خستگی تسلیم خواب نمیشود. تسلیم سرنوشت شدن، نشانهٔ تن در دادگی و اسارت انسان است، نشانهٔ انسان آلت دست و انسان اسیر پیشامدهاست، و ذن چنین انسانی را بخود راه نمیدهد. دوگانگی فاعل و مفعول، داننده و دانسته شده، چنان نسبی، چنان در کنار هم و چنان جدائی ناپذیر بنظر میرسد که آنها را در هم ادغام شده می‌بینیم.

ما برای اینکه گرم است، عرق نمی‌کنیم، بلکه تعریق گرم است. همینطور اگر بگوئیم خورشید روشن است بخاطر وجود چشم، درست مثل اینستکه بگوئیم

چشم روشنائی را می‌بیند بخاطر وجود خورشید. این دیدگاه، دیدگاهی معمولاً ناآشنا است. زیرا عادت جاری ما بر اینستکه فکر کنیم اول گرما می‌آید و سپس به سبب رابطهٔ میان علت و معلول، بدن عرق میکند. توجه به آن از زاویهای دیگر، موجب شگفتی میشود. مثل اینکه به جای ((نان و پنیر)) بگوئیم ((پنیر و نان)). بنابراین ((ذرنین کوشو)) میگوید:

«آتش منتظر نمیشود که خورشید در آید و آتراً گرم کند
و باد نیز منتظر نمیشود که ماه در آید و آنگاه سرد شود.

این واژگون سازی - ظاهراً غیر منطقی و تکان دهندهٔ عقل سلیم - را شاید بتوان بوسیلهٔ تصور ذن از ((ماه در آب)) روشن کرد. تجلی ماه در آب به تجربهٔ انسان تشبیه شده است. آب مبتداست، ماه خبر است. هنگامیکه آب در بین نباشد ماه هم در آب نیست و همینطور است هنگامی که خود ماه نیست. ولی هنگامیکه ماه پدیدار میشود آب در دریافت تصویر آن درنگ نمیکند، و هنگامیکه حتی کوچکترین قطرهٔ آب بیرون میریزد ماه در منعکس شدن در آن درنگ نمیکند. زیرا ماه تصمیم نمی‌گیرد که عمداً در آب منعکس شود و آب تصویر ماه را اختیاراً دریافت نمیدارد. این رویداد بهمان اندازه که بوسیلهٔ ماه روی میدهد بوسیلهٔ آب هم اتفاق می‌افتد و بهانگونه که آب روشنائی ماه را در خود ظاهر میسازد، ماه نیز روشنائی آب را در خود متجلی میسازد. شعر دیگر در ذرنین کوشو میگوید:

«درختان فرم بدنی باد را نشان میدهند
امواج به ماه توان حیاتی میبخشند»

بدیگر سخن - تجربهٔ انسان بهمان اندازه که بوسیلهٔ ماهیت ذهن و ساختمان حسهایش تعیین میشود، بوسیلهٔ اشیاء خارجی هم که در ذهن منعکس میشوند نیز تعیین میشود. انسانها خودشانرا طعمه یا دست نشاندهٔ تجربه‌شان احساس میکنند زیرا آنها ((خودشان)) را از ذهنشان جدا میسازند و فکر میکنند که ماهیت ذهن - بدن چیزی است که بی اختیار بر ((آنها)) تحمیل میشود آنها

میاندیشند که تقاضا نکرده‌اند که زاده شوند، تقاضا نکرده‌اند یک اورگانسیم حساس به آنها «داده» شود، نخواستند بوسیلهٔ خوشی و ناخوشی متناوب عقیم نگهداشته شوند. ولی زن از ما می‌خواهد دریابیم این «چه کسی» هست که این ذهن را «دارد» و آن «چه کسی» بود که تقاضا نکرده بود زاده شود پیش از اینکه پدر و مادر نطفهٔ او را ببندند. از اینجهت بنظر میرسد که تمامی احساس تفکیک سوپژکتیو، احساس اینکه کسی باشیم که ذهنی به او «داده» شده و تجربه بر او تحمیل میشود، خیال باطلی است از سمانتیک^۱ معیوب یا تلقین هیپنوتیک^۲ افکار غلط مکرر، زیرا «خودم» جدا از «ذهن - بدنی» که به تجربه من شکل میدهد وجود ندارد. همینطور هم مسخره‌آمیز است اگر از این «ذهن - بدن» بعنوان چیزی یاد کنیم که بطور انفعالی و بی اختیار شکل معینی به آن «داده» شده است. آن «ذهن - بدن» همان «شکل» است و پیش از اینکه شکل پدید آید ذهن - بدن هم در کار نبوده است.

مشکل ما اینستکه، نیروی اندیشهٔ ما، ما را مستعد این میکند، که سمبولهای برای اشیاء بسازیم جدا از خود اشیاء. این موضوع باعث میشود که ما، بتوانیم سمبولی بسازیم، ایده‌ای و پنداری از خودمان بسازیم جدا از خودمان. زیرا ایده و پندار خیلی قابل درک‌تر است تا واقعیت، سمبول و نماد خیلی استوارتر است تا حقیقت. ما می‌آموزیم خودمان را با پندارهای خودمان بشناسیم. از اینجاست که احساس سوپژکتیو از یک «خود» که یک ذهن «دارد»، از یک موضوع جدا شده از درون، که تجربه‌هایی اختیار بر او واقع میشوند، ناشی میشود. با این تأکید خاص روی واقعیت (و مسائل غیر خیالی)، زن خاطر نشان می‌سازد که «خود»، گرانبها و آب و تاب دارما، فقط یک پندار است، تا وقتی سودمند و معقول بنظر میرسد که بخاطر چه چیز بودنش به آن نگاه کنیم، ولی اگر با ماهیت واقعی‌مان یکی دانسته شود، مقرون به بدبختی بنظر میرسد. هنگامی که ما از کشمکش یا کنتراست بین ایده‌ای که از خودمان داریم از

یکطرف، و احساس فوری واقعیت خودمان از طرف دیگر، آگاه شویم، نوعی زشتی غیر طبیعی که مربوط به نوع معینی از خودآگاهی است بوجود می‌آید. هنگامی که ما دیگر با پنداری که از خویش داریم مشخص نشویم، ارتباط و پیوستگی بین مبتدا و خبر، داننده و دانسته شده، بکلی تغییری ناگهانی و انقلابی پیدا میکند. این ارتباط و پیوستگی، ارتباطی واقعی میشود، نوعی تقابل و ادغام، که در آن مبتدا خبر را خلق میکند، درست بهمان اندازه که خبر مبتدا را می‌آفریند.

داننده دیگر خودش را جدا از دانسته شده حس نمی‌کند، تجربه کننده دیگر خودش را جدا از تجربه حس نمی‌کند. در نتیجه تمام خیالات مربوط به چیزی «بیرون» از زندگی و تمام تصورات مربوط به جستجوی چیزی «از»، تجربه، بیهوده میشوند. بدیگر سخن - بروشنی آشکار میشود که در واقع امر، من، خود دیگری که از کلیت چیزهایی که از آنها آگاهم جدا باشد، ندارم. این همان حکمت کگون^۱ هوا - ین^۲ است در باره شبکه جواهرات از شی شی ووائی^۳ (به ژاپنی جی جی موکد)؛^۴ که در آن هر جواهر، در بر دارنده بازتاب تمام جواهرات دیگر است.

حس جدا سازی (ایزولاسیون) ذهنی یا سوژکتیو نیز بر پایه شکست در دیدن نسبیت رویدادهای ارادی و غیر ارادی است. این نسبیت از راء توجه به تنفس به آسانی احساس میشود، زیرا با جزئی تغییری در دیدگاه، بهمان اندازه که حس میکنم که «من نفس میکشم»، بهمان اندازه هم حس میکنم که «نفس مرا میکشد». هنگامی حس میکنیم کارهایمان ارادی و اختیاری است که آن کارها در پی یک تصمیم انجام شوند و هنگامی حس میکنیم کارهایمان غیر ارادی و بی اختیار است که آن کارها بدون اینکه تصمیمی به انجامشان گرفته باشیم

shih shih wu ai - ۳

Hua-yen - ۲

Kegon - ۱

ji ji mu ge - ۴

روی میدهند. ولی اگر خود تصمیم گرفتن، اختیاری می‌بود، پیش از هر تصمیم گرفتگی، میباید تصمیم میگرفتیم که تصمیم بگیریم یعنی یک سیر قهقرائی بیکران که خوشبختانه رخ نمیدهد. شگفت اینستکه، اگر مجبور بودیم برای تصمیم گرفتن هم تصمیم بگیریم، هیچگاه نمیتوانستیم تصمیم بگیریم. ما در تصمیم گرفتن آزاد هستیم برای اینکه تصمیم‌گیری «اتفاق میافتد». ما یکبار تصمیم میگیریم بدون کوچکترین درک از اینکه چگونه این کار را بکنیم. در واقع این کار نه ارادی است نه غیر ارادی. «بدست آوردن این احساس» نسبت، بدست آوردن تغییر شکل و (ترانسفورمسیون) خارق‌العاده دیگری از تجربه‌مان است، که میتوان آن را از هر دو جهت تعریف کرد. من احساس میکنم که در حال تصمیم گرفتن چیزهاییکه اتفاق می‌افتد هستم، یا، من احساس میکنم که چیزها، از جمله تصمیم‌های من، خود بخود در حال اتفاق افتادن هستند. زیرا یک تصمیم - اختیاری‌ترین کارهای من - درست مانند سسکه‌هائی که در درون من تولید میشوند یا مانند یک پرندهای که بیرون از من میخواند، اتفاق می‌افتد. دیدن چیزها از این راه آشکارا بوسیله یک پیشوای جدید ن سوزکی - آن سازاکی^۱ - شرح داده شده است:

... یگروز همه تصورات و نظریات را از ضمیرم پاک کردم. تمام میله‌ها را رها کردم. تمام کلماتی را که با آنها فکر میکردم بدور انداختم و در آرامش و آسایش قرار گرفتم. احساس کمی بیحالی کردم. گوئی بداخل چیزی برده میشدم یا گوئی بوسیله نیروئی ناشناخته لمس میشدم. ... و ... Zzz! وارد شدم. حدود جسمانی بدنم را از دست دادم. البته پوست داشتم ولی حس میکردم که در مرکز جهان هستی ایستادم. حرف میزد اما کلماتم معنی و مفهومشان را از دست داده بودند. مردم را می‌دیدم که بسوی من می‌آیند اما همگی انسان‌ها شبیه هم بودند. همگی خودم بودند. هرگز این دنیا را نشناخته بودم. باور داشتم که آفریده شده بودم، ولی حالا باید عقیده‌ام را تغییر دهم، باید باورم را دگرگون کنم: هرگز آفریده

نشده بودم، من جهان هستی بودم، دیگران آقای سازاکی منفرد و مجزا
وجود نداشت...^۱

پس بنظر میرسد که خلاصی و رهایی از شکاف و افتراق نهی بین «من» و «تجربه من» - از راه درک این مطلب که ایده و پنداری که از خودم دارم، خودم نیست - یعنی آشکار شدن پیوستگی عملی بین خودم و دنیای «خارج» - ساده‌تر بگوئیم فرد از یکطرف و جهان از طرف دیگر، حدود و ثغور یا اصطلاحات تجریدی و انتزاعی یک واقعیت واقعی هستند که «بین» آنها قرار گرفته است. همانطور که سکه واقعی آن قسمت از سکه است که «بین» رویه‌های تجریدی (آبستره) اقلیدسی دو طرف خود قرار دارد، همینطور، واقعیت همی «متضادهای جدائی ناپذیر» - مثل زندگی و مرگ، خیر و شر، خوشی و رنج، بدست آوردن و از دست دادن - آن چیزی است که در «بین» و در «میانه» قرار دارد و ما برای نامیدن آن کلمه‌ای و واژه‌ای نداریم.

شناسائی انسان با پندار خودش از خودش، احساسی میدهد خوشنما و نا پایدار و بی اساس از پایداری و دوام و بقا. زیرا این پندار، نسبتاً پنداری دوخته شده (فیکسه) است، و بر پایه‌ی خاطره‌های «بدقت بر گزیده شده‌ی» گذشته‌اش قرار گرفته است، خاطره‌هایی که دارای خصیصه‌ای محافظت شده و فیکسه شده هستند. سنت اجتماعی، تغییر ناپذیری و ثبات ایده را تشویق میکند، زیرا همین قابل استفاده بودن نمادها به استوار بودن آنها بستگی دارد. بنابراین، سنت، انسان را وادار میکند تا ایده‌اش را و پندارش را برای شناخت خویش با نقشها و کلیشه‌های همسنگ نمادی و انتزاعی (سمبولیک و آبستره) پیوند دهد، زیرا اینها به او یاری خواهند داد تا بتواند پنداری از خویش بسازد که معین و مفهوم خواهد بود. ولی با آن درجه‌ای که او خویشتن را با ایده فیکس و پندار ثابت شناسائی میکند، اینطور به او القاء میشود که گویا «زندگی» چیزی است که از پشت سر او روان است - هر چه تندتر،

^۱ The Transcendental World, Zen Notes, vol I, no. 5. First Zen Institute of

America. New York, 1954

همانطور که سالخورده‌تر میشود، همانطور که ایده‌اش فیکس‌تر و پندارش تغییر ناپذیرتر و خشک‌تر میشود، بیشتر به خاطرها تکیه میکند. هر چه بیشتر سعی میکند به دنیا چنگ بباندازد، بیشتر آنرا از دست میدهد و بیشتر آنرا همچون جریانی در حرکت مییابد. روزی ما - تسه و پو - چانگ برای گردش به بیرون شهر رفته بودند، ناگهان مشاهده کردند چندین غاز وحشی، آهسته پرواز میکنند. ما - تسه گفت:

- (اینها چه هستند؟)

پو چانگ گفت: «اینها غاز وحشی‌اند»

ما - تسه پرسید: «کجا میروند؟»

پو - چانگ پاسخ داد: «آنها هم اکنون پرواز کرده‌اند و رفته‌اند»

ناگهان ما - تسه بینی پو - چانگ را گرفت و پیچاند بطوریکه از درد فریاد زد. ما - تسه نهیب زد: «چطور آنها میتوانند پرواز کرده و رفته باشند؟» و این لحظه بیداری پو - چانگ بود.

نسبیت زمان و حرکت، یکی از طرحهای اصلی کتاب شو بوگنزو اثر دوژن است. جائیکه مینویسد:

۱۱... اگر در حالیکه در فایفی نشسته‌ایم و پارو عزیزیم، به ساحل نگاه کنیم، احساس خواهیم کرد که ساحل در حال حرکت است، ولی اگر به نزدیکتر و به خود قایق نگاه کنیم، مشاهده خواهیم کرد که این قایق است که حرکت میکند. هنگامیکه در حال امتشاش بدن و ذهن، به جهان بنگریم، اغلب این باور اشتباه را پیدا می‌کنیم که گویا ذهن ما پایاست. ولی اگر عملاً آن را تجربه کنیم و به خوشتن باز گردیم می‌بینیم که آن تصور غلط بوده است

هنگامیکه هیزم خاکستر میشود، هرگز دیگر به حالت هیزمی برگشت نمیکند. ولی ما نباید این فکر را دنبال کنیم که آنچه در آخر خاکستر است، در آغاز هیزم بوده است. آنچه که ما باید بفهمیم اینست که بنا بر حکمت بودائی، هیزم در موقعیت هیزمی قرار دارد... مراحل پیشین و پسین وجود دارد، ولی این مراحل آشکارا از هم بریده هستند. بهین گونه است در مورد زندگی و مرگ. بنابراین در بودیسم

میگوئیم که بدنیا نیامده از دنیا نرفته نیز هست. زندگی موقعیتی است از زمان. هرگ موقعیتی است از زمان، آنها مانند زمستان و بهارند و در بودیسم ما نمی‌پنداریم که زمستان (تبدیل به) بهار میشود و یا بهار (تبدیل به) تابستان میگردد... ●

دوژن در اینجا کوشش دارد حس شگرف لحظات بی زمان را بیان کند، حسی را که بهنگام کنار گذاشتن مقاومت در برابر جریان رویدادها به انسان دست میدهد، آن آرامش ویژه و آن بی نیازی و استغناء لحظه‌های پی در پی که بهنگام همپایی و همگامی ذهن با آن لحظه‌ها و بهنگام عدم تلاش برای باز داشتن آنها، حاصل میشود. لذا شبیه همین نظر بوسیلهٔ ما - تسه هم بیان شده است:

« یک سوترا میگوید ((فقط یک گروه عناصر هستند که گرد هم می‌آیند تا این بدن را بسازند))، هنگامی که این پدیده رخ میدهد، فقط این عناصر پدید می‌آیند. هنگامیکه این پدیده قطع میشود، فقط این عناصر قطع میشوند. اما هنگامی که این عناصر پدید می‌آیند نمی‌گویند ((من مشغول پدید آمدن هستم)) و هنگامیکه قطع میشوند نمی‌گویند ((من در حال قطع شدن هستم))، همینطور است در مورد اندیشه‌های پیشینمان، اندیشه‌های پسینمان و اندیشه‌های بینابینی‌مان (با تجربه‌هایمان): اندیشه‌ها یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند بدون اینکه به‌همدیگر متصل و همبسته باشند. هر کدامشان مطلقاً آرام و بی‌جنبش هستند! »

بودیسم بکرات مرور زمان را با حرکت آشکار موج مقایسه کرده است، که در آنجا آب اصلی فقط بالا و پائین میرود و این خیال باطل پیش می‌آید که گویا یک «تکه»، آب روی سطح در حرکت و لغزش است. این شبیه است به فریبی که گویا یک «خود»، پایا وجود دارد که روی تجربه‌های پی در پی می‌لغزد، یکتوع پیوستگی بین آنها برقرار میشود باین شکل که گویا جوان مبدل به میانسال و میانسال مبدل به سالخورده میشود و سالخورده تبدیل به نعش میگردد.

● Shobogenzo, fasc. ۱ ترجمه این قسمت را مدیون کمکهای پرفسور سابرو هاز گاوا هستم.

پس دنبال کردن خیر ارتباط دارد با دنبال کردن آینده، و آینده فریبی است که بموجب آن ما قادر نیستیم بدون یک «آینده موعود» برای «خود» سمبولیک، خوشحال باشیم. بنابراین پیشرفت بطرف خیر بر حسب درازای زندگی انسان سنجیده میشود، در این حال فراموش میشود که هیچ چیز نسبی‌تر از احساس ما، در باره طول زمان نیست. یک شعر زن میگوید:

«... شکوه و روشنی صبحگاهی، که ساعتی گل میکند
باطنا فرقی با درخت کاج خیلی بلند و عظیم‌الجثه‌ای که هزار سال عمر
کرده است ندارد»

ذهنا یک پشه، بی شک، خیال میکند که عمر چند روزه‌اش واقعا عمری است طولانی. یک لاک پشت که چند صد سال عمر میکند نیز، ذهنا همان خیال پشه را دارد. تا همین چند سال پیش، طول عمر متوسط انسان، در حدود چهل و پنج سال بود، امروز از شصت و پنج تا هفتاد است، ولی ذهنا سالها تندتر میگذرند و همیشه هنگامی که مرگ فرا میرسد، میگوئیم خیلی زود است. چنانچه دوژن میگوید:

«... وقتیکه نگران باشیم مبادا گلها از دست بروند، آنها زودتر از
دست میروند وقتیکه شدیداً مایل باشیم غلغهای هرز نرویند آنها بیشتر
میرویند...»

این کاملاً طبیعی است، کاملاً انسانی است، هر گونه فشردن و یا کشیدن زمان در آن تغییر شکلی ایجاد نخواهد کرد. بر عکس، سنجش ارزش و کامیابی بر حسب زمان، و نیاز مبرم برای تأمین یک آینده روشن، امکان زیست آزاد را، هم در زمان حال و هم در آینده «روشن» که فرا میرسد، از ما میگیرد. زیرا هرگز چیزی وجود ندارد بجز زمان حال، و اگر انسان نتواند در این زمان «حال» زندگی کند، در هیچ زمانی نمیتواند زیست کند. شوبوگنزو میگوید:

«... هنگامیکه یک ماهی شنامیکند، پوسته شنا میکند، در آب انتهائی
(و هدفی) وجود ندارد. هنگامیکه پرنده‌ای پرواز میکند پوسته در
پرواز است، در آسمان انتهائی (و هدفی) وجود ندارد. از

باستانی‌ترین زانها هرگز یک ماهی وجود نداشته است که بیرون از آب شنا کرده باشد، پرنده‌ای وجود نداشته است که بیرون از آسمان پرواز کرده باشد. با این وجود هنگامی که ماهی فقط کمی به آب نیاز دارد (به آب کمی نیاز دارد) فقط از کمی آب استفاده میکند و هنگامی که بمقدار زیادی آب نیاز دارد. از مقدار زیادی آب بهره می‌جوید. بنابراین نوک سرشان همیشه در لبه خارجی محیط زیستشان قرار دارد. اگر چنانچه احیاناً پرنده‌ای بیرون از آن لبه بیرواز در آید می‌میرد، و به‌همین‌گونه ماهی نیز اگر از حاشیه محیط زیستش خارج شود خواهد مرد. ماهی زندگی‌اش را از آب تأمین میکند و پرنده از هوا. ولی این زندگی بوسیله پرنده و ماهی تأمین شده است، در عین حال، پرنده و ماهی توسط زندگی تأمین شده‌اند. بنابراین ماهی، آب و زندگی وجود دارند و این هر سه، یکدیگر را می‌آفرینند. ولی اگر پرنده‌ای باشد که اول بخواند به‌آسمان را اندازه بگیرد یا یک ماهی‌ای باشد که اول بخواند وسعت آب را و سبب کند و سپس بیرواز در آید یا شنا کند، هرگز راه خویش را در آسمان یا آب نخواهد یافت. ...^۱

این طریقت نمی‌خواهد بگوید که انسان نباید نگاه کند که به کجا می‌رود، این طریقت می‌گوید انسان برای جایی که بسوی آن می‌رود نباید خیلی بیش از آنجائی که هست اهمیت قائل شود.

بنابراین زندگی بروش زن، با طبیعه‌ای آغاز میگردد که در آن از فریبائی دنبال کردن هدفهای موهوم اثری نیست - از خیر بدون شر، از دلخوشی دادن‌ها به خود (که چیزی بیش از یک پندار نیست)، از خود فریبی‌ها و از فردائی که هرگز نمی‌آید، در دنیای زن خبری نیست. زیرا تمام این چیزها فریب‌هایی هستند از نمادهائی که خود را واقعیت وانمود میکنند. بسراغ آنها رفتن، مانند اینستکه مستقیم بسوی دیواری برویم که نقاش ماهر، با استفاده از هنر «پرسپکتیو»، رویش دورنمایی کشیده است و انسان خیال میکند میتواند وارد آن شود. کوتاهتر بگوئیم، زن از نقطه‌ای آغاز میکند که هیچ چیز برای جستجو و

هیچ چیز برای به چنگ آوردن در برابرش وجود ندارد. با تأکید بیشتر باید گفت، زن را نباید بعنوان یک روش اصلاح خویش یا راهی برای بودا شدن در نظر گرفت. بنابراین گفته از لین - چی: «اگر کسی بدنبال بودا بگردد، بودا را گم میکند». زیرا تمام پندارهای اصلاح خویش و در آینده چیز دیگری شدن یا چیزی بدست آوردن، صرفاً مربوط است به تصورات انتزاعی ما از خودمان و مربوط است به تصور خویش، جدا از خویش. بدنبال آن پندارها افتادن یعنی دست کشیدن بیشتر از واقعیات در قبال آن تصورات. از سوی دیگر، وجود غیر تصویری و حقیقی ما، هم اکنون بودا است و نیازی به اصلاح ندارد. با گذشت زمان ممکن است رشد کند ولی کسی تخم مرغ را بخاطر اینکه جوجه نشده است سرزنش نمیکند و کسی خوک را بخاطر اینکه گردنش کوتاهتر از گردن زرافه است، مورد ملامت قرار نمیدهد. یک شعر ذنرین میگوید:

«... در چشم انداز بهاران، پست و بلند وجود ندارد

شاخه‌های شکوفان طبیعتا بعضی بلند هستند، بعضی کوتاه»

هنگامیکه از تسوئی - وئی پرسیدند معنی بودیسم چیست؟ پاسخ داد: «صبر کنید تا اینکه هیچکس در اطراف نباشد و آنگاه بشما خواهم گفت»، چند لحظه بعد پرسنده به او نزدیک شد و آنگاه گفت: «حالا کسی اینجا نیست، لطفا جواب مرا بدهید». تسوئی - وئی او را بی‌باغ برد و بطرف نیزار رفت و چیزی نگفت. پرسش کننده چیزی دستگیرش نشد، سرانجام تسوئی - وئی گفت: «اینجا یک نی بلند است، آنجا یک نی کوتاه»، شعر دیگری از ذنرین میگوید:

«... آنچه بلند است، قامت بلند بوداست

آنچه کوتاه است، قامت کوتاه بوداست...»

بنابراین آنچه از زن بدست می‌آید وو - شی (به ژاپنی بوجی) یا «هیچ چیز خاص» گفته میشود، زیرا همانطور که بودا در واجرچدیکا میگوید:

«... من کوچکترین چیزی از والاترین بیداری کامل بدست نیاوردم و

بهین دلیل است که به آن والاترین بیداری کامل میگویند. ...»

بیان وو - شی نیز آن احساس کاملاً طبیعی و بی‌پیرایه را که در آن اثری از «قیل و قال و نا شکیبائی»، یا «داد و ستد» دیده نمیشود در خود دارد. نیل به ساتوری اغلب بوسیله‌ی این شعر چینی قدیمی نشان داده میشود:

«کوه لو با بارانی و مه‌آلود، رود چه Che در مدبالا، تا وقتی من آنجا

نرفته بودم، از رنج اشتیاق راحت نبودم

به آنجا رفتم و برگشتم... چیز خاصی نبود

کوه لو بارانی و مه‌آلود، رود چه در مد بالا...»

بنابر گفته‌ی مشهور چینگ - یوان:

«پیش از اینکه من مدت سی سال زن را مطالعه کرده باشم، کوهستان

را بعنوان کوهستان میدیدم و دریا را بعنوان دریا، وقتی به دانش

بیشتر دست یافتم، بجائی رسیدم که میدیدم کوهستان فقط کوهستان

نیست و دریا فقط دریا نیست. ولی اکنون که به کنه مطلب پی برده‌ام

در آسایش و آرامش بسر میرم زیرا باز کوهستان را بعنوان

کوهستان می‌بینم و دریا را دریا...»^۱

البته اشکال کار زن در تغییر دادن توجه شخص از انتزاع گرائی به واقع‌گرائی و از خویشتن سمبولیک به ماهیت حقیقی خویش است. مادامی که ما صرفاً در باره آن حرف بزنیم، مادامیکه ایده‌ها را در ذهنمان در باره «سمبول» و «واقعیت» زیر و رو کنیم یا مرتباً تکرار کنیم که «من آن نیستم که می‌پندارم»، این هنوز صرفاً انتزاع است. زن روش اوپایا upaya را که مبتنی بر «اشاره‌ی مستقیم» است ایجاد کرده است، این روش بخاطر فرار از این دور تسلسل باطل، بخاطر فرو کردن آنی حقیقت به ضمیر ما و به ذهن ما ابداع شده است. هنگامیکه کتاب مشکلی را می‌خوانیم، نمی‌توانیم فکر کنیم که «من باید تمرکز پیدا کنم»، زیرا آنوقت بجای اینکه در باره نوشته‌های کتاب فکر

کنیم، در باره تمرکز پیدا کردن فکر میکنیم. همینطور هم در حین مطالعه یا عمل کردن به زن نمیتوان در باره خود زن اندیشید. باقیماندن در حالت فرا گیری زن و توقف در ایده‌ها و کلمه‌ها بقول پیشوایان قدیم «گنداندن زن» است.

به این دلیل استادان در باره زن تا حد امکان کم سخن میگویند و واقعیت اصلی آن را سر راست بسوی ما پرتاب میکنند. این واقعیت همان «اینچینی و این همانی» (tathata) دنیای غیر لفظی طبیعی‌مان است. اگر ما این را درست همانطور که هست ببینیم، هیچ خیری و هیچ شری، هیچ چیز که ذاتا دراز یا کوتاه باشد، هیچ چیز نهنی و هیچ چیز عینی وجود ندارد. هیچ خود سمبولیکی که باید فراموش شود وجود ندارد و هیچ نیازی برای هیچ نوع ایده‌ای از واقعیت اصلی که باید بخاطر سپرده شود وجود ندارد.

شاگردی از چائو - چو پرسید: «به چه دلیل اولین پیشوا از غرب آمد؟» (این یک پرسش سنتی است، که برای هسته مرکزی آموزش بودیدارما، یعنی خود زن، سؤال میشود) چائو - چو پاسخ داد: «درخت سرو در حیاط؟»

شاگرد گفت: «نمیخواهید آنرا بوسیله یک واقعیت عینی شرح دهید؟»

استاد جواب داد: «من نیستم»

- (پس به چه دلیل اولین پیشوا از غرب آمد؟)

- «درخت سرو در حیاط»^۱

دقت کنید که چگونه چائو - چو تصور راهب را در باره‌ی دریافت پاسخ با شلاق میزداید. هنگامیکه از تانگ شان^۲ پرسیدند «بودا چیست» او

گفت «سه پوند بزرگ، یوان - وو^۳ نظر میدهد:

«... پاسخهای گوناگونی بوسیله استادان مختلف به این پرسش که

(بودا چیست؟) داده شده است... ولی جواب تانگ - شان که گفته

است (سه پوند بزرگ) از لحاظ غیر منطقی بودنش (که تمام

گذرگاههای اندیشه را قطع میکند، از همه پاسخ‌ها متعالی‌تر بوده است. بعضیها اظهار میدارند که تانگ - شان در آن لحظه مشغول وزن کردن بذکر بوده است، از اینرو آن جواب را داده است. ولی دیگران فکر میکنند که چون پرسش‌کننده از این حقیقت که خودش بودا بوده است آگاه نبوده، لذا تانگ - شان از این راه غیر مستقیم به او پاسخ داده است. اینها همه مانند مردگانند زیرا بکلی از درک حقیقت زنده ناتوانند. هنوز کسانی هستند که سه پوند بذکر را بودا میدانند، چه نادرست و خیالی تفسیر میکنند. . . .^۱

استادان در کوتاه کردن تمام فرضیه سازی‌ها و اندیشیدن‌ها در باره‌ی این پاسخها پا برجا هستند. ((اشاره‌ی مستقیم)) اگر تفسیری تصویری لازم داشته باشد یا اگر تصورات را تحریک کند، بکلی از هدفش باز میماند.

فا - بین از شاگردی به نام سوان - تسه پرسید: چرا هیچگاه از او پرسشی در باره‌ی زن نکرده است. راهب شاگرد پاسخ داد: که پیش از آن بوسیله‌ی استاد دیگری در اینباره روشن شده است. فا - بین اصرار کرد که ((پس آن جریان را تعریف کن)) راهب گفت که هنگامیکه از استادش پرسیده بود ((بودا چیست؟)) او پاسخ میدهد: ((پینگ تینگ تانگ - تسه برای آتش می‌آید!))^۲

فا - بین گفت: ((چه پاسخ خوبی، اما من مطمئنم تو چیزی از آن نفهمیده‌ای)) شاگرد توضیح داد: ((پینگ تینگ تانگ - تسه خدای آتش است. وقتی او بدنبال آتش بگردد مثل اینستکه من بدنبال بودا بگردم. من هم اکنون بودا هستم و نیازی به پرسش نیست)) فا - بین خندید و گفت: ((همانطور که من فکر کردم تو به معنی آن پی نبرده‌ای))

شاگرد راهب چنان رنجید که دیر را ترک کرد، ولی بعداً از کار خویش پشیمان شد و برگشت و عاجزانه تقاضای آموزش کرد. فا - بین گفت: ((پرس)) شاگرد پرسید: ((بودا چیست؟))

1-Hsuan-tzu - ۲

2-Pi-yen Chi, 12, in Suzuki, vol2, pp. 71-72 - ۱

3-Ping-ting T'ung-tzu comes for fire - ۳

فا - ین گفت: «پینگ - تینگ تنگ - تسه برای آتش می آید!»^۱
 شاید نکته ای که در این موندو نهفته است بوسیله دو شعری که توسط یک
 بودائی سرزمین پاک بنام ایپن شونین^۲ به استاد زن هوتو^۳ تقدیم شد روشنتر
 شود. این شعر از زبان اصلی بوسیله سوزوکی ترجمه شده است. ایپن یکی از
 آنهایی بود که زن را مطالعه میکردند تا بین زن و مکتب سرزمین پاک دوباره
 ارتباط برقرار کنند، البته با تمرین و تکرار نام آمیتابها. در زبان ژاپنی فرمول و
 ذکر عبارتست از «نامو آمیدا بوتسو»^۴ ایپن اول این شعر را تقدیم داشت:

... هنگامی که نام گفته میشود،

نه بودا - نه خویشان

فقط

نا - مو - آ - می - دا - بو - تسو هست

فقط صدا شنیده میشود. ...»

ولی هوتو حس کرد که این کاملاً نکته را بیان نکرده است، اما هنگامیکه ایپن
 شعر دوم را تقدیم کرد پذیرفت:

... هنگامیکه نام گفته میشود،

نه بودا، نه خویشان

فقط

نا - مو - آ - می - دا - بو - تسو

نا - مو - آ - می - دا - بو - تسو

هست ...»^۵

پو - چانگ^۶ شاگردان زیادی داشت که مجبور شده بود دیر دیگری باز کند.
 برای یافتن شخص مناسبی جهت استادی آنجا، راهبهای خود را گرد آورد -

Hoto - ۳

Ippen-Shonin - ۲

Ch'uan Teng Lu - ۱

Po-chang - ۶

Suzuki (1), vol. 2, P. 263 - ۵

Namu Amida Butsu - ۴

و کوزه‌ای جلوی آنها گذاشت و گفت:

«بدون اینکه اسم کوزه را بزبان آورید بمن بگوئید این چیست؟»

شاگرد ارشد گفت: «نمیتوانید آنرا یک تکه چوب بنامید.»

در این هنگام آشپز دیر لگدی به کوزه زد و رفت. این آشپز بعنوان متصدی دیر جدید گمارده شد. بد نیست یکی از سخنرانیهای فان - چوان^۱ در اینجا نقل شود:

«... در خلال دوران کالپا kalpa، پیش از اینکه دنیا ظاهر شود، نامی در بین نبود. از لحظه‌ای که بودا پا به جهان گذاشت نامها بوجود آمدند و لذا ما به فرها جنگ انداختیم. در دوران تاثوی بزرگ هیچ چیز مطلقا دنیائی یا مطلقا مقدس نیست، اگر نامها وجود دارند هر چیزی در محدوده‌ها و مرزها دستبندی میشود. بنابراین آن مرد ساکن غرب رودخانه (یعنی ما - تسه) گفت ((آن ذهن نیست، آن بودا نیست، آن چیز خاصی نیست.))^۲

البته این بازتاب دگرترین تاثوته چینگ است که میگوید:

«... بی نامی اصل و منشاء آسمان و زمین است نامگذاری ((مادر))

ده هزار چیز است ...»

ولی «بی نامیگری» لاٹو - تسه و «کالپای خالی» نان چوان، تنها مربوط به پیش از ظهور جهان، مقدم بر دنیای قراردادی اشیاء در این زمان نیستند. آنها حالت «اینچینی» جهان هستند درست همینطور که اکنون هست، و استادان زن مستقیما به آن اشاره میکنند. آشپز یو - چانگ در چنین جهانی با بیداری کامل زندگی میکرد و به مسئله‌ای که استاد مطرح کرده بود به زبان بی زبانی که زبان واقعی این جهان است پاسخ داد.

راهبی از تسوئی - وئی^۳ پرسید «به چه دلیل اولین پیشوا از غرب آمد؟» تسوئی

۱ Wu-men kuan ولی بنابر نظریه وو - من، او به دامی که یو - چانگ بر سر راهش نهاده بود افتاد زیرا یک شغل آسان را با یک شغل مشکل عوض کرد!

۲ Nan-ch'uan - Tao Te Ching - ۴۱ - Nan-ch'uan Yu-lu in Ku-tsun-hsu Yu-Lu - ۴۱

۳ Ts'ui-Wei - ۵

– ولی «گفت: «چوبدستی را بده بمن» بمحض اینکه راهب چوبدستی را داد، تسوئی – وئی با آن ضربه‌ای به راهب زد.^۱

استاد دیگری با دو تن از شاگردان خود مشغول نوشیدن چای بود، در این هنگام ناگهان بادبزن خود را بطرف یکی از آنها پرت کرد و گفت: «این چیست؟»، شاگرد بادبزن را باز کرد و خودش را باد زد و گفت «بد نیست»، استاد رو بشاگرد دیگر کرد و باد بزن را به او داد و گفت: «حالا تو بگو»، و او بی درنگ بادبزن را بست و گردن خود را با آن خاراند. پس از این کار دوباره بادبزن را باز کرد، یک تکه شیرینی روی آن گذاشت و به استاد تعارف کرد. این کار حتی بهتر جلوه کرد، زیرا هنگامیکه نام در کار نباشد، دنیا دیگر «در میان محدوده‌ها و مرزها دسته‌بندی» نمیشود.

شکی نیست که بین این برهانها و دیدگاه علم‌الکلامی کورزیسکیائی^۲ مقداری هم جهتی وجود دارد. تأکید یکسانی هست روی اهمیت احتراز از درهم برهمی و آمیختگی بین کلمات و نشانها از یکطرف و دنیای «ناگفتنی» بی‌نهایت متغیر از طرف دیگر. برهانهای کلاسی اصول علم‌الکلام اغلب شبیه است به انواع موندو. پروفیسور ابروینگ‌لی^۳ از دانشگاه نورث وسترن، جلوی کلاسش یک قوطی کبریت را بالا نگه میداشت و میپرسید «این چیست؟»، شاگردان معمولاً بدام میافتادند و میگفتند «قوطی کبریت»، در این موقع پروفیسور لی میگفت «نه، نه! این، این است»، سپس قوطی کبریت را بطرفی پرت میکرد و اضافه مینمود: «قوطی کبریت یک صداست. آیا این صداست؟»، ولی بنظر میرسد که کورزیسکی هنوز دنیای «غیر لفظی»، را بعنوان نوعی گوناگونی رویدادهای بینهایت متفاوت میشناسد. در نظر زن دنیای «اینچنینی»، نه یک است و نه چند، نه یک شکل است نه چند شکل. یک پیشوای زن ممکن است دستش را به سوی کسی که اصرار دارد ثابت کند که در جهان، گوناگونی و تفاوت واقعی وجود دارد، بلند

۱ – Pi-yen Lu چوبدستی یا (ch'an-pan) چوبی است که در زمان مراقبه‌ای طولانی بعنوان تکیه‌گاه چانه مورد استفاده قرار میگیرد.

کند و بگوید «بدون اینکه کلمه‌ای به زبان آوری تفاوت‌های بین انگشت‌های مرا نشان بده!» اینجاست که یکمرتبه روشن میشود که «یکسانی» و «کوناگونی» جدا سازی، تجرید و انتزاع هستند و همین مطلب را میتوان در باره‌ی تمام گروه‌بندی‌های دنیای واقعی گفت - حتی خود کلمه‌ی «واقعی» - زیرا اصطلاحاتی نظیر «جسمی»، «مادی»، «عینی»، «واقعی» و «وجودی» شدیداً سمبولهائی منتزع و آبستره هستند. در واقع انسان هر چه بیشتر بکوشد که آنها را تعریف کند، بی معنی بودن آنها آشکارتر میشود.

جهان «این چینی» خالی و تهی است زیرا ذهن را خارج از اندیشه بستوه می‌آورد، زبان را از گفتار و تعریف باز میدارد، بگونه‌ایکه چیزی برای گفتن بر جای نیماند. بنابراین آشکار است که ما با هیچ و پوچی لفظی مواجه نیستیم، حقیقت اینستکه بهنگام پافشاری، هر کوششی برای محکم گرفتن دنیای ما، ما را دست خالی باقی میگذارد. علاوه بر این، هنگامیکه کوشش می‌کنیم دست کم از خودمان، دانسته‌هایمان و دستیابی به موضوعات مطمئن شویم، ناپدید میشویم. ما نمیتوانیم هیچ خودی را جدا از ذهن بیابیم و ما نمیتوانیم هیچ ذهنی را جدا از آن تجربیاتی که ذهن - که حالا نابود شده - کوشش داشته است بچنگ آورد، بیابیم. مطابق استعاره‌ای که ر. ه. هلیت در مورد باز داشتن می‌آورد، هنگامیکه قصد داشتیم مگس را بکشیم، مگس پرواز میکرد و روی مگس کش می‌نشست. بر حسب درک و دریافت آنی، هنگامیکه بدنبال چیزها میگردیم، چیزی نیست جز ذهن، و هنگامیکه بدنبال ذهن میگردیم، چیزی نیست جز چیزها. برای یک لحظه ما فلج شده‌ایم، زیرا بنظر میرسد که پایه و اساسی برای عمل نداریم، زمینی زیر پایمان نیست تا از آن پرشی کنیم. ولی این طریقی است که همیشه بوده است، و بعد خود را در کردار، گفتار و پندار مانند همیشه آزاد می‌یابیم، تا آن وقت در یک دنیای تازه، عجیب و معجزه‌آسا که «خود» و «دیگری»، «ذهن» و «اشیاء»، از آن ناپدید شده بودند بوده‌ایم، بگفته‌ی ته - شان^۱:

((... فقط هنگامیکه در ذهنتان چیزی ندارید و در چیزها
ذهنی ندارید آتوقت است که اشغال نشده و روحانی هستید .
خالی و عالی ...))^۱

عالی را فقط میتوان بعنوان احساس ویژه‌ای از آزادی عمل دانست، این احساس بهنگامی دست میدهد که دیگر دنیا همچون مانعی پایگیر که رو در روی انسان ایستاده است نباشد. منظور از آزادی به مفهوم خام و خشن آن نیست، به مفهوم «سرکشی و بی بند و باری و لگد پرانی» نیست و بمفهوم رفتار وحشیانه و اطوار بوالهوسانه نیست. کشف آزادی در عادی‌ترین تکالیف است. زیرا هنگامیکه حس جدا سازی ذهنی از بین می‌رود، دنیا دیگر بعنوان یک وجود خارجی رام نشدنی و سرکش احساس نمیشود. یون - من^۲ یکبار گفت: «مدرسه ما بشما این اجازه را میدهد که بهر طریقی که میخواهید پیش بروید، بهر حال می‌یراند و زنده میکند.» شاگردی پرسید: «چگونه می‌یراند؟» استاد پاسخ داد: «زمستان می‌رود و بهار می‌آید» .

شاگرد پرسید: «وقتی زمستان می‌رود و بهار می‌آید چه میشود؟»
استاد گفت: «عصا کشان به اینطرف و آنطرف پرسه می‌زنید، خاور یا باختر، جنوب یا شمال، اگر میلتان کشید بر کنده‌های وحشی نیز ضربه‌ای می‌زنید»^۳
گذشت فصلها یک رنج تحمیلی نیست، بلکه به همان آزادی که انسان در دستها پرسه میزند و با چوبی که در دست دارد به تنه درختان قدیمی ضربه می‌زند، «اتفاق می‌افتد». قرینه آن در کیش مسیحیت چنین میتواند باشد که حس کنیم انسان قادر مطلق شده است، که حس کنیم انسان خداست، هر چیزی که

۱ - Lien-teng Hui-yao این ترجمه عالی از روتسازاکی است در کتاب داهولین و سازاکی صفحه ۴۸ که در آنجا او خاطرنشان میکند که در این متن واژه‌های روحانی اشاره به حالتی است که با کلمات قابل بیان نیست، به‌بارت دیگر حالتی است که به وصف نیاید .

اتفاق میافتد در دست اوست. ولی باید بخاطر داشت که در اندیشهٔ تائوئیست و بودیست خدا بمفهوم کسی که دانسته و از روی قصد و عمد و آگاهانه بر جهان حکم میراند وجود ندارد.
لائو - تسه در بارهٔ تائو میگوید:

... در بارهٔ کفالت و فضائل او ادعائی نمیشود،

او همه چیز را دوست دارد و روزی میدهد،

ولی بر آنها خداوندی نمیکند،

تائو بدون اینکه هیچ کاری کند،

هیچ کاری را نکرده باقی نمیگذارد...»

در کاربرد تشبیهات، در یک شعر تبتی، هر کاری، هر رویدادی، خودش از تهی منشآت میگیرد، (همانطور که از سطح صاف یک دریاچه، ناگهان یک ماهی بیرون می‌جهد). هنگامیکه به موضوعات اینطور نگاه کنیم که مسائل سنجیده شده و روزمره، با موضوعات متعجب کننده و پیش‌بینی نشده به یک اندازه حقیقت دارند، آنگاه با شاعر ذن، پانگ - یان^۱ همصدا میشویم که:

« نیروی معجزه‌گر و کار شگفت!

آب حوض‌کشی و هیزم‌کشی،^۲

آرام نشستن، هیچ کاری نکردن

هم در نحوه‌ی زیستن و هم در هنر و فرهنگ خاور دور، هیچ‌چیز را بیش از خود بخود بودن یا طبیعی بودن ارج نمی‌نهند (izu-jan). این حالتی است اشتباه ناشدنی از خلوص، و به رفتاری اشاره دارد که مطالعه شده و طرح ریزی شده (عمدی) نیست. زیرا یک انسان هنگامی که با ذهنی دو نیمه - که یک نیمه آن در طرفی ایستاده با نیمه دیگر، برای کنترل کردن، محکوم کردن، یا تحسین کردن، در جدال، معارضه و برخورد است - بیاندیشد و رفتار کند، طنینی خواهد داشت همانند طنین زنگی که ترک خورده باشد. ولی ذهن یا طبیعت حقیقی انسان نمیتواند عملاً دو نیمه باشد. همانطوریکه این شعر ذنرین میگوید:

« مانند شمشیری است که میرد ولی خودش را نمیتواند ببرد مانند

چشمی است که میبند ولی خودش را نمیتواند ببیند... »

دو نیمگی و یا دوگانه دیدن، از کوشش ذهن برای اینکه هم خودش باشد و هم پنداری که از خود دارد، ناشی میشود، از درهم برهمی مخرب و مهلبک حقیقت با مجاز (= سمبول) ناشی میشود. برای خاتمه دادن به این فریب و به این خیال باطل، ذهن باید از عمل کرد روی خودش، روی جریان تجربیاتش از دیدگاه پندار خویش که ما آنرا «من»، یا ego مینامیم چشم بپوشد و به این نوع کار خاتمه دهد. این مطلب در شعر دیگر ذنرین بشکل زیر بیان شده است:

«... آرام نشستن، هیچ کاری نکردن
بهار می‌آید، و چمن خود بخود می‌روید...»

این «خود بخود بودن»، راه و روش و طرز کار طبیعی ذهن و جهان است. مثل هنگامیکه چشمها خود بخود می‌بینند. و گوشها خود بخود می‌شنوند و دهان خود بخود باز میشود، بدون اینکه مثلاً با انگشتان خود بکار وادارشان کنیم. همانطور که باز هم نثرین میگوید:

«... کوهستان‌های کبود خود بخود کوهستانهای کبودند
ابره‌های سفید خود بخود ابرهای سفیدند...»

ذن از لحاظ اصراری که روی خود بخود بودن دارد وارث تائوئیسم است و نثرش در باره رفتار خود بخودی بعنوان «فعالیت عالی» (miao-yung) - دقیقاً همان نظری است که تائوئیستها از کلمهٔ «*۱۰*» - «فضیلت» با یک حالت فوق‌العاده از نیروی سحرآمیز دارند. ولی نه در تائوئیسم و نه در ذن چیزی بعنوان سحر که بمفهوم «معجزات»، فوق انسانی باشد وجود ندارد. برعکس کیفیت «سحر آمیز» یا «شگفت انگیز» ناشی از رفتار «خود بخودی» آنست که کاملاً انسانی است و هیچ نشانه‌ای از طرح و تدبیر در آن نیست.

چنین کیفیتی دارای ظرافت ویژه‌ایست و بیان آن بقالب کلمات، بسیار دشوار است. نقل میکنند که راهبی از ذن، پس از شنیدن خبر مرگ یکی از بستگانش گریه را سر داد. هنگامی که یکی از شاگردان پیروش اعتراض کرد که نشان دادن این چنین تعلق خاطر شخصی زینندهٔ یک راهب نیست، پاسخ داد: «احتمق مباش! من گریه میکنم چونکه میخواهم گریه کنم»، هاکین^۱ بزرگ در اوائل مطالعهٔ ذن وقتی با داستان استادین تو^۲ برخورد کرد عمیقاً مشوش شد زیرا گفته میشد استاد مذکور هنگامی که یک راهزن میخواست او را بکشد با آخرین حد صدایش فریاد سر داد^۳ ولی تشویش هاکوئین در لحظهٔ

«ساتوری» او بر طرف شد و در حوزه‌های زن مرگ او بخاطر اینکه همراه با حالات عاطفی انسان بوده است تحسین میشود. از طرف دیگر راهب بزرگ وین^۱ و راهبهای پیروش بخودشان این اجازه را دادند که زنده زنده بوسیله سربازان اودانیوناگاکا^۲ سوزانده شوند در حالیکه به آرامی و به حالت مراقبه^۳ نشسته بودند. این حالات طبیعی ضد و نقیض بیشتر راز و رمزی بنظر میرسد، ولی شاید کلید گشایش آن در این گفته یون - من^۴ نهفته باشد که: «موقع راه رفتن راه بروید، موقع نشستن، فقط بنشینید، مهمتر از همه اینکه تردید نکنید.» زیرا کیفیت اصلی حالت طبیعی خلوص و صداقت ذهن فردی آنستکه مابین تفاوتها و شقوق گوناگون، گیر نمیکند. لذا هنگامی که «یین - تو» فریاد زد، آن فریاد از ته دل بود و از فاصله‌ای دور شنیده شد.

ولی کاملاً خطا خواهد بود که تصور کنیم این خلوص و صداقت طبیعی، از راه بجا آوردن بی لطافتیهائی نظیر «به هر آنچه دستت میرسد دست بینداز»، نیز بدست آید. هنگامی که «یین - تو» فریاد زد، نزد بخاطر اینکه طبیعی باشد، او تصمیم نگرفت که فریاد بزند و سپس این تصمیم را با تمام نیروی اراده‌اش تکمیل کند. در حالات طبیعی مصنوعی، و در خلوص و صداقت عمدی، تناقض کامل وجود دارد. این اسمش روپوش گذاشتن روی «ذهن ذاتی» است. نه آشکار کردن آن. بنابراین کوشیدن برای طبیعی بودن، نوعی تظاهر است. کوشش جهت نکوشیدن برای طبیعی بودن نیز نوعی تظاهر است، بخود بستگی است. چنانچه این شعر ذنرین میگوید:

«... نه میتوان آنرا از راه فکر کردن بدست آورد

نه میتوان آن را از راه فکر نکردن بدست آورد...»

ولی این حالت خنثی که بگونه‌ای نا معقول، درهم است، از یک اشتباه ساده و ابتدائی در استفاده از ذهن ناشی میشود. هنگامی که این موضوع درک شود نه تناقضی در بین خواهد بود و نه اشکالی بوجود خواهد آمد. آشکار است که این اشتباهات از کوشش برای دو نیمه کردن ذهن بر علیه خودش، ناشی میشود، ولی برای درک کامل این موضوع، ما باید بشکلی عمیق‌تر وارد «سیبرنتیک»، ذهن، یعنی الگوی اساسی عمل تصحیح خودش، شویم.

البته این جزئی از همان نبوغ ذهن انسانی است که (اگر اینطور کار کند) میتواند رو در روی زندگی بایستد و بر آن منعکس شود، بگونه‌ایکه میتواند از وجود خویش آگاه باشد و میتواند از خطمشی خویش خرده‌گیری کند. زیرا ذهن چیزی دارد شبیه یک سیستم ارتباط دو طرفه یا «فید - بک». این سیستم «فید - بک» اصطلاحی است که در ماشینهای ارتباطی برای نامیدن یکی از اصول اساسی «خودکاری»، که ماشینها را قادر میسازد یکدیگر را کنترل کنند، بکار برده میشود. فید - بک ماشین را توانا میکند تا از تأثیرات کار خویش آگاه گردد، بگونه‌ایکه بتواند کار خودش را در صورت لزوم تصحیح کند. شاید آشنا ترین مثال در این مورد، ترموستات الکتریکی باشد که گرمای خانه را تنظیم میکند. با برقرار کردن یک حد بالا و یک حد پائین از درجه حرارت مورد نیاز، یک گرماسنج را طوری متصل میکنند که بهنگام رسیدن گرما به حد پائین، کوره گرمازا روشن میشود و بهنگام رسیدن گرما به حد بالا، کوره خاموش میشود. بنابراین درجه‌ی گرمای خانه بینابین آن دو حد مورد نظر برقرار میماند. ترموستات کوره را بصورت یک عضو حساس در می‌آورد - این یک شباهت خیلی ابتدائی است از خود آگاهی انسان. •

۱ - feed-back

• من میل ندارم در شباهت بین ذهن انسان و سرومکانیسمها (servomechanisms) تا آن حد اصرار ورزم که بگویم ذهن - بدن «چیزی نیست جز» یک ماشین مکانیکی خودکار بسیار پیچیده. فقط میخواهم تا آنجا جلو روم که نشان دهم فید - بک درگیر مشکلات و مسائلی است که مشابه با مشکلات و مسائل جسمی خودگاه و خود کنترل کننده در انسان است. معهذاً مکانیسم و ارگانیزم (مکانیک و بدن) به نظر من در-



همیشه تنظیم مناسب و صحیح یک سیستم فید - بک، مسئله‌ی مکانیکی پیچیده‌ای است. زیرا ماشین اصلی مثلا کوره، با سیستم فید - بک تنظیم میشود. ولی این سیستم به نوبه خود به تنظیم نیاز دارد. بنابراین ساختن یک سیستم مکانیکی بنحویکه اتوماتیک‌تر باشد استفاده از یک رشته سیستمهای فید - بک را ایجاب میکند - فید - بک دومی که فید - بک اولی را تصحیح کند و فید - بک سومی که دومی را تصحیح کند و همینطور الی آخر - ولی برای هر کدام از این رشته‌ها حدود معینی وجود دارد، زیرا اگر از یک حد معین تجاوز شود، مکانیسم بوسیله پیچیدگی خودش «عقیم» خواهد شد. مثلا ممکن است مدت زیادی وقت صرف شود تا اطلاعات از سیستم‌های کنترل گوناگون رد شود و آنقدر دیر به ماشین اصلی برسد که قابل استفاده نباشد.

بهمینگونه، هنگامیکه انسان خیلی بدقت و موشکافانه و وسواسگونه در باره‌ی عملی که باید انجام شود فکر کند، نمیتواند برای عمل کردن بموقع تصمیم بگیرد. بعبارت دیگر، انسان نمیتواند بطور نا محدود توانائی تصحیح خود را، تصحیح کند. باید بزودی در انتهای خط به منبعی از اطلاعات که حد توانائی و اختیار است برسیم. و اماندگی در اطمینان به حد توانائی و اختیار، دست زدن به عمل را، غیر ممکن میسازد و سیستم فید - بک فلج خواهد بود.

سیستم فید - بک از راه دیگری نیز فلج خواهد شد. هر سیستم فید - بک نیازمند به یک مقدار حاشیه‌ی «امنیت» یا «خطا» است. اگر کوشش کنیم یک ترموستات را مطلقا دقیق دقیق بسازیم - یعنی اگر حدود بالائی و پائینی درجه گرما را خیلی نزدیک بهم بگیریم و سعی کنیم که مثلا درجه‌ی گرما را

اصل با هم متفاوتند - یعنی در کارکرد عملی با هم فرق دارند - زیرا چیز مکانیکی چیزی ساخته شده است و اورگانسیم چیزی است که روئیده شده است. اینکه انسان میتواند بعضی فرآیندهای عضوی یا اورگانیک را با اصطلاحات مکانیکی ترجمه و تعریف کند معنی این نیست که ارگانسیم، مکانیسم است همانطور که میتوان مسائل مربوط به اقتصاد را با اصطلاحات ریاضی ترجمه و تعریف کرد و این بدان معنی نیست که اقتصاد ریاضیات است.

روی ۷۰ ثابت نگه داریم - تمام سیستم فید - بک در هم خواهد ریخت. زیرا در آن حدی که حدود بالائی و پائینی بهم منطبق میشوند، علائم خاموش و روشن کردن بر هم منطبق خواهند شد! اگر درجه ۷۰ هم حد پائین و هم حد بالا باشد، علامت «برو»، علامت «بایست»، هم خواهد بود، «بله»، علامت «نه»، و «نه»، علامت «بله»، خواهد بود که در نتیجه آن مکانیسم، شروع به لرزش خواهد کرد، روشن و خاموش و باز روشن خاموش میشود و آنقدر تکان خواهد خورد تا اینکه از هم پاشیده شود. این سیستم خیلی حساس است و علائمی نشان میدهد که در آغاز امر مانند اضطراب انسان است، زیرا، هنگامیکه یک انسان آنقدر خود آگاه و آنقدر خود دار باشد که نتواند بخود اجازه جلو رفتن بدهد، رفتار دوگانگی خواهد شد یا بین تضادها دو دل و مردد میماند. این دقیقاً همان چیزی است که در «زن»، بدور زدن روی «چرخ مرگ و میلاد»، تفسیر میشود، زیرا سامسارای بودائی، الگوی تمام دور و تسلسلهای باطل است.

اکنون زندگی انسانی در اصل و در بدو امر در عمل خلاصه شده است، زیستن در دنیای واقعی «این چینی»، ولی ما این توانائی را داریم که عمل را بوسیله بازتاب فکر، کنترل کنیم، یعنی از راه اندیشیدن، از راه مقایسه دنیای واقعی با خاطره‌ها یا «بازتابها»، خاطره‌ها بر حسب تصورات کم و بیش انتزاعی - مثل کلمه‌ها، نشانه‌ها، شکلهای خلاصه شده و سایر نمادهائیکه خیلی بسرعت میتوان یکی پس از دیگری مرورشان کرد - سازمان یافته‌اند، از اینگونه خاطره‌ها، بازتابها، و نمادها - ذهن پنداری را که از خویش دارد - میسازد. این مسئله است که با ترموستات مطابقت دارد - منبع اطلاعات در باره‌ی عمل گذشته‌ی خودش که سیستم بوسیله آن خودش را تصحیح میکند. البته، ذهن - بدن باید به آن اطلاعات اطمینان کند تا بتواند دست به عمل بزند. والا اگر مرتب بخواهیم بیاد بیاوریم که هر چیزی را درست بیاد آورده‌ایم یا نه نتیجه‌اش فلج شدن است.

ولی برای نگهداری کردن موجودی اطلاعات در خاطره، ذهن - بدن باید بکار کردن «روی خودش»، ادامه دهد. نباید خیلی محکم به گزارش خودش چسبید.

باید «درنگ» یا فاصله‌ای بین اطلاعات و منبع عمل وجود داشته باشد، این بدان معنی نیست که منبع عمل باید پیش از اینکه اطلاعات را بپذیرد مرد بماند، منظور اینستکه منبع عمل نباید خودش را با منبع اطلاعات شناسائی کند. ما دیدیم که وقتی کوره خیلی زود به ترموستات پاسخ دهد، نمیتواند بدون اینکه فرصتی هم برای متوقف شدن داشته باشد بکار افتد، یا بدون اینکه فرصتی هم برای بکار افتادن داشته باشد متوقف شود. این درست همان چیزی است که برای انسان و برای ذهن انسان - بهنگامیکه اشتیاق برای خاطر جمعی (و مسلم شدن) و اطمینان موجب تحریک شناسائی بین ذهن و تصور ذهن از خودش میشود - اتفاق میافتد. در این حالت ذهن نمیتواند بخودش اجازه جلو رفتن دهد. حس میکند که آنچه را دارد انجام میدهد نباید انجام میداد و آنچه را (دارد) انجام نمیدهد باید انجام میداد. حس میکند که آنچه که هست نباید باشد و آنچه که نیست باید باشد. بعلاوه کوشش برای همیشه «خوب» یا همیشه «خوش»، ماندن مانند کوششی است برای ماندن حد پائین در محاذات حد بالا بطوریکه ترموستات مثلا در روی درجه ۷۰ ثابت بماند.

بنابراین شناسائی ذهن از راه تصورات خودش، مساویست با فلج شدن، زیرا تصور تعصب است، چیزی است فیکسه و ایستا - گذشته و تمام شده است. ولی تصور ایستای کسی است که خودش متحرک و متغیر است! لذا چسبیدن به آن یعنی در تناقض و کشش دائمی بودن است. از این رو یون - من میگوید: «بهنگام راه رفتن، فقط راه بروید، وقت نشستن فقط بنشینید، از همه بالاتر، مرد نباشید». عبارت دیگر، ذهن نمیتواند بدون چشمپوشی از تلاشهای نا ممکن، کار کند. نمیتواند بدون کنار گذاشتن کوشش‌های بی حاصلی که برای کنترل خویش، برای نظارت بر خویش و برای نگهداری خویش در پشت یک نقطه معین میکند، درست کار کند. ذهن نمیتواند کار کند، مگر اینکه تلاشهای نا ممکنی را که برای نگهداری خویش در پشت یک نقطه معین دارد کنار بگذارد. ذهن باید خود را، هم از لحاظ اطمینان به خاطرات و بازتابهای خویش و هم در زمینه کار کردن خود بخود، با تکیه بخود در فضای ندانسته‌ها، آزاد بگذارد.

به این دلیل است که اغلب بنظر میرسد زن در برابر عکس‌العمل، طرف عمل را میگیرد، و به این دلیل است که خود را بعنوان مکتب «نه - ذهنی» (no-mind) یا «نه - اندیشی» (no-thought) معرفی میکند، و به این دلیل است که استادان زن، زن را از راه پاسخ آنی و بدون مقدمه‌ای که به پرسشها میدهند، نشان میدهند. هنگامیکه از یون - من پرسیدند تا راز غائی بودیسم را شرح دهد، گفت: «کلوچه»، استاد تا کوان^۲ ژاپنی میگوید:

... هنگامیکه یک شاگرد میرسد: بودا چیست؟ ممکن است استاد شستن را بلد کند. هنگامیکه از او می‌پرسند: ایدئو غائی بودیسم چیست؟ ممکن است حتی پیش از آنکه سؤال کنند، جمله اش را تمام کند فریاد بکشد و بگوید: یک شاخه پراز شکوفه گوجه)) با درخت سرو در حیاط نکته اینستکه ذهن پاسخگو هیچگاه است. نمی‌کند بلکه مستقماً پاسخ میدهد بدون اینکه بخاطر پیدا کردن جوابهای سنجیده و بستندیده فکر فرورود و بخود فشار آورد...»^۴

این آزاد گذاردن ذهن است برای اینکه خودش خود بخود کار کند. ولی عکس‌العمل نیز عمل است و یون - من ممکن است این را هم گفته باشد که «در عمل، فقط عمل کنید. در اندیشیدن فقط بیاندیشید. از همه بالاتر تردید نکنید...» بدیگر سخن، اگر کسی میخواهد عکس‌العمل نشان دهد، فقط عکس‌العمل نشان دهد - ولی در باره عکس‌العمل نشان دادن، عکس‌العمل نشان ندهید. با اینحال زن موافقت میکند که عکس‌العمل نشان دادن در باره عکس‌العمل نیز عمل است - مشروط بر اینکه در انجام آن فقط همان را انجام دهیم و متمایل به کشیده شدن به سیر قهقرائی بیکران کوشش همیشگی جهت قرار گرفتن در بالا یا خارج از سطحی که بر آن عمل میکنیم، نشویم. بنابراین، زن رهائی از دوگانگی فکر و عمل نیز هست، زیرا بهمانگونه که عمل

میکند ، فکر میکند - بیک کیفیت از واگذاری، تسلیم یا ایمان. طرز تلقی wu-hsin بهیچ وجه نوعی منع ضد - عقلانی از فکر کردن نیست. wu-hsin عمل است روی هر سطحی که باشد، چه جسمی یا روانی، بدون اینکه در همان لحظه کوششی برای نظارت و بررسی آن عمل از خارج بعمل آید. این کوشش برای عمل، و همزمان آن، اندیشه دربارهٔ عمل، دقیقاً شناسائی ذهن است با پنداری که خودش از خویش دارد. این کار همان تناقضی را در خود دارد که مثلاً بیانی که چیزی در بارهٔ خودش بیان میکند و میگوید: «این بیان، بیانی کاذب است.»

همین مسئله در ارتباط بین احساس و عمل صدق میکند. زیرا احساس جلوی عمل را میگیرد و جلوی خود را هم بعنوان یک عمل میگیرد، و این واقعیت موقعی است که در تمایل مشابهی برای مشاهده یا احساس خودش، بطور نا محدود گیر میافتد - مثل موقعیکه در وسط لذت بردن خودم را امتحان کنم که ببینم آیا من منتهای موقعیت را برای لذت برندن بدست آورده‌ام یا نه. اگر از مزهٔ غذا قانع نشوم باید گفت در حال تلاش برای چشیدن زبانم هستم. اگر از احساس خوشی و خوشبختی راضی نشوم میخواهم احساس خوشی خودم را حس کنم - بطوریکه مطمئن شوم هیچ چیز را جا نینداختم.

چه بخاطر اتمان تکیه کنیم یا به ذهنمان اعتماد کنیم که بشیوهٔ خودش عمل کند، در هر حال به یک چیز منجر میشود: در نهایت امر ما باید عمل کنیم و فکر کنیم، زندگی کنیم و بمیریم و اینها تماما از منبعی که خارج از دانائی و کنترل «ما» قرار دارد هدایت میشوند. ولی این منبع خودمان هستیم و هنگامی که آنرا می‌بینیم، هیچگاه بعنوان یک چیز خارجی و تهدید کننده بالای سر ما نایستاده است. تردیدها و دو دلی‌ها، خویشتن‌نگری‌ها و بررسی‌های انگیزه‌ایمان نمیتوانند هیچگونه تغییر نهائی در این حقیقت ایجاد کنند که:

ذهن مانند چشمی است که همه چیز را می‌بیند ولی خودش را نمیتواند ببیند.

در نهایت، تنها راه چاره و فائق آمدن به یک فلجی مشمئز کننده، اینست که بدون توجه خیلی دقیق به نتایج عواقب کار، وارد عمل شویم. با این روحیه عمل کردن ممکنست از لحاظ استانداردهای سنتی و قرار دادی درست یا نا درست از آب در آید. ولی تصمیمهای ما در فضای سنتی باید متکی بر این عقیده محکم باشد که هر چه میکنیم و هر چه برای ما «اتفاق میافتد»، سر انجام «درست» از آب در می آید.

بدیگر سخن، بدون «فکر ثانوی»، بدون اندیشه پس رفتی تأسف و افسوس، بدون دو نلی، تردید یا بدگوئی بخود و تهمت بخود، باید اقدام بکار کنیم و وارد عمل شویم. لذا هنگامی که از یون - من پرسیدند «تائو چیست؟» بسادگی پاسخ داد: «راه برو!»^۱

ولی اقدام به عمل و دست زدن بکار «بدون فکر ثانوی»، بدون دور اندیشی، بهیچوجه یک دستور صرف برای تقلید نیست. زیرا ما نمیتوانیم این نوع اقدام را درک کنیم، مگر اینکه از ماوراء هر نوع تاریکی شک و تردید، بالاخره روشن شود که عملاً ممکن نیست بتوان کار دیگری کرد. بقول هوانگ - یو:

«... مردم میترسند ذهن خود را و خاطرات خود را فراموشی
بسیارند، (میترسند دست از سر ذهن خود بردارند)، میترسند به
درون خلاء بیفتند از وحشت آنکه شاید در آنجا چیزی که بتوان خود
را به آن چسباند وجود نداشته باشد. آنها نمیدانند که خلاء واقعاً خالی
نیست، بلکه قلعرو واقعی دارما است... نمیتوان بدنالش گشت و
به جستجویش پرداخت، با عقل یا دانش درکش کرد، با کلمهها بیانش
کرد، تعاس مادی (و عینی) با آن برقرار کرد یا با رفتار شایسته به آن
رسید...»^۲

حال این عدم امکان «دست یابی به ذهن بوسیله ذهن»، هنگامی که درک شود، عبارتست از تلاش نکردن (wu-wei) («آرام نشستن، هیچ کاری

۱ - In Chu Ch'an (1), p. 29 - ۳ - Ch'ü - ۲ - Without the arrière-pensée of regret - ۱

نکردن» که بموجب آن «بهار می‌آید و سبزه خود بخود می‌روید.» ضرورتی ندارد ذهن تلاش کند خودش را بکار بیندازد یا بکوشد که نکوشد زیرا این کار موجب ایجاد حالات تصنعی بیشتری میشود. بنابراین، از لحاظ استراتژی روانشناسانه، نیازی برای تلاش جهت دوری کردن از تصنعات نیست، در حکمت استاد ژاپنی «بانکنی»^۱ ذهنی که نمیتواند بخودش چنگ بیندازد «بدنیا نیامده»^۲ یا (fusho) خوانده میشود، ذهنی که در قلمرو دانش سمبولیک خودنمایی نمی‌کند.

کسی پرسید ،، من آموزش شعا را در باره «بدنیا نیامده» بسیار تصدیق میکنم، اما با وجود فشار افکار ثانوی عادی که متعایل به پدیدار شدن هستند، و مغشوش شدن بوسیله آنها سازگاری کامل با مسئله «بدنیا نیامده» را مشکل میکند چگونه میتوانم کاملا به آن توکل کنم؟،

بانکنی گفت ،، اگر سعی کنی افکار ثانوی را که پدیدار میشوند متوقف کنی و جلویشان را بگیری پس ذهنی که عمل متوقف کردن را انجام میدهد و ذهنی که متوقف شده است تقسیم میشوند، و موقعیتی برای آرامش ذهن باقی نمی‌ماند. لذا برایتان بهتر است که به آسانی باور کنید که در اصل (امکان کنترل بوسیله) افکار ثانوی، وجود ندارد. بعلت وابستگی کارمائی (karmic) ، این افکار موقتا از آنچه می‌بینید و آنچه می‌شنوید، ناشی میشوند و محو میگردند، ولی بدون جوهرند...

پاک کردن اندیشه‌هایی که ناشی میشوند درست مانند اینستکه بخواهیم خون را با خون بشوئیم. تا پاک باقی میمانیم برای اینکه با خون شسته شده‌ایم حتی هنگامیکه خون اولی با این خون دومی کاملا شسته و پاک شده باشد - و اگر باین شکل ادامه دهیم ناپاکی هرگز از بین نمیرود. این ناشی از ناآگاهی از طبیعت بدنیا نیامده، محو نشدنی و مغشوش نشدنی ذهن است. اگر افکار ثانوی را بجای حقیقت مؤثر بگیریم دور چرخ مرگ و میلاد بدویند میافتیم. شعا باید

درک کنید که این افکار فقط یک ساختمان ذهنی موقتی هستند و کوشش نکنید نگاهشان دارید یا ردشان کنید. تنهاشان بگذارید تا همانطور که پدیدار میشوند بشوند و همانطور که محو میشوند بشوند. مانند تصویری که در آینه منعکس میشود. آینه پاک است و هر چه را که در برابرش قرار گیرد در خود منعکس میکند و هیچ تصویری در آینه گیر نمیکند و به آن نمیچسبند. ذهن بودائی یعنی ((ذهن واقعی و بدنیایا نیامده)) ده هزار بار پاکتر از آینه است و خیلی بیش از اندازه عالی است. در روشنی آینه این ذهن تمام افکار بدون اینکه اثری و لکه‌ای بر جای گذارند می‌آیند و می‌روند. اگر به این طرز تفکر ایمان پیدا کنید هر چه هم آن نوع افکار باشد پدیدار شوند و به ذهن شما هجوم بیاورند باز هم تأثیر بدی بر جای نخواهند گذارد...^۱

حکمت هانگ - یو^۲ نیز همینطور است که میگوید:

اگر خیال کنیم که چیزی وجود دارد که جدا از ذهن درک شود یا بدست آید و در نتیجه آن، ذهن برای جستجو کردن آن چیز به کار گرفته شود (این نشانه آستکه) درک این نکته که ذهن و موضوع مورد جستجویی یکی هستند دچار شکست شده است، ذهن را نمیتوان برای جستجوی چیزی از ذهن بکار گرفت زیرا، حتی پس از عبور از میلیونها کالپا (kalpa) هرگز روز موفقیت فرا نگیرد.^۳

نباید زمینه اجتماعی زن را فراموش کنیم. زن در وهله نخست یک راه رهایی برای آنهاییستکه انضباطهای سنت اجتماعی را بر خود هموار کرده‌اند، برای رهایی از قید و بندهاییستکه جمع بر فرد تحمیل کرده است. زن درمانی است برای بیماریهای ناشی از این قید و بندها و شرط و شروطها، درمانی است برای فلج ذهنی و اضطرابی که از خود آگاهی مفرط ناشی میشود. زن را باید بر ضد زمینه جامعه‌هایی که بوسیله اصول کنفوسیوسی تنظیم شده‌اند، و بر

Bankei's Daiho Shogen Kokushi Hogo متن ژاپنی بوسیله Furata و سوزوکی (توکیو ۱۹۴۳)

^۱مانده چاپ شد.

ضد فشارهای سنگینشان روی آداب دانی و شعائر نکته‌گیر در نظر گرفت. در ژاپن، نیز باید زن را نسبت به آموزش خشکی که در پرورش فرقه سامورائی، و کشش عاطفی که سامورائی در زمانهای جنگ مدام با آن درگیر بود، مورد توجه قرار داد. زن بعنوان درمانی برای این حالات، در صدد سرنگون سازی خود آن سنت‌ها بر نمی‌آید بلکه بر عکس آنها را مسلم فرض میکند. چنانچه این موضوع به آسانی در بعضی تظاهرات زن مانند «چا - نو - یا»^۱ یا تشریفات چای خوران ژاپن دیده میشود. بنابراین زن ممکن است در زمینه جامعه‌ئی که در آنجا سنت ضعیف است درمانی بسیار خطرناک باشد یا، از جهت دیگر، در جائیکه روحیهٔ بارز طغیان علیه سنت وجود دارد، جامعه آماده است تا زن را برای هدفهای محرب‌بکار گیرد.

با این طرز فکر، میتوانیم آزادگی و طبیعی بودن زن را بدون از دست دادن زمینه و دورنما (پرسپکتیو) مشاهده کنیم. شرایط اجتماعی مساعد است بر اینکه ذهن خودش را با یک پندار ثابت (ایده فیکس) شناسائی کند آنهم بعنوان وسیلهٔ نظارت بر خویش و (خود داری) و در نتیجه انسان در بارهٔ خویش بعنوان «من»، میاندیشد ego. بنابراین گرانیگاه یا مرکز ثقل ذهن از ذهن خود بخودی یا ذهن ذاتی بطرف تصور اگو تغییر مکان میدهد. یکبار که این حالت اتفاق بیفتد حتی مرکز زندگی روانی ما به وسیله مکانیسم نظارت بر خود، شناسائی میشود (و با مکانیسم نظارت بر خود یکی دانسته میشود). سپس حتی نا ممکن خواهد بود که ببینیم چگونه «من»، میتواند «خود»، را رها کند، زیرا من دقیقاً کوشش دائمی و عادت‌آم هستم که خودم را محکم نگهدارم. در نتیجه من خودم را کاملاً برای هر عمل ذهنی‌ای که عمدی و ارادی، متأثر و ساختگی، و ریاکارانه نباشد ناتوان میابم. بنابراین هر کاری که من برای رهاسازی خودم میکنم شکل مبدلی است از همان کوشش دائمی و عادت‌ی خویشنداری. من نمیتوانم عمداً غیر عمدی باشم، یا قصداً و دانسته خود بخود

باشم. بمحض اینکه خود بخود بودن برای من اهمیت پیدا کند قصد آنچنان و اینچنان بودن قوت یافته است، من نمیتوانم از آن خلاصی یابم و تا آن وقت آن قصد چیزی است که در راه تکمیل خودش ایستادگی میکند. مثل اینستکه مثلاً کسی به من دارو داده باشد و اخطار کرده باشد که اگر بهنگام خوراندن آن مثلاً به میمون فکر کنم اثر نخواهد کرد.

در حالیکه سعی دارم بیاد داشته باشم که میمون را بیاد نیاورم در موقعیت دو اندیشی قرار میگیرم که در آن موقعیت «انجام دادن» «انجام ندادن» است و بالعکس «بله» «در ضمن» «نه» گفتن است و «برو» «در عین حال یعنی» «نرو» و الی آخر. در این دو راهی، زن بسوی من میاید و میپرسد «اگر نمیتوانی میمون را فراموش کنی آیا عمداً نمیتوانی؟» بعبارت دیگر آیا من قصد دارم عمدی باشم؟ آیا من هدفم اینستکه با هدف باشم؟ نا گهان درک میکنم که خود قصد کردن، عملی خود بخودی است یا اینکه خود ناظر بر من - اگو - از خود غیر ناظر یا طبیعی ناشی میشود. در این لحظه تمام نوز و کلکها و دسیسه‌های اگو بی نتیجه میشود، و اگو در تله خودش از بین میرود. من متوجه میشوم که خود بخود نبودن عملاً نا ممکن است. زیرا آنچه را که نمیتوانم از پدید آمدنش جلوگیری کنم همان چیزی است که خود بخود دارد انجام میشود. ولی اگر در همین حال کوشش میکنم تا آن را زیر کنترل در آورم، آن را بعنوان اجبار و اضطرار تفسیر و تعبیر میکنم. همانطور که یک استاد زن گفته است «هیچ چیز در این لحظه تو را ترک نمیکند مگر آنکه خنده خوبی داشته باشی»

در این لحظه تمام کیفیات خود آگاهی تغییر میکند، و من خود را در نیای تازه‌ای حس میکنم که در آن در هر حال آشکار است که همیشه در حال زندگی کردن بوده‌ام. بمحض اینکه دانستم که عمل اختیاری و عمدی من درست مانند نفس کشیدن، شنیدن و احساس کردن بی اختیار و «خود بخود» اتفاق میافتد، دیگر گرفتار تناقض کوشش برای خود بخود بودن نمیشوم. تناقض واقعی وجود ندارد زیرا «کوشش» «خود بخودی» است. با چنین دیدی احساس مجبور بودن، محصور بودن و «مقید بودن» از بین میرود. این درست مانند

آنستکه من در یک مسابقه طناب‌کشی بین دو دستهایم جذب شده باشم، فراموش کرده باشم که آن دو دست از آن من هستند، هنگامیکه دیده میشود نیازی به کوشش نیست هیچ سدی در برابر خود بخود بودن باقی نمیماند. همانطوریکه دیدیم، کشف اینکه هر دو جنبهٔ اختیاری و بی اختیار (جبر و اختیار) ذهن یکی است حالت خود بخودی بی درنگ جلو می‌آید و به دوگانگی (فیکسه شده)، بین دو ذهن و جهان، به دوگانگی داننده و دانسته شده، پایان میدهد. دنیای تازه‌ای که من خود را در آن می‌یابم دارای نوعی شفافیت خارق‌العاده یا آزادگی از حصارها است، در آن اینطور بنظر میرسد که من بطریقی فضائی خالی شده‌ام که در آن هر چیز در حال اتفاق افتادن است. پس، در اینجا موضوع، تأیید و تأکید مکرر در مکرر این نکته است که، «تمام هستی‌ها در همان آغاز در نیروانا هستند»، که «تمام دوگانگیها تصورات کاذب هستند»، که «ذهن عادی همان تائو است» و بنابراین تلاش برای دستیابی به آن معنی ندارد. بگفته‌ی چنگ - تائو که:

«... جلودی ندارد، همچون آسمان خالی

و آن ژرفا و روشنی همیشه آسمان نیز در آن هست

هنگامیکه در صدد شناختش بر می‌آید، نمیتواند آن را ببیند،

نیتواند آن را نگهدارد، و نمیتواند آن را از دست بدهد.

در حالیکه توانائی بدست آوردن آن را ندارد، آن را بدست می‌آورد،

هنگامی که ساکت هستید، ((آن)) گویاست، هنگامیکه گویا هستید

((آن)) ساکت است، دروازه‌ی بزرگ برای بخشش و خیر گشاده

است و هیچ جمعیتی راه را نبسته است...»

از این دید بود که ها کوئین در لحظهٔ ساتوریش فریاد زد و گفت:

«چه شگفت! چه شگفت! نه تولد و مرگی وجود دارد که انسان بخواهد از آن

بگریزد، نه دانش متعالی که انسان بخواهد برای دست یافتن به آن تقلا کند!»،^۱

یا بگفته‌ی هسینگ - یین.^۲

... یکباره تمام دانشم را فراعوش کردم!

انضباط مصنوعی، فایده ندارد.

زیرا، اگر موافق دلخواه حرکت کنم و از روی اختیار و طرح و برنامه

گام بر دارم، همان شیوه کهنه را بخود بسته‌ام.^۱

هیچ چیز تصنعی‌تر از مصنوعی بودن عمدی نیست گام برداشتن بر خلاف جهت ثانوی خود بخودی، بهمان اندازه نا ممکن است که زندگی کردن در زمان دیگری جز زمان حال، یا در مکان دیگری جز مکان حاضر. هنگامیکه راهی از بانکنی پرسید در مورد انضباط دادن انسان جهت رسیدن به ساتوری چه فکر میکنید؟ استاد گفت: «ساتوری در برابر درهم برهمی قرار میگیرد. از آنجائیکه هر شخص خود جوهر بودا است، «در واقع» اثری از درهم برهمی وجود ندارد. پس انسان با ساتوری چه میخواهد بکند؟^۲ لذا انسان اگر متوجه باشد که جدا شدن از تاؤ امکان پذیر نیست همانند انسان «رهرو» سوان - چوئه میشود که:

نه از اندیشه‌های کاذب میگریزد نه بدنبال حقیقت مینود.

چرا که نا آگاهی در واقع، طبیعت بودائی است.

و این بدن فریبنده دگرگونه شونده، توخالی، دارماکایاست.^۳

انسان با درک این مطلب که تلاش کردن ضرورت ندارد و خود بخود بودن هر جا میتواند اتفاق افتد، تلاش برای خود بخود بودن را متوقف میکند. استادان زن اغلب این حالت را از راه تدبیر طفره رفتن و خود را به راه دیگر زدن پیش میکشند و سپس تا سؤال کننده بر میگردد که برود ناگهان او را بنام میخوانند. تا او طبعاً میگوید: «بله»، استاد با صدای بلند میگوید «همانجا است». ممکن است بنظر خواننده غربی اینطور برسد که تمام اینها نوعی پانته ئیسم^۴

Bankei Kokushi Seppo - ۲

Wu-teng Hui-yüan 9. - ۱

Cheng-tao Ke - ۴

Hsüan-chüeh - ۳

pantheism - ۴

است کوششی است برای فرو نشانیدن کشمکشها از راه اظهار اینکه «خدا همه چیز و همه چیز خداست»، ولی از دیدگاه زن این راه درازی است جدا از طبیعی بودن حقیقی، زیرا شامل کار بری مصنوعی - «همه چیز خداست» یا «همه چیز تائو است» میباشد. زن این مفهوم را با نشان دادن اینکه این مانند هر چیز دیگر غیر ضروری است، باطل میکند. انسان زندگی خود بخودی را با تکیه به تکرار اندیشه‌ها یا اظهارات درک نمیکند. انسان با درک اینکه چنین تدبیرهایی لزومی ندارد، به آن پی میبرد. زن تمام وسائل و روشهای درک تائو را بعنوان «پاهای مار» یا تعلقات کاملاً بی ربط، توصیف میکند.

البته در نظر استدلالیون اینطور جلوه خواهد کرد که نقطه‌ای که ما از آن وارد شده‌ایم، «هیچی» خالص است - چنانچه، از جهتی، اینطور هست. از دیدگاه بودیست «واقعیت» خود بخودی معنی ندارد. زیرا واقعیت نشانه‌ای نیست که به چیزی ماوراء خویش اشاره داشته باشد. ورود به واقعیت - ورود به حالت «اینچینی» - رفتن به ماوراء کار ما است، رفتن به ماوراء عمل نتیجه‌آور (و بخود اهمیت دهنده) است، و وارد شدن به نوعی زندگی کاملاً بی مقصد و بدون هدف است. بنابراین در نظر زن و تائوئیسم مانند هم، این همان زندگی عالم است، که در هر لحظه کامل است و نیازی به داوری کردن در باره خویش و توجیه کردن خویش و سبک سنگین کردن خویش از طریق اینکه تا چه حد به هدفی در ماوراء خویش رسیده است، ندارد. در شعری از زنرین^۲ میخوانیم:

«... اگر باور ندارید، درست به پائیز نگاه کنید، به پائیز نگاه کنید،

برگهای زرد میریزند، میریزند تا هم کوه و هم رود را پر کنند...»

چنانست که گوئی دو دوست این منظره را ببینند، شعر دیگری از زنرین:

«... با برخورد به این منظره آنها میخندند و میخندند - جنگل و

برگهای بسیار که ریخته شده‌اند...»

در روحیه و طرز فکر تائوئیست، زندگی خالی، بی مقصد و بدون هدف، هیچ چیز افسرده کننده‌ای در خود ندارد و موجب هیچ نوع حرمان نمی‌شود. برعکس، آزادی، رهائی یا فارغ‌البالی ابرها و رندهای کوهستان را که در هیچ جایی سرگردان نیستند عرضه میکند، آزادی گلهای دره‌های دست‌نا یافتنی را، گلهائی که زیبا هستند نه برای اینکه کسی زیباییشان را ببیند، و آزادی آب اقیانوس را که پیوسته بدون هدف به ساحل می‌خورد و شنها را می‌شوید. از این گذشته تجربه‌ی زن ناشی از یک انجام است تا یک آغاز. زن هرگز بعنوان اولین قدم در یک راه اخلاقی یا استدلالی ماوراء طبیعی بکار نمی‌رود، زیرا نتایج و سرانجامها بیشتر بجای اینکه منتج از آن باشند به آن منتج میشوند. بعبارت دیگر عوض آنکه نتیجه‌ها از آن سر بر آورند، بیشتر بطرف آن کشیده میشوند، همانند آن دیدار سعادت آمیز مسیحیت است که میگوید «آنچنانی است که از آن آنچنانتر وجود ندارد» - نقطه پایان حقیقی انسان - نه چیزی که برای رسیدن به پایان دیگری بکار گرفته شود. فلاسفه به آسانی متوجه این نکته نمی‌شوند که نقطه‌ای وجود داشته باشد که در آنجا فکر کردن - مانند جوشاندن تخم‌مرغ - باید متوقف شود. کوشش برای فرموله کردن تجربه زن بعنوان یک مسئله که «هر چیزی تائو است» - و سپس تجزیه کردن آن و نتیجه‌گیری از آن از دست دادن کامل آن است. همانند صلیب شدن یا تصلیب^۱ زن «در نظر کلیمیان [اخلاقیون] یک سنگ لغزاننده^۲ است و در نظر یونانیان [استدلالیون] حماقت». گفتن اینکه «همه چیز تائو است»، اغلب مقصودی را میرساند، ولی درست در همان لحظه رساندن مقصود، کلمه‌ها خرد شده هیچ میشوند. زیرا ما در اینجا در حدی قرار داریم که کلمه‌ها شکسته میشوند چون آنها همیشه معنا و مفهومی را که ماوراء خودشان قرار دارد

میرسانند - و معنا و مفهومی در ماوراء اینجا وجود ندارد. -
 زن مرتکب این اشتباه نمیشود که تجربه (تمام چیزها ناشی از یک اینچینی
 هستند)، را بعنوان مقدمه یک اخلاق برادری جهانی بکار گیرد. بر عکس یوان -
 وو میگوید:

« اگر تو انسانی واقعی هستی ممکن است هر طور که باشد با گاو

مزرعه مردم سواری کنی یا غذا را از دست گرسنه‌ای برائی... »^۲

این فقط میخواهد بگوید که زن ماوراء قرارگاه اخلاقی که ضمانت‌های اجرایی
 آن را باید نه در خود واقعیت، بلکه در توافق متقابل انسانها جست، قرارداد
 هنگامیکه کوشش کنیم به آن جنبه کلیت یا مطلقیت دهیم به قرارگاه اخلاقی
 امکان وجود داشتن نمیدهد، زیرا ما نمیتوانیم حتی یک روز بدون معدوم کردن
 مخلوق دیگری زندگی کنیم.

اگر زن را بعنوان چیزی که دارای نقشی شبیه نقش مذهب در غرب باشد مورد
 توجه قرار دهیم طبعاً خواهیم خواست نوعی پیوستگی منطقی مابین تجربه
 مرکزی آن و بهبودی ارتباطهای انسانی پیدا کنیم. ولی این در واقع مانند بستن
 کاری در جلوی اسب است. نکته بیشتر اینستکه تجربه‌هایی از این دست یا
 این چنین شیوه‌های زندگی هدفشان بهبود روابط انسانی است. در فرهنگ
 خاور دور مسائل ارتباطهای انسانی بیشتر مربوط به حوزه کنفوسیونیسیم است
 تا زن، ولی از زمان سلسله سونگ^۳ (۹۵۹ تا ۱۲۷۸) زن بطور مداوم
 کنفوسیونیسیم را خوراک داده است و منبع اصلی معرفی اصول آن در ژاپن
 بوده است. زن اهمیت آن اصول را برای ایجاد نوعی بن‌لاد فرهنگی دید، که در آن
 زن میتوانست بدون اینکه با دستور اجتماعی برخوردی داشته باشد گل کند
 زیرا اخلاق کنفوسیوسی انصافاً انسانی و نسبی است، نه خدائی و مطلق.

گر چه تجربه زن اصولاً صورت «نتیجه گیرنده» ندارد ولی از این لحاظ که میتوان آن را در هر جهت و در هر فعالیت قابل درک انسانی بکار برد، دارای نتایج نیکوئی است و هر جا که به این صورت بکار گرفته شده باشد به آن کار کیفیتی غیر قابل اشتباه میدهد. شعارهای مشخصه زندگی خود بخودی عبارتند از (mo chih ch'u) یا «پیشروی بدون تردید و دو نلی»، وو - وی (wu-wei) که میتوان در اینجا آنرا بعنوان «بدون منظور بودن»، معنی کرد و وو - شی (wu-shih) به مفهوم «بخود بستگی نداشتن» یا «سادگی و بی آلیشی».

در حالیکه تجربه زن هیچ نوع خط مشی عملی ندارد، (چون منظور و هدفی ندارد، انگیزه‌ای ندارد) ولی بیدرنگ بطرف هر چیزی که خود را برای انجام شدن نشان دهد متوجه میشود mo chih ch'u کار کردن ذهن است بدون مانع و رادع، بدون «دل دل کردن»، بین تناوبها، و بیشتر آموزش زن تشکیل میشود از قرار دادن شاگرد در سر چند راهه که از او انتظار می‌رود بدون تأمل دست به کار زند و «انتخاب» کند. پاسخ به این موقعیت باید با صدای آنی که از بر هم زدن کف دست صادر میشود یا جرقه‌ای که از سنگ آتش زنه پس از ضربه زدن می‌جهد داده شود. شاگردی که با این نوع پاسخگوئی آشنا نباشد در وهله اول سر در گم خواهد شد، ولی بمحض اینکه به ذهن «ذاتی»، یا خود بخود ایمان بیاورد نه تنها در پاسخ دادن تأمل نخواهد کرد بلکه خود پاسخها هم دارای صحت و درستی شگفت‌انگیزی خواهند بود. این شبیه است به استعداد بنله‌گوئی و بالبداهه گوئی که بدون تدارک قبلی مثلاً بوسیله کم‌دین‌های حرفه‌ای پیش می‌آید.

ممکن است استاد باب گفتگو را بوسیله یک رشته پرسشهای خیلی عادی در باره موضوعهای پیش پا افتاده با شاگردان باز کند، که شاگرد با کمال خود بخود بودن به آنها پاسخ میدهد. ولی ناگهان او خواهد گفت «هنگامیکه آب حمام در لوله آبگذر جریان پیدا میکند در جهت حرکت عقربه ساعت می‌رود یا بر خلاف جهت عقربه‌های ساعت؟»، بمحض اینکه شاگرد بعلت غیر منتظره بوسن

سؤال مکث میکند، و شاید کوشش میکند که بیاد بیاورد آب از کدام جهت می‌رود، استاد فریاد می‌زند، «فکر نکن! عمل کن! اینطور»، و دستش را در هوا چرخ می‌دهد. یا شاید ممکن است مشکلتر بگیرد و بگوید، «تا کنون شما به پرسشهای من کاملاً طبیعی و آسان پاسخ داده‌اید، ولی اکنون بگوئید بینم در کجا اشکال دارید؟»،

همینطور هم، شاگرد آزاد است استاد را به مبارزه بطلبد، و انسان می‌تواند مجسم کند که در روزهایی که آموزش زن کمتر حالت رسمی داشت اعضای گروه‌های زن با تله‌هایی که برای یکدیگر مینهادند باید با کلی سرگرمی و تفریح روزگار گذرانیده باشند. علیرغم سنگینی و وقار بسیار زیاد گفت و شنودهای «سان زن»^۱ که در آن کوآن مطرح و پاسخ داده می‌شود، آن نوع وابستگی هنوز تا اندازه‌ای وجود دارد. چندی پیش کوزاکی روشی مشغول پذیرائی چای از دو راهب آمریکائی بودناگهان پرسید، «خب، بگوئید بینم شما دو آقازاده از زن چه میدانید؟»، یکی از آن دو راهب بادبزن بسته‌اش را مستقیم بطرف صورت استاد پرت کرد. استاد آنا سرش را به آهستگی بطرفی خم کرد، بادبزن مستقیماً از وسط کاغذ **Shoji** به پشت سرش افتاد، و او شروع کرد به خندیدن.

سوزوکی نامه بلند بالائی از استاد زن تا کوآن را که در باره وابستگی زن به هنر شمشیر بازی است ترجمه کرده است، و این مسلماً بهترین منبع ادبی است برای رساندن مفهوم (**mo chih ch'u**) یا «بی وقفه پیش رفتن»^۲ که در زن وجود دارد. هم تا کوآن و هم بانکتی، روی این نکته تأکید کرده‌اند که ذهن «ذاتی»، یا ذهن «بدنیا نیامده» پیوسته کارهای معجزه‌آسامیکند حتی در نزد عادی‌ترین افراد. با اینکه یک درخت تعداد بیشماری برگ دارد، ذهن بدون اینکه روی یکی‌یکی برگها «مکث» کند آنا همه برگهای درخت را یکجا در می‌یابد.

۱ - Sanzen - ۲ - سوزوکی صفحات ۷۳ تا ۸۳ منتخباتی از این نامه را نیز در سوزوکی جلد سوم صفحات ۳۱۸ و ۳۱۹ میتوان دید .

بانکتی در پاسخ راهبی که در این مورد توضیح خواسته بود گفت «برای اینکه ثابت شود ذهن شما ذهن بودا است، دقت کنید که چگونه همه آنچه را که من در اینجا میگویم بی کم و کاست و بدون اینکه چیزی از قلم بیفتد به شما منتقل میشود، در حالیکه من هیچ کوششی برای فرو کردن آنها به ذهن شما نمی‌کنم»، وقتی راهب مزبور بشدت اعتراض میکند و اصرار می‌ورزد که حتی یک کلمه از این توضیحات را هم نمیتواند بفهمد، بانکتی از او می‌خواهد که جلوتر بیاید. راهب چند قدم جلوتر میرود. بانکتی می‌گوید «باز هم جلوتر»، راهب دوباره جلوتر میرود. بانکتی می‌گوید «شما چه خوب منظور مرا می‌فهمید!»، عبارت دیگر، سازمان طبیعی بدن ما پیچیده‌ترین کارهای شگفت‌انگیز را بدون کمترین تردید یا سنجش و غور رسی انجام میدهد، فکر آگاه، خودش بر پایه تمام سیستم «عمل کرد»، خود بخود کار میکند، به این دلیل واقعا شق دیگری وجود ندارد جز آنکه انسان کاملا به کار آن اعتماد کند. انسان کار خود بخود این دستگاه است.

زن صرفا نوعی آئین اقدامات آنی نیست. مفهوم (mo chih chiu) نادیده گرفتن اندیشه‌های انعکاسی نیست بلکه منظور کنار زدن «موانع» است هم از سر راه عمل و هم از سر راه اندیشه، بطوریکه حرکت ذهن همیشه مانند تویی است که بر روی جریان روخانه‌ای کوهستانی افتاده باشد - «یک فکر پس از فکر دیگر بدون درنگ»، چیزی شبیه به این در روش روانکاوی تداعی آزاد وجود دارد و بعنوان تکنیکی جهت رهائی از موانع و پایگیرهای موجود در سر راه جریان آزاد افکار که از «ضمیر نا خود آگاه»، سرچشمه میگیرند بکار میرود. زیرا اغلب «مانع یا پایگیر»، (که یک مکانیسم مصدع و سر زده و داخل شونده میباشد) با چاره اندیشی اشتباه میشود، ولی تفاوت بین این دو در جریان نظیر «چاره اندیشی»، خالص در هنگام جمع زدن ستونی از اعداد به آسانی دیده میشود. بیشتر مردم در میابند که بهنگام بعضی جمع زدن‌ها مثل جمع زدن اعدادی نظیر ۸ و ۵ یا ۷ و ۶ احساس مقاومتی پیش می‌آید که جریان

پیوسته جمع زدن را دچار وقفه و گسستگی میکند. چون این مسئله همیشه آزارنده و بر هم زننده است، انسان بهنگام توقف متمایل به متوقف شدن میشود، بگونه‌ایکه حالتش به نوعی آشفتگی تردید آمیز دستگاه تأثیرات متقابل^۱ پیچ در پیچ تبدیل میگردد. ساده‌ترین راه علاج، احساس رهائی بهنگام متوقف شدن است بطوریکه انسان در آن لحظه توقف متوقف نشود. هنگامی که انسان از متوقف شدن احساس رهائی کند، توقف خود بخود خودش خودش را حذف میکند. این مانند دوچرخه سواری است. هنگامی که انسان میخواهد با دوچرخه بطرف چپ سقوط کند با چرخیدن به راست (یعنی توقف) در برابر سقوط مقاومت نمی‌کند. بلکه چرخ را بطرف چپ میچرخاند - و تعادل برقرار میشود. البته اصل در اینجا مانند خلاصی از تناقض (کوشش برای خود بخود بودن) از راه پذیرفتن «کوشش»، بعنوان «خود بخود بودن»، و از راه مقاومت نکردن و کلنجار نرفتن با پایگیر است.

شاید «وقفه» یا «ایستائی»، بهترین ترجمه اصطلاح *nien* زن باشد، چنانچه این اصطلاح در عبارت *wu-nien* به مفهوم «نه اندیشی»، یا بهتر بگوئیم به مفهوم «دوباره نه اندیشی»، می‌آید. تا کوان^۲ خاطر نشان میکند که این معنی واقعی «تعلق» در بودیسم است. زیرا گفته میشود که یک بودا از تعلقات یا وابستگی‌های دنیوی و یا ((از آنچه رنگ تعلق پذیرد)) آزاد است^۳ این معنی از نیست که او یک ((بودای سنگی)) است با هیچ احساسی. هیچ انگیزه‌ای و هیچ نوع حس گرسنگی یا درد. معنی اینست که او در برابر هیچ چیز متوقف نمیشود و ایست نمیکند. لذا از خصائص زن است که شیوه عملش دارای قویترین حس تسلیم یعنی نیرومندترین حس ((رهروبودن)) و

۲ - Takuan

۱ - feed-back system

۳ - از آنچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

۳ - « غلام همت‌آم که زیر چرخ گبود

((پی‌گیری بودن)) است. زن با تمام وجود و به آزادی وارد هر کاری میشود بدون اینکه هیچگونه خودنگری داشته باشد. روحانیت و معنویت را با اینکه مثلا کسی در حال پوست‌کندن سیب‌زمینی در فکر خدا هم باشد، اشتباه نمیکند. روحانیت و معنویت زن درست فقط پوست‌کندن سیب‌زمینی است بقول لین - چی:^۱

« موقع لباس پوشیدن، لباست را بپوش. موقع راه رفتن، راه برو. هنگام نشستن، بنشین. در مغزت تنها اندیشه جستجوی بودائیت را نداشته باش. . . تو در باره اینکه حواس تشنگانهات را کاملا جمع میکنی و میخواهی در تمام کارهایت منظم و مرتب باشی سخن میگوئی، ولی در نظر من تمام اینها ((کارها)) سازی است. جستجو کردن ((طبع)) بودائی و جستجو کردن ((دارما)) ساختن آئی ((کارما)) است و به دوزخها منجر میشود. جستجو کردن راه بودیساتواشدن نیز ((کارما)) سازی است و همچنین مطالعه ((سوتراها)) و تعبیر و تفسیرها همه‌اش ((کارما)) سازی است. بوداها و پیشوایان مردمانی هستند عاری از چنین تصنعاتی. . . همه جا گفته میشود که یک تائو هست که باید پرورش داده شود و یک دارما که باید درک شود. کدام دارما را شما میگوئید باید درک شود؟ و کدام تائو باید پرورش داده شود؟ شاعر راهی که اکنون دارید به آن عمل میکنید و درست هم عمل میکنید چه کم دارید؟ به آن جایی که هستید چه چیز را اضافه میکنید؟^۲

چنانکه شعر دیگر نثرین میگوید:

هیچ چیز برابر با لباس پوشیدن و غذا خوردن نیست
خارج از این نه بودائی هست و نه پیشوائیت.

(این کیفیت وو - شی است)، کیفیت طبیعی بودن است بدون هیچگونه کاربری حيله و تدبیر یا وسیله‌ای برای طبیعی بودن، نظیر کاربری اندیشه‌های مربوط به زن، تائو، یا بودا. انسان چنین اندیشه‌هایی را (به زور از مغز خود) بیرون

نمیکنند، آنها بهنگامی که غیر لازم بنظر رسیدند به آسانی دور میشوند. «او در حالیکه بودا هست درنگ نمیکنند، و در جائیکه بودا نیست مستقیم پیش میروند.»، ذنرین دوباره میگوید:

آگاه بودن از ذهن ذاتی، آگاه بودن از طبیعت ذاتی این درست بیطاری
بزرگی برای ذن است!

همانطور که «ماهی در آب شنا میکند ولی ابدأ بفکر آب نیست، پرندۀ در میان باد در پرواز است ولی ابدأ بفکر باد نیست» همانطور هم زندگی حقیقی ذن نیازی به «برخاستن امواج بهنگامی که باد نمی‌وزد» ندارد، نیازی به «به‌زور کشیدن و» بمیان آوردن مذهب یا روحانیت (بدون اینکه ضرورتی در بین باشد) بعنوان چیزی مسلط بر خود زندگی، ندارد. به این دلیل است که فا - یونگ زاهد پس از اینکه با چهارمین پیشوا به گفتگو نشست دیگر از مرغان هوا گلی بعنوان هدیه برایش نرسید، زیرا دیگر تقدسش «مانند یک انگشت شصت زخمی بیرون از خودش نمی‌ایستاد.» در بارهٔ چنین انسانی ذنرین میگوید:

بهنگام وارد شدن به جنگل غلظها را تکان نمی‌دهد

بهنگام وارد شدن به آب موج راه نمی‌اندازد.

هیچکس متوجه او نمیشود زیرا او خود متوجه خود نیست.

اغلب گفته میشود که چسبیدن به خود مانند اینستکه خاری در پوست داشته باشیم و اینکه بودیسم خار دیگری است برای بیرون کشیدن خار اول هنگامیکه آن خار بیرون آورده شد هر دو خار بدور انداخته میشوند. ولی در لحظه‌ایکه بودیسم، فلسفه یا مذهب، بعنوان جستجوی ایمنی و پناهگاه روحی، راه دیگری برای چسبیدن انسان به خود میشوند، هر دو خار یکی میشوند که بر تن فرو می‌نشینند - و چگونه باید آن را بیرون کشید؟ همانطور که بانگئی گفته است این «خون را با خون شستن است.» بنابراین در ذن نه خود وجود دارد نه بودا که انسان بتواند به آن بچسبد، نه خیری برای کسب کردن و نه

شری برای دوری کردن، نه افکاری که باید زدوده شود و نه ذهنی که باید پاک گردد، نه بدنی هلاک شدنی و نه روحی نجات داندنی در بین است. با یک فوت، تمامی چوب بست انتزاعها از هم میپاشد. چنانکه نثرین میگوید:

برای نجات زندگی باید آن را در هم ریخت.

هنگامیکه بکلی در هم ریخت، انسان برای اولین بار در صلح زیست

میکند. یک کلمه. آسمان و زمین را بر قرار میکند

یک شعشیر تمامی جهان را همتراز میکند

در باره این «بیک شمشیر» لین چی گفته است:

اگر انسانی تائو را پرورش دهد، تائو کار نخواهد کرد - از همه سو

حالات شیطانی مسابقهوار سر بلند خواهند کرد. ولی هنگامی که

شعشیر خرد «پراجنا» کشیده شود هیچ چیز بر جای نمی ماند.^۱

«شمشیر پراجنا» که انتزاع را بر می اندازد «اشاره مستقیم» است که ذن بوسیله آن از گیر افتادن در بند دینداری افراطی دوری می جوید و مستقیم به قلب نفوذ میکند. بنابراین هنگامی که حاکم لانگ^۲ از یائو - شان^۳ می پرسد «تائو چیست؟» استاد رو به آسمان و رو به پائین میکند و به پارچ آبی که کنارش قرار دارد اشاره میکند. و وقتی که از او توضیح می خواهند، میگوید «ابری در آسمان و آب در پارچ.»

ذاذن وکوان

گفته‌ای در زن هست که: «ادراک ذاتی عمل عالی است» این گفته از هونشومیوشو ژاپنی^۱ است. معنی آن اینستکه هیچ فرقی نباید بین ادراک بیداری (satori) و پرورش زن در مراقبه و عمل، قائل شد. در حالیکه ممکن است تصور شود که تجربه و روش زن وسیله‌ای است برای رسیدن به سرحد بیداری. اینطور نیست، زیرا عمل زن مادامیکه در نظر انسان سرحدی و نقطه پایانی داشته باشد عملی حقیقی نیست و هنگامیکه پایانی ندارد بیداریست - زندگی بی منظور، خودکفای «زمان حال جاودانه»^۲ عمل کردن در حالیکه چشم به پایان آن عمل داریم و به تمرین پرداختن به امید و چشم‌داشت دست آورد و پایان کار، معنیش اینستکه یک چشم به عمل داشته باشیم و یک چشم به نتیجه عمل، یک چشم به تمرین داشته باشیم و یک چشم به انتهای کار، و این فقدان تمرکز^۳ است، فقدان خلوص و صداقت است. به دیگر سخن، انسان برای بودا شدن نیست که به تمرین زن میپردازد، انسان به تمرین زن میپردازد چونکه انسان خود از آغاز یک بوداست - و این «ادراک ذاتی»^۴

lack of concentration - ۳

eternal now - ۲

honsho myoshu - ۱

original realization - ۴

نقطه‌آغاز زندگی زن است. ادراک ذاتی «بدن» است (i) و عمل عالی «کاربری» است (yung)، و این دو به نوبه خود با پراچنا، خرد و کار و نا فعالیت شفیق بودهیساتوای بیدار شده در جهان مرگ و میلاد تطبیق میکنند.

درقسمتهائی که در پیش داریم در باره ادراک ذاتی به بحث پرداخته‌ایم در این مبحث و مبحثی که بعد از آن می‌آید ما به عمل یا فعالیتی که از آن - اولاً به زندگی تفکر آمیز و دوماً به زندگی عادی کار و تفریح و تفرج روزمره جاری میشود، میپردازیم.

تمرین استادان نوره تانگ هر چه می‌خواهد بوده باشد - دیده‌ایم که جمعیت‌های نوین زن، هم سوتو و هم رینزائی بالاترین اهمیت را به مراقبه یا «زن نشسته» (نا - زن)^۱ میدهند. ممکن است هم عجیب و هم غیر منطقی بنظر آید که انسانهای قوی و با هوش به سادگی ساعتها از اول تا به آخر آرام بنشینند. طرز تفکر غربی حس میکند که این نوع چیزها نه تنها غیر طبیعی است بلکه تلف کردن وقت پر ارزش است و هر قدر هم که بعنوان یک کار انضباطی برای تلقین بردباری و شکیبائی و برای تقویت صبر و تحمل سودمند باشد باز هم وقت را ضایع میکند. گر چه غرب در بطن کلیسای کاتولیک سنت اندیشه و تفکر را دارد، ولی اصولاً در آنجا زندگی «نشستن و نگاه کردن» جاذبه خود را از دست داده است. برای هیچ مذهبی آنچه «دنیا را بهتر نکند» ارزشی ندارد، و مشکل است بفهمیم چطور دنیا میتواند با آرام نشستن ما بهتر شود. ولی باید آشکار باشد که عمل بدون خرد و بدون آگاهی روشن از نیای حقیقی، هرگز نمیتواند هیچ چیز را بهتر کند. بعلاوه، همانطوریکه اگر آب گل‌آلود را بحال خود بگذارند صاف‌تر میشود، میتوان دلیل آورد که آنانکه آرام می‌نشینند و کاری نمی‌کنند یکی از بهترین امکانات را برای کمک به آرامش نیای پر آشوب فراهم می‌آورند.

در واقع آرام نشستن و به مدت طولانی آرامش داشتن هیچ چیز غیر طبیعی در خود ندارد. گربه‌ها (که حیواناتی طبیعی هستند) این کار را میکنند، حتی

سگها و سایر حیوانات حساس‌تر این کار را میکنند. مردمی که آنها را انسانهای اولیه مینامیم این کار را میکنند - مثل سرخ پوستان آمریکائی و تقریباً روستائیان تمام ملتها. این هنر برای آنهائیکه هوش حساس را چنان پرورش داده‌اند که نمیتوانند از پیشگوئی در بارهٔ آینده خود داری کنند مشکلترین کارهاست، و لذا باید در یک چرخش مداوم و مستمر بمانند تا بتوانند پاسخگوی هوش و ذکاوت خویش باشند. ولی بنظر میرسد که ناتوانی در راحت نشستن و آرام گرفتن و به مراقبه پرداختن، یعنی: ناتوانی در تجربه و تحمل کامل دنیائی که در آن زیست میکنیم. زیرا انسان دنیا را با اندیشیدن در بارهٔ آن و کار کردن بر روی آن به آسانی نمیشناسد. انسان باید اول آن را مستقیم‌تر تجربه کند، لمس کند و تجربه را بدون جست و خیز بسوی نتیجه‌ها و نتیجه‌گیریها ادامه دهد و ادامه دهد.

وابستگی نا - زن به زن هنگامی آشکار میگردد که بیاد بیاوریم زن واقعیت را مستقیماً بصورت «اینچینی‌اش»^۱ و به همانگونه که هست می‌بیند. برای دیدن جهان هستی به همانگونه که واقعا هست، یکجا، بدون تقسیم شدگی به گروه‌ها و انتزاعات و بدون تقسیم و تجرید، باید انسان با یقین و اعتقاد با ذهنی که تحت کنترل خیال نیست - و سمبول نیست و ساخته پرداخته نیست - به آن نگاه کند. بنابراین معنی نا - زن این نیست که با ذهنی مبهوت که تمام تأثیرات احساسهای درونی و بیرونی را از خود دور کرده است فقط به گوشه‌ای بنشینیم. معنی این کار «تمرکز»^۲ بمفهوم عادی نیست معنی این نیست که توجه خود را به موضوعی تک حسی مثل یک نقطه نورانی یا به نوک بینی یک نفر معطوف و محدود کنیم. بلکه بطور ساده عبارت است از آگاهی گسترده و احاطه کامل بدون تفسیر و تعبیرات خیالی از هر آنچه اینجا و اکنون روی میدهد. این آگاهی همراه است با روشنترین احساس از اینکه بین خود شخص

و دنیای خارج، بین ذهن و محتویاتش که صداها، گوناگون، مناظر گوناگون و سایر تأثیرات محیط پیرامون او باشد «تفاوتی» نیست. بدیهی است که این احساس با کوشش بدست نمی‌آید. این احساس فقط هنگامی دست میدهد که انسان بدون هیچگونه نظر و غرضی - حتی بدون اینکه در نظر داشته باشد که فارغ از نظر و غرض باشد - بنشیند و به مراقبه بپردازد، به او دست میدهد.

در سودو (sodo) یا زندو (Zendo) که تالار راهبها یا تالار مراقبه زن گرایان است البته چیز بخصوصی که منحرف کننده باشد در اطراف وجود ندارد. اتاقی دراز است با سکوهایی عریض که در طرفین قرار دارند و راهبها در آنجا هم می‌خوابند و هم به مراقبه می‌پردازند. روی این سکوها با تاتامی (tatami) فرش شده است. تاتامی نوعی زیرانداز حصیری ضخیم است، و راهبها در دو ردیف روبروی همدیگر در سر تا سر تالار روی آن می‌نشینند. سکوتی که حکمفرماست عمیق است. گاهی بوسیله صداها، اتفاقی که از دهکده نزدیک می‌آید و بوسیله صدای متناوب زنگ‌هایی که طنین نرمی دارد و از قسمتهای دیگر صومعه بگوش میرسد، و صدای چهچهه پرنده‌گان که از سوی درختان می‌آید این سکوت شکسته میشود. بجز این فقط احساس هوای سرد و پاک کوهستان و بوی «چوبی» نوع خاصی بخور وجود دارد.

اهمیت زیادی به وضع بدنی در نا - زن داده میشود. راهبها چهار زانو روی تشکچه‌هایی می‌نشینند. دستها را روی دامن قرار میدهند، دست چپ روی دست راست قرار میگیرد، کف دستها به سوی بالاست و شستها یکدیگر را لمس میکنند. بدن راست نگهداشته میشود، ولی نه سفت و سخت و چشمها در حالیکه به چند قدم جلوتر به روی زمین خیره شده‌اند باز میمانند. تنفس منظم شده است بطوریکه بدون هیچ کوششی آهسته نفس میکشند، نفس را آهسته و با فشار بیرون میدهند، حرکات نفس کشیدن بیشتر شکمی است تا سینه‌ای. این کار باعث میشود گرانیگاه یا مرکز ثقل بدن به شکم منتقل گردد بطوریکه تمام وضعیت بدن دارای یک حال و حس محکمی است، و حس میشود بدن قسمتی از زمینی است که انسان روی آن نشسته است. تنفس آهسته و راحت

شکمی، مانند دم آهنگری، روی زمینه‌های آگاهی کار میکند، و به حالت آگاهی، روشنی و وضوحی آرام میدهد. به تازه‌کار توصیه میکنند که برای عادت دادن خویش به حالت آرامش هیچ کاری نکند فقط نفسهای خود را از یک تا ده بشمرد و این کار را مرتب پشت سرهم تکرار کند تا اینکه احساس نشستن بدون تفسیر و تعبیرات خیالی، برایش آسان و طبیعی شود.

در حالیکه راهبها به اینترتیب نشسته‌اند، دو نفر از ملازمین در طول راهروی بین سکوها آهسته قدم میزنند هر کدام از این ملازمین یک کئیساکو^۱ یا چوب ((هشدار دهنده)) در دست دارند، یک سر این چوب گرد است و سر دیگر آن پهن - و این نشانه‌ای است از شمشیر بودیساتوا منجاسری پراجنا. آنها به محض اینکه ببینند راهبی دارد به خواب می‌رود، یا اینکه در وضعیت غلطی نشسته است، جلوی او می‌ایستند، با رعایت تشریفات و به شکلی تعارف‌آمیز خم میشوند و چوب را روی شانه‌اش میزنند. گفته میشود که اینکار ((تنبیه)) نیست بلکه نوعی ((مشت و مال نیروبخش)) است برای خارج ساختن و از بین بردن سفتی و خشکی و کوفتگی از ماهیچه‌های شانه و بر گرداندن ذهن به حالتی از هوشیاری و بخود آمدن. ولی، راهبهایی که من با آنها دو باره‌ی این روش به بحث پرداخته‌ام همه طوری عکس‌العمل نشان میدادند که بنظر میرسید دارای طرز تلقی و برداشتی شوخی‌آمیز در بارهٔ آن هستند و آنرا شبیه انضباطهای بدنی معمول مدارس شبانه‌روزی پسران میدانند. از این گذشته قواعد سودو میگوید: ((هنگام مراقبه چرت میزند باید با کئیساکاتنبیه شود))^۲

در فواصل مختلف، و گاه به گاه به وضعیت نشسته خاتمه میدهند و راهبها برای پیاده‌روی تند که در گرداگرد زمین بین سکوها انجام میشود بصف میشوند. این پیاده‌روی برای جلوگیری از تنبل شدن خودشان است. نوره‌ذا - زن برای کار در زمینهای باشگاه، تمیز کردن محل سکونت، خدمات در معبد اصلی یا

۱ - keisaku ۲ - Bodhisattva Manjusri's sword of prajna

۳ - در سوزوکی (۵) صفحه ۹۹ . انتظامات همچنین میگوید ((هنگام تن در دادن به کئیساکا مؤدبانه بستهای خود را جمع کنید و خم شوید اجازه ندهید افکار نفسانی حق خودشان را مطالبه و ادعا کنند ، و خشم را پرورش دهند.)) بنظر میرسد نکته این باشد که کئیساکا دو مورد بکار می‌رود - یکی برای ماساژ شانه و دیگری (هر چند، کلمه مؤدبانه‌ای نیست) برای تنبیه . جالب است که بانکئی این روش را در مجمع خویش مندرج کرد به این عنوان که حالت بودائی انسان موقعی که خواب هم هست کمتر از موقع بیداری نیست .

«تالار بودا»، و دیگر وظیفه‌ها - مثل غذا خوردن و ساعات کوتاهی برای خواب و غیره نیز قطع میشود. در مواقع معین سال‌ها - زن اغلب از ساعت ۳/۵ صبح تا ده شب ادامه دارد و این نوره طولانی، سسین (Sesshin) یا «جمع و جور کردن ذهن»، نامیده میشود. هر جنبه زندگی راهبها بر طبق یک دستور دقیق، (که البته ناشی از خودنمایی نیست) و به فضای سودو (sodo) شکلی نظامی‌وار میدهد، رهبری میشود. این دستورات بوسیله مقداری چوبهای دقه کننده و ناقوسهای چوبین، زنگهای مختلف که با ریتمهای گوناگون بصدا در می‌آیند تا زمان‌ها - زن، غذا، خدمات، سخنرانیها یا گفت و شنودهای سان زن (sanzen) با استاد، و غیره را اعلام دارند همراه است.

شیوهی دستوری و تشریفاتی و آئینی خصیصه‌ای از زن است که ممکن است در فرهنگی که آماده است تا آنرا با بخود بستگی یا موهوم پرستی و خرافات پیوند دهد نیازمند به توضیح باشد. در بودیسم چهار فعالیت اصلی انسان را - راه رفتن، ایستادن، نشستن و خوابیدن - چهار «مقام» میگویند، زیرا این چهار وضعیت، حالاتی هستند که طبیعت بودا در بدن انسانی خود «نیرماناکایا»، بخود میگیرد. بنابراین شیوه دستوری که برای تنظیم فعالیتهای هر روز شخص بکار بسته میشود، بجهت تذکر این حقیقت است که «انسان عادی یک بودا است»، و بعلاوه شیوه‌ای است که اغلب بطور طبیعی به سراغ شخص می‌آید و در آن موقع شخص هر چیز را با حضور ذهن کامل انجام میدهد. لذا اگر در چیزی بسیار ساده و جزئی نظیر آتش زدن سیگار که شخص با آگاهی کامل به آن عمل میکند، آتش حلقه‌های بود و نظم تنفس را بعنوان مهمترین چیزهای دنیا در نظر آوریم، به نظرمان خواهد رسید که این کار دارد با شیوه‌ای تشریفاتی انجام میشود.

طرز تلقی «مانند بودا عمل کردن»، بخصوص در مکتب سوتو مورد تأکید است، در آنجا هم به‌ها - زن و هم به گردش فعالیتهای روزمره بهیچ وجه بعنوان

وسائلی برای رسیدن به نتیجه و دست آوردی نگریسته نمیشود بلکه بعنوان ادراک عملی بودائیت مورد توجه است. همچنانکه دوژن^۱ در شوبوگنزو^۲ میگوید:

هر لحظه بدون نگاه کردن به جلو و به فردا شما باید فقط در باره همین روز و همین ساعت فکر کنید. زیرا فردا مشکل و ناپایداری و شناخت آن دشوار است، شما باید در باره پیروی از راه بودیست بیاندیشید در حالیکه امروز زندگی میکنید... شما باید بدون اتلاف وقت روی روش ذن تمرکز کنید و فکر کنید که فقط امروز و این ساعت وجود دارد. پس از آن واقعا همه چیز آسان میشود. شما باید خیر و شر طبیعت خویش، شدت و ضعف نیروی خویش را فراموش کنید.^۳

در نا - ذن نباید فکری در باره هدف و منظوری از ساتوری یا در باره دوری جستن از مسئله تولد و مرگ، در میان باشد، نه کوششی برای آینده نه کشمکشی برای چیزی در آینده.

اگر زندگی می‌آید، این زندگی است. اگر مرگ می‌آید، این مرگ است. دلیلی وجود ندارد که تو زیر کنترل آنها باشی. هیچ امیدیه به آنها میندی، این زندگی و مرگ زندگی بوداست. اگر تو سعی کنی آنها را با انکار و تکذیب دور بیندازی زندگی بودا را از دست میدی^۴

((رسه کلمه)) گذشته و حال و آینده آنطور که معمولاً تصور شده‌اند به فاصله‌های غیر قابل دسترسی و به فواصل بعید کشیده نشده‌اند. آنچه گذشته نامیده میشود نوک قلب است، زمان حال سر مش است و آینده پشت مغز است.^۵

تمام زمانها همینجا در این بدن است، که بدن بوداست گذشته در خاطره آن وجود دارد و آینده در انتظاراتش، و هر نوبی اینها حال هستند، زیرا هنگامیکه

Zuimonki chapter. In Masunaga P. 42 - ۳

Shobogenzo - ۲

Dogen - ۱

Kenbutsu chapter Ibid, p. 45 - ۵

Shoji chapter. Ibid., P.44 - ۴

جهان مستقیماً و به روشنی مورد بازرسی قرار میگیرد، در هیچ جای آن زمان گذشته و زمان آینده‌ای پیدا نمیشود. این آموزش بانگونی نیز هست:

... شما از آغاز بودا هستید. شما برای اولین بار بسوی بودا شدن
 نمیرید. ذره‌ای از چیزی که باید خطا به حساب آید در ذهن مادر-
 زادی شما وجود ندارد... اگر شما کوچکترین علاقه‌ای برای بهتر
 شدن از آنچه عملاً هستید داشته باشد، اگر شما به کمترین مقدار
 برای جستجوی چیزی تعجیل کنید، دارید بر خلاف جهت ذهن مادر-
 زادی حرکت میکنید...^۱

بنابراین وفق دادن چنین دیدگاهی از ناحیهٔ زن با انضباطی که اکنون در مکتب رینزائی حکمفرماست (و شامل «گذراندن») یک رشته درجات که حاوی تقریباً پنجاه مسئله کوان است) تا اندازه‌ای مشکل است. بسیاری از استادان رینزائی در بارهٔ ضرورت بر انگیختن یک روحیهٔ شدیداً کنجکاو و بیشترین تأکید را دارند - نوعی شک زور آور که بموجب آن ناگزیر فراموش کردن کوانی که انسان در حال کوشش برای حل آن است غیر ممکن میشود. طبعاً این امر منجر میشود به مقایسهٔ بین درجات دست‌یابی افراد مختلف، و نیز شناختی معین و رسمی از نائل شدن بمرحلهٔ فارغ‌التحصیلی.

چون جزئیات رسمی انضباط کوان یکی از چند راز عملی باقیمانده در دنیای بودائی است، تا انسان آموزش نیافته باشد ارزیابی درست آن مشکل است. از طرف دیگر، اگر انسان آموزش یافته باشد مجبور میشود در بارهٔ آن حرفی نزند - آنرا در سر بستگی و ابهام محفوظ نگهدارید. مکتب رینزائی همیشه انتشار پاسخهای قابل قبولی را که به کوانهای مختلف داده میشود قَدغن کرده است زیرا تمام نکته در اینستکه شخص آنها را از راه درک فوری و مستقیم برای خود روشن کند. دانستن پاسخها بدون اینکه شخص به این شکل روشن شده باشد مانند مطالعه‌ی نقشه جغرافی میماند بدون سفر کردن و دیدن خود آن مناطق. بدون شناخت عملی و بدون اینکه شخص از چنین شناختی تکان

خورده باشد پاسخهای خشک و خالی بنظر بی‌روح و یأس‌آور می‌آیند، و آشکار است که هیچ استاد صلاحیت‌داری بوسیله کسیکه آن پاسخها را بدون درک درونی داده باشد فریب نخواهد خورد. ولی لیلی وجود ندارد که اجباراً این جریان عملاً شامل تمام بلاهت مربوط به «درجات وصول» باشد، یا مربوط به کسی که دوره «گذرانده» است و کسی که دوره نگذرانده است باشد یا مربوط به کسی که با این استانداردهای رسمی یک بودای اصیل هست یا نیست، باشد تمام تأسیسات مذهبی خوب استقرار یافته و پابرجا با این نوع مهملات احاطه شده‌اند، و عموماً تا به حد نوعی زیباگرایی (aestheticism) خلاصه شده‌اند، یعنی تا حد نوعی شهوت مفرط برای پرورش یک «شیوه»، خاص که پالودگیها و موشکافیهایش (فقط) باعث تمیز گوسفندان از بزها میشود، تحلیل رفته‌اند. با چنین استانداردهائی، طرفدار زیبایی‌شناسی تشریفات نماز، فقط میتواند کشیش کاتولیک رومی را از کشیش عضو کلیسای انگلیس تمیز دهد. در حالیکه آداب گرائیهای^۱ فضای سنتی را با نشانه‌های خاص شرکت حقیقی یا کاذب در مسئله‌ی جانشینی پاپ، اشتباه میکند. ولی گاهی وقتها ممکن است پرورش یک شیوه سنتی قدری پسندیده باشد، مثلاً هنگامیکه یک مکتب هنری یا صنعتی از نسلی به نسل دیگر دست بدست میگردد، همچنین بعضی از رازهای تجارتنی یا ظرافتهای تکنیکی که موضوعات با زیباییهای خاص بوسیله آنها شکل میگیرند. حتی در چنین حالاتی ممکن است مقداری انضباط بصورت خود بسته و خود آگاه خودنمایی کند و در آن لحظه تمام حالت «زن»، آن از دست میرود.

سیستم کوان بدینگونه که امروز وجود دارد، بیشترش کار ها کوئین^۲ است. ها کوئین استادی بود سهمگین و بی‌اندازه فرا گیرنده (قادر به تغییر موضوع یا بحث کننده از چند موضوع) که به این سیستم سازمانی منظم بخشید



بگونه‌ایکه دوره کامل مطالعه زن در مکتب رینزائی به شش مرحله تقسیم میشود. اول پنج گروه کوآن وجود دارد:

- ۱- کوآن هاسین (Hosshin) یا دارما کایا کوآن (Dharmakaya Koan) که انسان بوسیله آن «وارد مرحله آغازی زن» میشود.
 - ۲- کوآن کیکان (kikan koan) یا کوآن «سد زیرکی» که با طرز بیان فعال مرحله‌ای که در اولین گروه کوآن درک شده است سر و کار دارد.
 - ۳- کوآن گانسین (Gonsen koan) یا- کوآن «بررسی کلمه‌ها» که میتوان گفت با اکسپرسیون درک زن در سخن سر و کار دارد.
 - ۴- کوآن نانتو (Nanto koan) یا کوآن «مشکل پذیر».
 - ۵- کوآن گوی (Goi koan) یا کوآن «پنج رتبه» که بر پایه پنج رابطه «خادم» و «مخدوم»، یا رابطه‌ی «اصل» و «شئی- رویداد» shih قرار دارد که این زن مربوط است به مکتب هوا - یین (Hua-yen) یا فلسفه آواتامسا کا. مرحله‌ی ششم مطالعه‌ایست از ادراکات بودیست و مقررات زندگی راهب (Vinaya) در روشنائی فهم زن.^۱
- این دوره‌ی آموزش معمولاً در حدود سی سال طول میکشد. به هیچوجه تمام راهبهای زن تمام این دوره آموزش را کاملاً طی نمیکند. این کار فقط برای کسانی واجب است که میخواهند اینکا (inka) یا «مهر قبولی و صحه‌گذاری»، استادانشان را دریافت دارند، بطوریکه ممکن است خودشان روشی (roshi) یا استاد شوند، و استادی کاملاً آگاه و در نهایت «توانائی و مهارت» (upaya) برای آموختن زن به دیگران باشند. این سیستم همانند همه چیزهایی که از این دست هستند خوبیش تا آن حدی است که خود شخص آن را میسازد، و درجات آن هم بوداهای بلند است و هم بوداهای کوتاه. نباید تصور کرد که شخصی که یک کوآن را گذرانده باشد، یا حتی چند کوآن را گذرانده باشد ضرورتاً انسانی «تغییر شکل داده» میشود که خصیصه‌های او

۱- این طرح بر پایه اطلاعاتی است که از یک گردهمایی در آکادمی آمریکائی مطالعات آسیائی بوسیله روت سزاکی بدست آمده است.

و راه زندگیش اصولاً با آنچه پیش از آن بودند فرق دارند. همچنین نباید تصور شود که «ساتوری»، جهشی ناگهانی است که از حالت آگاهی عادی به حالت «بالاترین بیداری کامل»، انجام میشود. ساتوری در واقع نگرشی آنی و مستقیم به چیزها را نشان میدهد، خواه از راه بخاطر آوردن یک نام فراموش شده یا از راه نگرستن به عمیق‌ترین اصول بودیسم. انسان جستجو میکند و جستجو میکند، ولی نمیتواند بیابد. انسان سپس دست بر- میدارد و پاسخ، خود بخود خودش می‌آید. لذا ممکن است موقعیتهای زیادی از ساتوری در خلال دوره‌ی آموزش بدست آید، ساتوری بزرگ ساتوری کوچک، و حل بسیاری از کوانها به هیچ چیز به اندازه نوعی «لم» برای درک شیوه‌ی زن مبنی بر اصول بودیست وابستگی ندارد. ایده‌های غربی در باره فضاثل بودیست مرتباً در اثر نزدیک شدن به «شرق اسرار آمیز»، و در اثر قوای مخیله احساسی که بطور گسترده در نوشته‌های عرفانی در خلال دهه‌های اول این قرن انتشار یافته‌اند خیلی زیاد تغییر شکل داده است. این خیالبافیها بر پایه مطالعه مستقیم در بودیسم قرار ندارند، بلکه از خواندن متت‌های ادبی گذرگاههای میتولوژیکی در سوتراها در آنجاهائیکه بوداها و بودیساتواها بوسیله معجزات و کرامات و صفات فوق انسانی بیشمار شاخ و برگ پیدا کرده‌اند ناشی میشوند. لذا نباید استادان زن و «ماهاتامهای» عرفانی را با هم اشتباه کرد - ماهاتامهای عرفانی به اصطلاح «استادان خرد»، مسحور کننده‌ای هستند که در دژهای کوهستانی تبت زندگی میکنند و به چیره‌دستیهای مربوط به علم غیب میپردازند. استادان زن کاملاً جنبه انسانی دارند. آنها بیمار میشوند و میمیرند، شادی و غم را میشناسند، بد اخلاقی یا سایر «ضعفهای» کوچک رفتاری را درست مانند هر کس دیگری در خود دارند، و مانند دیگران به دام عشق میافتند و با جنس مخالف مناسباتی کاملاً انسانی بر قرار میکنند. کمال زن در انسان بودن ساده و کامل است. تفاوت کسیکه در ژرفای زن و در بطن

ذن است با روش عادی انسانها اینستکه دومی‌ها بطریقی با انسانیت خویش در نزاعند و کوشش دارند فرشته شوند یا اینکه ابلیس گردند.^۱ یک شعر داکا doka از ایکایا Ikkyu میگوید:

میخوریم، دفع میکنیم، میخوابیم و بر میخیزیم این دنیای ما است.
بس از آن تنها کاری که میکنیم
مردن است.^۲

آموزش کوآن بطور مشخص حاوی مفاهیم آسیائی از ارتباط مابین استاد - و شاگرد است که کاملا بر خلاف مفاهیم ما از چنین ارتباطی است. زیرا در فرهنگهای آسیائی این ارتباط ارتباطی خاص و مقدس است که در آن استاد مسئول کارمای (karma) شاگرد است. از شاگرد هم به نوبه خود انتظار می‌رود اطاعت محض از استاد و سرپرستی استاد را بپذیرد و احترام او را حتی بیش از پدر خود نگهدارد - و در کشورهای آسیائی از این مسئله زیاد صحبت میشود. بنابراین در برابر یک راهب جوان ذن «روشی» بعنوان سمبول

۱ - بسختی میتوان درباره اهمیت سمبول بزرگ بودا (بها و اکا bhavachakra) که بمعنی چرخ خوردن است غلو کرد. فرشتگان و شیاطین بالاترین و پائین‌ترین موقعیتها را اشغال کرده‌اند. موقعیت خوشحالی کامل و محرومیت کامل را اشغال کرده‌اند. این موقعیتها در دو طرف متضاد یک دایره قرار دارند زیرا یکی منجر به دیگری میشود. اینها هستی‌هایی لفظی مثل ایده‌آلها و وحشت‌های ما نیستند زیرا این چرخ عملا نقشه‌ای است از ذهن انسانی. موقعیت انسان در بینابین قرار دارد یعنی در طرف چپ چرخ و فقط از این موقعیت است که انسان ممکن است یک بودا شود. بنابراین تولد انسان بعنوان خوشبختی غیر معمول مورد توجه قرار گرفته است ولی نباید با رویداد فیزیکی اشتباه شود، زیرا انسان «تولد دنیای انسانی» نیست مگر وقتی که کاملاً انسانیت انسان (و انسانیت خویش) را پذیرفته باشد.

۲ - ترجمه شده بوسیله ر. ا. چ. بلیت در «داکای ایکایا»، تحت عنوان شرق جوان جلد دوم (توکيو ۱۹۵۳).

سرپرستی و پیشوائی خودنمائی میکند، و او معمولاً همیشه نقشی به سوی کمال بعده دارد - مردی است که طبیعتاً در طول سالها پیشرفت کرده است، سیمائی خشن و «ببر گونه» دارد و هنگامیکه ردا پوشیده است و برای گفت‌ووشنود (سان زن Sanzen) نشسته است، شخصیتی است با وجود فوق‌العاده و شأن و مرتبت والا. او در این نقش سمبول زنده‌ای را تشکیل میدهد از هر چیزی که انسان را از خود بخود بودن میترساند، و از هر چیزی که دردناک‌ترین و سخت‌ترین خودآگاهی را تحریک میکند. او این نقش را بعنوان یک اوپایا (upaya) تقبل میکند، شیوه‌ای ماهرانه برای وادار کردن شاگردان به دست‌یابی به «روحیه» کافی برای طبیعی بودن کامل در حضور این نمونه اصلی سهمگین و قوی. اگر شاگرد از عهدۀ این کار بر آید، مردی است آزاده که هیچکس در روی زمین توانائی دست‌پاچه کردن او را نخواهد داشت همچنین باید بخاطر سپرد که در فرهنگ ژاپنی فرد بالغ و جوان بویژه مستعد استهزاء است و این کار آزادانه بعنوان وسیله‌ی وفق دادن جوان با سنت جامعه انجام میشود.

زن به این مفهوم معمول آسیائی از روابط استاد و دانشجو (معلم و شاگرد) چیزی از خود اضافه میکند به این شکل که تشکیل این رابطه را بکلی به پیش قدمی و (قوه ابتکار) شاگرد واگذار میکند. موقعیت اصلی زن اینستکه چیزی برای گفتن ندارد. چیزی برای آموختن ندارد. حقیقت بودیسم چنان بدیهی و چنان آشکار است که اگر هر کاری برای توصیف آن بکنیم بدتر پنهان میشود بنابراین استاد بهیچوجه و بهیچ طریق به شاگرد «کمک» نمیکند، زیرا کمک کردن عملاً پنهان کردن است. برعکس، از طریق خود خارج میشود تا موانع و سدها را در سر راه شاگرد قرار دهد. لذا تعبیرات وو - من (wu-men) روی کوانهای مختلف در (وو - من کوان) تماماً گمراه کننده هستند، کوانها بطور کلی «ساقه‌های پیچ در پیچ»، یا «گره‌های درهم»، و گروه‌های ویژه «سدهای زیرکانه»، (kikan) و «صعب‌العبور»، (nanto) نامیده میشوند. این مانند آنستکه رشد پرچینی را از راه شاخه زنی تشویق کنند،

زیرا آشکارا قصد اصلی کمک کردن است، ولی شاگرد زن واقعا زن را نمیشناسد مگر اینکه آنرا در خودش بیابد. ضربالمثل چینی که میگوید «آنچه از راه میرسد (وازد در وارد میشود) گنج خانوادگی نیست»، در زن به این معنی فهمیده شده است که آنچه را دیگری به شما میگوید دانش خود شما نیست. ساتوری بنا به تعریف (وو - من) فقط پس از اینکه انسان فکرش را خالی کرده باشد بدست می‌آید، فقط وقتی که انسان اعتقاد پیدا کرد که ذهن نمیتواند بخودش چنگ بیاندازد بدست می‌آید.

بنا به گفته‌ی داکا Daku از ایکیایا Ikkaya :

... ذهنی که بهر جا بدنبال بودا است،

هواره قرین حماقت است

درست در کانون حماقت.

خوشتن گذشته من،

در طبیعت، وجود خارجی ندارد،

پس از مرگ جایی برای رفتن نیست، هیچ چیز نیست...»^۱

بنابراین کوآن مقدماتی هاسین، کوآنی است که شروع به متوقف کردن شاگرد مینماید. به این ترتیب که او را در جهتی میفرستد کاملا متضاد با جهتی که میدید. این کوآن فقط او را با استراتژی پنهانی قدری هوشیارانه‌تر، به آن راه میکشاند. هر کس میداند که ماهیت بودائی در «درون» انسان است و نباید در بیرون بدنبال آن گشت، بگونه‌ایکه هیچ شاگردی را گول نمی‌زنند و به او نمیگویند با رفتن به هندوستان یا با خواندن فلان سوترا بجستجوی آن بپردازد. بر عکس به او گفته میشود در درون خود به جستجوی آن بپردازد! و هنوز از آنهم فراتر میروند و او را تشویق میکنند که با تمام توان و با تمام هستی‌اش بجستجوی آن بپردازد، هرگز از این خواسته خود شب و روز دست بر ندارد، چه هنگامیکه عملا مشغول کار نا - زن هستند و چه هنگامی که کار

۱ - R. H. Blyth, *ibid.*, vol. 3, no. 9, p. 14, and vol. 2, no. 2, P. 7

میکنند یا در حال غذا خوردن هستند. در واقع او را ترغیب میکنند به اینکه خود را کاملاً دست بیندازد و خویشتن را مورد تمسخر قرار دهد، مانند سگی که به هوای گرفتن دم خویش بدور خویش می‌چرخد، مرتب بدور خود بچرخد.

بنابراین اولین کوان‌های معمولی عبارتند از کوان هوئی - ننگ (Hui neng) «(صورت ذاتی)»، کوان چائو - چو (Chao-chou s) (Wu) یا کوان هاکین (Hakuin) «(یک دست)»، در اولین گفت و شنودنا - زن استاد یا roshi به شاگردی که از روی بی میلی و با اکراه پذیرفته شده است دستور میدهد که «(صورت ذاتی)» یا «(جنبه‌ی ذاتی)» خودش را بیابد. یعنی، طبیعت اصلی خویش را، به همانگونه که پیش از نطفه شدن بوده است کشف کند. کشف کند که پیش از اینکه بوسیله پدر و مادر بصورت نطفه‌ای در رحم بسته شود چه بوده است. به او گفته میشود هنگامیکه این موضوع را کشف کرد بر گردد و دلائلی برای اثبات کشف خود بیاورد. در این هنگام او در شرایطی نیست که بتواند در باره‌ی این مسئله با دیگران به بحث بپردازد یا از کسی یاری بجوید. در موقع ملحق شدن به سایر راهبها در sodo احتمالاً جی کی جی تسو (jikijitsu) یا «(راهب ارشد)» نخستین مراحل یا اصول و مبادی نا - زن را به او آموزش خواهد داد، به او نشان خواهد داد چگونه باید بنشینند و شاید او را تشویق کند که هر چه زودتر برای نا - زن نزد استاد (roshi) برگردد، و هیچ فرصتی را برای بدست آوردن نظریه مناسب جهت کوان خود از دست ندهد. بنابراین او در حال اندیشه کردن در باره‌ی مسئله‌ی «(صورت ذاتی)» خود مرتباً میکوشد به تصور آورد که پیش از اینکه بدنیا بیاید چه بوده است یا اینکه اکنون در مرکز هستی خودش چیست، واقعیت اصلی وجود او جدا از بزرگ شدنش و کشیده شدنش در زمان و مکان چیست؟

او بزودی متوجه میشود که استاد (roshi) اصلاً حوصله‌ی شنیدن پاسخهای فلسفی یا لغوی را ندارد. زیرا روشی roshi فقط میخواهد که به او «(نشان)» دهند. او واقعیتها را میخواهد، دلیلها و برهانهای قابل لمس و محکم را میخواهد. بنابراین شاگرد آغاز میکند به تهیه و تدارک و فراهم آوردن

«نمونه‌هایی از واقعیت» از قبیل تکه‌های سنگ، برگ‌ها و شاخه‌ها، تولید فریادها، اشارتها و حرکات دست - و هر چیزی که بتواند تصورش را بکند. ولی همی اینها با قاطعیت رد میشود، تا اینکه شاگرد که حالا دیگر هیچ چیز به نظرش نمی‌آید، و عقلش بجائی نمیرسد، به انتهای خط رسیده است - البته در این مرحله او شروع کرده است به اینکه در مسیر درست بیفتد. حالا او میداند که نمیداند.»^۱

هنگامیکه کوآن آغازی یا اولیه، کوآن چائو - چو «u» باشد از شاگرد خواسته میشود پیدا کند که چرا چائو - چو به این پرسش که «آیا یک سگ دارای ماهیت بودائی است یا نه؟» پاسخ داده است هیچ چیز «u»؟ روشی میخواهد شاگرد این «هیچ چیز» را به او نشان دهد. یک ضرب‌المثل چینی میگوید: «یک دست صدا ندارد» و بنابراین از هاکین پرسیدند «صدای یک دست چیست؟» میتوانی آنچه را که صدا تولید نمیکند بشنوید؟ میتوانید صدائی از این موضوعی که چیزی برای ضربه زدن ندارد در آورید؟ میتوانید هیچ «دانشی» از ماهیت واقعی خویش بدست آورید؟ چه پرسش ابلهانه‌ای؟ بدین ترتیب شاگرد سرانجام به مرحله‌ای کشانده میشود که احساس کمال حماقت میکند - گوئی او را در میان قطعه‌ی عظیمی از یخ گذاشته‌اند، قادر به حرکت کردن یا فکر کردن نیست. تازه هیچ چیز نمیداند، تمام دنیا از جمله خودش، توده‌ای است عظیم از شک و تردید خالص. هر چه را که او می‌شنود، لمس میکند یا مبیندبه اندازه‌ی «هیچ» یا «صدای یک دست» درک نکرده است، نا مفهوم است و نا معلوم است. در مرحله‌ی سان زن او کاملاً گنگ است. تمام روز را در حالتی از «خیرگی آشکار» راه میرود و می‌نشیند از چیزهاییکه در اطرافش میگذرد آگاه است، به پیشامدها بطور مکانیکی پاسخ میدهد، ولی کاملاً مقهور هر چیز است.



۱ - «تا بدانجا رسید دانش من که بدافتم همی که نادانم»

پس از مدتی که در این حال باقی بود، لحظه‌ای فرا میرسد که آن قطعه عظیم یخی ناگهان وا می‌رود و آن توده‌ی بزرگ نامفهومی یکمرتبه روشن می‌شود. مسئله‌ی چه کسی است یا چه چیزی است آشکارا یوچ می‌شود - پرسشی که از اول یکسره بی معنی بود. دیگر کسی باقی نمانده است که از خودش سؤال کند یا به آن پاسخ گوید. ولی در همین احوال این «موجود آشکارا بی معنی» میتواند بخندد و حرف بزند، بخورد و بیاشامد، بالا و پائین برود، به زمین و آسمان نگاه کند، و تمام اینها هست بدون اینکه هیچ مسئله‌ای مثل گره‌های کور روانشناسانه، در میان باشد. گره‌ای در کار نیست زیرا «زهنی که در جستجوی شناخت زهن باشد»، یا «خودی که در پی راه نظارت بر خود باشد» در هم شکسته است و هستی (کاذب) خود را از دست داده است، در سر راه انتزاع همیشگی خود، به کنار گذاشته شده است، و هنگامیکه آن گره کور محو می‌شود دیگر احساس هسته سفت و سخت خود بینی و خودیت که رو در روی بقیه جهان ایستاده باشد وجود ندارد. در این مرحله فقط کافی است «روشی» نگاهی به شاگرد بیندازد تا بفهمد که او حالا دیگر آماده است آموزش زن خود را بطور جدی آغاز کند.

این گفته، گفته‌ای متناقض نیست زیرا هنگامی که می‌گوئیم فقط موقعی میتوان آموزش زن را آغاز کرد که پایان یافته باشد بنظر گفته‌ای متناقض می‌آید. این بسادگی پایه اصلی ماهایانا است که پراجنا منجر به کارونا می‌شود، که بیداری حقیقتا بدست نمی‌آید مگر اینکه در ضمن زندگی بودیساتوارا هم نشان دهد یعنی تجلی «کاربری عالی» خالی به سود تمام موجودات با ادراک.

در این مرحله «روشی (roshi)» شروع میکند به آشنا ساختن شاگرد با کوانی که برای کارهای برجسته و نا ممکن عمل یا قضاوت پرسیده می‌شود مثل:

«چهار بخش توکیو را از آستینت بیرون بیاور.»

«آن کشتی را روی اقیانوس از دور نگهدار.»

«طنین آن زنگ را از دور متوقف کن.»

«دختری از عرض خیابان می‌گذرد، آیا او خواهر کوچکتر است یا خواهر بزرگتر؟»

این نوع کوآن آشکارا «گول زنده» تراز مسائلی است که در مرحله پایه مطرح میشود، و به شاگرد نشان میدهد که چه عرصه‌ای برای اندیشه وجود دارد و اندیشه تا کجا میتواند برود، که سدی و مانع و رادعی برای کار آن نیست. یک دستمال کاغذی به راحتی چهار بخش توکیو میشود، و شاگرد مسئله‌ی خواهر کوچکتر یا بزرگتر را با راه رفتن با ناز (مانند دختران) در طول اطاق حل میکند. زیرا دختر در حالت «اینچینی»، مطلقش فقط آن است، او فقط بطور نسبی «خواهر»، «بزرگتر»، یا «کوچکتر» است. انسان شاید بتواند بفهمد که چرا مردی که هشت سال ذا-ذن را تجربه کرده بود به ر.اچ. بلیت گفت «ذن فقط نوعی نیرنگ کلمه‌ها است»، زیرا بنا بر اصل بیرون کشیدن یک نخ با یک نخ، ذن عبارت است از بیرون کشیدن مردم از کلاف سر در گمی که در آن آنها خودشان را از راه قاطی کردن کلمه‌ها و ایده‌ها با واقعیت، شناسائی میکنند.

حالا دیگر تکرار مداوم ذا-ذن شاگرد را با ذهنی روشن و بی مانع مجهز میکند که در آن او میتواند کوآن را مانند ریگی به درون استخری پرتاب کند و بسادگی به تماشا بایستد و ببیند زهنش با آن چه میکند. همانطوریکه او هر کوآن را به پایان میرساند روشی *roshi* معمولاً از او میخواهد که شعری از نرین کوشو بیاورد که بیان کننده‌ی نکته کوآنی که تازه حل شده است باشد.

کتابهای دیگر نیز بکار گرفته میشوند، و اخیراً ساکئی - آن سازاکی^۱ که در آمریکا کار میکرد متوجه شد که یک کتاب دستی قابل قبول برای این منظور کتاب «آلیس در سرزمین عجایب» است! همانطور که کار پیش میرود کوآنهای قطعی با کوآنهای کمکی متناوباً می‌آیند که اشارات ضمنی یا مفهومهای ضمنی قبلی را پی‌گردی میکنند و شاگرد که یک آشنائی از کار کامل با هر کدام از آنها در دیدگاه بودیست از جهان پیدا میکند، درکی با تمام وجود نشان میدهد و آن را در استخوانها و رگ و پی خویش میشناسد. با این وسیله او می‌آموزد بلافاصله و بی تردید در موقعیتهای زندگی روزمره پاسخ گوید.

گروه نهائی کوآن‌ها مربوطند به «پنج ردیف»، (90-1) نظری اجمالی از نسبت‌های بین دانش نسبی و دانش مطلق، شیئی - رویدادها (shih) و اصل زیر بنائی (1) .

طراح این طرح تانگ - شان^۱ بود، ولی این طرح از تماس‌های ذن با مکتب هوآ - یین (به ژاپنی مکتب کگون)^۲ ناشی میشود، و دکترین پنج ردیف خیلی نزدیک است به دکترین چهار لایه دارمادها^۳ تو^۴ این ردیفها اغلب بر حسب موقعیتهای نسبی مخدوم و خادم یا میزبان و میهمان نشان داده میشوند که بترتیب بعنوان اصل زیر بنائی و شیئی - رویدادها قرار میگیرند. لذا پنج ردیف زیر را داریم:

۱- مخدوم به پائین به خادم نگاه میکند.

۲- خادم به بالا به مخدوم نگاه میکند.

۳- مخدوم

۴- خادم

۵- خادم و مخدوم با یکدیگر گفتگو میکنند.

کافیست بگوئیم که چهار تایی اول با چهار دارمادهای مکتب هوآ - یین مطابقت میکند، (اگر چه این تناسب قدری پیچیده است) و پنجمی با «طبیعی بودن» تطابق دارد. عبارت دیگر انسان ممکن است به جهان دارمادها^۵ از چند نقطه نظر مساوی و صحیح توجه کند - بعنوان چند، بعنوان یکی، بعنوان هر دو، چند و یکی، بعنوان هیچکدام، نه چند و نه یکی. ولی آخرین موضع نُن اینستکه هیچ نقطه نظر خاصی را در نظر نمی‌گیرد، و لذا آزاد است هر نقطه نظری را بر طبق اوضاع و احوال در نظر بگیرد. بقول لین - چی:

«... من انسان را (یعنی فاعل را) کنار میگذارم ولی اوضاع و احوال

(یعنی مفعول) را کنار نمیگذارم. گاهی اوضاع و احوال را کنار

میگذارم ولی انسان را کنار نمیگذارم. گاهی هر دو انسان و اوضاع و

احوال را کنار میگذارم. گاهی نه انسان و نه اوضاع و احوال را کنار

نمیگذارم...»^۶

او ممکن بود اضافه کند: و گاهی هیچ کار خاصی انجام نمی‌دهم! wu-shih

آموزشهای کوآن هنگامی به نتیجه می‌رسد که چه در دنیای مطلق‌مان و چه در دنیای نسبی‌مان، به رهائی کاملاً طبیعی دست یافته باشیم. ولی این رهائی مغایر با روش سنتی نیست و بیشتر آن نوع رهائی است که «دنیا را تأیید میکند» (lakasamgraha) لذا آخرین مرحله مطالعه عبارتست از وابستگی زن با قوانین جامعه و زندگی رهبانی. همانطوریکه یکبار از یان - من سؤال شد: «در دنیائی به این بزرگی چرا به زنگ جواب می‌دهید و رداهای تشریفاتی می‌پوشید؟» - پاسخ دیگری از استاد که در زمینه کاملاً متفاوتی است در اینجا کاملاً مناسب دارد - «اگر لیلی بر آن وجود میداشت شما می‌توانستید سر مرا گوش تا گوش ببرید!» زیرا اقدام بکار اخلاقی فقط هنگامی واقعا اخلاقی است که آزادانه باشد، بدون اجبار ناشی از یک دلیل یا ضرورت. این در ضمن ژرفترین معنی حکمت مسیحی اختیار است، زیرا اقدام به عمل در حال «وحدت با خدا»، اقدام به عمل است، نه از روی اجبار و در حال ناگزیری و ترس یا به خاطر خود فروشی و خودنمایی و فخر و مباهات، و نه به چشم‌داشت پاداش، بلکه این اقدام باید بر پایه‌ی عشق بدون پایه‌ی «حرکت‌دهنده‌ی حرکت داده نشده» باشد.

گفتن اینکه سیستم کوآن خطرات یا عواقب معینی بدنبال دارد فقط یعنی اینکه بگوئیم هر چیزی میتواند بد بکار گرفته شود. این یک تکنیک بسیار پر سفسطه و حتی انجمنی و کلیشه‌ای است و بنابراین خود را به «بخودبستگی» و «تصنع» سوق می‌دهد. ولی هر تکنیکی اینطور است، حتی روش بی روشی بانکئی که آنطور غیر تکنیکی است. این نیز میتواند یک بت شود. ولی مهم است که متوجه باشیم که در آن پی‌آمدها، احتمال زیادی برای پدید آمدن دارند و به نظر می‌رسد که در آموزش کوآن این نکات دو تا باشند:

اول اینکه یافشاری کنیم و اصرار ورزیم بر اینکه کوآن «تنها راه» برای درک

۱ - شرحی مفصل ولی شدیداً گیج کننده از پنج ردیف را میتوان در دومولین و سازاکی صفحات ۲۵ تا ۲۹ مطالعه کرد.

صحیح زن است، البته ممکن است، انسان با گفتن اینکه زن، گذشته از تجربه بیداری، دقیقاً شیوهی دستیابی به بودیسمی است که متضمن کوان‌ها است، این نکته‌ی مورد منازعه را، مسلم فرض کند. ولی با این حساب سوتونمیتواند زن باشد. و خارج از سنت ویژه شاخه رینزائی، هیچ زنی در هیچ کجای دنیا یافت شدنی نیست. با این تعریف، زن کلیت ندارد و به اندازه Nodrama یا تجربه تمرین کالیگرافی^۱ چینی، قشری و مقید به قیود فرهنگی است. از نقطه نظر غرب چنین زنی فقط برای خیالبافان یا (Nipponery) یعنی برای «رمانتیسستهای»، که دوست دارند ادای ژاپنی بودن را در آورند جذابیت دارد. نه اینکه چیز «بدی» ذاتا در چنین رمانتیسمی وجود داشته باشد، چون چیزی به خوبی فرهنگهای «خالص» وجود ندارد و اقتباس شیوه‌های مردم دیگر، همیشه به تنوع و به فضای زندگی می‌افزاید. اما زن چیزی است خیلی بیش از یک تهنیب فرهنگی.

دومین و جدی‌ترین پی‌آمد میتواند از تضاد ساتوری با «احساس شک، شدید ناشی شود که بعضی از ارائه دهنده‌های کوان آنطور آنرا بطور قصدی می‌پرورانند. زیرا این، پرورش یک ساتوری دو آلیستی است. اگر بگوئیم عمق ساتوری متناسب است با شدت طلب و جد و جهدی که مقدم بر آن وجود دارد، بکلی ساتوری را با ضمائم عاطفی آن اشتباه کرده‌ایم. بعبارت دیگر، اگر کسی بخواهد احساس سبک پائی و نشاط کند، همیشه امکان این هست که گاهی مثلا کفشهای آهنین بپا کند و با آن راه برود و سنگینی را احساس کند - سپس آنها را از پایش در آورد. احساس آسودگی البته متناسب خواهد بود با طول زمانی که کفشها به پا باشند، و با وزن آن کفش. (هر چه پاها بیشتر توی آن کفش باشند و هر چه کفش سنگین‌تر باشد پس از در آوردن کفش احساس راحتی و سبکی بیشتری دست خواهد داد.) این معادل است با نیرنگ قدیمی احیائون مذهبی^۲ که به پیروان خودشان ترقی و تعالی اخلاقی و



معنوی و عاطفی خیلی زیادی میدادند. از این راه که اول احساس حادی از گناه در دل آنان پدید می‌آوردند سپس از راه ایمان به مسیح آنان را تسکین میدادند. ولی این نوع «ترقی و تعالی اخلاقی و معنوی» نوام و یقائی نداشت و مانند آن نوع ساتوری بود که یان - فنگ^۱ گفت «راهبی که دارای ساتوری باشد مانند یک خدنگ جهنده مستقیم به درون نوزخ می‌رود»^۲

بیداری اغلب ضرورتاً شامل یک حس آسودگی است، زیرا به انقباض فیزیولوژیک عادی تلاش برای چنگ انداختن به ذهن به وسیلهی ذهن، که به نوبه خود «من» یا «اگو» را با تمام کشمکشهایش و سنگربندیهایش تولید میکند، پایان میدهد. در موقع خود، حس آسودگی از بین می‌رود - ولی در مورد بیداری اینطور نیست. مگر اینکه انسان آن را با حس آسودگی اشتباه کرده باشد و کوشش کرده باشد آن را از راه تن در دادن به جذب و نشئه و از خود بیخود شدگی استخراج کند. بنابراین بیداری فقط اتفاقاً خوش‌آیند یا وجد آور است، فقط در درجه نخست یک تجربه آزادی عاطفی شدید است. ولی بخودی خود فقط پایان یابی کاربری تصنعی و نا معقول ذهن است. مافوق و ماوراء آن وو - شی wu-shih است - غیر اختصاصی - زیرا محتوای غائی بیداری هرگز موضوع خاصی از دانش یا تجربه نیست. حکمت بودیست «چهار نامرئی» اینستکه نسبت تهی (sunya) به یک بودا مانند نسبت آب است به ماهی، نسبت هوا است به انسان و نسبت ماهیت اشیاء است به ظاهر اغفال کننده آنها و به آدم اغفال شده - آنسوی تصور.

باید روشن باشد که آنچه ما هستیم، اصولاً و اساساً، هرگز موضوعی جدا از دانش نخواهد بود. هر آنچه بتوانیم بدانیم - از زندگی و مرگ روشنی و تاریکی پر و خالی - جنبه‌های نسبی چیزی خواهد بود آنچنان غیر قابل تصور مانند رنگ فضا. بیداری این نیست که بدانیم این واقعیت چیست. چنانکه شعری از فنرین میگوید:

به همانگونه که پروانه‌ها به سوی گلهای نو ظهور نیز پر میکشند
بودیدارها میگوید، (من نیز نمیدانم).

بیداری یعنی اینکه بدانیم واقعیت چه چیز نیست. بیداری عبارتست از ترک شناسائی خویش از راه دانش. درست همانطوریکه هر نوع اظهار نظری در باره‌ی ماده اصلی یا انرژی واقعیت باید بی معنی باشد، هر نوع اظهار نظری در اینکه چه «هستم» و ریشه‌های هستی من چیست نیز منتهای نادانی است. وهم و خیال و فریب قضیه «متافیزیکی» از بیخ و بن کاذب است، شناخت علمی و هستی شناسی متوسط نا خودآگاه انسانی است، فرضیه ضمنی اوست که گویا او «چیزی» است. البته این فرضیه که «من هیچ چیز نیستم» نیز بهمان نسبت نادرست است زیرا چیزی بودن و هیچ چیزی نبودن، مفهومی نسبی هستند، و هر دو شان به یک اندازه وابسته و متعلق به «دانسته‌ها» هستند.

یک روش شل کردن ماهیچه‌ها اینستکه با کشش تزییدی در ماهیچه‌ها آغاز کنیم بگونه‌ایکه احساس روشنی از «اینکه چه نکنیم» پیدا کنیم! در این مورد نکته‌هایی در استفاده از کوان اولیه وجود دارد بعنوان وسیله‌ی زیاد کردن تلاش بی حاصل ذهن برای چنگ انداختن به خود. ولی شناسائی ساتوری با احساس نتیجه‌ی آسودگی، با حس راحت شدگی، کاملاً گمراه کننده خواهد بود، زیرا ساتوری عبارتست از واگذاری و هیچ حس نکردن بنابراین جنبه‌ی آگاه زندگی زن ساتوری نیست «ذهن ذاتی» نیست. - بلکه تمام آن چیزهایی است که انسان آزاد است که انجامشان دهد و ببیند و حس کند در حالیکه انقباض و گرفتگی ذهن از بین رفته است.

از این دیدگاه، اعتماد ساده بانگئی به «ذهن بدنیا نیامده» و حتی نظرگاه شین ران (Shinran) از نمباتسا (Nembutsu) نیز ورود به ساتوری هستند. «واگذاری» همیشه لازمه‌اش از بین بردن کوشش چنگ اندازی نیست

تا آنجا که غیر قابل تحمل شود. زیرا بر ضد این راه خشن یک جود نیز وجود دارد - «راه ملایمی» برای دیدن اینکه ذهن و واقعیت اساسی، حتی اگر انسان بکوشد آن را بدست آورد یا نیاورد، خود بخود و دست نخورده باقی میماند. انجام دادن‌ها یا انجام ندادن‌های خود انسان بر اثر بی ربطی محض از بین می‌رود. فکر اینکه انسان باید چنگ بیندازد یا نیندازد، واگذار کند یا واگذار نکند، فقط پرورش دادن خیال است در این راه که گویا «من» یا «اگو» واقعیت دارد، و اینکه گویا نسبیته‌هایش مانع مؤثری برای رسیدن به تاؤو است. بغیر از عمل خود بخودی «ذهن بدنیا نیامده» این تلاشها یا عدم تلاشها سخت باطلند. به زبان روشنتر شن ران انسان فقط باید از «نذر رهاکننده» آمیتا با بشنود و نام را بگوید، نمباتساحتی فقط یکبار بدون دلواپسی اینکه آیا انسان ایمان دارد یا نه، یا اینکه آیا انسان بی اشتیاق است یا نیست. تمام این دلواپسی‌ها ناشی از غرور «من» یا «اگو» است. در کلمات کی‌چی بئی راز و رمزی شن - شو میخوانیم:

هنگامیکه تمام ایدئ نیروی ذاتی بر پایه ارزشهای عادی قرار گرفته
باشد و معیارهای انضباطی محو شوند چیزی در شما باقی نخواهد ماند
که به خود اخطار کند که شنونده باشد، و درست بهمین دلیل شما هر
آنچه را می‌شنوید جذب نمیکنید.^۱

مادامیکه انسان در باره شنیدن فکر میکند، نمیتواند به وضوح بشنود، و مادامیکه به کوشش کردن یا کوشش نکردن برای واگذاری خود، فکر میکند نمیتواند خود را رها کند. ولی چه انسان به شنیدن فکر کند یا نکند گوشه‌هایش یکجور میشوند، و هیچ چیز نمیتواند جلوی رسیدن صدا را به آنها بگیرد. سودمندی روش کوان شاید در این باشد که (برای منظوره‌های کلی) روش دیگر بسیار آسان است و بسادگی در معرض برداشت نا درست قرار می‌گیرد بویژه بوسیله راهبانیکه آماده‌اند آنرا دست‌آویزی قرار دهند برای بیکارگی، در حالیکه از بخششهای معتقدان استفاده میکنند. مسلماً به این دلیل است که

تأکید استادان تانگ روی «جستجو نکردن»، جای خود را به استفادهٔ پر توان از کوان داد، بعنوان وسیله‌ای برای نابودی امیال خودپرستانه و «منیت». زن بانگئی که بدون روش یا وسائل است، پایه‌هایی برای یک مکتب یا تشکیلات پیشنهاد نمی‌کند، چنانکه راهبها نیز میتوانند راه خود را بروند و در عین حال به کشاورزی یا ماهیگیری بپردازند. در نتیجه هیچ نشانه‌ای از زن تظاهر خارجی ندارد، دیگر انگشتی که در حال اشاره به ماه حقیقت باشد بچشم نمی‌خورد - و این برای وظیفهٔ بودیساتوا در رهائی دادن همهٔ موجودات لازم است، حتی اگر مخاطره اشتباه انگشت به جای ماه را در بر داشته باشد.

قسمت چهارم

ذن در هنر

خوشبختانه، نه تنها میتوانیم مطالب مربوط به ذن را بشنویم. بلکه میتوانیم آنها را به چشم نیز ببینیم. زیرا «یکبار دیدن به صد بار شنیدن میارزد»، بیان ذن از طریق هنریکی از مستقیم‌ترین راه‌های است که برای فهم و درک آن در اختیار ما قرار میگیرد. این بیشتر از این جهت است که شکلهای هنری که ذن آفریده است شبیه به سایر انواع هنر بودیست، سمبولیک یا نمادی نیست، یا بطور کلی به هنر «مذهبی» شباهتی ندارد. موضوعهای مورد علاقه هنرمندان ذن نزد نقاشان یا شاعران، آن چیزهاییست که ما به آن طبیعی، واقعی، دنیوی و عامی میگوئیم. حتی هنگامیکه آنها به بودا مراجعه میکنند، یا به پیشوایان و استادان ذن توجه مینمایند، آنها را با حالتی انسانی و مخصوصا زمینی ترسیم میکنند. بعلاوه، هنرهای ذن صرفا نمایش دهنده نیستند. حتی در نقاشی، محصول هنری نه فقط بعنوان نمایش دادن طبیعت مورد توجه است بلکه بیشتر بعنوان اینکه خودش یک کار طبیعی است نیز مورد نظر میباشد. زیرا خود تکنیک آن شامل هنر «سادگی» است، یا همانطوریکه سابروهازگاوا^۱ گفته است «رویداد کنترل شده»^۲ میباشد بطوریکه نقاشیها به همان اندازه سنگها و چمنهایی که تصویر



شده‌اند فرم طبیعی دارند.

این بدان معنی نیست که فرمهای هنری زن به شانس و اتفاق محض سپرده میشوند که گوئی مثلا کسی ماری را در مرکب فرو کند و ولش کند تا روی یک ورقه کاغذ بخزد. نکته اینستکه برای زن دوگانگی وجود ندارد، تضادی بین عنصر طبیعی اتفاق و عنصر انسانی کنترل وجود ندارد. نیروهای فشار آور ذهن انسان تصنعی‌تر از کارهای شکل دهنده گیاهان یا زنبورها نیست. بگونه‌ایکه از دیدگاه زن گفتن اینکه تکنیک هنری انضباطی است در خود بخود بودن و خود بخود بودنی است در انضباط تناقض نیست.

فرمهای هنری دنیای غرب از سنتهای روحی و فلسفی ناشی میشوند که در آن روح از طبیعت جدا شده است، و از آسمان به پائین می‌آید که بر طبیعت حلول کند همانند حلول یک انرژی آگاه در یک شیئی بی اثر و غیر مطیع. لذا مالرو^۱ همیشه از هنرمند بعنوان «فاتح» مرمر یا فاتح رنگ صحبت میکند همانگونه که از مکتشفین و دانشمندان ما نیز بعنوان فاتح کوهها یا فاتح فضا حرف میزنند، در نظر چینیان و ژاپونیان این حرفها حرفهائی مضحک بنظر می‌آیند. زیرا هنگامیکه شما از کوه بالا میروید کوه هم به همان اندازه‌ی پاهای شما در بالا بردنتان دخالت دارد، و هنگامیکه نقاشی میکنید قلم مو، رنگ و کاغذ هم به همان اندازه‌ی دستهای شما در تعیین نتیجه‌ی کار مؤثرند.

تائوئیسم، کنفوسیونیسیم و زن، بیان حالی هستند از روحیه‌ای که این جهان را کاملا خانه‌ی خود احساس میکند و انسان را بعنوان قسمت متكاملی از محیطش می‌بیند. آگاهی و هوشیاری انسانی ناشی از یک روح زندانی شده و محبوس که از دور آمده باشد نیست. بلکه جنبه‌ای است از همه جنبه‌های سازمان پیچیده و متوازن دنیای طبیعی، که اصول آن اول بار در «کتاب تغییرات»^۲ مورد بررسی قرار گرفت. آسمان و زمین هر دو به یک میزان اعضای

این سازمانند، و طبیعت به همان اندازه که مادر ماست پدر ما نیز هست. چون تائو که گرداننده آسمان و زمین است، اصولاً بر اساس یانگ^۱ و یین^۲ و ماده - مثبت و منفی، ظاهر میشود که با توازن دینامیک، نظم جهان را نگه میدارد، بینش و بصیرتی که در بن فرهنگ خاور دور نهفته است میگوید متضادهای نسبی هستند و لذا اساساً و از پایه هماهنگ میباشند. تضاد و کشمکش، همیشه و در همه حال نسبتی سطحی است، در حالیکه زوجهای متضاد متقابلاً بسته بهمند. هیچ کشمکش غائی نمیتواند وجود داشته باشد. در نتیجه تقسیم‌بندی‌های سفت و سخت ما از روح و طبیعت، فاعل و مفعول، خیر و شر، هنرمند و محیط، کاملاً برای این فرهنگ بیگانه هستند.

در جهانی که اصل و پایه آن بر مبنای خویشاوندی گذاشته شده است تا جنگ و محاربه، هدفی در کار نیست زیرا پیروزی وجود ندارد که بدست آید، نهایتی در بین نیست که به آن برسیم. همانطور که خود کلمه‌ی «نهایت» نشان میدهد، هر نهایتی یک انتهاالیه است. یک طرف مقابل است، و فقط نسبت به طرف سر آغاز وجود دارد، در برابر انتهای دیگرش خود نمائی میکند. (ته خط در برابر سر خط، ته خط است والا خودش بتنهائی معنا و مفهومی ندارد) از آنجائیکه جهان در حال رفتن به جایی نیست و مقصد و مقصود خاصی در پیش ندارد، لذا شتاب‌زدگی هم در کار نیست، انسان نیز میتواند «سهل گیر» و بی شتاب باشد، شتاب زده و مضطرب نباشد، درست مانند خود طبیعت^۳ و در زبان چینیان کلمه‌ای که برای رساندن «تغییرات» طبیعت و کلمه‌ای که برای رساندن «سهل و آسان» بکار میرود یکی است. این اولین اصل در مطالعه‌ی هنر زن و هر گونه هنر خاور دور است. عجله، شتاب‌زدگی و هر چه که مربوط به آن باشد، کشنده و مهلک است. زیرا هدفی برای رسیدن (به آن) در کار نیست. لحظه‌ای که یک هدف در آن به تصور در آید در آن لحظه بکار گیری

yang - ۱ yin - ۲

۳ - گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع سخت میگیرد جهان بر مردمان سخت کوش

انضباط هنری غیر ممکن میشود، تسلط کامل و توجه لازم به تکنیک، به هوای هدف، از کف می‌رود. زیر نگاه مراقب و خرده‌گیر یک استاد، انسان ممکن است نوشتن حروف چینی را روزها و روزها، ماهها و ماهها، تجربه کند. ولی او همچون باغبانی که به رشد و نمو یک درخت مینگرد، به تماشا می‌نشیند، و میخواهد که شاگردش وضع و حالت درخت را داشته باشد - وضع و حالت رشد و نمو خالی از هدفی که در آن راه میان‌بری وجود ندارد زیرا هر مرحله از راه، هم آغاز راه است هم پایان راه. بنابراین فاضلترین استادها برای خودش بیشتر از خام دست‌ترین شاگردان مبتدی به جهت «رسیدن» (به فلان مرتبه) اهمیت قائل نمیشود.

گرچه ممکن است این سخن متناقض و مهمل بنظر برسد، ولی زندگی هدف‌دار محتوی ندارد، هدف ندارد. شتاب دارد و شتاب دارد، و همه چیز را با عجله جا می‌اندازد. زندگی بدون هدف بدون مقصد و بدون چشم‌داشت، شتاب ندارد و هیچ چیز را جا نمی‌اندازد، زیرا فقط آنگاه که هدف و مقصدی، چشم‌داشتی و شتاب و یورش در پیش نباشد، حواس انسان برای دریافت دنیا کاملاً باز است. شتاب نداشتن در ضمن، موجب میشود درگیری با مسیر طبیعی رویدادها نیز پیش نیاید. به ویژه هنگامیکه احساس میشود که مسیرهای طبیعی از اصولی پیروی میکنند که با هوشیاری انسان بیگانه نیست. زیرا همانطور که دیدیم، روحیه تائوئیست کاری نمیکند جز «رویاندن»، هر چیزی. هنگامیکه دیده شود استدلال انسان بیان توازن خود بخودی مشابه نر و ماده، آنهم بعنوان جهان طبیعی است، عمل انسان بر محیطش بعنوان نوعی درگیری یا کشمکش حس نمیشود. بعنوان عملی از خارج حس نمیشود، (بعنوان عملی که از خارج بر او واقع شود و عملی که از او بر خارج واقع شود حس نمی‌شود). بنابراین تفاوت بین تحمیل و رویش را نمیتوان بر حسب دستورهای خاصی که چه باید کرد یا چه نباید کرد، بیان نمود، زیرا این تفاوت اصولاً در کیفیت و در احساس آن عمل نهفته است. مشکل فرو کردن این چیزها به گوش غریبان آنستکه انسانهای شتابزده نمیتوانند «احساس» کنند.

بیان کلی این حالت در هنر شاید از راه نقاشی و شعر بهتر میسر گردد. گر چه ممکن است نظر برسد که هنر زن منحصر است به «اکسپرسیونهای» خالص فرهنگی، باید یاد آور شد که اغلب هر صنعت و پیشه‌ای در ژاپن بعنوان یک *هه* شناخته شده است، یعنی یک تائو یا طریقت، بر خلاف آنچه که در غرب عادت دارند که آنرا بعنوان یک «راز» بشناسند. تا اندازه‌ای، هر *هه* در یک زمان یک روش عامی آموختن اصولی بود که در تائوئیسم، ذن و کنفوسیونیسیم، نهفته‌اند. چنانکه سنگتراشی مدرن نیز باقی مانده‌ای است از زمانیکه حرفه سنگتراشی وسیله‌ای بود برای آشنا سازی با یک سنت معنوی. حتی در اوزاکای امروزی بعضی از بازرگانان قدیمی از نوعی *هه* یا روش بازرگانی پیروی میکنند که بر پایه شینگاکا *Shingoka* قرار دارد - شینگاکا سیستمی است از روانشناسی که کاملاً به ذن وابستگی دارد. پس از اذیت و آزاری که در ۸۴۵ به بودیسم چینی وارد شد، ذن برای مدتی نه تنها شکل مسلط بودیسم بود بلکه در ضمن نیرومندترین نفوذ روانی را در رشد فرهنگ چین نیز داشت. این نفوذ در دوران سلسله جنوبی سانگ^۱ در بالاترین حد خود قرار داشت. و در این دوران دیرهای ذن بصورت مراکز رهبری مدرسی چین در آمدند. طلبه‌های عامی، کنفوسیونیستها و تائوئیستها بطور یکسان دیرها را بازدید میکردند و این بازدیدها برای دوره‌های مطالعه بود، و شاگردان ذن به نوبه خود با مطالعات کلاسیک چینی آشنا میشدند. از آنجائیکه نوشتن و شعر گفتن جزو مقدمات اصلی کار دانشجویان چینی بود و چون نقاشی هم تا حد زیادی به نوشتن شباهت دارد، نقش دانشجو، هنرمند نقاش و شاعر زیاد از هم جدا نبود. یک دانشجوی متشخص چینی، آدم متخصصی نبود، و این کاملاً بر خلاف طبیعت راهب ذن بود که علائق و اعمالش را به امور «مذهبی» خالص محدود کند. نتیجه، نوعی باروری متقاطع عظیمی بود از اشتغال بکارهای فلسفی، مدرسی، شاعری و هنری که در آن احساس ذن و تائوئیست برای

«طبیعی بودن»، موضع چشمگیری داشت. در خلال همین دوران بود که ایزائی و دوژن از ژاپن آمدند تا با زن به ژاپن برگردند. در پی آنها سیلی از راهبان و شاگردان مشتاق به چین روان شدند که نه تنها زن بلکه تمام جنبه‌های فرهنگ چین را با خود به ژاپن برگردانند. کشتیهای پر از راهب، که اغلب به دیرهای شناور شباهت داشت، بین چین و ژاپن در رفت و آمد بودند. نه فقط سوتراها و کتابهای کلاسیک چینی را با خود حمل میکردند بلکه گذشته از هنرمندان و صنعتگران چینی، ابریشم، سفالگری، بخور، نقاشیها، داروها، وسائل موسیقی و هر گونه ظرائف فرهنگ چینی را نیز با خود به ژاپن می‌آوردند.

نزدیکترین چیز به احساس زن یک شیوه کالیگرافیک^۲ از نقاشی است. این شیوه با مرکب روی کاغذ یا روی ابریشم انجام میشود، هر نقاشی با شعری کوتاه که با خط خوش در کنار آن نوشته میشود همراه بود.

مرکب چین میتواند به رنگمایه‌های گوناگون در آید. با کم و زیاد شدن آب، این رنگها تغییر میکند، و خود مرکب در تعداد بیشماری با کیفیات مختلفه و «رنگهای»، سیاه و خاکستری گوناگون یافت میشود. این مرکب اول به صورت چوب است و برای تهیه مرکب از این چوب مقداری آب به درون یک بشقاب سنگی پهن میریزید و آن چوب را در آن میسایند تا اینکه مایع غلظت لازمه را بدست آورد. نوشتن یا نقاشی کردن با یک قلم موی نوک باریک که دسته آن از نی است انجام میشود. قلم مو را بطور عمودی روی کاغذ قرار میدهند و بدون اینکه مچ دست مکث یا استراحتی بکند، موهای نرم آن را با قابلیت تغییر و انعطاف‌پذیری زیادی حرکت میدهند. از آنجائیکه لمس قلم مو بر روی کاغذ خیلی سبک و نرم انجام میگیرد و چون باید پیوسته روی کاغذ، در حرکت باشد و اگر منظمًا مرکب از آن به بیرون جریان داشته باشد کنترل آن نیازمند به حرکت آزاد است، لذا حرکت دادن قلم مو روی کاغذ به گونه‌ای است که گوئی

هنرمند به جای نوشتن روی کاغذ مشغول رقصیدن است. خلاصه این ابزار یک وسیله کامل برای بیان فوری خود بخود بودن است و یک اشاره آن کافی است تا روحیه هنرمند را به یک بیننده‌ی با تجربه «واگذار کند».

سومی - یه^۱ (نامی است که ژاپنیان به این شیوه نقاشی داده‌اند) ممکن است در اوائل سلسله تانگ بوسیله استادان نیمه افسانه‌ای وو تائو - تسه^۲ و وانگ - وئی^۳ تکمیل شده باشد. ولی درستی و صحت و اعتبار کارهایی که به آنها نسبت داده شده مورد تردید است. گر چه آنها ممکن است مربوط به اوائل قرن نهم بوده باشند و شامل نقاشی‌هایی (با ویژگیهای خالص «زن»)، مانند آبشار امپرسیونیستی ایکه به وانگ - وئی نسبت میدهند) باشند ولی دوره بزرگ شکوفائی این شیوه، بی شک دوره‌ی سلسله‌ی سانگ^۴ بوده است و بوسیله نقاشانی چون هسیا - کائی^۵، ما - یوان^۶، موچی^۷ و لیانگ - کائی^۸ باوج رسیده است. (آبشار امپرسیونیستی که در بالا به آن اشاره شد جریان غران و رعد آسائی است از قدرت محض، که بوسیله چند رد قلم با خمیدگی خفیف بین دو توده سنگ، مجسم شده است).

استادان دوره‌ی سانگ بطور واضحی نقاشان منظره‌ساز بوده‌اند، آفرینندگان سنتی از نقاشی «طبیعی»، که به سختی میتوان گفت که در هر جای دیگری از جهان کسی توانسته باشد بر آنها پیشی گیرد. زیرا این نقاشی‌ها به ما، زندگی طبیعت را نشان میدهند - زندگی کوهها، آبها، ابرها، صخره‌ها، درختان و

Wang-wei (c. 698-759) - ۳

Wu Tao-tzu (c. 700-760) - ۲

Sumi-e - ۱

Ma-yüan - ۶

Hsia-kuei - ۵

Sung (959-1279) - ۴

Liang-k'ai - ۸

Mu-ch'i - ۷

پرنندگان را همانطوریکه بوسیله تائوئیسم و ذن حس میشود. دنیائی است که انسان به آن تعلق دارد ولی بر آن تسلط ندارد، خودکفا است، زیرا «ساخته شده برای»، کسی نیست و از خود هدف و غرضی ندارد. چنانکه سوان - چوئه^۱ میگوید:

«... بر فراز رود، ماه تابان است، لابلای درختان کاج، باد وزان

است، تمام طول شب، چنین آرام است - چرا؟ و برای چه کسی؟...»^۲

تابلوهای منظره‌ای دوران سانگ به هیچ وجه به آن شکل تخیلی و استیل داری که منتقدان غربی اغلب اظهار میدارند نیست. زیرا هنگام مسافرت به سرزمینی مشابه آن، به کشوری کوهستانی و مه‌آلود، میتوان آنها را از هر طرف جاده دید و برای عکاسان آسان است که عکسهائی بگیرند کاملاً شبیه آن نقاشیهای چینی. یکی از شگفت‌آورترین سیماهای تابلوهای منظره‌ای دوران سانگ، و بطور کلی سبک سومی - یه، تهی بودن نسبی تصویر است - ولی نوعی تهی بودن که خود، جزئی از تابلو است (نه فقط زمینه‌ای برای آن). مایوان، بویژه، استاد این تکنیک بود، که اغلب کارهایش به «نقاشی کردن از راه نقاشی نکردن» اختصاص دارد، که ذن گاهگاهی نام («نواختن عود بدون سیم») به آن میدهد. راز این کار در اینستکه بدانیم چگونه فرم را با تهی و خالی هماهنگ کنیم و از همه بالاتر، اینکه بدانیم چه موقع به انسان «گفته» میشود بس. زیرا ذن با پر کردن جاهای خالی، با توضیح و تفسیر با افکار ثانوی، و با تنقید و تعبیر عقلائی کاری ندارد. اینکارها هم نوق زیبایی را خراب میکنند، هم شوق ساتوری را. بعلاوه نگاره‌ایکه آنچنان کامل به فضای خالی خود وابسته است احساسی از «تهی بودن عالی» بدست میدهد که رویداد، ناگهان از آن نمایان میشود. بهمین اندازه مهارت و رد قلم گذاری، از ریزه کاری و ظریف کاری گرفته تا قلمهای زندهی درشت، از درختان ریز پر کار گرفته تا خطوط مرئی برجسته و توده‌هائی که از راه «کارهای تصادفی کنترل شده»، از موهای

پراکنده‌ی قلم و مرکب مالی ناهموار روی کاغذ شکل میگیرند، تأثیر میگذارند. هنرمندان زن، این تکنیک را تا زمان حاضر بنام سبک ذنگا حفظ کرده‌اند، این شیوه دارای خصصیه‌های چینی، با دایره‌ها، ساقه‌های نی، پرندگان یا شکل‌های انسانی است که با این ضربه‌های نیرومند بی وقفه‌ی قلم‌مو (که حتی پس از تمام شدن نقاشی کماکان به حرکت خود ادامه میدهد) کشیده میشوند. پس از مو - چی Mu-chi که شاید بزرگترین استاد قلم‌های درشت باشد، راهب ژاپنی سه شو بود که تکنیک نیرومند سهمگینش شامل مصفاترین و لطیف‌ترین پرده‌های درختان کاج و پرندگان بوده است، منظره‌های کوهستانی یادآور هسیا - کواچی است، او در بیشتر منظره‌های زنده‌خشن نه تنها قلم مو بکار برد بلکه از چند مشت گاه آلوده به مرکب نیز برای بدست آوردن بافت مستقیم (خطوط موئین سبکبال) استفاده کرده است. چشم غربیان، بخاطر ناقرینه بودن این نقاشیها، بخاطر اجتناب و احتراز و طفره رفتن به جا و منطقی از شکل‌های منظم هندسی در اینها، که چه مستقیم یا منحنی انجام شده است، ناگهان خیره میشود، زیرا خطوط، دندان‌دندانه، گره گره، پیچ پیچ، نا منظم، بی پروا یا فراگیرنده است - همیشه خود بخود و بالبداهه است نه پیش‌بینی شده. حتی هنگامیکه راهب یا هنرمند زن، یک دایره میکشد - که یکی از متداولترین تم‌های شیوه‌ی ذنگا است - نه تنها همان یک دایره تنها هم، کمی غیر مستدیر و خارج از شکل است، بلکه بافت خود خط نیز پر است از زندگی، نوق و حرارت، و همراه با ترشحات اتفاقی و شکافها و اثرات ناشی از (قلم‌های خشن). چون دایره‌ی آبستره یا «کامل» واقعی و طبیعی میباشد - یک دایره زنده - و بهمین طریق هنگامیکه سنگها و درختان، ابرها و آبها بیشتر برخلاف فرم‌های عقلانی و بر خلاف شکل‌های هندسی و آرشیتکتی باشند به چشم چینیان بیشتر به شکل طبیعی خودشان جلوه میکنند.

دانش غربی طبیعت را بر حسب قرینه‌هایش و بر حسب نظم و ترتیب‌هایش، از راه تجزیه کردن خود سرتترین فرم‌هایش به اجزاء مرکبۀ یک شکل منظم و سنجش پذیر قابل درک ساخته است. لذا ما تمایل پیدا کرده‌ایم به طبیعت طوری نگاه کنیم و رفتاری «دستوری» با آن داشته باشیم که در نتیجه عنصر خود بخود بودن از پیش چشمانمان «پوشیده» مانده است. ولی این «دستور» مایا است و «حالت اینچنینی حقیقی»، اشیاء عموماً کاری با خشکیهای تصویری محض چهار گوشه ها، دایره‌ها یا سه گوشه‌های کامل ندارد - بجز اینکه از راه اتفاق خود بخودی باشند. بنابراین به این دلیل است که هنگامیکه تصورات و مفهومیهای دستوری و نظم و ترتیبی جهان در هم می‌شکند و هنگامیکه رفتار اساسی دنیای جسمی و (فیزیکی) متکی بر یک (اصل غیر مسلم) دیده می‌شود، ذهن غربی دچار واهمه می‌گردد. ما چنین دنیائی را بی معنی و غیر انسانی می‌بایم ولی آشنائی با فرم‌های چینی و ژاپنی می‌تواند ما را به یک درک تازه کلی از این دنیا در واقعیت زنده و سرانجام غیر قابل احتراز و غیر قابل اجتنابش هدایت کند.

مو - چی و لیانگ - کائی نقاشیهای زیادی از پیشوایان و استادان زن ساخته‌اند، که آنها را در بیشتر قسمت‌ها همچون دیوانگان مهجور، اخمو، فریاد زنان، در حال ولگردی یا قاه قاه خندیدن بابرکهای شناور نشان داده‌اند آنها، بو زاهد گوشه‌نشین دیوانه به نام‌های هان - شان^۱ و شی - ته^۲ را بعنوان تم‌های مطلوب نگاره‌های زن اختیار کردند و برای تکمیل طبقه‌بندی عالی خانه بدوشان خوشحال و آدم‌های ناقلا و بذله‌گو، برای نشان دادن هیچ و پوچی و تهی بودن باشکوه زندگی زن، خدای عامه‌ی بسیار تنومند و فربه‌ای بنام پو - تائی^۳ برگزیدند. به نظر میرسد زن - و تا اندازه‌ای تاوئیسم تنها سنت‌های معنوی باشند که برای مورد استهزاء قرار دادن و هجو کردن خودشان احساس ایمنی

کافی میکنند، یا به اندازه‌ی کافی احساس ناخودآگاه آنها دارند که نه تنها از بیرون به مذهب خود بخندند بلکه از درون نیز به آن می‌خندند. در این نگاره‌های دیوانه نما و شوریده حال، هنرمندان زن چیزی را تصویر میکنند که کمی بیش از مسخره کردن (ووشین) خودشان است، کمی بیش از مسخره کردن راه «بی خیال» زندگیشان است، زیرا از آنجائیکه «نبوغ خیلی نزدیک به جنون است» همجتهی مشخصی دریاوه گوئی‌های بی معنی دیوانه خوشحال و بی هدفی زندگی فرزانه بی خیال زن وجود دارد، شعری از ذنرین می‌گوید:

«... غارهای وحشی نسبت به اینکه عکسشان در آب بیفتد یا نیفتد بی

خیالند آب هم خیال گرفتن تصویر آنان را در سر ندارد...»

بنابراین زندگی بی هدف تم دائمی هر نوع هنر زن است، این هنر گویای حالت درونی خود هنرمند است از یک لحظه بی زمان که رو به سوی هیچ جا ندارد. همه مردم گاهگاهی این لحظه‌ها را دارند و درست در این لحظه است که آنها نگاههایی آنی و روشن بر دنیا می‌اندازند و تابش این نگاههای آنی چنان درخشان است که زوائد مداخله‌گر خاطره را محو میکند - بوی برگهای زرد ریخته در یک صبح مه‌آلود پائیزی، پرواز کبوترها به سوی آفتاب در برابر یک ابر طوفانزا، صدای آبشاری نامرئی در دل تاریکی، و یا فریادی از پرنده‌ای ناشناس از اعماق جنگل. در هنر زن هر منظره، هر طرح، از ساقهی نی در باد، یا از سنگهای تنها، بازتابی است از این لحظه‌ها.

در جائیکه خلق و خوی و حالت (در این لحظه‌ها) منزوی و آرام باشد، سابی (sabi) نامیده میشود. هنگامیکه هنرمند احساس افسردگی یا غم میکند (و در این خلا ویژه احساس) نگاهی آنی به چیزی که بیشتر عادی و فروتنانه است و در حالت «اینچینی» باور نکردنی خود قرار دارد، می‌اندازد، حالتش وابی (wabi) نامیده میشود. هنگامیکه این لحظه‌ها غمی شدیدتر مثل غم غربت، غم مربوط به خزان و نا پایداری دنیا، پدید آورد، آنها حالت aware می‌مانند و هنگامیکه تجسم عبارت است از درک ناگهانی چیزی راز و رمزی و عجیب و غریب که به چیز ناشناخته‌ای که هرگز آشکار نمیشود اشاره دارد، آنها حالت

yugen مینامند. این واژه‌های کاملاً غیر قابل ترجمه ژاپنی بر چهار خلق و خوی اساسی furyu دلالت دارد، بعبارت دیگر بر آتمسفر کلی «طعم»، زن و درک آن از لحظات بی هدف زندگی اشاره دارد.

ژاپنیان با الهام از استادان دوره سانگ جنگی از نقاشیهای باشکوه سومی-یه فراهم آوردند که کار آنها امروزه در ردیف با ارزشترین گنجینه‌های هنر ملی است - نقاشانی مانند ماسوکااشی^۱، چونسو^۲، شاپان^۳، ساگاساکا^۴، سه شو، میاماتاماساشی^۵ و بسیاری دیگر می‌شناسیم، نقاشیهای جالب توجهی نیز بوسیله راهبان بزرگ زن هاکوئین^۱ و سنگائی^۲ ساخته شد، سنگائی قوه^۳ تشخیص و شامه‌ای قوی و فراستی آنچنان زیاد در نقاشی آبستره نشان داده است که با دیدن آنها پی بردن به علت دلبستگی نقاشان معاصر زن به شیوه آبستره آسان میشود. زیرا این کارها چنان وسوسه انگیز است که نمیتوان از وسوسه آن در امان بود.

در آغاز قرن هفدهم، هنرمندان ژاپنی یک شیوه اشاره کننده‌تر «بالبداهتر» یا خلق‌الساعه‌تری از شیوه سومی‌یه بوجود آوردند بنام هایگا که بشکل تصویری اشعار هایکو^۴ را همراهی میکرد. اینها از ذنکا مشتق شده بودند و نقاشیهای غیر فرمی راهبهای زن بودند که اشعار ذنرین کوشو و جملات موندوها و سوترهای گوناگون را همراهی میکردند. ذنکا و هایگا نشان دهنده «افراطی» ترین فرم نقاشی سومی‌یه میباشند - خود بخود ترین، خالی از هنرترین و خشن‌ترین کارها پر از آن «قلم‌های تصادفی کنترل شده» که خالی از معنی بودن عالی خود

۱ - Muso Kokushi (1275-1351) - ۲ - Cho Densu (d. 1431) - ۳ - Shubun (1414-1465)

۴ - Soga Jasoku (d. 1483) - ۵ - Miyamoto Musashi (1582-1645) - ۶ - Hakuin

۹ - haiku

۸ - haiga

۷ - Sengai (1750-1837)

طبیعت را نشان داده‌اند.

از قدیم ترین ایام استادان ذن نوعی طرفداری از شعرهای کوتاه و موجز نشان داده بودند - شعرهای بالبداهه کوتاه و مستقیم مانند پاسخهایشان به پرسشهای مربوط به بودیسم. بیشتر این اشعار ، مانند آنهائیکه ما از نثرین کوشو نقل کرده‌ایم محتوی مراجعات فراوان به ذن و اصول آنند. ولی درست همانطوریکه پاسخ تانگ - شان (که گفت «سه پاندبذکر») پاسخی بود سرشار از ذن ولی نه در باره ذن، همینطور هم پر معنی‌ترین شعر ذن آن شعری است که «هیچ نمیگوید». به دیگر سخن پر معنی‌ترین شعر ذن آن شعری است که فلسفه یا تعبیری از زندگی در خود ندارد. راهبی از فنگ - سوئه پرسید «هنگامیکه سخن و سکوت هیچکدام جایز نیستند انسان چگونه میتواند بدون خطا از عهده بر آید؟» استاد پاسخ داد:

من همیشه کیانگ سور Kiangsu را در عارچ بیاد می‌آورم.

فریاد یک را و توده گل‌های خوشبو را.

در اینجا باز هم، مانند نقاشی، بیان حال یک لحظه‌ی زندگی را می‌بینیم در حالت «اینچینی» ناب و خالصش - گر چه حیف است که باید اینطور بگوئیم - و استادان مکرراً شعر کلاسیک چینی را به این ترتیب نقل کرده‌اند، با بکار بردن دو بیتی‌ها یا رباعی‌هائی که فقط اشاره کننده هستند و نه بیشتر.

بکار گرفتن دو بیتی‌هائی از شعرهای قدیمی چینی برای استفاده در آوازا در محفل‌های ادبی، نیز مورد توجه بود و در آغاز قرن یازدهم فوجی‌واراکینتو^۲ گلچینی ادبی از این نوع قطعه‌های انتخابی همراه با شعرهای کوتاه واکای^۳ ژاپنی گردآوری کرد تحت عنوان روئی‌شو^۴ یا جنگی از آوازه‌های روشن. استفاده

از شعر بدین شکل، آشکارا بیانگر همان نوع دید هنری است که در نقاشیهای ما - یوان و مو - چی میبایم، و یادآور همان فضاهای خالی است که با چند اثر قلم‌مو جان گرفته‌اند. در شعر آن فضای خالی همان سکوتی است که شعر نوبیتی را احاطه کرده است، سکوتی از نهن که در آن انسان «در باره» شعر «نمی‌اندیشد»، ولی عملاً حسی را که انتقال میدهد احساس میکند - برای ادای سخنانی به این کوتاهی و موجزی است که با قدرت کامل از این سکوتها بهره گرفته میشود.

در قرن هفدهم این شعر «بی کلمه» را ژاپونیاها برای تکمیل در هایکو آورده بودند، شعری که فقط هفده سیلابل داشت و چکیده‌ای است از موضوع مورد بحث. در نظر افراد غیر ژاپنی شعرهای هایکو چیزی بنظر نمی‌آیند جز سر آغازهای شعری، و حتی خیال میکنند اینها فقط عناوین شعرها هستند. در موقع ترجمه آنها هم ممکن نیست بتوان اثر آهنگ و ریتم آنها را منتقل کرد. ولی، ترجمه آنها معمولاً میتواند پندار آن را منتقل کند - و این نکته مهمی است. البته هایکوهای زیادی هم وجود دارد که مانند نقاشیهای ژاپنی که روی سینی‌های لاک‌الکلی ارزان قیمت ساخته میشود و مصرف صادراتی دارند، آب و تاب‌دار و مطمئن بنظر میرسند. ولی شنونده غیر ژاپنی باید بخاطر داشته باشد که یک شعر هایکوئی خوب ریگی است که به درون استخر نهن شنونده پرتاب میشود، تداعی‌ها را از غنای خاطره‌اش بیرون میکشد، شنونده را دعوت میکند که بهنگام شنیدن شعر بجای آنکه در حظ و شگفتی همانطور گنگ بر جای بماند خود در بحر آن شرکت کند.

ظهور و گسترش هایکو باندازه زیادی مدیون کار با شو بود زیرا احساس او در مورد نهن خود را تماما در نوعی شعر با روحیه ووشی نشان میداد. ووشی یعنی «هیچ چیز خاص». او گفته است «نوشتن هایکو انسان را بدوران کودکی میبرد»، زیرا شعرهای باشو عیناً همین حالت را در انسان میدهد مانند حالت شگفت زدگی یک کودک، و همان احساسی را که چشمهای متحیر ما بهنگام اولین برخوردنمایش با دنیا در ما برمی‌انگیخت بما بر میگردداند.

تو آتش را روشن میکنی: Kimi hi take Yoki mono miseru
Yukimaroge من بتو چیز قشنگی نشون میدم

یک توپ گنده برفی^۱

باشو هایکوی خود را بساده‌ترین شکل سخن ژاپنی نوشت، طبعاً از زبان ادبی و «بالا رتبه» دوری جست، لذا شیوه‌ای آفرید که شاعری را برای مردم عادی ممکن ساخت. بانکئی که معاصر او بود درست همین کار را برای نُن کرد. یکی از شعرهای دوکای ایکیا میگوید:

هر چه حسابگری

به ذهن و اراده‌ی انسانهای عادی

میبود

باز میدارد

قانون انسانی را

و قانون بودارا^۲

در گفتار نان - چوان چنین چیزی رامی‌بینیم: «ذهن انسانهای عادی تا ئو است» - و این در جایی است که «عادی» معنییش «انسان ساده» باشد نه «عامی صرف». لذا به این دلیل بود که قرن هفدهم در ژاپن شیوع خارق‌العاده‌ای از فضای نُن بخوددید، و این فضای ذهنی از راهب‌ها و سامورائی به کشاورزان و پیشه‌وران سرایت کرد.

۱- این شعر و سایر شعرهای هایکو که در اینجا می‌آید بوسیله ر. اچ. بلیت به زبان انگلیسی ترجمه شده است و از قسمتهای مختلف کتاب چهار جلدی هایکو (Haiku) اثر باشکوه او گرفته شده است این کتاب چهار جلدی بی‌گفتگو بهترین کتابی است که به زبان انگلیسی در این زمینه وجود دارد. مزیت کار بلیت اینستکه او دارای تجربه‌عالی در آموزش نُن است و در نتیجه توجه او به ادبیات چین و ژاپن دارای چشم‌انداز غیرمعمول است.

۲- از کتاب (Ikkyu's Doka) اثر ر. اچ. بلیت جلد دوم (توکیو، ۱۹۵۳).

در یکی از شعرهای باشوا احساس حقیقی هایکو «از دست رفته است» زیرا در آن شعر آنچه گفته میشود خیلی زیادتز از آنست که بتواند هایکوی حقیقی باشد.

چقدر تحسین انگیز است،
آنس که فکر نمیکند، «زندگی گذرا است»
هنگامیکه درخشش را می بیند!

زیرا هایکو چیزها را در حالت «اینچنینی» شان می بیند همانطوری که هستند، بدون تفسیر - دیدگاهی از جهان که ژاپنی ها به آن سونو - ماما میگویند، «درست همانطور که هست» یا «بهمین گونه».

غلهای هرز در مرزعه برنج.
آنها را قطع کن و روی هم بند
کود!

در زن انسان ذهنی جدا از آنچه میداند و می بیند ندارد و این معنی اغلب بوسیله کوچیکا در هایکو بیان شده است:
شب دراز:

شر شر آب
اندیشه مرا میگوید.

و از این هم مستقیم تر.

ستاره ها روی برکه،
باز رگبار زمستان
صافی آب را بهم میزند

شعرهای هایکو و واکا شاید تفاوتهای باریک و دقیق و ظریف چهار سرشت سابی وابی، آوار، ویوگن را آسانتر از نقاشی انتقال میدهند. خلوت لرزان و خاموش سابی در شعر زیر آشکار است

بر شاخی خشک

کلاغی نشسته.

در شب پائیز.

ولی در شعر زیر سابی کمتر آشکار و لذا ژرفتر است:

با نسیم شامگاهی،

آب نوازش میکند

پای مرغ ماهیخوار را.

در تاریکی جنگل

تونی می‌افتد:

صدای آب

سابی در هر حال نوعی تنهائی بمفهوم خاص بودائی است، با این نگرش که تمام چیزها («خود بخود») در حالتی از خود بخود بودن معجزه آمیز روی میدهند. باین ترتیب آن حس آرامش ژرف و پایان ناپذیر که همراه با ریزش طولانی برف می‌آید، تمام صداها را زیر لایه‌های نرمی و آهستگی مدفون میسازد.

برف میبارد،

خلوت سنجش ناپذیر،

بیکران.

وابی شناخت غیر منتظره («اینچنینی») وفادارانه چیزهای خیلی عادی است، بویژه هنگامیکه تاریکی آینده دمبدم و آن به آن جلوی جاه طلبی ما را گرفته است، شاید این حالت باشد:

دری از خرده چوبها،

و قفلش هم -

این حلزون.

دارکوب

در یک نقطه ادامه میدهد:

روز رو به پایان دارد.

یغماگری زمستان،

در لاک آب باران

گنجشکها راه میروند.

اوار در مفهوم عادی، انتظار برای برگشت گذشته‌های خوب، نه اندوه کامل است نه دلستگی کامل. اوار، انعکاس آن چیزی است که گذشته است و آن

چیزی که محبوب بوده است و بارها طنین میدهد، مانند طنینی که بقعه‌ی کلیسای جامع به یک دسته‌گر میدهد، بطوریکه آنها بدون آن ضعیفتر می‌بودند.

کسی در جلوی سد فوازیست نمیکند؛

چار طاقی چوبی فرو میریزد؛

آنچه که میماند

باد پائیزی است.

سیاهی شب؛

فکر گذشته‌ها،

چقدر دورند.

اوار آن لحظه‌ی بحرانی بین دیدن گذر عمر با اندوه و افسوس و دیدن آن بعنوان همان شکل خلاء بزرگ است.

رود خود را پنهان میکند

در چمنزار

خزان گذران.

برگها میریزند،

روی هم میافتند

باران روی باران می‌نوازد.

آن لحظه‌ی گذران درست در معرض «تقاطع»، این نوشته‌ی هایکو (که بوسیله‌ی ایسا **issa** بخاطر مرگ فرزندش سروده شده) میباشند:

این دنیای شبنم صفت -

شاید هم یک شبنم باشد

و هنوز - و هنوز -

از آنجائیکه یوگن، کیفیتی راز و رمزی دارد، هر نوع تعریف و توصیفی را بهم میریزد، شعرها باید خودشان صحبت کنند:

دریا تاریک میشود؛

صدای مرغابیهای وحشی

کمی سپید است.

کاکلی:

آوازش به تنهایی محو میشود،

میرود و اثری بر جای نمیگذارد.

در مه غلیظ،

چست که فریاد میکند

سن تپه و قایق

عاهی قزل‌الای جهدا

ابرها می‌خزند

در ستر رود.

یا نمونه‌ای از یوگن در شعر ذنرین:

باد استاد. هنوز گلها میریزند!

فریاد پرنده، سکوت عمیق کوهستان.

چونکه آموزش ذن دست کم تا آخر قرن پانزدهم حاوی استفاده‌ی پیوسته از این دو بیتی‌های چینی بوده است لذا فوریت هایکو زیاد تعجب‌آور نیست. نفوذ ذن در این هایکو که بوسیله‌ی موریتاکا^۱ گفته شده است خودنمایی میکند. ذنرین میگوید:

آینه خرد شده دیگر باز تاب ندارد!

گل افتاده دیگر بر شاخه نمی‌نشیند.

و موریتاکا میگوید:

گلی که افتاد

بشاخه بر می‌گردد؟

پروانه‌ای بود.

هنگامیکه در ذن از شعر صحبت میشود باید بناچار از زاهد و راهب سوتو ذن یعنی ریوکان^۲ یاد کرد. اغلب انسان در باره قدیس بعنوان مردی فکر میکند یا مردی را مجسم میکند که خلوص و صداقتش، کینه و عداوت دنیا را بر می‌انگیزد، ولی ریوکان این امتیاز را دارد که قدیسی است محبوب همه کس - شاید بخاطر اینکه او طبیعی بود. بیشتر مانند یک کودک تا یک آدم خوب.



آسان است که انسان مجسم کند که عشق ژاپنی‌ها به طبیعت، بیشتر حالت احساساتی دارد، و بر جنبه‌هایی از طبیعت که «قشنگ» و «زیبا» است منزل کرده است - مانند پروانه‌ها، شکوفه گیلاس، ماه پائیزی، گل داودی و درختان کاج قدیمی. ولی ریوکان شاعر حشره‌ها و ککها نیز هست و بکلی در زیر باران سرد خیس شده است.

در روزهای بارانی

راهب ریوکان

برای خودش احساس تأسف میکند.

و نظریه او از «طبیعت» تماما یک قطعه است:

صدای شستن کماحدان‌ها

می‌آیزد

با صدای قورباغه درختی.

از بعضی جهات، ریوکان، یک سن فرانسویس ژاپنی است، گر چه آشکارا خیلی کمتر مذهبی است. او دیوانه‌ای سرگردان است، بطور نا خود آگاه با کودکان بازی میکند، در کلبه متروکی در جنگل زندگی میکند، کلبه‌ای که طاقش چکه میکند و بر دیوارش نوشته‌هایی آویزان است پر از شعر، آنهم بخط خودش، خطی که بقول خط نویسان ژاپنی بطور شگفت‌انگیزی ناخوانا و خرچنگ قورباغه است. او حشره‌های روی سینه‌اش را حشره‌های داخل چمن می‌پندارد، و طبیعی‌ترین احساسهای بشری را بیان میدارد - اندوه، تنهایی، فریفتگی، یا افسوس را - بدون نره‌ای شرم و قطره‌ای غرور. حتی هنگامیکه دزد به کلبه‌اش دستبرد میزند، او هنوز ثروتمند است، زیرا میگوید:

دزد

اینرا جا گذاشت -

ماه را در میان پنجره.

و هنگامیکه پولی در بساط ندارد میگوید:

باد می‌آورد

برگهای ریخته شده را بقدر کافی



برای روشن کردن آتش.

هنگامیکه با مشاهده‌ی گذشته حس میکنیم زندگی خالی است، و با مشاهده‌ی آینده حس میکنیم زندگی بی هدف است، این خلاء بوسیله‌ی حال پر میشود - حالی که طبیعتا باندازه‌ی مو نازک است، ثانیه نیمه نیمه شده‌ای که در آن زمانی وجود ندارد که اتفاقی در آن بیفتد. احساس حال بیکران هیچگاه نیرومندتر از زمان چا - نو - یا یا آئین چای نو شان نیست.^۱ معنی دقیق این اصطلاح چیزی است شبیه «چای با آبجوش»، و زن از این راه نفوذ غیر قابل وصفی روی زندگی ژاپنیان داشته است. زیرا چائین^۲ یا «مرد چای» در بیشتر هنرهای فرعی که چا - نو - یا را در بر میگیرد مثل معماری - باغبانی - سرامیک‌سازی، فلز کاری، لاک الکل کاری، و گلکاری^۳ داور چشائی و سلیقه است.

از زمانیکه چا - نو - یا جزو کمالات سنتی خانه‌های جوان شده است، موضوع مقدار زیادی کارهای بی معنی احساساتی قرار گرفته است - این کارها همراه است با عروسکهای جوان زری نوزی شده در اطاقهای مهتابی، کوشش تعصب‌آمیز برای همانند بودن و تقلید از آب و تاب دارترین احساسها در باره ظروف چینی و شکوفه گیلاس. ولی بنا بر گفته ساده و روشن مکتب سوشوسن (Soshu sen) هنر چای یک برداشت خالص از زن است که در صورت لزوم هیچ چیزی بیش از یک قوری، چای، و آب جوش لازم ندارد. حتی اگر اینها هم نباشد، چادو^۴ یعنی «راه و روش چای»، - را میتوان هر کجاو با هر چیز تجربه کرد، زیرا این واقعا همانند زن است.

اگر در مسیحیت شراب داریم، و در اسلام به قهوه توجه میشود، در بودیسم مسلما چای اهمیت دارد، آرامبخشی چای، صاف کنندگی آن، و کمی تلخیش، تقریبا همان طعم بیداری را دارد، در واقع این تلخی با زبری خوش‌آیند «بافت

ikebana - ۳

chajin - ۲

cha-no-ya - ۱

chado - ۴



طبیعی»^۱ و حالت میانه ترش و شیرین مطابقت می‌کند. خیلی پیش از ظهور چای نو - یا، چای بوسیله راهبهای زن بعنوان محرکی برای مراقبه مورد استفاده قرار میگرفت، و در این زمینه چای را در حالتی از آگاهی خالی از شتاب زدگی مینوشیدند که طبعاً بعدها خود را به سوی نوعی عمل تشریفاتی کشاند. در تابستان رفع خستگی میکرد و در زمستان راهبهای گوشه‌نشین سرگردانی را (که دوست داشتند در جنگلهای کوهستانی یا در دره‌های تنگ کنار رودخانه‌ها کلبه‌ای علفی و نئی بسازند) گرم میکرد. گوشه عزلت کاملاً بی غل و غش و خالی از پیچیدگی و روشن و ساده تاوئیست یا زن نه فقط برای نوع خاص خانه‌هاییکه برای چای - نو - یا ساخته میشود بلکه بطور کلی برای معماری خانگی ژاپنی شیوه خاصی برقرار کرده است.^۲

«تشریفات چای» رهبانی بوسیله ایزائی (Eisai) به ژاپن آورده شد و گرچه شکل آن با شکل چای - نو - یای کنونی متفاوت است بدون شک منشأ آن بوده است، و بنظر میرسد در خلال قرن پانزدهم برای استفاده عامه مردم اتخاذ شده است. پس از آن چای - نو - یا درست و صحیح بوسیله سن - نو - ریکایا تکمیل شد، و از او سه مکتب اصلی چای (که اینک برقرار است) بر جای ماند. چای تشریفاتی، برگ چای معمولی که در آب جوش دم کرده باشند نیست، بلکه گرد چای سبز است، که با آب جوش مخلوط میکنند و بوسیله همزن نئی آن را هم میزنند تا اینکه بصورتی در آید که نویسندگان چینی به آن «کف یشم سبز مایع» میگویند. چای - نو - یا وقتی بیشتر مورد تصدیق و تأیید است که به گروه کوچکی محدود باشد یا فقط دو نفر باشند، و بویژه مورد علاقه ساہورائی زمانهای قدیم بوده است (چنانچه امروز مورد علاقه شاغلینی است که به ستوه

۱ - natural texture

۲ - تأثیری آمیخته با شیوه‌های بومی که هنوز میتوان آنرا در معبد باستانی شینتو که به شیوه Ise-a است مشاهده کرد که قویاً نمایشگر فرهنگ‌های جزایر اقیانوس کبیر جنوبی است .

۳ - Sen-no-Rikyu (1518-1591)

۴ - jade یا یشم سبز نام سنگی است قیمتی . - the froth of the liquid jade

آمده‌اند) مانند اجازه عبوری است برای فرار از آشوب و اضطراب جهانی.^۱ محل صحیح چا - نو - یا کلبه کوچکی است که جدا از منزل اصلی در باغ قرار دارد. این کلبه بوسیله تاتامی یا حصیر فرش شده است، این حصیرها یا تاتامی‌ها را دور یک آتشدان گود انداخته‌اند، بام کلبه معمولاً بوسیله گاه برنج کاهگل شده است، و دیوارها مانند همهٔ خانه‌های ژاپنی کاغذ (shoji) هستند که بوسیله چوبهای عمودی با پرداختی طبیعی حمایت میشوند. یکطرف اطاق را قسمتی اشغال کرده است بنام توکونوما^۲ یا شاهنشین که محل آویزان کردن طوماری از نقاشی یا کالی‌گرافی، یک گل‌افشان (شاخه‌های گل)، یا چیزهای هنری است.

این محیط، با اینکه رسمی است، ولی به اندازه شگفت‌انگیزی راحت است، و میهمانان در صورت تمایل برای صحبت کردن یا بسکوت گذراندن آزادند. میزبان سرگرم تهیه آتش ذغال سنگی است و با یک چمچهٔ نئی آب را به درون یک کتری گرد و قلنبه در گشاد قهوه‌ای رنگ فلزی میریزد میزبان با همین حالت تشریفاتی ولی کاملاً آرام و بی شتاب، ظرفهای دیگری را توی اطاق می‌آورد - یک سینی با چند کیک، کاسه و چای دان، همزن و جام بزرگی برای پس مانده‌ها و مواد زائد (تغاله چای). در خلال این تدارک گفت و شنود اتفاقی جریان دارد، و بزودی آب درون کتری آهسته شروع به قل زدن میکند، بطوریکه میهمانان ساکت میشوند و به قل‌قل آبجوش گوش میدهند. پس از مدتی میزبان یکی‌یکی میهمانان را با همان یک کاسه چای میدهد. به این ترتیب که با نی نازکی که خم شده و بدرون کاسه میریزد سپس آبجوش را از کتری

۱ - از آنجائیکه مکرراً از دعوت پرفسور سایروهازاگوا، جهت شرکت در محفل چا - نو - یا محظوظ شده‌ام ، و با توجه به اینکه ایشان در ترتیب دادن بموقع این دعوتها یعنی درست در لحظه‌ایکه شدیداً دچار بیقراری بودند و به اصطلاح در «(نق‌آورترین)» لحظات به سر میردم ، روشن‌بینی شگفت‌آوری نشان دادماند ، میتوانم شهادت دهم که روان درمانی از این بهتر سراغ ندارم و چا - نو - یا بهترین نوع روان درمانی است که من میشناسم .



بوسیله چمچه یا ملاقه دسته بلندی توی کاسه میریزد آنگاه آن را با همزن هم میزند تا پر رنگ شود، و کاسه را جلوی اولین میهمان میگذارد، بطوریکه جالب توجه‌ترین قسمت کاسه بطرف میهمان قرار گیرد.

کاسه‌ای که برای چا-نو - یا بکار میرود معمولاً دارای رنگی تیره بوده و پرداختی خشن دارد، اغلب ته آن لعاب ندارد و معمولاً گذاشته‌اند لعاب اطراف کاسه هم بریزد - نوعی اشتباه ذاتی مساعد که برای عرضه کردن فرصتهای بی پایان جهت «رویداد کنترل شده» دیده شده است. پیاله‌های برنج کره‌ای با کیفیت ناچیزتر بویژه جالب است، ظرفی است دهاتی با تار و پود زمخت که استادان چای از آن شاهکارهای غیر عمدی فرم را انتخاب کرده‌اند. چای دان اغلب ظرف نقره‌ای از جلا افتاده‌ای است یا دارای جلای بسیار سیاه رنگی است، ولی گاهگاهی ظرفهای سفالین داروئی را مورد استفاده قرار میدهند - ظرفهای خیلی قابل استفاده‌ای که بوسیله استادان به خاطر زیبایی بی‌الایششان برگزیده میشوند و دوباره مورد استفاده قرار میگیرند. چای دان مشهوری که تکه تکه شده بود با طلا بهم چسبانده شد و به خاطر رگه‌های طلا که همینطور اتفاقی پس از چسباندن روی سطح آن خود نمائی میکرد بسیار نفیس‌تر از اولش شده بود. پس از آنکه چای نوشیده شد، ممکن است از میهمانان تقاضا شود تمام ظرفهائی را که مورد استفاده قرار گرفته است خوب بازدید کنند، زیرا هر کدام از آنها با منتهای دقت ساخته شده یا انتخاب شده بوده است، و اغلب به مناسبتی و به خاطر شکل و کیفیتی که بشکلی خاص مورد توجه یکی از میهمانان میباشد به میهمانی آورده شده است

هر چیز وابسته به چا - نو - یا بر طبق قوانین کلی ذائقه انتخاب شده است که حساس‌ترین مردان ژاپن قرن‌ها بر روی آن تأمل کرده‌اند. گرچه انتخاب معمولاً حسی و بر مبنای درک مستقیم است (نه استدلالی)، سنجش دقیق محسوسات، کیفیات جالب و غیر منتظره را آشکار میکند - کارهای هندسی

خود بخودی به جالب توجهی صدف پیچ واپیچ حلزون دریا‌های گرمسیری یا ساختمان متبلور دانه‌های برف. معماران، نقاشان باغبانها و پیشه‌وران از هر رقم با مشورت استادان چا - نو - یا کار کرده‌اند، مانند ارکستری که با رهبرش کار میکند، بطوریکه «نوق زن» آنان به اشیائی که بوسیلهٔ پیشه‌وران، یکسان برای استفاده‌ی روزانه ساخته میشود، دمیده شده است. این بیشتر در مورد چیزهای معمولی و عملی بکار میرود - مثل وسایل آشپزی، کاغذ (shoji)، کاسهٔ سوپخوری، قوریها و فنجانهای معمولی، حصیرها، زنبیله‌ها، بطریها و پارچه‌های مورد استفاده، بافته‌های مربوط به لباسهای روزمره و صدها کارهای دستی سادهٔ دیگر که ژاپنیان خوش نوقی خود را به بهترین وجهی در آنها نشان داده‌اند.

«زن» چا - نو - یا، بیشتر ناشی از کیفیت کامل‌زمینی این آئین است، از اینجهت هیچ نوع کیفیاتی همانند کیفیات آئین نماز که در اجتماعات کاتولیک یا تشریفات پر آب و تاب شینگون بودیسم^۱ دیده میشود، در خود ندارد. گرچه میهمانان در گفتگوها و مکالماتشان از صحبت در بارهٔ سیاست، مسائل مالی یا موضوعات شغلی خود داری میکنند و یا احياناً گاهی اوقات بحث‌های غیر استدلالی از موضوعات فلسفی میکنند، ولی مباحثی که ارجحیت دارند عبارتند از بحثهای هنری و بحثهای مربوط به طبیعت، باید بخاطر داشت که ژاپنیان به چنین موضوعاتی به همان آسانی و با همان حالت نا خود آگاهی که ما در بارهٔ ورزش یا مسافرت صحبت میکنیم وارد میشوند، و همچنین بحث آنها در بارهٔ زیبایی طبیعی، آن بخود بستگی و آلاشی را که ممکن است در فرهنگ ما داشته باشد، در خود ندارد. بعلاوه آنها کوچکترین احساس گناهی در بارهٔ این «فرار» جایز از آنچه به اصطلاح، «واقعیتهای» شغلی و رقابت‌های دنیائی خوانده میشود، نمی‌کنند. همانقدر که خوابیدن امری طبیعی و ضروریست، فرار از این امور و دوری از این نگرانیها نیز امری طبیعی و ضروری است، و آنها از



اینکه لحظاتی را به دنیای فارغ از دلوپسی گوشه‌نشینان تائوئی تعلق داشته باشند و همانند ابرهائی که دستخوش باد هستند در کوهستان سرگردان باشند، و از اینکه بکاری نپردازند بجز کاشتن سبزیها، خیره شدن به مه شناور و گوش دادن به صدای آبشار، نه احساس پشیمانی میکنند نه احساس زشتی. شاید چند تائی از آنها راز یکی کردن این دو دنیا را دریابند، و ببینند که «واقعیات سفت و سخت» زندگی انسان عینا همان کار بی منظور و هدف تائو است، مثل الگوهای درهم شاخه‌ها که در دل آسمان منشعبند. بنا بگفته هانگ تسه - چنگ:^۱

«... اگر باد و امواج، ذهن را همچون پرده‌ای نبوشانده باشند، شما همیشه در میان کوهستانهای آبی و درختان سبز زندگی خواهید کرد. اگر ما هیت واقعی و طبیعت حقیقی شما نیروی آفرینندگی خود طبیعت را داشته باشد، هر کجا که بروید، خواهید دید که ماهها میچند و غازها میبرند...»^۲

شیوه گلکاری و باغداری که از زن و چا - نو - یا نشئت میگیرد البته از آن نوع منظره‌های تقلیدی آراسته به درناهای برنزی و برجهای هرمی کوچک اندازه نیست. هدف باغهای خوب ژاپنی، ایجاد فریب واقع‌گرایانه در چشم‌انداز نیست، بلکه بسادگی نشان دادن محیط کلی «کوهستان و آب» در یک محوطه کوچک است، طرح باغ طوری تنظیم شده است که بنظر میرسد بعوض اینکه زیر دست انسان بوجود آمده باشد انسان فقط دستی در آن برده است. (به جای اینکه دست انسان آن را بوجود آورده باشد فقط در جریان بوجود آمدن آن کمکی کرده است.) باغبان زن خیال ندارد خواسته‌ها و مقاصد خود را بر شکلهای طبیعی تحمیل کند، بلکه بیشتر دقت میکند که از «مقصد بی مقصدی»

Hung Tzu-ch'eng - ۱

۲- Ts' ai-ken T'an کتاب «Vegetable-root talk» اثر Hung مجموعه‌ایست از مشاهدات شگفت‌آوری که بوسیله یک شاعر قرن شانزدهم که فلسفی او آمیخته‌ای بود از تائوئیسم، زن و کنفوسیونیسیم انجام شده است.

خود شکلها پیروی کند، ولو اینکه این کار مستلزم منتها درجه دقت و مهارت باشد. در واقع باغبان هرگز از زدن شاخه‌ها، چیدن، و وجین کردن باز نمی‌ایستد بلکه او این کارها را با روحیه‌ای انجام می‌دهد که گوئی خودش جزوی از باغ است نه اینکه کارگردانی باشد از خارج. او با طبیعت درگیری ندارد زیرا او خودش طبیعت است و می‌کارد چنانکه گوئی در حال کاشتن نیست. لذا باغ در یک آن بطرز با شکوهی مصنوعی و در عین حال بینهایت طبیعی است!

این روحیه در باغهای بزرگ سنگی و شنی کیوتو به بهترین شکلش دیده میشود، مشهورترین نمونه آن باغ رایوانجی^۱ است. این باغ از پنج گروه سنگ که روی راستگوشه‌ای از شن صاف شده قرار دارند تشکیل شده است، یک دیواره سنگی تو گود در پشت آن دیده میشود و بوسیله درختان احاطه شده است. این باغ سنگی نشان دهنده یک ساحل وحشی است، یا شاید منظره دریائی را با جزائر تنگی‌اش مجسم میکند، ولی سادگی باور نکردنی آن احساسی از آرامش و تسکوت و صفا و روشنی برمی‌انگیزاند و قدرت آن به حدی است که این احساس حتی از دیدن عکس آن هم به انسان دست میدهد. هنر اصلی که در این نوع باغها شرکت میکند هنر بانسکی^۲ است، که شاید بهتر باشد «نمو» سنگها نامیده شود. لازمه آن سفرهای مشکل به سواحل دریا، کوهستانها و رودخانه‌ها است، برای جستجوی فرمهای سنگی که باد و آب آنها را بصورت طرحهای ناقرینه زنده‌ای در آورده باشد. اینها را با گاری به محل باغ حمل میکنند و طوری در آنجا قرار میدهند که گوئی در همانجا روییده شده‌اند. بطوریکه به فضای اطرافی یا به ناحیه شنی وابسته‌اند درست بهمان شکلی که در نقاشیهای سانگ آمده‌ها به زمینه و چشم‌انداز تابلو وابسته‌اند. چونکه سنگها باید طوری بچشم آیند که گوئی همیشه در همین حالت بوده‌اند،

باید دارای کهنگی و پوشیده از خزه باشند و بجای اینکه سعی کنند خزه‌ها را روی سنگها برویانند، سنگ را چند سال در محلی که در آنجا خزه خود بخود روی آن خواهد روئید قرار میدهند و سپس آن را به محل اصلیش حرکت میدهند. این سنگها بوسیله چشمان حساس هنرمندان پانسکی برگزیده شده و در سلگ گرانبهاترین گنجینه‌های ملی ژاپن قرار دارند، ولی بجز در مورد حرکت دادن آنها، دست انسان به آنها نخورده است.

راهبهای زن دوست داشتند باغهایی را بکارند که در آن از یک محیط طبیعی موجود نیز سود برده باشند - مثل مرتب کردن سنگها و گیاهان در طول لبهٔ یک رود، ایجاد یک محیط غیر رسمی‌تر که نشانگر یک درهٔ تنگ کوهستانی متصل به بناهای صومعه باشد. آنها همیشه در بکار بردن رنگهایشان صرفه‌جو و محتاط بودند، درست مانند نقاشان سانگ که پیش از آنها بودند، لذا دسته‌های گل با رنگهای کاملاً گوناگون در حالت طبیعی به ندرت یافت میشود. باغ ژاپنی با اینکه قرینه نیست دارای فرمی کاملاً قابل درک است، بر خلاف بیشتر باغهای گل انگلیسی و آمریکائی، باغهای ژاپنی به یک اندودهٔ بد رنگ و کپه‌کپه‌های رنگ و روغن‌مالی شده شبیه نیست، و این تمایل در فرم گیاهان در هنر گلکاری داخل منزل نیز انتقال داده میشود، و بیشتر بشکلهای تکی گل و بته و برگها تأکید میشود تا به رنگهای دسته شده و خوشه‌ای.

هر کدام از هنرهایی که مورد بحث قرار گرفتند شامل نوعی آموزش تکنیکی هستند که از همان اصول اساسی آموزش زن پیروی میکنند. لذا بهترین شرح و گزارش این آموزش که به زبان غربی در دسترس است کتاب زن در هنر تیراندازی با تیر و کمان اثر اوژن هریگل^۱ میباشد. این کتاب سرگذشت نویسنده است و از تجربیات خودش زیر نظر یکی از استادان کمان کش ژاپنی سخن میگوید. علاوه بر این، نامه‌ای که قبلاً به آن اشاره کردیم در بارهٔ زن و شمشیر بازی (kendo) اثر تاکوان^۲ استاد قرن هفدهم ترجمه سوزوکی

وجود دارد که در کتاب «نن بودیسم و اثر آن بر فرهنگ ژاپنیان» که تألیف سوزوکی است شرح آن آمده است.

مسئله اصلی هر کدام از این اصول عبارت است از رساندن شاگرد به نقطه‌ای که از آن نقطه او واقعا بتواند آغاز کند. هریگل در حدود پنج سال صرف کرد تا بتواند راه صحیح رها کردن زه کمان را یاد بگیرد، زیرا این کار باید بطور «غیر عمد» انجام گیرد عینا مانند میوه رسیده‌ای که پوسته خود را می‌شکافد. مشکل اوژن هریگل این بود که تناقض تمرین بیرحمانه‌ی بدون «تلاش» را حل کند، و زه سخت و سفت را عمداً بدون عمد رها کند. استادش اصرار داشت که او در یک زمان کار کند و کار کند ولی در عین حال کشش و کوشش را کنار بگذارد. زیرا این هنر را نمیتوان آموخت مگر اینکه تیر «خودش از کمان پرتاب شود»، مگر اینکه زه بصورت *wu-hsin* و *wu-nien* رها شود، بی «فکر» بی مانع و رادع یا بی «انتخاب»، پس از آنهه سال تمرین سر انجام روزی فرا رسید که این کار اتفاق افتاد - چگونه، یا چرا، هریگل هرگز نفهمید.

همینطور است در مورد آموزش نحوه بکار بردن قلم مو برای نوشتن یا نقاشی. قلم مو باید خودش روی بوم بدون این ممکن نیست مگر اینکه انسان دائماً تمرین کند. ولی با کوشش و تقلا نیز ممکن نمیشود. همینطور در مورد شمشیربازی، انسان نباید اول تصمیم بگیرد بعد سعی کند ضربت بزند، زیرا در آن موقع دیگر خیلی دیر خواهد بود. تصمیم و عمل باید همزمان باشند. این همان نکته تجسم نوژن بود از موضوع هیزم و خاکستر، زیرا گفتن اینکه هیزم خاکستر «نمیشود» یعنی اینکه هیزم پیش از اینکه عملاً خاکستر شود تصمیم نداشته است که خاکستر شود و پس از آنهم هیچگاه هیزم نیست. نوژن پافشاری میکرد که این دو مرحله «کاملاً از هم بریده» هستند، و به همینگونه استاد هریگل نمیخواست که او هر دو مرحله کشیدن و رها کردن زه کمان را «مخلوط» کند. به او آموخت زه را تا سر حد امکان بکشد و در آنجا توقف کند. بدون هیچگونه هدفی و هیچگونه قصد و نیتی در سر که بعدش چکنم. همینطور

هم، از دید دوژن^۱ در نا - زن انسان باید در حال نشستن ((فقط بنشیند)) و به هیچوجه نباید نیت ساتوری داشتن را در سر داشته باشد.

تجلیات ناگهانی طبیعت که جوهر ((هایکو)) را تشکیل میدهد از همین راه بر میخیزد، زیرا هنگامیکه انسان به دنبال آنها میگردد هرگز در آنجا نخواهد بود. هایکوی تصنعی همیشه مانند یک تکه از زندگی حس میشود که سر فرصت آن را از جهان پیچانده و کنده باشند و حال آنکه هایکوی ذاتی و خود بخودی تماما خودش چکیده است و تمام جهان را در خود دارد.

هنرمندان و صنعتگران خاور نور در واقع تکنیکهای استادان را آنقدر سنجیده، تجزیه و تحلیل و طبقه بندی کرده‌اند که با تقلید و تأمل میتوانند چنان جلو بروند که ((حتی اگر بخواهند میتوانند برگزیدگان را نیز فریب دهند)) کاری که باین ترتیب ساخته شده است با تمام استانداردهای کمی هم از مدل اصلی قابل تمیز نیست، درست همانطور که تیراندازان و شمشیربازانی که با روشهای کاملاً متفاوتی آموزش دیده‌اند میتوانند کارهایی برابر با شاهکارهای ملهم از زن سامورائی را انجام دهند. اما تا آنجائیکه به زن مربوط میشود دست‌آوردهای نهائی با زن قابل تطبیق نیست. زیرا همانطوریکه در تمام گفته‌های پیشین دیدیم، زن هدف و مقصودی ندارد، سفری است بی پایان، بدون مقصد. در سفر بودن یعنی زنده بودن، ولی به مقصد رسیدن یعنی مردن، مثلی است معروف که: ((سفری خوش داشتن بهتر از بمقصد رسیدن و فرود آمدن است.))

دنیائی که پر است از مقاصد و سرمنزلهای متزاید بدون اینکه سفری مابین این سرمنزله‌ها باشد، دنیائی که ارزشش فقط در ((رسیدن به جایی)) باشد آنهم هر چه تندتر، آنوقت دنیائی میشود خالی از جوهر و بی اساس و دوام و و بی قوام. انسان میتواند به همه جا و هر جا برسد، و تازه هر چه این رسیدنها ممکن‌تر باشد، رسیدن به همه جا و هر جا کم ارزشتر میشود. زیرا مقصدها خیلی

انتزاعی‌تر و خیلی اقلیدسی‌تر از آن هستند که بهره و لذتی بدهند، و این درست شبیه است به خوردن ته باریک موز بدون رسیدن به آنچه در میان آن نهفته است. بنابراین، نکته‌ی این هنرها در اینستکه بیشتر بخواهیم مشغول پرداختن به آنها باشیم نه اینکه بفکر تمام کردن آنها باشیم. ولی از این مهمتر، لذت و بهره‌وری واقعی از آنها در آن چیزی است که در خلال تمرین و عمل بطور غیر عمد رخ میدهد، همانطوریکه لذت رسیدن به مقصد بهیچوجه به پای لذتی که در طول سفر در اثر دیدن دیدنیهای تازه به انسان دست میدهد، نمیرسد.

شگفتی‌آفرینی‌های طراحی شده (و سورپریزهای با نقشه) دارای تناقضی است مانند تناقض ساتوری عمدی، و هر که قصد داشته باشد به ساتوری برسد مانند شخصی است که خودش برای خودش هدایای کریسمس بفرستد که مبادا دیگران او را فراموش کنند! انسان باید به سادگی با این حقیقت روبرو شود که زن بطور کلی آن سوئی از زندگی است که کاملاً خارج از کنترل ما است، و با هیچ مقدار زور زدن یا زرنکی و هوس و حیله و نیرنگ و لم و فن یا استراتژی زیرکانه (که فقط موجب جعل چیزهای واقعی میشوند) نصیب ما نمی‌گردد. ولی آخرین کلام اینکه، زن آن نوالیسم مطلق نیست که دنیای خشک‌تر کار و عمل کنترل شده در یک سمت باشد، و دنیای خود بخود شگفتی‌های کنترل نشده در سمت دیگر، زیرا میگوید،

چه کسی کنترل کننده را کنترل میکند؟

از آنجائیکه زن در نهایت دوئیتی مابین کنترل کننده و کنترل شونده قائل نیست، دوئیتی مابین ذهن و بدن، و مابین روحانی و مادی قائل نیست همیشه یک جنبه «فیزیولوژیک» در تکنیکهایش وجود دارد. چه زن از راه ذا - زن یا «چا - نو - یا»، یا kendo تمرین شود در هر حال اهمیت زیادی به شیوه نفس کشیدن میدهد. نفس کشیدن نه تنها یکی از ریتمهای بنیادی بدن است، در ضمن رویدادی است که در آن کنترل و خود بخودی، عمل ارادی و غیر ارادی به روشنترین شکل خود نمائی میکند. خیلی پیش از اصول مکتب زن، هم یوگای

هندی هم تاوئیسیم چینی، تمرین «مراقبت از تنفس» می‌کردند، از لحاظ اینکه «بگذارند» (نه اینکه وادار کنند) تنفس تا آنجا که ممکن است آهسته و آرام صورت گیرد. از نظر فیزیولوژی و روانشناسی ارتباط بین تنفس و «روشن بینی»، هنوز بطور کلی روشن نیست. ولی اگر به انسان بیشتر بعنوان رویداد نگاه کنیم تا هستی و جوهر، بعنوان ریتم نگاه کنیم تا ساختمان، روشن است که تنفس چیزی است که او انجام می‌دهد - و بنابراین دائمی - است. لذا استنشاق هوا با حرص و ولع همراه خواهد بود با چنگ انداختن به زندگی و حرص به زندگی. (و به عبارت دیگر استنشاق هوا با حرص و ولع، دست در دست یکدیگر با حرص به زندگی پیش می‌رود.)

آنچه تنفس «عادی» خوانده می‌شود عبارت است از بگیر و ول کن و نگرانی و نلواپسی. هوا همیشه در سینه حبس می‌شود و تمام آن رها نمی‌گردد، زیرا بنظر میرسد فرد قادر نیست «بگذارد» هوا مسیر کامل خود را در ششها سیر کند. او بیشتر اجباری نفس میکشد تا اختیاری. بنابراین تکنیک تنفس با ترغیب فرد به بیرون دادن کامل هوای تنفسی آغاز می‌شود - بیرون دادن نفس چنانکه گوئی هوای بدن بوسیله توپ سربی که بر سینه و شکم فشار وارد می‌آورد، و میخواهد آن را رویهم بخواباند و به زمین بچسباند خالی می‌شود. سپس برگشت تنفس و فرو بردن هوا را واگذار میکنند به پیروی از عمل رفلکسی ساده. هوا بطور فعال یا «آکتیو» فرو برده نمیشود، فقط میگذارند خودش فرو برود - و سپس، هنگامیکه ششها براحتی پر شدند، آن را ول میکنند که دوباره بیرون رود، تصور توپ سربی روی سینه این احساس را میدهد که هوای بازدم خود بخود به بیرون «سرازیر» می‌شود نه اینکه آن را از سینه بیرون بفرستند.

ممکن است انسان تا آنجا پیش برود که بگوید این شیوه تنفس، خود زن است در جنبه‌ی فیزیولوژیکش. ولی مانند سایر جنبه‌های زن، در اثر تقلای که برای آن میشود پس می‌رود، و به این دلیل مبتدیان در تکنیک تنفس اغلب دچار اضطراب خاصی میشوند زیرا احساس میکنند قادر به تنفس نیستند مگر اینکه نوعی کنترل خود آگاه را حفظ کنند. ولی درست همانطوریکه برای انطباق با

تا‌و نیازی به تقلا کردن نیست، برای دیدن نیازی به تقلا کردن نیست، برای شنیدن نیازی به تقلا کردن نیست همینطور هم باید بخاطر داشت که تنفس نیز خودش همیشه کار خودش را میکند. این به آن اندازه که نوعی «تماشا و به حال خود واگاردن»، تنفس است «تمرین»، تنفس نیست، و اشتباه بزرگی است اگر بچشم نوعی دیسیپلین یا انضباط اجباری به آن نگاه کنیم که با قصد و نیت زهنی و عمداً «اجرا» شود.

این شیوه‌ی تنفس فقط برای مواقع خاص نیست. مانند خود ذن، برای تمام شرایط و تمام حالات است، و از این راه، مثل بقیه، هر فعالیت انسانی میتواند شکلی از ذا - ذن شود. کاربری ذن در فعالیتهای محدود به هنرهای رسمی نیست و از طرف دیگر مطلقاً نیازی به «تکنیک نشسته» خاص با کیفیت ذا - ذن نیست. همین اواخر دکتر کانیهیکوهایشیدا^۱ که یک عمر پیرو ذن بود و ناشر کارهای دوژن هم بود، هیچگاه مراسم ذا - ذن رسمی را بکار نبست ولی «تجربه ذن»، او دقیقاً مطالعه‌ی او در علم فیزیک بود و برای نشان دادن طرز تلقی خودش میگفت - که کارش در زندگی بیشتر «پرداختن به علم» بوده است تا «تحصیل علم».

هر یک از هنرهایی که ذن الهام‌بخش آن بوده است، در شیوه‌ی خاص خودش به کیفیت ناگهانی یا خود بخودی دیدگاهش از جهان اکسپرسیون روشنی میدهد. آن «آنی»، که نقاشیهای سومی‌یه و شعرهای هایکودر خود دارند،^۲ و آن حضور ذهن کاملی که در چا - نو - یا و کندا لازم می‌آید، دلیل واقعی این را که (چرا ذن همیشه خودش را شیوه‌ی بیداری آنی مینامد) آشکار میسازد. فقط این نیست که ساتوری خیلی تند و غیر منتظره تماماً و ناگهان فرا میرسد، زیرا سرعت محض با ذن ارتباطی ندارد. دلیلش اینستکه ذن رهائی از زمان است. زیرا اگر چشمانمانرا باز کنیم و به روشنی ببینیم، آشکار میشود که زمانی بجز

Dr. Kunihiko Hashida - ۱

۲- شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد

این لحظه‌ی حال وجود ندارد، و آشکار میشود که گذشته و آینده مجرداتی هستند بدون هیچگونه واقعیت مسلم.

تا این مطلب روشن نشود، بنظر میرسد که زندگی ما تماما در گذشته و آینده خلاصه شده است، و بنظر میرسد زمان حال چیزی نیست بجز خط موئین بینهایت باریکی که گذشته و آینده را از هم جدا میکند. از این مسئله احساس «وقت نداشتن» پیش می‌آید و انسان حس میکند که دنیا آنچنان تند می‌گذرد که پیش از آنکه ما بیاثیم از آن متمتع شویم گذشته است. ولی از راه «بیداری آنی»، انسان می‌بیند که این خلاف واقع است: این گذشته و آینده هستند که فریبهائی آنی و زود گذرند، و فقط زمان حال واقعیتی جاودانه است، ما روشن کردیم که توالی خطی زمان ناشی از رسم اندیشه تحت‌اللفظی و یک رویهٔ ما است، و آن خود ناشی از آن خود آگاهی است که از طریق چسبیدن به تکه‌های کوچکی از جهان، و گذاردن نام اشیاء و رویداد به آنها این جهان را تعبیر و تفسیر میکند. ولی هر نوع چسبندگی ذهن از این دست موجب غافل شدن ذهن از سایر قسمتهای جهان میشود، بگونه‌ایکه این نوع خود آگاهی میتواند دیدی تقریبی از همه چیز آنهم فقط از راه یک رشته چسبندگیها، یکی پس از دیگری بدست آورد. ولی سطحی بودن این خود آگاهی در این حقیقت دیده میشود که این خود آگاهی حتی اورگانسیم بدن انسان را نیز نمیتواند تنظیم و تعدیل کند. زیرا اگر موظف باشد ضربان قلب، تنفس، کار اعصاب، غده‌ها، عضلات و اندامهای حسی را کنترل کند، میباید با دستپاچگی و بشتاب در اطراف بدن بدود و یک چیز را پس از چیز دیگر مواظبت کند، بدون اینکه وقتی برای هیچ کار دیگر داشته باشد. خوشبختانه، این خود آگاهی عهده دار چنین کاری نیست و سازمان بدن بوسیله «ذهن ذاتی»، فارغ از زمان که با تمامی وجودش با زندگی روبرو میشود، و لذا میتواند «کارهای» زیادی را در یک آن انجام دهد، تنظیم می‌کردد.

ولی نباید تصور کرد که خودآگاهی سطحی^۱ یک چیز است و «ذهن ذاتی»^۲ چیز

دیگر، زیرا اولی نوعی فعالیت خصوصی و محدود شده‌ی دومی است. بنابراین خودآگاهی سطحی می‌تواند به زمان حال جاودانه نائل آید بشرط آنکه از چسبیدن دست بکشد. ولی این کار با تقلا برای تمرکز پیدا کردن روی زمان حال، عملی نیست - و این تقلا موجب می‌شود که زمان حتی اغفال‌کننده‌تر و گذراتر و فرارتر بنظر آید و حتی متمرکز کردن آن در یک کانون، نا ممکنتر گردد. آگاهی به «زمان حال جاودانه»، از طریق اصلی همانند وضوح شنیدن و دیدن و آزادی خاص تنفس، بدست می‌آید. دیده‌ی بی‌سرو کاری با کوشش (جهت دیدن) ندارد، این درست درک همین مطلب را می‌رساند که چشمها تمام جزئیات را خود بخود خودشان خواهند گرفت، زیرا مادامیکه آنها باز هستند انسان نمی‌تواند از رسیدن نور به آنها جلوگیری کند (انسان نمی‌تواند جلوی رسیدن نور به آنها را بگیرد). همینطور هم بمحض اینکه دریابیم که ممکن نیست انسان بتواند از چیز دیگری بجز زمان حال جاودانه آگاه گردد (که در واقع گذشته و آینده‌ای وجود ندارد) دیگر مشکلی برای آگاهی کامل از زمان حال جاودانه در بین نمی‌ماند. تقلا برای تمرکز پیدا کردن روی زمان آنی فوراً گواه بر این می‌شود که گویا زمانهای دیگری هم وجود دارند. ولی آن زمانهای دیگر، در جایی پیدا نمی‌شوند، و در واقع انسان بهمان آسانی که چشمها و گوشها به روشنائی و صدا پاسخ میدهند در بطن زمان حال جاودانه قرار می‌گیرد. حالا این زمان حال جاودانه پیروی بی‌شتاب «بی‌زمان»، از تائو است.

حرکت، مانند جذر و مد بنظر خواب می‌آید

و جذر و مد خیلی غنی‌تر از آستکه سر و صدا و جوش و خروش کند.

همانطوریکه نان - چوان گفته است، تقلا برای تطبیق با آن منحرف شدن از آن است، گرچه در واقع انسان نمی‌تواند منحرف شود و کسی وجود ندارد که منحرف شود. همینطور هم انسان نمی‌تواند از راه کوشش برای همراه شدن با زمان حال جاودانه از آن بگریزد، این حقیقت نشان می‌دهد که خود مجزائی که جدا از این زمان حال به کناری بایستد و آن را نظاره کند و آن را بشناسد وجود ندارد، بدینجهت است که هنگامیکه بودیدارما از هائی - کو خواست نهن

خود را به معرض نمایش بگذارد او نتوانست ذهن خود را پیدا کند. هر قدر که این موضوع گیج کننده باشد، و هر قدر که مشکلات فلسفی زیادی از آن ناشی شود، باز هم یک نگاه روشن کافی است تا حقیقت غیر قابل اجتناب آن آشکار گردد. فقط و فقط این زمان حال وجود دارد و بس. از هیچ جا نمی آید، به هیچ جا نمی رود. پایدار نیست، نا پایدار نیست. با اینکه در حرکت است، همیشه بی حرکت است. هنگامیکه سعی میکنیم آن را بگیریم، بنظر میرسد که فرار میکند، و باز هم همیشه اینجا است و گریزی از آن نیست. و هنگامیکه میگردیم تا آن خودی را که این زمان را میداند بیابیم، در میابیم که مانند گذشته محو شده است. بنابراین ششمین پیشوای ذن در تان - چینگ میگوید:

در این لحظه چیزی وجود ندارد که به هستی گراید.

در این لحظه چیزی وجود ندارد که از هستی وارهد.

لذا تولد و مرگی وجود ندارد که به پایان برده شود.

بدینجهت آرامش مطلق (نیروانا) این لحظه‌ی حال است. گرچه آن در

این لحظه است، حدودی برای این لحظه وجود ندارد، و خوشی و

لذت جاودانه در اینجا است.

با این حال، هنگامیکه در باره آن صحبت میکنیم، این لحظه را فقط نسبت به گذشته و آینده میتوان «زمان حال» نامید، یا نسبت به کسی که این زمان برایش زمان حال است میتوان آن را سنجید. ولی هنگامیکه نه گذشته‌ای وجود دارد نه آینده‌ای، و نه کسی که این لحظه برای او زمان حال است، پس چیست؟ وقتی که فا - چانگ داشت میمرد یک سنجاب روی بام جیغ میکشید. او گفت:

«فقط همین است و جز این نیست.»

پایان