

مطالعات تطبیقی
(۲)

شیوه‌های تفکر ملل شرق

(جلد اول)

(هند - چین)

هاجیمه ناکامورا

ترجمه: مصطفی عقیلی - حسین کیانی





مطالعات تطبیعی
(۲)

شیوه‌های تفکر ملل شرق

(جلد اول)

(هند - چین)

هاجیمه ناکامورا

ترجمه: مصطفی عقیلی - حسین کیانی

انتشارات حکمت



Nakamura , Hagime

ناکامورا، هاجیمه،

شیوه‌های تفکر ملل شرق / هاجیمه ناکامورا؛ ترجمه مصطفی عقیلی، B

۷۲۱ حسین کیانی. - تهران: حکمت، ۱۳۷۷.

۹ش ۲ / ج ۲ (مطالعات تطبیقی، ۲)

Ways of thinking of eastern people

عنوان اصلی:

کتابنامه.

۱- اندیشه و تفکر - آسیا. ۲- فلسفه شرق الف. عقیلی،
مصطفی، ۱۳۳۸ ترجم. ب. کیانی، حسین، ۱۳۳۹ ترجم همکار.
ج. عنوان.

ISBN 964 - 5616 - 77 - 8

شابک ۸ - ۷۷ - ۵۶۱۶ - ۹۶۴

شیوه‌های تفکر ملل شرق (۱)

ناکامورا - عقیلی، کیانی

چاپ دوم : بهار ۱۳۷۸ محرم ۱۴۲۰

تعداد : ۱۰۰۰ نسخه

حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی: نور حکمت تلفن ۳۱۲۴۳۴۰ فاکس ۳۱۲۴۹۸۲
(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می‌باشد)

بهاء

دوره ۲ جلدی

۲۹۰۰ تومان

انتشارات حکمت

تهران خیابان انقلاب ابتدای خیابان ابوریحان

شماره ۳ کد پستی ۱۳۱۵۶

تلفن ۶۴۶۱۲۹۲ - ۶۴۱۵۸۷۹ فاکس: ۶۴۰۶۵۰۵

تقدیم به روح بزرگ شهید دکتر

مصطفی چمران که مظهر ایمان و عقل

و علم و صبر و استقامت بود.

عقبلی و کیانی

دیباچه مترجمین

عزت‌گزینش این کتاب برای ترجمه آن بود که امروزه توجه به سرمایه‌های علمی و فرهنگی آسیا، شناخت ژرف آن و استخراج منابع شایان آن، ریختن همه‌ی دارایی‌های آن در گنجانه زبان فارسی و بازسازی و تن‌آرایی پیکره فرهنگ ایران یک ضرورت به حساب می‌آید.

پروفیسور ناکامورا در طی مدت کوتاهی یعنی تا همین زمانی که کتاب حاضر را نوشته است در زمینه فلسفه‌های شرق و غرب به مقام استادی رسید. او با زبانهای ژاپنی، چینی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی، لاتین و سانسکریت و برخی دیگر از زبانهای کهن آشنایی داشت. درباه شرق میانه و فرهنگهای آن نیز پژوهشهایی کرده، و چند جا به فرهنگ ایران و دین اسلام اشاره کرده است. او معتقد است ژاپن امروز زاییده مکتب فلسفی «پدیدارشناسی» (فنومنولوژی) است که از اندیشه‌های هوسرل (Husserl) آلمانی به وجود آمد.

او بر پایه «روش - شناسی» (متدولوژی) ویژه خود و با این اندیشه که تمدن امروز ژاپن از هند باستان سرچشمه می‌گیرد به بررسی و استخراج الگوهای تمدن از هند قدیم تا چین و تبت و ژاپن می‌پردازد و جریان فرهنگی، تاریخی، اجتماعی، دینی و سیاسی روزگاران را تحلیل می‌کند و می‌شناساند.

او نشان می‌دهد که باور غربی‌ها مبنی بر گرایشهای ایده‌آلیستی و آخرت‌گرایی شرقی‌ها درست نیست و درباره‌ی گذشته پندارگرای خرافه‌آمیز غرب می‌گوید و ثابت می‌کند که چین و ژاپن و هند همواره به زندگی مادی توجه بیشتری داشته‌اند اما در دنیاگرایی خود سرکشی نکرده‌اند. او از وقار و آرامش شرقی‌ها می‌گوید. او برای نقض نظر غربی‌ها به فلسفه و ادبیات در چین و ژاپن اشاره می‌کند که رشد اندکی داشته است.

سرانجام وی ریشه‌های تمدن امروز ژاپن را در شالوده‌های تمدن هند باستان باز می‌یابد و برای دیدگاه خود جایگاه مناسبی را ارائه می‌کند.

پروفسور ناکامورا کتاب خود را در «مرکز پژوهشهای شرق و غرب» نگاشته است. این مرکز برای ایجاد آشنایی و تفاهم بیشتر بین دو سوی عالم بنیان-گذاری گردید.

این پژوهشکده در دانشگاهی واقع در هاوایی امریکا قرار دارد. ایالت هاوایی در اصل سالها پیش به وسیله ژاپن از امریکا خریداری شده است و فعالیت‌های گوناگونی را در آنجا آغاز کرده‌اند. طرح و هدف ایجاد زمینه‌های مناسب برای همکاری بیشتر فرهنگی بین شرق و غرب و آشناسازی عمیق‌تر دو نیمکره نیز از اندیشه ژاپنی‌ها سرچشمه گرفته است. ما هم نظیر این اقدام‌ها را در شرق داشته‌ایم. برای نمونه، مجمع «دار التقرب بین مذاهب اسلامی» که هدف اصلی آن نزدیک کردن مذاهب و فرقه‌های اسلامی به هم بوده است. چون پیش از تشکیل این مجمع در دانشگاه الازهر قاهره حتی قشر مدرس و استاد دانشگاه الازهر از وجود مذهب شیعه و فقه تشیع خبر نداشتند و فقط در کتاب‌های تاریخی خوانده بودند که در گذشته گروهی بنام رافضی از اسلام منشعب شده‌اند و بعد از بین رفته‌اند. امیدواریم که با برداشتن گامهای محکم در این راستا شاهد شکوفایی و گسترش و نیز نزدیکی هر چه بیشتر فرهنگها باشیم.

فهرست موضوعات

۱۳	پیشگفتار
۲۱	دیباچه ویراستار
۲۵	تشکر و قدرانی
۳۱	مقدمه:

شیوه‌های تفکر ملل شرق آسیا - شیوه‌های تفکر و اصطلاحات دیگر - شیوه‌های تفکر و موضوع زبان - شیوه‌هایی تفکر و موضوع منطق - شیوه‌های فکری و پدیده‌های فرهنگی - شیوه‌های تفکر آنگونه که در الگوی اقتباس فرهنگ بیگانه مشهود است - نظامی که شیوه‌های تفکر ملل گوناگون شرق بر مبنای آن بررسی می‌گردد - پدیده‌های گوناگون فرهنگی و شیوه‌های تفکر ملت‌های شرق آسیا - جنبه‌های جزئی و کلی فکر و فرهنگ شرق آسیا - اندیشه مردمان شرق آسیا و کلیت آن - مطالعه مقایسه‌ای شیوه‌های تفکر و فلسفه - مبنای وجودی و معرفتی تفاوت‌های شیوه‌های تفکر

قسمت اول: هند

۹۱	۱. مقدمه
۹۵	۲. تکیه بر کلیات:
	برتری و اهمیت دادن به مفاهیم انتزاعی - برخورد با مفاهیم مجرد بصورت واقعیتهای عینی.
۱۰۶	۳. برتری دادن به بیان سلبی:
	میل به بیان سلبی - درک مطلق بصورت سلبی - کشش بسوی ناشناخته‌ها.

- ۱۱۸ ۴. ناچیز شمردن فردیت و جزئیات خاص:
- زبان - ناچیز شمردن فردیت و جزئیات خاص.
- ۱۲۸ ۵. مفهوم وحدت تمام اشیاء
- ۱۳۶ ۶. کیفیت ایستای کلیت:
- درک این کیفیت از طریق جنبه‌های ایستای زبان -
 کیفیت ایستا بودن اندیشه - فقدان مفاهیم عرفی و
 متداول از زمان - بینشهای تفکر آمیز - نگرشهای
 صبورانه و منفعل نسبت به رفتار.
- ۱۵۶ ۷. فهم ذهنی شخصیت:
- فهم ذهنی شخصیت آنگونه که در زبان آشکاراست -
 ادراک ذهنی شخصیت آنگونه که در فلسفه مشهود
 است.
- ۱۶۳ ۸. اولویت خود کلی بر خود فردی:
- گسترش نامحدود «خود» آنگونه که در زبان
 مشهودست - پیوستگی خود فردی با خودهای دیگر -
 آگاهی از وجود خود - اخلاق عدم دوگانگی خود
 فردی و خودهای دیگر.
- ۱۸۳ ۹. تبعیت از کلیات:
- تبعیت از کلیات آنگونه که در زبان مشهود است -
 گسترش فاعل عمل - احترام به معیارهای کلی
 رفتار - ادراک حقیقت: ایمان و عقلگرایی - تعالی
 نظامهای محدود اخلاقی: الف - تعالی آگاهی ملی و
 نژادی ب - آگاهی از موجودات زنده؛ برداشت هندیها
 از انسان - ویژگی سنت گرای تفکر هندی - گسترش
 کلی.
- ۲۱۸ ۱۰. بیگانگی با دنیای عینی طبیعی:

فقدان مفهوم نظم در جهان عینی طبیعی - تخیلی که
قانون طبیعت را نادیده می‌انگارد - گرایش به افراط و
تفریط - میل به اسطوره و شعر - فقدان آگاهی تاریخی -
مفهوم حقیقت - عدم رشد و گسترش علوم طبیعی.

۲۵۱ ۱۱. ویژگی درون گرایی تفکر هندی:

رشد علوم مربوط به تفکر درونی.

۲۵۸ ۱۲. ویژگی متافیزیکی تفکر هند:

خصیصه دینی تفکر هند - علاقه به اوج گرفتن از دنیا -
گرایش فکری به فراتر رفتن از خدایان.

۲۷۵ ۱۳. روح شکیبایی و مصالحه

قسمت دوم: چین

۲۸۵ ۱۴. مقدمه

۲۸۸ ۱۵. اهمیت به درک عینی محسوسات:

ویژگی تصویری نگارش - بیان ملموس مفاهیم -
توضیح و تفسیر با کمک نمادهای مشهود - توضیح
نموداری.

۳۰۰ ۱۶. رشد نیافتگی اندیشه انتزاعی:

فقدان آگاهی از کلیات - ابهام دستوری زبان و اندیشه
چینیها - عدم استفاده آگاهانه از قوانین کلی - پذیرش
منطق هندی به شکل تحریفی - ویژگی منطقی نبودن
«ذن بودیسم».

۳۱۸ ۱۷. تاکید بر جزئیات:

تاکید بر نمونه‌های جزئی - توضیح بر اساس نمونه‌های
جزئی - رشد علوم توصیفی با توجه به جزئیات.

۳۳۰ ۱۸. روحیه حفظ ارزشهای کهن در قالب ستایش از گذشته‌ها:

مهم دانستن رویداد های مربوط به گذشته - ادامه شیوه
فکری متعارف - تأثیر ناشی از پذیرش آیین بودا - رشد
نیافتگی اندیشه آزاد - خصیصه سنتی دانش اندوزی.

۳۵۰. ۱۹. اشتیاق وافر به کثرت پیچیده و مرکب که به شکل محسوس ابراز می‌گردد:

ویژگی مملوس تخیل هنری - اشتیاق به طرز بیان پر
آب و تاب - تمایل ادبی و تفسیری چینها.

۳۶۴. ۲۰. هماهنگی صوری:

علاقه زیاد به هماهنگی صوری - هماهنگی ظاهری.

۳۷۵. ۲۱. تمایل به جنبه‌های عملی:

دیدگاه «انسان - محوری» - گرایش دنیوی در دین -
رشد نیافتگی فلسفه ما بعدالطبیعی.

۳۹۷. ۲۲. فرد گرایی:

میل به خودپرستی - رهبری معنوی آیین بودا و
دگرگونی آن - عدم پیدایش فرقه‌های مذهبی - کلیت
تاثیر (راه و روش).

۴۱۶. ۲۳. احترام عمیق به سلسله مراتب:

شخصیت اخلاقی - نگرش شایسته نسبت به امور
جنسی - شکل گرایی در رفتار - ارزش دادن زیاد به
خویشاوندی پدری - کشمکش دین در برابر دولت و
شکست آن - مباحث نژادی و حرمت گذاری به نیاکان.

۴۴۴. ۲۴. احترام به طبیعت:

هماهنگی با طبیعت - ارتباط کنش متقابل انسان و ملکوت.

۴۵۵. ۲۵. تمایل به آشتی‌پذیری و هماهنگی:

ویژگی مطلق وجود - پذیرش عقاید الحادی - ترکیب
اندیشه‌ها و عقاید مختلف در بودیسم - خصوصیات
آشتی‌پذیر و هماهنگ چینها.

سپاس

بدینوسیله از همه عزیزانی که در بازنویسی متن ترجمه ما را یاری کردند و نیز از زحمات بی‌شائبه برادران در واحد لیتوگرافی و چاپخانه و کلیه کسانی که در این زمینه تقبل زحمت کردند قدردانی و تشکر می‌گردد.

همچنین از مسئولان موسسه انتشارات حکمت بخاطر حسن ظن، قبول زحمت و راهنمایی‌های لازم در چاپ و انتشار این کتاب سپاسگزاری می‌کنیم و موفقیت دنیوی و اخروی همگان را از آستان لطف و عنایت حق خواستاریم.

در پایان از خانواده‌های خود که در این راه طولانی یار و یاور ما بودند و در ترجمه این اثر سنگین به فارسی از هیچ صبر و قبول زحمتی مضایقه ننمودند تشکر فراوان داریم روشن است که ترجمه حاضر بدون گذشت و فداکاری این عزیزان مهربان هرگز تحقق پیدا نمی‌کرد.

پیشگفتار

چاپ جدید انگلیسی کتاب استاد «ناکامورا» از طرف اندیشمندان و نیز از سوی افراد عادی که در جستجوی شناخت جوامع پیچیده آسیایی هستند؛ جوامعی که غرب همواره با سرنوشت آنان ارتباط روزافزون و نزدیکی داشته، با استقبال گرمی روبرو خواهد شد. البته بجاست این کتاب را بعنوان اولین اثر مهم «مرکز مطالعات شرق و غرب» دانشگاه هاوایی به حساب آوریم زیرا ناکامورا در این اثر به تحقیق درباره دو موضوعی می‌پردازد که از نظر تفاهم بهتر شرق و غرب اهمیت بسیاری دارد.

اولین مسئله، شناسایی دقیق «شرق و غرب» است. چگونه می‌توان این عناصر را تعریف نمود و بابررسیهای تطبیقی منظم شباهتها و تفاوتهای اصلی آن دورابه شکلی نمایان نشان داد؟ اروپا چهارصد و پنجاه سال است آسیا را شناخته و امروزه رابطه فرهنگی نیرومندی با آن پیدا کرده است. اروپاییها و مردم آسیا در طی این مدت، شناخت بسیار اندکی از هم بدست آورده‌اند. تضادهای نادرست و مقایسه‌های خشک و یکنواخت نسل به نسل ادامه یافته، آگاهی یافتن از این مسئله دشوار و درک آن دشوارتر شده و توسل به گفته‌های قالبی و کلیشه‌ای بازار گرمی یافته است. بتازگی برخی از این عقاید تقلیدی در قالب زبان نوینی درآمده

بطوریکه هزاران کتابخوان شتابزده و بی‌دقت را بر این باور داشته که کلید سحرآمیز دروازه ذهن شرقی، منطق شرقی و همه ارزشهای شرقی را یافته‌اند. اما این کلید، دروازه دنیای خیال‌انگیزی را گشوده که ساکنانش اوهام و عقاید تقلیدی هستند.

استاد ناکامورا این ارمغان بادآورده را به کناری می‌نهد و با جدّیت و بیطرفی به تحلیل الگوهای خاص فکری هند، چین، تبت و ژاپن به همان شکلی که این کشورها در زبان، منطق و دستاوردهای فرهنگی خود تجلّی یافته‌اند می‌پردازد. او در این تحلیل نه از اندیشه شرق و نه از غرب یکپارچه می‌گوید بلکه از ملتهای گوناگونی سخن می‌گوید که از فرهنگ و تاریخ همه آنها شناخت عمیق و دقیقی بدست آورده است. در توصیف دنیای غرب، کلماتش برپایه آگاهی کامل از چندگانگی سنتهایی است که در ایجاد تمدن غربی نقش داشته‌اند. در نظر من، او بر چکاد بلندی از درک آدمی پرواز می‌کند که رسیدن به آن زمانی میسر است که از ستیخ افسانه کهن شرق و غرب که همچون ستونهای سنگی در برابر ما قد برافراشته‌اند، فراتر رویم.

دومین مسئله پراهمیت مورد بحث مربوط به ایجاد تفاهم بین شرق و غرب می‌باشد و ناکامورا آنرا چنین طرح کرده: «روشن است که هیچ ملتی در دنیای امروز از حرکت‌های فکری و عقیدتی که در همه جا زندگی و ارزش‌های انسانها را دستخوش تغییر ساخته جدا نیست». باین وجود، ملتها همواره خواسته یا ناخواسته از تأثیرات فراوان و گوناگونی متأثر می‌گردند و سپس به اقتباس، تطبیق و تغییر این عناصر می‌پردازند. بر این جریان چه چیزی حاکم است و فرهنگهایی که حاصل گرد آمدن برخی عوامل مشخص بومی و دستاوردهای غیربومی هستند از میان این جریان چگونه ظهور می‌کنند؟ ناکامورا معتقد است در تاریخ بلند آیین بودا برای این جریان که از هند شروع و در همان جا رشد و توسعه یافت و سپس

جوامع تاریخی آسیای مرکزی و شرقی و جنوب شرقی آسیا را تحت الشعاع خود قرار داد، شواهدی وجود دارد.

مردم چین، هند، تبت و ژاپن همواره در حال انتخاب و اقتباس عناصری از آیین روبه رشد بودا بوده‌اند. روشهایی که آنان در این امر بکار می‌بردند نمایانگر شیوه‌های فکری مشخص و دیرپای، ارزشهای کلیدی معین و نگرشهایی است که بر فضای این اخذ و اقتباس عقاید بودا حاکم بوده است. هنگامی که تجربه این ملت‌ها از بودیسم شناخته و درک گردد، توجیه تفاوت‌های آنها از یکدیگر و واکنشهای وسیع و گوناگون آنان نیز در عصر ما در برابر فرهنگ غربی آسانتر می‌گردد. این موضوع بسیار مهمی است که استاد در نوشتار حاضر به آن می‌پردازد.

اهمیت چنین تحقیقی که راجع به چهارتمدن، چهار سنت ادبی، دوهزار و پانصد سال تاریخ و مسائل بیشمار تحلیلی است، مارا ناگزیر متوجه نویسنده این کتاب می‌کند که او چگونه انسانی است و دربر تو چه شرایطی این اثر مفید و پرنفوذ را خلق کرده است. وی در سال (۱۹۴۷) در سن سی‌سالگی اصل کتاب را به ژاپنی نوشته است.

قسمتهایی از این کتاب در مراحل اولیه بعنوان بخشی از یک طرح جامعتر درباره زبان و فرهنگ بوسیله گروهی به ریاست استاد «کیچی - نسوک - ایتو» بسط و توسعه پیدا کرد، اما زمینه و شیوه بررسی کتاب از ناکاموراست. وی تحصیلاتش را در سال (۱۹۳۶) در دانشگاه سلطنتی توکیو به پایان رساند. در سال (۱۹۴۳) به اخذ دکترای ادبیات نائل شد و در سال (۱۹۵۷) جایزه سلطنتی فرهنگستان ژاپن را به خاطر نوشتن مجموعه چهار جلدیش درباره تاریخ فلسفه کهن «ودانتا» دریافت نمود. همچنین از سال (۱۹۵۴) عهده‌دار مقام استادی فلسفه

هند و آیین بودا در دانشگاه توکیو بوده است.

استاد ناکامورا در زمینه تحقیقات مربوط به هند و آیین بودا، در دانشگاه توکیو تربیت یافت و در آنجا با زمینه‌هایی مواجه شد که الزاماً وی را به مطالعه فرهنگها و سنتهای بودیسم چین، تبت و ژاپن کشانید. در جریان این مطالعات، دانش وسیع زبانها و فرهنگها را که لازمه چنین پژوهشهایی هستند بدست آورد. علاقه‌های فکری او از ابتدا وی را به آن سوی مرزهای سنتی هندشناسی و بوداشناسی می‌کشانید. او در جهت نوکردن تحقیقات کشورش راجع به هند، نقش مهمی داشت و آثارش نیز زمینه‌های وسیعی را به شرح زیر دربر گرفته است:

او با پژوهش درباره تاریخ هند قدیم تحقیق درباره خصوصیت بودیسم اولیه، تحقیق درباره آیینهای فلسفی هند بویژه «ودانتا»، مقاله‌هایی درباره آیینهای مرسوم هند جدید، کتابی در زمینه ماهیت دین در ژاپن معاصر و نشریات متعددی در مورد مسائل زبان و فرهنگ و نیز روابط فرهنگی شرق و غرب و خود آگاهی از طریق مقایسه فرهنگها به این تلاش نو دست یافته است.

فاجعه سال (۱۹۴۵) در ژاپن سرآغاز وضعیت نابسامان فکری و معنوی بود. متفکرین ژاپن درباره ملت و فرهنگ خود و عامل بالقوه ایجاد ژاپنی نو در عرصه نظام نوین جهانی پرسش‌های مهمی را طرح کردند. مطالعات تطبیقی فقط جنبه‌ای از این تلاش چشمگیر جهت طرح‌ریزی و ارزیابی تازه به حساب می‌آمد و امید می‌رفت در زمینه فرهنگ و جامعه، اساطیر و ارزشها به ژاپن‌ها دید تازه‌ای بدهد و چنانکه در دیباچه این کتاب به زبان ژاپنی آمده استاد با برخورداری از خود آگاهی ملی از طریق مقایسه فرهنگها به این تلاش تازه دست یافته است. تحصیلاتش راجع به هند و آیین بودا او را به بررسی چهار کشور مزبور که بصورت‌های گوناگونی از بودیسم تأثیر گرفته بودند سوق داد. در روشهایی که او برای تحقیق بکار می‌گرفت عوامل فکری دیگری نیز تأثیر داشتند. ناکامورا از مدتها پیش به فلسفه غرب عشق

می‌ورزید و رهیافت‌های او در این اثر زاینده چنین عشق و علاقه‌هایی است. او در اوائل با اندیشه فیلسوفان انگلیسی و امریکایی نظیر «راسل» و «دیویی» آشنا شد. در این مرحله آثار «دویسن»^۱، «کیسرلینگ»^۲ و «شوینهاور» را عمیقاً مطالعه کرد. پس از خواندن منطق استاد «شین - کیچی - سودو»^۳ به مطالعه منطق دانان آلمان پرداخت و مدت زیادی در بررسی تاریخ فلسفه به روش «ویندل باند»^۴ اشتیاق عمیقی پیدا کرد.

ناکامورا مانند بسیاری از متفکرین جهان متأثر از فروپاشی عمومی فلسفه‌های مطلق‌گرا بود. او نمی‌خواهد بپرسد آیا این دیدگاهها با بعضی از نظامهای مطلق‌گرا انطباق دارند یا نه؟ بلکه می‌پرسد چرا در بعضی جوامع افرادی پیدا می‌شوند که به این بینشها اعتقاد دارند؟ رفتار انسان چگونه از این بینشها اثر می‌پذیرد و دربرتوجه شرایط مختلفی تغییر می‌یابد؟ او در طرح این پرسشها تحت تأثیر «مارکس» و «ماکس وبر» و استاد «وات سوجی»^۵ (که کتابش بنام «آب و هوا»^۶ به بررسی رابطه فکریا محیط زیست می‌پردازد) قرار گرفت. از این رو در متن حاضر برای تکمیل پژوهشی که تقریباً خارج از قالب سنتی فلسفه است از عقاید فلسفی استفاده می‌کند. پژوهش حاضر بدنبال تحلیل راه و روشهای فکری ملت‌های هند، چین، تبت و ژاپن می‌باشد؛ یعنی تحولات آرام و خاصی که مردم با آن به طبقه‌بندی تجربیات خود می‌پردازند، با کمک آن به مباحثه پرداخته و احکام ارزشی صادر می‌کنند یا تصمیمهای عملی اتخاذ می‌نمایند. او در این تحلیل به یک سلسله پدیده‌هایی که احتمالاً در حوزه مسائل «اجتماعی - تاریخی»، روان‌شناختی و زبان‌شناختی

1- Deussen

4- Windel Band

2- Keyserling

5- Watsuji

3- Shinkichisudo

6- Climate

طبقه‌بندی می‌شوند پرداخته است. طرح این پژوهش تطبیقی در زمینه شیوه‌های فکری بیرون از علایق معمول فکری سیر کرده و هریک از چهاربخش آن براساس برنامه مشترکی پیش می‌رود. ابتدا اندکی درباره زبان و منطق بحث شده و بعد به بررسی شیوه‌های خاصی پرداخته که چهار ملت نامبرده آسیایی با کمک آن بطور طبیعی احکام و استنتاجهای مشخصی را وضع کرده‌اند. مؤلف در همه بخشها به مظاهر این الگوها در نوشته‌های معمول فلسفی، ادبیات و در رفتار فردی و جمعی می‌پردازد. همانطور که از قبل اشاره کردیم در سراسر کتاب برای تفکیک آن دسته از عاداتهای فکری که شکل بومی دارند و در برابر تغییرات مقاومت نشان می‌دهند از بودیسم همچون تسریع کننده شیمیایی استفاده شده است. ناکامورا می‌داند هرگونه منطق صریح و اظهار نظر دقیق فلسفی به محدود نخبگان تحصیل کرده جوامعی تعلق دارد که مورد مطالعه او هستند. اگر اشتباه نکنم، وی تفکر فلسفی این نخبگان را برگردانی انتزاعی و کلی‌تر از مشکلات زندگی عادی جامعه می‌داند و معتقد است گفته‌های عامیانه، ضرب‌المثل‌ها و افکار روزمره نیز به نوبه خود منعکس کننده تراوشات اندیشه فیلسوفانی است که به جامعه راه می‌یابند. او بدنبال شواهدی بر این امر و نشان دادن چگونگی تأثیر ارزشها و اعتقادات بودیسم بر این جریان، در چهار جامعه مزبور طرح جامعی را گسترده و در جستجوی ادبیات عامیانه، مناجات نامه‌ها، متون مقدس آیینهای معروف و مجموعه امثال و اوصاف زندگی روزمره به هر گوشه و کناری سرکشیده و هرگاه ممکن بوده از نوشته‌های بیگانگان سود جسته زیرا خصوصیات بارز و زیباییهایی که از سر انگشتان نقاد ما می‌گریزند در برابر نگاه نو و با نشاط دیگران رنگ تازه‌ای یافته و آشکار می‌گردند. از این رو، سرانجام روشن می‌گردد چهره‌های ممتاز و نخبه جامعه با مسائل فکری و اعتقادی بودیسم چه برخوردی دارند و جریان مزبور، عاداتهای فکری و شیوه‌های رفتاری ملل یاد شده را چگونه تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

کتاب اصلاح شده حاضر در بسیاری موارد بیانگر رشد فکری استاد از سال (۱۹۴۷) می‌باشد. هنگامی که اولین چاپ کتاب حاضر به زبان ژاپنی انتشار یافت، ژاپن در حال بیرون آمدن از انزوای سالهای جنگ و سلطه نظامی بود. او از آن زمان تاکنون نوشته‌های تازه و فراوانی رادر زمینه‌های فلسفه، انسان‌شناسی و زبان‌شناسی مطالعه کرده است. وی بین سالهای (۱۹۵۲-۱۹۵۱) از دانشگاه «استانفورد»؛ کانون یکسال بحث و سمینار در اطراف این کتاب، دیدن کرد. مجدداً در سالهای (۱۹۶۳-۱۹۶۲) یافته‌های خود رادر میزگرد دانشمندان «مرکز مطالعات شرق و غرب» به بحث گذاشت و با کمک تجربه پانزده ساله تازه‌اش در برخی از فصلهای کتاب، سطرهای معینی از متن و بخش مهمی از اسناد و مدارک تجدیدنظر نمود.

اینجانب از معرفی کتاب حاضر به خوانندگان غربی احساس شور و شغف می‌کنم در این کتاب عالم و عامی از غنای بینشی که در یک رشته موضوعات پراهمیت ریشه دارد و نویسنده را به خود مشغول داشته بی‌نصیب نخواهند ماند و نیز بر این عقیده‌ام که خوانندگان هم نویسنده ارجمند را بعنوان کاشف خستگی ناپذیر مرزهای دانش و متفکری که فضیلتش در تحقیق همپای حرکت بی‌وقفه‌اش بسوی شناخته‌های نوین گشته ستایش خواهند کرد.

آرتور فردریک رایت «دانشگاه یل»

دیباچه ویراستار

کتاب استاد ناکامورا مبنای کنفراسهایی بود که در سالهای (۱۹۶۳-۱۹۶۲) در «مرکز مطالعات شرق و غرب» برگزار گردید. در این مرکز، توافق عمومی بر این قرار گرفت که ترجمه «انگلیسی نایاب فعلی شایسته آن است که به صورت قابل فهمتر، جدیدتر و با ویرایش مجدد منتشر گردد. مسئولیت ویرایشی من در جهت تهیه متنی صحیح‌تر و اصلاح شده با ویژگیهای جدید در دانشگاه هاوایی با کمک متفکرین بزرگ و بخش ترجمه‌های پژوهشی مؤسسه طرحهای عالی در «مرکز مطالعات شرق و غرب» و نیز همکاری نزدیک با نویسنده و همکارانمان بخصوص با استاد «کنت کی اینادا» شکل گرفته است. در این میان دیباچه‌ای از اندیشمند برجسته مسائل شرق دور یعنی استاد «آرتور اف.رایت» نیز که از نزدیک با تحوّل تحقیقات ناکامورا آشنایی داشته آمده است؛ همچنین تشویقهای ایشان و استاد «چارلز ای مور» بود که ما را به ویرایش جدید کتاب حاضر واداشت.

چین شناس معروف یعنی استاد «بی. دمیویه» اخیراً درباره اثر ناکامورا گفته: «در این کتاب، هیچ اظهارنظریا فرضیه‌ای بیان نشده مگر اینکه به شکل مناسب

برپایه برخی اسناد و مدارک مندرج در باورقیها قرار گرفته است.» سپس ادامه می‌دهد: «بطور کلی این کتاب همراه با یک مقدمه و نتیجه‌گیری در مورد شرق آسیا، پژوهشی تطبیقی درباره ویژگیهای شیوه تفکر ملت‌های هند، چین، تبت و ژاپن می‌باشد. موضوعات، تحت عناوینی چون «پدیده‌های فرهنگی» بطور وسیع در قالب روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زیبایی‌شناسی، منطق و بیشتر هم‌زبان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند. نوشته‌های کتاب از فضل‌فروشیهای غیرعالمانه به دور بوده و به صورتی زنده و گاه طنزآمیز، اشتیاق خواننده را برای مطالعه زنده نگه می‌دارد... بخصوص بخش ژاپن که نیمی از کتاب را تشکیل می‌دهد، مرا تحت تأثیر قرار داد زیرا این بخش نوعی نقادی ملی به صورتی جامع و دقیق است که نویسنده در مورد کشور خود بعمل آورده به طوری که خواننده متوجه نمی‌شود یک ژاپنی آن را نگاشته است... افسانه «ذهن شرقی» را که در شرق آسیا معروف است به صورت غیرمستقیم و آشکار مورد انتقاد قرار می‌دهد... در طول کتاب ادعای «کلیت اندیشه غربی» نیز از سر پنجه نقادانه وی گریزی ندارد.»

اصلاحات متعدد و اضافاتی که استاد ناکامورا بر اصل کتاب به ژاپنی و در نسخه اول ترجمه انگلیسی آن آورده سبب تغییرات زیر گشته است: بسط یافتن مقدمه، پژوهشهای اخیر راجع به فکر و فرهنگ هند، چین، تبت و ژاپن مورد استفاده قرار گرفته، فصلهای کاملاً جدیدی درباره تبت اضافه شده، فصلهای مربوط به ژاپن صورت بندی تازه‌ای پیدا کرده و فهرستی نیز در پایان کتاب گردآوری شده است زیرا چاپ اول انگلیسی آن فاقد فهرست بوده است. برای فراهم نمودن منابع و مآخذ جدیدتر، اصلاحاتی درباره بخش کتاب‌شناسی انجام شده، عنوانهای بیشتری ترجمه شده و تاریخ نویسندگان و رهبران فکری به تعداد بیشتری مورد بحث قرار گرفته است.

تمایل او به بازنگری حتی در عقاید و تفسیرهای بنیادین حکایت از وسعت

نظر و انعطاف فکری او می‌نماید؛ چنانکه در چاپ جدید کتابش به سنتها و آیینهای «اجتماعی - فرهنگی» و تأثیرات محیطی بیش از خصیصه‌های بارز نژادی، ملی و ذاتی تأکید ورزیده است.

نویسنده کتاب حاضر حق زیادی بر من دارد زیرا وی در زمینه تاریخ اندیشه‌ها، نگرش وسیعی در علایق من ایجاد کرده است. همچنین از نظر ابعاد متعدد فرهنگی و اندیشه عمیق مردمان شرق از نوشته‌های ایشان بهره زیادی برده‌ام. همکاری باچنین دانشمند برجسته‌ای از ژاپن یعنی استاد «هاجیمه ناکامورا» برای من مایه افتخار بوده و در محضر ایشان کسب فیض نموده‌ام.

«فیلیپ پی. وینر»

«مرکز مطالعات شرق و غرب، دانشگاه هاوایی»

«دانشگاه سیتی، نیویورک»

تشکر و قدردانی

به مناسبت انتشار جدید این اثر به زبان انگلیسی، مایه شادی است از همه کسانی که برای تکمیل این کتاب زحمت کشیده‌اند ابراز تشکر کوتاهی بنمایم. این اثر سرگذشت مفصلی داشته است، استاد فقید «کیچی نسوک ایتو» از دانشگاه توکیو که برای پیشبرد مطالعات تطبیقی در زمینه شیوه‌های تفکر ملت‌های گوناگون از طرف وزارت کمیته آموزش ژاپن، مأموریت یافته بود، از من خواست که در این تحقیق بین سالهای (۱۹۴۵-۱۹۴۶) با وی همکاری نمایم. من پیشنهاد او را پذیرفتم. پژوهش را شروع کرده و گزارش‌هایی به این هیئت تسلیم نمودم. از آن زمان مطالعات خود را بر دامنه‌تر ساختم. ابتدا می‌خواستم به تعیین روشی که باید اتخاذ می‌کردم و شکلی که در بردارنده نتایج کارم باشد پردازم. متوجه شدم که اگر با روش شناسی آشنایی کافی نداشته باشم به صحت و درستی مطلوب علمی نخواهم رسید. از این رو به منظور دنبال کردن تحقیق بصورت منسجم، روش‌های زیر را برگزیدم: در صورت امکان با تحلیل اشکال برجسته حکم و استنتاج به تفکیک خصوصیات ویژه شیوه‌های تفکر هر ملت پرداختم که چنین خصوصیتی به اعتقاد من در این طرز بیان به صورت بسیار واضح‌تری آشکار گردیده است. از بحث کردن در مورد آنها به صورت کلی امتناع ورزیده‌ام. اما

گاهی نیز از خصوصیات ویژه‌ای که بدین صورت تفکیک یافته‌اند استفاده کرده‌ام. در نظر داشتم کارم را با کاوشی در پدیده‌های فرهنگی ملموسی شروع کنم که منعکس کننده شیوه‌های اندیشیدن و جریانهای فکری هر ملت هستند. محور اصلی تحقیقات من عبارت بود از مشخص نمودن روشهای ویژه‌ای که بودیسم و منطق هندی از طریق آن به چین، تبت و ژاپن رسیده یا به عبارت دیگر بررسی چگونگی اخذ و اقتباس یک دین و منطق جهانی در قالب ویژگیهای بومی بنابراین در مطالعه شیوه‌های اندیشیدن هر ملت همان روشها را بکاربردم (در رابطه با شیوه‌های تفکر ژاپنی تشخیص دادم ناچار باید به بررسی موضوع آشنایی با آیین کنفوسیوس و تغییر یافتن شکل و محتوای آن در ژاپن نیز پردازم. در هر صورت چون این موضوع در توان بررسی و تحقیق من نیست صرفاً هرازگاهی آن را مورد نظر قرار داده‌ام). مقابله و مقایسه شیوه‌های تفکر غربی عنوان منفکی نبوده و جنبه تکمیلی کارم را تشکیل می‌دهد. در نتیجه در بخشی که به مطالعه روشهای فکری هندیها پرداخته‌ام نسبت به تفاوتهایی که در شیوه‌های فکری ملتهای کهن غرب با هندیان دیده می‌شود دقت خاصی نشان داده‌ام. گرچه هندیها و غربیهای کهن از نظر زبان شناختی و پژوهشهای قوم نگاری با هم ارتباط دارند، لیکن در شیوه‌های فکری هریک از آنان تفاوتهایی وجود دارد. برداشت من در این قضیه اینست که تشریح این تفاوتها مسئله‌ای است که از نظر علمی اهمیت فراوانی دارد. مقصود من از طرح این نکته، مطالعه این تفاوتها در قالب نظریه‌های فلسفی مربوط به فرهنگ آنها نیست بلکه منظورم مطالعه ویژه و کامل خصوصیات خاص شیوه‌های فکری آنهاست که در پدیده‌های فرهنگی و زبان شناختی آنان تجلی یافته است.

هنگامی که دکتر «چارلز بی. فاز»^۱ مدیر بنیاد راکفلر در سال (۱۹۵۰) به توکیو

آمد به توصیه استاد «شونسوکه - تسو - رومی»^۱ ترجمه آزمایشی بخشهایی از این کتاب را که بین سالهای (۱۹۴۸-۱۹۴۹) به ژاپنی منتشر شده بود به زبان انگلیسی آغاز کرد و برای این کار نیز به مؤسسه پژوهشهای فکری توکیو کمک مالی نمود. هیئتی برای ترجمه تشکیل شد و قسمتهای «دیباچه» و «شیوه‌های فکری ژاپنیها» بوسیله اعضای این هیئت ترجمه گردید. مؤلف هنگامی که در ماه سپتامبر سال (۱۹۵۱) بعنوان استاد میهمان در رشته فلسفه به دانشگاه «استانفورد» رفت، جلسه میزگردی از طرف دانشکده جهت بحث در مورد محتوای بخشهای ترجمه شده تشکیل شد که اعضای آن عبارت بودند از: استاد «جان دیوید گوین» در رشته فلسفه، «آرتور اف. رایت» در رشته تاریخ، «نوبوتاکا - ایکه»^۲ در رشته علوم سیاسی، «برنارد جوزف زیگل» در رشته انسان شناسی، «برت آلفرد گرو» در رشته انسان شناسی، «دیوید شپرد نیویسن» در رشته فلسفه چین، «دونالد هربرت دیویدسن» در رشته فلسفه، «توماس کارلایل اسمیت» در رشته تاریخ، و «ویموند کی. واترز» در رشته زبان ژاپنی. این جلسات یک هفته در میان تشکیل می‌شد و گزارش آن بطور منظم در دسترس همگان قرار می‌گرفت. در نتیجه، بعضی از قسمت‌های ترجمه مورد انتقاد و تجدیدنظر واقع می‌شد.

مؤلف پس از آنکه در ماه جولای سال (۱۹۵۲) آمریکا را ترک گفت، «نیویسن» و «واترز» ویرایش دستنویس انگلیسی را که ناتمام مانده بود ادامه دادند. مؤلف برخی قسمتهای فصل مربوط به «شیوه‌های تفکر چینی» را در طول اقامتش در لندن در سال (۱۹۵۲) ترجمه کرد که بعداً بوسیله «رایت» و ویرایش گردید و توسط «کمیتة اندیشه چینی» در شهر «آسپن» کلرادو در دسترس همگان

1-Shunsuke Tsurumi

2- Nobutaka Ike

قرار گرفت. این اثر از طرف کمیسیون ملی ژاپنی سازمان یونسکو و دولت ژاپن به عنوان اولین گام اندیشمندان ژاپنی در جهت ترجمه آثار فلسفی تلقی گردید. انجمن ویرایش که برای همین منظور از طرف کمیسیون ملی تأسیس شده بود جهت آماده کردن مقدمات کار ترجمه، هیئت دبیران را در این امر یاری نمود. سپس مؤلف در بیست و یکم ماه آگوست سال (۱۹۸۵) برای همکاری با این طرح دعوت شد. ترجمه تمام کتاب در ماه ژوئن سال (۱۹۵۹) به پایان رسید و سرانجام در سال (۱۹۶۰) از طرف این کمیسیون با عنوان «شیوه‌های تفکر ملل شرق» منتشر گردید.

اکنون در نظر داریم ترجمه‌ای کاملاً جدید به زبان انگلیسی عرضه کنیم این ترجمه بر اساس متن ژاپنی اصلاح شده‌ای است که بین سالهای (۱۹۶۲-۱۹۶۱) بوسیله شرکت «شون جوشا» در توکیو منتشر گردید.

هنگامی که از آگوست سال (۱۹۶۲) تا ژانویه (۱۹۶۳) در مرکز مطالعات شرق و غرب دانشگاه هاوایی اقامت داشتم متفکرین بزرگ آنجا نظیر «هومر اچ. دابز»، استاد «امریتوس» از آکسفورد، استاد «فیلیپ پی. وینر» رئیس بخش فلسفه دانشگاه سیتی نیویورک و «دایاکریشنا» استادیار دانشگاه «سوگار» هند نسبت به این کتاب اظهار علاقه کرده و به پیشنهاد استاد «مور» گروهی تشکیل شد که بطور منظم جلساتی درباره این کتاب برگزار نماید. اظهار نظرها و انتقادات آنان در بازنویسی این اثر بسیار سودمند بوده است. مساعدت استاد «وینر»، ویراستار مجله «سرگذشت اندیشه‌ها»، که در ویرایش عالمانه، تجربه طولانی دارد بسیار ارزشمند بود. او برای ویرایش، بازنویسی بیشتر قسمتهای آن، آوردن مآخذ در زمینه تفکر غربی، برطرف نمودن اشتباهات چاپی و حذف عبارتهایی که فاقد ارتباط منطقی بودند، اوقات بسیار زیادی را صرف نمود. خانم «آناگورا» نیز در ماشین کردن تمام دستنویس‌های بازنویسی شده «وینر» شایستگی خود را نشان داده‌اند. «وینر»

در آوریل سال (۱۹۶۳) به ژاپن آمد و در طول اقامت دو ماهه خود به همکاری با من در زمینه اصلاحات و بازنویسهای این اثر ادامه داد. استاد «کنت اینادا»، دستنویسها را پس از دریافت موارد اصلاح شده «وینر» با لطف و محبت مورد بررسی قرار دادند. استاد «ریوساکو تسوندا» متخصص پژوهش‌های ژاپن‌شناسی از دانشگاه کلمبیا در امریکا که بعنوان استاد عالی در مرکز مطالعات شرق و غرب اقامت دارد در اختصاص اوقات خود جهت یاری رساندن به ما هیچگونه کوتاهی و مضایقه‌ای نکردند. استاد «والتر مِرر» از مرکز مطالعات شرق و غرب نیز ما را در بخش مربوط به هند یاری نمودند. همچنین از «الکساندر اشیوئر» رئیس مرکز مطالعات شرق و غرب، «ادوارد وایدنر» معاون رئیس مرکز، «مینورا شینودا» رئیس دفتر ترجمه، استاد «وینفیلد. ای. ناگلی» رئیس بخش فلسفه و از همه کسانی که ما را در جهت تهیه دقیق مقدمات و انجام این امر مهم مورد لطف و حمایت خود قرار دادند، سپاسگزاری می‌کنیم. در پایان از استاد «آرتور رایت» در دانشگاه «یل» که با فرستادن مقدمه جدیدی برای چاپ حاضر، اینجانب را غریق محبت و احترام خود کردند، تشکر قلبی می‌نمایم بدینوسیله، قدردانی و سپاس خود را به اندیشمندانی ابراز می‌دارم که بدون مساعدت و یاری آنان، انتشار این اثر میسر نمی‌گشت.

هاجیمه ناکامورا

ژوئن ۱۹۶۳

مقدمه

شیوه‌های تفکر ملل شرق آسیا

امروزه دلبستگی و تعلق ما به جهانی واحد بیش از گذشته احساس می‌شود. در عین حال، تأکید بر این واقعیت آشکار نشان می‌دهد فرد همان گونه که از جریان پرشتاب رویدادهای جهانی تأثیر می‌پذیرد بشدت زیر نفوذ شیوه‌های زندگی و تفکر «فرهنگی - ملی» خود نیز قرار دارد. مشهور است ژاپن به دنبال «اصلاحات میجی»^۱ در سال (۱۸۶۸) تمدن غرب را ماهرانه و با سرعتی کمتر از صدسال اقتباس کرده و در خود جذب نمود. این پذیرش با دقت و حوصله انجام گرفت و از نقطه نظرهایی به نفع آنان تمام شد. اینک آیا می‌توان گفت درواقع این انتخاب بطور کامل مورد پذیرش قرار گرفته است. چنین تصویری درباره ملل بزرگ آسیا نظیر چین و هند دور از واقعیت است. زیرا در طی قرن‌ها، به رغم داشتن روابط نزدیک با غربیها، گرایش به صنعت و سرمایه‌داری در بسیاری از زمینه‌ها نتوانسته جایگزین روشهای سنتی آنان گردد. از این رو جای تعجب نیست که تجلیات زبانی، باورها، آیینهای مذهبی و سایر عوامل به آسانی تغییر نیابند. اندیشه غربی از ابتدای ورود به این سرزمینها در میان طبقه‌های تحصیل

1- Meiji Restoration

کرده، بعنوان قسمتی از رشد و پرورش عمومی آنان، به شکل نظری نسبتاً خوبی درک شده است. ولی اندیشه غربی بطور مسلم بر رفتار عملی و محسوس بسیاری از این ملتها تسلط کامل نیافت. چگونه می‌توان این نکته را توجیه نمود؟ این پدیده‌ها را صرفاً نمی‌توان با عنوانهایی نظیر «عقب افتادگی فرهنگی»، «ملتهای عقب افتاده» یا «توسعه نیافتگی آسیایی» رها کرد، بلکه باید به جای آن، پاسخ را در ویژگیهای فرهنگی و روشهای دیرین اندیشه این ملتها جستجو نمود.

از دیرزمان، گرایش به این طرز تفکر که بین شرق و غرب، «نظامی دوارزشی»^۱ حاکم است وجود داشته مبنی بر اینکه شرق و غرب دو مجموعه از ارزشهای فرهنگی متضاد هم با عنوان «شرقی و غربی» هستند. به این ترتیب، روش تفکر شرقی را با عنوانهایی نظیر «معنوی»، «درون گرا»، «ترکیبی» و «ذهنی» مشخص کرده در حالیکه، طرز تفکر غربی را با عناوینی چون «مادی گرا»، «برون گرا»، «تحلیلی» و «عینی» معرفی کرده‌اند. هم اکنون این گونه توضیح و برداشت سطحی از سوی شرق و غرب رد شده و فرهنگ آنان، تنوع و پیچیدگی بسیار زیادی یافته است. اگر بخواهیم مفهوم این اصطلاحات را دریابیم با این واقعیت مواجه می‌شویم که هریک از آنها معجونی است که شامل مفاهیمی گوناگون و دقیق‌تر می‌باشد. برای نمونه، تمدن عبرانی و تمدن یونانی در میان عناصر تشکیل دهنده تمدن غرب، تفاوت‌های بارزی با یکدیگر دارند. بعلاوه می‌توان تمدن حاصل از آمیزش این صفات موروثی را به دوره‌های کهن، قرون میانه و عصر حاضر تقسیم نمود بطوری که هریک دارای ویژگیهای خاص خود باشند. بعلاوه تمدن معاصر غرب در هر سرزمینی، خصوصیات متفاوتی یافته است. در نتیجه، بدون درک کامل این تفاوتها، اینکه به درستی بتوان در مورد شیوه‌های فکری غربی‌ها به قانونهایی کلی دست یافت، غیرممکن می‌باشد. در مورد ملتهای

شرقی (۱) نیز ابتدا باید به توضیح شیوه‌های خاص فکری فرهنگهای گوناگون آنان پرداخت.

در مورد فرهنگ ملل شرق، چنانچه خواستار نتیجه‌گیریهای کلی باشیم باید نتایج خود را در مورد اطلاعات موجود در قالب فرضیه‌ای تجربی ارائه دهیم که بر پایه مطالعات تطبیقی قرار داشته باشد. اگر قبل از مطالعه تک تک فرهنگها بخواهیم به نتیجه‌ای دست یابیم در آن صورت کلیه نتایج بدست آمده، شتاب‌گرانه و جزمی خواهند بود. بنابراین برای مطالعه شیوه تفکر ملل شرق، نخست لازم است روش فکری آنان را به طور جداگانه بررسی نمائیم و به‌رحال بررسی تمامی ملل شرق از دید عملی در این عصر امکان‌پذیر نیست. هند، چین، تبت و ژاپن محورهای اصلی پژوهش ما در این تحقیق هستند زیرا منطق سنتی آیین بودا، هر چند بطور ناقص، در این کشورها وجود داشته است. این مطالعه از هند آغاز شد و در هریک از سه سرزمین دیگر بطور مستقل رشد و توسعه یافت. اعتقاد من اینست که تفکر سایر ملت‌های شرقی نیز تقریباً با شیوه‌های فکری کشورهای نامبرده مشترک است. به روشنی می‌توان دید کشورهای سیلان، برمه، تایلند و هند و چین غربی (شامل کامبوج و لاوس) به هندوستان شباهت دارند. آسیای مرکزی و مغولستان مانند تبت (منظور تبتی است که هنوز نظام کمونیسم را نپذیرفته بود) هستند. فرهنگ منچوری، کره و هندوچین شرقی (ویتنام) نیز به چینها شباهت دارد. به این ترتیب در واقع، بررسی دقیق روشهای فکری چهار کشور فوق، مطالعه بانفوذترین کشورهای شرقی به حساب می‌آید. از این رو، فقط با چنین تحقیقی می‌توان در مورد شیوه‌های فکری ملل شرقی به یک دیدگاه کلی دست یافت.

۱- تبت در سال (۱۹۵۰) مورد حمله نظامی چین کمونیست قرار گرفت. در سال (۱۹۵۹) قیام ملی آنان توسط نیروهای چینی سرکوب شد و در سال (۱۹۶۵) نوعی حکومت خود مختار کمونیستی از طرف دولت چین به آنان داده شد. (webster Geography) [مترجم]

شیوه‌های تفکر و اصطلاحات دیگر

ابتدا جهت بدست دادن توضیحی برای مسائل فوق به تعریف مفاهیم بکاررفته در این نوشتار می‌پردازیم.

(۱) «قواعد منطق» که سابقاً «قوانین فکر» نامیده می‌شد، آن دسته از قوانین صوری و روشنی هستند که توسط منطق دانان مطرح شده‌اند. اگر این قواعد را تفسیر نماییم، معمولاً نتایج معتبر و کلی بدست می‌آید یعنی فرضیات حقیقی به نتایج حقیقی تبدیل می‌شوند. در منطق سنتی، اولویت ویژه‌ای به «قوانین این همانی»، «تناقض» و «قانون طرد شق ثالث» داده می‌شود. ولی سایر نظامهای منطقی، قوانین دیگری را مطرح می‌کنند. قواعد منطق، بیانگر چگونگی تفکر مردم نیست. بنابراین، کتاب حاضر که درباره منطق نگاشته نشده از دیدگاه صوری و منطقی به بررسی تفکر نمی‌پردازد ولی مسلماً این یک واقعیت تاریخی است که بعضی از ملتها در دوره‌های مشخصی، نظامها و قواعد منطقی را پذیرفته، آن را سامان بخشیده و ترویج کرده‌اند. تنها با کمک این واقعیت است که می‌توان نتایجی را درباره کیفیت و چگونگی تفکر مردم کشف و استخراج نمود. این کتاب صرفاً به این معنی به بررسی قواعد منطق و نظامهای منطقی به عنوان محصول فرهنگی تفکر نظری می‌پردازد.

۲) عبارت «شیوه‌های تفکر» به تفکر افراد باز می‌گردد و خصوصیات بارز عاداتِ فکریِ فرهنگی که به آن تعلق دارند بوسیلهٔ همین شیوه‌ها مشخص می‌گردد. عبارت شیوه‌های تفکر چنانکه در این کتاب بکار رفته، نشان دهنده روشهای فکری در مسائل عینی و تجربی است که امکان دارد در موارد متعددی، بحثهایی نظیر احکام ارزشی، مسئله ارزشها در علم اخلاق، دین، زیبایی شناسی و سایر زمینه‌های مربوط به علوم انسانی را دربر گیرد. فردی که در یک فرهنگ خاص می‌اندیشد، نیازی به آن ندارد که نسبت به شیوهٔ تفکر خود، اطلاع و آگاهی داشته باشد. بهر صورت، روش فکری او در حقیقت بوسیله عاداتها، و نگرشهای فرهنگی خود در هنگام ایجاد رابطهٔ فکری با دیگران شکل می‌گیرد. در متن حاضر، عبارت شیوه‌های تفکر بعنوان موضوع اصلی بحث مطرح شده است. ممکن است تمامی افراد یک گروه یا یک جامعه در مورد پاره‌ای مسائل منطقی یا تخصصی به یک شکل بیندیشند ولی در موضوعات بی‌قاعده یا غیرفنی که مربوط به تجربیات روزمره هستند، الزاماً به یک شیوه نمی‌اندیشند و به همین خاطر صرفاً گرایش عمومی و مشترک تفکر آنان را می‌توان ترسیم نمود. بدین طریق با توجه به اینکه فرد احتمالاً کمی متفاوت با دیگران فکر می‌کند، نوشته حاضر فقط گرایشهای برجسته ملتها را خاطر نشان می‌سازد.

۳) بدنبال تعریفی که برای شیوه‌های فکری بیان نمودیم، این احتمال نیز وجود دارد که هر متفکری یک نظام منسجم و خود آگاه فکری از خود نشان دهد. ما این عرف و نظام را، «نظام فکری» می‌نامیم مثلاً در الهیات یا فلسفه، هر نظام سامان یافته و منسجمی، «نظام فکری» به حساب می‌آید. به چنین نظامهایی فقط مواقعی توجه می‌کنیم که بر شیوه‌های فکری غالب مردم در کشورهای شرق دور تأثیر داشته یا منعکس کننده آنها باشد.

شیوه‌های تفکر و موضوع زبان

در بررسی و مطالعه روش فکری ملتها، اولین رهنمود را در زبان آنان می‌یابیم. زبان در حیات فرهنگی یک ملت، نقش بنیادی دارد و چنان پراهمیت است که وقتی یک نظام خاص زبانی پدید می‌آید گویی ملت نوینی ظهور کرده است. وجود یک زبان و فرهنگ مشترک، معیاری برای تعیین هویت یک ملت محسوب می‌گردد.

گرچه همه ملتها به فعالیتهای زبانی می‌پردازند لیکن تاکنون یک زبان جهانی را اختیار نکرده‌اند و در نتیجه تا بحال، اجتماعی با یک زبان بین‌المللی تحقق خارجی نیافته است. تا بحال چندین زبان بین‌المللی ابداع شده و برخی از آنها در روابط و مناسبات جهانی مورد استفاده قرار گرفته است. تنها کسانی از این زبانها استفاده می‌کنند که در هنگام روبرو شدن با تعارض زبانهای گوناگون موجود، خواستار غلبه بر چنین آشفتگی و تعارضی هستند. در یک کلام، این زبانها ساخته‌های مصنوعی خاصی هستند.

صورت‌های بیانی زبان در ضمیر آگاه مردم، معیارهایی می‌گردد تا فعالیتهای فکری را از نظر روانی بصورت الگویی ثابت در آورده و این فعالیتها را به یک نتیجه‌گیری سوق دهد. بنابراین، اشکال ویژه‌ای، بخصوص دستور زبان و مهم‌تر، ساختمان نحوی زبان، که تأثیر زبان معینی را نشان می‌دهد، بیانگر روشهای آگاهانه تفکر مردمی است که به آن زبان سخن می‌گویند و بعلاوه شیوه‌های فکری آنان را بطور کامل روشن می‌سازد.

آیا عقاید فلسفی یا تفکر سنتی با زبان رابطه‌ای دارد؟ در محافل اندیشمندان

غربی مدّتی بحثهای بسیاری راجع به رابطه صورتهای زبانی و شیوههای تفکر انجام گرفته است. بسیاری از اندیشمندان (۲) معتقدند بین این دو، تشابه و رشد موازی وجود دارد. البته کسانی (۳) هم هستند که چنین ارتباطی را به کلی رد می‌کنند یا برای آن اهمیتی قائل نمی‌شوند. این اواخر، بخصوص در امریکا، بحث رابطه زبان و عمل براساس ارتباط اجتماعی به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی مطرح شده است.

باتوجه به اینکه نظریه‌های متعددی درباره رابطه صورتهای زبانی و شیوه تفکر وجود دارد، در کتاب حاضر از این فرضیه کلی پیروی شده که بین آن دو از نظر تشابه و رشد موازی، رابطه نزدیک و متقابلی وجود دارد یعنی زبان، تجلی آوایی، نوشتاری و رفتاری آن مفهومی است که در جریان فعالیتهای فکری پدید آمده است.

اگر بین فعالیتهای زبانی و تفکر چنین رابطه نزدیکی وجود داشته باشد، تحقیق درباره صورتهای زبانی بعنوان کلیدی برای مطالعه صورتها و شیوههای تفکر، ضروری و ارزشمند است. در زمینه تعیین اختلاف روشهای فکر ملت‌های گوناگون، مطالعاتی صورت گرفته است. در این مطالعات از تفاوت‌های اشکال ساخت دستوری زبانها به عنوان کلیدی برای یافتن تفاوت شیوههای تفکر ملل مختلف استفاده شده است. مثلاً «ویلهلم فون هومبالت» عقیده داشت که می‌توان از طریق مطالعه پرسشهایی نظیر: «در هر زبان، شکل معینی از ساخت دستوری چگونه بکار می‌رود؟ وضعیت دستوری این ساختار چیست؟ رابطه این ساخت با صورتهای دستوری دیگر چیست؟» به بررسی تفاوت جنبه‌های ساختمانی زبانهای مختلف پرداخت و به عنوان نمونه درباره قضیه «تثنیه»^۱ تحقیق نمود. (۴)

بنابراین، با استفاده از این روش به عنوان یک راه حل، می‌توان دربارهٔ مسئله صورتهای فکری یک ملت دست به پژوهشهایی زد. در همین زمینه یکی از چین شناسان بنام «گرانیت»^۱ گفته است: «همان طوری که با پژوهشهای زبان شناختی می‌توان به تجزیه و تحلیل عملکرد انتقال اندیشه‌ها در زبان پرداخت به همان طریق تحلیل اصول هدایت فکر نیز می‌تواند صحت و سقم ابزار بیان خود را روشن سازد» (۵) او با استفاده از روش بررسی تحلیلی زبان چینی کوشید روشهای تفکر مردم چین را بطور کلی تشریح نماید.

هدف ما در این اثر، انجام تحقیقی پردامنه درباره مهم‌ترین ملل شرق است. ما در بررسی و مطالعه این ملتها از شیوه «گرانیت» در امر تحقیق استفاده می‌کنیم. (۶) روش ما در این کتاب، این است که ابتدا شکلهای گوناگون نحوهٔ حکم و استنتاج این ملتها را به عنوان راه حل‌های اصلی در روش فکری آنان بررسی نموده و سپس بکوشیم با تحلیل پدیده‌های گوناگون فرهنگی مربوطه، شیوه‌های تفکر آنان را روشن سازیم در زمینه اهداف پژوهش تطبیقی، بودیسم که پدیده فرهنگی مشترک همه آنهاست، اهمیت ویژه‌ای یافته است.

شیوه‌های تفکر و موضوع منطق

گرچه شکلهای بیان زبانی، مسائل مختلفی را پیش می‌کشند و با توجه به اینکه در متن حاضر به شیوه‌های فکری پرداخته‌ایم، جا دارد برای اشکال حکم و استنتاج اهمیتی قائل شویم زیرا برای جریانهای فکری، صورتهای مهمی هستند. اکنون بهتر است پرسشهایی نظیر چگونگی تنوع اشکال و استنتاج و کیفیت

طبقه‌بندی آنها را موکول به بعد نمائیم زیرا این پرسشها در واقع مسائل مربوط به منطق هستند. (۷) از این رو، گرچه بررسی دقیق ویژگیهای خاص شیوه‌های فکری هر ملت با در نظر گرفتن همه صورتهای بیانی حکم و استنتاج بطور تک‌تک مطلوب است، با این وجود تا جایی که به مسئله طبقه‌بندی آنها مربوط می‌شود، واقعیت روشن این است که محتوای منطق از این نظر هنوز بطور قطعی تثبیت نشده است. میل دارم برای نشان دادن این موضوع صرفاً برخی از احکام و استنتاجهایی را مورد بررسی قرار دهم که نقش زیربنایی و یا شکل خاصی دارند.

ابتدا در مورد احکام، اساسی‌ترین و ساده‌ترین شکلها مانند «احکام این همانی»، «احکام رده‌بندی»، «احکام استنتاج» و «احکام وجودی» را مورد توجه قرار می‌دهیم. (۸)

مسئله «احکام غیرشخصی» در منطق غربی در سطح وسیعی مورد بحث قرار گرفته اما قضایایی مانند «باران می‌آید» که در غرب به عنوان قضایای غیرشخصی در نظر گرفته می‌شوند در ژاپن و چین به علت اختلاف صورتهای زبان شناختی، غیرشخصی محسوب نمی‌شوند. بعلاوه در زبان هندی کهن که از نظر اشکال زبان شناختی هم سنگ زبانهای اروپایی است، عبارت فوق در بیشتر اوقات یک حکم غیرشخصی به حساب نمی‌آید بلکه حکمی است که به همراه یک موضوع بیان می‌شود. («باران می‌آید» مساوی است با Devo Varsati «یعنی خدای باران، علت باریدن است») در نتیجه، چون این مسئله باید ابتدا مورد بحث منطقی قرار گیرد که: «حکم غیرشخصی را چگونه طبقه‌بندی کنیم؟»، مقایسه‌های صورتهای زبان شناختی زبانهای گوناگون که مربوط به حکم غیرشخصی باشند در این اثر همچون عنوانی مستقل در نظر گرفته نشده بلکه تنها به عنوان توضیح رابطه زبان و منطق بررسی خواهند شد. دیگر اینکه در سالهای اخیر، منطقیون متعددی وجود داشته‌اند که بر «حکم اضافی»^۱ (بیان اضافی)^۲ تأکید ورزیده‌اند. (۹)

بهرحال، تا اندازه‌ای که دیدگاه اندیشمندان نسبت به معنی مفاهیم «احکام اضافی» تغییر می‌یابد، این احکام بی‌آنکه با هم بیایند یا تحت عنوان مستقلی بررسی شوند تنها در هنگام ضرورت مورد بحث و دقت نظر قرار می‌گیرند.

دیگر اینکه در میان شکل‌های گوناگون استنتاج، میل دارم توجه شما را به اشکال بیانی ساده‌ی استنتاج جلب نمایم سابقاً این مسئله در منطق غربی تحت عنوان «قیاس» بررسی می‌شد. ولی در زندگی روزمره، غالباً یک نتیجه را تنها با اقامه فرضی به صورت: «الف پس ب» نشان می‌دهیم. بعلاوه باید به بهم پیوستن چند استنتاج هم توجه نمود. به هر حال قیاس مرکب که قیاس‌های تام را با هم قابل جمع می‌سازد در واقع خیلی کم به کار می‌رود و تقریباً در همه شرایط شکلی از آن بکار می‌رود که قیاس‌های کوتاه شده را به هم پیوند می‌دهد. این مسئله در منطق صوری «قیاس مرکب مفصول النتائج» یا «برهان پیوسته» نامیده می‌شود. البته به چگونگی استفاده ملتهای مختلف از این استنتاجها نیز خواهیم پرداخت. (۱۰) و نیز آن دسته از اشکال بیانی را که به صورت روشن و خاص، ویژگیهای برجسته شیوه‌های فکری مردم معینی را نشان می‌دهند بررسی خواهیم نمود اما گاهی منطق می‌تواند مطلب را بصورت بهتری مطرح کند، خواه مردم این مطلب را خود پدید آورده یا اقتباس کرده باشند. از آنجایی که نام اصلی منطق با توجه به (کلمه = Logos) معنای «مهارت» می‌دهد شیوه‌های تفکر که ناخودآگاه در زبان تجسم یافته‌اند احتمالاً در منطق مشخص می‌گردند و بعلاوه ممکن است به شکلی منظم و منسجم ترسیم شوند. منطق به این معنا یکی از مهمترین کلیدهای مطالعه خصوصیات روشهای فکری یک ملت بحساب می‌آید. از این رو با مطالعه آثار منطق شرق و مقایسه همزمان آن با منطق غرب، توانایی شناخت برخی از

1- Judgment of Relation

2- Relational Statements

خصوصیات شیوه‌های آگاه فکری مردمان گوناگون شرق حاصل می‌گردد. اساساً منطق شرق در هند بوجود آمد ولی هنگامی که به تبت، چین و ژاپن رسید به شکل‌های مختلفی مطالعه شد و در هر سرزمین، تغییرات چشمگیری پیدا کرد. گرچه منطق باید جهانی‌ترین شکل دانش باشد اما به عنوان واقعیت تاریخی به هیچ وجه از طریق زبانی جهانی به این ملتها انتقال نیافته و بیان نشده است. طبیعی است خصوصیات ویژه روشهای فکری که در هر کشوری، گوناگون است در تفاوت‌های متقابل الگوهای بومی یا وارداتی منطق منعکس می‌گردد و این هنگامی است که الگوهای وارداتی با ساختمان زبان معینی پیوند یابد. باید توجه نمود افرادی که به منطق تسلط داشته و واقعاً از آن بهره‌مند می‌شوند، طبقه تحصیلکرده و فرهیخته هر ملت هستند. برخی از قشرهای تحصیلکرده هر اجتماعی در مسیر هماهنگ با منطق می‌اندیشند و علم منطق در بیان منظم محتوای فکری آنان، حکم ملاک و معیاری را پیدا می‌کند. (۱۱) به رغم این واقعیت که توده‌های مردم هر روز بطور پیوسته از زبان استفاده می‌کنند ولی استفاده آنان از صورتهای بیان منطقی، تقریباً از بین می‌رود. در نتیجه این که بگوییم منطق، شیوه‌های فکری هر ملت را در مقایسه با صورتهای زبان شناختی به یک نسبت تنظیم می‌کند، نادرست است. این نوع اعتقاد که استنتاجهای حاصله از بررسی نظامهای منطق گذشته بطور مستقیم برای تمامی مردمی که این منطق را مطالعه می‌کنند قابل کاربرد است، غیرممکن می‌باشد. اگر بخواهیم منطق را به عنوان کلیدی برای بررسی روشهای فکری ملتی خاص در نظر بگیریم، ملاحظه چنین واقعیهایی ضرورت دارد. مقایسه نظامهای منطق شرق و غرب، خود مسئله قابل توجهی است و از نظر مطالعه و پژوهش عنوان مستقلی محسوب می‌گردد. از آن جایی که در این اثر، بحث کردن درباره این مسئله بطور کامل امکان پذیر نیست ولی بطور کلی تا آن اندازه که صرفاً با روشهای فکری ملتها ارتباط پیدا می‌کند به آن خواهیم پرداخت.

شیوه‌های فکری و پدیده‌های فرهنگی

اکنون هم نه به نظامهای منطقی و نه به پرسشهای فلسفه تطبیقی می‌پردازیم (۱۲) زیرا باید در مطالعه شیوه‌های فکری یک ملت به آن دسته از روشهای فکری توجه کرد که از سوی اکثریت آنان، پذیرفته شده است. در چنین اقدامی، اولویت با این است که شیوه‌های ویژه فکری هر فیلسوفی را بطور جداگانه در نظر بگیریم مسلماً هر فیلسوفی هر قدر هم بزرگ باشد تحت تأثیر حوادث زمان و مکانش، شکل خاصی پیدا می‌کند، بعلاوه، تفکر او به عنوان عنصری از یک جامعه خاص ناگزیر با اندیشه فلسفی دیگران، پیوند می‌یابد. بنابراین روشهای فکری فلاسفه بطور کامل از آداب و رسوم ملی و تاریخی رهایی پیدا نمی‌کند.

از سوی دیگر، یک فیلسوف بزرگ در اندیشیدن معمولاً از شیوه‌هایی استفاده می‌کند که با روشهای فکری ملتی که او را پرورده تفاوت دارد و در حقیقت بیشتر به همین خاطر، بزرگ شمرده می‌شود. بنابراین، به شیوه‌ها یا الگوهای فکری فلاسفه منفرد در صورت لزوم بطور کلی اشاره می‌گردد. در هر صورت، تحقیق در اینکه روشها یا الگوهای فکری اکثریت فلاسفه کشور مورد نظر، نشان دهنده تمایلات و گرایشهای مشترک معینی است، درست و بجا خواهد بود.

از طرف دیگر، در بررسی شیوه‌های فکری یک ملت، گفته‌های ویژه مشهور، ضرب المثلهای، ترانه‌ها و آوازها، اسطوره‌ها و فرهنگ عامیانه آنان را مورد بررسی و مطالعه قرار خواهیم داد. بطور کلی، گنجاندن گفته‌ها و اصطلاحات رایج حتی آنچه در نزد فیلسوفان رسمی یافت می‌شود در این پژوهش بی‌مورد نخواهد بود. به هر صورت باید در تعیین اینکه چه اصطلاحات متعددی بین مردم، جنبه جهانی دارد و

چه گفته‌هایی صرفاً جنبهٔ ملی دارند، دقت و احتیاط زیادی به خرج داد. بعلاوه، عواملی نظیر اسطوره‌های متون مذهبی، هنرها (شامل موسیقی، نقاشی، معماری و غیره) و آثار ادبی را باید در این پژوهش، منابع مهمی به حساب آورد. از آنجاییکه این اسناد و مدارک در میان همهٔ ملتها فراوان یافت می‌شوند، باید اسنادی را به عنوان موضوعات منبع انتخاب کرد که مردم مورد نظر به آنها با دیده احترام خاصی می‌نگرند. آثاری که مورد احترام عمیق مردم نیستند گرچه از نظر محققان معاصر جالب باشند در تعیین شیوه‌های مشترک فکری یک ملت، اهمیت ناچیزی دارند. لیکن از سوی دیگر، آثاری که توسط بیگانگان نوشته می‌شوند و در بر دارندۀ دیدگاههای نقادانه نسبت به روشهای فکری مردم یک کشور هستند به خاطر آشکار نمودن تفاوت‌های موجود بین روشهای فکری دو ملت، منابع مهمی بشمار می‌روند حتی اگر آن مردم از این نوشته‌ها کاملاً بی‌خبر باشند.

شیوه‌های تفکر آنگونه که در الگوی اقتباس فرهنگ بیگانه مشهود است

محقق امروزی در مورد شیوه‌های فکری ملتها با روش پژوهش تطبیقی به نتایج دست می‌یابد. دیگر اینکه، پژوهش او در قالب اشکال زبان شناختی و منطق صورت می‌گیرد و پدیده‌های کلی و فرهنگی در این میان، مقدمات چنین پژوهشی را فراهم می‌سازند. به هر حال در مورد ملتها در جریان تاریخشان، شواهدی وجود دارد که بطور روشن دلالت بر اختلاف شیوهٔ فکریشان از دیگر ملتها می‌کند. این بینش و برداشت باشیوه‌ای که یک ملت از طریق آن، روشها یا الگوهای فکری دیگر ملتها را اخذ می‌کند، بوجود می‌آید. روی هم رفته، هر ملتی به طور مستقیم به اخذ روشها یا شیوه‌های فکری فرهنگ دیگر نمی‌پردازد بلکه روشهای غیر خودی

را مورد نقادی قرار می‌دهد، عناصر آن را گلچین می‌کند و در جریان اقتباس نیز آن را به شکلی که مناسب حالش باشد، در می‌آورد. در این جریان، ویژگیهای شیوه فکری هر دو ملت به وضوح آشکار می‌گردد. در مورد مسئله تبادل و تأثیر و تأثر فرهنگها، تحقیقات فراوانی صورت گرفته اما این تحقیقات بطور عمده از دیدگاه تاریخی و واژه‌شناسی بوده است. این موضوع از دیدگاه شیوه‌های تفکر به اندازه کافی مورد تفحص قرار نگرفته است. ما در کتاب حاضر به بررسی این قضیه خواهیم پرداخت.

با توجه به دیدگاه شیوه‌های فکری، در میان پدیده‌های گوناگون گسیختگی فرهنگی، پذیرش یک دین جهانی ظاهراً در شناخت ویژگیهای روش فکری یک ملت راه حل بسیار ارزشمندی را در اختیار ما قرار می‌دهد. مردم چگونه یک دین جهانی را انتخاب می‌کنند و به چه شکلی آن را تغییر می‌دهند؟ شکی نیست که اکنون آیین بودا متداول‌ترین دین آسیاست. (در مورد ژاپن، آیین کنفوسیوس را نیز باید در نظر گرفت.) مطالعه و بررسی اینکه این ملتها، آیین بودا را چگونه در جهت شرایط خود تغییر داده‌اند برای شیوه‌های خاص فکری ملت‌های شرق، اهمیت کلیدی دارد. در مورد گسترش آیین بودا (یا به تعبیر مردم، اقتباس آن) مطالعات وسیعی صورت گرفته است. این مطالعات نیز اساساً از دید تاریخی و واژه‌شناسی بوده و این طور به نظر می‌رسد که موضوع به هیچ وجه از نظر شیوه‌های فکری مطالعه نشده است. این همان نکته‌ای است که مایل هستیم آن را به صورت خاصی مورد بررسی قرار دهیم.

نظامی که شیوه‌های تفکر ملت‌های گوناگون شرق بر مبنای آن بررسی می‌گردد

نظرم در این قسمت، پی‌گیری این پژوهش بر طبق روش‌شناسی خاصی است که قبلاً درباره آن سخن گفتیم. در مطالعه هر یک از ملت‌های شرق به روشن نمودن خصوصیات شیوه‌های فکری آنان آنگونه که در قالب‌های بیانی ساده‌ترین احکام و استنتاج‌ها قابل تشخیص هستند می‌پردازیم. این خصوصیات در رابطه با شیوه‌های فکری مردم، اصولی‌ترین ویژگی‌ها هستند. سپس به بررسی روش‌هایی می‌پردازیم که این شیوه‌های خاص فکری در رابطه با پدیده‌های فرهنگی (به ویژه راه و روش پذیرش آیین بودا) از آن طریق جریان می‌یابد. این پدیده‌ها یقیناً با خصوصیات قابل تشخیص در طرز بیان احکام و استنتاج‌های ساده رابطه‌ای دارد که بر پایه روان‌شناسی اجتماعی استوار می‌باشد. تحقیق و مطالعه ما به بررسی چنین ارتباطی می‌پردازد.

در مطالعه خصوصیات شیوه‌های فکری مردم مشرق زمین، این مسئله درباره نظام خاصی مطرح می‌شود که با برخی ملت‌ها ارتباط پیدا می‌کند. به عقیده من، مطالعه هند، چین و ژاپن به صورت مذکور از بهترین ترتیب تاریخی برخوردار است. از آنجایی که هندیها نیز به عنوان شاخه‌ای از آریاییها با نژاد، زبان و فرهنگ غربیها (هند و اروپایی) پیوند دارند، ابتدا این دو گروه را باهم مقابله کرده و تفاوت‌های آنها را از نظر شیوه‌های فکری بیان خواهیم کرد. سپس به چین‌ها می‌رسیم که در اصل، ملت کاملاً متفاوتی هستند. در پایان نیز به ژاپن می‌رسیم که از نظر فرهنگی زیر نفوذ هند و کشور چین بوده است. (توجه کنید بر

خلاف آن، هند قدیم از ژاپن تأثیر فرهنگی نگرفته و فقط مقداری از چین تأثیر گرفته است) همچنین ناگزیر هستیم ابتدا به هند و کشور چین بپردازیم حتی اگر بحث ژاپن را شروع کرده باشیم از این رو، رعایت چنین ترتیبی، حاصل دقت و توجه عمل بوده است. بعلاوه گرچه تبت از نظر سیاسی یا اقتصادی، منطقه مهمی نیست اما از نظر شیوه‌های تفکر باید مورد توجه قرار گیرد زیرا منطق هندی در این سرزمین با بیشترین استقبال مواجه شده است. در نتیجه به روش فکری تبتیها نیز توجه یکسانی شده است. هم چنین باید خاطر نشان کرد که منظور از چینها در این کتاب، قوم «هان» می‌باشد. ملت چین، مفهوم سیاسی است در حالی که چینها و تبتیها مفاهیم فرهنگی هستند. در بررسی شیوه‌های فکری چینها و تبتیها حتماً باید این موارد از هم متمایز گردند.

پدیده‌های گوناگون فرهنگی و شیوه‌های تفکر ملتهای شرق آسیا

آیا در شیوه‌های فکری ملل شرق به رغم تنوع فرهنگی آنها، خصوصیات مشترکی یافت می‌شود؟ در ژاپن نیز اغلب گفته می‌شود مثلاً فلان خصوصیت، شرقی است. (۱۳) به هر صورت، نظام دو ارزشی شرق و غرب مورد اعتراض و تردید قرار گرفته و به شدت رد شده است. (۱۴)

برتراند راسل می‌گوید انسان همواره با سه تضاد اصلی درگیر بوده است: (۱) با طبیعت، (۲) با انسانهای دیگر (۳) با خویشتن. (۱۵) «هوستون اسمیت» با بهره‌گیری از این طبقه‌بندی می‌گوید: این سه تضاد را تقریباً می‌توان به عنوان مسائل طبیعی، اجتماعی و روان شناختی انسان به حساب آورد. آیین‌های بزرگ فرهنگی موجود نیز به سه بخش چین، هند و غرب تقسیم می‌شوند. اگر این گونه تصور نماییم که

آینه‌های سه گانه فوق هر کدام به بیان اهمیت یکی از مسائل اساسی بشر می‌پردازد، شناخت و ارتباط دادن نگرش‌های برجسته و ممتاز سه آیین نامبرده با یکدیگر آسان‌تر می‌گردد. بطور کلی، غرب به مسئله طبیعی، چین به مسئله اجتماعی و هند به موضوع روان شناختی اهمیت داده‌اند. (۱۶) اکنون معروف است آسیا چندین حوزه فرهنگی را در بر گرفته است. اما متأسفانه هنوز، اصطلاح خاور یا شرق به کار می‌رود و گویا مقصود غربیها این است که کشورهای شرقی، فرهنگ مشترکی دارند.

بهرتر است در مفهوم این اصطلاح، کاوش و تفحص بیشتری نماییم اول این که عموماً می‌گویند در شرق، موجودیت فردی انسان بطور کامل شناخته نشده و فرد تابع کلیات است. برای نمونه، هگل معتقد است خداوند یا وجود مطلق در شرق از خصیصه «کلیت» برخوردار است.

اصول بنیادین ادیان گوناگونان شرق، بر این پایه استوار است که ذات مجرد به نفسه عین حقیقت است و فرد به خودی خود دارای هیچ ارزشی نیست و تا زمانی که تنهاست، شایستگی کسب هیچ ارزشی را ندارد مگر وجودی که (وجود مطلق) ریشه در خود و برای خود دارد و این که فرد صرفاً زمانی شایسته و مستعد دست یافتن به ارزش حقیقی است که خود را به ذات و جوهر مجرد پیوند دهد، از خود بریده شود و در گوه‌رجان حل گردد. (۱۷)

او با توجه به تفاوت اندیشه‌های شرق و غرب می‌گوید: بر عکس در آیین یونانی یا دین مسیحیت، فرد از آزادی خود، آگاهی دارد و ما نیز باید این گونه بیندیشیم به هر صورت، به نظر او در فلسفه شرق، «نفی متناهی امری واقعی است». اما این نفی بدان معنی است که هر فرد، آزادی خود را در پیوستن با آنچه

اصالت دارد به دست می‌آورد.

هگل از آثار کلاسیک شرق، اطلاع اندکی داشت و آن هم از راه مطالعه منابع ترجمه شده به دست آمده بود. به هر حال، امروزه در غرب افراد زیادی هستند که با او هم عقیده‌اند. گفته‌های هگل تا چه حدی درست است؟ این مسئله حقیقت دارد که در برخی از کشورهای شرقی، تابعیت و اطاعت کورکورانه از قدرت حاکم به صورتهای مختلف وجود داشته ولی آیا می‌توان گفت در غرب، «خویشتن انسان»، آزاد بوده و از قید چنین تابعیتی رها بوده است؟ ایمان کامل و غیر قابل منازعه به قدرت در قرون میانه غرب و پیامد آن به صورت انحطاط یا گروه‌بندی فرهنگهای بیگانه بگونه‌ای که در غرب بوده در شرق رخ نداده است. آیا به گفته هگل، این پدیده «وحدت با گوهر» در برخی موارد علاوه بر شرق در غرب نیز نمودی نداشته است؟

غالباً می‌گویند ملتهای شرقی اهل شهودند و به همین خاطر در فهم و ادراک اشیاء و امور از هر گونه نظم و انسجامی به دورند اما غریبها منطقی یا اهل فرضیه پردازی هستند و این که می‌کوشند در شناخت و درک اشیا دارای نظام بوده و طرح منظمی داشته باشند. درست است که شیوه‌های تفکر چینیه و ژاپنیه را می‌توان با خصیصه شهودی بودن مشخص نمود اما استفاده از این عنوان برای هندیه آسان نیست. مثلاً بحثهای پیچیده ادبیات «آبی دارما» شکل منطقی دارند و نمی‌توان آن را شهودی نامید. برای نشان دادن این که مجموعه آن افکار و عقاید پیچیده، حیرت آور و عجیب که در هاله‌ای از رازهای هنر نقاشی و بیکرتراشی هند تجسم یافته تا چه اندازه از ادراکات حضوری فاصله گرفته، دیگر نیازی برای مراجعه به ادبیات دشوار مذهبی نیست.

هنر هندی ما را در بوجود آوردن آمیزه‌ای از عقاید گوناگون تشویق می‌نماید و چشمان هر بیننده‌ای را به سوی فضایی عجیب و شگفت انگیز جلب می‌کند.

دوم اینکه، غالباً گفته می‌شود شیوه‌های فکری ملت‌های شرق، «ترکیبی» و روش‌های فکر غربیها، «تحلیلی» است. مثلاً، کلام چینی، ترکیبی بودن فکر را تداعی می‌کند. اما واقعیت این است که زبان چینی در مرحله مقدم بر تحلیل قرار گرفته و تا زمانی که به همین صورت از فرآیند تحلیل عبور می‌کند، نمی‌توان آن را «ترکیبی» نامید. از طرف دیگر، دانشمندان متوجه شده‌اند که هندیها در تحلیل پدیده‌های روان‌شناختی و زبان‌شناختی، مهارت فراوانی از خود نشان داده‌اند. بنابر این، نمی‌توان گفت که فقط غربیها گرایش تحلیلی دارند. برای نمونه، دستور زبان هندی در تحلیل واژه‌ها، و عبارات، پیشرفت چشم‌گیری داشته اما در زمینه توجه به ساخت ترکیبی جمله‌ها، ضعیف بوده است.

از سوی دیگر، دستور زبان یونانی در رابطه با نحو زبان که با حوزه ترکیب واژه‌ها و عبارات سروکار دارد از موفقیت شایانی برخوردار بوده است. از این رو، این که شیوه‌های فکری مردمان شرق را به سادگی «با ترکیبی بودن» مشخص کنیم، توجیهی به دنبال نخواهد داشت.

اکنون به مسئله دانش پردازیم «ماکس وبر» می‌گوید: قضیه‌ای که در تحلیل نهایی بین همه فلسفه‌ها و پژوهش‌های رستگاری‌شناسی مشرق مشترک بوده این است که دانش خواه از متن کتابها برخیزد یا از معرفت عرفانی بدست آید تنها راه کاملی است که ما را در این دنیا مانند جهان بعدی به سعادت والا می‌رساند. یک بررسی دقیق، نشان دهنده این واقعیت است که دانش به معنی مطلع بودن از امور دنیوی، طبیعت، زندگی اجتماعی یا قوانینی نیست که طبیعت و انسان را به تعادل می‌رساند. پس، به شکل روشنی می‌توان درک نمود که دانش تجربی غرب نمی‌تواند جانشین چنین معرفتی گردد و این که اگر بخواهیم عدالت را در مورد هدفی که برای آن معرفت، مفید و مناسب باشد در نظر بگیریم نمی‌توانیم با وسائل و ابزار تجربی دنبال آن برویم (۱۸)

در حقیقت، درست است که دانش آنگونه که مردم شرق آسیا پنداشته‌اند دارای مفاهیمی است که در بیشتر موارد، تعریف فوق را تأیید می‌کند ولی در تاریخ اندیشه غربی نیز می‌توان وجود مفهوم یک فلسفه مشابه مذهبی را مشاهده کرد. واژه «معرفت عرفانی» خود یونانی است و تنها خاص چین و هند نبوده بلکه در ادیان گوناگون بخش غربی آسیا نیز به روشنی دیده می‌شود. این تمایل عرفانی در دوره نوافلاطونیان غرب مانند «پلوتینوس» نیز رواج داشته و شاید هم به افلاطون برگردد. عموماً این طور تصور می‌کنند که این مکاتب فلسفی، زیر نفوذ اندیشه و فلسفه هندی یا ایرانی قرار داشته اما این ارتباط هم باید روشن گردد. عرفان، تحت تأثیر فلسفه یونان شروع به حرکتی کرد که ایمان مسیحیت را تا سطح آگاهی بالا برد. می‌گویند در قرون میانه نیز، چنین تمایلی در بعضی از عرفای مسیحی مثل «تولر» و «اکهارت» که به ارتداد و بدعت گذاری معروفند به صورت قابل توجهی دیده می‌شود.

اینک باید به مسئله بعدی پرداخت. بعضی‌ها معتقدند همه ادیان اصلی جهان از آسیا سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، اگر ما آسیا را به انضمام بخش غربی آن، «شرق» بنامیم در این صورت می‌توان گفت که شرق، قاره‌ای مذهبی است در حالی که اروپا (و امریکا) یا غرب غیر مذهبی هستند. چنین نظری پیش از جنگ پاسفیک در ژاپن بازار تقریباً گرمی داشته و هنوز هم کاملاً از میان نرفته است. در هر حال، همانطوری که قبلاً یادآور شدیم در میان مردمان آسیا، هندیها بیش از اندازه مذهبی هستند ولی حال و طبیعت روحی ژاپنیها و چینیه‌ها را به هیچ وجه نمی‌توان مذهبی دانست. بر عکس، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مردم غرب خیلی بیشتر از ژاپنیها و چینیه‌ها مذهبی هستند. همچنین، این بحث و مشاجره تکراری که تمدن غربی، مادیگرا و تمدن شرق آسیا، معنوی‌گراست کاملاً نادرست می‌باشد. یک نژاد غیر مذهبی هرگز نمی‌تواند معنوی باشد و البته این بستگی به آن

دارد که منظور ما از مذهبی و معنوی چه چیزی باشد.

تمدن کهن و ادامه آن در فرهنگ معاصر غرب که به احیا و باز سازی فرهنگ قدیم پرداخت از نظر پژوهش علمی و کار برد علوم مادی (تکنولوژی) برتری داشت. در نتیجه، غرب این امکان را یافت که نسبت به شرق با تمام قدرت، گامهای موثری را در راه پیشرفت بردارد. ملتهای شرق آسیا که مورد تهدید و تهاجم پیشرفتهای غرب قرار گرفته بودند آنان را «مادیگرا» قلمداد نمودند. از سوی دیگر، غربیها نیز شرق را که پیشرفتی نکرده بود، عاطفی یا معنوی قلمداد کردند. بین ساکنان اولیه آفریقا و امریکا تا آنجا که به عدم توانایی در کنترل طبیعت مادی مربوط می‌شود، ویژگی مشابهی دیده می‌شود. پس قضیه فقط مربوط به شرق آسیا نیست. به علت دلایل مشابه موجود، توجیه فعلی بر مبنای این که شرق، درونگرا یا ذهنی است و غرب، برونگرا یا عینی است بطور جدی جای سؤال دارد.

بعلاوه اینکه اگر شرق را از بقیه جدا کرده برجسب «اخلاقی بودن» به آن بزنیم، مطالعه‌ای بسیار سطحی خواهد بود زیرا اخلاق، تنها یکی از عناصر تشکیل دهنده هر اجتماع است. برخی از ژاپنیهای طرفدار سنن گذشته؛ با توجه به اینکه برخی از قسمتهای اخلاق سنتی ژاپنیها و چینیهام امروزه در غرب معاصر کاربردی ندارد؛ که سعی در حفظ اخلاق قدیم دارند، این ادعای تردید آمیز را نموده‌اند. در رابطه با مطالعه و مشاهده فوق، فکر شرقی را غالباً «ماوراء الطبیعی» می‌نامند و می‌گویند اصول اندیشه متافیزیکی شرق را، «نیستی خاص شرق» (۱۹) تشکیل می‌دهد. چنین مشهور است که اصطلاح «نیستی» «در فلسفه «لاتوتزو» و «چوانگ تزو» مطرح شده است. در برابر آن، فلسفه هند بطور کلی «وجود» را

1- Lao-Tzu

2- Chuang-Tzu

مورد تحقیق قرار می‌دهد. به هر حال، مفهوم وجود در فلسفه هند با آنچه در فلسفه یونان مطرح شده، تفاوت دارد. به طور کلی در فلسفه هند، نوعی گرایش فکری وجود دارد که برای آنچه واقعی است، یک ریشه ذاتی متعالی قائل می‌شود. از نظر «شامکارا»، «واقعیت»، وجود غایی جهان است و این واقعیت همان جهان پدیدار است که خالی است بطوری که اندیشه شامکارا، تا آن جا که از درک لفظی قابل فهم است کاملاً در جهت مخالف افکار «لاتوتزو» و «جوآنگ تزو» قرار دارد. در آیین بودا بویزه در بودیسم «ماهایانا» مسئله «خلأ» مطرح گردیده که با مفهوم «نیستی» تفاوت دارد. این مسئله بیشتر از طرف مردم بودایی هند قابل اهمیت به حساب می‌آید. (۲۰) هنگامی که، روش معروف «KO-YI» (ارزیابی و تفسیر بودیسم از طریق اصول افکار چینی مثل آیین کنفوسیوس، تائو و غیره) پس از انتقال بودیسم به چین مورد استفاده قرار گرفت، این دو عقیده شناخته شد و در مواردی هم دچار ابهام گردید. به هر حال، استاد «چیا هسیانگ» بارها با اطمینان اظهار می‌کرد که خلأ بودایی و «نیستی» لاتوتزو یا «جوآنگ تزو» با هم برابر نیستند از اینرو، بسیار خطرناک است که همه اندیشه‌های شرق را با عنوان «نیستی خاص شرق» ارزیابی و مشخص نماییم (به هر حال، اگر این اصطلاح صرفاً برای اشاره به یک جنبه از فکر شرقی به کار رود، اعتراضی وارد نیست. همچنین اگر فیلسوف معاصر چینی عقیده‌ای را به عنوان ثمره تفکرات خود اثبات نماید، آزاد است لیکن این نکته با اندیشه شرق که از نظر تاریخی اثبات شده است، رابطه‌ای ندارد.) مضافاً اینکه شاید بطور قطعی نمی‌توان گفت که شرق خصلت ماوراء الطبیعی دارد و غرب فاقد آن است. در میان ملت‌های شرق آسیا، غالباً چینها و بخصوص ژاپن‌ها خیلی بیشتر از غربیها، گرایشهای غیر متافیزیکی داشته‌اند.

با توجه به بررسی مسئله اساسی شیوه‌های فکری، غالباً می‌گویند غربیها عقل‌گرا هستند در حالیکه ملت‌های شرق آسیا، اینطور نیستند. ظاهراً چنین

خصوصیات بویژه بعد از جنگ جهانی دوم با استقبال و پذیرش عمومی روبرو شده است؛ بویژه اینکه به ویژگی «ضد عقل‌گرا» بودن ژاپنها نیز تاکید می‌ورزند. درست است که ژاپنها در گذشته نسبت به شیوه‌های فکری منطقی و نظام یافته، بی‌رغبتی نشان داده‌اند اما وقتی به این مسئله، توجه دقیق‌تری نمایم متوجه خواهیم شد که آنها در عمل، بطور کلی نسبت به پیروی از آداب و رسوم مسلم و قانونهای رفتاری تمایل داشته‌اند. طرفداری آنان از یک قانون محدود اجتماعی، گرایشی عمومی است که ضابطه اخلاقی خود را بر اساس آن قرار می‌دهند. از این رو، اگر واژه «عقلی» برای رفتار مطابق با قوانین، اصطلاح درستی باشد به این مفهوم برای آنان می‌توان ادغای «عقلی بودن» نمود.

در نظر اول، اینطور می‌فهمیم که چینها در مورد دقت منطقی بی‌تفاوتی نشان می‌دهند. روشهای بیان در زبان چینی بی‌اندازه مهم است و این واقعیت تاریخی که منطق صوری (غیر از مکتب «موهیست» که عمر کوتاهی داشت) هرگز در میان چینها رشد نکرده، ظاهراً نظر مزبور را تایید می‌کند. به هر حال، بی‌تفاوتی در برابر قوانین منطق صوری، الزاماً به معنای غیر عقلی بودن آنان نیست. همه می‌دانند که اندیشه چینی بنابه خصیصه عقل گرایی خود بر فلسفه روشنگری غرب معاصر، تاثیر و نفوذ فراوانی داشته است. «ماکس وبر» می‌گوید: از آنجا که آیین کنفوسیوس عاری از هر گونه فلسفه مابعدالطبیعی است، بی‌نهایت عقلانی می‌باشد یعنی تقریباً هیچگونه رنگ مذهبی به خود نگرفته تا جایی که استفاده از عنوان «اخلاق مذهبی» در مورد آن ساده نبوده و در عین حال غیر از نظام اخلاقی «بتنام» از هر نظام دیگری واقع‌بین‌تر است به این معنا که فاقد و مانع معیارهای غیر سودطلبانه است. (۲۲) اگر عقلی بودن به معنای تفکر عملی سودطلبانه است

پس این نه غربیها بلکه چینی‌ها هستند که عقلانی‌ترند. برپایه این خصوصیت عقلانی است که اندیشه چینی، الهام بخش متفکران دوره روشنگری غرب همچون «ولتر» و «ولف» گردید و سپس همان اندیشه بود که در چهره این بزرگان به سلاحی بر ضد قید و بندهای نظام اسکولاستیک قرون میانه تبدیل شد.

هندیها گرچه مانند غرب در زمینه علوم طبیعی رشد چشمگیری نداشته‌اند ولی از دیدگاه نظریه اعداد، تحلیل پدیده‌های روان شناختی و مطالعه ساختهای مربوط به زبان نسبت به غربیهای کهن و سده‌های میانه، تفکرات و تعمقات پرمغزتری نموده‌اند. هندیها تا آنجا که آرمانشان، شناخت قوانین جاودان گذشته، حال و آینده است بسیار عقلانی هستند. اندیشه‌ای که در سخن قصار «ترتولیان» تجسم یافته، مورد پذیرش هندیها قرار نگرفت.^۱

هندیها نیز در عین حال منطقی هستند چون عموماً برای تعالی بخشیدن به تفکر خود و هدایت آن بسوی کلیات هستی، رغبت و تمایل نشان داده‌اند به این معنا که منطقی و عقلانی هستند. برعکس، بسیاری از ادیان غرب، غیرعقلانی و غیرمنطقی هستند و غربیها خود به این قضیه اعتراف می‌کنند. مثلاً «شواتیزر» که یک مسیحی مؤمن و فوق‌العاده با اخلاص بود می‌گوید: «انجیل حضرت عیسی در مقایسه با ادیان منطقی شرق آسیا، غیرمنطقی است. (۲۳) شرق به این معنی، عقلی‌تر است و برعکس، غرب غیرمنطقی‌تر است. در منطق بودایی «دارماکرتی» و یا در فلسفه طبیعی مکتب «وای ششیکا»ی هند، نگرشی عقلانی به شکل ثابت و یک دست دیده می‌شود. در نتیجه پذیرفتن طبقه‌بندی شرق و غرب به ترتیب به صورت «غیرعقلانی» و «عقلانی» درست و دقیق نیست.

بعضی از نویسندگان بین عقل‌گرایی شرق و عقل‌گرایی غرب، تمایزی قائل

۱- ترتولیان می‌گوید: من ایمان دارم زیرا همه چیز بیهوده و پوچ است.

شده‌اند. مثلاً ماکس وبر می‌گوید: با وجود تشابه ظاهری و عینی، عقل‌گرایی عملی غرب از نظر ماهیت، بی‌نهایت با عقل‌گرایی شرق تفاوت دارد. عقل‌گرایی بعد از رنسانس، بطور خاصی تعقلی بوده به این معنی که محدودیتهای سنتی را کنار گذاشت و به قدرت خود و عقل طبیعی ایمان آورد.

این گفته ظاهراً برپایه محکمی استوار است. به هر حال آن‌گرایش فکری که قدرت یا محدودیت سنتی را قاطعانه بی‌اهمیت می‌شمارد همراه دوران پرآشوب موسوم به «چئون چیئو» («سالنامه بهار و پاییز» سالهای ۴۸۱-۷۲۲ قبل از میلاد) تا آغاز دوره خاندان «چئین» یعنی سالهای (۲۲۱-۲۰۶ ق.م) در چین پدیدار گشت. گرایش فکری فوق در دوره ظهور بودا (قرن ششم ق.م) در زندگی شهری هند نمود داشت و حتی بعدها بوسیله فلاسفه و منطقیون طبیعت‌گرا ترویج گشت. رشد اندیشه آزاد در ژاپن معاصر هم به صورت کم‌رنگ دیده می‌شود. از این رو شکی نیست که نادیده گرفتن محدودیت و قدرت حاکم در غرب معاصر، جاافتاده بود و این مسئله در شرق آسیا هنوز به صورت ضعیفی وجود داشت اما این امر نه یک تفاوت ذاتی بلکه صرفاً یک تفاوت کمی است. و حتی اگر در غرب معاصر بتوان برای این گرایش فکری تأثیری قائل شد، این تأثیر مربوط به سده‌های میانه دنیای غرب نیست. از این رو، تشخیص هویت شرق و غرب بر این پایه نادرست خواهد بود.

در این رابطه، مردم چین اشتیاق فراوانی به حفظ آداب و سنن گذشته نشان می‌دهند و ژاپنیها هم تا حد زیادی همین روحیه را دارند در حالیکه این حالت، زمانی در میان هندیها تا اندازه‌ای از بین رفته بود. مسلمانان که بخش نسبتاً وسیعی از شبه قاره هند را تشکیل می‌دهند، خود را از ادیان مردم هند جدا کرده‌اند. بنابراین، نمی‌توان روحیه سنت دوستانه را خصیصه عمومی شرق آسیا دانست. هرچند ویژگی سنت دوستانه تا حدی بین هندیها و چینیه‌ها مشترک است اما

هندیها به قوانین کلی که زیربنای گذشته، حال و آینده است دل بستگی بیشتری دارند. به این ترتیب، مبنای دو خصوصیت مشابه فوق از نظر جهان بینی یا طرز تفکر با هم تفاوت دارد.

از سوی دیگر، بسیاری معتقدند که یکی از نشانه‌های مردمان شرق آسیا، حالت «کنش پذیری یا انفعالی» آنهاست. شواهد موجود نشان می‌دهند که این امر خصوصیت بارز شیوه‌های فکری چینیه‌ها و هندیهاست. به هر صورت، مردم شرق آسیا بویژه ژاپنیه‌ها در برابر تغییرات آموز، فوق‌العاده حساسند. هنگامی که تعلیمات آیین بودا و دانش کنفوسیوسی به ژاپن راه یافت از نظر کیفیت و خصوصیات به عناصر پویا تبدیل شد. از این رو بطور کلی، شیوه‌های فکری مردم شرق آسیا را نمی‌توان «انفعالی» دانست. هرچند بتوانیم تفکر غریبه‌ها را واقعاً «پویا» بنامیم اما اعتقاد به تکامل یا رشد در پدیده‌های هستی یا تاریخ صرفاً در دوران معاصر شکل بارزی پیدا کرده و شاید این مفهوم برای متفکران قدیم روشن نبوده است.

غالباً می‌گویند هند، چین و ژاپن در مسیر بادهای موسمی واقع بوده و از خصوصیت آب و هوای مشترکی برخوردارند. برطبق این طرز فکر، مردمی که در این مسیر زندگی می‌کنند بطور کلی کنش‌پذیر و تسلیم طبیعت مادی هستند و برای مبارزه و تسلط بر آن به کمک تفکر سنجیده و عقلانی فاقد اراده کافی هستند و در کنار هم و در جمع، به سادگی تسلیم قدرت خاصی می‌گردند بطوری که نسبت به ابراز خود بصورت مثبت و سازنده علاقه نشان نمی‌دهند. به این ترتیب در مواجهه با تعارض اندیشه‌های گوناگون، به تایید قدرت فکری حاکم تمایل نشان داده و به جای پذیرفتن یک فکر و کنار نهادن سایر افکار، به مصالحه و یکی شدن با آن روی می‌آورند.

بنابراین، غالباً اینگونه استدلال می‌کنند که روحیه شکیبایی و توافق متقابل در مقایسه با اندیشه غربی، ویژگی فکری خاص اندیشه شرقی است. دین غریبه‌ها

گاهی حالت خشونت دارد و برای حفظ دین و مغلوب کردن کافران، دستور به ستیز می‌دهد: «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران و حتی جان خود را نیز دشمن ندارد شاگرد من نمی‌تواند بود». (انجیل لوقا ۱۴/۲۶) «من آمدم تا آتشی در زمین افروزم. پس چه، اگر اکنون در گرفته است. گمان می‌پرید که من آمده‌ام بر زمین صلح و امنیت بخشم؟ نی، بلکه من به شما می‌گویم برای پراکندن شما آمده‌ام. زیرا بعد از این، پنج نفر که در یک خانه باشند، سه از دو و دو از سه جدا خواهند شد. پدر از پسر و پسر از پدر، مادر از دختر و دختر از مادر، مادر شوهر از عروس و عروس از مادر شوهر جدا خواهند شد.» (انجیل لوقا ۵۳-۴۹)

این اندیشه‌های ستیزه‌جویانه در هیچیک از ادیان شرق آسیا پدید نیامده است. هند در طول ادوار دینی یعنی از زمانهای بسیار کهن دارای فضایی صلح‌آمیز و آرام بوده است. «گنما» و «ماها ویرا» زندگی را در صلح و صفا بسر بردند. ولتر (که به پیامبر آزادی شهرت دارد)؛ با دانستن این حقیقت که از زمانهای دور راجع به عقاید دینی در چین، آزادی کاملی وجود داشت؛ کاملاً مجذوب قانون چینی گردید. اگرچه در ژاپن آزادی دینی کاملاً تحقق پیدا نکرده بود، لیکن نفرت عمومی علیه گمراهان مذهبی روی هم زفته شکل معتدلی داشت. حتی فرقه «جودوشین»، بارزترین فرقه انشعابی، از این نظر که در برابر سایر اعتقادات دینی ذره‌ای اغماض به خرج نمی‌دهد، توصیه می‌کند برای گسترش ایمان مذهبی عاقلانه‌تر است که بجای تحمیل اوضاع و شرایط، آرام در انتظار فرصت مناسبی نشست. (۲۵)

نزد هندیها، تفکری خودآگاه که مبتنی بر تعارض خویشتن فرد با دیگران باشد به وضوح دیده نمی‌شود. زیربنای این مسئله، دیدگاهی است که همه انسانها را دارای یک ماهیت مشترک می‌داند. ظاهراً چنین دیدگاهی هرچند بصورت

م تفاوت اما در اندیشه کلیه ملتهای شرق آسیا یافت می‌شود.

مرام شکیبایی و توافق متقابل برپایه قبول هماهنگی دیدگاههای فلسفی گوناگون جهان استوار است. هندیها از نظر متافیزیکی تمایل دارند در برابر همزیستی اندیشه‌های گوناگون فلسفی، شکیبایی پیشه کنند. چینها سعی دارند اندیشه‌های مختلف فلسفی را با هم آشتی داده و از نظر سیاسی و عملی آنها را با هم هماهنگ سازند و ژاپن‌ها علاقمندند که در زمینه اندیشه‌های گوناگون به خصوصیات تاریخی و جغرافیای طبیعی اهمیت بدهند. در میان هندوهای هندوستان، دیده نشده که دولت در امور دینی دخالت نماید اما این مسئله در چین بسیار اتفاق افتاده و در ژاپن نیز گاهی شدت یافته است. در نتیجه، در جمع‌بندی این بینشها با عنوان «آسیایی» تردید داریم هنگامی که روحیه شکیبایی و توافق متقابل در دوران معاصر غرب بخصوص بوسیله متفکرین عصر روشنگری و «پارسیان مذهبی» تبلیغ می‌شد، در آسیا و بویژه ایران، نوآوری در دین به صورت خشونت‌آمیزی مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفت.

غالباً مطرح می‌کنند (بویژه غربیها) که اندیشه شرقی، گرایش به فرار از واقعیتها دارد و نسبت به فعالیت اجتماعی و سیاسی بی‌تفاوت است و مسیحیت، اهمیت عمل را در همین جهان معرفی می‌کند اما ادیان شرق آسیا، انسان را طوری تربیت می‌کنند که شانه از زیر این دنیا و کارهای آن خالی می‌کند. (۲۶) چنین انتقادی ظاهراً در غرب معروف شده است. «ماکس وبر» در این مورد بویژه در ارتباط با ویژگیهای ادیان آسیا می‌گوید: «بی‌تفاوتی خواه بصورت گریز ظاهری از مسئولیتها یا به شکل خونسردی و بی‌علاقگی نسبت به زندگی و امور دنیوی نگرشی است که در ذهن شرقیها جاافتاده است. از این رو، این شیوه زندگی، نوعی مقاومت و مخالفت با دنیا و فعالیتهای دنیوی دارد»، (۲۷) او می‌افزاید: «شعار اصلی اخلاق پروتستانی در غرب معاصر، زهدگرایی دنیوی است. نهضت پروتستان به

جای اینکه مانند صوفی مسلکها و انزواطلبها تمایلی برای فرار از مسئولیتها نشان دهد، کوشید با قبول اراده الهی به شکل سازنده و مثبت در جهت توجیه منطقی امور دنیوی برپایه اخلاق گام بردارد.» (۲۸) در این مذهب، رفتار روزانه از طریق تعقل منطقی تا سطح رسالت الهی تعالی می‌یابد و این خود برای سعادت انسان، اطمینان دلگرمی است. در برابر آن، ادیان شرق جز فوجی از پارسایان در خود فرورفته، خشک و متعصب که برای عمل دنیوی هیچ ارزشی قائل نیستند و اشتیاق ترک این جهان را دارند، چیز دیگری ندارد. راهبان بودایی نیز اصلاً اهل عمل دنیوی نبوده و چون هدف نهایی آنان گریز از چرخه تناسخ (سامسارا) است، رفتارشان به پذیرش هیچگونه تعقل منطقی کامل و این جهانی تمایل ندارد.» (۲۹)

شاید اخلاق مذهب پروتستان واقعاً همانطور که «ماکس وبر» می‌گوید باشد لیکن تفکر غربی در قرون میانه و حتی پیش از آن همیشه با نگرش تعقلی این جهانی همراه و مشخص نبوده است. انبوه پارسایان در خود فرورفته، خشک و متعصب مسلماً در گذشته غرب و شرق هر دو به یک صورت وجود داشته و اینکه انسانهای مذهبی شرق به فعالیت‌های دنیوی توجه می‌کردند شکی نیست. دین رایج کشورهای مختلف شرق آسیا، «بودیسم ماهایانا» بود که بر فعالیت‌های این جهانی تأکید می‌ورزید. با این حال در مذهب تشیع ایرانیان نیز گرایش به فعالیت‌ها و امور دنیوی دیده می‌شود.

در این رابطه غالباً می‌گویند مردم آسیای شرقی در طبیعت تعمق می‌کنند و می‌کوشند برای وحدت و پیوند انسان و طبیعت سر به گریبان تفکرات عزلت طلبانه فروبرند در حالی که غربیها می‌کوشند طبیعت را به تصرف خویش درآورند. بهر حال، کوشش مردمان شرق آسیا در تبیین موجودیتهای خود و غلبه بر طبیعت، امری غیر معمول نبوده است. در چین و هند نیز، ساختن آبراهها، آبیگرها، آب‌انبارها و استحکامات رواج داشت. از طرف دیگر، اشتیاق و علاقه به

طبیعت در غرب نیز بوجود آمده بود و مردم به تبع آن، بسوی طبیعت بازگشتند. به این ترتیب، در این زمینه نیز، تشخیص تفاوت این دو فضای فکری برای ما آسان نیست. مثلاً در رابطه با مسائل فلسفی، تضاد «ذهن و عین» همیشه در فلسفه قدیم هند دنبال می‌شد. علت پیشرفت فراوان علوم طبیعی در غرب بویژه در دوران معاصر را در مبحث دیگری بررسی خواهیم کرد. در هر صورت، طرز برخورد شرق و غرب با طبیعت را به این آسانی نمی‌توان مشخص یا توصیف نمود.

«ماکس وبر» می‌گوید: در طول قرون میانه و حتی قبل از آن، زندگی زاهدانه مسیحیان در غرب با آمیزه‌ای از خصوصیت عقلی همراه بود: هدف آنان، غلبه بر اوضاع طبیعت، رها کردن انسان از وابستگی به نیروی انگیزه غیرعقلی و طبیعت و جهان، مطیع کردن انسان در برابر دستورات برنامه‌ای دقیق و قراردادن رفتار و نگرش انسان در معرض خودنگری بی‌وقفه و ارزیابی اهمیت اخلاقی بود. در این جا، اهمیت «جهانی - تاریخی» زندگی راهبان غرب و راهبان شرق آسیا؛ قطع نظر از کل پیکره آن و صرفاً با توجه به شکل کلی؛ در برابر هم قرار می‌گیرد. (۳۰) بهر حال، اعمال روزانه آیین صومعه‌های «ذن» در ژاپن از نظر توجیه عقلانی زندگی، بی‌اندازه عقل‌گراست و چنانکه قبلاً اشاره کردیم، فعالیت اجتماعی روحانیون ژاپنی قبل از سده‌های میانه بسیار پر دامنه بود. ما هم با نظر ماکس وبر در خصوص دشواری تمایز دقیق بین شرق و غرب در این مورد خاص هم عقیده هستیم

پس از بررسی دقیق عواملی که قبلاً به عنوان خصوصیات ویژه اندیشه شرقی مشخص شده‌اند، در مورد تفکیک شاخصه‌های معین که بتواند در مقابله با غرب قابل استفاده باشد خود را ناتوان می‌یابیم. تشخیص و ارزیابی تشابهات محدودی که بین ملل شرق آسیا مشترک باشد ممکن بنظر می‌رسد ولی ملاحظه تشابهات بعنوان خصوصیات مشترک شرقی و مقایسه آنها با مشابتهای اندیشه غربی با این

فرض که حتی وجود خارجی هم نداشته باشند به هر صورت غیرممکن می‌باشد. این ویژگیها را از این جهت «شرقی» قلمداد می‌کنند که در سرزمینهای مشخصی و در دوره‌ای معین یا در میان مردمانی خاص نمود داشته است. بنابراین، روشن است که این ویژگیهای مشترک در طبیعت آدمی از اصول و مبنایی برخوردار است.

به این ترتیب، باید به این واقعیت اعتراف نمود که ما صرفاً با یک «ویژگی شرقی» واحد روبرو نیستیم بلکه در آسیای شرقی، شیوه‌های فکری متنوعی وجود دارد که بیانگر وضعیت تمامی کشورهای شرق آسیا نبوده بلکه خاص مردمان مشخصی است. مطالعه تطبیقی فرهنگ ملت‌های آسیای شرقی و توجه به این واقعیت که ملت‌های گوناگون شرق آسیا بودیسم را مطابق خصایص خود پذیرفته‌اند، این مسئله را تأیید و تصدیق می‌نماید و این عامل به روشنی شاهد بر محکم بودن نظر ما است. و به دیگر سخن، آیین بودا که اصول اساسی آن جنبه کلی دارد و در ورای شناخت طبقات اجتماعی و ملتها به جولان می‌پردازد همراه با تغییرات معینی پذیرفته شده؛ تغییراتی که برطبق ویژگیهای خاص شیوه‌های فکری هریک از این ملتها بوجود آمده است.

شیوه‌های فکری بوداییهای ملل گوناگون، مسلماً دارای شباهتهایی می‌باشند هرچند از نظر ملیت با هم متفاوت هستند، زیرا آیین بودا، دینی جهانی است و بویژه اینکه بر زندگی اجتماعی و معنوی مردمان شرق آسیا، نفوذ عمیقی اعمال کرده است. بودیسم بعنوان دینی واحد باید در همه جا از نظر اصول و مبنایی شکل یکسانی داشته باشد. (مسئله خصوصیات مشترک یا عمومی فرقه‌های بودایی بخاطر اینکه متعلق به حوزه مطالعات فلسفه دین است، در این کتاب مورد بحث قرار نمی‌گیرد.) طبیعی است که برخی خصوصیات مشترک را باید از این جهت پذیرفت که تعداد بسیاری از مردمان شرق آسیا بودایی هستند. به هر حال، تعمیم واقعتهای آیین بودا در مورد همه ملت‌های آسیای شرق ناممکن است (۳۱) زیرا

تمامی آنان بطور حتم بودایی نیستند. بیان مشابهت و تقارن ملتهای بودایی آسیای شرق به مفهوم اثبات تقارن و تشابه پیکره ملل شرق آسیا نیست. ارتباط داشتن نتایج مربوط به بوداییان با مثلاً هندیها (که عموماً بودایی نیستند) را باید جداگانه بررسی کرد. این ویژگیها مربوط به خصلتهای کلی طبیعت آدمی در شرق و غرب می‌باشند. براساس ملاحظات فوق، نتیجه قطعی اینست که در مورد شیوه‌های فکری، هیچ خصوصیتی وجود ندارد که منحصراً برای تمامی مردمان شرق آسیا مشترک باشد مگر این که این ویژگیها مربوط به خصلتهای کلی طبیعت آدمی در شرق و غرب باشند. بعلاوه، اگر روشهای فکری برحسب تاریخ فرهنگی هر ملت تفاوت پیدا کند پس باید انتظار داشت فرهنگهایی که توسط این ملتها بوجود می‌آید باهم تجانسی نداشته باشند. «سوکیکی تسودا»^۱ اخیراً اظهار کرده ملتهای هند، چین و ژاپن هر یک به ترتیب، فرهنگ متمایزی را برای خود پدید آورده‌اند. تا آنجا که به شیوه‌های فکری یا شاخصه‌های عرفی هر ملت مربوط می‌شود، پذیرفتن این چندگانگی فرهنگی برای آغاز مطالعه درباره تنوع پرجاذبه سرشت آدمی، مناسب به نظر می‌رسد. «پوپ»^۲ درباره این تنوع به نتیجه‌ای رسید که چنین سخن مشهوری را بر زبان راند: «موضوع مطالعه مفید آدمی، خود اوست».

1- Sokichi Tsuda

2- Pope

جنبه‌های جزئی و کلی فکر و فرهنگ شرق آسیا

مفهوم «شرق» و نظریات مطروحه در بخش پیش

در بخش پیش بیان کردیم که مردمان آسیای شرقی از یک شیوه فکری واحدی برخوردار نیستند. پس علت بکار بردن عباراتی چون «اندیشه آسیای شرقی» یا «فرهنگ شرق آسیا» به شکل مفاهیم بدیهی چیست؟ به اعتقاد من، پاسخ این مسئله جنبه تاریخی دارد. مردم ژاپن پس از «اصلاحات میجی» در سال (۱۸۶۸) بخاطر پذیرش شتابگرانه فرهنگ غربی گرفتار از هم گسیختگی معنوی شدند. قبل از شروع این دوره، ژاپن از آمیزه فکری هماهنگ و دور از اختلافی برخوردار بوده که حاصل ترکیب اندیشه هندی و چینی با فکر سنتی ژاپن بود. در نتیجه، فکر ژاپنی در سازگاری با اندیشه چینی و هندی مورد نظر قرار گرفت و به این لحاظ، از عبارت «اندیشه آسیای شرقی» برای هر سه کشور بطور یکسان استفاده گردید. در عین حال مردمی که از ضرورت حفظ سنتهای فرهنگی ژاپن کهن حمایت می‌کردند و بطور خاصی بر اهمیت اندیشه آسیای شرقی تأکید می‌ورزیدند، کمابیش شرق شناسان بودند. اقلیتی انحصاری با گرایشهای ملی‌گرایی، بیشترین تلاش خود را نمودند تا فرهنگ ژاپن را از بقایای نفوذ فرهنگ چینی و هندی برهانند. این گروه اعلام کردند تنها به چیزهایی احترام می‌نهند که مناسب حال ژاپن باشد. اما بطور کلی روشنفکران آزادیخواه به این طرز نگرش کوتاه‌بینانه معتقد نبودند زیرا قسمت عمده‌ای از فرهنگ ژاپن از نظر ماهیت و اصالت، مدیون سرزمین چین و هند بود. در عوض، این روشنفکران به مشابهت و ارتباط نزدیک فرهنگ کهن ژاپن و بطور کلی فرهنگ مردمان شرق آسیا توجه

می‌کردند. بنابراین، کشمکش ژاپن با شرق آسیا به رغم اختلاف موقعیت جغرافیایی، بندرت عینیت خارجی یافته است. علاوه بر اعتقاد به برتری فرهنگ ژاپن این بینش نیز وجود داشته که: «ژاپن‌ها از نظر پذیرش فرهنگ بیگانه، باهوش‌ترین مردم هستند. آنان عناصر مهم و اساسی فرهنگ شرق آسیا را جذب کردند. آیین بودا و کنفوسیوس شاهد بر این ادعا است. از این به بعد هم ژاپن ممکن است از خصوصیات و کیفیات پیشرفته تمدن غرب بهره‌مند گشته و از این راه دست به خلق فرهنگ نوینی بزند». بهر حال، همانگونه که در کتاب حاضر یادآور خواهیم شد، شیوه‌ای که ژاپن‌ها با آن فرهنگ چین و هند را بدست آوردند منجر به ایجاد تغییرات جدی و حتی تحریف کاری شد. آنان فرهنگ چین‌ها و هند‌ها را در تمامیت آن نپذیرفته و جذب نمودند. بین فرهنگ کهن ژاپن و فرهنگ سایر کشورهای شرق آسیا، اختلافی اساسی وجود دارد و ما باید این واقعیت را در نظر داشته باشیم.

باتوجه به این وضعیت (حتی بوسیله دانشمندان ژاپنی در شرق آسیا) همواره دیده شده که فرهنگ آسیای شرقی از هویتی واحد به دور بوده است. تا آنجا که به مفهوم فرهنگی مربوط می‌شود و باتوجه به اینکه برای منطقه جغرافیایی شرق آسیا، فضای مکانی گسترده و معقولی را در نظر بگیریم باز نمی‌توان گفت این منطقه از گذشته‌های بسیار دور همچون دنیایی هماهنگ و یکپارچه وجود داشته است. هیچ تاریخ منفک و واحدی به نام تاریخ فرهنگی شرق آسیا وجود نداشته و به این ترتیب اساساً تصور وجود فرهنگ واحدی بنام «فرهنگ آسیای شرقی» غیرممکن می‌باشد. (۳۳) دانشمندانی که از این دیدگاه حمایت و طرفداری می‌کنند، وحدت فرهنگی آسیای شرقی را انکار نموده اما برخی از این مسئله فراتر رفته و برای فرهنگ غربی، هماهنگی و وحدت قائل می‌شوند. مثلاً اینکه: «روی هم رفته، غرب با تاریخ جهانی واحدی تحول یافته و حرکت کرده است گرچه ملت‌های غربی همراه

تاریخ ملی خود سیر کرده و از خصوصیات بارز فرهنگی خود برخوردار بوده‌اند» (۳۴) در عین حال، تأکید می‌ورزند که فرهنگ غربی چیزی جز فرهنگ جهانی نیست. یا اینکه «در حال حاضر، فرهنگ نوین یا فرهنگ جهانی یعنی فرهنگ غربی در برابر فرهنگ ژاپن قرار نگرفته بلکه در آن انعکاس یافته و پیکره رشد فرهنگی آن را شکل و صورت بخشیده است» (۳۵) این نظریه که از طرف دانشمند محترمی درباره شرق آسیا عنوان گردیده مورد پذیرش و حمایت تعداد بیشماری از اندیشمندان حاضر قرار گرفته است. به هر صورت، هنگامی که چنین مطالعاتی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، در خواهیم یافت که در این مسئله، دو قضیه قابل فرض است: (۱) وحدت فرهنگ غرب (۲) همانندی فرهنگ غرب با فرهنگ جهانی. این دو قضیه در برابر عقیده وحدت فرهنگی آسیای شرقی بیان شده است و ما در هر حال باید به بررسی دقیق و نقد این دو قضیه بپردازیم.

ابتدا در رابطه با وحدت فرهنگ غرب، شکی نیست که کشورهای اروپایی در اعصار گذشته با حفظ ارتباط نزدیک معنوی و مادی، فرهنگ مشترکی را پدید آورده‌اند. در هر صورت آیا می‌توان به درستی ادعا نمود که فرهنگ غرب، وجودی واحد و هماهنگ است؟ فرهنگ غربی ممکن است به دو جریان فرهنگی یونان و «مسیحی - عبرانی» بازگردد اما واقعیت تاریخ حکایت از ناسازگاری و برخورد آنها باهم دارد. این دو جریان در قرون میانه به طریقی با هم مصالحه کرده و ترکیب یافته بودند اما در دوران معاصر برخی از غربیها، مادیراها و دانشمندان «پوزیتیویست» با سنتهای مذهبی غرب موافقتی ندارند. بعلاوه در فرهنگ غربی، جریانهای فکری متضادی وجود دارد و ما بارها یادآوری کرده‌ایم که آن دسته از خصوصیات شیوه‌های فکری که عموماً «شرقی» نامیده می‌شوند در روشهای فکری غربیها نیز یافت می‌شود. (۳۶) پذیرش اینکه بین ملت‌های غربی، ارتباط نزدیکی وجود داشته و اعتراف به ویژگی همگون شیوه‌های فکری این ملت‌ها دو

مسئله متفاوت است. بنابراین، باید تا آنجا که به روشهای فکری مربوط می‌شود همانگونه که در مورد شرق عمل کردیم درباره غربها نیز از بیان و قبول وحدت فرهنگی غرب پرهیز نماییم خصوصیت فرهنگی غرب در بررسی نهایی، چیزی جز یک جلوه رنگارنگ یا این جور چیزها نیست و در هر صورت، به هیچ وجه شکل واحدی ندارد.

اکنون باید به این بحث که می‌گویند «فرهنگ غربی چیزی جز فرهنگ جهانی نیست» پرداخت. غالباً پذیرفته‌اند که وحدت جهانی توسط ملتهای غربی که در دوران اخیر از تسلط قدرت برخوردار بوده‌اند صورت گرفته است. پرواضح است که هیچ جامعه و ملتی نمی‌تواند از نظر سیاسی و اقتصادی دور از ارتباط با غرب به حیات خود ادامه دهد، نفوذ فرهنگ غرب در زمینه‌های دیگر مانند ریاضیات و علوم طبیعی، دانش، هنر و غیره نیز نیرومند است. به همین خاطر است که عموماً می‌پنداریم دنیا به این علت شکل یکسانی پیدا کرده و غربزده شده است. به هر حال، این وضع هماهنگی حاکم بر دنیا تنها از نظر تلاش انسان در کنترل و استفاده از طبیعت مادی قابل توجه است در حالیکه آیینها و سنن ملتها در بُعد زبان، اخلاق، دین، هنر، آداب و رسوم و غیره به سختی تغییر می‌یابند. مثلاً، غربیها ابتدا در اواخر قرن پانزدهم بود که به هند وارد شدند و این در نهایت به حاکمیت آنان بر هند منجر گشت. به رغم سیاست هوشمندانه‌ای که آنان در حکومت اعمال می‌کردند، امروزه نسبت افرادی که مسیحیان هند را تشکیل می‌دهد به کل جمعیت، چیزی بیش از دو درصد است و این در حالی است که اکثریت هندیهایی که ادعای مسیحی بودن می‌کنند از رانده شدگان جامعه هندو و یا از طبقه پست جامعه هستند و اینها همه در شرایطی است که بیشتر مردم آغوش خود را به روی مسلکهای دوست داشتنی دوران باستان گشوده‌اند. این واقعیت که ملتهای شرق از هرگونه تغییری در شیوه‌های فکری یا رسوم اجتماعی حتی در برابر اندیشه یا نفوذ

فرهنگی غرب اجتناب می‌ورزند نباید موجب گردد که ما فکر کنیم که آنان بطور مشخصی عقب افتاده و دارای عدم رشد فکری هستند. بعضی از دانشمندان گزارش کرده‌اند خصوصیات شیوه‌های تفکری که ما بطور عمده تبیین نموده‌ایم برحسب این که بودیسم چگونه به مردمان گوناگون رسیده در مورد مسیحیت نیز صادق است. اگر چنین باشد پس روشهای فکری ملل گوناگون هم باید برخلاف انتظار و توقع ما آنقدر نیرومند بوده که خصوصیات فرهنگی خود را تا امروز حفظ کند.

مردم آسیای شرقی و فرهنگ آنان را نباید پست یا عقب افتاده پنداشت. این مردم و فرهنگشان در بعضی موارد همگام با فرهنگ غرب جلورفته‌اند. برای نمونه، این مسئله در مورد غرب، هند و چین یا تبت مشترک است که فرهنگ آنان از شکل زبانی یکدست به یک زبان تحلیلی رسیده است که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. ملتهای برجسته دنیا در بعضی دوره‌ها از جریان پیشرفت مشترکی عبور کرده‌اند. چنین جریان پیشرفت مشترکی در زمینه دین، اخلاق، نهادهای اجتماعی، تشکیلات و سازمانهای سیاسی و غیره نیز دیده می‌شود. تحقیق درباره همکاریهای فرهنگی ملتهای گوناگون آنگونه که از دیدگاه رابطه‌های درونی آنها مشاهده می‌گردد الزامی است. در دوران مختلف در برابر طبقات اجتماعی، ساختارهای گوناگون اجتماعی و اشکال مختلفی وجود داشته‌اند. به رغم این واقعیت، مسئله تغییرناپذیری وجود دارد که تا امروز از خطر نابودی رهیده و ما در اینجا سعی کرده‌ایم به تعریف آن بپردازیم مقصود من این نیست که هر چیز سنتی یا ثابتی همیشه بر دستاوردهای متغیر جریانهای پویای تاریخی و اجتماعی برتری دارد بلکه بهتر است بدانیم که جهان تا هنگامی که در جهات نوینی به جلو می‌تازد، همواره این امکان برایش وجود دارد که از خصوصیات «سنتی - فرهنگی» فراوان مردمان گوناگون و مساعدتهای ویژه آنان غنی گشته و بهره‌مند گردد.

اندیشه مردمان شرق آسیا و کلیت آن

می‌توان دریافت کسانی که یکی بودنِ غربزدگی و کلیت‌سازی را مطرح می‌کنند دارای این دیدگاه هستند که: «فرهنگهای موجود در آسیای شرقی، یکی پس از دیگری تابع فرهنگ غرب است. خصوصیات شیوه‌های گوناگون فکری مردم شرق آسیا زمانی تحت تسلط و سیطره کامل ویژگیهای فرهنگ غرب درخواهد آمد، فرهنگ غربی دارای کلیت است در حالیکه فرهنگ شرقی چنین نیست».

مثلاً ماکس وبر می‌گوید: «آندسته از پدیده‌های فرهنگی که رشد مفهوم کلی را توسعه دادند و از علم استفاده نمودند فقط در غرب ظهور کردند.» او در پرتو این پرسش که: واقعیت فوق به کدام نوع سلسله شرایط بستگی دارد؟ (۳۷) تحقیقات جامعه‌شناختی خود را تقریباً در تمام نظامهای مذهبی جهان به عمل آورده است. از سوی دیگر در ژاپن، دکتر «تسودا» نیز به همین گونه مشاهده کرده که مثلاً اندیشه چینی، شایستگی و صلاحیت درک کلیت را ندارد. (۳۸) به هر حال، روی هم رفته منظور از «عدم شایستگی برای درک کلیت» چیست؟ برداشت متفکران شرقی اینست که آگاهی علمی یا فنونی که در غرب معاصر بوجود آمد به سهولت و بدون تجدیدنظر قابل درک و جذب است. اما باتوجه به زمینه‌های فرهنگی دیگر، آیا می‌توان گفت هرچیزی که زاینده فرهنگ غرب باشد، مستعد درک کلیت است در حالیکه تمام دستاوردهای فرهنگی ملل دیگر، اینطور نباشند؟ اگر به تاریخ نوع بشر نظر افکنیم نشانه‌های تأثیر شرق بر غرب را درخواهیم یافت. غالباً مشاهده می‌گردد که در انجیل، نشانه‌هایی از داستانهای

متون مقدس بودایی وجود دارد یا اینکه قسمتی از فلسفه یونانی تحت تأثیر فلسفه هند بوده است. این اظهارات شاید مبهم و کاملاً بررسی نشده باشند. بهرحال، واقعیت اینست که دانشمندان در حکایات اخلاقی یا داستانهای متداول در قرون وسطای غرب به نفوذ تمدن هند اعتراف کرده‌اند. (۳۹) در بقیه موارد نیز این واقعیت که مفهوم بودایی «بودیساتوا» به غرب انتقال یافت و به شکل یک قدیس رسمی کاتولیک درآمد با وجود جزئی بودنش نباید مورد غفلت قرار گیرد. این حقیقت نیز وجود دارد که داستان زندگی «شاکيامونی» هندی به غرب راه یافت و بصورت زندگی یکی از چهره‌های مقدس مذهب کاتولیک تغییر شکل یافت و بدنبال آن بوسیله هیئتهای اعزامی مسیح به ژاپن منتقل شد و این در حالی بود که بوداییان و مسیحیان از سابقه این ماجرا اطلاعی نداشتند. (۴۱) بهرحال در دوران معاصر، اندیشه شرقی از راه ترجمه بطور روزافزون به غرب معرفی شده است. در نتیجه، نفوذ اندیشه شرقی بر تاریخ روشنفکری فرانسه و آلمان (۴۲) به واقع چشم گیر بوده است. اندیشه چینی برای عصر روشنگری اروپا نقش نیروی محرکه را داشت و الهام بخش افرادی مانند «ولتر» و «ولف» گردید. اندیشه هندی نیز به همین گونه در شکل گیری مکتب رومانتیک آلمان نقش داشته است. نهضت برادران «شیلگِل»، فلسفه «شوپنهاور»، اندیشه «کیسرلینگ» در دوران معاصر را نمی‌توان بدون تأثیرات تفکر هند تصور نمود. «هومبولت»، «باگاواد گیتا»ی هند را به عنوان زیباترین و عمیق‌ترین اثر فلسفی جهان ستایش نمود و شوپنهاور کتاب «اوپانیساده‌ها» را «مایه آرامش زندگی و مرگ» نامیده و سرچشمه اندیشه‌اش را در این حماسه فلسفی می‌یابد. «کیسرلینگ». کتاب «سفرنامه یک فیلسوف» خود را با این نوشته به پایان می‌برد: «آشفته‌گی جهان پس از جنگ بزرگ، تنها با آرمان

«بودیساتوا» نجات می‌یابد.» استاد «چارلز موریس» فیلسوف معاصر امریکا به راهی که جهان آینده باید در آن گام نهد «راه مایتریایی» نام نهاده است. در امریکا نیز، پراگماتیست‌هایی مانند «جان دیویی» به جنبه‌های «اجتماعی - عملی» اندیشه شرقی، علاقه شدیدی نشان داده‌اند. پژوهشهای تطبیقی «نُرتروپ» درباره شرق و غرب از دیدگاه روش‌شناسی صورت گرفته است. در انگلستان، آلمان یا امریکا، گروه‌هایی از مردم که خود را بودایی می‌نامند گرچه از نظر تعداد بسیار محدودند ولی سازمانهای کوچکی تشکیل داده‌اند. (۴۳) به این ترتیب، اگر اندیشه شرق بطور عمیق‌تری درک شود، امکان تأثیرات آن در سطح وسیع‌تری پدیدار می‌گردد.

در گذشته حتی در محدوده‌های آسیای شرقی، تغییرات فرهنگی پرادمانه‌ای انجام گرفته است. آیین بودا تقریباً در تمام آسیا گسترش یافت. در عین حال، اینکه آیین کنفوسیوس تا چه اندازه حیات واقعی ژاپن را کنترل نموده باید مورد مطالعه قرار گیرد. در هر صورت، شکی نیست که آیین مزبور در کنترل زندگی اجتماعی و واقعی ژاپن از قدرت برخوردار بوده است. طبق نظر یک دانشمند معتقد به این آیین، قبل از آغاز انتقال آیین کنفوسیوس به ژاپن، این کشور از قوانین اخلاقی برخوردار بوده است. (۴۴) علمای پیرو کنفوسیوس مثل «اُگیو - سورای»^۱، «دازای شونتای»^۲، «یاماگاتا - شونان» و دیگران نیز اینطور فکر می‌کردند که در ژاپن قدیم، فلسفه‌ای که بتوان آن را اخلاقی نامید وجود نداشت و علم اخلاق قبل از پیدایش آیین کنفوسیوس چینی در ژاپن ظهور نموده است. بویژه اینکه، «دازای شونتای» معتقد بود که در ژاپن باستان از ابتدا، هیچ گونه نشانه‌ای از بیداری

1- Maitreyan

2- Dgiu Sorai

3- Dazai Shuntai

اخلاقی وجود نداشت و بعد از انتقال «راه حکما»ی چینی یا «تعلیمات حکما» بود که ژاپنها به علم اخلاق علاقه پیدا کردند. در ژاپن هیچگاه «راه» وجود نداشته است. بهر حال، گفته می‌شود پیروان آیین شینتو در سالهای اخیر با جدیت مشغول آموزش «راه سرزمین خویش» که گویا عمیق هم بوده شده‌اند. با این وجود آنچه ایشان آموزش می‌دهند تقریباً به کلی جعلیات و روده درازبهای تفسیری دوران بعد می‌باشد. این یک واقعیت است که اساساً در زبان ژاپنی برای بزرگترین فضایل در آیین کنفوسیوس مانند خیرخواهی (Jen)، درستی (Yi)، دستورات متداول رفتار و آداب سخن (Li)، هماهنگی یا موسیقی روح (Yueh)، محبت و احترام فرزندی (hsiao) و احترام برادرانه (Ti) معادلهایی وجود نداشت و فقدان این واژه‌ها در زبان ژاپنی اینست که مفاهیمی مثل «راه» (Tao) در ژاپن نبوده و بنابراین، نبودن معادلهای ژاپنی روشن می‌سازد که منشأ آنها نباید در ژاپن بوجود آمده باشد. از عصر خدایان افسانه‌ای تا حدود دوران چهلمین امپراتور (حدود سال ۶۴۵ بعد از میلاد) به علت عدم وجود رفتار درست و مناسب اجتماعی، ازدواج بین والدین، فرزندان، برادران، عموها و دایی‌ها، دختر برادر یا خواهر و ... صورت می‌گرفت. بعلاوه، ضمن ارتباط با کشورهای خارجی شکلی بوجود آمد که طریقه حکمای چین در ژاپن وضع نابسامانی به خود گرفت. نتیجه این شد که مردم ژاپن با رفتار درست و مناسب اجتماعی آشنا شده و نسبت به شیوه‌های جوامع متمدن، آگاهی زیرکانه‌تری بدست آوردند. هم اکنون پایین‌ترین اقشار جامعه، مردمی را که برخلاف آداب درست اجتماعی زیسته‌اند بهتر از جانوران وحشی نمی‌دانند و این امر به تمامی، نتیجه تأثیر آموزش حکما بوده است. (۴۵) درحالی‌که از دیدگاه بوداییان، کشور ژاپن قبل از این که با آیین بودا آشنا شود کاملاً در ظلمت می‌زیست و مردم پس از آشنایی با این آیین، اهل نجات شدند و از این آیین و فضایل روشنگرش با شادی استقبال کردند. مثلاً «رینیو» (۱۴۹۹-۱۴۱۵) احساسی

شادمانی خود را این گونه بیان کرده است:

«گسترش تعلیمات بودا در این کشور به دوران امپراتور «کیمی» در قرن ششم بازمی‌گردد یعنی زمانی که این تعلیمات برای اولین بار به ژاپن راه یافت.»
تعالیم «تاتاگانا» قبل از آن دوران، رواجی نیافته بود و مردم اصلاً درباره راه روشنگری، چیزی نشنیده بودند. اینک ما که در دوران اوج شکوفای تعلیمات بودا متولد شده‌ایم گرچه نمی‌دانیم چه عوامل خیری موجب این خوشبختی شد اما آنقدر با سعادت هستیم که راه نجات را از عالم هستی و نیستی دریابیم در حقیقت، اکنون ما قادر به دیدار صحنه‌هایی هستیم که دیدارشان برای آدمی بس دشوار است. (۴۶)

«نی چیرن» نیز می‌گوید: مردم در زمانهای بسیار قدیم پیش از پیدایش «بودا دارما»، چیزی درباره بودا و «دارما» نمی‌دانستند. با این وجود، پس از کشمکش و منازعه بین «موریا» و «جوگوتایشی» (شاهزاده شوتوکو) بعضی از مردم به بودا ایمان آورده و دیگران نیز همچنان بی‌اعتقاد ماندند. (۴۷)

چگونه می‌توان بیان نمود تعلیماتی که جنبه کلی داشته و انسانهای بیشماری را تحت تأثیر قرارداد عاری از کلیت باشد؟ کسانی که یکی بودن فرهنگی شرق را انکار می‌کنند به کتمان کردن کلیت اندیشه شرقی تمایل دارند. اما در بیانی منطقی، انکار کلیت اندیشه شرقی در نتیجه کتمان یکی بودن شرق، امری متناقض خواهد بود که شرق را به چندین کل تجزیه می‌کند و در عین حال میان این کل‌های فرهنگی موجب بازساخت تأثیر متقابل (یا یک جانبه) می‌گردد. از این تناقض باید اجتناب نمود. ما نیز مسئله یکی بودن شرق را نمی‌پذیریم اما وجود کل‌های فرهنگی متعدد را تأیید می‌کنیم و به همین علت است که نسبت به وجود یک

1- Rennyō

1- Kimmei

مفهوم کلی در بعضی جنبه‌های نظام اندیشه شرقی که در شرق آسیا وجود آمده اعتراف می‌کنیم اینکه این نظامها از کلیت برخوردار باشند به هیچ وجه درست نیست ولی این مسئله را باید در برخی از جنبه‌های آن مورد بازشناسی قرارداد. آنچه می‌توان درباره جنبه‌های کلی بیان داشت بستگی به تحلیل شرایط فرهنگی دارد.

اگر نقطه نظر کسانی را مورد ملاحظه قرار دهیم که به مطالعه عینی و منصفانه اندیشه‌هایی که بشر وجود آورده علاقمندند، به این مسئله می‌رسیم که دیگر به راحتی نمی‌توانیم بگویم تنها اندیشه غربی کلی است و تفکر سایر ملتها، مفهوم کلی ندارند. یونانیهای باستان، یا دست کم برخی از آنها (۴۸) به این امر اعتراف می‌کردند که افکار فلسفی ملتهای دیگر هر یک مفهوم خاص خود را دارند. همچنین در بین فلاسفه معاصر غرب، تعداد قابل توجهی هستند که به چنین دیدگاهی اعتقاد دارند. (۴۹) با این وجود، بعضی‌ها برتری کلی را بخصوص فقط به اندیشه غربی نسبت می‌دهند و این شاید به آن دلیل باشد که آنان دوست دارند قدرت و توانایی غرب معاصر در کنترل طبیعت را به نمایش بگذارند یا اینکه صرفاً مسحور این قدرت گشته‌اند.

در حقیقت این مسلم است که دنیای معاصر به خاطر وجود فشارهای سیاسی و نظامی غرب بسوی اتحاد پیش می‌رود ولی این امر، بی‌اهمیت بودن فرهنگ ملتهای غیرغربی را تأیید نمی‌کند. مثلاً در غرب معاصر، فرهنگ یونانی هنوز موقعیت رهبری خود را حتی در زیر حکومت نظامی و سیاسی روم حفظ می‌کند و این در حالی است که هند در تاریخ بلندش به رغم به سیطره درآمدن پی در پی توسط بیگانگان بصورت شایسته‌ای به شکوفه‌های فرهنگ آراسته گشته است. ما نباید این واقعیت تلخ را نادیده بگیریم که فرهنگ، زیر نفوذ فشار نظامی و سیاسی قرار گرفته ولی در عین حال همواره باید شأن آدمی را که هیچ قدرتی نمی‌تواند آنرا

مهار کند در نظر داشته باشیم.

اگر این واقعیت را؛ گرچه شکل رایجی یافته؛ مورد توجه قرار دهیم، در خواهیم یافت که اهمیت دادن به مفهوم «آسیای شرقی» در موقعیت حاضر بی‌معنی نخواهد بود.

شناخت آسیای شرقی و رشد فرهنگهای متنوع آن از اهمیت زیادی برخوردار است. در اصل، مفاهیمی همچون آسیای شرقی، شرق یا خاور در برابر باختر قرار گرفته‌اند. این واژه‌ها به رغم مفهوم ضمنی مبهمی که دارند بوسیله مردمانی مورد استفاده قرار می‌گرفت که مدت مدیدی زیر فشار برتری نظامی و سیاسی غربیها قرار داشتند. منظور آنان از کاربرد چنین واژه‌هایی، تلاش در جهت حفظ سنتهای فرهنگی خود بوده است. در حقیقت، شعار معروف «آسیا پیکره واحد است» که توسط «اکاکورا - تیشین» بیان گردیده عاری از هرگونه سهو و خطا نبوده و با واقعیتهای تاریخ اندیشه تباین دارد. اما ملت‌های آسیای شرقی که مدت مدیدی میل به حفظ و توسعه فرهنگهای متمایز خود داشته‌اند ناخودآگاه خویش را بخاطر احساس مشترکی که برای هدفی واحد داشته‌اند، با این شعار متحد کرده‌اند. این امر نوعی انگیزه مشترکی بود که هدف آن حمایت از فرهنگهای مزبور بر ضد حاکمیت غرب بوده است.

این تمایل از طرف ملت‌های مختلف برای حفظ و توسعه سنتهای فرهنگی متمایز خود قابل توجیه است. به این خواسته باید احترام گذاشت. بهر حال شایسته است هریک از ملت‌های مزبور در حالیکه فرهنگهای بیگانه را مورد نقادی قرار می‌دهند نسبت به فرهنگ بومی خود نیز، دید منتقدانه داشته باشند و این بدان معنی است که یک فرهنگ نو با بهره بردن از تواضع و خودآگاهی می‌تواند از طریق نقد آگاه خود، شکل مشخصی پیدا نماید.

غفلت از نقادی و تایید محض و حفظ گذشته به منزله نابود کردن فرهنگ

خودی به حساب می‌آید. در هر حال، پذیرفتن فرهنگهای بیگانه پیش از نقد آنها، پذیرشی ناآگاهانه خواهد بود و در نتیجه جهت ایجاد یک فرهنگ نو برای انسان، هیچ نقش مثبتی ایجاد نخواهد شد.

بنابراین دیدگاه، مطالعات درباره شرق آسیا باید منعکس کننده چیزی بیش از ذوق و سلیقه صرف افراد ناوارد و غیرمتخصص باشد و باید برای کمک مؤثرتر جهت ایجاد فرهنگی نوآمادگی داشته باشد. افرادی وجود دارند که دانش و روشهای علمی دنیای معاصر غرب را بعنوان تنها شیوه‌های کامل در نظر داشته‌اند و بنظر می‌آید این نوع گرایش فکری در حال حاضر نسبتاً بانفوذ باشد. این امر ممکن است طبیعی باشد اما در مورد دانش و علوم غرب معاصر باید همانگونه که خواستار شناخت درست هستیم به نقد آن نیز بپردازیم دانش در آینده می‌تواند با پیشرفتهای غرب که در اثر نتایج تحقیقات در فرهنگهای شرقی تقویت گشته، اصلاح شود و توسعه یابد.

مطالعه مقایسه‌ای شیوه‌های تفکر و فلسفه

بررسی شیوه‌های فکری کشورهای شرق آسیا باید به صورت انتقادی و همزمان با مطالعات فلسفه غرب مقایسه گردد. روشن است که همه نظامهای فلسفی شرق آسیا را باید با نظامهای فلسفی غرب مقایسه کرد. زمانی «دوین» چنین اعتقاد و نگرشی داشت: «فرض کنید در منظومه شمسی، سیاره معینی مانند مریخ یا زهره وجود داشته باشد که در روی آن موجوداتی به شکل انسان یا غیر انسان زندگی نمایند و از فرهنگ و فلسفه منظم و ثابتی نیز برخوردار باشند. فرض کنید یکی از ساکنان آن سیاره بوسیله موشکی به قلمرو زمین آمده و ما بخواهیم فلسفه آنها را بشناسیم در چنین شرایطی بدون شک به نتایج فلسفه

آنها علاقه فراوانی خواهیم یافت و فلسفه خود و فلسفه آنان رابه دقت مورد مقایسه و بررسی دقیق قرار خواهیم داد. در صورتیکه بین دو فلسفه، تفاوتی باشد به تعیین این می‌پردازیم که کدام یک درست است و اگر تفاوتی ملاحظه نگردد بطور ضمنی متوجه خواهیم شد که درستی نتیجه تعمق فلسفی دوطرف به اثبات رسیده است. گرچه در این صورت ناچاریم پیچیدگی طبیعی و اجتناب ناپذیر خرد ناب را آنگونه که کانت مطرح کرده در نظر بگیریم این طرز فکر ممکن است پوچ و واهی باشد اما در فلسفه هند با چنین وضعیت مشابهی روبرو هستیم زیرا فلسفه هند در دوره‌ای بطور مستقل از فلسفه غربی رشد و تحول داشته است» (۵۰)

سپس به این مسئله می‌پردازد که: «در اینجا مردم ممکن است پرسش زیر را مطرح کنند: ما در عصری زندگی می‌کنیم که به مرحله قابل توجهی از پیشرفت رسیده است. آیا این تلاشی کودکانه و بی‌فایده نیست که بخواهیم از هندیهای باستان چیزی یاد بگیریم؟ بهر حال، اطلاع از جهان بینی هندیها نفعی بدنیال خواهد داشت چون بوسیله آن می‌توانیم بفهمیم بخاطر نظامی که در زمینه دین و فلسفه بوجود آورده‌ایم در دام تعصب بزرگی گرفتار آمده‌ایم. و اینکه متوجه خواهیم شد غیر از شیوه‌ای که هگل برای درک امور و اشیاء طرح کرده و برای ما حکم تنها روش ممکن و منطقی را پیدا نموده، شیوه دیگری نیز وجود دارد که کاملاً با آن تفاوت دارد» (۵۱)

ادعای «دویسن» مسائلی را طرح می‌کند که باید در مورد آن تعمق نمود. چون در این کتاب به روشهای تفکر ملل گوناگون می‌پردازیم درباره اهمیت فلسفه تطبیقی بحث نخواهیم نمود. (۵۲) در عوض، بطور خاصی تأکید را بر موضوع زیر قرار می‌دهیم:

همانگونه که در فلسفه معاصر غرب دیده می‌شود، مفهوم فلسفه که مثلاً کانت بر آن اصرار می‌ورزد، «مفهوم فنی» نبوده بلکه «مفهوم کلی انسانی»

می‌باشد. او صرفاً به دنبال یک نظام معرفت شناختی که باید به عنوان شاخه‌ای از دانش درباره‌اش تحقیق می‌شد نبود و نیز در جستجوی نظام معرفت شناسانه‌ای که جز وحدت دانش (یعنی همان کمال منطقی شناخت و معرفت) چیزی را به عنوان هدف خود قرار نمی‌دهد نبود. کمال مطلوب فلسفه در نزد او، «درک ارتباط تمامی معرفتها و گوهر خرد آدمی» بود. به نظر او فیلسوف، متخصص عقل نیست بلکه قانونگذار عقل آدمی است. (۵۳) بنابراین، به نظر او حقیقتی که باید توسط فلسفه اولی عرضه گردد چیزی جز مکنونات ذهنی مردم نیست. شاید بخاطر چنین دیدگاهی است که در متافیزیک او، بینش متعارف غربیها در مورد اخلاق مذهبی ظاهراً در هاله‌ای از ابهام فرورفته است.

کانت در مبحث «جدلی پیشین»^۱ در کتابش بنام «نقد خرد ناب» درباره ماهیت مفاهیمی چون روح، آزادی، خداوند و غیره دست به تحقیقی زده و قاطعانه بر این باور است که این مفاهیم نه با فهم آدمی بلکه با عقل او رابطه دارند و لذا از نظر معرفت طبیعی مانند مقوله‌ای که بافت مشخصی دارد دارای ساختار نبوده، بلکه قانون‌پذیر هستند و در این زمینه با خطر جانشینی تصور بجای «صورت معقول»^۲ مواجه هستیم و در نتیجه درک نادرست معنای آن را در پی خواهد داشت. بهر حال، «صورت معقول» طبق فلسفه او به هیچ وجه یک تصور نیست. بنابراین، او حالت محسوس این صور معقول را نپذیرفته اما به نقش مابعدالطبیعه آنها اعتراف می‌نمود و مشهور است که وی فلسفه عملی (اخلاق) خود را بر پایه صور معقولی که قانونمند هستند قرار داده بود.

همین نقش قانونمند است که به «مفهوم کلی انسانی» که در ورای واقعیت

1- Schulbegriff

1- A Priori dialectic

2- Idea

متافیزیکی این صور معقول قرار دارد شکل می‌بخشد. روشن نیست آیا خود او از این امر آگاه بوده یا نه اما در هر صورت در میان غربیها، مفهومی سنتی از اخلاق دینی وجود داشته که او را به خلق صور معقول هدایت کرده زیرا این صورتهای عقلی بطور کلی و الزاماً در میان مردمان شرق آسیا بعنوان امری عادی تلقی نشده است. برای نمونه، اندیشه‌ای که واقعیت متافیزیکی روح را به عنوان گوهری ثابت مورد شناسایی قرار می‌دهد از طرف آیین بودا رد شده بود. تلاش و کوشش بوداییها بر این قرار دارد که اساس اخلاق را بدون خلق صورتهای معقول فناپذیری روح بعنوان یک شرط پایه‌ریزی نمایند. با توجه به مفهوم خدا، پیروان بودا و «جاین» هیچکدام خدا را بعنوان خالق عالم قبول ندارند. بطور کلی خدایان در اندیشه شرقی بویژه در تفکر هندی، از هیچ مفهوم و اهمیتی برخوردار نیستند. مردم هند عموماً تمایل دارند اخلاق خود را بر پایه‌ای قرار دهند که از حیث قدرت الهی‌رها باشد. کانت از این بینش تأثیر گرفته است.

به رغم تفسیرهایی که با دیدگاههای گوناگون نوشته شده، روی هم رفته تلاش برای درک اندیشه کانت به عنوان آغازگر یک عصر و مرحله‌ای از پیشرفت که باید توسط جامعه و اندیشه بشری دنبال گردد به صورت یک بُعدی باقی مانده است. در مجموع، فلسفه کانت تا آنجا که به این موضوع مربوط می‌شود چیزی جز تجلی فلسفی و نظری پارسا پیشگی مذهب پروتستان در فرهنگ نوین غربی نیست. آنچه آوردیم صرفاً یک نمونه بود اما در هر صورت اگر شیوه‌های تفکر مردمان شرق آسیا را در قالب نگرشی فلسفی معرفی نماییم باید برای مطالعه انتقادی اندیشه‌های فلسفی غرب از پایه‌ای وسیع‌تر و غنی‌تری برخوردار باشیم بهر حال، اگر قسمتی از اندیشه‌های فلسفی غرب را بدون قضاوت بپذیریم در این صورت فقط به طرفداری ناآگاهانه‌ای از قدرت حاکم دست می‌یابیم که به شکلی

نمایان در میان طبقه تحصیلکرده ژاپن وجود داشته است.

آنچه را که فلاسفه آلمان به عنوان «مفهوم کلی انسانی» تلقی کرده‌اند سرانجام بوسیله سنت تاریخی زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم این کشور محدود گردید بطوری که کوشش غربیها برای اغفال جامعه شرق به کمک این مفهوم، با پذیرفتن اهمیتی کلی برای آن و بی‌توجهی به وضعیت آن در تشکیل فرهنگ، با نگرشی غیرنقادانه همراه بوده است. بیشتر ژاپنیها از میان مفاهیمی که فلاسفه غربی بعنوان «مفاهیم کلی انسانی» مطرح کرده‌اند صرفاً معدودی از آنها را به عنوان «مفهوم فنی» پذیرفته‌اند.

با تأمل در شیوه‌های فکری مردمان آسیای شرقی که ظاهراً باهم ارتباطی ندارند می‌توان به نقد اندیشه‌های فلسفی غرب دست یافت (۵۴) و بدنبال این نقد و بررسی برای حرکت به سوی ایجاد یک فلسفه کلی نوین و حقیقی، می‌توان اصول مناسبی را وضع نمود.

مبنای وجودی و معرفتی تفاوت‌های شیوه‌های تفکر

در بخشهای بعدی، گاهی به روشن نمودن ویژگی روشهای فکری ملت‌های گوناگون از لحاظ صورتهای بیانی حکم و استنتاج آنها در میان مردمان شرق آسیا پرداخته و سپس به بررسی چگونگی این ویژگیها در پدیده‌های فرهنگی گوناگون می‌پردازیم بخصوص اینکه چگونه آیین بودا را! به عنوان دینی جهانی که اشکال مختلفی پیدا کرده؛ تحت تأثیر قرار داده‌اند. در آن صورت هرگاه ممکن بوده روش استنباط ویژگیهای دیگر را از میان برخی صورتهای بیانی نمونه حکم و استنتاج پذیرفته‌ایم در این زمینه از روشهای پیشین برای شناخت مسائل بعدی استفاده می‌کنیم از این رو، ویژگیهای دیده شده در صورتهای بیانی حکم و استنتاج، مبنای

معرفتی هستند.

اکنون با این پرسشها مواجه می‌شویم که مبنای وجودی تفاوت شیوه‌های فکری ملتها در چیست؟ تفاوت‌های اشکال بیان یا روشهای فکری معلول کدام عوامل هستند؟

به این پرسشها به سادگی نمی‌توان پاسخ داد زیرا اینها مسائل غامضی هستند که با اصول فلسفه، علوم تجربی و علوم انسانی رابطه دارند. شاید نگاه اجمالی و کلی ما که حاصل یک سلسله مشاهدات محدود است در حل این پرسشها سودمند باشد.

برای توضیح اینکه چرا ملتهای گوناگون از نظر روش فکری، متفاوت هستند نظریه‌های غیر موثقی پیشنهاد شده است. ابتدا اینکه خصوصیات شیوه‌های فکری ظاهراً با خون و تبار ملتها هیچ ارتباطی ندارد. این بدان مفهوم است که خصوصیات شیوه‌های فکری با گرایشهای نژادی مذکور قابل توجیه نیست. هنگامی که اقلیتی ناچار شود در میان یک گروه بزرگتر و قویتر زندگی کند، طبعاً به شرایط محیط فرهنگی و اجتماعی جدید خو گرفته و سرانجام، خصایص و روشهای فکری اکثریت حاکم را می‌پذیرد. نمونه روشن این جریان فرهنگ پذیری مثلاً در میان مهاجران ژاپنی که در کشورهای دیگر ساکن شده‌اند مشاهده می‌گردد. واقعیت اینست که حتی نژاد باصطلاح آریایی که به دوپاره شرقی و غربی یعنی هندوها و اروپاییها تقسیم شد از نظر خصوصیات شیوه‌های فکری، با هم فرق داشتند. بنظر می‌رسد هندوها روی هم رفته، آریایی اصیل نیستند بلکه آمیزه‌ای از نژاد آریا و بومیان اولیه‌اند. از این رو تفاوتها آشکار می‌گردند هرچند شواهدی نیز برخلاف این ادعا وجود دارد. گرچه ساکنان پاکستان حتی هم اکنون نیز سعی دارند که خون پاک آریایی خود را حفظ کنند ولی دین اجداد خود را کنار نهاده و به آغوش اسلام پناه برده‌اند. از این رو، بین تبار نژادی (یا فیزیولوژیک) و روشهای

فکری مردم بطور ذاتی، رابطه‌ای وجود ندارد.

در این بررسی، نظریه نسبتاً عمومی دیگری توجه ما را به تفاوت‌های محیط آب و هوایی جلب می‌کند. (۵۵) و این اعتقاد وجود دارد که عوامل فیزیکی نظیر آب و هوا، شکل زمین، طبیعت خاک و ناهمواریهای یک منطقه خاص توجیه کننده تفاوت روش‌های فکری ملت‌هاست. مثلاً تفاوت شیوه‌های فکری اروپاییها و هندیها که از نژاد آریا هستند ممکن است نتیجه تفاوت‌های محیط آب و هوایی بوده یا وابسته به آن باشد، در هر صورت، حتی محیط آب و هوایی یا جغرافیایی بر اختلافات شیوه‌های تفکر انسان نمی‌تواند تأثیر قطعی واحدی داشته باشد. اگر چنین بود، نظریه «جبر آب و هوا» جای خود را باز می‌کرد. اما واقعیات زنده خلاف این قضیه را نشان می‌دهند. غالباً اینطور است که مردمی خاص در شرایط آب و هوایی یکسان، شیوه فکری خود را تحت تأثیر اندیشه سایر ملت‌ها تغییر می‌دهند.

اگر چه شیوه‌های فکری ملتی منزوی، دچار رکود گشته و بندرت تغییر می‌کند با این وجود ممکن است تا حد زیادی تحت تأثیر اندیشه سایر ملت‌ها قرار گیرد. با توجه کافی به تاریخ ملت‌ها بسادگی متوجه این واقعیت می‌گردیم اگر صرفاً به محیط آب و هوایی به عنوان عامل مطلق توجه کنیم هرگز نمی‌توان به توجیه تغییرات شیوه‌های تفکر یا الگوهای اندیشه یک ملت یعنی تاریخ فکری آن پرداخت.

در این رابطه نیز، محیط جغرافیایی موجب پیدایش عامل معینی نمی‌گردد. همانگونه که بارها تکرار کرده‌ایم چین و هند در قاره جای گرفته‌اند بطوری که طبیعت فرهنگی که در این نواحی بوجود می‌آید «قاره‌ای» و طبیعت فرهنگ ژاپنی، «جزیره‌ای» است. این دو عامل در واقع، تأثیر ناهمگونی را بوجود می‌آورند. ژاپن در میان کشورهای دیگر، سرزمینی «جزیره‌ای» است و بر سر راه تهاجم

دولتهای قدرتمندیگانه هم نیست و به این دلیل فرهنگ کهن خود را حفظ کرده و حتی میراث خود را دست نخورده نگه داشته ولی بیشتر نقاط آسیا، میراث کهن خود را از دست داده‌اند. در جزیره سیلان که نمونه دیگری می‌باشد، ابتدایی‌ترین اشکال نظام بودایی حفظ شده‌اند. پس، این درست است که یک کشور جزیره‌ای با علاقه به حفظ ارزشها و آیین گذشته که حافظ فرهنگ کهن سنتی به صورت دست نخورده است مشخص می‌گردد ولی در قاره آسیا هم ملتی یافت می‌شود که دارای این خصوصیات باشد. در این زمینه غالباً به خصوصیت غیر بویا و ضد ترقی فرهنگ سنتی چین اشاره کرده‌ایم شگفت‌انگیز اینکه بخشی از مردم هند هنوز فرهنگ ودایی خود را به همان شکل سه هزار سال پیش حفظ کرده‌اند. تمایل به پیشرفت ستیزی یا علاقه به حفظ ارزشهای گذشته در بسیاری از مردم کشورهای مزبور وجود دارد. از این رو، صحیح نیست که محیط جغرافیایی، قاره‌ای یا جزیره‌ای بودن، را به عنوان تنها عامل تعیین کننده تفاوت شیوه‌های فکری ملتها در نظر بگیریم.

آیا نباید مبنای وجودی تفاوت شیوه‌های فکری را، نه در شرایط علمی و طبیعی وراثت و محیط فیزیکی بلکه در شرایطی مادی که با رفتار اجتماعی انسان سروکار دارد، بشناسیم؟ آنچه در اینجا بدست می‌آید نظریه‌ای است که در زندگی اجتماعی انسان برای شرایط اقتصادی اهمیت فراوانی قائل می‌شود. ماتریالیسم تاریخی را می‌توان نمونه‌ای از این نظریه به حساب آورد. از آنجاییکه نقد ماتریالیسم ممکن است موضوع مستقلی برای تحقیق فراهم کند، پرداختن به آن در اینجا امکان پذیر نیست. بدنبال تحقیق در زمینه شیوه‌های فکری، مادیگرایی تاریخی یا دیدگاه اقتصادی تاریخ نمی‌تواند اختلاف شیوه‌های فکری ملتها را توجیه نماید. نیازی به بیان ندارد که بینش مادیگرایی تاریخی بر این نکته تاکید دارد که مجموع روابط تولیدی در یک دوره معین یا ساخت اقتصادی جامعه به تنهایی می‌تواند

فراهم کننده مبنایی مادی باشد که روبنای سیاسی و حقوقی بر آن استوار می‌گردد و نوعی آگاهی طبقاتی یا اجتماعی خاص نیز هماهنگ با آن شکل می‌گیرد. با وجود این واقعیت که این امر می‌تواند برای مشکلات سازمان یا اندیشه اجتماعی راه‌حلهایی فراهم نماید، اما از عهده توضیح لازم و کافی برای دیگر مسائل فرهنگی بر نمی‌آید. در حقیقت، نقطه نظر بینش مادیگرایی یا اقتصادی تاریخ تا چه اندازه می‌تواند تفاوت روشهای تفکر ملت‌های مورد نظر ما در پژوهش حاضر را بیان کند؟

تفاوت شیوه‌های تولیدی نمی‌تواند بسیاری از عوامل روشهای فکری را که کاملاً با هم در تضادند توجیه کند. مثلاً مردم چین به فردیت واقعی اهمیت زیادی می‌دهند در حالیکه مردم هند در برابر چین‌ها که تجربی، حسی و واقع‌گرا هستند، بدنبال کلیت انتزاعی بوده و خیالپرداز، آخرت‌گرا و مابعدالطبیعی می‌باشند. می‌گویند به طور کلی مردم جامعه شرق آسیا، شیوه تولید کشاورزی را از دوران گذشته به ارث برده و اختلاف روش تولید زراعی ملت‌هایی که به این کار مشغولند، ناچیز است. عبارت «شیوه تولید آسیایی» به همین دلیل است که به کار می‌رود و گویا یکنواختی این شیوه توسط اقتصاد دانان و جامعه‌شناسان به عنوان امری عادی تلقی شده، هر چند وجود احتمالی این یکنواختی، مسئله‌ای جدی است. «شیوه تولید آسیایی» شاید در اقتصاد به خوبی پذیرفته شود لیکن تا جایی که به روشهای فکری مربوط می‌شود، استفاده از کلمه «آسیایی» را به عنوان یک مفهوم مبهم و بسیار مشکوک کنار خواهیم گذاشت. به اعتقاد من، روشهای فکری طبق سنت‌های فرهنگی هر یک از ملت‌های مربوط تغییر می‌یابد. مفهوم «شیوه تولید آسیایی»، توجیه کننده زمینه‌های فرهنگی و تاریخی؛ که تفاوت روشهای تفکر موجود بین ملل آسیا بر اساس آن بوجود آمده؛ نیست. نقطه ضعف بینش مادیگرایی تاریخ در نگرش جزمی و یک بعدی آن نهفته است.

در این رابطه، متفکران غالباً می‌گویند فقدان «دولت شهر»^۱ در جامعه آسیای شرقی، ویژگی‌های مشترک اندیشه شرق آسیا را بوجود آورده است. درست است اصطلاح مزبور هرگز در شرق آسیا پدید نیامده و طبقه بورژوا نیز به مفهوم غربی کلمه هرگز در آن شکل نگرفته است. «شیمین» (واژه ژاپنی برای شهروند) صرفاً یک کلمه ساختگی است. «چونین» (ساکن شهر) معادل شهروند نیست. (۵۶) فقدان یک «دولت شهر» ممکن است برای پیدایش خصوصیات فکری مشترک تمامی ملت‌های آسیای شرقی مبنای واقعی باشد لیکن توجیه تفاوت روش‌های تفکر آنان به این وسیله برای ما امکان ناپذیرست.

پس از این پژوهش‌ها، فرضیه زیر بر این پایه شکل می‌گیرد که هر ایدئولوژی واحد مذهبی، تعیین کننده تمایز زندگی اجتماعی و اقتصادی ملت‌هاست. بدیهی است که منظور این فرضیه، تصحیح سایر اندیشه‌ها نظیر بینش مادیگرایی تاریخی بوده است. «ماکس وبر» نماینده این بینش ایده آلیستی می‌گوید:

«هر عقیده‌ای، مسیر جهان را مانند سوزنیان راه آهن در مسیر خاصی هدایت می‌کند» (۲۷) او با اهمیت دادن فراوان به تاثیر عقاید مذهبی بر زندگی اجتماعی، اقتصاد و اخلاق، رابطه دین با زندگی اجتماعی را تقریباً در تمام ملل مهم دنیا مورد پژوهش قرار داد. نتیجه این بررسی باید بسیار ارزشمند باشد اما مطالعه عوامل فرهنگی در کنار دین نمی‌تواند نسبت به خصوصیات شیوه‌های فکری هر ملت بی‌توجه باشد. بیشتر هندی‌ها با هندوها، مسلمانان و پیروان «جاین» دارای برخی ویژگی‌های مشترکی هستند. خصوصیات روش‌های فکری بیشتر چین‌ها با پارسیان آیین کنفوسیوس، نائو و بودا یکسان است. پس یافتن افرادی که معتقد به ادیان گوناگون باشند غیر عادی نیست. و علت اینکه ژاپنی‌ها به پذیرش ادیان گوناگونی

چون آیین شینتو، کنفوسیوس، بودا و مسیحیت روی می‌آورند، تمایل خاص فرهنگ این سرزمین است که از مرز تمایزات فرقه‌ای ادیان فراتر می‌رود. بیشتر اوقات، دینی که از خارج کشور وارد شده، شیوه‌های فکری یک ملت را دستخوش تغییر می‌سازد و در عین حال، روشهای فکری خاص آن ملت نیز به صورت متقابل تغییراتی را در آن دین بوجود می‌آورد.

بنابراین، باید به این واقعیت که اوضاع تاریخی یک ملت تا حد زیادی از نظر ایجاد تفاوت میان شیوه‌های فکری اهمیت دارد، توجه نمود. به این امر نیز اشاره خواهیم نمود که بینش بیشتر هندیها درباره روابط بشری، بر خلاف دیدگاه بدوی غربیها که بر روابط خصمانه و غیر مسالمت آمیز افراد در «قلمرو طبیعت» اصرار می‌ورزد، به شناسایی و آمیختن نفس با دیگران عنایت دارد. ظهور این تفاوتها در اشکال فکری، زاینده تکامل تاریخی جامعه‌ای است که فاتحان و سلاطین گوناگون در هند و در غرب بوجود آورده‌اند. مثلاً یونانیان در غرب، «دولت شهر» خود را پس از پیروزی بر ساکنان اولیه ایجاد کردند. آنها مانند ماجراجویان و مهاجمین به آنها نفوذ کرده و ابتدا با استفاده از دیوارهای سنگی، پایگاهی امن بنا کردند بطوری که دشمنان راهی برای نفوذ به قلعه شان پیدا نکنند. آنها می‌پنداشتند که به این وسیله موفق می‌شوند خود را در برابر ارواح مرده دشمن حفظ کرده و تا هنگامی که در پناهگاه هستند از حمله دشمن زنده نیز در امان خواهند بود. (۵۹) بر خلاف انتظار، آریاییها که به هند حمله کردند با چنین مقاومت سرسختانه‌ای از طرف بومیها مواجه نشدند بطوری که جامعه آنان کمتر مورد تهدید بومیان واقع شد. آنان بر روی تپه‌ها، قلعه‌هایی ساختند و در هنگام خطرانی چون تهاجم دشمن یا سیل به داخل آنها پناه می‌گرفتند ولی در اوقات عادی بیرون از دژها بسر می‌بردند. تفاوتهای سابقه تاریخی از نظر تکامل اجتماعی همانگونه که توضیح دادیم روشهای فکری ملتها را تا مدتی طولانی تحت تاثیر قرار می‌دهد و در شکل گیری

آن دخالت کامل می‌کند و خود نیز می‌تواند در اثر تغییرات تاریخی آینده تغییرشگرفی پیدا کند. در نتیجه، تحول و تکامل گذشته به عنوان عنصر تعیین کننده فرهنگی از اهمیت مطلق برخوردار نیست.

هنوز پرسش: «مبنای وجودی یا عوامل تجربی تعیین کننده ویژگیهای روش تفکر مردم چیست؟» بی‌پاسخ مانده است. از این رو، سوال اینست که: آیا صورتهای بیانی حکم و استنتاجی که برای مطالعه روشهای ویژه تفکر به عنوان ابزار معرفتی اتخاذ می‌شود در عین حال حکم مبنای وجودی را نیز ندارد؟ در یک کلام اینکه، دستور و نحو زبان به عنوان تنظیم کننده صورت بیانی حکم و استنتاج به آسانی تغییر نمی‌یابد (۶۰) و صرفاً بیان کننده شیوه‌های خاص فکری یک ملت نبوده بلکه به نوبه خود تا مدت محدودی به قاعده‌بندی نمودن ادامه می‌دهد. بعبارت دیگر، این احتمال وجود دارد که روشهای فعالیت صورتهای فکری ناشی از صورتهای زبانی آن باشد. بنابر این، صورتهای بیانی اندیشه که در زبان بکار گرفته شده، مبنای وجودی ویژگی فکری یک ملت به حساب می‌آید. لیکن این رابطه زبان و اندیشه ذاتاً مطلق نیست. دستور و نحو زبان ممکن است بعلت آشفته‌گی اجتماعی یادر نتیجه تماس با زبانهای بیگانه دچار تغییر گردد. در چنین حالاتی، شیوه‌های فکری دستخوش این تغییر می‌گردند. تغییر روشهای فکری یک ملت به تغییرات تاریخی فراوانی بستگی دارد که آداب فرهنگی و عاداتهای مردم مزبور را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

بر اساس مطالعات فوق، می‌توان فرضیه زیر را در تحلیل نهایی پیشنهاد کرد که: چیزی به‌عنوان اصلی بنیادی و واحد که تعیین کننده خصوصیت شیوه‌های تفکر یک ملت باشد، وجود ندارد. همانطور که قبلاً ذکر شد، عوامل گوناگونی که از همه سو با هم در ارتباطند و هر یک تاثیر خود را اعمال می‌کنند به حیطة شیوه‌های فکری یک قوم وارد می‌شوند. اگر به بحث در اطراف مسئله مبنای

وجودی که واجد تفاوت‌های طرق فکری است پردازیم خواهیم دید که هیچ راهی جز تمسک به بینش کثرت‌گرایی وجود ندارد. تلاش در جهت جستجوی عاملی واحد و منفک، پر جاذبه به نظر می‌رسد اما این تلاش برای درک پیچیدگیهای تغییر اجتماعی محکوم به شکست گشته است. در این صورت ناچاریم اصل «امور، مولود شرایط مختلف است» را؛ که آیین بودا بر ضد نظریه متافیزیکی «اصالت وحدت» مطرح کرده؛ بپذیریم پس عناصر مزبور به چه نحوی قابل درکند؟ درباره این موضوع باید بعداً تفحص نمود. اکنون نمی‌توان درباره این مسئله به‌طور کامل و جامع سخن راند. حتی اگر بکوشیم به بینشی کلی دست یابیم باز هم ارائه‌تریبی واحد دشوار است. آنجاییکه نقش تفکر در دراز مدت بر رفتار و عمل آدمی تأثیر می‌گذارد، شاید بتوان گفت این امر مشروط به چگونگی موقعیت انسان در هر برهه مشخص زمانی است. بشر موجودی تاریخی به حساب می‌آید که پیوسته دستخوش جریانهای تاریخ است. بطوری که باید علاوه بر جنبه‌های قابل پیش بینی تاریخ به عامل غیر قابل پیش بینی شانس نیز توجه داشته داشت. مثلاً، اگر ملتی بر حسب اتفاق با فرهنگی بیگانه تماس پیدا کند ممکن است چنان تحت تأثیر آن قرار بگیرد که هرگز تصورش را هم نمی‌کرده است.

شیوه‌های تفکر یک قوم از ارتباطی دو سویه برخوردار است یعنی: از یک سو با ثمرات خلاقیت خود و از سوی دیگر با شکل و ارزش بخشیدن به آنها حالت می‌گیرد. همچنین در مواردی می‌توان به جنبه‌ای توجه کرد که عوامل گوناگون فرهنگی فوق بر اساس آن مشخص گشته و بر اثر روشهای فکری یک قوم شکل می‌گیرد. تبیین عملکرد عوامل متقابل در هر دورابطه، موضوع مورد مطالعه مستقلی است. بهر صورت اگر در روشن نمودن دو موضوع زیر موفق شویم، عملاً به هدف مورد پژوهش در کتاب حاضر دست یافته‌ایم:

اول اینکه، بین روشهای فکری ملت‌های آسیای شرقی، تفاوت‌های ویژه‌ای وجود

دارد.

دوم اینکه، بین این ویژگیها با توجه به کلیه انسانها، رابطه انسانی و منطقی مشخصی وجود دارد.

به این واقعیت امر نیز باید توجه نمود که در تاریخ هر ملتی، دوره‌های زمانی مختلف کهن، میانه و معاصر وجود دارد که روشهای فکری ملتها بطور طبیعی بر پایه آنها اشکال گوناگونی پیدا می‌کند. این نکته را نباید انکار کرد اما در عین حال باید بپذیریم که در میان هر ملتی، گرایشهای فکری خاصی وجود دارد که در طول دوره‌های تاریخی فوق پا برجا مانده‌اند. هر چه ارتباطات وسیعتر گردد، آمیزش و مراوده ملتها نیز بیشتر می‌شود و اتحاد جهانی هر چه بیشتر شود، اختلاف شیوه‌های تفکر ملتها کمتر می‌گردد. به هر حال با این وجود، هرگز برای ملتی آسان نیست که خود را کاملاً از آداب و رسوم و عاداتهای سنتی گذشته جدا سازد. برای متعادل کردن بی‌ثباتی در شیوه‌های فکری ملتها و بمنظور ایجاد یک فرهنگ نوین جهانی باید در زمینه شیوه‌های خاص فکری ملتهای گوناگون به تفکر و بازشناسی پرداخت. البته بدیهی است که باید به مطالعه چگونگی تغییر این ملل در جریان تاریخ نیز پرداخت.

بازسازی کلی روشهای فکری ملتها صرفاً با اتخاذ اقدامات ظاهری یا نهادی نظیر اصلاحات مالکیت زمین، اصلاحات اقتصادی و نظامهای سیاسی براحتی و با موفقیت قابل انجام نیست. زیرا ایجاد فرهنگی نو که رو به حقیقت داشته باشد نیازمند سنجش دقیق و مستمر شیوه‌های فکری ملتهاست.

قسمت اول

هند

مقدمه

با چه روشی می‌توان خصوصیات ویژه شیوه‌های تفکر سنتی مردم هند را شناخت؟ مراجعه به پدیده‌های مختلف فرهنگی تاریخ هند جهت بررسی جامع و بی‌طرفانه خصوصیات بارز و شاخص آنها کار ساده‌ای نخواهد بود.

اگر یک محقق بدون توجه به روش شناسی، تنها براساس اطلاعات جزئی و گزینشی خود در مورد خصوصیات برجسته و خاص فرهنگ هندیها قضاوت کند، شاید به نتیجه‌گیری درستی دست یابد ولی به احتمال بیشتر، نتیجه‌گیریهای نادرستی هم حاصل خواهد شد. برای نمونه، پژوهشهایی که درباره جامعه کهن هند انجام گرفته، غالباً به نتیجه‌گیریهای کاملاً متضادی ختم شده است. مثلاً مطالبی که بر اساس ادبیات برهمنی بدست آمده در تضاد با منابع بودایی است. در تحقیقات حاضر نیز با خطری مشابه مواجه هستیم زیرا استخراج مطالب از تمام منابع و اطلاعات موجود میسر نیست.

برای بیان دقیق و روش نتیجه‌گیریهای «عینی» باید روش ویژه‌ای را بکار

گیریم

ابتدا تکیه ما بر تجلی فرهنگ در زبان هر ملت است. در این فصل، پاره‌ای از مسائل مربوط به بیان زبان شناختی را بررسی خواهیم کرد. به عنوان اولین گام

لازم است زبان هندی را از نظر ساختمان دستوری و نحوی با زبانهای یونانی و لاتین مقایسه نمائیم اگر چند نمونه عینی از ترجمه زبانهای هندی به یونانی و لاتین یا بر عکس موجود بود، پژوهش آسانتر می‌شد. ولی متأسفانه در این زمینه هیچ مدرکی موجود نیست. اگر چه «باگاوادگیتا» کتاب دینی معروف هندیها و همچنین «داماپادا» سروده‌های مقدس بوداییها، توسط اندیشمندان اروپایی به زبانهای زنده ترجمه شده‌اند، ولی ترجمه یونانی و لاتین کتاب «باگاوادگیتا» و ترجمه لاتین کتاب «داماپادا» می‌تواند به عنوان مرجع مهمی مورد استفاده قرار گیرد. (۱)

آثار و کتیبه‌های باستان شناسی که بر روی آن، زبانهای هندی و زبانهای کلاسیک اروپایی با هم نگاشته شده باشند فقط محدود به چند سکه می‌شود که در تحقیقات حاضر چندان به کار نمی‌آید.

دوم اینکه، یکی از منابع کسب اطلاعات را باید در نحوه پذیرش فرهنگهای بیگانه جستجو کرد، ولی متأسفانه مدارک و شواهد موجود، چندان روشن نیستند. علت اینست که هندیها فرهنگ چینی را نپذیرفتند (هر چند دکتر «چاترجی» در سالهای اخیر مواردی از تأثیرات چین بر فرهنگ هند را مشخص نموده است)، ولی در این مورد که هند تا چه اندازه از فرهنگ یونان تأثیر گرفته، باید بیشتر تفحص نمود. لیکن، واقعیت اینست که هند تا حدی فرهنگ یونانی و لاتین را پذیرفته است. ما باید در پژوهش خود این موارد را در نظر داشته باشیم.

سوم اینکه، باید نقد و بررسیهایی را که توسط بیگانگان درباره تفکر هند انجام گرفته به عنوان مراجع و ماخذ مهم برای مطالعات خود مورد اهمیت قرار دهیم از زمانهای قدیم بعضی از یونانیها، روسها و چینیها، تفکر هند را از موضع دیدگاه خود مورد سنجش قرار داده بودند و همچنین برخی از ژاپنیها در گذشته براساس ترجمه چینی کتابهای مقدس بودایی به نقد تفکر هند پرداختند. مضافاً

اینکه در عصر حاضر نیز بسیاری از اندیشمندان اروپایی به بررسی نقادانه تفکر هند پرداخته‌اند. در پایان، باید اطلاعاتی از آثار مکتوب خود هندیها برگزینیم این کار، ساده به نظر می‌آید ولی مسئله گزینش اطلاعات در واقع بسیار دشوار است. از این همه منابع موجود کدامیک را باید انتخاب کرد؟ از کدام منابع می‌توان خصوصیات شیوه‌های فکری این ملتها را استخراج نمود؟

ابتدا آن دسته از آثار و نوشته‌هایی را بررسی می‌کنیم که اکثریت مردم، آنها را به عنوان ادبیات بومی خود به حساب می‌آورند. برای مثال در مورد کتاب (۲) «گنجینه پرسش و پاسخ»، روایات آیین برهمنی نقل می‌کند که: این کتاب توسط «شامکارا» پیرو مکتب ودانتا نگاشته شده، در صورتی که در روایات آیین «جاین» آمده که: این کتاب را «سلطان آموگوارسا» پیرو آیین جاین یا «ویمالا» پیرو آیین جاین نوشته است، و در روایات بودایی آمده که: آن را یک بودایی نگاشته است.

در واقع ترجمه این کتاب را به زبان تبتی می‌توان در «تریپی تاکا» ی تبتی یافت. با توجه به مطالب فوق می‌توانیم بگوییم این کتاب گرچه نسبتاً ناشناخته است اما در مطالعه و بررسی ما راجع به شیوه‌های کلی تفکر و یا گرایشهای فرهنگی هندیها منبع مهمی به حساب می‌آید.

از طرف دیگر، کتاب «کورال» که در زبان تامیلی آن را «ودا» می‌نامند از طرف مذاهب جاین، بودا، ویشنو و شیوا به عنوان کتاب مقدس پذیرفته شده است. از این رو، این کتاب نیز در مقوله همان کتب «گنجینه پرسش و پاسخ» قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، هر چند یک کتاب شاید نزد بیگانگان معروف باشد ولی ممکن است هندیها از محتوای فکری آن آگاهی نداشته باشند، از این رو باید در استفاده از این کتابها به عنوان منبع اطلاعاتی در تحقیق، دقت زیادی داشته باشیم چون در نزد پیروان هر دینی تنها تعداد معدودی از کتابها پذیرفته شده، لذا باید

کلیه منابع را در هر مورد به عنوان سند با یکدیگر مقایسه کرد، بویژه هنگامی که جمله مشترکی در کتابهای مختلف مربوط به مذاهب گوناگون هند (۳) یافت می‌شود و این پذیرش کلی را باید به عنوان ویژگیهای شیوه تفکر آن ملت به حساب آورد. هنگامی که منابع گوناگون را با یکدیگر مقایسه کردیم و کلیه اطلاعات مربوط را مورد بررسی قرار دادیم، در آن صورت می‌توانیم به نتیجه درستی دست یابیم و خصوصیات شیوه تفکر آن ملت را نشان دهیم.

بعد از آن، نتایج بدست آمده از طریق بررسی گاه به گاه این اطلاعات را با نتایج حاصله از بررسی صورتهای حکم و استنتاج ترکیب کرده و با توجه به کل این نتایج، می‌توان ویژگیهای برجسته و غالب شیوه‌های تفکر مردم هند را به صورت ترکیبی به دست آورد.

تکیه بر کلیات

برتری و اهمیت دادن به اندیشه‌های انتزاعی

هندیها برای بیان اندیشه خود درباره پدیده‌ها میل شدیدی به کلیات دارند. این گرایش را به راحتی می‌توان در کار برد کلامی آنها دید. چرا که آنها اشتیاق زیادی به استفاده از اسم معنی دارند. در زبان سانسکریت، اسم معنی با افزودن پسوند - tac، یا Tva - به ریشه کلمات ساخته می‌شود. این پسوندها معادل "TJ" (در زبان یونانی)، Tas - (در لاتین)، Taet - (آلمانی)، Te' - (فرانسه)، Ty (انگلیسی) هستند و از نظر ریشه شناسی ارتباط نزدیکی با هم دارند. البته اسم معنی در زبانهای اروپایی فقط در مقاله‌های علمی یا جمله‌های رسمی به کار می‌رود، در حالیکه در زبان سانسکریت اغلب حتی در گفتار روزمره نیز به کار می‌رود. برای نمونه، جمله «او پیر می‌شود» (۱) در زبان سانسکریت اینگونه بیان می‌شود: «او به طرف پیری می‌رود». و یا جمله: «میوه، نرم و رسیده می‌شود» در زبان سانسکریت اینگونه بیان می‌شود: «میوه به طرف نرمی و رسیده شدن می‌رود». و یا جمله: «او به عنوان قاصد عازم می‌شود» در زبان سانسکریت اینگونه بیان می‌شود: «او با نام و نشان قاصد عازم می‌شود». و یا جمله: «مردی را به شکل

درخت دیدند» در سانسکریت می‌شود: «مردی به شکل یک درخت تجلی یافت» (۲). زبانهای اروپایی، جزء را با صفت و خصوصیت خود آن بیان می‌کنند، در حالی که زبان سانسکریت جزء را فقط بعنوان یکی از نمونه‌های متعلق به کلیات مجرد بیان می‌کند. به علاوه در زبان سانسکریت، هر اسم یا صفتی را می‌توان با افزودن پسوند tae یا Tva به اسم معنی تبدیل کرد، بعبارت دیگر، در زبان سانسکریت برای ساختن اسم معنی هیچ محدودیتی وجود ندارد. بر عکس در زبانهای یونانی و لاتین، اسم معنی با افزودن -tj یا Tas ساخته می‌شود و مثل زبان سانسکریت آن آزادی را ندارد. بنابراین در این مورد نیز می‌توانیم گرایش هندیها را به تفکر انتزاعی و کلی بیابیم.

اصطلاحات و عباراتی که دارای واژه‌های هم معنی هستند، در زبانهای هندی بیشتر از زبانهای اروپایی وجود دارند. در زبان انگلیسی، اصطلاحاتی وجود دارند که با واژه‌های هم معنی ساخته می‌شوند مانند: «در نبردی مصاف کردن»، «به مرگی سخت جان دادن»، «زندگانی خوبی را سپری کردن» و غیره ولی استفاده از چنین اصطلاحاتی در زبان انگلیسی محدود است. بر عکس، در زبانهای کهن هندی از این اصطلاحات در تمام اعصار بسیار زیاد و آزادانه استفاده می‌شده است. (۳) از اینرو، ترجمه مستقیم از زبان سانسکریت به زبانهای اروپایی اغلب غیر ممکن می‌نماید.

اینکه هندیها تا حد زیادی در پویشهای مجرد سیر می‌کردند را می‌توان در نحوه بیان ماهرانه آنها درباره نظریه‌های اعداد ملاحظه کرد. در کتابهای دینی و آثار ادبی هندیها اعداد بزرگ و یا اعداد بی‌نهایت کوچک را غالباً می‌توان مشاهده کرد. این امر نشان دهنده قدرت تخیل و تحلیل غنی آنهاست. دستگاه دهگان اعداد عربی بر اساس «نمایش مکانی»، توسط چینیها و هندیها ابداع شد و عربها فقط آن را به کشورهای اروپایی انتقال دادند. شیوه نگارش اعداد به صورت خطی

و افقی در چین باستان پدید آمد، ولی علامت دایره‌ای شکلی که ما برای «صفر» استفاده می‌کنیم توسط هندیها ابداع گردید.

در زبان سانسکریت «صفر» را «شونیا» می‌نامند که چینیه‌ها در متون بودایی چینی آن را به «کونگ» به معنی «تهی» ترجمه کرده‌اند. چینیه‌های باستان از نقطه به جای صفر استفاده می‌کردند.

یکی از ویژگیهای اصلی تفکر فلسفی هند، شیوه مرسوم ناچیز شمردن جزئیات به مفهوم منطقی است. این امر به این معنا نیست که مفهوم جزء در هند وجود نداشته است. (۴) مثلاً معادل سانسکریت برای جزء کلمه «ویاکتی» است. ولی «ویاکتی» نقش زیادی در تاریخ منطق هند ایفا نکرده است.

بیشتر اندیشمندان هندی میل به تاکید بر مفاهیم کلی دارند و جزء عینی و درک جزئی را تابع کلیات قرار می‌دهند. حتی در فلسفه «وای ششیکا» که مبتنی بر «طبیعت گرایی ذره‌ای» است، و از نظر عینی پیشرفته‌ترین و از نظر منطقی منسجم‌ترین نظام فلسفی طبیعی را در هند بوجود آورده، هیچ آگاهی مستقیمی نسبت به درک فردیت عینی و محسوس یافت نمی‌شود. به جای آن فلاسفه «وای ششیکا» از اصطلاح خاص «آینتا ویششا» (۵) برای نشان دادن اصل جزئیت استفاده می‌کردند. علمای مابعدالطبیعه دوره اسکولاستیک در غرب بجای آن از اصطلاح «اصل تفرد» استفاده می‌کردند. البته، سایر نظامهای فلسفی کثرت‌گرای هند به مفهوم «جزء» توجه بیشتری می‌کردند و معنای خاص آن را مورد بررسی قرار می‌دادند. در هند باستان مباحثات زیادی درباره معنی یک واژه بین فردگراها و کل‌گراها انجام می‌گرفت. فردگراها معتقد بودند که «جزء» مفهوم مصداقی یک واژه است، در صورتی که کلی‌گراها بر این عقیده بودند که «کل» مفهوم مصداقی یک واژه می‌باشد. مثلاً، وقتی صحبت از «اسب» می‌شود. فردگراها می‌گویند: اسب موجودی منفردست، نه یک وجود کلی در کل طبقه اسبها، در حالی که کل‌گراها

معتقدند در این مورد، صورت کلی اسب مورد نظر است. (۶)

ولی در فلسفه هند موقعیت جزء محسوس بعلت جزء به دست آمده و کل مفروض تا حد زیادی ناچیز شمرده می‌شود. چنین چیزی بامکاتب فلسفی اروپا تفاوت دارد و این تفاوت به این دلیل است که در فلسفه اروپا، فرد، جزء و کل با توجه به معانی و جایگاه منطقی آنان به طور یکسان مورد بررسی قرار می‌گیرند. حتی واقعیت‌گراها و کثرت‌گراهای هندی نیز اهمیت زیادی به کلیات می‌دادند. مثلاً: برخی از این افراد در تعریف «گوهر» می‌گفتند: «گوهر چیزی است که از جنس وجودی گوهر برخوردار است». (۷) این یک تعریف کاملاً لفظی، یا مفهومی کاملاً بدیهی است که هیچ چیز تازه‌ای درباره چیزی که باید تعریف شود به ما نمی‌آموزد، ولی آنها با این تعریف راضی هستند، شاید به این خاطر که تمایل زیادی به «ماهیت مادی بخشیدن به مفاهیم» داشته‌اند. از این موضوع نیز آگاهی داریم که خصوصیتی در فلسفه هند وجود دارد که بر فرد گرایی نیز تأکید داشته است، ولی به این روح فردی، حالت متافیزیکی گوهری ثابت را می‌دهند که همچون خداوند، ابدی است. همانطور که دکتر «دی. ام. داتا» می‌گوید: «تأکید بر اهمیت فرد در تمام نظامهای فلسفی هند متداول است». قابل توجه است که حتی آنهایی که به خدا بعنوان خالق اعتقاد دارند، نمی‌پذیرند که روح فردی را خداوند آفریده است. خداوند فقط اشیاء مادی از جمله جسم انسان را خلق می‌کند، ولی روح، با خداوند پیوند ابدی دارد. (۸) حتی بوداییها که به یک روح بعنوان گوهری ثابت معتقد نبودند، به روشنگری و «بوداشدن» بالقوه هر فرد اعتقاد داشتند هر چند، توجه هندیها به جزء، مسائلی در ارتباط با مفهوم متافیزیکی «ذات موجودات زنده» را مطرح کرد، ولی متفکرین بودایی اهمیت جزء را فقط به مفهوم منطقی کلمه پذیرفته‌اند. به نظر آنها جزئیت و فردیت، «قائم بالذات» هستند که در هر شرایطی در جریان زمان همچون لحظه‌ای به حساب می‌آیند. این غایت محسوس و

جزئی است. (۹) در مورد حکم و ساختار فکری آنها بعداً بحث می‌شود. (۱۰) این شیوه تفکر نه تنها در فلسفه بلکه در گفتار روزمره آنان نیز دیده می‌شود. مثلاً در سانسکریت بیشتر، شکل جمع اسم معنی دیده می‌شود. در زبان سانسکریت، بسیاری از شکل‌های جمع اسم معنی به مفهوم مشابه شکل مفرد آن بکار برده می‌شوند. بعلاوه، در زبان‌های اروپایی امروز، مانند آلمانی و فرانسه، درست پدیده متضاد مورد فوق را می‌توان دید، یعنی شکل جمع اسم خاص معرف کسانی است که صاحب نام و شهرتی هستند که شامل کلیه پیشخدمتها یا کسانی که با آن شخص نسبتی دارند نیز می‌شود. به طور خلاصه، اروپاییها معمولاً درباره مفهوم انتزاعی اسم معنی بگونه‌ای فکر می‌کنند که از طریق تجربه روزمره با معنی کل آن آشنا شده‌اند و به این صورت آن را به شکل مفرد نشان می‌دهند. ولی در مقابل، هندیها درباره مفهوم انتزاعی بعنوان چیزی که مشمول واقعیت‌های تجربی است فکر می‌کنند. و این مفهوم چنان با آنها یکی شده که قانون اصلی غالباً بشکل جمع نشان داده می‌شود. بعلاوه، مردم اروپایی امروز بر مفهوم جزء تاکید دارند، بطوری که می‌توانند افراد را براحتی در گروه‌های نامتشابه طبقه‌بندی کنند، و سپس اسم خاصی را به اسم عام تبدیل نمایند. ولی هندیها میل به نادیده گرفتن مفهوم جزء دارند.

از اینرو، بنابه شیوه تفکر اغلب هندیها، ماهیت فرد یا جزء همان کلی است که بر اساس آن، فرد یا جزء را نادیده می‌انگارند. در این نکته، یک شیوه خاص فکری مطرح می‌شود. بعبارت دیگر، هندیها تفاوت صفت و متعلق آن و نیز اختلاف گوهر و نگهدارنده آن را روشن نکرده‌اند. در زبان‌های هندی نمونه‌های بسیاری مانند عبارت زیر آمده که یک اسم عام به اسم خاص تعمیم می‌یابد. مثال: بودا (یعنی کسی که به روشنگری دست یافته است) اسم خاصی برای «شاکيامونی» شد. بودا و جینا (یعنی کسی که بر چیزی دست یافته است) اسم خاص «جینا» شد.

در اثر همان فرآیند فکری، شکل مفرد خنثی یک صفت گاهی در نقش اسم معنی به کار می‌رود. پس در زبان سانسکریت موارد مشابهی وجود دارد که فرق بین «جامدبودن» مجرد و «جامد» عینی در زبان رایج، روشن و آشکار نیست، گرچه بتوان آن را با استفاده از اسم معنی مشخص نمود.

بطور خلاصه، این پدیده‌های زبان شناختی در زبانهای هندی ممکن است از این واقعیت ناشی شده باشد که هندیان کهن از مفهوم حکم اسنادی آگاهی نداشته‌اند. (۱۱) اینک خصوصیات فکری فوق در ساختار زبانهای هندی دیده می‌شود و تفاوت‌های مهمی را در مقایسه با شکل‌های فکری و بیانی سایر ملل آشکار می‌سازد. در این شیوه فکری، تفاوت صفت بازمینه آن تقریباً همیشه نادیده انگاشته می‌شود، بطوریکه هندیها مشکل می‌توانند بین اسم و صفت بعنوان دو جزء کلامی تمایز قائل شوند. در دستور سانسکریت این دو مقوله با توجه به مسئله تعریف، ترکیب و اشتقاق، تفاوت اندکی را نشان می‌دهند. بویژه در ادبیات «ودایی» خیلی دشوار است که از میان اصطلاحات بسیاری که دلالت بر موضوع واحدی می‌نمایند بتوانیم تشخیص دهیم کدامیک اسم بوده و کدامیک صفت است. حتی در زبان سانسکریت کلاسیک، صفت بعنوان اسم استفاده شده است. بر عکس در زبانهای کلاسیک اروپایی، با توجه به حکم اسنادی تفاوت اسم و صفت نسبتاً ثابت است و جز در موارد خاص، با تغییرات ناچیزی همراه است.

تمایل به تاکید بر کلیات تا حدودی در زبان اروپاییهای قدیم دیده می‌شود. در زبانهای هندی و اروپایی کلاسیک، صفت به شکل جنس و تعداد «اسمی» که توصیف می‌کند در می‌آید و به شکل اصلی خود نوشته نمی‌شود. با استفاده از قاعده تصریف دستوری، گوینده بطور واضح درک می‌کند ماهیت مفهومی که با یک صفت بیان شده باخصلت ویژه‌ای که زاییده صفت مزبور است و به بیان چگونگی بعضی از محسوسات می‌پردازد اختلاف دارد. افلاطون مسئله «خود

فضیلت نسبت به کلیت آن» را بعد از بررسی فضیلت انسانی یعنی با تحلیل مفهوم کلی فضیلت مرد، زن، کودک، برده و غیره درک نمود. روش فکری افلاطون برای مردم یونان در آن زمان کاملاً طبیعی و عقلی می‌نمود. البته این مسئله که آیا می‌توان فضیلت کلی را به صورت مجرد جدا از اعمال عینی و محسوس جستجو کرد، در علم اخلاق امروز مسئله دشواری شده است. ولی در هند به مفهومی که با یک صفت بیان می‌شد بیشتر از فردی که موصوف واقع می‌گشت اهمیت می‌دادند و اهمیت اشیای منفرد را که مفهوم تعریف شده صفتی را مجسم می‌کرد بی‌ارزش می‌دانستند.

با مفاهیم مجرد به صورت واقعیت‌های عینی برخورد می‌شود

هندها به خاطر تمایلی که به مفاهیم مجرد داشتند، مفهوم انتزاعی را با شیوه فکری خود بگونه‌ای طرح کرده‌اند که گویا درباره چیزی عینی و محسوس سخن می‌گویند. عبارت دیگر در فرآیند فکری آنها، کلیات، براحتی جامه اصالت می‌پوشند. در متون برهمنی که توضیحاتی درباره قربانیهای ودایی داده است، اندیشه‌های مجرد بگونه‌ای مورد بحث قرار گرفته که گویی با چیزهای عینی در یک سطح قرار دارند. این نکته را بصورت زیر بیان کرده‌اند: چشمگیرترین خصوصیات عصر این بود که آنها نیروهای معنوی، قدرتهای اسرار آمیز، و نقش خدایان را بدون شخصیت انسانی بخشیدن، به عناصر عینی و ملموسی که جهان از آن ساخته شده (مانند: بهشت، آسمان، زمین، خورشید، ماه، ستارگان، جهات جغرافیایی، خاک، آب، آتش، باد، آتیر، سالها، ماهها، فصلها، حیوانات، گیاهان و مواد معدنی و غیره) و یا به عناصری که برای شعائر مذهبی (مانند: آلات، آهنگ موزون، لعن و نفرین، نام و غیره) به کار می‌رفتند و یا به اندامهای مادی و غیر

مادی، عملکردها، کیفیات، مفاهیم مجرد، اعداد و غیره، یا به تمام پدیده‌های جهان طبیعی و حیات انسان، بویژه در مراسم مذهبی، نسبت می‌دادند. (۱۲) به نظر می‌رسد روحانیون برهمن در هند باستان بنابه این شیوه تفکر قطعاً درگیر چنین پویشهایی بوده‌اند. (معنای اصلی واژه «برهمن» عبارت است از «نیروی جادویی طلسم» که برهمنها آزادانه از آن استفاده می‌کردند. تغییر تکیه صدای این واژه، همان نام برهمنها را درست می‌کرد. با همین طرز فکر، واژه «کشاتریا»^۱ که نام یک خانواده سلطنتی است، از واژه «کشاترا» گرفته شده که معنی اصلی آن «نیروی حاکم» بوده است. در اینجا ماهیت اصلی یک شیء با تحقق دهنده آن نیرو یکی می‌گردد، و از اسم مجرد به عنوان اسم عام استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، هندیها از طریق اصالت بخشیدن ساختگی به تمام مفاهیم تفکر خود را در معرض جریان «مادیت بخشیدن به مفاهیم» قرار می‌دهند.

طبق مطالبی که در بعضی از کتابهای «اوپانیساده‌ها» آمده، هندیها دو مسیر را در نظر داشتند که انسان بعد از مرگش باید بپیماید (۱۳) (دوایانا و پیتریانا). کسی که در مسیر «دوایانا» (راه خدایان) قرار می‌گیرد، به ترتیب وارد اخگر «مرده سوزانی»^۲ خود می‌شود، و از درون آن اخگر به درون روز، و از روز بداخل نیمه ماه آنگاه که «ماه» روبه بدر می‌رود و از نیمه برج ماه بدر به شش ماهی که خورشید به سمت شمال می‌رود، و از این ماهها بدرون دنیای خدایان یعنی خورشید، ماه و آتش فروزان رفته و سپس با راهنمایی یک خردمند، وارد برهمن یا جهان «برهما» می‌شود. از این رو، هیچگاه بدین جهان باز نمی‌گردد. از سوی دیگر، کسی که با قربانی دادن و ریاضت به راه «پیتریانا» (راه پدران) قدم می‌گذارد، به ترتیب وارد دود حاصل از مرده سوزی خود می‌شود و بعد داخل شب و از آنجا به نیمه ماه،

1- Ksatriya

2- Cremation

آنگاه که خورشید به جنوب می‌رود، و از این ماهها وارد جهان ارواح نیاکان می‌شود و از آنجا وارد ماه می‌گردد و آنجا می‌ماند تا غذای خدایان شود. سپس کم کم به فضا صعود می‌کند، بدینگونه به ترتیب وارد آسمان، هوا، باران، زمین می‌شود و سپس وارد غذا (مثل: برنج و جو) می‌گردد. اگر به اخگر زوال آدمی پیوندد، به سلول نر تبدیل شده و بعد وارد رحم یک زن می‌گردد تا دوباره زاده شود. در این مراحل بعد از مرگ، دودناشی از مرده سوزی، جهان ارواح نیاکان، خورشید، ماه و رعد و برق، تا حدی در فضا باقی می‌ماند. از این رو تعجبی ندارد که یک انسان مرده از این مراحل عبور کند، ولی مراحل شب، نیمه برج آنگاه که ماه به بدر می‌رود یا بصورت هلال در می‌آید و شش ماه آنگاه که خورشید به شمال یا جنوب می‌رود چیزی در فضا محسوب نمی‌شوند ولی در زمان به حساب می‌آیند، بطوری که این توضیحات در اوپانیساده‌ها خیلی عجیب به نظر می‌رسد، مثلاً وقتی که می‌گوید: یک فرد مرده از مسیرهای «دوایانا» یا «پیتریانا» هم در فضا و هم در زمان می‌گذرد. البته این نکته در آن زمان برای هندیها زیاد عجیب نبوده، چرا که این نحوه فکری را از متون برهمن به همانگونه که قبلاً بوده‌اند به میراث برده‌اند. آن دسته از علمایی که ادبیات برهمن را نگاشته‌اند، فکر می‌کردند کلیه مفاهیم یا عقاید مجرد در فضانیز اصالت داشته‌اند و درباره آنها بگونه‌ای بحث می‌کردند که گویی در سطحی برابر با اشیاء مادی در فضا قرار دادند. با این شیوه فکری، روز، شب، یک نیمه ماه، و شش ماه و غیره را می‌توان به صورت اشیاء مادی و عینی بیان نمود. به نظر می‌رسد برخی از فلاسفه اوپانیساده‌ها قادر به رهایی از چنین شیوه فکری نبوده‌اند و نظریه وجود دوراه بعد از مرگ در اوپانیساده‌ها را فلاسفه بعدی «ودانتا» بدون هیچگونه تغییری پذیرفته‌اند. (۱۴)

بعد از آن، این شیوه تفکر در میان مردم عوام هند معمول گشت. در اکثر کتب معروف مانند: «داستان تعلیمات پیروان جاین» و «نمایشنامه‌ای براساس

فلسفه و دانثا»، اسامی مجرد فراوانی به عنوان شخصیت‌های اصلی استفاده شده است. اروپاییها به خواندن این داستانها و نمایشنامه‌ها تمایلی ندارند، در حالی که هندیها از مطالعه این مطالب خیلی به شوق می‌آیند.

موارد زیادی نشان می‌دهد که فلاسفه هند، این شیوه تفکر را پذیرفته‌اند. در دوره مذهب بودا، «پاکورا کاکایانا» (حدود ۵۰۰ ق.م) علاوه بر زمین، آب، آتش، باد، ارواح، آسمان، رنج و خوشی را نیز به عنوان عناصری جاودان، تغییر ناپذیر و مستقل فرض نمود. یعنی چیزهایی که عالم از آنها ترکیب یافته‌است. «ماکا-گساللا» در «آجیویکاها»، خوشبختی و بدبختی و همچنین زندگی و مرگ را به عنوان اصول اصیل تصور می‌کرد. بنابه «آیین جاین»، شرایط یا قانون حرکت (دارما) و شرایط یا اصل نا- حرکت (آدارما) نیز به عنوان گوهرهای مستقل به حساب می‌آمدند. پیروان مکتب «سارواستی وادین» که موفق‌ترین مکتب بودایی گردید، عقیده داشتند تمام عناصر پذیرفته شده بودیسم در وقایعی وجود دارد که در تمام اعصار رخ می‌دهد. اصولی که آنها بیان می‌داشتند بیشتر به عملکردهای روانشناختی یا به نظریه‌های انتزاعی تعلق دارند.

پیروان آیین «وای ششیکا» شش «پادارتا» (مقوله) را به عنوان اصول بنیادی در نظر می‌گرفتند. اینها عقیده‌های مجردی هستند که به شش گروه طبقه‌بندی می‌شوند و به عنوان عناصر اصیل پذیرفته شده‌اند. اروپاییها فلسفه «سارواستی- وادین»، «وای ششیکا» را «واقع‌گرایی مفهومی» نام نهادند، زیرا نظامهای فلسفی هند شبیه واقع‌گرایی میانه روی فلسفه اروپا در قرون میانه است. هگل توصیف ما از فلسفه هند را اینگونه تایید می‌کند: «رشد ذهن به صورت درونی، به مجردترین شکل خود» هگل این حالت را «اصالت فکری» نامید. (۱۵) خصوصیتی که هگل بیان داشته در خصوص فلسفه «ودانتا» که جریان عمده فلسفه هند به حساب آمده، صادق نیست. به هر حال، «اصالت بخشیدن به مفاهیم» را می‌توان به عنوان

خصیصه عمده و برجسته بیشتر مکاتب فلسفی هند تلقی نمود.

برتری دادن به بیان سلبی

میل به بیان سلبی

هندیها به علت شیوه تفکر مکتب پیشرو خود و کلی جویی، به سمت هدفی کاملاً نامحدود و نامعین حرکت می‌کردند. بطور کلی، فلاسفه این مکتب فکری می‌گویند محدودیت کلیات از جزئیات کمتر است، بطوری که چیز نامتعیّن را در غایت جستجوی خود به کلیات اختصاص می‌دهند. بنابراین، ویژگی منفی تفکر هند اهمیت پیدا می‌کند.

هنگامی که زبان آنها را به عنوان نخستین مسئله مورد بررسی قرار می‌دهیم، ناگزیر دچار حیرت می‌شویم که چرا هندیها تا این اندازه میل به بیان سلبی اسامی دارند. برای مثال: به جای «پیروزی یا شکست» می‌گویند «پیروزی یا ناپیروزی» و یا در زبانهای دیگر می‌گویند «پیروزی یا عقب نشینی». آنها به جای «خیلی یا هیچ» می‌گویند «یک - نه». کلمه‌ای که با صفت منفی ترکیب می‌شود نه تنها معنای منفی، بلکه معنای مثبت را نیز در بردارد. در ذهن هندی واژه‌های «نابیکاری» «نا-کینه» (۱) «ناخشونت» و غیره، ارزشهای مثبت تر و اخلاقی‌تری از واژه‌های «کارو عمل»، «شکیبایی» «صلح و آرامش» و غیره دارند. اما اروپاییها

در مورد رفتار عملی به طرز بیان مثبت تمایل بیشتری دارند تا به طرز بیان منفی و اکثر هندیها برای بیان سلبی، ارزش بیشتری قائل هستند.

پیروان «یوگا» در مکاتب برهمایی باید همیشه پنج حکم اخلاقی را در نظر داشته باشند: ناخشونت، صداقت، نازدگی، پاکدامنی و نا مال‌اندوزی. (۲) بنابراین، سه تا از این احکام (واژه‌هایی که با «نا» شروع می‌شوند) به صورت منفی بیان شده‌اند. احکامی را که یک فرد عادی پیرو بودیسم و آیین جاین باید در نظر داشته باشد تماماً به شکل منفی نشان داده شده‌اند که معنای اصلی آنها عبارت است از: «دوری جستن از خشونت»، «دوری جستن از دزدی» و غیره. (۳)

پیروان مکتب «سارواستی - وادین» نیز «نایبکاری»، «ناطمعکاری»، «نا-خشم» و «ناخشونت» را جزو ده رهاورد بزرگ اندیشه به حساب می‌آورند. در متون برهمایی، احکام گوناگون را بصورت مثبت بیان کرده‌اند ولی در «وینایا - پیتاکا» که حاوی احکام راهبهای بودایی است تقریباً بصورت منفی نگاشته شده‌اند. بنابراین، هندیها تمایل دارند اخلاق را در نفی اعمال مردم عادی کشف کنند و منظور آنان از اهمیت دادن به بیان سلبی همین است. غیر از ده فرمان عهد عتیق (تورات)، بیان سلبی احکام اخلاقی برای بیشتر مردم دنیا، تاثیر ناچیزی دارد و قانع کننده نیست. در حالی که برای هندیها که به حالت منفی تاکید دارند و چیز نامتعیّن را دنبال می‌کنند، شکل منفی، معنای مثبت تر و قوی‌تری دارد. بنابراین، تعجبی ندارد که هندیها دوست دارند مفاهیم منفی را حتی در جملات معمولی نیز بکار برند.

در زبانهای کلاسیک و جدید اروپا، حکم منفی را معمولاً با اضافه کردن وجه منفی به فعل مسندی، در مسند بیان می‌کنند. برای مثال: «او نخواهد رفت». ولی در زبانهای هند باستان، مفهوم اصلی جمله به صورت منفی بیان می‌شود. مثلاً: «کسی (که به روشنگری می‌رسد) به نادیداری سلطان مرگ می‌رود = او، سلطان

مرگ را ملاقات نخواهد کرد.» بنابراین، اروپاییها و ژاپنیها جمله منفی را با استفاده از مفهوم مثبت و هندیها آن را با استفاده از مفهوم منفی بیان می‌کنند. باز می‌بینیم در زبانهای کلاسیک اروپایی، منفی وجه وصفی یک فعل به همان صورت منفی فعل به کار می‌رود. ولی در زبانهای هند باستان به همان صورت منفی اسم به کار می‌رفت. در این پدیده زبان شناختی نیز میل آنها به مفاهیم منفی مشهود است.

هندیها فکر می‌کنند صورت منفی حکم نه تنها منفی است بلکه مثبت و اثباتی نیز می‌باشد. بنابراین، در منطق هندی، حکم کلی منفی استفاده نمی‌شود و فقط با تغییر آن به حکم عکس مثبت کلی بیان می‌شود. برای مثال: «تمام سخنان» «نا-ابدی» هستند.

درک مطلق به صورت سلبی

هندیهای بعثت شیوه فکری خودیابیان پدیده‌ها بصورت منفی، به دنبال نامتناهی یا صفت سلبی هستند و در دیدگاههای فلسفی به نظریه بیکرانگی تکیه دارند. هندیها، مطلق را بصورت نامتناهی یا منفی بیان می‌کنند.

در زمانهای بسیار دور، تفکر فلسفی درباره خلقت جهان توسط شاعران «ریگ ودا» هنگامی به اوج خود رسید که اصول کلی رادر سروده‌ای به نام «ناسادا - سیا» خواندند (در آن زمان نه «نا- وجود» بود نه «وجود»). بر اساس این سروده، در دوران آغازین جهان، نه «نا- وجودی» بود نه «وجود»، نه آسمان نه فضا، نه مرگ نه «نامرگ» و هیچ تفاوتی بین شب و روز نبود. تمام عالم را تاریکی فرا گرفته بود و جهان را آبهای مواج عاری از نور پر کرده بود. «آن یکتا» با گرمای خویشتن ظهور پیدا کرد، و به خواست و اراده، وجود داد. بعد با استفاده از اراده به

عنوان نیروی حرکت برانگیز، به تمام اشیاء عالم تحقق وجود بخشید. پس از آفرینش عالم بسیاری از خدایان نیز ظهور پیدا کردند.

بنابه گفته «یاجناوالکیا»، بزرگترین فیلسوف فرزانشانگ اوپانیشادهای، متعالی‌ترین قانون وجودی عالم قانونی است که فاقد تضادهای ارزشی می‌باشد. او می‌گوید: هستی ذاتی (آتمن) همان حکمت محض بدون «درون بودگی» و «برون نهادگی» است... دارای کیفیتی از بین نرفتنی و فنا ناپذیر است... «آتمن» را می‌توان از طریق سلی به صورت «نه چنین، نه چنان» بیان کرد. آتمن غیر قابل فهم است چون نمی‌توان آن را درک کرد. از بین نرفتنی است چون نمی‌توان آن را از بین برد. «نا تعلق پذیر» است چون به هیچ چیز تعلق نمی‌گیرد. آتمن هرگز قیدوبندی نپذیرفته و از آشفتگی و آسیب بدور بوده است. (۵) در قسمتی دیگر، این اصل متعالی را «نافانی» می‌نامد و می‌گوید: آتمن نه بزرگ و ستر است نه بی‌نهایت خرد و کوچک، نه کوتاه است نه بلند، نه گرم است نه مرطوب، آتمن، سایه، تاریکی، باد، فضا، تعلق، وابستگی، مزه، بو، چشم، گوش، گفتار، اندیشه، نور، نیروی زندگی، دهان، کمیّت، درون بودگی و برون نهادگی ندارد. او هیچ چیز نمی‌خورد و هیچ چیز هم او را نمی‌خورد. (۶) گفته‌های مشابهی را می‌توان در اوپانیشادهای بعدی یافت: «نه خورشید می‌درخشد نه ماه و نه ستارگان، آذرخش هم هرگز نمی‌غرد. از وجود هیچ آتشی در زمین حکایت نمی‌کند. نور در جهان پدیدار در برابر با برهن (نور مطلق) تقریباً هیچ است.»

در بودیسم اولیه، حالت روشنگری، با این بیان و اصطلاحات شرح شده است: «جایی که زمین، آب، آتش و باد وجود ندارد، نه خورشید می‌درخشد نه ماه و نه ستارگان، آذرخش هم هرگز نمی‌غرد. از وجود هیچ آتشی در زمین حکایت نمی‌کند. نور در جهان پدیدار در برابر با برهن (نور مطلق) تقریباً هیچ است.»

در بودیسم اولیه، حالت روشنگری، با این بیان و اصطلاحات شرح شده است:

«جایی که زمین، آب، آتش و باد وجود ندارد، نه خورشید می‌درخشد نه ماه و نه ستارگان و هیچ ظلمتی وجود ندارد. هنگامی که یک بر همن خود قادر به درک این حالت می‌گردد، با تفکرات خاموش، قدیس می‌شود. واز مادیت و «نا-مادیت» ورنج و خوشی‌رهایی می‌یابد» (۸)

عبارتهای منفی در متون بودیسم «ماهایانا» فراوان به کار رفته است. مثلاً در سوترای «پراجنیاپارامیتاردایا» چنین آمده است: «بدینگونه این اشیاء طبیعی تماماً از ویژگی خلاء برخوردارند. بنابراین، آنها نه خلق می‌شوند و نه نابود می‌گردند، نه پاکی دارند و نه ناپاکی، کم و زیاد هم نمی‌شوند. پس در خلاء نه مادیت است نه احساس، نه تخیل و نه اراده و نه شعور. در آن نه چشم است و نه گوش، نه بینی نه زبان، نه اعضای حسی نه نیروی فهم، نه رنگی وجود دارد نه شکلی، نه صدایی نه عطری، نه مزه‌ای نه چیز محسوس و نه اشیای نامحسوس. نه حوزه بینایی وجود دارد، نه حوزه فکر، نه جهل نه عدم جهل، نه کهنسالی و مرگ، نه درد و رنج، نه جنبشی و نه سکونی و نه راهی به عدم، نه حکمت و نه دستیابی به حکمت، زیرا چیزی وجود ندارد که به آن دست یافت چون «بودیساتوا» به «پراجنیاپارامیتا» متکی است، ذهن از قید موانع آزاد است. چون مانعی وجود ندارد، پس هیچ ترسی هم نیست. با کنار گذاشتن این اوهام «بودیساتوا» به نیروانا راه می‌یابد.

«ناگارجونا» (حدود ۱۵۰ تا ۲۵۰ بعد از میلاد) که بنیاد بودیسم ماهایانا را پی‌ریزی کرده در برداشت خود از حکمت بودایی، توانست نظریه «منشأ علی متعالی اشیاء» یعنی صفاتی مانند: «نا-مخرب»، نازایا، ناخاموش پذیر، نابدی، نایکنواخت، نامتنوع، ناآمدن، نارفتن را تفسیر نموده و نشان داده و باعث توقف جریانات بیهوده گردد. (۹) هشت نوع بیان منفی مزبور را «منهیات هشتگانه» می‌نامند که آنها را می‌توان در متون دیگر «ماهایانا» نیز یافت. (۱۰) پیروان «ناگارجونا» تصور می‌کردند که او هشت نفی را به این دلیل انتخاب کرده که آنها

بهترین نمایانگر نفی‌های بیشماری هستند که برای روشن ساختن جنبه واقعی خلاء تمام اشیاء لازم می‌باشند. بنابراین، واقعیت‌نهایی بوداییهای ماهایانا، خلاء مطلق است که فاقد ارزش است، ارزشهایی که درباره آن هیچ تعین مفهومی را نمی‌توان طرح کرد.

عبارتهای منفی بودیسم ماهایانا، تاثیر مطلوبی بر بسیاری از مکاتب مانند «ودانتا» گذاشت. «نه فساد است و نه وجودی، نه کسی است که متقید باشد و نه کسی که جسارت بخرج دهد. نه کسی که آرزوی رهایی دارد و نه کسی که رهایی یافته باشد. این برترین حقیقت است. (۱۲/۱۳)» تاثیر چنین عبارتهایی را نه تنها در «شامکارا» (۱۴) و پیروانش، (۱۵) بلکه در مکاتب بعدی آیین هندو نیز می‌توان دید. (۱۶)

پیروان آیین «جاین» نیز نظر مشابهی را اظهار می‌دارند که: [کسی که به روشنگری دست یافته است] نه بلند است نه کوتاه نه به شکل دایره یا مثلث یا مربع و نه کروی نه سیاهرنگ نه آبی نه قرمز نه زرد نه سفید و نه خوشبو نه بدبو نه تلخ نه زنده نه چین و چروک دار نه ترش نه شیرین نه زمخت نه نرم نه سنگین نه سبک نه سرد نه گرم نه زبرو نه صاف است، او نه جسم دارد و نه از جسم جدا می‌گردد و نه در آن باقی می‌ماند، او نه مونث است نه مذکر نه خنثی، او صاحب حکمت و عقل است. با این حال، هیچ تشبیهی وجود ندارد [که بوسیله آن بتوان روح آزاد را شناخت]. گوهر روح آزاد هیچ شکلی ندارد. کسی که کلامی ندارد، نمی‌تواند کلمه‌ای صحبت کند. نه صدایی هست نه رنگی نه شکلی نه بویی نه مزه‌ای و نه چیز قابل لمس. (۱۷)

اکنون این موارد را با موارد مشابه آن در فلسفه یونان مقایسه کنیم در فلسفه یونان عقیده کهنی وجود دارد که طبق آن جهان در اصل به شکل کاملاً کروی است. شاید این نظریه به «گزنفون» (۱۸) برگردد و «پارمنیدس» از آن جانبداری

کرده و معتقد بود «هستی» به عنوان اصل بنیادین جهان، کاملاً کروی است. (۱۹) «فیثاغورس» و پیروانش تصور می‌کردند «آن چیزی که معین است از آن چیزی که معین نیست متعالی‌تر است. (۲۰) «امپدوکلس» این نکته را تعلیم می‌داد که در آغاز جهان، عالم هستی هنگامی که در بی‌نظمی قرار داشت به شکل کروی بود. (۲۱) افلاطون (۲۲) و ارسطو (۲۳) وارث چنین عقیده‌ای بودند.

مردم یونان که در فهم بصری و هنرهایی چون پیکر تراشی دارای تبحر و مهارت بودند ترجیح می‌دادند تصویر روشن و واضح اشیاء را ببینند. بنابراین، چیزی که دارای حد و مرزی نبود از نظر آنها چیزی نامعین، نامشخص، ناقص و معیوب تلقی می‌شد بطوری که حتی در مورد چیزهای «فرا حسی» نمی‌توانستند خود را از شیوه عینی اندیشیدن برهانند. حتی «پارمنیدس» که ظاهراً اصل غایی هستی را بشکل کاملاً مجرد و سلبی درک می‌کرد درباره قانون بنیادین جهان بگونه‌ای بحث می‌کرد که گویا این قانون، وجودی مادی است و آن را بصورت چیزی که دارای فضا و امتداد است بیان می‌کرد. و این موضوع که وی جهان را به شکل کروی می‌پنداشت نشانگر این است که تحت تاثیر نگرش حسی و عینی اشیاء، که در میان مردم یونان معمول بود، قرار داشت. حتی افلاطون هم اصل غیر مادی را «مثال» می‌نامید.

بطور کلی، شیوه تفکر مردم یونان باستان عینی بوده است. هر چند درباره اشیاء به صورت عقلانی و تصویری تفکر می‌کردند، ولی کمتر می‌کوشیدند به تجریدات مبهمی چون «خلأ کل» دست یابند. (۲۴) همانطور که بعداً نشان خواهیم داد، مردم چین در بیان مستقیم و ملموس عقاید خود بیش از یونانیان رغبت نشان می‌دادند. نظر ما این نیست که این نتیجه گیری در مورد همه متفکران هند صدق می‌کند بلکه معتقدیم طرفداران بینش انتزاعی تمایل دارند مفهوم مطلق یا اصل

غایی را بر حسب نفی نامحدود مطلق درک کنند.

هندیها، مطلق را که ظاهراً دارای این خصوصیات منفی است به صورت اصل غیر شخصی بیان می‌کردند. چنین نمودی از مطلق در بعضی عرفای اروپا نیز وجود دارد، لیکن آنان چنین مطلق غیر شخصی را خدا نامیدند. برای مثال: «اسکوتوس اریوجنا»^۱ معتقد بود که: معقول نیست خداوند را بخاطر برتری متعالی‌اش «هیچ» بنامیم با این وجود، وی مطلق را «دئوس»^۲ نامید و از دادن هر گونه صفتی به آن خودداری کرد. برعکس، فلاسفه هندی در مقایسه با والاترین اصل، خدای متعال را به عنوان وجودی که از شأن و منزلت پستی برخوردار است، تلقی می‌کردند. طبق مکتب «ودانتا»، آفرینش جهان توسط خدای متعال با نیروی وهم انجام گرفته است. خدا که «آتمن» است با «نیروی وهم» (پندار، مایا) (۲۵) به تجربه نفس خویش می‌پردازد. خدا که آتمن است با نیروی وهم این خدا، فریب می‌خورد. (۲۶) هیچ «مایایی» در نفس خدا وجود ندارد، لیکن هنگامی که به عنوان یک ناظر، جهان را می‌آفریند، «مایا» به او می‌پیوندد. خدا حالتی وهم آلود است. و چون این وهم وجود دارد، تکامل جهان ممکن می‌شود. بنابراین، پیروان شامکارا این مفهوم بنیادی را پذیرفتند که «ناظر = اصل متعال (برهمن) + وهم (مایا)». برخی از فرقه‌های آیین هندو نیز به این بینش اعتقاد داشتند که مطلق از طریق وهم به خلق جهان می‌پردازد.

بنابراین، آن مطلق غایی را که هندیان در نظر دارند، یک خدای شخصی نیست بلکه یک اصل غیر شخصی و متافیزیکی است. اکنون می‌توان ویژگی غیر شخصی مطلق را در اندیشه هندی دید. (۲۷)

به گفته هگل میل به ادراک سلبی مطلق، ناگزیر منجر به نفی خود بیان سلبی

1- Scotus Eriugena

2- Deus

می‌شود. طبق بعضی از اوپانیشادها هنگامی که از حکیم «بادوا» درباره سرشت حقیقی برهنه سؤال شد وی با سکوت پاسخ گفت. شخصی از وی پرسید: ماهیت حقیقی برهنه را بر ایمان بازگو. «بادوا» غرق در سکوت شد. آن مرد دوباره سؤال کرد ولی بادوا همچنان به سکوت نشست و چیزی بر زبان نراند. هنگامی که باز هم از او سؤال کردند، گفت: «پاسخ همین است که بر شما عرضه می‌دارم لیکن شما درک نمی‌کنید». چرا که آتمن همان آرامش است. (۲۸) «ویمالاکرتی» حکیم بودایی ظاهراً به حالت ذهنی پیچیده‌تری دست یافته بود.

بنابر کتاب «ویمالاکرتی نیردشا»، «ویمالاکرتی» از سی و دو «بودیساتوا» پرسید: «چگونه ممکن است به حقیقت بی‌همتای بودیسم دست یافت؟ و در سکوت و آرامش به پاسخهای آنها گوش فرا داد. سرانجام از «منجوشری» که یک «بودیساتوا» بود خواستند عقیده خود را برای آنها باز گوید. او در پاسخ به آنان گفت: در جایی که نه کلمه ای و نه سخنی، نه الهامی و نه آگاهی وجود دارد. این کیفیت ذهن را دست یافتن به حقیقت بی‌همتای بودیسم می‌نامند. سپس «منجوشری» رو به «ویمالاکرتی» کرد و از او خواست تا عقاید خود را ابراز دارد. ولی او در سکوت فرو رفت. «منجوشری» با دیدن این منظره فریاد بر آورد: «آفرین من از «نا - کلمه» سخن بر زبان راندم، ولی تو آن را در جسم خود آشکار ساختی.»

مذاهب گوناگون هند، حکما و دین جویان را با عنوان «مونی» ادا می‌کنند. «مونی» یعنی «کسی که به سکوت می‌نشیند». (۲۹) آنها معتقدند حقیقت عین سکوت است. به علاوه بودیسم «ماهایانا» هر گونه عقیده‌ای را که از خلأ جانبداری نماید رد می‌کند و بر این نکته پافشاری دارد که خلأ نیز باید نفی گردد. در اینجا باز هم با منطق سلبی روبرو هستیم.

کشش به سوی ناشناخته‌ها

این واقعیتی است که هندیها دوست دارند به ناشناخته‌ها و چیزهای توصیف ناپذیر بیشتر از چیزهای معلوم و توصیف پذیر توجه نمایند. کشش به سوی، ناشناخته‌ها موجب پنهان کردن چیزهای بدیهی و آشکار هم می‌شد. در شیوه فکری آنها، تاریکی و ابهام بر مسائل آشکار و نمایان برتری داشت. در نتیجه، هندیها دوست دارند، گفته‌های خود را در قالب معماهای دشواریان کنند. در «سامتیا» های «ودا» گاهی اشعاری می‌یابیم که معما گونه‌اند. خدایان به صورتی تصویر شده‌اند که گویا خود را با معما مشغول می‌دارند. (۳۰) حتی مسائل فلسفی را نیز به شکل معما مطرح می‌کردند. مثلاً به این شعر توجه کنید:

قو، آنگاه که از آب

خارج می‌شود هرگز یک پای خود را بالا نمی‌کشد،

اگر چنین کند به راستی که نه امروزی وجود داشت و نه فردایی،

و نیز نه روزی وجود می‌داشت و نه شی،

نور در سپیده دم نیز هرگز نمی‌درخشید. (۳۱)

این شعر را می‌توان به عنوان بیان حقیقت زیر تفسیر کرد که وجود متعالی، خود را از طریق همین جهان متجلی می‌سازد و نیز در پس جهان مادی به صورتی تغییر ناپذیر باقی می‌ماند. این شکل‌های بیانی در اوپانیشادها و متون ادبی زمانهای بعد وارد شده‌اند. این روش را نباید با معماهای سرگرم کننده مخلوط کرد.

برخلاف نگرش فوق، بودیسم از آغاز دارای خفض جناح بوده است. «ای راهبان، «دارما» و احکامی که ملهم از «تاناگاتا» هستند، روشن و آشکار بیان

گردیده‌اند. این احکام هیچگاه در نهان انجام نمی‌شوند. (۳۲) آنها همچون چهره خورشید یا ماه، روشن و آشکارند» بعلاوه، با توجه به «دارمای» «تاناگانا»، مشت هیچیک از تعلیم دهندگان بسته نیست. (۳۳) یعنی «تاناگانا» بعنوان یک معلم هیچ اسراری را در تعلیمات خود پنهان نمی‌کند. البته عبارتها و جمله‌های فوق فقط این معنی را می‌توانند بدهند که دینی را که «گناما» بنیاد نهاد هرگز از مردم مخفی نگه داشته نمی‌شده و هیچگاه دست رد بر سینه مردم نزده است. هندیها، مایل بودند افکار و عقاید خود را در قالب معماهای نامفهوم بیان نمایند و بوداییان نیز نتوانستند خود را از این نوع تاثیرات دور نگه دارند. به این قطعه شعر دقت کنید:

یک برهن، «مادرش و پدرش را به قتل می‌رساند».

دو سلطان قبیله «کشاتریا را به قتل می‌رساند».

حکومت و زیر دستانش را هلاک می‌سازد.

و بدون درد ورنج به راه خود ادامه می‌دهد. (داماپادا، ۲۹۴)

یک برهن، مادرش و پدرش را به قتل می‌رساند.

یک ببر را به عنوان پنجمین ببر هلاک می‌سازد.

و بدون درد ورنج به راه خود ادامه می‌دهد. (همان، ۲۹۵)

این برای یک بودایی که حتی کشتن کرم کوچکی را گناه می‌داند، غیر ممکن است که به دیگری بیاموزد مادر و پدرش را به قتل برساند. طبق تفسیری که از این جمله‌ها می‌توان کرد، «مادر» به معنای «شهوت» است و «پدر» به مفهوم «غرور» و عبارت «دو سلطان» یعنی «دو عقیده نادرست» یعنی اعتقاد به اینکه روح بعد از مرگ کاملاً از بین می‌رود و اعتقاد به اینکه روح بعد از مرگ جاودان خواهد بود. حکومت به معنای «دوازده آیاتانا» یعنی شش عضو درونی (چشم، گوش، بینی، زبان، عقل، عضو لامسه) و شش چیز بیرونی (رنگ و شکل، صدا، بو، مزه، چیزهای قابل لمس، چیزهای غیر حسی) که فردیت ما از آن ساخته شده است.

«زیردستان» یعنی «دلبستگی به لذت» ببر به معنای «شک» و «ببرپنجم» به معنای پنج نوع مانع یعنی طمع، خشم، خواب، شرارت و شک. بدون تفسیر به مفاهیم این اشعار دست نخواهیم یافت. حال این تفسیرها بتوانند منظور این قیاس را توضیح بدهند یا نه اهمیتی ندارد. به هر حال مسئله همچنان مبهم باقی می‌ماند، البته در مورد اینکه معنایی در این قیاس نهفته نمی‌توان شک کرد.

در متون «کاتا»، «اسوتا- سواتارا» و اوپانیشادهای دیگر نیز می‌توان عبارتهای تمثیلی بسیاری یافت.

ناچیز شمردن فردیت و جزئیات خاص

زبان

تکیه بر کلیات، ذهن را از توجه به فرد و جزء دور می‌سازد. در فصل پیشین درباره بی‌توجهی هندیها به فرد و جزء اشاره‌ای کردیم از اینرو، در اینجا موضوع را از دیدگاهی دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم

برای نشان دادن جایگاه فرد در یک قضیه لازم است از حرف تعریف a یا (The) استفاده کنیم البته در زبانهای هندی کهن هیچ حرف تعریفی وجود نداشت. در واقع حرف تعریف معین و نامعین هر دو در این زبانها مطرح بوده ولی در جریان شکل‌گیری از رشد کافی بازمانده‌اند. بنابراین، واژه «ماهان»^۱ می‌تواند بعنوان صفت معنای «بزرگ» و بعنوان اسم، مفهوم «چیز بزرگ» داشته باشد. و یک اسم می‌تواند مانند صفت بصورت ترکیب درآید. (مثل «هیناسوا» = همان). این واژه به همراه صفت و وجه وصفی مانند صفت استفاده می‌شود. صفت حتی می‌تواند مانند اسم به صورت ترکیب درآید. (۱)

در زبانهای کلاسیک اروپایی برای بیان عبارتهای «فرزندانی کسی» یا «سپاه

1- Mahan

کسی» از دو کلمه استفاده می‌شود. یعنی: «کسی» و «فرزندان» یا «کسی» و «سپاه» در حالی که در زبان سانسکریت به جای این دو کلمه از یک کلمه استفاده می‌شود که دارای مفهوم ضمنی ملکی است و از اینرو در معنای آن ابهام وجود دارد. باتوجه به این شواهد می‌توان نتایج زیر را استنتاج کرد: هندیها مطابق با شیوه فکری فوق، صفات توصیف شده را به صورت معین بکار می‌برند و از کاربرد اسم به صورت معین اجتناب می‌کنند. بنابراین، به آندسته از ویژگیهای تعیین کننده جسم تأکید می‌کنند که شکل مشخصی ندارند و هرگونه شناخت مستقیم و عینی را نادیده می‌گیرند.

خصوصیت شیوه فکری آنان را می‌توان در طرز بیان مفاهیم انتزاعی آنها جستجو کرد. اروپاییان قدیم برای بیان محتوای مستقل هر موضوع مجرد از دو مفهوم مختلف استفاده می‌کردند. ولی هندیها فکر می‌کردند این دو مفهوم با هم بوجود آمده‌اند. بطوریکه از طریق همبستگی این دو باید مفهوم عمیق‌تری را مورد کاوش و بررسی قرار می‌دادند. مطابق این شیوه فکری، هندیهایی که از زبان سانسکریت استفاده می‌کنند اغلب یکی از دو معنای متضاد را با شکل منفی مفهوم دیگری بیان می‌کنند. میل به درک اندیشه‌های مجرد در این شیوه فکری بطور برجسته‌ای در فلسفه «مادیامیکا» و «ماهایانا» دیده می‌شود. ناگارجونا (حدود ۱۵۰ تا ۲۵۰ بعد از میلاد) بینانگذار مکتب فوق گفته: «ناپاکی نمی‌تواند بدون وابستگی به پاکی وجود داشته باشد». بنابراین، پاکی را با ناپاکی توصیف می‌کنیم پس، پاکی را بطور مجرد نمی‌توان بدست آورد. پاکی بدون وابستگی به ناپاکی نمی‌تواند وجود داشته باشد. ناپاکی را با پاکی تفسیر می‌کنیم از اینرو، ناپاکی نمی‌تواند خود بخود وجود داشته باشد. (۳) «ناگارجونا» سعی نمی‌کرد این دو مفهوم را جداگانه بفهمد او فکر می‌کرد که «پاکی» جدای از «ناپاکی» یا «ناپاکی» جدای از «پاکی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. البته «پاکی» با نفی «ناپاکی» وجود

می‌یابد و «ناپاکی» با نفی «پاکی» وجود می‌یابد. از اینرو، آنها به یکدیگر وابسته هستند. او برای تأیید نظریه خود، استدلال مقدماتی علت و معلول را مطرح کرد: «هنگامی که این وجود دارد، پس آنهم وجود دارد وقتی کوتاهی وجود دارد بلندی هم هست». (۴)

برعکس، یونانیان و رومیهای باستان به این شیوه فکری علاقه‌ای نداشتند. از اینرو، در زبان آنها، دو مفهوم متضاد مستقلاً با دو واژه ضدهم بکار می‌رفت. نمونه آن را در مثال «خوشبختی و بدبختی» و «پیروزی و شکست» دیدیم. چون شیوه فکری هندیها به ویژگیهای زیربنایی یا ماهیت فرد بیش از ارزشهای سطحی و جزئی نفس تکیه می‌کند، از اینرو ظاهراً به روابط معنایی هرچیز بیش از یکپارچگی بنیادی آن توجه دارد. طبق شیوه فکری حاکم در هند، ماهیت فرد یا جزء وابسته به کلیتی است که از طریق آن، تأیید و استنباط می‌گردد. مثلاً: «گاتا بارتراکا» به معنی بیوه‌ای که همسرش فوت کرده است می‌باشد. این نحوه بیانی که دستور دانان هندی آنرا «ترکیب ملکی»، «ترکیب مستقیم» می‌نامند، به صورت برجسته‌ای در زبانهای هندی رشد کرده است.

تمایل هندیها به نادیده گرفتن فرد را می‌توان در بسیاری از کاربردهای دیگر زبانی آنها مشاهده کرد. سانسکریت این زبان کلاسیک هندی هیچ ضمیر واحدی برای نشان دادن «همان» و «یکسان» ندارد. بنابراین، برای بیان «همان»، "eva" (فقط، درست) را، که صرف نشدنی است و فقط تأکید را می‌رساند؛ به ضمیر اشاره "Tad" اضافه می‌کنند. بطوریکه عبارت "Tad eva" برای یک شیء مفرد اصطلاحی عمومی می‌شود. در زبان سانسکریت برای بیان واژه «یکسان» از صفت "Sama" استفاده می‌گردد. این کلمه ریشه واژه "Same" انگلیسی است. ولی این کلمه به معنی «برابر» و «شبیهِ» نیز می‌باشد. و اسم "Samya" به معنی «برابری» و «شباهت» است بنابراین، هندیها در کاربرد روزمره «برابری»، «شباهت» و «یکسانی» تفاوتی قائل

نمی‌شدند. این موضوع نشان می‌دهد که آنها به فرد، توجهی ندارند. پس، هنگامی که بخواهند واژه‌های «یکسان» و «همان» را بکار ببرند، از واژه "Abhinna" که معنی کلمه به کلمه آن «نه متفاوت» است، استفاده می‌کنند.

در این رابطه بد نیست اشاره‌ای به این نکته نماییم که مردمان سانسکریت زبان کهن از شکل مفرد "Sarva" (همه) برای بیان «هریک» و «هر» استفاده می‌کردند. (۵) ضمیر "Sarva" در شکل جمع به معنی «همه» است و در شکل مفرد به معنی «هریک» یا «هر» می‌باشد. البته هنگامی که آنها می‌خواستند «هریک» را بیان کنند از واژه "Ekaika" یا تکرار همان واژه استفاده می‌کردند. بعلاوه، شکل تشبیه در زبان سانسکریت همچنان باقی مانده و از بین نرفته است. شکل تشبیه را می‌توان در زبان یونانی کهن در منظومه حماسی هومر، در زبان گوتیک (زبان آلمانی کهن)، زبان کلتی^۱ (زبان بومی ایرلند) و غیره مشاهده نمود. این زبانها را، زبانهای هم‌خانواده هند و اروپایی می‌نامند. زبان لاتین، شکل تشبیه را در همان مراحل اولیه از دست داد، ولی می‌توان اثرات شکل تشبیه را در پاره‌ای از کلمات مشاهده نمود. زبان آلمانی این شکل را در قرن سیزدهم از دست داد ولی می‌توان نشانه‌هایی از آن را در زبان محاوره «باواریایی» یافت. در زبانهای اسلاوی نیز صرفاً به پاره‌ای عبارتهای محاوره‌ای نامفهوم کاهش یافته است. در زبانهای «اوگریک» (مجاری و فنلاندی) که شاخه‌های بعدی زبانهای هند و اروپایی هستند، فقط در زبانهای محاوره‌ای «استیاک» و «وگول»^۲ که فرهنگ آنها اکثراً از بین رفته، باقی مانده است.^۳ (۶)

1- Celtic

2- Vogul

۳- «استیاک» و «وگول» از زبانهای «اوگریک» هستند.

مفهوم تشبیه برخلاف آنچه تصور می‌شود، به این معنی نیست که این کلمه «دوچیز» و یا مضربی از دو را نشان می‌دهد، بلکه در واقع دوچیزند که با بیان یکی از آنها، دیگری در ذهن متبادر می‌شود. مثلاً «وارونا» که خدای آسمانی هندیهاست همواره ارتباط نزدیکی با «میترا» داشته است. بنابراین «میترا» (شکل ثنوی میترا) به معنی «میترا» و «وارونا» است. پیتارائو^۱ (شکل دوگانه پیترا پدر)^۲ به معنی «دوپدر» نیست بلکه به معنی «پدر و مادر» یعنی والدین است. همین طرز بیان در زبانهای فنلاندی و بلغاری که در آن شکل دوگانه «پدر» و «مادر» به معنی والدین است، همچنان باقی مانده است چون پدر و مادر ارتباط نزدیکی با هم دارند، و بیان دوگانه را ممکن می‌سازد. در زبان‌های فنلاندی و بلغاری، شکل دوگانه پدر و مادر به معنی والدین است، ولی در زبان هندی فقط از شکل دوگانه «پدر» استفاده می‌شود. این امر نشان می‌دهد که در هند، نظام پدر سالاری به دوران کهن بازمی‌گردد، ولی در فرهنگهای دیگر مفاهیم قدیمی‌تر حفظ شده‌اند.

این یک قانون مهم است که شکل دوگانه به چیزهایی مربوط است که مثل جفت باهم ارتباط نزدیک دارند. مانند: دودست، دویا، جفتی که در جهان طبیعت وجود دارد و یا بصورت مصنوعی ساخته می‌شود. البته هندیها، کاربرد شکل دوگانه را به استفاده‌های عملی محدود نکردند. از این رو، معمولاً از شکل دوگانه برای بیان دوچیز مرتبط باهم استفاده می‌کردند. این معروف بوده که در ذهن انسان نخستین دوچیزی که رابطه نزدیک باهم داشتند، قابل تجزیه نبودند و آنها را باهم به صورت یک چیز واحد بیان می‌کردند. البته با پیشرفت تمدن، «نظریه یک چیز واحد» چنان روشن گردید که مردم لازم نمی‌دیدند که چیز دوتایی را از مفرد و

1- Mitrau

2- Pitarau

3- Pitr

جمع تشخیص دهند، بنابراین بعضی اوقات شکل دوگانه از دستگاه دستور زبان ناپدید می‌شد. به عنوان نمونه‌ای عینی در مورد این قانون کلی می‌توان از شکل دوگانه‌ای که در زبانهای محاوره‌ای هند (بالی و پراکریتهای دیگر) نابود شده، نام برد. ولی در هند، زبان سانسکریت تا دوران اخیر توسط اندیشمندان استفاده می‌شد بطوریکه شکل دوگانه همچنان کاربرد داشته است. از اینرو، الگوی فکری اندیشمندان هندی تا زمان حاضر تحت تأثیر شیوه تفکر «جفتی بودن چیزها» قرار گرفته است که بیشتر به صورت گشتالت [کلی] درک و بیان شده است. شکل دوگانه در بسیاری موارد در زبانهای هند و اروپایی، مانند یونانی باستان، فقط از یک ارزش عددی برخوردار بوده است. این پدیده زبان شناختی ممکن است ارتباط زیادی با شیوه‌های تفکر نداشته باشد ولی بعنوان یک عادت جالب زبانی که در برهه‌ای خاص نشانگر خصوصیتی فرهنگی باشد، ارزش توجه را دارد.

بعلاوه، بسیاری از مردم باسواد هند دوست داشتند مفهوم عدد را با اسامی ذات که زائیده زندگی تاریخی و اجتماعی آنهاست بیان کنند. برای نمونه، واژه "rsi" (دانا) اغلب برای بیان «هفت» استفاده می‌گردد، چون هفت "rsi" در اسطوره‌های آنها بصورت یک گروه شماره می‌شود. «آگنی» (آتش) متصف به عدد «سه» می‌باشد، برای اینکه سه نوع آتش در مراسم بزرگ استفاده می‌شود. (۸) چنین گرایشی ممکن است ارتباطهایی با اشتیاق هندیها به سخن شاعرانه داشته باشد. این نکته بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت. چنین گرایش و علاقه‌ای را می‌توان در زبانهای مصری و آلمانی کهن نیز مشاهده نمود. در این زبانها نیز یک کمیّت معین را با اسم ذات (نه با عدد) (۹) بیان می‌کردند. ولی بیان اعداد اصلی توسط اسامی ذات را نمی‌توان در زبانهای دیگر بویژه در دوران معاصر مشاهده نمود.

بسیاری از مردم باسواد هند واقعاً میل داشتند اعداد را به صورت عینی و مستقیم بیان کنند هر چند منطبق دانان هندی، مجردترین مفهوم عدد را به صورت

طبقه طبقه در آوردند. (۱۰)

«ماکس ورتهایمر» (۱۱) با بحث درباره شیوه‌های فکری مردمان باستان، روشن ساخت عدد و مفهوم آن از نظر مردمان قدیم و اروپاییان معاصر باهم تفاوت زیادی دارد. یعنی مردمان قدیم معمولاً با تکیه بر گشتالت (کلیات)، اعداد عینی و مفهوم انتزاعی عدد را مطابق با شیوه فکری خود ادراک می‌کردند، در حالی که اروپاییان معاصر در نتیجه جدا شدن از جریان شمارش عددی در تجربیات عادی به مفهوم عدد دست یافته‌اند. این شیوه فکری بطور روشن در میان هندیان باستان باقی مانده است. مثلاً عدد ۱۹ را با «تفریق» از «۲۰» بیان می‌کنند. یا «۵۹۷» را بصورت تفریق «۳» از «۶۰۰» بیان می‌کنند. (۱۲) همین شیوه بیانی را می‌توان در زبان یونانی نیز مشاهده کرد. برای نمونه «مگاستنس»^۱ می‌گوید: اینک «تعداد ۱۲۰ منهای ۲ (یعنی ۱۱۸) ملت در هند وجود دارد.»

چرا هندیها با تمایلی که به کلیات و کاربرد بیان انتزاعی داشتند برای عدد از مفاهیم مجرد استفاده نمی‌کردند؟ دلیلش این بود که عدد، یک صورت عینی است که برای جنبه‌های کمی جهان عینی معتبرست و هندیها که در اصل به مطالعه عینی جنبه‌های جهان طبیعی علاقه‌ای ندارند، زیاد به تفکر سازنده درباره کاربرد اعداد نمی‌پرداختند. علت این که علوم طبیعی در هند به اندازه اروپا رشد نکرد می‌تواند رابطه نزدیکی با تمایل فکری آنها به کلیات داشته باشد. هرچند هندیها، آگاهی زیادی درباره مفهوم زمان داشتند ولی به محاسبه ادراک و توصیف کمی زمان علاقه کمی نشان می‌دادند. این امر با بی‌توجهی متفکران هندی نسبت به جزئیات تاریخی و علل موقت تغییرات اجتماعی ارتباط دارد. آنان، زمان و تغییرات اجتماعی را موهوم پنداشته و بی‌ارزش می‌دانستند.

ناچیز شمردن فردیت و جزئیات خاص

علاقه بیشتر هندیها به اینکه فردیت و جزئیات را تابع کلیات سازند در بسیاری از حوزه‌های زندگی فرهنگی هندیها دیده می‌شود. اول اینکه در هند به جزئیات ویژه جغرافیایی محلی و آب و هوایی توجهی نشده است. دوم اینکه در کتابهای اخلاق و حکایات اخلاقی آنها، عواطف و رفتار فردی بندرت مورد توجه و ارزیابی قرار گرفته است. سوم اینکه، در مقالات هنری و زیبایی شناختی، بحثهای نظری مفصلی درباره ماهیت زیبایی وجود دارد، ولی بندرت می‌توان تحلیلی دقیق از آثار یک فرد یا شاهکارهای جاودان را دید.

این نوع گرایش در شخصیت‌های افسانه‌ای هند هم دیده می‌شود. خدایان در اساطیر هندی، شخصیت فردی کمتری دارند. آنها غالباً نماد قدرتها یا فضیلت‌های کلی هستند. مثلاً «ایندرا»، خدای رعد و برق، خدایی است که در کتاب «ریگ ودا» از احترام بس والایی برخوردار است، ولی کلمهٔ ایندرا «بعنوان یک اسم عام برای هر وجود الهی که همین نقش را ایفا می‌کند هم بکار می‌رود». (۱۳) مفهوم بنیادینی که موجب ناچیز شمردن فرد بعنوان موجودی محسوس می‌شود همان گرایش هندیها به وهمی دانستن کلیه موجودات جزئی درک شده بوسیله حواس است زیرا در نظر آنان فقط کلیاتند که واقعی هستند. حکم استقرایی («الف» برابر است با «ب») مرحله‌ای منطقی از یک جزء پنداری به کل واقعی‌تر است.

ممکن است این گونه استدلال شود که توجه به جزئیات خاصی موارد فردی، مشخص کننده ادبیات علمی هند بویژه علوم زیست شناختی است. البته، میل

هندیها به طبقه‌بندی علوم به صورت تفصیلی و عینی فقط به آن دسته از آثار هندی محدود می‌شود که دارای موضوعی کلی هستند مانند «کاماسوترا»، «آرتا-شاسترا» و «نایتا - شاسترا» از کتاب «باوانا». ولی بیشتر این آثار فاقد تاریخچه‌های موضوعی پدیده‌های طبیعی هستند. چون هندیها غیر از سالنامه‌های درباری و شجره‌نامه‌ها به وقایع خاص تاریخ بشر بی‌توجهی کلی نشان می‌دادند. از اینرو، نوشته‌های آنان هیچگاه مانند چینیه‌ها دقیق و مفصل نبوده است.

«دارماکرتی» (حدود ۶۵۰ م. ب. م) منطق‌دان بودایی درباره مسائل مربوط به احکام تحلیلی و ترکیبی تحقیقاتی انجام داده بود. برای او در استنتاج: «این درخت است، چون کاج است»، کبرای قضیه «تمام کاجها درختند» حکمی تحلیلی است، و «درخت»، گوهر «کاج» است بنابراین درخت با رابطه این همانی به «کاج» پیوند می‌خورد. اینک، عقل سلیم «درخت» را با هیچیک از محمولهای آن یکی نمی‌کند، ولی منطق بودایی هند، گوهر محمول را افاضه کننده موضوع می‌داند. و بین آنها در آن مفهوم مجرد نهایی سنخیت می‌یابد. «دارمو - تارا» یکی از پیروان «دارماکرتی» می‌گوید: (۱۴) «یکی شدن با امر محمول به این معنی است که (نشانه) گوهر خود را نشان می‌دهد. چون (در این مورد) ماهیت دلیل منطقی در محمول، موجود است و بنابراین به آن وابسته است (و کاملاً با آن ملازم می‌شود) سپس ادامه می‌دهد تا اعتراضی را مطرح کند که: «اگر آنها در اصل با هم یکی هستند، نباید فرقی بین دلیل و محمول موجود باشد، پس آیا این استدلال بخشی از قضیه نخواهد بود؟» پاسخ او به این پرسش چنین است: «این دو با توجه به ماهیت واقعی غایی باهم برابرند (یعنی چیز مفروضی که زیر بنای هر دو واقعیت را تشکیل می‌دهد) ولی موضوعات غیراصیل، یعنی آن (مفاهیمی) که (با واقعیت) مطابقت یافته‌اند (در واقعتهای تشکیل دهنده دلیل و استنتاج) یکی نیستند.

گونه‌ها یا کلیاتی که جزء برپایه آن استوار است، باید در تبعیت کلیتی بالاتر یا

نوع کلی‌تر قرار گیرند. اگر بدنبال چنین رابطه‌ای یا نوع بالاتر باشیم، در نهایت به وجود غایی دست می‌یابیم که بالاتر از آن چیزی وجود ندارد.

در واقع، «بارتراری» (حدود ۴۵۰ تا ۵۰۰ ب:م) این تفکر نظری را بیان نمود. او معتقد بود چون همه انواع در تحلیل نهایی با وجود غایی تحقق می‌یابند، پس تمام معانی کلمات چیزی جز وجود غایی نیست بعلاوه او فکر می‌کرد تنها وجود غایی، وجود مطلق است، و آنچه که به نوع بعنوان یک نوع وجود می‌دهد، وجود حقیقی نیست. همانطور که رابطه حقیقت و «نا حقیقت» را می‌توان بین انواع تابع کننده حاکم و انواع تابع شونده محکوم مشاهده کرد، هر نوع مفهومی در مقابل کلیات، نا- حقیقت است در حالی که در مقابل جزء، حقیقت است. او می‌گفت: «اینک همانطور که در کتاب مقدس تأیید شده، این دو چیز یعنی «حقیقت و نا- حقیقت»، در تمام چیزها وجود دارند، و چیز حقیقی همان «انواع» است و فرد نا- حقیقت است».

مفهوم وحدت تمام اشیاء

هندوها بخاطر اهمیتی که به وجود کلی می‌دهند و افراد و جزئیات را تابع آن می‌دانند به مفهوم وحدت تمام اشیا تکیه دارند. هندوها، جلوه‌های متغیر جهان پدیدار را به عنوان چیزی موهوم دانسته و آنرا به دیده حقارت می‌نگرند. بنا به عقاید آن دسته از فلاسفه هندی که کم و بیش «ودانتایی» بودند، فقط آن وجود کلی که در پس جلوه‌ها و مظاهر دنیوی وجود دارد سرچشمه غایی واقعیت است. و پدیده‌ها هرچه بیشتر تجزیه شوند ماهیت واقعی کمتری خواهند داشت. جزء، چیزی جز تجلیات محدود «وجود کلی» نیست. از زمانهای بسیار دور، ودانتاییها گرایش شدیدی به این داشتند که پدیده‌های متکثر جهان را جلوه‌های یک وجود مطلق تصور نمایند. جریان اصلی متافیزیک «آدویتا ودانتا» توحیدی تمام و کمال بود که بر پدیده‌های کثرت گرای خیالی سنگینی می‌کرد. اگرچه ودانتا به شاخه‌های دیگری مانند «مادوا» هم که دیدگاه کثرت گرایی و واقع گرایی محض داشت تقسیم شده بود، ولی تکیه اصلی آنان بر توحید بود. ودانتای وحدت گرا بر فلسفه کلاسیک هند که تأثیر خود را بر فلسفه هند گذاشته بود حاکم شد. این گرایش در فلسفه‌ای عامیانه‌تر نفوذ کرده است. حتی «سامکیا» و مکاتب «وای

ششیکا» سرانجام با وحدت گرایی آشتی کردند.

شکل ابتدایی این نوع دیدگاه توحیدی در سرودهای آفرینش عالم در «ریگ ودا» آمده است و در اوپانیشادها شکل کامل تر و واضح تری به خود گرفته است. اوپانیشادها وجود مطلق را به صورتهای مختلف بیان می کند و به پیروی از وداها، نقش اصل نخستین را به چیزهایی نظیر باد، آب، یا آتیر، که در طبیعت وجود دارند نسبت می دهند. اوپانیشادها علاوه بر بقایای عقاید ودایی کهن، اولویت وجود مطلق را بر اصول و عملکرد وجود فردی مانند جان، معرفت و روح لازم می دانستند. و قبل از این که آنرا با اسامی برهمن یا آتمن نام گذاری کنند، کوشیدند وجود مطلق را با مفاهیم گوناگونی چون «موجود»، «ناموجود»، آن چیزی که نه «موجود» و نه «ناموجود» است، «پدید نیامده»، یا «فناناپذیر» بیان کنند. اگرچه در اوپانیشادها، مطلق را با این اسامی متعدد بیان می نمودند، ولی می توان یک ویژگی مشترک در این مفاهیم یافت و آن اینست که همه آنها به وجود یک هستی باور دارند که زیربنای همه جلوه های گوناگون جهان پدیدار است. تمام جلوه های پدیدار متعلق به آن بوده و از آن زاده می شوند، به آن وابسته اند و به وسیله آن زیر نظرند. بعلاوه، در اوپانیشادها چنین آمده که روح در موجودات فردی در ماهیت نهایی خود با نفس حقیقی (برهمن، آتمن) یکی می شود. بعدها در آیین هندو از توحید متافیزیکی اوپانیشادها پیروی می شد. (۱) بنابراین، طبیعی است که هدف غایی علوم اخلاقی هند، رسیدن به وحدت و یکی شدن نفس فردی با نفس کل است. حتی اگر کسی در این دنیا برای دستیابی به این هدف امیدی ندارد، باید به تلاش خود ادامه دهد تا در جهان بعدی به آن برسد. یکی از اوپانیشادها، حالتی که انسان پس از مرگ به آن می رسد را اینگونه بیان می کند: «برهمن می شود و به نزد برهمن می رود». (۲) حکیم «شاندیلیا» می گوید: «وقتی از بندها رها شوم، به آن (نفس) دست می یابم». (۳) وقتی کسی به این هدف غایی دست یافت، با وجود

مطلق یکی می‌شود و در آن جا دیگر فاقد هرگونه اختلاف شخصی است. «اودالاکا» چنین تعلیم می‌دهد: «فرزندم، همانطور که زنبورها با جمع‌آوری شیره گیاهان دوردست، عسل می‌سازند و به این شیرها شکل واحدی می‌دهند و به همین طریق، فرزندم تمام این موجودات هنگامی که با حقیقت یکی می‌شوند، نمی‌دانند که در حقیقت مستحیل شده‌اند.» (۴)

این نگرش توحیدی اوپانیشادها توسط فلاسفه ودانتا بیشتر بسط داده شد. «شامکارا» نماینده اصلی فلسفه توحیدی ودانتاست. تأثیر فلسفه‌ای که توسط «شامکارا» مطرح شد و پیروان برجسته او آنرا بسط دادند، چنان عظیم است که هرگاه از فلسفه «ودانتا» سخن به میان می‌آید، منظورشان همان فلسفه شامکارا است. (۵) تقریباً دو سوم از علمای حکمت قدیم هند، پیرو مکتب شامکارا هستند. (۶)

البته، درست نیست بگوییم تمام متفکران هندی به «وحدت تمام اشیاء» اعتقاد داشته‌اند. ولی اکثریت فلاسفه هند به این دیدگاه اعتقاد داشتند. حتی مکاتب کثرت‌گرای هندی نیز هیچگاه توحید را انکار نمی‌کردند. در فلسفه «والابا» (۱۵۳۳-۱۴۱۸) که یک کثرت‌گرا بود چنین می‌خوانیم: «ثنویتی که ما در جهان ادراک می‌کنیم با توحید در تضاد نیست»، چون صورتها و ویژگیهای ظاهری که باهم متفاوتند نمی‌توانند با خصوصیت متافیزیکی وحدت با خدا تضاد پیدا کنند. بنابراین، برهنن از یک نظر مسکن است بدون اجزاء و از نظر دیگر دارای اجزاء قلمداد شود. (۷)

گرایش توحیدی، هسته نظام خدانشناختی مکاتب دینی هند را تشکیل می‌دهد. بیشتر متفکران هندی دیدگاه توحیدی را در سراسر تاریخ فلسفه این کشور پذیرفته‌اند.

گرایش فلسفه هند بویژه آیین هندو، در جهت ایده‌آلیسم توحیدی بوده است.

تقریباً در کل فلسفه هند اعتقاد بر این است که واقعیت، بی‌نهایت یگانه و بی‌اندازه معنوی است. برخی از نظامهای فلسفی ظاهراً از ثنویت و یا چندگرایی طرفداری کرده‌اند ولی حتی این نظامها نیز با ویژگی توحیدی نیرومندی در آمیخته‌اند. (۸)

البته بوداییان، وجود هرگونه اصل متافیزیکی را آنگونه که در اوپانیشادها و یا در مکاتب فلسفی رسمی هند آمده، انکار می‌کنند. آنان درباره وحدت فرد با مطلق، خود را درگیر بحثهای متافیزیکی نمی‌کردند بلکه بر شرکت در امور جاری دنیا برای تحقق فضیلت مطلق پافشاری می‌کردند. آنان اهمیت وحدت را در میان افراد جامعه تعلیم می‌دادند. نهضت مذهبی بوداییان از آغاز شدیداً با تبعیض طبقاتی به هر شکلی مخالفت می‌نمود. در یکی از سوترهای آنها می‌خوانیم: «آنچه بعنوان «نام» و «شهرت» در جهان عنوان شده اصطلاحی بیش نیست». (۹) در جوامع کهن، روحانیون بودایی به برابری طبقات، اعتقادی راستین داشتند. گاما (بودا) ابداً به هیچ طبقه یا خانواده خاصی تعلق نداشت. همه به دنیا پشت می‌کردند و به انجمن بوداییان می‌پیوستند تا «بیکشو» شوند، همه او را «شاکیاپوترا» یا فرزند «شاکيامونی بودا» می‌نامیدند. در «سامگا»، همه مستقیماً بدون هیچ واسطه‌ای به نظام «سامگا» تعلق دارند و طرز برخورد با ارزشها و توانمندیهای افراد یکسان است. نظام پابرجای «سامگا» براساس سالهای طی شده ثبوت می‌یافت. و این به آن دلیل بود که فرد، نظام مزبور را پذیرفته بود. بنابراین، یکی از متون «وینایا»ی آنها، «سامگا» را بصورت زیر تشریح می‌کند: «ای راهبان، همانطور که رودهای بزرگی چون رود «گنگ» به اقیانوس عظیم فرو می‌ریزند و نام و تبار خود را از دست می‌دهند و با اقیانوس مزوج می‌گردند، این چهار طبقه یعنی طبقات «کاتیا»ها، «برهن»ها، «وسا»ها و «سورا»ها هم آنگاه که بر مبنای اصول و اعتقاد «تاتاگاتا» از این جهان رخت برمی‌بندند، نام و شجره خود را از دست می‌دهند و وارد «ساکیا پوتیا»ها می‌شوند». (۱۰) در یکی از اوپانیشادها، می‌توان تعلیمات

مشابهی را یافت؛ «همانگونه که رودها در اقیانوس محو می‌شوند، و نام و شکل خود را از دست می‌دهند، شخص آگاه هم از قید نام و شکل رها می‌گردد و به شخصیت الهی دست می‌یابد که بالاتر از همه چیز است.» (۱۱) در این جا می‌توان گفت مفهوم وجودی یا متافیزیکی وحدت اشیاء در اوپانیسادهای آیین بودا به شکل اخلاق عملی درمی‌آید.

تفکر بودایی توسط بوداییان «ماهایانا» تا حد زیادی پالایش گردید. عقیده «شوتیانا» یا خلأ هیچ چیز واقعی یا اصیل را نمی‌پذیرد. اما در این عقیده نیز می‌توان ویژگی وحدت گرایی کهن هندیها را دید. «شوتیانا» یعنی نفی مطلق و هیچگونه تمایزی در آن راه نمی‌یابد. «ناگارجونا» معلم بزرگ بودیسم «ماهایانا» چنین می‌گوید: «رهایی یعنی دست کشیدن از کلیه اعمال و ناپاکیها». اعمال و ناپاکیها از ادراکات ناهمگون ناشی می‌گردد و حاصل مفهوم چندگانگی است. مفهوم چندگانگی در حالت «خلأ» پایان می‌پذیرد. (۱۲) از نظر «ناگارجونا» رهایی به معنای دستیابی به این حالت «خلأ» است.

برای بیشتر هندیها، وارد شدن به حالت کاملی از آرامش که ذهن بی‌حرکت می‌گردد و با مطلق یکی می‌شود، متعالی‌ترین تجربه ذهنی محسوب می‌گردد. فقط اهل حکمت می‌توانند برای رسیدن به چنین حالتی امیدوار باشند. آنها برای سایر حالات تجربه‌های مذهبی قائل به اهمیت نسبی و ثانوی هستند و آنها را حالات پست‌تری به حساب می‌آورند که به شکل واسطه برای رسیدن به «حالت متعال» به کار می‌آیند.

این گرایش را می‌توان حتی در میان روشنفکران معاصر هند نیز مشاهده کرد. اینان ترجیح می‌دهند به مطالعه فلسفه «هگل»، «برادلی»، یا «وایتهد» بپردازند. فلسفه «اسپینوزا» را نیز که موضوع مورد علاقه فلاسفه معاصر هند است، غالباً در پرتو «ودانتای شامکارا» که توحیدی و غیرثنوی است تفسیر می‌کنند. مثلاً،

نامحدود بودن صفات خدا را به صورت «عدم تعین مطلق خدا» تفسیر می‌کنند. که چنین تعبیری را نه اسپینوزا بلکه فلسفه ودانتا مطرح می‌سازد. (۱۳)

اینک برای نشان دادن اینکه هسته تفکر هندی همان عقیده به وحدت اشیاست، شواهد بیشتری می‌آوریم و به مطالعه پدیده زبان شناختی زبانهای دیگر هند می‌پردازیم. در زبان سانسکریت، برای بیان گروه کلی «تمام افراد یا چیزهای عالم» از کلمات مفرد مثل «همه این» یا فقط از ضمیر «این» استفاده می‌کنند.

این نوع کاربرد را می‌توان در اوپانیشادهای کهن، کتابهای بوداییان (۱۴) و در بسیاری از آثار هندیها نیز مشاهده کرد. (۱۵) در زبان ژاپنی برای بیان «چیزهای عالم» از اصطلاح «تنوع نامحدود جهان پدیدار» استفاده می‌شود. هندیها در مقایسه با شیوه تفکر ژاپنیها، مایل به نادیده گرفتن این تنوع و جلوه‌های متمایز جهان پدیدارند و در پی آنند که همه چیز را به شکل مفرد درک نمایند. البته از نظر دستوری، نوشتن ضمیر سانسکریت "Sarva" و معادل آن در دیگر زبانهای هندی بصورت جمع درست است. مواردی چند از این نحوه کاربرد و واژه‌ها در متون کهن هندیها موجود است. (۱۶) ولی، باید توجه داشت که کلمه «ساروا» در آنجا به معنی «تمام اشیا بدون محدودیت» نیست بلکه منظور وجود یک کل در میان مرزی معین است. و هرگاه بخواهند بگویند «تمام چیزهای بدون محدودیت»، کلمه «ساروا» را به صورت مفرد می‌نویسند.

در این مورد، استفاده هندیها از این واژه‌ها با کاربرد کلمات معادل یونانی و لاتین تفاوت چشمگیری دارد. زبان یونانی، اگرچه با زبان سانسکریت هم ریشه است، ولی معادل ضمیر «ساروا» در شکل جمع خنثی به معنی «همه اشیا» است. نمونه ظریفی از این نوع کاربرد زبان یونانی در گفته معروف «هراکلیتوس» آمده که: «همه چیز در سیلان است». افلاطون (۱۷) و ارسطو (۱۸) هر دو با استفاده از کلمه "vra" " به صورت جمع، عالم را به شکل نظامی پیچیده نشان می‌دهند.

یونانیان این کلمه را از زمانهای بسیار دور تا دوران اخیر مورد استفاده قرار می‌دادند. (۱۹) آنها موقعی که از معادل یونانی «ساروا» به شکل عدد مفرد استفاده می‌کنند، این اصطلاح معنی «هرچیز» می‌دهد و معنی «همه» دقیقاً بیان نمی‌شود. (۲۰) گاهی در یونانی «تمام چیزهای عالم» را با ضمیر مفرد خنثای "as" بیان می‌کنند. اما فیلسوفی که این طرز بیان را داشته، موضعی مانند بینش توحیدی هندوها از جهان و همه خدایی آن داشته است. بینش او بیشتر شبیه هندوها بود تا یونانیان، چون یونانیان بندرت چنین دیدگاهی را ابراز می‌کردند. در زبان لاتین نیز از کلمه "omnia" استفاده می‌کردند. این کلمه در شکل جمع خنثی به معنی «تمام چیزها» است. (۲۲) و رومیها برای بیان تمام اشیاء بصورت یک واحد یا «کل عام»، "universum" را داشتند. پس آنها نگران این درهم ریختگی که خاص زبان یونانی است نبودند. در یونان، نه تنها فلاسفه بلکه مردم همفکر می‌کردند عالم نظامی پیچیده است که از افرادی بشمار و چیزهایی جزئی و خاص تشکیل شده است. یونانیانی که به اصالت ذره معتقد بودند، ذرات را بی‌پایان تلقی می‌کردند. در مقابل این دیدگاه، فلاسفه هند بیشتر بر این باور بودند که تمام موجودات عالم جلوه‌های محدود و جزء جزء شده واقعیت غایی محضند. در این جا بدون تکیه بر روشهای فلسفه تطبیقی، می‌توان از طریق تحلیل اصطلاحات زبان شناختی به نتایج مزبور دست یافت.

این که هندوها به ناچیز شمردن ارزش مطلق موجودات منفرد تمایل دارند طبیعی است زیرا برای پدیده‌های منفرد، اهمیت ناچیزی قائلند.

نتیجه طبیعی این شیوه تفکر آنست که مفهوم «وحدت جفت‌های متضاد» پدید می‌آید، مثلاً یگانه بودن خیر و شر، زیبایی و زشتی. «مگاستنس» با اشاره به ویژگیهای تفکر برهمن، می‌گوید [طبق عقیده آیین برهمن] آنچه در زندگی بشر رخ می‌دهد نه خیر است و نه شر. زیرا اگر ذات چیزی یا عملی برای خیر و شر

ثابت باشد، چرا این همه تفاوت و اختلاف در میان انسانها وجود دارد؟ برخی با چیزی یا عملی خشنود می‌شوند و بعضی دیگر ممکن است با همان عمل دچار ناراحتی و آزدگی خاطر گردند. (۲۳) در اوپانیشادهای کهن نیز تکرار شده که آنچه به صورت خیر و شر در نظر ما جلوه می‌کند، به مفهوم مطلق اینطور نیست و این تفاوت تنها در اثر مقایسه مطرح می‌شود. (۲۴) برای مثال، در یکی از اوپانیشادها چنین می‌خوانیم: «[نفس حقیقی]، مدبر کل، مالک تمام چیزها و سلطان کل با اعمال نیک، بزرگ نمی‌شود و با اعمال بد، کوچک نمی‌شود». (۲۵) و در متنی دیگر می‌خوانیم: «همانگونه که آب به برگ نیلوفر نمی‌چسبد، هیچ عمل زشتی نیز به کسی که به آن معرفت دارد نمی‌چسبد». (۲۶) عقیده به یگانگی جفتهای متضاد در اوپانیشادها مورد پذیرش آیین ودانتا؛ که با نفوذترین مکتب فلسفی هند در دوران بعد بود؛ قرار گرفت. (۲۷)

البته استدلالی برعلیه عقاید فوق ابراز شده است: «اگر این نظریه‌ها واقعاً درست باشند، هندیها چگونه قادر به طبقه‌بندی ظریف و دقیق پدیده‌ها و تقسیم آنها به اجزای فرعی بودند؟ همچنین چرا یک مکتب نیرومند فلسفی باید به طبقه‌بندی دقیق و ظریفی پردازد که بدون آن قادر به درک پدیده‌ها نباشد؟» البته این پرسشها هم بجا هستند. مؤلف هنوز هم فکر می‌کند متمکران هندی، کثرت‌گرایی را نه در قلمرو متافیزیک بلکه در حوزه مسائل عادی پذیرفته‌اند. اگر در فلسفه هند، حاکمیت کثرت‌گرایی را هم قبول کنیم، باز نمی‌توان تأثیر قوی‌تر وحدت‌گرایی در سایر حوزه‌های فرهنگی تفکر هند (مانند مذهب) را انکار کرد.

کیفیت ایستایی کلیت

درک چنین حالتی از طریق جنبه‌های ایستای زبان

قبلاً گفته شد بیشتر هندیها گرایش به این دارند که پدیده‌ها را به شکل ایستا بفهمند. این گرایش با تمایل آنان به ارزش زیاد دادن به کلیت ارتباط نزدیکی دارد. همه چیز در این جهان همواره دستخوش تغییر و حرکت است. بعبارت دیگر، گوهر این اشیاء مادامی که وجود دارند همچنان استمرار می‌یابد و ماهیت آنها کمتر تغییر می‌کند. بنابراین علاقه به ترجیح کلیات معمولاً توجه بیشتر را به طبیعت یا ماهیت اشیاء معطوف می‌کند تا به جلوه‌ها و مظاهر آن که همواره در حال تغییرند و می‌بینیم که به جنبه ایستایی پدیده‌ها تأکید بیشتری دارند تا به نقش پویای آنها.

برخی ویژگیهای خاص این شیوه تفکر را می‌توان در کاربرد اجزای کلام هندیها مشاهده کرد. ابتدا می‌توان گفت که اسم (یا اسم فعل) احتمالاً بیشتر از خود فعل در جمله‌های زبان سانسکریت استفاده می‌شود چون اسم جنبه‌های ثابت‌تر و نامتغیرتر اشیاء را بیان می‌کند. دوم اینکه، در زبان سانسکریت، صفت که اسم را توصیف می‌کند خیلی بیشتر از شکل قیدی آن که بندرت بکار می‌رود، استفاده می‌شود.

ابتدا به توضیح ویژگی نخست می‌پردازیم اگرچه بیان جملات با فعل در جملات «وداها» بسیار پیچیده بود ولی در زبان سانسکریت کلاسیک (قدیم) خیلی ساده شد. در زبان سانسکریت قدیم از اسم فعل در اصل به جای افعال مسندی استفاده می‌کردند. (۱) بویژه در نوشته‌های منشور، مسند اسمی، کاربردی وسیع، و فعل مسندی کاربرد کمی داشت، اسمی که در زبان سانسکریت به عنوان مسند استفاده می‌شود در برخی موارد وجه وصفی و در بعضی موارد اسم فعل است. برای مثال جمله «در اثر باران، غذا پدید می‌آید». در زبان سانسکریت به این صورت بیان می‌شود: «در اثر باران، ظهور غذا ممکن می‌شود». از دوران کهن، معمول بود که از شکل وجه وصفی به جای فعل مسند برای بیان زمان گذشته استفاده می‌کردند، بعد همین حالت در دوره‌های بعد به صورت بیان متداول در گفتار محاوره‌ای در آمد. (۲)

در زبان سانسکریت از صفت‌هایی که کیفیت آنها ایستاست به جای افعال مسند که در زبانهای کلاسیک غرب به کار می‌رود استفاده می‌شود. مثلاً، جمله (همه چیز ناجاودان است) در زبان سانسکریت به جای جمله «تمام بوده‌ها تغییر می‌یابند و در حرکتند» استفاده می‌شود.

از اینرو، «شکل اطناب» در زبان سانسکریت بوجود آمد. اگرچه اینگونه جملات کمتر در متون ودایی یافت می‌شوند، ولی شکل کامل اطناب که یکی از صورتهای تطویل کلام است در ادبیات پس از «برهمانا»ها فراوانست. مثلاً برای بیان معنی «او رفت» می‌گویند: «او عمل رفتن را ایجاد کرد». و در بعضی موارد برای بیان عملی در آینده بازهم از زمان آینده بصورت اطنابی استفاده می‌شود. (۳) مثلاً، جمله «شما آن کسی هستید که می‌رود» را به جای «شما خواهید رفت» بکار می‌برند.

بعلاوه در زبان سانسکریت از اسم مشتقی می‌سازند که شکل خاصی از فعل

است و به آن مشتق اسمی می‌گویند. مشتق اسمی بعنوان کلمه‌ای استفاده می‌شود که معانی زیر را می‌سازند؛ «... بودن»، «کارکردن بعنوان...»، «بعنوان ... در نظر داشتن»، و «خواستن...» این مقوله‌های مربوط به فعل بعنوان مشتق اسمی در دستور کلاسیک غرب یافت نمی‌شود.

نکته دستوری دیگر اینکه در زبان سانسکریت کلمه "Sa'kya" که صفت است یا "Sa'kyam" که کلمه صرف نشدنی است برای بیان معنی «قادر بودن به ...» بکار می‌رود که در زبانهای غربی آنرا با استفاده از فعل اصلی یا فعل کمکی بیان می‌کنند. (۴)

در سانسکریت، بندرت از یک فعل بصورت فعل مسندی استفاده می‌کنند. فعل در اصل به شکل اسم فعل به کار می‌رود. بنابراین، خصوصیت کلی ساختمان زبان سانسکریت این است که از جملات اسمی بیشتر از جملات فعلی استفاده می‌شود. مخصوصاً در سانسکریت قدیم از فعل مسندی کمتر استفاده شده است.

در ارتباط با موضوع فوق، کاربرد شکل مصدری فعل بسیار محدود است. در سانسکریت از شکل مصدری هرگز بعنوان فاعل استفاده نمی‌شود. (۵) همچنین از شکل مصدری هرگز بعنوان مفعول استفاده نشده است. وقتی لازم باشد از مصدر فعل، بعنوان مفعول استفاده کنند بجای شکل مصدری آن فعل از یک اسم معنی که از ریشه آن فعل درست شده استفاده می‌کنند. در اصل، شکل مصدری فعل، در «ریگ ودا»، پایانه اسم فعل را حفظ می‌کند. یعنی این پایانه، حالت‌های مفعول مستقیم، مفعول غیرمستقیم، ملکی و مکانی را حفظ می‌کند. بهر حال، در زبان سانسکریت قدیم فقط یک شکل که به "tum" - ختم می‌شود (یکی از پایانه‌های مذکور) باقی می‌ماند. بعلاوه، در بسیاری موارد در زبان سانسکریت قدیم شکل مصدری فقط به معنی «برای انجام دادن -»، که هدف رفتار را نشان می‌دهد، استفاده می‌شود. حتی در این مورد، کاربرد شکل مصدری الزاماً همان

نیست. شکل مصدری برای جملات معلوم و مجهول هر دو استفاده می‌شود. (۶)
 از این نظر بین سانسکریت و زبانهای کلاسیک غرب اختلاف مهمی وجود
 دارد. برای مثال؛ در زبان لاتین دونوع مصدر داریم (۱) مصدر زمان حال (۲)
 مصدر کامل. مصدر زمان حال، استمرار و تکرار جریان کاری را نشان می‌دهد. در
 حالیکه مصدر کامل بر کامل شدن یک عمل دلالت می‌کند. مصدر در لاتین
 می‌تواند نهاد، گزاره، و همچنین مفعول یک جمله بعنوان اسم باشد زیرا از
 ویژگیهای فعل و اسم هر دو برخوردار است.

این احتمال تا حد زیادی وجود دارد که اختلاف فراوان سانسکریت با
 زبانهای غربی این باشد که هندیها به جنبه‌های متغیر و در حال حرکت هستی،
 توجه زیادی نمی‌کردند.

اکنون ویژگی مهم دیگر سانسکریت را مورد بررسی قرار می‌دهیم زبان
 سانسکریت هیچگونه پسوند قیدی رایج زبانهای غربی را ندارد. در زبانهای غربی
 بعنوان قاعده‌ای کلی، با افزودن برخی پسوندها نظیر "ws" - در زبان یونانی و
 "ment" در زبان فرانسه، می‌توان صفت را به قید تبدیل کرد. ولی، این پسوندهای
 قیدی در سانسکریت وجود ندارد. بنابراین، حالت مفعول مستقیم صفت (خنثی،
 مفرد) در هنگام توصیف فعل بکار می‌رود. (۷) و بازم در بعضی موارد از حالت‌های
 مفرد مفعول مستقیم «مفعول به» و حالت‌های مکانی صفات بصورت قید استفاده
 می‌شود. بطور خلاصه در نظام دستوری سانسکریت، قید را جزو اجزای کلام
 نمی‌دانند ولی در زبانهای غربی در حالیکه از قید استفاده می‌شود کاربرد صفت
 خیلی معمول و متداول است.

همین تفاوت روش تفکر هندیها و دیگر شیوه‌های فکری را می‌توان در
 زبانهای غربی معاصر نیز دید. در میان زبانهای غربی، زبان آلمانی میل به تکیه بر
 جنبه‌های نامتغیر، ایستا و کلی پدیده‌ها دارد. برعکس، زبان انگلیسی اهمیت

زیادی به جنبه‌های متغیر امور می‌دهد. در زبان آلمانی هیچ پسوند خاصی برای تمایز قید از سایر اجزای کلام وجود ندارد، در صورتیکه در زبان انگلیسی پسوند قید هنگامی که فعل را توصیف می‌کند به صفت اضافه می‌شود. (۸)

این گرایش به درک پدیده‌ها از طریق جنبه‌های ایستایی را می‌توان در موارد دیگر نیز یافت. برای مثال، ضمیر اشاره "Sa" را معمولاً موقعی که می‌خواهند دو جمله را برای بیان معنی «و» یا «سپس» به هم پیوند دهند، به فاعل اضافه می‌کنند. یعنی در زبان سانسکریت ضمیر اشاره به جای حرف ربط استفاده می‌شود. (۹) در زبانهای غربی، برای نشان دادن وقایع مرکب غالباً به استفاده از حرف ربط نیاز داریم برعکس، هندیها پیوسته همان کننده کار را که بدون تغییر مانده ذکر می‌کنند.

کننده کار که بر صفت اسم مصدر (که معنی مجهول یا وجه وصفی دارد) تأثیر می‌گذارد و به "ta" - ختم می‌شود، در زبان سانسکریت با حالت ابزاری یا ملکی بیان می‌شود. جملات زیر مثالهایی برای آن می‌باشد: «شما وظیفه خود را ادا کردید» - «کسی که مورد احترام پادشاه بود». در این جا حالت ابزاری برای بیان همان معنی با وجه وصفی مناسب است ولی حالت ملکی با صفت استفاده می‌شود. (۱۰) در مورد زبانهای غربی، کننده کار را همیشه با حروف اضافه‌ای مثل "a"، "by"، "von" یا "Par" همراه می‌کنند. از موارد فوق می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که مردمان غربی عمل را از طریق جنبه‌های متغیر آن درک می‌کنند اما هندیها عمل را به صورت اسنادی می‌فهمند. به عبارت دیگر، بسیاری از هندیها تصور می‌کنند عمل، جنبه نامتغیر یا صرفاً صفتی از وجود پدیداری است.

خصوصیت شیوه فکری فوق بر ساختار مفاهیم نیز تأثیر گذاشته است. در زبانهای قدیم هندی، هیچگونه معادلی برای کلمه «شدن» وجود نداشت. اگرچه فعلی که از ریشه "bhu" ساخته شده معنی «شدن» را می‌رساند ولی این به معنی

«وجود داشتن» نیز هست. چرا هندیهای باستان در محاورات روزمره، بین «شدن» و «وجود داشتن» فرقی نمی‌گذاشتند. زیرا «شدن» به نظر آنها، شکل یا جنبه‌ای از «وجود داشتن» به حساب می‌آمد. اسم "bh va" از ریشه "bha" برای آنها به دو معنی «زاده شدن» و «وجود داشتن» است. (۱۱) عبارت دیگر، «شدن» در نزد آنان همان «زاده شدن» است.

بنابراین، برای هندیها، عبارت «تمام اشیاء در حال تغییر و حرکتند» بیان جنبه متغیر وجود نیست بلکه بیان حالت ایستایی و بدون تغییر هستی است. بنابراین، تغییر را به صورت ایستایی ادراک می‌کنند. این شکل بیان وصفی اساساً با جمله «همه چیز در سیلان است» که مربوط به تفکر غربی است تفاوت دارد در این جمله، گزاره بصورت پویا با یک فعل بیان شده است.

کیفیت ایستا بودن فکر

از اینرو، در فلسفه هندیها، مطلق را معمولاً بصورت وجودی برتر از جلوه‌های گذرا توصیف می‌کنند. در اوپانیشادها مطلق «نیستی ناپذیر» نیز بصورت‌های زیر بیان شده است: (۱۳) «آتمن نیستی ناپذیر است، چون نمی‌توان آن را نابود ساخت ... آتمن از قید و بند رهاست، از چیزی رنج نمی‌برد و دچار خسران نمی‌شود. (۱۴) این است آن نفس نازاده که برهمن نیستی ناپذیر، تباهی ناپذیر، جاودان و بی‌باک است.» (۱۵) در بودیسم نخستین، این اصل متافیزیکی بعنوان مطلق مطرح نشد اما گفته شده که اصل «سلسله علل و معلول»؛ خواه بودا ظاهر شده یا نشده باشد؛ بدون تغییر و جاودان است. طبق بودیسم ماهایانا، «شونیاتا» یا «دارماتا» (گوهر اشیاء) اصل «سلسله علل و معلول» است و برپایه آن نه چیزی نابود می‌شود و نه خلق می‌گردد. همانطور که قبلاً ذکر شد، مفهوم مطلق آنگونه که فلاسفه هندی می‌فهمیدند از خصوصیت منفی برخوردار است. همینطور، در

ارتباط با تمام جلوه‌های متغیر اشیاء، تنها مطلق را می‌توان بصورت کیفیتی که ذاتاً ایستاست بیان نمود.

همین نوع شیوه تفکر در ارتباط با برداشت آنها از انسان نیز صادق است. در اینجا این نوع شیوه فکری را با مفهوم انسان در دین مسیحیت مقایسه می‌کنیم. طبق گفته «قدیس پاول»^۱ مفهوم انسان در دین مسیحیت تقریباً اینطور است: انسان از دو قطب درست شده است؛ جسم و جان که بترتیب جنبه‌های بیرونی و درونی انسان را نمودار می‌سازد. جان، آن چیزی است که به جسم زندگی می‌بخشد یا سرچشمه حیات است. او این جان را «روان» می‌نامد، و وقتی آنرا جدا از جسم بعنوان شعور یا نفس توصیف می‌کند، نام «نفس» یا روح را نیز به جان می‌دهد. البته، اصطلاح «روح» که در موارد معدودی مورد استفاده قرار گرفته، بطور کلی به معنی منشأ حیات رستاخیز در انسان بیدار (در مقایسه با انسان معمولی) است. عبارت دیگر، این کلمه به معنی نیروی زاینده حیات رستاخیزی، مقدس و جاودان است که از خدا یا منجی سرچشمه می‌گیرد و انسان را کنترل می‌کند. همینطور، روح را با روح القدس، که کاملاً از جان انسان منفک است، یکی می‌گیرند. عبارت دیگر، جسم که نمایانگر جنبه بیرونی انسان است، تصور می‌شود از ماده استخوانی "Sarx" ساخته شده است. با این تصور که «سارکس»، عنصر اصلی اجزای بدن آدمی است. باید قبول کرد که این صرفاً در مورد گوشت بدن انسان صادق نیست، بلکه به کلیه عناصر تشکیل دهنده انسان طبیعی اطلاق می‌گردد. (۱۶) برعکس، بنابر عقاید فلاسفه هندی، روح را بصورت «پرانا»، «آتمن» یا «جیوا» و جسم را بصورت «شازیرا» یا «دها» توصیف می‌کنند. بنظر می‌رسد آنها استخوان را بخش مرکزی و اصلی بدن به حساب می‌آورند. «شازیرانی» که شکل جمع شازیرا (جسم) است به معنی استخوانها یا بقایا می‌باشد. درباره مفهوم «استخوان جزء

اصلی جسم است»، «داماپادا» می‌گوید: «جسم از استخوان با گوشت و خون که روی آنها را پوشانده شکل گرفته است.» (۱۷) همانطور که از مطلب برمی‌آید، مسیحیان غربی اهمیت اصلی جسم را در عنصر پویایی که بدن از آن تشکیل شده می‌دانند. ولی فلاسفه هند اهمیت آنرا به استخوان می‌دهند.

با این حال، معمولاً مفهوم «شدن» در فلسفه هند اولویت ندارد، ولی مفهوم «بودن» از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. بنابراین، فلاسفه هند بطور کلی سه جنبه «بودن» یعنی ظهور، انهدام و استقرار را توضیح می‌دهند. به این سه حالت در اوایل «اوپانیشادها» اشاره شده (۱۸) و مورد پذیرش مکاتب رسمی برهمن و «جاین» قرار گرفته است. البته، نظریه «شدن» در این مکاتب کم مطرح شده است. واژه‌های «ویکارا»، «ویکریا»، «پاری ناما»، «وی پاری ناما» و غیره معادل «شدن» محسوب می‌شوند. ولی این کلمات مسیر سادگی بطرف پیچیدگی را نشان می‌دهند و بیشتر به معنی تکامل یا توسعه می‌باشند. «وارشیایانی»، فیلسوف زبان در هند باستان، نظریه جنبه‌های شش گانه «بودن» یعنی «ظهور، وجود، تغییر، افزایش، کاهش و انهدام» در جهان پدیدار را مطرح کرد (۱۹) و در دوران بعد مورد پذیرش یکی دیگر از فیلسوفان نامدار هند به نام «بارتراری» قرار گرفت. (۲۰) البته شامکارا (ودانتیست مشهور) این نظریه را نامفهوم و مطرود دانست و معتقد بود که «ظهور، استمرار و انهدام» تنها جنبه‌های «بودن» هستند و تمام جنبه‌های دیگر را می‌توان در این سه جنبه گنجانند. (۲۱) در آیین بودا نیز این سه جنبه بعنوان جنبه‌های «حالت یافته» یا وجود پدیداری مشخص شده‌اند. (۲۲) مکتب «سارواستی وادین» یکی از مهمترین مکاتب بودایی «آبی دارما» با افزودن چهارمین جنبه «بودن» یعنی «زوال» که به شکل «تبدیل به دیگری» (۲۳) تفسیر می‌شد، نظریه چهار جنبه «بودن» را مطرح کردند. همینطور، چهار جنبه «حالت یافته» را بصورت «ظهور، انهدام، استمرار و زوال» نشان می‌دهند. (۲۴) البته تمام مکاتب بودایی این نظریه را

نپذیرفتند.

طرز فکر هندیها و یونانیها از این لحاظ که «بودن» را مقدم دانسته و به «شدن» بی‌توجهند، ناخدا قابل توجهی به یکدیگر شباهت یافته و از شیوه تفکر جدید فاصله گرفته است. همانطور که بارها گفته‌ایم موضوع مهم فلسفه یونان قدیم بررسی و شناخت «بودن» بود. حقیقت چیزی جز «بودن» نبود و می‌بایست در «وجود» تحقق پیدا می‌کرد. از اینرو، حقیقت با آگاهی از شکل واقعیت، تحقق می‌یابد و این به کشف گوهر «بودن» اشاره دارد. همینطور هندسه در قدیم علم معروفی بود که اصل صور ثابت اجسام مادی در فضا با آن تحقیق می‌شد. حتی در زمینه علوم فیزیکی، فقط دانش «ایستایی» توسعه پیدا نمود. بعبارت دیگر، مفهوم «شدن» بیشتر در تفکر معاصر مورد پژوهش قرار گرفته است. علم «جنبش و حرکت»^۱ در زمینه فیزیک عصر حاضر گسترش یافته است. ریاضیات به شکل منطقی تحلیلی و جبر که کمیتها و روابط متغیر را مورد مطالعه قرار می‌دهد، گسترش یافته است. و برای نخستین بار هندسه تحلیلی سر و سامانی یافت و مورد مطالعه قرار گرفت. شباهت تفکر هندی و یونانی در اختلاف آنها با تفکر معاصر است. تفکر معاصر مفهوم «شدن» یا حرکت را بعنوان یکی از یژگیهای عمده به حساب می‌آورد. البته اگر تفکر هند را با یونان مقایسه کنیم می‌توان گفت که هندیها در بیان نظریه‌های هستی‌شناسی دچار افراط شده‌اند.

از اینرو، حالت ایستا بودن شیوه‌های تفکر برخی از اندیشه‌های هندی از پویایی تفکر معاصر کاملاً دور شده است. البته همین تقابل فکری با تفکر معاصر، می‌تواند اهمیت خاصی برای تمدن امروز داشته باشد در حالیکه زندگی امروز، انسان را به آشتفگی و شتاب جنون آمیز کشانده است، حالت ایستا بودن تفکر هندی می‌تواند برای ذهن انسان امروز، آسایش و آرامش بیافریند. همینطور،

فرهنگ هندی می‌تواند برای کسانی که امروزه از پیشرفت سرسام آور فرهنگ خود خسته شده‌اند، آسایش و شادکامی وافر به همراه داشته باشد.

«رومن رولان» در معرفی زندگی و احوال «راما کریشنا» (۱۸۸۶-۱۸۳۴)، که یکی از برجسته‌ترین معلمان دینی هند معاصر است می‌نویسد: «او میوه چینی بود که اروپاییان اگر نه هرگز ولی به ندرت او را شناخته‌اند» و در دنباله سخنان خود می‌افزاید: «می‌خواهم مردم اروپا را که در اثر ضربان شریانی، بی‌قرار شده‌اند آگاه سازم. می‌خواهم لب‌های اروپاییان را با خود نیستی ناپذیر مرطوب سازم». (۲۵) حتی «آلبرت شوایتزر» که بعنوان معلم فداکار مسیحی شهرت دارد؛ اگرچه تمام ادیان هند را به باد انتقاد می‌گیرد؛ ولی به ارزش آنها اعتراف می‌کند: «البته نکته مهمی وجود دارد که ما مردم اروپا باید با توجه به تفکر دینی هند آنها دریاپییم و آن اینست که دین هندی به ما آرامش و متانت فکری می‌آموزد... مردم هند نقطه ضعف اصلی مسیحیت امروز را درک می‌کنند. ما اروپاییان معتقدیم که مسیحیت تنها دین پویا است. فرصتهای بسیار اندکی پیش می‌آید که به تفکر عمیق درباره خویش بپردازیم. ما اروپاییان معمولاً فاقد آرامش فکری هستیم». (۲۶) از نظر مقایسه میان آرامش هندی و جنب و جوش امروز، عجیب نیست که چرا عقیده هندیها مبنی بر آرامش «درونی» برای اذهان مردم امروز این همه جاذبه دارد.

فقدان مفاهیم عرفی و متداول از زمان

جریان تفکری که وجود ماورایی را مهمتر از جهان مادی به حساب می‌آورد، طبیعی است که به نابودی مفهوم زمان و بخصوص اختلاف زمان؛ که در بیان وقایع خاص تجربی محتاج آنیم؛ منجر شود.

این فرآیند فکری را می‌توان در این دید که «وجه دستوری» در سانسکریت بتدریج محو شده و به صورت ساده درآمده است. در این زبان، زمان دستوری از

بین رفته و از نظر کاربرد هم دچار آشفتگی گردید.

در زبان «هند و اروپایی مادر»، تفاوت کاربرد افعال در اصل براساس وجه دستوری است و از اینرو، فعل این زبان براساس برداشت ضعیفی از مفهوم زمان بود. زمان حال جملات مستقیم فقط عمل مستمر را نشان می‌دهد، در صورتیکه زمان کامل دلالت بر حالت عملی می‌کند که بدون توجه به کامل شدن عمل، در همان لحظه درک شده است. کمی بعد از آن دوران، مفهوم زمان را بطور تأکیدی با استفاده از افعال، توضیح می‌دادند. مکتوبات قدیم زبان یونانی حاوی وجوه دستوری فراوانی بود. همین حالت در زبان «ودایی» نیز وجود دارد. البته در زبان لاتین، فعل در اصل براساس مفهوم زمان است. حتی در زبان یونانی حاضر، وجه فعل همچنان نیرومندست، و در زبانهای اسلاوی نیز این حالت همچنان حفظ شده است. (۲۷) در یک کلام، زمانهای افعال موقعیت مهمی پیدا کردند و تمایز زمانها در دوران بعدی بوجود آمد. چنین جریانهایی بطور چشمگیر در تمام زبانهای معاصر قابل مشاهده است.

هرچند، در سانسکریت مانند یونانی پنج نوع زمان وجود دارد (۲۸) ولی نمی‌توان آنها را دقیقاً از هم تشخیص داد. مثلاً، برای نشان دادن زمان گذشته، پنج شکل زیر تقریباً بدون تمایز عملی بکار می‌روند: ناکامل، کامل، اسم مفعول از فعل معلوم، ماضی غیرمعین^۱، حال تاریخی^۲. (۲۹) صرفاً با توجه به تواتر هریک از کاربردهای زمان تفاوت‌هایی مطابق دوره‌ها وجود دارد. در پایان دوره مکتوبات «برهمن»، ماضی غیرمعین (۳۰) کاربرد زیادی داشت و در زبان «پالی» تنها یک زمان تقریباً به کلیه وقایع گذشته دلالت می‌کرد. طبق نظر پانینی (حدود قرن

1- Proto - Indo - European

2- Aorist

3- Historical Present

چهارم ق.م.) دستورداڻ مشهور هند باستان، (۳۱) ماضی غیرمعین فقط یک زمان دارد که به ماضی ملموس دلالت دارد. البته بعد از یائینی، بتدریج از وجه وصفی بعنوان معادل ماضی غیرمعین استفاده شده است. بطور کلی ماضی غیرمعین کاربرد کمی در زبان سانسکریت کلاسیک داشته است.

علاوه بر این، زبان سانسکریت فاقد زمانهای گذشته کامل و آینده کامل بصورت اخباری یا شرطی و نیز زمان گذشته بصورت شرطی است. (۳۲) این امر نشان می‌دهد که در زبانهای هندی بین ماضی مطلق و ماضی نسبی تمایزی وجود ندارد.

بعلاوه، برای نشان دادن ماضی ملموس و آینده می‌توان از زمان حال سانسکریت استفاده کرد. (۳۳) مثلاً، جمله «فایده آن چیست؟» (هیچ فایده‌ای ندارد) در زبان سانسکریت از زمان حال استفاده شده است، در حالیکه برای بیان همین جمله لاتین از زمان آینده استفاده می‌شود. بنابراین مردم هند، برداشت روشنی از تفاوت زمانها ندارند. ظاهراً پدیده زبان شناختی مشابهی در زبان هندی وجود دارد که در آن قید دارای دو معنی «امروز» و «فردا» است. همینطور، اصطلاح "Parson" به معنی «روز پس از فردا» و نیز «روز پیش از دیروز» می‌باشد. و اصطلاح "atarson" به معنی «سه روز پس و پیش از آن»، می‌باشد. در این حالت، تعیین معنی این نوع واژه‌ها به متن بستگی دارد و تنها در این صورت می‌توان از اشتباه پرهیز کرد.

علت اینکه مردم هند برداشت روشنی از تفاوت زمانها ندارند اینست که میلی به شناخت جریان زمان بصورت کمی از گذشته به آینده را ندارند، یعنی شناختی که از طریق آن بتوان طول زمان را اندازه‌گیری کرد. البته این امر به آن معنا نیست که مردم هند فاقد هرگونه مفهوم و شناختی از زمان هستند. قانون ناپایداری جهان و برداشت فلسفی از آن، یعنی نظریه عدم قطعیت حیات را که پیروان آیین جاین و

بودا به روشنی مطرح کردند، تنها کسانی می‌توانند بفهمند که مراحل و دوره‌های متغیر جهان را از راه قلبی درک کرده باشند.

مردم هند که برای درک مفهوم زمان بصورت کمی تلاشی ننموده‌اند در نوشتن کتب تاریخی با تواریخ درست کمتر کار کرده‌اند و ما نشان دادیم که این امر نمایانگر ویژگی خاص فرهنگ هندی است. می‌توان این نتیجه را از خصوصیت شیوه تفکر فوق هم بدست آورد. از قرار معلوم، طبق جهان بینی مردم هند، عالم یا جهان و نظام اجتماعی ابدی هستند. از سوی دیگر، زندگی شخص چیزی جز تسلسل زندگیها که در زمان نامحدود بصورت تکراری پدید می‌آیند نیست، و از اینرو در نهایت فاقد معنی می‌گردد. نظریه ناپایداری زندگی که مورد نظر هندیهاست همان تناسخ یعنی چرخه دائمی زایش است. چنین طرز تفکری گاه به گاه در فلسفه فیثاغورسی یونانی ظاهر می‌شود، ولی مردم هند همواره به آن اعتقاد داشتند. تا آنجا که به این شیوه تفکر مربوط می‌شود، پدیده‌های گذرا نظیر شرایط سیاسی و اجتماعی، مردم را به خود جذب نمی‌کند. در نتیجه، تعجبی ندارد که هندیها به تاریخ و زمان وقایع تاریخی توجهی نداشته‌اند.

حالتهای تفکر آمیز

ترسیم کلیت ذاتی در ورای تنوع پدیده‌های ملموس زندگی را می‌توان بصورت نگرش تفکر آمیز توصیف کرد. این نگرش به معنی شناخت تمام پدیده‌های در حال رشد بصورت کامل و جاودان است. همینطور، در تشریح وقایع بی در پی، در زبان یونانی و لاتین فقط از وجه وصفی استفاده می‌شود. ولی در زبانهای هندی باستان به جای آن از اسم مصدر که نوعی زمان گذشته را نشان می‌دهد استفاده می‌شود. در زبان سانسکریت، اعمال جملات اصلی وجملات پیرو در زمانهای مختلف بیان می‌شود. یعنی جمله پیرو در زمان گذشته بیان می‌شود.

ولی در زبان یونانی هر دو در یک زمان بیان می‌شوند. بعلاوه، در زبان سانسکریت برای گفتن «بوسیله»؛ که بمنظور نشان دادن ابزار عمل استفاده می‌شود؛ واژه‌های "Adaya یا upadaya" یعنی شکلی اسم مصدر که مربوط به زمان گذشته است استفاده می‌شود. بهر حال در زبان یونانی از وجه وصفی "wxwv" یا "aBwv" استفاده می‌کنند. همین خصوصیت را می‌توان در ترکیب سازی زبان سانسکریت نیز مشاهده کرد. برای مشخص شدن رابطه علی بین دو مفهوم، از ترکیبی استفاده می‌شود که نشان می‌دهد نظام فکری از شیوه «متابعت معلول از علت» پیروی می‌کند. بر این اساس در زبان سانسکریت، «علت و معلول» را بصورت «معلول و علت» بیان می‌کنند و بجای «رابطه علت و معلول»، از عبارت «رابطه معلول و علت» استفاده می‌شود. (۳۴) اصطلاحات زیر به همین شکل در زبان سانسکریت استفاده می‌شود: رابطه دانستنی و داننده، (۳۵) رابطه زاینده و زاینده، رابطه اثبات شده و اثبات کننده، رابطه تأسیس شده و تأسیس کننده، (۳۶) رابطه انگیزنده شده و انگیزنده (۳۷) رابطه چیزی که چیز دیگری به آن وابسته است با چیزی که خود به چیز دیگری متکی است. (۳۸) این اصطلاحات زبان سانسکریت تفاوت چشمگیری با اصطلاحات مشابه در زبانهای دیگر دارند. بر این اساس، هنگامی که دانشمندان متون اصلی هندی را به چینی ترجمه کردند، ترتیب لغوی اصطلاح فوق را بصورت زیر تغییر دادند: «رابطه علت و معلول». مردم تبت نیز با تغییر ترتیب کلمات، «معلول و علت» را به «علت و معلول» برگرداندند. این شیوه تفکر که در آن ابتدا مفهوم معلول قرار می‌گیرد و بعد علت استنتاج بیان می‌شود، شیوه واپس‌نگرانه است و از این نظر تفاوت اساسی با شیوه تفکری دارد که در آن ابتدا مفهوم علت بیان می‌شود و بعد معلول استنتاج می‌گردد.

نیازی به گفتن این مطلب نیست که این شیوه تفکر مردم هند تفاوت عمده‌ای با جریان فکری علوم طبیعی دارد که از طریق آن با کمک استدلال استقرایی و

قیاسی در پی علت یک معلول می‌روند و آنرا از راه همبستگی عملکردش با معلول مشخص می‌کنند بدون اینکه برای علت یا معلول اولی‌تی در نظر بگیرند.

مردم هند حتی اگر رابطه دوجیز را از رابطه علت و معلولی پیدا کنند، این عقیده را ندارند که معلول منفرد ناشی از یک حرکت فعال منفرد شده است بلکه ترجیح می‌دهند فرض کنند معلولهای گوناگون در اثر ترکیبی از علت‌های گوناگون بوجود می‌آیند. بنابراین، بیشتر متفکران هندی از اصطلاح خاص و معینی که معادل «علت اصلی» باشد استفاده نمی‌کنند.

این جریان فکری که از طریق آن، عمل و تغییر تجربه شده فوراً بصورت موضوعات گذشته فهمیده می‌شوند نه تنها جریان فکری مردم عادی هند را محدود می‌سازد، بلکه تأثیری بر جریان فکری فلاسفه این کشور نیز اعمال می‌کند. تفکر آمیز بودن فلسفه‌های اصلی هند، رابطه نزدیکی با این فرآیند فکری دارد. فلسفه یونان را با این ویژگی می‌توان مشخص ساخت که آشکارا و متفکرانه در جستجوی اصل ماده و مشاهده اشکال فعالیت آنست و آنرا بخاطر نظری بودن مورد نقد و سنجش قرار می‌دهند. بهر حال، باتوجه به این، بجا است بگوئیم فلسفه هند خیلی تفکر آمیزتر بوده است. اساتید مذهبی هند معمولاً به تمرین یوگا می‌پرداختند و از طریق آن درباره حقیقت یا سرشت ذاتی ماده پدیدار تأمل و اندیشه می‌کردند، در صورتیکه ظاهراً چنین تفکر درون نگرانه‌ای در فلسفه یونان نفوذ آشکاری نداشته است. می‌گویند "Theoria" شباهت زیادی به یوگا دارد. (۳۰) ولی یوگا صرفاً به معنی مشاهده چیزی نیست بلکه به معنی دستیابی به حالتی بالاتر از نفس محدود خویش است.

حالت‌های صبورانه و منفعل نسبت به رفتار

حالت تفکرآمیز منجر به این می‌شود که مردم بجای حالتی فعال، نگرشی منفعل نسبت به جهان عینی و طبیعی داشته باشند. آنها می‌کوشند بدون بازسازی طبیعت، خود را با آن تطبیق دهند. هنگامی که چنین حالتی را اتخاذ می‌کنند، دوست دارند مخصوصاً از ارزش والای فضیلتِ خویشتن‌داری و تحمل و بردباری به مفهوم اخلاقی آن سخن برانند. حتی در اوپانیساده‌ها، بردباری اینگونه بیان شده است: «پس آن کس که چنین می‌داند، و آرام، خویشتن‌دار، وارسته، صبور و متین شده است، نفس کلی رادر نفس خویش می‌یابد و همه چیز را در نفس می‌بیند.» (۴۰) در بودیسم اولیه نیز چنین آمده است: «با صبر و شکیبایی قادرند خشم را خاموش سازند.» (۴۱) «در حقیقت در این جهان اگر بدی را با بدی پاسخ گویی، نمی‌توانی از بند شیطان رها گردی. شیطان خود را ترک گو و آرامش را برگزین. این قانونی ازلی و تغییر ناپذیر است.» (۴۲) و یا در مکتب «جاین» می‌بینیم که قهرمان حقیقی مردی است که دست از خصومت برداشته است. (۴۳) در بودیسم ماهایانا، صبر و شکیبایی بعنوان یکی از شش فضیلت بشمار می‌آیند. این جمله، بینش اصلی مذهب هند را نشان می‌دهد: «این جهان را چه کسی می‌تواند مغلوب سازد؟ کسی می‌تواند این جهان را مغلوب سازد که راستگو و صبور باشد.» (۴۴) در اینجا «فتح و غلبه» به معنی چیره شدن با قدرت محض بر تمام چیزهایی که در جهان طبیعی وجود دارد نیست، بلکه منظور اینست که شخص اگر بتواند شهوات سرکش خود را رام کند به «پیروزی» دست یافته است.

براین اساس، باتوجه به تلاش انسان در عمل، اینکه انسان بتواند امیال و شهواتش را کنترل کند ارزش دارد. «قهرمان کیست؟ او کسی است که از گزند چشمان زیبای آشفته نشود.» (۴۵) عطش و اشتیاق، علت زندگی ما، در پندار

«شدن» است. (۴۶) برای رسیدن به رستگاری باید از آن دست بشویم. در همه ادیان هندی کسانی که از شهوات دوری می‌کنند مورد ستایش قرار می‌گیرند. (۴۷) باتوجه به چنین حالتی، نگرش عدم مقاومتِ هندیها در برابر ظلم و ستم دیگران بی‌نهایت انفعالی و بردبارانه است.

برهنهها برای مقاومت در برابر پادشاه به روش روزه داری متوسل می‌شدند. هندیها بر این عقیده بودند که اگر یک برهنه در چنین حالتی به روزه داری بپردازد و از گرسنگی هلاک شود، پادشاه در اثر نیروی معجزه‌آمیز مرگ او دچار جراحتِ مرگباری می‌شود. براساس اعتقاد به چنین قدرت معجزه‌آمیزی، پادشاه بناچار تسلیم مقاومت برهنهها می‌شد و خواسته‌های آنها را تأمین می‌کرد. حتی در هند امروز نیز کسانی که در مقابل قدرت دولت مقاومت می‌کنند غالباً به اعتصاب غذا متوسل می‌شوند. گاندی هم در برابر حکومت انگلیس، روزه‌های موفقیت‌آمیزی گرفت.

باتوجه به اخلاق اقتصادی، مردم هند بجای اهمیت دادن به تولید به وجود عدالت در شراکت، تأکید زیادی می‌ورزند، زیرا دوست ندارند نسبت به جهات طبیعی بینش فعالی داشته باشند. دشتهای گنگ، جایی که فرهنگ هند باستان در آن شکوفا گشت، از خاک حاصلخیزی برخوردار است و آب و هوای این منطقه بسیار گرم و بارانی است. براین اساس، محل مناسبی برای تولید غنی کشاورزی بدون بهره‌گیری زیاد از نیروی انسانی است. از سوی دیگر، هنگامی که طبیعت به خشم می‌آید، نیروی انسانی به هدر می‌رود. در هند جایی که به صنایع ابتدایی مربوط می‌شود، طبیعت، نیروی شگفت‌انگیز خود را بر مردم هند تحمیل کرده است. در چنین محیط طبیعی، تمام تولیدات در سیطره نیروی طبیعت قرار دارد و برای سهم شدن در این تولیدات به نیروی انسانی کمی نیاز است. باتوجه به این حالت، علاقه به سهم شدن را در مردم برمی‌انگیزند و به آنها آموزش می‌دهند، و

فضیلت بخشش در جامعه هند تأکید شده است. در اوائل «ریگ ودا» حدود چهار شعر در ستایش از بخشش دیده می‌شود که شعرای برهمن ضمن آنها، سلاطین و اربابانی را که به آنها گاو، اسب و خدمتگزار و ... پیشکش کرده بودند مورد ستایش قرار داده‌اند. از آن زمان به بعد، فضیلت بخشش در جامعه هند بعنوان امری متداول و مرسوم تلقی گردید. این امر نیک در اوپانیشادها نیز تعلیم داده شده است. (۴۸) در بودیسم کهن، باتوجه به متون مقدس موجود، سخاوت نشان دادن به درویشان و روحانیون همواره تأکید شده است. و همچنین خیرات عمومی بعنوان یک فضیلت اخلاقی و اجتماعی تعلیم داده شده است. چیزهای تقدیم شده را باید به نحو مؤثری مورد استفاده قرار داد و خود شخص و نیز دیگران باید از آن برخوردار شوند. نیت اصلی بخشش (یعنی اینکه فرد باید چیزی به دیگران ببخشد که آنان به آن محتاجند) بطور مؤکد و مکرر در این متون آمده است. در سوتراها نیامده است که «فقط افراد متمول و غنی باید دست بخشش داشته باشند.» (۴۹) بعلاوه، این سرودها به ما می‌آموزند که حتی فقرا نیز باید آنچه را که می‌توانند ببخشند: «درست همچون همسفری که می‌خواهد از صحرایی بی‌آب و علف بگذرد، کسانی که با وجود فقر و تهیدستی، چیزی به دیگران می‌بخشند، هرگز در میان مردگان نابود نمی‌گردند. این قانونی جاودان است.» (۵۰) در تعلیمات آیین «جاین» نیز به ارزش سخاوت اهمیت زیادی داده شده است. در بودیسم ماهایانا، عمل بخشش، نخستین فضیلتی است که پیروان بودا باید به آن عمل نمایند. به این ترتیب، درهند که براساس این نوع تفکر زندگی می‌کنند، بخشش سلاطین و ثروتمندان به نیازمندان تقریباً جا افتاده است. از اینرو، می‌توان گفت توجه به ارزش سخاوت واقعاً یکی از ویژگیهای مهم اخلاق هندیهاست. (۵۱)

افراط کاری بینش تفکرآمیز هندیها سرانجام به تشویق دوری کردن از فعالیت یا «اجتناب از کار و فعالیت برای نیل به شرایطی ایده‌آل» منجر می‌گردد.

پیروان آیین «جاین» ارزش را بر مبنای «کار نکردن» (۵۳) و همچنین «دست کشیدن از تمامی فعالیتها» وضع نمودند. (۵۳) هدف آنان پاک کردن غبار «کارما» (۵۴) از چهره گذشته است بدون اینکه عملی یا کارهایی نو بیافرینند، زیرا اعمال خوب و بد معمولاً ایجاد لذت و رنج می‌نمایند. در آیین برهنن نیز عدم فعالیت یا دست کشیدن از عمل بعنوان آرمان نهایی به حساب می‌آید. در آیین بودا، هرچند تفاوت اندکی با تعلیمات فوق دارد، قدیسی که به والاترین حالت آرامش دست یافته است، درواقع آنچه را که در عمل می‌خواسته به آن برسد بدست آورده و دیگر چیزی برای او باقی نمانده تا به آن عمل کند.

هرچند، باتوجه به این دیدگاه، اعتراضاتی از سوی برخی متفکران هندی مطرح شده است. برای مثال، «باسکارا»، یکی از علمای مکتب «ودانتا» می‌گوید: «درواقع اینکه هیچ کاری نکیم غیرممکن است. اگر رستگاری را تنها با عدم فعالیت می‌توان بدست آورد، پس راهبان مذهبی به آن دست نیافته‌اند. بطور کلی برای یک شخص زنده غیرممکن است هیچ کاری انجام ندهد.» (۵۵) طبق نظر «باسکارا»، دست کشیدن از کلیه اعمال برای کسی ممکن نیست، ولی فرد می‌تواند و باید هدف خود را دست کشیدن از دلبستگی به عمل «خود مدارانه» قرار دهد. مسلماً انتقاد وی شامل تمام مکاتب دیگر نیز می‌شود. به رغم این مسائل، هندیها به این شیوه نمی‌اندیشیدند، زیرا عدم فعالیت در میان آنها حداقل از نظر عقیدتی رواج دارد. به همین دلیل بسیاری از هندیها ظاهراً برای فعالیت انگیزه‌ای دارند.

نگرش تفکر آمیز و غیرفعال مردم هند حتی بر فلسفه آنان نیز تأثیر گذاشته است. هرچند، علت صوری معادل خود را در فلسفه هند ندارد. (البته)، نمی‌توان گفت که «صورت» در فلسفه هند پدید نیامده است، برخی از فلاسفه هند «شاید» را به جای «صورت» در نظر می‌گیرند. البته آنها صورت را بعنوان علت در نظر نمی‌گیرند. عبارت دیگر، عملی که شکل و صورت خاصی را بوجود آورد، در میان

فلاسفه هند کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته است.

برخی ممکن است فکر کنند که علت این حالت غیرفعال در تفکر هندیها را می‌توان به «حالت افسردگی و نومیدی» که ناشی از تأثیر آب و هوای بسیار گرم هند است، نسبت داد. البته این موضوع یکی از عوامل دخالت‌کننده است. ولی این توجیه علی نیز قابل انتقاد است یعنی اگر آنرا بپذیریم توجیهی کاملاً یکطرفه کرده‌ایم.

فهم ذهنی شخصیت

فهم ذهنی شخصیت آنگونه که در زبان آشکار است

هنگامی که شکل موضوع و محمول ساده قضیه‌ای را در زبان سانسکریت بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم محمول را بخاطر اهمیتی که به کیفیت یا صفت آن می‌دهند به شکل یک قاعده در ابتدا می‌آورند. بنابراین، شیوه تفکر هندیها میل به تأکید بر کیفیات به صورت رابطه‌های ذهنی دارد نه بصورت رابطه‌های عینی. این نیز یکی از خصوصیات برجسته تفکر هندی است. در زیر به بررسی بازتاب این شیوه تفکر در زبان می‌پردازیم.

بعنوان نمونه، در زبانهای غربی وقتی شخصی مفعول یک فعل می‌شود، نام شخص بیشتر اوقات به صورت مفعول مستقیم است. اما در زبان سانسکریت به شکل فاعل بیان می‌شود. مثلاً در این جمله یونانی: «آنها گزنفون را پدر خواندند». گزنفون و «پدر» هر دو به حالت مفعول مستقیم هستند. همینطور، فعل لاتین "nomina" هر دو مفعول را شامل می‌شود. در زبان سانسکریت، آنچه را می‌خواهند توصیف یا نامگذاری کنند. مانند زبان یونانی یا لاتین بصورت مستقیم بیان می‌کنند. ولی جزء جدیدی را که می‌خواهند اضافه کنند با یک اسم بصورت فاعلی

بیان می‌کنند که بعد از آن هم جزء صرف نشدنی "iti" می‌آید. این نوع طرز بیان حتی در کهن‌ترین متون آمده است. می‌توان گفت در زبان سانسکریت، به جزئی که تاز، به جمله اضافه شده بیشتر از آنچه که قبلاً معلوم بوده اهمیت می‌دهند. با استفاده از این نوع شکل نحوی یعنی کاربرد حالت فاعلی مستقل برای جزء جدید، هندیها جزء جدید را بعنوان بیان وجود ذهنی مستقل و متمایز در نظر می‌گیرند.

همین گرایش کاملاً در استفاده از صفتی که از اسم مصدر درست می‌شود مشهود است. در مورد زبانهای یونانی و لاتین، مفعول یک فعل متعدی را حتی در ساختار صفت اسم مصدر هم بصورت مفعول مستقیم بیان می‌کنند. ولی در زبانهای هندی کهن، آنرا بصورت فاعلی بیان می‌کردند. هندیها در چنین حالتی از مفعول مستقیم استفاده نمی‌کنند. در زبانهای هندی «مفعول با مصدر» بصورتی که در زبانهای کلاسیک غربی دیده می‌شود نیست. (۱) یعنی برای بیان فاعلی که بعنوان مسند از فعلی به شکل مصدری استفاده می‌کند، مفعول مستقیم بکار نمی‌برند. بجای آن از حالت ابزاری استفاده می‌شود. (۲) ظاهراً این نشان دهنده علاقه هندیها به اجتناب از کاربرد مفعول مستقیم در بیان فاعل عمل می‌باشد.

پس مفهوم بیان یک جمله بصورت مفعول مستقیم چیست؟ تمام حالتهای اسمی به جز مفعول صریح می‌توانند به جای مسند فاعلی یک جمله بیایند. (۳) یعنی از تمام حالات، فقط حالت مفعول مستقیم فاقد معنای مسندی است. مفعول مستقیم، یک مفهوم مفعولی دارد و نمی‌تواند مفهوم فاعلی را بیان کند. در پرتو این قانون زبان شناختی و واقعیت فوق، می‌توانیم اینگونه نتیجه‌گیری کنیم که غربیها گرایش به این دارند که موضوع مورد مشاهده را بصورت ماده‌ای عینی بفهمند، در حالیکه هندیها علاقه به چنین برداشتی ندارند و می‌کوشند مفهوم ذهنی آنرا درک کنند.

هنديها در زمينه درک خويشتن ماييل نبودند نفس انساني را به کناري نهاده و آنگاه به شناخت عيني «خود» بپردازند. در اصطلاحاتي مانند «به خود فکر کردن» و «خود را صدا کردن»، در زبان لاتيني و يوناني از واژه «خود» بصورت مفعول مستقيم استفاده مي‌شود. ولي در سانسکریت کهن بصورت فاعل بيان مي‌شود.

هنديها نمي‌خواستند خويشتن خويش را بصورت عيني و به عنوان مبنای فعاليتهاي فکري مورد بررسی قرار دهند. استفاده از قضايای غيرشخصي را که در آن موضوع فکري؛ هنگامي که تحت تأثير احساس قرار مي‌گيرد و بصورت مفعول مستقيم نشان داده مي‌شود، را گاهي مي‌توان صرفاً در متون اوليه سانسکریت مشاهده نمود. (۵) ولي در زبانهاي غربي شواهد فراواني بر اين امر ديده مي‌شود مثال: «شخص بايد خود را آرام نگاه دارد.» مقابله‌هاي مشابهي را نيز مي‌توان بين زبانهاي غربي و سانسکریت در هشدارهاي غيرشخصي دید که حالت وظيفه يا الزام را بيان کند. (۶) اين امر نشان مي‌دهد که برخي خصوصيات مشترک بين زبانهاي هند و اروپايي کهن در زبان کلاسيک سانسکریت از بين رفته است.

ادراک ذهني شخصيت آنگونه که در فلسفه مشهود است

هنديها مي‌کوشيدند در زبان روزمره و در تفکر فلسفي از شناخت ذهن بعنوان ماده‌ای خارجي اجتناب کنند. فلاسفه هندي، ذهن يا روح را «آتمن» مي‌ناميدند. اصطلاح آتمن از نظر ريشه شناسي مربوط مي‌شود به واژه "atmen" آلماني به معنی «نفس کشيدن» ولي در زبان سانسکریت بعنوان ضمير انعکاسي بکار مي‌رود. در متون بودايي چين، اين واژه هميشه به "wo" (من) ترجمه مي‌گردد. احتمالاً براي هنديهايي که ذهن را بعنوان گوهری که بيشتر با مفاهيم ذهني سر و

کار دارد می‌شناختند طبیعی بود که از ضمیر انعکاسی برای بیان چنین مفهومی استفاده کنند. اگر مفهومی را با هر نوع اسمی، چنانکه در فلسفه غرب وجود دارد، نام گذاری کنیم معمولاً با شناختی تقریباً عینی مواجه خواهیم شد. در زبان یونانی بحث «خود» وجود ندارد. در فلسفه معاصر نیز بحث عمده بر سر (من) است، ولی در مورد (خود) چنانکه در فلسفه هند وجود دارد بحث زیادی نشده است.

در اینجا ممکن است اعتراض کنند که در هند، متفکرینی وجود داشته‌اند که موضوع فعالیت فکری را از نظر جهان عینی درک می‌کردند. مثلاً: مکتب «نیایا-وای ششیکا»، (۷) «مکتب میمامسا» و حتی برخی پیروان «ودا» مانند «بارتر پرابانکا» (۸) دارای این شیوه فکری عینی بودند. در واقع، این فلاسفه، ذهن را گوهر می‌نامیدند ولی تا جایی که به کاربرد چنین اصطلاحاتی مربوط می‌شود، معمولاً هماهنگ با حالت فکری هندیها بوده است. فلسفه طبیعی آنها در واقع عینی بود، ولی مفهوم و اهمیت آن صرفاً در نقد گرایش کلی شیوه فکری هندی است و آنان به خاطر شیوه اعتراضی خود با مذاهب رسمی مخالف بودند. بنابراین نمی‌توان به چنین شیوه فکری اعتراض نمود.

در جریان اصلی فلسفه هند؛ از اوپانیشادها تا فلسفه «ودانتا» و تا آیین هندو؛ این «خود» یعنی آتمن را با مطلق و (خود غایی) یکی دانسته‌اند و هر دو را آتمن نامیده‌اند. گرچه صفات آنها یکسان نیست، اما «پاراما» یا «جیوا» در آتمن قرار گرفته‌اند. بنابراین، هندیها به رابطه نزدیک بین «خود» بعنوان اصل فردیت، و واقعیتی که وابسته به «خود غایی» است می‌اندیشیدند. برعکس، چنین اندیشه‌ای بندرت در میان فلاسفه تجربه‌گرای غربی پا گرفت، برای اینکه تا قبل از دوران معاصر در فلسفه غرب پژوهشی درباره «خود واقعی» انجام نگرفته بود. (۹)

مهمترین گرایش فلسفه هند را اغلب «همه‌خدایی» دانسته‌اند. مثلاً طبق گفته «شاندیلیا» متفکر مشهور اوپانیشادها، برهمن مطلق را چیزی می‌دانند «که از

اندیشه و نیت حقیقی است»، و «آن چیزی که فکر و ذهن خود را بطور واقعی درک می‌کند.» همچنین گفته می‌شود: «برهمن تمام فعالیتها را انجام می‌دهد و دارای تمام خواسته‌ها» است و موضوعات مورد نظر را با آن متجلی می‌سازد، بنابراین، دارای تمام بوها و همه نوع مزه است. اندازه‌اش نامحدود است، در همه چیز ساری و جاری است، به سرعتِ فکر، حرکت می‌کند و بر همه سو حاکم است.»

این نوع کلیت، مختص «شاندیلیا» است. مفهومی شبیه این الوهیت را در فلسفه گزنفون نیز می‌توان دید. البته، «شاندیلیا» مطلق خود را با خود واقعی یکی می‌دانست، در صورتیکه گزنفون اینگونه نمی‌پنداشت.

در اینجا ممکن است نفی آتمن بوداییان در مقابل نظریه آتمن رسمی تداعی شود. این امر اعتراضی را برمی‌انگیزد که دیدگاه اصیل آتمن را نمی‌توان در مورد همه هندیها مشترک دانست. چون دین مهمی مانند بودیسم آن را انکار می‌کند. ولی آیا آیین بودا، آتمن را انکار می‌کند؟

طبق نظریه «نا-آتمن» که در متون مربوط به کهن‌ترین دوره‌های بودیسم باستان بیان شده است، آیین بودا مفهوم «مال من» یا «دارایی من» را انکار می‌کند. ابتدا از درویش می‌خواهند از دل بستگی خود نسبت به مفهوم «مال من» دست بشویند. (۱۰) این امر به این معنی است که آنها نباید در برابر دیگران به فکر مال و دارایی و «مال من» باشند. (۱۱) این مفهوم کناره‌گیری و عمل کردن به آن یکی از ویژگیهای آیین برهمن از دوران باستان است. کناره‌گیری از ظواهر دنیوی در متون «ودایی» نوعی رعایت دستورات دینی است. در متون اوپانیسادهای قدیم برهمن واقعی که به آتمن رسیده کسی است که سرگشتگی و درویشی را پیشه می‌کند و از خواسته‌ها و دل بستگیهای خود به فرزند، ثروت و دنیا دست می‌کشد. (۱۲) همین عقیده به انکار و نفی مفهوم «مال من» در تعالیم آیین «جاین»

نیز تعلیم داده می‌شود. (۱۳) و اگر اصطلاح نظریه «نا-آتمن» به معنی انکار مفهوم «مال من» است، باید گفت آیین «جاین» این نظریه را تا دوران بعد حفظ کرده است. (۱۴)

پس چرا مفهوم «مال من» باید انکار شود؟ در پاسخ به این سؤال، متون قدیم بودایی نشان می‌دهند که دارایی و اموال، پایدار نبوده و همواره دستخوش تغییر است. بنابراین مال و ثروت برای همیشه متعلق به یک فرد نیست و انسان پس از مرگ از همه چیز و همه کس جدا می‌گردد. بنابراین، انسان نباید به اموال خویش دلبستگی پیدا کند. (۱۵) از اینرو، در آیین بودایی اولیه، اجتناب از شناخت نادرست «نا-آتمن» بعنوان گامی به سوی آتمن واقعی به حساب می‌آمد. (۱۶) از چیزهایی که نباید با «خود» یکی دانسته شوند، شناخت نادرست جسم بعنوان آتمن است که بصورت خاصی مورد مخالفت شدید قرار دارد. افراد نادان خود را مالک جسم خویش می‌دانند. (۱۷) حتی خدایان نیز گرفتار این وسوسه می‌شوند بطوریکه نمی‌توانند خود را از رنج تناسخ برهانند. (۱۸) بوداییان اولیه این شناخت نادرست را «برداشتی که مبتنی بر دلبستگی به جسم است می‌نامیدند» و راه رها شدن از آنرا تعلیم می‌دادند. (۱۹) بنابراین، آنچه را بوداییان باستان تعلیم می‌دادند این بود که آنچه آتمن نیست، بخصوص جسم نباید جزو اموال و دارایی انسان به حساب آید. مردم عادی و فلاسفه، اهمیت فراوانی برای آتمن یا روح قائلند و در جستجوی آتمن. ولی تمام عناصر سازنده وجود انسان را نباید آتمن به حساب آورد. این عناصر همواره در حال تغییرند. بنابراین مانند آتمن ثابت نیستند و با آتمن که واقعیت کمال مطلوب است. فرق می‌کنند چون پیوسته با رنج همراهند. پس آتمن چیست؟ نمی‌توان آنرا بصورت عینی درک کرد. هر قانون یا نقشی که برای «آتمن» تصور شود نه آتمن است و نه آن چیزی که به آتمن تعلق دارد. شرح حال نظریه «نا-آتمن» در آیین بودا نیز همین است. بنابراین، بوداییان اولیه هیچگاه از

عدم وجود آتمن سخن به میان نمی‌آورند. آنها صرفاً با ابدی بودن آتمن در انسان مخالف بودند. بوداییان باستان در برابر این پرسش متافیزیکی «آیا آتمن مطلق وجود دارد یا نه؟» سکوت اختیار می‌کردند.

از سوی دیگر، بوداییان در ارتباط با مسئولیت شخص نسبت به اعمال خویش «خود» آتمن را بعنوان اصل و عامل اخلاقی پذیرفته‌اند. (۲۱) مثلاً، می‌گویند شخص باید وظیفه خویش را انجام دهد (۲۲) یا نسبت به کار نیک «خود» آگاه باشد. (۲۳) منظور از سود و بهره در اینجا، سود مادی و حسی نیست. بلکه منظور، شناخت حقیقت است. (۲۴) می‌گویند عالیمقام «شاکيامونی» از آن دسته جوانانی که خود را در خوشی و لذت غرق کرده‌اند خواسته «بجای جستجوی جنس مخالف به دنبال «خود» آتمن باشند و به آنها پیشنهاد می‌کند تا رهبانیت پیشه کنند. در اوپانیشادها، جستجوی آتمن مورد تأکید قرار گرفته است. (۲۵) در بودیسم اولیه گفته شده برای مطلوب واقع شدن (۲۶) باید به آتمن عشق ورزید و از آن حمایت کرد. (۲۷) این دستورات مانند تعلیمات «یاچنیا والکیا» می‌باشد. (۲۸) پیروان «جاین» نیز خود را «آتما وادین»‌ها (۲۹) می‌نامند و روش تهذیب (۳۰) و حفظ «آتمن» (۳۱) را تعلیم می‌دهند.

از اینرو، به رغم وجود نظریات متفاوت در میان ادیان و فلسفه‌های مختلف و باتوجه به گوهر آتمن به عنوان قانونی متافیزیکی، مفهوم و اهمیت آتمن بعنوان عامل اخلاقی اعمال انسانی مسلماً باید در میان هندیها پذیرفته شود. درهریک از ادیان هند، هدف غایی از رهایی همان اصطلاح یا کشف خود حقیقی است. در آیین برهن، دستیابی به خویشتن داری را معمولاً بعنوان رستگاری و رهایی تلقی می‌کنند. (۳۲) دوزخ چیزی جز «بردگی و بندگی دیگران» نیست. (۳۳) آیین بودا بخصوص بر این موضوع تأکید می‌ورزد که «انسان حاکم خویش است». (۳۴)

برتری خود کلی بر خود فردی

گسترش نامحدود «خود» آنگونه که در زبان مشهود است از گرایشهای فکری فرهنگ هند، مفهوم دیگری بنام برتری خود کلی بر خود فردی پدید می‌آید. خویشتنی که با شیوه فکری فوق ادراک می‌شود با «خویشتن»های فردی معدودی که از نظر نسبی جدا تلقی می‌شوند؛ در حالیکه در همان سطح خیالی جهان خارج همزیستی دارند؛ یکی نیست. در پس ظواهر، عامل یا فاعل از تضاد یا اختلاف «خود» و «دیگر خود» فراتر می‌رود، زیرا نمی‌توان عاملی تعالی را بعنوان چیزی ذهنی درک کرد. حالات و ارزشهایی که عامل عمل از طریق آن خود را متجلی می‌سازد مورد تأکید قرار گرفته است. اکنون روشن می‌شود بین دیدگاه غربی‌ها و هندیها نسبت به مفهوم «خود»، تفاوت مهمی وجود دارد. عموماً می‌گویند آگاهی از «خویش» در آغاز عصر حاضر به وجود آمده است. البته از بعضی جنبه‌ها، این موضوع صرفاً در بین ملتهای قدیم غرب پدید آمده بود. رومیان گذشته، در حالیکه هر «خود» را بگونه‌ای درک می‌کردند که گویی دارای همان استعداد «خود»های دیگران است ولی همه چیز را براساس «خودهای» خویش می‌سنجیدند. در زبان لاتین، اصطلاح "ego et tu" یعنی «من و

تو» نیز دلالت به «خود فرد و دیگران» می‌کند. (۱) در زبان ژاپنی، این نحوه بیان برای خطاب به دیگران یا یک رقیب، خیلی بی‌ادبانه تلقی می‌شود. در حالیکه در زبان لاتینی این نحوه گفتن خیلی عادی است. رومیها نه برتری معنوی «خود» دیگران را بر «خود» خویش پذیرفتند و نه بین «خود» فرد «و خود دیگران» از نظر موقعیت اجتماعی تمایزی قائل شدند. حتی خدایان و اشراف را با ضمیر دوم شخص "tu" مورد خطاب قرار می‌دادند. این در مورد زبان یونانی نیز صادق است. از اینرو، در زبانهای غربی دوران قدیم، عبارتهای محترمانه اندک است. از سوی دیگر، بیشتر مردم هند فاقد آگاهی دقیق از این موضوعند که «خود» دیگران متمایز از «خود» فرد است. در هند، گرایش مردم این است که «خود» دیگران را بعنوان موضوع مستقل از عمل در مقابل «خود» فرد تصور کنند.

این نگرش متفکران هندی در استفاده آنان از زبان سانسکریت در نوع مخصوصی از حالت سببی مشهود است. مثلاً "Karayatic" (سبب انجام دادن) که حالت سببی "Karoti" (انجام دادن) است، اغلب در زبانهای هندی استفاده می‌شود. ولی در زبانهای غربی دوران قدیم هیچ کاربردی معادل این حالت سببی وجود ندارد. وقتی کسی می‌خواهد یک رابطه سببی را در زبان لاتین بیان کند، باید از قاعده پیچیده‌ای استفاده کند. بر این اساس، وجه سببی در زبان سانسکریت اغلب برای بیان موقعیتی خاص استفاده می‌شود. در حالیکه در زبانهای دوران قدیم غرب برای بیان همان معنا از عبارتهای خیلی پیچیده‌ای استفاده می‌کردند.

هنگامی که عبارت «برانگیختن دیگران به ...» در زبان یونانی و لاتینی استفاده می‌شود، نگرشهای گوناگون دیگران به «خود» فرد مورد نظر قرار می‌گیرد و بعد صرفاً زمانی که این عبارتها بیان شوند، از عبارت سببی استفاده می‌گردد. بنابراین، وجه سببی «برانگیختن کسی به ...» با استفاده از افعال مختلف براساس الگوی روابط رفتاری بین گوینده و مخاطب ساخته می‌شود. در مقابل، عمل

«خود» دیگری به شکل دنباله عمل «خود» فردی جلوه می‌کند. مردم هند که زیاد از وجه سببی استفاده می‌کنند، غالباً از تمایز بین اعمال «خود» فردی بعنوان گوینده و اعمال «خود» دیگری یعنی کسی که مورد خطاب واقع شده آگاهی ندارند. بر این اساس، در زبان سانسکریت، حتی مواردی وجود دارد که معنی وجه سببی یک فعل با وجه اخباری هیچ تفاوتی ندارد.

این موارد در زبانهای پالی و «پراکریت»^۱ مشهودتر است. بطور کلی در این زبانها، حالت کسی را که به انجام کاری برانگیخته می‌شود با مفعول مستقیم بیان می‌کنند ولی وقتی منظورشان وسیله عمل باشد از حالت ابزاری استفاده می‌کنند. (۲) در اینصورت، او را مانند کسی که دارای ارزش شخصی ذاتی است تلقی نمی‌کنند بلکه تنها بعنوان ابزار یا وسیله در نظر می‌گیرند. بنابراین، ممکن است آنرا با حالت ابزاری نشان دهند و چون او چیزی جز ابزار نیست، در این موارد، وجه سببی یک فعل در واقع، با وجه معلوم آن یکی می‌گردد.

گرایشی در میان هندیها وجود دارد مبنی بر اینکه آنان بجای یک رابطه محدودتر انسانی به گسترش دادن اراده یا خواست توجه می‌کنند. گاهی در چنین حالتی، فاعل یا عامل حذف می‌شود. مردم هند برای توصیف فرآیند تجربه شخصی و فکری، از ضمیر شخصی یا ضمیمه‌ای که معادل «یک» یا «فرد» در انگلیسی باشد، استفاده نمی‌کنند. فاعل را فقط با استفاده از یک فعل نشان می‌دهند. (۳) مثال: gacchet (باید برود) عملاً می‌تواند هر فاعلی (او، کسی و غیره) را بپذیرد.

در شرایطی از جامعه که گسترش نامحدود اراده ممکن است در شخص دیگری تحقق یابد، کسانی که با این اراده مجبور به انجام عمل می‌شوند به آن شخص دیگر وابسته هستند. این حالت، سبب کاربرد کلمات محترمانه در خطاب کردن می‌شود، هر چند این حالت آنقدر که در زبان استفاده می‌شود در هند توسعه

نیافت. البته، برخی از کلمات وجود دارند که به ضمائر دوم شخص تعلق دارند. (۴) از سوی دیگر، زبانهای یونانی و لاتین هیچگونه کلمات محترمانه‌ای ندارند. در آثار حماسی هند، ضمیر دوم شخص «شما» که به شخص جوانتر یا فرد هم سن دلالت می‌کند برای افراد بزرگتر و کسانی که مقامی دارند بکار نمی‌رود و کسی هم نمی‌تواند صاحب منصبی را با نام واقعی او صدا کند. (۵) همینطور در نوشته‌های مقدس بودیسم باستان، قابل توجه است کسانی که از نظر (طبقه) اجتماعی پایین‌تر بودند هرگز «کشاتریا»ها (اعضای طبقه حاکم) را با ضمائر دوم شخص یا نام واقعی و اصلی آنها صدا نمی‌کردند. (۶)

پیوستگی «خود» فردی و «خود» دیگران

گرچه مردم هند همانگونه که از اشکال بیانی آنها پیداست بیشتر به گسترش نامحدود «خود» توجه می‌کنند ولی این نکته را نیز نمی‌توان انکار کرد که آنها شخصیت دیگران را هم نادیده نمی‌گیرند. رویهمرفته، هندیها از نظر ویژگی شخصیتی، نسبت به دیگران، احترام فراوانی نشان می‌دهند. نوشته‌های بودایی باستان و اصول اعتقادی دیگر، مردم را به این موضوع ترغیب می‌کنند که همیشه به دیگران، احترام بگذارند. (۷) فقط می‌توان تصور نمود که آنها دیگران را بعنوان «خود» دیگری یا طرف مقابل «خود» فردی در نظر نمی‌گرفتند. بعبارت دیگر، آنان اینطور فکر می‌کردند که برای گسترش «خود» می‌توان «خود» دیگران را با «خود» فردی پیوند داد. این جمله قصار که در آیین بودایی «تانتریک» آمده است «یکی شدن بودا با «خود» و یکی شدن «خود» با بودا»، بر این نظر که «خود» فردی با «خود» دیگران پیوستگی دارد بنا شده است.

در اینجا بین آنچه غربیهای قدیم و جدید به آن اعتقاد دارند ناسازگاری

شدیدی دیده می‌شود. آنها بر این باورند که «خود» دیگران، نقطه کاملاً مخالف «خود» فردی است و یا در مقابل آن قرار می‌گیرد. مطالب زیادی را می‌توان نام برد که حاکی از این نوع نگرش در نوشته‌های مردم غرب است. مثلاً هراکلیتوس می‌گوید: «مادر همه چیز، جنگ است.» و «پلاتوس» می‌گوید: «انسان در مقابل دیگران همچون گرگ است.» و جمله‌ای دیگر می‌گوید: «اگر خواستار صلح هستید، خود را برای جنگ آماده کنید» حتی در دوران معاصر نیز، وضعیت طبیعی افراد بشر را بصورت «جنگ همه علیه همه» تلقی می‌کنند.

از دوران قدیم نگرش غربیها به زندگی نسبتاً خصمانه بوده است. صلح در تاریخ غرب، غالباً حاصل درگیریهای شدید بوده است. این صلح، صلحی پایدار و مستمر نبوده بلکه بی‌آمد و حاصل خسارتهای جنگ است. از سوی دیگر، صلح در هند، جاودانی بوده و آرامش روحی متعالی‌ترین هدف به حساب می‌آید. البته، گاهی جنگهایی نیز در هند اتفاق افتاده اما در بسیاری موارد فقط قدرتمندان و سربازان جیره خوار آنان در جنگ شرکت می‌کردند در حالیکه مردم عادی به آنها ملحق نمی‌شدند. در برخی موارد، کشاورزان در نزدیکی میدان جنگ بدون هراس و نگرانی به زراعت در زمینهای خود می‌پرداختند. (۸) بنابراین، در مناطق کشاورزی هند، مراسم مذهبی صلح آمیز و آداب و رسومی که متعلق به هزاران سال پیش یا بیشتر می‌باشد، تقریباً بدون هیچگونه تغییر و تحولی به عصر حاضر انتقال یافته است. در یک کلام، شخصیت هندیها اهل اطاعت و بطور برجسته‌ای ضد تجاوز است. آنان معمولاً به زندگی آرام و صلح آمیز علاقه دارند و عشق می‌ورزند. همانطور که تاریخ هند گواهی می‌دهد به سختی می‌توان نمونه‌هایی پیدا کرد که حاکی از تعرض و تجاوز هندیها به کشورهای دیگر باشد. (۹)

بطور کلی، تنفر از دیگران در بین هندیها جایی نداشته است. آریاییها، سایر قومهای هندی را شکست داده و آنها را بعنوان بردگان خود در کشورشان به کار

می‌گرفتند. ولی به بردگان، ستم زیاد نمی‌کردند و با آنها رفتار سخت و خشنی نداشتند. «مگاستنس» یونانی ضمن نوشته‌هایی که از تجربیات شخصی خود در هند بدست آورده بود، می‌نویسد: واقعیت شگفت‌انگیز در هند اینست که تمام افراد این کشور، مردمی آزادند و در میان آنان، برابری اخلاقی حاکم است. (۱۰) «شودرا» که یکی از افراد پست‌ترین طبقه جامعه قدیم هند است، معمولاً «برده» نامیده می‌شود. البته «شودرا» نشانگر یک نوع جایگاه اجتماعی است. بر این اساس، «شودرا»ها با «بردگان» جوامع غربی که با آنها بدرفتاری می‌شد و به کارهای سخت واداشته می‌شدند، یکسان تلقی نمی‌شوند. تصور می‌شود بعضی از «شودرا»ها بعنوان کارگر در برخی از خانواده‌های آریایی به کار گماشته می‌شدند. از اینرو، از نظر یک فرد یونانی، در جامعه باستان هند، برده وجود نداشته است.

در زبانهای کهن هندی، هیچ ضمیری که به (توده) مردم [در برابر فرد] دلالت کند یعنی بیانگر فاعل عام (مانند «انسان» در زبان آلمانی) (۱۱) دلالت داشته باشد وجود ندارد، زیرا هندیها «خود» فردی را در مقابل «خود» دیگری تلقی نمی‌کردند. بنابراین، برای نشان دادن فاعل عام، معمولاً از عبارت معلوم سوم شخص مفرد استفاده می‌کنند. در صورت لزوم، کلمات "Sa" (او)، "naya" (انسان)، "Purusa" (شخص)، "Loka" (جهان) جایگزین می‌شوند. برعکس، اگر زبانهای کهن هند را با زبانهای غربی مقایسه کنیم معلوم می‌شود که در زبان هندی برای جمله‌ای که فاعل آن «انسان» است، معمولاً فعل معلوم سوم شخص مفرد می‌آورند. در این رابطه هندیها معمولاً در یک قضیه از یک کلمه کلی بعنوان فاعل استفاده می‌کنند. کمتر پیش می‌آید که فرد بعنوان فاعل جمله بیاید. این امر حاکی از اینست که هندیها غیر از «خود» فردی که آن را درک می‌کنند به «خود» کلی هم‌اهمیت می‌دهند.

اگر بخواهیم نمونه‌ای از شیوه‌های فکری هندیها را مطرح کنیم در بسیاری

از موارد، افراد یا انسانها به عنوان نهاد جمله بصورت مفرد بیان می‌شوند و بعد گزاره به شکل مفرد می‌شود. مثلاً، "ayam-paja" (۱۲) (که شکل آن مفرد است) به معنی «این افراد» است. در زبان قدیم هند، "jana" (مردم) در گزاره بصورت مفرد می‌آید. (۱۳) از سوی دیگر، کلمه «مردم» در زبان انگلیسی، گزاره‌ای به شکل جمع می‌گیرد. در زبانهای قدیم غرب، گرچه «ملت» یا «گروه» به شکل مفرد بیان می‌شود، اما گزاره آن بشکل جمع می‌آید. (۱۴) این حالت زبان شناختی حتی در زبان آلمانی نیز باقی مانده است. (۱۵) بنابراین، در غرب نه تنها مردم امروز بلکه یونانیان و رومیان نیز برداشت روشنی از این نکته داشتند که فاعل عمل، مجموعه‌ای از افراد است، در حالیکه در هند گرایش شدید به این نظر بود که فاعل عمل را بعنوان یک گروه یا واحدی متحد می‌پنداشتند. بنابراین، در جامعه غرب هر فرد دارای ارزشی ذاتی است و نظر هریک از افراد، موضوع مورد توجه همگان است. عبارتهایی چون (به تعداد انسانها، اندیشه وجود دارد) یا (صدای مردم صدای خداست) از جمله خصوصیت این جامعه می‌باشد. برعکس، هندیها بر این تکیه دارند که فرد، زمانی ارزش عشق و احترام دارد که عضوی از «بشریت» به حساب آید.

ویژگی بارز تفکر هندی مبنی بر اینکه «خود» فردی نباید در نهایت از «خود» دیگران متمایز شود را می‌توان در یک حالت زبان شناختی دیگر یافت. هندیها از «وجه تمنایی» یا «صیغه آرزو»، زیاد استفاده می‌کنند. در برخی موارد، از کلمه‌ای مستقل به معنای «خواستن» استفاده می‌شود. (۱۶) اما روی هم رفته، وقتی بخواهند معنی «خواستن برای انجام...» را برسانند بیشتر از «وجه تمنایی» استفاده می‌کنند. «وجه تمنایی» را با صرف ویژه فعل می‌سازند. (شکل اسمی آن نیز بعنوان یکی از مشتقات استفاده می‌شود) مثلاً، برای بیان «او می‌خواهد زندگی کند»، در زبانهای کهن غرب و نیز در زبان ژاپنی به دو فعل «خواستن» و «زندگی کردن»

احتیاج داریم در حالیکه در زبان سانسکریت برای بیان این عبارت از صرف «وجه تمنایی» "juzvisati" استفاده می‌شود. (۱۷)

در زبان سانسکریت، «خواستن» را فقط حالتی از فعل «زندگی کردن» می‌دانند، درست همانطور که صرف فعل آینده فقط عمل «آمدن» را نشان می‌دهد. بنابراین، در غرب، «میل و آرزوی عمل» متفاوت با خود عمل، فهمیده می‌شود. چون این حالت به آزادی اراده فاعل عمل بستگی دارد، خواه بخواهد به علم بپردازد یا نخواهد. در حالیکه در هند، «میل به عمل» را صرفاً عملی وابسته به فاعل آن عمل تلقی می‌کنند.

علاوه بر «وجه تمنایی»، برای بیان «امیدوارم او بتواند...» در زبان لاتین از جمله زیر استفاده می‌شود: (امیدوارم بتواند زندگی کند). ولی برعکس در زبان سانسکریت از "Apinama" استفاده می‌شود. (۱۸)

حتی در زندگی روزمره و عملی هندیها نیز می‌توان عقیده به عدم تمایز بین «خود» فردی و «خود» دیگران را دید. بنابه گفته «مگاستنس» (سفیر یونانی در هند - حدود سال ۳۰۰ ق.م)، هندیها موقعی که پولی به دیگران قرض می‌دادند هیچ رسید و مدرکی نمی‌گرفتند.

بطور خلاصه، هندیها هیچگونه اندیشه آگاهانه‌ای نسبت به این موضوع ندارند که خواسته‌های «خود» فردی در مقابل با واکنش دیگران قرار می‌گیرد. این موهوم عدم تمایز است که زیربنای نگرش آنها نسبت به تمام انسانها را تشکیل می‌دهد.

هگل درباره این شیوه فکری، چنین می‌گوید: «اصالت فکری (هندیها) نقطه مقابل تفکر، عقل و فردیت فاعلی اروپاییان است. برای غریبه‌ها، این مهم است که فرد، مطابق طبیعت خویش، یعنی «من فردی» چیزی را بخواهد، بشناسد، باور داشته باشد یا به چیزی که خوشش می‌آید توجه کند و ارزش بی‌حد و اندازه‌اش را

بصورت شخصی بر مبنای آن آزادی قرار دهد. برعکس، اصالت فکر هندیها در نقطه مقابل این شیوه فکری قرار می‌گیرد. و در این حالت فاعلیت «خود»، مفهومی را از دست می‌دهد. برای چنین «فاعلیتی»، تمام چیزهای عینی معنی خود را از دست می‌دهند و بعلاوه نه حقیقت عینی نه وظیفه و نه حقی وجود خواهد داشت. حاصل آن این است که فقط خطای ذهنی باقی می‌ماند. (۱۹) بدیهی است هگل در خصوص اینکه هندیها از حقیقت عینی و از حق و وظیفه تصویری ندارند، دچار بدفهمی شده است. واقعیت اینست که بسیاری از کشفیات علمی و مفاهیم اخلاقی در هند شکل گرفته است. هرچند روشن است که هندیها با حذف فاعلیت «خود» فردی در جستجوی آرمان مذهبی و اخلاقی خویش هستند. براساس همین شیوه فکری است که در «بوراناها»ی آیین «هند» و «جاتاکاها»ی آیین «بودا» به «اخلاص کامل بی‌پایان» تأکید می‌شود. آرمان هندیها رسیدن به حالت عدم تمایز «خود» فردی و «خود» دیگران بوده است. (۱۹ a)

آگاهی از وجود «خود»

آیا درست است بگوییم در هند که عقیده پیوستگی «خود» فردی با «خود» دیگران عموماً پذیرفته شده متفکران هیچ تلاشی برای اثبات وجود «خود» انجام نداده‌اند؟ خیر، برعکس، متفکران هندی در دوران باستان سرگرم مطالعه خودآگاهی و اثبات وجود آن بودند. ولی نحوه ادراک آنها از «خود» کاملاً با روشهای تحلیلی تری که فلاسفه امروز اروپا بکار می‌گیرند فرق دارد.

فلاسفه «وای ششیکا» (۲۰) می‌گفتند وجود «آتمن» یا «خود» را نمی‌توان با ادراک شهودی باز شناخت. بنابه گفته «اوپاوارشا» (۲۱) و دیگر فلاسفه «ودانتا»، وجود آتمن را نمی‌توان از طریق استدلال یا برهان شناخت و نه می‌توان آنرا براساس اعتبار آنچه که در متون مذهبی آمده پذیرفت. اما وجود آتمن را از طریق

شهودی می‌توان شناخت. از این نظر که هرکسی در اندیشه خویشتن خویش است. در واقع، وجود آتمن را از درکی که یک فرد «از خویشتن خویش» می‌نماید می‌توان شناخت. (۲۲) چون هر فردی می‌تواند درباره خود نظر بدهد، مثلاً: «من لاغر می‌شوم» یا «من این را درک می‌کنم»، بنابراین نمی‌توان وجود آتمن یا عاملی که شخص را وادار به بیان چنین نظرانی می‌کند انکار کرد. مکتب «کوماریلا» در نظام «میمامسا» در دوران بعد که عقیده «اوپاوارشا» را بسط داد مدعی درک بی‌واسطه آتمن شد. بر همین اساس بود که این مکتب از مکتب «پراباکارا» همان نظام فلسفی متمایز گشت. (۲۳) طبق آنچه در بالا مورد بررسی قرار دادیم می‌توان گفت نظرانی که اندیشمندان هند باستان درباره آتمن ابراز داشته‌اند با نظر اندیشمندان غرب نظیر «آگوستین»، دکارت، فیخته و هگل در خصوص «خود» که از طریق پژوهش در خود آگاهی به آن دست یافته‌اند شباهت زیادی دارد.

البته باید توجه داشت که آتمن برای هندیها نه تنها به معنی «خود» فردی بلکه به معنی «برهمن» یا «خود کلی» نیز می‌باشد. اندیشمندان «هندو» بر آن بودند در زمینه استدلال، گام بلندی بردارند. آنها بر این عقیده‌اند که وجود «خود» کلی مستقیماً از وجود «خود» فردی قابل درک است. برای مثال شامکارا؛ فیلسوف برجسته قرن هشتم در یکی از کتابهایش می‌گوید: «وجود برهمن بر مبنای «خود» افراد قابل شناخت است». زیرا هر فردی از وجود «خود» خویش آگاه است و هرگز فکر نمی‌کند که «من وجود ندارم». اگر وجود «خود» قابل درک نبود، همه فکر می‌کردند «من وجود ندارم» و این «خود» (که همه به وجودش آگاه هستند) «برهمن» است. (۲۴) «شامکارا» در خصوص وجود خود (آتمن) چنین می‌نویسد: [وجود خود را نمی‌توان انکار کرد] زیرا کسیکه آنرا انکار می‌کند، همان «خود» است. (۲۵) در بخشی دیگر، توضیح کاملی درباره وجود «خود» می‌دهد. درست بخاطر اینکه آن همان «خود» است، برای ما ناممکن است

که حتی به احتمال انکار آن بیندیشیم زیرا (آگاهی از) «خود» در مورد هیچ شخصی تصادفی نیست و صرفاً از طریق آگاهی درست ایجاد نشده بلکه از خود جوشیده است. «خود» ادراک و دیگر وسیله‌های آگاهی درست را برای ایجاد موضوعات آگاهی که قبلاً تثبیت نشده، بکار می‌گیرد زیرا هیچکس چنین فرض نمی‌کند که مواردی چون «خود» دیگران را می‌توان مستقل از دانش درست در خود ایجاد کرد. ولی «خود» بعنوان جایگاه عملکرد ذهن که از طریق دانش درست عمل می‌کند قبل از آن عملکرد ایجاد می‌شود. و انکار چنین وجود «خود» نهاده‌ای غیرممکن است. در حقیقت شاید یک چیز تصادفی را بتوان انکار کرد، ولی آن، ماهیت ذاتی (کسی که می‌کوشد آنرا انکار کند) نیست. زیرا این همان ماهیت ذاتی کسی است که آنرا انکار می‌کند. گرمای آتش را نمی‌توان بوسیله خود آتش انکار کرد یا نفی منطقی نمود. اکنون رابطه آنرا مورد بررسی بیشتر قرار می‌دهیم «من در این لحظه از آنچه وجود دارد باخبرم». «من (در لحظات پیش) از گذشته نزدیکتر و دورتر باخبر بودم، من (در آینده) آینده نزدیکتر و دورتر را درک خواهم کرد. در اینجا براساس اینکه چیزی در گذشته یا آینده یا زمان حال وجود دارد موضوع آگاهی تغییر پیدا می‌کند ولی عامل دانستن تغییر نمی‌کند زیرا ماهیت آن «خود» جاودان و ابدی است. و چون ماهیت «خود» حضور جاودان است، نمی‌تواند دستخوش نابودی شود حتی اگر جسم به خاکستر تبدیل شود. بنابراین حتی نمی‌توانیم تصور کنیم که «خود» باید همیشه چیزی متفاوت از آنچه هست بشود. (۲۶) در بخشی دیگر، شامکارا نیز می‌گوید که «خود» درونی «پراتیگاتمن» موضوع مفهوم «خود» است و می‌توان بخوبی براساس «نمود شهودی واسطه‌اش» آن را درک کرد. (۲۷)

بدیهی است که «شامکارا» تحت تأثیر نظریه «اوپاوارشا» قرار گرفته بود. ولی باتوجه به دیدگاه دوم، شامکارا نظام فکری خاص خود را پدید آورد. بنابه گفته او،

اثبات وجود «خود» فقط وجود «خود» مجسم فرد که عامل آگاهی ما است را ثابت می‌کند، ولی وجود «خود متعال» یا برهمن را نمی‌توان مستقیماً از این برهان ادراک کرد. «خود متعال» موضوع مفهوم «خود» نیست زیرا از تمامی عناصر «خود» فردی برتر است. آنچه را که «خود» فردی می‌تواند درک کند تنها به چیزهای دنیای پدیدار محدود می‌شود. از اینرو شامکارا می‌گوید: «فقط اصل خود آگاهی، یعنی موضوع مفهوم خود و عامل تمام ادراکات است که تمام اعمال را به انجام می‌رساند و از نتایج آن بهره‌مند می‌شود. (۲۸) اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، عاملی که قدرت ایجاد مفهوم «خود» را دارد، همان «بودی» است که درون «خود» فردی است. اگر «بودی» نیروی یک عامل را داشته باشد، باید پذیرفت که موضوع خود آگاهی نیز هست زیرا می‌بینیم خود آگاهی در همه جا از عمل سبقت می‌گیرد. مثال: «من می‌روم، من می‌آیم، من می‌خورم، من می‌نوشم و غیره». (۲۹) بنابه عقیده شامکارا، «بودی» درون خود فرد است که مفهوم «خود» را بوجود می‌آورد و از نظر وجود عملی تمام اعمال را ایجاد می‌کند. بعبارت دیگر، «خود متعال»، دارای هیچ خود آگاهی که خود فردی دارد نیست. «خود متعال» موضوع مفهوم خود نیست و عامل موجود مفهوم «خود» نیز نیست و در وادی تمامی این عناصر سیر می‌کند. مطلق تجزیه ناپذیر است و به اصطلاح، آگاهی مطلق است. از فهم و درک مردم عادی بیرون است اما در برابر یک مرتاض «یوگی» که در حالت تمرکز قرار دارد و کمر به نفی «هرچه خودیست» بسته تجلی می‌یابد.

«کسی از دستور و سفارش به کار کتاب «ودا» یا از راه استدلال درک نمی‌کند روح که با عامل (یعنی موضوع خود آگاهی) فرق دارد صرفاً شاهد چیزی (یعنی آن یگانه، بی‌همتا، تغییرناپذیر و «خود» همه هستی) است که در تمام

موجودات فانی و ابدی است. (۳۰) همانطوری که از نقل قول شامکارا درمی‌یابیم: «خود متعال» از نظر او در ورای آن «خودی» است که در «خوشتن» فرد جای دارد. هرچند نباید فراموش کرد که از نظر او «خود متعال» را باید در نهایت با خود «فرد»؛ که موجودیتش بر این مبنا است که انسان، آگاهی انکار ناپذیر از وجود خوشتن خویش دارد؛ یکی دانست. «شامکارا» جانشین و حامی عقیده «اوپاوارشا» در خصوص «خود» شد ولی با از پیشینیان فراتر گذاشت و نظام فکری خاص خود را بنیان نهاد.

تا امروز، فلسفه «شامکارا» مورد پذیرش اکثر علمای رسمی سنتی «پاندیت»‌های هند قرار گرفته است. و می‌توان ادعا کرد نظریه‌های مربوط به «خود» نشانگر دیدگاه اکثر مردم هند است. بعلاوه، نظریات مشابه آنرا می‌توان در گفته‌های آیین هندوی معاصر مشاهده کرد. این جمله دکارتی که «من فکر می‌کنم، پس هستم»، در فلسفه هند به نحوی کاملاً متفاوت با دیدگاه فردگرایانه اروپایی تلقی می‌شود. «خود» یا آتمن در مفهوم هندی صرفاً به این معنا نیست که روحهای فردی، این جهان پدیدار را بر می‌کنند و برغم همگن بودن ذاتی با دیگران، خود را از آنها متمایز می‌دانند. ولی آتمن در نزد هندیها به معنای «خود» پنهان ماورای روحهای رقابت جوی فردی یا «خود مطلق» روح فردی نیز هست. در بسیاری از کتابهای دینی و فلسفی هند، «خود» به معنای «خود متعال مطلق» و همچنین «خود» فردی است، چنانکه از واژه «من گرایی»^۱ برمی‌آید، این واژه در مفهوم غربی به معنای «فقط من هستم» می‌باشد. از سوی دیگر، «آتماوادا» یا نظریه «فقط - خود» هندیها به علت مفهوم واحدی که از «خود» دارند، بر یگانگی تمام چیزها در عالم تأکید دارد.

همانطور که دیدیم، هندیها بر این باورند که «خود متعال» بنیاد روح فردی

است. بنابراین، اصرار آنها بر یگانگی یا وحدت دو چیز، طبیعی است. رابطه «خود» فردی و «خود» متعال یکی از مسائل عمده فلاسفه هند است و هریک از ایشان نتیجه‌گیری خاص خود را می‌کند.

در اینجا به این موضوع بسنده می‌کنیم که نظریه «آواتارا» یا تجسم نیز مبتنی بر مفهوم عدم دوگانگی بین «خود» فردی و «خود» متعال است. «آواتارا» یعنی این خدای متعال برای رستگاری موجودات زنده این جهان در آنها حلول می‌نماید. در هند، نظریه تناسخ بصورت آشکاری در «پوراناما» و آثار بعدی بیان شده است. این آثار به بیان چند «آواتارای ویشنو» می‌پردازد هرچند داستانهای حلول خدایان دیگر نظیر «شیوا» و «ایندرا» نیز فراوان است. می‌گویند تعداد جلوه‌های «ویشنو» به صورتهای گوناگون شش، ده، دوازده، شانزده، «بیست و دو» یا «بیست و سه» تاست و تعداد ثابت و معینی ندارد. بطور کلی، دینداران «هندو» ده مورد زیر را بعنوان «آواتارا»های «ویشنو» به حساب می‌آورند: ماهی، لاک‌پشت، خوک وحشی، شیر انسان نما، میمون، «راما» با تبر، رامای نیرومند، کِرشنا، بودا و «کالکی». ویشنو به این شکلها درمی‌آید، شیطان را مغلوب می‌کند، موجودات زنده را نجات می‌دهد و جای آیین برهمن را می‌گیرد. در آیین بودا نیز، تصور بر اینست که بوداها و «بودیساتواها» دارای نیروی سحرانگیزی هستند که از طریق آن برای رهایی موجودات از رنج، خود را به شکلهای گوناگون متجلی می‌سازند. مثلاً آنان می‌گویند «بودیساتوا - آوالو - کیتش وارا» دارای سی و سه جلوه بود.

در هند، مردم به نظریه عدم دوگانگی معتقد بودند. توحید به مفهوم غربی اصلاً در آنجا بوجود نیامد. در «اوپانیسادهای» و نظریه‌های فلسفی «ودانتا»ها، وجود مطلق را اصلی معنوی و غیرشخصی فرض می‌کنند که عاری از هر صفت محدود کننده است. ولی، چون چنین اصل مجرد و ذهنی نمی‌توانست معبود مردم عادی قرار گیرد، آنان با اشتیاق تمام می‌خواستند بجای این اصل مجرد و ذهنی خدایی به

شکل انسان قرار دهند. و چون آیین هندو نظام خود را با نظمی دینی برپا ساخته بود، یکی از خدایان نظیر ویشنو، شیوا و «کرشنا» را بعنوان وجود مطلق متعال، «آواتارهای» او می‌پنداشتند. بنابراین پرستش خدای واحد متعال توسط هندیها رنگ وحدت وجود را نیز دارد. هندیها ایمان خالص و تمام عیار خود را با عرفانی متعالی توأم ساخته‌اند. در نظامهای دینی آنان، عنصر درون‌نگری پالایش یافته و با عناصر ابتدایی عوام درهم آمیخته است. البته هندیها در وجود عناصر متعارض در نظامی واحد احساس تضاد نمی‌کنند. در شیوه فکری آنها می‌توان این عناصر را در وحدتی عظیم یکجا کرد. اکنون هدف از وحدت‌گرایی متافیزیکی در شیوه فکری مقدماتی آنها توجیه آمیختگی عناصر گوناگون است.

اخلاق عدم دوگانگی «خود» فردی و «خود» دیگران

چون اکثر هندیها فکر می‌کنند هر فردی ذاتاً با دیگران یکی است و تمایز بین اشخاص صرفاً از حیث شکل بیداری آنهاست طبیعی است که به حالت عدم دوگانگی «خود» خویش و «خود» دیگران به عنوان آرمان می‌نگرند. در «اوپانیشادها» چنین آمده است: «تو تمام اینها هستی» (۳۱) و یا «من برهمن هستم» (۳۲)، این گفته‌ها هسته اخلاق آنها را تشکیل می‌دهد. آیین برهمن و هندو هر دو برپایه دیدگاه عدم دوگانگی نهاده شده‌اند.

دیدگاه فلسفی آیین بودا تفاوت چشمگیری با آیین برهمن داشت. آیین بودا دیدگاهی نسبتاً کثرت‌گرایی اختیار کرد. بوداییان روح فردی را بعنوان وجودی متافیزیکی قبول ندارند و از اینرو اهمیتی برای توجه به رابطه «خود» فرد و «خود» دیگران قائل نیستند. ولی آرمان اخلاقی آنان در برچیدن موانع اعصار مختلف بوده است. همانطور که قبلاً دیدیم آیین بودا این تعلیمات را می‌داد که انسانها در نظام

رهبانی خود دور از هرگونه اختلاف شخصی بصورت پیکری واحد زندگی می‌کنند. در اینجا می‌توان گفت در آیین بودا نگرش عدم دوگانگی هندیها بین خود و دیگران، شکل بیانی دیگری به خود گرفته است. این عقیده هنوز در آیین بودای جنوبی امروز رایج است. جناب «تیتلا» که رهبر روحانی بوداییان جنوبی است در توضیح اصول بنیادین مهرورزی می‌گوید: «متا» "metta" می‌کوشد تمام موانعی که «خود» فردی را از «خود» دیگران جدا می‌کند از هم بگسلد. هیچ دلیلی ندارد که ما صرفاً به علت تعلق خاطر به دین یا ملیت خاصی خود را از دیگران جدا نماییم بودایی حقیقی خود را با همه یکی می‌داند و از نظر طبقه، رنگ، گروه یا جنسیت به هیچ اختلافی معتقد نیست. (۳۳) فلاسفه «ماهایانا» نیز تعلیم می‌دادند که شخص در حالت غایی می‌تواند در درون خود به تغییر ماهیت دیگران پی برده و آنرا کشف نماید. (۳۴) اگر چنین باشد، آرمان اخلاقی عملی بوداییان «ماهایانا» دستیابی به یکی شدن فرد با دیگران است. بودیسم هندی در مرحله نهایی ادعا می‌کند همه چیز بودا است. (۳۵)

طبق نظر بیشتر هندیها، احترام به زندگی را؛ که در نهاد هر موجود زنده‌ای یافت می‌شود؛ می‌توان از عدم دوگانگی استنتاج کرد. عدم خشونت را غالباً بعنوان فضیلتی متعالی توصیف می‌کنند. (۳۶) آیین بودا کشتن کسی را جایز نمی‌داند و بیشتر بوداییان این دستور دینی را برای حیوانات نیز تعلیم داده‌اند. فضیلتها و وظایف دیگر دوستی، انسانها را به احترام و تعاون متقابل رهنمون می‌سازد تا به آرمانهای معنوی و با ارزش خود دست یابند. بنابراین، هر فرد و موجود زنده‌ای بعنوان کانون مقدس ارزش بالقوه تلقی می‌شود که شایسته احترام و آزاد است تا بسوی هدف تکامل پیش رود.

توضیح و شرح هندیها درباره این نکته بقرار زیر است: «تا آنجا که فرد یک «خود» است واقعیتری صریح و روشن است، یعنی آن هدف غایی که تمام فعالیت‌های

زندگی فرد به آن سو هدایت می‌شود همانا آزادی معنوی است. ولی از آنجائیکه، «خود» محبوس است و تمام فعالیت‌های کوچک و بزرگ آن از طریق بدن صورت می‌گیرد و بدن عضو تفکیک ناپذیر است و حاصل جهان طبیعی است که بدنهای «خود» دیگران نیز بیرون از آن تحوّل یافته‌اند، از اینرو، بین فرد محبوس در جسم و افراد دیگری که بافت جامعه را ساخته‌اند، پیوندی تجزیه ناپذیر وجود دارد.» (۳۷)

مکاتب دینی هند از انسان می‌خواهند «برای منافع خود و دیگران کار کند.» (۳۸) برای هندیها، حقیقت، چیزی جز نیکی تمام موجودات زنده نیست. (۳۹) آنها فکر می‌کنند خیر و خوبی فرد و دیگران از طریق عشق و محبت تحقق می‌یابد. آنان می‌گویند «نیکی برای مردم، سعادت و آسایش به ارمغان می‌آورد.» (۴۰) یا «حتی خدایان نیز احترام عمیقی برای اشخاص مهربان قائل هستند.» بویژه بوداییان تأکید زیادی بر فضیلت نیکی دارند. آنان به ما می‌آموزند که نامهربانی و تنفر از دیگران را ترک کنیم «چون هیچگاه نمی‌توان تنفر را با تنفر از میان برد.» «تنفر را با عشق می‌توان از بین برد، این قانونی کهن است.» (۴۲) و از ما می‌خواهند که نسبت به دیگران، با انسانها و با تمام موجودات زنده مهربان باشیم «همانطور که مادر، برای حفظ کودک خود حاضرست جانش را از دست بدهد، دیگران هم باید درباره همه موجودات دارای نظر خوبی باشند.» (۴۳) در جایی دیگر، چنین تعلیم می‌دهند که باید برای دیگران، خدمتی بزرگتر از آنچه از پدر و مادر و بستگان خود دیده‌ایم انجام دهیم عقیده به نیکی نمودن در زمان بوداییان «ماهایانا» توسعه بیشتری یافت. (۴۴)

خصیصه نیکی به دیگران روی بعضی مسائل اجتماعی و اقتصادی تأثیر مهمی برجای گذاشت. مثلاً «لوتر» در حالیکه کار جلاد را بخاطر انجام رسالت دینی مورد چشم‌پوشی قرار می‌دهد، اما رباخواران و دلالان اواخر قرون وسطا را محکوم

می‌کند. (۴۵) از سوی دیگر، بوداییان هند باستان، در حالیکه قرض دادن پول را براساس میزان معقول می‌پذیرند ولی جلّاد و قصاب را از خدمت مشاغل مجاز حذف کرده‌اند (این موضوع در مورد آیین بودا در کشورهای دیگر صادق نیست). آرمان عشق و رحمت یکی از خصوصیات تفکر هندی است. البته بنظر می‌رسد بعضی از غربیها اکثراً ماهیت حقیقی این آرمان را دریافته‌اند. آنها آگاهانه یا ناخودآگاه نسبت به این قضیه نگرش تعصب‌آمیزی دارند. زاینها این نگرش غربیها را بدون مطالعه‌ای درست پذیرفته‌اند. برگسون در این زمینه می‌گوید: «این درست نیست که می‌گویند بوداییان، امور خیریه را نادیده می‌گیرند. برعکس آنرا با عالترین تعابیر توصیه می‌کنند اما از گرما و روشنایی دور بوده‌اند.» همانطور که یک مورخ مذهبی آنرا بصورت منصفانه‌ای مطرح کرده، آنها چیزی از موهبت کامل و اسرارآمیز «خود» نمی‌دانستند. «آن مهرورزی پرشور، آن عرفانی که با عرفان مسیحیت قابل مقایسه است، بعنوان تازه‌ترین نمونه‌ها در «راما کرشنا» یا «ویوکاناندا» یافت می‌شود. ولی موضوع اینجاست که مسیحیت در دوره‌ای به این جهان آمده است ... گیریم که حتی کوشش بی‌وقفه مسیحیت بعنوان عقیده‌ای جزمی عملاً در هند وجود نداشته است. چون کل تمدن غرب را همین عقیده بارور ساخته انسان در هر آنچه زاینده این تمدن است رایحه دل‌انگیز مسیحیت را احساس می‌کند. انقلاب صنعتی که قصد اثبات آنرا داریم غیرمستقیم از آن برخاسته است. و این انقلاب صنعتی و تمدن غربی بود که عرفان «راما کرشنا» یا «ویوکاناندا» را رها کرد.» (۴۶)

دیدگاه برگسون را می‌توان بعنوان یکی از دیدگاههای معمول دین هندی که بسیاری از غربیها به آن معتقدند بشمار آورد. ولی در مقایسه با استدلال برگسون، دست‌نویسها و نوشته‌های گوناگونی از هند باستان و سفرنامه‌های مسافران خارجی درباره هند، توضیحات مفصلی از جنبشهای سیاسی و اجتماعی هندیهای

باستان را نشان می‌دهد که همه براساس اعتقاد به نیکوکاری بوجود آمده است. برگسون بخاطر عدم آگاهی از واقعیات تاریخی یا به علت تصویری که نسبت به عرفان مسیحیت داشت و فکر می‌کرد عرفان کامل فقط در میان عارفان مسیحی ظهور یافته و دربارهٔ حرکت‌های اجتماعی هند به نتیجه گیریهای نادرستی دست یافت.

آنطور که شواهد تاریخی نشان می‌دهد و بنابه تأیید مورخین، سعادت اجتماعی یا نهضت نیکوکاری در آسیا زودتر از جهان غرب آغاز گشت. مکتب حقوقی برهنه‌های باستان به امکانات و تسهیلات اجتماعی فراوانی اشاره دارد و کتب مقدس بوداییان دوران قدیم نشان می‌دهد که پادشاهان زمان بودا با تأثیر گرفتن از او طرفدار سیاست اجتماعی برای رفاه مردم بودند. سلطان آشوکا (حدود ۲۵۰ ق.م) سیاست رفاه اجتماعی را در مقیاس وسیعتری مطرح کرد. او به آیین بودا ایمانی راسخ داشت و کوشش کرد تا قوانینی مطابق با تعلیمات بودا وضع کند. او به مردم یاد می‌داد که جادوگری و اعمال مربوط به آن هیچ فایده‌ای ندارد و ایشان را متقاعد می‌کرد به دین بودا روی آورند. او مردم را از کشتن موجودات زنده (این کار را ورزش می‌دانستند) و اخته کردن حیوانات منع می‌کرد. «خانه مستمندان» را برپا ساخت تا فقرا در آنجا آسوده باشند و حتی برای حیوانات هم بیمارستان درست کرد. مردم را به کشت گیاهان دارویی تشویق می‌نمود. از قبایل کوچک در دوردست‌ترین نقاط کشور حمایت می‌کرد و زندانیان را مورد عفو قرار می‌داد. بعدها سیاست اجتماعی «سلطان آشوکا» براساس تعلیمات بودا توسط مردم هند دنبال شد و این سنت تا دیرزمانی ادامه داشت. (۴۷)

نهضت نیکوکاری غرب در زمانهای بعد آغاز گشت. «ونسان. ای. اسمیت» در یکی از آثار تاریخی خود نقل قولی از «سربوردت» می‌آورد که: «[در غرب] هیچ سازمانی برای آسایش بیماران تا دوره کنستانتین (۳۷-۳۰۶ بعد از میلاد)

تأسیس نشده بود. در اواخر قرن چهارم، شخصی بنام «باسیل» یک بیمارستان ویژه جذامیان را در «قیصریه» تأسیس کرد و قدیس «کریس آستم» بیمارستانی در قسطنطنیه بنیاد نهاد. قانون «ژوستینین» (۶۲-۵۲۷ م.ب.م) شامل تأسیس بیمارستانهایی در میان نهادهای کلیسایی بود. گاهی گفته می‌شود ساختمان «مزون دیو» یا «هتل دیو» پاریس قدیمی‌ترین بیمارستان اروپا بوده است که تاریخ آن به قرن هفتم بازمی‌گردد. (۴۸) در فلسفه یونان، هیچ نهادی وجود نداشت که گسترش خدمات رفاه اجتماعی و هرگونه حرکت خیرخواهانه را تشویق کند. در واقع هندیها اولین مردمانی هستند که سنت معنوی و اجتماعی رفاه عمومی را پایه‌گذاری کردند. (البته نباید فراموش کرد که حرکت اجتماعی در هند بعدها متوقف گردید، در حالیکه حرکت غرب در قرن معاصر پیشرفت چشمگیری از خود نشان داد. مابه موقع در مورد این مسئله بحث خواهیم کرد.)

رهبران دینی هند معاصر سعی کرده‌اند سنت معنوی گذشتگان خود را دوباره زنده کنند. «رومن رولان» می‌نویسد: «معمولا در تفکر اروپایی، از واژه «خدمت کردن» احساس پستی و فروتنی خودخواسته‌ای استنباط می‌شود». این احساس به هیچوجه در آیین «ودانتای ویوکاناندا» وجود ندارد. در آنجا خدمت کردن و عشق ورزیدن یعنی یکی شدن با کسی است که مورد خدمت و عشق ورزیدن قرار می‌گیرد. «ویوکاناندا» در حالیکه این امور را دور از پستی و ذلت می‌دانست، همواره از آن بعنوان «کمال زندگی» یاد می‌کرد. (۴۹) رهبران نهضت‌های ملی هند همان راه گاندی را دنبال می‌کنند، راه کسی که زندگی‌اش سرشار از ایمان راسخ دینی به عشق و خدمتگزاری نمونه «ویوکاناندا» بود. سنت عدم دوگانگی «خود» و «خود» دیگران همچنان نگرش میلیونها نفر از مردم هند را شکل داده است.

تبعیت از کلیات

تبعیت از کلیات آنگونه که در زبان مشهودست

همانطور که دیدیم، بیشتر هندیها برای کلیات بیش از چیزهای منفرد اهمیت قائلند و در رابطه با عمل، بر این باورند که «خوبستن» فردی در «خود» دیگران مستغرق بوده و با آن یکی است. هندیها به رفتار فردی اهمیتی نمی‌دهند. آنها مایلند به نیروی وجود کلی که برتر از افراد است اهمیت دهند.

این ویژگی شیوه تفکر هندی در زبان آنها مشهود است. در زبان سانسکریت فردی که بخواهد عمل کسی را بیان کند باید آنرا بصورت مجهول و انعکاسی بنویسد. در زبان ودایی، مانند نوشته‌های غربی، شکل معلوم اولویت دارد. ولی در زبان سانسکریت کلاسیک، بجای آن از مجهول استفاده می‌شد و این گرایش با گذشت زمان قوی‌تر گشت. در زبان سانسکریت، حتی افعال لازم، شکل‌های خاص مجهول دارند. پس در زبان سانسکریت، جمله‌های مجهول فراوانی وجود دارد که بصورت غیرشخصی بکار می‌روند (۱). جملات سانسکریت بصورت غیرشخصی و بشکل مجهول نوشته می‌شوند. از نظر آیین ودانتا که مهمترین مکتب هند است ابتدا یک عمل را به فاعل ویژه‌ای نسبت نمی‌دهند بلکه آنرا همچون پدیده متغیری

در نظر می‌گیرند که زائیده عوامل متعدد گوناگونی است و فاعل عمل تنها یکی از آن عوامل متعدد به شمار می‌رود. بنابراین می‌توان گفت اولویت دادن به بیان جمله به شکل غیر شخصی و مجهول از طرف هندیها نشان دهنده یکی از ویژگیهای شیوه فکری آنها است که به نیروی مخفی و پنهان بیشتر از اعمال فردی آشکار اهمیت می‌دهند.

گسترش فاعل عمل

بعلت خصوصیات تفکر هندی که فاعل ذاتی و ثابت عمل را انکار می‌کند، وضعیت اخلاقی «خود» فردی دچار مشکل شده است و نظریاتی چند را برانگیخته است. نظریه بوداییان درباره «نا - خود» "anatman" یکی از کهن‌ترین این نظریه‌ها است. همانطور که دیدیم بوداییان الزاماً وجود خود آتمن را نفی نمی‌کنند ولی هر فاعلیتی؛ خواه آتمن باشد و یا نباشد؛ را انکار می‌کنند. عموماً تصور بر این است که نظریه «ناخود» مفهوم ویژه بودیسم است. ولی درهند، مکاتب فکری دیگری نیز وجود دارند که همین دیدگاه را دارند. برای مثال در جمله‌ای از «مایتری اوپانیشاد» چنین می‌خوانیم: «همچون پرنده‌ای زندانی در آشیانه، «خود فردی» خود را محبوس کرده و فکر می‌کند «آن منم» یا «آن مال من است» و انسان را وامی‌دارد تا خود را از انجام قید و بندها رها سازد. «باگاواد گیتا» نیز به انسان تعلیم می‌دهد که به «خود فردی» دل نبندد. و می‌گوید: «انسانی که تمام خواسته‌ها را از خود دور کند و بی‌هیچ خواسته‌ای، بی‌هیچ اندیشه‌ای درباره «مال من» و بی‌هیچ فکری درباره «من» باشد، به آرامش دست پیدا می‌کند.» (۲) نظریه «ناخود» در کتابی از «سامکیا» نیز آمده است. در آنجا می‌خوانیم روح فردی آنگاه که به «حکمت پاک و کامل» رسید یعنی به این حالت که «من نیستم»، «هیچ چیز» مال

من نیست، و «هیچ چیز» من است، در آن حال از دل‌بستگی‌ها رها شده است. (۳) «سامکیا» می‌گوید، «پوروشا» که با آتمن یکی است، اصل واحد مابعدالطبیعی است. در این مورد، اصول اعتقادی آنها در اساس با نظریه بوداییان درباره «ناخود» کاملاً متفاوت است. البته تا آنجا که به بیان اصول اعتقادی آنها مربوط می‌شود، به بوداییان خیلی نزدیکند. «بارتراری» در تحقیق مابعدالطبیعی خود درباره کلمه، نوعی نظریه «ناخود» را بیان می‌کند. بنابه گفته او، «کلمه» یعنی همان آتمن یا وجود مطلق، موضوع شناخت است و همانطور که فرد، سایه خود را روی دیوار می‌اندازد، کلمه نیز خود را بصورت عینی بر روی پرده درون خود می‌افکند و تصویر خود را ادراک می‌کند. این از نظر «بارتراری» شناخت است. در مورد «کلمه»، آنچه بعنوان صفحه انعکاس دهنده عمل می‌کند همان عضو درونی است که عمل شناخت را انجام می‌دهد. «بودی» در واقع چیزی جز همان صفحه نیست که تصویر وجود مطلق را منعکس می‌سازد و از طرف خود هیچ نیروی فعالی ندارد. بطور خلاصه، شناخت یکی از فرایندهای «خود-تکاملی» وجود مطلق است، یعنی فرایند «کلمه» که به دو قسمت تقسیم می‌شود (یکی بعنوان عالم ذهنی و دیگری بعنوان شیء) و خود را در جریان رابطه متقابل آشکار می‌سازد. «بارتراری» به همان شکلی که شناخت را توصیف می‌کند عمل را نیز شرح می‌دهد. (۴) این حالت را می‌توان بیان نظریه «ناخود» تلقی کرد.

درست نیست که نظریه «ناخود» و عقایدی شبیه به آنرا که در هند رایج است جدای از اندیشمندان مابعدالطبیعی آن در نظر بگیریم البته باید توجه داشت که نظریه «ناخود» با شکلهای مختلفی که پیدا کرد، در هیچ کشور دیگری مانند هند که شیوه مابعدالطبیعی تفکر؛ که لازمه رشد چنین عقایدی است؛ در زمینه‌های معنوی آن وجود دارد توسعه پیدا نکرده است. آنان چون مایل بودند تصور کنند عمل فرد تحت نظارت و کنترل نیروی نامرئی است، بطوریکه عملی که بخودی

خود نقش خلاقیت ندارد، چیزی جز صفت «خود» نیست. تمایل داشتند که نسبت به سرنوشت و شرایط خود حالتی تسلیم‌پذیر داشته باشند. عقیده به «کارما» و «سامسارا» هنوز هم در اندیشه‌های اکثر مردم هند باقی است. گاهی افراد خانواده‌های طبقه پست در هند تسلیم سرنوشت حاکم بر خویش شده به این امید که در زندگی دیگری که پس از تولد دوباره پیدا می‌کنند از شرایط مساعدتری برخوردار شوند. اکنون فرض بر اینست که «فرد» موضوع نهایی عمل نیست بلکه «واقعیتی» برتر و بالاتر از «فرد» است. هندیها بخاطر تأکید زیاد به «وجود فوق فردی»، بر این باورند که مفهوم یا عمل یک شخص اگر با «حقیقت» و «قانون کلی» تطبیق داشته باشد از نظر کلی معتبر است. در هند بیشتر کتابها همزمان با انتشار تفسیر آنها چاپ می‌شود و غالباً هر دو توسط همان مؤلف گردآوری و تهیه می‌شود. هندیها معتقدند کتابهای آنان که حقیقت ازلی را آشکار می‌سازد، شایستگی آنرا دارد که بدون تغییر و اصلاح به نسلهای آینده برسد. و تفسیرهایی نیز باید بر این کتابها نگاشته شود تا دیگران حقیقت نهفته در کتاب را دریابند. بنابراین، برای علمای قدیم هند، نوشتن تفسیر بر آثار خود هرگز امری عجیب و شگفت‌انگیز نبوده است.

در هند، دست‌نوشته‌های جعلی بسیاری موجود است. البته این نوع نوشته‌ها در کشور چین و کشورهای غربی نیز فراوان است. ولی در هند کتابهای خیلی زیادی وجود دارد که بگفته هندیها نوشته قدیسان قدیم است. تقریباً تمام متون دینی که اسامی مؤلفان را ذکر کرده‌اند مدارک جعلی هستند. این نوع جعلیات را می‌توان با گرایش اکثر هندیها به شکسته نفسی و میل به ناچیز شمردن اهمیت فلسفی افراد ممتاز توجیه کرد. می‌گویند تمام متون ماهایانا، خطابه‌های بودا است. این مطالب، جعلی و نادرست است. چرا که مستقیماً از زبان بودا بیان نشده است. حتی اکثر متون بودایی دوران باستان را، پیروان بودا پس از مرگ او گردآوری

کرده‌اند. اما همه آنها مدعی هستند که اینها سخنان بودا است. پس، این سؤال مطرح می‌شود که بوداییان باستان چگونه می‌توانستند بدون خدشه‌دار کردن وجدان اخلاقی خود چنین ادعایی بکنند؟ طبیعی است که پارسایان بودایی ادعا دارند که تعلیمات بودا کاملاً معتبر است. سلطان «آشوکا» در یکی از احکام اخلاقی خویش چنین گفته است: «هر چیزی را که بودا تعلیم داده، تعلیمی نیک است». (۵) بوداییان بعد از مرگ بودا از این هم پیشتر رفته و ادعا کردند که هر نظر و عقیده‌ای که نیک و درست بوده از تعلیمات بوداست. در «آنگوتارا-نیکایا» چنین می‌خوانیم: «ای پادشاه، خرمنی عظیم از دانه در کنار بعضی روستاها یا شهرهای کوچک تصور کن که مردم از آن روستاها ذرت را بر روی چوبدستیها یا سبدها، روی پاها یا دست حمل می‌کنند. و اگر کسی به آن مردم نزدیک شود و از آنها بپرسد. «این ذرت را از کجا می‌آوردید؟ برای پاسخ به این سؤال چگونه آن دسته از مردم بهترین توضیح را خواهد داد؟» آنها بهترین توضیح خود را چنین خواهند داد: «ما این ذرتها را از آن خرمن بزرگ می‌آوریم» «ای پادشاه، اگر چنین باشد و هر اندازه هم خوب گفته باشند، تمام آن کلمه یگانه متعال، «آراهانت»، یگانه کاملاً بیدار، در آنچه ما و دیگران می‌گوییم کاملاً براساس آن استوار است». (۶)

بوداییان کهن فکر می‌کردند آنچه حقیقت است باید توسط بودا تعلیم داده شده باشد بنابراین، تعجبی ندارد که بیشتر هندیها به هویت مؤلفان کاری نداشتند. تنها موضوع مورد توجه آنها این بود که آیا حقیقت را کتاب خاصی تفسیر کرده یا نه. زیرا بودا می‌تواند هر فردی باشد که حقیقت را بطور کامل دریافته است. هر کتابی که در آن حقیقت نهفته باشد باید آنرا تعلیمات بودا دانست. از اینرو، درمی‌یابم چرا بوداییان هند باستان هنگامی که عنوان «سخنان بودا» را برای آثار خویش انتخاب می‌کردند هیچ احساس گناهی نمی‌کردند. (۷)

در هند، کتابهای گمنام بسیاری موجود است. نویسندگان این کتب علاقه‌ای به این نداشتند که نامشان روی کتاب چاپ شود. آنها فکر می‌کردند چون کتاب حاوی حقیقت کلی است، نیازی بذکر نام نویسنده نیست. در واقع، مدارک جعلی و کتب گمنام در هند هر دو نشانگر خصوصیات اصلی شیوه فکری آنهاست.

در هند، به مشخصات کسانی که بر این حقایق تفسیر نوشته‌اند توجهی نمی‌کنند. کلمه بودا اسم خاص نیست. این کلمه بطور کلی به معنای «کسی که به روشنگری رسیده» می‌باشد. هر که حقیقت را دریافته باشد «بودا» است. و «گتاما»ی بودا که بنیان گذار تاریخی آیین بوداست، یکی از کسانی است که به روشنگری رسیده است. بوداییان از قدیمی‌ترین دوران به «هفت بودا»ی گذشته یعنی «گتاما ساکیامونی» و شش بودای پیش از آن اعتقاد داشتند. (۸) در دوران بعد، ایمان به بیست و چهار بودا نیز مورد احترام آنان قرار گرفت. بوداییان «ماهائانا» معتقد شدند در همه اعصار و در همه جا، بوداهای فراوانی وجود داشته است. همراه این نظریه در مورد کثرت بوداها، نظریه جدیدی پدید آمد و همانطوریکه در «سوترای لوتوس» ماهائانا می‌بینیم بودا در اعصار پیش از رسیدن به روشنگری، در زیر درخت «بودا-گایا» به روشنگری دست یافته بود. پیروان آیین «جاین» هم این عقیده را دارند. آنان به بیست و سه قدیس پیش از «ماهاویرا» عقیده دارند. بوداییان و پیروان «جاین» هر دو به «گتاما» و «ماهاویرا» بعنوان بنیانگذاران ادیان خود احترام می‌گذارند و در عین حال، ادعا می‌کنند که دینشان از نظر سابقه تاریخی به پیش از دوران بنیانگذاران دینی بازمی‌گردد. این نگرش هندیها نسبت به ادیان خود نشان دهنده تضاد مهم آنها با خدای شخصی یکتای مسیحیت است که دارای فردیت تاریخی است.

احترام به معیارهای کلی در رفتار

هندیها بخاطر میلی که به تسلیم شدن در برابر «وجود کلی» دارند، اشتیاق زیادی به داشتن تماسهای مستقیم با مطلق دارند و از داشتن هرگونه عامل واسطه‌ای دوری می‌کنند. آنها می‌گویند انسان برای آزاد کردن روح خویش باید بدون تکیه به دیگران و تنها با تلاش خود به آن دست یابد. در فلسفه برهمن، باتوجه به مسئله آزادی روح، گفته می‌شود کسیکه حقیقت عالم را دریافته فقط از طریق «خود» خویش به «خویشتن» راه می‌یابد. (۹) و بوداییان، گرچه خود را درگیر مسائل فلسفی «خود» آتمن نمی‌کنند، ولی اهمیت اخلاقی آنرا بعنوان موضوع عمل قبول دارند و می‌گویند فقط «خود» می‌تواند «خود» را نجات دهد. در عبارتی از «داماپادا» چنین می‌خوانیم «برای کسیکه مرگ او را از زندگی جدا کرده، فرزند، پدر و بستگان هیچ کمکی نمی‌توانند بکنند.» (۱۰) پیروان آیین «جاین» نیز قبول دارند که هر چیزی غیر از «خود» فرد برای رستگاری او بی‌فایده است و چنین می‌گویند: «آنها نمی‌توانند به شما کمک کنند و یا از شما حمایت نمایند.» (۱۱) و باز هم می‌گویند: «ای انسان! تو خود، دوست خویش هستی؛ چرا در جستجوی دوستی غیر از خودت هستی؟» (۱۲)

در دوران بعد از بوداییان ماهایانا به رستگاری از راه نیروی رحمت عظیم بوداها و «بودیساتواها» اعتقاد پیدا کردند و مکاتب آیین هندو به رستگاری از راه لطف «ویشنو» یا «شیوا» تأکید می‌ورزند. ولی باید توجه داشت که فرد، حتی در چنین مواردی نیز برای رهایی روح خود با توسل مستقیم به این خدایان، با مطلق مواجه می‌شود. و در اینجا به عوامل واسطه بین مطلق و وجودهای فردی اهمیت

کمی داده می‌شود.

طبیعی است که با این بینش هندیها، هیچ نظام دینی در مورد رستگاری، رهبری فعال را به عنوان سرچشمه مطلق مرجعیت بعهدہ نخواهد گرفت. در اروپا، راهبان باهم متحد می‌شدند و تشکیل انجمن‌های سازمان یافته‌ای مانند «نظام یسوعی» می‌دادند که گاهی از قدرت سیاسی برابر با قدرت پادشاه برخوردار بودند. از سوی دپگر، نفوذ سیاسی انجمنهای دینی هندی خیلی ضعیف بود. پیروان آیین برهمن یک وحدت فرهنگی قوم و خویشی را در میان خود حفظ می‌کردند. هرچند این وحدت فقط برای تشکیل طبقه کاملاً انحصاری فرد به کار می‌رفت و بعنوان واحدی سیاسی عمل نمی‌کرد. (۱۳) این هیئت رهبر بخصوصی نداشت تا بر آن حاکمیت داشته باشد. یک فرد برهمن می‌توانست با میل و اراده خود بدون هیچ نظارتی از سوی مرجعی مقتدر عمل نماید. طبیعی است که چنین سازمان سست عنصری، نظیر کلیسای کاتولیک روم، مبنای مالی خوبی نداشت. از زمان تأسیس «سامگا»ی بودایی، (نظام رهبانی) نیز فاقد وحدت سیاسی یا اقتصادی بود. حتی هنگامی که هنوز بودا زنده بود، پیروانش جدا از او زندگی می‌کردند و هیچ مقرراتی نبود تا آنها را متحد گردانند. بعد از مرگ بودا، فقط مقید به رعایت اصول و موازین اعتقادی آیینی بودند که بودا از خود بجا گذاشته بود و دنبال انتخاب رهبر سیاسی برای نظام رهبانی خود نبودند. (۱۴)

بعلاوه، «سامگا»ی بودایی، خود را مرجع قانون گذار یا مرجع تفسیر کننده اصول اعتقادی نمی‌دانست. باتوجه به نگرش آنها نسبت به مسائل مهم به راحتی می‌توان این موضوع را مطرح کرد. بوداییان، مرجعیت تدوین احکام را منحصرأ به بودا نسبت می‌دادند. آنها تمام احکام «سامگا» را مجاز و معتبر می‌دانستند و ادعا می‌کردند تمام این احکام تحت عنوان «خطابه‌های خود بودا» آمده است. حتی احکام جدیدی که بعد از مرگ بودا وضع می‌شد را نیز بمنظور رفع مشکلات

شرایط بی‌ثبات اجتماعی، به مرجعیت بودا نسبت می‌دادند. در یکی از کتب آنها اینطور می‌خوانیم: «چنانچه زمانی سامگا با موقعیت جدیدی روبرو شد، آنچه در احکام نیامده نباید حکم دهد و از آنچه حکم شده سرباز نزند، شخص باید خود را مقید سازد که همواره طبق احکام وضع شده حرکت کند و راه حل این است.» (۱۵) بوداییان گرچه متون قدیمی را مبهم و نامفهوم می‌دانند، ولی تفاسیر خود را به بودا نسبت می‌دادند و از نظر اعتبار این مدارک به سامگا ارجاع نمی‌کردند بلکه به بودا استناد می‌کردند. این نحوه تفسیر بوداییان از متون می‌باشد. (۱۶) (دست کم بوداییان دوران قدیم)

همین ویژگیهای فکری «سامگا»ی بودایی باستان، در میان آیین جاین نیز دیده می‌شود. بوداییان ماهایانا که در دوران بعد از تاریخ ظهور پیدا کردند همان نگرش مکاتب «هندو» را داشتند. هرچند برخی از فرقه‌های هندی که برجسته‌ترین آنها فرقه «سیکها» است، وحدت منسجمی را حفظ کردند، ولی اینها موارد استثنایی است.

هندیها مانند سامگا برخلاف بی‌تفاوت بودنشان نسبت به سازمانهای اجتماعی، بیشترین اهمیت را به مرجعیت قانون کلی می‌دهند. یعنی قانونی که تمامی افراد و سازمانهای اجتماعی باید از آن پیروی کنند. این قانون را «دارما» می‌نامند. این کلمه مأخوذ از ریشه dhr ، بمعنی «نگهداشتن»، «حمایت کردن» یا «تحمل کردن» است. «دارما» یعنی «آنچه بعنوان معیار برای حفظ رفتار انسان بکار می‌آید» یا بطور خلاصه یعنی «معیار عمل» یا «قاعده رفتار». آنها معتقدند «دارما»ها، با چیزهای دیگری که در دنیای طبیعی یافت می‌شود تفاوت دارد. بعلاوه، «دارما» به معنی «کاربرد»، «رعایت معمول»، «کاری که باید انجام شود» و «وظیفه» نیز می‌باشد. یکی از کتابهای آیین مناسک کیش برهمن، به چهار «دارمای» برهمن دستور می‌دهد: «یکی از افراد خانواده برهمن باشید، آنچه را در

شأن برهنه است انجام دهید، شرافت خود را حفظ کرده و مردم را هدایت کنید.» در ارتباط با وظایفی که یک فرد عادی نسبت به برهنه دارد، چهار «دارما» متفاوت را ذکر می‌کند: «احترام گذاردن به برهنه»، «دادن نذورات و صدقات به برهنه»، «محافظة کردن برهنه از آسیب و جراحت» و «استنکاف از محکوم نمودن برهنه به مرگ». (۱۷)

دارما، بعنوان معیاری که انسان را برای ایجاد و انجام اعمال اخلاقی هدایت می‌کند، نیرویی است که «حقیقت» را در این جهان می‌شناسد. بنابراین، هندیهای باستان، «دارما» را حقیقتی می‌دانستند که همچون نیرویی اخلاقی عمل می‌کند. «پس قانون، چیزی است که حقیقت نام دارد.» از نظر آنها، اگر انسان آنچه را که حقیقی است بیان کند، قانون را بیان کرده است، و اگر قانون را بیان کند، حقیقت را بیان کرده است پس هر دو یکی هستند. (۱۸)

هندیها معتقد بودند که «دارما» اساس کل عالم است و همه چیز در گیتی به «دارما» متکی است. و هستی در «دارما» جای گرفته است. در عمل چیزی مشکل‌تر از «دارما» نیست. براین اساس، برای «دارما» احترام زیادی قائلند. (۱۹) «دارما» بنیاد وجود است. مردم دنیا دوست دارند از کسی الگو بگیرند که «دارما» را به بهترین صورت حفظ کرده است. آنان با نیروی «دارما» تمام شیاطین را از خود دور می‌کنند. تمام موجودات در پناه آن به آرامش دست می‌یابند. براین مبنا می‌گویند «دارما» متعالی‌ترین وجود است. (۲۰) بعلاوه، براین باورند که دارما دارای شکلی است که حتی از صورت خالق عالم (برهنه) نیز برتر است. (۲۱) در «وای شمشیکا»، تصور می‌کنند عروج و رهایی روح تنها با تکیه بر قدرت آن حاصل می‌شود. (۲۲)

هندیها می‌پنداشتند «دارما» تا ابد وجود خواهد داشت. در یکی از متون قدیم ودایی، همسر مردی که مرده و جسم او را در آتش می‌سوزانند باید کنار هیمه

سوزان شوهر دراز بکشد؛ روی این اصل که «قانون و قاعده مرسوم روزگار است.» (۲۳) همانطور که در نقل قول زیر می‌بینیم، «دارما» بطور تلویحی با وجود مطلق ازلی یکی می‌شود: «او که خورشید از او طلوع می‌کند، و به او غروب می‌کند، ... خدایان، قانون را برای او ساختند، امروز فقط اوست و فردا هم فقط او خواهد بود.» (۲۴)

این نظریه قانون کلی ازلی، از آیین «جاین» و بوداییان به میراث رسیده است. پیروان «جاین» بخاطر همان نگرش عقل‌گرایانه خود، معتقدند قوانینی کلی وجود دارد که افراد بشر باید آنها را در هر زمان و مکانی رعایت کنند. برای مثال، در یکی از کتب مقدس آنها چنین آمده: «هیچ موجود زنده‌ای را نباید کشت، با آن خشونت نمود، یا از آنها استفاده بد نمود یا شکنجه‌شان کرد و از خود راند. این قانون پاک، ثابت و جاودانی است...» (۲۵) «ماهاویرا»، بنیانگذار آیین «جاین»، فلسفه و اخلاق عملی این دین را مطابق با آنچه به اعتقاد او اصل یا قانون حقیقی است، وضع کرده است.

بوداییان در مورد این قانون دیدگاه مشابهی دارند. آنها معتقدند قانون مبدأ علیّت حقیقتی تغییرناپذیر است، خواه ظهور یا عدم ظهور یک «تاناگانا» باشد، این قانون علیت طبیعت، این ثبات منظم اشیاء، جاری و ساری است... (۲۶) یک «تاناگانا» کسی است که با فهم این قانون طبیعت، می‌کوشد تا آنرا بر تمام موجودات با شعور آشکار سازد. نباید فردی را که به روشنگری رسیده، عارفی شناخت که به او وحی شده بلکه باید او را فردی دانست که قانون حقیقی و جاودان طبیعت را کاملاً شناخته است. آیین بودا یا دست کم بودیسم در مراحل اولیه برای قانونی که اعتبار ابدی دارد احترام ویژه‌ای قائل است و معتقد است مرجعیت این قانون بر مرجعیت بودا تقدم دارد. تمام موجودات حتی خدایان، قانون کشف شده و مقبول بودا را ستایش و تمجید می‌کنند. (۲۷) حتی خدایان نیز مقید به رنجهای

دنیوی هستند و برای رهایی یافتن از رنج تولد مجدد باید از این قانون پیروی کنند. در اینجا می‌توان برای نظر بوداییان در مورد قانون در قانون طبیعی «هوگو-گروتیوس» شباهتی پیدا کرد. بنظر می‌سد قانون طبیعی «هوگو» نسبت به تمام افراد و ملت‌ها بی‌طرف بوده و در شرایط گوناگون از ثبات برخوردار باشد. حتی خدا نیز قادر نیست حاصل عقل او را تغییر دهد ولی باید بخاطر داشت که قانون طبیعی، وجود بشر را متعادل می‌کند. این قانون بدون اینکه نیازی به مرجعیت خدا باشد، تا آنجا معتبر است که در اداره روابط انسانی برای عقل بعنوان «اصلی کلی» روشن باشد. از سوی دیگر، قانون طبیعت بوداییان، قانونی نیست که روابط تک‌تک انسانها را زیر نظر بگیرد بلکه قانونی است که روابط جهل (که ناگزیر متعلق به وجود و رفتار تک‌تک افراد بشر است) و شیوه رهایی از آنرا کنترل می‌کند. هرچند قانون طبیعت «گروتیوس» و قانون طبیعت بوداییان از نظر ظاهر، یکسانند ولی از نظر ماهیت باهم فرق دارند.

چون هندیها به قانون کلی که برتر از افراد است تأکید زیادی می‌کنند، اهمیت و مفهوم شخصیت فردی را کاملاً نادیده می‌گیرند. و حتی بودا را که دارای عظیم‌ترین شخصیت است؛ بعنوان یکی از بسیار افرادی می‌دانند که قانون طبیعت را در این جهان دریافته است. همانطور که در بخش پیش خاطر نشان کردیم بوداییان از نظریه کثرت بوداها طرفداری می‌کنند. پیروان «جاین» نیز بهمین شکل، به وجود بیست و سه بنیانگذار پیش از «ماهاویرا» اعتقاد دارند. (۲۸)

هرچند هندیها، «بوداها» یا بنیانگذاران دینی را خداگونه پرستش می‌کنند ولی آنها هم انسانهایی هستند که با مردم عادی فرقی ندارند. «اگر کسی، اعمالی را که برای روشنگری لازم است انجام دهد می‌تواند بودا باشد.» «ماهمه از نظر ذاتی باوجود مطلق یکی هستیم». این گفته در مورد بودیسم نیز صادق است یعنی فردی که با «لطف بودا» نجات می‌یابد تبدیل به بودایی با صفات مشابه منجی خود

می‌شود.

مفهوم قانون ابدی و کلی در اندیشه هندی وجود داشت و در میان مردم ریشه دوانده بود. سلطان «آشوکا» به قانون ابدی معتقد بود، قانونی که همه بدون توجه به نژاد، دین، ملیت، زمان یا مکان می‌بایست آنرا رعایت کنند. این قانون، معیار رفتار بشر است. او این قانون را «دارما» یا قانون مرسوم نام نهاد. او در یکی از احکام می‌گوید: «بسیاری از پادشاهان قبل از او بیهوده سعی کرده‌اند بر مبنای «دارما» حکومت کنند اما قدرت «دارما» را نخستین بار او دریافته است. (۲۹) پادشاه «کاراولا» که بر هند جنوبی (در قرن دوم ق.م) حکومت می‌راند، «سلطان جهانی» نام گرفته بود. (۳۰) بعد از «کاراولا»، پادشاهان دیگر گاهی ادعا می‌کردند «پادشاه وفادار به قانون» هستند. (۳۱) و به پیروان فرقه‌های دینی هند تعلیم داده شده بود که رعایت این قانون، ارزشمندترین فضیلتها است. (۳۲)

دین هندی که مرجعیت قانون کلی ابدی را قبول دارد دارای ویژگی عقل‌گرایانه است و با بعضی ادیان غرب که کمتر منطقی و شخصی هستند تضاد چشمگیری دارد. «شوپنهاور» زمانی می‌گفت دین هندی که از پویش عقلانی درباره جهان پدید آمده، از مسیحیت برتر است. (۳۳) این گفته چه درست چه نادرست اما نشانگر تفاوت اساسی ادیان هندی و مسیحی است.

بعلاوه، پرسش مهم دیگری نیز مطرح می‌شود و آن این است که آیا این قانون کلی همچون مفهوم قانون انتزاعی، کلی و معین غربی بصورت اصطلاحات معین خاص تصور می‌شده یا شکل دیگری داشته است. باید بین کلیت قانون از دیدگاه «هندو» و غرب فرق گذاشت. همچنین این نکته را باید در نظر داشت که آیین «هندو» به هر قانونی که دارای قاعده‌ای خاص باشد و برای تمام موارد هم قابل کاربرد باشد اعتماد ندارد. قوانین «هندو» انعطاف پذیرتر بودند و از نظر شارحین احکام ثابت، تغییر و اصلاح آنها برای تطبیق یافتن موارد جدید بی‌اشکال است. در

این رابطه «نورتروپ» (۳۴) بحثی دارد که به این مسئله مربوط می‌شود. وی برای اثبات نظر خود، مبنی بر اینکه هندیها از قاعده بندی انتزاعی قانون گریزانند و می‌خواهند هر مورد انفرادی را با ویژگیهای خود آن، مورد نظر قرار دهند، نمونه‌های خاصی ارائه می‌کند. هر چند مسائل گوناگونی برای بررسی نقادانه باقی می‌ماند. (۳۵)

ادراک حقیقت: ایمان و عقل گرایی

مهمترین امر اخلاقی و دینی برای هندیها، شناخت قانون کلی و تسلیم شدن در برابر آنست. این ویژگی تفکر هندی را می‌توان در برداشت آنان از «ایمان» نیز مشاهده کرد. «شرادا» کلمه‌ای سانسکریت است که معمولاً در زبانهای غربی به واژه‌های "Glaube", "fides", یا "faith" ترجمه می‌شود. ولی آنچه هندیها از این کلمه منظور می‌کنند دقیقاً همان «ایمان» ادیان غربی نیست. «شرادا» یعنی اعتقاد یا تکیه داشتن به کسی که از حکمت متعالی‌تری برخوردار است و نیز بمعنی پذیرش قلبی عقایدی است که شخص اظهار می‌دارد. هندیها که از ایمان یافتن به فرد یا قدیس خاصی امتناع می‌کنند، مایلند خود را تسلیم قانون کلی؛ که برتر از تمام افراد است؛ نمایند.

در متون بودایی باستان، ایمان به بودا ذکر شده است، ولی به این معنا نیست که باید قدیس خاصی همچون «گتاما بودا» را پرستش کرد. بودا تنها یکی از کسانی است که به روشنگری رسیده است. ایمان بوداییان به بودا یعنی ایمان به قانونی که کسانی مثل بودا را به روشنگری می‌رساند. پیروان آیین «جاین» نیز دارای ایمانی مشابه هستند. پیروان «جاین» در مرحله اولیه تاریخ خود تعلیم می‌دادند، که: «به نیروی خیالی خدا (۳۶) ایمان داشته باشید.» آنان ایمان حقیقی را با کلمه «سامیاگ

دارشانا» یا «درست دیدن» بیان می‌کردند و از اینرو، منظور آنها از ایمان حقیقی چیزی جز درست دیدن حقیقت به شیوه صحیح نیست. (۳۷)

برای هندیها، ایمان به معنی پرستش افراد خاص نیست. ماهیت ایمان آنان را می‌توان بطور روشنتری در گفتار پیروان برهمن مشاهده کرد. «شامکارا» از نظر روان شناسی، واژه «شرادا» را به معنی «نوع خاصی از حالت فکری» (۳۸) می‌داند که دارای طبیعتی ظریف است. (۳۹) پیروان برهمن برای نشان دادن اهمیت عملی و فعال «شرادا» دو نظریه ارائه می‌کنند. ۱) طبق ودانتا، «شرادا» بمعنی ایمان داشتن به یک معلم نیست بلکه حقیقی دانستن سخنانی است که استاد در اوپانیشادها معرفی می‌کند. (۴۰) تمام مکاتب دیگر برهمن با این نظریه که «شرادا» بمعنی پذیرش اصول اعتقادی مقدس است، موافقت. (۴۱) (۲) بعنوان نتیجه منطقی دیدگاه نخست، «شرادا» بعنوان عقیده‌ای که مردم را از نظر آیین هندو به عمل مشروع و پسندیده ترغیب می‌کند و بخصوص آنها را برای ادای اعمال مذهبی بمفهوم وسیع کلمه مورد تشویق قرار می‌دهد بکار می‌رود. (۴۲) این عاملی است که تمام موجودات زنده را به انجام اعمال نیک وامیدارد، (۴۳) و اساساً همان نظریه سنت‌گرایی است. (۴۴)

بوداییان از کهن‌ترین دوران، از کلمه «پراسادا» بمفهوم «ایمان» استفاده می‌کردند، همان‌طور که چینیه‌ها این کلمه را با واژه‌های «چ‌ینگ چینگ» (پاکی) یا «هسی» (برکت) ترجمه می‌کنند، یعنی حالت آرام و پاک ذهن که انسان در این حالت موهبت آرامش را احساس می‌کند. (۴۵) ایمان بودایی از پرستش متعصبانه دور است. (۴۶) حالت بسیار پرشور و متعصبانه احترامی که موجب فداکاری پُر‌جذبه شخص برای خدایان می‌شود، بعدها مورد پذیرش برخی فرقه‌های بودایی قرار گرفت و مکاتب آیین هندو نیز از این حالت جانبداری می‌کردند. ولی این نوع ایثار تعصب‌آمیز نسبت به «گورو»ی فردی یا به خدا نتوانست قلب بیشتر متفکران

گذشته هند را تسخیر کند. هرچند، نباید شهرت چشمگیر کیشهای «باکتی» را در میان مردم عادی هند کم اهمیت بدانیم. بویژه در هزاره دوم بعد از میلاد بنظر می‌رسد نقطه آغاز برجسته این جریان «باگاوادگیتا» باشد، آنگاه که ویشنو می‌گوید: «اگر همه چیز را تسلیم من کنید، بدون شک به رستگاری خواهید رسید». این روند هنوز هم در هند معاصر تداوم دارد، بطوریکه باید وجود گرایشهای گوناگون در تاریخ تفکر هند را بپذیریم.

برای هندیها، گوهر ایمان همان دیدن حقیقت از طریق هر وسیله ممکن است. پیروان بودا، جاین یا برهمن و دینداران هند همه معتقدند حکمت راستین راهی بسوی آزادی است. (۴۷) آنان معتقدند آزادی یعنی بیداری ذهن که از طریق حکمت راستین حاصل می‌گردد. (۴۸) برای حکیم (خردمند) احترام زیادی قائلند. (۴۹) آنها چنین انسانی را بعنوان شخصی می‌شناسند که از قله‌های بلند حکمت اوج گرفته است. (۵۰) بنابراین، ایمان و دانش را در هند باهم سازگار می‌دانند. در نتیجه، دین هندی دارای رنگ و مایه تندی است. بهمین دلیل است که در هند نظریه‌هایی مانند: «من به آن اعتقاد دارم چون عبث است.» (۵۱) تقریباً وجود ندارد و اختلاف و تضادی بین دین و فلسفه نیست.

درواقع، دین هندی بر پایه تأملات فلسفی است و فلسفه آن با دین فرقی ندارد. همان طور که «ماسون اُریل» خاطر نشان کرده دین در کشور چین و هند هیچ تضادی با فلسفه و علم ندارد. (۵۲) هندیها از نظر سنتی، مردمی مذهبی و فلسفی هستند.

تعالی نظامهای اخلاقی محدود

تعالی آگاهی ملی و نژادی

«وداها» کهن‌ترین آثار مکتوب هندیها، مجموعه‌ای از اوراد و شعائر مذهبی و تفسیرهای مربوط به اعمال مذهبی هستند. این سروده‌ها را اکثراً برای انجام اعمال و شعائر دینی گردآوری کرده‌اند. «وداها» دارای افسانه‌ها و اسطوره‌های فراوانی است که بهمان شکل نخستین حفظ شده‌اند. ولی برای نژاد «هند و آریایی»، افسانه‌های مربوط به اصل نژادی یا تاریخهای افسانه‌ای درباره رشد و تحولات و اصل و نسب خاندانهای سیاسی قابل اهمیت نبوده است. چیزیکه برایشان خیلی اهمیت داشت، میزان ارتباط مستقیم با خدایان بوده است. (۵۳) آنان مردمانی مذهبی بودند که خود را زیر نظر خدایان می‌دیدند و صریح‌تر اینکه خود را در جهانی می‌دیدند که قانون کیهانی بر آن حاکمیت دارد. از سوی دیگر از نظر آگاهی ملی و نژادی، شناخت ناقصی داشتند. در هند باستان، اشراف و اهل علم به تبار آریایی خود مغرور بودند و وحدت خود را ناشی از آن می‌دانستند. ولی این وحدت، ایمان مشترک به دین واحد برتر بود نه بخاطر آگاهی آنان از هرگونه یگانگی نژادی.

نظام کلی برای هندیهای کهن، همان مرجعیت غایی و در عین حال متعالی‌ترین مرجعیت است. آنها برای وجودهای واسطه بین قانون فردی و قانون کلی اهمیت کمی قائلند. پس طبیعی است که مسائل ملی و نژادی را در مرحله ثانوی قرار دهند. این گرایش را می‌توان حتی در قدیمی‌ترین تاریخ آنان نیز یافت. هندیها دین را مقدم بر چنین مسائلی می‌دانستند و بطور کلی نسبت به مسائل ملی یا نژادی علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. ظهور آیین بودا و آیین «جاین» به

شکوفای کردن این بینش کمک نمود. آنها طرفدار رفع تبعیض نژادی بودند و از تحقق قانون کلی «دارما» سخن می‌گفتند. حتی امروزه، هندیها به تشکیل سازمانهای مذهبی بیش از سازمانهای سیاسی علاقه نشان می‌دهند. بعبارت دیگر، اعمال ملی آنها بیشتر متناسب با انجمنهای هم‌دینان است تا گروههایی که دارای دیدگاههای مشترک سیاسی هستند. بنابراین در هند، هر نهضتی برای وحدت بخشیدن ملی مبتنی بر نژاد، ضعیف و محکوم به شکست است.

در هند از دوران بسیار قدیم اقتدار حکومت و پادشاه تابع مرجعیت دینی بوده است. داستانی درباره پادشاهی ذکر می‌کنیم که نشان دهنده احساس کلی دوران پیش از تولد بوداست. زمانی پادشاه را بخاطر بد رفتاری مورد نکوهش قرار دادند زیرا معلم «وداها» را در جایی پایین‌تر از خود نشانده بود. ولی بعدها پس از اینکه به اشتباه خود پی برد برای تعلیم گرفتن از آن معلم جای خود را پایین‌تر از او قرار داد. (۵۴) در ارتباط با احکام مقدس برهمن هیچ استثنایی برای پادشاهان وجود نداشت. در احکام برهمن چنین آمده که «پیروان حق ندارند در مکانی بالاتر از معلم خود بنشینند.» (۵۵)

در دوران بودا، پادشاهان، مطیع بی‌قید و شرط رهبران دینی بودند. رهبران دینی هم قانون متعالی و ثابتی را تبلیغ می‌کردند و همه باید از آن پیروی می‌کردند. مثلاً پادشاه «آجاتاشاترو» از خاندان «ماگادا» که نیرومندترین حکومت آن زمان بود با شش نفر از فلاسفه برجسته زمان خود جلسه‌ای داشته است. پادشاه دیگری از «ماگادا»، با اربابش بسوی کوه «پانداوا»؛ خلوتگاه زندگی بودا که در آن چشم انتظار پیروانی بود؛ شتافت. (۵۷) در سوترای بودایی درباره صحنه‌ای که پادشاهی در آن نزد بودا می‌رود شرحی وجود دارد: «پادشاه پائینادی» از خاندان «شراواستی» از ارباب پایین آمد، چتر خود را به کناری نهاد، شمشیرش را زمین انداخت و موزه از پای در آورد. دستان خود را به احترام جمع کرد، بطرف بودا گام

برداشت، خویش را بر زمین افکند و با عمیق‌ترین حالات کرنش نمود. (۵۸) شمشیر، چتر، تاج، شانه‌ای با دندانه‌های سفید و بلند و دسته‌ای گوه‌ر نشان و کفشهای مزین، «پنج زینت پادشاه» بود که او از زمان تاجگذاری مجاز به استفاده از آنها می‌شد. (۵۹) متون کهن بودایی برآند که در آن زمان، رسم پادشاهان بوده که پیش از زیارت بودا این پنج زینت گرانبها را از خود دور کنند. (۶۰)

بعد از مرگ بودا، اقتدار دینی همچنان برقرار بود. شاه «آشوکا» که بر تمام هند حکومت می‌کرد با همه وجود خود را وقف گنجینه‌های سه گانه بودا، «دارما» و «سامگا» نمود. (۶۱) شاه «ماگادا» محبوب خدایان در مقابل سامگا، سرتعظیم فرود می‌آورد و امیدواری خود را برای شرایطی آرامش بخش و سالم بیان می‌کند. در آن زمان، خود پادشاه سرپرستی و حمایت از انجمنهای دینی را بعهده داشت و هنوز هم چنان که از عبارت «محبوب خدایان» آشکارست، «آشوکا» برتری مرجعیت دینی بر مرجعیت دنیوی را پذیرفت.

در دوران دودمان «کوشانا» و بعد از آن، نقش مذهبی پادشاه افزایش چشمگیری پیدا کرد. ولی همچنان بر این نکته تأکید داشتند که فاجعه‌های غیرمترقبه تنها در صورتی بوقوع می‌پیوندد که پادشاه از «دارما» فرمانبرداری نکند. هندیها اعتقاد داشتند قانون کلی در ورای قدرت حکومتی است. از اینرو، نهادهای مذهبی را که در پرتو قانون به هدایت مردم می‌پرداختند، از مرجعیت حکومتی بالاتر به حساب می‌آوردند.

بنابراین، اقتدار حکومتی، بندرت در امور مذهبی دخالت می‌کرد و سازمان داخلی انجمنهای دینی کمتر تحت تأثیر نیروهای دنیوی قرار می‌گرفتند. (۶۲) (این مسئله هنوز هم در مورد هند و سیلان صادق است.) مثلاً، ترتیب نشستن در میان «سامگا»ی بودایی را براساس مدت خدمت تعیین می‌کردند. هر عضو جدیدی حتی اگر پادشاه باشد، باید در سلسله مراتب «سامگا» تحت انقیاد پایین‌ترین مقام

باشد. (۶۳) این نکته درست برخلاف وضعیت ژاپن‌هاست. در آنجا افرادی که بالاترین مقام را دارند و یا اعضای سلطنتی یا اشراف هستند، حتی در مجامع مذهبی هم عالیترین موقعیت را اشغال می‌کنند.

مجامع مذهبی هند نیز خود را از اقتدار دنیوی جدا نگه می‌داشتند. راهبها از کهن‌ترین دوران آیین بودایی، مجاز به معاشرت با پادشاهان نبودند. (۶۴) یکی از کهن‌ترین متون بودایی، هشدار می‌دهد: «ای راهبان، شما باید مراقب باشید تا خود را از امور حکومتی به دور نگه دارید». (۶۵) بوداییان، این طرز فکر را تاحدی بخاطر ترس از مصائبی می‌دانستند که در اثر ارتباط با پادشاهان ممکن بود بروز کند ولی این نکته را نیز نمی‌توان انکار کرد که بوداییان آن زمان، قدرت پادشاه را ناچیز می‌انگاشتند. آنان معتقد بودند پارسایانی که از زندگی دنیوی دست می‌کشند. اهل حکومت نیستند یعنی با حوزه قدرت حکومتی رابطه‌ای ندارند.

بعدها، حتی بوداییان «ماهایانا» مجدداً معبد را مافوق حکومت قلمداد کردند. بسیاری از راهبان عملاً می‌کوشیدند خود را از هرگونه امور سیاسی دور کنند. «بودیساتواها» برای پادشاه خدمت نمی‌کنند. آنان به شاهزادگان، وزیران و مقامات رسمی نیز خدمت نمی‌کنند و با آنها معاشرت ندارند. (۶۶) یک راهب بودایی نباید با پادشاه آشنایی و نزدیکی پیدا کند. چرا چنین است؟ زیرا راهبی که با پادشاه معاشرت داشته باشد مورد تنفر مردم قرار می‌گیرد. راهب بدی که با پادشاه رفت و آمد دارد حرص مال و ثروت پیدا می‌کند و در روستا یا دربار پادشاه و یا در میان اجتماعات، چشم و دلش در جستجوی جیفه دنیا است. حتی اگر برای زر و زیور هم حریص نباشد، چون با پادشاه معاشرت دارد حتی اگر بکوشد درستکار و خوش نیت باشد بازهم دچار پریشانی خاطر می‌گردد. به این دلیل است که راهب نباید با پادشاهان رابطه داشته باشد. (۶۷)

همانطور که قبلاً گفته شد راهبان بودایی قدیم زندگی خود را برتر از زندگی

پادشاهان می‌دانستند. البته، آنها قبول داشتند که درست حکومت کردن امر مهمی است. ولی پادشاه از طرف توده مردم مقید به محدودیتهایی بود در حالیکه راهب کاملاً از تمام قید و بندهای دنیایی آزاد است. (۶۸) همانطور که در نقل و قول زیر از سوترای بوداییان می‌بینید، گاهی پادشاه برای کسب ارشاد به دیدار راهبان بودایی و برهمنی می‌رفت. پادشاه در چنین موقعیتی، ابتدا عرض ادب می‌کرد و سپس پرسشهایی مطرح می‌نمود: «فضیلت و شرارت چیست؟ گناه و غیرگناه چیست؟ چگونه می‌توان به سعادت رسید و از بدیها آزاد شد؟» پادشاه بعد از دریافت دستورات می‌کوشید تا آنچه را یاد می‌گیرد در خود تحقق بخشد. (۷۰) اگرچه هندوها اقتدار دینی را بالاتر از پادشاه می‌دانستند اما «سامگا»ی بودایی تحت حمایت سیاسی و اقتصادی پادشاه بود. ولی بوداییان آنقدر به نقش پاسداری خود از «دارما» مغرور بودند که بالاتر بودن پادشاه را نمی‌پذیرفتند. از نظر احکام دینی احترام گذاشتن به پادشاهان جایز نیست. (۷۱)

در ارتباط با این نگرش بوداییان، پیروان برهمن به طرفداران خود می‌گفتند: «هیچ نیازی به ستایش و احترام نیست.» هر برداشتی از نیکی و بدی دارید به کنار گذاشته و تک و تنها به درون جنگلها رهسپار شوید و خوراک خود را از دست طبیعت بگیرید. (۷۲) در متن دیگری می‌خوانیم: «پیروان نباید هیچکس را ستایش کنند و در برابر کسی تعظیم نمایند و پیشینیان خود را بیرستند. بلکه در این دنیای بی‌ثبات با اراده خویش زندگی کنند و خود را از هر قید و بندی رها سازند.» (۷۳)

در یونان، دین «دولت شهر» همه شهروندان را ملزم می‌کرد خود را در راه منافع «چیزهایی که از خود فرد بزرگترند (منافع اجتماعی «دولت شهر») قربانی کنند و باید توجه کرد که قربانی کردن خود برای رفع نیازهای عملی افراد در «دولت شهر» بعنوان «خدمت به برادران» انجام می‌گرفت. (۷۴) از سوی دیگر، دین هندی برای تشکیلات اجتماعی اهمیت کمی قائل بود و بطرف نظام کلی امور

هدایت می‌شد. از این نظر، دین هندی بطور اساسی با دین یونانی «خدایان دولت شهر» فرق دارد.

حس وحدت ملی یا نژادی حتی در میان هندیان باستان نیز بازارگرمی نداشته است. اسکندر کبیر، درتهاجم به هند با مقاومت برخی از اربابان محلی روبرو شد ولی هیچگاه با دفاع کل ملت این کشور مواجه نشد. برای هندیان آن زمان، جنگیدن برای دفاع از ملت و نژاد خود جاذبه‌ای نداشت. شاه «آشوکا»، حتی بعد از آنکه موفق شد تمام هند را به سیطره خود درآورد، بازهم خود را سلطان «ماگادا» می‌نامید و هرگز خود را «سلطان هند» نمی‌دانست. «ماگادا»، خاستگاه «موریا» یعنی دودمان این پادشاه بوده است. او به نظر خود، سلطان محلی بود و بعنوان سلطان محلی «ماگادا» مناطق و نژادهای دیگر هند را هدایت و بر آنها حکومت می‌کرد. در برخی از فرامین خود، به سرزمین هند بعنوان «جامبود-ویپا» اشاره کرده است. ولی از مفهومی که او بکار برده، برتری ملی یا نژادی استنباط نمی‌شود. شاه «آشوکا» به هیچوجه دارای چنین آگاهی نژادی یا ملی نبود. او دوست نداشت در قالب محدودیتهای دست و پاگیر فکر کند و خود را حامی و عامل تحقق «دارما» می‌دانست. او همواره از این امر آگاه بوده و احساس افتخار می‌کرد. تمام فرامین او بر تحقق «دارما» در این جهان تکیه دارد.

هند بعد از فروپاشی دودمان «موریا»، تهاجمات فراوان بیگانگان را تحمل کرد. ولی برخلاف انتظار در اسطوره‌های هند، تنها اسامی تعداد کمی از قهرمانان ملی که در این جریان‌ات تلاش زیادی برای دفاع از مردم خود کرده‌اند، آمده است. (۷۵) در حماسه‌های «مهاباراتا» و «رامایانا»، افسانه‌هایی موجود است که از قهرمانان بسیاری سخن گفته است. آنها قهرمانان نمونه هند هستند، ولی از نظر وجدان ملی و نژادی نمی‌توان آنها را قهرمانان ملی دانست. چون این قهرمانان نویسندگان این حماسه‌ها فاقد این احساس بودند. از نظر هندیهای باستان،

بخشیدن اموال و حتی فدا کردن جان خویش برای خشنودی و سعادت دیگران، فضیلت بشمار می‌آمد. ولی به آنان تعلیم قربانی کردن خویش برای ملت یا نژادی خاص داده نشده است. مفهومی که ما از قهرمانان ملی در ذهن خود داریم هیچگاه در تاریخ هند پدید نیامده است. (۷۶)

عجیب اینست که در زبانهای هند باستان هیچ اصطلاحی معادل «مردم هند» موجود نیست. «جامبودویا» و «باراتاوارشا» فقط به معنی سرزمین هند است و بمعنی مردمی که در آنجا زندگی می‌کنند نیست. یونانیان، ساکنان این سرزمین را «ایندو»ها نامیدند و در زبانهای اروپایی از این نام اقتباس شده است. هندیها برای نامیدن ملت خود هیچ نامی نداشتند. «هند و آریایها» که جریان اصلی تمدن هند را شکل دادند، خود را «آریا» نامیدند. این کلمه به معنی «کسیکه نسبت به دین قبیله وفادار است»، و متضاد کلمه «ویلکا»^۱ به معنی وحشیها یا به بیانی دیگر، غیر آریایها است. در هند هیچ کلمه‌ای که شامل دو مفهوم آریاها و غیر آریاها باشد وجود نداشت. هندیها تا مدت زیادی به مفهوم وحدت «مردمان هند» نرسیدند.

برهمنا قدرت حکومت را کاملاً نادیده می‌گرفتند. بوداییان باستان برای تشکیل حکومت نظریه قرارداد اجتماعی را داشتند. در حالیکه پیروان اولیه آیین «جاین» اصرار می‌ورزیدند که قدرت حکومت یعنی حکومتی که دارای نیرومندترین سپاه و تجهیزات است. هندیهای باستان به حاکمیت «دارما» (قانون کلی) اعتقاد داشتند. اینطور فرض می‌کردند: «قدرت حکومت، تابع دارما. با چنین قالب فکری، در سراسر تاریخ هند جایی برای رشد نظریه منسجم حکومت یا جامعه وجود نداشت.

با گذشت بیش از سه هزار سال، یعنی از زمان کتاب «ریگ ودا» تا حال، وحدت مردم هند از طریق ایمان مشترک دینی آنها ایجاد شده است نه از طریق

وجدان ملی و اجتماعی. هند از زمانیکه استقلال یافت همچنان با مسائل مذهبی دست به گریبان بود، هرچند مشکلات اقتصادی و اجتماعی امروز هند بیشتر از همیشه شده و تضاد هندوها و مسلمانان از مسائل خاص پیچیده سیاسی است. (۷۷)

نظام «کاست» نشان دهنده یک سازمان اجتماعی بسته و غیرمتحدست که هندیها خیلی به آن احترام می‌گذارند. بحث بعدی ما مطالعه بینشی است که زیربنای نظام اجتماعی خاص هند را می‌سازد.

در حدود هزار سال پیش از میلاد، مهاجمین آریایی به مناطق مرتفع گنگ پیشروی کردند و در آنجا جامعه‌ای کشاورزی را تشکیل دادند. این جامعه آریایی بر سراسر آن سرزمین حکمروایی می‌کرد و با گذشت سالها، تغییرات و اصلاحاتی بعمل آوردند تا به شکل فعلی درآمدند. اعضای قبایل شکست خورده به اسارت رفتند و «شودراها» کاملاً با مردم آزاد تفاوت پیدا کردند. سپس در میان آریاییها، طبقات جدیدی بوجود آمد. روحانیون و جنگاوران، طبقات مستقلی بوجود آوردند. مشاغل آنان از طریق وراثت به نسل بعدی منتقل می‌شد و در این جریان، طبقاتی شدن جامعه تشدید شد و سرانجام نظام «کاست» پدید آمد. با چهار کاست عمده («برهن»، «کشایریا»، «وایشیا» و «شودرا») بسیاری از طبقات فرعی دیگر نیز بوجود آمدند.

بطور کلی، سختگیرهای طبقاتی در ازدواج و آداب غذا خوردن ... در میان قبایل ابتدایی جهان مورد توجه است. اما آنچه در اینجا اهمیت دارد اینست که هند با آنکه قبلاً جریان فرهنگ پذیری را طی کرده ولی هنوز تحت تأثیر نظام «کاست» است. مثلاً، کارگرانی که در کارخانه اقامت می‌کنند در صورتی با یکدیگر در یک خوابگاه شریک خواهند بود که اعضای «کاست» واحدی باشند. در گذشته وقتی موضوع ساختن «غذاکده عمومی» را در شهر بزرگی مطرح می‌کردند، سر و صدا

بلند می‌شد که این ساختمان باید مطابق نظام «کاست» ساخته شود. (۷۸)

بوداییان با تبعیض طبقاتی کاملاً مخالف بودند و همواره ندای برابری سر می‌دادند، در حالیکه پیروان «جاین» نیز با آن موافق بودند. بوداییان در میان ساکنان شهرها محبوبیت داشتند ولی نمی‌توانستند بر دهقانان گذشته‌گرای روستایی تأثیری بگذارند. و این یکی از دلایل رخت برستن آیین بودا از موطن اصلی خود بود. البته، مفهوم برابری به تدریج در اذهان مردم هند ریشه دواند و بعدها مردم برای تولد پربرکت بودا اهمیت زیادی قائل شدند. (۷۹)

نظام کاست قبل از اینکه شکل فعلی را بخود بگیرد دستخوش تغییرات پیچیده‌ای شده بود. توضیح درباره نقطه آغاز و رشد نظام طبقاتی در هند آسان نیست. بسیاری از علما، نظریه‌های گوناگونی درباره این مسئله مطرح کرده‌اند، ولی چون این موضوعی است که نیاز به بحث‌های جداگانه دارد، در این جا تنها می‌شود گفت نظام «کاست» را نمی‌توان بطور رضایت بخشی صرفاً با مطالعه وسایل تولید یا شرایط جغرافیایی و اقلیمی تشریح کرد. باید توجه داشت تفکری که از آداب و رسوم و عقاید باستان شکل گرفته بود بر این نظام نفوذ عمیقی داشته است. (۸۰)

در مطالعه «کاستها»، نمی‌توان تأثیر طبقه برهمن در تمدن هند را نادیده گرفت. این طبقه روحانی همواره در سلسله مراتب اجتماعی بالاترین جایگاه را داشته است و همیشه عهده دار رهبری و هدایت فکری هند بوده است. در کشوری که کمتر اتحاد نظامی و سیاسی داشته، تلاش زیادی شده تا مردم را زیر نظام فرهنگی و اجتماعی واحدی درآورند. در واقع، تمدن هند تا حد زیادی مدیون برهمنهاست هر چند آنها شدیداً از نظام طبقاتی جانبداری می‌کردند.

از نظر آیین برهمن، الوهیت دینی مسئول حفظ امتیازات اجتماعی «کاست» است. بعبارت دیگر، هر طبقه‌ای عنصری از الوهیت برهمن دارد. بر این اساس،

بدلیل سهم زیادی که نیروی الهی دارد، طبقه برهمن از بالاترین مقام برخوردار است، طبقه «کشاتریا» در مقام بعدی قرار می‌گیرد و بعد از آن هم طبقات «وایشیا» و «شودرا» هستند. در هر «کاست» با افراد بصورت یکسان برخورد می‌کنند. این پدیده برابری در میان طبقات ناشی از مفهوم قانون ابدی و کلی است که در طبقات مختلف ایفای نقش می‌کند و به آنها معنی می‌بخشد. بنابراین، ساختار اجتماعی هند با جامعه‌ای که مثل ژاپن بر روابط قوم و خویشی استوارست فرق دارد. در ژاپن، مردم برای رابطه همخونی؛ خواه این رابطه واقعی باشد یا خیالی؛ اهمیت فراوانی قائلند.

در هند عضو شدن در «کاست» از طریق وراثت نیز منتقل می‌گردد، بطوریکه رابطه همخونی هنوز هم از اهمیت برخوردار است. البته، هندیها دین را بالاتر از رابطه خویشاوندی می‌دانند. اگر عضوی از یک «کاست» احکام برهمن طبقه خویش را نقض کند، او را فوراً از آن «کاست» اخراج کرده و به طبقه پست‌تری می‌فرستند. رابطه خویشاوندی تا زمانی محترم شمرده می‌شود که الوهیت دینی اجازه دهد. بنابراین می‌بینیم شیوه خاص فکری هندیها که تابع قانون کلی است زیربنای نظام طبقاتی هند را می‌سازد.

آگاهی از موجودات زنده؛ برداشت هندیها از انسان

هنگامی که هندیها درباره انسان سخن می‌گویند، از اصطلاحاتی نظیر «پرانینی»، «بوتا»، «ساتوا» یا «جیوا» استفاده می‌کنند. (۸۱) علمای غربی این واژه‌ها را به «موجود زنده» یا «نیروی حیات» ترجمه می‌کنند و معنای آن نه تنها به انسان بلکه به چهارپایان یا هر موجود زنده دیگر نیز دلالت می‌کند. (۸۲) در زبان سانسکریت کلماتی نظیر «مانوشیا»، «پوروشا» یا «نارا» وجود دارد که معادل

«موجود زنده» است. ولی هندیها دوست ندارند از این کلمات استفاده کنند، حتی وقتی منظورشان «انسان» بمعنی خاص باشد. آنها به انسان بیشتر بعنوان نمونه انواع «موجود زنده» فکر می‌کنند تا بعنوان عضوی از نژاد بشر. این حالت فکری هندیها را می‌توان در متون تمام ادیان هندی مشاهده کرد. (۸۳) مطابق این متون، «یک موجود زنده» موضوع عمل اخلاقی است. آندسته از قوانین اخلاقی که روابط بشری را زیر نظارت می‌گیرند کافی نیستند. اصول اخلاقی باید چنان گسترده‌گی داشته باشد تا بر کلیه روابط انسانها، چهارپایان و دیگر موجودات زنده حاکم باشد. این برداشت هندیها از انسان در رابطه با دیگر موجودات کاملاً با برداشت غربیها از انسان فرق دارد. (۸۴)

طبیعی است که هندیها با این بینش اخلاقی به حفظ و حمایت از حیوانات اهمیت زیادی می‌دهند. پیروان آیین بودا بویژه پیروان «جاین» هر دو در این باره توافق دارند. «تمام موجودات زنده وابستگی عمیقی به زندگی دارند. آنها خواستار آسایش جسمی هستند. با آنها نباید رفتار ظالمانه داشته باشیم» (۸۵) در آیین برهمن نیز در مورد محبت کردن به موجودات زنده تأکید زیادی شده است. (۸۶) حمایت از حیوانات در تمام مکاتب دینی هند مورد تأکید قرار گرفته است و کمال مطلوب آنها اینست که حتی لگد کردن مورچه‌ای هم ممنوعست.

بین انسان و حیوان هیچ تفاوت مهمی وجود ندارد. «انسان نیز مانند حیوان» «خود مدار» است و اشتیاق به ارضای نیازهای خود دارد و در اثر شکست خوردن نیز افسرده می‌شود. «شامکارا» یکی از فلاسفه پیشرو هند، انسان و حیوان را در یک رده طبقه‌بندی کرده و می‌گوید: محرکی مانند صوت به یک عضو حسی مثلاً به گوشهای حیوان می‌رسد. اگر صدا ناراحت کننده باشد، حیوان می‌گریزد و اگر خوشایند باشد به آن نزدیک می‌شود. هنگامی که حیوان، انسانی را می‌بیند که چویدستی خود را در هوا می‌چرخاند با خود فکر می‌کند، «این مرد قصد کشتن مرا

دارد» و پا به فرار می‌گذارد؛ ولی وقتی کسی را می‌بیند که در دستهایش علوفه دارد، به او نزدیک می‌شود. همین موارد را می‌توان در مورد انسان که حیوانی با شعورست نیز تعمیم داد. مثلاً، هنگامی که انسان متوجه فرد ترسناکی می‌شود که با شمشیرش حالت تهدید کننده‌ای دارد از او می‌گریزد. ولی وقتی که متوجه کسی می‌شود که نیت خوبی نسبت به او دارد به او نزدیک می‌شود. بنابراین، اعمال انسان و حیوان در رابطه با اشیاء و عملکردهای شناختی شباهت دارد. معمولاً می‌دانیم که حواس حیوانات ناشی از واماندگی در عدم تشخیص «آمن» از «غیرآمن» می‌باشد. انسان در این رابطه از بسیاری جنبه‌ها به حیوانات شباهت دارد یعنی او هم در تشخیص آمن از غیرآمن دچار خطا می‌شود. (۸۸) طبقه‌بندی موجودات در متون قدیمی بسیاری از مکاتب دینی هند این نظر را تأیید می‌کند که بین انسان و حیوان هیچ تفاوتی نیست.

پیروان «جاین» دارای عقیده جان گرایانه هستند و معتقدند هر چیزی روح خاص خود را دارد. زمین، آب، آتش، باد و گیاهان فقط دارای حس «لامسه» اند. کرم دارای دو حس است و مورچه سه حس دارد. زنبور چهار حس دارد و فقط انسان از پنج حس برخوردار است. (۸۹) براساس متن دیگری از آیین «جاین»، خدایان، انسانها، موجودات دوزخ، فیلها، طاووسها و ماهیها دارای پنج حواسند. (۹۰) ظاهراً پیروان «جاین» در میان موجودات دو گروه را با پنج حس فرض می‌کنند، یعنی آنهایی که دارای استعدادهای فکریند و آنهایی که فاقد آن هستند. (۹۱)

پیروان «جاین» از روی حالات تولد، موجودات زنده را به سه گروه طبقه‌بندی می‌کنند:

(۱) اتفاقی: خدایان و موجودات دوزخ

(۲) بچه‌زا: موجوداتی که با جفت جنین یا بدون آن زاده می‌شوند، و موجوداتی که از

تخم سربرمی آورند. (تخم‌گذار)

۳) اعتقادی: موجوداتی که در دو گروه فوق قرار نمی‌گیرند. (۹۲)
از سوی دیگر، پیروان برهمن موجودات را به چهار دسته طبقه‌بندی می‌کنند: (۹۳)

۱) بچه‌زا: موجوداتی نظیر انسان

۲) تخم‌گذار: موجوداتی نظیر پرندگان

۳) رطوبت‌زاد: موجوداتی که از رطوبت پدید می‌آیند مانند شپش

۴) غنچه‌زاد: موجوداتی که از غنچه‌ها پدید می‌آیند، مانند گیاهان (۹۴)

در منبع دیگری، پیروان برهمن تمام موجودات زنده را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

«خود حرکتی» مثل حیوانات و «موجوداتی که خود حرکتی نیستند مثل گیاهان». (۹۵)

در این نوع نظام طبقه‌بندی، می‌توان دو ویژگی مشترک استخراج کرد:

۱) انسان بعنوان یکی از موجودات بچه‌زا مانند سایر حیوانات است. این موضوع با مفهوم انسان از نظر غربیهای پیش از قرون میانه تضادی اساسی دارد و احتمالاً با طبقه‌بندی علمی معاصر غرب یکسان است. برداشت هندیها حاصل پژوهشهای علمی پدیده‌های بوم‌شناختی نیست بلکه نتیجه شیوه فکری ذاتی و طبیعی انسان! به عنوان موجودی که به جهان موجودات زنده تعلق دارد؛ می‌باشد.
۲) هندیها در کلیه موجودات زنده به عاملی روحانی اعتقاد دارند. غالباً تأکید می‌شود که نه تنها انسانها بلکه حیوانات و حتی گیاهان نیز دارای روحند. (۹۶) البته، روحانیت گیاه مانند انسان ظهور آشکاری ندارد. اینها به این معنی نیست که هندیها از برخی جنبه‌ها به برتری انسان نسبت به سایر موجودات اعتقاد داشته باشند. انسان حیوانی اندیشمند است. (۹۷) در متن «آرانیاکا» در آیین

برهمن باستان، چنین آمده است: شیره در گیاه و اندیشه در حیوان جریان دارد. در انسان، آتمن بطور کاملاً آشکار تجلی می‌یابد زیرا انسان دارای شعور است. انسان، آثار معرفت خود را می‌بیند و بیان می‌کند، از حوادث آینده باخبر می‌شود. جهان واقعی را از غیرواقعی تشخیص می‌دهد، و هرچند موجودی فانی است (۹۸) ولی می‌کوشد به جاودانگی برسد. بوداییان توجه زیادی به «حالت بی‌نظیر انسان بودن» دارند. انسان باید خیلی شکرگزار باشد که به این شکل خلق شده، زیرا انسان زاده شدن دشوارتر از حالتی است که لاک پستی نابینا در اقیانوسی بخواهد وارد سوراخ تکه چوب شناوری بشود. (۹۹) بوداییان نیز از منع حکم اعدام جانبداری می‌کردند. در عبارتی از یک متن بودایی چنین می‌خوانیم: «از پادشاهان مقدس فرمانبرداری کنید. انسان را به مرگ محکوم نکنید. چرا؟ زیرا آمدن انسان به این جهان به همین شکل یا مانند موجودات دیگر، نتیجه عوامل یا شرایط برتر است. اگر کسی جان او را بگیرد، مسلماً به کیفر خواهد رسید (۱۰۰) یعنی جان انسان را باید محترم شمرد و هیچ کس نباید از این حکم سرپیچی کند.» (۱۰۱)

در برخی شرایط، انسان از نظر برخورداری از استعداد اجرای قانون اخلاقی «دارما»، با دیگر موجودات متفاوت است. «دارما» به اهمیت اخلاقی و مذهبی در فعالیت‌های بشری تأکید می‌ورزد و کسانی را که به «دارما» توجهی ندارند در سطح حیوانات معرفی می‌کند. در یکی از متون اوپانیشادهای باستان، چنین آمده که «انسانهای نیک کردار در این جهان دوباره در زندگی برهمن «کشاتریا» یا «وایشیا» زاده می‌شوند. برعکس، انسانهای بدکردار دوباره در رحم یک سگ یا خوک زاده می‌شوند یا به صورت افراد «سرگردان» بازمی‌گردند. (۱۰۲) مکتب «وای ششیکا» چنین می‌گوید: «دارما» حالت متعالی نژاد بشر است؛ و پایه و اساسی برای آسایش، منافع و آزادی انسان بشمار می‌آید. «دارما» بیرون از قدرت درک بشریست و زمانی که انسان به درک نهایی آرامش برسد، از بین خواهد

رفت. این حالت برای کسانی که به احکام طبقه خود و قوانین مراحل زندگی عمل می‌کنند، زاییده وحدت روح انسان و استعدادهای درونی است. (۱۰۳)

«دارما»، بمعنی تمایز ذاتی انسان و موجودات دیگر، بطور مستمر در سراسر اندیشه هند مورد تأکید قرار گرفته است. در واقع، زندگی بشر جایگاهی ویژه دارد. چون تنها روح او می‌تواند برای رهایی خود از گردونه زایش و مرگ تلاش کند و به آزادی دست یابد. پس بطور خلاصه می‌توان گفت از سویی بسیاری از متفکرین هند باستان از برتری انسان نسبت به سایر موجودات جانبداری کرده‌اند ولی بسیاری از مردم هم انسان را در جریان کل موجودات زنده فقط با حیوانات و کرماها برابر دانسته‌اند.

ویژگی سنت گرای تفکر هندی

هندیها با شیوه فکری واپس نگرانه خود، معتقدند حالت آرمانی در گذشته یعنی زمانی که معیارهای انسانی، صادقانه عمل می‌شد وجود داشته است. ولی چون دیگر دستیابی به این حالت آرمانی ممکن نیست، آنان گذشته را ستایش کرده و متون کلاسیک خود را تمجید می‌کنند.

در اصول اعتقادی آیین برهمن با هر چیزی که تازه و نو باشد شدیداً مخالفت می‌شود. در قوانین «مانو»^۱ چنین آمده است: «افسانه‌هایی که براساس «متون» نباشد و مفاهیم نادرستی داشته باشد، دروغ شمرده می‌شود و انسان را بعد از مرگ به سعادت نمی‌رساند. به این دلیل که تازه و جدیدند». (۱۰۴)

بودا که مکتب جدیدی را پایه گذاری کرد، کمتر خود را بعنوان یک بنیانگذار در نظر می‌گرفت. او فقط تصور می‌کرد به درک قانونی کلی رسیده که برای همه

اعصار اعتبار دارد. در واقع او می‌خواست یک برهمن یا «شرامانا»ی حقیقی گردد و در پی آن نبود تا عقیده تازه و جدیدی بوجود آورد. بوداییان باستان به فرزانشان پیش از بودا بعنوان کسانی که مطابق قانون «دارما» زیسته‌اند احترام می‌گذاشتند. همانا «دارما» پرچم فرزانشان است. (۱۰۵) حکمای گذشته، زهادی بودند که هواهای نفسانی را به بند کشیده و خود را از امیال پنجگانه رها کرده بودند و نیکی را تنها برای خود نیکی انجام می‌دادند. (۱۰۶) بوداییان باستان شدیداً راهبان برهمن را مورد انتقاد قرار می‌دادند و می‌گفتند آنها غرق در لذت طلبی هستند یعنی به انباشتن ثروت و نگهداری معشوقه‌های خوبری می‌پردازند و مانند شاهان دنیا شده‌اند. (۱۰۷) هرچند این انتقاد از نظر تاریخی درست نیست. در واقع، روحانیان برهمن باستان برای سعادت عمومی دنیوی به نیایش و آیینهای جادویی می‌پرداختند. در دوره‌های بعد می‌بینیم روحانیان متظاهر برهمن، زندگی صوفیانه و انزوا طلبانه‌ای را پیش می‌گیرند. اگر این واقعیت را در نظر بگیریم، بوداییان همواره آرمان خود را در عصر طلایی گذشته می‌دیدند و از تمام آثار معاصر متنفر بودند.

در «تراگانا» (یکی از کهن‌ترین متون بوداییان باستان) آمده که راهبان آن روزگار در مقایسه با وضع درخشانی که در زمان بودا داشتند، بشدت در فساد و تباهی غرق بودند. در این اوضاع فکری، نظریه سه مرحله‌ای بودایی یعنی «تعلیمات درست»، «یادگیری حفظی» و «فساد» حرکت نزولی جهان سرانجام در متون بودیسم «ماهایانا» شکل معینی بخود گرفت. (۱۰۸) از سوی دیگر، برهنه‌ها به نظریه چهارگانه تاریخ جهان اعتقاد داشتند: «کرتا»، «تِرتا» «دِواپارا» و «کالی». بنابه این نظر، دوره حاضر ما به آخرین دوره یعنی دوره فساد و تمام شدن دنیا تعلق دارد و این همان «ماپ - پوی» بوداییان است. هندیها که عصر آرمانی را متعلق به گذشته می‌دانند، عقاید جدید یا آنچه را که بعنوان نیک و مطلوب مطرح بود

نپذیرفتند.

بنابراین، افکار جدید هندیها با اسناد ثابت کهن، که اهمیت و مفهوم خود را از آنها می‌گیرند؛ پیوند ثابت و نزدیکی یافته است. مثلاً، حماسه ملی هند یعنی مهاباراتا از نظر محتوا با «وداها» متفاوت است و از «وداهای چهارگانه» مهمتر است. (۱۰۹) ولی با این وجود، آنرا یکی از وداها می‌دانند. بوداییان نیز برای تبلیغ عقاید خود به مرجعیت بزرگ بودا تکیه می‌کنند. بسیاری از تعلیمات بودا در متون بودیسم باستان و بودیسم «ماهایانا» آثار عالمانی است که بعد از بودا ظهور کردند اما از مرجعیت او استفاده کرده‌اند. (۱۱۱)

هندیها علاوه بر پیوند دادن خود به مرجعیت ثابت، بطور چشمگیری از بزرگترهای خود نیز اطاعت می‌کنند. تمام فرقه‌های مذهبی هند، اصل ستایش و تکریم بزرگترها را تعلیم می‌دهند و از همه بالاتر امر به سربچی نکردن از استاد می‌کنند. (۱۱۲) کسانی که احترام بزرگسالان را نگاه می‌دارند چهار «دارمای» (عمر طولانی، دانش، آرامش، و قدرت) (۱۱۳) خود را افزایش می‌دهند.

اگرچه مرجعیت متون خیلی با ارزش بود ولی برخی از مادیگراها و طبیعت‌گراها نظیر پیروان مکتب «وای ششیکا» یا منطق دانانی چون «دارماکرتی»، ادعا داشتند این متون کاملاً قابل اعتماد نیستند زیرا محصول اندیشه آدمی‌اند. ولی این نظریه در اقلیت بود. تقریباً تمام مکاتب فلسفی هند پذیرفته‌اند کلمات موجود این متون از مرجعیت علمی مطلق برخوردارند. حتی بوداییان عقل‌گرای باستان معتقد بودند یک قضیه را به دو شکل می‌توان معتبر دانست. یکی از طریق استدلال منطقی و دیگری از راه اعتبار داشتن خود متن. (۱۱۴) حتی در هند امروز هم این متون را کورکورانه می‌پذیرند. (۱۱۵)

البته، درست است که تبعیت هندیها از این متون غالباً لفظی است. در واقع، هندیهای باستان در تفکر آزاد خویش، محدودیت زیادی داشتند. «هادوا» و سایر

علمای مکتب «ودانتا» نوعی متافیزیک ثنوی را مطرح کردند که با دیدگاه وحدت نگرانه اوپانیشادها هماهنگ نبود. برای رفع تناقض، سعی بر خواندن متون مقدس کردند و اسناد مکتوب را بصورتی که نظریات آنها را توجیه نماید تفسیر کردند. زمانی در تاریخ هند باستان، تفکر آزاد را تشویق می‌کردند. این دوره تقریباً با زمان بودا مصادف بود یعنی هنگامی که ماده‌گرایی، شک‌اندیشی، حس‌گرایی و دیگر اندیشه‌های خیلی آزاد شکوفا شدند در آن زمان، بسیاری از «دولت شهر»ها در کنار سواحل گنگ مستقر شده بودند. سلاطین این شهرها، گرچه به بحثهای فلسفی علاقمند بودند، ولی هیچگاه کسانی را که با آنها اختلاف عقیده داشتند آزار نمی‌دادند، و تمام این جریانات موقتی بود. بعد از سقوط این «دولت شهرها» میل فلسفی آزاد در هند مدت مدیدی خاموش گشت. بطوریکه می‌توان گفت دلبستگی هندیها به مرجعیت رسمی بدون شک مانع گسترش اندیشه آزاد در آن سرزمین گردید. (۱۱۶)

گسترش دانش کلی

تسلیم شدن به قانون کلی و نادیده انگاشتن تنوع فردی منجر به گرایشهای کلی و از دست دادن نگرشهای فردگرایانه در زندگی روزمره مردم می‌شود. هندیهای باستان تعداد محدودی نوشته‌های تاریخی، آثار مستند و زندگینامه‌های شخصی از خود به جای گذاشته‌اند. (۱۱۸) آنها به مطالعه جزئیات جغرافیایی و نقشه‌برداری زمین توجه قابل ملاحظه‌ای نمی‌کردند. (۱۱۹) و تحقیقات تاریخی و توصیفی مانند علوم طبیعی در بین آنها رشد کمی داشته است. میل و اشتیاق عمده آنها در راستای رسیدن به معیار «کلی» بود. (۱۲۰)

«الدنبرگ» گرایش هندیها به کلیات را بصورت زیر تجزیه و تحلیل می‌کند:

«برای هندیها، تاریخ یک علم حقیقی نبود. بطور کلی از نظر آنها علم انسان را به اعمال معینی رهنمون می‌سازد که با نظامی از قوانین تطبیق می‌کند. در واقع، هیچ ملت دیگری تا این اندازه به قانون دلیستگی نشان نداده است. دستور زبان، قوانین کلام پیراسته را برجای نهاده است. فلسفه بر قوانین رهایی از ناملازمات دنیوی تأکید دارد و شعر عاشقانه نظر به قوانین معاشقه حقیقی دارد. اینها علمی هستند که یک سخنور مشتاق، یک جوینده دانا و یک عاشق‌پیشه مشتاق بدون آنها نمی‌توانند بسر برند» نیازی به گفتن نیست که هندیها سیاست را؛ که علمی منفک از قوانین بسیارست؛ بعنوان یکی از علوم حقیقی قبول دارند. ولی کار توضیح آن دسته از پدیده‌هایی که تا آن موقع قاعده بندی نشده بودند اما قابل بیان بودند را به ادبیات که بطور طبیعی از نظر طرز بیان انعطاف بیشتری داشت واگذار کردند. (۱۲۱) از این نظر، هندیها با چینها که می‌کوشیدند از طریق استقرای موارد فردی متعدد، مفهوم کلی و هنجاری را دنبال کنند تقابل چشمگیری دارند.

برای فقدان آثار تاریخی در هند علت‌های زیادی را ذکر کرده‌اند. بعضی‌ها علت را در دیر بکاربردن زبان مکتوب هندی می‌دانند. بعضیها، شرایط آب و هوایی سرد و طوفانی برای حفظ و نگهداری دست نوشته‌ها و برخی دیگر علت آنرا بی‌ثباتی اوضاع سیاسی و نظامی می‌دانند ولی علت اساسی را باید در ویژگی خاص شیوه تفکر هندی در راستای جاودان نگری آنان جستجو کرد.

بیگانگی با دنیای عینی طبیعی

فقدان مفهوم نظم در جهان عینی طبیعی

هندیها همانطور که بین «خود» فردی و «خود» دیگران فرق دقیقی نمی‌گذاشتند از تضاد بین «خود» با محیط طبیعی نیز آگاهی بسیار کمی داشتند. آنان در گذشته، مناطق سرزمین بومی خود را از ساکنانش جدا نمی‌دانستند، بطوریکه اسامی روستاها یا مناطق خود را با استفاده از شکل جمع اسم ساکنین توصیف می‌کردند. (۱) آنان از اینکه سرزمین خود را بصورت محیطی طبیعی جدا از ساکنانش نشان دهند متنفر بودند.

از آنجاییکه هندیها در ورای پدیده‌ها به وجود هستی کلی قائلند، به ناچیز انگاشتن تمایز دونوع وجود یعنی واقعیت کلی و چیزهایی که در جهان پدیداری وجود دارند تمایل نشان می‌دهند تا واقعی بودن آنها را همسان تلقی نکنند. گرایش دیگری نیز به کوچک شمردن اختلاف اموری که مستقیماً ادراک می‌شوند با اموری که بوسیله استنتاج و دیگر طرق ثانویه شناخت ادراک می‌گردند از خود نشان می‌دهند.

این گرایش فکری را می‌توان در صورت زبان شناختی آنان نیز مشاهده نمود.

برای مثال، در زبان سانسکریت هیچگونه «اضافه بیانی» وجود ندارد. این شکل، که اصطلاح دیگرش «اضافه وصفی» نامیده می‌شود، در زبان لاتین (بویژه در دوران بعدی و در زبان بومی و محلی) برای توصیف اسمی که موصوف آن واقع شده بکار می‌رود. همین حالت در زبانهای امروز غرب، زبان ژاپنی، تبتی و غیره مشاهده می‌شود. در حالی که در زبان سانسکریت، مفهوم خود را با استفاده از اسم بصورت بدل بیان می‌کنند (در صورتیکه در جایی به بیان توصیف خاصی نیاز باشد، از کلمه صرف نشدنی "Iti" به مفهوم «نامیده» استفاده می‌گردد. هنگامیکه دو اسم، مبین و عطف بیان، باهم بصورت بدل بیایند از لحاظ ترتیبی، تفاوت بسیار کمی خواهند داشت.

عبارت «الف» به صورت «ب» نیز در زبانهای هندی باستان وجود ندارد. عبارت دیگر آنها در زبان خود چیزی معادل «به عنوان» ندارند. برای بیان این اصطلاح از شکل بدلی بین (الف) و (ب) استفاده می‌شود. این اصطلاح را می‌توان به دو طریق تفسیر کرد یعنی «الف بعنوان ب» و «ب بعنوان الف». این پدیده زبان شناختی ظاهراً مربوط به همان بینش هندیهاست که همه چیز را کوچک و ناچیز می‌شمردند. (۲)

این خصوصیت هندیها در ساختار دستوری بصورت روشنتری نشان داده شده است. همانندی محتوا را که معمولاً در زبانهای دیگر با بند وابسته نشان می‌دهند در زبان سانسکریت بصورت عطف بیان کلمه‌ای که در بند اصلی آمده بیان می‌کنند برای اینکه از کاربرد بند وابسته اجتناب شود. هندیها دوست ندارند زمینه مستقیم تجربه را از محتوای فکری استوار بر آن جدا نمایند. آنان این دورا بگونه‌ای توصیف می‌کنند که گویی دارای ابعاد یکسانی هستند. جمله «تولد یک دختر بهتر است» بصورت کلمات زیر بیان می‌شود: «بهتر، یک دختر، متولد شود» بنابراین، تمایز بند اصلی و بند وابسته گاهی نامعلوم است. اصطلاح "iti" که معادل

کلمه «که» یا علامت نقل قول در جملاتی از قبیل «او گفت که...» یا «او گفت: ...» می‌باشد اغلب حذف می‌گردد. (۳) در این حالت، نقل قول یا بند وابسته را نمی‌توان از شکل دستوری آن تشخیص داد مگر اینکه معنای آنرا از محتوای جمله برداشت نماییم علاوه بر این، بند وابسته در یک جمله قبل یا بعد از بند اصلی می‌آید ولی برخلاف بیشتر زبانهای غربی هیچگاه در بین آن واقع نمی‌شود، (۴) این امر شاید به سبب اختلالی باشد که از قواعد سست نحو زبان سانسکریت ناشی می‌گردد.

هندیها در توصیف یک مفهوم، عقیده، اندیشه، منظور یا شک در مورد اشخاصی غیر از گوینده، بیان مستقیم را به بیان غیرمستقیم ترجیح می‌دهند. بیان غیرمستقیم در زبانهای هندی رشد خیلی کمی پیدا کرده است. در زبان سانسکریت این حالت بیشتر به مفعول غیرمستقیم و جمله پرسشی غیرمستقیم محدود می‌شود. چند مورد دیگر جملاتی هستند که با "yad" آغاز می‌شوند که نشان دهنده محتوا هستند، یعنی جملاتی که با "yad" شروع می‌شوند و برابر مصدر هستند و جمله‌های خبری که با "yad" یا "yatha" (۵) شروع می‌شوند. (۵)

تمایز بین «حالت اسنادی» و «حالت ربطی» که در زبان یونانی وجود داشت در زبان سانسکریت «ودا» همچنان حفظ شده ولی در زبان سانسکریت کلاسیک از بین رفته و با حالت اسنادی یکی شده است. یعنی کسانی که از زبان سانسکریت کلاسیک بطور مبهم استفاده می‌کردند همین مفهوم را در اصل به دو شکل مشخص از هم در نظر می‌گرفتند. (۶)

در زبانهای معاصر، حالات نظری را با تفسیر یک جمله بیان می‌کنند تا آنرا از توصیف موضوعات اصلی مشخص نمایند. در صورتیکه در زبان سانسکریت، هیچ تمایز نحوی مشخصی بین این دو وجود ندارد و همین محتوا را با جملات ساده و کوتاهتر بیان می‌کنند. (۷)

همین سبک فکری را در آثار گذشته زبان شناختی هندیها نیز می‌توان

مشاهده کرد. پژوهشهای آنها در زمینه آواشناسی و دستور زبان از نظر تحلیل دقیق و مفصل آنها نه فقط در مورد زبانهای ملل باستان بلکه حتی در جهان معاصر تا قرن نوزدهم هم بی نظیر است. با این وجود پژوهشهای زبان شناختی آنها در زمینه نحو نسبتاً ضعیف بوده است. دستور زبان هندی از نظر تحلیل ساختمان واژه بر زبان یونانی برتری دارد، در حالیکه دستور زبان یونانی که به روابط متقابل ترکیب واژه‌ها می‌پردازد از نظر نحوی بر دستور هندی برتری داشت. یونانیان که در زمینه آواشناسی به هیچ روی، رقیب هندیها بشمار نمی‌آمدند برتری بارزی در زمینه نحو از خود نشان دادند. علت عدم رشد نحو در هند را آزادی بی حد و حصر در ساختمان جملات سانسکریت فرض کرده‌اند. (۸) بدون شک، این علت اصلی بشمار می‌رود ولی با بررسی بیشتر می‌توان پی برد که هندیها می‌خواستند در مورد شناخت نظم در جهان عینی طبیعی بی‌اطلاع باشند.

هندیها بازهم به علت همین شیوه فکری که بین ادراکات مستقیم و روشن حاصل از اعضای حسی و دانش حاصله از تخیلات یا استنباط فرقی نمی‌گذاشتند، در مورد اصطلاحات مربوط به شناخت نظم در میان پدیده‌ها ضعیف بودند. روشنفکران و علما، توانایی غلبه بر این نقص را داشتند ولی مسلماً چنین گرایشی در میان مردم عادی وجود داشته است.

ابتدا اینکه بازهم این گرایش فکری را می‌توان در صورت زبانی هندیها دید. با توجه به مفهوم غربی از زبان، حتی اگر تغییری در حالت بین دو جمله مشاهده شود، هندیها به روشنی این دو جمله را بدون درج کلمه «اما» و امثال آن توضیح می‌دهند. مثلاً، جمله «بنابراین، آدم گنگ می‌تواند صحبت کند، اما نمی‌تواند بشنود» را با جمله زیر بیان می‌کنند: «پس فرد گنگ صحبت می‌کند، نمی‌شنود» (۹) از سوی دیگر، هندیها برای استنتاج از حروف ربط استفاده می‌کنند. از این حروف ربط حتی در مواردی استفاده می‌کنند که از نظر غربیها

ضرورتی به استفاده از آنها نیست (۱۰). از این نظر، هندیها بیشتر مانند ژاپنیها هستند. «اسپیر»^۱ این حالت را مطابق با گرایش دیالکتیکی هندیها می‌داند. اما ظاهراً این مسئله نشان دهنده درک نارسای آنها از رابطه زمینه‌ها و نتیجه در جمله‌های مرکب است هرچند تمایل شدیدی به جستجو و درک روابط منطقی و علت و معلولی پدیده‌ها دارند.

در مقایسه با غریبها که دسته‌بندی پدیده‌های گوناگون را مطابق درجه اهمیت آنها طبقه‌بندی می‌کند، هندیها درباره پدیده‌ها شرح کامل و دقیقی می‌دهند که فاقد نظم و ترتیب است. در «برهمانا» مفاهیم انتزاعی و موضوعات عینی دو کنار هم توصیف می‌شوند و گویا دارای بعد یکسانی هستند.

فقدان مفهوم نظم درخصوص دنیای عینی موجب شده هندیها در توضیح نمادهای اعداد، آنها را برای محاسبه در یک ردیف قرار دهند. مثلاً عدد «۱۶۳» معمولاً در نوشته‌های هند باستان بصورت (۳ ۶۰ ۱۰۰) ثبت شده است.

بطور کلی هندیها گرایش به این دارند که موضوعات مهم را بصورت ساده محاسبه نمایند. این امر شاید براساس همان گرایش فکری باشد. در سراسر «آرتاشاسترا» و «کاماسوترا» از این اصل استفاده شده است. در فلسفه مکاتب «سامکیا» و «نیایا»، اصول مهم فقط در یک خط محاسبه می‌شوند و اختلاف اندازه آن را هرگز نمی‌توان مشخص نمود. این گرایش در آیین بودا نیز شدید است. در آیین بودا آن دسته از اصول یا اصطلاحاتی که بصورت خطی در کنار هم قرار می‌گیرند «اصول منظم» نامیده می‌شوند.

از اینرو هندیها چون از راه شناخت نظم پدیده‌ها، علاقه‌ای به خلاصه کردن یا قاعده‌سازی از آنها را ندارند، همیشه از عبارتهای تکراری استفاده می‌کردند. تکرار ملال‌آور جملات مشابه در اوپانیشاده‌ها، متون بودایی، «جاین» و غیره دیده

می‌شود. (۱۱)

می‌گویند تکرار واژه‌های یکسان هر موضوع که موجب خستگی خواننده معاصر می‌شود، به منظور تقویت حافظه جهت بخاطر سپردن مطالب بوده است. چنانچه از آغاز برای توضیح موضوع از حروف استفاده می‌شد، این تکرار دیگر ارزشی نداشت. رشد و کاربرد ضعیف ضمائر در زبانهای هندی کهن دلیل محکم دیگر برای این تکرار است. در زبان سانسکریت یک اسم بارها تکرار می‌گردد در حالیکه در زبانهای کلاسیک غربی از ضمیر استفاده می‌شود. از سوی دیگر، هندیها گاهی از عبارتهای بی‌نهایت ساده‌ای استفاده می‌کردند. به گفته آنان، دلیل این امر نیز کمک به نوآموزان بوده تا محتوای تعلیمات را براحتی بخاطر آورند. اگر چنین باشد، احتمالاً تکرار جملاتی که دارای سبکی مشابه بودند برای حفظ خوانی استفاده می‌شده است. هرچند این توجیه نمی‌تواند در مورد عبارتهای تکراری در اوپانیشادها صادق باشد اما در مورد کلیه متون بودایی همانطور که «الدنبرگ» معتقد بود این امر احتمالاً به آن شیوه فکری هندیها مربوط می‌شود که برای شناخت نظم عینی طبیعت به جایگزین کردن کلمات تکراری متوسل می‌شد.

گرایش زبان شناختی دیگر هندیها که کم و بیش به این شیوه فکری مربوط می‌شود، استفاده زیاد از واژه‌های مترادف در بیان مفاهیم و عقاید بوده است. مردم چین باستان از گذشته‌های دور تاریخ به این امر توجه داشتند. «شیخ - تائو - آن» (قرن چهارم بعد از میلاد) به این واقعیت اشاره داشت که وقتی متون بودایی به زبان چینی ترجمه شد کلمات و عبارات تکراری به شکل ساده‌ای درآمد یا حذف گردید. و می‌گفتند: توضیحات متون مقدس بیگانه خیلی مفصل و جزء به جزء است. مثلاً، کلمات تحسین آمیز بدون درنظر گرفتن تأثیر ملال آور آن گاهی تا چهار بار تکرار شده‌اند. این تکرارها در ترجمه حاضر تماماً حذف شده‌اند. (۱۲)

زاینها هم گفته‌اند: هند، سرزمینی است که مردم آن علاقه دارند همه چیز را بطور

کامل و دقیق تشریح کنند. تکرار کلمات مترادف برای ابراز تحسین جزو آداب و رسوم آنهاست. مردم چین به سادگی کلام علاقه دارند و می‌کوشند از تکرار دوری کنند.

استفاده مکرر از واژه‌های ترکیبی در زبانهای هندی باستان و بویژه در زبان سانسکریت می‌تواند نشانه‌ای از ضعف هندیها درخصوص مفهوم نظم در میان پدیده‌ها یا عقاید گوناگون باشد. در «ریگ ودا» استفاده از واژه‌های بلند مرکب نسبتاً کم است. بعد از آن دوران، بسامد کاربرد آنها رفته رفته در طی زمان افزایش یافت. بویژه در اشعار سیک «کاویا» از ترکیبات خیلی بلند استقبال و استفاده می‌شد. همین گرایش را می‌توان در «ادبیات پراکریت» (۱۴) مشاهده نمود. در این مورد، درک رابطه کلمات یک کلمه مرکب بلند خیلی دشوار است. منظور اصلی این نوع مرکبها، ساخت عبارتی دقیق و معنا دار نیست، بلکه تأثیر عقیده‌ای ذهنی است که توسط هر کلمه یک به یک و به صورت پیوسته بیان می‌شود. البته این امر غالباً سبب می‌شود در یک کلمه مرکب، تفسیرهای زیادی شده و معنی را مبهم و درک آن را دشوارتر نماید. (زبان سانسکریت از این نظر شبیه زبان چینی است). بنابراین، هندیها، گاهی سعی می‌کردند تا حد ممکن از کاربرد کلمات مرکب در آثار علمی و بویژه در نثر جلوگیری نمایند. در زبانهای بومی هند باستان نیز از کاربرد کلمات مرکب دوری می‌شد. در حال حاضر نیز بعنوان یک اصل استفاده از کلمات مرکب در زبان سانسکریت بیشتر از زبانهای کلاسیک غربی است. مطلب زیر را بعنوان نمونه می‌آوریم.

سکه‌های پادشاهان «پارتی» که قبل از دوران مسیحیت بر شمال غربی هند حکومت می‌کردند حاوی عبارت مشترکی به دو زبان یونانی و «پراکریت» هندی است که در دو طرف سکه‌ها نقش بسته است کلماتی مانند: «برادر پادشاه» و «شاه شاهان» در زبان یونانی بصورت جداگانه نگاشته شده‌اند در صورتیکه در زبان

هندی به شکل جملات مرکب باهم ترکیب شده‌اند. (۱۵)

همین گرایش را بطور آشکاری می‌توان در آثار معروفی چون «حماسه‌ها» مشاهده کرد. مثلاً در «باگاواد گیتا» که مشهورترین اثر دینی هند بشمار می‌آید، بسیاری از این نمونه‌ها را می‌توان یافت. هرچند تعداد کلمات مرکب در مقایسه کمترند.

در بخش اشعار «گاتا»، متون بودایی باستان، عبارتها بیشتر ساده‌اند و هیچگونه پیچیدگی و کلمات مرکب مصنوعی‌انطور که در ادبیات بعد از آن وجود دارد یافت نمی‌شود. با این وجود، در مقایسه با زبان لاتین و زبانهای دیگر غربی، کاربرد برخی ترکیبات بلند را می‌تواند دید.

از همه چشمگیرتر، عبارت ترکیبی «باهووریهی»^۱ (ترکیب ملکی) در زبان سانسکریت است که بسیار پیشرفته بوده و بارها بکار رفته است. این نوع واژه ترکیبی هنگام ترجمه به زبانهای کلاسیک غربی به یک جمله طولانی نیاز دارد. بعضی جملات که دارای ترکیبات «باهووریهی» هستند در ترجمه نیاز به حملاتی با ساختار کاملاً متفاوتی دارند.

وقتی که در زبانهای جدید غربی به بند وابسته نیاز باشد یا در مورد زبانهای کلاسیک غربی به «مطلق» احتیاج باشد، زبان سانسکریت آنرا غالباً در قالب کلمه مرکب بیان می‌کند. گاهی دو نظریه متضاد در یک کلمه مرکب باهم قابل جمعند. ذکر پی در پی عقیده‌های گوناگون احساس برانگیز در یک کلمه مرکب طولانی، میدان وسیعی را برای تاخت و تاز تخیلات واهی فراهم می‌آورد. بنابراین، ترکیبات هندی را نمی‌توان بدون از دست دادن تأثیر سبکی آن به زبانهای ژاپنی یا غربی ترجمه نمود. «الدبرگ» در این خصوص چنین گفته است: «چون قدرت تأثیر گذاری زبان ما از نظر ترکیبی کمتر از زبان هندیهاست، گاهی مجبور می‌شویم

یک واژه هندی را با چندین واژه در زبان خود جایگزین کنیم که اثر نهایی را ضعیف می‌سازد. (۱۶)

ایهام در معنی یک کلمه نیز ناشی از حذف هجاهای یک کلمه در زبانهای «پراکرتی باستان» است. مخصوصاً بین دو مصوت، صامتهای تک غالباً حذف می‌شوند. این گرایش فکری موجب آشفتگی در معنای عبارتهای اشعار غنایی «ماهارا شتریایی» باستان می‌شود. برای مثال، واژه "kai" ی ماهارا شتریایی معادل واژه‌های «کاتی» (مقداری - تعدادی)، «کاوی» (شاعر) و «کایی» (میمون) در زبان سانسکریت است. در مورد واژه "uaa" (= udaka در سانسکریت)، فقط مصوتها حفظ شده‌اند. اینگونه حذفها احتمالاً به این علت بود که صامتهای هندی مانند صامتهای زبانهای غربی قوی تلفظ نمی‌شوند. (۱۷) حذف صامتها در تلفظ یک حالت مؤنث به زبانهای «پراکرتی» می‌دهد چنان که در مورد هندیان باستان دیده شده و مشخص گردیده است. (۱۸) این حالت ممکن است با روند حالت مونث که عموماً در شیوه‌های فکری هند دیده می‌شود یکی باشد. زبان پراکرتی در اصل، هندی خالص است. در مقابل، زبان سانسکریت در اصل از زبان «هند و اروپایی» نشئت گرفته است.

زبانهای امروز غربی در بیان دقیق نظم و ترتیب در جهان عینی از طریق صورتهای زبان شناختی بسیار پیشرفته‌تر از زبان سانسکریت و زبانهای کلاسیک غربی می‌باشند. در خصوص عبارتهای گزاره‌ای در زبانهای سانسکریت و کلاسیک غربی هیچ تمایزی بین نهاد و گزاره در شکل دستوری آنها وجود ندارد، در حالیکه در زبان امروز غربی چنین چیزی وجود دارد. مثلاً در جملاتی مانند «کوهها مرتفع هستند»، «درختان سبزند» و غیره، صفت گزاره‌ای با نهاد از نظر جنس، تعداد و حالت در زبان یونانی و لاتین هماهنگی دارد همانظوری که همین حالت در مورد زبانهای سانسکریت و دیگر زبانهای هند باستان نیز صادق است.

در این زبانها، آگاهی از همگونی یا یکی شدن دو مفهومی که در نهاد و گزاره وجود دارد خیلی برجسته و مهم است. از سوی دیگر، در زبانهای امروز، صفت گزاره‌ای اصلاً صرف نمی‌شود (این درختان سبزند، این درخت سبز است) این امر نشان می‌دهد که در زبانهای معاصر غربی، نهاد و گزاره از نظر نقشی که دارند بصورت جدا از هم بیان می‌شوند، هرچند هماهنگی هردو قسمت را در حکم نیز در نظر دارند.

گرایش هندی به جدا شدن از دنیای طبیعی و زندگی در جهان تفکر نیز هنر او را مشخص می‌کند. «کومارا-سوا» می‌گوید: هنرمندان هندی برای ساختن مجسمه اصلاً از مدل استفاده نمی‌کردند بلکه از تخیلات خود کمک می‌گرفتند. این روش که بی‌شک ابتدا بصورت ناخواسته و ناهوشیارانه پذیرفته شد، بعدها در متنی موسوم به «شوکرانیتی شاسترا» (۱۹) با قواعدی اعتبار پیدا کرد. در واقع، مجسمه‌های باستان چنانکه در «سانچی» (قرن سوم تا دوم قبل از میلاد) دیده می‌شوند نسبتاً واقع بینانه و حسی هستند، ولی ویژگی هنرهای دیگر با گذشت زمان به تدریج حالت خیالی پیدا کرد.

تخیلی که قانون طبیعت را نادیده می‌انگارد

گرایشی در میان هندیها وجود دارد که بطور کلی عاری از مفهوم نظم عینی ادراک پذیر می‌باشد. آنان با این گرایش فکری نمی‌توانند بین واقعیت و آرمانها یا بین واقعیت و تخیل با اوهام تمایز دقیقی قائل شوند. «اگر جایی باشد که رویاهای وجود ایده آل؛ که از دوران نخستین مورد علاقه بشر بوده؛ بتواند در آن تحقق یابد، آنجا همان هند است» (۲۰)

به عقیده بسیاری از غربیها، خداوند در اوج ملکوت است، در حالیکه به نظر

چینیها، ملکوت درست بر فراز زمین می‌باشد. البته بوداییان هندی به بوداهای گذشته، حال، و آینده، اعتقاد دارند که در گوشه و کنار این عالم زندگی می‌کنند و شامل دنیاهایی در این کره خاکی است. برخلاف تخیل گروههای نژادی که الوهیت را در محدوده جهان عینی می‌فهمند، تخیلات هندیها از مرزهای مفاهیم جهان معمول فراتر می‌رود.

نمونه افراطی تخیل هندیها را می‌توان در برداشت آنها از اعداد مشاهده کرد. زمان خیلی طولانی را یک «کالپا» (عصر) می‌نامند، که تصور آن از توانایی ما خارج است. می‌گویند اگر انسانی که عمر طولانی دارد با پارچه‌ای نرم، کوهی به اندازه سه هزار مایل مربع را در هر صدسال یکبار بساید تا کوه کاملاً با زمین صاف گردد، باز هم یک کالپا نمی‌شود. یا اگر قرار بود مردی در هر صدسال یک تخم خشخاش از میان دانه‌هایی که قلعه بزرگی (به ابعاد چهل یوجانای مربع) را انباشته کرده بردارد در آن صورت با تمام شدن دانه‌های داخل قلعه باز هم یک کالپا نمی‌گردد. (۲۱) و از ریاضتی می‌گویند که اگر کسی بخواهد به مقام بودا دست یابد مدت [۳(۱۰)]^۴ کالپا طول خواهد کشید. (۲۲) از سوی دیگر تصور می‌کنند «کشانا» (واحد کوتاهی از زمان) نیز چندین بار به واحدهای کوچکتر تقسیم می‌شود.

خصوصیات تصورات بسیار غنی و پرتخیل شیوه فکری هندیها موجب می‌شود که آنان محدودیتهای معمول امکانات مادی اشیاء را در فضا و زمان نادیده بگیرند. این گرایش بویژه در متون «ماهایانا» و «پوران»ها کاملاً آشکارست. بنابه روایات «ویمالاکرتی» در «ویمالاکرتی نیردشا» با کمک نیروی فوق طبیعت خود (سی و دو هزار) راهب را در اتاق کوچک خود جای داده است. زمانی هنگامی که بودا «شاکيامونی» مشغول وعظ «سادرماپونداریکا» (سوترای لوتوس) در کوه «گرد راکوتا» بوده می‌گویند برجی به ارتفاع پانصد «یوجانا» و باقاعده (۲۵۰)

یوجانای مربع که گوهرنشان بود و دارای آثار مقدس به جای مانده از تمام «تاناگاتا پرابوتا» بود ناگهان از دل زمین سربرآورد و صداهایی که مشغول ستایش خطبه «شاکيامونی» و پذیرفتن اقتدار «سadarماپونداریکا» بودند شنیده می‌شد. در ارتباط با این تخیلات، هندیها به تضادهایی که این توصیفات وهم‌آمیز زمان و فضا را مشخص می‌کرد توجهی نمی‌کردند. آنان اعتنایی به قوانین طبیعت نمی‌کردند و در این مورد بی‌توجه و آسوده خاطر بودند. در هر سرزمینی، اسطوره‌های متضاد با قوانین طبیعی زمان و فضا، یک واقعیت عادی تلقی می‌گردد، البته این حالت هندیها بی‌نظیر است. آنها اعداد بزرگی چون میلیون و بیلیون را به راحتی چنین بیان می‌کنند «به اندازه شنهای رودخانه گنگ و غیره». بنابراین اندیشه هندی از قلمرو تخیلات فراتر خواهد رفت و موجب از بین رفتن تواناییهای عادی زبان می‌گردد.

در میان متون مقدس هندو، رساله‌های «پورانها»ها از تخیل غنی و خاصی برخوردارند. برای مثال، افسانه نیروی معجزه‌گر کودکی بنام «کرشنا» را اساساً هندی می‌دانند. تمام داستان آکنده از تخیلات است و چهره اسطوره‌ای «کرشنا» در آن با ارزشهایی توصیف شده که خارج از تصورات بیشتر مردم است. این اسطوره دقیقاً مطابق فضای فکری خلق شده در نقاشیها و مجسمه‌های هندی است که انسان با دیدن آن از نحوه ترسیم حالت‌های تخیلی و غیرواقعی آن دچار حیرت می‌شود. پندارهای غنی و حسی که خاص هندیها است از این اسطوره جلوه‌گر می‌شود و موجب شگفتی و حیرت زیادی می‌گردد.

اینگونه تخیلات بی‌حد و حصر غالباً واقعیت‌های تاریخی را نابود می‌کند. «ای سینارت»^۱ هندشناس نامدار فرانسوی، معتقد بود زندگی‌نامه بودا چیزی جز نوعی اسطوره خورشیدی نبوده است. توضیحات او تفاوت اندیشه تخیل‌آمیز هندیها و

ویژگی واقع‌گرا تر غربیها را نشان می‌دهد. اشتیاق و آفری که هندیها به قوه خیال داشتند سبب شد توسعه علوم طبیعی در هند از حرکت بازایستد. حتی علم شیمی که می‌گویند ابتدا در هند پدید آمده، ناگزیر بنوعی جادوگری تبدیل شد.

بعلاوه هندیها هرگز برای متوقف کردن رشد بی‌رویه تخیلات خود تلاشی آگاهانه نکردند. آنان بیش از حد حساسند. آنها بی‌درنگ به تمام انگیزه‌ها یا تأثیرات واقعی یا خیالی بیگانگان واکنش نشان می‌دهند و به خیالیافی می‌پردازند. آنها در برابر این انگیزه‌ها یا تأثیرات کاملاً حالت انفعالی دارند و هرگز نمی‌کوشند اراده خود را نیز در نظر بگیرند.

باتوجه به این ویژگی شیوه فکری هندیها «رومن رولان» زمانی گفته بود: «واقع‌گرایی غربی را با «پندار گرایی» هند مقایسه نکنید». دنیوی واقع‌گرایی وجود دارد. آنها به راحتی نمی‌توانند با هر نظریه انتزاعی راضی شوند. و از طریق لذت جسمانی و جاذبه جنسی به واقعیت دست می‌یابند. (۲۳)

یک آزاداندیش برجسته بنام «تومیناگا-ناکاموتو» در دوران فنودالی سالهای (۱۷۱۵ تا ۱۷۴۶) از این ویژگی تفکر هندی با اصطلاح "gen" یا «مابوروشی» (ژاپنی) = مایا به معنی «پندار و توهم» یاد می‌کند و می‌گوید: هندیها بنابه عادت، شیفته پندار و تخیل هستند که این خصوصیت را می‌توان با علاقه‌ای که چینها به "wen" یا «فرهنگ» دارند مقایسه کرد. کسیکه می‌خواهد مکتبی را تأسیس کند و تعلیم دهد باید از راه و روش آن پیروی کند که بدون آن قادر به جلب اعتماد توده‌ها نخواهد بود. (۲۴) بازهم اظهار می‌کند که دانش هندیها در پویش توهمات است که بدون آن مردم از آنها پیروی نخواهند کرد. (۲۵) بسیاری از داستانهای باور نکردنی متون بودایی بعنوان وسیله‌ای احساس برانگیز جهت روشنگری توده‌ها طرح شده‌اند. (۲۶)

او جملات زیر را بعنوان کلماتی از یک شخصیت نجیب و محترم نقل می‌کند:

«آیین بودا با سحر و جادو مشخص می‌شود و این همان «ایزونا»ی ژاپن امروز است. هندیها به آن عشق می‌ورزند و چنانچه در وعظ و خطابه از این ویژگی استفاده نکنند طرفدارانی نخواهند داشت.» بنابراین «شاکيامونی» باید جادوگر بزرگی بوده باشد. هدف او از شش سال ریاضت در کوهستان، یاد گرفتن جادوگری بود. منظور از نیروهای فوق طبیعت که در اینگونه متون آمده همان جادوگری می‌باشد. مثلاً حالات مربوط به تجلی سه هزار جهان که آفریده نورست و از میان ابروان پدید آمده‌اند یا متجلی شدن الهه‌ای که «شاری پوترا» را به شکل یک زن مسخ نمود، چیزی جز تفسیر نیروهای جادویی در قلمرو وهم نیست. بعلاوه، اصول تناسخ، علیت اخلاقی، داستانهایی از وقایع شگفت انگیز در زندگی مردمان گذشته و دیگر داستانهای عجیب، وسیله‌ای برای معتقد نمودن مردم به مرام و عقیده جدید بود. این شیوه تعلیم هندیهاست، ولی الزاماً شیوه ژاپنها نیست. (۲۷) اگر قرار باشد از این دیدگاه پیروی نمائیم نظریه بهشت و جهنم چیزی جز وسیله تبلیغ آیین بودا نیست. (۲۸) «تومیناگا» با انتقاد از این نظریه می‌گوید: برخلاف عقیده علمای ارجمند، «آبی جنیا» با «ایزونا» فرق دارد. «ایزونا» صرفاً مربوط به یک روش می‌شود، در حالیکه «آبی جنیا» حاصل اعمال سخت مذهبی است. با این وجود، سخنان او معقول است. با این حساب تومیناگو معتقد بود که نیروی معجزه‌گر در واقع با ریاضت بدست می‌آید و تنها این جنبه است که ویژگی بودیسم هندی را آشکار می‌سازد. چنانچه بخواهیم در این زمینه دیدگاههای بوداییان را بررسی نماییم، مثلاً، با این سخن «ناگارجونا» روبرو می‌شویم: مرد بدسرشتی وجود دارد که حسود است و با تهمت می‌گوید «حکمت بودا بر عالم فانی احاطه ندارد، او با کمک سحر و جادو جهان را به بیراهه می‌کشد». بودا نیروی بیکران الهی و حکمت بی‌انتهای متجلی ساختن انسان را از بی‌شرافتی و خودمداری نجات دهد. (۲۹) «ناگارجونا» سپس می‌افزاید: «پرنده

بدون بال نمی‌تواند پرواز کند». همینطور، «بودیساتوا»‌هایی که نیروی معجزه‌گر آنها کامل نشده نمی‌توانند مردم را هدایت کنند. (۳۰) از اینرو، خود «ناگارجونا» چنین عقیده داشت که «بودا»‌ها و «بودیساتوا»‌ها واقعاً از استعداد‌های معجزه‌آسایی برخوردار بودند که از قدرت گمراهان برتر بود.

این شیوه فکری بطور طبیعی با واکنشی روبرو گردید. مادی‌گرایان هند با اصول نیروی معجزه‌گر شدیداً مخالفت می‌کردند، در حالیکه فلاسفه طبیعی نسبت به آن کاملاً بی‌توجه بودند.

اسطوره‌ها و افسانه‌های وهم‌آلود هندی مورد پذیرش یونانیان واقع نشد. سفیر سوریه (مگاستنس) در هند که در سال سیصد قبل از میلاد به دربار امپراتور هند (کاندرا گوپتا) رفته بود، گزارشات خود را در کتاب (ta Indika) ثبت کرده است. این گزارشها براساس تجربیات خود اوست و قسمتهایی از این کتاب تا امروز حفظ شده است. بخشهای بجا مانده امروزه در تحقیقات هندشناسی قدیم بسیار ارزشمندست زیرا بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌های رایج آنزمان را ثبت کرده است. پژوهشهای جدید نشان می‌دهد که این اسطوره‌ها و افسانه‌ها آنهایی هستند که شرح آن در «مهاباراتا» و ادبیات «پورانا» آمده است. (۳۱) هرچند در آن زمان یونانیانی که گزارش وی را خوانده بودند به هیچوجه آنها را باور نکردند. (۳۲) مورخی بنام «استرابو» نه تنها گزارش او، بلکه توضیحاتی را نیز که توسط «دیماکوس»، «اُنسیکریتوس»، «نیرکوس» و دیگران داده شده بود بعنوان مطالبی غیرواقعی به نقد کشید. (۳۳) یونانیها فکر می‌کردند اساطیر و افسانه‌های هندی واقعاً خیالی‌اند.

همین انتقادات را اروپاییان معاصر نیز کرده‌اند. هگل گفته: «شواهد حسی ارزشی ندارند چون از نظر هندیها، شناخت حسی وجود ندارد. همه چیز در تصویرهای خیالی و وهم‌انگیز، شکلی دوباره به خود می‌گیرد و رویاها همچون

حقیقت و واقعیت تلقی می‌گردد. (۳۴) «کرن» بودیسم شناس مشهور، معتقد بود وقتی که یک هندی در تأملات خود تصویری خیالی را تصور می‌کند در ظاهر قدرت متمایز بین این تصویر خیالی و پدیده‌های جهان عینی را از دست می‌دهد. بوداییان آرمان گرا هستند، آنها بین واقعتهای پدیداری مبتنی بر مشاهده و نتایج تخیل تمایز دقیقی نمی‌بینند... جهان از طریق تفکر پدید می‌آید. (۳۵) تعمیم شیوه فکری بودایی به این شکل ممکن است خطرناک باشد ولی در حقیقت چنین گرایشی در میان برخی از بوداییان وجود داشته است.

در میان پیروان بعدی ودانتا، مکتبی پدید آمد که عقیده داشت با نفوذ به قلمرو نامتمایزها از طریق تفکر و مراقبه، می‌توان جهان مادی را از میان برداشت. چیزیکه آنها به آن اعتقاد داشتند «طریق‌رهایی» بود. این نظریه «یراپانیکا-ویلیاوادا»، یعنی نظریه ناپدید شدن پدیده‌ها نامیده می‌شود. در اوپانیشادها دستور مؤکد این است که: «آتمن را باید اینگونه تصور کرد». این فرمانی است برای ناپدید ساختن قلمرو جهان ماده، بعبارت دیگر دوگانگی که از واقعیتی جدا و مخالف جهان پدیداری استنباط می‌شود در راه تحقق حقیقت مانعی ایجاد می‌کند، بنابراین نجات و رستگاری تنها پس از نابود کردن این مانع تحقق پیدا می‌کند. این نظریه را در آثار بعدی ودانتا غالباً غیررسمی تلقی می‌کنند. «شامکارا» نیز آنرا انکار کرده است. (۳۶) انتقاد وی به شرح زیر است: «محو تمام پدیده‌ها اگر به معنی نیستی جهان طبیعی باشد و این نابودی شامل پندار که محصول جهل ماست نیز باشد سخنی بیهوده و پوچ است و موضوعی نیست که با یک «فرمان» تحقق یابد بلکه تنها از طریق «شناخت» عملی می‌شود. البته، مقصود واقعی کسانیکه به این نظریه اعتقاد داشتند، فرمان دادن به مجموعه‌ای از «نبایدها» بود و کمک کردن به انسان برای فهم این نکته که آتمن عاری از صفات انسانی است. مثلاً متون مقدس اینطور دستور می‌دهد که: «آتمن را مثل «الف» تصور

کنید، آتمن را مثل «ب» تصور کنید و غیره. در اینصورت با تصور آتمن به شکل «الف»، آتمن بصورت «ب» نفی می‌گردد. و همینطور، با درک آتمن بصورت «ب»، آتمن به صورت «الف» نفی می‌شود، و غیره. همانطور که می‌توان مشاهده کرد نظریه‌ای که در اینجا مطرح شده کم و بیش شبیه نظریه «شامکارا» است. (۳۷) البته تمام هندیها از روی نیاز به این دیدگاه معتقد بودند ولی این امر روشن می‌سازد که هندیها بانفوذ خود، الگویی فکری پایه‌گذاری کرده‌اند که می‌توان آنرا یکی از ویژگیهای شیوه فکری آنها دانست.

الگوی فکری از نظر روشنی و امید بخشیدن به انسانهای گرفتار تاریکی، اهمیت دارد اما چون این افراد فرق واقعیت و کمال مطلوب را نمی‌فهمند از نیروی شناخت عقل و کنترل جزئیات واقعیت محرومند. هندیها علاقه بی‌پایانی به لذت و سود داشتند اما هیچگاه نظام اقتصاد سرمایه‌داری را بوجود نیاوردند. علاقه بی‌پایان به سود و منفعت الزاماً به معنای سرمایه‌داری نیست، و روح آنها نیز با یکدیگر متفاوت است. برعکس، سرمایه‌داری آنان مستلزم از بین بردن انگیزه‌های نامعقول اقتصادی است، یا دست کم می‌خواهد این انگیزه‌ها را تحت کنترل خود درآورد. (۳۸) البته، تنها هندیها نبودند که فاقد بنیاد منطقی سرمایه‌داری بودند، بلکه می‌توان استدلال نمود که هندیها زیاد به کنترل نمودن مسائلی که مانع پیشرفت سرمایه‌داری آنها شده بود فکر نمی‌کردند.

هند معاصر و غرب نه تنها از نظر نظامهای اجتماعی و اقتصادی، تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارند بلکه در سده‌های میانه هم از نظر شیوه‌های فکری باهم فرق داشته‌اند. حتی علمای اسکولاستیک اروپا که از نظر مردم امروز درباره مسائل نامفهوم و ملال‌آور موشکافانه بحث می‌کردند، در رابطه با حکومت و جامعه با مسائل مربوط به «کنترل» سر و کار داشتند (مانند توماس آکویناس). از سوی دیگر، گرچه علمای بودایی گذشته‌گرا در هند قرون میانه نیز درباره بسیاری از

مسائل پیچیده به بحث می‌پرداختند، چنان که در ادبیات «آبی دارما» دیده می‌شود، ولی خود را زیاد به مسائل حکومت یا ساختار اجتماعی سرگرم نمی‌کردند. البته، آنها سرگرم بحثهای طولانی مربوط به پرورش فکر و تخیلات محض می‌شدند. بودیسم «هینایانا» و «ماهایانا» هر دو بطور مفصل درباره مسائل مربوط به تولد مجدد انسان در مسیری دایره‌وار که برای رهایی باید امور خاصی را انجام دهد، بحث می‌کردند. انسان احساس می‌کند کسانیکه در نقل این جریان اغراق کرده‌اند باید در دنیایی کاملاً متفاوت با شرایط ما زندگی کرده باشند.

در این باره ممکن است اعتراضهایی بکنند مبنی بر اینکه بودیسم «ماهایانا» تا حد زیادی به مسئله حکومت توجه کرده است. (۳۹) البته باید توجه داشت که «ماهایانا» را نمی‌توان نماینده افکار تمام هندیها تلقی کرد. این آیین تنها یکی از جنبه‌های خاص تفکر هندی را آشکار می‌سازد. طبقه حاکم هند از بودیسم گذشته گرای سنتی حمایت می‌کرد و مفهوم حکومت بودیسم ماهایانا چیزی جز یک واکنش مخالف را آشکار نمی‌کرد. اندیشه واقع‌گرایانه درباره حکومت توسط برهنه‌های دنیازده‌تر مورد بحث قرار می‌گرفت در حالیکه مذاهب وارسته‌تر بودیسم و آیین «جاین» میل به گریز از مسائل دنیوی داشتند.

گرایش به افراط و تفریط

تخیل هندیها به محدودیتهای طبیعی زمان و فضا توجهی ندارد، آزاد، بیکران، بی‌حد و مرز است و اغلب به افراط و تفریط میل می‌کند. و همانطور که در بسیاری موارد، تمایز دقیق واقعیتها و رؤیایها را تشخیص نمی‌دهند، در نتیجه، در متن واقعیت نیز به جستجوی رؤیا می‌پردازند. اجازه دهید این گرایش افراط و تفریط در رفتار آنها را نشان دهیم یک لذت‌گرای هندی، روح و جسم کامل خود را در

لذت‌جویی غرق می‌کند. و یک مرتاض هندی، زندگی خود را با ریاضت‌های شدید در جنگلها سپری می‌کند. (۴۰) پیروی بوداییان از «راه میانه» یعنی راهی غیر از لذت‌جویی و پرهیز از «به بلا افکندن خود» موردی استثنایی در ادیان هندی به حساب می‌آید. (۴۱)

سنت گراهای افراطی، راهبان «جاین» را «دیگامبارا» می‌نامیدند. آنها در میان مردم کاملاً عریان ظاهر می‌شدند یا بعبارت دیگر «ملبس به فضا» بودند. آنها می‌گفتند: «جسم ما پوششی از آتمن است. جامه‌ها، پوشش‌های بیرونی آتمن مخفی هستند. برای کم کردن پوشش‌های آتمن هیچ جامه‌ای به تن نمی‌کنیم» (۴۲) پیروان «جاین» راهبی را که جان خود را در اثر روزه نگاه داشتن از دست می‌داد بعنوان بافضیلت‌ترین استاد تمجید می‌کردند. یکی از کتب مقدس آنها، درباره چگونگی جان سپردن قدیسین در اثر گرسنگی شرح مفصلی دارد. (۴۳)

یونانیان ارزش زیادی برای رعایت حد اعتدال قائل بودند. آنها اغلب سخن قصار «سولون» را نقل می‌کردند که «هیچ چیز را نباید زیاده از حد انجام داد». در چین نیز «راه میانه» یکی از فضائل اصلی در علم اخلاق به حساب می‌آید. اما هندیها میل به افراط و تفریط دارند. نظریه «حد میانه طلایی» به جز حمایت بوداییان از راه معتدل، در این مرز و بوم رشدی نکرد.

بعلت این ویژگی فکری، هندیها به ایده‌آل نشان دادن و تقدس بخشیدن به مردان بزرگ تاریخ خود تمایل دارند. این مسئله درست نقطه مقابل گرایش غربیها در اجتناب از تکریم بی‌اندازه قهرمانان بزرگ است. در هند هم مانند کشورهای دیگر، زندگینامه‌های بسیاری درباره مردان بزرگ وجود دارد. بویژه درباره قدیسین، شرح حال و حکایات فراوانی وجود دارد. داستانهایی که شرح آن در این کتابها آمده خیلی مهیج و خیالی است. آنها بیشتر افسانه هستند تا داستان زندگی قهرمانان. ابتدا، داستانهای «کرشنا» در مورد تولد، دوران کودکی،

ماجرای عاشقانه، جنگها و پیروزیهای این قهرمان به شیوه واقعی تشریح شده بود. اما با گذشت زمان بتدریج دستخوش اغراق گردید تا سرانجام حالت مقدس بخود گرفت و معبود واقع شد.

میل به اسطوره و شعر

هندیها علاقه زیادی به اسطوره‌ها و صورتهای بیانی منظوم دارند. این تمایل نتیجه طبیعی گرایش آنها به ایده آل کردن مراحل واقعی زندگی انسان است. هندیها می‌کوشند با تأمل و اندیشه در جزئیات دشوار واقعیت و با بینشی مستقل، به این امور واقعی زیبایی بخشند.

هندیها از زمان «ریگ ودا» تاکنون که بیش از سه هزار سال می‌گذرد، هیچگاه از خلق اسطوره‌های نو باز نایستاده‌اند. از اینرو، بسیاری از اسطوره‌هایی که پدید آمده، از منبعی واحد سرچشمه می‌گیرد. خدایان حماسه‌های «مهاباراتا» و «رامایانا» همان خدایان وداها هستند. افسانه‌های حماسه‌ها خود به خود در «پوران»ها همگونی یافته‌اند و افسانه‌هایی که در دوران معاصر بوجود آمده‌اند براساس اسطوره‌هایی که به این شکل انتقال یافته استوارند. هندیها همواره به اسطوره‌های دوران کهن با شکیبایی نگریسته‌اند. گاهی اسطوره‌هایی که منشأ قدیمی‌تر دارند در تعارض با اسطوره‌های هندیها قرار می‌گیرند ولی حتی در این حالت نیز این اسطوره‌ها را در نظام اسطوره شناختی خود جای داده‌اند.

چنینها از نظر پیشرفت اساطیری خیلی محدودترند، در صورتیکه به لحاظ آثار تاریخی پیروزیهای چشمگیری بدست آورده‌اند. درمقابل، هندیها اسطوره‌های فراوانی خلق کرده و اسناد و مدارک تاریخی آنها بسیار محدودست. کتابهای تاریخ و زندگینامه‌هایی که در هند نگاشته شده تماماً با مفاهیم اسطوره شناختی آراسته

شده‌اند. در آثار هندیها، تشخیص واقعیت‌های تاریخی از مسائل و مطالب خیالی دشوار است.

حتی در خطابه‌های فلسفی، از توضیحات و استعارات اسطوره‌ای تاحد زیادی استفاده شده است. حکمای هندی در محافل علمی خود از قواعد مربوط به استدلال منطقی و متافیزیکی استفاده می‌کنند. ولی برای این که شناخت بهتری از نظریه‌های خود به مردم عادی بدهند، از طرز بیان اساطیری کمک می‌گیرند. حکمای اوپانیشادها از این وسیله تعلیمی بهره می‌بردند. مثلاً «اودالاکا-آرونی»، رابطه وجود غایی (به اصطلاح او «هستی») و سایر موجودات را با استفاده از حکایات گوناگون تفسیر می‌کند. (۴۴)

یونانیها متوجه شیفتگی هندیها نسبت به اسطوره و شعر شده بودند، «مگاستنس» بیان تفسیر گونه‌ای کرده که: «... برهنها نیز مانند افلاطون مسائل فلسفی مثل بقای روح یا روز حساب پس از مرگ را با بافت اسطوره درهم می‌آمیزند.» (۴۵) از اینرو، مگاستنس بین تفسیر مجازی مسائل فلسفی «اوپانیشاد»ها و نظریات افلاطون به شباهتها و نکات مشترکی دست یافت.

حماسه‌ها، «پوران»ها و متون بوداییان «ماهایانا» تماماً برای تبیین اصول و عقاید خود به حکایات رو آورده‌اند. «سوترای لوتوس»، سلطان سوترها نام گرفته و در واقع نمونه متن «ماهایانا» است. نمی‌دانیم اگر عناصر حکایت و داستان را که حکایتگر مبدأ گذشته رویدادهای حاضر است از این سوترها حذف کنیم چه چیزی باقی می‌ماند. از نظر فلاسفه هند، در تفسیر افکار حتی موقعی که بحث و جدل خود را هماهنگ با قواعد استدلال منطقی پیگیری می‌کنیم از آوردن حکایت اخلاقی و توجیه مستدل ناگزیریم.

هندیها مردم شعر دوستی هستند. از دوران باستان، بسیاری از اشعاری که از نظر هنری در سطح بالایی قرار داشتند در کشور هند به نظم درآمده‌اند. علاوه بر

آن، آثار بزرگی در زمینه‌های مختلف دینی، فلسفه، سیاست، حقوق، اقتصاد، ریاضیات و دیگر علوم بصورت شعر نگاشته شده‌اند. هندیها از قدیم ترجیح می‌دادند عمل شمارش را نه با کمک اعداد بلکه با استفاده از اسامی یعنی اسامی عام انجام دهند. برای مثال، «کره ماه» یا «کره زمین» به جای عدد «یک» و «چشمها» یا «بالها» به جای «دو» استفاده می‌شوند. این نحوه شمردن بتدریج به شکل خیلی پیچیده‌ای درآمده است. در بعضی موارد افراطی، برای نشان دادن یک عدد خاص با کمک اسامی گوناگون از چهل یا پنجاه طریق استفاده می‌کنند. جالب است که آنها این روش را صرفاً برای رفع نیاز نسبت به واژگانی غنی جهت قافیه سازی در ادبیات خود اختیار کرده‌اند. این یقیناً یکی از نتایج هندیها به صورتهای منظوم حتی در آثار علمی خود می‌باشد.

هندیها علاقه زیادی به خواندن شعر دارند. هم اینک در بسیاری از نقاط هند، انجمنهای شعری بسیاری وجود دارد که در آنجا بسیاری از شعرا جمع می‌شوند تا اشعار خود را برای شنوندگان مشتاق بخوانند. یکی از ویژگیهای عمومی مجلات ادواری امروز هند، اختصاص صفحات زیادی به شعر است.

هندیها از نظر شیوه فکری اشتراک زیادی با رمانتیکهای غربی دارند. مثلاً نسبت به وجود نامحدود، دست نیافتنی و فوق طبیعت علاقه مبهم و نامشخصی دارند. بنابراین طبیعی است که بسیاری از اندیشمندان رومانتیک غرب به اندیشه هندی علاقه پیدا کردند و در معرفی این تفکر نو به جامعه خود کوشش کردند. «گوته» با عالیترین تعبیر از «شاکونتالا»ی «کالیداسا» سخن می‌گفت. شلگل (۱۸۴۵-۱۷۶۵) کتاب «باگاواد گیتا» را به لاتین ترجمه کرد. «هومبولت» این ترجمه را مطالعه کرد و آن را بعنوان زیباترین و فلسفی‌ترین منظومه‌ای که ادبیات جهان شناخته ستایش نمود و از اینکه شانس و اقبال خوبی داشته که این کتاب را دیده، سپاسگزار بود. (۴۶) «فردریش فن شلگل» برادر کوچکتر «ویلهم»، کتابی

درباره زبان و حکمت هندیان نوشت که یکی از مهمترین آثار رومان‌تیک آلمان به حساب می‌آید. «شوپنهاور» که تا اندازه زیادی تحت تأثیر فلسفه هند قرار گرفته بود یکی از فلاسفه مکتب ادبی رومان‌تیک بشمار می‌رود. «پل دوپین» که جانشین فکری او به حساب می‌آید مجذوب مطالعه فلسفه‌های هند گردید. و «کنت فن کیسرلینگ» که عمیقاً دلبسته تفکر هندی شده بود زمانی ابراز داشت: «پس از جنگ جهانی اول، منجی آشفته‌گی معنوی و مادی جهان، آرمان «بودیساتوا» خواهد بود». (۴۷)

فقدان آگاهی تاریخی

تمام کتابهای تاریخی هند که بسیار معدودند، رنگ افسانه‌ای و تخیلی دارند. این کتب محصول علوم تاریخ نیستند بلکه بیشتر به آثار هنری شباهت دارند. این کتابها معمولاً بصورت نظم درآمده‌اند. هندیها با توصیف و بیان ساده و بی‌پیرایه واقعیتها یعنی زبان روزمره ارضا نمی‌شوند. از نظر هندی، هندیها به زیبا نمودن گذشته می‌پردازند و می‌کوشند آن را ایده‌آل سازند. آنان به ارقام دقیق، توالی رویدادها و جزئیات مربوط به زمان و مکانی که حوادث در آن اتفاق افتاده توجهی ندارند. بعلاوه، برای اینکه نقش کاملی به تخیلات بدهند، از اعداد نجومی استفاده کرده و راجع به حقیقت با شیوه برجسته و خیره کننده «اغراق گویی» به سخنرانی می‌پردازند. آثار تاریخی آنان نیز مانند بسیاری از مجسمه‌هایشان از واقعیت فاصله زیادی گرفته و غالباً محصول تخیل آنها می‌باشد.

کتاب «ماهاوامسا» پخته‌ترین و با اعتبارترین کتاب تاریخی است که در جزیره سیلان به رشته تحریر درآمده است. اما این کتاب نیز در فضایی افسانه‌ای و رمزآلود قرار گرفته است. برای مثال، گرچه «ماهانامان» نویسنده این کتاب در قرن پنجم

یعنی عصری که با دوره حکومت سلطان «دوتاگامانی» فاصله چندانی نداشت می‌زیست ولی شرحهایی که درباره این بزرگترین حاکم تاریخ جزیره سیلان نگاشته آکنده از عناصر اسطوره‌ای و افسانه‌ای است و از اینرو، باید بین افسانه و آنچه که از نظر تاریخی حقیقت دارد بطور دقیق فرق بگذاریم ما می‌دانیم تواریخ یا «وقایع نگاریهای» راهبهای اروپایی در قرون میانه و زندگینامه‌های راهبهای برجسته بودایی در چین و ژاپن دارای سبکی مشابه هستند ولی «ماهاوامسا» تاحد بسیار زیاد و غیر قابل قیاسی از مرزهای حقیقت تاریخی فراتر رفته است.

کتاب «راجاتاران-جینی» نوشته «کالانا» شرح وقایعی از یک خاندان کشمیری است. این کتاب یکی از بهترین آثار تاریخی است که توسط هندیها نگارش یافته است. «کالانا» در این کتاب با دقتی به جزئیات اوضاع اجتماعی زمان خود و فعالیت شخصیتهای گوناگون آن پرداخته که هیچ کتاب تاریخی دیگری به پای آن نمی‌رسد. ولی باز هم یک فضای شاعرانه و عاطفی بر تمام این اثر ادبی حاکم است. بگفته «الدنبرگ»: «اگر کسی تمام عناصر شاعرانه داستان «کالانا» را حذف کرده و آنرا با وقایع آنزمان مقایسه کند، متوجه می‌شود این داستان در سطح یک مقاله خنده‌دار سیاسی است.» فرآیند شکل‌گیری این داستان روند تفکر تاریخی نیست بلکه جریان شعر است؛ آنهم شعر هندی با آن کیفیت درخشان و نیز با ضعفهای خاص خودش. و خود «کالانا» نیز دارای نظریه خاصی در این باره است. او خود را شاعر احساس می‌کند و شاعر هم هست. (۴۸) و هنگام بررسی رویدادهای تاریخی به تسلسل تاریخی یا رابطه علت و معلولی تاریخ توجه کمتری می‌نماید.

در تمام اسناد و مدارک گذشته هندیها، به کتب تاریخی توجه کمتری معطوف شده است. اکثر هندیها به دین و شعر بیشتر از اسناد تاریخی علاقمند بوده‌اند. از نظر آنها، خطای کوچکی در حفظ خوانی «وداها» مسئله مهمی تلقی

می‌شد در صورتیکه نسبت به ثبت نادرست گاهشماری تاریخی و واقعیت‌های تاریخ خود کاملاً بی‌تفاوت بودند. (۴۹) این خصوصیت غیرتاریخی شیوه فکری هندیها بطور بارزی در نگرش بوداییان دیده می‌شود. بوداییان پس از مرگ بودا مجبور شدند احکام جدیدی را برای جامعه وضع نمایند تا به نیازهای شرایط متغیر اجتماعی پاسخ دهند. چون پاره‌ای از قوانین و احکامی که توسط آنها وضع شده بود با دستورات قدیمی‌تر تطبیق نداشت، تردید داشتند احکام جدید را در کتب دستورات کهن و سنتی بگنجانند. از اینرو توانستند این احکام را بعنوان ضمیمه به «پاتی موکا»ها اضافه کنند. (۵۰) بهر حال، آنها جرأت کردند برای این دستورات اضافی، مرجعیت تعلیمات «بودا» را بعهده گرفته و شواهد تاریخی را کاملاً نادیده بگیرند. توجه آنها به رعایت درست احکام و تشریفات اولویت داشت و این امر برای آنان اهمیت بیشتری از توجه به دقت تاریخی داشت.

چینیها، قوانین اداره امور اجتماعی خود را از نمونه‌های نیاکان خود که شرح آنان در کتب تاریخی آنها آمده می‌گیرند. از سوی دیگر، هندیها اصول رفتار خود را از کتب دینی بدست می‌آورند. در عین حال، امثال و حکایاتی چون «پانکاتانترا» و «هیتویدشا» در زمینه گسترش اخلاق عملی در زندگی روزمره مردم هند کمک می‌رسانند. (۵۱) بازهم از «الدنبرگ» درباره شخصیت غیرتاریخی هندیها نقل می‌کنیم: ... اما، آیا باید هندیها را تنها به دلیل اینکه هندی هستند مورد سرزنش قرار دهیم؟ روح مردمی هندیها بدون این ویژگی غیر تاریخی چیز دیگری از آب درمی‌آمد. برای شکل گرفتن روحیه عمومی، غیر از مطالعات حقیقت تاریخی، عوامل دیگری دارای نیروی تعیین کننده بودند. (۵۲)

مفهوم حقیقت

برداشت هندیها از حقیقت با برداشت غربیها تفاوت دارد. واژه «ساتیا» کهن‌ترین معادل «حقیقت» به زبان سانسکریت است و همانطور که قبلاً اشاره کردیم در «اوپانیساد»های دوران باستان، «دارما» و «ساتیا» را یکی می‌دانستند. از این واقعیت به تفاوت مفهوم حقیقت از نظر هندیهای قدیم و ملتهای معاصر پی می‌بریم مکاتب فلسفی حاکم بر هند کهن، حقیقت را نه در هماهنگی دانش ذهنی با نظم عینی یافتند نه در دانشی که از لحاظ درونی به اعتبار ذهنی رسیده باشد. بلکه بجای آن، حقیقت را در اجرای اصول اخلاقی یعنی در رعایت قوانین اخلاقی جستجو می‌کردند. بعبارت دیگر آنها هماهنگی یا وحدت کامل معنوی را از طریق علم اخلاق جستجو می‌کردند و این شیوه روحانی زندگی را حقیقت می‌دانستند.

بعدها، واژه دیگری بنام «تاتوا» همراه کلمه «ساتیا» مورد استفاده قرار گرفت که روی هم معنای «حقیقت» می‌داد. علاوه بر این دو واژه، بوداییان از اصطلاح بی‌نظیر خود موسوم به «تاناتا» نیز برای افاده معنای حقیقت استفاده می‌کردند. (۵۳) معنای اصلی «تاتوا» عبارت است «از آن بودگی» و «تاناتا» به معنی «این بودگی» است. حقیقت در مفهوم هند باستان چیزی جز «آن بودن» یا «این بودگی» نیست. آنها حقیقت را با «آن» یا «این» که اصطلاحاتی برای ساده‌ترین توصیف از یک شیء است مشخص می‌کردند. بعبارت دیگر، حقیقت در جایی وجود دارد که همه جور اختلاف در آن نفی شده است. و «ساتیا» یعنی «هستی» یا مربوط به هستی. بطور کلی، هندیها به نگرش هستی‌شناسانه حقیقت علاقه دارند و نه به دیدگاهی معرفت‌شناختی از حقیقت. البته این درست نیست که

بگوییم فلسفه‌های هند تماماً شکل واحدی دارند. با این وجود اگر بگوییم دیدگاه هستی‌شناسانه در این مرز و بوم سیطره داشته نادرست هم نخواهد بود. از سوی دیگر، در غرب بسیاری از فلاسفه، حقیقت را در هماهنگی معرفت و موضوع آن یافته‌اند. برای مثال، کانت این مفهوم را چنین بیان می‌کند: «اگر حقیقت در توافق بین معرفت و موضوع آن وجود دارد، به این طریق آن موضوع را باید از موضوعات دیگر متمایز کرد. زیرا معرفت اگر با موضوع خود هماهنگ نباشد شکل نادرستی پیدا می‌کند، حتی اگر در خود چیزی داشته باشد که شاید برای موضوعات دیگر معتبر باشد.» (۵۴) گرچه دیدگاه کانت مورد انتقاد هگل و دیگران قرار گرفت، ولی بازهم با اطمینان می‌توان گفت دیدگاه کانت راجع به حقیقت در غرب جای خود را باز کرده و حاکم شده است. این روند را می‌توان تا زمان یونانیان باستان دنبال کرد.

عدم رشد و گسترش علوم طبیعی

در هند، پژوهشهای مربوط به دنیای طبیعی رشد نیافته باقی مانده بود. یونانیان باستان از این واقعیت آگاهی داشتند. از سوی دیگر، گفته‌ها و بیانات [هندیها] درخصوص طبیعت خیلی ساده و معصومانه است. «مگاستنس» چنین ادامه می‌دهد: «دلیل آن اینست که آنها در عمل تبحر دارند نه در استدلال، و آنچه را که در اسطوره‌ها موجودست بعنوان حقیقت قبول دارند.» (۵۵) البته این حقیقت ندارد که بگوییم علوم طبیعی اصلاً در این کشور وجود نداشته است. هندیهایی باستان، علم نجوم خود را بطور عمده در ارتباط با تشریفات مذهبی ودایی پدید آوردند. در متون جادوگری و تشریفات آنها، دانش و آگاهی بسیار زیادی درخصوص ساختمان بدن انسان دیده می‌شود. (۵۶) علم پزشکی آنها به شاخه‌های

تخصصی بسیاری تقسیم شد و گفته می‌شود علم شیمی در این کشور زودتر از هر جای دیگری پیدا شد. در قرن سوم قبل از میلاد و بعد از آن، علم نجوم، ریاضیات و شیمی آنان از طریق آشنا شدن با علوم یونانی تا حد زیادی انگیزه حرکت و پیشرفت پیدا کرد. (۵۷) ولی هندوها، اقتباس و تقلید از علوم یونانی را کنار گذاشتند و پس از آنهم در بیشتر علوم متوقف شدند. وقتی تفکر جنبه متافیزیکی بیشتری پیدا کرد، نگرش علمی نسبت به مسائل در این کشور دچار رکود گردید.

در قرن نوزدهم هندوها برای تشویق به پژوهش در علوم، تماس خود را با تفکر علمی غرب آغاز کردند.

هندوها برای دانش ارزش والایی قائلند اما با دانش صرفاً تجربی مواد که از لحاظ زمانی و مکانی محدودست ارضا نمی‌شوند. آنان به «واقعیتی» که در فراسوی مواد (وجود ذهنی یا هستی کلی) قرار دارد تکیه می‌کنند. فلسفه یونان با مطالعه درباره طبیعت آغاز گشت. اما فلسفه هند از همان ابتدا در جستجوی وجودی بود که در ورای طبیعت است. همانطور که «جی.میش»^۱ خاطر نشان کرده، فلسفه هند در تضاد آشکار با فلسفه یونان؛ که دارای دیدگاهی هندسی نسبت به جهان فیزیکی است؛ بوده و متافیزیکی است. (۵۸)

بطور کلی، متافیزیک غرب در ارتباط با رشد و نفوذ علوم فیزیکی پدید آمده است. متافیزیک غرب در گذشته یا دست کم تا قرن هجدهم به پژوهش در اصول غایی «هستی» می‌پرداخت. بنابراین، همانطور که مطالعه اصول به «هستی» نسبت داده می‌شود، متافیزیک غرب زمینه پژوهشی خود را کاملاً از گستره مطالعات علوم طبیعی جدا کرد. نمونه خوب این موضوع در تتبعات دوره اسکولاستیک راجع به «هستی» مشهودست. البته بسیاری از متفکران هند، متافیزیک را در تضاد

با علوم فیزیکی تلقی نمی‌کردند و نمی‌کنند. هدف فلسفه هند، جستجوی اصول غایی و کلی ماهیت کلی جهان است. بنابراین، فلاسفه سنتی هند در زمینه علوم طبیعی به فلسفه «پوزیتیویستی» علاقه نشان نمی‌دهند. هندیها، متافیزیک و علوم طبیعی را به عنوان فعالیت فکری واحدی تلقی می‌کنند و آنها را بصورت آمیخته باهم یاد می‌گیرند و دوست ندارند علوم طبیعی را همچون رشته پژوهشی مستقلی که از متافیزیک جدا شده باشد، بپذیرند. حتی در فلسفه طبیعی «تیا یا» و «وای ششیکا»، علوم طبیعی دارای جایگاه مستقلی نبود. «اودالاکا» و «علمای «ودانتا» نیز مانند فلاسفه یونان، «هستی» را سرچشمه نهایی حقیقت می‌دانستند. ولی باید توجه داشت در خصوص مفهوم «هستی» بین یونانیان و هندیان اختلاف مهمی وجود دارد. برای هندیها، «هستی» یعنی «آتمن» و «آتمن» در اصل با فاعل شناسایی یکی است. «هستی» از نظر هندیها «عینی» نیست بلکه «ذهنی» است. اختلاف مهم هندیها و یونانیان در همین است.

دانش در کتاب «آرتاشاسترا» از «کوتیلیا» به چهار دسته تقسیم شده است (۱) فلسفه (۲) مطالعه «ودا» (۳) اقتصاد (۴) مطالعه حقوق. در نظام وی، هیچ اهمیت مستقلی به علوم طبیعی داده نشده است. او احتمالاً پژوهشی که از نظر ما برابر علوم طبیعی باشد را در دسته سوم یعنی اقتصاد جا داده است. زیرا مانند همین دانش به راحتی و آسایش ما کمک می‌کند. بسیاری از فلاسفه اعصار بعدی هند نظام طبقه‌بندی او را پذیرفته‌اند. (۵۹)

بوداییان دانش را به پنج دسته تقسیم می‌کنند: (۱) مطالعه زبان (۲) مطالعات صنعت و فن و تقویم (۳) پزشکی، داروشناسی و مطالعه افسونهای جادویی (۴) منطق (۵) مطالعه اصول و احکام آیین بودا. (۶۰) دسته‌های دوم و سوم این طبقه‌بندی به آنچه «علوم طبیعی» می‌نامیم تعلق دارند. ولی باید توجه داشت که بوداییان، این نظام طبقه‌بندی را تنها از نظر ارتباط عملی وضع کرده‌اند. آنها هیچ برداشتی از

علوم طبیعی بعنوان علمی واحد و مستقل از دیگر رشته‌های پژوهشی نداشتند. (۶۱) در هند دوران بعد، دانش به دسته‌های پیچیده‌تر و کوچک‌تر تقسیم شد. تمام نظام‌های طبقه‌بندی از احکام «ودا»‌ها پیروی می‌کنند و اولویت را به «ودا»‌ها می‌دهند. ولی برای تعیین علوم طبیعی بعنوان رشته پژوهشی مستقل هیچ کوششی بعمل نیامده است.

پژوهش‌های هندیها درخصوص طبیعت، مستقل از ریاضیات پدید آمده است. این امر، تفاوت اصلی و مهم مفهوم علوم طبیعی از نظر هندیها و غربیها را نشان می‌دهد. در غرب، همانطور که در آثار کانت می‌بینیم، ریاضیات پایه تمام علوم طبیعی قرار گرفته است.

فلسفه هندیها تقریباً بدون اینکه تأثیری از پیشرفت علوم طبیعی بگیرد، رشد یافته است. و این یکی از دلایلی است که علت راه نیافتن معرفت‌شناسی به مفهوم جدید را در هند نشان می‌دهد. بطور کلی، فلاسفه جدید غرب در مورد دانش، دیدگاهی متفاوت با بینش پیشینیان خود در دوران باستان یا قرون وسطا دارند. فلاسفه «نیایا»، «ودانتا» و «میمامسا» در هند در این نظر که حقیقت همان انطباق آگاهی با وجود اصیل مربوط به آن است، با فلاسفه غرب در دوران باستان و قرون میانه هم عقیده هستند. هرچند فلاسفه دیگر هند هم مانند بوداییان هرگونه وجود اصیلی را انکار کرده‌اند. دیدگاه بوداییان با موضع معرفت‌شناختی معاصر (در تضاد با اسکولاستیک قرون وسطا) فلاسفه غرب از این نظر وجه مشترک دارد که هر دو وجود فی‌نفسه را رد می‌کنند و معتقدند بین «فاعل شناسایی» و «هدف»، تضاد و تقابل وجود دارد. البته از جنبه اساسی دیگر، معرفت‌شناسی غرب با نظریه هند باستان در مورد دانش تفاوت دارد. یکی از اهداف عمده نظریه معاصر غرب در زمینه دانش، تدارک بنیاد نظری برای علوم طبیعی است. برای این هدف، خواه به آن آگاهی داشته باشند یا نه، کوشیده‌اند برای احکام پیشین ترکیبی، پایه و اساسی

نظری بیابند. هندیان باستان راجع به دانش و آگاهی از بینش بسیار عمیقی برخوردار بودند مثلاً، «دارماکرتی» بین احکام ترکیبی و احکام تحلیلی تمایز دقیقی را طرح کرد و با استنتاج‌های واقعی و عینی درباره نقش این احکام تحقیق نمود. به نظر او، احکام ترکیبی با تجربه بدست می‌آیند و مقدم بر تجربه نیستند. از نظر «دارماکرتی»، برای علوم عقلی (ریاضیات، فیزیک، متافیزیک) عواملی چون نیاز به پایه و اساس وجود نداشت تا کانت را برای احکام پیشین ترکیبی به جستجوی مبنایی نظری وادارد. گرچه «دارماکرتی» را غالباً از نظر شباهت سطحی کلام با کانت مقایسه می‌کنند، اما بین آنها تفاوت مشخص و مهمی وجود دارد.

چنین خصوصیت مشابهی را می‌توان در منطق هندیها دید. چنانکه معروف است، فلسفه یونان بصورت نظریه‌ای از نظم جهان عینی آغاز گشت و رفته رفته منطق آن از طریق پژوهش درباره لوگوس (کلمه) شکل گرفت. از سوی دیگر، توجه به طبیعت نبود که بیشتر هندیها را بطرف مطالعه منطق سوق داد. علاقه آنها به مطالعه طبیعت از منبع دیگری سرچشمه می‌گیرد. نیاز به تفسیر درست عبارتهای «ودا»ها، علمای برهن را به مطالعه اصول دستور زبان واداشت و مطالعه دقیق شکل کلمات آنها را به تحلیل فرآیند و در نتیجه بررسی مقوله‌ها و فرآیند استدلال هدایت کرد. در واقع هندیها در مقایسه با یونانیان، از طریق مطالعه پیچیده‌تر و تحلیل زبان به منطق علاقه پیدا کردند.

در هند، گفتگو یا مجادله تا حد زیادی رشد پیدا کرد ولی منطق دیالکتیکی به مفهوم افلاطونی آن، یعنی پختن و پروردن یک موضوع از طریق ابراز نظرات مخالف شکل مشخصی پیدا نکرد. در «اوپانیساده‌ها» یعنی کتابهای مقدس بوداییان نخستین و در احکام و قوانین پیروان «جاین»، بحثهای معلم و شاگرد، دوستان و زن و شوهر آورده شده است. در این موارد، بین کسی که تعلیم می‌دهد و کسیکه تعلیم می‌گیرد اختلاف مهمی وجود دارد. درسها همیشه یکطرفه بود. استاد درس

می‌داد و پیروان با اطاعت کورکورانه تعلیمات او را می‌پذیرفتند. در چنین شرایطی تبادل فکری بین دوطرف کمتر صورت می‌گرفت. در کتابهای دوره‌های بعد، مشاجرات بین افرادی که دارای عقاید مخالف بودند مطرح می‌شد. برای مثال، یک سوترای کهن بودایی موسوم به «پایاسی-سوتانتا»، داستان یک بوج‌گرا بنام «پایاسی» را حکایت می‌کند که بوسیله طرد و ترغیبهای یک حکیم بودایی بنام «کوماراکاساپا» به آیین بودا گرایید و کتاب «میلینداپانیا» (پرسشهای سلطان میلیندا) که در قرن دوم بعد از میلاد یا به شکل فعلی آن بعد از قرن دوم پدید آمده از روش «گفتگوهای» یونانی تأثیر بسیاری گرفته است. این کتاب حکایت گفتگوهای بین «میناندر» پادشاه یونانی که در قرن دوم قبل از میلاد بر شمال هند حکومت می‌راند و یک پیر کهنسال بودایی بنام «ناگاسینا» می‌باشد. این داستان بدون توجه به پیر کهنسال با بودایی شدن پادشاه خاتمه می‌یابد. این مکالمه که در «میلیندا پانیا» صورت گرفته و تحت تأثیر تفکر یونانی بیان شده در کشور هند رشد بیشتری نکرد.

بعد از «گفتگو»، شکلی از مجادله بین دو مکتب بکار گرفته شد. در این حالت، از عناصر منفردی که نشان دهنده سخنوران برجسته بود صرف نظر می‌شد، و اهمیتی نمی‌دادند ناطق چه کسی است. در پایان مجادله سرسخت و پرشور، طرف پیروز به خود می‌بالید در حالیکه طرف مغلوب به سکوت فرومی‌رفت. ولی باید توجه داشت که طرف مغلوب حتی پس از شکست، همچنان از نظریه‌های قبلی خود دفاع می‌کرد. البته، در مواردی هم مباحثه کننده شکست خورده تابع نظرات طرف مقابل می‌شد. (۶۳) احتمالاً حاضران بحث نیز معمولاً به کسی متمایل می‌شدند که در مجادله پیروز می‌شد. ولی در موارد دیگری هم نظریات دوطرف بعد از مجادله اصلاً تغییر نمی‌کرد. هندیها با توجه به دیدگاه تغییرناپذیری که درباره امور داشتند حقیقت را جاودانی و ثابت می‌دانستند و بسیاری از آنها توجه عمیقی

به فرآیند تکامل یا رشد از طریق منطق دیالکتیک نداشتند. عدم رشد علوم طبیعی تأثیر نامطلوبی بر فعالیتهای اقتصادی این سرزمین گذاشته است. علوم طبیعی غرب که عقل‌گرایی آن بر محاسبات ریاضی استوار است، رشد سرمایه‌داری جدید را از لحاظ تکنولوژیکی در جهان غرب ممکن ساخته است. ولی هند فاقد چنین بنیادی برای رشد اقتصادی خود بوده است.

ویژگی درون‌گرایی تفکر هندی

رشد علوم مربوط به تفکر درونی

باتوجه به مسائلی که قبلاً ذکر کردیم، دیدیم جریان حاکم بر تفکر هند به کلیات تکیه دارد و بینش شخصی افراد را تابع کلیات قرار می‌دهد. حاصل چنین گرایشهایی در این شیوه فکری، بی‌توجهی به علوم «مادی - خارجی - عینی» است و این شیوه فکری میل به رکود و ایستایی دارد. از سوی دیگر، مطالعه و پژوهش در مسائل «معنوی - درون‌گرایی - ذهنی» تا حد زیادی تشویق می‌شود. علوم طبیعی و تجربی و ریاضیات (بعنوان علوم اثبات‌شدنی) در هند باستان بوجود نیامد. (۱) حتی بعدها، هنگامیکه علوم نظری یونان و علوم تکنولوژیکی رومی به این کشور راه یافت، بازهم در میان مردم هند پیشرفتی ننمود. ولی از طرف دیگر، علوم انسانی و علوم باطنی نظیر زبان‌شناسی و روان‌شناسی درونگرا پیشرفتهای چشمگیری در هند داشت. ما قبلاً درباره رشد زیاد پژوهشهای اخلاقی و متافیزیکی در هند سخن گفتیم.

هندیها نیز مانند دیگر قبایل ابتدایی، در مراحل اولیه تاریخ خود معتقد بودند که زبان دارای خواص مواد عینی است و یک کلمه مثلاً نام یک چیز را با مدلول

آن پیوند می‌دادند. در این حالت نسبتاً ابتدایی فکری، در همه چیز سرشتی جادویی وجود داشت و زبان که اشیا و خواص آنها را نامگذاری می‌کرد از موهبت نیروی عرفانی برخوردار بود. کسانیکه کلمات را می‌شناختند و بر آنها تسلط خوبی دارند می‌توانند هر گاه بخواهند اشیا و خواص آنها را تحت کنترل و سیطره خود در آورند. از اینرو، آنان معتقد بودند آگاهی از زبان، قدرت آفرین است و براساس این فرضیه، نظام پیچیده سنتهای «ودایی» را بنیان نهادند. برخی از فلاسفه می‌گفتند زبان، اصل غایی عالم رئیس خدایان و حاکم جهان است، در همه جا حضور دارد و از طریق حواس قابل درک نیست. (۲) آنها زبان را برای برقراری ارتباط بعنوان وسیله‌ای نمادی نمی‌دانستند، بلکه آنرا دارای گوهری اصیل می‌دانستند. از این نظر، عقیده هندیها در مورد زبان تا حدی شبیه عقیده ژاپنیاها به «روح زبان» است.

یونانیان دراصل برای زیبا نمودن زبان خود به مطالعه آن پرداختند، اما مطالعه هندیها درباره زبان از این اعتقاد برمی‌خاست که زبان را دارای نیروی عرفانی و مقدس می‌دانستند. بنابراین، مطالعه زبان شناسی در هند ابتدا در میان علمای برهمن آغاز شد. در دوران اولیه، تلاش خود را بر مطالعه جملات «وداها» متمرکز کردند. ولی بتدریج بررسی را تا تحلیل منسجم زبان خود یعنی سانسکریت که در آن زمان زبان گفتاری و ادبی بود توسعه دادند. دستور زبان سانسکریت را ابتدا «پانینی» در قرن چهارم قبل از میلاد پایه‌گذاری کرد. بعد از تغییرات و اصلاحات انتقادی «کاتیاپانا» این دستور توسط «پاتانجالی» در قرن دوم قبل از میلاد به شکل معتبری درآمد. مطالعه دستور زبان سانسکریت بعد از «پاتانجالی» با تکمیل شدن اصول و عقاید ثابت پایان یافت و به جز رشد اندکی در نظریه فلسفی زبان، گامی فراتر از مرز دستور زبان سابق برداشته نشد. (۳)

هندیان باستان در مطالعه دستور زبان از نظر تجربی و تحلیلی بسیار دقیق و موشکاف بودند و صورت کلمات را استافانه تجزیه و تحلیل می‌کردند. انگیزه این

نگرش تجربی و تحلیلی دستور دانان هندی از این واقعیت ناشی می‌شد که اعتقاد داشتند زبان سانسکریت دارای اشکال کلامی نامتجانس‌تر و گوناگون‌تر از اشکال کلامی زبانهای کلاسیک غربی است. دستور دانان قدیم هند، کلیه کلمات را با توجه به سه عنصر تحلیل می‌کردند: پی بند صرفی، ستاک، و ریشه. آنها هر کلمه را به چیزی موسوم به «شکل معادل ریشه» تبدیل می‌کردند. البته اگر این شکل‌های ریشه را با روشهای جدید دستور تطبیقی بررسی کنیم تمام آنها درست از آب در نمی‌آیند. با این وجود از کامل و متعادل بودن هندیهای باستان در مطالعه دستور زبان شگفت زده می‌شویم. دستور دانان غربی در تحلیل زبانهای خود مفاهیم مجردی چون ستاک و ریشه را صرفاً بعد از شروع عصر جدید یعنی هنگامیکه با دستور کهن هند تماس یافتند، اقتباس کردند.

در زمینه مطالعه سازه شناختی زبان، هندیان باستان دارای نظام کلی و متمایزی از مقوله‌های گوناگون بودند. برای مثال، بین پی‌بند‌های کلامی اولیه و ثانویه کاملاً فرق می‌گذاشتند. بعلاوه نظام خیلی دقیق و کاملی از کلمات صرفی تهیه کرده بودند. هیچ ملت کهن دیگری نظامی به کامل بودن دستور هندیها بوجود نیاورده است.

هندیها در زمینه واجشناسی نیز مطالعات بسیار دقیقی انجام داده‌اند و برای الفبای زبان سانسکریت نظم و ترتیب بسیار علمی و معقولی ابداع کردند. ابتدا مصوتها را به ترتیب قرار دادند و سپس صامتها را بدنبال آنها آوردند. در غرب تا همین اواخر، واجشناسی یا مطالعه عناصر صدا دار هنوز سیستم مناسبی پیدا نکرده بود. اگرچه یونانیها و رومیها تا اندازه‌ای درباره ساختار اندامی اصوات گفتاری تحقیق کرده‌اند، ولی نتوانستند به بینش روشن و دقیقی که با نظام هندیان کهن برابری کند دست یابند. بهترین کارشان، طبقه‌بندی اصوات به دو دسته بود: مصوتها و صامتها که آنها را مطابق با شدت و میزان لرزش و نقش آنها در یک هجا

تحلیل می‌کردند. اینطور تصور می‌کنند که یونانیان و رومیها در مطالعات زبان شناختی به این خاطر از هندیها عقب ماندند که زبانشان کمتر توانسته خود را از قید و بند سانسکریت برهاند.

دستوردانان کهن هند در اصل متون خود را برای آسان نمودن تعلیمات شفاهی و یادگیری از طریق حافظه منظم کرده بودند. آنها آزادانه از بسیاری اختصارات کلمات قافیه‌دار و وسیله‌های مختلف دیگر که به حفظ کردن متون کمک می‌کرد استفاده می‌کردند. طبیعتاً متون آنها فاقد مقوله‌های طبقه‌بندی شده‌ای بود که اجزای واجشناسی، سازه شناسی و نحو را به همان طریقی که در متون جدید دستور دیده می‌شود از هم متمایز کند. علمای هندی در راستای پژوهشهای دستوری، فلسفه زبان را تا حد زیادی گسترش دادند، در این زمینه مکاتب بسیاری پیدا شد. (۴) علمای رسمی برهمن «میمامسا» و «ودانتا» کوشیدند جهت اثبات ماهیت ثابت و تغییرناپذیر کلمات، نظریه‌هایی منطقی وضع نمایند. و دستوردانان بعد از «پاتانجالی» نظریه "Sphota" را بنا نهادند تا اصل هر کلمه را از نظر متافیزیکی توجیه نمایند. «بارتراری» (حدود ۴۵۰ تا ۵۰۰ بعد از میلاد) به توسعه بیشتر این نظریه در مورد کلمات کمک کرد. بطور کلی، فلسفه هند در ارتباط تنگاتنگ با نگرش نظریه‌پردازی زبان شناسی رشد و توسعه یافت. (۵)

روان شناسی درون گرا همراه با زبان شناسی بصورت چشمگیری در هند شکوفا شد. هندیان باستان برای درون گرایی ارزش والایی قائل شدند و تفکر آرام «یوگا» را انجام می‌دادند تا به آرامش ذهنی دست یابند. در عین حال، درباره فرآیند فکری، تحلیلهای بسیار دقیقی از دیدگاه مذهبی و اخلاقی بعمل می‌آوردند. مکتب یوگا، چنانکه از نام آن پیداست به فضائل یوگا اهمیت می‌داد و پیروانش هنگام تمرکز به شکل گیری عمل تمرکز می‌اندیشیدند. مرتاضهای بودایی نیز علاقه زیادی به مسائل روان شناسی داشتند و نظریات خود را در مورد اینگونه

مسائل در «آبی دارما»ها منظم کرده و بیان نموده‌اند. «ماتیریاناتا»، «آسانگا» و «واسویاندو» که مربوط به «ماهایانا» هستند این بینش روان‌شناختی «آبی دارما»ها را دنبال کردند و آنرا بصورت نظریه «فقط ذهن» منظم کردند. «دارماپالا» از نقطه نظر خاص خود این نظریه را توسعه بیشتری داد و نظام تفکر او به چین و بعد به ژاپن منتقل شد و به شکل فرقه «هوسو» در این کشورها شکوفا گردید. «ریوکورودا» روان‌شناس ژاپنی در ارتباط با روان‌شناسی «فقط ذهن» که در اصل توسط «دارما پالا» بنیان نهاده شد، نظریه زیر را بیان می‌کند: «جایگاه شایسته نظریه «فقط ذهن» در کل تاریخ روان‌شناسی در پژوهشهای آینده تعیین خواهد شد.» بیشتر مردم معتقدند نگرش ترکیبی آسیایها عالی است اما توانایی تحلیل آنها پایین‌تر از غربیهاست. دست کم تا آنجا که به نظریه «فقط ذهن» مربوط می‌شود این فرضیه عمومی به هیچوجه حقیقت ندارد. زیرا تحلیل دقیق و موشکافانه این نظریه با تسلط کافی به منطق از مرز آثار روان‌شناسان غربی فراتر می‌رود. بعلاوه تحلیل ما صرفاً نقش نظریه «فقط ذهن» نیست. این نظریه در ارتباط با نقش ترکیبی و نیز نقش تحلیلی آن بی‌نظیر است. (۶) در مورد ایده آلیسم بودایی نظام دیگری وجود دارد که «دیگ ناگا» (حدود ۵۰۰ بعد از میلاد) آنرا پایه‌گذاری کرد و توسط «دارماکرتی» تکمیل شد. این ایده آلیسم را بیشتر نظریه‌ای منطقی و معرفت‌شناسی می‌دانند تا نظریه‌ای روان‌شناختی. ولی این نظریه در واقع از نظر روان‌شناسی جدید دارای اشارات معنایی بسیاری است.

در غرب نیز همانطور که در «کتاب النفس» ارسطو و کتاب «اخلاق» «اسپینوزا» دیده می‌شود؛ روان‌شناسی «درون‌گرایی» قبل از ظهور روان‌شناسی تجربی پایه‌گذاری شده بود که از روشهای علوم طبیعی در آن استفاده شده است. در مقایسه‌ای مهم با روان‌شناسی مردم هند، تحقیقات روان‌شناختی غربیها بدون هیچ ارزیابی انتقادی تنها به مشاهدات خود درباره حالات گوناگون ذهن بشر

می‌پرداخت. تفاوت علوم روان‌شناسی هند و غرب از بینش خاص آنها در مورد مطالعه ذهن بشر ناشی می‌گردد. غربیها معتقدند بطور عینی می‌توان ذهن بشر را به صورت الگوهای رفتاری بدن مطالعه کرد. در صورتیکه هندیها عینی بودن آنرا انکار می‌کنند و تمام جریانهای فکری را بیانگر شخصی که آنها را تجربه می‌کند تلقی می‌کنند.

هندیها در مطالعه فرآیندهای ذهنی ارادی و عاطفی، به ارزش اخلاقی که حاکم بر این جریانهاست اهمیت زیادی می‌دهند. آنها ارزش اخلاقی و عملی این اعمال ذهنی را ارزیابی کرده و آنها را طبق معیارهای اخلاقی قضاوت به سه دسته تقسیم می‌کنند: خوب، بد، و خنثی. بعلاوه، آنها درباره منشأ هریک از این حالات ذهنی تحقیق می‌کنند و سرانجام به بررسی رابطه یک حالت فکری خاص و روشهای زاهدانه، که بازدارنده یا موجب رشد این حالت می‌گردد، می‌پردازند، در اینجا، دوباره نظریه «کورودا» را نقل می‌کنیم: «یکی از نقایص بزرگ روان‌شناسی تجربی، نادیده گرفتن نابجای جنبه عملی و اخلاقی مسائل است.» بطور کلی تصور بر اینست که روان‌شناسی تجربی یا روان‌شناسی محض باید به مطالعه ذهن چنانکه هست بپردازد و بررسی اهمیت عملی حالات ذهنی را به دست علمای روان‌شناسی کاربردی و روان‌شناسی تربیتی می‌سپارند. ولی تا جاییکه روان‌شناسی مدعی مطالعه کلیه موضوعات مربوط به ذهن است، روان‌شناسان برای ساختن یک ترکیب باید نه تنها به مشاهده دقیق پدیده‌های ذهنی فرد و تجزیه و تحلیل آن بپردازند بلکه درباره ارزش عملی آنها نیز تحقیق نمایند. تا وقتی این جنبه مسئله دست نخورده باقی بماند، روان‌شناسان نمی‌توانند ادعا بکنند وظیفه خود را به خوبی انجام داده‌اند.

نظریه «فقط ذهن» با توانی که برای تحلیل ذهنی دارد می‌تواند با روان‌شناسی نظری که در غرب دارای تاریخ تحول طولانی است هماهنگ باشد. و این

نظریه باتوجه خاصی که به اهمیت عملی انواع ذهنیتها دارد شبیه نظام ایده‌آلیستی روان‌شناسی است. (۷)

هندیها راجع به حالات ذهنی و بخصوص عاطفی، بررسی درون‌گرایی بسیار دقیق و کاملی به عمل آورده‌اند و همواره نسبت به اهمیت عملی و اخلاقی این حالتها تأکید خاصی داشته‌اند. این دو موضوع از ویژگیهای برجسته روان‌شناسی هندی به حساب می‌آید.

ویژگی متافیزیکی تفکر هند

خصیصه دینی تفکر هند

هندیها با علاقه زیادی که به جهان بی‌پایان و ناشناخته‌ها دارند و با توجهی که به هستی کل نشان می‌دهند به تمدن خویش، آب و رنگ کاملاً مذهبی بخشیده‌اند. جزئی‌ترین امور زندگی روزمره آنان با مذهب رابطه دارد. ویژگی مذهبی مردم این کشور در بررسیهای فصل حاضر مشخص می‌گردد.

فلسفه‌های هند بسیار مذهبی هستند. به گفته هگل: «فلسفه هند با دین و مذهب آن یکی است.» بطوریکه علاقه دینی همان علاقه داشتن به فلسفه است. (۱) تمام فلاسفه برجسته تاریخ تفکر هند به داشتن آیین رسمی برهمن، بودا، یا «جاین» اعتراف داشته‌اند و عضویکی از سلسله‌های مذهبی بوده‌اند. ماده گرایان و شکاکان با دین مخالف بودند، ولی جنبشهای آنان در هند معمولاً ناپایدار بوده و نتوانسته در جریان تاریخ هند ریشه دار شود. آیین بودا و آیین «جاین» دارای نظامهای تفکر فلسفی بسیاری بودند ولی بجای تبدیل شدن به مکاتب فلسفی به شکل نظامهای مذهبی تغییر یافته‌اند. حتی منطبق دانان و علمای علوم طبیعی، به

جز کسانی که دارای دیدگاههای ماده‌گرایانه بودند همگی به شهود «دینی - عرفانی» توجه داشتند. آنها دست کم اهمیت ویژه‌ای به دین می‌دادند و معتقد بودند رهایی ذهن تنها با کمک این شهود و مکاشفه حاصل می‌شود.

از دوران کهن، فلسفه در جامعه هند با گرایش شدید مذهبی خود از جایگاه حاکم و برتری برخوردار بود. یونانیان به این امر توجه داشتند. «آپولونیوس» اهل «تیانا»، که در قرن اول، «نوفیثاغورسی» بحساب می‌آمد در کتاب خود پیرامون سفر به شرق نوشت «فلسفه در هند مورد توجه و احترام فراوان است و هندیها با کمک عقل فلسفی به خوبی زمامداری می‌کنند.» (۲)

همانطور که ویژگی دینی تفکر هندی را مشخص کردیم، اینرا هم باید افزود که تمایل دینی چیزی نیست که فقط در اندیشه برخی فلاسفه منفرد وجود داشته باشد بلکه در شیوه فکری مردم هند موجود بوده و زبانی که آنها برای بیان عقاید خود بکار می‌برند از ویژگیهای خدشه ناپذیری برخوردار است که از ارزشهای دینی مایه می‌گیرد و در شیوه فکریشان رسوخ کرده است.

یکی از ویژگیهای دینی زبانهای هندی را بگفته منطقیون غربی می‌توان به وضوح در «قضایای غیرشخصی» مشاهده کرد. در زبانهای شاخه «هند و اروپایی»، افعال بیان کننده پدیده‌های طبیعی را همیشه بصورت غیرشخصی و به شکل سوم شخص مفرد می‌آورند. البته در زبانهای هند کهن، مردم ترجیح می‌دادند از شکلهای بیانی نظیر «خدا باران را فرو می‌ریزد» یا «خدا رعد و برق را ایجاد می‌کند» (۳) استفاده کنند. در بسیاری از موارد، کلمه «خدا» فقط بطور ضمنی آمده و آشکارا بیان نمی‌شد. (۴) ولی کاربرد کلمه «خدا» بعنوان فاعل جمله تا همین اواخر توسط هندیها استفاده می‌شد. یونانیان باستان دارای شکلهای بیانی مشابهی بودند. مثلاً در اثر حماسی هومر، افعال نشان دهنده هوا، زئوس را بعنوان فاعل خود قرار می‌دادند. در زبان لاتین نیز شکلهای بیانی مشابهی بکار می‌رفت.

پس، این شیوه بیان تنها حاصل زبان هندیها نیست. ولی اینکه مردم هندکهن غالباً به اشکال بیانی توجه خاصی می‌کردند و اینکه قرن‌ها این حالت بیانی را بکار می‌بردند نشان دهنده ویژگی دینی این مردم است. هندیان کهن وقتی به پدیده‌های طبیعی می‌اندیشیدند، خدایان را طوری تصور می‌کردند که گویی جهان را در پشت پرده‌ای خلق کرده‌اند.

هندیها راجع به خدا، اعتقاد محکمی به دست آوردند. در زبان آنان، کلمات بیشماری وجود دارد که معنای «خدا» می‌دهد. "deva" در سانسکریت معادل کلمه یونانی "AEos" و لاتین "deus" است. این سه کلمه از لحاظ ریشه شناسی و نیز از نظر معنی معادل یکدیگرند. البته در زبان سانسکریت اصطلاحات فراوان دیگری نیز وجود دارد که معنای «خدا» دارد. خدایان پایین‌تر را «دیواتا» می‌نامند. که هندشناسان آنرا به «رب النوع» ترجمه می‌کنند. «دیواتا» به این شکل، با واژه آلمانی "Gottheit" یا واژه انگلیسی "Godhead" شباهت زیادی دارد. ولی در معنی بیشتر به «شخص الهی» نزدیک است. برهمن یک اسم خنثا می‌باشد که بمعنی اصل غایی عالم است. ولی آنان هنگامیکه این اصل را بعنوان قدرت الهی در نظر می‌گیرند، از برهمن بعنوان اسم جنس مذکر استفاده می‌کنند. بعلاوه، کلمات «آتمن» و «پارام آتمن» را نیز دارند که بمعنی مطلق یا خود ذاتی است. (۶)

تمامی این واژه‌ها بر موجودات غیبی و ملکوتی دلالت دارند. ولی هریک از آنها معنی خاص خود را دارد و مترادف کلمات دیگر نیست. در زبان یونانی، این واژگان غنی برای کلمه «خدا» وجود ندارد. «گالانوس» در ترجمه یونانی کتاب «باگاوادگیتا» توانست این کلمات سانسکریت را تنها با واژه "AEos" ترجمه نماید. (۷)

زبانهای هند کهن برخلاف زبانهای کلاسیک غربی برای انتقال مفهوم خدا دارای واژگانی بسیار غنی بوده چون هندیان باستان درباره خدایان یا موجودات

خداگونه تصورات فراوانی داشتند. ولی درست نیست بگوییم واژگان غنی آنها برای «خدا» نتیجه نظام چند خدایی مذهب آنهاست. باید بخاطر داشت که یونانیان و رومیها و همچنین ادیان زاپنی در ابتدا و در اصل چند خدایی بوده‌اند. (۸)

هندها میل دارند همه پدیده‌ها را با بینش دینی بفهمند. یکی از کهن‌ترین اسناد خداشناسی آنها، پدیده‌های کیهانی را در رابطه با اجزای بدن یک چهارپا هنگام قربانی شدن تفسیر می‌کند. «همانا طلوع سپیده دم، سر اسب بود که آماده قربانی است و خورشید چشمان او، باد نفس او، دهان هم آتشی «وایش وانارا» و سال هم بدن اسب قربانی است. فلک هم پشت او، آسمان شکم او، و زمین سینه اوست» نظریات کیهانی مشابهی در «برهمانا»ها و «آرانیاکا»ها نیز بیان شده است. در کشورهای اروپای شمالی و چین، داستانهای شبیه اسطوره هندی که خلقت جهان از طریق «خود انفجاری» انسان کیهانی (۱۰) را تفسیر می‌کند وجود دارد. ولی داستانهای که رابطه مشابه عناصر مراسم دینی و پدیده‌های طبیعی را بیان می‌کنند منحصرأ در هند پدید آمده است.

در هند، «مطلق» را برهمن می‌نامند. در اصل، این کلمه بمعنی «عبارتهای ودا»ها بوده که در مراسم جادوگری خوانده می‌شد. در سایر کشورهای جهان، عقیده‌ای یافت نمی‌شود که مانند برهمن با تشریفات رابطه داشته و به مقام مطلق رسیده باشد.

برای پیروان برهمن، رسیدن به شیوه زندگی خاصی که در آن بتوانند مراسم دینی را انجام دهند اهمیت زیادی دارد. از نظر آنها، زاده شدن در این جهان، زندگی نخستین و کسب شایستگی برای انجام مراسم دینی هم زندگی دوم، و مردن و دوباره زاده شدن در بهشت هم زندگی سوم آنها محسوب می‌شود. (۱۱)

قبلا گفتیم سبک بلندنویسی هندیان ناشی از بیزاری خاص آنها نسبت به تنظیم مطالب براساس قوانین است. اکنون از علت اصلی‌تری که آنها را مجبور به

استفاده از این سبک حشوآمیز می‌کند می‌گوییم و آن دلبستگی دینی آنهاست. هندیان باستان، متون مقدس را از حفظ می‌خواندند و آنرا در گستره اعصار سینه به سینه نقل می‌کردند. با گذشت زمان، نحوه حفظ خوانی شکل ثابتی پیدا کرد. آنها در حفظ خوانی متون مقدس به نیروی جادویی اعتقاد پیدا کردند و برای اینکه این نیرو را همچنان فعال نگهدارند لازم می‌دانستند از شکل ثابت متون پیروی کرده و هنگام حفظ خوانی، کلمات را با ایمان و اخلاص تکرار نمایند. کسی اجازه نداشت شکل و ظاهر کلمات را به اختیار خود تغییر دهد. بنابراین، آنان این شکلها را هرچقدر هم تکراری و خسته کننده بود نه خلاصه کردند و نه کوتاه و فشرده نمودند. جملات را با دقت حفظ خوانی می‌کردند یا به آن گوش فرامی‌دادند. حذف یک واژه هم در حفظ خوانی خطای دینی بزرگی بحساب می‌آمد. هندیان باستان بی‌آنکه خود را به اطاعت یا شکیبایی وادارند، جملات بلند و خسته کننده را صبورانه حفظ خوانی می‌کردند، جملاتی که برای انسان امروز غیرقابل تحمل است. از اینرو، گذشت زمان برای مرتاض هندی در کلبه‌ای در اعماق جنگل یا برای راهبی در یک غار تاریک، بی‌پایان بنظر می‌رسید.

علوم طبیعی هند نیز تحت تأثیر شدید مسئله دینی قرار داشت. هندیان باستان کتابهای بسیاری درباره ریاضیات، نجوم، پزشکی و دیگر علوم نوشتند. و آثار علمی آنها پس از راه یافتن علوم یونانی و رومی به این سرزمین، تحرک بیشتری پیدا کرد. مهم اینکه تقریباً تمام کتابهای هندیان درباره علم با کلمات ستایش آمیز و حاکی از ایمان به خدایان آغاز می‌شود. علوم یونانی تنها پس از گسستن بندهای خدانشناسی به پیشرفت واقعی دست یافت. برعکس، علوم هندی برای کمک به مطالعه وداها رشد و توسعه می‌یافت. در میان علوم طبیعی، نجوم را ابتدا بعنوان رشته مستقل پژوهش پذیرفتند. پیروان رسمی برهمن، علم ستاره‌شناسی را از آغاز بعنوان یکی از شش رشته کمکی در مطالعه وداها با ارزش

می‌دانستند. آنان برای برگزاری مراسم دینی در زمانهای دقیقی که در احکام مقدس آنها آمده به این دانش نیاز داشتند. به این دلیل، کار خود را با مشاهده روابط خورشید، ماه و ستارگان ثابت آغاز کردند. از اینرو، مطالعه بیست و هشت صورت فلکی در ستاره‌شناسی، جایگاه مهمی را بخود اختصاص داد. طبیعی است که علم آنها درباره اجرام فلکی از همان آغاز سایه - رنگ تندی از طالع بینی داشت و رشد و توسعه بعدی آن با این فن پیشگویی کاملاً ارتباط داشت. رشد ریاضیات در هند به موازات نجوم پیش می‌رفت. ریاضیات نیز در اصل برای رفع نیازهای اعمال مذهبی پدید آمد. هندیان باستان، علم کیمیاگری خود را داشتند و این دانش نیز با رنگ و آب مذهب آمیخته شده بود. (۱۲) فلسفه طبیعت‌گرای «وای ششیکا» برای توجیه حرکت ذرات به نیرویی ناپیدا اعتقاد داشت. کم‌کم برای این نیرو، اهمیت مذهبی قائل شدند.

دانشمندان هند از دوران قدیم پرهیزگاران بودند که خود را وقف دین می‌کردند. حتی در حال حاضر نیز برخی از موسسات پژوهش علمی هند، خدمات مذهبی انجام می‌دهند. این موضوع بمعنای انحراف مطالعات علمی بوسیله دین نیست. در هند، دین و علم را الزاماً ضد یکدیگر نمی‌دانند بلکه معتقدند آندو باهم تعاون و هماهنگی دارند.

هنر هند نیز رابطه عمیقی با دین دارد. تقریباً تمام آثار هنری با ساختارها و اعتقادات دینی ارتباط دارند و بنابه برخی کتابهای کهن هندی یا خطابه‌هایی درخصوص هنر، زیبایی غایی هنر با چیزی جز یکی شدن با مطلق قابل درک نیست. در رابطه با موسیقی، بسیاری از ترانه‌های دوست داشتنی هندیها ترانه‌های مذهبی هستند. حتی هندیهای مهاجر در کشورهای بیگانه دلبستگی شدید خود را به ترانه‌های مذهبی بومی خود حفظ می‌کنند.

هندیها مردمی مذهبی هستند. هندیان باستان پس از آنکه در منطقه گنگ

ساکن شدند، به «سامسارا» (گردونه زایشها و تولدهای مجدد) اعتقاد پیدا کردند و این احساس را کردند که تمام موجودات از جمله انسان در گردونه تناسخند. بعضی از شیوه‌های کلامی آنان به روشنی نشان می‌دهد که رفتار هندیان کهن در زندگی روزمره شدیداً تحت تأثیر اعتقاد به «سامسارا» بوده است. برای مثال، معادل سانسکریت برای واژه انگلیسی «اینجا»، کلمه "iha" است که در بسیاری موارد به مفهوم «در این دنیا» بکار می‌رود. هندیان باستان، زندگی خود را در این سوی ملکوت با امید به تولد دوباره و حیاتی نو سپری می‌کردند. غربیها نیز زمانی به دنیای پس از مرگ اعتقاد راسخ داشته و آنرا گرامی می‌داشتند اما عقیده به تولد مجدد که جان و دل مردم هند را پر می‌کرد و با اعتقاد غربیها در این زمینه قابل قیاس نبود، زندگی روزمره آنان را تحت تأثیر قرار داده بود. بنابراین، طبیعی است که مترجمان غربی کلمه "iha" را تنها با توسل به بیان غیرمستقیم ترجمه نمایند.

برای هندیها که به تولد مجدد از طریق «کارما» معتقدند هیچ پاداش جاودان یا کیفر نهایی وجود ندارد. تمام حرکات و رفتارها در این دنیای فانی موقتی بوده و نمی‌توانند برای زندگی بشر عامل نهایی باشند. سرنوشت انسان در جهان بعد ناگزیر با مجموعه اعمال خوب و بدی که در این دنیا از او سر زده مشخص می‌شود و وقتی زندگی اخروی او که نتیجه اعمال دنیوی بوده به پایان برسد، دوباره زندگی جدیدی را آغاز می‌کند و تناسخ بوسیله «کارما» همچنان ادامه پیدا می‌کند.

علاقه به اوج گرفتن از دنیا

در هند و کشورهای دیگر، مردمان زیادی وجود داشته‌اند که طرفدار غرق شدن در لذتهای دنیایی بودند. (۱۳) گرچه این فقط یکی از جنبه‌های فکری هند است، اما برای ما دشوار است که در آن چیزی خاص هندیها بیابیم بنابراین، از این

بحث صرف نظر می‌کنیم تا به جنبه دیگر یعنی احساس رنج دنیوی بپردازیم. عقیده هندیها به «سامسارا» براساس دیدگاه آنان مبنی بر اینکه زندگی این دنیا رنج است، استوار می‌باشد. این نگرش به زندگی را در «اوپانیشاد»ها می‌بینیم «یا جنیا والکیا» تصور می‌کرد انسان زمانی سعادت‌مند است که «آتمن» را درک کرده باشد و انسان زمانی در رنج و عذاب است که از «آتمن» جدا باشد و از این سرچشمه سعادت غافل باشد. او ذات «آتمن» را چنین توضیح می‌دهد: «این نفس شماست، حاکم درون و فناپذیرست. غیر از آن، همه چیز شر است.» (۱۴) «گناما» از این دنیا دست کشیده تا راه نجات از درد و رنج حیات دنیوی را جستجو کند. رنج زیستن نخستین موضوعی بود که آیین بودا مورد بحث و بررسی قرار داد. انسان هرکجا باشد یا به هرچه پناه برد، از رنج نمی‌تواند رهایی یابد. همه پیر می‌شوند و می‌میرند. «تولد رنج است، عمر رنج است. غم شیون، آزرده‌گی، اندوه، ناامیدی همه رنجند. و آنچه انسان می‌طلبید و به آن نمی‌رسد هم رنج است. بطور خلاصه، پنج «اسکاندا» (اجزای اصلی زندگی انسان) در رنج است.» (۱۵) انسان در معرض بحران قریب الوقوع مرگ است. (۱۶) «وای بر زندگی این دنیا» (۱۷). پیروان آیین «جاین» از این هم پیشتر رفتند تا وضعیت اسفناک انسان در وجود دنیوی را توصیف نمایند. در یکی از سوتراهای آنها چنین می‌خوانیم: «موجودات، همدیگر را آزار می‌دهند. خطر عظیم را در این دنیا بنگر، بسیاری از دردها و رنجها (تقدیر) موجودات است.» (۱۸) در جایی دیگر چنین می‌خوانیم: «پس از این که آن را بخوبی مطالعه کرده و مورد دقت قرار دادم، می‌گویم: تمام موجودات، خوشی یا ناخوشی، درد، ترس زیاد و ناخشنودی را بصورت انفرادی تجربه می‌کنند. موجودات از همه سو و در همه جهات در معرض خطر قرار می‌گیرند.» (۱۹) در جایی دیگر چنین می‌خوانیم: «دنیا مصیبت زده و نگون بخت است، رام کردن آن

دشوار و راه و چاهش معلوم نیست. در این دنیای پر از درد، بنگرید که انسانهای جاهل که از اعمال خود رنج می‌برند، به درد و اندوه دامن می‌زنند.» (۲۰)

همه هندیها معتقدند که زندگی این دنیا چیزی جز رنج و اندوه نیست. «ماداوا» که تمام فلسفه‌های هند را بخوبی می‌شناخت در قرن چهارده نوشته: «دنیای تناسخ همان درد و رنج است و این نظر همه بنیانگذاران فرقه‌ها و مکاتب هند است. بنابراین، باید همیشه بخاطر داشته باشیم که همه چیز رنج است، و تنها رنج.» (۲۱) تمام متفکرین هند، فکر خود را به «رنج» مشغول می‌کردند حتی مادیگراها و اپیکوریان نیز استثنا نبودند. آنها نمی‌توانستند به هیچیک از دیدگاههای خوش‌بینانه حیات که مورد توجه متفکران سرزمینهای دیگر بود اعتقاد داشته باشند. در تمام ادیان هند، مسئله این بود که از رنج سامسارا چگونه رها شوند. راهی که بسوی آرامش فکر منجر شود، همواره مورد توجه آنان بوده است. (۲۲)

بنابراین، طبیعی است که هندیان در گذشته گرایش به کم‌اهمیت دانستن جسم مادی خود داشتند و در این زمینه تا سرحد افراط پیش می‌رفتند. بوداییان کهن در یکی از سوتراهای خود چنین گفته‌اند: «پس از آنکه ساختمان مستحکم بدن از استخوانها ساخته شد، بدن از گوشت و خون پوشیده می‌شود و کهنسالی و مرگ و غرور و فریب در آن خانه می‌کند.» (۲۳) پیروان آیین برهمن درباره وجود مادی خود دارای همین دیدگاه هستند. (۲۴) در نظر آنها، «موکشا» یعنی رهایی و نجات آتمن از بدن. برای پیروان آیین «جاین» نیز، نجات و رستگاری تنها به معنی «فرسوده شدن جسم» است. (۲۵) و می‌توان دید بوداییان نیز در دوران اولیه، خوشی و لذت را در «زوال و نابودی جسم موجود» می‌دانستند. (۲۶) اخلاق ریاضت طلب هندیها در مورد جسم خاکی براساس همین نظریه بود که با عقیده چینی چنانکه در کتاب اخلاق آنها تحت عنوان «هیسائو - چینگ» می‌بینیم تفاوت

زیادی دارد. در این کتاب می‌خوانیم: «ما جسم، نو و پوست خود را از پدر و مادر خود می‌گیریم حفظ این جسم در مقابل نابودی و جراحت، آغاز و وظیفه فرزندی بحساب می‌آید».

حکمای هندی از لذت‌های حسی دوری می‌کنند. آنها یاد می‌دهند که به دنیای مادی و ظاهری دل نبندیم بوداییان و پیروان «جاین» درخصوص عدم وابستگی به اشیاء و تکرار نکردن اینکه «اینها اموال من است» توافق دارند. (۲۷)

تقریباً هر متفکر مذهبی هندی بدنبال زیستن در کنه طبیعت است و در آنجا می‌خواهد بامطلق به وحدت برسد. او از دنیا دست می‌شوید، در اعماق جنگل زندگی می‌کند، در زیر درختی یا روی سنگی می‌نشیند و خود را از تمام امور دنیوی دور می‌سازد، تفکرات خود را برای جستجوی حقیقت متمرکز می‌کند. متفکرینی هستند که می‌کوشند در حال زندگی در جهان مادی و بین مردم کوچک و بازار، به جستجوی حقیقت پردازند. ولی در هند، اینگونه افراد انگشت شمار بوده‌اند و نفوذی هم نداشته‌اند. و جریان اصلی تمدن هند نه در شهرها بلکه در جنگل بوده است. یعنی تمدن زندگی آرام در میان جنگل بوده است.

هند هیچگاه شهری را که نمایانگر تمدن کامل آن باشد بوجود نیاورده است. یونانیان باستان، کانون تمدن خود را در آتن، رومیان باستان در روم و اروپاییان امروز در لندن، پاریس و برلین مستقر ساختند. ولی در حال و گذشته هند، هیچ شهری وجود ندارد که با شهرهای غرب برابری کند. درست است زمانی شهرهای «پاتالی پوترا» و «کائیا کوبجا» به رشد و شکوفایی رسیدند، ولی ترقی این شهرها دیری نپایید. در هند هیچ شهری یافت نمی‌شود که همیشه در رشد و ترقی بوده باشد و از تمدن این کشور حکایت کند.

برای هندیها که میل به اوج گرفتن از این جهان داشته و اشتیاق شدیدی به زندگی مجدد دارند، پذیرش دینی که برای زندگی پست دنیوی ارزش والایی قائل

باشد دشوار است. (۲۸) از زمانیکه مسیحیان، مأموریت‌های تبلیغاتی خود را در این کشور آغاز کردند بیش از چهارصد سال می‌گذرد و در حال حاضر (آمار سال ۱۹۶۱) در حدود نه یا ده میلیون مسیحی در هند وجود دارد یعنی کمتر از یک چهارم کل جمعیت هند مسیحی هستند. بعلاوه، همانطور که آمارهای ملی و گزارش‌های هیئت‌های مسیحی نشان می‌دهد، بسیاری از کسانی که مسیحی شده‌اند در هند جنوبی زندگی می‌کنند و اکثراً کسانی هستند که از جامعه «هندو» (یعنی «شودرا»ها، آوارگان و مردم غیر متمدن کوهستانها) رانده شده‌اند. این نکته اهمیت بسزایی دارد که هیئت‌های مسیحی برای روشن نمودن افکار این رانده شدگان، تلاش چشمگیری از خود نشان داده‌اند. ولی علی‌رغم این تلاش عظیم نتوانستند اندیشه «هندو»ها را؛ که نیروی راهبر جامعه هند بحساب می‌آیند؛ تسخیر کنند. یک دانشمند ژاپنی درخصوص یکی از دلایل رکود فعالیت‌های هیئت‌های مذهبی در هند چنین نوشته است: «در هند، یک مبلغ مذهبی است که از علایق دنیوی آزاد و رها شده است». از دوران «شاکيامونی» تا زمان حاضر، تقریباً تمام بنیانگذاران دینی هند مرتاضانی بوده‌اند که زندگی پر مشقت و سنگین را الگوی خود قرار داده‌اند ولی زندگی یک مبلغ مسیحی که دارای همسر و فرزند، اتومبیل و خانه زیبایی برای زندگی باشد از نظر هندوها بسیار دنیوی و مادی تلقی می‌شود. (۲۹)

عقیده فوق دنیوی ادیان هند بر عقاید اخلاقی هندیان تأثیر گذاشته است. در هند، ترک اموال شخصی را فضیلت می‌دانند. بوداییان و پیروان جاین همه به پیروان خود می‌آموزند که مفهوم «مال من» را کنار نهند و آنان را به فضیلت «عدم مالکیت» تشویق می‌کنند. آنان تعلیم می‌دهند باید با تمام اموال و دارایی خود به دیگران خدمت کرد. این نفی اموال شخصی شباهت زیادی به فلسفه سوسیالیسم و کمونیسم امروز دارد. باید توجه داشت که طرز بیان هندیها براساس روش فکری

فوق دنیوی آنها استوارست. در عمل، اصلاح سوسیالیستی جامعه هند دست نیافتنی است.

هندیها علی‌رغم داشتن دیدگاه بدبینانه نسبت به زندگی و باتوجه به ادیان فرا دنیوی، دارای گرایشات خوشبینانه نیز می‌باشند. این حالت متناقض را می‌توان براین اساس قرار داد که مردم هند بطور کلی از چیزی ناامید نمی‌شوند. خوشبینی آنان از این عقیده سرچشمه می‌گیرد که می‌گویند اگرچه زندگی این دنیا آکنده از رنج و درد است، هنگامیکه با مطلق یکی شویم، در آسایش و بدون هراس زندگی می‌کنیم. هندیها هیچگاه امید خود را به وحدت یافتن با مطلق از دست نمی‌دهند. این جنبه از شیوه تفکر آنان را می‌توان در ادبیات نمایشی آنها نیز مشاهده کرد. هندیها «تراژدی» یا نمایش حزن انگیز ندارند. تقریباً تمام نمایشنامه‌های هندی بعد از اینکه با بسیاری از صحنه‌های هیجانی و سرگشتگی پر می‌شود در نهایت با جمله «پس از آن همه آنها در سعادت و خوشی زندگی کردند» تمام می‌شود. و در ارتباط با این ویژگی شیوه تفکر هند، ادیان آنان دارای یک فروغ خوشبینانه است. یعنی به هر انسانی گرچه بدهم باشد نوید می‌دهد که با حفظ ایمان و انجام دقیق احکام دینی به رستگاری می‌رسد.

هندیها در برابر خصوصیت فوق دنیوی خود، به لذتهای مادی و حسی نیز علاقمندند. ولی این دو جریان مختلف شیوه تفکر هندی، دارای یک خصیصه مشترکی است. یعنی هر دو میل به نادیده انگاشتن و فرارفتن از قوانین سازمانهای اجتماعی را دارند. هندیها گاهی به نفی و تحقیر هنجارهای اخلاقی رفتار می‌پردازند. در ارتباط با این گرایش به فرارفتن از قوانین محدود نهادها و در رابطه با بی‌تفاوتی نسبت به معیارهای اخلاقی در لذت جویی، احساس مذهبی آنان برای تسلیم نمودن خود به مطلق دور از هرگونه عامل و واسطه‌ای، دارای پیوندی اساسی است.

عامل تعیین کننده در عقیده به «سامسارا» مرگ است. تمام رنجهای انسان در این جهان از مرگ سرچشمه می‌گیرد. انسان هنگامیکه با مرگ مواجه می‌شود خودبخود در این مورد به تعمق متافیزیک سوق پیدا می‌کند. و تمدن هند از طریق تأمل و اندیشه در پدیده مرگ رشد پیدا کرد. آیین بودا و «جاین» هر دو ادیانی هستند که از تفکر و تأمل درباره این مسئله مهم اجتناب ناپذیر زندگی بشر پدید آمده‌اند. در «داماپادا» چنین می‌خوانیم: «خنده چگونه وجود دارد؟ شادی چگونه وجود دارد؟ در حالیکه این دنیا همیشه آزار دهنده است. شما که تسلیم ظلمت شده‌اید؟ آیا به دنبال روشنایی نیستید؟» (۳۰) آیین هندو نیز درباره مسئله مرگ دارای دیدگاهی مشابه فوق است.

«مگاستنس» یونانی که حدود اواخر قرن چهارم قبل از میلاد از هند دیدن کرده است پویش نظری و فلسفی درباره مرگ را بعنوان گرایش قابل ملاحظه پیروان برهمن ذکر کرده است. او چنین می‌نویسد: «اکنون مرگ در میان پیروان برهمن، مسئله‌ای است که بحثها و مشاجرات زیادی درباره آن شده است. آنها معمولاً زندگی این دنیا را با حالتِ کودکی که در رحمِ مادر به جنب و جوش درمی‌آید مقایسه می‌کنند و معتقدند حیات حقیقی در واقع هنگام مرگ و رفتن از این دنیا آغاز می‌شود. و برای اینکه ذهن را برای مرگ آماده نمایند به سخت‌ترین ریاضت اصرار می‌ورزند.» (۳۱) در ژاپن نیز، «ماتسومیا کانزان» (۱۶۸۶-۱۷۸۰) در مورد این ویژگی تفکر هندی چنین نظر می‌دهد: «در هند، ... مردم از نظر روحی پیر و نحیف هستند و به تعلیمات اندوهبار آیین بودا که همواره درباره مرگ می‌گوید علاقه دارند.» (۳۲)

آثار هنری هند بازتاب این ویژگی ادیان هند است. ساختمانها و مجسمه‌های هندی از آثار تزیینی اطراف مقبره‌های بودایی مایه گرفته‌اند. «استویا»^۱ مقبره‌ای

است گنبدی شکل که بر روی خاکستر یا بقایای یک حکیم بنا می‌شود. اندازه مقبره‌های کهن تقریباً کوچک بود ولی پس از «موریا»ها رفته رفته ساختن مقبره‌های بزرگتر شروع شد. یونانیان باستان، مقبره‌ها را «اهرام» نام نهادند. (۳۳) آثار هنری باشکوه هند باستان تماماً بر روی دروازه‌ها، ستونها و نرده‌های «استوپا»ها حکاکی شده‌اند و معابد ابتدا در اطراف استوپاها بنا گردید. هنر ظریف معماری معبد بعنوان بخشی از آثار تزئینی مقبره‌ها رشد و توسعه یافت. می‌توان گفت مقبره پرستی ریشه هنر هندی است. ولی جلوه‌های هنری آنها که بصورت زینت بندی مقبره بوجود آمد، هیچ نشانی از مرگ ندارد و درخشان، زنده و زیباست. این ویژگی درخشان آثار هنری هند با طرز بیان روشن و معصوم حالت‌های قبایل ابتدایی یا غیرتمدن فرق دارد. یعنی غالباً بازتاب حالت آرام ذهن افراد مذهبی است که با وحشت مرگ به مبارزه برخاسته و بر آن فاتح شده‌اند هندیها از طریق تعمق و تفکر درونی درباره مرگ، جاودانگی را جستجو می‌کنند.

گرایش فکری به فراتر رفتن از خدایان

همانطوریکه قبلاً گفته شد، هر جلوه‌ای از تفکر هندی شدیداً با رنگ مذهبی آمیخته شده است. البته باید توجه داشت که نگرش هندیها به دین کاملاً با نگرش غریبهها متفاوت است. در غرب، خدا کانون کل نظام دینی است. از سوی دیگر، در ادیان هندی، خدا از چنین جایگاه والایی برخوردار نیست. هندیها درباره خدا، نظریه خاص و بسیار پیچیده‌ای دارند ولی هیچگاه خدا را وجود مطلق نمی‌دانند. بنظر هندیها، خدایان موجوداتی هستند که مرتبه آنها پایین‌تر از مطلق است. مطابق نظر برهمنی، رحمت خدا پاداشی است که در ازای نذورات داده می‌شود. بین عبادات مذهبی برای خدایان و توفیقی که در برابر آن به انسان

بازمی‌گردد یک رابطه ثابت علی وجود دارد و هیچ اراده آزادی از طرف خدایان نمی‌تواند در این رابطه دخالت کند. بنابراین، طبیعی است که نظریه خدای شخصی یا توفیقی که او می‌دهد در میان پیروان آیین برهنه کمتر مورد نظر بوده است. با گذشت زمان، توجه آنها بیشتر به قانون ثابتی که تمام موجودات و حتی خدایان را کنترل نماید متمرکز شده است. بعدها مکاتب فلسفی قدیم هند بجز برخی نوشته‌های خداشناختی آیین هندو، خدایان را کم‌اهمیت می‌شمردند. برای نمونه، پیروان بودا و «جاین» خدایان را صرفاً موجوداتی می‌دانستند که از قدرتهای فوق انسانی برخوردارند و علمای مکتب «ودانتا» برای خدای حاکم بر عالم اهمیت کمی قائل بودند. آنها خدا را فقط یک علت برتر واجب بحساب می‌آوردند. بطور خلاصه، هندیها برای اقتدار قانون «دارما»، احترام و توجه بیشتری از خدایان قائل هستند. از نظر آنها، خدایان موجوداتی هستند که تابع دستورات قانونند. آنان بنیان‌گذاران قانون نیستند، بلکه این قانون کلی و غیرقابل تغییر است که خدایان را آنچنان که هستند می‌سازد.

خدایان ادیان هند بویژه خدایان آیین برهنه از نظر اصول اخلاقی ضعیفند. اعمال آنها مانند زرنگی و حقه‌بازی خدایان هومری همیشه پسندیده نیست. کتابهای «برهمانا» داستانهای بسیاری درباره اعمال نادرست خدایان مانند رشک، حسادت، خصومت، بی‌وفایی، حرص، خودبینی و تکبر، ترس و زنا نقل می‌کنند. خدایان هند با موجودات عادی فرقی نمی‌کنند و به هیچ‌وجه مرجع عالی اخلاق بحساب نمی‌آیند. بطور کلی، ممکن است گفته شود هندیهایی که چنین خدایانی را پرستش می‌کنند نسبت به مفاهیم اخلاقی کمتر آگاهی دارند. در «ریگ ودا» فقط «وارونا» خدای اخلاق است. ولی چنان که در «برهمانا» و کتب دوران بعد مشهودست، حتی این خدا نیز بتدریج شخصیت خود را تغییر داد و اخلاق محکم و جدی خود را از دست داد. بنابراین، طبیعی است که هندیان دوران بعد پایه و

اساس اخلاقیات خود را در مرجعیت خدایان جستجو می‌کردند و به این رسیدند که قانون اخلاق را باید نه بخاطر مرجعیت خدایان که بخاطر کیفر «کارما» رعایت کرد. (۳۴)

بسیاری از خدایان آیین برهمن در اسطوره‌های بودایی مورد اقتباس قرار گرفت و به خدایان بودایی تغییر شکل پیدا کرد. در مفهوم بودایی، این خدایان هرچند دارای قدرتهای فوق انسانی هستند، ولی خود در یک زندگی جاهلانه‌اند و منتظرند با تعلیمات بودا نجات یابند. پیروان جاین نیز خدایان را بعنوان وجود مطلق نپذیرفتند. پس از آغاز دوره مسیحیت، مفهوم خدای متعال در هند شکل ثابتی پیدا کرد. ولی مکتب غیر «ثنوی» در «ودانتا» که برجسته‌ترین مکتب فلسفی هند بحساب می‌آید، مدعی بود متعالی‌ترین خدا کسی جز آن مطلق (یعنی برهمن) که مورد غفلت قرار گرفته نیست و بعلت همین جهل و غفلت مانند موجودات دیگر اسیر دنیای وهم است. مکاتب «هندو» ما را ترغیب می‌کنند که به خدای متعالی ایمان داشته باشیم، ولی همانطور که از اسطوره‌های آنها پیداست، او بیشتر به یک موجود انسانی می‌ماند تا یک موجود متعالی مطلق. می‌توان این نکته را تعمیم داد و گفت که بیشتر هندیها ضمانت اجرایی اخلاقی خود را در قانونی می‌دانند که بالاتر از خدایان باشد. این برداشت کاملاً با برداشت غربیها که سرچشمه انحصاری اخلاق را تنها در یک خدا می‌بینند فرق دارد.

یونانیان و رومیهای باستان برای مفهوم خدا از واژه‌های خاص خود (ژئوس و دنوس) به شکل نسبتاً ضعیفی استفاده می‌کردند. در نظر آنان، امپراتوران حکیم و اندیشمندان دیگری که مردم را از گناه بازداشته و آنان را به سوی خداشناسی و سعادت هدایت کرده‌اند منجیان الهی بودند که از میان خود مردم برخاسته بودند. (۳۵)

از نظر هندیها، منجی همان صاحب قانون کلی است. انسان بودن یا موجود

الهی بودن منجی اهمیت ندارد. با کمک مرجعیت مطلق منجی فردی است که بالاتر از خدایان قرار می‌گیرد و تجسم آن مطلق است، ولی خدای واحد یا تنها پسر خدا نیست. مفهوم هندیها از خدا سبب ایجاد نظریه‌ای درباره منجی شد که با نظریه ادیان غربی کاملاً تفاوت دارد.

تفاوت بین مفاهیم غربیها و هندیها از خدا در سبکهای ادبی آنان نیز بروشنی مشهودست. نویسندگان یونانی خیلی دقت می‌کردند که خدایان آنها به نحوی متناسب با منزلت خود صحبت کنند. در نتیجه موفق به خلق مفاهیم خوبی شدند. اما نویسندگان هندی مانند گرد آورندگان «اوپانیساده‌ها»، نمی‌توانستند و یا دقیقتر بگوییم به این روشهای بیانی اهمیت نمی‌دادند. نویسنده‌های هندی نیز مانند هنرمندان آثار مجسمه‌سازی، کمتر بدنبال ایده‌آل نشان دادن خدایان بودند یا نمی‌خواستند آنها را بگونه‌ای توصیف کنند که گویی برتر از انسانها هستند. (۳۶)

روح شکیبایی و مصالحه

بطور کلی مردم هند این واقعیت را می‌پذیرند که جهان بینیهای گوناگون، فلسفه‌ها و ادیان زیادی در جهان وجود دارد. زیرا فکر می‌کنند دیدگاههای مختلف که در ظاهر باهم تضاد دارند برپایه آن یگانه مطلق استوارند. دیدگاه آنان بطور ملموس براین پایه قرار گرفته که در عالم همه چیز جلوه یک حقیقت است و فعالیت‌های انسان از یک اصل متافیزیکی و وحدت گرا سرچشمه می‌گیرد.

تأمل در این امر که فلسفه‌های مختلفی در جهان وجود دارد که باهم تضاد دارند زمانی بوجود آمد که «گناما»ی بودا در هند متولد شد و شهرهای بسیاری در کرانه رود گنگ رونق گرفتند. «سانجایا» که یک شکاک بود، قضاوت درباره موضوعات متافیزیکی را به کناری نهاد. هنگامیکه از او در این مورد پاسخ می‌خواستند، بطور مبهمی صحبت می‌کرد و هیچ پاسخ مشخصی را ارائه نمی‌داد. درک معنی حقیقی پاسخ وی دشوار بود، زیرا این کار درست مانند گرفتن مارماهی با دست است. ولی «ماهاویرا» بنیانگذار آیین «جاین» کوشید از فلسفه بدبینی فراتر رود. او از نظریه نسبی‌گرایی «نایا» حمایت می‌کرد. این نظریه امکان ارائه احکام گوناگون برای موضوعات عمومی را تصدیق می‌کرد مشروط بر آن که

ضوابط قطعی آن «از نقطه نظری معین» افزوده شود.

در میان فلاسفه هند کهن، «گناما»ی بودا نخستین کسی بود که عمیقاً درباره این مسئله اندیشه نمود. او در مشاجرات بی‌پایانش فلاسفه و رهبران دینی را به خاطر اینکه به دیدگاههای خاص خود چسبیده‌اند به باد انتقاد می‌گرفت. (۱) اعتقاد عمومی بر این بود که آنها مرتکب عمل غیراخلاقی شده‌اند زیرا خود را در بحثهای متافیزیکی بفرنجی افکنده‌اند که حل شدنی نیست. خود بودا از شرکت در این بحثها خودداری می‌کرد (۲) و آنها را برای دستیابی به روشنگری کاملاً بی‌فایده می‌دانست. (۳)

گفته می‌شود بودا از تمام بحثها کناره‌گیری می‌کرد و به مرتاضان تعلیم می‌داد از هرگونه بحثی که برای دست یافتن به هدف دینی بی‌فایده بود، خودداری کنند. او اصرار نداشت که تنها تعلیمات وی حقیقت مطلق هستند. بنابراین با دیگر فلاسفه هماهنگی داشت. با این هماهنگی به روشنگری یعنی آرامش فکری دست یافت و آنرا شناخت. با توجه به این مورد، تعلیمات بودا را نمی‌توان با تعلیمات دیگر مقایسه نمود. (۴) نمی‌توان گفت تعلیمات وی «برابر»، «برتر» یا پست‌تر از دیگر تعلیمات است. مقایسه را تنها در موردی می‌توان انجام داد که بین دو بینش مختلف نظر مشترکی دیده شود. تعلیمات بودا چون از نظر موضعگیری و نتیجه‌گیری در مورد سایر مرامها بیطرفی نشان می‌دهد با آنها تفاوت دارد. خود بودا ظاهراً برای درک «فلسفه بودن» دیگر فلسفه‌ها، گامهای بلند برداشته است. تمام فلاسفه تا آنجا که به دیدگاههای خود علاقه نشان می‌دهند، همواره نگران از دست رفتن احتیاط هستند. ولی مردم تا وقتی عقیده‌ای را می‌پذیرند باید دلیلی وجود داشته باشد. (۵) بنابه گفته بودا، آن دسته از بوداییانی که می‌خواهند خود را از نظریات فلسفه‌های دیگر دور نگاه دارند باید همواره در خود تأمل و اندیشه نمایند و بخاطر داشته باشند که دچار تعصب نشوند.

این نگرش را بطور آشکار می‌توان در بودیسم «ماهایانا» بویژه در سوترای «سادارما-پونداریکا» مشاهده کرد. (۶) چنانکه در سوترها آمده است، حتی عقاید کم ارج‌تر، وسیله‌ای برای بوداها هستند تا راه درست را به انسان تعلیم دهند. چنین طرز تفکری در عرفان «واجرایانا» (بودیسم باطنی شینگون) استمرار یافته است. در «واجرایانا» حتی اندیشه‌های جزمی الحادی نیز بخشی از آیین بودا محسوب می‌شوند. آیین بودا دین خاص نیست که با دیگر ادیان تضاد داشته باشد بلکه همان حقیقت مطلق است. بدعتها چیزی جز جلوه حقیقت غایی نیست. از نقطه نظر مطلق در عالم فقط یک اصل واحد بنام «بودیسم» وجود دارد.

روح صبر و شکیبایی تماماً به همان شکل در میان بوداییان دوران بعد هند باقی نماند. این یک گرایش طبیعی است و در تاریخ نیز عمومیت دارد که جامعه مقید به آداب و رسوم کهن‌تر با نظام بودایی که می‌بایست در مقابل ادیان فلسفه‌های دیگر مقاومت نشان دهد تضاد پیدا می‌کند. البته تقریباً تمام بوداییان هند که معتقد بودند بینش بنیادی بودیسم در تضاد با دیگر دیدگاه‌های الحادی نیست، قصد رقابت فعال با آنها را نداشتند. در نتیجه بودیسم هنگام گسترش به کشورهای آسیایی، با دینهای بومی مردمانی که به آن رو آورده بودند تضاد کمتری ایجاد کرد. بوداییان بندرت، ادیان و سنتهای دیگر را از بین می‌بردند. تا زمانیکه این ادیان و آداب و رسوم از نظر بوداییان، اخلاقی تلقی می‌شد باقی می‌ماند و گاهی هم در آیین بودا جذب می‌شدند. در دوران بعد، آیین بودا هم در یکی از ادیان بومی جذب شد و بنیادهای فلسفی خود را به آن منتقل نمود.

فلاسفه «ودانتا» در این باره که در جهان، فلسفه‌ها و ادیان بسیار گوناگونی وجود دارد، نظریاتی شبیه به نظر بوداییان را مطرح کرده‌اند. با تفکر و عمل برپایه وحدت‌گرایی مطلق، فکر می‌کردند عقاید الحادی نیز برپایه برهمن قرار دارد. بنابه عقیده آنها، اصول غایی بسیاری مانند عناصر، خدایان، نفس، زمان و غیره وجود

دارند که بسیاری از مکاتب فلسفی آنرا بصورت جداگانه بیان کرده‌اند که همان اصل مطلق می‌باشد. بهمین دلیل مکاتب متعددی وجود دارد که دیدگاههای گوناگونی دارند. البته از نظر «ودانتا»، هیچکدام از آنها شایستگی «حقیقت مطلق» بودن را ندارند. آنها را صرفاً قانون جهانی می‌دانند. واقعیت اینست که آتمن برای «آدویتا ودانتیست» که اعتقاد دارد این فلاسفه، طبیعت واقعی اشیاء را درست درک نمی‌کنند، حکم یگانه مطلق را دارد.

دیدگاههای آنان هر چند نادرست و الحادی است اما باز هم چیزی ندارند که در نظریه «آتمن ودانتا» گفته نشده باشد. فلاسفه «ودانتا» تا جایی پیش رفتند که معتقد بودند حتی این نظریات الحادی نیز جلوه‌های آتمن هستند و گرچه در اصل ناقص بودند ولی تا حدی حقیقت داشتند. بینش «ودانتا» بخاطر دامنه وسیعترش با این دیدگاههای بدعت آمیز کاملاً فرق دارد. در کتاب «کاندوکیا کاری کاس» چنین می‌خوانیم: «کسانیکه ثنویت را قبول دارند، به نظریات خود تأکید می‌ورزند و با هم توافق ندارند. البته پیروان «ودانتا» با این ثنویت‌گراها ناموافق هم نیستند.» براساس «شامکارا»، این قضیه شبیه اندامی است که تناسبی با بدن نداشته باشد.

همین عقیده بعدها در فلسفه «جاین» نیز مطرح شد. «هماکاندرا» چنین می‌گوید: «بحث و مجادله در مکاتب دیگر ایجاد حسادت می‌نماید چون یکی بر چیزی اصرار می‌ورزد در حالیکه دیگری با آن مخالفت می‌کند. ولی در آیین جاین کسی از عقیده جزمی حمایت نمی‌کند و بین آنان مجادله‌ای هم رخ نمی‌دهد، زیرا تعلیمات «نایا» را قبول دارند.» (۸)

بعلت این شیوه فکری که هر نظریه الحادی برای خود «فلسفه بودن» دارد، فلاسفه هند در قرون میانه کوشیدند یک «نظام جامع فلسفه جهانی» یا «یک مفهوم نظام یافته جهانی» وضع نمایند. این نظامها نیز در پذیرفتن «فلسفه بودن»

مکاتب دیگر که دیدگاههای متفاوتی دارند، شکیبایی بخرج می‌دادند. بطور کلی، در ادیان هندی نمی‌توان مفهوم «بدعت» را بهمان مفهوم کاربرد غربی یافت. این نگرش صبورانه نه تنها در تعلیمات دینی بلکه در سیاستهای بنیادی حکومت بسیاری از سلاطین و پادشاهان سراسر تاریخ هند نیز قابل مشاهده است. مثلاً، سلطان «آشوکا» که خود را یک عامی بودایی می‌دانست، هیچگاه ادیان دیگر مانند آیین «برهمن»، «جاین» و «آجیویکا»ها و غیره را نفی نمی‌کرد. او راهبها و افراد عادی تمام مذاهب را می‌ستود. (۹) خواسته‌های صادقانه این بود که افراد هر دین و مذهبی باهم در صلح و آرامش زندگی کنند و دست در دست هم برای افزایش رفاه و آسایش بشر همکاری نمایند. گرچه سلطان «آشوکا»، آیین بودا را دین رسمی سرزمین خود اعلام کرد ولی پیروان مذاهب غیربودایی کشورش را آزار نمی‌داد.

سلطان «کاراولا»، که بعد از سقوط سلسله «موریان» کنترل بخش جنوبی هند را بدست گرفت، یکی از هواخواهان نظام «جانیا» بود ولی به تعمیر زیارتگاهها و معبدهای مذاهب دیگر نیز پرداخت. به اول لقب «کسیکه تمام فرقه‌ها را می‌ستود» دادند. پادشاه سلسله «کاشانا» که در شمال هند حکومت می‌کرد نیز از ادیان مختلف حمایت کرده است. مثلاً، سلطان «کانیشکا» سکه‌های زیادی زده بود که پیکر خدایان یونان، زرتشت، دین «هندو» و بودا بر روی آن نقش بسته بود. سلسله «گوپتا» در قرن چهارم نسبت به تمام مذاهب مدارا و تساهل می‌کرد. (۱۵) قرن‌ها بعد، اکبر شاه کبیر (۱۶۰۵-۱۵۵۶) که تقریباً بر تمام هند حکومت می‌راند قصد داشت با پیوند دادن مذهبی که پیش از او وجود داشت، دین نوینی را پایه‌گذاری کند. او ادعا می‌کرد دین «هندو» و اسلام خدای واحدی را پرستش می‌کنند. ولی او نه تنها نسبت به دین هندو و اسلام بلکه نسبت به آیین جاین، زرتشتیان، و

- منظوره زرتشتیانی هستند که پس از حمله مسلمانان به ایران به Parsism 1-

هند مهاجرت کردند. (مترجم)

مسیحیت نیز تسامح نشان می‌داد. او حتی «خورشید پرستی» را نیز پذیرفت. اصل تحمل و شکیبایی هر چند بطور ناقص در سیاست مذهبی‌اش حفظ شد.

این نگرش در نهضت‌های دینی امروز هند نیز نمایان است. در قرن نوزدهم یک مصلح دینی بنام «رام - موهان - رای»، انجمنی دینی موسوم به «برهما - ساماج» را تأسیس کرد و برای این انجمن اصلی بنیادی تعیین کرد مبنی بر این که پیروان ادیان مختلف بدون توجه به نژاد، طبقه، ملیت و حتی مذهب خود، خدای واحدی را پرستش کنند. «راما کرشنا» که بنیانگذار نظام «راما کرشنا» بود، اعلام کرد تمام ادیان گوناگون گرچه راه‌های مختلفی را می‌پیمایند ولی سرانجام به خدای واحدی می‌رسند. (۱۱) تمام ادیانی که وجود دارند حقیقی هستند. (۱۲) «ویوکاناندا» یکی از مریدان وی در کنفرانس دینی بین‌المللی که ۲۷ سپتامبر (۱۸۹۳) در شیکاگو برگزار شده بود سخنرانی معروفی ایراد نمود. او چنین گفت: «ای یگانه مقدس که هندوها ترا برهمن و زرتشتیان ترا اهورا مزدا و بوداییان ترا بودا، و عبریان ترا یهوه و مسیحیان ترا خدای آسمانها می‌نامند؛ خداوند، وحی را بر ما ارزانی دارد؛ مسیحیان باید نه بودایی باشند و نه هندو. بوداییان و هندوها هیچگاه نباید مسیحی باشند. البته هر شخصی باید مطابق اصول مذهبی خویش رشد و پرورش یابد و در حالیکه خود را با فضایل معنوی ادیان دیگر همگون می‌سازد، باید شخصیت فردی خود را با قدرت حفظ نماید.» این کنفرانس اثبات کرد قداست، صلح، آرامش و رحم و شفقت نباید در انحصار هیچیک از نظام‌های دینی درآید. در این کنفرانس همچنین ثابت شد در دنیا هیچ دینی وجود نداشته که شخصیت‌های نجیب و معنوی خلق نکرده باشد. من معتقدم عبارتهای زیر را در آینده روی پرچم تمام ادیان خواهیم خواند: «به یکدیگر کمک کنید. باهم جنگ نکنید. با دیگران همزیستی کنید. دیگران را از بین نبرید. هماهنگی و صلح و صفا را حفظ کنید. بر سر موضوعات بیهوده باهم به رقابت برنخیزید (۱۳) ... من وجود

ادیان گذشته را تأیید می‌کنم من خدای آنان را می‌ستایم» (۱۴)

این نگرش‌های مذهبی با نگرش غربیان متفاوت است. در تاریخ اروپا، غالباً شاهد اختلافی مذهبی هستیم که ناگزیر به کشمکش‌های سیاسی و نظامی منجر شده است. ولی در هند مشکل می‌توان جنگ مذهبی یافت. البته در هند سلاطینی بوده‌اند که از بعضی دینهای بومی حمایت می‌کردند و برخی از ادیان جهانی مردم هند را سرکوب می‌کردند. اما در تاریخ هند نمی‌توان هیچ پادشاهی را یافت که مثلاً بودایی یا پیرو آیین جاین بوده باشد و ادیان دیگر را مورد آزار قرار داده باشد.

این واقعیت را اگر با غرب مقایسه کنیم آشکارتر خواهد شد. مسیحیت و اسلام هر دو درگیر جنگ‌های مذهبی بوده‌اند. طبق اعتقادات پیروان کالون، تنفر نسبت به گناهکاران یا ملحدین فضیلت بشمار می‌آید. (۱۵) ما می‌دانیم در غرب، رهبران دینی را آزار می‌دادند یا آنها را به قتل می‌رساندند. برعکس، در هند هیچگاه، جنگ مذهبی وجود نداشته است. بوداییان و پیروان «جاین»، ملحدین را به چوبه دار نمی‌آویختند. کاری که آنها با ملحدین انجام می‌دادند صرفاً بیرون کردن آنان از نظام مذهبی خویش بود. رهبران مذهبی در حضور مریدان و پیروان خود در صلح و آرامش جان می‌سپردند. بردباری و اغماض، برجسته‌ترین خصوصیت فرهنگ هندی است.

فردگرایی به شیوه خاص و بی‌نظیر خود در هند بوجود آمد. هندیها آزادی مذهبی را احتمالاً بیش از هر کشور دیگری به صورت سنتی حفظ کرده‌اند. یکی از اساتید امریکایی می‌گوید: «در مقایسه با تفکر هندی، تناقض اینست که ما با تأکید زیادی که بر فردگرایی در اقتصاد و سیاست داریم در مورد فردگرایی در اخلاق و مذهب سکوت کرده‌ایم» (۱۶)

پرسشنامه‌هایی که اخیراً درباره مقایسه آرمانهای زندگی تهیه شده نشان می‌دهد که دانشجویان هندی فکر می‌کنند بهترین راه و روش زندگی، شناخت

وجود روشهای گوناگون است. این امر نشان می‌دهد که روحیه بردباری و اغماض هنوز هم یکی از شیوه‌های فکری دانشجویان فعال و زنده هند است. (۱۷)

بنابراین، علت روحیه بردباری اندیشه مردم هند چیست؟ «الدنبرگ» دلایل زیر را برمی‌شمارد: آب و هوا و محیط هند، تهاجم اولیه و آسان نژاد آریایی، عدم وجود جنگهای بزرگ، جو آرام در طبقه برهمن و غیره. (۱۸) در هند، جنگها توسط سربازان مزدور انجام می‌شد نه مردم عادی. این امر تا حد زیادی به تقویت نگرش صبورانه مردم هند کمک کرده است. در سراسر قرون تاریخ هند، هیچ مأموریت نظامی توسط سلاطین هندی به انجام نرسیده است. طبق گزارش «آریانوس»، مگاستنس می‌گوید هندیها هیچگاه به کشورهای دیگر حمله نمی‌کردند و مردمان دیگر نیز آنان را مورد تهاجم قرار نمی‌دادند. اسکندر تنها کسی بود که به مردم هند حمله کرد. (۱۹) هندیان بخاطر روحیه نیکوکاری خود، هیچگاه کشورهای دیگر را مغلوب نمی‌کردند. (۲۰)

عشق به صلح و آرامش که مورد نظر فیلسوف هندی است توسط علمای غربی نیز تأیید شده است. صلح و آرامش به معنای اشتیاق به شناختن گفته‌ها و دیدگاههای دیگران نیز هست. بنابراین، نگرش صلح دوستانه مردم هند ظاهراً با شیوه خاص فکری آنها مبنی بر اینکه فلسفه‌ها و مفاهیم گوناگون جهان چیزی جز نموده‌ها و جلوه‌های یگانه مطلق نیست رابطه نزدیکی دارد.

قسمت دوّم

چین



مقدمه

چین بزرگترین کشور مشرق زمین دارای سنت فرهنگی چندین هزار ساله و نفوذی جهانی بوده و در کشورهای مجاور، ریشه‌های عمیقی یافته است. حتی گاهی فرهنگ چین را «فرهنگ شرق دور» می‌نامند.

مهم است بدانیم که زبان گفتاری و نوشتاری مردم چین تا چه اندازه رابطه فرهنگ و شیوه‌های سنتی تفکر آنان را آشکار می‌سازد. بسیاری از دیدگاههای کلی و عمومی درباره این کشور به خطا رفته‌اند. پژوهشهای منطقی انجام شده درباره دستور چینی، زیر ساخت دستوری این زبان را بطور مناسبی توجیه نکرده‌است زیرا در این زمینه محققان سعی کرده‌اند تا حد زیادی از معیارهای زبانهای غربی برای زبان چینی استفاده نمایند. بنابراین، تحقیقات آنان پرثمر نبوده است. (۱)

سایر جنبه‌های فرهنگی تمدن چین نیز موضوعاتی را برای پژوهش در شیوه‌های فکری چینیه‌ها بدست می‌دهد. اما مؤلف در این اثر برای شناخت ویژه

شیوه فکری چینی از بدیده ورود آیین بودا به چین به عنوان راه حل مهمی استفاده می‌کند.

مردم چین، آیین بودا را به شکل هندی آن نپذیرفتند. این آیین پس از راه یافتن به چین، تحت تاثیر برخی روشهای تفکر سنتی چینیها تغییر شکل پیدا کرد. بطوری که بود یسم چینی تا حد زیادی از نوع هندی آن، فاصله گرفته است. واقعتهای زیر که درباره آن تاثیر می‌باشند بیانگر ماهیت و میزان اختلاف و تفاوت آیین بودا در دوسرزمین مزبور است:

(۱) چینیها ترجمه‌های کاملی را از متون مذهبی آیین بودا به زبان خود به عمل آوردند. اما از زبان «سانسکریت» یا «پراکریت» به عنوان زبان مقدس معابد خود استفاده نمی‌کردند.

(۲) علما و مفسرین چینی در کار ترجمه، بیشتر به تفسیرهای عجیب و غریب که موافق طبع فرهنگ داخلی بود می‌پرداختند. از این رو، همیشه در ترجمه متون هندی حفظ امانت نمی‌شد. بیشتر اوقات، تفسیرهایی در لابلای متون گنجانده می‌شد. جمله‌های متن پی در پی با آرایش ادب چینی آراسته می‌گشت و به این ترتیب، شکل و شمای آثار ادب اصیل چینی بر صفحات و خطوط متون مقدس هند نقش می‌بست.

(۳) بیشتر علمای بودایی چین در دوره‌های بعد، در موقعیتی قرار گرفتند که امکان مراجعه به متون اصلی هندی یا فهمیدن آنها بر ایشان وجود نداشت و گاهی حتی در فهم معانی ترجمه‌های سابق، ناکام می‌ماندند.

(۴) بسیاری از متون بودیسم چینی در قالب جمله‌هایی بیان می‌شد که با اصول مکاتب هندی، تفاوت کامل داشت.

(۵) روشهای تفسیری بوداییهای چینی با سبک تفسیر هندیها کاملاً اختلاف

دارد.

این اختلاف و تفاوتها در سایه نفوذ شیوه‌های مرسوم و مشخص تفکر چینها قابل درک است. هدف این فصل، کوشش برای توصیف شیوه‌های تفکر سنتی و پایدار مردم چین با اشاره به روشهایی است که اندیشه بودایی هند تحت تاثیر شرایط جامعه چین، دچار تغییر گشت. منظور این نیست که چینها همیشه بابودایی‌های هند تفاوت داشته‌اند.

البته، نمی‌توان تمامی افراد یک ملت را با ویژگیهای مشترکی بررسی کرد. چینها در زمانها و مناطق مختلف به فعالیتهای متنوعی پرداخته و مانند سایر فرهنگها فاقد هماهنگی صددرصد بوده‌اند. عقاید دانشمندان همچون باور داشتهای توده مردم نیست. در مجموع، خصوصیات یک قوم همان شیوه‌های مرسوم زندگی و تفکر اکثریت جمعیتی است که احتمالاً، در عقاید تحصیلکرده‌ها انعکاس می‌یابد یا از آنها تاثیر می‌پذیرد.

اهمیت به درک عینی محسوسات

ویژگی تصویری نگارش

نتایج مطالعه «گرانث» در مورد واژگان زبان چینی با بسیاری از یافته‌های تحقیق «لوی برول» در زمینه زبانهای سرخپوستان آمریکا تطبیق می‌کند البته بین زبان سرخپوستان آمریکا و چینها، تفاوت چشمگیری وجود دارد. «گرانث» می‌گوید «زبانهای اولیه دارای تنوع وسیعی از صورتهای لفظی هستند. ولی زبان چینی از این لحاظ بسیار فقیر است. این زبان از کلمات تک سیلابی غیر صرفی استفاده می‌کند و بین اجزای کلام آن، تمایزی وجود ندارد. به هر حال، کیفیت عینی بودن که بوسیله اشکال گوناگون زبانهای دیگر فراهم شده از طریق کثرت بیش از حد واژه‌های چینی که جنبه‌های محسوس اشیا را با قدرت بی‌ظییری میرسانند نشان داده می‌شود.» (۲)

در نتیجه، ویژگی خاص زبان چینی اینست که از نظر داشتن واژه‌هایی که بیانگر اجسام و اشکالندقوی بوده ولی از لحاظ داشتن افعالی که بیان کننده تغییر و دگرگونی‌های طبیعی باشند فقیر می‌باشد. این امر خواه فقط به زبان چینی مربوط باشد یا به طور کلی در مورد سایر زبانهای اولیه بشری نیز صدق کند مسئله‌ایست

که بی پاسخ مانده و جای بحث دارد. «استنزل» می‌نویسد: (۳) با مطالعه جریان استقرار اشکال نحوی می‌توان گفت موضوعات در اصل، غالباً کلماتی بودند که حالت «اشیا» را بیان می‌کردند یعنی یک کلمه مجرد همچون واحدی به جای چیزی به عنوان یک واحد به کار می‌رفت. هنگامی که این مفهوم «شی» را برای اشیا استفاده کنیم، وجوه تسمیه‌ای که بیانگر پدیده‌های متغیرند قابل اثبات می‌گردند. این جریان را می‌توان در زبان آلمانی مشاهده کرد اما در زبان یونانی، شکل روشنتری دارد. بطور عمومی، در هر زبانی، افعال، صفات، ضمائر، قیود و ... در اصل اسمهایی بوده‌اند که برای بیان اشیا به کار می‌رفتند اما به تدریج به صورت سایر اجزای کلام تغییر یافته و گاهی با از دست دادن مفهوم مستقل خود، به پیشوند یا پسوند تبدیل شده‌اند. گفته می‌شود این جریان دگرگونی در زبانهای دور افتاده بخصوص در چینی بسیار آشکار است. برای این سخن ظاهراً منطقی هیچ دلیلی مطرح نشده است. به هر حال، ظاهراً روشن است که تفکر چینی به محسوس بودن کلام تمایل نشان داده است.

تاثیر ساختمان زبان بر فکر را می‌توان در نحوه ساختن علائم زبان مشاهده کرد. البته، علائم چینی در اصل «هیروگلیف» یا تصویری هستند. علامتی که حاکی از خورشید است از رسم شکل یک دایره گرفته می‌شود و علامت دیگر که به صورت شعله است، نماد آتش می‌باشد. بعدها، بسیاری از علائم صدا شناسی نیز ابداع شد اما این علائم بر اساس حروف تصویری استوار بود. چهار روش کلاسیک ساختن علائم چینی، بنابه اصطلاحات فنی «کارل گرن» عبارتند از:

(۱) اشکال تصویری (علائم تصویری)

(۲) اشاره به حالتها و موقعیتها (نمادهای غیر مستقیم)

(۳) تلاقی مفاهیم (ترکیبات مرتبط باهم)

(۴) تصویر و صدا (صدا شناسی تعیینی)

دواسلوب انتقال عبارتند از: (۱) معانی قابل انتقال (نمادهای تفسیری دوسویه)

(۲) وام‌گیری (علائم عاریه‌ای صداشناسی). (۴) با این وجود، حروف تصویری برای علائمی که بوسیله شش ابداع مذکور توسعه یافته، مهم و اساسی هستند.

چینها حتی هنگامی که کلمات خارجی را با علائم آوانویسی می‌کردند نسبت به این نوع نمادها عادت کرده بودند. انتخاب علائم برای آوانویسی مزبور به صورت نامنظم بود. شیوه منظمی برای آوانویسی کلمات خاص زبان بیگانه با علامتی خاص وجود نداشت. حتی خود مترجم غالباً در آوانویسی یک صدا به روشهای مختلفی متوسل می‌شد. (۵) آنان در زمینه استفاده هماهنگ از مجموعه‌ای علائم مورد توافق که با صداهای یک زبان مثل سانسکریت برابری کند بدنبال ابداع روش تحلیلی و سازنده نبودند. چینها در انتخاب علائم برای آوانویسی اصوات بیگانه، تحت تاثیر ظاهر علامت بودند. مثلاً کلمه «بیکو» که در زبان پالی به کار می‌رود و معادل «صدقه‌خور» می‌باشد همیشه به صورت "Pi-chi'u" آوانویسی می‌شد و هرگز به شکل "P'i-chiu" نوشته نمی‌شد. علائمی که برای آوانویسی کلمات کلیدی معینی انتخاب می‌شد، بدون توجه به آوانویسی همان هجاها به صورت دیگر در سایر کلمات به همان شکل بدون تغییر استفاده می‌شد.

بیان ملموس مفاهیم

«گرانت» بر پایه مطالعه واژه نامه «کتاب قصاید» مشاهده کرد مفاهیم چینی به شکل فوق العاده محسوسی بیان می‌شوند و تقریباً همه واژه‌ها بیانگر معانی و اشکال امور موجودی هستند که در شرایطی ویژه قابل درکند. این واژه‌ها امور و

اشیا را نه بصورت تحلیلی بلکه به شکل خاص و مجزا از هم بیان می‌کنند. برای مثال، «در کتاب قصاید»، بیش از سه هزار کلمه به کار رفته است که ظاهراً این تعداد واژه نسبت به مفاهیم محدودی که در متن به کار رفته بسیار زیادند. این کلمه‌ها مانند تصور مفاهیمی هستند که پیچیده و ویژه‌اند. هجده واژه در کتاب قصاید وجود دارد که به همراه یک یا چند صفت آمده‌اند و با مفهوم «کوه» انطباق دارند. در همین اثر، بیست و سه کلمه به کار رفته که همه معنای «اسب» دارند.

از طرف دیگر، در این کتاب حتی یک کلمه هم نیست که در بیان یک مفهوم انتزاعی و کلی با یک کلمه غربی مشابهت داشته باشد. کلمات چینی به خاطر خصوصیت ترکیبی و ویژه‌شان تقریباً بیشتر اسمهای خاص زبانهای غربی هستند تا اسامی عام. مثلاً کلمات زیادی برای کلمه «رودها» و غیره دارند. (۵)

آثار کلاسیک از جمله کتاب قصاید مدتها پیش قبل از پیدایش فلسفه چینی نوشته شد و فاقد احکام و قضایای فلسفی نیز می‌باشند اما واژگان این آثار حتی امروزه هم به کار می‌روند و باین ترتیب بررسیها فوق در مورد کل تاریخ بیان مفاهیم چینی تا حدی صادق هستند. روش چینیها در بیان مفاهیم محسوس و عینی است. از اینرو، آنان برای اصطلاح «کتیبه نویسی» بیان ترسیمی و محسوس «نوشتن روی فلز و سنگ» را به کار می‌برند.

آنان در بیان حالات اسنادی مایلند از اعداد محسوس استفاده کنند. از این رو برای «اسب تندرو»، از اصطلاح «اسبی مناسب برای هزار لی» (هر «لی» برابر = ۱۸۹۰ فوت) استفاده می‌کنند و در برابر «انسانی که به او روشن بینی عرضه شده، اصطلاح «هزار لی بینایی» را به کار می‌برند. این اعداد به مفهوم کمی ساده به کار نمی‌روند بلکه نمایانگر نسبتهایی هستند که در اصطلاحات انتزاعی تر زبانهای غربی بکار می‌روند. دو علامت "mao - shun" (نیزه و سپر) ترکیبی را می‌سازند که

قبلاً به معنی «تناقض» بود و هیچ کلمه مرکب دیگری برای نشان دادن این مفهوم به کار نمی‌رفت. تداعی مفهوم اصلی این علامتها از بین نرفته به طوری که برای چینها، درست کردن یک کلمه مرکب جانشین به شکل "kan-shun" (۶) بر همان پایه، کاملاً طبیعی بود.

جریان همبستگی در قالب علامت «لی» (عقل یا خرد) که در تاریخ فلسفه چین اهمیت کلیدی دارد آشکار می‌گردد. این علامت در اصل به معنای «رگه‌های معدنی منظم روی مواد کانی یا سنگهای قیمتی» می‌باشد. سرانجام کلمه «لی» معنای «اصل» را پیدا کرد و در نهایت مفهوم «اصل کلی» را نیز دربر گرفت. (۷) این معنای آخری توسط «چنگ مینگ تائو» در دوره خاندان «سونگ» پدید آمد. این واژه با تفسیری که «چنگ» از آن نمود، تبدیل به اصلی بنیادی شد که در همه جا حضور دارد و انگیزه ظهور هر پدیده‌ای را در خود پنهان کرده است. رشد این مفهوم انتزاعی به طور کلی به تاثیر متفکران بودایی بویژه علمای فرقه «هوان» که بین «لی» و «شیخ» (۸) تمایز و ضدیتی ایجاد نمودند نسبت داده می‌شود.

گرایش به بیان مفاهیم مجرد فلسفی به صورت تصویرهای عینی، هویت خود را در آیین بودایی «ذن» می‌نمایاند. گیتی یا نظام عالم وجود به این تعبیر بیان می‌گردد: «کوه‌ها- رودها و زمین پهناور». «اصل نفس» آدمی اینطور بیان می‌شود: «قطره‌ای آب در سرچشمه». (۹) و طبیعت حقیقی آدمی: «چشم و صورت اصلی» یا: «(باد) و «نور» منطقه بومی انسان). کلماتی که به عنوان ترجمه‌های لفظ به لفظ واژه‌های اصیل هندی به کار می‌رفت با شیوه‌های تفکر چینی انطباق نیافته و موجب ظهور اصطلاحاتی عینی می‌گردید. آیین بودایی ذن، برای خلق مفهوم عینی و ملموسی که تعلیماتش به آن نیاز دارد از اصطلاحات کاملاً احساس برانگیز استفاده می‌کند.

باین ترتیب، اصطلاح آیین ذن برای جسم انسان این طورست: «کیسه پوست

متعفن» و برای ماهیت یا گوهر: «چشم» یا «مردمک چشم» می‌باشد. واژه هندی برای «جامعه رهبانی» چنین است: «گروه، توده». از طرف دیگر، آیین (ذن از کلمه "tsang-lin" (۱۰) استفاده می‌کند که به معنای این است که «زندگی هماهنگ یک جامعه رهبانی شبیه بیشه‌ای است که درختان و علفهای آن با هم می‌رویند». اصطلاح آیین زن برای یک راهب دوره‌گرد این است: «ابر و آب». که البته بنابر مفهوم تصویری آن، نمایانگر نیاز راهبان به اقامتگاهی ثابت می‌باشد. این مفهوم کاملاً در برابر اصطلاح هندی «سائل صدقه خور» که از نظر خط کمتر ترسیمی است، قرار دارد.

حالتی که با این واژه بیان شد به آیین بودایی «ذن» محدود نمی‌شود. پایه گذار فرقه «سن لون»، آموزشهای آیین بودا را با اصطلاحات شاعرانه ملموسی که نمونه آن در زیر می‌آید به تفصیل شرح داده است: «دیرزمانی است که مرهم شیرین (= طبیعت بودا) در کوهها (= ذهن و جسم مردم) ساکن شده است. از زمانی که گوهر دایره‌ای شکل (= طبیعت بودا) در آب فرو رفت (=از جهان رخت بریست) مدت مدیدی گذشته است. خدا کند تفکرات در آینه‌ها نمایان گردد و چهره‌ها (=حویشتن شایسته ما) به جای خاص خود برگردند. کودکان گمشده (=مردم گناهکار) کسانی هستند که از محل بومی خود اندکی بدور افتاده‌اند». (۱۱)

کار برد تصورات عینی و محسوس نه تنها در آیین بودا بلکه بطور کلی در نوشته‌های فلسفی چین نیز عمومیت دارد.

توضیح و تفسیر با کمک نمادهای مشهود

یکی از مهمترین ویژگیهای روانشناسی چینی، تکیه آن به درک و شناخت از راه حواس است. آنان درباره چیزی که بطور مستقیم قابل مشاهده نباشد با شک و تردید می‌اندیشند و بحث می‌کنند. مثلاً در کتابهای رمان، تمایل دارند به باز آفرینی

دنیای واقعی و روشنی بپردازند که از شناخت‌های حسی مایه می‌گیرد. البته، نوشته‌هایی مانند «یادداشتهای سفر در نواحی غربی» از «هسی یوچی» استثنا هستند و این نوع آثار خیلی کم بوده و نسبت به نوشته‌های واقع‌گرا دارای نفوذ و تاثیر کمتری می‌باشند. (۱۲)

آنان به منظور تعلیم و ترغیب به مفاهیمی متوسل می‌شوند که از کشش ادراکات مستقیم برخوردارند. مثلاً در کتاب «تعلیمات خانوادگی» نوشته «ین-چیج-تویی» بحثی وجود دارد که این مسئله را روشنی توضیح می‌دهد: برخی از مردم درباره شگفتیها و معجزات مورد پذیرش بوداییها تردید دارند. چنین تردیدهایی نارواست زیرا چیزهایی وجود دارد که ممکن است در حیطه درک مستقیم مانباشند ولی احتمالاً در آینده قابل شناخت گردند. هنگامی که در جنوب چین زندگی می‌کردم باورم نمی‌شد هزار نفر بتوانند در یک چادر زندگی کنند اما وقتی به شمال چین رفتم، چنین وضعی را دیدم. من که اهل جنوب هستم به خوبی می‌دانم کشتی‌هایی وجود دارند که می‌توانند بیست هزار "tan" (picul یا فطک = ۱۳۳۱/۲ پوند) را حمل کنند. اما شمالیها باور نمی‌کنند که چنین کشتی‌هایی وجود داشته باشند. این جریان مانند حکایت شگفتیها و معجزات است. «ین - چیج تویی» چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «آنچه انسان به آن باور دارد، فقط چشم و گوش اوست. در هر چیز دیگری باید شک نمود.» (۱۴) این امر، تجلی خصوصیت نمونه اندیشه چینی است. چنینها در مهم دانستن آنچه که مستقیماً قابل شناخت است بخصوص اینکه این شناخت از راه چشم به دست آمده باشد؛ از طریق مشاهده مستقیم بدنیاال درک بی‌واسطه هستند. این تمایل، در کار برد خصوصیات که تصورات عینی را برای بیان مفاهیم انتزاعی انتقال می‌دهند، انعکاس می‌یابد که این مفاهیم انتزاعی نیز در چگونگی شرح و توضیح اصول فلسفی آشکار می‌گردند. باین ترتیب، اکثراً به توضیحات نموداری متوسل می‌شوند. «کتاب تغییرات» یا

«بی چینگ»؛ نمونه خوبی بر این ادعاست. سمبلهای این اثر گرچه ممکن است به مفاهیم غیر عینی اشاره داشته باشد اما در سطح وسیعی از پدیده‌ها به عنوان اشکال قابل درک مستقیم به کار رفته‌اند. در یک کلام، چینیها حتی در تعلیم و ترغیب هم به فهم عینی تکیه می‌کنند.

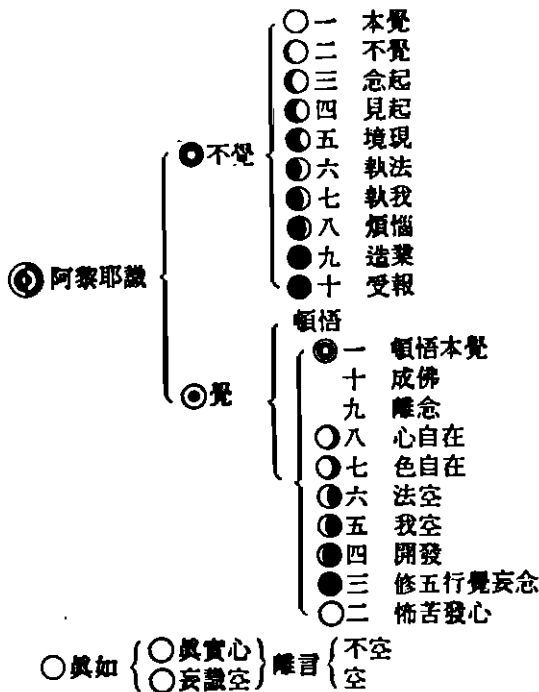
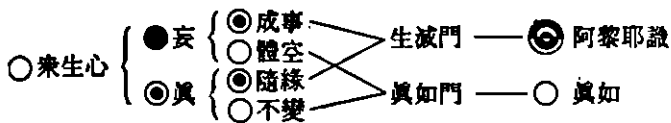
کمال در فرهنگ چینی اغلب به صورت دایره نمایش داده می‌شود. مثلاً می‌گویند قلب یک حکیم به شکل دایره است. (۱۴) کلمه هندی «کامل» در ترجمه متون مقدس بودایی به زبان چینی به صورت «توپروگرد» ترجمه شده است. کلمه سانسکریت "sampad" (مجهز به) با همان ترکیب ترجمه شده است. برخی نظامهای آیین بودا، کاملترین اصل را «اصل گرد» (۱۶) می‌نامیدند. این تعادل بین کمال و دایره یا کیفیت گرد بودن، مخصوص چینیها بود و برای هندیها چنین مفهومی نداشت. «گرد بودن» که توسط چینیها به عنوان سمبلی از کمال به کار رفته و نمایانگر درستی اندیشه چینی است، در الگوی اندیشه هندی که در برابر آن قرار دارد با سمبل «چرخ» همانندی و ترادف می‌یابد. «چرخ» به عنوان سمبلی از اصل کمال بودا یا به عنوان صفت ویشنو (خدای مقدس) مورد احترام فراوان بوده است. اما مفهوم حرکت در شکل «چرخ» هندی نمایش داده می‌شد و این در حالی است که دایره، مفهوم رکود را در برداشت. به علاوه، هندیها مطلق را؛ که محدودیتی ندارد و شکل ناپذیرست؛ در سمبلهای عینی مجسم می‌کردند.

یونانیها، جسم کروی را به عنوان کاملترین شکل واقعیت در نظر می‌گرفتند و این نوع نگرش بر فلسفه آنان حاکم بود. (۱۷) اما با در نظر گرفتن اینکه مظهر کمال چینیها یعنی دایره، نشانه‌ای مسطح است، سمبل یونانی هم سه بعدی می‌باشد. فلسفه «وای ششیکا»، ذرات را به صورت کروی فرض می‌کرد ولی مترجم چینی آن را به «دایره‌ای شکل» ترجمه نمود. (۱۸)

حتی در تفسیر این نظام دقیق فلسفی، پایه گذار آن «هوا - یین» در مورد ارتباط نزدیک پدیده‌ها به توجیهی عینی متوسل شد به این صورت که ده آینه را در هشت زاویه مختلف روبروی هم گذاشت و در میان آنها تصویری از بودا را قرار داد. (۱۹) هدف او استخراج فهمی شهودی از ماهیت پدیده‌ها با توسل غیر مستقیم به شناخت عینی بود.

توضیح نموداری

علاقه به توضیح اصول بودیسم با نمودار در جریان دوره‌ای که آیین بودای چینی رنگ و نمای اقلیمی پیدا می‌کرد، ظاهر شد. یکی از علمای فرقه «هوا - یین» بنام «تسونگ می» (۸۴۱ - ۷۸۰)، ارتباط جنبه‌های پاک و ناپاک ذهن را با کمک نموداری که علامت (ژ) را نشان پاکی و (ژ) را نشان ناپاکی می‌دانست توضیح داد.



گوهربنیادی وجود شامل جنبه‌های پاک و ناپاک است. جریان رشد یک موجود دنیوی در ده مرحله نشان داده می‌شود و ابزاری که وجود بوسیله آن از بین می‌رود و به واقعیت می‌پیوندد نیز در ده مرحله تفسیر می‌گردد. (۲۰)

آمیختگی انواع گوناگون هنر بصری نیز، شاخصه فرهنگ چینی بود. مثلاً رسم تقدیر نامه نویسی یا ستایشنامه نویسی چینیها روی تابلو نقاشی، در یونان قدیم یا در هند وجود نداشت. نمونه مجموعه‌ای از تصاویر به همراه ستایشنامه در سنت بودایی چین، همانا اثر «ستایشهای تعلیمات نموداری» منی‌جوسری، کار «فو - کو» استاد آیین ذن می‌باشد.

همین گرایش در بودیسم «ذن» نیز تجلی پیدا کرد. «تونگ شان» (۸۶۹ - ۸۰۷) در مورد پنج مرحله، سخنرانی کرد. در پس این طرح، نوعی نگرش انتزاعی وجود دارد اما «پن چی» مرید و پیرواستاد آیین «ذن» سعی نمود این پنج مرحله را با نمودارها و شعرهایی که هر یک از مراحل را به یک حالت سلسله مراتبی بین پادشاه و افراد جامعه مربوط می‌کرد توضیح دهد. (۲۲) در اینجا، مجموعه‌ای از نظریات و افکار مجرد بوسیله تصورات عینی تفسیر گردید. (۲۳) با این وجود، طرح توضیحی مزبور بعداً بر حسب نمادهای «یی چینگ» (۲۴) یا «کتاب تغییرات» با شرح و توضیحات دیگر آمیخته شد.

تمایل به تشریح اصول آیین بودا بوسیله نمودار در کتاب «یی چینگ» با فضل و کمال سنتی چین در هم آمیخت.



大過 中孚 蒙 屯 需

正中偏 偏中正 正中偏 偏中正 正中偏

(ترانه‌های تفکر بنام آینه گوهرنشان) که توسط «تونگ شان» نوشته شده، پنج مرحله به زبان گهربار «بی چینگ» را تشریح نموده است. سرانجام، «هوئی‌هانگ» که در دوره خاندان «سونگ» می‌زیست آنها را با کمک نمودار توضیح داد.

سنت تفسیرنموداری بر مکتب «نو-کنفوسیوس گرایی» خاندان «سونگ»، تاثیر زیادی بر جای گذاشت و در کتاب «تئای چی تئو» نوشته «چو-تون-بی» (۱۰۷۳-۱۰۱۷) تجلی پیدا کرد.

چنین حدسی وجود دارد که او در «نمودار بارداری عالم» زیر نفوذ و تاثیر بودا قرار داشته گرچه بعضی از دانشمندان در این موضوع شک نمودند. به هر حال، او در تفسیر پیدایش عالم به مجردات نوع هندی توسل نکرد لیکن، اصولی تجربی و عینی نظیر «یانگ و یین» یا «مردوزن» را معرفی نمود. (۲۵) جالب توجه است که، «چوتون-لی» یعنی نمودار غایت متعالی «آیین نوکنفوسیوس گرایی» بنوبه خود در بودیسم تاثیر گذاشت و نظریه پنج مرحله بوسیله آن تغییر و توسعه پیدا کرد. (۲۶)



در آیین «ذن بودیسم»، نموداری بنام «شعر واقعیت» ظهور کرد. خصوصیات بیست گانه نمودار مزبور در زیر به شکل دایره‌ای منظم شده است:

مؤلف به مبتدیان سفارش می‌کند با این خصوصیات بیست گانه درباره واقعیت به تفکر و تعمق پردازند. این خصوصیات، بیانگر معانی و افکار انتزاعی متنوعی هستند ولی بین آنها از رابطه منطقی خبری نیست.

نمودارهایی که مخصوص توضیح نظریات ما بعدالطبیعی هستند در یونان یا هند؛ جایی که این نظریات در آنها به صورت مجموعه‌ای از جملات نسبتاً پیچیده مطرح گردید؛ یافت نمی‌شود. همین حالت را می‌توان در کار برد شجره نامه‌های نموداری که سلسله مراتب مکتب از استاد به شاگرد را مشخص می‌کند مشاهده کرد. (۲۸) در حالی که این واقعیات در هند به صورت نثری روشن نمایش داده می‌شود. (۲۹)



رشد نیافتگی اندیشه انتزاعی

فقدان آگاهی از کلیات

قبلاً دیدیم که چینیها به اطلاعاتی که زاینده درک مستقیم باشد اهمیت زیادی می‌دهند بخصوص اینکه اطلاعات مزبور از راه دیداری به دست آمده باشد. و دیگر اینکه به جزئیات و موارد خاص نیز می‌پرداختند. یعنی به کلیاتی که شامل نمونه‌های منفرد یا خاص می‌شود یا برتر از آنهاست، علاقه کمی داشتند. بدین گونه، آنان بندرت با این ویژگیها دست به ایجاد و خلق کلیت می‌زدند.

در زبان چینی کلمات مختلفی را می‌توان یافت که بطور ظریفی تغییرات آرام همان چیز یا عمل را نشان می‌دهد. به این ترتیب، مثلاً کلمات زیر برای تغییرات جزئی و مختلف عمل کلمه «حمل کردن» بکار می‌رود:

tan, chih, jen, yun, pan, pao, tai, cho: نظیر این پدیده را می‌توان در زبانهای مردمان اولیه جاهای دیگر مشاهده کرد. برای مثال، در مالایا، واژه‌های گوناگون فراوانی وجود دارند که بسادگی قابل ترجمه به «حمل کردن» هستند اما به معنای «حمل کردن با دست»، «حمل کردن با شانه»، «حمل کردن با سر»، «حمل کردن با پشت»، «حمل کردن روی بدن» مثل حمل لباس، اسلحه یا چیزهای زینتی و نیز

«حمل کردن کودک در رحم» می‌باشند (۱). گرچه بطور کلی بقایای این نوع تنوع در یونانی و انگلیسی هم وجود دارد اما دیگر این سلسله افعال مختلف هم وجود ندارند. می‌توان گفت کلیت سازی و تجرید در این زبانها بر خلاف زبان مالایا، شکل گسترده‌ای یافته است.

اکنون نمونه دیگری می‌آوریم در زبان چینی برای کلمه انگلیسی "old" (قدیمی، کهنه، پیر) معادلی یافت نمی‌شود. معادل چینی برای «شصت سال یا حدود شصت سال» کلمه "chi" برای «هفتاد سال یا بیشتر» کلمه "tieh" برای «هشتاد یا نودساله» علامت "mao" می‌باشد. واژه‌های مختلف به همین صورت برای بیان مفاهیم «مرگ» و «مردن» به کار می‌رفتند. هر اصطلاحی بنا بر موقعیت فرد مورد نظر تغییر می‌کرد. برای اپراتور کلمه "peng"، برای اربابان فنودال کلمه "hung"، برای اعیان و بزرگان، سربازان و افراد فرهیخته کلمه "pu-lu"، برای مردم عادی کلمه "ssu" (۲) به کار می‌رفت. از این نمونه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که چینیها به اختلاف شان و رتبه بیش از پی بردن به دسته‌ای از پدیده‌های مرتبط در یک واحد کلی اهمیت می‌دادند.

منظور ما این نیست که مردم چین کاملاً فاقد مفهوم کلی بوده‌اند. وجود مفهوم کلی در میان آنان، گاهی با ساختمان علامت مشخص می‌گردد. مثلاً، کلمات زیادی وجود دارند که بگونه‌های متفاوتی به کوه اشاره دارند اما این کلمات، شامل عنصری مشترک به نام "shan" بوده که تعیین کننده کلی بودن «کوه» یا «کوهستانی» می‌باشد.

بحثی که در بالا آوردیم دلیل این نیست که فلاسفه چینی از رابطه بین کلیات و جزئیات بی‌خبر بودند. «هسون - تزو» درک نسبتاً روشنی از این قضیه داشت. (۳) او اسامی عام یا عمومی را از اسمهای جزئی تشخیص می‌داد. اما مانند ارسطو آگاهی کاملی از «معنا» به دست نیاورد. او منطق دان حرفه‌ای نبود و چرا باشد؟

منطق دان، ارسطو بود و بس. اما فقدان آگاهی فیلسوف چینی حتی در منطق حاکی از نبود آگاهی کلی چینیا از «جنس» و «وجه امتیاز» در زمینه مسائل انتزاعی است.

البته، در بیان روشنتر مفاهیم کوشش شده از کلمات مرکب استفاده شود. این روش با استفاده از خصوصیتی دیگر با تعیین درجه معنایی به روشنتر نمودن مفهوم کلمه پرداخت. این کار با اقدام یونانیها که «جنس» را در برابر «وجه امتیاز» محدود می‌کردند تا به روشنتر ساختن معنی کلمه بپردازند کاملاً تفاوت دارد.

بدین صورت در یک کلام، مفهوم کلی بودن و تنظیم جزئیات تحت عنوان کلیات، مخصوص اندیشه چینیا نیست. مردم چین روی هم رفته مانند یونانیها و هندیها در زمینه کلیات فاقد سلسله مراتب بودند.

شاید بتوان این پدیده‌ها را با این واقعیت توضیح داد که تعاریف و مقولات منطقی رسماً از طرف اشراف بیان می‌شد نه از سوی مردم عادی چه این مردم نیازی به این نداشتند که معانی گوناگون «مرگ» را برای طبقات مختلف بیان نمایند. این پدیده‌ها تنها خاص چین نبوده بلکه در مورد ژاپن هم که افراد تحصیل کرده‌اش از عناوین افتخار آمیز استفاده بیشتری می‌کنند درست است. در بین افراد تحصیل کرده انگلیسی نیز، اولویت دادن به طرز بیان مؤدبانه وجود دارد. اما در گذشته، این خصوصیت کار برد رایجی در چین داشته است.

ابهام دستوری زبان و اندیشه چینیا

ویژگی مشخص اندیشه چینیا رابطه نزدیکی با خصوصیات زبان آنها دارد. کلماتی که بتوان آنها را معادل حروف اضافه، حروف ربط و ضمائر موصول دانست بسیار نادرند. بین جمع و مفرد، تفاوت بازاری وجود ندارد. علامتی مثل (Jen) به کلمات «یک مرد، مردها، تعدادی مرد، نوع بشر» دلالت دارد. برای بیان زمان یا

حالت فعل؛ هیچ اصطلاح ثابت واحدی وجود ندارد و حالت‌های نحوی هم در اختیار نیست. یک کلمه می‌تواند اسم صفت یا فعل باشد. این نوع ابهام، بیان می‌کند که چرا تفسیر دوران کلاسیک دریایی از تفاسیر گوناگون را بوجود آورده که بسیاری از آنها کاملاً با هم تضاد دارند. (۴)

پس نباید انتظار داشت که زبان چینی مانند یونانی برای تفکرات فلسفی مناسب باشد. اگر استفاده از اشکال جمع در فلسفه مهم باشند، باید زبانهای آریایی را برای فلسفه مناسبتر بدانیم هر چند برای بسیاری از جنبه‌های علم اخلاق یا فلسفه علمی نیازی به تمایز زبان شناختی اعداد نیست. ولی فرق جمع و مفرد برای تفکر ریاضی منطقی، اجتناب ناپذیر است.

چینیها بخاطر این نوع گرایش به ابهام، در فهم معنای متون مقدس بودایی که در اصل به صورت زبان کاملاً متفاوتی نوشته شده بود دچار مشکل فراوانی می‌شدند. جمله‌ها در برگردان چینی از نوشته‌های بودایی بخاطر نبودن اعداد، جنس اسم و حالت نحوی برای ضمائر، به شکل نادرستی ترجمه می‌شد. ترجمه نادرست اغلب اتفاق می‌افتد ولی بعضی از ترجمه‌های نادرستی که به این شکل بوجود آمده بود در رشد و پیشرفت اصولی بودیسم چینی و ژاپنی اهمیت بسزایی داشت.

برای مثال، شعر معروفی که «ناگارجونا» در آن به طرح مفهوم راه میانه می‌پردازد به همان صورتی که از زبان سانسکریت ترجمه شده عبارت است از: «منظور ما از «خاستگاه وابسته» (یعنی ارتباط درونی اشیا باهم) چیست؟ ما آن را خلاص می‌نامیم یعنی وجودی که به صورت فرضیه انگاشته شده و همان راه میانه است.» «ناگارجونا» در این اثر با قاطعیت اظهار کرد که این چهار مفهوم یعنی «خاستگاه وابسته - خلاص - وجود فرض شده و راه وسط» با هم مترادف معنایی دارند. این شعر توسط «کوما راجیوا» ترجمه شد. اما متفکران بودایی چین بعدها ترتیب

واژه‌ای جمله‌ها را تغییر دادند و «هوئی - ون» شعر مزبور را بدینگونه تفسیر کرد: «هر چیز علتی دارد. این علل دارای وجودند ولی نه وجود معین. آنها فاقد هر نوع حالت جسمانی اند و حتی توصیف آنها نیز نادرست و صرفاً امری فرضی است. چنین حالتی را راه وسط می‌نامیم فرقه «تن تنای» شعر مزبور را به عنوان آموزش سه حقیقت اینگونه شرح می‌دهد: هر چیزی از علتی برخاسته و فاقد گوهر یا ذات منفرد است یعنی خلأ است لیکن خلأ نیز، فرضی است. برخورد با آنها نباید مانند برخورد با مواد باشد. خلأ نیز باید نفی گردد. باین ترتیب، این فرقه، سه اصل «خلأ - وجود فرضی و راه وسط» (۶) را بنیان نهاد. این تنوع تفسیر را؛ که متضمن سوء تفسیرهای احتمالی است؛ می‌توان به عدم وجود جنس اسم، عدد یا سیستم نمادی حالت نحوی در ضمیر اشاره نسبت داد، گر چه این نوع بد فهمیدن که نتیجه تفسیر نادرست یک متن مجرد و انتزاعی است به اندیشه مردم چین محدود نمی‌گردد.

زبان چینی به این خاطر که فاقد اشکال جمع است، برای توجیه مسئله جمع از تدابیر گوناگونی استفاده کرده است: اضافه کردن شماره به اسم مثلاً "wu-Jen" و "chien-Jen" که شکلهای جمع "Jen-Jen" است. راه دوم اضافه کردن علامتی مثل "chu" به اسم مثل "chu-Jen". به علاوه، علامت "teng" نیز می‌تواند برای رساندن مفهوم جمع به عنوان پسوند به کار رود لیکن معنای «و غیره» می‌دهد. مثلاً "nui-teng" می‌تواند معنای «گاو ماده» یا «گاو ماده و اسبها و گوسفندان» بدهد. چنینها پس از ایجاد ارتباط با زبان سانسکریت، به تفاوت بین جمع و «و غیره» پی بردند. متفکران بودایی چین، بین "teng" که عامل جمع بستن بود (مثل wai-teng - hsiang) و کلمه «و غیره» که در چین به آن «hsiang-wai-teng» می‌گفتند، تفاوت قائل بودند. به هر حال، این وجه تمایز فراتر از متفکران بودایی نرفت و هیچگاه در اندیشه دنیوی و مادی مورد استفاده قرار نگرفت.

ابهام نحوی دیگر زبان چینی در تکرار عدم هماهنگی ساختمان نحوی و یا تغییر موضوع در جمله، انعکاس می‌یابد. این امر در زبان سانسکریت فقط در ادبیات کهن نظیر کتاب «براهماناها» (۷) اتفاق افتاده است در حالیکه این مسئله در زبان چینی خیلی عادی است زیرا در این زبان، فاعل جمله به طور متناوب حذف می‌گردد. (۸) عدم هماهنگی نحوی در ترجمه‌های چینی از متون مقدس بودایی، سکه رایج است گرچه این مسئله در منابع سانسکریت کمیاب است. این امر، مخصوصاً در برگردانهای «کوماراجیوا» که بخاطر سبک خود و جاذبه‌ای که برای ذوق ادبی و شیوه‌های تفکر مردم چین دارد، هویدا می‌گردد. (۹)

ابهامهای گوناگون فوق به این معنی است که زبان چینی برای بیان اندیشه انتزاعی، وسیله نامطلوبی بوده است. گرچه در نگرش متافیزیکی نوشته‌های آیین تائو، شاهدی بر این ادعا وجود دارد ولی این امر در سنت کنفوسیوسی که مدت زیادی بر تفکر طبقه حاکم مسلط بود به صورت کمرنگی دیده می‌شود. در کتابنامه سخنان کنفوسیوس بطور جدا از هم شواهد فراوانی از رفتار اخلاقی وجود دارد که درسهای معینی از آنها به صورت قیاسی استخراج شده است. سخنان نغز و کوتاه فراوانی در این کتاب هست اما از جدلی که در آثار افلاطون یافت می‌شود خبری نیست. این امر شاید طبیعی باشد زیرا کتابنامه سخنان کنفوسیوس، نشانگر آغاز فلسفه در چین است. اما سخنان کنفوسیوس (همه گفته‌های بجا مانده از طریق پیروان بعدی) حتی در مقایسه با آثار بجای مانده از فلاسفه پیش از سقراط کمتر متافیزیکی هستند. تعالیم «بی‌چینگ» را در زمانهای بعد غالباً با متافیزیک یکی می‌دانستند. اما خود «بی‌چینگ» که آکنده از توضیحات روشنگرانه احوال انسانی بود، هدف مابعدالطبیعی را دنبال نمی‌کرد. نظریه ما بعدالطبیعی بعدها ظهور پیدا کرد. «تونگ چونگ شو» (قرن اول بعد از میلاد) سرشار از اندیشه‌های مابعدالطبیعی بود گرچه بعضی از علما و متفکران، چنین امری را درباره اونجا

نمی‌دانند. بینش مابعدالطبیعی با مکتب «نوکنفوسیوس گرای» کمال یافت. لیکن آنگونه که دیدیم تفکر فلسفی حتی با این مکتب نیز به صورت تصویری و حسی باقی ماند.

فقدان روحیه مباحثه‌ای در تبادل افکار چینیهای قدیم، حائز اهمیت است گرچه هنوز ضروری بودن دیالکتیک برای فلسفه جای بحث دارد. دیالکتیک یعنی همان فن سؤال و جواب به عنوان ابزاری برای تحلیل فلسفی در چین مانند یونان توسعه پیدا نکرد. چین شناسان (۱۰) غربی غالباً با اطمینان می‌گویند جدل در قوانین رساله (۱۱) «موتزو» وجود دارد لیکن در استفاده از این قوانین برای ایجاد یک دیالکتیک حقیقی، اطلاعات بسیار کمی داریم.

در هندوستان مدت مدیدی رسم بر این بود که شاکی و متهم باید روبروی مردم در جلسه‌ای که توسط شخص مهمی برگزار می‌شد با هم مباحثه می‌کردند. در چین، این نوع مناظره عمومی بندرت رخ می‌داد و این حالت فقط در قرن شش و هفت بود که در دوره کوتاهی بروز نمود. (۱۲) بهمین شکل، در آیین دادرسی (۱۳) دادگاه چین بین شاکی و متهم هیچگونه گفتگویی صورت نمی‌گرفت. دلیل آن نیز این بود که قاضی چینی، داور دو گروه نبود بلکه مقامی رسمی بود که از دو طرف، گواهی و شهادت می‌گرفت و سپس برای تحقیق و بررسی صحت و سقم گفته‌های دو طرف مامور می‌فرستاد. به عبارت دیگر، آیین دادرسی دادگاه چینی مانند غرب نبود. (۱۴) فقدان تقریباً کامل این وضعیت در جامعه چینی، به این معنی بود که بخش مهمی از منطق هندی که در اصل، منطق مناظره بوده برای چینها از هیچ ارزش واهمیتی برخوردار نبود. به این دلیل، منطق هندی به شکل اصلی خود از طرف چینها مورد پذیرش واقع نشد.

عدم استفاده آگاهانه از قوانین کلی

شاید علت اینکه سنت چینی در ساختن قوانین علمی ضعیف بوده تا حدی به ویژگی ظاهر گرایی و قواعد کلی نساختن اندیشه چینی مربوط باشد که قبلاً هم درباره آن سخن گفتیم اهمیت به جزء و امور محسوس و علاقه نداشتن به کلیات منجر به از بین رفتن کشف قوانینی شد که نظم دهنده بسیاری از جزئیات بود. این امر هم مانند مسئله فقدان قوانین خاص و معینی برای بیان زبانی آنهاست. بی تفاوتی نسبت به آگاهی در زمینه ضرورت قوانین زبان مبین این بود که دستور زبان پیشرفتی نکرده است. مردم چین قدیم بر خلاف یونانیها و هندیها درباره دستورها نحو زبان هیچ اثری خلق نکردند ولی همواره سرگرم تحقیق و گرد آوری کامل علائم، دانش صداشناسی، ریشه شناسی کلمات و غیره بودند. گرچه برخی از راهبان زائر چینی با علم دستور هندی هم آشنا شدند، ولی باز هم سعی نکردند برای دستور چینی، قوانین و معیارهای منظمی درست کنند. دانش دستور زبان در تاریخ فلسفه هند از اهمیت زیادی برخوردار بوده در حالیکه دستور علمی در کشور چین بعد از تأثیرات تمدن غربی بود که پیشرفت نمود.

چین در دوران گذشته، در زمینه علوم طبیعی جلو دار بسیاری از کشورهای دیگر بود. چینیها بیش از هر ملتی به رعایت اعمال و تشریفات مذهبی پایبند بوده و در مورد دستورات تقویمی، بیشترین دقت را روا می داشتند. (۱۵) احتمالاً علم ریاضی چینیها به صورت مستقل از ریاضی هندی گسترش یافته گرچه شاید تأثیر اندکی هم در کار بوده است. (۱۶)

چینیها سرو کار زیادی با ریاضی داشتند. آنها در آغاز قرن اول پیش از میلاد، سیستم دهگان را برای شمارش توسعه داده و از آن در محاسبهها سود جستند.

گیاهان دارویی و آثار مربوط به گیاه شناسی چین، برجسته و قابل توجه می‌باشد. چینیه‌ها برخلاف هندیها و ژاپنیها، کارهای علمی دیگری را توسعه دادند لیکن علوم را با روش خاص خود دنبال می‌کردند. در هر صورت، علوم چین سرانجام از دانشهای پیشرفته غرب عقب افتاد. ممکن است یکی از دلایل آن این باشد که مطالعه کاوش گرانه چینی را می‌توان تا حدی استقرایی نامید. چینیه‌ها در جستجوی ضابطه‌های قطعی و واقعیتها بودند اما استقراء در نقطه مشخص از حرکت باز ایستاد و سپس قیاس بر پایه منابع کلاسیک، عهده‌دار ادامه کار شد. (۱۷) این تفسیر درباره عدم رشد دانش قیاسی یا صرفاً تجربی در چین، توضیح ناقصی است. در مکتب «نوکنفوسیوس گرایی» خاندان «سونگ» «درک مستقیم یا مشاهده منظم باطن اشیاء» اهمیت داشت اما این موضوع، همچون معرفتی طبیعی و شناختی عینی و جزئی نگر نبود بلکه تقریباً تفحصی در ذات کل اشیا به شمار می‌رفت. (۱۸) اگر دیدگاه «شهودگرایی» را اتخاذ کنیم اثبات حقیقت لازم برای کسانی که دارای درک متفاوتی هستند مشکل می‌گردد.

در روایات آیین بودایی چین، تفسیر معتبر و واحدی برای یک عبارت وجود ندارد. علمای بودایی چین درباره یک عبارت، تفاسیر گوناگون و مختلفی ارائه کرده‌اند. آنها به جای اینکه اعتقادی یک پارچه را ایجاد کنند، به تاویل آزادانه عبارت می‌پرداختند. «ذن بودیسم» با اعلام این اصل که «بازی با کلمات را کنار بگذاریم» به افراط کشیده شد. همینطور، عبارت «اگر ذهن شما منحرف گردد، در سیطره سوترای «لوتوس» قرار می‌گیرید و اگر روشنایی و بصیرت یابد، حاکم بر آن می‌شوید». «بازی با کلمات را رها کنیم» به معنای «به کلمات نوشتنی تمسک نجوید» (۱۹) نیست زیرا در آن هنگام، فرقه‌های معدودی وجود داشتند که مانند فرقه «ذن» از بیان ادبی استفاده می‌کردند و برای آن ارزش قائل بودند. پس مفهوم این اصطلاح به جای آن معنای نادرست می‌شود طرفداران «ذن بودیسم» با این

نگرش، اهمیت مجموعه نوشته‌های بودایی را انکار می‌کردند. آنان مجموعه نوشته‌ها را به انگشتی تشبیه می‌کردند که به ماه اشاره دارد و همچنین از تشبیهی استفاده می‌کردند که پیروان آیین تائو شیفته آن بودند و خلاصه مجموعه نوشته‌های بودایی را به تور صید ماهی و تله شکار خرگوش (۲۰) تشبیه می‌کردند. به عبارت دیگر، مقصود آنان این بود که انسان باید روی محتوا تمرکز نماید نه اینکه برای معنای ادبی درک آن محتوا، ارزش فراوانی قائل گردد.

چینیها از اینکه قواعد شرعی در جریان پذیرش آنان از هنرهای گوناگون بودایی شکل آشکاری یافته، ناراحتند. (۲۱) مردم چین گرچه، یاد بودها و ظروف و جعبه‌های فراوانی برای حفظ آثار مقدس درست کردند با این حال نمی‌توان آنان را به عنوان کسانی که رفتارشان مطابق معیارهای قانون شرع است پذیرفت. در مورد تمثالها و مجسمه‌های بودایی، قواعدی برای ساختن آنها وجود دارد و چنین قواعدی در ژاپن به دقت پیروی می‌شد لیکن مردم چین از آن قوانین پیروی نمی‌کردند و انسان نمی‌تواند تصاویر بودایی باقیمانده چینی را بر طبق شکل‌های این گونه طبقه بندی نماید. مثلاً تمثال بودا در چین که ظرفی از دارو در دست دارد همیشه و در همه تمثالها همراه این ظرف نیست. مجسمه‌های بودا بطور اختیاری و به دلخواه هنرمند ساخته می‌شد. متفکران فردگرا و تازه کاران دنیای هنر، این خصوصیت را فضیلت به حساب می‌آورند.

پذیرش منطق هندی به شکل تحریفی

از آنجایی که در چین، دانشهایی که وابسته به قواعد کلی باشند پانگرفت، طبعاً منطق هم که برای بیان اندیشه درباره قوانین بحث می‌کند مانند آن علوم پیشرفتی نمود.

چینیها بطور طبیعی از آگاهی منطقی اندکی برخوردار بودند و علم منطقی را

بر پایه آن استوار نساختند. بعضی از متفکران بر این عقیده‌اند که استدلال قیاسی باصرف نظر از منطقی بودن، توسط پیروان «موتزو» توسعه یافت و به «آزمون» (۲۲) مصطلح گشت. به نظر من، معلوم نیست این اصطلاح با آنچه در غرب به نام قیاس معروف شده، انطباق داشته باشد. (۲۳)

در دوران بعد، منطق هندی به چین راه یافت ولی اثر مهمی بر شیوه‌های فکری مردم چین نگذاشت و دیری نگذشت که به عنوان یکی از شاخه‌های پژوهشی بی‌اعتبار شد و از بین رفت.

در برخی آثار بودایی که به چینی ترجمه شده، عباراتی در مورد منطق می‌یابیم تفسیر «تزو-ان» که از شاگردان «هسوان - تسنگ» است در چین و ژاپن به عنوان بهترین سند در این زمینه به حساب می‌آید. بعد از «هوان تسنگ» دست کم سی اثر درباره منطق بودایی نوشته شد. (۲۵)

در تاریخ آشنایی چینیه با منطق بودایی، چند نمود فوق العاده را می‌توان دید. اول اینکه، تعداد بسیار معدودی از آثار منطقی به چینی ترجمه شده‌اند. اگر این تعداد را با آثار ترجمه شده به زبان تبتی مقایسه نمایم، به این نتیجه خواهیم رسید که علاقه به منطق بودایی در میان چینیه بسیار اندک بوده است. دوم اینکه، ساده‌ترین آثار منطقی به زبان چینی برگردان شد و آثار پر حجم و برجسته علم منطق، ترجمه نشده باقی ماند. ظاهراً چینیه برای رسیدن به دانش مقدماتی از اصطلاحات علمی منطقی، دست به ترجمه کتب راهنمایا مشروح مختصری زدند. سوم اینکه، آثار مربوط به معرفت شناسی هندی نیز که در پی توسعه نظریه آگاهی به عنوان پایه‌ای برای تئوری منطقی بود ترجمه نگردید. شاید، اوج پیشرفت منطق بودایی در هند بوسیله «دارماکرتی» صورت گرفته باشد. او سرچشمه آگاهی بشری را در درک عینی و استدلال جستجو می‌کرد. او احکام ترکیبی و تحلیلی را یکی نمی‌دانست. بر این پایه، نظام کامل و دقیق «علم آگاهی» را بوجود آورد. نظام

او را اغلب با نظام کانت مقایسه کرده‌اند. تبتی‌ها، آثار بخش اصول و مراسم «دارماکرتی» را ترجمه کرده و مطالعه نموده‌اند در حالی که بوداییهای چین برای مطالعه یا فهمیدن آن تلاشی نکردند. چینیها حتی پس از «دارماکرتی» هم آثار قدیمی‌تر را ترجمه کردند. به این خاطر شاید قابل توجه باشد که می‌گویند چینیها نظریه را برای خود نظریه دنبال نمی‌کردند بلکه به چیزی توجه داشتند که بی‌واسطه با رفتار و درک عملی ارتباط داشت.

از این رو، منطق هندی به طور ناقص پذیرفته شد و حتی قسمتی را که پذیرفتند به مفهوم اصلی متون اولیه نفهمیدند. به نظر می‌رسد حتی خود «هسوان تسنگ» که منطق هندی را به چین معرفی کرده آن را به طور کامل نفهمیده است. او در برابر مجمع عظیمی در هند چنین نتیجه گرفت که ذهن به تنهایی و به واقع وجود دارد در حالیکه اشیا در دنیای بیرونی وجود ندارند. در بسط و گسترش استدلال فرد به این قانون منطق هندی که می‌گوید موضوع «عقل» باید مورد پذیرش مدعی و معارض باشد، شدیداً ناخفته است.

تحت چنین عنوانی، قضیه‌ای را مطرح کرد که فقط مورد موافقت مدعی بود. (۲۶) اثر «تزو - ان» که در چین و ژاپن به عنوان بالاترین مرجعیت در نظر گرفته می‌شد، شامل سفسطه‌های فراوانی در تحلیل فلسفی و منطقی است. (۲۷) او این قاعده هندی که می‌گوید «در قیاس، حد میانی باید توسط حداکبر تعمیم گردد» را به شکل واضح درک نکرده است. قواعد منطق بودایی نو را «قیاس سه وجهی» نامیدند و شامل «بیان قطعی»، «استدلال» و «تشبیه» می‌شد. (۲۸) بعضی از علمای بودایی چین متوجه این امر شدند (۲۹) اما «تزو - ان» آن را درست نفهمید زیرا معتقد بود این قیاس سه وجهی با «استدلال» و «تشبیه» خود همان تشابه و عدم تشابه است. (۳۰) این اشتباه تفسیری از آن به بعد در چین و ژاپن، اعتبار یافت. در متون مقدس بودایی چین، «زمینه وجود» به "sheng-yin" و «زمینه معرفت»

به "liao-yin" ترجمه شده است. (۳۱) لیکن «تزو-ان» موفق به درک این تمایز نشده و هر دو مفهوم را با مفاهیم سه گانه "yen" (کلمات)، "shih" (معلومات یا آگاهی)، "yi" (معنا- مفهوم) (۳۲) ارتباط داده است. در این کار، صرفاً به یک طبقه بندی خشک دست زده و تفسیرش متناقض است و با مفهوم اصلی نیز مغایرت دارد. استفاده او از قواعد منطقی در تبیین فلسفه ایده آلیسم نظریه «فقط ذهن» کاملاً دچار تسلسل یا دور باطل شده است. حتی این واقعیت را قدیمی‌ترین متفکران بودایی ژاپن مثل «گنشین»، «رینجو» و «کایجو» هم ذکر کرده‌اند. (۳۳)

بین منطقیون هندی و علمای بودایی چین، اختلاف اساسی‌تری نیز وجود دارد. علمای بودایی هند که معتقد به مکتب منطقی بودند، درک عینی و استدلال را به عنوان تنها منابع درست برای کسب آگاهی می‌شناختند و در این زمینه نوشته‌های مقدس را فاقد اعتبار و سندیت مستقل می‌دانستند درحالی که علمای منطقی بودایی چین، اعتبار نوشته‌های مقدس را می‌پذیرفتند.

حتی نوع مطالعه محدود منطقی که بوسیله پیروان «رر-ان»؛ یعنی همان فرقه اهل ایده آلیسم انجام می‌گرفت پس از آنکه این فرقه دچار اضمحلال گشت همراه آن از بین رفت. تحقیقات و مطالعات منطقی، فقط در دوره خاندان «تانگ» از نشاط و توانایی برخوردار بوده است.

مطالعات منطقی که فاقد مبنایی در اندیشه سنتی چینی است هرگز اهمیتی پیدا نکرد و نفوذ آن بر تفکر آینده چینها بسیار اندک بود. اکثر علمای چین، صرفاً به پذیرش مأخذ مجموعه نوشته‌های مقدس بسنده کردند. این واقعیت احتمالاً، ضعف تفکر منطقی اندیشمندان این کشور را بر ملا می‌کند. باید توجه نمود که این موضوع با توانمندی و اهمیت تحقیقات منطقی تبت تضاد شدیدی دارد.

ویژگی منطقی نبودن ذن بودیسم

ویژگی منطقی نبودن اندیشه چینی بطور خاصی در «ذن بودیسم» که بومی‌ترین شکل فرقه‌های بودایی این کشور است مشخص می‌گردد.

ذن اولیه، غیر منطقی نبود. نظام تفسیری اولیه که به «دوروشنگری و چهار سنت» (۳۴) معروفست، کاملاً جنبه منطقی داشته و حتی بعدها نیز، گفتگوهای «هوئی - های» از راه هماهنگی منطقی مشخص می‌گردد. (۳۵)

به هر صورت، بزودی یک تمایل غیر منطقی بوجود آمد و سرانجام جای خود را باز کرد و رواج یافت. «هوانگ یو» راهب می‌گوید: «می‌گویند پیکر کلی بودا که با حقیقت در آمیخته همچون آسمان است اما نمی‌فهمند که پیکر کلی همان آسمانست یعنی آسمان، پیکر کلی است. این دو با هم فرقی ندارند». با این وصف، ماهیت بودا یا در اصل ذهن پاک در هند، بیشتر با آسمان مقایسه می‌شد. اما هندیها، آسمان را در جهان طبیعی مانند عنصر یا سرچشمه‌ای می‌دانستند و بین آن و ماهیت بودا، تفاوت قائل بودند در حالی که چینها بینش خود را در شناخت این تفاوت از دست دادند. وقتی تمایل داریم از عملکرد دو مفهوم «تشبیه» و «استعاره» غفلت ورزیم احتمال پیشرفت فلسفه نظری هم وجود ندارد. به علاوه، گفته‌های نظری بطور وسیع و فراگیر درک نگشته و مفهوم آن نیز تحولی پیدا نمود. برای مثال، «لین چی» (۸۶۷ - ؟ بعد از میلاد) که چهار بدیل دارد و از نظر فلسفی هم مهمند تفسیرهای مختلفی را برمی‌انگیزد. مولف این اثر، با بینش انتزاعی بحث می‌کند. او بازبانی مجازی به شرح آنها می‌پردازد. (۱) «کنار گذاشتن انسان نه اشیا» روزهای گرم می‌آید و پارچه زریفت بر زمین گسترده می‌گردد - موهای آویخته کودک مانند رشته نخ است. (۲) کنار نهادن آشیانه انسان -

دستورهای پادشاه فراگیر گشته و در امپراتوری جریان دارد؛ فرماندهان در بیرون قلعه‌ها از کار باز می‌ایستند. (۳) کنار نهادن انسان و اشیا - زندگی کردن در یک گوشه عزلت جدا از هر رابطه‌ای. (۴) کنار نگذاشتن انسان و حیوان - پادشاهی در یک قصر مرصع جلوس می‌کند و کشاورزان پیر باشادی ترانه می‌خوانند (۳۷). موضوع قابل توجه در این نقل بیان، تفسیرهای مجازی آن نیست بلکه اینست که فقط توضیحات مجازی آورده شده است. عبارات شعری و عاطفی بجای تفسیر منطقی می‌نشینند. تفاسیر بعدی این چهار بدیل بطور کلی از همان نوعست.

ویژگی منطقی نبودن «ذن» بیشتر در گفتگوهای آن مشهود است. گفتیم که روح و فن گفتگو در چین پدید نیامد. پس تاکید بر این موضوع اهمیت دارد که گفتگوهای مصطلح «ذن» کاملاً با مکالمات یونانی فرق داشت. هنگامی که از «چائو - چو» (۸۵۰ بعد از میلاد) پرسیدند: آیا ماهیت بودا در بدن یک سگ زندگی می‌کند؟ او به مناسبتی پاسخ مثبت و به مناسبت دیگر پاسخ منفی داد. «موتزو» به مناسبتی گفت: «ذهن همان بوداست. و به مناسبت دیگر اظهار کرد نه ذهن نه بودا. دلایل این پاسخهای متناقض را در شرایط ملموسی که موجب بروز آنها شده است باید یافت. این قضیه را می‌توان با دستورات مختلفی مقایسه کرد که پزشکان به بیماران خود می‌دهند؛ بیمارانی که از نظر بدنی وضع مشابهی ندارند و از یک بیماری رنج می‌برند. در مفهوم نظری این مسئله، تناقض آشکاری وجود دارد اما در معنای عملی آن چنین نیست. این نمونه‌ای از جنبه مصلحت کاری اندیشه بودایی است.

به هر حال، در نوع فکری که ضرورت امر نامیده می‌شود، بین نهایت مطلوب و ابزار به کار رفته رابطه مشخصی وجود دارد. بعدها، «ذن بودیسم» بتدریج نسبت به آن رابطه، دچار غفلت شد. مثلاً، در آیین «ذن بودیسم» همیشه یک سؤال تکراری وجود دارد. هدف «بودی دارما» از آمدن به چین چه بوده

است؟ این سؤال مثل این است که بیرسیم «گوهر ذن بودیسم چیست؟ دانشوران آیین ذن برای این پرسش، پاسخهای مختلفی پیدا کرده‌اند: (۳۹) خسته‌ام زیرا مدتی طولانی نشسته‌ام.

امروز و فردا

تکه‌ای کاشی و تکه کوچکی سنگ

باد می‌وزد و خورشید گرما می‌دهد

شب‌نم در بالای ابرها می‌خزد

در باغ، درخت بلوطی دیده می‌شود

روز هنگام، کوهی می‌بینم

ابرهای سفید، سنگهای پر صخره را در بر می‌گیرند

«چانگ - آن» (شهری بزرگ) در شرق، «لویانگ» (شهر بزرگ دیگر) در

غرب. با بادبزنی از ابریشم آبی رنگ بخوبی در باد خنک خواهیم شد.

هزار چوب خیزران، بیرون دروازه است و یک تکه ماده خوشبو در برابر

تصویر بودا قرار دارد. نهالهای برنج در اثر بی‌آبی حاصل از خشکسالی طولانی در

مزارع پژمرده گشته‌اند.

می‌گویند برای این سؤال، بیش از صد پاسخ وجود دارد. چون بین سؤالها،

هیچ رابطه معنایی وجود ندارد و پاسخ هم مورد نیاز است، پاسخها می‌توانند

بی‌اندازه تنوع داشته باشند. سؤال و جواب در یک لحظه داده می‌شوند. مکالمات

آنان مانند گفتگوهای یونانی نیرومند نبود پاسخها نیز در واقع عجیب هستند اما

می‌گویند بسیاری از کسانی که، پاسخها را شنیدند، به روشنگری دست یافتند.

استادان آیین ذن هرگز سؤالات را به شکل قضایای کلی پاسخ نداده‌اند. (۴۰) آنان

براین اعتقاد بودند که مسائل فلسفی را می‌توان از طریق برانگیختن دید حسی به

بهترین شکل حل نمود. پاسخهای آنان به صورت تصویری وحسی بود. این شکل

سؤال و جواب در دوران بعد آیین ذن بودیسم یعنی از دوره خاندان «سونگ» (۱۲۷۹ - ۹۶۰) به بعد به صورت متداولتری در آمد.

تمام ترکیب عقاید و سنتها نسبت به بودیسم هندی بیگانه است. «دارماها» که معیارهای کلی اخلاقی و مذهبی هستند در چین نه به عنوان مفاد احکام مشترک سایر مردم بلکه به عنوان تجربه مستقیم هر فرد که به شکل کلمه قابل بیان نیست دیده شده است. «یونگ - چیا» درباره خودش گفته: از جوانی، خود را وقف علوم معقول و منقول کردم. درس‌تراها و تفاسیر به تحقیق پرداختم چیزی جز اختلاف واژه‌ها و اصطلاحات در میان نیست! کاری است همچون شمارش ماسه‌های دریا. بودا با این گفته مرا مورد ملامت قرار داد: «فایده‌شمارش» گنج‌های دیگران چیست؟ (۴۱)

زمانی آنان برای درک و بیان حقایق به شکل قضایای کلی دست از کوشش برداشتند. پیروان «ذن بودیسم» بتدریج گرفتار عادت بحثهای غیر منطقی شدند. «جو - هسی» (۱۲۰۰ - ۱۱۳۰) خاطرنشان کرد که اساتید ذن در آغاز سرگرم مکالمات بسیار واضحی گشتند اما بعدها دچار خود بینی شده و در دام مکالمات بی‌معنی گرفتار آمدند. (۴۲) «جو - هسی» در این امر با استادان ذن، وضع مشابهی داشت. او هرگز پاسخهای دقیق نمی‌داد. استادان بعدی ذن بدنبال توضیحاتی نبودند که در قالب اصطلاحات عقلی باشد بلکه در پی پاسخهای تصویری وحسی بودند. تفسیری از «ون سونگ» (۱۲۴۶ - ۱۱۶۶) در مورد مکالمه قدیمی با «بودی دارما» به این شکل تحقق می‌یابد: (توضیحات در گروه ذکر شده است) امپراتور «وو» حاکم «لیانگ» از حال «بودی دارما» پرسید [صبح زود برخاست و به بازار رفت بدون کسب سودی] واقعیت غایی یعنی حقیقت مقدس چیست؟ [اکنون از نفر دوم پرس] «بودی دارما» گفت: چیزی است که در آن هیچ قداستی وجود ندارد. [او بطن را شکافته و قلب را خارج ساخته‌است]. «بودی دارما» گفت:

من نمی‌دانم [ما فک و آرواره را در پشت مغز می‌بینیم] امپراتور نمی‌توانست با او موافق باشد. [یک میخ چوبی چهار گوش را نمی‌توان در سوراخی به شکل دایره فرو کرد.] سرانجام، «بودی دارما» از رود «یانگ - تسه» عبور کرده و به معبد «شائولین» یعنی همان جایی که در آن به مدت نه سال به تفکر پرداخته بود رفت. [اگر خانواده‌ای اجاره عقب افتاده نداشته باشد نمی‌تواند ثروتمند شود. (۴۳)]

گرچه این مکالمه بخودی خود حاوی منطقی درونی است، با این حال با توجه به تفسیرهای داخل کروش می‌توان در ذن دوران بعد تمایل به استفاده از توضیحاتی که زاینده مفاهیم عینی از نوع روشن‌گرانه آن است را دید.

تأکید بر جزئیات

تأکید بر نمونه‌های جزئی

تمایل به ارزش دادن و بذل توجه به جزئیات به جای توجه به کلیات در بسیاری از ابعاد مختلف فرهنگ چین قابل مشاهده است.

آثار کلاسیک پنجگانه چین که معتبرترین منابع بوده و به عنوان تعیین کننده معیارهای زندگی انسان به حساب می‌آیند غالباً حاوی توصیف وقایع خاص و گفته‌هایی در مورد واقعیات جزئی است. در این آثار اصول کلی رفتار بشر بیان نشده است. (۱) حتی گلچین نوشته‌های کنفوسیوس، بیشتر آن قسمت‌ها که شامل اعمال افراد و سخنان او درباره حوادث نامرتبط است اکثراً از اهمیت شخصی برخوردار است. چینیه با استفاده از آثار کلاسیک و تفاسیر آن و از طریق نمونه‌های فردی در رابطه با رفتار اخلاقی، معیارهای معتبری را دنبال می‌کردند.

شیوه چینی‌ها در اهمیت دادن به جزئیات عینی، اسطوره شناسی بودایی هند را همراه با شگفتیهای خیالی آن در زمینه تصورات از حرکت باز انداخت. چینیه افسانه‌های آمیخته با اوهام و تخیل هندی را دستخوش تغییر ساختند. افسانه‌های هندی از واقعیت تاریخی به دور بود بطوری که موجودات افسانه‌ای هر یک با

اشخاص واقعی تاریخی یکسان تلقی می‌شدند. از این رو، مثلاً «یاما»، الهه بودایی (سلطان جهنم) با «ین لو» چینی را با صاحب منصبی از خاندان «سویی» که در سال ۵۹۲ بعد از میلاد وفات نموده یکی می‌دانستند. (۲)

بودیسم که به روش هندی، اصول کلی و عمومی را مطرح کرده بود به صورت نمونه‌های عینی و شواهد فردی به مردم چین ارائه می‌شد. تفسیرهای ذن از اینگونه بود. ماهیت حقیقی بودا به کلام نمی‌آید بلکه از طریق تجربه عینی تحقق پیدا می‌کند. اخلاق بر پایه تجربیات جزئی درک می‌گردد. حقیقت کلی در انسان است نه در یک قضیه کلی. (برخلاف آن، هندیها بیشتر به قضایای کلی توسل می‌جستند.)

معمولترین نمونه این تغییر، روش تفسیری است که توسط «ذن بودیسم» ارائه شده است. یک روحانی از «تونگ - شان» پرسید: بودا چیست؟ او پاسخ داد: «بودا چیزی جز سه کیلو بوته شاهدهانه نیست». «یوان» از خاندان «سونگ»، این مسئله را به صورت زیر توضیح داده است: (۳) بسیاری از مردم در این مورد تفاسیر مختلفی کرده‌اند. بعضی از مردم می‌گویند زمانی از «تونگ - شان» سؤال شد که داشت بوته شاهدهانه را وزن می‌کرد. دیگران معتقدند وقتی درباره شرق از او می‌پرسند به این وسیله خواسته به غرب پاسخ دهد. [یعنی او خواسته به صورتی غیر منتظره پاسخ دهد]. بقیه می‌گویند: اساساً خود شما بودا هستید در حالی که پرسنده سوال در بیرون از خویش به دنبال بودا می‌گشت و «تونگ - شان» برای اینکه به او بفهماند که چقدر نادان بوده به صورت جسته گریخته پاسخ داده است. افراد نادان دیگر بر این باورند که منظور از سه کیلو شاهدهانه، خود بوداست. این جوابها با مفهومی که «تونگ - شان» از آن اراده کرده ارتباطی ندارد. پس معنای حقیقی پاسخها چیست؟ «یوان» که طفره می‌رود می‌گوید «راه حقیقی با کلمات بدست نمی‌آید». در این توضیحات و نیز در تفسیر «یوان» می‌توان خصوصیت

مشخصی از شیوه تفکر چینی (که می‌گوید: راه حقیقی با کلمات بدست نمی‌آید و نیز از قضایای کلی حاصل نمی‌شود بلکه فقط بوسیله تجربه عینی تحقیق می‌یابد) را دید. باین ترتیب، انسان نباید بودا را به عنوان چیزی عرفانی و موجودی که درورای زندگی عادی سیر می‌کند در نظر بگیرد.

«ناگار جونا» مفهوم مشابهی را اظهار کرده است. او می‌گوید این همه بحث درباره گوهر بودا چیزی را در این زمینه روشن نکرده است. باز اضافه می‌کند «بودا بالاتر از مباحث فیزیکی پرواز دارد و فنا ناپذیر است؛ با این وجود، کسانی که در این مورد به بحث می‌پردازند، موفق به دیدار بودا نمی‌شوند و با از دست دادن حالات طبیعی و فطری، به زمره نابینایان درمی‌آیند». (۴) طبق نظر او، ما در هر تجربه، بودا را لمس می‌کنیم. گوهر حقیقی بودا چیزی جز این دنیای مادی نیست. این اندیشه با مفهومی که «تونگ - شان» ارائه داده، تقارن پیدا می‌کند. اما اختلاف شیوه‌های تفکر هندی و چینی در ناهمگونی بیان آن مفهوم است. چینیها همچون «ناگار جونا» که به شکل قضایای کلی آموزش می‌داد، عمل نمی‌کردند بلکه در پی بوجود آوردن مصداق عینی سه کیلو شاهدانه بودند.

همین تضاد را می‌توان بطور فراوان در انواع پاسخهای گوناگونی که به سوالات مربوط به زندگی پس از مرگ داده می‌شود دید. راهبی پرسید: «نان جوان» بعد از جان سپردن کجا رفت؟ استاد پاسخ داد: «در خانه‌ای شرقی تبدیل به الاغی شد و در خانه‌ای غربی، تبدیل به اسب شد.» این پاسخ به این معنی نبود که او به صورت الاغ یا اسب، تولدی دوباره یافت. راهب پرسید: منظورتان از این سخن چیست؟ استاد گفت: «اگر او بخواهد سواری بخورد می‌تواند و اگر بخواهد پیاده شود هم می‌تواند». (۵) این بدان معنی است که آن فقید که بر فراز مرگ و زندگی جولان داشت به این آزادی رسیده بود که هر چه بخواهد انجام دهد. اینک این مسئله را با پاسخی که در بودیسم اولیه به پرسش فوق داده شده مقایسه کنیم

هنگامی که از بودا پرسیدند: آیا انسان بیدار، پس از مرگ نیز زندگی می‌کند؟ او به این پرسش، جوابی نداد زیرا طبق «سوتراها»، بحث و تفکر درباره چنین مسائلی متافیزیکی نمی‌تواند انسانها را به سوی روشنگری و بیداری بکشاند. از این رو، پاسخ ندادن نوعی پاسخ خاص است و از نظر منطقی می‌توان آن را درک نمود. باین ترتیب تفاوت شیوه‌های فکری این دو ملت روشن می‌گردد.

توضیح بر اساس نمونه‌های جزئی

تمایل چینیه‌ها به توضیحات جزئی و عینی و حسی را می‌توان در توضیح مفاهیم و تعلیم مردم با استفاده از مثالهای خاص نیز مشاهده کرد. بنابراین، اخلاق برای بیشتر چینیه‌ها به عنوان قسمتی از قانون کلی درک یا تعلیم نمی‌شود بلکه آن را بر اساس تجربیات جزئی می‌فهمند و برای شناخت حقیقت انسانی به کار می‌گیرند. این نگرش فکری در کتابنامه سخنان کنفوسیوس و بخصوص در «ذن بودیسم» براحتی قابل تشخیص است. انسانها در شرایط خاصی که به زمان و مکان محدود می‌گردد قرار دارند و تجربیات آنان هر لحظه تغییر می‌یابد یعنی تجربیات دو نفر دقیقاً مثل هم نیست. برای تجربه جمعی نیز محدودیتی وجود دارد. ذن بودیسم شرایط ویژه‌ای را که فرد خود را در آن می‌یابد «چی» می‌نامد. این مفهوم کاملاً مربوط به زبان چینی است زیرا معادل دقیق آن را نمی‌توان در زبان هندی پیدا کرد. (۶)

اینک به عنوان نمونه، احوال «چوچیچ» را نقل می‌کنیم «چوچیچ» از پیروان راهب «تین لونگ»، هنگامی که از او درباره مهمترین موضوعات زندگی و مرگ می‌پرسیدند، همیشه بانشان دادن انگشت خود به پاسخ دادن می‌پرداخت. بعدها پسری که زیر نظر او درس می‌خواند در پاسخ به سوال غریبه‌ای که از وضع تدریس استاد وی پرسیده بود در نشان دادن انگشت از استادش تقلید کرد. وقتی

«چوچیح» از این رفتار پسر مطلع شد، انگشت او را قطع کرد. پسرک گریه کنان در حالی که نمی‌توانست درد را تحمل کند از آنجا دور شد. سپس استاد، پسرک را فراخواند. پسر بازگشت و با تعجب دید که استاد دوباره انگشت قائم خود را نشان می‌دهد. در آن لحظه، پسرک به روشنگری رسید. «چوچیح» در هنگام مرگش گفت: «آیین ذن را استادم با سرانگشت به من آموخت و من نتوانستم در طول زندگی از آن استفاده کاملی بنمایم» (۶)

به نظر من، این تعلیم و دستور مذهبی پندی است که به ما می‌آموزد: انسان اگر به بیداری نرسیده نباید وانمود کند که به آن نائل شده است. مایلم در اینجا این قضیه را با یک نمونه هندی آن مقایسه کنم در مکتب «وینایا - پیتاکا» که به بودیسم «هینایانا» مربوط است عمل «اوتاری - مانوسا - داما» برای راهب یکی از چهار گناه بسیار زشت به شمار می‌آید. مفهوم اصطلاح مزبور این است که کسی که به مقام بالاتر نرسیده نباید به آن تظاهر کند.

هندیها عموماً مایل بودند در مورد انسان، حقیقت را با یک قضیه کلی همراه و بیان نمایند در حالی که مردم چین به این کار علاقه‌ای نداشتند. چنینها برای شناخت حقیقت کلی در وجود انسان تلاش می‌کردند و آن را در نمونه‌های جزئی که با عوامل زمان و مکان تغییری نمی‌یابد آشکار می‌ساختند. «ف - چانگ» راهب مشهور ذن بودیسم در حال سكرات مرگ، پیروانش را فراخواند و آخرین تعالیم را به آنان باز گفت و در آن حال صدای سنجابی راشنیدند و استاد بدنبال این صدا گفت: «خودش است! چیزی جز او نیست!! این لحظه را نیک بخاطر بسپارید. من هم اکنون به سوی مرگ می‌شتابم» (۷)

در آیین ذن بودیسم، حالت‌های خاص را «چی» می‌نامند. می‌گویند انسان بیدار از «چی» خبر دارد و از مقتضیات زمان سود می‌جوید. این را نباید صرفاً شانس یا «احتمال» نامید بلکه برای آن باید هدفی در نظر گرفت که ذهن و عین در

آن به تقابل و تشابه برسند. این امر نشانگر هماهنگی آزاد با شرایط مختلف است. در یک کلام، بدین معنی است که «انسان باید در همه شرایط، قادر و عالم بر امور باشد». باین ترتیب، ذن بودیسم برای هر شرایطی به فعالیت فکری مناسبی دست می‌زند که این امر مرادف با همان طرز عمل عینی و مستقیم است با عملی که به صورت سالم و درست متجلی می‌گردد. بنابراین، می‌گویند گرچه آزاد کردن خویشتن از قید ذهن و جسم نسبتاً آسان است اما بیان آن در قالب کلمات دشوار است. (۸) شرط این کار، جدا شدن از دلبستگیها و تعصبهاست. برای اقداماتی که مناسب موقعیتها باشد باید از هر ذهنیتی خالی باشیم و برای اینکه از شناختی کافی و مناسب با شرایط و زمان برخوردار باشیم باید «انعطافی آزاد» داشته باشیم.

رشد علوم توصیفی با توجه به جزئیات

چنینها بخاطر تکیه بر مفاهیم عینی که در برگیرنده پدیده‌هایی است که از نظر زمان و مکان کاملاً بی‌نظیرند تأکید خاصی برواقعیات جزئی که مربوط به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی است می‌ورزند.

در زمینه تاریخ، این جریان را می‌توان در تألیف عینی و دقیق آثار تاریخی مشاهده کرد. می‌گویند آرمان مولفین کتاب «بیست و چهار تاریخچه دودمانها تا خاندان مانجو» این بود که وقایع و رویدادهای هر یک از خاندانها را به صورت جامع و کامل به رشته تحریر در آورند. به عقیده متخصصین، این کمال مطلوب با پذیرش اینکه مورخین چینی بسیار اهل ایجاز بودند دست نیافتنی است. اما وجود یافتن این آرمان افسانه‌ای، شاهد بر علاقه آنان برای رسیدن به توصیف دقیق حوادث منفرد است. به علاوه، مشخص گشته مورخین چینی بطور مستمر سعی داشته‌اند به تطویل و تکمیل وقایع سالیانه خود پردازند و همیشه سر گرم تهیه الحاقاتی بودند که شامل موضوعات حذف شده تواریخ متعارف هم باشد. بنابراین،

آنها فکر می‌کنند هر چه توصیف تاریخی پیچیده‌تر باشد، اثر تاریخی بهتر می‌گردد. در برابر آن، شیوه‌ای وجود دارد که به توصیف مختصر و ساده می‌پردازد. البته، می‌توان به شناخت جریان تخلیص و تسهیل کار آنان دست یافت اما آنان معمولاً نوشته‌های تاریخی را از طریق تلفیق تواریخ گوناگون به صورت غامضی در می‌آوردند. (۹) بنابراین، برخی از غربی‌ها این کتابهای تاریخی را مورد انتقاد قرار داده و معتقدند این منابع بسیار پیچیده بوده و مانند فرهنگنامه‌ها هستند و تقریباً برای مطالعه امکان ناپذیرند. (۱۰) ولی حتی متفکر غربی که به برتری فرهنگ یونانی معتقد است اعتراف دارد که کتب تاریخی چین، نه تنها مفصل بلکه دقیق و عینی نیز می‌باشند.

چینیها برای حفظ آن دسته از مسائل تاریخی که ربه نابودی هستند کوشش نشان داده‌اند. آنها نوشته‌های مختلف سنگ قبرها را جمع آوری کرده و آثاری مثلاً در صدوسی جلد فراهم کردند. در هند چنین موردهایی وجود ندارد. به علاوه، آنان برای ثبت خصوصیات و ویژگیهای آب و هوا تلاش زیادی کردند و کتب فهرستی مانند «کتابخانه کامل چهار گنجینه» را در دوست جلد فراهم نمودند. آن قدر کتب راهنما برای این کتب تهیه شد که حتی برای خود کتب راهنما نیز مجبور شدند کتب راهنما تهیه کنند. (۱۲)

چنین مسائلی دقیقاً برخلاف چیزهایی است که در مورد هند صدق می‌کند. همانطور که گفتیم، هندیها کتب تاریخی معدودی نوشتند و حتی محتوای این کتابها نیز تا حد زیادی موضوعات اسطوره‌ای است. هندیها بندرت نقشه برداری کرده‌اند. و در زمینه تهیه کتب فهرست و راهنما هم فعالیت کمی داشته‌اند. هندیها به کلیات توجه داشتند و ویژگیهای آب و هوایی و تاریخی را نادیده می‌انگاشتند در حالی که چینیها برخلاف آنان به این مسائل اهمیت زیادی می‌دادند. به همین دلیل، علوم توصیفی مسائل جزئی در چین به سطح بالایی از رشد و تحول رسید.

براساس فلسفه «ریکرت» عنوان «دانش تصویری» برای آن نوع دانش توصیفی به کار می‌رود که درباره حوادث و پدیده‌های تاریخی رجعت ناپذیر بحث می‌نماید. اگر این اصطلاح را طوری تعمیم بدهیم که ویژگیهای مکانی و آب و هوایی را نیز شامل گردد تا حد زیادی در مورد چینیه‌ها صادق خواهد بود.

شیوه تفکر چینیه‌ها در تحقیقات توصیفی آنان از جزئیات موجب شد که پذیرش بودیسم هندی مادامی که در برابر دیدگاههای چینی قرار می‌گرفت محدود گردد. چینیه‌ها با قبول بودیسم، از تفکر تاریخی و خویش‌شن نگری غافل نشده و به آثار تاریخی مربوط به بودیسم و تذکره نگاری پیروان بودا، ارزش والایی بخشیده و آنها را به زبان چینی ترجمه کردند. کتابهای تاریخی و نوشتن زندگینامه‌ها در هند نیز معمول بوده گرچه محتوای این نوشته‌ها خیلی هم دقیق نبود اما این مکتوبات به علت کم توجهی هندیه‌ها مفقود شد. مثلاً «بی‌پو- تسونگ - لون - لون» که به توضیح جریان شکل‌گیری فرقه‌های بودیسم «هینایانا» ی هند پرداخته بود سه بار به زبان چینی برگردان شد. به علاوه، تذکره‌های مربوط به شاه «آشوکا»، فلاسفه بودایی، «آشوکا- گوسا»، «ناگارجون»، «آریا- روا»، «واسوباندو» و دیگران که همه اسطوره‌ای هستند به زبان چینی ترجمه شد. (۱۳) ماخذ اصلی این آثار تماماً مفقود و بخش مهمی از ترجمه‌های آنها نیز از بین رفته است. (۱۴)

چون زندگینامه‌ها و آثار تاریخی هند کم بوده است، چینیه‌ها خود سعی کردند درباره بودیسم هندی تاریخنگاری کنند. حاصل این فعالیتها، کتاب «فوقا- تسنگ - بین - یوان- جوان» در سه جلد است. این کتاب، توضیح انتقال تعلیمات حقیقی از اولین بزرگ خاندان یعنی «ماهاکا شیپا» تا «بوداسیما»، بیست و سومین ریش سفید قوم را در بردارد. تصور بر این است که این کتاب بوسیله «تان - یائو» تکمیل شده و بر پایه شرحهای موجود توسط «کیم کارا» که راهبی از آسیای مرکزی است استوار است؛ مضافاً اینکه شروح این نویسنده هر از گاهی به تذکره‌های هندی

ارجاع می‌دهد. (۱۵) باین ترتیب، کتب فراوانی در شرح و توصیف ترتیب انتقال تعلیمات از استاد به شاگرد در دو کشور هند و چین بوجود آمد. «سنگ هسیانگ» که راهبی بودایی از خاندان «تانگ» بود، تاریخچه‌ای از انتقال سوترای «لوتوس» در ده جلد تالیف کرد. همچنین «فا- تسنگ» از خاندان «تانگ» به نوشتن «تاریخچه انتقال» سوترای «آواتام ساکا» دو پنج جلد دست زد و «شیخ هنگ» از خاندان «سونگ» دست به تالیف «زندگینامه نه نفر از بزرگان قوم مکتب «نی ین تای» در یک جلد زد؛ با این وجود، پیروان ذن بودیسم بودند که کتب تاریخی را در سطح وسیعی پدید آوردند مانند: «تاریخچه انتقال لمپ» توسط «تائو - یوان» از خاندان سونگ درسی جلد. کتاب «تاریخچه دودمان سه سلسله بودایی» توسط «چیج - پان» در دوره خاندان سونگ در پنجاه و چهار جلد به علاوه، مجموعه‌های متعددی از زندگینامه‌های راهبهای بودایی چین از قرن ششم تا عصر حاضر نگاشته شده است. بیش از صد جلد از این نوشته‌های تذکره‌ای را راهبها که مهمترین آنها «چیج - پان»، «هسیه چونگ» (نیز در دوره خاندان سونگ) در نه جلد - «نی ین - چانگ» (مربوط به دوره خاندان یوان، ۱۳۶۷-۱۲۷۹) در بیست و دو جلد - «چیانو - آن» (در دوره خاندان مینگ) در چهار جلد و نیز «تائو - هسو آن» (در دوره خاندان تانگ) درسی جلد - «تسن نینگ» و دیگران (در دوره خاندان سونگ) در سی جلد - «جو- هسیانگ» و غیره هستند. «بی - تسنیگ» (در دوره خاندان تانگ) پس از سفرهایش به هند و سوماترا (۶۹۵ - ۶۷۱) در دو جلد به جمع آوری زندگی راهبهای مشهوری که برای مطالعه بودیسم به آسیای مرکزی یا هند رفته بودند پرداخت.

هنگامی که هندیها رساله‌های کوچک را در کتب بزرگ می‌نوشتند از ذکر عناوین رساله‌ها و نام نویسندگان آنها صرف نظر می‌کردند. آثاری نظیر «مهاباراتا» و «آبی دارما - ماها - ویاسا شاسترا» نمونه‌هایی از این دست هستند. به هر حال در

چین، عنوانها، اسامی و شغل مولفین که مربوط به رساله‌های کوتاه بوده و در کتب بزرگتر گرد آمده بود با دقت نگهداری شد. کتابهایی مانند «هونگ مینگ چی»، «کوآنگ هونگ مینگ چی» و «یائو - پانگ - ون - لی» مثالهای مناسبی هستند.

چینیها با این روش که سعی می‌کردند مسائل را از نظر تاریخی بر اساس افراد خاص درک کنند، حتی «شاکيامونی» را که بنیان‌گذار بود به عنوان فردی تاریخی می‌شناختند. این امر بیانگر اینست که، «سنگ - یو» راهب خاندان سونگ. نوشته‌های فراوان مربوط به زندگینامه بودا را زیر عنوان «شیخ - جیا - یو» در پنج یا شش جلد به رشته قلم کشید و «تائو - هسو آن» که راهبی بودایی از خاندان «تانگ» بود، آن را در یک جلد تنظیم و چاپ نمود. این مسئله که «شاکیا مونی» سوتراها را که به چینی ترجمه شده بود در چه موقع، کجا و به چه کسی، آموزش داده بسیار حائز اهمیت است. بنابراین، آنها سعی می‌کردند هر سوترا را به دوره‌ای از عمر «شاکيامونی» نسبت دهند. کتاب «شیخ - چیاو - پان» که توسط عالم چینی به نام «تی - یین - تای» تهیه شده، شاهدهی نمونه بر این ادعاست. بنابر نقد و سنجشی که امروزه بر روی این متون انجام شده، می‌دانیم که تمام سوتراها در دوره بعدی بوجود آمده‌اند. در نتیجه، تلاش برای تعیین اینکه چه کسی آن را تبیین کرده بیهوده است. با این وجود، علمای بودایی در آن زمان بر این باور بودند که این نظریه‌ها درستند. از این رو، علمای چینی، دست کم علاقه خود را بیش از هندیها به جزئیات نشان دادند. می‌توان گفت مهمترین معبود علمای چینی، همانا «شاکيامونی» بوده که این امر احتمالاً زائیده تکیه آنان به مسائل تاریخی بوده است. حتی اگر مجسمه‌هایی از «وایرو - کانا» به عنوان معبود وجود داشته، استثنایی بیش نبوده است. تقدیس مجسمه «آمیتا» در غرب و «مایتریا» یا «یائو شیخ - جو - لای» در شرق همراه شاکيامونی به عنوان تمثال اصلی سالن بزرگ معبد، حکم قانون را پیدا کرده است.

آنان معمولاً تندیس «کاشیایا» و «آناندا» دو «آراها» بزرگ را در جایگاه پرستش قرار می‌دهند ولی دو «بودیساتوا» ی بزرگ، غالباً جای مجسمه‌های فوق‌را می‌گیرند. را شاید «شاکيامونی» را که این بوداها در کنارش بودند، همچون «سامبوگا - کایا» (یک پیکر نمونه) یعنی بودایی که همه فضایل بودا به وی ارزانی گشته، تلقی می‌کردند. بنابراین، تمایل به در نظر گرفتن «شاکيامونی» همچون فردی تاریخی به جهت این واقعیت که آنان دو پیرو بزرگ «کاشیایا» و «آناندا» را ستایش می‌کنند مشهود است. این امر بین بودیسم چینی و ژاپنی، تفاوت مهمی بشمار می‌رود. (۱۶) از این رو، وسیله پرستش در بیشتر معابد ژاپنی گرچه مشابه نیست ولی در اصل همان «آمیتا»، «وایروکانا»، «بایساجیاگودو» و «شاکيامونی» می‌باشد. به هرحال روی «شاکيامونی» به عنوان یک فرد تاریخی به اندازه «ناناگانا» (روشن کننده حق) حکمت اصیل، مانند یک بودای «سامبوگا - کایا» حساب نکرده‌اند.

در میان چینها این علاقه نیز وجود دارد که بر ویژگیهای آب و هوایی و مکانی تاکید دارند. «فو - تسو - تونگ - چی» که قبلاً از آن صحبت کردیم درباره نقشه برداری دو جلد کتاب نوشته است. یادداشتهای سفر، نوشته زائرانی که از چین به آسیای مرکزی و هند مسافرت می‌کردند، حاوی توضیحات جغرافیایی و آب و هوایی قابل ملاحظه‌ای است. کتاب «یادداشتهای مناطق غربی در طول دوره سلطنت خاندان تانگ» توسط «هسو آن - تسنگ» در دوازده جلد بخاطر صحت توضیحات جغرافیایی معروف است، حتی شهرت خود را در مقایسه با تحقیقات معاصر نیز از دست نمی‌دهد. زائران چینی کوشیدند نقشه برداریهای مشروحی درباره هند بجای گذارند گرچه خود هندیها به این کار توجهی نداشتند.

باز نمود دیگری از علاقه به تکیه بر جزئیات آن گونه که در قالب پذیرش بودیسم دیده شده انتشار کتابهای فهرست و راهنما درباره سوتراهاست. ابتدا، کتاب راهنمای سوتراها، از فهرستهای بسیار ساده‌ای تشکیل شده بود که در

کتابخانه‌های شخصی راهبها، پارسایان، علما و سایر اقشار بودایی یافت می‌شد. به علاوه، کتب فهرست سوتراها برای حفظ تاریخچه کارهای بزرگ مترجمین بودایی جهت آیندگان تنظیم می‌شد. سرانجام، این فهرستها در یک جاگرد آوری شد و نتیجه آن همین فهرستهای نوشته‌های بودایی موجود است. سرمایه فعلی ما از فهرستهایی که برای سهولت کارت‌تحقیق دانشمندان مذهبی تدوین شده و شامل مطالب کتب فهرست معابد آن زمان بوده، فراهم شده است. مولفین با نهایت دقت، عناوین سوتراها، اسامی مترجمین، تاریخ ترجمه‌ها و غیره را مورد بررسی قرار داده و برای فهرست کردن همه سوتراهای ترجمه شده به چینی، حداکثر تلاش خود را به عمل آوردند. کتاب «تسونگ - لی - چونگ - چینگ - مو - لو» در یک جلد که توسط «تائو - آن» در سال ۳۷۴ بعد از میلاد ویرایش شده، اولین نمونه کتاب فهرست بود. خاندان نانگ، پانزده نوع کتاب فهرست تألیف کرده‌اند. (۱۷)

روحیه حفظ ارزشهای کهن در قالب ستایش از گذشته‌ها

مهم دانستن رویدادهای مربوط به گذشته

در برخی شیوه‌های تفکر چینی تمایلی به درک پدیده‌ها به صورت ایستا وجود دارد این گرایش را می‌توان در بعضی از حالات بیانی زبان چینی مشاهده کرد. مثلاً در زبان چینی هیچ کلمه واحدی نیست که قادر به رساندن مفهوم دقیق «شدن» آن گونه که در زبانهای معاصر اروپایی وجود دارد باشد. کلمه «چ انگ» که توسط فلاسفه ژاپنی به عنوان معادلی برای «شدن» استفاده می‌شود در اصل به معنای «بایپروزی تمام کردن» است یعنی یک پدیده یا چیز واحدی به مرحله پیشرفته‌تری رسیده و این موجب شده منظور و مقصود تأمین گردد. بنابراین چیزی نیست که دقیقاً دارای معنای «شدن» باشد. علامت "wei" در واقع به معنی «شدن» استفاده می‌شود اما از آن در ترکیبات به عنوان کلمه‌ای که معنای «بودن»، «انجام دادن» و «ساختن» می‌داده استفاده می‌کردند. از این رو، می‌توان فهمید که دست کم مردم قدیم چین، یک فعل معمولی (یا فعل کمکی) نداشتند که به معنای «شدن» باشد. بهر صورت، فعل چینی "kai" معنی «تغییر دادن» دارد. این بینش که حاصل در کی غیربویاست با روش فکری دیگری که به جزئیات تکیه دارد جریان

تفکری را بوجود آورد که برای وقایع گذشته اهمیت زیادی قائل است. مردمی که به جزئیات و درک عینی اهمیت می‌دهند مایلند برای آداب گذشته و حوادث تکرار پذیر، مانند اهمیت دادن به گذشته مبنای قانونی بسازند. به عبارت دیگر، ثمره تجربیات گذشته مردم قدیم در ذهن چینی، مفهومی از اعتبار را بر می‌انگیزد. از این رو طبیعی است که چینیه‌ها با توجه به شیوه‌ای که سعی دارد بطور انحصاری با نیروی فکری مجرد فرد به تثبیت قوانین حاکم بر زندگی بشر بپردازد، احساس نامطلوبی داشته باشند. قوانینی که بر اساس تفکر مجرد استوارند نشان می‌دهند که در آینده باید چه رفتارهایی را دنبال کنیم اما همین قوانین در بین بسیاری از چینیه‌ها که تنها به شیوه تفکر انتزاعی اعتماد ندارند، احساس نامطلوبی را به جا گذاشته است. به این دلیل، نتایجی که تنها از راه تفکر انتزاعی بدست آمده به اندازه تجربه موجود گذشته قابل اعتماد نیستند. بنابراین، کاملاً می‌توان فهمید که چینیه‌ها با چنین دیدگاهی، سعی دارند از میان میراث گذشته به کشف قوانین حاکم بر زندگی بپردازند. باین ترتیب، دانش در نزد چینیه‌ها به معنای آگاهی کامل از ماسبق تاریخ گذشته بوده و در نتیجه به اصطلاح «تکاپوی شیوه‌های کهن» اشاره دارد.

بیشتر چینیه‌ها ترجیح می‌دهند در نگارش به جای ابداع سبکهای جدید که زائیده تلاش و زحمت خودشان می‌باشد از روشهای بیانی اجدادشان استفاده و تقلید نمایند. توانایی نگارش همیشه با آگاهی از آثار گذشته ارتباط بسیار نزدیکی داشته است. بنابراین، متون کلاسیک چینی شامل مجموعه‌ای از عبارات یا اصطلاحاتی بود که عموماً از متون قدیمی گرفته می‌شد؛ متونی که بیشتر آنها آثار کهنی هستند که به «چینگ» شهرت دارند.

در نتیجه، در زمینه اشارات تاریخی و ادبی، متون فراوانی وجود دارند که زائیده دلبستگی چینیه‌ها به شیوه‌های بیانی است که بر خصوصیت تاریخی

استوارست مثلاً متونی چون «یافتن خویش در محاصره دشمن» و «هسی یی - وی - شیخ» با خود شروع کردن». در این دو نمونه، عبارت با جمله‌ای که به یک رویداد واحد تاریخی دلالت دارد برای رساندن مفهومی انتزاعی و کلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در هنر نیز، تأثیرات هنری به اوج خود رسیده و انگیزه نیرومندی را از طریق اشارات تاریخی با گفته‌های آثار کلاسیک به بیننده یا خواننده انتقال می‌دهند. اساساً نوشته‌هایی چون «یوان دراما» (جو - تزو) و نوشته معاصر «چینگ چو» مجموعه‌ای از اشارات تاریخی و عبارات جا افتاده ادبی هستند. استعاره‌های به کار رفته در ادبیات چینی همیشه با واقعیتهای تاریخی گذشته ارتباط داشته است. (۱) از این نظر غریبها کاملاً با چینیها تفاوت دارند زیرا استعاره غریبها به تجربه مستقیم یا تجاربی که در عصر و دوره آنان رخ داده محدود می‌شود. استفاده چینیها از استعاره با هندیها متفاوت است. استعاره هندیها درورای تجربه تاریخی سیر می‌کند و یا دست کم هندیها چنین می‌پنداشتند.

بوداییهای چینی نیز نتوانستند خود را از دایره شمول این جریان فکری آزاد سازند. اگر دقیق شویم در می‌یابیم معادلهای چینی برای اصطلاحات سانسکریت که در نوشته‌های بودایی دیده می‌شوند بندرت دچار تغییر شده‌اند. به همین علت، «هسو آن - تسنگ» می‌نویسد: من از کار برد قدیمی استفاده می‌کنم و این کلمه را دوباره ترجمه نمی‌کنم. فرآیند تفکر سنتی بویژه در «ذن بودیسم» شکل شخصی داشته است. بخصوص اینکه فرقه «ذن» شروع به استفاده از «کوآن» (نوعی گفتگو بین استاد و شاگرد) نمود که بر مبنای سؤال و جواب می‌باشد و پس از دوره خاندان سونگ دامنه وسیعتری یافت. مفهوم اصلی «کونگ - آن» یعنی «کوآن»، «یادداشتهای مربوط به پرونده‌های ادارات عمومی» است و معنای آن به «الگو» یا «مثال قبلی» تغییر کرد و «قانون دوران کهن» نامیده شد. سرانجام اینها در ذن بودیسم شامل گفتگوهایی به صورت سوال و جواب، اعمال و زندگی‌نامه

راهبهای مشهور و گفته‌هایی از سوتراها گردید که از میان آنها آثار سازنده معدودی در دوران بعد بوجود آمد.

بنابر شیوه‌های فکری مزبور، اندیشه آزادی که در حیطه فردیت سیر می‌کرد، مانند اهمیتی که در غرب یافته بود پیشرفت ننمود. دوره «بهار و پاییز» (۴۸۱-۷۲۲ پیش از میلاد) و دوره «جنگ ایالات» (۲۲۱ - ۴۰۳ قبل از میلاد) احتمالاً تنها موارد استثنایی هستند.

ادامه شیوه فکری متعارف

طبیعی است چنینها تا زمانی که به شیوه فکری فوق عمل می‌کردند براین باور بودند که نوشته‌های گذشتگان از اعتبار غیر قابل منازعه‌ای برخوردار است. اندیشه و زندگی مردم چین همواره باید در رابطه با آثار کلاسیک آنان مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا آثار کلاسیک بوده که به طور نیرومندی زندگی آنان را حالت می‌داده است. کتابهایی که از دوران کهن برای زندگی مردم چین الگو سازی می‌کردند بین مردم موقعیت ثابتی پیدا کرده بودند. آنها را «آثار پنجگانه» می‌نامیدند که عبارتند از: «بی - چینگ» (کتاب تغییرات) «سوجینک» (کتاب اسناد): «شیخ - چینگ» (کتاب ترانه‌ها). «لی چیح» (مراسم نامه‌ها)، «چون چیو» (سالنامه‌های بهار و پاییز). این پنج اثر کلاسیک ظاهراً از نظر ارزشی و موقعیت یکسان بوده و دارای اعتباری هستند که هیچ کتاب دیگری این اعتبار را ندارد. بنابه روایات بعدی، کنفوسیوس میراث گذشته را که همچون الگویی قابل استفاده بود برگزید و به تالیف آثاری پرداخت که پنج اثر متعارف امروز حاصل آن می‌باشد. بنظر می‌رسد درست باشد که کنفوسیوس برای «شیخ» و «لی» احترام فراوانی قائل بود و مردم را تشویق می‌کرد تا «لی یوا» اثر «سر سلسله چو» را در عمل پیاده نمایند. «منسیوس» کتاب «چون چیو» را نیز اضافه نمود. براساس یکی

از افسانه‌ها گفته می‌شود «هسون - تزو» بود که سرانجام تعداد آثار کلاسیک را به پنج کتاب رسانید. «منسیوس» برای «چون چیو» احترام فراوانی قائل بود و به تقویت بزرگداشت گذشتگان می‌پرداخت. می‌گویند «هسون تزو» تعداد آثار کلاسیک را به صورت پنج تایی تثبیت نمود و برای تعالیم استاد که به شکل گیری ویژگی خاص دانش کلاسیک در خاندان «هان» به بعد کمک فراوانی کرد، ارزش و احترام قائل شد. (۲) به هر حال «هان فی» و «لی لسو» شدیداً خواستار اجرای قوانین گذشته امپراتورها به جای قانون جدید بودند. اما این بینش استثنایی تنها در طول حکومت «شیخ هوانگ تی» که از خاندان «چنین» بود نفوذ داشت و از ایجاد هر گونه تغییری در شیوه تفکر خاص چینی ناتوان بوده است.

از این رو، آثار پنجگانه کلاسیک برای زندگی مردم چین همچون الگویی جا افتاده بود. این آثار به گذشتگان، برتری حاکمیت برگزشتگان خویش را می‌بخشید. بطوری که گاهی خود این آثار را حقیقت و کمال بحساب می‌آوردند. نظر آنها این بود که مهم نیست زندگی بشر تاچه حد تغییر می‌یابد بلکه موضوع اساسی و قابل اهمیت همانا جستجوی حقیقت در آثار کلاسیک است. واژه دیگر چینیها برای «آثار کلاسیک» کلمه «قانون» یا «جاودانگی» است که بیانگر جنبه‌ابدی بودن حقیقتی است که در آثار پنجگانه (۳) تجسم یافته است. گرچه در چین، خاندانهای مختلفی بر سرکار آمده‌اند اما همه سلسله‌ها، آثار کلاسیک را به عنوان سندی معتبر پذیرفتند و آن را همچون الگویی برای زندگی بشر مورد دقت نظر قرار دادند. «چ. ج. ت. شیخ - چوان» می‌گوید الگو دانستن آثار کلاسیک برای بشر قبلاً نیز در زمان خاندان «چو» مطرح شده است در کتاب سخنان وی در می‌یابیم که افراد در کتب «شیخ چینگ» یا «شوچینگ» هنوز مشخص نشده بود. بنابر روایت دیگری، کنفوسیوس بود که آنها را به عنوان مینا و الگوی زندگی بشر قاطعانه تثبیت کرد. (۴)

تعلیمات کنفوسیوس بدنبال یافتن حقیقت نواز راه ابتکار و نگرش آزاد نبود. او سعی می‌کرد از سنتهای گذشته تقلید کرده و آنها را احیانامید. و در عین حال ارزشهای نظام اجتماعی و خانوادگی روزگارش را نیز تصدیق و تایید می‌کرد. او خواستار تغییر نظام یا بافت اجتماعی عصرش نبود و در کتابنامه سخنانش می‌گوید: من اهل ابتکار نیستم بلکه صرفاً انتقال می‌دهم زیرا به گذشته فرهنگ خود باور دارم و شیفته آن هستم و اینکه من انسانی نیستم که از مادر حکیم دنیا آمده باشم من دلبسته همه چیزهایی هستم که دیرینه هستند و می‌کوشم تا آنها را بشناسم بنابراین، او می‌گوید حقیقتی را که به آن ایمان دارد، بدست او بوجود نیامده بلکه او فقط به تقویت حقایق گذشته که میراث دوران کهن می‌باشد پرداخته است. از این رو طبق نظر کنفوسیوس راه و روش کهن در یک بیان عینی و ملموس، شیوه‌ای بود که «سرسلسله چو» آن را اقتباس کرده یعنی همان کسی که نظام اجتماعی و سیاسی خاندان «چو» را به همراه اصول اخلاقی آن پایه گذاری نمود. کنفوسیوس، نظام «سرسلسله چو» را «لی چوکونگ» نامید و از اینکه روبه زوال رفته و در روزگار او به کناری نهاده شده بود اظهار تأسف می‌کرد. هدف تعلیمات وی، احیای «لی» بود تا بار دیگر آن را به مرحله عمل در آورد. کنفوسیوس مخصوصاً تعلیم دهنده آن دسته از آرمانهای اخلاقی بود که با گذشت زمان تغییر نمی‌یابند.

احترام به آثار کلاسیک صرفاً به افراد مکتب کنفوسیوس محدود نمی‌شد. مکتبهای دیگر نیز احترام فراوانی برای این آثار قائل بودند گرچه احترام همه مکتبها یکسان و به یک اندازه نبود. مثلاً «موتزو» از «شوچینگ» به عنوان یک سند برجسته و معتبر نام می‌برد. تنها اختلاف بین نگرش مکتب کنفوسیوس و سایر مکتبها نسبت به آثار کلاسیک این است که مکتب کنفوسیوس، پیروی از روش آثار کلاسیک را به عنوان تنها روش واجب و لازم می‌شمرد. (۵) حالت

احترام عمیق نسبت به آثار کلاسیک را می‌توان در ترجمه چینی از متون مقدس بودایی هم دید یعنی همان منابعی که در آن اغلب با واژه «چینگ» (آثار کلاسیک یا سوترا) در عنوان ترجمه‌ای چینی از یک اثر سانسکریت برخورد می‌کنیم، گرچه چنین کلمه‌ای در متن سانسکریت پیدا نمی‌شود.

علاوه بر چینها، بسیاری از ملل دیگر به آثار و متون کهن خود احترام می‌نهند و سعی می‌کنند زندگی خود را هماهنگ با آن نمایند و نه به این معنی که زندگی آنان باید در همه جزئیات روزمره، انطباق کاملی با آن آثار داشته باشد. اما در مورد چین، کوشش فوق‌العاده‌ای به عمل آمده است تا این آثار نه فقط الگوهای زندگی را تعیین کنند بلکه تمام جزئیات زندگی روزمره نیز باید با این آثار هماهنگ شود. اندیشه چینی پس از آنکه شکل ثابتی یافت بدون تغییر و تحول زیاد از نسلی به نسل دیگر باقی ماند. همانگونه که جامعه و فرهنگ چین ثبوت پیدا می‌کرد، اندیشه چینی نیز به همراه آن استوارتر می‌گشت. متفکرین و علما در این مورد که اندیشه ثابت تاجه حد زندگی واقعی مردم چین را نظم می‌داد، اختلاف نظر دارند. «سوکچی - تسودا» درباره این قضیه، توضیح زیر را ارائه می‌دهد: چین هرگز در جهان اندیشه خود انقلابی نکرده است. دلیل این امر آن است که زندگی چینی حالت ثابتی داشته است. اما عامل دیگری را نیز باید در نظر داشت و آن اینکه تفکر تنها به عنوان تفکر ارزش و اعتبار داشت و الزاماً نمی‌توانست تغییری در زندگی واقعی مردم بدهد. مادامی که جامعه و سیاست واقعی، با هر اصول و عقیده‌ای، در واقع مستقل از اندیشه‌ها باشند، نیازی به تقویت و اصلاح تفکری که نفوذی در زندگی واقعی ندارد، نخواهد بود. البته درست است که در سرزمین چین اصول و عقاید با توجه به خود اصول و عقاید دارای ارزش و اعتبار بوده است.

من فکر می‌کنم که این توضیح نیز حقیقت قابل ملاحظه‌ای را در بر دارد. گرچه چین هم در طول تاریخ بلند اجتماعی خود، تغییرات زیادی داشته است.

اینکه اندیشه کهن تا چه حدی زندگی واقعی چینیه‌ها را تحت تاثیر قرار داده خود پرستی است که در آینده به بررسی بیشتری احتیاج دارد اما به هر منوال، این خصوصیت ویژه فرهنگ چینی است که برخی صورتهای فکری را فقط بخاطر قدمت آنها نگهداری کرده و مورد احترام قرار می‌داده است.

زمانی ولتر اظهار داشت که جای بسی شگفتی است که نظام قانونی و اجرایی چین به مدت تقریباً چهار هزار سال یعنی از حدود سال دو هزار قبل از میلاد، تغییر قابل ملاحظه‌ای نداشته است. او با اشاره به این واقعیت نظام قانونی و اجرایی چینیه‌ها را متعالی‌ترین نظام در جهان می‌دانست. (۷) ولتر مبالغه می‌کند اما من بر این باورم که علت بقای برخی شیوه‌ها و صورتهای فکری در میان چینیه‌ها به مدت چهار هزار سال را می‌توان به این موضوع نسبت داد که آنان نظام قانونی و اجرایی خود را عالیترین یا طبیعی‌ترین نظام می‌پنداشتند و از این جهت جرأت مقاومت در برابر آن نداشتند.

کسانی که چین را قبل از جنگ دوم جهانی به خوبی می‌شناختند غالباً اظهار می‌کردند که وقتی چینیه‌ها درباره مسئله‌ای در حال مباحثه بودند و کسی عبارتی را از آثار کلاسیک نقل می‌کرد، دیگران فوراً دهان به تائید و تصدیق عبارت می‌گشودند. از زمان گرایش چین به کمونیسم، افرادی چون مارکس، لنین و «مائوتسه تونگ» جای آثار کلاسیک را گرفتند. گرچه این تغییر مهمی است ولی می‌توان دید که شیوه تفکر این ملت تاچه عمقی در تسلیم کردن خود به تبلیغات؛ تبلیغاتی که در برابرش اگر مقاومتی کرده ناچیز بوده است؛ ریشه دوانیده تا جایی که رهبران جدید کمونیست به تعیین مرجعیت می‌پردازند.

تاثیر ناشی از پذیرش آیین بودا

شیوه‌های فکری سنت دوستانه و کلاسیک چینی موجب تغییر شکل در پذیرش آیین بودا گشت. همانطور که بارها خاطر نشان کردیم بوداییهای چینی بخصوص روحانیون، اصل و عقیده‌ای را که «شاکیامونی» بنیاد نهاده بود و تعلیم می‌داد پذیرفتند و وظیفه خود دانستند علیرغم این واقعیت که بودیسم چینی با نوع هندی آن از جنبه‌های فراوانی تفاوت دارد به برداشت و تفسیر خود از آموزشهای او ارج نهند. بنابراین آنان مثلاً به اختیار خود حتی جمله‌های سوترا را علیرغم متن اصلی «فاهوآ - چینگ» که می‌گوید: یک نفس روشن ضمیر بدون تقاضای کمک چشمان خویش را به روی حقیقت گشود [ترجمه چینی آن «او به قانون بودا گوش فرا داد و آن را همچون حقیقتی پذیرفت»] (۸) را باز نویسی کردند. این دقیقاً متضاد مفهوم اصلی آن است.

شیوه تفکری که در عبارتی مثل من فقط حقیقت را بیان می‌کنم اما آن را بوجود نمی‌آورم مشخص گشته در چین حتی بر ذهن علمای بودایی هم حاکم بوده است. مثلاً «هوئی - چائو» (حدود ۷۱۴ پیش از میلاد) عالی مقام، دومین بینانگذار در مکتب «فا - هسیانگ» توسط «شاکیامونی» تعلیم می‌شد و «واسو باندا» (۴۰۰ - ۳۲۰) که اصول آگاهی محض را عملاً تفسیر می‌کرد صرفاً یک مفسر بود. (۹) «شاکیامونی» تاریخی در واقع چنین آموزشی را تفسیر نکرد اما می‌دانیم که «واسوباندو» و اشخاص دیگر برای اولین بار یعنی در هفتصد یا هشتصد سال پس از مرگ «شاکیامونی»؛ با در نظر گرفتن اینکه علمای چینی فکر می‌کردند اولین طرفدار واقعی باید همان مفسر باشد؛ این نظریه را تشریح کردند. بنابراین همانگونه که «چی - تسنگ» (۶۲۳ - ۵۴۹) خاطر نشان کرده؛ در مواردی که مؤلف

یک رساله بودایی می‌خواست نظریات سایر مکتب‌ها را رد کند، ادعا می‌کرد که نظر او مطابق تعلیمات «شاکیامونی» است و جدل خود را بر اساس مرجعیت بودا قرار می‌داد. (۱۰۹) پیروان «زن بودیسم» نیز این خط مشی را (اینکه درسهای گذشته روشنگر ذهن ما هستند) به عنوان نگرش اصلی خود پذیرفتند. (۱۱)

بوداییهای چینی از نقد تاریخی در مورد هر چیزی که ادعا می‌شد بودا آن را تعلیم داده استفاده نمی‌کردند. فرقه‌های بودایی هر یک به تعلیم چیزی می‌پرداختند که بانی مکتبشان تعلیم داده بود. اندیشه انتقادی درباره چنین موضوعاتی در میان بوداییها ریشه نیافت. این وضعیت درباره همه تحصیلکرده‌های چین صدق نمی‌کند. البته چینیها بخصوص بعد از سلسله «چین» (۴۱۹ - ۳۱۷ بعد از میلاد) تا حد زیادی تاریخ و آثار کلاسیک خود را مورد نقد قرار دادند.

درست است که بعضی از مدافعان آثار کلاسیک از نقطه نظر مبادی تاریخی به آثار کلاسیک می‌نگریستند یا به نقد آنها می‌پرداختند لیکن وضعیت عصر جدید چیز دیگری است. بیش از یک قرن پیش حکومت سلطنتی آن زمان انجمنی از متفکران چینی تشکیل داده بود تا درباره تک تک کتابهای موجود در کتابخانه خود به مطالعه انتقادی بپردازد. این اثر به چاپ رسیده و در همه کتابخانه‌های مهم دنیا موجود است و همچون هر کتاب انتقادی دیگری در اروپا به نقد و سنجش تاریخی پرداخته است. این کتاب شامل آثار کلاسیک چینی و مطالب دیگر است. نقد تاریخی همیشه تا حد زیادی در چین وجود داشته است. متفکران چینی نه تنها کسانی هستند که قادرند تناقضات موجود در کتابها را هماهنگ کنند بلکه برای کشف این تناقضها دقیقاً به نقد آنها می‌پرداختند. شاید بودیسم چینی از لحاظ منطقی نسبت به آثار کلاسیک این سرزمین بیشتر در معرض اشتباه بوده است. روی هم رفته چینیها هرگز اصول و مرام واحدی را نپذیرفته‌اند. بنابراین تفاسیر گوناگون «سوترا» نشان دهنده ابعاد گوناگون شیوه‌های فکری مردم چین است.

سنت اهمیت دادن به وقایع گذشته، چنینها را به شیوه فکری و اداسنت که برای استاد نسبت به پیروانش مقام والاتری را قائل گردند. بعد این سوال پیش آمد که «آریادوا» پیرو «ناگارجون» در رساله خود بنام «رساله صدشعر» بشدت علیه نظریه‌های فلسفی مکتبهای دیگر تاخته گرچه استادش «ناگارجون» به شهرت جهانی رسیده بود، هیچیک از بدعت گذاران و بوداییهای «هینایانا» جرأت مباحثه با او را نداشتند، در حالی که آزادانه بر ضد «آریادوا» که شاگرد ناگارجون بود استدلال می‌کردند. (۱۲) تفسیر «چی - تسنگ» ممکن است برای خواننده امروزی عجیب به نظر آید.

این حالت احترام برای انتقال آموزش استاد به شاگردان، موجب شد که بوداییهای چینی دز مطالعه سلسله اصولی که از استاد به شاگردان میرسد سر سختی نشان دهند. «چی - تسنگ» و الامقام که به بحث وجدل ارج می‌نهاد، تاریخ مکتبهای بودیسم هندی و تمایزات زبانی آنها را به دقت مطالعه نمود. (۱۳) «چیج - ی» ارجمند (۵۹۷ - ۵۳۸) که یک نظریه بودایی جدید را مطرح کرد و فرقه «تی - یین تای» را بنیان نهاده بود، انتقال تعلیمات حقیقی را به پیروان و شاگردان که تعدادشان به بیست و چهار راهب بودایی می‌رسید؛ از «کاشیاپا» یعنی شاگرد نزدیک شاکیامونی تا «بوداسیما» در دوره‌ای دیگر؛ ثبت گردانید (۱۴). معابد سراسر چین با توجه به بودیسم چینی، به آن دسته از مکاتب آیین ذن تعلق داشت که احترام فراوانی برای استاد خود قائل بودند بطوری که اطاعت از استادی که زیر نظر او به تمرین ریاضت پرداخته و پیگیر آموزش بودند، مهمترین امر به حساب می‌آمد. چنین وضعی در تفکر موجب گردید بعضیها، رابطه بین مراد و مرید را؛ حتی با توجه به عصر پیش از «بودی دارما» پایه‌گذار ذن بودیسم چین که حدود سال ۵۲۰ بعد از میلاد به چین آمده؛ زیر سوال ببرند.

باین ترتیب، آنان با روش خاص خود، شجره نامه بیست و هشت نفر از پایه گذاران اصلی، از «کاشیاپا» ی کبیر که جزو مریدان نزدیک شاکیامونی بود تا

«بودی دارما» را بوجود آوردند. (۱۵)

بسیاری از کتابهای تاریخی درباره آیین بودا بخصوص توسط طرفداران و پیروان ذن بودیسم بر پایه سلسله انتقال اصول و مرام استاد به شاگرد تصنیف گردید. هندیها با احترام عمیقی که برای اصول یا قانون کلی قائلند مانند چینها مسئله انتقال اصول و عقاید را جدی و دقیق نمی‌گیرند.

فرقه‌های آیین ذن در چین، بخاطر احترام زیاد برای استاد در برخی موارد به بانیان خود بیش از «شاکيامونی» یا «تاتاگانا» اهمیت می‌دهند. آنها در این امر آنقدر پیش رفتند که سرانجام برای مکتب «ذن بودیسم» خود، مقامی برتر از «تاتاگانا» قائل گردیدند. در نتیجه، در شیوه تفکر خود، سخنان و کردار استاد حکم قانون طلایی و راه وصول به «مراقبه» را پیدا کرد و سرانجام به صورت تعداد زیادی «کوآن» در مکتب ذن منظم گردید.

به دنبال نمونه‌های قبلی و سنتهای گذشته، گفته‌ها و رفتارهای بنیانگذار مکتب نسبت به سوترهای مکاتب بودیسم «ماهایانا» که از نظر گزارشات تاریخی ضعیف بود، اهمیت بیشتری یافت: «کوآن» با توجه به سوترهای مکاتب بودیسم «ماهایانا» تنها پنج در صد کل تعلیمات و دستورات ثبت شده در «پی ین لو» و «تسونگ - یونگ او» را تشکیل می‌دهد و بقیه نود و پنج درصد آن بر پایه سخنان بانی مکتب قرار دارد. (۱۶)

پیروان ذن بودیسم بخاطر احترام زیادی که برای تعلیمات لفظی پایه گذار مکتب خود قائل بودند در دوره‌های بعدی برای تفسیرهای وی نسبت به سوترهای هندی اولویتی در نظر گرفته و تمرکز و توجه بیشتری روی تعلیمات و دستورات مذهبی او کردند.

منشأ و مفهوم جلوه‌های احترام چینها نسبت به گذشتگان را باید به طور جداگانه مورد بحث قرار داد اما در اینجا آن را در رابطه با سنت دوستی دیرینه‌ای

بررسی می‌کنیم که در زندگی و فرهنگ چین جنبه عرقی دارد. کلماتی که با «لاتو» (بزرگتر)، «لاتوجن»، «لاتوتسنگ» و «لاتوهان» شروع می‌شوند توسط پیروان ذن بودیسم برای بیان احترام ادا می‌گردد.

اندیشه دقیق منطقی که گفته‌های کتب مقدس را بطور انتقادی بررسی می‌کند خصیصه بارز آن دسته از شیوه‌های فکری چینی نیست که سنت دوستی دیرینه توسط آن، اعتبار کتب مقدس را به عنوان امری مطلق در نظر می‌گیرد. به این علت بود که منطق هندی در کشور چین ریشه پیدا نکرد. مکتب منطق که بوسیله «هسو آن - تسنگ» از هند به چین آورده شد، تازه‌ترین مکتب منطقی آن زمان هند بود که بر دیدگاهی کاملاً عقلی استوار بود و تنها شعور و استنباط را به عنوان مبنای صورت بندی دانش می‌پذیرفت. این مکتب هندی، کتب مقدس دینی، سنت، سخنان انسانهای بزرگ و ... را منابع غیر قابل اعتمادی برای دانش به حساب می‌آورد و ارزش و اعتبار آنها را برای کسب دانش انکار می‌کرد (۱۷) و از این نظر با فلسفه طبیعی «وای ششیکا» وجه اشتراکی داشت.

نظریه خرد گرایی دانش بوسیله منطق صوری «موهیست»^۱ به چین آورده و تعلیم شد لیکن این امر با روحیه بیشتر چینیه‌ها که برای مرجعیت سنتهای کهن، احترام زیادی قائل بودند هماهنگ نبود. به هر حال آنها می‌خواستند دانش سنتی را مبنای محکمی برای هرگونه دانش قرار داده و شعور و استنباط را در چین جانشین مناسبی برای زمینه سنتی دانش نمی‌دانستند. آنها می‌گفتند کتب مقدس کهن معتبرتر از دانشی است که بر اساس شعور استنباط استوار است، و برای قوام بخشیدن به روش خود آن را طبیعی می‌دانستند. (۱۸)

با در نظر گرفتن این نگرش خاص بوداییهای چین، بسادگی می‌توان فهمید که مسئله سوتراهای تحریف شده چگونه بوجود آمد. اندیشه‌ای که بطور نظری

تفسیر شده برای قانع کردن یک فرد عادی چینی کافی نیست. برای اینکه فرد چینی آن را بپذیرد لازم است نظریه مزبور براساس اعتبار کتب مقدس قرار گیرد. از این رو، ادعا کرده‌اند اصل بسیاری از سوتراهای متحرفه که در چین پیدا شده از هنداست. اگر تردید می‌کردند که شاید اصل منابع یافته شده از چین باشد، اعتبار و درستی آنها فوراً زیر سوال می‌رفت و کتب مزبور فاقد صلاحیت اعلام می‌شد.

شیوه معمول تفکر چینیها که گذشته را تحسین می‌کند و کمال مطلوب خود را در آن می‌جوید بطور طبیعی، حال و آینده را بی‌ارزش و منحنط بحساب می‌آورد بطوری که می‌گویند اندیشه چینی بدبین و به آینده انسان بی‌توجه است. شیوه تفکر بدبینانه‌ای که بر بودیسم چین کهن حاکم گردید ظاهراً با این روش فکری چینیها ارتباط دارد.

رشد نیافتگی اندیشه آزاد

مسئله نمی‌توان گفت اندیشه آزاد در کشور چین ظهور نکرده است. این واقعیت معروفی است که تمامی فیلسوفان «عصر بهار و پاییز» (۴۸۱ - ۷۲۲ پیش از میلاد) و نیز دوره «جنگ ایالتها» (۲۲۲ - ۴۰۳ پیش از میلاد) از عقاید خود جانبداری می‌کردند. مشاجرات دوره «صد مکتب» اکثراً بخاطر آزار علما و متفکران سالهای (۲۲۱ و ۲۰۶ پیش از میلاد) و نیز سلسله «چین» که کشور چین را متحد گردانید، بتدریج از بین رفت. سلسله «چین»، عقاید واقعگرایانه (مکتب قانونگرا) را شعار خود قرار داد که از این مفهوم حمایت می‌کردند: گرچه با مهربانی می‌توان بر تعدادی افراد خاص حکومت کرد ولی مردم عادی را جز با قانون نمی‌توان اداره کرد (۱۹). این مکتب قانونگرا ظاهراً خود کامگی از خود نشان می‌داد.

هنگامی که مطالعه مکتب کنفوسیوس در طی سلسله «هان» تبدیل به یک

رشته تحصیلی رسمی گردید، در اداره‌های دولتی از آن به عنوان معیاری برای گزینش افراد نیز استفاده می‌شد یعنی فکر و اندیشه تحصیلکرده‌ها را با این مکتب به صورت یک پارچه‌ای در می‌آوردند. البته نمی‌توان گفت غیر از مکتب کنفوسیوس، سایر افکار بطور کامل محو گردید، بلکه می‌توان گفت مکتب فکری مستقل دیگری قادر نبود در برابر آیین کنفوسیوس به حیات خود ادامه دهد. زمانی که آیین کنفوسیوس موقعیت ثابتی پیدا کرد، علی‌رغم مقاومت‌هایی که وجود داشت، بر شرایط موجود مستولی گردید. بعدها نیز در مورد اعتبار این آیین، سوال و پرسشی نکردند. در نتیجه، چنینها بنابر این نوع طرز فکر بین آرمان پرشور خود که همان دستگاه اجتماعی و دولتی قدیم بود و کوشش برای ابقای نظام اجتماعی و دولتی روز، هیچگونه تناقضی احساس نمی‌کردند. بطور کلی علاقه به حفظ ارزشهای کهن و اصول مربوط به ابقای وضعیت موجود مورد پذیرش بود. غالباً می‌گویند آثار کلاسیک نظیر چهار کتاب مزبور و پنج اثر کلاسیک مکتب کنفوسیوس، چنینها را از آزاد اندیشی بازداشته لیکن در واقع این حالت سنت دوستی و ستایش گذشته آنهاست که به اعتبار آثار کلاسیک اهمیت بخشیده و مردم این کشور را از تفکر آزاد باز داشته است.

از این رو، اندیشه آزاد جز در بعضی دوره‌ها، خاص چین کهن و چین قرون میانه نبوده است. عامل واقعی آن ظاهراً با این مسئله ارتباط دارد که در چین هیچ جامعه شهری (جدا از مرکز سلطنتی) بوجود نیامده بود. در رابطه با فقدان جامعه شهری، «ماکس وبر» می‌گوید: در چین هیچگاه سازمان دفاعی و تشکیلات سیاسی بوجود نیامده است. شهرها در چین (فتودالی) فاقد ویژگیهای تشکیلات خدمات مذهبی (رهبانی) بود یا مانند غرب نبوده که دارای حکومتی با قانون اساسی باشد و مجریان آن سوگند وفاداری خورده باشند. البته، در چین، الگوی اولیه اندیشه اجتماعی وجود داشته است. رب النوع حافظ شهرها در چین قدیم

خدای نگهدار اتحاد اجتماعی نبود بلکه فقط یک روح حافظ منطقه‌ای خاص بوده است. پس می‌توان گفت آنها عموماً موجوداتی الهی بودند که برای اداره شهرها، قدرت اجرایی زیادی داشتند. شهرها که همان دژهای دولتی پادشاهی بودند برای اداره اوضاع خود نسبت به اجتماعات روستایی از تعهد کمتری برخوردار بودند. شهرها نه مجاز به برخورداری از عقد قرار داد بودند نه می‌توانستند اجرای عدالت نمایند بطوری که قادر به طرح دعوی یکسانی در دادگاه نبودند. به هر صورت، اجتماعات روستایی دارای کلیه حقوق بوده‌اند. می‌توان گفت علت این است که در غرب شهرها برای تأسیس مراکز تجارتي شکل گرفته است اما علت پیدایش شهرها در چین، ادارات دولتی بوده است. ابتدا اینطور بوده که در اطراف شهر، دیواری با برج و بارو بنا می‌کردند و بعد تعداد کمی از مردم را غالباً به اجبار در آن مستقر می‌کردند [برای حفاظت در برابر راهزنان یا به این صورت که زمین منطقه دفاعی را به تملک آنان در می‌آوردند تا مسئله حفظ امنیت هم براحتی تأمین گردد]. به علاوه، هرگاه دودمان جدیدی بر سرکار می‌آمد، نام پایتخت یا کل شهرها را تغییر می‌داد. (۲۰)

او می‌افزاید: «شهرهای چین فاقد شکل اداری ویژه‌ای بودند و مانند «دولت شهر» یونان یا نظیر شهرهای پیشرفته غرب، امتیاز اداری نداشتند. درست است که مردم شهرها را علیه نظام «دیوان سالاری» مقاومت نشان دادند اما هدف آنان همیشه محدود به ضدیت محض در برابر یک صاحب منصب (بخصوص دولتی) یا حکمی خاص (بویژه تحمیل مالیات جدید) بوده ولی یک بار هم جرات نمی‌کردند قاطعانه و رسمی درباره آزادی سیاسی شهر اظهار نظر کنند. علت اینکه مردم مثل غربیها نمی‌توانستند درباره آزادی سیاسی صحبت کنند این بود که چینیها نمی‌توانستند خود را از قید و بند علاقه‌های خویشاوندی رها سازند. ساکنان شهرها بویژه ثروتمندان، هرگز با مناطق بومی یا اجتماعات فامیلی خود قطع رابطه

نمی‌کردند اما در عین حال، کلیه روابط فردی یا معاشرتی خود را با اجتماعات روستایی که در آن زاده شده بودند حفظ می‌کردند. (۲۱)

در چین، حقوق مربوط به اموال شخصی شکل ثابتی یافته بود اما حق حریتی که قانون ضامن آن باشد وجود نداشت. (۲۲) پس در چنین اوضاعی، طبیعی است که تفکر آزاد مورد تشویق قرار نگیرد و اندیشه محافظه کارانه و حفظ حرمت میراث گذشته حاکم باشد، شهرها همچون جوامع مستقل توسعه پیدا نکنند، حق آزادی شخصی رسمیت نیابد و تنها اجتماعات روستایی مانند دوران قدیم شیوه گذشته زندگی را معیار قرار دهند. قیام بر ضد سنت و آیین کنفوسیوس از اوایل قرن بیستم شروع شد و در سطح وسیعی فراگیر گشت. (۲۳)

خصیصه سنتی دانش اندوزی

دانش در قلمرو این شیوه تفکر قابلیت آن را داشت که کاملاً پذیرای دانش سنتی ثابتی گردد که نسل به نسل باقی مانده بود. دودمان «هان»، معارف کنفوسیوس را همچون سنتی رسمی اخذ نمود. این حالت شامل دانش پژوهی نقادانه نیز می‌گشت. حتی در دوران سلسله مزبور (قرن اول بعد از میلاد)، کارهای انتقادی دقیقی صورت گرفت. «چو - تزو» خود در برخی موضوعات نقادانه بسیار موشکاف بوده است. روی هم رفته معارف سنتی در دوره مزبور مورد احترام و توجه فراوان بوده است.

کلمه چینی «یادگرفتن» از نظر ریشه شناسی مفهوم دیگری جز «تقلید کردن» ندارد. این امر بخصوص در تعلیمات کنفوسیوس آشکار می‌گردد. مهمترین ادعای کنفوسیوس این بود که انسان باید معیار زندگی خود را از امثال گذشته و از آثار کلاسیک اتخاذ نماید. بنابراین کتاب خواندن را که آن موقع رواج کمی داشت به عنوان مهم‌ترین کار به حساب می‌آورد. «استاد گفت یک بار او تمام

روز را گرسنه ماند و شب را نیز تاصبح به تفکر گذارند اما این کار را بیفایده دید و بعد دریافت که هیچ چیزی بهتر از یادگیری نیست.»

به عبارت دیگر، زندگی ما باید به جای تفکر، با آگاهی کامل از امثال گذشته هدایت گردد. پس، نظریه اخلاقی مکتب کنفوسیوس بر این اصرار می‌ورزد که مفاد عینی «جن»^۱ باید به صورت شیوه یا الگویی عملی برای اخلاق به عنوان منبع آگاهی توسط افراد دیگری تعلیم داده شود. به هر حال، آنها این مسئله را توضیح ندادند که الگوی اخلاقی آگاهی با «جن» چگونه ارتباط می‌یابد یا اینکه «جن» به چه صورت تحت تأثیر آگاهی قرار می‌گیرد. کتاب سخنان کنفوسیوس نیز در این مورد که چرا خود «جن»، هسته اخلاقی به شمار می‌رود و همچنین در باره «لی» یا «تی» که موضوعات عملی و ملموسی هستند توضیحی نداده و باز در این زمینه هم که جایگاه مبنای اخلاق باید کجا باشد توجیه روشنی بدست نداده است. (۲۴)

بطوری که در چین، «یادگرفتن» فقط معادل «تکاپوی شیوه‌های کهن» بود در نتیجه «اشیا» یا «معنا» در واقع، چیزی جز «اموری که تعلیم شده‌اند» نیست (۲۵). بعدها، این جریان، تحقیقات آیین کنفوسیوس را به حاشیه نویسی آثار کلاسیک کشانید. دستاورد عمده «چنگ - هسو آن» (۲۰۰ - ۱۲۷) نماینده طبقه علمای خاندان «هان»، تفسیر آثار کلاسیک بوده است. «چو - هسی» از خاندان «سونگ»، فیلسوف بزرگی بود که آیین کنفوسیوس را به کمال رسانید اما در عین حال، آثارش تا حد زیادی شامل تفسیرهایی از آثار کهن با توجیهاتش در زمینه تأویل این آثارست. او در نوشته‌های خود، اظهار نظرهای منظم و مستقلی ندارد. این جریان بر اندیشه علمای بودایی نیز سیطره داشت. علمای بودایی چین تحت تأثیر شیوه‌های فکری هندی بودند چون بودیسم از هند برخاسته بود. این تأثیر پذیری تا حدی بود که تنها بعضی از گفته‌های چینیه‌ها به صورت منظم و فراگیر

بوده اما اکثر تلاشهایی که صورت گرفته در جهت تفسیر سوتراها و نظریه‌های هندی بوده تا بوسیله آن، مفاهیم اصلی خود این متفکران توجیه گردد. «چی-یی» (۵۹۷ - ۵۳۸) اهل «مانت تی ین تای» یعنی کانون بزرگ آیین بودا در «چکیانگ»، کتاب جامعی بنام «م - ح - چیح - کو آن» در بیست جلد نگاشت (در زمینه خاموشی ژرف) اما بیشتر آثارش در بر دارنده تفسیر سوتراهاست.

از میان آثار مکتوب عالی مقام «چی-تسنگ» که بیست و شش مجموعه آن باقی مانده، تنها دو کتاب یعنی «اره - تی - یی» و «تا - چنگ - هسوآن - لون» در پنج جلد، رساله‌های منظمی هستند و بقیه آنها تفسیر سوتراها یا نظریه‌هاست. با توجه به کتب برگزیده عالی مقام «فا - تسنگ» که اصول مکتب «هوآ - ین» را تکمیل کرد (کتابی در باب تعلیمات پنجگانه مکتب «هوآ - ین»)، باید به اثر سه یا چهار جلدی «هوآ - ین - دو - چائو - چانگ» اشاره‌ای داشته باشیم ولی بیشتر کتابهای او در توجیه سوتراها یا نظریه‌هاست. در نتیجه، درست خواهد بود که بودیسم چینی را «تفسیری» بدانیم گرچه آن را به عنوان بودیسم علمی می‌شناسند.

شیوه تفکری متکی بر تفسیر، رویدادهای بسیار خارق العاده بوجود آورد مثلاً «چنگ - کوآن» که عالمی مشهور از مکتب «هوآ - ین» در خاندان «تانگ» است برای «هوآ - ین - چینگ» کتابی تفسیری در شصت جلد نگاشته که بعدها نود جلد دیگر نیز به آن اضافه کرد و همه آن را «تا - فنگ - کوآنگ - ف - هوآ - ین - چینگ - ین - یی - چائو» نامیده است.

از آنجایی که کتب مقدس آیین بودا در چین، ترجمه‌هایی از اصل هندی می‌باشد شاید به نظر چینیه‌ها، تحقیقات تفسیری برای فهم کامل معانی آن لازم به نظر آمده بطوری که ترجمه‌های تفسیری نسبت به متون اصلی، مفاهیم پیچیده‌تری پیدا کرده است. میل به تفسیر هنوز هم در میان چینیه‌ها نمایان است.

زمانی که «مارکسیسم - لنینیسم» به عنوان خط مشی ملی پذیرفته شد، رهبران حزبی شروع به توجیه و تفسیر کردند و رهبران پایین رتبه نیز شروع به تفسیر گفته‌های رهبران حزبی نمودند. چنین شیوه فکری به رغم اینکه چنینها پیوسته در حال تجربه انقلاب بودند تا امروز هم بطور استواری باقی مانده است.

اشتیاق وافر به کثرت پیچیده و مرکب که به شکل محسوس ابراز می‌گردد

ویژگی ملموس تخیل هنری

چینیها اهمیت فراوانی به جزئیات می‌دادند و مطالب را همهمنگ با شیوه ملموس فکری خود مطرح می‌کردند. آنان شیفته کثرت پیچیده‌ای بودند که به شکل عینی تجسم می‌یافت. بینش آنها بر پایه خصوصیات حسی موجب شده بود که آنها به جای اینکه درباره قوانین و وحدت انتزاعی مفروض اشیا حساس باشند به تنوع پیچیده رویدادها حساسیت نشان دهند. تنوع به جای تشابه، شاخص قلمرو رویدادهاست در نتیجه، چینیها که بر پدیده‌های عینی تکیه دارند و به جزئیات ارزش می‌دهند بطور طبیعی در برابر کثرت اشیا حساس بوده و درباره اعتبار کلی قوانینی که حاکم بر کثرت اشیاست به ندرت می‌اندیشند.

این ویژگی خاص فکری آنها، بر رشد اشکال گوناگون هنر چینی تاثیر کرده است. در برابر نیروی تخیل هنری چینیها نیز، محدودیت مشخصی وجود دارد. پای بندی و رعایت مسائلی که فقط از نظر عینی قابل تجربه بوده و بخصوص اینکه از راه حواس قابل درک باشند نیروی تخیل آنان را به ضعف می‌کشاند. علت اینکه

در چین هیچگونه حماسه‌ای بوجود نیامده همین است هر چند رمان و نوعی نمایشنامه که به ترکیب عینیت و واقعیت می‌پردازد در سطح وسیعی رشد یافته است. این امر دقیقاً با وضع هندیها که «مهاباراتا» بزرگترین حماسه دنیا و «رامایانا» منظومه زیبای یک قهرمان و آثار تخیلی مشابه دیگر را خلق کرده‌اند تباین دارد. هندیها تا همین اواخر کمتر به نوشتن رمان دست زده‌اند.

چینیها نیز زیر نفوذ سلسله‌های «تانگ» و «سونگ» اشعار بسیار خوبی سرودند ولی اکثر مفاهیمی را که طرح کردند عینی و در قالب قوانین طبیعی زمان و مکان بوده است. در اواخر دوره خاندان «تانگ»، افرادی مانند «لی - چانگ - چی» (۸۱۷ - ۷۹۱) (۱)؛ شاعری که بسیار اهل تخیل بوده اما مفاهیم اصولی و منفرد شعر او از خیال دور است؛ وجود داشته‌اند. از سوی، هندیها نقش بسیار مهمی را برای نیروی تخیل آزاد قائلند. در حالی که چینیها به نوع دیگری از تخیل اهمیت می‌دهند و بر کثرت پیچیده‌ای که به آن علاقه دارند تامل دارند.

در نتیجه، شاید این پرسش مطرح شود که: چینیها بخاطر طبع هنری خود راه اغراق می‌یابند مثلاً شعر زیر از شاعری معروف از خاندان «تشانگ»، به نام «لی - تای - پو» (۷۶۲ - ۷۰۱) بیان حال گفته ما است که می‌گوید: «موی سپیدی که در اثر اندوه به سه هزار متر رسیده است.» در این قطعه شعر، ظاهراً از قوانین طبیعت به صورتی واضح غفلت شده است لیکن با تفکر در این مثال، نمی‌توان آن را خیلی هم تخیلی پنداشت. «ماساکی - توزاکی»، متفکر و عالم ژاپنی در این باره چنین توجیهی آورده: مسئله سه هزار متر که در شعر مزبور آمده با این گفته‌های امروزی که مثلاً می‌گویند «هزاران متر بلندی» و دروازه فهم جلوه می‌کند فرقی ندارد. اصطلاحاتی مثل «سه هزار هوا دار»، «سه هزار بانوی درباری»، «مسافتی برابر با سه هزار «لی» نیز اینگونه هستند. (۲) بنابراین، کار برد مفهوم «موی سپید» و «سه هزار» نیز همچون جلوه‌های عینی تجربه انسانی، مجاز می‌باشد.

صرفاً ترکیب کلمه «موی سپید» با «سه هزار متر بلندی» موجب نادیده گرفتن قوانین طبیعی شده است. این شیوه تفکر چینی را باید بطور کلی از نوع هندی آن که از اعداد بزرگی چون «صدها میلیون»، «صدها هزار میلیون»، «به اندازه شنهای رود گنگ» که از هر گونه تجربه بشری دور بوده و حاکی از مسائلی غیر عادی و متباین با قوانین هستی است، متمایز کرد.

اشتیاق به طرز بیان پر آب و تاب

زبان چینی شامل انواع گوناگونی از اشکال موزونی است که برای ماگیری دارد. علامت موجود در جمله‌ها در قالب الگوهای چهار تایی و هفت تایی شکل می‌گیرد. چینیه‌ها بیشتر محتوا را فدای حفظ قالب می‌کنند و جمله‌ای را به خاطر مبهم بودن رها نمی‌کنند. به همین دلیل، سبک متضادی که با حسن تعبیر همراه است («سسو - لیو - پی - ی - لی - تی») از دوره «شش خاندان» سرچشمه می‌گیرد. می‌توان گفت زبان چینی زبانی هنری است زیرا میل به خوش آهنگی دارد و جمله‌هایش آکنده از معانی ظریف و زیبایی است که بر پایه مفاهیم انتزاعی و کلی نبوده بلکه بر استغاده آزاد از عبارتها و اشارات تاریخی استوار است.

شیوه تفکر خاص چینیه‌ها نیز بطور طبیعی موجب دگرگونی و رشد چهره آیین بودا گشت. مکتبهای بودیسم چینی که مستقیماً با نظامهای فلسفی ریشه گرفته از هند ارتباط دارند، دارای شکلی انتزاعی و نظری هستند در حالی که فرقه ذن که یک شکل بودیسم کاملاً چینی است، صورتی ادبی دارد. قبلاً اشاره کردیم که این ویژگی با عینی بودن شیوه فکری چینیه‌ها چگونه رابطه‌ای دارد. خصوصیت ادبی ذن بودیسم در اشعار مربوط به رساله دینی فرقه ذن کاملاً نمایان است. یعنی همان فرقه‌ای که فضای ما و اراتطبیعی و مذهبی خاصی در آن شکل گرفته. در این کتاب فوج غربی از افراد و اشیای ملموس و چشم نواز، فضایی ماوراءالطبیعی را

پدید آورده‌اند. در چنین مواردی کمتر به سخنان انتزاعی برمی‌خوریم. علاقه به کثرت پیچیده که به صورت عینی تجسم یافته در نوشته‌های نویسندگان چینی آشکار است. چون آنان برای جذب مردم از یک سلسله تشبیهات و استعاره‌های بی‌حد و حصر سود می‌جستند. به عبارت دیگر، آنان حتی در جملات ساده نیز تمایل به استفاده از اصطلاحاتی دارند که مردم را به سوی محتوایی بکشاند که حاصل در هم آمیختن جلوه‌های گوناگون است و نیز علاقه به کار برد اصطلاحات غامضی دارند که سرشار از واژه‌های پر آب و تاب و پراز ایما و اشاره باشد. از این رو، چینیها غالباً به استفاده از صنایع بدیع، عادت کرده‌اند. متفکر ژاپنی «تومیناگا - ناکاموتو»، (۱۷۴۶ - ۱۷۱۵) زمانی چنین گفته بود «مکتب کنفوسیوس چین علاقه به طرز بیان پر آب و تاب دارد در حالی که ژاپنیها شیفته کار برد اصطلاحات مختصر و پرمغزند. به عبارت دیگر، ژاپنیها اصطلاحات روشن را ترجیح می‌دهند و از مبالغه بیزارند در حالی که چینیهای تحصیل کرده، عاشق استفاده از عبارات دشواری هستند که خواندن آنها سنگین است. (۳) و اضافه می‌کند: «بوداییها تمایل به کار برد عباراتی دارند که درک آنها بسیار پر رمز و راز باشد در حالی که فلاسفه کنفوسیوسی، به کار برد عباراتی عشق می‌ورزند که درک آنها از نظر نگارش سهل و ساده نباشد. اگر آنها این عادت را کنار می‌گذاشتند در آن صورت می‌توانستند معنای راستین عقاید خویش را بیان کنند.»

(۴)

همین شیوه فکری در علاقه چینیها به بحث و سخنوری ظاهر می‌گردد. روش تفسیر چینی بر اساس تفکر نظری نیست در عوض، هدف آنان، درک حالت روانشناختی دیگران است و می‌کوشند تا دیگران را برای موافقت با اندیشه و عقیده خود قانع نمایند. این هدف نشان دهنده مهارت چینیها در سخنوری است. چینیها خود به این ویژگی فکری پی بردند. «تائو - آن» (۳۸۵ - ۳۱۲) که

راهب مشهوری بود بین علاقه چینیها برای استفاده از طرز بیان پر آب و تاب و نوشته‌های زبان هندی، اختلافی اساسی یافت. او می‌گوید: سوترهای سانسکریت بر ماهیت و کوهر تکیه دارند اما چینیها اولویت را به سبک می‌دهند و می‌کوشند تا سوترها را موافق طبع و ذوق مردم نمایند. (۵) گرچه زبان هندی کهن دارای سبک شکوهمندی بنام «کاویا»^۱ هم بوده اما این سبک در سوترهای بودایی خیلی کم بکار رفته است. او متوجه شد نقص ترجمه‌های سوترهای هندی به زبان چینی این است که با استفاده از تأثیرات زیبایی شناختی به ارضای بی‌حد و حصر تخیلات توده مردم پرداخته می‌شود.

یک راهب دیگر چینی به نام «تسونگ - می» متوجه شد فرقه‌شان برای رها نمودن بوداییها از این عادت ناپسند به این آموزش پرداخته که: بر واژه و حرف تکیه نکنید. او می‌گوید: چینیها به سبکهای پر آب و تاب متوسل می‌شوند و در ذهن خود به ساختن اوهام می‌پردازند. بخاطر پذیرفتن اسم به جای معناست که «بودی دارما» جمله‌هایی را بر می‌گزینند و مفهوم حقیقی بودیسم را به شاگردانش می‌آموزد. زیرا شاگردانش واژه را جایگزین مفهوم می‌کردند و در برابر دیواری به تفکر می‌نشستند و رابطه کلامی را با دیگران قطع می‌کردند. (۶)

باز هم علیرغم این مسئله، روشن است که ذن بودیسم سرانجام در خرمن اصطلاحات آیین ذن به گسترش جاذبه‌های آن پرداخت و به کتابهای دینی تبدیل شد.

می‌گویند چین حتی هنگامی که بیش از سه در صد با سواد هم نداشته از ادبیات پهناوری برخوردار بوده است. چینیها شیفته سبکهای پر آب و تاب بوده و در نگارش ادبی تجربه دارند. بهر صورت، مفاهیم موجود در نوشته‌های آنان بر پایه تجربیاتی واقعی قرار دارد. درست است که چینیها به سبکهای پر زرق و برق علاقه

فراوانی دارند اما این سبکها چیزی جز گرافه گوییهای ساده نبوده و آنان بندرت توانسته‌اند محدوده‌های طبیعی را پشت سر بگذارند. چینیها بر خلاف هندیها که میل به فراسوی واقعیات عینی زندگی داشتند، کمتر توانسته‌اند آزادانه به امور کلی و انتزاعی بیندیشند بیشتر چینیها به علت اینکه در نگرشهای انتزاعی غرق نمی‌شدند و کلیات را نادیده می‌گرفتند، بر آن نبودند که محتویات فکری را با دقت منطقی انتقال دهند بلکه به همین راضی بودند که صرفاً برخی مفاهیم روشنگرانه را به خواننده انتقال دهند. به علاوه، بسیاری از سخنوران چینی فکر می‌کردند مهمترین چیز، فصاحتی است که در مورد «حقیقت و خطا» و «خیر و شر» قائل به دستورات اخلاقی یا منطقی خاصی نباشد. نوعی مغالطه چینی وجود دارد که گاهی از چنین ذهنیتی سرچشمه می‌گیرد. حتی فلسفه کنفوسیوسی که شامل بخش مهمی از معارف مورد حمایت دولت است گاهی در معرض چنین خطابه فلسفه آمیزی قرار می‌گیرد.

فلسفه «جو»^۱ که نام رسمی فلسفه کنفوسیوس می‌باشد، اصل و مبنای ادیبانی است که به «سبک» عشق می‌ورزند. (۷) همانگونه که ماکس و بر تعریف نموده: «فلسفه «جو» یک نظام اخلاق طبقاتی است که مورد حمایت یک عده نخبگان حقوق بگیر با فرهنگ ادبی خاص می‌باشد» (۸) به هر حال، این طبقه نخبه و اهل علم نه تنها تحصیل کرده یا افراد با سواد بودند بلکه رهبران مردم در مسائلی نظیر راستگویی، ادب و هم بشمار می‌رفتند. در چین مقامات دولتی پی در پی از میان همین طبقه ادیب و دانشمند انتخاب می‌شدند گرچه عموم مردم توانایی خواندن کتاب را نداشتند اما زندگی آنان بر محور درسهایی که از آثار کلاسیک فرا می‌گرفتند و استفاده‌هایی که از گوش فرادادن به حکایات کسب می‌نمودند دور می‌زد.

«نائو - یوان - مینگ» در کتاب «زندگینامه - لیو» می‌گوید: من شیفته خواندن کتاب بودم اما هیچگاه نمی‌کوشیدم معنای عمیق آن را درک کنم هر گاه نوشته‌ای می‌یافتم که موافق طبعم بود با شادی به آن مشغول شده و اغلب خوردن غذا را فراموش می‌کردم. همیشه از نگارش بهره‌مند می‌گردیدم. این کار، آرمان طبقه دانشمند و اهل قلم چین بحساب می‌آمد.

تمایل ادبی و تفسیری چینیه‌ها

بودیسم چینی از جنبه فکری و ذهنی برای دانشمندان و اهل قلم حکم دین را داشته است. شاید بودیسم چینی را بتوان «دین سند و مدرک» (۹) نامید زیرا پیکره فرهنگ چین با تکیه بر اسناد و مدارک مشخص می‌گردد. در حقیقت، بودیسم چینی دارای مکتبهای بسیاری بوده و بر پایه تمایزات نظری قرار داشته نه اینکه مانند ژاپن بر اساس اختلافات اجتماعی یا دولتی بوده باشد.

بهرتر است آنها را به جای آنکه فرقه بگوئیم مکتب بنامیم می‌توان دست کم هفت مکتب را نام برد که در اصل در هند صورتبندی شده‌اند: مکتب «پئی تان»، مکتب «چوشه»، مکتب «سن لون»، مکتب «سسو- لون»، مکتب «تی لون»، مکتب «شلون» و مکتب «فاهسیانگ». این مکاتب مستقیماً با نظریات بودیسم هندی ارتباط دارند. آیین بودا در چین نیز، هفت مکتب داشته است: مکتب «لو»، مکتب «لو» شامل مکتبهای «سسو- فن- لو»، «شیخ- سونگ- لو» و «سن- شیخ- لو» است. مکتب «چنان» دارای پنج شاخه و هفت «مکتب فرعی» است. دلیل عمده وجود این همه مکتب این است که بین سوتراها و آثار نظری، تفاوت‌های بنیادی وجود دارد. (۱۰) این تفاوتها، به جای اینکه در رابطه با موضوعات عملی باشند به نکات نظری مربوطند. در دوره خاندان «سونگ»، مکتب «سرزمین پاک» و مکتب «چان» که هر دو نشانگر ابعاد عملی و اخلاقی بودیسم هستند، باهم تلفیق

شدند.

در نتیجه، بطور کلی می‌توان گفت بودیسم چینی بدنبال جریانهای نظری به مکتبهای بسیاری تقسیم شد اما همگی از نظر جنبه عملی، یکسان بودند. بوداییهای چینی اکثراً از ادیبان و اهل قلم بودند که به سبکهای پیچیده نگارش، اهمیت زیادی می‌دادند. این جریان بویژه در طی دوران سلسله‌های «شمالی و جنوبی» اهمیت یافت و در دوره دودمان جنوبی شکل برجسته‌تری پیدا کرد. میل دارم شواهد جالبی در این زمینه بیاورم. «سنگ - من - پا - کو» تفسیر معروفی بود که بوسیله «چی - تسنگ» تصنیف گردید. او در تفسیر خود می‌گوید: من سالهای زیادی به مطالعه سوتراها مشغول بوده‌ام و به کتابهای بسیاری که در دروان مختلفی نوشته شده مراجعه کرده‌ام. سوتراها و رساله‌ها فراوانی را مورد بررسی دقیق قرار دادم و عباراتی را که دارای مفاهیم عمیقی بودند گلچین کردم و آنها را در یک اثر سه جلدی گردآوری کردم. (۱۱) همانگونه که او می‌گوید، ما نیز عبارات زیادی را می‌یابیم که از سوتراهای فراوانی نقل شده است. همچنین با تفسیرهای بسیاری درباره واژه‌ها و علائم نیز مواجه می‌شویم. با مطالعه این اثر به سرعت دچار خستگی و سرگیجه می‌شویم زیرا نویسنده به منابع وسیع و پر دامنه‌ای اشاره می‌کند و مفهوم اصلی کتاب به صورت کنایه آمیزی در ابهام بیشتری فرو می‌رود. «فوجاکو» (۱۷۸۱ - ۱۷۰۷) که یک راهب ژاپنی است درباره این کتاب چنین تفسیری دارد: ما در این کتاب با تفسیرهای جامعی روبرو شویم. مولف در این کتاب برای گسترش معلومات افراد مبتدی درباره هر عبارت و جمله به توجیه و تفسیر دقیق می‌پردازد. شاید کتاب دیگری یافت نشود که تا این حد پیچیده باشد. اما این تفسیر «چی تسنگ» مفهوم اصلی اثر مزبور را بدست نمی‌دهد. چنانکه «فوجاکو» اظهار می‌دارد، ارزش گذاری فراوان علما بر این کتاب نشانگر اینست که تحقیق در زمینه بودیسم تا سطح «صورت گرایی» محض تنزل

پیدا کرده است. (۱۲) خلاف آن را می‌توان در تفسیر سوترای «شریمالا» نوشته شاهزاده ژاپنی «شوتوکو» که بسیار جامع و شایسته است، دید.

می‌گویند کتاب «جو - شلون - چی» نوشته «پو - کوآنگ»، مهمترین منبع درباره «جو - شلون» است که خود برای اصول بودیسم «هینایانا»، راهنمای مهمی است. کتاب مزبور نیز حاوی تفاسیر علمای «سارواستی وادا» از هند غربیست که از صحت و درستی کامل برخوردارست. به هر حال، «پو - کوآنگ» بخاطر حفظ احترام سنت، نظریات مختلف موجود در کتاب «آبی دارما - ماها ویشا - شاسترا» را که بزرگترین اثر تفسیری مکتب «سارواستی وادا» است همراه عباراتی از ترجمه قدیمی‌تر «جو - ش - لون» و «شون - چنگ - لی - لون» آورده بطوری که عقاید فراوانی در آن مطرح شده و باید کوتاه نویسی شوند.

این حالت در همه تفاسیری که درباره «فا - هوآ - چینگ» در کشور چین تهیه شده بخصوص در اثر «فا - هوآ - هسوآن - تسن» نوشته «گورای - چی» که حاوی عبارات پر آب و تاب است دیده می‌شود. بطور کلی، اسنادی که در طی دوره اول دودمان «تانگ» نوشته شده در خواندن، دشوار می‌نماید اما کتب معدودی هم مانند «فاهسو آن - سسوآن - تسن» وجود دارند که دقیق و مشروح بوده و به توضیح و توجیه نیازی ندارند. به آثاری همچون «اره - یا»، «کوآنگ - یا»، «سو - دن»، «یو - بی یین»، «چی یون» نیز اشاره رفته ولی ارزش این اشارات در کتاب مذکور چیزی بیش از آراستن متن نیست. (۱۳)

بنابراین، تفسیر حتی عنوان سوترا یا رساله برای علمای بودایی چین، کار آسانی نبوده است. «چی - تسنگ» عنوان «مادیاما کانه شاسترا» را که «ناگار جونا» نوشته و مکتب «چی - تسنگ» بر اساس آن شکل گرفته بخوبی توضیح داده است. او با توجه به موضوع اصلی تفسیر هایش می‌گوید: بطور خلاصه، هر یک از

علائم سه گانه «چونگ - کو آن - لون» دارای مفهوم «چونگ» از «کوآن» و از «لون» است. از دید منطقی، این مسئله بی معنی است. اشتباه نیست اگر بگوییم او از بازی با واژه‌ها لذت می‌برد. (۱۴) چنانکه از نمونه بعدی استنباط می‌شود، او نمی‌دانسته که عنوان کتاب بر مفهوم خاصی دلالت می‌کرده است. او می‌گوید: «هر یک از علائم سه گانه «چونگ - کوآن - لون» فاقد معنای معین خود می‌باشد. در نتیجه، می‌توان گفت «کوآن - چونگ - لون» یا «لون - چونگ - کوآن» با هم فرقی ندارند. اولی را نظریه پرداز، دومی را بصیرت و سومی را نظریه مشخص می‌کند. سپس برای تقویت متن، توضیحات بسیار پیچیده‌تری را به این طبقه بندیها می‌افزاید. (۱۵)

بطور خلاصه می‌توان گفت علمای چین فراموش کرده بودند که هر اسمی بیانگر مفهوم خاصی است. حتی علمای منطقی بودایی که قادرند درباره ماده بطور منطقی بیندیشند نیز به آن بهایی ندادند. «یینگ مینگ» معادل چینی این کلمه سانسکریت «هتوویدیا» است که به صورت تحت الفظی به «دانش عقل» برگردان می‌شود. با این وجود، بوداییهای چینی، مفهوم اصلی آن را فراموش کرده و تنها به معنایی پی بردند که از ارتباط دو علامت "ming" "yin" که شامل توضیحات قرار دادی می‌شد بدست آمده بود. «کوای - چی» می‌گوید: علامت «یین» به معنای سخنی است که از اهل مباحثه شنیده می‌شود و حکم یک «قضیه» را دارد و علامت «مینگ» نمایانگر فرزانیگی رقیبی است که به روشن نمودن معانی و کلمات می‌پردازند. او می‌افزاید: این علت و سبب «مینگ» است و از این رو «یینگ مینگ» نامیده می‌شود و «یینگ» علت اصلی واژه است و مفهوم «مینگ» نیز «عامل روشن کننده عقل» است. همه این توجیحات نادرستند. او صرفاً این توضیح و تفسیرهای بیهوده را ردیف کرده بدون اینکه نتیجه‌ای در بر داشته باشد و به توجیه درستی هم دست نیافته است. به علاوه، برای عنوان، «یینک - مینگ - جو - چنگ

- لی - لون» توضیحات دقیقی داده و پنج نوع تفسیر پی در پی را فهرست کرده است. (۱۶)

نمونه‌های افراط کاری مفسران چینی در ترجمه عنوان کتاب غیر عادی نیست. عنوان کامل «هوآ - یین - چینگ»، این عبارت است: «تا - فنگ - کوآنگ - فو - هوآ - یین - چینگ». نام اصلی آن «ماها - وای پولیا - بودا - آواتاماساکا - سوترا» است بنابراین باید دقت کنیم که آن را «تا - فنگ ... چینگ» بخوانیم با این وجود، «فا - تسنگ» که تعلیماتش در اطراف «هوآ - یین - چینگ» دور می‌زند و کاملاً بر آن اشراف دارد فکر نمی‌کرد که این عنوان از مفاهیم معینی تشکیل شده باشد بلکه می‌پنداشت آنها مانند بسیاری از علائم دیگرند و برای هر علامت، تفسیری ارائه کرده: «تا» به جای «شامل شدن»، «فانگ» بجای «قاعده»، «کوآنگ» به جای «حالتی که فعالیت در آن به شکل کلی توسعه یافته و ساخت فکری به غایت خود می‌رسد»، «فو» به جای «حالتی است که در آن هر نوع ریاضتی به بار می‌نشیند»، «یین» به جای «تشبیهی که بیانگر آرایش زیور ماهیت است» و «چینگ» به جای «حالتی که در آن همه اشکال وجود با هم ارتباط می‌یابند تا تعلیمات بودا را آشکار سازند» به کار می‌روند. پیرو این قانون، با استفاده از تشبیه برای نوع بشر، آن را «تا - فنگ ... چینگ» می‌نامیم (۱۷) طبیعی است که این تفسیرهای پیچیده خسته کننده هستند، ولی تهایل او به اصطلاحات تفسیری به اینجا خاتمه نمی‌یابد و چنین ادامه می‌دهد: «تا» ده نوع مفهوم دارد. و برای این علامت ده نوع تفسیر بر می‌شمارد. (۱۸) سپس می‌گوید: بعد می‌خواهم به ده نوع تفسیر «فا - کوآنگ» اشاره کنم و برای هر یک از واژه‌های بعدی، ده نوع تفسیر دیگر می‌دهد. شور و علاقه «فا - تسنگ» نسبت به بر شمردن ده نوع تفسیر از این موضوع ناشی می‌گردد که خود «هوآ - یین - چینگ» علاقه خاصی به تقسیمات ده گانه دارد. اما در این باره نتیجه‌ای بدست نمی‌دهد که کدام معنی حکم پایه را دارد و

کدامیک از اهمیت کمتری برخوردار است. ما نیز نمی‌توانیم به نشانه‌ای از تفکرات او که دال بر این موضوعات باشد پی ببریم.

بطور کلی، منظور چینیها در هنگام ترجمه سوتراهای بودایی به چینی، افزایش تأثیرات هنری و جادویی آن بوده مثلاً معادل چینی برای کلمه سانسکریت «پراجینا»، «چیچ - هویی» است که به معنی «فرزانگی» می‌باشد اما چینیها برای ارزش بخشیدن به آن به جای کار برد اصطلاح «چیچ - هویی»، از واج «پانجو» به عنوان آوانویسی کلمه سانسکریت استفاده می‌کردند. (۱۹)

تحقیقات تفسیری چین در موقعیتی این چنین به پیش می‌رفت اما با «اسکولا ستیک گرای» دوران قرون وسطای اروپا تفاوت داشت. آثار تفسیری فاقد خصوصیت شکل گرای عقلی مشهود در حقوق الهی کشورهای غربی است. به علاوه، از ویژگی سفسطه آمیزی که در الهیون یسوعی مذهب کاتولیک، در خاخامهای تلمودی یهود، در الهیون اسلامی و در علمای بودایی که به مطالعه نظریه «آبی دارما» می‌پردازند، وجود دارد نیز به دور می‌باشد. (۲۰)

متن مقدس در بودیسم چینی که دین استاد و مدارک است، مورد احترام فراوان بوده بطوری که نسخه برداری از سوتراها به صورتی روشن اقدامی به حساب می‌آمد که از فضیلت مذهبی برخوردار بوده و دارای ارزشی بیش از رعایت اخلاق بودایی به حساب می‌آمد. «چیچ - یی» می‌گوید: هدف از رونویسی سوترا و دار کردن مردم به رعایت «راه مقدس هشتگانه» است به صورتی که از خواب و خیال بیدار شوند. در اجرای سنتهای بودایی، شیوه‌های گوناگونی وجود دارد و در نتیجه کسی که دارای این بصیرت است که بفهمد آگاهی ما بی وقفه در حال تجلی کردن و روی بر تافتن است و نقاب جاودانگی را از رخ برکشیده و کسی که می‌داند آگاهی ما، شایسته انواع تبعیضهای ناپسندی است که از عهده شناخت یک انسان

معمولی بیرون است هر چند «بودیساتوا»هایی که به احکام مجهزند قادر به رویت و درک آن هستند و کسی که دارای این فراست است که آگاهی، چیزی جز ذات و گوهر بودا نیست و کسی که طالب رعایت راه مقدس هشتگانه است باید به رو نویسی سوتراهای «راه میانه» پردازد. (۲۱)

اگر طرز فکری که به نسخه برداری از سوترا اهمیت می‌دهد نبود، این سخنان هرگز بوجود نمی‌آمد. بخاطر این نوع شیوه فکری بود که متون مقدس بودایی را بر روی ورقه‌های سنگ حکاکی می‌کردند. نخستین آزار و اذیتی که نسبت به آیین بودا صورت گرفت در زمان سلطنت امپراتور «تائو - وو» از «خاندان شمالی» "wei" (۵۳۴ - ۳۸۶) اتفاق افتاد که منجر به نابود شدن تمثالها و سوتراهای آیین بودا گشت. تعداد زیادی از راهبها و راهبه‌ها مجبور شدند به زندگی عادی خود برگردند. در آن زمان، بوداییها احساس ناخرسندی پیدا کردند که حاکی از آزار و شکنجه بیشتر بود و در نتیجه به کنده کاری سوتراها بر روی سنگ، صخره‌ها، ستونها و ورقه‌های سنگی و دیواره‌ها پرداختند. اکنون می‌توانیم شاهد «وی - مو - چینگ، سنگ - من - چینگ» و «می - ل - چینگ» بر روی دیواره‌های غارهای سنگی و صیقلی شده در کوه «پی - هسیانگ - تانگ» واقع در منطقه «وو - آن - هسین» از استان «هونان» باشیم یک بیعت و پیمان دینی که «تانگ یونگ» ماموری سرشناس از خاندان شمالی «چی»^۱ (۵۷۷ - ۵۵۰) آن را نگاشته و هنوز هم موجود است بیانگر این است که او تصمیم داشته مجموعه کتب مقدس را بر روی دیواره‌های کوههای مشهور کنده کاری نماید. یک راهب بودایی بنام «چینگ - ون» تحت نظر سلسله «سویی»^۲ (۶۱۷ - ۵۸۱) نیز عهد کرد نوشته‌های مقدس را بر روی صخره‌های سنگی حکاکی کند. تلاش و کوشش مردمان پنج سلسله

1.Chi

2.Sui

متوالی در پی آن شد تا نوشته‌های مقدس بر روی سنگ نقش یابد اما این کوششها بخاطر آزار و شکنجه امپراتور «وو - تسونگ» از خاندان «تانگ» متوقف گردید. مجدداً در زمان سلسله «لیائو» دنباله کار با حمایت دولت گرفته شد. بیش از نصف نوشته‌های مقدس بودایی بر روی صخره‌ها حک شده است. (۲۲) شاید بتوان گفت هیچ ملت دیگری موفق به چنین اقدام برجسته و شاهکاری نشده است.

ممکن است در هند که بودیسم از آنجا سرچشمه می‌گیرد برخی از سوتراها را بر روی آجر یا ورقه‌های سنگی نوشته باشند اما چیزی که امروز می‌توان مشاهده کرد صرفاً گفته‌های کوتاهی از «دوازده زنجیر پیوسته علیت» و «چهار حقیقت باشکوه» است. منظور از حکاکی بخشی از سوترا در هند فقط رونویسی سوترا نبوده بلکه کسب فضیلت و بهره مذهبی بوده است. بی‌مناسبت نیست اگر بگوییم تفاوت چین و هند مربوط به جریان خاص فکری چینیهایی است که به سبک ادبی اهمیت می‌دهند. (بهر حال در این رابطه باید اشاره کرد که چینها در سنت رونویسی متون مقدس زیاده روی نکرده‌اند.)

هماهنگی صوری

علاقه زیاد به هماهنگی صوری

همانگونه که قبلاً ذکر کردیم بسیاری از علمای چینی نسبت به برخی از آثار کلاسیک کهن همچون منابع مطلق و بی چون و چرا می‌نگریستند و تفسیرها و توضیحات خود را بر همین پایه می‌نگاشتند. البته پیروان آیین «تائو»، استثنا هستند زیرا هرگز به صورت انتقادی یا تاریخی به آثار کلاسیک نمی‌نگریستند و معتقد بودند همین امر که در میان عبارات و کلمات نوشته‌های مقدس، تناقضی نمی‌توان یافت کفایت می‌کند. این مسئله به این معناست که آنان به هماهنگی صوری، اهمیت فراوانی می‌دادند.

دانشمند برجسته «چنگ - هسوان» (۲۰۰ - ۱۲۷) که در اواخر سلسله «هان»، تفسیری بر آثار کلاسیک نوشته آثار پنج‌گانه کلاسیک را به همراه نوشته‌های قدیمی دیگری مورد مطالعه قرار داد و تمامی آنها را به عنوان یک واحد در نظر گرفته و تفاسیری درباره آنها نوشت. ویژگی سبک اوشیوه‌ای است که او

همیشه از آن طریق به آثار قدیمی دیگر مراجعه نموده و سعی می‌کرد به زدودن تناقضهای آنها بپردازد زیرا او بر این باور بود که همه آثار کلاسیک دارای مبنای مشترکی هستند. برای ایجاد هماهنگی در محتوای همه آثار کلاسیک گاهی به تصحیح علائم می‌پرداخت زیرا فکر می‌کرد بعضی از کلمات یا علائم آثار کلاسیک بطور اشتباه رونویسی شده است. این وضع در دوران «سان - کو» (دوره سه پادشاهی، ۲۸۰-۲۲۲) و سلسله‌های «لیو - چائو» نیز ادامه پیدا کرد. (۱)

علمای بودایی چین نیز سوتراها «آبی دارما» هارا به همین ترتیب مورد بررسیهای تفسیری قرار دادند. آیین بودا نخستین بار در زمان امپراتور «مینگ» (۷۵ - ۶۸ بعد از میلاد) یعنی در اواخر دوران سلسله «هان» به چین راه یافت و برگردان متون مقدس بودایی در طی دوران امپراتور «هو آن» (۱۶۷ - ۱۴۷) و امپراتور «لینگ» (۱۸۸ - ۱۶۸) آغاز شد. سوتراهای اولیه آیین بودا بطور عمده توسط «آن - شیخ - کائو» و سوتراهای «ماهایانا» بوسیله «لوکاراکسا» ترجمه شد. باین ترتیب، سوتراهای «هینایانا» و «ماهایانا» بلافاصله پس از اولین آشنایی‌ها با آیین بودا به زبان چینی ترجمه گردید. پس از آن، با بسیاری از سوتراها آشنا شدند و راهبهای زیادی مثل «چی - چی - ان» از خاندان «سان - کو»، «دارماراکشا» از سلسله «هسی - چین»، «کوماراجیوا»، «بودا دارما» و «دارماراکشا» از سلسله «تونگ - چین» به ترجمه آنها پرداختند. این کار در دوران بعد نیز بوسیله علمای دیگر دنبال شد. در میان آنان، «پارامارتا» که آثار فراوانی از «آبی دارما» را ترجمه کرده بود و «هسو آن - جوانگ» که بسیاری از سوتراها و نوشته‌های «آبی دارما» را برگردان کرده بود و «آموگا - واجرا» که نوشته‌های عرفانی زیادی را به زبان چینی تبدیل کرده بود معروف بودند. محتوای این سوتراها و آثار «آبی دارما» آن قدر متنوع و گوناگون بودند که بوداییهای چینی نمی‌توانستند درباره اصول اساسی آن به نتیجه‌ای برسند. بنابراین، روحانیون بودایی چین به عنوان داشتن یک متن اصلی

به گلچین یک سوترا یا اثر خاص از «آبی دارما» پرداخته و بقیه سوتراها و نوشته‌های نویسندگان مزبور را با توجه به آن دسته بندی کردند و اصول گوناگون بسیاری از سوتراها را به صورت یک سیستم منظم کردند. این طبقه بندی انتقادی از اصول و مبانی ابتدا در سلسله "chin" شرقی (۴۲۰ - ۳۱۷) مورد بررسی قرار گرفت و سپس بطور مکرر در دوره‌های بعدی نیز به آن توجه گردید. این یکی از ویژگیهای بودیسم چینی است که چینیها، اصول گوناگون آیین بودا را با توجه به نظامهای معینی دسته بندی کردند. هر یک از علمای بودایی چین، طبقه بندی خود را بر اساس سوترا یا اثر معینی از «آبی دارما» که به نظرش بهترین سند بود انجام می‌داد. بنابراین، طبقه‌بندی‌های فراوانی در چین بوجود آمد. در این میان، آن دسته بندی که نشانگر شیوه تفکر نمونه‌ای از مردم چین است، طبقه بندی «پنج دوره» است. چینیها با احترام زیادی که برای فرد انسانی قائل بودند به تفسیر «شاکيامونی» به عنوان یک شخصیت تاریخی که به بحث و سخنوری در اطراف سوتراها می‌پرداخت مشغول شدند. از این رو، آنان سعی می‌کردند سوتراهای مختلف را به دوره‌هایی مشخص یعنی به پنج دوره زندگانی او بین بیداری و مرگش تقسیم نمایند. این طبقه بندی پنج دوره‌ای ابتدا بوسیله «هونی - کوآن» از سلسله «لیو - سونگ» (۴۷۹ - ۴۲۰) بوجود آمد و توسط «چی - ای» موسس فرقه چینی «تی یی - تای» سروسامان یافت. طبق این دسته بندی پنج دوره مزبور عبارتند از:

۱) اولین دوره، دوره «آواتام ساکا» است. «شاکيامونی» درست پس از بیداری با در نظر گرفتن یک درخت "bohdi" برای «بودی ساتوا» ها در مدت سه هفته به بحث در اطراف اصول «آواتام ساکا» در «بوداگایا» پرداخت. با اطاعت از اصول او به سرعت می‌توان به شناخت حقیقت نائل شد.

۲) دوره دوم، دوره "Deer park" است. اشخاص متوسط قادر به فهم تعلیمات

سوترای «آوان تام ساکا» نبودند بنابراین، بودا به طرز مناسبی اصول «هینایانا» را در ناحیه "Deer park" نزدیک بنارس به آنها آموزش می‌داد تا هدایت گردند. این دوره دوازده سال طول کشید.

۳) دوره سوم، دوره عمومی سوتراهای «ماهایانا» است. بودا به کسانی که قادر به درک آموزشهای اصول «هینایانا» بودند، اصول سوتراهای زیادی را تعلیم داد. این دوره هشت سال طول کشید.

۴) دوره چهارم، دوره سوترای «پراجینا - پارامیتا» است. بودا پس از دوره سوم برای اینکه مردم بتوانند اصول "sunyata" (عدم جسمانیت) را بفهمند به مدت بیست و دو سال به تعلیم این سوترا پرداخت.

۵) دوره پنجم، دوره سوترای «سادارما - پونداریکا» و «ماهاپاری - نیروانا» است. بودا در هشت سال پایان عمر به موعظه درباره اصول سوترای «سادارما - پونداریکا» که از راه آن آموزش می‌داد که بوداییهای «هینایانا» و «ماهایانا» هر دو می‌توانند حقیقت را باز یابند پرداخت. در لحظه مرگ برای تجلی بخشیدن به مبانی «گوهر بودا» به آموزش «ماهاپاری - نیروانا» مشغول گشت. (۲)

چنینها تعداد سالهای هر دوره را از یادداشتهای ناقص مربوط به ادامه هر سخنرانی مذهبی که در سوتراهای فوق ذکر گردید محاسبه می‌کردند گرچه بیشتر این سوتراها در دوره‌های بعد از زمان «شاکيامونی» تاریخی تصنیف شده‌اند. در اینجا، خصوصیت شیوه فکری خاص چینی را می‌توان از نظر تاریخی به صورت روشنی مشاهده کرد. سوال پراهمیتی که در این زمینه وجود دارد این است که آیا این سوترا پیش از آن سوترایا پس از آن بوده است.

تقسیم سالی هر دوره به هر حال همانگونه که مردم آشنا و آگاه به سوتراها می‌دانند به منطقی‌ترین شکل خود می‌باشد. مثلاً گرچه این اعتقاد وجود داشت که سوترای «آواتام - ساکا» را بودا دقیقاً پس از روشن بینی خود مطرح کرده است باز

در سوترا مطالبی هست که به نتیجه گیری متفاوتی می‌انجامد زیرا مردم آن زمان در این مورد دچار تردید بودند که آیا بودا بلافاصله پس از روشن بینی خود به توجیه و تفسیر آن سوترا دست زده است. در سوترا آمده که «شاری پوترا» در هنگام تفسیر سخنوری بودا در اطراف کتاب مزبور حضور داشته و همراه مریدانش به این سوترا گوش می‌داده است. به هر حال، بنابر سوتراهای دیگر، هنگامی که «شاکيامونی» به روشننگری دست یافت «شاری پوترا» در سرزمین دور افتاده‌ای سکونت داشت. بنابراین، برای «شاری پوترا»، غیر ممکن بود درست پس از روشن بینی خود در جلسات آموزشی سوترا که توسط بودا اجرا می‌شد شرکت کند. در ضمن، این نکته نیز منطقی است که بودا در «تالار حقیقت نور کلی» (۳) به موعظه در اطراف این سوترا می‌پرداخت. این تالار تا زمانی که بودا به فرزاندگی و روشن بینی رسید، ساخته نشده بود.

این پرسشها که از مطالعه مشروح متن بدست می‌آید نقاط ضعف آن را آشکار می‌سازد. به هر حال، «چیچ - ین» (۶۶۸ - ۶۰۲) درباره این مسئله چنین توضیح می‌دهد:

جهان گذشته، حال و آینده بر اساس اصول «آواتام ساکا» بطور متقابل یکدیگر را تفسیر می‌کنند و حالت یکسانی دارند. از این رو، غیر منطقی نیست که در رابطه با «پیش و پس» در این سوترا، تناقضاتی وجود داشته باشد. (۴)

از این گفته چنین بر می‌آید که «چیچ - ین» تفاوت «زمان دنیای مادی» و «زمان قلمرو متافیزیک» را استنباط نکرده است. اگر اصول «چیچ - ین» مورد شناسایی قرار گیرد، نقد متون اصلی در معرض خطر قرار می‌گیرد. روحانیون بودایی چین نه تنها به تنظیم دسته‌بندی انتقادی عقاید گوناگون پرداختند بلکه بطور منظم اندیشه سوترا را هم؛ که همچون سندی مطلق به آن می‌نگریستند؛ بهم آمیختند. شاید نفوذ تاثیر شیوه فکری هندی بود که علمای بودایی چین را که از

خاندان «سویی» و «تانگ» (۹۰۷ - ۵۸۱) بودند به اینجا؛ می‌کشاند علیرغم این واقعیت که فیلسوف سنتی چینی به مباحثات منظم علاقه‌ای ندارد؛ که به تفسیرهای منظم و مرتب بپردازند. در میان آن دسته از نظامهای فلسفه بودا که در چین بوجود آمده بودند. نظامهایی به عنوان اصول و عقاید فرقه «تی ان تای» و «هوآ-ین» هستند که بزرگترین و مهمترین نظامها بحساب می‌آیند.

سوترایی که فرقه «تی ان تای» بر آن تکیه می‌کند، «سادارما پونداریکا» می‌باشد یعنی همان سوترایی که فلسفه‌ای نو از آن شکل گرفته است. بخش دوم این سوترا در ترجمه چینی می‌گوید: فقط بودا و امثال او قادرند حقایق بنیادی همه وجودهایی را که در فرآیندهای گوناگون این گونه پیدا می‌شوند، ماهیت می‌یابند، شکل مادی بخود می‌گیرند، در تنگنا واقع می‌شوند، فعال می‌شوند، علت می‌یابند، مشروط می‌شوند، متأثر می‌گردند، بهره‌مند می‌شوند و اینگونه شروع، خاتمه و کمال می‌یابند را بطور کامل بشناسند. چنینها به ده نوع طبقه بندی: شکل، طبیعت و ذات، نیرو، فعال سازی، علت، شرایط، تاثیر، بهره‌مندی و «شروع - خاتمه - اکمال» در عبارت مزبور قائل بودند و اظهار نمودند کلیه وجودها باید تحت کنترل این ده طبقه بندی قرار گیرد و این سوترا نیز در بر دارنده این عقیده «لحظه‌ای تفکر جهانی را در خود پنهان کرده است» می‌باشد. بر پایه این عقیده، آنان دوباره سنت شیوه‌های فکری دیگری را بوجود آوردند. در چنین روشهایی، فرقه «تی ان تای» دست به گسترش عقیده جدیدی زد که بر اندیشه سوترای «پونداریکا» استوار بود، آن را به شکل فشرده‌ای بیان می‌کرد. «آواتام ساکا» مجموعه‌ای از سوتراهای عجیب است که شامل شصت جلد ترجمه قدیمی است که «بودا بادرا» مؤلف آن است و هشتاد جلد با ترجمه جدید که «شیک شاناندا» نویسنده آن است. این سوترا در دنیای خیالی بیانگر عقاید فلسفی مختلفی است که در ورای توصیف و توجیه بشری و اندیشه عادی قرار دارد. بنابراین، درک منظم و

وارد شدن به دنیای تفکر و اندیشه بسیار مشکل است. از این رو، نظریه ده-راز «تو - شون» و نظریه شش - صورت «چیچ - ین»، شکل و بافت خود را پیدا کرد. «ف - تسنگ» این دو تئوری را با هم ترکیب کرد و از آن میان، نظریه ده راز - شش صورت را بوجود آورد.

چینیها سعی می‌کردند نه تنها سوتراها بلکه «وینایا» ها (قواعد انضباطی زندگی رهبانی) را هم تنظیم نمایند. احکام و دستورات اخلاقی موجود در «وینایا - بتیاکا»های گوناگون (متون مقدس درباره دستورات اخلاقی) که از هند به چین آورده شده‌اند همیشه یکسان نبوده‌اند. به علاوه، دیدگاههای بوداییهایی که این احکام و دستورات را رعایت می‌کردند نیز با هم فرق داشتند. بنابراین، برای چینیها، مرتب نمودن و تنظیم دستوراتی که آنان واقعاً در زندگی مراعات می‌کردند لازم بوده است. در میان علمایی که به مطالعه و تنظیم دستورات مشغول بودند، مهمترین شخصیت «تائو - هسوان» بود. فرقه چینی «وینایا» از راه تنظیم دستورات اخلاقی به ترتیب فوق تاسیس گردید. این فرقه در چین، مدتی طولانی پیشرفت نمود. این فرقه گرچه به ژاپن راه یافت اما در میان مردم محبوبیتی پیدا نکرد. علت این امر را بعداً ذکر خواهیم کرد. همانگونه که شاهد بوده‌ایم، مهمترین وظیفه علمای (۵) بودایی چین، حفظ هماهنگی صوری از طریق طبقه بندی، سازماندهی و تنظیم اصول و دستورات اخلاقی سوتراها و «وینایا» ها بوده است.

هماهنگی ظاهری

هنگامی که علمای بودایی چین، طبقه بندیها و قاعده بندیهای خود را سر و سامان بخشیدند، روابط منطقی عقاید گوناگون را مورد مطالعه عمیق قرار نداده و صرفاً کوشش می‌کردند به حفظ هماهنگی صوری و ظاهری بپردازند. آنان از این واقعیت بی‌خبر بودند که خطاهای منطقی بسیاری در توجیحات تفسیری داشتند.

آنها مایل بودند همه چیز را در نموداری واحد مرتب کنند. مثال نمونه این امر را می‌توان در نظریه پنج عنصر طبیعی مشاهده کرد. آنها خصوصیت ذاتی هر چیزی را بررسی نمی‌کردند بلکه همه چیز را! از طریق جستجوی مشابهت جلوه‌های ظاهری آنان مثل هر یک از پنج جهت، پنج صدا، پنج شکل، پنج مزه، پنج عضو درونی و چیزهای زیاد دیگری که در گروه‌های پنج تایی قابل تقسیم باشند یا به یکی از پنج عنصر طبیعی نسبت داده شوند طوری که هر چیز، ماهیتش را از عناصر طبیعی جداگانه خود بدست آورد؛ (۶) با هم ترکیب می‌کردند. بر پایه این نظریه، مفهوم اعتقادی دیگری پیدا شد که توجیه کننده تغییرخاندانها و سلسله‌های سیاسی بود. این نظریه بیان می‌دارد هر سلسله‌ای دارای یکی از ماهیات پنج عنصر طبیعی مانند طبیعت چوب یا طبیعت آتش است. بنابراین هر گونه تغییری در خاندانها با تغییرات موجود در ترتیب عناصر طبیعی هماهنگ می‌گردد. (۷) هنگامی که یک خاندان، تناسب رضایت بخشی با این سیستم پیدا نمی‌کند حتی ترتیب و توالی شجره خاندانهای دوران گذشته نقض می‌گردد. (۸)

در پذیرش بودیسم همان نوع منطق بوجود می‌آید. «ین چیح - تو - ای» (قرن ششم) که از خاندان شمالی «چی» بود اظهار نموده پنج دستور اخلاقی مورد تعلیم بودیسم همان پنج تعلیم لغزش ناپذیر مورد آموزش کنفوسیوس می‌باشد و او هر یک از احکام و دستورات اخلاقی پنجگانه را با تعالیم پنجگانه کنفوسیوس تطبیق و هماهنگ نمود. (۹) راهبهای بودایی چین هم به اتخاذ تفسیر مشابهی دست زدند. مثلاً، «تسونگ - می» گفت پنج حکم اخلاقی و پنج تعلیم گرچه از نظر نحوه اجرا شدن مختلف هستند اما دارای هدف مشترکی می‌باشند. و گرچه نادرست هم بود اما به یکی کردن آنها پرداخت (۱۰) به علاوه «چیح - ای» نیز جداگانه بین احکام اخلاقی بودیسم با پنج عنصر طبیعی، کلاسیک و نامتغیر آیین کنفوسیوس قائل به هماهنگی شد. (۱۱)

روش طبقه بندی و تفسیر هر یک از علمای بودایی چین، اینگونه بود که همه چیز را در یک سیستم در بر می‌گرفت. آنان به نظام‌های تازه تأسیس خود که سعی بر توضیح همه عقاید مربوط به عقیده اصلی خویش داشت اهمیت زیادی می‌دادند.

این تمایل اغلب به افراط کشیده می‌شد. مثالی نمونه از این تحریف متن در برداشت آنان از فصل چهارم سوترای «پونداریکا» یعنی از حکایتی اخلاقی که در آن پدری به جستجوی فرزند گمشده‌اش می‌پردازد اتفاق می‌افتد. پدر نمایانگر «تاناگانا» (یکی از اسامی بودا به معنی «اینگونه می‌آید») و فرزند نیز نشانگر موجودات دارای شعور است. در عبارتی، پدر در جستجوی پسر به خانه بزرگی می‌رسد که در آنجا درون انباری به گنجها و گوهرهای فراوانی از طلا، نقره، جواهر قرمز، کهربا، مرجان و بلور برخورد می‌کند و نیز مستخدمین گوناگون و زیادی مثل مستخدمهای بچه، سرمستخدما، مستخدم درجه دو و درجه سه و معمولی را ملاقات می‌کند. این موضوع نیز درست است که خانواده‌های مقتدر هند در دوران قدیم از مستخدمها و گنجهای فراوانی برخوردار بوده‌اند.

به هر حال، چنینها این نقل قول را صرفاً به عنوان یک حکایت اخلاقی تلقی نکردند. آنها چنین می‌اندیشیدند که این، عبارت باید حاوی مفاهیم برجسته‌ای باشد زیرا قسمتی از کتاب مقدس «پونداریکا» بوده است. بنابراین آنها سعی می‌کردند بین مستخدمهای گوناگون و مراحل اصول آیین بودا ارتباط برقرار سازند. این مستخدمها طبق نظر «فا - یون» (۵۲۹ - ۴۶۷) چنین تقسیم می‌شوند:

(۱۲)

مستخدمهای بچه یعنی افراد عادی که شامل بوداییها و غیر بوداییها و نیز طلبه‌های آیین بودا می‌باشد.

سر مستخدمها یعنی «بودی ساتوا» ها که از مرحله هشتم با ارزشتر به حساب

می آیند.

مستخدمین درجه دوم یعنی «بودی ساتوا» ها که مقام و ارزش آنان بین مرحله اول و هفتم است.

مستخدمین درجه سوم یعنی «پراتی اکابودا» ها

مستخدمین معمولی یعنی «بودی ساتوا» هایی که دارای مراتب دهگانه هستند.

براساس شناخت «چیچ ای»: (۱۳)

مستخدمهای بچه یعنی «اکابودا» ها، «سراواکا» ها و «بودی ساتوا» های چرخه‌های متشخص و معمولی.

سر مستخدمها یعنی «بودی ساتوا» های چرخه‌های متشخص و کامل درده مرحله.

مستخدمهای درجه دوم یعنی «بودی ساتوا» های ده مرحله که منتقل کننده فضل و خیرند.

مستخدمهای درجه سوم یعنی «بودی ساتوا» هایی که دارای ده مراتب عمل هستند.

مستخدمهای معمولی یعنی «بودی ساتوا» های دارای ده مراتب ده مرحله‌ای باز هم بر طبق تفسیر «چی - تستگ»: (۱۴)

مستخدمهای بچه یعنی افراد عادی غیر بودایی

مستخدمهای درجه سه

مستخدمهای معمولی یعنی افراد عادی بودایی

سر مستخدمها

مستخدمهای درجه دوم یعنی «بودی ساتوا» هایی که از مرحله اول برترند. در همان حکایت، فرزند متواری که کارگر زحمتکش می‌شود بطور اتفاقی به

خانه پدرش باز می‌گردد و می‌بیند پدرش روی کویال یک شیر نشسته و اطراف او را بسیاری از برهنه‌ها، کاشاتریاها و سرمایه‌داران گرفته‌اند. روحانیون بودایی چین نیز این مردم را بطور کامل طبقه بندی کرده‌اند. بر پایه تفسیر «فا - یون»: (۱۵)

برهنه‌ها یعنی «بودی ساتوا» های با مقامی والاتر از مرحله هشتم

کاشاتریاها یعنی «بودی ساتوا» های پایین‌تر از مرحله هفتم

سرمایه داران یعنی افراد عادی بودیسم «ماهایانا»

بر طبق طبقه بندی «چیچ - ای»: (۱۶)

برهنه‌های روشنگر از هر آلودگی‌های می‌یابند.

کاشاتریاهای میان مرحله نهم و مراحل اول

سرمایه داران سی مرتبه زیر ده مراحل بر طبق تفسیر «چی - تسنگ» (۱۷)

برهنه‌های والاتر از مرحله هشتم

کاشاتریاهای مرحله هفتم

سرمایه داران والاتر از مرحله اول

بسیاری از این تقسیمها و رابطه‌های مربوط به طبقه بندی کردنها را می‌توان

در تفاسیر مربوط به سوتراها که توسط علمای چینی نوشته شده یافت.

تقریباً همه این تفسیرها غیر منطقی و تحریف شده‌اند. بنابراین، برای درک و

شناخت روح حقیقی «بونداریکا» بی‌فایده است. در عقیده فلسفی و قانونمند فرقه

«هوآ-ین» همه چیز بطور مکرر به ده مقوله تقسیم می‌شود و در هر یک از آنها رده

بندی می‌گردد. در این مورد نیز، چنینها بجای تمایل به تفکر قانونمند قیاسی به

شباهتهای صوری علاقمند بودند.

تمایل به جنبه‌های عملی

دیدگاه انسان - محوری

چینیها از دوران بسیار قدیم با دیدگاه انسان - محوری به همه چیز می‌نگریسته‌اند. آنان حتی تمایل داشتند مفاهیم انتزاعی را در رابطه با انسان درک کنند. برای مثال، هندیها، مفهوم «بودن» را با کار برد اصطلاح "bhava" و مفهوم «وجود مادی» انسان را با استفاده از "bhava" نشان می‌دادند. به هر حال، چینیها در برابر دو واژه فوق، اصطلاح "yu" را قرار می‌دادند و بین آن دو فرقی نمی‌گذاشتند. "ya" بطور ضمنی بر «انسان دارد، یا مالک است» و «وجود داشتن» (۱) دلالت می‌کند یعنی اینکه چینیها همه چیز را به صورت «انسان - انگاری» در نظر گرفته و مفهوم «وجود» را به عنوان کلیتی مجرد و بی رابطه با ادراک عینی بشر از جهان مطالعه نمی‌کردند.

در جمله‌های چینی، نهاد در بسیاری موارد، انسان است (حتی اگر این معنا در جمله هم مشخص نشود) و مفعول در بخش گزاره ذکر می‌گردد. بنابراین، چینیها به رغم این واقعیت که پایانه‌های حالت‌های اسمی استفاده نمی‌شوند، واژه‌ها ترتیب ثابتی ندارند، و بیشتر عبارات شامل تعداد مشترکی از علائم هستند، می‌توانند

معنای جمله‌ها را بفهمند. از این رو، بین هندیها و چینیها در شیوه بیان مفاهیم تفاوت‌هایی وجود دارد. هندیها گاهی مفاهیم مجرد را نهاد به حساب آورده در حالی که چینیها معمولاً انسان را به عنوان دارنده مفاهیم نهاد قرار می‌دهند. برای نمونه، هندیها می‌گویند: «پس رنجها شریک زندگی اویند» (۲) در حالی که چینیها همان جمله را اینطور برگردان کردند: «پس او رنجهای گوناگونی را تحمل نمود. با این ترتیب، چینیها حتی هنگامی که به بیان مفاهیم می‌پردازند، دوست دارند انسان را به جای اینکه مفعول فعل فرض کنند، فاعل به حساب آورند. در زبانهای هند و اروپایی هنگامی که بدنیال یک فعل متعدی، مفعولی نداریم، فعل عموماً تبدیل به یک فعل مجهول می‌شود. (۳) از آنجای که چینیها به فعل مجهول توجهی نمی‌کردند به رغم این امر که همه چیز را «انسان - انگارانه» تلقی می‌کردند؛ قادر نبودند انسان را بطور عینی مورد درک و شناسایی قرار دهند. بیشتر چینیها مایل بودند تحت تاثیر مطالعه امور به صورت انسان - انگاری اهل نفع پرستی و طرفدار اصالت عمل باشند. شیوه فکری آنان از این نظر با اکثر فلاسفه ایده آلیست و فیلسوفان دوره اسکولاستیک اروپا تفاوت داشته است.

این واقعیتها معروف است که عاداتها و مراسم چینی معمولاً بر پایه شیوه‌های فکری سودجویانه و قضاوت صحیح عملی قرار دارد. تحقیقات و سنتهای فلسفی مورد علاقه افراد نخبه چین بر محور موضوعات عملی خاص بود که با زندگی روزمره ارتباط مستقیم داشت. بیشتر علمای چینی به سیاستها، شیوه‌های زندگی این جهانی و اخلاقیاتی علاقمند بودند که به موفقیت دست باید. بسیاری از آموزشهای آیین تائو درباره هنر «خود - نگهداری»، روش کسب موفقیت یا شیوه درست حکومت به بحث می‌پردازد. آیین کنفوسیوس نیز که در اندیشه چینی برترین موقعیت را بدست آورده در حد وسیعی برای طبقه حاکم و مجموعه‌ای از دستورات حکومتی حکم نظامی اخلاقی را دارد.

چینیها در شیوه خاص استدلال خود، مطالعه منطق را صرفاً در ارتباط با مسئله سود و منفعت ادامه می‌دادند. نظریه «مقوله» که مورد بحث چینیها بود بر پایه نگرشهای اصالت عمل استوار است. ژاپنیها «هان چو» را که از اصطلاح «هانگ - فن - جیو - چو» مشتق می‌شود در برابر «مقوله» به عنوان معادل قرار دادند. به هر حال، این اصطلاح مقوله‌ای دستوری یا «صوری - منطقی» نیست بلکه شیوه استدلال قانونمند سیاسی و اخلاقی است. تاریخ نگاری چینی نیز بر همین نگرش اصالت عمل استوار است.

برای مثال، کتاب «تزو - چیح - تونگ - چی ان» (تاریخ عمومی که برای کار حکومتی نوشته شده) که در زمینه تاریخ است و «سزو - م» (ون - کونگ) آن را نوشته برای بوجود آوردن مکتوبات درست و موثق، بیش از دو منبع مرتبط با حوادث تاریخی رانقل کرده است. هرگاه در میان نوشته‌ها، تناقضی یافت می‌شد سعی می‌کرد با مقابله‌ای معتبر و مشروح مشخص کند کدام نوشته از درستی و صحت برخوردار است. حتی اگر تفاوتها بسیار مهم نبود و حادثه‌ای را بطور جدی تحت تاثیر قرار نمی‌داد مقابله مشروح خود را انجام می‌داد و به تعیین درستی نوشته‌ها می‌پرداخت. با توجه به چنین نگرشی می‌توان گفت این سبک تاریخ نویسی با علم عملی و سازنده تاریخ معاصر شباهت دارد. (۵) هدف اینگونه کتابهای تاریخی در آن روزگار همانطور که عنوان کتاب بیان کرده کمک به حکومت بوده است.

بعضی از ابعاد اندیشه چینی را می‌توان تا آنجا که صرفاً با اصول اخلاقیات و سیاستهای لازم در زندگی واقعی مردم ارتباط دارد «واقع گرا» (۶) نامید. این حالت انسان گرایانه یا انسان محوری فکری نیز زمانی بروز کرد که چینیها اندیشه بودایی هندی را قبول کرده و از پذیرش علوم طبیعی و ریاضیات هند سرباز زدند. این استثنای قانونی بود که «هسوآن - تسنگ» آن را در فلسفه «وای ششیکا» که در

هند نوعی فلسفه طبیعی است به «سنگ - تسونگ» ترجمه کرده است. به هر حال، کسی بعد از او تحقیق و مطالعه در این کتاب را ادامه نداد. چینیها به همان نظر، منطق هندی را با علاقه قبول نکردند زیرا این منطق فاقد ارتباط مستقیم با زندگی عملی بود.

روش حفظ افکار در تماس نزدیک با هدفهای مرتبط با زندگی روزانه انسان را می‌توان در اصطلاحات ذن بودیسمی که بهترین بودیسم موجود در کشور چین است یافت. مثلاً «فا - تسنگ» در لحظه مرگ اظهار کرد: هیچکس قادر به متوقف کردن هستی انسان نیست و کسی هم بدنبال او رهسپار دیار عدم نمی‌گردد. (۷) بوداییهای هندی این عقیده را به صورت دیگری بیان کردند که: انسان نباید چیزی از آن برگیرد و نباید چیزی از آن را جابجا کند. انسان باید به حقیقت همچون حقیقت بنگردد. کسانی که حقیقت را می‌بینند آزاد می‌گردند. (۸) تفکر هندیها درباره مفهومی که با انسان و هدف او ارتباطی هستی شناسانه داشت با دیدگاه چینیها در مورد برخی از روابط زندگی روزانه عینی بشری هم شباهت داشت. این حالت در فرآیند تغییر شکل بودیسم در چین بسیار موثر بوده است. بطوری کلی، بودیسم بدنبال سنت انسان محوری بشر دوستانه چینی، از یک دین «غیر خودی» هندی به دینی «انسان گرایانه» (۹) در چین تبدیل شده است.

گرایش دنیوی در دین

تمایل تفکر چینی در پرداختن وسیع به زندگی روزانه واقعی انسان به یک جهان بینی مادیگرایانه و این دنیایی دست می‌یابد. این حالت در زمینه‌های فرهنگی مختلفی بروز کرد.

ابتدا اینکه می‌توان گفت اساطیر در نوشته‌های چینی به خصوص در رابطه با چگونگی جریان خلقت آسمان، زمین، خورشید، ماه و انسانها بسیار اندک است.

گرچه در مکتوبات تطبیقی نظیر «چون - نان - تیزو» (یک گرد آوری از مکاتب مختلف فکری نوشته میهمانان شاهزاده «هوآی - نان»، «شو - ای چی» (تحلیل دیدگاههای گوناگون) و «سان وو - لی - چی» (نوشته‌های سی و پنج تاریخ) مقداری تفسیرهای اسطوره‌ای وجود دارد اما این نوع توجیه و تفسیر در متون مقدس و نوشته‌های معتبر و سنتی چین به ندرت به چشم می‌خورد. اولین تاریخچه «شی-چی»^۱ که تاریخی از چین کهن است و توسط «سسو-مان-تان» (متوفی به سال ۱۱۰ پیش از میلاد) و پسرش نوشته شده، تاریخ زندگانی پنج فرمانرواست که به عنوان اولین انسانها به شمار می‌آیند. با این وجود، داستانهای باور نکردنی و فوق طبیعی در این تاریخ ذکر نمی‌شود. نویسندگان چینی از دوران قدیم خیلی کم اهل تخیلات اسطوره‌ای بوده‌اند و به واقع گرایی عملی و دنیوی اولویت داده‌اند. نمونه‌ای از این حالت و تمایل را می‌توان در سخن کنفوسیوس یافت که در پاسخ به پرسش مرگ داده است: نمی‌دانم تولد چیست پس چگونه بدانم مرگ چیست؟ (۱۰) (همین نگرش را می‌توان در اندیشه سایر فلاسفه چینی نیز یافت).

از دوران قدیم در چین، ادیان گوناگون مردمی وجود داشته و این ادیان نفوذ خود را نه تنها بر مردم عادی بلکه بر تحصیل کرده‌هایی که بطور ناقص از آنها پیروی می‌کردند نیز اعمال کرده است. آنها در آن سوی قدرت بشری، موجودات ابرطبیعی مشخصی را به دعا می‌خواندند. در چین از دوران گذشته، پرستش اجداد، مراسم مهمی بود که حافظ خانواده و سعادت آن به شمار می‌رفت. از این رو، تغییر این نوع پرستش به دینی فوق طبیعی و ما بعدالطبیعی ناممکن بوده است. نزد آنان مفهوم «تی-ان» (پروردگار) را می‌توان معادل «خداوند» در ادیان دیگر به حساب آورد. آنان همچنین از طرفی با دادن معنای قانون طبیعی و در عین حال دادن

1. Shi - Chi

معنای مذهبی «خداوند» به این مفهوم، آن را به صورت عقلی در آوردند. فرزندان و بزرگان قوم را به مقام الوهیت برده و می‌پرستیدند و حتی با توجه به این که یک فرد مقدس باز هم انسان است متون مقدس مکتوب آنان مورد احترام فراوان مردم بود.

پیروان آیین کنفوسیوس در خاندان «هان» به آموزش شیوه‌های رها کردن خویش از مصائب و کسب سعادت نیک و آزادی از خرافات می‌پرداختند. لائوتزو را نیز بعضی از مردم می‌پرستیدند. عقیده طبیعت‌گرایی او با نظریه‌ای که بر وجود انسان فنا ناپذیر اصرار می‌ورزید ترکیب گشت و به تفسیر این مسئله پرداخت که انسان چگونه به فنا ناپذیری نائل می‌گردد. آیین تائو از طریق مرتب کردن و تنظیم باورهای مردمی که در اطراف نظریه موجودات ابرانسانی حلقه زده و توسط تأثیرات بودایی رشد کرده و بر بودیسم چینی نیز اثر گذاشته بوجود آمده است. در نتیجه، ادیان چین شامل دعاها و افسونهای زیادی می‌شد که مردم می‌خواستند به آن وسیله بلاها را به کناری زده و سعادت نیک بدست آورند.

اساساً، آیین کنفوسیوس بر آن بود که تعلیمات خود را عاری از سحر و افسون کند. (۱۱) بهر صورت، این آیین نمی‌توانست نسبت به گرایش مذهبی افراد عادی بی‌تفاوت باشد. غیر عادی نبوده که آموزش علوم اخلاقی و سیاسی با این تعلیمات مذهبی ترکیب گشته زیرا اهداف اصلی چینها، ارضای نیازهای جسمانی و مادی انسانها بود. (۱۲)

بودیسم چینی نیز تحت تأثیر جریان دنیوی اندیشه بوده است. بودیسم هندی عموماً آموزش متافیزیکی درباره گذشته و آینده عوالم انسانی بوده لیکن بودیسمی که در میان عامه مردم چین رواج داشت، بودیسم سحر و جادویی بوده است. در اوایل پیدایش بودیسم در چین، بیشتر بوداییها از مهاجرین آسیای مرکزی بودند که تحت عنوان چینها مورد بحث قرار گرفتند. تمامی روحانیون بودایی که

سوتراها را در اوایل به زبان چینی ترجمه کردند با اوراد و اذکار سحر آمیز آشنایی داشته‌اند. مثلاً می‌گویند شاهزاده «آن - چیح - کائو» (در حدود سال ۱۷۵ بعد از میلاد) نه تنها به نجوم، جغرافی و علوم پزشکی تسلط داشته بلکه در تقلید صدای حیوانات و پرندگان نیز مهارت داشت. (۱۳) می‌گویند «دارماکالا» در تمامی تحقیقات و دانشها استاد بوده است. (۱۴) «کانگ - سنگ - هونی» در نجوم، جغرافی، و فن آیین تائو متبحر بوده و معجزه‌های فراوانی انجام داده است. (۱۵) کسی هم به نام «فو - تو - چنگ» وجود داشته که در سال (۳۱۰) بعد از میلاد به چین آمد و بودیسم را با معجزه‌های مختلف رواج داد. (۱۶) او در طول عمرش، ۸۹۳ معبد و بتکده ساخته است و مورد احترام امپراتورهای اواخر خاندان «چائو» (۳۵۲ - ۳۱۹) بود. او بودیسم را در سازمانهای سیاسی و دولتی آن زمان رواج داده است. در زمان او امپراتور به مردم چین آزادانه اجازه داد در صورت تمایل به علوم حوزه‌ای پرداخته و روحانی شوند. (۱۷) بیشتر روحانیون بودایی در دوره‌های بعد مثل «فو - تو - چنگ» در گسترش و رواج آیین بودا هم تلاش کردند. چون چینیها بکارگیری سحر و جادو را بسیار ارج می‌نهادند اگر آیین بودا در اصول عقاید، سحر و جادو را منع می‌کرد آنها آن را نمی‌پذیرفتند. باین ترتیب، آنان بودیسم محافظه کار و سنتی را که جلوگیر اوراد و اذکار سحر آمیز بود نپذیرفته و آن را بودیسم «هینایانا» می‌نامیدند. آنان روی هم رفته این نوع بودیسم را در صورتی قبول می‌کردند که تا حدودی با کارهای جادویی موافقت داشته باشد. (۱۸) در بودیسم اولیه، هر نوع جادو، نیایش، پیشگویی، قربانی یا فن «جن گیری» به عنوان چیزهایی خرافی رد می‌شد. در بودیسم اولیه نه تنها روحانیون بلکه پیروان معمولی نیز از اجرای این مراسم و اعمال خرافی ممنوع بوده و این تحریم تا دوره‌های بعدی نیز ادامه داشت.

برعکس، «ماهایانا» با ایمان و باورهای افراد عادی مصالحه می‌کرد و اوراد و

اذکار جادویی را به عنوان شیوه‌های مقید برای آموزش مردم قبول می‌نمود زیرا بودیسم «ماهایانا» اساساً به عنوان دینی مردمی بوجود آمده بود. همین بودیسم بود که بعدها در چین جا افتاد و حدود ده قرن یا بیشتر یعنی تا زمان دودمان «مینگ» و حتی پس از آن به رشد، و بالندگی خود ادامه داد. (۱۹) بنابراین، سحر و جادو به صورت واضح قسمتی از بودیسم چینی گشت.

هندیها این عبارت ادبی را درک می‌کردند در حالی که بر عکس، چینیها برای بالابردن درجه تاثیر جادو، آن را با استفاده از علائم چینی که قابل فهم نبودند آوا نویسی می‌کردند. بنابراین، می‌توان گفت، بودیسم چینی تمایل داشت به صورتی جدی به مراسم و آیینهای خرافی پردازد. مردم چین حتی حالا هم وقتی بیمار می‌شوند یادچار فقر و بدبختی می‌گردند نزد «بودی ساتوا» های مختلف، موجودات آسمانی و خدایان بودیسم و خدایان گوناگون عقاید عمومی به نیایش می‌پردازند. آنان همچنین دارای طلسم‌های بسیار ارزشمندی هستند. آن دسته از مکتبهای بودایی که فاقد چنین گرایش‌هایی بودند در بین مردم رواجی نیافتند. حتی «چیج - ای» موسس فرقه «تی - ان - تای» که یکی از چهره‌های فلسفی و دقیق علمای بودایی بشمار می‌رفت چنین تعلیم کرده که «بیماری در برخی موارد مولود شیاطین یا «مارس» است، از این رو انسان باید هنگامی که بیمار می‌گردد به خواندن ذکر مخصوصی مشغول شود.» (۲۰)

این بودیسم عرفانی و باطنی بوده که بسیار گسترش یافته و فن سحر و افسون را آموزش می‌داد. این بودیسم ابتدا به سلسله «تانگ» (۹۰۷ - ۶۱۸) راه یافت و تقریباً رونق خوبی یافت. این بودیسم باطنی در سلسله «مینگ» (۱۶۶۲ - ۱۳۶۸) به خاطر تاثیرات نامطلوب و مضرش ممنوع گردید. اما در دوران اخیر بخاطر تناسب و توافق داشتن با روانشناسی سنتی چینیها، آنانی که اساساً شیفته مراسمی

هستند که سعادت بخشند و مصائب را آرامش می‌دهند؛ احیا شده است. (۲۱)

اوراد و اذکار سحر آمیز تحت تاثیر چنین وضعی رفته رفته در میان عقیده و مرم تعلیمات «سرزمین پاک»^۱ چینها که اساساً فاقد عناصر جادویی بود رسوخ پیدا کرد. آموزشهای ژاپنی «سرزمین پاک» بخصوص فرقه «شین» آزادانه در برابر چنین وضعی موضع گرفت. برعکس، آموزشهای چینی «سرزمین پاک» با این حالت مردم چین سازش نمود. هنگامی که چینها، سوترهای تعالیم «سرزمین پاک» را ترجمه کردند از اصطلاحات خاص و «روش قیاس» (ko-yi) ی تائوئیسم استفاده بردند. به علاوه، آنان اندیشه موجودات فوق انسانی را از طریق اخذ واژه‌ها و عبارات تائوئیستی که در ستون اصلی سانسکریت یافت نمی‌شد به تعالیم «سرزمین پاک» القا کردند. (۲۲) آموزشهای چینی «سرزمین پاک» از آغاز ورود خود از هند و آسیای مرکزی تحت تاثیر آیین تائو بوده است. امروزه، بودیسم چینی عموماً همان تعلیم فرقه «سرزمین پاک» است.

هم اکنون، چینها قبل از گذاشتن جسد در تابوت برای فراخواندن روح مرده، ذکر معینی را تلاوت می‌کنند. بعد، سوترای پس زنده جهنم تلاوت می‌گردد و سرانجام نامهای «آمینا بودا»، «آوال - کیتشوا را - وارا - بودیساتوا» و «کشی تی - گاربا - بودیساتوا» را به عنوان نیایش برای مرده سه بار قرائت می‌کنند و ذکر «ام - مانی - یادم - هوم» را پس از مراسم تکرار می‌کنند. (۲۳) همچنین، در نیایشی که پس از گذاشتن جسد در تابوت به این خاطر که مرده شاید در سرزمین پاک متولد گردد، قرائت می‌شود، وردی وجود دارد که اولش «ام» و آخرش «آهوم» می‌باشد. (۲۴) نام «ا - می - ف» (آمینا بودا) که در فرقه‌های چینی «سرزمین پاک» وجود داشته از عنصر جادویی اذکار سحر آمیز برخوردار است.

«ا - می ت - ف» شکل آوا نوشتی اصطلاح سانسکریت «آمیتایور - بودا» است

که به مفهوم «بودا که دارای حیات نامتناهی است» اشاره دارد. این بودا نام «آمیتابا» هم داشته که به معنای «کسی که دارای نور (یا عقل) بیکرانست» می‌باشد. معنای این بودا همانطور که می‌دانیم بسیار فلسفی است. بهر صورت، این مفهوم فلسفی نمی‌شد در میان افراد بی‌سواد چین رونق گرفته و رشد نماید. نام ترجمه شده چینی «وو - میانگ - شو - ف» (بودای حیات نامحدود) تا زمان خاندان "sui" به کار می‌رفت. (۲۵) پس از خاندان «تانگ» بهر صورت، تعالیم «سرزمین پاک» در سطح وسیعی گسترش یافت و نام آوانوشتی «اُمی - ت» - فُ» مورد قبول واقع شد. یک دلیل هم این بود که آهنگ «نان - وو - آ - می - تا - فُ» ستایش برای آمیتابوداست) هنگام خواندن از «نان - وو - وو - لیانگ - شو - فُ» (ستایش برای بوداست که مالک حیات بیکران است!) بهتر بود و دیگر آنکه شکل آوانوشتی اصطلاح سانسکریت در هنگام مکرر خوانی دارای نیروی سحر است. به علاوه، نام سانسکریتی که به صورت خاص مقدس شمرده می‌شد و چینها قادر نبودند آن را بفهمند توسط بوداییهای چینی به آسانی مورد قبول واقع گردید. (۲۶) آنان از نامی که نمی‌توانستند آن را بفهمند معنایی راز گونه و غیر عادی برداشت می‌کردند. به هر حال، نام «آمیتا» شکل آوانوشتی کامل نیست زیرا فاقد قسمت آخر یعنی «شو» (زندگی) یا «کوانگ» (نور) است. با وجود این، چینها توجه زیادی به این اشتباه نداشتند. (نام مجرد «آمیتا» در هند وجود نداشت.) هنگامی که هندیها می‌گویند «آمیتابوربودا»، این اصطلاح را همیشه به همراه عبارت «بودایی که دارای زندگی بیکران است» می‌آورند. بر عکس، چینها این نام را به همراه معنای آن نمی‌آورند زیرا آنان به جای آنکه آن را به صورت «آمیتابور» یا «آمیتابا» آوا نویسی کنند به شکل «آمیتا» ثبت کرده‌اند. به هر حال، بوداییهای چینی، شیفته خواندن کلمه‌ای بودند که قابل فهمیدن نبود. «نان - لوآن»

فکر می‌کرد خود نام «ت - ا - می - ف» بخاطر اینکه کلمات "dharani" حاوی افسون بود با بودای واقعی مترادف است. او می‌گفت این نام از نیروهای غیر قابل تصویری مانند سحر و افسون برخوردار است. (۲۷) به این معنی، آموزشهای «سرزمین پاک» که در اصل پذیرای اصول سحر و افسون نبود صرفاً بخاطر سرشت جادویی مردم چین در میان آنان ترویج گشت.

این حالت که به نیروی جادویی اهمیت زیادی می‌داد در چین به شکل برجسته‌ای بروز کرد. مثلاً، برای یک روحانی، بریدن بازو یا سوزندان انگشتان برای اظهار سپاس و رضایت در استماع و پذیرش تعالیم بودیسم از استاد کاری عادی بوده است. هنگامی که یک روحانی به عشق درک تعالیم خویش را به اخگر مرگ می‌سپرد، مردم خاطره‌اش را بسیار گرامی می‌داشتند.

به هر منوال، وضعیتی که به ورد خوانی و افسونگری اهمیت می‌داد، برخلاف تصور پیچیده و خیالی رایج بین هندیها بطور عادی فقط تا اندازه‌ای رشد کرد که بهره‌های مادی و دنیایی بدنبال داشت.

«پارامارنا» که در سال (۵۴۶) پس از میلاد از هند به چین آمد و سوتراهای فراوانی را به زبان چینی برگرداند می‌گوید: «در چین دو نوع خوشبختی وجود دارد. اول اینکه روحیه شرارت نیست و دیگر اینکه در این کشور افکار بدعت گرا یافت نمی‌شود.» (۲۸)

باین ترتیب، چینیها از هرگونه فضایی اسرار آمیز، خیالی و وهم آمیزی که خود را به آیین بودا نزدیک کند بیزارند. بنابراین، چینیهایی که با بودیسم مخالفت نشان می‌دادند اغلب به آن حمله کرده و در این مورد آن را مورد انتقاد قرار می‌دادند. در ذن بودیسم از این توهمات خیالی بصورتی واضح بیزاری می‌جستند. اگر چه نمی‌توان گفت هیچ گرایش اسرار آمیزی در میان پیروان ذن بودیسم وجود ندارد اما آنان عرفان را فقط در طبیعت یا در رویدادهای روزانه زندگی می‌پذیرند و

خیلی کم به معجزات غیر قابل تصور یا رازهای شگفت انگیز اشاره می‌کنند. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در پرسش و پاسخ زیر جستجو کرد:

یک روحانی از استادش پرسید: می‌گویند که کسی سوترهای «پراجیناپارامیتیا» را قرائت می‌کند و می‌تواند تا حد بسیار زیادی شایسته ستایش باشد. آیا به این نکته باور دارید؟

استاد پاسخ داد: من به آن اعتقادی ندارم.

سپس روحانی دوباره پرسید: اگر چنین است، آیا بیفایده است که حکایات معجزه آسای سوترها را باور نماییم؟

سپس استاد پاسخ داد: وظیفه شناسی در برابر پدر و مادری که قبلاً از دنیا رخت بر بسته‌اند بیفایده است. سوترها فقط حاوی واژه، کاغذ و مرکب هستند. بنابراین در بطن سوترها - هیچ معجزه‌ای وجود ندارد. معجزه فقط در ذهن کسانی است که به سوترها ایمان داشته و آن را تلاوت می‌کنند. مثلاً نیروی الهی سوترا کاملاً به شخصی بستگی دارد که آن را می‌خواند. اگر سوترا را روی میز بگذارید، آیا خود بخود دارای نیروی اعجاز آمیز است؟ (۲۹)

پس بر اساس اصول آیین ذن، قدرت الهی یا وظیفه اعجاز آمیزی که در آیین بودا تعلیم می‌شود چیزی جز فعالیت‌های روزانه نظیر «رفتن و آب آوردن و حمل هیزم نیست». (۳۰) به عبارت دیگر، آن کارها، تجربه‌های معجزه آسا نیستند. به علاوه، ذن بودیسم در چین یاد نمی‌داد که انسان با ممارست در تفکر ذن می‌تواند به بهشت راه یابد. تفاوت تفکر بدعت گرا و تفکر بودایی ممکن است به این موضوع بستگی داشته باشد. (۳۱) این واقعیت که چینها بطور کلی دنیاگرا بودند همیشه به این معنی نیست که آنان بادیگامی خوش بینانه این جهان را بهترین عالم فرض می‌کردند. از دوران قدیم در چین متفکرانی وجود داشتند که از آرامش فکری طرفداری می‌کردند و همیشه نیز نگرشی بدبینانه داشتند. مثلاً

«لاتوتزو» می‌گفت: «علت اینکه رنج می‌برم این است که صاحب جسم هستم اگر جسمی نداشتم رنجی نمی‌بردم.» (فصل سیزدهم لاتوتسو) «چوانگ تزو» نیز موقی که این دنیا را همچون آیین بودا سزاوار نفرت و بیزارى می‌دانست چنین طرز فکری را مطرح کرده بود. این دیدگاه مشترک یکی از عللی بود که موجب شد چینیها بودیسم را به آسانی بپذیرند. با این وجود، لاتو تزو و «چوانگ تزو» عوالم قبل از تولد و پس از مرگ را در نظر نداشتند. چینیها درباره سرنوشت انسان پس از مرگ، اعتقاد ساده‌ای داشتند. آنان فکر می‌کردند مرگ «جدایی روح از بدن خاکی است» و نیز بر این عقیده بودند که روح انسان پس از دفن شدن در گور، همواره در اطراف جسم خاکی او به پرواز در می‌آید. بنابراین، ایشان می‌اندیشیدند این امکان وجود دارد که با فریاد زدن و صدا کردن نام او می‌توان روح رفته را به بدن باز گرداند. به این دلیل، بیش از دو هزار سال پیش، در جلسات و تشریفات مذهبی به گریه و مویه برخفتگان خاک می‌پرداختند و هنوز هم در چین، مردم عادی چنین کارهایی را انجام می‌دهند. (۳۲)

فیلسوفان چینی هم نسبت به سرنوشت انسان پس از مرگ بسیار بی‌تفاوت بودند. آنان بر این باور بودند که پرسش درباره عالم پس از مرگ امری بی‌فایده است زیرا ما حتی نمی‌توانیم دنیای فعلی را بخوبی درک نماییم این عقیده با اعتقادات بیشتر فلاسفه هند تفاوت فراوانی دارد. بودا بر پایه سوترهای بودیسم اولیه در پاسخ به پرسش مرگ و زندگی سکوت اختیار می‌کرد. به هر حال، بودا پاسخ نمی‌داد زیرا تشخیص می‌داد که پاسخ به این سوال مردم را گیج و مبهوت می‌گرداند. بر عکس، کنفوسیوس بخاطر اینکه بیش از اندازه نگران مسائل اخلاقی و سیاسی بود و این نگرش از بینش سود پرستانه و این دنیایی او مایه می‌گرفت به بحث درباره عالم دیگر نمی‌پرداخت. با پذیرفتن بینش اصلی آیین بودا، متوجه می‌شویم شیوه مواجهه ذن بودیسم با این مسئله کاملاً چینی است. مثلاً دیدگاه

«هوپی‌های» را می‌توان در پرسش و پاسخ زیر مشاهده کرد: مریدی از استادش «هوپی‌های» می‌پرسد: آیا می‌دانید چرا، چه موقع و در کجا متولد شدید؟

او پاسخ می‌دهد: چون من خودم نمرده‌ام، درباره تولد نمی‌توانم سخنی بگویم. اگر تو بر این اندیشه‌ای که تولد همچون گوهر عدم تولد است پس هرگز درباره وجود عدم تولد جدا از گوهر تولد به یقین نخواهی رسید. (۳۳)

در فلسفه «جو-تزو» (۱۲۰۰ - ۱۱۳۰) نیز درباره روح و روان سخنی به میان نیامده است. حتی قدیس‌هائیز قادر به تفسیر و توضیح روح و روان نیستند. مسلماً این درست نیست بگوییم که روح وجود دارد یا اینکه اظهار کنیم روح واقعاً وجود ندارد. پس بهتر است درباره مسائلی که قابل رویت نیست یا به روشنی نمی‌توان آنها را شناخت چیزی نگوییم؟ (۳۴)

مسئله رستاخیز شناسی که درباره سرنوشت انسان پس از مرگ بحث می‌کند بندرت مورد توجه بوده و در کشور چین بسیار کم وجود داشته است. بنابر روش فکری چینیه‌ها، مرگ برای تولد امری ضروری است. از این رو، آنان به آرامی با مرگ روبرو می‌شدند و نگران حیات پس از مرگ نبودند. یعنی در نظر آنان «تولد همان مرگ است.» (۳۵) بینش «چوانگ تزو» در مورد مرگ که بارها در آثارش آمده اینگونه است:

«انسان از مرگ نه بطور محض اجتناب می‌کند نه آن را بدون چون و چرا می‌پذیرد. او مرگ را به صورت نشاط انگیز و شاعرانه‌ای می‌پذیرد.» (۳۶)

«یانگ هسیونگ» (متوفی به سال ۱۸ بعد از میلاد) اینگونه تعلیم می‌داد: «کسانی که متولد شدند بطور یقین خواهند مرد. بنابر یک اصل طبیعی، هر چیز که آغاز دارد باید پایانی هم داشته باشد.» (۳۷)

این شیوه فکری در میان هندیها با مفهوم تولد و مرگ، تفاوت بسیار دارد. بطور کلی طبق نظر هندیها، انسان به عنوان یکی از موجودات زنده این جهان باید

بناچار در چرخه تولد و مرگ از دایره پی در پی تناسخ عبور کرده و به غایت آن برسد. بنابراین، وضع ایده‌آل بشری در نظر هندیها این است که انسان در جهان معنوی تولد یابد یا باذخیره کردار و اعمال خیر و اجرای تعالیم گوناگون در زندگی به موقعیت وجود مطلق یا شعف کامل در زندگی آینده دست یابد. در هندوستان، آیین بوداهم مشمول این مفهوم می‌شد. به هر حال، پس از آنکه آیین بودا به چین راه یافت، دیدگاهی که خاص چینها بود و با مفهوم تولد و مرگ ارتباط داشت به جای دیدگاه اصلی بودیسم ظهور کرد. مثلاً، «چی - تسنگ» (۶۲۳ - ۵۴۹) در لحظه مرگ اظهار کرد: «انسان تولد را گرامی می‌دارد و از مرگ وحشت دارد زیرا وضع حقیقی تولد و مرگ را نمی‌فهمد. مرگ از چشمه تولد جاری می‌گردد. پس انسان باید به جای ترس از مرگ از تولد احساس وحشت کند. اگر دنیا نمی‌آدمد، پس حتماً نمی‌مردم - اگر تولد که آغازست روشن گردد، مرگ نیز که پایان است حتماً شناخته خواهد شد. انسان به این معنی باید درباره تولدش اندوهگین باشد و نیازی به وحشت از مرگ ندارد. (۳۸) از این سخن می‌توان فهمید که چرا «چی - تسنگ» که یک عالم بزرگ بودایی بود در شیوه فکرش واقعا یک چینی ماند.

چنین گرایشی در رابطه با مفهوم تولد و مرگ را می‌توان به صورتی کاملاً آشکار در ذن بودیسم مشاهده کرد (۳۹) زیرا عده زیادی بر این باورند که روحانیون بزرگی که بطور جدی در تفکر ذن ممارست می‌کردند به جای اینکه در بهشت؛ جایکه اروپاییها و هندیها معتقد بودند این زاهدان متولد می‌شدند؛ زاده شوند در سرزمین مرگ دنیا می‌آمدند. مثلاً، «جو - چینگ» (۱۲۲۸ - ۱۱۶۳) شعر زیر را در لحظه مرگش تصنیف کرده است: «شصت سال مرتکب گناهان فراوانی شدم و اکنون به سوی دیار مرگ می‌شتابیم» (۴۰)

«دوگن» (۱۲۵۳ - ۱۲۰۰)؛ که فرقه "sotozen" را در سال ۱۲۲۷ از چین به

ژاپن آورد؛ نیز در بستر مرگ دارای همان حال بوده است. در هند نیز مانند قرون میانه اروپا، این اندیشه که زندگی در این جهان موجب می‌شود آمادگی زندگی در سرای آخرت بدست آید بسیار نیرومند بوده است. اما، این اندیشه در چین کمتر ظهور یافت و با توجه به آن می‌توان گفت چینها در زمینه باطن بینی، ممارست مذهبی و عمیقی نداشته‌اند یعنی درباره گناه از آگاهی ژرفی برخوردار نبودند. غالباً می‌گویند مفاهیم «گناه کبیره» و «رستگاری» را در آیین کنفوسیوس تعلیم نمی‌دادند. چینها بودیسم را به عنوان دینی که این کمبودها و نواقص ادیان دیگر چین را بر طرف می‌ساخت و بر فرهنگ چینی تأثیر مهمی داشت پذیرفتند و بسرعت هم رواج یافت. به هر صورت، بودیسم چینی بتدریج با ادیان مورد علاقه مردمی یا تائوئیسم ترکیب و هماهنگ گشت و دوباره به دینی دنیاگرا تبدیل گردید. باید همانطور که «فونگ - یو - لان» گفته در چین به تمایز آیین بودا از بودیسم چینی پردازیم.

این واقعیتی غیر قابل انکار است که دین هنوز در جامعه امروز چین از اهمیت چشمگیری برخوردار است. «دو - گروت»^۱ در کتابش خاطر نشان می‌کند کسانی که با ادیان چینی آشنایی دارند، مردم آن کشور را هم می‌شناسند زیرا فعالیت‌های زندگی اجتماعی در چین نیز مانند جوامع نیمه متمدن بشدت تحت تأثیر اندیشه مذهبی و سنت‌های دینی بوده که تا حد زیادی نقش زیر بنای اخلاق عمومی، آداب و رسوم، نظام خانوادگی، سیستم حکومتی و قانون گذاری چینها را داشته است. (۴۱)

در فلسفه‌های ادیان چینی، آگاهی عمیق از گناه و تکیه کردن به یا اطاعت از یک امر مطلق یافت نمی‌شود. بنابراین موضوع، ادیان رایج چین تا حد زیادی با ادیان امروز هند تفاوت دارند. بنابراین، «گروت» معتقد است که بیشتر تشریفات و

رسمی که چینیه‌ها در حال حاضر انجام می‌دهند برای مردم دنیا بجز منطقه‌هایی که از تمدن دورند هویت مشخصی ندارد. (۴۲) باین ترتیب باز هم می‌توان گفت برخی از ویژگیهای برجسته ادیان چینی همان خصوصیات دنیاگرایی، سود پرستانه و سحر آمیز بودن آنهاست.

همین ویژگیهای جریان تفکر سنتی چین را که در پذیرش آیین بودا تجلی یافته می‌توان در استقبال آنان از مسیحیت نیز مشاهده کرد. بطور کلی، مسیحیان هندی به کلیسا و ایمان مذهبی آن اهمیت فراوانی می‌دهند و از گرایشهای آخرتی، متعالی و عرفانی برخوردارند. بر عکس، مسیحیان چینی به این دنیا توجه دارند و انسان گرا، واقع گرا و اهل عمل هستند. دیگر اینکه چون اهل سیاست و اهل عمل هستند بطور کلی نسبت به مطالعات فوق طبیعت در زمینه برتری و تعالی انجیل یا رابطه بین انسان و خدا بی تفاوت هستند. بر عکس، بیشتر مسیحیان هندی معتقدند طریقت عشق مسیحی را نباید در سیاست جستجو کرد و هنگام نیایش در برابر خدا، خویش را از تمام علایق دنیوی می‌گسلند. (۴۳) از این رو، همان تفاوت‌های طرق فکری هندیها و چینیه‌ها همچون هنگام پذیرش آیین بودا در موقع اقتباس مسیحیت نیز بروز می‌کند.

چینیه‌ها در دوران معاصر گرایش مادی روز افزونی پیدا کرده و بیش از هر زمانی نسبت به قبول اندیشه مذهبی هندی رغبت گشته‌اند. «تاگور»، متفکری که از نگاه هندی و تقریباً دنیاگراست وقتی در سال ۱۹۲۴ از چین دیدن کرد و درباره برتری «معنویت شرقی» بر «مادیگرایی غربی» سخنرانی کرد به عنوان سمبل زنده‌ای از بی ارادگی و انفعال ادیان شرقی مورد حمله قرار گرفت، انفعالی که هند را به دهان استعمار انداخته و چین را هم در چنگال شرایط نیمه استعماری رها کرده بود. (۴۴) گرچه «دنیاگرایی»، شاخص بارز چینیه‌ها نیست اما این ویژگی در میان آنان به عنوان یک شیوه فکری بصورت خاصی اهمیت یافته است.

رشد نیافتگی فلسفه مابعدالطبیعی

در رابطه با این گرایشها، متافیزیک متعالی غیر مذهبی در میان چینیه‌ها جدا از عادات فکری آنان پیشرفتی نکرد بلکه تحت تاثیر فرهنگ بیگانه تحول یافته است. چینیه‌ها در هزاره دوم قبل از میلاد، مفهوم «بهشت» را به عنوان جایی که فراسوی عالم است و جایگاه سلاطین، فرماندهان و وزیران است داشته‌اند. از آنجایی که، برترین حاکم هستی در آنجا می‌زید، اصطلاح «تی‌ان» نیز بر خدای متعال دلالت دارد، خدایی که او را «ti» می‌نامند. با گذشت زمان، خدایان دیگر مطرح شدند تا سرانجام تعداد آنها فزونی گرفت.

مطالب و نوشته‌های پنج آثار کلاسیک "wuching" بیشتر حوادثی را نشان می‌دهند که با دنیای واقعی انسان ارتباط دارند و با عوالم متعالی کمتر رابطه دارند. گاهی به ما می‌گویند، «تی‌ان» فرمانروای هستی از جمله انسان است. به هرمنوال، مفهوم «تی‌ان» از مفهوم «تی‌ان» به عنوان آسمان مشهود بالا جدا نیست. این مفهوم در این معنا فراتر از جهان تجربی نمی‌رود. (۴۴) البته مفهوم «خداوند» با پیدایش «تائوئیسم»، تجسم مادی پیدا کرد.

در میان فلسفه‌های قدیم چین، فلسفه‌ای که بتوان گفت دارای ویژگی مابعدالطبیعی بوده «تائوئیسم» است. تائوئیستها فکر می‌کردند حقیقت تائوی واقعی در قلمروی است که تمامی نامهای و شیوه‌های انجام اصولی همچون نیک خواهی و عدالت در آیین کنفوسیوس کنار گذاشته شده است. و کیفیت اصلی عالم برای اینکه بتواند همچون سمبلی به کار حقیقت آید، فاقد شکل و نامی بوده است. در این مطالعه می‌توان به ریشه یک خصوصیت متافیزیکی پی‌برد. به هر صورت، تائوئیسم وقتی از سیستم مابعدالطبیعی خود دست برداشت در دوره‌های بعد به ترکیب و هماهنگ کردن فن «خود نگهداری» و فرهیختگی پرداخت. گذشته از

عقیده تائوئیسم، در فلسفه چینی عقاید ماورالطبیعی دیگری نیز وجود داشتند. معنای «تی‌ان» در پنج آثار کلاسیک، اصول «تای - چی» (قانون اول) در «یی - چینگ» و قانون "li" (عقل) که «چو - تزو» از خاندان جنوبی «سونگ» (۱۲۷۹ - ۱۱۲۷) آموزش می‌داد نمونه‌هایی از این مفاهیم هستند. توجیحات این اصول متافیزیکی به هر حال بطور کامل مشخص نبوده و تعاریف روشن این اصول قوانین فقط بصورت شفاهی و لفظی نشان داده می‌شد. وجود این قوانین صرفاً بیان می‌شد. مثلاً در فلسفه «چو - تزو» که فلسفی‌ترین مطالعه کلی است نمی‌توان توضیح واضحی درباره «لی» پیدا کرد. «چو - تزو» بارها می‌گفت «لی» در این دنیا بر همه چیز حاکم است به هر حال او به شکل ثابت و تغییر ناپذیری، سوالات شاگردان و مریدانش را درباره چگونگی «لی» به این صورت پاسخ می‌داد که: «در آینده نزدیک مشخص خواهد شد.» به عبارت دیگر به رغم سخنانش مبنی بر وجود «لی» درباره خصوصیت آن، سکوت اختیار می‌کرد. (۴۶)

به این صورت، سیستمهای مابعدالطبیعی در چین پیشرفتی نکرد. «چی - تسنگ» به این واقعیت اشاره کرده که فلسفه‌های چینی بطور کلی، تقابل ذهنیت و عینیت را به عنوان امری صرفاً نسبی یعنی چیزی که از مرز عقل سلیم فراتر نمی‌رود در نظر داشتند. (۴۷) «تسونگ - می» نیز این مطلب را در فلسفه‌های چینی مورد انتقاد قرار داده است. (۴۸) بعضی از روحانیون بودایی نیز به فلسفه‌های چینی خرده گرفته‌اند زیرا آنان هرگز طرح کننده سه جهان گذشته، حال، آینده یا نیروهای ششگانه الهی نبوده و از ماهیت روح و روان نیز سر در نمی‌آوردند. (۵۰) می‌توان گفت این انتقادات ارزیابیهای درستی از فلسفه‌های چینی است.

هنگامی که پیروان کنفوسیوس، جنبه‌های پر جاذبه متافیزیک آیین بودا را احساس کردند، آنان نیز سفره طعام خویش در جای دیگر بگسترده و طرحی

دیگر ریختند. مابعدالطبیعه «نوکنفوسیوس گرایی» در دانشنامه خاندان سونگ تا حد زیادی مرهون متافیزیک بودایی بود. گفته می‌شود اندیشه فلسفی چینی همراه با کامل شدن فلسفه «سونگ - هسوئه» به اوج خود رسید. با این وجود، حتی «چو - تزو» که مؤسس این فلسفه بود در مورد این عقیده تفسیر قانونمندی ارائه نکرده است. (۵۱)

چینیها که زبانشان فاقد فعل رابط بود درباره احکام اسنادی آگاهی کاملی نداشتند. بنابراین، قادر به تشخیص و تمایز روشن تفاوت قانون متافیزیکی ماده و نسبتهای اشتقاقی نبودند. (۵۲) آیین بودا پس از راه یافتن به چین، بشدت تحت تاثیر جریان فکری ضد متافیزیکی چینیها قرار گرفت. مثلاً مکتب چینی «سن - لون»^۱ (سه رساله) بر پایه «چونگ - لون» از «ناگارجونا» و سایر رساله‌ها قرار داشت. «ناگارجونا» می‌گوید حقیقت این جهانی زیر بنای همه اشکال وجود می‌باشد ولی حقیقت متافیزیکی، گوهر حقیقت خاکی است و از لحاظ هستی شناختی با آن تفاوت دارد. بر عکس، در عقیده صوری و غیر متافیزیکی مکتب «سن - لون» بر این گمان و اندیشه‌اند که تفاوت در نحوه بیان است. بنابراین، آنان حقیقت مادی را تفسیر وجود و حقیقت موجود را گواه بر اشکال غیر مادی تلقی کردند. (۵۳) متافیزیک سازنده با چنین دیدگاهی، امکان وجود پیدا نمی‌کند. فلسفه «آگاهی محض» که نظم بنیان وجود مطلق را با این استدلال بررسی می‌کرد علیرغم این واقعیت که بوسیله «پارامارتا» در زمان سلسله‌های «لیانگ» و «چئن» (قرن ششم پس از میلاد) به چین راه یافت در دنیای فکری این کشور دارای نفوذ و قدرتی نشد. این فلسفه مجدداً بوسیله «هسوان - تسنگ» در زمان سلسله «تانگ» (قرن هفتم) معرفی شد و از طرف دربار سلطنتی مورد حمایت قرار گرفت. با این وجود، دیری نپایید که فلسفه مزبور به انحطاط گرایید. (۵۴) تحلیل پدیده‌های روان

شناختی درباره عقیده «آبی دارما» که در بودیسم «هینایانا» مطرح است در چین پیشرفتی نکرد. این نوع ایده‌آلیسم ذهنی با طرز فکر چینیه‌ها تناسب نداشت. در عقیده ذن بودیسم گرایشهای متافیزیکی بندرت یافت می‌شود. «تسونگ - می» به این واقعیت اعتراف می‌کند که تعالیم ذن بودیسم درباره متافیزیک بسیار ساده بوده است. (۵۵)

می‌شود با اطمینان گفت که عقیده فرقه «هوآ - یین» در میان نظامهای فلسفی گوناگونی که چینیه‌ها بوجود آوردند بیشترین هماهنگی را با بودیسم «ماهایانا» داشته است. این عقیده با اینکه فلسفه سنتی آیین بودا را به شکل دگرگونی می‌پذیرد اما از سطح آن فراتر می‌رود. بطور کلی اندیشه فلسفی در بودیسم و در متافیزیک هندی، دو مفهوم وجود مطلق و دنیای مادی را مطرح می‌سازد. مطلق همان مفهوم بی‌تمایزی و بی‌شکلی نامعین است در حالی که جهان مادی در قالب شکل و تمایز شناخته می‌شود. دانشمندان علوم ماورالطبیعی هند کوشش می‌کردند بطور عمده با بحث درباره روابط واقعیت و نمودهای آن به توضیح و تفسیر روابط بین آنها بپردازند. بر عکس، فرقه چینی «هوآ - یین» بر این موضوع پافشاری داشت که همه پدیده‌ها بطور متقابل بر هم تاثیر می‌کنند و بیشتر اینکه هر یک از آنها بخودی خود از اهمیت کاملی برخوردار است. مطلق در این نظریه، موضوع مهمی نیست و این در حالی است که رابطه بین یک پدیده و پدیده دیگر بشدت گسترش می‌یابد. از این دیدگاه است که اصول اساسی آموخته می‌شوند که «همه پدیده‌ها بدون اینکه مانعی بر سر راه داشته باشند، استقلال دارند»، «یک نمو مظهر کل پدیده‌ها و پدیده‌ها بطور طبیعی سمبل یک نمود است». واقعیت در این نظریه‌ها به عنوان چیزی درک می‌گردد که در دل پدیده‌ها قرار گرفته است. در فلسفه‌های هندی روابط بین وجود فردی و وجود همیشگی موضوعات اصلی بودند. بر عکس، در فرقه چینی «هوآ - یین»، روابط بین وجود یک فرد با دیگری یا

روابط بین یک وجود محدود با دیگری، موضوعات اساسی بودند. گرچه این تمایل را می‌توان در اصول فرقه «تی ان تای» نیز یافت اما به صورت روشنتر در عقاید فرقه «هوآ-ین» نیز بیان شده است. بنابراین می‌توان گفت این فرقه شکل چینی‌تر و پیشرفته‌تر بودیسم «ماهایانا» می‌باشد. تلاش برای پذیرفتن قوانین مابعدالطبیعی در چنین فلسفه‌ای بطور کامل کنار گذاشته شد و فیلسوفان فقط در سایه عوالم مادی و تجربی به حیات خود ادامه دادند.

فرد گرایی

میل به خود پرستی:

چینیها برخلاف برخی عقاید رایج در غرب به گسترش دادن فرد گرایی خاص خود دست زدند که مربوط به دوران قدیم است.

هنگامی که دارایی بصورت مشترک بود، فرزندان از حق ارث خود که قابل انتقال هم نبود برخوردار بودند. نهادی وجود نداشت که رأی فردی را تضمین نماید و با این وجود در جلسات روستایی، مردان بزرگسال از راه حقوق طبیعی صاحب رای بودند. مبنای شیوه گزینش کارمندان دولتی در طول قرن سیزدهم به جای اینکه نژاد، اعتقاد، موقعیت اقتصادی، جنسیت یا سن باشد، شایستگی فردی بود. (۱) اهمیت فرد در فلسفه چین قدیم بطور کامل پذیرفته شده بود: گرچه فرمانده سه قوه نظامی را می‌توان زیر سلطه کشید اما اراده انسان سلیم را نمی‌توان تضييع کرد.» (۲)

آیین کنفوسیوس که ایدئولوژی اصلی طبقه تحصیل کرده چین است بطور عادی و مناسبی با مفهوم همکاری اجتماعی یا خدمات عمومی در هم آمیخت. به هر حال واقعیت این است که، در اندیشه کنفوسیوس و «منسیوس» بطور روشن،

نگرش استوار و یکسانی وجود داشته که تحت شرایطی توجیه کننده کناره‌گیری فرد از حیات اجتماعی و فعالیت دولتی بوده است بخصوص زهد آیین کنفوسیوس در دوره سلسله «یوآن» (۱۳۶۸ - ۱۲۷۱) متداول بوده است. نیازی به بیان نیست که از نیرومند بودن این گرایش در میان زاهدان بودایی یاد کنیم آنان در موارد بسیاری در اعتراض به قدرت سیاسی حاکم زهدی ارادی و اختیاری را از خود به نمایش می‌گذاشتند.

دکتر «چان» اخیراً «افراط فردگرایی» در چین را مطرح کرده که:

در واقع، یکی از مشکلات عمده چین در دهه‌های اخیر، افراط در فردگرایی بوده است. در این کشور، هر کس برای خود عقیده‌ای دارد و فرد گراهای بسیاری وجود دارند که فکر می‌کنند از جامعه بالاترند. کارگروهی و مبادرت به همکاری بشدت از میان رفته است. این همان موضوعی است که کمونیستها کمر به از بین بردن آن بسته‌اند مسئله این است که آنان چه بخواهیم چه نخواهیم عزم نابودی خود انسان را کرده‌اند. (۳)

بعد این موضوع مطرح می‌شود که آیا فرد گرایی چینی با مسئله بشر دوستی تباین دارد؟ چینیها هم مانند سایر ملتها دارای روحیه بشر دوستی هستند. مساعدت و یاری رساندن متقابل به یکدیگر در خانواده و روستا متداول می‌باشد. البته همانطور که در فرهنگهای دیگر نیز هست، چینیها دچار خود بینی فراوانی هستند. بشر دوستی چینی بودایی به چین یاری رساند اما مدتها پیش از راه یافتن بودیسم به این سرزمین انسان دوستی در چین از مقام والایی برخوردار بوده است. در چین اعتقاد بر این است که اولین حاکم افسانه‌ای قسمت مهمی از عمرش را صرف کردن آبراه برای رودخانه‌ها کرده تا جلوی سیل گرفته شود و زندگی خود را فدای خدمت به مردم کرده است. تنها اختلاف انسان دوستی چینی با بشر دوستی سایر کشورها این است که آگاهی چینیها در تعلق داشتن به ملت یا دولت

ضعیف بوده است. شاید به این علت است که دیگران و حتی خودشان هم گاهی خود را به عنوان مردمی خود پرست سرزنش کرده‌اند و این چیزی است که دولت کمونیستی از طریق آموزش تک حزبی سعی بر تصحیح آن دارد.

فرد گرایی چینی محدود به چندین عوامل فرهنگی بود و به موازات فرد گرایی غرب پیش نرفت. در میان این عوامل (همانگونه که قبلاً مشاهده کردیم) می‌توان از حالت شناخت غیر پویای سنتی چینها، شیوه فکریشان که بر جزئیات عینی تکیه دارد و جریان تفکرشان که در مورد حوادث گذشته، اهمیت فراوانی را بر فرد تحمیل می‌کند و عقل سنتی فرزنانگان نام برد. این کابوس سنت تاریخی، اختلاف مفهوم فرد از نظر چینها و هندها را بروشنی بیان می‌کند. عامل علاقه سنتی چینها به نظام اخلاقی و جامعه‌ای بسته را نیز باید به محدودیتهای فرد گرایی آنان افزود، این بدان معنی است که چینها همیشه خود را در یک زندگی محصور به روابط محدود انسانی نظیر خانواده که نزدیکترین روابط شخصی را تدارک می‌بیند در نظر می‌گرفتند. مثلاً در اخلاق، روابط اخلاقی موجود میان افرادی معین نظیر پدر و فرزند، حکومت و شهروند، زن و شوهر به صورتی مهم تلقی می‌شد بطوری که چینها به اصول معتبر جهانی قوانین و نظام اخلاقی که در همه جا قابل اجراست بهای چندانی نمی‌دادند.

شاید این امر در پاکسازی درونی، شیوه‌ای طبیعی باشد. اخلاق چینی برای استفاده کسانی نوشته و آموخته می‌شد که قادر به خواندن بودند و جز و معدود با سوادهایی بودند که رهبران ذخیره مردم بشمار می‌رفتند. مردم عادی که بیسواد بودند باید از اعمال با سوادها پیروی می‌کردند. از این رو، اگر اخلاق را به باسوادها آموزش می‌دادند از طریق آنان به سایر طبقات جامعه راه می‌یافت.

در نتیجه اصول اخلاقی «لائوتزو» برای افراد همچون نظامی اخلاقی است تا بوسیله آن حتی در مواردی که فضیلت‌های بشر دوستانه آموخته می‌شد در حفظ و

حمایت خود از آن استفاده کنند. بوداییها از «لاتوتزو» انتقاد می‌کردند که آموزشهای او صرفاً مربوط به زندگی شخصی است و برای افراد دیگر بیفایده است. (۴) نظر «یانگ - تزو» تکمیل ماهیت حقیقی انسان و پیروی از حقیقت است که در بینش او چیزی جز رضای تمایلات مادی انسان وجود ندارد. «چوانگ - تزو» هم اصرار بر این داشت که انسان نباید برای شهرت به کارهای خوب پردازد و نیز نباید به انجام رفتارهای زشتی مبادرت ورزد که مجازات به همراه داشته باشد و باید هماهنگ با نیازهای جسمانی حرکت کند زیرا از این طریق است که می‌تواند به طبیعت حقیقی خود پی‌برده و عمر درازی داشته باشد. (۶) نظریه «خود فرهیختگی» که در اواخر دوره «چان - کو» (روزگار جنگهای ایالتی، ۲۲۱ - ۴۰۳ پیش از میلاد) مطرح شد، فنی است که معنای آن، حفظ و حمایت از سلامتی بدنی خویش است. نظریه «عزت طلبی» نیز همان فن حفظ زندگی شخصی بوسیله کناره‌گیری از مقام و موقعیتهای دنیایی و پر قدرتی است که انگیزه بروز خطرات می‌باشد. نظریه موجودات ابرانسانی نیز از آرزوی جاودانی کردن انسان و بهره‌مندی بی‌پایان او از تمتعات مادی سرچشمه می‌گیرد. می‌توان گفت این نظریات بدنبال اشاعه نوعی خود پرستی هستند. برخی از دانشمندان حتی آموزشهای «مو - تزو» (متوفی به حدود سال ۳۹۰ قبل از میلاد) را که شیوه دوست داشتن دیگران را تعلیم می‌داد نوعی خود پرستی می‌داند زیرا بر طبق تعالیم او باید دیگران را دوست داشته باشیم تا مورد مهر و محبت آنان قرار گیریم. (۷)

روحیه انسان‌گرایی آیین کنفوسیوس در تعالیم او به شکل دستورات و احکام مربوط به زمامداری بروز می‌کند. به هر حال، این آیین به همراه یک طبقه حاکم به آموزش فن‌کشورداری می‌پردازد و به این امید و انتظارست که فرزندان کامیاب خواهند گشت اما از آنان انتظار ندارد که به آموزش و تعلیم مردم پردازند زیرا توده بیسواد از کامیابی و موفقیت بدورند. بر طبق این آیین، بیسوادها باید

بوسیله پیروان معمولی کنفوسیوس تعلیم یابند نه بوسیله خود او. مثلاً می‌گویند «تونگ - چونگ - شو» (حدود ۱۰۴ - ۱۷۹ پیش از میلاد) که یکی از بزرگترین پیروان کنفوسیوس از خاندان «هان» می‌باشد بیش از سه هزار مرید و پیرو داشته است لیکن او بیشتر آنان را هرگز ملاقات نکرد! او گروهی کوچک از پیروان صمیمی را آموزش داد و از آنان خواست تا تعالیمش را به دیگران انتقال دهند. بنابراین، این امری عادی بود که پیروان معمولی کنفوسیوس، معلم یا مامور دولتی باشند.

از این رو، تئوری انسان‌گرایی کنفوسیوس از این عقیده ناشی نمی‌شد که بشر مانند خویش و موجودات دیگر نیز به شکل خویش به رستگاری آخرتی دست می‌یابند. سنت اخلاقی «وظیفه شناسی فرزندی» نیز دارای گرایش به سوی خود پرستی بود. در قرن سیزدهم، «رگن» زاپنی واقعیت مزبور را برای مخالفت با این گرایش آیین کنفوسیوس درباره بشر دوستی بودا بیش بروشنی بیان کرد. «رگن» اظهار کرد آموزشهای بودا و «بودی ساتوا» ها که به اشکال گوناگون و در زمانها و مکانهای مختلف برای نجات همه موجودات زنده تجلی دارند در تعالیم آیین کنفوسیوس یافت نمی‌شود. (۸)

مشخص است این تمایلات انسان دوستانه و فرد گرایانه در اندیشه چینی با شرایط واقعی زندگی در روستاهای زراعتی چین ارتباط نزدیک دارد. البته، منظورم از چین، کشور دوران پیش از سلطه کمونیستی است. در بین روستاهای زراعتی، آگاهی گروهی نسبتاً کمی وجود داشته است زیرا کشاورزان برای احیا و آبیاری زمین کمتر با هم کار می‌کردند. در نتیجه، حکومت خود مختار کشاورزان بسیار محافظه کار بود. این خصوصیات زندگی روستاهای زراعتی چینها بطور طبیعی باشیوه فکری آنان پیوند داشت. شاید شرایط روستایی چین کمونیست امروزی، چیز دیگری باشد.

رهبری معنوی آیین بودا و دگرگونی آن

بوداییهای چینی از نگرش خود محور سایر فلاسفه چینی انتقاد می‌کردند. بوداییها پس از آنکه بودیسم در قرن اول به چین راه یافت بر پایه ایده‌آل «غمگساری» به فعالیتهای بشر دوستانه فراوانی مبادرت ورزیدند. از آن موقع، «شیخ - لو» (حدود سال ۳۲۹ پس از میلاد) در اواخر دوره «چائو» و تحت تاثیر آموزش «فو - تو - چنگ»، تعلیم فرزندان خود را به معبد واگذار کرد چون معبد برای تعلیم اهمیت زیادی قائل بود. کار اجتماعی روحانیون بودایی بخصوص از نظر درمان پزشکی و آسایش بخشیدن به فقر قابل توجه بود. در دوره «چین» شرقی (قرن چهارم و پنجم بعد از میلاد)، کسانی پیدا شدند که به مردم یاری می‌کردند تا از درمان پزشکی برخوردار گردند. در معابد، چیزهای مختلف اهدایی نیز یافت می‌شد. در زمان خاندان «تانگ» (۹۰۷ - ۶۱۸)، سازمان بیمارستانهای وابسته به معبد تشکیل شد و نهادهایی برای فقرا، بیماران و کودکان یتیم درست شد. راهبها و روحانیون بودایی در خشکسالی‌ها به سوی مردم شتافته و خود را وقف آسایش آنان می‌کردند. یک موسسه مالی به عنوان جایی برای گردش پولی مردم عادی در سلسله‌های ششگانه جنوبی و شمالی بوجود آمد. روحانیون بودایی علاوه بر این فعالیتهای در ساختن پلها، کاشتن درخت، حفر چاه و ایجاد مهمانسراها کوشش می‌کردند. در زمان سلسله‌های «جنوبی و شمالی» بسیاری از معابد در مرکز ساخته شد. مردم شیفته تصاویر روح انگیز بودا یا تزئینات معابدی که موجب پیدایش «سرزمین پاک» شد می‌گردیدند. باین ترتیب، معبدها برای مردمی که به آیین بودا علاقمند می‌شدند یا با آن آشنایی پیدا می‌کردند تبدیل به استراحتگاههای

راحتی می‌شد. (۹)

به هر حال، اینطور مشخص می‌شود که بوداییهای چینی در هنگام اجرای این کارهای اجتماعی نسبت به ارزش فردی دیگران آگاهی نداشتند اما معتقد بودند انسان می‌تواند با انجام این فعالیتها با دیگران یکی گردد. دین «تائو» از روزگاران کهن می‌آموخت که «شیوه درست اخلاق انسانی، وحدت همه وجود است.» (۱۰) «چوانگ تزو» نیز به «تعادل طبیعت» اهمیت می‌داد و «چانگ تزو» از طرفداران فلسفه دوران «سونگ» می‌گفت «انسانها و تمام موجودات دیگر دوستان من هستند.» (۱۱) ظاهرا در نظام فکری سنتی چینها، مسئله وجودی «تقابل» یک فرد با دیگری چیز مهمی به حساب نمی‌آمد. بر عکس، این مسئله در عقاید بودایی سلسله‌های "sui" و «تانگ» بطور منطقی قابل حل بود. طبق عقیده فرقه «تی ان تای» اصل اساسی و مهمی که فعالیتهای عملی و بشر دوستانه را ممکن می‌سازد، دوگانه نبودن رابطه نفس با دیگران است. (۱۲) بطوری که قانون «کمک به دیگران به شکل هماهنگ با ظرفیت و توان آنها» پی آمد منطقی آن بود زیرا اصل قضیه «خودیایی» بود. اصل «یکی همه و همه یکی» در مکتب «هوا - یین» نیز توسط ذن بودیسم آموزش داده می‌شد. مباحثات فلسفی نظیر تجلی وجود دیگران که بوسیله «دارماکرتی» هندی (۱۴) مطرح شد و دلیل وجود خویش که در اروپای معاصر مورد بحث است در چین بروز کرد.

اصل عمل بشر دوستانه که بر پایه غمگساری بودیسم قرار داشت نتوانست سنت چینی را که بر روابط محدود انسانی تمرکز داشت بطور کامل دچار تغییر سازد. آیین بودا در چین از طریق شیوه‌هایی پذیرفته شد و رواج یافت که با اندیشه عزلت طلبی تفکر آمیز مصالحه نمود و به سازش خاص بودیسم چینی که با عادات فکری مردم چین هماهنگی داشت دست یافت. در یک کلام، بودیسم چینی، تعالی جو و آخرت گرا بود و جدا از جامعه عوام سیر می‌کرد و بیشتر معبدهایش در

جنگلها و کوهها قرار داشتند. (۱۵) این موضوع را دز عبارت چینی بروشنی می‌توان یافت که «ساختن یک معبد» به معنای «شکافتن کوه» بوده است. تمامی معابد بزرگ و مشهور در دل کوههای دور دستی که در آن سوی روستاها قرار داشتند ساخته می‌شد. (۱۶) همه زاهدان بودایی به این کوهها می‌رفتند، به رعایت دستورات و فرمانهای اخلاقی می‌پرداختند، ممارست بر تفکر می‌نمودند و با زندگی در کنار راهبها یکدیگر را از نظر معنوی یاری می‌کردند. آنان بر این باور بودند که حقیقت صرفاً از راه این ریاضتها آشکار می‌گردد. گرچه پیروانی که نام «آمیدابودا» را بر زبان میراندند بطور عمده با مردم تماس داشتند اما بسیاری از راهب‌های مشهورشان در دل کوهها زندگی می‌کردند (۱۷). علمای برجسته بودایی نظیر «تسونگ - می» (۱۸) و «چیچ - ای» که موسس فرقه «تی‌ان تائو» بودند نیز برای تحقیق و خودسازی در گوشه خلوت کوهها زندگی می‌کردند. کمال مطلوب روحانیون ذن، منزوی شدن در کوهها برای استفاده از آرامش صلح‌آمیز بود. هنگامی که «دوگن» خواست به زادگاهش ژاپن برگردد، استادش «جو - چینگ» او را اینطور می‌آموزد که: «هنگامی که به کشورت باز می‌گردی، اصول آیین بودا را که به نفع انسانها و خدایان است تبلیغ کن - در مرکز شهرهای بزرگ و کوچک اقامت نکن. با پادشاهان و وزیران دولتی طرح دوستی مریز. در کوهها و دره‌های عمیق ساکن شو تا طبیعت حقیقی انسان را با زیبایی، اصول و مرام فرقه ما را خدشه دار مساز!» (۱۹)

بطور کلی، چینیه‌ها نیز مانند طبع و حال روحانیون بودایی همان شیوه را دنبال کرده و آن را به عنوان راه پاک و مطلوب زندگی مورد ستایش و احترام قرار می‌دادند. مثلاً، «مگ - هائو - جان» شعر زیر را برای ستایش از خانقاه و ریاضت استادش "yi" سرود که به انجام آرامش تفکر می‌پردازد و در جنگل، خانقاهی ساخته است. کوهی نزدیک آن قرار دارد و درختان بر خانقاه سایه گسترده‌اند.

هنگامی که خورشید غروب می‌کند، سکوت مطلق بر اطراف آن حاکم می‌گردد. او در اینجا با تماشای نیلوفر پاک و زیبای آبی به ذهن ناب آدمی پی برد.

اشعار فراوانی برای احترام به معابد و روحانیون «تانگ هسو آن» (مجموعه‌ای از اشعار در زمان خاندان تانگ) وجود دارند. این اشعار مبین این واقعیتند که معبدها در جاهای آرامی دور از روستاها واقع شده بود و اینکه روحانیون برای تہذیب نفس و اجرای تمرینهای بودایی در این اماکن آرام، صادقانه می‌کوشیدند. (۲۰)

چنین وضعی از زندگی جایی که انسان در آن به آرامی زندگی می‌کند و از آرامش بهره‌مند می‌گردد بخصوص در تعلیمات آیین تائو، اهمیت و شهرت خاصی یافته است. طبق «لائوتزو»، بازگشت به ریشه وجود را «آرامش و سکون» نامیده‌اند و بطور مجازی، «تولد دوباره» نام دارد. (۲۱) باز هم «کوآن - بین» به یکی از پیروانش گفته: «انسان باید مانند آینه ساکت باشد و پاسخ باید مثل پژواک باشد» و انسان با سکوت تطہیر می‌گردد. (۲۲) «لیه - تزو» (قرن سوم پس از میلاد) اینطور تعلیم داد که آدمی باید همه تبعیضها و اندیشه‌ها را به کناری نهد و از سکوت و «خلوت» برخوردار گردد. (۲۳) «پی ان»، «منگ» و «شن تائو» نیز چنین تعلیم دادند که انسان باید تبعیض و هر گونه داوری را رها کند یعنی باید از قضاوت‌های مختلف پرهیز کند و به مشاهده وحدت تمام وجود بپردازد. (۲۴) این طرز فکر را می‌توان در تعالیم «کوآن تزو» (کوآن - چونگ حدود سال ۶۵۰ قبل از میلاد) یافت. (۲۵)

این نوع سکوت گرایی، بودیسم چینی را نیز تحت تاثیر قرار داد. عمل تفکر در بودیسم چینی بسیار مهم شمرده می‌شد. (۲۶) عمل مهم «چیج - ای» (استاد مکتب تی ان تای) تمرکز ذهن بر روی تفکر بود. حتی فرقه «سن لون» که آن را به عنوان شاخص‌ترین فرقه بودیسم فلسفی می‌شناسند بر اهمیت «تمرکز ذهن»

اصرار می‌ورزید. (۲۷) گرایش تفکر آمیز و درونگرا بخصوص در ذن بودیسم اهمیت می‌یابد که ذهن در آن منشا حقیقت یا «دارما» میده می‌شود و اظهار می‌دارد که فکر ما همان خود بوداست. (۲۹) آدمی باید برای تطهیر و کسب قدرت تشخیص فکری که نشانگر گوهر حقیقت است به تمرین حالت تفکر در حال نشسته پردازد. (۳۰) استراحت تفکر آمیز تنها وسیله رسیدن به مرحله نهایی نیست بلکه حالت تفکر به «گوهر اصلی یا کاملترین گوهر» انسان تجسم عینی می‌بخشد. (۳۱) تفکر در حالت استراحت، مهمترین قسمت عقل است. (۳۲)

عقلی که در فرقه «چیان» (تفکر ذن) بر آن تاکید می‌شود عقلی است که از مواجهه «خود و دیگران» کاملاً جداست. بطور کلی، هدف «خودیابی» از طریق آزاد سازی خویش از قید و بندها هويت آیین بودا را مشخص می‌نماید: دارمای (فضیلت) حقیقی، رها کردن ذهن و مقاصد آن است. (۳۳) مطلق، زمانی ظهور می‌کند که تبعیض را نپذیریم و از آن دوری کنیم: «وقتی فکر را تعطیل کرده و تبعیض را کنار نهیم، بودا بطور طبیعی در مقابل ما حضور پیدا می‌کند». (۳۴) اکنون این حالت همان حالت آزاد ساختنی است که صرفاً از طریق یافتن و تشخیص گوهر ذهن در وضع تفکر نشسته بدست می‌آید. (۳۵) این وضع آزاد سازی خویش بهر صورت همیشه حالت سکوت محض نیست. این حالت برای روحانیون بیدار بودیسم «چنان» نسبت به زندگی آگاهی عملی بدست می‌دهد و آن را «جاده پیشرفت» (۳۶) می‌نامند که باید توسط اهل طریق و ریاضت تحقق یابد. بنابراین، شیوه و تکنیک سنت آیین ذن کاملاً چینی شد و تفکر مربوط به آن گاهی کاملاً در برابر تفکر هندی قرار می‌گرفت. در تفکر هندی، ذهن می‌کوشد با نادیده گرفتن تاثیر خارجی از دنیای ظاهری دوری گیرند. به هر حال، تفکر چینی با کمک تاثیر خارجی فعالیت می‌کند، در دنیا جریان می‌یابد، بر بصیرت و ذکاوت نیرومند پافشاری می‌کند و به سوی «خود شناسی» می‌شتابد. (۳۷)

تعلیمات فرقه «سرزمین پاک» (۳۸) نیز تحت تاثیر همان شیوه فکری ای بود که ذن بودیسم از آن طرفداری می‌کرد زیرا قسمتهایی از تعلیمات اولیه «سرزمین پاک» چین دارای ویژگیهای تعالیم اصلی بود. مثلاً، تعالیم «شان - تائو» (۶۶۸ - ۶۱۳ بعد از میلاد) که مربوط به سرزمین پاک است اظهار می‌کرد سرزمین پاک واقعاً در جهت غرب عالم است بنابراین، تعجب آور نیست که می‌خوانیم بیشتر مردم با پیروی از عقیده «شان - تائو» که می‌گفت: «از این دنیای آلوده نیزاری جوید و بخواهید که در سرزمین پاک متولد شوید»، برای متولد شدن در سرزمین پاک دست به خودکشی میزدند. این شیوه تمرین تفکر بودا که «چیج - ای» آن را آموزش می‌داد بر پایه تفکر و مشاهده خصوصیات متعالی «آمیدا بودا» در ذهن قرار داشت. (۳۹)

به هر حال، چینپها که اهل دنیا و واقعیت گرا بودند و آرامش فکری را ترجیح می‌دادند، تعالیم فرقه سرزمین پاک را دستخوش تغییر ساختند. آنها بر این امر اصرار داشتند که سرزمین پاک «آمیتابا - بودا» صرفاً در ذهن انسان وجود داشته است. در ترجمه چینی سوترای «آمیتایور - دیانا» عبارتی وجود دارد که می‌گوید: سرزمین پاک «آمیتابا - بودا» در فاصله بسیار دوری از دنیا قرار نگرفته و از این رو تمرکز فکری ذهن می‌توان خصوصیات سرزمین پاک را مشاهده کرده راهبهای ذن آن را اینگونه تفسیر کردند: «جاهلان آرزو دارند با صدا زدن نام بودا در سرزمین پاک متولد شوند». «بر عکس، انسان بیدار به تطهیر ذهن خویش می‌پردازد. از این رو بودا می‌گوید: سرزمین بودا نیز هماهنگ با طهارت ذهن، پاک می‌گردد. اگر فکر پاک شود مردم شرق از گناه پاکی می‌یابند و اگر نشود حتی مردم غرب هم گناهکار به حساب می‌آیند. جاهلان آرزو دارند در سرزمین مجاور مغرب زاده شوند. به هر حال، سرزمینهای شرق و غرب در یک جا قرار دارند. اگر فکر پاک باشد، سرزمین پاک در همین دنیا بوجود می‌آید و در صورتی که انسان،

افکار ناپاک را در ذهن خود پرورش دهد، حتی با خواندن نام بودا نیز مشکل می‌تواند در سرزمین پاک متولد گردد. (۴۱)

بعدها راهبهای آیین ذن به بیان تعالیمی پرداختند که آن را از نوشته‌ای در سوترای «ویمالاکرتی - نیرد شا» گرفتند که می‌گوید: ذهن پاک همان سرزمین پاک است. (۴۲) بنابراین، آنان بر اصل «فقط فکر» اصرار می‌کردند و این تعلیم سر انجام به اینجا رسید که: سرزمین پاک ذهن پاک در همه جای دنیا وجود دارد. (۴۳) بوداییهای چینی پس از خاندان سونگ، بطور جدی طرفدار دیدگاه ذهن پاک بودند و بعد از سلسله مینگ بین ریاضت در حال نشسته و ریاضت برای رسیدن به سرزمین پاک هیچ تناقضی دیده نمی‌شد.

پس مهمترین ریاضت در بودیسم چینی تهذیب ذهن بود بطوری که انسان احساس نیاز می‌کرد بطور جدی به خویش تکیه کند. و به هیچ نیروی دیگری حتی نیروی بودا هم اعتماد نکند. در این رابطه «هو - های» (۶۰۶ - ۵۵۰ بعد از میلاد) می‌گوید: باید این واقعیت را تشخیص داد که انسان خویش را نجات می‌دهد و بودا قادر نیست انسان را نجات بخشد. یکه و تنها به ممارست و ریاضت پردازید و به لطف و محبت بودا تکیه نکنید. در سوترا چنین مطرح شده که: پس، کسانی که در جستجوی «دارمای» حقیقی هستند نباید به بودا تکیه کنند. (۴۴)

طبق این نظریه، هر فردی باید خود به تنهایی با مطلق روبرو گردد. در نتیجه، مقامات کلیسا، سازمانهای مذهبی یا هر انسان الهی دیگری که ادعا می‌کرد بتواند بین فرد و مطلق مانند یک واسطه عمل کند فاقد صلاحیت شناخته شد.

عدم پیدایش فرقه‌های مذهبی

از آنجایی که در چین، روحانیون و سازمانهای مذهبی به عنوان واسطه، غیر ضروری شناخته شدند، ادیان چینی از ویژگی برجسته فرقه‌ای مانند مذاهب سایر ملتها برخوردار نیستند. آیین کنفوسیوس که اساساً دنیاگرا بود با قدرت صاحب منصبهای دولتی در هم آمیخت. این آیین برای تشکیل کلیسای دولتی اقدام ننمود. تائوئیسم نیز از ایجاد تشکیلات مذهبی به همراه سازمانی مرکزی و تحت کنترل دولت دور افتاد. این وضعیت در مورد بودیسم چینی نیز صدق می‌کرد. چین فاقد راهبهایی بود که مثل «سرامانا» های خانه بدوش هندی باشند. راهبهای بودایی چین در معابد، که اختلافات فرقه‌ای در آنجا بروز نمی‌کرد رحل اقامت می‌افکندند. (۴۵) یک روحانی این حق را داشت تا زمانی که دستورات آیین بودا را رعایت می‌کرد در هر معبدی که دلش می‌خواست زندگی کند.

در جامعه بودایی چین امروز، سازمان و تشکیلاتی که معبدها را کنترل کند وجود ندارد و از نظر سیاسی نیز دخالتی در آنها نمی‌شود. کوه «تی ان تای» برای روحانیهای چینی «تی ان تای» محل مقدسی بشمار می‌رود زیرا «چیج - ای» موسس این فرقه در همین جازندگی کرده و اصول این فرقه را پایه‌گذاری نمود بطوری که این محل برای روحانیهای چینی نواحی دیگر تبدیل به یک کانون فعالیت گردید زیرا بین یک روحانی در یک منطقه و روحانی دیگر در ناحیه‌ای دیگر، ارتباطی وجود نداشت. معبد «شائو - لین - سسو» در کوه سونگ نیز به همان صورت محلی است که موسس فرقه ذن «بودی دارما» در آنجا نه سال روبروی یک دیوار می‌نشست و به تفکر می‌پرداخت بطوری که این معبد برای روحانیون ذن، مقدس‌ترین پرستشگاه است و ریاضتکده دیگری که با آن قابل

مقایسه باشد یافت نمی‌شود. با این وجود، این ناحیه را به عنوان کانون اصلی فرقه ذن نمی‌شناسند و بین این معبد و معابد دیگر آیین ذن، رابطه‌ای وجود ندارد گرچه زیارت کنندگانی هم از آن دیدن می‌کنند. ذن بودیسم اساساً براهمیت انتقال تعلیمات استاد به شاگرد تاکید دارد و رابطه استاد و شاگرد هم بسیار مهم بوده است. برخلاف این واقعیت، بین پرستشگاه‌های گوناگون هیچ ارتباطی وجود ندارد. (۴۶) پرستشگاه در بودیسم چین پیش از نظام کمونیستی، صرفاً سازمانی بوده که از نظر مالی و محل سکونت به روحانیا کمک می‌کرده است. بنابراین، روحانیون فرقه‌های مختلف در معبد مشترکی زندگی می‌کردند. اگر رئیس روحانیهای یک معبد از فرقه سرزمین پاک بود، معبد هم به فرقه سرزمین پاک تعلق پیدا می‌کرد. اگر سرپرست روحانیهای معبد از فرقه آیین ذن بود، معبد نیز از آن فرقه ذن می‌شد. به این دلیل، فرقه خود یک معبد بر طبق فرقه سرپرست روحانیا همیشه در حال تغییر بود. (۴۷) به این معنی، می‌توان گفت اختلاف فرقه‌ها منحصرأ به اراده تک تک روحانیا بستگی دارد.

بر عکس در ژاپن، یک معبد همیشه به فرقه معینی تعلق دارد و مثل چین با عوض شدن فرقه سرپرست روحانیا، تغییر نمی‌کند. (۴۸) در یک کلام بودیسم چینی در دوران معاصر تلاش نموده تا میان فرقه‌های گوناگون ذن ایجاد هماهنگی کند. (۴۹) به نظر من این تمایل و گرایش بودیسم چینی در اواخر دوره سلسله «مینگ» ظهور کرده است.

باین ترتیب، چینیا صرفاً از طریق موعظه روحانیون به آیین بودا رو آوردند. معابد چینی فاقد معتقدان یا پیروان ثابتند. زمین داران بزرگ که معبد را تقویت می‌کردند گاهی در اختصاص درآمدهای حاصل از زمین یا جنگل برای گذران امور طلبه‌ها و موفقیت معبد با هم همکاری می‌کردند. «سر - روحانیون» معابد بزرگ، تعلیم و تربیت بسیاری از روحانیا را ماموریت خطیری به حساب

می‌آوردند. باین ترتیب از پیروان و معتقدان خود یا هر کس دیگری که با آنها مرادوه داشتند در خواست کمک و مساعدت می‌کردند. (۵۱) پیروان آیین بودا معمولاً به مناسبت خدمات مذهبی و مراسم تشییع جنازه از روحانی معینی دعوت می‌کردند که به اوضاع و امور رسیدگی کند. یا در مواردی، مراسم را در معبدی که معین کرده بودند برگزار می‌کردند. در این رابطه، بسیاری از پیروان این آیین در پرستشگاه یک روحانی سرشناس و نیکوکار که نامش بر سرزبانها بود بگرد هم می‌آمدند. بنابراین، بیشتر اوقات، با کمکها و مساعدتهایی که به رسم هدیه می‌رسید معبدی احیا یا ساخته می‌شد.

امروزه معلوم نیست در چین کمونیستی بر سر روحانیها و مریدان آنها چه آمده است. شرایط اجتماعی از زمان انقلاب کمونیستی بشدت تغییر یافته است. اما ظاهراً وضع بوداییها براساس اطلاعات شخصی ما تازمانی که با سیاست دولتی درگیری پیدا نکند به حال خود باقی می‌ماند.

کلیت تائو «راه و روش»

باین ترتیب، بوداییهای چینی اعتبار تشکیلات مذهبی یا کلیسا را به عنوان واسطه بین مطلق و فرد نپذیرفته و بطور جدی از دارما (معیار یا قانون) یا از تائو (۵۲) «راه و روش» که به آن همچون مطلق می‌نگریستند پیروی می‌کردند. مردم هند از اصطلاح دارما در موارد بسیاری استفاده می‌کردند اما چینیها اصطلاح «تائو» را ترجیح می‌دادند. کلمه تائو دارای اشاره عینی تری از کلمه دارماست در غیر این صورت، مفهوم این دو واژه بطور کلی در نظر بوداییهای آن زمان یکسان بود. ریاضت پیروان تائو از نظر جستجوی آرامش فکری، عمر دراز، نیروهای اعجاز آمیز و غیره شبیه نفس کشی یوگای هندی است.

چینیها به این معنی از کلیت تائو کاملاً آگاه بوده‌اند. آنها بر این باورند که گرچه کشورها با هم فرق دارند اما از اصول و قوانین اخلاقی مشترکی اطاعت و پیروی می‌کنند (۵۴) و اینکه یک سیستم مشخص فکری در ورای زمان سیر می‌کند و از اعتباری کلی که در مورد همه اعصار صدق می‌کند برخوردار است. (۵۵) آنها معتقدند عقیده تائو که به اشکال مختلف در ادیان گوناگون یافت می‌شود نیز حقیقتی کلی است. از این رو گفته می‌شود تائو قادر به شناخت خود نیست اما انسان می‌تواند آن را بشناسد. گرچه برای شناخت آن، راههای گوناگونی وجود دارد اما به هر حال خود تائو با گذشت اعصار دچار تغییر نمی‌گردد. چیزی که با زمان و مکان تغییر می‌کند، تائو نیست بلکه انسان در جهان است. نظریه «یک قانون همه چیز را فرا می‌گیرد» (کنفوسیوس)، عقیده به «انکار خلقت» (لائوتزو) و هدف نیروانا (شاکيامونی) همه بر این واقعیت اشاره دارند که انسانهای مختلف، حقیقت مشترکی را تعلیم داد‌اند. (۵۶)

عقیده دارما در بودیسم چینی برای برخی متفکران دارای اصل مهمتری از قانون بودا به حساب می‌آمد. اعتبار بودا تا اندازه‌ای از ثبات برخوردار است که بر اعتبار دارما استوار باشد.

کسانی که دارما را دریابند، بودا نامیده می‌شوند. (۵۷) می‌گویند «تان - هسیا» که یکی از روحانیون فرقه ذن است، تصویری چوبی از بودا را سوزاند تا به کسانی که بودا را بت کرده بودند اما اهمیت نهفته دارمای آن را نادیده می‌گرفتند هشدار داده باشد. تعلیمات سرزمین پاک، بیار کننده این واقعیت است که انسان باید درباره «آمیتابودا» با تمام قلب و روحش بیندیشد. چینیهای معاصر این تعلیم را به عنوان چیزی جز تفکر درباره «تائاتا» این چین (۵۸) تعبیر نمی‌کردند. بوداییهای چینی نیز به اعتبار دارما خیلی بیشتر از وظیفه فرزندی که در این جمله

بیان شده: «وظیفه در برابر پیشینیان فقط شامل هفت نسل می‌شود در حالی که وظیفه معلم بودایی آن قدر بزرگ است که «کالپا»^۱ های زیادی می‌شود»، (۵۹) اهمیت می‌دادند.

احترام گذاشتن به یک معلم بودایی به معنی احترام کردن خود معلم به عنوان یک فرد نیست بلکه بزرگ شمردن کسی است که حقیقت بودیسم را به تنهایی یافته است. (۶۰) «تسونگ - می» (۸۴۱ - ۷۸۰) تعلیم می‌داد فقط کسانی که از نظر ظرفیت معنوی پایین‌ترین باید متکی به معلم باشند. (۶۱) این موضوع مستقیماً برخلاف چیزی است که در ژاپن وجود دارد یعنی اختصاص یافتن یا تکیه کردن به معلم در ژاپن بشدت اهمیت داشته و دارد. (۶۲)

ویژگی برجسته ادیان هندی در برابر بودیسم چینی در قالب این واقعیت روشن می‌گردد که هر دو کشور به مفهوم دستورات اخلاقی برای نیل به فضیلت یا دارما اهمیت فراوانی می‌دادند اما هر یک از آنها این دستورات و قوانین را با شیوه خود پذیرفته بود. چینیه‌ها صرفاً بر جنبه دنیایی و عینی مفهوم دارما تاکید می‌کردند بطوری که قانون کلی فضیلت در نزد آنان بنابر عامل زمان و مکان به اشکال مختلفی بروز می‌کند. این قانون صرفاً از راه تغییر یافتن ظاهری در زمینه‌های مختلف می‌تواند کلی باشد. مفهوم دارما که در بودیسم مطرح شده شکل راکدی ندارد و از این رو، قوانین اخلاقی یا دارما بطور طبیعی و باگذشت زمان تغییر و توسعه می‌یابند. یکی از ویژگیهای بودیسم چینی در دوره بعد را می‌توان با توجه بیشتری که به شکل عینی و منفرد قانون دارما همانگونه که بوداییهای چینی آن را در هنگام مقایسه با نگرش بیشتر بوداییهای اولیه هندی تفسیر می‌کردند؛ داده می‌شود مشاهده کرد.

بوداییهای چینی به تشکیل سازمانهایی مذهبی که حاکم بر روحانیها و معابد

1. Kalpa

باشد دست نزدند. با این وجود، آنان به رعایت دستورات اخلاقی، اهمیت فراوانی می‌دادند و معتقد بودند حفظ دستورات اخلاقی مبنای اصلی همه اعمال نیک است زیرا آنان از اهمیت و قداست دارما به عنوان مطلق، آگاهی کاملی داشتند. (۶۳) روحانیون چینی حتی در حال حاضر قواعد اخلاقی را رعایت کرده و به آن عمل می‌کنند. (۶۴)

می‌گویند روحانیهایی که حرمت فرمانهای اخلاقی را حفظ نمی‌کنند مورد احترام مردم نیستند. در چین، مردم عادی نیز مانند روحانیها بشدت پایبند قواعد اخلاقی هستند. (۶۵) در چین، تشکیلات حاکم مذهبی وجود ندارد. بنابراین، پیروان بودایی را مجازات یا تبعید نمی‌کنند حتی اگر دستورات اخلاقی آیین بودا را رعایت نکنند. با این وجود، آنان پایبندی شدیدی دارند و باین ترتیب با جوامع بودایی ژاپنی که پیروان آن علیرغم این واقعیت که به لحاظ سیاسی و اقتصادی از طرف تشکیلات فرقه‌ای بشدت کنترل می‌شوند تفاوت دارند.

حفظ دستورات اخلاقی صرفاً به معنای پیروی از اعمال زاهدانه یا ادامه زندگی ننگ آور نیست. روحانیان بزرگ چین، اعمال زاهدانه را نمی‌پذیرفتند. این امر را می‌توان در نوشته ستایش آمیز «ف - تسنگ» (۷۱۲ - ۶۴۳) از دستورات اخلاقی «بود یساتوا» که در اثر «فنگ - ونگ - چنگ» (سوترای «براما جالا») به این صورت مطرح شده: «اگر کسی پایبند دستورات اخلاقی «بود یساتوا» نباشد، همچون حیوان یا پرنده است حتی اگر در کوهها به تجربه کردن کارهای زاهدانه بپردازد و فقط به خوردن میوه و سبزی اکتفا کند.» مشاهده کرد. (۶۶)

اعمال زاهدانه در دین بودیسم هم اصلاً جایی ندارد. (۶۷) رعایت قواعد اخلاقی صرفاً تا آنجا که به شناخت دارما کمک می‌کرد مورد احترام بوده است. در این رابطه نیز، اختلاف شغل یا موقعیت اجتماعی در رهبانیت وجود نداشت و از این نظر جلوی کسی برای ورود به تشکیلات بودایی گرفته نمی‌شد.

باین ترتیب، بودیسم چینی در دوران معاصر از ویژگی مردمی قابل توجهی برخوردار بوده است. اعضای خانواده‌های خوب یا طبقه بالا پس از دوره «سرکوب بودیسم» در واکنش نشان دادن نسبت به این گرایش دنبال روحانی شدن نرفتند. یعنی افراد طبقات بالا پیش از دوره خاندان سونگ به سلک روحانیت درمی‌آمدند. در دوران معاصر، فقط افراد طبقات پایین به جرگه روحانیت وارد شده‌اند و این گرایش با این امر روشن می‌گردد که در چین امروز، روحانیتها غالباً از طبقات نادان و بی‌سواد و بخصوص کشاورزان و ساکنین معمولی هستند. (۶۸) با توجه به طبقات و موقعیت اجتماعی، بسیاری از چینیها طرفدار جدی و سرسخت قانون مساوات در آیین بودا هستند.

به هر حال، واقعیت مزبور نیز قادر به حذف آن مفهوم اخلاقی طبقاتی که به صورت سنتی و نیرومندی در جامعه چینی ریشه داشت نبود.

احترام عمیق به سلسله مراتب

شخصیت اخلاقی

فلسفه‌های چینی از دوران قدیم در روابط انسانی به سلسله مراتب اخلاقی اهمیت می‌دادند و باید بیاد داشته باشیم که ویژگی برجسته اندیشه چینی، ماهیت اخلاقی آن است. (۱) چینیها تحقیقات اخلاقی را به عنوان شاخه‌ای از معرفت انسانی که از علوم وابسته به طبیعت مهمتر است در نظر می‌گرفتند. به هر حال، محتوا و اهمیت اخلاقی در اندیشه چینی با محتوای اندیشه غربی یا مسیحیت به صورتی روشن تفاوت دارد. ما در قسمتهای بعدی به بحث درباره خصوصیت اخلاقی شیوه‌های فکری چینیها خواهیم پرداخت.

به نظر می‌آید چینیها از تمایز پدیده‌های طبیعی و رفتارهای انسانی اطلاع زیادی نداشتند. آنها فکر می‌کردند انسان؛ در حالی که رویدادها به رفتار او بستگی داشته و نیروی طبیعی و قدرت عقاید دو جنبه از خود عالم می‌باشد؛ قادر بوده تا حدی بر طبیعت اعمال فشار کند.

بعلت جریان انسانگرایی اندیشه چینی، تمایز بین فرد و تشکیلات انسانی که شامل افراد هم می‌شود بطور کامل پذیرفته نشده بود. مثال جالبی درباره رابطه فرد

و تشکیلات انسانی را می‌توان در بودیسم چینی یافت. «سنگ» به مشخص کردن نظام بودایی می‌پردازد. به هر منوال در چین، راهب را نیز «سنگ» می‌نامیدند که در اصل معنای «نظام یا تشکیلات» می‌داد. در هندوستان، هرگز راهب را «سانگا» نمی‌نامیدند. «ئی - چینگ» که هند را زیارت کرد به این واقعیت (۲) که مورد قبول متفکران بودایی چین هم بوده اشاره نموده است. با این وجود آنها تأکید داشتند که در کار برد این اصطلاح توجیه شده بودند. (۳) ژاپنیها این عقیده چینی‌ها را نیز به ارث بردند.

چینی‌ها به سلسله مراتب کیهانی که شامل انسان نیز می‌شد احترام زیادی می‌گذاشتند و از این رو بین انسانها و سایر موجودات زنده تفاوت بارزی بوجود آوردند. آنها این طور فکر می‌کردند که انسان زمانی انسان است که راه انسانی زیستن را سرمشق خود قرار دهد. بدین لحاظ «کان - تویی - چیح»، بربرها، حیوانات و پرندگان را از مفهوم انسانیت جدا می‌دانست، (۴) این شیوه تفکر بطور قابل توجهی باروش فکری هندیها تفاوت دارد. هندیها در موارد بسیاری، انسان و همه موجودات دیگر را تحت یک معنا و مفهوم «موجود» رده بندی می‌کردند چون می‌اندیشیدند همه موجودات به یک گونه از ناپاکی و اوهام این جهان رنج می‌برند. بودیسم چینی گاهی تحت تأثیر این نوع اندیشه هندی قرار داشت. از نظر «تسونگ - می»، انسان بهترین موجود عالم هستی است و تنها موجودی است که می‌تواند با روح و خدایان کاملاً هماهنگی پیدا کند. «ف - تسنگ» نیز مردم را با این گفته: «اگر مرتاض پایبند دستورات اخلاقی نباشد دقیقاً مانند حیوان یا پرنده است» (۵) آموزش می‌داد. بودیسم هم که از هند سرچشمه می‌گرفت پس از آنکه به چین راه یافت برای هماهنگی با مفهوم انسان در نزد چینی‌ها، شیوه فکری خود را به همین صورت تغییر داد. دیدگاه چینی‌ها و هندیها درباره رابطه انسان با سایر موجودات زنده آنقدر دچار تضاد بود که بودیسم باید قبل از رسیدن به چین

تغییراتی پیدا می‌کرد.

دیدگاه مختلف آنان زائیدهٔ اختلاف نظرشان نسبت به انسان بود. همانطور که قبلاً ذکر شد، مردم چین مانند سایر ملتها برای جزء یا مسائل عینی و محسوس اهمیت فراوانی قائل شده‌اند. برعکس، مردم هند به کلیات یا امور پایدار اهمیت زیادی داده‌اند. در مورد چینی‌ها، پیوند اجتماعی بیشترین اهمیت را برای افراد جامعه در نظر می‌گیرد، انسان را مهم‌ترین و عالی‌ترین موجود می‌داند و موجوداتی که والاتر از انسان هستند در زندگی واقعی انسان از مفهوم پایین‌تری برخوردارند. برعکس نزد هندیها، زندگی انسان در این جهان نا پایدار و فانی است و چنین باور دارند که اختلاف انسان و سایر موجودات زنده هیچ است. در نتیجه، اندیشه چینی‌ها از اخلاق فراتر نرفت در حالیکه هندیها در برابر اصل خصوصیت دینی، جایگاه پایین‌تری را به اخلاق اختصاص دادند. برخی از خصوصیات شیوه‌های فکری، همیشه خاص مردم بخصوصی نیستند زیرا این امکان نیز وجود دارد که یک فرهنگ به مرور زمان شیوه‌های مختلف فکری را می‌پذیرد. چینی‌ها پس از راه یافتن بودیسم به چین مذت‌مدیدی تحت تأثیر افکار هندی قرار داشتند. مثلاً مفهوم غمگساری که در آیین بودا آموخته می‌شود در دورهٔ سلسله سونگ بطور وسیعی مورد پذیرش قرار گرفت و کارهای شفقت‌آمیز زیادی مثل آزاد کردن موجودات زنده، بر انداختن رسم قربانی کردن حیوانات و امتناع از کشتن موجودات زنده را بشدت توصیه می‌کردند. (۶)

نگرش شایسته به امور جنسی

بطور کلی هندیها دربارهٔ امور و مسائل جنسی بی‌تفاوت هستند. این حالت در بودسیم هندی نیز یافت می‌شود. آنها در توضیح امور جنسی رک و بی‌برده سخن می‌گویند و مسائل را تا آنجا پذیرا هستند که از واقعیتی عینی برخوردار باشد و تنها دربارهٔ مسائل جنسی از سخنانی بیزارند که در ذهن آدمی واکنشهای

نامطلوب ایجاد کند. بر عکس، چینی‌ها یا دست کم پیروان کنفوسیوس از نوشته‌های جنسی نفرت دارند. برای اطمینان از این واقعیت باید گفت که چینی‌ها قبلاً در زمینه ادبیات غیر اخلاقی و زشت چیزهایی نوشته بودند که به هر صورت با استقبال مواجه نشد. به نظر افراد فرهیخته و با فرهنگ پرداختن به چنین مسائلی امری بی‌ارزش به حساب می‌آمد. این حالت فقط خاص چینیها نیست بلکه همه انسانهای با فرهنگ از این احساس برخوردارند. با این وجود، می‌توان گفت که این حالت از خصوصیات قابل توجه و با ارزش افراد تحصیل کرده چینی بشمار می‌رفته است.

این حالت بر آیین بودا نیز اثر گذاشته است. مثلاً وقتی چینی‌ها سوتراهای بودایی را ترجمه می‌کردند سعی داشتند کلمه‌ها و عبارتهای بی‌پرده جنسی را حذف نمایند. در ترجمه چینی کتاب سوترای «پونداریکا» آمده: «یک ازدهای ماده ناگهان به صورت یک ازدهای نر تغییر شکل داد.» این عبارت به عنوان دلیل بیداری زنان چینی و ژاپنی شهرت دارد. البته متن اصلی می‌گوید: «دختر پادشاهی که مانند ازدها بود در اقیانوس با پنهان کردن عضو جنسی زنانه خود و نمایش عضو مردانه‌اش نشان داد که به «بودیساتوا» تبدیل شده است. (۷) چینی‌ها این اصطلاحات متن هندی را در کار ترجمه حذف کرده یا به شکل اختصاری بیان می‌کردند. مثال دیگر: چرا نوشیدن مشروبات الکلی نادرست بوده است؟ زیرا در بدن انسان شیاطین مختلف بوجود می‌آیند. در متن اصلی پالی آمده: یکی از آلودگیها و ناپاکیها این است که: «کسانی که نوشابه‌های الکلی می‌آشامند تمایل به آشکار ساختن اعضای جنسی خود پیدا می‌کنند». مترجم چینی این عبارت را چنین برگردان کرده: «کسانی که نوشابه‌های الکلی می‌نوشند تمایل به عصبانی شدن و خشونت پیدا می‌کنند.» (۸)

در ترجمه چینی «هوآ - ین - چینگ» که در زمان سلسله «چین» برگردان

شده آمده است که: «واسومیترا» به «داراکا» گفت: «کسانی که مرا «آ - لی - ئی» می‌کنند مطمئناً به حالت «سمادی» که در آن همه موجودات نجات می‌یابند می‌رسند و کسانی که مرا «آ - چونگ - پی» می‌نمایند مطمئناً به حالت «سمادی» فضیلت و راز دست می‌یابند. (۹)

«آ - لی - ئی» شکل آوا نوشتی «آلین گانا» است که مفهوم ضمنی «در آغوش کشیدن» را دارد و در حالی که «آ - چونگ - پی» از «پاری - کومبانا» که به معنی «بوسیدن» است مشتق شده است. اصل سانسکریت آن را می‌توان اینطور ترجمه کرد: «بعضی از مردم قادرند هر گونه ناپاکی را فقط با در آغوش کشیدن من نابود کنند و حتماً بدون ناکامی و شکست به حالت «بودیساتوا - سمادی» یعنی «بطنی که تمام موجودات جهان را نجات می‌بخشد» دست یابند. باز هم بعضی از مردم قادرند فقط با بوسیدن من از هر ناپاکی رهایی یابند و حتماً می‌توانند به حالت «بودیساتوا» یعنی به حالتی که در آن ذات فضیلت همه موجودات جهان قابل تشخیص است (۱۰) نایل گردند.

همانگونه که در عبارتهای فوق دیده می‌شود، هندیها بابتی قیدی از اصطلاحات مرتبط باجنسیت مثل «در آغوش کشیدن» یا «بوسیدن» استفاده می‌کردند. بر عکس، چینی‌ها که راه درست «تائو» (یک انسان اصیل) را آموزش می‌دادند نمی‌توانستند از این حالت پیروی کنند. برای چینی‌ها بسیار زشت و تنفر آور بوده که در متون مقدس مذهبی از کلمات جنسی استفاده کنند. آنان اینطور فکر می‌کردند که اصطلاحات ناشایست، اعتبار و قداست نوشته‌های مقدس را بی‌حرمت می‌کند. بنابراین «بودابادرا» که سوترای «هوآ - یین» را ترجمه کرده، این دو اصطلاح را برای اینکه آشکار نباشند، آوا نویسی کرده است.

البته در ترجمه چینی دیگری از سوترای «هوآ - یین» که در دورهٔ خاندان «تانگ» ترجمه شده است، این دو اصطلاح «آلین گانا» و «پاری کومبانا» از

سانسکریت به عنوان «در آغوش کشیدن» و «بوسیدن» به صورت تحت الفظی ترجمه شده‌اند. (۱۱) چنین فکر می‌کنند که آیین کنفوسیوس در دوره خاندان «چین» که شاهد اولین ترجمه «سوترا» بوده از دوره خاندان «تانگ» بر نفوذتر بوده است.

در این رابطه، متفکران آلمانی در میان اروپاییهای معاصر بطور معمول دست به ترجمه کلمه به کلمه نوشته‌های جنسی ادبیات هندی زدند. برعکس، متفکران انگلیسی در موارد بسیاری به جای ترجمه کلمه به کلمه از زبان لاتین یا حسن تعبیر استفاده کردند. از این نظر، ظاهراً بین ایده‌آل آیین کنفوسیوس و آرمان افراد اصیل انگلیسی، شباهتی وجود دارد.

در قسمت دیگر سوترای «هوآ - ین»، داستان مادر و دختری وجود دارد که نام آنها «سودارشانا» و «باساشری» است. (۱۲) مادر و دختر هر دوروسی‌هایی از طبقه بالا بودند. چنین مطالبی را می‌توان در جامعه معاصر هند نیز یافت و شاید از خصوصیات آن به حساب آید. بیشتر این داستان در ترجمه دوره «تانگ» به صورت تحت اللفظی ترجمه شده بود. (۱۳) با این وجود، بنابه نفوذ آیین کنفوسیوس تفاوت‌هایی بین متن اصلی سانسکریت و ترجمه چینی وجود دارد. (۱) طبق متن اصلی، مادر و دختر هر دور روسپی هستند و دربارهٔ تعلیمات بودا با گفتگو می‌کنند. از نقطه نظر آیین کنفوسیوس، این واقعیتها را نمی‌توان پذیرفت. بنابراین، کلمه روسپی در ترجمه چینی حذف می‌گردد. (۲) متن اصلی می‌گوید «دختر در آرزوی ازدواج با شاهزاده‌است». به هر حال، بنابه اندیشه کنفوسیوس، ازدواج چیزی جز این نیست که زن به خدمت کردن به شوهرش بپردازد. از این رو، این قسمت به این صورت ترجمه شد. «در صورت امکان مايلم به این شخص خدمت کنم.» (۳) بنابه متن اصلی، علت اینکه مادر و دختر این عشق را کنار می‌گذارند این بود که می‌گفتند: «ما روسپی‌ها، وسیله تمتع همه مردم هستیم، پس

نمی‌توان تنها به یک تن بسنده کرد.» بر عکس، ترجمه چینی می‌گوید: «ما مردم بست ارزش آن‌ها نداریم همسر چنین نجیب زادگانی باشیم» یعنی علت اینکه دختر ناگزیر بود عشق خود را بکند، اختلاف موقعیت اجتماعی بوده است. بر عکس، متن اصلی نمی‌گوید که روسی به طبقه پستی تعلق دارد. در جامعه هند، برخی از روسی‌ها از مقام والایی برخوردار بوده و خیلی ثروتمند هم بودند. به هر حال، اندیشه چینی این مسائل را تأیید نکرده و نمی‌پذیرد.

ترجمه قدیمی‌تر چینی (۱۴) از کتاب سوترا که در دوره «چین» ترجمه شده می‌گوید عشق به جای آن دختر، گریبان شاهزاده را می‌گیرد. این توضیح دقیقاً مخالف دو توضیح بالا یعنی متن اصلی و ترجمه چینی دوره «تانگ» می‌باشد. در مورد اینها، یقیناً می‌توان گفت که توضیح متن اصلی سانسکریت و ترجمه چینی «تانگ» شکل اصلی هستند زیرا در ترجمه چینی «چین» که در رابطه با این توضیح است، تناقضی وجود دارد. یعنی قسمت «گاتا» (نظم) می‌گوید دختر به بیان عشق خود نسبت به شاهزاده می‌پردازد. به علاوه، معمولاً می‌توان گفت که نظم از قطعات نثر سوترا بیشتر است. بنابراین، روشن است که تفسیر قسمتی از ترجمه چینی، در دوره بعدی تغییر پیدا کرد. دوباره احتمالاً مترجم ترجمه چینی، اصطلاحات این قسمت را تغییر داد. شاید مترجم اندیشیده اگر این قسمت را بطور واژه به واژه ترجمه کند، اخلاق موقعیت اجتماعی نقض می‌گردد.

در رابطه با اخلاق جنسی، تفسیر «یاسومیترا» می‌گوید: «مردی که پنج دستور اخلاقی را مراعات می‌کند همسر می‌گزیند». ترجمه چینی این تفسیر که «هسو آن - تسنگ» آن را ترجمه کرده چنین است: «مردی که پنج قاعده اخلاقی را رعایت می‌کند همسر دائم و غیر دائم بر می‌گزیند». بودیسم از ابتدا داشتن روابط جنسی را جز با محرم خود قذغن نمود. بنابراین، ازدواجهای غیر دائم آزاد نبود. درست است که داشتن چند همسر در هند مجاز بوده، همانگونه که در متون

مقدس «برامین» یا در حکایات بودایی «جاناکا» نیز آمده است. این اجازه فقط تا حدی وجود داشته که زن به عنوان همسر باشد. به هر حال، چین برای «متعہ برگزیدن» بدون تأیید رسمی ازدواج اجازه می‌داد. بنابراین، «تسنگ» که این سوترا را ترجمه کرده موقع ترجمه این قسمت آن، کلمه «صیغه یا عقد غیر دائم» را اضافه کرده است. ژاپنیها نیز این مفهوم را پذیرفتند. مثلاً در یک کتاب قدیمی ژاپنی آمده که داشتن همسران غیردائم ممنوع نبود گرچه روابط جنسی با همسران دائم و غیر دائم دیگران بشدت ممنوع است. به این لحاظ در این رابطه می‌توان در هند و از سوی دیگر در چین یا ژاپن نیز با مفهوم اخلاقی تقریباً متفاوتی برخورد نمود.

(۱۵)

ظاهراً بودیسم طرفداران زیادی از میان نخبگان داشته است. پس، کلمه‌ها و عبارتهای سوتراها دست کم تا دوره خاندان «تانگ» باید به همان روشهای فوق برگردان می‌شده است. به هر حال، تبعات وسیعتری در این زمینه لازم است.

روابط جنسی در چین در صورتی که بانظم انسانی مبتنی بر نظام خانواده تضاد پیدا می‌کرد بشدت منع می‌شد. این فکر احتمالاً از مفهوم ارزش والای نظم انسانی در خانواده سرچشمه می‌گرفت. امر مربوط به عشق را معنوی ندانسته و صرفاً مربوط به بدن می‌دانستند. آیین کنفوسیوس به اهمیت معنوی عشق پی نبرد گرچه در کتاب «شیخ چینگ» اشعاری خیالی نیز یافت می‌شود. این ترجمه نیز بر بودیسم اثر گذاشته است.

بودیسم اسرار آمیز که در آخرین دوره بودیسم هندی ظهور کرد تحت تأثیر مکتب «شاکتا» که در آن زمان، باوری همگانی بشمار می‌رفت و حاوی مسائل زشتی هم بوده قرار داشت. مراسم و تشریفات اسرار آمیزی که معیارهای اخلاقی عمومی را لکه‌دار می‌ساخت زیر عنوان نام بودیسم اجرا می‌شد. به هر حال، چینی‌ها گرچه اصول باطنی بودا را پذیرفتند اما این مراسم که در عصر خاندان سونگ به

زبان چینی ترجمه شد، نوشته‌هایی وجود داشت که روابط جنسی را به صورت نمادی بیان می‌کرد و با این وجود، تأثیر آنها بسیار اندک بوده است. گرچه چینی‌ها افسونهای جاودبی باطنی بودیسم را یک جا قبول کردند اما جنبه دور از ادب آن را که مربوط به مسائل جنسی بود نپذیرفتند. بنابراین، در میان تصاویر بودا و «بودیساتوا» ها که چینی‌ها آنها را می‌پرستیدند به هیچوجه تصویر جنسی عارفانه یافت نمی‌شد. تعداد معدودی از دانشمندان اروپایی بین پرستش «آوالوکیته - شوارا» و «مادونا» مشابهت می‌بینند و تلاش کرده‌اند در «کوان - بین» به جستجوی عنصر پنهان و نا پیدای «شاکنی» پردازند. در هر صورت، عناصری که بیانگر پرستش «آوالوکیته - شوارا» باشد در هیچ سوترایی یافت نمی‌شود. بنابه دیدگاه چینی‌ها، جسم فیزیکی انسان، زشت و کثیف است بطوری که جامه، پوشش این بدن کثیف گشته است. (۱۶) پس، چینی‌ها منکر آداب مذهبی نظیر آنچه در آیین «جاین» می‌باشد هستند؛ آیینی که در آن لباس و جامه را همچون قید و بند فرض کرده و به پرستش تصویر عریان «جینا» می‌پردازند.

شکل‌گرایی در رفتار

مهمترین اندیشه چین قدیم، عقیده به «لی» (قوانین اداره روش زندگی) است که کنفوسیوس به تمام نظام آداب و سنن اجتماعی و سیاسی باقیمانده از دوران اولیه اطلاق کرده است و آرمان رفتار، اخلاقی بوده که در زندگی واقعی مورد استفاده قرار گیرد. تمام وظایف انسانی نظیر وظیفه شناسی فرزندی یا اطاعت از بزرگتر باید هماهنگ با «لی» می‌بود بنابراین، آرمان چینی‌ها این است که هر عملی باید با مفهوم «لی» هماهنگ گردد. پیروان کنفوسیوس بشدت پای بند این اصل بوده‌اند.

معمولاً اظهار می‌کنند آیین کنفوسیوس در زمان امپراتور «وو» از سلسله «هان» به عنوان یک ایدئولوژی ملی برای طبقه حاکم مورد قبول بوده است. (۱۷)

از این رو، مفهوم «لی» تبدیل به اخلاق اصلی جامعه تحصیل کرده چین شده بود. این تمایل به پیروی از قوانین احتمالاً عامل ایجاد شکل گرایی در رفتار است. بوداییهای چینی در آن زمان از دستورات اخلاقی بوداییها بطور جدی اطاعت می‌کردند. حکایت زیر نشان می‌دهد که بعضی از بوداییهای چینی تا چه حد جدی و پای بند دستورات اخلاق ظاهری بودند.

هنگامی که «هوئی - یو آن» (موفی به سال ۴۱۶) اهل «لویشان» بسختی بیمارشد، مریدان و پیروانش از او خواستند برای شفا یافتن، نوشابه الکلی بنوشد. او خودداری نمود زیرا این امر تجاوز و تعدی از دستورات «وینایا» (پیناکا) به حساب می‌آمد. بعد، یکی از هواداران از او خواهش کرد که مقداری شوربای برنج بخورد. او باز هم امتناع کرد چون ساعت از دوازده ظهر گذشته بود. (در هند، روحانیها طبق احکام نباید پس از ساعت دوازده ظهر چیزی بخورند). سرانجام، به او عسل دادند که با آب مخلوط کرده و بخورد. سپس «هوئی - یو آن» از شاگردانش خواست در کتاب «وینایا - پیناکا» جستجو کرده و ببینند خوردن آب و عسل اشکالی ندارد و قبل از آنکه آنها بتوانند مطالعه متون را پایان برند جان به جان آفرین تسلیم کرد. (۱۸) «تومیناگا» با انتقاد از این حکایت می‌گوید: «انسان می‌تواند بگوید او شدت پای بند دستورات و احکام بوده چون در حال مرگ نیز این دستورات را در نظر داشته است. به هر حال، خیلی عجیب و غیر عادی بوده که شوربای برنج را نخورده است» (۱۹) فرقه «وینایا» در یک دوره بعد بوجود آمد و تحت تأثیر این نوع سخت گیری رفتاری بوده است. «ای - تیسنگ» حتی با تحمل خطر فراوانی به هند رفت تا از دستورات احکام اخلاقی چیزی بفهمد. گرچه ذن بودیسم امروزه در چین خیلی سست گشته اما روحیه سخت گیری رفتاری هنوز وجود دارد. گفته می‌شود «قواعد پاکي» که همان احکام اخلاقی ذن بودیسم است بوسیله «هوای های» (۸۱۴ - ۷۲۰ بعد از میلاد) بوجود آمد. با این احکام

پاک است که حتی مسائل فرعی زندگی روزمره در صومعه «ذن» بیان می‌گردد.

احترام عمیق به برتری موقعیت اجتماعی

اخلاق «لی» ارزش والایی به سلسله مراتب و موقعیت اجتماعی داده است. اخلاق آیین کنفوسیوس یکی از جلوه‌های آن بود که برای طبقه حاکم مثل صاحب منصب‌های عالیمقام بوده است. این افراد از نظر فرهنگی همان طبقه حاکم سیاسی و تحصیل کرده‌ها بودند. در میان طبقه حاکم برتری اجتماعی و موقعیت فرد امر مهمی بشمار می‌رفت. به اطاعت یک طرفه طبقه پایین در برابر طبقه بالا اهمیت زیادی می‌دادند. پس از خاندان «هان» حکام همه سلسله‌ها از این مرحله آیین کنفوسیوس حمایت می‌کردند. واقعیت این بود که اخلاق کنفوسیوس، حافظ موقعیت و قدرت حکومت بود و آن را توجیه می‌کرد. چینی‌ها براحتی این خط فکری را قبول می‌کردند زیرا جامعه چین از دوران قدیم بر پایه نظامی قرار داشت که براساس تبعیض طبقات بوجود آمده بود.

کلمه‌ها و اصطلاحاتی که معمولاً در زندگی روزمره چین بکار می‌رفت نیز - زیر نفوذ و تأثیر عمیق مفهوم نظم اجتماعی قرار گرفته بود. مثلاً، انواع زیادی از ضمایر شخصی وجود دارند که به دیگران اشاره دارد و هر یک از این ضمایر بنا بر طبقه اجتماعی مورد خطاب فرد به کار می‌رود. (۲۱) این حکم در مورد شخصی که به گفتگو می‌پردازد نیز صدق می‌کند. (۲۲) در پدیده کلی مرگ هم اصطلاحات گوناگون برحسب موقعیت اجتماعی مردگان به کار گرفته می‌شود. (۲۳) علاوه بر اینها، آثار کلاسیک چین بطور مشروح روشن می‌سازد اصطلاحات مختلف که بیان‌کننده موضوع مشترکی هستند باید طبق موقعیت اجتماعی فرد مورد استفاده قرار گیرد. در چین، قیدهایی گوناگونی هم وجود دارد که بیان‌کننده احترام یا تحقیر است. (۲۵) به علاوه، حتی در میان بچه‌های یک خانواده نیز درجه بندی یا

سلسله مراتب وجود دارد. کودکان را در ژاپن "kyodai" و در انگلیسی «برادر و خواهر» می‌نامند و در زبان چینی از نظر سنی به چهار نوع "hsiang" (برادر بزرگتر)، "ti" (برادر کوچکتر)، "tzu" (خواهر بزرگتر) و "mei" (خواهر کوچکتر) تقسیم می‌شوند.

بافت سلسله مراتبی به هر صورت تزلزل پذیر بود. بطور کلی در خانواده کهنه پرست چینی، فقط نسل کوچکتر است که باید مطیع بزرگترها باشد. اما در موارد بسیاری، فرزند کوچکتر که از قدرت برخوردار باشد ممکن است کار را با خانواده یکسره کند. بخصوص اگر از موقعیتی رسمی هم برخوردار شود، اهمیت بیشتری نسبت به برادر بزرگتر پیدا می‌کند.

هنگامی که بودیسم به جامعه چین راه یافت؛ جایی که تبعیض دائمی وجود داشت و موقعیت اجتماعی افراد عامل تعیین کننده بود؛ در تعلیم برابری انسانها بی‌توجه به موقعیت و وظیفه اجتماعی آنان نقش انقلابی پیدا کرد. تقریباً غیر ممکن به نظر می‌رسید که بودیسم بتواند با اندیشه آیین کنفوسیوس موافقت یا حتی مصالحه نماید. از این رو، پیروان کنفوسیوس پی در پی از تعالیم بودایی به عنوان چیزی که روابط انسانی را از بین می‌برد انتقاد می‌کردند. به هر حال، بعضی از بوداییهای چینی به برتری اصول بودایی از نقطه نظر اخلاق چینی اعتراف می‌کردند. یعنی براین عقیده بودند که اصول بودایی از «شاکيامونی»؛ که از خانواده‌ای سلطنتی بود و به همین جهت از اصول «لائوتزو» و «چوانگ تزو» که از طبقه پایین‌تری بودند برتر شمرده می‌شد؛ سرچشمه می‌گیرد. «چیچ - ای» که بنیانگذار فرقه «تی ان نای» بود می‌گوید: «بودا در هند از خانواده‌ای سلطنتی برخاست در حالی که «چوانگ تزو» و «لائوتزو» کارمندان دولتی سطح پایین بودند. بنابراین نمی‌توان تعلیمات آنان را در یک سطح با هم مقایسه کرد. (۲۶) او می‌گوید: «شاکيامونی» چرخ دارما را چرخاند و بر خلاف این واقعیت که

می‌توانست پادشاه بزرگی شود در وجود بودا تجلی کرد و خود بودا شد از طرف دیگر «لائوتزو»؛ این فرزانه افسانه‌ای؛ گرچه دستور داشت که فقط کارمندی زیر دست و کشاورزی فقیر باشد اما از موقعیت و زمین خود دست نکشید. بنابراین غیر ممکن است بگوییم که هر دو تعلیم مذکور از ارزش و اهمیت یکسانی برخوردارند. (۲۷) «چی - تسنگ» نیز چنین بیانی دارد. (۲۸) همچنین گفته می‌شود که بزرگی و شکوه بودا همچون پادشاه یا حامی روحانی است در حالی که «لائوتزو» و «چوانگ تزو» این طور نبودند. سرانجام، بوداییهای چینی به این نتیجه رسیدند که بودا مسلماً باید در خانواده یک پادشاه یا برهمن دنیا می‌آمد و نمی‌شد در خانواده‌ای از طبقه پست یا عادی ولادت یابد. بنابراین می‌گویند همه کسانی که در وجود بودا هویت می‌یابند و بودا می‌شوند هرگز از دو طبقه پست یعنی «وای شیا» و «شودرا» زاده نمی‌شوند بلکه از دو طبقه بالا یعنی «کشاتریا» و «برهمن» بوجود می‌آیند. (۲۹) از این رو می‌بینیم «چیج - ای» و «چی - تسنگ» که اصول بودیسم چینی را پایه‌گذاری کرده‌اند نتوانستند با طرز فکر تبعیض طبقاتی مخالفت کنند. در غیر این صورت موفق به ترویج تعالیم خود در میان توده‌های چینی نمی‌شدند.

چینی‌ها حتی در قالب تبعیض طبقاتی به تفسیر عقاید فلسفی پرداختند. نمونه‌ای از این امر را در عبارت زیر می‌خوانید:

عملکرد ذهن در اصول و عقاید بودیسم «هینایانا» را "citta" (در چینی hsin-so) و مرکز ذهن را "citta" (hsin) می‌نامند. به هر حال، «هسو آن - تسنگ» اصطلاح "citta" را به "hsing wang" (سلطان ذهن) ترجمه کرده است. پس از او متفکران چینی شیفته استفاده از "hsing wang" به جای "hsin" تنها بودند. آنان چنین می‌اندیشیدند که ذهن بخودنی خود قادر به انجام وظیفه نیست بلکه باید با اعمال دیگری همراه گردد. این خصوصیت ذهن تا حدی شبیه ویژگی آن پادشاه است که

همیشه سربازان و خادماهایی همراهش بودند و هر گاه که بیرون می‌رفت آنها را دنبال خود می‌برد.

در یک کلام، چینی‌ها آیین بودا را نمی‌توانستند بدون سازش دادن آن با مفهوم تبعیض طبقاتی بپذیرند.

برای مثال متون اولیه بودایی بیان‌کننده این هستند که نوکر و صاحب او در برابر هم وظایفی دارند. صاحب در مراقبت از نوکرانش پنج وظیفه دارد که: «کاری را که به نوکر می‌دهد باید به اندازه توان و نیروی او باشد. محل زندگی و حقوق آنها را تعیین نماید. در هنگام بیماری به درمان و نگهداری از آنان بپردازد. در خوردن غذاهای خوشمزه و گوارا آنان را سهم‌گرداند و آنها را از استراحت مناسب و بموقع بهره‌مند سازد. نوکر هم باید با پنج شیوه به خدمتگزاری صاحب خود بپردازد: نسبت به او زودتر از خواب برخیزد و دیرتر دست از کار بکشد. آنچه را که به او می‌دهند بردارد. بسختی کار کند و دهانش پر از تمجید برای صاحبش باشد و نام او را در همه جا بر زبان براند. (۳۰)

این دستور که نوکر باید به خدمتگزاری صاحب خود بپردازد و او هم باید نوکرش را دوست داشته باشد همیشه و در همه کشورها مرسوم بوده است. به هر حال، آموزشهای اولیه بودایی در این باره که صاحب هم باید به نوکرش خدمت کند یک دست نیست. چنین فهمیده می‌شود که روحیه اصیل مذهبی در بودیسم اولیه به همراه این ضرورت که طبقه بالاتر اқشار پایین را با حالت احترام و خدمت در نظر می‌گیرد مشخص می‌گردد.

به هر حال چینی‌ها که جمله «صاحب باید به نوکرش احترام و خدمت کند» را زشت و بیهوده می‌دانستند، نمی‌توانستند چنین اندیشه‌ای را مو به مو بپذیرند. بنابراین مترجم چینی آن کلمات را به این صورت تغییر داد که: «صاحب باید پنج چیز را به نوکرش بیاموزد. (۳۱) اندیشه برابری در بودیسم تنها از راه انطباق یافتن

با اشکال سنتی چینی می‌توانست به چین راه یابد.

به این ترتیب بوداییها قادر نبودند عقیده وضعیت طبقاتی چینی‌ها را با توجه به اینکه بودیسم را همه پذیرفته بودند تغییر دهند. گرچه فلسفه سونگ بشدت زیر نفوذ و تأثیر بودیسم قرار داشت لیکن اصول اخلاقی آیین کنفوسیوس هنوز وجود داشت. «چینگ - ای - چو آن» (۱۱۰۷ - ۱۰۲۳) فلسفه سوترای «هوآ - یین» را عمیقاً درک کرده و زیر نفوذ و تأثیر آن قرار داشت. با این وجود، عقیده‌اش صرفاً بر اساس مفهوم هماهنگی بین وجود مجرد و وجود مادی قرار داشت اما نتوانست به مفهوم توازن بین یک پدیده با پدیده دیگر پی ببرد. شاید او تعلیم مفهوم توازن را بوسیله مسائل اخلاقی کنفوسیوس برای نظام سلسله مراتبی اجتماعی مضر می‌دانسته است. (۳۲)

نظام سنتی موقعیت و طبقه اجتماعی در اثر دو انقلاب در دوره معاصر بکلی از بین رفته است. البته بعد از این دو انقلاب یک نظام طبقاتی جدید دوباره بوجود آمد. در دولت کمونیستی، حکومت آهنین بوروکراسی حزبی است که جلودار و حاکم می‌باشد و مردم را به اطاعت بی‌چون و چرا فرا می‌خواند. به این معنی، می‌توان گفت که امروزه هنوز در چین اهمیت دادن به برتری شغلی و موقعیت اجتماعی به حیات خود ادامه می‌دهد.

ارزش دادن زیاد به خویشاوندی پدری

اخلاق چینی بر محور خانواده به عنوان مهمترین عامل در زندگی هر فرد قرار گرفته است. روابط میان اعضای خانواده برای فضایل اخلاقی چینی‌ها مبنای انسانی ایجاد کرده است و وظیفه شناسی فرزندی مهمترین مسئله میان آنان بوده است. اخلاقیات آیین کنفوسیوس از رؤسای خانواده‌هایی که طبقه حاکم را تشکیل می‌داد سرچشمه می‌گرفت. به عبارت دیگر حکومت خانوادگی مورد استفاده بوده

و برای حکومت بر تمام ملت یا برای زمامداری توسعه می‌یافته است.

چگونه اخلاق خانوادگی چینی‌ها بر بودیسم هندی تأثیر می‌گذارد؟ سمبل تشکیلات بودایی در چین «خانواده یا وطن» بود و به آن «خانواده بودایی» می‌گفتند. (۳۳) هر فرقه از بودیسم را نیز یک خانواده می‌نامیدند. مثلاً روحانی‌ها و پیروان فرقه «تی ان تای» فرقه خود را «این خانواده» می‌نامیدند. (۳۴) قوانین ذن بودیسم را معمولاً «آداب خانواده» و قوانین ویژه را «آموزشهای خانواده» می‌نامیدند. این قوانین باید رعایت و اجرا می‌شد زیرا سنن و تعالیم بودا بنیانگذار بودیسم بوده است. (۳۵) به علاوه، چینی‌ها افرادی را که با بودا رابطه‌های عمیقی داشتند جزو خویشان او به حساب می‌آوردند. مثلاً، پنج اصحاب «شاکیا مونی» را که پیش از بیداری او با وی به تجربه کردن اعمال گوناگون نفس‌کشی می‌پرداختند خلاف این واقعیت که خانواده و طبقه این پنج نفر هم ناشناخته بودند با او خویشاوند می‌دانستند. (۳۶)

این واقعیت بسیار جالب است که چینی‌ها حتی مفاهیم علوم طبیعی را هم به شکل روابط خویشاوندی بیان می‌کردند. بنابه نظریه ذره‌ای هند، در زمان قدیم یک جسم دو ذره‌ای از اتحاد دو ذره بوجود می‌آید و دنیای طبیعی با ترکیب اجسام دو ذره‌ای زیادی درست می‌شود. چینی‌ها یک ذره ساده را «ذره سرپرست» و یک جسم دو ذره‌ای را «ذره کودک» (۳۷) می‌نامیدند. یونانی‌ها و هندیها در نظریه‌های ذره‌ای خود از چنین نامهایی استفاده نمی‌کردند.

بوداییهای چین باید وظیفه فرزندی را به مردم عادی آموزش می‌دادند زیرا رفتار درست نسبت به پدر و مادر مهمترین فضیلت در آیین کنفوسیوس به حساب می‌آمد که به معنای اطاعت یک جانبه از سوی فرزندان کوچکتر نسبت به پدر و مادر که بزرگترهای محترم بودند تلقی می‌شد. به هر حال، این مفهوم در بودیسم هندی وجود نداشت یعنی در متون اصلی سانسکریت چیزی که معادل "hsiao"

باشد و آنگونه که بطور مکرر در ترجمه‌های چینی از سوتراها به کار رفته و معنای «وظیفه فرزندی» گرفته، وجود ندارد. آوردن کلمه اضافی باید کار مترجمها بوده باشد. بطور مسلم، فضیلتی که معادل مفهوم وظیفه فرزندی گرفته شده، در سوتراهای اصلی بودایی تعلیم می‌شود اما در متون قدیم تنها یکی از فضایل بشمار می‌رود نه اینکه آن را برترین فضیلت به حساب آورده باشند. (۳۸) چینی‌ها که از اخلاق خانوادگی خاصی که در بودیسم هندی تعلیم می‌شد دل خوشی نداشتند، به عنوان آخرین حربه دست به ترکیب جعلی برخی از سوتراها که به آموزش وظیفه فرزندی می‌پردازد زدند. (۳۹) این آثار بر وظیفه بزرگ و مهمی که همه بچه‌ها نسبت به پدر و مادر خود دارند تأکید جدی می‌کند. این دو سوترا در سطح وسیعی نه فقط در چین بلکه در کشورهای همسایه نیز رواج یافت همه مردم آن را نقل می‌کردند و دانشمندان معروف بودایی تفسیرهایی راجع به آن نوشتند.

اخلاق چینی که محور آن خانواده بود به سنت نیاکان پرستی که بر پایه ارج نهادن فراوان به نظام خانواده قرار داشت اهمیت زیادی می‌داد. این نظام اخلاقی از اهمیت اقتصادی و اجتماعی شایان توجهی برخوردارست. در هند، پرستش «روح نیا» و «شبح او» در خانواده‌ها معمول بوده است. به هر حال، چینی‌ها به این موضوع، اهمیت زیادی دادند. در اسراییل قدیم نیز، پرستش تشریفاتی مردگان معمول بوده‌است که ظاهراً در دوران بعد که نظام خانوادگی اهمیت تشریفاتی و اجتماعی خود را از دست داد این گونه رسوم نیز رو به افول نهاد. (۴۰) به این ترتیب همانطور که ماکس وبر می‌گوید یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای ادیان چینی همین پرستش روح و شبح است. (۴۱)

پس از راه یافتن بودیسم به چین، متفکران کنفوسیوس بطور جدی به انتقاد از بودیسم به عنوان دینی که خانواده و اخلاق آن را از بین برده پرداختند. راهب‌ها چون ازدواج نمی‌کردند فرزندی هم نداشتند و نسل آنها از بین می‌رفت و به همین

دلیل مراسم نیاکان پرستی در مورد آنان اجرا نمی‌شد. «چائو - یونگ» (۱۰۷۷ - ۱۰۱۱ پس از میلاد) که در دودمان شمالی سونگ، دانشمندی معتقد به آیین کنفوسیوس بوده با انتقاد از بودیسم، آن را متباین با روابط طبیعی بشر معرفی کرده است: بودا روابط حکومت با فرد، والدین با فرزندان وزن و شوهر را نادیده گرفته است. پس چگونه می‌توان گفت که تعلیمات او با عقل طبیعی تطابق و سازگاری دارد؟ (۴۲) آیین برهنن نیز به همان شکل از بودیسم انتقاد کرده است. وظیفه فرزندی که بوداییهای هندی آن را تعلیم می‌دادند همان «احترام نهادن و خدمت کردن به پدر و مادر در این دنیا» بوده است. هندیها ضرورت خدمات یادواره‌ای برای پدر و مادر از دست رفته را زیاد هم آموزش نمی‌دادند زیرا بر این عقیده بودند که نیاکان یا والدین از دست رفته بعد از مرگ بر حسب نوع عملی که در دنیا داشتند دوباره در بهشت یا جهنم متولد می‌شوند. آنها پرستش نیاکان را فقط برای ابراز تشکر از گذشتگان اجرا می‌کردند و در هنگام پرستیدن به موفقیتها یا روز یاد بود آنان اهمیت نمی‌دادند. این واقعیت با تمایل اندیشه هندی به تأکید بر کلیت، رابطه نزدیکی دارد. با توجه به این معنی، چینی‌ها آیین بودا را در شکل اولیه‌اش به سختی قبول می‌کردند.

هنگامی که بودیسم از هند به چین راه یافت قادر نبود نیاکان پرستی چینی‌ها را نادیده گرفته و از آن اجتناب ورزد. این جریان در دوره خاندان شمالی «وی» دیده می‌شود. نمونه خوبی که شاهد بر آمیزش بودیسم با نیاکان پرستی چینی است، مراسم «اولام بانا» است که در پانزدهم جولای یعنی آخرین روز دوره استراحت تابستانی برای پیشینیانی که هفت نسل پیش می‌زیستند برگزار می‌شد. مردم در چنین روزی به راهب‌ها هدایایی می‌دادند تا نیاکانشان از رنج و بلا آسودگی پیدا کنند. گرچه این عقیده در هند وجود داشته که رنج و عذاب والدین از دست رفته با اطعام کردن راهب‌ها بر طرف می‌گردد اما روشن نیست آیا این

مراسم در هند هم برگزار می‌شده یا نه به هر صورت، این سنت در چین بسیار مورد احترام بوده و چینی‌ها آن را از آغاز روزگار «وو» در خاندان «لیانگ» اجرا می‌کردند. آنان بر این عقیده‌اند که انسان می‌تواند با اجرای این مراسم به بالاترین مقام بودایی دست یابد. اهمیت و شیوه آن درسوترای «اولام بانا» تشریح شده است. به رغم اینکه این سنت شاید در هند هم ناشناخته بوده اما تفسیرهای فراوانی بر آن نگاشته‌اند.

شاید مفهوم چینی «کارما» را بتوان در هر نوع ادبیاتی یافت. پیش از ظهور بودیسم عقیده بر این بود که مجازات الهی بر سر خانواده فرود می‌آید و بعد بودیسم مفهوم علیت «کارمایی» را اعلام کرد که بر مبنایی فردی استوار بود. سرانجام، هر دو عقیده به هم آمیخت و در قالب بینشی که از دوره سلسله سونگ شروع شد باقی مانده است. مثلاً بر اساس این بینش می‌گویند مجازات الهی مذکور بر خانواده اثر می‌گذارد اما باید چند نسل بگذرد تا واقعیت روشن گردد.

احترام برای خانواده با ساخت اجتماعی چین؛ یعنی جایی که یک خانواده قادر بود در آن بدون ارتباط با ترقی ملت به حیات خود ادامه دهد؛ رابطه نزدیکی دارد. به همین دلیل، مهین پرستی به مفهوم سیاسی در چین رشد خوبی نداشته است. بنابراین طبیعی بود که چینی‌هایی که صرفاً به خانواده و خویشاوندان احترام می‌گذاشتند تحت الشعاع احساسات میهن پرستانه ژاپنی‌هایی قرار گیرند که در دوران معاصر از شعور ملی‌گرایی نیرومندی برخوردار بوده‌اند. در حال حاضر، شرایط اجتماعی و اوضاع موجود در چین خیلی تفاوت کرده است.

به دنبال موفقیت انقلابی کمونیسم طبقه مالک زمین موقعیت خود را در جامعه از دست داد. از این رو، مفهوم خانواده بشدت توسط حزب کمونیست تغییر پیدا کرده است. کمونیسم امروز چین، علاقه‌ها و روابط خانوادگی را از بین برده است مثلاً کودکان را تشویق می‌کنند تا والدین مسیحی خود را مورد اعتراض

و آزار قرار دهند.

کشمکش دین در برابر دولت و شکست آن

عقیده احترام نهادن به امپراتور از اهمیت دادن سنتی چینی‌ها به نظم و ترتیب نشئت می‌گیرد. این عقیده در چین تحت عنوان «نظریه فرمان خدا» بوجود آمده بود. (۴۵) براساس این اعتقاد، باور بر این بود که خداوند فرمان و اختیاری به امپراتور عطا کرده است، خداوند به عقیده آنان برترین قدرت هستی بوده که بر تمامی نیروهای دیگر سیطره دارد.

بر اساس باورهای عمومی، قدرت امپراتور همسان موجودات مختلف آسمانی والهی بوده و از سرچشمه فیض جهان به او ارزانی گشته است. آنان می‌اندیشیدند وظیفه پادشاه، ایجاد یک نظام اخلاقی و تشکیل نظم اجتماعی است. «چوانگ یونگ» می‌گوید: «فقط امپراتور قادر بود درباره فضایل اخلاقی بحث کند و به نظام جهان سروسامانی بدهد.» از این رو بتدریج برای امپراتور مقام خدایی قائل شدند و پس از سلسله «تانگ» (۹۰۶ - ۶۱۸) وی را همچون انسانی کامل فرض کردند. این اندیشه را پیش از سلسله «تانگ» نمی‌توان در میان آنان سراغ گرفت (۴۶) و این مسئله بعدها تاریخ چین را بشدت تحت تأثیر قرار داده است. به هر حال، این اندیشه در چین تا حدی توسعه نیافت که به «خدای زنده» بودن امپراتور بیا نجامد. قدرت امپراتور توسط فرمان الهی محدود می‌شود. براین اساس، اینکه امپراتور با فرمان الهی به وی عطا شده بود؛ فرمانی که مردم ملزم به متابعت از آن بودند. «هنگامی که امپراتور از فضیلت اندکی برخوردار بود و مردم از او اطاعت نمی‌کردند، سربر حکومت را به کسی واگذار می‌کردند که مردم مایل به پیروی از او بودند». چینی‌ها معتقد بودند تغییر امپراتور تابع تغییر فرمان الهی است. به این لحاظ، این نظریه را «نظریه انقلاب» می‌نامند. (۴۷) امپراتور چین با

توجه به این مفهوم یک خود کامه مطلق نبود. هر گاه که لازم می‌شد، صاحب منصبان عالی دربار حق داشتند به پند دادن و تعلیم امپراتور؛ که طبق نظر مردم انسانی عاقل و دارای فضایل زیادی بوده است بپردازند و حتی امپراتور ناچار بود از قوانین کلی اخلاقی پیروی و اطاعت نماید. گرچه با توجه به این معنی، قدرت امپراتور محدود به فرمان الهی می‌شد اما غالباً در عمل از اقتدار و قدرت فراوانی برخوردار بود. «امپراتور تنه اصلی درخت است در حالی که شهروندان، شاخه‌های آن هستند.» (۴۸)

هنگامی که آیین کنفوسیوس رو به رشد و تحول می‌رفت، مقامات کنفوسیوس به امپراتور هشدار می‌دادند و هنگامی که بودیسم رو به رشد و تحول بود، مسئولین بودایی به امپراتور هشدار می‌دادند. از این رو، طبیعی بوده که دولت و تشکیلات بودایی باید هر یک در جستجوی برتری خود باشند. به هر حال، قدرت دولتی مخالفت نشان داد و بودیسم را که هدفهایش برای همه انسانها عبارت بود از برابری و شفقت، لگدمال کرد.

مهمترین مطالعه در اندیشه اخلاقی چین، نظامنامه حکومت امپراتور بود. سیاست و هستی‌شناسی آن طور که در واژه «تی‌ان‌هسیا» آمده و به مفهوم «عالم» و «امپراتوری» اشاره دارد، مطالعات منفک از یکدیگر نبوده است. (۴۹)

بودیسم بخاطر اینکه از هند به چین راه یافته بود به عنوان تعالیمی در نظر گرفته می‌شد که از جهان دیگر سربر آورده است. پس از خاندان بعدی یعنی سلسله «هان»، بسیاری از روحانی‌های بودایی از هند یا آسیای مرکزی آمدند تا برای پادشاهان به معلمی بپردازند و سرانجام، اصول بودیسم و موضوعات دیگر را به پادشاه، وزرای دولتی و سایر عالیرتبه‌ها تعلیم دادند. به هر صورت برای چینی‌ها طبیعی بود که به این گرایش حمله نمایند. براساس نظر پیروان تائو، از آنجایی که امپراتور به عنوان عالیترین مقام و هم‌شان تائو و «تی‌ان» مطرح می‌گردد و

روحانیون هم تحت تسلط امپراتورند دور از عقل به حساب می‌آمد که یک راهب پست به تعلیم امپراتور بپردازد یا اینکه از او احترام ببیند. آنان انتظار داشتند که راهب‌ها امپراتور را مورد احترام عمیق قرار داده و با او میثاق و فاداری ببندند. این مسئله در سالهای بعد هم پی‌درپی مورد بحث و مشاجره بود.

این مسئله در طول دورانی که «هوئی - یوآن» در «لو - شان» بود از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. اورساله‌ای درباره‌ی روحانیونی که لازم نیست نسبت به پادشاه اعلام وفاداری نمایند نوشت و با این اقدام مخالفت خود را علیه امپراتور «هوآن - هسوآن» که بودیسم را سرکوب می‌کرد و اصرار داشت که روحانیون باید همراه سایر مقامات دولتی در مراسم سلطنتی حضور یابند نشان داد. این امر با مخالفت «هوئی - یوآن» روبرو شد چو او سعی داشت بین تشکیلات بودایی و قدرت دولتی جدایی ایجاد کند. مولف توان مواجه جدی با امپراتور را داشته زیرا مورد حمایت طبقه اشراف جنوب چین که به او احترام می‌گذاشتند قرار داشت.

به هر حال از آنجایی که تشکیلات بودایی رشد و بالندگی پیدا کرده بود به صلاح دولت نبود که در امر حکومت و سلطه ملی جایی برای بوداییها در نظر نگیرد. از این رو، تلاش بوداییها در شمال چین برای رسیدن به استقلال سرکوب گردید. بطور کلی قدرت حکومت در شمال نیرومندتر از جنوب بود. از گذشته‌های دور مردم به روحانیون می‌پیوستند تا از خدمت نظام و پرداخت مالیات طفره روند. گاهی صدها نفر برای راهب شدن با هم به معبدی وارد می‌شدند و بدینگونه امنیت و سعادت ملت تحت الشعاع این افزایش بی‌رویه قرار می‌گرفت. غالباً به عنوان اقدامی بازدارنده به آزمایش و تعیین صلاحیت راهب‌ها می‌پرداختند یعنی همه کسانی که فاقد توان لازم برای راهب شدن بودند بناچار به سوی زندگی دنیوی باز می‌گشتند. سرانجام بودیسم بخاطر این اعمال و اقدامات طعم شکست را چشید. در میان همه امپراتورانی که به پایمال کردن آیین بودا پرداختند، امپراتور

«تائو - وو» از خاندان شمالی «وی»، امپراتور «وو» از خاندان شمالی «چو» بعدی شهرت یافتند.

در برخی موارد به این خاطر به آزار و شکنجه بوداییها می‌پرداختند که از ایجاد خطر اقتصادی آنان در رابطه با پولهای فلزی جلوگیری کنند. راهب‌ها تعداد بیشماری از پولهای فلزی و مواد دیگر را برای هنرهای بودایی نظیر تصاویر بودا، گلدانها و سایر گنجینه‌های معبد استفاده می‌کردند. در نتیجه، شرایط اقتصادی مردم بشدت رو به وخامت بود. دولت برای رفع این اوضاع، دست به اقدامات گوناگونی زد ولی هیچکدام از این اقدامات در درازمدت موثر نبود. (۵۰) تنها راه علاج، نابود کردن تشکیلات بوداییها بود. با این شیوه، تشکیلات بوداییها بتدریج توسط مردم کنترل گردید. در دوره سلسله «چین» شرقی (۴۱۹ - ۳۱۷) برای کنترل بودیسم سازمانی از مقامات دولتی بوجود آمد. در هر ناحیه و منطقه تحت استحفاظی، مأموری از روحانیون به عنوان مأمور دولتی گماشته می‌شد تا به کنترل فوج راهب‌ها در نواحی مختلف پردازد.

از آنجایی که جامعه بودایی کاملاً تحت کنترل دولت قرار گرفته بود، بوداییها ناچار بودند با این اصل و عقیده که امپراتور «مقام خدایی دارد» سازش نمایند. «فاکو» اولین صاحب منصب روحانی در سلسله شمالی «وی» (۵۳۴ - ۳۸۶) امپراتور «تائو - وو» راهمچون «تاناگانا» ی زنده به حساب آورد و گفت: «همه راهبهای باید وی را احترام کنند.» (۵۱) بسیاری از افراد دیگر نیز امپراتور را «تاناگانا» یا «بودیساتوا» فرض کردند. امپراتور «وو» از سلسله «لیانگ»، بودایی با ایمانی بود و مردمش او را «سلطان بودیساتواها» نامیدند و از طرف کشور بیگانه‌ای نیز «بودای واقعی» نامیده شد. در روز تولد امپراتور، مراسمی مذهبی برپا شد که با آغاز دوره «تانگ» همزمان بود. در زمان سلسله «سونگ»، یک روحانی ذن بودیسم برای طول عمر امپراتور دعا کرد و سرانجام در دوره دودمان

«یوآن» (۱۳۶۷ - ۱۲۸۰) مردم اعتقاد پیدا کردند که امپراتور باید «بودای جسم حقیقی» باشد. (۵۲)

تمام چین در طول دوره خاندان «یوآن» توسط نیروهای نظامی «یوآن» فتح گردید. تشکیلات بودایی ذن که دین شاخص عصر بود با اعلام «مهمترین موضوع برای انسان، شناخت اصول تائو است» تمایل خاضعانه خود را به حکومت «یوآن» نشان داد. از این رو، امپراتوران عالیمقام چین، از دوران کهن به تعالیم بودا احترام می‌گذاشتند و ماروحنای‌های بودایی به همین سبب مورد رحمان نوازی مخصوص امپراتوران قرار می‌گرفتیم بخصوص حکومت «یوآن» با ما رفتار خوبی داشته است. باید کوشش کنیم که حقیقت بودا را جدا از مالیات و وظایف دنیوی دیگر به جا آوریم. وظیفه ما در برابر امپراتور آنقدر وسیع و پزدامنه است که نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان کرد. برای ادای این وظیفه، تلاش می‌کنیم تا ماهیت بودا را بشناسیم و اصول مقدس بودیسم را به مردم تعلیم دهیم. ما روحانیون بودایی هرگز شفقت او را فراموش نکرده و در این راه حداکثر کوشش خود را نشان می‌دهیم.»

به علاوه، جهت محترم شمردن امپراتور و استدعای عمر طولانی برای او، مراسمی مذهبی تدارک دیدند. (۵۳) به این لحاظ، دیدگاه بوداییهای چین در مورد قدرت دولت دقیقاً مانند بوداییان ژاپن بوده است، حال و هوای اولیه آیین بودا که به طریقه مجالست و دوستی با امپراتوران و سلاطین ارجی نمی‌نهاد بطور کامل فراموش گردید.

برای شناخت اینکه عقیده بودیسم در سلسله‌های «مینگ» و «چنینگ» چگونه تغییر پیدا کرد، مطالعه و بررسیهای بیشتری لازم است. یک واقعیت این است که بودیسم تحت حمایت و حفاظت دولت بود. شأن و مقام امپراتور تازمان تشکیل جمهوری چین از اعتبار و منزلت تشکیلات بودایی بیشتر بوده است. گرچه در میان «چونگ - کو» پادشاهی نبود اما منزلت دین در جامعه نسبت به

گذشته آنچنان قدرت و نفوذ بیشتری هم نداشته است. دین در چین سرخ امروز بشدت تحت کنترل است. افرادی که اخیراً از چین سرخ دیدن کرده‌اند، عقاید گوناگونی را درباره ارتباط دین و دولت ابراز نمودند. برخی از مردم گزارش می‌دهند که تشکیلات لگد کوب دولت شده‌اند. چیزی که متداول بوده و همه آن را تکرار می‌کنند، قدرت و سخت‌گیری دولت است. واقعیت قابل توجه این است که در این دوره کوتاه، یک حکومت نیرومند کمونیست در چین بوجود آمد. به هر حال چیزی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تقریباً امکانات پیدایش و وجود چنین حکومتی در چین فراهم بوده زیرا چینی‌ها از دوران قدیم قدرت نیرومند دولت را به صورت سنتی پذیرفته بودند. (۵۴)

مباهات نژادی و حرمت‌گذاری به نیاکان

چینی‌هایی که سلطنت امپراتور را پذیرفتند و از مقام الوهیت او که در نظر آنان دارای اهمیت اخلاقی والایی فوق ارزش افراد جامعه بود تجلیل می‌کردند بر عظمت و برتری ملت خود اصرار می‌ورزیدند. تکبر و غرور ملی، چینی‌ها را وادار کرد بین کشورهای خارجی تبعیض قائل شده و سرزمین خود را «چونگ - کو» (دولت مرکزی، پادشاهی میانه یا کشور برتر) بنامند. حتی بعضی‌ها مایل بودند کشورهای دیگر را نیز ضمیمه خاک خود بدانند. البته بعضی از مردم برتری فرهنگ قدیم چین را پذیرفته و کشور خود را پادشاهی مرکزی نمی‌نامیدند. چین برای راهب‌های چینی که در جستجوی اصول بودیسم به هند سفر می‌کردند از عظمت فرهنگ هندی بسیار فاصله گرفته بود. از این رو؛ این روحانیون برای هند از اصطلاح «چونگ - کو» (کشور مرکزی) استفاده می‌کنند. (۵۵) به هر حال با گسترش بودیسم در چین؛ بوداییهای چینی هم کشور خود را «چونگ - هوآ» (۵۶) یا «چونگ - هسیا» (۵۷) (یعنی گرایش که بطور طبیعی با ملیت آنان

تماس داشت) نامیدند. بودیسم طبق عقیده عموی چینی‌های غیر بودایی عبارت از تعلیمات یک کشور بیگانه بوده و به اندیشه خود چینی‌ها ربطی نداشته است. از این رو، آنان می‌اندیشیدند چین بخاطر بودیسم برای دورانی طولانی توسط مردمانی بیگانه اشغال گشته و بر آن حکومت می‌شود. به همین علت، برخی افراد مانند «فوسای» (۵۸) بر از بین رفتن بوداییها پافشاری می‌کردند و این در حالی بود که ترس و انزجار از بیگانگان در اروپا همچنان باقی بود.

با این وجود، چینی‌های میهن پرست ناچار بودند تا حدی ارزش فرهنگ بیگانه را بپذیرند. بنابراین، برای نشان دادن برتری فرهنگ خود، دیدگاه دیگری را به کار بستند مثلاً ادعا کردند تمام تحقیقات و تعالیم حقیقی اساساً در چین بوجود آمده است. هنگامی که بودیسم به عنوان تعلیماتی که حقیقت را بیان می‌کند پذیرفته شد، چینی‌ها به جای نقد منطقی اصول بودیسم با این اظهار که «بودیسم اساساً بوسیله چینی‌ها تعلیم شده است» به نشان دادن برتری اندیشه سنتی چین پرداختند. بنابراین، اثر «لاتوچینگ» که در خاندان غربی «چین» توسط پیروان آیین تائو نوشته شده بود مبین این بود که لاتوتزو به هند عزیمت کرده و به «شاکيامونی» تبدیل شد تا هندیها را تعلیم دهد یا اینکه دوباره معلم «شاکيامونی» شد. به علاوه، «فو - ای» از خاندان «تانگ» (۹۰۷ - ۶۱۸) تأکید داشت که بوداییهای چینی بطور پنهانی اصطلاحات عمیق لاتوتزو و «چوانگ تزو» را در ترجمه کتبی و شفاهی سوتراهای بودایی وام گرفته و به کار بستند. (۵۹) در خاندان شرقی «چین»، بسیاری از سوتراها که نشانگر روابط تائوئیسم و بودیسم بود توسط تائوئیستها نگاشته شد. بوداییها نیز سوتراهای جعلی زیادی درباره این مسئله نوشتند. بنابر کتاب «سوترای ریاضت خالص» که یکی از سوتراهای نوشته شده بوداییهاست، بودا سه نفر از هواداران را برای آموزش چینی‌ها رهسپار چین نمود. دیگر اینکه نام این سه نفر «کنفوسیوس»، «ین - یوان» و لاتوتزو بوده که

اهل چین بودند. حقیقت اصلی در این مباحثات مهم شمرده نمی‌شد و پرسش از اولویت جانشین آن گردید. چینی‌ها نپذیرفتند که دین هندی در اوایل از چین سرچشمه می‌گرفته است. بنابراین، «چیچ - ای» که اصول بودایی چین را سروسامان داد این نظریه چینی را پذیرفت که عنصر «قداست» ابتدا در چین ظهور کرده در هند. او بر این باور بود که حتی شیطان هم می‌تواند بدن او را به تصویری از بودا تبدیل کند و اینکه الحاد هم می‌تواند آینه حق باشد. بنابراین به احتمال زیاد لائوتزو با تغییر شکل بدنی به صورت بودا، هندیها را تعلیم می‌داد. بعد هم اظهار کرد که اصول و اعتقادات هند، تعلیمات واقعی نیستند. (۶۰)

این طرز تفکر نیز مورخان علوم طبیعی چین را تحت تأثیر قرار داده است. گرچه دانشمندان خاندان «چینگ» (۱۹۸۰ - ۱۶۴۴) به فرهنگ اروپایی علاقمند بوده و تا حدی آن را پذیرفته بودند ولی هنوز از برتری فرهنگ چین به همان شیوه قدیمی احساس غرور و افتخار می‌کردند. آنان نجوم اروپا را پذیرفتند ولی گفتند گرچه نجوم اروپایی رشد و توسعه کمی داشته ولی بطور کلی زائیده نجوم چینی است زیرا مورخین چین نوشته‌اند که بسیاری از دانشجویان رشته نجوم به کشورهای بیگانه می‌رفتند تا از جنگ دوره «خاندان چو» بگریزند بطوری که نجوم فعلی اروپا از طریق فرزندان اینان پیشرفت نمود. (۶۱)

بوداییهای چینی به علت احترام گذاشتن به اجداد تاریخی بر این مطلب مصر بودند که تمام علوم و تحقیقات اساساً توسط بودیسم پایه گذاری شده و رشد کرده است و بعد افراد مرتد و گمراه این دانشها را اخذ کرده‌اند. گرچه این طرز فکر در هند نیز وجود دارد اما می‌توان گفت در چین به صورت برجسته‌تری نمود یافته بود. (۶۲)

بطور کلی شاید هیچ کشوری نباشد که چنین افکاری نداشته و خود را به عنوان بهترین کشور به حساب نیاورده باشد و عجیب نیست که این گرایش حتی

امروزه هم به صورت نیرومندی در میان رهبران چین دیده می‌شود. کمال مطلوب بودایی «بودیساتوا» ممکن بود با اعتدال یافتن چینی‌ها تناسب پیدا کند مثلاً «فا - چونگ - یین» (۱۰۵۲ - ۹۸۹)، بودیساتوایی را به صورت «کسی که نگران مشکلات جهانی است و سرانجام نیز برای استفاده از لذت‌های آن اندوهگین می‌باشد» مجسم کرده است. این سخن موجز و پر معنی حتی در مکاتب معاصر نیز به عنوان سر مقاله نوشته‌های کوتاه و پر مغز به کار گرفته شده و بارها توسط کمونیست‌های چین تکرار شده است.

احترام به طبیعت

هماهنگی با طبیعت

گرایش فکری چینی‌ها که فقط به واقعیت‌های مادی و عینی توجه می‌کرد و چنین تصور می‌نمود که همه چیز صرفاً تا زمانی وجود دارد که با اسان هماهنگی داشته باشد بر آن شد به قانون طبیعت که در ذهن آدمی است احترام بگذارد. چینی‌ها از دوران گذشته، مفهوم خدا «تی ان» را در رابطه با اسان فرض می‌کردند. (۱) بنابر شعری که در دوران اولیه سلسله «چو» سروده شده، اسان را خدا آفریده و خدا به عنوان نیای اسان از خود دستوراتی اخلاقی را داده که اسان ناچار بوده از آنها پیروی کند. (۲) کنفوسیوس این عقیده را به میراث برده است. او پذیرفتن نظم خدا که به معنای «انسان باید مطیع نظام اخلاقی الهی باشد» است را توصیه کرده است. (۳) برخی از اروپاییان معاصر تحت تاثیر این واقعیت قرار دارند که چین قدیم؛ جایکه آیین کنفوسیوس در آن به عنوان ایدئولوژی ملی شناخته شد و سیاست با اصول آن اداره می‌شد؛ دنباله رو قوانینی شد که بر قانون طبیعی تکیه داشت. این واقعیتی تردید ناپذیر است که بین مفهوم قانون طبیعی اروپا و چین، شباهتهایی یافت می‌شود.

این عقیده که «انسان باید از طبیعت حقیقی خود پیروی کند» نیز در چین قدیم توسط سایر دانشمندان بیان شده بود و به علاوه مفاهیم آن با آنچه که کنفوسیوس اراده کرده بود تفاوت داشت. «موتزو» تعلیم می‌داد که حاکم باید پیرو خواست الهی باشد و راه غیر او نپوید. «لائوتزو» بر این نکته تأکید داشت که راه درست، اطاعت از راه خداوند است. از این رو می‌توان گفت مبنای راه درست انسان، «راه خدا» است. «یانگ چو» (که در زمان بین «موتزو» و «منسیوس» زندگی می‌کرد) گفته: «طبیعت اصلی انسان فقط طالب غذا و جنس مخالف است. بنابراین، برای انسان بهتر است با دیگران رابطه‌ای نداشته باشد و فقط به دنبال ارضای نیازهای خود باشد. این قانونی طبیعی است که انسان هر چه را بخواهد انجام می‌دهد.» (۴) «منسیوس» چنین تعلیم کرده: «گوهر حقیقی انسان خیر است و اندیشه نا پاک زائیده وسوسه تمایلات مادی است. از این رو، انسان باید خودش به پرورش فکری خویش پردازد و گوهر حقیقی خود را به نمایش بگذارد. استثنای اندیشه چینی، «هسون - تزو» بوده که می‌گفت: گوهر راستین انسانی تمایل به شر دارد. با این حال، امکانات خوب شدن انسان را مورد شناسایی قرار داد. «چوانگ - تزو» یاد می‌داد انسان باید گوهر راستین خویش را کامل سازد و پیروانش به آموزش این نظریه پرداختند که: انسان باید به جوهر حقیقی خویش باز گردد. «وانگ - پی» (۲۴۹ - ۲۲۶) در زمان سلسله «سان - کو» نیز به تعلیم «بازگشت به گوهر راستین» می‌پرداخت. (۵) این اندیشه بطور وسیعی در فلسفه «سونگ» که موضوع محور آن، مفهوم گوهر راستین انسان بود رشد و توسعه یافت. جریان اندیشه سنتی در تاریخ چین «بازگشت به گوهر طبیعی و راستین انسان» است.

بوداییها حقیقت را در دنیای مادی جستجو نمی‌کردند بلکه با تمرکز فکری به کاوش در دنیای درون می‌پرداختند. در ذن بودیسم، اندیشه سنتی چین به شیوه‌ای

عجیب و خاص چینی بیان می‌گردد: «اگر انسان به این حقیقت دست یابد که همه وجود دارای یک ریشه است، به سرعت به گوهر راستین خویش دسترسی پیدا می‌کند. (۶)

از تخیل و بیداری انسان چنین برداشت می‌شد که هر دوازده جوهر طبیعی او برمی‌خیزند. ذهن همچون زمین و گوهر مانند پادشاه است. هر جا که گوهر باشد، پادشاه هم هست و هر جایی که سرزمینی نیست، سلطانی هم وجود ندارد. در هر جا که گوهر باشد جسم و فکر هم وجود دارند. جایی که گوهر نیست، جسم و ذهن هم حضور ندارد. بودا مخلوق گوهر خویش است. از این رو، انسان نباید از راه جسم به دنبال بودا بگردد. اگر «خود گوهری» یک توهم باشد پس بودا موجودی مثلاً دارای حس و حواس است. اگر «خود گوهری» همان بیداری باشد، پس موجود دارای شعور، بودا است. (۷) در هندوستان، مفهوم «خود گوهری» به عنوان قانونی که جسم و ذهن را به صورت «ناآگاه یا بیدار» معرفی می‌کند وجود نداشته است. برخی از علمای بودایی، در مفهوم «خود گوهری» تاثیر تائوئیستی یافته‌اند. (۸) به هر حال، این مفهوم باید از عقاید سنتی چین نتیجه شده باشد.

پیروان کنفوسیوس در قرون میانه اظهار می‌کردند کل طبیعت را می‌توان در هر یک از اجزای آن یافت که ظاهراً این طرز فکر در اثر تاثیر فلسفه بودایی بخصوص مکتب «هوا - ین» بوجود آمده است. بنابراین «وانگ یانگ مینگ» شروع به بررسی دقیق یک درخت خیزران کرد. پس از یک هفته مطالعه و تفکر درباره آن به نتیجه‌ای نرسید و آن را کاملاً رها کرد.

تعلیمات «سرزمین پاک» چینی هم، تائوئیسم را اقتباس نمود. بودائیهای چینی پیش از پذیرفتن «طبیعت گرایی» چینی ناچار بودند جریان فکری پیچیده‌ای را تجربه نمایند. در این رابطه، «چی - تسنگ» چنین استدلال کرده است: (۹)

اندیشه فلسفی چین بخصوص افکار «لائوتزو» و «چوانگ تزو» به وجود، مانند پیکره‌ای مادی می‌نگریست و خلا را به جای اینکه وجود فرض کند، ماده به حساب می‌آورد. از این رو، خلا با وجود قابل شناسایی نبود. برعکس، بودیسم چنین آموزش می‌داد که پدیده‌ها در واقع، جلوه‌ای از وجود مطلق هستند. (۱۰) بنابراین، مفهوم مطلق جهان مادی را از نظر فلسفه لائوتزو و چوانگ تزو نمی‌توان در زندگی واقعی شناخت. به هر حال انسان در بودیسم می‌تواند جهان مادی را به عنوان اشکال کامل وجود بپذیرد زیرا در این جهان، زندگی واقعی همان وجود مطلق است. (۱۱)

گرچه انتقاد «چی - تسنگ» ممکن است درست نباشد اما او دست کم این تلاش را کرده که مفهوم زندگی و این جهان را بشناسد. فرقه‌های «تی ان تای» و «هوآ - ین» براساس این اندیشه توسعه بیشتری پیدا کردند. بنابراین فرقه «تی ان تای» ظهور و واقعیت، انواع مختلف ماده نیستند. ظهور همان واقعیت است. از این رو، آنها تعلیم می‌دادند «هر وجودی در این جهان، راه میانه است. هر یک از اشکال مادی این جهان، جلوه‌ای از وجودی مطلق است». حتی فرقه «هوآ - ین» این فکر را توسعه بیشتری داد. یعنی نظریه «تاثیر متقابل و شناخت همه چیز به صورت جزئی» توسط این فرقه تعلیم می‌گردد. مفهوم متعالی هنگامی بروز می‌کند که همه پدیده‌ها با روابط هماهنگ شناسایی گردند. از این رو، چیزی بیرون از پدیده‌ها و اشکال متنوع ظهور آنها وجود ندارد.

در نتیجه، جهان واقعی و طبیعی به عنوان وجود مطلق مورد قبول واقع شد. در ذن بودیسم پاسخهای زیر به سوال «وجود مطلق چیست» اینگونه داده شده که: «وجود مطلق، درخت سروی در باغ است.» یا «وجود مطلق، سه کیلو شاهدانه است.» همچنین در شعر «سوتونگ پوز» آمده: «صدای جویبار، تعلیم یا موعظه بوداست و رنگ کوه همان جسم پاک و حقیقی بودا است. این گرایش

طبیعت گرایانه به این نتیجه رسید که هر یک از هستی‌های این جهان در تجلی آنها که تجلی حقیقت است بروز می‌کند.

البته، راهب‌های آیین ذن با طبیعت‌گرایی سطحی مخالفت کرده و آن را رد کردند. «هوئی - های» اظهار کرد: افراد نادان از این واقعیت سردر نمی‌آورند که جسم حقیقی، شکل خود را بر اساس هدف مورد نظرش متجلی می‌کند گرچه در اصل فاقد هر گونه شکلی است. از این رو، آنان می‌گویند درخت سبز خیزران چیزی جز جسم حقیقی نیست و گل داوودی همان «پراجینا» (عقل) است. (۱۲) اگر گل داوودی همان عقل است پس عقل همان هستی بیجان است. اگر خیزران سبز، جسم راستین است، پس جسم راستین همان سبزه یا درخت است. در صورتی که چنین باشد، شاخه خیزران معنای خوردن جسم راستین را می‌دهد. بنابراین، اندیشیدن درباره این چیزهایی ارزش است. (۱۳)

با این حال، چینی‌ها بینشی را پذیرفتند که طبیعت را مطلق می‌داند. سرانجام، فرقه «تی ان تای» این نکته را تعلیم داد که «هستی در همه اشکال مثل سبزه، درخت، زمین و ... به حالت بودایی دست می‌یابد» یعنی، حتی ماده فیزیکی طبیعت نیز به بیداری راه می‌یابد و بودا می‌شود. در یک کلام، این گرایش بر آن بود که طبیعت را به عنوان زیباترین و عالیترین هستی در نظر بگیرد و از سویی انسان را نیز در سطحی مساوی و موازی با طبیعت قرار دهد. اینها گرایشهایی بودند که به صورت مزبور بر اندیشه بودایی تاثیر داشته‌اند.

بنابراین، بوداییهای چین (بخصوص راهب‌های ذن) سعی داشتند مفهوم مطلق را در زندگی روزمره جستجو کنند: کسانی که طالب نیل به حالت «چرخ یگانه» هستند نباید شش موضوع نفسانی (شکل، صدا، بو، مزه، لمس و مفاهیم) را بی‌حرمت سازند. اگر کسی این کار را نکند به بیداری دست یافته است. (۱۴) به عبارت دیگر، زندگی روزمره بهمان گونه که هست بیداری است. این اندیشه را

می‌توان در سوال و جوابهای زیر پیدا کرد: «چائو - جو» پرسید، تائو چیست؟ اسنادش «نان - چوآن» پاسخ داد: ذهنی که در زندگی روزمره حضور دارد تائو است. (۱۵) روحانی پرسید: ذهنی که در زندگی روزمره هست چیست؟ اسنادش پاسخ داد: اینکه هرگاه لازم باشد به استراحت پردازی و هرگاه نیاز باشد بشیننی روحانی گفت: منظورتان را نمی‌فهمم؛ سپس اسناد گفت: «اینکه وقتی هوا داغ است احساس خنک بودن کنی و وقتی سرداست احساس گرما کنی (۱۶) از این رو، حالت فرزائگی یا بیداری چیزی جز این دنیای واقعی نیست. شعری که «سو - تونگ - یو» نوشته می‌گوید: «باران در کوه «لو» فرو میریزد و امواج در خلیج «ج - چیانگ» شدت یافته‌اند. (۱۷) به دیگر سخن در طبیعت، هماهنگی و توازنی وجود دارد که باید از آن استفاده نمود. در چین نیز اشعار فراوان دیگری هست که به توصیف طبیعت واقعی می‌پردازد. «ماه می‌تابد و باد می‌وزد. در این شب طولانی و بلند چه کنم» (۱۸) «گل‌های مختلف در بهار شکوفه می‌کنند، ماه در پاییز می‌درخشد، باد خنک در تابستان می‌وزد و برف در زمستان فرو می‌ریزد. فصلها برای آدمی چه زیبا و دل‌انگیزند» (۱۹) «هر روز برای انسان، نیک و دلپذیر است». (۲۰)

حالت بیداری نسبت به حالت نادانی و بی‌خبری از نظر ظاهری و بیرونی غیر قابل تشخیص به نظر می‌رسد. در سوال و جوابهای زیر، این مسئله بطور روشن و موثری نشان داده شده است. یک روحانی: بودا چیست؟

«چائو - جو»: او در تالار بود است.

روحانی: بودایی که در تالار بود است تصویر بوداست که از گل درست شده است.

«چائو - جو»: بله حق باشماست.

روحانی: پس بودای راستین چیست؟

«چائو - چو»: او در تالار بوداست. (۲۱)

از آنجایی که قبل و بعد از بیداری، جلوه ظاهری در حالتها یکسان است، وضع معنوی نیز باید با حالت پیش از بیداری کاملاً تفاوت داشته باشد. هنگامی که از «چیچ - هسی ان» پرسیدند، بیداری چیست؟ پاسخ داد: «بیداری همان خلوت پشت درخت مرده است» یا «بیداری همان چشمانی است که در پشت اسکلت قرار دارد». (۲۲) این چیزها دارای زندگی هستند. کسانی که حقیقت را شناخته‌اند قادرند نور مطلق را در چیزهایی که بی‌ارزش یا بی‌معنی به نظر می‌رسند متجلی سازند. (۲۳) مثلاً، راهبهای آیین ذن بصورتی شاعرانه و با کمک شواهدی قوی به بیان حالت بیداری پرداختند.

چینی‌ها در نتیجه این تمایل که طبیعت یا واقعیت را به عنوان وجود مطلق می‌گرفتند، به پذیرش مفهوم خوش بینی راه یافتند. از این رو، آنان این جهان را به عنوان جایگاهی مناسب برای زندگی انتخاب کردند و سرانجام بر این عقیده شدند که وجود کامل باید در همین جهان وجود داشته باشد. در اینجا، عقیده «فرزانگی» بوجود آمد. «او انسان کاملی نظیر شاه «چو» یا کنفوسیوس بود. فرزانه یا حکیم همچون خداوند نیست بلکه یک انسان است. به هر حال، او اساساً کمال مطلوب است. در هنر، «وانگ - ای - چی» را «حکیم نویسنده» و «تو - نو» را «فرزانه شاعری» خواندند، آنان را در هنر همچون نمونه‌های کامل قانون شناختند». (۲۴) مفهوم خالق یا مطلق در عقیده «نیستی» که مربوط به دودمان «وی» و «چین» است با معنای فرزانه یا انسان کامل ترکیب شد. انسان کامل در نظریه «نیستی» به شناخت قانون حاکم بر آن دست می‌یابد و قادرست هر پدیده‌ای را به نمایش گذاشته و راه درست زندگی را به همه ارزانی دارد. (۲۵)

این شیوه تفکر که بر وجود کامل در این جهان تاکید می‌کند این اندیشه را بوجود آورد که زندگی کامل در گذشته بوده است. یعنی، چینی‌ها از آنچه که در

گذشته رخ داده بود برای اداره زندگی امروز، قانون و دستور درست کردند. در نتیجه، چینی‌ها بطور طبیعی به این موضوع رسیدند که به زندگی گذشته بیش از زندگی حال اهمیت بدهند. اندیشه‌ای که پذیرای واقعیت طبیعت شد برای پیدایش سنت پرستی چینی حکم اصل و بنیان را پیدا کرد گرچه شرایط مناسب و شایسته‌ای برای آن به حساب نمی‌آمد.

واقعیت مهمتر این است که تاریخ بلند چین تقریباً آرام بوده زیرا چینی‌ها طبیعت را بوسیله انسان شناخته بودند. بدون شک در چین هم جنگهایی رخ داده است. به هر صورت، «درک بد» که یک چین شناس امریکایی است می‌گوید: «قهرمان نمونه ادبیات چین، دانشمند تهی دست و با فضیلت بوده است». از طرف دیگر، نوع نظامی در ادبیات غربی خیلی بیشتر از ادبیات چینی که بندرت قهرمانان نظامی را تحسین کرده مورد ستایش و قدردانی قرار می‌گیرد. نگرش چینی‌ها در این سخن نمایش داده می‌شود که: آهن خوب به میخ تبدیل نمی‌شود و مرد شایسته هم نظامی نمی‌گردد. (۲۶) هماهنگی تمام هستی‌ها ضرورت دارد تا با طبیعت هماهنگ گردیم و در آرامش زندگی کنیم» از این رو، آنان مفهوم «میانه

روی» را پیش کشیدند. چون چینی‌ها انسان را به عنوان بخشی از طبیعت یا نظام هستی میدانستند، طبیعت را هم در برابر انسان فرض نکردند. علوم طبیعی در چین رشد و پیشرفت سریعی نداشته چون مردم این کشور کمتر به این موضوع می‌اندیشیدند که برای تسلط بر روشها یا قوانین طبیعت لازم است طبیعت را با کار تجربی تسخیر نمایند. شاید این امر دلیل عمده عقب ماندن چین از سایر کشورهای دنیای پیشرفته باشد. رهبران چین سرخ با این واقعیت آشنایی داشته و بدنبال رشد و توسعه علوم طبیعی هستند.

ارتباط کنش متقابل انسان و ملکوت

چینی‌ها در رابطه با مفهوم طبیعت خود به تفسیر نظریه زنده «ارتباط متقابل انسان و ملکوت» پرداختند.

در دوره «چان - کو» (دوره جنگ ایالنها ۲۲۲ - ۴۸۰ پیش از میلاد)، «علمای معیار مثبت و منفی» از نوعی طبیعت پرستی که تا دوره سلسله «هان» ادامه یافته بود طرفداری می‌کردند. بر طبق این اصل، پدیده‌های طبیعی و نهادهای ساخته دست انسان با هم ارتباط متقابل دارند و از این رو اگر شاه که نماینده بشری بود به صورت شایسته‌ای حکومت می‌کرد، پدیده‌های طبیعی مانند آب و هوا، باد و باران هم مساعد شرایط زندگی انسان عمل می‌کردند. به دیگر سخن، در صورتی که سلطنت پادشاه دچار ضعف می‌شد، مشکلات و بلاهای طبیعی هم دست به کار می‌شدند. این عقیده توسط «تونگ چونگ شو» (حدود سال ۱۰۴ - ۱۷۹ ق.م) که در اوایل سلسله «هان» میزیسته؛ و معتقد بوده بلاها از آسمان فرو می‌بارند تا به پادشاه هشدار دهند؛ بشدت مورد تاکید قرار گرفته است. اندیشه «کو - مینگ» (انقلاب) که معنای تحت الفظی آن اخذ اختیار ملکوت از برخی حکام می‌باشد در جلوگیری یا اصلاح ستم خود کامگان بی‌نقش نبوده است. عمل متقابل انسان و ملکوت حتی بر مورخین چینی که از نظر ثبت درست حوادث تاریخی معروف بوده‌اند هم تاثیر گذاشته است. مثلاً: تمامی یادداشتهای شناخته شده درباره کنفوسیوس، تاریخ تولد او را «۵۵۱ پیش از میلاد» ذکر می‌کنند در حالی که ولادت او در تاریخ «۵۵۲ پیش از میلاد» بوده است. دلیل این دستکاری تاریخی روشن است. مردم چین در طول دو هزاره یا بیشتر همیشه گرفتگی خورشید را همچون رویدادی بدشگون تلقی می‌کردند که نشان دهنده خشم قدرت‌های فوق

طبیعت بخصوص خداوند متعال چین علیه بعضی خطاهای انسانی بوده است. از این رو، غیر ممکن می‌دانستند که گرفتگی خورشید در رابطه با تولد کنفوسیوس که قبلاً به عنوان بزرگ فرزندگان پذیرفته شده بود رخ داده باشد. (۲۷)

این اندیشه بر دوره‌های بعدی چین نیز تاثیر کرده است. بودیسم نیز سوتراها داشته که نظریه رنج و بلا را مطرح کرده بودند و خیلی هم مورد احترام چینی‌ها بوده است. نمونه‌ای از این سوتراها در سوترای «عظمت طلایی» آمده که در فصل سیزده مفصل شرح می‌دهد: اگر پادشاه از دارما به خوبی حافظت نکند، بلایی وحشتناک بوجود خواهد آمد. یعنی در نتیجه حکومت نادرست امپراتور، دروغ و جنگ در کشور زیاد می‌شود و شهروندان و وزیران بر علیه او قیام می‌کنند. به علاوه، خدایان خشم می‌گیرند، جنگها یک باره هجوم آورده، دشمن بر کشور تسلط یافته، اعضای خانواده به جان یکدیگر افتاده و صفا و آسایش از میان بشر رخت برمی‌بندد. پدیده‌های طبیعی نیز در عین حال وضع بدتری پیدا می‌کنند. (۲۸) موجودات زنده توان خود را از دست می‌دهند طاعون بوجود می‌آید و بیماری‌های همه گیر ریشه زندگی را از این سرزمین خواهد کند. بنابراین امپراتور در امر حکومت باید حداکثر تلاش خود را برای استفاده از دارما بکار برد. این سوترا غیر عادی است زیرا سوتراهای بودایی کمتر به تعلیم این نظر می‌پردازند که: «بلاها زاییده حکومت ضعیف پادشاه است» با این حال، بودایی‌های چین بطور جدی به این نظریه در این سوترا اهمیت می‌دادند بطوری که مشهودست پنج ترجمه مختلف چینی این سوترا و تفاسیر متعدد درباره آن در کشور چین نوشته شده است.

راهب‌های بودایی هند که تابع چین شده بودند به ترویج بودیسمی پرداختند که باشیوه ارگانیک تفکر چینی هماهنگی داشت. مثلاً «گوناوارمن» بودیسم را به امپراتور «ون» از خاندان «سونگ» این طور آموزش داد:

«چهار دریا سرزمین تو و همه هستی تابع توست. کوچک و بزرگ همه در شور و شعف هستند. کار با حکومت خوب برای مردم هماهنگی می‌آفریند. اگر خطا کاران را بی‌آنکه کشته شوند مجازات کنی، مالیات سنگین تحمیل نکنی، طبیعت نیز با ما راه می‌آید و میوه‌ها و محصولات هم بخوبی عمل می‌آیند». (۲۹)

برای اینکه متوجه شویم شکل زنده اندیشه اخلاقی در چین چقدر ادامه داشته، تحقیقات بیشتری لازم داریم به هر حال، با اطمینان می‌توان گفت اندیشه عمل متقابل کردار انسانی و ملکوت، تنها ویژگی شیوه‌های فکری چینی‌ها نیست. این مسئله را نه تنها در بودیسم بلکه در هند و سایر نظامهای اخلاقی نیز؛ که در آنها نتایج خوب معمولاً از کردار خوب و بدی از کردار زشت ناشی می‌شود؛ آموزش می‌دادند. تعلیمات «سرزمین پاک» چینی‌ها نیز بر حسب ارتباط عمل متقابل انسان و ملکوت به تفسیر این نظریه اخلاقی می‌پردازد.

تمایل به آشتی‌پذیری و هماهنگی

ویژگی مطلق وجود

اگر واقعیت همه پدیده‌های طبیعی بطور کامل تایید گردد، وجود هیچ چیز غیر کاملی را نمی‌توان انکار نمود. این عقیده در چین از دوران کهن وجود داشته و باقی مانده است. برای مردم چین، پنج آثار کلاسیک همان منابع اخلاقند. آنها بیشتر معتقد بودند کتابها یا آثار کلاسیک دیگر نیز تفسیر ناقص از همان عقل کامل بوده است. چینی‌ها بر این باور بودند که کمال نه تنها می‌تواند در این جهان وجود داشته باشد بلکه هستی‌های دیگر را نیز به رغم اینکه کامل نیستند نمی‌توان انکار نمود. از این رو، حتی یک وجود منفرد هم انکار نمی‌شود و هستی کاملی هم وجود دارد که باید کاملاً مورد تایید قرار گیرد. (۱)

بنابراین، چینی‌ها مفهوم شرّ کامل را نمی‌دانستند. آنان هر نوع زندگی بشری را که به دلیلی ادامه حیات می‌دهد می‌پذیرفتند. طبیعی است که چینی‌ها به توضیح منشا شرّ نپرداختند زیرا مفهوم شرّ کامل را نمی‌دانستند. (۲)

بودیسم چینی هم تحت تأثیر همین شیوه فکری بوده و بخصوص عقیده «تأثیر متقابل جهان ده گانه» که مربوط به فرقه «تی ان تای» است نیز نتوانسته

خود را از تاثیر این شیوه فکری آزاد سازد. اینها دنیاهای جهنم اشباح گرسنه، چهارپایان، دیو، انسان، بهشت، «شراواکا»، «پراتی را کابودا»، «بودیساتوا»، و بوداست. شش دنیای اول متعلق به جهان خیالی و چهار دنیای آخر به جهان بیداری تعلق دارد. هر یک از این ده جهان خصوصیات عوالم دیگر را داراست. بنابراین، حالت بودایی برای موجودات جهنم قابل دسترسی است و از توانایی ورود به دنیای خیالی هم برخوردار است. در چنین دنیایی نه انسان کاملاً شریری وجود دارد نه انسان کاملاً خوب و شایسته‌ایی. از پاداش ابدی و مجازات هم خبری نیست. (۳)

در دن بودیسم چینی، این اندیشه، تفسیر بسیار روشنی پیدا می‌کند. طبیعت پاک «تاناتا» همان بودای واقعی است، افکار پلید و سه گونه آلودگی همان دیوهای واقعی هستند. کسانی که از افکار شیطانی برخوردارند همان دیو و کسانی که از افکار درست برخوردارند همان بودا هستند. شاه دیوها در جایی است که سه گونه آلودگی از اندیشه‌های ناپاک گوناگون سرچشمه می‌گیرند. برعکس در جایی که اندیشه خیر وجود دارد، دیو تغییر شکل داده و قادر است به حالت بودایی در آید. (۴) در اینجا دیو با بودا یکی می‌گردد.

هیچ انسانی کاملاً بد نیست و امکان نجات برای همه وجود دارد. این طرز فکر تا حد زیادی بر تعلیمات سرزمین پاک که ریشه آن از هند بود تاثیر گذاشت. پیمان هجدهم «آمیتایوس - بودا» که در تعلیمات سرزمین پاک ژاین بسیار محترم است به قرار زیر می‌باشد: «هنگامی که به بیداری و فرزاندگی رسیدم، اگر موجودات ده اقلیم با شادی و ذهنی آکنده از اخلاص بر من تکیه کنند و آرزو نمایند که در سرزمین وجود من ولادت یا بند و ده بار نام بودا را آواز دهند اما با این همه از خود متولد نشوند، بر من حرام باد که رنگ و هوای مستانه فرزاندگی را دریابم البته آنان که مرتکب گناه کبیره پنج گانه می‌شوند و با «دارامای» راستین یک رنگ نیستند

از زمره پاکان نیستند».

چینی‌ها قسمت آخر این پیمان را نمی‌فهمیدند زیرا معتقد بودند همه افراد بدمی‌توانند بوسیله بودا نجات یابند. آن پنج گناه کبیره عبارتند از: «کشتن پدر خود - کشتن مادر خود - کشتن کسی که به بیداری رسیده است - ایجاد مزاحمت در هماهنگی تشکیلات بودایی و هتک حرمت نسبت به وجود بودا. «شان تائو» (۶۸۱ - ۶۱۳) این شرط و عهد را اینگونه تفسیر کرده است: علت اینکه آن گروه آخر مشمول نجات بودا نمی‌شوند این است که این دو تعدی، گناه سنگینی به حساب آمده و اگر کسی مرتکب آن گردد، هر آینه خویش را در قعر جهنم یافته و مدتی بس طولانی در آن اقامت می‌گزیند. پس «تاتاگاتا» که انسان کامل است این سخنان را همچون وسیله‌ای به کار برده تا انسان را از ارتکاب این گناهان باز دارد لیکن منظور او این نبوده که دست از گناهکاران می‌شوید و ایشان را رها می‌کند. او بیشتر شرح می‌دهد که چرا انسانهای خوب و بد می‌توانند در سرزمین پاک زاده شوند: بودا این شرط و عهد را بادلسوزی و پیش از آنکه به مقام بودایی دست یابد نموده است و با نیروی این شرط است که پنج گناه کبیره و ده خصلت زشت و شیطانی از بین می‌رود. بنابراین، کسانی هم که مرتکب این گناهان شده‌اند می‌توانند در سرزمین پاک زندگی یابند. حتی «ایچان تیکا» (کسی که هیچ امیدی برای نجات یافتن ندارد) که از دارمای راستین اعراض کرده در صورتی که سعی و عملش را خالصانه به سرزمین پاک اختصاص دهد می‌تواند در سرزمین پاک زندگی را از سرگیرد. (۵)

چین شاهد جنگها یا درگیریهای مذهبی برسرایدئولوژی و نظام فکری که در اروپا فراوان رخ داده نبوده است. درست است که بودیسم پی در پی لگدمال سم ستوران و ظلم جور بوده و این نه از باب آیین و مرام بودایی بلکه به آن دلیل بوده که تشکیلات بودایی از نظر سیاسی و اقتصادی به تهدید و تضعیف قدرت ملی

می‌پرداخته است. با توجه به اینکه در کشورهای اسلامی گاهی جنگ بدنبال یک هتک حرمتی مذهبی مانند خوردن گوشت خوک شروع می‌شده، چین فاقد چنین جنگهای دینی بود است. امپراتوران چین و هند از این نظر شباهت داشتند که اختلافات مذهبی را توجیه و بهانه جنگ قرار نمی‌دادند.

پذیرش تمام عقاید الحادی

چینی‌ها مفهوم فردی را نه تنها از هر انسانی بلکه از هر نوع فلسفه‌ای که به عنوان یک اندیشه مطرح بوده و بهره‌ای از حقیقت برده نیز قبول می‌کردند. به هر حال، این آسان‌گیری و ملایمت بردبارانه در اندیشه چین قدیم وجود نداشته به این معنی که کنفوسیوس (باهواداران بعدی او) اظهار کردند: «مطالعه افکار الحادی مضر می‌باشد». (۶) به هر صورت، افراد عادی فکر می‌کردند تمام نوشته‌های مقدس و پنج آثار کلاسیک کما بیش حقیقت را روشن می‌سازند اگر چه کامل هم نباشند. مطالعه و تحقیق در چین بسیار مورد اهمیت بوده و خواندن آثار کلاسیک برای نیل به کمال انسانی، ضروری شناخته شده بود. (۷)

چینی‌ها تا وقتی در همه نوشته‌ها پذیرای حقیقت بودند از افکار بیگانگان نیز استقبال می‌کردند. از این رو، عجیب نبوده بودیسمی که به عنوان یک سیستم فکری بزرگ به چین راه یافت با بحث و تحسین چینی‌ها روبرو شده، بتدریج و آهسته به اندیشه آنان راه یافته باشد. مردم چین در عصر قرون وسطا متوجه این تناقض نشدند که خود، پیرو بودیسم بودند و در عین حال به آثار کلاسیک کنفوسیوس نیز به عنوان تجلیات حقیقت اهمیت می‌دادند.

چینی‌ها از همان اوایل، اندیشه بودایی را به صورت آشتی‌پذیر و هماهنگ کننده درک کرده بودند. اولین شیوه مورد استفاده، «کو-ای» بوده که معنای آن «تفسیر مفهوم اصطلاحات بودایی در قیاس با اصطلاحات فلسفه دیگر» است.

یعنی فلاسفه چینی، اصول بودیسم را توسط نوشته‌های اعتقادی تشریح می‌کردند. سوتراهای «پارامیتا» ی «پراجینا» در اولین گام بودیسم چینی، ترجمه و مطالعه گردید. از آنجایی که بین اندیشه «پراجینا پارامیتا» و لائوتزو و جوانگ تزو، مطالب مشابهی وجود داشته علمای بودایی به تفسیر اندیشه سوتراهای «پراجینا - پارامیتا» که هماهنگ با فلسفه‌های چینی می‌باشد پرداخته‌اند. آنها به مفهوم «کونک» (نامادیت) این سوتراها و مفهوم «نیستی» لائوتزو و جوانگ تزو بطور یکسان نگاه می‌کردند. دانشمندان پیش از «تائو - آن»، بودیسم را از طریق این روش تفسیری قیاسی درک می‌کردند.

تعداد کمی از دانشمندان بودایی شروع به مخالفت با این روش تفسیری کردند. مثلا «چی - تسنگ»، تفاسیر هواداران لائوتزو و جوانگ تزو را به این بهانه که با بودیسم تفاوت دارد تکذیب می‌کرد. طبق نظر او، دیدگاههای لائوتزو و جوانگ تزو صرفا فلسفه‌های بدعت گذاری بودند که به اندیشه‌های الحادی و کفرآمیزی که در هند با بودیسم مواجه شد شباهت داشتند. (۸) بسیار اتفاق می‌افتاد که مسائل اخلاقی عملی همان مسئله آیین بودا و آیین کنفوسیوس بوده که مشاجرات زیادی را بوجود می‌آورده است.

به هر حال، «چی - تسنگ» و دیگران قادر نبودند روش سنتی تفکر مردم چین را تغییر دهند. بین نظریه کنفوسیوس گرایی و بوداگرایی امکان مصالحه و سازش وجود داشت زیرا هدف هر دو مشترک بوده است. این اندیشه را می‌توان در «یو - تائو - لون» از «سان - جو» (سلسله شرقی «چین») و «چیا - هیسون» از «ین - جیح - توئی» (۵۹۱ - ۵۳۱، سلسله شمالی «چی») تشخیص داد. «جیح - ای»، اعتبار و اهمیت آیین کنفوسیوس را پذیرفته و پنج حکم اخلاقی آن را با پنج دستور اخلاقی بودیسم یکی دانسته است. همچنین بین پنج دستوراخلاقی بودیسم و پنج آثار مقدس کلاسیک آیین کنفوسیوس، به رابطه مشابهی دست یافته است و (۹)

هم به مقایسه سه سنت بودیسم یعنی «شیلا» (دستورات)، «شمادی» (تفکر) و «پراجینا» (عقل) به برترها و نکات سازنده آیین کنفوسیوس پرداخته است. (۱۰)

تشابه بودیسم با تائوئیسم به موازات مقایسه بودیسم و آیین کنفوسیوس مطالعه شده است. در سال ۴۶۷ پس از میلاد در طول سلسله «لیو - سونگ» (۴۷۸ - ۴۲۰) هنگامی که «کو - هو آن» کتابی بنام «ای - هیا - لون» نگاشت که در آن بودیسمی را که گرایش به تائو دارد رد کرد، بسیاری از مردم با عقیده وی مخالفت کردند و بر این موضوع اصرار داشتند که بین بودیسم و تائوئیسم هیچ فرقی وجود ندارد. (۱۱) می‌گویند «چانگ - جونگ» که یکی از پیروان تائو در خاندان جنوبی «چی» بوده هنگامی که در بستر مرگ جان سپرد، «لائوچینگ» و «لائوتزو» را در یک دست و ترجمه چینی سوترای «عقل» و سوترای «لوتوس» را در دست دیگرش داشته است.

سرانجام اعتقاد به وحدت هر سه دینی که بودیسم در آن میان با تائوئیسم و آیین کنفوسیوس یکی شده بود از دل این دو رابطه بیرون جهید. این نظریه را بوداییها در زمان دودمان «تانگ» مطرح کردند. مثلا، «تسونگ - می» گفت: کنفوسیوس، لائوتزو و شاکیامونی همه به مقام قداست راه یافتند. آنان عقاید خود را برحسب زمان و مکان باشیوه‌های مختلف اعلام کردند. به هر حال، آنان مردم را یاری کرده و ایشان را از تعلیمات خود بهره‌مند ساختند و مردم نیز یار و یاور آنها بودند. «تسونگ - می» اضافه می‌کند تائوئیسم و آیین کنفوسیوس را باید در نهایت کنار گذاشت چون به نظر او آموزشهای این دو مکتب اقتضا و ضرورت زمانی خاص داشتند. (۱۲) سایر راهبهای آیین ذن در آن زمان هر سه دین را یکی می‌دانستند. هنگامی که کسی می‌پرسید این سه دین یکی هستند یا باهم تفاوت دارند، استاد و پیر طریقت پاسخ می‌داد: این سه دین برای کسانی که دارای عقل غنی هستند یک وجه دارد و از سوی دیگر در نظر افرادی که از ظرفیت فکری و

عقلانی اندک برخوردار هستند مختلف به نظر می‌رسد. فرزاندگی و خیال منحصرأ به ظرفیت و استعداد انسان بستگی دارد نه به تفاوت تعالیم (۱۳) بوداییها با این طرز فکر بود که عقیده به برتری بودیسم را کاملارها کرده و از آن دست کشیدند. نظریه‌ای که سه دین مزبور را یکی می‌داند و روزگار «پنج خاندان» (۹۶۰ - ۹۰۷) و سلسله سونگ (۱۱۲۶ - ۹۶۰) طرفداران و هوا داران زیادی پیدا کرد و از سوی عموم مردم از آن حمایت می‌شد. بسیاری از دانشمندان سه دین مذکور هم از این نظریه پشتیبانی می‌کردند. خیلی از راهبهای ذن نظیر «چیچ - یو آن» و «چیچ - سونگ» و «تیسونگ - کائو» و «شیخ - فان» نیز به آن اعتقاد داشتند. (۱۴) در زمان خاندان «مینگ» بسیاری از راهبها درباره وحدت بودیسم و آیین کنفوسیوس سخن رانده‌اند. به علاوه، وقتی اسلام به سلسله «یو آن» راه یافت، مسلمانان چین به یکی کردن خدای اسلام با خدای آیین کنفوسیوس پرداختند. (۱۵)

مطرح کردن چنین نظریه‌ای ممکن بود زیرا چینی‌ها، تائوی اصلی یا اصل گیتی را دارای قدرت و توانایی ظهور در اشکال گوناگون نظیر بودیسم و آیین کنفوسیوس می‌دانستند. از این رو اظهار می‌کردند: تعالیم بودیسم و آیین کنفوسیوس با هم فرقی نداشته گرچه در جهات مختلفی رشد کرده‌اند اما از ریشه و اصل مشترکی برخوردارند. (۱۶) «هویی - لی ان» (۱۰۹۰ - ۱۰۰۹) گفت: چهار فصل خدا زمین و زمان را مساعد ساخته و به رشد همه چیز کمک می‌نمایند. در عین حال، تعالیم حکما و فرزندگان به کامل کردن و آموزش کسانی می‌پردازد که با توجه به دستورات الهی زندگی می‌کنند. به هر حال، قانون اصلی یا حقیقت نهایی این تعلیمات یکی می‌باشد. (۱۷) «چی - چونگ» (۱۰۷۲ - ۱۰۰۷) نیز گفته است: «تعالیم همه چهره‌های مقدس و تمامی راهها و شیوه‌های آنان خوب و درست است. تعلیم خوب و درست صرفا به بودا یا کنفوسیوس یا هر کس دیگری محدود

نمی‌گردد. بودیسم و آیین کنفوسیوس تنها شاخه‌هایی از حقیقت اصلی هستند. (۱۸) یعنی هر سیستم فکری برای خود مفهوم و اهمیتی دارد. در روزگاران کهن، چهره‌های مقدس فراوانی نظیر بودا و کنفوسیوس و دیگران وجود داشته‌اند. گرچه تعالیم آنها یکسان نبوده اما همه آنها دارای اصول مشترکی بوده‌اند. آنها همه در پی این بودند که راه عمل خیر را به بشر نشان دهند. به هر صورت این امر به اشکال مختلفی بیان شده است. آموزش‌های کنفوسیوس، لازمه زندگی دنیوی است همچنان که دستورات ادیان دیگر هم برای زندگی ضروری هستند و به همین لحاظ، آیین بودا هم لازمه زندگی است. اگر یکی از این تعالیم از میان برخیزد، شرو بدی زیاده‌تر می‌شود. (۱۹) «لی - شان» هم که دانشمندی معتقد به کنفوسیوس می‌باشد به اهمیت فلسفه‌های دیگری پی برده و آن را تایید کرده است. (۲۰)

مسائل فوق فقط خصوصیت چینی‌ها نیست. در اروپا نیز این عقیده وجود داشته که همه ادیان یکی هستند اما در میان فرقه‌های گوناگون آنان نسبت به این اعتقاد، مخالفت بیشتری موجود بوده است. به هر حال، این مخالفت در چین کمتر بوده گرچه این هم ممکن است صرفاً یک اختلاف درجه باشد. اما روی هم رفته باید بخاطر داشت که چینی‌ها از نظر دینی تا حدود زیادی از آزادی عقیده استفاده کرده‌اند. با توجه به اینکه چینی‌ها در روزگاران کهن هنگام ازدواج هیچ اختیار شخصی نداشتند اما می‌بینیم که همان زمان در انتخاب دین از آزادی کامل برخوردار بوده‌اند. (۲۱)

ترکیب اندیشه‌ها و عقاید مختلف در بودیسم

از آنجایی که اهمیت همه اندیشه‌های فلسفی مشخص گردید، افکار گوناگون هر مذهبی نیز باید هماهنگی پیدا می‌کرد. طبقه بندی اصولی و عقیدتی کل نظام بودیسم توسط چینی‌ها را باید در پرتو این مسئله مطالعه نمود که آنان با

اندیشه‌های مختلف چگونه برخورد می‌کردند و به چه صورت آنها را با هم هماهنگ می‌ساختند.

این طبقه بندی از فرآیند رشد پیچیده‌ای عبور کرده اما چیزی که در مورد همه آنها مشترک بوده، مفهوم اقتضای مقطعی بوده که هندیها هر گاه با عقاید مختلف در زمینه یک متن مقدس روبرو می‌شدند از آن استفاده می‌کردند. بنابراین می‌توان گفت طبقه بندی عقاید زاینده شیوه تفکر هندی است. این اندیشه در چنین شرایط نیز از ویژگیهای اعتقاد هندیها درباره این جهان برخوردار بود. مثلاً، هندیها اصلاً به تاریخ توجهی ندارند. به هر منوال، در چین فقط عقاید مربوط به بودیسم را هماهنگ کرده و نسبت به عقاید دیگر هم بی‌توجهند. تمامی فرقه‌ها مثل مکاتب «تی ان تای»، «هوآ - ین»، «سان - لون»، «فا - هسیانگ» بطور مشترک دارای این نگرش تلفیق دهنده هستند.

درست است که فرقه «سان - لون» غیر از بودیسم به فلسفه‌های دیگری مثل تائوئیسم و آیین کنفوسیوس هم اشاره کرده که علت آن نقطه نظر اصلی این فرقه، «رد کردن دیدگاههای نادرست و روشن ساختن نظرات درست» است. بهر صورت این افکار صرفاً بخاطر نادرست بودن رد شده و مانند دیدگاههای درست مورد تایید و پذیرش قرار نگرفته است.

چینی‌ها تمایلی به پذیرش عقیده‌ای که فقط بر یک اصل استوار باشد نداشته‌اند. از این ده، وظیفه دانشمندان، نقد و طبقه بندی انواع اندیشه‌های مختلف بودیسم به صورتی منظم بوده است. بطور کلی چون بوداییها دوست نداشتند بخاطر یک رده بندی پیچیده به زحمت بیفتند، منطقی را به کناری نهادند که هر نوع فکری را بپذیرند و بدینگونه به مصالحه‌ای سهل و آسان دست یابند. نمونه این گزینش، نظریه «وحدت همه فرقه‌های بودایی» می‌باشد که «تسونگ - می» از آن حمایت کرده است. او این مسئله را تایید نمی‌کند که بوداییها بر برتری

فرقه خود اصرار داشته و عقیده دیگران را رد می‌کنند. (۲۲) و می‌گوید فایده‌ای نداشته که مردم برای عقاید جدا و مستقل فرقه‌های بودایی به نزاع و کشمکش پردازند. مسئله بسیار خوبی را که او بعدها به آن اهمیت زیاد می‌داد، یک پارچگی حقیقت بود. قانون متعالی یکی است و دو تا نیست. پس دور از عقل است که دو نوع حقیقت وجود داشته باشد. برترین قانون و مفهوم آن نیز یک سویه نیست. انسان نباید فقط قسمتی از حقیقت را بشناسد. بنابراین تمام اصول بودایی را باید به یک اصل تبدیل کرد تا آموزش کاملی بوجود آید. (۲۳)

او به رغم این واقعیت فرقه‌های بودایی را به شکل فرقه‌های عقیدتی و عملی رده‌بندی کرده و بعد همه را به سه نوع آموزش تقسیم نمود. او چنین سخنی را طرح می‌کند: (۲۴) تمام عقاید در نهایت باید به یک حقیقت می‌رسید. (۲۵) پس، مشاجرات و مخالفت‌های علمای بودایی با یکدیگر چگونه می‌شد در نظر به او به سازش دست یابند؟ بر پایه این عقیده، مشاجرات به معنی تکذیب یکدیگر نبوده بلکه طرح شدن نظرات دو طرف به حساب می‌آمده است زیرا دیدگاه‌های نو با امتناع از پذیرفتن تعصبات و عقاید کلیشه‌ای یکدیگر، جای خود را باز می‌کرده است. (۲۶) یعنی او طالب بوجود آمدن فلسفه‌ای بود که بر پایه نتایج مباحثات فلاسفه شکل گرفته باشد. (۲۷)

شیوه تفکری که یک مفهوم را در تمام عقاید بودایی می‌پذیرد بخصوص در آیین ذن بودیسم تجلی یافته است. (۲۸) مثلاً، کسی از «هوایی - های» پرسید: چه کسی برتر است؟ استاد احکام اخلاقی یا استاد تفکر یا استاد مسائل عقیدتی؟ او پاسخ داد: «گرچه روش‌های ارائه مکتب بنا به توانایی و استعداد شخص به برتری در یکی از دانش‌های سه گانه میل می‌کند اما هر سه زمینه در نهایت یک جلوه هستند.» فرقه ذن با توجه به پیروانش، تنها یکی از فرقه‌های بودیسم نیست. این فرقه که بدست «بودی دارما» بوجود آمده، گوهره آیین بوداست. (۲۹)

ذن (تفکر) همان جسم بوداست و در عین حال گوهر همه تفکرات «سمادی» ها نیز هست. (۳۰) از این رو، اصل و مرام آن با اصول فرقه‌های دیگر نه تضادی پیدا می‌کند و نه در تناقض با یکدیگر قرار می‌گیرند. انسان نباید بیش از اندازه به یک عقیده تمایل و دلبستگی نشان دهد. انسان نمی‌تواند با محدود شدن به یک نوع تعلیم یک توانایی یا یک جمله به شناخت برسد زیرا بودا هرگز اصل ثابت را تعلیم نکرده است. (۳۱) دست یافتن به چکاد فرزاندگی کار دشواری نیست. در هر صورت نباید به انتخاب اصل ثابتی چنگ زد. اگر نسبت به اصل و قانون ثابتی از حب و بغض خالی گردیم، قدم به چمنزار فرزاندگی نهاده‌ایم و به آسانی در آن رحل اقامت می‌افکنیم (۳۲)

این‌گزینه‌ش یا در هم آمیختگی را در فرقه‌های دیگر هم می‌توان پیدا کرد. در سلسله سونگ هیچکس منحصرًا از آموزشها سرزمین پاک طرفداری نمی‌کرد، مشهورترین پیروان سرزمین پاک از فرقه‌های «تی ان تایی»، «ونیاپا» و ذن بودند. گرچه آموزش سرزمین پاک بخصوص در فرقه «تی ان تایی» به بالتدگی خود دست یافت لیکن با پیدایش فرقه ذن بسیاری از روحانیون هم به نسبت به هر دو آیین ذن و سرزمین پاک عمل می‌کردند. «یون پی چو - هونگ» (۱۶۱۵ - ۱۵۳۵ پس از میلاد) که یک بودایی برجسته از خاندان «منگ» است به احیای فرامین اخلاقی دست زد تا آن را با سنت ذن و سرزمین پاک در نامگذاری نام «آمیتایوس - بودا» هماهنگ سازد. در چین به عنوان سلطان سوتراها از اهمیت و احترام زیادی برخوردار بوده است. ظاهراً این واقعیت هم براساس شیوه فکری ترکیبی قرار داشته است. (۳۳) یکی از مطالب اصلی این سوترا، پذیرش بیداری کسانی است که به اصول «هینایانا» عمل می‌کردند. حتی بیداری «دوادتا» که قصد نابودی تشکیلات بودایی را داشت و فرزاندگی یک ازدهای ماده در این سوترا ناپدید شده است. روحیه شکیبایی و تعادل بطور شایسته‌ای با تمایل تلفیق‌کننده اندیشه

چینی‌ها سازگاری و تناسب داشت.

ویژگی‌های آشتی‌پذیری و هماهنگ طلب چینی‌ها

چینیها اعتبار افکار مختلف را با روحیه‌ای صبورانه و هماهنگ جویانه تایید می‌کردند گرچه ظاهراً این شیوه فکری چینی با روش فکری هندیها شباهت فراوانی دارد اما تفاوت زیادی هم بین آنها وجود دارد. بیشتر هندیها، اهمیت ادیان و فلسفه‌های گوناگون را تایید کرده و آنها را به عنوان تجلیات ناقص حقیقت مطلق می‌شناختند. به علاوه، آنها چنین فرض می‌کردند که حقیقت مطلق باید از سطح تمامی ادیان و فلسفه‌ها اوج گیرد و شامل همه آنها نیز باشد. به هر حال، منظور آنها این نبود که اصول این ادیان و فلسفه‌ها را می‌شود با هم یکسان نمود و بین آنها شباهت متقابل ایجاد کرد. بر عکس، چینی‌ها باز این سخن را تکرار می‌کردند که بین همه اصول و عقاید فرقی نیست. از این نظر، تاثیر فرقه «تی ان تای» بطور خاص قطعی بود. وحدت‌گرایی این فرقه که در پیکره ایمان بدنبال هماهنگ کردن انشعابات فرقه‌ای بود؛ این انشعابات در نظر او همدیگر را دفع نمی‌کردند بلکه سطوح مختلف و مسلسلی را تشکیل می‌دادند؛ زمینه یافتن حقایق متافیزیک بودایی را در متون کنفوسیوس نیز فراهم می‌کرد. عده‌ای از نوکنفوسیوس گراهای اولیه خاندان «تانگ» پیروان عادی این فرقه بودند و تاثیر مابعدالطبیعی آن را می‌توان در نوشته‌های آنان مشاهده کرد.

«ین - چیح - توئی» از خاندان شمالی «چای» اظهار نمود که پنج قاعده ثابت اخلاقی آیین کنفوسیوس همان پنج دستور اخلاقی بودیسم است. «چی - سونگ» از خاندان سونگ نیز به تفسیر ده فضیلت پاک و پنج دستور اخلاقی بودیسم و

مفهوم نیکو کاری و عدالت آیین کنفوسیوس پرداخت. (۳۵) «یانگ شان» و «شانگ تسای» هر دو در موزد تشابه تک تک مفاهیم بودیسم و آیین کنفوسیوس با اطمینان سخن گفته‌اند. بنابه عقیده آنها، بودیسم و آیین کنفوسیوس از نظر تعالیم انطباق دقیقی با هم دارند. بنابراین، پایه گذاران هر دو مکتب فرقی با هم ندارند. «دوکِ چو» و «کونگ - فو - تزو» همان بودا هستند. واژه بودا سانسکریت است در حالیکه چینی‌ها «چو» (روشنگری یا بیداری) را به کار می‌برند که هر دو به معنی شناخت حقیقت هستند. (۳۶) همین سخنان را درباره وحدت بودیسم و تائوئیسم هم گفته‌اند. تائوئیسم همان بودیسم و بودیسم هم همان تائوئیسم است. (۳۷) چیزی که در این جور استدلال مشخص می‌گردد نوعی سودگرایی و سازشکاری آرام است که فاقد هرگونه ملاحظات غیر منطقی است.

وقتی چینی‌ها این نظریه‌های وحدت را توضیح می‌دادند از تشبیهات مصور یا غیر مستقیم استفاده می‌کردند. مثلاً، با این تشبیه شرح می‌دادند گوهر بودیسم و تائوئیسم هر دو یکی است. «یک اردک در آسمان پرواز می‌کرد. کسی آن را دید و گفت کبوتر است و کس دیگری آن را دید و گفت اردک چینی است. اردک همیشه اردک است، چون انسان است که به این تشخیص رسیده است». (۳۸)

به نظر می‌رسد این تصورات غیر مستقیم همیشه موجب ارضای چینی‌ها می‌گردد. «هویی - سونگ» (۱۰۷۲ - ۱۰۰۷) در شعرش گفته: تفاوت بودیسم و آیین کنفوسیوس مانند تفاوت مشت و کف دست است. در این مورد هیچ اختلافی بین مشت و کف دست وجود ندارد چون هر دو روی هم دست را تشکیل می‌دهند. (۳۹) وقتی از «لی شیخ چی ان» پرسیدند: تعالیم بودیسم آیین کنفوسیوس یا تائو کدامیک برتر است؟ پاسخ داد: بودیسم خورشید است، تائوئیسم ماه است و آیین کنفوسیوس «پنج ستاره» است. سوال کننده دیگر

توانست چیزی بگوید. (۴۰) «ناکاموتو - تومیناگا» (۱۷۴۶ - ۱۷۱۵) ی ژاپنی از این پاسخ این گونه انتقاد کرده که: پاسخ او برای مردم آن زمان عالی بوده است و برای ما بی معناست. خود من متوجه منظور او نمی‌شوم بنابراین چنین پاسخی را نمی‌توان عاقلانه و عالی به حساب آورد. (۴۱) همانطور که «تومیناگا» گفته این پاسخ منطقی نبوده اما با این وجود چینی‌ها قانع شده بودند. بخاطر همین گرایش بوده که این سه نوع تعلیم بدون تفکر عمیق منطقی هماهنگی یافته بود.

با تفسیر مجدد هر یک از این تعالیم، کوششهایی به عمل آمد تا یکی از عقاید به عنوان تعلیمات اصلی و بنیادی شناخته شود اما در این میان از اختلافات ریشه‌ای نظامهای فلسفی غفلت کردند. چیزی که بر آن تاکید می‌کردند این بود که قدمت تاریخی کدامیک بیشتر است زیرا بر این باور بودند که قدیمی‌تر بودن به معنای درست‌تر بودن است. مثلاً، تائوئیستها دست به نوشتن آثار کلاسیک ساختگی مانند «سوترا درباره تناسخ لائوتزو» و «سوترا درباره مسافرت غربی لائوتزو» زدند که بر طبق این نوشته‌ها، شاکيامونی تجسم عینی لائوتزو بوده است. به عبارت دیگر، بوداییها نیز سوتراهای ساختگی نظیر «سوترا در زمینه پیشرفت تعالیم بودایی» را نوشتند که در آن آمده شاکيامونی سه نفر از هوا داران به نامهای کنفوسیوس، «بن هورای» و لائوتزو را برای آموزش مردم به چین فرستاده است. (۴۲) درباره منشأ یا تاریخ این فلسفه‌ها بحث و مشاجره زیادی شده ولی در این مورد که کدامیک از آنها از نظر عقیدتی بنیادی‌تر است عقیده‌ای ابراز نکرده‌اند.

چینی‌ها گرچه سر بسته و مبهم شیوه‌ای را به عنوان مبنای سه مذهب معرفی کرده‌اند اما این شیوه فاقد مفاهیم عمیق متافیزیکی بوده است. به هر حال، بعضی از بوداییها با کمک نظریه حقیقت دوگانه که بر طبق آن، عالیترین تائو همان حقیقت واقعی است و اشکال دیگر آن، جلوه‌های خالی و مادی حقیقت می‌باشد به توضیح و تفسیر تائو پرداختند. (۴۳) یا باز همانگونه که در سوترای «لوتوس» آمده با

کمک نظریه‌ای که اقتضای اجتماعی هم داشته به تفسیر نائودست زدند. (۴۴)

با توجه به اینکه آیین کنفوسیوس، یک تعلیم مذهبی دنیوی یا عملی بوده، باز هم فکر می‌کردند بودیسم باید یک تفسیر متافیزیکی باشد. (۴۵)

چینی‌ها این سه مذهب را نه از نظر تعالیم یا طرز فکر بلکه از نظر تاثیر ایدئولوژیک متفاوت می‌دانستند. از این رو با افکار گوناگون سروکار نداشتند بلکه در جامعه چینی بی‌جاذبه بود یا عقاید هندی که بطور مکرر در سوتراهای بودایی آورده شده؛ گرچه مردم با اندیشه‌های فلسفی و عقاید هندی آشنایی داشتند؛ اما مورد بحث قرار نگرفته‌اند. به علاوه در بعضی موارد به فلسفه هندی بادیده تحقیر می‌نگریستند. نمونه شاخص گرایش غیر منطقی و سازش‌پذیر سیاسی بودایی‌های چین را می‌توان در جمله‌های زیر از «چیچ ای» مشاهده کرد: «هنگامی که مردم از جریان‌ات ناپخته فکری پیروی می‌کنند، تعالیم شیطانی مثل «سامکیا»، «وای ششیکا» و هزار چیز دیگر بروز می‌کنند. از طرف دیگر، تعالیم پاک مانند «نظریه مثبت - منفی»، نظریه پیشگویی، بررسی پنج اثر کلاسیک و دیگر تعالیم بسیار خوب براساس طهارت ذهنی بوجود می‌آیند. (۴۶) چرا متافیزیک «سامکیا» و فلسفه طبیعی «وای ششیکا» آموزشهای شیطانی محسوب می‌شوند؟ (۴۷) چرا خرافاتی مثل «نظریه مثبت - منفی» و نظریه پیشگویی را آموزشهای پاک بحساب می‌آورند؟ در اینجا، مبنای تمایز خیر و شر، معیار منطقی نیست بلکه منحصرأ مسائل سیاسی و اجتماعی است.

از این رو در چنین طرز فکری که با قدرتهای سیاسی و اجتماعی سرسازش دارد، تمایل به نقد فلسفی بسیار کم است.

باین ترتیب، روشن است که چینی‌ها برای حل مشکل مربوط به فلسفه‌های گوناگون و در قالب ذهنی که مفاهیم نیرومند مرسوم جامعه آن را مهار کرده تلاش می‌کردند. بنابراین این، آنها از دیدگاهی کلی به مسئله حقیقت واحد نگاه

نمی‌کردند اما هندیها فلسفه‌های گوناگون را بر حسب ادعای وصول آنها به حقیقت مطالعه می‌کردند و در غفلت و بی‌خبری از جنبه‌های سیاسی و اجتماعی زندگی به مشاجره درباره استدلالهای خود مشغول بودند. ماتریالیسم برای اینکه در هند به یک مکتب نیرومند فلسفی تبدیل شود از اعتبار و اهمیت کافی برخوردار نبود. در قرن یازدهم بودیسم در هند از بین رفت. با این حال، علمای هندی همیشه باینش (۴۸) جهانی یا بینشی که ریشه در عالم هستی داشت به این قضیه اشاره می‌کردند. از این لحاظ بین شیوه فکری هندیها و چینی‌ها، اختلاف مهمی قابل تشخیص است. غیر از طبقه بندی عقایدی که از نظر ماهیت کمابیش گزینشی بودند، مطالعه مفاهیم جهانی در چین جای خود را باز نکرده بود.

این وحدت طلبی اختیاری در عقاید، نفوذ و تاثیر فراوانی را بر مردم عادی اعمال کرده است و یکی از ویژگیهای موثر ادیان چین معاصر بحساب می‌آید. نمونه این مصالحه و نگرش ترکیبی را می‌توان در معبد تائوئیستی که بسیاری از تصاویر خدایان گوناگون و تصویر مهمی از لائوتزو در آن مقدس شمرده می‌شود مشاهده کرد. یک اثر کلاسیک تائوئیسی می‌گوید شاکيامونی، لائوتزو، مسیح، محمد ﷺ و «هسیانگ تو» خدایان همکار بوده‌اند و به همین خاطر پیرو هر دین می‌تواند بدون تشریفات خاص به آیین تائو وارد گردد. در معابد تائوئیستی، خدایان گوناگونی که مورد احترام فراوان هستند عبارتند از: «سنت جان مسیحی»، «جو - ک - وو - هو» و «یورا - خی»، (۴۹) تصاویر «آوالو - کی تش وارا» و شاکيامونی، سوترای «پراجینا - پارامیتا» (حکمت سوترای اصلی) و «الهه سوترای شفقت». پیروان تائو برای آموزش مردم عادی، سه اثر کلاسیک کوتاه را نوشتند. این سه اثر بر پایه مفهوم مجازات و کیفر بوده و چنین تعلیم می‌دهد که: «انسان نباید به کار شرو گناه پردلزد بلکه باید به اعمال خیر و شایسته اقدام نماید» که با سرمشق قرار دادن آن، یا یک موجود ابر - انسان آسمانی شود یا به موجودی فوق

انسانی و زمینی تبدیل گردد. این عقیده تائوئیستی در دوره «شش خاندان» (۵۸۹ - ۲۲۹) شروع شد و در زمان سلسله «چنینگ» و پس از آن هم اهمیت فراوانی پیدا کرد. امروزه «خدای جنگ» (۵۰) در معابد بزرگ مشهور بودایی همراه با مراسم پیشگویی و فال بینی در بسیاری از موارد تقدیس می‌گردد. در چنین شرایطی چینی‌های جدید بین بودیسم و تائوئیسم فرقی نمی‌گذارند.

گرایش مصالحه آمیز و ترکیبی بخصوص در اعتقاد بودایی‌ها و چینی‌های امروز شکل برجسته‌ای پیدا کرده است. مثلاً در پکن، یک فرد معمولی که دارای قدرتی و پیرو مخلص سرزمین پاک است نه تنها تصاویر گوناگون بوداها «بودی ساتوا» ها را در محل عبادتش تقدیس می‌کند بلکه به تصاویر تبتی بودا نیز احترام می‌گذارد. هیچ معیار یا الگوی ثابتی از این تصویرها وجود ندارد. در نظر این فرد عادی، تصاویر مزبور نه اشیای هنری هستند و نه چیزهای غریب بلکه فقط ابزار پرستش هستند که او نسبت به آنها ادای احترام و وفاداری می‌کند. در ژاپن، ابزار پرستش بنا بر نوع فرقه‌ها تغییر می‌کند. از این رو، پیروان یک فرقه مشخص وقتی که برای فرقه خود اهمیت قائل نباشند به پرستش بوداها و «بودی ساتوا» ها نیز نمی‌پردازند اما فقط احترام آنها را نگه می‌دارند. از طرف دیگر، چینی‌ها تمام تصاویر بوداها و «بودی ساتوا» ها را عبادت می‌کنند. نمونه دیگری از گرایش آشتی‌گرایانه و ترکیبی چینی‌ها این است که در پکن ممکن است فرد عادی دیگری که بهمان اندازه دارای قدرت باشد در یک زمان واحد از دین «هوانگ - وان»، بودیسم، آیین کنفوسیوس و تائوئیسم پیروی نماید. او با اخلاص و بدون دلایل سیاسی یا اجتماعی مورد انتظار مردم به همه آنها اعتقاد دارد. (۵۱)

طبقه حاکم چین از دوران قدیم، آیین کنفوسیوس را به عنوان دین درست قبول کرده سعی می‌کردند برای حفظ برتری موقعیت اجتماعی و طبقاتی خود به تخریب و نابود کردن ادیان دیگر پردازند.

آنها سعی داشتند تعلیمات آیین کنفوسیوس را به منبع اصلی تحقیقات ادبی تبدیل نمایند. با این حال، آنان نتوانستند شیوه مصالحه آمیز و ترکیبی تفکر سنتی چینی‌ها را از بین ببرند.

یادداشتها

INTRODUCTION

- 1 In this book the term "Eastern" refers to India, pre-Communist China and Tibet, and Japan, and their cultural satellites, though some remarks have been added concerning the communist influence in China and Tibet.
- 2 R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (London: 1935), 78. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachusetts: 1953), 61; W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Massachusetts: 1961), 80.
- 3 G. Ryle, "Ordinary Language," *The Philosophical Review*, LVII (April 1953), 167-186, especially 171; L. J. Cohen, "Are Philosophical Theses Relative to Languages?" *Analysis*, IX (April 1949), 72-77. Cf. Tsu-lin Mei, "Chinese Grammar and the Linguistic Movement in Philosophy," *The Review of Metaphysics*, XIV, 3 (March 1961), 463-492.
- 4 This famous article is incorporated in Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Werke*, VI, 562f.
- 5 Marcel Granet, "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoise," *Revue Philosophique* (1920), 101-102.
- 6 Cf. Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia, The Great Tradition: A History of East Asian Civilization* (Boston: Houghton Mifflin, 1958), "The Languages" (15-19): "In both East Asia and the West there is a common misconception that these linguistic differences correspond to racial divisions, but there is no more a Chinese or Japanese race than there is a French or German race. In other words, the physical differences within these linguistic groups are as great as the differences between them and their neighbors."
- 7 By "logic" (defined in various ways even today) Dr. Nakamura means "forms of thought" in both empirical and formal, inductive and deductive modes of thinking, and thus inseparable from socio-psychological and cultural-linguistic conditions. The latter conditions vary from time to time not only in India, China, Tibet, and Japan, but also in the history of Western thought, and are expressed in different "object-languages"; but their common or universal features, rooted in the unity of the human mind, would have to be expressed in a meta-language, the language in which we analyze the general syntax of any language. [Editor's note.]

- 8 Although every judgment can be expressed in the simple form "A is B," we must divide it into several kinds. The meaning of this simple judgment may be different on different occasions. Concerning this traditional problem Joseph says, "Thus we may take the proposition, and point out that in every affirmative categorical proposition there is a subject about which something is said and a predicate, or something which is said about it. This is true equally of the propositions 'A horse is an animal,' 'First-class railway tickets are white,' and 'Londre is London.' We may, if we like, because in all propositions there is formally the same distinction of subject and predicate, take symbols which will stand for subject and predicate, whatever they are, and say that all affirmative categorical propositions are of the form 'S is P.' But when we ask for the meaning of this form, and in what sense S is P, it is clear that the meaning varies in different propositions. *Londre* is just the same as London; but a horse is not just the same as an animal; it may be said that 'animal' is an attribute of horse, and 'white' of first-class railway tickets, but animal is an attribute belonging to horses in quite a different way from that in which white belongs to first-class railway tickets; these might well be of any other color, and still entitle the holder to travel first-class by the railway; a horse could not cease to be an animal and still continue to be a horse. The meaning of the formula 'S is P' cannot possibly be fully known merely by understanding that S and P are some subject and predicate; it is necessary to understand what kind of subject and predicate they are, what the relation is between them, and in what sense one is the other; and if this sense is different in different cases, just as animal is something different in a dog and a starfish, then the thorough study of the form of thought involves the consideration of material differences in the thoughts also." H. V. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd ed. (Oxford: 1916), 6-7. My method is slightly different from that of Joseph. My classification will be discussed on another occasion.
- 9 Relational judgments are illustrated by: A is similar to B, A is different from B, A is greater than B, A is to the left of B, A gives B to C, etc. Cf. A. Tarski, *Introduction to Logic* (New York: 1940), ch. V; the logic of relations was developed by C. S. Peirce. [Editor's Note.]
- 10 The differences displayed by Chinese, Indians, and Greeks in their employment of the chain type of reasoning was pointed out briefly by P. Masson-Oursel, "Esquisse d'une théorie comparée du sorite," *Revue de Métaphysique et de Morale* (1912), 810-824.
- 11 "Logic makes us realize better what the general forms of speech that we habitually use really mean, and familiarizes us with the task of examining our reasonings and looking to see whether they are conclusive." (Joseph, *op.cit.*, 11)
- 12 The term "comparative philosophy" was used by Masson-Oursel, *La philosophie comparée* (Paris: 1925). See also G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*; W. Ruben, "Indische und griechische Metaphysik,"

- Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, VIII, 1931, 147f. Cf. Charles A. Moore, *Philosophy: East and West* (Princeton: Princeton University Press, 1941), and the journal edited by him, *Philosophy East and West* (University of Hawaii Press), since 1951.
- 13 The most provocative work in this sense was F. S. C. Northrop's *The Meeting of East and West* (New York: Macmillan, 1946).
 - 14 Laurence J. Rosán, "Are Comparisons Between the East and the West Fruitful for Comparative Philosophy?," *Philosophy East and West*, XI, 4 (January 1962), 239f.
 - 15 Bertrand Russell, *New Hopes for a Changing World* (London: George Allen and Unwin, 1951), 18.
 - 16 Huston Smith, "Accents of the World's Philosophies," *Philosophy East and West*, VII, 1 and 2 (April-July 1957), 7-19.
 - 17 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Michelet, 135-136.
 - 18 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, 364-365.
 - 19 As to the positive inquiry into the idea of "nothingness" in East Asia, cf. Kumatarō Kawada's *Mu no Shisō no Keitōronteki Kenkyū* (Systematic Study of the Thought of "Nothingness"). *Bukkyō Shisō Ronshū* (Tokyo: Sanseidō), Part 1 (Collected Works on Buddhist Thought).
 - 20 Already in India "*śūnyatā*" was liable to be misunderstood as "nothingness" or "*nihil.*" Those who attacked the Mādhyamika school that advocated the doctrine of *śūnyatā*, identified *śūnyatā* with nothingness, and argued that the Mādhyamika school is nihilist (*nāstika*) since it advocates *nihil.*, negating everything. (*Madhyamakavṛtti*, 475, line 8; 490, lines 1-2.) If we take the connotation of *śūnyatā* as nothingness, then the Mādhyamika school becomes an advocate of a doctrine that would destroy Buddhism; therefore, even within Buddhism there appeared antagonists of the doctrine of *śūnyatā*. (*Madhyamaka Sāstra*, 24, lines 1-6.) According to Candrakīrti's commentary the Mādhyamika school was viewed as "absolutely nihilist" (*atyantanāstika*, *op.cit.*, 159, line 4), or "one that views everything as nothing" (*sarvanāstika*, 159, line 11), or "fundamentally nihilist" (*pradhānanāstika*, 329, line 12). The Sarvāstivādins of Hīnayāna Buddhism viewed the Mādhyamika school as "one that argues that everything is nothing" (*Taiśhō*, XXIX, 901 b.) The Sautrāntika also denounced it saying that "one who has a middle mind" (*Madhyamakacitta*) is "one who denies the existence of the substance of all things" and since he is obsessed with "a prejudice that everything is non-existent" (*sarvanāstigrāha*), the doctrine of this school is one of the two heretical views within Buddhism, side by side with the Vātsīputrīyas who admit *puḍgala* (personal identity or individuality). *Op.cit.*, XXX, 6 b. (*Abhidharmakośa*, French translation by Poussin, IX, 271, Note.) Furthermore, the Mādhyamika school is viewed by the Vijñānavādins as an "extreme view" (*ekāntavāda*) which holds that even sense-consciousness (*vijñāna*) is non-existent. (*Trīṃśikā*, 15, lines 13-16; a Chinese Buddhist Commentary on the

Trimśikā, and further commentary in *Taishō*, XLIII, 236 b-c.) It is only natural that most of the Western scholars call the "*Prajñāpāramitā Sūtra*" or the doctrine of the Mādhyamika school "nihilism" since such criticisms were already expressed in India. Against such criticisms, however, Nāgārjuna, founder of the Mādhyamika school, says, "You are ignorant of the function of *śūnyatā*, the meaning of the *śūnyatā* and *śūnyatā* itself." (*Madhyamaka Śāstra*; 24, line 7.) According to Candrakīrti's commentary, he says, "The meaning of the word 'nothing' (*abhāva*) is not that of the word '*śūnyatā*,' and yet, you denounce us assuming that the meaning of the word 'nothing' is identical to that of the word '*śūnyatā*.' Therefore, you are equally ignorant of the meaning of the word '*śūnyatā*.'" (491, line 15f; also cf. places before and after this passage.) The object of the *Madhyamaka Śāstra* is not to elucidate the nothingness of all things but *śūnyatā* itself. (*Ibid.*, 239, line 8.) Nāgārjuna states that the philosophy which considers *śūnyatā* as nothingness is false, and argues that we should not identify the *śūnyatā* doctrine with the view of nothingness (*abhāvadarśana*). (*Ibid.*, 273, line 12f; *Madhyamakāvātāra*, 77.) He also says, "We are not nihilists. We clarify the unique way which leads to the castle of Nirvāṇa by rejecting the two extreme views of 'existence' and 'non-existence.'" (*Ibid.*, 329, line 13.) Indeed *śūnyatā* and nothingness do appear to resemble each other, as the other schools contend, but those who advocated the doctrine of *śūnyatā* make a clear distinction between the two ideas.

- 21 Being different from Lao-tzū's nihilism, Śākyamuni's way transcends the four heretical prejudices (Chi-tsang's *San-lun Hsüan-i* [Profound Doctrines of the Three Treatises], 9 b), but since Lao-tzū "advocated the way of expounding nothingness," Chia-hsiang-tai-shih says that we must distinguish Buddhist *śūnyatā* from Lao-tzū's nothingness. (*Ibid.*, 12 a.)
- 22 Max Weber, *op.cit.*, I, 266.
- 23 Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 52.
- 24 Sueo Gotō, *Shina Bunka to Shinagaku no Kigen* (Chinese Culture and the Origin of Chinese Study), 418.
- 25 What happens if in one family there are members whose faith differs from the others? According to "*Myōkōnin-den*," the annals and records of devout followers of Jōdo Shin Shū, there are many such cases. A woman who married a Nichiren believer became a devotee of Jōdo Shin Shū; however she continued to worship for two years the image of the Amida Buddha. One day she was discovered by her husband, who was impressed by her devotion and eventually became a devotee. A man by the name of Gozayemon who lived in the Banshū province was constantly persuading his wife to become a Buddhist, but he always met with indifference. However, by chance he succeeded in making his wife a Shinshū believer. Such ways of proselytism as these are in vivid contrast with those of the Western religions mentioned previously.
- 26 For example, Schweitzer, *op.cit.*, 30f.
- 27 Max Weber, *op.cit.*, II, 367.

- 28 Concerning ethical rationalization in the contemporary world, Max Weber asserts that the East Asians are lacking in ethical character due to their habit of identifying the interests of their profession with duty. Professor Kwanji Naitō, however, positively proved by citing the Ohmi merchants that this view of Max Weber's was incorrect. "Shūkyō to Keizairinri—Jōdo Shin Shū to Ōmishōnin" ("Religion and Business Ethics—Jōdo Shin Sect and Merchants of Ōmi"), *Nippon Shakaigakukai Nempō*, VIII (1941), 243-286.
- 29 Max Weber, *op.cit.*, I, 263-264.
- 30 Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*; Japanese tr. by Tsutomu Kajiyama, 143. English: *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (London: Allen and Unwin, 1930).
- 31 Vivekānanda, the religious reformer of modern India, visited China and Japan in 1893, and was moved by the fact that in various temples the manuscripts and epitaphs written in ancient Indian letters had been preserved, which strengthened his faith in the *spiritual unity of Asia*. (Roman Rolland, *La Vie de Vivekānanda*, I, 42.) However, this unity points to the universality of Buddhism. Therefore, the unity of Asia is to be recognized within this context, i.e., the universality of Buddhism.
- 32 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon* (Chinese Thought and Japan).
- 33 *Ibid.*, 178.
- 34 *Ibid.*, 148.
- 35 *Ibid.*, 179.
- 36 Cf. preceding section.
- 37 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, Einleitung.
- 38 "The political and moral teachings formed in ancient times (of China) have long been traditional without losing their prestige as the thought of intellectual society; such a thought, however, should not merely be a borrowed one for other nations, but it would be also very hardly understood as a thought by them." (Sōkichi Tsuda, *Chinese Thought and Japan*, *op.cit.*, 8).
- 39 M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, II, 226-267.
- 40 Bodhisattva is Budsaf in Persian, and came to be identified with Joseph, one of the saints of the Catholic Church.
- 41 The contents of "Acta Sanctorum" (published in Japanese translation in 1591), the story of St. Joseph and one of the translations in Christian literature, show a striking identity with the life story of the Buddha. Cf. Noritsugu Muraoka, *Kirishitan Bungaku-shō* (Documents of Christian Literature), 51-88; Masaharu Anesaki, *Kirishitan Dendō no Kōhai* (Fortunes of Christian Missionary Propagation), 390-391.
- 42 As for the influence of Chinese thought on France, cf. Sueo Gotō, *Shinabunka to Shinagaku no Kigen* (*Chinese Culture and the Rise of Chinese Studies*), 1933.
- 43 As for Buddhism in the West, cf. Kaikyoku Watanabe, *Ōbei no Bukkyō* (Buddhism in Western Countries). The titles of books published in

- Germany for the purpose of study and propagation of Buddhism are contained in Hans Ludwig Held's *Deutsche Bibliographie des Buddhismus* (Munich: 1916), according to which the number amounts to as many as 2544. Westerners have also appeared who have renounced the world and conducted positive activities after being ordained *bhikkhus*. The British *bhikkhu*, Ānanda Metteya, and the German *bhikkhu*, Nyānati-loka, are the best known. In Germany, too, several organizations such as *Gemeinde um Buddha* were established, whose activities were suppressed by the Nazis during the last war, but now they have reportedly started again their vigorous activities.
- 44 Hisashi Uda, *Nippon Bunka ni Oyohoseru Jukyō no Eikyō* (*The Influence of Confucianism upon Japanese Culture*), 340ff.
- 45 *Bendōsho. Book of Practice of the Way (Tao)*.
- 46 Rennyō, *Jōgai Ofumi* (Yūshō Tokushi, *Rennyō Shōnin Ofumi Zenshū*, 76) (*Collected Works of Saint Rennyō*).
- 47 *Hokkeshō. Exposition of the Lotus Sūtra*.
- 48 "Megasthenes, Seleukos Nikator's contemporary, clearly writes in the third chapter of his book *India*, as follows: 'Verily whatever was taught about nature by the ancient people (of Greece) was taught likewise by the philosophers of the other countries: among Indians by Brakmana (Brahmans) and in Syria by Iudaios (Jews).'" Clemens of Alexandria, *Strom.* 1, 305 D. (Cologne: 1688); quoting from *Megasthenis Indica, Fragmenta collegit commentationem et indices addidit*, ed. E. A. Schwanbeck, Fr. 42.
- 49 It is a well-known fact in the history of philosophy that Schopenhauer was absorbed in the *Upaniṣad* scriptures through Anquetil du Peron's Latin version of a Persian translation; under the influence of Schopenhauer Deussen wrote a history of philosophy of all the nations of the world, that is, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Although Deussen falls short of describing in detail the philosophical views in China and Japan due to linguistic difficulties, he shows due concern about them. As far as the interest in comparing *Weltanschauungen* is concerned, works such as G. Misch's *Der Weg in die Philosophie* or Keyserling's *Reisetagebuch eines Philosophen* would be in the same category. Masson-Oursel's *La Philosophie Comparée* carried such studies much farther. American philosophers, as in the case of Emerson or Royce (*The World and the Individual*), have also shown a deep interest in Indian philosophy.
- 49a K. Okakura (1862-1913), *Ideals of the East*, 1903.
- 50 P. Deussen, *Die Sūtras des Vedanta* (1920). Vorrede, 5-6.
- 51 P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 36.
- 52 As for the matter of comparison of Indian philosophy with Western philosophy alone, P. Deussen's *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (2 volumes) treated it for the first time, and then S. Radhakrishnan's *Indian Philosophy* (2 volumes, 1923, 1930) often took it into account. Rudolf Otto's *West-Östliche Mystik* (Gotha: 1929) makes comparisons

of Saṃkhya's metaphysics with Eckhart's and Fichte's. The comparison also of Kant's categorical imperative with that of Prabhākara is discussed in detail by Th. Stcherbatsky in *Festsache Hermann Jacobi* (Bonn: 1926), 369f. These researches were introduced in Yenshō Kanakura's *Indo Tetsugaku to Seiyō Shisō* (*Indian Philosophy and Western Thought*), *Risō*, No. 172 (June 1947), in which the significance of the comparative study of the thoughts of East and West is treated.

53 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 866f.

54 For instance, Rickert characterized historical science as "idiographisch" and natural science, "nomothetisch." But, as we shall see, the ways of thinking of the Chinese are idiographic, while those of the Indians are nomothetic. At least as far as the etymology of these two terms, derived from Greek, is concerned, this judgment can safely be made. Therefore, if such characteristics of the ways of thinking of the East Asians are taken into account, the discussion about learning made by Rickert, and by the Germans after him, needs to be reflected upon once again.

55 The reason why I have brought out here the concept of "climatic environment" is to prevent misunderstanding by making a distinction, as a makeshift, between this and Dr. Watsuji's concept of "climate." According to his climatology, climate is by no means a mere natural phenomenon. He says: "We can also discover climatic phenomena in all the expressions of human activity, such as literature, art, religion, and manners and customs. This is a natural consequence as long as man apprehends himself in climate." Tetsuro Watsuji, *Climate: A Philosophical Study*, trans. by G. Bownas (Printing Bureau, Japanese Government, 1961), 7-8. What I am analyzing here in connection with the problem of the existential basis of different ways of thinking, however, is climate as *natural environment* in general. Therefore, I used another word for it for the sake of distinction. (Cf. H. T. Buckle, *History of Civilization* (London: 1859) for a general environmental theory of civilization.—Editor's note).

56 According to Max Weber, there is a reason, significant for spiritual history, for the fact that cities made progress in their particular fashion in the West. First, the western cities are a cooperative society formed by the pact (social contract) based on voluntary will. A city in the West was, in the beginning, created as a defensive body, the principle of which is that it should be defended by self-fortification and by the whole city *itself*. Everywhere, except in the West, a monarch's army preceded the coming into being of cities. In the West, however, the coming into existence of an army to be led under the orders of a soldier-monarch or the separation of soldiers and the means of war, was only effected in modern times, but in Asia it existed from the very beginning. Some say that the reason is that in East Asia, Egypt, West Asia, India, or China, the river-improvement problem was of grave concern for the nation; therefore a powerful monarchy and bureaucracy were bound to appear. The second reason is said to be that in East Asian societies, ec-

clesiastical institutions were established which monopolized magical tricks and exercised a ruling power.

57 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 252.

58 "Although the extent to which social influence under certain economical and political conditions affected religious ethics was fairly grave in some isolated cases, the characteristic of such ethics is basically given by the role of religion. Before anything else it primarily depends on the contents of a religious message or God's testament. In any religion the needs of the class which instructs the society in its teaching count greatly, and on the other hand, once the type of religion is fixed it would exercise a great influence over various types of ways of living." (Max Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligion," *Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 240-241.) As for the reason why the caste-system was established in India, Weber explains: "Originally the union of the creative caste-orthodoxy with the doctrine of *karma* or the *théodicée* peculiar to the Brahmins, was a direct product of the rational and ethical thinking, and it is not that of economical 'condition' of any sort. And it is not until this thought-product came to be unified with the traditional social order, with the thought of transmigration (*samsāra*) as an intermediary, that such an order emerged and ruled over the thinking and aspirations of the people in question and to produce a firm basic religious and social establishment of every low professional group and the mean classes." (*Hinduismus und Buddhismus*, 131.)

59 Tetsurō Watsuji, *Homērosu Hihan* (*Homeric Criticism*), 40.

60 Even in a language, the vocabulary, phrases, and idioms used in that language are most liable to change, whereas grammatical rules or ways of expressions are comparatively hard to change. Even when a fairly large number of foreign words are adopted, it is quite rare that the grammatical system should come to be affected by foreign countries. Accordingly, a grammar is preserved for a long time and so the vitality of tradition in grammar is comparatively strong. Hashimoto Shinkichi *Hakase Chosakushū* (*Collected Works of Hashimoto Shinkichi*), I, 348ff. *Kokugo to Dentō* (National Language and Tradition).

PART I: WAYS OF THINKING IN INDIA

Chapter 1

- 1 Greek translation of the *Bhagavadgītā* by Demetrios Galanos from the Sanskrit (Athens: 1848): Γιά η, Θεσπέσιον μέλος, μεταφρασθείσα εκ του Βραχμανικου.

Latin translation: *Bhagavad-Gītā, textum recensuit adnotationes criticus et interpretationem Latinam adiecit*, Aug. Guil. von Schlegel. Editio altera auctor et emendatior cura Christiani Lasseni (Bonn: 1846).

Latin translation of the Pali *Dhammapada* by V. Fausböll: *Dhammapadam. ex tribus codicibus hauniensibus Palice edidit, Latine vertit, excerptis ex commentario Palico notisque illustravit* (Hauniae: 1855).

In the following I shall often use these two books, which are so representative of Indian thought and culture, as a key to the comparative study of ways of thinking.

- 2 I quoted from the text edited by Yenshō Kanakura in his *Indo Seishin Bunka no Kenkyū* (*Study of the Spirit of Indian Culture*), 297ff. The collection seems to have been written in its original form by a Buddhist before the 10th century. Its content was so excellent that other religions plundered whole sentences from it and each maintained respectively that it had been written by someone belonging to his own religion. The book, which was inherited by Brahmanic schools, contains later additions, so that the small books of Buddhists and Jains are worth studying.
- 3 The same sentences can be seen in early Buddhist canons, early Jain canons, the Mahābhārata, and Brahmanic sacred books, hence may be seen as pan-Indian thought. But sometimes they have been influenced by the common cultural pattern of the age in which they were written, so that we must be careful to compare them with various thoughts in later ages.

Chapter 2

- 1 In modern English, the adjective modifier is called "predicative", e.g., "He grows old." "He goes mad." "The dream will come true." Cf. O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar* (New York: 1924), 131-132. In Sanskrit this predicative is often expressed by an abstract noun.
- 2 To denote "as ——" the instrumental is used generally, but sometimes the dative and the locative are used in Sanskrit; e.g., "vṛtavān mitrat-vāya uṛpo nṛpam." (*Kathās.*, 38, 153) (The king chose a king as his friend.), "patitve vṛtaḥ." *Nala*, 5, 16 (chosen as a groom.) J. S. Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax* (Strassburg: 1896), 36. What is expressed by the dative and locative seems to have a purpose-idea. Speyer, *op.cit.*, sec. 24.
- 3 Cf. "The Small *Sukhāvativyūha*," ed. by Ryōsaborō Sakaki in his *Bongogaku* ("Sanskrit Grammar"), 251.
- 4 When we discuss the problem of "the individual," we should keep in mind that the term "individual" is not always clear, and very often logical confusion occurs. When we say: "Socrates is human," the subject term denotes a particular individual and the predicate term designates some property the individual is asserted to have. In this case the term "individual" means "an individual human being," whereas the logical meaning of the term is fairly different. "It should be made clear . . . that the word 'individual' is used to refer not only to persons, but to any thing—such as a country, a city, or in fact to anything of which a property can be meaningfully predicated." Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, second edition. (New York: Macmillan, 1961), 303-304. This is the meaning of the term "individual" in the logical sense.
- 5 The literal meaning of *antya-viśeṣa* is "the final or ultimate particular." *The Vaiśeṣika Philosophy, According to the Daśapadārthaśāstra*, trans-

- lated into English by H. Ui and edited by F. W. Thomas. (London: Royal Asiatic Society, 1917), 37, 67.
- 6 Gaurinath Sastri, *The Philosophy of Word and Meaning* (Calcutta: Sanskrit College, 1959), 136-140. However, even in classic Western logic the singular or the individual was not always discussed. "A simple example is found in the customary illustration that is given of the Aristotelian syllogism: All men are mortal; Socrates is a man; therefore, Socrates is mortal. I do not believe a single instance can be found in genuine Aristotelian writings in which a singular (which by its nature is an instance of severalty) appears as the minor premise in a rationally demonstrative syllogism." John Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960), 95.
- 7 *Tarka-saṅgraha of Annambhaṭṭa*, edited by Y. V. Athalye (Pocna: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930), 76.
- 8 D. M. Datta in *Philosophy and Culture: East and West*, edited by Charles A. Moore, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), 571.
- 9 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I (photomechanical reprint), (The Hague: Mouton & Co., 1958), 79f; II (1958), 34-35; cf. 40, 267. In the West also we find a similar concept: *hacceitas* (*thisness*) in the philosophy of Duns Scotus.
- 10 *Ibid.*, I, 204f., 554f. Dharmakīrti's assertion is not a strange one. In contemporary America also we find a similar theory: "In actual experience, there is never any such isolated singular object or event; an object or event is always a special part, phase, or aspect, of an environing experienced world—a situation. The singular object stands out conspicuously because of its especially focal and crucial position at a given time in determination of some problem of use or enjoyment which the total complex environment presents." Dewey, *op.cit.*, 67. An individual situation is indivisible and unduplicable. Distinctions and relations are instituted within a situation; they are recurrent and repeatable in different situations. (*Ibid.*, 68.)
- 11 "Such qualities as are designated by 'distressing,' 'cheerful,' etc. are general, while the quality of distress and cheer that marks an existent situation is not general but is unique and inexpressible in words." (*Ibid.*, 70.)
- 12 Cf. also John Dewey's distinction between "having" and "knowing." *Experience and Nature* (Open Court, LaSalle, Illinois, Carus Lectures, 1925). [Dewey asserted that *knowing* requires more than *having* an immediate experience, against British sensationalists or Cartesian intuitionists. According to him, having an experience may indicate that a thing exists, but does not give us knowledge of what exists. Later we come to know *what* it is by experimental thinking, not by a *priori* reasoning. "Knowledge by acquaintance" is distinguished from "knowledge by description" by William James who himself shows an almost mystical preference for immediacy. But Dewey differed from James in this respect.—Editor's note.] The similarity between the thought

- of Dharmakīrti and that of Kant was already pointed out by Stcherbat-sky, *op.cit.*, *passim*.
- 13 This point is still problematic. "Indian philosophers had a whole category of inherence (*samavāya*) and the Indian logicians continuously distinguished between a judgment of inherence and a judgment of relation." (Comment by Dr. Daya Krishna.)
 - 14 Naoshiro Tsuji, *Veda oyobi Burāhumana no Shisō* (Thoughts in the Vedas and Brāhmaṇas), *Iwanami Kōza Tōyō Shisō* (Iwanami Lectures on Oriental Thought), 61.
 - 15 *Bṛhad. Up.*, VI, 2, 1–16, translated by Robert E. Flume (Oxford University Press, 2d ed., 1931), 263; *Chānd. Up.* V, 3–10; *Jaim. Br.* 1, 45–46. Thanks are especially due to Dr. Walter H. Maurer for his scholarly help in translating this obscure passage.
 - 16 Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus dem Prasannapadā*, Einleitung, p. XXII. W. Ruben, *Indische und Griechische Metaphysik*, 56ff. Cf. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* (Leipzig: 1931), VIII, 147–227.
 - 17 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Michelet, 162.

Chapter 3

- 1 *pamāda* = *socordia*, *appamāda* = *vigilantia*, *Dhp.*, 21f.: *vera* = *iracundia*, *avera* = *placabilitas*, *Dhp.*, 5.
- 2 *Yoga-sūtra* II, 30. This is taken up in the *Kūrma-purāna*. It is also adopted by Vivekānanda as one of the "rājayoga" practices. Cf. Romain Rolland, *La vie de Vivekananda* II, 66.
- 3 In Pali, "*pāṇātipātā veramaṇī, adinnadānā veramaṇī, kāmesu micchā-cārā veramaṇī, musāvādā veramaṇī*." In Buddhist Sanskrit, "*prāṇātipātād viratiḥ, adattādānād viratiḥ, kāmamithyācārād viratiḥ, musāvādāt praviviratiḥ*." (*Mahāvīryūtpatti*, XCII). The Jains say, "*himsā-anṛta-steya-abrahma-parigrahebhyo viratir vratam*" ("Refraining from violence, falsehood, stealing, non-chastity, and possessions is the Vow"). (*Tat-tvārthādhiḡamasūtra*, VII, 1).
- 4 *Rg-veda*, X, 129.
- 5 *Bṛhad. Up.*, IV, 5, 15.
- 6 *Ibid.*, III, 8, 8.
- 7 *Kāṭhaka Up.*, V, 14. Cf. *Svet. Up.*, VI, 14; *Muṇḍ. Up.*, II, 2, 10; *Bhag. G.*, XV, 6.
- 8 *Udāna*, I, 10, 9.
- 9 This salutation verse of the *Madhyamaka-kārikā*; cf. *Madhyamaka-vṛtti*, ed. by Louis de la Vallée Poussin, 3–4. Such an expression can also be found in the *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, "He (who enters into the awakening of faith) finds that all Dharmas are non-destructive, non-productive, non-restrictive, non-resolutive, non-gloomy, and non-bright." (Edited by Wogihara and Tsuchida, 127, line 10.) Cf. *Madhyamaka-kārikā*, XVI, 5; *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, VI, 1. Cf. *Taiṣhō*, XXIV, 1018 c; VI, 380 b; V, 888 b; VI, 170 b; 569 b, 505 b,

- 987 c; XXV, 579–580 a. *Sālistamba-sūtra* (Poussin, *Théorie des douze causes*, 75); *Madhyamaka-vṛtti*, 569, etc.
- 11 Candrakīrti says, "As to *Pratītyasamutpāda*, though we can express endless negative predicates, here we adopt only eight negations, because these eight can reject all objections." (*Madhyamaka-vṛtti*, 11, 4f). Piṅgala also gives the same meaning. *Taiśhō*, XXX, 1 c.
- 12 "*Paramārtha*" is translated as "*shéng-i*" ("surpassing all things") in the Chinese translation of the Buddhist canon.
- 13 *Māṇḍūkya-kārikā*, II, 32. This verse is often quoted in many books. *Amṛtabindu-Up.*, 10; *Tripurātāpini-Up.*, 10; *Avadhūta-Up.*, 8; *Ātma-Up.*, 31; *Vidvanmanoranjanī on Vedāntasāra*, ed. by Jacob, 135; *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*, ed. by R. Garbe, 22, line 6; 28, line 11; 122, line 7; 159, line 8.
- 14 "If the oneness of *Ātman* were grasped, all expressions (*vyavahāra*) like 'bondage,' 'emancipation' and so on would come to the end." (Śaṅkara; *Brahma-sūtra-bhāṣya*, 1, 2, 6. I, 181, line 4. AnSS.)
- 15 "As to this a learned man says, 'I am the faculty of seeing, purity, unchangeable essence. In me there is no bondage and no emancipation.'" (*Vedāntasāra*, § 210, ed. by Böhtlingk) cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 503.
- 16 *baddho mukta iti vyākhyā guṇato me, na vastutaḥ, guṇasya māyāmūl-atvān na me mokṣo na bandhanam.* (*Bhāgavatapurāna*, XI, 11, 1) *na bandho 'sti na mokṣo 'sti nābandho 'sti na bandhanam, aprabodhād idam duḥkhaṃ prabodhāt pravilīyate.* (*Yogavāsiṣṭha*, IV, 38, 22.)
- 17 *Āyāraṅga*, 1, 5, 6, 4.
- 18 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1, 661; P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 1, p. 74.
- 19 *Ibid.*, I, 1, p. 695; Deussen, *op.cit.*, II, 1, p. 83.
- 20 Zeller, *op.cit.*, I, 1, p. 458; cf. p. 521
- 21 *Ibid.*, I, 2, p. 973; Deussen, *op.cit.*, II, 1, p. 117.
- 22 Zeller, *op.cit.*, II, 1, p. 808; Deussen, *op.cit.*, II, 1, p. 278.
- 23 Zeller, *op.cit.*, II, 2, p. 448; Deussen, *op.cit.*, II, 1, p. 354.
- 24 Takashi Ide, *Shijin Tetsugakusha* (Poet-Philosophers), 238, 244. [The Eleatics, of course, did discuss Non-Being, but only in order to reject it.—Editor's note.]
- 25 *Māṇḍūkya-kārikā*, II, 12.
- 26 *Ibid.*, II, 19; *nirguṇo 'pi hy ajo 'vyakto bhagavān prakṛteḥ paraḥ, svamāyāguṇam āviśya bādhyabādhakatām gataḥ*—*Bhāgavatapurāna*, VII, 1, 6 (ed. by Burnouf).
- 27 Parallel passages showing the attitude of grasping the absolute negatively can be found in works of different religions. Examples are abundantly shown, for example, in Vidhushekhara Bhattacharyya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda* (University of Calcutta, 1943). [Cf. Maimonides' view (*Moreh Nebuchim*) that we can say only what God is not.—Editor's note.]
- 28 This story is quoted by Śaṅkara in his *Brahma-sūtra-bhāṣya*, III, 2, 17. Its origin seems to be certain Upaniṣads which have been lost.

- 29 *Dhp.*, 268.
- 30 M. Winternitz, *A History of Indian Literature* (University of Calcutta, 1927), I, 184.
- 31 *Atharva-veda*, XI, 4, 21.
- 32 *Ānguttara-nikāya*, III, 129; I, 282.
- 33 *Saṃyutta-nikāya*, V, 153.

Chapter 4

- 1 Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, § 2.
- 2 Greek translation of *Bhag. G.* by Dēmētrios Galanos, and Latin translation of *Bhag. G.* by A. W. von Schlegel; cf. fn. 1 to ch. I, above.
- 3 *Madhyamaka-kārikā*, XXIII, 10–11.
- 4 *Madhyamaka-vṛtti*, 10, line 7.
- 5 E.g., *sarvaḥ sarvaṃ na jānāti sarvajño nāsti kaścana*. (*Nāla*, 20, 6) (Not everybody does know everything, nobody is omniscient.) *naiva sarva iva yaśaḥ śaknoti saṃyamtum*. (*Satapatha-Brāhmaṇa*, XIV, I, 1, 6); cf. Śaṃkara, *BS.*, I, 28, lines 4–5; 275, line 2; 604, line 1. (*ĀnSS*).
- 6 Izuru Shimmura, *Gengogaku Josetsu* (Introduction to Linguistics), 48–149.
- 7 The same phenomenon and process can be seen in Semitic languages, descendants of Arabian languages. Such pronouns show that the numbers for three or four things in South-Asian and Polynesian languages are inclined to change into the plural form of the numerals three or four. cf. Shimmura, *op.cit.*, 150.
- 8 Cf. G. Bühler. *Indische Paläographie*, 80f.
- 9 Brugsch Pascha, *Aus dem Morgenlande*, Reclam 3151. In ancient times one-half of a certain amount of corn was called "Malter," one-24th was called "Scheffel" and one-384th was called "Metze." Cf. M. Wertheimer, *Über das Denken der Naturvolker*, I. Zahlen und Zahlgebilde. *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, 133.
- 10 Such properties as two-ness, three-ness, etc. correspond to classes of classes in modern logic. Cf. Daniel H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Harvard Oriental Series, vol. 40 (Harvard University Press, 1951), 77f; S. Bhattacharya in *Philosophy: East and West* (October 1961).
- 11 Wertheimer, *op.cit.*, 106f.
- 12 Gauḍapāda on *Sāṃkhya-kārikā*, verse 2.
- 13 Śaṃkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya* 1, 3, 28; cf. Richard Garbe, *The Philosophy of Ancient India* (Chicago: The Open Court), 36.
- 14 *Nyāyabindu*, II 17. *Siṃśapā* is the name of a tree.
- 15 *Nyāyabindu-ṭikā*, 26, lines 12ff.
- 16 *Vākyapadīya*, III, 1, 32.

Chapter 5

- 1 The monistic view that the Highest Self appears in manifold forms is held also by the Viṣṇu sect of Hinduism. They teach that "Nārāyaṇa,

- who is the highest Self and the Self of all, reveals himself in multiple ways." *ātmanā 'tmānam anekadhā vyūhyāvasthitah*, *Saṅkara on Brahmasūtra*, II, 2, 42; SBE, XXXIV, 440.
- 2 *Brhad. Up.*, IV, 4, 6; *The Principal Upaniṣads*, edited by S. Radhakrishnan (London: 1953), 273.
 - 3 *Chānd. Up.*, III, 14, 4; (SBE), *Sacred Books of the East* I, 48.
 - 4 *Chānd. Up.*, VI, 9, 1-2; SBE, I, 101; cf. *Maitri-Up.*, VI, 22.
 - 5 Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Cambridge University Press, 1932), I, 429.
 - 6 Moritz Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd. III.
 - 7 Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, IV, *Indian Pluralism* (Cambridge University Press, 1949), 362.
 - 8 *A Source Book in Indian Philosophy*. Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. xxv.
 - 9 *Suttanipāta*, 648; SBE, X, pt. II, p. 115; cf. *Suttanipāta*, 610; 611.
 - 10 *Vinaya, Culla-vagga*, IX, 1, 4; SBE, XX, 304.
 - 11 *Mund. Up.*, III, 2, 8; Radhakrishnan. *Op.cit.*, 691.
 - 12 *Madhyamaka-Kārikā*, 18, 5.
 - 13 Harold E. McCarthy's review of Rama Kanta Tripathi, *Spinoza in the Light of the Vedānta* (Banaras: Banaras Hindu University, 1957), in *Philosophy East and West*, XI, 4 (January 1962), 261-265.
 - 14 E.g., *vinābhāvasantam ev' idam*, (*Suttanipāta*, 805); cf. *sabbaṃ idam calaṃ iti pekkhāmano*, (*Theragāthā*, 1110); *idam sarvaṃ vijñāptimātrakam*, (*Triṃśikā*, v. 17).
 - 15 E.g., *sarvam idam*, (*Bhag. G.*, II, 17; VII, 7); *idam*, (*Bhag. G.*, III, 38). Schlegel translates the word "idam" by "universum." *svapnādivac cedam draṣṭavyam*, (*Saṅkara ad BS. II, 2, 28*).
 - 16 E.g., *tāṇi sarvāṇi*, (*Bhag. G. IV, 5, hosce universos*). Cf. *sabbe*, (*Dhammapada*, 129; 130).
 - 17 *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, Plato, *Crat.* 402 A.
 - 18 *ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν δεῖ βεοντων*. Aristotle, *Metaph.*, I, 6. 987 a 33.
 - 19 *τὰ πανθ' ὁρᾷ θεός, αὐτὸς οὐχ ὁρῶμενος*. (God sees all things, himself unseen.) As this Greek quotation shows, it is commonly observed in some of the Indo-European languages that a subject in the nominative neuter plural form takes the verb in the singular. In the *Rg-Veda*, we can find some cases of this usage. See Harushige Kōzu, *Hikaku Gengogaku* (Comparative Linguistics), 261-262. As to this usage in the Classical Sanskrit, see Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 75, § 243, Anm. 1. In Prakrit, "atthi" (= Sanskrit *asti*) can follow the subject of any gender and number and "āsī" (= Sanskrit *āsīt*), the subject of either the singular or the plural number. See Woolner, *Introduction to Prakrit*, 53.
 - 20 *ἐν παντι εὐχαριστοεῖτε*. (In everything give thanks.)
 - 21 *Ἐν τῷ θν καὶ πᾶν... Ξενοφάνην... ὑποτίθεσθαι φήσιν ὁ θεοσφράστος*. ("Xenophanes thought that Being is one and all," it is said by Theophrastus.) Simplicius ad. *Phys.* 22, 26D.

- 22 E.g., *Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.* (Everything exists either in itself or in other things.) Spinoza, *Ethica, Axiomata I.*
- 23 Megasthenes, *Fragments*, 41.
- 24 See *Kauṣ. Up.*, I, 4; *Bṛhad. Up.*, IV, 3, 22; IV, 4, 23; *Tait. Up.*, II, 9.
- 25 *Bṛhad. Up.*, IV, 4, 22; Radhakrishnan, *op.cit.*, 279; cf. *Kauṣ. Up.*, III, 8.
- 26 *Chānd. Up.*, IV, 14, 3; SBE, I, 67.
- 27 See *Brahmasūtra*, IV, 1, 13-15.

Chapter 6

- 1 It has been the practice since the *Ṛg-Veda* to use the past participle instead of the finite verb. Even in the oldest Gāthās of the Jain Scripture, this tendency is found. (H. Jacobi, *Sacred Books of the East* (SBE), XXII, 72n.)
- 2 In the Apabhraṁśa language, perfect, imperfect, and aorist are seldom found and the past tense is expressed by a past participle.
- 3 However, there is no such example in the *Ṛg-Veda*. It can be first found in the Brāhmaṇas. Delbrück, *Altindische Syntax*, 295.
- 4 Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax* (Strassburg: 1896), 67.
- 5 The sentence which begins with "yad" corresponds to such an infinitive form. Speyer, *op.cit.*, 87, § 279, b.
- 6 "vṛṣala, upālabdhum, tarhi vayam āhūtāḥ." (*Mudrārākṣasa*, III [127, 6]) = "_____, so bin ich hier befohlen, um gescholten zu werden." Speyer, *op.cit.*, 67.
- 7 Cf. "ekā prasūyate mātā dvitīyā vāk prasūyate." (Pañcatantra, ed. Jivānananda Vidyāsāgara [Calcutta: 1872], IV, 6.) In the case when the word *īdṛṣa* (such) modifies adjective, this remains as an adjective. Speyer, *op.cit.*, § 148, Anm. cf. § 132.
- 8 Stenzel states, in his *Die Philosophie der Sprache*, 74f., that such a difference is based upon the difference of emphasis upon the subject and predicate.
- 9 Speyer, *op.cit.*, 82-83.
- 10 Speyer, *op.cit.*, § 69.
- 11 "bhāva utpattiḥ sattā vā. (*Ratnaprabhā ad Brahmasūtra*, II, 2, 3)
- 12 For example: Śaṅkara ad BS., II, 16, line 9. (*AnSS.*); *Chung-lun* (Treatise on the "Middle" Doctrine) 15, 5; cf. Commentaries by Candrakīrti on the 13, 3 & 5; 15, 8 of *Chung-lun*.
- 13 *Bṛhad. Up.*, III, 8, 8-11.
- 14 *Bṛhad. Up.*, III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22; IV, 5, 15, cf. II, 3, 6.
- 15 *Bṛhad. Up.*, IV, 4, 25.
- 16 Seiichi Hatano, *Kirisutokyō no Kigen* (The Origin of Christianity), 199-200.
- 17 *Dhammapada*, 150.
- 18 *Tait. Up.*, III, 1; *Tattvārthādhiḡama-sūtra*, V, 29.
- 19 ṣadbhāvavikārā bhavanti Vārṣyāyaniḥ, jāyate'sti vipariṇamate vardhate' prakṣiyate vinaśyatīti. (*Nirukta*, I, 2. p. 29, edited by L. Sarup.)

- 20 *Vākyap.*, III, 1, 36.
- 21 Saṅkara BS., I, 1, 2.
- 22 In the seventh chapter of the *Madhyamaka-Kārikā*, the theory which claims *utpāda-sthiti-bhaṅga* is refuted. Formerly, in the *Ts'eng-i-a-han'* (Chinese version of the *Ekottarāgama-sūtra* in the Tripiṭaka) XII (*Taishō*, II, 607 c), it is explained that there are three characteristics by which the conditioned elements are formed, namely, appearance, change, and elimination. The *Abhidharma-jñāna-prasthāna*, vol. 3 (*Taishō*, XXVI, 780 c) also explains the same theory.
- 23 *Madhyamaka-kārikā*, XV, 5. Also see the commentary of Candrakīrti upon MK., XIII, 3, 5, XV, 8.
- 24 This is explained in the *Mahāvibhāṣā*, 39, the *Nyāyanūsāra*, 13, the *Abhidharma-kośa*, 5 (the Chinese translation by Hsüan-tsang), etc.
- 25 Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna*, 22-24.
- 26 Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (Munich: 1925), 34. Translated by Joanna Powers, *Christianity and the Religions of the World* (New York: Henry Holt, 1939).
- 27 Harushige Kōzu, *Hikaku Gengogaku* (Comparative Linguistics), 256-257.
- 28 *praesens, imperfectum, futurum, perfectum, aoristum*. In the Latin language *aoristum* is lacking, but *plusquamperfectum* and *futurum exactum* are added.
- 29 Speyer, *op.cit.*, 53-55.
- 30 It is improper to say that aorist should be interpreted as indefinite past tense. See Kōzu, *op.cit.*, 263, note 1.
- 31 Pāṇinī, III, 3, 135.
- 32 In order to make up for it, the following three combinations are usually used: past participle passive + *asa* (*abhūt*), past participle passive + *bhaviṣyati*, and past participle passive + *bhavet*. Speyer, *op.cit.*, 62. In order to show the meaning of past perfect, one may use perfect, imperfect, or past participle active. *Ibid.*, § 181.
- 33 *Ibid.*, 51.
- 34 E.g., *Nyāyabinduṣikā*, 24, line 11. Saṅkara on the Brahma-sūtra, I, 604, line 10 (Anandras̄ma Sanskrit Series).
- 35 *Ibid.*, 25, line 11.
- 36 *Ibid.*, 15. We do not minimize the fact that there are some exceptions, e.g., *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva* (*Vedāntasāra*, 168 f).
- 37 Saṅkara, *op.cit.*, I, 603, line 3.
- 38 *Ibid.*, I, 604, line 8.
- 39 In the Greek translation of the *Bhagavat-gītā* by Demetrios Galanos, *yoga* is translated as *theoria*.
- 40 *Bṛhad. Up.*, IV, 4, 23.
- 41 *Dhammapada*, 223. Also see *ibid.*, XVII *Kodhavagga* (Chapter on *Anger*).
- 42 *Ibid.*, 5.
- 43 *Āyāraṅga*, I, 3: 1, 2.

- 44 *Prāsnottararatnamālikā*, 20.
 45 *Ibid.*, 7.
 46 *Ibid.*, 6. Such thought is found in the theory of twelve links of causality explained in Buddhism.
 47 *Ibid.*, 14.
 48 *Bṛhad. Up.*, V, 2. Such a thought process is noticed in the explanation of the theory of "two paths and five fire-offerings" that those who are devotional to Brahma with offerings of religious service and pure practice, are able to proceed to the *pitṛ-yāna* or the path leading to heaven.
 49 *Suttanipāta*, 102.
 50 *Saṃyutta-Nikāya*, I, 18 Gāthā.
 51 *Prāsnottararatnamālikā*, 13, 16, 17, 26.
 52 *Āyāraṅga*, I, 2: 2, 1.
 53 *Ibid.*, I, 6: 3, 2.
 54 *Ibid.*, I, 4: 4, 1.
 55 Bhāskara, *Brahmasūtrabhāṣya*, 206, 209.

Chapter 7

- 1 Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 67.
 2 *Ibid.*, 66.
 3 *Ibid.*, 75, 243, Anm. 3.
 4 *Ibid.*, 63.
 5 *Ibid.*, 74.
 6 *na tvam śocitum arhasi* (*Bhag. G.*, II, 27) = *no te lugere oportet* = You need not be sad.

Here the subject "you" is expressed in the nominative case in the sense of *karṭṛ* (agent), while it is expressed in the objective case in Greek and Latin.

- 7 In the Vaiśeṣika philosophy, *ātman* is counted as one of the substances (*dravya*). There is no passage in the *Nyāyasūtra* where *ātman* is defined as a substance (*dravya*). But as it often refers to the qualities (*guṇa*) which are inherent (*samavāya*) in *ātman*, it may be understood that the perception of *ātman* as a substance is recognized by the *Sūtra* itself.
 8 According to Saṅkara's description, Bhartṛprapañca was of the following opinion about *ātman*: The substance *ātman* has two characteristics viz. oneness (*ekatva*) and manifoldness (*nānātva*). For example, oxen have identity through their essence (*go-dravyatā*), and at the same time are distinct from each other through different characteristics such as hanging flesh of neck, etc. Just as there is oneness and diversity within a large visible thing, similarly it should be known that in an indivisible, formless substance like space, there exist oneness and manyness side by side. Because, this (rule) is experienced everywhere without exception, the case is the same with *ātman*, which involves differentiation as in

seeing, etc., on the one hand, and identity on the other hand. Saṅkara on *Bṛhad. Up.*, IV, 3, 24–30; *AnSS.*, 622.

This opinion is summarized in a syllogism by Ānandajñāna:
“(Proposition) What is discussed here (*ātman*) is differentiated and undifferentiated at the same time.

(Reason) Because it is a substance (*vastu*).

(Example) As in the case of the ox.”

Ānandajñāna on Saṅkara's *Bṛhad. Up. Bhāṣya*, 622.

This syllogism can be applied to Brahman, too, and hence Brahman is concluded to be one and the same, though it is differentiated and undifferentiated at the same time. [The Indian syllogism in three or five members is based on analogy and induction as well as on deduction.—Editor's note.]

- 9 The intention of the author is not to assert that the investigation of the “real self” was not launched in Western philosophy. Kant admitted the existence of the real self (*das eigentliche Selbst*). In the visible world, according to Kant, it is nothing but the intellect (*Intelligenz*), and human beings are merely its phenomena (*Erscheinungen*). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Karl Vorländer, 88. Also he distinguishes “the real self” from simple phenomena in the thought of its being the will (*Wille*) of the intellect. *Ibid.*, 91. However, the concept of “*das eigentliche Selbst*” had no further development in Kant's philosophy. As for the comparatively less frequent discussions on the self as a philosophical concept in Western philosophies, see Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. v. *Selbst*. Also see Hegel, *Enzyklopädie*, § 405 Zusatz, § 408. [Fichte, Schelling, and Schopenhauer show the influence of Indian philosophy in their concern for the transcendental Ego and Will.—Editor's note.]
- 10 *Suttanipāta*, 225, 367, 466, 469, 777, 809, 922. *Dhammapāda*, 367, *Theragāthā*, 717.
- 11 “One who has no idea of ‘mine’ and ‘others’—he has no suffering from the notion: ‘I do not have this or that,’ because of the absence of ‘mine-ness’ (*mamatta*) with him.” SN. 951; cf. 809.
- 12 Especially, cf. *Bṛhad. Up.*, iii, 5: 1; iv, 4, 22.
- 13 *Mamāiya-maim jahāi = mamāyita-matim jahāti*. (*Āyāraṅga*, I, 2: 6, 2)
- 14 *Pravacanasāra*, II, 108; Yenshō Kanakura, *Indo Seishin-bunka no Kenkyū* (Studies on the Mind and Culture of India). 287.
- 15 *Suttanipāta*, 805, 806.
- 16 “People in the world, including deities, think what is non-*ātman* as *ātman*, and are attached to its name and form.” *anatanī attamānam—niyitṭham nāmarūpasmiṅ*. *Suttanipāta*, 231, 761.
- 17 *Theragāthā*, 575, 1150; cf. 766.
- 18 *Saṃyutta-Nikāya*, III, 86 G; AN. II, 34 G; SN. I, 200 G.
- 19 SN., I, 13 G; cf. *Suttanipāta*, 231; 761.
- 20 *Theragāthā*, 1160, 1161.

- 21 *Ibid.*, 497.
- 22 *Attano kiccakāri*, *Theragāthā*, 729.
- 23 *Theragāthā*, 249, 250, 289, 587, 1097. SN., I, 34 G, 55 G, 57 G, 70 G, 102 G.
- 24 *Attānaṃ gaveseti*, *Vinaya*, *Mahāvagga*, I, 13: p. 23. cf. *attaññū*, AN., IV, 113; DN., III, 252.
- 25 *Chānd. Up.*, VIII, 1, 1. cf. *Mahānārāyaṇa-Up.* X, 7.
- 26 SN. I, 6 G.
- 27 AN. II, 21 G; SN. I, 71ff; 57 G; 89; 154 G; *Dhammapada*, 66, 157, 327, 355, 379, 653; *Theragāthā*, 141, 1005.
- 28 "O indeed, (a wife) loves her husband not because she loves him, but because she loves *ātman*. (A husband) loves his wife not because he loves her, but because he loves *ātman*." *Bṛhad. Up.*, II, 4; IV, 5.
- 29 *Āyāraṅga*, 25, line 27. cf. 13, line 12; 20, line 20f. (herausgegeben von W. Schubring).
- 30 *Ibid.*, 44, line 20.
- 31 *Ibid.*, 13, line 26; 15, line 25; 34, line 30.
- 32 E.g. *Manusmṛti*, XII, 19.
- 33 *Praśnottaramālikā*, XXI.
- 34 *Dhammapada*, 160.

Chapter 8

- 1 As an exceptional case, the expression, "*ego et rex meus*" (I and my lord), which Cardinal Wolsey always used in official documents, seems arrogant.
- 2 For example, *tām śvabhiḥ khādayed rājā*. (The king may cause dogs to bite that woman.) In Buddhist writings some examples can be found, e.g. *tadrūpān yajñān na svayaṃ yajati na parair yājayati*. (*Bodhisattvabhūmi*, 118, line 4)
- 3 Mrs. Rhys Davids, *The Will to Peace*, 85.
- 4 Generally, *bhavān*, *tatrabhavān*, *bhagavān* are used as honorific words. *Deva* is used for a king, *ārya* for an honorable trader and others, *āryā* for a lady, *āryaputra* for an honorable husband, *āyuṣman* for a master by his driver, etc. Speyer, *Sanskrit Syntax*, 195-196.
- 5 *Tvaṃkāraṃ nāmadheyam ca jyeṣṭhānām parivarjayet*. MBh. XII (1932), 25. W. Hopkins, "The social and military position of the ruling caste in ancient India," *Journal of the American Oriental Society*, XIII (1888), 75n.
- 6 Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, 54.
- 7 For instance, see *Suttanipāta*, 206.
- 8 See *Fragments of Megasthenes*, 33.
- 9 The Indians of the Maurya Dynasty had an idea that the Indian people had neither been invaded by other people, nor had assailed the latter, except that they had been invaded by Herakles, Dionysos, and the

- Macedonians. *Fragments of Megasthenes*, 46. [The recent invasion of Goa by India shocked many Easterners as well as Westerners.—Editor's note].
- 10 According to Megasthenes there was no slave in India (δοῦλος) in those days. "In India's land there are the following noticeable facts: All Indians are free people; none of them are slaves; among Lacedemonians, Helots are slaves and do work as slaves; on the contrary, among the Indian people other nations are not slaves, to say nothing of the slaves of Indians themselves." Arrianon, *Indike*, 10 = fr. XXVI. "He (Megasthenes) states that no Indian hires slaves. Onesikritos explains that it is peculiar to the Indians who live in Mousikanos." Athenaeus, IV, 153 = fr. XXVIII.
- 11 Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 75, sec. 246.
- 12 *Udāna*, VI, 6.
- 13 For instance, *vippaḍiveei appaṇam*; "kiṃ esa jaṇo karissai? esa se paraā-rāme, jāo logammi itthio" (*Sūyagadaṅga*, I, 5: 4, 4). I observe for myself, "What do these men do? In this world women are the best pleasure."
- 14 For instance, *dṛṣṭvemam svajanam . . . yuyutsum samupasthitam* (seeing my own kinsfolk here . . . that have drawn near eager to fight) (*Bhag. G.*, I, 28) = *visa ista cognatorum turba, qui proeliabundi hoc progressi sunt*,
- 15 *Eine Menge Menschen sind getötet*. (Many people are killed.) *Ein Heer Soldaten marschierten nach Frankreich*. (A group of soldiers marched on France.) But, the following expressions are also used: *Das Heer ist versammelt; es war viel Volk da*, etc.
- 16 For instance, *etān na hantum icchāmi* (*Bhag. G.*, I, 35); *kāmakāmi* (II, 70); *yuddhakāmān* (I, 22).
- 17 To cite some examples, *yān eva hatvā na jijīviṣāmaḥ* (*Bhag. G.*, II, 6) = *quibus caesis vivere nos non invat* = οὐς γάρ ἡμεῖς ἀπελόντες οὐκ ἐφιέμεθα ζωῆς; *cikīrṣur lokasaṅgraham* (III, 25) = *procurans generis humani commodum* = βουλόμενος ὑπόδειγμα γενέσθαι τῷ κοσμῷ; *muṇiṅkṣubhiḥ* (IV, 15) = *emancipationem affectantibus* = φίλοι τῇ ἀπαθεία; *yogasya jijñāsuḥ*, (VI, 44) = *devotionem cognoscendi studiosus*, ὁ μὲν οὖν φίλων κτήσαται τὴν θείαν.
- 18 If one addresses himself to another, he may also use the expression "icchāmi jīvet bhavān" ("I hope you may live"). (Speyer, *Sanskrit Syntax*, 263; cf. Pāṇini 3:3, 160).
- 19 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edited by Michelet, 162–163.
- 19a Cf. H. Nakamura, "The Vedānta as Noticed in Medieval Jain Literature," *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown* (New Haven: American Oriental Society, 1962), 186–194. The Jains illustrate the pluralistic tendencies of a minority of Indian thinkers.
- 20 *Vaiśeṣika-sūtra*, 3:2, 14f.

- 21 Jayanta, a Nyāya scholar (ca. 900 A.D.), quotes the following verse to express the idea of the Self held by the Upavaṛṣa school:
*tatra pratyakṣam ātmānam Aupavarṣāḥ prapedire
 ahaṃpratyayaḡamyatvāt svayūthyā api kecana*
 "Now, the men of the Upavaṛṣa school understand the Self by immediate perception. For the Self can be known by the notion of the ego. Some men of our school hold the same view." Then, Jayanta proceeds to explain the notion of the ego (*ahaṃpratyaya*) as follows: "This notion of the ego is within us. Some kinds of notion of the ego are in close connection (*adhikaraṇa*) with the body; e.g. 'I get fat' or 'I get thin.' And some other kinds of it are in close connection with the knowing agent (*jñātṛ*); 'I know' or 'I remember.'" Jayanta's *Nyāya-māñjarī*, Vizianagram Sanskrit Series, X, 429.
- 22 Saṃkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya*, I, 1, 1 (Ānandāśrama Sanskrit Series, I, 11, line 9; 28, line 1f.); SBE (*Sacred Books of the East*), edited by Friedrich Max Müller (Oxford), XXXIV, 5, 14. *Ibid.*, I, line 4; I, 75, line 9; 69, line 10; 75, line 10f.); 37; 34; 37. II, 3, 7. II, 15-16. XXXVIII, 14-15. II, 3, 38. XXXVIII, 51.
- 23 *Sarvasiddhāntasamgraha*, VIII, 37; A. B. Keith, *The Karma-Mimāṃsā*, 71.
- 24 Saṃkara on BS., I, 1, 1 (ĀnSS. I, 28, line 1f.); SBE., XXXIV, 14.
- 25 ĀnSS., I, 14, 75, line 9; SBE., XXXIV, 37.
- 26 ĀnSS., II, 3, 7, 15-16; SBE., XXXVIII, 14-15. cf. III, 2, 22; II, 224, line 9).
- 27 ĀnSS., I, 1, line 1; I, 11, line 1; SBE., XXXIV, 5.
- 28 ĀnSS., I, 1, 4, I, 69, line 10; SBE., XXXIV, 34.
- 29 ĀnSS., II, 3, 38; SBE., XXXVIII, 51.
- 30 ĀnSS., I, 1, 4, 75, line 1 of.); SBE., XXXIV, 37.
- 31 *Kauṣ. Up.*, I, 6; SBE. I, 279.
- 32 *Kauṣ. Up.*, I, 2; ĀnSS., I, 275.
- 33 Kenneth W. Morgan (ed.), *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists* (New York: Ronald Press, 1956), 95.
- 34 Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature* (University of Calcutta, 1933), II, 373.
- 35 William Theodore de Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition* (Columbia University Press, 1959), 199ff.
- 36 *Mahābhārata*, Anuśāsana-parvan, 116, 38.
- 37 D. M. Datta, *op.cit.*, 572.
- 38 *Praśnottararatnamālikā*, 5.
- 39 *Ibid.*, 12.
- 40 *Ibid.*, 14, 18; "karuṇā," "dākṣiṇya," and "maitrī" are taught as the most desirable things.
- 41 *Ibid.*, 21.
- 42 *Dhammapada*, 5; SBE, 10, pt. I, 5.
- 43 *Suttanipāta*, 149; SBE, 10, pt. II, 25.
- 44 *Dhammapada*, 43; SBE, 10, pt. I, 15.

- 45 Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Mentor Book, The New American Library, 1961), 116.
- 46 Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, translated by R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), 225-226.
- 47 According to *Kōsō Hokken Den* (Record of Travel of High Priest Fa-hien), a Chinese pilgrim to India at the time of Candragupta of the Gupta dynasty, the tradition of the social policy based on the Buddha's teaching of benevolence was still surviving, in the country of Magadha. [The Hebrew "rachmunis" (mercy and kindness) antedates Christian mercy and charity.—Editor's Note.]
- 48 Vincent A. Smith, *Early History of India* (Oxford: 1924), 313n. 1.
- 49 Romain Rolland, *Prophets of the New India*, translated by E. F. Malcolm-Smith, (London: 1930), 453.

Chapter 9

- 1 Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 75; § 169.
- 2 *Bhagavadgītā: or The Lord's Song*, translated by L. D. Barnett, (London: 1905), 96.
- 3 *Sāṃkhya-Kārikā*, No. 64. Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, p. 462.
- 4 Cf. *Vākyapadiya*, I, 52, 125, 128; Puṅyarāja's *Comm. ad ibid.*
- 5 *Calcutta-Bairāt Edict*.
- 6 *Āṅguttara-Nikāya*, IV, 163; Pāli Text Society (PTS): ed., *The Books of the Gradual Sayings*, IV, 111.
- 7 A Japanese Buddhist scholar, Kai-jiyō (1750-1805), who held a critical view of the Mahāyāna Buddhism, though he himself was a Mahāyāna Buddhist, pointed out the pretension of "the Buddha's discourse" made by the Indian Buddhists saying: "The so-called 'the Buddha's discourse' is not what Śākyamuni taught directly, but nevertheless, it is the teaching of the enlightened one. All of the Buddha's teaching is on morals and it is not on the art of recording. The ancient followers of the enlightened one called what they understood by their own studies 'the Buddha's saying.' 'The Buddha's saying' in this case means what was intended to be taught by the Buddha. Because it is in compliance with the Buddha's intention, they label their own works 'the Buddha's saying' or 'the Buddha's discourse.'" Kaijō, *Gokyōshō Chōhiroku* (Personal Annotations on the Treatise on Five Doctrines), quoted in Senshō Murakami, *Daijo Bussetsuron Hihan* (Criticism of the claim that the Mahāyāna is the authentic teaching of the Buddha), 116f.
- 8 The idea of *Buddhas in the past* appears in the Gāthās of the *Suttanipāta*. And as we can tell from the *Nigāli-Sāgar Edict*, King Aśoka twice enlarged the Stūpa of Konakāmana, one of the Seven Buddhas in the Past.
- 9 *ātmanā 'imānam abhi saṃviveśa* (*Vāj. Saṃh.*, XXXII, 11); cf. *para-*

mātmānam adhisamviveṣa praviṣati brahmaiva bhavaty arīḥ (Mahidhara's *Comm.* on *ibid.*); *samviṣaty ātmanā 'mānam* (*Māṇḍūkya-Up.*, 12); cf. *ātmaiva samviṣaty ātmanā svenaiva svam pātamarīhikam ātmānam*, (Saṅkara's *Comm.* on *ibid.*)

- 10 *Dhammapada*, 288; SBE (*Sacred Books of the East*), X, pt. I, 70.
- 11 *Āyāraṅga*, I, 2: 1, 2; SBE, XXII, 16.
- 12 *Ibid.*, I, 3: 3, 4. (Schubring, 16, line 11.); XXII, 33.
- 13 There are many sects and schools within Brahmanism. But among the members of a sect or of a school no sufficient sense of unity prevails, for members of the sect or the school seldom act as a unit.
- 14 According to the stories written in Ceylon, the first compilation of the Buddhist texts was made at Rājagṛha just after the death of the Buddha. At that time, the texts of precepts were compiled chiefly by Upāli. And from him the collection of the books of precepts (*Vinaya-piṭaka*) was transmitted in turn through the hands of Dāsaka, Soṇaka, Siggava, and Moggaliputta Tissa until the time of King Aśoka. Each one of those five transmitters was said to be the head of the Saṅgha of his days. The story corresponding to this one in the legends of Ceylon can be found in some of the Chinese translations of the Buddhist texts. But, it should be noted, those five men were only the masters of precepts, and they did not take part in the handing down of the Buddhist doctrines. Besides, they were not the heads to rule over all the Buddhist Saṅghas. They were no more than the heads of the Vibhaja-vādin Saṅgha in the Theravāda school.
- 15 *Vinaya*, Cullavagga, XI, 1, 9; SBE, XX, 378. At the time of the compilation of the Buddhist texts held at Vaiśālī, the Vajjians promulgated the ten new theses. But their theses were judged unlawful and rejected. Cf. *Ibid.*, Cullavagga XII.
- 16 Hakuju Ui, *Indo-tetsugaku Kenkyū* (Studies in Indian philosophy), II, 185f.
- 17 Cf. *Satapathabrāhmaṇa*, XI, 5, 7, 1.
- 18 *Bṛhad. Up.*, I, 4, 14; SBE, XV, 89. There are many cases of the identification of *satya* and *dharma*. Cf. *Chānd. Up.*, VII, 2, 1; VII, 7, 1; *Tait. Up.*, I, 11, 1.
- 19 *Māhānārāyaṇa-Up.*, XXI, 2.
- 20 *Ibid.*, XXII, 1.
- 21 *śreyorūpa* (*Bṛhad. Up.*, 1, 4, 14).
- 22 Cf. *Vaiśeṣika-Sūtra*, I, 2. The Vaiśeṣika asserted: As there are good evidences in the Vedas, a man can reach the celestial sphere and receive blessings by the faithful performance of the religious works. (*Ibid.*, I, 1, 3; X, 2, 9). But, at this stage, the deliverance of his soul is not yet attained. "(It) results from the knowledge of the essence (*tattva-jñāna*) of the Predicables, Substance, Attribute, Action, Genus, Species, and Combination by their resemblances and differences." (*Ibid.*, I, 1, 4; *The Sacred Books of the Hindus*, VI, 9.) Ascension of the soul is produced by one kind of *Dharma* (*dharmaviśeṣa*), the low

- Dharma* (*aparo dharmah*), and the deliverance of the soul is produced by another kind of *Dharma*, the high *Dharma* (*paro dharmah*); cf. Candrakānta's *Comm.* on *ibid.* I, 1, 2. The Vaiṣeṣika called the whole system of their doctrines "the *Dharma*" and they made their quest of truth in this system. (*Ibid.*, I, 1, 1.)
- 23 *Atharva-Veda*, XVIII, 3, 1.
- 24 *Bṛhad.-Up.*, I, 5, 23; SBE, XV, 98.
- 25 *dharme suddhe nitie sāsae* (Āyāraṅga I, 4, 1, 1); SBE, XXII, 36.
- 26 AN. I, 286; PTS.: *The Books of the Gradual Sayings*, I, 264; cf. The Chinese version of the *Saṃyuktāgama*, vol. 30.
- 27 E.g. S.N., *Mahāpadānasutta*.
- 28 Cf. *supra*.
- 29 *The Pillar Edict*, VII.
- 30 *King Khāravēla Inscriptions*. A "Cakravartin" means in the political context the ruler who has conquered all enemies around his nation.
- 31 It can be learned from the words inscribed on the coins issued by those kings.
- 32 *pathyatara* (*Praśnottararatnamālikā*, 4).
- 33 Quoted in Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (1924), 29.
- 34 F. S. C. Northrop, *The Taming of the Nations* (New York: Macmillan, 1953).
- 35 [One of the most important problems from the standpoint of improving mutual understanding and communication between Indian and Western thought is the status of logic as a universal science, rather than as a peculiar feature of Western "postulational thinking" as Northrop puts it, in sharp contrast with the "undifferentiated aesthetic continuum" of the whole Oriental way of thinking. It is true that the indeterminate nature of Absolute Being in that school—only one of many in India—that scorns the principle of contradiction, can lead only to a kind of mysticism which, though not absent from Western thought, is attractive to so many Indian thinkers. Have they despaired of the possibility of solving the enormous social and cultural problems of their vast country with its many peoples, and languages, poverty, illiteracy, internal and external political relations, etc. by means of intelligence and scientific methods? In any case, it is logically possible to discuss the principle of contradiction as a linguistic syntactical rule rather than as an ontological law (as Aristotle did) without lapsing into a mystical renunciation of all logic. Cf. J. F. Staal, "Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XXV, pt. 1 (1962), 52-71. Agreeing with Staal's conclusion that "no language can function without a logical structure which is implicit in it" (71), I should think that the problem for comparative East-West studies is to do the research that will make explicit the logical structures of the diverse languages and compare them in a meta-language. Such a research

project calls for the collaboration of philosophical linguists and logicians.
—Editor's note.]

- 36 *divyaṃ māyaṃ na saddahe*, Āyāraṅga, I, 8, 8, 24; (edited by Schubring), 40, line 5.
- 37 *Tattvārthaśraddhānam samyagdarśanam*, *Tattvārthādhigama-sūtra*, I, 2; cf. *Yogaśāstra* I, 17; *Sarvadarśana-saṃgraha* III, line 155f.
- 38 *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 143, line 9. (ĀnSS.) But this definition is the word of the *pūrvapakṣin*. In another place, Śaṅkara states: "the mental conception (*pratyaya*) called faith (*śraddhā*) is the attribute (*dharma*) of the mind (*manas*) or soul." Cf. *ibid.*, II, 144, line 4. And it should be noted that in some cases Śaṅkara uses *pratyaya* to mean confidence or trust; e.g. *āśraddadhānāḥ* = *apratyayavanto*, (Śaṅkara's Commentary on *Praśna-Up.*, II, 3).
- 39 *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 144, line 8.
- 40 *Vedāntasāra*, 23.
- 41 The faithful observance of the doctrines given by the teachers of the school is called *śraddhā*; cf. Śaṅkara on BS., I, 524, line 6.
- 42 *śraddhā-pūrvakarma*, Śaṅkara on BS., II, 144, line 10; religious works (sacrifices, etc.) which depend on faith, SBE., XXXVIII, 108.
- 43 Śaṅkara on *Praśna-Up.*, VI, 4.
- 44 *āstikyabuddhi*, *ibid.*, I, 2.
- 45 It is difficult to find in the Western languages the terms exactly equivalent to *prasāda*. Cf. *pasanno buddhasāsane* (*Dhp.*, 368).
Buddhae praeceptis sedatus (Fausbøll's translation).
Who is calm in the doctrine of Buddha (Max Müller's translation).
- Both Fausbøll's and Müller's translations fail to convey the full meaning of *prasāda*.
- 46 In the *Theragāthā*, 370, the man who puts faith in his teacher's words is called *bhattimā*. This is the only case of the reference to *bhakti* that can be found in all the Gāthās of the Buddhist scriptures of the early days.
- 47 Cf. *Praśnottararatnamālikā*, 3.
- 48 Cf. *ibid.*, 10.
- 49 Cf. *ibid.*, 4.
- 50 *Dhammapada*, 28; SBE, X, pt. I, 10. Cf. *Mahābhārata*, 12. 151. 11.
- 51 This problem still needs consideration. "The question is: Is there really anything in India which is regarded as ultimately and genuinely absurd?" I refer to a people that continuously emphasized the manifoldness of truth and evolved in Jain logic the doctrine of sevenfold judgment (*Saptabhaṅginaya*). See in this connection P. T. Raju's article on the four-fold negation, *Review of Metaphysics*, VII, 4 (June 1954), 694-713. Archie J. Bahm in *Philosophy East and West*, VII, Nos. 3 and 4 (October 1957 and January 1958), 127-130. [Dr. Daya Krishna's comment.]
- 52 Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, 40.

- 53 The cases in Japan are in marked contrast to those in India. In the *Kojiki* and the *Nihonshoki*, both prominent models of ancient Japanese chronicles, the history of the Emperor's dynasty was the central concern and many myths and legends were told to strengthen its authenticity.
- 54 *Chavaka-Jātaka*, III, 27f.
- 55 *Āpastamba-Dharma-Sūtra*, 1. 2. 8. 8; *Gautama-Dharma-Sūtra*, 2. 21; *Viṣṇu-smṛti*, 28. 12; *The Laws of Manu*, 2. 198.
- 56 *Sāmañña-phala-suttanta* in the *Dirgha-Nikāya* and in the Chinese version of the *Dirgha-Nikāya*.
- 57 It is about King Bimbisāra of Magadha. Cf. *Suttanipāta*, 409 f.
- 58 *Taishō*, IV, 582 b-c.
- 59 *Taishō* I, 497 b and 795 c; II, 808 c.
- 60 *Taishō*, I, 497 b, 795 c; also 108 a, 279 a; II, 609 b, 624 a, 679 b; XXIV, 237 a.
- 61 Cf. *Calcutta-Bairāt Edict*.
- 62 It is true that ancient Indian religious bodies did not have political influence upon the outside world as did the bodies of Christianity and Mohammedanism. But their independent authority was by no means submissive to external power.
- 63 King Bālāditya of the Gupta dynasty was dissatisfied with his low position in the Buddhist Saṅgha. But the Buddhists dared not violate the old rule of the Saṅgha to make an exception in his favor.
- 64 Cf. *Vinaya, suttavibhaṅga*, IV, 159-160; *Aṅguttara-Nikāya*, V, 81-83; *Taishō*, XXIV, 786 c.
- 65 *Taishō*, II, 777 a-b.
- 66 *The Lotus Sūtra*, Chapter of *Sukha-vihāra-parivarta*, U. Wogiwara and K. Tsuchida, ed., 235.
- 67 *Taishō*, XVII, 294 c-295 a.
- 68 Cf. *Buddhacarita*, 9. 19f; *Taishō*, III, 749 a.
- 69 "Every fifteenth and last day of a month, the king (of Kucha) discusses national affairs with the ministers, consults the learned priests and then promulgates the decrees." *Travel Records of Hsüan-Tsang*, vol. I.
- 70 *Taishō*, XXXI, 858 a-c. Cf. Also *Taishō*, X, 714 b.
- 71 The *Brahmajāla-sūtra*, pt. 2. *Taishō*, XXIV, 1008 c.
- 72 *Mahābhārata*, 12. 242. 9.
- 73 *Māṇḍūkya-Kārikā*, 2. 37. Cf. *Paramahansa-Upaniṣad*; *Paramahansa-parivrājaka-Upaniṣad*.
- 74 Tetsurō Watsuji, *Homērosu-hihan* (Textual Criticism of Homer), 41-42; Tetsurō Watsuji, "Polisu-no-keisei (Formation of the Polis)" in *Jo-setsu*, I, 26f. The Indian religion also differs from the Japanese insofar as the Japanese stress individual ethical organizations rather than the universal law.
- 75 The founder of the Maurya dynasty, King Candragupta, who beat back the Greek forces from northwest India, is often referred to in later Indian books. But these do not praise him as the hero who defended the nation against foreign invasions.

- 76 In India, there remain many records of donations inscribed on monuments. Judging from these, few donations were made to secular state powers while many were made to religious bodies. The Indian idea of the nation differs a great deal from the Japanese notion and also from the Roman idea of "*patria*."
- 77 [The Chinese Communists' invasion of India in the fall of 1962 had the temporary value of uniting the Hindus with the Mohammedans of Pakistan for a common defense.—Editor's note.]
- 78 [Increased urbanization in time is likely to produce profound changes in India's caste system.—Editor's note.]
- 79 "I place strong faith in the pure Enlightened One who is born of pure stock." The opening part of the *Mahāvamsa*.
- 80 Max Weber treated this problem by introducing the concept of "*Gentilcharisma*" ("prestige of gentility"). His study is worthy of praise, but this concept is not enough to explain the relationship between the way of thinking of a people and the rise of a caste system in India. Cf. Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 268; Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, 129.
- 81 In the oldest Gāthās of the early Buddhists, the holy scriptures of the Jains and the *Aśoka Edicts*, "*pāṇa* (*prāṇa*)" is used to mean "living being."
- 82 V. Fausbøll, in his Latin translation of the *Dhammapada*, translated these words as "*animans*" or "*animalis*."
- 83 Cf. *Prāśnottararatnamālikā*, 22; the *Aśoka Edicts*.
- 84 In the West, too, some philosophers have held that the subject of ethical conduct is not to be limited to man. But, as we see in Kant's idea of man's rational essence ("*vernünftige Wesen*"), they in fact focussed attention on the problem of man and ignored the consideration of living beings. Cf. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von Karl Vorländer*, 28f; 52f. (Kant's *Metaphysics of Morals*).
- 85 *Dhammapada*, 130; *Āyāraṅga*, 1. 2. 3. 4.
- 86 *Dhammapada*, 132 and 405, *Āyāraṅga*, 16 and 35.
- 87 *Mahābhārata*, 13. 113. 6. The great rites, as recorded in the ancient Vedas, required animal sacrifice. On this account, Buddhists and Jains deplored the feats of Brahmanism. The idea of animal protection appears in the Brāhmaṇic texts of the last stage of the Vedic age. In the *Upaniṣads*, it is stated that "non-harming" is to be praised just as much as offering to the priests. And in another text, it is decreed not to kill a living being at the place other than the site of rites. Cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, 3. 17. 4; 8. 15.
- 88 *Brahma-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 1.
- 89 *Tattvārthādhigamasūtra*, II, 23-24. The problem of classifying creatures is dealt with fully in Śāntisūri's; *Jīvavivāra*. (Cf. Winternitz, *A History of Indian Literature*, II [Calcutta: 1933], 354.)
- 90 Hemacandra, *Adhidhānacintāmaṇi*, 21-22.
- 91 *Davvasaṅgaha*, 12; *Sarvārthasiddhi*.
- 92 *Tattvārthādhigamasūtra*, II, 32f.

- 93 Cf. *Aitareya-Upaniṣad*, 5. 13; *Brahma-sūtra*, 3. 1. 21; *Mahābhārata*, 12, 312. 5; *The Laws of Manu*, 1. 43-46. In the *Chāndogya-Upaniṣad*, creatures are classified into three groups—viviparous, oviparous, and germinative; while there is no reference to beings produced out of moisture. The *Brahma-sūtra* interprets this assertion by saying that these latter beings are included in the group of germinative beings.
- 94 Cf. many commentary works on the *Brahma-sūtra*, 3. 1. 21. In a medical book, *Suśruta-saṁhitā*, these four groups are recognized for the classification of animals (*jaṅgama*) and, as examples, germinative beings, frogs, and fireflies are mentioned. (Cf. Guha, *Jivātman*, 55.)
- 95 *Brahma-sūtra*, 2. 3. 16.
- 96 *Mahābhārata*, 12. 184. 17.
- 97 Sanskrit "manuṣya," like English "man," is etymologically connected with the root of "man"—to think.
- 98 *Aitareya-Āraṇyaka*, 2. 3. 2.
- 99 *Majjhima-Nikāya*, 129.
- 100 *Butsui-shōkō-tenshi-setsu-ōbō-kyō* (A sūtra expounding the kingly laws of Buddhism), *Taishō*, XV, 125 b-c.
- 101 The Jains, too, teach that man's life is very precious and that it is highly significant to be born a man. Cf. Winternitz, *op.cit.*, II, 466.
- 102 *Chāndogya-Upaniṣad*, 5. 10. 7-8.
- 103 *Prāśastapāda*, *Padārthadharmasaṁgraha*, § 39, *dharmalkṣaṇa*.
- 104 *The Laws of Manu*, 12. 95. 96.
- 105 *Āṅguttara-Nikāya*, II, 51 G.
- 106 *Suttanipāta*, 284.
- 107 Cf. *ibid.*, 299.
- 108 The Lotus Sūtra and the *Larger Sukhāvati-vyūha* hold that their teachings are proper for the period of *Mappō*—the days of decadence. Cf. The Lotus Sūtra, chapter of *Sukha-vihāra-parivartaḥ*; *larger Sukhāvati-vyūha*, *finis*.
- 109 *Mahābhārata*, 1. 1. 269.
- 110 *Ibid.*, 1. 1. 256.
- 111 The ancient Indians, too, knew full well of this perversion. To a question why *The Laws of Manu* has, contrary to the fact, the name of Manu as the author, an interpreter answered: "Every teacher consciously makes use of this measure to present his own ideas, that is, in the guise of the teachings of the great predecessors." Cf. *Kullūkabhaṭṭa on Manu*, I, 4.
- 112 *Dhammapada*, 260; *The Laws of Manu*, 2. 156; *Praśnottaratnamālikā*, 4.
- 113 *The Laws of Manu*, 2. 121. Cf. *Dhammapada*, 109.
- 114 Cf. *Paramārtha's Commentary on the Mahāyāna-saṁparigraha*. *Taishō*, XXXI, 157 b. *Vasubandhu's* translation does not contain a sentence which corresponds to this part. This sentence therefore was probably added by *Paramārtha*, the translator.
- 115 Indians are by no means unskilled in logic; they have developed mathematics and grammar and other studies based on scientific methods. How-

- ever, still it cannot be denied that the blind acceptance of the authority of the scriptures forms a dominant character of traditional Indian ways of thinking.
- 116 City-states as developed in the West did not appear in India. The Indian cities could not act unitedly as a political organization, either to make treaties with other cities or to exercise proper jurisdiction over the inhabitants. This condition of the Indian cities is another reason for the slow emergence of liberal thought in India.
- 117 The word "nomothetical" here does not imply the meaning of laws of natural science, as in the philosophy of Heinrich Rickert, but simply universalistic.
- 118 Biographical details are minimal even in the cases of religious leaders who died relatively recently. Ten years or so after their death, they are treated as incarnations of the gods. In pamphlets commemorating their founders published by the religious schools established in the nineteenth and the twentieth centuries, no dates of birth and death are mentioned.
- 119 There are some works of topography in the Purāṇa texts.
- 120 "The religious tendency of the Indian districts where Buddhism spread and secured a strong footing shows a very remarkable bent toward the impersonal and the universal, of alienation from the visible and the tangible, and of submergence and dissolution into the infinite." H. Oldenberg, *Aus dem alten Indien*, 14-15.
- 121 *Ibid.*, 99.

Chapter 10

- 1 *Aṅgāḥ Kaliṅgāḥ, Pañcālā ramaṇīyāḥ* (*Kāśikā* on Pāṇini, I, 2, 52).
- 2 When a clear expression of "A as B" is required, they express B in the instrumental case, e.g. "*dautyaena gacchati*." (He goes as a messenger.) (*dautya* < *dūta*) Mostly, however, the instrumental case is shown by "*-tvena*" (*-tva*, a suffix making the abstract noun).
- 3 *Katham so 'nuṣiṣṭo bruvīta* (*Chānd. Up.*, V, 3, 4) = "wie könnte er sagen, er wäre ausgelernt." Cf. Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 56, § 186, 94, § 293.
- 4 Speyer, *op.cit.*, 84, § 271.
- 5 Sometimes a sentence starts with an indirect narration but changes into direct narration on the way. Sometimes both kinds of narration are used side by side. Such examples are observed in the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*. Speyer, *op.cit.*, 92, § 288.
- 6 On this point, Latin is similar to Sanskrit.
- 7 For example, "*evaṃ mā kaṇīyāmsam eva vadhāt kṛtvā*" (§. Br. III, 6, 3, 8) is translated by Speyer into "nachdem er mich kleiner gemacht hatte, als dass ich getroffen werden könnte."
- 8 Harushige Kōzu, *Hikaku-gengo-gaku* (*Comparative Linguistics*), 308, n. 1.
- 9 *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 2, 3, 6; Delbrück, *Altindische Syntax*, 41; Speyer, *op.cit.*, § 258.

- 10 Speyer, *op.cit.*, 81-82.
- 11 Speyer: *op.cit.*, § 66; M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, II, 52; H. Oldenberg, *Buddha*, 211.
- 12 *Ch'u-san-tsang-chi-chi-hsü*, VIII (Preface to the Selections from the *Mahāprajñāpāramitāsūtra*). He also says: "(In Indian scriptures) when a subject has been described and another subject is going to be explained, they repeat the same sentences used for the previous subject before entering into the new subject. While (in China) the whole (repetition) is omitted." (*Ibid.*)
- 3 Kōgatsuin Jinrei, *Kyōgyōshinshō Kōgi* (Lectures on Shinran's Teachings, Practice, Faith, and Attainment) (Bukkyo Taikei Edition), 367.
- 14 This tendency is prominent in Jain scriptures of a little later date such as "Ovavaiya," and in inscriptions of c. 2nd century A.D. kept in Buddhist cave temples.
- 15 Coins of Spalirises, a Parthian king, have the following inscriptions: "βασιλεὺς ἀδελφοῦ Σπαλιρισσοῦ" on one side, and "maharajabhṛata dharmisa Spaliriśasa" on the other. Sten Konow, *Kharoshthī Inscriptions*, Introduction, xli. Likewise, some coins of the King Azēs have the following inscription: "βασιλεὺς βασιλείων μεγάλου Ἄζου;" "maharajasa (or rajatirajasa) mahatasa Ayasa." Sten Konow, *op.cit.*, xxxix. Coins of King Maues are of a similar inscription to those of Azēs. Rapson, *Indian Coins*, Plate I, no. 15.
- 16 H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 49, *Anm.*
- 17 A. C. Woolner, *Introduction to Prakrit*, 12.
- 18 At the beginning of the *Karpūramañjarī*, a stage-director asks his assistant why Prakrit and not Sanskrit is used in the drama, and receives the following answer: "Sanskrit verses sound stiff, but Prakrit verses sound smooth. The difference between both languages is like the difference between a man and a woman."
- 19 Ananda K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*; Japanese translation by Chikyō Yamamoto, *Indo oyobi Tōnan Ajia Bijutsu-shi*, 40.
- 20 Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna* (Paris: 1929), 31.
- 21 *Ta-chih-tu-lun* (*Mahāprajñāpāramitā-sātra*), (Commentary on the Supreme Wisdom), V.
- 22 *Hua-yen-wu-chiao-chang* of Fa-tsang (Kwannō Edition), Part b-2, 48 b. (Treatise on the Five Doctrines of the Hua-yen school).
- 23 Rolland, *op.cit.*, 56.
- 24 Tominaga Nakamoto, *Shutsujō-kōgo* (Discourse After Meditation), Pt. 1, Chapter 8, Jinzū (Miraculous Power).
- 25 *Ibid.*
- 26 "Heretics of those days, too, preached doctrines by means of fantasy." "In the Tripiṭaka, there are lots of illustrations of fantasy. It is because Indians have many experiences of fantasy in their life and they are fond of it." "Heretics called it illusion (*māyā*), while Buddhists called

- it miraculous faculty (*abhijñā*). In reality, both are one and the same." "Illustrations such as a poppy-seed and Mt. Sumeru, the net of Indra are also beloved by the people." *Ibid.*, Chapter 8.
- 27 *Okina-no-fumi* (Letters of an Old Man) in *ibid.*, Ch. 14.
- 28 "And those doctrines of moral causality, of Hell and Paradise, were originally from other religions (outside of Buddhism). They were beloved by Indians." *Ibid.*, Chapter 8.
- 29 *Ta-chih-tu-lun*, *op.cit.*, I (*Taishō*, XXV, 58 b).
- 30 *Ibid.*, XCIV (*Taishō*, XXV, 717 b); cf. XXXVII (*Taishō*, XXV, 332 a).
- 31 Cf. "Megasthenes" (by O. Stein), in Pauly-Wissowa's *Realenzyklopädie*.
- 32 J. W. McCrindle, *Ancient India*, Introduction, 18–21.
- 33 *Ibid.*, 20.
- 34 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Michelet. 154.
- 35 Kern, *Manual of Indian Buddhism*, 57.
- 36 Sāṃkhya on BS., III, 2, 21 (II, 217, lines 5ff).
- 37 Cf. Hiriyanna, "Prapañcaviṣayavāda, a Doctrine of Pre-Sāṃkhya Vedānta," *Journal of Oriental Research Madras*, I (1927), 109ff.
- 38 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Vorbemerkung, 4.
- 39 The *Pao-hang-wang-chêng-lun* (*Ratnāvali*) (A Treatise on the Proper Conduct of a King) attributed to Nāgārjuna is typical.
- 40 An ascetic of the Yoga lies on a floor covered with projecting nails, and by such exercise, tries to accomplish the subjugation of the body to the control of his will. As for the control of the mind, we find it stated: "With the indefatigable effort required to drain off the ocean by scooping up its water with the cusp of a leaf, the control of the mind should be accomplished." *Māṇḍūkya-Kārikā*, III, 41.
- 41 Judging from the old *gāthās*, Buddhists too in the earliest period of their history encouraged their followers to lead an austere life of mortification.
- 42 *Sarvasiddhāntasaṃgraha*, III, 12.
- 43 M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, II, 452.
- 44 Cf. *Chāndogya-Up.*, VI.
- 45 Megasthenes, *The Fragments*, 41.
- 46 Cf. M. Winternitz, *op.cit.*, I, 16; 17; 366.
- 47 Cf. H. Keyserling, *Reisetagebuch eines Philosophen*, *fnis*.
- 48 Cf. H. Oldenberg, *Aus dem alten Indien*, 93.
- 49 In India, there is no uniform system of marking historical eras. Their method of determining historical periods differs according to time and place. According to one historian, there are more than twenty ways of marking eras in India. This fact presents a great contrast to the uniform adoption in the West of the Christian era. Cf. V. A. Smith, *The Early History of India* (1957), 20.
- 50 H. Oldenberg, *Buddhism*, 385.
- 51 Cf. *Pañcatantra*, *Hitopadeśa* and Buddhist *Jātaka* tales. Jains also have what they call *Jātakas*.
- 52 H. Oldenberg, *Aus dem alten Indien*, 107.

- 53 Cf. Hsüan-tsang's translation of *tattva* as *Bodhisattvabhūmi*, 212, line 12; 37, 39. *Tattva* is used also to mean the order of nature. Cf. *Vākyapadīya* III, 3, 3; *Nala* XVI, 38 (*tattvena hi mamācakṣva*); *Saura-Purāna*, a. 4 (in Gonda, *Sanskrit Reader*, 65, line 3), *brūhi me tattvataḥ*.
- 54 *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, 97.
- 55 Megasthenes, *The Fragments*, 41.
- 56 Cf. Winternitz, *op.cit.*, III, 542.
- 57 The influence of the Greek sciences upon Indian sciences remains to be clarified by future studies.
- 58 Cf. G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, *passim*.
- 59 Cf. *Yājñavalkya-smṛti*, I, 310. The scholars of the Nyāya also accepted as true Kauṭilya's system of classification. Cf. Jacobi, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie* (1911), 733.
- 60 Sūtra on the Stages of Bodhisattvahood, III; Sūtra on the Moral Precepts of Bodhisattvahood, IV; Treatise on the Stages of the Yogācārin, XV, XXXVIII; Records on the Western Lands in the T'ang Period, II.
- 61 It should be remembered here that the Chinese Buddhists in some cases managed to translate these Sanskrit terms as "art of language," "art of logic," "art of internal doctrines" or the like. In their practical way of thinking, Buddhists understand learning as one of the arts. Cf. Hakuju Ui, *Indo-tetsugaku Kenkyū* (Study of Indian Philosophy), IV, 46 a f.
- 62 *Pāyāsi-suttanta*, in *Dīghanikāya* No. 23. The same story can be found in the Jain Sūtra, *Rāyapaseṇaijja*; cf. Winternitz, *A History of Indian Literature*, II, 455f.
- 63 For example, there is a famous classic story about the debate between Śaṅkara and Maṇḍana-miśra where the latter's conversion is supposed to have taken place after defeat in the debate. Also, Śaṅkara is supposed to have spread Vedānta in the four corners of India by defeating his adversaries in open debate. (*Śaṅkara-digvijaya*, etc.)

Chapter II

- 1 The ancient Indians had advanced skill in numerical calculation, but they made no effort toward a theoretical understanding of the logical problems of mathematics. They gave no demonstrations. For instance, the Pythagorean theorem was understood by the intuitive grasp of the figure without resorting to demonstration, in contrast to the Greeks.
- 2 Cf. *Ṛg-Veda*, 10. 71; 10. 125.
- 3 In the field of the Prakrit, however, there emerged many grammarians, one after another.
- 4 Gaurinath Sastri, *The Philosophy of Word and Meaning* (Calcutta: Sanskrit College, 1959); David Seyfert Ruegg, *Contribution à l'histoire de la Philosophie Linguistique Indienne* (Paris: É. de Boccard, 1959).
- 5 Cf. D. H. H. Ingalls, "The Comparison of Indian and Western Philosophy," *Journal of Oriental Research* (Madras: 1954), XXII, 1-11.

- 6 Ryō Kuroda, *Yuishiki Shinrigaku* (Psychology of "Mind-only") (1944), Introduction.
 7 *Ibid.*, 253.

Chapter 12

- 1 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edited by Michelet, 144.
 2 F. C. Conybeare, *Philostratus, the Life of Apollonius of Tyana* (London: 1917), I, 196-197.
 3 There are the examples also in the Pāli books, e.g.: *atha ce patthayasī, pavassa deva* (*Suttanipāta* 18-19); *devo ca vassati, devo ca galagalāyati* (*Theragāthā*, 189); *deve vassante katamena udakam gaccheya* (*Milindapañha*, 57).
 4 E.g., *Manu*, IV, 38; *kāle caivam pravarṣati* (*Suvarṇaprabhāsa* XII, v. 61).
 5 ". . . alors que chaque phénomène naturel était tenu pour le résultat de l'activité de quelque génie, θεῖ signifiait 'le dieu, le génie pleut'; en fait, Homère n'a pas θεῖ seulement mais deux fois θεῖ ὄρα Ζεῦς. Le latin a *Jove tonnate*, etc. L'expression védique *vāto vāti*, 'le vent vente,' est plus caractéristique encore. Ce ne sont donc pas des impersonnels qui expriment les phénomènes naturels, mais troisième personnes dont le sujet, qui est un génie plus ou moins vaguement conçu, n'est pas indiqué avec précision." (A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 212-213.) Cf. Shinkichi Sudo, *Ronrigaku Kōyō* (Outlines of Logic), 154.
 6 Cf. *supra*, Chapter 7, section on Subjective Comprehension of Personality as Revealed in Philosophy.
 7 When Galanos means Absolute Being, he writes θεός with capitals.
 8 From ancient times, many Indians take the names of such gods as Śaṅkara or Viṣṇu as their family or personal names. This custom of naming people after gods is hardly found either in the West or in China or Japan.
 9 *Bṛhad. Up.*, I, 1, 1; SBE, XV, 74.
 10 Cf. Ideishi, *Jōdai Shina ni okeru Shinwa oyobi Setsuwa* (Myths and Legends in Ancient China) in Iwanami Kōza, *Tōyō Shichō* (Eastern Thoughts), 21.
 11 H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 25.
 12 Cf. Mādhyama, *Sarvadarśana-saṅgraha*, Chapter on Raseśvara.
 13 Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: The New American Library, 1961), 25f.; Heinrich Zimmer, *The Philosophies of India* (New York: Pantheon Books, 1951).
 14 *Bṛhad. Up.*, III, 7; SBE, XV, 136.
 15 Cf. *Dhammapada*, 189. There is an elaborate study on this familiar expression of Indian Buddhism in Hakuju Ui, *Indo-tetsugaku Kenkyū*, *op.cit.*, III, 353.

- 16 E.g. *Dhammapada*, 286–287.
 17 *Suttanipāta*, 440; SBE, X, pt. II, 70.
 18 *Āyāraṅga*, herausgegeben von W. Schubring, 27, 1. 28; SBE, XXII, 54.
 19 *Ibid.*, 11.
 20 *Ibid.*, 3.
 21 *Mādhava*, *The Sarva-Darśana-Saṁgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, translated by E. B. Cowell, 22. Especially in Buddhism they assume that “all is pain and pain (*sarvam dukkham*).” Cf. *ibid.*, 15.
 22 *Praśnottararatnamālikā*, 3.
 23 *Dhammapada*, 150; SBE, X, pt. I, 42.
 24 *The Laws of Manu*, 6. 761.
 25 *Kāyassa viavāa* (= *vyavapāda*), *Āyāraṅga*, 32, line 20; *dehahheya* (= ° ——— *bheda*), *ibid.*, 40, line 2. Cf. *ibid.*, 37, line 18.
 26 *Sakkāyass’ uparodhana* (*Suttanipāta*, 761); *sakkāyass’ nirodha* (SN. III, 86G).
 27 Cf. *Āyāraṅga*, 12; *Suttanipāta*, 220, 367, 466, 469, 494, 777, 922; *Theragāthā*, 717.
 28 In contrast to the Chinese Christians, the Indian Christians have a strong inclination to transcend secular affairs. But this will be treated in later chapters.
 29 Jinnosuke Sano, *Indo oyobi Indojin* (India and Indians), 253.
 30 *Dhammapada*, 146; SBE, X, pt. I, 41.
 31 Megasthenes, *The Fragments*, 41.
 32 *Sankyō Yōron* (Essentials of the Three Schools: Confucianism, Taoism, Buddhism), in *Nihon Jurin Sōsho* (Series on Japanese Confucianism), Kaisetsubu, II, 7.
 33 Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie*, s. v. Megasthenes, 319–320.
 The Chinese word “*t’a*” has its etymological origin in *thūpa* or *thūba*, the Prakrit forms of *stūpa*. And what the Japanese mean by “*tō*” (tower) at present refers to the modified forms of the original Indian *Stūpas*.
 34 In the Epics, especially in the *Bhagavadgītā*, or in the Mahāyāna texts, there are passages which show that some philosophers disregarded the system of rewards and punishments of *Karma* and sought to value goodness for its own sake, thus encouraging the observance of morality in order to realize absolute goodness in this life. This ethic of inherent goodness assumes intrinsic values of conduct that are not necessarily dependent on the concept of God.
 35 Seiichi Hatano, *Kirisutokyō no Kigen* (Origin of Christianity), 214.
 36 Cf. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 146.

Chapter 13

- 1 *Sutta-nipāta*, 891.
 2 *Ibid.*, 844–845.

- 3 *Ibid.*, 837, 845.
- 4 *Ibid.*, 842f., 855, 860.
- 5 *Ibid.*, 880-881, 905-906.
- 6 E.g. Ta-sa-che-ni-ch'in-tzu-so-shu-ching; Ta-p'an-nie-p'an-ching; Chinese versions of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra*.
- 7 *Māndūkyakārikā*, 3-17.
- 8 *Vitarāgastuti*, 30 (*Sarvadarśana-saṅgraha*, III, line 409).
- 9 *Rock Edict*, Chapter 12.
- 10 Rama Shankar Tripathi, "Religious toleration under the Imperial Guptas," *Indian Historical Quarterly*, 1939, 1-12.
- 11 Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna*, 93.
- 12 *Ibid.*, 186.
- 13 Romain Rolland, *La vie de Vivekānanda*, I, 47-48.
- 14 *Ibid.*, II, 110.
- 15 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 121.
- 16 Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy* (New York: Random House, 1961), 207.
- 17 Charles Morris, "Comparative Strength of Life-Ideals in Eastern and Western Cultures," *Essays in East-West Philosophy*, edited by Charles A. Moore (Honolulu; University of Hawaii Press, 1951), 353-370.
- 18 H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 3.
- 19 *Arrianos*, V, 4, 7.
- 20 *Ibid.*, IX, 12.

Chapter 14

- 1 Tsu-lin Mei, "Chinese Grammar and the Linguistic Movement in Philosophy," *Review of Metaphysics*, XIV, 3 (March 1961), 463-492. The relations of Chinese language and thought are discussed in the following: T. Watters, *Essays on the Chinese Language* (Shanghai: 1899); M. Granet, "Quelques Particularités de la Langue et de la Pensée Chinoises," *Revue Philosophique* (1920); Derk Bodde, "Types of Chinese Categorical Thinking," *Journal of American Oriental Society*, LIX (1939), 200f.

Chapter 15

- 1 Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ch. V, 187ff.
- 2 M. Granet, "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises," *Revue philosophique* (1920), 126. Cf. also Granet, *La pensée chinoise* (Paris: 1934).
- 3 Stenzel, *Die Philosophie der Sprache*, 50-51.
- 4 Cf. B. Karlgren, *Philology and Ancient China* (Oslo: 1926). [Editor's note.]
- 5 Many Chinese mystical chants (*dhārāṇis*) were attempts to repeat the

sounds of the original Sanskrit texts (cf. e.g., *chien-chih-fan-tsan* = *Gaṇḍistotra*), but there was no consistent way of doing this, especially with different Chinese dialects.

- 5a M. Granet, *op.cit.*, 103-104.
- 6 Cf. *San-lun-hsüan-i* (Profound Doctrines of the San-lun Sect), edited by Y. Kanakura in Iwanami Bunko edition, 19; in other edition, *yü-shun* instead of *kan-shun*.
- 7 Yoshio Takeuchi, *Shina Shisō-shi* (Intellectual History of China), 263. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford, 1959), 47.
- 8 Takeuchi, *op.cit.*, 264.
- 9 E.g., *Jen-t'ien-yen-mu* (Giving Men and Gods the Eyes for Seeing the Truth), IV. (*Taishō* XLVIII, 323 c.)
- 10 A passage in the *Ta-chih-tu-lun* (*Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*) (A Chinese Translation of Nāgārjuna's Treatise on the Supreme Wisdom.) III, is often mentioned as the source. But such an expression was not usual in India.
- 11 *Ta-ch'eng-hsüan-lun*, III. (*Taishō*, XLV, 35 b). [Chinese Commentary on Mahāyāna's Profound Doctrines.]
- 12 Kōjiro Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (The Classics of the Chinese and Their Way of Life), 201.
- 13 *Chia-hsün-kuei-hsin-pien* (Chapter on Taking One's Mind Back to the Original Principles of Family Instruction) by Yen Chih-tui, in *Kuang-hung-ming-chi* (Collection of Works on Diffusion of Knowledge, Philosophical and Religious, i.e. Buddhist, Confucian, and Taoist), III.
- 14 K. Yoshikawa, *op.cit.*, 32.
- 15 So *Chên-ti San-tsang* (Chinese name of the Indian monk Paramārtha) translated "truth" and "reality" by the same word.
- 16 In the system of *San Chiao*, the third division in the system of Three Divisions delivered by Kuang-tung (Vinaya Master of the Wei dynasty), the fourth in the System of Four Divisions of the T'ien-t'ai Buddhist sect, and the fifth in the System of Five Divisions of Buddhism of the Hua-yen Buddhist sect, all three are called the "Perfectly Rounded Doctrine."
- 17 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, Abt. 1: 661, 695, 458, 521, 973; II, Abt. 1: 808; II, Abt. 2, 448. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, Abt. 1: 74, 83, 117, 278, 354.
- 18 Maticandra, *Daśapadārthaśāstra*, translated into Chinese by Hsüan-tsang. Here "t'i" does not mean "body" but a Sanskrit suffix "-tva," designating a universal or abstract quality.
- 19 *Sung-kao-seng-chuan* (Biographies of the High Priests of the Sung Period), V: (*Taishō*, L, 732 a.)
- 20 Cf. *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* (An Introduction to an Anthology on the Rise of Zen) edited by H. Ui, 136f.
- 21 *Taishō*, XLV, 793 c.
- 22 *Fu-chou-tsao-shan-yüan-cheng-ch'an-shih-yü-lu* (Recorded Sayings of Zen

- Master *Fu-chou-tsao-shan-yüan-cheng* (*Taishō*, XLVII, 527 a); *Jen-t'ien-yen-mu*, III (*Taishō*, XLVIII, 316 b).
- 23 *Loc.cit.*
- 24 *Yün-chou-tung-shan-wu-pen-ch'an-shih-yü-lu* (Recorded Sayings of Zen Master *Yün-chou-tung-shan-wu-pen*), (*Taishō*, XLVII, 515 a); *Jen-t'ien-yen-mu*, III (*Taishō*, XLVIII, 321 a); *Ho-ku-ch'ê* (Unified Records of Zen Schools) I, Second series, XVI, fasc. 2.
- 25 Although the words "man and woman," (yang and yin), cannot be taken in a literal sense, yet the author preferred them.
- 26 *Tung-shang-ku-ch'ê* (Records of the Tung School) I. Manji edition of *Tripitika*, Second series, XVI, fasc. 2.
- 27 *Jen-t'ien-yen-mu* (Giving Men and Gods the Eyes for Seeing the Truth), VI.
- 28 *Chung-hua-chuan-hsin-ti-ch'an-mên-shih-tzu-ch'eng-hsi-t'u* (Diagram of Transmission of the Heart of Zen Doctrines in China), edited by H. Ui, 188f.
- 29 For example, cf. genealogies transmitted in the monasteries of the Vedānta schools.

Chapter 16

- 1 Stenzel, *Die Philosophie der Sprache*, 76. "The Chinese are not interested in 'carrying,' since 'carrying' is not something that gentlemen do. Chinese writing is not done by laborers, but only by gentlemen!" —Comment by Dr. Homer H. Dubs.
- 2 *Li Chi* (Book of Rites), Part 1 and Part 2.
- 3 *Hsün-tzū*, Chapter on "Rectification of Names"; cf. Yoshio Takeuchi, *Shina Shisō-shi* (Intellectual History of China), 12. Cf. H. H. Dubs, translation of *The Works of Hsüntze*. (London: 1928).
- 4 Cf. Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (Chinese Classics and Way of Life), 73-81.
- 5 Chi-tsang, *Êrh-ti-i* (Theory of Double Truth), I (*Taishō*, XLV, 82 c, 83 b); *Chung-lun-shu* (Summary of the Middle Doctrine Treatise), *Taishō*, XLV, 49 a, 973; *Fo-tsu-tung-chi* (Genealogy of the Buddhist Patriarchs), VI. (*Taishō*, XLIX, 178 c.)
- 6 Especially in the works of *Chih-i* (538-597), founder of the T'ien-t'ai school.
- 7 J. S. Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, 91.
- 8 "But it is difficult to determine what in Chinese is a 'sentence,' since there is no punctuation in classical Chinese. Do not English 'sentences' change their subjects in compound sentences?" —Comment by Dr. Homer H. Dubs.
- 9 Cf. Giei Honda, *Hokekyō Ron* (Essays on the Lotus Sūtra), 287-288.
- 10 H. Maspero, "Notes sur la Logique de Mo-tseu et de son Ecole," *Toung-Pao* (1927), 29. Maspero says that the school of Mo-tzū had a true dialectic. But we have too little information about the school of Mo-

- tzū, and it did not last long enough to leave any discernible influence on Chinese thought.
- 11 Mo-tzū, No. 45. Mo-tzū (ca. 479–381 B.C.) was the founder of the Mohist school, famous for its logic and critical social philosophy. Cf. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde (Princeton: 1953), 11, 12, 53, 147, 150, 160–1, 203, 220, 409, 492, 495–6, 518, 613, 614, 651, 693.
 - 12 *Hsü-kaō-tsêng-chuan* (Further Biographies of Buddhist High Priests), 24; *ibid.*, 11. Cf. Hiroshi Yamazaki, *Shina Chūsei Bukkyō no Tenkai*. (The Development of Chinese Buddhism in the Medieval Period), 721ff, 727.
 - 13 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 416.
 - 14 The author and editor are indebted to Dr. Homer H. Dubs for his helpful critical comments here as well as in other parts of this revised edition.
 - 15 Yoshio Mikami, *The Development of Mathematics in China and Japan* (New York: Chelsea Publishing Company, 1913), *passim*.
 - 16 *Ibid.*, 56–61. Cf. also Joseph Needham's recent work on the history of Chinese Sciences. [Editor's note.]
 - 17 Cf. Yoshikawa, *op.cit.*, 136–141.
 - 18 Takeuchi, *op.cit.*, 292.
 - 19 *Liu-tsu-tan-ching* (Platform Sūtra of the Sixth Zen Patriarch).
 - 20 *Ching-té-chuan-téng-lu* (Records of the Transmission of the Lamp of Enlightenment), XXVIII. (*Taishō*, LI, 443 c.)
 - 21 Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō-no Kenkyū* (A Study on Chinese Buddhism), III, 109–110.
 - 22 Henri Maspero, "Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école," *Toung-Pao* (1927), 12.
 - 23 Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: 1922), 83, 95.
 - 24 Cf. Hakuju Ui, *Indo Tetsugaku Kenkyū* (Studies in Indian Philosophy), VI, 72ff, 94ff.
 - 25 Cf. Shoko Watanabe, *Inmyō Ronsho Myōtōshō Kaidai* (Exposition of the Commentary on Indian Logic) in the series *Kokuyaku Issaikyō, Ronshobu*, XVIII.
 - 26 *Taishō*, XLIV, 115 b; LXXI, 451f. Cf. Hakuju Ui, *Bukkyō Ronri Gaku* (Buddhist Logic), 321, 323; *Indo Tetsugaku Kenkyū* (Studies on Indian Philosophy), V, 104ff; Kōyō Sakaino, *Bukkyō Ronri Gaku* (Buddist Logic).
 - 27 Cf. his explanation about *sapakṣe sattvam* "the determinate characteristics of being in similar cases," (in his Commentary on the *Nyāyapraveśaka*), I. (*Taishō*, XLIV, 105 a).
 - 28 Cf. Hakuju Ui, *Bukkyō Ronri Gaku* (Buddhist Logic), 365.
 - 29 Ting Pin was one of them. (Cf. Shōkō Watanabe, *op.cit.*, XVIII, 4).
 - 30 "Proof consists of one reason and two illustrations." (Commentary on the *Nyāyapraveśaka*, *op.cit.*, 106 c).

- 31 Hakuju Ui, *Indo Tetsugaku Kenkyū*, II, 478f.; *Senshō Murakami, Bukkyō Ronri Gaku* (Buddhist Logic), 37, 88f.
- 32 K'uei-chi's *Commentary on Indian Buddhist Logic*, I. (*Taishō*, 101 c, and LXVIII, 212 a.)
- 33 Hakuju Ui, *Indo Tetsugaku Kenkyū*, V, 105; *Bukkyō Ronri Gaku*, 345.
- 34 Cf. Hakuju Ui, *Zenshū-shi Kenkyū* (A Study on the History of Zen Sects), 3ff.
- 35 *Tun-wu-yao-mên* (Essentials of Sudden Enlightenment), edited by Hakuju Ui (in Iwanami Bunko edition, 44-47).
- 36 *Ch'uan-hsin-fa-yao* (Essence of the Transmission of the Dharma), edited by Hakuju Ui (in Iwanami Bunko edition, 20).
- 37 Sayings of the Zen Master Lin-chi (Rinzai) (*Taishō*, XLVII, 497 a); Giving Men and Gods the Eyes For Seeing the Truth (*ibid.*, XLVII, 300f).
- 38 Records of the Transmission of the Lamp of Enlightenment, VI. (*Taishō*, LI, 246 a.)
- 39 Hakugen Ichikawa, *Zen no Kihonteki Seikaku* (The Fundamental Character of Zen), 49f.
- 40 *Cheng-tao Ko* (Praises on the Confirmed State of Enlightenment).
- 41 The attitude of avoiding any fixed dogmas and continuing to try practical experiments can be noticed in American pragmatism. The last word of William James was: "There is no conclusion. What has concluded, that we might conclude in regard to it? There are no fortunes to be told, and there is no advice to be given.—Farewell!" In the last words of so many Zen masters we find similar sayings. Van Meter Ames says, "This last word is a Zen word!" *Zen and American Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), 140.
- 42 Takeuchi, *op.cit.*, 299.
- 43 *T'sung-Yung Lu* (Record of Calmness of Mind and Enlightenment).

Chapter 17

- 1 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (Chinese Classics and Way of Life), 70.
- 2 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, 47.
- 3 *Pi-yen-lu* (Zen Sayings), Chapter 12. English translation and edited with Commentary by R. D. M. Shaw, *The Blue Cliff Records: The Hekigan Roku*, containing 100 Stories of Zen Masters of Ancient China (London: Michael Joseph, 1961).
- 4 *Madhyamaka śāstra*, XXII, 15.
- 5 *Transmission of the Lamp*, X (*Taishō*, LI, 274 b).
- 6 Its equivalent is not found in either the dictionary of Buddhist technical terms, the *Mahāvīyūtpatti* (Unrai Ogiwara, *Bonkan Jiten*) or the *Index to the Laṅkāvatāra-sūtra* (compiled by Daisetz T. Suzuki, *Ryōgakyō Sakuin*), the companion volume to the translation of this sūtra.
- 6a *Wu-mên-kuan* (Gateless Gate), Chapter 3.
- 7 *Transmission of the Lamp*, VIII. (*Taishō*, LI, 255 a.)

- 8 *Pi-yen-lu*, Chapter 46.
- 9 Yoshikawa, *op.cit.*, 20. The characteristics of Chinese historiography are made clear in the light of individual studies, in *Confucian Personalities*, edited by Arthur F. Wright and Denis Twitchett (Stanford: Stanford University Press, 1962).
- 10 Tanaka; Watsuji; Jugaku [tr.]: *Girisha Seishin-no Yōsō* (Characteristics of Greek Thought and Culture), (Tokyo: Iwanami), 27.
- 11 Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, 19.
- 12 Cf. Kikuya Nagasawa, *Shinagaku Nyūmon-sho Ryakukai* (Brief Explanation of Introduction to Sinology), 43f.
- 13 Biographies of Bodhisattvas Aśvaghōṣa, Nāgārjuna, Āryadeva, and Vasubandhu.
- 14 Only *Aśokāvadāna* (in the *Divyāvadāna*) remains at present.
- 15 Biographies of Aśoka by various Japanese writers.
- 16 Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (A Study on Chinese Buddhism), III, 76 and 81f.
- 17 Tomojirō Hayashiya, *Kyōroku Kenkyū* (A Study on the Catalogues of Sūtras), I, 13f. Cf. Daijō Tokiwa, *Yakkyō Sōroku* (A Study of all the Catalogues of Sūtras in Chinese Translations).

Chapter 18

- 1 Sakae Takeda, "Hiyu ni Tsuite" ("On Metaphors"), *Kangakukai Zasshi* (Journal of the Chinese Classic Studies), X, No. 1.
- 2 Cf. Homer H. Dubs, translator, *The Works of Hsüntze* (London: 1928), and also Dubs' book on *Hsüntze, The Moulder of Confucianism* (London: 1927).
- 3 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (Chinese Classics and Way of Life), 27.
- 4 *Ibid.*, 39-40.
- 5 *Ibid.*, 46.
- 6 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon* (Chinese Intellectual History and Japan), (Tokyo: 1938), 29-30.
- 7 Sueo Gotō, *Shina Bunka to Shinagaku no Kigen* (Chinese Culture and the Origin of Chinese Studies), 376f.
- 8 The Lotus Sūtra, ch. III on Parables.
- 9 Hui-chao's Exposition of the Treatise on "Consciousness Only." (*Taishō*, XLIII, 671 b). Cf. *Madhyāntavibhāga-ṅkā*, edited by S. Yamaguchi, 2f.
- 10 *San-lun-hsüan-i* (Profound Doctrines of the San-lun Sect), ed. by E. Kanakura, 157.
- 11 Official Collected Works of Pai-chang-ch'ing-kuei, VI. Cf. Dōgen, *Shuryō Shingi* (in *Eihei Shingi*). Rules Governing the Zen Order (in Rules of the Eihei Zen Temple).
- 12 *Sun-lun-hsüan-i*, 170.
- 13 *Ibid.*, 119, 125f.
- 14 *Mo-ho-chih-kuan* (On the Profound State of Quiescence), I, No. 1 (*Taishō*, XLVI, 1).

- 15 Platform Sūtra of the Sixth Patriarch, cf. Hakuju Ui, *Daini Zenshūshi Kenkyū* (Studies on the History of Zen Buddhism), II, 164.
- 16 Tetsubun Miyasaka, *Zen ni okeru Ningen Keisei* (Formation of Human Character in Zen), 148f.
- 17 Cf. *Tarkajvālā, Commentary on the Madhyamaka-hṛdaya*, VIII, 47.
- 18 Cf. *Anthology on the Rise of Zen*, (edited by Hakuju Ui), 36.
- 19 Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Doubleday Anchor Books, 1962), 160f. Cf. David S. Nivison, "Protest against Conventions and Conventions of Protest," in *The Confucian Persuasion* (Stanford University Press, 1960), edited by Arthur F. Wright, 177-201.
- 20 Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus* (1924), 292.
- 21 *Ibid.*, 291-292.
- 22 *Ibid.*, 436.
- 23 Joseph R. Levenson, "Ill Wind in the Well-Field: The Erosion of the Confucian Ground of Controversy"; Tse-tung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in Wright, *op.cit.*, 268-312.
- 24 Sōkichi Tsuda, *Rongo to Kōshi no Shiso* (*The Analects and Thoughts of Confucius*), 309-311.
- 25 Cf. *T'ien-t'ai Ssu-chiao-yi* (Four Doctrines of the T'ien-t'ai School), I.

Chapter 19

- 1 Li Ho (honorific name, Ch'ang chi). His poems are criticized as "uncanny and tricky" and therefore difficult to understand.
- 2 *Kanbun Taikai*, IV, 6. (Series of Texts of Chinese Literature, Selected Poems of the T'ang Period.)
- 3 *Shutsujō Kōgo* (Monologue after Meditation), ch. 8. *Jinzū* (On Divine or Miraculous Power).
- 4 *Ibid.*, ch. 24. *Sankyō* (Three Schools: Buddhism, Taoism, Confucianism).
- 5 Tao-an's Introduction to a Catalog of Annotated Texts, VIII; Introduction to the Abridged Chinese Version of the *Mahāprajñāpāramitā sūtra*, I.
- 6 *Anthology on the Rise of Zen*, edited by Hakuju Ui, I, 83.
- 7 Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, 432.
- 8 *Ibid.*, 239.
- 9 Max Weber (in his book *Hinduismus und Buddhismus*, 290) called Chinese Buddhism "Buchreligion" (Religion of Books).
- 10 The Zen sect also has such characteristics as it esteems highly the *Lañkāvatāra Sūtra*, the *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*, the *Vajracchedikā Sūtra*, and the *Yüan-chüeh* (Enlightenment) *Sūtra* among many sūtras.
- 11 *Taishō*, XXXVII, 1 c.
- 12 *Shōmangyō Kenshūshō* (Exposition of the *Srimālādevīsīmhānanda-sūtra*) I, (*Nihon Daizō Kyō, Hōdōbu*, V, 8). Japanese Tripitaka, Vaipulya section.

- 13 Kōgaku Fuse, *Hokke Gensan Kaidai*, (*Kokuyaku Issaikyō, Kyōshobu*, IV, 3). (Explanation of the Profound Lotus Doctrine.)
- 14 Profound Doctrines of the *San Lun* (Three Treatises School), edited by Y. Kanakura, 174f.
- 15 Profound Treatise on the Mahāyāna, V. (*Taishō*, XLV, 73 c.)
- 16 Great Exposition of Indian Buddhist Logic (A Commentary on the *Nyāya-praveśaka*), I. (*Taishō*, XLIV, 92 a, 92 b.)
- 17 Profound Doctrines of the Avataṃsaka Sūtra. (*Taishō*, XXXV, 107 b.)
- 18 *Ibid.*, 121f.
- 19 Cf. Biographies of the Sung High Priests, III, Life of Man-Yüeh.
- 20 Cf. Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, 415.
- 21 *Maha Chih-kuan* (On the Profound State of Quiescence), III, Part 2. (*Taishō*, XLVI, 31 c.)
- 22 Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū*, III, 115-116. (Studies on Chinese Buddhism.)

Chapter 20

- 1 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (Chinese Classics and Way of Life), 89-94.
- 2 Although the term "five periods" was not used, Tsung-mi also systematized a similar scheme of classification (On the Rise of Zen), 116f. However, he did not criticize the method of classification but only its interpretation (Profound Doctrines of the San-lun [Three Treatises] School), edited by Y. Kanakura.
- 3 The third chapter of the *Avataṃsaka-sūtra* states that the Buddha preached it in the Hall of Truth of Universal Light. The Chinese version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* in 60 vols., Chapter 3.
- 4 Explanations of the Teaching of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*, IV (*Taishō*, XLV, 584 a).
- 5 Chi-ts'ang divided all *abhidharma* into "general" and "detailed," another example of a classification (Profound Doctrines of the San-lun School, 133). He also showed the difference between the standpoints of the *Chung-lun* and the *Pai-lun* (*Ibid.*, 153).
- 6 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon* (Chinese Thought and Japan), 25.
- 7 *Ibid.*, 10.
- 8 Shōichi Kuno in *Tōyō Gakuhō* (Oriental Studies), XXV, 582.
- 9 *Kan-hun-min-chi* (Supplementary Collection of Epistles), III. Cf. A. F. Wright, *The Confucian Persuasion*, 6-7.
- 10 *Yüan-jên-lun* (A Treatise on the Origin of Man), Chapter 2.
- 11 *Maha Chih-kuan*, VI, pt. 1 (*Taishō*, XLVI, 77 a-b).
- 12 *Fa-hua-i-chi* (Explanations on the Teachings of the Lotus Sūtra), V (*Taishō*, XXXIII, 635 a).
- 13 *Fa-hua-wên-chü* (Literal Word for Word Explanations of the Sentences in the Lotus Sūtra), VI, pt. 1 (*Taishō*, XXXIV, 81 b).
- 14 *Fa-hua-i-su* (Commentary on the Lotus Sūtra) VII (*Taishō*, XXXIV,

- 546 c). On Chi-tsang (549-623), cf. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* (Princeton; 1953), II, 293f.
- 15 *Fa-hua-i-chi*, V (*Taishō*, XXXIII, 635 c).
- 16 *Fa-hua-wen-chu*, VI, pt. 1 (*Taishō*, XXXIV, 82 b).
- 17 *Fa-hua-i-su*, VII (*Taishō*, XXXIV, 547 c).

Chapter 21

- 1 This problem is discussed by Tsu-lin Mei, "Chinese Grammar and the Linguistic Movement in Philosophy," *The Review of Metaphysics*, XIV, 3, (March 1961), 483f.
- 2 *Suttanipāta* (An Indian Buddhist scripture in Pali), 770.
- 3 The Chinese version of the *Arthavargiya-sūtra*.
- 4 Wan-li, *Introduction to Chinese Grammar*, in the Japanese translation *Chūgoku Bunpōgaku Shotan*, Chapter 6. Cf. Shō Saitō, *Tetsugaku Dokuhon* (Introduction to Philosophy), 76-77.
- 5 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu*, 21.
- 6 Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, 118.
- 7 *Ching-te-ch'uan-têng-lu* (Transmission of the Lamp of Enlightenment), III. (*Taishō*, LI, 255 a).
- 8 *Madhyāntavibhāgaśāstra*, 29; "There is nothing to be taken away; there is nothing to be added. When one sees reality as it is, one can surely attain deliverance." *Buddhagotra-śāstra*, IV, ch. 10. (*Taishō*, XXXI, 312). Similar expressions can be found also in *Madhyamaka-śāstra*, 25-3; *Catuhśatika*, XV, 350 (p. 513); *Māṇḍūkya-Kārikā*, III, 38.
- 9 Wing-tsit Chan, "Transformation of Buddhism in China," in *Philosophy East and West*, VII, 3 and 4 (October 1957-January 1958), 107-116.
- 10 *Analects*, XI, 12. "I do not say that the society as we know it is the whole," wrote John Dewey, "but I do emphatically suggest that it is the widest and richest manifestation of the whole accessible to our observation." The statement would have suited Confucius perfectly." Huston Smith, *The Religions of Man* (The New American Library, 1961), 176.
- 11 Many such positivistic thoughts can be found in the teachings of Confucius.
- 12 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon*, 11-12.
- 13 *Taishō*, L, 323 a-b; LV, 95 a.
- 14 *Ibid.*, L, 324 c.
- 15 *Ibid.*, 325 a.
- 16 His miraculous powers are mentioned in Biographies of High Priests of Liang Period (502-556), IX, (*Taishō*, L, 383 b), and also in *Tsin Shu* (Chin Dynasty Records), XCV, which is one of the authoritative historical records of China. It is unusual that a record of a person who is not a Chinese is mentioned in the authoritative history of China.
- 17 Tomojirō Hayashiya, *Kyōroku Kenkyū* (Studies of Catalogues of Buddhist Sūtras), Part 1, 338.

- 18 In the early periods of Chinese Buddhism, missionaries from An-hsi (Persia) mainly introduced Hīnayāna Buddhism and missionaries from Yüeh-chih mainly Mahāyāna Buddhism. However, in later periods, only Mahāyāna Buddhism spread and was followed in China. The following opinion is widely recognized as the reason why Mahāyāna Buddhism spread especially in the northern direction of India.

Aśvaghōṣa was invited by King Kaṇiṣka and introduced Mahāyāna Buddhism into Yüeh-chih country. It was this Mahāyāna Buddhism that was introduced into China. However, Hīnayāna Buddhism, especially Sarvāstivāda, was influential in Yüeh-chih at that time according to modern researches on inscriptions. There is no mention of Mahāyāna Buddhism among inscriptions of the Yüeh-chih period discovered in the modern age. (Cf. Sten Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, passim.) It is also recognized by modern studies that Mahāyānist thought cannot be found in the writings of Aśvaghōṣa. The author of *Discourses on Awakening of the Faith*, translated from the Chinese by D. T. Suzuki (Chicago: Open Court, 1900) must be distinguished from Aśvaghōṣa, the teacher of King Kaṇiṣka. According to an original Sanskrit manuscript which was discovered by Rāhula Sāṅkṛtyāyana in Tibet, Aśvaghōṣa was regarded as a Sarvāstivādin (*Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, XXI [1935], 8 n). Therefore, it must not be understood that Mahāyāna Buddhism was introduced into China because it was influential in Yüeh-chih, but I have interpreted it to mean that the specific tendency of the ways of thinking of the Chinese was the reason for the choice of Mahāyāna Buddhism as their religion.

- 19 Biographies of priests who possessed such mystical and miraculous powers are found in *The Biographies of High Priests*.
- 20 *Taishō*, XLVI, 109 b.
- 21 Cf. Taiken Kimura, *Shina Bukkyō Jijō* (Some Information on Chinese Buddhism); *Shūkyō Kenkyū* (Journal of Religious Studies) (1924), 119; Shinyū Kichijō, *Shina Mikkyō no Genjo ni tsuite*, (On the Present State of Esoteric Buddhism in China); Chūgoku Bukkyō no Genjō (The Present State of Affairs in Chinese Buddhism), *Nikkwa Bukkyō Kenkyūkai Nenpō*, (Annual Publications of the Chinese and Japanese Buddhist Research Society, first year).
- 22 In the Chinese versions of the sūtras, there are many technical phrases and words of Taoism which cannot be found either in the original Sanskrit texts or in the Tibetan translations. Cf. Sōkichi Tsuda, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (Study on Chinese Buddhism), 37-40, 85f.
- 23 De Groot, *Religious Systems in China*, translated into Japanese by K. Shimizu H. Oginome, *Chūgoku Shūkyō Seido*, I, 69.
- 24 *Ibid.*, 116.
- 25 T'an-luan preferred the Chinese term for Tathāgata to the one for Amita, and used it frequently.

- 26 Zenryū Tsukamoto, "Shina ni okeru Muryōju-butsu to Amida-butsu," *Shūkyō Kenkyū* (1940), 1047. ("Amida Buddha and Amitāyus Buddha").
- 27 *Taishō*, XL, 835 c.
- 28 *Ibid.*, XLVI, 134 b.
- 29 Translated by Hakuji Ui, 110.
- 30 A praise of P'ang to the 42nd rule of Pi-yen-chi; cf. *The Blue Cliff Records*.
- 31 Cf. Hakuji Ui, *Zenshū-shi Kenkyū*, preface, 3.
- 32 De Groot, *op.cit.*, *Chūgoku Shūkyō Seido*, I, 218f.
- 33 *Essentials of Sudden Enlightenment*, 86.
- 34 Quoted from Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 190. Cf. J. P. Bruce, translator, *The Philosophy of Human Nature*, by Chu Hsi (same as Chu Tzū), (London: 1922).
- 35 This phrase is mentioned as the words of Ch'en P'ien in the *Spring and Autumn Annals Transmitted in the Family of Mr. Lü*. Yoshio Takeuchi, *Shina Shisō-shi*, 83.
- 36 Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (New York: Doubleday Anchor Book, 1962), 30. Cf. Fung Yu-lan, *Chuang Tzū, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang* (Shanghai: Commercial Press, 1933).
- 37 Takeuchi, *op.cit.*, 175. The following phrase has been conveyed as the words of Yang Wang Sun in the Records of the Former Han Dynasty, LXVII.
- 38 *Taishō*, L, 514 c-515 a. Although he was a descendant of a naturalized man, this fact did not influence the form of his thought.
- 39 A similar attitude can be noticed in Walt Whitman also. Cf. Van Meter Ames, *Zen and American Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), 97-105.
- 40 Keidō Itō, *Dōgen Zenji Kenkyū* (A Study of Zen Master Dōgen), I, 117.
- 41 De Groot, *op.cit.*, 4.
- 42 *Ibid.*, 5.
- 43 Kiyoko Takeda, *Ajia no Kirisuto-kyō to Kyōsan-shugi* (Christianity and Communism in Asia), *Shisō no Kagaku* (Science of Thought, July 1949).
- 44 Cf. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, *op.cit.*, 119.
- 44a Fung Yu-lan amply demonstrates in his *History of Chinese Philosophy*, 2 Volumes, translated by D. Bodde, (Princeton: 1953), that China did possess metaphysics. Whether or how far the Chinese developed metaphysics or not depends upon what one calls metaphysics. Cf. Yoshikawa, *op.cit.*, 70.
- 45 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon* (Chinese Thought and Japan), 8.
- 46 Yoshikawa, *op.cit.*, 24-25.
- 47 *San-lun-hsüan-i*: "The confrontation of subject and object will be

- brought to naught." *Profound Doctrines of the Three Treatises School*, *op.cit.*, 24.
- 48 *Yüan-jên-lun* (A Treatise on the Origin of Man), Chapter 1.
- 49 *San-lun-hsüan-i*, *op.cit.*, 24. *Shōbō Genzō* (Essence of Buddhist Teaching), *Shizen Biku* (Four Meditative Practices of a Zen Monk).
- 50 *Wan-shan-t'ung-kuei-chi* (Book of Myriad Good Things Leading to the Same Goal), Part 1. (*Taishō*, XLVIII, 987 c.)
- 51 Alfred Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 201.
- 52 Masson-Oursel, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1912), 820.
- 53 *Ta-ch'êng-hsüan-lun* (Essentials of Mahāyāna). (*Taishō*, XLV, 15 a.) There are many similar statements mentioned in the writings of Chitsang.
- 54 Daitō Shimaji, *Nippon Bukkyō Kyōgaku-shi* (Historical Study of Teachings in Japanese Buddhism), 233. According to a work written by Ryōhen, (a scholar of the Hossō sect in the Kamakura period), there was only one temple which belonged to the Hossō sect (the school of the Vijñaptimātratā) in China at that time. In modern China, it is remarkable that the philosophy of the Vijñaptimātratā has been revived. This tendency originates from the fact that the necessity for a philosophical study of Buddhism has been recognized.
- 55 *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* (Diagram of Hereditary Transmission of Zen from Master to Disciple), edited by Hakuju Ui, 205.

Chapter 22

- 1 Wing-tsit Chan, "Chinese Theory and Practice," *Philosophy and Culture East and West*, edited by Charles A. Moore, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), 92.
- 2 *Analects*, IX, 25.
- 3 Frederick W. Mote, "Confucian Eremitism in the Yüan period." *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur F. Wright (Stanford: Stanford University Press, 1960), 202ff. Also, cf. Wing-tsit Chan, *op.cit.*, 93.
- 4 *Wan-shan-t'ung-kuei-chi* (Book of Myriad Good Things Leading to the Same Goal), pt. 2 (*Taishō*, XLVIII, 987 c.).
- 5 A saying of Yang-tzū in the *Huai-nan-tzū* (A compilation of various schools of thought by guests of Prince Huai-nan [d. 122 B.C.]).
- 6 Cf. Chuang-tzū; Y. Takeuchi, *Shina Shisō Shi* (History of Chinese Thought), 97.
- 7 Cf. Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon*, 13-15.
- 8 *Shōbō Genzō* (Subtleties of the True Buddhist Doctrine, by Dōgen). *Shizen Biku* (Four Meditative Practices of a Zen Monk).
- 9 Cf. Ryōshū Michibata, *Gaisetsu Shina Bukkyō-shi* (Introduction to the History of Chinese Buddhism), 51f, 98f; *Idem*, *Shina Bukkyō Jiin no Kinyū Jigyō* (Monetary Activities of Buddhist Temples in China), *Ōtani Gakuhō* (Journal of Otani University), 14-1; *Idem*, *Tōdai Jiin No Shakai Jigyō* (Social Activities of Temples in the T'ang Dynasty),

- Eizan Gakuhō* (Journal of Eizan College), 15; Hiroshi Yamazaki, *Shina Chūsei Bukkyō no Tenkai* (Development of Buddhism in the Medieval Ages of China), 677f.
- 10 Yoshio Takeuchi, *Shina Shisōshi* (History of Chinese Thought), 82.
 - 11 *Hsi-ming* (Western Epigram).
 - 12 This theory is the seventh theory of *Shih-pu-érh-mên* (Ten Gates of Non-Duality) in the T'ien-t'ai school. Cf. *Taishō*, XXXIII, 918 b; XLVI, 704; 718 a.
 - 13 For example, this thought can be found in the *Hsin-hsin-ming* (Epigrams of Faith). Again it is mentioned in the *Chêng-tao-ko* (Songs of Enlightenment): "One nature covers completely all natures, and one doctrine includes all doctrines. One moon is reflected on the water of any place and all reflections of the moon are namely one moon. True bodies of various Buddhas enter into the body of man and the body of man is identical with that of the Tathāgata."
 - 14 *Santānāntarasiddhi*, edited by T. Stcherbatsky. Only the Tibetan translation of this text exists at present. Cf. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I, 521f.
 - 15 *Eihei Kōroku* (Discourses at the Eihei Temple), VIII. Cf. Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (Study of Chinese Buddhism), III, 99-100.
 - 16 Hui-yūan (334-416), the South Chinese founder of the Pure Land practice of the White Lotus Society, never left the Lu-shan Mountain during his life time. The eighth patriarch of the same society, Lien-ch'ih, also confined himself to the mountain.
 - 17 *Op.cit.*, 20. Cf. *ibid.*, 240.
 - 18 This thought is derived from the words in the 19th chapter of the Lao-tzū "*chūeh-hsūeh wu-yu*" ("banish cleverness and all desire for gain").
 - 19 *Kenseiki* (Biography of Dōgen written by Priest Kensei), I. *Dai Nippon Bukkyō Zenshū* (Works of Japanese Buddhism), CXV, 544. Similar teachings can be found also in the Hōkyōki (a Treatise written in the Hōkyō Era in the Kamakura period).
 - 20 Hui-yūan was especially respected and praised by the Chinese intelligentsia at the time. It is also very probable that the author of the *T'ang-shih-hsüan* selected and compiled only this sort of poems. Nevertheless, it can safely be said that such a way of thinking was influential during the T'ang and Ming dynasties.
 - 21 The Lao-tzū, XVI.
 - 22 The Chuang-tzū.
 - 23 The Lieh-tzū.
 - 24 Takeuchi, *op.cit.*, 82.
 - 25 *Ibid.*, 85f.
 - 26 In the *Biographies of High Priests* there are many mentions of priests who mastered the practice of meditation.
 - 27 Chi-tsang attached great significance to the fact that in China the character *Kuan* was added to the title of *Chun-lun* written by Nāgārjuna. Namely, the Chinese used to designate *Chun-lun* as *Chun-kuan-lun*.

- Kuan* connotes observation or insight in meditation. (Cf. *op.cit.*, 172f.)
- 28 *Chan-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* (Introduction to the Collection of Sayings on the Origin of Zen), 156.
- 29 *Ching-té ch'uan-téng lu* (Transmission of Religious Lamps), VIII; *ibid.*, VI; *Pi-yen lu* (The Blue Cliff Records), Chapter 44.
- 30 *Tun-wu ju-tao-yao-mên lun* (Essentials of Sudden Enlightenment), 8.
- 31 *Chan-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü*, 14f.
- 32 *Tun-wu ju-tao-yao-mên lun*, 131.
- 33 *Ch'uan-hsin-fa-yao* (Transmission of the Enlightenment), 20.
- 34 *Ibid.*, 8.
- 35 Cf. *Tun-wu ju-tao-yao-mên lun*, part 1, p. 8.
- 36 Cf. *Ching-té ch'uan-téng lu*, VII.
- 37 Wing-tsit Chan in *Philosophy East and West*, VII, 3-4, (October 1957—January 1958), 113.
- 38 Cf. Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition* (Boston: 1958), 171ff.
- 39 Cf. *Mo-ho-chih-kuan*, II, Part 1. (*Taishō*, XLVI, 12 b.)
- 40 *The Platform Sūtra* by Hui-neng, the Sixth Patriarch, edited by Hakuju Ui: *Daini Zenshū-shi Kenkyū* (Studies on the History of Zen Buddhism), II, 147-148.
- 41 *Ibid.*, 125.
- 42 E.g., Book of Myriad Good Things Leading to the Same Final Goal, Part 1. (*Taishō*, XLVIII, 967 a.) This thought is also prominently mentioned in Collection of Pure Land Letters. (*Taishō*, XLVIII, 966 b.)
- 43 *Ibid.*
- 44 *Tun-wu ju-tao-yao-men lun*, 60.
- 45 Cf. R. F. Johnston, *Buddhist China* (London: 1913).
- 46 Cf. Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (Studies in Chinese Buddhism) III, 108.
- 47 Of course, there are some exceptions concerning this tendency of the Chinese Buddhist sects. Cf. *ibid.*, III, 91.
- 48 *Ibid.*, 76.
- 49 For particulars, refer to Enjō Inaba, *Shina Bukkyō no Gensei to sono Yurai* (The Present State of Affairs in Chinese Buddhism and its Origin), *Mujintō*, XXIII, No. 1.
- 50 Cf. Chikusō Nihitsu, ("Two Letters at the Bamboo Window" by Yün-lu), and the thesis of Enjō Inaba, *loc.cit.*
- 51 According to the travel records of Daijō Tokiwa (*op.cit.*, III, 109): "When I visited famous temples in southern China, many of the head priests were absent. It seems that they went to the South Sea Islands to collect contributions from Chinese merchants overseas."
- 52 The Chinese word "Tao" has been used by most or all Chinese philosophic or religious schools. Each school has its own "way" of belief; e.g., there is the "Confucian Way," (Ju-tao) etc. Huston Smith mentions three senses of the word tao: (1) the way of ultimate reality; (2) the way of the universe; (3) the way man should order his life. This helps

- us comprehend the connotations of the term, although it is not clear whether this interpretation will be approved by all sinologists. Cf. Huston Smith, *The Religions of Man* (Mentor Book, the New American Library, 1961), 184f.
- 53 Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (New York: Doubleday Anchor Book, 1962), 48ff.
- 54 According to Chan-jan, the way to govern the family and save people is also mentioned in the Veda scriptures. [*Mo-ho-chih-kuan*, X, Part 1, (*Taishō*, XLVI, 134 b); Commentary on this work, X, Part 2 (*Taishō*, 440 b).] Cf. *Shōbōgenzō*, *Shizenbiku* (Four Meditative Practices of the Zen Monk).
- 55 Cf. Waley, *op.cit.*, 62f.
- 56 Wu-wai's preface to reprint of *Chan-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* (Origins of the Rise of Zen). Wu-wai lived in the early part of 14th century, Yüan dynasty: *Kasante Zengensen wo Kokusuru Jo*, 161.
- 57 *En-ryō-roku*, pt. 2. *Ch'üan-hsin-fa-yao* (Transmission of the Essentials of the Heart of Enlightenment); *Den-shin-hō-yō*, edited by Hakuju Ui, 65.
- 58 Present-day Chinese Pure Land teachings regard the idea of concentration in the *Smaller Sukhāvativyūha-sūtra* as concentration as the One Practice, and they also regard this idea as the same as the idea of Tathatā-samādhi (concentration on thusness) in the *Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra*. [Genmyō Hayashi, *Shina Genkon no Jōdo Kyōgi* (Pure Land Teaching in Present-day China), *Nikka Bukkyō Kenkyū-kai Nempō* (Annual Publication of the Association for Chinese and Japanese Buddhist Studies), 1st year, 9.]
- 59 *Tao-hsüan* asserted this. (*Taishō*, XLV, 833 b).
- 60 *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü*. 11.
- 61 *Ibid.*, 35.
- 62 This idea of the Chinese is mentioned by Enjō Inaba in detail in the *Mujintō* ("Infinite Light") (1918), 7f. On this point, a striking difference can be seen between the Chinese and the Japanese ways of thinking.
- 63 Needless to say, this thought can be found in the doctrine of the Lü (precepts) sect. Also Fa-tsang of the Hua-yen sect said that the "excellent behavior of all Bodhisattvas is based on the pure precepts." (*Taishō*, XXII, 602 c.)
- 64 One reason why Chinese Buddhism does not degenerate even at present is based on the fact that most of the temples are situated in mountains or valleys far away from villages or towns. However, it can also be thought that the ways of thinking of the Chinese would not cause the degeneration of Buddhism.
- 65 This fact is mentioned in detail in Taiken Kimura, *Shina Bukkyō Jijō* (The State of Affairs in Chinese Buddhism), *Shūkyō Kenkyū* (Religious Studies) (1924), 117, and Yūshō Tokushi, *Kōji Bukkyō ni Tsuite* (On the Layman's Buddhism), *Nikka Bukkyō Kenkyū-kai Nempō*, 1st year, 20.

- 66 *Taishō*, XXII, 602 c.
 67 *Ch'uan-hsin-fa-yao*, 44f. (Cf. 76f.)
 68 Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, 292.

Chapter 23

- 1 *Der Weg in die Philosophie*, by Georg Misch, states that Greek philosophy is physical (*physisch*), Indian philosophy is metaphysical (*metaphysisch*), and Chinese philosophy is ethical (*ethisch*).
- 2 *Taishō*, LIV, 220 a.
 3 *Taishō*, LIV, 251 c.
- 4 It cannot be said that this idea cannot be found in Indian thought, e.g., *Chānd. Up.* V. 10. 7. However, the thought of the Indians in the later periods is generally metaphysical and both animals and men were included in the concept of "living beings."
- 5 *Taishō*, XXII, 602 c.
 6 Chūsei Suzuki: *Bukkyō no Gonsetsu Kairitsu ga Sōdai no Minshū Seikatsu ni Oyoboshitaru Eikyō ni Tsuite* (*On the Influence of the Buddhist Precept "Abstaining from Killing" upon Public Life in the Sung Dynasty*), *Shūkyō Kenkyū*, III, No. 1.
- 7 *Sāgara-nāgarāja-duhitā—tat strīndriyam antarhitam puruṣendriyam ca prādurbhūtam bodhisattvabhūtam c'ātmānam saṁdarsayati.* (*Saddh. P.* 277.)
- 8 Hajime Nakamura, *Shakuson no Kotoba* (*Words of the Śākyamuni Buddha*), 198f.
- 9 *Hua-yen-ching* (the *Avataṁsaka Sūtra*, translated in the Chin dynasty by Śikṣānanda), L. (*Taishō*, IX, 717 b.)
- 10 The *Gaṇḍavyūha-sūtra*, edited by Daisetz T. Suzuki & Hōkei Izumi, 204.
 11 *Hua-yen-ching*, LXVIII. (*Taishō*, X, 366 a.)
 12 The *Gaṇḍavyūha-sūtra*, 404-405.
 13 *Hua-yen-ching*, LXXV. (*Taishō*, X, 408 b.)
 14 *Hua-yen-ching*, LVI. (*Taishō*, IX, 756 c.)
- 15 *Ye grhīta paṁca-śikṣā-padāḥ samito "bhāryāḥ pariṇayanti," vivāhayanti.*
 16 *Mo-ho-chih-kuan*, IV, Part 1. (*Taishō*, XLVI, 41 c.)
- 17 While it is true that Confucianism flourished in the time of Emperor Wu (140-87 B.C.), yet he personally was far from being a Confucian altogether. He accepted Taoists as well as Confucians in his bureaucracy. Not until the time of Emperor Ai (6-1 B.C.) or of the usurper Wang Mang (8-22 A.D.) was Confucianism required of all courtiers. Even then the common people were not Confucians, but followed their own beliefs. (Comment of Dr. Homer H. Dubs.)
- 18 *Taishō*, L, 361 b.
 19 *Shutsujō Kōgo*, XIV, Kai (precepts).
 20 Sōkichi Tsuda, *Rongo to Kōshi no Shisō* (*The Analects and Thoughts of Confucius*), 297f.
 21 Senkurō Hiroike *Shina Buntan* (*Chinese grammar*), 125f.

- 22 Fully discussed in the *Li Chi*, II.
- 23 The different terms which express death were used in accordance with the social position of the dead.
- 24 Cf. *Li Chi* for details.
- 25 Yang Shu-ta, *Kōtō Kokubunpō* (Advanced Studies of Chinese Grammar), 412f.
- 26 *Mo-ho-chih-k'uan*, V, Part 1; *Taishō*, XLVI, 68 c.
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*
- 29 This phrase was quoted in the Commentary on the *T'ien-t'ai's Four Divisions of Buddha's Teaching* by Ti-k'uan, I, Part 1, 19 a, as the words of Chan-j'an.
- 30 *Dīgha-Nikāya*, III, 191.
- 31 The Chinese Version of the *Dirghagama-sūtra*, XI.
- 32 Yoshio Takeuchi, *Shina Shisō shi*, 268.
- 33 Cf. *Kuan-wu-liang-shou-ching-shu* (Commentary on the Larger Sukhāvativyūha Sūtra), Part 2. (*Taishō*, XXXVII, 186 b.) Hui-yūan called Buddhism itself the "Buddhist family" in his commentary.
- 34 *Ti-k'uan's Commentary I*, 35 b.
- 35 It seems that the Indian Buddhist did not call the Buddhist organization or school a family. In Jainism, the big school was called *Gotra* and the main school was called *Kula* or *Sākhā*. (Cf. *The Kalpasūtra* and many Jain inscriptions of the Kuṣāṇa dynasty.) However, Chia in Chinese Ch'an Buddhism had no relation to the *Kula* of Jainism.
- 36 *Ti-k'uan's Commentary I*, 19 b.
- 37 *Ibid.*, II, 5 a.
- 38 In the original Pāli Buddhist text, filial piety is stated in the following texts: *Itivuttaka* 106 Gāthā—*AN*, I, 132 G; *SN*, I, 178 G. (It also states here that one has to respect one's elder brother. *Dhammapada*, 332; *SN*, I, 178 G; *Suttanipāta* vv. 98, 124, 262; *DN*, III, 191f.)
- In Pāli, one who is in allegiance with his parents is called "assavo putto." In Sanskrit, however, such a term cannot be found. "Metteyyatā" and "petteyyatā" in Pāli are rather similar to the idea of *Hsiao* (filial piety) in China. These terms do not correspond exactly to *Hsiao*, because filial piety to the father and the mother is explained in different terms in Pāli. Again these terms are seldom found in the Pāli texts. In the Mahāyāna sūtras translated into Chinese, gratitude to the parents is stated in the Chinese version of the *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, LXI, and the *Ta-ch'êng-pên-shêng-hsin-ch'ih-k'uang-ching*, II.
- 39 Besides these, there are some sūtras which discuss filial piety, such as the *Hsiao-Tzū-ching* (*Taishō*, XVI, 708) and the *Fu-mu-ên nan-pao-ching* (*Taishō*, XVI, 778-779). These sūtras, however, are very short and not well-organized.
- 40 Max Weber, *Das antike Judentum*, 150.
- 41 *Ibid.*, 158.
- 42 *Hsing-li-ta-ch'üan* (A Treatise on Nature and Principle), XII, Part 6.

- 43 Tsung-mi, *Yü-lan-pên-ching-shu* (A Commentary on the Ullambana-sūtra), (*Taishō*, XXXIX, 512 b).
- 44 Cf. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, 105
- 45 Fully discussed by T'ang Chün-i in *Philosophy East and West*, XI, 4 (January 1962), 195-218.
- 46 Yoshikawa, *op.cit.*, 105-106.
- 47 Sōkichi Tsuda, *Shina Shisō to Nippon*, 18-19.
- 48 The *Chun-nan-tzū*.
- 49 Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, 118.
- 50 Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, 285.
- 51 Zenryū Tsukamoto, *Shina Bukkyō-shi Kenkyū* (A Study on the History of Chinese Buddhism), 86.
- 52 Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō-no Kenkyū* (Studies on Chinese Buddhism), III, 97-98; Ryōshū Michibata, *Gaisetsu Shina Bukkyō-shi* (General Outline of the History of Chinese Buddhism), 74f; Hiroshi Yamazaki, *Shina Chūsei Bukkyō-no Tenkai* (The Development of Chinese Buddhism in the Medieval Age), 129f. Cf. Enichi Ōchō, *Shina Bukkyō-ni Okeru Kokka Ishiki* (National Sentiments in Chinese Buddhism). *Tōhō Gakuhō* (Series of Oriental Studies), XI, No. 3.
- 53 The Imperial version of the *Po-chang ch'ing-kuei* (Monastic Rules instituted by Master Po-ch'ing). (*Taishō*, XLVIII, 1112 c.)
- 54 The problem has been treated by Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, 41ff., 60ff.
- 55 Tao-hsaan called Bodhiruci who came from India "Chinese Bodhiruci." (*Taishō* L, 470 b, 470 c.)
- 56 Eg., *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* (Collection of Sayings on the Origin of Zen), I, 29, 83.
- 57 *Ibid.*, V.
- 58 Arthur F. Wright, "Fu-I and the Rejection of Buddhism," *Journal of the History of Ideas*, XII (January 1951), 42.
- 59 *Ibid.*, 44.
- 60 *Mo-ho-chih-k'uan*, VI, Part 2. (*Taishō*, XLVI, 80 a.)
- 61 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu* (Chinese Classics and Way of Life Revealed in Them), 143-144.
- 62 Hajime Nakamura, *Shoki no Vedānta Tetsugaku* (Vedānta Philosophy in the Early Stages), 305f., 345f.
- 63 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, 93, 123.

Chapter 24

- 1 The ideogram T'ien is derived from the letter *Ta* by adding a line on the top. *Ta* is a hieroglyphic which originally meant man. Therefore, one may imagine that this ideogram T'ien indicates the sky which is above man.
- 2 Kōjirō Yoshikawa, *Chinese Classics and Way of Life*, 9.
- 3 *Ibid.*, 18. Cf. Masson-Oursel, "Etude de Logique Comparée," *Revue Philosophique* (1917), 67.

- 4 Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, 61. Cf. A. Forke, *Yang Chu's Garden of Pleasures*, and J. Legge, *The Chinese Classics*, II, 92-99.
- 5 Fung Yu-lan, *op.cit.*, 169, 219, 238.
- 6 *Hsin-hsin-ming* (Epigrams of Faith).
- 7 The *Liu-Tsu Ta-shih fa-pao-t'an ching* (Jewelled Altar Sūtra, by the Sixth Patriarch) in Hakuju Ui, *Daini Zenshū-shi Kenkyū*, 149.
- 8 Rousselle asserted this opinion and A. Forke agreed with him. Alfred Forke, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie* (Hamburg: 1934), 363.
- 9 The *San-lun hsüan-i*, 25.
- 10 This is stated in the chapter *San-hua-pin* of the *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra*; also, the chapter *Shih-chi-pin* of the same sūtra mentions the identification of phenomena with reality. (*Taishō*, VIII, 277 b, 400-401.)
- 11 This thought is derived from the phrase in a version of the *Prajñāpāramitāsūtra*. (*Taishō*, VIII, 140 c.)
- 12 Concerning this poem, Dr. Hakuju Ui mentioned that this poem is quoted in the *Collected Works of Ho-Tse Shen-hui*, found at Tung-huang (30). However, its composer is unknown. In the old commentaries, this poem is attributed to a certain High Priest. It is quoted also in the *Ta-ch'êng yao-yü* (*Taishō*, LXXXV, 1206 a.)
- 13 The *Tun-wuju-tao-yao-menlun*, 86. Cf. *ibid.*, 96.
- 14 The *Hsin-hsin-ming*.
- 15 The *Wu-mên-kuan*, Chapter 19.
- 16 The *Ching-tê ch'uan-têng lu*, X. (*Taishō*, LI, 275 a.)
- 17 Another poem also expresses the same state of mind: Cf. Hakuju Ui: *Daini Zenshū-shi Kenkyū*, 450.
- 18 The *Chêng-tao-ko*.
- 19 The *Wu-men-kuan*, Chapter 19.
- 20 The *Pi-yen chi*, Chapter 6.
- 21 The *Ching-tê ch'uan-têng lu*, X. (*Taishō*, LI, 277 c.)
- 22 *Ibid.*, XI. (*Taishō*, LI, 284 b.)
- 23 *Ibid.*, XVII. (*Taishō*, LI, 337 a.)
- 24 Kōjirō Yoshikawa, *Chinese Classics and View of Life*, 28.
- 25 Masaaki Matsumoto, *Gi Shin ni okeru Mu no Shisō no Seikaku* (The Character of the Concept "Nothingness" in the Wêi and Chin dynasties) in *Shigaku Zasshi* (Journal of History) 1940.
- 26 Derk Bodde, "Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture," *Journal of American Oriental Society*, LXII (1942), 299.
- 27 Homer H. Dubs, "The Date of Confucius' Birth," *Asia Major* (1949), I, 139-146.
- 28 The *Suvarṇaprabhāṣa*, XXXVIII, Chapter 13.
- 29 Biographies of High Priests, III. (*Taishō*, L, 341 a.)

Chapter 25

- 1 Kōjirō Yoshikawa, *Chinese Classics and Way of Life*, 31-32.
- 2 *Ibid.*, 33.

- 3 The *Liu-tsu ta-shih fa-pao-t'an ching* (Jewelled Altar Sūtra) 35. Hakuju Ui, *Daini Zenshū-shi Kenkyū*, 168.
- 4 *Taishō*, XXXVII, 277 a.
- 5 *Taishō*, XLVII, 426 a. Cf. *Kyōgyōshinshō*, III, Part 2.
- 6 *The Analects of Confucius*, II.
- 7 Cf. Yoshikawa, *op.cit.*, 33-36.
- 8 Cf. *The San-lun hsüan-i* (edited by Yenshō Kanakura, 23).
- 9 *The Mo-ho-chih-kuan* VI, Part 1. (*Taishō*, XLVI, 77 a, b.)
- 10 *Ibid.*, 78 c. The thought of Yen Chih-T'ui is fully discussed by Albert E. Dien in *Confucian Personalities*, edited by Arthur F. Wright and Denis Twitchett (Stanford: Stanford University Press, 1962), 43-64.
- 11 *The Hung-min-chi*, VI, VII. (*Taishō*, LII, 41 b-49 a.)
- 12 This is based upon the *Yüan-jen-lun*. In the *Chan-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü* written by the same author (Tsung-mi), Taoism and Confucianism are completely ignored. (Edited by Hakuju Ui, in Iwanami Bunko, 51f.)
- 13 *The Tun-wu-ju-tao-yao-mên lun*, (edited by Hakuju Ui), 94.
- 14 Kyōdō Itō, *Dōgen Zenji Kenkyū*, (Studies on Dōgen Zenji), I, 65f. However, according to Dōgen, his master Ju-ching admonished him by saying "those who insist on the oneness of the three religions are those who destroy the holy teaching of the Buddha." (*Shōbō Genzō*, Shohōjissō.) Nevertheless, the analects of Ju-ching acknowledged the authority of Confucianism and Taoism, and furthermore, the phrases and words were quoted from the *Analects of Confucius* and *Lao-tzū-ching* in his writings. (Itō, *op.cit.*, I, 32f. 69f.)
- 15 *Wan Chih-hsin* (translated by Shizuhiko Tomita: *Shina Shūkyō Shisō shi* (History of Religious Thoughts in China), 220.
- 16 *The Hung-min-chi*, VI. (*Taishō*, LII, 39 a.)
- 17 Daijō Tokiwa, *Shina ni okeru Bukkyō to Jukyō Dokyō* (Buddhism, Confucianism, and Taoism in China), 201.
- 18 *The Fu-chiao-p'ien*, Part 2. (*Taishō*, LII, 657 a.)
- 19 *Ibid.* (*Taishō*, LII, 660 a.)
- 20 Tokiwa, *op.cit.*, 401.
- 21 Wing-tsit Chan, "Chinese Theory and Practice," in *Philosophy and Culture/East and West*, edited by Charles A. Moore (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1962), 92.
- 22 P'ei-hsiu; preface to the *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü-hsü*, 4.
- 23 *Ibid.*, Part 1, 33.
- 24 "Concerning three sects of practical teaching and three sects of doctrinal teaching." Cf. *ibid.*, Part 1.
- 25 Cf. *ibid.*, 91, 51.
- 26 Cf. *ibid.*, 70f.
- 27 Gaudapāda (*Māṇḍūkya Kārikā*, Chapter 4) and Bhartṛhari of India advance the same thought. Hegel and Dilthey interpreted it from the historical standpoint.
- 28 *Chu-fang-mên-jen-san-wên-yü-lu*, Part 2. (*Tun-wu-yao-mên*), 94.
- 29 *Ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü*, 114.

- 30 *Ibid.*, 18.
- 31 *Chuan-hsin-fa-yao* (Essentials of Truth in the Transmission of Mind), 38f.
- 32 *Hsin-hsin-ming*.
- 33 It is said that the Chinese version of the *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* was frequently used in examinations for government officials in the Northern Sung dynasty.
- 34 Edwin G. Pulleyblank, "Neo-Confucianism in T'ang Intellectual Life," in *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur F. Wright, 92.
- 35 *Fu-chiao-p'ien*, Part 1. (*Taishō*, LII, 649 a, 649 b.)
- 36 *Sun-ch'ō*, *Yü-tao-lun*, *Hung-ming-chi*, III. (*Taishō*, LII, 17 a.)
- 37 *Hung-ming-chi*, VII. (*Taishō*, LII, 45 c-46 b.)
- 38 *Ibid.*, VI. (*Taishō*, LII, 38 c-39 a.)
- 39 *Tan-chin-wên-chi*, XIX. (*Taishō*, LII, 748 a.)
- 40 *San-chiao-p'ing-hsin-lun*, Part 1. (*Taishō*, LII, 781 c.)
- 41 *Shutsujō Kōgo* XXIV. *Sankyō*.
- 42 *P'o-hsieh-lun*, Part 1 (*Taishō*, XXXII, 478 c); *Fo-tsu-t'ung-chi*, IV (*Taishō*, XLIX, 166 c); *ibid.*, XXXV (*Taishō*, XLIX, 333 b-c).
- 43 Cf. *Hung-ming-chi*, VI. (*Taishō*, LII, 42 c.)
- 44 Cf. *ibid.*, VII. (*Taishō*, LII, 46 a.)
- 45 Cf. *ibid.*, III. (*Taishō*, LII, 17 a.)
- 46 *Mo-ho-chih-kuan*, III, Part 2. (*Taishō*, XLVI, 31 b.)
- 47 *Shutsujō Kyōgo*, Chapter XXIV. *Sankyō*.
- 48 *Sarvadarśanasamgraha*; *Sarvasiddhāntasamgraha*, etc.
- 49 Yüeh Fei's biography and his mythologizing are discussed fully by Hellmut Wilhelm in Wright, *Confucian Personalities*, 146-161.
- 50 The features of Kuan Yü, a composite hero, discussed by Robert Ruhlmann in Wright, *The Confucian Persuasion*, 173ff.
- 51 Present day Chinese call both Taoist and Buddhist temples "Miao" (temple shrine). Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (Study of Chinese Buddhism), III, 110f. Cf. "A Report by E. Inaba," *Mujintō* (1918), 10f.