



د.ت. سوزوکی
پهنة ذن

برگردان: فرامرز جواهری نیا



پهنهٔ زن

نوشتهٔ د. ت. سوزوکی

برگردان: فرامرز جواهری‌نیا



تهران - ۱۳۶۸

برگردانی از:
THE FIELD OF ZEN
D. T. SUZUKI
BUDDHIST SOCIETY, LONDON — 1969



انتشارات فردوس: خیابان مجاهدین اسلام شماره ۲۶۲ — تلفن: ۳۰۲۵۳۳

پهنه زن

د. ت. سوزوکی

برگردان: فرامرز جواهری‌نیا

چاپ اول: ۱۳۶۸ — تهران

چاپ: چاپخانه خوشه

حروفچینی: نظری

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

همه حقوق محفوظ است.

راه

از میانه می‌گذر
آنجا که سایه‌ها از کسان دوری می‌گیرند و آرام
ناپدید می‌گردند

* * *

راه میانه می‌گزین
راهی که به بهار جنگل کشیده است
آنکه که از بیابان می‌گذرد
راهی درون گلستان آتش
آنکه که سردی مرگ زهرسو زبانه می‌کشد

* * *

و بنگر

که مرء* میانه

مرد میان نیست

آرمیده است

بی نیاز

آسوده است

بی شتاب

بنگر!

افروخته است در خویشتن

پراکنده

به هرسوی

جدایی گرفته ست

ز هر رنگ

* مرء = انسان، بدون نگرش به جنس آن.

نه ترسوست و نه
بیم‌آور
گرفتار است
گرفتار مهری بیکران
رهاست، آزاده
ز هرپاداش و سرزنش
می‌بین
که راه او هموار است
زیرا، راه راست
از زمین نمی‌گذرد
بال گشودست،

فهرست مطالب

۹	یادنامهٔ دکتر سوزوکی
۱۷	پیشگفتار
۱۸	نخستین یادمانده‌ها
۳۵	بودا و ذن
۴۵	در شناخت ستوری
۵۵	موندو
۶۹	مهاکارونا و مهاپرچنیا
۷۹	روش‌های واگشاینده...
۹۱	ره‌گشودن به راستی
۹۹	ذن و خود
۱۰۷	اکهارت و ذن
۱۱۵	دستورهای استادان سوتونن
۱۲۵	شین و ذن
۱۳۳	باور درونی در آیین ذن
۱۴۱	پاسخ هرپرسشی در خود آن نهفته
۱۵۳	ژرف‌اندیشی ذن
۱۵۹	روشن‌شدگی ناگهانی و اندک‌اندک

«با عشق، به پدر و مادر مهربانم»

یادنامهٔ دکتر سوزوکی *

دکتر د. ت. سوزوکی که بتازگی در ۹۵ سالگی در ژاپن درگذشت، از چهره‌های برجستهٔ فرزانش (فلسفه) خاوری به‌شمار می‌رفت، چه او گذشته از این که از دانشمندان بنام جهان بود، آموزگاری مینوی نیز بود که خود به‌آن «روشن‌شدگی» ای که می‌کوشید بپراکند دست یافته بود. همچنین، درپایهٔ یک نویسنده، کسی بود که با نوشتن نزدیک به ۲۰ کتاب، سرشت و آماج آیین بودایی ذن را به مردم خاورزمین آموخت. در پایهٔ یک دانشمند، در زمینهٔ نوشتارهای بودایی سانسکریت و چینی استاد بود و با چندین زبان و دانش و اندیشهٔ روز اروپا آشنایی داشت. بررسی‌هایش در زمینهٔ فرزانش (فلسفه) بودایی گسترده و ژرف بود و این در حالی است که دانش ویژهٔ او دربارهٔ تاریخ و پیشرفت آیین ذن در چین و ژاپن، شاید بی‌همتا بوده باشد.

وی که به‌سال ۱۸۷۰ در شمال ژاپن چشم به جهان گشود، در سال ۱۸۹۰ به دانشگاه توکیو راه یافت، اما از آنجا که از پیش دل و جان به ذن سپرده بود، بیشتر زمان خود را زیرپای ایماگیتاکوزن^۱، استاد نامدار ذن، و جانشینش، سویین‌شاکو^۲، درانگاکوجی^۳، کاماکورا^۴، جایی که بعدها زیست، گذراند. همچنانکه داشت می‌آموخت، او را به‌گرمی به شیکاگو فراخواندند تا دکتر پل کاروس^۵ را در کار آماده ساختن نوشتارهای بودایی سازمان انتشاراتی تازه‌پاگرفتهٔ «اوپن‌کورت» یاری‌دهد. بنابراین، بسی بیشتر در ذن کوشید و، سرانجام، در همان سال زیر دست

* یادنامهٔ فوق در سیزدهم ژوئیهٔ ۱۹۶۶ در ماهنامهٔ تایمز به‌چاپ رسید.

سوپن‌شاکو به «روشن‌شدگی» ذن دست یافت.

در ۱۸۹۷ به آمریکا آمد و تا ۱۱ سال در آن‌جا بسر برد؛ در این میان گهگاه چند دیدار از اروپا نیز داشت. در سال ۱۹۰۰ نخستین کار بزرگ او، «بیداری ایمان در مه‌ایانا» از اشواگوشا^۱، به‌چاپ رسید و پس از ۷ سال، دومین کار او، «فشرده مه‌ایانا بودیسم»، در لندن به بازار آمد. در درازای ۵۰ سال پس از آن، در زمینه آیین بودایی مه‌ایانا و بویژه ذن، رشته کارهای باارزش چندی بیرون داد که از میان آنها می‌توان از برگردان چند نوشتار چینی و سانسکریت زان‌پیش برگردان نشده یاد کرد. در برابر چندین دفتری که در زمینه لانه و تیره‌سوترا^۲ نوشت و «دفتر بررسی‌ها»ی پیوسته به آنها، از سوی دانشگاه اوتانی توکیو به وی دکترای افتخاری ادبیات داده شد. او در سال ۱۹۴۹ از همبستگان (اعضاء) فرهنگستان ژاپن گردید و امپراتور وی را به‌نشانی فرهنگی آراست. دکتر سوزوکی به‌سال ۱۹۲۱ مجله «بودایی خاوری»^۳ را بنیاد نهاد و سرپرستی کرد.

همسر آمریکایی‌اش، خانم بئاتریس لین سوزوکی^۴، که در سال ۱۹۱۱ به همسری او درآمد، در ۱۹۳۹ درگذشت. او در زمینه آیین بودایی شینگون^۵ دانشمندی برجسته بود.

نام دکتر سوزوکی از برای کارهای انگلیسی‌زبانی که بر روی آیین بودایی ذن انجام داد همواره زنده خواهد ماند. از میان بهترین کارهای او می‌توان از «آشنایی با ذن»^۶، و ۳ دفتر «گفتارهایی درباره آیین بودایی ذن»^۷ نام برد. کارهای پایان‌ناپذیرفته او، فرهنگ بزرگی از واژه‌های به‌جای هم آمده در ۷ زبان خاوری، کارهایی در زمینه فرزانش کیگون^۸ و شین بودیسم^۹، و چاپ‌های تازه‌ای از بسیاری از کارهای پیشینش بایست به دستهای دیگری افتد. با این همه، باسپاس از کوشش‌های خستگی‌ناپذیر این دانشمند و فرزانه و آموزگار دوست‌داشتنی است که آیین بودایی ذن امروزه با چنان گستردگی فراوانی در میان مردم باخترزمین راه پیدا کرده، و این جنبش تا سالها به‌یاد او پیوسته خواهد بود.

از دیگر کارهای دکتر سوزوکی، «نخستین یادمانده‌ها»، که به‌خامه خود اوست، برای شمارهٔ چهلمین سالگرد ماهنامه‌مان^۱ در دفتر سی و نهم «راه میانه» جای داده شد و آنچه که دربارهٔ کارهای انگلیسی‌زبان‌ش می‌دانم، در نخستین گفتار دفتر «آیین بودا و فرهنگ» که در بزرگداشت نودمین سالروز زندگی‌اش در کیوتو سال ۱۹۶۰ به‌چاپ درآمد، آورده شد. همهٔ آنچه که می‌توانم بیفزایم، به‌خودم باز می‌گردد و یادمانده‌های آدمی به‌آسانی روی کاغذ نمی‌آیند. آقای ر. ج. جکسون، سالمندترین همبسته (عضو) انجمن ما، او را به‌نگام سخنرانی در لندن پیش از جنگ جهانی یکم بیدار می‌آورد، اما من تنها در دومین دیدارش او را دیدم؛ آن هنگام در شب گشایش «کنگرهٔ جهانی دین‌ها» در تالار «کوئین‌هال» سخنرانی می‌کرد. گفتار — اگر درست بید آورم — دربارهٔ برترین آرمان مینوی (معنوی) بود و گروه بیادماندنی‌ای از سخنرانان آن شب بگونه‌ای باشکوه سخنرانی از پیش آماده شده و پرزیب و زیور خود را انجام دادند. اما، دکتر سوزوکی که آشکارا برای سخنرانی از خواب بیدار شده بود، به‌نرمی و سادگی بسیار دربارهٔ خانهٔ کوچک و زندگی‌دناش در ژاپن سخن گفت. از این اندک سخنرانی او برخی از ما بیش از همهٔ نوشته‌هایش دربارهٔ دین چیز آموختیم. چنانکه او در سپسین دیدارش از انجمن ما گفت، «دین هنر زندگی است.» چه هنرمند بی‌همتایی بود، او که ۳۰ سال پس از آن دیدار درگذشت.

در سال ۱۹۴۶ برای دادرسی‌های جهانی جنگ به ژاپن رفتم و با دشواری فراوان — زیرا «برادری انجمنی» را به‌دیدهٔ اخم نگریسته و تا اندازه‌ای نابایسته می‌شمردند — توانستم از «شودن — آن»^۲، خانهٔ کوچک او در انگاکوجی در کاماکورا، دیداری داشته باشم. به‌خمش یكدیگر را دیدیم و آنگاه آن رادمرد کهنسال — که نزدیک به ۷۶ سال داشت — آستین‌ها را در برابر چهره گرفت تا احساساتش را پنهان

* کریسمس هامفریز از ماهنامهٔ انگلیسی‌زبان «راه میانه» که در لندن بچاپ

می‌رسد سخن می‌گوید.

کند. از آن پس، در ۶ ماهی که در ژاپن بودم، پایان هر هفته را با او، نخست در «شودن - آن» و سپس در خانه‌ای که بتازگی در تپه روبرویی، بالای رهروکده توکی‌جی^{۱۶} که هم‌اکنون آرامگاه اوست، ساخته شده بود سر کردم.

در درازای این روزها با وی برنامه ریختم که «همه کارها»ی او را انتشارات رایدر در لندن بچاپ رساند و آنچه که در آینده بنام «آیین نه - اندیشه ذن»^{۱۷} بچاپ می‌رسید بدستم سپرده شد. ساعتها در ایوان خانه او کنار پاهایش نشستم و به نوشتن دو سخنرانی پرآوازه «سرشت آیین بودا»^{۱۸} که به‌امپراتور ژاپن پیشکش کرده بود و برایم به انگلیسی می‌خواند پرداختم. این نوشته‌ها چندی پس از آن با همان نام در انجمن ما بچاپ رسیدند. افزون بر اینها، رونوشت بسیاری از کارهای ذن‌اش را نیز که بهنگام جنگ در ژاپن نوشته بود به لندن آوردم.

در پایه نمایندۀ او، در بازگشت به لندن، کوشیدم کارهایش را در اروپا به چاپ رسانم و، سرانجام، توانستم با نامه‌نگاری‌های بسیاری که با وی داشتم و کارهای خود را از دیدش می‌گذراندم، ده شماره از بهترین کارهایش را به ۶ زبان در اروپا به بازار آورم.

در سال ۱۹۵۳ دکتر سوزوکی همراه دوشیزه میهوکو اوکامورا^{۱۹} که دریایۀ منشی و همدم و دوستی نزدیک، همواره تا پایان‌زندگانی او در کنارش ماند، به انگلستان آمد. دکتر سوزوکی نوشتارها و دفترها و نامه‌نگاری‌های جهانی خود را به‌یاری این خانم با ما انجام می‌داد و شک ندارم که یاری‌های این دوشیزه خانم جوان و پرشور بسی سالها بر زندگی او افزود. او برای دیدار همگانی سالانۀ انجمن، بهنگام خود را بما رساند و ما از این دیدارش در زمینه کار و سخنرانی و آموزش دادن به شاگردان آموزگاه (کلاس) ذن بیشترین بهره‌ها را بردیم. در این هنگام او به دبستان سامر در دانشگاه «نیون‌هم»^{۲۰} رفت و برخی از سخنانش در شماره بیست و هشتم «راه میانه» گزارش گردید. آنگاه، برای دیداری کوتاه، در سال ۱۹۵۴ ناگزیر به بازگشت شد، لیک، به آسانی از یادمان نمی‌رود که بزودی، با آنکه سراسر شب گذشته را در

۸۸ سالگی بهنگام پرواز بر فراز آتلانتیک بیدار مانده بود، بنابه گفته (قول) ای که داده بود، به آموزگاه ذن ما آمد. از او خواهش کردم که اگر می‌تواند، تنها به یک پرسش «چگونه می‌توان به راستی ره گشود» پاسخ دهد و او پس از لختی به خود روی - که آشکار بود تراز آگاهی‌اش را بالا می‌برد - پاسخ دراز و از پیش آماده‌نشده خود را به آگاهی‌مان رساند. این پاسخ و بسیاری از دیگر سخنرانی‌هایش در «راه میانه» بچاپ رسیده است. آنگاه، آسود و بنرمی گفت که دلش می‌خواهد کمی شام بخورد!

اما درازترین و واپسین دیدار او (از انگلیس) در ۱۹۵۸ رخ داد که خود را برای سخنرانی در جشن‌هایمان، بهنگام بما رساند. در میانه گشت و گذارها و سخنرانی‌ها و دیدارهای ویژه و کارهایی که در پیوند با چاپ کارهایش داشت، خواستار آمدنش به آموزگاه ذن خود شدیم، جایی که، چنانکه در آن زمان نوشتم، «او با سخنان خود و پاسخگویی‌هایش، و، بسی فراتر از این‌ها، باشکوه‌مندی اندیشه‌اش، کوشید آشکارناشدنی‌ها را آشکار کند.» تنها در درازای این گردش و در پیاده‌روی‌ها و گفتگوهایی که باوی در خانه من انجام دادیم بود که ما به گستره راستین اندیشه این استاد پی بردیم. بردباری در شنیدن، و استواری و بی‌درنگی پاسخهایش بی‌شک نمودار استادان چان^{۲۱} روزگاران گذشته بود. در ۵۰ سالی که برآیین بودا کار کرده‌ام، توانسته‌ام دست‌کم با ۵ مرد که پایه‌های بلند دانشی و مینوی داشته‌اند دیدار داشته باشم، اما تنها درباره یکی از آنها راست است که استادش، بهنگام «روشن‌شدگی» او، وی را دای‌ستز^{۲۲} که بمعنای «فروتنی بزرگ» است نام بخشیده. با کار کردن در نزدیکی او و با گوش کردن به توضیحاتش که بیشتر زمانها بر پشت پاکتی نمایانده می‌شد، آدمی می‌توانست دمی «دریابد». جای اندوه است که این «دم بی‌زمان» در پرتو آگاهی خودگرایانه ما اندک‌اندک رنگ می‌بازد؛ با این همه، هریک از این زمانها تخمه آگاهی‌ای‌اند که جا دارد پدیدار شود. و بدین‌سان با دلی که نابخردانه اندوهگین بود، در فرودگاه یکدیگر را بدرود گفتیم. در

این میان، او نیمی از درآمد بزرگی را که من از راه حق نگارندگی‌اش در لندن گرد آورده بودم، برای سپاسگزاری از کارهای انجمن بدان بخشید. اینک که او از میان ما رفته، جای آن دارد که به‌نوشته‌هایش، چه آنان که بچاپ رسیده‌اند و چه آنان که به‌چاپ‌شان مانده، روآوریم و با شادی پرفروغ یادمان (خاطرات)‌های خود دلخوش باشیم.

درباره درونی‌ترین ویژگی‌هایش نمی‌توانم چیزی بگویم. در شناخت ژرف او از فرزانش (فلسفه) بودایی سخنی نیست و به‌خوبی می‌توان انگاشت که دانش او درباره آیین بودایی زن بی‌همتا بوده. او زندگانی‌اش را بپای آشناساختن مردم باخترزمین با تاریخچه و سرشت آیین زن یا چان‌و نیز، آموزش دادن به رهروان بودایی ریخت؛ اینها همه، یکراست، یا با میانه (واسطه)، از خامه او مایه می‌گیرند. وی به‌روشنی دریافت که باخترزمین به چنین چیزی نیاز دارد و چه‌بسا آشکار شود که دیدگاههای او درباره آیین زن پیشگویانه بوده‌اند.

آینده کارهای زندگی این مرد بزرگ اکنون در دست‌های کوچک دیگران و، از آن میان، دستهای ماست. امروزه* ما نزدیک به ۲۰ دفتر از کارهای او را به انگلیسی بچاپ رسانده‌ایم و برگردان‌های دیگری در دست داریم که بزودی بچاپ خواهند رسید. یاد همیشه زنده آن دوست‌داشتنی پیرمرد ساده‌اندیش و آن فرهیخته فروتن و ژرف‌روشن شده در برخی از ما بیشتر و بسی بیشتر زنده است. امید است که نشان دهیم ارزش آن ژرف‌آموده‌ها را داشته‌ایم.

روان پاکش آرام باد.
کریسمس هامفریز (ناشر انجمن بوداییان لندن)

* این دفتر نخستین‌بار در سال ۱۹۶۹ بچاپ رسید.

یادداشتها

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| 1- Imagita Kosen | 2- Soyen Shaku |
| 3- Engakuji | 4- Kamakura |
| 5- Paul Carus | 6- Ashvaghosha |
| 7- Lankavatara Sutra | 8- The Eastern Buddhist |
| 9- Beatrice Lane Suzuki | 10- Shingon Buddhist |
| 11- Introduction to Zen Buddhism | 12- Essays in Zen Buddhism |
| 13- Kegon Philosophy | 14- Shin Buddhism |
| 15- Shoden - an | 16- Tokeiji |
| 17- The Zen Doctrine of No - Mind | 18- The Essence of Buddhism |
| 19- Mihoko Okamura | 20- Newnham |
| 21- Ch'an | 22- Daisetz |

پیشگفتار

«بسی جای خوشبختی است که توانسته‌ایم این گفتار را، که نویسنده کنون ۹۴ ساله آن نیکویی نموده و اجازه داده تا خانم می‌هوکواکامورا و دکتر کارمن بلکر^۱ از یادداشت‌های گفتگوهای ویژه‌شان با نویسنده فراهم آورند، در این دفتر بگنجانیم. جهان بودیسم چنان از برای دامنه و ژرفای پژوهش‌های بودایی دکتر سوزوکی وامدار اوست که چه‌بسا از یاد می‌برد که او همواره در نوشته‌هایش از گوهر آزموده‌های خودش مایه برمی‌گیرد. داستان جوانی‌های چنین مردی بایست برای خوانندگان بسی دلپذیر باشد، اما او همواره خواهش‌هایی را که در این باره از وی شده، با آن «فروتنی بزرگ» — که برگردان نام دومش می‌باشد — پاسخ گفته است. «دای‌ستز» نامی است که استادش، «سوئن‌روشی»، به‌وی داد و راستی آنکه این نام گویای منش برجسته امروزی اوست. باری، برای این دفتر، دل او را بدست آوردیم تا کمی از دوران جوانی و جستار گسترده‌اش در پی راستی برایمان سخن گوید. با سپاس از او از بهر این سرفرازی بی‌همتایی که ما را بخشیده، فروتنانه وام بزرگی را که جهان غرب — بویژه آنانکه راه ذن را در شناسایی خویش سودمند یافته‌اند — به او دارد، ارج می‌نهم.»

کریسمس هامفریز

نخستین یادماندها (خاطرات)

خانواده‌ام تا چندین پشت در شهر کانازاوا* پزشکی می‌کردند. پدر پدربزرگ و نیای بزرگم همه پزشک بودند و شگفت اینجاست که همگی در جوانی مردند. راستش آن روزها جوان‌مرگ شدن چیز چندان شگفتی نبود، اما این برای پزشکی که زیردست یک رژیم خان‌خانی (فتوودال) کهنه کار می‌کرد دوچندان مایهٔ بدبختی بود؛ زیرا ماهانه‌ای که خانواده‌اش از خان بزرگ دریافت می‌داشت بریده می‌شد. بنابراین، خانوادهٔ من، با آنکه از ردهٔ سامورایی بودند، در زمان پدرم هنوز گرفتار بینوایی بودند و ما پس از مرگ او، هنگامی که من ۶ سال بیش نداشتم، از دشواریهای پولی‌ای که پس از واژگونی سامان (نظام) خان‌خانی گریبان‌گیر ردهٔ سامورایی‌ها شده بود، بازهم بینواتر شدیم.

بی‌پدر شدن شاید آن روزها آسیب بسیار بیشتری به خانواده‌ها می‌زد، چه در پایهٔ سرپرست خانواده، چیزهای بسیاری به پدر بستگی داشت و رأی همهٔ کارهای سرنوشت‌ساز زندگی چون دانش‌آموزی و یافتن پایگاهی در زندگی آینده را او می‌گزید. همهٔ اینها را از دست دادم و در هفده یا هجده سالگی این بدبختی‌ها مرا به اندیشه دربارهٔ کارما^۲یم رهنمون شدند. چرا بایست در آغاز زندگی‌م چنین بی‌بهره‌گی‌هایی را می‌آزمودم؟

آنگاه اندک‌اندک اندیشه‌هایم به دین و فرزانش (فلسفه) رو آوردند و از آنجا که دین خانواده‌ام شاخهٔ رینزای^۳ زن بود، شگفت نبود که بدنبال پاسخ برخی از گره‌هایم به زن رو کنم. بیاد می‌آورم آن روزها را که به پرستشگاه رینزای شهرمان که کوچکترین پرستشگاه

* کانازاوا Kana Zawa پایتخت سرزمین ایشی‌کاوا Ishi Kawa ست

که در میانهٔ کرانهٔ باختری ژاپن جای دارد. این شهر ۳۰۰ سال زیر فرمانرانی خان‌خانان خاندان مائدا Maeda بود. نیاکان دکتر سوزوکی پزشکان دربار فرمانروایان مائدا بودند.

رینزای کانازاوا بود و خانوادهام در آن نام نوشته بودند، رفته، از پرستار (کشیش، روحانی) دربارهٔ زن می‌پرسیدم. همچون بسیاری از دیگر پرستاران که آن روزها در پرستشگاههای شهرهای کوچک بودند، او چیزهای چندانی نمی‌دانست. راستی آن بود که او حتا هکی‌گان‌روکو* را هم نخوانده بود. از این‌رو دیدارم با او چندان نپایید.

خوی آن داشتم که بیشتر زمانها پرسش‌های دین و فرزانش را با دیگر دانش‌آموزان هم‌سالم به‌گفتگو گذارم و بیاد می‌آورم چیزی که همیشه مرا به شگفتی فرو می‌برد آن بود که چه چیز باران را به باریدن می‌انگیزد و آیا برای باران بایسته است که بیارد؟ اکنون که به‌گذشته‌ها می‌نگرم می‌بینم که شاید آن روزها چیزی همانند این آموزش‌مسیحیان که باران بر هر دوسوی خوب و بد می‌بارد، در اندیشه‌ام می‌گذشته است. باری، چنان پیش آمد که چندین بار با انجمن‌های آواز مگر (مبلغ) آیین مسیح بر خورده‌ایی داشتم. هنگامی که کم و بیش پانزده ساله بودم، بیاد می‌آورم که یکی از این انجمنیان که از کلیسای ارتدوکس (یونان) بود و به کانازاوا آمده بود، رونوشتی از برگردان ژاپنی سفر پیدایش را که به شیوهٔ ژاپنی جلد شده بود، بمن داد و گفت آن را به خانه برده، بخوانم. آن را خواندم، لیک گویی هیچ مایه‌ای نداشت. در آغاز خدا بود — اما چرا خدا بایست جهان را بیافریند؟ این پرسش مرا بسیار به شگفتی فرو می‌برد.

همان سال یکی از دوستانم به شاخهٔ پروتستان دین مسیح گروید. وی از من خواست تا چون او ترسا (مسیحی) شوم و مرا پیش می‌راند تا تعمید یابم، ولی به او گفتم که تا به باور استوار راستی آیین ترسایی نرسم نمی‌توانم غسل تعمید را بجای آرم و، از این گذشته، هنوز از این پرسش که چرا خدا بایست جهان را آفریده باشد در شگفت بودم.

به‌نزد یک آواز مگر دینی که این بار پروتستان بود رفته، این

* هکی‌گان‌روکو Hekiganroku که بیشتر زمانها به «یادداشت‌های خرسنگ آبی» The Blue Cliff Records برگردان شده، پرازش‌ترین نوشتارهای پایه‌ای زن است.

پرسش را از او هم کردم. وی به من گفت که هر چیزی بایست آفریدگاری داشته باشد تا بتواند به هستی درآید و، جهان نیز بایست آفریدگاری داشته باشد. پرسیدم: «خوب، خدا را چه کسی آفرید؟» پاسخ داد: «خدا خود خودش را آفرید. او یک آفریده نیست.» این برایم به هیچ روی پاسخ خرسندکننده‌ای نبود و این پرسش همواره چون رامبندی، بر سر راه ترسایی شدن من مانده است. همچنین، بیاد می‌آورم که آن آواز مگر همواره با خود دسته کلید بزرگی داشت و این مرا بسیار شگفت زده می‌کرد. آن روزها در ژاپن کسی چیزی را قفل نمی‌کرد. بنابراین، او را که با آن همه کلید دیدم، به شگفت فرو رفتم که چرا او نیاز به قفل کردن آن همه چیزها دارد.

پیرامون همان زمان، استاد تازه‌ای به آموزشگاه ما آمد. او ریاضیات آموزش می‌داد و چنان خوب کار می‌کرد که کم‌کم زیر راهنمایی‌های او از این رشته خوشم آمد. اما او، همچنین، بسیار شیفته زن بود و در گذشته شاگردی کوشن‌روشی* را کرده بود که از بزرگترین استادان زن آن زمان به‌شمار می‌رفت. او بیشترین کوشش خود را کرد تا شاگردانش نیز به زن دلبستگی پیدا کنند و، از این‌رو، نسخه‌های چاپ شده‌ای از اراتگامای** هاکوبین زن‌شی^۴ را میان آنها پخش کرد.

نتوانستم چندان از آن سردرآورم، اما، هرچه بود، آن دفتر چنان شوری در من برانگیخت که بر آن شدم برای بیشتر دانستن درباره‌اش به دیدار یک استاد زن، ست‌سومون‌روشی^۵، که در پرستشگاهی بنام کوکوتای‌جی^۶ که نزدیک تاکاواکا^۷ در استان اچوه^۸ بسر می‌برد، بروم. بی‌آنکه هیچ

* ایماگیتا کوشن روشی Imagita Koshen Roshi پیش‌ازسوئن

شاکوروشی Soen Shaku Roshi استاد بزرگ رهروکده^۹ انگاکوجی در کاماکورا بود و آراگاهش در همین رهروکده است. دکتر سوزوکی زندگی‌نامه او را به زبان ژاپنی به نگارش درآورده.

** اراتگاما Orategama یا «کتری آهنین کوچک من» گردآمده‌ای

است که هاکوبین زن‌شی (۱۷۶۹ - ۱۶۸۵) به شاگردانش نوشته است.

از جای درست پرستشگاه بدانم، از خانه براه افتادم؛ تنها می دانستم که آماجم جایی در نزدیکی تاکااوکاست. بیاد می آورم که در یک اتوبوس اسبکش کهنه که تنها کنجایش ۵ یا ۶ تن را داشت، از فراز گذرگاه کوری کارا^۹ گذشته، به کوهستان رسیدیم. راه و اراهه هردو هراسناک بودند و سر من پیوسته به سقف می خورد. از تاکااوکا، گمان می کنم، بایست بازمانده راه تا پرستشگاه را پیاده پیموده باشم.

بی هیچ آشنا شدنی به پرستشگاه رفتم، اما راهبان بسیار خواهان به درون آمدنم بودند. آنان به من گفتند که روشی* پی کاری بیرون رفته، اما، اگر دلم بخواهد، می توانم در یکی از سراهای پرستشگاه زانن** انجام دهم. آنان به من یاد دادند که چگونه بنشینم و دم و بازدم زنم و، آنگاه، در سرایی کوچک تتهایم گذارده، گفتند که همچنان این کارها را انجام دهم. پس از یکی دو روز انجام این کارها، روشی بازگشت و به دیدار او برده شدم. راستی آن است که در آن زمان براستی هیچ از ذن نمی دانستم و هیچ اندیشه ای درباره آیین درست رفتار بهنگام سان-ذن نداشتیم. تنها گفته بودند بروم و روشی را ببینم. من هم، با در دست داشتن اراتگامای خودم، به درون رفتم.

بیشتر اراتگاما بزبانی کموبیش ساده نوشته شده، اما در آن برخی زبانه های دشوار ذن نیز یافت می شود که در آن زمان نمی توانستم از آنها سردرآورم. بنابراین، آن روز از روشی درباره این واژه ها پرسیدم. او به خشم رو به من کرد و گفت: «چرا یک چنین پرسش های تهی مغزانه ای از من می کنی؟» سپس، بی آنکه هیچ آموزشی گیرم، به سرایم بازفرستاده شدم و تنها گفته شد که همچنان چارزانو بنشینم. از همه روی تتهایم

* روشی Roshi استاد رهروکده ذن است که رهروان را به سان ذن

Sanzen می برد و اندیشه گری آنان را زیر نگر می گیرد. سان ذن

نشست های ویژمای است که استاد با تکتک رهروان انجام می دهد.

** زانن Zazen اندیشه گری (Meditation) به هنگام نشست درست

ذن است.

گزاردند و هیچکس به من چیزی نگفت. رهروانی هم که برایم خوراک می‌آوردند هیچ نگفتند. این نخستین بار بود که از خانه به‌دور رفته بودم و بزودی اندک اندک خود را بسیار تنها یافتم و غم دوری از خانه و نبودن در کنار مادر فرایم گرفت. از بدرونگویی‌ام با روشی چیزی بیاد ندارم، اما یادم می‌آید که چه‌سان از دوباره در خانه‌بودن شاد بودم. بازگشت بسیار خوارکننده‌ای بود.

آنگاه در دهکده کوچکی به‌نام تاکوجی‌ما^{۱۰} در نوتو^{۱۱} (خشکی‌ای سر به دریای ژاپن فرو برده) به آموزگاری زبان انگلیسی پرداختم. در پرستشگاه شین^{۱۲} آنجا به پرستار دانش‌آموخته‌ای برخوردیم که نوشتاری آموزشی از دبستان یویی‌شی‌کی^{۱۳} نشانم داد. این نوشتار هیاپو-موندو^{۱۴}، یا «پرسش‌ها و پاسخهایی دربارهٔ سد (صد) درمه^{۱۵}» نامیده می‌شد. اما با آنکه شور آموختش را داشتم، آنرا چنان پیچیده و ناآشنا یافتم که به‌هیچ‌روی نتوانستم خوب دریابم.

آنگاه پایه گرفتم و این بار در میکاوا^{۱۶}، شهری در ۱۵ میلی خانه‌ام در کاناواوا، سرگرم آموزگاری شدم. باردیگر غم دوری از مادر فرایم گرفت. از این‌رو در پایان هر هفته همهٔ راه را پیاده باز می‌گشتم تا بتوانم او را ببینم. پیمودن این راه نزدیک ۵ ساعت زمان می‌برد و این بمعنای آن بود که دوشنبه‌ها ساعت یک پس از نیمه‌شب از خانه براه افتم تا بهنگام به دبیرستان رسم. اما همیشه تا واپسین‌دم در خانه می‌ماندم زیرا دلم می‌خواست هرچه بیشتر مادرم را ببینم.

در این میان، بدنیت بیفزایم که انگلیسی‌ای که آن روزها آموزش می‌دادم بسیار شگفت بود — چندان شگفت که آنگاه که نخستین‌بار به آمریکا رفتم، کسی سخنانم را درنیافت. ما در ژاپن همواره چیزها را از همه روی واژه به‌واژه برمی‌گرداندیم. بیاد می‌آورم که چگونه از شیوهٔ انگلیسی گفتن «یک سگ چهارپا دارد» یا «گربه یک دم دارد» در شگفت می‌شدیم. در زبان ژاپنی فعل داشتن این‌گونه بکار نمی‌رود. اگر می‌گفتید «دو دست دارم»، چنان می‌نمود که گویی دو دست‌افزون بر دستهای خود دارید. چندی پس از آن به این بینش رسیدم که این

پافشاری باختریان بردارایی‌ها بمعنای پافشاری بر توانمندی و دوگرایی و هم‌چشمی — همانا چیزهایی که در اندیشه خاوری راه ندارد — است.

در ۶ ماهی که در میکاوا گذراندم، بررسی‌هایم دربارهٔ زن را کنار گذاردم. آنگاه به کوبه^{۱۷} که برادرم در آنجا وکالت می‌کرد، رخت کشیدم و دیری نگذشت که او مرا با یک ماهیانهٔ ۶ ینی، برای دانش‌آموختن، به توکیو فرستاد. آن روزها هزینهٔ ماهیانهٔ خواب و خوراک یک دانشجوی پیرامون ۳ ین و پنجاه سن بود. دانشگاهی که برگزیدم، در واسدا^{۱۸} بود، اما از نخستین کارهایی که با رسیدن به توکیو انجام دادم، یکی آن بود که پیاده به کاماکورا رفتم تا زیر دست کوشن‌روشی^{۱۹} که آن زمان رهروی بزرگ^{۲۰} انگاکوجی بود زن بیاموزم. بیاد می‌آورم که از توکیو تا کاماکورا را یکسره پیاده پیمودم و پس از بیرون آمدن از توکیو در شامگاه، بامداد فردای آن روز به کاماکورا* رسیدم.

راهب شیکا^{۲۱}، استاد تازه‌آمدگان، پس از پذیرش ده‌سن «پول‌دار — بوی (عود)» که بایست در کاغذی پیچیده، بر سینی‌ای بدو پیشکش می‌کردم، مرا برد تا نخستین دیدارم را با روشی انجام دهم. او بر من تأثیر بسیار گذاشت زیرا که درست به نگاره‌هایی که از داروما** دیده بودم مانده (شبهه) بود و حال و هوای زن درش بسیار به چشم می‌خورد. نخستین بار که روشی را دیدم، ۷۶ ساله بود. او مرد بسیار بزرگی بود و اندامی سترگ و منشی والا داشت، اما از سگته‌ای که چندی پیش کرده بود به دشواری راه می‌رفت. از من پرسید از کجا آمده‌ام و چون گفتم در کانازاوا زاده شده‌ام، خشنود شد و دلگرم ساخت که زن — آزمایی خود را دنبال کنم. این شاید از آن رو بود که مردم سرزمین هوکوریکو^{۲۲} در نزدیکی کانازاوا بابویژه بردبار و پایدار بودن خوش‌نام

* از توکیو تا کاماکورا ۴۵ کیلومتر راه است.

** داروما (Daruma) نام ژاپنی بدی‌درمه (Bodhidharma) هندی

یا تامو (Tamo) چینی است که بسال ۵۲۰ پیش از زایش مسیح از هند به چین

آمد و نخستین پیشوای آیین بودایی زن یا چان گردید.

دویم بار که او را، در نشستی ویژه، دیدار کردم، کوان* سکیشو^{۲۳}، «آوای یک دست»، را به من داد. در آن زمان به هیچ روی آمادگی دریافت یک کوان را نداشتم. راستش، همچنانکه زن می‌خواهد، اندیشه‌ام چون تکه کاغذی سفید بود و هرچیزی می‌توانست در آن نوشته شود. هر بار که به سان زن می‌رفتم، او بی‌آنکه سخنی گوید، تنها دست چپش را به سوی من می‌کرد و این مرا بسیار به شگفتی فرو می‌برد. بیاد می‌آورم که می‌کوشیدم پاسخهای خردمندانه‌ای برای کوان آوای یک دست بیابم، اما آشکار است که کوشن روشی همه آنها را نادرست می‌شمرد. پس از چندین بار سان زن رفتن، به گونه‌ای به بن بست رسیدم.

از دیدارهایی که با او داشتم، یکی بویژه بر من نیکو افتاد. او نشسته بر چارپایه‌ای کوچک و کم و بیش زمخت، بر ایوانی روبروی یک استخر، داشت چاشت می‌گشود و از اماج برنجی می‌خورد که با چمچه‌ای از دیگی سفالین به درون کاسه خود کشیده بود. پس از ۳ کرنشی که بدو کردم، گفت که روبرویش بر چارپایه‌ای دیگر بنشینم. بیاد ندارم که در آن هنگام او چیزی گفته باشد، اما هر جنبشی که از او سر زد — شیوه‌ای که به من اشاره کرد تا بر چارپایه بنشینم — و شیوه‌ای که بدان اماج برنجی را که از دیگ کشیده بود، خورد — مرا سخت تکان داد. اندیشیدم که بله، بدرستی که اینها بی‌کم و کاست همان روشهایی‌اند که یک رهرو زن بایست بدانها رفتار کند. هر آن رفتار او از سادگی و پاکی و، آری، از چیزی که آنرا نمی‌توان بویژگی برشمرد، نشان داشت.

نخستین بار که پای سخنرانی تی‌شوی^{۲۴} او نشستم، نیز، فراموش — ناشدنی بود. این سخنرانی کار سنگین و بسیار شگفتی بود؛ نخست

* کوان Kuan واژه یا گزاره‌ای است که با خرد «گشودنی» نیست و آن را روشی، به شاگردش می‌دهد تا در راه یافتن بینشی درونی به راستی (حقیقت) — که فراسوی اندیشه دوگرایانه است — او را یاری‌گر باشد.

رهروان سوترای دل و واپسین گفته‌های موسوکوکوشی* — همانا «من ۳۳ دسته شاگرد دارم» و دیگر چیزها — را برخوانند و، در این میان، روشی در برابر تندیس بودا کرنش کرد و سپس برخاسته، بر چارپایه‌اش رو به مهراب نشست، گویی که بجای شنوندگان با خود بودا سخن می‌گفت. دستیارش سکوی سخنرانی او را آورد و، پس از پایان رسیدن زمزمه سرود، او آماده آغاز سخنرانی‌اش بود.

او درباره گفتار چهل و دوم هکیگان روکو سخن راند که در آن هو — کوچی^{۲۵} به دیدار یاکوسان^{۲۶} می‌رود و پس از این دیدار، یاکوسان به ده رهرو می‌گوید که او را تا پایین آمدن از کوه و رسیدن به دروازه پرستشگاه همراهی کنند. در راه گفته می‌شود: «برف‌های نرم، دانه‌دانه بر زمین می‌افتند و هردانه در جای درست خودش فرود می‌آید».

این برایم بسیار شگفتی‌آور بود که رهروان ذن درباره چنین چیزهایی سخن گویند؛ اما روشی، بی‌آنکه لب به گزارش گفتار بگشاید، همچنان، آنرا می‌خواند. چنانکه گویی از واژه‌های آن بی‌خود شده و در آنها فرو رفته بود. این خواندن — با آنکه هیچ از آن دریافتم — چنان بر من اثر کرد که هنوز می‌توانم او را، نشسته بر چارپایه و با نوشتاری پیش رویش، ببینم که می‌خواند: «برف‌های نرم، دانه‌دانه بر زمین می‌افتند».

اینها همه در سال ۱۸۹۱، که او ۷۶ ساله بود و من ۲۱ ساله، رخ داد.

همچنین، بیاد می‌آورم که در آغاز زمستان همان سال، در جشن توجی، که رهروان همگی برنج می‌کوبند تا شیرینی‌های برنجی درست کنند و سراسر شب را خوش بگذرانند، روی نمودم. نخستین این شیرینی‌ها همیشه به بودا پیشکش می‌شد و دومی به روشی.

کوشن روشی بسیار شیفته شیرینی‌های برنجی فرو رفته در سوس

* واپسین گفته‌های موسوکوکوشی Muso Kokushi را در «آیین‌نامه ذن بودیسم» Manual of Zen Buddhism که نوشته دکتر سوزوکی است می‌توان یافت.

دایکون* خرد شده بود و راستش در خوردن آنها اندازه نمی‌شناخت. آن روز او پس از خوردن، بازهم شیرینی خواست ولی رهروی پیشکارش به او شیرینی نداد و گفت که برایش خوب نیست چندان بخورد. روشی پاسخ داد: «با خوردن کمی داروی گوارشی خوب خواهم شد».

در شانزدهم ژانویه سال پس از آن، ۱۸۹۲، روشی ناگهان مرد و چنان شد که من هنگام مرگ نزدیکش بودم. با پیشکارش در سرای کناری او بودم که ناگهان آوای فرو افتادن چیزی سنگین در اتاق روشی به گوشمان رسید. راهب پیشکار درون شتافت و او را بیهوش، بر زمین افتاده یافت. آشکار بود که او بهنگام بیرون آمدن از دستشویی دچار سکت شده و افتاده، سرش به چارچوب کتوها برخورد کرده بود. زمین خوردن آن بدن بزرگ آوای بلندی پدید آورد. بی‌درنگ بدنال پزشک فرستاده شد، اما دیگر دیر شده بود و روشی مرده بود.

جانشین او، در پایه رهروی بزرگ انگاکوجی، شاکوسوئن* بود. بهنگام مرگ کوشن روشی، او که برای بررسی آیین بودایی تراودا^{۲۷} به دیداری در سیلان رفته بود و در همان زمان هم مردی برجسته و روبه پیشرفت به‌شمار می‌رفت، بتازگی بازگشته بود. او نه تنها هوش درخشانی داشت، اینکاشومی^{۲۸}، یا گواهینامه روشی شدن خود را نیز هنگامی که هنوز بسی جوان بود دریافت کرده بود و این آن‌روزها که رسیدن به چنان پایه پیشرفته‌ای ۱۵ سال زمان می‌برد، چیز بسیار شگفتی بود. پس از دریافت «اینکا»یش، او برای آموختن دانش‌های باختری به دانشگاه

* دایکون daikon گونه‌ای ترب بسیار دراز و بزرگ است که ژاپنی‌ها بسیار دوستدار آنند.

** شاکوسوئن Shaku Soen را در باختر از بهر نوشتارش «اندرزهای یک راهب بزرگ بودایی» (چاپ شیکاگو، ۱۹۰۶) بیشتر بنام سوین شاکو می‌شناسند. او شاگرد دلبند ایماگی‌تاکوزن بود و هنگام دریافت «مهر» «Inka» استادش، تنها ۲۵ سال داشت. در ۱۸۹۳ او در همایش (کنگره) جهانی دین‌ها در شیکاگو شرکت کرد و چندی پس از آن به‌گردش در اروپا پرداخت.

کیو^{۲۹} رفت، کاری که باز هم شگفت بود از یک پرستار زن سرزند. بسیاری او را برای این کار سرزنش کردند و از میان آنها، کوشن روشی به او گفت که دانش‌های باختری به هیچ‌روی او را به‌کار نمی‌آیند. اما، شاکوسوئن هیچگاه به خرده‌گیریهای دیگران ننگریست و تنها به راه خود رفت. بنابراین، روی هم‌رفته، او مردی برجسته و با گرایش‌های کم و بیش ناآشنا بود.

بهنگام بخاک سپردن کوشن روشی او سرپرست سوگواران بود و همهٔ آیین‌ها را بجا آورد. وی در بهار ۱۸۹۲ در پایهٔ رهروی بزرگ گمارده شد و من آغاز به سان‌زن رفتن با او کردم.

از آنجا که با کوان «آوای یک دست» پیشرفت چندان خوبی نداشتم، او کوان مرا به مو* دگر کرد و اندیشید که شاید با کوان مو زودتر و تندتر به «کن‌شو»^{*} *ی خود برسم. او به هیچ‌روی مرا در گشودن این کوان یاری نکرد و پس از چند سان‌زن که با او نشستم، دیگر چیزی برای گفتن نداشتم.

آنگاه ۴ سال کوشش فراوان برایم بدنبال آمد، کوششی تن و جان و مغز و روان‌فرسای. احساس می‌کردم بایست، سرانجام، دریافتن مو کار بسیار آسانی باشد، اما چگونه بایست این چیز ساده را به‌چنگ می‌آوردم؟ شاید پاسخ در نوشتاری می‌بود؛ پس، هرچه از زن بدستم رسید، خواندم. بوتسونیچی^{۳۰}، پرستشگاهی که در آن می‌زیستم، مهربانی داشت که به هوجو توکی‌مونه^{*} * پیشکش شده بود و در آن

* مو Mu بمعنی چیزی میان آری و نه – هم آری و هم نه – نه آری و نه، ند است.

** کنشو Kensho راست به سرشت خود نگریستن و آن را همچون سرشت غایی جهان یافتن است.

*** هوجو توکی‌مونه Hojo Tokimune بزرگزاده‌ای بود که در سال ۱۲۸۲ رهروکدهٔ انگاکوجی را در شمال کاماکورا بنیاد نهاد و دکتر سوزوکی سالهای بسیاری را در شoden – an، ساختمان نیمه‌پرستشگاه آن، به‌سر آورد.

همه نوشتارها و گواهی‌های از آن پرستشگاه نگهداری می‌شد. در آن تابستان، نزدیک به همه زمانم را در آن سرا به بررسی هرآن نوشتاری که می‌یافتم گذراندم. هنوز زبان چینی را خوب نمی‌دانستم؛ بنابراین، بسیاری از نوشتارها را نتوانستم دریابم، اما بیشترین کوشش خود را کردم تا هرچه به‌خرد می‌توانم، درباره مو دریابم.

یکی از آن دفترها که برایم بویژه خوشایند بود، ذن‌کان ساکوشین^{۳۱} یا «تازیانه‌هایی برای راندن به کران ذن» بود که بدست استاد شوکو^{۳۲} نام، از خاندان مینگ، گردآوری شده بود. این نوشتار، گردآمده‌ای بود از نوشته‌هایی درباره خویش‌تنداری در ذن و اندرزهایی که استادان گوناگون در پیوند با روش پرداختن به کوان به شاگردان خود داده بودند. بکار بستن یکی از نمونه‌های این دفتر را برای خود سودمند یافتم. در آن چنین آمده بود: «هنگامی که بس باورداری، بس شک‌داری و آنگاه که بس شک‌داری، بس ستوری* داری. هرآنچه پیش از رو آوردن به ذن داشته‌ای، دانش و آزموده‌ها و گفتی‌های شگفت و احساسهای خود - گرانی، همه را بایست به‌دورریزی. همه توان مغزیات را به‌کار گشودن کوان‌گیر. بی‌نگرش به روز و شب، همچنان راست بنشین و اندیشهات را در کوان فرو بر. چندی که این کار را کردی، خود را در بی‌زمانی و بی‌جایی، چونان یک مرده، خواهی یافت. و چون به این پایه رسیدی، چیزی در درونت برمی‌خیزد و ناگهان احساس می‌کنی کاسه سرت ترکیده و تکه‌تکه شده است. آنچه در این زمان می‌آزمایی، نه از بیرون، که از درون خودت آمده است.»

آنگاه شب‌های بسیاری را در غاری پشت ساختمان شاریدن* که

* Satori بخش سوم همین دفتر را ببینید.

** ساختمان شاریدن Shariden در انگاکوجی، تنها نمونه‌ای است که

از هنر پرستشگاه‌سازی خاندان سونگ Sung بجای مانده. این ساختمان بسیار کوچک و بسیار ساده است. آن را که در زمین‌لرزه بزرگ سال ۱۹۲۳ آسیب دید، پس از چندی بازسازی کردند.

دندان بودا در آن گرامی داشته می‌شود، به کوششی درونی سر کردم.^{*} اما همواره سستی اراده مرا در خود می‌گرفت، چنانکه بیشتر زمانها با یافتن بهانه‌ای برای بیرون آمدن — همچون گزش حشرات — از سراسر شب راست‌نشستن در آن غار درمی‌ماندم.

در این ۴ سال گرفتار نوشتنی‌های گوناگون، از آن میان یکی برگردان کتاب «نوید بودا»^{ی*} دکتر کاروس به زبان ژاپنی بودم؛ اما در همه این زمان اندیشه کوان درونم را سخت می‌فشرد. این اندیشه، بی‌گمان بر کارهای دیگرم پیشی داشت و به یاد می‌آورم که در زمینی به کومه‌ای برنج پشت داده، نشسته بودم و می‌اندیشیدم که اگر بتوانم مو را دریابم، زندگی دیگر برایم معنایی نخواهد داشت. نی‌شیداکیتارو^{۳۳} جایی در روزشمار زندگی‌اش نوشت که من بیشتر زمانها در این دوران به‌دست زدن به خودکشی می‌اندیشیدم، هرچند که خود بیاد ندارم چنین اندیشیده باشم. چون دریافتم درباره مو دیگر گفתי ندارم، جز برای سوسان^{۳۴} یا سان‌ذن زورکی بهنگام یک سس‌شین^{۳۵}، از به‌سان‌ذن رفتن با شاکوسوئن دست کشیدم. در آن زمان هم تنها چیزی که رخ می‌داد آن بود که او مرا می‌زد.

بیشتر زمانها چنین پیش می‌آمد که آدمی بایست در زندگی خود به چرخش‌گاهی برسد تا بتواند همه نیرویش را به‌کار گشودن کوان بندد. چنین چیزی بخوبی در داستانی از نوشتار کیکوکوسودن^{۳۶} یا «داستان — هایی از خارها و گزنه‌ها» که به‌دست یکی از شاگردان هاکویین‌زن‌شی گردآوری شده و در آن از برخی آزموده‌های خاردار در آزمودن ذن سخن رفته، نمایانده شده است.

رهروی از اکی‌ناوا^{۳۷} آمد تا زیر دست سویو^{۳۸} که یکی از بزرگترین شاگردان هاکویین و مردی خشن و سخت‌اندیش بود ذن بیاموزد. این

* نی‌شیداکیتارو (Kitaro ، ۱۹۴۵ - ۱۸۷۰) از فرزندانیشان بزرگ

امروزی ژاپن، و دوست نزدیک دکتر سوزوکی از زمان نوجوانی بود.

** سس‌شین Sesshin یک دوره یک‌هفته‌ای اندیشه‌گری سخت است.

مرد همان بود که نگاره کشیدن را به هاکوین آموخته بود. رهرو ۳ سال نزد سویو ماند و روی کوان آوای یک دست کار کرد. سرانجام، از آنجا که زمان بازگشتش به اکی‌ناوا بتندی فرامی‌رسید و هنوز نتوانسته بود کواش را بگشاید، بسیار نومید شد و گریان نزد سویو رفت. استاد او را دلداری داد و گفت: «غمگین نباش. زمان رفتت را یک هفته پس بینداز و با همه نیرویت به نشستن پرداز.» هفت روز گذشت و کوان هنوز ناگشوده مانده بود. باردیگر رهرو نزد سویو شد و او باز وی را دلداری داده، از وی خواست تا زمان رفتش را هفته‌ای دیگر نیز پس اندازد. چون آن هفته نیز سرآمد و او هنوز کوان را نگشوده بود، استاد گفت: «از روزگاران گذشته نمونه‌های بسیاری بجا مانده که نشان می‌دهند کسانی پس از ۳ هفته نشستن به ستوری رسیده‌اند، بدنیت توهم هفته سیم را بیازمایی.» اما هفته سوم هم گذشت و کوان نگشود. پس، استاد گفت ۵ روز دیگر هم کوشش کن. یک، ۵ روز نیز سپری شد و رهرو خود را به پاسخ نزدیکتر نیافت. از این‌رو، سرانجام، استاد گفت: «این بار ۳ روز دیگر نیز بکوش و اگر نتوانستی در پایان آن کوان را بیابی، خود را بکش.»

بنابراین، برای نخستین‌بار، رهرو برآن شد تا همه آنچه را که از زندگی‌اش مانده بود، به کار گشودن کوان گیرد و پس از ۳ روز آن را گشود.

درون‌مایه این داستان آن است که انسان بایست برآن شود تا هرآنچه را که دارد، یکسره به کوشش اندازد. «پایان راه آدمی، آغاز راه خداوند است.» بیشتر زمانها چنین پیش می‌آید که درست همان هنگام که آدمی به ژرفای نومیدی می‌رسد و برآن می‌شود تا زندگی‌اش را بگیرد، ستوری دست می‌دهد. می‌پندارم که شاید برای بسیاری‌ها ستوری آنگاه دست داده که بسی دیر شده و آنان روبه‌مرگ خویش بوده‌اند.

بیشتر زمانها آدمی راههای فراوانی فرا روی خویش می‌بیند و خود را بهانه‌های بسیار می‌تواند بیابد. برای گشودن یک کوان آدمی

بایست به پایان راه رسد و برایش هیچگونه گریزگاهی نباشد. در چنین هنگامی او تنها یک کار می‌تواند بکند.

این بن‌بست یا سرگشتگی هنگامی به من دست داد که سرانجام برنامه‌ریزی شد که بایست به آمریکا رفته، دکتر کاروس را دربرگرداندن **دائو د جینگ*** یاری‌دهم. دریافتم که روها تسوسس‌شین** آن زمستان (سال ۱۸۹۶) شاید واپسین زمانم برای رفتن به سس‌شین باشد و اگر نتوانم تا آن زمان کوان خود را بگشایم، چه‌بسا دیگر هرگز نتوانم. بایست همه توان درونی‌ام را در آن سس‌شین بکار می‌بستم.

تا پیش از آن همواره می‌دانستم که مو در اندیشه من است. اما تا زمانی که از مو آگاه بودم، این بدان معنا بود که بگونه‌ای از آن جدایم؛ و این یک سمادی^{۳۸} راستین نیست. اما نزدیک پایان آن سس‌شین، پیرامون روز پنجم، از آگاه‌بودن از مو دست کشیده، با مو یکی شدم و از هم‌رو مو گردیدم؛ آنچنانکه دیگر آن جدایی‌ای که در دل آگاهی از مو نهفته است، در من هویدا نبود. و این همان حالت راستین سمادی است.

اما تنها این سمادی بسنده نیست. می‌بایست از آن بیرون آمد و بیدار گردید، بیداری‌ای که پرجنباست. آن‌دم بیرون آمدن از سمادی و نگرستن به اینکه برای چه‌چیز است، همان ستوری است. هنگامی که در آن سس‌شین از سمادی بیرون آمدم، گفتم: «می‌بینم. همین»

* Tao Te Ching این نوشتار را آقایان هریمز ریاحی و بهزاد برکت در

ایران ترجمه و به‌چاپ رسانده‌اند (نشر نو، ۱۳۶۳).

** روها تسوسس‌شین rohatsu . S «رو» به ماه دسامبر اشاره دارد

و «هاتسو» یا «هاچی» (hachi) همان هشتم است. از دیرباز روز هشتم ماه دسامبر را روز روشن‌شدگی بودا شمرده‌اند. در این سس‌شین که روز نخست دسامبر آغاز می‌شود و تا سپیده‌دم هشتم دسامبر به درازا می‌انجامد، همگان بویژه سخت می‌کوشند تا به روشن‌شدگی رسند. بیشتر زمانها مردم همه این دوران را بی‌آنکه بخوابند، به بی‌آلایش‌ترین کوشش‌ها می‌گذرانند.

هیچ نمی‌دانم که تاجه زمان در آن سمادی بودم، اما با آوای یک زنگ از آن بیدار گشتم ♦ سپس با روشی به سان‌ذن رفتم و او چندین ساس‌شو^{۳۹} یا پرسش آزمایشی دربارهٔ مو، از من پرسید ♦ همه را جز یکی که برسرش درنگ کردم پاسخ گفتم و او بی‌درنگ بیرونم فرستاد ♦ لیک، فردای آن روز، بامدادان، باردیگر به‌سان‌ذن رفتم و این‌بار توانستم آن را پاسخ گویم ♦ بیاد می‌آورم آن شب را که از رهروکده به‌سرای خود در پرستشگاه کی‌گنین^{۴۰} باز می‌گشتم و درختان را زیر مهتاب می‌نگریستم ♦ آنان درون پدید می‌نمودند، من نیز درون پدید بودم ♦

دلم می‌خواهد بر بهای آگاه‌شدن از چیستی آنچه که آدمی در این هنگام می‌آزماید پافشاری کنم ♦ پس از کنشو^{۴۱} هنوز پراپر از آزموده‌ام آگاه نبودم و آن برایم گونه‌ای خواب و پندار بود ♦ این شناخت هرچه ژرف‌تر، در آینده که به آمریکا رفتم و ناگهان نهادگزارهٔ ذن «هی‌جی-سوتونی‌ماگارا‌زو»^{۴۲} یا «آرنج به بیرون خم نمی‌شود» بر من آشکار گردید، به من دست داد ♦ شاید چنین بنماید که «آرنج به بیرون خم نمی‌شود» تنها گویای گونه‌ای بایستگی آشکار است، اما ناگاه دیدم که این بند بر راستی آزادی است، آزادی راستین؛ و احساس کردم پرسش خواست آزاد، سراپا برایم گشوده شده است ♦

از آن پس دیگر گشودن کوانها را به هیچ‌روی دشوار نیافتم ♦ راستی آن است که دیگر کوانها برای روشن ساختن کنشو، یا نخستین آزه‌وده، بایسته‌اند ♦ اما تنها نخستین آزموده است که گرانبهاترین است ♦ آن دیگرها تنها به‌کار رساتر کردن آن — و آدمی را یارای دریافت ژرف‌تر و روشن‌تر آن بخشیدن — می‌آیند ♦

يادداشتها

- | | |
|------------------------|---------------------------|
| 1- Carmen Blacker | 2- Karma |
| 3- Rinzai Zen | 4- Hakuin Zenshi |
| 5- Setsumon Roshi | 6- Kokutaiji |
| 7- Takaoka | 8- Etchu |
| 9- Kurikara | 10- Takojima |
| 11- Noto | 12- Shin |
| 13- Yuishiki | 14- Hyappo Mondo |
| 15- Dharma | 16- Mikawa |
| 17- Kobe | 18- Waseda |
| 19- Koshen Roshi | 20- Abbot |
| 21- Shika | 22- Hokuriku |
| 23- Sekishu | 24- Teisho |
| 25- Ho - Koji | 26- Yakusan |
| 27- Theravada Buddhism | 28- Inka - Shomei |
| 29- Keio | 30- Butsunichi |
| 31- Zenkan Sakushin | 32- Shoku |
| 33- Gaspel of Buddha | 34- Sosan |
| 35- Keikyoku Soden | 36- Okinawa |
| 37- Suio | 38- Samadhi |
| 39- Sassho | 40- Kigenin |
| 41- Kensho | 42- Hiji Soti Ni Magarazu |

بودا و ذن

آیین بودایی ذن در میانه دوران فرمانرانی دودمان تانگ^۱ در چین زاده شد. این دانش شاخه‌ای از آیین بودا که در هند پای گرفت نیست، زیرا که سرچشمه آن از چین بوده، خود آموزه‌ای از روان‌شناسی چینی و فرزانش هندی است که نه تنها ژرفاهای فرزانش هندی، که کارآترین شیوه‌های آشکار ساختن آموزه‌های بسیار خشک هندی را نیز دربر دارد و، از این‌رو، نمایانگر آموزه‌ای از اندیشه کاربردی چینی و ژرفاهای اندیشه فراسپهر* گرایانه هندی است. راستی آن است که ذن اوج بالندگی آیین بوداست و ما اگر به‌دیده باز بنگریم، بررسی نکردن آن همانا از دست‌دادن چیزی از گوهر آیین بوداست.

امروزه آیین بودا را بیشتر به معنای آموزه‌های بودا می‌شناسند و از همین جاست که لغزشی بزرگ دست می‌دهد. آیین بودا نه تنها آموزه‌های بودا، که خود بوداست. بدین‌سان، برای دریافتن آیین بودا تنها بس نیست که آموزه‌های او را دریابیم؛ بایست آنچه راهم که بودا خود آزمود بیازماییم. از این دیدگاه، آیین بودا نه چون دین‌های دیگر است. دیگرگونی برخی از آموزگاران دینی چنان بسیار است که ما را توان آزمودن آموزه‌هاشان نیست. اما آموزش بودا از آموزه‌های بودا برخاست و، از این‌رو، برای دریافتن آن بایست به سرچشمه‌اش، همانا آموزه‌های او رو آوریم. برای آنکه آموزه‌های او را از آن خود گردانیم، بایست آنچه را او آزمود خود بیازماییم. به‌دیگر سخن،

* فراسپهر، (فرا+ سپهر، فراتر از سپهر): متافیزیک.

آموزش‌های بودا بایست گویای آزموده‌های خودمان باشند.
آنچه آیین بودا می‌آموزد، راستی‌های چهارگانه بزرگ، راه‌های
هشتگانه بزرگ، و دیگر چیزها، همگی گویای آزموده‌های بودايند. اما
شاید برداشت مردم امروز با درون‌مایه این آزموده‌ها یکسان نباشد.
بودا چه آزمود؟ بنابراین، او در کودکی از پرسش دشوار زایش
و مرگ بهرنج آمد. این از دیدگاه اندیشه هندی سرچشمه می‌گیرد زیرا
اندیشه هندیان از چرخه زایش و مرگ، یا آنگونه که شاید ما امروزی‌ها
بگوییم، از شکاف میان شناسنده و موضوع شناسایی در رنج است.
آنگاه که با این شکاف روبرو می‌شویم و انگیزه و انگیزاننده را ناساز
با یکدیگر می‌شمریم، ناآرامی و بیم که همه ما باختریان – و نه تنها
ما، که همه جهانیان – را بهرنج می‌افکنند از پی می‌آیند.

این پرسش‌رهایی از زایش و مرگ چنان سخت بودا را بهرنج
افکند که دیگر نتوانست زندگی هرروزه‌اش را دنبال کند. پس، خانواده
و زیستگاه شاهانه‌اش را بجای گذارد و به میان جنگل‌های پای هیمالیا
رفت. نخستین کاری که کرد، دیدار فرزندانیش (فیلسوفان) بود.
این یاری‌جویی از خرد و مغز از هم‌روی طبیعی بود، زیرا آنگاه که
مردان و زنان جوان به‌گرفتاری می‌انگشتند، می‌خواهند گره‌هاشان را بکمک
خرد باز کنند و این نه تنها از دیدگاه تاریخی، که از دیدگاه روان-
شناسی نیز درست است. با این همه، با آنکه بودا زیردست فرزندانیش
به بررسی نشست، باگذشت چندین سال هنوز گره‌هایش باز نشده
بودند و او هنوز خود را در چنگ چرخه زایش و مرگ می‌یافت.

بنابراین، به آیین‌های خویش‌تداران رفتار و ورزش‌های تن و جان-
فرسای رو آورد. او نیازهای بدنش را به کمترین رساند، تاجایی که،
چنانکه گفته‌اند، روزها را تنها با خوردن تنها چند دانه کنجد سر
می‌کرد. با گذشت چند سال، چنان ناتوان و نزار شد که نمی‌توانست
بایستد. آنگاه که خود را چنین یافت، نزد خود اندیشید: «اگر پیش
از گشودن گره‌ام بمیرم، آنچه را که برایش بدین راه گام گذاردم
نیافته‌ام. می‌بایست زنده و نه تنها زنده، که نیرومند و تندرست و برخوردار

از همه نیروهایم باشم و پاسخ خود را بیابم» • بدین سان، خوراک خوردن آغاز کرد.

بنابراین، خویشنداری‌های رفتاری و درونی هیچیک نتوانستند راهی به پاسخ باشند. ناکرده دیگر چه بود؟ در آن زمان او راه دیگری به پاسخ نمی‌شناخت. با این همه، پرسش هنوز آنجا بود.

زندگانی دینی و مینوی (معنوی) چیزی است که از هرگونه کوشش خردگرایانه برای دست‌یابی به راستی فراتر است. دیگر دین‌ها بر رفتار خویشندارانۀ پافشاری می‌کنند، لیک تلاشهای اخلاقی هرگز نمی‌توانند به کرانه‌های زندگانی مینوی راه برند. آنگاه که به درجۀ زندگانی مینوی رسیدیم، زندگانی اخلاقی خودبخود از درونمان برمی‌تابد، اما خردگرایی و رفتارهای خویشندارانۀ هرگز ما را به این زندگی مینوی نخواهند رساند. برای این رسیدن می‌بایست از دیدگاه شناسنده — موضوع شناسایی هستی بگذریم.

چگونه می‌توانیم به این کرانۀ فراخاکی رسید؟ بایست آدمی و آموختنی، و یا پرسش‌گر و پرسش را بشناسیم. تا آن زمان که بودا این پرسش را پیش روی داشت، تا زمانی که او آن را بیرون و جدا از خود می‌دانست گویی که با مفاهیم بیرونی دریافتنی است، هرگز نمی‌توانست آن را پاسخ یابد. پرسش از پرسشگر بیرون می‌آید، لیک هنگامی که بیرون است، پرسشگر به نادرستی می‌پندارد که پرسش‌اش چیزی است بیرون از خودش. پرسش تنها آنگاه پاسخ می‌یابد که با پرسشگر یکی شود.

هنگامی که خداوند جهان را بیرون از خود آفرید، لغزشی بزرگ کرد. او تا آنگاه که پرسش جهان را بیرون از خود نگه می‌داشت، نمی‌توانست برای آن پاسخی بیابد. در زبانزدهای دینی ترسایان، خدا، برای آنکه بگوید «من هستم»، بایست خود را «نه» کرده باشد. زیرا خدا برای آنکه خود را بشناسد بایست خود را «نه» کند و این نه — کردن به چهرۀ آفرینش جهان ویژه‌ها به پیدایی درمی‌آید. خدا بودن، نه‌خدا بودن است. برای نه — کردن خود، می‌بایست خود را آری کنیم؛

به بیرون از خود رویم و بدان بازگردیم. آری کردن ما نه — کردن است، اما تا زمانی که در نه بمانیم، آرام نخواهیم داشت؛ بایست به آری بازگردیم. بایست از خود بیرون رویم و بدان بازگردیم. ما به نه می‌رویم، اما نه بایست به آری بازگردد. بیرون رفتن، بازگشتن است. لیک، برای آنکه این را دریابیم، می‌بایست به هرگونه رنج و درد و شکنجه و سختی خویشتنداری گرفتار آییم.

بدین‌سان، بودا به رفتارها و اندیشه‌گری‌های خویشتنداران روی آورد. اما اینها از آن او نبودند. او تن و اندیشه‌اش را بیرون خود گذارد؛ پرسش‌اش را پیچیده کرد و خود جدا از آن گردید. وی کالبد پرسش‌اش را با خرد، گویی که با کاردی جراحی، شکافت. اما، مرده را تنها با بکار بستن یک کارد جراحی نمی‌توان به‌زندگی بازگردانید. به چیزی بیش از کالبدشکافی نیاز است. بایست چیزی به مرده تزریق شود تا بدان زندگی بخشد. با این همه، ما پیوسته خود را می‌شکافیم و می‌کوشیم دریابیم که «خود» کجاست.

واپسین پاسخ همواره از درون می‌آید. اگر پرسش از «خود» بیرون آید، بایست به «خود» بازگردد. «خود» و «نه — خود» بایست شناسایی شوند. تا هنگامی که پرسش‌گر بیرون می‌آید و جدا از اوست، او نمی‌تواند برایش پاسخی بیابد. آگاهی آدمی به‌گونه‌ای ساخته شد که در آغاز سراپا نه — آگاهی بود. سپس داستان خوردن میوه درخت دانش پیش می‌آید، دانشی که کارش دگرگون ساختن داننده از آنچه که می‌داند است. و این سرچشمه جهان ما بود. آن میوه ما را از نه — دانی (از دیدگاه ندانستن شناسنده و موضوع شناسایی) جدا کرد و این بیدار شدن دانش به بیرون رانده‌شدنمان از باغ بهشت انجامید. لیک، در ما پیوسته خواهشی هست که می‌خواهیم به حالت بی‌گناهی پیشین و، یا به‌زبان دانش خردشناسی، به آفرینش، به حالتی که در آن هیچ دانش و بخش‌بخشی نیست، به پیش از جدا شدن انگیزه و انگیزاننده، به زمانی که تنها خدا بود و او هنوز جهان را نیافریده بود بازگردیم. سرچشمه همه پرسش‌ها و دشواری‌های ما از جدا شدن خدا

از جهان برمی‌خیزد. در ما خواستی درونی هست که می‌خواهیم با خدا یگانه شویم.

اگر خدا، پس از آفرینش جهان، خود را بیرون از آن جا می‌دهد، او دیگر خدا نیست. اگر خود را از جهان جدا کند، یا آنکه بخواهد خود را جدا کند، دیگر خدا نخواهد بود. جهان هم آنگاه که از خدا جدا شود، دیگر جهان نیست. خدا بایست در جهان باشد و جهان بایست در خدا باشد. این آن نیست که من از باور بودن خدا در این جهان پشتیبانی می‌کنم، زیرا که خدا را هم‌زمان در این جهان و نه در این جهان (فراتر از جهان) می‌دانم. هم خدا هست و هم جهان، اما، همچنین، چیزی هست که از یکی به دیگری می‌رود؛ شکافی هست که نمی‌توان پرش کرد. پیوسته آمیزشی هست و جدایی‌ای؛ دویی‌ای هست و، هم‌زمان، یگانگی‌ای. دو، دو نیست؛ دو یک است، یک دو است. خدا نمی‌توانست جهان را نیافریند. او با آفریدن جهان خدا شد.

هنگامی که بودا به این بن‌بست رسید، رفتارها و منش‌های خویش‌تدارانه نتوانستند او را در یافتن پاسخ یاری دهند. اما دشواری هنوز آنجا بود و رنجش می‌داد. از این‌رو به آرامی زیر درخت‌بدی^۲ نشست و کوشید گره را بگشاید. او نمی‌دانست باید چه کند. در درازای آن یک هفته‌ای که (چنانکه در سوتراها آمده) زیر درخت نشست، اندیشه‌اش سخت آشوبناک بود. در گذشته، هنگامی که فرزانش می‌آموخت، بررسی خردمندانه گره پیش رویش بود. لیک، اکنون آماجی در کار نبود. هنگامی که زیر بار خویش‌تداری و خویش‌تن‌آزاری رفت، آماجی پیش‌رو داشت؛ آنگاه که از اینها دست کشید، آماجهای خود را از دست داد. اکنون که سخت‌کوشی‌ها نتوانسته بودند پاسخی برایش آورند، چه می‌توانست کند؟ دیگر کاری نمانده بود. با این همه، گره هنوز آنجا بود و او نمی‌توانست از آن برگذرد. پرسش همواره در جانش بود و بیم واماندگی‌اش از زندگی می‌رفت. نمی‌توانست مفهوم زندگانی را دریابد و اگر این مفهوم شناخته نمی‌شد، پس، زندگانی به چه درد

می‌خورد؟ با همهٔ اینها، او مردن هم نمی‌توانست. اگر مرگ پاسخگوی می‌بود، پاسخ همان نمی‌بود که از زیستن بدست می‌آمد. او نه زیستن می‌توانست، نه مردن.

در آن هفته بودا می‌بایست شکنجهٔ بسیار سختی کشیده باشد. ما همگی بنا به‌پایهٔ خودمان، برخی بیشتر و برخی کمتر، این شکنجه را می‌آزماییم. هنگامی که این دشواری از اندازه درمی‌گذرد، آگاهی دربارهٔ انگیزه و انگیزاننده، آنگونه که پیش از این بوده از میان می‌رود و جای به‌ناخودآگاهی می‌دهد. تا زمانی که آگاهی داریم، همواره دو رویه هست: انگیزه و انگیزاننده، پرسش و پرسشگر. اما این حالت به‌شکنجهٔ مغزی و روانی می‌انجامد و شاید در این هنگام آگاهی به درون خود فروکش کند. این همان است که سمادی یا از خودبی‌خودی در ژرف‌اندیشی^۳ خوانده شده و هنگامی که بدان رسیم، همه‌چیز گم می‌شود. از دید روان‌شناسانه، این هنگام در ناخودآگاهی همه‌سویه هستیم. اما رسیدن به این پایه نیز پایان کار نیست. می‌بایست بیدار شویم و این بیداری بیشتر زمانها از راه برانگیختگی حسی رخ می‌دهد. آنگاه که بودا در این حالت بود، چنان پیش آمد که دیدگانش به‌ستارهٔ بامدادی سوی داشتند. پرتوهای روشنایی ستاره از چشمانش گذشته، به پی‌ها (اعصاب) برخوردند و، آن‌گونه که امروزه می‌دانیم، به مغز راه یافتند. و این‌گونه بود که او از ناخودآگاهی به آگاهی برخاست. از یگانگی یله (مطلق) جدایی پدید می‌آید و، سپس، ما این جهان را داریم. اما آنچه بوداییان روشن‌شدگی می‌خوانند، هنگامی است که ناخودآگاه اندک‌اندک به درون آگاهی، یا آگاهی از انگیزه و انگیزاننده، می‌جنبند. دم روشن‌شدگی درست همان دم است که آغاز به آگاه بودن می‌کنیم.

به یک زبان سادهٔ دینی می‌توانیم بگوییم آنگاه که خدا نخستین‌بار به اندیشهٔ آفرینش جهان افتاد، آنگاه که اندیشهٔ نخستین‌بار در مغزش جنبیدن گرفت، آنگاه که خواست یا اندیشید (زیرا خواستن از دید حسی همان اندیشیدن است) — آنگاه که خواست در اندیشه‌اش جنبید،

همان‌دم بود که او خود را شناخت و در همان‌دم بود که جهان به‌پیدایی آمد. از همین‌روست که ترسایان می‌گویند: «خدا اندیشید (روشنایی باشد) و آنگاه روشنایی آمد». اما با آن تاریکی نیز آمد، زیرا هیچگاه روشنایی تنها نیست. روشنایی پیوسته به تاریکی می‌رود. آری، نه – آری می‌شود و نه – آری به آری نخستین باز می‌گردد. بیرون رفتن همانا بازگشتن است. آگاه شدن خدا از هستی‌اش، جنبشی بود که جهان از آن به‌پیدایی آمد. اما در همین زمان جهان به خود او بازگشت. در پهنه روان تنها یک جنبش بیرون رفتن و باز آمدن هست و نه دو جنبش. با آنکه ما با نگرش به جا و زمان گفتگو می‌کنیم، جا و زمانی در کار نیست. هنگامی که چیزی از دیدگاه جایی «اینجاست»، روی دیگرش در زمان است. آنگاه که از زمان سخن می‌گوییم، جا نیز هست و با بودن جا، زمان نیز هست. اما، در پهنه‌های روان نه جا هست و نه زمان، زیرا این دو یکی‌اند. بنابراین، آفرینش هرگز در دم ویژه‌ای از زمان انجام نپذیرفته است. آغاز آفرینش آغازی بی‌آغاز بوده و آفرینش کاری پیوسته و بی‌زمان بوده است. خدا همانگونه که از خود بیرون می‌شود، به‌خود باز می‌گردد و همین یک جنبش، روشن – شدگی است. بودا این را آزمود و سپس، سرانجام، پاسخ یافت.

این دکارت، پدر فرزان‌اندیش‌امروزی، بود که گفت: «*cogito ergo sum*» (می‌اندیشم، پس هستم). اما ما می‌بایست این گفته را وارون کرده، واژه *sum* (هستم) را نخست بیاوریم. بهنگام گفتن «من هستم»، می‌بایست بیندیشیم و «من» را از «نه – من» جدا کنیم. هنگام گفتن «من هستم»، از خودمان بیرون می‌رویم. «من هستم» سرآغاز است، اما ما از این آغاز بیرون رفته، به «*cogito*» یا «می‌اندیشم» می‌رسیم. این گره‌ای است که بازکردنش دشوار است زیرا فرد را یارای گشودنش نیست. پس از پشت سر نهادن این جهان، دیگر پرسشی در کار نخواهد بود و پیش از بیدار شدن آگاهی هیچگونه پرسشی نبود. گیاهان نمی‌اندیشند. درختان می‌رویند، برگ‌هایشان را می‌ریزند و دوباره می‌رویند و می‌میرند. اما آنان پرسشی ندارند. سگها هرچه بدیشان داده شود،

گرفته، می‌خورند. آنها هرگز زمزمه یا گله سرنمی‌دهند که به سگ کناری‌شان خوراک بهتری داده شدست. این یک ویژگی انسانی است، لیک، آدمیان خود را به «من اینجایم و جهان آنجا» - و نه تنها «آنجا»، که «در برابر من» - بخش می‌کنند. من (نویسنده) سگ یا گربه بودن را نیازموده‌ام و نمی‌دانم آنان چه احساسی دارند. اما می‌توانیم از رفتارشان پی ببریم که از نیازهای بدنی و گرسنگی رنج می‌کشند. با این همه، ما چیزی بیش از رنجهای جانکاه بدنی می‌شناسیم. ما نمی‌خواهیم؛ رویا می‌بینیم و خود را خسته می‌کنیم. از همین روی بوده که استادی از دودمان تانگ گفته: «مردم نمی‌خورند و نمی‌خوابند». ما به فردا و گذشته‌ها می‌اندیشیم؛ خواب می‌بینیم و خود را می‌آزاریم. زندگی‌مان از پنداربافی و یاد گذشته‌ها و امید به آینده درست می‌شود و اینها رنج می‌آفرینند. نمی‌خواهم بگویم که بایست بی‌اینها، چون سگ، زندگی کنیم. لیک، با همه یادمانده‌ها و تاریخ‌ها مان، و با همه فرجام‌اندیشی‌ها مان، بایست بیاموزیم چنان زندگی کنیم که گویی آینده یا گذشته‌ای در کار نیست. و این همانا زیستن در پهنه روان است، چیزی که با روشن‌شدگی بدان می‌رسیم.

این جهان، جهان شدن است. در آن که فرو می‌رویم، چیزی می‌یابیم که هرگز دگرگون نمی‌شود. با این همه، دگرگون نشده نادگرگون نمی‌ماند. دگرگونی، نادگرگونی است و نادگرگونی، دگرگونی. هستی، شدن است و شدن، هستی.

برخی از فرزندان‌اندیشان امروزی تنها بر دگرگونی و شدن پافشاری می‌کنند، لیک، هندیان باستان بیش از اندازه بر «بودن» یا جنبه ایستای جهان پای می‌فشرده‌اند. آنان می‌خواستند از جهان بدور مانند و فرزندان‌اندیشی‌شان بیشتر رو به سوی فراجهان داشت. اندیشه کاربردی‌چینی این رویه «بودن» را می‌بیند، اما، در همان زمان، رویه «شدن» را نیز از نگاه دور نمی‌دارد. بودن را در شدن دیدن و شدن را در بودن دیدن - این است روشن‌شدگی.

اکنون واژه «بودا» را شکافته، می‌بینیم که از ریشه «بد» به معنای

روشن‌شدگی (بدی) می‌آید و از این‌رو آیین بودا آیین روشن‌شدگی است. برای دریافتن این بایست خود روشن شویم. با روشن‌شدن، به پایه «بدی» رسیده، بودا می‌شویم. تنها با آزمودن پایه «بدی» است که پیروان راستین بودا خواهیم گردید.

گفته‌اند این سخنان از بوداست: «در بالای آسمانها (۳۳) آسمان هست) و زیر آنها (برروی زمین)، تنها من‌گرامی‌ترین هستم». این واژه‌ها را چنین می‌نماید که تتی خودگرای یا، به زبان سیاست، تتی خودکامه به زبان آورده باشد. گفته می‌شود که بودا این سخنان را درست پس از بیرون آمدن از شکم مادرش گفته؛ با آنکه از دیدگاه خردمندانه شاید این ناشدنی باشد، بوداییان ذن‌گرای آن را راستی بی‌چون و چرا می‌شمزند. ما همگی این فریاد را برمی‌آوریم، اما آن را فراموش کرده‌ایم.

روزی یک استاد ذن به شاگردانش گفت: «اگر من بودا را هنگام گفتن «در بالای آسمانها...» می‌دیدم، با یک ضربه چوب‌دستی‌ام او را از پای درآورده، تن مرده‌اش را به سگ‌ها می‌دادم». چنین چیزی شاید به‌گوش ما خوارداشت دین بیاید و چشم بدان داشته باشیم که استاد به دوزخ‌های بی‌شمار رود و در آتشی جاودانه بسوزد. اما استاد در بند این چیزها نبود. او از رفتن به دوزخ نمی‌ترسید و برایش بهایی نداشت که کجا می‌رود، زیرا بودا شده بود و «خود» نداشت!

استادی دیگر گفت: «نه آنجا که بودا هست نروید و از آنجا که بودا هست برگزید. به پرستشگاه نروید. بیرون از پرستشگاه نباشید. اگر پرستشگاه را همواره با خود ببرید، دیگر برون و درونی در کار نیست». رهروان ذن گرایش دارند خود را این‌گونه بنمایانند و این همان چیزی است که آیین بودایی ذن را می‌سازد.

یادداشتها

1- Tang

2- Bodhi

3- Meditation

در شناخت ستوری

ستوری واژه‌ای ژاپنی است که به چینی وو «Wu» خوانده می‌شود. واژه‌های سانسکریت بدی (Bodhi) و بودا از ریشه‌بد (Bud) به معنی «آگاه بودن از» و «بیدار شدن» هستند. از این رو، بودا، «روشن شده» و «بیدار گشته»، و بدی «روشن شدگی» است. «آیین بودا» آموزه‌های کس روشن شده و، یا به سخن دیگر، آیین روشن شدگی است. بنابراین، آنچه بودا می‌آموزد، شناخت بدی است و این همان ستوری است که همه آموزه‌های بودایی بدان باز می‌گردند، شاید برخی گمان کنند ستوری از ویژگی‌های شاخهٔ مه‌ایانه^۲ آیین بوداست، اما چنین نیست. بوداییان نخستین نیز در این باره، دربارهٔ شناخت بدی، سخن می‌گفتند و تازمانی که آنان به هرروی دربارهٔ بدی گفتگو می‌کردند، می‌بایست بدیشان گفته شده باشد که باورهاشان را بر بنیان آزمودن ستوری نهند.

اکنون بایست به شناخت و جداسازی پرجنیا^۳ و وجنیا^۴ پردازیم. شناسایی را می‌توان دوگونه شمرد: یکی شناسایی شهودی یا جانانه که پرجنیاست و دیگری شناسایی واگشاینده یا برهانی که وجنیا^۴ است. برای آشنایی بیشتر می‌توانیم بگوییم که پرجنیا راستی را در یگانگی و همه‌گانگی‌اش به‌چنگ می‌آورد، حال آنکه وجنیا^۴ آنرا وامی‌گشاید و در آن شناسنده و موضوع شناسایی می‌یابد. گلی را به پندار آورید؛ می‌توانیم این گل را نمایندهٔ جهان بینداریم. آنگاه که دربارهٔ گلبرگها، گرده، کلاله و ساقه گفتگو می‌کنیم، واگشایی مادی انجام داده‌ایم.

همچنین، می‌توانیم آن را از دید شیمی واگشوده، در آن اکسیژن و هیدروژن و دیگر چیزها بیابیم. شیمی‌دانان گل را واگشوده، یک یک پاره‌های آن را برمی‌شمارند و می‌گویند گل از به هم پیوستن یکایک آن پاره‌ها درست می‌شود. اما آنان گل را از هستی‌اش تهی نکرده و تنها آن را واگشوده‌اند. این راه وجنیه‌شناسی است. راه پرجنیا، شناخت گل است به همان گونه که هست، بی‌واگشودن و تکه تکه کردنش به پاره‌ها. پرجنیا به چنگ آوردن گل است دریگانگی‌اش، درهمه‌گانگی‌اش و در این — چینی‌اش (به ژاپنی: Sono mame).

بیشتر ما به شناسایی واگشاییده یا به شناخت تمیزدهنده گرایش داریم و راستی را به پاره‌هایی بخش می‌کنیم. آن را کالبد می‌گشاییم و، با این کار، می‌کشیم. چون این واگشایی را بپایان رساندیم و راستی را کشتیم، آنگاه این راستی مرده را شناخت خود از آن می‌پنداریم. با مرده دیدن راستی، پس از واگشودن آن، می‌گوییم که آن را درمی‌یابیم؛ اما آنچه درمی‌یابیم نه خود راستی، که کالبد مرده آن است که با ابزارهای مغز و حواسمان تکه‌پاره شده است. راستی آن است که نمی‌توانیم ببینیم پی‌آمد این کالبدگشایی خود راستی نیست و هنگامی که این بررسی را پایه‌شناسخت‌مان بدانیم، از گمراه شدن و از بسی زراستی دور افتادنمان گریزی نیست. زیرا از این راه هرگز به‌واپسین پاسخ پرسش آمیغ (حقیقت) هستی دست نمی‌یابیم.

پرجنیا این راستی را دریگانگی، درهمه‌گانگی، و در این چینی‌اش به چنگ می‌آورد. پرجنیا راستی را به هیچ‌روی بخش نمی‌کند و کالبد آنرا از دید مادی یا شیمیایی یا فراسپهری نمی‌گشاید. بخش کردن راستی، که از دید کاربردی بسیار سودمند است، کار وجنیه‌ناست، لیک پرجنیا این گونه نیست.

وجنیه‌نا هرگز نمی‌تواند به بی‌کرانگی رسد. بانوشتن دنباله شماره — های ۱ و ۲ و ۳ و ... هرگز به پایانی نمی‌رسیم زیرا دنباله‌ها تابی‌کرانگی پیش می‌روند. با افزودن تک‌تک آن شماره‌ها می‌کوشیم به مجموع آنها برسیم، لیک از آنجا که شماره‌ها بی‌پایانند، به این فرآورده هرگز نمی‌—

توانیم رسید. اما، پرجنیا، در سوی دیگر، بجای آنکه شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ تا بی‌کران را یکایک برشمارد، به‌جان فرآورده را درمی‌یابد. پرجنیاچیزها را فراگیرانه شناسایی می‌کند و، برای این کار، به‌جداشماری رونکرده، راستی را از درون، یعنی همانجا که هست، فراچنگ می‌آورد. وجنیا نه خودگرای می‌کوشد راستی را بیاری یک روش دیدگاهی ویژه، همانا با به‌هم‌افزودن تک‌تک پاره‌ها، فراچنگ آورد. اما این شیوه خردگرایانه هرگز نمی‌تواند به انجام راه برد زیرا که چیزها را پایانی نیست و ما نمی‌توانیم بامغز خود آنها را برشماریم و چیزی را ناشمرده نگذاریم. اما، از سوی دیگر، از سوی درون، هم‌می‌توان نگریست. برای این کار، ما دیدنی‌مان را سروته کرده، به‌درونش می‌رویم. بانگریستن خردگرایانه به یک گل هرگز نمی‌توانیم به جان یا گوهرش رسیم، اما هنگامی که از جایگاهمان بیرون آمده، به درون گل رویم و خود گل‌شده، همراه آن ببالیم، می‌توانیم بگوییم که من ریشه هستم، من ساقه‌ام، غنچه‌ام و، سرانجام گل‌ام و گل من است. و این شیوه شناسایی گل از راه پرجنیاست.

ژاپنی‌ها چکامه‌ای هفده‌بندی دارند که آن را هایکو می‌نامند. آنچه درزیر آمده، برگردان واژه به‌فواژه هایکویی است که زنی امروزی سروده:

اوه، نیلوفر پیچکی!

ای دلو به‌بند گرفته

تمنای آب‌دارم.

بگذارید بگویم چه شد که او چنین شعری سرود. یک روز، بامدادان، سراینده بیرون رفت تا از چاه آب بکشد. درهمین هنگام، نیلوفر پیچکی را دید که به گرد چوب درازی از خیزران که دلوی بدان بسته بود پیچیده. نیلوفر پیچکی که پراپر شکوفا شده باشد، دمدمه‌های بامداد، پس از شبی نمناک، بیش‌از هرزمانی دیگر زیبا می‌نماید. دراین هنگام، درخشان، تروتازه و جانفزا است و زیبایی آسمان را بدانگاه که گردو خاک برتش نشست، باز می‌تاباند. او چنان از زیبایی نیالوده گل تکان می‌خورد که لختی خاموش می‌ماند؛ چنان در گل فرومی‌رود که

توان سخن گفتن از دست می‌دهد + دست‌کم دمی‌چند می‌گذرد تا سرانجام بتواند بگوید: «اوه، نیلوفر پیچکی!» از دید این جهانی، آن درنگ یکی دو ثانیه یا شاید بیشتر بوده، اما از دید نه — این جهانی آن درنگ، همچون خود زیبایی، بی‌نهایت بوده است + از دیدگاه روان‌شناسانه، سراینده در آن‌دم خود جوهر ناآگاهی بوده که در آن هیچ‌گونه نشانی از این و آن — شمری چیزها نیست +

سراینده در آن‌دم نیلوفر پیچکی و نیلوفر پیچکی خود سراینده بود و گل و سراینده یکی شده بودند + تنها آنگاه که او از نگریستن خودش به گل آگاه شد، بود که فریاد برآورد: «اوه، نیلوفر پیچکی!» هنگامی که این را گفت، آگاهی درش جان گرفت + اما او دلش نمی‌خواست گل را آشفته کند، چه با آنکه برایش دشوار نبود پیچک گل را از چوب خیزران باز کند، بیم آن داشت که برخورد دستهایش به گل، خوارداشت زیبایی باشد + بنابراین، نزد همسایه رفت و آب خواست +

به‌هنگام بررسی این چکامه می‌توانید به‌پندار ببینید که او چگونه در برابر گل ایستاده و خود را گم کرده است + در آن زمان نه‌گلی بود و نه سراینده آدمی؛ آنچه بود، تنها، «چیزی» بود نه سراینده و نه گل + اما هنگامی که او آگاهی‌اش را بازیافت، آنجا گل بود و آنجا خودش + آنجا چیزی بود که به چهره نیلوفر پیچکی درآمده بود و اینجا، کسی که سخن گفت — همان دوگانگی شناسنده و موضوع شناسایی + پیش از این دوگانگی، چیزی نبود که او بتواند درباره‌اش سخن بگوید؛ خودش هم نه — هست بود + آنگاه که گفت: «اوه، نیلوفر پیچکی!»، گلو، هم‌زمان با آن، خودش آفریده شدند + اما پیش از آن دوگانگی، آن دوشاخگی شناسنده و موضوع شناسایی، هیچ چیز نبود + و با این‌همه، «چیزی» بود که می‌توانست خود را به شناسنده — موضوع شناسایی بخش کند و این «چیز» هنوز خود را بخش نکرده و هنوز دستخوش دوشاخگی و شناخت جداشمرنده نشده بود (یعنی پیش از زمانی که وجنیه خود را آشکار کند) + پرجنیا همین است؛ شناسنده، در همان زمان، موضوع شناسایی است؛ خود را به‌شناسنده و موضوع شناسایی بخش می‌کند،

لیک، همچنین، به خود پاینده است. اما این به خود پاینده بودن را نبایست در تراز دوگانگی بشناسیم. به خود پایدگی و بی‌کران بودن در کمال یگانگی و همه‌گانگی - این بینشی است که در آن دم به سراینده دست داد. و ستوری همین است. ستوری، ماندن در آن یگانگی یا با خود ماندن نبوده، بلکه بیداری از آن و درست همان دم است که آماده‌ایم خود را به‌شناسنده و موضوع شناسایی بخش کنیم. ستوری، در یگانگی ماندن و، با این همه، از آن برخاستن و خود را به‌شناسنده - موضوع شناسایی بخش کردن است. نخست «چیزی» هست که خود را به‌شناسنده - موضوع شناسایی بخش نکرده؛ این، به‌همین سیما که هست، یگانگی است. سپس این «چیز»، به‌نگام آگاه شدن از خودش، خود را به گل و سراینده بخش می‌کند. آگاه شدن همان بخش کردن است. سراینده اکنون گل را می‌بیند و گل، سراینده را؛ و این دیدن، دوسره است. هنگامی که این یکدیگر را دیدن - تنها نه از یک سو، که همچنین از سوی دیگر - و این گونه دیدن رخ می‌دهد، به ستوری رسیده‌ایم.

این‌گونه سخن گفتن من زمان می‌برد، چیزی هست که خود را بخش نکرده ولی، سپس، از خودش آگاه می‌شود و این به سخن گفتن و چیزهای دیگر می‌انجامد. لیک، درستوری راستین هیچ‌گونه درگ زمانی و، بنابراین، آگاهی و دوگانگی‌ای نیست. یگانگی‌ای که خود را به شناسنده و موضوع شناسایی بخش می‌کند و، با این همه، یکپارچگی‌اش را در دم بیداری یک آگاهی نگه می‌دارد - ستوری این است.

از دیدگاه انسانی، از پرجنیا و وجنیانه چون شناخت همه‌گیر و شناخت جداشمرنده راستی سخن می‌گوییم. ما از اینها سخن می‌گوییم تا شناخت بشری خود را کام‌بخشیم. گیاهان و جانوران خود را بخش نمی‌کنند؛ آنها تنها زندگی و کار می‌کنند. لیک، ما آدمیان این‌گونه آگاهی را در خود بیدار کرده‌ایم. بایبیداری آگاهی، از این و آن آگاه می‌شویم و این جهان گونه‌گونی‌های بی‌شمار پیش چشم‌مان می‌آید. از همین بیداری است که جدایی می‌گذاریم و از همین جدایش است که از پرجنیا و وجنیانه سخن گفته، این گونه‌گونی‌ها را می‌آفرینیم که ویژگی

ما آدمیان است. برای خوراک دادن به همین خواست است که ما درباره رسیدن به ستوری، یا بیداری از این آگاهی از خود، سخن به میان می‌آوریم.

آن دم که سراینده گل را دید، درست دمی پیش از آنکه نخستین واژه از لبانش بیرون آید، دمنشناسایی جانانه آن چیزی بود که شهود معمولی ما را گول می‌زند. این دریافت روی هم رفته شگفت، چیزی است که آن را شهود — پرجنیا می‌نامیم. ستوری دمی است که به چنگ شهود — پرجنیا درمی‌آید. و این چیزی است که بودا را به روشن‌شدگی رساند. بنابراین، برای رسیدن به ستوری بایست شهود — پرجنیا را بیدار کرد. آنچه تاکنون گفتیم، بازنمایی کم و بیش فراسپهری ستوری بود، اما شاید بتوان ستوری را از دیدگاه روان‌شناسی چنین برشمرد: آگاهی‌ما همه چیز را دربردارد؛ اما هر جا که آگاهی امکان‌پذیر باشد، دست کم به دو چیز نیاز است. آگاهی آنگاه رخ می‌دهد که دو چیز در برابر یکدیگر ایستند. در زندگی روزانه ما آگاهی چنان در چیزهایی که در آن می‌گذرد غرق است که زمان درون‌اندیشی ندارد. بدین‌سان، آگاهی‌زمانی (فرصتی) ندارد که از هستی خودش آگاه شود؛ چنان ژرف‌درگیرکنش است که، راستش، خود، کنش است. ستوری هیچگاه تازمانی که آگاهی به همین‌گونه که هست، رو به بیرون‌نگه داشته می‌شود دست نمی‌دهد. ستوری از خود — آگاهی زاده می‌شود و پیش از آن که آگاهی‌ما به ستوری بیدار شود؛ بایست وادار به نگریستن به درون گردد.

برای رسیدن به ستوری آگاهی بایست از همه چیزهایی که در زندگی هرروزه سیل‌آسا بدان می‌ریزند پاک گردد. کارکرد یکدلی (سمادی) که فرزندان اندیشان هندی این چنین بر آن پای می‌فشارند، همین است. «درون شدن به یکدلی»، همانا یکپارچگی آگاهی، یعنی پاک‌سازی آن از زنگارهاست؛ هرچند که در عمل، این پاک‌سازی کاری کم‌وبیش ناشدنی است. اما برای رسیدن به این یکپارچگی که به باور نخستین اندیشمندان بودایی کمال‌هماهنگی و رسایی اندیشه است (زیرا که در آن هیچگونه نشانی از احساسات و کارکردهای مغزی نیست و، آنچه هست،

تتها، حالت هماهنگی از بی‌گرایشی است)، بایست بکوشیم این پاک‌سازی را انجام دهیم. هنگامی که بدین حالت رسیدیم، به یکدلی یا سمدی، و یا آن‌گونه که دیرینه‌ترین سوتراهای بودایی ما را آگاهی می‌دهند، به پایهٔ چهارم دیانا^۶ یا جنانا^۷ اندر شده‌ایم. با این همه، این همان ستوری نیست. یکدلی، که چیزی جز یکپارچگی آگاهی نیست، بس‌نیست و می‌بایست، از این یکپارچگی و یگانگی، بیداری‌ای نیز باشد. بیدار شدن، آگاه شدن آگاهی است در همهٔ زمینه‌های پویایی‌اش. هنگامی که آگاهی به جنبش درمی‌آید، خود را به شناسنده موضوع شناسایی بخش می‌کند و می‌گوید: ناشادم، شادم، یا آنکه می‌شنوم، و دیگر چیزها - درست همان دم که آگاهی جنبیدن آغاز می‌کند، به‌چنگ ستوری درمی‌آید، اما درست همان دم که بگویید «گرفتمش»، دیگر آنجا نخواهد بود. بنابراین، ستوری چیزی نیست که بتوانید نگاه‌اش داشته، به دیگران نشان دهید و بگویید: «ببینید، اینجا است!»

آگاهی چیزی است که هرگز از پویایی نمی‌ایستد (هر چند که شاید از هم‌رو از آن ناآگاه باشیم) و آنچه ما یکپارچگی پر (کامل) می‌خوانیم، حالتی از آرامی یله (محض) که همان مرگ باشد، نیست. پس، چون آگاهی بدین‌سان بی‌هیچ‌گونه ایستادن همچنان می‌پوید، کسی نمی‌تواند آن را برای بازرسی، برای دمی‌هم که شده، از جنبش بازدارد. ستوری باید آن هنگام رخ دهد که آگاهی دارد از گامه‌ها (مراحل) یا نقاط همین - زمانی «شدن» می‌گذرد. ستوری، هم‌زمان با «شدن» که ایستایی نمی‌شناسد به شناخت درمی‌آید و چون دیگر آزموده‌های زندگی روزانهٔ ما، آزمودنی‌ای ویژه نیست. آزمودنی‌های ویژه، آزمودن رخدادهای ویژه‌اند، حال آنکه آزمون ستوری چیزی است که از میان همهٔ آزمودنی‌ها می‌گذرد. از همین‌روست که ستوری را نمی‌توان از میان دیگر آزمودنی‌ها برگزید و گفت: «ببینید، ستوری من اینجا است!» ستوری همواره گول‌زننده و فریباست و هرگز نمی‌توانیم آن را از زندگی روزانهٔ خود جدا کنیم، چرا که همواره آنجاست، بگونه‌ای گریزناپذیر آنجاست. شدن، نه‌تها در هر دم ویژگی پذیرنده‌اش، که از میان همه

گانگی هیچگاه پایان ناپذیرش، کالبد ستوری است ♦
سرشت شناخت و خردورزی آدمی این‌گونه است که او راستی را
به‌دو شاخهٔ جداگانهٔ این و آن، «الف» و «نه - الف»، بخش کرده، آنگاه
آن راستی این چنین بخش شده را بجای راستی راستین می‌گیرد؛ گویی
ما را به شناخت راستی راه دیگری نیست ♦

تا زمانی که چنین باشد و ما بر «شناختن» پافشاری کنیم، به‌هیچ
روی نخواهیم توانست راستی را به‌چنگ آورده و جانانه نگاهش داریم؛
حال آنکه ستوری چیزی نیست جز جانانه نگاه داشتن راستی ♦ جز «شدن»
هیچ راستی‌ای نیست؛ شدن، راستی است و راستی، شدن ♦ از این‌رو،
راستی شهودی ستوری به یکی گردیدن خویشتن با شدن، و به‌پذیرفتن
شدن، آنگاه که شدن را دنبال می‌کند، پاینده است ♦ نمی‌خواهیم شدن
رابه تکه‌هایش بخش‌کنیم و، بابر داشتن هر تکهٔ جداگانه‌ای که از «آن»
می‌افتد، به دیگران بگوییم: «راستی این‌جاست»، بهنگام این جارزدن
درخواهیم یافت که شدن دیگر آنجا نیست و راستی به‌پهنه بازگشت‌ناپذیر
گذشته پریده است ♦

گفته‌های بالا را بایک داستان ذن‌روشن‌تر می‌کنیم: هیزم‌شکنی به
کوهستان رفت و در آن سوی درختی که سرگرم انداختش بود، جانوری
شگفت‌دید و با خود اندیشید که خوب است این جانور را بکشم ♦ آنگاه
جانور به سخن درآمد و گفت: «می‌خواهی مرا بکشی؟» آن مرد که دید
اندیشه‌اش را خوانده‌اند، خشمگین شد و اندیشید که چه باید کند ♦ جانور
گفت: «اکنون می‌اندیشی که با من چه باید کنی»، هراندیشه‌ای که به
مغز هیزم‌شکن می‌آمد، جانور آن را درمی‌یافت و به‌وی می‌گفت ♦ سرانجام،
او گفت: «دیگر با جانور نمی‌اندیشم و کار خودم را دنبال می‌کنم» ♦
هنگامی که او سخت سرگرم کار خود بود، تبر شکست و سر آن به‌جانور
برخورده، او را کشت ♦

این داستان نشان می‌دهد که آنگاه که شما به ستوری نمی‌اندیشید،
ستوری هست ♦ لیک، آنگاه که بکوشید آن را بشناسید، هرچه بیشتر
کشمکش کنید، آنرا زخود دورتر می‌یابید ♦ شما نمی‌توانید از دنبال کردن

ستوری دست کشید، اما تازمانی که آن تلاش ویژه را انجام می‌دهید، هرگز آن را بدست نمی‌آورید. لیک، روی هم‌رفته، نمی‌توانید به فراموشی‌اش سپارید. اگر هم چشم براه بنشینید تاستوری با پای خودش به نزدتان آید، باز هم نمی‌توانید بدستش آورید.

شناختن ستوری، چنانکه بودا دریافت، بسیار دشوار است. هنگامی که او آرزو کرد از بندزایش و مرگ‌برهد، به بررسی‌فرزانش رو کرد، لیک این او را به‌جایی نرساند. بنابراین، به خویشتن آزاری رو آورد، اما این کار چنان ناتوانش کرد که توان راه رفتن از دست داد. بنابراین، شیربرنج خورد و برآن شد تا از راهی دیگر دنبال آزادی بگردد. خردورزی به وی بهره‌ای نرسانده بود و دنبال‌گیری رفتار آرمانی نیز او را سودمند نیفتاده بود. با همه‌اینها، نیازش به پاسخ هنوز آنجا بود. پیش‌تر نمی‌توانست رود، با این همه، بازگشت هم نمی‌توانست. بنابراین، بایست همان‌جا که بود، می‌ماند. اما این کار هم نیازش را بر نمی‌آورد. این سرگردانی روانی بدین معنی است که شما نه می‌توانید پیش روید، نه می‌توانید پس روید و نه می‌توانید همان‌جا که هستید، بمانید. اگر به‌جان دچار این سرگشتگی شویم، ما را حالتی از آگاهی فرامی‌گیرد که آماده ستوری است. هنگامی که برآستی به این پایه رسیم (بیاد داشته باشید که بیشتر زمانها ما آنچه را که راست نیست، راست می‌انگاریم) و خود را در این دم سرنوشت‌ساز یابیم، بی‌گمان، از ژرفاهای هستی خودمان، چیزی برمی‌خیزد. آنگاه که این چیز برما آشکار شود، به ستوری رسیده‌ایم و این دمی است که همه چیز را درمی‌یابیم و باجهان به‌آشتی می‌رسیم.

یادداشتها

- | | |
|-------------|-------------|
| 1- Satori | 2- Mahayana |
| 3- Prajna | 4- Vijnana |
| 5- Suchness | 6- Dhyana |
| 7- Jnana | |

موندو^۱

از برجسته‌ترین ویژگی‌های آموزشی ذن، یکی، چیزی است که آن راموندو می‌خوانند. موندو، که واژه‌ای است به معنی «پرسش (و) پاسخ»، گفتگویی است که میان دوتن – بیشتر زمانها میان یک شاگرد و یک استاد – انجام می‌گیرد. این دوتن بایسته نیست که شاگرد و استاد باشند، چه موندو بیشتر زمانها میان دوتن یا بیشتر رخ می‌دهد.

دیگرگونگی یک موندو از یک گفتگو راچنین می‌توان برشمرد: چنانکه از نمونه‌های «گفتگوهای افلاتون» یا «گفتگوهای بودا» برمی‌آید، یک گفتگو، رشته‌ای از پرسش‌ها و پاسخهاست. اما، یک موندوی ذن، کوتاه و ناگهانی بوده، به‌هیچ‌رو رشته‌ای نیست و می‌توان آن را چیزی شمرد که بانگاهی خردگرایانه، از سرشت ذن برمی‌خیزد. ذن نه یک فرزانش است و نه هم‌بافته‌ای از اندیشه‌ها و نه، واگشایی یک اندیشه. چنانکه استادان ذن گفته‌اند، ذن یگراست، یابی‌درنگ، رو به سوی اندیشه دارد و نمی‌پذیرد که برای آشکار ساختنش به‌هیچ‌گونه میانه‌ای بیاویزیم. اما، تازمانی که ما انسانیم و میان دیگر انسان‌ها می‌زییم، برای نمایاندن خودمان نمی‌توانیم از چیزی بهره نگیریم. استادان ذن نمی‌توانند از این وابستگی انسانی بگریزند و از همین‌روست که موندوی ذن می‌بالد.

لیک، تازمانی که ذن برای نمایاندن خویش از زبان یاری می‌جوید، بگونه‌ای گریزناپذیر، خود را گرفتار همهٔ تنگناها و بندها و دوگویی‌ها و

وارون‌نمایی‌های نهادی زبان می‌یابد. موندو می‌کوشد این کژی‌ها را به کمترین رساند و این یکی از بهانه‌هایی است که از بهر آن جامهٔ رمز و نکته‌واری به تن می‌کند و با این‌گونه نمایاندن خویش، آشکار است که یارایی هرگونه بالندگی دنباله‌دار و خردورزانه را از کف می‌دهد.

با این همه، موندو از یک ویژگی یکدست برخوردار نیست و بنابه چگونگی‌ها و کسان‌گوناگون، گونه‌گونی‌های بسیار می‌یابد. آنچه در زیر می‌آید نمونه‌هایی است که بگونهٔ بختایی (تصادفی) از روی نوشتاری بنام «برگذراندن چراغ راستی» (به ژاپنی: «دنتوروکو»)^۲ که گنجینهٔ پرباری است از موندوهای ذن، گزیده شده:

روزی رهروی چوزویی‌شی نام ازدودمان سونگ^۳، از یک استاد ذن بنام رویاهیورو پرسید: «این کوه‌ها و رودها و زمین‌پهن‌اور چگونه می‌توانند از سرشت‌پاک^۴، برخاسته باشند» استاد پاسخ داد: «این کوه‌ها و رودها و زمین‌پهن‌اور چگونه می‌توانند از سرشت پاک برخاسته باشند؟» «سرشت‌پاک» همان هستی بی‌کران یا گوهر خدایی است. درآیین بودا واژهٔ «پاک» به معنای آزاد بودن یا تهی بودن از هرگونه ویژگی است و هنگامی که پس از واژهٔ «سرشت» آورده شود، از آن بانگ‌رش به زمان سخن رفته است. بنابراین، «سرشت‌پاک» همان جوهر خدایی است که در نه – این جهانی یله (مطلق) است، اکنون پرسش این است: چگونه این جهان گونه‌گونی‌های بسیار می‌تواند از گوهر خدایی برخاسته باشد؟ چگونه «یک» می‌تواند «ده‌هزار» بیافریند؟ به زبان دیگر، بستگی هستی به شدن چیست؟

این پرسش همان پرسش فراسپهری بزرگ است که می‌توانیم بگوییم با بنیان همهٔ روش‌های دینی جهان برخورد دارد. از این رو جای شگفتی نیست که می‌بینیم ذن هم با آن سروکار بسیار دارد. اما، در موندویی که آورده شده می‌بینیم که پاسخ پرسش همان پرسش بوده است. از دیدگاه رویه‌ای به سختی می‌توان آن را یک موندو یا «پرسش (و) پاسخ» شمرد، زیرا آشکارا در آن چیزی نیست که پاسخگوی آن چه ما از دیدگاه آشنای خردگرایمان پاسخ می‌نامیم باشد. اما آمده

است که چوزویی با این پاسخ به ستوری (شناسائی) رسید.

این همه به چه معنی است؟

در پی سراپا روشن ساختن این موندو برای بیشتر ما که وابسته اندیش هستیم، به نوشتن دفتری بزرگ نیاز است. در اینجا نمی‌توانیم از به پیش‌کشیدن پرسش‌هایی چون پرسش‌های زیر و سنجش آنچه از آنها بدست می‌آید فراتر رویم: روی هم‌رفته، چه چیز خداوند را به اندیشه آفرینش جهان انداخت؟ چگونه او به پندار گفتن «روشنایی باشد» رسید؟

پاسخ این پرسش‌ها فراتر از شمارگری انسان است و برای دریافتن خواست یا اندیشه خداوند می‌بایست خود خدا بود. گذشته از این، چه چیز ما را برمی‌انگیزد تا درباره پرسیدن آماج خدا – اگر که برآستی در پس آفرینش، چیزی که ما آماج می‌خوانیم باشد – بیندیشیم؟ آیا نمی‌شود که خود این پرسش هم از خواست خدا برخاسته باشد؟ آیا این خود خدا نیست که ما را برمی‌انگیزد تا درباره این خواست یا آماج بپرسیم؟ اگر چنین باشد، آن که بتواند پرسش را پاسخ گوید بایست خود خدا باشد. هنگامی که چنین پرسش می‌کنیم گویی که این پرسش از خودمان بیرون آمده و نه از آفریننده، آیا خود را به کثری نیفکنده‌ایم؟ آن پرسش و آن پاسخ هر دو از یک ریشه برخاسته‌اند. بنابراین، هنگامی که ریشه پرسش بدست آید، بی‌آنکه خودمان آگاه باشیم، پاسخ را در دست داریم.

هنگامی که پرسشگر از خود می‌پرسد، خود را پاسخ داده است زیرا پرسش چیزی جز پاسخ نیست. خدا با آفرینش جهان به پرسش خود پاسخ می‌گوید. چوزویی آنگاه پاسخ خود را یافت که دید به سیمای پرسش خودش به‌سویش بازگشته است. پاسخ همین پژواک است و اگر پژواکی نبود، پاسخی درکار نبود. کوفتن به‌در، با بازشدن آن پاسخ می‌یابد و راستی آن است که کوفتن همان بازشدن است. الف، ب را می‌خواند و ب پاسخ می‌دهد. خواندن همان پاسخ دادن است. آنگاه که این را دریابیم، ذن را دریافته‌ایم.

بنابراین، موندو همان به هم بستگی یا به هم پاسخ‌دهی است. تازمانی که سرشت پاک، پاک می‌ماند، یعنی با خودش می‌ماند و پرسش نمی‌کند، هیچ‌گونه جدایی‌ای نیست و، از این‌رو، هیچ پاسخی و به هم بستگی‌ای نیست. اما هنگامی که، به هر روی، پرسشی بیرون می‌آید، سرشت پاک خود را بازتافته به چهره «هزاران چیز» و به چهره «کوه‌ها و رودها و زمین بزرگ» می‌بیند. در اینجا نه بیرون آمدن هست و نه درون شدن. هنگامی که سرشت پاک می‌خواند، پژواک آوا را برمی‌گرداند و کوه‌ها سربلند می‌کنند، رودها می‌روند و زمین بزرگ می‌جنبد. اکنون خدا خود را در آینه «هزاران چیز» می‌بیند. پرسش کردن، برپاداشتن آینه است.

هنگامی که توزان^۵ به دیدن ی‌چو^۶ رفت، ی‌چو گفت: «تو را که خود رهبری سرشناس هستی، چه چیز به اینجا کشانده؟» توزان پاسخ داد: «در من هنوز دودلی‌ای هست که نمی‌توانم بزدايم و آمدنم از همین-روست.»

آنگاه ی‌چو توزان را چنین خواند: «اوه ریوکای!» (ریوکای^۷ نام کوچک توزان بود). توزان در این هنگام روی برگرداند. ی‌چو گفت: «بگو پرسشات چیست؟» توزان هیچ پاسخی نداد. از این‌رو، ی‌چو گفت: «یک بودای خوب هاله ندارد!»

بودایی با هاله یا بی‌هاله در برابر ی‌چو ایستاده است. اما، در اینجا چیزی هست که بهتر است بیاد داشته باشیم و آن این که هنگامی که از هاله آگاه می‌شویم، هاله ناپدید می‌شود. نه تنها ناپدید می‌شود، چه بسا هم که از این یا آن راه بما آسیب می‌رساند. هاله آنگاه بیشترین درخشش خود را دارد که از آن آگاه نباشیم. اما، ما انسانها که از همه کارکردهای آگاهی برخوردار شده‌ایم، می‌بایست دست‌کم یک‌بار از آن آگاه شویم. با این همه، چون از آن آگاه شدیم، بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم این است که آن را از همه‌روی فراموش کنیم. همواره به یاد داشتن آن همانا چسبیدن به آن است و چسبیدن زیان فراوانی به ما می‌رساند. بنابراین، بیایید آن را چنان به یاد داشته باشیم

که گویی بیاد نداریم، یعنی، ناآگاهانه از آن آگاه باشیم.

جوشو^۸، استاد پیر بزرگ خاندان تانگ، روزی شاگردانش را چنین زنه‌ار داد: «آنجا که بودا هست، پرسه زنید و از آن‌جا که هیچ‌بودایی نیست، بتندی برگزیدید.» چرا او چنانکه آشکارا از سخنانش برمی‌آید، تا این اندازه با بودا دشمن است؟ زمانی دیگر، گفت: «هرگاه گفتید «بودا»، دهانتان را خوب بشویید.» آیا واژه «بودا» تا این اندازه ناپاک و پلید است؟ بله، اما تنها آگاه که از هاله‌تان آگاه باشید. استادان پیر با آنکه بسیار زننده و بازدارنده می‌نمایند، بسیار دل‌مهربانند.

هنگامی که دای‌زویی^۹ با ای‌سان^{۱۰} بسر می‌برد، خود را از راه‌های گوناگون، در خویشتن‌داری، پیشه و هنر، و در رفتار روزانه نشان داد. استاد ای‌سان درباره‌ او بسیار اندیشید. پس، یک روز وی را نزد خود فراخوانده، پرسید: «اکنون تو چندی است که اینجا هستی، اما هرگز با پرسشی نزد من نیامده‌ای. این چگونه است؟»

دای‌زویی: «اما شما می‌خواهید واژه‌ها را کجا نهم؟»

ای‌سان: «چرا نمی‌پرسی بودا چیست؟»

در این هنگام دای‌زویی زمان را از دست نداد و با دست‌هایش بزور دهان ای‌سان را گرفت. آن‌گاه ای‌سان گفت: «تو براستی به‌گوهر رسیده‌ای.»

ای‌سان، چنانچه می‌نماید، کمی بیش از اندازه «مادربزرگ‌وار» است. چرا او با چوب‌دستش ضربه‌ای جانانه بر دای‌زویی که چنان رفتار می‌کند که گویی چیزی می‌داند فرود نیاورد؟ اما، دای‌زویی هم می‌توانست حتا پیش از آنکه ای‌سان به‌وی بگوید چه پرسد، همین کار را با ای‌سان کرده باشد.

رهروی پرسید: «اندیشه^{۱۱} من چیست؟» استاد پاسخ داد: «چه کسی این را می‌پرسد؟» هنگامی که لب به سخنی باز می‌کنید، «آن» دیگر آنجا نیست. اما اگر چیزی نگوئید، چگونه می‌توانید هرگز به شناخت رسید؟ بله، پرسیدن ارزشمند است، اما بیایید بیاد داشته باشیم که راستی آن است که پرسش کردن همانا نهادن سری دیگر

برروی سری که خود داریم است. خدا اگر که این جهان را با همه شادی‌ها و دردهایش نیافریده بود، خدا نمی‌بود - اگر من یک ترسا بودم و می‌پرسیدند چرا خدا جهان را آفرید، پاسخم باز همین می‌بود. راستش آنکه چنین پرسشی می‌کند، آدم تهی‌مغزی است. زیرا کسی که به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌هایی چون «اندیشه چیست؟» «خود چیست؟» «خدا چیست؟ و بودا چیست؟» باشد، بایست تا پایان زندگی‌اش پیوسته از این استاد نزد آن استاد برود.

موندوی زیرمیان‌شوشو،^{۱۲} که استاد بود، و یک رهرو رخ داد: رهرو: «اندیشه جاودان من چیست؟» استاد: «آیا هرگز این را از کاگیوکو^{۱۳} پرسیده‌ای؟» رهرو: «نمی‌فهمم.» استاد: «اگر نمی‌فهمی، در پایان تابستان نزد سوزان^{۱۴} برو و از او بپرس.»

اکنون شما را با گونه دیگری از موندو که در آن به پرسش آری‌سازی و نه‌سازی پرداخته شده آشنا می‌کنم. راستی آن است که این گونه‌ای دیالکتیک زن است، اما در آن هیچ نشانی از بحث‌های خرد-ورزانه‌ای که بیشتر زمانها در نوشتارهای فرزانشی (فلسفی) باختریان به‌چشم می‌خورد نیست. چنانکه می‌دانید، زن نه یک خردآوری (منطق) است و نه دربند گفتگوهای فراسپهری می‌باشد.

دسته‌ای از رهروان آمدند و دای‌زویی پرسید: «آنان که به استادی زن رسیده‌اند، چه چیز را خاور می‌نامند؟»

سر رهروان پاسخ داد: «آن را نبایست خاور نامید.» دای‌زویی فریاد کشید: «اوی، خربوگندو! اگر آن را خاور نمی‌نامی، پس چه می‌نامی؟» پاسخی نیامد.

سر رهروان که می‌گوید «آن را نبایست خاور نامید» راست می‌گوید. دای‌زویی هم که با شنیدن این سخن او که گفت «خاور خاور نیست» وی را دست می‌اندازد و خربوگندو می‌نامد، راست می‌گوید. زیرا خاور را چه چیز دیگری می‌توان نامید؟ برای ما مردم ساده‌اندیش، خاور، خاور است و باختر، باختر. این چیزی است که از آغاز تمدن بدان همراهی بوده‌ایم. اگر خاور دیگر خاور نباشد و باختر، باختر،

بی‌شک همه‌گونه واژگونی و نابهنجاری فرامان می‌گیرد و دیگر نمی‌شود هیچکدامان، برای نمونه، در خیابانها، راه رفته یا رانندگی کنیم. شاید زندگی‌مان هم به‌گزند افتد، زیرا خورشید دیگر از خاور بر نمی‌آید و در باختر نمی‌نشیند. شب، روز خواهد بود و روز، شب. مداد من از دستم در می‌رود و در دست‌های شما روان می‌شود. با این سخنان، یا من خردتان را می‌دزدم، یا شما حس شناسایی را از دست می‌دهید. و این گزاف‌گویی نیست. زیرا هنگامی که خاور خاور نباشد، نه‌تتها آیین‌مندی دانش‌های جاشناسی ما، که سازش‌های استوار گردانندهٔ این-زمانی ما نیز دستخوش واژگونی می‌گردند. آنگاه که نتوانیم یک انگشت‌مان را هم بجنبانیم، یک‌دم زندگی کردن هم نمی‌توانیم و از همین‌رو هرگز نمی‌توانیم بمیریم زیرا چیزی بنام مرگ هستی ندارد. آیا شگفت نیست که می‌بینیم این موندوی کوچک بی‌گناه - نما می‌تواند یک چنین پی‌آمد خردمندانهٔ خانمان‌براندازی که با پرسش مرگ و زندگی هم درگیر می‌شود، دربر داشته باشد؟

اکنون می‌توانیم بخوبی دریابیم که درپس یک گفتهٔ بسیار ناچیز آشکار چون روز، چه‌اندیشهٔ پی‌آمدی بسیار دور از گمانی نهفته است. موندوی ذن را نمی‌توان چون چیزی بی‌معنی کنار گذاشت. راستی آن است که ما می‌بایست هرواژه یا ادابازی یک استاد ذن را بخوبی سبک سنگین کنیم.

گمان می‌کنم بهتر باشد برای روشن‌تر ساختن گفته‌هایم چیزهای بیشتری بیاورم.

هنگامی که خداوند خود را آری کرد، خدا شد و این همانا نه - ساختن خود بود. خداوند از خدا بودن دست‌کشید تا خودش باشد. یک آری‌سازی همواره نشانگر یک نه‌سازی است و یک نه‌سازی، نشانگر یک آری‌سازی؛ اینها به‌هم بسته‌اند و یکی را بدون دیگری نمی‌توان داشت. اگر «الف» بخواهد «الف» باشد، «نه - الف» می‌شود. خواستن تنها با نه کردن خود شدنی می‌شود. خداوند نمی‌تواند یک آفریننده نباشد. اما همین که می‌آفریند، دیگر او خودش نیست و

جای خود را به آفریننده و آفریده می‌دهد.

روزی یک استاد زن بندی مهره ستایش (تسبیح) به شاگردانش نشان داده، می‌پرسد: «اگر شما این را مهره ستایش بنامید، بدان دست می‌زنید و اگر نه، از برابرش می‌گذرید. اگر بنا باشد هیچیک از این دو کار را نکنید، آن را چه می‌نامید؟».

دست‌زدن، آری کردن است و «از برابر گذشتن» نه کردن. نامی که استاد در اینجا می‌خواهد از ما بشنود، همانا «یک واژه» است که در آغاز، یعنی، در آغاز بی‌آغاز است و، از این‌رو، هرگز در پایان جهان که براستی پایان نیست، از میان نمی‌رود و نیست نمی‌گردد. این «یک واژه» فراسوی آری و نه، خاور و باختر، مهره ستایش و نه — مهره ستایش، و فراسوی «دست‌زدن» و «از برابر گذشتن» است. هنگامی که دای‌زویی رهروی را که «خاور» را نه کرد، با گفتن «خربوگندو» سرزنش کرد، آماج سخنش آن بود که رهرو هنوز در نیافته فراسوی آری‌سازی و نه‌سازی چیست، و این که رهرو هنوز بسی از به‌چنگ‌درآوردن آن «یک‌واژه» پرت است.

بی‌گمان اکنون می‌پرسید که این «یک واژه» چیست؟ راستی آن است که هرگاه کسی آن را بداند، همه رازهای هستی و آفرینش را می‌داند. موندوی زیر آن چیزی است که می‌خواهید رازش را بکشایید: شوبی^{۱۵} از کیوزان^{۱۶} پرسید: «نام تو چیست؟»

کیوزان: «ی — جاکو»^{۱۷}

شوبی: «ی چیست؟ جاکو چیست؟»

کیوزان: «آنچه پیش‌رو دارید.»

شوبی: «پس هنوز، «پیش» و «پس» ی در کار است؟»

کیوزان: «بیایید لختی پرسش پیش — و — پس را کنار

بگذاریم. استاد، شما چه می‌بینید؟»

شوبی: «فنجانی چای بنوش.»

برای آنکه این موندو را برای آنان که هنوز به زن رهنمون نشده‌اند، کمی خردپذیر کتم — راستی که اگر این کارشدنی باشد — بایست

در پیوند با آن چیزهای بیشتری بیاورم. امروزه آیین این است که استاد ذن از کسی که تازه به انجمن رهروانی‌اش آمده، چنین پرسش‌هایی کند:

۱) «از کجا می‌آیی؟» ۲) «به کجا می‌روی؟» ۳) «نامت چیست؟»
نخستین و دومین پرسش با از کجا و به کجا هستی ما، و پرسش سوم با خود هستی سروکار دارد. «از کجا؟» ی استاد ذن همیشه به بستگی‌های جایگاهی سب‌بعدی ما باز نمی‌گردد و، همچنین، «به کجا؟» ی او همیشه به آماج سرگردانی‌های رهرو اشاره ندارد. اما، همزمان با این‌ها، خوب است بیاد داشته باشیم ذن از این خوی آشنای سروکار داشتن با پندارهای خشک و دروغین بیزار است.

در موندویی که آوردیم، شوبی نام رهرو را پرسیده، آنگاه آن را به پاره‌های سازنده آن بخش می‌کند. «ی» در واژه بمعنای «خردفرا جهانی» است که هم‌ارز چینی واژه سانسکریت پرجنیاست، و «جاکو» همان «آرامش» و «آسودگی» است. بنابراین، از آمیزش این دو واژه، «آرامش خرد نه - این جهانی» یا «آسودگی سرشت پاک» بدست می‌آید که برای یک رهروی ذن نام بسیار خوبی است. استاد هیچ نیازی به پرسیدن درباره آن دو واژه، ی و جاکو، ندارد چه خود به‌خوبی می‌داند که آن واژه‌ها از چه چیز سخن دارند - بنابراین، هنگامی که او پرسش دوم خود را پیش می‌کشد، آشکار است که چیزی بیش از تنها آن پرسش درس دارد. او می‌خواهد ببیند که رهرو، کیوزان، چه شناختی از ذن دارد. کیوزان تازه‌کار نیست و، بنابراین، آشکار است که نمی‌کوشد به شوبی بگوید چیست و جاکو چیست. او بدرستی می‌داند که شوبی بدنبال چه چیز است. پس، پاسخ می‌دهد: «آنچه پیش‌رو دارید.»

«خرد فراجهانی» یا «سرشت پاک» چیزی نیست که آن را بتوان با واژه‌ها برشمرد؛ همچنین، یک اندیشه نیست که درباره‌اش بتوان چیزی را آری یا نه کرد. کسی که در پهنه جهان وابستگی‌ها و تک (فرد)‌ها «ی - جاکو» نام گرفته، درست پیش روی کس دیگری که واژگان این

جهان ویژه‌ها* او را شوبی می‌خواند ایستاده است. با این همه، آنچه گفتیم، به‌شیوه انگلیسی گفتن بود. در نخستین بازگویی این موندو که به زبان چینی بوده است، از هیچگونه شناسده و موضوع شناسایی ویژه سخن نرفته است. برگردان واژه به‌واژه چینی بخشی از این موندو چنین است: «تتها - هست - پیش - چشم.» در زبان انگلیسی این برگردان چیزی را بمائمی‌رساند زیرا می‌پرسیم آن چیز پیش چشم یا چشم - های چه کسی است و کدام کس پیش چشم کدام کس است. در زبان انگلیسی این برگشت‌گاهها بایست گفته شوند، لیک در زبان‌های چینی یا ژاپنی نامها یا چیزهایی که با آنها نمایانده می‌شوند، نادیده گرفته می‌شوند و این چیزی است که بیشتر زمانها به‌گنگ شدن گفتار می‌انجامد. اما این گنگی، چنانکه در گفتار کنونی‌مان پیداست، برشماری وضعیت دقیقی است که در آن، شوبی و کیوزان دارند خودشان را می‌یابند. «سرشت پاک» آنجاست، پیش چشم یک کسی، و این می‌تواند پیش چشم هرکس و همه‌کس، و یا هرآنجا که چشمی برای دیدن هست، باشد. گزاره «درست پیش چشم» بدرستی نمایان‌گر آن راستی‌ای است که شوبی و کیوزان، هردو، در زمان انجام‌پذیرفتن موندو با آن روبرو بودند.

اما، همین که بدین یا آن چهره، زبان پای به میدان می‌نهد، پرسش جا و زمان و چگونگی پیشامدها به‌میان کشیده می‌شود. از همین‌روست که شوبی به بستگی پیش و پس می‌تازد. از سوی دیگر، کیوزان ی جاکو هم آنچنان کند نیست که نتواند دیدگاه شوبی را در این باره به‌چنگ آورد. پس، بی‌درنگ می‌گوید: «استاد، شما چگونه می‌بینید؟» این پاسخ پرسش را با پرسش از پرسشگر دادن، از ویژگی‌های زن است. بجای آنکه یگراست پرسش را پاسخ دهد، کیوزان خواست بداند استاد پیش و پس او چه می‌بیند. در اینجا نکته نازکی (ظریف) نهفته است. زیرا تا زمانی که دیدن ی در کار باشد، این پرسش برمی‌خیزد که چه کسی می‌بیند و چه چیز دیده می‌شود، درپی این، باز هم پرسش

پس و پیش به میان می آید.

هنگامی که یک موندو به چنین گذرگاهی می رسد، بایست چرخش - گاهی یافت شود که سراسر گفتگو را پایان رسانده. خردگرایی که رو به پیشرفت گذارد، زن جای خود را به فرزانش می دهد. برای شویی طبیعی بود که از این دامچال بپرهیزد. بنابراین، او موندو را از راهی غمانگیز، اما درست، پایان می رساند و می گوید: «فنجانی چای بنوش.»

تا زمانی که ما در پهنه وابستگی (نسبیت) و خردورزی هستیم، همه گونه ناسازگاری بما رو می آورد و ناگزیر به دنبال گیری پاره ای بگومگوهای داغ می شویم. چنین پی آمدی دوری ناپذیر است. زن این را سراپا درمی یابد و از ما می خواهد که به خودزیستن بازگردیم، بدانجا که دیگر هیچ گفت وگویی تند و ناسازگاری نیست. اما چیز بسیار پرارزش دیگری هست که در این پیوند نبایست یادآوری اش را فراموش کنیم. زن تنها نمی خواهد که بدون درگیر ساختن خودمان با پیچیدگی های خردگرایی، زندگی کنیم و می خواهد همچنانکه زیستن را دنبال می کنیم، کمی هم آگاهی را بیازماییم؛ زیرا این آگاهی چیزی است که ما انسانها را، از دید چگونگی، از همه دیگرگونه های زیوندگان دگرگونه می سازد. و برآستی اینجاست که ما انسانها، بی نگرش به همه این دیگرگونه ها که میانمان به چشم می خورد، واپسین رامشگاه خود را که، همچنین، سرای راستین و نخستین ماست و همه از آن آمده ایم و لبریز از خواهش بدان بازگشتن ایم، باز می یابیم. این همان جایی است که می توانیم شادمانه و بی هیچ «پس و پیش» و «از کجا - به کجا» و «من هستم - تو هستی»، «فنجانی چای بنوشیم.»

در این رهگذر دلم می خواهد خوانندگانم را یادآور شوم که آرام نشستن و با یکدیگر چای نوشی و درباره زمینه های آشنا و مشترک راستی های زندگی گفتگو کردن به هیچ روی جلوی سراپا از یکدیگر دیگرگونه شدنمان را نمی گیرد و دور نیست که با همه اینها، درگیر رشته بحث های هرگز - پایان ناپذیر شویم.

داستان پرآوازه‌ای هست که شاید بد نباشد در پیوند با گفته «فنجانی چای بنوش» شوبی آن را یاد کنم. جوشو جوشین^{۱۸} از استادان بزرگ زن بود که در میانه دوران خاندان تانگ می‌زیست. روزی رهروی تازه‌ای به انجمن رهروانی او آمد. از وی پرسید: «آیا پیش از این هم اینجا بوده‌ای؟» با شنیدن پاسخ رهرو که «نه، استاد، این نخستین دیدار من است»، جوشو گفت: «فنجانی چای بنوش.» چندی پس از آن، رهرو دیگری به دیدن جوشو آمد. او باز پرسید: «آیا پیش از این هم اینجا بوده‌ای؟» رهرو پاسخ داد: «بله، استاد.» جوشو گفت: «فنجانی چای بنوش.»

این‌جو^{۱۹} (کارگردان رهروکده) به نزد جوشو آمد و پرسید: «چگونه است که شما بی‌نگرش به پاسخهایی که آن دو رهرو داده‌اند، بگونه‌ای یکسان، از هر دو می‌خواهید که فنجانی چای بنوشند؟ یکی‌شان می‌گوید هرگز پیش از این اینجا نبوده و به او می‌گویید فنجانی چای بنوشد؛ آن دیگری راهم که می‌گوید پیش از این اینجا بوده، می‌گویید فنجانی چای بنوشد. استاد، از این کار شما نمی‌توانم سر درآورم.» جوشو که بدین‌گونه با پرسش این‌جو روبرو شد، او را بنام خواند: «ای این‌جو!» و این‌جو بی‌درنگ پاسخ داد: «بله استاد.» در این هنگام جوشو زمان را از دست نداد و بی‌درنگ گفت: «فنجانی چای بنوش، این‌جو!»

بنابراین، می‌بینیم که «فنجانی چای بنوش» پاسخی است که استاد بگونه‌ای یکسان، به‌هرآنکس که نزدش می‌آید می‌دهد، بی‌آنکه بنگرد آنها چه رفتاری به او نشان می‌دهند. آری‌سازی و نه‌سازی، آری و نه، یک بیلچه و نه — یک بیلچه — اینها همه چیزی جز گونه‌گون — شماری زبانی نیستند. تا زمانی که ما در پهنه زبان‌گرایی بسر می‌بریم، به گفت‌وشنود نیاز است؛ اما چون از آن بیرون رویم، می‌بینیم که موندو تنها راهی است که استادان زن می‌توانند برای نمایاندن آزموده‌هاشان از آن بهره گیرند.

بگذارید این گفتار را با آوردن چند نمونه موندوی دیگر که از

دای دو^{۲۰} هستند بپایان برم.

پرسش: «شنیده‌ام که یک راستی است که یکایک زیوندگان را جان تازه می‌بخشد (نمناک می‌کند)»^{۲۱}. آن راستی چیست؟
پاسخ: «بارندگی است.»

«نمناک کردن» اشاره‌ای است به داستانی در Saddharma—Pundarika Sutra که در آن بودا باز می‌نماید که چگونه یک بارندگی یکایک گیاهان را نمناک می‌کند و توان‌شان می‌بخشد تا هریک بنا به سرشت خود برویند: کاج به چهره کاج و داوودی به چهره داوودی. از همین روست که استاد پاسخ می‌دهد: «بارندگی است.»
پرسش: «گفته شده که یک خرده غبار، همه جهانها را دربر دارد. چگونه چنین چیزی می‌شود؟»
پاسخ: «یک بتازگی به چندین خرده دگر (تبدیل) شده است.»
پرسش: «درباره زنجیر زرینی که هنوز پاره نشده چه می‌گویید؟»
پاسخ: «پاره شده.»

یادداشتها

- | | |
|-------------|--|
| 1- Mondo | 2- The Transmission of the
Lamp (Dentoroku) |
| 3- Sung | 4- Originally Pure |
| 5- Tozan | 6- Yecho |
| 7- Ryokai | 8- Joshu |
| 9- Daizui | 10- Isan |
| 11- Mind | 12- Shoshu |
| 13- Kagyoku | 14- Sozan |
| 15- Shobi | 16- Kyozan |
| 17- Ye-Jaku | 18- Joshu Jushin |
| 19- Inju | 20- Daido |
| 21- Moisten | |

مهاکارونا و مهاپرجنیا *

مهاکارونا، که مهر یا همدردی بزرگ است، ویژگی‌های مهرآمیز و بخشایشی بودایان را دربر دارد. زن بیشتر روبه‌سوی پرجنیا دارد و سوی کارونا دور نیست که نادیده انگاشته شود، اما راستی آن است که کارونا و پرجنیا دو روی یک راستی‌اند و هریک دیگری را راست می‌کنند. بی پرجنیا هیچ کارونایی نخواهد بود و بی کارونا، هیچ پرجنیایی؛ پس، هر جا که یکی باشد، دیگری هم بایست باشد. بر شمردن راستی بسیار دشوار است، لیک، هنگامی که آن را از عدسی هوش یا شناخت آدمی می‌گذرانیم، به دوچهره پرجنیا و کارونا به ما هویدا می‌گردد. پرجنیا ایستاست و کارونا، پویا؛ یکی، شدن است و دیگری، بودن. بدین‌سان، بودن و شدن، هردو، با یکدیگرند و تنها در اندیشه است که ما آنان را بخش می‌کنیم. این، کم‌وبیش، راه هستی‌شناسانه گفتن است، اما هنگامی که بودن و شدن از دل آدمی می‌گذرد، بودن، پرجنیا می‌شود و شدن، کارونا. سوئدنبورگ* * درباره خرد خدایی و مهر خدایی سخن می‌گوید. اگر دانش همان پرجنیا و مهر همان کارونا باشد، می‌توانیم بگوییم که آیین بودا و آیین مسیح در این دیدگاه با یکدیگر هم‌رای‌اند. ما نمی‌توانیم یکی را بی دیگری داشته باشیم. آیین بودا از سونیاتا^۱ سخن دارد که همان تهیگی، آماج پرجنیاست و کارونا با این جهان بسیاریان برابری می‌یابد. بنابراین، پرجنیا یگانگی چیزهاست و

Maha Karuna , Maha Prajna*

** عارف سوئدی سده هیجدهم

کارونا، بسیاری آنها. هنگامی که می‌گوییم «یک»، گرایش بدین‌اندیشه داریم که چیزی، آماجی برای اندیشه، پیش روی‌ماست، اما این ازخوی ما و ازراه رسیدن به‌راستی ما سرچشمه می‌گیرد؛ راستی آن‌است که همین که می‌گوییم «یک» یا «یگانگی»، لغزشی کرده‌ایم، بنابراین، اندیشوران بودایی واژه سونیاتا یا تهیگی را بکار گرفتند. اما ما گرایش داریم از این تهیگی چون چیزی که از دیده به دور است سخن بگوییم. اگر بنامی بود این سرا ناپدید شود، شاید می‌گفتیم که تهیگی بجای مانده است. اما این تهیگی وابسته (نسبی) است و تهیگی راستین نیست. درباره روشن‌شدگی نیز گرایش به‌چنین کژاندیشی‌هایی داریم. زبان بسیار خوب است و بی‌آن نمی‌توانیم زندگی کنیم، اما، از سوی دیگر، می‌توانیم آن را بدترین برساخته آدمی بدانیم. برای نمونه، قانون چنان چیزها را بی‌کم‌وکاست برشمرده که این خود مایه پیچیدگی‌ها و دردسرها می‌فرآوان گردیده. ما آیین‌ها را می‌سازیم تا آمیزش انسانها را به‌نجار کنیم، لیک از بهرهمین آیین‌هاست که همه‌گونه زدوخورد میان‌مان درمی‌گیرد. در زمینه خردشناسی^۲ نیز همین‌گونه است. فرزندان‌اندیشان روش‌های اندیشه را بنیاد نهاده، هر یک می‌پندارند خود کمی پیش‌تر رفته‌اند، اما لختی نمی‌گذرد که کسی دیگری می‌آید و کارهای پیشینیان خود را از ارزش می‌اندازد. لیک، با این همه، از میان این رشته ساختن‌ها و برافکندن‌ها راستی ویژه‌ای می‌گذرد که به‌چنگ آوردنش بسیار دشوار است. از همین‌روست که به‌هنگام سخن‌گفتن از کارونا و پرجنیا چیزها بسیار پیچیده می‌نمایند. آشواگوشا گفت که برای شکستن چوب به یک تبر نیاز است. اما هنگامی که تبر را از چوب بیرون کشیم، باز هم به تبر نیاز است و، از این‌رو، بایست شمار بی‌پایانی تبر بکار بریم و این‌روند را هرگز پایانی نیست. بنابراین، آشواگوشا گفت که ما برای آزاد شدن از زبان بایست به زبان‌رو آوریم. درباره پرجنیا و کارونا نیز همین‌گونه است. هنگامی که ما از اینها سخن می‌گوییم، نمی‌گوییم دو چیز هست، اما راستی یکی است. و آن نه یک «یک» مرزین (محدود)، که یک «یک» بی‌کران است. اینجا وابستگی‌ای هست و، همچنین، فراتر از

وابستگی‌ای، دویی هسته همه اندیشه‌های ماست و با یاری گرفتن از دوگانگی است که اندیشه‌مان را روشن‌تر می‌کنیم و گمان می‌کنیم آن را درمی‌یابیم، اما در این میان، در ژرفای آن دریافتن، سردرگمی نهفته است. هنگامی که ما به دوجوری (تناقض) می‌رسیم، می‌پنداریم که نمی‌توانیم زندگی کنیم، اما نخست زندگی می‌آید و سپس اندیشه. بنابراین، می‌کوشیم بجای اندیشیدن به زندگی، به خود زندگی رسیم. اما برای رسیدن به زندگی دلخواه ناگزیر از اندیشیدنیم. بهنگام گذشتن از یک رودخانه، به کلکی نیاز داریم. اما چون آن را بکاربردیم و به‌دیگر سو رسیدیم، بایست آن را دور افکنیم، با همه اینها ما همچنان بدان چسبیده، آن را همراه خود می‌کشیم. از این‌رو، ذن به ما می‌گوید که همه چیزها را می‌توان به یک کاهش داد، اما از ما می‌پرسد که کجاست آن یک کاهش یافته؟ نمی‌توانیم بگوییم هیچ‌جا؛ و راستی آن است که این جهان بسیارها جهان یگانگی است. بنابه گفتارشناسی بوداییان، این جهان همسانی، جهان گونه‌گونی‌های بسیار است. از یک دید می‌توان آن را، چون دوروی یک سکه، گوناگون شمرد، اما اگر این را بپذیریم، پرجنیا کاروناست و کارونا، پرجنیا. آنچه ایستاست، پویاست و آنچه پویا، ایستا. بنابراین، می‌توانیم بگوییم بودن، شدن است و شدن، بودن. این دیالکتیک است. «الف» برابر «نه - الف» است و، همچنین، الف است چون که نه - الف است. خردورزان (منطقیون) این دستور را بکار می‌برند، اما در الماس سوترا^۳ آمده است: آنچه شما یک چیز می‌خوانید، یک چیز نیست؛ بنابراین، یک چیز است. آنچه بودا می‌خوانید، بودا نیست؛ پس، بوداست. نه - الف کاروناست و الف، پرجنیا. الف، بودن است و نه - الف، شدن. معنی اینها این است که یک چیز به آنچه که نیست دگر (تبدیل) می‌شود. بودن به معنی پیوسته‌رو آوردن از این‌گونه بودن به آن‌گونه بودن است. دیگر شدن پیوسته‌ای که در این جهان می‌بینیم، شدن است و، همزمان، نیروانه. بنابراین، نیروانه همان شدن پیوسته است و آن را نبایست چون نه - شدن پنداشت. گفته شده که بودا برای بررسی گذرایی جهان به کوهها کناره گرفت، و این شدن است

و بدون آن هیچ چیز در جهان پیش نمی‌رود. این جهان پیوسته می‌شود. دشواری بودا درباره زندگی بود؛ ما زاییده می‌شویم، می‌میریم و باززاده می‌شویم و می‌میریم. این چرخه پیوسته شدن می‌چرخد و این او را اندوهگین کرد. با همه این‌ها، هنگامی که ما این را خردگرایانه می‌سنجیم، آن را چیزی بسیار طبیعی می‌یابیم. هرکسی زاده می‌شود و درمی‌گذرد. برای این برهانی هست و آن این است که این نمای مادی شدن برآستی شدن یا دگرشدن نیست و، درزیر، چیزی هست که دستخوش شدن نیست. درست از برای همین چیز است که ما با پدیده‌ها روبرویم. همین اندیشه ما به گونه‌ای ساخته شده که در آن حالت استوار شده‌ای از چیزها، که هستی است، و چیزی که همواره در هرزمان دگرشدن را دنبال می‌کند، یافت می‌شود. پرسش بودا آن بود که چگونه گره این دوگانگی را بگشاید. پاسخی که او سرانجام بدان رسید، آن بود که شدن، بودن است. همچنانکه ما دگرشدن را دنبال می‌کنیم، چیزی داریم که دگر نمی‌شود؛ اما، این چیز دگرناشدنی را نمی‌توان بابه‌دونیم کردن رشته شدن فراچنگ آورد. همچنانکه چیزها از این به‌آن دگر می‌شوند، درکنار و همراه این دگرشدن است که بایست آن دگرنشونده را بچنگ‌آوریم و این چیزی است که بنابر کارونا آزموده می‌شود. کارونا، پرجنیاست و پرجنیا، کارونا. اما، هنگامی که لانه‌وتره سوترا^۱ را به‌زبان دیگر برمی‌گردانیم، اندیشیدم که چگونه کارونا می‌تواند از پرجنیا برخاسته باشد. در آغاز از برگردان‌های چینی لانه‌وتره می‌خوانیم: «پرجنیای بزرگ، کارونای بی‌کران است. کارونا از پرجنیا برمی‌خیزد و پرجنیا، کاروناست.» با خواندن آن بخود گفتم سرشت آموزش‌مهایانا همین است. در تراودا^۲، «خود» سون‌یاتاست. در آیین ترسایان «خود» به چلیپا آویخته می‌شود، اما در آیین بودا، آتمن^۳ هیچ چیز است. هیچ چیز چیست؟ نخستین بوداییان آن را سون‌یاتا، یا، تهیگی - نه از دید نیستی، که از دید هستی - نامیدند. بنابراین، سون‌یاتا تهیگی نه یک نه - سازی، که یک آری - سازی است. دیگر شدن، نه‌سازی است و نخستین بوداییان بیشتر بر سویی نه که همان سوی دگرگون شونده یا «خود» است پای می‌فشردند.

لیک، باگذشت زمان، هنگامی که این «هیچ چیز» دستخوش اندیشه مهیا نا گردید، به «چیزی» - راستی که نه از دید وابسته این واژه - دگر شد. این، آری سازی بنیادین است. هنگامی که از یک استاد ذن پرسیدند: «یک به کجا باز می گردد؟» و او پاسخ داد «به یک من تخم برزک» وی تنها به آزموده های زندگی روزانه اشاره کرد. بنابراین، یگانگی را نبایست بدانجا که نمی توان رسید، فرستاد و بایست آن را به میانه زندگی هر روزه آورد. هنگامی که دوستی رامی بینم، او را درود می فرستم و او هم مرا درود می فرستد. در اینجا، «یک» یا «هیچ چیز» از جنبه پویایی اش، هنوز در گردش است. این کاروناست، اما کارونا چیزی نیست که بشود آن را، بگونه ای ویژه، از زندگی بیرون کشید تا ما بتوانیم بگوییم: «این آن کارونایی است که بایست بیازماییم.» کارونا راهی است که مابدان زندگانی پویا را می گذرانیم. هنگامی که بایستیم و درباره اش اندیشه کنیم، کارونا به چیزی که بگونه ای ویژه از زندگی روزانه مان بیرون کشیده شده، دگر می شود و موضوعی ویژه برای اندیشه می گردد؛ آنگاه، می پرسیم کارونا از کجا پدیدار می شود، بی آنکه بدانیم مردم آن را بکار می بریم.

از یک استاد ذن پرسیدند: «پس از مرگ شما کجا خواهید بود؟» شاید پرسشگر آماده بود که بشنود او در بهشت خواهد بود. اما استاد گفت: «به چهره یک اسب یا خر در می آیم.» این از ویژگی های چینی است که بخواهند خود را به چهره جانوری که سخت برای روستاییان کار می کند در آورند - روستاییان رهروان را یاری می کردند و از این رو گمان می رفت کار پسندیده ای باشد که آنان بتوانند پس از مرگ و ام خود را باز پس دهند. همین پرسش را از استادی دیگر کردند. گفت: «به دوزخ می روم.» پرسشگران از سر ناباوری گفتند: «اما گمان بر این است که شما استاد بسیار پاک و ارجمندی هستید،» استاد پاسخ داد: «اگر من به دوزخ نروم، چگونه می توانم یاری تان کنم؟»

آنگاه به داستان رهرو کده ای می رسیم که یک پل سنگی استوار داشت، اما دیدارکننده ای گفت که او تنها یک پل چوبی زهوار در رفته

می‌بیند. لیک، چیزها بنا بر نگرش ما چهره‌های گوناگون به خود می‌گیرند، هنگامی که دیدارکننده پرسید: «آن پل سنگی استوار کجاست؟»، استاد گفت: «خرها از روی آن می‌گذرند. این پل چنان سخت و بی‌کران گسترده است که هر چیزی می‌تواند از روی آن بگذرد، حتا همه‌گیتی!» هندی‌ها سخت دوست دارند از شن‌های کنارۀ گنگ سخن‌گویند. آن شن‌ها را همه‌گونه زیوندگان، انسانها، جانوران و کرمها، پاک و ناپاک، لگدمال می‌کنند، اما شن‌زار لب به‌گله نمی‌گشاید و چندی نمی‌گذرد که همه آن چیزهای ناپاک با شن پالوده دگر نمی‌شوند. بنابراین چیز آفریننده‌ای هست و آن آفرینندگی بردوگانه‌اندیشی ما کار می‌کند تا آن که از کارکرد آن کارگزار آفریننده، که همان کارونا است، همه‌بدیی‌ها مان به زیبایی دگر شوند. بنابراین، کارونا از پرجنیا می‌آید.

براندیشه کارونا در دبستان سرزمین پاک^۱ بیشتر پافشاری می‌شود، حال آنکه زن بیشتر به پرجنیا گرایش دارد. آمیتابه (آمیدا)^۲ چون نمود کارونا شناخته می‌شود و این در حالی است که زن دیدگاه پرجنیا را از راه ویژه خودش می‌گستراند و، از این‌رو، کارونا در زن نابرسته می‌نماید. در انجیل می‌خوانیم: «در آغاز واژه بود.» این بیشتر به پرجنیا می‌ماند؛ اما در فرقه سرزمین پاک می‌گویند: «در آغاز مهر بود، و کارونا به‌خود تن پذیرفت و آمیتابه شد و آمیتابه ۴۸ سوگند خود را بر زبان آورد.» این همان مهر است که خود را به‌پیدایی درمی‌آورد، چه در سوگند هیجدهم می‌خوانیم: اگر سرسپرده‌ای بی‌شرط نزد من آید و یکسره مرا باور داشته باشد، تا او را رستگار نکنم، به روشن‌شدگی درون نخواهم شد.^۳ این سوگند بسیار پربهاست زیرا! آمیتابه، بنا بر باورهای دبستان سرزمین پاک، به روشن‌شدگی دست‌یافت؛ پس اگر ما خود را به آمیتابه بسپاریم، بی‌گمان رستگار خواهیم شد. آمیتابه از کارونا می‌آید و کارونا خود را مفهوم می‌بخشد. این بدان معنی است که همه زیوندگان فرزندان من‌اند و من آنان را چون پدران و مادرانی که فرزندان‌شان را مهر می‌ورزند، مهر می‌ورزم. اما شاید بگویید اگر آمیتابه به روشن‌شدگی رسید و این روشن‌شدگی نشانگر آن است که ما رستگار خواهیم شد،

پس چه سود از آموختن فن، مگر نه این است که هرگونه باشد، رستگار می‌شویم؟ این، بینش اندیشه خردگرای ماست، اما در زندگی راستین هرگز نمی‌توانیم از رسیدن آمیتابه به روشن‌شدگی استوان (مطمئن) باشیم مگر آن که خود بدان رسیم. ولتر گفت: «نیازی نیست که آیین‌ترسائی راباور داشته باشیم، زیرا این به‌خدا بستگی دارد.» اما اگر او این را از آزموده‌های درونی دریافته بود، نمی‌توانست چنین چیزی بگوید. این آزموده راستین، بایسته است. ناهمگونی میان دبستانهای سوتو^۹ و رین‌زای^{۱۰} زن نیز از همین‌جا برمی‌خیزد. اگر همگان به شیوه سوتو می‌اندیشیدند، چه کسی نان ما را فراهم می‌آورد؟ اما درون ما چیزی هست که به‌هیچ‌روی اندیشه نان ندارد و هنگامی که از آن آگاه می‌شویم، سخت کار می‌کنیم. زمین را شخم می‌زنیم، دانه می‌افشانیم و نان بدست می‌آوریم. شاعری چینی گفت: «چه سود از هر حکومت؟ بی‌حکومتی از هر چیز بهتر است.» اما برای آنکه بتوانیم این‌گونه بیندیشیم، می‌بایست خود راستی واپسین را آزموده باشیم. تنها در این هنگام است که می‌توانیم چنین بگوییم و، هم‌زمان، بسی سخت کار کنیم، آن‌هم نه تنها کاربدنی، که کاری اندیشیدنی. هنگامی که آن بنیادی‌ترین آزموده را داشته باشیم، می‌توانیم زندگی هر روزهمان را بسازیم و به‌کار سرگرم شویم. ترسایان می‌گویند: «دشمن خود را مهر بورزید»، اما این ازهمه‌رو با نهاد ما جور در نمی‌آید. کارونا را می‌توان به‌سخنی با آگاه^{۱۱} برابر شمرد، حال آنکه اروس^{۱۲} مهرآدمی است. اما، آگاه مهری ایزدی است که به‌هیچ چیز ویژه‌ای روی‌ندارد و تنها، روان می‌شود. کارونا راه نهادی‌اش را دنبال می‌کند، بی‌آنکه هیچ آماج ویژه‌ای داشته باشد. در جهان آدمیان مهر آماجی دارد، اما در جهان پرجنیا مهر را آماجی نیست. رهروی از استادی خواست تا برایش نیایشی به‌درگاه بودا ارزانی دارد. استاد پاسخ داد: «چنین کاری نخواهم کرد.» رهرو گفت: «شما استاد بزرگی هستید و از کارونا سرشارید. چرا به من کمک نمی‌کنید؟» استاد در پاسخ گفت: «من دارم کمک می‌کنم؛ نه تنها به تو، که به هر زیونده‌ای، هر دم و هر روز.» او هیچ چیز ویژه‌ای رایاری نمی‌رساند، زیرا هنگامی که این

وابستگی (نسبیت) شکافته شود و چهره‌ی بیکرانگی با خودگیرد، دیگر
چیز ویژه‌ای بجا نخواهد ماند و همه چیز آماج کارونا خواهد بود.

یادداشتها

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1- Sunyata | 2- Epistemology |
| 3- Diamond Sutra | 4- Lankavatara Sutra |
| 5- Theravada | 6- Atman |
| 7- Pure Land School | 8- Amithaba (Amida) |
| 9- Soto | 10- Rinzai |
| 11- Agape | 12- Eros |

پیشانیہ

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1- Sunyata | 1- Epistemology |
| 2- Tienchiada | 4- Lankavatara Sutra |
| 3- Diamond Sutra | 6- Avatamsaka |
| 4- Pure Land School | 8- Amida (Amita) |
| 5- Zato | 10- Rinzei |
| 11- Agatsu | 12- Ezo |

روش‌های واگشاینده و بهم‌آمیزنده رسیدن به آیین بودا

از دو راه می‌توان به شناخت آیین بودایی ذن رسید: یکی واگشاینده است و دیگری بهم‌آمیزنده. نخستین این دو را نخستین بوداییان دنبال کردند و دومی باگذشت زمان پیشرفت کرد. روش واگشاینده همان راهی است که بوداییان نخستین به‌کمک آن ایده‌آتمن را واگشودند. آنان از گذرایی چیزها و این که چگونه همه چیز دستخوش شدن است و هرگز یکسان نمی‌ماند آغاز کردند. از آنجا که آنان زاده شده بودند، آغازی داشتند و هرچه که آغازی داشته باشد، بناگزیر می‌بایست پایانی هم داشته باشد. بنابراین، همه چیز دستخوش دگرگونی است و هیچ چیز خودپاینده‌ای ندارد. اگر چیزی درخود یک چیز پاینده می‌داشت، دیگر دستخوش دگرگونی و شدن و زادن و مردن نمی‌بود. اما از آنجا که چیزها هیچ خود پاینده‌ای درمیان ندارند، دگرگون می‌شوند. برای این جهان هیچ چیز یافت نمی‌شود که پاینده باشد و سرشت خودش را نگه دارد.

این شیوه واگشاینده درباره آگاهی یا اندیشه مانیز بکار گرفته شد و آشکار گردید که اندیشه از احساس‌ها، خواسته‌ها، پندارها و دیگر چیزها ساخته شده است. پیش از آن، پیش از بودا، گمان بر این بود که اندیشه درخود چیزی بنیانی و بایسته دارد که «جان» یا «روان» یا «خود» یا «آتمن» نامیده می‌شود، اما نخستین بوداییان آتمن را واگشودند و چیز پایداری در آن نیافتند. این میز یا لیوان را که

واگشاییم، آشکار می‌شود که از مولکولها ساخته شده و هر مولکول را می‌توان به اتم‌ها بخش کرد. امروزه دانشمندان اتم را ماده یا انرژی یا توان بر ساخته از پروتونها و الکترونها و چیزهای دیگر می‌شمرند و خوبی می‌دانند که هریک از این‌ها را می‌توان بیشتر و بیشتر واگشود. اما هرچه در این واگشایی پیش‌تر رویم، سرانجام، به کرانه (حد) ای خواهیم رسید که از آن گذر نمی‌توانیم کرد، زیرا که می‌خواهیم همه این چیزها را با سنج (میزان) های آدمی بسنجیم. تا زمانی که برای دیدن و بررسی سرشت اتم، یا هر هستی ناشناخته دیگر، از سنج‌های بشری یاری می‌گیریم، ما را از کران‌ها گریزی نیست.

هنگامی که این شیوه واگشاینده را بودا و نخستین پیروان او بکار می‌گرفتند، چرخ برداشته، آن را به پره‌ها، طوقه بیرونی و توبی میانی واگشودند. اگر گمان را بر این بگذاریم که چرخ از این ۳ یا ۴ تکه درست شده می‌توانیم آنها را یکایک جدا از یکدیگر بررسی کنیم و ببینیم در میان‌شان چیزی یافت نمی‌شود که بتوانیم آن را چرخ بنامیم. همچنین، به همین شیوه می‌توانیم تن آدمی را به سروته و دستها و پاها بخش کنیم. اگر یکی از این اندامها را، برای نمونه، دست را، برگزینیم، می‌توانیم آن را به بازو و انگشت و ناخن و دیگر چیزها بخش کنیم. اما، چون کار واگشایی را به پایان رساندیم، در آن چیزی نخواهیم یافت که بتوان دستش نامید.

بنابراین، اگر چیزی به نام آتمن (خود) در تن ما زندانی شده باشد، هنگامی که می‌میریم یا هنگامی که سر و اندامهای بدن را جدا می‌کنیم، بایست چیزی باشد که بدون یاری تنه و اندامها همچنان کار کند و از آنجا که این «خود» از این پس از این ابزارهای مادی که، همچنین، ابزارهای دربندکشنده‌اند به تنگنا نمی‌افتد، می‌بایست پس از مرگ بسیار آزادتر باشد. اما، هنگامی که چشم‌نداشته باشیم، نمی‌توانیم ببینیم و بینی که نداشته باشیم، بوییدن نمی‌توانیم. «خود» بدون بدن بی‌کار می‌کند و بنابراین، خودی که ناوابسته به این دستگاههای بدنی باشد، نمی‌تواند هستی داشته باشد.

این، بگونهٔ بسیار فشرده، شیوهٔ واگشاینده و منفی رسیدن به آیین بوداست، چراکه به نه پایان می‌پذیرد: خودی درکار نیست، هیچ‌چیز پاینده نیست، همه چیز دستخوش شدن و بنابراین، چیز واپسینی نیست که بتوانیم بدان بیاویزیم. اگر چیزی نباشد که بدان بچسبیم، چیزی نخواهیم داشت که برایش بخواهیم و خواهش‌مان پایان می‌رسد؛ زیرا هنگامی که می‌خواهیم، چیزی داریم که بابرآورده شدن خواهشمان بدان می‌رسیم. اما اگر همه چیز دگر می‌شود، هرچه هم که رسیدن به آن را بسیار خواهان باشیم، اگرهم به آن رسیم، آن را دگر شده می‌یابیم و چیزی که می‌بینیم دیگر آنچه می‌خواستیم نخواهد بود. از این‌رو، خواهش‌های ما بدرستی «تن‌ه»^۱ یا تشنگی خوانده شده‌اند. ما جاودانه تشنه می‌نماییم و هنگامی که تشنگی‌مان فرونشیند، تشنگی دیگری آفریده می‌شود. بنابراین، هستی ما همانا یک دنبال‌گیری پایان‌ناپذیر خواهش‌ها و تشنگی‌هاست. پس، ما هرگز نمی‌آساییم و همواره در این حالت تنش میان خواهش‌گر و موضوع خواهشیم. چیزی می‌خواهد به چیزی برسد و گمان می‌رود که آن چیز بابرآورده شدن آن خواهش دست‌یافتنی باشد. اما بابرآورده شدن خواهش، تشنگی دیگری بار می‌آورد و همین‌گونه تا فرجام. تا زمانی که تشنه‌ایم، در چرخهٔ بی‌پایانی از خواهش‌ها و رسیدن‌ها و خواهش‌های تازه و رسیدن‌های تازه می‌مانیم و از آنجا که این چرخه بگونه‌ای پایان‌ناپذیر و بی‌کران می‌چرخد، زندگی ما نیز بگونه‌ای پایان‌ناپذیر و بی‌کران دستخوش رنج است.

بیابید دوسرود از دمه‌پده^۲ - شماره‌های ۱۵۳ و ۱۵۴ - را که گمان می‌رود سخنان بودا بهنگام رسیدن به روشن‌شدگی در زیردرخت بدی باشند، بررسی کنیم. این دوسروده از بسیاری‌سوی‌ها برجسته هستند، اما برخی بوداییان گزارشی نه - گرایانه درباره‌شان داده‌اند. در اینجا برگردان راداکریشن^۳ را برایتان می‌آورم، هرچند که نمی‌توانم بگویم از آنها خرسند هستم. در نخستین آنها چنین می‌خوانیم:

«از راه زاییده شدن‌های بسیار بسی برگزیده‌ام و سازندهٔ این سرا را جسته و نیافته‌ام؛ زاییده شدن دوباره و دوباره دردناک است.»

می‌بایست از زاده‌شدنهای بسیار برگذریم تا سازنده این تن را که، روی‌هم‌رفته، همان خود یا آتمن است پیدا کنیم. این سرود دست‌کم دو پیش‌انگاره دارد؛ نخست آن که ما از بسیاری چرخه‌های زایش می‌گذریم و دویم این که این سراکه آن را تن می‌نامیم، بیاری‌کارگزاری ساخته شده که آتمن خوانده می‌شود. بنابراین سرود، بودا از زاییده شدنهای بسیار برگذشت و آنگاه خواست این زنجیرزاده شدن‌ها را بگسلد و آزاد گردد. برای این کار او می‌بایست درمی‌یافت که سازنده یا انداختار (طراح) این تن کیست. از دیدگاه ترسایان این سازنده همان خداست.

سپس در سرود دویم می‌خوانیم: «اکنون دیده شده‌ای، ای سازنده خانه! تو دیگر بار خانه نخواهی ساخت. تیرک‌هایت همه شکسته‌اند و استخوان‌بندی‌ات ویران شده. اندیشه‌ات، که به رسیدن به نیروانه سپرده شده، به فرونشاندن خواهش‌ها رسیده‌است.»

در اینجا روی سخن با سازنده این سراسر است.

اما، راداکریشنان می‌گویند: «اندیشه‌تو» در نوشتار مادر نشانی از «تو» نیست و تنها از اندیشه — یا سیتا — سخن رفته است. گفتن «اندیشه من» همانا پدید آوردن دگرگونی بزرگی است، چه نوشتار مادر تنها می‌گوید: «اندیشه» این اندیشه می‌تواند اندیشه نخستین باشد که آن‌هم می‌تواند خود خدا، یا آتمن — نه از دید روان‌شناسانه، که از دید فراسپهری — باشد. در اینجا به «تو» نیاز نیست و تنها بایست اندیشه، و یاشاید دل — آورده شود.

«سپرده به رسیدن به نیروانه» نیز، نه این واژه «سپرده» در نوشتار مادر یافت می‌شود و نه نیروانه. راداکریشنان نیروانه را به جای واژه مادر که وی سنکاره^۵ بوده، آورده و این، از هم‌روی، هم‌ارز نیروانه نیست.

در «فرونشاندن خواهش‌ها» معنایی آری‌گرایانه و، نیز، معنایی نه گرایانه نهفته است که بدن نیست درباره‌شان چیزهای بیشتری بیاورم. اکنون این اندیشه «به رسیدن به نیروانه سپرده شده» نیروانه دستخوش

گزارش‌های بسیار گردیده و شک‌دارم جایگزین کردن آن بجای وی-
 سنکاره کار درستی باشد. سنکاره در واژه‌معنای «بهم‌پیوسته» است و
 چیزها بهم‌پیوسته‌هایی هستند که از نخستینه‌ها (عناصر) آفریده شده‌اند.
 هریک از این نخستینه‌ها نیز بهم‌پیوسته‌ای از نخستینه‌های ریزتر و نازک‌تر،
 و هریک از این نخستینه‌های ریزتر نیز دستخوش واگشایی به نخستینه-
 های بازهم ریزتر می‌باشند و این روند را پایانی نیست. سنکاره هرچیز
 را که می‌دانیم هستی دارد، دربرمی‌گیرد. پیشوند «وی» نه - کننده
 سنکاره است؛ یعنی، هنگامی که هر سنکاره یاتن یا هستنده به پاره‌های
 سازنده‌اش بخش‌شود، همه این پاره‌ها را نه - هست می‌یابیم. بنابراین هرچیز
 و باشنده و هرتن هستی‌دار درهیچی از هم می‌گشاید و ناپدید می‌گردد.
 آنچه راداکریشانان نیروانه نامیده، همین حالت وی سنکاره است. هنگامی
 که می‌گوید «سپرده‌به»، این بدان معنی است که اندیشه شما، یا اندیشه
 من، یا هر اندیشه دیگر، خواهان رسیدن به این حالت وی سنکاره یا از
 هم‌پاشیدگی همه چیزهاست. اما، این اندیشه بدنبال این رسیدن نبوده
 است. بنابراین، هنگامی که از هم‌پاشیدگی یا کاهش همه چیزها به هیچی
 سخن می‌گوییم، گرایش‌مان به این است که این گفته را نه‌گرایانه
 بدانیم. اگر در این گمان بمانیم و از این نه - سازی فراتر نرویم، اندیشه‌مان
 درگیر رشته‌ای از نه - سازی‌ها می‌گردد، زیرا، هنگامی که می‌گوییم
 «هیچ چیز»، این واژه را در مفهوم وابسته (نسبی) اش در نمی‌یابیم و این
 هیچ چیز نیز بایست به جای خود نابد شود. از این رو، رشته بی‌پایان و
 بی‌کرانی از نه - سازی‌ها خواهیم داشت و این رشته بی‌پایان نه - سازی‌ها
 از آنجا که بی‌کران‌اند، هرگز به پایان نمی‌رسند و این چیزی است که
 اندیشه ما نمی‌تواند آن را بپذیرد.

چگونگی راستین اندیشه این نیست و این آری‌سازی در شمار آن
 آری‌سازی‌های وابسته‌ای که در این جهان وابستگی‌ها می‌آزماییم نیست.
 در این جهان وابستگی‌ها که چیزی را آری می‌کنیم، این آری‌سازی از
 هم‌رو از یک نه‌سازی نشان دارد. همچنانکه پیش از این گفته‌ام،
 هر آری‌سازی‌ای از یک نه‌سازی نشان دارد. هنگامی که می‌گوییم «من

هستم»، این «من» آری سازی «من هستم»، برنه سازی «من نیستم» بنیان یافته است. هنگامی که می‌گوییم «این هست»، این گفته در برابر چیزی که هستی ندارد می‌ایستد. آنگاه که می‌گوییم «این هستی دارد»، می‌بایست چیزی باشد که هستی نداشته باشد و هستی و نه — هستی و آری سازی و نه سازی روبروی یکدیگر می‌ایستند. بنابراین تازمانی که در این دنیای وابستگی‌ها هستیم، آری سازی نشانگر نه سازی و نه سازی نشانگر آری — سازی است. و این زنجیر آری سازی‌ها و نه سازی‌ها، همچون زنجیره زایش و مرگ، همچنان کش می‌آید و ما جایگاه آسایشی نمی‌یابیم. هر چه به هوا پرتاب شود، به زمین می‌افتد و آرام می‌گیرد؛ چیزی که به بالا پرتاب شده باشد، نمی‌تواند بالا بماند و می‌خواهد باز گردد و آرام‌گاهی بیابد. اندیشه آدمی نیز همین‌گونه ساخته شده. هنگامی که واژه «خدا» بکار می‌رود، بیشتر زمانها آن را با باورهای ترسایی و یهودی پیوسته می‌دانیم، اما این واژه می‌تواند بی‌آنکه دستخوش چنین بندهایی شود بکار رود. در اینجا می‌توانیم واژه خدا را هم‌ارز اندیشه بشماریم. این‌گونه آری سازی که در حالت نه، سنکاره است، بی‌کم‌وکاست همان «از هم‌پاشاندن» و نابود ساختن همه آنچه اکنون می‌شناسیم است. اما هنگامی که می‌گوییم نابود ساختن، این نه سازی تنها در پیوند با آری سازی روبروی آن دریافتی است و تازمانی که ما در این جهان چیزها را به یکدیگر پیوند می‌دهیم، نمی‌توانیم به حالت وی‌سنکاره بی‌کران هستی برسیم.

هنگامی که از فرونشاندن و نابود ساختن خواهش‌ها سخن می‌گوییم، این را چون حالتی از خاکستر سرد شده یا جهانی مرده می‌دانیم. چون مردیم، بدن ما سوزانده می‌شود و تنها خاکستر سرد بجای می‌ماند. با این همه، آن خاکسترها را بسی ارزشمند می‌شماریم. فرونشستن خواهش‌ها نیز چنین پیامدی دربر دارد.

هنگامی که خواهش با اندیشه یک خودیگانه که برخی گمان می‌کنند جاودانه دگرگون نشده می‌ماند، برابر دانسته شود، چنین «خود»ی با خواهش هم‌ساز می‌شود و، در این زمان، خواهش برای بهروزی بشریت زیان‌بار می‌گردد. لیک، خواهش که ریشه همه خواست —

های بیکران و وابسته است، هرگز نمی‌تواند ریشه‌کن شود. اگر خواهش ریشه‌کن می‌شد، دیگر انسانی‌تی بجا نمی‌ماند. همچنین، دیگر خدایی نمی‌بود زیرا جز خواهش، چه چیز خدا را خدا می‌کند؟ هنگامی که خداوند جهان را آفرید، این خواهش در او می‌جنبید؛ خواهش به دیدن خویش در خویش، از راه خود را نه — خودکردن. او می‌خواست خودش را ببیند؛ می‌خواست آینده‌ای در برابر خودش گیرد.

اگر ناآگاه می‌ماندیم، دشواری‌ها مان رخ نمی‌دادند. لیک، چون با آگاهی بیدار می‌شویم، این بیداری برآستی سودمند است زیرا اگر هیچگاه بیدار نشده بودیم، هرگز نمی‌توانستیم نیکویی‌هایی را که از سوی خداوند می‌آیند دریابیم و، بدین‌سان، به خدا بازگردیم. پس، خدا خواست خود را ببیند و هنگامی که این اندیشه در او بیدار گشت، همان‌دم آینده‌ای آفریده شد و آن، آینده‌ی آگاهی بود. خداوند خود را در آینده دید و آن بازتاب‌اش، خدا نبود. با خویشتن را نه خدا کردن و با بازتابانیدن خویش در آینده، خدا خویشتن را خدا ساخت. هنگامی که این را دریابیم، سرشت همگی دین‌ها را — هرچه هم که گزارش‌ها و بازنمایی‌ها و زبانهای بکار رفته در آنها گونه‌گون باشند — دریافته‌ایم. این خدا، خدای ترسایان یا یهود نیست و در آگاهی پاک خویش خداست. خداوند، هنگامی که جنبید، آنگاه که اندیشید و خواست، از تن‌هه (تشنگی) به جنبش درآمد، زیرا فرونشستن تن‌هه بدین معنی نیست که چون خاکستر سرد به همه‌ی احساسها بی‌گرایش شویم. بارها مردمی که می‌خواهند آیین بودا را دریابند، از من پرسیده‌اند: «آیا کس روشن شده هیچ شور و احساس و پریشانی حسی ندارد؟» اما، یکبار که از استادی پرسیدند «آیا بودا هیچ شور یا خواهش و آرزویی ندارد؟»، او پاسخ داد: «بله، دارد. بودا یکی از بزرگترین خواهشمندان است و با پرشورترین خواهش‌ها دل‌بسته است.» آنگاه پرسش‌کننده پرسید: «چگونه بودا می‌تواند خواهش و شور و آرزو نداشته باشد؟ گمان براین است که بودا از همه‌ی این چیزهای پریشان‌کننده آزاد شده.» استاد پاسخ داد: «بودا می‌خواست همه‌ی زیوندگان را از رنج‌هایشان

برهاند و این خواسته بزرگی است. چون او این خواهش را دارد، هرگز از باز زاده شدن و آمدن به این جهان باز نمی‌ایستد.»

اگر بودا از هرخواهشی تهی می‌بود، همین که به روشن‌شدگی رسید، می‌بایست به درون هیچی ناپدید می‌شد. فرونشستن خواهش‌ها به معنای بی‌گرایش شدن به جهان و بی‌احساس ماندن به همه کشش‌ها و پیوندها نیست. این میز را که بزنم، آوایی ناز می‌دهد - پاسخی می‌دهد. بنابراین، کوچکترین برخورد، دل مهربان بودا را که حساس‌ترین زیوندگان است، بیدار می‌کند و آن دل مهربان بگونه‌ای بی‌کران و با توانایی بی‌کران کار می‌کند.

از روی همین توانایی بی‌کران است که بودا همه‌گونه «شگردها»یی را که به کمک آنها می‌کوشد همگان را برهاند، به نمایش درمی‌آورد. این شیوه‌ها یکدست نیستند. آنها بی‌نهایت گوناگونند و در هر بودنی که خود را بیابیم، برایمان دسترسی‌پذیرند. برای رهانیدنمان از این بودن‌های گوناگون، شیوه‌هایی که بودا بکار برد نیز بایست بی‌نهایت گونه‌گون باشند و، در این میان، گاه بدهم باشند زیرا بدون تشنگی نمی‌بایست اینجا باشیم و هرگز بتوانیم به روشن‌شدگی رسیم. خداوند خود را نه کرد، اما این نه - کردن همانا آشکار ساختن یک آری‌سازی بود. بدین‌سان، خدا خود را از راه میانه نه - سازی به پندار آورد، یعنی، نه - خدا شد تا خدا باشد. بنابراین، او خود را از خود جدا کرد تا بتواند آگاه باشد و خویش را ببیند. لیک، تا زمانی که ما خود راستین را از خود آگاه جدا می‌کنیم، سرانجام، در پایان چیزی نخواهد بود. بدین‌سان، چنانکه برآستی درباره خدا رخ داد، خود خودش را می‌بیند که دارد خودش را نه - خود می‌کند. ناآگاهی، که از خودآگاه است، با از خودآگاه شدن، خود را ناآگاه نگه می‌دارد. بنابراین، ناآگاه بودن همانا آگاه بودن است و آگاه بودن، همانا ناآگاه بودن.

این دوگویی است، اما جز آن چاره‌ای نداریم. ما می‌کوشیم خود را با زبان بنماییم، حال آنکه استادان زن بهنگام کوشش برای نمایاندن خویش، سخن کوتاهی بزبان می‌آورند که بهر حال بی‌معنی است. زیرا

هنگامی که می‌کوشیم خود را بیاری زبان بنمایانیم، آن زبان خود را از ما جدا می‌کند و چیز زنده‌ای می‌شود، چیزی که ناوابسته است، و هنگامی که به کس دیگری می‌رسد، گیرنده آن را به‌جای چیزی که زبان از آن برخاسته می‌گیرد. با انگشت که به ماه اشاره می‌کنیم، دیگران گرایش دارند انگشت را بجای ماه گیرند. با این همه، بدون انگشت ماه شناخته نمی‌شود و چون ماه شناخته شد، انگشت را می‌توان کنار افکند. به همین‌گونه روش، ما به زبان می‌چسبیم و می‌پنداریم آن چیزی است که خودنمایانگر آن است. این خوی که نماد را به‌جای راستی می‌گیریم، در زندگی روزانه ما زیان فراوان بار می‌آورد. زبان یکی از سودمندترین ابزارها، و شاید ارزشمندترین افزار آگاهی‌رسانی و پیوندهای مردمی است که ما آدمیان تاکنون پدید آورده‌ایم. لیک، بیشتر زمانها از دریافتن این درمی‌مانیم، زیرا که این زبان سودمند ما را به بردگی گرفته است. از کارهایی که آیین بودا در زمینه اندیشه انجام می‌دهد، یکی رهاندن ما از خودکامگی زبان است. از همین‌روست که آیین بودا، در نمایاندن آزموده روشن‌شدگی، از سراسرترین راهها یاری می‌گیرد. بنابراین، دشوار نخواهد بود که دریابیم چرا استادان ذن گاه ساده‌دلانه‌ترین ناله‌ها را سر می‌دهند و یا ناگهان بزیر پرت و پلاگویی یا ادا بازی می‌زنند.

سخن را با شیوه واگشاینده آغاز کردم. این واگشایی در نه — سازی بپایان می‌رسد و به معنای نابودسازی خواهشها و ازهم‌گشودن و ناپدید شدن همه خواسته‌های هستنده، و یا وی‌سنکاره است. اکنون بایست از این فراتر رویم و به هم‌آمیزی رسیم.

با شیوه بهم‌آمیزنده، همه آن چیزهایی را که کشته، واگشوده و به کوچکترین اندازه کاهش دادیم، جان گرفته، برمی‌خیزند. شیوه واگشاینده هستی زنده را کالبدی مرده کرده است؛ اکنون کالبد بایست جان گیرد و این رستاخیز با به هم‌آمیختن انجام می‌پذیرد. این همان آری‌سازی بزرگ، آری‌سازی واپسین، است. بس نیست که بگوییم خودی در کار نیست و آتمنی نیست. بایست گامی فراتر نهاده، بگوییم

آتمن هست، اما این آتمن درپهنه جهان وابستگی‌ها نبوده، در پهنه بی‌کرانگی است. هنگامی که پاره‌های واگشوده هیچ چیز بر دیگر بازسازی شوند، آنگاه است که راستی راستین را به‌چنگ آورده‌ایم. بایسته نیست که شیوه بهم‌آمیزنده را پس از شیوه واگشاینده بکار بریم، لیک می‌بایست نابودکرده‌ها مان را بازسازیم.

چنانکه سن‌پل می‌گوید: «اگر مسیح بر نمی‌خاست، آیین او هیچ مفهومی نمی‌داشت.» برخاستن و به‌چلیپا می‌خکوب‌شدن، از اندیشه‌های بودایی نه — خود و خود برتر و، نیز، نه — آتمن و آتمن بی‌کران، بسیار دور می‌نمایند، اما چه این می‌خکوب‌شدن از دیدگاه تاریخی براستی رخ داده باشد و چه دروغ باشد، بهای چندانی ندارد زیرا چنین چیزی هم‌روزه و هر دم رخ می‌دهد و، افزون بر این، همواره برخاستن و رستاخیز نیز هم‌زمان روی می‌دهد. آزمودن اینها برای پیشرفت آگاهی دینی بسی ارزشمند است. آری‌سازی و نه‌سازی و به چلیپا کشیده شدن و برخاستن، همگی می‌بایست چون روندی فراگیر (کلی) بشمار آیند که در هر دم از آزمون (تجربه) ما رخ می‌دهند.

یادداشتها

- | | |
|------------------|---------------|
| 1- Tanha | 2- Dhammapada |
| 3- Radhakrishnan | 4- Citta |
| 5- Visankhara | |

ره‌گشودن به راستی

پس از رشته سخنرانی‌های درخشانی که دکتر سوزوکی به سال ۱۹۵۳ در انجمن ما و جایی دیگر در انگلیس انجام داد، نمی‌توانستیم بگذاریم در سال ۱۹۵۴ به سرزمین مابیاید و ما را از نیکبختی یک دیدار دیگر بی‌بهره گذارد. او توانست چندی کمتر از یک هفته در انگلیس بسر برد، اما پس از پرواز شبانه برفراز آتلانتیک، در پنجم ژوئیه ی‌کراست به آموزگاه (کلاس) زن ما آمد. روا نبود که چشم به یک سخنرانی بلند داشته باشیم، اما او جویای پرسش‌ها شد، و نخستین پرسش آن بود که «بهترین راه «ره‌گشودن به راستی» چیست؟» شاگردان گونه‌گون، هرکدام، تا آنجا که توانستند، پاسخ او را یادداشت کردند، اما از آنجا که زمان نیافتیم تا دکتر سوزوکی را به بازبینی گزارشمان از سخنانش بخوانیم، گزارش زیر را بایست بجای سخنان او، دریافت خود ما شمرد.

ت. کریسمس هامفریز

پرسیده شد: «چگونه می‌توان به بهترین روش به راستی ره گشود؟» و دکتر سوزوکی گفت:

«نخست بایست بدانیم که خرد چیست و کران‌های آن کدامند. تا زمانی که ما خود را به بند واگشایی‌های خردورزانه می‌افکنیم، ما را از ناآسودگی اندیشه گریزی نیست. با آنکه ما وابسته حواسیم و برای شناخت راستی بایست آن را از گذرگاه حواس خود بگذرانیم، حواس به‌تنهایی ما را به راستی رهنمون نمی‌شوند. داده‌های حسی را مغز به‌هم می‌آمیزد و، در این راه، مغز و حواس با یکدیگر کار می‌کنند؛ اما، دیر یا زود می‌بایست برای جهان درونمان یک دستگاه حسی درونی‌تر بسازیم. از این دو جهان، یکی نمی‌تواند بدون جهان دیگر هستی داشته باشد و آنها را نبایست به دو بخش کرد. گرایش ما این است که بیش از اندازه برسوی بیرونی‌تر پای می‌فشاریم، لیک، بایستی بیشتر در سوی درونی‌تر فرو رویم.»

اکنون ببینیم خرد چگونه کار می‌کند. داده‌های حسی از حواس می‌آیند و مغز می‌اندیشد؛ اما آیا داده‌هایی که به مغز می‌رسند بر راستی همان‌اند که مغز برداشت می‌کند از بیرون آمده‌اند؟ مغز برپایهٔ باور شناسنده و موضوع شناسایی کار می‌کند و، از این‌رو، درون و برون، چنان به‌هم پیوسته‌اند که بی‌یکی آن دیگری هم نمی‌تواند هستی داشته باشد. همهٔ دشواری‌های ما از این دو — گردانی برمی‌خیزد و این چیزی است که بایست از آن فراتر رویم (فراتر رویم، نه آنکه نادیده‌اش گیریم). دو را بایست همچنانکه دوست، به یکدیگر آمیخت. ما بیش از اندازه بر بیرون پا می‌فشاریم؛ اینک بایست ببینیم درون چیست؟ اما، دریافتن این که در درون چه داریم بسیار دشوار است. زیرا ما نگاه خود را بسوی آنچه که «خود» می‌نامیم، می‌گردانیم. همین که به خود رو می‌آوریم، «خود» خودش را به کسی که می‌خواهد ببیند و کسی که دیده می‌شود بخش می‌کند. هنگامی که می‌خواهیم ببینیم راستی درونی چیست، همان‌دم که به آن می‌اندیشیم، آن را به دو بخش می‌کنیم و این دو — گردانی تازمانی که می‌کوشیم چیزی را بیرون از خودمان ببینیم،

هرگز بپایان نمی‌رسد. خرد این راستی، یا درون‌گرایی ناب را به‌بند می‌کشد و این بخش‌بخشی همواره دثبال می‌شود.

اکنون می‌پرسیم که آیا می‌شود بی‌بخش‌کردن خویش اندیشید؟ از دیدگاه خرد چنین چیزی ناشدنی است. هنگامی که ما بر خرد استواریم، این بخش‌بخشی گریزناپذیر است. پس، چگونه می‌توانیم بی‌خرد زندگی کنیم؟ آیا ابزاری داریم که یاری‌مان دهد تا چیزها را بدون بخش کردن ببینیم، یعنی اینکه آنها را در خودشان و از میان خودشان، بی‌یاری گرفتن از خرد ببینیم؟ بله، و این همان است که آن را درون‌گرایی ناب و زخود فزاینده می‌نامیم. این کار بیاری آنچه که پرجنیا نامیده شده، شدنی است؛ این پرجنیا در ژرفای خرد جای دارد. راستی آن است که چون خرد برپایه پرجنیا استوار است، شدنی (امکان‌پذیر) است و گرنه بدون پرجنیا خرد هرگز نمی‌تواند کار کند. بنابراین، بایست ببینیم پرجنیا چیست؟ پرجنیا شهود است، اما، شهود بیشتر زمانها گونه‌ای از خرد شمرده می‌شود. پرجنیای راستین تنها این نیست. هنگامی که به نگاره‌ای می‌نگریم، حس آن را بدون یاری گرفتن از یک اندیشه میانه درمی‌یابد. دریافت بدون میانه را شهود می‌خوانند. دریافت حسی آشنای ما دو بخش در خود دارد، یکی آن که می‌بیند و یکی آنچه دیده می‌شود. این دیدن دریافت خسی نیازی به هیچ‌گونه میانجی ندارد. آنگاه خرد پابه‌میان شناسنده و موضوع شناسایی می‌نهد. اما، شهود – پرجنیا، تنها، دیدن یک چیز یگانه نیست و راستی آن است که دیدن همه راستی فشرده شده در آن چیز ویژه است. چیزی که می‌بینیم، چیزی است یگانه و بخش‌ناشده – نه یک چیز ویژه، بلکه چیزی که بی‌کرانگی راستی در آن هویدا است. از این‌رو، هنگامی که گلی را می‌بینیم، گل چیزی ویژه شده ولی، در همان زمان، جوهر بی‌کرانگی است. بنابراین، سخن که از ۱ بمیان می‌آید، به ۱ می‌اندیشیم، اما ۱ نخواهد بود مگر آنکه ۲ و ۳ و دیگر شماره‌ها هم باشند. هنگامی که می‌گوییم «می‌بینم»، همان دم بیکرانگی در کار است، اما خرد بیشتر زمانها ۱ را بجای آنکه چون «یک» بی‌کران ببیند، آن را چون «یک» ی

تتها می‌بینند. گل بایست چون گل – بی‌کرانگی و، نیز، چون یک گل
تتها دیده شود.

توانمندی بی‌کران خداوند در این است که در یک فرشته، فرشته
باشد؛ در یک سنگ، سنگ و در یک،،،،، این همان است که
چنینی،^۱ یا دیدن چیزها همان‌گونه که هستند، نامیده شده. بنابراین،
«هست»ی خداوند هستی ماست و در این هستی همه یکی‌ایم. و
هنگامی که می‌گوییم ۱، این ۱ نه یک چیز بخش شده، که خود بی‌کرانگی
است. این همان شهود – پرجنیاست که در بنیان خرد است. هنگامی
که ناخرسند می‌شویم و از تنگی‌های خرد آگاه می‌گردیم، این همانا از
کارکرد درونی شهود – پرجنیا سرچشمه می‌گیرد. چون بر خرد
پای می‌فشریم، پرجنیا نادیده گرفته می‌شود. بنابراین، این پرجنیاست
که ناخشنودی بیار می‌آورد. دریافتن این ناخشنودی همانا آگاه شدن از
نارسایی‌های ماست. از این‌رو، آنگاه که خرد از تنگی‌ها و کران‌هایش
آگاه می‌شود، همان‌دم است که درمی‌یابیم پرجنیا چیست.

دم آگاهی از تنگی‌های خرد، خود همان پرجنیاست. بنابراین،
هنگامی که می‌پرسیم راستی چیست، همان‌دم راستی آنجاست. دریافتن
این، پرجنیاست. پس، در آغاز جستارمان، بیهوده در تاریکی کورمال
می‌کنیم، اما چون پرجنیا روی کار آید، خواهیم شناخت راستی چیست
و این ناخرسندی چه معنا دارد؛ آنگاه است که درمی‌یابیم کجاییم. این
همان روشی است که بودا با آن به روشن‌شدگی رسید. هنگامی که
بودا جستارش را آغاز کرد، خود را بخش کرد. آنجا راستی‌ای بود
که او می‌خواست ببیند و اینجا، کسی که می‌خواست آن را ببیند. پس
از چندی، بودا، بجای بیرون رفتن، به درون رو گرداند و راستی را آنجا
بافت. بودا راستی است و راستی، بودا؛ و پرسش خود پرسشگر
می‌شود. بیرون رفتن همانا بازگشتن است. هنگامی که این شناخت
پرسش و پرسشگر رخ می‌دهد، همان پرجنیاست و با آن، همه ناآرامی‌ها
و نااستواریه‌ها از هستی آدمی رخت برمی‌بندند.

در پس حواس می‌بایست چیزی داشته باشیم که همان شهود –

پرجنیاست. شهود از راه حواس انجام نمی‌گیرد و، با این همه، از راه حواس است؛ دریافتن این دشوار است. تا زمانی که به حواس وابسته‌ایم، نمی‌توانیم از جهان حواس رهایی یابیم. این ابزارها را نه هم نمی‌توانیم کنیم، چه نه کردن آنها همانا آری کردن آنهاست. شهود – پرجنیا همین است. برای سنجش ارزش‌ها ما بر حواس خود دل‌گرمیم، اما در پس حواس می‌بایست چیزی داشته باشیم که بتواند ارزش راستین حواس را بسنجد. برای یافتن همین چیز است که بایست از میان حواس بگذریم. تا زمانی که ویژگی‌های حواس بیاری این شهود – پرجنیا به هم نیامیزند و چیزی یگانه پدید نیاورند، نخواهیم توانست به راستی‌ای آیین‌مند دست یابیم.»

درباره همدردی (کارونا) و بستگی‌اش با مهر آدمی پرسش شد؛ دکتر سوزوکی گفت:

«می‌دانیم که دین‌شناسان مهر را به دو بخش کرده‌اند، یکی اروس^۲ که مهری است از آن آدمی و دیگری، آگاه^۳ که مهری است خدایی. مهر آدمی آماجی دارد، اما مهر خدایی بی‌آماج است. در این میان، کارونا با آگاه برابر می‌شود. چون برسوی پرجنیا پافشاری شود، سوی فراسپهری (متافیزیکی) راستی را می‌بینیم که همان این‌چینی و دیدن چیزها همان‌گونه که هستند است. هنگامی که چیزها را آنگونه که هستند می‌بینیم، عنصر کارونا روی کار نمی‌آید و ماندن در پرجنیا بکی از ناتوانی‌های آدمی است. برای ناتوانی که پیروز شدیم، پرجنیا کاروناست. کارونای بدون پرجنیا، نیز پرجنیای بدون کارونا، یک‌سویه است و همه‌گانگی راستی از دست می‌رود؛ و این لغزش آدمی است. بودا که به روشن‌شدگی رسید، نخستین اندیشه‌اش آن بود که این راستی را دیگران هرگز نمی‌توانند به شهود دریابند. او به خود گفت: «نمی‌توانم آزموده‌ام را به دیگران برسانم. لیک، سپس کوشید آزموده‌اش را با دیگران در میان گذارد، زیرا دیگر باشندگان نیز می‌توانند دریابند. بنابراین، خواست گفتن، خود از آزمودن پرجنیا برمی‌خیزد. هرکسی می‌تواند آزمون بودا را بیازماید و تا زمانی که پرسش روشن‌شدگی

پیش روی ماست، بودا تک‌تک ماست و ما همگی بوداییم. هنگامی که بودا اندیشه گفتن یافت، آن اندیشه از خود آزموده‌اش برخاسته بود. این همان چیزی است که آن آزموده را یک آزموده راستین انسانی می‌کند؛ و خواست بودا به رساندن آزموده‌اش همان جوهر روشن‌شدگی اوست. بدون این خواست گفتن، روشن‌شدگی بودا راستین نمی‌بود. روشن‌شدگی همان خواست گفتن داشتن، و یا خودمهر است. همین خواست رساندن داشتن است که پرجنیا را کارونا می‌کند. این دو بایست یکدیگر را پر (کامل) کنند.»

درباره زن و شین^۲ در پیوند با گفته‌های بالا پرسش شد و دکتر سوزوکی گفت:

«در زن بر پرجنیا گرایش بیشتری به‌چشم می‌خورد. لیک، شین بیشتر به کارونا گرایش دارد. آیین بودا دو دبستان زن و شین ببار آورده است و پیشرفت آینده مه‌ایانا در سراسر جهان، از هم‌آمیزی این دو انجام خواهد پذیرفت. خرد آدمی همواره می‌خواهد واگشاید و به‌هم آمیزد، یعنی همان روند بیرون رفتن و بازگشتن؛ اما در همین زمان آنها می‌خواهند یکی باشند. این شوخی و اندوهمندی انسانی ماست و جهان چیزی نیست جز جلومگری این دو نیرو.»

یادداشتها

1- Suchness

2- Eros

3- Agape

4- Shin

۸

ذن و خود

پرسش ذن و خود کمی پیچیده است، زیرا با آنکه ذن فراتر از کران خرد است، ما چنان از خرد سرشاریم که هرآن سخنی هم که از دهانمان بیرون می‌آید، از خرد مایه دارد. خرد روبه زمان دارد و بی‌زمان نمی‌توانیم زندگی کنیم. با این همه، در پس‌زمان، بی‌زمانی است. این بی‌زمانی را بایست به‌چنگ آورد و یکی از راههای این کار شاید همانا یاری‌گیری از خرد باشد. کوشش خواهیم کرد تا چندان که بشود، این دستیابی را آسان‌تر سازم.

در آیین بودا دو راه به «خود» می‌رسد، یکی واگشاینده است و دیگری بهم‌آمیزنده. بودا نخست روش واگشاینده را بکار برد و نخستین بوداییان از نمونه او پیروی کردند. این شیوه آن است که «خود» را واشکافیم و ببینیم براستی از چه درست شده. اینک، با گفتن «خود»، از چیزی جوهرین سخن داریم که حتا پس از آنچه که مرگ می‌خوانیم، باشنده‌ای پایدار است. این زنده ماندن «روان»، در باختر گمانی است پذیرفته شده، اما راستی آن است که چنین انگارشی (تصوری) نانش-گرایانه نیست و تنها آماجی کاربردی دارد، زیرا اگر به چیزی جوهری که حتا پس از نشیب و فرازهای زندگی پابرجاست، نیاویزیم، زندگی‌مان تهی و درنیافتنی خواهد شد و این در حالی است که دوست داریم چیزی داشته باشیم که بتوانیم بدان چنگ زنیم و آن را بجای نهایت گیریم. این چیز واپسین را بیشتر زمانها دوست می‌داریم با انگاره خود یا روان

یکی از نوشتارهای پرآوازه بودایی، سوترایی^۱ است بنام پرسس‌های شاه میلیندا^۲. شاه میلیندا، شاهی بود که در سدهٔ دوم پیش از زایش مسیح بر بخشی از شمال هند فرمانروایی داشت و در پاره‌ای بحث‌ها که با ناگازنا^۳، فرزان‌اندیش بودایی، انجام شد، شرکت جست. بهنگام بحث دربارهٔ سرشت خود، ناگازنا بدنبال شیوهٔ واگشاینده، از شاه پرسید: «هنگامی که به دیدن من آمدی، چگونه آمدی؟» شاه پاسخ داد: «بارابه» و ناگازنا گفت: «ارابه را به من نشان ده، آیا چرخ‌ها ارابه‌اند یا یوغ یا بدنه یا تیرک یا ...؟» شاه بایست هریک از پرسش‌ها را با «نه» پاسخ می‌گفت. پس، ناگازنا گفت: «سرورا، از شما بسیار جدی پرسیده‌ام، با این همه، هنوز نتوانسته‌ام ارابه‌ای بیابم.»

چنین واگشایی را دربارهٔ خود نیز می‌توان بکار برد. اگر جدا از اندامهای حسی ما خودی هست، این خود بایست بدون آنها، هنگامی که این اندامها را از خویش برگیریم، بهتر کار کند. اندامهای حسی بند آفرینند؛ پس، هنگامی که به کنار روند، خود بایست کارآیی بیشتری یابد. اما چنین می‌نماید که با مرگ و از میان رفتن حواسمان، خود نیز از میان می‌رود.

اکنون شاید بگوییم که بدون گمانهای خردگرایانه نمی‌توانیم چیزی بنام «مسئولیت خود» داشته باشیم. بدون خود، فردیتی نخواهد بود و بدون فردیت، پیمانی نخواهیم داشت. با نبودن انگارهٔ مسئولیت، آیین‌های خوی و رفتار (اخلاقیات) از هستی باز می‌مانند؛ بنابراین، انگارهٔ خود با انگارهٔ مسئولیت اخلاقی ما پیوندی ژرف دارد. انگارهٔ خود که نابود گردد، دیگر هیچ مسئولیت فردی‌ای نخواهد بود و همزیستی آدمیان ناشدنی خواهد گردید. بایست بگونه‌ای یک خود داشته باشیم، اما خود را که بدین شیوه و امی‌گشاییم و خرد و اندامهای حسی را از آن برمی‌گیریم، دیگر خودی بجا نمی‌ماند.

مردمان نخستین خود را چیزی نامادی که بتازگی به پهنهٔ جهان مادی آورده شده می‌پنداشتند و گمان می‌کردند هنگامی که این هستی

مادی از میان رود، آن چیز نامادی از بدن جدا می‌شود. اما، این جوهر فردی که بدن خاکی ما را بجا می‌گذارد، به پندار در نمی‌آید زیرا هنگامی که از یک فرد سخن می‌گوییم، آن فرد همواره با هستی مادی پیوند دارد و نمی‌توان چیز نامادی را فرد بشمار آورد.

بنابراین، شیوه واگشاینده را که بکار بریم، «خود» را ناشدنی می‌یابیم. با این همه، چنانکه پیش از این گفته‌ام، خود هست. با نبودن انگاره خود، ساختار اجتماعی ما از هم می‌پاشد؛ پس، باید گونه‌ای خود در کار باشد، اما این شیوه ما را به هیچ انگاره جوهرینی از خود رهنمون نمی‌کند و بیشتر به شیوه برکندن^۲ می‌ماند. هنگامی که چیزی با گفتن اینکه نه این است و نه آن، برکنده می‌شود، همچون هنگامی که پوست از پیاز برمی‌کنیم، آن چیز سراپا ناپدید می‌شود. پوست پیاز را که لایه لایه برکنیم، سرانجام به هیچ چیز می‌رسیم و دیگر پیازی نخواهد بود. با این همه، هنوز پیاز را چون چیزی جوهری می‌انگاریم و حواس به ما می‌گویند تا جایی که به آنها بسته است، آن چیز جوهری هستی دارد. لیک، چون آن را برمی‌رسیم، از هستی باز می‌ماند، تا آنکه سرانجام با این نه — هستی، خود — جوهر که می‌توان آن را خود نامید، از هست بودن باز می‌ماند. بنابراین، برخورد واگشایانه با پرسش خود، به نه — سازی می‌انجامد.

اما، انگاره نه — آتمن بوداییان چیزی بیش از یک نه — سازی همه‌سویه است. هنگامی که چیزها همه نه شوند، بایست چیزی بجا ماند، اما این چیز را نمی‌توان در پیوند با جهان فرد یا کرانه وابستگی به پندار آورد. آن چیز یا هیچ چیزی که پس از برکندن تک‌تک همه گمانها بدان می‌رسیم، نبایست با دید وابسته به پندار آید. بیشتر زمانها می‌گوییم که «هیچ چیز» در برابر «چیز» می‌ایستد، اما این هیچی، هیچی بیکران نیست و هیچی وابسته (نسبی) است. انگاره نه — آتمن به معنای هیچی بی‌کران نیست و راستی آن است که تهیگی بی‌کران است. اما، این تهیگی فراسوی همه انگاره‌هاست و، با این همه، با همه آنها پیوند دارد. در اینجا است که دشواری راستین — این که تهیگی

راستین هست و، با این همه، نیست — نهفته.

بنابراین، به‌چنگ درآوردن آیین نه — آتمن در مفهوم واپسین‌اش، فراسوی پندار است و خرد آشنای ما از دریافتش باز می‌ماند. بودا از پاسخ گفتن به پرسش‌های راستی سرباز زد و برخی این خودداری را همانند آیین اسپنسری، «نمی‌توان دانست خدا هست یا نیست»^۹ شمرده‌اند. اما، این ناتوانی از دانستن هستی یا نیستی خدا،^{۱۰} چهره نه — گرایانه ندارد و آن را بایست با آری‌گرایی به‌چنگ آورد و این کاری است دشوار.

بودا از پاسخ‌گفتن سرباز زد، زیرا این گفتگو فراسوی اندیشه‌های همگانی بود. بنابراین، او از پرداختن به این دشواری واپسین، همان پرسش فراسپهر، خودداری کرد و بجایش بر مفهوم اخلاقی یا رزش نه — خود پای فشرد. بودا دریافت که خاستگاه رنج در این زندگی همانا دلبستگی است. ما به چیزها دل می‌بندیم؛ نه تنها بر چیزها، که آن‌گونه به چیزها که گویی جاودانه هستند. کارآترین شیوه ره‌اشدن از این دلبستگی آن است که جوهری بودن تکتک باشندگان، یا جوهر خود، را نپذیریم. ما ناخودآگاه به خود می‌چسبیم و آنگاه هم که گمان می‌کنیم کمترین خودخواهی را داریم، باز در همین، خودنهفته است. بسیار دشوار است که از خود آگاه باشیم و، با این همه، از آن آگاه نباشیم. لیک، این آگاهانه ناآگاه بودن یا ناآگاهانه آگاه بودن، دشوارترین نکته فرزانه‌ترین پرسش‌هاست.

با این شیوه واگشایانه، اندیشه آشنای ما کم و بیش می‌پذیرد که خودی راستین، خودی که دستخوش پیوسته دگرگون‌شدن نباشد، در کار نیست. آیین بودا آیین شدن یا پیوسته شدن است و این بخشی از روش واگشایانه است. با آن که این روش راستی را تا کوچکترین پاره‌ها و امی‌گشاید، خردترین پاره‌ها باز هم دستخوش واگشایی بیشتر و بیشتر می‌باشند. چنانکه در این جهان می‌بینیم، چیزها همه دگر می‌شوند و گذرایند. بودا آموزش داد که این‌گذرایی از آمیخته بودن چیزها سرچشمه می‌گیرد، چه همه چیزها آمیخته‌اند. از آنجا که چیزها همگی

آمیخته‌اند، پس، دستخوش ازهم واگشودگی‌اند و این همان دگرشدن است. اما اگر همه چیزها دگر می‌شوند و نمی‌توان چیزی را پایدار نامید، چرا ما خودمان را به آنها بچسبانیم؟ ارزشش را ندارند.

درست است، چنانکه در این جهان می‌بینیم، چیزهایی هستند که ارزش چسبیدن را دارند، اما خردم به من گوید که هرچه پیرتر شوم، به استخوان شدن نزدیک‌تر می‌شوم، بنابراین، پیش از آن که تتم بیوسد، هم‌اکنون می‌دانم که یک استخوان‌بندی‌ام. اما، چسبیدن به این بینش که همه چیز بیهوده است، از خردورزی واگشایانه سرچشمه می‌گیرد و خردورزی همیشه بهره‌ خوب نمی‌دهد. اگر خرد خوب کار می‌کرد، نمی‌بایست جنگ می‌داشتیم. به‌گفته‌ دانشمندان، بشر از آغاز تاریخ دمی بی‌جنگ نبوده است. امروزه ما یکدیگر را از گسترده‌ترین راه‌ها کشتار می‌کنیم و شکنجه‌بارترین دردها را می‌آزماییم. اگر بدرستی خرد می‌ورزیدیم، چنین پیش نمی‌آمد، اما ما همیشه زیوندگانی خردمند نیستیم. بیشتر زمانها می‌گوییم که زیبایی ناپایدار و رویه‌ای است؛ با این همه، چیزی زیبا را که می‌بینیم، از آن خوشمان می‌آید. زیبایی چه رویه‌ای باشد و چه درونی، به‌دل می‌نشیند و این رویه‌ای بودن، یکی دیگر از پی‌آمدهای خردگرایی است. هنگامی که گل‌های زیبا بما پیشکش می‌شوند، آنها را تنها دوست داریم و واشان نمی‌کشاییم و درباره‌شان خرد نمی‌ورزیم. راه درست ستایش هرچیز زیبا همین است، لبک ما می‌کوشیم خرد بیاوریم و تنها پس از خردآوردن است که می‌کوشیم دوست بداریم. اما، این مهرورزی از پی‌آمدهای خرد است و ستایش چیزهای زیبا نیست.

در هرکس چیزی هست که اهریمنی کار می‌کند. این چیز درست—اندیشی ما را نابود می‌کند. بنابراین، خردورزی و از هم‌گشودن چیزها بایسته‌ سرشت ما نیست و بایست برای رسیدن به این بینش «خود» به روش دیگری روآوریم. چنانکه دیدیم، از واگشایی خود، خود جوهرینی بدست نمی‌آید، با این همه، نمی‌توانیم از انگاره‌ خود رها شویم. این خود از کجا می‌آید. آزموده‌ها مان هستی راستین خود را بما نمی‌آموزند.

تا جایی که حواسمان کار می‌کنند، خودی در کار نیست و تا آنجا که آزموده‌ها مان‌ره می‌برند، ما هرگز خود را نیافته‌ایم. هنگامی که می‌کوشیم خود را در کران خرد و حواس به‌چنگ آوریم، آن را زخویشتن دور می‌یابیم. این بسی درخور اندیشه است که با آن‌که هرگز چستی خود را باخردمان نیازموده‌ایم، آن‌را باور داریم؛ اگرچنین نکنیم، نمی‌توانیم زندگی کنیم. ما بدنبال واگشایی به این جهان نیامده‌ایم؛ نخست آمدیم و سپس آغاز به واگشایی و بررسی این و آن کردیم. چون بررسی‌ها را از سر گذراندیم و دیگر چیزی برای واگشایی بجا نماند، می‌گوییم که بودن ناشدنی است. دانشمندان انگاره‌ای می‌نهند (فرض می‌کنند) و سپس می‌کوشند آن را واگشایند؛ آنگاه چه‌بسا آن را ناشدنی یافته، آنچه را که اصل پایه می‌نامند، نادرست می‌شمرند. ما از جایگاه ویژه‌ای آغاز کرده، پیش می‌رویم. لیک، هرگز نمی‌توانیم به آغازۀ راهمان رسیم و، از این‌رو، می‌گوییم آغازۀ در کار نیست. بنابراین، خردورزی هرگز به یک پاسخ واپسین نمی‌رسد. با این همه، این حس خود همواره با ماست.

بایست این پرسش را پاسخ دیگری هم باشد. برای نمونه، در دانش ریاضی شماره ۱ داریم. ریاضیات همواره برپایۀ این ۱ است. ۱ و یک دیگر بما ۲ و ۳ و... می‌دهند. اما حواس آدمی کران‌مندند و ما هرگز نمی‌توانیم به بی‌کرانگی برسیم. یک را به دیگری افزوده، گمان را براین می‌گذاریم که دنباله‌ها تا بی‌کرانگی می‌روند، بنابراین، چون می‌گوییم ۱، این ۱ بی‌کرانگی را در خود دارد؛ ۱ بی‌کرانگی است و بی‌کرانگی، ۱. لیک، ما هرگز بیکرانگی را با حواس یا خردمان نیازموده‌ایم، چه فراسوی اینهاست. بنابراین، تک تک ویژه آزموده‌ها بایست آزموده‌ای از بیکرانگی باشند. این گونه‌ای خردورزی است، اما بی‌آن نمی‌توانیم همچنان خرد بورزیم. درست است که این بایسته و بنیانی است، اما، با همه اینها، به آنچه که پس از یک رشته خردآوری‌ها رسیده‌ایم، نرسیده‌ایم. اگر خرد درباره خودش خرد می‌ورزید، پاسخ را از پیش همانجا می‌یافت؛ اما سرشت خرد بگونه‌ای است که نمی‌تواند

دربارهٔ خودش بکار افتد و همواره به بیرون از خودش رو می‌کند. لیک،
نبایست به بیرون رو کند و بایست به خودش بازگردد. این آن چیزی
است که آن را انگارهٔ بهم‌آمیزنده می‌نامم. اینگونه برخورد واگشایانه
با پرسش خود، از راههای کاربردی پاسخ گفتن بدان است و، از این‌رو،
بوداییان نخستین بر آن پای فشردند. اما، با گذشت زمان، چنانچه پیش
از این نیز گفته‌ام، نه تنها تهیگی وابسته، که هیچی‌یله (مطلق) نیز بایست
به دریافت درمی‌آمد. چگونگی رسیدن به این هیچی یله را با یک‌موندوی
ذن می‌نمایم:

رهروئی از استادی پرسید: «خود من چیست؟»

استاد: «خود من.»

رهرو: «چگونه خود شما می‌تواند خود من باشد؟»

استاد: «آن خود توست.»

یادداشتها

- | | |
|--|----------------|
| 1- Sutra | 2- Milinda |
| 3- Nagasena | 4- Elimination |
| 5- Spencerian Doctrine of
Agnosticism | 6- Agnosticism |

اکهارت و ذن *

آناندا + ک + کوماراسوامی^۱ از برجسته‌ترین نمایندگان هنر و اندیشه هندی است. در یکی از نوشتارهایش بنام «دگرگون ساختن طبیعت در هنر^۲» می‌خوانیم: «اکهارت چیزی را می‌نماید که بگونه‌ای شگفت همپای شیوه‌های اندیشه هندی است و برخی بندها و بسیاری از پاره نوشتارهای او گویی که برگردان سراسر است نوشته‌های سانسکریت‌اند... راستی آن است که نمی‌خواهم بگویم اندیشه‌های هندی، از هردست که باشند، بر راستی در نوشته‌های اکهارت هویدایند، هرچند که در زبان‌های کهن اروپایی که سرچشمه تازی و نوافلاتونی دارند برخی نهادهای باختری به چشم می‌خورد. اما، آنچه از همانندی‌ها برمی‌آید، نه تأثیر یک روش اندیشه بر روش دیگر، که به هم‌پیوستگی باورهای دیرینه فراسپهری در جهان و همه زمان‌هاست.» برای نمایاندن این بینش، نوشته زیر را که از اکهارت است باز می‌آورم و گزارش خود را از دیدگاه بودایی بر آن می‌افزایم:

«سن‌پل می‌گوید: اکنون که از گناه آزاد شده‌اید، بایست خدمتگزاران خداوند شوید.» یگانه پسر خداوند (عیسا) ما را از گناهانمان رهانده است؛ اما سخن خداوندگار ما که گفته «من شما را نه خدمتگزاران خود، که دوستان خود نامیده‌ام و خدمتگزار از آنچه

* اکهارت (Eckhart) : فرزندان‌اندیش آلمانی سده سیزدهم.

خداوند می‌کند، آگاه نیست»، بسی رساتر است – لیک، دوستان همه چیز را می‌دانند، زیرا سرشت دوستی این است. «زیرا هرآنچه از پدرم شنیده‌ام، همه را برایتان آشکار ساخته‌ام. هرچه پدرم می‌داند، من نیز می‌دانم و هرآنچه من می‌دانم، پدرم می‌داند زیرا من و پدرم یکی هستیم. کسی که همه این‌ها را می‌داند، یک پیامبر است. چنین کسی خداوند را چنانکه خود هست، در نهاد خود و در یگانگی و همه‌جا – هستی بی‌کرانش به پندار درمی‌آورد و در راه درست است.»

در نوشته‌های بالا آشکار است که اکهارت دوستان و خدمتگزاران را یکی نمی‌داند و به باور من «نیرنگ‌بازان^۳» از همین روست که خود را «دوستان» می‌خوانند. اما آیا ما همگی دوستان، نیرنگ‌بازان یا نه – نیرنگ‌بازان، بوداییان یا ترسایان، برهمنان یا «دست‌زدنی‌ها» نیستیم؟ آنچه می‌خواهم بگویم این است: «چگونه آنچه را که خداوند می‌داند، می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم؟» و گزاره «خدا آن‌چنانکه هست، در نهاد خود و در یگانگی و راستی و همه‌جا – هستی بی‌کرانش» به‌چه مفهوم است؟ این را که به‌ثرفی دریافتیم، بنیان سازنده همه دین‌ها را دریافته‌ایم.

«همه آنچه خداوند می‌داند» همه‌چیزدانی بی‌کران اوست و «خداوند آن‌چنانکه هست، در نهاد خویش» همه‌جا – هستی و یگانگی و راستی اوست. خداوند، آگاه که خود را بدانگونه که در نهاد هست، می‌شناسد و می‌داند که چیست، همه‌چیز را می‌داند و در او دانش و بودن یکی است. به‌نگام سخن گفتن از همه‌چیزدانی خداوند، می‌پنداریم که این دانش از آن دست دانش‌هاست که ما زیوندگان مرزین (محدود) دارا هستیم، همانا دانش هرچیز ویژه بدانگونه که در این جهان وابستگی‌ها هستی دارد؛ دانشی که شاید گیاه‌شناس درباره گل یا گیاه داشته باشد و، یا، دانشی که شاید فیزیکدان درباره ساختار اتم دارا باشد. بیشتر ما هنگامی که می‌شنویم خدا همه‌چیزدان است، ناخودآگاه چنین دانشهایی را به او نسبت می‌دهیم. اما این که می‌کوشیم دریابیم خدا چیست، کژی بسیار بزرگی است. چنین چیزی را درباره همه‌جا –

هستی او هم می‌توانیم بگوییم. او دانش خود را بخش نمی‌کند تا در هر گوشه و شکاف فضا نمایان باشد.

یکی از راه‌های دانستن چیستی خداوند — که همچنین، راه دانستن آنچه خداوند می‌داند است — این است: «بکوشید در پندار خود، انگاره‌ای را که از فضا چون چیزی فراخ گسترده و همه‌جا و همه‌چیز را پر کرده دارید، تا کوچکترین اندازه‌ای که می‌توانید، برای نمونه، تا یک میلیونیم میکرون کاهش دهید. چون این کار را کردید، این‌بار بکوشید تا آن را به یک خرده باز هم ریزتر اتم کوچک کنید تا بدانجا که به کرانه‌ای فراسوی صفر برسید. اکنون این کارها را وارون از سر گیرید و سرایی را که درآیند، بزرگتر و بزرگتر به‌پندار آورید، تا آنجا که به ستارگان و هم فراتر از آنها، به میلیونها سال نوری آن‌سوتر بگسترده.» شاید بگویید: «نمی‌توانیم فراتر رویم.» بهایی ندارد. تا آنجا که می‌توانید، بکوشید همه نیروی پندار خود را بکار گیرید. اکنون در کرانه ناشناخته‌اید، آنجا که انگاره فضا دیگر بشمار نمی‌آید. اینجاست که بی‌کرانگی داریم.

کران‌های فضا یکی صفر است و دیگری بی‌کرانگی. اینها هر دو فراسوی کران و، از اینرو، یکی‌اند. صفر بی‌کرانگی است و بی‌کرانگی، صفر. این باور درباره زمان هم بکار می‌آید. کنون مطلق جاودانگی است و جاودانگی، کنون مطلق.

این‌گونه آگاهی دیگر در پهنه وابستگی‌ها نیست و در مفهوم عادی‌اش دانش بشمار نمی‌آید. شاید بتوان آن را دریافت جانانه (شهود) یا، به‌گفته بوداییان، شهود — پرجنیا نامید. اینجاست «همه آنچه خداوند می‌داند» و نیز «خدا چگونه که هست، در نهاد خودش.» او دیگر آماج آگاهی وابسته نیست و، بنابراین، همه‌جا — هستی‌اش نه با وابستگی چیزها سروکار دارد و نه با توده بهم‌آمیخته دانش فراآمده از آنها.

با نگرش به آمده‌های بالا می‌توانیم ببینیم که هرآن «آگاهی» ای که شاید از خدا داشته باشیم، چیزی است بنیانی، چیزی که به هیچ‌روی جدا نشده و بگونه وابسته نمی‌توان بدان رسید. این‌گونه دانش برآستی

بسیار ساده است و، با این همه، چنان بنیانی که با دریافته شدنش همه چیزهای دیگر به ژرفی دریافته می‌شوند. همه‌جا - هستی و همه‌چیز - دانی بی‌کران خداوند در زمان و جایگاه (فضا) همین است. در سوترای نیلوفر از بودا سخنانی بیادگار مانده که آوردن آنها می‌تواند در این پیوند روشنگر گفتارمان باشد. کرکس کوه^۴ یکی از جاهایی است که بودا در آنها به اندرزگویی می‌پرداخت. در یکی از این نشست‌ها، او به پیرامونیانش گفت: «شاید گمان کنید روشن‌شدگی من در سالهای دور گذشته، زیر درخت بدی، کنار رود نئیرانجانه^۵ رخ داده و در سالهای دور آینده از میان‌تان به نیروانه رخت خواهم کشید. اما چنین پنداری سراپا نادرست است، زیرا روشن‌شدگی من در دوران - های شمارش‌ناپذیر گذشته و، راستی که، هم‌پیش از آفرینش جهان رخ داد. و درباره رفتنم به نیروانه: چنین چیزی رخ نخواهد داد زیرا همچنان شما را اندرز خواهم گفت و سخنانم را همه زیوندگان شنوای (حساس) سراسر جهان تا پایان زمانه خواهند شنید.»

آیا این سخنان درخور نگرش نیست؟ درستی این گفته‌ها را چی - گی (چیه‌ای^۶، ۵۹۷ - ۵۳۵)، بنیان‌گزار دبستان بودایی تندای^۷ که از آموزه‌های سوترای نیلوفر مایه برگرفته، گواهی کرد. هنگامی که چی - گی، که با نام خانوادگی چی‌شا (چیه - چه) دای‌شی^۸ بهتر شناخته می‌شود، به روشن‌شدگی رسید، گفت: «راستی که گردهم‌آیی کرکس‌کوه هنوز برپاست!» این گواهی را نه تنها چی‌شادای‌شی، که هریک از ما که دیدگانمان گشوده است می‌توانیم کنیم.

کرکس‌کوه تنها نام جایی در هند نیست، در سراسر جهان است و اندرزگویی بودا را در این سرهم که اکنون نشست‌ام و این دفتر را می‌نویسم، و نیز آنجا که شما دارید این را می‌خوانید، می‌توان شنید. برای آنانکه «چشم» دارند، کرکس‌کوه با بودا و پیرامونیانش دیدنی است. همه‌جا - هستی و همه‌چیز دانی بی‌کران همین است.

سادگی و سراسستی این «آگاهی» یا شهود - پرجنیا را همچنین می‌توان از سروده زیر که ساخته یکی از استادان ذن خاندان تانگ

است دریافت. نام سراینده راکان اوشو (لو - هان - هو - شانگ)^۹ است و وی از استان شوشو (چانگ - چو)^{۱۰} بوده. او هنگامی به روشن‌شدگی رسید که استادش با مشیت، سخت برسینه‌اش کوبید.
 «در هفتمین سال هسین - تونگ»^{۱۱} (۸۶۷ پیش از زایش مسیح) بود که برای نخستین‌بار به بررسی تائو رو آوردم.
 هر جا که رفتم با واژه‌ها برخورددم و آنها را دریافتم.
 در جانم توپکی از دودلی بود، بسان سبدي جگنی.
 سه سالی که در جنگل، کنار نهر بسر بردم، کمابیش ناشاد بودم.
 چون چنان پیش‌آمد که روزی درمهر راجه^{۱۲} (استاد زن) را نشسته بر زیراندازی دیدم،

نزدش رفتم و از ته‌دل خواستم تا دودلی‌ام را از میان ببرد.
 استاد که به ژرفی در اندیشه فرو رفته بود، زجا برخاست؛
 آستین بالا زد و، با مشیت، به سینه‌ام کوفت.
 این بناگهان توپک دودلی‌ام را سراپا ترکاند و تکه‌تکه کرد.
 سرم را که بلند کردم، برای نخستین‌بار دیدم که خورشید گرد است.

زان پس خوشبخت‌ترین مردمان جهان بوده‌ام، بی‌هیچ ترس و بی‌هیچ غم؛

روزها می‌آیند و می‌روند و من به‌شادمانه‌ترین راهها می‌زیم.
 تنها به درون می‌نگرم که سرشار از پری و سیری است،
 و دیگر با کاسه گدایی‌ام به بیرون، این سو و آن سو، نمی‌روم.
 بسیار خوب، بیایید بپرسیم این چه بود که او را چنان از خرسندی آگند که وی روی هم‌رفته از بیرون رفتن به جستجوی خوراک هم دست کشید؟ این چگونه دانشی بود که با یک پرتابه مشیت استادش به او رسید و وی را واداشت تا دیگر تشنه دانشی که خرده‌خرده از جهان ویژگی‌ها بدست نمی‌آید نباشد؟ اگر این دانش چیز پیچیده‌ای بود، و یا چیزی که دستیابی به آن تنها از راه گردآوری دانش تک‌تک راستی‌ها ممکن می‌بود، راکان اوشو نمی‌توانست آن را با یک پرتابه

مشت استاد بدست آورد. این «دانش» نمی‌تواند از چیزی بیرونی آمده باشد و می‌بایست از درونی‌ترین مایه هستی‌اش برجهیده باشد. این چیزی نیست مگر خودآگاهی که برای نخستین بار از ژرفاهای خود او — نه آن «خود»ی که از گفته‌های روان‌شناسان برمی‌آید — برخاست. «خود»ی که به آگاهی خویشتن رسیده، بنا به باورهای ترسایی، همان «پدر» است که یگانه «پسر»ش را در روان می‌زاید و، هم‌زمان، همان روان است که باز درون خدا زاده می‌شود.

آگاهی آدمی چنان انباشته از پندارهای پوچ خردگرایانه یا، بزبان بوداییان، «نادانی بی‌آغاز» است که رسیدن به «آگاهی‌ای پاک و روشن از راستی خدایی*» و یا «آزادی از دیگرگونی‌ها و سرشت آفریدگان**» را دشوار می‌یابد.

بگذارید این گفتار را با سرودۀ دیگری از راکان اوشو پایان برم:

«دیدارگری سرگردان در این جهان

رهروی بی‌چیز و نیاراسته، میان آدمیان:

بگذار دیگران هرچه می‌خواهند بدو بخندند،

او زندگی خود را می‌کند، سراپا در شادی، بی‌هیچ نگاه به دیگران.»

يادداشتها

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------------|
| 1- Ananda K. Coomaraswamy | 2- Transformation of Nature
in Art |
| 3- Quakers | 4- Mount Vulture |
| 5- Nairanjana | 6- Chi-gi (Chih-i) |
| 7- Tendai | 8- Chisha (Chih-cheh) Daishi |
| 9- Rakan Osho (Lo-han Ho-
shang) | 10- Shoshu (Chang - chou) ô |
| 11- Hsien-t'ung | 12- Dharmaraja |

دستورهای استادان سوتودن^۱

از میان آموزش‌های هوای‌تنگ* دو جریان می‌گذرد. یکی پرجنیا و دیگری دیانا^۲. هردو دبستان گرایش دارند بر راستای ویژه اندیشه خود پای فشارند. پرجنیا بیشتر بر کنش و کمتر بر ژرف‌اندیشی^۳ آرام پافشاری دارد و، دبستان دیگر، سوتو، اندیشه‌گری آرام را که سرانجام به روشن‌شدگی خاموش می‌انجامد ارزشمندتر می‌شمارد. این اندیشه‌گری همانا آرام نشستن و ژرف به اندیشه راستی یادرمه** فرو رفتن است. دبستان رین‌زای^۴ که بر پرجنیا پای می‌فشرد، روش دیگری دارد. گرایش این دبستان بیشتر بر کنش است تا بر ژرف‌اندیشی آرام. بنابراین، آرام‌گرایی را بایست به روشی جز آن که در آیین ترسایان بکار بسته می‌شود بکار بست. آرام‌گرایی بیشتر بر سوی ایستای راستی پافشاری دارد، حال آنکه دیگری پویایی را ارزشمندتر می‌شمرد. این دو جریان از روزگار پیشوای^۵ ششم (هوای‌تنگ) آغاز به این‌گونه نمایاندن خویش کردند و هنگامی که دو دبستان نامبرده در پهنه ذن بروی کار آمدند، از آنها بگونه‌ی بازهم گسترده‌تری سخن رفت. یکی می‌گفت ژرف‌اندیشی خاموش و دیگری می‌گفت، پوییدن. دومی آغازگر روشی بود که کوانی

* Hui Neng درباره‌ی هوای‌تنگ و دیانا و دبستانهای رین‌زای و

موتو در بخش چهاردهم چیزهای بیشتری آمده است.

** dharma (= آیین بودا).

بنام «مو» را بکار می‌برد. این دبستان پس از چندی بنام کوآن ذن شناخته شد. این، همچنین، در سرودی از پیشوای ششم که گفته می‌شود او بهنگام بررسی ذن بر دیواری نگاشته، آمده است. این سرود می‌گوید که از همان آغاز چیزی نبوده. لیک، سروده دبستان دیگر می‌گوید که آدمی بایست آینه را پاک نگهدارد تا مبادا گردی بر آن نشیند. پیشوای ششم این را نپذیرفت و گفت که از همان آغاز آینه‌ای در کار نبوده، پس چیزی نیست که پاک کنیم. این دبستان «تهیگی» است. پیشوای ششم، همچنین، کوشید تا بر ژرفاندیشی آرام پای فشرده که همان دریافتن چیزها از راه تهیگی در حالت چینی‌شان – و نه دریافتن آنها در همه حالت‌شدن‌شان – است. چیزها که پیش می‌روند، چیزی هست که دستخوش جنبش نیست و، با این همه، آرام نمی‌ماند؛ چیزی که با چیزهای دیگر می‌آمیزد و، هم‌زمان، دست‌نخورده می‌ماند. شاید بگویید این همساز فرزان‌یونانی است. پیش رفتن، اما پیش نرفتن، چیزی است که پیشوای ششم می‌خواست بنمایاند و استادان ذن هرگز از پافشاری بر آن خسته نمی‌شوند. با این همه، هوای تنگ بنادرستی یشتیان بی – کرداری^۶ شمرده می‌شود. لیک، راستی آن است که او از پیش‌رونده پیش نرفته – یا بودن در تهیگی و، با این همه، با امکانات بی‌کران – سخن داشت. این صفر و، با این همه، پر از شدنی‌هاست. راستی آن است که این بازی با واژه‌ها چندان بهایی ندارد و شما می‌توانید بر هریک از روش‌های کوآن یا خاموش اندیشه کنید. پربهاترین چیز، دریافتن بی‌کرانه اما کران‌مند، و کران‌مند اما بی‌کران می‌باشد. بعدهایی که ما بیشتر می‌شناسیم، سه‌گانه‌اند، اما این بعد بی‌کران است. تهیگی پرجنیا همه – بعدی است و پرجنیا تنها هیچی نبوده، بلکه صفری است که پر از شدنی‌های بی‌کران است. نه می‌توان چیزی از آن کاست و نه می‌توان برش چیزی افزود. صفر چیزی است که باید با بی‌کرانگی شناخته شود. این را که دریافتیم، همه چیز در یک واژه به‌گفت (بیان) درخواهد آمد. هنگامی که این بینش دریافته نشود، بیشتر زمانها می‌گوییم که ذن نمی‌تواند نمایانده شود و فراسوی واژه‌ها و

دریافت‌هاست. چیزی فراسوی واژه‌ها یا اندیشیدن است و نمی‌تواند با هیچ‌گونه اندیشه بشری به‌چنگ آید. با این همه، اندیشه بشری هم بخشی از همین چیز است. هنگامی که چیزی نااندیشیدنی است، آن چیز باز هم اندیشه است. از این‌رو، پرجنیا پارمیتا* می‌گوید که پرجنیا نه پرجنیاست. این را شاید بتوان چه‌چیزی (هویت) چیزهای وارون یکدیگر گزارش کرد. «الف نه – الف است.» از راه این برشماری وارون‌ها چیزی بنیادین ساخته می‌شود، اما این ساختن چیزی از چیز دیگر نیست. این منطق گفتگویی وارون‌های یکسان که شاید بتوان آن را منطق شدن نامید، برپایه انگاره بودن است، اما پرجنیا بیشتر بر شدن پافشاری دارد. بودن، شدن است و شدن، بودن. این هسته فرزانش پرجنیاست. هنگامی که لب به سخن از آزمودن زادن باز می‌کنم، شاید این کار پیچیده بنماید. چینی‌ها بسی دوست دارند بینش‌های خود را با سرودهای جفت بنمایند. ما می‌گوییم کبوتر سفید است و کلاغ، سیاه؛ آتش سرخ است و سبزه، سبز. ولی چینی‌ها می‌گویند:

«نهرها همه روانند، کوهها، اما، نمی‌جنبند؛

ابره‌ای سپید پیش می‌روند، لیک کوههای نیلگون ایستاده‌اند.»
 آنها (چینیان) بسیار شیفته نمایاندن چیزها در وارون‌ها هستند. هنگام بررسی سروده زیر از وان‌شی^۷، در این باره بیندیشید.

«آنچه همگی بودایان بایسته‌ترین و ارزشمندترین می‌شمردند،

آنچه همگی پیشوایان ارزشمندترین و بایسته‌ترین می‌شمردند،

دانستن بدون برخورد با رویدادهاست – همان‌دم که سر برمی‌آورند

روشن ساختن اندیشه بدون روبروشدن با شرایط است؛ همان‌دم

که پدیدار می‌شوند.»

«دانستن بدون برخورد با رویدادها» همان دانستن پیش از بخش

شدن شناسنده و موضوع شناسایی است. این که رخ می‌دهد، اندیشیدن

شدنی می‌گردد. پرجنیا – دانش چیزی است که خداوند آن را خدا –

* Prajna Paramita (یکی از نوشتارهای کهن بودایی).

آفریننده نکرده است. این گونه‌ای دانش است که پیش از پیدایی شناسنده و موضوع شناسایی هستی داشته. «دانستن بدون برخورد با رویدادها.» این روشن‌گری همواره در ذن بکار گرفته می‌شود و بسیاری از ترسایان نیز آن را می‌آزمایند. هنگامی که ستوری رخ می‌دهد، احساسی روانی از روشن شدن تاریکی به آدمی دست می‌دهد. «روشن ساختن اندیشه بدون برخورد با شرایط، همچنانکه پدیدار می‌شوند.» چنانکه از این گزاره برمی‌آید، آنچه که هست، راستی است. راستی خود را بدون برخورد با رویدادها می‌شناسد. شهود – پرجنیا بیشترین ناگهانی را دارد. هنگامی که می‌گویید فلان چیز که پیش‌رو آورده می‌شود آشناست، این همان شهود – پرجنیاست و این‌گونه آگاهی، ستوری است. ستوری که روشنی می‌بخشد، این روشنی پیش از شناسنده و موضوع شناسایی دست می‌دهد. این گونه روشن‌شدگی فراتر از دریافت‌هاست و از آنجا که این آگاهی بیشترین ناگهانی بودن را دارد، بسی فراتر از هرگونه جدایی‌گذاری است و این گونه‌های جدایش هنوز در آن به پیدایی درنیامده‌اند. روشن شدن فراتر از دریافتن و، بنابراین، آنسوی همه گونه‌های اندیشه است. فرزندان ایشان امروزی دربارهٔ نمادگرایی امروزی سخن می‌گویند، اما در شناخت راستین ذن از نمادگرایی‌نشانی نیست و از آنجا که ذن بسی فراتر از همه گونه‌های جدایی‌گذاری است، از همه نمادگرایی‌ها فراتر می‌رود. این آگاهی یله (مطلق) چیزی نیست که در جهان وابستگی‌ها به‌چنگ آید و از آنجا که از هرگونه نمادگرایی بسی جداست، از همه‌روی، بی‌آنکه خود را به چیزی بچسباند، در خود آزاد است. دوگن* گفت:

«نهرهای آب چه خوب روشن‌اند،

ماهیان را بین که سرخوشانه شنا می‌کنند.»

در این، دوگن از وان‌شی تقلید می‌کند. سرودهٔ او را که به زبان چینی می‌خوانید، می‌بینید که گام به گام درنگ نکرده. همچنین، او

* دوگن Dogen از برجسته‌ترین چهره‌های ذن است.

گامی فراتر از وان‌شی برمی‌دارد:

«بین آسمانها را که چه بی‌کران گسترده‌اند!

بین پرندگان را که آن دوردستها پرواز می‌کنند.»

این دو بسی ارزشمندند. هنگامی که از ماهیان سخن می‌رود، شاید بگوییم فضا چه گسترده است. «پرندگان را بین که آن دوردستها پرواز می‌کنند»، چونان ماهی، نشانگر زمان است و نهرها نماد فضا هستند. این زمان راستین صفر است و همین‌دم که دارم سخن می‌گویم و شما سرگرم شنیدنید، این بی‌کرانگی همین‌جاست. با این همه، همین‌دم که داریم از بی‌کران گسترده بودن سپهر سخن می‌گوییم، پرندگان دارند دور و دورتر می‌پرند. با این‌ها دوگن می‌خواست همان را بگوید که: «همگی بودایان و همگی پیشوایان بایسته‌ترین و ارزشمندترین می‌شمرند.»

این آن دریافتی است که خود را بی‌چون‌وچرا نشان می‌دهد، دریافتی که بدون آگاهی از دریافتن، خودش می‌ماند. «فلان چیز که پیش‌رو آورده می‌شود، آشناست»، بدین معناست که آن چیز خود را بدون پرسیدن چون و چرا می‌نمایاند.

در گفتارشناسی ترسایان چرا خداوند بزرگ خود را به خداوند آفریننده دگر کرد؟ آنچه که بدون آگاه بودن از نارسایی‌ها یا دانستگی، خودش می‌ماند، چشمهٔ آگاهی است. این «چیز» خداوند آفریننده نیست و خود خداست. چنین چیزی بدون دانش مفهوم‌هاست و از خودش برمی‌خیزد؛ خود را بدون پرسیدن چون و چرا می‌نمایاند و با این کار، پیش‌رو که آورده می‌شود، خود را آشنا و نزدیک می‌سازد. این چیز همان‌واژهٔ ویژهٔ ذن است که معنای «بی‌میانه» دارد و در گسترهٔ زمان، آنی است، ستوری چیزی است که بدون هرگونه میانه روشن شده است. هرچه که با میانه رخ دهد، آنی نیست؛ مفهوم «آشنا» همین است. آنچه که خود را بدون دریافتن می‌شناسد، خود را بدرستی می‌شناسد. هنگامی که استادان دربارهٔ ستوری سخن می‌گویند، فرزندانیشان معمولی‌گواه می‌خواهند. اگر ستوری راست است به‌گواه نیاز ندارد. انگاره‌پردازان

(تئوریسین‌ها) با این راه که ذن خود را می‌نمایاند سر ناهمساز دارند. به‌هیچ شناسنده یا موضوع شناسایی نیازی نیست، زیرا آن چیز پیش از هردوی اینها رخ می‌دهد. استادان ذن در پیوند با اندیشه‌ی خداوند — اگر که بتوانیم واژه‌ی اندیشه را درباره‌ی خدا بکار ببریم — اینگونه پاسخی می‌آورند. خداوند خود را پیش از آنکه خدای آفریننده شود، می‌شناسد. این آن حالت اندیشه است که استادان ذن خستگی‌ناپذیرانه برای رسیدن بدان کار می‌کنند. شاید بپرسیم خداوند چگونه می‌تواند درباره‌ی شهود — پرجنیا که فراسوی آگاهی معمولی روان‌شناسانه است دانش داشته باشد. این همان راز جاودانه است. آنگاه که دانشی داریم که چون و چرا نمی‌پرسد، آن دانش ستوری است و اینگونه پرسشها از آن دانش راستین نیستند. هنگامی که می‌پرسیم چرا خداوند خودش را به‌خدای آفریننده دگر کرد، این پرسش چون و چرا از دیدگاه ذن و دریافت ترسایی بی‌هوده است. آن چیز که خود را به‌نگام پیش‌رو آمدن آشنا می‌گرداند، آلاشی نمی‌پذیرد. آلاش همان وابسته بودن شناسنده و موضوع شناسایی است. هنگامی که آن چیز از دیده‌مان گم می‌شود، به دانش می‌رسیم و گناه نخستین رخ می‌دهد؛ از برای همین بود که بهشت را گم کردیم. در آیین بودا این آلاش است و چیزی است که بایست از آن دوری جست. شاید بگوییم این خداوند بود که دست به گناه نخستین زد و خدای آفریننده گردید. این آلاش بی‌کران است، خودش را نمی‌شناسد و فراسوی پهنه‌ی چون و چراست؛ بنابراین، نه — آلاش است. هنگامی که دوشاخه‌سازی به دریافت درآید، این آلاش خود را به گواهی می‌گیرد. استادان ذن خوی آن داشتند که این حالت را بنام چشم‌اندازی از سونیاتا^۸ نشان دهند و راستی این است که این برخوردار از امکانات بی‌کران، چشم‌انداز خوبی پدید می‌آورد. دوگن می‌گوید: «هزاران هزار گل همه در باغ می‌شکفند.» اینجاست که گناه نخستین رخ می‌دهد، لیک، این آلاش در مفهوم نهادینش نیست و گناه نخستین همان نیست که از آیین ترسایان برمی‌آید. آلاش هست، اما این احساس آشنای درونی فراتر از وابستگی‌هاست. وابستگی که نباشد،

این آشنایی فرو می‌ریزد. هنگامی که این را می‌گوییم، خود آلوده شده‌ایم. این آلایش فرو می‌ریزد و ما باز در بهشت گمشده‌ایم. ستوری که به کسی دست دهد، او احساس می‌کند که تن و اندیشه‌اش دارند فرو می‌ریزند. زبانزد دلخواه پیروان سوتو این است:

«تن و اندیشه فرو می‌ریزند،

فروریختن، تن و اندیشه است.»

شدن، بودن است و بودن، شدن؛ بدین‌سان، خداوند خدای آفریننده است و خدای آفریننده، خداوند. بدین‌سان، این که به دریافت درآید، خود را بدون دیانا گواهی می‌کند. گاه شاگردان زن گرایش دارند بیندیشند زن تنها انجام دادن بی‌شتاب کارهاست. لیک، این درست نیست. شما شاید که این‌گونه زندگی کنید، اما این خود — خواستگی هیچ‌گونه آگاهی‌ای از انگیزه‌های خود — محورانه ندارد. این که انجام می‌گیرد، بی‌خود — خواستگی است. بدون اندیشیدن به هرگونه پیامدی که می‌آید — این بی‌آماجی است و بسی به سخنان هوای‌ننگ — آنگاه که می‌گویید از همان آغاز چیزی نبوده و، بنابراین، بیهوده است بکوشیم غبار را بزداایم — مانده است. با این همه، هنوز می‌کوشیم آینه را پاک بداریم. این بسی پربهاست و بهتر است درباره‌اش بیشتر بیندیشیم.

جوشو^۹ که از استادان بزرگ خاندان تانگ بوده، چکامه‌هایی سروده. گفته می‌شود که در یکی از سروده‌هایش که دربارهٔ گفتار ماست، او برخویشتن می‌اندیشیده. این سروده چنین است:

«در آغاز بررسی زن، آنگاه که استادی بزرگ بودم،

همهٔ شاگردانم را وامی‌داشتم بیایند؛

اما اینک که خود را می‌بینم، کم‌وبیش هیچ می‌یابم،

سخت کار می‌کنم و خود را پوشیده از غبار و ناپاکی می‌بینم،

میان مردمان می‌زیم، اما چون آدمی نابرجسته.»

این آن چیزی است که چینی‌ها را چنین از دین‌های هندی جدا

می‌سازد. چینی‌ها چون برخی آموزگاران بزرگ که ارجمندی می‌جویند،

خودنما نیستند. آنان خود را چون کارگران ساده یا سبزی‌فروش‌ها به کار می‌کشند. تا آنجا که نمادگرایی پیش‌روست، پرندگان و ماهیان آشکار و برجسته‌اند. دوگن می‌گوید:

«نهرها تا به‌زیر بام سپهر زیرین^۱ بخوبی درون پدیدند
و ماهیان دیده می‌شوند که دارند چون ماهیان شنا می‌کنند؛
آسمانها بیکرانه تا بام سپهر^{۱۱} گسترده‌اند
و پرندگان دیده می‌شوند که دارند چون پرندگان پرواز می‌کنند»
برداشت فرزندان‌دیشانه^{۱۲} او از ذن چنین است: ماهیان با سرخوشی
هرچه بیشتر شنا می‌کنند و پرندگان دور می‌پرند. پرندگان چون
پرندگانند و ماهیان، چون ماهیان. بهنگام فرارسیدن بهار همه‌چیز دگر
می‌شود. تابستان که فرامی‌رسد، چه سبز است. در روزگاران باستان
بادبزن را به‌آرامی و اندیشمندانه بکار می‌بردند. ذن، از این‌رو، میان
همه آموزش‌های دینی بی‌همتاست و بجای آنکه برآموزه‌های پیامبرانه
پافشاری کند، بسادگی خودش را باد می‌زند.

یادداشتها

- | | |
|---------------|---------------|
| 1- Soto | 2- Dhyana |
| 3- Meditation | 4- Rinzai |
| 5- Patriarch | 6- Non-action |
| 7- Wanshi | 8- Sunyata |
| 9- Joshu | 10- Nadir |
| 11- Zenith | |

شین^۲ و ذن – همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها

در پانزدهم ژوئن ۱۹۵۳ دکتر سوزوکی به میان شاگردان آموزگاه ذن که در انجمن بوداییان گرد آمده بودند آمد و کسی، برای پدید آوردن زمینه یک سخنرانی، از وی دربارهٔ بستگی میان ذن و شین، یا تریکی^۲ و جیریکی^۳ که پشت‌سرهم بمعنای رستگار شدن با (نیروی دیگر) و (نیروی خویش) هستند، پرسید. نوشتار زیر از یادداشت‌های یک شاگرد از پاسخ او برگرفته شده است:

«دبستان سرزمین پاک^۴ (یا ناب)» آیین بودا را هونن^۵ که در سالهای ۱۲۱۱ – ۱۱۳۳ پس از زایش مسیح می‌زیست، بنیاد نهاد. دبستان شین را شین‌ران^۶، یکی از شاگردان بزرگ هونن، پایه‌گذاری کرد و دیگرگونگی این دو، از آنجا که باهم بستگی دارند، برجستگی ویژه‌ای دارد. هونن چنین می‌نماید که بر بازگویی پیوسته چیزی که «نموتسو^۷» خوانده می‌شود و در واژه به‌معنای «اندیشیدن به بودا» ست پافشاری می‌کرده. این اندیشیدن به بودا، گونه‌ای نمازگزاردن به آمیتابه^۸ بوداست. نموتسو کوتاه‌شده «نامو آمیدابوتسو^۹» ست که گونه‌ای ستایش یا پناه بردن به آمیتابه بوداست و اگر بخواهم برگردان درستی از آن بدست دهم، آن را «نمازگزاری به آمیتابه» می‌خوانم.

این، به نماز عیسا مسیح که می‌گفت «پروردگارا بر من مهربانی کن» می‌ماند. نماز گفته شده نیز پیوسته باز گفته می‌شود و این بازگویی با بازگویی نموتسو همانند است. دبستان هونن (یا آنچه که به‌گمان

شاگردانش راه راست آموزه‌های هونن بود) این نمبوتسو را بارها و بارها در روز باز می‌گوید؛ شین‌ران، یکی از بزرگترین شاگردان او، خود را از دیگر شاگردان هونن جدا ساخت و برتنها یکبار گفتن آن پافشاری کرد.

برای بهتر روشن‌شدن سخنانم بایست به بررسی روانشناسانه نمبوتسو بپردازم. بهنگام بازگویی نمبوتسو، همچون هنگام خواندن نماز عیسا، بازگویی را بارها و بارها با آوا و آهنگ و جنبش یکسان انجام می‌دهیم. این کار حالت یکنواختی از آگاهی ببار می‌آورد. ما تنها هنگامی از چیزها آگاه می‌شویم که بیش از دو چیز در آگاهی خود داشته باشیم. اگر آگاهی تنها با یک اندیشه سرگرم شود، هم‌ارز ناآگاهی است. آگاهی که دو چیز را دربر گیرد، از آن آگاه می‌شویم. این دو شاخه‌سازی شناسنده و موضوع شناسایی، برای آگاهی یافتن ما از آگاهی بایسته است. هنگامی که آگاهی تنها با یک اندیشه پر شود، خودش را گم می‌کند و همان‌دم از آگاهی ناآگاه می‌شویم. آنگاه که جنبشی آهنگ‌دار، آوایی یا بدنی، پیوسته ازسرگرفته شود، آگاهی به حالتی از یکپارچگی یا همانی^{۱۰} یا هماهنگی و آرامش می‌رسد که شاید بتوان آن را هم‌ارز جنیانه^{۱۱} چهارم شمرد که بودا بهنگام نزدیک شدن به نیروانه بدان رسید. در نیروانه سوترا آمده است که آگاهی بودا آنگاه که به حالتی از هماهنگی و آرامش همه‌سویه رسید، به گامه‌های (مراحل) یکم و دوم و سیم و چهارم اندر شد. گفته شده که بودا پس از آن به نیروانه ره برد. این گامه^{۱۲} چهارم جنیانه همان یکپارچگی آگاهی است که از راه بازگویی پیوسته آمیتابه یا نمبوتسو دست‌یافتنی است.

هونن براین بازگویی نمبوتسو پافشاری می‌کرد، زیرا می‌خواست به این هماهنگی آگاهی دست یابیم. این بدرستی همان تریکی یا «نیروی دیگر» نیست، زیرا که بازگویی هنوز «نیروی خود» است. تنها هنگامی که «نیروی خود» پایان می‌رسد و یکپارچگی همه‌سویه آگاهی دست می‌دهد، تریکی پدیدار گشته و از دل این یکپارچگی سربلند می‌کند. بدین‌سان، درمی‌یابیم که بیداری «نیروی دیگر» از راه آزمودن «نیروی

خود» انجام می‌پذیرد.

شین‌ران براین باور بود که مفهوم راستین نمبوتسو را، آن‌گونه که هونن آموزش داده، دریافته؛ اما، دیگر شاگردان این را نپذیرفتند. شین‌ران اندیشید که درون‌مایه سخنان هونن تنها بازگویی نمبوتسو نبوده؛ این بوده که در واپسین دم، هنگامی که یکپارچگی بدست آمد، از همان واپسین نمبوتسو، از دل این یکپارچگی چیزی بیدار می‌شود. هنگامی که آگاهی یکدست و هموار، و دریای آگاهی آرام شد و به‌رسایی و آرامش رسید، نه آگاهی داریم و نه ناآگاهی. با این همه، روش اندیشه بشری این‌گونه نیست؛ این یکپارچگی بایست درهم شکند و این‌گسستگی هنگامی دست می‌دهد که واپسین نمبوتسو به دریافت درآمده باشد. هنگامی که از فلان اندیشه یا چیز دریافتی دست دهد، یکپارچگی از هم می‌گسلد. این دریافت و این‌دم ویژه، «استوارشدن ایمان» خوانده می‌شود و پیروان تیره «سرزمین پاک» می‌گویند در این دم است که آنان براستی ایمان دارند.

آنچه شین‌ران برآن پافشاری می‌کرد، همین واپسین نمبوتسو بود. او در این میان همه بازگویی‌های نمبوتسو پیش از رسیدن به این هماهنگی را نادیده می‌گرفت. دبستان راستین هونن به این یکپارچگی بدست آینده از بازگویی پافشاری می‌کرد، حال آنکه شین‌ران بیشتر بر واپسین‌دم، یا نخستین دمی که از دل یکپارچگی شناختی پدیدار می‌گردد، پافشاری داشت.

چیز دیگری که بایست در این بررسی آیین بودا دریابیم، آیین ایچی - نن^{۱۲} یا «یک‌دم اندیشه» است که به سانسکریت چیتاکشانا^{۱۳} خوانده می‌شود. هر دم آگاهی - جنبش، ایچی‌نن است.

هنگامی که خطی به پاره‌های بسیار بخش گردد، هرچند هم که این پاره‌ها بسیار باشند، باز چیزی بجا می‌ماند و هرگز نمی‌توان آن را تا واپسین یکان بخش کرد زیرا واپسین یکان نیز خود دستخوش رشته بی‌کرانی از بخش‌بخشی‌هاست. به واپسین بخش که می‌رسیم، اتم را می‌یابیم، اما اتم نیز خود دستخوش واگشایی‌های بیشتر است. به‌همین

گونه روش، آگاهی زمان است. بدون زمان آگاهی‌ای نیست، زیرا زمان آگاهی است. کوچکترین بخشی که می‌توانیم از این خط راست آگاهی یا، به‌زبان بوداییان، یک دم اندیشه یا آگاهی است که کوتاه‌ترین درازای ممکن زمان است. ایچی - نن دمی است که آگاهی یکپارچه می‌گردد و واپسین نموتسو از این همانی برمی‌خیزد.

شاید بیرسید چگونه می‌شود از این یکپارچگی چیزی برخیزد. شیوه اندیشیدن هندی غرق‌شدن در این همانی، یا بدورنگداشتن یکپارچگی آگاهی از خیزابه‌های (امواج) آگاهی است. هندیان این هموارسازی و یکپارچگی را چیزی جدا از خیزابه‌های بی‌پایان آگاهی می‌دانند و، از این‌رو، می‌خواهند برای رسیدن به همانی و یکپارچگی، این رشته پایان‌ناپذیر خیزابه‌ها را نابود گردانند. لیک، بودا چنین اندیشید که این همانی چیزی است نه کمتر و نه بیشتر از رشته‌های بی‌کران خیزابه‌های آگاهی، و بنابراین، همانی از چندگونگی یا خیزابه‌ها جدا نیست.

در این‌سو رشته‌ای بی‌کران است و در آن‌سو چیزی دیگر که آن را آرامش می‌نامیم، گویی جدا از این همانی‌چیز دیگری هست؛ لیک، نمی‌توانیم این را به‌پندار آوریم. جدانگهداشتن همانی به‌معنای آن است که می‌بایست این را در کالبد همانی بیافرینیم. سخن که می‌گوییم، دویی به‌میان می‌آید، اما اندیشه بودا این است که در دویگانگی داشته باشیم. این چندگونگی اینجاست و خیزابه‌ها برویه آگاهی‌اند، اما همانی از آنها جدا نیست. چندگونگی همانی است. درباره آنها که به‌اندیشه می‌پردازیم، می‌بینیم که نمی‌توان آنان را باهم آشتی داد، اما این از روشی که خردمان کار می‌کند برمی‌خیزد. با این همه، دریافت جانانه ما رودرویی چیزها را نمی‌پذیرد. بنابراین، جدا انگاشتن همانی از چندگونگی راهی نیست که به روشن‌شدگی بیانجامد. از آزموده روشن‌شدگی بودا برمی‌آید که این یگانگی، هم‌زمان، چندگونگی خیزابه‌های آگاهی است. چون درباره آن سخن می‌گوییم، یکی را اینجا و دیگری را آنجا می‌یابیم، اما آنها را که

براستی می‌آزماییم، هر دو یکی‌اند. خرد همواره می‌خواهد دوچیز داشته باشد، زیرا برای کارکردن همواره به دوچیز نیاز دارد؛ و جهان برساخته خرد است. چون می‌خواهیم آزموده‌ها مان را بنمایانیم، دوبمیان می‌آید، اما پربهاترین چیز آن است که دریابیم این‌دویی که بمیان آمده، دو نیست. برای دریافتن یگانگی آنها به‌شهود نیاز است.

به دریافت درآوردن همه اینها به‌روش ویژه‌ای نیاز دارد. این را که می‌خوانید و درباره‌اش می‌اندیشید، شاید دریابید که چه می‌گوییم، اما تنها با یکبار شنیدن آن شاید دریافتش را دشوار یابید. شین‌ران براین دریافت یک دم آگاهی یا ایچی - نن - بی‌آنکه این همه زمان سرگرم بازگویی باشیم - پافشاری داشت. این یک‌دم آگاهی برای دریافتن این که آمیتابه چیست و «نیروی دیگر» چیست بسنده است.

چه بایستگی‌ای خداوند را به آفرینش این جهان انگیخت و مفهوم این آفرینش چیست؟ هنگامی که خدا جنبید یا اندیشید، همان‌دم چیزی از آگاهی برخاست. تازمانی که خدا در هستی خودش همه (کل) بود، خدایی نبود، اما خدا با اندیشیدن به آفرینش‌اش بود که خود شد. با اندیشیدن، خدا خود را به دو بخش کرد و جهان را ساخت. با ساختن جهان، خدا خدا شد. این سراپا با شیوه‌های آشنای اندیشه ترسایان ناهمساز است، اما شیوه بودا همین بوده. هنگامی که خدا یک‌دم آگاهی برخاست، ایچی - نن به اندیشه‌اش آمد و جهان آفریده شد. بدین‌سان، یکپارچگی که بدست آمد، یک‌دم اندیشه از آن برمی‌خیزد و این ایچی - نن است. شین‌ران بجای ازسرگیری روند گفته شده، براین پافشاری داشت. با این بیداری، آمیتابه به شناخت درمی‌آید و به «نیروی دیگر» می‌رسیم. بیداری یک‌دم آگاهی، خداست؛ زیرا تا زمانی که خدا با خودش بود، خدایی نبود. بهنگام بیداری آگاهی، فرمان «بگذار روشنایی باشد» در اندیشه خدا جنبید و او خدا شد. این از خدا برمی‌خیزد، بنابراین خدا «نیروی دیگر» است. هنگامی که شین‌ران از برخاستن یک‌دم آگاهی سخن می‌گوید، این کار را او نمی‌کند، خدا می‌کند. پس، خدا جهان را آفرید تا خود را به خویشتن بشناساند.

اکنون باید بگویم که تریکی و جیریکی یکی نیستند. این دیگرگون شمری تنها در پهنه وابستگی‌ها امکان‌پذیر است و چون از این پهنه بگذریم، تریکی و جیریکی و «نیروی دیگر» و «نیروی خود»ی درکار نخواهد بود و «خود» و «دیگر» تنها در پهنه جدایش‌ها امکان‌پذیر می‌شود. این پهنه را که کنار می‌زنیم، دیگر نه خودی خواهد ماند و نه نه — خودی، و بنابراین، نه شینی که از زن جدا شود. شین‌ران که بریداری ایچی — نن از دل یکپارچگی پافشاری می‌کرد — این زن است؛ نیز جایی است که در آن زن و شین یکی می‌شوند. او براین ایچی — نن که از یگانگی برمی‌خیزد پافشاری می‌کرد، و همین‌دم ستوری را می‌سازد.

پهنه بی‌کرانی از آگاهی یا ناآگاهی هست که از اندیشه‌گری ژرف بدست می‌آید. چون بدان رسیم، از دل آرامش کامل یکدم آگاهی یا ایچی — نن برمی‌خیزد و از دل آن یک «نن»، یکدم اندیشه سربلند می‌کند. خدا در خدایی همه‌سویه خویش است که همان نه — هستی یا تهیگی بی‌کران است. بیداری یک نن از یکپارچگی همه‌سویه آگاهی — نن و شین همین است.

- | | |
|---------------------|-------------------------|
| 1- Shin | 2- Tariki |
| 3- Jiriki | 4- The Pure Land School |
| 5- Honen | 6- Shinran |
| 7- Nembutsu | 8- Amitabha |
| 9- Namo Amida Butsu | 10- Sameness |
| 11- Jhana | 12- Ichi - nen |
| 13- Chitta Kshana | |

باور درونی در آیین ذن

به یاد می آورم که در نوشتارهای کهن بودایی خوانده ام که بودا روزی به پیروانش گفت: «آنچه را که به شما می گویم فرمان نشمرید، یا چون چیزی که بایست باور داشته باشید و بپذیرید چراکه از شما پیرترم؛ بایسته نیست که گفته هایم را بپذیرید. می بایست به آزموده های خود پناه برید. بر من تکیه نکنید، به زبان دیگر، به کسی دلگرم نباشید، زیرا آنچه دیگران می توانند برایتان انجام دهند، از آن خودشان است، نه شما.» (از کالاما سوتا^۱) - این، ذن را مرده ریگ (میراث) بوده است و یکی از استادان بزرگ خاندان تانگ، در بیش از هزار سال پیش، به شاگردش گفت: «شما بس خویشتن را باور ندارید، از این رو، پیوسته این در و آن در می زنید و از دیگران درباره راستی یا درستی جويا می شوید.» راه ذن این نیست. راه ذن، خویشتن را باور داشتن و بر دیگران دلگرم نبودن است. پیرامون همان زمان، استاد دیگری بود که پیش از آنکه استادی راستین شود، سالها زیر دست استادی دیگر دانش آموخته بود. استاد مرد و از این رو شاگرد نزد استادی دیگر رفت. استاد دوم گفت: «تو دیرزمانی زیر دست استاد پیشین به آموختن سرگرم بوده ای. اکنون بمن بگو که ذن چیست، راستی چیست و درستی چیست؟» شاگرد نتوانست پاسخی دهد، پس، به سرایش بازگشت و به جستجو در میان یادداشت هایی که از آموزش های استاد پیشین داشت، پرداخت؛ به این امید که بتواند گفته یا نمایی بیابد که خواسته استاد

کنونی‌اش را پاسخگوی باشد. اما نتوانست؛ پس، بازگشت و گفت: «همه یادداشت‌هایم را بازدیدم، اما نتوانستم در پاسخ به پرسش شما چیزی بیابم. آیا می‌توانید نیکی کنید و بمن بگویید که ذن چیست و راستی چیست و درستی چیست؟» استاد گفت: «بله، می‌توانم، اما آنچه به تو گویم از آن تو نیست و از آن خودم است راستی را بایست در درون خودیابی. اگر ستوری یا بیداری‌ای باشد، بایست درون خودت رخ دهد.» شاگرد از این که دید تا این اندازه برای یافتن راستی به دیگران پشت‌گرم بوده، بسی اندوهگین شد. اکنون او خود را در نهاد مانی (وضعیتی) شگفت و دشوار می‌یافت. سرانجام، به این پاسخ رسید: «سرنوشت من این نیست که در این زندگانی به شناخت راستی رسم، بنابراین، بهتر است خود را از همه‌روی به کاری شایسته و نیک سرگرم دارم و برای روشن‌شدن، چشم‌براه زندگی سپسین (بعدی) بمانم.» بدین‌سان، اندیشید که برود و در خوب و پاکیزه نگهداشتن آرامگاه استادی نامدار بکوشد تا از این راه ارج‌گزاری خود را نشان دهد. یک روز که داشت زمین‌ها را می‌روبید، چنان شد که تکه‌سنگی را جارو کرد و آن سنگ به‌ریشه یک خیزران برخورد. از این برخورد آوایی ویژه برخاست و آوا بناگاه چیزی را در اندیشه‌اش بیدار کرد که هرگز زان پیش به اندیشه‌اش نرسیده بود و هیچگاه گمان آن را نداشت. و این گشایش، کلیدی بود برای دورنمای تازه‌ای از آزموده‌ذن. آنگاه گفت: «چه‌سپاسگزارم از این که استادم بمن گفت نمی‌تواند بگوید خود چه آزموده. اگر او بگونه‌ای نادرست، چندان خوب می‌بود که چیستی ذن و راستی را به من می‌گفت، اکنون چنین آزموده‌ای نمی‌داشتم!» سپس بسوی استاد داربوی (عود) سوزاند و کرنش‌های ژرف انجام داد تا نشان دهد چه‌اندازه از این که به‌وی نگفته چه‌آزموده، خود را سپاسگزار او می‌داند.

از این می‌توانیم دریابیم که چیزی هست که آدمی بایست آن را از درون خودش پیرورد و این چیز که پرورده شود، درون آدمی جای خود را به آگاهی می‌دهد. باور درونی ذن همین است و این همان چیزی

است که استادان بزرگ دوران تانگ به ما می‌گویند: «به خودتان استوان (مطمئن) باشید و از دیگران پشت‌گرم نباشید. از واژه‌ها، نوشتارها، دفترها و هرگونه چیزی که از آنتان نیست دلگرم نشوید و هرآنچه را که از خواندن و شنیدن بدست می‌آورید، از آن خود ندانید.»

این بسی پربهاست. ترسایان که دربارهٔ باور درونی سخن می‌گویند، آن باور چیزی شمرده می‌شود که به‌گونه‌ای دوگرایانه از جایی بیرون از آدمی آمده. سن‌پل در یکی از نامه‌هایش می‌گوید: «اکنون از میان شیشه‌ای تاریک می‌بینم، لیک در آینده چهره به‌چهره خواهم دید.» تا اندازه‌ای نزدیک به درستی، می‌توان گفت که او می‌خواسته بگوید تا زمانی که ما در این جهان وابستگی‌ها هستیم، نمی‌توانیم راستی را بروشنی و چهره به چهره ببینیم، اما هنگامی که از درون‌گشایشی دست دهد، راستی‌ای که زان پیش پوشیده بود، خود را بروشنی — چون چیزی نهادین، چیزی که از خود برخاسته، نه چون چیزی که از چیزی دیگر گرفته شده — آشکار خواهد کرد. این است باور ذن، باور خویشتن. این «خود» چیست؟ کوشش برای به‌چنگ آوردن این راستی از میان نوشتارها و آموزش‌ها مانند آن است که پول دیگری را بشماریم؛ می‌توانیم این کار را بکنیم، اما با این کار پول از آن ما نخواهد شد. این مانند آن است که بانک‌داران پولی را که در بانک نیست بشمارند! اکنون بیاید به درون خویش بنگرید و ببینید چه‌اندازه سرمایه دارید. با این کار نه چیزی از دست خواهید داد و نه چیزی گیرتان می‌آید. هرآنچه نیاز دارید، آنجاست، اما بیشترتان از این که سرمایه‌ای کلان دارید ناآگاهید. خود درونی یا روان یا اندیشه شما سرشار از چیزهایی است که بدانها نیاز دارید؛ دیگر چیزی نیست که بدنالش بگردید. از این که آگاه نباشیم، بدنال آن گنج می‌گردیم، اما این راستی که بیرون از خود گنج می‌جویم، آشکار می‌کند که گنج درون خود ماست. اگر گنج از پیش درون خودم نمی‌بود، هرگز به دستیابی بر آن نمی‌اندیشیدم. همان بهانه‌ای که مرا وامی‌دارد، حتا در بیرون، بدنال گنج بگردم، نشان می‌دهد که بایست گنج را جایی دیده باشم. گنج

می‌بایست درون من بوده باشد، وگرنه چگونه می‌توانم درباره‌ی جستن آن به خود اندیشه راه داده باشم. بنابراین، استادان می‌گویند: «از من هیچ پرسش نکنید. پاسخ شما در همان پرسشی است که دارید.» پس، نکوشید با پرسیدن از کسی پاسخی بدست آرید و، نیز، به بدست آوردن چیزی که از آنتان نیست دلخوش نباشید. آنچه شما را به پرسش وامی‌دارد، نشان می‌دهد که پاسخ در خودتان است. گنجی که می‌جوئید، بیرون نیست، درون خودتان است.

بوداییان و ترسایان درباره‌ی جاودانگی و بی‌مرگی سخن می‌گویند، لیک، این جاودانگی را کسی ندارد. هرچیزی می‌میرد و هیچ‌چیز پایدار نیست؛ و هرسخنی از بی‌مرگی بیهوده است. می‌کوشیم چیزی نامیرا بیابیم، اما می‌دانیم که یکایک بخش‌های هستی ماناپایدار و گذرا و همیشه در حال شدن است و در ما هیچ‌چیز جاودانه نیست؛ با این همه، به جستجوی آن می‌رویم. این از آن‌روست که هریک چیزی مرگ‌ناپذیر در خود داریم، اما از این راستی ناآگاهیم و همین ناآگاه بودن است که ما را وامی‌دارد درباره‌ی این راستی یا جاودانگی نهانی و ناخودآگاه پرسسیم.

در یک هایکوی ژاپنی می‌خوانیم: «به هریک از مردمان که برمی‌خورم، می‌بینم چهره‌ای دارند که گویی می‌خواهند جاودانه زندگی کنند.» و یا، به‌زبان دیگر، هرکسی چنان رفتار می‌کند که گویی جاودانه خواهد زیست. ما چنان رفتار می‌کنیم که گویی بناست برای همیشه زنده بمانیم و سرمایه‌ی این جهانی گرد آوریم و همه‌گونه گنج اندوخته، از یاد ببریم که دیری نمی‌گذرد که درخواهیم گذشت و همه‌ی آن گنج‌ها را — و از آن میان، آنان را که گرامی‌ترین می‌داریم — بجا خواهیم گذارد. انباشته کردن این‌گونه دارایی‌ها چه سودی دارد؟ ما چه تهی مغزیم. مفهومی که نگارنده‌ی این‌هایکو می‌خواسته برساند، بگمان من، مفهومی است بسیار ژرف. از دیدگاه من، درست نیست که بگویم ما چنان رفتار می‌کنیم که «گویی» زندگی جاودانه درپیش داریم، زیرا «بدرستی» ما داریم زندگی‌ای جاودانه را می‌زییم! ما همین‌گونه که هستیم، همگی

نامیراییم. شاید که همین‌دم بمیریم، لیک هیچ مرگی در کار نیست. بوداییان این را با گفتهٔ «نه زایش، نه مرگ» می‌نمایانند. ترسایان می‌گویند زندگی جاودانه یا زندگی بی‌مرگ، اما بوداییان می‌گویند نه زندگی، نه مرگ. بجای گفتن جاودانه و بی‌مرگ، ما می‌گوییم که هرگز به جهان نیامده‌ایم و، بنابراین، هرگز نخواهیم مرد. این آن چیزی است که آن را آری‌سازی بزرگ می‌خوانم. هنگامی که بوداییان هستی یک «خود» یا «جوهر — خود» را نمی‌پذیرند، یا هنگامی که دربارهٔ گذرایی این چیزها سخن می‌گویند، این نشانه‌ای از نه‌گرایی نیست. در زیر، و در پس این گفتهٔ آشکارا نه — گرایانه یک آری‌سازی بزرگ و بنیادین نهفته است. ما همه چیز را نه می‌کنیم تا آن آری‌سازی را به پهنهٔ آگاهی آوریم، اما، پس از این همه کنارافکنی‌ها، به چیزی می‌رسیم که هرگز نمی‌توان آن را نه کرد؛ و استاد که هرچیزی را که شاگرد بنزدش می‌آورد پس می‌زند، می‌خواهد آن آری‌سازی‌ای که در ما می‌زید بیار آید، نه بکمک دیگران که بیاری خودمان. از این‌رو، هرگاه که از پرستشگاه‌های بودایی دیدن می‌کنیم، بوداهای بسیاری را می‌بینیم که ژرف اندیشانه نشسته‌اند؛ آنگاه هم که آنان ایستاده‌اند، چون ترسایان به‌سوی آسمان نمی‌نگرند، آنان همگی به‌درون می‌نگرند. باور بودایی نه در نگرستن به بیرون، که در نگرستن به درون است. این باور هرگونه راستی‌ای را که به چهرهٔ واژه‌ها و انگاره‌ها و زبانها باشد، نه می‌کند. استاد که به شما می‌گوید بگونهٔ بیرون‌بینانه تن‌گیرید، سخن از این دارد که به درون بنگریم و به دیگران پشت‌گرم نباشیم. اما بایست در اینجا شما را زینهارى دهم. مردان زن که می‌گویند نه به‌سوی بیرون، که به درون خود بنگریم، این «خود» چیزی نیست که در مفهوم وابسته‌اش دریافته شود. هنگامی که می‌گوییم «خود» آن را از نه — خود، یا دیگران، جدا می‌کنیم؛ اما، خودی که مردان زن سخت برآن پامی‌فشرند، نه از این دست «خود» بلکه خود بی‌کران است. بنابراین، در زن خود بی‌کران را می‌توان دیگری بی‌کران یا نه — خود بی‌کران نامید. زیرا اگر خودشناسندهٔ بی‌کران یا شناسندگی بی‌کران نام گیرد، آنگاه شناسندگی بی‌کران با موضوع

شناسندگی بی‌کران برابر خواهد بود. ترسایان تا زمانی که خدا را در بیرون، همانا بهشت یا دوزخ یا جایی دیگر، می‌جویند نخواهند توانست او را ببینند. تا زمانی که آنان از خدایشان چنین برداشتی داشته باشند، بدیشان می‌گویم که هرگز نمی‌توانند او را بیابند. به هرتندی که بکوشند خدا را بیابند، با همان تندی از ایشان خواهد گریخت و چنانچه در بچنگ آوردن آن خدا کامکار شوند، بدیشان می‌گویم که خدایشان خدا نیست و بایست هنوز آن را درون خودشان بجویند. اما خدای ذن یا راستی ذن یا خود ذن، شناسنده یا موضوع شناسایی بی‌کران است و بی‌کران بودن نه شناسنده یا موضوع شناسایی، و نه خود و نه — خود است. ذن ما را فرامی‌خواند تا این‌گونه خود را بیابیم و چون آن را یافتیم، باور درونی را یافته‌ایم و ذن این آزموده ما را ستوری نام می‌نهد. ستوری و باور درونی از این دیدگاه باهم یکی‌اند.

خوی باختریان این است که باور را با چیزی بیرونی پیوند دهند، لیک، باور ذن چیزی نیست که بتوان آن را در دسته‌بندی‌های دانش وابسته جای داد. بنابراین، هنگامی که مردم با گفتن «چون ایمان نداری، نمی‌توانی این را دریابی» درباره باور سخن می‌گویند، این‌گونه باور بپای الگوهای باوری ذن نمی‌رسد. باور ذن باوری بی‌کران است که از چیزی برمی‌خیزد که نه شناسنده است و نه موضوع شناسایی؛ چیزی که از شناسندگی و موضوع شناسایی بودن فراتر است. هنگامی که دلم می‌خواهد آنچه را که بگمانم آزموده خودم بوده، با دیگران درمیان گذارم، چاره‌ای جز یاری گرفتن از زبان ندارم، لیک، یاری‌جویی از زبان بدترین کاری است که می‌توان در این باره انجام داد. چون می‌کوشیم خود را با زبان بنمایانیم، گرایش داریم آن زبان را بجای خود راستی بگیریم. اما زبان چیزی جز نمادها نیست و در پس آن چیز والاتری هست که از آن بهره می‌گیرد. ادبیات بودایی پراز این زینهارنامها و واژه‌ها و زبان و انگاره‌ها را بجای خود راستی نگرفتند است. راستی خود آن چیزی است که از دریافت دوگانه شناسنده و موضوع شناسایی، یا خود و نه — خود، فراتر است.

شاخه دیگری از آیین بودا هست که «سرزمین پاک (ناب)» یا «شین» نامیده می‌شود و بردیدگاه موضوع دیگر راستی، یا، دیگر بودن راستی پافشاری دارد، حال آنکه زن برسوی خود یا دیدگاه شناسنده راستی پای می‌فشرد. راستی خود از شناسنده و موضوع شناسایی فراتر است، اما هنگامی که خود را با زبان می‌نماییم، ناگزیریم میان آن دو جدایی گذاریم و آنها را از یکدیگر جدا شمریم. شین دیدگاه موضوعی راستی را برمی‌گزیند و می‌گوید آن آزموده‌ای که زن آزموده درونی‌تر می‌نامد، از آمیدا برمی‌خیزد، گویی که آمیدا چیزی بیرونی است. مردان شین به اندازه مردان زن باریک‌بین یا فرزندان‌دیش نیستند. ه. گاه از روی سادگی، آنچه را که زن آزموده‌ای درونی، می‌داند، چیزی آمده از بیرون (از آمیدا) می‌شمارند. اما هنگامی که آنان فرزندان‌دیشانه‌تر به زیر فشار روند، از ایشان، رسیده شود، که «آمدای شما کجاست؟» می‌گویند: «آمیدا خود من است و خود من آمیداست.»

یادداشتها

1- Kalama Sutta

پاسخ هرپرسشی در خود آن نهفته

ما دربارهٔ روش باختری یا خاوری اندیشیدن بسیار سخن می‌گوییم، اما تا زمانی که انسانیم و می‌اندیشیم، نمی‌توانیم بی‌نگرش به زاده‌شدنمان در خاور یا باختر، خرد بورزیم. برای نمونه، شاید بگوییم خوشبختانه امروز در لندن باران نباریده، اما اگر باران آید زمین‌ها را خیس می‌کند و زمین که خیس شد، پای‌پوشهامان خیس می‌گردند و آنها که بیش از اندازه خیس شوند، سرما می‌خوریم و بیمار می‌شویم. باران و نم — این راه خرد است. باران از گردهم‌آیی ابرها و دگرگونی آنها به آب پدید می‌آید. این خردورزی همه‌جا، چه خاور و چه باختر، درست است و جایی که خرد به‌میان می‌آید، نمی‌توانیم میان خاور و باختر جدایی بگذاریم. بنابراین، نمی‌توان گفت که باختریان بیشتر به خرد سرسپرده‌اند و خاوریان جور دیگرند؛ یا آنکه موندوی‌زن را خاوریان آسانتر درمی‌یابند تا باختریان. راستی این است که چنین چیزی درست نیست و مردم خاورزمین نیز دریافتن موندوی‌زن را بسی دشوار می‌یابند.

برای نمونه، یکبار که شاگردی از استادش پرسید که درون‌مایهٔ آموزشهای بودا چیست، استاد گفت: «اگر بتوانی همهٔ آب رودخانهٔ تیمز (Thames) را یکباره سربکشی، پاسخت را خواهم گفت.» چنین پاسخهایی سراپا با روش آشنای اندیشه ما ناهم‌سازند و اگر آنها را چیستان بنامیم، برای خاورزمینیان همان اندازه شگفت خواهد بود که

برای باختری‌ها + بنابراین، روی هم‌رفته درست نیست که بگوییم اندیشهٔ باختریان بیشتر روبه‌سوی خردورزی دارد، حال آنکه اندیشهٔ خاوریان بیشتر جانانه است و آنان این‌گونه چیزها را به‌آسانی و پیش‌آگاهی درمی‌یابند + ما نیز این چیزها را بسی دشوار می‌یابیم +

اما، در این پیوند، نخست بایست سرشت خرد را برشمارم + خرد راستی را به دو - شناسنده و موضوع شناسایی - بخش می‌کند و این بنیانی است که خرد برپایهٔ آن کار می‌کند + هنگامی که این دو شاخه‌سازی شناسنده و موضوع شناسایی را داریم، همواره با یک دوگویی خردی روبرویم + برای نمونه، به سن ویژه‌ای که می‌رسیم، می‌پرسیم از کجا آمده‌ایم و ترسایان می‌گویند خدا ما را آفریده + این خردورزی ماست، زیرا تا آنجا که خرد در کار است هیچ چیز بخودی خود هستی ندارد؛ چیزی از چیز دیگر می‌آید و آن چیز از چیزی دیگر و همین‌گونه تا فرجام + این زنجیرهٔ خردورزی همچنان پیش می‌رود + اگر خدا ما را آفریده، پس، خدا را که آفریده؟ چنین پرسشی طبیعی است، اما چون پرسیده شود روش بیشترمان این است که بگوییم خدا خود خود را آفریده + جز خدا آفریننده‌ای نیست و نمی‌توانیم از او فراتر رویم + با چنین انگاره‌ای، چرا ما بجای فرارفتن تا خدا، در خود، این باشندهٔ تک، می‌مانیم؟ چرا بایست تا خدا بالا رویم و در او بازایستیم؟ اگر خدا جهان را آفرید و خود آفریدهٔ کسی دیگر نیست، پس، او خود خود را آفریده و آفرینندهٔ خدا خود خداست + با چنین انگاره‌ای، خدا که جهان را آفرید چه اندیشه‌ای در سر داشت؟ و یا، بزبان دیگر، آماج این جهان چیست؟ در زندگی روزانه، هرچه می‌کنیم، چیزی یا خواسته‌ای داریم که بانجامش رسانیم؛ بنابراین، کنش‌های ما همواره خواستی^۱ و هدف‌دار است و ناگزیریم خردگرایی را دربارهٔ خود خداوند نیز بکار ببریم + خدا چه در سر داشت که این جهان را آفرید؟ از آنجا که خدا نیستیم، نمی‌توانیم این پرسش را پاسخ بگوییم + خدا برای خودش خواسته‌ای داشته که ما نمی‌توانیم آن را دریابیم، اما شگفت اینجاست که آنگاه که دربارهٔ خدا اندیشه می‌کنیم، برای خدا نیز می‌اندیشیم + هنگامی که می‌گوییم خدا

هدف ویژه خود را دارد که بدان رسد و ما آدمیان آن را در نمی‌یابیم، همین گفتن همانا از پیش دانستن چیزی درباره آماج خداست. اگر درباره خدا یا خواست یا آفرینش او هیچ نمی‌دانیم، به هیچ روی نمی‌توانیم درباره او و کارها و آماجهایش چیزی بگوییم. درباره خدا و کارش که سخن می‌گوییم، بایست چیزی در خودمان داشته باشیم که وادارمان می‌کند به خدا بیندیشیم. بنابراین، ما بایست چیزی از خدا در خود داشته باشیم، وگرنه از گستاخی‌مان خواهد بود که درباره آماجی ویژه داشتن یا نداشتن خداوند سخن بگوییم. این پا بیرون نهادن از مرزهای انسانی است، اما ما چنان این پرسش را می‌کنیم که گویی در نهادمان است که بپرسیم.

اینک که درباره آماج خداوند بهنگام آفرینش این جهان سخن می‌گوییم، شاید بگوییم این آماج «برپاساختن پادشاهی آسمان بر روی این زمین*» بوده. اگر خدا بهنگام آفریدن این جهان چنین پنداری داشت و ما براستی پادشاهی آسمان را بر زمین می‌داشتیم، اینها به‌کجا انجامیده؟ اگر همه چیز چندان خوب می‌بود، دیگر جنگ و ناآرامی‌ای نمی‌بود و بایست بهشت راستین را بر زمین می‌داشتیم. اما، آیا گمان می‌کنید بایست شادمان باشیم؟ شادمانی به این معناست که چیزی هست که سراپا مایه شادمانی نیست؛ یعنی، شادمانی همواره همراه ناشادی می‌آید. این وابسته (نسبی) است. ما تشنه شادی‌ایم، اما بدان که می‌رسیم از آن خرسند نمی‌شویم و درمی‌یابیم که شادمانی هم چندان شادی‌آور نیست؛ آنگاه به چیزی شادی‌انگیزتر می‌اندیشیم. این چیزی است که همواره در هر زمان ما را پیش می‌راند. بنابراین، اگر بهشت به‌پیدایی درمی‌آمد، می‌بایست پیوسته در اندوه چه‌کنم می‌بودیم و از یکنواختی به‌تگ آمده، خواستار بازگشتن به دوزخ می‌شدیم! دوزخ خوشایندتر است، زیرا در آن همواره انگیزشی هست و با آن که رنج می‌کشیم می‌خواهیم از آن رهایی یابیم. اما اگر همه چیز به‌خوشی پیش می‌رفت، زنده بودن به‌چه درد می‌خورد؟ بنابراین، زندگی همواره به‌معنای انگیزش

* اشاره به باور ترسایان.

است و درد از بایسته‌ترین چیزهاست. ما از آرامش یا آزادی بی‌کران دم می‌زنیم، لیک، اگر آزادی بی‌کران می‌داشتیم، بی‌شک دلمان می‌خواست آن آزادی مرزین (محدود) گردد. آزادی بی‌کران چیزی نیست که با آن بتوانیم زنده مانیم. از این‌رو، تا زمانی که زنده‌ایم، بایست چیزی داشته باشیم که با روش و آرمان زندگی‌مان ناهم‌ساز باشد — این چیز، زندگانی است، شدن است، جهان است.

خرد این چنین پیش می‌رود و به چنین فرجامی که می‌رسیم، چنین می‌نماید که دیگر نمی‌تواند خرسندمان کند. خدا در آغازۀ جهان است، اما خرد می‌خواهد از آن آغاز فراتر رود. ما نمی‌توانیم تنها یک آغاز بشناسیم، چه آن آغاز بایست آغازی دیگر داشته باشد و همین‌گونه تا فرجام. ناگزیریم در زمان بیندیشیم (اندیشیدن همواره در زمان انجام می‌شود) و اندیشیدن همان خرد است. بنابراین، در این راه هرگز نمی‌توانیم خرسند باشیم، یعنی، همچنان که در زمان زندگی می‌کنیم، خرد خرسندی واپسین را بما نمی‌دهد؛ اینها همه از این‌روست که بدون زمان نمی‌توانیم زندگی کنیم و زیستن همان زمان است. در برابر زمان، فضا داریم، اما همین که دانشمندان دربارهٔ میلیونها سال نوری سخن می‌گویند، آن را فراسوی دریافت خود می‌یابیم. تنها صفرهای بسیار را پشت‌سرهم نهاده، می‌پنداریم که آن را درمی‌یابیم؛ لیک، راستی این است که آنها چیزی جز نمادها نیستند. خرد نمی‌تواند این را به‌چنگ آورد. آنگاه هم که در پس یک سال نوری صفرهای بی‌شمار می‌آوریم، باز نمی‌توانیم نپنداریم که فضا کران‌مند است. حتا در فراسوی آن هم نمی‌توانیم بپنداریم که بایست فضایی باشد — پنداشت ما از فضا هرگز نمی‌تواند کران‌مند گردد. فضا بی‌پایان است و زمان، بی‌کران. بنابراین، زمان بی‌زمانی است و فضا، بی‌فضایی.

ما از پیشامد سخن می‌گوییم و بوداییان در این باره گفتگوهای بسیار دارند — همه‌چیز انگیزه و انگیزاننده است. اگر من از چیزی که از انگیزاننده‌ای پیشین — که همان کرمه‌ست — برخاسته در رنج باشم، آن انگیزاننده پیشین نیز خود انگیزاننده‌ای دیگر دارد و همین‌گونه

تا فرجام. اما، چون هنگامی که زمان را بررسی می‌کردیم، هرچه بالاتر و بالاتر رویم، نمی‌توانیم انگیزاننده نخستین را بیابیم. اگر درباره انگیزاننده نخست اندیشه کنیم، درمی‌یابیم که بی‌انگیزاننده است و همین‌که می‌گوییم انگیزاننده بی‌انگیزاننده است، با این کار خرد خود را نابود کرده‌ایم. ما با انگیزاننده داشتن آغاز کردیم، اما بالاتر و بالاتر که رفتیم، انگیزاننده دیگر انگیزاننده نداشت. اما اگر آن انگیزاننده خود انگیزاننده‌ای ندارد، چرا این‌گونه است که نمی‌توانیم بگوییم این زندگی‌ای که می‌زییم انگیزاننده‌ای ندارد؟ چرا همین‌جا بازناایستیم؟ با این همه، خود همین انگاره انگیزاننده ما را وادار می‌کند که با آن که می‌دانیم هرگز نمی‌توانیم به پایان رسیم، همچنان پیش و پیشتر رویم.

بینش‌های ما درباره زمان و فضا – اینها همان چیزهایی هستند که خردمان به یاری آنها کار می‌کند. اما، تا زمانی که خرد را بکار می‌بریم، خرد نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌هایی باشد که خود پیش می‌آورد. خرد وادارمان می‌کند همه این پرسش‌ها را بپرسیم، لیک، نمی‌تواند اینها را پاسخ دهد، بنابراین، با این کار دارد خودکشی می‌کند. اما ما هیچگاه این را در نمی‌یابیم. خرد تنها در کرانی بسته، همانا کران انگیزه و انگیزاننده، کار می‌کند و، بنابراین، می‌گوییم باران که بیارد خیس می‌شویم. هنگامی که خرد بالا و بالاتر و پایین و پایین‌تر می‌رود، انگیزانندگی دیگر بکار نمی‌آید؛ یعنی، با آنکه گمان می‌کنیم هرچیز آغازی دارد، براستی آغازی در کار نیست. به همین‌گونه روش، جهان هرگز پایان نمی‌یابد. همانگونه که پایانی ندارد، آغاز هم ندارد؛ پس ما داریم در زمان بی‌آغاز و بی‌پایان زندگی می‌کنیم. تا زمانی که انگاره زمان را داریم، انگیزانندگی داریم، اما هنگامی که زمان از داشتن هرگونه مفهومی بازایستد، انگیزانندگی نیز مفهومش را از دست می‌دهد. بنابراین، خرد تنها در کرانی ویژه کار می‌کند و فراسوی آن هیچگونه مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. سخن گفتن از جا و زمان بی‌هوده است. با این همه، هنوز بسمان نیست و هنگامی که می‌گوییم جهان آغازی ندارد و هیچگاه به پایانی نمی‌رسد، با چنین پاسخی خرسند نمی‌شویم

و می‌خواهیم از این تنگی فراتر رویم. این یک دویی (تناقض) دور از خرد است و این دویی بزرگ همواره پیش رومان است و درست از همین روست که هرگز نمی‌توانیم خرسند شویم. تا زمانی که بدنبال خرد می‌رویم، بدین بن‌بست می‌رسیم و دیگر نمی‌توانیم پیشتر رویم، نه بالا، نه پایین و نه هیچ‌جای دیگر. ناگزیریم هرجا که هستیم، بمانیم و این شگفت‌ترین کار است. چرا ناگزیریم پرسش‌هایی را بپرسیم که خرد نمی‌تواند پاسخگوی باشد؟ این چنین که پیش می‌رویم، درمی‌یابیم که خرد چه بیهوده است. بله، درست است، خرد هنگامی که درباره الکتریسیته یا چیزهای فیزیکی چون انرژی و تندی و دیگر چیزها بکار رود، بس سودمند است و کمک همین خرد است که خانه‌ها مان را می‌سازیم و شهرها پی‌آمد انگاره‌ها مان از زمان و جا و انگیزاندگی و دیگر چیزها آیند. اما، همین که می‌کوشیم خرد را بر زمین و سیاره‌ها و هنداد (سیستم)‌های خورشیدی بگسترانیم، می‌بایست بازایستد و از کار بازماند؛ اگر بخود می‌بالد و گزاف می‌گوید، این گزاف‌گویی می‌بایست به پایان رسد. ما هیچگاه تا این اندازه خرد نمی‌ورزیم و بیشترمان باز می‌ایستیم. خود را در این چار دیواری زندانی می‌کنیم و نمی‌توانیم بالا رویم. با این همه، پیوسته خواهش شکستن این دیوارها را داریم. این شگفت‌ترین چیز است. بنابراین، مردم می‌گویند بایست باور درونی (ایمان) داشته باشیم و خرد بدرد نمی‌خورد. اما، از باور که سخن می‌گوییم، بسی نابخردانه است. لیک، اگر این کار چنین نابخردانه و دور از خرد است، باور نیز نمی‌تواند خود را پاینده بدارد. اما آزموده‌های نیاکان ما آشکار کرده که باور نابایسته و نابخردانه است.

اکنون بدانجا می‌رسیم که از خود می‌پرسیم شاید باور نابخردانه نباشد. به کران خردگرایی که می‌رسیم، باور آنجاست؛ هنگامی که خردگرایی به کرانه‌اش می‌رسد، آن کرانه باور است. بنابراین، زمانی که نمی‌توانیم از خدا، سرشت خدایی، یا آغاز بی‌آغاز و انجام و بی‌انجام فراتر رویم و به کرانه خرد رسیده‌ایم، باور آنجاست و این باور، چیزی است که بوداییان دریافت جانانه یا پرجنیایش می‌نامند.

تا زمانی که خرد می‌ورزیم، خرد کران‌های خود را دارد. بدان کران‌ها که رسیدیم، نمی‌توانیم بازایستیم. لیک، هنگامی که درمی‌یابیم کران این است، آنگاه از پرجنیا یا باور، شناخت برمی‌خیزد. بنابراین، باور درونی این نیست که چیزهایی ویژه را باور داشته باشیم. بیشترمان که دربارهٔ باور درونی سخن می‌گوییم، چیزی پیش رویمان می‌آفرینیم و آن را باور می‌داریم. چنین چیزی باور نامیده می‌شود؛ اما، به‌گزارش‌هن، باور باور بی‌آماج است، باورداشتن چیزی است که آماجی ندارد زیرا که به کرانی رسیده‌ایم. تا زمانی که چیزی هست، کرانی نیست، اما بدان کران که رسیدیم، چیزی نیست. هنگامی که به هرآماجی می‌اندیشیم، آنگاه هم که به کران آن رسیم، هنوز به کران نرسیده‌ایم. بنابراین، دریافتن کران همانا دریافتن بی‌کرانگی است. این یک دوگویی‌خردی است، اما راستی‌ای شهودی می‌باشد و این پربهاترین چیز است. بدین‌جا که می‌رسیم، می‌بایست دست از هرگونه امید و خرد و هرآنچه از آغاز بی‌آغاز گردآورده‌ایم بشویم.

شاگردی خواست به بودا پیشکشی دهد و دو شاخهٔ گل برایش آورد. بودا گفت: «بدورش انداز.» شاگرد اندیشید که بایست شاخه‌ها را دور اندازد و این کار را کرد. بودا باز گفت: «بدورش انداز» و شاگرد ندانست چه را باید بدور اندازد. بودا گفت: «خودت را بدور انداز!» تا زمانی که آن شاگرد می‌پنداشت آنجاست، چگونه می‌توانست خود را بدور اندازد؟ اما اگر نمی‌اندیشید که آنجاست، پس آن دستها از آن چه کسی بودند؟ بهنگام گفتن «دستها» ما از پیش چیزی را آنجا پنداشته‌ایم و اگر چیزی را به‌گمان نیاوریم، پس، شاخه‌ها چه می‌شوند، بودا چه می‌شود. اما، همهٔ این‌ها تنها از خرد است. می‌پرسید آیا مردم خاورزمین نیز دستخوش خرد و خردآوری‌اند؟ آنان نیز به این‌ایست‌گاه می‌رسند و نمی‌دانند چه کنند. لیک، آن‌دم که نمی‌دانیم چه کنیم، همان دمی است که می‌توانیم بسی کارها انجام دهیم.

دین‌ها همگی از اینجا آغاز می‌شوند. از باور که سخن می‌گوییم، همواره آن را در پهنهٔ خرد می‌نهیم و به چیزی که این باور بدان پیوسته،

می‌اندیشیم • فراسپهرانه که بگوییم، سراپای این جهان نیز چیزی نیست جز بازسازی خردگرایانه ما • چنین سخنانی شاید به‌گوش‌تان گنگ آیند، اما راستی این است که چنین نیست • یک استاد زن گفت: «ماگل راستین را نمی‌بینیم و تنها گل را به شیوه‌ای رویاگونه می‌بینیم؛ همچنانکه یکدیگر را نیز به شیوه‌ای رؤیاگون می‌بینیم» • ارزشمندترین چیز، ندیدن چیزهاست • هنگامی که هیچ چیز را نمی‌بینیم، همه چیز را می‌بینیم •

و اکنون می‌پردازیم به بخش دشوار گفته‌هایم: «بازسازی خرد-گرایانه» • بودا که روشن‌شدگی یافت، بودای پرسشگر و پرسش‌یکی شدند • پیش از آن، هنگامی که بودا پرسشی — چون، چگونه از چرخه مرگ و زندگی رهایی یابم — داشت، پرسش از خودش برخاست و پیش روی او نهاده شد؛ گویی چیزی بود که بایست بیاری خرد پاسخ می‌یافت • لیک، هر اندازه که کوشید، نتوانست پاسخی بیابد • با این همه، هنگامی که نتوانست پرسش‌اش را پاسخ گوید، با آنکه به بیشترین فشار و بالاترین درجه نومیدی گرفتار آمده بود، دیوانه نشد و، بجایش، خود که پرسشگر بود، با پرسش‌اش یکی گردید • بنابراین، دیگر پرسشی نبود که از خود او برخاسته باشد و، چونان چیزی که پاسخی می‌خواهد، خود را پیش روی او کشد • بودا که آن پرسش را بیرون از خود نهاد، کاری نادرست کرد • هنگامی که آن دشواری بنام یک پرسش از درون او برخاست، پاسخ نیز می‌بایست از درون او برمی‌خاست و پاسخ آنگاه از درون او برمی‌خاست که پرسش و پرسشگر یکی می‌شدند • آن پرسش او را بیم داد، لیک، هنگامی که دریایه چیزی که آنجا بیرون از او ایستاده، از بیم‌دهی بازماند — یعنی، هنگامی که پرسش به‌سوی‌مان می‌آید و ما بسوی آن می‌رویم، نه‌با جنبش مادی، که با جنبشی فراسپهری — و این یکی شدن انجام پذیرفت، چنین چیزی همانا زن است • شاید از روی خرد برسید: «این چیز چگونه رخ می‌دهد؟» چنین پرسشی بیهوده است • زمانی که آن را داشته باشید، چیزی دارید و می‌توانید بدنبال آن خرد بورزید • این همان راهی است که استادان زن بدان کار می‌کنند •

هنگامی که یک شاگرد می‌پرسد «من چه هستم»، استاد بی‌آنکه چیزی گوید او را چوب می‌زند، زیرا از دیدگاه روشن‌شدگی که بنگریم، این پرسش تهی‌مغزانه‌ترین پرسش‌هاست و جوانک تهی‌مغز بایست چوب بخورد.

هلن کلر^۲ که یک دختر آمریکایی کر و کور و لال بود و آموزگارش می‌کوشید تا به وی بیاموزد هرچیز نامی دارد، می‌تواند برایمان نمونه خوبی باشد. هنگامی که یک سگ گوشتی پیش‌رو دارد، می‌داند که گوشت است؛ اما، گوشت که آنجا نباشد، او نمی‌تواند درباره گوشت چیزی بگوید، چه اگر این جانور می‌توانست «گوشت» را نام برد، انگاره‌ای می‌داشت و می‌بایست آدم می‌شد. تا زمانی که گوشت آنجا نیست، سگ از گوشت هیچ انگاره‌ای ندارد. بنابراین، نام‌دهی کار بسیار بزرگی است. هنگامی که آغاز به نامیدن می‌کنیم، این جهان به پیدایی درمی‌آید. هنگامی که نامی دارید، آن نام سرآغاز آگاهی است. آگاهی از جدا ساختن خودش از خودش ساخته می‌شود. هنگامی که بودا آن پرسش را به اندیشه آورد، خود را از خودش جدا ساخت و پرسش و پرسشگر از او جدا گشتند. روشن‌شدگی که رخ می‌دهد، آن پرسش به پرسش‌کننده باز می‌گردد. اما، پرسش هرگز نمی‌تواند به پرسشگر باز گردد، مگر آنکه یکبار از خود او برخاسته باشد. چنین بازگشتی بایسته است و این یک راز است. چرا هنگامی که بناست پرسش، خود، بازگردد تا پاسخ خودش را بدهد، پرسش داشتن بایسته است؛ گفتن این که نیازی به پرسش و پاسخ نیست، از کارهای خرد است. راستی آن است که ما می‌پرسیم و پاسخ می‌یابیم و خرسند می‌شویم. همه چیز در همین است. بنابراین، از همین‌جا آغاز می‌کنیم. بدین‌سان، هنگامی که می‌گوییم پرسشگر با پرسش یکی می‌شود، همچو آن است که بگوییم خدا می‌اندیشد و جهان به پیدایی درمی‌آید. جهان، پندار خداوند است. برخی دین‌شناسان می‌گویند «خدا می‌خواهد.» خواست در خدا می‌جنبد و این خواست، آفرینش جهان است. پس، خواست او پویش آفریننده اوست و خواستن، اندیشیدن است و

اندیشیدن، خواستن • پرسشگر که پرسش می‌کند، خویش را از خویشتن جدا می‌سازد • خواستن تنها آنگاه شدنی است که چیزی برای خواستن داشته باشیم؛ بنابراین، بودا پرسش را جدا ساخت و پرسید • این جدایی که رخ داد، همان اندیشیدن است؛ بدین‌سان، خواستن، اندیشیدن است و اندیشیدن، خواستن •

از این‌رو، می‌توانیم بگوییم که در خدا، میان اندیشیدن و خواستن و انجام دادن جدایی‌ای نیست و اینها همه یکی‌اند • چون اینها در خدا یکی‌اند، بنابراین، در همه ما نیز یکی‌اند • این همان جایی است که ما همگی خداییم • ترسایان براین باورند که یکی دانستن این تن خاکی با خدا کاری است بس دور از دین (هرچند که همین پندار خاکی بودن تن، در پهنه خرد است)، چه تنها مسیح می‌تواند خدا باشد • اما هنگامی که خدایگانی را به‌خدا یا مسیح نسبت می‌دهیم، می‌بایست چیزی خدایی در خود داشته باشیم که بتوانیم چنین بگوییم • اگر چیزی خدایی در خود نداشتیم، هرگز نمی‌توانستیم درباره خدایگانی سخن بگوییم •

این که توانایی پرسیدن یک پرسش را دارم، بدین معناست که پاسخ در خود من است؛ وگرنه هیچ پرسشی نمی‌تواند از من بیرون آید • به‌همین‌گونه روش، درباره خدا که سخن می‌گوییم، از او چیزی در خود داریم • هنگامی که این را برآستی دریابیم، آموزه شین‌شوی^۳ «سرزمین پاک» را دریافته‌ایم • آمیتابه کسی نیست که در سالهای بسیار دور گذشته می‌زیسته و به این پرچنیا دست یافته تا همگی زیوندگان را رهایی بخشد، من خود آمیتابه‌ام • این را که دریافتیم، باور شین را داریم • پرچنیا از درون خود من برمی‌خیزد • از این کران‌مندی خردی این کران‌مند، یعنی خود فردی، که فراتر می‌رویم، آن پوسته از هم می‌شکافد • آنگاه خود را با چیزی که فراتر از این پوسته کران‌مند خود است، یکی می‌بینیم • سپس، از این یکی‌سازی یا فراروی یا ازهم‌شکافی، پرچنیا — درمه^۴های بی‌شمار — که به معنای رستگار ساختن همگی هستدگانند — سر به‌پیدایی برون می‌آورند • ما هرگز نمی‌توانیم خودمان را رهایی بخشیم، مگر آن‌که همه‌مان را باهم، چون یک یکان، رستگار

سازیم؛ نه تنها یک تن یکان کران مند را، که همگی تک یکان ها را در
کل - آنگاه است که همدردی راستین می آید.

يادداشتها

- | | |
|--------------------------------------|------------------|
| 1- Teleological | 2- Helen Keller |
| 3- Shin Shu Teaching of
Pure Land | 4- Prajna-Dharma |

ژرف اندیشی ذن ۵

دبستان بودایی ذن بجای خشنود بودن با دیانا^۲، بر به چنگ آوردن پرجنیا پافشاری می‌کند. در زمان پیشوای ششم، پیروان بودا به گرانتر شمردن دیانا در برابر پرجنیا گرایش داشتند و پیشوای ششم، هر چند که می‌گفتند بی‌سواد است، هنگامی که زیر دست پیشوای پنجم آموزش می‌گرفت، بایست رودر روی مرد بزرگ و فرهیخته‌ای چون شن‌هسیو^۳ که از این بینش پشتیبانی می‌کرد می‌ایستاد. شن‌هسیو که درباره ذن سخن می‌گفت، بندهایی از نوشتارهای کهن گوناگون را بر خواند و بر ارزش آزمودن دیانا، که چون به انجام می‌رسید آدمی را به شناخت پرجنیا رهنمون می‌ساخت، پای فشرد. هوای تنگ^۴، تنها نه از آن رو که بی‌سواد بود، چنین نمی‌نماید که دیانا را به شیوه آشنای آن روز آزموده باشد. او که در الواربری کار می‌کرد، از آنجا که هنوز به جامه دین درنیامده و تنها برادری نوآموز بود، دور از دنیای رهروکده نگه داشته می‌شد. او اندرزگویی‌های پیشوای پنجم را شنیده بود، اما با آنکه پیشوای پنجم دریافت او دارد در آموختن ذن پیشرفت می‌کند، چیزی در دست نیست که نشان دهد او در آن زمان دیانا می‌آزموده است.

پیشوای پنجم می‌خواست جانشینی برگزیند که آموزش ذن را پس از او پی‌گیرد. پس، گفت هر کس بتواند خویشتن را با چکامه (شعر) ای چهار خطی بنمایاند و آشکار کند درون‌مایه ذن را دریافته، بجای او خواهد نشست.

همگان گمان می‌کردند که شن‌هسیو برنده می‌شود و از آنجا که او مردی دانش‌آموخته و استاد در ژرف‌اندیشی بود، با آنکه گمان نمی‌کرد برنده شود، با نوشتن چکامه‌ای، دریافت خویش از ذن را آشکار ساخت. او نوشت:

«تن ما درخت بدی^۵ است؛

اندیشه^۶ ما بسان آینه‌ای درخشان است.

هرازگاهی آن را بپیرایید

و نگذارید برآن گردی فرو نشیند.»

از آنجا که شن‌هسیو در ژرف‌اندیشی استاد بود، با این گفته می‌خواست برساند که برای رسیدن به پرجنیا بایست آینه^۷ آگاهی را از اندیشه‌ها پاک کرد. هوای‌نگ خواندن نمی‌دانست، اما از کسی‌خواست تا سروده^۸ روی دیوار را برایش بخواند. پسری جوان این کار را کرد و او بی‌درنگ دریافت که نویسنده^۹ نخستین چامه هنوز بخوبی درون‌مایه^{۱۰} ذن را درنیافته. پس، از پسرک خواست تا چامه^{۱۱} خودش را که چنین است، بر دیوار بنویسد:

«تن درخت بدی نیست؛

و هیچ آینه^{۱۲} درخشانی درکار نیست.

اینک که از همان آغاز چیزی نبوده

چرا آینه را غبار بزدایم؟»

این سراپا با سروده^{۱۳} شن‌هسیو ناساز است. بنابراین چه در خط سوم آمده، از همان آغاز چیزی نبوده، و غباری نیست زیرا که غبار خود هیچ است. پس، کاری نیست که انجام گیرد. این دریافت تنها از پرجنیا می‌تواند برخاسته باشد و پرجنیا چیزی نیست که از چیزی دیگر برخاسته باشد. هراندازه هم که درباره^{۱۴} آن سخن گوئیم، باز هم پرجنیا چیزی نیست که بتوان درباره^{۱۵} اش چون «این» یا «آن» سخن گفت. پرجنیا از هیچی برمی‌خیزد؛ این سون‌یاتاست و تهیگی که با وابستگی‌ها سروکار ندارد؛ «هیچ چیز»ی است که «هیچی» یله (مطلق) است.

گفته می‌شود که خدا جهان را آفریده و ما می‌پرسیم او مایه‌های

سازنده آن را از کجا آورده. اگر او هرگونه مایه‌ای می‌داشت، آفرینشی در کار نمی‌بود، زیرا آفرینش بایست از هیچی فرا آمده باشد. بنابراین، بدین روش، پرجنیا از هیچی و تهیگی یا فضای تهی برمی‌خیزد. از آنجا که اندیشه‌های ما در زمان می‌جنبند، روندی خردگرایانه را بایسته می‌گردانند. با این همه، نمی‌توانیم از هیچ چیزی پدید آوریم. دریافتن این، پرجنیاست. هنگامی که دیانا آماجی برای رسیدن دارد، چیزی برای «انجام دادن» دارد و دیگر، چنانکه لائوتسه گفته، «انجام دادن — نه — انجام دادن» (wei wu wei) نیست. درمورد شن‌هسیو، چیزی انجام شده و تا زمانی که چیزی برای انجام دادن هست، این بدان معنی است که آماجی برای رسیدن هست. هنگامی که چیزی باشد که با آزمودن ژرف‌اندیشی بدست آید، آن چیز پرجنیا نیست. پرجنیارسیدن به نه — رسیدن است. از آنجا که آزموده‌های ما در جا و زمان انجام می‌گیرند، دیانا نه‌بیرون نگهداشتنی است و نه درون‌آوردنی. به دیانا نیاز است، اما هنگامی که یکسوگرایی اندیشه روا باشد، گرایش ما براین است که روی هم‌رفته پرجنیا را فراموش کنیم و بیندیشیم که بیرون از دیانا چیزی نیست. اما اگر بر پرجنیابیش از اندازه پافشاری شود، به یکسوگرایی می‌انجامد. پس، چنین برمی‌آید که پرجنیا و دیانا بایست باهم آزموده شوند. آزموده شن‌هسیو چیزی است که بایست با بیداری پرجنیا بکار بسته شود؛ لیک، بیداری پرجنیا رخ نمی‌دهد مگر آن که، آن را بجویم. جستجوی ما که پایان می‌رسد، درهای پرجنیا می‌گشایند. با رسیدن به گامه (مرحله) بیداری پرجنیا، آدمی درمی‌یابد که دری برای گشودن نیست. در این زمان است که دریافت سونیاتا رخ می‌دهد. در این میان، با این دوگویی سروکار داریم که دری نیست و، با این همه، می‌بایست فراسوی آن چیزی بجویم. بنابراین، جستن نه — جستن است. اگر در اندیشه نه — اندیشیدن فرو رویم، باز هم به یکسو گرویده‌ایم. سروده‌ای هست که بخشی از آن چنین است:

«نبدیشیدن هم اندیشیدن است.»

اندیشیدن به این که به... نخواهم اندیشید —

این نیز اندیشیدن است

چگونه می‌توانم برای دویی اندیشیدن و نه — اندیشیدن پیروز شوم؟»

یکی از استادان بزرگ زن می‌گفت: «اگر پیرسید ۲۰ بار چوب خواهید خورد و اگر نپرسید، باز هم ۲۰ بار چوب خواهید خورد!» از این گفته این راستی برمی‌آید که تا زمانی که در پهنهٔ دوگرایی هستیم، نمی‌توانیم از آن بگریزیم. ما پیوسته سخت تلاش می‌کنیم، اما هرتلاش پایان می‌رسد و، بگونه‌ای گفت‌ناپذیر، راه تازه‌ای پیش رویمان گشوده می‌گردد. با این همه، تا زمانی که می‌پنداریم تلاش ما به‌پایان رسیده، خود همین اندیشه از پایان رسیدن تلاشمان جلوگیری می‌کند. اگر هم نکوشیم، هرگز به پایان نخواهیم رسید؛ و اگر نیندیشیم که پایان رسیده‌ایم، پایانی در کار نخواهد بود. این پرسش پیچیده‌ای است که یافتن پاسخش برای ما بسیار دشوار است.

سمادی^۶ خرد آسمانی است، لیک، کوشش برای رسیدن به آن از خرد انسانی است و تا زمانی که ما از کوشش برای رسیدن به آن آگاهیم، سمادی دیگر آنجا نخواهد بود. آگاهی چیزی است که مغز بشری را از مغز جانوری دیگرگونه می‌سازد. اما، همزمان با این، ما از بهر این راستی به دشواری می‌افتیم، تا زمانی که خرد در کار است، برای چیزهای کاربردی به آگاهی نیاز داریم. چیزهای دانشی (علمی) بایسته‌اند، اما شگفت اینجاست که زندگانی روانی ما درپهنهٔ نه — کوشی جریان دارد. از این دیدگاه، ماهیان و جانوران بیشتر به خواست خدا نزدیکند تا ما. این بدین مفهوم است که نبایست بیندیشیم آفرینش آماجی برای رسیدن دارد؛ اما تا زمانی که چنین می‌اندیشیم، چه می‌توانیم کنیم؟ در بهشت که زاده می‌شویم، چه می‌کنیم؟ در یک زندگی فرشته‌وار مهر را بهتر می‌توانیم دریابیم و فرشتگان که به‌پایهٔ بالاتری از خدمتگزاری می‌رسند، شادمان‌تر می‌گردند. اما شاید بپرسیم چه سود از شادمانتر شدن؟ یک چیز که بدست آمد، چیز دیگری بدنبال آن می‌آید. این بدان معنا نیست که بایست دست از کوشش برداریم؛ همواره چیزی

برای رسیدن هست، اما پرجنیا همراه دیانا می‌آید. دیانا کوشیدن است و پرجنیا نه — کوشیدن. زندگی روزانه ما آماجی دارد، اما به این آماج بایست بکوشیم بدون رسیدن برسیم. پرجنیا می‌بایست بدست آید، لیک، چون بدست آمد، دیگر پرجنیایی نیست که بدست آوریم.

در ذن دو دبستان پدید آمد. یکی دبستان روشن‌شدگی اندیشه بود و دیگری دبستان کوآن. یکی بر دیانا پافشاری می‌کرد و دیگری بر پرجنیا. نخستین این دوسوتو^۶ و دیگری رین‌زای^۸ نام دارد. رین‌زای بر چیزی بیش از دستیابی تنها بر دیانا پافشاری دارد و بنا به دبستان سوتو، این چیز کوشش است؛ اما دبستان رین‌زای می‌پرسد که آماج ژرف‌اندیشی آنان چیست؟ آیا آرام نشستن برای روشن ساختن اندیشه‌هاشان است؟ این دو دبستان دیگرگونه‌اند، اما هریک دیدگاه‌های نیرومند و سست خود را دارا می‌باشند. همان کشمکشی که هزار سال پیش در چین رخ داد، اکنون نیز در اینجا رخ می‌دهد. دو دبستان یکدیگر را پر (کامل) می‌کنند و درون‌مایه ذن که درمیانه آنهاست، آنها را رسایی (کمال) می‌بخشد. اما، آزمودن را — ذن که از دیدگاه کاربردی دیاناست، دشوار است. در این نشست همه‌گونه پندار به پهنه آگاهی رومی‌آورد و هرچه بیشتر می‌کوشیم اندیشه‌ها مان را پاک سازیم، گرد بیشتری بر آنها می‌نشیند. بهترین کار این است که بهیچ‌روی گرد برنگیریم و بهترین روش این است که نه تنها با گرد کاری نداشته باشیم، بگذاریم هم که گردها بر آن انباشته شوند. بکوشید تنها یک چیز در برابر آگاهی خود داشته باشید و بر آن ژرف بیندیشید؛ خواه این چیز یک کوان باشد، یا یک گفته، و یا آوای دم و بازدم. اندیشه‌های آزاردهنده سربلند می‌کنند و دم و بازدم‌ها را که می‌شمریم، شاید روی — هم‌رفته خود شمارش را هم از یاد ببریم. شاید دیگر اندیشه‌ها حتا پیش از رسیدن به ۳ از ۴ به آگاهی ما ریزند و آن را از راه بدر برند. اگر این‌گونه به‌دردسر افتادید، نکوشید اندیشه‌ها را کنار بزنید. باردیگرازنو آغاز کنید. اگر پیش از رسیدن به ۱۰ آشفته شدید، از نو بکوشید. پس از آن دیگر به هیچ‌روی به اندیشه‌های آزاردهنده نپردازید و تنها شمردن را دنبال کنید!

یادداشتها

1- Zen Meditation

3- Shen Hsiu

5- Bodhi

7- Soto

2- Dhyana

4- Hui Neng

6- Samadhi

8- Rinzai

روشن‌شدگی ناگهانی و اندک‌اندک

پرسش روشن‌شدگی آنی و اندک‌اندک را از ۳ سوی می‌توان نگریست؛ نخست از دیدگاه تاریخی، دویم فرزانشی یا فراسپهری، و سیم روان-شناسانه ♦

نخست دیدگاه تاریخی را بررسی می‌کنیم ♦ بدی‌درمه^۱ که به‌چین آمد، به‌آموزش آیین‌های رفتاری ۳گانه^۲ زیر پرداخت: الف) آیین‌های منش (اخلاقی)، ب) اندیشه‌گری (ژرف‌اندیشی^۳)، پ) پرجنیا: واژه‌ای که برگرداندنش بسیار دشوار است اما شاید بتوان خرد برتر از این جهانی را بهترین برگردان آن شمرد ♦ هنگامی که این آموزش به زبان چینی برگردانده شد، از آنجا که چینی‌ها نتوانستند در زبان خود هم‌ارزی برای برخی واژه‌های سانسکریت بیابند، این واژه‌ها ناب‌گردانده ماندند ♦ از میان این آیین‌های رفتاری ۳گانه، دیدگاه اخلاقی با ۲۵۰ آیین ویژه رهروان – و چندتا بیشتر برای رهروان زن – نمایانده شد ♦ و درباره ژرف‌اندیشی، پرجنیا و دیانا را بوداییان در هند، و پیروان برخی از دیگر دین‌ها بسیار می‌آزمودند ♦ ژرف‌اندیشی برگردان بجایی است برای واژه دیانا که بمعنی حالت آرامی از اندیشه است ♦ این روش از برخی حالات اندیشه بهره می‌گرفت، اما بکارگیری دستورهای اخلاقی یا گفته‌های ویژه را بایسته نمی‌گرداند ♦ دیانا بر موضوعاتی ویژه آزموده می‌شد، لیک بایسته نبود که بی‌چون‌وچرا برگفته‌ای ویژه که با خرد

جنور درمی‌آمد از نموده شود. این‌گونه اندیشه‌گری و ژرف در اندیشه چیزی فرورفتن، همانا پایدار نگهداشتن حالت ویژه‌ای از هشیاری بود که بنابر آن همه اندیشه‌ها آرام می‌شدند و گونه‌ای یکپارچگی دماغی بدست می‌آمد. آنچه در این باره انگاشته می‌شود این است که اندیشه‌های ما بیشتر زمانها چنان از چیزهای مایه‌ای (مادی) آشفته‌اند که اندیشه‌های بایسته برایمان زمانی نمی‌گذارند تا در آن جان خود را در آرامش — که به‌داوری یا خواهش‌های درست می‌انجامد — نگاه‌داریم. در آرامش نگاه‌داشتن اندیشه بسیار پربهاست، زیرا هنگامی که اندیشه دستخوش آشفته‌گی باشد، دیگر برای آن زمانی نمی‌ماند که آرام شود. با این همه، هنگامی هم که کاری نمی‌کند و بی‌کار است باز هم بایست هشیار باشیم؛ چه‌بسا کرخت گردد که همان بخواب رفتن و به‌سنگینی خواب دچار آمدن است. وارون این حالت هنگامی رخ می‌دهد که مغز چنان برانگیخته است که زمانی برای آرام گرفتن ندارد. از این‌دو گزافه می‌بایست پرهیز کنیم.

هدف از دیانا رسیدن به‌گونه‌ای رسایی و هماهنگی همراه با آرامش است که سمادی نامیده می‌شود. این آرامش به آرامش دریایی بزرگ، در شبی آرام که ستاره‌ها به‌نگام بی‌جنبشی رویه آب از آن بازمی‌تابند، مانند است. آماج آزمون دیانا نیز همین است. در برابر پرجنیا، سمادی هم‌ارز حالتی از ازخودبی‌خودی است و از این یکنواختی آگاهی چیزی بر نمی‌خیزد. هنگامی که بدی درمه پرجنیا را آموخت، از کرختی دیانا بدر آمد. خیزابه‌های آگاهی که آرام‌شوند، همه ستارگان، چونان برآینه‌ای سخت درخشان شده، بازخواهند تابید. لیک، بازتاب یله (مطلق) چیزی دربر ندارد، چراکه تنها یک حالت ایستاست. پرجنیا حالتی از اندیشه نیست، اما به پویایی می‌جنبند. آن را می‌توان آگاهی بیدار شده شمرد، اما این آگاهی از آن دست آگاهی‌هایی که روان‌شناسان می‌گویند نیست. پرجنیا آزموده‌ای است که از آگاهی آرام شده برمی‌خیزد. بنابراین، این سه — دیانا، پرجنیا و سیلا^۳ (آیین منش) — آیین رفتاری‌ای را می‌سازند که برای بوداییان بهترین شمرده می‌شود.

افسانه‌ها می‌گویند که بدی درمه در سده ششم از هندوستان به چین آمد و باورهای دیرینه هندی را بی‌آنکه بر آنها دستی برد، به شاگردان چینی سپرد. او و ۴ پیشوای پس از او هیچکدام میان پرجنیا و دیانا جدایشی نشمردند. در ذن‌آزمایی آنان میان این دو هیچگونه نابرابری نبود، اما هوای ننگ، پیشوای ششم، در راه رسیدن به ذن دگرگونی‌ای ژرف پدید آورد. واژه ذن برگردانی از دیاناست که چینی‌ها آن را به چان^۴ کوتاه کردند و سرانجام ذن شد. پیشوای ششم مرد بسیار بزرگی بود. او آیین بودایی ذن را پدید آورده، پایه گذاشت و بجای دیانا بر پرجنیا پافشاری کرد. او گفت که پرجنیا دیاناست و دیانا، پرجنیا. با این همه، میان این دو دگرگونی‌ای هست؛ پرجنیا چیزی نیست که از دیانا برخاسته باشد، اما دیانا خود پرجنیاست. دریافت چنین جدایشی برای نوآموزان دشوار است. پرجنیا چیزی است که بایست از کامل‌سازی خویشتن در آزمودن دیانا بدست آید؛ چیزی که در زیر هر آنچه آزموده‌ایم جای دارد. هنگامی که چیزی را دیده یا می‌شنویم، این پرجنیاست. بنابراین، پرجنیا چیزی است که پس از آزمودن دیانا بدست می‌آید. این آگاهی را که زمینه همه آزموده‌هاست و پرجنیا نام دارد، از آزموده‌های هرروزی نمی‌توان جدا کرد. از استادان ذن، یکی می‌گفت که ذن آگاهی بکاررفته ماست؛ بدین‌سان، پرجنیا چیزی نیست که بتوان آن را پس از دستیابی بر دیانا بدست آورد. پرجنیا زمینه هرآن جنبش و اندیشه‌ای است که می‌آزماییم، اما نبایست آن را از دیانا جدا شمريم. اگر چنین کنیم، آگاهی معمولی می‌شود. دیانا می‌باید به پرجنیا بیدار گردد.

از دیدگاه فراسپهری، پرجنیا روشن‌شدگی ناگهانی — و نه اندک اندک — است. دیانا پرجنیایی است که اندک‌اندک بدست آمده باشد. پیشوای ششم روشن‌شدگی ناگهانی یا پرجنیا را آموزش داد. بهنگام سخن‌گفتن از ناگهانی یا اندک‌اندک بودن، بی‌آنکه بخواهیم، زمان به پندارمان می‌آید، اما آزمون روشن‌شدگی (چنانچه در دفتر آیین نه اندیشه ذن بر شمرده‌ام) در دسته‌بندی زمان جای نمی‌گیرد و روشن —

شدگی بی‌زمان است. پیشوای ششم گفت که بی‌اندیشه زمانی درکار نخواهد بود. اندک‌اندک بمعنای زمان، لیک، ناگهانی به معنای بدون زمان است. این همان چیزی است که از «روشن‌شدگی ناگهانی» برمی‌آید. این‌گونه روشن‌شدگی، بی‌زمانی است و در آن هیچ‌گونه جنبشی از زمان به نه - زمان رخ نمی‌دهد. تا زمانی که در زمان هستیم، همه‌چیز اندک‌اندک است. روشن‌شدگی، خود، فراسوی زمان است، بنابراین، می‌بایست ناگهانی باشد. درباره‌ی آزمون‌های دیانا شاید بتوان از زمان سخن گفت، اما به روشن‌شدگی دیانا که می‌رسیم، می‌بایست ناگهانی و نه اندک‌اندک باشد. این بدین معناست که روشن‌شدگی زمان ندارد. هوای ننگ یک فرزان‌اندیش نبود، چه انگاره‌های بیرونی به دیدش بیگانه بودند. او تنها گفت: «روشن‌شدگی ناگهانی و اندک‌اندک» و ذن را آفرید! ذن در بی‌زمانی خاستگاه دارد. شاید بگویید چنین باوری ما را بسوی یک پرسش دشوار فرزان‌اندیشانه رهنمون می‌سازد، چه برای اندیشیدن می‌توان هرزمانی را به پندار آورد؛ اما این که می‌گوییم بی‌زمان، بمعنای فراسوی چنین چیزی است.

چگونه می‌توانیم از حالتی از اندیشه که فراسوی زمان است سخن بگوییم؟ شناسنده و موضوع شناسایی همان زمان‌اند، اما شناسنده موضوع شناسایی است و موضوع شناسایی، شناسنده. دارم راه می‌روم و ایستاده‌ام؛ این دوگویی است. در زمان بودن، در زمان نبودن است؛ باز هم دوگویی. بودن، شدن است. شدن، بودن است. از روند سامساره می‌گذریم، با این همه، همواره در نیروانه‌ایم.

اگر بنا باشد چیزی روشن‌شدگی خوانده شود، می‌بایست ناگهانی باشد. چرا چنین است؟ هر آزموده‌ای وابسته است. از آنجا که آزموده - هامان از راه حواسی بما می‌رسند که آنها را از وابسته بودنشان می‌شناسیم، در آزموده‌های ما هیچ چیز ناوابسته یافت نمی‌شود. اما خرد نیز وابسته است زیرا بر حواس بنیان دارد. بنابراین، همه‌چیز کران‌مند است. لیک، شگفت اینجاست که در ما خواهشی هست که می‌خواهیم از این کران‌ها فراتر رویم. این از کجا می‌آید؟ اگر چیزی نیست که

بی‌کران باشد، چگونه به این خواهش رسیده‌ایم؟ گفتن این که همه‌چیز کران‌مند است، بدین معناست که بایست در فراسو چیزی باشد. باور چنین چیزی، باور چیزی بی‌کران را در خود نهفته دارد. بودا از هرگونه آزموده کران‌مندی فراتر می‌رود. همین که می‌گوییم چیزها همگی کران‌مندند، بایست نشانگر آن باشد که چیزی هست که کران‌مند نیست. این را می‌توان بسادگی با دانش ریاضی نشان داد. «یک» هرگز نمی‌تواند یک بماند، زیرا که هرگز ایستا نیست و هنگامی که می‌گوییم 2×2 چهار می‌شود، تنها می‌تواند تا شماره دیگری پیش رود. هنگامی که شماره‌ای بخش یا زده (ضرب) می‌شود، همه قانون‌ها نشان می‌دهند که این شماره به‌دل شماره‌ای دیگر رفته است. این چنین که باشد، اگر همچنان پیش رویم، بایست چیزی بی‌کران باشد. هیچگاه نمی‌توانیم بازایستیم.

اندیشه هندی گسترنده‌تر است و آنان یکان‌ها را یکی پس از دیگری می‌افزایند؛ یعنی، می‌گویند یک میلیون، یک تریلیون، یک... و برای آنها نامهای ویژه‌ای دارند و سرانجام، به‌شمارش‌ناپذیر می‌رسند؛ اما، این شماره‌ها به‌معنای شماره‌های بی‌کران نیستند. با این همه، ما هنوز به شماره‌های شمارش‌ناپذیر و بیش از اندازه می‌اندیشیم. امروزه دانشمندان از ستارگانی سخن می‌گویند که شاید بیرون از شمار باشند. دانش بی‌کرانگی را دوست ندارد، زیرا که نمی‌تواند آن را به اندیشه‌های شمارشگر ما درآورد. شاید به خورشید یا سیاره‌ای دیگر رسیم، اما چون این کار را کردیم، بازهم خورشیدی و سیاره‌ای دیگر هست. درباره‌ی زمان هم همین‌گونه است. ما نمی‌توانیم در یک آغاز یا پایان ویژه بایستیم. اگر هرچیزی کران‌مند است، پس، چنین پنداری از کجا آمده؟ ما در آرزوی بی‌مرگی‌ایم، اما نمی‌دانیم بی‌مرگی چیست. هنگامی که می‌میریم، به باور یک هندی یا بودایی، تن دیگری می‌پذیریم؛ اما پس از آن نیز زندگی‌ای دیگر را درپیش داریم و پایانی درکار نخواهد بود. این جهان کنونی شاید که پایان رسد، اما جهان دیگری خواهد آمد. رهروی از استادی پرسید: «بما گفته‌اند که در پایان این دوران

آتش‌سوزی بزرگی رخ خواهد داد و همه‌چیز در آتش خواهد سوخت. چنین چیزی که رخ دهد، (این) به‌کجا می‌رود! (منظور او از «این» چیزی بود که نمی‌بایست از آن با نام ویژه این یا آن یاد می‌شد). او می‌خواست بداند اینک که بی‌کرانگی چیزی است که با نابودی جهان از میان نمی‌رود، پس، این «این» کجا می‌رود؟ استاد گفت: «آنهم همراه جهان نابود شده می‌رود.» دریافتن چنین پاسخی دشوار است. بایست بانگاره کران‌مندی خو گیریم، وگرنه هرگز نخواهیم توانست این «موندو» را دریابیم. استادی می‌گوید همه‌چیز نابود می‌شود و استادی دیگر می‌گوید نمی‌شود. اگر سخنان استاد را دنبال کنید، به دوگویی برمی‌خورید. بنابراین، چیزی هست که فراسوی گفته‌های مطلق است، هم درست است که بگوییم «این» نابود می‌شود و هم درست است که بگوییم نابود نمی‌شود. اما چگونه این را دریابیم؟ خاستگاه اندیشه بی‌کرانگی را چگونه برشماریم؟ ما از ناپدید شدن سخن می‌گوییم، پس، از بی‌کرانگی سخن می‌گوییم. بی‌کرانگی در یک راه از دوسو می‌گسترده، چونان شماره‌های ما که پیوسته افزایش یا کاهش می‌یابند. شاید چیزی روبه نابودی رود، با این همه، همواره چیزی بجا خواهد ماند. بنابراین، سویی افزایش‌پذیر و پایانی نابودی‌ناپذیر در دست است و «هیچ چیز» هرگز نیست. بودا که از تهیگی یاسون‌یاتا سخن گفت، این تهیگی تنها آن نیست که از دید حواس وابسته ما چیزی بجا نمانده باشد. اما، این خود آزموده ماست که از چیزی کران‌مند و شمارش‌پذیر سخن می‌گوییم. ما این کران‌مندی را با هرچه که بدان سرگرمیم، همراه داریم. می‌کوشیم بیندیشیم که تهیگی همان نبودن است. اما پرجنیا پارامیتا^۹ بیست سون‌یاتا (تهیگی) را برمی‌شمارد. این ماییم که این جدایی‌ها را می‌گذاریم. این سون‌یاتاها هم‌ارز بی‌کرانگی‌اند که ریاضی‌دانان از آن سخن دارند. در بینش آشنای ما از هیچی، چیزی وابسته هست. با آن که پری بی‌کران درست مانند تهیگی بی‌کران است (چه از هیچ‌چیز یا همه‌چیز نمی‌توان چیزی کاست)، بی‌کرانگی چنین می‌نماید که انگاره پر بودن را به ما می‌رساند. اما، این انگاره‌ها را نمی‌توانیم از آزموده‌های

آشنا مان بازگیریم • روشن شدگی ناگهانی از همین برمی خیزد •
 بدین سان، از ناگهانی یا اندک اندک بودن سخن می گوئیم؛ اما
 این ناگهانی بودن، با نگرش به فضا، همانا پریدن از روی چیزی تهی
 است • ما از پیوستگی شماره ها سخن داریم و بهنگام رفتن از ۱ به ۲
 و از ۲ به ۳، به این پیوستگی می اندیشیم • لیک، میان هردو شماره
 بی نهایت پاره شماره هست که هرگز نمی توانند به چیزی دیگر بخش
 گردند • ما در این باره می اندیشیم و سخن می گوئیم زیرا هر چیزی
 دنباله دارد، اما گاه می بایست پرشی انجام دهیم • بیشتر مردمان گمان
 می کنند این کار ناشدنی است، اما در گذار از کران مندی یا بی کرانگی
 ما ناگزیریم این پرش را انجام دهیم • چه چیز وادارمان می کند به این
 پرش که تا این اندازه پراز وارون نمایی هاست دست زنیم؟ این کار را
 هردم و هر خردی از زمان انجام می دهیم • پرش که می کنیم، آسان ترین
 کار است، اما بدان که می اندیشیم، آن را ناشدنی می یابیم • چگونه می
 توانیم از کران مندی به بی کرانگی رویم؟ تا کران مندی نتواند بی کرانگی
 شود، هرگز نخواهیم توانست هیچکدام را دریابیم • یک تن هرگز تنی
 دیگر را در نمی یابد • افزاینده که نباشد، جامعه ای در کار نخواهد بود •
 جامعه هرگز نمی تواند کران مند باشد • این همان چیزی است که سخت
 آزارمان می دهد و بسیار بوده اند کسانی که آماده بودند برای این بینش
 جان دهند • چنین گرفتاری ای شگفت است • یهودیان از خدایی که
 بی مرگ است سخن دارند، لیک، ما میرابیم • او خرد و مهر بی کران دارد •
 چگونه ما که کران مندیم، می توانیم به شناخت بی کرانگی رسیم؟ برای
 رسیدن به این شناخت، همچنان به این بن بست — که تا زمانی که خود را
 به این انگاره کران مندی بسته ایم، هرگز نخواهیم توانست از آن
 برگذریم — بازخواهیم گشت • بنابراین، می بایست پرشی ناگهانی را
 بیازماییم تا بتوانیم به روشن شدگی ناگهانی دست یابیم • پریدن، تنها با
 نگرش به فضا، پریدن است و با نگرش به زمان، چنین نمی نماید • روشن
 شدگی ناگهانی همین است •

این روشی است که من خود بیاری آن زن را برمی شمارم و،

بنابرآن، هنگامی که بدین جا می‌رسیم، آزموده کران مند ما می‌بایست بی‌کران باشد. بنابراین، کران‌مندی بی‌کرانگی است و بی‌کرانگی، کران‌مندی. شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ چگونه می‌توانند بی‌کران باشند؟ ما می‌کوشیم درباره کران‌مندی بیندیشیم، اما، چنین چیزی در کار نیست زیرا که پیوسته پیش‌تر و پیش‌تر می‌رود و هرگز نمی‌توانیم به پایان آن رسیم، چراکه بی‌کران است. برای دریافتن بی‌کرانگی بایست ۱ و ۲ و ۳ را بجای یک خط راست، در یک دایره بیاوریم. هنگامی هم که بیکرانگی را با نماد یک دایره به پندار درمی‌آوریم، این دایره نبایست پیرامونی داشته باشد. لیک، از هرا راه که باشد، بایست به پندار آوریم که اینها شماره‌هایی کران‌مندند. پس، بدین سان، بی‌کرانگی با کران‌مندی می‌آید. انگشتم را که بلند می‌کنم، سراپای جهان آنجاست. تا زمانی که در پهنه وابستگی‌ها هستیم، هرگز نمی‌توانیم این را دریابیم. بنابراین، می‌بایست از کران‌مندی به بی‌کرانگی بپریم و آنگاه است که خواهیم دانست چه‌ایم. شاید احساس کنید این را دریافته‌اید، اما درباره‌اش که بیندیشید، سردرگم خواهید شد. ما همه از این راه خواهیم گذشت. استادان ذن نیز چنین می‌کنند!

پایان

1- Bodhidharma

3- Sila

5- Prajna Paramita

2- Meditation

4- Ch'an



۷۰۰ ریال